

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



پژوهش‌های فلسفی - کلامی

فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم

سال چهاردهم - شماره اول - پاییز ۱۳۹۱ شماره پیاپی ۵۳

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 اول، پاییز ۱۳۹۱

شماره پیاپی ۵۳

اصالت وجود و نام‌گرایی در نظام فلسفی صدرایی / احمد احمدی، محمد رصافی..... ۵

مبانی و ویژگی‌های اصلی فلسفه تحلیلی دین / فائزه برزگر تبریزی، حمیدرضا آیت‌اللهی..... ۲۵

چیستی شناخت از دیدگاه اسپینوزا / محمدعلی عبداللهی، مهدی مطهری..... ۵۱

تفسیر هستی‌شناختی از عینیت اندیشه نزد فرگه / محمدرضا قربانی، موسی اکرمی..... ۷۳

عقلانیت اشراقی در اندیشه فلسفی ابن‌سینا / محمدمهدی گرجیان، سید محمود موسوی، معصومه اسماعیلی..... ۱۰۱

بررسی مفهوم و نقش فلسفه در «فلسفه برای کودکان» با توجه به روش متیولیپمن / علی ستاری..... ۱۲۱

عقل‌گرایی و کارکردهای آن در تحول اندیشه دینی از منظر قرآن / محمدتقی دیاری بیدگلی، سید جمال‌الدین میرمحمدی..... ۱۳۳

بررسی و نقد جریان فکری شعوبیه و تأثیر آن بر کلام شیعی / سید محمدرضا حسینی..... ۱۷۱

اصطلاح هورقلیا در اندیشه شیخ احمد احسایی و سهروردی / علی‌اکبر باقری..... ۱۹۹



## اصالت وجود و نام‌گرایی در نظام فلسفی صدرایی

احمد احمدی<sup>۱</sup>  
محمد رصافی<sup>۲</sup>

### چکیده

ادعا شده است که اصالت وجود و نظام تشکیکی وجود در اندیشه فلسفی ملاصدرا به نظریه نام‌گرایی می‌انجامد. این ادعا به بیان‌های مختلف مطرح شده است. یکی از نتایج اصلی نام‌گرایی، نفی کلی طبیعی و نیز هر گونه امور مجرد، مانند مثل افلاطونی، است. اعتباریت ماهیت مهم‌ترین دلیل کسانی است که معتقدند نظام صدرایی فاصله چندانی تا نام‌گرایی ندارد و به کمک تشکیک خاصی و حرکت جوهری، این ادعا را تقویت می‌کنند. برخی از شارحان ملاصدرا نیز - بدون آنکه به ارتباط اصالت وجود و نام‌گرایی اشاره کنند- به گونه‌ای سخن گفته‌اند که گویا در نظام فلسفی ملاصدرا، کلی طبیعی هیچ جایگاهی ندارد و استفاده او از این اصطلاح در اثر رسوبات اندیشه اصالت ماهیت بوده که تا پیش از او رواج داشته و حتی خود او در ابتدا چنین می‌اندیشیده است. این مقاله، در مقابل، در پی رد این مدعاست. با بررسی دقیق نظام ملاصدرا، این نتیجه به دست می‌آید که استفاده ملاصدرا از اصطلاحاتی مانند کلی طبیعی، صورت نوعیه، ذات و ماهیت از رسوبات اندیشه اصالت ماهیت نیست، بلکه او با نگرشی متفاوت این اصطلاحات را به کار می‌برد. علاوه بر آن، به مثل افلاطونی نیز معتقد است و آن را با قدری اصلاح و تعدیل در نظام فلسفی خود جای می‌دهد. بنابراین، ملاصدرا نه تنها نام‌گرا نیست، بلکه واقع‌گرایی است که بین نظریه افلاطون و ارسطو جمع کرده و در حقیقت علاوه بر مثل، صورت نوعیه، کلی طبیعی و ماهیت را نیز موجود می‌داند؛ هرچند نحوه وجود کلی طبیعی، ذات و ماهیت بالعرض یا بالتبع است.

**کلیدواژه‌ها:** اصالت وجود، نام‌گرایی، کلی طبیعی، مثل افلاطونی، ماهیت، تشکیک وجود.

۱. استاد دانشگاه تهران.

۲. دانشجوی دکتری تربیت مدرس دانشگاه قم و پژوهش‌گر مؤسسه بین‌المللی مطالعات اسلامی.

برخی معتقدند اصالت وجود و تشکیک وجود در فلسفه ملاصدرا به نظریه نام‌گرایی می‌انجامد. یکی از مدعیات اصلی نومیالیسم، نفی کلیات طبیعی و نیز نفی مثل افلاطونی است؛ به این معنا که در عالم، تکثر محض حکم‌فرماست و هیچ امر مشترک عینی بین آنها وجود ندارد. (Woosley, 1967, vol. 8, p. 203) نام‌گرایان ممکن است بر آن باشند که کاربرد اسم‌های عام به نحوی تابع قواعد معین است، ولی نپذیرند که این قواعد را باید بر حسب کلی‌های واقعی یا اندیشه‌های عام توضیح داد. (استنیلند، ۱۳۸۳، ص ۴۹)

در ظاهر، فلسفه صدرایی فلسفه‌ای واقع‌گرایانه<sup>۱</sup> تلقی می‌شود، اما، طبق این مدعا، اگر نظام صدرایی با التزام واقعی به لوازم نظریه اصالت وجود بازخوانی شود سر از نام‌گرایی در می‌آورد.

این مطلب گاه چنین بیان شده است:

نومیالیسم [نام‌گرایی] در اروپا با نفی کلیات، طلایه‌دار این پلورالیسم (یعنی جدایی همه چیز از همه چیز و تک تک انسان‌ها از هم و تکیه بر فردانیت مطلق و نفی هر گونه هم‌نوایی) بود. در اینجا [یعنی در آسیا] نیز اصالت وجود با نفی ماهیات (که کلی طبیعی هم چیزی جز آن نیست) می‌توانست (و می‌تواند) نویدبخش چنان پلورالیسمی باشد. (سروش، ۱۳۷۶، ص ۱۵)

این ادعا به صورت کلی‌تر چنین بیان شده است که کلاً هر گونه نظام تشکیکی مستلزم نفی ماهیات ثابت است:

کلی مشکک با انکار کلی خیلی فاصله ندارد. منکران کلی می‌گویند ما فرد داریم و لاغیر و سراغ کلی مشکک رفتن نیز یعنی سراغ افراد رفتن. کلی مشکک یعنی قبول کردن اصالت افراد. آن چیزی که اصالت دارد تفاوت بین افراد است. اینکه در تعریف کلی مشکک می‌گویند: کلی مشکک آن است که در افراد خودش صدق غیرمساوی دارد، با این سخن که کلی مشکک بر هیچ یک از افرادش درست صدق نمی‌کند فاصله چندانی ندارد. نومیالیست‌ها نیز چیزی بیش از این نمی‌خواستند بگویند. انصافاً

اصالت وجود و نام‌گرایی در نظام فلسفی صدرایی

نومینالیست‌ها و کسانی که کلی مشکک را قبول دارند، خیلی به هم نزدیک هستند و با پذیرش کلی مشکک نزاع بین رئالیست و نومینالیست برداشته می‌شود ... با رفتن به سمت کلی مشکک ما محترمانه کلی طبیعی مشائین را نفی می‌کنیم و مشاء حق دارد که کلی مشکک را نپذیرد. (همو، جزوه درسی در باب کلیات)

و نیز در سطحی عمومی‌تر:

از زمان سهروردی به بعد کم‌کم رگه‌های نومینالیستی در ما ایجاد شد. به ملاصدرا که می‌رسیم، اصولاً ملاصدرا فلسفه‌اش یعنی اصالت وجود، نه اصالت ماهیت. یعنی اینکه با طوفان وجودی که در فلسفه ملاصدرا وزیدن می‌گیرد، درخت ماهیت کنده می‌شود. خیلی واضح است که در فلسفه ملاصدرا شما دیگر ماهیتی را در کار ندارید و ماهیتی را نمی‌بینید. ملاصدرا یک نومینالیست است که بسیاری از علمای ما از بیان این مطلب ابا دارند. چون شما اگر قائل به این بشوید که فلان جریان فلسفی نومینالیست است، دیگر باید حساب خودتان را از تفکر فلسفه ارسطویی و بسیاری از چیزهایی که در جامعه ما با همین عناوین مقدس شده است، جدا بکنید. (نمازی، به نقل از سایت باشگاه اندیشه، <http://www.bashgah.net/pages-6013.html>)

این سخن را گاه به گونه‌ای دیگر و بر اساس حرکت جوهری مطرح می‌کنند:

نظریه حرکت معادل انکار نظریه جواهر جاویدان است و اگر کسی واقعیت جواهر را انکار کند ناگزیر واقعیت ماهیات را نیز انکار خواهد کرد؛ زیرا نظریه ماهیت وصل به نظریه جوهر است ... در دیدگاه ارسطویی هر جوهری ماهیتی دارد و ماهیت هر جوهر، توان‌های آن جوهر را مشخص می‌کند. ماهیت و محدودیت‌های آن تغییرناپذیرند و حتی خدا نیز نمی‌تواند علل صوری (صور نوعیه) را تغییر دهد. اما این محدود کردن تغییر، در تضاد با آموزه حرکت است. [در نظام صدرایی] این نظریه که تغییر منحصر به خروج از قوه به فعل است و به ماهیت محدود می‌شود کنار گذاشته شده و آموزه حرکت جوهری به جای آن گذاشته شده است که بر اساس آن یک

شیء از طریق سلسله پیوسته‌ای از تغییرات به شیء دیگر تبدیل می‌شود.  
(لاکی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۱)

در بین پیروان مکتب صدرایی نیز این ادعا به صور مختلف بیان شده است:

بر اساس حرکت جوهری، جهان مادی که واحد سیال و گسترده است و حرکت از قوه محض تا لقاء الاهی امتداد می‌یابد، هرگز دارای جایگاه حقایق ثابت و محدود نیست. بنابراین، ماهیت به دلیل محدودیت و مرزی که دارد در جهان خارج، که با حرکت جوهری خود هیچ مرزی را باقی نمی‌گذارد، نمی‌تواند تحقق داشته باشد و جز به انتزاع و دخالت ذهن دریافت نمی‌شود. انتزاع ماهیات مختلف از واقعیت سیال خارجی نظیر اختراع مقاطع مختلف زمان مانند سال، ماه، هفته، روز و ساعات است، زیرا زمان واحد سیال خارجی است و تقسیم آن به قطعات مختلف به تناسب نیازها و احتیاجات زندگی و با دخالت ذهن انجام می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۴۹)

این عبارت به گونه‌ای صریح قابل حمل بر نام‌گرایی است. اگر عبارتهای دیگری از گوینده این سخن وجود نداشت می‌توانستیم او را مدافع نام‌گرایی بدانیم، ولی وی در عبارات دیگر این توهّم را مرتفع می‌کند که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

بر اساس اصالت وجود، مطالبی که ... پیرامون اعتبارات ماهیت و به ویژه وجود کلی طبیعی در خارج بیان شد چهره دیگری می‌یابد و اساساً وجود ماهیت مخلوطه (کلی طبیعی) تنها به عنوان یک اعتبار عقلی قابل پذیرش خواهد بود و شاید خواننده هوشیار ... دریافته باشد که خاستگاه قول به اصالت ماهیت در واقع همان قائل شدن به وجود حقیقی برای کلی طبیعی است. (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۸۸)

با این حال خود ملاصدرا همیشه از ماهیت و کلی طبیعی سخن گفته و آنها را در نظام فلسفی خود جای داده است. بنابراین، یا باید به این امر ملتزم شویم که از آنجایی که دیدگاه جدید ملاصدرا در باب اصالت وجود و حرکت جوهری در بافت و سنت ریشه‌دار



### اصالت وجود و نام‌گرایی در نظام فلسفی صدرایی

اصالت ماهیت پدید آمد، وی فرصت کافی برای رهایی از همه لوازم بین و غیربین اصالت ماهیت را نیافت. به همین جهت مطرح شدن بحث ماهیت و کلی طبیعی و مباحث مربوط به آنها در آثار ملاصدرا از رسوبات سنت اصالت ماهیت است (همو، ۱۳۶۳، ص ۲۶) و در صورتی که نظام صدرایی به نحو صحیح بازخوانی شود به نام‌گرایی منتهی خواهد شد؛ یا اینکه بگوییم وی متوجه همه لوازم نوآوری‌های فلسفی خود بوده است و مباحث ماهیت، کلی طبیعی و ماده، صورت و غیره را از اساس بر مبنایی استوار کرده است که اگر کسی آن را بررسی کند هیچ‌گونه تهافتی در مکتب صدرایی نخواهد یافت.

مدعای این مقاله آن است که شق دوم صحیح است. ملاصدرا هیچ‌گاه منکر ماهیت، کلی طبیعی، و صور نوعیه نبوده است، بلکه در پرتو نظریه اصالت وجود تفسیر جدیدی از این امور ارائه می‌کند. نوآوری وی در حقیقت ایجاد چرخش دیدگاه نسبت به این امور بوده است. وی به راستی، کلی طبیعی و صور نوعیه را قبول دارد، ولی با دیدگاهی متفاوت از دیدگاه ارسطویی. به همین دلیل او را به هیچ وجه نمی‌توان نام‌گرا نامید.

طرح این بحث از آن رو اهمیت دارد که امکان قرائت نام‌گرایانه از نظام صدرایی در سطح وسیعی تبلیغ می‌شود و حتی کتاب‌هایی درباره این مطلب نوشته‌اند،<sup>ii</sup> ولی بین نفی اصالت ماهیت در نظام صدرایی و التزام به نام‌گرایی هیچ ملازمه‌ای وجود ندارد.

قبل از ورود به بحث اصلی باید به این نکته توجه داشت که کلی مشکک و نیز بحث تشکیک، در فلسفه اسلامی دست‌کم دو اصطلاح دارد: تشکیک عامی و تشکیک خاصی. «بالعام و الخاصی تشکیک قسم اذ هو ما فیہ التفاوت علم». (سبزواری، بی‌تا، ص ۱۶) تشکیک عامی یعنی تشکیک در مفهوم نه در واقعیت. مشایبان درباره مفهوم وجود چنین اعتقادی دارند. آنها مفهوم وجود را مشکک می‌دانند، اما این تشکیک فقط در مفهوم است نه در حقیقت عینی وجود. به همین دلیل نمی‌توانند مفهوم وجود را مفهومی ماهوی تلقی کنند؛ زیرا در این صورت همه وجودات مختلف خارجی و همه تکثرات به یک وحدت ماهوی و حقیقی ختم می‌شوند که از نظر مشایبان پذیرفته نیست. راه‌حل مشایبان در این مورد آن است که مفهوم وجود را مشکک می‌دانند، ولی وجودات خارجی را حقایق متباینه لحاظ می‌کنند<sup>iii</sup> و بدین صورت نظام مشایی، می‌تواند

همچنان به نظام ارسطویی و ماهیات ثابتة بدون هیچ‌گونه تهافتی وفادار بماند. در نظام مشایی، مفاهیم مشکک همان معقولات ثانیه فلسفی هستند ولی مفاهیم ماهوی معقولات اولی هستند و هر کدام مربوط به یک دسته از وجوداتند که با یکدیگر تباين دارند و هیچ‌گونه تشکیکی در آنها راه ندارد.

اما تشکیک خاصی که تشکیک در خود وجود عینی است و از ابتکارات ملاصدرا تلقی می‌شود، به ظاهر قابل بازخوانی بر اساس نظریات نام‌گرایانه است. آیا تشکیک خاصی با ذات‌گرایی و قول به کلیات طبیعی سازگار است؟ ادعای مطرح‌شده در صدر مقاله بیانگر این دیدگاه است که اصالت وجود با دو ضلع دیگر آن یعنی تشکیک خاصی و حرکت جوهری، مثلثی را تشکیل می‌دهند که درون این مثلث جایی برای ماهیت و کلی طبیعی وجود ندارد.

بر اساس گفته‌های پیشین، متن هستی، متشکل از یک وجود واحد تشکیکی (دارای مراتب) است. پیوستگی این وجود نیز به گونه‌ای است که هیچ‌گونه حد و تمایز بالفعلی در آن یافت نمی‌شود تا بتوان یک موجود یا یک دسته از موجودات را از موجود یا موجودات دیگر جدا کرد و مدعی شد که این موجود یا این دسته از موجودات به دلیل این مرزهای عینی و خارجی از دیگر موجودات جدا هستند. به همین دلیل هیچ انفصال واقعی و عینی در متن هستی وجود ندارد. آنچه ما به عنوان موجودات متکثر و متمایز می‌شناسیم و برای آنها حد و مرز گذاشته‌ایم در حقیقت مربوط به عملکرد ذهن ماست. انسان‌ها به دلیل نیازهای شناختی خود دست به ابداع این مرزبندی‌ها می‌زنند و الا متن هستی یک واحد یکپارچه و سیال است؛ مانند زمان که امر واحد سیال است، ولی انسان به دلیل نیازهای روزمره خود این امر واحد را به ساعت و روز و هفته و ماه و سال و قرن و دیگر مقاطع ریز و درشت تقسیم کرده است. در متن زمان هیچ یک از این تقسیمات واقعی نیست و این ذهن انسان است که این تقسیمات را ابداع می‌کند. افزون بر آن، متن هستی، یک واحد سیال همواره در حال حرکت است و مجالی برای مرزها و حدهای ثابت باقی نمی‌گذارد. این بیان را می‌توان قرائت نام‌گرایانه از نظریه اصالت وجود ملاصدرا نامید. اما آیا این قرائت صحیح است؟

### اصالت وجود و نام‌گرایی در نظام فلسفی صدرایی

واقعیت آن است که در نظام صدرایی اصالت وجود به معنای نفی ماهیات نیست، بلکه به معنای نفی اصالت آنهاست. نفی ماهیت با نفی اصالت ماهیت بسیار متفاوت است. اگر کسی بر اساس نظام صدرایی قائل به اصالت وجود شود به این معنا نیست که ماهیات را اموری موهوم، و خیالی بداند، بلکه آنها را اصیل نمی‌داند. به عبارت دیگر، در نظام صدرایی ماهیات مجعول هستند نه موهوم، اما مجعول بالعرض یا بالتبع. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۵۸؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۱۳) در نظام صدرایی، حقیقت وجود دارای مراتب طولی و عرضی است (همان، ج ۶، ص ۸۶؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۲۷۵) و هر مرتبه ذاتاً با مراتب دیگر مختلف است و به همین دلیل هر مرتبه از وجود آثار خاصی دارد. به عبارت دیگر، هر مرتبه از وجود مقوم همان مرتبه است. وجود عینی هر چند یک واحد یکپارچه است، اما هر مرتبه موجب پدید آمدن یک نحوه خاصیت در همان مرتبه از وجود است و همین ویژگی و خاص بودن یک مرتبه، آن را بالقوه از مراتب دیگر جدا می‌کند. بالقوه در اینجا یعنی به صورت بسیط و بدون حد و مرز و انفصال خارجی.<sup>iv</sup>

بر اساس آنچه، به اجمال، از نظریه ملاصدرا ارائه شد، این نتیجه به دست می‌آید که ماهیات اموری واقعی هستند (نه اینکه وابسته به چشم‌انداز و اعتبار معتبرین باشد)؛ هر چند واقعیت خود را از برکت وجودات خاص به دست آورده‌اند. خاص بودن هر یک از وجودات نیز در اثر تشکیکی است که در وجود واحد عینی حکم‌فرماست و هر مرتبه از درجات این تشکیک، خاصیتی واقعی در وجود ایجاد می‌کند که منجر به پدید آمدن یا پدیدار شدن نوعی از انواع می‌شود. نتیجه دیگر آنکه تشکیک در ذات و ذاتیات نیز در فلسفه ملاصدرا قابل طرح است که در ادامه به آن اشاره می‌کنیم.

مطالبی که به اجمال ذکر شد، فقط دورنمایی از جواب ابتدایی به ادعای فوق بود و طلیعه‌ای است برای ورود به بحث‌های عمیق‌تر درباره نظام صدرایی. برخی از شارحان مکتب ملاصدرا به این تهافت ظاهری متفطن شده‌اند و برایشان این پرسش مطرح شده که با التزام به اصالت وجود، جایگاه کلی طبیعی و صور نوعیه و انواع طبیعی در نظام صدرایی چگونه ترسیم می‌شود؟ اگر کلیات طبیعی و صور نوعیه اموری واقعی تلقی شوند حکایتگر تکرر عرضی وجود خواهند بود. در این صورت این پرسش پیش می‌آید که تکرر عرضی وجود چگونه به وجود می‌آید. بر اساس نظام تشکیکی، تبیین

کثرت طولی وجود چندان مشکل نیست. وجود هر چه از منبع فیض و نقطه کانونی خود دور شود ضعیف‌تر می‌شود و این ضعف، ذاتی هر یک از مراتب است. بنابراین، هر مرتبه از مراحل پایین وجود، ضعیف‌تر و ناقص‌تر از مراتب بالاتر است و خود این ضعف و شدت وجودی باعث تفاوت و کثرت طولی وجودات می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۴-۴۵) در کثرت طولی، هر مرتبه مافوق، علت مرتبه مادون است و کثرت طولی، در حقیقت، زنجیره‌ای از علت‌ها و معلول‌ها را تشکیل می‌دهد. اما وجودی که در یک مرتبه مانند مرتبه طبیعت قرار دارد و نسبت شدت و ضعف این مرتبه به کانون وجود یکسان است چرا و چگونه درون آن کثرت به وجود می‌آید. آیا اساساً این کثرت واقعی است یا اینکه ذهن بشری چنین کثرت‌های عرضی‌ای را ابداع می‌کند؟

پاسخ نام‌گرایان این است که کثرت عرضی واقعی<sup>v</sup> نیست، بلکه وابسته به ذهن بشری و اعتبارات فردی و اجتماعی است. اما پیروان مکتب ملاصدرا این مطلب را به کنایت یا صراحت نفی و از کثرت عرضی دفاع کرده‌اند؛ هرچند سیطره اصالت وجود، قاطعیت و صراحت گفتار آنها را کم‌رنگ کرده و آنها را در یک برزخ معرفت‌شناسانه قرار داده است. از یک سو، با تحلیل نهایی گفتار صدرا به سمتی پیش رفته‌اند که هر گونه واقعیتی را از ماهیات و کلیات طبیعی نفی کنند و همه را به حوزه معرفت‌شناسی ارجاع دهند و از سوی دیگر، نمی‌توانند منکر شوند که بر اساس نظام صدرا، تکثرات جهان هستی واقعی است؛ هرچند این تکثرات واقعی به صورت بسیط در دل وجود واحد تشکیکی جای گرفته‌اند و تبیین کثرت آنها (کثرت عرضی) مشکل و گاه آمیخته با ابهام است. به نظر می‌رسد اگر طرح مسئله به همین شکل باشد در نهایت نمی‌توان جواب صریح و قاطعی را پیشنهاد کرد و پاسخ‌ها همچنان در نوسان خواهد بود. زیرا نظام صدرا، مسلماً نمی‌تواند شبیه نظام ارسطویی باشد و لذا طرح مباحث مربوط به ماهیت و کلی طبیعی، آن‌گونه که در نظام ارسطویی و مشایی رواج دارد، با فلسفه صدرا، ناسازگار است. در پایان اشاره خواهیم کرد که ملاصدرا همین اصطلاحات را با نگرشی جدید به کار می‌گیرد و به همین دلیل موجب پیدایش برخی برداشت‌های نادرست از نظام صدرا شده است. اما اگر نظام صدرا، در مقابل مدعیات نام‌گرایی قرار دهیم پاسخ‌ها صریح‌تر و واضح‌تر خواهد شد.

### اصالت وجود و نام‌گرایی در نظام فلسفی صدرایی

از آنجایی که تبیین کامل این مطلب (کثرت عرضی و تنوع واقعی موجودات) نیازمند مقدمات زیاد و مباحث تفصیلی است برخی از شارحان مکتب ملاصدرا فقط به اجمال هشدار داده‌اند که نفی ماهیات در نظام صدرایی به معنای نفی کلی طبیعی یا سفسطه و یا اموری از این قبیل نیست: «وجود افراد ماهیت دلیل بر وجود کلی طبیعی در خارج است و اصالت و یا اعتباری بودن ماهیت در این مسئله بی‌تأثیر است، زیرا ماهیت بنا بر اعتباری بودن در خارج به تبع وجود موجود است». (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۳) و یا «قول به حکایت ظلی ماهیت نسبت به وجود، کاستن از علم حصولی به نفع سفسطه نیست، بلکه کاستن از آن برای افزودن به علم حضوری است». (همان، ص ۱۱۳) همچنین «البته این معنای اعتباری [اعتباری بودن ماهیت] از قبیل اعتبارات اجتماعی نیست تا آنکه فاقد ریشه واقعی باشد یا نظیر مقولات کانتی نیست تا آنکه پرداخت و دریافت آن ذهنی صرف باشد و فقط از ناحیه ذهن بر خارج تحمیل شود». (همان، ص ۱۵۰) و صریح‌تر از همه «نفی وجود ذاتی از ماهیات و قول به اصالت وجود به معنای نفی کلی طبیعی در خارج نیست، زیرا کلی طبیعی گرچه وجود ذاتی ندارد و لیکن با وجود افراد خود اتحاد ذاتی دارد؛ یعنی کلی طبیعی حتی وقتی با معروضی سنجیده می‌شود که با آن اتحاد عرضی دارد، با مصداق خود اتحاد ذاتی دارد. پس اتحاد ذاتی داشتن کلی طبیعی با آنچه که در خارج موجود حقیقی است سلب اصل وجود و تحقق خارجی کلی طبیعی را نمی‌کند و تنها تحقق را که جدا و ممتاز از تحقق وجودات حقیقی باشد نفی می‌نماید». (همان، ۲۱۶)

حاجی سبزواری در منظومه - به تبعیت از ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۵) - کثرت عرضی اشیا و انواع را به تبع کثرت موضوع یعنی کثرت ماهیات دانسته است:

بکثرة الموضوع قد تكثر و کونه مشککا قد ظهرها. (سبزواری، بی‌تا، ص ۴۳)

اما اشکال واضحی که بر این مطلب وارد می‌شود این است که بنا بر اصالت وجود هر گونه کثرتی باید در خود وجود باشد نه به تبع ماهیات. این اشکال را سبزواری در حاشیه اسفار بیان کرده و سه پاسخ داده است. (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۶، حاشیه (۱)) که از نظر

برخی اساتید فلسفه این سه پاسخ هیچ‌یک قانع‌کننده نیست. (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۶۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۳، ص ۴۲)

مطهری پاسخی به این اشکال داده است که می‌توان آن را بسط همان پاسخ سوم سبزواری دانست. وی می‌گوید:

همان‌طور که در مراتب طولی هر مرتبه از مراتب وجود مرتبه‌اش مقوم ذاتش است در مراتب عرضی هم هر مرتبه از مراتب وجود مقوم ذات خود است. بنا بر اصالت وجود، اگر وجود من وجود انسان است و وجود این شیء وجود کتاب است به این معنا نیست که وجود من می‌توانست در ذات خودش وجود کتاب باشد و برعکس. اینکه این وجود وجود انسان است در ذات خودش وجود انسان است یعنی یک مرتبه‌ای است که غیر از این نمی‌تواند باشد و آن هم مرتبه‌ای است که غیر از آنچه که هست و در متن واقع گسترده شده است نمی‌تواند باشد. (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۷۶-۱۷۷ با تلخیص)

نتیجه این بیان، همان‌گونه که در پاورقی همین مطالب، ذکر شده این است که: قراردادی نیست که هر چه دلمان بخواهد انتزاع کنیم. از این دلمان می‌خواهد این را انتزاع کنیم و از آن دلمان می‌خواهد آن را انتزاع کنیم. ماهیت، انعکاس واقعیت در ذهن است، اما هر واقعیتی یک نوع انعکاس در ذهن دارد و نمی‌تواند هر واقعیتی هر نوع انعکاسی در ذهن داشته باشد». (همان، پاورقی)

پاسخ‌هایی که به اجمال یا تفصیل مطرح شد، به صراحت راه هر گونه قرائت نام‌گرایانه از اصالت وجود را می‌بندد. مدعای وجودشناختی نام‌گرا این است که هیچ وحدت واقعی بین افراد و کثرات وجود ندارد. اما ما به وضوح در فلسفه ملاصدرا می‌بینیم که این وحدت وجود دارد. حال اگر این وحدت از ناحیه ماهیت نیست از ناحیه وجود خاصی است که هر یک از انواع طبیعی از آن برخوردارند و این ویژگی و خاص بودن وجود هر یک از انواع طبیعی، امری عینی و حقیقی است نه ذهنی و اعتباری. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۰) و انتزاع ماهیت واحد از برخی افراد و اشیاء به فضل همین وجودات خاص امکان‌پذیر است. ملاصدرا می‌گوید: «فطرت سلیم حکم

### اصالت وجود و نام‌گرایی در نظام فلسفی صدرایی

می‌کند که بدون حیثیت جامع بین افراد مختلف نمی‌توان آنها را مصداق حکم واحد قرار داد». (همان، ص ۱۳۳) اکنون باید به برخی از زوایای پنهان نظام صدرایی اشاره کنیم.

چنان‌که گذشت، ملاصدرا دید و نگرش ما را به ماهیت و لوازم آن تغییر داده است. بر اساس این نظام، اگر کلی طبیعی یا وجودات خاصی که منشأ انتزاع این کلیات طبیعی‌اند دارای حد و مرز بالفعل عینی نباشند دیگر ماهیت به معنای ارسطویی و مشایی آن نخواهیم داشت و فقط مفهوم داریم. به عبارت دیگر، در فلسفه ملاصدرا، ماهیت حکایت ذهنی واقعیتی خارجی است نه خود آن واقعیت. «إن حقایق الاشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة التي هي صور الأكوان و هویات الأعیان و أن الماهیات مفهومات کلیة مطابقة لهویات خارجیة»<sup>vi</sup> (همان، ج ۵، ص ۲) اما در نظام ارسطویی گفته می‌شود که ماهیت خارجی به همان شکل که هست در ذهن نیز انعکاس می‌یابد و فقط نحوه وجود آنها تفاوت دارد. حال اگر ملاصدرا معتقد باشد که در خارج ماهیت بالفعل وجود ندارد و هر چه هست وجودات خاص است که فقط بالقوه (به نحو بساطت) از یکدیگر متمایزند، طبیعی است که دیگر تطابق ذهن و عین به شکل ارسطویی ممکن نیست<sup>vii</sup> و سر همه مناقشات همین جاست.

همچنین، در نظام صدرایی، همه موجوداتی که در متن هستی حضور دارند ربط به واجب الوجودند:

همه موجودات وجود رابط هستند و وجود رابط یعنی معنای حرفی که هیچ‌گاه طرف واقع نمی‌شود. اما ماهیت محمول واقع می‌شود و آنچه محمول واقع می‌شود طرف است و طرف هرگز ربط نیست. پس آنچه ماهیت واجد آن است در خارج نیست. به بیان دیگر، آنچه غیر از حق است عین ربط به اوست و از ربط، جز مفهوم چیز دیگری به ذهن نمی‌آید. پس ماهیات از سنخ مفهوم‌اند و مفهوم به دلیل آنکه فاقد فرد خارجی است، اعم از آنکه در زمره مفاهیم وجودی باشد و یا غیر آن، همواره اعتباری است. (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۴)

بنابراین، باز هم به جای اول برمی‌گردیم و مشکل همچنان باقی است؛ زیرا کلی طبیعی در خارج به وصف کثرت و بالفعل موجود نیست. نهایت آن است که کلی طبیعی یک مفهوم است نه یک ماهیت.<sup>viii</sup>

بنابراین، باید دید در نظام صدرايي چه تغيير نگرشی نسبت به ماهیت و کلی طبیعی صورت گرفته است. در نظام صدرايي، دو تغيير عمده در نوع نگاه به ماهیت به وجود می‌آید: نخست اینکه ماهیت بیشتر از آنکه بیانگر حد شیء باشد بیانگر حقیقت شیء است؛ و دوم اینکه ماهیت که اکنون حقیقت شیء است حکایتگر یک حقیقت طولی و یک واحد سیال است.

اگر ماهیت را حد شیء بدانیم - آن‌گونه که مشایبان تأکید می‌کنند - در این صورت به نظر می‌رسد که انعطافی در ماهیت و حد شیء وجود ندارد. اگر ماهیت به معنای حد یک شیء باشد، دیگر تشکیک‌بردار نیست. حد با ذو مراتب بودن سازگار نیست. در نظام صدرايي، حد بالفعلی وجود ندارد تا با کشف این حدود، ماهیت اشیاء را نشان دهیم؛ هرچه هست بالقوه است.

اما اگر مراد از ماهیت، حقیقت شیء باشد می‌توان آن را انعطاف‌پذیر و حتی دارای مراتب دانست. همان‌طور که پیش از این ذکر شد، از نظر ملاصدرا، انحای خاص وجود، یعنی همان کثرات طولی و عرضی، بالقوه از یکدیگر متمایزند و تمایز بالقوه نیز به معنای بساطت است.<sup>ix</sup> بنابراین، از نظر ملاصدرا، ماهیتی که بیانگر حد بالفعل شیء باشد هیچ نحوه حقیقتی ندارد و اعتبار محض است، زیرا ذهن برای نحوه‌ای از وجود، حدی را فرض کرده است که اصلاً وجود بالفعل ندارد. اما اگر منظور حقیقت شیء باشد حقیقت شیء همان نحوه وجودی خاص اوست که ماهیت از آن حکایت می‌کند. به همین دلیل است که ملاصدرا دو تعریف برای ماهیت ذکر می‌کند: ماهیت به معنای خاص که در پاسخ به پرسش از چیستی اشیا گفته می‌شود و ماهیت به معنای عام که به ذات و هویت هر شیئی اشاره دارد و همه چیز را شامل می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳) محمدحسین طباطبایی، معتقد است بر اساس اصالت وجود، هر دو تعریف به یک مطلب اشاره دارند. (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳، حاشیه (۱))



### اصالت وجود و نام‌گرایی در نظام فلسفی صدرایی

تغییر نگرش دوم نیز این بود که حقیقت شیء، برخلاف برداشت مشهور از ماهیت، می‌تواند در مراحل و مواطن مختلف تحقق داشته باشد و مختص یک موطن نیست. به تعبیر دیگر، حقایق اشیاء محدود به یک مرتبه خاص نیست. همه اشیاء و افراد، علاوه بر تمایز عرضی، دارای حقایق طولی‌اند. یعنی نوع انسان، مثلاً، و بالتبع تک تک انسان‌ها فقط محدود به عالم طبیعت نیستند، حقیقت انسان یک واحد سیال است که از صقع ربوبی شروع می‌شود و از عوالم مختلف گذر می‌کند و به عرصه طبیعت می‌رسد و دوباره صعود می‌کند و به مراتب بالاتر فرا می‌رود. در همه این عوالم حقیقت انسان تحقق دارد، اما تحقق آن در هر مرتبه‌ای به تناسب همان مرتبه و بر اساس احکام آن مرتبه است. حقیقت انسان در عوالم بالاتر به صورت بسیط و اجمالی تحقق داشته و لذا صورت نوعیه انسانی در بین دیگر صورت‌ها، تمایز و ظهور برجسته‌ای نداشته است تا بتوان ماهیت انسانی را از آن انتزاع کرد. ولی در نشئه طبیعت که نشئه بروز کامل و تفصیلی وجودات خاص است هر یک از آنها به صورت یک مرتبه وجودی خاص بروز تام پیدا می‌کنند و موجب پیدایش کثرت عرضی و صور نوعیه مختلف می‌شوند.<sup>x</sup> بنابراین، ملاصدرا، برخلاف دیگر فیلسوفان، معتقد است هر شیئی (از جمله کلیات طبیعی) به جز وجود خاصش در مرحله طبیعت، دارای وجود جمعی نیز هست. «ان هذه الانواع الممكنة انما تباينت و تخالفت اذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد منها على وجه يصدق عليها احكامها و يترتب عليها آثارها و اما قبل ذلك فلها الوجود الجمعی. و هذا الوجود الجمعی نحو آخر من الوجود ارفع و اشرف». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۷۳) این تذکر لازم است که در عبارت ملاصدرا عبارت «موجوده بالفعل» به معنای انفصال وجودی نیست، بلکه به معنای بروز کامل خاصیت هر یک از وجودات خاص در موطن خویش است که همچنان در پیوستگی وجودی با دیگر وجودات خاص است.

بنابراین، حقایق اشیا فقط در یک موطن و مرتبه خاص به وجود نمی‌آیند. حقیقت هر شیئی در همه عوالم هستی به صور مختلف حضور دارد و بسته به اقتضای هر یک از عوالم و مراتب، تمایز خود را از دیگر حقایق بروز می‌دهد. به عبارت دیگر:

از دیدگاه فیلسوفان پیشین، هر ماهیتی فقط با یک نحو وجود خاص قابل تحقق است ... پس ماهیت انسانی [مثلاً] فقط با وجود افراد آدمی موجود

می‌شود و ماهیت درخت فقط با وجود انواع درخت محقق می‌شود. اما از دیدگاه صدرالمتألهین، هر ماهیتی با انحائی از وجود قابل تحقق است، هم با وجود خاص خود و هم با هر وجود دیگری که کامل‌تر از وجود خاص ماهیت باشد؛ یعنی ماهیت دارای وجودات طولی است، زیرا گفتیم که به نظر او هر وجودی که کامل‌تر از وجود خاص ماهیت است نیز حقیقتاً وجود ماهیت است ولی برتر از آن ... حقیقت خارجی وجود حقیقت واحد ذومراتبی است ... که از یک جانب به هیولای اولی که ناقص‌تر از آن قابل تصور نیست، منتهی می‌شود و از جانب دیگر به واجب بالذات که کامل‌تر از آن قابل تصور نیست و در این میان سایر حقایق وجودی جای دارند». (عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۱۶۵)

تفصیل و تبیین کامل این نوع نگرش را باید در بحث علت و معلول دنبال کرد. ملاصدرا در نهایت، با مطرح کردن امکان فقری و ربط محض بودن معلول نسبت به علت، علیت را به تشآن و تجلی وجودی باز می‌گرداند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، فصل فی بعض خیایا مقام العلیة، ص ۲۸۶) معنای این دیدگاه آن است که معلول از دل خود علت می‌جوشد و چیزی جدای از او نیست و به عبارت دیگر، معلول به نحو بساطت در خود علت حضور دارد و در مراتب پایین‌تر فقط ظهور می‌کند.

با این نوع تغییر نگرش به ماهیت، دیگر ماهیت، معنا و لوازم ارسطویی خود را از دست می‌دهد. از یک حقیقت طولی و عرضی نمی‌توان ماهیت واحد انتزاع کرد. مشایبان معتقدند اگر ماهیتی اقتضای خاصی داشته باشد در تمام عوالم باید چنین باشد و لذا انسانیت، مثلاً، در همه جا باید محتاج بدن و محل باشد (نک: ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۱۷)، اما طبق نگرش صدرایی چنین اقتضایی در کار نیست. حقیقت هر شیء دارای مراحل تشکیکی است که از همه این مراحل می‌توان یک مفهوم واحد، و از هر مرحله نیز می‌توان یک ماهیت ویژه انتزاع کرد. با این حال این نکته همچنان قابل تأمل است که آیا ماهیت در نظام صدرایی معقول اول است یا معقول ثانی فلسفی؟

عدم امکان حقیقت طولی و به عبارت دیگر، حقیقت تشکیکی در نظام مشایی به این دلیل است که بحث «حقیقت و رقیقت» (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۰) و «وجود حقایق طولی اشیا» (نک: همان، ج ۱، ص ۲۶۴) برای ابن‌سینا و مشایبان ناشناخته بوده است و این عدم شناخت مستند به ضعف درک آنها نیست، بلکه ریشه در روش

### اصالت وجود و نام‌گرایی در نظام فلسفی صدرایی

عقلانی آنها دارد. مشاء، تشکیک در ماهیت را نمی‌پذیرد و لذا ممکن نیست که یک فرد از یک ماهیت، مجرد و فرد دیگر مادی باشد، چون در این صورت انقلاب در ماهیت رخ می‌دهد. اما ملاصدرا برای هر شیء یک حقیقت طولی در نظر می‌گیرد که در هر موطنی ظهور خاص خود را دارد. نظریه مُثُل افلاطونی را نیز بر همین اساس می‌پذیرد و هر یک از مُثُل را فرد مجرد همان حقیقتی می‌داند که افراد جسمانی را نیز پوشش داده است. (همان، ج ۲، ص ۶۲)

با توجه به همین تغییر نگرشی که ملاصدرا در نگاه به ذات اشیا داشته است، مطهری نکته‌ای را خاطر نشان می‌کند که درخور توجه است. گرچه مطهری این نکته را با استاد خود، طباطبایی، در میان گذاشت اما نتوانست ایشان را قانع کند؛ البته طباطبایی نیز مخالفت کلی با نظر مطهری نداشت و فقط اظهار داشته بود که این مطلب معضل بزرگی است. درنهایت، مطهری معتقد است با توجه به اینکه ملاصدرا حقیقت شیء را به فصل اخیر می‌داند و فصل اخیر نیز درنهایت به نحوه وجود برمی‌گردد، می‌توان استنباط کرد که نوعی تشکیک تبعی برای ماهیت نیز قابل اثبات است. درست است که خود ملاصدرا معتقد است تشکیک در ماهیت جایز نیست و ما هم تشکیک در ماهیت را نمی‌پذیریم و این از لوازم اصلی اصالت وجود است، اما نوع دیگری از تشکیک می‌توان برای ماهیت اثبات کرد که منافاتی با حرف آنها نداشته باشد و آن تشکیک تبعی است. ماهیت در ذات خودش قابل تشکیک نیست ولی به تبع وجود قابل تشکیک است. مانعی ندارد که وقتی یک وجود قابل شدت و ضعف بود، ماهیت به اعتبار آن وجودش یعنی به نحو بالعرض و المجاز قابل شدت و ضعف باشد. (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۱، ص ۴۷۳-۴۷۵ با تلخیص) آشتیانی نیز این نظریه را تأیید کرده و به بیانی دیگر، معتقد است می‌توان در نظام صدرایی به تشکیک در ذات و ذاتیات قائل شد. (آشتیانی، ۱۳۸۲، ص ۷۷)

نکته قابل تأمل آن است که ملاصدرا در مسیر تبیین جدیدی که از ماهیت و ذات اشیا ارائه می‌کند به نظریه رئالیستی مُثُل افلاطونی و نیز اعیان ثابته در نظام عرفانی متمایل شده است؛ زیرا نظریه مُثُل و اعیان ثابته - با اندکی اصلاح و تعدیل - به خوبی می‌توانند طولی بودن حقایق اشیا را تبیین کنند (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۷۴-۲۸۶؛ سبزواری، بی‌تا، ص ۷۹) و این مطالب را با تفسیر و نگرش خاصی که به

طبیعت و ذات و ماهیت دارد جمع کرده است. در حقیقت، نظریه مُثُل مدعی افراد طولی برای ماهیت واحد است نه وجودات طولی برای آن. بر اساس تفسیر خاصی که ملاصدرا از مُثُل ارائه می‌کند، هر مثالی فرد مجرد عقلانی ماهیت جوهری است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۶۲) این بحث به توضیحات مبسوطی نیازمند است، اما برای هدفی که در این مقاله دنبال می‌کنیم همین اشاره اجمالی کافی است.

### نتیجه‌گیری

اکنون می‌توان با توجه به آنچه گفته شد به این نتیجه رسید که نظام صدرایی هرچند ارسطویی نیست و فقط در ظاهر و کاربرد برخی اصطلاحات شبیه آن است اما - برخلاف ادعای مطرح شده - نام‌گرا هم نیست. کسانی که نظام صدرایی را نام‌گرا خوانده‌اند فراموش کرده‌اند که افلاطون نیز واقع‌گراست و در اندیشه او نیز تشکیک در درجات وجودی و معرفتی دیده می‌شود.

علاوه بر آن، ملاصدرا هیچ‌گاه وحدت حقیقی انواع را، که مستهلک در وحدت کلی‌تر کل وجود است، انکار نکرده است، اما در نظریه‌های نام‌گرا وحدت حقیقی، از هر نوع که باشد، نفی می‌شود.

در فلسفه ملاصدرا کلی طبیعی نفی نمی‌شود و موهوم به شمار نمی‌آید، بلکه نوع نگرش به آن تغییر می‌کند. جالب است که خود ملاصدرا در مقابل متکلمان که کلی طبیعی را نفی می‌کنند (و در حقیقت قائل به نوعی نام‌گرایی هستند) موضع می‌گیرد و پس از توضیح معنای صحیح وجود کلی طبیعی می‌گوید: «فهذا معنی وجود الکلی الطبیعی ای الماهیة من حیث هی فی الخارج لا کما هو المشهور من الحکماء انها موصوفة بالوجود بمعنی ان الوجود کما هو منسوب الی الشخص منسوب الیها و لا کما زعمه المتکلمون النافون لوجودها انها غیر موجودة بوجود الشخص اصلا». (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۳۳)

بنابراین، باید گفت که تکثر کلیات طبیعی ریشه‌ای عینی دارد و ساخته ذهن نیست؛ هرچند این کثرت واقعی که مستند به خود وجود است بالقوه است نه بالفعل. ماهیات همان تمایزات بالقوه وجودات خاص است که ذهن به صورت ایستا به آن می‌نگرد و قالبی برایش درست می‌کند و بر این اساس، کلیات مختلف به معنای وجودات خاص

اصالت وجود و نام‌گرایی در نظام فلسفی صدرایی

متمایز است. در حقیقت، مفهوم‌سازی از نظر ملاصدرا درک نحوه خاص یک وجود است: «ان المدرك بالذات من كل شيء عند الحكماء ... ليس الا نحو وجود ذلك الشيء سواء كان ذلك الادراك حسيا او خياليا او عقليا، و سواء كان حضوريا او حصوليا و قد تحقق ... أن وجود كل شيء ليس الا حقيقة هويته المرتبطة بالوجود الحق القيوم». (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۷)

ملاصدرا در یک مرحله از نوآوری خود در پی ایجاد چرخش نگاه به ماهیت است و لذا با شدت تمام هر گونه واقعیت داشتن را از ماهیت نفی می‌کند و منظورش در این مرحله آن است که به ماهیت نمی‌توان نگاه استقلال‌ی داشت حتی من حیث هی. ماهیت حتی ذات خود و معنایابی خود را مدیون وجود است. (همان، ج ۲، ص ۳۴۱) اگر وجود نبود اصلاً هیچ‌گونه ماهیتی هم وجود نداشت. اما وقتی این چرخش نگاه نهادینه شد از آن به بعد در مباحث مربوط به ماهیت به راحتی از احکام ماهیت و وجود داشتن ماهیت سخن می‌گویند و معلوم است که منظور از ماهیت و کلی طبیعی و صور نوعیه چیزی است غیر از آنچه در نظام ارسطویی بیان شده است.

ذکر این نکته لازم است که در بحث کلی و کلی‌سازی، انسان ممکن است بر اثر نیازهای خاص خود به انحاء گوناگون به اشیا بنگرد و آنها را دسته‌بندی کند. به ویژه در امور زبانی این اتفاق می‌افتد که مثلاً انسان برای برخی امور صفت تفضیلی درست می‌کند، ولی برای برخی نمی‌کند. در برخی موارد از واژه «تر» و «ترین» استفاده می‌کند و در برخی موارد نمی‌کند. کلی مشکک وقتی در قالب زبانی جاری شود به شکل «تر» و «ترین» خود را نشان می‌دهد و آن وقت این پرسش پیش می‌آید که آیا می‌توان همه اوصاف و امور را به صورت تفضیلی و عالی بیان کرد یا خیر؟ آیا ما می‌توانیم در مورد میوه نیز "میوه" و "میوه‌تر" را به کار ببریم یا اینکه این استعمال بی‌معناست. بر این اساس، باید عدد را نیز مانند نور دارای حقیقت تشکیکی بدانیم، زیرا گفته شد که از نظر ملاصدرا همه اشیا حقیقت طولی تشکیکی دارند. ولی در آن صورت دیگر حساب و کتاب دقیق امکان‌پذیر نخواهد بود. هر گونه روا داشتن تشکیک در اعداد به عدم دقت در محاسبات می‌انجامد، اما مثلاً در مورد مزه‌ها و رنگ‌ها ما این دقت را به خرج نداده ایم. بنابراین، باید این مسئله را با دقت بیشتری بررسی کرد. این رفتار

زبانی هرچند در اصل روگرفتی از واقعیت است، اما تماماً آینه واقع نیست و حتی می‌تواند برعکس باشد. همچنین بیشتر به نوع نگاه انسان‌ها و نیازهای آنها بستگی دارد و لذا در مورد کمیات و کیفیات از صفات عالی و تفضیلی بیشتر استفاده می‌کنند تا در امور دیگر و علت این امر نیز می‌تواند امور مختلف باشد، از جمله اینکه نام‌گذاری برای هر درجه‌ای از سفیدی نه میسور است و نه مورد نیاز. اما همین انسان در مواردی مجبور است شدت درجات رنگ را بر اساس اعداد شماره‌گذاری کند که دقیق‌تر است. این رفتار زبانی نشان می‌دهد که انسان همواره منفعل و آینه خارج نیست؛ در برخی موارد آگاهانه و فاعلانه در یافته‌های خود تصرف می‌کند و آنها را بر اساس نیازهای ویژه خود تنسيق می‌کند.

هدف اصلی این مقاله آن بود که نشان می‌دهد با پذیرش اصالت وجود و تشکیک خاصی مورد نظر ملاصدرا، هرچند ماهیت مشایی محو می‌شود، اما پیوند وجودی برقرار است و در نتیجه معرفت‌شناسی استوار و به هم تنیده‌ای حاصل می‌شود. در وحدت تشکیکی، به جای ماهیات مجزا مثل گیاه، خاک، آب و ... یک حقیقت ذومراتب وجود دارد که هر مرتبه آثار وجودی خاصی را بروز می‌دهد. بنابراین، حوزه پیوند و پیوستگی بسیار بیشتر می‌شود نه اینکه سر از فردگرایی و نام‌گرایی درآورد. ویژگی خاص تشکیک خاصی آن است که در عین وحدت و پیوستگی بسیار شدیدی که بین موجودات برقرار است، مراتب و خواص هر مرتبه از وجود نیز برقرار است و هیچ نحوه تداخلی بین مراتب وجود متصور نیست.

## پی‌نوشت

i. اصطلاح واقع‌گرایی یا رئالیسم، معانی مختلفی دارد. معنای رئالیسم با توجه به واژه‌ای که در مقابل آن به کار می‌رود، متعین می‌شود. وقتی رئالیسم در مقابل نام‌گرایی (نومینالیسم) به کار رود، به معنای اعتقاد به وجود عینی کلیات است، اما وقتی در مقابل ایدئالیسم به کار رود به معنای اعتقاد به وجود مستقل از ذهن برای اشیاء و اجسام است.

ii. از جمله: علم‌الهدی، سیدعلی، *نومینالیسم و فلسفه صدرایی*، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).

iii. این مطلب را سبزواری در منظومه حکمت خود به مشایبان نسبت می‌دهد، ولی مطهری در شرح منظومه این نسبت را از نظر تاریخی مستند نمی‌داند. زیرا این کلام در آثار ابن‌سینا و فارابی نیامده است. (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۴۰-۲۴۱) ملاصدرا نیز همین نسبت را به مشایبان می‌دهد. (نک: ملاصدرا، بی‌تا، ص ۲۵۸) ظاهراً این

- نسبت با توجه به مطالبی که خواجه نصیرالدین طوسی در ابتدای نمط چهارم اشارات درباره وجود و علل آن ارائه می‌کند نسبت درستی است.
- iv. و معنا ما بالقوه هاهنا يرجع الی الجمع و التفصیل (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۷۳ و ۳۴۳-۳۴۴؛ همو، ج ۵، ص ۲۹۳؛ مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۱، ص ۳۱۰ و ۵۶۰).
- v. نام‌گرایان علاوه بر کثرت عرضی، کثرت طولی و کلاً هر امر مجرد و متافیزیکی را نیز نفی می‌کنند و بر اساس تجربه‌گرایی خالص، به جز افراد و اشیاء جزئی، هیچ امر دیگری را نمی‌پذیرند و به همین جهت مباحث متافیزیکی و نیز نظام توحیدی فلسفی نیز در فضای نام‌گرایی جایگاهی ندارد.
- vi. مقایسه بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در اندیشه ملاصدرا با نومن و فنومن کانتی، می‌تواند به تبیین و توضیح منظور ملاصدرا بیشتر کمک کند. «از دیدگاه صدرالمتألهین، جهان نمود [فنومن] تصویر حقیقی جهان بود [نومن] است اما از دیدگاه کانت، چنین نیست؛ به زبان فلسفی، ماهیات و مفاهیم، نمودهای حقیقی و نفس‌الامری بوده‌ها هستند، حقیقتاً آنها را نشان می‌دهند، اساساً شأنی جز نشان دادن بوده‌ها ندارند، پس رابطه آنها حقیقی و نفس‌الامری است. اما از دیدگاه کانت، ماهیات و مفاهیم نمودهای حقیقی و نفس‌الامری بوده‌ها نیستند. آنها حقیقتاً بوده‌ها را نشان نمی‌دهند، آنها برای انسان چنان جلوه می‌کنند که گویی در حال نشان دادن بوده‌ها هستند، در حالی که چنین نیستند. در یک کلام، صدرالمتألهین ماهیات و مفاهیم را کاشف حقیقی از بوده‌ها می‌داند اما کانت آنها را صرفاً کاشف‌نما می‌داند». (عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۱۱۸-۱۱۹)
- vii. «مطابقت ذهن و عین، از نظر فیلسوفان پیشین، ناشی از وحدت ماهوی است، ولی از نظر ملاصدرا ناشی از وحدت عینی تشکیکی وجودات متفاضل آنهاست؛ یعنی تطابق ذهن و عین به تطابق عوالم باز می‌گردد». (همان، ص ۱۸۳)
- viii. مفهوم گاه در مقابل ماهیت به کار می‌رود و معنای خاصی دارد و گاه به معنای عام به کار می‌رود که شامل ماهیت نیز می‌شود. تفاوت مفهوم و ماهیت به اجمال آن است که اولاً وجود ذهنی یا خارجی در ماهیت اخذ نشده است و لذا ماهیت می‌تواند در هر یک از این دو موطن یافت شود، اما مفهوم منحصر به ذهن است و هرگز به خارج راه نمی‌یابد. ثانیاً، بر اساس ملاک پیش‌گفته، مفاهیم دارای فرد خارجی نیستند و فقط می‌توانند مصداق داشته باشند، ولی ماهیت فرد خارجی دارد. ثالثاً، ماهیت از دو طرف عموم و خصوص بسته است و به همین دلیل جامع افراد و مانع اغیار است به گونه‌ای که صدق چند ماهیت بر یک شیء مستحیل است. اما مفهوم برخلاف ماهیت دارای مرز بسته نیست و به همین دلیل صدق چند مفهوم بر یک مصداق، ممکن و در برخی موارد ضروری است. (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۵-۳۰ به اختصار)
۱. در عرفان نظری، اختلاف بالقوه وجودات را با اصطلاح "اندامجی" بیان می‌کنند و معتقدند همه اسما و صفات الاهی (که در نهایت به ظهور وجودات خاص و افراد و اشیاء می‌انجامد) به صورت مندمج در متن هستی (که بسیط است) حضور دارند، و به بیان ملاصدرا همگی به وجود واحد موجودند.
- x. در اصطلاح عرفانی، احکام صور نوعیه در عوالم بالاتر هیچ‌کدام بر دیگری غلبه ندارد و همه مقهور سیطره عقلائی و روحانی هستند، اما در نشئه طبیعت هر کدام تفصیل یافته و احکام هر یک در موطن خودش غلبه می‌یابد.

## فهرست منابع

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۸۲، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، قم، بوستان کتاب، چاپ چهارم.
۲. ابن سینا، ۱۳۶۳، *الاهیات شفا*، تهران، ناصر خسرو.
۳. استنیلند، هیلری، ۱۳۸۳، *کلی‌ها*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، کارنامه نشر.
۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۶، *رحیق مختوم*، شرح جلد دوم *اسفار*، قم، مرکز نشر اسراء، ج ۱.
۵. سبزواری، ملاهادی، ۱۹۸۱، *حاشیه بر الحکمة المتعالیة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۶. -----، بی‌تا، *شرح المنظومه*، انتشارات علمیه اسلامیة، چاپ سنگی.
۷. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۶، «صراط‌های مستقیم»، در: *کیان*، ش ۳۶، ص ۲-۱۶.
۸. -----، بی‌تا، *جزوه درسی در باب کلیات*.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیة*، تصحیح و تحقیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، بیروت، مرکز الجامعی للنشر.
۱۰. -----، ۱۳۹۱، *شرح اصول الکافی*، تهران، مکتبه الحیدری، چاپ سنگی.
۱۱. -----، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۱۲. -----، بی‌تا، *شرح الهدایة الاثیریة*، چاپ سنگی.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین، ۱۹۸۱، *حاشیه بر الحکمة المتعالیة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۱۴. عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۶، *در آمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت، ج ۱.
۱۵. لاکس، داگلاس پی، ۱۳۸۰، «اثبات حرکت و انکار ماهیت در فلسفه ملاصدرا و بعضی معضلات کلامی ناشی از آن»، در: *مجموعه مقالات همایش جهانی ملاصدرا*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۲.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۳، *تعلیقه علی نهاییه الحکمة*، قم، مؤسسه در راه حق.
۱۷. -----، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات، چاپ چهارم، ج ۱.
۱۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۷، *شرح مبسوط منظومه*، تهران، انتشارات حکمت، ج ۱.
۱۹. -----، ۱۳۸۸، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، چاپ پنجم، ج ۱۱.
۲۰. نمازی، حمیدرضا، سایت باشگاه اندیشه، <http://www.bashgah.net/pages-6013.html>.
21. Woozley, A. D., 1967, "Universals", in: *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Paul Edwards, New York: Mac Millan Publishing, Co. , Inc. and the Free Press.



## مبانی و ویژگی‌های اصلی فلسفه تحلیلی دین

فائزه برزگر تبریزی<sup>۱</sup>

حمیدرضا آیت‌اللهی<sup>۲</sup>

### چکیده

در این مجال، به دنبال کشف مبانی و ویژگی‌های اصلی «فلسفه تحلیلی دین» هستیم؛ رویکردی که می‌کوشیم آن را به عنوان واکنش متفکران تحلیلی دین‌باور، نسبت به فضای الحادی و لادری‌گرایانه نیمه دوم قرن بیستم معرفی کنیم. جهت‌گیری اصلی این مقاله، به سمت اثبات سه ویژگی عمده برای این رویکرد است: ۱. تلاش برای وضوح حداکثری کلمات و در نظر گرفتن ارزش معرفتی برای فهم عرفی به جای اتمیسم منطقی؛ ۲. توجه به دستاوردهای علوم تجربی جدید و در نظر گرفتن ارزش معرفتی برای تجربه دینی به جای پوزیتیویسم منطقی؛ ۳. تلاش در جهت ارزیابی عقلانی گزاره‌های دینی و ارائه ملاک صدق و کذب برای آنها. از همین رهگذر، زمینه‌های عمده چالش‌ساز برای فلسفه دین و نیز حوزه‌های اصلی فلسفه تحلیلی که در فلسفه دین به کار گرفته شدند، به عنوان دو خاستگاه اصلی که منجر به پیدایش این رویکرد فکری با سه ویژگی فوق شده است شناسایی می‌شوند.

کلیدواژه‌ها: فلسفه تحلیلی دین، فلسفه دین، فلسفه تحلیلی.

۱. کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشکده ادبیات، دانشگاه علامه طباطبائی.  
۲. استاد گروه فلسفه، دانشکده ادبیات، دانشگاه علامه طباطبائی.

## مقدمه

اگرچه گزارش‌های تاریخی، فلسفه تحلیلی دین را مربوط به فضای فکری شصت سال اخیر دنیای انگلیسی‌زبان می‌دانند، اما واضح است که نه تحلیل و نه ارزیابی عقلانی گزاره‌های دینی، هیچ‌کدام پدیده‌های نوظهوری نیستند. فلسفه تحلیلی، به عنوان واکنشی رئالیستی به ایدئالیسم حاکم بر فضای اواخر قرن نوزدهم شناخته شده است، که منطق نمادین فرگه را می‌توان مبنای آن دانست و از اتمیسم منطقی راسل و ویتگنشتاین متقدم و تحلیل مور می‌توان به عنوان اصول اولیه آن نام برد.

این رویکرد فلسفی به مجموعه‌ای از روش‌ها اشاره می‌کند که در ارکان زیر با هم اشتراک دارند:

اصرار بر انتخاب کلمات واضح، دقت و وضوح در استدلال، استفاده از روش‌های منطقی (که می‌تواند شامل به کارگیری منطق صوری باشد یا نه؛ برای مثال، روش استدلالی که پلنتینگا در کتاب *فلسفه دین خود به کار برده است*)، تجزیه ساختار جملات و بررسی زبان به عنوان بهترین وسیله بررسی مفاهیم.

تمرکز این رویکرد فلسفی بر زبان و معنا از این اعتقاد برمی‌آید که بهترین راه فهم خود و جهان توجه به نحوه تفکر است و بهترین راه دسترسی به نحوه تفکر، تحلیل چیزی است که می‌گوییم. اما هر نوع تفکر فلسفی به نوعی تحلیل را نیز در دل خود دارد، آنچنان که آلن پی. اف. سل (Allen .P. F .Sell) می‌گوید: «حقیقت این است که برخلاف این عقیده که بعضاً در دهه ۱۹۵۰ مطرح می‌شد، تحلیل اختراع قرن بیستم نیست و هر کس که با سقراط آشنا باشد آن را تأیید می‌کند. هیچ‌یک از برترین فیلسوفان مابعدالطبیعی از تحلیل اجتناب نکرده‌اند». (سل، ۱۳۸۷، ص ۲۳)

افزون بر این، فلسفه دین هم قدمتی به اندازه خود فلسفه دارد؛ چراکه ارزیابی عقلانی گزاره‌های دینی، همواره بخشی از تفکر فلسفی را به خود اختصاص داده است. اگرچه الاهیات اعتقادی (confessional theology) (جزمی) (dogmatic) و نیز دفاعیات دینی (apologetics) از دانش فلسفی و منطقی بهره‌مندند، اما به معنای حقیقی کلمه فلسفه

### سبانی و ویژگی‌های اصلی فلسفه تحلیلی دین

نیستند؛ به این معنا که با پذیرفتن حجیت یک دین خاص یا برخی اصول آن، نمی‌توانند نسبت به نقدها بدون موضع باشند. شکل سنتی فلسفه دین معمولاً با عنوان الاهیات فلسفی (philosophical theology) (طبیعی) (natural) شناخته می‌شود که توماس آکویناس آن را به صورتی نظام‌مند بیان کرد. تا قبل از دوره معاصر نیز فلسفه دین به خود فلسفه دین و الاهیات فلسفی تقسیم می‌شد و اندیشمندان این تقسیم‌بندی را مبتنی بر این دیدگاه انجام می‌دادند که فلسفه دین تنها باید به تأمل فیلسوفانه در باب خداگرایی (theism) بپردازد و پرداختن به سایر مسایل دینی مطرح‌شده در دین، فقط در چارچوب الاهیات پذیرفتنی است. اما امروزه علاوه بر خداگرایی، سایر تعالیم و حتی اعمال و مناسک دینی هم مورد بازبینی فلاسفه دین قرار می‌گیرد.

اما در دهه ۱۹۵۰ در فضای فکری جامعه انگلیسی‌زبان چه رخ داد که از فلسفه دین معاصر، با عنوان «فلسفه تحلیلی دین» یاد می‌شود؟

شاید بهتر باشد مرور تاریخی خود را از ظهور فلسفه‌های تجربه‌گرا آغاز کنیم. ظهور این جریان‌های فلسفی و پس از آن نقد براهین سنتی اثبات وجود خدا از سوی کانت، آرام آرام زمینه را برای شکل‌گیری نوعی رویکرد الحادی نوین در فضای فکری غرب فراهم کرد. این رویکرد الحادی با ظهور فلسفه تحلیلی و اوج‌گیری آن با دو بال اتمیسم منطقی (راسل و ویتگنشتاین متقدم) و پوزیتیویسم منطقی (حلقه وین)، نیرویی تازه گرفت و اندیشه دینی را به چالشی جدی کشاند. پوزیتیویست‌ها با تکیه بر اتمیسم منطقی، الاهیات را نامعقول و بی‌منطق دانسته و با بی‌معنا دانستن گزاره‌های دینی بر اساس معیارهای تحصیل‌گرایانه خود، طرح صدق و کذب را برای چنین گزاره‌هایی از اساس رد می‌کردند.

به این ترتیب، شاید در نگاه اول، فلسفه تحلیلی رویکردی در تقابل با فلسفه دین به نظر برسد، اما با ظهور ویتگنشتاین متأخر صبغه‌ای غیرالحادی به خود گرفت. نخستین گام در این زمینه تعریف معنای عملی باورهای دینی از سوی ویتگنشتاین متأخر بود. می‌توان گفت با این تغییر دیدگاه، ویتگنشتاین از راسل دور و به مور نزدیک می‌شود. به

این معنا که به جای فروکاستن زبان به یک زبان منطقی، دعوت به شناختن ساختار زبان و زدودن ابهام آن می‌کند.

اما این تغییر به همین جا محدود نشد، بلکه با تلاش‌های گروهی موسوم به عالمان مابعدالطبیعه آکسفورد در جهت کارآمد کردن رویکرد تحلیلی برای دفاع از گفتمان دینی ادامه پیدا کرد. از تعدیل جزم‌گرایی پوزیتیویستی، هم در زمینه منطق و هم در زمینه اصل تحقیق‌پذیری، به عنوان سرآمد این تلاش‌ها و از اثبات متافیزیک به عنوان یک نظام منطقی و اثبات امکان ارزیابی عقلانی گزاره‌های دینی، اثبات معقولیت باورهای دینی و بهبود استدلال‌های معطوف به صدق می‌توان به عنوان دستاوردهای این تغییر نگرش نام برد.

می‌توان گفت متفکران تحلیلی با پی‌گیری «تلاش برای وضوح حداکثری کلمات و در نظر گرفتن ارزش معرفتی برای فهم عرفی» به جای اتمیسم منطقی و پی‌گیری «توجه به دستاوردهای علوم تجربی جدید و در نظر گرفتن ارزش معرفتی برای تجربه دینی» به جای پوزیتیویسم منطقی، مسیری تازه را به سمت دفاع از اندیشه دینی، در پیش گرفتند.

البته رویکرد تحلیلی را در رابطه با فلسفه دین می‌توان در دو سطح در نظر گرفت: سطحی افراطی که رسالت خود را فقط محدود به تحلیل مفاهیم و استدلال‌ها می‌داند و به دنبال کشف حقیقت و بررسی صدق و کذب نیست. اما سطح معتدل‌تری نیز از فلسفه تحلیلی وجود دارد که «علاوه بر تلاش در جهت ارزیابی عقلانی گزاره‌های دینی، می‌کوشد ملاکی برای بررسی صدق و کذب آن ارائه دهد و راهی به سوی حقیقت باز کند».

آنچه در این مقاله دنبال می‌شود، ارائه مدلی است که بر اساس آن بتوان نشان داد سه ویژگی اخیر (یعنی تلاش برای وضوح حداکثری کلمات و در نظر گرفتن ارزش معرفتی برای فهم عرفی، توجه به دستاوردهای علوم تجربی جدید و در نظر گرفتن ارزش معرفتی برای تجربه دینی، و در نهایت تلاش در جهت ارزیابی عقلانی گزاره‌های دینی

مبنای و ویژگی‌های اصلی فلسفه تحلیلی دین

و ارائه ملاک صدق و کذب برای آنها) مجاری عمده تأثیر فلسفه تحلیلی بر فلسفه دین است که از آن با عنوان «فلسفه تحلیلی دین» یاد می‌شود.

در همین راستا، سه مسیر عمده قابل شناسایی است: مسیر ویتگنشتاینی، مسیر فلسفه دین آکسفورد و مسیر معرفت‌شناسی اصلاح‌شده (reformed epistemology) که البته مسیر ویتگنشتاینی به عنوان مقدمه و زمینه‌ساز دو مسیر بعدی به شمار می‌رود. البته در پیشبرد هر سه مسیر متفکران زیادی نقش داشته‌اند، اما در اینجا برای تشریح دقیق‌تر موضوع و پرهیز از پراکنده‌گویی فقط به آرای چهره‌های شناخته‌شده هر مسیر پرداخته می‌شود.

### ۱. مسیر ویتگنشتاینی

ویتگنشتاین متقدم در رساله منطقی - فلسفی (تراکتاتوس) هم‌سو با نظریه تصویری معنا، درباره گزاره‌های دینی دعوت به سکوت می‌کند؛ گزارش بارت در قالب بیان مختصر زیر، می‌تواند مبنای چنین دعوتی را روشن کند:

نه تنها چیزی برای دانستن جز واقعیتهای تجربی نیست، بلکه ما حتی نمی‌توانیم درباره چیزی جز واقعیات تجربی سخن بگوییم. تلاش برای سخن گفتن به روشی غیر از این، تلاش برای بی‌معنا سخن گفتن است. بر اساس این دیدگاه، باور دینی (هنری، اخلاقی، ...) واقعیتهای تجربی هستند، اما درست و غلط بودن باورهای دینی یا خوب و بد بودن سبک‌های هنری، احکام یا باورهای شخصی هستند که نمی‌توانند به طور تجربی توجیه شوند، و به طریق اولی نمی‌توانند مورد تحقیق تجربی قرار گیرند. بنابراین، ما نمی‌توانیم درباره باورهای دینی یا سبک‌های هنری عبارات درست یا غلطی بیان کنیم و در نتیجه تنها کار منطقی و عقلانی‌ای که می‌توانیم انجام دهیم آن است که با سکوت از کنار آنها عبور کنیم و مدعی نشویم که این گزاره‌ها درباره واقعیتهای هستند. (Barret, 2005, p. 61-62)

این عبارات حلقهٔ وین را بر آن داشت تا تراکتاتوس را اوج پوزیتیویسم منطقی بداند، و در سایهٔ آن گزاره‌های دینی را بی‌معنا تلقی کند.

استفاده‌ای که حلقهٔ وین از این رویکرد زبانی می‌کند، تقویت‌کنندهٔ دیدگاه خداناباورانه است، اما شواهد نشان می‌دهد عقیدهٔ ویتگنشتاین، هم‌سو با الحاد نیست.

وی علاوه بر شاعرانه دانستن تفسیر فوق از تراکتاتوس، برای روشن کردن مطلب خود از مفهوم «درنوردیدن» (run up against) مرزهای زبان» (Barret, 2005, p. 62) استفاده می‌کند. به این معنا که زبان مرزها و محدودیت‌هایی دارد، حال آنکه در جهان واقعیت‌هایی وجود دارند که با این زبان محدود قابل بیان نیستند. حقایق ماوراءالطبیعی (مثل الاهیات)، امور انتزاعی (مثل مسئلهٔ حیات) و گزاره‌های اخلاقی، اموری فرازبانی هستند. به این ترتیب تلاش برای سخن گفتن از این امور به مثابهٔ تلاش برای درنوردیدن مرزهای زبان است و حاصل آن چیزی جز سخنان بی‌معنا نخواهد بود. اما «بی‌معنا بودن آنها همان ماهیت آنهاست». آنها تلاشی هستند برای بیان بیان‌ناپذیرها تا معنا را از طریق بیان‌پذیرها ایجاد کنند.

از سوی دیگر، با مطرح کردن مفهوم «تصویری برای زندگی کردن مطابق با آن» (a picture to live by) معتقد است آنچه را می‌توان نشان داد، نمی‌توان بیان کرد.

نگاهی به نظرات فیلیپس (Phillips)، به عنوان یکی از مهم‌ترین شارحان ویتگنشتاین، می‌تواند این جنبه از تفکر وی را برای ما روشن‌تر کند. وی معتقد است باور دینی نمی‌تواند به عنوان یک منبع اطلاعات دربارهٔ حقیقت به شمار رود و بر اساس امر دیگری نمی‌توان آن را به دستاورد. از نظر وی، محور خداگرایی مسیحی، باوری فلسفی دربارهٔ وجود خدایی با صفات خاص که به طور فلسفی فهمیده شده باشد نیست. یک جهان‌بینی متفاوتی هم نیست. این به این معنا نیست که غیرمنطقی باشد، بلکه به این معناست که دین دارای نوعی از عقلانیت است که در کلام و اعمال دینی آشکار می‌شود. در نتیجه زبان دین، جایگزین‌ناپذیر بوده و قابل فروکاستن نیست و نموده‌ای آن را می‌توان در رویکردهای مختلف هنری، فرهنگی و ادبی دید. (Loads, 2005, p.

### بهبودی و ویژگی‌های اصلی فلسفه تحلیلی دین

به این ترتیب، می‌توان گفت معناداری گزاره‌های دینی، در نظر ویتگنشتاین متقدم، جنبه فرامعنایی دارد.

می‌توان نتیجه گرفت دستاورد رویکرد تحلیل زبانی ویتگنشتاین متقدم، در زمینه دفاع از ارزیابی عقلانی گزاره‌های دینی در برابر حمله‌های سنگین شکاکیت و لادری‌گری قرن بیستم، تنها تعریف بی‌معنایی آنها به عنوان فرامعنایی است و تنها راه‌حل وی سکوت در مقام نظر و پناه بردن به تصاویر مبنایی زندگی، در مقام عمل است. اگرچه این رویکرد هم راه‌حلی برای دفاع از دین‌باوری به حساب می‌آید، اما ما را از سکوت فراتر نمی‌برد.

اما ویتگنشتاین به همین حد اکتفا نکرد. او پشت مرزهای عالم فوق زبان توقف نکرد و نظریه بازی‌های زبانی (language games) و زبان تألیفی (functioning language) به او اجازه داد تا سکوت را بشکند و درباره عالم گزاره‌های دینی (اخلاقی و هنری و ...) هم اظهار نظر کند. این بدان معنا نیست که او معناداری عالم تجربه‌گرایی و منطق‌محوری را به آن عوالم تسری داده باشد، بلکه به نوعی می‌توان گفت او معنایی مبتنی بر دستور زبان متفاوت را در عالم گزاره‌های دینی شناسایی کرد: این اعمال و قواعد زندگی دینی است که معنای گزاره‌های دینی را مشخص می‌کند. مفاهیم «نادانی وجهی» (aspect blindness) و «شواهدی از همین نوع» که یادآور دلیل عملی ارسطوست، از جلوه‌های این نوع معناداری است. (Barret, 2005, p. 70-71)

اگرچه تأکید بر جنبه عملی معنا، در ویتگنشتاین متأخر نیز مانند ویتگنشتاین متقدم مشهود است، اما رویکرد جدید ویتگنشتاین، خود پیشرفتی آشکار در زمینه کمک به فلسفه دین محسوب می‌شود، چراکه معناداری گزاره‌های دینی از حالتی غیر قابل بررسی خارج شده و هرچند مبتنی بر عمل، اما قابل دسترسی است. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد ویتگنشتاین متأخر نوعی معنای جدید برای معناداری تعریف می‌کند، که دیگر فوق زبان نیست و قابل مقایسه با معنای مبتنی بر تجربه و منطق است.

## ۲. مسیر فلسفه دین آکسفورد

اگر ظهور ویتگنشتاین متأخر را به عنوان اولین واکنش مؤثر، در قبال سکوت ویتگنشتاین متقدم در زمینه گزاره‌های دینی در نظر بگیریم، به نظر می‌رسد بتوان ادامه این واکنش را در فلسفه دین آکسفورد پی‌گیری کرد. جریانی که می‌کوشد معناداری گزاره‌های دینی را بر اساس معیارهایی قابل دسترس‌تر ارائه کند.

اگرچه نظریه بازی‌های زبانی، توانست با عبور از به خاموشی سپردن گزاره‌های دینی، معنایی را هرچند مبتنی بر عمل و نوعی ایمان‌گرایی برای این گزاره‌ها تعریف کند، اما این راه‌حل راضی‌کننده به نظر نمی‌رسید. شاید بتوان گفت آنچه متفکران تحلیلی را در مسیر فلسفه دین پیش می‌برد، جست‌وجوی راهی است برای اینکه هم سد «سکوت» ویتگنشتاین متقدم را بشکنند و هم مرزی را که ویتگنشتاین متأخر بین «نحوه زندگی» (form of life) دینی با دیگر نحوه‌های زندگی ترسیم کرده بود، تعدیل کنند. آنها به دنبال این هستند که جایگاه منطق و علوم تجربی را در ارتباط با گزاره‌های دینی بازتعریف کرده، راهی به سوی ارزیابی عقلانی ایمان دینی باز کنند.

این تلاش‌ها از دهه ۱۹۵۰ تا اواخر دهه ۱۹۷۰، همچنان در عرصه شناخت و زبان دین و بیشتر از سوی گروه عالمان مابعدالطبیعه صورت می‌گرفت. اما از دهه ۱۹۸۰ به بعد شکل جدیدی به خود گرفته است. رمزی (Ramsey)، بازیل میچل و ریچارد سویین‌برن که به ترتیب سمت استادی ممتاز فلسفه دین در دانشگاه آکسفورد دارند، تا به امروز راهبری این مسیر را بر عهده داشته‌اند. تلاش میچل و رمزی بیشتر در چارچوب فلسفه زبان، معناداری و شناخت، و جهت‌گیری سویین‌برن بیشتر در زمینه پیشبرد الاهیات طبیعی و استفاده از فلسفه در الاهیات بوده است. (Loads, 2005, p. 138-139)

### الف. بازیل میچل

پس از اینکه فضای فکری جامعه انگلیسی‌زبان، در پرتو اثر معروف آیر، زبان، صدق و منطق، به نفع بی‌معنا دانستن متافیزیک و در نتیجه بی‌معنایی الاهیات تغییر کرد، در ۱۹۴۶ گروهی موسوم به عالمان مابعدالطبیعه تلاش خود را در جهت اصلاح این طرز فکر آغاز کردند. بازیل میچل نیز به عنوان یکی از اعضای این گروه کوشید متافیزیک را به عنوان نظامی منطقی تثبیت کند. وی



### سبانی و ویژگی‌های اصلی فلسفه تحلیلی دین

که خود پرورش یافته مکتب تحلیلی بود، برخی از خصوصیات این رویکرد را مانع رشد فلسفه دین می‌دید. نوع خاصی از فلسفه‌ورزی که میچل آن را فلسفه جزءنگر (minute philosophy) (که بر جزییات متمرکز بود و از هر موضوع به بخشی از آن، که واضح و قابل مدیریت است بدون توجه به کل، می‌پرداخت) می‌نامد، و نیز تلاش برای دستیابی به حقایق اخلاقی با معیارهای پوزیتیویستی، از جمله این موانع بودند.

واکنش میچل و دیگر اعضای گروه عالمان مابعدالطبیعه نسبت به این موانع، تلاش در این جهت بود که با استفاده از ظرفیت‌های رویکرد تحلیلی نشان دهند مفاهیم اخلاقی و دینی مبتنی بر ساختارهای متافیزیکی هستند و اینکه بحث درباره این مفاهیم قابلیت دقت عقلانی دارند و می‌توان صدق و کذب آنها را نشان داد. (Mitchell, 2005, p. 21-22)

با همه اینها باز میچل، معتقد است گزاره‌های دینی را بر اساس معیارهای پوزیتیویستی هم می‌توان معنادار دانست. از نظر او، همین قدر که برخی امور هستند که در تناقض با گزاره‌های دینی به حساب می‌آیند نشان از معنادار بودن گزاره‌های دینی دارد. اما از طرف دیگر، معتقد است چون این گزاره‌ها متعلق ایمان هستند، موارد نقض آنقدر مؤثر نیستند که بتوانند باورهای دینی را از فرد متدین بگیرند.

روی آوردن به عقل‌گرایی معتدل (soft rationalism) یا انتقادی (critical) یکی از مهم‌ترین مشخصه‌های فکری میچل به شمار می‌رود. (Loads, 2005) اگر طیفی را در نظر بگیریم که یک سر آن عقل‌گرایی حداکثری (strong rationalism) و یک سر آن ایمان‌گرایی (fideism) باشد، عقل‌گرایی انتقادی جایگاهی میانی در این طیف خواهد داشت. این رویکرد فکری، جست‌ایمان‌گرایان به قلمرو ایمان را نمی‌پذیرد، از آن طرف هم مثل عقل‌گرایی حداکثری به دنبال اثباتی قطعی برای اقسام همه افراد نیست، در عوض معتقد است ارزیابی عقلانی باورهای دینی نه تنها ممکن، بلکه ضروری است، اما نباید انتظار ما از این سنجش عقلانی، رسیدن به نتیجه‌ای قطعی و همه‌پذیر باشد.

ارکان اساسی عقل‌گرایی انتقادی عبارت‌اند از:

۱. به کار گرفتن تمام امکانات عقلی، برای ارزیابی باورهای دینی.

۲. در نظر گرفتن انتقاداتی که بر این باورها وارد می‌شود.
۳. ارزیابی مبادی عقلی این باورها که در براهین آشکار نمی‌شوند.

### ب. ایان رمزی

ایان رمزی که در ۱۹۷۲ به طور غیرمنتظره‌ای از دنیا رفت، یکی از متفکرانی است که از تحلیل زبانی ویتگنشتاین تأثیر پذیرفته است. وی زبان دین را شناختی می‌داند و معتقد است زبان دین از واقعیتی متعالی حکایت می‌کند، اما شیوه توجیه باورهای دینی متفاوت از دیگر باورهاست. وی در مقایسه با متفکرانی چون فیلیپس مورد توجه قرار می‌گیرد که زبان دین را غیرشناختاری می‌دانند. برای مثال، فیلیپس معتقد است «عشق خداوند به بشر» به این معناست که فرد دیندار باید با دیگران مهربان باشد.

رمزی که در گروه عالمان مابعدالطبیعه آکسفورد هم عضویت داشت، می‌کوشید به نوعی زبان دین را با تجربیات روزمره و اظهارات لفظی معمول آشتی دهد. طرح وی مبتنی بر تجربه دینی و وضعیت‌های انکشاف (disclosure)، بصیرت (discernment) و سرسپردگی (commitment) است. وی معتقد است در تجارب روزمره، گاهی اوقات اتفاقاتی غیرمنتظره رخ می‌دهد، یا الفاظ معمولی که با آنها سخن می‌گوییم، به روشی غیرمعمول به کار برده می‌شوند. (مثل وقتی که با استعاره سخن می‌گوییم). در این موقعیت‌های غیرعادی، ناگهان انکشافی برای ما رخ می‌دهد و بصیرتی خاص به ما می‌بخشد که پیامد آن برای ما، سرسپردگی است. به عبارت دیگر، این موقعیت‌های غیرعادی، امری ورای تجربه را در اختیار ما می‌گذارند.

بر همین اساس، رمزی تجربه دینی را تجربه‌ای می‌داند که در آن وضعیت‌های انکشاف و بصیرت طوری هستند که باعث سرسپردگی کلی تام (در مقایسه با سرسپردگی‌های جزئی تام و کلی غیرتام) به امری می‌شوند که ورای تجربه دینی است. به دنبال این دیدگاه، رمزی می‌کوشد با استفاده از مدل‌های تعدیل‌یافته، زبانی بسازد که با قدرت انکشاف آن بتواند تجربه دینی و آنچه را که ورای آن است بیان کند. بدین ترتیب او ملاک معناداری زبان دین را تجربه دینی می‌داند. (گیسلر، ۱۳۸۴، ص ۴۴۱-۴۵۰)

### ج. ریچارد سویین برن

سویین برن که پس از میچل در جایگاه استادی ممتاز دانشگاه آکسفورد قرار گرفت، روشی جدید را برای آشتی دادن باورهای دینی با علم جدید در پیش گرفت. او با ضروری دانستن ابتدای باورهای دینی بر شواهد، از اثبات عقلانی گزاره‌های دینی، یعنی همان الاهیات طبیعی، دفاع می‌کند. بدین ترتیب نه تنها از صف ایمان‌گرایان جدا می‌شود، بلکه تا حد زیادی به قلمرو عقل‌گرایان حداکثری نزدیک می‌شود. (پترسون، ۱۳۸۷، ص ۷۴)

الاهیات طبیعی که بیشتر با مدل توماسی آن شناخته شده است، تحت تأثیر نظریات کانت و پس از آن با آرای پوزیتیویست‌های منطقی، تضعیف شده بود. اما سویین برن با تأیید رویکرد آکوییناس در مبتنی کردن الاهیات بر علم ارسطویی، به رغم فضای افلاطونی آن روز تفکر مسیحی، کوشید با تقریر جدیدی از این نظام الاهیاتی، آن را به روز کند. او بر برهان غایت‌شناختی (teleological argument) متمرکز شد، اما تقریر خود را از این برهان مبتنی بر شیوه نظریه‌پردازی علمی انجام داد.

پس از تلاش‌های ایمان‌رمزی در جهت شناختی دانستن زبان دین، و پس از هدف‌گذاری میچل برای نشان دادن معناداری گزاره‌های دینی با معیارهای پوزیتیویستی و نیز تلاش وی برای احیای متافیزیک، این بار سویین برن ملاک معناداری علم را به چالش کشید و آن را نه «تحقیق‌پذیری» (verification) بلکه استفاده از کلماتی دانست که در زبان عادی به کار می‌روند و معنادارند. سپس به بیان ملاک موجه بودن نظریه‌های علمی پرداخت. از نظر وی، نظریه‌های علمی وقتی موجه‌اند که سه ویژگی داشته باشند:

۱. قادر به تبیین پدیده‌های اطراف ما باشند.

۲. ساده باشند.

۳. بدون این نظریه‌ها، نتوان آن پدیده‌ها را تبیین کرد.

بر اساس همین ویژگی‌ها، نظریه‌ای موجه‌تر است که ساده‌تر باشد و بتواند پدیده‌های بیشتری را تبیین کند. (مقایسه نظریات فرادامنه (higher-level) و فرودامنه (lower-level)، نتیجه چنین تعریفی به نظر می‌رسد).

اما آنچه گفتیم برای اینکه سوین برن طرح نوی خود را در زمینه‌ی الاهیات طبیعی دراندازد، کافی به نظر نمی‌رسد. او برای تکمیل این زیربنا دو اصل را می‌پذیرد:

۱. ارزش علمی تبیین‌های ناظر به شخص (پدیده‌ی الف معلول شخص ب است که هدف پ را از ایجاد الف دنبال می‌کرده است).

۲. ارزش موجه‌سازی «احتمال بیشتر» برای دستیابی به «اثبات قطعی».

این مبنای فکری، زمینه را برای سوین برن فراهم کرد تا دست به کار احیای الاهیات طبیعی شود.

در ابتدا پدیده‌هایی را به عنوان شواهد در نظر می‌گیرد که برخی از آنها عبارت‌اند از: وجود جهان، مطابقت آن با نوعی نظم، وجود انسان‌ها و حیوانات، امکان مشارکت در کسب معرفت و ساختن جهان، الگوی تاریخ، وجود معجزات به عنوان شواهد مرتبط و شواهد موجود در زمینه‌ی تجربه‌ی دینی.

اما در ادامه، به نظر می‌رسد وی برهان خود را به دو صورت مطرح می‌کند:

الف. بر اساس قواعد احتمالاتی بی‌زی (Bayesian probabilistic account) (Long , 2003, pp. 404 – 405)

استدلال می‌کند که احتمال وجود خداوند با توجه به پدیده‌ها و شواهدی که در دسترس است بیشتر از احتمال عدم وجود اوست. این نوع استدلال، که تقریری از همان برهان غایت‌شناختی است، دو تفاوت عمده با نسخه‌ی توماسی آن دارد؛ نخست اینکه محاسبه‌ای مبتنی بر احتمالات را وارد استدلال خود می‌کند، و دوم اینکه، علاوه بر نظم موجود در عالم، معجزات و تجربه‌ی دینی را هم به عنوان شواهد در نظر می‌گیرد.

ب. با به کار بردن قاعده‌ی بی‌زی استدلال می‌کند که اگر خدا وجود داشته باشد پدیده‌های موجود محتمل‌تر هستند نسبت به حالتی که فرض ما عدم وجود خدا باشد.

به عبارت دیگر، وی معتقد است اگر شواهد موجود را به عنوان داده‌هایی علمی در نظر بگیریم، خداگرایی توحیدی نظریه‌ای است که می‌تواند بیشترین پدیده‌ها را و به ساده‌ترین صورت تبیین کند. پس بهترین نظریه است.

### مبانی و ویژگی‌های اصلی فلسفه تحلیلی دین

اصل تنظیم دقیق جهان، که بر ثابت‌های فیزیکی و شرایط اولیه جهان به عنوان اموری که منجر به ایجاد موجودی مثل انسان می‌شود، تأکید می‌کند در همین راستا مطرح شده است. (Holder, 2007, p. 1-4)

به روز کردن الاهیات طبیعی، تنها واکنش سویین‌برن به براهین سنتی اثبات وجود خدا نیست. او معتقد است حتی اگر این برهان‌ها هر کدام به تنهایی نتوانند کاری از پیش ببرند، در کنار هم و به صورتی «انباشتی» (cumulative) می‌توانند مدافع کارآمدی برای خداگرایی محسوب شوند.

گذشته از اینها، سویین‌برن خداگرایی را به عنوان یک نظام اعتقادی منسجم می‌پذیرد و معتقد است این باور که خداوند عالم مطلق، خیر مطلق، مختار، تغییرناپذیر، همه جا حاضر و سرمدی است، باوری است که از انسجام درونی برخوردار است. او انسجام را مستقل از صدق در نظر می‌گیرد و البته برای انسجام معانی مختلفی را بیان می‌کند: (Lauritzen, 1984, p. 29-39)

۱. گزاره منسجم گزاره‌ای است که فرض درستی آن معقول باشد.
۲. یک بیان منسجم، یک بیان به لحاظ منطقی ممکن است.
۳. یک بیان منسجم، بیانی است که نقیض آن هم منسجم باشد، در آن صورت یک گزاره واقعی یا ترکیبی است؛ و یک بیان منسجم که نقیضش ناسازگار باشد یک گزاره تحلیلی یا ضرورتاً منطقی است.
۴. اگر گزاره‌ای دربرگیرنده هیچ تناقضی نباشد، آنگاه بیانگر یک عبارت سازگار است.

### ۳. مسیر معرفت‌شناسی اصلاح‌شده

از آغاز ظهور فلسفه تحلیلی، متفکران دین‌باور با سه چالش عمده مواجه بودند: ۱. چالش مربوط به معناداری گزاره‌های دینی؛ ۲. چالش مربوط به صدق گزاره‌های دینی؛ ۳. چالش مربوط به معقولیت (موجه بودن) باور به گزاره‌های دینی.

اگر تلاش مسیر ویتگنشتاینی را در جهت بازگرداندن معنا به عالم گزاره‌های دینی، و تلاش افرادی چون میچل و سویین‌برن را در جهت احیای متافیزیک و احیای الاهیات طبیعی در نظر بگیریم، معرفت‌شناسی اصلاح‌شده را باید تلاشی متفاوت در جهت دفاع

از معقولیت و موجه بودن باورهای دینی دانست. به عبارت بهتر، معرفت‌شناسی اصلاح‌شده مسیر سومی است که فلسفه تحلیلی از طریق آن، بر فلسفه دین تأثیر گذارده است. اصلی‌ترین چهره‌های این مسیر عبارت‌اند از: آلوین پلنتینگا، نیکلاس ولترستورف و ویلیام آلتون.

یکی از خصوصیت‌هایی که معرفت‌شناسی اصلاح‌شده با آن شناخته می‌شود «ضدقرینه‌گرایی» (anti-evidentialism) است. این اصطلاح به معنای غیرمنطقی دانستن باور دینی نیست، بلکه به این معناست که لزومی ندارد خداگرایی حقیقت را فقط به سبک استدلال‌هایی مشابه استدلال‌های الاهیات طبیعی (قیاسی و استقرایی) توضیح دهد. بلکه خداگرایی به همه آنچه برای فهم حقیقت می‌توانیم بدانیم نیاز دارد.

از نظر پلنتینگا و نیز ولترستورف، در واقع اکثر افراد ایمان خود را مبتنی بر شواهد نکرده‌اند. بلکه «خدا وجود دارد» را به عنوان باوری پایه (basic) پذیرفته‌اند. برای دفاع از این ایده، او مبنای سنتی (classical foundationalism) را به چالش می‌کشد و معتقد است دو گزاره «دیگران هم دارای ذهن هستند» و «یک ساعت پیش صبحانه خوردم» باورهایی هستند که برایشان استدلالی نداریم، و در عین حال در داشتن آنها غیرمنطقی هم نیستیم. به عبارت دیگر، او معتقد است باورهای پایه مطابق با معیار مبنای سنتی، منحصر در باورهای بدیهی (self-evident) یا خطاناپذیر (incorrigible) نیست. او باور پایه‌ای را که دارای توجیه باشد باور «واقعاً پایه» (properly basic) می‌نامد و البته «تضمین» (warrant) را جانشین توجیه می‌کند. بدین ترتیب باوری واقعاً پایه است که دارای تضمین باشد؛ یعنی قوای شناختی ایجادکننده آن عملکرد مناسب (proper function) داشته باشند، شرایط شناختی متناسب با آن قوا باشد و طوری طراحی شده باشد که به طور موفق، برای دستیابی به صدق هدف‌گذاری شده باشد.

بر اساس این دیدگاه، «خدا وجود دارد» هم باوری پایه به شمار می‌رود. اما در این حالت قوای شناختی که منجر به ایجاد این باور پایه می‌شوند به نوعی، تعمیم قوای ادراکی مبتنی بر حواس به شمار می‌روند که در شناخت دنیای پیرامون ما به کار

سبانی و ویژگی‌های اصلی فلسفه تحلیلی دین

می‌آیند. این قوای ادراکی عبارت است از «حس الوهیت» (sensus divinitatis) و «عملکرد روح القدس» و تجربه‌ای هم که بر اساس آن این باور شکل می‌گیرد، «تجربه دینی» است.

حس الوهیت و عملکرد روح القدس، نقشی کلیدی در ضد قرینه‌گرایی ایفا می‌کنند. بدین ترتیب که حس الوهیت، زمینه را در ما برای باور به خداوند فراهم می‌کند و گواهی روح القدس هم در رابطه با آموزه‌های محوری مسیحیت فعال است. این دو عامل باورهایی را به طور بی‌واسطه در ما ایجاد می‌کنند. این باورهای بی‌واسطه (پایه) هم با همان سازوکاری تضمین می‌شوند، که باورهای پایه موجود در فهم عرفی. به این معنا که تضمین آنها مبتنی بر عملکرد درست حس الوهیت و گواهی روح القدس، شرایط شناختی مناسب، و نقشه‌ای است که به طور موفق برای ایجاد باورهای صادق طراحی شده باشد. به عبارت دیگر، پلنتینگا ارزیابی حس الوهیت و عملکرد روح القدس را به ارزیابی عملکرد قوای شناختی در ایجاد باورهای خاص تقلیل می‌دهد.

هریت هریس نام این سازوکار را بینش معنوی (spiritual insight) می‌گذارد و آن را فرصتی هدر رفته می‌داند. وی معتقد است پلنتینگا باید به جای ارائه یک مدل مکانیکی از طرز کار حس الوهیت و عملکرد روح القدس، مدلی ارگانیکی را توضیح می‌داد که مشخص می‌کرد چطور انسان می‌تواند زمینه را برای دریافت این باورهای بی‌واسطه فراهم و معنویت خود را کامل‌تر کند. (Harris, 2005, p. 144)

آلستون هم باورهای دینی را به پایه و غیرپایه تقسیم می‌کند. او باورهای دینی پایه را مبتنی بر تجربه دینی می‌داند و معتقد است از طریق استدلالی که بر اساس این باورهای پایه سامان داده شده باشد، می‌توان به باورهای دینی غیرپایه رسید. وی معتقد است کارکرد تجربه دینی برای باور دینی، درست مثل کارکرد تجربه حسی برای باور حسی است.

## نتیجه گیری

به نظر می‌رسد فلسفه تحلیلی دین، از آغاز پیدایش همواره در حال تعدیل دیدگاه‌ها، روش‌ها و ابزارها بوده و هست. این تعدیل نه تنها نسبت به دیگر رویکردهای فلسفی اعمال شده، بلکه خود فلسفه تحلیلی را هم پیوسته مورد بازبینی و بازتعریف قرار می‌دهد و در این مسیر، همه شاخه‌های فلسفه تحلیلی از جمله فلسفه اخلاق، فلسفه زبان، متافیزیک و معرفت‌شناسی به نوعی نقش خود را ایفا کرده‌اند. (Swinburne, 2005)

اگرچه از اتمیسم منطقی و تجربه‌گرایی در ابتدا، به مثابه ابزاری جهت بیرون راندن باورهای دینی از عرصه اندیشه استفاده شد، اما این پایان کار نبود و ظهور افکار و اندیشه‌هایی که یکی پس از دیگری می‌کوشیدند راهی به دنیای باورهای دینی باز کنند، فلسفه تحلیلی دین را بازتولید می‌کرد. برخی جریان‌ها برای رد، برخی برای اصلاح و برخی برای تکمیل جریان دیگر، اما با حفظ چارچوب تحلیلی به راه افتادند و آنچه امروز مشاهده می‌شود، محصول این پویایی است.

موارد زیر را می‌توان به عنوان مهم‌ترین ویژگی‌های عام آنچه را که امروز، به عنوان فلسفه تحلیلی دین پیش رو داریم برشمرد:

۱. استفاده‌ای تعدیل‌شده از منطق
۲. توجه به دستاوردهای علم تجربی جدید
۳. تأکید بر وضوح کلام و پرهیز از سخن گفتن مبهم
۴. توجه و ارزش‌گذاری برای نقدها
۵. پیش‌بینی نقدها و تلاش جهت پاسخ به آنها
۶. ارزیابی دقیق موقعیت افراد
۷. تلاش برای دسته‌بندی و ارزش‌گذاری شواهد

اما فلسفه تحلیلی دین، ویژگی‌های خاصی هم دارد که به نظر می‌رسد درک بهتر جایگاه آنها، هنگامی ممکن است که متفکران پردازنده آنها و زمینه ایجاد آنها هم در نظر گرفته شود. بررسی این ویژگی‌ها در حقیقت پویایی خاص فلسفه تحلیلی و تغییر و تحول آن را در چارچوب تحلیلی نشان می‌دهد.



جدول زیر به همین منظور طراحی شده است. البته نه متفکران تحلیلی و نه پویایی این رویکرد، محدود به مواردی که در این جدول ذکر شده نمی‌شود، اما آنچه را در این مقاله سعی در بیان آن داشتیم تا حدی نشان می‌دهد. این جدول از شش ستون تشکیل شده و مطالب هر ستون تحت عنوان مشخصی آورده شده‌اند.

### واژه‌شناسی عناوین ساختاری جدول

متفکر: در این ستون نام مهم‌ترین متفکرانی که زمینه‌ساز و ایجادکننده فلسفه تحلیلی دین به شمار می‌روند آورده شده است. (ممکن است بر اساس ضرورت، دو ردیف به یک متفکر اختصاص داده شده باشد یا در یک ردیف نام دو متفکر آورده شده باشد).

زمینه نظریه‌پردازی: از آغاز ظهور فلسفه تحلیلی، متفکران دین‌باور با سه چالش عمده مواجه بودند: ۱. چالش مربوط به معناداری گزاره‌های دینی؛ ۲. چالش مربوط به صدق گزاره‌های دینی؛ و ۳. چالش مربوط به معقولیت (موجه‌بودن) باور به گزاره‌های دینی. این ستون نشان‌دهنده آن است که هر متفکر در کدام یک از این زمینه‌ها نظریه‌پردازی کرده است.

مدعای مورد واکنش: این ستون اختصاص به دعاوی خاصی دارد که متفکر مورد نظر، نظریه‌پردازی خود را در واکنش یا به نوعی در رابطه با آنها سامان داده است.

واکنش: این ستون نشان‌دهنده واکنش و پاسخ متفکر مورد نظر، به دعاوی مطرح‌شده در ستون قبل است.

حوزه مربوطه در فلسفه تحلیلی: فلسفه تحلیلی با شاخه‌های مختلف خود به کمک فلسفه دین آمده است. این شاخه‌ها عبارت‌اند از: فلسفه زبان، فلسفه اخلاق، متافیزیک تحلیلی، معرفت‌شناسی (فلسفه علم) و فلسفه تاریخ. در این ستون حوزه‌ای از فلسفه تحلیلی که نظریه‌پردازی متفکر مورد نظر، در چارچوب آن صورت گرفته آورده شده است.

سه شاخص عمده فلسفه تحلیلی دین: همان طور که در ابتدای مقاله آمده است، تلاش برای وضوح حداکثری کلمات و در نظر گرفتن ارزش معرفتی برای فهم عرفی، توجه به دستاوردهای علوم تجربی جدید و در نظر گرفتن ارزش معرفتی برای تجربه دینی، و در نهایت تلاش در جهت ارزیابی عقلانی گزاره‌های دینی و ارائه ملاک صدق و کذب برای آنها، مجاری عمده تأثیر فلسفه تحلیلی بر فلسفه دین است که از آن با عنوان «فلسفه تحلیلی دین» یاد می‌شود. این ستون نشان‌دهنده این است که نظریه‌پردازی انجام‌شده از سوی متفکر مربوطه، کدام یک از این سه ویژگی را پوشش می‌دهد، یا به عبارت دیگر، بر مبنای اطلاعات ذکرشده در این ستون مشخص می‌شود که چرا نظریه‌پردازی انجام‌شده را می‌توان در چارچوب فلسفه تحلیلی دین دانست.

\* این علامت نشان‌دهنده توضیحاتی است که در پایین جدول آورده شده است.

معناداری باورهای دینی	زمینه نظریه‌پردازی	
بی‌معنایی باورهای دینی حاصل از اتمیسم منطقی	مدعای مورد واکنش	
سکوت در قبال باورهای دینی، بی‌معنایی را ماهیت باورهای دین دانستن	واکنش	متفکر: ویتگنشتاین متقدم
فلسفه زبان	حوزه مربوطه در فلسفه تحلیلی	
مقدمه‌سازی برای فلسفه تحلیلی دین	سه شاخص عمده فلسفه تحلیلی دین	

معناداری باورهای دینی	زمینه نظریه پردازی	متفکر: ویتگنشتاین متأخر
بی‌معنایی باورهای دینی حاصل از اتمیسم منطقی، سکوت ویتگنشتاین متقدم	مدعای مورد واکنش	
جدا کردن صورت زندگی دینی از دیگر صورت‌های زندگی و در نتیجه جدا کردن بازی زبانی دینی از دیگر بازی‌های زبانی	واکنش	
فلسفه زبان	حوزه مربوطه در فلسفه تحلیلی	
مقدمه‌سازی برای فلسفه تحلیلی دین، در نظر گرفتن ارزش معرفتی برای فهم عرفی	سه شاخص عمده فلسفه تحلیلی دین	
معناداری باورهای دینی استدلال معطوف به صدق احیای متافیزیک (← معناداری باورهای دینی)	زمینه نظریه پردازی	متفکر: بازیل میچل
دعوی بی‌معنایی باورهای دینی از سوی پوزیتیویسم منطقی	مدعای مورد واکنش	
معنادار دانستن باورهای دینی با معیارهای پوزیتیویستی	واکنش	

<p>نقد عقل‌گرایی حداکثری و جایگزینی آن با عقل‌گرایی انتقادی</p> <p>تثبیت متافیزیک، در اینجا دین و اخلاق به عنوان یک نظام منطقی</p>		
<p>فلسفه زبان</p> <p>معرفت‌شناسی</p> <p>فلسفه اخلاق</p>	<p>حوزه مربوطه در فلسفه تحلیلی</p>	
<p>حرکت در جهت ارزیابی عقلانی باورهای دینی</p> <p>در نظر گرفتن ارزش معرفتی برای فهم عرفی (به عنوان واکنشی نسبت به جزم‌گرایی)</p> <p>حرکت در جهت ارزیابی عقلانی باورهای دینی</p>	<p>سه شاخص عمده فلسفه تحلیلی دین</p>	
<p>معناداری باورهای دینی</p> <p>توجیه باورهای دینی</p> <p>معناداری باورهای دینی</p>	<p>زمینه نظریه‌پردازی</p>	<p>متفکر: ایان رمزی</p>
<p>دعوی بی‌معنایی باورهای دینی از سوی پوزیتیویسم منطقی، سکوت ویتگنشتاین متقدم، جدا شدن بازی زبانی دینی از دیگر</p>	<p>مدعای مورد واکنش</p>	

<p>بازی‌های زبانی در ویتگنشتاین متأخر</p> <p>اصل تحقیق‌پذیری پوزیتیویسم منطقی</p> <p>اصل تحقیق‌پذیری پوزیتیویسم منطقی</p>		
<p>شناختی دانستن زبان دین به این معنا که از واقعیتی متعالی حکایت می‌کند.</p> <p>شیوه توجیه باورهای دینی متفاوت با دیگر باورهاست.</p> <p>ملاک معناداری باورهای دینی، تجربه دینی است.</p>	<p>واکنش</p>	
<p>فلسفه زبان</p> <p>معرفت‌شناسی</p>	<p>حوزه مربوطه در فلسفه تحلیلی</p>	
<p>حرکت در جهت ارزیابی عقلانی باورهای دینی</p> <p>حرکت در جهت ارزیابی عقلانی باورهای دینی</p> <p>در نظر گرفتن ارزش معرفتی برای فهم عرفی، در نظر گرفتن ارزش معرفتی برای تجربه دینی</p>	<p>سه شاخص عمده فلسفه تحلیلی دین</p>	

استدلال معطوف به صدق	زمینه نظریه پردازی	متفکر: سویین برن
دعوی غیرممکن بودن الاهیات طبیعی از سوی کانت، اصل تحقیق پذیری پوزیتیویسم منطقی، ایمان گرایی	مدعای مورد واکنش	
به چالش کشیدن ملاک معناداری گزاره های علمی*	واکنش	
معرفت شناسی، متافیزیک تحلیلی	حوزه مربوطه در فلسفه تحلیلی	
در نظر گرفتن ارزش معرفتی برای فهم عرفی توجه به دستاوردهای علم جدید، در نظر گرفتن ارزش معرفتی برای تجربه دینی**، حرکت در جهت ارزیابی عقلانی گزاره های دینی و ارائه ملاکی برای صدق و کذب آنها	سه شاخص عمده فلسفه تحلیلی دین	

\* سویین برن ملاک معناداری علم را به چالش کشید و آن را نه «تحقیق پذیری»، بلکه استفاده از کلماتی دانست که در زبان عادی به کار می روند و معنادارند.

مبانی و ویژگی‌های اصلی فلسفه تحلیلی دین

\*\*سازوکار ارزش‌گذاری معرفتی سوییبن برن برای تجربه دینی، در دل خود، ارزش‌گذاری معرفتی برای فهم عرفی را نیز دارد. این سازوکار سه اصل دارد: اصل تصدیق، اصل آسان‌باوری، و شناخت زمینه‌ای.

معقولیت باورهای دینی	زمینه نظریه پردازی	
معقولیت باورهای دینی	مدعای مورد واکنش	
مبناگرایی سنتی (←قرینه‌گرایی) تأکید الاهیات طبیعی بر عقل‌گرایی حداکثری	واکنش	متفکر: آلوین پلنتینگا و نیکلاس ولترسترف
مبناگرایی معتدل: ۱. برخلاف مبناگرایی سنتی، پایه بودن یک باور مستلزم صدق آن نیست. ۲. جایگزین کردن باورهای پایه با باورهای پایه و باورهای واقعاً پایه ۳. جایگزین کردن توجیه با تضمین به عنوان ملاک واقعاً پایه بودن یک باور ۳.۱. مبنا قرار دادن سازوکار معرفت‌مبتنی بر فهم عرفی*** ۳.۲. مشابه در نظر گرفتن کارکرد حس الوهیت و عملکرد روح‌القدس، با کارکرد قوای		

پژوهش‌های فلسفی - کلامی

<p>ادراک تجربی</p> <p>۳.۳. مشابه در نظر گرفتن کارکرد معرفتی تجربه حسی و تجربه دینی (آلستون)</p> <p>«خدا وجود دارد» باوری واقعاً پایه است و نیازی به اثبات ندارد.</p>		
<p>معرفت‌شناسی</p>	<p>حوزه مربوطه در فلسفه تحلیلی</p>	
<p>در نظر گرفتن ارزش معرفتی برای فهم عرفی</p> <p>در نظر گرفتن ارزش معرفتی برای تجربه دینی (حرکت در جهت ارزیابی عقلانی گزاره‌های دینی)</p> <p>در نظر گرفتن ارزش معرفتی برای تجربه دینی</p>	<p>سه شاخص عمده فلسفه تحلیلی دین</p>	

\*\*\* پلنتینگا به جای اینکه در نظام معرفتی خود به دنبال دستیابی به یک نقطه آرمانی معرفت‌شناختی باشد، سازوکار معرفت مبتنی بر فهم عرفی را دنبال می‌کند. به دنبال همین رویکرد او «گزاره خدا وجود دارد» را مشابه گزاره‌های «دیگران هم دارای ذهن هستند» و «امروز صبح صبحانه خورده‌ام» می‌داند.



### فهرست منابع

۱. استرول، آوروم، ۱۳۸۷، *فلسفه تحلیلی در قرن بیستم*، ترجمه: فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز.
۲. اکبری، رضا، ۱۳۸۶، *ایمان گروهی (نظریات کرکگور، ویتگنشتاین و پلنتینگا)*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳. آلن، پی. اف.، ۱۳۸۷، *تاریخ فلسفه دین (۱۹۱۰-۱۸۷۵)*، حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴. پترسون، مایکل؛ هاسکر، ویلیام؛ رایشناخ، بروس؛ بازنجر، دیوید، ۱۳۸۳، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه: احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
۵. پلنتینگا، الوین، ۱۳۸۴، *فلسفه دین؛ خدا، اختیار و شر*، ترجمه و توضیح: محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
۶. پلنتینگا، الوین؛ اوکیف، تری؛ لامنت، جان، ۱۳۸۰، *جستارهایی در فلسفه دین*، ترجمه: مرتضی فتحی‌زاده، قم، اشراق.
۷. پورحسن، قاسم، ۱۳۸۵، «ویتگنشتاین از زبان تصویری تا زبان تألیفی»، در: *پژوهش‌نامه علوم انسانی*، ش ۴۹، ص ۱۲۷-۱۴۸.
۸. سویین‌برن، ریچارد، ۱۳۸۱، *آیا خدایی هست؟*، ترجمه: محمد جاودان، قم، دانشگاه مفید.
۹. گیسلر، نورمن، ۱۳۸۴، *فلسفه دین*، حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، حکمت.
۱۰. میثمی، سایه، ۱۳۸۶، *معنا و معرفت در فلسفه کواپن*، تهران، نگاه معاصر.
11. Barrett, Cyril, 2005, "The Wittgensteinian Revolution", in: *Faith and Philosophical Analysis (The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion)*, pp. 61-70.
12. Harris, Harriet A., 2005, "Does Analytical Philosophy Clip our Wings? Reformed Epistemology as a test case", in: *Faith and Philosophical Analysis (The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion)*, pp. 100-118.
13. Harris, Harriet A.,; Insole, Christopher J., (eds.), 2005, *Faith and Philosophical Analysis (The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion)*, Hants: Ashgate Publishing Limited.
14. Holder, Rodney D., 2007, "Is the Universe Designed?", in: *The Faraday Papers*, No. 10.

15. Lauritzen, Paul, 1984, "Philosophy of Religion and the Mirror of Nature: Rorty's Challenge to Analytic Philosophy of Religion", in: *International Journal for Philosophy of Religion*, No. 16, pp. 29-39.
16. Loads, Ann, 2005, "Philosophy of Religion: Its Relation to Theology", in: *Faith and Philosophical Analysis (The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion)*, pp. 136-147.
17. Long, Eugene Thomas, 2005, *Twentieth-century Western Philosophy of Religion, 1900-2000*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
18. Mitchell, Basil, 2005, "Staking a Claim for Metaphysics", in: *Faith and Philosophical Analysis (The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion)*, pp. 21-32.
19. Swinburne, Richard, 2005, "The Value and Christian Roots of Analytical Philosophy of Religion", in: *Faith and Philosophical Analysis (The Impact of Analytical Philosophy on the of Religion)*, pp. 33-45.

## چیستی شناخت از دیدگاه اسپینوزا

محمدعلی عبداللہی<sup>۱</sup>

مہدی مطہری<sup>۲</sup>

### چکیده

تصور، اصطلاح اصلی شناخت‌شناسی اسپینوزا، حالتی غیرمستقیم برای صفت فکر است. تصور جزء مقوم نفس، فعال و مستلزم حکم است. انواع آن عبارت‌اند از: تخیل، تعقل و شہود. درستی و تمامیت، کہ عملاً معنای واحدی دارند، ملاک‌های اعتبار آن هستند. مطابقت، علامت بیرونی برای درستی تصور است و تبیین، بداهت، وضوح و تمایز، علایم درونی برای تمامیت تصور. شناخت از منظر اسپینوزا را می‌توان بہ شناخت کامل و شناخت ناقص تقسیم کرد و ہستہ مشترک آنها را می‌توان «باور موحہ» نامید. بنابراین، شناخت عبارت است از باوری (تصور ہمراہ با حکمی) کہ برای آن توجیہی (چہ تبیین علی و چہ گواہی حسی) داشته باشیم. بہ این ترتیب تخیل، تعقل و شہود ہر سہ از مقولہ شناخت‌اند، اگرچہ فقط نوع دوم و سوم تصورات شناخت کامل‌اند.

کلیدواژہ‌ها: تصور، درستی، تمامیت، باور، توجیہ، شناخت، اسپینوزا.

۱. دانشیار گروه فلسفہ، دانشگاه تہران.  
۲. دانش‌آموختہ ارشد فلسفہ غرب دانشگاه تہران.

## مقدمه

نظام فلسفی اسپینوزا بدون تردید یکی از مهم‌ترین و در عین حال پیچیده‌ترین نظام‌های فلسفی در تاریخ تفکر غرب است. شرح و تفسیر آرای وی همواره با دشواری همراه بوده است، اما چنین نیست که نتوان تصویری قابل قبول از تفکر وی به دست داد. اگر نگاهی همه‌جانبه به فلسفه وی بیندازیم درمی‌یابیم که مسئله شناخت جایگاه ویژه‌ای در نظام فلسفی او دارد. از سویی به شدت از هستی‌شناسی و نفس‌شناسی وی متأثر است و از سوی دیگر، در نظریه اخلاقی‌اش تأثیرگذار بوده است. این تأثیرگذاری به وضوح در قضیه ۳۸ بخش ۵ کتاب/خلاق دیده می‌شود:

نفس هر اندازه بیشتر اشیا را با نوع دوم و سوم شناخت بشناسد، به همان اندازه از عواطف شر کمتر منفعل می‌شود و از مرگ کمتر می‌هراسد.  
(اسپینوزا، ۱۳۷۶، بخش ۵، قضیه ۳۸)

بنابراین، برای فهم دقیق ابعاد مختلف فلسفه وی، باید فهمی دقیق از شناخت‌شناسی خاص و دشوار وی پیدا کنیم و این بدون فهم چستی شناخت از دیدگاه او ممکن نیست.

در ادامه می‌کوشیم ابعاد مختلف شناخت‌شناسی اسپینوزا را بررسی کنیم و به این پرسش بنیادین پاسخ دهیم که شناخت از دیدگاه وی به چه معناست؟ هرچند وی این موضوع را به طور مستقل مطرح نکرده است، اما با توجه به مبانی فلسفی‌اش می‌توان پاسخ او را به این پرسش بازسازی کرد. آیا شناخت از منظر وی همان باور صادق موجه است یا اینکه معنای خاصی از مؤلفه‌های اصلی شناخت در نظر دارد؟ شناخت کامل از دیدگاه او چه مشخصه‌هایی دارد؟ منابع شناخت از نگاه او چیست و با کدام محک سنجیده می‌شوند و میزان اعتبار هر کدام چقدر است؟

همان‌طور که «جوهر» اصلی‌ترین اصطلاح اسپینوزا در هستی‌شناسی است، «تصور» نیز اصلی‌ترین اصطلاح وی در نفس‌شناسی و شناخت‌شناسی است که همه مباحث بر محور آن طرح می‌شود. از همین رو، مباحث را بر محور تصور یا عناوینی همچون چستی تصور، انواع تصور، درستی و تمامیت تصور و نادرستی و نقصان تصور پیش خواهیم برد تا گام به گام به چستی شناخت از دیدگاه وی نزدیک شویم.

## ۱. چیستی تصور

واژه idea که در فارسی معادل‌های مختلفی برای آن در نظر گرفته می‌شود، در طول تاریخ تفکر مغرب‌زمین حکایت پر دامنه‌ای داشته است. این واژه نزد اسپینوزا چه معنایی دارد؟ برای پاسخ به این پرسش باید ببینیم اسپینوزا تصور را در چه سیاق‌هایی به کار برده و در آن سیاق‌ها چه ویژگی‌هایی برای آن ذکر کرده است. پس از آن می‌توانیم به درکی روشن از معنای این اصطلاح در شناخت‌شناسی اسپینوزا برسیم. ابتدا به کاربرد idea در سیاق هستی‌شناسی وی و سپس به کاربرد آن در سیاق نفس‌شناسی خواهیم پرداخت و در نهایت می‌کوشیم با توضیح ویژگی‌هایی از آن درک روشنی از معنای «تصور» در اندیشه اسپینوزا بیابیم.

### ۱.۱. جایگاه هستی‌شناختی تصور

اگر نگاهی گذارا به بخش ۱ و ابتدای بخش ۲ کتاب/خلاق بیندازیم درمی‌یابیم که اسپینوزا به وجود جوهر واحد، نامتناهی، سرمدی و بسیط معتقد است. جوهری که بی‌نهایت صفت نامتناهی دارد و ما از میان آنها تنها دو صفت بعد و فکر (thought) را می‌توانیم بشناسیم. هر کدام از آن صفات بی‌نهایت حالت (mode) دارند. تصورات، حالات فکرنده، همان‌طور که اشیای جزئی (particular things) حالات بعدند. البته برخی از حالات، مانند حالت عقل برای صفت فکر و حالت حرکت و سکون برای صفت بعد، مستقیم‌اند و برخی از حالات مانند تصورات و اشیای جزئی، غیرمستقیم‌اند.<sup>۱</sup>

### ۱.۲. تصور، نفس و قوای آن

دکارت معتقد بود نفس جوهر روحانی مستقلی است که صفت اصلی آن فکر است و سایر اوصاف غیراصولی‌اند. اصلی بودن به این معنا بود که نفس هیچ‌گاه خالی از آن صفت نیست. (دکارت، ۱۳۷۶، اصل ۵۳) اسپینوزا به دلیل قول به اصالت وحدت (monism) نمی‌تواند نفس را جوهری مستقل بداند، بلکه معتقد است همان‌طور که بدن چیزی جز مجموعه‌ای از اشیای جزئی (حالات بعد) نیست، نفس نیز چیزی جز مجموعه‌ای از تصورات که به نحوی خاص سامان یافته‌اند نیست. این تصورات حالات جزئی صفت فکرنده و صفت فکر مقوم جوهر یگانه (طبیعت یا خدا) است. در اینجا پرسشی مطرح می‌شود که اگر نفس همان تصورات است پس اینکه می‌گوییم نفس سازنده تصورات است به چه معناست؟ آیا اسپینوزا مانند ارسطو نفس را دارای قوه می‌داند؟

مبنای اسپینوزا در باب نفس در تبیین قوای نفس نیز تأثیرگذار است. اسپینوزا فهم، اراده، میل، عشق و مانند اینها را به عنوان قوای نفس نمی‌شناسد، بلکه آنها را اموری انتزاعی و کلی می‌داند. مثلاً اراده کلی را منتزاع از اراده‌های جزئی می‌داند. (اسپینوزا، ۱۳۷۶، بخش ۲، تبصره قضیه ۴۸) بنابراین، پاسخ پرسش فوق این است که اگر نفس سازنده تصورات است به این معنا نیست که قوه مدرکه‌ای دارد که به وسیله آن تصورات را می‌سازد، بلکه معنایش این است که نفس مرکب از تصوراتی است که آن تصورات مقوم وجود بالفعل نفس‌اند.<sup>ii</sup> تصویری که نفس انسانی دارد «مقوم وجود بالفعل نفس انسان است». (همان، قضیه ۱۳ و ۱۵) یعنی آن تصورات اجزای مقوم یک تصور مرکب (نفس)‌اند. (پارکینسون، ۱۳۸۰، ص ۹۴) اینک باید این پرسش را مطرح کنیم که نفس (مجموعه تصورات) چه رابطه‌ای با بدن (مجموعه اشیای جزئی) دارد؟

### ۳.۱. نقش تصور و متعلق آن در مسئله نفس و بدن

دکارت معتقد بود که دو جوهر نفس و بدن کاملاً مستقل از یکدیگرند. وی در تبیین رابطه نفس و بدن با دشواری‌هایی مواجه بود. اما اسپینوزا جوهریت نفس و بدن را انکار کرد و قائل به وحدت نفس و بدن شد. این اتحاد به چه نحوی است؟ پارکینسون در شرح قضیه ۱۳، بخش ۲،/خلاق،<sup>iii</sup> که در آن اسپینوزا از عبارت «موضوع تصور» استفاده می‌کند، می‌گوید:

این استفاده از واژه «متعلق» [موضوع] نشان می‌دهد که نسبت میان نفس و بدن صرفاً یک رابطه متضایف نیست، بلکه رابطه‌ای است میان عالم و معلوم<sup>iv</sup> ... در نظر اسپینوزا، متعلق یک تصور نمی‌تواند بدون آن تصور موجود باشد و آن تصور نیز بدون متعلقش نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا هر دوی آنها مظاهر یک شیء واحد و یگانه هستند. (همان)

خود اسپینوزا نیز عبارتی دارد که نشان می‌دهد اتحاد نفس و بدن را از نوع اتحاد عالم و معلوم، یا به تعبیر درست، اتحاد علم و معلوم می‌داند.

جوهر متفکر و جوهر بعد، جوهر واحد است که گاهی تحت این صفت شناخته می‌شود و گاهی تحت آن صفت. بنابراین، حالت بعد و تصور آن حالت نیز شیء واحد است که به دو صورت ظاهر شده است- این حقیقتی

است که به نظر می‌آید که برخی از عبرانیان آن را درک کرده باشند اما به گونه‌ای مبهم، زیرا آنها می‌گویند، خدا و عقل و معقولات او یک چیز است. (اسپینوزا، ۱۳۷۶، بخش ۲، تبصره قضیه ۷)

این تلقی از اتحاد نفس و بدن در تبیین «درستی تصور» از دیدگاه وی نیز بسیار تأثیرگذار است. پس از این در بحث «درستی و تمامیت» به لوازم این برداشت بیشتر خواهیم پرداخت.

#### ۴.۱. فعال بودن تصور

اسپینوزا، برخلاف دکارت (دکارت، ۱۳۷۶ الف، قاعده ۱۲) و ارسطو (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۷۱)، معتقد است نفس در مقام تصور، فعال است نه منفعل.

مقصود من از تصور، صورت ذهنی (conception/conceptio) است، که ذهن از آنجا که یک شیء متفکر است، مصور آن است. شرح: من استعمال «صورت [ذهنی]» را به «ادراک [حسی]» (perception/perceptio) ترجیح می‌دهم، زیرا به نظر می‌رسد که واژه ادراک [حسی] به انفعال نفس از مدرك دلالت می‌کند، در صورتی که کلمه صورت [ذهنی] از فعالیت آن حکایت می‌کند. (اسپینوزا، ۱۳۷۶، بخش ۲، تعریف ۳)

پارکینسون معتقد است با کمک گرفتن از اصل متعارف ۳، بخش ۲، /خلاق، می‌توانیم فعال بودن تصور را به این معنا بگیریم که وقتی تصور می‌کنیم، فقط یک تصویر ذهنی در ذهن نداریم، بلکه درباره متعلق تصور نیز به تفکر می‌پردازیم. «بنابراین ضروری ندارد که اصطلاح تصور را در نظر اسپینوزا به معنای تفکر کردن، یعنی فرآیند تفکر تلقی کنیم». (پارکینسون، ۱۳۸۱، ص ۹۰)

اما به نظر می‌رسد سخن اسپینوزا عمیق‌تر و مؤثرتر از برداشت پارکینسون است. می‌توان گفت فعال بودن تصور به این معناست که تصور مستلزم حکم، یعنی تصدیق یا انکار، است. بیان مطلب این است که اسپینوزا در کتاب /خلاق تذکر می‌دهد که باید میان تصور از یک سو و صور خیالی و کلمات از سوی دیگر تمایز قائل شد.

اگر به طبیعت فکر توجه کنیم ... خواهیم فهمید که تصور، از این حیث که حالتی از فکر است نه صورت خیالی چیزی است و نه عبارت از کلمات است. (اسپینوزا، ۱۳۷۶، بخش ۲، تبصره قضیه ۴۹)

زیرا درست نیست که ما «تصورات را مانند نقوش گنگ ملاحظه کنیم». (همان) که روی لوحی نقش بسته‌اند، در غیر این صورت این واقعیت را در نمی‌یابیم که «تصور از این حیث که تصور است مستلزم تصدیق یا انکار است». (همان) تصور، مانند نقش روی لوح امر انفعالی نیست، و انفعالی نبودنش (یا به عبارت دیگر، فعال بودنش) به این خاطر است که مستلزم حکم (تصدیق یا انکار) است. بنابراین، فعال بودن تصور به معنای مستلزم حکم بودن است و این چیزی فراتر از معنایی است که پارکینسون از فعال بودن تصور برداشت کرده است.

#### ۵.۱. تصور و حکم

یکی از مسایل شناخت‌شناسی این است که آیا فقط تصدیق را می‌توانیم شناخت بنامیم یا اینکه بر تصور نیز می‌توانیم عنوان شناخت بگذاریم؟ اسپینوزا اساساً داشتن تصور محض و عاری از حکم را امری ناممکن می‌داند. وی در *اخلاق* می‌نویسد:

در نفس هیچ اراده جزیی یا هیچ تصدیقی و هیچ انکاری موجود نیست، مگر اینکه تصور، از حیث اینکه تصور است، مستلزم آن است. (همان، قضیه ۴۹)

وی در برهان این قضیه این مثال را می‌آورد که وقتی تصدیق می‌کنیم که زوایای مثلث مساوی با دو قائمه است، «این تصدیق مستلزم تصور یا صورت ذهنی مثلث است ... و ممکن نیست بدون آن وجود یابد یا به تصور آید». وی در ادامه تأکید می‌کند که نه تنها حکم بدون تصور ممکن نیست، بلکه تصور بدون حکم نیز ممکن نیست. این دیدگاه ریشه در دیدگاهی بنیادی‌تر در خصوص نسبت فاهمه و اراده دارد.

دکارت معتقد بود فاهمه و اراده قوای مستقلی هستند که هر کدام کارکردهای ویژه‌ای دارند. فاهمه قوه شناخت است که با آن «من نه چیزی را اثبات می‌کنم و نه نفی، بلکه فقط مفاهیم اشیائی را ادراک می‌کنم که قابل اثبات یا نفی باشد». (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۶۳) اراده «قوه اختیار یا حکم آزاد است» که «عبارت است از قدرت ما بر انتخاب فعل یا



### چیزی شناخت از دیدگاه اسپینوزا

ترک، یعنی بر اثبات یا نفی». (همان، ص ۶۳-۶۴) اما اسپینوزا می‌گوید که «اراده و عقل هر دو یک چیزند» (اسپینوزا، ۱۳۷۶، بخش ۲، نتیجه قضیه ۴۹) و بنابراین، تصور، جزیی و اراده جزیی (که همان حکم است) یک چیزند. این بحث (به خصوص با توجه به اختلاف نظر جدی دکارت و اسپینوزا در این مسئله) دامنه و لوازم بیشتری دارد، اما همین مقدار کافی است که در نظر داشته باشیم هر گاه در شناخت‌شناسی اسپینوزا از «تصور» سخن می‌گوییم تصور همراه با حکم منظور است حتی وقتی که درباره یک صورت خیالی مثل اسب بالدار سخن می‌گوییم، زیرا «ادراک اسب بالدار چه می‌تواند باشد، جز تصدیق اسبی که دارای بال است». (همان)

بنابراین، از دیدگاه اسپینوزا، تصور به صورت مطلق حتی نوع اول تصور (انواع تصور را در جای خود توضیح خواهیم داد) فعال و همراه با حکم است. بنابراین، تقریری که کاپلستون از نوع اول تصور ارائه کرده است با اشکال مواجه است. برداشت کاپلستون این است که این نوع تصور از نظر اسپینوزا انفعالی است، نه فعال. (کاپلستون، ۱۳۸۶، ص ۲۹۳) این برداشت نه با مستندات فوق سازگار است و نه با مبانی هستی‌شناختی و نفس‌شناختی اسپینوزا.

اکنون برداشتی نسبتاً روشن درباره معنای «تصور» از دیدگاه اسپینوزا پیدا کرده‌ایم. این برداشت را می‌توان با این عبارت بیان کرد که تصور از دیدگاه اسپینوزا حالتی غیرمستقیم برای صفت فکر است که جزء مقوم نفس، فعال و مستلزم حکم است.

## ۲. انواع و مراتب تصور

اسپینوزا در رساله در اصلاح فاهمه بند ۱۸ تقسیمی چهارگانه و در اخلاق، بخش ۲، قضیه ۴۰، تبصره ۲ تقسیمی سه‌گانه از انواع تصور ارائه کرده است. در اینجا انواع تصور را بر اساس تقسیم‌بندی اخلاق بیان خواهیم کرد.

### ۲.۱. پندار یا تخیل

تصور (شناخت<sup>v</sup>) نوع اول، پندار (opinion) یا تخیل (imagination) است که دربرگیرنده چند قسم است. وجه اشتراکشان این است که «یقین حاصل از استدلال استنتاجی را فراهم نمی‌کند».

(پارکینسون، ۱۳۸۰، ص ۱۳۰) این نوع شناخت اقسامی دارد که عبارت‌اند از: ادراک حسی (اسپینوزا، ۱۳۷۶، بخش ۲، برهان قضیه ۱۷)، صور خیالی (همان، نتیجه قضیه ۱۷)، حافظه به مثابه تداعی یا شناخت ناشی از علامت‌ها (همان، قضیه ۱۸)، حافظه به مثابه شناخت حوادث گذشته (اسپینوزا، ۱۳۷۴، بند ۸۳)، شناخت استقرایی (همان، بند ۱۹)، مسموعات (همان، بند ۲۰) و امور عامه و کلیات. (اسپینوزا، ۱۳۷۶، بخش ۲، قضیه ۴۰، تبصره ۱)

اسپینوزا معتقد است این نوع تصور نادرست است، یعنی معشوش و مبهم است. اینکه نادرستی چیست و آیا می‌توان عنوان شناخت را بر این نوع تصور اطلاق کرد یا نه، مسئله‌ای است که بعداً به آن خواهیم پرداخت. اما ذکر این نکته لازم است که وی دو کارکرد برای این نوع تصور در نظر گرفته است. یکی اینکه ما از طریق آن می‌توانیم به وجود و حضور یک حالت (شیء جزئی) مثلاً به وجود این کتاب روی میز پی ببریم (همان، برهان قضیه ۱۷) و دیگر آنکه می‌توانیم از آن برای گذران امور روزمره زندگی استفاده کنیم. (اسپینوزا، ۱۳۷۴، بند ۲۰)

## ۲.۲. تعقل

شناخت نوع دوم، تعقل (reasoning) یا شناخت استدلالی است. شناخت عقلی شناختی ضروری، درست، تام، واضح و متمایز است. مفاهیم مشترک (common notions)<sup>vi</sup> (اسپینوزا، ۱۳۷۶، بخش ۲، برهان حکم ۲)، تصورات تام از خواص اشیا (همان، قضیه ۳۹) و تصورات استنتاجی یا مفاهیم ثانوی (secondary notions) (همان، قضیه ۴۰)، اقسام این نوع شناخت‌اند.

## ۲.۳. شهود

اسپینوزا در تبصره ۲، قضیه ۴۰، بخش ۲، اخلاق وعده می‌دهد که این نوع شناخت را بعداً نشان خواهد داد، اما به نظر می‌رسد بعداً بیش از آنکه به چستی این نوع شناخت پرداخته باشد به لوازم آن پرداخته است. در بخش ۵، (قضایای ۲۵ تا ۳۳) مطالبی درباره نوع سوم شناخت بیان می‌کند که اگرچه به روشن شدن معنای این نوع شناخت کمک می‌کند، اما همان‌طور که گفته شد، بیشتر به نتایج اخلاقی بهره‌مندی از این نوع شناخت پرداخته است تا به چستی آن. از همین رو «اهمیت شناخت شهودی در شناخت‌شناسی اسپینوزا کمتر از اهمیت آن در نظریه اخلاقی وی است. در

اخلاق، شناخت شهودی مهم‌ترین فعالیت ذهنی است، اما در شناخت‌شناسی صرفاً نوعی شناخت استنتاجی است که تفاوت چندانی با شناخت عقلی ندارد». (پارکینسون، ۱۳۸۰، ص ۱۷۹)

مقصود اسپینوزا از شناخت شهودی چیست؟ این شناخت چه تفاوتی با شناخت نوع دوم دارد؟ پاسخ به این دو پرسش را باید هم‌زمان جست‌وجو کرد. اسپینوزا در تبصره ۲، قضیه ۴۰، بخش ۲،/اخلاق می‌گوید: «این نوع علم از تصور تام ماهیت بالفعل بعضی از صفات خاص خدا نشئت می‌گیرد و به شناخت تام ذات اشیا منتهی می‌شود». وی در ادامه مثالی می‌آورد که تا حدودی ما را با شناخت شهودی آشنا کرده، و تفاوتش را با شناخت نوع دوم روشن می‌کند. وی این مسئله ساده ریاضی را مطرح می‌کند که «سه عدد داده شده است تا عدد چهارمی به دست آید که نسبتش به عدد سوم، مانند نسبت عدد دوم است به عدد اول». ما می‌توانیم با تکیه بر «برهان قضیه ۱۹، کتاب هفتم اصول اقلیدس، یعنی اعتقاد به خاصیت عمومی تناسب‌ها» عدد دوم را در عدد سوم ضرب کنیم و حاصل ضرب را بر عدد اول تقسیم کنیم. اما در اعداد بسیار کوچک نیازی به طی این راه‌حل نیست. «مثلاً اگر اعداد ۱، ۲ و ۳ داده شود هر کسی می‌تواند روشن‌تر از هر برهانی دریابد که عدد متناسب چهارم ۶ است، زیرا از همان نسبتی که با یک شهود میان عدد اول و دوم درمی‌یابیم، عدد چهارم را استنتاج می‌کنیم». بنابراین، تفاوت بین شناخت نوع دوم و سوم این است که در شناخت نوع دوم بر قاعده‌ای کلی تکیه می‌کنیم ولی در شناخت شهودی بدون توسل به قاعده‌ای نتیجه را می‌یابیم.<sup>vii</sup>

### ۳. درستی و تمامیت تصور

اسپینوزا عملاً تفاوت چندانی میان درستی (trnth) و تمامیت (adequate) قائل نیست.

هر تصویری در ما که مطلق، یعنی تام (adequate) و کامل (adequate) است، درست است.

برهان: وقتی که می‌گوییم تصویری تام و کامل در ما وجود دارد، چیزی جز این نمی‌گوییم که (نتیجه قضیه ۱۱، همین بخش) تصویری تام و کامل در خدا، از این حیث که مقوم نفس ماست، موجود است، و در نتیجه (قضیه ۳۲، همین

بخش) چیزی جز این نمی‌گوییم که این چنین تصویری درست است. مطلوب ثابت شد. (اسپینوزا، ۱۳۷۶، بخش ۲، قضیه ۳۴)

در این عبارت می‌بینیم که اسپینوزا با پیوند دادن شناخت‌شناسی به هستی‌شناسی و استفاده از نقش کلیدی خداوند ثابت می‌کند که هر تصور تامی تصور درست هم هست. طبیعی است با توجه به مبانی اسپینوزا این برهان را در مورد عکس این قضیه هم می‌توانیم به کار ببریم و بگوییم که هر تصور درستی تصور تام هم هست. پس از بررسی مسئله مطابقت در همین فصل این نکته روشن خواهد شد.

اگر اسپینوزا تفاوتی بین درستی و تمامیت قائل است صرفاً به نحوه بررسی اعتبار تصور برمی‌گردد، یعنی چنانچه در بررسی اعتبار تصور به علایم بیرونی آن توجه کنیم، می‌خواهیم به درستی آن پی ببریم؛ اما اگر به علایم درونی آن توجه کنیم، می‌خواهیم افزون بر درستی به تمامیت آن نیز پی ببریم.

مقصود من از تصور تام تصویری است که چون بنفسه و بدون در نظر گرفتن موضوع تصور اعتبار شود، همه خواص یا علامات داخلی یک تصور درست را دارا باشد. (همان، تعریف ۴)

وی در شرح این تعریف می‌گوید:

من می‌گویم خواص و علامات داخلی، تا خواص و علامات خارجی یعنی مطابقت تصور با متصور را خارج کنم. (همان، شرح تعریف ۴)

در نامه ۶۰ این تعریف از تصور تام آمده است:

من میان تصور درست و تصور تام تفاوتی نمی‌بینم جز اینکه واژه درست ناظر به تطابق میان تصور با متصورش است، در حالی که واژه تام ناظر به طبیعت آن تصور است. بنابراین، هیچ تفاوت واقعی میان تصور درست و تصور تام به جز همین نسبت بیرونی وجود ندارد. (Spinoza, 2002a, P. 60)

### چشمی‌شناسی از دیدگاه اسپینوزا

بنابراین، اسپینوزا عملاً درستی و تمامیت تصور را یکی می‌داند. حتی گاهی تصریح می‌کند که تصور دارای علامت بیرونی، بدون علامت درونی، نمی‌تواند تصور درستی باشد. (اسپینوزا، ۱۳۷۶، بخش ۲، تبصره قضیه ۴۳) این نکته پس از بررسی علامت‌های بیرونی و درونی و به دست آوردن تصویری روشن از معنای درستی و تمامیت آشکارتر خواهد شد.

### ۳. ۱. علامت بیرونی

اسپینوزا تنها علامتی را که به عنوان علامت بیرونی (extrinsic mark) برمی‌شمرد مطابقت است. وی تقریر خاصی از مطابقت ارائه می‌دهد.

### ۳. ۱. ۱. نظریه مطابقت

تصور درست باید با متصوّر یا آنچه مورد تصور است، مطابق باشد. (همان، بخش ۱، اصل متعارف ۶)

این عبارت به وضوح نشان می‌دهد که وی درباره نظریه سنتی صدق سخن می‌گوید. یعنی ما یک قضیه داریم و یک واقع (البته با اندکی تسامح). اگر قضیه مطابق با واقع باشد صادق است و اگر نباشد کاذب. «از این اصل بر می‌آید که او مطابقت را معیار صدق و درستی می‌داند». (جهانگیری، پاورقی ۳۸، در: اسپینوزا، ۱۳۷۶، بخش ۲) اگر نگاهمان فقط به اصل متعارف فوق معطوف باشد، برداشتمان چیزی جز همین نظریه سنتی صدق نخواهد بود. اما با دقت بیشتر روشن خواهد شد که اسپینوزا تقریر خاصی از مسئله مطابقت دارد.

فهم تقریر خاص اسپینوزا از مطابقت، که آن را علامت بیرونی درستی تصور می‌داند، بدون ریشه‌یابی آن در هستی‌شناسی و نفس‌شناسی وی امکان‌پذیر نیست. به یاد داشتن بحث‌هایی همچون جایگاه هستی‌شناختی تصور، نسبت بین تصور و مسئله نفس-بدن، و نحوه اتحاد نفس و بدن، در نحوه بیان این تقریر ضروری به نظر می‌رسد.

پیش از پرداختن به تقریر خاص اسپینوزا از نظریه مطابقت لازم است اشاره‌ای نیز به نظر وی درباره تصور (علم) خدا و نسبت آن با تصورات انسان کنیم. وی معتقد است با

اینکه تصور خدا به اشیای کثیر نامتناهی تعلق می‌گیرد، اما کثرت متصوّرات باعث کثرت تصور نمی‌شود و تصور او همچنان واحد است. وی تصریح می‌کند:

تصور خدا که اشیای نامتناهی، به وجوه نامتناهی از آن ناشی می‌شوند، البته واحد است. (اسپینوزا، ۱۳۷۶، بخش ۲، قضیه ۴)

از نظر اسپینوزا، چیزی به جز خدا، صفات و احوال وی وجود ندارد. از همین‌رو، وی معتقد است متعلق تصور خدا فقط صفات و احوال خودش است نه چیز دیگر. (همان) پس هر چیزی که در اشیای جزئی رخ می‌دهد، تصورش در خدا موجود است. (همان، بخش ۲، نتیجه قضیه ۹)

میان تصورات ما و تصور خدا چه نسبتی وجود دارد؟ گفته شد که تصورات ما حالات جزئی فکر هستند و اشیای جزئی حالات صفت بعد هستند. علت همه این حالات خداست. یعنی حالات صفت فکر، به اعتبار صفت فکر، از خدا ناشی می‌شوند و حالات صفت بعد، به اعتبار صفت بعد، از خدا ناشی می‌شوند. بنابراین، همه حالات، از جمله تصورات انسان، معلول خدا هستند، یا به عبارتی همه تصورات انسان در تصور خدا مندرج است.

### ۲.۱.۳. تقریر خاص اسپینوزا از نظریه مطابقت

از نظر اسپینوزا «تمام تصوراتی که به خدا برمی‌گردند درست هستند». (همان، قضیه ۳۲) بیان مطلب این است که صفت فکر و صفت بعد و نیز حالات فکر و حالات بعد وجوه مختلف از جوهر واحد (خدا) هستند. به عبارت دیگر، تصور و متصوّر دو وجه از شیء واحدند. چنین نیست که یک طرف فاعل شناسا باشد و طرف دیگر موضوع شناسایی، و این دو با هم مطابقت داشته باشند. بلکه این دو در واقع (به لحاظ هستی‌شناختی) یکی هستند. به عبارت دیگر، تصور درست از سنخ علم حضوری است<sup>viii</sup> و عقل و عاقل و معقول با یکدیگر متحدند.<sup>ix</sup> (همان، تبصره قضیه ۷) می‌توان گفت نظریه مطابقت از دیدگاه اسپینوزا پیوند سه ضلع مثلثی است که اضلاع آن را «تصور انسان»، «تصور خدا» و «متصوّر» شکل می‌دهند.

اسپینوزا در برهان قضیه ۳۴، که در بحث درستی و تمامیت نیز به آن استناد کردیم، به این معنا از مطابقت اشاره می‌کند:

هر تصویری در ما که مطلق، یعنی تام و کامل است، درست است. برهان: وقتی که می‌گوییم تصویری تام و کامل در ما وجود دارد، چیزی جز این نمی‌گوییم که (نتیجه قضیه ۱۱، همین بخش) تصویری تام و کامل در خدا، از این حیث که مقوم نفس ماست، موجود است، و در نتیجه (قضیه ۳۲، همین بخش) چیزی جز این نمی‌گوییم که این چنین تصویری درست است. مطلوب ثابت شد. (همان، قضیه ۳۴)

وی همچنین در نتیجه قضیه ۱۱ می‌گوید:

... نفس انسان چیزی از عقل بی‌نهایت خداست. بنابراین، وقتی که می‌گوییم که نفس انسان این یا آن چیز را درک می‌کند، چیزی جز این نمی‌گوییم که خدا این یا آن تصور را داراست ... (همان، نتیجه قضیه ۱۱)

اسپینوزا در برهان قضیه ۱۲ نیز به نحوی دیگر بر این معنا از مطابقت اذعان می‌کند:

... بنابراین هر چیزی که در موضوع تصویری که مقوم نفس انسان است رخ می‌دهد، علم به آن ضرورتاً در خدا، از این حیث که او مقوم طبیعت نفس انسان است موجود است. به عبارت دیگر (نتیجه ۱۱، همین بخش) علم به این شیء بالضروره در نفس موجود خواهد بود، یا نفس آن را درک خواهد کرد. مطلوب ثابت شد. (همان، برهان قضیه ۱۲)

وی در تبصره همین قضیه ما را به قضیه ۷ ارجاع می‌دهد، قضیه‌ای که تبصره‌اش را در بحث نسبت نفس و بدن مورد استناد قرار دادیم و گفتیم که لوازمش در بحث صدق آشکار خواهد شد. این قضیه می‌تواند مستند بسیار خوبی برای این معنا از مطابقت باشد:

نظام و اتصال تصورات همانند نظام و اتصال اشیا است ... نتیجه: ... هرچه عیناً در عالم بعد، از طبیعت نامتناهی خدا ناشی می‌شود، بدون استثنا، ارتساماً با همان انتظام و اتصال، در عالم فکر از تصور خدا ناشی می‌شود. (همان، قضیه ۷)

مستند دیگری که می‌توان برای این معنا از مطابقت مطرح کرد، قضیه ۳۲ بخش ۲ است.

همه تصورات، تا آنجا که به خدا برمی گردند، درست‌اند.  
برهان: همه تصوراتی که در خدا هستند از هر جهت مطابق با متصوّرشان  
هستند (نتیجه قضیه ۷، بخش ۲) و بنابراین (اصل متعارف ۶، بخش ۱)، همه آنها  
درست‌اند. مطلوب ثابت شد. (Spinoza, 1901, II, XXXII)

از مجموع آنچه گفته شد، می‌توان به این نتیجه رسید که مطابقت علامتی بیرونی برای درستی  
تصور است. در نگاه نخست، به نظر می‌رسد منظور اسپینوزا مطابقت به معنای سنتی کلمه است،  
اما با تأمل بیشتر در عبارت‌های وی درمی‌یابیم که وی معنای خاصی از مطابقت در نظر دارد که  
ریشه در هستی‌شناسی و نفس‌شناسی وی دارد. می‌توان گفت مطابقت از دیدگاه وی به معنای  
اتحاد جوهری تصور، متصوّر و متصوّر است، معنایی که در آن سخن از دوگانگی جوهری بین  
فاعل شناسا و متعلق شناسایی روا نیست.

اکنون ممکن است این اشکال مطرح شود که بنا بر این تقریر باید بگوییم همه تصورات  
ما درست هستند و در این صورت سخن گفتن از درستی و نادرستی تصور بیهوده است.  
پاسخ آن است که اگرچه مطابقت، به عنوان علامت بیرونی، شرط لازم برای درستی  
تصور است، اما شرط کافی نیست. همان‌طور که بیان شد، درستی و تمامیت  
تفکیک‌ناپذیرند. از این رو، یک تصور وقتی به معنای واقعی کلمه درست است که تام نیز  
باشد و تصور وقتی از تمامیت نیز برخوردار است که علامت‌های درونی نیز داشته باشد.

### ۲.۳. علامت‌های درونی

#### ۱.۲.۳. تبیین

یک تصور وقتی تام و بنابراین درست است که بتوانیم تبیینی علی از آن ارائه دهیم. در این  
صورت است که شناخت ما از آن تصور کامل خواهد شد.

شناختن معلول وابسته به شناخت علت و مستلزم آن است. (اسپینوزا، ۱۳۷۶،  
بخش ۱، اصول متعارف ۴)



### چیزی شناخت از دیدگاه اسپینوزا

بنابراین، اگر تصویری به طور اتفاقی با متصور مطابق درآید نمی‌توان گفت که درست است بلکه باید بدانیم که آن تصور درست است و باید بتوانیم آن را تبیین کنیم یعنی «به بهترین نحو ممکن آن را بشناسیم»:

آن که تصور درست دارد، در همان وقت می‌داند که تصور درست دارد و نمی‌تواند در درستی آن شک نماید ... تبصره: ... تصور درست داشتن، جز این معنا نمی‌دهد که ما چیزی را به طور کامل، یا به بهترین نحو ممکن بشناسیم. (همان، بخش ۲، قضیه ۴۳)

وی در برهان این قضیه به این نتیجه می‌رسد که کسی که تصویری تام دارد، یعنی چیزی را به درستی می‌شناسد، باید از تصور خود نیز تصویری تام یا شناختی درست داشته باشد. ممکن است کسی اشکال کند که در این صورت باید از آن تصور دوم نیز تصور تام سومی داشته باشیم و از آن نیز تصور چهارمی و همین‌طور تا بی‌نهایت. اسپینوزا در پایان همین برهان به نکته‌ای اشاره می‌کند که می‌تواند پاسخ این اشکال باشد. عبارت وی چنین است:

بنابراین کسی که تصویری تام دارد، یعنی (قضیه ۴۴، همین بخش) چیزی را به درستی می‌شناسد، باید در عین حال از تصور خود تصویری تام یا شناختی درست داشته باشد، یعنی که (همان‌طور که خود بدیهی است) باید متیقن باشد. (همان)

اینکه می‌گوید «باید متیقن باشد» نشان می‌دهد که تسلسلی پیش نخواهد آمد چون تصور تام داشتن از تصویری دیگر به این معناست که به آن تصور یقین داشته باشیم، و امر یقینی فی حد ذاته یقینی است و لازم نیست که باز به امر متیقن نیز یقین داشته باشیم.

### ۲.۲.۳. بداهت، وضوح و تمایز

ابتدا باید مقصود اسپینوزا را از بداهت (evidence) روشن کنیم تا ارتباط تنگاتنگ آن با وضوح (clearness) و تمایز (distinctness) روشن شود.

چه چیزی ممکن است واضح‌تر و متیقن‌تر از خود تصور درست ضابطه حقیقت باشد؟ واضح است، همان‌طور که نور هم خود را نشان می‌دهد و هم

تاریکی را، حقیقت نیز هم ضابطه خود است و هم ضابطه نادرستی. (همان، تبصره قضیه ۴۳)

اسپینوزا در این تبصره می‌خواهد به یکی از علایم درونی درستی تصور که در واقع علامت تمامیت نیز هست اشاره کند؛ و آن این است که خود تصور و بدهتش ملاک حقیقت است. تصور بدیهی تصویری تام است و برای نشان دادن حقیقت به ملاک دیگری نیاز ندارد. برای توضیح این جمله می‌توانیم از تبصره قضیه ۲۹، بخش ۲، اخلاق کمک بگیریم. این قضیه از این جهت نیز بسیار مهم است که تفاوت میان نحوه پیدایش شناخت نوع اول و نحوه پیدایش شناخت نوع دوم و سوم را مشخص می‌کند. در آنجا آمده است که:

نفس نه به خودش علم تام دارد، نه به جسم خودش و نه به اجسام خارجی، بلکه علم او به این امور فقط علم مبهم است، هر بار که اشیا را در نظام معمول طبیعت دریابد، یعنی از خارج، به عبارت دیگر، با پیدایش یک موقعیت اتفاقی موجب شده باشد که به اشیا نظر کند، نه از داخل، که در این صورت اشیا متعدد را در یک زمان منظور نظر قرار می‌دهد و موارد اختلاف و اشتراک یا تضاد آنها را می‌فهمد. زیرا هر وقت که نفس از داخل تمایل یابد که به این صورت یا به هر صورت دیگری به اشیا نظر کند، آنها را روشن و متمایز درک می‌کند. (همان، تبصره قضیه ۲۹)

با توجه به این عبارت می‌توان گفت اگر جنبه‌های مختلف شیء را در یک زمان منظور قرار دهیم، یعنی بدیهی باشد، و پیوستگی درونی سلسله علل و معلولات را دریابیم، یعنی بتوانیم آن را تبیین کنیم، آن شیء را روشن و متمایز خواهیم یافت. «اما اگر ظاهر اشیا را ببینیم و از پیوستگی درونی و علی آنها غافل باشیم، علم ما به آنها روشن و متمایز نخواهد بود». (جهانگیری، پاورقی ۱۲۱، در: اسپینوزا، ۱۳۷۶، بخش ۲) می‌بینیم که سه مسئله بدهت، تبیین، و وضوح و تمایز چگونه به هم پیوند خورده‌اند.

وضوح و تمایز در عبارات اسپینوزا به چه معناست؟ آیا منظور اسپینوزا از این دو واژه همان معنایی است که دکارت در نظر داشت یا معنایی متفاوت را در نظر دارد؟ پارکینسون معتقد است اسپینوزا «این اصطلاح را تعریف نکرده است. بدیهی است که او [اسپینوزا] چنین

#### چیزی شناخت از دیدگاه اسپینوزا

فرض می‌کند که خوانندگان می‌دانند که دکارت واضح و متمایز را به معنای حقیقی به کار برده است». (پارکینسون، ۱۳۸۰، ص ۱۲۲) اسپینوزا در بخش ۵ کتاب/اخلاق عبارتی دارد که معنای بداهت و نیز وضوح و تمایز را در پیوند با یکدیگر بیان می‌کند:

هر چیزی که آن را به طور واضح و متمایز می‌فهمیم آن را یا به وسیله خود آن می‌فهمیم و یا به واسطه چیزی که به نفس خود متصور است. (اسپینوزا، ۱۳۷۶، بخش ۵، برهان قضیه ۲۸)

این قضیه نشان می‌دهد که یک امر واضح و متمایز یا خود بدیهی است و یا مبتنی بر یک امر بدیهی است.

حاصل بحث در باب درستی و تمامیت این است که این دو اصطلاح عملاً کاربرد یگانه‌ای در اصطلاح‌شناسی اسپینوزا دارند، زیرا علامت‌هایی را که به عنوان خارجی و داخلی برای آنها برمی‌شمارد عملاً از مشخصه‌های هر دوی آنها به حساب می‌آورد. نتیجه آنکه اگر تصور همراه با حکم علامت‌های داخلی و خارجی درستی و تمامیت را داشته باشد، شناختی کامل (درست و تام) است و چنین شناختی محصول تعقل و شهود است.

#### ۴. نادرستی و نقصان تصور

اسپینوزا برای نادرستی (falsity) نیز همچون درستی معنایی خاص قائل است. همان‌طور که درستی تصور با تمامیت تصور معنا پیدا می‌کند، چراکه بدون آن لازم می‌آید که همه تصورات درست باشند، نادرستی تصور نیز با نقصان تصور معنا پیدا می‌کند، چراکه بدون آن لازم می‌آید که هیچ تصویری نادرست نباشد، در حالی که اسپینوزا برخی تصورات را درست و برخی را نادرست می‌داند. از نظرگاه وی، نادرستی و نقصان تصور نیز همانند درستی و تمامیت تصور عملاً کاربرد یگانه‌ای دارند. نادرستی به معنای عدم مطابقت تصور با متصور نیست، بلکه «نادرستی عبارت است از محرومیت شناخت که لازمه تصورات ناتمام (inadequate)، یعنی ناقص (fragmentary) و مبهم، است». (Spinoza, 2002b, II, p. 35) یکی از مثال‌هایی که وی در تبصره این قضیه می‌آورد این است:

وقتی ما به خورشید می‌نگریم، چنین تخیل می‌کنیم که فاصله آن از ما حدود ۲۰۰ پا است، خطا فقط در این تخیل نیست [خطا در صرف این تخیل نیست]،

بلکه در این است که ما، در حالی که تخیل می‌کنیم، از فاصله واقعی خورشید از خود و علل این تخیل غفلت داریم. زیرا اگرچه ممکن است بعدها بدانیم که خورشید بیش از ۶۰۰ برابر قطر زمین با ما فاصله دارد، اما با وجود این همچنان خیال می‌کنیم که آن در نزدیکی ما است ... (اسپینوزا، ۱۳۷۶، تبصره قضیه ۳۵)

بنابراین، اگر کسی به خاطر محرومیت از شناخت کامل نتواند تبیینی علی از یک تصور ارائه دهد آن تصور نادرست است و چنانچه شناخت ناقص خود را کامل کند به تصور درست دست خواهد یافت.

در اینجا این پرسش مهم خودنمایی می‌کند که آیا تمام تصوراتی که شخص تبیین علی برای آنها ندارد و به چرایی آنها علم ندارد (یعنی از تصورات نوع دوم و سوم نیستند)، نادرست و ناقص‌اند (یعنی از تصورات نوع اول‌اند)؟ اسپینوزا در رساله در اصلاح فاهمه (بند ۸۰-۵۰) سه نوع تصور، یعنی تصورات موهوم، مفروض و مشکوک را در کنار تصور نادرست و همه اینها را در مقابل تصور درست قرار می‌دهد. می‌توان گفت از دیدگاه اسپینوزا تفاوت این سه نوع تصور به طور کلی با تصور نادرست این است که شخص در تصور نادرست تصویری یقینی دارد، به این معنا که شخص آن را می‌پذیرد و مورد شک قرار نمی‌دهد، اما در این سه نوع تصور چنین نیست. کسی که به نظرش می‌رسد خورشید در فاصله ۲۰۰ پایی او قرار دارد تصویری یقینی دارد و حتی اگر بعدها بفهمد که خورشید بیش از ۶۰۰ برابر قطر زمین با ما فاصله دارد باز هم تصور قبلی‌اش نقض نشده است، زیرا هنوز هم به نظرش می‌رسد که خورشید در فاصله ۲۰۰ پایی قرار دارد. آیا ملاکی هست که تصور نادرست را از تصورات موهوم و مفروض و مشکوک جدا کند؟ پاسخ اسپینوزا را می‌توان این‌گونه بازسازی کرد که اگر این نوع تصور (تصوری که تبیین علی برای آنها نداریم) مبتنی بر گواهی حسی باشد نادرست است و اگر مبتنی بر گواهی حسی نباشد یا موهوم است یا مفروض است و یا مشکوک.

## ۵. چیستی شناخت

شناخت از دیدگاه اسپینوزا به چه معناست؟ تعریف رایج این است که شناخت، باور صادق موجه است. اسپینوزا صریحاً به این بحث نپرداخته است، اما می‌توان با تکیه بر مبانی فلسفی‌اش چیستی شناخت را از دیدگاه وی بازسازی کرد. از دیدگاه وی، شناخت در یک تقسیم بندی کلی دو نوع است:

شناخت کامل (complete knowledge) و شناخت ناقص (fragmentary knowledge). او برای موهومات، مفروضات و مشکوکات ارزش شناختی قائل نیست. آیا می‌توان با تکیه بر مبانی وی ویژگی جامع و مانعی را برای مطلق شناخت ذکر کرد؟ به نظر می‌رسد شناخت از دیدگاه اسپینوزا «باور موجه» است. چرا عنوان «صادق» را از تعریف شناخت کنار می‌گذاریم؟ زیرا اولاً وی معنای خاصی از درستی تصور عرضه می‌کند که با تمامیت تصور در هم آمیخته است و از آنجایی که یکی از علایم تمامیت تصور «تبیین» است، و تبیین را ذیل عنوان «توجیه» قرار خواهیم داد، پس نقش «درستی» تصور در تعریف شناخت را در ضمن نقش «توجیه» در تعریف شناخت لحاظ خواهیم کرد. ثانیاً اگر «درستی»، حتی به معنای اسپینوزایی کلمه، را در تعریف شناخت بیاوریم، آنگاه تعریف ما جامع نخواهد بود. زیرا در این صورت شناخت ناقص، که نادرست است، را دربر نمی‌گیرد. اکنون باید دید که چرا ما شناخت از دیدگاه وی را با عنوان «باور موجه» بازسازی کردیم؟

#### ۵. ۱. باور

بیان شد که تصور از دیدگاه اسپینوزا معنای خاصی دارد. اگر بخواهیم اصطلاح خاصی را برای معنای تصور از دیدگاه اسپینوزا به کار ببریم، می‌توانیم از واژه «باور» استفاده کنیم. بنابراین، می‌توان گفت که باور، بر مبنای شناخت‌شناسی اسپینوزا، تصور فعال یعنی تصور همراه با حکم است و کسی که چنین تصویری نداشته باشد شناختی هم ندارد. البته صرف داشتن باور برای داشتن شناخت کافی نیست، بلکه شخص باید برای آن باور توجیهی نیز داشته باشد.

#### ۵. ۲. موجه

وقتی می‌توان عنوان شناخت را بر یک باور اطلاق کرد که موجه باشد. در اینجا توجیه در دو سطح به کار برده می‌شود. یکی در مورد شناخت کامل و یکی در مورد شناخت ناقص. اگر بتوانیم تبیینی علی از یک تصور ارائه کنیم شناخت ما از آن کامل خواهد بود و اگر نتوانیم چنین تبیینی از یک تصور ارائه دهیم اما گواهی حسی بر آن داشته باشیم شناخت ما از آن ناقص خواهد بود<sup>xi</sup> و اگر چنین گواهی هم نداشته باشیم نمی‌توان عنوان شناخت را بر آن اطلاق کرد. بنابراین، شناخت «باور موجه» است.

## نتیجه گیری

با توجه به مباحث مطرح شده، به نظر می‌رسد شناخت از منظر اسپینوزا باور موجه است. یعنی هر باوری (هر تصور همراه با حکمی) که برای آن توجیهی، هرچند توجیه مبتنی بر مشاهده حسی، داشته باشیم، ذیل عنوان شناخت قرار می‌گیرد. چه منبعش، بنا بر اصطلاح اسپینوزا، تخیل باشد، چه عقل و چه شهود. البته هر چقدر ارزش مبنای توجیه بیشتر باشد آن شناخت از اعتبار بیشتری برخوردار است. از همین رو، شناخت از منظر اسپینوزا امری ذومراتب است. با آنکه فقط تصورات نوع دوم و سوم درست و تام‌اند و تصورات نوع اول نادرست‌اند، یعنی مبهم و مغشوش و ناقص هستند، اما با این حال با توجه به تعریفی که از شناخت ارائه شد می‌توانیم بر تصورات نوع اول نیز عنوان شناخت را اطلاق کنیم.

## پی‌نوشت

- i. برای ملاحظه بحثی مختصر و مفید درباره هستی‌شناسی اسپینوزا نک: یاسپرس، ۱۳۷۵، ص ۴۲-۲۲. یاسپرس در کتاب *فلسوفان بزرگ*، فصلی را به اسپینوزا اختصاص داده است. این فصل به صورت یک اثر مستقل به فارسی ترجمه و منتشر شده است.
- ii. نفس بدین معنا شباهت زیادی به ذهن در حکمت متعالیه دارد. در حکمت متعالیه گفته می‌شود که ذهن چیزی به جز موجودات ذهنی و خارج چیزی به جز اشیای خارجی نیست. ذهن، ظرف موجودات ذهنی و خارج، ظرف اشیای خارجی نیست. «کما أن معنى الموجود فى العين ليس أن العين شىء و زيد الموجود فيه شىء آخر كالظرف و المظروف بل معناه أن وجوده نفس العينية و أنه مرتبة من مراتب العين فكذلك ليس معنى الموجود فى الذهن أن الذهن أى النفس الناطقة شىء و ذلك الموجود فيها شىء آخر (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۶۶). مطهری در شرح *مبسوط منظومه* این مطلب را به خوبی توضیح داده و به برخی امتیازات این دیدگاه صدرایی نیز اشاره کرده است (نک: مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۰، ص ۳۸۰-۳۸۲). توجه به این امتیازات از این جهت اهمیت دارد که دیدگاه اسپینوزا در این باره اهداف حکیمان مثاله از طرح مسئله نفس را تأمین نمی‌کند. در دیدگاه آنها دو ویژگی اساسی آشکارا خودنمایی می‌کند: ۱) تبیین فرآیند استکمالی نفس با تکیه بر نظریه حرکت جوهری؛ ۲) تبیین اتحاد نفس و بدن با تکیه بر نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس.
- iii. «موضوع تصویری که مقوم نفس انسان است، جسم، یا حالت معینی از بعد است، که بالفعل موجود است و نه چیز دیگر». (اسپینوزا، ۱۳۷۶، بخش ۲، قضیه ۱۳)
- iv. با توجه به عبارتی که در همین بند از اسپینوزا نقل خواهد شد، تعبیر درست این است که بگوییم رابطه نفس و بدن از قبیل رابطه علم و معلوم است نه عالم و معلوم.
- v. بیان خواهد شد که چگونه می‌توان عنوان شناخت را بر این نوع از تصور اطلاق کرد.
- vi. از دیدگاه اسپینوزا، مفاهیم مشترک با امور عامه و کلیات، که از اقسام شناخت نوع اول بود، تفاوت دارند. کلیات در واقع صور خیالی عام و تصوراتی مبهم‌اند، ولی مفاهیم مشترک محصول کار عقل‌اند نه تخیل و نیز تام و واضح و متمایزند. این فرق‌گذاری، با تبیینی دیگر، در دیدگاه ملاصدرا نیز دیده می‌شود. وی از سویی، با طرح نظریه «مشاهده مثل عن بعد»، می‌گوید کلی ویژگی ایهام و اشتراک دارد و در واقع چنین عقل و تعقلی مشوب

- به خیال و تخیل است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۲) و از سوی دیگر معتقد است غایت خلقت انسان مرتبه عقل بالمستفاد یعنی مشاهده معقولات و اتصال به مبدأ اعلی است. (همان، ۱۳۶۰، ص ۲۰۶-۲۰۷)
- vii. شناخت نوع سوم، دو ویژگی به ظاهر مغایر دارد یکی اینکه شهودی و بی‌واسطه است، چون در آن از قواعد کلی استفاده نمی‌کنیم، و یکی اینکه استنتاجی است، زیرا شناخت تام ذات اشیا را از شناخت برخی صفات خداوند استنتاج می‌کنیم، چگونه می‌توان گفت که یک شناخت هم بی‌واسطه است و هم استنتاجی؟ پارکینسون می‌کوشد با استفاده از کوگیتوی دکارت این ناسازگاری را رفع کند. (پارکینسون، ۱۳۸۱، ص ۱۷۶-۱۷۸)
- viii. ملاصدرا معتقد است در علم حضوری علم و معلوم یک حقیقت‌اند، اما در علم حصولی علم و معلوم با یکدیگر مغایرند و در عین حال علم باید بر معلوم منطبق باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۰۵) او با تکیه بر اصالت وجود و تشکیکی بودن وجود، منشأ مطابقت را در نحوه وجود علم جست‌وجو می‌کند، نه در ماهیت ذهنی معلوم. از نظر وی، مرتبه وجود ذهنی شیء که مجرد است برتر از مرتبه وجود مادی آن است. همواره مراتب وجودی بالاتر بر مراتب پایین‌تر منطبق‌اند؛ چراکه بر آنها احاطه وجودی دارند و بینشان وحدت تشکیکی برقرار است. پس آنها این‌همانی وجودی دارند و مطابقت بین وجود ذهنی شیء با وجود خارجی آن برقرار است. (نک: عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۲-۵۷)
- ix. بررسی تطبیقی مسئله مطابقت از دیدگاه اسپینوزا و ملاصدرا و نیز مسئله اتحاد علم و عالم و معلوم از دیدگاه این دو فیلسوف در خور توجه است و مجال واسعی را طلب می‌کند. اگرچه شباهت‌های بسیار میان دیدگاه‌های آنها دیده می‌شود، نباید تفاوت‌های اساسی میان آنها را نادیده گرفت. (برای بحثی مفصل درباره اتحاد عاقل به معقول از دیدگاه ملاصدرا نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۲-۳۳۵؛ مطهری، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۳۹۴-۳۵۵)
- x. عبارت داخل قلاب افزوده نگارنده است که از ترجمه انگلیسی شرلی برداشت شده است.
- xi. برای ملاحظه بحثی مفصل در این زمینه نک: پارکینسون، ۱۳۸۱، ص ۱۸۵ به بعد.

### فهرست منابع

۱. ارسطو، ۱۳۷۸، *درباره نفس*، ترجمه: علیمراد داوودی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ چهارم.
۲. اسپینوزا، باروخ بندیکت، ۱۳۷۶، *اخلاق*، ترجمه: محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
۳. -----، ۱۳۷۴، *رساله در اصلاح فاهمه*، ترجمه: اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
۴. -----، ۱۳۷۶ الف، *قواعد هدایت ذهن [در فلسفه دکارت]*، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، الهدی، چاپ اول.
۵. -----، ۱۳۷۶ ب، *اصول فلسفه [در فلسفه دکارت]*، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، الهدی، چاپ اول.
۶. پارکینسون، ایچ. آر، ۱۳۸۱، *عقل و تجربه از نظر اسپینوزا*، ترجمه: محمدعلی عبداللهمی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱، چاپ اول.

۷. ----- ، ۱۳۸۰، نظریه شناخت اسپینوزا، ترجمه: سید محمد سیف، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۸. دکارت، رنه، ۱۳۶۹، تأملات، ترجمه: احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
۹. سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۰، شرح غررالفرائد (شرح منظومه حکمت)، مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل شعبه تهران، چاپ دوم.
۱۰. صدرالدین الشیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
۱۱. ----- ، ۱۹۸۱، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثه.
۱۲. عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۶، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران، انتشارات سمت، چاپ اول.
۱۳. کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۸۶، تاریخ فلسفه، غلامرضا اعوانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم، ج ۴.
۱۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۷، مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه ۱)، تهران، انتشارات صدرا، چاپ یازدهم، ج ۹.
۱۵. ----- ، ۱۳۸۷، مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه ۲)، تهران، انتشارات صدرا، چاپ دهم، ج ۱۰.
۱۶. یاسپرس، کارل، ۱۳۷۵، اسپینوزا (فلسفه، الاهیات و سیاست)، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، چاپ اول.
17. Spinoza, Baruch Benedict, 2002a, *Letters* (in *Complete Works of Spinoza*), trans. by Samuel Shirley and others, ed. Michael L. Morgan, United State of America, Hackett Publishing.
18. ----- , 1901, *The Ethics* (in *The Chief Works of Benedict de Spinoza*), Trans. by R. H. M. Elwes, George Bell and Sons.
19. ----- , 2002b, *The Ethics* (in *Complete Works of Spinoza*), Trans. by Samuel Shirley and Others, ed. by Michael L. Morgan, United State of America, Hackett Publishing.



## تفسیر هستی‌شناختی از عینیت اندیشه نزد فرگه

محمد رضا قربانی<sup>۱</sup>

موسی اکرمی<sup>۲</sup>

### چکیده

به طور کلی، دو دیدگاه رایج در تفسیر مفهوم عینیت از نظر فرگه وجود دارد. دیدگاه نخست، عینیت را در قلمرو هستی‌شناسی مطرح می‌کند که مستقل از هر چیزی حتی خرد است. بر همین اساس، می‌توان فلسفه فرگه را فلسفه‌ای واقع‌گرا خواند. در مقابل، دیدگاه دوم عینیت یا امر عینی را در قلمرو شناخت‌شناسی مطرح می‌کند که همچون امری بینادهدنی برای خرد در دسترس است. در این مقاله، پس از شرح برخی از مفاهیم بنیادین فلسفه فرگه به بحث درباره عینیت اندیشه در نگرش او می‌پردازیم. بدین ترتیب که دو دیدگاه مذکور را در برابر یکدیگر قرار داده، نشان می‌دهیم هر گونه تفسیری که امر عینی را بینادهدنی بداند به انگاره‌گرایی ترافرازین [ایدئالیسم استعلایی] کانت می‌انجامد و فرگه را فیلسوفی انتقادی، به معنای کانتی، معرفی می‌کند. این تفسیر، ضمن پدید آوردی نارسایی نظری در کلیت تفکر فرگه، با فلسفه حساب او نیز ناسازگار است، چنان‌که، برای نمونه، فرگه معتقد است حساب به عنوان شاخه‌ای از منطق نمی‌تواند مبتنی بر شهود باشد. از این‌رو، ما ضمن اعتقاد به سازگاری درونی فلسفه حساب فرگه، با ارائه شواهد لازم، بر تفسیر هستی‌شناختی از عینیت اندیشه در نگرش او تأکید می‌کنیم.

**کلیدواژه‌ها:** فرگه، اندیشه، عینیت، دسترس‌پذیری بینادهدنی، انگاره‌گرایی ترافرازین.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه محض، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی تهران.  
۲. دانشیار گروه فلسفه علم، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی تهران.

## مقدمه

در اواخر سده نوزدهم و اوایل سده بیستم، در نگرش انگاره‌گرایانه [ایدئالیستی] رایج اروپا گرایش خاصی به وجود آمد که می‌کوشید ضمن دست یافتن به قوانین ذهن به تشریح کارکردهای آن بپردازد. این گرایش در ادامه حیات فکری خود به این نتیجه رسید که قوانین منطقی چیزی به غیر از قوانین ذهن نیستند. یوهان اردمان (Johann Erdmann)، در سال ۱۸۶۶، در کتاب *فلسفه آلمانی* پس از مرگ هگل (Die Deutsche Philosophie seit Hegels Tode) این گرایش فکری را «روان‌شناسی‌گرایی» (psychologism) نامید. اردمان، به ویژه، این اصطلاح را برای روان‌شناسی فردریش بنکه (Friedrich Beneke) به کار برد که در پی آن بود تا هرگونه شناختی را بر اساس تجربه درونی ذهن استوار کند. بنکه روان‌شناسی را همچون بنیاد منطقی معرفی کرد و قوانین منطقی را چیزی به غیر از بسط و گسترش قوانین ذهنی ندانست. از نظر او، شناخت خود، یعنی شناخت روان‌شناختی، نقطه آغاز است؛ این شناخت مبنای هرگونه شناخت فلسفی است. (Beneke, 1833, p. 13) بدین ترتیب، منطقی در دیدگاه روان‌شناسی‌گرایی بنکه به «روان‌شناسی کاربردی» تقلیل یافت.

نقد روان‌شناسی‌گرایی با کارهای ویندلبناند آغاز شد. وی در کتاب تاریخ فلسفه مدرن (Die Geschichte der neueren Philosophie) و نیز مقاله «روش نقادانه یا زادگانی؟» (Kritische oder genetische Methode?) به نقد روان‌شناسی‌گرایی بنکه، اشتاینهال (Steinthal) و وونت (Wundt) پرداخت. ویندلبناند در این نوشته‌ها کوشید با توجه به اصول روان‌شناسی‌گرایی به تبیین روش‌شناسی آن بپردازد. از آنجا که این اصول بر روان‌شناسی تجربی و تاریخ فرهنگی مبتنی هستند، ویندلبناند روش روان‌شناسی‌گرایی را زادگانی (genitive) معرفی کرد. در این روش، اصول منطقی، اخلاق و شناخت‌شناسی به طور کلی معتبر هستند، و تلاش روان‌شناسی‌گرایان برای اثبات اعتبار کلی آنها چیزی به غیر از آن نیست که تمام انسان‌ها این اصول را بپذیرند. ویندلبناند دست یافتن به چنین کلتی در یک روش تجربی را آرزوی بیهوده‌ای دانست و معتقد بود از آنجا که دست یافتن به چنین اصول منطقی‌ای در تمام فرهنگ‌ها کاری غیرممکن است، بنابراین، روش زادگانی تنها می‌تواند به تشخیص عنصر بنیادینی دست یابد که همانا

تفسیر هستی‌شناسی از معنیت اندیشه زودفکر

رانه لذت است. (Kusch, 1995, p. 100) بدین ترتیب، ویندلبناند نتیجه گرفت که روان‌شناسی‌گرایی در نهایت تلاش فکری خود به نسبی‌گرایی و «فلسفه اوباش» (philosophy of the mob) می‌انجامد. ویندلبناند در مقابل روش زادگانی به دفاع از روش ترافرازین [استعلایی] کانت پرداخت، و کوشید با استفاده از سنجش خرد ناب کانت به احیای شناخت پیشینی بپردازد.

علی‌رغم کوشش ویندلبناند در نقد روان‌شناسی‌گرایی، روش ترافرازین [استعلایی] او توانایی آن را نداشت تا اصول ریاضیات را بر اساس اصول منطقی بنیان گذارد. فرگه نخستین کسی بود که ضمن نقد روان‌شناسی‌گرایی کوشید با استفاده از نمادگرایی ریاضیات به گسترش رویکردی بپردازد که پیش از او ریشارد دکیند (Richard Dedekind) زمینه آن را فراهم کرده بود. هدف اصلی این رویکرد، که بعدها به منطق‌گرایی (Logicism) شهرت یافت، آن بود تا اصول ریاضیات را به اصول منطقی فروکاهد و مفاهیم ریاضیات را به وسیله مفاهیم محض منطقی تعریف کند. فرگه در رساله مفهوم‌نگاری خود با استفاده از زبان صوری و نمادین به بسط و گسترش منطق‌گرایی پرداخت.

## ۱. نمادگرایی در مفهوم‌نگاری

فرگه، در سال ۱۸۷۹، رساله‌ای با عنوان Begriffsschrift (= مفهوم‌نگاری) به چاپ رساند که سرآغاز منطق جدید شد. وی در این رساله توانست با ارائه نخستین نظام منطقی جمله‌ها، نظریه تسویری (Quantification theory)، و تجزیه جمله به تابع (function) و سرشناسه (argument)، ضمن آشکار کردن ناتوانی منطق ارسطویی، زمینه را برای پیدایش منطق ریاضیاتی فراهم کند. «مفهوم‌نگاری» نامی است که فرگه به نمادگرایی منطق خود می‌دهد تا همچون ابزاری منطقی برای دستیابی به «محتوای مفهومی» (begriffsinhalt) گزاره‌ها به کار رود. مفهوم‌نگاری گسترش یک نظام صوری و منطقی است که در بنیاد خود می‌تواند گزاره‌ها و استنتاج‌های حساب (arithmetic deductions) را بازنمایی کند. هدف اصلی این رساله در پرسش بنیادینی شکل می‌گیرد که فرگه در آغاز آن را طرح می‌کند: «چگونه حساب می‌تواند از بنیادهای قوانین منطق اخذ شود؟». (Feregr, 1989, p. X) مفهوم‌نگاری با استفاده از زبان صوری و نمادین اثبات می‌کند

پژوهش‌های فلسفی - کلامی

که اصول حساب تنها از طریق قوانین منطق مشتق پذیر هستند. فرگه در آثار اولیه خود به این قوانین «قوانین اندیشه» می گوید. (Ibid., p. VIII)

در مواجهه اولیه با این اثر پرسش بنیادینی مطرح می شود که تا حدودی می تواند افق خوانش متن را مشخص کند: چرا فرگه چنین عنوانی را برای رساله خود برگزیده است؟ آیا قصد فرگه آن بوده که تعریف جدیدی از «مفهوم» ارائه دهد؟ آیا این تعریف جدید در نقد شناخت شناسی کانت قابل بررسی است؟ آشکارا، علاقه فرگه در این اثر به پرسش های شناخت شناسانه معطوف نیست، بلکه، همان گونه که پیش از این نیز اشاره کردیم، وی در چارچوب منطق گرایی خود بیشتر در جست و جوی یافتن زبانی صوری برای مفاهیمی است که بتوان به وسیله آن گزاره های حساب را به منطق فروکاست. با این تفسیر، می توان هدف پنهان فرگه در مفهوم نگاری را نقد نظر کانت مبنی بر نمادناپذیری مفاهیم فلسفی ارزیابی کرد. اما چرا کانت مفاهیم فلسفی را نمادناپذیر می داند؟

کانت در سنجش خرد ناب، شناخت را به دو گونه فلسفی و ریاضی تقسیم کرد. در حالی که شناخت فلسفی شناختی عقلانی بر پایه مفهوم هاست، شناخت ریاضی شناختی عقلانی بر پایه ساخت مفهوم هاست. نمادگرایی در ریاضیات را می توان به زبان کانت شهودنگاری (Anschauungsschrift) دانست، یعنی نظامی نمادین که می تواند قلمرو ریاضیات را در شهود حسی عرضه کند. برخلاف آن، فلسفه تنها به مفاهیمی می پردازد که ساخته نشده اند. از این رو، از نظر کانت، فلسفه نمی تواند مفاهیم خود را به صورت نمادین عرضه کند و از این نظر تنها می توان از شهودنگاری سخن گفت و نه از مفهوم نگاری.

کار فرگه درست در تقابل با این سخن کانت است. از نظر وی، نه تنها مفاهیم ریاضیات، بلکه مفاهیم فلسفی نیز می توانند به صورت نمادین عرضه شوند. هدف فرگه در مفهوم نگاری این بود که به تعیین نمادهایی بپردازد که به کار فلسفه می آیند. از نظر او، این نمادگرایی می بایست نه عین های اندیشه بلکه خود اندیشه را به تصویر درآورد.

## تفسیر هستی‌شناسی از عینیت اندیشه فروید

فرگه برای دست یافتن به این هدف، در آغاز پیش‌گفتار *مفهوم‌نگاری*، تمایز بنیادینی را بین خاستگاه روان‌شناختی و خاستگاه زادگانی (genetic) گزاره‌ها در نظر می‌گیرد. از نظر او، اثبات منطقی مطمئن‌ترین دلیل و توجیه (Grund/justification) است، زیرا این اثبات طبیعت چیزها را در نظر نمی‌گیرد، بلکه تنها مبتنی بر قوانینی است که هرگونه شناختی بر آن بنیاد گرفته است. به همین جهت، او گزاره‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند: ۱. گزاره‌هایی که اثبات آنها می‌تواند از یک روش محض منطقی به دست آید؛ ۲. گزاره‌هایی که مبتنی بر تجربه هستند. (Ferege, 1879, p. III)

بر اساس این تمایز، این امکان وجود دارد که بتوان به حقایق دست یافت که از حقایق منطقی و غیرتجربی استنتاج می‌شوند. کشف این حقایق عینی به فرگه این اجازه را می‌داد تا در *مفهوم‌نگاری* خود قطعی بودن یک استنتاج را تعیین کند. *مفهوم‌نگاری* برای دست یافتن به این حقایق عینی می‌بایست هر آنچه را که به استنتاج مربوط نمی‌شود حذف کند. فرگه آن بخش از گزاره را که مرتبط با این استنتاج است «محتوای حکم‌پذیر» (*beurteilbare Inhalt/ judgable content*) می‌خواند. (Ibid., p. 2)

## ۲. محتوای حکم‌پذیر

فرگه، در فصل دوم *مفهوم‌نگاری* می‌کوشد تا بین حکم و محتوای آن تفاوت قائل شود. از نظر او، یک حکم کنش روانی نیست و از این‌رو، مستقل از گوینده آن است. فرگه برای نشان دادن استقلال حکم، به شرح کاربرد یک نماد خاص می‌پردازد. این نماد از ترکیب یک خط عمودی و یک خط افقی تشکیل شده که از نظر فرگه باید پیش از هر گزاره‌ای بیاید. این نماد محتوای حکم را از حالت ذهنی به حالت عینی تبدیل می‌کند و نشان می‌دهد که حکم ما حامل عینی صدق (truth) است. بدین ترتیب، صورت کلی هر جمله‌ای در *مفهوم‌نگاری* به شکل زیر معرفی می‌شود:

— Γ

در این صورت کلی می‌توان سه مؤلفه را تشخیص داد:

- I. نماد  $\Gamma$  نشان دهنده محتوای جمله است، که باید یک محتوای حکم‌پذیر باشد، یعنی محتوای هر گونه حکم ممکن است.
- II. خط محتوا «—»، که پیش از محتوای جمله می‌آید. این خط «نمادهای پس از آن را به یک کل» مرتبط می‌کند.
- III. خط عمودی حکم «|» برای یک بیان (expression) به کار می‌رود. این خط پیش از « $\Gamma$  —» بیانگر صدق محتوای  $\Gamma$  است. (Sullivan, 2004, pp. 662-3)

در یک «نشانه مفهومی» محتوای حکم‌پذیر، یعنی « $\Gamma$  —»، تنها توالی‌ای از نشانه‌هاست بی‌آنکه صدق آن مورد نظر باشد. خط افقی نشان می‌دهد که ما تنها حکم را نداریم، بلکه به هم پیوستن چند نشانه را داریم که می‌توان وحدت آنها را «واقعیت دارد که  $\Gamma$ » بیان کرد. اما، خط عمودی بیانگر صدق محتوای حکم‌پذیر است و نشان می‌دهد که حکم ما صادق هم هست:

تفاوت بین الف. « $2+3=5$  —» و ب. « $2+3=5$  |—» چیست؟ از نظر فرگه، الف اسم یک عین (object) است، در حالی که ب حکمی درباره این است که چیزی چنین است. این تفاوت درست مانند آن است که بگوییم «دکتر اسمیت» یا «اسمیت دکتر است». «اسمیت دکتر است» یک حکم عینی است و حامل صدق است، در حالی که «دکتر اسمیت» ترکیبی از تصورات است که ناظر به صدق سخن گوینده نیست. (Bell, 1979, p. 22) مهم‌ترین کاربرد خط حکم این است که امر ذهنی را به امری عینی و منطقی تبدیل می‌کند. اگر خط عمودی را حذف کنیم، حکم «ترکیبی صرف از تصورات» خواهد بود که نشان نمی‌دهد آیا «نویسنده صدق آن را تشخیص داده است یا خیر». (Ferege, 1897, p. 52) فرگه در ادامه بحث خود به این نتیجه می‌رسد که خط حکم، در واقع، بیانگر یک «واقعیت» عینی است. به عبارت دیگر، خط حکم به این معناست که «این یک واقعیت است».

از نظر فرگه، نماد حکم همچون بیان دیگری از «یک واقعیت است» و محمول مشترک تمام احکام، نه تنها ارزش منطقی و عینی، بلکه ارزش معرفتی نیز دارد. «تحت این مفهوم [یعنی، مفهوم حکم] صدق و تنها صدق است که می‌گنجد». (Ibid., 1997, p. 216) بدین ترتیب، نماد حکم بیان‌گر «صدق» گزاره است، و در هر حکمی «صدق» آن حکم نیز مندرج است.

### ۳. اندیشه و ارزش صدق

کشف رابطه بنیادین میان حکم و صدق یکی از مهم‌ترین موضوعاتی است که فرگه در قوانین بنیادین حساب به آن دست می‌یابد. در سال ۱۹۱۸ با نوشتن مقاله‌ای تحت عنوان اندیشه (thought) به بررسی مفهوم صدق می‌پردازد و می‌کوشد ضمن تأیید رویکرد منطقی‌گرای خود محتوای صدق را به عنوان هدف اصلی منطق معرفی کند: «همان‌طور که «زیبا» به زیبایی‌شناسی و «خیر» به اخلاق راه می‌برد، واژه‌ای مانند «صادق» نیز در منطق نشانگر راه آن است. تمام علوم صدق را به عنوان هدف خود دارند، اما منطق به معنای کاملاً متفاوتی با صدق سر و کار دارد. تقریباً همان نسبتی را که فیزیک با جرم و گرما دارد، منطق هم با صدق دارد.» (Ferege, 1997, p. 325)

بدین ترتیب، مهم‌ترین کار منطق تعیین قوانین صدق است. فرگه در یادداشتی که برای لودویگ دارمستر می‌نویسد، ضمن اشاره به الویت محتوای صدق در منطق به معرفی «اندیشه» می‌پردازد و آن را چیزی می‌داند که پرسش «آیا صادق است» برای آن به کار می‌رود. وی تأکید دارد که برای تحلیل اندیشه نه از مفاهیم، بلکه از خود اندیشه آغاز می‌کند. (موحد، ۱۳۷۴، ص ۷۲) در این روش نخست مفاهیم را کنار هم نمی‌گذاریم تا حکم یا اندیشه‌ای را بسازیم، بلکه عناصر اندیشه را از طریق تحلیل اندیشه به دست می‌آوریم. این روش تحلیلی مبتنی بر اصلی است که فرگه در مبانی حساب به آن اشاره می‌کند: «اصل بافتار» (context principle): «از معنای یک کلمه تنها در بافتار یک گزاره و نه به صورت مجزا می‌توانید بپرسید.» (Ferege, 1997, p. 90) طبق این اصل، تنها در بافتار یک جمله است که کلمه می‌تواند معنا داشته باشد. فرگه در تابع و مفهوم (Function and Concept) و مبانی حساب عناصر سازنده حکم را «اسم»، «مفهوم» و «نسبت» معرفی می‌کند. در حکم «سقراط دانا است»، سقراط اسم خاص است که با حذف آن از جمله تابع «— دانا است» باقی می‌ماند. تابع «— دانا است» یک مفهوم است که برخلاف مفهوم از نظر ارسطو اشباع نشده است. اگر حکم از دو یا چند اسم خاص — یا شناسه به زبان فرگه — تشکیل شده باشد، با حذف آن اسامی آنچه باقی می‌ماند «نسبت» خواهد بود. بنابراین، یک گزاره معنادار از اسم و مفهوم، یا اسم و نسبت تشکیل شده است. فرگه به چنین گزاره معناداری «اندیشه» می‌گوید. یک گزاره

در زبان بیانگر یک اندیشه است: «من «اندیشه» را چیزی می‌دانم که مسئله صدق درباره آن مطرح شود. بنابراین، آنچه را که کاذب است به اندازه آنچه صادق است جزء اندیشه‌ها محسوب می‌دارم». (فرگه، ۱۳۷۴، ص ۹۱؛ Ibid., p. 328)

علی‌رغم آنکه فرگه مفهوم اندیشه را کم و بیش به معنای «محتوای حکم‌پذیر» به کار می‌برد، اما در قوانین بنیادین حساب این اصطلاح را با توجه به تمایز معناشناختی بین مدلول (Bedeutung/meaning) و معنا (Sinn-sense) گسترش می‌دهد و می‌کوشد به روشن‌سازی محتوای حکم‌پذیر بپردازد: «پیش از این دو مؤلفه را تشخیص داده بودم [...] (۱) تشخیص صدق، (۲) محتوایی که به عنوان صدق تشخیص داده شده است. محتوا را محتوای حکم‌پذیر نامیدم. اکنون، این [محتوای حکم‌پذیر] را به «اندیشه» و «ارزش صدق» تقسیم کرده‌ام». (Ferege, 1960, p. 198)

پس، با در نظر گرفتن چنین تقسیمی، محتوای حکم‌پذیر یا اندیشه است یا ارزش صدق. آشکارا، رابطه بنیادینی بین محتوای حکم‌پذیر و ارزش صدق وجود دارد. محتوای حکم‌پذیر محتوای یک گزاره اخباری است. یک جمله تنها هنگامی از چنین محتوایی برخوردار است که به یک چیز دلالت کند. اگر یک جمله بیانی را نداشته باشد که به چیزی دلالت کند آن جمله هیچ محتوای حکم‌پذیری ندارد و تنها «بازی کردن با واژگان است». از سوی دیگر، محتوای حکم‌پذیری که به وسیله یک جمله بیان می‌شود از طریق اندیشیدن دسترس‌پذیر است؛ به همین دلیل می‌توان محتوای حکم‌پذیر را «اندیشه» نیز نامید. اندیشیدن به یک محتوا بر حکم کردن تقدم دارد. می‌توان به یک محتوا اندیشید بی‌آنکه صدق یا کذب آن در نظر گرفته شود. محتوا باید صادق یا کاذب باشد. اندیشیدن به محتوا توجه کردن به چیزی است که ارزش صدق معین دارد. اگرچه اندیشیدن مستلزم حکم کردن نیست، اما هر دوی آنها درباره چیزی هستند که صادق یا کاذب است، یعنی محتوای حکم‌پذیر.

اکنون باید به این موضوع بپردازیم که چرا فرگه بین اندیشه و ارزش صدق تفاوت قائل می‌شود. این موضوع را باید بر اساس تمایز بین «مدلول» و «معنا» بررسی کنیم. طبق نظر وولفگانگ، نظریه مدلول و معنای فرگه را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:



۱. اندیشه‌ای که به وسیله یک جمله بیان می‌شود معنای آن جمله است.

۲. جمله می‌تواند یک مدلول داشته باشد.

۳. مدلول یک جمله ارزش صدق آن است.

۴. جمله یک اسم خاص است.

۵. مدلول جمله یک ابژه [عین] است. (Wolfgang, 1995, p. 120)

در اینجا، ۱ و ۲ بیانگر این موضوع هستند که اندیشه معنای جمله است و نه مدلول آن، زیرا فرگه می‌گوید «یک جمله کامل خبری شامل یک اندیشه است» (Ferege, 1997, p. 156) بنابراین، ما با به کار بردن جملات می‌اندیشیم و با یک جمله خبری با دیگری ارتباط برقرار می‌کنیم. هر جمله خبری حامل صدق و کذب است و می‌توان گفت که اندیشه با ارزش صدق در ارتباط است.

اما پیش از این گفتیم که از نظر فرگه ارزش صدق همان اندیشه نیست، بنابراین باید تمایز میان آن دو را روشن کنیم. فرگه برای روشن کردن این موضوع بیش از هر چیز می‌خواهد بداند که آیا اندیشه مدلول جمله است یا معنای آن. از این‌رو، در *مدلول و معنا* می‌پرسد «اکنون، آیا این اندیشه باید به عنوان معنا یا مدلول جمله در نظر گرفته شود؟» (Ibid.) فرگه برای پاسخ دادن به این پرسش از برهان خلف استفاده می‌کند و چنین فرض می‌کند که اندیشه مدلول یک جمله است. در صورتی که اندیشه مدلول جمله باشد، اصل جایگزین‌پذیری نقض می‌شود. اگر  $r(\alpha)$  و  $r(\beta)$  به ترتیب مدلول واژه‌های  $\alpha$  و  $\beta$  باشند، و اگر  $S\alpha$  جمله‌ای که واژه  $\alpha$  در آن به کار رفته و  $S\alpha/\beta$  جمله‌ای که در آن واژه  $\beta$  جایگزین واژه  $\alpha$  شده است باشد، و اگر طبق اصل جایگزین‌پذیری داشته باشیم  $r(\beta) = r(\alpha)$ ، آن‌گاه  $S\alpha$  و  $S\alpha/\beta$  ارزش صدق - یا به زبان مفهوم‌نگاری ارزش شناختی - یکسان خواهند داشت. (Mendelsohn, 2005, p. 19) اگر عنصری از یک جمله را جایگزین عنصری کنیم که مدلول یکسان، اما معنای متفاوت دارد، جمله اخیر باید همان ارزش صدق جمله پیشین را داشته باشد. بنابراین، اگر در جمله «نویسنده گلستان در قرن هفتم می‌زیست»، «نویسنده بوستان» را جایگزین «نویسنده گلستان» کنیم خواهیم داشت: «نویسنده بوستان در قرن هفتم می‌زیست». نویسنده گلستان و نویسنده بوستان «مدلول این همان»، اما «معنای متفاوت» دارند؛ به همین

دلیل مدلول کل دو جمله نیز صادق است، در حالی که معنای آنها متفاوت است. اگر کسی نداند که مدلول نویسنده گلستان و نویسنده بوستان همان سعدی است، چه بسا اندیشه نخست را صادق و اندیشه دوم را کاذب بداند. اگر اندیشه مدلول جمله باشد، از آنجا که مدلول این دو جمله یکسان است، اندیشه‌ها نیز باید یکسان باشند. در حالی که این‌گونه نیست. بنابراین، ارزش صدق جمله به مدلول آن بستگی دارد. این دو جمله دو اندیشه مختلف را بیان می‌کنند، اما مدلول یگانه‌ای دارند. بنابراین، اندیشه، نه مدلول، بلکه معنای جمله است.

### ۳.۱. عینیت اندیشه، از امر عینی تا امر بالفعل

با توجه به این موضوع که اندیشه معنای جمله است، اکنون می‌توان به بررسی عینی بودن اندیشه پرداخت. از نظر فرگه، اندیشه مستقل از گوینده و شنونده است و از این نظر می‌توان آن را، همانند «گزاره - در- خود» (یا «قضیه فی نفسه» (proposition-in-itself) بولتسانو، امری عینی دانست، هر چند بولتسانو همچنان پیرو ساختار موضوعی - محمولی ارسطو بود. اهمیت عینیت اندیشه به دیدگاه ضدروان‌شناسی‌گرایی فرگه باز می‌گردد. فرگه در روشن‌سازی عینیت اندیشه بیش از هر چیز می‌کوشد قلمرو امر عینی را معین و آن را از قلمرو امر غیربافعل جدا کند: «من به قلمروی از آنچه عینی اما غیربافعل [Nichtwirklichen] است اذعان می‌کنم، به طوری که منطقدانان روان‌شناسی‌گرا به طور خودکار چیزی را که بالفعل نیست ذهنی می‌دانند».

(Ferege, 1997, xviii. pp. 204-5)

برای فرگه، قلمرو امر عینی شامل امر بالفعل و نیز بخشی از قلمرو غیربافعل (بخش غیرذهنی) است. بالفعل<sup>۱</sup> چیزی است که در زمان و مکان قرار گرفته است: «من امر عینی را از آنچه قابل لمس (Handgreiflichen)، مکانی و بالفعل است متمایز می‌کنم. محور زمین، و مرکز جرم منظومه شمسی عینی هستند، اما از نظر من آنها مانند خود زمین بالفعل نیستند».

(Ferege, 1884, § 26, p. 35)

بنابراین، چیز بالفعل تنها بخشی از امر عینی است. به عبارت دیگر، نسبت مفهوم عینی به مفهوم بالفعل نسبت عموم و خصوص مطلق است. با آنکه به نظر می‌رسد مفهوم «عینی» بودن یک اندیشه آشکار است، اما مفسران فرگه دو رویکرد مختلف را در

تفسیر هستی‌شناختی از عینیت اندیشه فروید

خصوص آن اتخاذ کرده‌اند. مایکل دامت در کتاب فرگه، فیلسوف زبان، ضمن بررسی روان‌شناسی‌گرایی بر اساس انگاره‌گرایی [ایدئالیسم] هگل، اشاره می‌کند که منطق فرگه در تقابل با انگاره‌گرایی [ایدئالیسم] هگل به واقع‌گرایی [رئالیسم] افلاطونی می‌انجامد. (Dummett, Michael, 1973, p. 683) از این‌رو، از نظر دامت، عینیت اندیشه از نظر فرگه در چارچوب هستی‌شناسی قابل بررسی است. از سوی دیگر، برخی از مفسران، همانند اسلوگا و وولفگانگ، عینیت اندیشه را در چارچوب شناخت‌شناسانه در نظر گرفته و آن را امری بینادینی می‌دانند. اکنون، به بررسی این دو دیدگاه می‌پردازیم.

### ۳.۱.۱. عینیت شناخت‌شناسانه اندیشه

علی‌رغم آنکه فرگه در قوانین بنیادین حساب به بررسی قلمرو امر عینی می‌پردازد، با این حال در سال ۱۸۹۰ با نگارش مبانی حساب می‌کوشد به روشن‌سازی مفهوم عینیت بپردازد. در این اثر، فرگه امر عینی را قانون‌محور، قابل‌فهم، حکم‌پذیر، و مستقل از حواس، شهود و تخیل معرفی می‌کند. نخستین اصل بنیادها این است که «جدایی آشکاری بین امر روان‌شناختی و امر منطقی، امر ذهنی و امر عینی وجود دارد». (Ferege, 1884, p. X)

بر اساس این جداسازی، فرگه قلمرو امر ذهنی را متعلق به روان‌شناسی و قلمرو امر عینی را متعلق به منطق می‌داند. هرچند امر عینی مستقل از هر اندیشنده‌ای است، با این حال فرگه تأکید می‌کند که عینیت مستقل از خرد نیست: «از نظر من عینیت به معنای آن چیزی است که مستقل از ادراک، شهود، تصور و تمام ساخت‌های تصاویر ذهنی از خاطره‌های ناشی از احساس‌های پیشینی ماست، اما نه آن چیزی که از خرد مستقل است». (Ibid., § 26, p. 36)

کارل وولفگانگ با توجه به استقلال نداشتن امر عینی از خرد چنین نتیجه می‌گیرد که عینیت اندیشه همانا دسترس‌پذیری بینادینی است. از نظر او، فرگه در آثار خود عینیت را به دو معنای کلی و خاص به کار برده است. عینیت در معنای کلی از تصور ذهنی متمایز می‌شود و در معنای محدود، امر عینی به آن چیزی که بالفعل و غیربافتل است تقسیم می‌شود. بنابراین، عینیت اندیشه نیز مستلزم این تقسیم‌بندی است. عینیت اندیشه‌ها، از سویی، باید از تصورات جدا شود، و از سوی دیگر، باید با توجه به تمایز

بالفعل و غیربالفعل در نظر گرفته شود. (Wolfgang, 1995, p. 79) اکنون، می‌توان بر اساس این تقسیم‌بندی نخست عینیت را در مقابل تصور ذهنی و سپس بر اساس مفهوم بالفعل روشن کرد.

بر پایه جداسازی قلمرو روان‌شناسی از منطق در مبانی حساب می‌توان گفت که «تصور» در «معنای ذهنی» و همچون امری روان‌شناختی برای افراد گوناگون متفاوت است؛ در حالی که «تصور» در «معنای عینی» و همچون امری منطقی «برای همه یکسان» است. بولتسانو، پیش از فرگه، به منظور بنیادگذاری یک معناشناسی عینی سه عنصر را در هر تصویری (idea) تشخیص داده بود: الف. تصور ذهنی، ب. قرینه عینی (objective counterpart) آن تصور، و ج. اوبژه [عین] آن تصور. بولتسانو در نظریه علوم می‌کوشد منظور خود را از تصور ذهنی و تصور عینی مشخص کند:

اگر کسی یک گل سرخ را در مقابل من قرار دهد، آنچه من می‌بینم یک تصور است. یعنی تصویری از یک رنگ قرمز [...]. در این معنا، هر تصویری به موجود زنده‌ای به عنوان یک سوژه نیاز دارد تا در آن به وجود آید. به همین دلیل، من آنها را تصورات سوژکتیو [= ذهنی] می‌نامم. بنابراین، تصورات سوژکتیو چیزی واقعی هستند. [...] منظور من از تصور عینی چیز خاصی است که ماده (stoff) بی‌واسطه یک تصور ذهنی را برمی‌سازد، چیزی که در قلمرو واقعیت یافت نمی‌شود. یک تصور عینی نیازی به یک سوژه ندارد، اما تقرر (bestehen) دارد. (Bolzano, 1972, §48, pp. 61-2)

از نظر بولتسانو، تصور عینی مستقل از هر سوژه، و حتی خدا است. تصورات عینی تقرر دارند، اما واقعی نیستند. منظور از واقعی نبودن این است که این تصورات مستقل از زمان و مکان هستند. با آنکه بولتسانو تصور ذهنی را از تصور عینی متمایز می‌کند، اما همچنان در سنت کانتی باقی می‌ماند و تصورات را به مفاهیم و شهود تقسیم می‌کند. فرگه تمایز تصور عینی و تصور ذهنی بولتسانو را می‌پذیرد، اما تصورات عینی را به مفاهیم و عین‌ها تقسیم می‌کند و نه به مفاهیم و شهود. (Coffa, 1991) وی در مبانی حساب، ناخشنودی خود را از ابهام مفهوم تصور از نظر کانت ابراز می‌کند و ترجیح می‌دهد مفهوم تصور را تنها در معنای ذهنی آن به کار برد: «من، برای پرهیز از سردرگمی، «تصور» را تنها به معنای ذهنی به کار می‌برم. از آنجا که کانت هر دو معنا

### تفسیری‌شناسی از عینیت اندیشه فردرک

را با این واژه [یعنی تصور] همبسته کرده است نظریهٔ او رنگ ذهنی و انگاره‌گرایانه [ابدئالیستی] به خود گرفته، و کشف نظر واقعی او را دشوار کرده است». (Ferege, 1884, footnote, p. 37)

تصورات عینی برای خودشان مهم نیستند، بلکه برای این مهم هستند که ما می‌توانیم آنها را به هم پیوند دهیم؛ اگر پیوند درست باشد، نتیجه چیزی شبیه به کار کانت خواهد بود، به غیر از جنبهٔ ذهنی آن. اکنون باید دید که رابطهٔ اندیشه با یک تصور چیست. فرگه در *مدلول و معنا* به بررسی این رابطه می‌پردازد: «اکنون به پرسش خود باز می‌گردم: آیا اندیشه یک تصور است؟ اگر دیگران نیز با اندیشه‌ای که من در قضیهٔ فیثاغورث بیان می‌کنم درست همانند من موافق باشند، آنگاه این اندیشه به محتوای آگاهی من وابسته نیست، و من دارندهٔ آن نیستم؛ با وجود این، می‌توانم آن را صادق بدانم». (فرگه، ۱۳۷۴، ص ۹۹؛ Ferege, 1997, p. 336)

منظور فرگه از دارنده بودن یک تصور این است که یک تصور همانند احساسات، عواطف و تمایلات به محتوای آگاهی ما وابسته، و از این‌رو کاملاً خصوصی است. در *مدلول و معنا*، امر عینی در مقابل امر ذهنی مطرح می‌شود. امر عینی «چیزی است که برای تمام موجودات ناطق، برای تمام کسانی که می‌توانند آن را به چنگ آورند، یکسان است». (Ferege, 1969, p. 7) و «می‌تواند خصوصیت مشترک چند اندیشنده باشد». (Ferege, 1997, p. 31/62) در حالی که تصور امری ذهنی و خصوصی است، اندیشه امری عینی و همگانی است. ولفگانگ بر اساس این تقابل، معتقد است تصور عینی در تقابل با تصور ذهنی امری همگانی است، و از این‌رو می‌توان عینیت اندیشه را همچون یک امر بیناذهنی در چارچوب شناخت‌شناسی مطرح کرد. بیناذهنی بودن یک اندیشه به این معناست که افراد مختلف یک حکم را یکسان به چنگ می‌آورند. بنابراین، ولفگانگ به نقد تفسیر هستی‌شناسانهٔ دامت از عینیت اندیشه می‌پردازد و آن را فاقد شرایط ضروری برای دسترس‌پذیری بیناذهنی می‌داند: "ادعای دامت مبنی بر اینکه عینیت یک مقولهٔ هستی‌شناسانه است با تعریف فرگه از امر عینی به عنوان چیزی که به صورت بیناذهنی دسترس‌پذیر است مطابقت ندارد. زیرا استقلال که دامت از آن یاد می‌کند شرط ضروری برای هرگونه دسترس‌پذیری نیست". (Wolfgang, 1995, p. 83)

هانس اسلوگا، در کتاب *گوتلوب فرگه* (1980) عینیت یک اندیشه را امری شناخت‌شناسانه می‌داند. هرچند، وی این تفسیر را نه بر اساس تقابل تصور عینی و تصور ذهنی، بلکه بر اساس فهم فرگه از مفهوم واقعیت از دیدگاه هرمان لوتسه انجام می‌دهد. از نظر اسلوگا، عینیت و فعلیت/واقعیت [Wirklichkeit] در اندیشه فرگه شباهت بسیار نزدیکی با مفاهیمی دارد که لوتسه در این مورد، با اختلاف کم یا بیش، به کار برده است. لوتسه در کتاب *منطق*، کوشید تا مفهوم انگاره [ایده] ی افلاطونی را از دیدگاه شناخت‌شناسانه تفسیر کند. از نظر لوتسه، انگاره [ایده] از نظر افلاطون چیزی به غیر از مفهوم منطقی «اعتبار» (Geltung/validity) نیست. افلاطون‌گرایی، از نظر لوتسه، گونه‌ای تفسیر است که عینیت هستی‌شناسانه را به صورت «اعتبار» شناخت‌شناسانه معرفی می‌کند. به نظر لوتسه، تفسیر رایج از نظریه انگاره [ایده]‌های افلاطون تفسیری نادرست است. در حالی که، عین‌های موجود به معنای واقعی وجود دارند، و رویدادها رخ می‌دهند، انگاره [ایده]‌ها تنها «اعتبار» دارند. افلاطون دریافته بود که در جهان در حال تغییر هراکلیتوس، سفید سیاه می‌شود، اما «سفیدی» تغییر نمی‌کند، حتی اگر «چیز سفید» بهره‌ای زودگذر از آن انگاره [ایده] برده باشد. از نظر لوتسه، این تفسیر بی‌معنا از افلاطون درباره وجود انگاره [ایده]‌ها در کنار وجود چیزهای محسوس، به این واقعیت بازمی‌گردد که زبان یونانی این ظرفیت را نداشت تا بتواند معنایی را انتقال دهد که در زبان آلمانی به وسیله واژه «Geltung» [اعتبار] بیان می‌شود. به همین دلیل، افلاطون به آنها تنها به عنوان موجود [οὐσία] اشاره می‌کند. در سوءبرداشت رایج از انگاره [ایده]‌های افلاطونی، انگاره [ایده]‌ها «وجود» ی جدای از چیزها دارند، در حالی که، در واقع، قصد افلاطون تنها این بوده است تا «اعتبار» را به آنها نسبت دهد. (Lotze, 1843, Buch 3, Kapitel 2, §13ff) انگاره [ایده]‌ها محتوای اندیشه هستند، اما «وجود» به معنای واقعی نیستند. انگاره [ایده]‌ها در «جای» خاصی نیستند، بلکه به بخشی از یک «کل» بزرگ‌تر وابسته‌اند که لوتسه به آن «جهان اندیشه‌پذیر» می‌گوید. (Sulivan, 1998, vol. 5, pp. 839-842)

هانس اسلوگا در دو مقاله به نقد تفسیر هستی‌شناسانه دامت از فرگه می‌پردازد و استدلال می‌کند که دامت در کتاب *فرگه: فیلسوف زبان نظریه عینیت اندیشه فرگه* را

تفسیری‌شناسی از عینیت اندیشه زودفردک

به اشتباه تفسیر کرده است. (Sluga, 1975, pp. 471-87; and 1976, pp. 27-47) از نظر اسلوگا، دامت عینیت اندیشه را در چارچوب هستی‌شناسی بررسی کرده و به همین دلیل فرگه را رئالیست خوانده است، در صورتی که شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد عینیت از نظر فرگه امری شناخت‌شناسانه است، و از این‌رو، می‌توان آن را امری بینادهدنی دانست. وی نظر خود را به صورت زیر جمع‌بندی کرده است:

۱. امر عینی آن چیزی است که می‌تواند توسط چند انسان به چنگ آید. بنابراین، عینیت امری بینادهدنی است.

۲. امر عینی چیزی است که نیاز به حامل ندارد.

۳. امر عینی باید از امر واقعی متمایز شود. (Ibid., 1980, pp. 117-118)

اسلوگا، برای اثبات گزاره نخست می‌کوشد نشان دهد امر عینی متمایز از امر واقعی است (گزاره سوم). مدعای او این است که فرگه تحت تأثیر لوتسه به این تمایز پی برده است. از این‌رو، بیش از هر چیز باید به روشن کردن تمایز موجودات امر واقعی و عینی از نظر لوتسه پرداخت. لوتسه به روشنی بیان کرده است که عینیت «به طور کلی با واقعیتی که وابسته به اشیاء است، همبسته نیست». (Lotze, 1843, p. 12) از نظر اسلوگا، لوتسه سه اصطلاح متفاوت را برای یک تمایز به کار می‌برد: در فصل ۳ «عینیت» و «واقعیت چیزها»، در فصل ۳۱۶ «اعتبار» و «هستی چیزها» و در فصل‌های ۳۱۹-۳۲۰ «اعتبار» و «واقعیت». هدف لوتسه در منطق را می‌توان نقد تفسیر هستی‌شناسانه از نظریه انگاره [ایده]‌های افلاطون دانست. طبق تفسیر رایج از فلسفه افلاطون، انگاره [ایده]‌ها از واقعیتی برخوردار هستند که علی‌رغم تفاوتشان با واقعیت جهان فیزیکی شباهت‌هایی نیز با آنها دارند. فیلسوفان قرون وسطا نظریه انگاره [ایده]‌های افلاطون را هستی‌شناسانه تفسیر کردند و از این‌رو نظریه ایده‌ها رنگ و بوی واقع‌گرایانه به خود گرفت. از نظر اسلوگا، دامت، فرگه را دقیقاً به این معنا واقع‌گرا خوانده است. اسلوگا بر اساس دیدگاه شناخت‌شناسانه لوتسه می‌کوشد نشان دهد که عینیت از نظر فرگه درست به همان معنای «اعتبار» لوتسه است. بنابراین، کاملاً بجاست که عینی بودن اندیشه از نظر فرگه را همانند نظریه اعتبار لوتسه در قلمرو شناخت‌شناسی در نظر بگیریم:

شباهت‌های اندیشه فرگه و لوتسه این فرض را موجه می‌کند که بحث آنها معطوف به یک هدف است. فرگه با لوتسه موافق است که نظریه مطابقت

صدق اشتباه است. صدق و کذب تعریفناپذیر هستند و پیش‌فرض‌های هر اندیشه‌ای هستند. [...] اندیشه‌ها عینی هستند دقیقاً به این معنا که صدق آنها مستقل از بازشناسی ماست. قلمرو عینی ثبات جهان خارجی را تضمین می‌کند. [...] بر اساس این شباهت کاملاً موجه به نظر می‌رسد که نظریهٔ عینیت فرگه، همانند لوتسه، واقعاً یک نظریهٔ شناخت‌شناسانه باشد و فرگه اندیشمندی انتقادی باشد تا اندیشمندی جزم‌گرا. (Sluga, 1983, p. 120)

همچنین، اسلوگا تفسیر هستی‌شناسانه از مفهوم عینیت اندیشه را نتیجهٔ کاربرد اصطلاح «به چنگ آوردن اندیشه» می‌داند. علی‌رغم تأکید فرگه بر کاربرد استعاری این واژه بسیاری از مفسران آن را به معنای واقعی و لغوی دریافت کرده‌اند. فرگه در پاورقی/اندیشه ضمن اشاره به منش استعاری زبان، محتوای آگاهی را به محتوای دست تشبیه می‌کند، و می‌گوید که محتوای دست چیزی نیست که در دست است، بلکه چیزی است که دست از آن ساخته شده است:

«اصطلاح به چنگ آوردن نیز به همان اندازه «محتوای آگاهی» استعاری است. طبع زبان اجازه استفاده از واژه دیگری را نمی‌دهد. مطمئناً، آنچه را من در دست دارم می‌تواند محتوای دست من باشد ولی در عین حال، محتوای دست من به معنایی کاملاً متفاوت و بیگانه‌تر از شیوه‌ای است که ماهیچه و استخوان دست من و حرکات آن‌ها محتوای دست مرا تشکیل می‌دهند». (فرگه، ۱۳۷۴، ص ۱۱۲؛ Ferege, 1997, p. 74n)

هانس اسلوگا با توجه به این تشبیه فرگه نتیجه می‌گیرد که امر عینی چیزی نیست که با امر ذهنی بیگانه و خارجی باشد، بلکه چیزی است که سازندهٔ آن است. (Ibid., p. 121)

### ۳.۱.۲. عینیت هستی‌شناسانهٔ اندیشه

ما در برابر تفسیر شناخت‌شناسانهٔ اسلوگا از عینیت اندیشه نزد فرگه، بر تفسیر مایکل دامت تأکید کرده، آن را بسط می‌دهیم. دامت در کتاب فرگه و فیلسوفان دیگر می‌کوشد به نقد اسلوگا پاسخ دهد. این پاسخ در دو سطح انجام می‌شود. در سطح نخست، دامت می‌کوشد نشان دهد اسلوگا نتوانسته است قلمرو چیزهای عینی را تفکیک کند. او برای اثبات آنکه اسلوگا قلمرو عین‌ها را به خوبی مرزبندی نکرده است به دو جمله از دو مقالهٔ اسلوگا اشاره می‌کند. اسلوگا در فرگه همچون



### تفسیری‌شناسی از عینیت اندیشه زودگر

یک خردگرا می‌گوید: «نظریه فرگه درباره عینیت اعداد، گستره‌های ارزش، (value-ranges) توابع و غیره، هرگز به عنوان یک نظریه هستی‌شناسانه در نظر گرفته نشده است» (Sluga, 1976, p. 29) در مقاله واقع‌گرایی / رئالیسم معروف فرگه این جمله را تکرار می‌کند و می‌گوید «نظریه عینیت اعداد، مفاهیم و اندیشه‌ها برای فرگه نظریه‌ای هستی‌شناسانه نیست». (Ibid., 1977, p. 236)

از نظر دامت، نخستین خطای اسلوگا در این است که وی عینیت عین‌های منطقی (اعداد و گستره‌های ارزش)، و عینیت بیان‌های ناقص (توابع و مفاهیم) را به درستی درک نکرده است. البته فرگه هر دو مورد را عینی می‌داند، اما این موارد از نظر فلسفی آن قدر متفاوت هستند که عینی بودن آنها را نمی‌توان با یک برنهاد واحد بیان کرد. عین‌های منطقی و اندیشه‌ها عینی و کامل هستند، در صورتی که توابع و مفاهیم ناکامل و اشیاع نشده هستند. از سوی دیگر، عین‌های منطقی و توابع متعلق به قلمرو مدلول‌هایند، در حالی که اندیشه‌ها به قلمرو «معنا» وابسته هستند. (Dummett, 1991, p. 100)

دامت، در سطح دوم نقد خود استدلال می‌کند که خطای اصلی نقد اسلوگا به تطبیق نادرست اصطلاح‌شناسی لوتسه و فرگه باز می‌گردد. اسلوگا بر اساس کتاب منطق لوتسه، مفهوم «واقعی» را یک مفهوم متافیزیکی و مفهوم «اعتبار» را یک مفهوم منطقی می‌داند:

طبق نظر لوتسه، عین‌های انگارین [ایدئال] واقعی نیستند، اما از اعتبار برخوردارند. از نظر لوتسه، این تمایز (که برابر با تمایز فرگه بین عینیت و واقعیت در مقدمه مبانی حساب است) آنچه را که در نظریه انگاره [ایده]‌های افلاطون درست است حفظ می‌کند، در حالی که از واقع‌گرایی و نام‌انگاری [نومینالیسم] فراتر می‌رود. مورد اخیر، طبق نظر لوتسه، عمدتاً به موضوع متافیزیک مربوط می‌شود، یعنی مربوط به چیزی می‌شود که اهمیت منطقی ندارد، اما مفهوم اعتبار نه یک مفهوم متافیزیکی، بلکه مفهومی منطقی است. (Sluga, 1976, p. 30)

آنچه از دید اسلوگا پنهان مانده است تمایزی است که فرگه بین دو اصطلاح «objectiv» و «wirklich» در نظر گرفته است. لوتسه نیز از این دو اصطلاح استفاده کرده است. می‌توان اصطلاح «objektiv» را به «objective» [=عینی] ترجمه کرد. اما مشکل اصلی ترجمه «wirklich» به «واقعی» یا «بالفعل» است. در مورد لوتسه ترجمه آن به واقعیت درست است، اما در مورد فرگه باید آن را به فعلیت ترجمه کرد. (Dummett, 1991, pp. 97-8) فرگه عین‌های فیزیکی را «wirklich» (بالفعل) می‌خواند و از این نظر، ادراکات و تصورات نیز بالفعل هستند. از نظر فرگه، چیزهایی وجود دارند که با آنکه بالفعل نیستند اما عینی‌اند. برای مثال، محور زمین با آنکه عینی است، اما بالفعل نیستند. اعداد و عین‌های منطقی نیز از این نظر بالفعل نیستند. (Ferege, 1884, §§ 85, 109) اسلوگا، معتقد است برای فرگه واقع‌گرا بودن دربارهٔ چنین عین‌هایی، شرط لازم است اما کافی نیست. بنابراین، نظر فرگه مبنی بر اینکه عین‌های منطقی و اندیشه‌ها بالفعل نیستند دلیلی است بر اینکه او واقع‌گرا نیست. دامت تأکید می‌کند که از نظر فرگه اندیشه‌ها به معنای خاصی «بالفعل» هستند.<sup>ii</sup> (Dummett, 1991, p. 98) اگرچه تمام اندیشه‌ها غیرالفعل نیستند، اما غیرالفعل بودن آنها کاملاً متفاوت با چیزهای غیرالفعل دیگر است. فرگه در اندیشه بر تأثر و فعل اندیشه‌ها بر انسان تأکید می‌کند و می‌کوشد تفاوت بین فعلیت اندیشه‌ها با فعلیت چیزهای طبیعی را نشان دهد:

ما اندیشه‌ها را اموری می‌دانیم که فعلیت ندارند؛ زیرا ظاهراً، کاری با حوادث ندارند، در حالی که اندیشیدن، دآوری، بیان کردن، ادراک کردن و به طور کلی عمل کردن اموری هستند که به انسان‌ها مربوط‌اند. چقدر فعلیت یک چکش با فعلیت یک اندیشه متفاوت است. اندیشه‌ها یکسره خالی از فعلیت نیستند ولی فعلیت آنها با فعلیت اشیا متفاوت است. فعلیت آنها با عمل اندیشنده تحقق می‌یابد و بدون آن، دست‌کم تا آنجا که علم ما می‌رسد، همچنان بی‌تأثیر باقی خواهد ماند. با این همه، شخص اندیشنده آنها را نمی‌آفریند، بلکه آنها را چنان که هستند اخذ می‌کند. (Ferege, 1997d, pp. 344-5)

همچنین، علی‌رغم آنکه برای فرگه مفهوم عینیت بسیار پراهمیت است، اما برای لوتسه، برخلاف نظر اسلوگا، از اهمیت بالایی برخوردار نیست. لوتسه تنها در فصل سوم کتاب از اصطلاحاتی

### تفسیری‌شناسی از عینیت اندیشه فروید

نظیر «عینی» و «واقعی» استفاده می‌کند. همچنین، لوتسه تمایز قابل قبولی را بین انگاره [ایده] و محتوای آن در نظر می‌گیرد، اما، برخلاف فرگه، هنوز به تفاوت «مدلول» و «معنا» پی نبرده است. نمی‌توان به خوبی درک کرد که آیا محتوا از نظر لوتسه مدلول است یا معنا. از سوی دیگر، تمایزی که لوتسه بین محتوا و تصور مطرح می‌کند به خوبی روشن نیست، در حالی که فرگه تصور عینی را به روشنی از تصور ذهنی متمایز کرده است.

از سوی دیگر، لوتسه عینیت را تنها به معنای کاملاً محدودی به کار برده است. از نظر لوتسه، امر عینی امری نیست که مستقل از هر ذهن و اندیشنده‌ای باشد، بلکه امری است که در بین کسانی که از یک تصور برخوردار هستند مشترک است. از آنجا که انطباعات حسی اموری ذهنی و ارتباط‌ناپذیر هستند، لوتسه می‌کوشد با تبدیل آنها به تصورات، آنها را ارتباط‌پذیر سازد. از این‌رو، عینیت را می‌توان «عینی‌سازی» دانست و بجاست که به آن «بینادهنیت» بگوییم. هدف لوتسه بیشتر ارتباط‌پذیری تصورات در مقابل انطباعات صرف بوده است. تصویری که محصول عینی‌سازی است تنها نسبت به کسانی که از آن تصور برخوردار هستند مستقل است و نه نسبت به هر ذهنی. بدین ترتیب، امر عینی از نظر لوتسه «تنها در اندیشه‌ی کسانی» موجود است «که به آن می‌اندیشند»، در حالی که از نظر فرگه امر عینی مستقل از هر اندیشنده‌ای و از هرگونه ذهنی است. فرگه در مبنای حساب عینیت را مستقل از احساس، شهود و تصورسازی (Vorstellen-ideation) تعریف می‌کند، (Ferege, 1884, §26., p. 36) و در سال ۱۸۹۷ در منطق، عینیت را به عنوان «آن چیزی که از زندگی ذهنی ما مستقل است»، «چیزی که به اذهان ما وابسته نیست»، و چیزی که «به ذهن افراد وابسته نیست [...] بلکه مستقل از اندیشیدن» است تعریف می‌کند. (Ferege, 1897, pp. 149, 155, 160; (translation Posthumous Writings, 1979, pp.137, 144, 148))

از این‌رو، می‌توان نتیجه گرفت که عینیت مورد نظر فرگه با عینیت از نظر لوتسه متفاوت است و امر عینی دارای واقعیت و فعلیت هستی‌شناختی است: «عینیت در فلسفه فرگه از وضعیت هستی‌شناختی برخوردار است، یعنی وضعیتی که از هر سوژه آگاهی مستقل است. [...] از آنجا که تمام اندیشه‌ها، عین‌های منطقی و مفاهیم عینی هستند، هیچ‌یک

از آنها نمی‌تواند با تصورات یگانه باشند، و باید مقولات هستی‌شناختی جداگانه‌ای را تشکیل دهند» (Dummett, 1991, p. 109).

از سوی دیگر، باید با دامت موافق بود که اسلوگا به خوبی نتوانسته این موضوع را دریابد که چگونه عینیت اندیشه مبتنی بر خرد است. از آنجا که فرگه در مبانی حساب عینیت را وابسته به خرد معرفی کرده است، اسلوگا گمان برده است که امر عینی به وسیله قوه اندیشیدن ساخته می‌شود، «امر عینی چیزی بیگانه یا خارج از ذهن نیست، بلکه ذهن آن را ساخته است». فرگه در بسیاری از آثار خود در دهه ۱۸۸۰ و به ویژه در ۱۸۹۰، به روشنی عینیت را مستقل از ذهن می‌داند و منکر آن است که ذهن امر عینی و غیربالفعل را می‌سازد: «یک محتوای حکم‌پذیر نتیجه فرآیند درونی یا محصول کنش ذهنی نیست که انسان آن را انجام دهد، بلکه چیزی عینی است» (Ferege, 1897, p. 7).

مایکل رسنیک نیز در تفسیر خود از فرگه چنین برداشت کرده است که ذهن اوبژه [عین]‌های ریاضی (mathematical objects) را می‌سازد و از این‌رو، فرگه را «انگاره‌گرایی [ایدئالیست] عینی» (objective idealist) خوانده است. (Resnik, 1979, p. 351) آشکارا، اندیشه از نظر فرگه محتوای ذهنی نیست، و از این‌رو با تصورات که آگاهی را می‌سازند متفاوت است. این موضوع که فرگه می‌گوید امر عینی مستقل از خرد نیست، به این معنا نیست که ذهن امر عینی و غیربالفعل را می‌سازد. فرگه در آغاز مبانی حساب به روشنی بیان می‌کند که عین‌های منطقی و ریاضیات برساخته ذهن نیستند: «ریاضی‌دان نمی‌تواند چیزها را بر اساس خواست خود بسازد، درست همان‌طور که جغرافی‌دان نمی‌تواند؛ او تنها می‌تواند چیزی را که وجود دارد کشف و آن را نام‌گذاری کند» (Ferege, 1884, § 96, pp. 107-8).

استقلال نداشتن امر عینی از خرد به این معنا نیست که وجود آن مبتنی بر اندیشیدن ماست، بلکه منظور این است که امر عینی نمی‌تواند درک شود مگر از طریق اندیشیدن.

#### ۴. نقد تفسیر ترافرازین [استعلایی] اسلوگا از نگرش فرگه

پیش از این گفتیم که اسلوگا عینیت از نظر فرگه را در چارچوب شناخت‌شناسی و همچون امری بینادذهنی تفسیر می‌کند. او برای توجیه تفسیر خود، به ویژه، به جمله‌ای از مبانی حساب اشاره می‌کند که در آن فرگه عینیت را وابسته به خرد معرفی می‌کند. آشکارا، اسلوگا مفهوم عینیت و دسترس‌پذیری ذهنی را در قالب انگاره‌گرایی ترافرازین [ایدئالیسم استعلایی] کانت تفسیر کرده است. این نظر، به ویژه در کتاب *گوتلوب فرگه*، مورد تأکید قرار می‌گیرد: «او [فرگه] درباره مکان با کانت هم عقیده است و از این‌رو در مورد عین‌هایی که مکان را اشغال کرده‌اند، نظری ذهنی و ترافرازین [استعلایی] دارد». (Sluga, 1980, p. 45) از نظر کانت، احکام هندسه و حساب ترکیبی پیشینی هستند، و از این‌رو بر دو صورت پیشینی شهود محض، یعنی مکان و زمان، استوارند. در صورتی که فرگه در مورد مکان و زمان نظری مشابه با کانت داشته باشد، آنگاه مکان و زمان شرط‌های پیشینی مفاهیم و گزاره‌های حساب و هندسه خواهند بود. این موضوع از دید اسلوگا پنهان نمانده و خود به آن اشاره کرده است: «فرگه در سراسر عمر خود به این دیدگاه کانت باور داشت که زمان و مکان شهودهای محض و گزاره‌های هندسی و زمانی ترکیبی پیشینی هستند». (Sluga, 1977, p. 236) صرف نظر از اینکه فرگه در هیچ یک از کتاب‌های خود سخنی از «گزاره‌های زمانی» (temporal proposition) به میان نیاورده است، تفسیر اسلوگا درباره انگاره‌گرایی ترافرازین [ایدئالیسم استعلایی] فرگه پرسش‌هایی را ایجاد می‌کند. آیا خرد مورد نظر فرگه که ضامن عینیت بینادذهنی اندیشه است، همان من ترافرازین [استعلایی] کانت است؟ آیا تفسیر ترافرازین [استعلایی] از فلسفه ریاضیات فرگه به شهودگرایی (intuitionism) برآورده خواهد انجامید؟ آیا خرد از نظر فرگه همان سوژه آفریننده (creative subject) برآورده است؟ آیا گزاره‌های حساب از نظر فرگه، همانند کانت، ترکیبی پیشینی هستند؟

اسلوگا در رویارویی با پرسش اول، تنها به این موضوع بسنده می‌کند که «اصل بافتار» فرگه همانند «اصل وحدت ترافرازین [استعلایی] حکم» (transcendental unity of judgment) کانت است: «اصل فرگه که واژگان تنها در بافتار یک جمله معنا دارند، می‌تواند تفسیری زمانی از اصل وحدت ترافرازین [استعلایی] حکم از نظر کانت باشد» (Sluga, 1977, p. 238) کانت در *سنجش خرد ناب* بر این موضوع تأکید دارد که باید بنیاد وحدت ترافرازین [استعلایی] را که برتر از مقوله وحدت و بنیاد تمام مقوله‌ها و

حتی خود فهم است، در «من می‌اندیشم» جست‌وجو کرد. از این‌رو، وحدت ترافرازین [استعلایی] حکم ضرورتاً به موضوع بنیادین دیگری یعنی «من ترافرازین [استعلایی]» (transcendental ego) می‌انجامد. اسلوگا به این پرسش پاسخی نمی‌دهد که جایگاه «من استعلایی» در فلسفه ریاضیات فرگه کجاست و آیا عینیت بیناذهنی او صورت دیگری از عینیت مبتنی بر وحدت ترافرازین [استعلایی] کانت است. پرسش اخیر، به ویژه ما را با جنبه دیگری از دشواری‌های این تفسیر، یعنی شهودگرایی براوئر مواجه می‌کند.

بر اساس شهودگرایی براوئر، ریاضیات آفرینش سوژه آفریننده است؛ اما مشکل این است که این سوژه تا چه اندازه‌ای به من ترافرازین [استعلایی] کانت نزدیک است. اگر ریاضیات مبتنی بر ساخت‌های ذهنی باشد، آنگاه می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا هر ذهنی ریاضیات خود را می‌سازد. مارک فان آتن در فلسفه براوئر می‌کوشد در برابر چنین خوانشی از ذهن آفریننده براوئر نشان دهد که برای آنکه ریاضیات شهودگرا بخواهد از جنبه بیناذهنی برخوردار باشد، باید سوژه آفریننده براوئر را به عنوان سوژه ترافرازین [استعلایی] در نظر گرفت. (آتن، ۱۳۸۷، ص ۱۶۴) با این حال، آتن تأکید می‌کند که سوژه آفریننده شباهتی با من ترافرازین [استعلایی] کانت ندارد و بیشتر به ذهنیت ترافرازین [استعلایی] هوسرل شبیه است. نقدهای براوئر از کانت خود حاکی از آن است که من ترافرازین [استعلایی] کانت نمی‌تواند ضامن عینیت بیناذهنی در ریاضیات باشد. از سوی دیگر، کانت برای دست یافتن به من ترافرازین [استعلایی] به شیوه‌ای استنتاجی پیش می‌رود. این استنتاج بیشتر از آنکه ترافرازین [استعلایی] باشد منطقی است. به زبان هوسرل، من ترافرازین [استعلایی] کانت هنوز تحت فروکاست ترافرازین [استعلایی] قرار نگرفته و در رهیافت طبیعی در نظر گرفته شده است. از نظر هوسرل، موضع کانت در این موضوع به روان‌شناسی ترافرازین [استعلایی] می‌انجامد که با آنکه مبتنی بر روان‌شناسی ایده‌تیک است، اما همچنان در چارچوب روان‌شناسی قرار دارد. (همان، ص ۱۷۸) اکنون، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که چگونه منطقی‌گرایی فرگه با روان‌شناسی ترافرازین [استعلایی] کانت سازگار است. تفسیر ترافرازین [استعلایی] اسلوگا از فرگه فاقد پاسخ به پرسش‌های بنیادینی از این دست است. شاید بتوان

### تفسیر برخی شناختی از معنیت اندیشه فردرک

مهم‌ترین دلیل او مبنی بر تفسیر انگاره‌گرایانه [ایدئالیستی] از فرگه را ناشی از کاربرد مفهوم شهود در برخی از نوشته‌های فرگه دانست. اما آیا فرگه مفهوم «شهود» را دقیقاً به معنای کانتی آن به کار برده است؟

برخلاف نظر اسلوگا، فرگه تنها در دوره خاصی از شهود محض سخن گفته است. او در *مبانی حساب* با کانت موافق است که احکام هندسه ترکیبی پیشینی هستند، اما این موضوع را نیز مطرح می‌کند که کانت مفهوم ترکیبی پیشینی را به معنای محدودی به کار برده است: «بر اساس تعریف کانت، تقسیم احکام به ترکیبی و تحلیلی کامل نیست». (Ferege, 1884, § 88) علاوه بر این، همان‌طور که دامت اشاره کرده است، صرف اینکه کسی معتقد باشد احکام هندسه ترکیبی پیشینی هستند دلیل بر آن نمی‌شود که تفکر وی را در چارچوب انگاره‌گرایی ترافرازین [ایدئالیسم استعلایی] کانت مطرح کنیم. (Dummet, 1991, p. 135) فرگه در نوشته‌های آخر خود حتی از این دیدگاه نیز فاصله می‌گیرد و می‌نویسد: «حقایق هندسی، به خصوص آکسیوم‌ها، واقعیت‌های تجربه نیستند، دست‌کم اگر منظور از آن این باشد که آنها مبتنی بر ادراک‌های حسی هستند». (Ferege, 1942, p. 241) فرگه در طول سال‌های ۱۸۷۳ تا ۱۸۸۵ از مفهوم شهود به معنای کانتی آن استفاده کرده، اما پس از آن زمان این مفهوم را بس اندک و آن هم در معنایی کاملاً متفاوت از معنای کانتی آن به کار برده است. (Dummet, 1991, p. 128) فرگه در *مبانی حساب* نیازی نمی‌بیند که برای بنیاد نهادن حساب به شهود متکی باشد: «من در *مبانی حساب* در جست‌وجوی آن بودم تا این موضوع را مطرح سازم که حساب شاخه‌ای از منطق است و نیازی به هیچ بنیادی برای اثبات از طریق تجربه یا شهود ندارد». (Ferege, 1997b, p. 208)

بدین ترتیب، می‌توان رهیافت فرگه در فروکاست حساب به منطق را همانند رهیافت بولتسانو ارزیابی کرد. بولتسانو کوشید تا «قضیه مقدار میانی»<sup>iii</sup> را تنها با استفاده از اصول حساب، تنها بر اساس اعداد و توابع اثبات کند. (Coffa, 1991, p. 27) او در این اثبات کوشید مفهوم «پیوستگی» یک تابع را بدون یاری گرفتن از شهود محض تعریف و آن را به مفهومی تحلیلی و حسابی تبدیل کند. فرگه نیز، در *مبانی حساب*، کوشید برخی از اصول حساب را از اصول و مفاهیم منطق اخذ کند. او دریافت که از آنجا که ما

هیچ‌گونه شهودی از اعداد طبیعی بزرگ نداریم، (Frege, 1884, § 104) بنابراین، عدد نمی‌تواند مفهوم یا شهود باشد. عدد یک عین است که به وسیله احساس یا شهود به ما عرضه نمی‌شود. (Ibid., § 120) این نظر فرگه درست برخلاف کانت است که معتقد بود بدون حساسیت هیچ عینی به ما داده نمی‌شود. گزاره‌های عددی همانند «۹ سیاره در منظومه شمسی وجود دارد» در واقع گزاره‌هایی درباره مفهوم هستند. از این‌رو، اعداد عینی‌هایی هستند که چیزی را درباره یک مفهوم بیان می‌کنند. برای مثال، گزاره «۹ سیاره در منظومه شمسی وجود دارد» به این معناست که مفهوم سطح اول «سیاره در منظومه شمسی» تحت مفهوم عددی، در سطح دوم، یعنی «مفهومی که تحت آن ۹ عین قرار دارد» جای می‌گیرد. (Ibid., § 65) بنابراین، از نظر فرگه گزاره‌های عددی تحلیلی هستند.

از سوی دیگر، فرگه در کتاب منطق تمایز بنیادینی را بین «تصور» و «شهود» در نظر گرفت، اما شهود مورد نظر او چنان تفاوتی با کانت - و نیز نظر پیشینیش در مابانی حساب - داشت که شاید بتوان آن را به ادراک نزدیک دانست. فرگه در نوشته‌های آخر عمر خود در جست‌وجوی آن بود که مفهوم شهود کانتی را در بررسی مابانی حساب حذف کند. (Dummet, 1991, p. 128) این موضع فرگه، به ویژه، در نامه‌ای از او به هیلبرت قوت بیشتری می‌یابد و فرگه بیان می‌کند که تنها اصول متعارفه بر شهود مکانی مبتنی هستند (نه شناخت منطقی): «من اصول متعارفه را گزاره‌هایی می‌دانم که صادق اما اثبات‌نکردنی هستند، زیرا شناخت آنها از خاستگاهی نشئت می‌گیرد که با شناخت منطقی کاملاً متفاوت است، و می‌توان آن را شهود مکانی نامید». (Frege, Goottlob, Philosophical and Mathematical Correspondence, p. 37)

بنابراین، از دیدگاه فرگه شناخت منطقی به عنوان بنیاد حساب نمی‌تواند مبتنی بر شهود محض کانت باشد. تنها خاستگاه هندسه مبتنی بر شهود مکان است، در صورتی که حساب به عنوان شاخه‌ای از منطق نمی‌تواند مبتنی بر شهود باشد: «تفاوت عمده‌ای بین هندسه و حساب، در روشی که اصول خود را توجیه می‌کنند، وجود دارد. عناصر تمام ساخت‌های هندسی شهودها هستند، و هندسه به شهود به عنوان خاستگاهی برای



اصول متعارفه خود اشاره می‌کند. حساب هیچ شهودی ندارد، و اصول آن از شهود اخذ نمی‌شوند». (Ferege, 1969, p. 50)

فرگه در ۱۹۰۰ در نامه خود به هیلبرت می‌گوید: «به نظرم می‌رسد که شما می‌خواهید هندسه را کاملاً از شهود مکانی جدا کنید و آن را به یک علم منطقی محض، مانند حساب، تبدیل کنید». (Ferege, 1971, p. 14) در اینجا، کاملاً آشکار است که فرگه حساب را همچون علم منطق محض در نظر می‌گیرد و بنیاد آن را غیر شهودی می‌یابد. از این‌رو، نظر او دست‌کم در مورد خاستگاه غیر شهودی حساب، بسیار متفاوت از نظر ترافرازین [استعلایی] کانت است. فهم ما از اعداد مبتنی بر گزاره‌های تحلیلی است. بنابراین، برخلاف نظر کانت، احکام حساب تحلیلی و اصول آن مستقل از شهود محض هستند.

فرگه در نخستین نوشته‌های خود حساب را مبتنی بر شهود محض پایه‌گذاری نکرده و حتی در مورد هندسه نیز در آخرین نوشته‌اش مفهوم شهود در هندسه را نیز به معنایی به غیر از آنچه مورد نظر کانت بوده به کار برده است: «حتی عین‌های هندسه، نقطه‌ها، خطوط، سطوح و غیره در صورتی که بخواهیم به دقت سخن بگوییم، توسط حواس درک‌کردنی نیستند». (Ferege, 1969a, p. 285) بدین‌سان به سختی می‌توان بر نهاد عینیت اندیشه از نظر فرگه را با تفسیر ترافرازین [استعلایی] اسلوگا، که مبنایی شناخت‌شناسانه دارد، پذیرفت. عینیت اندیشه، همان‌طور که دامت تأکید می‌کند، مستقل از هر چیزی است و نمی‌تواند به وسیله خرد ساخته شود. کاملاً بجاست که همانند فرگه در قوانین بنیادین حساب این موضوع را در نظر بگیریم که «صادق بودن» با «صادق دانستن» متفاوت است.

### نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشیدیم تا با روشن ساختن مفهوم عینیت از نظر فرگه آن را در دو چارچوب هستی‌شناختی و شناخت‌شناختی بررسی کنیم. از نظر دامت، عینیت اندیشه مستقل از هر چیزی است و تنها خرد آن را به چنگ می‌آورد. در مقابل، اسلوگا عینیت را امری بیناذهنی می‌داند. یکی از مهم‌ترین دلایلی که اسلوگا به آن اشاره می‌کند عبارت است از اینکه فرگه عینیت را وابسته به

خرد دانسته است. در نقد تفسیر اسلوگا نشان دادیم که در صورتی که بخواهیم عینیت را از منظر شناخت‌شناسی در نظر بگیریم، آنگاه نظریه فرگه به انگاره‌گرایی ترافرازین [ایدئالیسم استعلایی] کانت نزدیک می‌شود. ضمن آنکه این تفسیر از یک سو با پرسش‌هایی مواجه است، از سوی دیگر نیز با فلسفه حساب فرگه هم‌خوانی ندارد. اسلوگا بر تحلیل لوتسه تأکید دارد، در حالی که، لوتسه، برخلاف فرگه عینیت را به معنای بیناذهنیت به کار می‌برد و امر بالفعل (wirklich) را چیزی می‌داند که «مستقل از هر اندیشنده‌ای است». بنابراین، می‌توان گفت مفهوم عینیت از نظر فرگه مطابق با آن چیزی است که لوتسه به آن «واقعی» می‌گوید. بدین‌سان به نظر می‌رسد تفسیر هستی‌شناختی از عینیت اندیشه کاملاً موجه باشد، و اشاره فرگه به عدم استقلال عینیت اندیشه از خرد به این معنا نیست که امر عینی مبتنی بر اندیشیدن است، بلکه منظور این است که امر عینی نمی‌تواند درک شود مگر از طریق اندیشیدن. عینیت به ذهن افراد وابسته نیست و مستقل از اندیشیدن است. نتیجه این بحث می‌تواند، ضمن روشن‌سازی مفهوم عینیت از نظر فرگه، بر غنای مباحث شاخه‌های دیگر فلسفه مانند فلسفه حساب و فلسفه علوم اجتماعی نیز بیفزاید. بدین‌سان به نظر می‌رسد اسلوگا در تفسیر ترافرازین [استعلایی] خود از فرگه به خطا رفته است.

### پی‌نوشت

i. در این مقاله، اصطلاح فرگه‌ای *wirklich* را (که در ترجمه‌های انگلیسی گاه به *actual* و گاه به *real* ترجمه شده است) به بالفعل ترجمه کرده‌ایم. این از آن‌روست که فرگه در پیش‌گفتار *مبانی حساب*، بالفعل را چیزی می‌داند که «می‌تواند به صورت مستقیم یا غیرمستقیم بر حواس تأثیر گذارد». در مقاله *اندیشه می‌خوانیم: جهان فعلیت*، جهانی است که در آن این شیء بر آن عمل کرده، تغییرش می‌دهد و خود نیز متقابلاً از آن اثر پذیرفته، تغییر می‌کند». نک.:

(a) Frege, G., 1960, p. xviii.

(b) Frege, G., 1997, p. 343.

ii. (See also, Frege, Gottlob, "Logik", 1897, in: *Nachgelassene Schriften*, (ed.), H. Hermes, F. Kambartel, and F. Kaulbach Hamburg, 1969, pp. 138, 149-50. (English trans. *Posthumous Writings*, Oxford: 1979, pp.127, 137-8)).

iii. بیان هندسی این قضیه به این صورت است: «هر خط پیوسته‌ای که مختصات مثبت و منفی داشته باشد، باید محور  $x$  را در یک نقطه قطع کند».

### فهرست منابع

۱. آتن، مارک فان، ۱۳۸۷، *فلسفه براوتز*، ترجمه: محمد اردشیر، تهران، هرمس.
۲. فرگه، گوتلوب، ۱۳۷۴، «اندیشه»، ترجمه: محمود یوسف ثانی، در: *ارغنون*، س ۲، ش ۷ و ۸.
۳. کانت، ایمانوئل، ۱۳۸۳، *سنجش خرد ناب*، ترجمه: میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر، ویراست دوم.
۴. موحد، ضیاء، ۱۳۷۴، «گوتلوب فرگه و تحلیل منطقی زبان»، در: *ارغنون*، س ۲، ش ۷ و ۸.
5. Bell, David, 1979, *Frege's Theory of Judgment*, Oxford: Oxford University Press.
6. Beneke, F. E. , 1833, *Die Philosophie in ihrem Verhältnis zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben dargestellt*, Berlin: Mittler.
7. Bolzano, Bernard, 1972, *Theory of Science: Attempt at a Detailed and in the Main Novel Exposition of Logic with Constant Attention to Earlier Authors*, (ed.), and trans. Rolf George, Oxford: Basil Blackwell.
8. Coffa, J. Albert, 1991, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, (ed.), Linda Vessels, Cambridge: Cambridge University Press.
9. Dummett, Michael, 1991, *Frege and Other Philosophers*, Oxford: Oxford University Press.
10. ----- , 1973, *Frege: Philosophy of Language*, New York: Harper and Row Publishers.
11. Frege, Gottlob, 1997a, "Foundations of Arithmetic", in: *The Frege Reader*, (ed.), M. Beany, Oxford: Blackwell Publishers.
12. ----- , 1971, "Frege-Hilbert Correspondence", in: *On the Foundations of Geometry and Formal Theory of Arithmetic*, trans. Eike-Henner W. Kluge, New Haven and London: Yale University Press.
13. ----- , 1969, *Kleine Schriften*, (ed.), H. Hermes et al. Hamburg: Felix Meiner.
14. ----- , 1942, "The Development of the Theories of Mathematical Logic and the Principles of Mathematics", in: *The Quarterly Journal of Pure and Applied Mathematics*, London: Longmans, Vol. 43
15. ----- , 1960, "Function and Concept", *Translations of Philosophical Writings of Gottlob Frege*, trans. & ed. by P. T. Geach, and M. Black, Oxford: Basil Blackwell.
16. ----- , "Grundgesetze der Arithmetik", in: *The Frege Reader*, (ed.) M. Beany, Oxford: Blackwell Publishers, 1997b. (also "Grundgesetze der Arithmetik", *Translations of Philosophical Writings of Gottlob Frege*, trans. & ed. P. T. Geach, and M. Black, Oxford: Basil Blackwell, 1960).
17. ----- , 1897, "Logik", in: *Nachgelassene Schriften*, (ed.) H. Hermes, F. Kambartel, and F. Kaulbach Hamburg, 1969, pp. 138, 149-50, (English trans. *Posthumous Writings*, Oxford: 1979).
18. ----- , 1997c, "On Sinn and Bedeutung", in: *The Frege Reader*, (ed.) M. Beany, Oxford: Blackwell Publishers.

19. ----- , 1997d, "Thoughts", in: *The Frege Reader*, (ed.) M. Beany, Oxford: Blackwell Publishers.
20. ----- , 1879, *Begriffsschrift, eine der Arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Halle: Louis Nebert.
21. ----- , 1918, *Der Gedanke: Eine logische Untersuchung, Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, Erfurt, Vol. 1.
22. ----- , 1884, *Die Grundlagen der Arithmetik: Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Breslau: Verlag von Wilhelm Koebner.
23. ----- , 1969a, *Nacgehlassen Schriften*, (ed.) H. Hermes, F. Kambartel, Hamburg.
24. ----- , 1969, *Kleine Schriften*, (ed. ), H. Hermes et al. Hamburg.
25. Kusch, Martin, 1995, *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, New York: Routledge.
26. Lotze, R. H., 1843 , *Logik*, Leipzig, Weidmann, Google Books, {<http://books.google.com/books?id=zBIOAAAAYAAJ>}
27. Resnik, Mikhael, 1979, "Frege as Idealist and then Realist", in: *Inquiry*, Universitetsforlaget, Vol. 22.
28. Sluga, Hans D., 1976, "Frege as a Rationalist", *Studies on Frege*, (ed.) M. Schirn, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
29. Sluga, Hans D., 1980 , *Gottlob Frege: The Arguments of Philosophers*, New York: Routledge Kegan & Paul.
30. Sullivan, David, 1998, "Lotze, Rudolph Hermann", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York: Routledge.
31. Sullivan, Peter M., 2004, "Frege's Logic", in: Dov M. Gabbay and John Woods (eds) *Handbook of the History of Logic*, Amsterdam and Boston: Elsevier.
32. Wolfgang, Carl, 1995, *Frege's Theory of Sense and Reference: Its Origins and Scope*, Cambridge: Cambridge University Press
33. Sluga, Hans D., 1977, "Ferege's Alleged Realism", in: *Inquiry*.
34. Ferege, Gottlob, *Philosophical and Mathematical Correspondence*.

## عقلانیت اشراقی در اندیشه فلسفی ابن سینا

محمد مهدی گرجیان<sup>۱</sup>

سید محمود موسوی<sup>۲</sup>

معصومه اسماعیلی<sup>۳</sup>

### چکیده

ابن سینا به عنوان یکی از شارحان و معلمان بزرگ فلسفه ارسطویی بیش از هر چیز فیلسوفی عقل‌گراست که به استدلال و فلسفه استدلالی - بحثی اهمیت زیادی می‌دهد؛ اما در بعضی آثار او رگه‌هایی از تمایل وی به اشراق یافت شده که جهت‌گیری او به سمت راه اشراق و شهود را نشان می‌دهد. از میان مهم‌ترین آثار ایشان با رنگ و بوی اشراقی می‌توان به رسائل رمزی شیخ، همچون *حی بن یقظان*، *رسالة الطیر*، *رساله سلامان و ابسال*، *قصیده عینیه* و *رسالة فی العشق* اشاره کرد، که البته از همه اینها مهم‌تر سه نمط *آخر اشارات* در بهجت و سعادت، مقامات العارفین و اسرار الآیات است. ابن سینا خود صریحاً به گرایش اشراقی‌اش اشاره کرده و در مقدمه *منطق المشرقیین* که باقیمانده از حکمت مشرقی ایشان است از گرایشی دیگر و جدا شدن از شریکان مشایی سخن می‌گوید.

**کلیدواژه‌ها:** عقلانیت، روش اشراقی، روش بحثی، حکمت مشرقی، معرفت

شهودی، ابن سینا.

۱. دانشیار دانشگاه باقرالعلوم.

۲. عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم.

۳. دانشجوی دکتری مدرسی معارف دانشگاه باقرالعلوم.

## مقدمه

«عقلانیت اشراقی در اندیشه فلسفی ابن سینا» تحقیقی راجع به روش عقلی ابن سینا در، یافت حقیقت است. تبیین روش عقلی ابن سینا و تمایز روش او از دیگر روش‌های عقلی کاری است که بر اساس مشاهده مؤلفه‌های عقلانیت بحثی و اشراقی قابل تبیین است. ابن سینا پرچمدار مکتب مشاء به حساب آمده و روش عقلی خود را به عنوان روش بحثی مشایی ثبت کرده است، اما در اواخر عمر و در برخی رساله‌ها و نمط‌های اخیر *اشارات* گرایشی به عرفان و اشراق نشان داده و راه شهود را به عنوان راهی برای رسیدن به واقع قبول می‌کند. بر این اساس، مؤلفه‌های روش اشراقی در فلسفه وی نمود یافت و سهروردی آن را به صورت روشی مجزا به اثبات رساند.

### ۱. مؤلفه‌های عقل اشراقی در فلسفه ابن سینا

روش اشراقی در فلسفه از روش عقلی قابل تفکیک نیست، چراکه مفهوم فلسفه و عقل و اندیشه با هم گره خورده، لذا مفهوم اشراق لزوماً مقابل فلسفه بحثی نیست. در روش اشراقی و شهودی، فیلسوف با پای خود به شهود حقایق می‌رود و این‌گونه نیست که تنها به قیل و قال و کشف و شهود دیگران و عرفا استناد کند. اما فلسفه بحثی با عقل محض و استدلال به سمت کشف حقایق رفته و اگر از شهود و عرفان نیز مطلبی نقل کند به عنوان مؤید است، چراکه راه شهود برای او یک راه دست‌نیافته است.

چهره غالب فلسفه ارسطو بحثی، و فلسفه افلاطون بحثی- اشراقی است. در این میان برخی با تعصب فراوان از ارسطو تبعیت کرده و برخی عقل فلسفی خود را گسترده کرده و از راه شهود و اشراق نیز بهره می‌گیرند.

در حکمت مشاء چهره غالب فلسفی- بحثی است، اما ابن سینا در اواخر عمر چهره خشک فلسفی- بحثی را کنار گذاشته و در رسائل رمزی و سه نمط *آخر اشارات* شکل روش فلسفی خود را تغییر می‌دهد و سعی در گشودن روشی نوین در فلسفه خویش دارد. ابن سینا می‌کوشد علاوه بر بحث، پای اشراق و شهود را نیز به فلسفه خود باز کند.

### عقلانیت اشراقی دانیدر فلسفی ابن سینا

شهود در فلسفه ملاصدرا و سهروردی از مقامی بلند و علمی برخوردار است؛ بدین معنا که ملاصدرا با پای خود رفته و حقایق را شهود کرده است؛ آن گونه که هر دوی ایشان به این امر تصریح داشته‌اند، نه اینکه تنها مباحث عرفا را اخذ کرده و برهانی کنند، اما در آثار ابن سینا چنین کلماتی یافت نمی‌شود.

شهود در معرفت اشراقی نقشی کلیدی ایفا می‌کند و به کار فلسفه می‌آید. همان طور که در علم برهانی، همه چیز به سمت اولیات سوق می‌یابد، راه اشراق و فلسفه بحثی - شهودی نیز از شهود کمک می‌گیرد که به مراتب به صواب نزدیک‌تر و محکم‌تر از اولیات است؛ چراکه معارف را با یقینی‌ترین شکل ممکن در اختیار انسان قرار می‌دهد. ابن سینا نیز به این نکته مهم توجه کرده، جهت پویایی فلسفه، اشراق را نیز به فلسفه‌اش اشراق می‌کند.

## ۲. علل و مصادر گرایش ابن سینا به عقلانیت اشراقی

### ۲.۱. مصدر افلاطونی

افلاطون در گفت‌وگوی فایدروس معتقد به خلود نفس شده و به اصل الاهی دانستن نفس و جاودان بودن آن قایل می‌شود. (افلاطون، ۱۹۶۹، ص ۶۹) ابن سینا نیز از این قول پیروی کرده و بر خلود نفس برهان آورده است. همچنین، ابن سینا در رساله «فی القوی الانسانیة و ادراکاتها» بین روح قدسی و روح انسانی فرق گذاشته و در این رأی به وضوح از افلاطون اثر پذیرفته و تأثیر اشراقی او را منعکس می‌کند. چه بسا بتوان از دلایل پرتأثیر اشراقی افلاطون بر ابن سینا، از قصیده عینیہ نام برد که هبوط روح از عالم بالا و سپس صعود ابدی و دوباره او را به صورت شعر در آورده است.

و چه بسا دیدگاه افلاطون راجع به نفس، کمال، قَدَم حضورش در عوالم عالیہ و داشتن اطلاعات عالم علوی و هبوط آن و نسیان و نظریه تذکار را بتوان دست‌مایه‌ای برای گرایش اشراقی‌اش تلقی کرد.

## ۲.۲. مصدر ارسطویی

ارسطو قائل به معرفت حسی و عقلی بوده و معرفت عقلی را دارای درجات می‌داند. بالاترین درجه از ادراک عقلی معرفت حدسی است که بهترین طریق معرفت است. (عزت بالی، ۱۴۰۴، ص ۲۰۷) ارسطو بین حدس و حسن ذکاوت و تیزهوشی ارتباط برقرار کرده و ذکاوت را حدس بالا می‌داند و می‌گوید: «و أما الذكاء فهو حسن حدس». (همان، ص ۲۰۷) ابن‌سینا نیز معنایی شبیه آنچه ارسطو گفته، در خصوص حدس ارائه می‌دهد. همچنین اندیشه‌های ابن‌سینا در خصوص نفس تحت تأثیر ارسطو بوده و آثاری اشراقی از او پذیرفته است. (ارسطو، ۱۹۴۹، ص ۴۲۶) و می‌دانیم که شهود خود نوعی حدس است؛ زیرا صاحب شهود بدون ترتیب مقدمات به نتیجه می‌رسد.

## ۲.۳. مصدر افلوطینی

تأثیر اندیشه‌های افلوطین در تفکر فلسفی اسلامی، به هیچ وجه کمتر از تأثیر ارسطو نبود، بلکه در تفکر دینی - فلسفی تأثیری بیشتر از ارسطو نیز داشت، چراکه در بردارنده جوانب اشراقی فلسفه بود، که این جنبه مؤثرتر از جنبه تفکر منطقی ارسطو به شمار می‌رفت. نظریه فیض افلوطین نه تنها بر ابن‌سینا، بلکه بر اکثر فلاسفه مسلمان تأثیر گذاشت و گویا فلاسفه مشرق مشکل خلق عالم را با نظریه او حل کردند و ابن‌سینا این فیض را ضروری خواند.

افلوطین در نظریه فیض قائل به اقامت سه گانه «واحد، عقل و نفس» بود و میان آنها تفاوت محسوسی قائل می‌شد. نحوه صدور کثرت از واحد که در میمر دهم از کتاب *انولوجیا* مورد بحث قرار گرفته، تأثیر افلوطین را بر ابن‌سینا به نمایش می‌گذارد. از نظر افلوطین، صادر اول عقل است؛ چراکه در نخستین فیض باید کامل‌ترین موجود صادر شود و کامل‌ترین موجود نیز عقل است و این مطلب با روایات اسلامی نیز مطابقت دارد. افلوطین در این زمینه می‌نویسد:

لیس فیضان الصور عن الأول الحق علی سبیل ما یترتب فی الفکر و یطلب بالرویه ... بل أبداع العقل بذاته و لما تجلّی عقل عقله العقل و عَقَلَ ذاته و عَقَلَ منهما کل شیء دفعه لا یطلب ولا فکر. فلما أبداع ذلك أبداع بعد ذلك العالم الحسی و ما فیه. (بدوی، ۱۹۷۷، ص ۲)



### تخلایات اشراقی داندیش فلسفی ابن سینا

پس طبق نظر افلوطین، از واحد، عقل صادر می‌شود و از عقل نفس پدید آمده و از نفس ماده به وجود می‌آید و این ایجاد، آخرین مرحله نیست، بلکه جریان فیض دو مرتبه به مصدر اول باز می‌گردد. لذا نفس در صورت تزکیه و استکمال خویش و از بین بردن آلودگی‌های مادی و معنوی به عالم عقلی ملحق می‌شود. (ارسطو، ۱۹۴۹، ص ۵۷) بیان افلوطین در رسائل خویش بیانی اشراقی است. او می‌نویسد چه می‌شود که نفوس، پدر الاهی خویش را فراموش می‌کنند؟ با این که اصل انسان، الاهی است. پس چرا از اصل الاهی و فطرت خدایی خویش غافل می‌مانند؟ بلایی که دامن‌گیر ایشان شد، نتیجه گستاخی و خواستار غیر گشتن و تمایلشان به خودمختاری است. دل به غیر خود می‌بندند و در نتیجه تعلق خویش را از امور علوی قطع می‌کنند. (افلوطین، بی‌تا، ص ۴۰۹)

نظریه ابن سینا در مورد صدور عالم و عالم نفس بسیار به نظر افلوطین شبیه بوده و عنایت ایشان به شرح آثار افلوطین دلیل دیگری بر این امر است. ابن سینا در تعلیقات راجع به فیض می‌گوید: «فیض در مورد خداوند متعال و عقول به کار می‌رود نه دیگران؛ چراکه صدور موجودات از وجود باری تعالی بر سبیل لزوم است نه اراده و از ذات او بر می‌خیزد نه آنکه عارفی شود و این صدور از او دائمی است». ابن سینا در *شفاء*، ضمن توضیح نظریه فیض، خداوند را عقل محض می‌داند که معلول اول از او عقل بوده که در آن معلول نوعی کثرت وجود دارد و عقل اول با تفکر در ذات خداوند و نفس خویش، از آن جهت که واجد ماهیت است، عقل دوم را افاضه کرده و این سیر تا افاضه نفس ادامه می‌یابد که همان نظریه افلوطین است. (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۹۳)

افلوطین به عرفان نیز عنایت خاصی دارد. از آنجایی که ابن سینا از کتب افلوطین اطلاع داشته است و همان‌طور که افلوطین می‌گوید: «عرفان ادراکی به واسطه چشم نیست. اگر احساس، ادراک جسمیات باشد، عرفان، ادراک روحانیات است و درک آن چیزی است که از حس و مقدار منزّه است. پس عارف نیز جسم نیست، بلکه به ذات خود در حال وحدت نیازمند است. پس اگر بگویی عرفان شناخت مُثُل است. مُثُل غرض عرفان نیست، مگر آنکه هیچ شائبه‌ای از جسم نداشته باشد». (افلوطین، بی‌تا، ص ۳۹۸) ابن سینا نیز در همین راستا در شرح بر *تولوجیا* سخن از مشاهده و شهود به میان آورده و ادراک شیء و شهود عارفانه را از هم تفکیک می‌کند. وی در باب شهود و عرفان می‌نویسد:

«لکن الادراک شیء و المشاهده شیء، والمشاهده الحقه تالیه الادراک». (ارسطو، ۱۹۴۹، ص ۴۴)

## ۲.۴. مصدر هرمسی

تأثیر این مصدر بر تفکر ابن سینا از میل او به راه کشفی، که بر الهام و وحی تکیه دارد، دانسته می‌شود و همچنین در بیان ابن سینا راجع به وحی و نبوت، که با بیانی ذوقی و اشراقی است و از بیان بحث و نظام ارسطویی فاصله می‌گیرد، تأثیر این مصدر نمود بیشتری می‌یابد. هرمس می‌گوید: «ای نفس من! جمیع آنچه تو مشاهده می‌کنی در عالم کون و فساد از صور و تمثیلات، معانی است که در عالم عقل با تمام حقیقتشان موجودند و آنچه در عالم روحانی است تنها با مشاهده عقلی ملاحظه می‌شود». (بدوی، ۱۹۷۷، ص ۵۷ و ۵۸)

مهم‌ترین اندیشه‌های هرمس دستور به طهارت روحی و اخلاصی است که با مجاهدت نفس و ریاضت به دست می‌آید و انسان قبل از طهارت روحی مستعد قبول وحی نیست. لذا باید خود را از چنگ ظلمت رهانیده و به نور متصل شود. نفس، در نظر هرمس، در بدن هبوط کرده و مدتی مسافر بدن است. وی می‌گوید:

ای نفس من، تو را چه شد که در مساکن تاریک و وحشی منزل گزیده‌ای و  
مساکن نورانی را رها کرده‌ای.

نفس! حد تقوا این است که از امور مضار خودت پرهیز کنی. پس هنگامی  
که نورانی شوی با تاریکی انس نمی‌گیری ... سپس علم حقیقی باعث  
می‌شود که اتصال خود را با باری تعالی ببینی و لذت ببری. (همان، ص ۹۰-  
۹۳)

ابن سینا می‌گوید: «زمانی که عارف به ریاضت می‌پردازد باطن او چون آینه‌ای روشن خواهد شد که رو به روی حق است و لذات عالی بر او فرو می‌ریزد و نفسش به آن شادمان می‌شود». (ابن سینا، ۱۴۰۳، ص ۳۸۰)

طهارت نفس، نزد هرمس، راه رسیدن به معرفت الاهی است که این نظریه همان شهود و طهارت و تنزیه عارفان برای کشف و شهود معرفت حقیقی است. بحث الهام، وحی و حدس نیز از جمله معارف هرمسی است که بر فلسفه اشراقی ابن سینا تأثیر

### تخلایت اشراقی داندیش فلسفی ابن سینا

گذاشته است. مثلاً نظر ابن سینا با دیدگاه هرمس در خصوص وحی و الهام و حدس، به عنوان وسیله اتصال به عقل فعال شباهت دارد و می‌دانیم فلسفه هرمسی راه خود را به جهان اسلام باز کرد و بعد از فتح مصر و شام، مسلمانان بر بعضی تألیفات آنها وقوف یافتند. ابن سینا در *مقامات العارفين* و رساله *سلامان و ايسال* از جوانب اشراقی این فلسفه تأثیر پذیرفته است.

### ۵.۲. شریعت

ابن سینا در عصر اسلام و ایمان می‌زیست و بدون شک مسلمان بود. اگرچه پدر وی پیرو مذهب اسماعیلیه بود و شیعه جعفری به شمار نمی‌رفت. ابن سینا به کاستی‌های این فرقه پی برده و راه خویش را از آنها جدا کرده است. (گوهرین، ۱۳۳۰، ص ۲۳۹)

ابن سینا در زندگی‌نامه خود می‌گوید هر جا در مسایل علمی به مشکلی سخت برخورد می‌کرده که توان حل آن را نداشته، با خواندن نماز گره کار بر او گشوده شده و خداوند سبحان یاری‌اش کرده است. حتی زمانی که عده‌ای تهمت کفر به وی زدند از خود دفاع کرده و در شعری که برای پاسخ به تهمت‌زندگان سرود ایمانش را آشکار و تصدیق کرد.

کفر چو منی گزاف و آسان نبود  
محکم‌تر از ایمان من ایمان نبود  
در دهر چو من یکی و او هم کافر  
پس در همه دهر یک مسلمان نبود

فلسفه اسلامی در ایران با ذات و پیشینه‌ای دینی همراه بوده است. حضور آیات و روایات در فلسفه اسلامی نمایان‌گر توجه فلاسفه به پیوند دین و علم است. از آنجایی که آموزه‌های دینی مملو از مباحث شهودی است این پیوند می‌تواند یکی از موجبات تأثیرگذاری شهود در فلسفه سینوی تلقی می‌شود.

## ۲. ۶. عرفان

در قرن پنجم، که عصر حضور ابن سینا بود، حکمت به عرفان نزدیک شده و افرادی چون عین‌القضاة حکمت را با عرفان جمع کرده بودند. کمتر حکیمی بود که عرفان نداند و کمتر عارفی بود که به مبادی حکمت آگاه نباشد.

ابن سینا نیز در اواخر عمر به اشراق و عرفان متمایل شد. فیلسوف معروف شرق که عمری را در سلمنا و لانسلم احوال فیلسوفان گذرانیده بود، اواخر عمر رساله *العشق* را نوشت و در سه نبط آخر *اشارات* به بررسی احوال عرفا پرداخت. (همان) عصر ابن سینا دوران رواج عرفان و تصوف در جهان اسلام بود. فرقه معتزله، که مسلمانان عقل‌گرا بودند و گاه کرامات اولیا را تضعیف و انکار می‌کردند، کم‌رنگ شده و کلام اشعری، که با کرامات عرفا سازگاری داشت، رواج یافته بود. صوفیان نامداری از مشایخ طریقت نیز در آن عصر زندگی می‌کردند، از جمله ابوبکر بن ابی اسحاق نجاری کلابادی، مؤلف کتاب *التعرف لمذهب التصوف*، ابو عبدالرحمن نیشابوری، نویسنده *بهجت الاسرار فی التصوف*، خرقانی، ابونعیم و ابوسعید ابوالخیر، که ابن سینا با ابوالخیر مکاتباتی نیز داشته است. لذا مستنداً می‌توان گفت که با عرفا و متصوفه تماس و ارتباط نیز داشته است و طبق این روایت که «من باشر قوماً اربعین یوماً صار منه» می‌توان به نحو مجبیه جزیه ارتباط و تعلق خاطر او را تأیید کرد.

ابن سینا ابتدا با ابوسعید مکاتباتی داشته و سپس با هم ملاقات کرده‌اند. *اسرار التوحید* کیفیت این ملاقات را به تصویر کشیده، که البته خالی از اغراق نیست: «چون از ابوعلی پرسیدند شیخ را چگونه یافتی، پاسخ داد هرچه من می‌دانم او می‌بیند و چون از ابوسعید پرسیدند ابوعلی را چگونه یافتی او پاسخ داد هرچه ما می‌بینیم او می‌داند». (محمد بن منور، ۱۳۴۸، ص ۲۰۹)

از عرفای عصر ابن سینا و وضعیت عرفان و فلسفه در عصر ایشان و همچنین مکاتبات شیخ با ابوسعید یقین حاصل می‌شود که عرفان در اندیشه او تأثیر داشته و یکی از دلایل و مصادر گرایش اشراقی وی به عرفان بوده است، که این عرفان از متن شریعت ناب محمدی برخاسته است.

### ۳. شهود و اشراق و آموزه‌های اشراقی در تفکر ابن سینا

#### ۳.۱. گرایش به عرفان در اشارات

ابن سینا در نمط هشتم «بهجت و سعادت» به مباحثی اشراقی می‌پردازد. او گرایش به لذت را ظاهری، باطنی و عقلی می‌داند. معتقد است لذت عالی تنها برای عارفان متنزه حاصل می‌شود. یعنی عارفانی که عقل نظری و عملی خود را به رشد و کمال رسانده‌اند. ابن سینا از این نمط به بعد معتقد به جایگاهی خاص و ویژه برای عارفان شده، آنها را واصل به معرفت حقیقی و لذت عالی و عقلی می‌داند. سپس مراتب عشاق را بیان کرده و نخستین مرتبه را به باری تعالی اختصاص می‌دهد و در آخر نمط به این نتیجه می‌رسد که عشق در میان تمام موجودات جریان دارد. (ابن سینا، ۱۴۰۳، ص ۲۶۰) وی در این نظریه به عرفا نزدیک شده و این نمط را با بحثی لطیف پایان می‌دهد که: «فاذا نظرت فی الامور و تاملتها وجدت لكل شیء من الاشياء الجسمانيه کمالا یخصه و عشقا ارادیا او طبیعیا لذلك الکمال و شوقا طبیعیا او ارادیا الیه اذا ما فارقتہ رحمہ من العنايه الاولى علی النحو الذی هی به عنایه». شیخ در نمط «مقامات العارفين» مقامات و درجات عارفان را در حیات دنیا بیان می‌کند و میان عارف، زاهد و عباد فرقی بنیادین قائل می‌شود و عارف را به کسی که فکرش متوجه جبروت است و نور حق بر او دائماً اشراق می‌گردد تعریف کرده (همان، ص ۳۶۳) درجات حرکت عارفان را تشریح می‌کند. ابن سینا در این نمط برای عارفان جایگاه خاصی قائل شده است. این نمط بنا به قول فخر رازی، اهم و اجل نمط‌های / اشارات است که مطالب عرفانی در آن به گونه‌ای تنظیم شده که تا به حال نه پیش از وی کسی چنین کرده و نه پس از وی چیزی بر آن افزوده شده است.

بیان مراحل عرفان به نحو تحلیلی - توصیفی و استدلالی از سوی ابن سینا نشان‌دهنده تصدیق وی بر وجود راه عرفان و شهود جهت وصول به حقیقت است و در میان مراتب وصول به عرفان مرحله اراده را شایسته کسی می‌داند که با یقین برهانی آگاه و با ایمان قلبی تصدیق کرده باشد. (ابن سینا، ۱۴۰۳، ص ۲۶۸)

ابن سینا در مرحله تطبیق اندیشه‌های عرفانی با آموزه‌های مشایی به مطالبی دست می‌یابد که در فلسفه مشاء نظیر ندارد. وی پس از بیان مراتب سلوک عارف می‌نویسد: «عارف از خود غافل می‌شود، فقط آستان حق را می‌بیند و اگر خود را ببیند از جهت آن

است که ملاحظه‌کننده و بیننده است نه از آن جهت که شکلی دارد و اینجا وصول تحقق می‌یابد». (همان، ص ۳۸۶) آموزه‌های این نمط سرحد وصول و فنای عارف در حق را نشان می‌دهد که آموزه‌ای عمیق و عرفانی و بسیار برتر از راه استدلالی و اتصال با عقل در فضای مشایبی است.

نمط دهم از اشارات، که راجع به اسرار آیات است، با بیانی فلسفی و مستدل به توجیه کرامات عرفا پرداخته و می‌کوشد اعمال خارق عادت عرفا را با قوانین طبیعت توجیه کرده و برهانی یا مستدل کند. برای مثال، امساک از غذا به مدتی طولانی را به حالت بیماری یا روحی چون ترس یا عشق تشبیه کرده که میل به غذا کم شده یا از بین می‌رود. (ابن سینا، ۱۴۰۳، ص ۴) حتی ابن سینا اشراف عرفا به خواطر و اخبار از غیب را هم به رؤیای صادقانه مثال زده و همه را از یک وادی می‌داند و می‌فرماید: «و لعلک قد یبلغک من العارفین أخباراً یکاد تاتی بقلب العادة فتبادر الی التکذیب و ذلک مثل ما ... فتوقف و لا تعجل فان الا مثال هذه الاشياء اسبابا فی اسرار الطبیعه»؛ (همان، ص ۴۱۳) اگر از عارفان خبری به تو رسد در تکذیب آن شتاب نکن؛ چراکه برای این اشیا اسراری در عالم طبیعت وجود دارد. بنا به اعتراف خواجه نصیر، ابن سینا می‌کوشد خوارق عادت را استدلالی و برهانی کرده و بر اساس برهان و طبیعت توجیه می‌کند. ابن سینا در نمط دهم در بیان نفوس فلکی می‌فرماید: «این مطلب بر همه پوشیده است جز آنها که راسخ در حکمت متعالیه هستند». (همان، ص ۲۹۲)

خواجه دو سطر بعد آورده است که ابن سینا با این بیان، میان بحث و ذوق یا کشف جمع کرده و گویا اذعان می‌کند که روش بحثی ضعیف‌تر از روش بحثی - شهودی است و به تنهایی کافی نیست و عبارت «الاعلی‌الراسخین فی الحکمه المتعالیه» این مفهوم را می‌رساند که از نظر ابن سینا بعضی حقایق را اهل حکمت بحثی در نمی‌یابند. به بیانی صریح‌تر در اشارات می‌فرماید: «فلیتدرج الی ان یصیر من اهل المشاهده دون المشافهه و من الواصلین الی العین دون السامعین للآثر». (همان، ص ۲۹۰) این سخن بسیار شبیه به سخن عرفاست که ابن سینا می‌گوید شناخت حقیقی از راه گفت‌وگو و آموختن دست نمی‌دهد، بلکه از راه مشاهدت دست‌یافتنی است. در این عبارت، ابن سینا کاملاً بر روش اشراقی و شهودی اذعان کرده و حتی اصحاب بحثی را در صورت عدم کشف و

### تخلایت اشراقی در اندیشه فلسفی ابن سینا

مشاهده قادر به وصول به حقیقت و شناخت حقیقی نمی‌داند. گرایش ابن سینا به عرفان از این عبارات مشخص می‌شود و احترام وی به مقام عرفا و منزلت بلندی که برای این قشر قائل است نیز دلیلی دیگر بر اثبات این مدعاست. روشی که بنا به قول سهروردی، ابن سینا آغاز کرد اما به انجام نرساند و شاید کوتاهی عمر باعث شد ابن سینا روش جدید فلسفه خود را آن گونه که باید ادامه ندهد و در تمام مؤلفه‌ها گسترش ندهد.

### ۲.۳. اشراق در رساله العشق

این رساله که ابن سینا به خواهش شاگردش، ابو عبدالله فقیه معصومی، نگاشته حالتی اشراقی دارد و با روش اشراقی بحث می‌کند. ابن سینا در رساله العشق، عشق را در تمامی موجودات ساری و جاری می‌داند و آن را تبیین می‌کند. وی، در این رساله، واصلان به معرفت خیر مطلق را نفوس متأله می‌نامد. ابن سینا تمام موجودات را دارای عشق غریزی به حق مطلق می‌داند و نهایت و وصول به خیر مطلق را اتحاد می‌نامد: «وهو المعنى الذی یسمیه الصوفیه بالاتحاد». (ابن سینا، ۱۹۵۳، ص ۳۹۳) در این رساله، ابن سینا بعضی از مضامین عرفا را می‌آورد؛ از جمله اصطلاح عشق و سریان آن در تمام موجودات، حتی باری تعالی، که از جمله مباحث بلند عرفانی است؛ اما در عین حال نمی‌توان ادعا کرد که ابن سینا همچون یک عارف به بحث در خصوص عرفان پرداخته و در این جرگه مقامی دارد؛ چراکه بین کلام او و عرفا اختلاف‌های بنیادینی موجود است. در این میان، روش او در بیان عرفان و مدارج آن بسیار اهمیت دارد. گویا مباحث عرفانی ابن سینا حاصل از کشف و شهود خودش نبوده و به دست آمده از راهی نیست که با پای خود رفته باشد، بلکه به خاطر مقارنت و هم‌عصر بودن با عرفای بنام با مسایل عرفانی آشنایی داشته است. و تفاوت اشراق حکمت متعالیه و عرفان عقلانی ابن سینا از همین جا معلوم می‌شود که روش صدرا شهودی است؛ به نحوی که حقایق را شهود می‌کند و سپس از راه بحث نیز به آنجا می‌رسد در حالی که رسائل عرفانی ابن سینا بر این روش قائم نبوده و تنها ذکر چیزی است که عرفا طی کرده و به آن رسیده‌اند.

ابن سینا در بحث عشق به مبحث فنا، که از جمله معارف صوفیه و عرفاست، اشاره می‌کند و آن را حل و فصل کرده، در فصل هفتم از رساله عشق در مورد نهایت نزدیکی به حق می‌نویسد: «و ان الغایه القربى منه هو القبول على ما اكمل بالامكان

وهو المعنى الذى يسميه الصوفيه بالاتحاد؛<sup>۳</sup> یعنی نهایت نزدیکی به حضرت حق آن است که تجلی حق را علی‌الحقیقه قبول کند در کامل‌ترین وجه ممکن و این همان چیزی است که صوفیه و عرفا از آن به اتحاد یا همان فناء یاد می‌کنند؛ و در فصل ششم راجع به نفوسی که الهی شده‌اند می‌فرماید حضرت حق مشتاق نفوسی ربانی شده است. در این رساله گویا ابن‌سینا روش ذوقی و کشفی را به عنوان یک واقعیت می‌پذیرد و به آن اعتراف می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۸، ص ۱۳۴)

### ۳.۳. اشراق در حی بن یقظان

ابن‌سینا در رساله *حی بن یقظان* اغراض نفس را به روشی رمزی- تأویلی بیان می‌کند. حی بن یقظان در این نوشته شخصیتی رمزی است که اشاره به عقل فعال دارد. ابن‌سینا در این رساله با تقسیم مسیرهای پیش روی انسان به طریق مشرق و مغرب و ترسیم روش مشرقی توجه خود به مسیر عرفان و راه حقیقی وصول را آشکار می‌کند.

هانری کربن نام طریق مشرق را عالم صور و مثل و نام طریق مغرب را عالم ارضی و ماده خالصه می‌داند. (کربن، ۱۳۷۲، ص ۳۰۷) و حی بن یقظان در راه مشرق، یعنی عالم صور خالصه و صور ملائکه، حرکت می‌کند. تشبیه به صور، که در این رساله وجود دارد اشاره به گرایش ابن‌سینا به فلسفه نو افلاطونی دارد؛ چراکه نور از مشخصات آن مکتب است. قصه حی بن یقظان سازواره معرفتی ابن‌سینا را نشان می‌دهد که با جانب اشراقی نگاشته شده است و سهروردی رساله *غریت غریبه* خود را به عنوان ادامه آن قرار داده است؛ یعنی نقطه پایانی حی بن یقظان نقطه بدایت *غریت غریبه* سهروردی است.

### ۳.۴. اشراق در رساله الطیر

این رساله یکی از رسائل رمزی ابن‌سینا است که حال اسارت در بدن و سعی نفس در جدایی از بندهای ماده را بیان می‌کند. رموز *رساله الطیر* یادآور قصه حی بن یقظان و داستان غار افلاطون است. حال ابن‌سینا یا آگاهانه و یا بدون تعمد در این رساله از داستان افلاطون پیروی کرده است. غزالی نیز رساله‌ای به همین نام دارد و تفاوت این دو *رساله الطیر* در روح است. در *رساله الطیر* ابن‌سینا، رموز و معانی عرفا به وفور یافت می‌شود. ابن‌سینا در این رساله نفوس بشر را به گروهی پرنده تشبیه کرده که اسیر دام صیاد شده‌اند و پرنندگان سعی در پرواز و رهایی از این قفس دارند.



### تخلایت اشراقی داندیش فلسفی ابن سینا

این داستان اشاره به گرفتاری روح در بند جسم مادی دارد. توجه جدی ابن سینا به راه عرفان به عنوان مسیری حقیقی و تشریح وضعیت انسان در راه سلوک در قالب داستان رستگاری و انحراف پرندگان دلالتی جدی بر حجیت راه عرفان و روش اشراقی از نظر ابن سینا دارد. او راه وصول به حق را با روشی عرفانی بیان کرده، گفته‌های خود را با بیانی عقلی مستدل می‌کند و این همان جمع میان برهان و عرفان است.

### ۳.۵. اشراق در سلامان و ابسال

رساله *سلامان و ابسال* گویی ادامه راه سالک بعد از *رساله الطیر* است. رساله *رمزی سلامان و ابسال* آخرین بخش از حکایت راه عارف را دربردارد که سالک بالأخره از نشئه ماده گذشته و قدم به عالم ملکوت می‌گذارد. بعضی از اهالی فلسفه معتقدند *سلامان و ابسال* رساله‌ای هرمسی است که حسین بن اسحاق به زبان عربی ترجمه کرد و بعدها جامی آن را به صورت شعر درآورد. در این رساله، سفر عارف از این عالم و مواجه شدن او با خطرات زیاد و بالأخره مرگ او نشانه آغاز یک حیات معنوی است که دوره حکایات عرفانی را کامل می‌کند. ابن سینا در *اشارات و تنبیهات* راجع به این رساله می‌گوید: «سلامان مثالی از تو انسان و ابسال مثلی از درجه تو در عرفان است». (ابن سینا، ۱۴۰۳، ص ۲۵۹) در آخر حکایت مرگ ابسال، که قهرمان داستان و همان سالک طریق است، نشان می‌دهد که تکامل معنوی و وصال به مرحله اشراقی، راهی است که از آن بازگشت نیست و هر که به سمت مشرق و عالم نور سفر کند باز نمی‌گردد. در واقع، اگر عارف از عالم ماده رهایی یافت و به جهان مجردات پیوست دیگر به قلمرو ماده و ظلمت هبوط نمی‌کند. (کرین، ۱۳۷۲، ص ۲۶۰)

ابن سینا در این رساله عارف را به سرمنزل مقصود می‌رساند و راه عرفان را به عنوان راهی اصیل به سمت کشف و وصول به حقایق می‌پذیرد.

### ۳.۶. اشراق در رساله فی ماهیة الصلاة

ابن سینا در رساله *صلاه* نیز به نحوی اشراقی راجع به عبادت سخن می‌گوید و حقیقت نماز را مشاهده ربانی و این نوع تعبد را محبت الهی می‌نامد و حقیقت عبادتی نماز را با بیانی فلسفی بیان می‌فرماید. ایشان حقیقت عبادت را معرفت واجب‌الوجود می‌داند که با قلب پاک و نفس

رستگار به دست می‌آید. (ابن سینا، ۱۳۷۳، ص ۱۶؛ عزت بالی، ۱۴۰۴، ص ۶۶) مسلماً این بیان ابن سینا با روش مشایی، که تنها حقیقت برهانی را اصیل می‌داند، متفاوت است.

این رساله در سه فصل نگاشته شده و در فصل اول راجع به ماهیت صلاه بحث می‌شود. ماهیت صلاه در نظر ابن سینا تشبیه نفس ناطقه به اجرام فلکی است و فعل نفس ناطقه تأمل در صنایع و تفکر است. در فصل دوم، ابن سینا اقسام ظاهری و باطنی نماز را توضیح داده و نماز باطنی را حقیقی می‌داند. در این قسم، بنده، خداوند را نه با قلب خویش می‌خواند، بلکه به واسطه نفس ناطقه‌ای می‌خواند که عالم و عارف به خداوند است.

در فصل آخر، واجدین تعب روحانی را کسانی می‌داند که قوای روحانی آنها بر جسم غلبه یافته و از اشتغال به دنیا مجرد و فراغت یافته‌اند. در این رساله، نماز از منظر عرفانی و اشراقی مورد توجه قرار گرفته و صورت حقیقی آن معرفی می‌شود. میان بحث صلاه در این رساله و مقدمات العارفین در اشارات و تنبیهات ارتباط محکمی وجود دارد، که گویا صورت باطنی نماز را مختص به عارفان در آن نمط می‌داند. (کربن، ۱۳۷۲، ص ۲۶۰)

بیان ابن سینا در رساله نیروزیه، رساله فی العهد، رساله العروس، رساله فی علم الاخلاق، رساله فی القدر، قصیده عینیه، رساله فی معنی الزیاره و رساله فی دفع الغم عن الموت نیز جنبه‌هایی از اشراق و مبانی عرفانی را در خود دارد.

#### ۴. نتیجه عملی عقلانیت اشراقی ابن سینا

با نگاهی به روش خاص فلسفی ابن سینا می‌توان نوع عقلانیت او را مشاهده کرد. بوعلی در تمام مباحث به روش بحثی و استدلالی عمل کرده، از راه برهان و طریق سیر از معلوم به مجهول به حقیقت دست می‌یابد. او هیچ‌گاه در یافتن حقیقتی از حقایق ادعا نمی‌کند که خود مشاهده کردم یا چنین یافتیم، بلکه تنها از راه بحث و استدلال جلو می‌رود؛ در حالی که ملاصدرا در مواضع بسیاری از اسفار یا سواهد الربوبیه بر کشف و شهود خود اذعان کرده و از یافته‌های شهودی خودش به عنوان داده‌ها و مقدمات بهره می‌گیرد و یافته‌های عرفانی و شهودی خود را با اذعان

#### تخلایات اشراقی داندیش فلسفی ابن سینا

به کشفی بودن آنها مستدل می‌کند. ابن سینا به خلاف ملاصدرا و سهروردی هرگز نمی‌گوید خود کشف کردم یا از راهی غیبی به من رسید، بلکه می‌گوید اگر از عارفان چنین به تو رسد؛ و حتی آنجا که با عقل بحثی به نتیجه نمی‌رسد بیان می‌کند که در متن دینی چنین آمده است. لذا باید گفت بیان ابن سینا بیانی کاملاً عقلی است. وی، هیچ‌گاه دم از شهود نمی‌زند، بلکه یافته‌های عرفا را مستدل کرده، با قوانین نظام طبیعت توجیه می‌نماید. لذا روش وی شهودی نیست و با شهود به درک مطالب نمی‌رسد، بلکه تنها تمایلی به اشراق در خود دیده و به دریافت‌های عرفا و صحت آنها علم می‌یابد و به صحت و سقم جایگاهشان اعتراف می‌کند.

زندگی سیاسی و دولتی ابن سینا چنین می‌نماید که وی فرصت شهود حقایق را نمی‌یابد، در حالی که شهود و یافت حقایق هستی را بسیار مهم می‌داند و در نمط هشتم تأکید می‌کند که بهجت و سعادت به فکر و دانستن حقایق هستی نیست، بلکه به یافت حقایق هستی است. (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۴) و سعادت حقیقی را آن چیزی می‌داند که عرفا تفسیر کرده‌اند و مقدمات العارفین را درباره جایگاه و روش عرفا می‌نویسد که بحثی عالی و باشکوه است. ابن سینا در برخی موارد به نحو مستقیم از شهود سخن می‌گوید که به برخی از موارد آن اشاره خواهد شد.

#### ۴. ۱. اتصال به عقل فعال و شهود کلیات

ابن سینا در بحث ادراک و معرفت معتقد است که نفس با تجرید معانی محسوس از ماده و عوارض آن کلیات را انتزاع کرده و تعقل می‌کند. از این رو، تعقل کلیات، بلاواسطه برای نفس حاصل می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۶۲، ص ۲۱۹ و ۲۱۸) بنا به نظر مشایبان و از جمله فارابی، کلی که موضوع فعل نفس ناطقه است از جزئیات حاصل از تجربه حسی، تجرید می‌شود و حال آنکه به نظر ابن سینا کلی بعد از تجرید از عقل فعال دریافت می‌شود. از نظر ابن سینا (برخلاف مشایبان) کلی از حس بر نمی‌آید؛ زیرا در آن قرار ندارد. به نظر وی، وظیفه ذهن این است که بر روی جزئیات تجربه حسی، تأمل کند. این فعالیت، نفس را برای دریافت ماهیت کلی از عقل فعال از طریق شهود و ادراک بلاواسطه، اعاده می‌کند.

بنابراین، ادراک صورت کلی، یک حرکت منحصر به فرد نفس ناطقه است که به نظر ابن سینا، معرفت انسانی در هر مرحله مستلزم شهود است. به تعبیر دیگر، به نظر

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم، سال چهاردهم، شماره اول

ابن سینا، کلی معقول پیش از آنکه از طریق جریان تجرید و انتزاع به ادراک درآید، ذاتاً عارض بر محسوسات جزئییه است، اما مکان فوق جسمی و فوق دنیوی آن صور، عقل فعال است، عقل فعال چون سراسر مجرد و مفارق از جسم است در ادراک و یا دریافت حقایق مشمول تغییر و فساد نیست.

ابن سینا در رساله تحفه می نویسد:

انسان از طریق اتحاد چشم با نور می تواند به مشاهد اشیا پردازد، البته میان این انوار حسی و فیوضات تفاوت اساسی وجود دارد. زیرا آن نور مجرد عقلی و یا آن فیض الاهی هرگاه به نفوس بشری متصل شود نفس انسان فعلیت تام می یابد و صور عقلی در ذات آن تابش پیدا می کند. البته تابش صور عقلی در نفس انسانی بدون واسطه تحقق می پذیرد. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۱۶)

ابن سینا در بحث عقل فعال، باب شهود و اشراق را گشوده و به خوبی از عهده بیان آن برمی آید.

#### ۲.۴. علم حضوری و شهودی خداوند به ذات خود

از دیدگاه ابن سینا، علم خداوند به ذات و نیز علم او به صور علمیه بعد از ذات، علم حضوری است؛ چراکه هم ذات او برای ذاتش معلوم حضوری است و هم صور علمیه ای که از لوازم ذات و بعد از ذات اند. ابن سینا در بحث علم خداوند، هرچند علم خدا به جزئیات را علی نحو کلی قائل است، اما نتوانست آن گونه که باید تبیین کند.

#### ۳.۴. علم حضوری و شهودی انسان به خدا

ابن سینا در نمط چهارم/اشارات می گوید: «الوجود الأول لا ضد له ولا جنس له و لا فصل له فلاح له ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلي». (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۶۹)

آنچه از این عبارت برمی آید این است که واجب الوجود بالذات نه تعریف منطقی می پذیرد و نه با برهان منطقی ثابت می شود و چون مبدأ ندارد، علت ندارد و چون حد وسط در قیاس منطقی، علت است پس برهان بر او اقامه نمی شود و آنچه از جنس و

پژوهش های فلسفی - کلامی

فصل و حد و این گونه تعاریف و صفات میرا باشد جز به طریق شهود، که می توان آن را عرفان عقلی نامید، قابل درک نخواهد بود.

#### ۴.۴. علم حضوری نفس به ذات خود

ابن سینا علم نفس به ذات خود را حضوری، شهودی و بی واسطه می داند. از نظر وی، هر نفسی به ذات خود علم شهودی و حضوری دارد، به طوری که ذات او همیشه برای او حاضر است. وی می گوید: «شعور النفس الانسانیة بذاتها اولی لها فلا یحصل لها بکسب فیکون حاصلها لها بعد ما لم یکن». (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۹۱) وی در ادامه توضیح می دهد که ذات هر انسانی همیشه و در هر حالی، نزد خودش حضور داشته و به خودش علم دارد. ابن سینا بعد از طرح کردن برهان معروف انسان معلق در فضا می گوید:

انسان این طور نیست که با واسطه چیزی خودش را درک کند، بلکه نفس انسان بدون واسطه هیچ چیز دیگر، خودش را شهود می کند و حضوراً خود را می یابد ... انسان قطع نظر از هر فعل و حرکتی، خود و ذاتش را حضوراً دریافته و شهود می کند. (ابن سینا، ۱۴۰۳، ص ۲۹۲)

نظام فلسفی ابن سینا نیز نظامی ارسطویی است، اما برخلاف دیگر ارسطویان تعصبی منجمد بر مباحث ارسطو نداشته و خود نیز به ابداعاتی دست زده است. روش ابن سینا در کشف معلومات در دو جریان مهم خلاصه می شود. او در بخشی از دوران فلسفه خود و در کتاب بزرگ شفا، ارسطویی بوده و کم کم به اشراق نیز تمایل نشان می دهد. سه نمط آخر اشراقات و رسائل عرفانی وی همچون حی بن یقطان، سلامان و ابسال، رساله العشق و قصیده عینییه، با روشی استدلالی و درون مایه ای عرفانی نگاشته شده و تمایل وی را به روش اشراقی نشان می دهد. ابن سینا خود در مقدمه حکمه المشرقیه، که تنها بخش منطقی آن در دست است، به جدا شدن راهشان از پیروان مشاء ارسطویی اشاره می کند.

او در شرح کتاب اثولوجیا می نویسد: «لکن الإدراک شیء والمشاهده الحقه شیء، والمشاهده الحقه تالیه للإدراک إذا صرفت الهمه الی جانب الحق»؛ وی ادراک و مشاهده را هم ردیف نمی داند، بلکه ادراک را پس از آنکه فکر از تمام شواغل دنیوی رها شد بستری برای رسیدن به مشاهده می داند، و تأکید می کند که رسیدن به مقام

مشاهده چیزی نیست که با قیاس و برهان به دست آید. با توجه به این شواهد می‌توان به صراحت گفت که ابن‌سینا برای شهود و اشراق جای مهمی در فلسفه خود گشود. اما عمر به او اجازه نداد که آن را به صورت یک مکتب درآورد.

### نتیجه‌گیری

عقلانیت اشراقی مؤلفه‌هایی دارد که موجب تمییز آن از عقلانیت بحثی می‌شود. روش اشراقی در فلسفه مغایر با روش عقلی نیست، چراکه عقل زیربنای فلسفه بوده و بحث و استدلال نیز باعث استحکام مبانی آن هستند. لذا عقل اشراقی عقلی است که علاوه بر بحث و استدلال، شهود را نیز راهی محکم و اصیل در وصول به حقیقت و یقین می‌داند. از جمله مؤلفه‌های مهم عقل اشراقی تزکیه نفس و تطهیر باطن است. عقل اشراقی، از آنجایی که از زمان افلاطون درون‌مایه‌ای دینی داشته به شریعت پای‌بند بوده و بسیاری از آموزه‌های خود را از شریعت دریافت می‌کند و در کنار شریعت از منبع اصیل عرفان نیز بهره‌مند است؛ و مسلماً از آنجا که منطق و برهان درون‌مایه هر روش فلسفی است در عقل اشراقی نیز به عنوان مؤلفه‌ای مهم و سنگ‌بنای فلسفه در کنار اشراق مورد استفاده قرار می‌گیرد.

تفاوت عقل بحثی و عقل اشراقی در استناد به منطق و برهان عقل گشوده بر اشراق در دریافت حقایق ربط می‌یابد. بوعلی، اگرچه در جرگه فلاسفه مشاء، قرار دارد و کتاب شفای وی منبع عظیم آموزه‌های مشایی است، اما به اشراق و حکمت مشرقی‌گرایش یافت و گرایش خود را در مقدمه *شفاء*، و *منطق‌المسرقیین* اعلام کرد. وی اشراق را مورد عنایت خاص خود قرار داد و رسائلی نیز در باب آموزه‌های عرفانی به زبان فلسفی نگاشت. اشراق در قلب رسائل عرفانی بوعلی ریشه دواند و بال و پر گرفت، اما او نتوانست به ثمرات این نوع فلسفه نائل شود و در آثار خود به آنها نمود بخشید.

### فهرست منابع

۱. ابن‌سینا، ۱۳۷۱، *الشفاء: البرهان*، قم، المؤسسة العالمیه للدراسات السلامیه، الطبعة الاولى.
۲. -----، ۱۳۷۳، *رسالة فی ماهیة الصلاة*، تهران، نشر مهران.
۳. -----، ۱۳۷۸، *حتى بن یقظان*، قم، بیدار.
۴. -----، ۱۴۰۳، *الاشارات و التنبیها*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، ج ۲، بی‌جا، نشر الکتاب.

۵. -----، ۱۹۵۳، رسائل ابن سینا، رسالة العشق، استانبول.
۶. -----، المنطق المشرقیین، ۱۳۶۲، الشفاء، النفس من كتاب الشفاء، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفی.
۷. -----، المنطق المشرقیین، ۱۳۶۴، قم، منشورات مكتبه آیت الله العظمى المرعشى النجفی.
۸. -----، المنطق المشرقیین، ۱۳۷۵، التعليقات، قم، مركز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۹. ارسطو، ۱۹۴۹، التحلیلات الثانیة، ابوبشر متى بن یونس، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، قاهره، دار كتب المصریه.
۱۰. افلاطون، ۱۹۶۹، فایدروس، ترجمه: امیر حلمی، مصر، دارالمعارف.
۱۱. -----، بی تا، تاسوعات، مترجم: الدكتور فرید جبر، مكتبة لبنان.
۱۲. بدوی، عبدالرحمن، ۱۹۷۷، اقلوطين عند العرب، وكالة المطبوعات.
۱۳. -----، ۱۹۷۸، ارسطو عند العرب، كويت، وكالة المطبوعات.
۱۴. -----، ۱۹۷۸، الأفلطونیه، المحدثه عند العرب، كويت، وكالة المطبوعات.
۱۵. سهرورردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۰، حکمة الإشراف، شرح شمس‌الدین محمد شهرزوری، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۶. -----، ۱۳۸۵، المشارح و المطارحات، مجموعه اول، تهران، مركز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، بی تا، حکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، قم، شركة دار المعارف الإسلامیه.
۱۸. عزت‌بالی، مرقت، ۱۴۰۴، الإلتجاه الإشرافی فی فلسفه ابن سینا، البیروت، دار الجلیل.
۱۹. کرین، هانری، ۱۳۷۲، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، کویر.
۲۰. گوهرین، سید صادق، ۱۳۳۰، حجة الحق ابوعلى سینا، تهران.
۲۱. مجموعه نویسندگان، ۱۳۸۳، المهرجان لا ابن سینا، همدان، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۲. -----، ۱۳۸۴، جشن‌نامه ابن سینا، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۳. محمد بن منور، ۱۳۴۸، اسرار التوحید، تهران، سخن.
۲۴. نصر، سید حسین، ۱۳۴۲، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران، خوارزمی.

فصلنامه علمی پژوهشی دانشکده، سال چهارم، شماره اول

پژوهش‌های فلسفی - کلامی

۱۲۰



## بررسی مفهوم و نقش فلسفه در «فلسفه برای کودکان» با توجه به روش متیو لیپمن

علی ستاری<sup>۱</sup>

### چکیده

فلسفه نزد متیو لیپمن رویکرد معنایی نسبتاً تازه‌ای به خود گرفته و نقش ویژه‌ای را در حیطه فلسفه کاربردی در تعلیم و تربیت در مدارس و برای کودکان ایفا می‌کند. فلسفه در «فلسفه برای کودکان» به مثابه «روش تفکر» به کار رفته و نقش آن آشنا کردن کودکان با مهارت‌های فهم، مانند استدلال، قضاوت صحیح، و کسب مهارت تعامل اجتماعی از راه تحلیل مفاهیم زبان عادی برای حل مسایل زندگی روزمره است. لیپمن، به پیروی از الگوی سقراطی تفکر نقاد، همراه با چاشنی‌هایی که از فلسفه عمل‌گرایی، فلسفه تحلیل زبانی، روان‌شناسی شناختی و اجتماعی دریافت داشته، روشی از فلسفیدن را برای کودکان پی‌ریزی کرده که از دیدگاه فلسفه تعلیم و تربیت در نوع خود بدیع بوده و نتایج مهمی در پی دارد. در این مقاله ضمن اشاره به تأثیرپذیری‌های لیپمن از دیگر فیلسوفان، دیدگاه وی را در این زمینه تبیین می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها: فلسفه، فلسفه برای کودکان، فلسفه با کودکان، اجتماع پژوهشی،  
متیولیپمن.

## مقدمه

وقتی سخن از «فلسفه برای کودکان» به میان می‌آید، ذهن با پرسش‌هایی مواجه می‌شود که حاکی از ابهام‌هایی در این تعبیر است. اینکه فلسفه چیست؟ و منظور ما از فلسفه برای کودکان کدام است؟ آیا کودک همان کار فیلسوف مکتب ایدئالیسم، رئالیسم و فلسفه عمل‌گرایی را انجام خواهد داد؟ و یا فیلسوفی طبیعت‌گرا خواهد شد؟ و یا اینکه منظور ما از فلسفه برای کودکان هیچ‌یک از اینها نیست و اساساً قرار نیست کودکان در کار فلسفی خود همانند فلاسفه‌ای چون افلاطون، ارسطو و کانت عمل کنند. در این مقاله سعی شده علاوه بر روشن ساختن ابعاد معنای فلسفه در «فلسفه برای کودکان»، همان‌گونه که واضح مفهوم فلسفه برای کودکان، یعنی متیو لیپمن، مد نظر داشته، نقش و جایگاه فلسفه در «فلسفه برای کودکان» تعیین گردد و پیامدهای احتمالی آن بازگو شود.

### ۱. بیان مسئله

با توجه به مقدمه‌ای که بیان شد، مسئله‌ای که وجود دارد این است که معلوم نیست مفهوم فلسفه در «فلسفه برای کودکان» در میان معانی مختلفی که از فلسفه تاکنون ذکر شده و با توجه به روش متیو لیپمن چیست؟ لیپمن، به عنوان پایه‌گذار مفهوم فلسفه برای کودکان، چه قصدی از به کار بردن این اصطلاح در فلسفه دارد؟ از سوی دیگر، معلوم نیست جایگاه و نقش فلسفه برای کودکان در میدان فلسفه چیست؟

### ۲. پیشینه موضوع

به زعم کاپلستون، کار سوفسطاییان سزاوار محکومیت قطعی نیست. (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۲۲) زیرا آنها توانسته‌اند زمینه‌ساز توجه جوانان به تفکر انتقادی و فلسفی باشند. سقراط (۳۴۸-۴۲۴ ق.م) در مقابل سوفسطاییان و با استفاده از شیوه دیالکتیک در میان جوانان به دنبال کشف حقیقت بود. (همان، ص ۱۵۳)

افلاطون (۳۴۶-۴۲۷ ق.م) مخالف آشکار فلسفه برای کودکان است. وی در جایی می‌گوید:

در حال حاضر کسانی به تحصیل فلسفه می‌پردازند که هنوز دوره طفولیت آنها پایان نیافته است. اینان به تحصیل فلسفه مشغول می‌شوند و آنگاه که به

بررسی مفهوم و نقش فلسفه در «فلسفه برای کودکان» با توجه به روش تیلور

دشوارترین قسمت آن، یعنی مناظره، برمی‌خورد از آن دست می‌کشند ... اینان اشتغال به فلسفه را یک امر تفریحی تلقی می‌کنند. (افلاطون، ۱۳۷۸، ص ۴۹۸)

ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ ق. م.) معتقد است از سن ۲۱ سالگی به بعد باید به کودکان فلسفه و علوم تجربی آموخت. (مایر، ۱۳۷۴، ص ۱۵۲) بنابراین، ارسطو نیز، مانند استاد خویش، آموزش فلسفه را از سن ۲۱ سالگی، یعنی سنین جوانی، تجویز می‌کند.

در بین قوم یهود، اصولاً شریعت یهود بر تعبد تکیه دارد. لذا تحقیق و پژوهش برای آنها مهم نیست، بلکه "عمل" مهم است. (ایروانی، ۱۳۸۳، ص ۴۶) در مسیحیت روش آموزشی بر وعظ و تبلیغ استوار است. وعظ و تبلیغ به دستور زبان، منطق و معانی و بیان نیازمند است. لذا آموزش مواد هفت‌گانه<sup>۱</sup> در محور فعالیت‌های تربیتی مسیحیت قرار می‌گیرد. به طور کلی، سطح آموزش در مسیحیت تا اندازه‌ای سفارش شده که بتوان با استفاده از دانش‌های هفت‌گانه به فهم مسایل دین مسیحیت و نه بیش از آن نائل شد.

در میان مسلمانان، ابن طفیل در کتاب *حی بن یقظان* در ساده‌سازی فلسفه تلاش‌هایی داشت. (ابن طفیل، ۱۳۸۱) اما وی بیشتر به ساده‌سازی فلسفه کمک کرد و نشانه‌ای از تلاش برای آموزش فلسفه به کودکان در اثر او دیده نمی‌شود.

در دور رنسانس حتی با ظهور اومانیسم تا قرن‌ها فکر آموزش فلسفه به کودکان به اذهان مریبان و صاحب‌نظران تربیتی خطور نکرد. روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸) با وجود اینکه رهبر نهضت کودک‌مداری است، اما کودک را در زمینه‌ای که با طبیعت کودک سازگار است دوست دارد. بنابراین، روسو سعی نمی‌کند کودک را به سمت پرسش‌های فلسفی و فلسفی شدن بکشاند. کندرسه (۱۷۴۱-۱۷۹۴) با ارائه طرح خود مبنی بر پرورش «قوه قضاوت» در نسل جدید که از سنت آموزشی غرب (یونان) الهام گرفته بود به پرورش نخبگانی شایسته برای اداره جامعه امیدوار بود. لذا ریشه‌هایی هرچند ضمنی از توجه به اندیشه‌ورزی و پرورش عقلانیت در کودکان در آرا تربیتی کندرسه دیده می‌شود.

جان دیویی (۱۸۵۲-۱۹۵۲) از مریبان حامی فلسفه عمل‌گرایی، به پیروی از فلاسفه عمل‌گرایی چون چارلز سندرس پیرس و هربرت مید، به فعالیت‌های محض فلسفی که

در آن تفکر منهای عمل صورت می‌گیرد اهمیتی نمی‌دهد. به عبارت دیگر، دیویی به تفکر عملی معتقد است نه تفکر صرف فلسفی. از نظر دیویی، تفکر اهمیت زیادی دارد، اما نه تفکر از نوع ایدئالیستی و یا رئالیستی آن؛ بلکه تفکری که متضمن ایجاد ارتباط بین عمل و نتایج حاصل از عمل باشد. بنابراین، او به «عمل کامل تفکر» (the complete act of thought) معتقد است. از نظر او، این عمل زمانی اتفاق می‌افتد که فرد در عمل با مشکل یا مسئله‌ای روبه‌رو شود و با استفاده از تفکر، عملاً به حل آن مسئله پردازد. در واقع دیویی به تفکر به مثابه ابزاری برای حل مشکلات فردی و اجتماعی انسان نگاه می‌کند. (Dewey, 1966, p. 331) جروم برونر در ارائه نظریه یادگیری «فراشناخت» (meta cognition) ژان پیاژه، که نظریه رشد ذهنی را مطرح کرد، به نتایج مهمی از وجود توانایی‌های تفکر و استدلال در سنین کودکی دست یافت.

متیو لیپمن نخستین کسی بود که به طور جدی به آموزش فلسفه برای کودکان روی آورد. لیپمن روزی در یکی از کلاس‌های درس دانشگاه دریافت که دانش‌جویانش قادر به تفکر صحیح، قدرت تمیز، قضاوت و نحوه استدلال نیستند. بنابراین، پس از بررسی‌های فراوانی که به انجام رساند دریافت که ریشه این مسئله به آموزش‌های دوران کودکی باز می‌گردد. (Lipman, 2003) لذا به این فکر افتاد که فلسفه می‌تواند برای کودکان مفید باشد.

### ۳. فلسفه در اندیشه متیو لیپمن

لیپمن (Mathew Lipman) فلسفه را روشی برای گفت‌وگوی بزرگسالان در خصوص موضوعات فراشناختی به حساب می‌آورد و آن را علاوه بر بزرگسالان حق کودکان نیز می‌داند. وی در این زمینه می‌گوید: «اگر فلسفه را همان گفت‌وگویی بدانیم که میان ما بزرگسالان در فعالیت فلسفی انجام می‌گیرد و اگر گفت‌وگوی بزرگسالان در خصوص موضوعات فراشناختی را فلسفه به حساب بیاوریم، بنابراین، حق نداریم این گفت‌وگوی مشابه را از کودکان دریغ کنیم» (Ibid., 1988, p. 191) با این تعریف، لیپمن فلسفه را گفت‌وگوی فراشناختی بر روی موضوعات فراشناختی می‌داند که کودکان حق دارند از آن بهره بگیرند. اما در اینجا پرسشی مطرح می‌شود و آن اینکه منظور از فراشناخت چیست؟ آیا فراشناخت مورد نظر لیپمن با نتایج نظری و مفهومی

بررسی مفهوم و نقش فلسفه در «فلسفه برای کودکان» با توجه به روش تئولیمین

همراه است؟ و یا لیپمن فراشناخت را با نتایج عینی و عملی آن دنبال می‌کند؟ جواب این پرسش را می‌توان از ریشه‌های فکری لیپمن استنباط کرد. لیپمن در ابداع برنامه آموزش فلسفه برای کودکان، چنان که خود می‌گوید، بیشترین تأثیر را از جان دیویی پذیرفته است. وی به تأثیر همه‌جانبه خود از دیویی اشاره کرده و می‌گوید:

بی‌تعارف بگویم هیچ جنبه‌ای از تربیت مورد نظر دیویی در فلسفه برای کودکان از نظرم دور نمانده و رد نشده است. فلسفه برای کودکان بی‌تردید بر مبنای دیدگاه دیویی استوار شده است. (Ibid., 2004, p. 108)

دانیل و جوسو معتقدند فلسفه برای کودکان به میزان زیادی ریشه در آثار جان دیویی دارد. (Daniel, 2009, p. 138; Jusso, 2007, p. 79) گولدینک معتقد است برنامه آموزش فلسفه برای کودکان، شدیداً تحت تأثیر آموزه‌های معرفت‌شناختی فلسفه عمل‌گرایی (pragmatism) در بعد عینیت‌گرایی (objectivism) قرار گرفته است. وی کشف عینی کودکان در کنار بازسازی‌گرایی ذهنی را یکی از اهداف معرفت‌شناختی فلسفه برای کودکان ذکر می‌کند و در این باره می‌نویسد:

فلسفه برای کودکان در یک پیوستار بین بازسازی ذهنی و کشف عینی در حرکت است و من معتقدم عمل‌گرایی که بر دو بعد کشف و آفرینش تأکید می‌کند، بهترین برچسب ممکن بر اهداف معرفت‌شناختی فلسفه برای کودکان است. (Golding, 2007, p. 1)

تأکید بر کاهش فاصله نظر و عمل یکی دیگر از تأثیرپذیری‌های آشکار لیپمن از جان دیویی است. لیپمن، به پیروی از دیویی، معتقد می‌شود که کار فلسفه انجام عمل تربیتی است نه اینکه به نظریه‌پردازی‌های مرسوم ذهنی مشغول شود. وی در این باره می‌نویسد:

گمراه‌کننده خواهد بود اگر فکر کنیم که فلسفه سراسر نظری است و عملی نیست. برعکس اغلب اتفاق افتاده که نظریه به تنهایی و بدون توجه به عمل قادر به حل مسایل و مشکلات نبوده است. (Lipman, 1988)

وی ضمن ارزش قائل شدن برای عقل عملی معتقد است نظریه به تنهایی و بدون توجه به بعد عملی اندیشه فاقد منفعت و سود و یا ناتوان از حل مسایل و مشکلات خواهد بود. (Ibid.) به طور

کلی، لیپمن در روی آوری و تأکید بر مفاهیمی چون بازسازی تجربه، نفع عملی تفکر، استفاده از الگوی حل مسئله در آموزش و تأکید بر مفاهیم خود و دموکراسی از دیویی تأثیر پذیرفته است.

از آنچه گفته شد می‌توان دریافت که در نظر لیپمن: ۱. فلسفه روشی برای گفت‌وگو و فلسفیدن است؛ ۲. موضوعات در بحث فلسفی همان مسایل عینی و ملموس در زندگی است؛ ۳. نظریه به تنهایی و بدون توجه به عمل قادر به حل مسایل زندگی نخواهد بود.

#### ۴. ریشه‌های فکری لیپمن

شیوه لیپمن در کلاس‌های درس فلسفه برای کودکان، که وی از آنها با عنوان «اجتماع پژوهشی» (community of inquiry) یاد می‌کند، بر دیالکتیک فلسفی همراه با تفکر نقاد استوار است. با این تفاوت که سقراط در استفاده از روش دیالکتیک به دنبال کشف تنها یک حقیقت واحد بود که باید کشف می‌شد، اما لیپمن به دنبال حقایقی به گستردگی زندگی عینی و عملی است. اجتماع پژوهشی جایی است که کودکان در آن گرد هم جمع می‌شوند و درباره مسائلی مشخص از زندگی که خود پیشنهاد داده‌اند به گفت‌وگو می‌نشینند. شارپ معتقد است: «چنین اجتماعی فراتر از یک آموزش [معمولی] است و آن راهی برای زندگی است» (Sharp, 2009, p. 3) تأکید لیپمن بر روش تحلیل مفاهیم و اصطلاحات زبانی، به تأثیرپذیری او از فلاسفه تحلیل مفهومی برمی‌گردد. وی در این باره می‌گوید:

از رایبل در ارتباط با زبان و خودآموزی و از ویتگنشتاین در ارتباط با تأثیر زبان در ایجاد روابط اجتماعی پیچیده و زبانی تأثیر پذیرفته‌ام. (لیپمن، ۱۳۸۸، ص ۱۵۱-۱۷۵)

فلاسفه تحلیل زبانی به نظریه‌پردازی‌های مرسوم در فلسفه معترض بوده، ریشه مسایل فلسفی را در کاربردهای غلط زبانی می‌دانند. در میان فلاسفه تحلیل زبان، دو دسته قابل شناسایی هستند. دسته اول به تحلیل زبان علمی علاقه‌مند شده و دسته دوم به تحلیل زبان عادی و روزمره اجتماع روی آورده‌اند. در میان دسته دوم، ویتگنشتاین دوم و گیلبرت رایبل نمایندگان اصلی به شمار می‌آیند که لیپمن در استفاده از تحلیل زبان عادی در الگوی «اجتماع پژوهشی» خود، تحت تأثیر آنها قرار گرفته است. او با پیروی از ویتگنشتاین دوم و رایبل، فلسفه را در معنای روش تحلیل در زبان عادی و روزمره به کار برده است. (Lipman, 2003, p. 41) لیپمن معتقد است ابهام

### بررسی مفهوم و نقش فلسفه در «فلسفه برای کودکان» با توجه به روش لیپمن

در جهان هستی به دامنه واژه‌ها و مفاهیم نیز راه یافته و زبان انسان سراسر با ابهام مواجه شده است. لذا کودکان نیازمند شفاف‌سازی مفاهیم هستند تا از راه گفت‌وگو از پیچیدگی زندگی روزمره خود بکاهند. (Lipman, Sharp, Oacanyon, 1980) لذا لیپمن «شفاف‌سازی مفاهیم» (formulating concepts) را به عنوان نخستین مهارت در فهرست مهارت‌های سی‌گانه تفکر، که لازم است کودکان در ضمن آموزش فلسفه و به همراه داستان‌های فکری و فلسفی بیاموزند، آورده است. (Lipman, 1980, p. ...)

در بعد اجتماعی، لیپمن تحت تأثیر جان دیویی در اندیشه اجتماعی وی قرار گرفته است. بلیزبای معتقد است لیپمن در طراحی «اجتماع پژوهشی» تحت تأثیر تفکرات دیویی در تلفیق «خود» (self) و «دموکراسی» (democracy) که در آن دوگرایی فرد و اجتماع رد می‌شود، قرار گرفته است. (Bleazby, 2006, p. 30) دیویی در کتاب تجربه و تعلیم و تربیت کودکان را دارای طبیعتی اجتماعی می‌داند و در این باره می‌گوید: «برای کودکان که دارای طبیعتی اجتماعی هستند، در مقایسه با بزرگسالان انزوا ملال‌آورتر است». (Dewey, 1998) وی یک فصل از این کتاب را به بحث «کنترل اجتماعی» در مقایسه با بزرگسالان انزوا اختصاص داده و ضمن آن می‌کوشد به اجتماع کودکان در مدرسه آزمایشگاهی‌اش به عنوان عاملی برای کنترل درونی، تشریک مساعی و احساس مسئولیت از طرف کودکان نگاه کند. در این زمینه، دیویی معتقد است: «تعلیم و تربیت اصولاً فرایندی اجتماعی است». (Ibid.) لیپمن به پیروی از دیویی و با طراحی «اجتماع پژوهشی» به عنوان یک اجتماع کوچک کوشید به تقویت طبیعت اجتماعی کودکان از راه تعامل اجتماعی کمک کند. در این زمینه وی معتقد است:

عملکرد یک مدرسه در جامعه آزاد این است که ویژگی‌ها و ساختارهای جامعه را به کودکان بیاموزد و به آنها کمک کند تا در مقابل آن به کمک هم و از طریق گفت‌وگوی فلسفی در یک اجتماع پژوهشی واکنش نشان دهند. (Lipman, 2004, pp. 1-8)

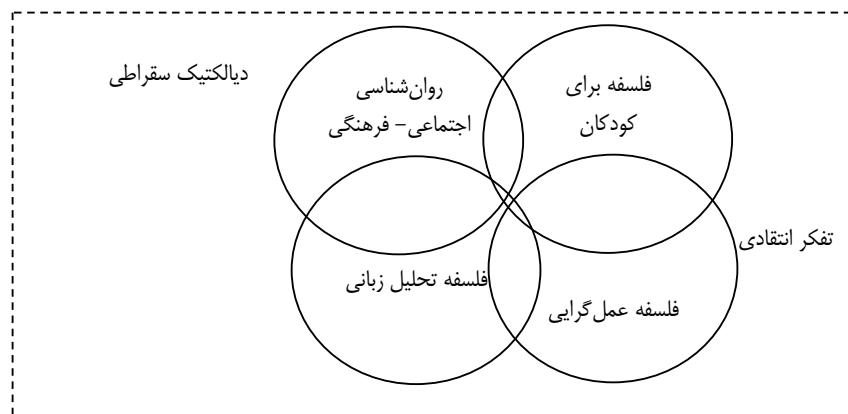
همچنین لیپمن در اجتماع پژوهشی به تأسی از لو ویگوتسکی، روان‌شناس شناخت‌گرای روسی، به تأثیر زبان تعاملی کودکان در حین گفت‌وگو و نقش آن در رشد یادگیری کودکان اهمیت

زیادی می‌دهد. لیپمن تحت تأثیر این اعتقاد ویگوتسکی که هوش بالقوه کودکان در جمع و در اثر تعامل اجتماعی بروز می‌یابد قرار گرفته است. (Lipman & Pizzurro, 2001, pp. 12-17) از نظر ویگوتسکی، آدمی بنا به ضرورت در اجتماع زیست می‌کند و خالق فرهنگ است و کودکان، به عنوان عنصری از این اجتماع، در اثر فرآیند آموزش اجتماعی، که حاصل تعامل با والدین، معلمان و دوستان و همسالان خود است، از طریق تعامل زبانی رشد می‌کنند. (به نقل از: مشیری، ۱۳۸۵، ص ۴۰-۴۳) از این رو، در اجتماع پژوهشی‌ای که لیپمن ترتیب می‌دهد، کودکان از راه گفت‌وگو به رشد زبانی یکدیگر کمک می‌کنند.

### ۵. روش فلسفی لیپمن

با توجه به ریشه‌های فکری لیپمن، که شرح آن گذشت، روش فلسفی لیپمن تلفیقی است از شیوه دیالکتیک سقراط در تأکید بر تفکر نقاد، روش تحلیل مفهوم در زبان عادی، به پیروی از ویتگنشتاین دوم و گیلبرت رایل، و فلسفه عمل‌گرایی با تأکید بر فایده عملی گفت‌وگوهای فلسفی، به پیروی از چارلز سندرس پیرس، هربرت مید و جان دیویی. وی در تشویق کودکان به تعامل زبانی - اجتماعی که در اجتماع پژوهشی و در حین گفت‌وگوهای فلسفی جریان دارد، مؤلفه‌های روان‌شناسی اجتماعی لو ویگوتسکی را برای رشد زبان و کسب مهارت‌های اجتماعی کودکان به کار می‌گیرد. لذا روش فلسفی لیپمن را می‌توان نوعی دیالکتیک اجتماعی از راه تحلیل مفاهیم زبان عادی در پاسخ به مسایل زندگی روزمره دانست. در زیر عناصر زیرساختی در اندیشه لیپمن و نحوه ارتباط آنها آمده است.

#### عناصر زیرساختی در اندیشه لیپمن و نحوه ارتباط آنها





## ۶. نقش و جایگاه فلسفه در «فلسفه برای کودکان»

از آنچه در ارتباط با روش فلسفی لیپمن و برداشت او از مفهوم فلسفه بیان شد می‌توان دریافت که نقش فلسفه در «فلسفه برای کودکان» حل مسایل نظری فلسفه و یا گفت و شنود برای فراشناخت مفهومی و نظری نیست، بلکه فلسفه در برنامه آموزشی لیپمن نقش کاربردی و عملی دارد. به عبارت دیگر، فلسفه نزد لیپمن، چنان که دیویی به آن معتقد بود، نقش عمل تربیتی را به عهده دارد. بنابراین، نقش فلسفه در «فلسفه برای کودکان» به مثابه روشی به کار رفته که از طریق آن می‌توان به کودکان آموزش داد. لیپمن در این باره می‌نویسد:

آنچه فلسفه برای کودکان نامیده می‌شود، تلاشی است برای بسط فلسفه، با این هدف که بتوان آن را به عنوان جانشینی برای آموزش به کار برد. این فلسفه، [روش] آموزشی است که در آن از فلسفه برای واداشتن ذهن کودک به کوشش در جهت پاسخ‌گویی به نیاز و اشتیاقی که معنا دارد، بهره برده می‌شود. (Lipman, 1980)

منظور لیپمن از جانشین کردن این روش در آموزش، جایگزین ساختن روش استدلالی فلسفه به جای روش‌های مرسوم و معمول آموزش، همچون روش سخنرانی و انتقال مطالب در آموزش مطالب مستقیم، است. لیپمن می‌کوشد اعتبار روش‌های انتقال مستقیم دانش و معلومات را به ذهن دانش‌آموزان، که در مدارس و کلاس‌های درس مرسوم است، زیر سؤال ببرد. لذا از نظر او فلسفه فرآیندی از آموزش است که طی آن ذهن کودک به کوشش واداشته شده و مشتاقانه در جهت پاسخ‌گویی به یک نیاز و متعاقباً حل یک مسئله عینی برانگیخته می‌شود. در تعریف لیپمن، فلسفه برای کودکان دارای عناصر اساسی «روش»، «کوشش ذهنی فعال»، «اشتیاق و انگیزه» و «پاسخ‌گویی» (responsibility) است. لیپمن در این تعریف، فلسفه برای کودکان را تلاش برای بسط فلسفه تلقی می‌کند. اما بسط فلسفه به منظور تجویز محتوای اندیشه‌های فلسفی و نظریه‌های گوناگون فلسفی نیست. بلکه بسط فلسفه به منظور استفاده از آن به عنوان یک «روش» آموزشی مطرح است که به منظور تقویت تفکر به کار می‌رود. از این‌رو، فلسفه برای کودکان روشی است که به وسیله آن ذهن کودکان فعال شده و آنان مشتاقانه در جهت پاسخ‌گویی به مسایل و مشکلات فردی و اجتماعی برانگیخته می‌شوند. به همین دلیل، لیپمن رویکرد فلسفه برای کودکان (philosophy for children) را به جای رویکرد فلسفه با کودکان

(philosophy whit children) انتخاب می‌کند. در فلسفه برای کودکان، که رویکرد لیپمن است، کودک خود به تفکر پرداخته، به پاسخ پرسش‌های فلسفی دست می‌یابد، اما در فلسفه با کودکان، که رویکرد یوستین گاردن در کتاب *دنیای سوفی* است، کودکان فعال نیستند و فقط به دریافت مستقیم خلاصه‌ای از اندیشه فلسفی فلاسفه گذشته در یک زمینه تاریخی مشغول می‌شوند.

## ۷. پیامدهای رویکرد لیپمن در فلسفه

تأثیر رویکرد لیپمن عمدتاً در حیطه فلسفه کاربردی تعلیم و تربیت قابل ملاحظه است؛ تأثیراتی از نوع تأثیرات جان دیویی، ویتگنشتاین دوم و گیلبرت رایل که نقش تحلیل‌های فلسفی را در حوزه زندگی روزمره دنبال کرده‌اند. لیپمن با تشکیل اجتماع پژوهشی، که اعضای آن را کودکان تشکیل می‌دهند، پیامدهای تربیتی مهمی را برای نظام‌های تعلیم و تربیت به دست می‌دهد. وی در تأکید بر استفاده از روش دیالکتیک، کودکان را با مهارت تفکر انتقادی آشنا می‌کند. همچنین با تجهیز کردن آنها به روش تحلیل مفهوم زبان عادی، آنها را برای زندگی روزمره آماده می‌کند. در اجتماع پژوهشی، کودکان با استفاده از تفکر عملی، بیش از پیش قادر به حل مسایل و مشکلات زندگی خود خواهند بود و بدین‌سان زمینه‌های استقلال فردی در آنها فراهم خواهد شد. تعامل اجتماعی کودکان در حین گفت‌وگوهای فلسفی، زمینه‌های اجتماعی شدن کودکان و رشد قضاوت صحیح را در آنها فراهم می‌کند. بدین‌سان کودکان در قدرت بیان، کسب مهارت‌های فهم، قدرت قضاوت و استدلال رشد کرده، به کسب مهارت‌های اجتماعی نائل خواهند شد.

## نتیجه‌گیری

فلسفه نزد لیپمن به معنای روش فلسفیدن همراه با گفت‌وگو، تحلیل مفهوم، تجربه و عمل و کسب مهارت‌های اجتماعی به کار رفته است. لذا وی به پی‌ریزی نوعی دیالکتیک اجتماعی برای کودکان در فلسفیدن اقدام کرده که طی آن کودکان از راه گفت‌وگو به تحلیل مفاهیم موجود در زندگی عادی و روزمره می‌پردازند. نقش فلسفه در فلسفه برای کودکان به عنوان «روش تفکر» و جایگاه آن در حیطه فلسفه کاربردی تعلیم و تربیت به منظور مجهز کردن کودکان به مهارت‌های تحلیل مفهوم در زبان عادی و رشد ابعاد اجتماعی کودکان قابل شناسایی است. کودکان از راه شرکت در اجتماع پژوهشی و با استفاده از داستان‌های فکری که موجبات بحث و گفت‌وگوی فلسفی را فراهم

### بررسی مفهوم و نقش فلسفه در «فلسفه برای کودکان» با توجه به روش تئوپلیم

می‌کند، نه تنها به مهارت‌های تحلیل مفهومی دست می‌یابد، بلکه به کسب مهارت‌های اجتماعی ناشی از تعامل در اجتماع پژوهشی نائل می‌شوند. در نتیجه، مفهوم «فلسفه برای کودکان» به عنوان رویکرد انتخابی متیو لیپمن، به معنای مجهز کردن کودکان به «روش تفکر عملی در فلسفه» است که با مفهوم «فلسفه برای کودکان» که به معنای «انتقال اندیشه‌های فلسفی محض» به کودکان است تفاوت دارد. در این رویکرد هر گونه انتقال صرف دانش‌ها و اندیشه‌های فلسفی آماده به ذهن کودکان بی‌اعتبار است. در نتیجه کودکان فعالانه به کسب مهارت‌های فهم، استدلال، قضاوت صحیح، حل مسایل زندگی و یادگیری نحوه تعامل اجتماعی نائل می‌شوند.

### پی‌نوشت

۱. مواد آموزشی هفت‌گانه عبارت بودند از: دستور زبان، معانی و بیان، منطق و فروع بعدی این مواد.

### فهرست منابع

۱. ابن طفیل، محمد بن عبدالملک، ۱۳۸۱، *زنده بیدار، حی بن یقظان*، محمدحسین فروزانفر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. افلاطون، ۱۳۷۸، *جمهوریت*، ترجمه: فؤاد روحانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. ایروانی، شهین، ۱۳۸۳، *تعلیم و تربیت در آیین یهود*، تهران، انتشارات دریا.
۴. کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۲، *تاریخ فلسفه*، ترجمه: جلال‌الدین مجتبی، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۱.
۵. لیپمن، متیو، ۱۳۸۸، «فلسفه برای کودکان و نوجوانان، رویکردی جدید در فلسفه تعلیم و تربیت»، ترجمه: سعید ناجی، فصلنامه فرهنگ، س ۲۲، ش ۱ (۶۹): ص ۱۵۱-۱۷۵.
۶. مایر، فردریک، ۱۳۷۴، *تاریخ اندیشه‌های تربیتی*، ترجمه: فیاض، تهران، انتشارات سمت، ج ۱.
۷. مشیری تفرشی، منیژه، ۱۳۸۸، «ویگوتسکی و منطقه جانبی رشد»، در: *مجله رشد تکنولوژی آموزشی*، ش ۵، ص ۴۰-۴۵.
8. Bleazby, J., 2006, "Reconstruction in Philosophy for Children: Practical Philosophy", in: *The Journal of Analytic Teaching*, 26(1), pp. 30-50.

9. Daniel, F. M., 2009, "A Means to Foster Dialogical Thinking in Pupils & Children", in: *Journal of Farhang*, Quarterly Journal of Humanities & Cultural Studies, Issue Topic: Philosophy for Children: Institute for Humanities & cultural Studies, 22(1), pp. 137-153.
10. Dewey, John., 1966, *Democracy & Education*, New york: The Macmillan Company Press.
11. -----, 1991, *How Do We Think?* Boyds, T. J. A (ed.), (1990) Carbondd: Southern Illinois University Press.
12. -----, 1998, *Experience & Education*, U. S. A: Kappa Deltapi Press.
13. Jusso, H., 2007, *Child, Philosophy & Education, Discussing the Intellectual Sources of Philosophy for Children*, Oulu University Press.
14. Lipman, Mathew, Pizzurro, S., 2001, "The Vigotsky Touch Critical and Creative Thinking", in: *the Australasian Journal of Philosophy in Education*, 9: (1), pp. 12-17.
15. -----, 1988, *Philosophy Goes to School*, Tample University Press.
16. -----, 1980, *Philosophy in the Classroom*, U. S. A.: Tample University Press.
17. -----, Sharp, A. M. & Oscanyon F. S., 1980, *Philosophy in the Classroom*, Philadelphiya: Temple University Press.
18. -----, 2003, "Philosophy for Children, An Interview With Saeed NaJi", in: *Retrieved*, September 28, 2011, From: [http:// www. Buf. ano/en](http://www.Buf.ano/en).
19. -----, 2004, "Philosophy for Children's Debt to Dewey, Critical & Creative Thinking", in: *The Australasian Journal of Philosophy in Education*, 12(1), pp. 1-8.
20. Sharp, A. M., 2009, "The Other Side of Reason: the World of the Emotions", in: *Journal of Farhang Quarterly Journal of Humanities & Cultural Studies*, Issue Topic: Philosophy for Children, 22(1), pp. 1-13.
21. Golding, K., 2007, *Pragmatism, Constructivism & Socratic Objectivity: The Pragmatic Epistemic Ame of Philosophy for Children*, Australasia Conference Presentation, Philosophy of Education on Society of Australasia.

## عقل‌گرایی و کارکردهای آن در تحوّل اندیشه دینی از منظر قرآن

محمدتقی دیاری بیدگلی<sup>۱</sup>

سید جمال‌الدین میرمحمدی<sup>۲</sup>

### چکیده

عقل‌گرایی در قرآن به عنوان روشی کارآمد، مؤثر و مترقی در کشف پدیده‌های متنوع مورد نیاز بشر در ادوار گوناگون تاریخی با ویژگی فرازمانی و فرابخشی مورد تأیید و استفاده شیفتگان کشف حقایق دینی از صدر اسلام تا کنون واقع شده و کارکردهای آن در ابعاد مختلف سبب تحوّل در اندیشه دینی شده است. این مقاله در پاسخ‌گویی به پرسش چستی عقل‌گرایی و کارکرد آن در قرآن و نقش آن در تحوّل اندیشه دینی، مهم‌ترین کارکردهای آن (از جمله تحوّل در اندیشه اجتماعی، احیا و اصلاح معرفت دینی، تحولات مهم فکری، تحوّل در نظام سیاسی اسلام و ...) را تبیین کرده، با بیان دیدگاه‌های اندیشمندان دینی، این نوع کارکردها را با اتکا به مبانی عقلی، قرآنی و تاریخی اثبات می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** عقل، عقل‌گرایی، تفسیر عقلی، روش تفسیر اجتهادی، کارکردهای تفسیر عقلی، معرفت دینی.

۱. دانشیار دانشگاه قم.

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث.

## مقدمه

پیشرفت‌های به دست آمده در تمامی شئون جوامع مختلف، متأثر از یافته‌ها و آموزه‌های علمی انسان است و گرایش‌های فکری آدمی نیز نشئت گرفته از نوع این آموزه‌هاست. ارتباط مستقیم میان بینش، نگرش و دانش، ارتباطی منطقی و انکارناپذیر به نظر می‌رسد. آدمی آنچه را درک کرده، باور می‌کند و سپس ملاک عمل قرار می‌دهد. بنابراین، ورای هر عملی، تفکری نهفته است و در پس هر تفکری نیز آموزش وجود دارد.

جوامع دینی بر اساس تفکر دینی شکل گرفته و قراردادهای اجتماعی و فردی نیز بر همین اساس تدوین و وضع شده‌اند؛ محدوده و دامنه این تفکر و ظرفیت قابل تصور برای آن در پویایی و یا ایستایی جوامع مورد نظر، تأثیری شگرف گذاشته است. چنانچه دین و شرع مختص زمانی دون زمان دیگر نباشد و آیین و روش آن برای زندگی ابدی و جاودان طراحی شده باشد، میزان پاسخ‌گویی آن به نیازهای متنوع و غیرمحدود و شبهات و ابتلائات متغیر، نامحدود خواهد بود.

در دوران معاصر، نهضت عقل‌گرایی در تفسیر قرآن، اعم از اجتماعی، علمی، سیاسی، اقتصادی و ... مورد توجه اندیشمندان قرار گرفت و این حرکتی نوپا و پویا در تفسیر است که از تفکر عقل‌گرایانه مفسران در کشف حقایق قرآن و روایات سرچشمه گرفته است؛ زیرا اسلام برخلاف مکاتب غیرالاهی مکتبی است پویا و تأمین‌کننده تمام نیازهای انسان و پاسخ‌گوی تمام شئون فردی، اجتماعی، مادی، معنوی، فرهنگی و سیاسی؛ اسلام از آنچه در تربیت انسان و جامعه و پیشرفت آن نقش دارد، فروگذار نکرده، موانع و مشکلات تکامل را گوشزد کرده و در رفع آنها کوشیده است. پیامبر اسلام (ص) و امامان معصوم (ع) نیز در تبیین این مکتب با این رویکرد کوشیدند و پس از آنها نیز پرچمداران اسلام ناب در طول تاریخ به پیروی از ائمه (ع) مهم‌ترین و اساسی‌ترین اقدام خود را تحریف‌زدایی از دین و بیان ابعاد اجتماعی و سیاسی و احکام کارآمد و بی‌بدیل اسلام در انتظام امور اجتماعی و اداره حکومت قرار دادند.

## عقل‌گرایی و کارکردهای آن در تحول اندیشه دینی از منظر قرآن

نگارندگان در این نوشتار در پی دستیابی به پاسخ این پرسش هستند که عقل‌گرایی در تحول اندیشه دینی چه تأثیری داشته است؟ مهم‌ترین کارکردها و تأثیرات آن در تحول اندیشه دینی در قرون اخیر چیست؟

### ۱. مهم‌ترین کارکردهای عقل‌گرایی

#### ۱.۱. عقل‌گرایی و تحول در تبیین اندیشه اجتماعی قرآن

بخش عظیمی از اندیشه دانشمندان جدید مبتنی بر نهضت عقل‌گرایانه، معطوف به مسایل گوناگونی است که ارتباط با اصلاح اجتماعی دارد و آنها با تحقیقی عمیق درصدد فهم درست متون قرآن با این رویکرد بودند؛ این مسئله به گونه‌های متفاوت زیر نمایان شد:

#### الف. تحول در مسایل هدایتی و اخلاقی

از تحولات مهم فکری در سیر گرایش مفسران به مسایل اجتماعی اهتمام به ویژگی‌های اخلاقی و اصلاح جامعه و مبارزه با مفاسد اخلاقی است. اولویت دادن به مسایل اخلاقی و تربیتی و تأکید بر این جنبه قرآن در دوران اخیر، یکی از وجهه‌های این حرکت مفسران است که می‌خواهند با تفسیر قرآن، اصلاح معنوی و تحول جامعه را در چارچوب وظایف دین قالب‌بندی کنند. به همین دلیل مبارزه با مفاسد اخلاقی و تکیه بر بخش‌هایی از فرهنگ اجتماعی، مانند شیوع مسایل جنسی، اباحی‌گری و لابی‌گری که در اثر ارتباط با غرب پدید آمده، نمایانگر نوعی توجه و حساسیت مفسران به پدیده‌های بیرونی است.

این تأکید در دورانی با روش تفسیر اشاری انجام می‌شد، و مفسرانی چون قشیری (م. ۴۳۴ هـ.ق.) در *لطائف‌الاشارات* و میبیدی (م. ۵۲۰ هـ.ق.) در *کشف‌الاسرار* و حقی برسوی (م. ۱۱۱۷ هـ.ق.) در *روح‌البیان*، جنبه‌های عرفان عملی و تهذیب نفس را وجهه همت خود قرار می‌دادند، اما نگرش اجتماعی در مسایل اخلاقی از تحولات تفسیر در دوران معاصر است که از زاویه‌ای دیگر به مسایل اخلاقی و تربیتی می‌نگرد و ابعاد هدایتی قرآن را در تفسیر دنبال می‌کند. در این تحول تفسیری اهتمام زیادی به جنبه تهذیب نفس و ارتقای سطح اخلاق و روشنگری آثار روحی فرد و جامعه صورت گرفته است. سید

جمال‌الدین، پیش‌گام این تحول بود که مقالاتی در نشریه «عروة الوثقی» درباره آیات مربوط به اصلاح روحی و اخلاقی مسلمانان دارد.

### ب. تحول در تغییر نگاه فردی به اجتماعی

تحولی دیگر از تحولات مبتنی بر عقل‌گرایی، تحول از دیدگاه فردی و اخروی به دیدگاه عرفی و اجتماعی است. پیش از این، نگرش مفسران، نگرشی فردگرایانه بود و اگر دستورات و قوانین شریعت را از قرآن استخراج می‌کردند، فقط از این منظر می‌دیدند که وظیفه فرد چیست و چه باید بیندیشد و عمل کند، یعنی همان نگاه سکولاریستی که -گرچه از اصطلاحات جدید سیاسی است- محتوا و پیام آن در تاریخ اسلام سابقه‌ای بسیار طولانی دارد و می‌توان گفت بسیاری از مسلمانان حتی قبل از غرب نوعی تفکر جدایی دین از سیاست را پذیرفته و عملاً اسلام را به احکام فردی و عبادی محدود کرده و حکومت و مدیریت کلان جامعه اسلامی را از حقوق متشرعه -و نه از شئون شارع مقدس و دین- قرار داده‌اند.

اما در سطح کلان و جامعه و جهان‌چیزی نبود که در تفسیر آنها منعکس شده باشد. با این تحول، بُعد اجتماعی در حرکت تفسیری ظاهر شد تا امور عملی را به دور از مباحث کلاسیک محض بررسی کند. (رشید رضا، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۶۵؛ شرقاوی، ۱۹۷۲، ص ۱۰۲) مقوله‌هایی چون آزادی، عدالت اجتماعی، فلسفه تاریخ، مبارزه با استبداد و ستمگری، مبارزه با فقر و فساد اجتماعی، مقوله‌هایی بودند که در قرن اخیر به تفسیر راه یافتند. در حالی که این مفاهیم، مسائلی نبودند که در اندیشه مفسران گذشته مطرح و ذیل آیات متناسب بررسی شده باشند. در حقیقت، گرایش عمده تفاسیر در انعکاس اندیشه‌ها و باورهای آخرت‌گرایانه مفسران است که تا قرن دوازدهم و سیزدهم بر ذهنیت مفسران حکم فرماست؛ تحولات این دو قرن اخیر و نهضت اصلاحی و بازگشت به قرآن، موجب طرح مقولات گوناگونی از این دست بود.

### ج. جامع‌گرایی در ایدئولوژی

از دیگر تحولات در ذهنیت مفسران، در راستای نگرش دیدگاه جامع‌گرایانه، نگرش به اسلام به عنوان پیشی جامع و کامل و سازنده است که از آن روح حرکت و مسئولیت و ایجاد هویت



### عمل‌گرایی و کارکردهای آن در تحول اندیشه‌ی از منظر قرآن

مستقل برمی‌خیزد و قرآن به عنوان کتاب عرضه‌کننده‌ی مسایل مختلف اقتصادی، سیاسی، علمی و فرهنگی به جهانیان معرفی می‌شود. در این بینش، مفسر به دنبال ارائه‌ی ایدئولوژی‌ای است که حرکت و سازندگی و مسئولیت در جامعه را القا کرده، مبارزه‌ی دائمی در برابر استعمار و استبداد را فراهم کند. تصویر چنین هویت اعتمادگرایانه‌ای در مسلمانان، در برابر هجوم فرهنگ استعماری و حمله به تمدن و فرهنگ و فلسفه غربی، نیازی بود که مصلحان قرن اخیر از دعوت بازگشت به قرآن می‌خواستند و در لابه‌لای تفسیر این دعوت را با دمیدن روح سلحشوری و غیرت و احساس غرور به گذشته و انتقاد از وضعیت موجود مسلمانان تعقیب می‌کردند.

در این میان، شیخ محمد عبده (م. ۱۳۲۳ ه. ق.) در تفاسیر پراکنده خود و تفسیری که با تقریر رشید رضا (م. ۱۳۵۴ ه. ق.) با نام *المنار* گردآوری شد، این روش را دنبال می‌کرد و سید قطب (م. ۱۳۷۴ ه. ق.) در *فی ظلال القرآن* با همین روش، مسلمانان را دعوت به مقاومت در برابر غرب و نظام‌های غیر اسلامی می‌کرد. (خرم‌شاهی، ۱۳۶۴، ص ۸۱؛ ایازی، ۱۳۷۳، ص ۵۱۲) تحلیل این مفسران از آیات قرآن این بود که هدف اصلی قرآن در جهت ساختن شخصیت روحی و معنوی مستقل است که در آن یک هویت اجتماعی و سیاسی را به وجود می‌آورد، در حالی که پیش از این، رسالت نجات‌بخش قرآن به عنوان یک سلسله رهنمودهای اخلاقی ساده و فردی قلمداد می‌شد و وظیفه هر مسلمان، تهذیب نفس و سیر و سلوک‌های فردی، به دور از کشاکش‌ها و دغدغه‌های اجتماعی معرفی شد. این گروه برای اثبات نظریه خود به آیاتی استدلال می‌کردند که بر اساس آن قرآن هدف رسالت خود را گسترش قسط و عدالت (حدید: ۲۵)، ایجاد حکومت اسلامی (مائدة: ۴۸)، اصلاح‌طلبی، تلاش و مبارزه، و دفاع از مسلمانان (نساء: ۷۵) معرفی می‌کرد.

اما آنها به این اندازه بسنده نکرده، به نموده‌های عینی رسالت قرآن اشاره می‌کردند و معتقد بودند قرآن در شکل‌گیری نهضت‌ها و افشای ماهیت دشمنان اسلامی تأثیر بسزایی داشته، در زمینه هدایت فرهنگ اسلامی مؤثر بوده و همواره شعله‌های حرکت و مبارزه را برافروخته و در موارد بسیاری روحیه مبارزان را با تعبیرهایی چون «و لا تهنوا و لا تحزنوا و انتم الاعلون» (آل عمران: ۱۳۹)، «ان مع العسر یسراً» (انشراح: ۵)،

«لاتیاسوا من روح الله» (یوسف: ۸۷) تقویت کرده است، و آتش مبارزه را همواره افروخته تر کرده است.

به طور خلاصه، می توان گفت انسان در دوران زندگی، هم با اصول ثابت و ابدی دین و هم با تغییر و تحولات طبیعت و جامعه مواجه است و چون نمی تواند هیچ یک را نادیده بگیرد، باید میان آنها انطباق برقرار کند و اجتهاد در ایجاد انطباق میان اصول ثابت و ابدی دین و دگرگونی هایی که هست در زندگی و اجتماع انسانی رخ می نماید. از این رو، در لزوم اجتهاد و عقل گرایی منطقی این نکته حائز اهمیت است که از یک سو، اگر مسلمانان از اصول ابدی دین دست بردارند، دچار وضعیتی خواهند شد که غرب امروزه دچار آن است؛ یعنی «من سرگردان» و مسلمانان نمی خواهند و نباید دچار «من سرگردان» شوند؛ از سوی دیگر، چشم پوشی از تغییرات و ممانعت از تحول و توسعه، مسلمانان را دچار انحطاط و عقب ماندگی می کند. متفکران مسلمان نباید تحول و تکامل اجتماعی انسان را طرد کرده یا آنها را از ریشه های روانی و اصول مابعدالطبیعی قطع کنند؛ همان کاری که غرب انجام داد و دچار «من سرگردان» شد. مسلمانان باید اصول تحولات اجتماعی را بپذیرند و آنها را بر مبنای روحانی توجیه کنند.

### ۱.۲.۱. احیا و اصلاح معرفت دینی<sup>i</sup>

روح اسلام چنان وسیع است که عملاً باید آن را نامحدود تصور کرد. دانشمندان اسلامی پیوسته معرفت دینی خود را با عناصر فرهنگی - که از ملل مختلف جهان دریافت می کردند - مطابقت می دادند. به گفته هورتن (Horten)<sup>ii</sup> از سال ۱۸۵ تا ۴۹۵ هجری، حدود یک صد نظام کلامی در اسلام ظاهر شد. این خود گواه صادقی است بر اینکه اندیشه اسلامی، قابلیت قبض و بسط دارد.

از اواسط قرن اول تا آغاز قرن چهارم هجری، نزدیک به نوزده مذهب فقهی و نظریه های حقوقی در اسلام به وجود آمد. همین امر به تنهایی نشان می دهد که چگونه مجتهدان قدیم ما پیوسته می کوشیدند به ضرورت های یک تمدن در حال رشد پاسخ دهند. با توسعه فتوحات اسلامی و وسعت دیدی که از آن نتیجه می شد، فقهای نخستین ناگزیر بودند نظری وسیع تر در خصوص امور و اشیا داشته باشند و اوضاع

### عقل‌گرایی و کارکردی آن در تحول اندیشه‌ی از منظر قرآن

زندگی و آداب و عادات اقوامی را که در شریعت اسلام داخل می‌شدند، مورد مطالعه قرار دهند.

طبق نظریه‌های جامعه‌شناسانه علمی، می‌توان گفت تفاسیر متفاوت اندیشمندان دینی از شریعت، بدون شک نتیجه فهم متفاوت آنان از طبیعت، جوامع مختلف، مردم‌شناسی و فرهنگ‌های گوناگون است. تأثیر محیط اجتماعی بر داوری‌ها و نظریه‌های علمای اسلامی، با این مفهوم سازگار است که اصول سامان‌بخش یا مقولات ذهن با گذر دوران‌ها و فرهنگ‌ها تغییر می‌کند.

در عصر صنعت، جهان اسلام با نیروهایی مواجه شده و تحت تأثیر آنهاست که از گسترش فوق‌العاده معرفت بشری در همه عرصه‌ها حاصل شده است. خوشبختانه مسلمانان متوجه این نکته شده‌اند؛ چون فشار نیروهای جدید جهانی و تجربه سیاسی ملت‌های اروپایی در ذهن مسلمانان جدید مؤثر افتاده و رفته‌رفته به ارزش و امکانات اندیشه اجتماعی پی‌برده‌اند. با رشد روح اجتماعی و تشکیل تدریجی مجامع قانون‌گذاری در کشورهای اسلامی، گام بزرگی به پیش برداشته شده است. از این‌رو، اقبال لاهوری معتقد است:

انتقال قدرت اجتهاد از فقهای مذاهب به یک مجمع قانون‌گذاری اسلامی، امکان دارد موجب شود که مردمان معمولی هم که نظر صائبی در امور دارند، راه پیدا کنند که در بحث از مسایل قانون و وضع آن سهیم شوند. (به نقل از: مطهری، ۱۳۷۷، ص ۱۹۸)

اقبال از عقل‌گرایی و «اجتهاد» جدید، تحت عنوان «آزادی‌گری» حمایت می‌کند. وی می‌گوید:

ادعای نسل جدید مسلمانان پیرو آزادی‌گری، در این‌باره که می‌خواهند اصول حقوقی اساسی اسلام را در پرتو تجربه خود و اوضاع جدید زندگی از نو تفسیر کنند، به عقیده من ادعای کاملاً برحق است. چون اصول قرآن نه تنها مانع به کار افتادن اندیشه و فعالیت قانون‌گذاری بشری نمی‌شود؛ بلکه وسعت دامنه این اصول چنان است که خود انگیزه‌ای برای بیداری

اندیشه بشری می‌شود. نتیجه این باور این است که باید «قانون شریعت» در پرتو اندیشه و تجربه جدید، نوسازی شود. (همان، ص ۱۷۹، ۱۹۱-۱۹۲)

انگیزه اقبال از اصلاح معرفت دینی، چیرگی بر طبیعت و نیروهای مادی و اقتصادی و اصلاح ساختار اجتماعی- سیاسی است؛ به سخن دیگر، وی در برابر مسئله انطباق اصول ثابت و ابدیت دین بر جهان متحول و پیچیدگی زندگی در حال گسترش، بر لزوم احیای فکر و معرفت دینی تأکید می‌کند؛ زیرا معتقد است:

پیچیدگی روزافزون زندگی متحرک و در حال گسترش ناچار اوضاع جدیدی را پیش می‌آورد که خواهان طرز نگرش‌های تازه است و این خود مستلزم آن است که از اصول به صورتی تازه تفسیر و تعبیر شود و این همان اصولی است که برای ملتی که هرگز لذت توسعه روحی را نچشیده، تنها به صورت علمی و تعلیمی مورد توجه واقع می‌شود. (همان، ص ۱۸۵)

گفته‌های اقبال بیانگر این است که جهان اسلام اگر به معرفت و تجربه جدید مجهز شود، می‌تواند شجاعانه به کار نوسازی و احیایی که مد نظر دارد، بپردازد. وی شرط اصلی احیای معرفت دینی را در کسب علوم و معارف جدید می‌داند و احیای فکر دینی را مهم‌تر از سازگاری با شرایط اجتماعی جهانی و کسب علوم تلقی می‌کند و در رویارویی معرفت علمی و معرفت دینی، معرفت دینی را متعین می‌کند. به سخن دیگر، جامعه و عوامل اجتماعی که با پیشرفت علوم و تکنولوژی تغییر می‌کنند، بیشترین تأثیر را بر معارف دینی دارند و باعث تفسیر و تعبیر جدید و ساختارهای تازه در آنها می‌شوند.

### ۳.۱. اجتهاد و تحولات مهم فکری

در سیر تطور اندیشه دینی، تحولات بس مهم فکری و فرهنگی پدید آمده است که هر کدام از این تحولات در مقطع خود نشانگر شرایط فکری و فرهنگی حاکم بر زمان مفسران و برخوردار آنها با واقعیات و مشکلاتی بوده که با آن سر و کار داشته‌اند. بررسی‌ها نشان می‌دهد که دانش تفسیر در طول تاریخ خود فراز و نشیب‌های فراوانی داشته و انعکاسی از شرایط و تحولات زمان خود بوده است؛ برای مثال، در آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ» (رعد: ۱۱) قریب به اتفاق مفسران قرن حاضر و سایر پژوهش‌گران مسلمانی

### عمل‌گرایی و کارکردهای آن در تحول اندیشه‌ی از منظر قرآن

که درباره مسایل اجتماعی و فلسفه تاریخ از نظر قرآن تحقیق کرده‌اند، معنای این آیه یا این بخش از آیه را چنین گرفته‌اند که خداوند زندگی و سرنوشت قومی را از بد به نیک تغییر نمی‌دهد مگر آنکه آن قوم به خود آیند و خود را دگرگون کنند و کمر همت به تغییر محیط و مشکلات خویش ببندند. به اعتقاد آنها، هیچ قوم عقب‌مانده و عقب‌نگه‌داشته شده‌ای مادام که در خود تحول نفسانی، یا به تعبیر جدیدتر آگاهی اجتماعی، نیابد و نخواهد و نکوشد که سرنوشت بدش به سرنوشت خوب مبدل شود، خداوند هم امدادی نخواهد کرد؛ ظاهراً این معنا و تفسیر خیلی موجه و مترقی است، و مفسران و مصلحان و اسلام‌شناسان خبره‌ای نیز بر همین سیره رفته و آیه را بر همین سیاق تفسیر کرده‌اند. اما برخی این ترجمه و تفسیر را با روح تعالیم اسلام و توحید و قرآن ناسازگار می‌دانند. زیرا این تفسیر، دنیوی و اصالت بشری و بشرمدارانه است؛ و بشر یا یک قوم و ملت را سلسله‌جنیان و اصیل می‌گیرد، و خداوند را قهراً دنباله‌روی اراده او می‌داند. اگر این تحول مثبت، یعنی از شر به خیر، یا این تغییر نفسانی (یعنی ما بانفسهم) را که طرفداران این معنا و این‌گونه تفسیر قائل‌اند، خود بشر انجام دهد، مختار و خودمختار بودن کامل بشر محرز می‌شود و دیگر جایی برای اولویت و احاطه اراده مقلب‌القلوب باقی نمی‌ماند. گویی خداوند به بشر وکالت تام‌الاختیار داده است که خودش همه کارهای خودش را رو به راه کند و به سرانجام برساند. از این‌رو، این نگرش را بیشتر طبیعی می‌دانند تا توحیدی، و به کلی دنیوی و اومانیه‌ستی، و برخلاف اجماع جمهور مفسران قدیم می‌شمارند. ولی مسئله این است که اغلب و بلکه قریب به اتفاق مصلحان و متفکرانی که در اسلام‌شناسی و قرآن‌شناسی و مبارزات و مجاهدات اجتماعی شأن و مقامی دارند طرفدار این رأی و قائل به این تفسیر جدیدند؛ از جمله سید محمدباقر صدر، مرتضی مطهری، طالقانی، سید جمال‌الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده هم، که در توجه دادن اذهان به قرآن و نیز این آیه فضل تقدم دارند، رایحه معنای جدید از قولشان برمی‌آید، و شاید سرمنشأ شهرت این‌گونه تفسیر از این آیه، همانا در سخنان آنان باشد. (خرمشاهی، ۱۳۶۴، ص ۱۲۴)

اینکه این تفاسیر زاینده شرایط فکری دوران خود بوده‌اند، مورد بحث نیست؛ بلکه این نکته مورد تأمل است که با توجه به واقعیت تفسیر اجتهادی، چگونه می‌توان این تفسیر را قانونمند و برای آن ضوابطی تعیین کرد که مفسر در عین توجه آگاهانه به تحولات و نیازها، از اصول و قواعد تفسیر تخطی نکند و همواره در شکل و چارچوبی ضابطه‌مند و

در عین حال باجاذبه بماند و نیازهای دینی زمان خود را پاسخ گو باشد. در اینجا لازم است به برخی تحولات مهم در این زمینه اشاره کنیم:

### الف. ایجاد نحله‌های کلامی

می‌دانیم که تفسیر در ابتدای سیر تاریخی خود در قالب نقل احادیث بوده است. پس از سپری شدن دوران نقل احادیث تفسیری که در حقیقت گزارش ساده‌ای از منقولات تفسیری پس از عصر تدوین حدیث و تفسیر بود، دانش تفسیر در کشاکش مذاهب اسلامی قرار گرفت و مفسران هر نحله و گرایشی، با بهره‌گیری از آیات، در دفاع از دیدگاه‌های مذهبی خود به پاخواستند و تفسیر در آن دوران میدان و سکویی برای طرح مباحث کلامی شد. در این دوران، مفسران همواره از وظایف خود می‌دانستند که در کنار تبیین و توضیح کلمات، از موضع فکری خود نیز دفاع کرده، مخاطبان خود را با ارائه طرح مباحث کلامی و فقهی اشباع کنند. بهترین دلیل برای روشن شدن فضای این دوران، مطالعه تفاسیر نوشته شده در قرن‌های چهارم و پنجم و ششم است. این تفاسیر چه در بخش احکام قرآن و چه تفاسیر عام، این ویژگی را داشتند که بیشتر به مسایل کلامی پردازند و نزاع‌های بیرونی را به تفسیر بکشانند.

### ب. عقل‌گرایی و اجتهاد در تفسیر

در دوران اوج مباحث کلامی، یکی دیگر از تحولات در تفسیر، تکیه بر نقش اساسی عقل در فهم نصوص بود. اوج‌گیری خردگرایی در تفسیر، زاینده شرایط اجتماعی و علمی و بازار داغ بحث‌های کلامی بود. این حرکت در میان مفسران شیعه و معتزله از رونق بیشتری برخوردار بود و آنها اصول خود را با بحث‌های عقلانی محک می‌زدند و به اثبات می‌رساندند، گرچه کسانی مانند ماتریدی (م. ۳۳۳ هـ. ق.) در تفسیر *تأویلات اهل السنه* و فخرالدین رازی (م. ۶۰۳ هـ. ق.) در تفسیر *مفاتیح‌الغیب* در دفاع از عقاید اشاعره، این عقل‌گرایی را ارج می‌نهادند، اما این حرکت بیشتر منتسب به شیعه و معتزله بود. البته این روش ثمرات خوبی بر جای گذاشت و روش حدیث‌گرایی و سلفی‌گری را در شکل مغلوبی قرار داد. گرچه حتی در مورد سلفیه و حنابله، این پدیده با گذشته تفاوت پیدا کرده و تحلیل‌های عقلانی در تفسیر تا حدی رواج یافته، اما همان حساسیت‌ها در میان این دو گروه همچنان باقی مانده است. (نک: رومی، ۱۴۰۷، ص ۱۰۵)

### عمل‌گرایی و کارکردهای آن در تحول اندیشه‌ی از منظر قرآن

صرف نظر از نتایج این بحث‌ها، چه مثبت و چه منفی، که البته در جای خود بسیار مهم هستند، مهم‌ترین ثمره این رویداد را می‌توان در راه یافتن هرچه بیشتر روش تحلیل عقلی در بررسی متون و منابع تفسیر و اعتبار یافتن دستاوردهای آن، در میان اهل سنت خلاصه کرد.

### ج. پیراستن تفاسیر از اسرائیلیات

یکی از تحولات اجتهاد در تفسیر، پیراستن تدریجی اسرائیلیات از تفسیر است. از جمله آسیب‌های تفسیر در آغاز راه، پس از رحلت پیامبر گران‌قدر، آلوده شدن تفسیر، به ویژه تفاسیر اهل سنت، به منقولاتی بود که اهل کتاب وارد حدیث و تفسیر کردند. این منقولات شامل قصه‌ها، تاریخ تکوین جهان و خرافاتی مربوط به ایام و شرایط تاریخی اقوام بود.

نقل این اسرائیلیات، که بانیان آنها عمدتاً سه نفر، یعنی کعب الاحبار، عبدالله بن سلام و وهب بن منبه، بودند، بر عقلانیت جهان اسلام ضربه هولناکی را وارد کرد و تا قرن هفتم بدون کمترین حساسیت در لابه‌لای تفسیر و تاریخ دست به دست شد. تنها بخش‌هایی از آن که با عصمت انبیا در تضاد بود و یا از نظر عقل، خرافی بودنش روشن بود، مورد توجه گروهی از مفسران قرار گرفت<sup>iii</sup> و گرنه، نه خود منقولات نقد می‌شد و نه از روایان و مروجان آن سخنی به میان می‌آمد.<sup>iv</sup> گرچه کاربرد واژه اسرائیلیات در برخی از آثار پیشینیان در سده چهارم هجری سابقه دارد، ابن تیمیه به عنوان یکی از پیش‌گامان سده هشتم هجری، ضمن طرح مباحث مربوط به روش‌شناسی تفسیر و قواعد آن، در اثر خود با دیدی انتقادی و تحلیلی به موضوع اسرائیلیات پرداخته است؛ وی با مطرح کردن این اصل که نقل اسرائیلیات تنها به عنوان استشهاد - و نه از روی اعتقاد - باید باشد، این دسته از روایات را بر سه گونه دانسته است: گونه نخست، آن بخش از روایات منقول از منابع یهود است که صحت آن با منابع اسلامی از کتاب و سنت نبوی تأیید می‌شود و پذیرش مضمون آن نیز از همین روست؛ گونه دیگر آنهایی است که با منابع اسلامی مغایرت دارد و اساساً نباید پذیرفته شوند؛ و درباره گونه سوم، یعنی آنچه در منابع اصیل اسلامی از آن سخنی نیامده است، نه می‌توان به درستی و نه به نادرستی آن حکم کرد. (نک: ابن تیمیه، ۱۳۸۵، ص ۱۰۰) مضمونی نزدیک به آنچه یاد

شد، در *البدایة* ابن کثیر، از عالمان دیگر همان عصر، نیز دیده می‌شود. (نک: ابن کثیر، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۶-۷)

رشید رضا در نقد سخن ابن تیمیه و نیز با تأکید بر فریب خوردن رجالیان از کعب و وهب، بر این نکته تصریح کرده است که درباره افرادی نظیر کعب‌الأخبار و وهب بن منبه - که دروغ‌گویی آنان برای ما ثابت شده- توقف و احتیاط توجیهی ندارد؛ اگر رجال‌شناسان پیشین نیز متوجه این امر شده بودند که آنها، روایات خود را از تورات و دیگر کتاب‌های پیامبران یا منقولات برخی از تابعین گرفته‌اند، آیا باز هم آنها را توثیق می‌کردند؟ (رشید رضا، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۹-۱۰) احمد محمد شاکر نیز، شیوه ابن کثیر در نقل و پذیرش روایات اهل کتاب را نقد کرده، معتقد است پذیرش و اثبات این مطالب در کنار کلام خداوند، این ابهام را به وجود می‌آورد که مطلبی که راست و دروغش را نمی‌دانیم، بیانگر مفهوم و معنای سخن خداوند سبحان است و مجملات آن را روشن می‌کند؛ هرگز چنین چیزی درباره خداوند و کتاب الاهی سزاوار نیست. (شحاته، ۱۳۹۴، ص ۲۷۳)

همان‌طور که اشاره شد، اسرائیلیات در حقیقت از اواسط قرن هشتم به بعد، اندک اندک مورد توجه و حساسیت قرار گرفت و قرآن‌پژوهانی در تفسیر و علوم قرآن خطر آن را بازگو کردند، تا جایی که هم‌اکنون مسئله نقل از اسرائیلیات در تفسیر ضد ارزش شناخته می‌شود و هیچ مفسری حاضر نیست آن اسرائیلیاتی را که جهت‌گیری آنها مشخص است، در تفسیر نقل کند و همچنین تفسیرپژوهان یکی از معیارهای خوب تفسیر را پرهیز از اسرائیلیات می‌دانند. (ابن تیمیه، ۱۳۸۵، ضمن مجموعه الرسائل الکمالیه، ص ۲۳۲؛ ابن خلدون، ۱۳۶۶، ص ۴۳۹؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴)

#### ۴.۱. عقل‌گرایی و تحول در نظام سیاسی اسلام

نظام سیاسی، شکل و ساخت دولت و همه نهادهای عمومی اعم از سیاسی، اداری، اقتصادی، قضایی، نظامی، مذهبی و چگونگی کارکرد این نهادها و قوانین و مقررات حاکم بر آنهاست. ایدئولوژی‌های گوناگون و غیراسلامی، که اذهان مسلمانان را مشوش می‌کرد، به تدریج وارد دنیای اسلام شد. محمدحسین طباطبایی در تفسیر اجتهادی خود راجع به نقش وحی و نبوت، به امر حکومت و برخی توصیه‌های قرآنی در این‌باره اشاره کرده (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۱۵۶-۱۵۸)،



### عمل‌گرایی و کارکردهای آن در تحول اندیشه‌ی از منظر قرآن

نظام‌های سیاسی رایج را که مبتنی بر دموکراسی و بی‌تفاوتی به دین و ارزش‌های اخلاقی و الهی پایه‌ریزی شده‌اند، نقد و بررسی می‌کند. همچنین درباره کیفیت پاسخ‌گویی دولت دینی به نیازهای متغیر زمانه یا استمداد از نظریه‌ی اختیارات ویژه‌ی والی اسلام‌شناس اظهار نظر می‌کند. (همان، ج ۴، ص ۱۱۰) وی ضمن بررسی برخی آیات، به پاره‌ای اهداف و توصیه‌های کلی در باب حکومت مطلوب دینی اشاره دارد، نظیر لزوم رعایت حقوق آحاد افراد در جامعه اسلامی از سوی حاکمیت دینی. (همان، ص ۱۲۹)

طباطبایی هدف و جهت‌گیری همه انبیا را حرکت و سیر فردی و اجتماعی انسان‌ها بر اساس فطرت و آفرینش آنها، یعنی توحید، معرفی می‌کند که اقتضا دارد همه اعمال فردی و اجتماعی منطبق بر اسلام و گسترش عدالت و آزادی در اراده و اعمال صالحه باشد و این امکان ندارد مگر با ریشه‌کن کردن اختلاف‌ها و طغیان‌گری‌ها و برقراری حکومت مطلوب دینی. (همان، ج ۴، ص ۱۱۰) از این‌رو به برخی تحولات نظام سیاسی اشاره می‌کنیم:

#### ۱.۴.۱. سیر تحول نظام سیاسی اسلام

در همان دورانی که مغرب‌زمین اوج تاریکی و جهل قرون وسطایی را می‌گذراند، خورشید اسلام در مشرق‌زمین در شبه‌جزیره حجاز و در بین اعراب بدوی، که از نظام اجتماعی و تشکیلات سیاسی جز ساختار ابتدایی قبیله‌ای چیزی نمی‌دانستند، طلوع کرد و در مدتی کوتاه توانست یکی از منطقی‌ترین، متمدن‌ترین و نیرومندترین نظام‌های اجتماعی و سیاسی را به وجود آورد و شالوده تمدن و فلسفه سیاسی جدید و توانمندی را پایه‌گذار که پاسخ‌گوی همه نیازهای بشر باشد؛ یعنی همان نظام ولایی پیامبر اکرم (ص) که نشئت گرفته از اراده تشریحی خدا و مبتنی بر آن است. نظام نوپای اسلامی با محوریت و ولایت بی‌منازع رسول اکرم (ص)، به سرعت توانست قبایلی مانند اوس و خزرج را در مدینه و در کنار مهاجران در لوای دولت قدرتمند خود سازمان دهد، و به تدریج بسیاری از قبایل را در نقاط مختلف جزیره‌العرب به سوی خود جذب کند و پس از فتح مکه (سال هشتم هجری) قوی‌ترین حکومت آن عصر را تشکیل دهد؛ حکومت و نظامی که حتی امپراتوران و ابرقدرت‌های آن عصر توان و قدرت معارضه و مقابله با آن را نداشتند.<sup>۷</sup>

اما متأسفانه این نظام قدرتمند تداوم نیافت و پس از رحلت پیامبر خدا (ص) نظام سیاسی اسلام از ساختار ولایی خارج شد و شکل خلافت به خود گرفت. این نه تنها انحراف و تغییر در ساختار سیاست اسلامی بود، بلکه انحرافی بزرگ از مبانی و فلسفه سیاسی اسلام به وجود آورد که خود منشأ انحرافها و لغزشهای دیگری شد.

دوران کوتاه خلافت و زعامت حضرت علی (ع) هم، گرچه نمودار و الگوی حکومت و حاکم دینی و تجلی نظام سیاسی اسلام بود، اما پس از بیست و پنج سال دگرگونی در مبانی دینی شکل گرفت و آن حضرت در تمام دوران رهبری با جریانها و توطئه‌های داخلی و کارشکنی دنیاطلبان و یاران سست‌ایمان درگیر بود و فرصت اجرای اصلاحات و سازندگی‌های مورد نظر خود را نیافت.

انحراف نظام سیاسی اسلام از محور ولایت الهی سبب شد در کمتر از نیم قرن (پس از خلافت کوتاه‌مدت امام حسن (ع)) حتی ظواهر اسلامی رعایت نشود و به تدریج سلطنت موروثی جای نظام ولایی را بگیرد. بنی‌امیه و به ویژه معاویه، بنیان‌گذار نظام پادشاهی‌ای بودند که بعدها عباسیان آن را تداوم بخشیدند.

امامان معصوم (ع) که بر اساس مبانی مذهب تشیع هر کدام در عصر خود علاوه بر وساطت فیض و تبیین و تفسیر کتاب دینی و وحی، محور نظام سیاسی اسلام نیز هستند، با توطئه دنیاطلبان و غفلت عامه مسلمانان، عملاً حکومت و قدرت سیاسی را در اختیار نداشتند، اما هرگز از موضع‌گیری سیاسی و دفاع از مبانی و اندیشه‌های سیاسی و معرفی ساختار و شکل جامعه و حکومت اسلامی (مانند سایر ابواب اسلامی) غفلت نکردند و همواره در مقابل انحرافات، بی‌عدالتی‌ها و ستمگری‌ها و به ویژه در برابر حاکمان جور و مستبد، متناسب با اقتضائات زمانی به مخالفت پرداختند. همین امر سبب شد آنها و شیعیانشان همیشه از سوی سلاطین غاصب، بزرگ‌ترین خطر و دشمن تلقی شده، رنج‌ها و مشکلات فراوانی را هم از جانب بنی‌امیه و هم بنی‌عباس تحمل کنند.

در عصر غیبت نیز، مسلمانان حتی برای تبیین دین و معرفت اندیشه‌های اسلامی (و نه اداره جامعه و رهبری حکومت) دستشان از دامن اهل بیت (ع) به صورت مستقیم کوتاه

### عمل‌گرایی و کارکردهای آن در تحول اندیشه‌دینی از منظر قرآن

شده بود. در این زمان عوامل مختلفی دست به دست هم داد و سبب شد تمدن و موقعیت جامعه اسلامی سیر نزولی بیشتری پیدا کند؛ برخی از آنها عبارت‌اند از:

۱. رواج بیش از پیش تفکر اشعری‌گری که قدرت انتخاب و اختیار و همچنین تعقل و تمیز خیر از شر را از انسان سلب و جمود فکری و تحجر را تبلیغ می‌کرد؛
۲. ظهور و حاکمیت یافتن ترکان کوچ‌نشین جنگجو و خشن و بی‌فرهنگ در جامعه و فرهنگ اسلامی و جنگ‌های طولانی صلیبی؛
۳. عیاشی و خوش‌گذرانی حاکمان و زمامداران کشورهای اسلامی به جای پرداختن به امور جامعه و حکومت و نیازمندی‌های مردم و در یک جمله استبداد خشن مدعیان رهبری جامعه اسلامی؛
۴. رواج خرافات و رخنه آن در بین آداب و سنن دینی؛
۵. استعمار خارجی و تهاجم فرهنگی، سیاسی و اقتصادی به کشورهای اسلامی؛
۶. فقر علمی و بی‌خبری جوامع اسلامی از پیشرفت‌های علوم و قافله تمدن؛
۷. تبلیغ و ترویج جدایی دین از سیاست و پذیرش آن از سوی برخی نمایان دین و سنگ‌نشینان دفاع از احکام اسلامی، به این خیال که ضمانت سلامت و بقای دین و تقدّسش به این است که از سیاست فاصله بگیرد؛
۸. ضعف هویت و انفعال در برابر فرهنگ‌های دیگر که به وسیله روشنفکران شیفته و مغلوب ظواهر غربی تبلیغ می‌شد و روحیه مقاومت و استقامت را در مسلمانان متزلزل و تضعیف می‌کرد.<sup>vi</sup>

با توجه به این عوامل، پژوهش‌گران اسلامی با همتی بلند، ضمن استفاده از داده‌های قرآن کریم، درصدد بررسی جدی نظام سیاسی اسلام برآمدند. سید جمال‌الدین پیش‌گام این روش به شمار می‌آید. مقالات سید جمال در *عروه‌الوئقی* نخستین کوشش جدی و جدیدی است که در آن نویسنده با استفاده از متون قرآنی برای یک ایده روشن سیاسی شاهد می‌آورد. سید جمال قرآن را پشتوانه بزرگ و مهم خود در توجیه مبارزه مسلمانان علیه بیگانگان می‌داندست و تمایل زیادی به نیل به هدف سیاسی خود داشت که همان نهضت امت اسلامی و آزادی آنها بود. (محمود قاسم، ۲۰۰۹، ص ۸۶-۸۷؛ گلدتسیهر، ۱۳۷۴، ص ۳۴۷-۳۴۸، ۳۵۲)

حکومت در اسلام کوششی است برای اینکه اصول عالی را به صورت نیروهای زمانی و مکانی درآورد و در یک سازمان معین اجتماعی تحقق بخشد. به سخن دیگر، مفاهیم

آزادی، مساوات و مسئولیت مشترک در عصرهای مختلف باید متناسب با آن عصر معنا شود و مصداق‌های آن در هر عصر به شکل روابط و قالب‌های حقوقی و نهادهای اجتماعی درآید. این کار مهم‌ترین اجتهاد و معنای الهی بودن حکومت در اسلام است. اسلام می‌کوشد به آنچه روحانی و مقدس است، در یک نظام اجتماعی فعلیت ببخشد.

به سخن شرفاوی، از دیدگاه اسلامی، حرکت جدید تفسیری نقشی مهم در آگاهی بخشی سیاسی و الهام از نص مقدس قرآن در زنده کردن روح مبارزه، به منظور دستیابی به حق و عدل، داشته است. در همین زمینه حمله المنار بر ضد استعمار شدت گرفت و مسئولیت بلا و بدبختی و اشغال کشورهای اسلامی از سوی استعمارگران را به گردن سران کشورهای اسلامی انداخت. (شرفاوی، ۱۹۷۲، ص ۱۸۰)

#### ۱.۴.۲. عقل‌گرایی و تأمین نیازمندی‌های اجتماعی در نظام سیاسی اسلام

یکی از اهداف نظام حکومتی اسلام تأمین و تصدی اموری است که یک جامعه سالم و پویا به آنها نیاز دارد، مانند: ایجاد امنیت داخلی و دفاع شایسته از امت اسلامی در برابر دشمنان، حفظ و برقراری نظم اجتماعی و جلوگیری از تراحم حقوق و تنازعات و همچنین تلاش برای رفع آنها، هدایت و یا تصدی اقدامات و فعالیت‌های اقتصادی، رسیدگی به وضعیت افراد ناتوان، تنظیم روابط خارجی مبتنی بر احکام الهی و رعایت حقوق متقابل، سامان‌دهی به حقوق اقلیت‌ها و جز آنها.

اسلام با تنظیم روابط اجتماعی و نظام حقوقی، مقدمات تحقق عدالت اجتماعی را فراهم می‌کند و جامعه سالم و پای‌بند به قسط و عدالت اجتماعی، زمینه را برای تزکیه و تعلیم و هدایت استعداد‌های انسانی فراهم و مهیا می‌کند و اینها همه برای تعالی و صعود انسان به مرتبه کمال حقیقی و تقرب به خداوند است.

جوادی آملی با استفاده از نصوص دینی، ضمن انحصار اهداف حکومت اسلامی در دو هدف خلیفه‌الله شدن انسان و ایجاد مدینه فاضله، آنها را در طول هم تفسیر کرده، و می‌گوید:

### عمل‌گرایی و کارکردهای آن در تحول اندیشه‌دینی از منظر قرآن

مهم‌ترین هدفی که حکومت اسلامی به همراه دارد، دو چیز است: اول انسان‌ها را به سوی خلیفه‌الله شدن راهنمایی کردن و مقدمات سیر و سلوک آنان را فراهم نمودن و دوم کشور اسلامی را مدینه فاضله ساختن، مبادی تمدن راستین را مهیا نمودن و اصول حاکم بر روابط داخلی و خارجی را تبیین کردن. نصوص دینی اعم از آیات و روایات و سیره معصومین و پیشوایان الهی گرچه حاوی معارف فراوان و نکات آموزنده زیادی است لیکن در عصاره همه آنها همین دو رکن یاد شده است.

همان‌گونه که نظام داخلی انسان را روح و جسم او می‌سازد، ولی اصالت از آن روح است و بدن پیرو روح، تأمین مدینه فاضله نیز برای پرورش انسان‌هایی است که در جهت خلیفه‌الله شدن گام بردارند و اصالت در بین دو رکن یادشده همانا از آن خلافت الهی است؛ زیرا بدن هرچند سالم باشد، پس از مدتی می‌میرد و می‌پوسد، ولی روح همچنان زنده و پاینده است.

همچنین مدینه فاضله هرچند از تمدن والا برخوردار باشد، پس از مدتی ویران می‌شود، ولی خلیفه‌الله که همان انسان کامل است از گزند هر گونه زوال مصون است؛ بنابراین، مدینه فاضله به منزله بدن و خلیفه‌الله به مثابه روح آن است و همان‌گونه که بر اساس اصالت روح، بدن را روح می‌سازد، بنا بر اصالت خلیفه‌الله، مدینه فاضله را انسان کامل تأسیس و تأمین می‌کند ... بنابراین، آنچه به نام قسط و عدل و نظایر آن به عنوان اهداف حکومت اسلامی یاد می‌شود کمال به شمار می‌آیند، لیکن همه آنها جزو فروع کمال اصلی‌اند، زیرا انسان متعالی که خلیفه‌الله خداست، مصدر همه آن کمالات خواهد بود؛ چراکه خلافت خداوند مستلزم آن است که خلیفه وی مظهر همه آنچه در تأمین سعادت ابدی سهیم است و در تدبیر جوامع بشری نقش سازنده دارد، باشد. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۹۹-۱۰۱)

جوادی آملی در بخش دیگری از این بحث، اوصاف مدینه فاضله را در چهار مطلب تعریف می‌کند:

۱. رشد فرهنگی؛

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم، سال چهاردهم، شماره اول

۲. رشد اقتصادی؛

۳. فرآیند صحیح صنعتی؛

۴. رشد حقوقی داخلی و بین‌المللی. (همان، ص ۱۰۶-۱۱۷)

در فلسفه اسلامی نیز، رابطه حکمت نظری (جهان‌بینی) بر حکمت عملی (ایدئولوژی) و نیز حاکمیت آن بر حکمت عملی امری قطعی و تردیدناپذیر معرفی شده است. مطهری در تبیین و توضیح نظریه طباطبایی (در پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ۶) و همین‌طور در ضمن مباحث دیگر بارها به این مطلب تصریح کرده که تنها به ذکر دو نمونه اکتفا می‌کنیم. در یک بیان ضمن تقسیم حکمت به نظری و عملی، حکمت عملی را نتیجه منطقی حکمت نظری دانسته و می‌گوید:

حکما، حکمت را تقسیم می‌کنند به حکمت عملی و نظری؛ حکمت نظری دریافت هستی است، آنچه‌ان که هست و حکمت عملی دریافت خط مشی زندگی است، آنچه‌ان که باید. این‌چنین باید که نتیجه منطقی آنچه‌ان هست‌ها است، بالآخر آنچه‌ان هست‌هایی که فلسفه اولی و حکمت مابعدالطبیعه عهده‌دار بیان آنهاست. (مطهری، بی‌تا، ص ۶۲)

و جایی دیگر تصریح می‌کند که هر ایدئولوژی باید به یک جهان‌بینی تکیه داشته باشد تا مورد تأیید قرار گیرد:

هر ایدئولوژی متکی به جهان‌بینی است که آن جهان‌بینی ایدئولوژی را تفسیر می‌کند. چون انسان فکر دارد و هر ایده‌ای را که بخواهد پیروی کند عامل فکر باید درستی آن ایدئولوژی را تأیید کند تا شخص از آن ایدئولوژی پیروی کند. باید هر ایدئولوژی دارای یک جهان‌بینی باشد، یعنی هر ایدئولوژی یک رکن منطقی دارد که آن رکن منطقی جهان‌بینی است و یک رکن عاطفی دارد که مربوط به احساس است. (همو، ۱۳۷۵، ص ۲۵۳)

### ۱. ۴. ۳. عقل‌گرایی و بازشناسی مفاهیم اصیل نظام سیاسی اسلام

اندیشمندان اسلامی کوشیدند پیرایه‌های به وجود آمده بر روی باورهای ناب را، که تعمداً به عنوان عوامل تسلیم در اسلام و شیعه معرفی می‌شدند، بزدایند. مطهری درباره لزوم بازنگری و بازشناسی در برداشت‌های ناصواب گذشته از مفاهیم اصیل اسلامی می‌گوید:

فکر دینی ما باید اصلاح بشود. تفکر ما درباره دین غلط است، غلط. به جرئت می‌گوییم از چهار مسئله فرعی، آن هم در عبادات، چند تایی هم از معاملات، از اینها که بگذریم دیگر فکر درستی درباره دین نداریم. نه در این منبرها و در این خطابه‌ها می‌گوییم و نه در این کتاب‌ها و مقاله‌ها می‌نویسیم و نه فکر می‌کنیم. (همو، ۱۳۷۷، ص ۱۲۴)

مطهری کوشید با بازشناسی مفاهیم تقوا، عدل، امر به معروف و نهی از منکر، اجتهاد، دعا، علم، توکل، زهد، شهادت، انتظار و واقعه کربلا چهره واقعی اسلام را بنمایاند. مفسرانی همچون سید جمال و عبده نیز کوشیدند قرآن را از گوشه مدارس و حوزه‌ها بیرون آورند و به متن زندگی و جامعه وارد کنند. سید جمال تأکید می‌کند که قرآن کتاب خداست و او آن را برای هدایت و راهنمایی فرستاده و به زبان عربی ساده بیان کرده است. آنچه خلق را به کار آید و در معاد و معاش لازم باشد، در قرآن ذکر شده است. شفای درد گمراهی است و درمان مرض نادانی ... زبان مرغان نیست؛ رمز و اشاره در محکمت آیاتش نگفته ... یک مرشد دایمی و راهنمای ابدی است که تا روز قیامت برقرار است و رافع اشتباه. (محمود قاسم، ۲۰۰۹، ص ۸۶-۸۷)

مفسر المنار نیز قرآن را کتاب هدایت و نور می‌داند تا بشر را به سعادت دنیا و آخرت رهنمون شود، نه کتاب قوانین دنیوی، یا کتاب پزشکی برای مداوای جسم، یا کتاب تاریخ بشر برای بیان وقایع و نه کتابی برای تعلیم راه‌های کسب درآمد؛ چه این همه را خداوند در توان خود بشر قرار داده و نیازی به وحی ندارد. (رشید رضا، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴، ۱۷ و ۱۹) از نظر سید قطب هم، قرآن کتاب علم نیست، همان‌گونه که کتاب حکومت و اقتصاد و فقه هم نیست؛ قرآن کتاب حرکت و منشور زندگی و سازندگی است. (سید قطب، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۱۳۹۹؛ ج ۴، ص ۲۳۷۶) طباطبایی نیز تصریح می‌کند که قرآن کریم

کتاب هدایت برای عموم مردم است و جز این کاری و شأنی ندارد. (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۲۴، ص ۲۳۵) و در جای دیگری می‌گوید:

قرآن به عنوان یک کتاب تاریخ نازل نشده که تاریخ مردم را از نیک و بد برای ما باز گوید، بلکه قرآن کتاب هدایت است و موجبات سعادت، و حق را صریح برای مردم تشریح و بیان می‌کند تا بدان عمل کنند. (همان، ج ۲۰، ص ۷۸؛ ج ۴، ص ۱۲۳)

در اندیشه اسلامی، علاوه بر همه آنچه ذکر شد، نظام سیاسی در ارتباط و پیوند با سایر نظام‌های اسلام بوده، قابل تفکیک و جدا کردن از سایر تعالیم و معارف اسلامی نیست. به تعبیر دیگر، اسلام یک مجموعه به هم پیوسته و منسجم و واحد است که نظام‌ها و بخش‌های گوناگون آن وحدت حقیقی دارد نه وحدت انضمامی و پیوند مصنوعی و لذا سیاست اسلام در اخلاق و عبادتش ادغام شده، همان‌گونه که سایر تعالیم آن چنین است.

#### ۱. ۴. ۴. عقل‌گرایی و اصول حاکم بر نظام سیاسی

یک حکومت مطلوب باید به اصولی پای‌بند باشد، و قرآن این اصول را به وضوح تبیین کرده و مفسران اجتهادی به آن اشاره کرده‌اند. بخشی از این اصول که قسمت غالب آیات قرآن را تشکیل می‌دهد مبانی فکری و عملی سیاست و حکومت اسلامی، قوانین و آداب اجتماعی، حقوق افراد جامعه اسلامی نسبت به یکدیگر و کیفیت معاشرت با بیگانگان (سیاست خارجی) است. در ادامه فهرست برخی از سرفصل‌ها و عناوین کلی مبانی و مباحث اجتماعی و سیاسی بر آمده از آیات قرآن را ذکر می‌کنیم:

#### الف. طرح اصل شورا و توجه به آرای دیگران

قرآن در توصیف مؤمنان و جامعه اسلامی می‌فرماید: «آنها در اموری که مربوط به آنهاست به صورت مشورت و شورایی عمل می‌کنند»؛ «وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ». (شوری: ۳۸) به پیامبر اعظم (ص) رهبر جهان اسلام نیز دستور می‌دهد از نظر و مشورت مردم بهره‌بردار و به آنها شخصیت بدهد، اما در نهایت تصمیم را خود او بگیرد: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ». (آل عمران: ۱۵۹)



### عمل‌گرایی و کارکردهای آن در تحول اندیشه‌ی از مطهر قرآن

این اصل از جانب سید جمال‌الدین اسدآبادی به عنوان مبنای اصلی ضرورت نهادهای نمایندگی و لزوم مشارکت و انتخاب مردم، از نخستین اقدامات از این دست است. (خدوری، ۱۳۶۶، ص ۳۸)

بحث شورا از جمله مباحث جدیدی است که در تفاسیر معاصر مطرح شده و مقالات مستقلی نیز درباره آن نوشته شده است. بحث تساوی و حریت، آزادی در عقیده و در رأی دادن، رابطه آزادی با برده‌داری و همچنین با جهاد مباحث نوخاسته‌ای است که اندیشمندان مسلمان را به چالشی سخت فرا می‌خواند. (شریف، ۱۴۰۲، ص ۳۶۷، ۳۵۸، ۳۸۰، ۳۷۸، ۳۷۶ و ۳۷۷؛ رومی، ۱۴۱۳، ص ۳۹۰، ۳۹۱ و ۳۹۲؛ شرقاوی، ص ۱۶۷، ۱۵۲، ۲۱۱، ۱۵۶)

### ب. آزادی توأم با مسئولیت انسان

انسان موجودی است آزاد و حاکم بر سرنوشت خود و حتی در پذیرش یا عدم پذیرش دین، خود اوست که باید تصمیم بگیرد و انبیا و پیشوایان دین در این خصوص تنها مبلغ و دعوت‌کننده او به شریعت الهی و صراط مستقیم هستند؛ «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَّ إِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳)؛ «وَوَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّ مَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ». (کهف: ۲۹)

اما در عین حال انسان در قبال انتخاب و اعمال خود مسئول است. به عبارت دیگر، باید به لوازم این آزادی و انتخاب تن دهد. در قیامت، در دادگاه عدل الهی نیز مورد بازجویی و سؤال قرار می‌گیرد؛ «وَقِفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ» (صافات: ۲۴) بحث آزادی به دو بیان برون‌دینی و درون‌دینی (داخل جامعه اسلامی) از مباحث مهمی است که قرآن در آیات متعددی به آن پرداخته است و همین‌طور تعهد و مسئول بودن او بارها یادآوری شده است. سید علی خامنه‌ای، ساکن‌دار نهضت و انقلاب اسلامی در زمان حاضر است که در دوران خفقان ستم‌شاهی، توحید را از این منظر برای دانش‌پژوهان تفسیر کرده است:

توحید قرآن تنها نگرشی بی‌تفاوت و غیرمسئول نیست، شناختی متعهد و بینشی فعال و سازنده است؛ طرز فکری است که در بنای جامعه و اداره آن و ترسیم خط سیر آن (استراتژی) و تعیین هدف آن و تأمین عناصر حفظ و ادامه آن، دارای تأثیر اساسی و تعیین‌کننده است و اصطلاحاً توحید از ارکان

(ایدئولوژی) اسلام، بلکه رکن اصلی آن نیز هست ... توحید غیر از آنکه یک بینش فلسفی است، یک شناخت علم‌زا و زندگی‌ساز نیز هست، یعنی عقیدتی است که بنای زندگی اجتماعی و فردی انسان‌ها باید بر پایه آن نهاده شود. (خامنه‌ای، ۱۳۷۴، ص ۳۸)

توجه به ابعاد عملی و سازنده توحید و آثار آن در صحنه‌های سیاسی و اجتماعی، به رغم اصرار قرآن و روایات، برای بسیاری از به ظاهر موحدان روشن نشده و یا نگذاشته‌اند که روشن شود؛ اما در عین حال سنگ‌نشینان واقعی پاسداری از جهان‌بینی توحیدی اسلام هر جا فرصت و زمینه یافته‌اند به خوبی آن را تبیین و تفسیر کرده‌اند.

### ج. استقلال کامل و همه‌جانبه

برای جامعه اسلامی هرگونه وابستگی و تکیه بر قدرت‌های استکباری و بیگانه ممنوع و بلکه عین آتش و هلاکت است. «وَلَا تَزْكُوتُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمْ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ ثُمَّ لَا تُنصِرُونَ». (هود: ۱۱۳)؛ «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ». (آل عمران: ۲۸) ضمن لزوم ارتباط با دیگران، استقلال همه‌جانبه باید اصل باشد. استقلال سیاسی و اقتصادی و فرهنگی از اصولی است که جامعه فاقد آن مورد قبول خدا نبوده و جامعه اسلامی محسوب نمی‌شود. قرآن به اهل کتاب و پیروان ادیان دیگر می‌فرماید بیایید مشترکات را محور قرار داده و زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشیم، اما در عین حال وابستگی به آنها را برای مؤمنان غیرمجاز دانسته و می‌فرماید: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَ لَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَ لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» (آل عمران: ۶۴)؛ یعنی حاکمیت و ولایت در نظام اسلامی باید کاملاً الهی باشد: «أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا». (کهف: ۱۰۲)

موسوی خمینی، مفسر قرآن و بنیان‌گذار بزرگ‌ترین انقلاب دینی، نقطه شروع و آغازین مبارزات خویش را معرفی اسلام سیاسی و نظام ولایی و کنار زدن حجاب‌های ظلمانی از احکام شریعت قرار داد. وی در نخستین اثر برجسته سیاسی و اجتماعی خویش به نام کشف‌الاسرار که در ۱۳۲۳ منتشر شد، علاوه بر پاسخ‌گویی به شبهات و القائات

عمل‌گرایی و کارکردهای آن در تحول اندیشه‌ی از منظر قرآن

شیطانی دشمنان، نظریه حکومت اسلامی و ضرورت مبارزه با حکومت‌های ستمگر، حرمت همراهی و حتی سکوت در برابر ظالمان، تکلیف و وظیفه جامعه اسلامی برای ایجاد حکومت و عدالت اجتماعی، و استقلال و آزادی را به صورت روشن و شفاف بیان کرد و ضمن انتقاد از تحریف و دگرگونی‌ای که از فهم دین به وجود آمده می‌گوید:

افسوسا که شهوت‌رانی و خیانت‌کاری‌های زمامداران و اغفال و حيله‌گری‌های اجانب، احکام اسلام را نگذاشت از میان ورق‌ها بیرون بیاید تا همه ببینند خدای محمد (ص) تشکیلات حکومتی را چگونه و بر چه اساس بنا نهاده ... این قانون خدایی است که از قبل از ولادت تا پس از مردن و از تخت سلطنت تا تخت تابوت هیچ جزئی از جزئیات اجتماعی و فردی را فروگذار نکرده است. اینجا قانون‌گذار خدای داناست که غفلت از هیچ چیز بشر ندارد، در حالی که زندگی مادی او را به بهترین شکل و بزرگ‌ترین تمدن و تعالی اداره می‌کند، زندگی معنوی او را نیز با نیکوترین و سعادت‌مندترین حالت تأمین می‌نماید. (موسوی خمینی، بی‌تا، ص ۲۳۸) <sup>vii</sup>

#### د. رهبری و ساختار حکومت اسلامی

شاید دور از واقع نباشد اگر سیاسی‌ترین موضوع قرآن و اسلام را نظام رهبری و امامت بدانیم که پیامبر اکرم (ص) از آغاز دعوت تا آخرین لحظات حیات خود بارها با اشاره یا صراحت آن را بیان کرده است. قرآن امامت را پیمان و عهدی الهی (نه قرارداد اجتماعی) معرفی می‌کند. این پیمان برای انسان‌های برجسته‌ای که کوچک‌ترین آلودگی و ظلمی در زندگی آنها وجود ندارد از سوی خداوند انشا و ایجاد می‌شود و موجب یأس کفار، اکمال دین، اتمام نعمت الهی و خشنودی و رضایت و امضا خدا بر دین اسلام شده است.

طرح رسمی و صریح امامت و جانشینی پیامبر اکرم (ص) برای بسیاری از دنیاطلبان و کسانی که به انتظار نشسته بودند تا با رحلت آن حضرت بار دیگر موقعیت قبلی خود را به دست آورند تحمل‌پذیر نبود، لذا رسول خدا نگران طرح آن بود. خداوند نیز ضمن دلداری دادن به پیامبر که نگران نباشد و خدا دین او را حفظ خواهد کرد، به او دستور می‌دهد آنچه را بر او نازل شده، ابلاغ کند و تهدید می‌کند که اگر چنین نکنی رسالت و

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم، سال چهاردهم، شماره اول

وظیفه خود را به انجام نرسانیده‌ای: «یا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَ اللَّهُ يَعْصِيكَ مِنَ النَّاسِ إِنْ أَلَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ». (مائده: ۶۷)

از نظر قرآن، سرنوشت انسان با امام و رهبری که در این دنیا انتخاب کرده تعیین می‌شود و در قیامت با همان کس که در امور زندگی و اجتماعی پیشوای او بوده است محشور می‌گردد، اگر تابع ائمه کفر بود با آنها و اگر ولایت ائمه حق را پذیرفته باشد همراه آنها محشور می‌شود. موسوی خمینی می‌گوید:

شما از کجا می‌گویید دین تکلیف حکومت را تعیین نکرد؟ اگر تعیین نکرده بود پیغمبر اسلام چطور تشکیل حکومت کرد و به قول شما در نیم قرن نیمی از جهان را گرفت؟ آن تشکیلات برخلاف دین بود یا با دستور دین؟ اگر برخلاف بود چطور پیغمبر اسلام و علی بن ابیطالب برخلاف دین رفتار می‌کردند؟! (همان)

بنابراین، منابع دینی پاسخ‌گوست؛ یعنی اگر دیدگاه اسلام در خصوص مسایل اجتماعی و سیاسی و موضع‌گیری آن در قبال مسایل مربوط به حکومت و اداره جامعه مورد سؤال باشد، شایسته و منطقی آن است که برای یافتن پاسخ، به سراغ منابع دین اسلام و در رأس همه قرآن برویم. نمی‌توان مسئله‌ای از مسایل اجتماعی و سیاسی را یافت که قرآن متعرض کلیات آن نشده و در قبال آن موضع‌گیری نکرده باشد. قرآن قانون اساسی نظام سیاسی اسلام است که همه ابعاد و قوای حکومت و لوازم آن را به روشنی بیان کرده است.

#### هـ استضعاف‌زدایی

اگر استضعاف نباشد جایی برای جولان دادن مستکبر نخواهد بود و لذا مستکبران همواره می‌کوشند جامعه را در ضعف و ناتوانی نگه دارند تا از آنها پیروی کنند. استضعاف فکری، استضعاف اقتصادی و استضعاف اجتماعی و سیاسی از جمله اموری است که زمینه را برای ظلم ظالمان و استمرار حاکمیت مستکبران مستبد فراهم می‌کند. قرآن، اولاً، خود مستضعف را موظف می‌کند که تا می‌تواند در برابر ظلمی که به او تحمیل شده مقاومت کند و اگر مبارزه مثبت نتیجه نداد، به صورت منفی به مخالفت برخیزد و از سرزمین ظالمان هجرت کند و خود را برهاند که

پژوهش‌های فلسفی-کلامی

عمل کرابی و کارکردهای آن در تحول اندیشه‌ی از مطر قرآن

اگر چنین نکرد نه تنها انتظار عنایت خدا را نباید داشته باشد بلکه عذاب خواهد شد: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعِفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا». (نساء: ۹۷) و ثانیاً به سایر مسلمانان می‌گوید که وظیفه دارند برای نجات مستضعفین جهاد و قتال کنند: «وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الْمُسْتَضْعِفِينَ». (نساء: ۷۵) و سرانجام وعده می‌دهد مستضعفین پیروز و حاکم خواهند شد؛ شما - خودتان و جامعه - حرکت و تلاش کنید، خدا شما را حاکم می‌کند.

### و. تحزب و تشکل سیاسی

قرآن سفارش می‌کند در امور خیر و پسندیده، تک‌رو نبوده، فردی عمل نکنید، بلکه تعاون و مشارکت با یکدیگر داشته باشید؛ «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى». (مائده: ۲) و بر این اساس محور وحدت و مشارکت را حزب‌الله، به عنوان یک تشکل سیاسی، معرفی می‌کند، تشکلی که همه اقشار و گروه‌های جامعه را پوشش داده و به صورت قدرتی منسجم در برابر احزاب شیطانی مقاومت می‌کند. قرآن حزب‌الله را در دو جا مطرح کرده و در هر مورد به بخشی از ویژگی‌های آنها اشاره می‌کند:

الف. حزب‌الله بر سر حکم خدا با دشمنان خدا، هر که باشد، سازش نکرده و جاذبه‌های شخصی و خانوادگی و عوامل دیگر، آنها را به انفعال و تسلیم وا نمی‌دارد. (مجادله: ۲۲)  
ب. حزب‌الله همواره بر محور ولایت حرکت می‌کند؛ نه عقب می‌ماند نه جلو می‌افتد. (مائده: ۵۶)

موسوی خمینی، اسلام‌شناس و احیاکننده دین در عصر حاضر، با نگاه اجتهادی با صدای بلند فریاد می‌زند: «والله اسلام تمامش سیاست است. اسلام را بد معرفی کرده‌اند، سیاست مدن از اسلام سرچشمه می‌گیرد». (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۷۰) به باور وی، دیانت اسلام، صرفاً یک دیانت عبادی نیست و وظیفه بین عبد و خدای تبارک و تعالی، صرفاً وظیفه روحانی نیست و همین‌طور یک مذهب و دیانت سیاسی صرف هم نیست؛ هم عبادی است و هم سیاسی؛ سیاستش در عبادات مدغم است و عبادتش در سیاسات مدغم است؛ یعنی همان جنبه عبادی یک جنبه سیاسی دارد. (همان، ج ۴، ص ۴۴۷)

وی در جای دیگری این واقعیت را این‌گونه بیان می‌کند:

اسلام مکتبی است که برخلاف مکتب‌های غیرتوحیدی در تمام شئون فردی و اجتماعی و مادی و معنوی و فرهنگی و سیاسی و نظامی و اقتصادی دخالت و نظارت دارد و از هیچ نکته ولو بسیار ناچیز که در تربیت انسان و جامعه و پیشرفت مادی و معنوی نقش دارد، فروگذار نموده است و موانع و مشکلات سر راه تکامل را در اجتماع و فرد گوشزد نموده و به رفع آنها کوشیده است. (همان، ج ۲۱، ص ۴۰۳)

معجزه بزرگ مکتب سیاسی اسلام آن است که علاوه بر مبانی و فلسفه سیاسی، نظام و ساختاری از حکومت دارد که در عین انطباق کامل با جهان بینی و مبانی اعتقادی و فکری، در همه زمان‌ها و مکان‌ها و تحت همه شرایط و موقعیت‌ها قابل اجراست! و به عصری دون عصر دیگر تعلق ندارد. این مکتب پویایی را در متن حفظ اصول تضمین کرده و هرگز پیروان خود را از نعمت بزرگ هدایت و رهبری و حاکمیت الهی محروم نکرده است.

#### ز. دشمن شناسی

از مسایل بسیار مهم در یک نظام سیاسی، تشخیص و شناخت دوستان و دشمنان و نوع توطئه آنها و به ویژه شناخت کسانی یا گروه‌هایی است که ظاهری دوستانه دارند و در پشت پرده نفاق با نظام مقابله و دشمنی می‌کنند. تمیز خطوط انحرافی و جریان‌ات و گروه‌های معاند که با شعارها و ظواهر عوام‌فریبانه و با اهداف براندازانه و قدرت‌طلبی تلاش می‌کنند، از ظرافت‌های مدیریت یک جامعه و نظام سیاسی و حکومت است که قرآن به آن توجه بسیاری کرده است.

یکی از بخش‌های مهم آیات قرآن را معرفی دشمنان به ویژه دشمنان دوست‌نما تشکیل می‌دهد و شاید اهتمام زیاد قرآن به افشای چهره منافقین و توطئه‌های آنها و لزوم هشیاری در برابر آنها، اشاره به همین اصل مهم سیاسی و خطری باشد که از این ناحیه می‌تواند متوجه جامعه اسلامی شود.

شیعه نخستین کسانی هستند که تفکر انقلابی و پرچم قیام را در اسلام بر ضد طغیان به دوش کشیدند و همواره نظریات شیعه روح انقلاب را با خود به همراه داشته است. عقیده به امامت که شیعه بدان سخت ایمان داشت آنها را به انتقاد و اعتراض نسبت به هیئت‌های حاکمه و بالأخره به جبهه‌گیری در برابر آنها و این حقیقت در

### عمل‌گرایی و کارکردهای آن در تحول اندیشه‌ی از منظر قرآن

سرتاسر تاریخ شیعه مشهود است. شیعه در تاریخ، به طور مداوم، در یک جریان انقلابی مستمر به سر می‌برد. شیعیان نه آرام می‌گرفتند و نه آنها را رها می‌کردند. موضع‌گیری‌های سیاسی ائمه (ع) در برابر حکومت‌های فاسد و ستمگر سبب شد همواره تحت فشار و محدودیت قرار گیرند و سرانجام هم به شهادت برسند.

در عصر غیبت نیز، به رغم تلاش و مجاهدت بسیاری از علما و فقهای شیعه، رسماً اداره جامعه و حکومت متناسب با مبانی اسلامی در اختیار آنها قرار نگرفت تا اینکه با انقلاب اسلامی این امر محقق شد و شاید همین امر و عملکرد ظالمانه و دنیاطلبانه حاکمان سبب شد نوعی سیاست‌گزینی و تقابل بین دین و سیاست بین دینداران به وجود آید.

در تفکر اسلام ناب، سیاست بخشی از هدایت کلی و فراگیری است که دین تضمین‌کننده آن است. لذا رابطه دین و سیاست را رابطه کل و جزء می‌دانند، آن هم جزیی که اولاً جهت‌گیری خود را از کل گرفته و ثانیاً در تحقق این کل و مجموعه نقش اساسی و تعیین‌کننده دارد و با منتفی شدن آن، کل هم منتفی می‌شود. بخش اعظم حکمت عملی اسلام را (متناسب و نشئت‌گرفته از حکمت نظری‌اش) قوانین و احکام اجتماعی و سیاسی به خود اختصاص داده است و اساساً اسلام منهای احکام اجتماعی و سیاسی‌اش اسلام نخواهد بود.

### ح. مقابله با تهاجم تبلیغاتی دشمنان

از جمله اموری که در مبارزات سیاسی و جنگ‌های نظامی و حتی در رقابت‌های اقتصادی و منازعات فرهنگی بسیار نقش دارد و صاحبان قدرت، به ویژه قدرت‌های استکباری (که به اصول و مبانی خاصی پای‌بند نیستند)، بیشترین سرمایه‌گذاری را روی آن انجام می‌دهند، جنگ روانی و ایجاد تزلزل فکری و اضطراب در اندیشه و اراده رقبا و در هم شکستن روحیه مقاومت و تلاش نیروهای جبهه مخالف است. تهاجم تبلیغاتی و جنگ روانی برای سلب قدرت تصمیم‌گیری صحیح و ایجاد زمینه نفوذپذیری و استحاله جبهه مقابل در همه زمان‌ها و به ویژه در عصر جدید کارآمدترین جبهه و صحنه مبارزه است. اسلام، در این خصوص، اولاً با بیان دستورها و احکامی، کاربرد جنگ روانی دشمنان و تأثیر آن در ابعاد سیاسی، اعتقادی و فرهنگی را خنثا می‌کند؛ مانند

تقویت نیروی ایمان و روحیه مقاومت افراد خودی، رشد آگاهی و ارائه واقعیات به آنها، حفظ اسرار و اطلاعاتی که ممکن است دشمن از آنها بهره بگیرد، هماهنگی در گفتار و موضع گیری‌های سیاسی، امید دادن به مردم و ذکر توانایی‌های آنها، حفظ وحدت، مقابله و مخالفت با شایعات، هشجاری و عدم غفلت، تحلیل موضع گیری‌های دشمنان و توجه به نقاط ضعف آنها.

و ثانیاً به مسلمانان و حکومت اسلامی اجازه می‌دهد ضمن تبلیغات صحیح و معرفی دین خدا، در چارچوب خاصی و با حفظ تقوای سیاسی در مقابل اقدامات دشمن، آنها نیز به جنگ روانی اقدام کنند و روحیه جبهه کفر و نفاق را در هم بشکنند. قرآن مقابله با هر تعدی و تجاوزی را به مثل آن مجاز، بلکه تکلیف مسلمانان می‌داند. (بقره: ۱۹۴)

مطهری در این زمینه می‌نویسد:

انحراف خلافت و حکومت از مسیر اصلی خود، دستگاه خلافت را به منزله پوسته بی‌مغز و قشر بدون لب در آورد. اینجا بود که سیاست از دیانت عملاً جدا شد یعنی کسانی که حامل و حافظ مواریث معنوی اسلام بودند از سیاست دور ماندند و در کارها دخالت نمی‌توانستند بکنند و کسانی که زعامت و سیاست اسلامی در اختیار آنها بود از روح معنویت اسلام بیگانه بودند و تنها تشریفات ظاهری را از جمعه و جماعت و القاب و اجازه به حکام اجرا می‌کردند. آخر الامر کار یک‌سره شد. این تشریفات ظاهری هم از میان رفت و رسماً سلطنت‌ها به شکل قبل از اسلام پدید آمد و روحانیت و دیانت به کلی از سیاست جدا شد. از اینجا است که می‌توان فهمید بزرگ‌ترین ضربتی که بر پیکر اسلام وارد شد از روزی شروع شد که سیاست از دیانت منفک شد. در زمان ابوبکر و عمر اگرچه هنوز سیاست و دیانت تا حدی توأم بود، ولی تخم جدایی این دو از زمان آنها پاشیده شد. (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۳۱-۳۲)

#### ط. عمومیت و جهان‌شمولی

قرآن یک روز وظیفه مسلمانان را جنگ و پیکار نظامی و استقامت در میدان‌های بدر و احد و خیبر و حنین دانسته و روز دیگر فتح‌المبین آنان را صلح حدیبیه و ناقص گذاشتن سفری که برای



### عمل‌گرایی و کارکردهای آن در تحول اندیشه‌ی از منظر قرآن

زیارت و اعمال خانه خدا انجام گرفته معرفی می‌کند. گرچه برای برخی سست‌ایمانان، متانت و کوتاه آمدن پیامبر اکرم (ص) در برابر قریش در تنظیم صلح‌نامه حدیبیه گران آمد و بعضاً در رسالت آن حضرت هم گرفتار تردید شدند، لکن گذشت زمان به خوبی نشان داد چگونه همین تصمیم پیامبر زمینه فتوحات بعدی و به ویژه فتح مکه را فراهم کرد و شایسته نام فتح‌المبین شد.

گاهی موضع جنگی گرفتن و برخورد خشونت‌آمیز نمی‌تواند دشمن و یا انحرافی را از بین ببرد و لذا این حاکم اسلامی است که باید هدایت جامعه را به نحو احسن در دست داشته باشد و مصالح عمومی جامعه را دنبال کند و مردم هم باید از او اطاعت کنند.

برای مثال، عبده معتقد است: روی سخن قرآن با شخص یا اشخاص خاصی نیست، برعکس با بشریت است، مکتب محمد عبده با این اصل آغاز می‌شود که اسلام یک دین جهانی و در خور همه اقوام و ملل و همه زمان‌ها و اوضاع و احوال فرهنگی گوناگون است. (خرمشاهی، ۱۳۶۴، ص ۸۳) از این‌رو، تبیین موضع اسلام درباره این مسایل، موضوع جدیدی بود که در کنار بحث از شکل نظام سیاسی، در برابر متفکران اسلامی چهره گشود و آنها را ناگزیر به بررسی و ابراز عقیده کرد.

آنچه ذکر شد، تنها برخی از عناوین و سرفصل‌های مباحث اجتماعی و سیاسی موجود در کتاب خدا و نشان‌دهنده اهتمام اسلام و قرآن به مسایل اجتماعی و مربوط به عموم مردم بود. البته اگر با مجال و تأمل بیشتری به محضر قرآن برویم، یقیناً عناوین دیگری را نیز می‌توان استفاده کرد؛ نظیر حفظ سلسله‌مراتب فرماندهی، اطلاعات مردود و مذموم، مبارزه با باندهای وابسته به مستکبران، تشکیلات اطلاعاتی و ضد جاسوسی، اهمیت‌دادن به مراکز عمومی مانند مسجد به عنوان مرکز تحرک و پایگاه بسیج عمومی مردم و تبادل اطلاعات و محل تعلیم و رسیدگی به امور محرومان، سازندگی خرابی‌های پس از جنگ، برخورد و تحریم ارتباط با فراریان از جنگ، مذمت استفاده از دین علیه دین، تخریب مراکز توطئه و فساد، احکام ثانویه اسلام برای موارد اضطراری و رفع بن‌بست‌ها، ابعاد اجتماعی و سیاسی عبادات مانند حج، زکات، نمازهای جمعه و عید، تقدم مصالح و منافع عامه بر انتظارات فردی، توصیه و امر به هجرت برای مبارزه، تقوای سیاسی و اقتصادی، راه تشخیص خطوط انحرافی، خلافت و جانشینی انسان از

سوی خدا و مأموریت حاکمیت بخشیدن به احکام الاهی بر روی زمین، امانتداری در مسایل سیاسی و اجتماعی، حفظ اسرار جامعه اسلامی، اجتهاد و باز بودن باب آن در احکام فقهی و حکومتی.

البته اگر دومین منبع اسلامی یعنی سنت و روایات - که در واقع تبیین و تفسیر وحی الاهی است - مطالعه و بررسی شود به خوبی این یقین و باور حاصل می‌شود که اسلام هیچ موضوع و مطلبی را در باب مسایل اجتماعی و عامه و نیز حکومت بدون پاسخ و موضع‌گیری رها نکرده است؛ حتی به بسیاری از ابعاد و جزئیاتی که عقل و اندیشه بشری به آن راه نیافته است نیز اهتمام و عنایت دارد.

#### ۵.۱. اجتهاد و تحول در کشفیات علمی قرآن

از همه مهم‌تر و گسترده‌تر کارکرد اجتهاد، کشاندن مباحث علمی در زمینه پیدایش جهان و چگونگی خلقت انسان و خورشید و ماه و ستارگان و حرکت آنها و دیگر مقوله‌های علمی به تفسیر است که از اواخر قرن سیزدهم شروع شد، و کسانی همچون اسکندرانی (م. ۱۳۰۶ هـ.ق.) در تفسیر کشف الاسرار/النورانیه این روش را رسماً در تفسیر وارد کردند. از آن پس، تفسیر علمی، به مفهوم جدید و گسترده آن، رفته رفته به صورت تفسیر ترتیبی درآمد و مفسران کوشیدند میان آنچه در علوم کشف شده و قرآن مطرح کرده، تطبیق یا تفسیر کنند.

اینها تنها مباحثی نبود که با ورود دانش جدید به جامعه مسلمانان مطرح شود. کشفیات جدید در رشته زیست‌شناسی و شکل‌گیری نظریه تکامل، پیشرفت علم نجوم و افزایش آگاهی در مورد منشأ و ساختمان شهاب‌ها و قوانین حاکم بر حرکات آنها و دستیابی به اطلاعات بیشتر درباره فضا و اجرام فضایی و روابط بین آنها با برخی برداشت‌های گذشته از قرآن درباره پیدایش انسان، شهاب‌ها و تبیین آسمان‌های هفت‌گانه<sup>viii</sup> تعارض داشت و پذیرش این اصل کلی که اسلام با علم هماهنگ است نیز به حل آن کمکی نمی‌کرد. لذا مفسران بر آن شدند که به صورت‌های گوناگون به حل این مسئله بپردازند. اینها تنها نمونه‌ای از اطلاعات علمی جدیدی هستند که طرح مباحث نوینی را در حوزه تفسیر موجب شدند. دستاوردهای فکری بشر در حوزه علوم انسانی،

### عقل‌گرایی و کارکردهای آن در تحول اندیشه‌ی از منظر قرآن

جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، زبان، تاریخ و موارد دیگر، تأثیری کمتر از علوم تجربی بر حوزه مباحث دینی نداشت.

علاوه بر این، پیشرفت دانش بشری و افزایش آگاهی‌های انسان درباره بسیاری از پدیده‌ها، همچون نحوه تشکیل ابر و باران، نقش باد در باروری گیاهان، ایجاد نطفه و مراحل مختلف جنین، نظام اجتماعی حاکم بر زندگی برخی جانوران و بسیاری دیگر از دانش‌های نو، افقی تازه از ویژگی‌های قرآن را در برابر دیدگان مفسران گشود و آنها را از پیش‌گفته‌های قرآنی که کشفیات سیزده قرن بعد، با آنها سازگار بودند، به شگفتی واداشت. اعجاز علمی قرآن، وجهی از این کتاب الاهی است که مفسران در پرتو دانش جدید بدان واقف شدند و یکی از مهم‌ترین بحث‌های علوم قرآنی است که در دوره معاصر، از جنبه‌های تازه‌ای بررسی شد.

در راستای همین تحول، نهضت نوخواهی و نواندیشی و توجه به خواسته‌های دنیوی و نیازهای اجتماعی، همچون تشکیل حکومت، نظام اقتصادی و سیاسی، تمدن و صنعت در چارچوب دین شکل می‌گیرد. در این میان، دو گرایش بیش از همه چشم‌گیر بود: یکی، اتکای به عقل در فهم قرآن و دیگری، کوشش برای وفاق بین اسلام و معیارهای جدید زندگی. شماری اندک از تألیفات بسیار در این باره را مؤلف *اتجاهات/التجدید فی تفسیر القرآن* نام برده است. (شریف، ۱۴۰۲، ص ۷۲۳ و ۷۲۴) مهم‌ترین دستاورد این حرکت، پیدایش سبکی جدید در تفسیر، به نام تفسیر علمی بود.

### ۶.۱. اجتهاد و تحول اقتصادی

در مسایل اقتصادی، نمی‌توان به سادگی با تجاهل از کنار آن گذشت. پس از جنگ غرب بر ضد شرق، که تکنولوژی و انقلاب اقتصادی را به همراه داشت، شایسته بود حرکت عقل‌گرایی در اصلاح امور اقتصادی نیز سهیم باشد، مفسران و پژوهش‌گران جدید مدت زیادی به طور گسترده به تفکر در آیات انفاق و زکات و آیات مربوط به شئون مالی پرداختند و در پرتو شریعت اسلامی و بدون تسامح نسبت به پیشرفت‌های فرهنگی و انقلاب اقتصادی جدید در جهان اسلام به ترسیم و تدوین برنامه‌های اقتصادی و ارائه مسایل مالی و گردش ثروت و توزیع و امثال آن پرداختند و احکام اسلام درباره مالکیت عمومی نظیر اوقاف محل توجه واقع شد. (عنایت، ۱۳۵۰،

ص ۴۲) عدالت اجتماعی و قسط (جعفریان، ۱۳۶۹، ص ۱۰۰) و نیز کراهت جمع مال در دست عده‌ای معدود، بیشتر مورد تأکید قرار گرفت. این صاحب‌نظران با تکیه بر اجتهاد و تعقل در آیات و روایات و بهره‌برداری از عقل در مباحث اقتصادی اسلام متناسب با نیازهای روز به تحقیق پرداختند تا دیدگاه اسلام را درباره موضوعات مختلف اقتصادی از جمله فقیر و غنی، مالکیت، توزیع و افزایش ثروت، کار، سرمایه، ابزار تولید و ارزش اضافی تبیین کنند.

رشید رضا سهم عظیمی در اظهار موارد مذکور داشت و نظریه اقتصادی قرآن را مطابق با زمان عرضه کرد. (همان، ص ۲۳۵-۲۳۶) توضیح داستان‌های قرآن، نظیر داستان‌های هابیل و قابیل و نیز حضرت موسی و فرعون به عنوان سمبل‌های مبارزه طبقاتی و نبرد اجتماعی با زیربنای اقتصادی، همچنین تحلیل نهضت پیامبر اکرم (ص) و تاریخ اسلام بر همین مبنا، و تفسیر ابعاد اقتصادی اسلام از نظر سوسیالیستی، به کار بردن عباراتی همچون جامعه بی‌طبقه توحیدی، ایدئولوژی، جهان‌بینی، مبارزه خونین، مثلث شوم زر، زور و تزویر، و ارتجاع، در کنار گرایش افراطی به سادگی، مخالفت با هر گونه مال و زینت و حمایت از نبرد مسلحانه به عنوان تنها راه مبارزه و در عین حال مخالفت با راه‌های تربیتی به عنوان روش‌های ارتجاعی<sup>ix</sup> و سازشکارانه، از سوی برخی نویسندگان، از وسعت تأثیر این جریان در برداشت‌ها، تفسیرها، تحلیل‌ها و گرایش‌های آن زمان حکایت می‌کند. (عنایت، ۱۳۶۵، ص ۲۶۶ و ۲۶۷؛ جعفریان، ۱۳۶۹، ص ۷۵؛ عنایت، ۱۳۶۹، ص ۷۲)

تفاسیر معاصر نیز از پرداختن به مباحث اقتصادی، به تناسب تفسیر آیات غافل‌نمانده‌اند. بحث فقیر و غنی، زکات، خمس، نفقه، کفاره، صدقه، اسراف، تبذیر، ربا و قمار، برخی از موضوعات اقتصادی در تفاسیر هستند که در گذشته هیچ‌گاه به این صورت و با این روش به آنها پرداخته نشده است.<sup>x</sup> برای نمونه به دو مورد اشاره می‌کنیم:

### الف. تعدیل اقتصادی

در معارف قرآن ضمن پذیرش و احترام به مالکیت خصوصی، به گونه‌ای برنامه‌های اقتصادی تنظیم و تدبیر شده است که ثروت بین افراد و طبقات مختلف تعدیل شده، امکانات در دست

### عسل کرابی و کارکردهای آن در تحمل اندیشه‌ی از منظر قرآن

گروهی محدود متمرکز نشود. گرچه هر کس به میزان توانایی و رنج و زحمتی که متحمل می‌شود باید بتواند از منافع آن بهره‌مند شود، اما جلوی ثروت‌های بادآورده را می‌گیرد. احکام اقتصادی و احکام معاملات اسلامی، در حقیقت اصلاح مناسبات اقتصادی و تعدیل ثروت را تضمین می‌کند که آیات فراوانی به بیان آن می‌پردازد.

در اسلام، ضمن مبارزه و تلاش برای نابودی عوامل فقر طبیعی (که آنها را سه‌مطلب می‌داند: کمبود تولید و تلاش، توزیع ناعادلانه، اسراف و تبذیر) فقر تحمیلی و فاصله طبقاتی و استثمار دیگران را رد کرده و سکوت در برابر آن را عملی غیراسلامی معرفی می‌کند: «وَ الَّذِينَ يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَ لَا ينفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ». (توبه: ۳۴)

افزون بر این، در نظام تربیتی قرآن، در خصوص توجه به نیازمندان و اجتناب از ثروت‌اندوزی، احکام مهمی بیان شده است. مثلاً در توصیف متقین می‌فرماید: آنان نیازمندان و محرومان را شریک مال خود می‌دانند: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ عُيُونٍ؛ وَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَ الْمَحْرُومِ». (ذاریات: ۱۵-۱۹)

### ب. تأمین منابع مالی حکومت اسلامی

حکومت و تشکیلاتی که اداره جامعه را در دست دارد، برای تنظیم امور اجتماعی و رفع نیازمندی‌های عمومی و حفظ قلمرو جغرافیایی و اجرای قوانین اجتماعی و اداره کارگزاران خود نیاز به منابع مالی و اقتصادی دارد و رهبر و حاکم اسلامی باید ميسوपालيد و توانمند باشد. به ویژه که دین اسلام بر استقلال اقتصادی جامعه اصرار داشته و تحقق استقلال سیاسی بدون استقلال اقتصادی را غیرممکن می‌داند. آنچه در قرآن تحت عنوان انفال آمده بخشی از منابع مالی حکومت اسلامی است. مالیات‌های ثابت مانند خمس، زکات، جزیه و مالیات‌های غیر ثابت که به تشخیص امام و حاکم اسلامی وضع می‌شود، نیز در اختیار حکومت و امام قرار دارند.

محمدحسین طباطبایی، به اختصار، در باب اقتصاد و نظام اقتصادی اسلام مطالبی طرح کرده است. البته وی به طور گسترده وارد این مباحث نشده، اما مطلبی در باب کنز و انباشت ثروت در اسلام دارد. (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۹، ص ۲۷۲-۲۷۷) همچنین ضمن آیاتی

که به شکلی مربوط به مسایل اقتصادی است (نظیر آیات مربوط به خمس، زکات، کم‌فروشی، مراعات فقرا و انفاق مالی) مطالبی بیان می‌کند. البته حق این مطلب، درگیر شدن مستقیم، تبیین کامل و استدلالی دیدگاه اسلامی و بررسی انتقادی دیدگاه‌های رقیب و دفاع نظری از نظریه اسلام در هر مورد است.

### نتیجه‌گیری

تحولات اندیشه دینی به برکت تفسیر اجتهادی عبارت‌اند از:

۱. گذر زمان و تحولات پیچیده اجتماعی، شاهد ورود مفسران اسلامی به عرصه‌های مختلف زندگی انبای بشر بوده است. تبیین آیات نورانی قرآن در بستر تفسیر اجتهادی، از سوی پیامبر عظیم‌الشان اسلام (ص) و ائمه هدی (ع) و علما و فقهای جهان اسلام، چه در مکتب شیعه و چه اهل سنت، محکم‌ترین سند تثبیت و تحکیم سیره اجتهادی در قرآن به شمار می‌رود.

۲. تفسیر اجتهادی در آیات قرآن منجر به بروز تحولات عدیده در اندیشه دینی شده و از دین نمادی آشکار در زمینه ورود به عرصه‌های مختلف اجتماعی و فردی و همچنین ابزاری برای زیرساخت‌های مدنیت، مدرنیت و شریعت نظامات اجتماعی به وجود آورده است.

۳. تحول در اندیشه دینی در حوزه‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی کارکردهای مؤثری دارد و تضمین‌کننده سعادت بشر در دنیا و آخرت است که بروز انقلاب‌های سیاسی - اجتماعی و تلؤلؤ تابناک انقلاب اسلامی در عصر حاضر، مرهون تحولاتی است که در اندیشه دینی مصلحان اجتماعی رخ داده و این تحولات، مرهون سیره اجتهادی در مفاهیم قرآنی است.

### پی‌نوشت

- i. اصلاح‌گری (reformism) تلاشی است برای عصری کردن دین، ضمن تلاش برای حفظ جوهر اصیل آن. نزد اصلاح‌گر، دین باید طبق عقل بشری بازتعریف شود و معرفت دینی در معرض اصلاح و تغییرات قرار گیرد تا پاسخ‌گوی نیازها و مقتضیات اجتماعی جامعه شود.
- ii. استاد زبان‌شناس سامی در دانشگاه بن.

- iii. در این زمینه تنبه و توجه اهل بیت (ع) سهم سترگی در حساسیت به مسئله داشته است و اگر سخنان ایشان در دفاع از عصمت انبیاء، همچون داوود (ع) و یوسف (ع) و عظمت ملائکه ماروت و هاروت و تنزیه خداوند در صفات تجسیم نبود، معلوم نبود چه چهره مشوهی از انبیای عظام و ملائکه و عقاید توحید ساخته می‌شد؛ چیزی که ما هم‌اکنون در تورات درباره حضرت داوود (ع) و یعقوب (ع) و برخی پیامبران بزرگ می‌بینیم. در این زمینه نک: مجلسی، بی‌تا، ج ۹۰، ص ۸۹؛ طبرسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۷۵، ج ۸، ص ۴۷۱؛ عسکری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۵۱.
- iv. برای آگاهی بیشتر نک: دیاری، ۱۳۷۹.
- v. همانند ماجرای تبوک و فرار امپراتوری روم و سپاه شصت و پنج هزار نفری او که حاضر نشد با سپاه سی‌هزار نفری پیامبر اکرم (ص) مقابله کند.
- vi. برای توضیح بیشتر آثاری که درباره سید جمال و علل انحطاط مسلمانان از نظر وی تألیف شده قابل ملاحظه است؛ مانند *اعیان‌الشیعه*، اثر سید محسن امین عاملی، ج ۱۶؛ *آرا و معتقدات سید جمال‌الدین*، تألیف مرتضی مدرسی؛ *تاریخ بیداری ایرانیان*، تألیف ناظرالاسلام کرمانی.
- vii. نیز نک: موسوی خمینی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۵۹ و ۴۶۰.
- viii - نک: شرفاوی، ۱۹۷۹، ص ۴۳۵-۴۳۹؛ رومی، ۱۴۱۳، ص ۵۹۶-۶۱۵.
- ix. مطهری در نقد این نگرش می‌گوید: «بدون شک برنامه مبارزه با طواغیت جزو برنامه قرآن است و بدون شک اسلام یک دین انقلابی است، ولی آیا همه این مسائلی که در قرآن مطرح شده، در این جهت و برای این منظور است و قرآن برنامه دیگری جز این برنامه ندارد؟». (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۶۲)
- x. نک: بهی، ۱۹۹۱، ص ۱۴۹؛ شرفاوی، ۱۹۷۹، ص ۲۵۵؛ شریف، ۱۴۰۲، ص ۴۱۴-۴۱۵.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آل جعفر، مسلم عبدالله، ۱۴۰۵، *اثر التطور الفکری فی التفسیر*، بیروت، مؤسسه الرساله.
۳. ابن تیمیه، تقی‌الدین، ۱۳۸۵، *مقدمه فی اصول التفسیر*، قاهره، مطبعه السلفیه.
۴. ابن خلدون، عبد الرحمن، ۱۳۶۶، *مقدمه ابن خلدون*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. ابن کثیر، ابو الفداء اسماعیل، ۱۴۰۷، *تفسیر القرآن العظیم*، مصر، دار احیاء الکتب العربیه، ج ۱.
۶. -----، ۱۴۱۳، *البدایه و النهایه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۱.
۷. ایازی، محمدعلی، ۱۳۷۳، *المفسرون حیاتهم و منهجهم*، انتشارات ارشاد اسلامی.
۸. البهی، محمد، ۱۹۹۱، *الفکر الاسلامی الحدیث وصلته بالاستعمار العربی*، الطبعة السابعة، دارالفکر.
۹. جعفریان، رسول، ۱۳۶۹، *مروری بر زمینه‌های فکری التقاط جدید در ایران*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۰. -----، ۱۳۷۸، *ولایت فقیه، فقاہت و عدالت*، قم، اسراء.

۱۱. خامنه‌ای، سید علی، ۱۳۷۴، *طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن*، تهران، فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. خدوری، مجید، ۱۳۶۶، *گرایش‌های سیاسی در جهان عرب*، عبدالرحمن عالم، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، چاپ اول.
۱۳. خرمشاهی، بهاء‌الدین، ۱۳۶۴، *تفسیر و تفاسیر جدید*، تهران، انتشارات کیهان.
۱۴. دیاری، محمدتقی، ۱۳۷۹، *پژوهشی در باب اسرائیلیات در تفاسیر قرآن*، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۱۵. رشید رضا، محمد، ۱۴۱۳، *تفسیر القرآن الحکیم (المنار)*، بیروت، دار المعرفه، ج ۱.
۱۶. -----، ۱۹۳۱، *تاریخ الاستاذ محمدعبد، قاهره*.
۱۷. الرومی، فهد بن عبد الرحمن بن سلیمان، ۱۴۰۷هـ، *اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر*، عربستان سعودی، الطبعة الاولى.
۱۸. -----، ۱۴۰۷هـ، *منهج المدرسه العقلیه الحدیثه فی التفسیر*، بیروت، مؤسسه الرساله، الطبعة الثالثة.
۱۹. -----، ۱۴۱۳، *بحوث فی اصول التفسیر و مناهجه*، ریاض، مکتبه النبویه.
۲۰. سید قطب، ۱۴۱۱، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث، ج ۳ و ۴.
۲۱. شحاته، محمود، ۱۳۹۴، *القرآن و التفسیر*، بی‌جا، الیهیته المصریه العامه.
۲۲. شرفاوی، عفت محمد، ۱۹۷۹، *الفکر الدینی فی مواجهه العصر*، دراسه تحلیلیه لاتجاهات التفسیر فی العصر الحدیث، بیروت، دارالعوده، الطبعة الاولى.
۲۳. شریف، محمد ابراهیم، ۱۴۰۲، *اتجاهات التجدید فی تفسیر القرآن الکریم*، قاهره، دار التراث.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۳۶۳، *تفسیر سوره واقعه*، جواهری، تهران، انتشارات مولی.
۲۵. -----، ۱۳۷۱، *مفاتیح الغیب*، دوم، ترجمه، محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولا، چاپ دوم.
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۱، *قرآن در اسلام*، قم، انتشارات اسلامی.
۲۷. -----، ۱۳۶۳، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه دار العلم، ج ۳ و ۴ و ۹.



۲۸. -----، ۱۳۶۳، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی، کانون انتشارات محمدی، ج ۴ و ۲۰ و ۲۴.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۶۵، *مجمع‌البیان*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ج ۱ و ۸.
۳۰. عسکری، سید مرتضی، ۱۴۱۶، *معالم‌المدرستین*، قم، کلبه اصول الدین، ج ۲.
۳۱. عنایت، حمید، ۱۳۵۰، *اسلام و سوسیالیسم در مصر و سه گفتار دیگر*، تهران، انتشارات موج.
۳۲. -----، ۱۳۶۵، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی.
۳۳. -----، ۱۳۶۹، *شش گفتار درباره دین و جامعه*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۴. گلدتسیهر، اجنتس، ۱۳۷۴، *مذاهب التفسیر الاسلامی*، قاهره.
۳۵. مجلسی، محمدباقر، بی‌تا، *بحارالانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ج ۹۰.
۳۶. محمود قاسم، ۲۰۰۹، *جمال‌الدین الافغانی: حیات و فلسفته*، قاهره، انتشارات مخیمر.
۳۷. مدرسی، مرتضی، ۱۳۵۳، *سید جمال‌الدین اسدآبادی و اندیشه‌های او*، تهران، بی‌جا.
۳۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، *مقالات فلسفی*، قم، انتشارات صدرا.
۳۹. -----، ۱۳۷۷، *احیای فکر دینی: ده گفتار*، قم، صدرا.
۴۰. -----، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۱.
۴۱. -----، بی‌تا، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، قم، انتشارات صدرا.
۴۲. موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۸، *تفسیر سوره حمد*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۴۳. -----، ۱۳۸۵، *صحیفه امام*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ج ۱ و ۴ و ۲۱.
۴۴. -----، ۱۳۹۰، *کتاب‌البیع*، قم، اسماعیلیان.
۴۵. -----، بی‌تا، *کشف‌الاسرار*، قم، آزادی.



## بررسی و نقد جریان فکری شعوبیه و تأثیر آن بر کلام شیعی

سید محمدرضا حسینی<sup>۱</sup>

### چکیده

ظهور اسلام، سطح آگاهی‌های مردم جزیره‌العرب را ارتقا داد، اما پس از ارتحال پیامبر اسلام، با پیدایش احزاب سیاسی‌ای که پشتوانه فکری و عقیدتی داشتند، امت اسلامی گرفتار تشتت و اختلافات گسترده‌ای شد. در تقابل با جریان فکری امویان، به عنوان حزب عربی، که تأکید بر نژاد برتر عرب و اجرای سیاست‌های ضد دینی داشتند، اندیشه تساوی‌گرایی و مخالفت با تبعیض نژادی میان ملت‌ها با عنوان «اصحاب تسویه» ظهور کرد؛ این گروه خود پس از مدتی گرفتار افراط‌گرایی شدند و حزب «شعوبیه افراطی» شکل گرفت. هر کدام از احزاب «اصحاب تسویه» و «شعوبیه افراطی» اهداف، انگیزه‌ها و برنامه‌های جداگانه‌ای داشتند و شعار عدالت‌محوری، عدم تبعیض نژادی و تساوی از شعارهای اصلی آنها بود. شعوبیه که در اثر افراط و زیاده‌روی جریان اموی پدید آمد، خود به نوعی گرفتار افکار نژادپرستانه شد. آنها، که به برتری نژاد ایرانی باور داشتند، کوشیدند با سود جستن از تفاسیر و برداشت‌های خاص بر فرق کلامی تأثیرگذار باشند. در این میان، مکتب کلامی شیعی به جهت استحکام اعتقادات شیعه، که نشئت گرفته از قرآن و سیره و سنت رسول گرامی است، از انحرافات فکری شعوبیه مصون ماند. در این مقاله می‌کوشیم نحوه شکل‌گیری جریان شعوبیه و میزان تأثیر آن بر کلام شیعی را بررسی کنیم.

**کلیدواژه‌ها:** عصبیت عربی، اصحاب تسویه، شعوبیه، اسماعیلیه، معتزله، غالیان، کلام شیعی.

## مقدمه

پس از ارتحال پیامبر اسلام (ص) و در هم شکسته شدن اتحاد مسلمانان، جریان اصیل امامیه، راه پیامبر (ص) را با قبول امامت علی (ع) - به عنوان جانشین آن حضرت - پی گرفتند، اما جمعی گرفتار تشمت و در آن میان، کسانی گرفتار خودکامگی و دنیاطلبی شدند که در نتیجه زمینه بازگشت به فرهنگ جاهلیت و عصبیت عربی و قبیله‌ای فراهم شد؛ از این‌رو، جریان‌های فکری کلامی نادرست و ناسالم در عرصه‌های مختلف نمایان شد و برای دین و جامعه دینی مشکلات فراوانی ایجاد کرد و مردم تا صدها سال در آتش مجادلات پردامنه این نحله منحرف گرفتار بودند و پیامدهای ناگوار آن از هر جهت جامعه اسلامی را متأثر کرد. مفهوم جریان‌های فکری، عام است و شامل تمام جریان‌های فکری، اعم از سیاسی، اعتقادی و فقهی می‌شود. اما در این مقاله، مقصود تفکر کلامی است؛ زیرا بسیاری از آسیب‌های فکری، سیاسی و اجتماعی ریشه در نوع تفکر کلامی دارد. در ادامه پیدایش جریان فکری شعوبیه و تأثیر آن بر کلام شیعی را بررسی می‌کنیم.

### ۱. مفهوم‌شناسی شعوبیه

واژه «شعوبیه» برگرفته از «شعوب» است که این واژه نیز جمع «شعب» است. «شعب» به گروه، قوم یا ملتی اطلاق می‌شود که تعداد افرادش از قبیله و طایفه و عشیره بیشتر باشد. ابن‌منظور درباره شعوبیه چنین می‌گوید: «والشعوبی هو الذی یصغر شأن العرب و لاییری لهم فضلاً علی غیرهم». (ابن‌منظور: ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۱۲۷) ابی حیان اندلسی در تفسیر بحر‌المحیط درباره شعوبیه می‌گوید: «هم الأمم التی لیست بعرب». همچنین گفته شده است: «هم الذین یفضلون العجم علی العرب». (ابی حیان اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۱۱۵) گاهی کلمه «شعوبیه» به «اصحاب تسویه» گفته می‌شود و این بدان جهت است که اصحاب تسویه برای اثبات برابری انسان بیشتر به آیه‌ای از قرآن (حجرات: ۱۳) تکیه می‌کردند که در آن کلمه «شعوباً» آمده است. (اصفهانی، ۱۳۶۶، ص ۲۶۳)

ابن‌عبد‌ربه در کتاب *عقد‌الفرید*، شعوبیه را همان اصحاب تسویه می‌داند. (ابن‌عمرالاندلسی، ۱۴۰۲، ج ۳، ص ۴۰۳) اما متأخرین و حتی بیشتر متقدمین حساب این دو

### بررسی و نقد جریان فکری شعوبه و تأثیر آن بر کلام شیعی

دسته را از یکدیگر جدا کرده‌اند. خاورشناس آلمانی، با تردید، واژه «شعوبیه» را ملی‌گرایی ایرانی معنا می‌کند. این تردید ناشی از نگاه شاخه‌های انشعابی شعوبیه است که دیدگاه‌های متفاوت و متعادل‌تری در مقایسه با شاخه اصلی داشته‌اند. (گلدزیهر، ۱۳۷۱، ص ۳۵۹)

زرین‌کوب می‌گوید: «شعوبیه کسانی بودند که در مقابل غرور نژادی بیش از حدی که اعراب داشتند نه فقط منکر تفوق و سیادت فطری آنها - چیزی که خود اعراب ادعا می‌کردند - بودند، بلکه تمام اقوام عالم را مساوی می‌شمردند و تفاخر و تعصب عرب را مخالف اسلام و قرآن می‌دانستند و رد می‌کردند». (زرین‌کوب، ۱۳۷۹، ص ۳۸۴) البته سزاوار یادآوری است که تعریف ارائه‌شده با اصحاب تسویه سازگارتر است تا با شعوبیه. از این‌رو، می‌توان گفت شعوبیه، حرکت عمومی بسیاری از ایرانیان ناراضی و تحت فشار امویان و عباسیان بود که با شعار تساوی آغاز شد و در میان راه گروهی از آنها منشعب شده و به افراطی‌گری روی آوردند.

## ۲. چگونگی پیدایش شعوبیه

در برابر دیدگاه قوم‌گرایانه اعراب و برخورد ناشایست آنها با عجم‌ها و ایرانیان به ویژه با موالی، جریان شعوبیه در میان ادیبان و دانشمندان ایرانی پدید آمد. آنها نام خود را از آیه: «یا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ». (حجرات: ۱۳) برگرفته بودند و ملاک برتری را تقوا می‌دانستند نه نژاد؛ همچنین خواستار عدم تبعیض، و برقراری تساوی و عدالت وعده داده شده در اسلام بودند؛ لذا به اهل تسویه یا اصحاب تسویه معروف شدند. البته اهل تسویه، که نژادپرستان عرب را سرزنش می‌کردند، به مرور زمان خود به «اهل تفضیل» تبدیل شدند و به تحقیر عرب‌ها و تفاخر نژاد ایرانی خود پرداختند؛ بنابراین، حرکت و نهضت فرهنگی جدیدی، علیه سلطه و سیادت عربی آغاز شد که نهضت شعوبیه نام گرفت.

شعوبیان درست در مقابل نژادپرستان عرب قرار گرفتند. زمزمه عقاید شعوبیه از اواخر عهد اموی - که اسماعیل بن یسار نسایی از شعرای نام‌آور شعوبی (زرکلی، ۱۹۸۹، ج ۱، ص ۳۲۸) در حضور هشام بن عبدالملک، مفاخر ایرانیان را برمی‌شمرد - آغاز شد. در آن

موقع شخص خلیفه و همچنین سایر طرفداران اندیشه برتری عرب، بر حسب اقتضای زمان با روش‌های گوناگون اعتراض‌ها را خاموش می‌کردند. (ممتحن، ۱۳۶۸، ص ۲۰۰) شعوبیه نهضتشان را از آغاز، پنهانی و بی سروصدا پیش می‌بردند. در آغاز خلافت بنی‌عباس، آنگاه که موقعیت آنها تا حدودی تثبیت شده بود، کم‌کم تبلیغات خود را علنی کردند. از خلافت سفاح تا آخر عهد معتصم (۲۲۷-۱۳۲) طرفداران مسلک شعوبیه، که بیشتر ایرانی بودند، با شور مشغول تبلیغ مرام خود بودند و از آن پس ترک‌ها نیز به طرفداران مسلک شعوبیه پیوستند؛ از این‌رو، ضدیت با عرب‌ها بعد از معتصم سرعت بیشتری یافت. (همایی، بی‌تا، ص ۶۶) این حرکت تبلیغی در زمان هارون و مأمون همچنان از شدت برخوردار بود و در قرن سوم هجری به اوج خود رسید. سهل‌انگاری و تسامح خلفای عباسی نیز به این نهضت کمک کرد؛ زیرا آنها نسبت به اعراب تعصبی نداشتند، بلکه با زندقه و کفر ستیز می‌کردند و متعرض جنبش‌های شعوبیان و تعصب ایرانیان نمی‌شدند، و شاید یکی از جهات آن این بود که اغلب خلفای «هجین» (ابن‌منظور، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۳۶۵) (از مادر غیرعرب) بودند، و بر اثر معاشرت با ایرانیان، تعصب عربی در آنها کم شده بود. اعراب، در این دوره، دچار مشقت فراوان بودند؛ چون اغلب بزرگان و وزیران عصر عباسی ایرانی بودند و به سعایت از عرب می‌کوشیدند. (ممتحن، ۱۳۶۸، ص ۱۹۹) از این‌رو، برخی معتقدند بنی‌العباس با گماشتن برخی افراد از خاندان‌های بزرگ ایرانی در مناصب مختلف، باعث پیدایش جریان فکری شعوبیه شد. (رضازاده لنگرودی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۹)

بنی‌امیه با تنظیم سیاست‌های راهبردی خود کوشیدند با نزدیک شدن به خلفا زمینه نفوذ خود را در حکومت آنها، به ویژه سومین خلیفه، فراهم کنند. بدین ترتیب حدود یک قرن در قلمرو اسلامی حکومت کردند؛ از این‌رو، سه جریان فکری ملی‌گرایی بزرگ و تأثیرگذار در جهان اسلام به وجود آمد که روز به روز در میان مسلمانان توسعه یافت، چنان‌که به باور برخی پژوهش‌گران، دوران بنی‌امیه، متشکل از احزاب مستقلی چون حزب عربی، مساوات و شعوبیه بود که هر کدام به نوعی نژاد خود را برتر می‌دانستند. (همایی، بی‌تا، ص ۵۶)

بررسی و نقد جریان فکری شوبیه و تاثیر آن بر کلام شیعی

از آنجایی که انعکاس عملکرد حزب عربی، پیدایش جریان فکری شوبیه را در پی داشت، در ادامه، به اختصار، به چگونگی پیدایش این گروه می‌پردازیم.

### ۳. جریان فکری حزب عربی

حزب عربی (امویان)، پیش از ظهور اسلام، حزبی جنایت‌پیشه بود که روحیه تجاوزگری داشت؛ آنها همواره در جنگ‌های قریش با دیگر قبایل، پیش‌تاز بودند، فرماندهی جنگ‌ها را عهده‌دار می‌شدند، و در دوران جاهلیت رقیب بنی‌هاشم به شمار می‌آمدند.

پس از ظهور اسلام، به دلیل انتساب پیامبر اسلام (ص) به بنی‌هاشم، آنها به دلیل رقابت دیرینه با عموزادگان خود، سخت برآشفتنند و با آن حضرت سر ناسازگاری و مخالفت گذاشته، با او به جنگ و ستیز پرداختند؛ پس از فتح مکه و حاکمیت مسلمانان بر آن شهر، بنی‌امیه به ناچار تسلیم شدند، اما با ظاهری اسلامی، جریان فکری خود را دنبال کردند. (مسعودی، ۱۳۷۴، ص ۳۴۳) پس از ارتحال پیامبر (ص) اتحاد‌گروها و قبایل مسلمانان از بین رفت و ریاست‌طلبی و عصبیت عربی پدیدار شد؛ از آنجایی که جریان فکری-کلامی ابوسفیان با جریان فکری حاکم سازگار بود، بنی‌امیه توانستند در زمان خلیفه دوم، وارد ساختار حکومت شده، برخی از منصب‌ها را در اختیار بگیرند.

آل‌امیه برای روی کار آوردن عثمان تلاش فراوانی کردند. آنها با اجرای سیاست‌های زیرکانه، توانستند قدرت بیشتری کسب کنند و در نتیجه در عصر خلافت عثمانی با به دست آوردن قدرت به ساماندهی و سازماندهی حزبی خود، سرعت ببخشند.

این جریان فکری - به رهبری معاویه - با امام علی (ع)، جانشین پیامبر (ص)، و نیز با اندیشه اسلام ناب مخالفت کردند و جنگ جمل را به وجود آوردند و پس از آن در جنگ صفین، به صورت مستقیم حاضر شدند. بنی‌امیه قدرت خود را گسترش دادند و بسیاری از افراد مطرود و تبعیدی‌های عصر پیامبر (ص) و خلفای پیشین را به صحنه قدرت بازگرداندند. در اثر این قومیت‌گرایی و قدرت‌طلبی، نارضایتی‌ها دامنه گسترده‌ای یافت. در نتیجه مردم عراق و مصر علیه عثمان شوریدند و او را به قتل رساندند.

امویان برای توجیه حکومت خود، از تفکر کلامی سود جستند و مذهب جبر را گسترش دادند. آنها معتقد بودند منشأ افعال انسان خداوند است؛ یعنی افعال را خدا خلق می‌کند و انسان را به انجام آن وا می‌دارد؛ انسان در به جا آوردن کارها مجبور است و هر چه انجام می‌دهد، چه خوب و چه بد، از جانب خداست. آنها با اتکا به مذهب جبریه، حکومت خود را برخاسته از اراده الاهی جلوه می‌دادند و ادعا می‌کردند موهبت خلافت از سوی خداوند به آنها اعطا شده و لذا بر اساس اراده و مشیت الاهی حکم می‌رانند؛ چنان‌که مروان بن حکم بعد از مرگ یزید بن معاویه با چنین اعتقاد عوام‌فریبانه‌ای، نقش انگشتریش را «العزة لله» و به قولی «أمنت بالله» قرار داد تا بدین‌گونه همه چیز را، حتی حکومت خود را اراده و عطای الاهی بدانند. (همو، ۱۳۶۵، ص ۲۹۰) و این همه در حالی است که «بنی‌امیه جز در ظاهر اسلام نیاورده و جز عصیتهای قومی و جز به دنیا نمی‌اندیشیدند. اسلام و جانشینی پیامبر (ص) در نظر ایشان وسیله‌ای برای حکومت بود». (همو، ۱۳۷۴، ص ۳۴۳)

ادعای خلیفة‌اللهی، از معاویه آغاز شد و از سوی جانشین‌های او ادامه یافت؛ چنان‌که زیاد بن ابیه در بصره خود را فرستاده خلیفه خدا، و قدرت خود را خدادادی معرفی می‌کند. (طبری، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۲۰)

بنی‌امیه به سیادت عربی باور داشته، عرب را اشرف مخلوقات معرفی می‌کردند و برای این ادعا، دلایلی ارائه می‌کردند. سران حزب عربی، در حرکتی دیگر برای اثبات ادعای خود در خصوص برتری عرب، اقدام به جعل حدیث کردند و احادیثی به نقل از پیامبر اسلام (ص) در برتری نژاد عرب و تحقیر و تخریب نژاد فارسی پرداختند. (امین، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۷۶-۷۷-۷۸ به نقل از ابن‌قتیبه، رسائل، ص ۲۹۳) برخورد ناشایست آنها با عجم و ایرانیان به ویژه با موالی، جریان فکری مساوات را به وجود آورد.

#### ۴. جریان فکری حزب مساوات

در اثر فشار شدید امویان و حزب عربی بر عجم به ویژه ایرانیان و موالی، حرکت فکری مساوات و برابری همه ملت‌ها با یکدیگر به وجود آمد؛ در واقع، جریان فکری مساوات، واکنش و



### بررسی و نقد جریان فکری شیوایی و تأثیر آن بر کلام شیعی

عکس‌العمل غیرعرب‌ها به ویژه ایرانیان، در برابر اندیشه امویان، یعنی همان پان‌عریسم و حزب عربی، بوده است.

امویان و عباسیان با وجود صراحت آیه «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَى» (حجرات: ۱۳) و احادیث پیامبر اکرم (ص)، (جاحظ، ۱۹۶۸، ج ۲، ص ۵۶) مسئله برتری نژاد عرب را پیش آوردند و ملل غیرعرب را تحقیر کردند و اقوام غیرعرب چون ایرانیان و رومیان کینه عرب را بر دل گرفتند. (گنابادی، ۱۳۷۵، ص ۲۴) هنگامی که جریان اموی اصل مساوات اسلامی را زیر پا گذاشتند، عقده‌گشایی عجم در قالب جریان اصحاب «تسویه» به دفاع از برابری ملت‌ها و مبارزه با تبعیض نژادی در عراق و سپس در نقاط دیگر ایران (گرشاسپ چوکسی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۰) شکل گرفت. مسلمانان - عرب و عجم - بر اصل مساوات اسلامی و تساوی حقوقی، حقیقی و اجتماعی همه گروه‌ها تأکید داشتند. از این‌رو بی‌تردید می‌توان گفت تفکرات کلامی اصحاب «تسویه» ریشه در نگرش کلامی اعراب داشت. (گلدزیهر، ۱۳۷۱، ص ۳۴۶)

بر این اساس، کاهش اختلافات کلامی، کاهش اختلافات اجتماعی را در پی داشت، چنان‌که افزایش اختلافات کلامی، بروز اختلافات و واکنش اجتماعی را به دنبال داشت. مرجئه، که خود یکی از فرق کلامی است، نیز با کنار کشیدن خود از اختلافات اجتماعی، سعی در ایجاد اندیشه مساوات و برابری داشت؛ از این‌رو، برخی نهضت مرجئه را نهضتی شعوبی دانسته و معتقدند نهضت مرجئه در زمان عمر دوم، خلیفه اموی، طی دهه آخر سده نخست هجری قمری نمونه‌ای اولیه از آن نهضت‌هاست (گرشاسپ چوکسی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۰)؛ زیرا آنها به کاهش اختلافات میان مسلمانان عرب و ایرانیان کمک شایانی کردند.

اصحاب تسویه برای اثبات مدعای خود، یعنی تساوی همه ملت‌ها و قومیت‌ها، به آیات و احادیث، از جمله آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَى» (حجرات: ۱۳) استشهد و استناد می‌کردند.

البته باید گفت که استناد اهل تسویه به صدر آیه ۱۳ سوره حجرات «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ» درست نیست، بلکه این قسمت از آیه

مورد استناد شعوبیه افراطی است؛ که مدعی برتری عجم بر عرب بودند و اظهار می‌داشتند از اینکه قرآن شعوب را مقدم بر قبایل قرار داده است، می‌خواهد برتری شعوب را، که عجم هستند، بر قبایل، که عرب هستند، نشان دهد. در حالی که اهل تسویه که در مقام اثبات تساوی عرب و عجم بودند باید به ذیل این سوره «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» استشهد می‌کردند که خداوند معیار و ملاک برتری را تقوا قرار داده است و شعوب و قبایل مبنا و ملاک برتری نیست، همان‌گونه که ملاک تساوی هم نیست و تقدم شعوب بر قبایل هرگز بیانگر برتری نیست.

ابن قتیبه در کتاب *تفضیل العرب*، نهضت مساوات‌گرایان را به نقد می‌کشد و چنین می‌نویسد:

آنان با استناد به قرآن و سنت نبوی به نفی تفوق و تفضیل نژادی و قومی انسان قائل شده‌اند. وی ادله قرآنی و روایی اهل تسویه را تأویل می‌کند که منظور از تساوی انسانی در آیات قرآن و روایات نبوی، تساوی در احکام عبادی اخروی است نه امور دنیوی، چراکه اگر در امور دنیوی افراد هم تساوی برقرار باشد و برای احدی فضیلتی بر دیگری در کار نباشد، در دنیا فاضل و مفضول، شریف و مشروف وجود نخواهد داشت. و این گفته پیامبر اسلام (ص) نقض می‌شود که فرمود: هرگاه بزرگوار قوی نزد شما آمد، او را گرامی دارید. و نیز اقوال آن حضرت درباره اشراف سادات عرب و قریشی چه خواهد شد». (ابن عمر الاندلسی، ۱۴۰۲، ج ۳، ص ۴۰۸)

البته به این نقد چنین پاسخ داده شده که مراد اصحاب تسویه، تساوی مادی و دنیوی است و در عین حال به تفاضل معنوی اخلاقی افراد نیز معتقدند، در حالی که این تفاضل در انساب افراد هیچ‌گونه دخالتی ندارد، چه اینکه افراد صالح و درستکاری در تاریخ یافت می‌شوند که نسب بسیار بدی دارند و در مقابل افراد غیر صالح مانند فرزندان نوح بوده‌اند که نسب بسیار خوبی دارند.

بی‌تردید، بخشی از اهل تسویه بر عقیده برابری و مساوات ثابت‌قدم ماندند و نه تنها با عصبیت عربی به مبارزه پرداختند، بلکه با شعوبیه نیز به مبارزه جدی برخاسته، در نهایت مغلوب جهنم سوزان عصبیت عربی و برتری‌بینی عجمی شدند.

بررسی و نقد جریان فکری شوبیه و تأثیر آن بر کلام شیعی

در برهه‌ای از زمان، یعنی دوره‌ای که به جز امویان و طرفدارانشان همگان دم از تساوی می‌زدند، در واقع دوره شکوفایی و پویایی اهل تسویه بود، زیرا همه فرقه‌هایی که با امویان و عباسیان مبارزه داشتند، از شعوبیه و اهل تسویه حمایت می‌کردند. (نبئی، ۱۳۷۶، ص ۷۴)

## ۵. اصول نهضت شعوبیه

نهضت شعوبیه با هوشیاری تمام به دو اصل اسلامی و دو اصل اجتماعی تکیه کرده، به دفاع از خود و مبارزه با حکومت اعراب پرداختند و بدین ترتیب اصولی را در جامعه طرح‌ریزی کردند؛ هرچند با گذشت زمان از چارچوب اسلامی خارج شدند.

### ۵.۱.۱. اصل تفکیک اسلام از عرب

اساساً اسلام اختصاص به اعراب ندارد و محدود کردن اسلام به قومی خاص از جمله اعراب، خیانت به اسلام است و این چنین نیست که هر نوع گفتار و رفتار عرب، برگرفته از آموزه‌های اسلام باشد و ریشه در دو منبع اصلی قرآن و سنت پیامبر اکرم (ص) داشته باشد و اسلام حقیقتی فراتر از عرب و عجم است.

### ۵.۱.۲. اصل اثبات ملیت

شعوبی‌ها معتقد بودند که قرآن، در درجه اول به ملت‌ها اصالت داده، و سپس ملیت را - که همان «شعوبا» است - پیش از «قبایل» ذکر کرده است و عرب‌ها دارای قبایل هستند. پس شعوبیه برتر است. آنها در این خصوص به آیه قرآن استناد می‌کنند که خداوند می‌فرماید: «یا ایها الناس إنا خلقناکم من ذکرٍ و أنثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا إنا أکرّمکم عند الله أتقکم». (حجرات: ۱۳) بدین ترتیب با استناد و استدلال به این آیه، به مبارزه با تفکر حاکم امویان - که درصدد حذف ملیت‌های غیرعرب بود - برخاستند و معیار فضیلت را همان‌گونه که خداوند و پیامبرش (ص) فرموده‌اند، تقوا برشمردند؛ از این‌رو، نام نهضت خود را شعوبیه گذاشتند.

این نهضت توانست در بین ایرانیان، که با دین نوظهور اسلام آشنا شدند و به آن گرایش پیدا کردند و روز به روز در حال گسترش و توسعه بودند، روح اندیشه ملیت،

احیای شخصیت ایرانی و استقلال طلبی را به وجود آورده و آن را تقویت کند؛ البته تا حدودی هدف نهضت شعوبیه قرین توفیق و رفیق راهشان شد. آنها برای اثبات خود از دو اصل اجتماعی نیز سود جستند که در ادامه به آن می‌پردازیم:

## ۵. ۲. دو اصل اجتماعی

### ۵. ۲. ۱. عدم برتری عرب

شعوبیه معتقدند سبب و جهتی برای برتری اعراب بر دیگر ملل نیست؟! اگر فخر به ملک و دولت باشد، باید فراعنه و عمالقه و اکاسره و قیاصره را مفاخرت شمرد نه قوم بی‌دولت عرب را! آیا عرب به وجود انبیا می‌بالد؟! چه بسیار پیامبران که در عالم آمده‌اند، که نژاد عرب نبودند، بلکه تنها چهار نفر هود و صالح و اسماعیل و محمد (ص) از قوم عرب برخاستند. (زیدان، ۱۳۶۹، ص ۷۸۲) دین اسلام آیین همگانی است و اختصاص به عرب ندارد، اما همه مردم از هر ملت و طایفه، از نعمت پیروی از این دین بهره‌مندند. وانگهی دین اسلام خود تعصب جاهلی را مذموم می‌شمارد، لیکن شعوبیه مدعی بودند که ما بیشتر از عرب از نعمت اسلام برخوردار و از اسرار این آیین آگاه و باخبر هستیم، پس عرب را نسزد که به نام اسلام بر ما فخر کند. (همایی، بی‌تا، ص ۸۱-۸۳)

### ۵. ۲. ۲. برتری بر اساس داشتن تمدن

شعوبیه معتقد بودند اقوام و ملل عالم هر کدام به داشتن صفت یا هنری ممتازند که مایه مباهات و مفاخرت آنها شمرده می‌شود؛ چنان‌که رومیان به دولت و بسط عظمت ملک می‌نازند، هندی‌ها به داشتن طب و حکمت می‌بالند و ...؛ همچنین هر قومی را مایه مفاخرتی است. اما قوم عرب به هیچ چیز ممتاز نیست و تنها وحشی‌های بیابان‌گردی هستند که در زمین بی‌آب و علف زندگی می‌کردند. (همان، ص ۸۱) و مانند گرگان خونخوار به جان هم می‌افتادند، خون هم را می‌ریختند و زنان و مردان خود را به بند می‌بستند و به اسیری می‌گرفتند. (زیدان، ۱۳۶۹، ص ۷۸۲) بنابراین، اگر علم و صنعت، سرمایه و فضیلت هر ملتی باشد، عرب‌های آن عصر بی‌صنعت، بی‌هنر و نادان بودند و اگر به شعر و ادب باشد، هرچند عرب ادبا و شعرائی داشتند، ولی این هم اختصاص به اعراب ندارد و ملت‌های ایران و روم شعرا و حتی ادبای بسیاری دارند و به عربی شعر می‌سرودند.

بررسی و نقد جریان فکری شعوبه‌ و تأثیر آن بر کلام شیعی

ابراهیم بن ممشاد، ملقب به متوکل اصفهانی، یکی از شعرای قرن سوم شعوبیه از قول یعقوب لیث صفاری چنین سروده است:

انا ابن الاکارم من نسل جم      و حائز ارث ملوک العجم  
و محی الذی باد من عزهم      وعفی علیه طوال القدم  
و طالب اوتاره هم جهره      فمن نام عن حقهم لا انم

(اصفهانی، ۱۳۶۶، ص ۲۷۲)

من فرزند بزرگان از نسل جمشیدم / صاحب ارث پادشاهان عجم هستم / زنده‌کننده آن عزتی هستم / که بر اثر گذشت زمان از بین رفته / من آشکارا اعلام می‌کنم که انتقام خواهم گرفت / اگر ایرانیان خفته باشند من هرگز نخواهم.

برخی معتقدند نهضت شعوبیه - البته شاخه اهل تسویه - زمینه‌گرایش زرتشتیان را به اسلام فراهم کرد و تأثیر ثانوی آن کاستن اختلافات میان مسلمانان عرب و نومسلمانان ایرانی بود. در عصر عباسیان، رهبران این حرکت در میان دانشمندان بغداد تلاش‌های فرهنگی و تبلیغی خود را گسترش دادند و سخن از برابری همه مسلمانان به میان آوردند، ولی خیلی زود تا اعلان برتری نژاد ایرانی بر عرب به پیش رفتند و دیدگاه تسویه را به نگاه برتری تبدیل کردند. (گرشاسب چوکسی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۰) همان‌گونه که شهید مطهری در خصوص تغییر در مواضع آنها چنین می‌گوید: «شعوبی‌گری تدریجاً یک مسیر انحرافی پیدا کرد و در مسیری افتاد که نهضت قومیت عربی افتاده بود؛ یعنی در مسیر تفاخرات قومی و نژادی و تفوق نژاد ایرانی بر سایر نژادها، خصوصاً بر نژاد عرب افتاد. (مطهری، ۱۳۵۹، ص ۴۰۶)

## ۶. جریان فکری شعوبیه افراطی

شکل‌گیری جریان فکری شعوبیه و یا به تعبیری شعوبیه افراطی در واقع نشان از آغاز انحراف در جریان فکری اصحاب تسویه بود. بنابراین، اگرچه شعوبیه توانست مشکلات، مشقّات و دغدغه‌های فکری را برای حاکمان نژادپرست بنی‌امیه فراهم کند، ولی در ادامه خود دچار گرداب تفکرات افراطی درباره قوم عرب شد، یعنی به همان پدیده‌ای گرفتار شد که خود از آن متنفر بود.

نهضت شعوبیه در هر دوره‌ای، به شکل خاصی اثرات خود را بروز می‌داد و در عرصه مبارزه، از عهد اموی به بعد، شکل‌های گوناگونی به خود گرفت. گاهی به صورت جنگ و خون‌ریزی و زمانی به شکل فرقه‌گرایی و یا احزاب مذهبی جلوه‌گر می‌شد؛ و چندی در پوشش حیل‌های سیاسی قرار می‌گرفت، و گاهی هم به صورت مناظره ادبی و مشاجرات علمی بروز و ظهور پیدا می‌کرد؛ آنها از این موقعیت‌های پیش‌آمده سوء استفاده کرده، همت ایرانیان را بر مخالفت با عنصر عرب و براندازی حکومت آنها معطوف می‌کردند؛ چنان‌که پژوهش‌گران معتقدند مؤثرتر از هر چیز دیگر در برانداختن سیادت عرب، پیدایش احزاب شعوبیه بود که حکومت مطلقه عربی را ریشه‌کن کرد (همایی، بی‌تا، ص ۳۲) و بدین ترتیب توانست در نگاه عصبیت عرب تردید ایجاد کند. از این‌رو، برخی از عرب‌ها تعصبات عربی را کنار گذاشتند و برخورد مسالمت‌آمیز با ایرانیان را در پیش گرفتند.

در یک نگاه دقیق، دعوت مردم به سوی اندیشه شعوبی‌گری را، که از آغاز با بهره‌مندی از آیات قرآن و سیره و سنت رسول اکرم (ص) همراه بود، می‌توان به سه مرحله تقسیم کرد:

۱. تساوی میان عرب و غیرعرب؛
۲. ضدیت و دشمنی شدید با عرب؛
۳. مخالفت با جنس عرب و هر چه به آنان منسوب بود؛ حتی آنها با دین اسلام نیز مخالفت کردند. (همان، ص ۹۹)

رهبران نهضت شعوبیه، مرحله نخست را بسیار خردمندانه برگزیدند، آنها با استفاده از دو اصل اسلامی، خود را اهل تسویه، یعنی طرفدار برابری میان عرب و عجم معرفی کردند؛ از آنجایی که اندیشه، منطق و شعار آنها، هم نیروهای اسلامی را حامی و پشتیبان خود کرد و هم شعار امویان را که بر تفضیل العرب علی العجم تأکید داشت، مورد حمله قرار داد. این دوران را می‌توان دوران طلایی گسترش اندیشه شعوبیه و اوج شکوفایی آن به شمار آورد. بنابراین، شعوبیه در مراحل اولیه تبلیغات خود، که بر اساس دین اسلام استوار شده و هدف آن بر مساوات بود، طرفداران زیادی پیدا کردند، ولی وقتی که با عرب و دین اسلام، که منتسب به عرب است، بنای مخالفت گذاشت، یعنی

بررسی و نقد جریان فکری شیوایی و تأثیر آن بر کلام شیعی

در مرحله دوم و سوم، کسانی که دینداران حقیقی بودند از دعوت آنها سرباز زدند؛ نه فقط با عقیده آنها هم‌داستان نشدند، بلکه بنای عداوت و مخالفت با آنها را گذاشتند. لذا مسلک شعوبی را باب کفر و الحاد شمردند (ممتحن، ۱۳۶۸، ص ۲۰۸) و با اندیشه کلامی آنها به مخالفت و مبارزه جدی پرداختند.

## ۷. علت جلوه‌گری شعوبیه به صورت اهل تسویه

علت اینکه جریان فکری شعوبیه در آغاز به صورت اهل تسویه بروز کرد عبارت است از:

۱. شعوبیه مبارزات خود را با نژادگرایی از زمان حکومت بنی‌امیه آغاز کرده بودند و در آن زمان به سبب فشار شدید خلفای اموی، قدرت توییح و تقبیح نژاد عرب را نداشتند، زیرا آل ابی سفیان و آل مروان حامیان سرسخت نژاد عربی بودند.

۲. برای پیشبرد هدف شعوبیه هیچ راهی بهتر از آن نبود که ابتدا با منطق اسلام، اصل برتری نژاد عرب بر سایر ملل را محکوم کنند، زیرا برای توییح عرب تنها راه، کاستن قدرت جایگاه عرب بود، پس هم‌آرایی شعوبیه با اصحاب تسویه، راهبرد و سیاست موقت و یک مصلحت تاکتیکی بود. برخی از شعوبیه با دین اسلام، که در میان اعراب بود، نیز مبارزه می‌کردند و اینها افراتیون شعوبیه بودند.

## ۸. گروه‌های شعوبیه

جریان‌های فکری شعوبیه را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد:

**گروه اول:** افرادی که در باطن به اسلام هیچ اعتقادی نداشتند و صرفاً آیین مسلمانی را بهانه‌ای برای مقابله با اعراب مسلمان قرار دادند. این گروه معتقد بودند اگر تظاهر به اسلام نداشته باشند اعراب مسلمان، آنها را محکوم به کفر کرده، مهدورالدم خواهند دانست و به جنگی سخت با آنان برخوانند خاست. شعوبیان متظاهر به اسلام، در حماسه‌هایشان، خود را از نژادی معرفی می‌کردند که افرادی همچون شاهنشاهان هخامنشی و ساسانی داشته‌اند. (اصفهانی، ۱۳۶۶، ص ۲۷۱) و حتی آنها زبان عربی را تحریم کردند و به زبان فارسی دری روی آوردند.

**گروه دوم:** کسانی که به دین اسلام اعتقاد داشتند، ولی بر اثر تبلیغات سوء گروه اول، تحت تأثیر آنها قرار گرفتند و به مبارزه سرسختانه با اعراب پرداختند و دچار نژادپرستی ایرانی شدند. (گلذریهر، ۱۳۷۱، ص ۲۷۱) بنابراین، وجه اشتراک این دو گروه، تنفر از عرب‌ها و نژادپرستی آنها و برتر دانستن ایرانیان بود. البته این گروه از شعوبیان حساب عرب را از اسلام جدا می‌کردند، ولی گروه اول با عرب‌ها و باورهای آنها، یعنی حتی اسلام، نیز مخالف بودند. سزاوار یادآوری است که هر دو دسته با اصل تساوی و برابری وارد صحنه مبارزه شدند و بعد، خود آن را زیر پا گذاشتند و از آن عبور کردند.

ابن‌قتیبه دینوری کتابی به نام *تفضیل العرب* دارد که در این کتاب به نقد دیدگاه شعوبیه می‌پردازد. وی می‌گوید: «من در میان مردم کسی را متعصب‌تر و اراذل‌تر از شعوبیه ندیدم. این دسته از مردم با عرب سخت دشمنی می‌ورزند، اما اشراف، بزرگان و دانایان عجم و مردمان دیندار، که به حقایق امور آگاهی دارند، گرد این‌گونه تعصبات نمی‌گردند و بد و خوب هر طایفه را می‌دانند» (همایی، بی‌تا، ص ۸۴) و ادامه می‌دهد:

عجب است که عجمان برای اثبات فضیلت خود به بعضی دلایل متوسل می‌شوند که بنیان آنها سست و نادرست است؛ مثلاً فخر می‌کنند که از اولاد آدم‌اند، گویی عرب از نسل آدم و حوا نیست؛ اینان می‌گویند همه پیغمبران از عجم بوده‌اند، مگر چهار کس: هود، صالح، شیث و محمد (ص). این دلیل هم بر ادعای باطلی بنیان شده است. و نیز فخر می‌کنند که: موسی، عیسی، زکریا و یحیی و امثال آنان از انبیای بنی اسرائیل از جنس ما بوده است؛ با اینکه میان قوم فارس و بنی اسرائیل قرابتی نیست، عرب را از انتساب بدان انبیا بی‌نصیب می‌شمارند، با اینکه عرب با بنی اسرائیل عموزاده‌اند، زیرا عرب از نسل اسماعیل بن ابراهیم و بنی اسرائیل از نسل یعقوب بن اسحاق ابراهیم هستند. (همان)

## ۹. تلاش‌های شعوبیه علیه کلام شیعه

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، جریان فکری شعوبیه به ویژه شاخه افراطی آن، می‌کوشید با عملکرد خود، بر کلام شیعه تأثیر گذاشته، و آن را از مسیر اصلی خود منحرف کند. این گروه



برای تحقق آرزوی خود، یعنی تضعیف کلام شیعی، دست به اقداماتی زدند که به پاره‌ای از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. تحریف: شعوبیه معتقد بودند وارد ساختن خرافات و تحریف در الاهیات و اندیشه کلامی شیعه راه جذب نیرو و نفوذ در شیعیان ایران را فراهم می‌کند.
۲. نشر اکاذیب و نسبت دادن آنها به ائمه معصومین (ص).
۳. ایجاد و تقویت خطّ غلو: به دلیل اینکه جمعیت قابل توجهی از ایرانیان شیعه بودند و به ائمه (ع) به ویژه امام علی (ع) علاقه زیادی داشتند، شعوبیه می‌کوشیدند با وارد کردن غلو در شیعه، این مذهب را تضعیف کنند.

#### ۱۰. تأثیر شعوبیه بر برخی از فرقه‌ها

شعوبیه تمام تلاش خود را معطوف داشت تا با ترویج فکر ضدعربی، از دوران شکل‌گیری تا پایان، در بسیاری از فرقه‌ها نفوذ کند. لذا کوشید با تدوین جعلیات و عقاید ساخته و پرداخته خود و طرح افسانه‌هایی همانند ازدواج دختر یزدگرد سوم با امام حسین (ع)، برخی از شعایر، آداب و رسوم خرافی باستانی خود را رنگ و لعاب شیعی ببخشد تا از طریق در کلام شیعه تأثیر گذاشته و مسیر اندیشه کلامی و سیاسی شیعه را تغییر دهد. این گروه از شعوبیه توانستند تا حدودی در کلام برخی از فرقه‌های شیعی، مانند اسماعیلیه و شیعیان غالی، تأثیرگذار باشند. با توجه به اینکه برخی از شعوبیه خود از فرقه‌های خوارج، معتزله، شیعه، سنی و غیره بودند، لذا در تمام فرقه‌ها و نحله‌ها، آثاری از خود به جا گذاشتند.

#### اسماعیلیه

شاخه قرمطی‌ها با عقاید کلامی اسماعیلیان نزدیکی و ارتباط داشت و ابعاد تأویلی و باطن‌گرایانه آنان، زمینه مناسبی بود برای ادغام آراء و عقاید باستانی ایران با زبان فلسفی که در تأویلات کلامی اسماعیلیه گنجانده شد. (گلدزیهر، ۱۳۷۱، ص ۳۵۳) بنابراین، شعوبیان از این طریق به کیش اسماعیلیان نفوذ کردند و به یاری آنها برخاستند (همایی، بی‌تا، ص ۴۵۵) علت آن را هم می‌توان در عقیده اسماعیلیان بر نفی عصیبت عربی و ادغام اندیشه کلامی باطن‌گرایی آنان در آرای باستانی ایران جست‌وجو کرد.

### معتزله

شعوبیه بر کلام معتزله بیشتر از کلام شیعه تأثیرگذار بود، البته بنیان‌گذاران کلام معتزله از جوهره ایرانی برخوردار بوده و در احیای هویت ملی و فرهنگی ایرانیان تأثیرگذار و نقش‌آفرین بودند. افراد شاخصی، همانند بشار بن بُرد را برخی گفته‌اند از نژاد فارسی است (ابن‌ندیم، ۱۳۶۶، ص ۲۶۶) و همفکران متکلمش در مکاتب معتزله بصره، از شعوبیه به شمار می‌آیند. ضرار بن عمرو، از رهبران معتزله، کتابی در مناقب موالی و برتری غیرعرب بر عرب نوشت. کتاب وی چنان تأثیرگذار بود که جاحظ به ناچار به دفاع از عرب و برتری آنها برخاست. (گلدزیهر، ۱۳۷۱، به نقل از امین، ۱۹۳۳، ج ۱، ص ۶۰)

### غالیان

غالیان، جریان فکری کلامی، که مؤسس آن عبدالله بن سبأ بود (کشی، ۱۳۴۸، ص ۱۰۶-۱۰۷) نیز از جمله فرقه‌های شیعی بودند که شعوبیه توانست به درون اندیشه‌های کلامی آنان نفوذ کرده و آنان را به فرقه‌ای هماهنگ با سیاست‌های خود تبدیل کند. غالیان نه تنها هیچ جایگاهی در شیعه نداشتند، بلکه یکی از خطرناک‌ترین گروه‌های انحرافی معرفی می‌شوند که به شدت مورد طعن و انتقاد ائمه اطهار (ع) به ویژه امام باقر و امام صادق (ع) قرار داشتند؛ (معارف، ۱۳۸۴، ص ۲۹۱) زیرا غالیان «در حق حضرت رسول و ائمه (ع) مخصوصاً امام علی بن ابی طالب غلو کرده و به ایشان مقام الوهیت داده‌اند». (ولوی، ۱۳۶۷، ص ۶۶) برخی از خاورشناسان معتقدند: «ریشه و پیشینه غلو در اسلام و تشیع به شعوبیه می‌رسد. موالی از نخستین کسانی بودند که جریان غلو در تشیع را پدید آوردند». (گلدزیهر، ۱۳۷۱، ص ۴۴۹)

برخی معتقدند شعوبیان سعی در ایجاد، تقویت و تعقیب خط «غلو» با مایه‌های اشرافیت نژادی، خونی اهورایی ایران باستان در جهت ساختن هویت اساطیری و افسانه‌ای برای شخصیت امامان داشتند و کوشیدند با ادعای الوهیت برای امامان و تلاش برای تجزیه اصحاب و ایجاد انشعاب در میان پیروان، در رأس و بدنه فرقه‌های منشعب قرار گیرند و با القا و ادغام عقاید پان‌ایرانیستی گنوسی- زرتشتی و اوهام و خرافات و اساطیر مورد نظر در بافت کلامی مذهب منشعب شیعی، جعل احادیث در جهت منافع سیاسی، اجتماعی شعوبیه، تحریف در الاهیات شیعه و ادغام الاهیات ثنویت و هدایت فرقه‌ها به

### بررسی و نقد جریان فکری شوبیه و تأثیر آن بر کلام شیعی

اهداف خود دست یابند. (همان، ص ۳۵۳) از این رو، امام صادق (ع) غالیان را از فسّاق، کفار و مشرکان می‌دانست (کشی، ۱۳۴۸، ص ۲۹۷) و آنها را به عنوان فتنه به مردم معرفی می‌کرد و می‌فرمود: «جوان‌های خود را از فتنه غلات بر حذر دارید که آنان را منحرف نکنند. غلات بدترین مخلوقات خداوندند». (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۶۵)

اساساً حضور شعوبیان در کنار جریان کلامی شیعه به معنای اتحاد با عقاید و اندیشه‌های آن نبود، بلکه تنها به لحاظ اندیشه کلامی و سیاسی شیعه، مانند تساوی و برابری ملت‌ها با یکدیگر، و مبارزه جدی با مخالفان به ویژه بنی‌امیه و بنی‌عباس بود. بنابراین، هیچ یک از شعوبیان در عصر بنی‌امیه، شیعه نبودند و این امر در اوایل عصر عباسیان، که هنوز تمام مناطق ایران آن زمان حتی مسلمان نشده بودند، نیز به این‌گونه بود. به مرور زمان مردم ایران مسلمان شدند و «بیشتر تابع شافعی بودند و در دوره‌های بعدی شیعه شدند و امامت ائمه اطهار (ع) را پذیرفتند که قریشی و هاشمی می‌باشند». (مطهری، ۱۳۵۹، ۱۳۴)

با توجه به اینکه روح اندیشه سیاسی و کلامی شیعه، مخالفت شدید با ظلم، ستم و عدالت‌گستری است، چگونه می‌توان شعوبیه را که خود دارای عقاید و دیدگاه‌های افراطی‌گری و گرفتار ظلم و بی‌عدالتی بودند جزو شیعیان به شمار آورد؟ نویسنده کتاب حدیث الاربعاء معتقد است اگر شیعه‌ای شعوبیه بود، شیعه‌گری او ظاهری است. وی سید حمیری را می‌ستاید چون او را شیعه‌ای می‌داند که شعوبی نیست. (حسین، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۳۹) البته نایستی کسی را تنها به خاطر علاقه به ایران یا زبان فارسی به شعوبی‌گری محکوم کرد، چنان‌که یکی از نویسندگان مصری، محمدعلی ابوریان، استاد و رییس بخش فلسفه در دانشکده افسریه مصر، سهروردی را به این جرم لایغفر در زمره شعوبیه به شمار آورده و آثار وی را نیز بر همین اساس ارزیابی کرده و می‌گوید: «نهضت شعوبیه در پایین آوردن اعتبار قوم عرب و کاستن ارزش آنان تأثیر فراوان داشته است». وی معتقد است شعوبیه تنها گروهی از ایرانیان را تشکیل می‌دهند که از اندیشه عنصری و نژادپرستی جانبداری می‌کند.

در این سخن تردیدی نیست که سهروردی با قوم عرب مخالفتی نداشته و به هیچ وجه با آنان از در دشمنی وارد نشده و به درستی سخن نگفته است؛ تنها سندی که ابوریان برای مدّعی خود ارائه می‌کند این است که سهروردی بسیاری از اصطلاحات و کلمات فارسی را در آثار خود به کار برده است: «أما المصطلحات الفارسیة الّتی تشیع فی مؤلفات السهروردی فهی لیست سوی ادوات استخدامها المؤلف لایهام القاری بالاصل الفارسی للمذهب و ذلك انقیاداً مع نزعة الفرس الشعوبیة و كان السهروردی منهم». (ابوریان، بی‌تا، ص ۴۳۳) همان‌گونه که در این عبارت می‌بینیم، دلیل شعوبی بودن سهروردی، جز به کار بردن اصطلاحات و کلمات فارسی چیز دیگری نیست. ابوریان که با حمله به سهروردی خود گرفتار نژادپرستی شده است، نمی‌داند که استفاده گسترده سهروردی از منابع فهلویین و آثار باستان ایران به جهت غنای فلسفی آن بوده است نه ایرانی بودن آن.

### ۱.۱. علت توجه شعوبیه به کلام شیعه

شاید بتوان گفت علت توجه شعوبیه به کلام شیعه و اینکه اصحاب تسویه توانستند خود را به کلام شیعی نزدیک کند، برخاسته از عوامل زیر است:

۱. برخورد تند و ظالمانه بنی‌امیه، که از نژاد عرب بودند، با خاندان نبوت، که مورد علاقه و احترام شیعیان به ویژه شیعیان ایران بودند، فرصتی را برای توجه شعوبیه به شیعیان ایجاد کرد و آنان نیز کوشیدند از فرصت پیش‌آمده استفاده کامل ببرند.

۲. اندیشه کلامی امامان شیعه (ع) در مباحثی همچون عدالت، کرامت، مساوات، برابری، عدم تبعیض نژادی و برتری انسان‌ها در تقوا، علم و مجاهدت در راه خدا، که از آموزه‌های قرآنی سرچشمه می‌گیرد. چنین نبود که شیعیان به خودی خود با عرب‌ها مخالفت داشته باشند. پیامبر اسلام (ص) و ائمه معصومین (ع) و بسیاری از صحابه و یاران ایشان عرب بودند، از این‌رو با عرب‌های مسلمان، ارتباطات و تعاملات بسیار گسترده‌ای داشتند.

۳. انتساب شعوبیه به شیعیان، برای شعوبیه بار بسیار مثبتی داشت، از این‌رو آنها کوشیدند تا خود را به شیعیان نزدیک و منسوب کنند، ولی برای شیعیان بار منفی داشته و بسیار گران تمام

بررسی و نقد جریان فکری شیوایی و تأثیر آن بر کلام شیعی

می‌شد، زیرا شیعیان تابع اندیشه ناب کلامی امامان معصوم (ع) بودند و با شعوبیان و غالیان مخالفت کرده و هر گونه غلو را به طور جد محکوم و نفی می‌کردند و نخست با اصلاح و بازگرداندنشان به مسیر اصلی و در صورت عدم توفیق در اصلاح، با برخورد تند و منزوی ساختن آنها، می‌کوشیدند مرز خود را از آنها جدا کنند.

۴. از آنجایی که عموم شیوایی در ایران حضور داشتند و مذهب ایرانیان نیز شیعه بود، از این جهت شعوبیان کوشیدند ضمن زندگی مسالمت‌آمیز در کنار شیعیان، بتوانند آنان را جذب کرده و اندیشه خود را بر آنها تحمیل کنند.

برخی از ایرانیان نیز از پیدایش شیوایی‌گری نگران بوده و آن را خطری برای اسلام می‌دانستند. این خود یکی از شگفتی‌های تاریخ و از نشانه‌های نفوذ عمیق اسلام در روح ایرانی است. (مطهری، ۱۳۵۹، ص ۴۰۶) چراکه هر مسلمان باید به این نکته توجه داشته باشد که اگر رهبران نهضت از مسیر اسلام اصیل فاصله گرفتند، باید از آنها فاصله گرفت.

## ۱۲. عدل و تساوی در کلام شیعه

اصل «عدالت»، «تساوی» و «برابری» نقطه اشتراک شیعه و شعوبیه است، در اینجا برای روشن شدن میزان تأثیر شعوبیه بر کلام شیعه، نگاهی کوتاه به این اصل اساسی و جایگاه آن از نگاه شیعه، ضروری است.

### ۱.۱۲. مفهوم‌شناسی عدل

امام علی (ع)، که در نهج البلاغه بیش از نود بار تأکید بر عدل، و اقامه آن و عدالت‌گستری دارند، عدل را چنین معنا می‌کنند: «العدل یضع الامور مواضعها»؛ عدل هر چیزی را در جایگاه ویژه خود قرار می‌دهد. (نهج البلاغه، کلمات قصار، ص ۴۳۷) برخی از فلاسفه تعریفی از عدل ارائه کردند که برگرفته از بیان امام (ع) است؛ ملاهادی سبزواری در تعریف عدل می‌گوید: «وضع کل شیء فی موضعه و اعطاء کل ذی حقّ حقّه»؛ هر چیزی را در جای مناسب خود نهادن، و حق هر صاحب حقی را به او اعطا کردن. (سبزواری، بی‌تا، ص ۵۴)

برخی نیز گفته‌اند عدل یعنی موزون بودن. این معنا در قرآن کریم آمده است: «و السماء رفعها و وضع المیزان». (الرحمن: ۷)

همان‌گونه که مفسران گفته‌اند، منظور این است که اساس نظام آفرینش بر پایه عدالت بنا شده است، در هر چیزی، از هر ماده‌ای به قدر لازم و کافی استفاده شده است و در حدیث نبوی آمده است: «بالعدل قامت السموات و الارض» (فیض کاشانی، ۱۴۰۲، ج ۵، ص ۱۰۷) همانا آسمان و زمین به موجب عدل برپاست. نقطه مقابل عدل به این معنا، عدم تناسب است. معانی دیگری نیز از عدل ارائه شده است که عبارت‌اند از:

- تساوی و نفی هرگونه تبعیض.
  - مساوات و عدالت یعنی رعایت تساوی در زمینه استحقاق‌های متساوی.
  - رعایت حقوق افراد و عطا کردن حق به ذی‌حق؛ این تعریف حقیقتی از عدالت اجتماعی بشری است؛ یعنی عدالتی که در قانون بشری باید رعایت شود و افراد بشر باید آن را محترم بشمارند.
  - رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود و امتناع نکردن از افاضه؛ رعایت قابلیت‌ها در افاضه وجود و عدم امتناع از افاضه و رحمت الاهی به آنچه که در آن امکان وجود یا کمال هست. در اینجا عادل بودن پروردگار نزد حکمای الاهی به این است که به هر موجودی در نظام تکوین، میزانی از کمالات وجودی را که قابلیت و ظرفیت دارد اعطا می‌کند و پروردگار از موجودی که استحقاق و قابلیت دارد، منع فیض نمی‌کند.
- هر یک از این تعاریف یادشده در جای خود اهمیت دارد و تعریف مورد نظر از عدل در اینجا به مفهوم تساوی و عدم تبعیض نژادی و رعایت حقوق اجتماعی بشری است و چنان‌که پیداست هر گونه برتری‌طلبی و فزون‌خواهی با عدل، به معنای رعایت حقوق اجتماعی، سازگاری ندارد و این، آن نکته اساسی است که شیعه بر آن پای می‌فشرد و شعوبی‌گری نقطه مقابل آن است و به معنای خروج از مدار ارزش‌های بنیادین دین است.

## ۲.۱۲. جایگاه عدل در کلام شیعه

شاید بتوان گفت در بین صفات الاهی، بعد از صفت توحید، هیچ صفتی به اندازه عدل الاهی مورد توجه دانشمندان مسلمان و سایر متدینان به ادیان الاهی قرار نگرفته است و چرایی این

### بررسی و نقد جریان فکری شیوایی و تأثیر آن بر کلام شیعی

تأکید و توجه برخاسته از این است که عدل الهی افزون بر اینکه به عنوان صفتی از صفات ذات است ارتباطی وثیق و پیوندی ناگسستنی با اعمال و رفتار انسانی دارد. حکیمان مسلمان، متکلمان، مفسران و محدثان از شیعه تأکید کرده‌اند که خداوند عادل علی‌الاطلاق است و چنان که گذشت، نظام تکوینی بر اساس عدل استوار شده است و در عرصه تشریح نیز پیامبران مأمور به اقامه عدل بوده‌اند. انسان نیز از منظر تکوین و تشریح، آفریده‌ای موزون است که برتری و کهنتری او در گرو رعایت داده‌های تکوینی و توصیه‌های تشریحی است، چه اینکه در نقطه مقابل هر گونه حرکتی که در جهت مخالفت با استعدادهای تکوینی و آموزه‌های تشریحی باشد سبب کاستی او از مرتبت انسانیت می‌شود.

در کلام شیعی، خداوند پیراسته از هرگونه کاستی و در عالی‌ترین هرم هستی است و صفاتش عین ذاتش است. عدالت او نیز در عالی‌ترین نقطه هستی قرار دارد. بر این اساس، تمامی آفریده‌های او از مبدأیی حکیم که مصدر عدل است سرچشمه گرفته‌اند و در این میان انسان به هر میزان که پای‌بندی خود را به نسبت‌های تکوینی و آموخته‌های تشریحی ابراز کند مظهری از عدل مجسم خواهد بود؛ عدلی که هر گونه تبعیض و نادیده انگاشتن حقوق دیگران در تساوی آشکار با آن است. تأکید و تکرار بر اینکه مدار استواری عدل بر تکوین و تشریح الهی است به این معناست که در نظام تکوینی و تشریحی تفاوتی در افراد یک نوع نیست، فیلسوفان مسلمان در جای خود اثبات کرده‌اند که تفاوت آدمیان در نوعیت آنان نیست، بلکه تفاوت در میزان بهره‌برداری از شاخصه‌های انسانیت است، انسان خواه عرب و خواه عجم، خواه سفید و خواه رنگین و از همه مهم‌تر، خواه زن و خواه مرد، تفاوتی در انسانیت ندارند و در روح، به عنوان داده‌ای الهی، که انسان را از دیگر موجودات متمایز ساخته است، تذکیر و تأنیث یکسان است.

اینک روشن می‌شود که برتری طلبی قومی و خونی در نظام دینی، به ویژه در حوزه آموزه‌های کلام شیعی نه تنها جایی ندارد، بلکه امری مذموم و کاهنده مقام انسانیت انسان است و تمایز طلبی افراد انسانی در همه انواع آن (جنسیت، ملیت، رنگ و خون و نژاد) امری نادرست و ناسازگار با فرامین الهی است. در اینجا برای آشنایی بیشتر با

عدل به عنوان آموزه‌ای بی‌بدیل در نظام کلامی شیعی، نگاهی گذرا به پاره‌ای از نکات درباره عدل خواهیم داشت.

۱. قرآن کریم بر مفهوم عدل و ظلم تکیه فراوان کرده است. وجود ۲۹ آیه از قرآن در این باره شاهدی روشن بر اهمیت و جایگاه رفیع و والای عدل و تأیید اندیشه شیعه در این خصوص است.

۲. عدالت یکی از صفات خداوند به شمار می‌آید؛ «شهد الله انه لا اله الا هو و الملائکه و اولوا العلم قائماً بالقسط» (آل عمران: ۱۸)؛ خداوند، فرشتگان و دارندگان دانش گواهی می‌دهند که معبودی نیست جز خدای یکتا که به پا دارنده عدل است. جالب توجه است که غیب و شهود، شاهد و مشهود، هم‌صدا تأکید بر عدل دارند.

آنچه مسلم و تردیدناپذیر است این است که شناخت خداوند به عنوان امرکننده به عدل و به پا دارنده عدل، اساسی‌ترین معرفتی است که در ادیان آسمانی، رابطه بشر با خدا بر اساس آن استوار شده است.

۳. هدف از بعثت پیامبران الهی آگاهی‌بخشی، تعالی و برپایی عدالت است: «یا ایها النبى انا ارسلناک شاهداً و مبشراً و نذیراً و داعياً الى الله و سراجاً و منيراً» (احزاب: ۴۶)؛ «ای پیامبر، ما تو را، گواه و بشارتگر و هشداردهنده فرستادیم و دعوت‌کننده به سوی خدا به فرمان او و چراغی تابناک»؛ و در جای دیگر می‌فرماید: لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط» (حدید: ۲۵)؛ «همانا فرستادگانمان را با دلایل روشنی فرستادیم و همراه ایشان کتاب و ترازو فرود آوردیم تا مردم به عدالت قیام کنند.

۴. بر اساس اعتقاد شیعه، عدالت از اصول پنج‌گانه دین به شمار می‌آید. اعتقاد به عدل شاخص متمایز کننده مذهب شیعه از دیگر فرق کلامی است و این اصل در کنار امامت، به عنوان نشانه تشیع تلقی می‌شود. اما آنچه عنصر محوری امامت و رهبری است جریان عدل است ... مهم‌ترین کاری که امام انجام می‌دهد عدل است و این عدل مثلث میمونی دارد: ۱. قانون عدل؛ ۲. حاکم عادل؛ ۳. جامعه عدالت‌خواه. وظیفه ما ارتباط با حضرت ولی عصر (عج) و



ترویج فرهنگ انتظار است و این همان آماده کردن مردم برای عدالت‌خواهی و ترویج آن در جامعه است.

۵. امامان شیعه (ع) همواره بر این امر تأکید داشتند که نگاه عصبیت عربی و یا شعوبیه‌گری، در کلام و باورهای دینی شیعیان تأثیر نگذارد و در همین زمینه به آیات و سنت پیامبر (ص) استناد می‌کردند و بر آن تأکید داشتند و با سیاست‌های تبعیض و تفاوت میان عرب و غیرعرب، که در جهان اسلام از سوی طرفداران برتری عرب و یا شعوبیه بیان می‌شد، مخالفت می‌کردند. در ادامه به برخی آیات و احادیث، که در مخالفت با اندیشه نژادپرستانه و تبعیض و برتری‌بینی است، اشاره می‌کنیم.

### ۱۳. نمونه‌هایی از مخالفت جریان فکری شیعه با شعوبیه

۱. در هیچ آیه‌ای از آیات قرآن به برتری عرب بر عجم و یا عجم بر عرب اشاره‌ای نشده است. خداوند مؤمنان را برادر یکدیگر می‌داند و می‌فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات: ۱۰)، چنان‌که برتری انسان‌ها را به تقوا دانسته و می‌فرماید: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳)، همچنان‌که دانش را از نشانه‌های برتری انسان‌ها شمرده و می‌فرماید: «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ». (زمر: ۹)

۲. پیامبر اسلام (ص) که بر اساس آیه قرآن «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۴۳)، از روی هوا و هوس سخن نمی‌گوید، گفتاری دارد که ابوعثمان جاحظ بن بحر بن محبوب آن را این‌چنین نقل کرده است: پیامبر اسلام (ص) در آخرین حج خود هم‌زمان با انجام مناسک حج، خطاب به مردم می‌فرماید: «ایها الناس ان ربکم واحد، و ان ابائکم واحد، کلکم من آدم و آدم من تراب، ان اکرمکم عندالله اتقکم، و لیس لعربی علی عجمی فضل الا بالتقوی»؛ ای مردم، همانا خدای شما واحد است و ریشه اولیه‌تان یکی است، همه شما از آدم و او نیز از خاک است. همانا گرامی‌ترین شما با تقواترین‌تان است و عرب بر عجم، برتر نیست مگر به تقوا. (جاحظ، ۱۹۶۸، ج ۲، ص ۵۴) حضرت ابن‌بث را در جایی مطرح فرمود که حجاج کشورهای مختلف حضور دارند و پیام ایشان را به گوش جهانیان می‌رسانند. (غاوجی وهبی، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۹۷۸ به نقل از فتح‌الغدير، ج ۲، ص ۴۸۱) در واقع مخاطب نوع احادیث، همه انسان‌ها با

زبان‌های متفاوت و زمان‌های مختلف و از هر نژاد و رنگ هستند، زیرا همه انسان‌ها از آدم و حوا زاده شده‌اند.

۳. پیامبر اسلام (ص) «بیت‌المال را به طور مساوی میان مردم تقسیم می‌کرد. در زمان آن حضرت، مردهای عجم با زن‌های عرب ازدواج می‌کردند، به طوری که سلمان فارسی، بلال و صهیب که عرب نبودند با زنان عرب ازدواج کردند. (مطهری، ۱۳۵۹، ص ۱۳۷)

۴. محمد بن یعقوب کلینی، محدث مشهور شیعه، در کتاب کافی از حضرت امیرالمؤمنین نقل می‌کند که روزی امام علی (ع) در یک سخنرانی عمومی فرمود: «ای مردمان، از آدم کسی برده یا کنیز به دنیا نیامده، مردم همگی آزادند ... اکنون چیزی رسیده است و ما به مساوات تقسیم خواهیم کرد؛ آنگاه شروع به تقسیم کرد و به هر کس سه دینار داد. به مردی از انصار سه دینار داد. سپس غلام سیاهی آمد، و به او نیز سه دینار داد. مرد انصاری گفت: «یا امیرالمؤمنین، این برده‌ای بود که دیروز آزادش کردم، من و او را مساوی قرار دادی؟». امام علی (ع) فرمود: «من در کتاب خدا نظر کردم و کسی را نسبت به کسی برتر نیافتم». (کلینی، ۱۴۲۳، ج ۸، ص ۶۹)

در جای دیگر علی (ع) در مقابل عرب، که به استفاده نابرابر از بیت‌المال (گذشته از سوء استفاده‌ها) عادت کرده بودند و برابری با «موالی» را دون شأن خود می‌شمردند، فرمود: «همه شما مثل این دو مشت خاک برابرید» و فرمود: «حتی اگر مال خودم بود برابر تقسیم می‌کردم، چه رسد به اینکه مال خداست».

۵. یاران و اصحاب پیامبر اسلام (ص) و ائمه معصومین (ع) عرب و غیرعرب بودند، از این‌رو، با عرب و غیرعرب مسلمان، ارتباطات و تعاملات گسترده و بسیار خوبی داشتند.

۶. جرجی زیدان نیز در خصوص شدت عصبیت عبدالملک بن مروان چنین می‌نویسد:

موقعی که علی بن حسین (ع) کنیز خود را آزاد کرد و به عقد خود درآورد، عبدالملک بن مروان نامه‌ای به او نوشت و او را سرزنش کرد. امام سجاد (ع) در پاسخ وی نوشت: خداوند با اسلام، این تعصبات را از میان برد و مسلمان را از پستی و عار و سرزنش منزه نمود. پیغمبر اکرم (ع) با کنیز

بررسی و نقد جریان فکری شوبیه و تأثیر آن بر کلام شیعی

خود و زن غلام خود، ازدواج نمود. عبدالملک که پاسخ امام (ع) را خواند گفت: عجیب است چیزی که برای مردم عرب اسباب پستی می‌شود، برای علی بن حسین موجب افتخار می‌گردد. (زیدان، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۸۰۱)

۷. هنگامی که عصبیت و ملی‌گرایی عرب، پا را از عرصه‌های کلامی و سیاسی، فراتر گذاشت و به حریم فقه وارد شد و ابوحنیفه یکی از فقهای نامی اهل سنت - که خود نیز ایرانی است - فتوا بر عدم کفویت ایرانی در ازدواج با عرب صادر کرد! (الصاغر ج ۱، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۶۶) حلی - از فقیهان شیعه که خود عرب است - ضمن نقل و نقد فتوای ابوحنیفه، عربیت و عجمیت را مانع ازدواج و کفویت ندانست. وی می‌گوید: «کذا شریفة النسب بالادون: کالها شمیه و العلویة بغيرها، والعربیة بالعجمی وبالعکس». (حلی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۴) در اسلام، شریف علوی و کنیز حبشی برابر است؛ همان‌گونه که پیش از این در زمان پیامبر (ص) عجم‌ها مانند سلمان فارسی با عرب ازدواج می‌کردند.

ائمه (ع) به ویژه امام علی (ع) از مساوات اسلامی و عدم تبعیض میان عرب و غیرعرب، شدیداً طرفداری می‌کردند، که همین امر را از دلایل طرفداری ایرانیان و موالی از امام علی (ع) می‌دانند.

البته این موارد نافی وجود برتری بر اساس معیارها و ملاک‌هایی همچون اخلاق، دانش و تقوا که مورد تأکید و تأیید قرآن کریم، پیامبر اسلام و ائمه اطهار (ص) است به شمار نمی‌آید.

### نتیجه‌گیری

جریان‌های فکری «اهل تسویه» و «شعوبیه افراطی»، خواه به عنوان حزب سیاسی و خواه جریان فکری - کلامی، در طول یکدیگر به وجود آمدند، هر یک دارای انگیزه خاص، اهداف مشخص و جدای از دیگری بودند. هرچند شعار همه آنها دین و عدالت اجتماعی بود. در نگاه نخست چنین پیداست که انگیزه‌های پیدایش شعوبیه و تسویه برخاسته از دل‌مشغولی آنها از راه برقراری عدالت بوده است.

لیکن در گذر زمان شعوبیه مسیر خود را تغییر داد و این تغییر برخاسته از قرائت‌های مختلف و متعددی بود که از دین داشتند؛ قرائتی که تأمین‌کننده خواسته‌ها و انتظارات آنها از دین بود. آنها با دعوت از مردمی که سطح آگاهی‌های دینی‌شان پایین بود و قدرت تشخیص سره از ناسره را نداشتند و از اهداف نهان و پشت پرده‌شان بی‌اطلاع بودند، به تشکیل حزب سیاسی پرداختند.

شعوبیه افراطی سعی داشت بر کلام شیعه تأثیرگذار باشد، تا از این رهگذر مذهب نوپیدای شیعی در ایران را، که روز به روز طرفداران و پیروان بیشتری می‌یافت و تنها مذهب سامان‌یافته بود، به سوی خود بکشاند، ولی توفیق چندانی نیافت؛ هرچند در نفوذ بر سایر مذاهب و مسلک‌ها تا حدودی موفق بودند و تا مدت‌ها خوارج، مرجئه، معتزله، غالیان و اسماعیلیه را به دنبال خود می‌کشاندند و اندیشه سیاسی و کلامی آنها رنگ و بوی شعوبیه به خود گرفت. لیکن شیعه امامیه به دلیل غنای فرهنگ و معارفش با حفاظ اندیشه سیاسی و کلامی ناب، و حضور فعال و علمی ائمه اطهار (ع) و یاران و نایبان آنها در حفاظت و صیانت از تفکر شیعه، از یک سو، و مقابله با اندیشه‌های نوظهور، انحرافی و خرافی، از سوی دیگر، از این خطرات در امان ماند.

### فهرست منابع

۱. قرآن.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن عمر الاندلسی، احمد بن محمد بن عبد ربه، ۱۴۰۲، العقد الفرید، دار الکتب العربی، بیروت.
۴. ابن منظور، ۱۴۱۳، لسان العرب، تحقیق و تعلیق: مکتب تحقیق التراث، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة، ج ۷.
۵. ابن ندیم، ۱۳۶۶، الفهرست، ترجمه و تحقیق: محمدرضا تجدد، تهران، امیرکبیر.
۶. ابوریان، محمدعلی، بی‌تا، تاریخ الفکر الفلسفی فی الاسلام، چاپ مصر.
۷. ابی حیان اندلسی، ۱۴۲۲، تفسیر البحر المحیط، تحقیق: الشیخ عادل محمد عبد الموجود و الشیخ علی محمد معوض، دار الکتب العلمیة، بیروت، الطبعة الاولى، ج ۸.
۸. اصفهانی، رضا، ۱۳۶۶، ایران از زرتشت تا قیام‌های ایرانی، انتشارات الهام.
۹. امین، احمد، ۱۹۳۳، ضحی الاسلام، قاهره، الطبعة الاولى.

بررسی و نقد جریان فکری شوبیه و تأثیر آن بر کلام شیعی

۱۰. براون، ادوارد، ۲۵۳۶، تاریخ ادبی ایران، ترجمه، علی پادشاه صالح، فتح‌الله مجتبیایی، تهران، امیرکبیر، چاپ سوم.
۱۱. جاحظ، عثمان بن بحر، ۱۹۶۸، البیان و التبيين، دار احیاء التراث العربی، دار الفکر للجمع.
۱۲. حسین، طه، بی تا، حدیث الاربعاء، قاهره، دار المعارف.
۱۳. حلی، ۱۴۱۹، قواعد الاحکام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة الاولى.
۱۴. رضازاده لنگرودی، رضا، ۱۳۸۵، جنبش‌های اجتماعی در ایران پس از اسلام، تهران، فرهنگ نشر نو، چاپ اول.
۱۵. زرکلی، خیرالدین، ۱۹۸۹، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربین و المستشرقین، بیروت، دارالعلم للملایین، الطبعة الثامنة.
۱۶. زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۹، تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران، امیرکبیر.
۱۷. زیدان، جرجی، ۱۳۶۹، تاریخ تمدن اسلام، علی جواهرالکلام، تهران، امیرکبیر.
۱۸. سبزواری، ملاهادی، بی تا، شرح الاسماء الحسنی، قم، منشورات مکتبه البصیرتی، طبعة الحجرية.
۱۹. الصاغرجی، الشیخ اسعد محمد سعید، ۱۴۲۰، الفقه الحنفی و ادلة دمشق، دار الکلم الطیب، الطبعة الاولى.
۲۰. طبری محمد بن جریر، ۱۳۷۵، تاریخ طبری، ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات، اساطیر، چاپ پنجم.
۲۱. غاوجی وهبی، سلیمان، ۲۰۰۹، الکافی فی الفقه الحنفی، مؤسسه الرسالة، بیروت، الطبعة الاولى.
۲۲. فیض کاشانی، ۱۴۰۲، تفسیر الصافی، لبنان، منشورات مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۳. کشی، ۱۳۴۸، اختیار معرفه الرجال، تصحیح و تعلیق: مصطفوی، مشهد، دانشگاه مشهد.
۲۴. کلینی، الکافی، ۱۳۶۵، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ چهارم.
۲۵. گرشاسپ چوکسی، جمشید، ۱۳۸۱، ستیز و سازش، نادر میرسعیدی، تهران، ققنوس، چاپ پنجم.
۲۶. گلدزیهر، ر. ناث، ۱۳۷۱، اسلام در ایران، شعوبیه، نهضت مقاومت ملی ایران، محمودرضا افتخارزاده، مؤسسه نشر میراث‌های تاریخی اسلامی و ایران.

۲۷. گنابادی، پروین، ۱۳۷۵، مقدمه ابن خلدون، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم.
۲۸. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفا، چاپ دوم.
۲۹. مسعودی، أبوالحسن علی بن الحسین، ۱۳۶۵، التنبيه و الإشراف، ابوالقاسم پاینده، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
۳۰. -----، ۱۳۷۴، مروج الذهب و معادن الجواهر، ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
۳۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۵۹، خدمات متقابل اسلام و ایران، قم، انتشارات صدرا.
۳۲. معارف، مجید، ۱۳۸۴، تاریخ عمومی حدیث، انتشارات کویر، چاپ سوم.
۳۳. ممتحن، حسینعلی، ۱۳۶۸، نهضت شعوبیه، تهران، مؤسسه باورداران.
۳۴. نبئی، ابوالفضل، ۱۳۷۶، نهضت‌های سیاسی مذهبی در تاریخ ایران، مشهد، دانشگاه فردوسی.
۳۵. ولوی، علی محمد، ۱۳۶۷، تاریخ علم الکلام و مذاهب اسلامی، قم، انتشارات بعثت.
۳۶. همایی، جلال‌الدین، بی تا، شعوبیه، به اهتمام: منوچهر قدسی، تهران، صایب.

## اصطلاح هورقلیا در اندیشه شیخ احمد احسائی و سهروردی

علی اکبر باقری<sup>۱</sup>

### چکیده

به نظر می‌رسد واژه «هورقلیا» یکی از مفاهیم کلیدی برای حل بسیاری از دشواری‌ها و موارد نامفهوم در اندیشه و آرای شیخ احمد احسائی است؛ زیرا وی بارها در مواردی همچون حیات دنیوی امام عصر (عج)، معراج جسمانی رسول خدا (ص) و معاد جسمانی، کوشیده است همه آنها را با همین حیات و جسم هورقلیایی توجیه و تفسیر کند. از این‌رو، با فهم و درک مفهوم این واژه کلیدی می‌توان در بسیاری از موارد، در بررسی آثار و عقاید وی از آن بهره جست. برای نخستین بار سهروردی در حکمت اشراق خویش از عالم هورقلیا سخن به میان آورده و به شرح و بسط آن پرداخته است. اما مروج این اصطلاح شیخ احمد احسائی است. در این مقاله می‌کوشیم معنا و مفهوم واژه «هورقلیا» را، که بارها در آثار سهروردی و شیخ احمد احسائی، مؤسس فرقه شیخیه، به کار رفته است، تبیین کنیم. سپس دیدگاه وی را در این زمینه بررسی کرده، در انتها چگونگی توجیه معراج رسول خدا و معاد جسمانی با استفاده از این مفهوم را، نقد می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها: هورقلیا، معاد جسمانی، معراج، احسائی، سهروردی.

۱. دانشجوی دکتری علوم سیاسی (ریشه‌های انقلاب)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

## مقدمه

نخستین بار، شیخ احمد احسائی اصطلاح هورقلیا را رواج داد و در آثار شیخیه و حکیمان دو قرن اخیر، بارها از آن استفاده شد. حال پرسش این است که وی این کلمه را از کجا آورده است؟ آیا این کلمه در آیات و روایات آمده است؟ زیرا شیخ احمد ادعا می‌کند هر چه می‌گوید بر اساس روایات است!

در مورد اینکه این کلمه از چه زبانی است، حدس‌های مختلفی وجود دارد؛ بیشتر آن را کلمه‌ای یونانی دانسته‌اند؛ تنکابنی، صاحب *قصص العلماء*، آن را یونانی دانسته و ابراهیمی نیز در *تنزیه الاولیاء* آن را تأیید می‌کند. (تنکابنی، ۱۳۸۳، ص ۵۳؛ ابراهیمی، بی‌تا) بیشتر معاصران نیز بر همین عقیده‌اند؛ اما شیخ احمد احسائی در پاسخ به ملاحسین اناری که از معنای واژه هورقلیا پرسیده بود، چنین می‌گوید: «کلمه هورقلیا سریانی است». (احسائی، رساله فی جواب الملا محمدحسین الاناری، ص ۲) وی در *جوامع الکلم*، رساله قطیفیه می‌گوید: «و هی کلمه بعباره سریانیه». (احسائی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۱۲۴)

اما در مورد معنا و مفهوم آن، احسائی آن را به معنای «ملک آخر»، و ابوالقاسم ابراهیمی از دیگر سران شیخیه، به معنای «عالم دیگر» دانسته‌اند. (ابراهیمی، بی‌تا، ص ۷۰۲) در حالی که در فرهنگ *دهخدا* نوشته شده که: «این کلمه به گمان نگارنده از نام heraclita آمده است، و وجود هورقلیایی همان (divinfeu) و حیات هورقلیایی همان (le Idevennir) (صیروت) هراقلیطوس است، و الله العالم». (دهخدا، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۱۹۱) برخی دیگر از دانشمندان وجوه دیگری در مورد معنا و مفهوم این لفظ بیان کرده‌اند. (معین، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۵۰۳)

برخی از پژوهش‌گران مانند محمد معین، ریشه کلمه هورقلیا را عبری، و آن را اقرب به صواب دانسته‌اند. وی با تحقیقاتی که انجام داده، معتقد است کلمه هورقلیا عبری و در اصل «هیل قرنیم» بوده است و پس از مقلوب شدن در زبان فارسی امروز، به این صورت درآمده است. هیل قرنیم در لغت به معنای تشعشع بخار است و این ترکیب در آثار عبری به معنای جسم قالبی به کار رفته است. پس اینکه در آثار احسائی به سریانی



بودن کلمه اشاره شده است، چندان دور از حقیقت نیست؛ زیرا عبری با سریانی بسیار نزدیک است. (همان، ص ۵۰۴) در واقع، عبری و سریانی، همانند عربی، از جمله زبان‌های سامی هستند.

در *دایرة المعارف فارسی* نیز آمده است: «هورقلیا (havarqalya) از دو واژه عبری هبل (habal)، بخار و هوای گرم، و قرنیم (qarna'im)، تشعشع و درخشش، عالم مثال که عالمی میان جسمانیات و مجردات است، و گاه اقلیم هشتم به مناسبت آنکه برتر از اقلیم‌های هفت‌گانه است نیز، خوانده شده است». (مصاحب، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۳۱۵) همچنین در *برهان قاطع* برای تعریف این دو واژه چنین آمده است: «هورقلیا ظاهراً از کلمه عبری «هبل» و به معنای: هوای گرم، تنفس، و بخار، و «قرنیم» به معنای درخشش و شعاع است، و کلمه مرکب آن به معنای تشعشع بخار است». (ابن خلف برهان و معین، ۱۳۵۶، ج ۴، ص ۲)

با توجه به آنچه گذشت، روشن می‌شود مراد از عالم «هورقلیایی» همان عالم مثال است، و چون عالم مثال بر دو قسم اول و آخر است، گفته‌اند این عالم دارای دو شهر «جابلقا» و «جابرسا» است. عالم مثال یا خیال منفصل یا برزخ بین عالم عقول و عالم ماده، چیزی است که عارفان و فیلسوفان اشراق بدان معتقدند و فیلسوفان مشاء، آن را نپذیرفته‌اند.

در تعریف این دو شهر، جابلقا و جابرسا، در منابع کهن فلسفی چنین آمده که «ان فی الوجود عالما مقداریا، هو غیر العالم الحسی و العقلی، لا تحصی مدته و لا تنهای، من جملتها «جابلقا» و «جابرسا»، و هما مدینتان من مدن عالم المثال لكل منهما الف باب لا یحصی ما فیها من الخلائق لا یدرون ان الله خلق آدم و ذریته، فصدق و لا یتعسرن علیک الایمان به، و الانبیاء و الحکماء المتألهون یعترفون بهذا العالم». (الشهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۵۴۴)

در فرهنگ اصطلاحات آثار سهروردی در مورد این دو کلمه چنین آمده که «هرگاه از جابلقا و جابرسا بحث می‌شود مناطق فرودین عالم برزخ و وسیط افاده می‌گردد، جابلقا،

مدینه‌ای است در شرق، یعنی در جهت اصل و مبدأ (و) جابرسا، شهری است در مغرب، یعنی در سمت رجعت و منتهی ...» (غفاری، ۱۳۸۰، ص ۲۴۵)

## ۱. هورقلیا در اندیشه شیخ احمد احسایی

برخلاف تصور برخی که احسایی را نخستین کسی می‌دانند که کلمه هورقلیا را به کار برده است، باید گفت که، پیش از او دیگران نیز از این کلمه استفاده کرده‌اند. تا آنجا که منابع در دسترس است، شهاب‌الدین یحیی بن امیرک، معروف به «شیخ اشراق» (۵۴۹-۵۸۷ هـ ق.)، نخستین کسی است که این کلمه را در آثار خود به کار برده است. وی در حکمة الاشراق می‌گوید: «... فقد يحملهم هذه الانوار، فيمشون على الماء والهواء، و قد يصعدون الى السماء مع ابدان، فيلتصقون ببعض السادة العلوية. هذه احكام الاقليم الثامن الذي فيه جابلق و جابرص و هورقليا ذات العجائب ...» (نظام‌الدین احمد بن الهروی، ۱۳۶۳، ص ۲۴) همانا ایشان را حمل می‌کنند؛ از این‌رو، او می‌تواند بر آب و هوا حرکت کند و یا با بدنی مثالی به آسمان صعود کند و به بزرگانی که در آن عالم بالا هستند ملحق شود، و آنجا همان اقلیم هشتم یا عالم مثال است که در آن جابلق و جابرص و جهان عجیب هورقلیا، قرار دارد.

از دیگر کسانی که قبل از شیخ احمد احسایی، واژه هورقلیا را مورد استفاده قرار داده است می‌توان شمس‌الدین محمد بن محمود شهروزی (قرن ششم و هفتم قمری) و قطب‌الدین محمد بن مسعود شیرازی (۶۳۴-۷۱۰ هـ ق.) را نام برد. البته از گفتار شهروزی و دیگرانی که آن را به کار برده‌اند، همین اندازه استفاده می‌شود که به اقلیم هشتمی قائل بوده‌اند که (جابلقا و جابرصا و هورقلیا) در آن اقلیم هستند و در تبیین و توضیح آن مطلبی ارایه نکرده‌اند. حتی شارحان حکمت اشراق نیز این معما را حل نکرده و فقط چنین گفته‌اند که آنها شهرهایی هستند در عالم مثل؛ والا، آن معنا و مفهومی که احمد احسایی از هورقلیا در نظر می‌گیرد، و آن را به کار می‌برد، با آن سعه مفهومی، به هیچ عنوان سازگار با حکمت اشراق و مکتب شهروزی نیست.

از جمله کسانی که قبل از شیخ احمد احسایی در آثار خویش اشاره‌ای به عالم هورقلیا داشته ملاحظه در کتاب الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية است؛ وی در آنجا می‌گوید:

اصطلاح هورقلیا در اندیشه شیخ احمد احسائی و سروردی

و أما الخاصة الثانية فهي أن يكون قوته المتخيلة قوية بحيث يشاهد في اليقظة عالم الغيب و يتمثل له الصور المثالية الغيبية و يسمع الأصوات الحسية من الملكوت الأوسط في مقام هورقلیا أو غيره فيكون ما يراه ملكا حاملا للوحى و ما يسمعه كلاما منظوما من قبل الله تعالى أو كتابا في صحيفة و هذا مما لا يشاركه الولی بخلاف الضرب الأول. (صدر المتألهين، ۱۳۴۶، ص ۳۴۲)

در واقع می توان گفت که معرف و مبین اصلی اصطلاح «هورقلیا» شیخ احمد احسائی است؛ که در موارد متعدد و به وجوه مختلف آن را به کار برده و تشریح کرده است. شیخ احمد احسائی در توجیه معاد جسمانی با استفاده از چنین مفاهیمی می گوید: «بعد از انحلال و متلاشی شدن جسم عنصری، آنچه باقی می ماند، جسم لطیفی است که هورقلیا نام دارد، و آنچه که در روز رستاخیز محشور می شود، همین جسم مثالی و هورقلیایی است که ثواب و عقاب اخروی به همین جسم برمی گردد». (مشکور، ۱۳۶۲، ص ۲۷۰)

از شیخ احمد احسائی رساله مستقلی وجود دارد که آن را در پاسخ به پرسش ملاحسین اناری نوشته و در آن، به شرح بیشتر معنای هورقلیا پرداخته است. وی در آنجا می نویسد:

اما لفظ هورقلیا، معنای آن ملک دیگر است؛ زیرا مراد عالم برزخ متوسط بین عالم ملک و ملکوت است؛ و آن عالم دیگر است، پس آن ملک دیگر است، یعنی عالم اجسام عالم ملک است، و این عالم ملک است، و آن را وراپی نیست؛ اما عالم هورقلیا، اسفل آن بر اعلاى فلک اطلس است در رتبه، و صورتی که در آئینه بینی از اسفل این عالم است. و اما از چه لغتی است، از لغت سریانی و این اکنون لغت صابئان است ... و اما اینکه مراد از عنصر و عالم و فلک چیست؟ بدان که عالم برزخ واسط بین دنیا و آخرت است و آن جهان مثال است بین عالم ملک و ملکوت، و هورقلیا را بر افلاک آن و آنچه در آن است از ستارگان، اطلاق نمایند و جابلقا و جابلسا را سفلاى آن اطلاق نمایند. گویند که جابلقا شهری است (به مشرق) از

جهت ابتدا و جابلسا شهری است به مغرب از جهت انتها و از عناصر آن خلق جسد دوم باقی است، و آن طینتی است که در قبر شخص مستدیراً باقی بماند، و در مشرق این عالم دوزخ دنیاست و در مغرب آن بهشت دنیا یا بهشت آدم است.

و اما دلیل شرعی آن (آیات) و احادیث بسیاری مبنی بر وجود عالم برزخ وارد است؛ مثل قوله تعالی «و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون» (مؤمنون: ۱۰۲) و اخباری دال بر وجود شهرهای آن روایت شده و من در شرح رساله عرشیه در مبدأ و معاد تألیف ملاصدرا و جز آن احادیث مصرح بدین موضوع را نقل کرده‌ام. و عقل نیز به وجود آن شهادت می‌دهد؛ زیرا عالم ملکوت از مجردات است و عالم ملک از مادیات، و ناگزیر باید بین آن دو برزخی باشد که نه به لطافت مجردات باشد و نه به کثافت مادیات، و گرنه طفره در وجود پدید آید. (احسائی، رساله فی جواب الملا محمد حسین الاناری، ص ۳)

شیخیه معتقدند ما باید بین جسم و جسد فرق بگذاریم؛ اما جسم بر چهار قسم است:

جسم عنصری معروف، جسم فلکی افلاک، جسم برزخی که ماده ندارد؛ اما طول و عرض و عمق دارد. این جسم، جسم مثالی و هورقلیایی است که به نظر آنان حضرت مهدی (عج) با این جسم زندگی می‌کند و جسم مجرد مفارق.

در عبارت مزبور، اشکال واضحی وجود دارد و آن اینکه مجرد مفارق، جسم ندارد و جمع کردن بین «جسم مجرد مفارق» اجتماع نقیضین است. محمد کریم خان کرمانی، مؤسس شیخیه کرمان، برای رهایی از این اشکال، به اصلاح عقیده خود پرداخته و با حذف قسم چهارم گفته است:

نزد ما جسم و جسد بر سه قسم است:

۱. جسد اول که جسد دنیایی است و از عناصر مادون فلک قمر تشکیل شده است؛
۲. جسد دوم که مرکب از عناصر هورقلیایی است و در اقلیم هشتم قرار دارد و به صورت مستدیر در قبر باقی می‌ماند؛

۳. جسد سوم که مرکب از عناصر اخروی است و عناصر آن در غیب عناصر جسد دوم است؛

۴. جسم اول که روح بخاری است و مثل افلاک لطیف است؛

۵. جسم دوم که روح حیوانی است و از عالم افلاک و هورقلیایی است؛

۶. جسم سوم که روح حیوانی فلکی اخروی است. (احسائی، ۱۳۵۰، ج ۶، ص ۲۱۳؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶، ص ۴۱۷-۴۱۸)

احسائی، درباره زندگی امام زمان (عج) هم معتقد است آن حضرت، در عالم هورقلیا، به سر می‌برند و هر گاه بخواهند به اقلیم سبعة تشریف بیاورند، صورتی از صورت‌های اهل این اقلیم را می‌پوشند. جسم و زمان و مکان ایشان، لطیف‌تر از عالم اجسام، و از عالم مثال است. (احسائی، ۱۴۳۰، ص ۱۰)

این در حالی است که، عالمان شیعی، چون شیخ صدوق در کتاب *کمال الدین و تمام النعمه*، طبرسی نوری در *النجم الثاقب*، محمدباقر مجلسی در کتاب *بحار الانوار* و بسیاری دیگر از علما و دانشمندان، با نقل ملاقات‌ها، تشرفات و شرح زندگی انسان‌هایی که عمر طولانی کرده‌اند (معمّرین) می‌کوشیدند ملاقات با امام عصر (عج) را در عصر غیبت، در همین عالم مادی و جسمانی اثبات کنند؛ و هیچ یک از آنها، در مورد حیات جسمانی امام عصر همانند بزرگان شیخیه، رأی نداده‌اند. بلکه همه آنها این دیدارها را در همین عالم مادی (ملاقات جسمانی) یا در حالت مکاشفه و شهود، که به یک معنا محل وقوع آن در درون انسان است، دانسته‌اند.

## ۲. هورقلیا در حکمت اشراق (کلمات سهروردی)

بحث از عالم هورقلیایی در اصطلاح سهروردی در موارد متعددی به کار رفته است. با بررسی‌های به عمل آمده می‌توان گفت وی هورقلیا را یکی از شهرهای عالم مثال می‌داند.

عالم مثالی که سهروردی از آن سخن می‌گوید، حد وسط عالم معقول و عالم محسوس قرار گرفته است و به تعبیر فیلسوفان، خیال فعال می‌تواند آن را درک کند. از نظر وی، مُثُل معلقه یا عالم مثال، عالمی فراتر از عالم ماده یا عالم جسمانی است که قائم به ذات، و دارای بعضی از ویژگی‌های عالم ماده چون صورت و شکل است، اما دارای چرم

و بُعد نیست. در واقع، موجودات جهان حسی، مظاهر و جلوه‌ای از عالم مثال هستند و هرچه در عالم ماده قرار دارد، جلوه‌ای از عالم مثال است.

سهروردی بنا بر قاعده «امکان اشرف» که وجود ممکن آخس را قبل از ممکن اشرف ممتنع می‌داند، معتقد است عالم برتر باید قبل از عالم پست‌تر تحقق داشته باشد. از این‌رو، عالم مثال باید پیش از عالم ماده وجود داشته باشد و هر عالم پست‌تر نسبت به عالم برتر، حالت محبت و کشش دارد و وجودش وابسته به آن عالم است. سهروردی مَثَل معلقه را جواهری روحانی می‌داند که در عالم مثال قائم به ذات خود هستند. وی معتقد است غرایب و عجایب عالم مثال بی‌پایان، و شهرهای آن شمارش‌ناپذیر است و افرادی که اهل ریاضت بوده و از علوم مرموزه برخوردار باشند، می‌توانند از راه‌های مختلف، امور غیب را دریافت کنند. (نظام‌الدین احمد بن الهروی، ۱۳۶۳، ص ۳۳)

هانری کربن در تاریخ فلسفه خویش، در توصیف مثل معلقه سهروردی، می‌گوید: «در این عالم که می‌توان همه غنا و تنوع جهان محسوس را به حالت لطیف باز یافت، عالم مثال، قوام و استقلالی پیدا می‌کند که آن را به مدخل عالم ملکوت تبدیل می‌کند. شهرهای مثالی جابلقا، جابلسا و هورقلیا در همین عالم قرار دارد.» (کربن، ۱۳۷۳، ص ۳۰۰)

سهروردی معتقد است اهل اشراق در خلسه‌های معتبر و مکرر خود به عالم هورقلیا راه می‌یابند و «هورخش» را مشاهده می‌کنند. منظور از هورخش در زبان اشراقیون، وجهه عالی الهی است که در زیباترین صورت متجلی می‌شود. سهروردی در این باره می‌گوید: «و قد یکون المخاطب یتراء فی صورة إما سماویة او فی صورة سادة من السادة العلویة و فیشجاه الخلسات المعتبر فی عالم «هورقلیا» للسید العظیم «هورخش» الاعظم فی المتجسدین المبجل الذی هو وجه الله العلیا علی لسان الاشراق ...» (سهروردی، المشارع، طارحات، ص ۴۷۴، به نقل از: موسوی گیلا نی، ۱۳۸۴، ص ۲۹)

نگرش ابداعی سهروردی درباره عالم مثال و قرار گرفتن شهرهای مثالی جابلقا، جابلسا و هورقلیا در این عالم، موجب شد پس از او، عده‌ای از متفکران، از جمله ابن‌ابی‌جمهور که تأثیر او بر فرقه شیخیه محسوس است، متأثر از نظر سهروردی شوند. افزون بر این، سبب شد مؤسس فرقه شیخیه، یعنی شیخ احمد احسایی و سید کاظم رشتی و دیگر

بزرگان شیخیه، بنا بر همین تفکر در باب عالم مثال، معتقد به عالم هورقلیا و زندگی کردن امام مهدی (عج) و خانواده ایشان در آن عالم شوند. همچنین بر اثر همین فکر که امام مهدی (عج) در عالم هورقلیا زندگی می‌کند، بحث دیگری را با عنوان رکن رابع مطرح کردند مبنی بر اینکه چون آن حضرت در عالم لطیف و فرامادی هورقلیا زندگی می‌کند، برای اداره عالم مادی نیازمند یک جانشین است که باب و نماینده او باشد. این امر، لاجرم آنها را به بحث «رکن رابع» معتقد کرد. بر اثر همین اندیشه، پس از شیخ احمد احسائی و بزرگان فرقه شیخیه، افرادی چون علی محمد باب و حسین علی بهاء، با تکیه بر بحث عالم هورقلیا، خود را در ابتدا باب حضرت مهدی (عج)، و سپس به تدریج خود را مهدی (عج) نامیدند و افکار و اعتقاداتی را پایه‌ریزی کردند که تاکنون نیز پیامدهای آن دامن گیر مسلمانان است.

شهرزوری در مقام فیلسوفی اشراقی، پس از بحث از امتناع وجود دو عالم در یک محدّد می‌گوید:

در نظر حکیمان متأله، غیر از این عالم، که ما در آن هستیم، عوالم دیگری وجود دارند که دارای مقدارند؛ با تأکید بر اینکه آن عوالم، عالم نفس یا عالم عقل نیست، بلکه در اقلیم دیگرند که آن را «اقلیم هشتم» می‌خوانند و جابلقا و جابرصا و هورقلیا در آن قرار دارند و در میان ترتیب عالم واقع است؛ یعنی بین مجرد کامل و مادی کامل، این عالم است که نه مجرد کامل است و نه مادی کامل. (الشهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۳۶)

این عالم، همان عالم سوم یا عالم صور یا مثل معلقه است که سهروردی در آخر حکمة الشراق از آن بحث کرده و شهرزوری نیز در الهیات رسائل الشجرة الإلهية در این معنا به تفصیل سخن گفته است.

سهروردی در یکی از آثار خویش در جهت تبیین عالم مثال و عوالم موجود در این عالم، می‌گوید:

از دیگر مسایل این عالم، اینکه متوسطین در علم و عمل، می‌توانند در همین زندگی دنیوی خود بدانجا صعود کنند؛ یعنی اگر اشراقات علوی و نور

سازح از عالم انوار، که اکسیر علم و قدرت است بر نفس مطهر و مجرّدی وارد شود، شبیحی از نور ذات باری تعالی در آن نفس ایجاد، و موجب می‌شود تا همه عالم به فرمان او درآید و کارهای خارق‌العاده و عجیبی انجام دهد؛ از جمله اینکه او می‌تواند بر آب و هوا حرکت کند و یا با بدنی مثالی به آسمان صعود کند و به بزرگانی که در آن عالم بالا هستند ملحق شود، و آنجا همان اقلیم هشتم یا عالم مثال است که در آن جابلق و جابرص و جهان عجیب هورقلیا، قرار دارد ... (نظام‌الدین احمد بن الهروی، ۱۳۶۳، ص ۱۸۷)

وی در مقام توضیح و تبیین عالم مثال ادعایی خویش و شهرهای موجود در این عالم می‌گوید:

جابلق و جابرص و هورقلیا، هر کدام اسم شهر یا محدوده‌ای از عالم مثال هستند. با این توضیح که، عالم مثال، عالمی بین دو عالم انوار و اجسام است که هم از نظر جغرافیای خیالی و شکل هندسی مثالی و هم از جنبه موجودات و اشیایی که در آن هستند کاملاً شبیه این دو عالم است. بنابراین، همچنان که عالم اجسام از دو قسمت اثیریات، یعنی افلاک و ستارگان، و عنصریات، یعنی عناصر اربعه و موالید ثلاثه تشکیل یافته‌اند، عالم مثال هم به همین سان دارای جهان اثیری و جهان عنصری است که هورقلیا، عالم افلاک و ستارگان مثالی است و جابلق و جابرص هم عالم عناصر آن‌اند. (همان)

سپس سهروردی، در مقام نتیجه‌گیری از مطالب پیش‌گفته، می‌گوید:

پس جهان هورقلیا، جهانی متعالی و نورانی و جایگاه نفوس متوسطین از سعدا و فرشتگان مقرب است و جهان جابلقا و جابرصا (جابرصا- جابلسا) منزلگاه نفوس کم‌نور یا مظلّمه، و اعمال و اخلاق متجسّد آنهاست ... اکنون، وقتی که از عالم هورقلیا سخن می‌رود، بدان که عالم برزخ، عالم وسیط بین عالم حاضر ما و آخرت، منظور است؛ یعنی همان عالم مثال، جهان قائم بالذات صور و اشباح، همان عالم وسیط بین عالم ملکوت و جهان مادی مشهود، اصطلاح هورقلیا را برای افاده آسمان‌های این عالم



اصطلاح هورقلیا در اندیشه شیخ احمد احسائی و سهروردی

وسیط با جمیع کواکبی که شامل است به کار می‌برند. (غفاری، ۱۳۸۰، ص ۲۳۹-۲۴۳)

با توجه به مطالبی که ذکر شد، می‌توان دریافت که بار معنایی واژه هورقلیا در اصطلاح و کاربرد شیخ احمد احسائی و سهروردی تفاوت‌هایی با هم دارند. زیرا توضیحاتی که شیخ احمد در آثار خود درباره آن می‌دهد عالم هورقلیا را به معنای ملک آخر دانسته و بقای انسان در عالم آخر را با آن جسم لطیف می‌داند و آن را جسم هورقلیایی نام می‌نهد که علی‌الظاهر با جسم مثالی سهروردی نیز قابل تطبیق است؛ و در توضیح آن می‌گوید: «لفظ هورقلیا، معنی آن ملک دیگر است؛ زیرا مراد عالم برزخ متوسط بین عالم ملک و ملکوت است؛ و آن عالم دیگر است، یعنی عالم اجسام عالم ملک است، و این عالم ملک است، و آن را ورایی نیست». (احسائی، رساله فی جواب ملاحسین اناری، ص ۳) این در حالی است که سهروردی در مورد عالم هورقلیا معتقد است که آن یکی از شهرهای عالم مثال است در کنار جابلقا و جابرسا. وی در این باره می‌گوید: «آنجا همان اقلیم هشتم یا عالم مثال است که در آن جابلق و جابرس و جهان عجیب هورقلیا، قرار دارد». این معنای از هورقلیا، که سهروردی در نظر می‌گیرد، از لحاظ مفهومی دایره عام‌تری نسبت به همین اصطلاح در اندیشه شیخ احمد احسائی دارد.

### ۳. نقد و بررسی

البته باید پذیرفت که مسئله معاد جسمانی یکی از مسایل مهم و مشکل در اصول عقاید به شمار می‌رود؛ به طوری که در این مورد محمدحسین کاشف‌الغطاء می‌گوید: «بر مکلف، علی‌الخصوص عوام مردم، واجب نیست که از کیفیت و چگونگی معاد جسمانی بحث کنند. بلکه گاه اصلاً بر ایشان جایز نیست، زیرا که ممکن است دچار شبهه‌ای گردند و از آن خلاصی پیدا نکنند. (کاشف الغطاء، ۱۴۰۲، ص ۲۲۳)

جسم هورقلیایی جسمی برزخی است که در نظر احسائی، معاد انسان با آن تحقق پیدا می‌کند. احسائی از یک سو بر جسم هورقلیایی تأکید، و مسئله معاد را با آن توجیه می‌کند و از سوی دیگر، با انتقاد از ملاصدرا، نظریه او درباره معاد را خلاف طریقه اهل بیت و طهارت (ع) می‌داند. وی معتقد است ملاصدرا به بازگشت بدن دنیوی در معاد قائل نیست و تنها از بازگشت نفوس و صور سخن می‌گوید: «قلنا سابقاً أن

المصنّف عند أهل البيت ممّن ينكر المعاد الجسماني لآنه يعتقد عدم إعادة مؤاد بدن الخلق و إنما المعاد نفوسهم و صورهم». (احسائی، ۱۳۶۱، ص ۳۸۵)

همان طوری که در این عبارت مشاهده می شود، احسائی، ملاصدرا را منکر معاد جسمانی می داند و از نظریه وی انتقاد می کند. گویا او از این نکته غافل شده است که انکار معاد جسمانی، بیش از آنکه با نظریه ملاصدرا مناسبت داشته باشد، با نظریه خود او درباره جسم هورقلیایی سازگار است. (نک: باقری، ۱۳۸۹، ص ۱۴۳؛ در این اثر در جایی که بحث از معاد جسمانی شده، همین امر به اثبات رسیده است)

چه دلیلی دارید که عناصر چهارگانه ای که به اصل خویش برگشته اند، دوباره با هم ترکیب نشده و جسم انسان را نسازند؛ زیرا شرایط خلق اولیه در معاد هم وجود دارد. با توجه به نظر ایشان که هم در قوس نزول و هم در قوس صعود، روح مقدم بر جسم است، روح که موجود است و عناصر چهارگانه هم که مانند شرایط خلقت موجودند، پس می تواند جسم عنصری هم ایجاد شود.

### ۳.۱. ادعای بدون دلیل

شیخ ادعا کرده است انسان دو جسد دارد؛ یکی لطیف که با چشم سر دیده نمی شود و دیگری کثیف که به چشم دنیوی قابل مشاهده است؛ سپس معاد را مخصوص جسم اولی دانسته و می گوید: جسم کثیف را معادی نیست. این امر ادعایی است بدون دلیل؛ زیرا نه در قرآن و نه در سنت هیچ اشاره ای به آن نرفته است.

با توجه به مطالب مزبور، تعریفی که شیخ احمد احسائی از جسم اول و دوم ارائه می دهد، با تعریف روح در یک ردیف قرار می گیرد. وی با طرح چنین ادعایی می تواند این اشکال را برطرف کند که اگر روح محشورشده، همان جسم محشورشده است، پس معاد هم جسمانی است. (نظری تاج آبادی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۹)

اما خبر رسیده از امام صادق (ع) نیز همین امر را تأیید می کند؛ ایشان می فرمایند: «این جسد در قبر خاک و نابود می شود، و چیزی از آن باقی نمی ماند، مگر آن گلی که این جسد از آن خلق شده بود. پس همین گل می ماند به صورت کره کره تا اینکه از همین

گل دوباره خلق می‌شود. چنان که اول نیز از همان گل خلق شده بود». (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۲۵۱)

احسائی به این روایات تمسک کرده و کلمه طینت را که در روایات مطرح شده، همان جسم هورقلیایی دانسته است؛ در حالی که بر اساس این روایت، جسد انسان یکی است که در قبر همه‌اش می‌پوسد و از بین می‌رود؛ مگر گلی که اصل خلقتش از آن بود و نابود نمی‌شود، بلکه در قبر می‌ماند تا بار دیگر از همان خلق شود. حتی اگر طعام درنده‌ها هم شود، دوباره قادر متعال به قدرت مطلقه خویش آن را هم از خاک و هم از شکم‌های درندگان جمع می‌کند و به صورت اول بازمی‌گرداند.

نتیجه آنکه خدای تعالی قادر مطلق است و همان جسم مدفون در زیر خاک را که به مرور زمان می‌پوسد و تبدیل به خاک می‌شود، همان را از اصل خود دوباره در روز حشر زنده می‌کند.<sup>۱</sup>

### ۳.۲. بی‌دلیل بودن ادعای کم و زیاد نشدن جسد انسان

در بخشی از این کلام شیخ می‌گوید: «جسد اصلی انسان کم و زیاد نمی‌شود». این سخن، حرفی بی‌اساس، و با ضروریات اولیه مخالف است؛ زیرا، بر اساس معارف ناب اسلامی، انسان ابتدا نطفه‌ای بیش نبود. سپس به صورت خون بسته در آمده و بعد وزنش زیادتر شده و به صورت تکه گوشتی درمی‌آید، تا اینکه به صورت انسانی درآمده و روح در وی دمیده و متولد می‌شود. پس از آن نیز دوران‌های مختلف رشد خود را پشت سر نهاده، به شکل فردی بالغ درمی‌آید. حال اگر کسی بگوید این جسد فرد سی‌ساله با آن نطفه فرقی نمی‌کند و یکی است، حرف بسیار بعید و سخیفی خواهد بود. لازمه حرف اینها آن است که نطفه در همان حال باقی مانده باشد و هیچ روحی در آن دمیده نشده باشد و کاملاً بی‌ارتباط با روح باشد و این امر با ضروری عقل و شرع مخالف بوده و باطل است.

در اینجا همین امر به جسم اصلی مورد ادعای شیخ احمد نیز تسری می‌کند که دلیل شما مبنی بر ثابت بودن جسد اصلی انسان چیست؟ البته جز شیخ احمد احسائی، مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۴۳) و برخی دیگر از علمای شیعی نیز همین راه را پیموده‌اند و واژه طینت را که در روایات اهل بیت (ع) وارد شده، به معنای اجزای اصلیه

گرفته‌اند که با توجه به متون دینی و مسلماتی که نزد اغلب بزرگان به اثبات رسیده است، به نظر می‌رسد در این مسیر آنها نیز راه خطا را پیموده‌اند.

### ۳.۳. خلاف وجدان بودن این ادعای نامرئی بودن جسد مرکب از روح

این سخن مشایخ شیخی مبنی بر اینکه جسدی که مرکب از جان است، دیده نمی‌شود و تغییر نمی‌کند، قول زور است؛ زیرا با بریدن سر این بدن محسوس، تغییر حاصل شده و حیات این بدن محسوس خاتمه می‌یابد و غالباً متعفن می‌شود. پس اگر این بدن مرکب از جان نیست و مانند لباسی بر تن آن است که برکنده می‌شود و ربطی به حیات انسان ندارد، چرا وقتی یکی از این تغییرها ایجاد می‌شود، حیاتش از هم می‌پاشد؟ پس معلوم می‌شود این جسد مرکب با روح است. افزون بر این، هر ذی‌شعوری به ضرورت هر نوع درد و رنجی در سایه جان و روح انسان درک می‌شود. پس اگر این جسد مشاهد مرکب از روح نباشد، نباید در صورت بروز زخمی در روح، احساس شود؛ زیرا بدن به منزله چرک و لباس روح محسوب می‌شود و این خلاف وجدان هر شخص سالمی است.

### ۳.۴. فقدان دلیل بر وجود دو جسد

شما که به دو جسد قائل هستید، آیا هر یک از اینها ابعاد سه‌گانه دارد؟ اگر جواب مثبت است، حیز و جایگاه این دو در کجاست؟ یا این دو جسد به صورت اندک‌اکی درهم‌اند و یا اینکه جسد دوم بی‌حیز است. هر دو صورت محال است. اگر هم قائل به این شوند که ابعاد سه‌گانه ندارد، در این صورت هم جسم نخواهد بود. از طرفی نیز می‌گویند، وزن مال بدن اصلی است و بدن محسوس بشری بی‌وزن است؛ چون عرض است. در جواب می‌گوییم باز این هم خلاف ضروری و وجدان است؛ زیرا به هیچ عنوان وزن یک شخص سی‌ساله با فرد یک‌ساله برابر نیست. اگر این جسد بشری بی‌وزن است و جسد اصلی نیز کم و زیاد نمی‌شود، چرا وزن افراد در سن‌های مختلف، با همدیگر متفاوت است؟

### ۳.۵. مخالف سنت مأثوره بودن قول به پوشیدن ابدان مؤمنان در قبر

شیخ و دیگر بزرگان شیخی معتقدند میان جسد عارضی پیامبر و امامان (ع) و دیگر افراد بشر فرقی نیست و همه در قبر می‌پوسند و هر چیز از آن به اصل خود بازمی‌گردد و اجساد اصلی در قبر باقی‌اند و نمی‌پوسند.

این عقیده نیز با ضرورت مذهب شیعه مخالف است، و هیچ‌یک از عالمان امامیه، چنین اعتقادی نداشته‌اند. افزون بر این، در این صورت در اخبار فراوان موجود در متون اسلامی مبنی بر اینکه جسد مؤمن در قبر نمی‌پوسد (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۲۵۵)، کدام اجساد مقصود است؟ اگر مقصود همان جسد لطیف باشد، این به مؤمن اختصاص ندارد؛ بلکه این از مسلمات شیعه است که اجساد امامان و حتی بسیاری از مؤمنان در قبر نمی‌پوسد.

### ۳.۶. بدن مثالی مورد بحث در روایات که در برزخ متنعم یا معذب است، در

#### دیدگاه شما چه جایگاهی دارد؟

از مکتب اهل بیت (ع) چنین برمی‌آید که روح پس از جدا شدن از بدن، در قالبی مثالی وارد می‌شود که از نظر صورت، مانند این بدن دنیایی است و در عالم برزخ متنعم یا معذب می‌شود. این بدن مثالی بر اساس نظریه مشایخ شیخیه چه جایگاهی دارد؟ آیا همان بدن اصلی است. پس چگونه متصور است که آن در قبر باقی است؟ اگر غیر آن است، این بدن در حیات دنیوی کجا بوده است؟ با این اوصاف، سه جسد می‌شود که بطلان آن را بیان کردیم.

افزون بر این، در جای‌جای مطالب شیخ احمد مسایل متناقضی مطرح می‌شود؛ در جایی می‌گوید: «پس از مرگ جسم میت را زمین می‌خورد تا صاف و خالص گشته و قابل به بقای ابدی باشد» و در مورد دیگری از همان اثر می‌گوید: «که عقوبت و مثبت مال بدن اصلی انسان (جسم انسان) است».

### ۷.۳. اعتقاد به حیات هورقلیایی امام عصر (عج) برابر است با انکار حیات

#### جسمانی آن حضرت.

از طرف دیگر، تحلیل این بدن هورقلیایی و اعتقاد به حیات امام زمان (ع) با بدن هورقلیایی، در واقع به معنای انکار حیات مادی امام زمان (ع) روی این زمین است، زیرا اگر مراد آن است که حضرت مهدی (عج) در عالم مثال و برزخ باشد، چه برزخ اول چه برزخ دوم، آنچنان که قبر را از آن عالم هورقلیا می‌دانند، پس آن حضرت حیات با بدن عنصری ندارد، و حیات او مثل حیات مردگان، در عالم برزخ است. این امر، چنان که قبلاً هم در مطالب گذشته بدان اشاره شد، اعتقاد خاصی است که مخصوص خود شیخیه بوده و اثبات چنین حیاتی برای امام عصر (عج) به هیچ عنوان در مکتب اهل بیت وارد نشده و پیوسته همه روایات بر زندگی عادی مثل بقیه مردم، تأکید می‌کنند.

علاوه بر این، دلیل عقلی نیز بر این مدعا قائم است و آن اینکه باید غایت و هدف خداوند از آفرینش انسان زمینی، همیشه روی زمین وجود داشته باشد، مطابق قاعده لطف، متکلمین عدلیه (چه امامیه و چه معتزله) معتقدند بر خدا لازم است، هرچه را که در رسیدن بندگان خود به هدف مؤثر است انجام دهد، زیرا وی بندگان خود را عبث و بیهوده نیافریده است. این همان قاعده عقلی لطف است. به علاوه آنکه، اعتقاد به این گونه حیات برای امام زمان (ع)، مثل اعتقاد به حیات تمام مردگان، در عالم برزخ است، و این عقیده، با عقیده به نفی حیات مادی حضرت، هیچ منافاتی ندارد و عین همان اعتقاد است. آیا با چنین حیاتی که بزرگان و توابع شیخیه برای امام عصر (عج) تصور می‌کنند، می‌توان به آن هدف اصلی و مهم خلقت - نیل به سعادت و کمال - رسید. به عبارت دیگر، بودن و یا نبودن چنین امامی هیچ نقشی در هدایت و راهنمایی نوع بشر خواهد داشت؟

از سوی دیگر، این سخن که حضرت مهدی (عج) با بدن هورقلیایی زندگی می‌کند، صرفاً ادعایی بدون دلیل است، و هیچ دلیل عقلی و نقلی‌ای بر آن اقامه نشده است.

اصطلاح مورقباد اندیش شیخ احمد احسائی و سروردی

به نظر می‌رسد شیخ احمد احسائی، وقتی به شرح زیارت جامعه کبیره پرداخته است، چون نتوانسته جمله «ارواحکم فی الارواح و اجسادکم فی الاجساد» را به درستی تحلیل کند، دچار این اشتباهات فاحش شده است.

بالآخره اینکه روح باطنی‌گری، اندیشه احسائی را چنان تسخیر کرده که ناخواسته در خصوص هر مسئله‌ای به تحلیل‌های معنوی و باطنی از آن مسئله می‌پردازد و موضوع امام زمان و زندگی دنیوی وی را نیز، داخل در همین مقوله می‌داند.

### پی‌نوشت

۱. محمدباقر مجلسی در بحار/الانوار می‌فرماید: که همین جسد است که در روز قیامت معذب یا منعم می‌شود؛ و در ادامه بحث مفصلی از آن می‌کند: «ثم أنشئ جسد الذی فارقه فی القبر و یعاد إلیه ثم یعذب به فی الآخرة عذاب الأبد و یرکب أيضا جسدہ ترکیبا لا یفنی معه». (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۷۳)

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۶، شعاع اندیشه و شهود فلسفه سهروردی، تهران، نشر حکمت.
۳. ابراهیمی، ابوالقاسم، تنزیه الاولیاء، سایت اینترنتی الابرار [www.alabrar.info/ar/](http://www.alabrar.info/ar/).
۴. ابن خلف برهان، محمدحسین، معین، محمد، ۱۳۵۶، برهان قاطع، تهران، امیرکبیر.
۵. احسائی احمد بن زین الدین، ۱۳۵۰، مجموعه الرسائل الحکمیة (تتضمن علی ثلث و عشرين رساله)، کرمان، مدرسه مبارکه ابراهیمیة.
۶. -----، ۱۳۷۲، فی دائره الضوء، تحقیق: محمدعلی اسبر، بیروت، دار الاصاله.
۷. -----، ۱۴۲۰، شرح زیارت جامعه کبیره، بیروت، دارالمفید.
۸. -----، ۱۴۲۴، مسایل حکمیة، تحقیق: صالح احمد الدباب، بیروت، مؤسسه فکر الاوحد، چاپ دوم.
۹. -----، ۱۴۳۰، جوامع الکلم، بصره، الغدیر.
۱۰. -----، بی تا، شرح الفوائد، بی جا، بی نا.
۱۱. -----، بی تا، معرفه کیفیة السلوک الی الله، قم، بی نا.
۱۲. باقری، علی اکبر، ۱۳۸۹، نقد و بررسی آرای کلامی شیخیه کرمان، پایان نامه، مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی.
۱۳. تنکابنی، محمد بن سلیمان، ۱۳۸۳، قصص العلماء، تهران، علمی-فرهنگی.
۱۴. حر عاملی، ۱۴۰۹، وسایل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت.
۱۵. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۲، لغت نامه دهخدا، تهران، انتشارات چاپ و نشر دانشگاه تهران.
۱۶. رساله شرح احوال شیخ جلیل اوحد امجد شیخ احمد بن زین الدین احسائی اعلی الله مقامه، [عبدالله بن احمد احسائی]: ترجمه: محمد طاهرخان کرمانی، کرمان، سعادت، بی تا، چاپ دوم.
۱۷. الشهرزوری، شمس الدین محمد، ۱۳۷۲، شرح حکمة الاشراف، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).



۱۸. -----، ۱۳۸۳، رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقايق الربانية، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران، چاپ اول.
۱۹. صدر المتألهين، ۱۳۴۶، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تعليق و تصحيح و مقدمه: سيد جلال الدين آشتياني، مشهد، دانشگاه مشهد.
۲۰. علامه مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴، بحار الانوار، بيروت، الوفاء.
۲۱. غفاری، سيد محمد خالد، ۱۳۸۰، فرهنگ اصطلاحات آثار شيخ اشراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر ملی.
۲۲. کاشف الغطاء، محمدحسین، ۱۴۰۲، الفردوس الاعلی، تعليقه: محمدعلی قاضی طباطبایی، قم، مکتبه فیروزآبادی.
۲۳. کربن، هانری، ۱۳۷۳، تاریخ فلسفه اسلامی، جواد طباطبایی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۴. کلینی، ۱۳۶۵، کافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ج ۳.
۲۵. مشکور، محمدجواد، ۱۳۶۲، تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام، تهران، اشراقی، چاپ ۳.
۲۶. مصاحب، غلامحسین، ۱۳۸۰، دایرة المعارف فارسی، تهران، امیرکبیر.
۲۷. معین، محمد، ۱۳۶۸، مجموعه مقالات، به کوشش: مهدخت معین، تهران، معین.
۲۸. موسوی، گیلانی، سيد رضی، ۱۳۸۴، «دیدگاه پدیدارشناسانه هانری کربن به دکترین مهدویت»، در: دوفصلنامه انتظار موعود، ش ۱۷، ص ۲۹.
۲۹. نظام‌الدین احمد بن الهروی، محمد شریف، ۱۳۶۳، انواریه (ترجمه و شرح حکمة الاشراق سهروردی)، تهران، امیرکبیر، چاپ دوم.
۳۰. نظری تاج آبادی، سهیلا، ۱۳۷۸، «نقد نظریه شیخیه در مورد معاد جسمانی» پایان‌نامه، دانشگاه قم.