

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



پژوهش‌های فلسفی-کلامی

فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم

سال چهاردهم - شماره دوم - زمستان ۱۳۹۱ شماره پیاپی ۵۴

صاحب امتیاز: دانشگاه قم

مدیر مسئول: دکتر محمد ذبیحی

سرمدیر: دکتر احمد بهشتی

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، دکتر احمد بهشتی، دکتر محسن جوادی، دکتر محمد ذبیحی، دکتر جعفر شانظری، آیت الله صادق لاریجانی، دکتر سید مصطفی محقق داماد

مدیر داخلی و دبیر تحریریه: علیرضا معظمی

ویراستار: زینب صالحی

حروفچین و صفحه‌آرا: حسین معظمی

یادآوری: فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی در زمینه‌های فلسفه غرب، فلسفه اسلامی، کلام جدید، کلام اسلامی، عرفان و اخلاق مقاله می‌پذیرد.

مسئولیت مطالب هر مقاله از هر نظر بر عهده نویسنده است.

نقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

فصلنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

نشانی فصلنامه: قم، بلوار غدیر، دانشگاه قم، کتابخانه مرکزی، دفتر فصلنامه فلسفی - کلامی

تلفن: ۲۸۵۳۳۱۱ تلفکس: ۲۸۵۴۱۲۰

نشانی الکترونیک: Falsafikalami@Qom.ac.ir

این نشریه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام و ایران ژورنال و همچنین در پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) نمایه می‌شود. نویسندگان محترم می‌توانند از طریق این پایگاه به نشانی ([www.SID.ir](http://www.SID.ir)) مقالات خود را به صورت الکترونیکی (on-line) جهت بررسی به این نشریه ارسال کرده و آن را رهگیری (Tracing) کنند.

بر اساس مجوز شماره ۳/۲۹۱۰/۵۳۳ مورخه ۸۴/۵/۵ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور وزارت علوم، تحقیقات و فناوری درجه علمی - پژوهشی به فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی دانشگاه قم اعطا شد.

## راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

---

از نویسندگان درخواست می‌شود:

۱. مقاله ارسالی از ۶۵۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
۲. مقاله ارسالی باید در محیط word با دقت تایپ شده و فایل آن به انضمام یک پرینت، به دفتر مجله ارسال شود.
۳. مقاله ارسالی باید تألیفی باشد و مقالات ترجمه‌ای در صورتی قابل پذیرش خواهند بود که همراه با نقد و بررسی باشند.
۴. مقاله ارسالی باید دارای بخش‌های ذیل باشد:  
الف) چکیده فارسی و انگلیسی، حداکثر در ۱۵۰ کلمه.  
ب) واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آن (حداکثر ۵ واژه)  
ج) رتبه علمی نویسنده و مترجم.  
د) درج اسامی و اصطلاحات مهجور، در پایین هر صفحه ضروری است.
۵. منابع و ارجاعات باید کامل و دقیق باشد، لذا از ارسال مقالات با منابع ناقص جداً خودداری فرمایید.
۶. مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
۷. مقاله ارسالی نباید همزمان به سایر مجلات یا مجموعه‌ها فرستاده شده باشد.
۸. منابع مورد استفاده در پایان مقاله به شکل زیر نوشته شود:

### الف) کتاب

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال انتشار، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ، شماره جلد.

### ب) مقاله

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال انتشار، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره مجله.

# پژوهش‌های فلسفی-کلامی

فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم

زیر نظر معاونت پژوهشی

سال چهاردهم، شماره دوم، زمستان ۱۳۹۱

شماره پیاپی ۵۴

- 
- ۵..... خودآگاهی در فلسفه ابن‌سینا  
حمیدرضا خادمی و احمد بهشتی
- ۱۷..... ناهمخوانی ابطال‌گرایی با واقع‌گرایی  
مرتضی فتحی‌زاده
- ۴۳..... نگاه تحلیلی به مسئله عالم دز در مکتب تفکیک  
جعفر اصفهانی و رضا اکبری
- ۶۱..... مراتب ذات حق در سوره اخلاص  
سید رضا اسحاق‌نیا و حسین زحمت‌کش
- ۷۹..... روان‌شناسی استعلایی کانت  
اسماعیل سعادت‌ی خمسه
- ۱۰۵..... تحولات اصلاحی در جهان اسلام: مقایسه دوران جدید اسلامی و مسیحیت قرن شانزدهم  
سید ابوالحسن نواب و بهروز حدادی
- ۱۴۳..... مفهوم‌شناسی اوسیا در اندیشه ارسطو  
اسحاق طاهری سرتشنیزی
- ۱۶۱..... نقش محبت در آفرینش از دیدگاه عرفان اسلامی  
عبدالمجید محقق و قباد محمدی شیخی
-



## خودآگاهی در فلسفه ابن‌سینا

\* حمیدرضا خادمی

\*\* احمد بهشتی

### چکیده

بررسی تاریخ فلسفه نشان می‌دهد که طرح مباحثی همچون خودآگاهی، آگاهی و خودشناسی تا همین اوایل عصر مدرن، تا بدین پایه اهمیت نیافته بود. برای فیلسوفان قرون وسطا - به ویژه پیروان سنت ارسطویی - ماهیت خودآگاهی تنها در روان‌شناسی و شناخت‌شناسی نقش دارد و این خود، پیامد طبیعی تعریف ارسطو از عقل به عنوان یک توانایی صرف است. ابن‌سینا نام‌آورترین استثنا در سنت اسلامی قرون وسطاست که تمثیل معروفش با عنوان «انسان معلق» بر مبنای آگاهی نفس انسانی از خویش متمرکز شده است. اما واکنش ابن‌سینا نسبت به مسئله آگاهی و خودآگاهی هرگز به روایت انسان معلق محدود نمی‌شود. خودآگاهی آغازین در فراهم آوردن وحدت کارکردهای نفس - به ویژه کارکردهای شناختی آن - نقشی مرکزی ایفا می‌کند و گویی ابن‌سینا ظاهر شده تا فقدان چنین کانون وحدت‌بخشی از آگاهی را، که شکاف بزرگی در روان‌شناسی ارسطویی ایجاد کرده است، مشاهده کند. از دیدگاه ابن‌سینا، خودآگاهی به یکسانی معرفت و وجود می‌انجامد. زیرا خود، دقیقاً آگاهی است و نسبت خود به وجود در هر حال نسبت آگاهی از خود است.

کلیدواژه‌ها: خودآگاهی، حضور، وجود، آگاهی، انسان معلق.

## مقدمه

ابن سینا در خصوص مسئله علم و معرفت معتقد است نخستین پرسشی که در مقام یک فیلسوف با آن روبه‌رو هستیم این است که واقعاً چگونه به خود، علم می‌یابیم؟ این پرسش بر دغدغه‌های ما در زمینه مقید کردن خود در مورد ادعای امکان علم به چیزی از جهان بیرونی و حتی بر حالات فردی نفس ما مقدم است.

پرسش بنیادینی که ابن سینا تحقیق خود را با آن آغاز می‌کند این است که: مرجع عینی «من» در جمله‌ای عادی مانند «من چنین و چنان می‌اندیشم» یا «من چنین و چنان می‌کنم» چیست؟ نظریه معرفت حضوری ابن سینا در دیگر تجلیات این معرفت با ویژگی ذاتی «عینیت بنفسه» رقم می‌خورد؛ زیرا طبیعت ذاتی این معرفت این است که واقعیت آگاهی و این واقعیت که خود [=نفس] آگاه است، وجوداً یکی و عین هم هستند.

اگر فرض خودآگاهی را به مثابه یک مثال در نظر بگیریم، ابن سینا بر آن است که «خود» باید به نحوی مطلق به خود، آگاه باشد بدون اینکه باز نمودی [=صورت ذهنی‌ای] میانجی شود. هرگونه باز نمود برای خود، اعم از تجربی یا متعالی، باید ضرورتاً مربوط به نقیض فرضیه خودآگاهی باشد؛ بلکه با همان حضور واقعیت «خود» است که «خود»، علم به خویش دارد. در نتیجه «خود» و «خودآگاهی» به لحاظ فردی و عددی یک موجود بسیط و منفرد است.

لذا فلسفه ابن سینا به لحاظ معرفتی، بر علم حضوری یا شناخت نفس به خویش مبتنی است. ابن سینا درباره علم انسان به ذات خود، پس از آنکه این ادراک را غیر حصولی می‌شمارد، تصریح می‌کند که ذات من برای من حاضر است و بدین سان علم انسان به ذات خود حضوری است و نه حصولی. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۴۸) بنابراین، یکی از ویژگی‌های اصلی خودآگاهی رهایی آن از دوگانگی صدق و کذب است و این بدین سبب است که ماهیت این نحوه از علم در گرو مفهوم مطابقت نیست. بنابراین، از آنجایی که ابن سینا موضوع فلسفه را «موجود بما هو موجود» (همو، ۱۳۸۵، ص ۲۲) می‌داند،

### خودآگاهی در فلسفه ابن سینا

درباره آگاهی و شناخت نیز، اولاً از منظر هستی‌شناسی به بحث می‌پردازد. البته باید توجه داشت که این مطلب به معنای نپرداختن وی به مسئله مطابقت و بحث از ذهن و عین نیست، بلکه وی به مباحث معرفت‌شناسی مصطلح نیز به طور مفصل پرداخته است و مسئله مطابقت مفاهیم ذهنی - چه در مرحله حس یا خیال و یا عقل - با خارج، که از آن به عنوان ارزش ادراک یاد می‌شود، از مهم‌ترین مباحث شناخت‌شناسی وی به شمار می‌آید. حالت معرفتی که نفس با آن، به شناسایی خود می‌رسد، دقیقاً هسته علم حضوری است؛ نحوه خاصی از آگاهی است که از ثنویت ذهن - عین فراتر می‌رود.

### خودآگاهی آغازین

ابن سینا در کتاب *اشارات و تنبیهات* مطلب درخور توجهی را درباره مسئله خودآگاهی، طرح کرده و به نتایج حاصل از آن می‌پردازد. وی می‌گوید:

إرجع إلى نفسك و تأمل هل إذا كنت صحيحاً بل و على بعض أحوالك  
غيرها، بحيث تفطن للشيء فطنه صحيحه هل تغفل عن وجود ذاتك و لا  
تثبت نفسك. ما عندى أن هذا يكون لمستبصر حتى أن النائم فى نومه و  
السكران فى سكره يعزب ذاته عن ذاته و إن لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره،  
ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحه العقل و الهیئه و قد  
فرض أنها على جمله من الوضع و الهیئه لا تبصر أجزائها و لا تتلامس  
اعضاءها، بل هی منفرجه و معلقه لحظه ما فى هواء طلق وجدتها قد غفلت  
عن كل شيء إلا عن ثبوت انبیتها. (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۹۲)

چنان‌که از عبارت فوق برمی‌آید ابن سینا درصدد بیان این نکته مهم است که انسان همواره - بی‌واسطه - خود را ادراک می‌کند. وی این مسئله را در قالب صورت استدلالی به تصویر می‌کشد که به برهان «انسان معلق» شهرت یافته است. ابن سینا با بررسی چگونگی آگاهی انسان به خود در حالت‌های هوشیاری و به کارگیری حواس، هنگام خواب و در حالت مستی، بیان می‌دارد که انسان در هیچ یک از این حالات از خویشتن غافل نیست.

وی پس از بررسی موارد سه‌گانه پیش‌گفته و مسلم دانستن علم به ذات در هر یک از آن موارد، به بررسی حالت چهارم می‌پردازد. در سه حالت قبل، علاوه بر علم به ذات، آگاهی انسان نسبت به اشیایی غیر از ذات خود نیز ممکن است، اما حالت چهارمی که او بیان می‌کند حالتی فرضی است که در آن، هیچ‌گونه ادراکی نسبت به اشیای پیرامون انسان وجود ندارد. فرض کنید انسانی در سلامتی کامل آفریده شده، ولی از ابتدای آفرینش در خلأ قرار گرفته باشد و هیچ‌گونه شرایط و زمینه‌ای برای به‌کارگیری حواس ظاهری و باطنی وی فراهم نباشد. چنین انسانی هیچ‌گونه شناختی از سایر اشیا ندارد- حتی از بدن، اندام‌ها و حواس خویش- و در این صورت، تذکر و یادآوری چیزی ممکن نیست، اما با وجود این، وی از خویش غافل نیست. (همان، ص ۲۹۲-۲۹۳) خواجه طوسی از این بیان ابن‌سینا چنین نتیجه می‌گیرد که نخستین ادراک و شناخت هر انسان، ادراک ذات خود است و به همین دلیل، این ادراک از طریق تعریف حدی یا رسمی به دست نمی‌آید و از طریق برهان نیز اثبات نمی‌شود. (همان)

ابن‌سینا تمثیل انسان معلق را بدین‌منظور طرح می‌کند که نشان دهد خودآگاهی (self-awareness) همیشه در نفس آدمی حاضر است، به‌گونه‌ای مستقل از آگاهی ما از دیگر پدیده‌ها و به‌ویژه مدرکات قوای حسی. در *التعلیقات ابن‌سینا* می‌کوشد شرح نظام‌مندتری از ابتدائیت شناختی خودآگاهی به دست دهد. به نظر وی، خودآگاهی برای نفس امری ذاتی است و از بیرون حاصل نشده است و در ادامه خودآگاهی را با خود وجود نفس یکی می‌کند: «شعورنا بذاتنا هو نفس وجودنا». (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۶۱) وی در این زمینه می‌گوید:

ادراک من از خود چیزی است که در من باقی می‌ماند و از توجه یا ملاحظه به چیزهای دیگر حاصل نشده است. زیرا وقتی می‌گوییم من این کار را انجام دادم، ادراکم از خود را بیان کرده‌ام حتی اگر خودم از آگاهی نسبت به این ادراک بی‌خبر باشم. اما من از کجا می‌دانم که فلان کار را انجام داده‌ام مگر اینکه ابتدا دریافتی از خود داشته باشم. بنابراین، من ابتدا نفس خودم را ادراک می‌کنم نه افعال آن را و برای درک خودم هم نیاز به هیچ واسطه دیگری ندارم.<sup>۱</sup> (همان، ص ۱۶۱)



### خودآگاهی در فلسفه ابن سینا

و سرانجام مهر تأکید بر مدعای خویش زده و می‌گوید: «اینکه نفس از خود آگاه است، یک بیته است و نه یک برهان». (همان، ص ۱۶۰-۱۶۱) خودآگاهی، ذاتی نفس بوده و به لحاظ شناختی، آغازین است. زیرا تنها در صورتی که من ابتدا خود خویش را بشناسم، می‌توانم:

۱. هر چیز دیگری را درباره خودم درک کنم.

۲. از دیگر چیزها آگاه شوم. (همان)

چنان‌که ملاحظه می‌شود، بر این اساس، خودآگاهی به واسطه هرگونه توصیفی از خصوصیات یا اعمال، برای فرد پیش‌انگاشته می‌شود، زیرا چنین توصیف‌هایی وجود یک سوژه (subject) برای آن توصیف‌ها را مسلم فرض می‌کند، و خودآگاهی در تمامی حالات شناخت سایر اشیا، به طور برابر نهفته است. زیرا این شرطی است برای شناخت سایر اَبژه‌ها (object) به عنوان اَبژه و جدای از خود ما؛ چنین به نظر می‌رسد که دیدگاه ابن‌سینا این اجازه را صادر می‌کند که شخص بدون اینکه به طور هم‌زمان از هر اَبژه‌ای آگاه باشد، بتواند از خود آگاه باشد. لذا در مقایسه با عقیده متعارف ارسطویی، اَبژه اولیه خودآگاهی همان «خود» - به عنوان یک سوژه است - و نه عمل اندیشیدن این خود. (Black, 2008, P. 83)

ابن‌سینا در موارد بسیاری یادآوری می‌کند که شعور ذات - یعنی همان علم حضوری نفس به خودش - از راه واسطه نیست، بلکه نفس خود را با خود درک می‌کند: «إِذَا حَصَلَتِ الذَّاتُ جَعَلَ مَعَهَا الشُّعُورَ بِهَا فَهِيَ مَقُومٌ لَهَا وَ تَشْعُرُ بِهَا بِذَاتِهَا لَا بِأَلَةٍ». (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۰، ۷۹، ۸۹، ۱۶۱) از نکات مهمی که ابن‌سینا بدان اشاره می‌کند این است که معرفت به هر چیزی غیر از نفس مسبوق به معرفت نفس است. چنان‌که می‌گوید: «كُلِّ مَا أَقُولُ إِنِّي قَدْ أَدْرَكْتَهُ فَيَجِبُ أَنْ يَسْبِقَهُ ادْرَاكِي لذَاتِي». (همان، ص ۱۶۰) از خلال عبارات پیش‌گفته می‌توان نظرات ابن‌سینا درباره خودآگاهی را به صورت زیر دسته‌بندی کرد:

۱. خودآگاهی، ذاتی نفس است.

۲. هیچ علت بیرونی‌ای وجود ندارد که خودآگاهی از آن حاصل شده باشد.

۳. هیچ ابزار یا طریقه‌ای برای حصول به خودآگاهی وجود ندارد. ما خود را «از طریق خود» درک می‌کنیم.
۴. خودآگاهی، مستقیم و بی قید و شرط است.
۵. خودآگاهی از همان ابتدای وجود نفس، در آن حاضر است.
۶. خودآگاهی دائمی است نه ادواری و پراکنده.
۷. خود، دقیقاً آگاهی است. زیرا نسبت خود به وجود در هر حال نسبت آگاهی از خود است.<sup>۲</sup> (Black, 2008, P. 80) این نکات ارتباط نزدیکی با هم دارند و با اندکی تأمل می‌توان آنها را به دو گروه عمده تقسیم کرد: گزاره‌های ۱، ۵، ۶ و ۷ به روشنی این نظریه بنیادی را بیان می‌کنند که خودآگاهی، خصیصه ذاتی وجود انسانی و نیز عنصر سازنده ساختار وجودی اوست. گزاره‌های ۲، ۳ و ۴ حاصل این نظریه را باز می‌گویند؛ یعنی اینکه خودآگاهی نمی‌تواند به صورت علی وابسته به هیچ چیزی خارج از نفس باشد. خودآگاهی، در هر صورت، مستقیم و بی‌واسطه است.

ابن‌سینا در ادامه بحث از انسان معلق در کتاب *اشکالات*، به طرح اشکالی مهم می‌پردازد که در اینجا اهمیت ویژه‌ای دارد. تقریر اشکال بدین‌صورت است که ممکن است شخصی بگوید من ذات خود را به واسطه‌ای که فعل من است، ادراک می‌کنم. به عبارت دیگر، ممکن است واسطه‌ای فرض کرد و افعال و آثار را وسیله ادراک ذات قرار داد. اما ابن‌سینا به پاسخ این اشکال پرداخته و آن را منتفی می‌داند. وی می‌گوید:

و لعلک تقول: انما انا اثبت ذاتی بوسط من فعلی فیجب اذن ان یکون لک فعل تثبتہ فی الفرض المذكور او حرکه او غیر ذالک، ففی اعتبارنا الفرض المذكور جعلناک بمعزل من ذالک و اما بحسب الأمر الأعم فان فعلک ان اثبتته فعلاً مطلقاً فیجب ان تثبت به فاعلاً مطلقاً لا خاصاً هو ذاتک بعینها، و ان اثبتته فعلاً لک فلم یثبت به ذاتک، بل ذاتک جزء من مفهوم فعلک من حیث هو فعلک. فهو مثبت فی الفهم قبله و لا أقل من ان یکون معه لا به فذاتک مثبتة لابه. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۹۶-۲۹۷)

ابن‌سینا بطلان این اشکال را به دو صورت روشن ساخته است. پاسخ اول وی معطوف به فرض انسان معلق است و پاسخ دوم او پاسخی عام و دربرگیرنده تمام حالات است. وی ابتدا، با توجه به تصویر انسان معلق، می‌گوید که اگر انسان بخواهد یکی از افعال

### خودآگاهی در فلسفه ابن سینا

خود را برای اثبات ذات خود، واسطه قرار دهد، باید آن فعل برای او معلوم باشد. این در حالی است که انسان معلق از همه پدیده‌ها، حتی افعال و تصورات خویش غافل است و از آنها ادراکی ندارد، اما با وجود این، وی ذات خود را درمی‌یابد و لذا ادراک انسان از خویشتن ادراکی حضوری است و بدون هیچ‌گونه واسطه‌ای تحقق می‌یابد. (همان)

ابن سینا در ادامه و برای تکمیل پاسخ نخست، وجه دیگری را مطرح کرده و پاسخ عام خود را عرضه می‌دارد. وی می‌گوید اگر کسی هستی ذاتش را از طریق فعلی از افعال آن اثبات کند، آن فعل یا فعل عام است که به فاعل معین اختصاص ندارد، یا فعل خاصی است که به فاعل معین اختصاص دارد. از آنجایی که فعل نامعین<sup>۳</sup> بر فاعل نامعین دلالت دارد از طریق آن نمی‌توان فاعل معین را اثبات کرد. در حالت دوم<sup>۴</sup> نیز باید توجه داشت که در معنای فعل خاص، معنای فاعل معین، نهفته است. مثال فعل معین، حرکت من یا اندیشیدن من است. فاعل معین، که همان «من» است، در ضمن فعل معین نیز بیان شده است. در این صورت شناخت فعل معین بر شناخت فاعل معین متوقف است. بنابراین، چنین فردی درصدد اثبات ذات خود از طریق فعلی از افعال آن است، در حالی که آوردن فعل خاص به عنوان حد وسط و واسطه، بر وجود ذات او و درک معنای آن متوقف است. (مصطفوی، ۱۳۸۷، ص ۶۰-۶۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۹۶-۲۹۷)

بنابراین، باید توجه داشت که از منظر ابن‌سینا نفس به دلیل صرف وجودش، خود را مستقیماً و بدون واسطه، می‌شناسد. نفس به دلیل نحوه معرفتی که صرف وجود آن است، خود را می‌شناسد. خلاصه آنکه می‌توان گفت انسان معلق در فضا می‌داند که هست و این را به دلیل صرف حضور نفس خویش، که بنا به نظر ابن‌سینا، همان وجود اوست، می‌داند. مطلب مذکور به لحاظ معرفت‌شناختی اهمیت بسزایی دارد.

در بیان این اهمیت باید گفت اگر ادراک ذات خود از طریق صورت ذهنی باشد، هر صورت ذهنی موجود در نفس، کلی است و مطابقت آن با افراد فراوان محال نخواهد بود و اگر هم آن صورت ذهنی مجموعه‌ای از صورتهای ذهنی کلی‌ای باشد که همگی به یک نفر خاص اختصاص یافته‌اند، موجب نمی‌شود که آن صورت از کلیت بیفتد. در حالی که هر انسانی ذات خود را به گونه‌ای درک می‌کند که عمومیت و

مشارکت در آن محال است. پس ادراک ذات انسان به وسیله خودش، نمی‌تواند به هیچ وجه از طریق صورت ذهنی حاصل شود.

لذا ابن‌سینا بیان می‌دارد که خودآگاهی، فعل عقل به معنای دانستن مفهوم کلی سرشت ذاتی نفس نیست، هرچند در دانستن آن وقفه‌ای ایجاد نمی‌کند و آن را از قبیل «شعور بالشعور» می‌داند، چنان‌که می‌گوید: «أما الشعور بالشعور فمن جهة العقل». (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۷۹-۸۰) لذا باید گفت از منظر ابن‌سینا ادراک نفس نسبت به خویش:

۱. ادراکی شرکت‌ناپذیر است، به این معنا که این ادراک، فقط و فقط در مورد خود فرد به عنوان موضوع اصلی صدق می‌کند. به عبارت دیگر، اگر بخواهیم از اصطلاحات دکارتی استفاده کنیم، این ادراک صرفاً ادراکی واضح و متمایز نیست، بلکه مهم‌تر از همه این است که ادراکی متشخص است.

۲. تشخص در سایه وجود یا تحقق حاصل می‌شود، زیرا در ساحت مفاهیم، تشخص قابل تصور نیست. پس این ادراک ادراکی وجودی در مقابل ادراک مفهومی یا ماهوی است. (کربن، ۱۳۸۷، ص ۴۷) چنان‌که ابن‌سینا می‌گوید: «الذات تكون في كل حال حاضرة للذات و نفس وجودها هو نفس ادراكها لذاتها». (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۴۸)

۳. در این ادراک وجودی، نمی‌توان تفرقه‌ای میان عالم و معلوم تصور کرد. این ادراک در حقیقت عین وجود است و به این معنا این ادراک، همان حضور است: «شعورنا بذاتنا هو نفس وجودنا». (همان، ص ۱۶۱) بنابراین، از منظر ابن‌سینا خودآگاهی، به یکسانی معرفت و وجود می‌انجامد و این نکته‌ای مهم در معرفت‌شناسی وی به حساب می‌آید.

از طرف دیگر، همان‌طور که ابن‌سینا بیان می‌دارد، خودآگاهی نفس به ذات خویش، به عنوان نخستین فعلیتی که نفس پیدا می‌کند، هرگز از آن جدا نمی‌شود (همان، ص ۱۶۱) و این نکته‌ای است که از نظر تجربی مسلک‌انی همچون هیوم دور مانده است. برخلاف آنچه دیوید هیوم ادعا می‌کند، نفس به توده‌ای از انطباعات (مدرکات) بدون یک جوهر واحد تبدیل نمی‌شود. به اعتقاد هیوم، چیزی که به اصطلاح جوهر نفس یا هویت شخصی (personal identity) نامیده می‌شود، فقط توده‌ای از انطباعات و ادراکات است

### خودآگاهی در فلسفه ابن سینا

که مانند چیده شدن اشیایی در کنار هم، به صورت متوالی بر فاعل شناسا عارض می‌شوند. (کربن، ۱۳۸۷، ص ۵۳؛ Hume, 1962, P. 302). هیوم، برخلاف ابن سینا، اظهار می‌دارد: «وقتی ادراکات من در حالت خواب عمیق، برای مدت زمانی از میان بروند، در این مدت من به خویشتن و قوف ندارم و به حق می‌توان گفت که موجود نیستم». (Ibid.) در حالی که این مطلب دقیقاً برخلاف آن چیزی است که ابن سینا می‌خواهد بگوید که آدمی در هیچ حالتی (حتی حالت خواب و مستی) از ذات خویش غافل نیست، چنان‌که در فرض انسان معلق، به تبیین آن می‌پردازد. (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۹۲) بنابراین، می‌توان گفت هرچند نفس انسان را در مقام تشبیه به هیولا، عقل هیولانی نامیده‌اند این تشبیه بدان معنا نیست که نفس از تمامی جهات به هیولا همانند است. زیرا هیولای اولی را می‌توان قوه محض دانست، به این معنا که این هیولا اساساً هیچ‌گونه فعلیتی ندارد و اگر هم بتوان فعلیتی بدان نسبت داد، این فعلیت عین قوه بودن آن برای فعلیت‌های متعدد است. ولی نفس هرگز یک قوه پذیرش محض برای مدرکات نیست، بلکه چنان‌که ابن سینا در فرض «انسان معلق» بیان کرد، خودآگاهی نفس به ذات خویش، به عنوان نخستین فعلیتی که نفس پیدا می‌کند، هرگز از آن جدا نمی‌شود، (کربن، ۱۳۸۷، ص ۵۴) چنان‌که می‌گوید: «الشعور بالذات یکون للنفس بالفعل». (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۶۱)

برخی اندیشمندان معاصر علم حضوری نفس به خودش پیش از حصول ذهن را انکار کرده و معتقدند در این مرحله - یعنی مرحله پیش از حصول ذهن - علم نفس به خودش نیز در قوه علم است نه علم بالفعل. (قوام صفری، ۱۳۸۶، ص ۲۶۶-۲۶۷) در حالی که این مطلب دقیقاً برخلاف دیدگاه ابن سیناست، چنان‌که ابن سینا خود به مسئله ذهن و ادراکات حاصل از آن و همچنین بر مسئله خودآگاهی اشراف دارد و به تفاوت میان «شعور بالذات» و «شعور بالشعور» و بالفعل دانستن اولی و بالقوه دانستن دومی تصریح دارد: «الشعور بالذات یکون للنفس بالفعل فانها تکون دائمه الشعور بذاتها و أما الشعور بالشعور فانه یکون بالقوه و لو کان الشعور بالشعور بالفعل، لکان دائماً و لم یحتج الی اعتبار العقل». (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۶۰-۱۶۱) این عبارت دقیقاً برخلاف برداشت مذکور است.

## نتیجه گیری

از تلاش‌های فراوانی که ابن‌سینا برای روشن کردن سرشت خودآگاهی به کار برده، می‌توان فهمید که وی خودآگاهی را همچون اصلی بنیادین در فلسفه خویش و بسان یک اصل اصلاح‌گر مهم و ضروری در دیدگاه‌های رایج فلسفی در نظر گرفته تا اهمیت ثانوی خودآگاهی در تحلیل دانش بشری را آشکار کند. از توصیف‌های متعددی که ابن‌سینا در خصوص خودآگاهی ارائه کرده می‌توان دریافت که وی بر بنیادی بودن خودآگاهی تأکید کرده و چنین وضعیتی از پیش‌آگاهی، برای وحدت‌بخشی موجود انسانی که معرفت‌های متنوعش بر بستر توانایی‌های متعدد شکل گرفته، ضروری است. از منظر ابن‌سینا، پذیرش خودآگاهی آغازین به معنای دقیق کلمه -مقدم بر همه اندیشه‌های شعورمند است. اما ابن‌سینا معتقد است خودآگاهی از خود وجود نفس انسانی غیر قابل تشخیص است و به یکسانی معرفت و وجود در این مرحله اذعان دارد. بنابراین، ابن‌سینا هرچند بر اهمیت ادراک حسی در جریان شناخت تأکید می‌کند و معتقد است نفس، محسوسات را به وسیله حواس درمی‌یابد و معقولات را با واسطه محسوسات (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۳)، اما از آنجایی که هیچ نفسی خالی از خودآگاهی نیست و خود دقیقاً آگاهی است، بنابراین، برای رخ دادن اندیشه‌های آگاهانه، وجود آگاهی ثانوی<sup>۵</sup> ضروری است. این مسئله اقتضای فراروی از این مرحله را دارد که نشان دهد هویت کاملی که معرّف خودآگاهی آغازین است، اقتضا می‌کند که نوع متفاوتی از عمل شناخت رخ دهد تا آگاهی نسبت به آگاهی<sup>۶</sup> حاصل آید.

در اشاره‌ای گذرا به مسئله طرح‌شده می‌توان گفت، یکی از نکات کلیدی در معرفت‌شناسی فیلسوفان مسلمان به ویژه ابن‌سینا، تمایز روشنی است که میان علم حضوری و علم حصولی قائل شده‌اند. آموزه علم حضوری در باب خودآگاهی، بیانگر این مطلب است که نه تنها هیچ واسطه‌ای بین عالم و معلوم نیست، بلکه هیچ یک از قوای ادراکی انسان از قبیل قوه ادراک حسی یا ادراک خیالی یا ادراک عقلی در کار نیست و حتی چنان که گفته شد، حافظه خودآگاهی از خود خودآگاهی متفاوت است و بلکه فراتر از آن، آگاهی از خودآگاهی امری است متفاوت از خود خودآگاهی. از طرف دیگر، چنان که گذشت، ابن‌سینا تأکید دارد که خودآگاهی آغازین نمی‌تواند فعل عقل در مفهوم استاندارد آن باشد. لذا این مطلب که خودآگاهی عبارت از دانستن مفهوم کلی سرشت ذاتی نفس است را انکار و رد می‌کند. بنابراین، از منظر ابن‌سینا، نفس انسان حتی پس

### خودآگاهی در فلسفه ابن سینا

از علم حضوری بالفعل به خودش، باز هم می‌تواند از حیث علم حصولی به خودش و سایر مدرکات فقط بالقوه باشد. به این جهت نفس را در این حال عقل بالقوه می‌نامد. بنابراین، وراى همه معلومات حصولی، خودآگاهی به عنوان ادراکی بی‌واسطه (حضوری) پیوسته باقی است و تشبیه نفس به هیولا (عقل هیولانی) تنها در مرحله ادراکات حصولی است و خودآگاهی نفس به ذات خویش، به عنوان نخستین فعلیتی که نفس پیدا می‌کند هرگز از آن جدا نمی‌شود.

### پی‌نوشت‌ها:

۱. فانی اذا قلت: فعلت كذا، فانی أعتبر أن ادراکی لذاتی و ان كنت فی غفله أن شعوری بها و إلا فمن أين یکون أعلم انی فعلت كذا ... .
۲. الشعور بالذات یکون للنفس بالفعل فانها تكون دائمة الشعور بذاتها ... ادراکی لذاتی هو أمر مقوم لی، لا حاصل لی من اعتبار شیء آخر ... ؛ الشعور بالذات هو غریزی للذات و هو نفس وجودها فلا نحتاج الی شیء من آخر ندرک به الذات، بل الذات هی التي تدرک بها ذاتها، فلا یصح أن تكون موجودة غیر مشعور بها، علی أن یکون الشاعر بها هو نفس ذاتها، لا شی آخر. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۶۱)
۳. یا همان فعل عام، یعنی فعل در صورتی که بدون اختصاص به فاعلش مد نظر باشد.
۴. یعنی فعل خاص، یا فعل در صورتی که با اختصاص آن به فاعلش مد نظر باشد.
۵. سایر انحاء شناخت اعم از حسی و عقلی.
۶. دانش حصولی - اکتسابی.

### فهرست منابع

۱. ابن سینا، ۱۳۸۳، *الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه، چاپ اول.
۲. -----، ۱۴۰۴، *التعلیقات*، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
۳. -----، ۱۳۸۵، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.

۴. قوام صفری، مهدی، ۱۳۸۶، *مابعدالطبیعه چگونه ممکن است؟*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
۵. کرین، هانری، ۱۳۸۷، *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، مقدمه و ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران، نشر جامی، چاپ اول.
۶. مصطفوی، حسن، ۱۳۸۷، *شرح اشارات و تنبیهاات (نمط سوم)*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ اول.
7. Black, Deborah, 2008, *Avicenna on self - Awareness and Knowing that on Knows, the Unity of Science in the Arabic Tradition*, Springer Science.
8. Hume, David, 1962, *a Treatise of Human Nature*, Meridian Books.



## ناهمخوانی ابطال‌گرایی با واقع‌گرایی

مرتضی فتحی‌زاده\*

### چکیده

ابطال‌گرایی پوپر نظریه‌ای درباره روش‌شناسی علمی و معیاری برای جداسازی گزاره‌های علمی از غیرعلمی است که برخلاف روش استقرایی با تکیه بر بداهت روان‌شناختی گزاره‌های مشاهده‌ای و به اصطلاح پایه در پی اثبات صدق قطعی یا حتی غیرقطعی و احتمالاتی نظریه‌های علمی نیست. از این‌رو نظریه‌ها همواره در حد حدس و گمان باقی می‌مانند. اما اگرچه آنها حدس‌هایی قطعاً صادق یا احتمالاً صادق نیستند، می‌توانند گمان‌هایی تقریباً صادق باشند. مفهوم "صدق تقریبی" یا "تقریب بیشتر به صدق" پیوندی تنگاتنگ با مسئله تقویت گزاره‌ها و درجه واقع‌نمایی یا حقیقت‌نمایی و پیشرفت علمی دارد. این اندیشه نیز دست‌کم مستلزم پذیرش آموزه مطابقت صدق و واقع‌گرایی درباره وجود عالم و هویت علمی مستقل از اذهان آدمیان است. اما منتقدان مدعی‌اند ابطال‌گرایی و واقع‌گرایی علمی پوپری با یکدیگر ناسازگارند و عملاً یکی قربانی دیگری می‌شود. برخی واقع‌گرایی را در نهایت بیشتر با اثبات‌گرایی سازگار می‌دانند و گروهی دیگر ابطال‌گرایی را مستلزم نفی ذات‌گرایی و در نتیجه مستلزم ابزارگرایی ناواقع‌گرایانه می‌پندارند. تبیین این مدعاها هدف جستار کنونی است.

**کلیدواژه‌ها:** واقع‌گرایی، ابطال‌گرایی، واقع‌نمایی، نزدیکی به صدق، پوپر.

## مقدمه

فلسفه علم در قرن بیستم بی‌گمان پیوسته با نام فیلسوفی برجسته همراه است که مسئله چگونگی پیشرفت معرفت بشری را در کانون برنامه پژوهشی خویش نهاد و از آنجا که علم را یکی از دستاوردهای بزرگ فرهنگ بشر می‌انگاشت و آن را بسیار گرامی می‌داشت، معتقد بود که بهترین راه بررسی رشد معرفت بشری همانا مطالعه چگونگی رشد و پیشرفت معرفت علمی است. این فیلسوف پرآوازه کسی جز کارل ریموند پوپر نیست که اندیشه خردگرایی انتقادی و معرفت‌شناسی تحولی را در گفتمان فلسفی علم گستراند.

پوپر اندیشه واقع‌گرایانه معطوف به فهم متعارف را می‌پسندد و خود را نیز یک واقع‌گرای متافیزیکی می‌پندارد، اما معرفت‌شناسی آن را، که مشاهده و تجربه را سرچشمه جوشش نظریه‌های علمی و مبنای درستی و اعتبارشان می‌انگارد، از بیخ و بن سست می‌داند. واقع‌گرایی و عینیت نظریه‌های علمی، از دیدگاه وی، در گرو اثبات‌های تجربی نیست، بلکه معرفت علمی اساساً رویکردی انتقادی است و نظریه‌های بشرساخته درباره طبیعت پس از محک خوردن با آزمون‌های سخت تجربی است که شایسته عنوان علمی یا شبه‌علمی و متافیزیکی می‌شوند.

پوپر در سخنرانی ایرادشده در پیتزهاوز، کمبریج، در ۱۹۵۳ با عنوان "فلسفه علم: یک گزارش شخصی" به چنین رویکردی اشاره می‌کند و می‌گوید نخستین بار در ۱۹۱۹ که با مسئله "چه موقع یک نظریه را می‌توانیم علمی بدانیم؟" یا به بیان دیگر، "ملاک یا ویژگی‌های یک نظریه علمی چیست؟" دست به گریبان بوده است، منظورش، مسئله "نظریه چیست؟" یا "چه وقت یک نظریه علمی پذیرفتنی خواهد بود؟" نبوده است؛ بلکه می‌خواسته معیار و ضابطه‌ای بیابد تا علم راستین را از علم دروغین بازشناسد. البته او از پاسخ رایج و بسیار پذیرفته آن دوران به خوبی آگاه بود، یعنی این پاسخ که ملاک جدایی علم راستین از علم دروغین یا از متافیزیک، همانا روش تجربی است که اصولاً استقرایی و اثبات‌گرایانه پنداشته می‌شد. اما این پاسخ او را خرسند نمی‌کرد، زیرا آشکارا دریافت که گاهی کسانی به روشی غیرتجربی یا حتی تجربی دروغین چنگ می‌زنند؛ یعنی به مشاهده و آزمایش روی می‌آورند تا نظریه‌ها و آرای خویش را توجیه و اثبات

### ناخوانی ابطال کرایه با واقع کرایه

کنند؛ اما چنین آرایه هرگز به استاندارد و ضابطه علمی تن در نمی‌دهند و به جایگاه نظریه‌های راستین علمی ارتقا نمی‌یابند. او برای نمونه به شماری از دوستان پشتیبان و ستاینندگان آرای مارکس و فروید و آدلر اشاره می‌کند که از پاره‌ای ویژگی‌های مشترک این آرا و نظریه‌ها و به‌ویژه قدرت تبیین‌کنندگی و توضیح‌دهندگی آنها سخت هیجان‌زده بودند و به گمانشان این نظریه‌ها می‌توانستند عملاً هر رویدادی را که در قلمرو وابسته‌شان رخ می‌دهد توضیح دهند. مطالعه و تحقیق در هر یک از آن نظریه‌ها گویی تأثیری هم‌پایه مکاشفه یا الهام داشت که چشمان پژوهش‌گر را برای دیدن حقایق تازه و پنهان از ناآشنایان با آنها باز می‌کند. پژوهنده این آرا پس از آنکه چشمانش بدین‌سان گشوده شد، به آسانی در همه جا مثال‌ها و نمونه‌های مؤید فراوانی می‌بیند و جهان را آکنده از شواهد و دلایلی برای اثبات آن نظریه‌ها می‌یابد. ناباوران و مخالفان این آرا، از دیدگان ستاینندگان آنها، مردمانی بودند که نمی‌خواستند حقیقت آشکار را بنگرند و از دیدن آن خودداری می‌کردند، یا از آن روی که آن نظریه‌ها را برخلاف مصالح طبقاتی خویش می‌پنداشتند، یا اینکه از عقده‌ها و محرومیت‌های نهفته‌ای رنج می‌بردند که تحلیل‌ناشده باقی مانده و نیازمند درمان بود.

پوپر آشکارترین ویژگی هواخواهان نظریه‌های سه‌گانه را این می‌دانست که سخت تأکید می‌کردند جریان مداوم مشاهده‌ها و رویدادها نظریه‌های مطلوبشان را بی‌گمان اثبات می‌کند. ممکن نبود مارکسیستی روزنامه‌ای بگشاید و در هر صفحه‌اش تأییدی از نظریه خود در تفسیر تاریخ نیابد. تحلیل‌گران فرویدی نیز بر این نکته پای می‌فشرده‌اند که نظریه‌هایشان پیوسته با مشاهده‌های کلینیکی تأیید می‌شود. آدلری‌ها نیز چنین وضعی داشتند. به ویژه آنکه پوپر می‌گوید یک بار در ۱۹۱۹ حالت کودکی را به آدلر گزارش کردم که چندان آدلری نمی‌نمود، ولی او بی‌آنکه آن کودک را دیده باشد بی‌هیچ گمان و تردیدی آن را با نظریه احساسات خود کم‌بینی خویش (عقیده اودیپوس) به آسانی توجیه کرد. پوپر که از این توجیه در شگفت شده بود از وی پرسید که از کجا چنین اطمینانی دارد و او در پاسخ گفت به سبب تجربه هزار باره و هزارجانبه خویش. پوپر نیز در پاسخی متقابل گفت گمان می‌کنم با این نمونه و حالت تازه، تجربه و آزمایش شما اکنون هزار و یک‌جانبه شده است. اما پوپر این وضع را در مورد آرا و

نظریه‌های علمی یکسره به گونه‌ای دیگر می‌دید. او به ویژه نظریه گرانش اینشتین را نمونه گویایی می‌دانست که از نتایج مشاهدات کسوف سال ۱۹۱۹ که به دست ادینگتون انجام گرفت، نخستین مؤید خویش را یافت. پوپر می‌گفت او در حلقه کوچک آن دانشجویانی بود که چنین نتایج و تجربه‌ای او را سخت تکان داده و تأثیر ماندگاری بر تکامل عقلانی‌اش گذاشته بود. پیش‌گویی نظریه گرانش اینشتین که با آزمایش ادینگتون تأیید شد، این بود که نور به خط مستقیم حرکت نمی‌کند و بایستی هنگام عبور از کنار اجسام سنگین مانند خورشید منحرف و جذب آن شود و از اینجا باید نتیجه بگیریم که می‌توانیم مقدار انحراف پرتو نور یک ستاره را هنگام عبور از نزدیکی خورشید اندازه بگیریم. بدین‌سان که ستارگان نزدیک به خورشید باید چنان به نظر آیند که گویی از خورشید و از یکدیگر دور شده‌اند و این چیزی است که در شرایط عادی و هنجاری نمی‌توانیم آن را مشاهده کنیم، زیرا این‌گونه ستارگان در مجاورت نور شدید خورشید قابل مشاهده نیستند، ولی هنگام کسوف می‌توانیم از آنها عکس‌برداری کنیم. اگر از همان صورت فلکی که در یک کسوف نزدیک خورشید بود عکس گرفتیم، هنگام شب نیز عکس بگیریم و فاصله‌های ستارگان آن صورت را از یکدیگر در دو تصویر عکس‌برداری شده مقایسه کنیم، می‌توانیم نتیجه پیش‌بینی شده در نظریه گرانشی اینشتین را واریسی کنیم.

مسئله مهم از دیدگاه پوپر در چنین مواردی خطری است که آن پیش‌گویی را تهدید می‌کند. اگر مشاهدات نشان دهد که رویداد پیش‌گویی شده قطعاً به گونه‌ای دیگر است، آنگاه آن نظریه نیز قطعاً ابطال و رد خواهد شد. به بیان دیگر، نظریه اینشتین با برخی نتایج ممکن مشاهدات ناسازگار است و این با وضع نظریه‌های سه‌گانه پیش‌گفته کاملاً متفاوت است. چنین می‌نماید که این نظریه‌ها با واگراترین رفتارهای بشری کاملاً سازگارند و عملاً امکان ندارد بتوانیم رفتاری بشری را بیابیم که نادرستی آنها را نشان دهد. بدین‌سان، پوپر در زمستان ۱۹۱۹ پس از این ملاحظات به نتایج زیر رهنمون شد:

۱. اگر در پی یافتن دلیل و تأییدی بر درستی نظریه‌ای باشیم، تقریباً برای همه نظریه‌ها می‌توانیم چنین تأییدی بیابیم.

## نسخه‌های ابطال‌گرایی با واقع‌گرایی

۲. تأییدهایی را باید به حساب آوریم که نتیجه پیش‌گویی‌های مخاطره‌آمیز بوده باشد؛ یعنی همواره باید چشم به راه رویدادی باشیم که با نظریه ناسازگار است و می‌تواند آن را رد کند.

۳. هر نظریه علمی "خوب" به منزله یک منع است؛ یعنی روی دادن برخی چیزها را ممنوع می‌سازد. هرچه نظریه‌ای بیشتر منع کند، بهتر است.

۴. هر نظریه‌ای که با هیچ رویداد قابل‌تصوری نتواند رد شود، غیرعلمی است. ابطال‌ناپذیر، برخلاف پندار رایج، حسن یک نظریه نیست، بلکه عیب آن است.

۵. هر آزمون اصیل و جدی یک نظریه، کوششی برای رد کردن آن است. از این‌رو، آزمون‌پذیری همانا ابطال‌پذیری است. هرچند آزمون‌پذیری درجات متفاوتی دارد؛ برخی نظریه‌ها آزمون‌پذیرترند و بیش از نظریه‌های دیگر در تیررس ابطال‌اند و خطرپذیرترند.

۶. دلایل مؤید، معتبر نیست مگر آنکه نتیجه اجرای آزمونی اصیل و جدی درباره یک نظریه باشد؛ یعنی آن آزمون می‌تواند چنان کوششی جدی ولی ناکام برای رد و ابطال نظریه به شمار آید.

۷. حتماً پس از اثبات نادرستی پاره‌ای از نظریه‌ها در پی آزمون‌های اصیل و سخت ممکن است هواداران و ستایندگانشان از پذیرش آنها دست بردارند و به ترفندهای گوناگون، مثلاً با افزودن پاره‌ای ملحقات و زوایدی به آن، یا با توجیه و تفسیرهایی خاص مانع ابطال آن نظریه شوند. به کارگیری چنین شیوه‌هایی همواره ممکن است، اما این تأییدهای کاذب، و به واقع ترفندها و حيله‌اندیشی‌های قراردادگرایانه، تنها به بهای ویران‌سازی یا دست‌کم فروکاهش مقام و منزلت علمی بودن آن امکان‌پذیر است. پوپر همه این نتایج را در این گفته می‌فشارد که ملاک علمی بودن یک نظریه همانا تخطئه‌پذیری، ابطال‌پذیری یا آزمون‌پذیری آن است. (Popper, 1965, pp. 33-7)

### ۱. مسئله استقرا

باری، مسئله تمییز و حل آن با معیار ابطال‌پذیری، به دیده پوپر، کلید حل بیشتر مسایل بنیادی فلسفه علم از جمله مسئله استقراست. پوپر در ۱۹۲۳ به مسئله استقرا علاقه‌مند می‌شود و به رغم پیوند تنگاتنگ میان مسئله استقرا و مسئله تمییز، تقریباً پنج سال طول کشید تا به چنین پیوندی

توجهی در خور و جدی کند. آشنایی و علاقه‌مندی او به مسئله استقرا نیز از اندیشه‌های هیوم در این زمینه سرچشمه می‌گیرد. پوپر این مدعای هیوم را پذیرفت که منطقاً نمی‌توانیم استقرا را تأیید کنیم. زیرا هیچ برهان معتبر منطقی‌ای به ما حق نمی‌دهد که بگوییم نمونه‌هایی که از آنها هیچ تجربه‌ای نداریم، شبیه نمونه‌هایی هستند که تجربه‌شان کرده‌ایم. (Hume, 1896, part 3, sections 6 and 12) معمولاً گذر از گزاره‌های شخصی (یا جزئی) به گزاره‌های کلی را استقرا می‌گویند؛ مانند آنکه از نتایج مشاهدات یا آزمایش‌ها به نظریه یا فرضیه‌ای کلی دست یابیم. استنباط گزاره‌های کلی از گزاره‌های شخصی، هرچند فراوان، منطقاً بدیهی نیست و این‌گونه نتیجه‌گیری‌ها همواره ممکن است نادرست از کار درآید. چنان‌که از مشاهده شمار بسیاری قوهای سفید نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که همه قوها سفیدند. مسئله استقرا عبارت است از بررسی حجیت و شرایط صدق استنباط‌های استقرایی و به بیان دیگر، بررسی اعتبار منطقی گزاره‌های کلی مبتنی بر تجربه، مانند فرضیه‌ها و دستگاه‌های نظری (تئوریک) علوم تجربی. معمولاً کسانی می‌پندارند که راستی این‌گونه گزاره‌ها را تجربه معلوم می‌کند. اما نیک پیداست که بیان هر تجربه‌ای، چه بیان خود مشاهده یا بیان نتایج برآمده از مشاهده و آزمایش، هرگز از حد گزاره‌های شخصی فراتر نمی‌رود و هرگز به گزاره‌های کلی نمی‌انجامد. بنابراین، منظور کسانی که مدعی‌اند صدق و راستی گزاره‌های کلی را تجربه معلوم کرده است لابد این است که صدق آن گزاره‌ها از جهتی منوط و مشروط به صدق گزاره‌های شخصی است که راستی‌شان را تجربه آشکار کرده است. بدین‌سان گزاره کلی بر استنباط استقرایی استوار می‌شود. پس، این پرسش که آیا قوانین طبیعت صادق‌اند یا نه، گویی صورت دیگری از این پرسش است که آیا استنباط‌های استقرایی موجه و معتبرند یا نه. (Popper, 1968, no. 1)

استقراگرایان می‌کوشند برای توجیه استنباط‌های استقرایی به اصل استقرا توسل بجویند. منظور از اصل استقرا گزاره‌هایی است که به کمک آن بتوانیم به استنباط‌های استقرایی صورتی منطقی دهیم. پیداست که این اصل هرچه باشد، از نوع گزاره‌های تحلیلی یا همان گویی‌ها نیست. بنابراین، صدق منطقی ندارد، بلکه گزاره تألیفی است و نفی آن تناقض‌آمیز نیست، و منطقاً ممکن است. در این صورت چرا باید این اصل را بپذیریم و کدام دلیل عقلانی پذیرش آن را ایجاب می‌کند؟ اگر با توجه به اینکه خود اصل استقرا گزاره‌های کلی است بگوییم صدقش را تجربه نشان داده است، باز به نقطه

### ناتخوانی ابطال‌گرایی با واقع‌گرایی

آغاز بر می‌گردیم و همان پرسش و مشکل پیش می‌آید؛ زیرا برای اثبات اصل کلی استقرا باید به استنباط‌های استقرایی دیگر روی آوریم که خود باید به اصل استقرای قوی‌تری متکی باشد. خود این اصل استقرای قوی‌تر نیز نیازمند اصل قوی‌تر دیگری است و ماجرا همچنان ادامه می‌یابد. بنابراین، هرچه بکوشیم نمی‌توانیم اصل استقرا را بر تجربه استوار کنیم و ناگزیر به تسلسل بی‌پایان خواهد انجامید. (Ibid.) اینها تناقض‌ها و دشواری‌هایی است که نقادی‌های هیوم به خوبی آشکار ساخته است و پرهیز از آنها اگر محال نباشد، چندان آسان نیست.

کانت برای پرهیز از دشواری‌های اصل استقرا و پاسخ‌گویی به چرایی پذیرش آن کوشید آن را در قالب "اصل علیت عام" تدوین کند و از جمله گزاره‌های تألیفی فطری و اولی به شمار آورد که نفی‌اش موجب تناقض می‌شود و غیرتجربی و پیشینی بودنش آن را از هر گونه نقد تجربی می‌رهاند و ضروری‌اش می‌سازد. اما پوپر، به طور کلی، کوشش کانت در فطری و اولی نشان دادن گزاره‌های تألیفی پیشینی، و ضروری و خطاناپذیر نمایاندن آنها از جمله اصل استقرا یا علیت عام را کامیاب و پذیرفته نمی‌داند. پیشینی و غیرتجربی بودن یک گزاره، از دیدگاه پوپر، لزوماً مستلزم خطاناپذیری و صدق ضروری آن نمی‌شود، پیشینی خطاپذیر مفهومی متناقض‌نما یا محال‌نما نیست. گروهی خواسته‌اند مشکلات گوناگون منطق استقرایی را با توسل به احتمالات حل کنند. اینها مدعی‌اند هرچند استنباط‌های استقرایی صدق قطعی ندارد، درجاتی از اعتماد و احتمال را برمی‌انگیزد. از این‌رو، استنباط استقرایی یعنی استنباط محتمل. (Keynes, 1921) رایشنباخ معتقد است اصل استقرا معیار تعیین صدق در علوم است، و به بیان دقیق‌تر، معیار سنجش احتمالات است. علوم از موهبت صدق یا کذب مطلق برخوردار نیستند، اما درجاتی از صدق یا کذب احتمالی دارند. (Reichenbach, 1930, p. 186)

پوپر این مدعاها را درباره مسئله استقرا سودمند نمی‌داند و توسل به احتمالات را راه‌گریز از مشکلات یادشده نمی‌انگارد؛ زیرا نسبت دادن درجاتی از احتمال به گزاره‌های استقرایی نیز خود باید به حکم اصل استقرا باشد، منتها در شکلی نوین و پیراسته. این اصل را نیز باید بر پایه‌ای استوار کنیم. روش استنباط محتمل یا منطق استقرایی نیز

مانند انواع منطق استقرایی سرانجام یا به تسلسل بی‌پایان می‌کشد یا به پناه فطری‌انگاری می‌گریزد. (Popper, 1968, no. 1)

تیبین‌های روان‌شناختی درباره چگونگی پذیرش اصل استقرا نیز از نظر پوپر، ارج و اهمیتی در معرفت‌شناسی علم ندارد. کار مهم دانشمندان پیش کشیدن و امتحان کردن نظریه‌هاست. گام نخست آن، یعنی کشف و ابداع نظریه‌ها تحلیل منطقی برنمی‌دارد و از احکام منطق پیروی نمی‌کند. تحلیل روان‌شناختی و مطالعه در خاستگاه اندیشه‌های افراد و بررسی چگونگی راه یافتن فلان قطعه موسیقی، فلان نظریه علمی، یا طرح فلان کشمکش در نمایش‌نامه شاید در روان‌شناسی تجربی ارج و مقامی داشته باشد، اما در تحلیل معرفت علمی چندان درخور توجه نیست.

## ۲. ابطال‌گرایی

پژوهش‌گران در شیوه غیرتوجیه‌گرایانه و غیراثبات‌گرایانه فقط از دلیل درستی و یا چرایی (چرای صوری کانتی) می‌پرسند نه از چیستی (چرای مادی کانتی)؛ مثلاً می‌پرسند آیا فلان گزاره اثبات‌پذیر است؟ چگونه؟ آیا تجربه‌پذیر است؟ آیا منطقاً به فلان دسته از گزاره‌ها وابسته است یا با آنها متناقض است؟ شرط ارزیابی منطقی این است که نخست مطلب و مدعایی را به صورت گزاره‌ای بیان کنیم و سپس آن را با منطق محک بزنیم (Ibid., no. 2) در معرفت‌شناسی علم نمی‌توانیم هیچ دستور و قاعده منطقی‌ای بیابیم که رسیدن به اندیشه‌های نو و اکتشافات جدید را تضمین کند. گویی هر کشفی با عنصری غیرتعقلی یا شهودی خلاق صورت می‌گیرد و نخست اندیشه و نظری پیشنهاد می‌شود، مهم نیست از سنخ گمان باشد یا فرضیه یا دستگاهی تئوریک. آنگاه به وسیله قیاسی منطقی از آن اندیشه نتایجی بیرون کشیده می‌شود. سپس این نتایج، با همدیگر و با دیگر گزاره‌های مربوط مقایسه می‌شود تا نسبت‌های منطقی میانشان از جمله هم‌ارزی، استنتاج‌پذیری، سازگاری یا ناسازگاری آشکار گردد. آزمون هر نظریه، چهار مرحله دارد؛ نخست اینکه باید ببینیم آیا نظریه یا دستگاه نظری در دست آزمون، متناقض و ناسازگار است یا نه. برای این کار باید پیامدهای نظریه را منطقاً با یکدیگر مقایسه کنیم. دوم باید تا حد امکان بکوشیم دریابیم که ویژگی علمی یا تجربی دارد، یا آنکه مثلاً همان‌گویانه و غیرتجربی است. سوم، باید نظریه را با نظریه‌های رقیب دیگر مقایسه کنیم تا ببینیم که به فرض قبولی در



### نمونه‌ای ابطال‌گرایی با واقع‌گرایی

امتحان‌های گوناگون، آیا اساساً پذیرش آن کمکی به پیش‌برد دانش می‌کند و بر آگاهی‌های ما می‌افزاید. سرانجام باید با استفاده از کاربرد تجربی آن را محک بزنیم و ببینیم که تا چه اندازه توقعات و انتظارات تجربه را برآورده می‌سازد، خواه این توقعات از سوی علم تجربی باشد، یا از ناحیه صنعت و فن.

شیوه این آزمون آخر نیز قیاسی است. به کمک گزاره‌هایی که پیش‌تر پذیرفته‌ایم، گزاره‌های شخصی دیگری از نظریه نتیجه می‌گیریم که آنها را پیش‌بینی‌های آن نظریه می‌خوانیم، به ویژه گزاره‌هایی استنتاج می‌کنیم که به خوبی آزمون‌پذیر و به آسانی در عمل امتحان‌کردنی باشد. از میان آنها گزاره‌هایی را برمی‌گیریم که از نظریه رقیب نتیجه گرفته نمی‌شود یا اینکه نظریه رقیب آنها را منتفی می‌داند. آنگاه این گزاره‌ها و گزاره‌های نتیجه‌شده دیگر را با نتایج کاربردهای تجربی و آزمایش‌ها مقایسه کرده و درباره رد یا پذیرش آنها داوری می‌کنیم. اگر نتایج حاصل با نظریه سازگار باشد، و پیش‌بینی‌های ما پذیرفتنی یا اثبات‌شده از کار درآید، نتیجه می‌گیریم که نظریه موقتاً در آزمون پیروز شده است و هنوز دلیلی برای کنار گذاشتن نداریم؛ پیداست که اگر پیش‌بینی‌های ما باطل می‌شد، آن نظریه هم که منطقاً زاینده آن پیش‌بینی‌ها بوده است، باطل می‌شد. اما باید به یاد داشته باشیم که حکم تبرئه هر نظریه همواره گذرا و موقتی است و به محض یافتن پادنمونه و موارد نقض آتی ابطال می‌شود. از این‌رو، می‌گوییم نظریه‌ای که در آزمون‌های سخت پیروز شده و در مسیر پیشرفت علم جای خود را به نظر برتر دیگر واگذار نکرده است، ابراز لیاقت کرده و تجربه گذشته آن را تقویت کرده است. (Ibid.)

بدین‌سان پوپر، در مرحله آزمون و مقام داوری نظریه‌ها، که مهم‌ترین مرحله کار علمی است، از منطق استقرایی سخنی به میان نمی‌آورد، و هرگز ادعا نمی‌کند که گزاره‌های شخصی، نظریه‌ها را اثبات می‌کنند و به سبب همین نتایج اثبات‌شده، نظریه‌ها صادق یا حتی محتمل می‌گردند. تعجبی ندارد که تأکید پوپر بر نظریه‌پردازی علمی و قیاسی دیدن علم، جایی برای استنباط‌های استقرایی در علم نگذارد. روش علمی از دیدگاه او ترکیبی از قیاس منطقی و آزمون تجربی است. ما با حدس و قیاس آغاز می‌کنیم؛ یعنی از یک نظریه (گزاره‌ای کلی) و شرایط اولیه (گزاره‌های شخصی) ویژه‌ای که به توصیف

نتایجی تجربی می‌پردازند که می‌توانیم از آن نظریه نتیجه بگیریم. سپس می‌توانیم آزمایش‌هایی ترتیب دهیم تا معلوم کنیم شرایط تجربی توصیف‌شده به وسیله گزاره‌های استنتاج‌شده عملاً حاصل شده‌اند یا نه. اگر در عمل گزاره‌های بیانگر نتایج تجربی با گزاره‌های آزمون‌پذیر تجربی و پیش‌بینی‌شده از سوی آن نظریه و شرایط اولیه ناسازگار باشد، پس از طریق نفی تالی، دستگاه نظری متشکل از آن نظریه و شرایط اولیه، ابطال می‌شود. این استنتاج قیاسی را می‌توانیم از لحاظ صوری چنین بیان کنیم که  $t$  نمایانگر دستگاهی از گزاره‌های متشکل از یک نظریه و شرایط اولیه، و  $p$  نشانه برخی گزاره‌های آزمون‌پذیر تجربی قابل استنتاج از  $t$  است. پس استنتاج ابطال‌کننده عبارت است از:  $T \rightarrow P, \sim P \therefore \sim T$  یعنی اگر  $p$  نتیجه  $t$  باشد و  $p$  کاذب باشد، پس  $t$  هم کاذب است. به خوبی پیداست که این استدلال از نوع قیاس استثنایی است که رفع تالی‌اش مستلزم رفع مقدم آن است. از این‌رو، قیاسی مبطل (ابطال‌گر) به شمار می‌آید. به همین سبب است که پوپر برای ابطال‌پذیری مبنایی منطقی قائل می‌شود، اما استقرائری یعنی استدلال از گزاره‌های جزئی صادق به گزاره‌های کلی و صادق را منطقیاً عقیم و ناکام می‌انگارد و منکر منطق، روش یا به اصطلاح ماشین استقرایی است که از یک طرف گزاره‌های جزئی تحویل بگیرد و از سوی دیگر گزاره‌های کلی بیرون دهد. هیچ نسبت منطقی‌ای میان چنین درون‌داد و بیرون‌دادی برقرار نیست.

مقدم قیاس استثنایی، گزاره‌های کلی یا همان نظریه علمی است. گزاره‌هایی کلی به شمار می‌آید که هیچ نام خاصی در آن به کار نرفته باشد و سور همه یا هیچ داشته باشد. چنان‌که اگر منظورمان از "زاغ" نامی کلی باشد، پیداست که گزاره "همه زاغان سیاه‌اند" گزاره‌ای کلی است. اما گزاره "این زاغ سیاه است" یا "بسیاری از زاغان سیاه‌اند" یا "زاغان سیاه وجود دارند" یا "برخی زاغان سیاه‌اند" کلی نیست، بلکه بدین معناست که "دست‌کم یک زاغ سیاه وجود دارد". پوپر این‌گونه گزاره‌ها را گزاره‌های وجودی محض یا حقیقی (یا گزاره‌های حاکی از وجود) می‌خواند و گزاره‌های دارای نام و سور کلی را گزاره‌های کلی حقیقی یا محض می‌نامد. نقیض هر گزاره کلی حقیقی منطقیاً معادل یک گزاره وجودی حقیقی است و بالعکس؛ چنان‌که نقیض گزاره "همه زاغان سیاه‌اند" یعنی

### ناهمخوانی ابطال‌گرایی با واقع‌گرایی

"چنین نیست که همه زاغان سیاه‌اند" منطقاً معادل است با "زاغی که سیاه نیست" یا "زاغ غیرسیاه وجود دارد". نظریه‌های علوم تجربی، به ویژه قوانین طبیعی، منطقاً به صورت گزاره‌های کلی حقیقی‌اند. از این‌رو، می‌توانیم آنها را به صورت نقیض گزاره‌های وجودی یا به اصطلاح به صورت گزاره‌های عدمی و سلبی حاکی از نبود بیان کنیم. مثلاً فرضیه "همه زاویه‌های تابش با زاویه‌های بازتابش برابرند" را می‌توانیم بدین صورت بیان کنیم که "هیچ زاویه تابشی وجود ندارد که با زاویه بازتابش برابر نباشد" یا "هیچ زاویه تابش نابرابر با زاویه بازتابش وجود ندارد". بدین‌سان آشکار می‌شود که قوانین طبیعی را می‌توانیم از جنس "منع" یا "تحریم" بدانیم. قوانین طبیعی از وجود یا وقوع امور خبر نمی‌دهند، بلکه امور و رویدادهایی را انکار می‌کنند و خبر از نبودن برخی اشیا و رویدادها می‌دهند و گویی وجود یا وقوع آن رویدادها و اشیا را ممنوع و محال می‌شمارند.

پوپر با توجه به همین ویژگی منطقی است که می‌گوید قوانین طبیعی ابطال‌پذیرند؛ زیرا اگر یک گزاره شخصی را بپذیریم که به اصطلاح حریم را بشکند و از وجود شیئی یا وقوع رویدادی خبر دهد که قانون طبیعی آن را ممنوع می‌شمارد، آن قانون باطل می‌شود. هر گاه وجود چیزی در جایی معلوم شود، به استناد آن، یک گزاره وجودی حقیقی اثبات، یا یک گزاره کلی حقیقی ابطال می‌گردد. برعکس، هیچ گزاره وجودی حقیقی ابطال‌پذیر نیست. چنان‌که گزاره وجودی "زاغ سیاه وجود دارد" با هیچ گزاره وجودی دیگری که خبر از وقوع رویدادی مشاهده‌پذیر می‌دهد، نقض نمی‌شود. گزاره‌های وجودی "زاغ سفید وجود دارد" یا "زاغ سبز وجود دارد" هرگز نقیض گزاره "زاغ سیاه وجود دارد" نیست. امکان دارد در ناحیه‌ای هم زاغ سیاه و هم زاغ سفید یا سبز وجود داشته باشد. پیداست، بنا به معیار ابطال‌پذیری، چنانچه گزاره‌ای با هیچ گزاره وجودی‌ای نقض نشود، ابطال‌ناپذیر می‌گردد و در نتیجه علمی به شمار نمی‌آید، بلکه از دسته گزاره‌های غیرتجربی و متافیزیکی خواهد بود. (Ibid., no. 15)

بنابراین، روشن می‌شود که ابطال‌پذیری، به معنای دقیق کلمه، از ویژگی‌های گزاره‌های کلی حقیقی است. هر گزاره کلی حقیقی طبقه گزاره‌های وجودی ممکن را به دو دسته تقسیم می‌کند: دسته‌ای از گزاره‌های وجودی حقیقی که با آن نظریه سازگارند

و بنابراین مجاز شمرده می‌شود؛ دسته دیگری از گزاره‌های وجودی حقیقی که با آن نظریه ناسازگارند و ممنوع پنداشته می‌شود. دسته نخست در معرفت‌شناسی علمی پوپری نقش درخوری ندارند؛ زیرا مسئله استقرای هیوم آشکارا نشان داده است که دستیابی به هر اندازه گزاره‌های وجودی حقیقی مؤید یک گزاره کلی حقیقی هرگز از صدق یا حقیقت آن نظریه خبر نمی‌دهد و به اصطلاح آن را توجیه نمی‌کند. اما دسته دوم گزاره‌های وجودی ناسازگار برای ابطال‌گرایی بسیار مهم، بلکه ضروری است. بدون وجود چنین گزاره‌هایی، هرچند به طور بالقوه، ابطال یک گزاره کلی حقیقی منطقاً امکان ندارد. از این‌رو، این گزاره‌ها مبطل‌های بالقوه (potential falsifiers) نام دارند. بنابراین، شرط ابطال‌پذیری یا علمی بودن یک نظریه علمی این است که طبقه مبطل‌های بالقوه‌اش تهی نباشد. (همان) البته پیداست که یک نظریه علمی یا تجربی افزون بر ابطال‌پذیری باید سازگاری درونی نیز داشته باشد. زیرا از هر دستگاه تئوریک ناسازگاری می‌توانیم همه گزاره‌های ممکن را استنتاج کنیم. (Ibid., no. 16)

### ۳. مسئله گزاره پایه

پوپر مبطل‌های بالقوه یک نظریه یا گزاره کلی حقیقی را گزاره پایه (basic statement) می‌نامد و آن گزاره‌ای خبری درباره یک شیء یا رویداد مشاهده‌پذیر واحدی است که مبنای ابطال آن نظریه است. هر گزاره پایه باید دو شرط صوری و یک شرط مادی را برآورد تا پایه انگاشته شود. شرط نخست صوری این است که نباید یک گزاره کلی بدون شرایط اولیه استنتاج‌پذیر باشد. شرط دوم صوری این است که باید بتواند نقیض یک گزاره کلی باشد. از این دو شرط به دست می‌آید که گزاره پایه به شکل یک گزاره وجودی شخصی (singular existential statement) است؛ یعنی با شکل "فلان شیء در ناحیه مکانی - زمانی یا جایگاه k وجود دارد" یا "فلان رویداد در جایگاه k در حال وقوع است" (Ibid., no. 28) شرط مادی گزاره‌های پایه این است که آن رویدادهایی که این گزاره‌ها خبر از وقوعشان در ناحیه k می‌دهند باید مشاهده‌پذیر باشند؛ یعنی همگان باید بتوانند از راه "مشاهده" گزاره‌های پایه را امتحان کنند. منظور از همگان، ناظرانی است که از منظری خاص به مشاهده می‌پردازند.

### ناتجوهانی ابطال کرایایی با واقع کرایایی

مشاهده‌پذیری تعریف روشن و دقیقی ندارد. از این‌رو، ممکن است تفسیرهای متفاوتی از آن بشود. چنان‌که اگر آن را با دریافت‌ها و ادراکات شخصی وابسته به ساختارهای ذهنی و روانی اشخاص برابر بپنداریم، گویی آرام و مخفیانه به گونه‌ای روان‌شناسی‌گرایی تن در داده‌ایم. چنانچه آن را رویدادی متضمن وضع و حرکت اجسام فیزیکی کلان یکسان بگیریم و بگوییم هر گزاره پایه یا خود از وضع اجسام فیزیکی نسبت به هم خبر می‌دهد یا با گزاره‌های پایه مکانیستی یا ماتریالیستی برابر است، گویی ماتریالیسم یا فیزیکالیسم را پذیرفته‌ایم. پوپر این‌گونه برداشت‌ها را نمی‌پسندد و اصولاً معتقد است کاربرد بسیاری از واژگان را تنها در عمل و به تدریج می‌توانیم بیاموزیم. از این‌رو، معرفت‌شناسی باید در عمل کاربرد مفهوم مشاهده‌پذیر (observable) یا رویداد مشاهده‌پذیر را بیاموزد، چنان‌که کاربرد مفهوم "نماد" را می‌آموزد یا همان‌گونه که فیزیکدان کاربرد مفهوم "جرم نقطه‌ای" را فرا می‌گیرد. (Ibid.)

پرسش اصلی درباره مشاهده‌پذیری به معنای آزمون‌پذیری همگانی و میان‌ذهنی این است که آیا پایان مشخصی برای آزمون یک گزاره پایه و رسیدن به توافق تردیدناپذیر وجود دارد یا نه. پاسخ از دیدگاه پوپر منفی است. وی اذعان می‌کند که در آزمون نظریه‌ها، خواه نظریه‌ها تقویت شوند یا ابطال، سرانجام همیشه ناگزیریم گزاره پایه‌ای را امتحان‌نکرده بگیریم و بپذیریم که دیگر آزمون را ادامه ندهیم؛ زیرا اگر حکمی صادر نکنیم و گزاره پایه‌ای را نپذیریم، تجربه کردن بیهوده خواهد بود. آزمون کردن نظریه‌ها هنگامی سودمند خواهد بود که خودمان در جایی از آزمون کردن باز ایستیم و بگوییم فعلاً به همین حد بسنده می‌کنیم. زیرا ماجرای آزمون هیچ‌گاه خود به خود پایان نمی‌یابد و جبری منطقی نیز در کار نیست تا برای ما تعیین کند که تا کدام گزاره پایه پیش رویم. بنابراین، ناگزیریم در جایی بر سر گزاره پایه‌ای به توافق برسیم و معمولاً در آن نوع گزاره‌ها توافق رخ می‌دهد که امتحان کردنشان آسان‌تر است. اگر روزگاری پیش آید که مشاهده‌گران علمی بر سر رد یا قبول گزاره‌های پایه نتوانند به توافق برسند، آن وقت دیگر زبان نمی‌تواند وسیله ارتباط جمعی باشد و اکتشاف علمی ناممکن خواهد شد و دیری نمی‌پاید که کاخ نیمه‌برافراشته علم ویران می‌شود. (Ibid., no. 29)

لزوم توافق بر سر پذیرش گزاره‌های پایه بیانگر این حقیقت است که مشاهدات و دریافت‌ها و ادراکات حسی ما، به ویژه دریافت‌های درونی تنها انگیزه رد و قبول گزاره‌های پایه هستند نه دلیل صدق و راستی آنها، زیرا اگر دریافت‌های حسی می‌توانست گزاره‌های پایه را توجیه کند و پشتوانه‌ای برای صدق آنها فراهم سازد، نیازی به عزم عالمان و مشاهده‌گران برای پذیرش گزاره‌های پایه نبود. به همین سبب است که این نوع توافق از سنخ قراردادهای و مواضع به شمار می‌آید.

اگر رد یا پذیرش گزاره‌های پایه توافقی است و آزمون نظریه‌ها نیز منطقاً به قبول گزاره‌های پایه بستگی دارد، پس سرنوشت نظریه‌ها نیز به توافق دانشمندان و عالمان وابسته می‌شود. اما مبنای این توافق چیست؟ پیداست که این مبنا از دیدگاه پوپر، برخلاف تجربه‌گرایان و اثبات‌گرایان، صدق و راستی گزاره‌های پایه به سبب دریافت‌ها و ادراکات حسی مشاهده‌گران نیست. پس گویی سودمندی و منافع آنها دلیل‌گزینش و انتخابشان می‌شود. در این صورت، شیوه‌گزینش نظریه‌ها یک‌سره قراردادی‌گرایانه و تابع عزم و تصمیم‌گیری دانشمندان و کاری عملی خواهد بود، نه اقدامی نظری و منطقی.

پوپر می‌داند که چنین رویکردی به گزینش نظریه‌ها شبیه موضع قراردادی‌گرایان سنتی است که انگیزه‌های ذوقی و خواسته‌های صرف را در برگرفتن و فروگذاردن نظریه‌های کارآمد می‌پندارند، اما هیچ‌گاه خود را قراردادی‌گرا نمی‌دانند و بر تفاوت رأی خویش با آرای ایشان اصرار می‌ورزد و مدعی است که نه مشاهده‌گرایی روان‌شناختی اثبات‌گرایان و نه قراردادی‌گرایی فراگیر و بی‌چون و چرای قراردادی‌گرایان به عینیت علمی نمی‌انجامد. او برخلاف قراردادی‌گرایان معتقد است سرنوشت نظریه‌ها و گزاره‌های کلی نه به سبب توافق اهل علم، بلکه سرانجام پس از آزمون‌های سخت و پیامدهای آن، یعنی با یافتن گزاره‌های پایه و آزمونی، معلوم می‌شود. اما همچون قراردادی‌گرایان پذیرش یا رد گزاره‌های پایه را قراردادی و از سنخ اقدامات عملی می‌نگرد. توافق از دیدگاه وی بر سر گزاره‌های وجودی شخصی پذیرفته است. (Ibid., no. 30) پیداست که پیامد چنین توافق و قراردادی نوعی نسبی‌گرایی ناخواسته است؛ زیرا پذیرش گزاره‌های پایه همواره موقتی است و هیچ‌گاه ثبات و استحکام تزلزل‌ناپذیر ندارد. هیچ گزاره پایه مطلق وجود ندارد و هیچ توافق و قراردادی آن را از خط‌پذیری بازنگری در امان نگه نمی‌دارد. از

### ناخوانی ابطال‌گرایی با واقع‌گرایی

این‌رو، علوم تجربی بر شالوده‌های سخت تکیه نکرده است، بلکه این شالوده‌ها بر شن‌زار یا باتلاق فرونهاده شده تا آن مقدار که بتوانند کاخ معرفت علم را بر آن بنا کنند. (Ibid.)

پرسش مهم در اینجا این است که اگر اثبات‌گرایی یا توجیه‌گرایی پوزیتیویستی مبتنی بر مشاهده‌گرایی روان‌شناختی نمی‌تواند مبنایی منطقی و تردیدناپذیر برای صدق و راستی نظریه‌های علمی فراهم کند و قراردادگرایی فراگیر اهل مواضع و قرارداد نیز آن نظریه‌ها را از عینیت و واقع‌گرایی بی‌بهره می‌سازد، چگونه قراردادگرایی پوپری درباره گزاره‌های پایه به عینیت و واقع‌گرایی نظریه‌های علمی می‌انجامد و آنها را از گزند تردیدها و شکاکیت‌های ویرانگر دور می‌سازد؟ این مسئله برای پوپر مهم است. زیرا از یک سو می‌خواهد همچنان موضع ابطال‌گرایانه خویش درباره نظریه‌های علمی و خطاپذیری گزاره‌های پایه را حفظ کند و از اثبات‌گرایی یا توجیه‌گرایی پوزیتیویستی بپرهیزد، و از سوی دیگر می‌خواهد یک واقع‌گرا باشد و از حقانیت و عقلانیت پژوهش علمی دفاع کند، بی‌آنکه به مدعای قراردادگرایی تن در دهد.

اما اگر رد یا قبول گزاره‌های پایه به توافق اهل علم وابسته است و آزمون نظریه‌های کلی نیز منطقیاً به چنین رد یا قبولی بستگی دارد، گویی سرنوشت نظریه‌ها یک‌سره به توافق دانشمندان گره می‌خورد و مبنای آن ملاحظات عملی، مانند توجه به سودمندی و مصلحت پذیرش گزاره‌های پایه برای دآوری درباره نظریه‌های علمی است، نه ملاحظات نظری و به دلیل مشاهدات و دریافتهای حسی مؤید صدق آنها. در این صورت، پوپر چگونه می‌تواند از حقانیت و صدق گزاره‌ها دفاع کند و مبنایی عقلانی برای رد یا پذیرش آنها فراهم سازد. پوپر خود از این تنگنا آگاه است و برای گریز از آن به دو مفهوم تقویت (corroboration) و واقع‌نمایی (verisimilitude) روی می‌آورد و چونان شاخصه‌های نسبی حقیقت به کار می‌گیرد.

پوپر در جای جای آثار خویش پیوسته یادآور می‌شود که نظریه‌های علمی را نمی‌توانیم اثبات کنیم و این نکته‌ای است که غالباً فراموش می‌شود. زیرا هنگامی که پاره‌ای از پیش‌بینی‌های یک نظریه تحقق می‌یابد برخی گمان می‌کنند آن نظریه اثبات شده است. حتی اگر هم نپذیرند که نمی‌توان از راه تثبیت بعضی پیامدهای یک نظریه آن را

اثبات کرد، باز هم بیشتر دوست دارند این گونه تردیدها را وسواسی بی‌وجه بینگارند. این عده ممکن است بگویند درست است که هیچ کس به یقین نمی‌داند که فردا خورشید خواهد دمید، اما از این قدر تردید می‌توان چشم‌پوشی کرد. نظم‌هایی که مستقیماً به تجربه درمی‌آیند به آسانی تغییر نمی‌کنند، و هرچند تغییر این گونه نظم‌ها منطقیاً ممکن یا متصور است، این امکان در علوم تجربی نادیده گرفته می‌شود و تأثیری بر روش‌های علوم تجربی نمی‌گذارد، بلکه ثبات امور و رویدادهای طبیعی، یا اصل "یکنواختی طبیعت" از مسلمات روش علمی به شمار می‌رود.

پوپر اعتقاد به وجود نظم در عالم طبیعی را می‌پذیرد و اساساً بدون آن تصور انجام هر گونه عمل را دشوار می‌داند. اما آن را اعتقادی متافیزیکی می‌پندارد و تأکید می‌کند که پذیرش چنین باورهایی تأثیر چندانی در نظر اصلی وی و اهمیت پرداختن به مسئله اثبات‌ناپذیری نظریه از لحاظ روش‌شناختی ندارد. ادعای اصل یکنواختی طبیعت و تغییرناپذیری نظم‌های طبیعی مانند "اصل علیت" همانا ادعایی متافیزیکی است که اثبات یا ابطال تجربی بر نمی‌دارد. از این رو، نمی‌توانیم آن را به جای قاعده‌ای روش‌شناسانه به کار بریم و مبنایی برای اصل استقرا بسازیم و با آن به اثبات نظریه‌های علمی بپردازیم؛ زیرا چنان که پیش‌تر هم آوردیم، اصل استقرا خود حکمی متافیزیکی است و تجربی پنداشتن آن به تسلسل بی‌پایان می‌انجامد. تنها می‌توانیم آن را اصلی اولی یا مصادره یا اصل موضوع بپنداریم. بنابراین، کوشش برای ایجاد نظامی معرفت‌شناختی بر پایه منطق استقرا و با کمک اعتقاد متافیزیکی به یکنواختی طبیعت مستلزم آن است که یا به تسلسل بی‌فرجام گردن نهیم، یا به فطری‌انگاری تن در دهیم. (Ibid., no. 79)

شاید کسی بگوید هرچند ممکن است هرگز نتوانیم صدق و راستی نظریه‌های علمی را اثبات کنیم، اما دست‌کم می‌توانیم برخی نظریه‌ها را کمابیش به طور احتمالی تأیید کنیم و برخی را در مقایسه محتمل‌تر و پاره‌ای را نامحتمل‌تر از دیگری بدانیم و شیوه‌ای ریاضی و منطقی برای ارزیابی نظریه‌ها بیابیم و بر پایه نتایج برآمده از استقرا درجاتی از احتمال را به فرضیه‌ها نسبت دهیم و آن را به احتمال رویدادها وابسته سازیم و به واقع مفهوم احتمال فرضیه‌ها را به احتمال رویدادها فرو بکاهیم؛ زیرا گویی مسئله



### ناتجوهانی ابطال‌گرایی با واقع‌گرایی

تعیین احتمال فرضیه‌ها صرفاً حالت خاصی از مسئله کلی‌تر تعیین احتمال گزاره‌هاست و این مسئله نیز به همان مسئله تعیین احتمال رویدادها باز می‌گردد و همان است، اما به بیان و قالب اصطلاحاتی دیگر. از این‌روست که مثلاً می‌بینیم رایشنباخ مدعی است نسبت دادن احتمال به گزاره‌ها یا رویدادها تنها به کاربرد اصطلاحات بستگی دارد. چنان‌که نسبت دادن احتمال  $\frac{1}{6}$  به آمدن هر یک از وجوه تاس بیانگر احتمال یک رویداد است، اما می‌توانیم همین احتمال  $\frac{1}{6}$  را به گزاره "وجه ۱ تاس خواهد آمد" نسبت دهیم. (Reichenbach, 1930, p. 171) در این صورت می‌توانیم به جای احتمال رویدادها از احتمال گزاره‌ها سخن بگوییم.

پرسش این است که چه نسبتی میان احتمال گزاره‌ها یا قضا و احتمال فرضیه‌های علمی برقرار است. آیا احتمال فرضیه‌ها به راستی از جنس احتمال گزاره‌هاست؟ آیا می‌توانیم فرضیه‌ها را دنباله‌ای از گزاره‌های (دنباله مرجع) یکسان بپنداریم و احتمال آنها را بر مبنای نسبت میان گزاره‌های صادق و کل دنباله مرجع محاسبه کنیم و بدین‌سان احتمال فرضیه‌ها را به بسامد نسبی صدق مبتنی بر دنباله‌ای از گزاره‌ها فرو بکاهیم؟ آیا می‌توانیم مفهوم صدق را بدین شیوه نوعی خاص از احتمال بدانیم و صدق و کذب را چونان دو حد احتمال به شمار آوریم؟ رایشنباخ چنین می‌پندارد و مدعی است هر یک از احکام علوم طبیعی، یعنی همان فرضیه‌های علمی، با دنباله مرجعی از گزاره‌ها برابر است و می‌گوید احکام علوم طبیعی هرگز گزاره شخصی نیستند، بلکه دنباله‌هایی از گزاره‌ها هستند که احتمال آنها کمتر از ۱ است. از این‌رو، تنها در قالب احتمال می‌توانیم معرفتی را که به راستی به علوم طبیعی اختصاص دارد، بیان کنیم. (Popper, 1968, no. 80)

پوپر معتقد است برابر پنداشتن احتمال فرضیه‌ها با احتمال دنباله‌ای از گزاره‌ها از خطاهای آشکار است و اساساً مفهوم احتمال در این دو مورد به اشتراک لفظی به کار رفته است. از دیدگاه وی، هر گاه گزاره‌ای شخصی به جای صادق، محتمل پنداشته شود، دیگر به هیچ روی گزاره‌ای نخواهد بود که از احتمال رویدادی خبر دهد؛ زیرا احتمال در مجموعه و دنباله‌ای از گزاره‌ها تعریف می‌شود؛ چنان‌که اگر گزاره "k" وجه ۱ تاس آمد" صادق باشد، دارای احتمال  $\frac{1}{6}$  در دنباله‌ای شش‌گانه از گزاره‌ها خواهد بود و از

احتمال  $\frac{1}{6}$  وقوع رویداد وجه ۱ آمدن تاس خبر می‌دهد. وانگهی، فروکاستن احتمال فرضیه‌ها به بسامد صدق - مبتنی بر دنباله‌ای از گزاره‌ها - فوراً این پرسش را پیش می‌آورد که دنباله مرجع کدام است و احتمال را نسبت به کدام دنباله از گزاره‌ها می‌خواهیم به فرضیه نسبت دهیم. اگر گزاره‌های شخصی عضو دنباله، یکی در میان خبر از بطلان فرضیه‌ای بدهند، یعنی شمار آزمون‌های موفق و ناموفق فرضیه برابر باشند، پس احتمال میانگین آن فرضیه  $\frac{1}{2}$  خواهد بود. اما اگر نسبت آزمون‌های موفق فرضیه را به کل آزمون‌هایی که هنوز انجام نشده برآورد کنیم و بر اساس آن احتمال مشخصی را که لزوماً دقیق هم نیست به آن فرضیه نسبت دهیم، وضع فرق خواهد کرد. وجوه متصور دیگر با مشکلاتی روبه‌روست.

اما نقد اساسی پوپر بر فروکاستن احتمال فرضیه‌ها به احتمال رویدادها این است که احتمال فرضیه‌ها از درجه درستی گزاره‌ها خبر نمی‌دهد و از این جهت نمی‌تواند به معانی "صدق" و "کذب" شبیه شود و در عین حال به معنای احتمال عینی، یعنی بسامد نسبی نزدیک باشد تا بتوانیم نام احتمال بر آن بنهیم. حتی اگر هم فرض کنیم چنین فروگاهی موفق هم باشد، تأثیری در حل مسئله استقرار ندارد؛ زیرا اگر فرضیه‌ای شخصی را محتمل بشماریم، معنای محتمل برای ما روشن است، خواه محتمل با درجه عددی خاص یا محتمل بدون درجه‌ای مشخص. گزاره‌ای را که از محتمل بودن فرضیه‌ای مشخص خبر می‌دهد، ارزیابی آن فرضیه می‌نامیم. پیداست که ارزیابی‌ها همواره گزاره‌هایی تألیفی‌اند؛ زیرا مدعیاتی درباره عالم واقع هستند و از صدق یا کذب فرضیه مشخص خبر می‌دهند؛ مثلاً "فرضیه نسبت اینشتین صادق است" یا "فرضیه نسبت اینشتین کاذب است" که گزاره‌هایی تألیفی‌اند و به هیچ وجه همان گویانه (توتولوژی) نیستند. این‌گونه گزاره‌ها از کفایت یا بی‌کفایتی فرضیه‌ها خبر می‌دهند یا درجه کفایت هر فرضیه را بیان می‌کنند. اکنون باید بپرسیم ارزیابی فرضیه از چه پشتوانه‌ای برخوردار است؟ یا آزمون‌پذیر است که در این صورت معضل استقرار پیش می‌آید. یا باید آنها را صادق بدانیم که در این صورت گزاره‌ای تألیفی صادقی است که هنوز به اثبات تجربی نرسیده، اما از صدق پیش از تجربه برخوردار است که این نوعی فطری‌انگاری است. یا باید آن را محتمل بدانیم که باز مانند گزاره‌های محتمل دیگر

### ناخوانی ابطال‌گرایی با واقع‌گرایی

خود به ارزیابی جدیدی نیازمند است که معضل تسلسل بی‌فرجام پیش می‌آید. بنابراین، با محتمل دانستن یک فرضیه نمی‌توانیم از منطق احتمالی استقرا دفاع کنیم. (Ibid., no. 81)

به هر روی، ما چاره‌ای جز ارزیابی فرضیه‌ها و گزاره‌های کلی نداریم. چنانچه ارزیابی مورد نظر طرفداران منطق احتمال گرفتار تسلسل بی‌فرجام یا فطری‌انگاری است و جایگزین ساختن لفظ "صادق" یا "واژه محتمل" و "واژه "کاذب" با واژه "نامحتمل" کاری بیهوده است، پس، از دیدگاه پوپر، چاره‌ای جز این نمی‌ماند که به عدم تقارن میان اثبات و ابطال، یعنی به عدم تقارن برخاسته از نسبت منطقی میان فرضیه‌ها و گزاره‌های پایه توجه کنیم و به جای پرداختن به ارزیابی احتمالی فرضیه‌ها از تقویت فرضیه‌ها سخن بگوییم. اما تقویت هم خود نوعی ارزیابی است و از این جهت با ارزیابی مبتنی بر احتمال یکسان است. از آنجایی که پوپر راهی برای دست یافتن به قطع و یقین درباره "صدق" فرضیه‌ها نمی‌شناسد، همه فرضیه‌ها را "حدس‌هایی موقتی" و نیازمند گونه‌ای دیگر از ارزیابی می‌داند که آن را ارزیابی تقویتی می‌خواند.

اگر از پوپر بپرسید چرا نمی‌توانیم همان اشکالات وارد بر نظریه احتمالی استقرا را بر این نوع از ارزیابی نیز وارد کنیم، پاسخ وی این است که توصیف من از ارزیابی فرضیه‌ها، که طبق آن فرضیه‌ها حدس‌هایی مستعجل و موقتی‌اند، همواره همان‌گویانه است و بنابراین دشواری‌های ناشی از منطق استقرا را ندارد. وصف ارزیابی از دیدگاه پوپر تنها بیان یا تفسیر دیگر این حکم است که: گزاره‌های کلی حقیقی (یعنی فرضیه‌ها) از گزاره‌های شخصی نتیجه نمی‌شوند. ارزیابی تقویت هر فرضیه یا نظریه خود فرضیه‌ای دیگر نیست، بلکه با داشتن یک فرضیه مشخص و گزاره‌های پایه پذیرفته‌شده می‌توانیم به آن برسیم. هر ارزیابی حکم می‌کند که دسته‌ای از گزاره‌های پایه نقیض فرضیه نیستند. در این حکم، درجه آزمون‌پذیری فرضیه و شدت آزمون‌هایی که فرضیه تا دوره معینی کامیاب از سر گذرانیده باشد، ملاحظه می‌شود. تا وقتی که فرضیه (نظریه) از آزمون‌ها پیروز و سرافراز برآید، آن را "تقویت‌شده" می‌پنداریم. ارزیابی تقویت فرضیه (ارزیابی تقویتی) از نسبت‌های بنیادین سازگاری و ناسازگاری میان فرضیه و مجموعه گزاره‌های پایه خبر می‌دهد. اگر ناسازگاری پیش آید، فرضیه ابطال

می‌شود. اما چنانچه سازگاری وجود داشته باشد نباید آن را مایه نسبت دادن درجه مثبتی از تقویت به فرضیه بپنداریم. سازگاری محض و ابطال نشدن فرضیه تا زمانی خاص را به خودی خود نمی‌توانیم درجه مثبتی از تقویت‌شدگی آن بپنداریم. شمار نمونه‌های تقویت‌کننده فرضیه، معین‌کننده درجه تقویت آن نیستند. چه بسا درجه تقویت فرضیه‌ای که گزاره‌های پایه بسیاری از آن نتیجه گرفته‌ایم کمتر از فرضیه‌ای باشد که گزاره‌های پایه اندکی از آن به دست آمده است. اما شدت آزمون‌های گوناگونی که فرضیه با کامیابی از سر گذرانده است در تعیین درجه تقویت آن تأثیر دارد.

شدت آزمون‌ها نیز به درجه آزمون‌پذیری و بنابراین به سادگی فرضیه بستگی دارد. فرضیه ابطال‌پذیرتر یا ساده‌تر همانا تقویت‌پذیر است. اما درجه تقویت‌شدگی بالفعل صرفاً تابع درجه ابطال‌پذیری نیست. ممکن است گزاره بسیار ابطال‌پذیری که تنها اندکی تقویت شده باشد یا اصلاً در عمل باطل شده باشد یا حتی ابطال نشده جایش را به فرضیه آزمون‌پذیری بدهد که آن را نتیجه می‌دهد. درجه تقویت در گزاره نیز بسان درجات ابطال‌پذیری‌اش ممکن است مقایسه‌ناپذیر باشد. درجه تقویت را با اعداد و ارقام نمی‌توانیم تعریف کنیم، بلکه تنها به طور نادقیق می‌توانیم از مثبت یا منفی بودن درجه تقویت سخن بگوییم.

اگر تقویت‌پذیری به معنای اثبات‌پذیری و احتمال‌پذیری نیست، پس چه نسبتی میان تقویت و صدق (حقیقت) برپاست؟ آیا تقویت یک گزاره حتی به طور غیرمستقیم نیز دلالتی بر صدق آن نمی‌کند؟ گویی با رد اثبات‌گرایی چونان گونه‌ای از توجیه‌گرایی و انکار منطق احتمالات و کارآمدی آن، راه دآوری درباره صدق و حقیقت گزاره‌ها یک‌سره فرو بسته می‌شود. پوپر از این دغدغه آگاه است و می‌کوشد به گونه‌ای دو مفهوم صدق و تقویت را به یکدیگر پیوند زند. پیش از بیان چگونگی این پیوند، سودمند است به تفاوت صدق (حقیقت) و تقویت اشاره کنیم. صدق مفهومی منطقی است. از این‌رو زمانمند نیست. اگر گزاره‌ای صادق است همواره صادق است. منطقیاً پذیرفته نیست که گزاره‌ای در زمانی صادق و در زمانی دیگر کاذب باشد. اگر امروز یافته‌ایم که گزاره صادق دیروز، کاذب است، به واقع اساساً دیروز هم صادق نبوده است، بلکه گمان می‌رفت صادق است. بی‌زمانی مفهوم صدق آن را محض می‌سازد. ارزیابی و سنجش

### ناهمخوانی ابطال‌گرایی با واقع‌گرایی

تقویت یک گزاره نیز کاری منطقی است. اما مفهوم تقویت، برخلاف مفهوم صدق، محض نیست و به گونه‌ای با زمان گره می‌خورد؛ زیرا تقویت بر اساس مجموعه و دستگاهی از گزاره‌های پایه در برهه‌ای از زمان فهم و استنباط می‌شود. (Ibid., no. 84) گویی پوپر تلویحاً می‌گوید مفهوم تقویت به زمان یا به بیان دقیق‌تر به دستگاهی از گزاره‌های پایه در زمانی خاص وابسته است، در حالی که صدق به گزاره‌های پایه وابسته نیست.

### ۴. واقع‌نمایی و واقع‌گرایی

با توجه به این تفاوت مهم تقویت و صدق، شگفت‌آور نیست که پوپر از مفهوم دیگری بهره گیرد تا این دو مفهوم متفاوت را به همدیگر نزدیک‌تر سازد. واقع‌نمایی همان مفهوم واسطه‌ای است که به پوپر امکان می‌دهد دو مفهوم تقویت و صدق را با همدیگر همراه کند و به طور بالقوه تفسیری واقع‌گرایانه از ابطال‌گرایی ارائه دهد. گفتنی است پوپر در *منطق اکتشاف علمی* (۱۹۳۳) سخنی از مفهوم واقع‌نمایی به میان نمی‌آورد. گویی نیاز به آن را احساس نمی‌کرد. اما نخست در اثر *عمده‌اش حدس‌ها و ابطال‌ها* در "رشد معرفت علمی" (۱۹۶۳) و سپس در کتاب *معرفت عینی* در "یک رویکرد انقلابی" (۱۹۷۲) به آن پرداخته است. واقع‌نمایی، دو مفهوم صدق و محتوا را در هم می‌آمیزد و از این‌رو، پوپر آن را از لحاظ صوری بر اساس محتوا - صدق (truth-content) و محتوا - کذب (falsity-content) تعریف می‌کند:  $V_s(a) = Ct_T(a) - Ct_F$

محتوای صدق یک گزاره برابر با طبقه همه گزاره‌های (نتایج) صادقی است که از آن گزاره نتیجه می‌شود، به جز توتولوژی‌ها. محتوای کذب یک گزاره، برعکس، طبقه همه گزاره‌های کاذبی است که از آن نتیجه می‌شود. (Popper, 1965, p. 233; 1972, pp. 47-8) پس برای تعیین  $V_s(a)$ ، یعنی اندازه واقع‌نمایی  $a$  هم به محتوای صدق  $a$  نیازمندیم و هم به محتوای کذب آن؛ زیرا می‌خواهیم واقع‌نمایی را چیزی شبیه تفاوت میان محتوای صدق (راستی) و محتوای کذب (دروغ)  $a$  تعریف کنیم. پوپر گاهی در مرتبه شهودی‌تر، واقع‌نمایی را با مفاهیم "درجه بهتری (یا بدتری) از مطابقت صدق، یا همانندی (likeness) یا مشابهت (similarity) بیشتر (یا کمتر) به صدق توصیف می‌کند. (Popper, 1965, p. 223) همچنین از مفاهیم "پیش‌روی بیشتر" better

(approach) به سوی صدق یا تقرّب بهتر (better approximate) از صدق (حقیقت) یا نزدیکی به صدق (nearness to truth) در وصف آن بهره می‌برد. (Popper, 1972, pp. 47)

اگر کسی ماهیت بالفعل رابطه میان تقویت و واقع‌نمایی را چنین تصور کند که یک نظریه بسیار تقویت‌شده نظریه‌ای است که در برابر آزمون‌های سخت متعددی پایداری کرده است و بنابراین محتوای صدق بیشتری از محتوای کذب دارد، یعنی درجه بالایی از واقع‌نمایی دارد، اشتباه کرده است؛ زیرا پوپر منکر آن است که بتوانیم تقویت را صرفاً چونان معیار و سنج‌ای برای واقع‌نمایی ببنداریم. (Popper, 1974, pp. 10-11) او معتقد است درجه تقویت ممکن است چونان شاخصی برای واقع‌نمایی پنداشته شود. (Ibid.) این ارزیابی را باید یک گمان (conjecture) یا حدس (guess) ببنداریم، اما حدسی که باید به طور انتقادی بررسی شود. (Popper, 1965, p. 234, 1974, pp.10-11p)

چنان‌که پیداست، نوعی ابهام درباره ماهیت رابطه میان تقویت و واقع‌نمایی به چشم می‌خورد و همین نکته بر تنش میان ابطال‌گرایی و واقع‌گرایی تأثیر می‌گذارد؛ زیرا پوپر معتقد است مفهوم واقع‌نمایی از لحاظ روش‌شناختی بر مفهوم صدق برتری دارد. چنان‌که اگر بگوییم هدف علم واقع‌نمایی است بسی بهتر از آن است که بگوییم هدف علم صدق (حقیقت) است. (Popper, 1972, p. 57) هرچند دومی صورت‌بندی ساده‌تری دارد. او همچنین می‌گوید جست‌وجو برای واقع‌نمایی روشن‌تر و واقع‌گرایانه‌تر از جست‌وجوی صدق است. (Ibid.) چنین مدعایی البته با دیدگاه ابطال‌گرایانه پوپر همخوانی بیشتری دارد. زیرا از دیدگاه ابطال‌گرایانه بهتر است ما حدس‌های گستاخانه‌تر بزنییم که بتواند سخت آزمون شود؛ حتی (و به ویژه) اگر به زودی آشکار شود که کاذب است تا اینکه صرفاً حقایق و صدق‌های بی‌اهمیت متعدد را برشماریم. (Popper, 1965, p. 230) بنابراین، مفهوم واقع‌نمایی در آن مواردی که مجبوریم با نظریه‌هایی کار کنیم که حداکثر تقریب‌های صدق یا صدق‌های تقریبی‌اند، یعنی نظریه‌هایی که عملاً می‌دانیم که نمی‌توانند صادق باشند، بهتر و کارآمدتر است. (Ibid., p. 235) اگرچه پوپر یادآور می‌شود که چنین مواردی محدود به علوم اجتماعی است. (Ibid.) طبق ابطال‌گرایی اکید و حداکثری، مفهوم واقع‌نمایی همه موارد حتی نظریه‌های علوم طبیعی را هم در بر

### ناهمخوانی ابطال‌گرایی با واقع‌گرایی

می‌گیرد. در این صورت، صدق به معنای مطلق و محض، دیگر هیچ نقش روش‌شناختی‌ای در اکتشاف علمی نخواهد داشت. در حقیقت، مفهوم واقع‌نمایی تنها یک نقش مقایسه‌ای و نسبی دارد؛ زیرا به گفته پوپر، دغدغه ما دستیابی به واقع‌نمایی بیشینه و حداکثری نیست، بلکه این است که بتوانیم بگوییم یک نظریه در مقایسه با دیگری درجه بالایی از واقع‌نمایی دارد، حتی اگر هیچ کدامشان چندان به صدق نزدیک نباشند. از این‌رو، پوپر به واقع‌نمایی نسبی (relative verisimilitude) علاقه‌مند است، نه به واقع‌نمایی مطلق (absolute verisimilitude). گویی این برداشت پوپر از واقع‌نمایی، حامیان واقع‌گرایی معنادار و حقیقت‌محور را چندان خرسند نمی‌کند.

وانگهی، تفاوت میان تقویت و واقع‌نمایی نیز گویی بر تنش میان ابطال‌گرایی و واقع‌گرایی می‌افزاید. این تفاوت آنگاه به خوبی آشکار می‌شود که پوپر می‌گوید درجه تقویت یک نظریه همواره شاخص‌های موقتی است و نشان می‌دهد که آن نظریه ظاهراً در زمان  $t$  خوب آزمون شده است. چنین چیزی نمی‌تواند میزان و سنجه‌ای برای واقع‌نمایی‌اش باشد، بلکه تنها می‌توانیم آن را نشانه‌ای از چگونگی ظهور واقع‌نمایی‌اش در زمان  $t$  و در مقایسه با نظریه دیگر بینداریم. (Popper, 1972, p. 103) بنابراین، تقویت مفهومی زمانمند و موقتی است، در حالی که واقع‌نمایی زمانی نیست. تقویت چونان یک مفهوم معرفتی است که تنها می‌تواند به طور نسبی واقع‌نمایی را آشکار کند، اما واقع‌نمایی یک کیفیت مطلق است. تصور ما از تقرب به حقیقت (صدق) یا واقع‌نمایی ویژگی واحد و یکسانی دارد که چونان مفهوم صدق (حقیقت) عینی و مطلق است و خاصیت سامان‌بخشی و نظم‌دهندگی دارد. واقع‌نمایی همچون صدق و حقیقت مفهومی معرفت‌شناختی نیست، بلکه متافیزیکی است. (Popper, 1965, p. 234)

اگر واقع‌نمایی چونان صدق تنها مفهومی متافیزیکی است، پس چگونه پوپر با توسل به آن می‌تواند شکاف میان معرفت‌شناسی ابطال‌گرایانه‌اش و واقع‌گرایی را پر کند؟ چنین می‌نماید که اگر واقع‌نمایی نسبی و مقایسه‌ای مذکور، ویژگی اثبات‌گرایانه و توجیه‌کننده می‌داشت، شاید می‌توانست به طور خرسندکننده‌ای زمینه‌گذر از ابطال‌گرایی به واقع‌گرایی را فراهم کند؛ اما نقد سنگین پوپر بر اثبات‌گرایی (استقراگرایی) و توجیه‌گرایی اهمیت و نقش آن را به مرتبه تصمیم‌گیری عملی برای انتخاب موقتی

میان دو نظریه رقیب فرو می‌کاهد. گویی مفاهیم تقویت و واقع‌نمایی بیشتر بر قوت ابطال‌گرایی می‌افزایند و واقع‌گرایی را در پای آن قربانی می‌کنند. (Early, 1999, p. 8)

برخی از منتقدان ابطال‌گرایی معتقدند تأکید پوپر بر پیش‌بینی‌های ابطال‌پذیر در تبیین علمی به رغم پای‌بندی‌اش به واقع‌گرایی موجب نزدیکی وی به ابزارگرایی و دوری از واقع‌گرایی می‌شود. او هیر در زمره کسانی است که می‌کوشد این مدعا را مستدل کند. وی در بخشی از استدلال خویش بر نقش ذوات (essences) در تبیین علمی و دیدگاه پوپر اشاره می‌کند و آن را دست‌مایه نقد خویش می‌سازد. پوپر معتقد است در برابر ذوات و تبیین‌های علمی سه موضع می‌توانیم بگیریم. یکی آنکه تبیین‌های نهایی (ultimate explanations) را بپذیریم که خود مستلزم پذیرش ذوات و ذات‌گرایی (essentialism) است. دیگر آنکه از بیخ و بن منکر تبیین‌های علمی شویم که این نیز مستلزم انکار ذوات است. سوم آنکه راهی میانه بگیریم و گونه‌ای ذات‌گرایی را بپذیریم که ذات‌گرایی متعادل (modified essentialism) نام دارد و این موضع خود پوپر است. (Popper, 1972, p. 194) ذات‌گرایی متعادل گویای این اندیشه است که بیشتر چیزها از دیدگان ما پنهان است، اما ممکن است روزی کشف شود. (Popper, 1965, p. 105) اما پوپر به هیچ روی ذات‌گرایی و تبیین‌های نهایی مبتنی بر ذوات را نمی‌پذیرد؛ زیرا سخت بر این نکته پای می‌فشارد که تبیین علمی را هرگز پایانی نیست و هر آینه امکان ارائه تبیین‌های بیشتر و بهتر وجود دارد. (Ibid.)

او هیر مدعی است بر فرض پذیرش تقسیم‌بندی مواضع سه‌گانه در تبیین علمی بی‌گمان موضع خود پوپر در انکار تبیین‌های نهایی و ذوات‌گامی است در دوری از ذات‌گرایی و نزدیکی به ابزارگرایی. پیداست که هر گامی در نزدیکی به ابزارگرایی همانا گامی در دوری از واقع‌گرایی است. از این‌رو، گویی پای‌بندی پوپر به واقع‌گرایی از یک سو، و گریزش از ذات‌گرایی از سوی دیگر موضع وی را در تبیین علمی متناقض‌نما کرده است. پوپر می‌گوید ما خواهان یافتن تبیین‌های ژرف‌تر و کلی‌تر هستیم، اما این جست‌وجویی ناتمام و بی‌پایان است. زیرا واقعیت، تو در تو و چندلایه و پیچیده است، نه تک‌لایه و شفاف؛ و تبیین‌های علمی باید ما را در هر گام به لایه‌های عمیق‌تر و کلی‌تری از واقعیت نزدیک‌تر کند. او این دیدگاهش را ضد ابزارگرایی می‌انگارد که به



### نا‌نحوانی ابطال‌گرایی با واقع‌گرایی

جست‌وجوی اوصاف بنیادی‌تر امور و پیوند زدن پدیدارهای ظاهراً بی‌ربط به یکدیگر و پراکنده با چنین اوصافی باور ندارد. اما او هیر پاسخ می‌دهد اگر یافتن تبیین‌های ژرف‌تر و کلی‌تر جز در چارچوب آزمون‌پذیری تحلیل نمی‌شود، پس ابزارگرا نیز می‌تواند به همین سان مدعی شود که یافتن چنین تبیین‌هایی به مثابه برگرفتن ابزارهایی جدید و کارآمدتر است، نه به معنای انکار ابزارگرایی؛ زیرا هر چه یک ابزار کاربردهای بیشتری داشته باشد، سودمندتر می‌افتد. (O' Hear, 1982, p. 92)

پوپر در مقام یک پشتیبان واقع‌گرایی علمی بر آن است تا نشان دهد که نظریه‌ها تنها ابزارهای تبیینی کارآمد نیستند، بلکه عملاً بر معرفت ما درباره جهان می‌افزایند. پیش‌بینی‌های یک نظریه فقط حوزه کاربردپذیری آن را معین نمی‌کند، بلکه چونان مبطل‌های بالقوه (potential falsifiers) آن نیز به شمار می‌آیند. یک نظریه ابطال‌شده منطقیاً و عملاً رد می‌شود، حتی اگر از دیدگاه یک ابزارگرا هنوز ممکن است در حوزه‌های محدودی کاربردپذیری سودمند داشته باشد. (Popper, 1965, pp. 111-4) اما این استدلال از نظر او هیر چندان قوی نیست، زیرا تصویر روشن و دقیقی از کار علمی به دست نمی‌دهد. وانگهی، تأکید پوپر بر آزمون سخت نظریه‌ها و ساختن نظریه‌هایی با ژرفا و کلیت بیشتر را می‌توانیم از منظر ابزارگرایانه چونان هدف علمی دستیابی به ابزارهایی با کارایی بهتر و فراگیرتر تفسیر کنیم. (Ibid., p. 93)

نتیجه آنکه گویی خرده‌گیری‌هایی از این دست گوشه‌هایی از شکاف میان مواضع ابطال‌گرایی و واقع‌گرایی پوپر را آشکار می‌کند. (Early, 1999, p. 14)

### فهرست منابع

1. Early, Darren T., 1999, *The Tension Between Falsificationism and Realism: A Critical Examination of A Problem in The Philosophy of Karl Popper*, Thesis submitted to the Faculty of the Virginia Polytechnic Institute and State University.
2. Hume, David, 1896, *A Treatise of Human Nature*, reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A., Oxford: Clarendon Press.
3. Keynes, John Maynard, 1921, *A Treatise on Probability*, London: Macmillan and Co., Limited.
4. O'Hear, Anthony, 1982, *Karl Popper: The Arguments of the Philosophers*, Edited by Ted Honderich, London: Routledge and Kegan Paul.

5. Popper, Karl, 1965, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, 2d ed., London: Routledge and Kegan Paul.
6. Popper, Karl, 1968, *the Logic of Scientific Discovery*, Rev. ed., London: Hutchinson.
7. Popper, Karl, 1972, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford: Oxford University Press.
8. Popper, Karl, 1974, "Replies to My Critic", in: *The Philosophy of Karl Popper*, Edited by Paul Arthur Schilpp, the Library of Living Philosophers, Vol. 14. Bks. 1 and 2, La Salle, Ill.: Open Court.
9. Reichenbach, Hans, 1930, "Causality and Probability", in: *Selected Writings*, 1978, 2 volumes, M. Reichenbach and R. S. Cohen (eds.), Dordrecht-Boston: Reidel. Principal translations by E. Hughes, Schneewind, further translations by L. Beauregard, S. Gilman, M. Reichenbach, and G. Lincoln (1991).

## نگاه تحلیلی به مسئله عالم ذر در مکتب تفکیک

جعفر اصفهانی\*

رضا اکبری\*\*

### چکیده

در مکتب تفکیک، با تکیه بر مبانی انحصار علوم حقیقی در وحیانی، حجیت ظواهر، عدم تجرد روح، تقدم حدوث روح بر حدوث بدن، تفکیک عقل از ذات روح و وجود عوالم قبل از دنیا، وجود عالم ذر پذیرفته شده است. در این مکتب، عالم ذر به دلیل ارتباط با شناخت فطری توحید، دلیل ارسال انبیا و نیز ملاک این‌همانی شخصیت اهمیت بسیار زیادی دارد. دلایل نظریه‌پردازان مکتب تفکیک بر وجود این عالم دلایل نقلی است و در این میان روایت طرح‌شده در تفسیر آیه ۱۷۲ سوره اعراف جایگاه خاصی دارد. در این مکتب به اشکالات مطرح‌شده در خصوص وجود عالم ذر پاسخ داده شده است. اشکالات به دو دسته تقسیم می‌شود؛ دسته‌ای که وجود این عالم را محال می‌داند و دسته‌ای که دلایل طرح‌شده در تحقق این عالم را ناکافی قلمداد می‌کند. در دسته اول پنج اشکال و در دسته دوم دو اشکال عمده مطرح است. پاسخ نظریه‌پردازان مکتب تفکیک به هر دو دسته اشکالات مبتنی بر اصول آنهاست که تمسک به ادله نقلی و نیز نقد مبانی هر یک از اشکالات محوریت دارد.

کلیدواژه‌ها: عالم ذر، ذریه آدم، میثاق، معرفت فطری، مکتب تفکیک.

\* دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات تهران، گروه کلام- فلسفه دین و مسایل جدید کلامی.

\*\* دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشکده الاهیات، معارف اسلامی و ارشاد دانشگاه امام صادق (ع).

## مقدمه

مسئله عالم ذر از جمله مسایل درون دینی است که مورد اختلاف صاحب نظران اسلامی بوده است. در یک تقسیم بندی می توان آرای موجود در ارتباط با عالم ذر را در قالب دو دیدگاه کلی عرضه کرد؛ دیدگاهی که آیات و روایات دال بر عالم ذر را تأویل کرده و دیدگاهی که قائل به وجود چنین عالمی است. می توان نظریات طرفداران تأویل آیات و روایات عالم ذر را در دو دسته قرار داد. از یک سو، نظریاتی را شاهدیم که با نگاه ادبی و نیز عقلی، پیمان در عالم ذر را به پیمان الهی در زندگی دنیوی هر فرد تأویل می کنند<sup>۱</sup> و از سوی دیگر، دیدگاهی قرار دارد که عالم ذر را با نگاهی فلسفی به عالم عقول تأویل کرده، و بر اساس مراتب ایجاد جهان، حکم به تقدم ذاتی آن بر این عالم می کند.<sup>۲</sup> هر کدام از دیدگاه های مذکور دلایل خاص خود را داشته و درصدد ایراد اشکال و ابطال نظریه رقیب است. مکتب تفکیک با ارائه دلایلی عالم ذر را اثبات می کند و به اشکالات منکران و تأویل کنندگان این عالم پاسخ داده است.<sup>۳</sup>

در این مقاله، منحصراً دیدگاه مکتب تفکیک در خصوص عالم ذر توصیف و تحلیل شده است. برای پرهیز از نگاه گزارش گونه به دیدگاه ارائه شده در مکتب تفکیک، مطالب مقاله بدین ترتیب ارائه می شود: ابتدا جایگاه عالم ذر و اهمیت آن در دیدگاه مکتب تفکیک بررسی می شود. در این خصوص به جایگاه نظریه عالم ذر در مسایل توحید، نبوت و معاد اشاره می شود. در پی آن نظریه مورد پذیرش در مکتب تفکیک در خصوص عالم ذر مختصراً توصیف می شود تا زمینه تحلیل نظریه فراهم آید. در پی آن به برخی از مهم ترین مسایل پیرامونی عالم ذر اشاره شده و سپس در مقام تحلیل نظریه، شش اصل محوری مورد پذیرش مکتب تفکیک در مقام اعتقاد به عالم ذر توضیح داده می شود. در بخش پایانی مقاله، پاسخ هایی را که طرفداران مکتب تفکیک به اشکالات وارد شده بر وجود عالم ذر داده اند ذکر می کنیم. این اشکالات در دو دسته طبقه بندی شده است. روشن است که مباحث نقادانه طرفداران یک نظریه بر مباحث ایجابی آنها نیز نور می افکند و به ما اجازه می دهد که فهم بهتری از نظریه پیدا کنیم. به همین دلیل تحلیل و فهم پاسخ طرفداران مکتب تفکیک به اشکالات نیز اهمیت خاصی دارد.

## نگاه تحلیلی بر مسئله عالم ذر مکتب تفکیک

در این مقاله به توصیف و تحلیل دیدگاه مکتب تفکیک در این خصوص بسنده شده است. بنابراین، نقادی این دیدگاه که مواردی از این قبیل را شامل می‌شود هدف این مقاله نیست: آیا اهل تفکیک توانسته‌اند جایگاه عالم ذر را آن‌گونه که در متون دینی آمده، نشان دهند؟ نظریه عالم ذر مستلزم تحولی بزرگ در مباحث انسان‌شناختی و جهان‌شناختی است. آیا تفکیکیان به لوازم پذیرش چنین عالمی توجه دارند؟ آیا مبانی اندیشمندان تفکیکی در پذیرش عالم ذر می‌تواند وجود چنین عالمی را به درستی تبیین کند؟ نقاط قوت و ضعف دیدگاه مکتب تفکیک درباره عالم ذر چیست؟ آیا اندیشمندان مکتب تفکیک در مقام ذکر اشکالات مخالفان عالم ذر همه اشکالات را بیان کرده‌اند؟ آیا اندیشمندان تفکیک از عهده اشکالات مخالفان عالم ذر برآمده‌اند؟

در مقام توصیف و تحلیل بیشتر از آثار افرادی همچون میرزامهدی اصفهانی، مجتبی قزوینی، حسنعلی مروارید و میرزاجواد تهرانی استفاده شده و در مواردی به دیدگاه محمدرضا حکیمی نیز ارجاع داده شده است.

### ۱. اهمیت و جایگاه عالم ذر از دیدگاه مکتب تفکیک

عالم ذر اهمیت و جایگاه ویژه‌ای در مکتب تفکیک دارد. بررسی آثار بزرگان مکتب تفکیک نشان می‌دهد که در دیدگاه آنها وجود عالم ذر با مفاهیم محوری دین یعنی توحید، نبوت و معاد در ارتباط است.

۱.۱. اهمیت عالم ذر در مسئله توحید: در این دیدگاه، معرفت فطری به خداوند عالی‌ترین نوع معرفت است و منشأ آن شناختی است که انسان‌ها در عالم ذر پیدا کرده‌اند. انسان با چنین معرفتی خداوند را وجدان و مشاهده می‌کند، در حالی که معرفت‌های علمی و عقلی نسبت به خداوند تنها موجب تصدیق و ایمان به وجود خدا می‌شوند. (مروارید، ۱۴۱۸، ص ۹۹) معرفت فطری در همه انسان‌ها، اعم از مؤمن و کافر، وجود دارد و در شداید و سختی‌ها، که امید انسان از تمامی اسباب ظاهری قطع شده، شکوفا می‌گردد و در چنین حالتی است که همگان حقیقت الاهی را وجدان می‌کنند. اما برای مؤمنان به طور خاص تجلیات این معرفت به هنگام دعا و عبادت نیز مشهود است. (همان، ص ۱۰۳)

۱. ۲. اهمیت عالم ذر در مسئله نبوت: از نظر طرفداران مکتب تفکیک، از جمله دلایل ارسال رسل از سوی خداوند متعال، تذکر انبیای الهی به میثاق و معرفتی است که در عالم ذر در نهاد انسان‌ها به ودیعت نهاده شده و غبار غفلت دنیا آن را محبوب ساخته است. فرستادگان الهی با راهنمایی و دستورالعمل‌هایی که از ناحیه خداوند متعال آورده‌اند موجبات یادآوری و شکوفایی آن معرفت فطری را فراهم آورده و انسان‌ها در نتیجه پیروی از انبیا تجلیات الهی را در خود یافته و خالق خود را وجدان می‌کنند. (همان، ص ۱۰۸) در این خصوص به فرمایش علی (ع) استناد می‌کنند که آن حضرت می‌فرماید: «خداوند پیامبران را برانگیخت تا پیمان فطرت را از مردم مطالبه کنند و نعمت فراموش شده‌اش را به ایشان تذکر دهند». (نهج البلاغه، خطبه ۱)

۱. ۳. اهمیت عالم ذر در مسئله معاد: یکی از مبانی و اصول معاد جسمانی در این دیدگاه پذیرش و قبول عوالم قبل از دنیا از جمله عالم ذر برای انسان است. حقیقت ذری انسان همان چیزی است که با پوسیده شدن اجزای بدن در قبر باقی می‌ماند و این همانی شخصیت انسان را در قیامت حفظ می‌کند. (قزوینی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۸-۴۰)

با توجه به آنچه ذکر شد، اهمیت عالم ذر در این دیدگاه، به عنوان اصلی اساسی که زیربنای ارکان اصلی دین است، روشن می‌شود. از این رو پیروان این مکتب تلاش زیادی در توصیف و اثبات دیدگاه خود کرده‌اند و به شبهات منکران و تأویل‌کنندگان این عالم پاسخ داده‌اند که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

## ۲. ویژگی‌های عالم ذر و نحوه اثبات آن در مکتب تفکیک

چگونگی آفرینش انسان و تقدم یا عدم تقدم نفس بر بدن همواره از موضوعات مورد بحث در میان صاحب‌نظران بوده است. در دیدگاه مکتب تفکیک با توجه به آیات و روایات، خلقت ارواح قبل از بدن‌ها پذیرفته شده و انسان قبل از ورود به دنیا عوالم متعددی را پشت سر گذاشته است. نخستین این عوالم عالم ارواح است که از آن به عالم اظله و اشباح نیز تعبیر شده است.<sup>۴</sup> خداوند پس از آنکه در این عالم به انسان‌ها عقل و حیات داد خودش را به آنها معرفی کرد، و از آنها بر نبوت پیامبر خاتم (ص) و امامت امامان دوازده‌گانه (ع) و ولایت ایشان پیمان گرفت. (مروارید، ۱۴۱۸، ص ۱۱۰) پس از گذشت مدتی، خداوند برای هر روحی بدنی ذری از خاک مخصوص آفرید و

### نگاه تحلیلی بر مسدود عالم دَر مکتب ملک

ارواح به این بدن‌ها تعلق گرفت. آنگاه خداوند خود را مجدداً به آنها شناساند و از آنها تعهد گرفت. از این عالم، در لسان روایات، به عالم دَر اول تعبیر شده است. (تهرانی، ۱۳۷۴، ص ۵۶) آنگاه جسد مسجود آدم را آفرید که بدن دَرّی وی در آن بود و بدن‌های دَرّی فرزندان آدم را در صلب او قرار داد. سپس آنها را از صلب او خارج کرد و بار دیگر خود را به آنها شناساند و از آنها پیمان گرفت. (همان، ص ۱۱۱)

با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان مراحل چهارگانه‌ای را در خلقت انسان قبل از ورود به دنیا نشان داد.

۱. آفرینش روح انسان‌ها در جهان سایه‌ها و کالبدها و معرفی حجت‌های خداوند به آنها از سوی خدا و گرفتن پیمان از آنها.
۲. آفرینش بدن‌های دَرّی برای هر یک از ارواح و تعلق ارواح به آن بدن‌ها و معرفی خداوند و گرفتن پیمان مجدد.
۳. آفرینش بدن مسجود آدم که شامل بدن دَرّی او بود و قرار دادن بدن‌های دَرّی نسلش در صلب او.
۴. اخراج نسل آدم از صلب او به صورت دَرّی و دادن حیات به آنها و شناساندن خداوند به آنها از سوی خداوند و گرفتن تعهد برای سومین بار.

با توجه به مراحل مذکور، صاحبان اندیشه تفکیک تذکر می‌دهند که اختلاف در مضمون روایات عالم دَرّ به دلیل اختلاف مراحل و عوالم قبل از دنیاست و لذا موجب تضعیف این روایات نمی‌شود. (همان)

ادله‌ای که صاحبان اندیشه تفکیک برای اثبات عالم دَرّ آورده‌اند دلایل نقلی است. روایات خلقت ارواح قبل از اجساد، روایات عهد و میثاق، روایات عالم دَرّ و روایاتی که در تفسیر آیات مرتبط با عالم دَرّ است از جمله این دلایل هستند. در روایات خلق ارواح قبل از اجساد، از خلق ارواح دو هزار سال قبل از بدن‌ها خبر داده شده و اینکه ارواح لشگریان منظمی بوده و ارواحی که در آنجا با هم آشنا شده‌اند، در این دنیا با هم الفت می‌گیرند و ناآشنایان در آن عالم در این عالم از هم بیگانه‌اند و با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کنند. (مجلسی، بی‌تا، ج ۶۱، ص ۱۳۱-۱۵۰)

بخش مهمی از روایات که مربوط به عالم ذر است، ذیل آیه «و اذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بریکم قالوا بلی...» (اعراف: ۱۷۲) وارد شده است. در این روایات آمده است که خداوند از پشت آدم نسل او را تا روز قیامت خارج کرد؛ آنها همچون ذرات ریزی خارج شدند و خداوند خودش را به آنها شناساند؛ و اگر این شناسایی نبود هیچ کس پروردگارش را نمی‌شناخت. سپس گفت آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: بلی. (تهرانی، ۱۳۷۴، ص ۵۶)

همچنین در حدیثی دیگر بیان شده که معرفت خداوند در عالم ذر برای انسان‌ها حاصل شده ولی آن جایگاه را در این دنیا فراموش کردند؛ و به زودی به یادشان خواهد آمد و اگر چنین نبود، کسی خالق و رازق خود را نمی‌شناخت. (مرورید، ۱۴۱۸، ص ۱۱۳) امام صادق (ع) در پاسخ به چگونگی پاسخ دادن انسان‌ها در عالم ذر و اینکه آن موجودات ریز چگونه پاسخ خداوند را دادند فرموده‌اند: «در آنها نیرویی قرار داد که وقتی از آنان در پیمان عالم ذر سؤال شد، پاسخ دادند». (مجلسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۵۸)

فایده شناسایی مکرر خداوند و اخذ پیمان‌های متعدد از انسان، تأکید بر اتمام حجت است. در ادامه آیه الست که در بالا به آن اشاره شد، خداوند می‌فرماید: «آن تقولوا یوم القيامة انا کنا عن هذا غافلین او تقولوا انما اشرك آبائنا من قبل و کنا ذرّیة من بعدهم افتهلکنا بما فعل المبطلون». (اعراف: ۱۷۲-۱۷۳) در روایات نیز به مضمون همین آیه اشاره شده و لذا امام صادق (ع) فرمودند: «این تعهد را برای آن گرفت که مبادا فردای قیامت بگوئید ما از این حقیقت غافل بودیم یا آنکه بگوئید فقط پدران ما شرک ورزیدند؛ آیا ما را به عملکرد اهل باطل هلاک می‌کنی؟». (مرورید، ۱۴۱۸، ص ۱۱۴-۱۱۵)

علاوه بر این، با هر بار معرفی خداوند اگر اطاعت و یا معصیتی از طرف انسان به دنبال داشته باشد، باعث استحقاق ثواب و عقاب است. بنابراین، اگر با وجود این تعریف و تعهد، انسان در هیچ یک از مراحل عالم ذر اطاعت نکند و تمایل نشان ندهد، حجت خداوند برای دور کردن از رحمتش تمام‌تر است. از طرفی معصیت صادره از انسان در عالم ذر به جهت فقدان هوس‌ها و انگیزه‌های دنیوی در آن عالم، استحقاق عقاب بیشتری داشته و حجت بر او تمام‌تر است.



### ۳. مبانی مکتب تفکیک در خصوص عالم ذر

سخن اساسی این مکتب این است که علم دین از طریق وحی و به واسطه پیامبران الهی بر انسان‌ها ارائه شده است و یگانه منبع معارف دین، علوم وحیانی است که در حال حاضر در قالب قرآن و احادیث معصومین در اختیار ماست. لذا معارف دین را از این دو منبع باید جست‌وجو کرد، بی‌آنکه با پیش‌فرض‌های فلسفی و عرفانی بخواهیم نظرات خود را بر این معارف تحمیل کرده و معارف دین را به نفع مبانی فلسفی و عرفانی مصادره کنیم. لذا بنای این مکتب بر این است که تمامی آنچه را می‌خواهد حول موضوعی بیان کند، همه را اعم از توصیف و مبانی، از منابع دینی اخذ کند، بی‌آنکه خلط و امتزاجی با معارف بشری پیدا کند. (قزوینی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲)

در خصوص عالم ذر نیز این مکتب از این روش پیروی کرده و توصیفات و مبانی این عالم را از آیات قرآن و روایات معصومین گرفته و ارائه داده است. در عین اینکه می‌توان شش اصل را به عنوان مبانی مکتب تفکیک در پذیرش عالم ذر نام برد، اما با توضیحات ذکر شده معلوم می‌شود مهم‌ترین و اساسی‌ترین اصل مکتب تفکیک در بیان معارف و از جمله عالم ذر، انحصار علوم حقیقی در علوم وحیانی است.

**اصل اول: انحصار علوم حقیقی در علوم وحیانی؛** این دیدگاه حقیقت‌های علمی و شناخت‌های معارفی را در صورتی صحیح می‌داند که از راه وحی الهی به دست آمده باشند. زیرا تنها خالق حقایق است که عالم به حقایق است و او می‌باید حقایق را بیاموزاند. (حکیمی، ۱۳۷۷، ص ۵۵) شناخت وحیانی در این دیدگاه تنها شناخت حقیقی است که اگر متفکران بشری از ابتدا از پیامبران و آورندگان وحی الهی پیروی می‌کردند، به علم صحیح دست می‌یافتند و این همه کشمکش و تضاد در آرا و داده‌های بشری راه نمی‌یافت. در این دیدگاه، علوم الهی علوم جدید نام گرفته و در مقابل، علوم بشری راه، علوم قدیم می‌دانند و عمده وجه اعجاز قرآن را علوم و حکمت‌های جدید آن می‌دانند که در مقابل داده‌های علوم قدیم اعم از فلسفه و عرفان است. از نظر آنها قرآن با علوم و حکمت‌های جدیدش برای مقابله و از بین بردن اساس علوم بشری قدیم، نازل شده است. (اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۰)

**اصل دوم: حجیت ظواهر؛** در این دیدگاه، ظواهر الفاظ قرآن و سنت حجیت داشته و جز در موارد اندک نمی‌باید به تأویل ظواهر کتاب و سنت پرداخت. مقصود از ظاهر کلام، آن چیزی است که معنا و مقتضای ظاهر، یعنی مفهوم لفظی و متعارف است. اگر در مورد آیات و روایات این معنا پذیرفته نشود و به تأویل اقدام کنیم، نمی‌توانیم مدعی شویم که به قرآن و احادیث معتقدیم. انسان با چشم‌پوشی از ظواهر آیات و روایات خود را از بسیاری از حقایق کتاب و سنت محروم می‌کند. حجیت ظواهر منحصر به آیات و اخبار فقهی نیست، بلکه در آیات و روایات عقایدی نیز جاری است.

از نظر آنها، خطاب‌های قرآنی و نفس‌گفت‌وگویی پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع) و احادیثی مانند حدیث ثقلین، حجیت ظواهر را اثبات می‌کنند. اگر ظواهر آیات و روایات حجت نباشند، راهی عقلایی برای استفاده از آنها باقی نمی‌ماند، در حالی که بنای همه عقلا استناد به آن و حجت شمردن آن بوده و هست. (حکیمی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۹-۱۳۰)

در موارد بسیار اندک، که برهانی روشن برخلاف معنا و مراد ظاهر آیه و حدیث پیدا شود، تأویل جایز و حتی لازم است. (همان، ص ۱۳۰-۱۳۱) اما مواجهه با آیات و روایات با پیش‌فرض‌های فلسفی و عرفانی به معنای گذر از ظواهر کتاب و سنت در موارد بی‌دلیل بوده و موجب تحمیل معانی ناخواسته بر آنها می‌شود.

**اصل سوم: عدم تجرد روح؛** علمای مکتب تفکیک به غیریت نفس از بدن اذعان دارند و دلایلی را بر آن اقامه می‌کنند. (تهرانی، ۱۳۷۴، ص ۲۵۹-۲۶۰) ولی در عین حال با ارائه دلایل عقلی و نقلی نفس را برخلاف فلاسفه مجرد نمی‌دانند.

**دلیل عقلی اول:** ما نفس را معروض «این» و در مکان معین می‌یابیم، و هرچه مکانی باشد مجرد نیست.

**دلیل عقلی دوم:** گاهی نفس دارای نور فهم است و گاهی فاقد آن. برای مثال، می‌توان به حالت نسیان و نیز پیری اشاره کرد. با توجه به دیدگاه فلاسفه درباره موجود مجرد، هر موجودی که گاه دارای فهم و گاه فاقد آن باشد در مقام ذات مجرد نخواهد بود. (همان، ص ۲۶۰)

### نگاه تحلیلی بر مسئله عالم در مکتب تفکیک

در کنار این دلایل عقلی، تمسک به آیات قرآن و روایاتی (مروارید، ۱۴۱۸، ص ۲۲۵-۲۲۹؛ تهرانی، ۱۳۷۴، ص ۲۶۱) که بر عدم تجرد روح دلالت دارند نیز دیده می‌شود. در برخی از روایات به صراحت از روح، به جسم رقیق که کالبد متراکمی به آن پوشانده شده تعبیر شده و حتی از بطلان و فنای آن در نفخ صور اول خبر داده شده است. (مروارید، ۱۴۱۸، ص ۲۲۷)

**اصل چهارم: سبقت خلق ارواح بر ابدان؛** اندیشمندان مکتب تفکیک با استناد به مجاری وحی، به حدوث ارواح قبل از ابدان قائل‌اند. آنها به روایات زیادی که از خلق ارواح قبل از اجساد با فاصله دو هزار سال خبر می‌دهد تمسک می‌کنند. (قزوینی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۸-۳۳؛ تهرانی، ۱۳۷۴، ص ۲۷۲؛ مروارید، ۱۴۱۸، ص ۱۱۲-۱۲۰) از نظر آنها، ارواح قبل از ابدان متکثر بوده و امتیاز هر کدام از ارواح نسبت به دیگری عوارض لاحقیه است. اما عوارض لاحقیه به سبب ماده بوده و پذیرش تقدم روح بر بدن به معنای عدم وجود ماده برای قبول اعراض است. پاسخ آنها چنین است که ارواح مجرد از لواحق ماده نبوده و نفس ماده لطیفی دارد که از ماده اولی است. این مطلب تأکیدی است بر این که در نگاه اندیشمندان این مکتب نفس مجرد نیست.

**اصل پنجم: تفکیک عقل از ذات انسان؛** در دیدگاه مکتب تفکیک، نفس انسان بنا بر آنچه صاحب شریعت معرفی کرده ذاتاً تاریک بوده و همانند سایه فاقد نور خارجی است. نفس عین نور شعور و حیات و عقل و علم و فهم و قدرت نیست، بلکه این انوار خارج از حقیقت ذات نفس است. (اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۱) از شواهد دوگانگی نفس و عقل، غفلت انسان از ذات خود است. از آنجایی که عقل عین کشف و شعور است، اگر نفس همان عقل می‌بود لازم می‌آمد که غفلت در خود کشف و شعور نفوذ کند که این مسئله معقول نیست. (مروارید، ۱۴۱۸، ص ۲۱-۲۲)

عدم تجرد نفس و فقر و خالی بودن آن از انوار، هدف و اساس دعوت پیامبر اکرم و نزول قرآن را روشن می‌کند. هدف آن است که مردم با تذکر به پروردگار از خواب غفلت و جهل به فقرشان بیدار شده تا افاضه انوار را در قلوبشان ببینند. (اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۲)

**اصل ششم: وجود عوالم قبل از دنیا؛** علمای مکتب تفکیک با توجه به آیات و روایات، عوالمی را برای ارواح قبل از دنیا بیان کرده‌اند. با توجه به اینکه خداوند ارواح انسان‌ها را قبل از ابدان آنها آفریده است، ارواح مطابق آنچه در روایات آمده عوالمی را گذرانده‌اند. نخستین عالم، عالم اظله و اشباح است که ارواح در آن آفریده شدند. آنگاه در عالم دوم، که از آن به عالم دَرّ اول یاد می‌شود، خداوند برای هر روحی بدنی دَرّی از خاک مخصوص آفرید و ارواح به این بدن‌ها تعلق گرفتند. آنگاه بدن مسجود آدم آفریده شد و بدن دَرّی فرزندان او در صلیب قرار گرفت. آنگاه بدن‌های دَرّی را خداوند از صلب آدم خارج کرد و از آنها پیمان گرفت. آیه الست اشاره به عالم دَرّ اخیر دارد. (مروارید، ۱۴۱۸، ص ۱۱۱)

#### ۴. پاسخ به اشکالات عالم دَرّ

علمای تفکیک اشکالات عالم دَرّ را دو نوع می‌دانند. برخی از اشکالات، چنین عالمی را محال می‌داند و برخی دیگر دلیل بر وجود این عالم را نفی می‌کنند. آنها با طرح هر دو قسم از اشکالات به آنها پاسخ می‌دهند.

#### ۴.۱. اشکالات دسته اول

**اشکال اول: فراموشی موقف؛** گرفتن میثاق در عالم دَرّ در صورتی درست است که کسانی که از آنها پیمان گرفته شده عقل و قوه تشخیص داشته باشند و اگر این‌گونه بودند حتماً عالم دَرّ، یعنی حادثه‌ای با این عظمت، در دنیا به یادشان می‌آمد. چگونه است که مردم در قیامت موقعیت‌های مهم دنیایی خود را به یاد دارند، با اینکه فاصله قیامت با دنیا بیش از فاصله دنیا با عالم دَرّ است، اما انسان‌ها در دنیا چیزی از عالم دَرّ را در خاطر ندارند. پس عالم دَرّ تحقق ندارد.

**پاسخ به اشکال اول:** با توجه به قدرت خداوند، دلیلی بر محال بودن این فراموشی نداریم و بر طبق روایات، خود خداوند، حادثه عالم دَرّ را از یاد انسان‌ها برده است. (مجلسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۵۴) مثال روشن در این باره عالم خواب است. با اینکه انسان در خواب زنده است هیچ یک از حوادث عالم بیداری را به یاد نمی‌آورد. می‌توان نسبت دنیا

### نماه تحلیلی بر مسئله عالم دَر مکتب ملک

به عالم دَر را همانند نسبت حالت خواب به بیداری دانست که انسان چیزی از آن به یاد ندارد. (مروارید، ۱۴۱۸، ص ۱۲۸)

**اشکال دوم:** با توجه به آیه الست و روایات مختلف، فایده گرفتن میثاق در عالم دَر اتمام حجت بر انسان‌هایی است که به خداوند ایمان نیاورده‌اند؛ اما در صورتی حجت بر انسان‌ها تمام است که آنها با توجه و التفات به پیمانی که بسته‌اند، آن را انکار کنند؛ به عبارت دیگر، به عهد و پیمان فراموش شده، احتجاج نمی‌شود. با توجه به اینکه انسان‌ها در دنیا به میثاق مذکور التفات نداشته و آن را به یاد نمی‌آورند حجت علیه آنها نمی‌تواند تمام باشد. این به معنای عبث بودن چنین میثاقی است که نشانگر عدم وجود عالم دَر است.

**پاسخ به اشکال دوم:** لازم است میان تحقق معرفت به خداوند، که ناشی از عالم دَر است، با به یاد آوردن عالم دَر تفاوت قائل شد. آنچه سبب اتمام حجت می‌شود اولی است و نه دومی، در حالی که امر فراموش شده دومی است و نه اولی؛ به عبارت دیگر، معرفت فطری به خداوند نتیجه عالم دَر است که در نهاد انسان باقی است و فراموش نمی‌شود و همین امر برای اتمام حجت کافی است. (مروارید، ۱۴۱۸، ص ۱۲۹) از همین رو کسی که خداوند را انکار کند، در حقیقت با فطرتی که بر آن آفریده شده، مخالفت می‌کند؛ فطرتی که رو به خدا داشته و در هنگام شداید و ناامیدی از اسباب ظاهری، جلوه می‌کند و انسان را به یاد آن معرفت فطری می‌اندازد.

**اشکال سوم:** پذیرش وجود عالم دَر مستلزم پذیرش تناسخ است؛ تناسخی که تعلق ارواح به ابدان دیگری غیر از ابدان اول است. با توجه به بطلان تناسخ معلوم می‌شود که وجود عالم دَر نیز درست نیست.

**پاسخ به اشکال سوم:** تناسخی که به اجماع و ضرورت دین باطل است تعلق ارواح اهل سعادت و شقاوت به بدن‌هایی غیر از بدن‌های کنونی است تا انسان از این طریق پاداش یا عقاب داده شود. دلایل فلسفی دال بر ابطال تناسخ، بر این دلالت دارد که نفس انسان نمی‌تواند به بدنی غیر از بدن فعلی تعلق گیرد. روح انسان در عالم دَر به بدن ریزی تعلق گرفته که از همان خاک بدن دنیوی او ساخته شده است. (همان) و ادله

اقامه شده نمی‌تواند امکان تعلق روح را به یک بدن در دو حالت مختلف از جهت حجم و بزرگی ابطال کند.

**اشکال چهارم:** تعلق دوباره نفس پس از کامل شدن و تجرد، به بدن اولیه، تخصص بدون تخصص است و این امر در امور طبیعی محال است. ماده‌ای که حامل صورت‌های جوهری است، در حرکت تکاملی ذاتی، پیوسته از مرتبه پست به سمت کمال تکامل می‌یابد تا به صورت روح انسانی تبدیل شود. پس منشأ پیدایش روح و تعلق آن به بدن، تناسب تام و آمادگی کاملی است که بین بدن و روح حاصل می‌شود؛ تناسبی که با روح دیگر ندارد. اگر در مسیر حرکت جوهری انسان، مرگ فرا رسد، بدن متلاشی گردیده و روح در عالم ملکوت جای گیرد تناسبی ذاتی بین اجزای متلاشی بدن و روح مجرد وجود ندارد تا روح مجرد مجدداً به این خاک برگردد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۰۵)

**پاسخ به اشکال چهارم:** این اشکال که ظاهراً استدلالی است که بیشتر به یک بیان خطابی می‌ماند تا یک استدلال؛ زیرا با مقدمات ظنی و بر اساس نظریه حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن روح عرضه شده است که هیچ برهان عقلی‌ای نداشته و صرفاً یک فرضیه است. از این گذشته، روایات فراوان دال بر تقدم خلقت ارواح بر ابدان این فرضیه را دفع می‌کند. علاوه بر این، روایاتی نشان می‌دهد که روح مانند جن و فرشته و دیگر اجسام همگی از ماده واحدی به نام آب آفریده شده‌اند و تفاوت آنها به لطافت و تراکم نرمی و زبری و دیگر عوارض است. (مروارید، ۱۴۱۸، ص ۱۳۱)

**اشکال پنجم:** چگونه می‌توان پذیرفت ذره‌ای از ذرات بدن زید (همان جزء ذری زید) که از طریق نطفه از صلب آدم، نسل به نسل به فرزندانش منتقل شده تا اینکه به زید منتهی گشته، همان زید با تمام خصوصیات ادراکی، عقلی، نفسانی، سمعی و بصری باشد که تکلیف به او تعلق گرفته، حجت بر او تمام شده، عهد و پیمان از او گرفته شده و ثواب و عقاب برای او در نظر گرفته شده است؟ دلایل قطعی عقلی و نقلی نشان می‌دهد که انسانیت انسان به نفس اوست که امری وراء ماده است و حادث به حدوث این بدن دنیوی است.

### نگاه تحلیلی بر مسئله عالم ذر در مکتب فلیک

پاسخ به اشکال پنجم: اشکال فوق مبتنی بر مبانی فلسفی، خصوصاً مبانی صدرایی، است که خود محل تردید هستند، در حالی که بر مستشکل لازم بود در مقام نخست نشان دهد که پذیرش عالم ذر پذیرش نظریه‌ای ناسازگار است. در این اشکال سه پیش‌فرض وجود دارد که هر سه محل تأمل و تردید طرفداران مکتب تفکیک هستند:

**نخست اینکه** بر اساس ظواهر روایات ارواح قبل از بدن‌های دنیوی آفریده شده‌اند. یعنی هرچند نفوس حادث هستند، ولی حدوث قبل از بدن دارند و نه حدوث با بدن یا از بدن. این در حالی است که مستشکل نفس را حادث از بدن تلقی کرده است.

**نکته دوم** آن است که برخلاف دیدگاه مستشکل که شخصیت و هویت انسان را به نفس او می‌داند شخصیت انسان، برآیند روح و بدن است.

**نکته سوم** آن است که مجدداً برخلاف دیدگاه مستشکل، عقل و شعور ذات نفس را تشکیل نمی‌دهد، بلکه این دو موهبتی هستند الهی که خداوند گاهی آنها را به انسان می‌دهد و گاهی سلب می‌کند. بنابراین، اگر خداوند عقل و شعور را از کسی بگیرد، نفی شخصیت او نکرده، بلکه به شخص بیهوش یا خوابیده‌ای می‌ماند که هیچ‌گونه فعالیت ذهنی و ادراکی نداشته و خواب هم نمی‌بیند. در این حال شخصیت انسان وجود دارد ولی ادراک ندارد و به چیزی حتی خودش توجه ندارد. (همان، ص ۱۳۲)

با توجه به این سه نکته اشکال فوق مندفع است. ظاهر روایات می‌گویند خداوند بدن زید را در عالم ذر در نهایت کوچکی به صورت خاص آفرید و روح خاص زید به او تعلق گرفت. آنگاه به او عقل و شعور داد، به طوری که خود را به عنوان مخلوق حادث و پروردگار خود را به عنوان خالق شناخت و به عبارتی او را دید؛ یعنی ذات خدای متعال بدون کیفیت برای او ظهور کرد نه آنکه او را تصور کرده یا آن‌گونه که می‌گویند در او فانی شده باشد. پس از این شناخت، او به توحید اقرار کرد و عهد و پیمان از او گرفته شد و اثر این معرفت و دیدار در روح او باقی ماند. سپس عقل و شعور از او گرفته شد و این ذره به پشت‌های پدران و رحم‌های مادران در این دنیا منتقل شد و با تغذیه و تربیت رشد و نمو کرد و سیر تکاملی محسوس خود را پیمود تا آنکه خداوند مجدداً به او عقل و شعور داد، در حالی که همه عوامل سابق خود را فراموش کرده بود. (همان)

#### ۲.۴. اشکالات نوع دوم

دسته دوم اشکالاتی هستند که دلایل ثبوت عالم دَر را زیر سؤال برده‌اند. به عبارت دیگر، این دسته از اشکالات نحوه استدلال طرفداران وجود عالم دَر را مخدوش می‌دانند. ما در این قسمت به دو اشکال و پاسخ نظریه‌پردازان مکتب تفکیک به آنها اشاره می‌کنیم.

**اشکال اول: دلالت نداشتن آیه الست بر عالم دَر:** اگر نسل آدم از پشت آدم گرفته شده بود، چنان که ظاهر روایات آن را می‌رساند، می‌باید خداوند در این آیه می‌فرمود: «و اذ اخذ ربک من آدم من ظهره دَرّیته»، در حالی که فرموده است: «و اذ اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم دَرّیتهم».

**پاسخ اشکال اول:** خداوند اولاد بی‌واسطه آدم را از صلب او خارج کرد. آنگاه اولاد اولاد او را به ترتیب از صلب اولاد او بیرون کشید و همچنین اولاد اولاد اولاد او را از صلب پدران بی‌واسطه‌شان بیرون آورد تا آنکه آخرین نسل مطابق رخدادهای کنونی رسید. لذا استفاده از کلمه بنی آدم به این اعتبار است. از سوی دیگر، حتی اگر این آیه بر اخراج نسل از صلب آدم در عالم دَر دلالتی نداشته باشد، اخبار متواتر بر آن دلالت می‌کند. پس دو اخراج داریم؛ اخراج نسل از پشت بنی آدم، که با قرآن اثبات شده، و اخراج نسل از پشت آدم، که با روایات اثبات می‌شود، و این دو منافاتی با هم ندارند. (همان، ص ۱۳۴)

**اشکال دوم: تعارض تفسیر آیه الست به عالم دَر با آیات دیگر:** آیاتی از قرآن مبدأ پیدایش انسان را آب جهنده دانسته (طارق: ۵-۶؛ مرسلات: ۲۰) و این با اینکه انسان در جهان قبل آفریده شده منافات دارد.

**پاسخ اشکال دوم:** آیاتی که ترتیب دنیوی خلقت انسان را بیان می‌کند، با اینکه انسان قبل از دنیا خلقت دیگری داشته باشد، منافات ندارد. همان‌گونه که برخی آیات به قبل از نطفه اشاره دارد و شروع خلقت انسان را از عصاره گِل بیان می‌کند. (مؤمنون: ۱۲-۱۴) و در آیه‌ای دیگر خلقت انسان را در شکم مادران دانسته (زمر: ۶) و این نشان از آن دارد که آیاتی که خلقت انسان را از نطفه بیان کرده اشاره به مرحله متوسطی دارد که مراحل قبل را نفی نمی‌کند. (مروارید، ۱۴۱۸، ص ۱۳۶)



همچنین در روایات آمده:

خدایا نعمت خود را بر من آغاز کردی قبل از آنکه چیز قابل ذکر باشم. سپس مرا از خاک آفریدی و مرا در امان از حوادث و سنوات مختلف، در پشت پدران قرار دادی. مرا به خاطر مهر و لطفت به من، در زمان حکومت پیشوایان کفر به دنیا نیاوردی؛ آنانی که پیمان تو را شکستند و پیامبران تو را تکذیب کردند. بلکه مرا با سابقه هدایتی که برای من فراهم نمودی، خارج نموده و در همان زمینه مرا به وجود آوردی و با آفرینش زیبایت قبل از اینها به من مهربانی و محبت ورزیدی. سپس خلقت مرا از منی آغاز نمودی ... (مجلسی، بی تا، ج ۹۸، ص ۲۱۶)

این روایت دالّ بر آن است که خلقت در عالم دَرّ با مراحل خلقت انسان در دنیا تعارضی ندارد.

### نتیجه گیری

آنچه در خصوص نظریه اندیشمندان تفکیک درباره عالم دَرّ گفته شد دربرگیرنده نکات متعددی است. مهم ترین نکات مد نظر اندیشمندان مکتب تفکیک در این خصوص موارد ذیل است:

**الف.** علم دین در قالب قرآن و احادیث معصومین (ع) در اختیار ماست و می باید معارف دین را از این دو منبع دریافت کرد، بی آنکه با پیش فرض های فلسفی و عرفانی، نظرات خود را بر این معارف تحمیل کنیم.

**ب.** اهمیت و جایگاه عالم دَرّ به گونه ای است که با تمام ارکان دین مرتبط است و می تواند پاسخ گوی بسیاری از شبهات در زمینه توحید و نبوت و معاد باشد. در عالم دَرّ، انسان ها معرفت خداوند را وجدان کرده و با معرفت خداوند به دنیا می آیند. با توجه به شرایط دنیا و حجاب غفلتی که چنین معرفتی را مستور کرده مهم ترین وظیفه انبیای الهی، تذکر به امور است که انسان ها به آن معرفت متذکر شوند. و همان بدن دَرّی مهم ترین اشکال معاد جسمانی عنصری، یعنی مسئله این همانی شخصیت، را پاسخ می دهد.

ج. مهم‌ترین دسته از روایاتی که عالم ذر را تشریح می‌کند، روایاتی است که از خروج ذری ذریه آدم از پشت ابوالبشر جسمانی حکایت دارد. صراحت این روایات در جسمانی بودن عالم ذر به گونه‌ای است که نوصدراییان معاصر نیز بی‌آنکه آنها را تأویل کنند، به ذکر آنها بسنده کرده‌اند. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۲۸-۳۲۹)

د. بین معرفت به خدا، که در عالم ذر حاصل شده، و یادآوری آن تفاوت هست. اتمام حجت خداوند با معرفت به جای‌مانده در فطرت انسان‌هاست. از جمله شواهد وجود این معرفت آن است که این فطرت در هنگام شداید و ناامیدی از اسباب ظاهری برای همه انسان‌ها، اعم از مؤمن و کافر، ظهور می‌کند.

### پی‌نوشت‌ها:

۱. شیخ مفید آیه ذر را بر اساس مجاز تفسیر کرده و مقصود از آن را پیمان از عقل بشر دانسته است. او برای اثبات صحت نظر خود به ابیات متعددی از شاعران عرب و نیز آیات دیگری از قرآن استشهاد کرده است. همچنین اعتقاد به عالم ذر به معنای خلق روح انسان قبل از بدن کنونی را شبیه به نظریه تناسخ دانسته و به همین دلیل باطل می‌داند. (نک: مفید، ۱۴۱۳ الف، ص ۴۷-۵۲؛ همو، ۱۴۱۳ ب، ص ۸۱-۸۷) مشابه سخنان شیخ مفید را در آثار شریف مرتضی نیز می‌یابیم. او نیز در ابطال وجود عالم ذر به دلایل قرآنی و نیز عقلی تمسک کرده و آن را به پیمان الهی از عقل بشر تأویل می‌کند. (نک: شریف مرتضی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۲۸-۳۰) در دوره معاصر نیز، مکارم شیرازی در برابر مدافعان، دیدگاه منکران و تفسیر آنها را پذیرفته است و با بحث طولانی و نقد و بررسی روایات ذکرشده در برخی از تفاسیر همچون تفسیر برهان و نیز اقامه ادله عقلی عالم ذر را به عنوان عالمی که قبل از این جهان باشد پذیرفته و مقصود آیه را پیمان الهی از عقل بشر دانسته است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۸۸-۲۹۲ و ج ۱۵، ص ۲۳)

۲. ملاصدرا در آثاری چون *مفاتیح العیب العرشیه*، *شرح اصول کافی*، *تفسیر القرآن الکریم* و *اسفار عالم ذر* را به عالم عقول تأویل کرده است.

۳. در خصوص عالم ذر در اندیشه اهل تفکیک، کتابی است با عنوان *سد المقرر علی منکر عالم النذر*، که سلسله دروس محمدباقر علم‌الهدی، از علمای مکتب معارفی خراسان بوده است. در این کتاب، به طور مفصل و عمیق، به عالم ذر پرداخته شده و در قریب به ۷۰۰ صفحه پس از تبیین و اثبات عالم ذر، به شبهات منکران پاسخ داده شده است. همچنین سلسله مقالات بیابانی اسکویی که در فصلنامه *سقیه*، شماره‌های ۱۵ تا ۲۵ به چاپ رسیده، قابل اشاره است. نویسنده این مقالات که خود از اندیشمندان مکتب تفکیک است این مقالات را تحت دو عنوان «انسان در عالم اظله و اشباح» و «انسان در عالم ذر» نگاشته است و در آنها ابتدا این موضوعات را از

## نگاه تحلیلی بر مسد عالم در مکتب فطریک

- طریق آیات و روایات تبیین کرده و سپس نظرات علمای قرون چهارم تا پانزدهم قمری را در این زمینه، اعم از موافق و مخالف، ارائه و نقد و بررسی کرده است.
۴. این اصطلاح در لسان روایات آمده است و بر اساس آنچه مروارید در کتاب *تنبيهات حول المبدأ و المعاد*، آورده می‌گوید از مجموع روایات استفاده می‌شود که خداوند ارواح انسان‌ها را قبل از بدن‌ها آفرید. از این عالم به عالم اظله و اشباح تعبیر می‌شود. نک: مروارید، ۱۴۱۸، ص ۱۱۰.
۵. در این دیدگاه با توجه به روایات، می‌گویند خالق متعال در ابتدای خلقت، جوهری به نام «ماء» ابداع کرد و سپس تمامی مخلوقات و از جمله نفوس و ابدان از آن خلق گردید. از این ماده اولیه به ماده اولی نیز تعبیر شده است. نک: تهرانی، ۱۳۷۴، ص ۲۳۰ و ص ۲۷۴؛ مروارید، ۱۴۱۸، ص ۲۱۱.

### فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. اصفهانی، میرزاهدی، ۱۳۸۷، *ابواب الهدی*، مقدمه و تحقیق: حسین مفید، تهران، منیر، چاپ اول.
۴. بیابانی اسکویی، محمد، ۱۳۸۶-۱۳۸۸، «انسان در عالم ذر»، در: *فصلنامه سفینه*، ش ۱۵-۲۵.
۵. تهرانی، میرزاجواد، ۱۳۷۴، *میزان المطالب*، قم، مؤسسه در راه حق، چاپ چهارم.
۶. حکیمی، محمدرضا، ۱۳۷۷، *مکتب تفکیک*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ سوم.
۷. -----، ۱۳۸۳، *اجتهاد و تقلید در فلسفه*، قم، دلیل ما، چاپ چهارم.
۸. شریف مرتضی، علی، ۱۹۹۸، *امالی المرتضی*، قاهره، دار الفکر العربی.
۹. مفید، محمد، ۱۴۱۳، *الف، المسائل السرویه*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، الطبعة الاولى.
۱۰. -----، ۱۴۱۳، *ب، تصحیح الاعتقادات الامامیه*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، الطبعة الاولى.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین، بی‌تا، *تفسیر المیزان*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۲. علم‌الهدی، محمدباقر، ۱۴۳۳، *سد المقتدر علی منکر عالم ذر*، گردآوری و تصحیح: علی رضوی، بیروت، دار العلوم، الطبعة الاولى.
۱۳. قزوینی، مجتبی، ۱۳۷۳، *بیان الفرقان*، (جلد سوم، فی معاد القرآن)، تهران، مرکز جامعه تعلیمات اسلامی.
۱۴. مجلسی، محمدباقر، بی‌تا، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، دار الکتب الاسلامیه.
۱۵. مروارید، حسنعلی، ۱۴۱۸، *تنبيهات حول المبدأ و المعاد*، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ دوم.
۱۶. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۹، *الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، قم، مدرسه الامام علی ابن ابی طالب، چاپ اول.
۱۷. ملاصدرا، محمد، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ سوم.



## مراتب ذات حق در سوره اخلاص

سید رضا اسحاق‌نیا\*

حسین زحمت‌کش\*\*

### چکیده

سوره مبارکه اخلاص در شمار سوره‌های مهم قرآن کریم قرار دارد که جایگاه آن در بیانات پرگهر حضرات معصومین (ع) و نیز انظار تفسیری اندیشه‌وران مسلمان نمایان می‌گردد. این سوره دربردارنده نکات عمیق عرفانی در ارتباط با ذات حق تعالی است که تاکنون معرکه آرای بسیاری بوده است. بر این اساس، بنا به نگاه تأویل‌گرا و باطنی‌محور عرفا، فحوای مراتب سه‌گانه ذات پروردگار، یعنی غیب‌الغیوب، احدیت و واحدیت، در سوره مذکور نهفته است. در این مقاله، به اختصار، رویکرد عرفانی عارفان مسلمان در خصوص مراتب ذات خداوند با وام‌گیری از سوره اخلاص بررسی می‌شود. مرتبه غیب‌الغیوب، ذات لا بشرط مقسمی است که هیچ‌گونه اسم و رسمی ندارد و معرفت به آن با هیچ ابزاری میسر نیست. مراتب احدیت و واحدیت نیز به ترتیب، ذات بشرط لا و بشرط شیء هستند. البته در لسان عرفان، ذات حضرت حق جلّ شأنه واحد است و تعینات سه‌گانه مذکور هر یک بنا به اعتباری نام‌گذاری شده‌اند. گونه نگره عرفان به مراتب ذات خداوند با عنایت به سوره توحیدی اخلاص معمولاً روایت‌گر این تبیین تفسیری است که «هو» به مرتبه خلوت‌خانه غیب هویت، یعنی غیب‌الغیوب، اشاره دارد و منظور از «الله أحد»، مقام ذات احدیت و مراد از «الله الصمد» مقام ذات واحدیت است.

کلیدواژه‌ها: تفسیر عرفانی، سوره اخلاص، ذات حق، مراتب ذات، تجلی.

\* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.  
\*\* دانشجوی کارشناسی ارشد پژوهشکده امام خمینی.

## مقدمه

اساساً سیر مطالعه و تبیین مراتب ذات پروردگار که در ارتباطی مستقیم با تجلیات و تعینات حقیقت واحد الاهی، نقشه جغرافیایی جهان وجود را ترسیم می‌کند، در انباشت آموزه‌های عرفانی اسلام الهام‌گری جز کلام وحی ندارد. این فرآیند در تمام تعلیمات نظری و عملی عرفان اسلامی قابل بررسی و ره‌گیری است. چنین تعهدی نسبت به متن مقدس اسلام که عرفان در دامان آن زاده شده و پرورش یافته است، شایسته ارج و تکریم است؛ از این جهت نگاه تفسیری و تأویلی به قرآن کریم و دستیابی به بطون آن تا اندازه امکان و استعداد بشری، می‌تواند ما را با اندیشه عرفانی نهفته در آن آشنا کرده و یاری‌گر ما در ساختارسازی فصول پرشاخه عرفان اسلامی باشد. متقدمان از عرفا، به ویژه ابن عربی و همگنان او با عنایت به این نکته به وضع دوایر عرفان نظری پرداختند.

در این مسیر، اقبال تفسیری به سوره مبارکه اخلاص از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. عرفا با توجه به این سوره، مراتب ذات الوهی را که عبارت است از غیب‌الغیوب، احدیت و واحدیت، از آبشخور آن برداشت کردند. چنین رویکردی به آیات قرآنی از سنخ تفسیر باطنی و تأویل اشاری است که با تعمق و تدبیر راسخ در وحی الاهی، ناب‌ترین نکات را از دریای بی‌کران آن غواصی می‌کند؛ بدین لحاظ این مقاله بر آن است تا چنین رویکردی را با توجه به آیات سوره اخلاص و ارتباط آن با مراتب ذات خداوندگار یکتا به مطالعه و تحقیق بنشیند.

### ۱. فضیلت سوره اخلاص

سوره اخلاص از جمله سور قرآن کریم است که در طول تاریخ سیر مباحث عرفانی و نظریه‌پردازی‌های تفسیری از سنخ تفاسیر و تأویلات اشاری و باطنی، آبشخور اندیشه‌های عرفانی بدیعی بوده است. با مراجعه به کتب و دست‌نوشته‌های عرفای بزرگ این نکته را درمی‌یابیم که تقریباً تمام آنها در خصوص این سوره شریفه به بحث و مذاقه پرداخته، در تنویر اطراف و اکناف آن سخن رانده و زوایای ذوبطون آن را به قدر طاقت خویش روشن کرده‌اند. سوره اخلاص یکی از مهم‌ترین سوره‌های قرآن است که از این رهگذر، علاوه بر دانش‌های

### مراتب ذات حق در سوره اخلاص

مرتبط با عرفان نظری و عملی، جایگاه خود را در سایر علوم اسلامی نیز، از جمله در تفسیر، فقه و حدیث یافته است. با توجه به اینکه این سوره در برخی روایات، از سوی معصومین (ع) به عنوان پاسخ پرسش‌هایی در زمینه توحید مطرح شده است، به سوره توحید نیز معروف است. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۹۱)

سوره اخلاص در مکه مکرمه به واسطه فرشته وحی بر ضمیر پیامبر (ص) نازل شد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۳۸۷) شأن نزول آن را از قول امام صادق (ع) این‌گونه بیان کرده‌اند که عده‌ای از یهود نزد رسول خدا (ص) رفتند و به او گفتند: «پروردگارت را برای ما معرفی کن». پس او سه روز درنگ کرد و پاسخ آنها را نداد تا آنکه سوره اخلاص نازل شد.<sup>۱</sup> البته اقوال دیگری در شأن نزول آن وجود دارد که جهت اطلاع از آنها می‌توان به کتب مطول تفسیری مراجعه کرد. (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۴۱۰ و ۴۱۱)

اهمیت سوره اخلاص تا بدان حد است که حضرات معصومین (ع) آن را ثلث قرآن دانسته (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۴۱۲) و به عنوان سوره نسبت و شناسنامه خداوند معرفی کرده‌اند. در روایتی از امام جعفر صادق (ع) آمده است:

[قل هو الله أحد] نسبة الله إلى خلقه أحداً صمداً أزيلاً صمدياً لا ظلَّ له يمسكه و هو يمسك الأشياء بأظلتها عارف بالمجهول معروف عند كل جاهل فردانياً لا خلقه فيه و لا هو في خلقه غير محسوس و لا محسوس لا تدرکه الأبصار (الأنعام: ۱۰۳) علا فقرب و دنا فبعد و عصى فغفر و أطيع فشكر لا تحويه أرضه و لا تقله سماواته حامل الأشياء بقدرته ديمومي أزلي لا ينسى و لا يلهو و لا يغلط و لا يلعب و لا لإرادته فصل و فصله جزاء و أمره واقع لم يلد فيورث و لم يولد فيشارك و لم يكن له كفواً أحد؛ قل هو الله أحد نسبت خداوند است به مخلوقش. او احد، بی‌نیاز، ازلی و صمدی است. به دستاویزی محتاج نیست که او را نگاه دارد و همه چیز در زیر سایه اوست. مجهول را می‌داند و نزد هر جاهلی معروف است. یکتاست. نه مخلوقش در اوست و نه او در مخلوقات است. نه محسوس است و نه لمس می‌شود. دیدگان از ادراک او عاجزند. آن اندازه متعال است که نزدیک جلوه می‌کند و آن قدر نزدیک است که دور می‌نماید. چنانچه عصیان ببیند، می‌آمرزد و اگر

اطاعت شود، پاداش نیکو می‌دهد. زمینش او را دربر نمی‌گیرد و آسمان‌هایش او را احاطه نخواهند کرد. با قدرتش همه چیز را برمی‌دارد. پاینده‌ ازلی است. فراموش نمی‌کند، کار بیهوده انجام نمی‌دهد، خطا را در او راه نیست و به لعب نمی‌پردازد. اراده‌اش جاری است و فصل الخطابش جزای نیک است. فرمانش واقع می‌گردد. فرزند ندارد تا میراث‌خوار او باشد و زاده نشده است تا شریک بیابد. احدی همتای او نیست. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۹۱)

این عربی محتوای این سوره را علم انزال الاهی می‌داند و در آن دانشی را جست‌وجو می‌کند که بر همه انبیا در تمام اعصار عموماً و خصوصاً نازل شده است. (این عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۳۸) موسوی خمینی نیز در بیان وجه اعتبار و اهمیت این سوره به حدیث شریف امام سجاد (ع) استناد می‌کند که می‌فرماید: «ان الله عزوجل علم أنه یكون فی آخرالزمان أقوام متعممون فأنزل الله تعالی قل هو الله أحد و الآیات من سورة الحديد إلى قوله و هو علیم بذات الصدور (الحديد: ۶) فمن رام وراء ذلك فقد هلك». (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۹۱) او در *آداب الصلاة* می‌نویسد:

این سوره شریفه از اماناتی است که سماوات ارواح و اراضی اشباح و جبال آئیات از حمل آن عاجز و درمانده‌اند و لایق حمل آن جز انسان کامل نیست که از حدود امکانی تجاوز نموده و از خود بی‌خود شده باشد.<sup>۲</sup> ولی باز مژده و بشارتی در کار است که چشم آخرزمانی‌ها را روشن کند و دل اهل معرفت را اطمینان بخشد و آن حدیثی است که در *کافی* شریف است و آن این است که سؤال شد علی بن‌الحسین سلام الله علیهما از توحید. آن حضرت فرمود: «همانا خدای عزوجل دانا بود که در آخرالزمان اقوامی هستند که نظرهای عمیق دارند. پس نازل فرمود **قل هو الله احد** و آیاتی از سوره حدید را تا قول او **علیم بذات الصدور**. پس کسی که غیر از آن را قصد کند، هلاک شود». و از این حدیث شریف معلوم شود که فهم این آیات شریفه و این سوره مبارکه حق متعمقان و صاحبان انظار دقیقه است و دقایق و سرایر توحید و معرفت در اینها مطوی است و لطایف علوم الاهی



### مراتب ذات حق در سوره اخلاص

را حق تعالی برای اهلش فرو فرستاده و کسانی که حظی از سرایر توحید و معارف الاهیة ندارند، حق نظر در این آیات ندارند و حق ندارند این آیات را به معانی عامیه سوقیه که خود می‌فهمند، حمل و قصر نمایند. (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ص ۳۰۲)

یکی از بهره‌های بی‌شمار عرفانی در ارتباط با سوره اخلاص که عرفا را به تعمق و تدبیر در فحوای آن واداشته است، برداشت ظریف مراتب ذات الوهی از گنجینه باطن آن است. اساساً در انگاره‌های عرفانی، مراتب ذات بر حسب اختلاف در اعتبار، سه گونه است: ذات غیب‌الغیوب، ذات احدیت و ذات واحدیت. در لسان عرفا دو آیه نخست سوره اخلاص، هر سه مرتبه را تبیین می‌کند. بر این اساس، ابتدا مختصراً به توضیح مراتب ذات حق تعالی پرداخته و سپس گونه تفسیری سوره اخلاص را در ارتباط با مراتب مذکور بررسی می‌کنیم.

### ۲. ذات غیب‌الغیوب

اعتبار نخست ذات به صورت لابشرط مقسمی است.<sup>۳</sup> لابشرطیت در این اعتبار بدان معناست که هیچ لحاظ زاید و اضافه‌ای بر ذات تصور نمی‌شود؛ از این‌رو، در لسان عرفا شهره است که ذات از این باب، هم حیثیت لابشرطیت شیء دارد و هم حیثیت لابشرطیت لا شیء. سنخ اطلاق در چنین تصویری از ذات به شکلی است که قید محسوب نمی‌شود؛ به بیان دیگر، حتی از قید اطلاق هم مطلق است. فراخنای این مفهوم را می‌توان به آسودگی در وجه تمایز میان تعابیر دقیق «مطلق وجود» و «وجود مطلق» دریافت. هرگاه ذات چنین اعتبار شود، «مرتبه ذات غیب‌الغیوب» نام می‌گیرد که البته با توجه به ویژگی‌ها و اختصاصات آن بدیهی است اطلاق مرتبه بر آن از باب تسامح و مجاز است.

بر این مرتبه از ذات ربوبی علاوه بر غیب‌الغیوب، عناوین «هو»،<sup>۴</sup> «هویت مطلق»، «غیب مطاق»، «مجمع اضداد»، «حضرت تعانق اطراف» (کاشانی، ۱۳۷۰ الف، ص ۷۸ و ۱۶۸)، «حضرت هویت ساریه»، «حضرت ذات»، «حق مطلق»، «حقیقت کلیه»، «کنز مخفی»، «عنقای مغرب»، «غیب مغیب»، «سر مکنون»، «مجهول مطلق» و به قولی «عماء»<sup>۵</sup> نیز اطلاق می‌شود. ذات غیب‌الغیوب در لسان عرفا به «حمی» مشهور است

که به معنای منطقه ممنوعه و قرق‌گاه است که نه اسمی دارد، نه رسمی، نه وسمی، نه وصفی و نه تعینی و ورود به آوردگاه آن برای احدی میسر نیست. نه جزیی است، نه کلی و نه خاص است، نه عام. البته در عین تنزه از جمیع قیود، همه آنها به اعتبار مقامات و مراتبش در حق او صادق است.

ساحت قدس ذات غیب‌الغیوب در مشرب تأملات عرفانی و سلوکی امام خمینی نیز، آن‌گونه که از صفحات نخست کتاب *مصباح‌الهدیة* (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۳-۱۶) برمی‌آید، آنچنان در پس سراپرده‌های نورانی و حجاب‌های ظلمانی مستور است که حتی از دسترس انبیا و اولیا نیز به دور است. نه می‌تواند معبود عابدان و سالکان قرار گیرد و نه نهایت مقصود اصحاب معرفت را بدان طریقی هست. اینکه حضرت نبی اکرم (ص) می‌فرماید: «ما عرفناک حق معرفتک و ما عبدناک حق عبادتک» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۸، ص ۲۳) اشاره به این مرتبه از ذات ربوبی دارد. حقیقت غیبی با نظر لطف و قهر به اعیان و موجودات نمی‌نگرد و توجه رحمت و غضب به عوالم غیب و خارج ندارد. به اسما و صفات نظر نمی‌کند و در هیچ صورت و مرآت متجلی نمی‌شود.

او باطن مطلق است که مبدأ اشتقاق واقع نمی‌گردد، از ظهور مصون است و حجاب نور هرگز از سیمایش فرو نمی‌افتد. حتی بطون و غیبی که به او نسبت می‌دهیم، مفاهیمی نیستند که مقابل ظهور و باطن باشند؛ چراکه این هر دو که اولی از جمله صفات ربوبی در مقام واحدیت است و دومی یکی از اسمای الاهی است، متأخر از حضرت هویت‌اند و در نتیجه تجلیات مراتب پسین رخ نشان داده و جلوه می‌کنند. استفاده از چنین تعبیری برای مقام مجهول مطلق تنها به دلیل ضیق کلام و تنگی گفتار است و بیان کوتاه ما را از آن چاره نیست.

حقیقت غیب‌الغیوب هیچ همسانی و سنخیتی با خلق ندارد و در تباین محض با متعینات است. ذات غیبی نه موصوف به ارتباط و اشتراک می‌گردد و نه می‌توان تغایر و غیریت را از وی نفی کرد. در آن مقام نه تشبیه را جای هست و نه تنزیه را و ذات کبریایش منزله از تجلیات ظاهری و باطنی است. او از هر گونه تناسبی با اسمای ذاتی، صفاتی و افعالی و نیز هر نوع اتصافی به صفات جلالی و جمالی مبرّا و معرّاست. اسما و صفات

#### مراتب ذات حق در سوره اخلاص

الاهی به لحاظ کثرت علمی‌شان توانایی اخذ فیض از حضرت غیب را ندارند، حتی اسم جلاله «الله» نیز از چنین خصوصیتی برخوردار نیست. اسما و صفات در ذات او مقهور و مستهلک‌اند و در این حال به هیچ وصفی متصف نمی‌شوند.

عبدالرزاق کاشانی حقیقت غیبی را «وجود بحت» من حیث هو هو می‌داند و می‌افزاید: «فهو من حیث هو مقدس عن النعوت و الأسماء، لا نعت له و لا رسم و لا اسم و لا اعتبار للكثرة فيه بوجه من الوجوه، و ليس هو بجوهر و لا عرض». (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۴) کنه ذات حق و غیب هویت مطلق، نسبت به هر قیدی به اعتبار ماعدا و عدم اعتبار ماعدا بی‌تقید است و مفهوم، مشهود، معلوم و مدرك هیچ تعقل و تخیلی واقع نمی‌گردد. نمی‌توان او را محکوم به حکمی کرد یا به چیزی اضافه کرد یا تعلقی را به او نسبت داد و یا معرفتی را برایش رمز گشود. از آن‌رو که هر تعینی مسبوق به لاتعین است، ذات حق حتی از قید لاتعین نیز بری است. وی به راستی «غیب‌الغیب» و «باطن کل باطن» است. (جامی، ۱۳۷۰، ص ۲۶) ابوالمعالی صدرالدین قونوی، برجسته‌ترین شارح و محشی عرفان ابن عربی در *مفتاح الغیب* می‌نویسد:

جهل نسبت به حضرت غیبی یعنی عدم معرفت ذاتی که مجرد از مظاهر، مراتب و تعینات است، در حالی که آنها در ذات مستهلک و فانی‌اند و از این حیث نسبتی میان خداوند و اشیا برقرار نیست؛ زیرا هیچ عین و رسمی بر واحد در مقام وحدت حقیقی‌اش ظهور نمی‌یابد و هیچ وصف و حکمی بر او متعین نمی‌شود. تنها او خود می‌تواند ذاتش را ادراک کند و بر خویش تعلق پذیرد. شناخت این مرتبه از ذات از حیث عدم علم به امور پوشیده‌ای در غیب کنهش که آن را دربرگرفته و تعین و ظهورش نه دفعی بلکه به صورت تدریجی امکان‌پذیر است، متعذر می‌باشد. وجود الاهی و حکم جمعی ذاتی به حسب ظهورش در اعیان و از باب تعین ظهورش در مراتب اکوان، تجلی مخصوص و سرّی دارد که معرفت به آن مطلقاً غیرممکن است، مگر پس از آنکه به مرحله وقوع برسد. (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۳۶ و ۳۷)

### ۳. ذات احدیت

چنانچه ذات بشرط لا از کثرات، تعینات، ممکنات، مفاهیم و ماهیات و نیز اسما و صفات اعتبار شود، مرتبه ذات احدیت رخ می‌نماید. در این مرتبه اساساً هیچ ارتباطی میان اشیا و احدیت ذات از حیث تجردش از اعتبارات وجود ندارد. (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۲۴۱) مقام احدیت نخستین ظهور و جلوه حق تعالی به اسمای حسنی و صفات علیا و تجلی به کمالات و اسمای ذاتی است و چون متعلق آن بطون ذات است، به نحوی که حتی در آن «حکم ظهور در بطون مستهلک است» (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۷)، بدان «احدیت» می‌گویند (قیصری رومی، ۱۳۷۵، مقدمه آشتیانی، ص ۲۴) و گاه نیز از آن به «باطن اسما و صفات» تعبیر می‌کنند. (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۲۷) بنابراین، چنانچه ذات به باطن وجود تعلق گیرد، مقام احدیت و اگر تعلق و اعتبار آن به ظاهر وجود باشد، مقام واحدیت شکل می‌گیرد. تفاوت عمده میان مراتب احدیت و واحدیت با عنایت به اصل تجلی حضرت ذات غیبی به وصف وحدت، در فحوای نکته مذکور آشکار می‌شود.

به مرتبه ذات احدیت «حروف عالیات»، «مفاتیح اول»، «قابل اول»، «سدره المنتهی» (کاشانی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۲۹۳)، «احدیت جمع»، «احدیت جامعه»، «مقام جمع‌الجمع»، «مرتبه الجمع و الوجود» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۵)، «حضرت هاهوت» (آشتیانی، ۱۳۶۰، ص ۳۲۴)، «وصول حقیقی»، «معراج معنوی» (املی، ۱۳۶۸، ص ۱۱۸)، «معراج خاص»، «عالم وحدت» (همان، ص ۲۸۷)، «برزخ البرازخ الأزلیه»، «حقیقت محمدیه» (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، مقدمه آشتیانی، ص ۲۵)، «مقام الفرق بعد الجمع»، «حضرت وجود»، «ربّ الأرباب» (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۴۱ و ۵۹ و ۱۴۸) و «عماء» هم گفته می‌شود که فی‌الجمله عبارت است از «مشاهده حقایق موجودات علی ما هی علیه». (املی، ۱۳۶۸، ص ۲۸۷)

در مرتبه احدیت تنها یک تعین وجود دارد و آن هم تعین ظهور ذات است برای ذات. اساساً ذات احدیت با همین یک تعین از ذات غیب‌الغیوب متمایز می‌شود. از این باب برخی بر مقام احدیت اطلاق اسم کرده و آن را نخستین اسم ذات دانسته‌اند؛ زیرا ذات اقدس خداوند دارای صرافت و اطلاق بوده و از هر نوع تعین مفهومی یا مصداقی، حتی خود اطلاق، منزّه است و چون این، خود گونه‌ای تعین محسوب می‌شود که همه تعین‌ها را محو می‌کند و بساط همه کثرات‌ها را درمی‌نوردد، نخستین اسم و نخستین

#### مراتب ذات حق در سوره اخلاص

تعیین است. (دایرةالمعارف قرآن، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۲۶۱) تمام احکام و اوصاف وجود مربوط به این مرتبه از ذات است.

ذات در مرتبه احدیت به خودش علم دارد و از آنجا که ذات، همه چیز است، علم به ذات یعنی علم به همه چیز. چنین علمی در لسان حکمای صدرایی «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» نام دارد که همان «شهود مفصل در مجمل» است؛ به این معنا که حقیقت ذات حق در این مرتبه، خود را به وصف احدیت ذات با همه مظاهر، احکام و لوازمش می‌نگرد. از چنین جلوه و ظهوری در افواه عرفا تحت عنوان «کمال استجلاء» تعبیر می‌شود. ملاصدرا در اسفار اربعه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی را از راه قاعده «بسیط الحقیقه کل الأشياء و لیس بشیء منها» اثبات می‌کند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۷۰ و ۲۷۱)

#### ۴. ذات واحدیت

سومین مرتبه ذات، مرتبه ذات واحدیت است که منشأ ظهور وجود به صورت اسما و صفات و اعیان ثابته است. اسما و صفات در واقع، تجلیات ذات‌اند؛ به این معنا که ذات هر لحظه خودش را با صفات علم، قدرت، سمع، بصر و ... نشان می‌دهد؛ به تعبیر قرآن کریم: «کل یوم هو فی شأن». (الرحمن: ۲۹) مقام واحدیت زمانی تحقق می‌یابد که ذات الوهی به شرط شیء یعنی به شرط جمیع اسما و صفات و اعیان و به تعبیری «از جهت اتصاف به جمیع صفات کمالی» (قیصری رومی، ۱۳۷۴، ص ۲۴۶) اعتبار شود. البته منظور، مفاهیم اسما و صفات است نه حقایق و وجودات آنها؛ چه اینکه حقایق و وجودات اشیا عین وجود ذات است که در ذات الوهیت، مستهلک و فانی است.<sup>۶</sup> کاشانی در اصطلاحات الصوفیه مرتبه واحدیت را چنین تعریف می‌کند: «إعتبار الذات من حیث انتشاء الأسماء منها و واحدیتها بها مع تكثرها بالصفات». (کاشانی، ۱۳۷۰ الف، ص ۴۷)

یکی از اسامی مرتبه واحدیت، «صحیح ازل» است؛ زیرا ازل به مرحله پیش از وجود خارجی اشیا اطلاق می‌شود و از این نظر با مرتبه واحدیت که برزخ میان احدیت ذات و عالم خارج است، سنخیت دارد. حضرت واحدیت در لسان عرفا تعابیر دیگری نیز دارد؛ از جمله: «افق اعلی»، «برزخ اول»، «برزخ اعظم»، «برزخ اکبر»، «أصل البرازخ»، «حضرت کل»، «مقام قرب اسمائی» (کاشانی، ۱۳۷۰ الف، ص ۳۱، ۳۷، ۶۸ و ۱۴۲)، «تعیین

ثانی»، «قابل ثانی»، «قدر اول»، «عین واحد»، «قاب قوسین»، «حروف معنوی»، «حروف وجودیه»، «احدیت جمع»، «احدیت کثرت»، «اسمای ربوبی»، «حقایق الاهیة»، «حضرت اسما و صفات»، «حضرت اعیان ثابته»، «حقیقت انسانی کمالی» و «ظلّ مقام او أدنی» و به بیان ابن عربی «جناب الاهی». (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۴۹) ابن ترکه الفاظ دیگری را هم بر عناوین مذکور می‌افزاید که عبارت‌اند از: «نفس رحمانی»، «برزخ جامع»، «حقیقت آدمیت»، «منشأ سوا»، «منزل تدلی»، «موطن تدانی» و «مستند معرفت». (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۱)

در این مرتبه ابتدا اسما و صفات فرصت رخ‌نمایی پیدا می‌کنند و سپس اعیان ثابته که در فلسفه به ماهیات تعبیر می‌شوند، ایجاد می‌گردند. حبّ ذاتی و اسمائی و ابتهاج ذات به ذات موجب ظهور ذات برای ذات و سرریان اسما و صفات و سپس اعیان ثابته که لوازم آنها هستند، می‌گردد. به تعبیر موسوی خمینی، خداوند متعال به واسطه تجلی به اسم جامع خود یعنی اسم الله با اعیان ثابته تکلم کرد. (موسوی خمینی، ۱۴۱۰، ص ۲۷۶) ارتباط میان اسما و صفات و اعیان ثابته با ذات واحدیت به گونه‌ای است که معمولاً گفته می‌شود: «سماوات عالم الواحیدیة، الأسماء و أرضه الأعیان الثابته». (قیصری رومی، ۱۳۷۵، ص ۳۲) موسوی خمینی در این خصوص می‌نویسد:

باید دانست که اعیان ثابته، تعیین تجلیات اسمائی در حضرت واحدیت‌اند. تجلی در این مرتبه به واسطه فیض اقدس صورت می‌گیرد. ذات مقدس الاهی است به اعتبار تعیین غیبی احدی از اسمای مستأثره در هویت غیبی عمائی به حسب برخی اعتبارات بر اسمای محیط و محاط در حضرت واحدیت تجلی می‌نماید. بنابراین اعیان ثابته یا تعینات تجلی هستند یا تعینات اسما بنا بر دو اعتبار؛ چراکه تجلی برای اسما بالذات است و برای اعیان ثابته بالعرض. (موسوی خمینی، ۱۴۱۰، ص ۲۲ و ۲۳)

کثرات و تعیناتی که در مقام احدیت به نحو اجمال حضور داشتند، در مقام واحدیت به صورت تفصیلی، عرصه ظهور می‌یابند؛<sup>۷</sup> از این‌روست که موسوی خمینی، مرتبه واحدیت را «جایگاه اسمای مختفیه» می‌نامد و در تفسیر عبارت قدسی «فخلقت الخلق لکی أعرف» که اشاره به ذات واحدیت دارد، می‌گوید: «فخلقت الخلق لکی أتجلی من

#### مراتب ذات حق در سوره اطلاق

الْحَضْرَةُ الْأَسْمَائِيَّةُ إِلَى الْأَعْيَانِ الْخَلْقِيَّةِ وَأَعْرَفَ نَفْسِي فِي الْمَرَائِي التَّفْصِيلِيَّةِ»؛ (موسوی خمینی، ۱۴۱۰، ص ۵۶) یعنی: «خلق را آفریدم تا از حضرت اسمائیه به اعیان خلقیه تجلی کنم و خودم را در آیینۀ تفصیل بنگرم». در حقیقت تفاوت میان احدیت و واحدیت به ملاحظه اجمال و تفصیل است.<sup>۸</sup> به زعم عرفا، احدیت، باطن واحدیت و واحدیت، تعیین احدیت است. در ذات واحدیت، اسما و صفات از یکدیگر و از ذات، امتیاز مفهومی دارند، ولی وجوداً و مصداقاً یکی هستند؛ از این رو، به آن «مقام جمع» گفته می‌شود. به تعبیری مرتبه واحدیت از حیث مفهوم، غیر واجب و از لحاظ وجود، عین آن است. (جلوه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۲۰)

#### ۵. اشارات عرفانی

با توجه به عمده آراء و تأویلات عرفانی، از آنجایی که «هو» مجهول مطلق است، به مرتبه ذات غیب‌الغیوب اشاره دارد که در لسان شیوای عرفا از آن به «شاهد خلوت‌خانه غیب هویت» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۴) و «غیب خلوت‌خانه حقیقت ماهیت» (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۳۵۹) تعبیر می‌شود. نکته حائز اهمیت آن است که در عرفان اسلامی ضمائر بیش از اسما، قدرت تکلم درباره واجب‌تعالی را دارد. ابن عربی در فتوحات می‌گوید: «إِنَّ الْإِضْمَارَ قَبْلَ الذِّكْرِ لَا يَصِحُّ إِلَّا عَلَى اللَّهِ». (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۸۰) «قل» امری است که از احدیت جمع به مظهر تفصیل صادر می‌شود. منظور از «الله أحد» مرتبه ذات احدیت و مراد از «الله الصمد» مرتبه ذات واحدیت است. آقا محمدرضا قمشاهی در تبیین این معنا می‌نویسد:

وجود لا بشرط از نظر هویت همان وجود بشرط لا است و اختلاف آنها تنها به اعتبار است و به این مطلب در آیه **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ** اشاره شده است. ضمیر **هُوَ** ناظر به مقامی است که اسم و رسمی ندارد و واژه **اللَّهُ** اسم ذات است بر حسب ظهور ذاتی. لفظ **أَحَدٌ** نیز قرینه‌ای است که دلالت می‌کند بر اینکه اسم **اللَّهُ** در اینجا برای ذات آمده است. پس **اللَّهُ** مشترک میان ذات و ذات جامع همه صفات است. در ظهور ذاتی خبری از نعت و صفت نیست، بلکه صفات به تمامی در آن نفی می‌شود؛ آن‌گونه که حضرت خاتم‌الأنبیاء امیرالمؤمنین علی (ع) می‌فرماید: «کمال توحید نفی صفات از اوست» و او یعنی غیب مجهول که همان ذاتی است که به واسطه احدیت ظهور

می‌یابد. لفظ **أحد** گاهی به نحو مطلق و به معنای سلبی می‌آید؛ آنچنان‌که در اینجا چنین آمده و همه اشیا حتی اسما و صفات از او سلب شده است. البته در این صورت ممکن است توهم شود که احد از اشیا تهی است و فاقد آنها و نیز فاقد صفات و کمالات است، حال آنکه او در مقام وحدت، همه اشیا و جمیع صفات و کمالات است؛ از این‌رو به سخن **اللّٰه الصمد** استدراک می‌کند و باید دانست که **صمد** همان واحد جامع است. (قمشه‌ای، ۱۳۷۸، ص ۳۷ و ۳۸)<sup>۱۰</sup>

ابن عربی با توجه به آیات اولیه سوره اخلاص و با وام‌گیری از اقتضائات مراتب ذات احدیت و واحدیت، قائل به «احدیت احد» و «احدیت کثرت» می‌شود که حیثیت هر یک از آن دو را اعتبار نفسی یا اسمائی روشن می‌سازد؛ از این‌رو در فتوحات می‌نویسد: «إعلم أن الله من حيث نفسه له أحديّة الأحد و من حيث أسمائه له أحديّة الكثرة». (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۶۵) البته او در فصوص به جای اصطلاح «احدیت احد» از عبارت «احدیت عین» استفاده می‌کند، اما با این حال مراد وی از هر دو واژه یک معنا بیش نیست: «فأحدیة الله من حيث الأسماء الإلهیة التي تطلبنا أحديّة الكثرة و أحديّة الله من حيث الغنی عنا و عن الأسماء أحديّة العین». (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۵)

إنما الله واحد و دلیلی قل هو الله أحد  
یرجع الكل إليه کلّما قرأ القارئ الله الصمد

(ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۶۵)

صائن‌الدین ابن‌ترکه، از شارحان برجسته فصوص‌الحکم ابن‌عربی، احدیت عین را هویت اطلاقی می‌داند که جامع همه اسما است. یعنی یکی از حیث اینکه عین کل است و شائبه نسبت و اضافه در آن نیست و «الله أحد» مؤدای چنین احدیتی است. او همچنین با عنایت به آموزه‌های ابن‌عربی، احدیت کثرت را از حیث استناد و افتقار ماسوی الله به خداوند بررسی می‌کند که مبدأ امر نسبت و اضافه است. «الله الصمد» متکفل تصویربخشی این سنخ از احدیت است. (ابن‌ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۴۴-۴۴۶) در تبیین اندیشه الوهی مکتب ابن‌عربی، این نکته را باید در نظر گرفت که منظور محیی‌الدین و پیروان او از احدیت کثرت، همان مرتبه ذات واحدیت است. خوارزمی، شارح دیگر



### مراتب ذات حق در سوره اطلاق

فصوص، در این باب می‌نویسد: «و اول [احدیت کثرت] مسمی است به مقام جمع و احدیت‌الجمع و آن را واحدیت نیز خوانند و دوم [احدیت عین] مسمی است به جمع‌الجمع و بیشتر استعمال احدیت در احدیت عین است». (خوارزمی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۵۵)

این بیان مشهور عرفا که «التوحید إسقاط الإضافات» (قیصری رومی، ۱۳۷۴، ص ۲۸۶) اشاره به مرتبه ذات احدیت دارد؛ به تعبیر کاشانی: «سقوط الاعتبارات هو اعتبار احدیة الذات». (کاشانی، ۱۳۷۰ الف، ص ۱۰۴) حق تعالی در مقام تجلی دارای اضافه و نسبت است؛ چراکه در این حال، وجود به موجود اضافه می‌شود و چنانچه این اضافه از میان برود، به تعبیر عرفا او در ذات خود معدوم می‌گردد.<sup>۱۱</sup> بنا بر این معنا روشن می‌شود که تعدد در وجود به اعتبار اضافه به ماهیات و اعیان است و این مستلزم تصور افراد متکثری برای حقیقت وجود نیست؛ از این رو قیصری در شرح سودمندی که بر تائیه ابن‌فارض نگاشته است، می‌گوید: «الإضافة لا توجب أن یکون له افراد متکثرة». (قیصری رومی، ۱۳۷۴، ص ۲۸۶) وجود من حیث هو واجب است. خداوند هم مرتبه ذات دارد و هم مرتبه فعل و ظهور در کثرات و ممکنات و اشیا. او در مقام ذات غیر از اشیا و در مقام ظهور عین آنهاست. ابن عربی می‌گوید: «سبحان من أظهر الأشیاء و هو عینها». (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۹۵) حقیقت الوهی واحد است و فرض تکثر او تنها به اعتبار امکان‌پذیر است؛ این چنین است که از ذات متعین به اعتبار حقیقت آن، «حق» و به اعتبار تعین آن، «خلق» تعبیر می‌شود. (کاشانی، ۱۳۷۰، ب، ص ۱۷۸)

عبدالرزاق کاشانی نیز به دو معنای الله در سوره اخلاص عنایت دارد و از همین رو الله را در «الله أحد» ناظر به مرتبه ذات احدیت می‌داند و آن را در «الله الصمد» شاهدهی برای مرتبه ذات واحدیت می‌پندارد که مطابق با آیه «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن آیا ما تدعوا فله الأسماء الحسنی» (الإسراء: ۱۱۰) تفاوتی میان الله و رحمان نیست؛ چراکه هر دو شامل جمیع اسما هستند. (کاشانی، ۱۳۷۰، ب، ص ۴۵) به زعم او، قل امری است از جانب عین‌الجمع که بر مظهر تفصیل، که همان حقیقت احدیة صرفه یعنی ذات از حیث اینکه صفتی در آن معتبر نیست و جز هو او را نمی‌شناسد، وارد می‌شود. الله بدل از هو است و هو اسم ذات است با جمیع صفات. این تأویل دلالت بر آن دارد که صفات حق تعالی زاید بر ذات نیست، بلکه عین ذات است. أحد ذات و حقیقت محضی است که کثرت در

آن راه ندارد، برخلاف واحد که ذات با اعتبار کثرت صفات است و در لسان عرفا حضرت اسمائی نام دارد. احد وجود من حیث هو است که نه مقید به عموم و خصوص است و نه مشروط به عروض و لاعروض. **الله الصمد** مرتبۀ ذات واحدیت است بر حسب اعتبار اسما؛ چراکه او غنی مطلق است و همه اشیا به او محتاج‌اند. (کاشانی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۴۶۸)

### ۶. دیدگاه موسوی خمینی

در این میان، گونه تفسیری و تأویلی موسوی خمینی در خور توجه و تأمل است. به تعبیر وی، از مقام غیب احدی به قلب تقی نقی احدی احمدی محمدی خطاب آمد که قل. بنا بر آنکه **بسم الله الرحمن الرحیم** متعلق به کلمۀ شریفۀ قل باشد، هو به مقام هویت مطلقه من حیث هی اشاره دارد، بی‌آنکه متعین به تعین صفتی یا متجلی به تجلی اسمی حتی اسمای ذاتی باشد. پس گویا چنین فرموده است: ای محمد که از افق کثرت و تعین جدا شدی و با قدم عشق و محبت، غبار کثرت اسما و صفات و تعینات را از چهرۀ خود پالودی، به مقام تجلی به فیض اقدس در مقام غیب هویت و وحدت صرف بگو: هو. بنابراین، هو اشاره به مقامی است که آمال عارفان از آن منقطع است و مبرا از اسم و رسم و منزله از تجلی و ظهور است. موسوی خمینی، بسان سایر عرفا، این جایگاه را ملک طلق حضرت غیب‌الغیوب و دار کنز مخفی می‌داند.

حقیقت وجود از آنجا که در جذبۀ مطلق باقی نبود و مقام برزخیت داشت، فرمود: **الله أحد**. **الله** اسم جامع اعظم و ربّ مطلق خاتم است. اینکه از میان همه اسما، **الله** را ذکر کرد، به یکی از این دو احتمال است: یا اشاره به آن است که از باب اتحاد ظاهر و مظهر، تجلی به هر اسمی، تجلی به اسم **الله** است و یا منظور غایت سلوک واحدی است که تا محقق نشود، سالک، سلوک احدی را نمی‌آغازد. **أحد** نیز تجلی به اسمای باطنی و غیبی است، آن‌گونه که **الله** تجلی به اسمای ظاهری است. علت تقدیم **الله** بر **أحد** علی‌رغم آنکه اسمای ذاتی بر اسمای صفاتی از حیث اعتبار مقدم است، اشاره به مقام تجلی به قلب سالک دارد؛ چراکه در تجلیات ذاتی برای قلوب اولیا ابتدا تجلی به اسمای صفاتی که در حضرت واحدیت است، واقع می‌شود و سپس تجلی به اسمای ذاتی احدی. از این مطلب می‌توان این‌گونه استفاده کرد که ذات، که مجهول مطلق

### مراتب ذات حق در سوره اطلاق

است، تنها از طریق اسمای صفاتی واحدی و ذاتی احدی قابلیت و استعداد تعریف و تصور دارد. دست آمال و تلاش راهوران عرصه سیر و سلوک از حقیقت غیب کوتاه است و تدبیر و غور در آن جز ضلالت به بار نمی‌آورد؛ از این رو آنچه مورد معرفت اهل‌الله می‌تواند واقع شود، فقط مقام احدیت و مقام احدیت است: واحدیت برای عامه اهل‌الله و احدیت برای مخلصان از اهل‌الله.

بنابراین، از منظر موسوی خمینی، هو به مقام فیض اقدس، که تجلی ذات به تعیین اسمای ذاتی است، اشاره دارد و از این رهگذر الله و احد دو مرتبه ذات واحدیت و احدیت را به نظاره می‌نشیند. الله جایگاه احدیت جمع اسمای کمالی و حضرت واحدیت است که مقام اسم اعظم است و احد مقام احدیت است و بدان معناست که کثرت اسمائی را با وحدت و بساطت مطلق تنافی نیست. این مقامات ثلاثه در عین حال که در مقام تکثر اسمائی کثرت دارند، به حسب حقیقت در غایت وحدت‌اند؛ چراکه تجلی به فیض اقدس به حسب مقام ظهور، الله است و به حسب مقام بطون، احد.

حضرت واحدیت علی‌رغم آنکه کثرت کمالی در آن وجود دارد، بلکه خود مبدأ کثرات است، با این حال صمد است و از همه نواقص مبرا است. صمد، چنانچه بر حسب برخی اعتبارات و معانی الله در الله الصمد، مشعر به نفس ماهیت باشد، بدان معنا که صرف‌الوجود دارای ماهیت نیست، از اعتبارات مقام واحدیت و مقام احدیت جمع اسما است و اگر ناظر به صفتی خاص برای خداوند باشد، به احدیت جمع اسما در حضرت تجلی به فیض مقدس اشاره دارد. (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ص ۳۰۶ و ۳۰۷؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۶۵۲-۶۵۴؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۹۳ و ۹۴)

### نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت: ۱. ساحت عرفان مقدس است و این تقدس در جغرافیای اسلام، برآمده از طهارت و خلوص متن متین کتاب تشریح و حاملان حقیقی آن یعنی عرفاست؛ ۲. تفسیر عرفانی با رویکرد تفسیر باطنی و اشاری، جزء لاینفک تجربیات و آگاهی‌های عرفانی است و هر عارفی وظیفه خود می‌داند با عنایت به مضامین وحیانی قرآن به تبیین جهان درون و بیرون بپردازد. این امر مهم با مراجعه به استنادات پرفصل قرآنی عرفان‌مداران به سهولت قابل پی‌گیری

و بررسی است؛ ۳. مراتب ذات پروردگار اساس و مبنای زیربنایی چارچوبه عرفان اسلامی است که به نوعی شالوده نظریات بدیع عرفانی حوزه اسلام را پی‌ریزی می‌کند. بنابراین، استخراج چنین مفهومی از نص مقدس اسلام، علاوه بر آنکه الهام‌گر ساختارسازی چنین مبحثی در عرفان است، بر ارزش محتوایی آن نیز می‌افزاید؛ عرفا در تبیین مراتب ذات حق به این نکته نظر داشتند؛ ۴. سوره اخلاص در شمار سوره‌های مهم قرآن قرار دارد که تأکید بسیار بر قرائت آن در نصوص روایات و احادیث، نشان از اهمیت پرداخت و رمزگشایی آن از سوی عارفان مسلمان دارد.

### پی‌نوشت‌ها:

۱. روی محمد بن مسلم عن ابی‌عبدالله (ع) قال: «إن اليهود سألو رسول الله (ص) فقالوا انب لنا ربك فلبث ثلاثاً لایجیبهم ثم نزلت قل هو الله أحد إلى آخرها». (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۹۱)
۲. اشاره دارد به این آیه شریفه که می‌فرماید: «إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا»؛ ما امانت [الاهی و بار تکلیف] را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم. پس از برداشتن آن سر باز زدند و از آن هراسناک شدند، ولی انسان آن را برداشت. راستی او ستمگری نادان بود. (أحزاب: ۷۲) موسوی خمینی با بیان اینکه «لایق حمل آن جز انسان کامل نیست که از حدود امکانی تجاوز نموده و از خود بی‌خود شده باشد» دقیقاً این بخش از آیه را منظور نظر دارد که می‌فرماید: «حملها الانسان إنه كان ظلوما جهولا».
۳. برخلاف نظر عرفا، فلاسفه معتقدند وجود حقیقت بشرط لا است؛ ملاصدرا در *سفار/ربعه* می‌نویسد: «الوجود المأخوذ بشرط لا شیء و هو المرتبة الأحدى عند العرفاء و تمام حقیقه الواجب عند الفلاسفة». (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۹) فلاسفه، از این‌رو، اساساً ورای مرتبه احدیت به مرتبه دیگری قائل نیستند. آقا محمدرضا قمشه‌ای در پاسخ به این باورداشت می‌گوید: «کونه بشرط لا من لوازم ذاته و لا دخل له فی وجوب ذاته» (قمشه‌ای، ۱۳۷۸، ص ۳۷)
۴. «الهو اعتبار الذات بحسب الغیبة و الفقد». (کاشانی، ۱۳۷۰ الف، ص ۴۵)
۵. در لسان عرفا، درباره «عماء» و اطلاعات آن، دیدگاه‌ها و نظرات متفاوتی وجود دارد. جالب آن است که گستره این اختلاف مشرب تا به اندازه‌ای است که در کتب و رسالات عرفانی از هر سه مرتبه ذات غیب‌الغیوب، ذات احدیت و ذات واحدیت به عماء تعبیر شده است. حتی برخی از عرفا تردید کرده‌اند که عماء را ناظر به کدام مرتبه از ذات بدانند.
۶. «فإنها کثیرة فی مقام الواحدیة و حضرة الأسماء و الصفات و أما حقائقها فواحدة وحدة حقه حقیقه منزهة عن الکثرات و أحكامها». (موسوی خمینی، ۱۴۱۰، ص ۲۷۸)

۷. «کثرات موجود در احدیت به وجود جمعی قرآنی و عیناً در واحدیت به ظهور تفصیلی فرقانی موجودند». (آشتیانی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۹)
۸. در لسان عرفا، مشهور است که «لا فرق بین الأحدیة و الواحیدیة إلا باعتبار». موسوی خمینی در کتاب مصباح الهدایة پس از آنکه مقام واحدیت را مظهر و تعین مرتبه احدیت معرفی می کند که به واسطه تجلی به فیض اقدس صورت ظهور یافته است، اشاره می کند: «لیس بین الظاهر و المظهر اختلاف إلا باعتبار». (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۲۶)
۹. «فی الخبر فی ترجمه کلمه «هو» فی قوله تعالی: هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن أو فی قوله: قل هو الله أحد، ما خلاصته أن لفظه «ها» تثبیت و تنبیه للثابت و «الواو» إشارة الى الغائب عن الحواس و الخارج عن الجهات و حاصل الخلاصه كون الهاء تنبیهها علی كونه سبحانه ظاهراً موجوداً لا یکاد یبدو و كون الواو إشارة إلى كونه غائباً باطناً لا یکاد یخفی و الحاصل: بدت باحتجاب و اختفت بمظاهر». (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱، تعلیقه ملاعلی نوری، ص ۴۸۴)
۱۰. «و هذه الحضرة لا اسم لها و لا رسم و لا نعت فیها و لا تعین و لا تغیر و لا تبدل؛ ولذا أشیر إليها بالهاء المشبع فقیل: قل هو الله بل ذلك اسم لا ید منه فی مقام التعبير و ذلك الوجود لیس فیہ شیء و شیء». (قمشه‌ای، ۱۳۷۸، ص ۱۸۵) به تعبیر قمشه‌ای، حضرت غیب‌الغیوب اسم، رسم، نعت، تعین، تغیر و تبدل ندارد و اینکه از آن با لفظ هو یاد شده است، به دلیل ضیق کلام و تنگی واژگان است. موسوی خمینی نیز عبارتی نزدیک به این معنا دارد؛ آنجا که می نویسد: «این اشاره از غیر صاحب این قلب و دارای این مقام ممکن نیست و اگر مأمور نبود به اینکه نسب حق را ظاهر کند، متفوه به این کلمه شریفه ازلاً و ابداً نمی شد، ولی در قضای الاهی حتم است که نبی ختمی صلی الله علیه و آله اظهار این اشاره فرماید». (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۶۵۲ و ۶۵۳)
۱۱. «و قد تجلی الحق فی صورته فأضیف إليه الوجود، فإذا أسقطت الإضافة فهو معدوم فی ذاته». (آملی، ۱۳۶۷، ص ۹۷)

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. دایره المعارف قرآن کریم، ۱۳۸۵، مرکز فرهنگ معارف و قرآن، قم، بوستان کتاب.
۴. آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۷۵، شرح مقدمه قیصری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. آشتیانی، میرزامهدی، ۱۳۶۰، اساس التوحید، تهران، مولی.
۶. آملی، سید حیدر، ۱۳۶۸، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۷. -----، ۱۳۶۷، المقدمات من کتاب نص النصوص، تهران، توس.
۸. ابن ترکه، صائن‌الدین، ۱۳۷۸، شرح فصوص الحکم، قم، بیدار.
۹. ابن عربی، محیی‌الدین، بی تا، الفتوحات المکیه فی معرفه الأسرار المالکیه و المالکیه، بیروت، دار صادر.

۱۰. -----، ۱۳۷۰، فصوص الحکم، تهران، انتشارات الزهراء (س).
۱۱. جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰، نقد النصوص فی شرح نقض الفصوص، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۲. جلوه، ابوالحسن، ۱۳۸۵، مجموعه آثار حکیم جلوه، مقدمه و تصحیح: حسن رضازاده، تهران، انتشارات حکمت.
۱۳. موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۰، آداب الصلاة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۴. -----، ۱۴۱۰، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأنس، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۵. -----، ۱۳۸۲، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۶. -----، ۱۳۷۸، سر الصلاة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۷. -----، ۱۳۷۶، مصباح الهدایه إلی الخلافه و الولایه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۸. خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن، ۱۳۶۸، شرح فصوص الحکم، تهران، مولی.
۱۹. سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۰۴، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۲۰. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۱. فرغانی، سعیدالدین سعید، ۱۳۷۹، مشارق الدراری فی کشف حقائق الدر (شرح تائیه ابن‌فارض)، مقدمه و تعلیقات: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۲. قمشهای، آقا محمدرضا، ۱۳۷۸، مجموعه آثار حکیم صهبا، تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی و خلیل بهرامی قصرجمی، اصفهان، کانون پژوهش.
۲۳. قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۱، الفکوک، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، مولی.
۲۴. -----، ۱۳۷۴، مفتاح الغیب، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، مولی.
۲۵. قیصری رومی، محمد داوود، ۱۳۷۴، شرح التائیه، ضمیمه کتاب عرفان نظری، نوشته سید یحیی یثربی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۶. -----، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، به کوشش: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۲۷. کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۰ الف، اصطلاحات الصوفیه، تحقیق: محمد کمال ابراهیم جعفر، قم، بیدار.
۲۸. -----، ۱۴۲۲، التأویلات، منتشر شده تحت عنوان: تفسیر ابن عربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۹. -----، ۱۳۷۰، شرح فصوص الحکم، قم، بیدار.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۳۱. مجلسی، ملا محمدباقر، ۱۴۰۴، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۳۲. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱، الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث.

## روانشناسی استعلایی کانت

اسماعیل سعادت‌ی خمسه\*

### چکیده

در نقد عقل محض، مخصوصاً در استنتاج استعلایی، آرای خاصی دربارهٔ قوای نفس و کارکردهای آنها ارائه شده است. وجود عناصر و روش خاص روان‌شناسی در نقد اول برخی از متخصصان کانت را به بحث از روان‌شناسی استعلایی و اعتبار و اهمیت آن رهنمون گشته است. روان‌شناسی استعلایی نقد نه اصالت روان‌شناسی است و نه ظاهراً روان‌شناسی عقلی و منطق کاربردی. روان‌شناسی استعلایی به بحث از عناصر و مؤلفه‌های پیشینی شناخت که ریشه در نفس انسانی دارند می‌پردازد. با این حال، نمی‌توان منکر وجود وجوه اشتراک مهمی بین روان‌شناسی استعلایی، روان‌شناسی استدلالی و معرفت‌شناسی شد. از آنجایی که در روان‌شناسی استعلایی قوای نفسانی دخیل در حصول معرفت بررسی می‌شوند، اقسام تألیف و آموزهٔ خودادراکی نیز در آن محل بحث قرار می‌گیرد. در این مقاله می‌کوشیم روان‌شناسی استعلایی کانت را معرفی و ارزیابی کنیم.

**کلیدواژه‌ها:** روان‌شناسی استعلایی، اصالت روان‌شناسی، استنتاج استعلایی، تألیف‌های سه‌گانه، خودادراکی.

## مقدمه

هرچند کانت در نقد عقل محض به صراحت امکان روان‌شناسی عقلی را نفی می‌کند و توضیح می‌دهد که پروژه فکری او ارتباطی با روان‌شناسی عقلی یا استدلالی ندارد، ولی گروهی از شارحان فلسفه نقدی از زمان انتشار نقد عقل محض تا به امروز بوده و هستند که نقد اول کانت را اثری در حوزه روان‌شناسی توصیف کرده‌اند. برخی به رغم مخالفت‌های کانت، روان‌شناسی مضمون در نقد عقل محض را روان‌شناسی تجربی دانسته‌اند، برخی دیگر آن را از نوع عقل‌یاب (noumenal) شمرده‌اند؛ جمعی گفته‌اند بهتر بود کانت اثر خود را بر پایه روان‌شناسی تجربی استوار می‌کرد، و دسته دیگری از شارحان، استفاده کانت از مفاهیم روان‌شناختی‌ای مثل قوای شناختی، قوه خیال، خیال خلاق (productive imagination)، حس درونی، حس بیرونی، فاهمه، حکم، و استناد به فعالیت‌های ذهنی‌ای مثل تألیف (synthesis) به هنگام توضیح شرایط امکان تجربه، و نظایر آن را حاکی از سردرگمی مفهومی عمیقی دانسته‌اند که «اصالت روان‌شناسی» (psychologism) نامیده می‌شود. هایدگر معتقد است «کانت در مورد محتوا و مضمون بحث استنتاج استعلایی (transcendental deduction) که به بحث درباره بنیاد مقولات می‌پردازد، میان روان‌شناسی و منطق در نوسان است و در نهایت ترکیب گنگ و مبهمی میان آن دو به وجود می‌آورد». (Heidegger, 1997, p. 219)

نسل جدیدی از کانتی‌ها، که در حوزه فلسفه تحلیلی پرورش یافته و در معرفت‌شناسی طبیعی شده و علم شناختی تعلیم دیده‌اند، به دفاع از حیث استعلایی روان‌شناسی کانت پرداخته‌اند. شاخص‌ترین این دسته از کانتی‌ها پاتریشیا کیچر (Kitcher) است که در کتاب خود تلقی خاصی از روان‌شناسی استعلایی (transcendental psychology) مضمون در نقد عقل محض ارائه کرده و آرای استراوسن (Strawson) را جسورانه به چالش کشیده است.

استراوسن در کتاب خود جنبه‌های روان‌شناختی را از جنبه‌های تحلیلی نقد جدا می‌کند. او مشخصاً به جنبه‌های تحلیلی نقد اهمیت می‌دهد و جنبه‌های روان‌شناختی نقد و استنادهای مکرر کانت به فرایندها یا قوای روانی را نادیده گرفته و کنار می‌گذارد. رویه و رویکردی که استراوسن آغاز کرد هم‌زمان در شکل و قالب دیگری از سوی جاناتان



بنت (Bennett) مورد تأکید قرار گرفت. بنت سبب شد در سنت فلسفه تحلیلی، دوباره کانت مورد توجه قرار گیرد. او در کتاب خود می‌کوشد در مطالعه نقد عقل محض دیدگاه ویتگنشتاینی را جایگزین دیدگاه روان‌شناختی کند.

از همان آغاز انتشار نقد عقل محض اهل نظر درباره شأن و اعتبار ادعاهای ظاهراً روان‌شناسانه آن سردرگم بوده‌اند. فریس (Fries) کلید حل مشکل را فهم شایسته روش‌شناسی نقد می‌دانست. او معتقد بود آنچه نقد عملاً ارائه می‌دهد استدلال‌های قهقرایی است، که از واقعیت‌های تجربی آگاهی آغاز می‌کند و به صورت‌های مختلف آگاهی که در حکم پیش‌فرض‌های آن هستند دست می‌یابد. او می‌گفت براهین موجود در نقد پسینی (a posteriori) اند، ولو نتایج آن درباره قوا و توانایی‌ها پیشینی (a priori) باشد. به نظر او، درباره قوا و توانایی‌ها فقط از راه مشاهده درونی، و لذا تجربه، اطلاعات به دست می‌آوریم. بنابراین، ادعا می‌کرد که برخلاف اظهارات کانت، فلسفه نقدی مبتنی بر روان‌شناسی است، آن هم روان‌شناسی موردی و سطحی. (Kitcher, 1990, p. 6)

در هر حال، برخی از کانت‌شناسان نقد عقل محض را به نحوی از انحا مرتبط با روان‌شناسی یا حتی مبتنی بر آن معرفی می‌کنند. باید پذیرفت که عناصری از روان‌شناسی در نقد موجود است، ولی آنچه اهمیت دارد نوع روان‌شناسی موجود در آن است. در روان‌شناسانه نامیدن نقد باید محتاط بود. نقد برخلاف ادعای برخی از معاصران کانت گرفتار چیزی نیست که پس از فرگه اصالت روان‌شناسی نامیده می‌شود.

### ۱. اصالت روان‌شناسی

اصالت روان‌شناسی در استعمال اصلی‌اش مشعر بر رویکردی است که می‌کوشد اصول هنجاری و دستوری را بر مقدماتی مبتنی کند که پایه و اساس آنها واقعیت روانی است. اصالت روان‌شناسی افراطی می‌کوشد با توسل به واقعیات روان‌شناختی انسان، اعتبار اصول منطقی را اثبات کند. اصالت روان‌شناسی ضعیف بدین معناست که واقعیات روان‌شناختی می‌توانند برای ادعاهای فلسفی یا هنجاری مهم باشند. انتقادهای تند و شدید فرگه و به تبع آن هوسرل از اصالت

روان‌شناسی باعث شد حتی روان‌شناسی‌گری ضعیف هم از حوزه منطق و فلسفه کنار گذاشته شود. ولی نمی‌توان کانت و پروژه فکری نقد را متهم به اصالت روان‌شناسی کرد. اقدام کانت در رد و ابطال ادعایی روان‌شناسی استدلالی مشهور است و اتفاقاً در سنت فکری فلسفی غربی زیاد مورد اختلاف نیست. کانت معتقد است روان‌شناسی تجربی و قوانین آن قادر نیست کمکی به شناخت پیشین کند. وی در توضیح دو قسم نیرو یا قوه خیال می‌گوید:

مادام که قوه خیال، خودانگیخته است گهگاه آن را قوه خیال تولیدی (productive) می‌نامم، و بدین وسیله آن را از قوه خیال بازسازانه (reproductive) متمایز می‌کنم، که هم‌نهاد یا سنتز آن منحصرأ تابع قوانین تجربی، یعنی قوانین تداعی است، و بنابراین هیچ مساهمتی در تبیین امکان شناخت پیشینی ندارد، و بدین دلیل به فلسفه استعلایی تعلق نداشته، بلکه متعلق به روان‌شناسی است. (Kant, 1996, p. 191)

کانت نهایتاً روان‌شناسی تجربی را با فلسفه کاربردی مرتبط می‌داند و آن را کاملاً از حوزه مابعدالطبیعه کنار می‌گذارد.

روان‌شناسی تجربی در جایی قرار می‌گیرد که نظریه (تجربی) طبیعت به معنای اخص کلمه باید قرار گیرد، یعنی در کنار فلسفه کاربردی ... بنابراین، روان‌شناسی تجربی باید کاملاً از حوزه متافیزیک کنار گذاشته شود. با این همه، بر طبق کاربرد مدرسی ... باز باید در متافیزیک جای کوچکی به آن اختصاص یابد ... زیرا روان‌شناسی تجربی هنوز به حد کافی غنی نیست که به تنهایی موضوع جداگانه‌ای را تشکیل دهد، با این حال بسیار مهم‌تر از آن است که کاملاً کنار گذاشته شود یا به جای دیگری ملحق شود که پیوند و قرابتش با آن کمتر از پیوند و قرابتش با متافیزیک است. (Ibid., p. 767)

ولی آیا مخالفت صریح کانت با روان‌شناسی استدلالی و کنار گذاشتن روان‌شناسی تجربی از حوزه مابعدالطبیعه نافی وجود نوعی روان‌شناسی استدلالی در نقد عقل محض است؟

## ۲. تلقی‌های مختلف درباره‌ی روان‌شناسی استعلایی

ابتدا لازم است با معنای اصطلاح استعلایی بیشتر آشنا شویم. کانت شناخت پیشینی را با شناخت استعلایی ربط می‌دهد:

من هر شناختی را که نه به اعیان و اشیا، بلکه به نحوه‌ی شناخت ما از اعیان و اشیا مربوط است، مادام که به نحو پیشینی امکان‌پذیر باشد، استعلایی می‌نامم. (Ibid., p. 64)

همچنین می‌گوید:

تنها چیزی که می‌توان آن را استعلایی نامید علم به این است که این تمثالات منشأ تجربی ندارد. (Ibid., p. 110)

پیشینی در فلسفه‌ی نقدی سه معنای مرتبط با هم دارد. معنای اول معرفت پیشینی، یا به عبارت دیگر نشانه‌ی معرفت پیشینی، کلیت و ضرورت است. (Ibid., p. 46) پیشینی در معنای دوم، معرفتی است که از تجربه‌ی حسی اخذ نشده باشد. (Ibid., p. 45) و بالأخره معنای سوم معرفت پیشینی یا معنای کاملاً معرفت‌شناختی آن عبارت از آن معرفتی است که نه مستقل از این و آن تجربه، بلکه مطلقاً مستقل از هر تجربه‌ای باشد. (Ibid.) «روان‌شناسی استعلایی کانت نیز، به جهت استعلایی بودنش، تلاش برای تعیین شرایط لازم و ضروری جهت انجام کارهای شناختی است، مخصوصاً هر گونه شرایطی که مستلزم عناصر پیشینی باشند». (Kitcher, 1990, p. 178)

به عبارت دیگر، در نظر کانت، معرفت محصول مشترک فعالیت قوای شناخت ما و اطلاعات حاصل از حواس است. ماده و محتوا از بیرون می‌آید و حساسیت و فاهمه صورت آن را تعیین می‌کند. عناصر ضروری معرفت بشری را قوای شناختی ما اضافه می‌کنند. آنها پیشینی به معنای دوم‌اند، یعنی از تجربه اخذ نشده‌اند و در همه‌ی اعیانی که ما ادراک می‌کنیم و همه‌ی حوادث و وقایع، آن‌گونه که ما بدانها علم داریم، ثابت خواهد بود.

از این‌رو، در حوزه ادراک و شناخت ما، که کانت آن را جهان «تجربه» ما می‌نامد، برخی از احکام اطلاق کلی خواهند داشت؛ احکامی مثل اینکه «همه اشیا مکان‌مندند» یا «هر حادثی علتی دارد». کانت معتقد است اگر عناصر پیشینی به کار رفته در این مفاهیم و احکام را خود قوای شناختی فراهم نکنند، انسان حتی نمی‌تواند کارهای ساده شناختی را انجام دهد. به علاوه، طبق نظر کانت، این عناصر، به جهت پیشینی بودن، ویژگی‌های ثابت و تغییرناپذیر معرفت بشری هستند و این یعنی قلمرو خاص معرفت پیشینی شامل آن دسته از ویژگی‌های شناخت می‌شود که رد آنها را می‌توان تا خاستگاه‌های پیشینی‌ای که ریشه در ساختمان شناختی انسان دارد دنبال کرد.

ولی، از سوی دیگر، کانت در فقره‌ای تأکید کرده است که شرح و توضیح خاستگاه‌های تجربی مفاهیم هیچ‌گونه فایده فلسفی‌ای ندارد:

حال ما دو گونه مفهوم در اختیار داریم ... مفهوم‌های مکان و زمان ... و مفاهیم فاهمه. تلاش برای استنتاج تجربی آنها کار کاملاً بیهوده‌ای خواهد بود. (Kant, 1996, p. 142)

برخی با توجه به این فقره پرسش از خاستگاه‌های اصلی مفاهیم را کلاً بی‌ربط دانسته‌اند. در حالی که شاید یکی از مهم‌ترین کارهای هر فلسفه‌ای توضیح نحوه شکل‌گیری مفاهیم و خاستگاه آنهاست، به طوری که اگر اولاً تکلیف این مسئله مهم روشن نشود انسان از در فلسفه وارد حریم آن نشده است. کانت به بحث از خاستگاه‌ها اهمیت زیادی می‌دهد و در ادامه فقره مذکور روش خود را مقابل روش تجربی لاک توصیف کرده، استنتاج استعلایی را در برابر پرسش از واقع قرار می‌دهد و پروژه فکری خود را مرتبط با بحث از خاستگاه‌ها می‌داند.

ولی استنتاج مفاهیم محض پیشینی هرگز نمی‌تواند بدین نحو حاصل شود ... زیرا با توجه به کاربرد بعدی‌شان، که باید کاملاً مستقل از تجربه باشد، لازم است زانامه‌ای داشته باشند که تبارش به هیچ وجه به تجربه نرسد. (Ibid., p. 143)

در عبارت دیگری، ضمن اشاره به نقص رویکرد لایب‌نیتس و ولف، باز هم بر اهمیت مسئله خاستگاه مفاهیم تأکید می‌کند.

بدین‌سان فلسفه لایب‌نیتسی - ولفی همه پژوهش‌های مربوط به طبیعت و خاستگاه مفاهیم ما را به دیدگاه کاملاً نادرستی هدایت کرده است. زیرا فرق بین حساسیت و امر عقلی را صرفاً منطقی می‌داند، در حالی که این فرق آشکارا تمایزی استعلایی است، و صرفاً مربوط به صورت تمایز و عدم تمایز نیست، بلکه به خاستگاه و محتوای آنها نیز مربوط می‌شود ... زیرا دقیقاً این ساختار درون‌ذهنی است که صورت ابژه را در مقام نمود تعیین می‌کند. (Ibid., p. 96)

باتوجه به اهمیت خاستگاه‌ها در فلسفه استعلایی می‌توان تعریف دیگری از روان‌شناسی استعلایی ارائه کرد. روان‌شناسی استعلایی عبارت است از پژوهش استعلایی درباره خاستگاه‌های معرفت، که ویژگی‌های کلی و ضروری شناخت بشری را آشکار می‌کند. با توجه به این تعریف و توضیحات اخیر معلوم می‌شود که روان‌شناسی استعلایی را از یک حیث می‌توان نوعی معرفت‌شناسی در حوزه مفاهیم دانست. روان‌شناسی استعلایی از حیث دیگر، چنان‌که پیش‌تر اشاره شد و در ادامه تشریح خواهد شد، وجوه اشتراکی با روان‌شناسی استدلالی یا علم‌النفس فلسفی دارد.

### ۳. عناصر روان‌شناختی نقد عقل محض

در نقد می‌توان عناصر و مفاهیمی را یافت که حاکی از وجود نوعی روان‌شناسی عقلی (آگاهانه یا ناآگاهانه) در بنیان‌های اندیشه نقدی و معرفت‌شناسی حاصل از آن است. هاتفیلد (Hatfield) معتقد است کشف شواهد دال بر دغدغه‌های روان‌شناختی کانت دشوار نیست. زیرا کانت هم در بحث حسیات و هم در بحث استنتاج استعلایی به کرات از اصطلاحات و مفاهیمی استفاده می‌کند که معادل مفاهیم و اصطلاحاتی هستند که در روان‌شناسی تجربی و عقلی معاصرانش استفاده می‌شد. او میان حس درونی و حس بیرونی به عنوان دو منشأ شناخت فرق می‌گذارد. فرض مسلم بحث حسیات استعلایی و تحلیل استعلایی عبارت است از تقسیم قوای شناختی به حساسیت، خیال، فاهمه، حکم و عقل؛ و بدین‌وسیله تقسیم‌بندی مشابه تقسیم‌بندی روان‌شناسی

مدرسی و ولفی را تکرار می‌کند. در بحث استنتاج از فعالیت خاص و مهمی به نام تألیف سخن می‌گوید و آن را به قوه خیال و فاهمه نسبت می‌دهد. (Hatfield, 1992, p. 210) از کلام او چنین برمی‌آید که گویی این فعالیت فرایند علی ذهن است: «منظور من از تألیف، به معنای عام آن، عمل گرد هم آوردن یا تجمیع تمثالات مختلف و درک کثرت آنها در یک شناخت واحد است». (Kant, 1996, p. 130)

کانت با توجه به تمایزی که بین ماده و صورت شهود می‌گذارد، خود مکان و مخصوصاً زمان را شهود محض می‌نامد که از بیرون کسب نشده‌اند. این یعنی نوعی شهود وجود دارد که ذاتی ذهن بوده و از آن تفکیک‌ناپذیر است، شهودی که مقدم بر خود متعلقات شناخت است و در قالب آن و به مدد مفاهیم فاهمه، که آنها هم ذاتی ذهن‌اند، می‌توان اعیان و متعلقات شناخت را به نحو پیشینی تعیین کرد. این به معنای تصریح بر وجود ساز و کار حسی علی درونی است. به عبارت دیگر، کانت در باور به صور شهود و مقولات فاهمه ساختارهای ذهنی‌ای را مفروض و مسلم می‌گیرد که می‌توان آنها را جبلی دانست.

شاهد بارز وجود عناصر روان‌شناختی در نقد آن دسته از اظهارات کانت است که بر پایه نوعی درون‌نگری بیان شده‌اند. مثلاً کانت در یک مورد ادعا می‌کند که (ظاهراً به واسطه درون‌نگری) شناخت مستقیمی از خود به عنوان فاعل فعالیت‌های تألیفی دارد که بنیاد و شالوده وحدت خودادراکی (unity of apperception) است:

ولی انسان که کل طبیعت را منحصرأ از راه حواس می‌شناسد، خود را فقط از راه خودادراکی محض می‌شناسد، و در واقع در چنان افعال و تعین‌های درونی که نمی‌تواند آنها را از جمله انطباعات و تأثرات حواس به شمار آورد. بدین‌سان انسان برای خودش یک پدیدار است، اما از سوی دیگر با توجه به برخی توانایی‌ها، متعلق کاملاً معقول است، زیرا افعال این توانایی‌ها یا قوا را به هیچ وجه نمی‌توان جزو پذیرندگی حس طبقه‌بندی کرد. ما این توانایی‌ها یا قوا را فاهمه و عقل می‌نامیم. (Ibid., p. 544)

یا در مقدمه ویرایش دوم نقد کلامی دارد که به نظر می‌رسد بر پایه نوعی درون‌نگری متأملانه بیان شده است. کانت در آنجا می‌گوید: «ممارست طولانی باعث می‌شود در جداسازی آن دسته از عناصر شناخت که قوه شناخت خود ما به مواد خام حاصل از راه حواس می‌افزاید مهارت پیدا کنیم. به عبارت دیگر، با ممارست طولانی (یعنی با تأمل درونی یا درون‌نگری فلسفی) می‌توان در تفکیک شناخت محض از شناخت تجربی مهارت پیدا کرد». (Ibid., p. 44)

بنابراین، براهین و مباحث اصلی نقد مبین حداقل چهار ویژگی روان‌شناختی است: ۱. تقسیم ذهن به قوای شناختی (حس درونی و حس بیرونی، قوه خیال، فاهمه، قوه حکم و عقل)؛ ۲. فرض ساختارهای ذهنی درونی یا فطری بالقوه یا بالفعل، از قبیل صورت‌های شهود و مقولات فاهمه؛ ۳. استناد به فعالیت‌های ذهنی‌ای مثل تألیف هنگام توضیح شرایط امکان تجربه و هنگام استنتاج اعتبار عینی مقولات؛ و ۴. توسل یا استناد به نوعی درون‌نگری در اثبات وجود فعالیت تألیفی خودادراکی، و در برقراری تمایزات دیگر مثل تمایز میان شناخت تجربی و شناخت محض. (Hatfield, 1992, p. 212)

بنابراین، حتی اگر این نظر غالب و حاکم در بین کانت‌شناسان را بپذیریم که موضوع پژوهش در نقد موضوعی معرفتی است و جنبه معرفت‌شناختی آن بر جنبه‌های دیگر غلبه دارد، بر اساس آنچه به اجمال گفته شد نمی‌توان انکار کرد که کار او در تشریح و تبیین و تحلیل امکان معرفت تألیفی پیشینی در عین حال بر مفاهیم و شیوه‌هایی مبتنی است که در روان‌شناسی استدلالی استفاده می‌شود. البته چنین ادعایی ممکن است برای اکثر کانت‌پژوهان معاصر عجیب به نظر آید. یا ممکن است هم‌رأی و هم‌سو با هاتفیلد و در اثر رد و انکار تند روان‌شناسی عقلی از سوی کانت چنین نتیجه بگیرند که: «هر قدر هم که کانت در فهم و دریافت خود از مفاهیمی که طرح می‌کند وام‌دار آراء برگرفته از نظریه روان‌شناختی باشد، دلایل او برای طرح و ارائه آن مفاهیم استعلایی است نه روان‌شناختی». (Ibid., p. 214) ولی تغییر اصطلاح، واقعیت را تغییر نمی‌دهد. روشن است که فیلسوف در طرح مسایل مربوط به ذهن و قوای ذهن و فعالیت‌ها و کارکردهای مختلف قوای ذهنی نمی‌تواند به روش‌های معمول در

روان‌شناسی متوسل شود، بلکه ناگزیر است از روش عقلی و استدلالی و تحلیلی، یا به تعبیر کانت، استعلایی استفاده کند. اسم روش را چه پیشینی و استعلایی بنامیم و چه آن را فلسفی یا استدلالی و تحلیلی توصیف کنیم، نمی‌توان انکار کرد که نوعی تحلیل ضعیف یا دقیق عقلی در مورد کارکردها و وجه تمایز قوا و علت وجود قوای مختلف در کار است، که به آن شأن فلسفی می‌دهد و وجه فارق آن از روان‌شناسی تجربی و امثال آن است.

#### ۴. روان‌شناسی استعلایی و منطق کاربردی

کانت در ابتدای منطق استعلایی می‌گوید:

آنچه را که من منطق کاربردی (applied logic) می‌خوانم (برخلاف معنای رایج این اصطلاح، که بر طبق آن، منطق کاربردی باید مشتمل بر پاره‌ای تمرین‌ها باشد که قاعده آنها را منطق محض (pure logic) به دست می‌دهد) عبارت است از تصویری از فاهمه و قواعد کاربرد ضروری آن به طور ملموس و عینی، یعنی تحت شرط‌های ممکن سوژه یا شناسنده، که می‌توانند مانع این کاربرد شده یا آن را تقویت کنند، و کلاً فقط می‌توانند به نحو تجربی داده شوند. اموری که منطق کاربردی به آنها می‌پردازد عبارت‌اند از توجه، موانع و پیامدهای آن، خاستگاه‌های خطا، حالت شک، تردید، اعتقاد و غیره ... (Kant, 1996, p. 108)

اموری را که کانت به عنوان مسایل و موضوعات مورد بررسی منطق کاربردی توصیف می‌کند، اموری هستند که عمدتاً در کتاب‌های منطق سنتی قدیم و کتاب‌های معرفت‌شناسی بررسی می‌شوند. خاستگاه‌های خطا، هم از حیث صوری و هم از حیث مادی در منطق قدیم به دقت مورد تحلیل قرار گرفته است. باور یا اعتقاد امروزه به عنوان یکی از فصول مهم کتب معرفت‌شناسی جایگاه پژوهشی مهمی به خود اختصاص داده است. حالت شک یا تردید نیز در بحث از معرفت گزاره‌ای بررسی می‌شود.



معرفت گزاره‌ای از دو جهت محل بررسی واقع می‌شود: ۱. از جهت ارتباط گزاره با واقع؛ ۲. از جهت ارتباط گزاره با مدرک. از جهت اول، اگر گزاره مطابق با واقع باشد صادق است، و اگر مطابق با واقع نباشد کاذب نامیده می‌شود. از جهت دوم، چهار حالت متصور است، که عبارت‌اند از قطع، ظن، شک و تردید، و وهم. حالت قطع را اصطلاحاً معرفت یقینی بالمعنی‌الاعم می‌نامند که همان مطلق اعتقاد جزمی یا یقین و قطع به یک گزاره تنها با لحاظ حالت نفسانی قطع است. در این قسم از معرفت، فقط ارتباط گزاره با یکی از حالات نفسانی مدرک، یعنی قطع، مورد توجه است نه ارتباط آن با واقع.

ظن همان اعتقاد راجع به یک گزاره است که خود به دو قسم تقسیم می‌شود: ظن اطمینانی و ظن غیراطمینانی. ظن حالتی است بین حالت قطع و حالت شک. این حالت مراتبی دارد که از مراتب نزدیک به شک آغاز می‌شود و تا مراتب نزدیک به قطع ادامه دارد. بالاترین مراتب را اصطلاحاً «ظن اطمینانی» می‌نامند. این حالت را «معرفت ظنی» می‌گویند، و در منطق ارسطویی گزاره‌های ظنی، با وجود جزمی نبودن، «علم» محسوب می‌شود. (نک: ابن‌سینا، ۱۴۲۸، ص ۵۱-۵۲)

بنابراین، شک و تردید و وهم از حوزه اطلاق معرفت خارج است و کسی که دچار شک و تردید است نه معرفت جزمی یقینی دارد، نه قطع به مفاد گزاره دارد و نه دارای «معرفت ظنی» است.

با این توضیح کاملاً معلوم می‌شود که آنچه کانت منطق کاربردی می‌نامد عهده‌دار بحث از مفاهیم و موضوعاتی است که در منطق ارسطویی، و امروزه در معرفت‌شناسی به دقت مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد. کیچر در کتاب خود چیزی را که کانت منطق کاربردی می‌نامد تحت عنوان «روان‌شناسی تجربی» قرار می‌دهد. به اعتقاد وی، بین روان‌شناسی استعلایی و آنچه ما (نه کانت) «روان‌شناسی تجربی» می‌نامیم نسبتی وجود دارد. آنها روش‌های متفاوت پرداختن به موضوعی مشترک و واحد هستند. (Kitcher, 1990, p. 25) او معتقد است روان‌شناسی استعلایی نوعی روان‌شناسی است و قرابت‌های چشمگیری با روان‌شناسی تجربی دارد. زیرا درباره توانایی‌ها یا قوای تجربی به طرح فرض‌های تجربی می‌پردازد، و می‌تواند راهنمای پژوهش تجربی باشد. (Ibid.,

26 p.) البته کیچر به جنبه معرفت‌شناختی روان‌شناسی استعلایی نیز توجه دارد. زیرا معتقد است در تلاش برای تعیین اینکه برای امکان‌پذیر شدن کارهای شناختی مختلف، ذهن باید چه مساهمتی داشته باشد، اهتمام‌ها و دغدغه‌های مهم و مؤثر آن معرفت‌شناختی‌اند، و ویژگی‌های انتزاعی آن بسیار دور از شکل و قالب متعارف کار تجربی است. از این رو تأکید می‌کند که روان‌شناسی استعلایی نیز نوعی معرفت‌شناسی است و شاخه‌ای از فلسفه محسوب می‌شود. (Ibid.)

این ادعای کیچر را، که روان‌شناسی استعلایی را نوعی معرفت‌شناسی می‌نامد، تا حدودی می‌توان تأیید کرد و مباحثی از استنتاج استعلایی را مؤید آن دانست. ولی کیچر و اکثر کانت‌پژوهان به این نکته توجه ندارد، و یا تحت تأثیر سنت کانت‌پژوهی تحلیلی حاکم بر غرب از اعتراف به این نکته ابا دارند، که برخی از بحث‌های کانت در مبحث استنتاج استعلایی و حتی حسیات را می‌توان روان‌شناسی استدلالی دانست. اگر کیچر و دیگر کانت‌پژوهان به لوازم برخی از سخنان خود بیشتر توجه می‌کردند باید می‌پذیرفتند که کانت عمده‌تاً در بحث استنتاج در واقع به روان‌شناسی عقلی یا استدلالی می‌پردازد، گرچه در زبان و در بحث مغالطات، روان‌شناسی عقلی را از بیخ و بن نادرست دانسته و آن را نفی و طرد می‌کند. کیچر در جایی به درستی می‌گوید: «از روان‌شناسی استعلایی می‌آموزیم که باید دارای قوه خلاق باشیم، زیرا برخی از کارهای شناختی مستلزم کارهای پیشینی چنان قوه‌ای است». (Ibid., p. 25) اینکه می‌گوید «باید دارای قوه خلاق باشیم» جزء گزاره‌های کدام شاخه یا بخش از فلسفه محسوب می‌شود؟ آیا کانت جز از راه تحلیل دقیق برخی کارکردهای پیچیده ذهن در فرآیند حصول معرفت می‌تواند به این نتیجه هستی‌شناسانه برسد؟ آیا کانت بدون هیچ‌گونه معیار و ملاکی قوه خلاق را از قوه خيال پذیرنده یا از فاهمه متمایز می‌کند؟ قطعاً این کار را بر اساس معیار خاصی انجام می‌دهد.

اگر به این پرسش‌ها دقت کنیم و بخواهیم حوزه پژوهشی مناسب آنها را تعیین کنیم چه حوزه و شعبه‌ای جز روان‌شناسی استدلالی را می‌توان نام برد؟ یکی از مباحث اصلی علم‌النفس یا روان‌شناسی فلسفی یا عقلی یا استدلالی تقسیم بندی نفوس و بررسی قوای مربوط به هر یک از آنها و تعیین معیار تمایز قوا از یکدیگر است. به عبارت دیگر،

علم‌النفس یا روان‌شناسی عقلی عمدتاً به مباحث هستی‌شناختی دربارهٔ نفس و قوای آن می‌پردازد. فیلسوفی که در مباحث معرفت‌شناختی و نقدی و یا استعلایی خود از قوای متعددی مثل فاهمه، خیال پذیرنده و خلاق، قوهٔ حکم و مانند آن سخن می‌گوید، عملاً وجود آن قوا و تمایز آنها از یکدیگر را مفروض می‌گیرد. از سوی دیگر، چون این قوا را به حس نمی‌توان مشاهده کرد، تمایز آنها از یکدیگر مبتنی بر نوعی تحلیل دقیق عقلی و به کارگیری آگاهانه یا ناآگاهانه نوعی معیار عقلی برای تمییز و تفکیک آنها از یکدیگر است. این در حقیقت چیزی جز علم‌النفس یا روان‌شناسی فلسفی نیست.

بنابراین، روان‌شناسی استعلایی، هم مرتبط با معرفت‌شناسی است و هم مرتبط با روان‌شناسی استدلالی یا عقلی و مبتنی بر آن؛ و حتی چنان‌که بیان شد در مواردی عملاً به مباحثی می‌پردازد و تحلیل‌هایی ارائه می‌کند که روان‌شناسی استدلالی عهده‌دار آنهاست. اگر کیچر معتقد است «روان‌شناسی استعلایی به تحقیق و بررسی قوای لازم برای انجام کارهای شناختی اصلی می‌پردازد» (Ibid.) نمی‌تواند آن را از روان‌شناسی استدلالی یا عقلی متمایز کند.

به عبارت دیگر، می‌توان گفت آنچه روان‌شناسی استعلایی کانت نامیده شده است به مسایل و مباحثی می‌پردازد که بخشی از آنها در معرفت‌شناسی و بخشی دیگر در روان‌شناسی استدلالی بررسی می‌شود. گرچه علم‌النفس یا روان‌شناسی فلسفی و عقلی به بحث هستی‌شناسانه دربارهٔ نفس و قوای نفس و ملاک و معیار تمایز آنها از یکدیگر می‌پردازد، ولی برخی از موضوعات و عناوین آن با موضوعات معرفت‌شناسی مشترک است. از آن جمله است مباحث مربوط به قوای ادراکی نفس ناطقه و نفوس حیوانی. اما آن مباحث در روان‌شناسی استدلالی از منظر وجودشناسی بررسی می‌شوند، نه از منظر معرفت‌شناسی. روان‌شناسی استعلایی، بر اساس تعاریف و توصیفات که از آن ارائه شده است، به نحو موجهی جزئی به هر دو کار را انجام می‌دهد، هرچند ممکن است مؤلف متن، یعنی کانت، با وجود بحث‌های هستی‌شناسانه‌ای که در خصوص قوای نفس و ملاک تمایز آنها از یکدیگر انجام می‌دهد، منکر ارزش و اهمیت و ضرورت وجود روان‌شناسی استدلالی باشد.

در تشابه دوم نیز، که مربوط به اثبات اعتبار عینی اصل علیت است، حضور روان‌شناسی استعلایی کاملاً پیداست. از اینجا می‌توان پی برد که روان‌شناسی استعلایی از یک حیث به صورت خاصی به بحث‌های مابعدالطبیعی نیز می‌پردازد. تا بدان حد که مدافع اصلی روان‌شناسی استعلایی کانت معتقد است آن دسته از اصولی که با توسل به روان‌شناسی استعلایی مورد دفاع قرار می‌گیرد و مشهورترین آنها، یعنی این اصل که «هر تغییری بر طبق قانون ارتباط علت و معلول روی می‌دهد» اصول منطقی نبوده، بلکه اصول مابعدالطبیعی محسوب می‌شوند. (Ibid., p. 9)

##### ۵. موضوع روان‌شناسی استعلایی

اینک لازم است مطلب مهمی روشن شود. کانت کل هستی را در یک تقسیم اولیه به پدیدارها (phenomena) و ذوات معقول (noumena) تقسیم می‌کند. طبق این تقسیم آنچه انسان با قوای شناختی خود می‌تواند بشناسد امور پدیداری‌اند و ذوات معقول یا نومن‌ها از دسترس فهم و فاهمه انسانی خارج‌اند. همچنین روشن است که چنین تقسیم‌بندی هستی‌شناسانه‌ای بر اساس اصول خود نقد عقل محض قابل دفاع نبوده و اطلاق مفاهیم وجود و علیت به ذوات معقول با نظام استعلایی نقد عقل محض ناسازگار است. در اینجا بر اساس اظهارات خود کانت، که به صراحت و یا به طور ضمنی وجود و علیت را به ذوات معقول اطلاق می‌کند، بحث را پی می‌گیریم تا به یکی از نکات اختلافی راجع به روان‌شناسی استعلایی بپردازیم.

با فرض قبول تقسیم هستی به پدیدارها و ذوات معقول و تطبیق آن با خود یا نفس انسانی دو خود یا دو من خواهیم داشت: خود پدیداری یا تجربی و خود نومنال یا عقل‌یاب. حال پرسش این است که موضوع مطالعه روان‌شناسی استعلایی خود پدیداری است یا خود عقل‌یاب؟ اگر خود پدیداری را موضوع مطالعه خود می‌داند، خود تجربی و زمان‌مند منظور نظر خواهد بود. ولی اگر به مطالعه و بررسی خود عقل‌یاب می‌پردازد، آنگاه طبق اصول فلسفه نقدی هیچ شناخت محصلی نمی‌توان از آن حاصل آورد و لذا بی‌فایده و حتی غیرممکن خواهد بود.

آرای کانت‌پژوهان و شارحان نقد را در این خصوص می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: ۱. استراوسن به تبع کمپ اسمیت (Kemp Smith) شق دوم را اختیار می‌کند و می‌کوشد ناسازگاری نهفته در این امر را آشکار سازد که خود ناشناخته و بی‌زمان علت و سبب فرآیندهای شناختی در وجود انسان است؛ ۲. کیچر شق اول را می‌پذیرد و در تأیید نظرش می‌گوید اگر تمایز فنومنال - نومنال (phenomenal - noumental) جامع و مانع باشد، در آن صورت روان‌شناسی استعلایی باید درباره‌ی خود پدیداری و لذا خود تجربی باشد، به این دلیل صاف و ساده که هیچ تعلیم و نظریه‌ی مثبت و محصلی نمی‌تواند مربوط به حوزه‌ی نومنال یا عقل‌یاب باشد. (Kitcher, 1990, p. 9) به عقیده‌ی کیچر، گرچه روان‌شناسی استعلایی فقط توصیف بسیار انتزاعی و کارکردی از خود اندیشنده ارائه می‌دهد، ولی باز این توصیفی ایجابی و محصل است. (Ibid.) کیچر همچنین تأکید می‌کند که چون در نظر کانت هر چیز پدیداری از حیث علیّی تعیین یافته و موجب به ایجاب علیّی است، پس این حکم باید شامل روان‌شناسی استعلایی نیز بشود. (Ibid., p. 139) ۳. نظر احتمالی و قابل فرض سوم این است که من خودادراکی را چیزی غیر از من پدیداری و من عقل‌یاب محسوب کنیم و همان را به عنوان موضوع روان‌شناسی استعلایی در نظر بگیریم. آلیسون (Allison) درباره‌ی من خودادراکی به چنین نظری گرایش دارد. جمعی از شارحان فلسفه‌ی کانت هم گفته‌اند که دو خود رسمی یا ظاهری نقد عقل محض به واسطه‌ی خود سومی به هم پیوسته‌اند، که معلوم می‌شود شخص یا خود محوری نقد، خود یا «من» خودادراکی یا خود اندیشنده است. ویلفرد سلارز احتمالاً سرسخت‌ترین مدافع این نظریه است. (cf.: Sellars, 1969, pp. 219-32)

آلیسون نظر کیچر را نقد می‌کند و معتقد است خود پدیداری نمی‌تواند موضوع روان‌شناسی استعلایی باشد. دلیلش این است که چون خود آن ابژه‌ای در جهان پدیداری است (ابژه‌ی حس درونی)، امکان شناخت آن یا متمثل ساختن آن فقط بر اساس مبانی استعلایی، و لذا فقط با رجوع به سوژه‌ی استعلایی قابل تبیین است. (Allison, 1996, p. 65)

## ۶. روان‌شناسی - استنتاج استعلایی

مهم‌ترین بحث روان‌شناسی استعلایی مبحث استنتاج استعلایی است که آلیسون معتقد است حتی یکی از فقرات آن، به صراحت یا به طور ضمنی، مشتمل بر همه ویژگی‌های اصلی روان‌شناسی استعلایی است. (Ibid., p. 57) البته او این بحث را در مخالفت با کیچر و نقد رویکرد وی نسبت به روان‌شناسی استعلایی کانت مطرح می‌کند. وی ضمن بررسی تحلیلی خود، از جمله دو مطلب مهم روان‌شناسی استعلایی کانت را تشریح می‌کند که در بحث مفصل کیچر درست تحلیل نشده‌اند و لذا تصویر تحریف‌شده و نامناسبی از آنها ارائه شده است. آن دو مطلب یا تعلیم عبارت‌اند از «خودانگیختگی (spontaneity) سوژه اندیشنده» و «شأن و جایگاه خودادراکی» (apperception).

### ۶.۱. استنتاج استعلایی

کانت در هر سه نقد خود از استنتاج سخن می‌گوید. کار اصلی استنتاج استعلایی اثبات اعتبار عینی مقولات و اطلاق آنها به اعیان خارجی است. استنتاج فلسفی، یا به تعبیر کانت استعلایی، در هر یک از سه نقد لازم است تا به کارگیری و اطلاق مفاهیم نظری محض فاهمه، اصول عملی عقل محض عملی، و احکام زیبایی‌شناسانه ذوق را توجیه کند. منظور نظر ما در اینجا فقط استنتاج نقد عقل محض است. کانت در نقد عقل محض استنتاج مقولات را کاری بسیار دشوار توصیف می‌کند و ادعا می‌کند هرگز قبل از او چنین کاری انجام نشده است. (Kant, 1996, p. 152) اشاره کانت در پیش‌گفتار ویرایش اول تصویر دقیق‌تری از اهمیت آن فراروی ما می‌نهد: این فصل برای کانت به بهای عظیم‌ترین کار و زحمت تمام شده است و اهمیت ممتازی در تشریح و ایضاح قوه فاهمه و تعیین قواعد و مرزهای کاربرد آن دارد. (cf.: Ibid., p. 9)

یوئینگ (Ewing) معتقد است منظور از بحث استنتاج استعلایی این نیست که به تنهایی برهانی برای هر یک از مقولات خاص باشد، بلکه به منزله دلیل و برهانی است بر ضروری بودن دسته‌ای از مقولات. (یوئینگ، ۱۳۸۸، ص ۹۳) استنتاج استعلایی به توضیح شیوه‌ای می‌پردازد که طبق آن مفاهیم فاهمه می‌تواند به طور پیشین به اعیان مربوط شوند. این در مقابل استنتاج تجربی است که بیان می‌کند چگونه یک مفهوم از راه تجربه و از راه تأمل درباره تجربه به دست می‌آید. (Ibid., p. 142)

آنچه در بحث استنتاج بیشتر از هر جای نقد به چشم می‌خورد ابهام و عدم انسجام آن است. کانت بحث استنتاج استعلایی را در قالب بحث و استدلال روان و متوالی ارائه نمی‌دهد تا بتوان مقدمات و نتایج آن را مشخص، و اقدام به ارزش‌گذاری استدلال کرد. او مطلب خود را سه بار بیان می‌کند، که هم از حیث مضمون و هم از حیث نحوه بیان تفاوت‌های مهمی با هم دارند. بیان اول در قسمت دو از فصل استنتاج در ویرایش اول آمده است، یعنی از A95 تا A114. این بخش، که معمولاً «استنتاج درون‌ذهنی» (subjective deduction) نامیده می‌شود، یکی از مهم‌ترین و دشوارترین فقرات کل نقد عقل محض است. مهم است، زیرا در هر صفحه با آرای تازه‌ای مواجه هستیم، و مشکل است، نه تنها به این دلیل که مملو از اصطلاحات فنی و تخصصی است، بلکه به این جهت که به نظر می‌رسد فاقد هر گونه نظم یا ایده وحدت‌بخش است. بیان دوم در قسمت سه از فصل استنتاج ویرایش اول آمده است، یعنی از A115 تا A130. کانت در اینجا، که معمولاً «استنتاج عینی» (objective deduction) نامیده می‌شود، می‌کوشد مطلب اصلی استنتاج درون‌ذهنی را به نحو روشن و منظم‌تری بیان کند. به علاوه، برخی مطالب تکمیلی می‌آورد و برخی از لوازم حاصل از بحث و استدلال را بیان می‌کند. استنتاج‌های درون‌ذهنی و عینی کلاً به نام «استنتاج A» معروف است. زیرا آن قسم از استنتاج استعلایی است که کانت در ویرایش اول نقد آورده است. بیان سوم که «استنتاج B» نام دارد، بحث استنتاج استعلایی است که در ویرایش دوم نقد، از B151 تا B161 آمده است. کانت در ویرایش دوم (B) کل استنتاج استعلایی را بازنویسی می‌کند، که بی‌تردید به جهت ابهام و عدم انسجام روایت چاپ اول، مخصوصاً استنتاج درون‌ذهنی است.

استنتاج استعلایی کانت واکنش‌های متعارض تحسین و تحقیر را از سوی ناقدان و شارحان داشته است. عموماً تصور بر این است که این فصل: ۱. قلب فلسفی نقد عقل محض است، که شاهرکار آن تعلیم خودادراکی استعلایی (transcendental apperception) است؛ ۲. به حدی دشوار است که نباید امیدوار به فهم کامل و شایسته آن بود؛ [و از سوی دیگر]، ۳. گروهی معتقدند که فاقد هر گونه مواضع و

استدلال فلسفی جالب توجه و قابل قبول است. وقتی شارحان سخن از چهل تکه نقد عقل محض می‌گویند منظور اصلی آنها همین بحث یا فصل استنتاج استعلایی است. جانانان بنت می‌گوید: «بحث استنتاج یک چهل تکه نیست، بلکه نوعی سمبل‌کاری و سرهم‌بندی است». (Bennett, 1966, p. 100) حتی شارح همدل و هم‌فکری مثل آلیسون اعتراف می‌کند که بحث استنتاج «نمی‌تواند اثبات کند که چگونه مقولات، تجربه را ممکن می‌سازد [و لذا] ... اکثراً، گرچه نه کلاً، اهمیت فلسفی خود را از دست می‌دهد». (Allison, 1983, p. 171) ورد (Word) و کمپ اسمیت این حکم را به کل نقد تعمیم می‌دهند، به طوری که کمپ اسمیت می‌گوید کانت تقریباً در هر فصلی از اصل و اساس دچار تناقض‌گویی شده است. بدتر از آن، ورد معتقد است نقد عقل محض صرفاً چیزی سرهم‌بندی شده یا فشرده مطالب پراکنده‌ای است که هزاران نمونه از آن جمع‌آوری شده است. (یوئینگ، ۱۳۸۸، ص ۲۶) یوئینگ معتقد است تنها کلام منصفانه این است که نظریه چهل تکه را عمدتاً مربوط به ویرایش اول استنتاج استعلایی بدانیم؛ یعنی همان چیزی که خود کانت در ویرایش دوم از آن دست کشیده است. (همان) ولی در ادامه «کلام منصفانه» خودش را نیز مورد تردید قرار می‌دهد.

جورج دیکر (G. Dicker) در کتاب بسیار عالمانه و تحلیلی خود، به پیروی از رابرت پل ولف (R. P. Wolff)، قرائت تعدیل‌شده‌ای از نظریه چهل تکه را می‌پذیرد. ولف معتقد است در ویرایش اول نقد اساساً دو روایت مختلف از استنتاج وجود دارد، و اینکه روایت دوم ادامه روایت اول است نه جایگزین آن. همچنین مثل بیشتر شارحان نقد معتقد است ادامه بحث استنتاج در تشابهات تجربه (analogies of experience) می‌آید، جایی که کانت ادعا می‌کند اعتبار عینی برخی از مقولات، از جمله جوهر و علیت، را اثبات می‌کند. (Wolff, 2004, p. 94)

بررسی استدلال کانت در استنتاج استعلایی در چارچوب این مقاله نمی‌گنجد. آنچه به موضوع بحث مربوط می‌شود تأکید بر وجود قوه خیال در این بحث است. کانت در بحث استنتاج استعلایی است که ضرورت وجود قوه سومی به نام قوه خیال را درمی‌یابد. قوه‌ای که معلوم می‌شود واسطه بین شهوذهای حسیات و مفاهیم فاهمه



است. در استنتاج استعلایی فرآیند حصول تمثالات (representations) مختلف یا کثرات ادراکی با روش عقلی تحلیل می‌شود و لزوم وحدت آگاهی برای تألیف کثرات آشکار می‌شود.

بی‌تردید شرط لازم امکان آگاهی از کثرات تمثالات این است که آن تمثالات متعلق و مربوط به آگاهی واحدی باشند. حال ایده اصلی استنتاج استعلایی این است که اگر هر تمثالی متعلق به آگاهی متفاوتی بود، در آن صورت هیچ‌گونه آگاهی‌ای از کثرات وجود نمی‌داشت. کثرات تمثالاتی مثل A, B و C را در نظر می‌گیریم. شرط ضروری آگاهی از کثرات فوق این است که A, B و C باید متعلق به آگاهی واحدی باشند. در غیر این صورت اگر A متعلق به یک آگاهی، B متعلق به آگاهی دیگر، و C مربوط به آگاهی سومی باشد، در آن صورت یک آگاهی از A وجود خواهد داشت، آگاهی مستقل دیگری از B در کار خواهد بود، و آگاهی جداگانه سومی از C موجود خواهد بود؛ ولی هیچ‌گونه آگاهی از کثرات A, B, C وجود نخواهد داشت. برای مثال، این جمله را در نظر می‌گیریم که: «صبر و ظفر هر دو دوستان قدیم‌اند». این جمله متشکل از هشت جزء است که هر یک از آنها را می‌توان جداگانه روی یک پاره کاغذ نوشت. هر یک از این شش جزء تشکیل دهنده جمله، یعنی «صبر»، «و»، «ظفر»، «هر»، «دو»، «دوستان»، «قدیم» و «اند» را که جداگانه روی هشت تکه کاغذ نوشته‌ایم به هشت نفر می‌دهیم. نفر نهمی را هم در نظر می‌گیریم و جمله کامل را که روی کاغذ نهم نوشته شده است به او می‌دهیم. حال اگر از هر یک از هشت نفر اول بخواهیم آنچه را در دست دارند نگاه کنند، اولی کلمه «صبر» را خواهد دید، دومی «و»، سومی «ظفر»، رابع و الی آخر. حال از فرد نهم می‌خواهیم به نوشته روی کاغذ نگاه کند. او جمله کامل را خواهد دید که کلمات به کار رفته در آن با ترتیب و نظم خاصی به هم پیوسته‌اند و معنا و مفهوم خاصی را بیان می‌کنند. این در حالی است که اگر کل هشت نفر را یک‌جا در نظر بگیریم، کل کلمات جمله پیش آنها نیز حضور دارد، ولی با این تفاوت که هر یک از آنها فقط یکی از کلمات جمله را دیده است. این دو حالت کاملاً متفاوت هستند. در مورد هشت نفر اول، هرچند هر یک از آنها یکی از کلمات را می‌بیند و می‌توان گفت در مجموع همه کلمات به کار رفته در جمله را دیده‌اند، اما آنها هشت تصور کاملاً جداگانه

دارند، یعنی آن تصورات در آگاهی واحدی نیستند. بنابراین، در این حالت هیچ‌گونه وحدت آگاهی در خصوص این کلمات وجود ندارد. این درست برخلاف حالت فرد نهم است که همه کلمات نزد او حضور دارند و دارای وحدت آگاهی نسبت به کل کلمات به کار رفته در جمله است. در ذهن نفر نهم، برخلاف هشت نفر اول، معنا و مفهوم خاصی شکل می‌گیرد، به طوری که اگر مطالعات ادبی داشته باشد بلافاصله بعد از دیدن جمله «صبر و ظفر هر دو دوستان قدیم‌اند» زمزمه خواهد کرد: «در اثر صبر نوبت ظفر آید».

توضیح این مثال بیانگر اصلی است که کانت در استنتاج استعلایی آن را «خودادراکی استعلایی» (Kant, 1996, p. 158) یا «وحدت استعلایی خودادراکی» (Ibid., p. 159) یا «خودادراکی اصلی» (Ibid., p. 169) یا «خودادراکی محض» (Ibid., p. 170) و ... می‌نامد و ربط و نسبت آن با قوه خیال و تألیف‌های سه‌گانه دریافت (apprehension)، بازسازی (reproduction) و بازشناسی (recognition) را تحلیل می‌کند.

«وحدت آگاهی» (unity of consciousness) همان حد وسط استدلال طولانی و چندمرحله‌ای، و البته ناموفقی است که کانت می‌خواهد با تحلیل آن به اثبات اعتبار عینی مقولات بپردازد. به عبارت دیگر، اگر کل استنتاج استعلایی را بخواهیم در قالب قیاس واحد موصول‌نتایجی بریزیم به این شکل خواهد بود:

۱. اگر تجربه (= آگاهی از کثرات تمثلات) ممکن باشد، پس وحدت آگاهی ممکن است.
۲. اگر وحدت آگاهی ممکن باشد، پس مقولات اعتبار عینی دارند.
۳. اگر تجربه ممکن باشد، پس مقولات اعتبار عینی دارند.

کار کانت در استنتاج استعلایی این است که می‌خواهد به مدد تحلیل‌های مختلف و طی مراحل چندگانه ربط و پیوند حد وسط، یعنی «وحدت آگاهی» را با تجربه از یک سو، و با اعتبار عینی مقولات، از سوی دیگر، اثبات کند.

## ۲.۶. چرا استنتاج استعلایی مبهم و آشفته است؟

کانت در فقره‌ای که مربوط به تألیف بازشناسی است می‌گوید:

اگر ذهن در شناخت کثرات نمی‌توانست از این‌همانی کارکردی آگاه باشد که بدان وسیله کثرات را در شناخت واحدی ترکیب می‌کند، وحدت آگاهی غیرممکن می‌بود. (Ibid., p. 159)

کانت برای تأیید و تحکیم سخن خود، بعد از یک جمله طولانی پنج‌سطری، می‌گوید:

زیرا اگر ذهن این‌همانی فعل خود را پیش چشم نمی‌داشت، که بدان وسیله هر گونه تألیف دریافت را (که تجربی است) تابع وحدت استعلایی می‌کند، و بدین‌وسیله ارتباط آنها را بر طبق قواعد پیشینی ممکن می‌سازد، هرگز نمی‌توانست این‌همانی خودش را در کثرات تمثالتش، البته به طور پیشینی، ببیند. (Ibid.)

این فقره مشتمل بر سه ادعای متفاوت است که کانت از یکی به دیگری گذر می‌کند بدون آنکه چیزی مثل دلیل و استدلال در کار باشد: ۱. وحدت آگاهی، که همان وحدت استعلایی خودادراکی است، شرط ضروری ذهن است تا ذهن بتواند کار شناختی اصلی و آغازینش، یعنی تمثیل اعیان، را انجام دهد؛ ۲. این وحدت آگاهی پیوند جدایی‌ناپذیری با توانایی ذهن برای اندیشیدن به این‌همانی خودش در تمثیل کثراتش دارد، اندیشیدنی که در واقع به طور پیشینی است. ۳. ذهن می‌تواند به این‌همانی خودش ببیند فقط مادام که بتواند از این‌همانی کارکردی یا فعل خود آگاه باشد.

آلیسون علت اصلی ابهام بحث استنتاج را برای اکثر کانت‌پژوهان عدم بیان واضح و روشن ارتباط این سه ادعا با هم و عدم ارائه دلیل برای تبیین گذر از یکی به دیگری می‌داند. (Allison, 1983, p. 58) ممکن است گفته شود برای فهم ادعاهای سه‌گانه کانت لازم است بدانیم آنچه برای تمثیل اعیان لازم است صرف حضور وحدت قاعده‌مند تمثلات در آگاهی نیست، بلکه شناخت مفهومی این وحدت است. به عبارت دیگر، ممکن است گفته شود انسان نمی‌تواند A و B را در آگاهی واحدی وحدت ببخشد و ارتباط عینی را برای خود متمثل کند، بی‌آنکه در عین حال آن «منی» را که A را تصور می‌کند با «منی» که به B می‌اندیشد یکسان بداند.

کسی که از چنین نظری دفاع می‌کند بی‌آنکه آگاه باشد معرفت درجه اول را با معرفت درجه دوم خلط کرده است. کانت نیز همین خطا را مرتکب شده و بدین وسیله به سردرگمی و حیرت خوانندگان تقد، مخصوصاً قسمت «استنتاج درون ذهنی» افزوده است. کانت میان حالت و موقف فردی که به فعالیت‌های درجه اول ذهنی مشغول است و موضع و دیدگاه فیلسوف و اندیشمندی که درصدد توصیف فعالیت‌های درجه اول شناختی برآمده و بدین‌سان دیدگاه درجه یا مرتبه دوم را اختیار کرده است، در نوسان است.

توضیح مطلب اینکه، انسان در زندگی روزمره به امور مختلفی می‌اندیشد و درباره آنها به فعالیت ذهنی و فکری منطقی یا مغالطی می‌پردازد. در این حالت اموری که انسان به آنها می‌اندیشد ابژه یا متعلق تفکر و اندیشه انسان به شمار می‌روند. ولی همین انسان اگر فیلسوف باشد گاه درصدد تبیین و تحلیل این مطلب برمی‌آید که خود اندیشیدن چگونه فرآیندی است و ذهن انسان در اندیشیدن به یک موضوع چه مراحل و مسیرهای مختلف و پیچیده‌ای را طی می‌کند. فردی که در مقام فیلسوف به کار اخیر می‌پردازد خود تفکر یا فعالیت‌های ذهن را به هنگام تفکر به عنوان ابژه یا متعلق یا موضوع تفکر در نظر گرفته است. این دو نوع تفکر در یک مرتبه انجام نمی‌گیرند. خود فرد فیلسوفی که در مثال ما به تفکر مرتبه دوم می‌پردازد و تفکر را متعلق تفکر یا اندیشه‌اش قرار داده است، در اکثر مواقع مثل انسان‌های دیگر به تفکر مرتبه اول می‌پردازد. البته همین تفکر مرتبه دوم نیز به نوبه خود می‌تواند موضوع اندیشه مرتبه سوم بالاتری قرار گیرد.

کانت در ادعای دوم و سوم فوق این مراتب را با هم خلط می‌کند. او همچنین گاه درباره وحدت آگاهی به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی علم انسان به وحدت آگاهی خودش هم باید در قالب مفاهیم باشد. گاه نیز به نظر می‌رسد به این نکته توجه دارد، جایی که می‌گوید:

ولی نباید از این امر غفلت کرد که تمثیل یا تصور محض من در رابطه با همه تمثالات دیگر ... آگاهی استعلایی است. اینک این تمثیل می‌تواند

### روان‌شناسی استعلایی کانت

روشن باشد (آگاهی تجربی) یا مبهم؛ ولی بحث بر سر این امر نیست، حتی بر سر تحقق این آگاهی نیز نیست؛ آنچه مهم است این است که رابطه همه تمثلات با آگاهی استعلایی یا خودادراکی، صورت منطقی هر شناختی را تشکیل می‌دهد. (Kant, 1996, p. 165)

در اینجا می‌بینیم سخن از «صورت منطقی هر گونه شناخت» است، و این یعنی بحث حول محور علم حصولی و تصور و تصدیق است نه علم حضوری.

هایدگر نیز طبق رویکرد هستی‌شناسانه خاص خود سه عامل را باعث آشفتگی بحث استنتاج استعلایی می‌داند: ۱. قطع رابطه اساسی مقولات با شهود محض؛ ۲. این گمان که شهود محض به تنهایی و مستقل از تفکر محض می‌تواند اشیا را حاصل کند؛ ۳. فهم امر ماتقدم به منزله چیزی که گویی در ذهن مجزا و منفک از شهود ماوا و سکنا دارد؛ یعنی بدین ترتیب به منزله چیزی است که بدواً و مقدم بر هر نسبتی با یک برابریستا به ذهن داده می‌شود. (Heidegger, 1997, p. 213)

صرف نظر از دیدگاه‌های مختلف درباره استنتاج استعلایی و قوت یا ضعف استدلال کانت، نمی‌توان انکار کرد که روان‌شناسی استعلایی کانت عمده‌تاً در این مبحث طرح و بیان شده است. در استنتاج استعلایی است که بر وجود قوه خیال، به عنوان یکی از قوای ضروری شناخت، تأکید می‌شود. قوه خیال عنصر لازم برای تألیف بازسازی است که به همراه تألیف دریافت و تألیف بازشناسی اساس خودادراکی استعلایی را تشکیل می‌دهند. بدین ترتیب روان‌شناسی استعلایی، حتی اگر کانت این عنوان را نپذیرد، او را به سوی تعلیم یا آموزه خاص خودادراکی رهنمون می‌شود که بی‌تردید قلب استنتاج استعلایی و گره‌گاه اصلی معرفت‌شناسی نقد عقل محض است. این تعلیم شباهت‌های ظاهری با قسمی علم حضوری دارد، ولی کانت نمی‌تواند کاملاً به لوازم آن وفادار بماند و نهایتاً آن را به شرط استعلایی یا منطقی تفکر، که هیچ‌گونه شأن هستی‌شناسانه‌ای ندارد، فرو می‌کاهد. آموزه خودادراکی تعلیم بسیار مهم کانتی است که تعریف و تحلیل و ارزیابی آن نیازمند مقاله مستقل دیگری است.<sup>۱</sup>

## نتیجه گیری

حاصل سخن اینکه تقد عقل محض مشتمل بر نوع خاصی از روان شناسی است که اصطلاحاً آن را روان شناسی استعلایی نامیده‌اند. سرشناس‌ترین مدافع روان شناسی استعلایی کانت، متخصص معاصر فلسفه وی، پاتریشیا کیچر است که در کتاب خود به بررسی ارکان و روش آن می‌پردازد. روان شناسی استعلایی کانت از آن حیث که استعلایی است به عناصر یا مؤلفه‌های پیشینی شناخت، که ریشه در روان و نفس انسانی دارند، می‌پردازد. روان شناسی استعلایی را نمی‌توان همان اصالت روان شناسی دانست. زیرا نمی‌خواهد اعتبار اصول منطقی را با توسل به واقعیات روان شناختی انسان اثبات کند. روان شناسی استعلایی تلاشی است برای تعیین شرایط لازم و ضروری جهت انجام کارهای شناختی، مخصوصاً هر گونه شرایطی که مستلزم عناصر پیشینی است. به همین دلیل این قسم روان شناسی هم با روان شناسی استدلالی و هم با معرفت‌شناسی وجوه اشتراکی دارد. زیرا هم از شأن هستی‌شناختی و لزوم وجود برخی از قوای درونی نفس سخن می‌گوید که وجود آنها برای حصول شناخت لازم است؛ و هم با منطق کاربردی ارتباط دارد که به موضوعاتی مثل توجه و موانع آن، خاستگاه‌های خطا، شک، تردید، اعتقاد و غیره می‌پردازد. اگر منطق کاربردی را مثل کیچر ذیل روان شناسی تجربی قرار دهیم، می‌توان گفت روان شناسی استعلایی و روان شناسی تجربی روش‌های متفاوت پرداختن به موضوع مشترک و واحد هستند. در روان شناسی استعلایی کانت، قوه خیال اهمیت معرفتی خاصی ایفا می‌کند، به طوری که بدون وجود آن قوه تألیف‌های سه‌گانه محقق نخواهد شد و بدون تحقق تألیف‌های سه‌گانه دریافت، بازسازی و بازشناسی، آموزه خودادراکی محمل مناسبی برای طرح و توضیح نخواهد یافت. این آموزه است که قلب و گره‌گاه اصلی استنتاج استعلایی به شمار می‌رود و درصدد تبیین معقول وحدت اندیشه و لذا وحدت اندیشنده است. بنابراین، می‌توان گفت روان شناسی استعلایی مشتمل بر مهم‌ترین مباحث ایجابی تقد عقل محض است. نقطه اوج روان شناسی استعلایی کانت آموزه خودادراکی یا ادراک نفسانی است که در بدو نظر شباهت‌هایی با علم حضوری نفس به خود دارد. ولی کانت در پی‌گیری لوازم معرفتی و هستی‌شناختی این آموزه چندان موفق نیست. از این‌رو، آن را چیزی مثل شرط منطقی و استعلایی شناخت معرفی می‌کند که هیچ‌گونه شأن هستی‌شناختی‌ای ندارد. این اساسی‌ترین ضعف روان شناسی استعلایی

کانت است که تأثیر خود را بر معرفت‌شناسی وی نیز گذاشته و از این رو منکر وجود علمی به نام علم حضوری شده است.

### پی‌نوشت:

۱. من در مقدمه‌ای که بر ترجمه کتاب یوئینگ، به نام شرحی کوتاه بر نقد محض کانت، نوشته‌ام اجمالاً آموزه خودادراکی را معرفی کرده‌ام. در تکمیل آن مقدمه اجمالی و ناقص، دو مقاله پژوهشی مفصل در باب این آموزه تهیه و تنظیم کرده و کوشیده‌ام این تعلیم را از جهات مختلف و با توجه به اندیشه‌های کانت‌شناسان برجسته غربی توضیح داده و ارزیابی کنم. امیدوارم این دو مقاله نیز به زودی در یکی از نشریات پژوهشی فلسفی منتشر شوند.

### فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۲۸، *الشفاء المنطق*، کتاب البرهان، تحقیق: ابوالعلا عقیفی، قم، ذوی القربی، چاپ اول، ج ۴.
۲. کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۲، *سنجش خرد ناب*، ترجمه: میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر، چاپ اول.
۳. یوئینگ، آ. س.، ۱۳۸۸، *شرحی کوتاه بر نقد عقل محض کانت*، ترجمه: اسماعیل سعادت‌ی خمسه، تهران، هرمس، چاپ اول.
4. Allison, Henry E., 1983, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation And Defense*, New Haven And London: Yale University Press, First P.
5. -----, 1996, *Idealism And Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, First P.
6. Bennett, Jonathan, 1966, *Kant's Analytic*, Cambridge: Cambridge University Press, First P.
7. Hatfield, Gary, 1992, "Empirical, Rational, and Transcendental Psychology: Psychology as Science and As Philosophy," in: *The Cambridge Companion to Kant*, Ed. by Paul Guyer, Cambridge: Cambridge University Press, First P.
8. Heidegger, Martin, 1997, *Phenomenology Interpretation Of Kant's Critique Of Pure Reason*, Tr. By Parvis Emad and Kanneth Maly, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, First P.
9. Kant, Immanuel, 1996, *Critique Of Pure Reason*, Tr. Werner S. Pluhar, Indianapolis: Hackett Publishing Company, First P.
10. Kitcher, Patricia, 1990, *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford: Oxford University Press, First P.

11. Sellars, Wilfrid, 1969, "Metaphysics And The Concept Of Person," in: *The Logical Way Of Doing Things*, Ed. By Karl Lambert, New Haven and London: Yale University Press, First P.
12. Wolff, R. P., 2004, *Kant`s Theory Of Knowledge*, Oxford: Oxford University Press, First P.



## تحولات اصلاحی در جهان اسلام: مقایسه دوران جدید اسلامی و مسیحیت قرن شانزدهم

سید ابوالحسن نواب\*

بهرروز حدادی\*\*

### چکیده

نهضت اصلاح دینی در قرن شانزدهم (فرماسیون) به رغم همه تشابهات و همسانی‌ها، تفاوت‌های جدی و اساسی با نهضت‌های اصلاحی معاصر در جهان اسلام دارد که البته در یک نگاه مقایسه‌ای این نقاط افتراق، گاه نقطه قوت یک جریان محسوب می‌شوند و گاه نقطه ضعف آن. از مهم‌ترین وجوه افتراق می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: وجود پشتوانه‌های فلسفی و الاهیاتی قوی در نهضت اصلاح دینی و فقدان یا ضعف آن در جهان اسلام؛ بهره‌مندی جهان اسلام از نگرشی الاهیاتی که از برخی نقاط ضعف در الاهیات مسیحی مصون بود؛ بها دادن به تفکر تجربی در مغرب‌زمین و بی‌توجهی به آن در جهان اسلام؛ تفاوت اساسی در جهان‌بینی و انسان‌شناسی در جهان اسلام و غرب؛ فراگیری اصلاحات دینی و توده‌ای شدن آن در غرب بر خلاف جهان اسلام؛ توجه به ابعاد اجتماعی و مؤلفه‌های مربوط به آن مانند قانون، مشروطیت، آزادی، تفکیک قوا، عدالت، و توجه به دنیا به عنوان مقدمه‌ای برای آخرت در جهان اسلام، در برابر آخرت‌گرایی صرف پروتستانی؛ وجود کانون‌های قدرت مدنی و اجتماعی در مغرب‌زمین، به عنوان عاملی مؤثر در مهار حکومت‌های اقتدارگرا. در این مقاله این وجوه افتراق را می‌کاویم.

کلیدواژه‌ها: اصلاحات دینی، اروپا، جهان اسلام، مسیحیت.

\* عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب.  
\*\* استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب (پژوهشکده ادیان).

## مقدمه

روابط و مناسبات مختلف میان جهان اسلام با غرب مسیحی سابقه‌ای به قدمت خود اسلام دارد. اسلام از همان آغاز با پدیده یهودیت و مسیحیت به طور هم‌زمان روبه‌رو بود و البته مناسبات جهان اسلام با جهان مسیحی، صمیمانه‌تر از روابط با جهان یهودیت بوده است.<sup>۱</sup> اشتراک در بسیاری از مسایل اعتقادی و تعلق به آیین ابراهیم (ع)، روابط تجاری و امثال آن از جمله اموری است که هواداران این دو آیین را به هم نزدیک کرده، و البته مسایل کلامی و سیاسی گاه موجب تنش میان این دو شده است. با ملاحظه همه این جهات بوده است که این دو بخش، در مسایل سرنوشت‌ساز به هم‌دیگر توجه داشته‌اند. غرب از تجربه تمدنی اسلام نکات مثبت زیادی آموخت و در تحولات اخیرش از آن بهره جست. در شرق اسلامی نیز، در دوره معاصر، سعی شده است تا از تجربیات موفق مغرب‌زمین استفاده شود، اما اینکه این تجربه تا چه اندازه مفید و کارساز بوده و تا چه اندازه شکلی اصولی و منطقی داشته، باید به دقت بررسی شود.

تحولات اصلاحی در مناطق مختلف گاه با نگرش‌های دینی متفاوت، از منطلق واحدی پیروی می‌کند و همین نیز موجب نوعی هم‌سانی میان آنها می‌شود. اشتراک در بسیاری از اعتقادات دینی، نیازها و خواسته‌های مشترک که ناشی از فطرت واحد و همسان است، و نیز رفتار فرصت‌طلبانه کسانی که از امتیازات دین و دینی بودن بهره می‌برند، همه از جمله اموری است که در محور شباهت‌ها و همسانی‌ها قرار می‌گیرد. با این حال نمی‌توان گفت که همه تحولات اصلاح‌طلبانه دینی، روند یکسانی داشته است.

البته پیش‌شرط اساسی این مقاله پذیرش و اثبات چیزی به نام اصلاحات دینی در جهان اسلام به گونه‌ای مشابه چیزی است که در مسیحیت قرن شانزدهم رخ داد که این مطلب را در مقاله دیگری بررسی کرده‌ایم.<sup>۲</sup> به هر تقدیر، در غرب و جهان اسلام در دو مقطع زمانی تحولات مهمی رخ داد که از مبانی دینی متأثر بود و توانست ساخت‌های دیگر زندگی را تحت تأثیر قرار دهد.

### ۱. مهم‌ترین جریان‌های اصلاح مذهبی در مسیحیت و جهان اسلام

تحولات مذهبی در اروپا در سده شانزدهم میلادی و به هنگامی آغاز شد که مارتین لوتر غلم مخالفت با پاپ و کلیسای کاتولیک رم را برافراشت و با تأکید بر اهمیت کتاب مقدس کوشید سنت شکل‌گرفته در این کلیسا را با چالش حجیت روبه‌رو کند. البته کسان دیگری نیز در این جریان سهمیم بودند که از مهم‌ترینشان می‌توان به تسوینگی و کالون اشاره کرد که در سوییس و فرانسه اقدامات اصلاحی خود را دنبال می‌کردند؛ همچنان که کسانی پیش از این دوره طی سه قرن، اندیشه‌های اصلاحی را مطرح کرده بودند و بر سر آن جان باختند. نکته‌ای که در اینجا باید بدان توجه داشت، این است که جریان اصلاحی در غرب مسیحی رخ داد نه در شرق آن. در مجموع، اصلاحات دینی در غرب مسیحی چهار شاخه دارد: جریان لوتری، جریان کالونی، که به آن کلیسای اصلاح‌شده اطلاق می‌شود و جریان افراطی شامل آناپتیست‌ها و سرانجام جریانی در خود کلیسای کاتولیک که نام‌های مختلفی دارد و گاه آن را ضداصلاحات (counter-reformation) یا اصلاحات کاتولیکی می‌نامند. نقطه آغاز این تحولات در آغاز قرن شانزدهم بود که فروش آموزش‌نامه‌ها، خشم کسانی چون لوتر را برانگیخت و او را به نوشتن پیشنهادهای نود و پنج‌گانه معروف ترغیب کرد و همین جرقه کوچک انفجار عظیمی در حوزه اندیشه و اجتماع موجب شد که جهان مسیحی را دچار دومین انشقاق بزرگش (بعد از جدایی کلیسای ارتدوکس شرق از کلیسای کاتولیک غرب در ۱۰۵۴) کرد و اروپا را وارد مرحله پرکشمکشی کرد که وقوع جنگ‌های دینی از نتایج آن بود و حتی امروزه نیز جغرافیای سیاسی اروپا حاصل همان اختلافات و توافقاتی است که تا یکصد و پنجاه سال پس از آن به وقوع پیوست.

البته در شرق مسیحی تحول دینی و فکری چندانی در این دوره مشاهده نمی‌شود که تا حد زیادی، نظیر سایر نهادها در جوامع شرقی این دوره است. جریان پروتستانی نیز یک جریان پیوسته و دارای نقشه واحد نبوده و نیست و در درون خود، هم جریان‌های گوناگونی دارد و هم تطورات شدیدی داشته است. برای مثال، عده‌ای از تقسیم‌بندی پروتستانتیسم متأخر یا مدرن سخن به میان رانده‌اند که به لحاظ مبادی فکری و شیوه‌های عملی متفاوت از پروتستانتیسم متقدم است و یا تفاوتی که میان نسل اول و دوم پروتستانتیسم وجود داشته، یا تفاوت میان کالون و کالونیسم، که دومی، که تحت

عنوان کلیسای اصلاح‌شده شناخته می‌شود، بسیار متأثر از کالون و تفکرات او، اما متفاوت با آن است.

اما در جهان اسلام به طور کلی جریان‌های اصلاحی در چند نقطه مهم جغرافیایی رخ داد:

- مصر و کشورهای هم‌جواری که جامع الازهر مقتدای فکری و دینی‌شان بود؛
- ترکیه با توجه به میراث دینی و فرهنگی کهن و نقش مؤثر آن در تحولات منطقه به خصوص از زمان تأسیس قسطنطنیه به عنوان پایتخت امپراتوری عثمانی؛
- عراق و مناطق هم‌جوار که قرابت‌هایی قومی با مصری‌ها و سایر اعراب داشتند، اما به لحاظ دینی رویه جدایی داشتند و به تفکر شیعی و ایرانی تعلق خاطر بیشتری نشان می‌دادند؛
- ایران، به عنوان کشوری مهم و تاریخی، که بنا به علایق ملی و مذهبی، پیوندهای عمیقی با همسایگانش داشت و در عین حال از کشورهای عربی بنا به ملاحظات قومی و ملی جدا بود؛
- شبه قاره هند و کشورهایی مانند هندوستان و پاکستان که در موقعیت جغرافیایی مهمی قرار داشته و دارند و انبوهی از جمعیت را در خود جای داده‌اند و در یکصد سال اخیر، پذیرای تحولات مهمی بودند و پیش از آن نیز به مدت طولانی با پدیده استعمار و تبشیر سروکار داشته‌اند.

البته جهان اسلام دورانی طلایی را پشت سر گذاشت، اما این دوران سازنده و سرنوشت‌ساز در تاریخ بشر ادامه نیافت. یکی از علل آن، هجوم اقوام خارجی بود که خسارات و تلفات جبران‌ناپذیری بر جای گذاشت و بدتر از همه، امید به زندگی و توسعه و ترقی را به گونه‌ای اسفبار از مردم این دیار به مدت قرن‌ها، که شاید هنوز هم ادامه دارد، سلب کرد و دیگر هیچ یک از عوامل محرک در تاریخ کشورهای اسلامی، نتوانست موجب جنبش و پویایی در جهان اسلام شود.

به رغم همه شباهت‌ها میان این دو جریان اصلاحی، نباید تصور کرد که نوعی این-همانی و شباهت کامل و یا اقتباس میان آنها وجود دارد، بلکه این موضوع معلول علل

دینی و سیاسی و جغرافیایی حاکم بر این دو نهضت است. به این نکته نیز باید کاملاً توجه داشت که در هر دو سوی این مقایسه نقاط قوت و ضعف دیده می‌شود.

## ۲. وجوه افتراق جریان‌های اصلاح دینی در جهان اسلام و مسیحیت

مهم‌ترین این تفاوت‌ها عبارت است از:

۱. **نگاهی متفاوت به خدا، جهان و انسان؛ اسلام و مسیحیت** در موضوع خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی نگاه کاملاً متفاوتی دارند که در مبانی الاهیاتی و کلامی آنها ریشه دارد. این موضوع، تأثیر خود را نه تنها در تحولات کلامی و الاهیاتی، بلکه در سایر حوزه‌ها چون اصلاحات دینی و اجتماعی نشان می‌دهد. برخلاف خدای پروتستانی که به اراده‌اش عمل می‌کند و کارش جای بحث ندارد و با ملاک‌های بشری نمی‌توان آن را سنجید و ارزیابی کرد، خدای کاتولیکی خدایی است عقلانی که انسان با عمل می‌تواند در داوری او اثرگذار باشد. این خدا در تعامل مستقیم با بشر است. (Oberien, "God," in: Gale, 2003) اما خدای نقطه مقابل، که خدای نام‌گرایان و فرقه‌هایی چون فرانسیسی‌هاست، خدایی است که از دخالت‌ها و رندی‌های بشر خشمناک است و نمی‌خواهد کسی از کارش سر درآورد. این خدا کاری به امر زمین ندارد و پنهان از آن است (که لازمه این کار، نوعی به خود وابسته شدن و مسئولیت‌پذیری بیشتر است). خدای دانز اسکوت، اکام و فرانسیسی‌ها خدایی است که ملاک‌های خاص خود را دارد و از این جهت، نگرش این گروه شبیه نگرش اشاعره است که ملاک خیر و شر را خود خدا می‌دانند. همه چیز مقدر خداست. البته در نگرش فیلسوفان هوادار این نظریه، گرچه تقدیر الاهی هست، اما بشر نیز، به خواست و تقدیر خداوند، آزاد است. انسان به خاطر همین اراده است که قدرت انتخاب میان خیر و شر و توبه یا خلاف آن را دارد. این مضمون در الهیات «راه نو» وجود دارد که مقابل الهیات «راه قدیم» است که به توماس آکوئیناس نسبت داده می‌شود. لوتر به این نحله فکری تعلق داشت و همین اعتقادش درباره خداوند موجب می‌شد که دیگر جایی برای اراده آزاد قائل نباشد و در نقطه مقابل اومانیست‌هایی مانند اراسموس قرار گیرد. (نک: نیکفر، ۱۳۸۵، ص ۳۵)

اما در خصوص انسان، در مسیحیت به طور کلی، انسان موجودی ضعیف و گرفتار در زندان گناه است که حتی نمی‌تواند بند اسارت را از پای خود برکند و لازم است نیرویی فوق طبیعی این مشکل او را حل کند. به رغم همه اختلافات فکری، کلیسای کاتولیک و پروتستان در موضوع مقام انسان و عقیده به فساد و انحطاط او و غضب خداوند و کیفر ابدی، احتیاج شدید انسان به نجات که به وسیله فداکاری مسیح انجام شد و نظریه قدیمی درباره عمل مسیح به عنوان نجات‌دهنده، مشترک بودند و با انسان محوری در موضوع مقام و ارزش انسان کاملاً مخالف بودند. (رنالد، ۱۳۷۶، ص ۱۶۳؛ Dillenberger, 1962, p. 167) البته در مسیحیت مفهوم تجسد نوعی خداگونگی به بشر می‌دهد و راه را برای گونه‌ای از انسان محوری باز می‌کند و به انسان جایگاهی خدایی می‌دهد (Gillespie, 2008, P. 292) که این خود نقطه مثبتی محسوب می‌شود. این نوع نگاه در کاتولیسیم نیز وجود داشت و رابطه‌ای خاص میان خدا و انسان به خصوص در نگرش منظم و موزون توماسی شکل گرفته بود. تفکر نام‌گرایانه صرف نظر از جنبه تخریبی، جنبه‌های اثباتی نیز داشت که ضمن برهم زدن چشم‌انداز ترسیم‌شده، علاوه بر تغییر نوع نگاه به خداوند، دیدگاه جدیدی در باب انسان مطرح کرد که بر اراده او تأکید فراوانی دارد. تا پیش از این، بنا به تفکرات مدرسی، اراده خدایی یا باید قادر به همه چیز می‌بود یا هیچ چیز که آکوئیناس دومی را برگزید، اما جان اسکات با بهره‌گیری از این دیدگاه بناوتوره، که معتقد به استقلال خدا از خلقت عرضی بود، و نیز اکام ضمن تأکید بر اصل بودن اراده خداوند و اینکه هیچ حد و مرزی برای اراده او نیست، برای اراده انسانی اعتبار تازه‌ای قائل شدند؛ زیرا انسان به صورت خدا آفریده شده است و همانند خدا بیشتر دارای اراده است تا عقلانی. (Ibid., pp. 28-44) اگر انسان‌ها حقیقتاً آزاد باشند، می‌توانند کرداری را برگزینند که احتمال نجات آنها را افزایش دهد. این نگرش نسبتاً به نظریه پلاگیوس نزدیک بود که برای انسان تا حدی اختیار قائل بود، ولی نام‌گرایان بسیار از این برچسب‌گریزان بودند و لذا تأکید داشتند که افعال الهی هیچ‌گاه تحت تأثیر اراده انسانی قرار نمی‌گیرد. با این حال، این پرسش مطرح بود که اگر کسی هر آنچه داشته در طبق اخلاص نهاده و با تمام توانش سعی کرده باشد، دیگر خداوند نمی‌تواند او را از سعادت محروم کند. در اینجا اصلی شکل گرفت که به اصل *facientibus* معروف است و بر پایه آن، اگر هر کس هر آنچه را در

توانش هست انجام دهد، از فیض محروم نخواهد شد. این نگاه تازه بدان معنا بود که برای نجات و سعادت آدمی علاوه بر معیارهای عام، معیارهایی خاص نیز هست که متناسب با وضعیت و شرایط و توان خاص هر کسی است. در این صورت، تعیین اینکه کدام کس نجات یافته و قدیس است و کدام نیست و شقی است، از دست کلیسا خارج است و از آنجا که خداوند با قدرت مطلق خود می‌تواند کسی را نجات دهد و عمل کم‌ارزش یا بی‌ارزشی را بهانه نجات و سعادت کند و بر پایه آن شخصی را نجات دهد، لذا به صدقه دادن به کلیسا یا هر گونه واسطه‌گری نیازی نیست. این اصل مرجعیت معنوی کلیسا را سلب می‌کرد. البته با همه این احوال، و به رغم تأکید بر اهمیت اراده انسانی و اینکه انسان می‌تواند سعادت را برای خود به ارمغان آورد، این اعتقاد راسخ وجود داشت که همه حوادث و انتخاب‌ها از قبل صورت گرفته و به وسیله خدا تعیین شده است و نتیجه اجتناب‌ناپذیر آن این بود که خدا اخلاقاً مسئول اعمال بشر و نیز همه شرور است و کسانی نیز تصریح کردند که خداوند خود علت گناه است. به هر حال، نام‌گرایان با کنار زدن حجاب عقلانیت از چهره خداوند، کوشیدند مسیحیت راستین را تأسیس کنند، اما نتیجه کار آنها خدایی بود دمدمی مزاج (Cf.: Barth, 1995, p. 55) و فاقد ثبات و پر از هراس و پیش‌بینی‌ناپذیر. این تفکر، نظم منطقی ترسیم‌شده را به هرج و مرج موجودات منفرد تبدیل کرد و البته حوادث اجتماعی نیز پذیرش این نگرش در مورد خدا را توجیه می‌کرد؛ حوادثی مانند قحطی شدید، طاعون سیاه و شقاق بزرگ و جنگ‌های مذهبی طولانی و پر از کشتار. (Gillespie, 2008, P. 301; Graimm, 1969, p. 507) شاید هراس لوتر از خداوند نیز ریشه در همین نگرش‌ها داشت، هراسی که سرانجام با الهام از کتاب مقدس به شکل دیگری به امید تبدیل شد.

اما در خصوص جهان، در مابعدالطبیعه مدرسی، جهان‌شناسی خاصی وجود داشت که بر پایه آن، خداوند عالی‌ترین وجود است و جهان آفرینش را نظم عقلانی است که دامنه‌اش در نهایت به خدا می‌رسد. در این جهان‌شناسی ترکیبی ارسطویی و الهیات مسیحی، عالم ملکوت عالم مستقل و برتر است و هر چیزی جایگاهی دارد که مخصوص خودش است و سراسر جهان را قانونمندی فرا گرفته است. اما قوانین این جهان بیشتر اخلاقی است. علم جدید با این تصور به مخالفت برخاست. البته تحولات

دینی اصلاحی در اینجا سهم کمتری دارد و شاید وارد این حوزه نشده باشد. جهان آفریده شده و کامل است و همه انواع موجودات طبیعی آفریده شده و هیچ تازگی و تنوع اساسی به جز صنع و مشیت الهی در آن راه ندارد. (باربور، ۱۳۷۴، فصل اول) بر پایه نگاه نام‌گرایانه، هر موجودی در اصل منفرد است و ثانیاً خود خداوند وجودش از دیگر موجودات متفاوت است و این نگاهی بود که بیش از هر کس اکام، پترارک و اکهارت بدان پرداختند.

در مجموع، طی دو قرن شانزدهم و هفدهم، تحولاتی اساسی در نگرش به مفهوم خدا و انسان و طبیعت، از جمله شیوه شناخت آن، پدید آمد و در موضوعاتی مانند روش‌های علم و روش‌های الاهیات و رابطه خدا و انسان و رابطه انسان با طبیعت تغییرات مهمی صورت گرفت. جالب اینجاست که علم جدید، مانند فیزیک، تأثیرات مهمی بر استنباط‌های متافیزیکی و معرفت‌شناسانه گذاشت و بر همین اساس بود که خدای نیوتن به عنوان ساعت‌ساز جهان آفرینش، با تصویرش از جهان به مثابه ساعتی منظم هماهنگ است. (همان، فصل اول) در جهان‌بینی اسلامی، گرچه بعضی از این مشکلات وجود نداشت و به جای آن دیدگاه‌های سازنده و مثبت و حرکت‌آفرینی وجود داشت، اما تفکر دینی مسلمانان خود را با این میراث غنی چندان نزدیک نکرد و از آن سرچشمه، چنان که باید، بهره نگرفت.

**۲. بهره‌گیری از پشتوانه‌های فلسفی و الاهیاتی قوی در نهضت اصلاح دینی و عدم بهره‌گیری از آن در جهان اسلام؛ واقعیت آن است که زیربنای فکری هر نوع تحولی فلسفه است (مجتهدی، ۱۳۷۹، مقدمه کتاب) و دلیل و شاهد بر این مطلب آن است که در مغرب‌زمین، تحولات مهم در همه عرصه‌ها، با تحولاتی در ناحیه فلسفه رخ داد. در جریان اصلاحی غرب، لوتر با آن قلم و بیان نیرومند و آتشین، از فلسفه و الاهیات به خوبی آگاهی داشت و اصلاً با همین دو ابزار به میدان جنگ با اندیشه‌های مخالف رفت. افزون بر این، جریان‌های فلسفی نیرومندی در غرب شکل گرفته بود که بر کل روند فکری و فلسفی و اجتماعی در مغرب‌زمین حکم می‌راند و جریان اندیشه دینی نمی‌توانست بیگانه با آن پیش رود. در غرب در این دوره اندیشه‌های گوناگون فلسفی و غیرفلسفی همه چیز را به تلاطم انداخته بود. کارل بارت در اثر تحقیقی‌اش به نام *الاهیات ژان کالون*، به هنگام بحث از قرون وسطا و نهضت اصلاح دینی،**



### تحولات اصلاحی در جهان اسلام: مقایسه دوران بیدار اسلامی و میسیت قرن نازدهم

معتقد است که شش جریان مهم فکری در سنت غرب در اواخر قرون وسطا وجود داشت که نهضت اصلاح دینی در دل آن پرورده شد و آنها بودند که راه را برای نهضت مذکور فراهم کردند. این خطوط و جریان‌ها عبارت‌اند از: جریان رهبانی، جریان آگوستینی، الاهیات ضدتومیستی ویلیام اکام یا نام‌گرایی، که همگام با آنها، در قرون وسطا وجود داشت، ولی از جریان قبلی هم فراتر رفت که از جمله، نظرگاه‌هایش درباره خدا بود که او را خدایی دمدمی مزاج می‌دانست نه خدایی که در چارچوب علی خاصی که توماس می‌گفت، عمل می‌کند. جریان چهارم، عرفان بود که بارها لوتر به آن اشاره کرد. پنجمین چیزی که راه را برای نهضت آماده کرد، رنسانس قرن ۱۵ و ۱۶ بود. ششم نهضت الاهدانان کاتولیک اصلاح طلب قرن ۱۴ و ۱۵ که عبارت‌اند از برادوردین (Bradwardine)، ویکلیف (Wycliffe)، هوس، گرسن (Gerson) و دیگران. این مردان برای چیزی مبارزه می‌کردند که هنوز زمانش فرا نرسیده بود. آنها با تلاششان ناآرامی‌هایی را موجب شدند که در عصر اصلاحات، به یک جنبش تبدیل شد. همه آنها با اختلاف در توان و بینش خود، در نقطه‌ای ایستاده بودند که سخن از آن به میان آمد و دورنمای نهضت اصلاحات را ممکن ساخت؛ برای مثال، برادوردین، به مثابه فردی نوآگوستینی، گرسن، به مثابه قهرمان نوعی عرفان اصلاح‌شده و متعالی، ساونارولا (Savonarola) به مثابه هوادار آرمان‌های عرفانی دوره باستان و ویکلیف به مثابه قهرمان و پیش‌قراول رنسانس مسیحی. با این حال، این پیش‌اصلاحگران (pre-reformers) در مقایسه با اکام یا اکهارت توجه کمتری را در تفسیر نهضت اصلاحات دینی به خود جلب کرده‌اند. زیرا هیچ یک از این افراد را نمی‌توان هوادار کلاسیک یکی از احتمالات مربوط به آینده تلقی کرد. قرون وسطا با احتمالاتش به لحاظ درونی تهی شده بود. نهضت اصلاحات هنوز وقتش نرسیده بود. چرا برادورین یا گرسن نتوانست لوتر شود و ساونارولا نتوانست تسوینگلی شود یا ویکلیف کالون؟ چرا اصلاً نهضت اصلاحات صد سال قبلش رخ نداد؟ عناصر نهضت در عصر پیش از اصلاحات نیز وجود داشت. اما وجود آنها صرفاً کافی نبود. آنها کودکان عصر انتقال بودند، همان چیزی که شاید بر خودمان نیز صدق کند. مصلحان می‌توانند از پیش‌مصلحان به احترام و بزرگی یاد کنند، اما دین چندان به آنها ندارند. (Barth, 1995, pp. 55-64) به نظر بارت، قرون وسطا از روزنه نهضت اصلاحات، به دنبال یافتن پاسخی به مشکل خاص خودش بود که عبارت بود از مشکل اخلاق یا سبک زندگی. به هر حال، اصلاحات دینی

در غرب در بستر تفکری فلسفی و نیرومند شکل گرفت که با عناصر دینی نیز امتزاج کافی داشت.

در جهان اسلام، متأسفانه این عقبه و همراه فکری نیرومند به اندازه کافی وجود نداشت. البته این سخن نه به معنای انکار کلی هر گونه پشتوانه فکری و فلسفی است که امری خلاف وجدان است؛ اما همان تفکرات موجود با همه قوت و ضعف نتوانست در خدمت تحولات دینی- اجتماعی قرار گیرد و البته مهم‌ترین قرینه و شاهد آن وضعیت جهان اسلام در جهان معاصر و میزان تأثیرگذاری امروز آن در مقایسه با دیروز آن است. بحران نداشتن یا ضعف بنیاد و عقبه فکری نه در ساحت دین، بلکه در ساحت‌های دیگر نیز مضر بوده است. برای مثال، ایران نخستین کشور یا جزء نخستین کشورهای بود که خیزش اجتماعی با هدف نوسازی و تجدد در آن شکل گرفت و کشور ژاپن تقریباً هم‌زمان یا با تأخیر به این کاروان پیوست. در جهان اسلام، فقر نگرش فلسفی بزرگ‌ترین مشکل ماست: فلسفه اساس و شرط پدید آمدن وضعی بوده است که به آن نام مدرنیته داده‌اند. اصلاً مدرنیته تحقق فلسفه و عقل جدید است. اگر بی‌فلسفه مدرنیته حاصل نمی‌شود و فلسفه‌ای که برای مقصودی بیرون از آن خوانده شود، سود ندارد، از چه راه و چگونه می‌توان به تجدد راه پیدا کرد؟ مشکل این است که صدر تاریخ تجدد یا تجددزدگی ما ذیل تاریخ غرب بوده است؛ یعنی ما وقتی قدم در راه تجدد گذاشتیم که غرب به پایان راه خود رسیده بود. (داوری اردکانی، ۱۳۷۹، ص ۴۴)

این اصلاحات با آن عقبه و همراه فکری فلسفی و خواست نیرومند عمومی توانست اخلاق و روحیه‌ای را در میان عامه مردم ایجاد کند که منشأ تحولات مهمی بود و این همان چیزی است که وبر تحت عنوان «اخلاق پروتستانی» بر آن تأکید دارد. چنین نگاه و اخلاقی تبعات گوناگونی داشت. از جمله، کالون مانند لوتر این تصور را که پیشه‌های دینی از مشاغل دنیوی برترند، رد کرده بود. هر دو معتقد بودند که انسان نه با پناه بردن به زندگی راهبانه، بلکه با در پیش گرفتن هر شغل شرافتمندانه و مفیدی که از دل و جان در آن بکوشد، به خداوند خدمت کرده است. (در خصوص تأثیر متفاوت جریان لوتری و کالونی در موضوع سرمایه‌داری، نک: تاوونی، ۱۳۷۷؛ بومر، ۱۳۸۰، ص ۲۲۹) این اعتلای شأن عامه مردم و حرمت و شأن کار از نتایج یکی از آموزه‌های نهضت اصلاح دینی

بود که می‌گفت انسان به دست‌گیری عنایت الاهی آمرزیده می‌شود، نه با اتکا به عمل خویش. با وجود این، آدمی می‌تواند با تلاش در جهت تأمین معاش خویش در این جهان به ندای الاهی پاسخ دهد. مذهب کالونی بیش از مذهب لوتری در تشویق فعالیت‌های این‌جهانی کوشا بود، چه معتقد بود هرگاه کار به شیوه‌ای منظم و معقول پیش برده شود، هم مرضی خداوند است و هم بر رفاه همگانی می‌افزاید. هر مؤمن مسیحی باید با کار کردن توأم با صحت عمل و متانت و فایده، در تعظیم امر و شأن خداوند بکوشد. به طور کلی، اخلاق پروتستانی با اعتقاد جازم به مسئله تقدیر و برگزیدگی و ایجاد احساس رسالت دینی برای باورمندان به آن، نوعی احساس برتری و شوق به کار و انضباط اجتماعی و سخت‌کوشی و ریاضت‌طلبی و سرمایه‌داری را ایجاد کرد.

بازنگری و تحول در فهم اندیشه‌های دینی موجب تفاوت‌هایی در برداشت مفاهیمی چون کار و تلاش دینی شد و از جمله مفاهیمی که در نهضت اصلاح دینی و کلاً در تفکر غرب متحول شد و منشأ تحولات دیگر شد، همین مسئله بود. در تفکر رسمی در قرون وسطا کار کردن امری مکروه و نوعی اشتغال به امر دنیا محسوب می‌شد که البته در شرایطی برای کسانی تجویز و توصیه می‌شد، از این باب که مبادا به فساد بزرگ‌تر تمایل پیدا کنند. نکته دیگر در باب منشأ مالکیت است که در فرهنگ عمومی تلقی این بود که منشأ ثروت، طبیعت است، اما رفته رفته این تفکر شکل گرفت که کار است که منشأ ثروت‌های مادی و مالکیت است. در نوشته‌های متجددان، به ویژه آثار مهم کلاسیک، کار عنصر آغازین و سازنده دنیای اقتصادی تلقی می‌شود. در اندیشه مدرن، از کار نه تنها به عنوان فعالیت با شأن و منزلت اجتماعی ستایش می‌شود، بلکه آن را پایه و اساس جامعه مدرن و متمدن می‌دانند، به گونه‌ای که انسان را نه حیوان ناطق و فکرکننده، که حیوان کارکننده معرفی می‌کنند. کار در دنیای قدیم، خاصه بردگان و حیوانات بود، اما در عصر جدید مهم‌ترین ویژگی ممتاز انسان متمدن تلقی شد. در قدیم نبود فعالیت و بیکاری را منشأ فساد می‌دانستند و تأکید کلیسای کاتولیک بر کار از همین منظر بود، یعنی انتخاب میان بد و بدتر. اما کار در اندیشه مدرن یک فضیلت تلقی شد. هیرشمن تأکید دارد که ادبیات قرن هفدهم پر است از آثاری که در مورد

هواهای نفسانی بحث می‌کند و در میان آنها، مال‌دوستی ننگین‌ترین میل و هوس است، اما زمانی که نام نفع بر آن می‌نهند وضع عوض می‌شود و کمتر سرزنش می‌شود. تأیید مال‌دوستی و نفع شخصی نزد اندیشمندان جدید به معنای کنار نهادن اصول اخلاقی سنتی نبود، بلکه به منظور مهار کردن هواهای نفسانی ویرانگر و جامعه‌ستیز بود. آدام اسمیت در کتاب معروفش نشان داده است که ثروتمند شدن جامعه تنها در سایه ثروتمند شدن افراد و جست‌وجوی نفع شخصی امکان‌پذیر است. در نظام اقتصادی اسمیت، جست‌وجوی نفع شخصی به خیر عمومی می‌انجامد و در نتیجه، رفتار سودجویانه و مبتنی بر نفع شخصی از لحاظ اقتصادی توجیه اخلاقی پیدا می‌کند. هدف شدن اقتصاد تنها هدف اقتصادی ندارد. (غنی‌نژاد، ۱۳۷۶)

در اندیشه فلسفی و سیاسی نیز به کار نگاه دیگری شده است. جان لاک معتقد است کار انسان منشأ اصلی ثروت مادی است. مالکیت از کار ناشی می‌شود و بدین لحاظ مشروعیت متعالی دارد. قدیمی‌ها طبیعت را منشأ ثروت می‌دانستند و چون ثروت‌های طبیعی معین و تغییرناپذیر است، تملک آنها به منزله محروم کردن دیگران دانسته می‌شد. آلبرت هیرشمن نشان داده است که از پایان قرون وسطا خاصه در قرن ۱۷ و ۱۸ با شیوع جنگ‌های داخلی و خارجی پایان‌ناپذیر، این اندیشه نزد متفکران بروز کرد که با اتکا به موعظه‌های اخلاقی و مذهبی، باید قواعد رفتاری تازه‌ای برای تنظیم روابط اجتماعی و سیاسی انسان‌ها پیدا کرد. بدین‌وسیله توسعه تجارت و منفعت که موجب صلح‌آمیز شدن روابط انسان‌هاست، به عنوان درمانی برای نابسامانی‌های سیاسی و جایگزینی واقع‌گرایانه برای اصول اخلاقی غیرکارآمد مورد استقبال قرار گرفت. (همان، ص ۶۵) برای جلوگیری از هواهای نفسانی ویرانگر باید تدابیری جدید ابداع کرد. تحلیل‌های فلاسفه قرن هفدهم به این راه‌حل انجامید که باید بین هواهای نفسانی تمایز ایجاد کرد و مبارزه یکی را علیه دیگری برانگیخت. به بیان دیگر، برای تضعیف و رام کردن هواهای نفسانی، بین آنها باید مبارزه درونی ایجاد کرد. بیکن در کتاب معروف خود به نام پیشرفت علوم، اخلاقیون گذشته را به باد انتقاد می‌گیرد که همیشه بر اصول اخلاقی خود تأکید کرده‌اند، اما هیچ‌گاه روش دست یافتن و تحقق آنها را بیان نکرده‌اند. بیکن در ارائه این اندیشه که هواهای نفسانی را باید با دسته دیگری از هواها

تحولات اصلاحی در جهان اسلام: مقایسه دوران بیدار اسلامی و میثت قرن نوزدهم

کنترل کرد، از منتقدان اسپینوزا و دیوید هیوم است. اسپینوزا در کتاب/اخلاق نظریه هواهای نفسانی جبران کننده را مطرح می کند.

چنان که گذشت، برخی مانند ماکس وبر میان اخلاق پروتستانی و پیدایی و رشد نوعی تازه از سرمایه داری پیوندی وثیق دیده اند. وی معتقد بود در گذشته و در بسیاری از جاها، شرایط مادی برای سرمایه داری وجود داشته، اما در عصر جدید و در نظام غرب است که روحی جدید به وجود آمد که به گسترش سرمایه داری انجامید و مفهوم رسالت در تفکر لوتر و پارسامنشی دنیوی کالون و پیرایشگران بود که زمینه را برای اخلاق اقتصادی عقلانی فراهم کرد. البته بعضی از محققان مانند تاوونی بر تفکر کالون و به خصوص پیرایشگران در این موضوع تأکید دارند و سهم چندانی برای تفکر لوتری قائل نیستند. (برونوفسکی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۷-۱۵۲)

البته در فهم مراد وبر بدفهمی هایی نیز روی داده است، به گونه ای که تصور شده منظورش وامدار بودن کل جریان سرمایه داری به آیین پروتستان است. اخلاق پروتستانی که ممیزه اساسی اش سخت کوشی و فایده رسانی است، برای کوشش های سوداگرانه جدید لازم بود. مؤمنان مسیحی اگر کار و بارشان رونق می گرفت، می توانستند آن را لطف خدا بدانند؛ این مفهوم که در آن واحد می توان هم به خدا خدمت کرد و هم به خلق و هم به خود؛ حس امانتداری یعنی مسئولیت در قبال خداوند در مورد زندگی و مایملک خویش. (باربور، ۱۳۷۴، ص ۶۰؛ مک گراث، ۱۳۸۲، ص ۵۰۰-۵۰۴؛ بومر، ۱۳۸۰، ص ۳۰۲) سرمایه داری جدید در اندیشه باروری کار انسانی، با نیرویی سرسخت به نام سنت گرایی مواجه بود. در نظام کهنه سرمایه داری و کار، هدف فرد این بود که چگونه می تواند با کمترین تلاش و راحت ترین شکل، بیشترین دست مزد را به دست آورد، اما در سرمایه داری جدید به نیروی کاری احتیاج است که کار را تکلیف خود بدانند. با این حساب تنها باورهای دینی است که می تواند روحیه سرمایه داری را به وجود آورد.

البته در اینجا نباید تصور کرد که همه جریان های پروتستانی به یک اندازه در این امر سهیم بوده اند. لوتر با اعتقادی مشابه با آنچه در نگرش سنتی در مورد تقدیر وجود داشت، معتقد بود که شغل چیزی است که انسان باید مانند فرمان خدا آن را بپذیرد و

خود را با آن سازگار کند و در نتیجه فرد باید در همان شغل و وضعیت مقدر از سوی خدا باقی بماند و در همان وضعیت تعیین شده خدایی تکاپو کند. این نگرش البته پیامدهای منفی برای روح سرمایه‌داری جدید دارد. این در حالی است که نگرش کالونیستی - که کاتولیک‌ها و لوتری‌ها از آن بیزارند - بر پیوند میان حیات دینی و کسب و کار دنیوی تأکید دارد و عرق ریختن مؤمن را مانند جهاد در راه خدا می‌داند. تفکر کالونی تفکری است کاملاً تقدیرگرا که سرنوشت بشر را محتوم و از قبل تعیین شده می‌داند، اما کلیسای لوتری می‌پذیرد که می‌توان با توکل و خضوع در برابر خدا، آمرزیده شد. البته در هر دو فرض این فرد است که مسیر سعادت خود را طی می‌کند و شعایر دینی و واسطه‌ای چون کشیش در این راه فایده‌ای ندارند. فرد است که خود تصمیم می‌گیرد و می‌کوشد که خود را در صف نیکوکاران جای دهد یا نشان دهد که در این صف قرار دارد و همین سخت‌کوشی است که فرد می‌تواند آن را نشانه‌ای بدانند بر اینکه یقین کند که از برگزیدگان است.

تفاوت زهد لوتری و کالون در اینجا آن است که اولی بر مبنای دست‌یابی به وحدت عرفانی با خدا، زندگی دینی و مذهبی را به سوی عرفان و احساس‌گرایی می‌کشاند و به فرد این احساس را می‌دهد که او ظرف روح‌القدس است. اما تفکر کالونی می‌گوید که فرد باید وسیله اراده الهی باشد تا یقین به رستگاری خود کند. (وبر، ۱۳۷۳، ص ۶۰، ۷۵، ۸۴، ۱۲۲) در نتیجه، در تفکر کالونی با نوعی ریاضت‌کشی عقلانی روبه‌رو هستیم که از ریاضت‌کشی قرون وسطا در «این‌جهانی بودن» متفاوت است. این نوع سلوک اخلاقی بر پایه ایده اثبات ایمان در زندگی دنیوی قرار گرفت و به گروه‌های وسیع‌تری از مردم که تمایلات مذهبی داشتند، انگیزه‌ای مثبت برای ریاضت‌کشی داد و شأنی برای ثروت قائل شد که مذموم بودنش در صورتی است که در جهت لذت‌دنیایی و تن‌آسایی باشد، اما اگر در جهت اثبات عظمت خدا باشد، نه تنها مطلوب که مانع اتلاف وقت است و در این صورت، به دست آوردن ثروت که لازمه شغل است، نه فقط توجیه اخلاقی دارد، بلکه نشانه آمرزیدگی فرد است. در این ریاضت‌کشی، افراط در مصرف ثروت و لذت‌گرایی محکوم است که همین خود موجب انباشت ثروت است. (همان، ص ۱۳۰ و ۱۸۴؛ مهدی‌زادگان، ۱۳۷۷، ص ۳۷)

تحولات اصلاحی در جهان اسلام: مقایسه دوران جدید اسلامی و میثت قرن نازدهم

نقطه مثبت دیگر در اخلاق پروتستانی آن بود که کار علمی را مثل کار بدنی و عادی تأیید می‌کرد. در این تفکر، مطالعه طبیعت از چند جهت مورد تحسین بود، زیرا هم پرده از دقایق خلقت برمی‌داشت و هم نمونه کار معقول و منظم بود. این جمله را برتین خیلی پخته است که آیین پروتستان با تدوین و تقنین ارزش‌های اخلاقی تا حد زیادی نادانسته به پیش‌برد علم جدید کمک کرد. (باربور، ۱۳۷۴، ص ۶۰ با اندکی تغییر؛ و نیز نک: همان، ص ۶۱)

محور قرار گرفتن انجیل در تفکر پروتستانی بدان معنا بود که همه به سوی خواندن و فهم آن بروند و همین موجب تشویق و ترغیب به ایجاد مدارس و سوادآموزی شد. از سوی دیگر، تغییر نگرش اخلاقی به صنعت و اقتصاد نیز مزید بر علت شده بود. این مفهوم جدید درباره اهمیت انسان که می‌گفت همه روش‌های زندگی در اساس و مایه، درست است و صنعت و اقتصاد و کار تولیدی از فضایل عالی است، گرچه در گفته‌های لوتر به روشنی بیان شده، اما بسیار کم و فقط از لحاظ منفی به پروتستانتیسم مدیون است. مردم به رفاه و موفقیت دل‌بستگی پیدا کردند و گوشه‌گیری را خودپسندی، تفکر را تنبلی و فقر را کیفر زندگی خانوادگی و کار و کوشش را خدایی می‌شمردند. اصلاحات پروتستانی به دست لوتر و پیروانش هرگز یک نهضت اخلاقی نبود که برای بهبود اخلاق جامعه انجام گرفته باشد، بلکه از نخستین نتایج اخلاقی آن سقوط و فرومایگی بود و کار بدین گونه بود تا اینکه در نسل بعد تلاش صمیمانه کالون در راه تقدس، پاک‌روشی و دل‌بستگی به نصرانیت را تجدید کرد. (رن‌دال، ۱۳۷۶، ص ۱۵۱) این خود یکی از وجوه افتراق اصلاحات در جهان اسلام و جهان غرب است. به عبارت دیگر، در غرب نگاهی جدید به جهان و انسان و عملش ایجاد شد، اما آیا جریان اصلاحات دینی در جهان اسلام توانست نقشه تازه‌ای برای جهان جدید ترسیم کرده و راهی را برای وصول به آن تسهیل کند؟ در غرب جهان جدیدی ظهور یافت که متفاوت از قبل بود. آرمان‌ها، ارزش‌ها و اهداف، گرچه بر سرمایه‌های قبل اصرار داشت، اما راه تازه‌ای را طی می‌کرد. (حلبی، ۱۳۷۱، ص ۱۵۶) داشتن نگاه و فکر فلسفی بسیار مهم است و این چیزی است که دغدغه چند قرن غرب بود. البته مهم، فلسفه‌ورزی ثمربخش و هدفمند است؛ فلسفه‌ای که زاینده و بالنده باشد. فلسفه عقیم هرچند عمیق باشد، ناکارآمد است

و ضعیف اگر درست باشد، سازنده است و به مرور زمان ضعف‌های خود را جبران خواهد کرد. ثانیاً این نگاه باید نگاهی سالم و سازنده باشد و به رگه‌های جوشنده اندیشه متصل باشد و البته اندکی از این هم می‌تواند منشأ حرکات مهمی باشد. برای نمونه، پیامبر (ص) فرمود: «اطلبوا العلم و لو بالصین» یا «اطلبوا العلم من المهد الی اللحد»؛ همچنین در برخورد با قشرهایی همچون زنان، کودکان، مخالفان، دشمنان و ناهمدینان رفتار خاصی را ترویج کرد، که تحولی اساسی در نگاه به زن در جهان به وجود آورد. درباره کار و ارزش آبادانی<sup>۳</sup> و حرمت نهادن به کارگر و تشویق به تلاش و پرهیز از انزوا، در قرآن کریم و سیره معصومان (ع) مطالب ارزشمند و متعددی هست که البته از این بابت ضعفی نداریم و درخشندگی تمدن اسلامی در دوره نخست نیز مدیون همین میراث و اصلاح نگاه مؤمنان بود، اما تغییر نگاه و به حاشیه رفتن این میراث ارزشمند همان چیزی است که بیشترین ضربه را به توسعه فکری و اجتماعی و تحول در جهان اسلام زده است. (نک: مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۴، ص ۲۸۰-۲۸۱)

۳. نوع نگاه به دین و مسئله تجربه‌گرایی؛ یکی از تفاوت‌های مهم میان شرق، که خاستگاه نهضت‌های اصلاحی در جهان اسلام است، با غرب مسیحی، که خاستگاه نهضت پروتستانی است، همین نوع نگاه به همه چیز از جمله دین است. روح تفکر غربی در مجموع نظریه‌پردازی بعد از تجربه است. این بدان معناست که غربی چه مطلبی را بپذیرد یا نپذیرد، چه از اصول دینی بداند یا نداند، به بررسی‌های تجربی بها می‌دهد. نوع نگاه غربی به دین از این جهت مهم است. از نگاه غربی، فلسفه وجودی دین کل زندگی نیست، بلکه دین به کار آخرت می‌پردازد و در نتیجه، وارد حوزه زندگی عادی نمی‌شود. بر این پایه، دین اگر نکته‌ای بیان کند، بر اساس تجربه سخن به میان می‌آورد و البته اگر خطایی در این وادی باشد، ربطی به دین ندارد که این خود نکته‌ای مثبت برای آن است. در این صورت، نگاه الاهیاتی و ایدئولوژیک در مرحله متأخر قرار دارد. البته در غرب نیز همیشه تجربه‌گرایی وضعیت یکسانی نداشته است، چنان که در قرون وسطا بدان بهایی داده نمی‌شد. نگرش الاهیاتی بر نگرش تجربی مقدم بود. مهم‌ترین ممیزه روح تجربه‌گرایی، تردید در همه چیز حتی در حوزه الاهیات است. مثلاً دلیل اشرف بودن انسان، تأثیر حجاب بر مسئله عفاف، با بررسی موردی قبایل آفریقایی که عادت به زندگی برهنگی داشتند، تأثیر یاد خدا در آرامش درون که مفاد آیه شریفه: «الا بذکر الله



تطمئن القلوب» (رعد: ۲۸) است یا آنچه در موضوع کشاورزی و نخل کاری یا مسواک و بهداشت در روایاتی آمده است که به جزم نمی‌توان به صدور همه آنها از معصومان (ع) قائل شد. با این نگاه در مسایل یادشده هم نیازمند بررسی سندی و هم بررسی تأثیر خارجی و واقعی این مسایل هستیم و در این صورت باید بررسی کنیم که اگر از مسواک با چوب اراک سخن به میان آمده، باید همچنان تا قیامت آن را به عنوان اصل و قاعده‌ای فراگیر و عام پذیرفت و در این صورت دیگر نمی‌توان گفت که امروزه مسواک‌هایی با کیفیت‌تر، ارزان‌تر و بهتر عرضه شده است و اصلاً نباید به دنبال ابتکار و تولید این ابزار متفاوت رفت، چون بر اساس منقولات دینی تکلیف مسواک یک بار برای همیشه حل شده است. یا در خصوص رؤیت ماه آیا چشم موضوعیت دارد یا طریقی است که اگر ابزاری بهتر از آن یافت شود، به همان اندازه معتبر باشد.

البته در جهان اسلام نیز بزرگانی چون ابوریحان بیرونی، هوادار تجربه‌گرایی بودند و مسایل را با سنجه تجربه می‌سنجیدند که آیا واقعاً واقعیت‌های خارجی نیز مانند منقولات است یا نه. این مطلب را بعضی از محققان تاریخ علم پذیرفته‌اند که بذر دانش به روش تجربی و ریاضیات و غیر آن، از مشرق به مغرب آمده و در قرون وسطا علم به وسیله شرقیان بسط یافته است. پس علم تجربی فقط فرزند مغرب‌زمین نیست، بلکه باید شرق را پدر و غرب را مادر آن دانست، (سارتون، ۱۳۵۵، ص ۲۱۸) ولی این جریان با جریان مقابلی در تعارض بوده که از پیش‌گامان آن، بزرگانی چون شیخ صدوق است که هم‌زمان با شیخ مفید است، ولی مسیر متفاوتی را طی می‌کرد. در هر حال، به نگاه تجربه‌گرایانه به امور از جمله دین، چندان بهایی در جهان اسلام داده نشده و بخش مهمی از رکود فکری و علمی و نیز تعصب و جمود ناشی از آن، معلول چنین نگرشی است. موضوع دیگری که در این خصوص در غرب رخ داد، این است که تحول و تردید در درستی اندیشه‌های رایج در زمینه نجوم، جغرافیا و دهها موضوع علمی دیگر، درستی یافته‌ها و نظریات مختلف در حوزه‌های گوناگون علوم را دچار تردید کرد. لیکن شکل افراطی این شک و تردید موجب واکنشی متقابل بود که در برابر دستاوردهای علمی واکنشی تند و منفی نشان می‌داد. یکی از انتقادات شدید ضدروشنفکری، که در ۱۵۲۶ منتشر شد، در این کار تا آنجا پیش رفت که اعلام کرد دانش، بیماری بسیار همه‌گیری

است که تمام افراد بشر را به نابودی می‌کشاند و باعث شده گناهان گوناگون مرتکب شویم و این‌گونه توصیه شد که بهتر است احمق بمانیم و هیچ ندانیم تا آنکه مغزمان را از اندیشه‌های زیان‌بار پر کنیم. (گاتلیب، ۱۳۸۴، ص ۵۲۷) شاید بحث و اختلاف لوتر و اراسموس در موضوع اراده آدمی را بحثی در شک و یقین بدانیم. اراسموس در عصر تردید می‌گفت که امور مربوط به آدمی به قدری پیچیده است که هیچ‌گونه معرفت یقینی درباره آنها نمی‌توان به دست آورد و ذهن بشر به گونه‌ای است که برای پذیرش سخن کاذب آمادگی بیشتری دارد تا سخن صادق. (اراسموس، ۱۳۷۶، ص ۴۵؛ گاتلیب، ۱۳۸۴، ص ۵۶۰) لوتر اصرار داشت که مسیحیان باید از شک رها شده و به گونه‌ای از یقین برسند، ولی طرفه اینکه لوتر و اصلاح‌طلبان پروتستان بودند که بیش از هر کس دیگری بیماری و خوره شک را منتشر کردند، زیرا آنها با خشم اعتبار مقامات دین را مورد تردید قرار دادند و بر این اساس، پرسش «از کجا می‌دانید؟» را به مهم‌ترین پرسش آن عرصه تبدیل کردند. لوتر نمی‌پذیرفت که حق همیشه با دستگاه کلیساست؛ وی می‌گفت من هیچ اعتمادی به مرجعیت بی‌پایه پاپ یا شوراها یا کلیسای ندارم، زیرا روشن است که آنها اغلب اشتباه کرده و بارها حرف‌های خودشان را نقض کرده‌اند. در مقابل، وی در زمینه مسایل دینی، وجدان فردی را داور حقیقت می‌دانست. هر مسیحی خوب باید کتاب مقدس را در نظر داشته باشد، آن را در پرتو وجدان خویش و تجربه مذهبی شخصی‌اش تفسیر کند تا دریابد که به چه چیز باید اعتقاد داشته باشد. این جوهر آیین پروتستان بود. پس از آنکه لوتر اساس معرفت دینی را مورد تردید قرار داد، هیچ پاسخ ساده‌ای برای این معما وجود نداشت که برای پشتیبانی از دیدگاه خویش باید به کجا رو آوریم. (همان)

۴. نبود پاره‌ای از معضلات الاهیاتی در نگرش اسلامی؛ در نگرش اسلامی در باب انسان و نجات دیدگاه‌هایی وجود دارد که اتفاقاً مشکل مصلحان و نواندیشان و تجدیدنظرطلبان در همان بود. برای مثال، کافی است میان نگاه مسیحیت به انسان با نگاه اسلام به خصوص با توجه به آیاتی چون «لقد کرّمنا بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر» (اسراء: ۷۰) یا آیه «و علم آدم الاسماء کلها ثم عرضهم علی الملائکه فقال انبؤنی باسماء هولاء ان کنتم صادقین» (بقره: ۳۱) مقایسه کنیم که این خود نوعی انسان محوری است، اما نه از قسم مسیحی<sup>۴</sup> که به نوعی

شورش علیه خداست. (Gillespie, 2008, p. 292) البته جهان اسلام به رغم داشتن این مزیت فکری، به خوبی نتوانست از آن استفاده کند و دلیل آن همان وضعیت اسفناک اندیشه در جهان اسلام است. مطلب دیگر، وجود عناصر اثباتی و سازنده مثل توکل، تقوا و اجتهاد است که در هر نظام و سیستم سالم و فعال می‌تواند منشأ آثار خوب و ارزشمندی شود. این در حالی است که باور به گناه ازلی و اولیه و نیز موضوعاتی مانند تقدیر، مشکلات زیادی را می‌تواند فراروی هر نظام فکری و عقیدتی قرار دهد. نمونه دیگر، مسئله تقدیرگرایی در الاهیات مسیحی است که در جهان‌بینی اسلامی دیگر نیازی به آن آموزه تا شکل خاصی از آن نداریم، زیرا سعادت و رستگاری در اسلام چیزی است که باید به دست آورد و البته این، رهین ایمان و عمل هر دوست. در اینجا هم با تفکر کاتولیکی فاصله وجود دارد و هم با تفکر پروتستانی اعم از کالونی و لوتری. مستند ما هم آیاتی از قرآن از این دست است: «الا من اتی الله بقلب سلیم» (شعراء: ۸۹) یا «ان لیس للانسان الا ما سعی». (نجم: ۳۹) لذا انسان لوح سپیدی است که آلوده نشده است (کل مولود یولد علی الفطره) و ثانیاً نباید نگرانی و خوفی از آینده خود داشته باشد و صرفاً با توکل و رجا باید به ساختن آینده خود مشغول باشد. این سخن را که برای آخرت چنان کن که فردا در آن هستی و برای دنیایت چنان عمل کن که همیشه در این جهانی، در همین سیاق باید فهمید و تفسیر کرد. در تفسیر مفاهیم نیز این مزیت در اندیشه اسلامی وجود دارد که بسیاری از مفاهیم، شکل توسعه‌یافته و اجتماعی‌تری دارد که از باب نمونه، می‌توان به توسعه در مفهوم رهبانیت یا زهد اشاره کرد؛ چنانکه پیامبر (ص) فرمودند «انما رهبانیه امتی الجهاد». امام علی در مورد زهد می‌فرماید: «الزهد بین کلمتین من القرآن؛ قال الله سبحانه لکیلا تاسوا علی ما فاتکم و لا تفرحوا بما آتیکم و من لم یأس علی الماضي و لم یفرح باللاتی، فقد اخذ الزهد بطرفیه». (نهج‌البلاغه، حکمت ۴۹۳)

۵. نوع نگاه به علم؛ در قرون وسطا علم عمدتاً قیاسی بود نه استقرایی، بدین معنا که از اصول و قضایای کلی به موارد جزئی استدلال می‌شد نه اینکه از جزئیات و مشاهدات شروع شود و سپس تعمیم داده شود. این تصور در فیلسوفان دوره باستان، از همه مهم‌تر افلاطون، نیز وجود داشت. به علاوه، توجه به علت غایی در مقابل علت فاعلی بیشتر بود. برای مثال، در تبیین این که چرا باران می‌بارد و دانه به گیاه و درخت تبدیل می‌شود، به جای آنکه به فعل و انفعالات داخلی توجه شود، تمرکز بر این بود که بارش باران برای سیراب کردن گیاهان است و رشد

دانه نیز برای تبدیل شدن به گیاه و درخت. پس مهم علت صوری و علت غایی بود که از طبیعت شیئی ناشی شده و بر طبق نقش و فایده‌اش معلوم می‌شود. اما در نگرش جدید، تکیه بر علت فاعلی و علت مادی است و بیشترین توجه به حوادث قبلی و فعل و انفعالات بعدی است که شاید آگاهانه نیز نباشد و ناشی از طبیعت اشیاء است. (باربور، ۱۳۷۴، فصل اول) اما در دوره جدید نگاهی ابزاری، عملگرایانه و کلیت‌گریز به علم شد. از پیشتازان این رویکرد به علم ویلیام اکام بود. اکام معتقد بود «در تحقیق علمی بهتر است کمتر به ذهنیات و عالم تصور متوسل شویم و به کشف و شهود پردازیم. علم صحیح آن است که به تجربه و مشاهده متوسل شویم. وی حکمت الهی را یکسره از فلسفه جدا می‌کند». (فروغی، ۱۳۸۳، ص ۹۶) با همین نگاه بود که فلسفه نیز ابزاری در دست علم شد تا جایی که به باور بعضی از محققان، کار علم پس از گالیله و نیوتون، روشن کردن و آسان ساختن مراحل مختلف و به پیش بردن خود علم و بسط مسائلی بوده است که علم بتواند آنها را حل کند و اگر آنان به پژوهش‌های فلسفی پرداختند به این سبب بود که حل بعضی از مسائل تنها از طریق اصلاحاتی در اصول بنیادی امکان داشت. اما فلاسفه طبیعی قرون وسطا بیش از آنکه به مسایل عینی جهان تجربه توجه داشته باشند، به این می‌پرداختند که علم طبیعی از چه نوع شناختی است و چگونه در ساختار متافیزیک آنان قرار می‌گیرد و اگر گسترش یابد، چه تأثیری در الاهیات خواهد داشت. (کرومبی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۳۳-۱۳۷)

نکته مهم دیگر آن بود که تا پیش از این دوره، علم تنها به معنای سنت و انتقال آن دانسته می‌شد. اما دکارت نیز مانند بیکن معتقد بود که باید از علم برای بهبود زندگانی نوع بشر استفاده کرد. این نوع نگاه به علم و نیز تحول در روش‌شناسی دو تحول مهمی بود که در غرب رخ داد. تشکیک در همه معلومات گذشتگان از جمله اموری است که در این فرآیند تأثیر زیادی داشت. بیکن با نقادی بت‌ها به عنوان موانع شناخت درست، برخی از پیراهه‌های تعالیم قدما را برشمرد. دانش موانعی دارد که بیکن آنها را بیماری‌های شناخت می‌داند و نخستین آن بیماری‌ها، علاقه مفرط به مطالعه زبان‌های باستانی و لغت‌بازی برخی از نمایندگان جنبش نوزایی بود و دومینش، پرداختن به موضوعات پوک و بی‌حاصل و مجادلاتی که برای تشحیذ ذهن مفید می‌تواند باشد، اما در قلمرو واقعیت امر سالمی نیست. ذهن وقاد، مجال فراوان و نوشته‌های کم برای

تحولات اصلاحی در جهان اسلام: مقایسه دوران جدید اسلامی و میثت قرن شانزدهم

خواندن. آنان در حجره‌های تنگ و تاریک چند نویسنده، به ویژه ارسطو که مستبدانه بر آنها فرمان می‌راند، زندانی بودند، همچنان که خود در حجره‌های حوزه‌های علمیه و صومعه‌ها محبوس بودند. دانش آنها درباره تاریخ بسیار اندک بود، اما ذهن آنها بی‌نهایت فعال بود. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۹۵)

در خصوص تحول ایجادشده در نوع نگاه به علم، فروغی معتقد است که «دکارت همچنان که در روش کسب علم، جاده کوبیده پیشینیان را رها کرد و راه تازه‌ای در پیش گرفت، نسبت به خود علم نیز همین شیوه را اختیار کرد. آنچه را از پدر و مادر خود آموخته بود، نیست انگاشت. بساط کهنه برچیده، بساط نو درانداخت؛ به این نیت که به قوه تعقل و تفحص شخصی خویش، اساسی در علم به دست آورد و به عبارتی شک را راه وصول به حقیقت قرار داد. دکارت همه گفته‌های پیشینیان را سلب اعتماد کرد و جمیع معلومات خویش را محل شک قرار داد و بر آن شد که پایه‌ای برای علم و یقین به دست آورد. نخستین اصل ثابت، وجود خویشتن بود و دومین اصل، وجود ذات باری، آنگاه در پی آن شد که حقیقت عالم خلقت را معلوم سازد». (فروغی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۰) اما اینکه خاستگاه علم جدید کجاست باید گفت که از دل نام‌گرایی و بازنگری در معنای هستی‌شناسی نام‌گرایی درآمد. از منظر نام‌گرایی، نظم ترسیم‌شده در تفکر قرون وسطا بی‌معنا و بی‌هدف است؛ زیرا اولاً هر موجودی در اصل منفرد است و ثانیاً خود خداوند وجودش متفاوت از سایر موجودات است. اکهارت نیز مانند اکام فاصله‌ای بی‌نهایت میان خدا و جهان قائل بود. نام‌گرایی بر این دیدگاه خط بطلان کشید و اعلام کرد که خداوند خود نه تنها در معرض تغییر است، بلکه شاید خویشتن را نیز تغییر دهد. فرانسیس بیکن، پدر علم جدید که تفاوتی اساسی با دانش در قرون وسطا داشت، به دنبال فهم چیستی و جهت حرکت آن (علت صوری و غایی) نبود، بلکه درصدد شناختن ویژگی و حرکت‌های خاص ماده بود. او نه در پی فهم چیستی طبیعت، بلکه درصدد درک چگونگی کارکرد آن بود. (همان، ص ۱۷۰-۱۸۹)

به هر حال، بیکن بود که نخستین خشت‌های بنای علم جدید را بر اصولی نام‌گرایانه بنا کرد، اما گالیله و دکارت و هابز دیوارهای آن را برافراشتند. یکی از جریان‌های مهم در

اندیشه مدرن با دکارت آغاز می‌شود و در ادامه راه به لایب‌نیتز، مالبرانش، اسپینوزا، فیخته، هگل و شوپنهاور منتهی می‌شود. جریان دیگر نیز با هابز، لاک، هیوم و میل آغاز می‌شود که بسیاری از دانشمندان انگلوامریکن در آن جای گرفته‌اند. از محورهای اختلافات این جریان‌ها می‌توان به اختلافشان درباره طبیعت و رابطه انسان و خداوند اشاره کرد. از نظر بیکن، انسان بخشی از طبیعت است و فراتر از آن را نه می‌شناسد و نه می‌تواند در خصوص آن کاری انجام دهد. انسان در گیر و دار طبیعت قرار دارد و با آنکه می‌تواند تا حدی آن را به فرمان خود درآورد، بخشی از طبیعت است نه خالق آن. دکارت راه دیگری برگزید. ابتدا کوشید بر پایه ریاضیات، علمی یقینی و شک‌ناپذیر تأسیس کند. اما بعدها دریافت که خداوند قادر مطلق ممکن است ریاضیات را از مرتبه یقین‌آور خود ساقط کند. این امر او را به جست‌وجویی درونی کشاند و سرانجام وی به این اصل مشهورش باورمند شد که من می‌اندیشم پس هستم. بر این پایه، وی اساس علم مدرن را بر روی سوژه خودمختاری بنا کرد که نه تنها از طبیعت برتر است، بلکه می‌تواند در برابر خود خداوند طبیعت مقاومت کند و حتی به جای او بنشیند و صاحب ارباب طبیعت شود.

این برداشت از علم جدید ناشی از برداشت جدید از انسان به عنوان موجودی صاحب اراده و برگرفته از الگوی قادر مطلق نام‌گرایان است و انسان را قادر می‌سازد تا همانند خداوند با اعمال اراده نامحدود خود، بر طبیعت حکم براند. دکارت در اینجا نه فقط بر نام‌گرایی، بلکه بر آرمان انسان‌محورانه فرد خودآفریده و خودبسند و نیز اندیشه لوتر درباره پیوستگی اراده انسان و خداوند تکیه کرده است. دکارت انسان را به عنوان جسمی متحرک در طبیعت رها می‌کند و هم او را برتر از آن می‌داند و او را به جایگاه قادر متعال اعتلا می‌بخشد. هابز نیز انسان را قطعه‌ای از طبیعت یا جسمی متحرک می‌داند و همانند نام‌گرایان معتقد بود جهت این حرکت از پیش مشخص نشده است. اما برخلاف آنها، آن را بی‌قاعده نمی‌داند، بلکه تابع اصول مکانیکی تلقی می‌کرد.

در اینجا به این نکته باید توجه داشت که پروتستان‌ها به طور مستقیم رابطه خوبی با پیشرفت‌های علمی نداشتند و پیوسته نگران پیامدهای آن بر باور ایمانداران بودند و از این جهت سابقه‌ای بهتر از کاتولیک‌ها ندارند، (Cf.: Blaire, Ann, "Science and Religion,"

تحولات اصلاحی در جهان اسلام: مقایسه دوران جدید اسلامی و میسیت قرن شانزدهم

Hsia, R. Po-Chia, (ed.), *the Cambridge History of Christianity: Reform and Expansion 1500-1660*, p. 444.) به خصوص که کلیسای کاتولیک در قرون وسطا بهترین حامی هنرمندان و معماران به دلایل خاص خودش بود و تا حدی نیز دانشمندان بنام و معروف مانند گالیله از حمایت‌های کلیسا برخوردار بودند.

نتیجه سخن آنکه تحولات عمیقی از این دست بود که نوع نگاه به آدمیان را تغییر داد، اما نگاه ما به دانش و کارکرد آن چندان تغییری نکرد. به بیان دیگر، در حالی که در میراث دینی ما نگاهی فایده‌گرایانه به علم شده و از علم غیرنافع به خدا پناه برده شده است، در مدارس علمی رفته رفته شاخه‌های علوم خشک شد و علم رسمی به قیل و قال‌های ادبی و شبه آن منحصر شد و دیگر علم ابزاری برای بهتر زیستن و خدمت به خلق خدا در نظر گرفته نمی‌شد، بلکه برای عده‌ای ابزاری برای سرگرمی و داشتن شأن و مباحثات و برای عده‌ای دیگر ابزاری برای تفاخر و برتری بر دیگران شد و دیگر توجهی به نیازهای مختلف اجتماعی نداشتند و به حاشیه‌نویسی بر کلمات گذشتگان یا نگرش یک‌بعدی و کاریکاتوری، که موجب تورم در بعضی از حوزه‌های فکری مثل دانش اصول در میان شیعه شد، اکتفا می‌کردند.

۶. تفاوت ابعاد و صبغه اصلاحات در جهان اسلام و جهان غرب؛ اصلاحات در جهان اسلام اولاً بیشتر صبغه اجتماعی و کمتر جنبه الاهیاتی داشت و ثانیاً حرکتی از بالا بود که توده مردم، در این ماجرا چندان دستی نداشتند. در غرب البته جریان‌های اصلاحی روش‌های گوناگونی را در پیش گرفتند. در جهان مسیحی، رهبران اصلاحی بیشتر اصلاحات دینی را مد نظر داشتند و شاید توجه به مسایل و مشکلات اجتماعی در مرحله دوم قرار داشت و شاید گاهی اصلاً جایگاهی نداشت. برای مثال، لوتر به عنوان پدر اصلاحات دین در غرب، در موضوعی الاهیاتی مناقشه کرد و آن را نیز در فضایی علمی مطرح کرد و هیچ‌گاه در ذهن و ضمیرش این مطلب خطور نکرد که قهرمان ملی شود.

البته باید دید که کجای دین باید اصلاح شود. در اینجا سه فرض قابل پیش‌بینی است. نخست اینکه اصلاح در نصوص اولیه دین مراد باشد. تقریباً به قطع می‌توان گفت که هیچ یک از مصلحان در سه دین بزرگ ابراهیمی معتقد به چنین اصلاحی نبودند، زیرا

نوعی عصمت و قدسیت برای آن قائل بودند که امکان هر نوع تغییر و اصلاح در آن را منتفی می‌کرد. دوم میراثی که حول این نصوص پدید آمده بود که شامل تفاسیر و شروح عالمان بزرگ دین می‌شود و سوم سیره عملی متولیان دین و سردمداران آن. در خصوص قسمت دوم باید گفت که موضوع تلقی و برداشت شارحان و مفسران چیزی است که مورد انتقاد همه مصلحان در سه دین بوده است. در یهودیت، کسانی مانند اسپینوزا سردمدار این گونه انتقاداتاند و در مسیحیت و اسلام هم، در میان طیفی از مصلحان، نقدهایی بر برداشتهای دینی وجود دارد. در اسلام منتقدانی بوده‌اند که با برداشتهای رایج از مفاهیمی چون تقوا و توکل و قضا و تقدیر سر مخالفت داشته‌اند. برای نمونه، در تفسیر متون و نصوص مقدس این مناقشات بوده است که الفاظ و عبارات حمل به معانی ظاهری شود یا معانی تأویلی، یا این بحث که الفاظ عین کلام الهی است یا صرفاً محتوای آن این‌گونه است. محور بعدی این است که پیش‌فرض‌های مفسران تا چه اندازه درست است و آنها تا چه اندازه در شرح مشکلات و توضیح الفاظ کلیدی موفق بوده‌اند و تا چه اندازه توانسته‌اند مرز میان خرافات و مطالب نادرست را از مطالب اصیل و درست برجسته کنند. موضوع بعدی در اصلاحات این است که چقدر در نگرش به انسان و اصلاح انگاره‌ها موفق عمل کرده‌اند. احساس پوچی و ناچیزی و محدود ساختن خود در زندگی اجتماعی یا خودشیفتگی و دیگران را ناچیز دانستن و نیز پیش‌داوری درباره دیگران و عدم تساهل و تسامح از محورهای است که باید بدان توجه داشت. البته در دوره‌های مختلف و در نحله‌های مختلف، موضوع متفاوت است. مثلاً در میان جناح روشنفکر دینی، نقد آموزه‌های دینی به شکل جدی‌تری دیده می‌شود، گرچه نقدها عمدتاً سطحی است و کسانی به نقد پرداخته‌اند که آگاهی چندانی از مبانی دینی نداشته‌اند، اما محل مناقشه و نزاع آنها جدی و اساسی است، در حالی که منتقدان و مصلحان دینی کمتر به نقد مبانی رسمی و پذیرفته‌شده دینی پرداخته‌اند و بیشتر از منظر اجتماعی به موضوع نگریده‌اند. به بیان دیگر، در مغرب‌زمین، اصلاحات بیشتر اصلاح در مفهوم کلیسایی بود تا در مفهوم اجتماعی و اخلاقی، و به همین علت بود که جریان خواهان اصلاحات، که برخاسته از متن دین بود، با خواسته‌ها و تمایلات انسان‌گرایان و روشنگران اجتماعی و پرچمداران اصلاحات اجتماعی چندان همراهی نکردند. اگر مارتین لوتر در اعلامیه نود و پنج ماده‌ای خود به



موضوع سوءاستفاده از آموزش‌نامه‌ها پرداخت، از این باب بود که از جهت نظری با تعالیم انجیل در این خصوص مغایرت دارد و نه به دلیل قدرت‌طلبی و خالی کردن کیسه داشته‌های مردم. (زرین‌کوب، ۱۳۶۹، ص ۲۱۵) در مجموع، به نظر می‌رسد که یکی از تفاوت‌های دو جریان اصلاحی، وجود نگاه عام‌تر و عمیق‌تر به مبانی فکری و الاهیاتی در غرب، در برابر نگاه صرفاً اجتماعی مصلحان اسلامی بود که همه مشکل را در مسلمانی ما می‌دانستند. نکته‌ای که در مغرب‌زمین اتفاق افتاد، آن بود که مبانی فلسفی بیشتر مؤثر بود. توجه دکارت به سوژه با شخص محوری لوتری به گونه‌ای جمع شده بود. در نتیجه، روح جدیدی حاکم شد که فردمحوری، و نفی آتوریت‌ها از هر چیز از جمله دین و کتاب مقدس را می‌طلبید. این تفکر در اقتصاد نیز اثر خود را گذاشت. در ریشه‌یابی علل پیشرفت در غرب، عده‌ای معتقدند که این تحولات در الاهیات ریشه داشت و عده‌ای نیز آن را کاملاً بیگانه از الاهیات فرض می‌کنند. در میان متأخران، از کارل اشمیت می‌توان نام برد که معتقد است دستگاه مفاهیم اندیشه جدید به ویژه مفهوم حاکمیت، از مبانی الاهیات استنساخ شده است. به باور او، همه مفاهیم معنادار نظریه دولت جدید، وجه عرفی‌شده مفاهیم الاهیات است، چنان‌که برای مثال، خدای قادر به قانون‌گذار قادر تبدیل شده است.

۷. توجه تازه به زندگانی طبیعی انسان و محیط و دنیای تازه و حیرت‌انگیزی که مکتشفان مردم را به آن رهبری می‌کردند؛ این مسئله بر دستگاه دینی که نفوذی تام بر همه مراحل زندگی داشت و مدعی بود که همه کارهای شخصی را سامان می‌دهد، اثری فوق‌العاده داشت. علت اصلی انقلاب دینی نه خود کلیسای قرون وسطا، بلکه عوامل بسیاری بود که مهم‌تر از همه، رشد اقتصادی بزرگ اروپا و پیدایش طبقه متوسط شهری بود که به استقلال و سرمایه‌داری و تمایلات ملی انجامید. مردم هنوز آماده نبودند که دنیای قدیمشان را رها کنند و از راه‌های مختلف می‌کوشیدند راه‌حل میانه‌ای بیابند. جنبش اصلاح دینی این راه‌حل میانه بود. جنبش اصلاح دینی از لحاظ اعتقادات، وابسته به قرون وسطا بود، ولی اهداف والا و روش‌های عملی آن به عصر جدید وابسته بود. (رنдал، ۱۳۷۶، ص ۱۶۱) مصلحان بزرگ کلیسا فرزندان عصر جدید نبودند و تمام همتشان این بود که مشکلاتی را که در اطرافشان بود، از راه تازه حل کنند. رکود اندیشه و عقب‌ماندگی عمومی در جهان اسلام مانع از چنین امری بود.

۸. **سنخ‌شناسی مخالفان روندهای موجود؛** در جهان اسلام و در ایران بودند اندک کسانی که عقب‌ماندگی را ناشی از عنصر اسلام می‌دانستند، اما در جهان غرب این روند بسیار عام‌تر و تندتر است. تمامی دعوای علم و دین و نیز مخالفت‌های دانشمندان بر سر همین موضوع بود. یکی از مهم‌ترین حلقه‌های علمی و مؤثر در اروپای قرن هیجدهم، جریان فیلسوفانی بود که به تدوین *دایره‌المعارف* به سرپرستی دنیس دیدرو در ۲۸ جلد مشغول بودند. این نوشته عظیم، محلی بود برای بیان آزادانه مطالب ۱۴۰ فیلسوف فرانسوی که به رغم همه اختلافات فکری بر اهمیت عقل در برابر سنت و گفتار دینی در رشد و پیشرفت انسان تأکید داشتند و معتقد بودند «همه چیز را باید بررسی و غربال کرد. باید روی تمامی اعتقاداتمان بی‌رحمانه پای گذاریم و مواعی را که عقل اصلاً نمی‌پذیرد، فروریزیم». (برلین، ۱۳۴۵، ص ۴۳) به عقیده آنها، مهم‌ترین چیز اصلاح دینی است. آنها کلیسا را مانع اصلی بر سر راه حل مسایل اجتماعی می‌دانستند. به باور آنها، مسیحیت یک بیماری مسری مقدس و یک عفونت و رؤیای انسان بیمار و میکروبی است که گاهی غیرفعال، اما همیشه خطرناک است. آنها معتقد بودند عقل و علم به تنهایی به کشف حقیقت راه می‌برد و کلیسا از طریق بسیاری از آموزه‌های خود به جامعه آسیب فراوانی رسانده است. به عقیده فیلسوفان، راه و روش سردمداران کلیسا هم غیرطبیعی و هم فتنه‌انگیز است. اما غیرطبیعی است، زیرا عقاید گمراه‌کننده‌ای را به افراد تلقین می‌کردند و از سوی دیگر، فتنه‌انگیز است؛ زیرا آنها بی‌رحمی را ترویج می‌کردند و خرافات را زنده نگه می‌داشتند.

نظریه گناه اولیه از جمله عقایدی بود که آنها به شدت با آن مخالفت می‌کردند. نیز آموزه سلسله‌مراتب هستی که اشکال هستی را بر اساس سلسله‌مراتب نزولی بزرگی تقسیم می‌کردند که خدا در رأس نردبان هستی قرار داشت و سپس فرشتگان، پادشاهان و اشراف تا اینکه نوبت به طبقات پایین اجتماع می‌رسید و در نهایت حیوانات و بهایم قرار داشتند. انتقاد دیگر فیلسوفان آن بود که ایمان مذهبی نباید بر اطاعت بی‌چون و چرای کلیسا - حتی در صورت ناسازگاری با تجربه روزمره - استوار باشد؛ اما اکثر فیلسوفان از جمله نیوتن و لاک خواستار آن بودند که همه دعاوی مذهبی بر مبنای عقل و تجربه بررسی شود. توماس جفرسون، سیاستمدار آمریکایی، در نامه به برادرش در ۱۷۸۵ به همین نکته اشاره کرده، می‌گوید که عقل را محکم سر جایش

قرار ده و برای هر نکته و هر نظری او را به داوری فرا بخوان. با جسارت وجود خدا را مورد سؤال قرار بده؛ چراکه اگر خدایی باشد، باید از بزرگداشت عقل بیش از تکیه بر ایمان کورکورانه راضی باشد. (همان، ص ۴۹) در همین فضا بود که شکاکان این پرسش‌ها را مطرح می‌کردند که آیا موسی به راستی دریای سرخ را شکافت؟ آیا مسیح حقیقتاً برخاست؟ آیا کتاب مقدس کلمه خداست؟ فیلسوفان در این انتقادات حامیان و هم‌فکران خوبی هم داشتند. بعضی از مورخان خواسته‌اند انتقادات این دسته از دانشمندان، به خصوص دانشمندان فرانسوی از مسیحیت را، صرفاً از سر لجبازی با کلیسای کاتولیک و استفاده ابزاری از اسلام علیه مسیحیت بدانند. اما این اتهام چه درست باشد یا نباشد، نمی‌تواند اصل مشکل اعتقادی و رفتاری - یعنی رفتار اشرافی کشیشان - کلیسای کاتولیک روم را حل کند.

جریان دئیسم (خدا باوری طبیعی) نیز در همین فضا شکل گرفت که بر اساس آن انسان‌ها برای شناخت حقیقت دین نمی‌توانند به کتاب مقدس اتکا کنند و به جای آن به چند عقیده اساسی باید باور داشته باشند که در همه ادیان هست: ایمان به یک وجود متعالی، نیاز به پرستش مذهبی، زندگی شرافتمندانه، ندامت از خلافتکاری و وجود یک نظام پاداش و جزا. (همان، ص ۵۵) البته دئیسم جریانی بود که کمتر توجه توده مردم را به خود جلب کرد و بیشتر خاص نخبگان و اصحاب دانش روز بود، ولی این جریان بر تفکر دینی بسیار تأثیر گذاشت. نحوه مواجهه این گروه از دئیست‌ها با اعتقادات دینی با رنجش متدینانی روبه‌رو بود که نه از رفتار کلیسای کاتولیک خشنود بودند، و نه منش دئیست‌ها در تمسخر اعتقادات دینی را می‌پذیرفتند. این گروه از مؤمنان که از تهی شدن مراسم دینی از روح و معنویت ناراضی بودند، از شرکت در شعایر دینی چشم پوشیدند و چندین جنبش دینی را تأسیس کردند که متدیسیم یکی از آنها بود. آنها به سرعت در روستاها نیز به تبلیغ اعتقاداتشان پرداختند.

جنبش دیگر جنبش زهدگرایی در آلمان قرن هجدهم بود که دغدغه مشترکی با فرقه قبل داشت و بر توبه، ایمان و ارتباط مستقیم با خدا بدون کمک گرفتن از کشیشان و نیز بر مذهب دل به جای مذهب عقل تأکید می‌کرد. اما شبیه این جریان در میان

روشنفکران جهان اسلام به شکل بسیار ضعیف و ناقصی وجود داشته است. به بیان دیگر، همان گونه که اصل تفکر در جهان اسلام رو به ضعف بوده، در میان روشنفکران نیز وضعیت بهتر از این نبود. ضعف اندیشه و اندیشیدن بالای عام و خوره فراگیری بود که به بخش یا جریان خاصی تعلق نداشت. به عبارتی، در حالی که مصلحان پروتستان در مجموع، با همه افت و خیزهایی که در اندیشه‌هایشان بود، پایه‌گذار فکری بودند که می‌توانست در صحنه اجتماع مؤثر باشد، چنین تمایل و گرایشی در جهان اسلام وجود نداشت. اصلاً در غرب، داعیه‌دار اصلاحات، چه دینی و چه اجتماعی، روحانیون برجسته و الیهیدانان درجه یک بودند و در یک جامعه دینی، بدیهی است هر تحولی که می‌خواهد صورت گیرد، باید به نوعی هماهنگ و همراه با دین باشد. در جهان اسلام، بسیاری از پرچمداران اصلاحات اجتماعی کسانی بودند که اولاً از دین و جامعه و سنت خود گریزان بودند و لذا سخن آنها در میان توده مردم معتقد و دیندار خریدار نداشت؛ ثانیاً از سنت دینی بریده بودند و جایگاه علمی چندانی نداشتند. می‌گفتند که از فرق سر تا نوک پا باید غربی شد، ولی حداکثر تلاش علمی‌شان نه ایجاد دارالحکمه، بلکه صرف نظامی‌گری یا نوشتن امثال رمان سه تفنگدار بود. در مغرب‌زمین، لوتر و کالون روحانیانی بودند که نظریانی خاص در باب تقدیر خدا، انسان، ضرورت کار و امثال آن داشتند. افزون بر این، مصلحان مذهبی ما بعضاً به جای رفتن در میان توده‌ها و تهییج آنان، درصدد اصلاح رویه سلاطین برآمدند و عده‌ای هم کنج عزلت گزیدند و حرف‌های خود را با عده‌ای محرم سر در میان می‌گذاشتند. حال بیاییم این را مقایسه کنیم با قلم تیز و کوبنده لوتر که شلاق کلماتش چنان سنگین و کوبنده است که خواننده را به واکنش و اقدام وامی‌دارد؛ (در این خصوص نک: دورانت، ۱۳۶۵، مجلد اصلاحات و توضیحات مربوط به لوتر). البته آنها با نگاهی انحصاری و شمول‌گرایانه تفکر دینی خود را عالی و برتر و فاقد هر گونه عیب و نقصی می‌دانستند. مصلحان مغرب‌زمین بیشتر اختلاف و مشکلشان هم‌ردیف‌های خودشان بود و بیشترین اعتراض، اعتراض به الاهیات رایج بود. اما در جهان اسلام، مصلحان دینی الاهیات را فاقد هر گونه نیازی به تغییر و تحول می‌دیدند، در حالی که در نهضت اصلاح دینی قضیه تا حدی برعکس بود و آنها از طریق کنار آمدن با قدرت سیاسی و حتی حمایت از آن کوشیدند اندیشه‌های خود را، که علیه گفتمان غالب دینی بود، به میان مردم ببرند. نتیجه آنکه تعمیق جریان

تحولات اصلاحی در جهان اسلام: مقایسه دوران جدید اسلامی و میثت قرن شانزدهم

اصلاحی در میان توده مردم در قرن شانزدهم، در برابر این نگاه مصلحان اسلامی قرار داشت که یا به سراغ سلاطین و فرمانروایان می‌رفتند و اصلاحات را از آنجا شروع می‌کردند یا حتی سراغ آنها هم نمی‌رفتند و اصلاحات در حد محافل محدود جمعی از خواص بود. برای مثال، سید جمال‌الدین اسدآبادی - که شاید بتوان او را پدر اصلاحات دینی در جهان اسلام و هم‌سنگ لوتر در غرب دانست - گرچه با انتشار مجله عروه الوثقی افکار اصلاحی خود را در سطحی وسیع منتشر کرد، اما مشکلات انتشار مجله از یک سو، که سرانجام به تعطیلی آن انجامید، و نیز محدودیت مخاطبانش، که نخبان علمی بودند، از وسعت تأثیرگذاری اندیشه‌هایش کاست و البته شاید وی راه دیگری نداشت، ولی بیشتر کوشید تا دوباره ایران و عثمانی و مصر را به سوی هدف مورد نظرش ترغیب کند. البته باز هم به نحوی حق با او بود، زیرا توده مردم چندان ناآگاه و بی‌خبر بودند که نمی‌توانستند این بار را به عهده گیرند و زمان برای آنها زود بود. یکی از تفاوت‌های مهم جریان اصلاحی در غرب با جهان اسلام آن است که در غرب مسیحی، اولاً تحولات خاستگاهی الهیاتی و اعتقادی داشت و ثانیاً به سرعت در میان توده مردم گسترش یافت و نوعی انقلاب فراگیر و مردمی در سراسر اروپا پدید آمد که به ساحت دین نیز اختصاص نداشت، اما قلمرو دین نیز مورد بازنگری قرار گرفت؛ در جهان اسلام چیزی به نام خیزش و بیداری فراگیر و مردمی جز در برهه‌های خاصی آن هم در برخی مناطق مشاهده نمی‌شود.

۹. تفاوت محتوایی مطالب مطرح‌شده در میان مصلحان دینی در غرب و جهان اسلام؛ با مروری بر اندیشه‌های مصلحان مسلمان درمی‌یابیم که عناصر مهمی در اندیشه‌های آنها وجود داشته است؛ مانند اجتهاد و انتظار، و نیز مسایلی همچون ملی‌گرایی، قانون، مشروطیت، آزادی، تفکیک قوا، عدالت و انتقاد از روند امور، تا جایی که فقیه و اصولی بزرگی همچون نایینی رساله مهمی درباره دموکراسی پارلمانی نوشت. البته موضوع ملی‌گرایی در هر دو سو وجود داشته است. هم مصلحان غرب از این فایده جستند و هم شرق. در غرب یکی از نارضایتی‌های مردم و فرمانروایان این بود که چرا باید خراج و مالیات از شمال اروپا برای ایتالیا و رم فرستاده شود. همین بدبینی به مقام پاپی و نارضایتی از آنها موجب شد هنگامی که مخالفت‌های دینی با حکومت پاپی در گرفت، هم از ناحیه توده مردم و هم از ناحیه فرمانروایان تا حد زیادی مورد

حمایت قرار گیرد و این موضوع به پیشبرد اهداف مصلحان به خصوص در جاهایی مثل آلمان بسیار کمک کرد.

اما در جهان اسلام معمولاً نگاه مثبتی به موضوع ملی‌گرایی نشد. در جهان شیعی برداشت و داوری غالب این بود که ملی‌گرایی ترفندی استعماری است برای جدا کردن امت اسلامی از یکدیگر؛ به خصوص که در این امپراتوری بزرگ اقوام عرب، فارس، ترک و غیره وجود داشتند و هر یک به منافع خود می‌نگریستند، به ویژه منافی که به وسیله اقوام دیگر از دست رفته بود. ولی در جهان سنی‌مذهب مخالفت‌ها به این شدت نبوده است. برای مثال، الازهر تا مدت‌ها علیه ملی‌گرایی تبلیغ می‌کرد و فتوا می‌داد، اما با قدرت گرفتن افسران آزاد، آنها مصلحت را در حمایت از قدرت حاکم دیدند و قدرت حاکم نیز نفوذش در میان قشر مذهبی را منوط به حمایت الازهر دانست. موضوع تا آنجا پیش رفت که نوعی همسان‌انگاری و عدم ناسازگاری میان ملی‌گرایی و عرب‌به‌مقبول افتاد و این هنگامی بود که نفوذ ناصر در مصر، گرایش‌های ایدئولوژیک را تحت‌الشعاع قرار داد. (نک: عنایت، ۱۳۸۵) البته ملی‌گرایی در جهان عرب می‌توانست با اسلام سازگار دانسته شود، چه اینکه بسیاری از طرفداران ملی‌گرایی، اسلام را بخشی از هویت قومی اعراب می‌دانستند. یکی از علل فروپاشی امپراتوری عثمانی همین بود که این امپراتوری مسلمان، تحت سلطه ترکانی بود که نه به شایستگی به تدبیر امور می‌پرداختند و نه برای دیگران در اداره این نظام بزرگ سهمی قائل بودند. ملی‌گرایی در جهان اسلام به رویارویی اقوام و همسایگان مسلمان انجامید (برای مثال، ملی‌گرایی اعراب در مصر علیه ترکان عثمانی) اما ملی‌گرایی در ترکیه در غرب به رویارویی با نظام پاپی مستقر در رم انجامید و این البته تا حدی به دلیل استقلال نسبی نقاط مختلف و مواجه بودن با دشمن مشترکی به نام نظام کاتولیکی بود.

از نکاتی که در تفاوت میان نوع مصلحان ما و آنها باید بدان توجه داشت آن است که مصلحان در جهان اسلام، دنیا را نه امری منفور، که در امتداد آخرت می‌دیدند، ولی اصل برای آنها «آخرت» بود، اما مصلحان قرن شانزدهم اصلاً توجهی به امر دنیا نداشتند و در مقام نظر، آخرت‌گرایی محض بودند و لذا اشتباه است که آنها را کسانی بدانیم که دغدغه صرفاً دنیایی داشتند و در اندیشه ترقی و توسعه و سعادت این‌جهانی

بودند. در جهان بینی اسلامی توجه به دنیا به شکل مقدمه آخرت وجود داشته است، اما مشکل یکی در فهم متدینان و دیگری در وجود ابزارها و ساز و کارهای لازم برای نیل به این هدف بوده است. به عبارت دیگر، مفاهیم بلندی چون «الدنیا مزرعه الاخره» وجود داشت، ولی در جهان اسلام حرکتی در جهت عمارت دنیا برای آبادانی آخرت صورت نگرفت، در حالی که مصلحان پروتستان نگاهی آخرت‌محور به زندگی داشتند و بنابراین، دنیا برای آنها ارزش و جایگاهی نداشت، ولی اندیشه‌های آنها لوازم ناخواسته یا خواسته‌ای داشت که به آبادانی دنیا کمک کرد. به بیان دیگر، جنبشی که خواسته اولیه‌اش برگرداندن کلیسا به سادگی و خلوص اولیه بود، به راهی رفت که خود گمان نمی‌کرد و به تعبیر نویسنده کتاب سنت روشنفکری در غرب (برونوفسکی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۷)، کریستف کلمب که قصد یافتن راه کوتاه به هند را داشت، اتفاقاً دنیای جدید را کشف کرد. (Craig, 2008, p. 4)

و به همین شکل، مارتین لوتر و پیروانش که قصد بازگشت به دنیای قدیم را داشتند، به پدید آمدن دنیایی جدید کمک کردند؛ دنیایی جدید بود، نه به مفهوم جغرافیایی، بلکه دنیایی جدید از نظر زمانی.

۱۰. تفاوت شرق و غرب به لحاظ جامعه‌شناختی؛ در شرق معمولاً نوعی اقتدارگرایی خشن حاکم بوده است که در برابرش هیچ قدرت مدنی و غیرمدنی وجود نداشته، اما در مغرب‌زمین علاوه بر محدود بودن وسعت جغرافیایی، - و به تبع، نزدیک بودن اقوام و امکان مراودات فکری و غیره - شوراهای محلی و صنفی وجود داشته که تا حدی می‌توانست در مواقعی، خلأ قدرت را پر کند و از سوی دیگر در شرایط بحرانی خودش تا حدی آن را رهبری کند. نمونه این تشکل‌ها، یونیورسیتی‌ها (دانشگاه‌ها) است که در اصل اتحادیه‌های صنفی معلمان در قرن ۱۱ بوده است. نمونه دیگر شوراهای محلی در شهرها و روستاهاست. حذف یک قدرت مرکزی به نام کلیسای کاتولیک و پاپ می‌توانست از این جهت مورد استقبال امیران و یا دهقانان باشد که آنها مجال بیشتری برای نفس کشیدن داشته باشند و ناگزیر نباشند از مقامی در رم تبعیت کنند. حتی گفته می‌شود قیام دهقانان در آلمان از آن رو بود که اشراف و زمینداران با مقررات تازه خودمختاری روستاها را از بین برده بودند.

۱۱. مخالفت با رهبانیت و بهره‌گیری از توان بالقوه و بالفعل دیرها در پیشبرد اهداف دین و اجتماع؛ در جهان مسیحی به دلایلی رهبانیت شکل گرفت که نوعی اعتزال و کناره‌گیری از شرايطی بود که آنها نامطلوب می‌پنداشتند و می‌کوشیدند با دوری جستن از آن جریان موجود، به سلامت و پاکی دینی خود کمک کنند و زنگارهای جریان رایج بر آنها کمتر اثر بگذارد. از زمان تشکیل نخستین صومعه‌ها و دیرها از قرن سوم میلادی در مصر و سوریه بود که گروهی از مسیحیان شرقی تصمیم گرفتند به دور از مردم به ذکر و فکر مشغول باشند و به این جهت که در بیابان زندگی می‌کردند، ارمیت (Ermites)، و از آن جهت که منزوی بودند، موآن (Moines) نامیده می‌شدند. (ماله، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۵۶) در قرن چهارم تعداد راهبان رو به فزونی گذاشت و صومعه تشکیل شد و همه از یک قانون و یک رییس اطاعت می‌کردند که نخستین آنها در سال ۳۵۰ در یکی از جزایر کوچک رود نیل بود و از آنجا به سوریه و آسیای صغیر منتشر شد. دیرها و صومعه‌ها علاوه بر این، کارکردهای مثبت دیگری داشتند که به نوعی کانون علمی به شمار می‌آمدند و بسیاری از عالمان در فنون مختلف با استفاده از خلوت و سکوت و مختصر امکانات آن به تأملات مختلف علمی و معنوی می‌پرداختند. در قرون وسطا، بیشتر خادمان دین، راهبان و راهبه‌هایی بودند که در صومعه‌ها با فقر و قناعت می‌زیستند و به نیایش یا کار کردن مشغول بودند. در میان این گروه متفکرانی بودند که در صومعه‌ها می‌نشستند و بی‌آنکه در اندیشه ثروت یا ملاحظه و پروای از دربار باشند، به علم‌آموزی مشغول بودند. برخی معتقدند نیروی گستاخی در امثال اکام، از ریاضت و تحقیر مال و جاه است و اروپا پرکاری و منش مرتاضانه در دانشوری را از صومعه‌ها آموخت. از نکته‌های مهم در این خصوص، کاردوستی در صومعه‌ها و خودکفا بودن آنها بود. ساکنان این مراکز فرصت آزمایش داشتند و لذا بسیاری از ابزارها و فنون تازه مثل آسیاب بادی و آبی را اختراع کردند. انقلاب صنعتی قرن ۱۹ بدون کاردوستی و کارآموزی و هنرآموزی صومعه‌ها ممکن نمی‌شد.

با این حال، چنین نبود که جریان مذکور کاملاً مثبت باشد. برای مثال، آکمپیس در کتاب *اقتد* به مسیح معتقد است اصولاً دنیا بالای جان انسان‌هاست، زیرا راهبان را از پرداختن به تأملات آن‌جهانی باز می‌دارد. اگر راهب در پی آن است که حظ و تجربه‌ای از جهان به دست آورد، کافی است تنها به گوشه حجره خود بنگرد. در این سرزمین، ما مسافرانی هستیم که در حال سفر به ملکوتیم. هر گونه تعهد یا دل‌بستگی در این دنیا



تحولات اصلاحی در جهان اسلام: مقایسه دوران جدید اسلامی و میثت قرن شانزدهم

ممکن است هدف زندگی سراسر راهبانه یعنی پارسایی در این دنیا و رستگاری در جهان دیگر را به خطر اندازد. راهب نه تنها از دنیا بلکه از سایر افراد بشر باید فاصله گیرد و تا ممکن است در حجره خود بماند. (مک‌گراث، ۱۳۸۲، ص ۴۹۳)

آخرین نکته تقدیس کار و ارتقای شأن کار تا مقام عبادت و تأکید بر شرافت کار در نگرش عرفانی بود. راهبان و علمای مسیحی آموزگاران کار دوستی بودند و نقش اساسی در ایجاد فرهنگ کار داشتند. همین است که در جهان غرب اصل بر کار است نه سرمایه. با این تصور، آنچه در زیرساخت فرهنگی مدرنیزاسیون اروپایی عمل می‌کند، جریانی است که از ریاضت‌خانه به کارخانه می‌پیوندد. شاید به همین سبب بود که در قرآن کریم گاه در آیات مختلف، از مراکز عبادی اهل کتاب یا برخی سنن دینی به خوبی یاد شده است. (نک: حدید: ۲۷) در حدیث نبوی (ص) هم جملات ارزشمندی چون «انما رهبانیه امتی الجهاد» آمده است. معمولاً به این حدیث از منظری منفی نگریسته می‌شود که آن حضرت رهبانیت مسیحی را سرزنش، و مردم را از رهبانیت به جهاد دعوت کرده است، ولی با تأمل در سیاق این حدیث شریف، شاید واقعیت چیز متفاوتی باشد و آن حضرت، در واقع رهبانیت را ستوده، لیکن شکل کامل‌تری را به مسلمانان معرفی کرده و از آنها خواسته است تا از این الگوی برتر پیروی کنند. اگر رهبانیت امری مذموم بود، حضرت یک امر ممدوح از نظر خودشان را بدان تشبیه نمی‌کردند. برای نمونه، هیچ‌گاه گفته نمی‌شود که شراب‌خواری امت، در عرق ریختن به هنگام کار و جهاد است! به هر تقدیر، شاید این حدیث شریف نبوی، اشاره‌ای ظریف به کارکرد مثبت رهبانیت باشد که تا حدی متفاوت از فهم و برداشت عادی و متعارف ماست. در دوره نهضت اصلاح دینی، دیرها جایگاه دینی خود را از دست دادند و مراکز سرنوشت‌ساز و تعیین‌کننده از دیرها به کوچه و بازار منتقل شد. اما جریان عرفانی در جهان اسلام گرچه شاید مانند مدل غربی‌اش تا حدی به دلیل سرخوردگی از اوضاع و شرایط اجتماعی بود، اما در عمل نوعی اعراض از کار و تلاش و عافیت‌طلبی و شانه خالی کردن از مسئولیت بود. البته عافیت‌طلبی خاص اهل عرفان و خانقاه نبود، بلکه به یک سنت تبدیل شده بود، به گونه‌ای که اعتزال سیاسی و احتجاب از مردم و آقامنشانه دست به هیچ‌تر و خشکی نزدن و شعار «الخیر فی ما وقع» سکه رایج بود.

باری، از مهم‌ترین تحولات در دوره اصلاحات دینی در غرب، مسئله الغای رهبانیت بود. یکی از اختلاف‌های آیین پروتستان با آیین کاتولیک این است که در حالی که آیین کاتولیک به رهبانیت علاقه جدی داشت و بر دوام و استمرارش تأکید می‌کرد، آیین پروتستان رهبانیت و مجرد کشیشان را لغو کرد. یکی از مشهورترین اختلافات در اعترافنامه‌های این دوره نیز بر سر همین مسئله است. از جمله اقدامات مهم لوتر این بود که با تعطیل کردن راهبه‌خانه‌ها در آلمان، برای ازدواج آنها وساطت کرد و با آخرینشان نیز ازدواج کرد که پیش‌تر توضیح داده شد. تعطیلی این مراکز و تشویق امر ازدواج موجب شد خانه‌های کشیشی پروتستانی (protestant ministerial home) شکل گیرد و مردان زیادی به خدمت در کلیسا، دولت و شاخه‌های هنر و دانش به کار گرفته شوند (Bainton, 1956, P. 348) و نیروی اجتماعی مهمی که منزوی و متراکم شده بود، در خدمت اهداف اجتماعی قرار گیرد.

البته این به معنای خاموش شدن روح عرفان و زهد نبود. آیین کاتولیک از رهبانیت همچنان پاسداری کرد، ولی با اصلاحاتی. ناظر بیرونی، رهبانیت را در این دوره فعال‌تر می‌بیند. البته نباید در باب تفاوت‌ها مبالغه کرد، زیرا دیرهای قرون وسطا نقش اجتماعی مهمی داشتند و هم‌اکنون نیز شکل‌های کامل و حساب‌شده آن، به خصوص در آمریکا پس از جنگ جهانی دوم در حال ظهور مجدد است؛ ولی تا حد زیادی از سوی فرقه‌های کاتولیکی جدید برای تأمین نیازهای خاص ایجاد شده است، مانند میسیونری خارجی، تدریس در مدارس و مراقبت در بیمارستان‌ها.

## ۱۲. تفاوت زمان شروع اصلاحات در جهان اسلام و مسیحیت؛ اصلاحات دینی در

جهان مسیحیت به طور پراکنده و سرکوب‌شده از قرن سیزدهم شروع شد ولی نتوانست به یک جریان فراگیر تبدیل شود، اما در قرن شانزدهم به بعد بود که جریان‌های اصلاحی در اروپا در نقاط مختلفی به شکلی سر بر آورد که عملاً قابل سرکوب نبود و برخلاف گذشته، این جریان مقابل اصلاحات بود که متحمل شکستی بزرگ، که همان بروز شکاف بزرگ در کلیسای غرب بود، شد. روشن است که این جریان به رغم گستردگی در قلمرو جغرافیایی، چندان در شرق مسیحی جایگاهی نداشت و به نظر می‌رسد تحولات دینی در این مناطق از شرق، از شرایط فکری و اجتماعی عمومی متأثر بود. در جهان اسلام با سیصد سال تأخیر یعنی در قرن نوزدهم

## تحولات اصلاحی در جهان اسلام: مقایسه دوران بیدار اسلامی و میثت قرن شانزدهم

بود که این تحولات کم کم جدی شد و دامنه و ابعاد آن ایران، ترکیه، مصر، سوریه، لبنان، شمال آفریقا، شبه قاره هند و پاکستان را فرا گرفت. دلیل این رخوت و تأخیر را باید در موضوع انحطاط اجتماعی جهان اسلام دید که اگر فشارهای خارجی و جبر بیرونی مانند حملات و زیاده‌خواهی‌های دولت‌های استعماری نبود، شاید امروز نیز در جهان اسلام تحول و نگرشی اصلاحی وجود نداشت. اما مهم‌تر از زمان شروع، کیفیت این جریان و تأثیرگذاری‌اش بر جریان‌های فکری و اجتماعی - سیاسی است.

### پی‌نوشت‌ها:

۱. به این مطلب هم در قرآن کریم اشاره شده است و هم در سیره و تاریخ اسلام، واقعیات عینی شاهدهی بر آن است. البته به لحاظ مسایل الاهیاتی، اسلام به یهودیت نزدیک‌تر است. گرچه یهودیت در دوره نخست خود با اسلام، دوران پرستیزی داشت و قرآن کریم نیز آنها را از این جهت سرزنش کرده است. این در حالی است که جهان مسیحی، به جز دوران جنگ‌های صلیبی، تقریباً مناسبات مسالمت‌آمیزی با جهان اسلام داشته است.
۲. «تحولات دینی در اروپای سده شانزدهم و مشابه آن در اسلام معاصر»، پژوهش‌نامه / دیان، ش ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۰.
۳. برای مثال، این حدیث نبوی (ص) که ما من مسلم یزرع زرعاً او یغرس غرساً فیاکل منه طیر او انسان او بهیمه الا کان له به صدقه (فیض/التقدیر، ج ۵، ۴۹۶).
۴. در خصوص رابطه انسان‌محوری و نهضت اصلاح دینی نک: (Graimm, 1969, pp. 39-60).
۵. واژه‌ای است که بر ویژگی‌های نژاد عرب دلالت می‌کند.

### فهرست منابع

۱. قرآن.
۲. نهج‌البلاغه.
۳. اراسموس، دسیدریوس، ۱۳۷۶، در ستایش دیوانگی، ترجمه، مقدمه و حواشی از حسن صفاری، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز.
۴. برلین، ایزابا، ۱۳۴۵، عصر روشنگری، ترجمه: پرویز داریوش، تهران، امیرکبیر.
۵. برونوفسکی، ج.؛ مازلیش، ب.، ۱۳۸۳، سنت روشنفکری در غرب از لئوناردو تا هگل، ترجمه: لی‌لا سازگار، تهران، نشر آگاه.
۶. بومر، فرانکلین لوفان، ۱۳۸۰، جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه، ترجمه: حسین بشیریه، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.

۷. تاونی، ر.ه.، ۱۳۷۷، *دین و ظهور سرمایه‌داری*، ترجمه: احمد خزاعی، تهران، نشر مرکز.
۸. حلبی، علی اصغر، ۱۳۷۱، *تاریخ نهضت‌های دینی - سیاسی معاصر، تهران، بهبهانی*.
۹. دان، راس ئی. (ویراستار)، ۱۳۸۴، *تاریخ تمدن و فرهنگ جهان*، ترجمه: عبدالحسین آذرنگ، تهران، طرح نو.
۱۰. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۷۹، *درباره غرب، تهران، هرمس*.
۱۱. دوران، ویل، ۱۳۶۵، *تاریخ تمدن، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی*.
۱۲. رندال، هرمن، ۱۳۷۶، *سیر تکامل عقل نوین*، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۱۳. زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۹، *در قلمرو وجدان: سیری در عقاید، ادیان و اساطیر، تهران، علمی*.
۱۴. -----، ۱۳۶۲، *کارنامه اسلام، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر*.
۱۵. سارتون، جورج، ۱۳۵۵، *مقدمه بر تاریخ علم*، ترجمه: غلامحسین صدری افشار، تهران، دفتر انتشارات علمی.
۱۶. طباطبایی، سید جواد، ۱۳۸۷، *جلال قدیم و جدید، تهران، نشر ثالث*.
۱۷. عنایت، حمید، ۱۳۸۵، *سیری در اندیشه سیاسی عرب از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم، تهران، امیرکبیر*.
۱۸. غنی‌نژاد، موسی، ۱۳۷۶، *مقدمه‌ای بر معرفت‌شناسی علم اقتصاد، تهران، مؤسسه عالی پژوهش در برنامه‌ریزی و توسعه*.
۱۹. فروغی، محمدعلی، ۱۳۸۳، *سیر حکمت در اروپا، تصحیح: امیرجلال‌الدین اعلم، تهران، انتشارات البرز*.
۲۰. کرومبی، آ. سی.، ۱۳۷۱-۱۳۷۳، *از اوگوستن تا گالیله، ترجمه احمد آرام، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)*.
۲۱. گاتلیب، آنتونی، ۱۳۸۴، *رؤیای خرد، تاریخ فلسفه غرب از یونان باستان تا رنسانس*، ترجمه: لی‌لا سازگار، تهران، انتشارات ققنوس.
۲۲. ماله، آلبر، ۱۳۸۳، *تاریخ آلبر ماله*، ترجمه: عبدالحسین هژیر، تهران، نشر سمین.
۲۳. -----، ۱۳۷۹، *آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، تهران*.
۲۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۶، *نهضت‌های اسلامی در صد سال اخیر، تهران، انتشارات صدرا*.
۲۵. -----، ۱۳۶۸، *مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ج ۲۴*.
۲۶. مگ‌گراث، آلیستر، ۱۳۸۲، *مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی*، ترجمه: بهروز حدادی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲۷. مهدی‌زادگان، داوود، ۱۳۷۷، *اسلام و سنت وبری*، قم، انتشارات طه.
۲۸. -----، ۱۳۸۵، «لوتر و دین‌پیرایی مسیحی»، در: *مجله مدرسه، ش ۴*.
۲۹. وبر، ماکس، ۱۳۷۳، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۰. باربور، ایان، ۱۳۷۴، *علم و دین*، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
31. Bainton, H. Roland, 1956, *the Age of the Reformation*, Canada: Van Nostradam Company.

32. Barth, Karl, 1995, *the Theology of john Calvin*, translated by Geoffrey W. Braomiley, Eerdmans Co.
33. Craig, Albert M. [et al] (ed.), 2008, *The Heritige of World Civilizations*, New Jersey: Pearson Education.
34. Dillenberger, John (ed.), 1962, *Martin Luther, Selections from His Writings*, New York: Anchor Book.
35. Gillesspie, Michael Allen, 2008, *the Theological Origins of Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press.
36. Graimm, Harold j., 1969, *the Reformation Era 1500-1650*, New York: Macmillan Company.
37. Hsia, R. Po-Chia, (ed.), 2007, *the Cambridge History of Christianity; Reform and Expansion 1500-1660*, New York: Cambridge University Press.
38. Gale, Thomson, 2003, *New Catholic Encyclopedia, Second Edition*.



## مفهوم‌شناسی اوسیا در اندیشه ارسطو

اسحاق طاهری سرتشنیزی\*

### چکیده

ارسطو با نکته‌سنجی در نظریه «اصل نخستین» و نظریه افلاطونی «مُثل»، نظریه اوسیا را ارائه کرده و آن را اساس، هستی‌شناسی خود قرار داده است. اما این نظریه، در معرض نقادی‌های دقیق واقع شده است. در این مقاله، ضمن بیان چگونگی پیدایش این نظریه، برخی اشکالات مفهوم‌شناختی این نظریه را بر پایه سخنان ارسطو نشان می‌دهیم. «عدم حمل بر موضوع» و «عدم وجود در موضوع»، به عنوان دو ویژگی اساسی اوسیا، از قبیل توصیف به اعم است؛ پذیرش اعداد در عین وحدت عددی اوسیا نیز پذیرفته نیست؛ زیرا این مطلب متفرع بر تمایز ویژگی نفسی و ویژگی نسبی شیء است و ارسطو چنین تمایزی را تبیین نکرده است.

**کلیدواژه‌ها:** ارسطو، اوسیا، اصل نخستین، آرخبه، حمل بر موضوع، موجود در موضوع.

## مقدمه

نظریه ارسطو درباره اوسیا (جوهر)<sup>۱</sup> همواره در عرصه پژوهش فلسفی مورد توجه بوده است. این نظریه، مبحث کانونی، و دشوارترین مسئله هستی‌شناسی ارسطو را تشکیل می‌دهد. اما به رغم ابهام و دشواری خاص، بنیاد هستی‌شناسی فلسفه اسلامی و فلسفه مدرسی بر پایه آن شکل گرفته و پیش رفته است. در اعصار میانی و قبل از آن، صرف نظر از واکنش‌های کسانی چون غزالی، این نظریه چندان مورد نکته‌سنجی و خرده‌گیری واقع نشده است، ولی پس از آن، در دنیای غرب در معرض مطالعات نقادانه قرار گرفته و نگرش‌های متفاوتی را موجب شده است. راسل مسئله «اوسیا» را خطایی مابعدالطبیعی تلقی می‌کند که از اسناد ساختار جمله مرکب از نهاد و گزاره بر ساختار جهان حاصل شده است. (Russel, 1961, p. 202) کسانی چون دیوید راس از شارحان بزرگ ارسطو (Ross, 2005, p. 172) و وال (۱۳۷۰، ص ۷۳) مفهوم اوسیا را، برخلاف ادعای ارسطو، متضمن اضافه دانسته‌اند.

نگارنده با توجه به مایه‌های هستی‌شناختی‌ای که فلسفه اسلامی را در پیوند با فلسفه ارسطو قرار می‌دهد، و نیز نظر به لزوم بازشناسی فلسفه ارسطو به منظور دریافت صحیح سهم اخلاف وی در تولید و تطور فکر فلسفی، یکی از مسایل مربوط به این نظریه را مطمح نظر قرار داده است. اینکه: معنا و مفهوم فلسفی اوسیا در واقع چیست، این نظریه چگونه به اندیشه ارسطو راه یافته است، و او چه مقاصدی را ذیل این عنوان دنبال می‌کند؟

### ۱. تبارشناسی پرسش از اوسیا

ارسطو در تعبیری می‌گوید:

در واقع، آنچه که از دیرباز و اکنون و همیشه جست‌وجو شده و خواهد شد، و همیشه مایه سرگشتگی است، این است که: موجود چیست؟ و این بدان معناست که: اوسیا چیست؟ (Aristotle, 1991, *Metaphysics*, 1028 b 2-4)



این سخن ارسطو دورنمایی از هستی‌شناسی فلسفی را در بر دارد و اندیشه ارسطو را در پیوند عمیق با پیشینیان قرار می‌دهد. تصریح ارسطو به دشواری مسئله «موجود» برای پیشینیان، حائز اهمیت است و حس کنجکاوی انسان را نسبت به چگونگی برخورد آنان با این مسئله برمی‌انگیزد. افزون بر آن، ارسطو نسبت به خود و آیندگان نیز در این باره داوری می‌کند و این مسئله را مسئله دشوار و فراروی همگان می‌داند. حاصل سخن اینکه پرسش از هستی یا موجود، تاریخی دارد که نمی‌توان برای آن آغاز و انجامی را تعیین کرد.

چنین نگرشی درباره پرسش از «هستی»، از جامع‌نگری و حزم‌اندیشی ارسطو حکایت دارد؛ معیاری که در این سخن برای راه یافتن به مسایل فلسفی ارائه می‌شود، جالب توجه است. فیلسوف در فلسفه‌ورزی ناگزیر از احضار پیشینیان برای فهم صحیح مسایل فلسفی است؛ او می‌بایست به تأثیری که پیشینیان بر مسایل گذاشته‌اند، و نیز به دغدغه‌های ذهنی آنان پی ببرد. ارسطو مسئله وجود را حاصل تعامل افکار پیشینیان می‌داند و بر این اساس، آن را در تاریخ ردیابی می‌کند. (Ibid., 1028, b27-33)

مطلب دیگر در سخن ارسطو، ناظر به یک «معادل‌سازی» است؛ او پرسش از «هستی» را، در واقع، پرسش از «اوسیا» دانسته است. این بخش از سخن وی، نیز حائز اهمیت است؛ زیرا کاربرد «اوسیا» در این معنای فلسفی پیشینه‌چندانی ندارد و قبل از ارسطو، تنها در آثار افلاطون در مواردی بسیار محدود و اندک به کار رفته است که به مواردی از آن اشاره خواهد شد. در اینجا به راستی این پرسش مطرح می‌شود که: سبب توجه ارسطو به این واژه چیست و او با استخدام آن چه هدفی را دنبال می‌کند؟ آیا لفظ «موجود» از نظر ارسطو وافی به مقصود نبوده است؟ از نظر معنای فلسفی، ارسطو چه تناسبی بین «موجود» و «اوسیا» تشخیص داده است که پرسش از «موجود» را عبارت از پرسش از «اوسیا» می‌داند؟

در سخن ارسطو ناظر به پرسش از «موجود» یا «اوسیا» به قدمت تاریخی این پرسش نیز اشاره شده است؛ اینک باید دید که پیشینیان چگونه و تحت چه عنوانی به طرح این پرسش پرداخته‌اند. بدین منظور، پرسش مهم نخستین فیلسوفان یونان را باید

جست‌وجو کرد. آن‌گونه که از گزارش‌های ارسطو به دست می‌آید پرسش اصلی نخستین فیلسوفان یونان، پرسشی ناظر به اصل یا ماده نخستین (آرخه = ἀρχή) بوده که برای نخستین بار طالس (۵۴۶-۶۲۴ ق. م.) آن را مطرح کرد. نخستین مسئله‌ای که نظر فیلسوفان را به خود معطوف ساخته است، تغییرات و دگرگونی‌های مشهود در طبیعت است. اصولاً چگونه می‌توان از تغییر و دگرگونی سخن گفت؟ چنین به نظر می‌رسد که مفهوم تغییر متضمن نوعی تناقض باشد؛ زیرا وقتی گفته می‌شد که چیزی تغییر می‌کند، این تعبیر مستلزم دو امر است: ۱. امری ثابت که بتوان حرکت را به آن نسبت داد؛ اگر امری ثابت و منزه از دگرگونی در میان نباشد، که بتوان حرکت را به آن نسبت داد، سخن گفتن از حرکت ممکن نخواهد بود؛ ۲. امر یا امور دگرگون‌شونده و متغیر نسبت به امر نخست. بر این اساس، شیء، در ذات ثابت، ولی در اوصاف و حالات دگرگون است؛ اما چگونه می‌توان به تبیین این امر مبادرت ورزید؟

طالس درصدد تبیین این دگرگونی‌ها پرسشی پیش کشید که پرسش از «اصل نخستین» نام گرفت. این پرسش از جهات گوناگون در تاریخ فلسفه اهمیت دارد و، چنان‌که از ارسطو نقل شد، بازتاب این اهمیت در نظریه وی درباره اوسیا نیز مشهود است. شرفالدین خراسانی در اشاره به اهمیت این مسئله می‌گوید: «آنچه بیش از هر چیز، طالس را به عنوان نخستین فیلسوف، می‌شناساند، نظریه وی درباره شناخت سرچشمه هستی و اصل نخستین است». (خراسانی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۷) از این منظر، طالس نخستین کسی است که درصدد یافتن منشأ پیدایش اشیا برآمده و از این طریق باید او را پیش‌گام ارسطو در نظریه اوسیا دانست. اما برای توجه به پیوند این دو نظریه می‌بایست معنا و مفهوم «اصل نخستین» روشن شود.

معنای «اصل نخستین» را ما در آثار ارسطو می‌یابیم؛ اصل نخستین چیزی است که همه موجودات از آن هستند و نخست از آن پدید می‌آیند و سرانجام در آن تباه می‌شوند.<sup>۲</sup> (Aristotle, 1991, 983b 8-9) بدیهی است که این پرسش بر اساس باور به لزوم وجود اصل و منشأ برای پدیده‌های طبیعی معنا پیدا می‌کند؛ به تعبیر دیگر، مفهوم علت در چنین نظریه‌ای حضور دارد و به عنوان امری مسلم و قطعی پذیرفته شده

است. بر همین اساس است که ارسطو نظریه خود درباره علل چهارگانه را نیز از همین اصل استخراج کرده است.

در پاسخ به پرسش اصل نخستین، دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است؛ برخی مانند طالس، اصل نخستین را واحد (آب، هوا یا بی‌کرانگی) و برخی کثیر دانسته‌اند؛ و از گروه اخیر نیز برخی مثل امپدوکلس (۴۳۰-۴۹۰ ق. م.) اصول نخستین را محدود (عناصر چهارگانه) و برخی دیگر مثل لوکیپوس (نیمه نخست سده پنجم قبل از میلاد) و دموکریتوس (۳۷۰-۴۶۰ ق. م.) آن را نامحدود (ذرات تجزیه‌ناپذیر) دانسته‌اند. ویژگی فیلسوفان طبیعی قبل از سقراط آن است که اصل نخستین را امری مادی دانسته و آن را در دل طبیعت جست‌وجو می‌کنند. از این منظر، تغییر و تحولات طبیعی بر پایه یک امر مادی و بنیادی صورت می‌گیرد و در جریان آن، پیدایش، رشد و تباهی پدیده‌ها به وقوع می‌پیوندد.

پس از آن، در روزگار یونان باستان شاهد چهار مرحله تحول در نظریه اصل نخستین هستیم؛ در مرحله نخست، پارمنیدس (نیمه نخست سده پنجم قبل از میلاد) مفهوم فلسفی «وجود» را طرح می‌کند. از نظر وی، «موجود» امری پایدار است که نه به وجود آمده است و نه فساد و تغییر می‌پذیرد (Zeller, 1881, I, pp. 584-87): گمپرتس در اشاره به ثبوت و پایداری «موجود» پارمنیدس می‌گوید:

این «موجود»، ماده‌المواد است که برخلاف ماده نخستین طالس و آناکسیماندر و آناکسیمس و هراکلیت، تعینات گوناگون نمی‌پذیرد. ... «موجود» او مقدمات پیدایی اندیشه‌های وجودشناسان بعدی را فراهم آورده است. (گمپرتس، ۱۳۷۵، ۱، ص ۱۹۲-۱۹۳)

او مآل تغییر و دگرگونی را به «آنچه هست» و «آنچه نیست» باز می‌گرداند که به ترتیب عبارت‌اند از آتش و خاک. (Aristotle, 1991, *On Generation and Corruption*, 318B 7-8) در واقع، پارمنیدس با تبیین تصور «موجود» و ارجاع پیدایش و دگرگونی به آن، نظریه اصل نخستین را چند گام پیش برد و در پیدایش نظریه اوسیا سهم بیشتری را ایفا کرد. «پیوستگی ذاتی» هستی و «پایداری» آن نزد این فیلسوف بیان می‌شود و این مفهومی است که در اوسیای ارسطو ملحوظ است؛ بنابراین، بین مفهوم ارسطویی

اوسیا و تصور پارمنیدس از «موجود»، نزدیکی وجود دارد و همین قرابت سبب می‌شود ارسطو پرسش از «موجود» را همان پرسش از «اوسیا» بداند. بر این اساس، ارسطو بر نظر پارمنیدس صحنه می‌گذارد و می‌گوید:

بر عکس، به نظر می‌رسد که پارمنیدس، گاه، با بینش بیشتری سخن می‌گوید. زیرا با وجود آنکه معتقد است که «ناموجود» در برابر «موجود» هیچ ارزشی ندارد، می‌گوید که موجود بالضروره واحد است و هیچ چیز دیگر نیست. (Aristotle, 1991, *Metaphysics*, 986b27-29)

در مرحله بعد، نظریه ذره (اتمیسیم) از سوی لوکیوس و دموکریتوس شکل گرفت؛ از این منظر، بنیاد پدیده‌های طبیعی را ذرات بی‌شمار و تجزیه‌ناپذیر که در خلأ حرکت می‌کنند و از جهت شکل، ترتیب و وضع با هم متفاوت‌اند، تشکیل می‌دهد. (Ibid., 985b3-15) در واقع اصحاب نظریه ذره دو ویژگی «پیوستگی» و «پایداری» موجود پارمنیدس را اخذ کردند و در بنیاد اجسام طبیعی، ذرات را مصادیق آن دانستند.

در مرحله سوم، افلاطون نظریه اصل نخستین را در قالب نظریه مُثُل طرح کرد. افلاطون در رساله سوفیست پس از تجزیه و تحلیل‌هایی که بر روی «لاوجود» و «وجود» به عمل می‌آورد، دیدگاه فیلسوفان طبیعی را مردود می‌شمارد. از نظر وی، طرفداران نظریه اصالت ماده ناچارند همه امور متعلق به نفس و حتی مهم‌ترین و گران‌بهاترین آنها، از قبیل فضیلت و عدالت را لاوجود و غیرواقعی تلقی کنند. او از این طریق به نتیجه می‌رسد که اصل موجودات طبیعی، غیرمادی و در عالم مُثُل است. (Plato, 1997, *Sophist*, 243b-261b) در این تحول، افلاطون بیشتر از واژگان «وجود» و «موجود»، بهره برده است و البته هموست که در طرح و بررسی مسئله وجود و موجود برای نخستین بار از واژه اوسیا بهره می‌برد، گرچه این بهره‌گیری با وسعت نیست.

چون این فیلسوف قبل از ارسطو به کاربرد اوسیا مبادرت کرده و زمینه را برای شاگردش فراهم کرده است، فهم تصور وی از معنای این واژه اجتناب‌ناپذیر است. افلاطون در محاوره/توفرون این واژه را به کار می‌برد؛ در آنجا از اتوفرون سؤال می‌شود: «خلوص چیست؟». او در پاسخ می‌گوید: چیزی است که همه خدایان آن را

دوست دارند. سپس سقراط ضمن داوری در خصوص پاسخ داده‌شده، مفهوم روشنی ارائه می‌کند و می‌گوید: اتوفرون تنها چیزی را در پاسخ ذکر کرد که نشانه‌ها و اوصاف ظاهری و خارجی خلوص را توصیف کرد و نتوانست «اوسیا»ی آن را ذکر کند. (Ibid., *Euthyphro*, 11a4-b1) منظور خود خلوص و امری است که سبب می‌شود خدایان آن را دوست بدارند. در این گفت‌وگو مفهوم اوسیا به تقریب همان معنایی است که ارسطو در مقولات منطقی از آن بهره برده است؛ اما افلاطون سپس در رساله فیدو معنای اوسیا را متحول می‌کند؛ در آنجا سقراط صورت‌هایی را معرفی می‌کند که از آن جمله «خود» عادل و «خود» زیبا است. (Ibid., *Phaedo*, 65d4-8) او این دو را اوسیای چیزهای دیگر می‌خواند. (Ibid., 65d13) چیزهای دیگر که، برای مثال، عادل یا زیبا هستند تنها به واسطه مشارکت در این دو اوسیا، عادل و زیبا شده‌اند. (Ibid., 101c3-4) به این معنای دوم، هر یک از صورت‌ها اوسیا (Ibid., 76d9, 77a2). یک «موجود» یا «واقعیت» (Ibid., 78d1) «پایدار» و «تغییرناپذیر» (Ibid., 78d1-7) خوانده می‌شوند. افلاطون، در رساله جمهوری نیز همین مفهوم را از اوسیا به دست می‌دهد؛ او در آنجا درباره کلیت صور سخن می‌گوید ولی صورت «خیر» را استثنا کرده است. (Ibid., *Republic*, VI, 509b8-9) او همچنین در بخشی از سخنانش، اوسیا را در معنای سوم برابر با «هستی» مخالف با «صیورت» به کار برده است. (Ibid., VII, 525b5, 525c6, 526e6 & 534a3)

ارسطو، همان‌گونه که روشن خواهد شد، در هستی‌شناسی معنایی از اوسیا اراده کرده است که معنای سوم افلاطون را در بر می‌گیرد. با این تفاوت که افلاطون تعبیری از هستی ارائه می‌کند که تنها موجودات عالم مثال را شامل شود. زیرا عالم طبیعت یکسره صیور است و اطلاق هستی بر آن روا نیست. بر این اساس، در واقع، معنای سوم به همان معنای دوم بازگشت می‌کند و «مثال» مصداق راستین اوسیا دانسته می‌شود.

قبل از ورود به چهارمین مرحله تحول، لازم است مایه مشترک در اغلب گونه‌های مختلف تحول مورد توجه واقع شود. در اغلب موارد، و با وجود اختلاف در مصداق، وجود امری ثابت که منشأ پیدایش پدیده‌های طبیعی است مسلم دانسته شده است. این امر ثابت در قیاس با غیر، مفهوم پیدا می‌کند. به بیان دیگر، وقتی پرسش از «اصل» نخستین است، اصل، نسبت به غیر خود معنا و مفهوم پیدا می‌کند. اگر پای غیر در میان

نباشد، اصل و غیر مطرح نخواهد شد. مطلب دیگر اینکه اختلاف در مصداق اصل نخستین، منبعث از پاسخی است که هر فیلسوف به پرسش از «چیستی» آن می‌دهد. این پاسخ نیز بنا بر ملاحظاتی از قبیل «ثبات» در باب ویژگی‌ها و بایسته‌های اصل نخستین، تنظیم می‌شود و سرانجام در اثنای این تحولات است که مفهوم فلسفی «موجود» شکل می‌گیرد و سبب می‌شود که فیلسوفان درصدد یافتن مصداق یا مصادیق راستین این مفهوم برآیند.

## ۲. جهت‌گیری خاص ارسطو در نظریه اصل نخستین

ارسطو هنگام طرح و بررسی نظریه اصل نخستین متوجه دو امر شده است؛ یکی لزوم وجود امری ثابت و بنیادی، و دیگری «چیستی» آن. (Aristotle, 1991, 987a20) او در پژوهشی که در این زمینه صورت می‌دهد، دو مسئله مهم و اساسی را منظور کرده و، برخلاف پیشینیان، می‌کوشد این دو را در پیوند عمیق با یکدیگر حفظ کند. یکی از این دو، مسئله تغییر و دگرگونی است و دیگری مسئله این‌همانی.

بیان مطلب اینکه از نظر ارسطو، جست‌وجوی «هستی» فیلسوف را ملزم به تبیین دگرگونی‌ها می‌کند؛ برای مشخص کردن آن چیزی که دگرگونی بر پایه آن صورت می‌گیرد و در طول همه تغییرات پایدار می‌ماند، باید چیزی مشخص شود که هویت قطعی دارد؛ چیزی که می‌توان به پرسش از چیستی آن پاسخ گفت و آن قدر ساخت پیدا کرده و پابرجاست که می‌تواند موضوع قضیه‌ای درباره تغییر باشد. به همین ترتیب، وقتی بنا باشد راجع به پرسش از «چیستی» سخن گفته شود، می‌بایست چیز پایداری را به میان آورد، نه چیزی را که پیش از اتمام سخن درباره چیستی آن، نابود شود و از میان برود. (مگی، ۱۳۷۷، ص ۶۶)

ارسطو می‌پرسد که آن امر ثابت و پایداری که در طول تغییر و دگرگونی باقی است و مبنای سخن ما را درباره تغییر و دگرگونی تشکیل می‌دهد، چیست؟ پرسش دیگر ارسطو، ناظر به مسئله «این‌همانی» است؛ ذیل این پرسش، ارسطو درصدد شناسایی و معرفی عناصری است که موجب هویت شیء است؛ عناصری که با وجودشان، شیء آن است که هست و با فقدانشان شیء دیگر آن شیء نیست.

منهوم شناسی اوسیا در اندیشه ارسطو

البته عنصر یا عناصری که پاسخ این دو پرسش را تشکیل می‌دهند، دقیقاً یکسان‌اند؛ عناصری هستند که دو نقش ایفا می‌کنند: یکی اینکه به عنوان عاملی پایدار موضوع دگرگونی‌اند و دیگر اینکه هویت‌بخش شیء‌اند. سبب این امر لزوم ثبوت و قطعی بودن موضوع و عامل هویت‌بخش شیء، هر دو است.

فلاسفه پیش از ارسطو، این دو پرسش را در ارتباط با هم مطرح نمی‌کردند و اغلب تنها به یکی از این دو توجه داشتند. نخستین فیلسوفان چون می‌دیدند که پدیده‌های عالم ماده، از ماده به وجود می‌آیند و وقتی هم که از بین می‌روند، بقایای آن به صورت ماده برجا می‌ماند، به نتیجه رسیده بودند که ماده مبدأ اساسی تغییر است و باز نتیجه می‌گرفتند که همه چیز در اساس ماده است. سپس گروهی دیگر، منشأ حرکت را نیز به آن افزودند (Aristotle, 1991, 987a1-8) و سرانجام از «چیستی» به طور سطحی سخن به میان آوردند. آنها گرچه پرسش از «چیستی» را نیز آغاز کردند، چندان به ژرفای آن پی نبردند. ارسطو در اشاره به این مطلب می‌گوید:

آنها بحث و تعریف چیستی را نیز آغاز کردند؛ اما بسیار ساده به آن پرداختند، تعاریف آنها سطحی بود، و تصور می‌کردند آنچه تعریف مورد نظر بر آن می‌شود اوسیا آن چیز است. (Ibid., 987a20-22)

همچنین جایی دیگر ضمن اشاره به این جهت نقصان در اندیشه فیلسوفان طبیعی می‌گوید:

اما چیستی یا اوسیا را هیچ یک از آنها به طور مشخص بیان نکرده‌اند؛ بیش از همه، کسانی به آن اشاره می‌کنند که به مُثُل باور دارند. زیرا ایشان نه مُثُل را ماده محسوسات، و نه واحد را ماده مُثُل می‌دانند، بلکه مُثُل را چیستی همه چیزهای دیگر، و واحد را چیستی مُثُل می‌شمارند. (Ibid., 988a29-989b6)

ارسطو با این ذهنیت نظریه اصل نخستین را به نظریه اوسیا دگرگون می‌کند. البته در پایان می‌بایست در اینکه آیا او در این امر توفیقی داشته است یا نه، به داوری نشست.

### ۳. تحول ارسطویی در نظریه اصل نخستین

ارسطو با جهت‌گیری خاصی، که ذکر آن گذشت، نظریه اصل نخستین را دست‌خوش تغییر و دگرگونی کرد؛ نظر به مفهوم واژه اوسیا در این تحول، نخست لازم است در این بخش از نوشتار، واژه‌شناسی «اوسیا» و معنای لغوی آن را از نظر بگذرانیم؛ واژه «اوسیا» (οὐσία) از مصدر «ایمی» (εἰμί) به معنای «بودن، وجود داشتن، رخ دادن، حاضر بودن، مصداق یا فرد عینی بودن»<sup>۴</sup> است (Liddell, 1996, pp. 487-489)؛ نخست اسم فاعل مفرد مونث اوسا (οὐσα) از این مصدر، و سپس با اندک تغییری در اسم فاعل، حاصل مصدر «اوسیا» از آن ساخته شده است. می‌توان آن را در زبان فارسی، معادل «باشندگی، باشش و بوش» دانست. (خراسانی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۷) مطلب قابل توجه در این بخش اینکه واژه اوسیا در لغت بر وجود و موجود دلالت دارد. از این‌رو، ارسطو آن را پایه هستی‌شناسی قرار داده است.

باید افزود که نه از جهت ساختار و نه از جهت معنا، بین این واژه و معادل عربی آن، «جوهر»، مطابقتی وجود ندارد. «جوهر»، برخلاف اوسیا، حاصل مصدر نیست، بلکه صیغه مبالغه در وزن «فوعَل» از «جهر» و به معنای چیزی است که نهایت ظهور را نزد حس بینایی یا شنوایی دارد. (الراغب الإصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۰۸-۲۰۹) واژه عربی جوهر در معنای فلسفی درست در نقطه مقابل معنای لغوی واقع می‌شود؛ زیرا از منظر فلسفی، جوهر در حیطه ادراک حسی واقع نیست. بر این اساس، عمل مترجمان در تعیین این واژه در ترجمه اوسیا خالی از اشکال به نظر نمی‌رسد. این امر یکی از دلایلی است که نگارنده اصل واژه یونانی اوسیا را در این مقاله به کار برده است.

ارسطو در بخش پایانی پرسش از «موجود»، پرسش از چیستی «موجود» را عبارت از پرسش از چیستی «اوسیا» می‌داند؛ حاصل این تعبیر آن است که برای شناخت چیستی «موجود» می‌بایست درصدد شناخت چیستی «اوسیا» برآمد. بدیهی است «موجود» گونه‌های مختلفی دارد؛ چگونه شناخت چیستی «اوسیا» می‌تواند ما را به شناخت چیستی گونه‌های مختلف «موجود» رهنمون شود؟ وی در بیان این مطلب می‌گوید:

بدین‌سان واژه «موجود» در معناهای بسیار به کار می‌رود؛ اما همه آنها به اصل یگانه باز می‌گردند. زیرا برخی چیزها موجود نامیده می‌شوند چون



مفهوم‌شناسی اوسیا در اندیشه ارسطو

اوسیا هستند، و برخی چون انفعالات اوسیا هستند و بعضی چون راه به سوی اوسیا دارند یا چون فساد یا فقدان یا حالات اوسیا هستند یا سازنده و مولد اوسیا، یا چیزهایی هستند در پیوند با اوسیا یا سلب اوسیا یا امور مرتبط با اوسیا. (Aristotle, 1991, 1003b5-8)

همچنین او در جایی دیگر می‌گوید: «اوسیا، آن چیزی است که «موجود» است. بنابراین، تعداد انواع اوسیا به همان تعداد انواع موجود است». (Ibid., p. 33) بدین ترتیب، ارسطو همواره متوجه پیوند استوار و عمیق «اوسیا» با «موجود» است و دائم این مطلب را متذکر می‌شود. او سپس طرح داوری خود از دیدگاه‌های پیشینیان راجع به «اصل نخستین» را به عنوان مدخلی بر بحث «اوسیا» پیش می‌کشد و می‌گوید:

اکنون باید در این باره بررسی کنیم که در میان این گفته‌ها کدام درست است و کدام غلط؛ و چه چیزهایی اوسیا هستند؛ و آیا اوسیاها را دیگری غیر از اوسیاها محسوس نیز هست یا نیست، و اینها چگونه هستند؛ و آیا اوسیا جدا وجود دارد، و چرا و چگونه هست؛ یا اینکه هیچ اوسیا را غیر از اوسیاها محسوس وجود ندارد؛ قبل از هر چیز باید در طرح گونه‌ای معین کنیم که اوسیا چیست. (Ibid., 1028b27-33)

ارسطو برای ارائه مفهوم «اوسیا»، تعابیری در این باره ارائه کرده است؛ او در جایی سخن خود را این‌گونه خلاصه می‌کند:

در نتیجه اوسیا به دو گونه گفته می‌شود: ۱. چونان واپسین موضوع (زیرنهاد) که فراتر از آن به چیز دیگری گفته نمی‌شود؛ و ۲. آنچه «این موجود در اینجا» و جداگانه است. (Ibid., 1017b23-24)

این سخن از یک سو، اوسیا را در قضایا به عنوان واپسین موضوع (در مقابل محمول) و از سوی دیگر، در عالم واقع و به معنای «تک‌فرد» معرفی می‌کند. بر این اساس، مسئله اوسیا از نظر ارسطو، در عالم ذهن و عین، هر دو، ممتاز می‌شود. او همچنین در جایی دیگر، سخن از پیوند استوار اوسیا با تعریف یا چیستی به میان آورده است؛ ارسطو، نخست در سخنی ناظر به تعریف چیستی شیء می‌گوید: «عبارتی که چیزی را تعریف

می‌کند، اما خود چیز در آن گنجانده نشده است، تعریف چیستی شیء است» (Ibid., 1029b20-21) منظور وی از چیستی شیء، شیء فی نفسه است، صرف نظر از هر چیز دیگری.

ارسطو، سپس، می‌گوید:

چیستی به یک گونه بر اوسیا و «این چیز در اینجا» دلالت می‌کند، و به گونه دیگر بر هر یک از مقولات، ...، درست همان‌گونه که «هستی» درباره همه چیز صدق می‌کند. اما نه به نحوی یکسان، بلکه درباره برخی به نحو اولی و درباره برخی دیگر به نحو ثانوی، به این طریق چیستی به طور مطلق درباره اوسیا صدق می‌کند. (Ibid., 1030a17-24)

از این سخن ارسطو چنین برمی‌آید که «هستی» و «چیستی»، اولاً و بالذات درباره «اوسیا» و ثانیاً و بالعرض درباره دیگر مقولات صدق می‌کنند. او جایی دیگر بر این مطلب تصریح می‌کند و می‌گوید: «همان‌گونه که در قیاس‌ها آغاز هر چیزی اوسیاست، پیدایش‌ها نیز همین گونه‌اند». (Ibid., 1034a30) بر این اساس، دو ویژگی اوسیا در اندیشه ارسطو نمایان شد که عبارت‌اند از: ۱. نخستین بودن از جهت «هستی» و ۲. نخستین بودن از جهت «چیستی». پس از منظر ارسطو، هر یک از مقولات دیگر به واسطه اوسیا با «هستی» و «چیستی» نسبت پیدا می‌کنند.

اینک نظریه ارسطویی اوسیا با رویکرد مفهوم‌شناختی، که متناسب با موضوع این نوشتار است، بررسی می‌شود.

#### ۴. سنجش مفهوم ارسطویی «اوسیا»

ارسطو ویژگی‌های «نخستین بودن از جهت هستی و چیستی»، «ثبات و عدم تغییر» و «محمول واقع نشدن» را به اوسیا نسبت می‌دهد. این سه مفهوم به گونه‌ای ناظر به یکدیگرند؛ شیئی که از نظر «هستی» و «چیستی» نخستین باشد، محمول شیئی دیگر واقع نمی‌شود. زیرا محمول چیزی بودن مستلزم آن است که آن چیز قبل از برخورداری از محمول، به نوعی موجود باشد و در چنین صورتی دیگر نمی‌توان، محمول را به لحاظ «هستی» نخستین دانست. وقتی شیئی به

لحاظ هستی، مؤخر باشد، محمول واقع شدن آن نسبت به شیء مقدم ممکن است. از سوی دیگر، نخستین بودن شیء به لحاظ هستی، سبب می‌شود اشیای دیگر بر پایه شیء نخستین تعریف شوند و تعریف شیء مقدم در هستی بر پایه شیئی مؤخر، منطقی نیست. پس «اوسیا» محمول واقع نمی‌شود و در چپستی نسبت به غیر اوسیا نخستین است؛ چون در هستی، نخستین است.

اما ویژگی دیگر اوسیا، ثبات و تغییرناپذیری آن است؛ آیا بین نخستین بودن در هستی و ثبات و تغییرناپذیری نسبتی وجود دارد؟ به بیان دیگر، آیا می‌توان یکی از این دو را اصل و دیگری را فرع آن دانست؟ از تعابیر ارسطو در نقد و بررسی اقوال پیشینیان درباره «اصل نخستین» روشن می‌شود که ثبات ویژگی اصل نخستین است؛ او بر برخی از گذشتگان خرده می‌گیرد که آنها «منشأ حرکت» را لحاظ نکرده‌اند و معنای مصطلح «اصل نخستین» را در باب حرکت نیز تسری می‌دهد و در علم‌النفس، نفس را محرک غیرمتحرک می‌خواند. بر این اساس، ویژگی ثبات و پایداری، ویژگی اصل نخستین، و در نتیجه، ویژگی اوسیا انگاشته می‌شود. پس اوسیا، اوسیا نیست مگر به سبب ثبات و پایداری که جز در «نخستین در هستی» یافت نمی‌شود. با این بیان می‌توان ویژگی بنیادین اوسیا را همان «نخستین بودن در هستی» دانست.

ارسطو در بخش مقولات منطق هنگام معرفی «اوسیا» بیانی دارد که با مفهوم و معنای «نخستین بودن» در تعارض است؛ او در معرفی اوسیای اصیل چنین می‌گوید:

آنچه به دقیق‌ترین معنا، اولاً و بیش از هر چیز دیگر، اوسیا خوانده می‌شود چیزی است که نه بر چیزی حمل، و نه در موضوعی واقع می‌شود، مانند «یک فرد خاص از انسان» و «یک فرد خاص از اسب». انواع، که اشیایی که اوسیای نخستین خوانده می‌شوند در آنها هستند، اوسیای ثانی خوانده می‌شوند و همین‌طور، اجناب این انواع. از باب مثال، «فرد انسان» متعلق به «نوع انسان» و «حیوان» نیز جنس این نوع است. (Aristotle, 1991, *Categories*, 2a13-2a18)

ارسطو با این تعبیر، اوسیا را راستین و اصیل را افراد عینی از قبیل یک انسان خاص (موجود در اینجا) دانسته است؛ بر این اساس، این اشکال فراروی وی قرار می‌گیرد که افراد عینی دست‌خوش دگرگونی و تغییرند و این امر نیز به معنای دگرگونی و تحول در جوهر است. در این صورت، چگونه می‌توان پافشاری ارسطو بر ثبات و تغییرناپذیری اوسیا را پذیرفت؟! افزون بر آن، اگر افراد اوسیا باشند، اصولاً جست‌وجوی اوسیا، که محور بحث ارسطو در *متافیزیک* است، دیگر چه وجهی خواهد داشت و چه گرهی را خواهد گشود؟! (وال، ۱۳۷۰، ص ۷۷)

اشکال دیگر نیز هنگامی رخ می‌دهد که اصل ارسطویی ماده و صورت لحاظ شود؛ بنا بر این اصل، هر موجود مادی متشکل از ماده و صورت دانسته می‌شود و آن‌گونه که از این سخن ارسطو آشکار می‌شود، هیچ یک از ماده و صورت، به معنای دقیق کلمه اوسیا نیستند. در اینجا این اشکال پیش می‌آید که چگونه از ترکیب دو امری که به معنای دقیق کلمه، اوسیا نیستند، اوسیا به معنای دقیق آن، حاصل شده است؟! اشکال دیگر این سخن ارسطو آن است که این سخن مستلزم پذیرش جوهریت خداست، چون خدا نه بر موضوعی حمل و نه در موضوعی واقع می‌شود. حاصل کلام این‌که این سخن ارسطو با جهت‌گیری ارسطو در جرح و تعدیل نظریه اصل نخستین هماهنگ نیست و وی نتوانسته است کاستی‌های سخنان گذشتگان را رفع کند.

ارسطو سپس در تعبیر دیگری می‌گوید: «چنین به نظر می‌رسد که بارزترین ویژگی اوسیا این باشد که با وجودی که از لحاظ عددی یکی و همان است، می‌تواند اعداد را بپذیرد». (Ibid., 4a10-11) ویژگی‌ای که ارسطو با این تعبیر به اوسیا نسبت می‌دهد، شامل غیر اوسیا نیز می‌شود. از جمله مورد نقضی که خود ارسطو در ادامه سخن مذکور معرفی کرده و کوشیده است تا آن را توجیه کند. او می‌گوید چنین به نظر می‌رسد که باور و قضیه این‌گونه باشد. چون یک قضیه یا باور می‌تواند، نظر به صدق و کذب، در زمان‌های مختلف اعداد را بپذیرد؛ زمانی صادق و زمانی دیگر برخلاف آن باشد. ارسطو این مثال را می‌زند و می‌گوید وقتی کسی نشسته است، به درستی می‌گوییم: «او نشسته است»، اما وقتی او برخاست، آن گزاره دیگر صدق نمی‌کند، با اینکه هیچ تغییری در گزاره دیده نمی‌شود.

وی در پاسخ به این اشکال می‌گوید:

حتی اگر این را هم مسلم بگیریم، باز هم طریقی که سبب پذیرش اضداد (در این موارد) می‌شود، متفاوت است. در مورد اوسیا، خود اوسیا تغییر می‌کند و از این طریق، سبب پذیرش اضداد می‌گردد ... اما، از طرف دیگر، گزاره‌ها و باورها، خود، به هر نحو، کاملاً بدون دگرگونی و تغییر باقی می‌مانند؛ آن به سبب تغییر شیء عینی است که اضداد به آنها (گزاره‌ها و باورها) تعلق می‌گیرند. (ibid., 4a10-33)

این پاسخ ارسطو بر پایه تمایز بین تغییر نفسی و تغییر نسبی ممکن است؛ او می‌گوید آنگاه که شیئی به خودی خود دگرگون است، نمونه‌ای از تغییر نفسی خواهیم داشت. بر این اساس، وقتی که برخی موجودات غیر اوسیا از قبیل باورها یا گزاره‌ها دست‌خوش دگرگونی می‌شوند و به لحاظ صدق و کذب، اضداد را می‌پذیرند، این تغییر نسبی است نه نفسی. این پاسخ بر اساس دگرگونی نفسی، و نه دگرگونی مطلق، فراهم شده و تنها در صورتی معتبر است که ارسطو تفاوت تغییر نفسی و نسبی را تبیین کرده باشد. اما ارائه چنین سخنی نیز مبتنی بر بیان تفاوت بین ویژگی نفسی و ویژگی نسبی است و او چنین تمایزی را مورد توجه قرار نداده و تبیین نکرده است. از این‌رو می‌بایست با ژرف‌کاوی سخن وی در تعریف جوهر بر اساس ویژگی نفسی، اعتبار و امکان پذیرش نظر وی را بررسی کرد.

در سخنی بدین منظور ممکن است گفته شود: الف ویژگی نفسی (مثل راست‌گوشگی) است اگر و تنها اگر، به نحو ضروری، برای هر ب، اگر الف ویژگی‌ای باشد که همراه ب حاصل یا مفقود گردد آنگاه ب اوسیا باشد. اما این بیان آشکارا متضمن دور باطل است. زیرا در تعریف ویژگی نفسی، مفهوم اوسیا منظور شده است، در حالی که ارسطو در تعریف اوسیا، ویژگی نفسی (تغییر نفسی) را به کار برده است. افزون بر آن، چنین به نظر می‌رسد که برخی ویژگی‌های نسبی مانند «غیر درخت بودن» برای «انسان» یافت می‌شود که نفسی‌اند و نه نسبی، یعنی کسب یا فقد آنها معنا ندارد. پس تعریف مذکور در معرفی ویژگی نفسی کفایت لازم منطقی را ندارد.

تلاش دیگر در تبیین این تمایز آن است که ویژگی نفسی، ویژگی‌ای دانسته شود که تعیین آن تنها دایره مدار یک موجود باشد و نه بیشتر. معنای این تعبیر آن است که امکان وجود تنها یک چیز، همان امکان تعیین و تحقق «راست‌گوشگی» است. این تعریف شامل ویژگی‌های نسبی از قبیل «نزدیکی یا دوری نسبت به یک فرد» نیست. اما با این وجود، این تعبیر نیز توفیقی ندارد؛ زیرا برای هیچ ویژگی‌ای ممکن نیست که تنها با وجود یک شیء، نمونه و مصداق پیدا کند. حتی ویژگی «راست‌گوشگی» نیز آن‌گونه که تصور شد، نیست. یقیناً وقتی که ویژگی «راست‌گوشگی» مصداق پیدا کند، بدین معناست که قبل از آن، شیء راست‌گوش، شکل بودن، اجزاء شیء راست‌گوش و در نتیجه، زمان، مکان، سطح شیء راست‌گوش و امثال آن وجود داشته‌اند.

### نتیجه‌گیری

با وجود آنکه ارسطو برای تبیین نظریه «اصل نخستین» تحقیقات و ژرف‌کاوی‌های شایانی رقم زده و سخنان گذشتگان را نقادانه نگریسته، در ارائه نظریه جایگزین، موفق نبوده است. نظریه‌ای که با محوریت مفهومی مبهم، آشفته و نابسامان از اوسیا مطرح کرده، پذیرفتنی نیست. این آشفتگی تنها در جریان سنجش مضامین دو اثر وی شامل مقولات و متافیزیک با یکدیگر احساس نمی‌شود بلکه اگر محتوای هر یک از این دو جداگانه و به تنهایی نیز لحاظ شود باز هم تعابیر نابسامان است.

اما با این همه، این نظریه در فلسفه اسلامی و فلسفه مدرسی مؤثر واقع شده و در مباحث مهمی چون «حرکت»، «علم» و «نفس» منظور شده است. بر این اساس، بازخوانی آن بخش از فلسفه اسلامی که بر پایه این نظریه ارسطو پیش رفته است، ضروری به نظر می‌رسد تا روشن شود فیلسوفان مسلمان در مواجهه با کاستی‌های این نظریه چه تأملات و تحولاتی را روا دانسته‌اند. چنین به نظر می‌رسد که بتوان تمایز وجود از ماهیت و صورت تفصیلی مباحث مربوط به وجود نزد فیلسوفان مسلمان را طرق‌رهای آنان از اشکالات نظریه ارسطویی اوسیا دانست. اما در فلسفه معاصر غرب، چون وجودشناسی فیلسوفان مسلمان، پذیرفته نیست، این نظریه ارسطویی نیز از اصل مردود شمرده شده است.

## پی‌نوشت‌ها:

۱. واژه جوهر معادل مناسبی برای اوسیا نیست؛ از این‌رو، در این نوشتار آوانگاشته صورت یونانی آن واژه به کار برده شده است.
۲. در متن یونانی، واژه φθειρω به معنای «از بین رفتن» و «نابود شدن» استعمال شده است. ولی باید توجه داشت که منظور نابودی مطلق نیست. لذا می‌توان بخش پایانی سخن ارسطو را این‌گونه به فارسی بازگرداند: «و سرانجام در آن دگرگون می‌شوند». دیوید راس نیز در ترجمه این بخش جمله، فعل be resolved. و نه destroy یا ruin، را به کار برده است.
3. that which is one`s own, one`s substance, property. (Liddelle , 1274)
4. be the fact or the case.
5. the individual man or the individual horse.

## فهرست منابع

۱. ارسطو، ۱۳۷۹، متافیزیک، برگردان از متن یونانی: شرف‌الدین خراسانی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ دوم.
۲. الراغب الإصفهانی، حسین بن محمد بن مفضل، ۱۴۱۲، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، بیروت، الدار السامیه.
۳. خراسانی، شرف‌الدین، ۱۳۷۰، نخستین فیلسوفان یونان، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ دوم.
۴. گمپرتس، تئودور، ۱۳۷۵، متفکران یونانی، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی.
۵. مگی، برایان، ۱۳۷۷، فلاسفه بزرگ: آشنایی با فلسفه غرب، ترجمه: عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم.
۶. وال، ژان، ۱۳۷۰، مابعدالطبیعه، ترجمه: یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی.
7. Aristotle, 1991, *the Complete Works of Aristotle: Categories, Generation and Corruption and Metaphysics*, the Revised Oxford Translation, Edited By Jonathan Barnes, Princeton University Press.
8. Liddle, Henry George, 1996, *a New Greek and English Lexicon*, Oxford University Press.
9. Plato, 1997, *Complete Works: Euthyphro, Paedo, Republic And Sophist*, Edited, With Introduction And Notes, By John M. Cooper, Hackett Publishing Company.
10. Ross, Sir David, 2005, *Aristotle*, Taylor & Francis E-Library.
11. Russel, Bertrand, 1961, *the History of Western Philosophy*, London George Allen & Unwin Ltd Ruskin House Museum Street.
12. Zeller, Dr. E., 1881, *a History of Greek Philosophy*, Vol. I, London, Longmans, Green And Co.





## نقش محبت در آفرینش از دیدگاه عرفان اسلامی

عبدالمجید محقق<sup>\*</sup>

قیاد محمدی شیخی<sup>\*\*</sup>

### چکیده

در عرفان اسلامی، اصلی‌ترین عامل خلقت آفرینش، محبت ذاتی حق تعالی به ذات اقدسش است؛ به سبب اینکه همه محبت‌ها از محبت آن محبوب ازلی نشأت می‌گیرد، که خود هم محب است و هم محبوب، و جایگاه این محبت در ماسوی الله، روح است که با محبت حق عجین شده، جلوه‌ای از آن در هر موجودی به میزان سعه وجودی‌اش تجلی یافته است؛ و چون انسان بیشترین ظرفیت برخورداری از محبت را دارد، در این عرفان از او به عنوان اشرف مخلوقات یاد می‌شود. روح و محبت به جهت اتصال به حق تعالی ازلی و ابدی‌اند و نخستین جلوه محبت حق در روح خاتم‌الانبیاء - محمد مصطفی (ص) - متجلی شده است که آن را حقیقت محمدیه می‌گویند. بنابراین، هر موجودی هر بهره‌ای از محبت حق داشته باشد به واسطه این ویژگی حضرت ختمی‌مرتبت (ص) است. در پژوهش حاضر، ضمن بیان اجمالی اقسام محبت و مراتب و لوازم آن، به کیفیت سریان و جریان محبت میان خالق و مخلوق و نقش آن در نظام آفرینش از دیدگاه عرفان اسلامی و عارفان مسلمان پرداخته‌ایم و به این نتیجه رسیده‌ایم که اسما و صفات حق تعالی تنها به واسطه حقیقت محمدیه و مظاهر تام و تمام آن در ماسوی‌الله - عوالم غیب و شهود - تجلی می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: محبت، معرفت، قوس نزول، قوس صعود، شریعت، حقیقت محمدیه.

\* استادیار دانشگاه یاسوج.

\*\* استادیار دانشگاه یاسوج.

## مقدمه

در عرفان اسلامی، اساس آفرینش، حبّ ذاتی حضرت حق به ذات خویشتن است. پس از آن حق تعالی اراده فرمود تا کمالات خود را در آینه کاملی مشاهده کند. در نگرش عرفانی، این آینه وجود حضرت نبی اکرم (ص) - و به تبع او انبیا و اولیای حق هستند - که محبوب ازلی پرتو محبت خود را به طور مستقیم به روح آنان افافضه فرموده و به وساطت ایشان عالم و آدم را خلق کرده است. پس بقا و دوام خلقت بر محبت و عشق است. فهم و درک مظهریت تمام اسما و صفات الاهی - از جمله محبت - تنها برای انسان عارف ممکن است؛ زیرا او با در اختیار گرفتن زمام نفس افاره، از یک سو، در سیر آفاقی بر جسم و حواس آن مسلط شده و جهان را رام خود کرده است، و از سوی دیگر، در سیر انفسی، حجابهای ظلمانی و نفسانی را از چهره دل برداشته، با چشم باطن به رؤیت جمال حق نایل آمده و به ملاقات و وصل او رسیده است. در حقیقت وی به مقامی دسترسی یافت «که در آن نفس از همه تمایلات و آرزوها و رغبت‌های خویش تجرید می‌شود، به طوری که اراده او از میان برمی‌خیزد و موضوع اراده حق می‌شود؛ یعنی محبوب و حبّ و محب یک چیز می‌شود». (نیکلسون، ۱۳۸۲، ص ۵۰)

بنابراین، در عرفان اسلامی، محبت، هم سبب بروز کمالات حق در خلق شده است و هم، بهترین طریق وصل به خداوند است؛ به سبب اینکه کشش (محبت) حقیقی از ناحیه خداست و کوشش‌های عاشقانه انسان پاسخی مثبت به آن کشش است. پس اتحاد خلق به حق باید از طریق محبتی که ثمره معرفت است، صورت پذیرد و چنین معرفتی تنها از عهده نبی و ولیّ حق برمی‌آید. به این معنا که نبی و ولی هم از یک سو در قوس نزولی و آغاز آفرینش واسطه تجلی حق تعالی در کسوت خلق هستند و هم از سوی دیگر، در قوس صعودی در انجام آفرینش‌اند.

### ۱. تعریف محبت

محبت مشتق از "حبّ" بوده، در لغت به معنای دوستی و مهرورزی است و به اصطلاح عرفا غلیان دل به حبّ محبوب یا به تعبیری دیگر موهبتی است که از لقای محبوب در محبّ ایجاد

## نقش محبت در آفرینش از دیدگاه عرفان اسلامی

می‌شود؛ به این سبب گفته‌اند: «بنای جمله احوال عالیّه بر محبت است ... از این جهت است که محبت موهبت محض است». (کاشانی، ۱۳۷۶، ص ۴۰۴)

### ۲. محبت حقیقی

تجلی ذات احدیت را بر خود در صور جمیع ممکناتی که وجود آنها به صورت بالقوه در [ذات یا علم الاهی] ثبوت دارد به تجلی عشق الاهی به جمال و حسن ذاتی خود تعبیر می‌کنند. (نک: ابن عربی، ۱۴۰۰، ص ۹۰) بنابراین، محبت (عشق) صفتی از صفات حق است، چنان که در حدیث قدسی آمده است: «کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف»<sup>۲</sup>. (همدانی، ۱۳۸۶، ص ۹۰) یعنی گنجی پنهان بودم دوست داشتم شناخته شوم. این سخن، بیانگر محبت (عشق) ازلی اوست، که قبل از ظهور در ذات خود، فاقد تعین و از هر گونه تقید مبراست.<sup>۳</sup>

باید دقت داشت که هیچ تفاوت ماهوی‌ای بین عشق و محبت وجود ندارد؛ زیرا مقصود یکی است و آن حقیقتی منزه از تعین بوده، در حقیقت، عشق مطابق حدیثی از امام صادق (ع) جنون الهی است: «العشق جنون الاهی لیس بمذموم ولا ممدوح». (جام زنده‌پیل، ۱۳۶۸ الف، ص ۲۱۱) از پیامبر نیز روایت شده است که: «إذا احبّ الله عبداً عشقه و عشق علیه ... او بنده خود را عاشق خود کند، آنگاه بر بنده عاشق شود ...». (همدانی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۲)

به همین سبب کسانی همچون رابعه عدویّه، حسین منصور حلاج، ابونصر سراج، ابوالحسن دیلمی و مشایخ دیگر مکتب عاشقانه بر آنند که عشق و محبت فقط شایسته حق است: «عشق و محبت یکی است صفت اوست و قایم به ذات اوست». (بقلی شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۸)

### ۳. محبّ و محبوب حقیقی

چون اصل محبت، خود خداست، لذا محبّ و محبوب اول نیز هموست: «حق تعالی به طور مطلق محب و عاشق ذات خود بود و عشقش به ذاتش بزرگ‌ترین عشق‌ها و محبت‌هاست ... پس وی هم محبوب و معشوق اول است و هم محبّ و عاشق اول». (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۹۸-۹۹) بنابراین، وجود حضرت حق، عاشق و معشوق حقیقی و ازلی و زنده ابدی است و محبت حقیقی - «یحبتهم

و یحییونه» (مائده: ۵۴) هم صفت ذاتی اوست و از او سرچشمه می‌گیرد: «اگر نه محبت او بودی، خلق در حقایق محبت کی در رسیدی؟ آن محبت قائم به ذات اوست». (بقلی شیرازی، ۱۳۴۴، ص ۴۴۴)

عرفا معتقدند که حتی عبارت «یحییونه» پیش از وجود عینی یافتن آفریدگان در عالم اعیان ثابته و علم ربوبی انجام یافته است و در حقیقت خداوند به جای اولیای خود «یحییون» را بیان فرموده است. بنابراین، ضمیر «هم» و «او» در عبارت «یحییهم» و «یحییونه» به عین ثابت حقیقت محمدیه و اولیای او در علم ازلی حق تعالی اشاره دارد؛ به همین مناسبت است که عارف صاحب‌دل هروی گفته است:

بی بود شما یحییهم من گفتم      هم در یحییون شما من سفتم  
چون من دگری نبد، شنیدم،      من بودم و من شنیدم و من گفتم

(انصاری، ۱۳۵۶، ص ۱۱۱)

#### ۴. مراتب محبت

محبت، به عنوان حلقه اتصال حق به خلق، در دو سیر نزولی و صعودی نظام آفرینش مراتب گوناگونی دارد. این صفت محبوب ازلی در پیوند با خلق خود بر انواعی از جمله محبت حق تعالی به خلق و محبت خلق به حق تقسیم می‌گردد.

#### ۴.۱. محبت حق تعالی به خلق

عرفا معتقدند که حق برای اظهار کمالات خود، با پرتو محبت ذاتی خویشتن به ایجاد عالم و آدم پرداخت. به دیگر سخن، تجلی وجودی از صفت محبت عام حق تعالی نشئت می‌گیرد، که اگر شامل تمام کائنات شود، به آن محبت یا ارادت گفته می‌شود. در همین زمینه گفته‌اند: «اللَّهُ مصدر موجودات است [که] به ارادت و محبت در فعل آمد». (همدانی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۱) و اگر مختص به انسان باشد محبت یا عشق نام می‌گیرد: «[خداوند] از ابر کرم، باران محبت به خاک آدم بارید و خاک را گل کرد ... [تا] از شبنم عشق، خاک آدم گل شد». (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱، ص ۷۱-۷۲)

### نقش محبت در آفرینش از دیدگاه عرفان اسلامی

محبتی را که حق تعالی به حضرت آدم روا داشت، در دنیا به همه انسان‌ها نیز افزوده می‌کند، هرچند تنها ولی خاص حق، سررشته این کشش محبوب لایزالی را، که در حقیقت «جذبه‌ای است از جذبات محبوب که محب را به خود کشد و به قدر آنکه او را به خود می‌کشد از وجود او چیزی محو می‌کند تا همه صفات او را از او اول قبض کند و آنگاه ذات او را به قبضه قدرت از او برباید و به بدل آن ذاتی که شایستگی ائصال به خود دارد، بدو بخشد» (سجادی، ۱۳۷۳، ص ۷۰۲) پیش‌خویشتن نگه می‌دارد و وفادار به چنین میثاق عاشقانه‌ای است.

پس محبت حلقه پیوند حق با خلق است و نه تنها انسان‌ها بلکه «همه اشیا، چه علوی و چه سفلی، از روی شوق و محبت کلیه‌ای که از آن حق تعالی است، [به سوی آن حضرت] در حرکت‌اند». (دیلمی، ۱۳۶۲، ص ۴۰)

### ۲.۴. محبت حق تعالی به انسان کامل

در نظر برخی عرفا، مانند عین‌القضاة و عطار، ذات حق با محبت خود نخستین بار به روح محمد (ص) تجلی کرده، به واسطه او عالم خلق را به وجود آورده است. «دریغا [محمد] در عالم کنت کنزاً مخفیاً فأحببت ان اعرف مخفی بود؛ او را به عالم لو لاک لما خلقت الکونین آوردند». (همدانی، ۱۳۸۶، ص ۲۶۵)

آنچه اول شد پدید از غیب غیب	بود نور پاک او (محمد) بی هیچ ریب
یک علم از نور پاکش عالم است	یک علم ذریت است و آدم است

(عطار، ۱۳۷۲، ص ۱۵-۱۶)

بنابراین، محبت پیامبر اسلام، که پرتو محبت حق است، در تمام ذرات کائنات عوالم ملکوت و ملک تعبیه شده است تا هیچ ذره‌ای از محبت خالق خویش به قدر استعداد خالی نباشد. بنابراین، پیامبر اسلام و اولیای او نه تنها واسطه تجلیات جبری حق به خلق هستند، بلکه خود عین محبت الهی و رحمت برای همه جهانیان‌اند و اینان، کسانی هستند که از دیدگاه عرفا با عنوان انسان کامل یاد می‌شوند.

#### ۳.۴. محبت خلق به حق<sup>۴</sup>

در عالم آفرینش هیچ آفریده‌ای وجود ندارد که در وی نشانی از محبت حق نباشد، البته این محبت هم انعکاس و پاسخ آن آفریده، به محبت محبوب ازلی است؛ ناگزیر در وجود انسان هم این صفت الهی تعبیه شده است، به سبب اینکه «عشق بنده را به خدا می‌رساند». (همدانی، ۱۳۸۶، ص ۱۳) این محبت که در دل مؤمن مطیع پدیدار می‌شود به معنای تعظیم و تکبیر پروردگار است تا با آن صفت، رضای محبوب را بجوید و در طلب رؤیت و آرزوی تقرب به وی، بی‌صبر و قرار گردد و بدون وی با کسی قرار نیاید و با ذکر وی خو کند و از غیر [او] تیزاً، تا بدین جهت به حکم او گردن نهاده، به صفت‌های کمال بشناسد. (هجویری، ۱۳۸۶، ص ۴۵۰)

ابوطالب مکی برای این محبت درجات متوسط، کامل و حقیقی را آورده، در تمایز معانی آنها می‌نویسد:

هنگامی که ایمان در ظاهر قلب، یعنی فؤاد باشد، مؤمن خدا را با محبت متوسط دوست دارد؛ و چون ایمان به باطن قلب داخل شود و در سویدای دل باشد، خدا را با محبت کامل دوست دارد ... [و اگر] محبت خدا بر خواست بنده غلبه کند تا جایی که محبت خدا از هر نظر محبت بنده گردد، آنگاه وی محبت حقیقی است، همان‌گونه که مؤمن حقیقی است. (مکی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۲-۱۰۳)

ابوالحسن دیلمی نیز این محبت را از صفات انسانی دانسته، قایل به مراتب پنج‌گانه ذیل است: ۱. محبت الهی، متعلق به اهل توحید؛ ۲. محبت عقلی، متعلق به اهل معرفت؛ ۳. محبت روحانی، متعلق به خواص مردم؛ ۴. محبت طبیعی، متعلق به عامه مردم؛ ۵. محبت بهیمی، متعلق به مردمان رذل. (دیلمی، ۱۳۶۲، ص ۴۵-۴۶)

این پنج نوع محبت، را می‌توان در سه نوع کلی خلاصه کرد: محبت الهی، محبت روحانی [یا عقلی] و محبت طبیعی [یا بهیمی] که متعلق به رذال الناس و عامه خلق است.<sup>۵</sup>

اکنون این سه نوع محبت را شرح می‌دهیم:

#### ۴.۳.۱. محبت اهل توحید (الاهی)

عرفا با استناد به آیه ۵۴ سوره مائده «يَحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» و آیه ۳۱ سوره آل عمران<sup>۶</sup> و نیز برخی روایات مثل «ان الله جميل و يحب الجمال» (ابن القضاة، ۱۳۴۳، ص ۶۰۸-۶۰۹)، که به اصلی ترین خصیصه دین اسلام، یعنی محبت، اشاره می کنند، رابطه محبوب ازلی صاحب کمال مطلق و صاحب جمال مطلق را با دوستانش رابطه ای محبت آمیز و عاشقانه می دانند؛ زیرا آنها متوجه این حقیقت اند که چون هیچ زیبایی به حد زیبایی محبوب ازلی نمی رسد، پس هیچ چیز مانند او کشف ندارد: «الله هو الجمال السرمدي و في طبيعة الجمال تكمن الرغبة في الحب». یعنی خداوند صاحب جمال سرمدی است و در طبیعت جمال، رغبت به دوستی و محبت نهفته است. (نک: ابوعلی سینا، بی تا، فصل پنجم) بنابراین، پیامبران تنها به معشوق حقیقی دل می بندند. از این رو، در باور عرفا، هیچ انسانی به اندازه پیامبر اسلام، عارف به حق و محب او نیست «والذين آمنوا اشد حباً لله»<sup>۷</sup> (بقره: ۱۶۵) عظمت شأن محب حقیقی حق به حدی است که ذات اقدس الاهی به چنین کسی می فرماید: «عبدی، انت عاشقی و محبی و انا عاشق لک و محب لک ان اردت او لم ترد». (همدانی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۲) یعنی، بنده ام، تو عاشق و دوستدار منی و من هم عاشق و دوستدار توام، چه بخواهی چه نخواهی.

چنان که یاد کردیم، ابوطالب مکی، ابوالحسن دیلمی، خواجه عبدالله انصاری، عین القضاة همدانی، روزبهان بقلی و ... این محبت (عشق) را متعلق به اهل توحید، یعنی انانی که خدا آنان را و آنان خدا را دوست دارند، می دانند؛ بر همین اساس، آنها رابطه بنده و حق را دوسویه و مستقیم می دانند؛ یعنی از یک سو مطابق "یحیهم"، انسان در هنگام خلقت، معشوق حق تعالی بود، و حق با اکرام و اعزاز هر چه تمام تر وی را از میان مخلوقات برگزید، و با دست قدرت خویش قالبش را در تخمیر انداخت، از روح خویشتن در او دمید، بر تخت خلافت خود، او را نشانند، تاج یحیهم بر فرقش گذاشت و همه فرشتگان را به سجده در مقابل وی واداشت و ملک و ملکوت را از پرتو عقل و روحش آفرید و در دنیا هم از او حمایت می کند.

از سویی دیگر محب حقیقی در این دنیا مطابق "یحیونه" عاشق خداست، برای اینکه به "یحیهم" پاسخ مثبت داده باشد:

نصفنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم، سال چهاردهم، شماره دوم

هیچ عاشق خود نباشد وصل جو  
چون در این دل برق مهر دوست  
در دل تو مهر حق چون شد دو  
که نه معشوقش بود جویای او  
اندر آن دل دوستی می‌دان که هست  
هست حق را بی‌گمانی، مهر تو  
(مولوی، ۱۳۶۲، دفتر سوم، ص ۵۹۹)

سرانجام هم «خداوند به جذبه یحیی‌هم عاشق را از هستی عاشقی بستاند و به ذروه عالم فنا رساند و به تجلی صفات محبوبی او را از عالم فنا به عالم بقا محبوبی رساند [تا] مدرک حقایق اشیاء کما هی به نظر نور الاهی گردد». (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۶، ص ۷۵)

مرغان او هر آنچه از آن آشیان پرند  
شهباز حضرت‌اند دو دیده بدوخته  
بس بی‌خوندند جمله و بی‌بال و بی‌پرند  
تا جز به روی شاه به کونین ننگرند  
(همو، ۱۳۷۱، ص ۹۰)

#### ۴. ۱. ۳. ۱. پیوند ازلی و ابدی محبت و روح

اگر برای محبت قابل به دو قوس نزولی و عروجی [صعودی] شویم، منشأ این دو محبت را باید محبت حق تعالی به ذات خویش بدانیم که جلالش عاشق جمالش شده، از غایت حسنش پروای غیر ندارد؛ اما مشیت ازلی‌اش این‌گونه اقتضا کرده است که لطف و کرم شاملش همه جن و انس را دربرگیرد؛ بدین سبب در قوس نزولی پرتوی از محبت خود را به روح انسانی - نخست، روح پیامبر اکرم و امامان معصوم - و به تبع او به تمام اجزای کائنات عالم افاضه فرموده است.

ابوالحسن دیلمی سیر نزولی محبت را از عالم اعلی به عالم اسفل این‌گونه تقسیم‌بندی می‌کند که محبت، نخست در محلّ عقل کلّ پدیدار گشت و عقل آن را به روح رسانید و روح به عالم طبیعت و عالم طبیعت به اجسام مرکب مظلم ثخین و بر اثر همین تنزل تدریجی آن، بیش از پیش مشوب به کدورت و وسخ شده است. (دیلمی، ۱۳۶۲، ص ۴۵-۴۶)

در پاسخ این محبت (نزولی)، محبت خلق به حق (عروجی یا صعودی) است که حیات تمام موجودات - حتی نظام عالم و حرکات افلاک و آمد و شد شب و روز - وابسته به



### نقش محبت در آفرینش از دیدگاه عرفان اسلامی

این محبت است؛ اعلی مراتب این محبت عروجی، پیوند آن به روح انسانی است که خود از عالم امر است: «یستلونک عن الروح قل الروح من امر ربی». (اسرا: ۸۵)

چون روح الهی افاضه شده به انسان، هیچ تناسبی با عالم مادی ندارد، به ناچار تنها با عالم غیب انس می‌یابد؛ به همین سبب رجوع به جایگاه اصلی را برای خویشتن یک ضرورت می‌داند، لاجرم محبت (عشق) برای روح جبری است که در او هیچ اختیار را راه نیست.

عاشقان در سیل تند افتاده‌اند      بر قضای عشق، دل بنهاده‌اند  
همچو سنگ آسیا اندر مدار      روز و شب نالان و گردان بی‌قرار

(مولوی، ۱۳۶۲، دفتر ششم، ص ۲۷۹)

پس، محبت صفت حق است که او، آن را به روح انسان افاضه فرمود: «روح را محبت نتیجه تشریف یحبه‌هم است و یحبه‌هم صفت قدم است». (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۶، ص ۴۴) به بیان دیگر، چون روح متعلق به ذات حق است، پس در حقیقت، روح ذات است و محبت، صفت اوست: «این حقیقت (محبت)، درّی است در صدف (روح) و صدف در قعر دریا (ذات حق) و علم را راه تا به ساحل بیش نیست؛ اگر بر ساحل بود، از او حدیثی نصیب وی بود، و اگر قدم پیش نهاد، غرقه شود». (احمد غزالی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۳ و ۱۲۱)

حاصل مطلب اینکه چون پیوند محبت و روح ازلی است، لابد معنوی و ابدی و ناگسستگی - مثل رابطه شجر و ثمره آن - نیز خواهد بود، به گونه‌ای که یکی از آنها بی دیگری ناقص است؛ همچنین محبت خلق به حق، نتیجه محبت حق تعالی به ذات الوهیت خود و سپس افاضه پرتوی از آن صفت خویشتن به روح انسان است. این تعلق خاطر روح با حق به اندازه‌ای است که خود روح نیز درمی‌یابد که در حقیقت، حق را نه به نفس خود، بلکه به وساطت محبت حق می‌بیند. چون او حق را نه با چشمان خود، بلکه با نگاه محبت‌آمیزی که حق به چشمان وی می‌نگرد، مشاهده می‌کند. بدین گونه «دید جان از ربّ‌اش، همان دید ربّ از جان است و این همدمی، زاده نیاز تجلی است که حق در ذات خود دارد ... و این وحدت روشنگر همان شوق "کنز مخفی" به شناخته شدن است، که خمیرمایه و راز آفرینش است». (ستاری، ۱۳۸۵، ص ۲۵۳)

#### ۴.۳.۲. محبت اهل معرفت (روحانی)

این محبت که تعلق به خواص مؤمنین دارد از نگرستن دل به غنا و جلال و عظمت و علم و قدرت خدا پدید می‌آید؛ بدین شرح که ایمان و محبت کامل به ذات اقدس الهی چنان در سویدای دل مؤمنان جای می‌گیرد که به نور آن ایمان و محبت، به تقرّب محبوب ازلی نایل می‌گردند. آنان «جواهر صورت و معانی‌شان صفای روح مقدّس یافته و تهذیب از جهان عقل دیده، صورتشان هم‌رنگ دل باشد. هرچه از مستحسّنات ببینند، در عشق آن به غایت استغراق برسند ... چون نردبان پایه ملکوت باشد، لاجرم مستحسن باشد نزد مذهب اهل عشق». (بقلی شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۵-۱۷) آنان با داشتن اسباب حسن، از یک سو مقبول دل و دیده مردم می‌گردند و از سوی دیگر منظور نظر حق تعالی میان مخلوقاتش در دنیا بوده، آینه اسما و صفات آن ذات اقدس نیز دانسته می‌شوند: «المؤمن مرأت المؤمن». (فروزانفر، ۱۳۷۰، ص ۴۱)

نقش او فانی و او شد آینه  
غیر نقش روی غیر آنجای نه  
(مولوی، ۱۳۶۲، دفتر چهارم، ص ۷۲۸)

تفسیر حدیث ذکرشده چنین است که کلمه مؤمن، هم یکی از صفات حق تعالی است و هم، امتیاز بنده مخلص حق بر سایر افراد است. پس همچنان که مؤمن صفت مشترک حق و اولیای الهی است، محبت - که مغز ایمان است - هم واسطه پیوند حق و اولیای اوست. بنابراین، سرسپردگی سایر افراد به این اولیا می‌تواند وسیله تقرّب آنها به حق و فنای فی‌الله شود:

چو چشم سر ندارد طاقت تاب  
ازو چون روشنی کمتر نماید  
توان خورشید تابان دید در آب  
در ادراک تو حالی می‌فزاید  
(لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۹۰)

پس:

هر که خواهد هم‌نشینی با خدا  
گو نشین اندر حضور اولیا  
(مولوی، ۱۳۶۲، دفتر دوم، ص ۳۰۱)

### نشئت و آفرینش از دیدگاه عرفان اسلامی

این نگاه عرفانی اسلامی با سخن سقراط بسیار مشابهت دارد. وی می‌گفت: «نفس برای شناخت خود باید در نفس دیگری بنگرد و در آن نفس، حصّه‌ای الهی را، که موضع حکمت و معرفت و فکر است، مشاهده کند. این چنین آدمی با مشاهده خود در حصّه الهی، نفس دیگری به کشف ذات حق در نفس خویش نایل می‌آید».<sup>۸</sup>

مخلص کلام اینکه محبت اهل معرفت، محبت مخلوق به محبوب ازلی است؛ محبتی که محب، مشتاقانه طلب رؤیت جمال محبوب جمیلی را دارد که او را آینه خویش و خویشتن را مجلای تجلیات او می‌داند. بنابراین، این نوع محبت مقدمه‌ای برای درک محبت اهل توحید (الاهی) و نردبان عروج بدان است. در حالی که محبت اهل توحید (الاهی)، منتهای مقامات است و تنها اهل مشاهده و حقیقت و توحید بدان سزاوارند. (بقلی شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۵-۱۶ و ۷۹-۱۰۳)

### ۱.۲.۳.۴. پیوند محبت و معرفت

در وجود آدمی، دل تنها محلی است که مظهر انوار روح است و جسمانیت دارد. عرفا دل (قلب) را که «منقلب است میان وجهی که به جانب حق است، [و] وجهی که به طرف خلق است؛ [یعنی] از حق مستفیض و به خلق مفیض است» (لایجی، ۱۳۸۳، ص ۴) حلقه ارتباطی دو عالم روحانی و جسمانی می‌دانند؛ زیرا به وساطت او فیوضات روحانی به سایر اعضای بدن افاضه می‌گردد. بنابراین، اگر وی لحظه‌ای از این فیض بخشی باز ایستد، جسم خاکی از کار باز مانده، حیات منقطع می‌شود. این وظیفه دل، که میان روح الهی و جسم خاکی را پیوند می‌دهد، بسان کارکرد عرش است که حلقه ارتباطی دو عالم ملکوت و ملک است. به بیان دیگر، «دل در وجود انسان بر مثال عرش رحمان است. عرش قلب اکبر است در عالم کبیر، و قلب عرش اصغر در عالم صغیر». (کاشانی، ۱۳۷۶، ص ۹۸)

نجم‌الدین رازی وجوه جسمانی و روحانی دل را چنین توصیف می‌کند:

بدانک دل را صورتی است ... گوشت‌پاره صنوبری در جانب پهلوی چپ از زیر سینه، و آن گوشت‌پاره را جانی است روحانی که دل حیوانات را نیست، دل آدمی راست. لیکن همان دل را در مقام صفا از نور محبت دلی دیگر

هست که آن دل هر آدمی‌ای را نیست. چنانک فرمود: "إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ" (ق: ۳۷) یعنی آن کس را که دل باشد او را با خدای انس باشد. هر کسی را دل اثبات نفرمود، دل حقیقی می‌خواهد که ما آن را دل جان و دل می‌خوانیم ... (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۱-۱۹۲)

پس با این ملاحظات متوجه می‌شویم که مرتبه دل پایین‌تر از مرتبه روح و برتر از مرتبه جسم است؛ به همین سبب عرفا روح را تجلی‌گاه محبت حق و دل را محل معرفت او می‌دانند. چنان که سهروردی محبت را، که متعلق به روح است، خاص‌تر از معرفت می‌داند؛ «زیرا که همه محبتی معرفت باشد، اما همه معرفتی محبت نباشد». (سهروردی، ۱۳۴۸، ص ۲۸۶-۲۸۷)

روح بنا به مشیت حق تعالی و برای دستیابی به کمال، از ذروه عالم امر به اسفل سافلین جسم ظلمانی نزول کرد و در آنجا محبوس شد. پس اگر دل - که حلقه پیوند روح با نفس و جسم است - مطیع روح شد، محل حضور جنود رحمانی می‌گردد و الا اسیر جسم و تمایلات دنی نفس خواهد بود. بنابراین، برای نجات روح از اسارت جسم و خواسته‌های آن باید ابتدا نفس امّاره را مطیع شریعت کرد؛ چون در شریعت، جذبه الهی سرشته است و سپس روی به تصفیه دل آورد و بعد از آن با آراستن روح به صفات ربوبیت، وی را نجات داد و به کمال لایق خود رساند. بنابراین، برای دستیابی به محبت باید به دل توجه کامل کرد و معرفت آن را نسبت به حقیقت روح زیاد کرد تا به این طریق به محبت حق که در وجود روح است آگاهی یافت؛ زیرا «معرفت در کمال سعادت کفایت نیست تا محبت با آن نبود». (محمدغزالی، ۱۳۷۱، ص ۵۸۸)

پس محبت و عشقی واسطه حق و خلق است که از طریق معرفت، یعنی کشف و اشراقات قلبی حاصل شده باشد، نه از راه هوی و هوس؛ زیرا «چون آینه طبیعت از زنگار معصیت مصفا شد، جمال حسن ازل به نعت تجلی در آن آینه پیدا شود». (بقلی شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۸)

این شوق به رؤیت و ملاقات محبوب ازلی به اقتضای حاجت درونی محبت است؛ چون او ذاتاً جمال‌پرست است و روح وی پیش از هبوط به دنیا، حقیقت زیبایی و کمال مطلق

نقش محبت در آفرینش از دیدگاه عرفان اسلامی

آن معشوق را در روز السبت «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى» (اعراف: ۱۷۲) بی‌واسطه دیده و سخن شیرین او را شنیده، و عاشقانه پاسخ بلی به وی داده است، به این سبب او در دنیا نیازمند معرفت حق است و معرفت در این طریق از عشق و محبت سرچشمه می‌گیرد؛ چنان که افلاطون می‌گوید:

عشق حقیقی برای روح مایه ادراک اشراقی و دریافتن زندگانی جاودانی، یعنی نیل به معرفت جمال حقیقت و خیر مطلق و حیات روحانی است و انسان به کمال علم [و معرفت] وقتی می‌رسد که به حق واصل و به مشاهده جمال او نایل شود. (فروغی، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۳۹-۴۰)

#### ۳.۳.۴. محبت عوام الناس (طبیعی)

این محبت، که از احسان و لطف حق تعالی به همه مردم می‌رسد، مشترک بین انسان و حیوان است؛ یعنی اگر نفس اماره بر وجود انسانی سیطره یافت، او به درکه حیوانی تنزل می‌یابد و اگر عقل و روح حاکم بر انسان شد، وی به درجه فرشتگان ترقع می‌کند. این نوع محبت در *عِبَهْرُ الْعَاشِقِينَ* چنین تبیین می‌شود: «[محبت طبیعی] که از لطافت عناصر اربعه است ... اگر غلبه عقلیات و روحانیات را باشد محمود، واگر نه، که میلان طبع جسمانی است ... مذموم است». (بقلی شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۵-۱۷)

#### ۱.۳.۳.۴. محبت مجازی (طبیعی) مقدمه محبت حقیقی (روحانی و الهی)

در پیوند محبت خلق به حق، گویی عشق وضعی (جسمانی، مجازی، طبیعی) در جامعه بشری نردبان عشق الهی بوده، همان اضطراری که در عشق بشری دامن‌گیر شخص می‌شود - و عاشق زمینی افتاده، خاکسار و بی‌اختیار اسیر معشوقی از جنس خود دست‌نیافتنی صاحب اختیار و کبریایی می‌گردد - در عشق حقیقی نیز مشهود است: «عشق لیلی را یک چندی از نهاد مجنون مرکبی ساختند تا پخته عشق لیلی شود، آنگاه بار کشیدن عشق الله را قبول توان کردن». (همدانی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۵)

در بین عرفا دو نوع عشق مجازی مطرح می‌شود که یکی به دل و دیگری به نفس تعلق دارد؛ عین‌القضاء در تمایز بین این دو عشق مجازی چنین می‌گوید: «جانم فدای

کسی باد که پرستنده شاهد مجازی باشد که پرستنده شاهد حقیقی خود نادر است؛ اما گمان مبر که محبت نفس را می‌گوییم که شهوت باشد، بلکه محبت دل می‌گوییم و این محبت دل نادر بود». (همان، ص ۳۹۷)

در تشریح این مبحث باید گفت که در حقیقت بیش از یک عشق مجازی نداریم که آن خود مطابق "المجاز قنطرة الحقیقه" به دل تعلق دارد، بسان عشق مجنون به لیلی که وی را برای تحمل عشق الاهی، می‌پرورد؛ و آن دیگری نام عشق نمی‌گیرد؛ چراکه به نفس و شهوت مربوط می‌شود.

در باور عرفای جمال‌پرستی همچون روزبهان نقلی شیرازی، احمد غزالی و عین‌القضاة همدانی، عشق مجازی قنطره عشق حقیقی است؛ یعنی عشق انسانی زمینه‌ساز کسب فیض عشق روحانی است یا عشق حقیقی صورت تکامل یافته عشق مجازی (بشری) است. به بیان دیگر، جمال ظاهری، مظهر و مجلای طلعت غیبی الاهی است. چنان‌که نجم‌الدین کبری، سرسلسله مکتب کبرویه، در این خصوص معتقد بود که شاهد آسمانی (شاهد فی السماء) خود را به صورت شعله‌ای در آسمان می‌بیند که البته آن شعله با صورت معشوق زمینی وی یکی است. بنابراین، باید بین این دو معشوق (آسمانی و زمینی) او رابطه شباهتی باشد که وی این یکی (معشوق خاکی) را، مظهر و مجلای آن دیگری (معشوق افلاکی) می‌بیند. (نجم‌الدین کبری، ۱۹۵۷، بند ۸۳)

پس اگر از دیدگاه عرفا، زن به عنوان معشوق تلقی می‌شود، در حقیقت به سبب این است که وی مظهری از صفات جمال محبوب ازلی است. بنابراین، در عشق به زن نباید شائبه شهوات پست و نفس اماره در میان باشد، بلکه باید به چشم شاهد دل (مظهر محبوب ازلی) بدان توجه کرد: «چون دل قصد شاهدهی غیبی کند و نفس اماره بدان حقیقت محفوظ نتواند بودن، هم در عالم ظاهر به صورتی متعلق شود و در نقش صنع چهره بسته گردد». (عبادی، ۱۳۴۷، ص ۲۱۲) به قول سعدی:

تو را عشق همچون خودی ز آب و گل      ربایید چنین صبر و آرام دل  
به بیداری اش فتنه بر خط و خال      به خواب اندرش پای بند خیال

نقش محبت در آفرینش از دیدگاه عرفان اسلامی

که بینی جهان با وجودش عدم	به صدقش چنان سر نهی بر قدم
وگر تیغ بر سر نهد سر نهی	گرت جان بخواهد به لب بر نهی
چنین فتنه‌انگیز و فرمانرواست	چو عشقی که بنیاد آن بر هواست
که باشند در بحر معنی غریق	عجب داری از سالکان طریق
چنان مست ساقی که می‌ریخته	به یاد حق از خلق بگریخته
به فریاد قالوا بلی در خروش	الست از ازل همچنانشان به گوش
که با حسن صورت ندارند کار	چنان فتنه بر حسن صورت نگار

(سعدی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۰-۱۰۱)

۲.۳.۳.۴. ملازمت محبت (مجازی و حقیقی) با محنت

محبت بنده به حق بسان آتشی بر جان محب محبوب ازلی شعله می‌افکند و هیچ‌گاه به خاموشی نمی‌گراید؛ به همین علت است که هرگز محبت بی‌محنت نیست. مشایخ صوفی متفق‌القول‌اند که محنت و بلا نعمتی الهی برای تصفیه جان آدمی است تا او در عبودیت و معرفت ربوبیت تقصیر نکند: «هر که دعوی محبت کند و محنت او را عین نعمت نباشد، وی در دعوی خویش صادق نیست و او مخنث راه است». (جام زنده‌پیل، ۱۳۶۸ الف، ص ۱۸۵) پس باید در بوته امتحان حق سوخت و گداخت تا عیار مردانگی خود را در محبت‌ورزی صادقانه به منصف ظهور رسانید؛ چه «هرچه نه محبت باشد، علت پذیرد و هرچه علت پذیرد، نه اصلی باشد». (همان، ۱۳۶۸ ب، ص ۵۴-۶۲)

به بیان دیگر، کسی که این عشق بر وی غمزه زند، تیر وحدانیت از سویدای دلش گذشته، به جانش رخنه کرده است، تا جایی که آنچه در حقیقت وجود بنده را از خویشتن پر کرده، محبوب ازلی است و بس.

چشمی دارم همه پر از صورت دوست	یا دیده مرا خوش است چون دوست در اوست
از دیده و دوست فرق کردن نه نکوست	یا اوست به جای دیده یا دیده هموست

(همدانی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۱-۱۰۲ و ۳۸۵)

سقراط هم در این باره می‌گوید: «عشق میانجی بین خدا و مردم است. به هنر اوست که جدایی میان خدا و آدمی از میان می‌رود... و از راه عشق است که بین خدا و آدمیان در خواب و بیداری ایجاد رابطه می‌شود». (افلاطون، ۱۳۶۲، ص ۲۲۴)

جان کلام اینکه هر دو محبت (مجازی - حقیقی) دوسویه، اجباری و ملازم درد و رنج هستند و در هر دو، تا هنگامی که معشوق به عاشق عنایتی نداشته باشد، کوشش عاشق برای وصال به معشوق بیهوده است و محبت مجازی (طبیعی) برای انسان معمولی، بسان شمشیر چوبی برای کودک است که تا وقتی او به حدّ مردی رسید، قادر به استفاده از شمشیر آهنین در کارزار با دشمنان باشد. پس انسان هم وقتی از محبت طبیعی فراتر رفت و به محبت روحانی و الاهی معرفت یافت، در حقیقت هرچه در مقابل محبوب ازلی‌اش قیام کند، در نظر وی طاغوت جلوه می‌نماید؛ زیرا در این مرحله نظر موخّد، تنها بر نور وجود حق است:

محقق را که وحدت در شهود است	نخستین نظره بر نور وجود است
دلی کز معرفت نور و صفا دید	ز هر چیزی که دید اول خدا دید

(لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۵۲-۵۳)

### نتیجه‌گیری

حق تعالی حقیقتی پنهان و مستور از ظهور و وصف و بیان است که با مشاهده ازلی بلکه سرمدی ذات خود، به عنوان اصل و اساس همه کمالات، به صفت عاشقی و معشوقی نمودار گشته و با حبّ ذاتی حاصل از مشاهده جمیع کمالات، مشیت ازلی خویش را بر آن قرار داد تا عالم و آدم را، که تفصیل کمالات و مظهر و مجلای اسما و صفات الاهی‌اند، از کتم عدم به عرصه وجود بکشاند و به عبارتی آنچه را در ذات خود پنهان داشته، به منصف ظهور برساند تا کمالات اجمالی خویشان را که به صورت "شهود المفصل فی المجمال" بود به گونه "شهود المجمال فی المفصل" مشاهده کند و واسطه جریان فیض خویش را در آغاز به گونه قوس نزول و در پایان به صورت قوس صعود، حقیقتی بیان نموده است که در نگاه عرفا از آن با عنوان حقیقت (نور، روح) محمّديه یاد



### نقش محبت در آفرینش از دیدگاه عرفان اسلامی

می‌شود و مظاهر و جلوه‌های اتم و اکمل آن را در عالم امکان حضرت محمد (ص) و خاندانش قرار داده است. بنابراین، هدف خلقت عالم و آدم جز عشق و محبت خداوند به ذات خویش و به تبع آن نمودار شدن اسما و صفاتش – که نمایندگان آن محبت ذاتی در عالم امکان هستند – چیز دیگری نخواهد بود.

### پی‌نوشت‌ها:

۱. موارد اشتقاق کلمه محبت از نگاه بعضی از این عرفا عبارت‌اند از:

- الف. مشتق از لغت "حُب" به معنای صفای مودت است؛ چنان‌که دندان سپید آبدار نیکو را "حَبِّ الاسنان" خوانند. (قشیری، ۱۳۸۱، ص ۵۵۷)
- ب. مشتق از لغت "حُب" به معنای خنب است که وقتی آن را از آب پر می‌کنند، جایی برای آب بیشتر ندارد. همچنین وقتی در دل محبت کسی جای گرفت، هیچ چیز دیگری به غیر از دوستی محبوب در آن نمی‌گنجد. (همان، ص ۵۵۸)
- ج. مشتق از لغت "حُب" به معنای داربست و چارچوبی درهم‌ساخته است که کوزه آب را بر روی آن می‌گذارند. عاشق هم عزت و ذلت و رنج و بلا و جفای معشوق را تحمل می‌کند و این عقوبت‌ها بر وی گران نیاید. (هجوی، ۱۳۸۶، ص ۴۴۷)
- د. مشتق از لغت "حِبّه" به معنای دانه است، که اصل نبات از آن است. محبت نیز ماده و اصل حیات است و با محنت‌های متعدد تغییر نپذیرد. (همان، ص ۴۴۶-۴۴۷)
- ه. مشتق از لغت "حَبّ جمع حبه" است؛ و حَبَّةُ الْقَلْبِ سویدای دل است: «طور پنجم را حبة‌القلب گویند که معدن محبت حضرت الوهیت است، و خاصان راست که محبت هیچ مخلوق را درو گنج نیست». (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۶)
- و. مشتق از "حَبِّ الْمَاء" است و آن هنگامی است که باران شدید حباب‌ها را برانگیزد یا در جام حباب پدید آید. (رجایی بخارایی، ۱۳۷۳، ص ۵۹۶) محبت هم به معنای غلیان دل به حُبّ محبوب است.
- ز. مشتق از "أَحَبُّ" است، "أَحَبُّ الْبَعِيرِ" برای شتری به کار می‌رود که از جایش برنخیزد. (همان) محبت معشوق هم دل عاشق را در عشق خود محکم نگه می‌دارد.
- ح. گوشواره را "حَبّ" خوانند، به سبب اینکه ملازم گوش است و همیشه متحرک. (قشیری، ۱۳۸۱، ص ۵۵۸) این دو صفت در محبت عاشق هم دیده می‌شود.
- ط. گروهی گفته‌اند محبت اصلش از "محاوبت" [محا-بت] است. (مستملی بخاری، ۱۳۲۸، ص ۲) یعنی فکر غیر دوست از دلش محو و قطع [بت] شد.
۲. "کنت" اشاره به کینونیت ذات الوهیت بی‌سابقه ابتدا و لاحقاً انتها [ست]. "گنج" اشاره به صفات ربوبیت است. "مخفیا" اشاره به صفت باطنی حق است. "فأحببت" اشارت است به صفت محبتی و محبوبی. "أن أعرِف" اشارت

به تصحیح و اثبات معرفت ذات و صفات حق است و شرح محیوبی او که از لازمه معرفت است. (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۶، ص ۳۷-۴۱)

۳. خواجه احمد غزالی این عشق را که متعال و منزّه از هر گونه نسبت و اعتبار و "جامع جمیع کمالات است" حقیقت مطلقه (ذات احدیت) نامیده، منشأ واحد انواع عشق دانسته است. (ستاری، ۱۳۸۵، ص ۵۸-۵۹)

۴. فقیهان و مشرعیان و متکلمان لفظ "حُب" و مشتقات آن را برای نوع انسان‌ها به معنای تعظیم و یا اراده طاعت فرض کرده، ادعای محبت صوفی به خدا را کفر و مذموم شمرده‌اند: «چون خدا به تمام ذات با خلق مبین است و مناسبتی میان او و مخلوق وجود ندارد تا محبتی متصور شود». (فروزانفر، ۱۳۴۷، ص ۱۱۵)

به نظر این عده، فناء فی الله، بقاء بالله، قایل به "صدور" وحدت ماهوی خدا و روح آدمی و امتزاج طبیعت وی با ذات حق بودن و همچنین قبول این ایده که خلق، صورت ناسوتی حق و مظهر اسما و صفات وی هستند و ذات اقدس الاهی، حقیقت لاهوتی مخلوق خویش است؛ همه به معنای اشتراک مخلوق در ابدیت خالق بوده، نظریه‌ای کفرآمیز و شرک‌آلود و مذموم است. این نظریه بر افکار کسانی همچون هجویری و قشیری و حتی محمد غزالی تأثیر فوق‌العاده منفی‌ای داشته، به گونه‌ای که آنان در این خصوص - که رابطه خدا با خلق رابطه‌ای محبت‌آمیز است - به شک افتادند، و به همین سبب برای تقریب مفهوم محبت به افق فهم مشرعه به توجیه مطلب پرداخته یا درصدد تلفیق شریعت با طریقت و زهد و جذب برآمده‌اند. (ستاری، ۱۳۸۵، ص ۱۶۰ و ۱۴۳) برای مثال، محمد غزالی نشانه‌هایی را برای محبت انسان به خدا برمی‌شمرد که عبارت‌اند از: ۱. ترسیدن از مرگ؛ ۲. تقدیم خواست خدا بر خواست خود؛ ۳. مولع بودن به ذکر خدا و عدم فراموشی یاد او در دل؛ ۴. دوست داشتن هر آنچه به وی انتساب داشته باشد، مانند قرآن و پیامبر؛ ۵. حریص بودن بر خلوت با او و مناجات با وی؛ ۶. آسان بودن عبادت خدا بر او؛ ۷. دوست داشتن بندگان مطیع خدا و مهربانی با آنها و دشمن داشتن کافران. (محمد غزالی، ۱۳۷۱، ص ۸۵۳-۸۵۵)

چنان که می‌بینیم محمد غزالی، محبت الاهی را - برخلاف برادرش احمد که از اولیای مکتب محبت است - به معنای تعظیم شعایر دینی، عبادت حق و دوست داشتن اولیای حق ابراز داشته، و محبت بی‌واسطه با محبوب ازلی را مناسب نمی‌داند. در مقابل گروه یادشده، رابعه، حلاج، و ... - صوفیان و عرفای مکتب محبت و عشق - معتقدند که مطابق آیه «ونفخت فیہ من روحی» (حجر: ۲۹) و حدیث «انّ الله خلق آدم علی صورته» (فروزانفر، ۱۳۷۰، ص ۱۱۴)، مابینتی بین خدا و خلق نیست و تفاوت آنها اعتباری است نه حقیقی و محبت از نظر آنها ممدوح بوده، به معنای نفی خواست و ترک اراده بنده و استغراق او در محبوب است و آن «آئشی است که اراده و مرید را در نخست وهلت، می‌سوزاند و نیست می‌گرداند». (همو، ۱۳۴۷، ص ۱۱۶)

رابعه - که نخستین کسی است که در بین جماعت صوفیه بیشتر از عشق و محبت الاهی دم می‌زند (غنی، ۱۳۳۰، ص ۳۰) - از استعمال واژه "حُب" معنای حقیقی آن یعنی عشق ورزیدن به خدا را بدون هیچ چشم‌داشتی، نه به خاطر شوق به بهشت و نه ترس از جهنم، اراده کرده است:

حُبک حبین: حُبّ الهوی و حُبّا لآتک اهل لذاکا  
فأما الذی هو حُبّ الهوی فشغلی بذکرک عن سواک  
فأما الذی انت اهل له فکشف للحجب حتی اراک  
فلا الحمد فی ذا ولا ذاک لی ولكن لک الحمد فی ذا و ذاکا

(بدوی، ۱۳۶۷، ص ۸۰-۸۱)

بعد از او عده‌ای از عرفای قرون سوم تا هفتم هجری قمری جرئت یافته، استعمال این لفظ را برای خدا مناسب دیدند. این گروه معتقدند نشان دوستی بنده با حق آن است که حبّ و بغض حق به چیزی اصل؛ و حبّ و بغض بنده فرع و پرتوی از آن حق است؛ زیرا در حقیقت، تنها خدا شایسته دوست داشتن به حد کمال است و هر کس معرفتش به ذات معروف بیشتر باشد، محبتش کامل‌تر است: «محبت مبنی بر معرفت نیز باشد، چنان که عارف را با آنکه لذت و منفعت و خیر، همه از کامل مطلق به او می‌رسد، پس او را محبت کامل مطلق حاصل آید به مبالغت‌تر از دیگر محبت‌ها و معنی «الذین آمنوا أشد حُبّاً لله» اینجا روشن گردد». (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۱۲۹)

بعضی از صوفیان نیز حد تعادل را رعایت کرده راحت، اقبال، قبول، کرم و لطف خداوند را محبت وی، و طلب رضای حق و متابعت شریعت و اعراض از جمله مخلوقات را به معنای محبت مؤمنان می‌دانند: «چون بنده خداوند را به دوست گیرد، خداوند بنده را دوست گیرد و از دوستی حق تعالی مددها به حواس و خواطر و عقل و دل بنده پیوندد تا حکم بنده در عبودیت حکم مولی در ربوبیت گیرد». (عبادی، ۱۳۴۷، ص ۱۷۰ و ۱۷۳)

۵. عین‌القضاة همدانی قائل به سه نوع عشق (شدت محبت) است: «۱. صغیر، عشق ماست با خدای تعالی؛ ۲. کبیر، عشق خداست با بندگان خود؛ ۳. میانه، دریغاً نمی‌بارم گفتن...» که باید همان عشق خدا با خویشتن باشد. (همدانی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۱-۱۰۲)

۶. مطابق این آیه و آیه «و قل ان کنتم تحبون الله فأتبعونی یحببکم الله» (آل عمران: ۳۱) صوفیه خود را مصداق قومی می‌دانند که حق فرموده آنها را دوست دارد و آنها هم دوستدار حق‌اند؛ به همین سبب آنها محبت حق و خلق را دوجانبه دانسته، بر این باورند که «هر که خدای را دوست بدارد خدا نیز او را دوست خواهد داشت». (سراج طوسی، ۱۹۱۴، ص ۵۸)

۷. عبادت سه گونه است: ۱. عبادت به طمع بهشت؛ ۲. عبادت از ترس جهنم؛ ۳. عبادت برای خود خدا؛ چون هدف گروه اول و دوم رسیدن به بهشت و نجات از جهنم است، پس آنها اگر خدا را عبادت می‌کنند از او به عنوان وسیله استفاده می‌کنند نه هدف. بنابراین، غایت آنها تحقق خواهش نفسانی است و حق تعالی را واسطه دست‌یابی به درخواست‌های نفسانی خود ساخته‌اند و هیچ کدام از اینها عبادت از روی معرفت به حق نیست. تنها قسم سوم عبادت حقیقی است؛ زیرا نهایت خلقت جن و انس پرستش خداست که از آن به معرفت هم تفسیر می‌کنند. (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۸۴-۹۳)

8. Cf.: Eva de Vitray Meyerovitch, 1927, p. 285.

## فهرست منابع

۱. قرآن مجید، ۱۳۷۹، ترجمه: محمد مهدی فولادوند، تهران، دارالقرآن کریم، چاپ اول، مرحله دوم.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۴۰۰، فصوص الحکم، التعلیقات ابوالعلاء عقیقی، الطبعة الثانية، بیروت، دار الکتب العربی.

۳. ابن القضاة، ابوالحسن علی، ۱۳۴۳، *ترك الاطناب فی شرح الشهاب*، به كوشش: محمد شیروانی، تهران، دانشگاه تهران.
۴. ابوعلی سینا، بی تا، *رساله عشق*، تصحیح: سید محمد مشکوة، بی جا، چاپ کلاله خاور.
۵. افلاطون، ۱۳۶۲، *پنج رساله*، ترجمه: محمود صناعی، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ سوم.
۶. انصاری، عبدالله، ۱۳۵۶، *سخنان پیر هرات*، به كوشش: محمدجواد شریعت، تهران، کتابهای جیبی.
۷. بدوی، عبدالرحمن، ۱۳۶۷، *شهادت عشق الاهی: رابعه عدویه*، ترجمه: محمد تحریرچی، تهران، مولی، چاپ دوم.
۸. بقلی شیرازی، روزبهان بن ابی نصر، ۱۳۴۴، *شرح شطحیات*، تصحیح و مقدمه: هنری کرین، تهران، انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران.
۹. -----، ۱۳۸۳، *عبر العاشقین*، به اهتمام: هنری کرین و محمد معین، تهران، منوچهری، چاپ چهارم.
۱۰. جام زنده پیل، احمد، ۱۳۶۸، *الف، انیس الثانیین*، تصحیح: علی فاضل، تهران، توس.
۱۱. -----، ۱۳۵۵، *روضه المذنبین و جنة المشتاقین*، تصحیح: علی فاضل، تهران، بنیاد فرهنگ.
۱۲. -----، ۱۳۶۸، *ب، منتخب سراج الساترین*، تصحیح: علی فاضل، تهران، بنیاد فرهنگ.
۱۳. دیلمی، ابوالحسن، ۱۳۶۲، *عطف الألف المألوف*، تصحیح: ح. ک. قادیه، قاهره.
۱۴. رجایی بخارایی، احمدعلی، ۱۳۷۳، *فرهنگ اشعار حافظ*، تهران، انتشارات علمی، چاپ هفتم.
۱۵. ستاری، جلال، ۱۳۸۵، *عشق صوفیانه*، تهران، نشر مرکز، چاپ چهارم.
۱۶. سجادی، جعفر، ۱۳۷۳، *فرهنگ لغات، اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران، طهوری، چاپ دوم.
۱۷. سراج طوسی، ابونصر، ۱۹۱۴، *اللمع فی التصوف*، تصحیح: رینولد الن نیکلسون، بریل لیدن.
۱۸. سعدی، ابومحمد مشرف الدین مصلح، ۱۳۷۲، *بوستان (سعدی نامه)*، تصحیح و توضیح: غلامحسین یوسفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ چهارم.
۱۹. سپهروردی، شهاب الدین، ۱۳۴۸، *مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق*، سید حسین نصر - هنری کرین، تهران.
۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۶، *طریق عرفان*، مترجم: صادق حسن زاده، قم، مطبوعات دینی، چاپ دوم.
۲۱. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۶۱، *اوصاف الاشراف*، تصحیح و توضیح: نجیب مایل هروی، مشهد، انتشارات امام.
۲۲. عبادی، قطب الدین، ۱۳۴۷، *التصفیه فی احوال المتصوفه*، تصحیح: غلامحسین یوسفی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
۲۳. عطار، فریدالدین محمد، ۱۳۷۲، *منطق الطیر*، به اهتمام و تصحیح: سید صادق گوهرین، بی جا، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ نهم.
۲۴. غزالی طوسی، ابوحامد محمد، ۱۳۷۱، *کیمیای سعادت*، به كوشش: حسین خدیوچم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ دوم، ج ۲.

نقش مکتب در آفرینش از دیدگاه عرفان اسلامی

۲۵. غزالی، احمد ۱۳۷۰، *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی*، به اهتمام: احمد مجاهد، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۶. غنی، قاسم، ۱۳۳۰، *تاریخ تصوف در اسلام*، تهران، زوار، چاپ دوم، ج ۱-۲.
۲۷. فارابی، ابونصر، ۱۳۵۸، *سیاست مدینه*، ترجمه: سید جعفر سجادی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۲۸. فروزانفر، بدیع الزمان، ۱۳۷۰، *احادیث مثنوی*، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم.
۲۹. -----، ۱۳۴۷، *شرح مثنوی شریف*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳۰. فروغی، محمدعلی، ۱۳۶۰، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، زوار.
۳۱. قشیری، عبدالکریم، ۱۳۸۱، *رساله قشیری*، با تصحیحات و استدرکات: بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ دوم.
۳۲. کاشانی، عزالدین محمود، ۱۳۷۶، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، تألیف: جلال الدین همایی، تهران، نشر هما، چاپ پنجم.
۳۳. لاهیجی، شمس الدین محمد، ۱۳۸۳، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، انتشارات زوار، چاپ پنجم.
۳۴. مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل، ۱۳۲۸، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، لکهنو، نول کشور.
۳۵. مکی، ابوطالب، ۱۳۸۱، *قوت القلوب*، مصر، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده.
۳۶. مولوی، جلال الدین محمّد، ۱۳۶۲، *مثنوی معنوی*، تصحیح: رینولد الن نیکلسون، انتشارات طلوع، چاپ پنجم.
۳۷. نجم‌الدین رازی، عبد الله بن محمد، ۱۳۸۶، *مرموزات اسدی در مزمورات داوودی*، تصحیح و تعلیق: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات سخن، چاپ اول، ویرایش دوم.
۳۸. -----، ۱۳۷۱، *مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد*، به اهتمام: محمد امین ریاحی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
۳۹. نجم‌الدین کبری، ۱۹۵۷، *فوایح الجمال و فواتح الجلال*، به اهتمام: فریتز مایر، ویسبادن آلمان.
۴۰. نیکلسون، رینولد الن، ۱۳۸۲، *عرفان عارفان مسلمان*، مترجم: اسدالله آزاد، مشهد، دانشگاه فردوسی، چاپ دوم.
۴۱. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، ۱۳۸۶، *کشف المحجوب*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی، تهران، سروش، چاپ سوم.
۴۲. همدانی، عین‌القضات، ۱۳۸۶، *تمهیدات*، مقدمه: عقیف عسیران، تهران، انتشارات منوچهری، چاپ هفتم.
43. Eva de vitray Meyerovitch, 1927 = 1331, *Mystique et poesie en Islam: Djalal -ud-Din Rumi et L'Ordre des Derviches tourneurs*, Paris, Desclée de Brouwer

