

بشیر احمد علی

فهرست مطالب



سخن سردبیر / ۳

مقالات



- سبک و شیوه تفسیری صدر المتألهین در تفسیر قرآن / بمانعلی دمقان / ۵
اتحاد عاقل و معقول از دیدگاه ابن سینا / محمد نبیحی / ۲۱
تشکیک در فلسفه اسلامی / احمد عابدی / ۳۵
گفت و گو با جان کاتینگهام / مرتضی فتحی زاده / ۴۹



- هویت شخصی و نظریه های جاودانگی / امیر دیوانی / ۷۳
قاضی سعید و نظریه خاص درباره اسما و صفات حق تعالی / مرضیه صادقی / ۱۱۱
آیا می توانیم درباره خدا سخن بگوییم؟ / امیرعباس علیزمانی / ۱۲۷
کثرت گرایی دینی / مریم لاریجانی / ۱۴۵



- وحدت وجود یا وحدت شهود از دیدگاه ابن عربی و اکهارت / قاسم کاکانی / ۱۵۷
ابن عربی، مولانا و اندیشه وحدت وجود / ابوالفضل محمودی / ۱۷۹



گزارشی از کنفرانس «معرفت شناسی باور پایه» / محسن جوادی / ۲۰۹

معرفی شبکه اطلاع رسانی رزنت / داود فرجیان / ۲۱۳



چکیده پایان نامه های دانشگاه قم / سرور صبوری / ۲۱۹



پاسخ به نقدی بر مقاله «زبان قرآن، گفتاری یا نوشتاری» / جعفر نکونام / ۲۲۷



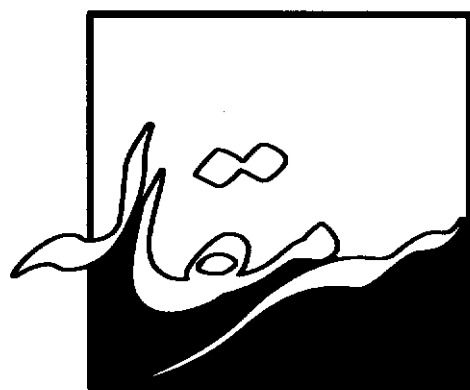
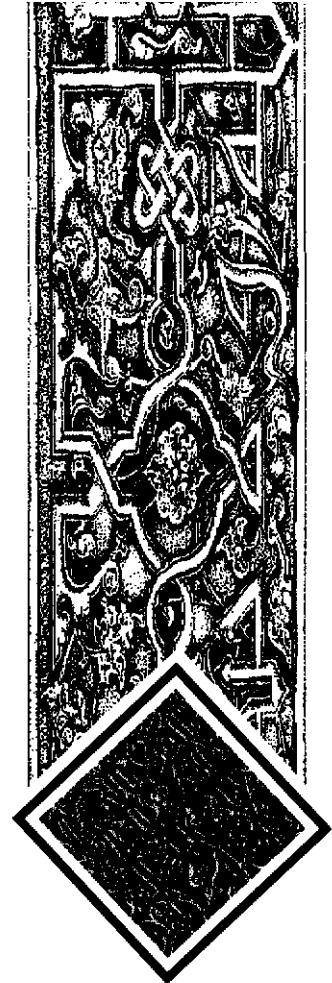
فراخوان مقاله / ۲۵۵



Abstracts of Articles in English / ۲۶۳

Contents / ۲۶۴





سخن سردبیر



فصلنامه پژوهش‌های علوم انسانی دانشگاه قم پس از انتشار چهارمین شماره آن و به دنبال دستورالعمل وزارت علوم، تحقیقات و فناوری مبنی بر تخصصی شدن نشریات دانشگاهی به فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی تبدیل شد. آن چه در پیش روی شما خواننده عزیز است اولین شماره از فصلنامه در وضعیت جدید می‌باشد، اما برای آن که سابقه و ریشه آن محفوظ باشد به روال فصلنامه قبلی شماره شده است.

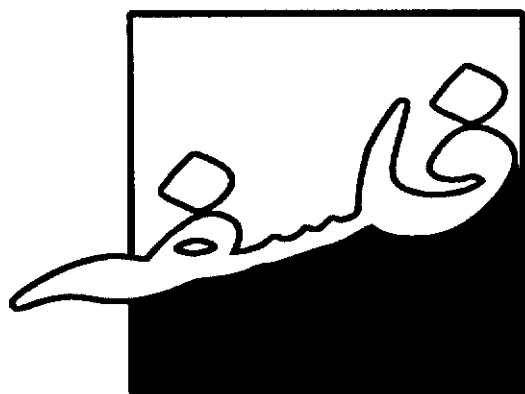
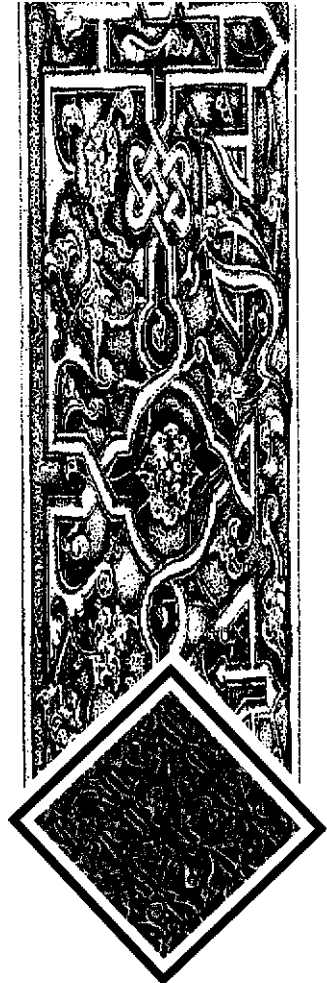
همین جا باید از همه همکاران محترم که در تأسیس فصلنامه سعی و کوشش زیادی کردند، به ویژه از سردبیر محترم قبلی جناب آقای دکتر محمدکاظم شاکر کمال تشکر را بنمایم. ما امروز بر راهی قدم می‌نهییم که آن عزیزان با همت خود هموار کرده‌اند. هم چنین ضمن سپاس‌گذاری از همکاران گروه‌های دیگر دانشگاه که لطف کرده و اجازه دادند تا فصلنامه دانشگاه به گروه فلسفه و کلام اختصاص یابد، برای همگی آرزوی توفیق دارم.

حوزه علمی قم یکی از مراکز مهم و شاید منحصر به فرد در زمینه آموزش و پژوهش فلسفی و کلامی اسلامی است و گروه فلسفه دانشگاه قم که بر ساحل این دریای حکمت اسلامی مسکن گزیده است وظیفه‌ای دو گانه احساس می‌کند. یکی این که مرواریدهایی را از این دریای حکمت صید کند و پس از تهذیب در اختیار طالبان حقیقت بگذارد و دیگر این که با در انداختن موجی از دست آوردهای فکری دیگران به پویایی و جنبش همواره این دریا مدد رساند.

نشر فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی در واقع، برای ادای این وظیفه دو گانه است. البته خواننده گرامی می‌داند که قدم اول فاصله زیادی تا مقصد دارد، از این رو، با نظر لطف خود در آن خواهد نگرست و با گوشزد کردن نقص و کمبودها، پیشنهادهای خود را برای بهبود آن به ما اهدا خواهد کرد.

ما با اشتیاق در انتظار وصول مقالات ارزشمند پژوهش‌گران در زمینه‌های متنوع فلسفی و کلامی هستیم.

سردبیر



سبک و شیوه صدر المتألهین در تفسیر قرآن



بمانعلی دهقان

استادیار دانشگاه یزد

چکیده

ملاصدرا، حکیم فرزانه اسلامی، تألیفات و آثار قلمی متعددی از خود بر جای گذاشته است. کتاب تفسیر ملاصدرا، از مهمترین تألیفات وی می باشد و در میان تفاسیر قرآن کریم از جایگاهی والا و اهمیتی خاص برخوردار است، گرچه مشتمل بر تفسیر تمام سوره های قرآن نمی باشد.

او در تفسیر خود به مباحث کلامی مفسران توجه وافر نشان داده است و به مناسبت به ذکر آرای آنها پرداخته و گاه در صدد رد نظریات آنان برآمده است. ملاصدرا در تفسیر خود به نوعی تحت تأثیر مفسرانی چون ابوحامد غزالی، زمخشری، طبرسی، فخر رازی و نیز متأثر از عرفای نامداری چون محی الدین بن عربی، شیخ اشراق و اخوان الصفاء بوده است. ملاصدرا مهمترین وظیفه مفسر را توجه به معانی بطون آیات می داند و می گوید: مفسرانی به حقیقت نزدیکترند که بتوانند از حقایق و رموز آیات پرده برگیرند و در این خصوص، ضمن ارائه معیار و ملاکهای تأویل به طبقه بندی مفسران پرداخته است.



کلید واژه ها: صدر المتألهین، تفسیر، تأویل، روشهای تفسیری، تفسیر ملاصدرا، غزالی.





◁ ۱. مقدمه

محمد بن ابراهیم بن یحیی شیرازی (متوفای ۱۰۵۰ هـ.ق) معروف به صدر المتألهین از فلاسفه بزرگ و نویسندگان کم نظیر در جهان اسلام است که در اکثر موضوعات مختلف علوم اسلامی به تألیف و تصنیف پرداخته است. در واقع، او در شمار نویسندگان کثیر التألیف است و آثار او افزون بر هفتاد عنوان کتاب است. با این که شهرت علمی وی در فلسفه و حکمت بوده، اما به علوم قرآن و تفسیر نیز، توجه خاصی از خود نشان داده و آثار و تألیف‌های نسبتاً زیادی را در این زمینه از خود به جای گذاشته است. مرحوم آقا بزرگ تهرانی در کتاب خود موسوم به *الذریعه* بیش از پانزده اثر را که از وی در خصوص تفسیر آیات و سور قرآن نگارش یافته، نام برده است.^۱

گرچه مجموعه تفسیر وی مشتمل بر تمامی آیات و سور قرآن نیست و تنها بعضی از سور و آیات را شامل می‌شود، لکن در میان تفاسیر قرآن کریم از جایگاه ممتاز و اهمیت خاصی برخوردار است. بی‌تردید، نگارش *مفاتیح الغیب* به عنوان مقدمه این تفسیر بر اهمیت و ارزش آن افزوده است.^۲ هدف مؤلف از مقدمه تفسیر خود - همان گونه که از نام آن بر می‌آید - دست‌یازی و آشنا شدن به کلیدهای ابواب غیب است تا پرده از چهره آیات برگردد و اسرار آنها را هویدا سازد. ملاصدرا این تفسیر را با توجه به سبک اشراق و مرام عرفا - و به عقیده بعضی از محققان معاصر،^۳ بخشی از آن را در شهر قم - نگاشته است. مجموعه تفاسیر ملاصدرا، برای نخستین بار طی سال‌های ۱۲۷۶ الی ۱۳۲۲ هـ. ش به زیور طبع آراسته شد^۴ و مجدداً در سال ۱۳۶۴ هـ. ش به دست محمد خواجوی تصحیح و به چاپ رسیده است.

◁ ۲. سبک و شیوه تفسیری ملاصدرا در تفسیر قرآن

□ ۱.۲. دیدگاه ملاصدرا درباره جنبه‌های ادبی تفسیر

گرچه ملاصدرا را باید از مفسرانی دانست که در تفسیر خود از شیوه معمول مفسران پیروی کرده و به تبعیت از آنان در آغاز تفسیر به بیان معانی واژه‌ها و مفردات قرآن و نیز به ذکر انواع قرائات و موارد اختلاف میان قرا و نقل آرای آنان پرداخته است؛ اما به نکات ادبی و اعراب آیات و جنبه‌های بلاغی قرآن از خود توجه زیادی نشان نمی‌دهد، چرا که بحث در

زمینه تفسیر لغوی و ظاهر الفاظ و جنبه‌های ادبی و بلاغی آن را چندان سودمند و وافی به مقصود نمی‌داند. او معتقد است قرآن به منظور پرداختن افراد به وجوه اعراب و جنبه‌های ادبی آن نازل نشده است. پرداختن به این امور، ثمره‌ای جز تحصیل معارف جزئی در پی نخواهد داشت. وی غرض اصلی از نزول قرآن را درک معانی و اسرار آن می‌داند. او در ذیل آیه پنجم سورة مبارکه جمعه گفته است:

هر کس قرآن را حفظ نماید، اما اسرار و معانی آن را درک نکرده به مقتضای آن عمل نکند، به سان مرکب است که بر پشت خود کتاب حمل می‌کند، ولی از مطالب آن بی‌خبر و ناآگاه است.^۵

ملاصدرا در جایی دیگر می‌گوید:

کسی که صرفاً به معانی واژه‌ها و تفسیر ظاهر الفاظ قرآن و نکات اعرابی و فنون ادبی آن و علم و فصاحت بیان و بدیع آگاهی داشته باشد و در نزد خویش چنین بیندازد که دانای به تفسیر قرآن است و هدف نزول قرآن را به دست آوردن این گونه معارف جزئی بداند، بی‌تردید مصداق تمثیلی است که خداوند - تعالی - در آیه پنج سورة مبارکه جمعه بیان داشته است.^۶

صدر المتألهین، برای دانش‌هایی که از آنها به علوم ظاهری تعبیر می‌کند، ارزش چندانی قائل نیست. در این باره می‌گوید:

هر کس می‌خواهد بداند که چرا «باء» در «بسمله» کشیده شده و یا آن که سین را مد داده‌اند؟ و به چه علت «الف» از نظر کتابت در «بسمله» حذف شده، اما در آیه شریفه «باسم ربك» باقی مانده است؟ بر اوست که به اهل خط و قرائت رجوع کند. نیز آن کس که می‌خواهد بداند جایگاه «بسمله» در آیات چگونه است؟ آیا «بسمله» جزئی از آیه محسوب می‌شود و یا آن که آیه‌ای مستقل دانسته می‌شود باید به اصحاب نقل و راویان حدیث مراجعه کند.^۷

هم چنین در جایی دیگر گفته است:

آن کس که می‌خواهد بداند که «باء» در «بسمله» به چه تعلق دارد؟ و عامل محذوف در آن چیست؟ و یا چرا عامل محذوف متأخر آمده است (بسم الله اقرأ و اتلو) و به چه علت خدای - تعالی - در آیه شریفه «اقرأ باسم ربك» عامل را مقدم ذکر کرده است؟ و منظور از تعلق اسم الله به اقرأ چه می‌باشد؟ و... بر اوست که به تفاسیر مشهور، به ویژه به تفسیر کشاف مراجعه کند.^۸

ملاصدرا نه تنها گرایش به جنبه‌های ادبی و بلاغی را در امر تفسیر قرآن سودمند بر نمی‌شمرد، بلکه آن را از موانع و حجاب‌های فهم و ادراک قرآن می‌داند. او در مفاتیح الغیب ضمن بیان انواع موانع درک قرآن گفته است:





ملاصدرا نه تنها
گرایش به جنبه‌های
ادبی و بلاغی
را در امر
تفسیر قرآن سودمند
بر نمی‌شمرد،
بلکه آن را از
موانع و حجاب‌های
فهم و ادراک
قرآن می‌داند.



... (مانع) سوم آن که (مفسر) غرق در علم عربی و ریزه کاری‌های الفاظ بوده و عمر خود را در بررسی آن بسر بیاورد، زیرا هدف اصلی از فرو فرستادن قرآن جز خواندن خلق به جوار الهی، به سبب به کمال رسانیدن گوهرهای وجودی آنان و تابناک نمودن دل‌های آنان به نور معرفت ربوبی و آیات او نیست؛ نه آن که تمامی زندگی و عمر خود را در کیفیت کلام و نیکو آدا نمودن الفاظ و علم بلاغت و صنعت بدیع به سر آورد، زیرا آن علوم از توابعی است که بدان‌ها احتیاج و گفت‌وگو با منکران می‌نمایند. و اما بینایی در معنای آیات قرآنی، آن نیست که زمخشری و پیروان او بدان رسیده و در تمامی اوقات خود، نهایت کوشش خویش را در آن به کار گرفته و در نتیجه، از معانی اصلی و حقیقت کلام الهی دور افتادند.^۹

به رغم آن که ملاصدرا تفسیر ظاهری را ارزشمند و مفید نمی‌داند و پرداختن به جنبه‌های ادبی و بلاغی قرآن را کم فایده خوانده است و نیز در تفسیر وی به ندرت دیده می‌شود که در هنگام تفسیر به اشعار عرب، به ویژه اشعار شعرای عرب جاهلی احتیاج کند و بر مفسران نامداری چون زمخشری (متوفای ۵۳۸ ه.ق) و فخر رازی (متوفی ۶۰۶ ه.ق) خرده می‌گیرد، اما در عین حال تا حدود زیادی از سبک این مفسران متأثر شده و مباحث لغوی و ادبی تفسیر خود را از این دو مفسر وام گرفته و از تفاسیر آنها بهره فراوان برده است.

□ ۲.۲. دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ مباحث فقهی

و آیات الاحکام

ملاصدرا معتقد است که کسب و فراگیری بسیاری از مسائل فرعی مفید نبوده و اشتغال به آن بهره‌ای جز تضییع عمر آدمی را در بر ندارد. از دیدگاه وی عمر آدمی ارزشمندتر از آن است که در راه چنین اموری مصروف گردد و در بعضی موارد فقها را به خاطر این موضوع ملامت و نکوهش کرده است.^{۱۰}

وی در این مورد چنین گفته است:

و عجب است که بیش‌ترین منتسبین به علم که چگونه قناعت نموده‌اند به مرتبه عوام و نساء و صبیان و به بحث از حقیقت نفوس خود مشغول

نمی‌شوند و از آن که مال آن به کجا خواهد کشید، تفحص نمی‌کنند؛ با آن که برایشان فرض است و در طول عمر مشغول می‌شوند به بسیاری از مسائل فرعی و خلافات فقهیه که عمرها می‌گذرد و کس به آن محتاج نمی‌شود، مثل احکام فروعات نادره از میراث و طلاق و احکام و شقوق و احتمالات بعیده در مزارعه و مساقات که حتی یکی از آنها در عمرهای طویل واقع نمی‌شود؛ با آن که در هر زمانی اشخاصی هستند که به آن قیام نمایند و توجه به این مسائل بر کسی فرض عین نیست، بلکه مانند سایر فرض‌های کفایی است.^{۱۱}

وی در ذیل کتاب مبدء و معاد خود به این شعر عرفی شیرازی استشهاد کرده که بیان‌گر نوع نگرش و نظر او درباره میزان اهمیت این رشته علم است:

فقیهان دفتري را می‌پرستند حرم جویان دری را می‌پرستند

برافکن پرده تا معلوم گردد که یاران دیگری را می‌پرستند^{۱۲}

هم چنین در جایی دیگر گفته است:

... اگر از اهل این فنی؛ تفکر نما و الا، چشمت را از خواندن این کتاب و تدبیر و تفکر در مشکلات علم قرآن بپوشان و بپرداز به خواندن قصه‌ها و خبرها و روایات و هم چنین تاریخ و نسب‌شناسی نیاکان و دنبال قواعد عربی و لغت رفتن و حفظ روایت بدون آگاهی و فهم درایت و بپرداز به آن چه در نزد تو مانند نتیجه برای همه است؛ یعنی سخن گفتن از مسائل فرعی فقه که محل خلاف و گفت و گو است و از نوادر فرع‌های طلاق و بنده آزاد کردن و سلم و اجاره و رهن و تقسیم مال ارث که احتیاج به کسرهای بسیار دقیق دارد تا مخرج صحیح به دست آید و غیر اینها از این چیزهای مهم که در بعضی اوقات برای بعضی افراد احتیاج می‌افتد و خداوند برای این کار مانند کارهای دیگر که در مرتبه و منزلت از این پست‌تر است؛ اشخاص و گروهی را گماشته است که این را خیلی بزرگ و مهم دانسته‌اند و در آن پافشاری می‌نمایند و از داشتن آن خیلی خوشحال و خرم‌اند. «کل حزب بما الیهیم فرحون»^{۱۳}

بی‌تردید، ملاصدرا در خصوص کم ارزش دانستن جنبه‌های ادبی و بلاغی قرآن و هم چنین اظهار بی‌علاقگی وی نسبت به علم فقه، راه اغراق و مبالغه را پیموده است، بی‌شک، این گونه آرای وی تحت تأثیر افکار غزالی (متوفای ۵۰۵ ه. ق) به وجود آمده است. غزالی در کتاب *احیاء العلوم و جواهر القرآن* به تقسیم‌بندی علوم پرداخته و بعضی از علوم را پوسته و قشر و برخی دیگر را علم لباب و مغز نامیده است. وی در *جواهر القرآن*، علوم ادبی شامل صرف، نحو، لغت، علوم بلاغت، تاریخ و فقه را در شمار علوم پوسته و قشر یاد کرده و این گونه دانش‌ها را علوم آلی و ابزاری دانسته و علم معرفت نفس در مبدء و معادشناسی را علم لباب و مغز خوانده و آن را برترین و اشرف همه دانش‌ها بر شمرده است.^{۱۴}

ملاصدرا نیز در این باره از او متأثر شده، از آثار او بهره گرفته و نوشته‌های او را عیناً در

آثار خود، نقل کرده است.^{۱۵}

□ ۳.۲. گرایش ملاصدرا به سبک تفسیری عرفا و اهل اشراق

ملاصدرا، از مفسرانی است که در تفسیر قرآن به جنبه‌های معنوی و عرفانی آن، از خود گرایش نشان می‌دهد. او معتقد است که اکثر مفسرانی که نظر به جنبه‌های ظاهری و لسانی قرآن داشته‌اند، از توجه به معانی و بطون آیات غافل مانده‌اند. او می‌گوید:

مانع اصلی این مفسران از فهم معانی و حقایق قرآن، فریفته شدن ایشان به ظاهر آیات بوده است.^{۱۶}

هم چنین همان گونه که پیش از این گذشت، از روش تفسیری و تأویل آیات مفسران تأویل‌گرا - نظیر معتزله که از شیوه‌های بلاغی از قبیل بهره‌گیری از تمثیل، استعاره و مجاز در تفسیر آیات استفاده کرده‌اند - انتقاد می‌کند.^{۱۷}

او بر این باور است که مفسر در تفسیر آیات نباید جز به نقل صریح و یا مکاشفه قلبی - که رد و تکذیب آن ممکن نباشد - اعتماد ورزد، چرا که عدم توجه به این موضوع موجب فرو افتادن وی در هلاکت و نابودی می‌شود.^{۱۸}

صدرالمতألهین مهم‌ترین آفاتی را که موجب حرمان و بی‌بهره‌گی مفسر از فهم اسرار آیات می‌شود، شیوع جهل، دنیاخواهی، مقام پرستی، شهرت‌طلبی و تقرب جستن به پادشاهان و حاکمان خوانده است. او معتقد است، تزکیه درونی، طهارت نفس و دوری گزیدن از عادات و رسوم مردمان از مهم‌ترین عوامل دست‌یازی به اسرار قرآن است.^{۱۹} او درباره کشف و پرده‌برداری از حقایق قرآن می‌گوید:

تحقیق معانی و اسرار قرآن به وسیله دانش مکاشفه - که دریایی بس بزرگ است - شناخته می‌شود و تفسیر ظاهری نمی‌تواند ما را از آن بی‌نیاز کند، بلکه اگر آدمی همه عمر خود را در راه کشف این اسرار و تحصیل مقدمات و لواحق آن مصروف دارد، کفایت این مهم را نمی‌نماید، بلکه قبل از آن که بتواند همه لواحق این علم را به دست آورد، چراغ عمرش به خاموشی می‌گراید.

او می‌گوید:

نباید پنداشته شود که ما تنها به تفسیر و تحقیق معانی بعضی از واژه‌ها و عبارات قرآن نیازمندیم، بلکه هر واژه‌ای از قرآن دارای اسرار و معنایی ژرف است که تنها راسخان در علم به قدر صفا و پاکی دل و به فراخور دانش خویش می‌توانند از رخسار این معانی پرده برگیرند و هر یک از آنان را در فهم این معانی، مراتبی است.^{۲۰}



ملاصدرا اظهار می دارد:

در قرآن دانش‌های گوناگونی وجود دارد، همان گونه که در آن حقایق قدسی ربانی - که غذای اندیشه‌های والاست - نهفته است، همان گونه نیز در آن، واکنش‌های جزئی نظیر احکام سیاسی و فقهی، داستان و اخبار و حکایات اقوام گذشته یافت می‌شود و عموم مسلمانان - که در مرتبه متوسط از نجات قرار دارند - از آن علوم جزئی بهره‌مند می‌شوند و در جهان آخرت از گونه‌ای حیات برخوردارند - که نسبت به حیات ره یافتگان مقرب - که از زندگی و حیات عقلی برخوردارند - در درجه پایین‌تری قرار گرفته‌اند.^{۲۱}

او می‌گوید:

در قرآن غذاهای روحانی و جسمانی وجود دارد که بقای زندگی عقلانی و نفسانی را در جهان آخرت موجب می‌شود.^{۲۲}

وی در این باره نظمی به پارسی سروده است:

گشته نازل از برای اغتذا	هست قرآن چون طعامی کز سما
اغتذا یباید دواب از راه فم	اغتذای آدم از لوح و قلم
رزق انسان گشته نازل از سما	«فی السماء رزقکم» گفته خدا
روزی حیوان بود از آش و نان	روزی انسان رسد از آسمان
قشر و که بینی نه مغز و دانه‌ها	تو ز قرآن بنگری افسانه‌ها
تین و فشر از بهر حیوان نی حبوب	هست بهر آدمی دهن و لبوب
جان دهی بهتر لغت با نحو و صرف	تو ز قرآن می‌نجویی غیر حرف
که نباشد فرق از تو تا دواب	اندر سعی همیشه با شتاب

ملاصدرا پس از آن که علوم مختلف را به موایید و اغذیه تشبیه می‌کند، می‌گوید:

هر کس با توجه به اندیشه و فراخور عقل و دانش خود از این معانی و موائد قرآنی بهره می‌گیرد.
چون غذا با مقتدی باشد شبه گاو و خر را خوش نیاید جز که که^{۲۳}

با آن که ملاصدرا برای قرآن، مراتب و بطونی قائل است، اما بر این باور است که هیچ کس جز ذات باری تعالی نمی‌تواند به نهایت و ژرفای اسرار و معانی قرآن، دست یازد و اگر همه دریاها مرکب شوند و همه درختان در روی زمین به قلم تبدیل شوند نمی‌توانند اسرار کلمات خداوند را شمارش کنند.^{۲۴}

لو کان البحر مداداً لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفذ کلمات ربی ولو جئنا بمثله مدداً.^{۲۵}





با آن که ملاصدرا
برای قرآن،
مراتب و بطونی
قائل است،

اما بر این باور است
که هیچ کس
جز ذات باری تعالی
نمی‌تواند به نهایت
و ژرفای اسرار
و معانی قرآن،
دست یازد.



اگر دریا برای نوشتن کلمات پروردگار من مرکب شود، قبل از آن
که کلمات پروردگارم تمام شود، دریا به آخر برسد اگر چه همانند آن
به مدد آوریم.

□ ۴.۲. روش ملاصدرا در تفسیر آیات موهم تشبیه

ملاصدرا، با توجه به اختلاف آرای مفسران درباره آیات موهم
تشبیه، آنها را به چهار گروه تقسیم کرده و در این باره چنین گفته است:
بدان که مردمان را در بخش متشابهات قرآن و حدیث مانند آیه
شریفه «یدالله فوق ایدیهم»^{۲۶} (روی دست هایشان دست خداست) و
«استوی علی العرش»^{۲۷} (بر عرش تکیه زد) و «جاء ربك»^{۲۸}
(پروردگارت آمد) و هم چنین «وجه»؛ (صورت)، «ضحك»؛ (خنده)،
«استحیا»؛ (شرم)، «غضب»؛ (خشم) و «مجی و اتیان»؛ (آمدن) و «فی
ظلل من الغمام»؛ (در سایه‌بان‌هایی از ابر) و آن چه بر این اسلوب است
و موهم تشبیه می‌باشد، روش‌ها و مذاهب بی‌شماری است.

الف) شیوه لغوی‌ها و اکثر فقها و اهل حدیث و حنبلیان و کرامیان
که معتقدند: مدلول و معنای ظاهری الفاظ و معنای اولیه آن باید
محفوظ بماند، بی آن که مراعات تقدیس و تنزیه را در مورد ذات و
صفات خداوند تعالی مدنظر قرار دهند.

ب) طریقه عقل‌گرایان و نکته‌سنجان که الفاظ را به گونه‌ای تأویل
می‌کنند که با قواعد نظری و مقدمات علمی ایشان سازگار باشد و
خداوند را از صفات مخلوقان و ممکنات تقدیس و تنزیه می‌نمایند.
ج) شیوه اهل اعتزال که جمع میان دو روش فوق کرده، در برخی
امور قائل به تشبیه و در بعضی دیگر معتقد به تنزیه شده‌اند. آنان در
باب مبدأ و صفات باری تعالی قائل به تنزیه شده و در باب مسائل
مربوط به معاد و رستاخیز به تشبیه گرویده‌اند.

د) طریقه راسخان در علم و ایقان است که بی آن که معنای ظاهری
الفاظ و مدلول واقعی آن تغییر نماید و یا آن که تأویلی صورت پذیرد



به تحقیق معانی الفاظ و پیراستن معانی الفاظ از امور زاید می‌پردازند.^{۲۹} ملاصدرا ضمن انتقاد از سه روش نخست، شیوهٔ راسخان در علم را صحیح‌ترین و مطمئن‌ترین روش تفسیر در باب آیات موهم تشبیه دانسته است. او در این باره چنین گفته است:

آن چیزی که برای علمای راسخین و عرفای محققین از رازهای قرآنی و اسرار آن کشف می‌گردد، مخالف ظاهر تفسیر نمی‌باشد، بلکه مکمل و متمم آن بوده و رد شدن از پوست و رسیدن به مغز و گذشتن از ظاهر و رسیدن به باطن و درون آن است این چیزی است که ما دربارهٔ فهم معانی قرآن می‌گوییم نه آن چه با ظاهر قرآن مخالفت داشته باشد. هم چنان که پویندگان راه‌های افراط و گزافه گویان بر آن راه یافته‌اند. مانند آن که استوا بر عرش را تنها تصویر عظمت و خیال نمودن کبریای حق تأویل کرده و کرسی را تنها علم و یا قدرت، و معیت و آمدن و نزدیکی و دیگر چیزها را مجرد خیالی که از حصول و دریافت خالی است تأویل نموده‌اند.^{۳۰}

ملاصدرا از شیوهٔ ظاهر گرایان به علت جمود آنان بر ظواهر الفاظ انتقاد کرده و می‌گوید:

این گروه به جهت جمودی که به ظواهر الفاظ دارند به حقیقت معانی قرآن راه پیدا نمی‌کنند. هم چنین تأویلات معتزله را که در تفسیر آیات از صناعات ادبی و علوم بلاغی بهره گرفته‌اند، به ویژه آن که در تأویل آیات متشابه از تخییل و تمثیل استفاده زیادی نموده‌اند، نادرست می‌شمرد.

او می‌گوید:

حمل الفاظ و ظواهر آیات قرآن و نصوصی که در کتاب و سنت آمده، به مجرد تخییل و تمثیل بی‌آن که قائل به حقیقت دینی و اصل ایمانی باشیم امری نادرست و غیر جایز است، بلکه این کار به منزله گشودن باب سفسطه و تعلیل و مسدود کردن باب هدایت جویی در آیات قرآن است، چرا که جایز دانستن این گونه تخیلات و تمثیلات، بدون توجه به حقایق دینی منتهی به سد باب اعتقاد دربارهٔ معاد جسمانی و عذاب قبر، صراط، حساب، میزان، بهشت، دوزخ، حور، غلمان و سایر مواعید که در شرع از آنها یاد شده می‌شود، زیرا با فرض مذکور برای هر کس جایز است که هر یک از این امور را حمل بر تخییل کرده و حقیقتی عینی برای آنها قائل نشود.^{۳۱}

ملاصدرا با آن که شیوهٔ تفسیر ظاهری را نمی‌پسندد، ولی آن را بهتر و نزدیک‌تر به تفسیر گروه چهارم - که آن را شیوهٔ تأویل گران واقعی و راسخان در علم نامیده است - می‌داند. او در این باره می‌گوید:

کسانی که به ظاهر الفاظ جمود دارند و از مدلول ظاهری آیات فراتر نمی‌روند از گروه سوم، یعنی معتزله که از صناعات ادبی و از کنایات و استعارات در تفسیر آیات استمداد می‌جویند، به حقیقت نزدیک‌تر هستند،^{۳۲} چرا که این گروه حداقل نسبت به حفظ قالب معانی و صورت حقایق آیات - که

مراد خداوند تعالی است - کوشیده‌اند.

از گفتار ملاصدرا، به روشنی معلوم می‌شود که او نسبت به روش تفسیری معتزله - که در بحث توحید و عدل با شیعه امامیه هم داستان می‌باشند - از خود واکنش و حساسیت منفی نشان می‌دهد، به طوری که تفسیر اهل ظاهر - که دانشمندان و مفسران شیعی آن را مردود دانسته‌اند - را بر تفسیر آنان ترجیح می‌دهد و با تفسیر اشاعره با تساهل و تسامح رفتار می‌کند. در این باره باید اذعان کرد که تأثیر اندیشه‌های غزالی بر ملاصدرا آن گونه قوی و مؤثر بوده که موجب گرایش و نزدیکی وی به افکار او شده است، به طوری که عبارات و کلمات وی را همان گونه که در کتاب *احیاء العلوم* آمده و در آن، از اشاعره تمجید شده، بی‌کم و کاست در تفسیر خود آورده است.^{۳۳}

□ ۵.۲. نظر ملاصدرا درباره حروف مقطعه در قرآن

ملاصدرا در تفسیر خود به طور مبسوط درباره حروف مقطعه سخن گفته و به بیان آرا و نظریات دانشمندان درباره این حروف پرداخته است. او معتقد است که حروف مقطعه فاقد معنا و بدون مدلول نیست و در این باره به این حدیث مشهور که از حضرت علی (ع) نقل شده استناد می‌جوید:

لکل کتاب صفوة و صفوة هذا الكتاب حروف التهجي.

هم چنین بر این باور است که این نظریه که گفته شده: فهم و درک مدلول و معنای این حروف ممکن نیست، مقرون به صحت نمی‌باشد.^{۳۴} وی می‌گوید:

صحیح‌ترین سخنی که تاکنون درباره حروف تهجی ابراز شده، نظریه ابن سینا است که در رساله خود موسوم به *التبویزه*، آن را بیان داشته است.^{۳۵}

ملاصدرا، نظریه ابن سینا را با اندکی تصرف در تفسیر و کتاب *اسرار الآیات* آورده است. طبق این نظریه حروف جمل (أبجد) در مقابل مراتب موجودات قرار دارند. «أ» اشاره به مبدأ اول است، چون آن اول نخست‌ها و ابتدای فردیت و اعداد است. و «با» اشاره به عالم عقل است و به همین جهت گفته شده که موجود است و «با» بسم الله ظاهر شدند، چون از حروفی است که بعد از «أ» الف و در ازای ذات خداوندی وضع شده و اشاره به عقل کلی دارد.^{۳۶}

◇
 اما آن چه بیش
 از هر چیز،
 نظر هر محقق را
 به خود
 معطوف می‌دارد
 این است که
 ملاصدرا
 که در شمار
 متفکران نامدار
 امامیه قرار دارد،
 چگونه تحت تأثیر
 آرا و افکار غزالی
 قرار گرفته است.
 ◇

هم چنین «جیم» دلالت بر نفس کلی می‌کند و «دال» دلالت بر عالم
 طبیعت دارد. طبق این نظریه این چهار حروف اشاره‌ای به موجودات
 چهارگانه دارند که در وجود و ایجاد پشت سر هم قرار گرفته‌اند. هم
 چنین «ها» بر ذات باری تعالی، «واو» بر عقل، «زا» بر نفس، «حآ» بر
 طبیعت و «طا» بر هیولی و عالم ماده دلالت دارد.^{۳۷} او پس از آن که به
 تطبیق حروف أبجد با مراتب وجود می‌پردازد درباره حروف مقطعه
 و مدلول آن چنین می‌گوید:

مدلول «الم» عبارت است از: سوگند به ذات اول تعالی و صاحب امر و
 خلق و مدلول «المز» سوگند به اول تعالی صاحب امر و خلق، آن که هم
 اول است و هم آخر، آن که هم مبدأ است و هم غایت اشیا. و مراد از
 «المص» سوگند به اول تعالی صاحب امر و خلق و موجود کننده تمام
 عالمیان. و معنای «ص» سوگند به عنایت کلی است و «ق» سوگند به
 ابداع که تمام موجودات را فرا گرفته است و «کهیص» سوگند به نسبتی
 که برای «ک» است؛ یعنی نسبت عالم خلق به مبدأ اول. «یس» سوگند به
 اول فیض و ابداع که همان آفرینش و تکوین است. «حم» سوگند به عالم
 طبیعی که در مجموعه خلق است. و «حمسق» سوگند به واسطه‌های
 آفرینش در ایجاد عالم طبیعی است. «طس» سوگند به عالم هیولی که در
 عالم خلق و تکوین قرار گرفته است و «ن» قسم به عالم تکوین و عالم
 امر است.^{۳۸}

ملاصدرا پس از بیان این نظریه، آن را بهترین و محکم‌ترین
 نظریه‌ای می‌داند که درباره حروف مقطعه بیان شده است.^{۳۹}

□ ۶.۲ تأثیر پذیری ملاصدرا از مفسران پیش از خود

ملاصدرا در آثار خود، مخصوصاً در تفسیر تحت تأثیر افرادی
 مانند ابو حامد غزالی (متوفای ۵۰۵ ه. ق) و نظام نیشابوری (متوفای
 ۷۲۸ ه. ق) و شمار دیگری از مفسران واقع شده و از آرا و نظریات
 تفسیری آنان در تفسیر خود یاد کرده است.

با آن که ملاصدرا در تفسیر خود از مفسرانی چون زمخشری و
 فخر رازی به خوبی یاد نمی‌کند و در بعضی موارد از آرای آنان به
 شدت انتقاد می‌کند، اما با این وصف از تفاسیر آنان بهره‌های زیادی



برده و بعضاً بخش‌های زیادی از تفاسیر آنان را در تفسیر خود عیناً نقل کرده است. اما آن چه بیش از هر چیز، نظر هر محققى را به خود معطوف مى‌دارد این است که ملاصدرا که در شمار متفکران نامدار امامیه قرار دارد، چگونه تحت تأثیر آرا و افکار غزالی قرار گرفته است با آن که می‌دانیم از نظر فکری و کلامی در زمره بزرگان و متکلمان اشاعره به حساب می‌آید و در آثار خود از شیعه امامیه به خوبی یاد نمی‌کند و همواره میان فرقه امامیه و اشاعره اختلاف ریشه‌ای و عمیقی وجود داشته است. اگر نگوییم که ملاصدرا مروج آرای غزالی بوده، حداقل باید اعتراف کرد که صدر المتألهین بخش مهمی از آثار خود را تحت تأثیر و با بهره‌گیری از تألیفات او به وجود آورده است. مقایسه میان آثار او و غزالی این مدعا را اثبات می‌کند. در جای جای تفسیر او می‌توان عبارات و سخنان غزالی را مشاهده کرد. صدر المتألهین با آن که سعی می‌کند از خود نسبت به اشاعره گرایشی نشان ندهد و بعضاً متعرض آرای آنان نیز می‌شود، اما به شدت از غزالی دفاع می‌کند. او در کتاب مبدأ و معاد خود گفته است:

غزالی در بیش‌تر عقاید دینی و اصول ایمانیه متابعت حکما نموده و بسیاری از عقاید خود را از ایشان فرا گرفته است. به سبب آن که مذهب ایشان را در احوال مبدأ و معاد اوثق مذاهب و اتقن آرا و اصفی از شبهه و شکوک و کلمات ایشان را ابعد از تخالف و تناقض از کلمات دیگران دانسته است. و تکفیر و انکار و رد و استنکاری که در کتبش واقع است، یا مبنی است بر مصلحت دینی از حفظ عقاید مسلمین از ضلال، به اعتبار آن که فهم آنها را نمی‌کنند و از آن چه به گوش ایشان می‌رسد از کلام متفلسفین ناقصین می‌لفزند و چنان می‌پندارند که به حکمت از شریعت بی‌نیاز می‌توان شد. و یا به جهت تقیه و خوف از علمای ظاهر بین از اهل زمان خودش بوده است. و مشهور است که یکی از اهل زمان، حکم به کفر او نموده و رساله‌ای در تکفیر و تضلیل او نوشت. و یا آن که در اوایل حال و پیش از کمال در معرفت، حکما را تکفیر نموده است، به گمان آن که ایشان، قدرت و علم باری تعالی را به جزئیات نفی می‌کنند و معاد جسمانی را منکرند و بعد از امان در کلام ایشان و تقطن آن که ایشان به این امر قائلند و بر وجه دقیقی که جمهور فهم آن نکرده‌اند؛ به جهت قصوری که در مدارک و عقول جمهور است، از آن رجوع نموده، تایب شده است و مذهب و رأیش، مطابق با مذهب و رأی ایشان شده است.^{۴۰}

۳. آثار تفسیری ملاصدرا

آثار متنوع و گوناگونی که از ملاصدرا بجا مانده، گویای این واقعیت است که او بیش‌تر عمر خود را در راه تحقیق و تألیف مصروف داشته است. مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی در الذریعه افزون بر هفتاد عنوان از تألیفات وی را نام برده است. بی‌شک، ملاصدرا با اختصاص دادن بیش از پانزده تألیف و اثر خود، به موضوع تفسیر سور و آیات قرآن، توجه و عنایت

خاص خویش را نسبت به قرآن و علوم قرآنی ابراز می‌دارد. ما در این جا به مناسبت از مهم ترین آثار او در این زمینه به اختصار یاد می‌کنیم:

اسرار الآیات،^{۴۱}

متشابه القرآن،^{۴۲}

تفسیر آیه،^{۴۳}

تفسیر آیه النور،^{۴۴}

تفسیر سورة الاعلی،^{۴۵}

تفسیر سورة الم سجده،^{۴۶}

تفسیر سورة البقره، که مؤلف تنها موفق شده تا تفسیر آیه ۶۲ از آن سورة را بنگارد.^{۴۷}

تفسیر سورة الجمعة،^{۴۸}

تفسیر سورة الحديد،^{۴۹}

تفسیر سورة الزلزال،^{۵۰}

تفسیر سورة الضحی،^{۵۱}

تفسیر سورة الطارق،^{۵۲}

تفسیر سورة الفاتحه،^{۵۳}

تفسیر سورة الواقعة،^{۵۴}

تفسیر سورة یس،^{۵۵}

مفاتیح الغیب،^{۵۶}

حاشیه بر تفسیر بیضاری.^{۵۷}

□

منابع و پی‌نوشت‌ها

سبک و شیوه
صدر المتألهین
در تفسیر...



۱. آقا بزرگ تهرانی: الذریعه الى تصانیف الشیعه، دارالاضواء، بیروت، بی تا، ج ۲۰، ص ۷۶.
۲. محمدبن ابراهیم ملاصدرا: مفاتیح الغیب، ترجمه محمد خواجوی، ج دوم، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۳ ه.ش، ۱۴۰۴ ه.ق، ص ۸۴ و ۱۰۴۸.
۳. سید جلال الدین آشتیانی: شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، تهران، نهضت زنان مسلمان، خرداد ۱۳۶۰ ه.ش، ص ۲۱۱.
۴. آقا بزرگ تهرانی: همان، ج ۲۰، ص ۷۶.

۵. ملاصدرا: تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجهی، چاپ دوم، انتشارات بیدار قم، ۱۴۱۱ ه. ق، ج ۷، ص ۱۸۴.
۶. همان، ج ۷، ص ۱۸۵.
۷. همان، ج ۱، ص ۲۹ و ۳۰.
۸. همان.
۹. همو: مفاتیح الغیب، ص ۲۲۱.
۱۰. ر. ک: محسن امین: اعیان الشیعه، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۳ ه. ق، ۱۹۸۳ م، ج ۹، ص ۳۲۹.
۱۱. ملاصدرا: مبدأ و معاد، ترجمه احمد بن محمد حسینی اردکانی، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، ۴۹۹ ه. ص.
۱۲. همان، ص ۴۲۷.
۱۳. همان: اسرار الآیات، ترجمه محمد خواجهی، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهن، تهران، ۳۶۳ ه. ش، ص ۲۷۸.
۱۴. ابو حامد غزالی: جواهر القرآن، ج ۲، بیروت، دار آزال، ۱۴۰۷ ه. ق.
۱۵. ملاصدرا: التفسیر، ج ۴، ص ۱۶۹ و ۱۷۰.
۱۶. همان، ج ۶، ص ۱۰.
۱۷. همان، ج ۴، ص ۱۶۳.
۱۸. همان، ص ۱۶۲.
۱۹. همان، ص ۱۶۳.
۲۰. همان، ص ۱۶۴.
۲۱. همان، ج ۶، ص ۹.
۲۲. همان.
۲۳. همان.
۲۴. ر. ک: همان، ج ۴، ص ۱۶۲.
۲۵. الکهف (۱۸) آیه ۱۰۹.
۲۶. الفتح (۴۸) آیه ۱۰.
۲۷. الاعراف (۷) آیه ۵۴.
۲۸. الفجر (۸۹) آیه ۲۲.
۲۹. ملاصدرا: التفسیر، ج ۴، ص ۱۵۰؛ همو: مفاتیح الغیب، ص ۲۳۹-۲۳۷.
۳۰. همان، مفاتیح الغیب، ص ۲۵۰.
۳۱. همان، التفسیر، ج ۴، ص ۱۵۹ و ۱۵۸.
۳۲. همان، ص ۱۶۱.
۳۳. نک: غزالی: احیاء علوم الدین، چاپ سوم، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۱ ه. ق، ۱۹۹۱ م، ج ۱، ص ۱۲۴.
۳۴. ملاصدرا: التفسیر، ج ۱، ص ۲۰۵.
۳۵. همان، ج ۱، ص ۲۱۹.
۳۶. ر. ک: همو: اسرار الآیات، ص ۱۳؛ التفسیر، ج ۱، ص ۲۱۹.
۳۷. ر. ک: همو: اسرار الآیات، ص ۱۴؛ التفسیر، ج ۱، ص ۱۱۹.
۳۸. همو: التفسیر، ج ۱، ص ۱۱۹ و ۱۲۰.
۳۹. همان، ص ۱۲۰.



۴۰. ملاصدرا: مبدأ و معاد، ص ۴۷۰.

۴۱. آشتیانی، همان، ص ... ریحانة الادب، ج ۳، ص ۳۱۹.

۴۲. آقا بزرگ تهرانی، الذریعة، ج ۱۹، ص ۶۹.

۴۳. تهرانی: همان، ج ۴، ص ۳۲۹؛ ریحانة الادب، ج ۳، ص ۴۱۹.

۴۴. تهرانی: همان، ص ۳۳۴.

۴۵. همان، ج ۴، ص ۳۳۶؛ ریحانة الادب، همان.

۴۶. تهرانی، ص ۳۳۶.

۴۷. تهرانی، ج ۴، ص ۳۳۷.

۴۸. همان.

۴۹. همان.

۵۰. همان، ج ۴، ص ۳۳۸.

۵۱. همان.

۵۲. همان.

۵۳. همان، ص ۳۴۴.

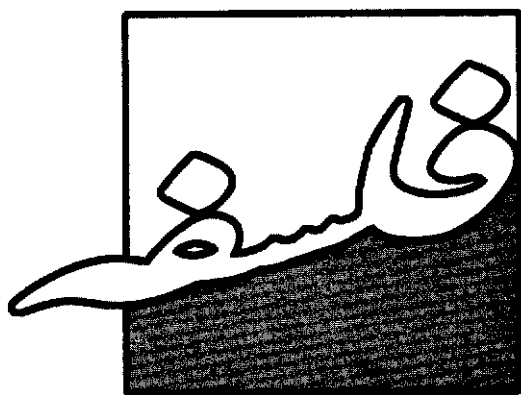
۵۴. همان، ص ۳۴۳.

۵۵. همان، ص ۳۴۴.

۵۶. ریحانة الادب، ج ۴، ص ۴۱۹.

۵۷. همان.





اتحاد عاقل و معقول از دیدگاه ابن سینا

محمد ذبیحی

استاد یار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم

چکیده

یکی از مباحث اساسی و کلیدی فلسفه، مسئله اتحاد عاقل و معقول است که اثبات و عدم اثبات آن نقش بنیادین در پاره‌ای از مسائل فلسفی دارد. از دیرباز حتی خیلی پیش از اسلام این مسئله مورد توجه اندیشمندان بوده و دیدگاه‌های متفاوتی درباره آن ارائه شده است. در این میان، دیدگاه رئیس فلاسفه مشاء در عالم اسلام به درستی روشن نیست؛ ایشان از سویی، در کتاب شفاء و اشارات به طور صریح و قاطع به مخالفت با آن پرداخته است، و از سوی دیگر، در کتاب مبدء و معاد با ارائه بیانی اجمالی و تفصیلی به طور جانبدارانه از نظریه اتحاد عاقل و معقول دفاع کرده، آن را اثبات می‌کند. این که کدام نظریه مورد اعتقاد ابن سینا بوده و این که کدام یک از این دو دیدگاه او مقدم بر دیگری است و یا آن چه در مبدء و معاد آورده شده بر اساس ممثای قوم (مشائین) بوده یا نه، مباحثی است که در این مقاله تلاش شده با استمداد از شواهد و قراین تا حدودی به آن پاسخ داده شود.

□

کلید واژه‌ها: عقل، عاقل، معقول، اتحاد، صورت، ماده و نفس.





◀ ۱. مقدمه

نظریه شیخ درباره اتحاد عاقل و معقول دچار تطوّر و تحوّل شده است، به گونه ای که در اشارات و شفا آن را ابطال و طرفداران این نظریه را به شدّت نکوهش می نماید، ولی در کتاب مبدا و معاد بحث اتحاد عاقل و معقول را طرح کرده و آن را می پذیرد.

◀ ۲. ابطال نظریه اتحاد عاقل و معقول

شیخ در فصل هفت از نمط هفتم اشارات می گوید:

وَهُمْ وَتَنْبِيْهُ اِنْ قَوْمًا مِنَ الْمُتَصَدِّقِيْنَ يَقَعُ عِنْدَهُمْ اَنْ الْجَوْهَرُ الْعَاقِلُ اِذَا عَقَلَ صُوْرَةَ عَقْلِيَّهٍ صَارَ هُوَ هِيَ...^۱

و در فصل دهم از همین نمط می گوید:

حكاية و كان لهم رجل يعرف بفرفور يوس عمل في العقل و المعقولات كتاباً يثني عليه المشاؤون و هو حشف كله.^۲

منظور شیخ از «قوماً من المتصدّرين» اشاره به ارسطو و پیروان اوست،^۳ زیرا ارسطو معتقد بود که عقل پیش از آن که درباره چیزی بیندیشد هیچ گونه صورتی ندارد، اما پس از آن که معقولی را اندیشید صورت معقول با نفس او یکی می شود، به بیان دیگر، هنگامی که عقل با تعقل فعلیت پیدا کند با معقول متحد می شود. عاقل و معقول پیش از تعقل، بالقوه متحدند و پس از فعلیت تعقل، بالفعل متحد می شوند.

در کلام بعدی شیخ تصریح می کند که فرفور یوس کتابی درباره اتحاد عاقل و معقول تصنیف کرد که مورد ستایش مشائین قرار گرفت، لیکن تمامی مطالب او باطل و بی اساس است. هم چنین در فصل ششم از مقاله هفتم علم النفس شفا، به شدّت با این مسئله مخالفت کرده و می گوید:

این که گفته شده نفس با معقولات خودش متحد می گردد از اموری است که من آن را محال می دانم.^۴

«فانی لست أفهم قولهم أنّ شيئاً يصير شيئاً آخر» و در ادامه می پرسد: منظور از اتحاد نفس با صور معقوله چیست؟ اگر مراد این است که صورتی که در نفس هست خلع شده و صورتی

دیگر جای آن را می‌گیرد؛ یعنی نفس به عنوان موضوع یا جزء موضوع باقی می‌ماند و صورت‌ها عوض می‌شوند، این مطلب مدعای شما را ثابت نمی‌کند، چرا که نفس در هر دو حال باقی است و تنها صور آن تغییر پیدا می‌کنند، همانند سببی که رنگش عوض می‌شود یا آبی که به بخار تبدیل می‌شود.

اینها خلع و لبس است که در آنها ذات شیء تغییر نمی‌یابد. اما اگر بگویید منظور این است که تمامی نفس صورت معقوله می‌شود، این چهار فرض پیدا می‌کند، زیرا آن گاه که شیئی به شیء دیگر تبدیل می‌شود، آیا شیء اول پس از تبدیل شدن به حال خود باقی می‌ماند یا معدوم می‌شود و در هر یک از دو حالت، شیء دوم چه وضعی دارد، موجود است یا معدوم؟ بنابراین، در مجموع چهار حالت قابل تصور است:

۱. هر دو مورد موجود باشند؛

۲. هر دو پس از تبدیل شدن معدوم شوند (این فرض چون بطلانش واضح است، شیخ مطرح نکرده است)؛

۳. شیء اول موجود و شیء دوم معدوم شود؛

۴. شیء اول معدوم و شیء دوم موجود باشد؛

شق اول که هر دو موجود باشد، قابل تصور و تحقق است، اما در این فرض اتحادی صورت نگرفته، بلکه هر یک به حال خود باقی مانده است. شق سوم نامعقول است، چرا که معنایش این است که شیء اول شیء دوم شده و سپس معدوم گردد، به بیان دیگر، شیء اول متحد با معدوم شود. شق چهارم محذوری ندارد، چیزی (شیء اول) معدوم شده و چیزی (شیء دوم) دیگر موجود گردیده، اما این مدعای شما، یعنی اتحاد بین دو شیء را ثابت نمی‌کند، چون در شق چهارم چیزی معدوم شده و از بین رفته است و شیء دیگر حادث و ایجاد شده است.

سپس شیخ، چنان که پیش از این گفته شد، بانی و واضع قول به اتحاد عاقل و معقول را نکوهش کرده و می‌گوید:

اتحاد عاقل و
معقول از...



شخصی که معروف به فرفورئوس است کتابی در این باره تدوین کرده است که مشایین آن را پسندیده و ستایش کرده‌اند، در حالی که تمام مطالب کتاب زاید و فاقد ارزش است. اینان می‌دانند که خودشان و مؤلف کتاب، چیزی درباره این مطلب درک نکرده‌اند و از معاصران خود او، شخصی مطالب کتاب را نقض کرده است و پاسخ‌های فرفورئوس از این اشکال‌ها از اصل کتاب فروتر و بی‌ارزش‌تر است.

شیخ در کتاب علم النفس شفاء پس از ابطال قول به اتحاد عاقل و معقول می‌گوید:

بیش‌ترین چیزی که دیگران را به هوس واداشته تا در این باره ابراز نظر کنند، دیدگاه‌های شخصی است که مدخلی بر منطق به نام ایساغوجی تدوین کرده و اشتیاق فراوانی به خیال‌پردازی و کلمات شاعرانه و صوفیانه داشته است و مبنای او در گفتار برای خود و دیگران خیال‌پردازی است و کتاب‌های او دربارهٔ عقل و معقول و نفس، گواهی است بر سخن ما برای کسانی که اهل تحقیق و تشخیص‌اند.^۵

۳. اثبات اتحاد عاقل و معقول

شیخ در فصل هفتم از مقالهٔ اول کتاب المبدأ والمعاد^۶ بحث اتحاد عاقل و معقول را طرح کرده و بر خلاف سایر کتاب‌هایش که به شدت طرفداران این نظریه را نکوهش می‌کند، آن را می‌پذیرد.

ایشان در فصل یاد شده به سه مطلب اشاره می‌کند:

۱. ذات واجب الوجود، معقول و عقل است.

۲. هر ماهیتی که مجرد از ماده و لواحق آن باشد، ذاتش عقل، معقول و عاقل است.

۳. عقل، عاقل و معقول واحدند و به بیان دیگر، عاقل و معقول با یکدیگر متحدند.

پس از بیان این دو مطلب که جنبهٔ مقدمی داشت، به بحث اتحاد عاقل و معقول می‌پردازد و با دو بیان اجمالی و تفصیلی آن را اثبات می‌کند.

□ ۱.۳. اصل مدعا: اگر برای عقل بالقوه (قوة عاقله) صورت معقوله‌ای (که مجرد از ماده و لواحق آن است و عقل بالفعل به حساب می‌آید) حاصل شود، عقل بالقوه با آن صورت (عقل بالفعل) متحد و بالفعل می‌شود و چنانچه متحد نشود، عقل بالقوه هیچ‌گاه تبدیل به بالفعل نخواهد شد و همیشه موضوع و قابل باقی خواهد ماند.

□ ۱.۱.۳. بیان اجمالی: اگر صورت معقوله‌ای که برای عقل بالقوه حاصل می‌شود، با آن متحد شود، مطلوب و مدعا ثابت خواهد شد و اگر متحد نشود، عقل بالقوه که به منزلهٔ ماده و عقل بالفعل که به منزلهٔ صورت است باید همانند ماده و صورت باشند؛ یعنی گرچه وجود واحدی را تشکیل داده‌اند، با این حال، دو شیء متغایر و بیگانه‌اند. بنابراین، عقل بالقوه و بالفعل دو شیء متغایرند و چنانچه عقل بالقوه بخواهد عالم به صورت (عقل بالفعل) شود، چون متغایر و بیگانه‌اند برای عالم شدن به صورت باید از صورت، صورتی داشته باشد، نقل کلام به آن صورت می‌کنیم و می‌پرسیم رابطهٔ این صورت با عقل بالقوه چگونه رابطه‌ای است، اگر رابطهٔ اتحاد و یگانگی باشد، مطلوب ثابت است و اگر رابطه، رابطهٔ تغایر و بیگانگی

باشد برای عالم شدن به صورت دوم نیز نیاز به صورت دیگری است و منجر به تسلسل می شود و چون تسلسل محال است به ناچار برای تحققِ تعقل باید بپذیرید که عقل بالقوه و بالفعل با یکدیگر متحدند.

□ ۲.۱.۳. **بیان تفصیلی:** چنان چه رابطه عقل بالفعل و بالقوه مانند رابطه صورت و ماده باشد؛ یعنی همانند دو شیء متغایر باشند که کنار هم قرار گرفته اند، در این صورت، از سه فرض خارج نیست و چون هر سه فرض باطل است، پس رابطه عقل بالفعل و بالقوه، رابطه اتحاد و یگانگی است.

فرض اول: عقل بالفعل همان صورت است.

فرض دوم: عقل بالفعل همان عقل بالقوه است که با صورت متحد نشده است.

فرض سوم: عقل بالفعل مجموع عقل بالفعل و عقل بالقوه است، اما مجموعی که کنار یکدیگرند نه متحد با هم، به بیان دیگر، عقل بالفعل یا مثل صورت است یا مثل ماده و یا مجموع این دو.

اما فرض این که عقل بالقوه همان عقل بالفعل بوده و صورت معقوله برای او حاصل شده، اما متحد با او نشده باشد؛ یعنی حصول صورت برای ماده، که تمامی اقسام این فرض باطل است، زیرا یا عقل بالقوه، صورت معقوله را تعقل می کند یا تعقل نمی کند؛ اگر تعقل نکند عقل بالقوه هیچ گاه بالفعل نخواهد شد، چون مفروض این است که تعقل نکرده و حالش هم تغییر نکرده است، اما اگر عقل بالقوه صورت معقوله را تعقل کند، می پرسیم که این تعقل چگونه است؟ آیا به وسیله صورت دیگری صورت معقوله را تعقل کرده است یا بدون واسطه، چنان چه به واسطه صورت دیگری تعقل محقق شده باشد، برای تعقل آن صورت هم محتاج به صورت دیگری خواهد بود که مستلزم تسلسل است و چنان چه صورت معقوله را بدون هیچ واسطه ای تعقل کند، می پرسیم که آیا صرف حصول این صورت معقوله (عقل بالفعل) برای وقوع عاقله کافی است که آن را تعقل کند؛ یعنی قوه عاقله بدون این که مشروط به شرطی شود، به صرف حصول، قدرت بر تعقل صورت معقوله دارد یا صرف حصول صورت کافی نیست، بلکه حصول صورت معقوله برای قوه عاقله با این قید که شأنیت تعقل داشته باشد، قوه عاقله را توانا می سازد که آن را تعقل کند؟ چنان چه گفته شود که صرف حصول صورت برای تعقل کافی است، می گوییم که حصول این صورت معقوله در خارج برای ماده و عوارض ماده هم وجود دارد، پس باید برای آنها هم ادراک حاصل شود و ماده هم

عاقِل باشد، چون صورت معقوله در اعیان طبیعی برای ماده و عوارض آن حاصل است. اگر گفته شود که این دو مورد با یکدیگر تفاوت دارند، زیرا در محل بحث، حصول صورت معقوله برای عقل بالفعل در حالی حاصل است که مجرد از ماده باشد، اما حصول صورت معقوله برای ماده به گونه‌ای است که آمیخته با ماده و مقرون به ماده است، شیخ در پاسخ می‌گوید: اختلاط و آمیزش با چیزی (ماده‌ای) سبب نابودی ذات شیء نمی‌شود؛ یعنی ذات و حقیقت شیء، خواه برهنه از ماده باشد یا آمیخته با آن، همراه با مجموعه است. همان طور که ذات صورت برای قوه عاقله وجود دارد برای ماده و عوارض آن هم وجود دارد و آن چه سبب تعقل بود صرف حصول صورت بود و حصول صورت در هر دو مورد محقق است، بنابراین، باید بپذیرید که ماده عاقل است و این چیزی است که شما از آن گریزان هستید. بر این اساس، صرف حصول صورت معقوله به طور مطلق و فارغ از هر قیدی نمی‌تواند سبب تعقل باشد. اگر گفته شود که صرف حصول صورت معقوله سبب تعقل نیست، بلکه صورت معقوله همراه با قید شأنیّت تعقل، سبب تعقل است؛ یعنی حصول صورت برای چیزی است که شأنیّت تعقل دارد، شیخ پاسخ می‌دهد که این فرض محذور فرض پیشین را ندارد، اما محذور دیگری دارد و آن این که مراد از شأنیّت تعقل چیست؟ آیا معنای شأنیّت تعقل آن است که وجود صورت برای آن موجود است؟ یعنی صورت معقوله، عقل بالقوه را عاقل می‌کند، البته مشروط به این که وجود پیدا کند، چنان که مراد از تعقل، وجود و حصول صورت باشد، مثل این که بگوییم معقول بودن صورت به دلیل وجود صورت برای چیزی است که از شأن آن چیز وجود صورت برای او است و شأنیّت تعقل را دارد؛ یعنی صورت برای او حاصل شود، در این صورت، این معنا (حصول صورت) در ماده هم هست، که صورت معقوله برای آن حاصل و موجود است، لذا همان اشکال پیشین که ماده عاقل باشد، دوباره مطرح می‌شود.

اگر گفته شود که شأنیّت تعقل به معنای حصول و وجود صورت نیست، بلکه منظور این است که عقل بالقوه بدون آن صورت معقوله توانایی دارد که عقل بالفعل شود، پاسخ این است که این خلاف مفروض است، زیرا فرض بر این است که صورت معقوله برای عقل بالقوه وجود گرفته و تنها سخن در اتحاد و عدم اتحاد آن است.

اما در این فرض که عقل بالفعل همان صورت باشد و صورت معقوله به تنهایی عقل بالفعل، در این صورت، آن چیزی که به منزله ماده است هرگز بالفعل نخواهد شد، چرا که

فرض بر این است که عقل بالفعل همان صورت مجرده است و عقل بالقوه عقل بالفعل نیست، بلکه محل و قابل عقل بالفعل است و شیئی که قابل و محل است، نمی تواند بالفعل شود، در نتیجه، آن چه به منزله ماده است روشن است که به فعلیت نمی رسد، چرا که نقش قابل را دارد و آن چه به منزله صورت است، اگر خود همین عقل بالفعل باشد همیشه بالفعل خواهد بود و محال است که وجود پیدا کند و عقل بالقوه باشد.

اما فرض این که عقل بالفعل عبارت از مجموع صورت معقوله و قوه عاقله باشد، از دو حال بیرون نیست یا این عقل بالفعل ذات خودش را درک می کند و بالفعل است یا غیر ذات خودش را درک می کند. فرض اخیر که چیزی غیر از ذات خودش را درک کند صحیح نیست، زیرا غیر ذات عقل بالفعل، یا یکی از اجزای آن است؛ یعنی ماده یا صورت و یا چیزی خارج از ذات و اجزای ذات. اگر معقول چیزی بیرون از ذات و اجزا باشد تعقل آن شیء ثالث بدین گونه است که عقل بالفعل باید نسبت به آن شیء به منزله ماده باشد و صورت آن شیء ثالث را بپذیرد و به وسیله آن بالفعل شود. به بیان دیگر، طبق این فرض عقل بالفعلی که از مجموع صورت معقوله و عقل بالقوه، تشکیل شده است می خواهد غیر ذاتش را درک کند، این عقل بالفعل باید به منزله ماده باشد و صورتی که معقول اوست غیر از صورتی باشد که به عنوان یکی از اجزای مجموع همراه با قوه عاقله تشکیل دهنده عقل بالفعل بودند. این صورت معقوله (شیء ثالث) صورتی غریبه و بیگانه است که مجموع می خواهد به وسیله آن از قوه خارج شده و به فعلیت برسد. در این جا همان اشکال پیشین وجود دارد که رابطه این صورت بیگانه و غریبه با مجموع، که می خواهد به وسیله آن به فعلیت برسد، چگونه رابطه ای است؟ رابطه اتحاد و یگانگی است یا رابطه تغایر و از هم گسیختگی؟ چنان چه رابطه بین صورت معقوله و مجموع، رابطه اتحاد باشد مدعا اثبات می شود و چنان چه رابطه، رابطه بیگانگی و تغایر باشد، شیء متغایر نمی تواند متغایر از خویش را درک کند، لذا به ناچار برای درک آن محتاج به صورت دیگری است و این مستلزم تسلسل است. اما چنان چه معقول عقل بالفعل شیء ثالث و خارج از ذات نباشد، بلکه یا یکی از اجزای ذات باشد، خواه جزئی که به منزله ماده است (عقل بالقوه) و خواه جزئی که به منزله صورت است (صورت معقوله) یا هر دو جزء معقول باشند، در هر یک از این سه احتمال، تعقل عقل بالفعل یا به وسیله جزئی است که به منزله ماده است یا به وسیله جزئی است که به منزله صورت است یا به وسیله مجموع (عقل بالقوه و صورت معقوله) است که مجموع احتمالات نه قسم می شود و تمامی اقسام باطل

است. در سه قسم از نه قسم، معقول جزئی است که به منزله ماده است و عاقل آن یا ماده است یا صورت و یا هر دو؛ آن جا که معقول و عاقل، هر دو ماده باشند، در حقیقت ماده خودش را تعقل می‌کند و عقل بالفعل است که برای به فعلیت رسیدن نیاز به اتحاد با جزء دیگر - یعنی صورت - ندارد و اگر معقول که جزء به منزله ماده است، به وسیله صورت تعقل شود؛ یعنی عاقل آن صورت باشد، طبق این فرض، عاقل - یعنی صورت - همیشه مبدأ بالقوه و قابل است و معقول - جزئی که به منزله ماده است - مبدأ بالفعل و بالفعل، و این امری بر خلاف بداهت و ضرورت است، زیرا صورت همیشه بالفعل و ماده همیشه بالقوه است.

فرض سوم این که معقول، جزء به منزله ماده است، اما عاقل آن، مجموع است. طبق این فرضیه معقول که جزء به منزله ماده است، باید در مجموعی که مرکب است (از چیزی که به منزله ماده است و از چیزی که به منزله صورت است) حلول کند و چون حال باید به اندازه محل باشد،^۷ باید ماده که مدرک و حال است به اندازه مجموع که مدرک و محل است، شود؛ یعنی بزرگ‌تر از خودش باشد و این که شیء خودش از خودش بزرگ‌تر باشد، امری محال است.

شیخ نسبت به سه قسمی که بیان شد، تصریح دارد و به سه قسم از نه قسم با عبارت «و اعتبر مثل هذا [صوره گانه] فی جانب الجزء الذی کالصورة»^۸ اشاره می‌کند.

توضیح آن که اگر فرض کنیم که صورت جزء معقول است، عاقل آن یا خود همین صورت یا ماده و یا مجموع است. چنان چه عاقل خود صورت باشد لازم می‌آید که خودش عاقل خودش باشد و دیگر نیازی به ضمیمه جزء دیگر (ماده) نباشد و چنان چه عاقل ماده باشد، ماده بالقوه خواهد بود و صورت بالفعل، در نتیجه، «مجموع بالفعلی» وجود ندارد، چون این دو جزء از هم گسیخته و متغایرند، به گونه‌ای که یکی بالقوه و دیگری بالفعل است، بنابراین، «بالفعل» (چون فرض شد که ماده بالقوه و صورت بالفعل است) پیش از مجموع حاصل است. فرض سوم این که صورت معقول و «مجموع» عاقل آن باشد. طبق این فرض نیز جزء معقول (یعنی صورت) باید در مجموعی حلول کند که مرکب است از جزء به منزله ماده و جزء به منزله صورت، در نتیجه، جزء معقول باید بزرگ‌تر از خودش باشد، زیرا حال صورت است و محل و مدرک آن مجموع است و حال باید به اندازه محل باشد و این امری است محال که شیء بزرگ‌تر از خودش باشد.

از مجموع نه قسم، شش قسم آن روشن شد، اما با عبارت «وکذلك إن وضع أنه یعقل کل جزء

بکل جزء^۹ به سه قسم باقیمانده اشاره می‌کند که «مجموع» معقول باشد و عاقل آن یا ماده باشد یا صورت و یا خود مجموع، و حکم اینها با توجه به حکم سایر اقسام روشن می‌شود. تعبیر شیخ این بود که هر جزئی از مجموع به هر جزء دیگری از آن تعقل می‌گردد و نگفت که «کلاهما» عاقل یا معقول باشند، چرا که در تصویر مسئله این گونه فرض شده که این دو متحد نشده و جدای از یکدیگر هستند.

نتیجه این که اگر اتحاد بین صورت معقوله و قوه عاقله صحیح نباشد، به ناچار باید یکی از فرض‌های نه گانه صحیح باشد، لکن تمامی فرض‌های تصویر شده باطل است، پس قول به عدم اتحاد عاقل و معقول باطل است.

شیخ در ادامه می‌گوید: وقتی تمامی اقسام مفروض ابطال شد، این سخن که: «نسبت صورت معقوله با عقل بالقوه، نسبت صورت طبیعی به ماده هیولانی است و همان طور که در جسم خارجی ماده و صورت کنار یکدیگرند و متحد نیستند در این جا نیز چنین است»، صحیح نیست، بلکه رابطه عقل بالقوه با صورت معقوله، رابطه اتحاد است. پس از اثبات مدعا برای تأیید مطلب دو مثال ارائه می‌کند:

۱. صورت ناری که در ماده قائمه به آن است دارای سوزندگی و اثر است، حال اگر این صورت ناری منفک و جدای از ماده و قائم به خودش شود، سزاوار اثر خواهد بود. در مورد صورت معقوله نیز امر چنین است، صورت معقوله آن گاه که نزد قوه عاقله است معقول می‌باشد، اما اگر مستقل و قائم به خودش باشد سزاوار تر آن است که معقول باشد.

۲. بیاضی که در جسم است سبب پراکندگی نور چشم است، حال اگر خود صورت بیاضی منفک از جسم لحاظ شود، به طریقی اولی نور چشم را پراکنده می‌سازد.

بنابراین، چنین نیست که تغایر و بیگانگی بین عاقل و معقول ضرورت داشته باشد و هر چیزی که معقول است عاقل آن، چیز دیگری باشد، بلکه عقل بالقوه ذات خودش را تعقل می‌کند و عاقل خودش است و هر ماهیتی هم که از ماده و عوارض آن پیراسته باشد، عاقل و معقول بالفعل است و برای معقول شدن نیاز به چیز دیگری که او را تعقل کند، ندارد.

شیخ در پایان مبحث اتحاد عاقل و معقول می‌گوید: براهین دیگری بر این مسئله اقامه شده، لیکن به دلیل دشواری از آن غفلت کرده‌اند و در بین براهین آن که از همه روشن تر بود بر آن اعتماد کرده و آن را بیان کردیم و روشن شد که ذات واجب، معقول، عقل و عاقل است. هم چنین هر ماهیتی که عاری از ماده و عوارض آن باشد، ذاتش برای خودش معقول و

مکشوف است و برای معقول شدن محتاج به چیز دیگری نیست.

افزون بر آن چه از کتاب مبدأ و معاد آورده شد، در موارد دیگری نیز می‌توان اتحاد عاقل و معقول را از عبارات شیخ برداشت کرد، چنان که در فصل ۹، نمط ۸ اشارت، به مناسب بحث لذت عقلی و این که کمال جوهر عاقل تمثّل صور معقوله در اوست و او از این کمال لذت می‌برد، می‌گوید:

«صورة معقوله جلیلة الحق و صور معقوله موجودات خارجی برای جوهر عاقل متمثل می‌شوند، تمثلی که «لایما یز الذات»^{۱۰}

منظور از ذات، ذات عاقل است؛ یعنی این تمثّل با ذات عاقل تمایز ندارد، جوهر عاقل با صورت متمثل هیچ تمایزی ندارد. پیداست که عدم تمایز در صورتی است که وجود جوهر عاقل و صورت معقوله متحد باشند. هم چنین شیخ در شفا درباره اتحاد نفس ناطقه با صورت معقوله می‌گوید: گویا صورت معقول با جوهر عاقل یکی هستند:

إذا العقل والعاقل والمعقول واحد أو قریب من الواحد.^{۱۱}

در کتاب نجات نیز در فصلی که درباره معاد نفس انسانی است، به این مطلب تصریح دارد.^{۱۲}

◀ ۴. داوری و جمع‌بندی

بی‌گمان، اظهار نظر قطعی درباره دیدگاه نهایی شیخ در باب اتحاد عاقل و معقول، امری دشوار است. بر همین اساس، اندیشمندان پس از او یا از اظهار نظر قطعی در این باره دوری جسته و یا تنها به بیان گزارشی از مسئله اکتفا کرده‌اند. فخر رازی در مباحث مشرقیه می‌گوید:

شیخ در تمامی کتاب‌هایش اصرار بر ابطال اتحاد عاقل و معقول دارد، جز در کتاب مبدأ و معاد، که تصریح به اتحاد عاقل و معقول می‌کند.^{۱۳}

محقق طوسی به حمایت از شیخ برخاسته و می‌گوید:

در گفتار شیخ درباره اتحاد عاقل و معقول تناقضی نیست، زیرا آن چه ایشان در کتاب مبدأ و معاد گفته بر اساس رأی و نظر فدهای مشابین است که قائل به اتحاد عاقل و معقول بودند و شیخ در ابتدای آن کتاب متعهد گردید که مسائل مربوط به مبدأ و معاد را بر اساس آرای ایشان مطرح کند.^{۱۴}

از این رو، گفتار او در کتاب مبدأ و معاد، تعارض و تناقضی با سایر کتاب‌هایش ندارد.^{۱۵} صدر المتألهین توجیه محقق طوسی را نمی‌پسندد، بلکه آن را بسیار بعید می‌شمارد و می‌گوید: «طبق شناختی که ما از شیخ در مسائل علمی داریم کم‌تر دیده شده که ایشان از حق صریح به چیزی که از اساس آن را باطل می‌داند عدول کند و در عین حال، ابراز هم نکند که انگیزه عدولش چه بوده، به خصوص در مباحث مهم فلسفی، نظیر مباحث عقل و معقول که معرفت نفس به آنها از مهم‌ترین مسائل علمی است و بعید نیست که بگوییم شیخ اتحاد عاقل و معقول را در کتاب مبدأ و معاد پذیرفته و در حقیقت رایحه‌ای از صواب درباره اتحاد عاقل و معقول به مشامش رسیده باشد.»^{۱۶}

در اسفار نیز پس از اشاره به آن چه شیخ در کتاب مبدأ و معاد گفته، می‌گوید:

ولست ادري هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبهم لاجل غرض من الاغراض او كان اعتقادياً له الاستبصار وقع له من اضاءة نور الحق من افق الملكوت.^{۱۷}

علامه رفیعی قزوینی (ره) نیز شیخ را جزء کسانی می‌داند که در عین بزرگی و دانایی از درک و فهم اتحاد عاقل و معقول در مانده و نسبت به کسانی که قائل به آن شده‌اند، انکار بلیغ کرده است.^{۱۸}

استاد حسن‌زاده آملی، دیدگاهی غیر از این ارائه کرده است. وی معتقد است، هر چند برای شیخ در ابتدای امر نسبت به این مسئله مهم تردید پیش آمده است، سرانجام آن را پذیرفته و از دو شق تردیدی که ملاصدرا در خصوص شیخ درباره مسئله اتحاد ابراز داشته، وی معتقد است که:

حق همان است که کان اعتقادياً له لاستبصار وقع له من اضاءة نور الحق من افق الملكوت.^{۱۹}

◀ ۵. نتیجه

چنان که صدر المتألهین بیان کرده است، بعید می‌نماید که اندیشمندی چون شیخ در مسئله‌ای با این اهمیت، که پذیرش و عدم پذیرش آن از حیث تأثیرگذاری بر روی پاره‌ای از مسائل فلسفی نقش کلیدی دارد، هیچ‌گونه اظهار نظری نکند و آن چه در مبدأ و معاد در اثبات اتحاد عاقل و معقول ارائه کرده است تنها به دلیل بیان دیدگاه قدمای مشاء باشد. افزون بر آن چه گفته شد، از مؤیدات و شواهدی دیگر نیز می‌توان در تأیید نظر

صدرالمতألهین سود جست.

۱. استدلال شیخ در اثبات اتحاد عاقل و معقول در مبدأ و معاد به گونه‌ای جانبدارانه است. ایشان ضمن ارائه دو مثال برای تأیید مدعا، در پایان بحث می‌گوید: این مسئله دارای براهین دیگری نیز هست که چون پیچیده و دشوار بود ما برهانی که از همه روشن‌تر است، ارائه کردیم.^{۲۰} بدون تردید، این گونه استدلال از حکیمی چون ابن سینا، که در به کارگیری و استفاده از کلمات بسیار دقیق و کم نظیر است، نمی‌تواند فقط برای بیان دیدگاه قوم باشد، مگر این که گفته شود ابن سینا در وقت نوشتن این کتاب از طرفداران و قائلان به اتحاد بوده و سپس تغییر عقیده داده است.

۲. طرفداری از اتحاد عاقل و معقول منحصر به مبدأ و معاد نیست، چنان که بعضی پنداشته‌اند، در نتیجه، آن را بیان ممشای قوم دانسته‌اند، بلکه در آثار دیگرش نیز عباراتی یافت می‌شود که در آن اتحاد جوهر عاقل با صورت معقوله را پذیرفته است. این موارد حداقل گواهی است بر این که نمی‌توان به سهولت شیخ را در شمار منکران نظریه اتحاد دانست.

۳. با توجه به اهمیت مسئله و تأثیرگذاری آن بر سایر مسائل، چنان چه شیخ موافق و معتقد به اتحاد نبود، مناسب بود که حداقل به رأی و نظر خود اشاره می‌کرد و در پاسخ محقق طوسی که می‌گوید شیخ خودش را متعهد به این می‌دانسته که دیدگاه مشایین را بیان کند، می‌توان گفت که ایشان در همین کتاب به مناسبت بحث حرکت، بحث تعداد عقول را مطرح کرده و در مجموع به چهار قول اشاره می‌کند که سه قول در فصل ۴۷ و یک قول در فصل پنجاه آمده است که در آن جا ضمن بیان رأی بطلیموس و پیروانش، جانب رأی ارسطو را می‌گیرد و آن را ترجیح می‌دهد و این خود بیان گر این مطلب است که چنین نیست که شیخ در سراسر کتاب تنها مشرب قوم را بیان کند و به آرای دیگران توجهی نکرده باشد. از مجموع آن چه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که حداقل شیخ در وقت نوشتن کتاب مبدأ و معاد، درباره اتحاد عاقل و معقول نظر منفی نداشته است.

در پایان، بیان این نکته ضروری است که تنها مانع جدی در پذیرش نظر صدرالمتألهین و به تبع او کسانی که به طور جزم قائل به پذیرش اتحاد عاقل و معقول از سوی ابن سینا شده‌اند، این است که کتاب مبدأ و معاد از تألیفات اولیه او باشد. البته با توجه به تحقیقات و تألیفات گسترده شیخ، نمی‌توان در این باره که در این رساله در کجا جای دارد، اظهار نظر قطعی کرد،

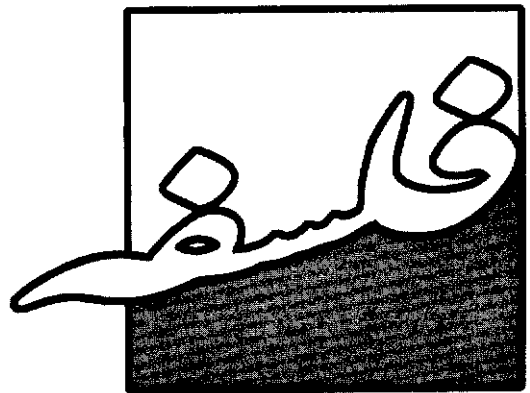
لیکن بر اساس متون اولیه که به شرح حال شیخ پرداخته‌اند، اقامت وی را در دوران جوانی در
 گرگان دانسته و این کتاب را از تألیفات او در گرگان شمرده‌اند.^{۲۱}

□

منابع و پی‌نوشت‌ها

- ۱- ابن سینا: *الاشارات والتنبیها*، ج ۳، ص ۲۹۲.
- ۲- همان، ص ۲۹۵.
- ۳- همان، ص ۲۹۳.
- ۴- ابن سینا: *علم النفس شفا*، فصل ۶، از مقاله ۷، طبع مصر، ص ۲۱۲.
- ۵- همان، ص ۲۱۳.
- ۶- ابن سینا: *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، چاپ اول، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه
 مگ گیل با همکاری دانشگاه تهران، سال ۱۳۶۳، ص ۶.
- ۷- چون سخن در ادراک است اگر صورت معقوله حال در تمام قوه عاقله نباشد، در نتیجه، در همان بخشی
 که حلول پیدا کرده معقول می‌گردد و بخش دیگر باید آگاهی از آن نداشته باشد.
- ۸- ابن سینا: *المبدأ و المعاد*، ص ۹.
- ۹- همان، ص ۹.
- ۱۰- ابن سینا: *الاشارات والتنبیها*، ج ۳، ص ۳۴۵.
- ۱۱- ابن سینا: *الشفاء، الإلهیات*، فص ۷ از مقاله ۹، ص ۴۲۶.
- ۱۲- ابن سینا: *نجات*، ص ۲۹۱.
- ۱۳- فخر رازی: *المباحث المشرقیه*، انتشارات بیدار، قم، ج ۱، ص ۳۲۸.
- ۱۴- «و بعد فانی آرید آن ادل فی هذه المقالة علی حقیقه ما عند المشایین المحصلین من حال المبدأ و المعاد»
 (ابن سینا: *مبدأ و المعاد*، ص ۱).
- ۱۵- ر.ک: شرح فصل ۷ از نمط ۷ اشارات.
- ۱۶- ملاصدرا: *المبدأ و المعاد*، ص ۱۵۰.
- ۱۷- ملاصدرا: *الاسفار الاریه*، فص ۸ از مرحله ۱۰، ج ۳، ص ۳۳۵.
- ۱۸- سید ابو الحسن رفیعی فزونی: *اتحاد عاقل و معقول*، مقدمه و تعلیقات، حسن زاده آملی، ص ۵.
- ۱۹- حسن حسن‌زاده آملی: *اتحاد عاقل به معقول*، ص ۲۲.
- ۲۰- ابن سینا: *المبدأ و المعاد*، ص ۱۰.
- ۲۱- برای آگاهی بیش‌تر از شرح حال شیخ و تألیفات او ر.ک: *تاریخ الحکماء قفطی*، ص ۵۶۰؛
دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۱-۴۹؛ *تاریخ فلسفه اسلام*، ج ۱، ص ۶۳۸-۷۲۱؛ *وقیات الاعیان*، ج ۲،
 ص ۱۶۲-۱۵۷؛ *الذریعه*، ج ۱۴، ص ۲۰۱.





تشکیک در فلسفه اسلامی



احمد عابدی

عضو هیأت علمی گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم

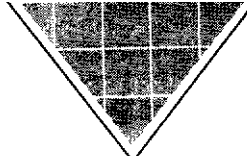
چکیده

تشکیک مراتب وجود مسئله‌ای است که اغلب ابتکارات ملاصدرا در حکمت متعالیه بر آن بنا شده است. با وجود این صدرالمألهین در آثار خود «تشکیک وجود» را چنان مسلم و قطعی انگاشته که هیچ دلیلی بر آن اقامه ننموده و تنها با تشبیه کردن وجود به نور، تشکیک خاصی وجود را در هر دو پذیرفته است. این مقاله کوششی برای یافتن برهان فلسفی بر مسئله تشکیک است که از راه اختلاف آثار وجود و نفی تباین بین وجودات آن را انجام می‌دهد. و نیز این موضوع را از منظر شارحان فلسفه ملاصدرا مورد مطالعه قرار داده است. باید خاطر نشان کرد از آنجا که مقاله در مقام تفسیر و اثبات نظر معروف و رایج بوده از نقد آن خودداری کرده است.



کلید واژه‌ها: تشکیک، تشکیک عامی، تشکیک خاصی، مراتب وجود، اختلاف مراتب، حقایق متبانیه، وحدت در عین کثرت، شدت و ضعف وجود.





۱. مقدمه

مسئله تشکیک وجود از مسائل مشترک بین علم کلام و فلسفه است، البته عرفای اسلامی نیز به این مسئله توجه جدی داشته و آن را در کتاب‌های خود به بحث گذارده‌اند. اهمیت این مبحث به قدری است که به جرأت می‌توان گفت که پس از «اصالت وجود» هیچ مسئله‌ای در حکمت متعالیه ارزش و اهمیت «تشکیک وجود» را ندارد، هم چنین حل اکثر مباحث و مشکلات حکمت متعالیه متوقف بر آن است.

بحث درباره تشکیک از ابتکارات متفکران اسلامی است و در اندیشه‌های فیلسوفان یونان سخنی درباره آن به ما نرسیده است. این مسئله و نیز «اصالت وجود» دو همزاد و مولود فلسفه اسلامی هستند که از طرفی، ریشه در نظریات عرفانی عرفای اسلامی داشته و از طرف دیگر، در نتیجه برخورد فیلسوفان با افکار متکلمان پدید آمده است.^۱

کتاب‌های منطقی در بحث از کلی و جزئی و تقسیمات آن به مشکک و متواطی به بحث درباره تشکیک نیز پرداخته‌اند و کتاب‌های فلسفی در مباحث امور عامه و وجودشناسی و کتاب‌های عرفانی، ضمن بحث از «وحدت وجود» به مطالعه تشکیک نیز پرداخته‌اند.

۲. علت نامگذاری این مسئله به تشکیک:

تشکیک در لغت به معنای شک، تردید و تحیر است. در این مسئله چون یک لفظ از طرفی، حکایت از وحدت معنا دارد و در عین حال مفاهیم یکسان نبوده، بلکه تقدّم و تأخر یا اولویت و عدم اولویت در آنها وجود دارد و از طرف دیگر، در عین وحدت لفظ و معنا، مصداق‌های مختلف دارد که باعث تشابه و تردید آنها می‌شود، لذا این مسئله را تشکیک نام نهاده‌اند.

۳. اشاره‌ای کوتاه به تاریخ مسئله

شاید بتوان گفت که ابو علی سینا (۳۷۰-۴۲۸ ه. ق) اولین کسی است که به مطالعه درباره مسئله تشکیک وجود پرداخته است. وی در پایان فصل سوم از مقاله پنجم الهیات شفا می‌گوید:

وجود، شدت و ضعف ندارد و کم تر و ناقص نمی شود و تنها تفاوت در سه حکم می پذیرد: تقدّم و تأخّر، بی نیازی و نیاز، وجوب و امکان. به همین جهت وقتی تقدّم و تأخّر در نظر گرفته شود، ابتدا وجود به علت نسبت داده می شود و ثانیاً به معلول، و نیز علت، بی نیاز از معلول است و معلول، محتاج آن است و نیز علت، واجب الوجود است و معلول ذاتاً ممکن الوجود است.^۲

پس از ابن سینا، تفتازانی، بهمنیار، فخر رازی، ابوالبرکات بغدادی و... همین نظر را پذیرفتند. خواجه نصیر در آثار خود گاهی می گوید: «تزايد و اشتداد در وجود نیست» و گاهی می گوید: «شدّت و ضعف در وجود هست».^۳ مقصود خواجه آن است که در وجود تشکیک عامی وجود دارد، اما تشکیک خاصی وجود ندارد. صدق مفهوم وجود بر علت و معلول یکسان نیست، اما در عین حال حرکتی در وجود نیست که از ضعف به سوی شدت باشد. قوشچی که از مهم ترین مفسران افکار خواجه نصیر است این تفسیر را ارائه کرده است.^۴ علامه حلی نیز در آثار خود به روش خواجه نصیر عمل کرده است.^۵

اما شهاب الدین سهروردی معروف به شیخ اشراق برای اولین بار تشکیک به کمال و نقص را مطرح کرد. وی در حکمة الاشراق می گوید:

تفاوت انوار به کمال و نقص است و تفاوت دو نور مجرد، نه به تمام ذات است و نه به بعض ذات و نه به عوارض، زیرا ماهیت نمی تواند سبب تفاوت باشد و آن انوار چون بسیط هستند، پس جزء ذات نیز نمی تواند علت تمایز آنها باشد و عوارض مادی نیز در آنجا وجود ندارد، پس باید تمایز و تفاوت آنها به کمال و نقص وجودی باشد.^۶

این عبارت سهروردی را شارحان او چنین توضیح داده اند:

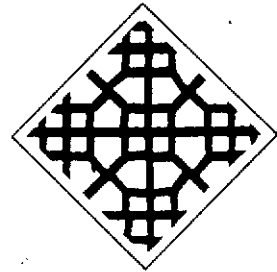
وجود واجب با وجود ممکن هیچ ماهیت مشترکی ندارد. از طرف دیگر، وجود واجب شدیدتر و قوی تر از وجود ممکن است، زیرا معلوم است که خواص و آثاری که در وجود واجب است در وجود ممکنات وجود ندارد و نیز می بینیم که وقتی دو خط را مقایسه می کنیم و یکی بزرگ تر از دیگری است. آنها تفاوت در ماهیت مقداری ندارند، اما در عین حال تفاوت آنها روشن است، پس باید تفاوت، به وجود باشد، خط طویل مشتمل بر خط کوتاه است با یک اضافه ای و هم چنین واجب مشتمل بر همه کمالات ممکنات است با اضافاتی و نیز گاهی می بینیم در رنگ حرکت وجود دارد و ماهیت نیز حرکت ندارد، پس باید حرکت مربوط به وجود باشد.^۷

به هر حال، مرحوم حاجی سبزواری می گوید:

او بعضها او جاء بمنضمات
ایضاً يجوز عند الاشراقية

المميز اما بتمام الذات
بالنقص والكمال في المهيّة





مقصود این است که ما در عالم دو نوع کثرت می بینیم: ۱- کثرت عرضی، مثل انسان، گیاه، حیوان و... ۲- وجود متقدم و متأخر و شدید و ضعیف و... به نظر فلاسفه مشاء قسم دو کثرت معلول یکی از سه چیز است:

۱. تفاوت به تمام ذات باشد، مثل تفاوت اجناس عالی با یکدیگر.
 ۲. تفاوت به بعض ذات باشد، مثل تفاوت دو نوع از یک جنس.
 ۳. تفاوت به عوارض باشد، مثل تفاوت دو فرد از یک نوع.
- ولی فلاسفه اشراقی می گویند که یک قسم چهارمی برای تفاوت وجود دارد که کمال و نقص در وجود باشد. در مفاهیم تشکیک نیست، بلکه تشکیک مربوط به حقیقت وجود است.
- پس از شیخ اشراق صدر المتألهین این نظریه را پذیرفت و آن را اساس فلسفه خود قرار داد، حتی اصالة الوجود را نیز با تشکیک اثبات می کند، آن گونه که حاجی سبزواری می گوید:

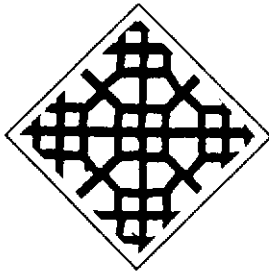
كذا لزوم السبق فی العلیة مع عدم التشکیک فی المهیة^۸

یعنی از طرفی می دانیم که تشکیک در ماهیت جایز نیست و از طرف دیگر، باید همیشه علت مقدم بر معلول باشد و تقدّم و تأخّر، یعنی تشکیک در ماهیت جایز نیست، پس باید تقدّم علت و تأخّر معلول مربوط به وجود باشد. توضیح کلام ملاصدرا و ادله او بر اثبات تشکیک و آثار و نتایج این مسئله در آینده بیان خواهد شد.

پس از صدر المتألهین و حتی نزدیک به دو قرن پس از او اندیشه هایش مورد توجه نزدیک ترین شاگردان او هم قرار نگرفت، چنان که آقا حسین خوانساری می گفت: «تشکیک خاصی وجود چیزی است که ما آن را نمی فهمیم و بلکه گویا نظریه پرداز آن نیز متوجه آن نشده است.»^۹ اما در قرن چهاردهم هجری نظریه تشکیک خاصی وجود را شارحان بزرگ فلسفه ملاصدرا به شدت تأیید کردند.



◀ ۴. تشکیک عامی



آن چه در فلسفه ملاصدرا دارای اهمیت است تشکیک خاصی است، ولی ابتدا توضیح کوتاهی درباره تشکیک عامی ذکر کرده و سپس به تشکیک خاصی می‌پردازیم.

تا قبل از شیخ اشراق همه فلاسفه مشاء در جهان اسلام و عموم متکلمان معتقد به تشکیک عامی بوده‌اند. تشکیک عامی آن است که صدق یک مفهوم کلی بر مصادیق خود یکسان نبوده، بلکه به طور مختلف بر افراد خود تطبیق کند. آن مصادیق همه در معنای آن اسم مشترک باشند و در عین حال یکسان نباشند؛ مثلاً کلمه حرارت بر گرماهای متفاوت صدق می‌کند و یا اشیا در حرارت یکسان نیستند یا سفیدی بر اشیای سفید صدق می‌کند، اما برخی سفیدترند و برخی کم‌تر سفیدند؛ مثلاً کلمه سفید بر برف، پنبه و عاج فیل صدق می‌کند، اما یکی اقدام یا اشد از دیگری است. در این تشکیک ما به الاختلاف غیر از ما به الاشتراک است؛ یعنی پنبه، برف و عاج فیل در اصل سفیدی مشترکند، اما در امور دیگر با یکدیگر متفاوتند و همین تفاوت‌ها باعث شده که یکی سفیدتر از دیگری باشد. در واقع، این جا اختلاف به امور زاید بر ذات این اشیا است، لذا این نوع تشکیک به تواطؤ بر می‌گردد، ولی افراد ساده اندیش (عموم مردم) این را تشکیک می‌پندارند و لذا آن را تشکیک عامی گویند.^{۱۰}

این نوع تشکیک در واقع، تنها یک بحث منطقی است و کم‌تر در مباحث فلسفی مطرح می‌شود، زیرا بیش‌تر به بحث لفظی شباهت دارد تا وجودشناسی.

◀ ۵. تشکیک خاصی

هر کس که سوفسطایی نباشد واقعیاتی را پذیرفته است و طبق اصالت وجود چیزی غیر از وجود واقعیت ندارد. موجوداتی هم که وجود واقعی دارند با یکدیگر تفاوت واقعی دارند و چون تنها وجود



است که واقعیت دارد، پس این اختلافات به خود وجود بر می گردند، این موجودات همگی به یک معنا وجود دارند و حمل وجود بر آنها یکسان و به یک معنا است، در عین آن که با یکدیگر اختلاف نیز دارند؛ مثلاً برخی از این موجودات مقدم، قوی تر و کامل تر از برخی دیگرند؛ مثلاً وجود علت قوی تر و مقدم بر وجود معلول است، هم چنین وجود در هر یک از عقول طولی مقدم بر وجود عقل دیگر است، صدق وجود نیز بر جوهر اقدم و اولی است از صدق آن بر عرض.^{۱۱}

در این قسم تشکیک ما به الاختلاف موجودات عین ما به الاتفاق آنهاست؛ یعنی تفاوت آنها به خود مرتبه آنها است نه به امور زاید بر ذات. به بیان دیگر، می توان گفت: بنابر مبنای اصالة الوجود چیزی غیر از وجود نداریم، لذا ما به الامتیاز این واقعیات خارجی باید از سنخ ما به الاشتراک آنها باشد. وجود دارای درجات و مراتب متفاوتی است که همگی در وجود بودن مشترک اند و تفاوت آنها به شدت و ضعف و آثار وجود است. در رأس سلسله و مراتب وجود خدای متعال قرار دارد که نور وجودش قائم به ذات خود اوست و هیچ شرط و قیدی ندارد، حمل وجود بر او یک قضیه ضروریه از لیه است و هیچ حیثیت تعلیلی و تقییدی ندارد، اما سایر مراتب وجود وابسته و متعلق به خدای متعال هستند، پس وجود خداوند اصل حقیقت وجود است و سایر مراتب وجود، پرتوی از اویند.

این گونه تشکیک را تشکیک خاصی یا «تشکیک اتفاقی» گویند، زیرا ما به الاتفاق عین ما به الاختلاف است.^{۱۲}

مثال های مختلفی برای تشکیک خاصی ذکر شده است، قبل از ذکر این مثال ها توجه به این نکته لازم است که یک مثال گاهی از یک جهت نزدیک کننده مطلب است، ولی لازم نیست که از تمام جهات صحیح و مطابق با مدعای محل بحث باشد. در این چند مثال نیز اگر دقت زیاد بشود مطابق با مدعای محل بحث نیستند، ولی می توانند مسئله را به ذهن نزدیک کنند.

الف) نور حقیقت واحدی است که دارای درجات متفاوت و متعددی است. تعریف نور هر چه باشد بر تمام نورهای ضعیف، قوی و متوسط صدق می کند و تمام نورهای ضعیف و قوی در اصل نور بودن مشترکند، در عین حال تفاوت هایی نیز بین درجات مختلف نور وجود دارد، ضمناً روشن است که نور ضعیف از نور و غیر نور آمیخته نیست، بلکه فقط نور است و نور قوی نیز مرکب از نور و غیر نور نیست، بلکه فقط نور است، پس ما به الاشتراک

تمام انوار به نور است، چنان که ما به الامتیاز آنها نیز به نور است.

ب) اجزای زمان وقتی با یکدیگر مقایسه شوند برخی مقدّم و برخی مؤخرند و اشتراک این اجزا و قطعه‌ها به زمان و تفاوت آنها به تقدّم و تأخّر است که تقدّم و تأخّر نیز زمان می‌باشد. پس اشتراک آنها در چیزی است که اختلافشان نیز در همان چیز است.

ج) وقتی دو حرکت سریع و کُند را مقایسه می‌کنیم این دو در اصل حرکت مشترکند و تفاوت آنها تنها در سرعت و کندی است. سرعت و کندی نیز خود از اقسام حرکت‌اند و چیزی غیر از آن نیستند. حرکت سریع مرکب از حرکت و غیر حرکت نیست، بلکه تنها حرکت می‌باشد، چنان که حرکت کُند نیز مرکب از حرکت و غیر حرکت نیست، بلکه تنها حرکت است، پس هر دو در حرکت بودن مشترکند و در عین حال، تفاوتشان نیز به حرکتشان است.

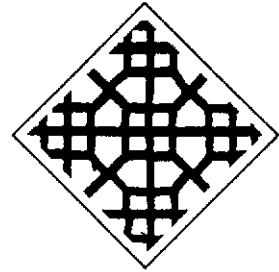
د) اگر دو خط طولانی و کوتاه را مقایسه کنیم خواهیم دید که این دو در اصل امتداد و طول مشترکند، هر دو کم متصل هستند، در عین حال، تفاوت آنها به طولانی و کوتاه بودن است که طولانی و کوتاه بودن نیز همان خط، امتداد و طول است، پس اشتراک و تفاوت این دو خط در امتداد است.

ه) هر گاه دو وجود را در نظر بگیریم، در اصل وجود با یکدیگر مشترکند، هر چند تفاوت‌هایی نیز دارند و چون ما چیزی غیر از وجود نداریم، پس تفاوت آنها نیز باید به وجود باشد. بنابراین، اشتراک آنها در اصل وجود است و تفاوتشان آنها به مرتبه و درجه وجودی آنها است.

◁ ۶. اقوال در مسئله

فکر فلسفی در طول تاریخ به دنبال یافتن جهت وحدت بین کثرات بوده است، چیزی که عرفا نیز ادعای مشاهده آن را دارند. در شهود عرفانی کثرات انحراف و وحدت اصل است و شخص احوال کثرات را می‌بیند، ولی کثرات در واقع، وهم و سرابی بیش نیست، و اگر مبالغه نباشد باید گفت که نخستین فیلسوف، یعنی طالس که می‌گوید همه چیز از آب است به دنبال برگرداندن کثرات به وحدت بوده است. این عقیده امروز در نظریه تشکیک به نحو کامل تری نشان داده شده است. به هر حال، فیلسوفان و عارفان نظریات مختلفی در این موضوع ارائه کرده‌اند که در ذیل به آنها اشاره می‌کنیم:





۱. کثرت وجود و کثرت موجود: این نظر فلاسفه مشاء است و اکثر مردم نیز همین عقیده را پذیرفته و در باب توحید نیز توحید نوع مردم (عوام) همین است. پیروان این نظریه به تشکیک عامی معتقدند. ۲. وحدت وجود و وحدت موجود: این عقیده صوفیه است و خود بر دو قسم است:

الف) عقیده کسانی که می‌گویند تنها یک وجود واقعیت داشته که دارای شئون و اطوار مختلف است. او در آسمان خود را به شکل آسمان نشان می‌دهد و در زمین زمین است. این کثرت‌ها اعتباری بوده و ضرری به وحدت او نمی‌زنند. این مذهب جاهلان از صوفیه است.

ب) عقیده کسانی که می‌گویند وجود حقیقتی مجرد از تمام این مراتب داشته که آن وجود واجب متعال و لایشرط است و تمام مراتب وجود اطوار و شئون او بوده و محتاج به او هستند. این فقر و احتیاج منافق با وجوب نیست، زیرا احتیاج و فقر به حقیقت خود منافاتی با وجوب ندارد. بله، فقر و نیاز به غیر است که منافات با وجوب وجود دارد. پس طبق این عقیده تنها یک مرتبه از وجود داریم و بقیه اطوار و شئون او هستند. این عقیده بزرگان عرفا و ملاصدرا است. حقیقت تشکیک خاص الخاصی وجود به این نظریه برگشت می‌کند. این نظریه طرفدار تشکیک خاص الخاصی است.

ج) وجود یک مرتبه واجب است که چون لایشرط است هیچ تجلی، اطوار و شئونی ندارد. مراتب دیگر وجود نیز تحقق دارند که فقیر و وابسته به او هستند، اما وجودشان نیز بیگانه، مباین و جدای از وجود واجب نیست. این مذهب فلهلویونی است که طرفدار تشکیک خاصی اند.

۳. وحدت وجود و کثرت موجود: طبق این عقیده تنها یک وجود واجب تحقق دارد و موجودات اشیایی هستند که تنها نسبی به وجود دارند و خود هیچ موجودیتی ندارند. این عقیده محقق دوانی است.

۴. وحدت موجود و کثرت وجود: ظاهراً هیچ کس این عقیده را نپذیرفته است.

۵. وحدت وجود و موجود در عین کثرت وجود و موجود: مثلاً کسی که جلوی چند آینه ایستاده است، در عین وحدت کثرت نیز دارد. این عقیده را نیز ملاصدرا پذیرفته و به عده‌ای از عرفا نیز نسبت داده است. عقیده به تشکیک خاصی وجود می‌تواند توجیهی بر این عقیده نیز باشد. این نظریه طرفدار تشکیک اخص الخواصی است.

۷. ادله اثبات تشکیک خاصی وجود

چون ملاصدرا از طرفی وجود را حقیقتی واحده می‌داند و از طرف دیگر معتقد است که این حقیقت واحده دارای مراتب و درجات گوناگونی است، باید برای این مدعا که پایه و اساس تمام فلسفه اوست، دلیل محکمی اقامه کند، اما متأسفانه چون این مسئله را بدیهی و مسلّم می‌پنداشته، کم‌تر بر آن استدلال کرده است. اما ما در این جا استدلال‌های مختلفی که می‌توان برای تشکیک اقامه کرد ذکر می‌کنیم، البته ابتدا اشاره‌ای به دلیل فلاسفه مشاء در انکار و نفی تشکیک خاصی می‌نماییم:

□ ۱.۷. دلیل اول: فلاسفه مشاء می‌گویند: آیا این موجودات با یکدیگر اختلاف دارند یا خیر، اگر اختلاف دارند، پس اتحاد در ماهیت نداشته و جهت وحدت و اتفاق نخواهند داشت و اگر اختلاف ندارند، پس تشکیک محقق نخواهد شد، زیرا جهت اختلاف وجود ندارد.

ولی ملاصدرا معتقد است که این استدلال ناتمام است، زیرا به نظر او اولاً، این موجودات یک جهت اشتراک و وحدت با یکدیگر دارند، زیرا مفهوم «وجود» از اینها انتزاع شده و بر تمام آنها صدق می‌کند، پس معلوم می‌شود که نوعی وحدت بین آنها وجود دارد. بنابراین، از جهتی اختلاف و از جهت دیگر اشتراک وجود دارد و چون ما معتقد به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت هستیم، هم آن اشتراک مربوط به وجود است و هم این اختلاف. از این رو، مابه‌الاشتراک، عین مابه‌الاختلاف است، لذا تشکیک وجود ثابت می‌شود.

□ ۲.۷. دلیل دوم: آقا علی مدرس می‌گوید:

وقتی اصالت وجود اثبات شد تمام اختلافات وجودات به وجود برگشت می‌کنند، مثل اختلاف اشخاص در عوارض، یا انواع در فصول، یا اجناس در عوارض خاصه، همه به اختلاف در وجود بر می‌گردد و چون نمی‌شود یک مفهوم را بر دو چیز حمل کرد، مگر آن که جهت وحدتی وجود داشته باشد، پس باید این وجودات یک جهت وحدت داشته باشند و گر نه لازم می‌آید یک معنای واحد

موجود باشد به وجودات متباین و کثرت در عین وحدت باشد. پس باید یک جهت وحدتی وجود داشته باشد. وقتی ما انسانی را با فرس مقایسه می‌کنیم یک جهت اتحاد وجودی و یک جهت افتراق وجودی دارند. این افتراق وجودات آنها را از اتحادشان خارج نمی‌کند، پس هر وجودی اتحادش با وجود دیگر عین افتراقش با آن می‌باشد. پس ما به الاشتراک عین ما به الاختلاف است و تشکیک خاصی وجود ثابت می‌شود.^{۱۳}

□ ۳.۷. **دلیل سوم:** مراد از شدت و ضعف در مسئله تشکیک، کثرت و قلت آثار است و دلیل تشکیک آن است که ما وجود را به حسب افرادش به شدید و ضعیف و متقدم و متأخر، تقسیم می‌کنیم و بدون شک، وجود واجب اولی، اقدم و اقوای از وجود ممکنات است، هم چنین وجود مجردات قوی‌تر از وجود مادیات است و این شدت و ضعف‌ها مربوط به وجودند.

بنابراین، اولاً، اختلاف فقر و غنای وجودی و شدت و ضعف قابل انکار نیست. ثانیاً، باید بین این موجودات جهت اشتراک وجود داشته باشد و گرنه دو چیزی را که هیچ اشتراک ندارند، نمی‌توان گفت یکی کامل‌تر از دیگری است و آن دیگری نسبت به آن ناقص است. ثالثاً، اعتقاد به حقایق متباینه صحیح نیست و بطلان آن در جای خود روشن شده است. رابعاً، تشکیک در ماهیت صحیح نیست. با توجه به این چهار مقدمه معلوم می‌شود که تشکیک مربوط و منحصر به وجود است.

□ ۴.۷. **دلیل چهارم:** وجود نقیض عدم است و عدم واحد است نه متعدد، پس باید وجود نیز که نقیض آن است واحد باشد و گرنه ارتفاع نقیضین لازم می‌آید. پس از آن می‌گوییم اختلاف وجودات نیز واضح است؛ مثلاً حیوان همه افعال و آثار جمادات و نباتات را دارد، به علاوه احساس و ادراک، انسان نیز همه آثار و افعال جماد، نبات و حیوان را به اضافه درک کلیات، هم چنین معتقدیم که وجود بسیط است نه مرکب، پس باید این وجودات یک مابه الاشتراک و یک مابه الاختلاف داشته باشند و هر دو نیز به نفس وجود باشند.

به هر حال، این استدلال‌ها و غیر آنها می‌توانند اصل تشکیک مراتب وجود را اثبات کنند، البته روشن است که این استدلال‌ها در مقابل مشاء که وجودات را حقایق متباینه می‌دانند کامل و بی‌نقص هستند، اما در برابر سخن عرفا که وجود را یک حقیقت واحد دارای مظاهر و تجلیات گوناگون - نه مراتب و درجات مختلف - می‌دانند، مقاومتی ندارند، لذا خود ملاصدرا نیز گاهی سخن فلاسفه اشراق و فهلویون را می‌پذیرد و گاهی سخن عرفا را.

از نظر حکمت متعالیه وجود حقیقتی است دارای مراتب مختلف و کثرت نیز مربوط به خود وجود است. بالاترین مرتبه وجود و کامل ترین درجه آن را واجب الوجود می نامند و مراتب دیگر در ضعف متفاوتند و هر چه از خدا دور تر باشند ضعف شان بیش تر است، پس از نظر فیلسوف، خداوند همان هستی محض است که در بالاترین مرتبه قرار دارد، اما مراتب دیگر نیز وجود دارند و قابل انکار نیستند. ولی از نظر عرفان وجود حقیقت واحدی است که قابل تعدد نیست و تمام کثرت ها ناشی از ظهورات مختلف آن است. وجود حقیقت واحدی است که هر لحظه به ظهوری و به شأنی متجلی می شود و کثرت مربوط به وجود نیست، بلکه آیات و نشانه های آن است که دارای کثرتی اعتباری و نه حقیقی هستند، پس وجود حقیقت واحدی است که هیچ وجودی در طول یا عرض او نیست.

۸. تشکیک طولی و عرضی

پس از بیان تشکیک عامی و خاصی اشاره ای گذرا به تشکیک طولی و عرضی نیز می کنیم: تشکیک طولی آن است که وجود حقیقت یگانه ای است که از واجب الوجود - که شدیدترین مرتبه وجود است و هیچ محدودیتی ندارد - شروع شده تا به هیولای اولی که ناقص ترین و پایین ترین مرتبه وجود است می رسد. یک طرف آن شدیدترین مرتبه وجود و طرف دیگر آن ضعیف ترین مرتبه وجود است و بینهما متوسطات. پس در تشکیک طولی بین دو مرتبه وجود مقایسه می شود که یکی کامل تر از دیگری است و رابطه علت و معلولی بین آنها برقرار است.

تشکیک عرضی این است که چند فرد از موجودات در یک مرتبه با همدیگر مقایسه شوند؛ مثلاً یک مرتبه از نور را در نظر بگیریم که بر اجسام مختلفی بتابد، وقتی نور خورشید بر سنگ و خاک و درخت می تابد این کثرت نور وجوداتی است که تشکیک عرضی داشته و بین این چند معلول رابطه علت و معلولی برقرار نیست، گرچه همگی و در عرض یکدیگر معلول یک علت هستند. این چند معلول علی رغم کثرتی که دارند دارای نوعی وحدت حقیقی نیز هستند.

۹. نتایج مسئله تشکیک وجود

ملاصدرا چون نظریه تشکیک خاصی مراتب وجود را پذیرفت و آن را اساس فلسفه

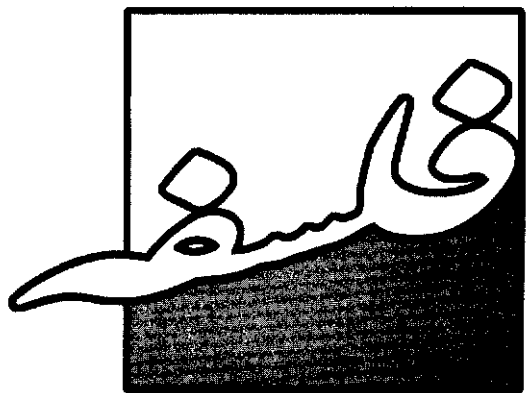
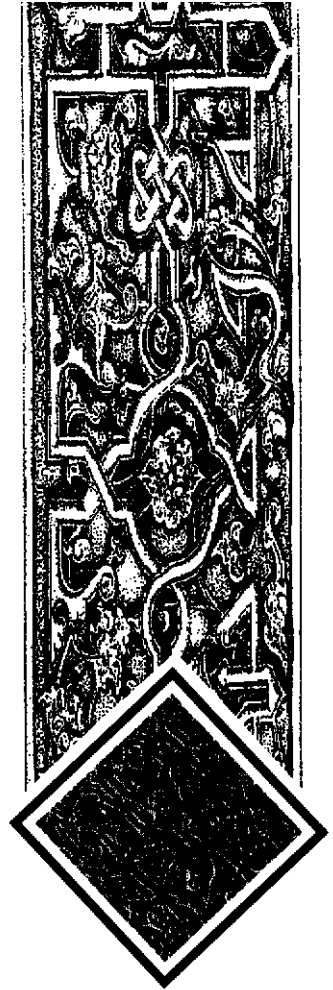
خود قرار داد با تحلیل تشکیک به آثار و نتایج فراوانی دست یافت که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. بازگشت دادن تمام کثرات به نوعی وحدت،
 ۲. مسئله معاد جسمانی،
 ۳. حدوث جسمانی نفس،
 ۴. حرکت جوهری و حل شبهه بقای موضوع،
 ۵. علم خداوند که علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است،
 ۶. اتحاد عاقل به معقول،
 ۷. تقریر جدید و دقیقی از برهان صدیقین،
 ۸. تبیین دقیقی از رابطه علت و معلول،
 ۹. پذیرفتن سنخیت بین واجب الوجود و ممکنات و نفی تباین کلی بین آنها،
 ۱۰. پذیرفتن نوعی وحدت وجود عرفانی،
 ۱۱. انکار حقایق متباینه که مشاء معتقد به آن هستند،
 ۱۲. پذیرفتن وحدت حقیقی وجود در عین کثرت حقیقی.
- اما لوازم انکار تشکیک خاصی وجود عبارتند از:
۱. تعطیل شدن عقل از اثبات صفات کمال بر خداوند،
 ۲. علم ما به خداوند باید حصولی باشد نه حضوری،
 ۳. توجیه پذیر نشدن وحدت امر خدا، و ما امرنا الا واحده،
 ۴. انکار حرکت تکاملی انسان،
 ۵. پذیرفتن امکان ترجیح بلا مرجح،
 ۶. انکار قاعده الواحد لا یصدر منه الا الواحد،
 ۷. پذیرفتن ترکیب در صادر نخستین.

توضیح چگونگی اثبات و ترتب این لوازم بر مسئله تشکیک از حوصله این مقال خارج است و هر کدام نیاز به بحثی مستقل و مستوفی دارد. ضمناً برخی آیات شریفه قرآن و نیز روایات مشتمل بر مطالبی هستند که تنها از طریق پذیرفتن تشکیک قابل تحلیل و توضیح اند، که توضیح آن به مقاله‌ای دیگر موکول می‌شود.

۱. مرتضی مطهری: *پاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم*، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، ۱۳۶۵ ش، ج ۳، ص ۷۹.
۲. ابن سینا: *الهیات، شفاء*، چاپ رحلی، انتشارات بیدار، قم، بی‌تا، ص ۴۴۴.
۳. محمد بن محمد بن حسن طوسی (خواجه نصیر): *تجريد العقائد*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۰ ش، ص ۳۵؛ *همو: نقدالمحصل*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۹۵ م. ص ۵۱۸؛ عبدالرزاق لاهیجی: *شوارق الالهام*، انتشارات مهدوی، اصفهان، بی‌تا، ص ۵۲.
۴. علاء الدین قوشچی: *شرح تجريد العقائد*، مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، قم، بی‌تا، ص ۱۴ و ۲۴.
۵. حسن بن یوسف (علامه حلی): *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، انتشارات رضی، قم، بی‌تا، ص ۴۷؛ *همو*، *الجواهر النضید*، بی‌تا - بی‌تا - ص ۲۰.
۶. شهاب الدین سهروردی: *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به تصحیح هنری کربن، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲ ش، ج ۲، ص ۱۱۹.
۷. قطب الدین شیرازی: *شرح حکمة الاشراق*، بیدار، قم، بی‌تا، ص ۲۱۰.
۸. ملا هادی سبزواری: *شرح المنظومه*، ناصری، تهران، بی‌تا، ص ۱۱.
۹. آقا حسین خوانساری: *الحاشیه علی شروح الاشارات*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۸ ش، ج ۱، ص ۲۵۸.
۱۰. ر.ک: عبدالله جوادی آملی: *رحیق مختم شرح حکمت متعالیه*، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۶ ش، بخش ۱، ج ۱، ص ۲۵۸.
۱۱. ر.ک: صدرالدین شیرازی: *اسفار (الحکمة المتعالیه)*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م. ج ۱، ص ۶۵؛ سید محمدحسین طباطبائی: *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، ۱۳۶۵ ش، ج ۳، ص ۳۸۵.
۱۲. ر.ک: صدرالدین شیرازی: *همان*، ص ۶۴؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی: *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، حکمت، تهران، ۱۳۷۵ ش، ص ۲۸۹.
۱۳. آقا علی مدرس: *رساله حمله*، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲ ش، ص ۳۹.





گفت و گو با جان کاتینگهام دربارهٔ دکارت



مرتضی فتحی‌زاده

استادیار گروه فلسفه دانشگاه مازندران

چکیده

گفت و گوی حاضر از سوی مجلهٔ کوکیتو به مناسبت چهارصدمین سالگرد تولد دکارت با یکی از برجسته‌ترین دکارت‌شناسان معاصر دربارهٔ وضعیت فلسفهٔ دکارت در جهان کنونی، نحوهٔ آموزش آن، درس‌های کلی و ویژهٔ آن برای نسل امروز صورت گرفته است و به طرح مسائلی، چون شک دکارتی - و گسترهٔ آن، کوکیتو و تعابیر مختلف آن، جایگاه خدا در فلسفهٔ دکارت، دو گانه‌انگاری و وحدت گوهری نفس و بدن، تبیین جایگاه حیوانات در فلسفهٔ دکارت، چگونگی تبیین احساس و تخیل با نظریهٔ سه گانه‌انگاری و پاره‌ای دیگر از آموزه‌های اصلی دکارت می‌پردازد.



کلید واژه‌ها: کوکیتو، شک، دو گانه‌انگاری، سه گانه‌انگاری، دکارت، فلسفهٔ غرب.



◁ ۱. مقدمه

جان کاتینگهام^۱ استاد فلسفه دانشگاه ریدینگ انگلستان و دارای آثاری همچون *خردگرایی*^۲ (۱۹۸۴)، *دکارت*^۳ (۱۹۸۶)، *خردگرایان*^۴ (۱۹۸۸) و *فرهنگ دکارت*^۵ (۱۹۹۳) است. و هم چنین سرپرستی گروهی را بر عهده دارد که دست اندرکار ترجمه جدیدی از آثار فلسفی دکارت (سه جلد از ۱۹۸۴ تا ۱۹۹۱) برای انتشارات دانشگاه کمبریج هستند. این گفت و گو از سوی مجله کوگیتو^۶ صورت گرفته است.

□ **کوگیتو:** اجازه دهید بحث را با این پرسش آغاز کنیم که شما چگونه فیلسوفی حرفه‌ای شدید. آیا فلسفه را در دانشگاه آموختید؟

□ **کاتینگهام:** من در دوران مدرسه آثار کلاسیک لاتین و یونانی و تاریخ باستان را خواندم پس از ورود به دانشگاه آکسفورد، دوره موسوم به «مقدماتی و بزرگان»^۷ را گذراندم که شامل دو سال مطالعه ادبیات یونانی و لاتین و پس از آن دو سال فلسفه و تاریخ باستان بود. بنابراین، من بیشتر به سبب نظام دانشگاهی به سوی فلسفه کشیده شدم و نه از سر اشتیاق شدید به مطالعه فلسفه در دانشگاه.

□ **کوگیتو:** با این همه، اولین مسئله‌ای که شما را متوجه فلسفه کرد، چه بود؟ آیا مسئله یا پرسش خاصی قبلاً در جوانی شما را در فکر فرو برده بود؟

□ **کاتینگهام:** من پیش از ورود به دانشگاه به همان مسائلی علاقه داشتم که معمولاً ذهن نوجوانان را به خود مشغول می‌کند؛ یعنی مسائل کلی مربوط به معنای زندگی، من مقدار زیادی فلسفه اگزیستانسیالیستی به ویژه فلسفه نیچه خواندم. هنگام تحصیل در آکسفورد دریافتم که فلسفه نسبتاً خشک و کسل کننده است؛ چون در آن روزها فلسفه در شکل بسیار محدود فلسفه زبانی خلاصه می‌شد. اما من تقریباً دیر متوجه این نکته شدم؛ یعنی هنگامی که دوره کارشناسی ارشد را آغاز کرده بودم. با این همه، آن چه همواره مرا بیشتر به سوی فلسفه می‌کشاند؛ گستردگی حوزه آن بود، به طوری که در این حوزه مسائل علوم تجربی و علوم انسانی به یکدیگر گره می‌خورند. چنان که فیلسوفان نوعاً کوشیده‌اند تا درباره چگونگی سازگاری یا ناسازگاری مسائل با هم، همچون سازگاری یا ناسازگاری علم و اخلاق، یا علم و

دین، دیدگاهی کلی عرضه کنند. همین مفهوم کل نگر^۸ فلسفه است که آن را در چشم من از مسائل تخصصی خشک جذاب تر می سازد.

□ **کوگیتو:** آیا در دوره دانشجویی به فلسفه دکارت علاقه داشتید؟

□ **کاتینگهام:** نه، وقتی دانشجوی کارشناسی بودم به فلسفه جدید علاقه ای نداشتم. در دوره «بزرگان» نیز به طور فشرده روی آثار افلاطون و ارسطو کار می کردیم و ناچار بودیم کل جمهوری افلاطون و اخلاق نیکوماخس را به زبان اصلی یونانی بخوانیم و در مورد بسیاری از ریزه کاری های متون اصلی امتحان بدهیم. پس از آن پریدیم به فلسفه قرن بیستم؛ یعنی به فلسفه استراوسون و آیر، بدون آن که چیزی از فلسفه میانی (جدید) بخوانیم.

□ **کوگیتو:** پس چگونه این قدر به دکارت علاقه مند شدید؟

□ **کاتینگهام:** شاید از این رو که من ناچار نشده بودم برای امتحان، روی فلسفه جدید سخت کار کنم و می توانستم بدون هیچ پیش پنداشتی به آن فلسفه دست یابم، و برایم بی نهایت جالب بود که ببینم فلسفه معاصری که مشغول مطالعه اش بودم چقدر در فلسفه قرن هفدهم ریشه دارد. وانگهی، وقتی مطالعه فلسفه دکارت را آغاز کردم به آسانی دریافتم که وی نویسنده بسیار گیرا و دلنشین است.

□ **کوگیتو:** شما در دنیای فلسفی به سبب تخصصستان در آثار دکارت بسیار نام آورید. در این سال ها ما در آستانه برگزاری جشن چهارصدمین سالگرد تولد او هستیم. امروزه دکارت چه وجهه ای دارد؟

□ **کاتینگهام:** فکر می کنم وجهه چندانی ندارد؛ چون اولاً، بیشتر فلسفه های قرن بیستمی ضد دکارتی اند. دیدگاه فردگرایانه دکارت درباره پژوهش - یعنی پژوهشگر را متفکری پنداشتن که یک تنه و به تنهایی می تواند به حقیقت دست یابد سخت ابطال شده و این کار عمده تاً از سوی ویتگنشتاین و پیروان او صورت گرفته است که اندیشه تفکر خصوصی^۹ و زبان خصوصی^{۱۰} را از نظر فلسفی ناسازگار دانسته و بدان تاخته اند. ثانیاً، بنیادگرایی^{۱۱} دکارت، یعنی کوشش او برای بازسازی کل معرفت بر پایه شمار اندکی از مقدمات بدیهی و قائم به ذات، با حال و هوای بیشتر نظریه های معرفت قرن بیستم جور در نمی آید. ثالثاً، بیشتر فیلسوفان امروزی نظریه وی را درباره نفس، یعنی این مدعا را که ما موجوداتی روحانی و به کلی متفاوت با بدن های خود هستیم، نا امید کننده و نادرست می دانند. بنابراین، امروزه دکارت به غول خطای فلسفی مشهور است.



□ **کوگیتو:** دکارت را گاهی پدر فلسفه جدید به شمار می‌آورند. معنای این عنوان چیست؟ آیا شما آن را سودمند می‌دانید؟

□ **کاتینگهام:** چنان که در پاسخ به سؤال پیش گفتم، اگر منظور تان آموزه‌های اصلی دکارت باشد، بیشتر فیلسوفان معاصر آنها را رد کرده‌اند. اما اگر به روش‌ها و نگرش فلسفی وی توجه کنیم، فکر می‌کنم توجیهی برای این عنوان وجود داشته باشد. دکارت یکی از کسانی است که رسماً دیدگاهی جدید عرضه کرد که مرجعیت^{۱۲} در فلسفه را انکار می‌کند. یکی از برنامه‌های اصلی وی واژگون سازی مرجعیت دستگاه مستحکم ارسطویی و تاحدی نیز مرجعیت انجیل و پیشنهاد توسل به نور طبیعی^{۱۳} - یعنی به قوه عقلی هر فرد انسان، چونان راهنمایی اطمینان بخش تر برای دستیابی به حقیقت - به جای آن بود. امروزه نیز ما این نگرش را حفظ کرده‌ایم. هیچ کس اکنون نمی‌کوشد مدعایی فلسفی را فقط با توسل به سخنان مرجع بزرگی تأیید کند. دکارت میراث‌های دیگری بر جای نهاده است که بعداً به آنها خواهیم پرداخت.

□ **کوگیتو:** مورخان فلسفه تمایل دارند بر اهمیت متن و پیش زمینه در فهم آثار یک فیلسوف تأکید کنند. اما دانشجویان سال اول غالباً با دکارت آغاز می‌کنند، بی‌آن که اصلاً پیش زمینه‌ای داشته باشند. آیا این کار منطقی است؟

□ **کاتینگهام:** مشکلاتی در این شیوه آموزش وجود دارد. اما فکر می‌کنم ما می‌توانیم دکارت را به همین شیوه آموزش دهیم. دکارت خودش از زبان فنی و تخصصی فلسفه بیزار بود و ادعا می‌کرد که فلسفه‌اش برای هر فرد دارای درک خوب - که به گفته وی در اولین جمله گفتار در روش^{۱۴} «چیزی است که به عادلانه‌ترین وجه در میان مردم تقسیم شده است» - قابل فهم است. از این رو، وی مدعی شد که ما می‌توانیم فلسفه را بدون بار و بنه آغاز نماییم و پیش رفت خوبی کنیم. او در محاوره در جستجوی حقیقت^{۱۵} وضعیت پولیاندرا^{۱۶} را که به واقع نماینده افراد معمولی است، از وضعیت اپیستمون^{۱۷} که تحصیل کرده، دانشگاهی و غرق در زبان فنی و تخصصی فلسفه است، بهتر و پیش رفتش را سریع تر می‌داند. دکارت می‌گوید: آموزش تخصصی و فنی، نور طبیعی و قوه عقل را تیره و تار می‌کند. من فکر می‌کنم تاحدی حق با اوست. ما می‌توانیم بدون آموزش رسمی وارد فلسفه وی شویم؛ اما این هم درست است که چون دکارت خودش غالباً پیش پندارهایی^{۱۸} را که از آموزگاران ارسطویی و مدرسی مشربش به ارث برده است، با چهره دیگری وارد بحث‌هایش می‌کند، بنابراین، برای فهم

درست برخی استدلال‌های او بدون تردید به این پیش زمینه تاریخی نیاز داریم. از این رو، آثار دکارت برای متن درسی چندان مطلوب نیستند، اما از آثار بسیاری از فیلسوفان دیگر برای مبتدیان مناسب‌ترند.

□ **کوگیتو:** دانشجویان فلسفه غالباً فقط گفتار در روش و تأملات را می‌خوانند. تصویری که از این دو اثر می‌توان به دست آورد، چقدر دقیق است؟

□ **کاتینگهام:** اگر شما از مردم قرن هفدهم می‌پرسیدید که مهم‌ترین اثر فلسفی دکارت کدام است، احتمالاً می‌گفتند اصول فلسفه^{۱۹} که تاریخ نگارش آن ۱۶۴۲، یعنی چند سال پس از نگارش گفتار در روش و تأملات است. اصول به واقع کتابی علمی است. بیشتر مطالب آن دربارهٔ اموری همچون قوانین حرکت، منشأ و ماهیت منظومهٔ شمسی است که ما آنها را امروزه از مسائل علوم طبیعی به شمار می‌آوریم. دکارت در روزگار خویش به حامی علم مکانیک آوازه فراوان داشت؛ یعنی حامی این دیدگاه که همهٔ پدیده‌های طبیعی را می‌توان صرفاً با استفاده از اصول مکانیک توصیف کرد؛ اصولی که فرض می‌شود، سرانجام، از قوانین ریاضی قابل استخراج است. بنابراین، اساساً اشتباه است که علم را نادیده بگیریم و دکارت را کسی بدانیم که گویی فقط به نظریه معرفت یا متافیزیک دلبستگی داشت. استیون گوکر و گر^{۲۰} در زندگی‌نامه‌ای که اخیراً دربارهٔ دکارت نگاشته، اظهار نظر کرده است که علاقهٔ دکارت به متافیزیک به واقع فقط برای اعتبار بخشی به علم بود؛ یعنی برای عرضه بنیادهایی برای فیزیک خود.

□ **کوگیتو:** این برداشت البته از تأیید متن هم برخوردار است. آیا دکارت در جایی نگفته است که شما باید فقط یک بار به متافیزیک بپردازید و سپس آن را کنار بگذارید و روی علم متمرکز شوید؟

□ **کاتینگهام:** او قطعاً به فرانس برمن،^{۲۱} جوان هلندی‌ای که در سال ۱۶۴۸ به ملاقات دکارت رفته بود، گفت وقت زیادی صرف متافیزیک نکند. هم چنین در توصیه مشابه‌ای به الیزابت ملکهٔ بوهم^{۲۲} اظهار داشت که متافیزیک ممکن است تشویش برانگیز باشد، چون که می‌تواند ما را بیش از اندازه به مسئلهٔ جدایی^{۲۳} نفس و بدن سرگرم کند؛ در حالی که برای مقاصد اخلاقی و زندگی خوب باید به وحدت^{۲۴} آنها توجه کنیم. دکارت معتقد بود که ما این وحدت نفس و بدن را از طریق متافیزیک نمی‌آموزیم، بلکه از تجربهٔ معمولی فرا می‌گیریم.

□ **کوگیتو:** شما به تازگی گروهی را در ترجمهٔ جدید سه جلدی آثار دکارت به زبان

◇
کاتینگهام:

من واقعاً
مطمئن نیستم که
دکارت می‌گوید
ما باید
در هر چیزی
تردید کنیم.
او قطعاً می‌گوید
ما باید
همه باورهای
پیش‌پنداشته‌مان
را رها کنیم.
◇

انگلیسی رهبری کردید. آیا این کار تحوّل چشم‌گیری در فهم شما
پدید آورده است؟

□ **کاتینگهام:** پرسش جالب توجهی است. من فکر نمی‌کنم این کار
دگرگونی زیادی در برداشتم از دکارت ایجاد کرده باشد؛ اما کمک کرد
تا او دوباره مطرح شود. اگر ما آثار یک فیلسوف قرن هفدهمی
همچون هابز یا لاک را به انگلیسی جدید ترجمه می‌کردیم، ممکن بود
به اختلاف و شکافی برخورد کنیم که آنها را از ما جدا می‌کند؛ اما در
مورد دکارت چنین نیست و ما غالباً می‌فهمیم که روش او نو، ساده،
زیبا و سر راست است. البته این نکته در مورد همه آثار او صدق
نمی‌کند، اما در مورد بیشتر بخش‌های گفتار و تأملات^{۲۵} درست است.
اجرای یک طرح بزرگ ترجمه ما را وادار می‌دارد که به همه آثار متفکر
مورد نظر بنگریم، نه فقط به متون معروف او. بنابراین، فکر می‌کنم که
این کار فهم ما از دکارت وسعت بخشیده است. سومین و تازه‌ترین
جلد از این ترجمه که به مکاتبات دکارت اختصاص دارد، به ویژه در
حوزه‌های اخلاق و روان‌شناسی و رابطه نفس و بدن، درک عمیقی به
ما می‌بخشد که از بیشتر آثار معروف او به دست نمی‌آید.

□ **کوگیتو:** بسیار خوب، اکنون از این مسئله می‌گذریم و
پرسش‌های جزئی‌تری درباره فلسفه دکارت مطرح می‌کنیم. اجازه
دهید پرسش را از روش او آغاز کنیم. دکارت ما را دعوت می‌کند که
در همه چیز تردید نماییم و چیزی را بجویم که چنان یقینی باشد که
در برابر همه تردیدها بایستد. آیا کوشش برای تردید در همه باورها
منطقی است؟

□ **کاتینگهام:** من واقعاً مطمئن نیستم که دکارت می‌گوید ما باید در
هر چیزی تردید کنیم. او قطعاً می‌گوید ما باید همه باورهای پیش
پنداشته‌مان را رها کنیم، یعنی همه اموری که درباره‌شان تفکر یا ژرف
اندیشی نکرده‌ایم، و با وضوح و تمایز کافی تصور ننموده‌ایم. اما در
تأملات مفروضات خاصی وجود دارد که تردید پذیر نیست؛ برای



نمونه براهین اثبات وجود خداوند مستلزم مقدماتی است که هرگز در آن تردید نمی‌رود.

◇
کاتینگهام:

من با این
مدعا که براهین
اثبات وجود خدا
در تأملات
«نامعتبر» است،
موافقم.
قطعاً برهان
وجودی در
تأمل پنجم
معتبر نیست.
◇

□ **کوگیتو:** بنابراین، آیا به عقیده شما این که دکارت در اصل علّیتی که خودش در تأمل سوم از آن یاری می‌گیرد، تردید نمی‌کند، ضرورتاً دچار خطا نشده است؟

□ **کاتینگهام:** نه؛ به گمان من، تردید اصولاً متوجه قضایای وجودی^{۲۶} است. روش معروف تردید در تأمل اول از ما می‌خواهد در امکان اطمینان خود نسبت به میزی که در برابر ماست، تردید کنیم، چون که ممکن است در خواب باشیم. تردید در مورد میز به همه امور موجود دیگر قابل تعمیم است؛ یعنی احتمال دارد زمینی نباشد، آسمانی نباشد، و اصلاً اشیای خارجی نباشد. من فکر نمی‌کنم منظور دکارت تردید افکندن در اصول منطقی و بنیادین تعقل ما باشد. اگر چنین بود، او هرگز نمی‌توانست از این مشکل بیرون بیاید. چنین تردیدی دفاع‌پذیر نخواهد بود. به نظر من، او در همه امور موجود تردید می‌کند و بدین سان، روش او نشان می‌دهد که یک قضیه وجودی هست که نمی‌توان در آن تردید کرد؛ یعنی وجود خودش. بنابراین، فکر می‌کنم حوزه تردید به آن گسترده‌گی‌ای که غالباً گفته می‌شود، نیست.

□ **کوگیتو:** آیا این امر روش تردید را معقول‌تر می‌سازد؟

□ **کاتینگهام:** من این طور فکر می‌کنم. به نظر من، فرض نهفته در این پرسش شما درست است؛ یعنی این فرض که اگر ناچار بودیم مطلقاً در هر چیزی بدون استثنا تردید کنیم، اصلاً هیچ پژوهشی ممکن نمی‌شد.

□ **کوگیتو:** بسیار خوب، دستور عمل «کوگیتوارگو سوم»^{۲۷} نظریه‌ای دکارتی است که البته همه آن را شنیده و معمولاً آن را به «من فکر می‌کنم، پس هستم» ترجمه می‌کنند. اما کوگیتو را از دیرباز تاکنون به شیوه گوناگون تعبیر کرده‌اند. تعبیر شما چیست؟



□ **کاتینگهام:** به نظر من، مردم بلغور وحشتناکی از این دستور ساخته‌اند. معنای آن بی‌اندازه ساده است و ترجمه بهترش این است که «من دارم فکر می‌کنم، پس موجود هستم». ^{۲۸} نکته‌اش در این است که اگر شما بکوشید در هر چیزی تردید کنید، در یک چیز نمی‌توانید تردید کنید؛ یعنی در این که شما دارید فکر می‌کنید. منطقاً نتیجه می‌شود که شما دارید فکر می‌کنید، چون تردید خودش فرایندی فکری است. بنابراین، هنگامی که شما دارید فکر می‌کنید، محال است تردید کنید که فکر می‌کنید و نتیجه می‌گیریم تا وقتی که دارید فکر می‌کنید، باید وجود داشته باشید. دکارت می‌گوید: «من هستم» ^{۲۹} و «من وجود دارم» ^{۳۰} یقینی است. «تا چه مدت یقینی است؟ هر بار که من آن را مطرح، یا در ذهنم تصور می‌کنم». به عقیده من، مفاد کوگیتو همین نکته بسیار ساده است. اهمیتش در این نیست که درس‌های شگفت‌انگیز فراوانی به ما می‌آموزد، بلکه در این است که نشان می‌دهد تردید در جهان خارج ناقض خود ^{۳۱} است. بنابراین، بارقه کم‌رنگی از امید وجود دارد که حتی برغم شکاکیت می‌توان به سوی معرفت پیش رفت. حتی اگر شیطان خبیث و توان‌مندی باشد که نهایت، سعی خود را در فریفتن شما به کار بندد، در مورد یک چیز نمی‌تواند شما را بفریبد و آن چیز این است که شما دارید فکر می‌کنید. کوگیتو ناظر به ناکامی شیطان و ناکامی تردید است و بس. به نظر من، درباره اهمیت فلسفی آن در برآوردن اهداف دکارت ممکن است مبالغه شده باشد.

□ **کوگیتو:** بنابراین، اگر از شما می‌پرسیدند که آن را تحت کدام یک از مقولات شهود ^{۳۲} یا استنتاج ^{۳۳} و کنش ^{۳۴} می‌گنجانید، آیا تمایل داشتید مقوله شهود را برگزینید؟

□ **کاتینگهام:** فکر می‌کنم کسانی که آن را کنش تعبیر کرده‌اند، بینش نافذی داشته‌اند؛ یعنی فهمیده‌اند که تأملات مجموعه‌ای از آموزه‌های مدرسه‌ای ^{۳۵} نیست. تأملات چنان که از نامش بر می‌آید، یک فعالیت است؛ اموری هستند که شما تصمیم گرفته‌اید انجامشان دهید. شما فقط در صورتی می‌توانید به حقیقت کوگیتو دست یابید که عملاً آن را انجام دهید. منظور این نیست که بنده که بالضروره فکر می‌کنم یا بالضروره وجود دارم، می‌توانم در لحظه‌ای جلو اندیشه یا حتی تداوم وجودم را بگیرم. منظور فقط این است که با درگیر شدن در فرایند تفکر، از طریق تردید، اندیشه، یا تأمل می‌توانیم ببینیم که دست کم یک چیز هست که نمی‌توانیم در آن تردید کنیم. از این رو، تأملات تجربه‌ای عملی است و دکارت خودش گفته است که به متقدان، جز آنهایی که آماده‌اند همراه وی به تأمل بپردازند، اهمیتی نخواهد داد. نکته مهم این

است که **تأملات** بیش از آن که کتابی برای خواندن باشد، تمرین‌هایی است که باید به آنها پرداخت.

□ **کوگیتو:** دکارت برای این که بتواند از آگاهی مستقیم حالات وجدانی خود به سوی معرفت جهان خارج راهی بیابد، نخست می‌بایست وجود خداوند را اثبات می‌کرد. برخی اندیشمندان معاصر دو برهان اثبات وجود خدا در **تأملات** را نامعتبر می‌دانند و معتقدند که دکارت در مطرح کردن آنها ریا ورزیده است. آیا دلیلی بر درستی این نظر وجود دارد؟ آیا دکارت صرفاً می‌کوشید که کلیسا را آرام کند؟

□ **کاتینگهام:** من با این مدعا که براهین اثبات وجود خدا در **تأملات** «نامعتبر» است، موافقم. قطعاً برهان وجودی در تأمل پنجم معتبر نیست. کل مفاد برهان وجودی این است که برای این که بتوان عنوان «موجود در حد اعلائی کمال» را بر چیزی اطلاق کرد، باید آن چیز وجود داشته باشد. اما این برهان به ما نمی‌گوید آیا چیز بواقع صلاحیت این عنوان را دارد یا نه. این انتقادی قدیمی است که من آن را تأیید می‌کنم. چنان که برهان دوم اثبات وجود خدا در تأمل سوم، یعنی برهان کالا نشان^{۳۶} نیز متکی به مفروضات بسیار مشکوکی درباره علیت است؛ مفروضاتی که به جهان بینی قرون وسطایی تعلق دارد و خود دکارت در مواقع بی‌خطرتر بر ضد آن مبارزه می‌کرد.

اما در مورد صداقت دکارت باید بگویم که، به عقیده من، او مسیحی کاملاً صادقی بود. دلیلی در دست نیست که او از ایمان کاتولیکی‌ای که در آن پرورش یافته بود، دور شده باشد. ما با بازاندیشی^{۳۷} در فلسفه دکارت می‌توانیم ببینیم که فلسفه او اولین گام در دوری از جهان بینی دینی بود. چنان که قبلاً نیز گفتم، او از مرجعیت دینی به منزله سنگ محک حقیقت دور شده بود. هم چنین از مفهوم خدا به معنای محرک جهان طبیعی فاصله گرفته بود. خداوند در فیزیک دکارت مداخله نمی‌کند، و دکارت می‌گوید دانشمند نمی‌تواند از اهداف خداوند سر در بیاورد، چون که اهداف خداوند برای ما قابل درک نیست. خدای دکارت قوانین مکانیکی ساختار جهان را تعیین می‌کند؛ اما عقل انسان نمی‌تواند دلیل منطقی آنها را بفهمند. همین که آن قوانین تثبیت شدند، بقیه فیزیک به یک معنا خود مختار است. ما می‌توانیم ساختار جهان طبیعی را بدون رجوع به خداوند روشن کنیم بنابراین، با توجه به این بازنگری، من فکر می‌کنم که فلسفه دکارت از خداگرایی لاهوتی به سوی خداگرایی طبیعی^{۳۸} قرن هیجدهم حرکت می‌کند که در آن خدا دیگر چونان محرک اول اسرار آمیزی به شمار

نمی‌آید، بلکه پا را فراتر هم می‌گذارد و به سوی الحاد^{۳۹} می‌رود. اما فکر نمی‌کنم حق داشته باشیم که بگوییم دکارت یک مسیحی صادق نبود. به هر روی، شواهدی وجود ندارد که بپنداریم او در ایمان کاتولیکی‌اش صادق نبوده است.

□ **کوگیتو:** حامیان مدعای ریاکاری دکارت البته می‌توانند شواهد زیادی بیاورند که او به تأیید روحانیت برای فلسفه نیاز داشت و نیز می‌خواست که فیزیکش در مدارس آموخته شود. از این رو، دلایلی مصلحتی و صرفاً فلسفی برای ارائه پراهن اثبات وجود خدا و نفس داشت. اما این نکته هرگز نمی‌تواند نشان دهد که او بر اساس انگیزه‌های مختلط عمل می‌کرد و نیز نمی‌تواند این مدعای سنگین را به اثبات رساند که او عملاً ریاکاری می‌کرد.

□ **کاتینگهام:** کاملاً موافقم. دکارت قطعاً فردی محتاط بود. او در سال ۱۶۳۳ هنگامی که شنید گالیله به سبب طرفداری از فرضیات زمین مرکزی^{۴۰} که خودش نیز حامی آن بود، محکوم شده است، رساله‌ی نخست خود درباره‌ی فیزیک موسوم به *لوموند*^{۴۱} را پس گرفت. وقتی که *اصول*^{۴۲} را می‌نوشت، دلش می‌خواست یک کتاب درسی دانشگاهی شود و مراقب بود از رویارویی غیر ضروری با راست‌کیشی (ارتدوکس) مقتدر بپرهیزد؛ اما اشارات وی به خدا در فلسفه‌اش یقیناً وصله‌ای^{۴۳} به فلسفه او نبود. وصله پنداشتن آن تحریفی تمام عیار است؛ زیرا خدا در مرکز فلسفه‌اش هست، و قوانین حرکت صادره از سوی خداوند نقشی اساسی در فیزیکش بر عهده دارند. خدا قطعاً یک فکر بعدی یا امری زاید در دستگاه فلسفی دکارت نیست.

□ **کوگیتو:** هنگامی که تاریخ فلسفه می‌آموزیم تمایل داریم فلاسفه بزرگ سده‌های هفدهم و هجدهم را به تجربه‌گرا و خردگرا تقسیم کنیم و برچسب خردگرا بر دکارت بزنیم. اما این اصطلاح به چه معناست؟

□ **کاتینگهام:** این پرسشی فوق‌العاده دشوار است. من فکر می‌کنم خردگرایی مفهومی خوشه‌ای^{۴۴} است که عناصر بسیار گوناگونی را در بر می‌گیرد. یکی از آنها مفهوم معرفت‌پیشینی^{۴۵}، یعنی مستقل از تجربه است. دکارت بر خلاف لاک قطعاً به تصورات فطری باور داشت. او معتقد بود که ذهن از آغاز تولد با تصورات و حقایق خاصی مجهز شده است که سنگ بناهایی برای استدلال‌های بعدی و تحصیل معرفت یقینی‌اند. از این رو، دکارت یک ذات باور^{۴۶} است. عنصر دیگر در خردگرایی، ضرورت‌گرایی^{۴۷} است؛ یعنی این که حقایق و به ویژه حقایق علمی را می‌توانیم با ضرورت دقیق منطقی توضیح دهیم. طبیعتاً در این مورد

جای حمله معروف هیوم به مفهوم رابطه علیت و ضرورت خالی است. بسی دشوار است که قاطعانه بگویم موضع دکارت در این مسئله چیست. او مسلماً فیزیک را به هندسه قیاس می‌کرد. وی در عبارت مشهوری می‌گوید: زنجیره‌های طولانی استدلال‌های هندسه دانان، که بنا به آن نتایج مبسوطی دقیقاً از همان مقدمات بسیط استنتاج می‌شود، او را وا داشت بیندیشد که کل معرفت را می‌توان بدین شیوه عرضه کرد. بدین سان، او شیفته الگوی هندسی شده بود و همین امر او را نوعی خردگرا می‌سازد؛ اما در این جا به دو نکته باید توجه کرد: نخست این که قوانین نهایی از نظر دکارت برای عقل بدیهی و ذاتاً صادق نیستند. آنها فقط از سوی خداوند صادر شده‌اند؛ خداوندی که اراده‌اش واقعاً برای ما قابل فهم نیست. بنابراین، دکارت، به یک معنا، بیش از این که معمولاً فرض می‌شود به هیوم نزدیک است. هیوم نیز به روابط واقعاً ضروری میان موجودات فاقد شعور باور ندارد.

دکارت در این خصوص معتقد است که قوانینی وجود دارد که صرفاً از اراده فهم ناپذیر خداوند صادر می‌شوند. چنین می‌نماید که درجه‌ای از همگرایی در این جا میان آنچه خردگرایی و تجربه‌گرایی می‌نامیم، به چشم می‌خورد.

نکته دیگر مربوط است به نقش تجربه. غالباً نوعی کاریکاتور از خردگرایان ترسیم می‌شود که گویی ایشان کسانی هستند که می‌پندارند علم را می‌توان به آسانی از روی صندلی راحتی و بدون هیچ تجربه‌ای به دست آورد. دکارت قطعاً از این نوع خردگرایان نیست. او این نکته را روشن کرده است که تصمیم‌گیری در مورد انتخاب فرضیه‌ای از میان فرضیات مختلف را فقط بر اساس تجربه هدایت‌گری می‌توان انجام داد که با برخی از اصول کلی پیشینی و مستقل از تجربه سازگار و هماهنگ است.

□ **کوگیتو:** بنابراین، نخست اصول عقلی، دامنه فرضیات احتمالاً درست را محدود می‌کند و سپس تجربه به ما یاری می‌دهد تا معین کنیم کدام یک از فرضیات باقی مانده واقعاً درست است. اما تجربه چگونه این کار را انجام می‌دهد؟ آیا با نوعی استقرای حذف‌کننده^{۴۸} پیش می‌رود تا آن جا که همه فرضیات رقیب جز یکی از آنها حذف شوند؟

□ **کاتینگهام:** در مورد مسئله روش‌های استقرا باید بگویم که دکارت چندان کاردان نیست. او در حقیقت به تجربه و روش شناسی علمی کلاً بی‌توجه است. بیشتر نظریه‌های علمی اش حدس‌هایی مبهمند که بر پایه الگوهای برگرفته از جهان اطرافش بنا نشده‌اند. چنان که برای توضیح گرانش، به گرداب اشاره می‌کند و می‌گوید: «گرانش مانند این گرداب عمل



می‌کند»، یا در مورد بازتاب‌های نور، یک توپ تنیس در حال پرش را مثال می‌زند و می‌گوید «بازتاب‌های نور مانند آن است». او معمولاً با علم کاملاً ناشیانه برخورد می‌کند.

- **کوگیتو:** اما او می‌کوشد که روش فرضیه‌ای را با جست و جوی یقین سازگار کند. آیا چنین نیست؟ او در پایان اصول می‌گوید: هر یک از فرضیات مکانیکی‌اش، اگر جداگانه لحاظ شوند، دلخواهی می‌نماید، اما هنگامی که می‌بینیم تناسب آنها با هم کمک می‌کند تا جهان به منزله یک کل معنا دهد، صدقشان را خواهیم پذیرفت.

□ **کاتینگهام:** بسیار جالب توجه است که بگوئیم دقیقاً بفهمیم که دکارت در پایان اصول چه گفته است. او میان یقین مطلق که یقین قیاسی و سفت و سخت است و یقین اخلاقی که برای مقاصد عملی بسنده است، فرق می‌گذارد و ادعا می‌کند که نظریه‌های فیزیکی‌اش اخلاقاً یقینی‌اند؛ اما پارا از این فراتر می‌گذارد و ادعایی نسبتاً قوی‌تر می‌کند و شاید تا حدی خود پسنده می‌گوید که عملاً نیز گمان نمی‌رود نظریه‌های فیزیکی‌اش درست نباشد. البته چند سالی از مرگش نگذشته بود که نادرستی نظریاتش اثبات گردید.

□ **کوگیتو:** جنبه دیگر فلسفه دکارت که با انتقادهای خصمانه‌ای رو به رو شده، دو گانه انگاری^{۴۹} متافیزیکی است؛ یعنی پافشاری بر مرزبندی قاطع میان نفس و بدن. شما اظهار داشتید که ماهیت و دلایل دو گانه انگاری دکارت غالباً بد فهمیده شده است. آیا می‌توانید توضیح دهید که برداشت شما در کجا از تفسیرهای سنتی متمایز می‌شود؟

□ **کاتینگهام:** فکر می‌کنم بنا به تفسیری که اکنون رایج‌تر است، دکارت فردی به شمار می‌آید که همه اوصاف انسان را به دو مقوله جامع و مانع ذهنی و عینی تقسیم می‌کند. چنان که اگر از فیلسوفان معاصر بخواهیم که از حالت ذهنی نمونه‌ای ذکر کنند، معمولاً خواهیم شنید که به چیزهایی همچون دندان درد اشاره می‌کنند. چنان چه درباره این نکته نیک بیندیشید فوراً خواهید دید که چنین پاسخی نسبتاً عجیب است. فرض نهفته در این پاسخ این است که حالت ذهنی مورد نظر یا باید به موطن نفس متعلق باشد و یا به موطن بدن؛ اما چون این حالت شامل عنصر آگاهی است، باید به موطن ذهنی تعلق داشته نه به موطن فیزیکی. به نظر من، موضع دکارت در این خصوص تا حدی پیچیده است. او معتقد است ابعادی کاملاً روحانی و غیر جسمانی همچون عقل،^{۵۰} خواست،^{۵۱} تفکر^{۵۲} و اراده،^{۵۳} و نیز ابعادی کاملاً جسمانی و مکانیکی چونان گوارش^{۵۴} و انقباض عضلانی (غیر ارادی)^{۵۵} در انسان هست. به نظر من، همه این امور در اندیشه دکارت به مقوله سومی تعلق دارند. از این رو، بهتر است نظریه او را



سه گانه انگاری^{۵۶} بنامیم تا دو گانه انگاری. چنان که احساسات^{۵۷} و انفعالات^{۵۸} را نمی توان فقط به نفس یا فقط به بدن نسبت داد، بلکه آنها را باید به مقوله دیگری نسبت داد که دکارت آن را وحدت گوهری^{۵۹} نفس و بدن می نامد. باری، این وحدت نفس و بدن مرکب از دو عنصر روحانی، یعنی خود تفکر و عنصر مکانیکی، یعنی بدن است، به گونه ای که به یک معنا اصطلاح دو گانه انگاری همچنان برآورنده آن خواهد بود. اما اگر بخواهیم بدانیم نوع انسان با نوع فرشته فاقد عواطف که فقط به طور عرضی از بدن استفاده می کند، چه تفاوتی دارد (چنان که خود دکارت غالباً از این تفاوت سخن به میان می آورد) باید بگوییم که ما فقط نفس های ساکن در بدن ها نیستیم، بلکه به گفته دکارت، باید تأکید کنیم که ما، برخلاف فرشتگان، عمیقاً با بدن های خود متحدیم. احساسات و انفعالات بدنی قرائین و شواهدی اساسی بر این مدعاست [سه گانه انگاری در این جا معنا می یابد].

□ **کوگیتو:** بنابراین، هنگامی که دکارت شاگردش، رجیوس،^{۶۰} را سرزنش می کند که چرا انسان را فقط وحدتی عرضی از دو چیز متمایز می داند، صرفاً به دلایل مصلحتی این کار را نمی کند. مصلحت اندیشی سخنی سخیف و توهینی است که به وی نسبت داده می شود. به نظر شما او دلایل فلسفی اصیلی برای عرضی نبودن این وحدت داشت.

□ **کاتینگهام:** بله، فکر می کنم دلایل فلسفی دارد. اگر می گفتیم انسان جوهری کاملاً غیر جسمانی است که فقط برای هفتاد یا هشتاد سال به طور اتفاقی در بدن محبوس شده، حاکی از این است که چنین موجودی، به زبان فنی، صرفاً «وحدتی عرضی»^{۶۱} با بدن دارد، نه وحدتی حقیقی.^{۶۲} آری، من فکر می کنم دکارت خالصانه باور داشت که ما دارای چنین وحدت اصیلی هستیم؛ یعنی این که انسان اصالتاً موجود واحدی است. شواهد مؤید این مطلب این است که اوصافی قابل اسناد به انسان وجود دارد، مانند درد، گرسنگی و انفعالات، که نمی توان آنها را مستقیماً فقط به نفس روحانی یا فقط به بدن مکانیکی نسبت داد.

□ **کوگیتو:** مسئله دیگری که تقریباً با مسئله دو گانه انگاری مرتبط است، جایگاه حیوانات است. دکارت میان انسان و موجودات فاقد شعور قاطعانه فرق می گذارد و قابلیت سخن گویی و زبان را مبنای این تمایز می گیرد. بنابراین، ما می توانیم انتظار داشته باشیم که وی از نهضت «حقوق حیوانات» جدید بیزار باشد. دو پرسش مهم در این جا مطرح می شود: یکی به طور کلی مربوط است به رابطه مسائل متافیزیکی با مسائل اخلاقی؛ دیگری به طور خاص مربوط است به همین مسئله. نظر شما در این باره چیست؟



کاتینگهام:

تعبیر دیگر

این استعاره

این است که ما

میوه‌ها را از شاخه‌ها

می‌گیریم.

بنا به این برداشت،

نگاه دکارت

به شاخه‌ها و علوم

تا حدودی

ابزاری می‌شود.



□ کاتینگهام: مسئله اول بسیار گیراتر است. امروزه ما گرایش

داریم اخلاق را چونان یک رشته تخصصی مستقل بپنداریم. دکارت

در استعاره مشهورش فلسفه را به درختی تشبیه می‌کند که

ریشه‌هایش متافیزیک، تنه‌اش فیزیک، و شاخه‌هایش علوم خاصی

چون طب و مکانیک و شاید مهم‌تر از همه، اخلاق است. بنابراین،

اخلاق چیزی زاید و اختیاری و نیز جدای از بدنه اصلی فلسفه نبود.

همه آنها بخش‌های مکمل یک ساختار اندام وارند.

تعبیر دیگر این استعاره این است که ما میوه‌ها را از شاخه‌ها

می‌گیریم. بنا به این برداشت، نگاه دکارت به شاخه‌ها و علوم تا

حدودی ابزاری می‌شود؛ مثلاً این که چگونه زندگی را طولانی‌تر کنیم

و چگونه تندرست باشیم. اما در این اندیشه نیز بود که چگونه فهم

عمیق‌تر، ما را قادر می‌سازد به زندگی بهتر رهنمون شویم. یکی از

ابعاد این فهم عمیق‌تر، مهارت‌های انفعالات نفسانی است؛ موضوعی که

فیلسوفان اخلاق را از یونان باستان تا کنون به خود مشغول کرده است.

دکارت می‌اندیشید که علم او با پرتو افشانی بر ساختار

فیزیولوژیکی زیر بنای انفعالات، ما را از چگونگی پیدایش آنها آگاه

خواهد ساخت. این آگاهی ما را قادر می‌سازد که آنها را در موارد لزوم

مهار کنیم و در صورت امکان، به نفع خویش به کار گیریم. این نکته به

ویژه در مورد جایگاه حیوانات و نحوه برخورد با آنها پرسش‌های

دشواری مطرح می‌سازد. آموزه رسمی دکارت این است که حیوانات

ماشین‌هایی پیچیده و کاملاً فاقد نفسند. لازمه این آموزه این است که

اگر آنها مدرک نیستند، پس ما نباید در خصوص بهره‌کشی از آنها

تردیدی به خود راه دهیم. اما آیا دکارت واقعاً به این عقیده افراطی

باور دارد؟ دکارت، به عقیده بایلت،^{۶۳} زندگی نامه نویسی وی، از سگی

به نام موسیوگرات^{۶۴} نگهداری می‌کرد، و پذیرش این که او

می‌توانسته آن حیوان را فاقد شعور بداند، دشوار است. چنان که اگر به

بحث‌های او درباره حیوانات در بخش چهارم گفتار بنگرید، می‌یابید



که همه آنها بیشتر با فکر و زبان سر و کار دارند تا با احساس و عاطفه. دکارت قطعاً بحق تأکید می‌کرد که حیوانات زبان واقعی ندارند. شما ممکن است بتوانید به سگ بیاموزید که برای گرفتن یک بیسکویت پارس کند؛ اما این زبان نیست، بلکه یک ساختار محرک و پاسخ است. چیزی در آنها وجود ندارد که همچون پاسخ‌های زبانی انسان غنی و ابتکاری باشد.

□ **کوگیتو:** آیا دکارت می‌تواند بر پایه نظریه دو گانه انگاری اش حیوانات را دارای احساس بداند؟ شما پیش‌تر گفتید که نظریه دکارت در مورد انسان نوعی سه گانه انگاری است؛ اما چنین سه گانه انگاری باز هم مستلزم وجود یک نفس روحانی در بدن به منزله پیش شرط انفعالات و احساسات انسانی است. حال اگر اصلاً نفسی روحانی در حیوانات نباشد، آیا منطقی است که احساس را به آنها نسبت دهیم؟

□ **کاتینگهام:** این مسئله بغرنجی است و بستگی دارد به منظور شما از فقدان نفس. هیچ عقل، فهم، اراده یا چیزی دیگری در حیوان نیست که بتوان آن را به نحو گزاره‌ای بیان کرد. این نکته‌ای است که احتمالاً ما امروزه درستی‌اش را می‌پذیریم. چیزی در سگ یا گربه نیست که با آگاهی «گزاره‌ای» از حالات بدنش یا حوادث اطرافش مطابق باشد. به تعبیر دیگر، حیوان از احوال بدن یا اوضاع اطرافش آگاهی گزاره‌ای ندارد و نمی‌تواند آن را در قالب قضیه بیان کند. خوب، اگر حیوان نفس عاقله ندارد، آیا می‌توانیم منطقاً بگوییم در او چیزی به نام درد وجود دارد؟ من فکر نمی‌کنم که دکارت درباره این موضوع رأیی کاملاً منظم و شسته و رفته‌ای بیان کرده باشد و کوشش برای ابهام زدایی یا پرده برداری از منظور وی در این خصوص راه به جایی نمی‌برد؛ اما گویی خط مشی کلی او بیشتر تحویل‌گرایی^{۶۵} است تا حذف‌گرایی؛^{۶۶} یعنی اگر به مطالبی که در نخستین رساله درباره انسان^{۶۷} پیرامون فیزیولوژی گفته است، بنگرید، در آن جا خواهید خواند که رفتارهای بسیار پیچیده‌ای همچون گوارش و انقباض

◇

کاتینگهام:

نکته اساسی که

چومسکی مطرح

کرده

این است که

شما می‌توانید

زبان را چونان

محصول

یک دستگاه محرک

پاسخ تبیین کنید.

زبان،

آفرینشی

و ابتکاری،

و به گفته وی،

محرک ناوابسته

است.

◇



عضلانی، و حتی فرایندهایی مانند حافظه و تخیل که ما آنها را کارکردهای روان‌شناختی می‌نامیم، می‌توانند بدون نفس رخ دهند. آری این تحویل‌گرایی است، اما حذف‌گرایی نیست. او نمی‌گوید ما واقعاً اشیا را به یاد نمی‌آوریم یا تخیل نمی‌کنیم، بلکه فقط می‌گوید حافظه و تخیل را می‌توان با اصطلاحات مکانیکی توضیح داد. از این رو، من نمی‌دانم چرا یک دکارتی نباید دربارهٔ حیوانات دقیقاً همین‌گونه بیندیشد.

□ **کوگیتو:** بنابراین، آیا روان‌شناسی رشته‌ای فیزیولوژیک خواهد بود که یا با عنصر درونی مربوط به چگونگی عمل دستگاه عصبی و مغز و چیزهایی که میان حیوانات مشترک است، سروکار دارد، و یا با عنصر «بیرونی» مربوط به آن دسته از کارکردهای روان‌شناختی که فقط یک نفس عاقله و روحانی می‌تواند آنها را انجام دهد.

□ **کاتینگهام:** فکر می‌کنم درست است. ما می‌توانیم گزاره‌های روان‌شناختی را شامل هر دو حوزه بدانیم، یعنی هم شامل فعالیت‌هایی که دکارت آنها را به نفس عاقله نسبت می‌دهد، و هم شامل آن قوایی (احساس، تخیل، حافظه) که آنها را با تحویل به اصطلاحات مکانیکی توضیح می‌دهد. این مسئله‌ای است که به نوع تفسیر ما از دکارت بستگی دارد؛ چون هنگامی که ما واژه «روان‌شناسی» را می‌شنویم، آن را در چهارچوب مقولات جدید می‌فهمیم و بی‌درنگ آن را به «نفس» در برابر «ماده» نسبت می‌دهیم و فرض می‌گیریم که تمایز نفس و بدن مورد نظر دکارت نیز باید همین‌گونه باشد.

□ **کوگیتو:** اجازه دهید قبل از این که از این مسئله بگذریم، نکته‌ای دیگر را در این مورد بیان کنیم. اگر ما برنامهٔ تحویل‌گرایانه را در این مورد مجاز بدانیم و قوای «پایین‌تر» (احساس، تخیل، حافظه) را با اصطلاحات مکانیکی تبیین کنیم، آیا پیامدهای اخلاقی خواهد داشت؟ اگر ما بدانیم که می‌توانیم تبیین تحویل‌گرایانه از همه قوای روان‌شناختی حیوانات و فقط از برخی قوای روان‌شناختی انسان عرضه کنیم، آیا در نحوهٔ نگرش و برخورد ما با حیوانات به اصطلاح «فاقد شعور» تحولی چشم‌گیر پدید نخواهد آورد؟

□ **کاتینگهام:** فکر نمی‌کنم بتوانیم با استناد به نوشته‌های موجود خود دکارت پاسخ در خوری به این پرسش بدهیم. هم چنین فکر نمی‌کنم در حال حاضر رأی وی دربارهٔ این موضوعات به قدر کافی معلوم شده باشد. نظر شخصی بنده این است که میان موجود غیر عاقل و غیر ناطقی که رنج می‌کشد، و موجودی که همین حالات روان‌شناختی را دارد و افزون بر آن، می‌تواند آنها را در قالب قضیه بریزد و بیان کند، تفاوت اخلاقی مهمی هست.

آگاهی عقلی از اموری که در حال وقوع است در اهمیت و به واقع در مقدار شری که آن امور می‌رسانند، تفاوت زیادی پدید می‌آورد. من شخصاً باور دارم که تحمیل رنج و عذاب بر انسان بدتر از تحمیل آن بر حیوان است، و سبب آن بی‌گمان وجود معرفت و آگاهی گزاره‌ای در انسان و فقدان آن در حیوان است. اما اعتراف می‌کنم که این پاسخی است که فی‌البداهه در ذهنم آمده است، نه پاسخی که بتفصیل درباره‌اش اندیشیده باشم.

□ **کوگیتو:** آیا پس از گذر از قرن هفدهم و رسیدن به قرن بیستم باز هم مطالعه فلسفه دکارت نکته‌هایی آموزنده برای فیلسوفان معاصر در بر دارد؟

□ **کاتینگهام:** فکر می‌کنم درس‌هایی در بر دارد. چنان‌که عزم دکارت در حفظ کل معرفت انسانی در حوزه فلسفه چیزی است که من آن را هم‌گیرا و هم آموزنده می‌دانم. به نظر من، اگر فلسفه فقط مجموعه‌ای از رشته‌های بسیار تخصصی شود که تنها برای متخصصان قابل فهم باشد، علت وجودی‌اش^{۶۸} تا حدّ زیادی از دست می‌رود. دکارت با آن نوع مدرسی‌گری در ستیز بود که نیروی عقلی زیادی را صرف بیان موشکافانه اموری می‌کرد که امروزه از دیدگاه ما تقریباً همه آنها بی‌ارزش است. اصحاب مدرسه از درک بی‌ارزش بودن بیشتر بحث‌های خود غافل بودند؛ منظورم بحث‌های مدرسی درباره انواع معرفت حسی و عقلی و صورت‌های التفاتی^{۶۹} و مانند آنهاست. همه این امور و اصطلاحات را بارها و بارها تعریف کرده و با چالاکی ذهنی زیادی به بحث گذاشته بودند؛ اما ارتباط این بحث‌ها با مسائل جدی مربوط به ماهیت انسان یا فهم ما از جهان طبیعی گسسته شده بود. چنین می‌نماید که جنبه‌هایی از فلسفه امروزه نیز دچار همین آفت شده است. در این جاست که دکارت‌گرایی می‌تواند ما را در بازگشت به مسئله لزوم ارتباط فلسفه تخصصی با کل جهان بینی مان یاری دهد.

□ **کوگیتو:** این درسی کلی است که می‌توانیم از فلسفه دکارت بیاموزیم. آیا درس‌های ویژه‌ای هم وجود دارد؟

□ **کاتینگهام:** مسائل بسیاری را می‌توان نشان داد که دکارت روی آنها کار کرده و از لحاظ فلسفی پربار است. شاید مهم‌ترین مسئله‌ای که امروزه هنوز کاملاً پاسخی درخور نیافته، مربوط است به ارتباط تفکر ذهنی^{۷۰} ما درباره جهان و توصیف عینی آن. دکارت می‌پنداشت با اصطلاحات ریاضی همچون اندازه، شکل، حرکت، و آرایش جزئیات می‌توان توصیف درستی از جهان به دست داد. ما می‌توانیم فهرست این اصطلاحات را تغییر و بسط دهیم و به

طور کلی سایر اوصاف فیزیکی مهم را نیز به آن بیفزاییم و تکمیل کنیم؛ اما این بسط و تغییر بر مسئله فلسفی رابطه فهم ذهنی و توصیف عینی جهان تأثیری ندارد؛ چون این نوع تفسیر تکمیلی نیز باز هم تفکر متفکر، یعنی فاعل تجربه را نادیده می‌انگارد. یکی از دلایلی که دکارت پای نفس عاقله را به میان می‌آورد این است که دقیقاً نمی‌دانست با زبان و اندیشه چه کند و چگونه آنها را همچون عمل هضم، حرکت، احساس و مانند آنها با تحویل به امور مکانیکی تبیین کند. من فکر می‌کنم که اکنون نیز ما تا حد نسبتاً زیادی در همان مخمصه قرار داریم. رابطه میان زبان علم و زبان تفکر ذهنی و خود آگاهی چیزی است که ما هنوز واقعاً آن را نفهمیده‌ایم.

□ **کوگیتو:** بنابراین، می‌توانیم دکارت را منبع سودمندی برای دیدگاه‌های ضد تحویل گرایانه درباره نفس برگردیم، دیدگاه‌هایی که امروزه نیز کسانی تا حد زیادی به آن پایبندند.

□ **کاتینگهام:** فکر می‌کنم در نگرش کسانی همین تامس ناگل^{۷۱} درباره نفس، این اندیشه دکارتی نهفته است که ما را و می‌دارد پیرسیم فاعل تجربه گر شبیه چه چیزی باید باشد. ناگل بر مسئله ارتباط میان تجربه ذهنی و توصیف عینی جهان تأکید می‌کند؛ مسئله‌ای که رد پای آن را می‌توان تا دکارت پی گرفت. من نمی‌گویم دکارت برای این مسئله راه - حل‌هایی داشته است؛ اما آن چه وی لاجرم درباره این گفته بسیار برانگیزاننده است. به یک معنا می‌توان گفت که او مسئله را تعریف و مطرح می‌کند.

□ **کوگیتو:** حوزه دیگری که فیلسوفان قرن بیستم در آن به دکارت می‌اندیشند، البته حوزه زبان است. زبان شناس بزرگ آمریکایی، نوام چومسکی،^{۷۲} حتی نام یکی از کتاب‌هایش را **زبان شناسی دکارتی**^{۷۳} نهاده است. چرا «دکارتی» نامیده است؟

□ **کاتینگهام:** نکته اساسی که چومسکی مطرح کرده این است که شما می‌توانید زبان را چونان محصول یک دستگاه محرک پاسخ تبیین کنید. زبان، آفرینشی^{۷۴} و ابتکاری،^{۷۵} و به گفته وی، محرک ناوابسته^{۷۶} است. آری، این مطلب کم و بیش با گفته دکارت، در بخش پنجم گفتار منتشر شده در سال ۱۶۳۷، مطابق است. دکارت در آن جا یادآور می‌شود که هر چند حیوانات کارهای پیچیده و متنوعی انجام می‌دهند، شما با تحلیل می‌یابید که هر یک از بروندهای آنها با درونداد ویژه‌ای آغاز می‌شود؛ در حالی که زبان پدیده‌ای کاملاً متفاوت است. بروندهای زبانی تازه، ابتکاری و ناوابسته به محرکات خاص است. مسئله مهم در مورد حیوانات این نیست که آنها نمی‌توانند سخن بگویند و از نظر فیزیکی نمی‌توانند عبارت

بسازند (در مجموع فقط طوطی‌ها می‌توانند عبارت سازی کنند)؛ بلکه این است که آنها موجوداتی غیر ناطقند. بنابراین، باید برای توانایی‌های ویژه انسان تفسیری تبیین‌کننده و کاملاً متفاوت با تفسیر توانایی‌های حیوان بیاوریم. به نظر من، چومسکی و دکارت از این جهت با هم ارتباط می‌یابند.

□ **کوگینو:** اکنون کارهای پژوهشی‌تان در چه زمینه‌ای است؟ آیا هنوز روی فلسفه دکارت کار می‌کنید؟ و اگر آری، روی کدام بعد از آثار او؟

□ **کاتینگهام:** من اکنون بیش از گذشته روی اخلاق کار می‌کنم، برخی از این گرایش‌های جدید در اخلاق مرا به حوزه دکارتی بازگرداند. دکارت بسیاری از سال‌های آخر عمرش را روی انفعالات و نقش آنها در زندگی انسان کار می‌کرد. توضیح وی در مورد چگونگی پیروی ما از انفعالات، به نظر من، فوق‌العاده گیراست. اگرچه او را غالباً خردگرا می‌خوانند، در مقایسه با رواقیان و افلاطونیان چندان خردگرا نیست؛ یعنی او باور ندارد که انفعالات نفسانی برای زندگی خوب یکسره زیان‌بخشند و فقط باید مهار و سرکوب شوند. برعکس، او در عبارتی معروف می‌گوید: بیشتر این خوشی و شادمانی انسان را همین عواطف است که ارزشمند می‌سازد. هم چنین وی، آگاه است که بخش زیادی از زندگی عاطفی ما بواقع برای ما موجودات عاقل، مبهم است؛ این اندیشه‌ای است که ممکن است بسیار جدید بنماید، هر چند جای بحث فراوان دارد. این مطلب با بحث نخست‌مان درباره دو گانه‌انگاری دکارت ارتباط دارد. به نظر من، آموزه دکارت درباره وضوح حالات ذهنی، یعنی دست‌رس مستقیم، به همه حالات ذهنی خود، فقط در مورد بُعد عقلی نفس صدق می‌کند. من نمی‌توانم تفکری گزاره‌ای داشته باشم بدون این که از وقوع چنین تفکری آگاه باشم؛ اما بخش زیادی از زندگی عاطفی ما همچنان برای ما تیره و تاریک می‌ماند و برای فهمیدن این که هنگام خشم و وحشت و یا حالاتی از این دست واقعاً در من چه می‌گذرد، باید کوششی فراوان بکنیم. چنین کوششی، به نظر دکارت، ما را به علل انفعالات و غالباً به رویدادهای دوران کودکی باز می‌گرداند. بنابراین، بحث دکارت درباره انفعالات به طرز گیرایی، هم با کارهای اولیه یونانیان و هم با پژوهش‌های روان‌کاوان و روان‌شناسان جدید ارتباط می‌یابد.

□ **کوگینو:** آیا دکارت تفسیر نظام‌مندی از اخلاق عرضه کرده است؟ آیا او برای زندگی یا رفتار خوب دیدگاه یا مجموعه قواعدی سودمند پیشنهاد کرده است؟

□ **کاتینگهام:** دکارت قطعاً یک علم اخلاق عمومی، یعنی معیاری برای عمل درست



عرضه نکرد. او همچون بیشتر فیلسوفان قرن هفدهم فرسنگ‌ها از نتیجه‌گرایی^{۷۷} و حساب‌گری سودها و هزینه‌ها دور است. وی بیشتر به زندگی شخصی و چگونگی سپری کردن آن می‌پردازد. دستورالعمل ساده‌ای در این باره ندارد؛ اما تقریباً امیدوار است که نشان دهد چگونه بخش غیر عقلانی نفس را، یعنی احساسات و عواطفی که اکنون فقط برخی از آنها را می‌فهمیم، بهتر می‌توانیم درک کنیم و نیز آنها را دوباره چنان تربیت و هدایت کنیم که به جای آن که قوای اسرار آمیز و گمراه‌کننده‌ای به نظر آیند، خود بخشی از زندگی و سرچشمه‌های خوشی و شادمانی ما شوند.

□ **کوگیتو:** البته لازمه مطالب فوق‌الذکر این است که بپذیریم موجود غیر متجسد و روحانی محض ممکن است اصلاً مطلوب نباشد. اگر خوشی انسان به انفعالات او وابسته است، و انفعالات نیز فقط به یک نفس متجسد، یا شاید به تعبیر دقیق‌تر، به وحدت نفس و بدن تعلق دارد، بنابراین، پس از جدایی نفس از بدن دیگر باید منتظر چه چیزی باشیم؟

□ **کاتینگهام:** پرسش خوبی است. دکارت درباره‌ی این که زندگی آخرت ممکن است شبیه به چه چیزی باشد، چندان نیندیشیده است؛ اما چنان چه تفسیر من از وی درست باشد، آن بخش از انسان که پس از مرگ باقی می‌ماند، چیزی نسبتاً مجرد است. شما احتمالاً زمانی را صرف تأمل درباره‌ی اوصاف و احکام مثلث متساوی‌الساقین کرده‌اید، اما هدفتان این نبوده است که از این تأمل لذت زیادی، به معنای معمول کلمه، ببرید.

□ **کوگیتو:** ما معمولاً در پایان گفت‌وگو و برای ختم از گفت‌وگو شونده می‌پرسیم، هنگامی که به فلسفه نمی‌پردازد، از چه کارهای دیگری لذت می‌برد.^{۷۸}

□ **کاتینگهام:** موسیقی یکی از دل‌بستگی‌های من است، من عضو یک انجمن سرود خوانان هستم؛ هر چند خودم را خواننده نمی‌دانم. هم چنین، عضو غیر حرفه‌ای یک انجمن نمایش محلی‌ام و گاه به گاه روی صحنه نمایش ظاهر می‌شوم. ورزش اسکی در سال‌های اخیر یکی از سرگرمی‌های من شده است. اسکی شیوه‌ای عالی برای تزکیه نفس است، اما متأسفانه اندکی پرهزینه است و چون درآمد کم نمی‌کند، شیفته ورزش اقتصادی‌تر دیگری به نام پیاده‌روی شده‌ام.

□ **کوگیتو:** البته وحدت گوهری نفس و بدن مایه همه فعالیت‌های نیک است. از شما متشکرم.

1. John Cottingham
2. Rationalism
3. Descartes
4. Rationalists
5. A Descartes Dectionary
۶. مجله کوگیتو (Cogito) دست اندرکار نشر مقالات فلسفی در زمینه‌های گوناگون فلسفه و از دیدگاه مشرب‌های مختلف فلسفی است. هدف اصلی از انتشار این نشریه علاقه‌مند ساختن عموم مردم، به ویژه جوانان به مباحث فلسفی است. این نشریه راسه بار در سال انجمن کوگیتوی بخش فلسفه دانشگاه بریستون انگلستان منتشر می‌سازد.
۷. دوره کارشناسی (لیسانس) علوم انسانی در دانشگاه آکسفورد شامل دو دوره مقدماتی و نهایی موسوم به دوره (Mods and Greats) است.
۸. Moderation مخفف Mods و عنوان دوره و آزمون عمومی در ادبیات و علوم کلاسیک باستان، و Greats به معنای «بزرگان» و عنوان دوره مطالعات فلسفه و تاریخ باستان است.
8. synoptic.
9. Private thought.
10. Private language.
11. foundationalism.
12. authority.
13. natural light.
14. Discourse of the Method.
15. The search after Truth.
16. Polyander.
17. Epistemon.
18. preconception.
19. The Priciple of Philosophy.
20. Stepen Gaukroger.
21. Frans Burman.
۲۲. کشور بوهم (Bohemia) که سابقاً جزو اطریش بود و امروزه قسمتی از کشور چکوسلواکی است، نام منطقه‌ای افسانه‌ای در داستان‌های شکسپیر است - فرهنگ آریانه‌پور.
23. distinction.
24. union.
25. Meditations.
26. existential propositions.
27. Cogito ergo sum.



28. I am thinking, therefore iexist.

29. I am.

30. I exist.

31. self - defeating.

32. intuition.

33. inference.

34. performance.

۳۵. آموزه‌های مدرسه‌ای برگردانی است برای عبارت blackboard doctrines که منظور از آن آرا و نظریه‌هایی است که آموزگار در کلاس درس و روی تخته سیاه آموزش می‌دهد و شاگردان به طور انفعالی فرا می‌گیرند.

۳۶. برهان کالا نشان یا نشان تجاری (trademark argument) می‌گوید: محال است که بزرگ‌تر از کوچک‌تر پدید بیاید یا معلول آن باشد. ما تصویری از خداوند داریم که عبارت است از تصور امری نامتناهی، ما موجودی متناهی هستیم و محال است تصور امر نامتناهی از مخلوقی متناهی همچون ما پدید آید، پس باید خداوند خودش این تصور را در ما نشانده باشد. دکارت همین امر را به نشانه‌ای که سازنده روی محصول کار خود می‌گذارد، تشبیه می‌کند و می‌گوید: خداوند نیز با نشانیدن تصور نامتناهی ذات باری در ما، امضای خودش را روی ما نقش کرده است.

37. hindsight.

38. deism.

39. atheism.

40. heliocentric hypothesis.

41. Le Monde.

42. principles.

43. tacked on.

44. cluster - concept.

45. a priori knowledge.

46. innatist.

47. necessitarianism.

48. eliminative induction.

49. dualism.

50. intellect.

51. Volition.

52. thinking.

53. Willing.

54. digestion.

55. (involuntary) muscular contraction.

56. triadism.

57. sensations.

58. passions.

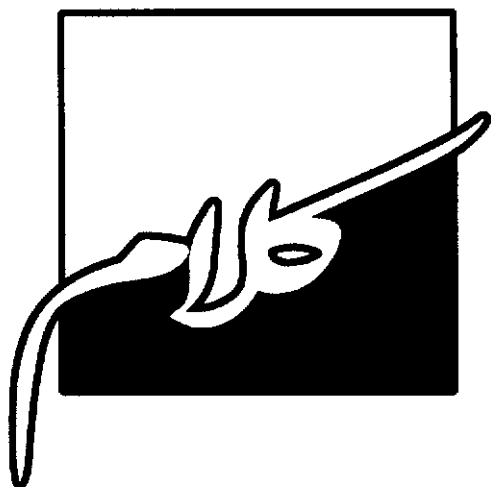


59. substantial union.
60. Regius.
61. ens per accident.
62. Oneness.
63. Baillet.
64. Monsieur Grat.
65. reductionism.
66. eliminativism.
67. Treatise on man.
68. raison d'etre.
69. intentional form.
70. Subjective Pers Pective.
71. Thomas nagel.
72. Noam chomsky.
73. cartesian linguistics.
74. creative.
75. innovative.
76. stimulus - free.
77. consequentialism.

۷۸. مأخذ ترجمه:

An Interview with John cottingham , in COGITO vol , 10,no 1, Spring 1996.





هویت شخصی و نظریه‌های جاودانگی

۵

امیر دیوانی

عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه مفید

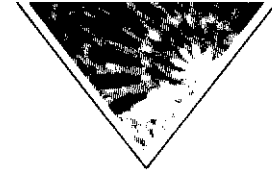
چکیده

فکر و اندیشه بشری درباره مسئله جاودانگی و کیفیت آن همواره حسّاس و فعّال بوده است و دعوت انبیای الهی به سوی ایمان به جاودانگی بر این حسّاسیت بسیار افزوده است. خصوصیات این تفکر و نتایج آن در فلسفه و کلام به طور عام و فلسفه و کلام اسلامی به طور خاص جلوه‌گر شده است. در این عرصه‌های معرفتی، طرفداران جاودانگی انسان همواره با دو مسئله بنیادی، سر و کار داشته‌اند که هر رأیی درباره آنها در مسئله اصلی تأثیر می‌گذارد، امروزه این دو مسئله به مسئله [حفظ] هویت شخصی در زندگی جاودانه و مسئله ارتباط نفس [ذهن] و بدن معروف است. در این مقاله تلاش می‌شود تا نخست آرای مختلف فیلسوفان و متکلمان مسلمان در ارتباط جاودانگی با مسئله [حفظ] هویت شخصی گزارش شود و در مرحله بعد کیفیت برخورد هر رأی در حلّ این مسئله تقریر می‌گردد.

□

کلید واژه‌ها: جاودانگی جسمانی، جاودانگی روحانی، هویت شخصی، بدن طبیعی و مثالی، ملاک‌های هویت، رابطه نفس و بدن.





◁ ۱. مقدمه

موضوع این نوشتار، بررسی نظریه‌های ارائه شده از طرف دانشمندان مسلمان درباره کیفیت جاودانگی آدمیان، با در نظر داشتن مسئله هویت شخصی است. این نوشتار صرفاً توضیحی - گزارشی است و در صدد نقد مستقلی از نظریه‌های یاد شده نیست. طرح مسئله نشان می‌دهد که در ابتدا گریزی از بررسی دو مقام نیست:

۱. توضیح مسئله هویت شخصی،

۲. رابطه هویت شخصی با مسئله کیفیت جاودانگی و نامیرایی آدمیان.

مقام اول: هویت شخصی این مسئله است که اگر در دو مقطع زمانی به یک شیء واحد (علی الادعا) مثل شیء الف برخورد کنیم، به چه ملاکی این شیء الف در زمان ۲ همان شینی است که در زمان ۱ با آن برخورد کرده‌ایم. در مسئله هویت شخصی، یک بحث متافیزیکی و یک بحث معرفت شناختی مطرح است. بحث متافیزیکی این است که ملاک هویت چیست؟ به چه ملاکی، الف امروز همان الف دیروز است، در حالی که مسلماً شیء الف، در این دو مقطع زمانی تغییراتی کرده است؟ بحث معرفت شناختی این است که ما چگونه درک می‌کنیم که شیء الف امروز همان شیء الف دیروز است؟ همان طور که ملاحظه می‌شود، بحث متافیزیکی ناظر به چیستی ملاک هویت است و بحث معرفت شناختی این است که ما چگونه می‌فهمیم که این ملاک استیفا شده است.

واضح است که مسئله یاد شده درباره هر موجودی مطرح است؛ مثلاً ملاک یکی بودن سنگ کنونی با سنگ دیروزی چیست و ما از کجا می‌فهمیم که این سنگ فعلی همان سنگ دیروزی است نه سنگی مشابه آن. یا در اشیای صناعی که مواد قالب زده شده همه به یک شکل ظاهری در می‌آیند، ملاک یکی بودن مثلاً قلم کنونی با قلم دیروزی چیست؟ و در مرتبه بعد ما از کجا می‌توانیم حکم کنیم که این قلم همان قلم دیروزی است؟ اما محل توجه ما در این جا فقط «انسان» است. به چه ملاکی آقای الف همان فرد بیست سال پیش است و ما چگونه می‌توانیم دریابیم که فرد پیش روی ما همان فردی است که پیش تر او را دیده‌ایم.

مقام دوم: مسئله هویت شخصی و هم چنین کیفیت تشخیص آن در بسیاری از حوزه‌های

فلسفی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ مثلاً در حوزه اخلاقیات، با مدح و ذم یا پاداش و کیفر سر و کار داریم. باید بتوان گفت که عامل به عمل خوب یا عمل صواب همان کسی است که پاداش یا مدح را دریافت کرده و عامل به عمل بد یا عمل خطا همان کسی است که مذمت یا کیفر را تحمّل می‌کند، به طوری که هم خود عامل این همانی یاد شده را بپذیرد و هم ناظر بیرونی را؛ مثلاً فرض کنید کسی را که در جنگ جهانی دوم مرتکب قتل‌های فراوان شده است، هم اکنون به عنوان جنایتکار جنگی دستگیر کنند. اما باید توجه داشت که در زمان جنایات جوانی بوده با حال و هوای آن دوران، و اکنون پیر مردی است قابل ترحم. آیا اخلاق روا می‌دارد که چنین فردی به کیفر شدیدی که اخلاق برای چنین عاملی تدارک دیده است، محکوم شود، هر چند که او از کار خود اظهار پشیمانی می‌کند و خود را در آن وقت نادان و بی‌خرد بداند؟ خلاصه این که، آیا این فرد دقیقاً همان فرد مستحق کیفر است یا تغییرات یاد شده دست کم موضوع این حکم اخلاقی را تغییر داده است؟

دیگر از حوزه‌های تأثیر مسئله هویت شخصی، فلسفه نفس است، مخصوصاً در بحث «جاودانگی آدمی» که اهمیت دینی هم دارد؛ مثلاً اگر ملاک یکی بودن انسان امروز و انسان پس از مرگ، بدن وی باشد، قهراً بعد از نابودی بدن نمی‌توان گفت که وی به زندگی خود ادامه می‌دهد و فانی و نابود نشده است. اما اگر فی‌المثل ملاک این همانی را به موجودی به نام «روح» اسناد دهیم که خاطره از خواص اوست، می‌توان در فرض یاد شده حکم به بقای فرد مذکور داد، زیرا درست است که بدن نابود شده، اما خاطره با بدن بودن هنوز وجود دارد و همین خاطره، ملاک این همانی را استیفا می‌کند. خلاصه آن که، بنابر قول به جاودانگی آدمیان، باید همان چیزی که واقعیت فرد انسانی است و او خود را به آن واقعیت می‌شناسد، بعد از مرگ حفظ شود.

◀ ۲. نظریات فلاسفه و متکلمان مسلمان در باب جاودانگی

به طور کلی، نظریاتی که در باب جاودانگی یا عدم جاویدان بودن انسان مطرح شده است، دست کم انتظار خاصی را درباره «طبیعت و حقیقت آدمی» پیش فرض می‌گیرند. از این رو، از نظر منطقی، پرسش از «طبیعت و حقیقت آدمی» مقدّم بوده و نظریات جاودانگی یا عدم آن وابسته به پرسش مذکور است.

اختلاف در «حقیقت آدمی» را از آن جهت که در بحث جاودانگی تأثیر مستقیم دارد



می‌توان چنین تلخیص کرد:

۱- دیدگاه‌هایی که انسان موجود در دنیا را موجودی تک‌ساحتی می‌دانند. این دسته، حقیقت آدمی را بدن وی و به تعبیری سخت‌افزار ساخته شده از سلول‌ها و یافته‌ها و... اعلام می‌کنند. البته در میان این گروه، کسانی هستند که نوعی ثنویت و دوگانگی را در حالت‌ها و اوصاف آدمی پذیرفته‌اند. اقرار به این نوع دوگانگی، از آن جهت است که تفاوتی غیر قابل تحویل در میان اوصاف و حالت‌های آدمی وجود دارد. اگر این اوصاف را به اوصاف «فیزیکی» و «نفسانی» مشخص کنیم، قهراً ملاک‌هایی برای تشخیص آنها در نظر گرفته شده است؛ مثلاً آدمیان به اوصاف نفسانی خویش علم مستقیم یا بلاواسطه یا حضوری دارند، در حالی که وضع درباره اوصاف فیزیکی یا جسمانی از این قرار نیست؛ برای نمونه، معرفت ما به سر درد خود معرفتی حضوری و مستقیم است و دلیل و مدرکی را جز همین علم و معرفت نمی‌طلبید، لذا هیچ‌کس از ما نمی‌پرسد که از کجا فهمیدی که سر درد داری؟ در حالی که، معرفت به وجود یک غده که سبب چنین سر دردی شده، اگر شناسایی شود، معرفتی با واسطه و غیر مستقیم است. از این رو، وقتی از ما می‌پرسند از کجا فهمیدی که در سرتان غده‌ای وجود دارد؟ این سؤال را روا و بجا می‌دانیم و در صدد پاسخ برآمده، مثلاً می‌گوییم: «پزشک معالج چنین گفته است یا عکس بردای وجود آن را به اثبات رسانده است». اما به هر حال، دیدگاه یاد شده معتقد است که اوصاف نفسانی آدمی متکی بر اوصاف جسمانی و تابع آنهاست و ویژگی‌های نفسانی را ویژگی‌های فیزیکی و جسمانی معین می‌کنند. خلاصه آن که، هر دو قسم اوصاف و حالت‌ها را می‌توان به یک ساحت، یعنی ساحت بدنی و جسمانی نسبت داد. از لوازم این نظریه این است که همه توانایی‌های نفسانی همچون حافظه با فروپاشی بدن از میان می‌رود، چرا که کل اوصاف و توانایی‌های آدمی متکی بر بدن اوست.

۲- دیدگاه‌هایی که انسان موجود در دنیا را موجودی دو ساحتی می‌دانند و استناد حالت‌ها و اوصاف یاد شده به یک ساحت را ناممکن قلمداد می‌کنند. منظور از دو ساحت در این جا، ساحت‌هایی است که با یکدیگر از نظر وضعیت و مختصات وجودی سنخیت ندارند. به تعبیر دیگر، آدمی ساحتی جسمانی و ساحتی بری از جسم مادی و مجرد از آن دارد. قهراً این گروه در عین پذیرش ثنویت اوصافی، ثنویت جوهری را نیز ضروری می‌دانند. منظور از ثنویت جوهری این است که هر یک از این دو ساحت، هر چند اکنون به گونه‌ای با یکدیگر در آمیخته و با هم ارتباط دارند، اما می‌توانند بدون یکدیگر باقی باشند؛

مثلاً بدن فاقد روح و یا روح بدون بدن قابل تصور و تحقق است. اما این گروه در عین اشتراک در امر یاد شده، اختلاف نظر مهمی در حقیقت آدمی دارند و به دو گروه تقسیم می‌شوند:

الف) کسانی که انسان موجود در دنیا را دو ساحتی می‌دانند، اما پس از گذر از دنیا تنها ساحت مجرد غیر جسمانی او را باقی و برقرار می‌گیرند. در واقع، این گروه، حقیقت آدمی را ساحت غیر جسمانی وی قلمداد می‌کنند.

ب) کسانی که حقیقت انسان را مجموع ساحت جسمانی و غیر جسمانی (نفس و بدن) دانسته، به طوری که در تمام عوالم وجودی، دو ساحتی بودن آدمی محفوظ است.

حال با توجه به مباحث یاد شده، از آن جا که همه فلاسفه و متکلمان مسلمان جاودانگی آدمیان را به دلیل وحی و کلمات معصومین (ع) پذیرفته‌اند، باید این همانی انسان موجود در دنیا را با انسان حاضر در آخرت با تئوری‌های خود توضیح دهند و تبیین کنند. گروه اول، اثبات این همانی ابدان دنیوی و اخروی را پیش روی دارند و گروه دوم اثبات این همانی دو ساحت نفس و بدن را. اکنون می‌توانیم با توجه به اقوال در باب «حقیقت آدمی» نظریات فلاسفه و متکلمان مسلمان را درباره جاودانگی بر شماریم:

● **نظریه ۱:** پس از مرگ، بدن آدمی که تمام حقیقت اوست تجزیه و متلاشی شده از میان می‌رود، اما در برهه «قیامت» خداوند بدن فرد پاشیده را از زمین بر می‌انگیزد و شخص موجود در دنیا را بازسازی می‌کند. این نظریه را که به باز آفرینی یا خلق مجدد ابدان آدمی باور دارد می‌توان نظریه «رستاخیز یا احیای بدنی» نامید. نکات قابل توجهی درباره این قول وجود دارد که عبارتند از:

الف) این قول اساساً حایز اهمیت است، زیرا اگر این قول در تشخیص حقیقت انسان به دلیل نادیده گرفتن روح غیر جسمانی مصیب هم نباشد، اما چون اکثریت قریب به اتفاق دانشمندان مسلمان قائل به معاد جسمانی هستند، احیا یا رستاخیز بدن مسئله جدی است. به تعبیر دیگر، اگر اشکال‌هایی بر این قول وارد باشد، آن اشکال‌ها باید در نظر طرفداران معاد جسمانی و روحانی هم باشد تا در نظریه خود راهی برای رهایی از آنها تعبیه کنند.

ب) تلقی مردم از زندگی پس از مرگ، همین تصور است، حتی اگر متون دینی کیفیت جاودانگی را بازگو نمی‌کرد.

ج) این قول، مرگ بدن را مرگ شخص اعلام می‌کند، چرا که درباره مرگ می‌توان دو تعبیر را به کار گرفت: مرگ شخص و مرگ بدن. آنان که آدمی را از ساحتی نامیرا به نام روح

برخوردار می‌دانند، تعبیر مرگ بدن را می‌پذیرند، اما آن را مرگ شخص نمی‌دانند، بلکه گونه‌ای زندگی را برای فرد متوفا، ترسیم می‌کنند. از طرف دیگر، هر چند همه مسلمانان «زندگی پس از مرگ» را قبول دارند، اما همه نامیرایی پس از مرگ بدن را نمی‌پذیرند، مثل طرفداران همین قول.

د) طبق این قول، میان دنیا و رستاخیز ابدان، فاصله و برزخی وجود دارد، اما نه به عنوان فاصله‌ای که موجودات در آن از خود آگاهی و دیگر آگاهی سهمی داشته باشند؛ بلکه فترتی است میان زندگی دنیوی و اخروی که هر شخص انسانی در آن به عنوان موجودی آگاه و فعال معدوم است.

آخرت	برزخ	دنیا	پیش از دنیا
X (آگاه و فعال بازسازی می‌شود) X در این جا به عنوان مدرک و فاعل وجود ندارد X آگاه و فعال X در این مقطع اصلاً وجود ندارد			

ه) معاد در نزد این گروه یا به معنای «اعاده معدوم» است یا بر انگیزخته شدن مجدد ابدان انسانی.

● **نظریه ۲:** پس از مرگ، بدن شخص فرو می‌پاشد، اما جوهر غیر جسمانی او به نام روح برای همیشه در جهان غیر مادی به زندگی خود ادامه می‌دهد. دین باورانِ قائل به این قول، معاد را به معنای «عود روح به سوی خداوند یا عالم مجردات» تلقی می‌کنند. همان طور که ملاحظه می‌شود بر اساس این قول، ارتباط میان نفس و بدن دست کم در بقا رابطه‌ای ممکن است نه ضروری، زیرا حقیقت آدمی را روح او تشکیل می‌دهد و جسم در مرتبه حقیقت، هیچ جایگاهی ندارد. بنابراین، جاودانگی تنها روحانی خواهد بود نه جسمانی.

پس از دنیا	دنیا	پیش از دنیا
X بدون بدن X (=روح) + بدن X ای (روح) وجود ندارد (بنابر پاره‌ای از انتظار) یا X منهای بدن وجود دارد (بنابر این پاره‌ای دیگر از انتظار)		

اقوال دیگر را می‌توان به نوعی نظریه‌های ترکیبی نامید، زیرا هر کدام به گونه‌ای از ترکیب قول اول و دوم حاصل شده‌اند.

● **نظریه ۳:** پس از مرگ، بدن شخص تجزیه شده از میان می‌رود، ولی روح او، که هیچ گونه تعلقی به بدن باز مانده ندارد، در جهانی غیر جسمانی به صورت نامتجسد به حیات خود ادامه می‌دهد و سپس در برهه «قیامت»، خداوند با بازسازی ابدان خاکی، ارواح را بدان‌ها باز

می گردانند. بنابراین، زندگی پس از مرگ دو مقطع دارد: مقطعی که روح بدون بدن زنده و فعال است و مقطعی که روح و بدن دگر بار با یکدیگر ارتباط برقرار می کنند. این دسته، معاد را به معنای «عود ارواح به ابدان» می دانند.

قیامت برزخ دنیا پیش از دنیا

بدن+روح X روح X روح+بدن X وجود ندارد

● **نظریه ۴:** پس از مرگ بدن جسمانی خاکی، روح با بدن مثالی یا بدن به کمال رسیده خود به عالم دیگر پای می گذارد و برای ابد با چنین بدنی به سر می برد، هر چند زندگی پس از دنیا، به دو مقطع برزخ و قیامت تقسیم می شود.

قیامت برزخ دنیا پیش از دنیا

(روح + بدن مثالی) روح + بدن خاکی + بدن مثالی

بر اساس این نظریه، حقیقت انسان موجودی جسمانی-روحانی است، به طوری که هیچ گاه جسمانیت از وی منتفی نمی شود. البته جسم آدمی در مراحل استکمال جوهری به مرتبه تجرد بار می یابد، به طوری که این جسم، جوهری است دارای ابعاد سه گانه طول، عرض و عمق، اما ماده ندارد. بنابراین نظریه، معاد به «عود روح با بدنی غیر از بدن دنیایی به سوی خداوند» معنا می شود. البته تفسیر گذشته، فقط ناظر به یک نظریه در باب همراهی روح و بدن مثالی در عالم پس از مرگ است. در این باره نظر دیگری هم وجود دارد که در بخش توضیحی آن خواهد آمد.

● **نظریه ۵:** پس از مرگ بدن، روح با بدن مثالی خود به عالم برزخ وارد می شود، اما ارتباطی تکوینی، نه تدبیری و تعلقی، با بدن خاکی خود دارد و در قیامت بدن مادی طبیعی به واسطه حرکت عمومی جوهری به بدن اخروی تحویل یافته و دگر بار با روح ارتباطی تعلقی و تدبیری پیدا می کند. این قول معاد را به معنای «الحوق ابدان به ارواح» معرفی می کند. بنابراین، بدن مادی در استکمال جوهری خود به کمال بدنیت می رسد، اما هرگز مجرد نمی شود. واضح است که اقوال سوم تا پنجم جاودانگی و معاد را جسمانی و روحانی می دانند و این نیست جز این که حقیقت آدمی را مرکب از دو ساحت غیر قابل تحویل به یکدیگر تعلق می کنند. بنابراین، اگر قرار است آدمی جاویدان باشد، باید همه مؤلفه های وجودی او در این

جاودانگی سهیم باشد نه این که بخشی از حقیقت او به سرای باقی شتابد و پاره‌ای دیگر عقب بماند و به نابودی گراید.

● نکته: ذکر این مطلب بی‌فایده نیست که فلسفه‌های اسلامی، فلسفه‌هایی هستند که فیلسوفان مسلمان با التزام به حفظ و نگهداری اصول دین اسلام، در تمام قسمت‌ها، برپا داشته و تأسیس کرده‌اند. آرای این فلاسفه به گونه‌ای طراحی شده است که دست کم در وهله اول با اصول یاد شده تقابل نداشته باشد و در مرتبه بعد، با استفاده از آن اصول به تکمیل و بسط آرای فلسفی خود دست یابند.

نکته یاد شده از آن جهت حایز اهمیت است که نظریه‌های جاودانگی باید در بردارنده خصوصیات باشند که در متون دینی درباره مسائل مختلف آمده‌اند، از این رو، به همان اندازه که نتوانند خصوصیات یاد شده را تبیین و شرح کنند از قصور و کمبود رنج می‌برند؛ برای مثال اگر در آیات یا روایات خصوصیتی، مثل عدم پیری و فرسایش، تاب آوردن در برابر عذاب‌های اخروی، خسته نشدن، آن گونه که ابدان در دنیا با صرف انرژی به وضعیت خستگی می‌افتند، تشنه و گرسنه نشدن بهشتیان و در عین حال لذت از خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها برای بدن اخروی بیان شده باشد، بدن منظور شده در این نظریه‌ها باید به گونه‌ای باشد که بتوان احکام یاد شده را به آن نسبت داد.

با توجه به نکته یاد شده، اکنون به شرح نظریه‌های یاد شده می‌پردازیم:

□ ۱.۲. نظریه رستاخیز ابدان

همان طور که به اجمال گفته شد، متکلمانی که به این نظریه دل بسته‌اند، می‌گویند: مشارالیه کلمه «من» همین بدن است و دیگر هیچ. به تعبیر دیگر، جایگاهی برای ساحتی غیر بدنی به نام «نفس ناطقه» قائل نیستند. البته منظور از «بدن» در نزد عده‌ای از ایشان اجزای اصلی بدن است نه اجزایی که در وضعیت‌های مختلف، کم یا زیاد و به تعبیر دیگر، تغییر می‌یابند. اجزای اصلی، اجزایی هستند که حیات آدمی به کم تر از آن اجزا دوام نمی‌یابد. شأن اجزای اصلی این است که به حس آیند، هر چند محسوس بالفعل نباشند. متکلمان یاد شده در تعیین اجزای اصلی بدن با هم اختلاف نظر دارند؛ مثلاً ابن راوندی آن را جزئی در قلب معرفی می‌کند که حرکت ندارد و نظام آن را جسم لطیفی معرفی می‌کند که در اعضای جوامع سریان دارد، به طوری که اگر عضوی قطع شود اجزای لطیف آن به باقیمانده بدن می‌روند و

اگر قطع به گونه‌ای حادث شود که جسم لطیف را هم قطع کند، مرگ آدمی فرا می‌رسد. عده‌ای از طبیبان خون و بعضی اخلاط چهارگانه را اجزای اصلی گرفته‌اند.^۱

اگر بخواهیم گذشته از متون کلامی، قول متکلمان را در جاودانگی تفصیل دهیم، می‌توانیم بگوییم: در مقطعی اجزای اصلی فرد مرده که در طبیعت محفوظ می‌ماند، به صورت و شکل ظاهری بدن کنونی درخواهد آمد و از خود آثار حیاتی نشان می‌دهد، به طوری که تمام خصوصیات روان‌شناختی هر فرد نیز با کنار هم قرار گرفتن اجزای اصلی و حیات آنها برقرار می‌شود؛ مثلاً حافظه که حوادث مختلف زندگی ما را در این جهان به ضبط در می‌آورد، با تشکیل مجدد هیأت خاصی که میان اجزای اصلی در دنیا برقرار بوده است، همراه با سایر توانایی‌های فردی و شخصی در کنار خصوصیات فیزیکی و جسمانی ما ظاهر می‌شود. حال باید دید که فرد انسانی الف که در دنیا است چگونه همان فرد بازسازی شده در آخرت است، به گونه‌ای که:

اولاً، آن چه هویت شخصی را می‌سازد، در فرد بازسازی شده حاضر باشد.

ثانیاً، افراد انسانی بفهمند که همان‌هایی هستند که پیش از مرگ بوده‌اند. این یکسانی و این همانی باید دست کم از طریق آگاهی به این که وی کیست و هم چنین حضور حافظه صادق وی درباره زندگی پیشین، تضمین شود.

به نظر می‌رسد که عموم انسان‌ها، وقتی در مقابل دعوت به باور کردن جاودانگی، قرار می‌گیرند همین تقریر را از جاودانگی می‌فهمند. مردم زمان نزول وحی هم همین دریافت را با عملکرد خود اعلام می‌کردند و پیامبران آنها را در این فهم تخطئه نمی‌کردند؛ مثلاً در قرآن کریم می‌فرماید:

و ضرب لنا مثلاً و نسی خلقه، قال من یحی العظام و هی رسیم. قل یحییها الذی انشأها اول مرّة و هو بکل خلق علیم.^۲

ملاحظه می‌کنیم که فردی همین استخوان‌های پوسیده را در محضر پیامبر (ص) حاضر کرده است، چون از دعوت پیامبر (ص) چنین تلقی کرده است که خداوند در قیامت ما، یعنی دست کم همین بدن، را از خاک بر می‌انگیزد. در این آیه پاسخ خداوند نشان می‌دهد که اشکال فرد مذکور در تعیین فاعل چنین امر عظیمی است و خداوند وی را به فاعلی تذکر می‌دهد که اصل حیات اولیه مستند به اوست، نه این که اساساً آن شخص صورت مسئله را بد فهمیده



باشد. لذا متکلمان مسلمان، برای ارائه نظریه‌ای منسجم در جاودانگی و به تعبیر آنها «معاد»، به وجهی که خود تقریر می‌کنند، همیشه باور به وجود خدایی را پیش می‌آورند که عالم مطلق و قادر مطلق است تا دست کم در مرتبه امکان، نظریه خود را با مشکلی رو در رو قرار ندهند. به هر حال، متکلمانی که نظریه رستاخیز ابدان را قبول دارند، در این مسئله اساسی با هم اختلاف دارند که آیا اعاده معدوم ممکن است یا نه؟ البته این پرسش منطقاً پس از «امکان اعدام موجود» و «امکان ایجاد معدوم» مطرح می‌شود. یک دسته بر آنند که اساساً چیزی از مشخصات بدن که هویت شخصی بر دوش آن است، از میان نمی‌رود و اعدام نمی‌شود تا نیاز باشد در تصحیح رستاخیز ابدان به قولی ملتزم باشیم که به نظر آنها منطقاً محال است و آن «اعاده معدوم» است. دسته دیگر بر این باورند که چون مشخصات هر بدنی پس از مرگ آن از میان می‌رود تصحیح جاودانگی و معاد جسمانی بر عهده صحت و امکان «اعاده معدوم» است. از این رو، دسته دوم در صدد بحث از معاد جسمانی، ابتدا امکان «اعاده معدوم» را ثابت می‌کنند، ولی دسته اول با ردّ این براهین، اساساً معاد جسمانی را از باب اعاده معدوم به شمار نمی‌آورند.^۲

● نکته: در باب معاد جسمانی، در میان جایز شمارندگان «اعاده معدوم» دست کم در مورد آدمیان نسبت به این که «معدوم» چیست تا در قیامت اعاده شود، اختلاف است. عده‌ای بر این باورند که خداوند، اجزای بدنی را معدوم و نابود کرده، سپس دوباره هستی می‌بخشد. همان طور که خداوند همه جواهر و ذوات اشیا را در ابتدا از نیستی به هستی آورد، بار دیگر آنها را معدوم و نیست می‌کند و سپس مهمان هستی می‌گرداند. این دسته به آیاتی چون «کل شیء هالک الاوجه»،^۴ «کل من علیها فان»^۵، «هو الذی یدوء الخلق ثم یعیده»^۶ و «هو الاول والاخر»^۷ توسل می‌جویند.

گروه دیگر بر این باورند که متعلق اعاده، «تألیف» میان اجزای بدن است، نه ذوات و جواهر ابدان، لذا منظور از «معدوم» نیز زوال تألیف مذکور است. اینان تفریق اعضا را هلاکت به حساب می‌آورند، چون هلاکت هر چیزی، خارج شدن آن از صفاتی است که از آن انتظار می‌رود. زوال تألیف اجزای بدنی نیز موجب می‌شود تا آن افعال از اجزای یاد شده صادر نشود. پس زوال تألیف همان هلاکت است.

عده‌ای دیگر، هر دو احتمال را از آن جهت که دلیلی قطعی بر هیچ یک دلالت ندارد،

روا می‌دارند.^۸

روشن است که گروه دوم باید همان کسانی باشند که «اعاده معدوم» را محال می‌دانند، زیرا اگر در قیامت ذوات و جواهر ابدان معدوم شوند و اعاده معدوم هم محال باشد دیگر جایی برای عقیده به جاودانگی شخصی باقی نمی‌ماند، اما اگر صرف تألیف از میان رود با حاضر کردن ذوات و جواهر ابدان و حاصل شدن نوعی تألیف شبیه به تألیف اول، مکلف واقعی در دنیا، بار دیگر در قیامت حاضر شده است. هم چنین گروه اول باید کسانی باشند که «اعاده معدوم» را جایز می‌شمارند.

البته واضح است که قائلان به قول اول لازم نیست اعراض را مقوم هویت شخصی هر فرد بگیرند، زیرا برای مثال می‌توان گفت که اعراض پیوسته در حال تغییر و دگرگونی هستند و هیچ عرضی برای هویت شخصی لازم و ضروری نیست، به طوری که با دگرگون شدن آن، فردیت هر فرد تغییر کند.

دیدیم طبق نظر بعضی از طرفداران قول اول، دست کم می‌توان اجزای بدنی را به دو دسته اصلی و غیر اصلی تقسیم کرد. اجزایی که همیشه در طول زندگی دنیوی بدون تغییر و دگرگونی باقی می‌مانند و حیات آدمی بدان‌ها مستند است، اجزای اصلی نامیده می‌شود و اجزایی که نه تنها حیات شخص بر آنها متوقف نیست، بلکه خود آن اجزا هم قابل دوام نیست، اجزای غیر اصلی است. از این رو، از یک سو، قطع آنها به حیات آدمی آسیب نمی‌رساند و از سوی دیگر، در وضعیت‌های طبیعی هم دائماً در معرض دگرگونی، تغییر و تحول‌اند. با این طرح، متکلمان یاد شده به مقابله با مشکلاتی برخاسته‌اند که علی‌الظاهر متکلمان وفادار به قول اول که اجزا را به دو دسته اصلی و غیر اصلی تقسیم نکرده‌اند، در برابر آن مشکلات از پای در می‌آیند. در این جا به دو نمونه از این مشکلات اشاره می‌کنیم:

۱. اشکال آکل و مأکول: اگر انسانی انسان دیگر را به طور کامل بخورد و یا از اجزای بدن او تغذیه کند، به طوری که بدن خورده شده جزء بدن خورنده شود، در این جا ما با فرض دو وضعیت مواجه هستیم که هر دو از اشکال در امان نیستند، زیرا اگر معاد همان اعاده اجزای بدنی باشد، اگر اجزایی که غذا واقع شده‌اند، در بدن فرد اول (فرد خورده شده) جمع یا اعاده شود، اعاده یا جمع اجزای فرد دوم ممکن نیست؛ و اگر اجزای مذکور در بدن فرد دوم جمع یا اعاده شود، اعاده یا جمع اجزای فرد اول ناممکن است. افزون بر این، اگر خورنده کافر باشد و

خورده شده مؤمن، با تعذیب مؤمن یا پاداش دادن به کافر لازم می‌آید و یا این که شخص واحد هم کافر باشد که عذاب ببیند و هم مؤمن که پاداش داده شود.

۲. اگر معاد همان جمع اجزای پراکندهٔ بدنی است، یا خداوند همهٔ اجزای بدنی هر فرد را از اول تا آخر عمرش جمع یا اعاده می‌کند و یا فقط به جمع یا اعادهٔ همان مقداری می‌پردازد که اجزای هنگام مرگ بوده‌اند. هر دو طرف این فرض‌ها اشکال دارد. اما فرض اول باطل است، زیرا بدن پیوسته در حال عوض کردن اجزای خود است و اجزای نو و تازه جایگزین اجزای کهنه می‌شوند؛ اگر قرار باشد که همهٔ اجزای بدن از اول تا آخر در قیامت حاضر باشند، انسان حاضر در قیامت بسیار بزرگ‌تر از انسان دنیایی است. افزون بر این، این فرض مستلزم اشکال آکل و مأکول هم هست، زیرا اجزای جدا شده از هر انسانی در دنیا به انواع غذاها دگرگون می‌شود؛ آن‌گاه اگر همین انسان آن غذا را بخورد و اجزای قبلی دست وی که اکنون به صورت غذا درآمده است، این بار هم جزء اجزای کبدی او شوند، وقتی اجزای هر عضوی جمع یا اعاده می‌شود باید جزء مذکور، جزئی از دو عضو باشد که این محال است. اما فرض دوم نیز باطل است، زیرا گاهی آدمی در هنگام ترکب از اجزای خاصی، اطاعت از اوامر الهی می‌کند و با تحلیل آن اجزا یا اجزای جدید، در نافرمانی غوطه می‌خورد؛ اگر قرار باشد همهٔ اعضای طول عمر جمع یا اعاده شوند و در عوض اطاعت، پاداش داده شوند، این پاداش به اجزا و بلکه به کسی رسیده که شایستهٔ آن نیست.^۹

قول به اجزای اصلی، قول به رستخیز ابدان را از حمله این مشکلات در امان می‌دارد، زیرا اجزای اصلی هر فردی، حتی اگر وارد بدن فرد دیگر شوند، هیچ‌گاه جزء اجزای بدنی او نمی‌شوند.

به تعبیر دیگر، درست است که خورنده اجزای فرد خورده شده را وارد دستگاه تغذیه خود می‌کند، اما این دستگاه قدرت هضم تنها اجزایی را دارد که اجزای اصلی و کُندگزارِ شدهٔ فرد دیگری نباشد. بنابراین، تنها اجزایی به سیستم خورنده وارد می‌شوند که جزء اجزای غیر اصلی فرد خورده شده باشد، هم چنین، در قیامت آن چه لازم است حاضر شود، اجزای اصلی هر فرد است و حضور اجزای غیر اصلی فقط تا حدی که در دنیا بوده لازم است. توجه کنیم که اصل پاسخ یاد شده بر این پیش فرض قرار دارد که هویت هر فردی به اجزای اصلی او است.

هر فردی در دنیا خویشتن خویش را از آن جهت ثابت می‌بیند که حقیقت او، یعنی اجزای اصلیه از اول تا آخر عمر باقی است و عوض نمی‌شود. در قیامت هم چون تنها اجزای اصلی هر فرد با یکدیگر قابل جمعند و هویت هر فردی به آن است، پس می‌توان گفت که فرد موجود در دنیا، بعینه در آخرت حاضر شده است.

این طرح از طرف طرفداران قول رستاخیز ابدان، به ظاهر در خود امر ناسازگاری ندارد، اما وقتی محاسبات دیگری را به میان می‌کشیم از انسجام این طرح کاسته شده و کمبودهای آن برملا می‌شود؛ از جمله:

۱. هر کدام از ما دارای خصوصیات هستیم که «خصوصیات روان‌شناختی» یا «شخصیتی» و گاه «خصوصیات اخلاقی» نامیده می‌شوند؛ به طوری که این خصوصیات دست کم مانند خصوصیات بدنی و فیزیکی در هویت ما نقش دارند. با این حال، آیا صرف حضور اجزای اصلی در قیامت، کافی است تا خصوصیات روانی و شخصیتی ما را هم حاضر کند؟ و اگر حاضر می‌کند، کدام خصوصیات مقطع عمر ما را با خود دارد؟

۲. همان طور که اشاره شد، ابدان اخروی خصوصیات داری دارند که صرف جمع اجزای بدن دنیوی با آن خصوصیات مناسبتی ندارد. به تعبیر دیگر، قضایای موجود در متون دینی، آخرت را به گونه‌ای تصویر می‌کند که قطعاً نوعی تجدید دنیا نیست. طرح یاد شده منظره آخرت را چنین پیش چشم می‌آورد که خداوند با جمع اجزای بدنی که تفریق آنها به از میان رفتن آدمیان منجر شده است، بار دیگر آدمیان را به عرصه هستی می‌آورد و حیات می‌بخشد. ولی آیا این همان بازگشت به زندگی دنیوی نیست؟ و اگر این تجدید حیات چیزی جز تجدید حیات دنیوی است، چه فرقی در میان است؟

۳. همان طور که در بند (د) ذیل قول اول به اجمال ذکر شد، این نظریه در فاصله مرگ و معاد نمی‌تواند برای آدمیان حیاتی قائل باشد و حال آن که اگر برزخ یاد شده بنابر متون دینی، مرتبه‌ای باشد که آدمی از حیات و ادراک برخوردار است - که البته از مجموع آیات و روایات چنین بر می‌آید - نقص دیگری در این جا آشکار می‌شود. در متون یاد شده، اگر میان مرگ و زندگی اخروی قیامتی، سخن از تعذیب یا تنعیم باشد، قطعاً مسئله حیات و زندگی مطرح است، از این رو، متکلمانی که در عین پذیرش مثلاً تعذیب مردگان، احیاء را لازم نمی‌شمارند، از سوی دیگر متکلمان به ادعای نامعقول متهم شده‌اند.^{۱۱}

همان طور که ملاحظه می شود، طرح مذکور متکلمان برای توضیح جاودانگی به طور کلی، یا جاودانگی و معاد جسمانی، هر چند در درون خود سازگاری دارد، وقتی سایر قضایای دینی را به مجموعه باورهای این طرح می افزاییم، انسجام مجموعه باورها بسیار کم می شود و توان تبیین و توضیحی این طرح ناچیز می گردد. طرح و نظریه ما در باب یک موضوع، وقتی از کمال و مزیت شایسته برخوردار است که قدرت تبیین آن در مواجهه با قضایای مسلم دیگر آسیب نبیند. انسجام و هماهنگی میان قضایای موجود در دستگاه شناخت ما، دست کم شرط لازم برای رسیدن به واقعیت است. البته گاه متکلمانی یافت شده اند که با انکار بعضی از اصول مسلم ما بعدالطبیعی، هر امری را به صرف استناد به قدرت و اراده الهی تجویز کرده اند و هر طرحی را به عنوان طرح محکم و متین جا زده اند، اما طرحی مزیت دارد که با حفظ اصول مسلم ما بعدالطبیعی و طبیعی به مقصود نایل شود.^{۱۱}

□ ۲.۲. نظریه عود روح به عالم مجردات

وجه مشترک این قول با اقوال پس از خود در این است که همگی در حقیقت آدمی برای موجودی به نام «روح» یا «نفس» سهم قائلند. باور مندان به این مسئله ابتدا تمایز میان نفس و بدن را به اثبات می رسانند و در مرتبه بعد، با ذکر خصوصیات که هرگز محمل و موضوع آنها نمی تواند جسم فیزیکی و مادی باشد، به تجرد روح حکم می کنند؛ یعنی روح را ساحتی جوهری معرفی می کنند که به هیچ وجه از سنخ جسمانیات نیست، از این رو، نه بُعد دارد، نه مکان و نه اندازه. البته، در این جا مشکلی خود را نمایان می سازد که در طول تاریخ کلام و فلسفه، چه در غرب و چه در شرق، ذهن دانشمندان را به خود مشغول کرده است. این مسئله به «مسئله ارتباط نفس و بدن» معروف است و صورت آن به اختصار چنین است: چگونه یک جوهر مادی محض مثل بدن تحت تأثیر جوهر مجرد و غیر مادی به نام نفس قرار می گیرد؛ مثل این که بر اثر ترس که حالتی نفسانی است رنگ رخسار زرد می شود و یا دست می لرزد که حالتی جسمانی است - چگونه یک جوهر غیر مادی تحت تأثیر جوهری مادی قرار می گیرد - مثل این که با بریده شدن دست که وضعی جسمانی است سوزش و درد احساس می شود که حالتی نفسانی است.

به هر حال، نظریه محل بحث، هر چند آدمی را در مرتبه دنیا، موجودی مرکب از جسم و روح می بیند، حقیقت انسان را روح او اعلام می کند و گاه بدن را قفس برای روح در نظر

می‌گیرد که در هنگام مرگ، روح با شکسته شدن این قفس به عالم خود، یعنی عالم مجردات بار می‌یابد. از متون فلسفی که به دست ما رسیده است، چنین بر می‌آید که فیلسوفی که بسیار بر این قول تأکید داشته و آن را به صورت‌های گوناگون شرح و بسط داده، افلاطون بوده است. (در رساله فایدون و غیره...) طبق این شرح، در هنگام مرگ روح به عالمی باز می‌گردد که پیش از تعلق بدن در آن به سر می‌برده است. گویی بر این اساس، بدن شرط وجود نفس نیست، بلکه شرط تصرف آن در بدن است. نفس، موجودی است بیرون از بدن که با حصول بدن به آن نوعی تعلق پیدا کرده است و اسیر تدبیر آن می‌شود.

شرح اجمالی نظریه افلاطون در این مقال از آن جهت ضرورت داشت که فلاسفه و متکلمان مسلمان به آرای وی توجه داشته‌اند و در این مسئله، هر چند نظریه جاودانگی وی را درست قبول ندارند (زیرا در آن چه تا به حال تفحص و جست و جو شده، اکثر قریب به اتفاق دانشمندان مسلمان، جاودانگی جسمانی را قبول دارند و حال آن که در نظریه افلاطون حقیقت انسان فقط روح معرفی می‌شود و جاودانگی او فقط روحانی تفسیر می‌شود) اما بخش‌هایی از آن مورد قبول پاره‌ای از آنان است؛ مثلاً هیچ یک از فلاسفه شاخص فلسفه اسلامی، مثل فارابی، بوعلی، سهروردی، میرداماد و ملاصدرا به وجود روح جزئی پیش از بدن قائل نیستند؛ یعنی بر خلاف افلاطون وجودی را برای روح قبل از دنیا نمی‌پذیرند، اما فیلسوفانی چون قطب‌الدین شیرازی این ادعا را می‌پذیرند و آن را مطابق با ادله دینی می‌دانند.^{۱۲}

از گزارش صدرالمتألهین چنین بر می‌آید که پاره‌ای از فلاسفه مسلمان نیز جاودانگی را صرفاً روحانی می‌دانند و بس. این گروه می‌پذیرند که بسیاری از آیات قرآنی در باب حشر اجسام و احوال جسمانی صراحت کامل دارند، ولی این دسته آیات را به امور روحانی تأویل می‌کنند. وی می‌گوید:

بر قلب پاره‌ای از فلاسفه مسلمان در تأویل گشوده شده است، از این رو، آیاتی را که در حشر اجسام صراحت دارند، تأویل می‌کنند و احکام اخروی حاکم بر اجسام را به امور روحانی تحویل می‌برند و دلیلشان این است که خطاب این دسته از آیات به کسانی است که از امور روحانی حظ و بهره‌ای ندارند، مثل عامه مردم.^{۱۳}

غزالی بسیاری از باورهای این گروه را مخالف متون دینی نمی‌داند، اما انکار چند امر را موافق متون دینی قلمداد نمی‌کند از جمله:

انکار حشر اجساد،

انکار لذت جسمانی در بهشت،

انکار دردهای بدنی در آتش،

انکار وجود بهشت و برزخ، به طوری که در قرآن وصف شده است.

البته برخورد فلاسفه‌ای چون ملاصدرا و غزالی در برخورد با این نظریه کاملاً فرق

دارد،^{۱۴} هر چند غزالی در جای دیگر به قول ملاصدرا نزدیک می‌شود.^{۱۵}

حال طبق این قول، باید دید که اگر ملاک این همانی یک فرد انسانی در دو مقطع دنیا و پس از دنیا و بلکه حتی مقطع پیش از دنیا، روح باشد، باید دید که روح چه خصوصیات و یا چه بخش‌هایی دارد که فقط مختص به اوست و هیچ رابطه و سنخیتی با بدن ندارد. توضیح آن که، در دنیا برای آدمی سه نوع خصوصیت می‌توان در نظر گرفت:

۱. خصوصیتی صرفاً بدنی که روح در آن هیچ نقشی ندارد، مثل رنگ پوست، طول قامت، کیفیت چهره و غیره.

۲. خصوصیتی صرفاً روحی که علی‌الادعا بدن هیچ نقشی در آن ندارد، هر چند نقش مانع تراشی را برای روح می‌تواند ایفا کند.

۳. خصوصیتی روحی که علی‌الادعا بدون بدن، ممکن نیست، مثل درد و لذت جسمانی. مسلماً خصوصیات قسم اول با روح همراه نخواهد بود، چون اصل بدن متفی شده است. خصوصیات قسمت دوم هم مسلماً با روح همراه است، پس سخن در خصوصیات قسم سوم است. آیا این خصوصیات روح را در جهان پس از مرگ همراهی می‌کند یا نه؟ اگر پاسخ مثبت باشد این همانی فرد در دنیا پس از مرگ در مجموع خصوصیات قسم دوم و سوم است، البته معلوم است که باید ثابت شود این خصوصیات در دنیا به وسیله بدن ظاهر می‌شود و بدن در ایجاد و حفظ دم دستی آنها نقش دارد، اما روح پس از رهایی از بدن، به نحوی می‌تواند بدون بدن آن خصوصیات را در خود داشته باشد؛ یعنی ظهور آن خصوصیات در همه مراتب برای آدمی مشروط به بدن نیست. اگر پاسخ منفی باشد، این همانی فرد در دنیا با فرد پس از مرگ فقط مستند به گروه دوم از خصوصیات است و روح پس از مرگ بدن، از کل فرایندها و خصوصیتی که بدن به نحوی از انحا در آن دخالت دارد، تهی می‌شود.

خود افلاطون در جاهای متعددی از آثار خود، از اجزای نفس سخن می‌گوید و آن را

به دلیل کشمکش درونی، شامل جزء عقلانی، جزء اراده و جزء شهوانی معرفی کرده و تصریح می‌کند که از میان سه جزء یاد شده تنها جزء عقلانی غیر فانی است و دو جزء دیگر فنا پذیرند.^{۱۶}

ارسطو نیز در ابتدا انواع مختلف نفس (نفس گیاهی، حیوانی و انسانی) را بر می‌شمارد و سپس می‌گوید: نفس نباتی فعالیت‌های هضم و تولید مثل را انجام می‌دهد؛ نفس حساسه دارای سه نیروی ادراک حسی، میل و شوق و حرکت مکانی است. تخیل نتیجه قوه حساسه است و حافظه توسعه بیش‌تر این قوه، اما نفس انسانی با داشتن عقل ممتاز است. همه قوای نفس به استثنای عقل از بدن جدا نشدنی و فناپذیرند. وی هم چنین می‌گوید: همین عقل، چون ذاتاً مفارق، غیر متفعل و عاری از اختلاط است؛ تنها اوست که فناپذیر، ازلی و ابدی است.^{۱۷}

□ ۳.۲. نظریه عود ارواح به ابدان

فیلسوف شاخصی که در میان فلاسفه مسلمان طرفدار این نظریه است، ابن سینا است. وی با تحقیقات وزین خود در باب نفس و مباحث اطراف آن، راه پیشرفت را برای فلاسفه آینده گشود. این مباحث عمدتاً در کتاب نفس شفاء و انماطی از کتاب اشارات و تنبیهات ارائه شده است، از جمله: اثبات وجود نفس انسانی، اثبات ادراک حضوری نفس از خود، محسوس نبودن نفس آدمی، وحدت جوهر نفس و فروع آن در اعضای بدن، انواع قوای نفس، تقسیم قوای ادراکی نفس به ادراک‌ها، بدون وساطت ابزار و به وساطت آن، انواع ادراکات، شمارش قوای ادراکی، شمارش قوای نفس ناطقه، اثبات نامیرایی نفس و سعادت و شقاوت روحانی. ذکر این مباحث از آن جهت اهمیت دارد که خصوصیات سه گانه یاد شده در بخش گذشته را شناسایی می‌کند، از این رو، در مسئله هویت شخصی نیز دخالت دارد.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، سمت و سوی تلاش‌های فلسفی ابن سینا، وی را به جاودانگی و نامیرایی نفس انسانی می‌کشاند و شقاوت این موجود جوهری را به تصویر می‌کشد. اما آیا بدن هم در جاودانگی، آدمی را همراهی می‌کند یا نه؟ ابن سینا از نظر فلسفی خود را قادر بر اثبات جاودانگی انسان جسمانی و صاحب بدن نمی‌داند. از طرفی، متون دینی را بر وجود حیات جسمانی ابدی چنان ظاهر و قطعی می‌داند که همچون طرفداران نظریه قبلی، راه تأویل را در پیش نمی‌گیرد، بنابراین، معاد و جاودانگی جسمانی را

می‌پذیرد. اما دلیل آن را اعتقاد به گفتار پیامبر صادق مصدق عنوان می‌کند. در فصل معنون به معاد می‌گوید:

در این جا شایسته است که در حال نفوس انسانی در هنگامی که از ابدان فارغ و جدا می‌شوند، تحقیق کنیم. پس می‌گوییم: واجب است دانسته شود که بخشی از معاد، آن بخشی است که از طرف شرع نقل شده است و هیچ راهی برای اثبات آن نیست، مگر طریق شریعت و تصدیق خبر نبوی. این بخش از معاد ناظر به بدن است در هنگام برانگیخته شدن؛ سعادت و شقاوت یا خیر و شرّ بدنی واضح و روشن است و نیاز به تعلّم ندارد و شریعت حق که پیامبر، آقا و مولای ما، محمد(ص)، برای ما آورده است حال سعادت و شقاوت بدنی را مبسوطاً بیان کرده است.^{۱۸}

اما به چه دلیل ابن سینا خود را از اثبات معاد جسمانی عاجز می‌داند و اساساً هرگونه راهی را برای اثبات آن منتفی اعلام می‌کند؟ این نکته‌ای است که باید بدان توجه کرد تا ببینیم که آیا راه حلی برای برداشتن این مانع وجود دارد یا نه؟ فلاسفه‌ای هم که پس از ابن سینا اثبات معاد جسمانی را از راه عقلی و برهانی میسر دانسته‌اند، چگونه مانع یاد شده را از سر راه خود برداشته‌اند؟

به نظر می‌رسد، مشکل ابن سینا در معاد جسمانی، پیش کشیده شدن یک قیاس جدلی الطرفین است. اگر معاد جسمانی، به گونه‌ای که ابن سینا به تصویر کشیده است، واقعیت داشته باشد، نتایج و فروض حاصل از آن با اصول فلسفی سازگاری ندارند و اگر چنین است، چون اصول یاد شده قابل چشم پوشی نیستند، پس راهی برای اثبات معاد جسمانی در پیش روی ما وجود ندارد. آن مشکلات پیش کشیده شده یا امکان و تحقق تناسخ است یا اجتماع دو نفس در بدن واحد که هیچ کدام با اصول فلسفی مشائی سازگاری ندارند. از این رو، یا باید مثل ابن سینا عمل کرد و راه عقلی را برای رسیدن به معاد جسمانی بسته دانست، یا باید با حفظ و نگهداشت آن اصول فلسفی، به وسیله اضافه کردن اصولی دیگر، بر اثبات عقلی معاد جسمانی توفیق یافت و یا اساساً آن اصول فلسفی را کنار زد و اصول دیگری را جایگزین آن کرد که دیگر مانعی برای اثبات معاد جسمانی در کار نباشد.

توضیح مطلب این است که تناسخ مورد نظر به این معناست که نفس آدمی با رها کردن بدن مادی خود به بدن مادی دیگری وارد شود. ابن سینا با این نظریه، که خود نظریه‌ای پر طرفدار در میان قائلان به جاودانگی است، سخت مخالف است، البته فلاسفه شاخص دیگر نیز با او در این امر موافقت نمی‌کنند. وی در دلیلی بر ردّ تناسخ می‌گوید:

آمادگی بدنی برای پذیرش نفس، مستلزم آن است که جوهر مفارق، نفس را به آن بدن اضافه کند و اگر تناسخ را روا بداریم، لازم می آید که یک بدن دارای دو نفس باشد: یکی نفس اضافه شده به بدن از طرف جوهر مفارق (این جوهر مفارق، با تمام شدن استعداد هر بدن، نفس را به آن اضافه می کند بدون استثناء) و دیگری نفسی که به فرض تناسخ به بدن مذکور وارد شده است. لازمه یاد شده محال است، چرا که هر بدن در سلطه و تدبیر تنها یک نفس قرار دارد و بس. البته در این استدلال استحالة تناسخ بر استحالة وجود دو نفس در بدن واحد متکی است، اما استدلال های دیگری هم بر رد تناسخ از طرف ابن سینا و مشائیان عرضه شده است که در آنها چنین تکیه ای وجود ندارد.^{۱۹}

حال اگر، بنابراین نظریه، ابدان خاکی در قیامت بازسازی شوند، هر کدام با کامل شدن استعداد دریافت نفس، مقتضی آن است که نفسی از طرف جوهر مفارق بر آنها اضافه شود و اگر قرار باشد نفوس حادث شده قبلی نیز به آنها تعلق بگیرد، یا مشکل تناسخ پیش می آید یا مفسده برآمده از تناسخ که همان وجود دو نفس در بدن واحد است.

متکلمانی چون غزالی، با برخورد به چنین مشکلی، برای تثبیت معاد جسمانی به امکان تناسخ به وجه خاصی حکم کرده اند. البته روی سخن او با کسانی است که دلیل عقلی بر محال بودن بعث اجساد اقامه کرده اند. وی می گوید:

چرا کسی را که می گوید نفس [در آخرت] وارد بدن می شود، خواه بعینه (بدن) از این اجزا باشد یا از غیر آن، و در این صورت، عاید، همین انسان شود، به دلیل این که نفس همان نفس بوده است؛ و اما ماده، التفاتی بدان نیست، چه انسانیت انسان بدان نیست، بلکه به نفس است و نفس پس از مرگ باقی است و آن جوهری است قائم به نفس (=خود) انکار می کنید؟ این قول در حقیقت مخالف شرع نیست، بلکه شرع نیز بر آن دلالت دارد، چنان که قول خدای تعالی است: «و گمان میرید آنان که در راه خدا کشته شدند مرده اند، بلکه زندگاند (و) نزد پروردگارشان روزی داده می شوند و شادمان اند...»^{۲۰} و بدان چه از اخبار وارد شده، مبنی بر ادراک و شعور ارواح بر خیرات و صدقات و سؤال منکر و نکیر و عذاب قبر و غیر آن، و تمام این امور بر بقای (نفس) دلالت می کند. آری، با این همه، (این عقیده) به بعث و منشور نیز دلالت می کند و آن برانگیخته شدن بدن است و این ممکن است با برگرداندن نفس به بدن، هر بدنی که باشد، خواه از ماده بدن اول باشد یا غیر آن، یا از ماده ای که جدیداً آفریده شده است. اما او، اوست به نفس خویش، نه به خاطر بدنش، زیرا اجزای بدن در او متبدل می شوند؛ یعنی به سبب لاغری و فربهی و تبدل غذا از کوچکی به بزرگی می روند و با این همه، مزاحش نیز اختلاف پیدا می کند، و اگر چه او بعینه همان انسان است که بوده و این بر خدای تعالی مقدور است و آن برای این نفس هم عود است، زیرا با نداشتن ابزار، برای او متعذر باشد که لذات و آلام جسمانی خود را دریافت کند و از این جهت آئنی مانند (آلت) نخستین برای او اعاده می شود و این محققاً عود باشد و اما این که این قول را محال شمردید به دلیل آن که تناسخ است، باید دانست که در اصطلاح مناقشه نیست، زیرا آن چه را شرع گفته است تصدیق آن واجب است، اگر چه تناسخ باشد و ما تناسخ را در این عالم انکار می کنیم، ولی بعث را انکار نمی کنیم، خواه تناسخ نامیده شود یا نامیده نشود.^{۲۱}

ملاحظه می‌کنیم که اولاً، روی سخن غزالی نمی‌تواند فلاسفه‌ای چون ابن سینا باشد، زیرا ابن سینا امکان معاد جسمانی را منتفی نمی‌داند، بلکه صرفاً اثبات آن را در فلسفه خود ممکن ندانسته است. ثانیاً، غزالی بی‌آن که توجهی به اشکال فلاسفه در امتناع تناسخ کند، برای تجویز آن در معاد، به ضروری بودن در دین تمسک می‌کند و بحث را در نهایت به تناسخ تحویل می‌کند. اگر قرار باشد که چنین راهی طی شود، بهتر همان کاری است که ابن سینا کرده است؛ یعنی وقتی تناسخ را ابطال کردیم دیگر در معاد، امر محال اتفاق نخواهد افتاد، پس اگر بحث جسمانی واقعیت داشته باشد که به دلیل تراکم دلایل نقلی واقعیت دارد، مسلماً تناسخ نخواهد بود. از این رو، نمی‌توان گفت که ما بحث را می‌پذیریم، خواه تناسخ نامیده شود یا نامیده نشود. سخن بر سر نام نیست، بلکه حقیقت بعث ابدان و عود ارواح به آن، با نظریه تناسخ تباین دارد. بنابراین، برانگیختن اجساد را با تکیه بر قول پیامبر صادق می‌پذیریم، بی‌آن که آن را به نوعی به تناسخ وابسته کنیم.

ثالثاً، هم غزالی و هم ابن سینا می‌پذیرند که زندگی پس از مرگ دو مقطع دارد: مقطعی که روح بدون بدن زنده است و فعال (برزخ وارد شده در متون دینی) و مقطعی که روح دگر باره با بدن قیامتی خود ارتباطی برقرار می‌کند. البته ابن سینا به این مسئله - تا آن جا که نگارنده تفحص کرده است - تصریح نمی‌کند، اما با توجه به ادله‌ای که وی بر تجرد نفس از ابتدای حدوث و بقای نفس پس از مرگ بدن اقامه می‌کند (بنابر نظریه ابن سینا، بدن شرط حدوث نفس است؛ به تعبیر دیگر، نفس پیش از بدن موجود نیست، بلکه با فراهم شدن آمادگی بدن برای دریافت نفس، از طرف مبدأ مفارق نفس بر آن اضافه می‌شود؛ نفسی که از ابتدای حدوث، موجودی مجرد از ماده جسمانی است. بدن که به تبع نفس از حیات برخوردار می‌شود در حیطه تصرف نفس در عالم مادی عمل می‌کند) و با توجه به پذیرش بعد جسمانی در هنگام برپا شدن قیامت، ناچار باید در فاصله مرگ بدن تا رستاخیز، در برزخ روح بدون هیچ گونه بدنی به سر ببرد؛ نه بدن مادی خاکی و نه بدن مثالی، زیرا حکمای مشاء نه تنها دلیل بر وجود عالم مثال را منتفی می‌دانند، بلکه برهان بر امتناع آن اقامه می‌کنند، از جمله این که: بدن مثالی بدنی است با صورت مقداری، و هر صورت مقداری قابل قسمت است و هر امر قابل قسمتی به وجود ماده محتاج است.^{۲۲}

حال از لوازم نکته سوم - همان طور که غزالی به آن تصریح کرد - این است که این همانی آدمی در مقطع دنیا، برزخ و قیامت فقط و فقط به روح یا نفس اوست و بدن هیچ دخالتی نه در

حقیقت انسان دارد و نه در تعیین هویت او، از این رو، می‌توان فرض کرد که انسان موجود در دنیا که بابدنی خاص است، در برزخ اصلاً بدن نداشته باشد و در قیامت با بدن دیگری ارتباط برقرار کند و در عین حال، این انسان بعینه کاملاً همان انسان در دنیا باشد. البته این سینا بر خلاف غزالی به پذیرش این فرض تصریح نمی‌کند، ولی گاه از سخنان دیگر وی می‌توان این فرض را به او هم نسبت داد (از جمله وضعیتی که ایشان برای ساده دلان پس از مرگ به میان می‌کشد. وی می‌گوید: ساده دلان اگر پرهیزگار و از رذایل پاک باشند با رها شدن از بدن به سعادت شایسته خود خواهند رسید و ممکن است در آن وضعیت، از کمک جسمی که موضوع تخیلات آنها قرار می‌گیرد، بی‌نیاز نباشند. و این که، این جسم، جسمی آسمانی یا شبیه به آن باشد، محال و ممتنع نیست).^{۲۳}

حال، در مقابل این پرسش قرار می‌گیریم که بنابراین، نظریه روح انسانی دارای چه خصوصیتی است که به هیچ وجه بدن در آن سهمی ندارد تا در همه مراحل با روح باشد و این همانی مستند به روح، با توجه به خصوصیات مذکور در نظر گرفته شود.

این سینا درباره روح یا نفس و فروع آن در اندام‌های بدنی می‌گوید: این جوهر (جوهر نفس) در تو یکی است، بلکه آن به حقیقت تو هستی و برای آن جوهر، شاخه‌ها و نیروهایی است که در اندام‌های تو پراکنده است.^{۲۴} سپس در بخش انواع ادراک، ابتدا ادراک را بر حسب کمال و نقض قوای مدرک در مجرد کردن معلوم بر چهار قسم تقسیم می‌کند: احساس، تخیل، توهم و تعقل. احساس ادراکی است که متعلق آن هم ماده دارد و هم هیأت مخصوص و عوارض محسوسی چون مکان و زمان، وضع و کیف، آن را در بر گرفته و هم جزئی است؛ اما در تخیل از سه شرط یاد شده، حضور ماده در نزد مدرک لازم نیست. توهم، ادراکی است که متعلق آن معانی جزئی نامحسوس است و بنابراین، دو شرط از شروط یاد شده، یعنی حضور ماده و داشتن هیأت مخصوص و عوارض محسوس در آن معتبر نیست. اما تعقل، یعنی دریافت کلی و مفاهیم مجرد از ماده، مشروط به هیچ یک از شرایط سه گانه احساس نیست.^{۲۵} آن گاه در توضیح قوای ادراکی، به تقسیم ادراک باطنی پرداخته و آنها را حس مشترک، خیال، وهم، متصرفه و ذاکره (=حافظه) معرفی می‌کند. حس مشترک، قوه‌ای است که همه محسوسات درک شده از راه حواس پنجگانه ظاهری به آن وارد می‌شوند. خیال، قوه‌ای است که صورت‌های موجود در حس مشترک را نگهداری می‌کند، به گونه‌ای که پس از غیبت شیء محسوس، صورت آن در این قوه محفوظ می‌ماند. افزون بر این، خیال صورت‌های ترکیب

شده یا تجزیه شده از طرف قوه متخیله را نیز در خود نگه می‌دارد. و هم، قوه‌ای است که معانی جزئی نامحسوس، چون عداوت فرد الف را درک می‌کند. مفکره یا مخیله، قوه‌ای است که در صورت‌های جزئی موجود در خیال و معانی جزئی موجود در ذاکره تصرف می‌کند و آنها را به هم آمیخته و یا از یکدیگر جدا می‌کند. این قوه اگر به هدایت عقل کار کند مفکره و اگر به هدایت و هم عمل کند، مخیله نام دارد. ذاکره یا حافظه، قوه‌ای است که معانی جزئی نامحسوس را نگهداری می‌کند و نسبت آن دو هم مانند نسبت خیال به حس مشترک است. همان طور که ملاحظه می‌شود، در واقع، قوای باطنی یاد شده به دو دسته ادراک کننده و یاری کننده در امر ادراک تقسیم شده‌اند. نکته با اهمیت این است که ابن سینا برای همه این قوای ادراکی که در واقع، قوای ادراکی نفس حیوانی است، ابزار بدنی معرفی می‌کند؛ دلیل ابن سینا بر بدنی بودن این قوا، این است که به مشاهده در می‌بایم که هرگاه یکی از حفره‌های مغز آسیب ببیند، در قوه مخصوص به آن نیز اختلال حاصل می‌شود. آری، تنها قوای عقلی (عقل عملی و عقل نظری) است که ابن سینا برای آنها، ابزار جسمانی قائل نیست و یکسره آنها را از قوای ناب روح انسانی تلقی می‌کند.^{۲۶}

افزون بر این، اساساً ابن سینا بر مادی بودن قوه خیال و وهم استدلال می‌کند؛ مثلاً درباره مادی بودن خیال می‌گوید: یک صورت خیالی، هم چون صورت انسان را می‌توان با اختلاف مقادیر تصور کرد، به گونه‌ای که بعضی از آنها کوچک‌تر و بعضی بزرگ‌تر باشند. این تفاوت در مقدار یا مستند به چیزی است که صورت از آن گرفته شده یا مستند به گیرنده آن صورت است. فرض اول پذیرفتنی نیست، زیرا بسیاری از صور خیالیه از موجودات خارجی گرفته نمی‌شود و بسیاری اوقات، این دو صورت کوچک و بزرگ مربوط به یک شخص‌اند. پس تفاوت آنها مستند به قابلشان است؛ یعنی گاهی صورت در جزء کوچکی از گیرنده و قابل و گاهی در جزء بزرگ‌تری مرتسم می‌شود.^{۲۷} یا بر جسمانی بودن قوه واهمه چنین استدلال شده است که آن چه به وسیله و هم ادراک می‌شود یا صداقت کلی است یا صداقت جزئی، مانند صداقت شخص الف، مدرک صداقت کلی عقل است، در حالی که سخن ما در ادراک جزئی است. پس و هم، ادراک معانی جزئی را بر عهده دارد. حال می‌گوییم: مدرک صداقت شخص الف باید خود الف را نیز درک کند و چون مدرک صور جزئی قوه‌ای جسمانی است، پس و هم نیز قوه‌ای جسمانی است.^{۲۸}

این کلمات و آرای ابن سینا لوازمی دارد، از جمله:

۱. روح انسانی پس از مرگ بدن، بسیاری از فعالیت‌های مرحله دنیوی خود را ندارد، از جمله بسیاری از ادراکات، دست کم به گونه‌ای که در دنیا صورت می‌گیرد.

۲. روح انسانی پس از مرگ بدن، چگونه خاطرات گذشته خود را با خود داشته باشد، در حالی که قوه حافظه او چندان به جانب بدن وابسته است که بدون ابزارهای بدنی، خود روح چنین قدرتی ندارد. قهرأ حافظه حداقل در مراحل دنیا و پس از دنیا، نقشی در هویت شخصی نخواهد داشت.

۳. نقش این همانی یا هویت شخصی کاملاً بر عهده روح است و بدن و قوایی که به نحوی به بدن متکی هستند، سهمی در هویت شخصی ندارند.

۴. اگر پس از مرگ بدن، لذات و آلامی (لذت و رنج برزخی نه قیامتی) وجود داشته باشد - که دارد - تنها لذت یا رنج روحانی است. لذت یا رنج جسمانی، چون متوقف بر قوای ادراک کننده‌ای است که به نحوی وابسته به بدنند، تنها پس از بعث ابدان در قیامت کبرا محقق است.^{۲۹} اما نمی‌توان قائل به لذات و آلامی جسمانی پس از مرگ باشیم و در عین حال، تجرد برزخی خیال را نپذیریم و بر مادی بودن اصرار بورزیم، زیرا ادراک صورتهای جزئی لذت بخش یا دردآور متوقف بر وجود قوه‌ای جزئی است تا آن‌ها را در یابد و نسبت به آنها شوق یا نفرت داشته باشد. حال اگر نفس جزئیات را با ابزارهای بدنی خود ادراک می‌کند و به حسب فرض، پس از مرگ ابزارهای بدنی خود را از دست می‌دهد، چگونه می‌توان برای او لذات یا آلام جسمانی قائل شد؟ به هر حال، اگر متون دینی، بر وجود چنین رنج و لذتی پس از مرگ گواهی دهند، آرای فلسفه ابن سینا چندان در توضیح آن کارآمد نیست.

۵. اگر بدن و قوای روحی وابسته به آن در فلسفه ابن سینا، به نحوی در بحث هویت شخصی نقش‌شان به اثبات برسد، این مشکل برای ابن سینا پیش می‌آید که بخشی از هویت هر انسانی با فرارسیدن مرگ، از بخش دیگر آن، یعنی روح و امی ماند.

۶. تفاوت نفس انسانی با نفس حیوان تنها در داشتن قوه عاقله است و چون تنها قوه عاقله مجرد است، فساد و تباهی در آن راه ندارد، بر خلاف قوه‌ای چون خیال که مادی است. بنابراین، همه حیوانات پس از مرگ معدوم می‌شوند. ایشان در این باره می‌گویند: چون روشن شد که فعل همه قوای حیوانی متوقف بر بدن است، بنابراین، قوای حیوانی وقتی فعال‌اند که در بدن باشند و در نتیجه، نفوس حیوانی پس از نابودی بدن بقایی ندارند.^{۳۰}

نکته‌ای که از پیامد ششم بر می‌آید و به بحث ما مربوط می‌شود، این است که اگر نفوسی به



مرحله تجرد عقلی نرسند - که تعداد آنها هم بیش تر است - باید به عدم بقای آنها پس از مرگ بدن حکم کرد، در حالی که حکمای اسلامی بر این که همه نفوس انسانی جاودانه اند، اتفاق نظر دارند. از این رو، ابن سینا در نوشته های خود مسئله ارتباط این دسته از نفوس را به اجسام آسمانی و غیر آسمانی مطرح کرده است.^{۳۱}

البته نحوه زندگی غیر جسمانی پس از مرگ، یعنی حیات به صورت روح نامجسد و کیفیت تعقل او از خود و غیر خود، مخصوصاً در فلسفه ابن سینا نیازمند توضیح و تبیین است که به مقال کنونی ما مربوط نمی شود، اما به اختصار، آن چه مسلم است کیفیت این زندگی، منجر به نوعی اصالت من، چه متافیزیکی و چه معرفت شناختی نیست.^{۳۲}

□ ۴.۲. نظریه روح و بدن مثالی

مجموعه نظریه هایی که در این بخش جای می گیرند، وجه امتیازش از قول اول و دوم در این است که جاودانگی و معاد را هم جسمانی معرفی می کند و هم روحانی. اما وجه امتیازش از قول سوم و پنجم در این است که در بخش معاد جسمانی، درباره بدنی سخن می گوید که عاری از ماده است، بر خلاف بدن عنصری که واجد ماده است. فیلسوفان شاخصی که در این بخش قرار می گیرند شیخ اشراق و ملاصدرا هستند، هر چند نظریه این دو از جوانب دیگر و حتی در کیفیت ارتباط روح با بدن مثالی کاملاً از یکدیگر متمایزند.

خلاصه نظریات شیخ اشراق در باب حقیقت انسان و کیفیت جاودانگی او را می توان چنین فهرست کرد:

۱. مزاج انسانی کامل ترین مزاج است - مزاج کیفیتی است متوسط که از کیفیات متضاد اجسام مختلف در اجزا حاصل می شود که هر گاه کالبد (= بدن) انسانی بدان دست یابد، آمادگی پیدا می کند تا از سوی بخشنده علم (= جبرئیل) نور مجردی را دریافت کند که این نور در کالبد انسانی تصرف می کند. این نور، نور مدبری است به نام «اسفهد ناسوت» که به واسطه «آنانیت» به خود اشاره می کند.^{۳۳}

۲. این نور متصرف (= نفس ناطقه) قبل از پیدایش تن یا بدن موجود نیست، بلکه حدوث آن مشروط به حدوث بدن است و در عین حال، از ابتدای حدوث مجرد و نوری است.^{۳۴}

۳. برای انسان و جز آن از حیوانات کامله پنج حس آفریده شده است: لمس، ذوق، شمع، سمع و بصر.

۴. هر صفتی از صفات نفس یا نور اسفهبدی در کالبد یا بدن نظیری دارد؛ مثلاً همان طور که نور اسفهبید صورت‌های برزخیه را مشاهده کرده و آنها را از مواد طبیعی خود مجد می‌کند و صور کلی نورانی می‌گرداند و تعقل می‌کند، آن طور که لایق جوهر ذات آن است، مثل کسی که مثلاً زید و عمر را مشاهده کند و از آن دو برای انسانیت یک صورت کلی و عامی را بگیرد و بر آن و بر غیر آن دو حمل کند، همین طور لازم است که در تن و بدن قوت غاذیه‌ای که همه غذاهای مختلف را دگرگونه کرده شبیه به جوهر متغذی گرداند، موجود باشد... همان طور که در شأن سنخ نور تام این بود که مبدأ و علت نوری دگر شود، بنابراین، از نور اسفهبید در کالبد انسانی قوتی حاصل می‌شود که موجب کالبدی صاحب نور دیگری می‌شود و آن قوت مولده است، قوتی که بقا و پایداری نوع باز بسته به آن است.^{۳۵}

۵. نور اسفهبید در برزخ (= بدن مادی جسمانی) تصرف نمی‌کند، مگر با امری مناسب و آن مناسبت همان مناسبتی است که نور اسفهبید با جوهر لطیفی که روح (= روح بخاری) نامیده‌اند و منبع آن تجویف چپ دل است، دارد... روح حیوانی الطف اجسام عنصریه است و مشابه و مناسب با همه مناسبات نور آفریده شده است... در این روح مناسباتی بسیار (با نور اسفهبید) است و در تمام بدن پراکنده می‌باشد و حاصل قوای نوری آن است و نور اسفهبید به میانجی وی در کالبد انسان تصرف می‌کند و بدان نور می‌بخشد... پس نور اسفهبید را اگر چه نه مکان بود و نه دارای جهت، لکن ظلماتی که در کالبد است (یعنی قوای بدنی) همه متعلق به وی و مطیع و فرمانبردار اوست.^{۳۶}

۶. آن چه مشائیان در باب حواس پنجگانه باطنی گفته‌اند قابل نقد است... حق این است که خیال، وهم و تخلیه یک چیز و یک قوت است که به اعتبارات مختلف از آن به عبارات مختلف تعبیر می‌شود... اما قوت تذکر در عالم افلاک است (یعنی قوت تذکر از عالم افلاک آید که در آن تمام صور و معانی به نحو اکمل جمع است و از خزانه وهم که حافظه است نیست)، اما رواست که قوتی دیگر در کالبد انسانی باشد که تذکر متعلق بدان است و قوت ذاکره آن بود (از جهت تعلق استعداد تذکر به آن نه به حصول معانی و همیه در آن).^{۳۷}

۷. حق در صور خیالی و صور مرایا این است که منطق (در آینه خیال و غیره) نیست، بلکه عبارت از کالبدها و ابدان معلقه‌ای هستند (در عالم مثال) که آنها را محلی جسمانی نباشد. (به تعبیر دیگر، این صور قائم به خودند و محلی ندارند) و گاه بود که این ابدان معلقه را مظاهری بود، لکن واقع در آنها نبود (یعنی مظاهری دارند، مثل خیال و آئینه، لکن در خیال و آئینه

نمی‌باشند) و بنابراین، مظهر صورت‌هایی که در آینه است آینه است و آن صورت‌ها خود اموری هستند معلق که نه در مکان‌اند و نه در محل، و مظهر صورت‌های خیالی تخیلی بود و آنها نیز صور متخلیه معلقه‌اند و همان‌طور که همه حواس به یک حاشه باز می‌گردد که آن حس مشترک بود، پس همه این قوا در نور مدبر به یک قوت باز می‌گردد و آن ذات نوریه او بود که فیاض لذات بود و در حصول ابصار، گرچه مقابله رانی با مرئی شرط بود، الا این که بیننده حقیقی در ابصار نور اسفهد بود، اما این که چرا قبل از مفارقت از کالبد چیزهای روحانی و اخروی را نمی‌بیند بدین جهت است که گاه باشد که بر چیزی امری عارض شود که او را از دیدن آن چه از شأن اوست که ببیند باز دارد. (خلاصه این که شیخ اشراق تخیل را به اضافه نور اسفهد داند به عالم مثال و قوت خیال را مظهر صور داند نه محل).^{۳۸}

۸. در کنار، عالم عقل و عالم مادی، عالم مثالی وجود دارد. عالم مثال، عالمی است روحانی و ساخته شده از جوهری که از جهتی به جوهر جسمانی و از جهت دیگر به جوهر عقلی شباهت دارد. وجه اشتراک این جوهر با جوهر جسمانی در بعد و امتداد داشتن است و وجه اشتراکش با جوهر عقلی در این است که منزّه از ماده است.

۹. برای نور مجرد مدبر، پس از تناهی کالبدش «عدم» متصور نبود، زیرا نور مجرد مقتضی نابودی، ذات خود نبود و گرنه موجود نمی‌شد و موجب و علت وجود آن که نور قاهر بود نیز او را باطل و نیست نمی‌کند، زیرا در او دگرگونی و تغییر راه ندارد... خلاصه این که چون نور مجرد مدبر از ظلمات کالبد رهایی یافت به بقای نور قاهری که علت او است همچنان باقی خواهد ماند و مرگ و برزخ (بدن) از جهت بطلان مزاج بود، آن مزاجی که صلاحیت تصرفات نور مدبر در کالبد ظلمانی به سبب و به وساطت او بود.^{۳۹}

۱۰. هرگاه نور مدبر مقهور شواغل برزخیه شود، مشوق وی به عالم نور قدسی بیش‌تر از شوق او به غواسق بود... و هرگاه انوار متصرفه از جهت قوت تأثیر غیر متناهی بود، کشش و جذب شواغل برزخیه آنها را از افق نوری محبوب نگرداند، پس هرگاه انوار اسفهدیه جواهر غاسقه را مقهور خود کنند و از طرفی، عشق و شوق آنها به عالم نور قوی گردد... و آنها را ملکه اتصال به عالم نور حاصل گردد، در این صورت، هرگاه کالبد‌های آن گونه انوار اسفهدیه تباہ گردد، از جهت کمال قوت و شدت انجذاب آنها به سرچشمه زندگی به کالبد‌های دیگر منجذب نشوند و بنابراین، از کالبد انسانی رهایی یافته و به جهان نور محض روند و در آن جا مقام گزیده، در زمره انوار قدسیه درآیند.^{۴۰}

۱۱. نیک بختانی که در دانش و عمل میانه‌اند و زاهدانی که پاک و منزهند، چون از کالبد‌های جسمانی به عالم مثال معلقه‌ای که مظهر و محل آن پاره‌ای از برازخ علویه بُود، بپیوندند، بلکه نفوس آنان را قدرتی بُود که خود مثل معلقه روحانیه را بیافرینند، پس آن چه را خواهند و مایل‌اند از انواع خوراکی‌های لذیذ و صورت‌های زیبا و سماع و سرود نیکو و جز آن برای خود حاضر گردانند و این صورت‌ها کامل‌تر بُود از آن چه در عالم ما بُود.^{۴۱}

۱۲. اما اصحاب شقاوت و بدبختی... هر گاه از کالبد‌های برزخیه خود به در آیند، آنان را ضلال و سایه‌ای بُود از صُور معلقه بر حسب خوی‌های آنان. این صُور معلقه عبارت از همان مُثل افلاطونی نَبُود، زیرا مُثل افلاطونی، نوری هستند و در جهان انوار عقلیه ثابت‌اند، لکن اینها صوری هستند و معلق در عالم اشباح که پاره‌ای از آنها ظلمانی و پاره‌ای دیگر مستنیرند که خاص خوشبختان و جایگاه آنان بُود که بدان‌ها لذت برند و بر آن نحو که گویا پسران سفید پیکر و امردند، لکن صور معلقه اشقیاء و تیره بختان بسان مردان سیاه پیکر کبود فام بُود.

۱۳. شیخ اشراق می‌گوید:

عالم صور معلقه را با تمام خصوصیات یاد شده، ما عالم اشباح مجرّده می‌نامیم و بعث اجساد و اشباح ربانی و تمامی مواعید نبوت به آن، یعنی به وجود عالم اشباح تحقق می‌پذیرد.^{۴۲}

۱۴. حکم بدن مثالی که نفس در آن تصرف می‌کند حکم بدن حسی است در این که برای او همه حواس ظاهری و باطنی وجود دارد و این از آن جهت است که آن موجودی که ادراک کننده است نفس ناطقه می‌باشد، چه در بدن حسی باشد و چه در بدن مثالی.^{۴۳}

خلاصه این که، در فلسفه اشراق هم به تصحیح معاد جسمانی همت گمارده شده است و هم به اثبات معاد روحانی. اما جسمی که مورد نظر شیخ اشراق است به کلی با جسم مورد نظر قول اول و قول سوم فرق دارد و این اختلاف تا حدّ زیادی مرهون اثبات مثال در فلسفه اشراقی است. روح پس از مرگ بدن فانی نمی‌شود و هیچ اختلافی در طرف روح، در پیش از مرگ و پس از آن وجود ندارد. آری، روح پس از خلع بدن مادی خاکی، در عالم مثال، به قالبی مثالی می‌پیوندد که همچون صورت حاصل شده در آینه است، ولی صورتی است جوهری و قائم به ذات که بر خلاف بدن خاکی حیات او ذاتی است، پس ملاک هر هویت در روح ثابت است، زیرا روح وارد شده در عالم صوری اخروی (=عالم مثال) عیناً همان روحی است که در عالم دنیوی بود و ملاک هویت در طرف جسد یا جسم به اتحاد روح است؛ یعنی همان



روحی که به بدن خاکی تعلق گرفته بود، اکنون به بدنی مثالی تعلق گرفته است.^{۲۴}

همان طور که ملاحظه می‌شود در این نظریه آن چه در عالم پس از مرگ به عنوان بدن مبعوث شده است عیناً بدن دنیوی شخص نیست، بلکه بدنی دیگر است که با بدن او مبیانت دارد. به تعبیر دیگر، وجود چنین بدن مثالی، وجود آن بدن موجود در دنیا نیست و تشخیص آنها به یک تشخیص نمی‌باشد.

حال با توجه به اقوال ابن سینا و شیخ اشراق و تلاش‌های آنان در جهت توضیح و تبیین معاد جسمانی و روحانی، به ذکر نظریه ملاصدرا می‌پردازیم که از نظر زمانی متأخر است و توجه کاملی به آرای پیشینیان و کاستی آنها دارد.

۱. همان طور که گذشت، ابن سینا و شیخ اشراق هر دو بر این باورند که آدمی در دنیا مرکب از ساحتی جسمانی و مادی و ساحتی روحانی و مجرد محض به نام بدن و روح است. بُعد جسمانی و مادی، یعنی بدن شرط حدوث بُعد روحانی، یعنی روح است، هر چند بدن شرط بقای روح پس از حدوث آن نیست، به طوری که اگر با رسیدن بدن به استعداد خاصی، بلافاصله پس از حدوث روح، بدن به دلیلی تخریب و از میان برود، روح ابداً به بقای علت خود، یعنی موجود مفارق، باقی است. دلیل این بقا، به تجرد روح باز می‌گردد. بنابراین، روح یا نفس از ابتدای حدوث، موجودی مجرد است.

ملاصدرا با این نظریه موافق نیست و رابطه بدن و روح را چنین تفسیر نمی‌کند. پاره‌ای از اشکالات وی از این قرار است:

الف) چگونه ممکن است موجود مجرد که جوهری فعلیت یافته و به دور از قوه است، به بدن مادی تعلق گیرد و محل حوادث شود؟

ب) چگونه می‌توان پذیرفت که نفس از آغاز تعلق به بدن تا رسیدن به مراتب کمال خود جوهری ثابت باشد و هیچ گونه تحوّل در او روی ندهد و تفاوت نفوس تنها در اعراض باشد.

ج) اگر نفس از ابتدا مجرد محض است، چرا دارای هیچ یک از کمالات ادراکی نیست؟

د) اگر نفس موجودی مجرد و بسیط است، چگونه با حدوث بدن حادث می‌شود؟

ه) چگونه ممکن است که ابزارهای بدنی قبل از وجود به کار گیرنده‌های آن

موجود باشند؟



خلاصه نظر ملاصدرا در این بخش این است که وضعیت وجودی نفس در حدوث و بقا یکسان نیست؛ از طرفی، دلایل تجرد نفس معتبر است و از سوی دیگر، نفس در ابتدای پیدایش خود فاقد این ادراک‌هاست، لذا نفس در آغاز موجودی مادی است و با حرکت جوهری خود به مرتبه تجرد می‌رسد. بدین ترتیب، موجودات جوهری در سه گروه جای می‌گیرد که پیش از نظریه حرکت جوهری فقط دو قسمت اول مطرح بودند:

۱) موجوداتی که به نحو مجرد به وجود می‌آیند و در ذات و فعل خود نیازمند به ماده نیستند، مانند عقول.

۲) موجوداتی که به نحو مادی یافت می‌شوند و از حین پیدایش تا پایان چنین‌اند، مانند صورت‌های مادی.

۳) موجوداتی که نخست مادی‌اند، اما با حرکت جوهری خود به مقام تجرد می‌رسند، مثل نفوس انسانی.

به تعبیر دیگر، نفس انسانی مقید به مقام خاصی نیست، بلکه از درجات متفاوت برخوردار است. این درجات بر اساس حرکت جوهری تبیین می‌شوند. حرکت عبارت است از خروج شیء از قوه به فعل یا از نقص به کمال. متحرک در عین این که اجناس و فصول گذشته بر او صدق می‌کند با حرکت خود صاحب معنای جدیدی می‌شود. انسان که در آغاز موجودی مادی است وقتی با حرکت جوهری به مرتبه تجرد می‌رسد، در عین این که ناطق، یعنی فصل که منتزع از نفس مجرد اوست، بر او صدق می‌کند، حیوان و جسم و جوهر نیز بر او قابل اطلاق است؛ بدین ترتیب، انسان واقعی است که در ذهن قابل تحلیل به مراتبی است که آن مراتب همه با هم در وجود متحدند. از نظر ابن سینا جنبه تدبیری ذات نفس نسبت به بدن، از عوارض لاحق آن است که در ابتدای تکون در این عالم بر او عارض می‌شود. اما به نظر ملاصدرا اقتران نفس به بدن و تصرف در آن، امری ذاتی است.

۲. حکمای مشاء و اشراق، از راه صدور افعال مختلف از نفس در عین تقدّم و تأخیر آن افعال و اختلال بعضی از آنها در عین کارآیی بعضی دیگر، بر وحدت نفس انسانی استدلال کرده، قوایی را برای نفس ثابت می‌کنند. این قوا از آن جهت که از خود استقلال نداشته و در استخدام نفس قرار دارند، فروغ نفس در بدن نام گرفته‌اند. پس نفس انسانی کار سزاوار خویش را خود انجام می‌دهد و کارهای نباتی و حیوانی را با قوا. بنابراین، نفس مجرد انسانی

که در فعل نیازمند بدن است، از طریق قوا و برزخی چون روح حیوانی که جایگاه فروغ و قوای نفس است، با بدن ارتباط می‌یابد و در آن تصرف می‌کند.

از نظر ملاصدرا، نفس ناطقه انسانی در عین بساطت، جامع همه قوای ادراکی و تحریکی است، اما نه این که این قوا ابزاری در اختیار نفس باشد که با استخدام آنها عمل کند، زیرا در این فرض مبادی ادراک‌ها و حرکت‌ها در واقع، قوا هستند و به واسطه آنها نفس، بلکه نفس در هر سه مرتبه حس و خیال و عقل حضور دارد و مانند حس مشترک که حواس پنجگانه حس ظاهر در آن جمع‌اند، همه قوا نیز در نفس بسیط مجتمع‌اند و نفس با آنها متحد است. سخن وی چنین است:

انسان یک موجود است، اما مقامات و عوالم مختلفی دارد وجود نفس از فرو دست‌ترین مراحل، آغاز و به تدریج تا تجرد عقلی پیش می‌رود. رابطه نفس و بدن با یکدیگر اضافه شوقی نیست تا ترکیب آنها در نهایت انضمامی حقیقی باشد، بلکه رابطه آن دو رابطه اتحادی است، لذا بدن مرتبه‌ای از مراتب نفس می‌شود، چرا که مقتضای ربط وجودی میان دو امر همین است. پس نفس آدمی اگر از مرتبه اعلی و تجردی خود به مقام طبیعت یا حس تنزل کند، عین طبیعت و حواس است؛ یعنی در هنگام حس کردن عین عضو لمس‌کننده است و وقتی می‌برید عین عضو بویایی است و...^{۴۵}

۳. همان طور که ملاحظه شد، ابن سینا حواس پنجگانه ظاهری و حواس باطنی را وابسته به ماده بدنی می‌داند و فقط قائل به تجرد بخش عقلانی آدمی بود، اما ملاصدرا در دو مرحله نقد دلایل مادی بودن قوایی چون خیال و مرحله اثبات تجرد آنها به مجرد بودن همه قوای ادراکی نفس حکم می‌کند.^{۴۶} بنابراین، پس از مرگ بدن، انسان تنها علاقه خود را به عالم طبیعت و صور مادی از دست می‌دهد نه این که هیچ گونه ارتباطی با صور جسمانی نداشته باشد. نفس با حرکت در دو جنبه علم و عمل به فعلیت می‌رسد و با اکتساب ملکات نیک و اعتقادات حق یا ملکات زشت و اعتقادات باطل، تحول جوهری یافته و با رسوخ آنها باطن وی به صور آن صفات مصور خواهد شد و به وجودی متحول می‌شود که تنها وجه صوری دارد و از هرگونه قوه و استعداد منزله است.

۴. ملاصدرا با پذیرش نظریه شیخ اشراق در باب وجود عالم مثال، در تبیین مصاحبت و همراهی نفس و بدن در جهان پس از مرگ، مقدماتی را ترتیب می‌دهد که عبارتند از:

الف) ماهیات برای داشتن افراد فراوان مانعی ندارند و وقتی ماهیتی در ضمن ماده خارجی موجود می‌شود با اعراضی همراه است که زاید بر ذات ماهیت‌اند و صرفاً نحوه

وجود آنها را نشان می‌دهد. در واقع، وجود انسان در خارج عین وجود عوارض اوست نه این که این امور زاید بر وجود مادی انسان باشند، ولی از آن جا که این امور متحوّل و متبدلند و انسان ثابت، این نتیجه به دست می‌آید که آنها زاید بر ماهیت انسان، اما عین نحوه وجود مادی او هستند.

ب) ملاک تجرّد وجودی، اشتداد و کامل شدن وجود است نه صرف حذف زواید و ضمایم.

ج) طبیعت هر چیزی به کمال غایت خود توجه دارد و به سوی آن در حرکت است.^{۲۷} با توجه به این سه مقدمه، انسان در میان طبایع مادی از این ویژگی برخوردار است که هر مصداق آن می‌تواند با حفظ هویت شخصی خود از پایین‌ترین مراحل تا بالاترین مراتب وجودی را به مدد حرکت جوهری طی کند. انسان دارای مراتب وجودی متعددی است که بعضی از آنها طبیعی و برخی دیگر نفسانی و پاره‌ای عقلی است. بنابراین، آدمی از طفولیت تا رسیدن به مرتبه حصول و استحکام خیالات در مقام انسان طبیعی است، سپس با حرکت و اشتداد وجودی به مرتبه نفسانی و مثالی می‌رسد و در این مرتبه اعضای مثالی می‌یابد. ویژگی عضو مثالی این است که از ماده بی‌نیاز است بنابراین، بر خلاف بدن عالم ماده که افعال متعدد از اعضای مختلف صادر می‌شود، جوهر مثالی که نحوه وجود قوی‌تری دارد از جمعیت وجودی برخوردار است و عضو واحد آن می‌تواند مبدأ صفات متعدد ادراکی و تحریکی شود.

خلاصه آن که، حال نفس به مراتب تجرّدش، مانند حال مدرک خارجی است که مراتب حسی، خیال و عقل را طی کرده، محسوس، متخیل و معقول می‌شود و همان طور که تجرّد مدرک صرفاً اسقاط بعضی از صفات آن و ابقای بعضی دیگر نیست - بلکه حقیقت تجرید تبدیل وجود ناقص‌تر به وجود کامل و اشرف است - تجرّد انسان و انتقال او از دنیا به عوالم بعدی تبدل هویت و وجود او به وجودی کامل‌تر است؛ یعنی با استكمال ذات نفس، تمام قوا مراتب استكمال را با او طی می‌کنند و با اشتداد یافتن نقش وحدت و جمعیت او نیز شدیدتر، بدن او لطیف‌تر و اتصال آن به بدن قوی‌تر می‌شود. اگر بپذیریم که انسان بدون داشتن بدن وارد عالم مثال می‌شود یا باید پذیرفت که تمام حقیقت او نفس است و یا این که تمام حقیقت او به عالم مثال وارد نشده است و هر دو امر پذیرفتنی نیست.

۵. از آن چه گذشت معلوم می‌شود که بر خلاف قول اشراقیان، ایدان برزخی و اخروی از



پیش در آن عالم آماده نشده‌اند تا نفوس پس از رهایی از بدن مادی بدان‌ها تعلق گیرند تا هم مشکل هویت شخصی در طرف جسم و بدن مطرح باشد و هم مشکل تناسخ، بلکه این ابدان از لوازم نفوس‌اند، لذا هر جوهر نفسانی مفارقی را یک بدن مثالی همراهی می‌کند که نشأت گرفته از ملکات و هیأت نفسانی آن جوهر است، بی آن که حرکات مواد و تحوّل در آن راه داشته باشد، هر چند خواصی چون تقدّر و تجسم را دارد. پس وجود بدن برزخی در عالم مثال مقدّم بر نفس نیست، بلکه این دو، همچون سایه و صاحب سایه به همراه یکدیگرند. ملاصدرا در بسیاری از کتب خویش از جمله شواهد الربوبیه، مفاتیح الغیب و اسفار گاه یازده اصل و گاه شش اصل و گاه هفت اصل را ترتیب می‌دهد^{۴۸} تا عینیت بدن دنیوی و اخروی را اثبات کند.

از اصول یاد شده چنین نتیجه گرفته می‌شود که مقصد انسان تحوّل از وجود دنیوی مادی به وجود اخروی صوری است، چرا که نسبت دنیا به آخرت نسبت نقص به کمال است و بدن اخروی عین همین بدن دنیوی است نه غیر آن و نه مثل آن، زیرا تشخیص دهنده آن وجود نفس است و نفسی که با بدن برزخی و اخروی است، همان نفسی است که با بدن دنیوی بوده است و این سه بدن سه مرتبه یک بدن است که تنها از هم تمیز دارند؛ یعنی یکی دنیوی و دیگری برزخی یا اخروی است و به شدّت و ضعف از یکدیگر متمایزند و در واقع، همه مراتب و تطوّرات یک شخص است، همان گونه که در دنیا بدن طفل از بدن جوانی و پیری او متمایز است، اما همه مراتب یک بدن هستند.

ملاحظه می‌کنیم که مسلک ملاصدرا بسیار کامل‌تر از سایر مسلک‌ها در صدد اثبات این همانی فرد موجود در دنیا، برزخ و آخرت بر می‌آید. اولاً، این همانی بدن دنیوی و اخروی محفوظ مانده است و ثانیاً، با اثبات تجرّد قوای روحی، روح یا نفس با همه مراتبش وارد عالم دیگر می‌شود و به تعبیر دیگر، کل آدمی جهان طبیعت را ترک می‌کند، به گونه‌ای که از حقیقت خود هیچ در عالم طبیعت جا نمی‌گذارد و لذا کل آدمی قدم به عالم دیگری می‌گذارد.

اما چرا ملاصدرا بدن عنصری را یکسره در معاد جسمانی بی اعتبار اعلام می‌کند، شاید یکی از جهات آن این باشد که اگر نفس با رسیدن مرگ از بدن مفارقت کند و هر علقه‌ای به بدن عنصری خود را از دست دهد، اگر قرار باشد که معاد حصول استعداد در بدن گردآورده شده تفسیر شود تا روح بدان باز گردد، یا مشکل تناسخ را به دنبال خواهد داشت یا مفسده تناسخ، یعنی رجوع از فعلیت به قوه را. در واقع، به نظر ایشان، با فرا رسیدن مرگ طبیعی،

آدمی مسافت دنیا را طی می‌کند و به مقصد خود که عالم دیگر است، می‌رسد. از همین جا معلوم می‌شود که یکی دیگر از دلایل ملاصدرا این است که اگر معاد بازگشت روح به بدن عنصری در نظر گرفته شود، عالم آخرت هم چیزی جز عالم دنیا نخواهد بود، در حالی که احکام جهان آخرت با دنیا فرق دارد و نمی‌توان آخرت را تجدید بنای عالم دنیا معرفی کرد.

□ ۵.۲. نظریه حقوق ابدان به ارواح

این نظریه را آقا علی زנוزی با حفظ اصول ملاصدرا و به عنوان تکمیل نظریه صدرایی ارائه کرده است.

الهام بخش ایشان حدیثی از اهل عصمت و طهارت (علیهم السلام) است:

همانا روح در جای گاه خود قرار گرفته است: روح نیکوکار در نور و گشایش است و روح زشت کار در تنگی و ظلمت. و بدن به خاک تبدیل می‌شود، همان طور که از آن آفریده شده بود، و ابدانی که درندگان و کرم‌ها خورده و پاره پاره کرده و آنها را دفع کرده‌اند، همه در خاک نزد کسی (خداوند) محفوظ می‌ماند که از علم او ذره‌ای در تاریکی‌های زمین پوشیده نیست و عدد و وزن اشیا را می‌داند؛ و خاک و روحانیون، هم چون طلا در میان خاک است، پس هنگامی که زمان برانگیختن فرارسد بر زمین باران زندگی می‌بارد و زمین می‌روید و سپس به شدت هم چون تکان خوردن مشک حرکت می‌کند و خاک آدمی همچون طلای به دست آمده از خاک شسته شده با آب، و یا کراهی بر آمده از شیرزده شده می‌گردد؛ پس خاک هر بدنی جمع شده به اذن خداوند توانا به مکان روح منتقل می‌شود و سپس صورت‌ها به اذن خداوند صورت دهنده مانند هیئت‌های خود، باز می‌گرداند و روح در آنها وارد شده چنان به کمال باز ساخته می‌شوند که کسی از خود چیزی را انکار نمی‌کند.^{۴۹}

نظر مدرس زנוزی آن است که در معاد، بدن ترابی عنصری حضور خواهد داشت، بی آن که بدن مثالی در کار نباشد و بی آن که اشکالات تناسخ و یکی بودن دنیا و آخرت به میان آید. تقریر ایشان از معاد جسمانی بدین قرار است:

۱. مرکب به دو قسم حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شود. مرکب حقیقی وحدت حقیقی دارد و از این جهت زیر پوشش یکی از انواع واقعی قرار می‌گیرد. وقتی چنین ترکیبی حاصل می‌شود که میان اجزای آن رابطه علیت و نیازمندی حاکم باشد و آن اجزا به لحاظ وحدت حقیقی، به یک وجود موجود باشند. ترکیب اعتباری ترکیبی است که تنها بعضی از امور در کنار بعضی دیگر قرار گرفته است، بی آن که بر آن کثرت حقیقی، وحدت حقیقی حاکم باشد. انسان مرکب از نفس و بدن که نفس او نیز مرکب از درجات گوناگون قوای نفسانی است،



نمونه‌ای از وحدت حقیقی است.

در واقع، ایشان از این مقدمه، یعنی اثبات اتحاد نفس در بدن مادی می‌خواهد به تلازم نفس و بدن مذکور در همه عوالم وجود حکم کند.

۲. نفس از جهت خصوصیت ذاتی خود و ملکات جوهری که از راه اعمال برای او حاصل شده، فاعل بدن است و بدن زمینه ساز ملکات نفسانی است که نفس از راه اعمال مناسب آنها را برای خود رقم می‌زند، همان طور که در ابتدای تکون نفس، صورت اعضا با حرکت ذاتی به سوی نفس مناسب خود رهسپارند (زیرا نفس در حدوث جسمانی است) نفس نیز در اعضای خود صورت‌هایی مناسب با جهات نفسانی ایجاد می‌کند (که در واقع، اعضای بدن، نازل شده آن جهانند) پس میان نفس و بدن سنخیتی ذاتی برقرار است، به طوری که نفس به بدن و از بدن به نفس آثاری ردّ و بدل می‌شود.

۳. نفس پس از مفارقت از دنیا، از طریق جهات ذاتی و ملکات جوهری که در عالم طبیعت به دست آورده است، آثاری را در بدن خود به ودیعت می‌سپارد، لذا بدن هر کس پس از ارتحال نفس در واقع، از ابدان دیگر جدا و متمایز است.

۴. نفس پس از مفارقت از بدن به نفس کلی مناسب با ذات و ملکات خود می‌پیوندد و بدن نیز مانند متحرک‌های دیگر با حرکات ذاتی و استکمالی به سوی عالم آخرت در حرکت است.

۵. وقتی پاره‌های متفرق بدن با حرکت ذاتی خود جمع می‌گردد و کثرتش به وحدت می‌گراید با نفس خود متحد می‌شود.^{۵۰}

همان طور که ملاحظه می‌شود، بنابراین نظریه اساساً پس از مرگ بدن، روح تنها علقه تدبیری و تصرفی خود را در بدن از دست می‌دهد، اما اصل علقه هرگز قطع نمی‌شود، زیرا اضافه نفس به بدن مادی اضافه‌ای ذاتی است و همین بقای علقه است که بدن را به سوی مقرّ روح حرکت می‌دهد. افزون بر این، همین عدم قطع علاقه، مانع از به وجود آمدن اشکال تناسخ است، چون بدن مذکور، فقط نفس خود را دارد و همیشه در سلطه او قرار دارد. هم چنین در این نظریه فرض نشده که روح به بدن باز می‌گردد، پس بدن به سمت روح می‌رود و از این رو، عالمی که این دو با هم متحد می‌شوند، عالم دنیا نخواهد بود.

ناگفته نماند که میر داماد، آخرین فیلسوف نامور از سلسله فلاسفه مشائی، نیز در این که روح پس از مرگ بدن، به کلی با بدن قطع ارتباط نمی‌کند، با مدرس زنوزی هم داستان است،

هر چند ظاهراً نظریه وی تنها می‌تواند اشکال اول ملاصدرا را به نوعی پاسخ‌گو باشد، ولی اشکال دوم را فقط می‌توان با راهبرد مدرس زنوزی دفع کرد. میر داماد در باب زیارت قبور و مراقد صالحان می‌گوید:

نفس ناطقه که جوهر ذات او از عالم ملکوت است، به دو گونه بر بدن مادی به علاقه تدبیری سلطه دارد: یکی از حیث ماده شخصی و دیگری از حیث صورت جوهری بدنی، که حیث اول همیشه باقی و برقرار است، بر خلاف حیث دوم که تکون می‌یابد و فاسد می‌شود. مرگ تنها علاقه تدبیری به بدن شخصی را از حیث صورت باطل می‌کند، اما علاقه تدبیری به بدن از حیث ماده‌ای که پیوسته صور متفاوت را می‌پذیرد، باقی و برقرار است و هرگز فاسد نمی‌شود. همین علاقه محفوظ و باقی از حیث ماده‌ای است که مرجع تعلق روح به صورتی ممثلی با صورت کنونی را در هنگام حشر بدنی و بازگشت روح به لایه بدن به اذن خداوند سبحان فراهم می‌آورد. و از جهت همین علاقه باقی نفس به این بدن شخصی از جهت ماده است که می‌توان با زیارت قبور، فیض و خیر را اصطیاد کرد و به دست آورد.^{۵۱}

به هر حال، می‌توان با توجه به ظاهر متون دینی، نظریه آقا علی مدرس را نوعی پیشرفت در تبیین فلسفی و جاودانگی و معاد جسمانی و روحانی تلقی کرد، هر چند پرسش‌هایی وجود دارد که آیندگان با ادامه این تلاش‌ها، به تدریج به پاسخ آن خواهند رسید.

۳. نتیجه

از آن چه گزارش شد، اهمیت مسئله هویت شخصی در نزد حکمایان و متکلمان مسلمان، در بحث جاودانگی، روشن شد. می‌توان دید که دانشمندان مسلمان تقریباً متفق‌اند که آدمی مرکب از بدن و امری غیر بدنی است و غالب ایشان، آن امر غیر بدنی را جوهری به نام «روح» یا نفس معرفی می‌کنند. از این رو، گروه اخیر، با مسئله هویت شخصی در امر جاودانگی بیش‌تر درگیرند، زیرا باید در دو ساحت روح و بدن، هویت شخصی هر فرد انسانی را در دنیا و آخرت نشان دهند. آن چه در این جا بیش‌تر اهمیت پیدا می‌کند، اثبات این همانی بدن دنیا و بدن اخروی است، چرا که خصوصیات بدنی و روحی وابسته به آن، همه به این بحث بر می‌گردد. از همین جاست که تقریرهای مختلفی از این مسئله صورت گرفته است و بحث‌ها به گونه‌ای ترتیب داده شده که با مضامین دینی وارد شده درباره ابدان اخروی، سازگار و بلکه مطابق باشد.

والحمد لله رب العالمین



۱. ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی: نقد المحصل (تلخیص المحصل)، دارالاضواء، ص ۳۷۸-۳۷۹.
۲. یس (۳۶) آیه ۷۸-۷۹.
۳. ر.ک: نقد المحصل، ص ۳۹۰؛ شرح مواقف، ج ۸، ص ۲۸۹.
۴. قصص (۲۸) آیه ۸۸.
۵. الرحمن (۵۵) آیه ۲۶.
۶. روم (۳۰) آیه ۲۷.
۷. حدید (۵۷) آیه ۳.
۸. ر.ک: شرح مواقف، ج ۸، ص ۲۹۷.
۹. علامه حلی: کشف المراد، مؤسسة النشر الاسلامی، ص ۴۰۶-۴۰۷.
۱۰. ر.ک: شرح مواقف، ج ۸، ص ۳۱۸.
۱۱. ر.ک: اشعار، ج ۹، ص ۱۸۸.
۱۲. ر.ک: قطب‌الدین شیرازی: شرح حکمة الاشراق، ص ۴۴۷-۴۵۱.
۱۳. ر.ک: صدر المتألهین: اسفار، ج ۹، ص ۲۱۴-۲۱۵ و ص ۱۷۲-۱۷۳.
۱۴. ر.ک: اسفار، ج ۹، ص ۲۱۵؛ غزالی: تهافت الفلاسفه، ص ۳۰۷.
۱۵. ر.ک: ملاهادی سبزواری: حاشیه اسفار، ص ۲۱۵.
۱۶. رساله جمهور، کتاب چهارم، از بند ۴۳۵ به بعد؛ تیمائوس، بند ۹۶ و ۷۰.
۱۷. درباره نفس، دفتر سوم، ۵، ۴۳۰ الف ۱۷ به بعد.
۱۸. ابن سینا: شفا، الهیات، مقاله ۹، فصل ۷، ص ۴۲۳؛ گزیده گوهر مراد، ص ۳۳۶-۳۳۷.
۱۹. ر.ک: اشارات و تنبیهات، نمط ۸.
۲۰. آل عمران (۳) آیه ۱۶۹.
۲۱. غزالی: تهافت الفلاسفه، ترجمه دکتر علی اصغر حلبی، ص ۲۹۳-۳۰۰- (با کمی تصرف).
۲۲. ر.ک: گوهر مراد، ص ۳۲۲.
۲۳. ر.ک: اشارات و تنبیهات، نمط ۸، فصل ۱۷.
۲۴. همان، نمط سوم، فصل ۶.
۲۵. همان، نمط سوم، فصل ۸.
۲۶. همان، فصل ۹ و ۱۰.
۲۷. طبیعیات، شفا، ص ۶، ج ۲، مقاله ۴، فصل ۳، ص ۱۶۷-۱۷۱.
۲۸. ر.ک: المباحث الشرقيه، ج ۲، ص ۳۴۰.
۲۹. عبدالرزاق لاهیجی: گزیده گوهر مراد، ص ۱۱۳.
۳۰. شفا، طبیعیات، ص ۶، مقاله ۶، فصل ۴.
۳۱. اشارات و تنبیهات، ج ۳، نمط ۸، فصل ۲۷.
۳۲. Solipsism؛ این واژه به اصالت من، پس خودی، خود انگاری، پس منی، نه جز منی و... ترجمه شده است. این واژه عموماً هر نظریه‌ای را پیش می‌کشد که اهمیت عمده را به خود (= Self) می‌دهد. در اصالت من متافیزیکی، گاه می‌گویند: «تنها من هستم» یا «من تمام واقعیت است». دلیل این نظریه این است که هر ادعایی را درباره وجود و عدم پایه در تجربه دارد و تجربه فقط از آن کسی است که واجد آن است. پس ادعاهای

وجودی نمی‌تواند ادعای صادقی باشد، مگر از وجود تجربه خود و حالات خود. در معرفت‌شناسی، مفهوم خود و حالت‌های آن به عنوان تنها متعلق واقعی معرفت و سرچشمه معرفت احتمالی به وجود دیگران قلمداد می‌شود. این نظریه معرفت‌شناسانه بر خلاف اصالت من متافیزیکی طرفداران زیادی دارد. به هر حال، فلاسفه غالباً این نظریه را خردپسندانه نمی‌دانند، هر چند که رد آن آسان نیست.

۳۳. حکمة الاشراق، ص ۱۹۹-۲۰۱؛ ترجمه دکتر سیدجعفر سجادی، ص ۳۱۸-۳۲۲.

۳۴. همان، ص ۲۰۱-۲۰۳.

۳۵. همان، ص ۲۰۳-۲۰۶؛ ترجمه، ص ۳۲۵-۳۲۸.

۳۶. همان، ص ۲۰۶-۲۰۷؛ ترجمه، ص ۳۲۸-۳۳۱.

۳۷. همان، ص ۲۰۸-۲۱۱؛ ترجمه، ص ۳۳۲-۳۳۸.

۳۸. همان، ص ۲۱۱-۲۱۶؛ ترجمه، ص ۳۳۸-۳۴۳.

۳۹. همان، ص ۲۲۲-۲۲۳؛ ترجمه، ص ۳۵۰-۳۵۲.

۴۰. همان، ص ۲۲۳-۲۲۴؛ ترجمه، ص ۳۵۲-۳۵۳.

۴۱. همان، ص ۲۲۹-۲۳۰؛ ترجمه، ص ۳۵۹.

۴۲. همان، ص ۲۳۴-۲۳۵؛ ترجمه، ص ۳۶۱.

۴۳. قطب الدین شیرازی: شرح حکمة الاشراق، ص ۵۱۸.

۴۴. ر. ک: حاج ملاهادی سبزواری: منظومه، ص ۳۴۶.

۴۵. ملاصدرا: اسفار، ج ۸، ص ۱۳۳-۱۳۶.

۴۶. همان، ص ۲۳۴-۲۴۱.

۴۷. ملاصدرا: اسفار، ج ۹، ص ۹۴-۱۰۰.

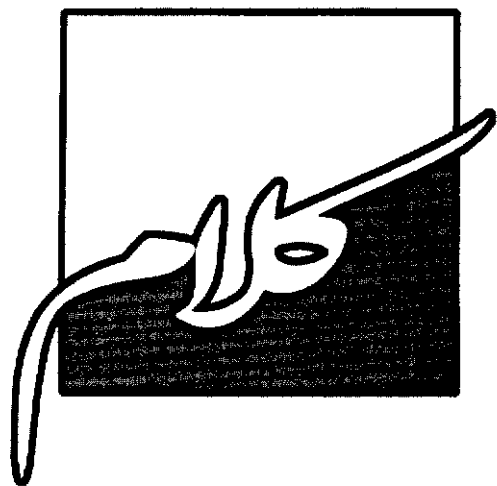
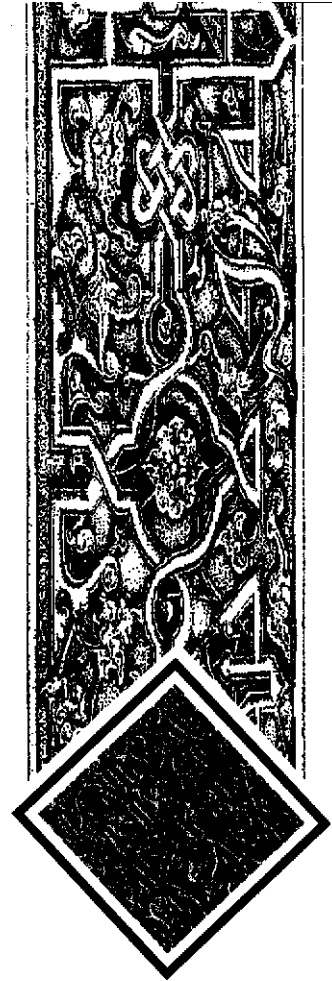
۴۸. همان، ص ۱۸۵-۱۹۶؛ مفاتیح الغیب، ص ۵۹۵-۶۰۰؛ الشواهد الربوبیه، ص ۲۶۱-۲۶۷.

۴۹. طبرسی: احتجاج، ص ۳۵۰.

۵۰. رساله سبیل الرشاد.

۵۱. میر داماد: قبسات، ص ۴۵۵-۴۵۶.





قاضی سعید و نظریه خاص او درباره اسماء و صفات حق تعالی



مرضیه صادقی

عضو هیات علمی دانشگاه قم

چکیده

این مقاله در صدد تبیین دیدگاه خاص قاضی سعید درباره چگونگی و کیفیت اتصاف واجب تعالی به صفات است از آن جا که توضیح دقیق این مسئله، منوط به تبیین اصول فکری و مبنایی قاضی سعید است، لذا در ابتدا به این مبنایی اشاره شده و سپس چون به نظر نویسنده قول حق در مسئله قول صدر المتألهین شیرازی است، مقایسه‌ای اجمالی بین این دو دیدگاه به عمل آمده است.



کلید واژه‌ها: صفات، زیادت صفات، عینیت صفات، نیابت ذات، سلب مقابلات، اشتراک لفظی، مابینت.

قاضی سعید و
نظریه خاص
او درباره...





۱. مقدمه

قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی (ه. ق. ۱۱۰۷-۱۰۴۹) از محققانی بوده که نسبت به شرح احادیث اهتمام زیادی داشته و در این زمینه دست به تألیف کتب و رساله‌هایی زده که مهم‌ترین آنها، شرح بر کتاب توحید شیخ صدوق است. توحید، کتابی است که شیخ صدوق محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی، احادیث توحید و آن چه وابسته به بحث توحید است از جمله، صفات، اسما و افعال خدا را در آن در ضمن ۶۷ باب جمع کرده است.

از آثار دیگر قاضی سعید، کلید بهشت و اسرار الصنایع است که به زبان فارسی نوشته شده و به زبان عربی رساله‌هایی همچون رسالة الانوار القدسیة فی تحقیق الهیولی و الصورة والنفس و رسالة المقصد الأسنى فی تحقیق ماهیة الحركة و وجودها و غیره تدوین کرده است.

اما برای کتاب توحید صدوق، شروح زیادی وجود دارد که از جمله آنها شرح توحید است که قاضی سعید نام خاصی برای آن ننهاد، لذا به نام شرح توحید مشهور شده است.

وی در کتاب شرح توحید صدوق، ضمن شرح احادیث کتاب توحید، موضوعات مختلف فلسفی و کلامی آن را مطرح کرده است، البته مشرب او در حکمت و فلسفه، مشرب ملا رجبعلی تبریزی است، زیرا از شاگردان برجسته ملا رجبعلی و تحت تأثیر مواضع فکری او بوده است. قاضی سعید در شرح احادیث و تأویل آنها، گرچه از ملامحسن فیض کاشانی به دلیل بهره‌مندی از محضر درس ایشان، پیروی کرده، لکن مشرب خاصی نیز داشته است. اما آن چه در این کتاب بدان توجه بسیار شده، بحث اسما و صفات حق تعالی است که یکی از موضوعاتی است که بین متکلمان و حکیمان همواره مورد بحث و گفت‌وگو بوده است. ایشان تمام تلاش خود را در ردّ قول به عینیت صفات با ذات و یا زیادت آن بر ذات صرف کرده، ضمن این که برای اثبات نظر خویش، شواهدی نیز از احادیث می‌آورد.

قاضی سعید ابتدا به هر یک از دو قول اشکال کرده و پس از این که اعتقاد به زیادت صفات بر ذات را مذهبی بسیار قبیح معرفی می‌کند، در ردّ آن می‌گوید:

این صفات از دو احتمال بیرون نیست یا آن است که واجب تعالی، مجموع ذات و صفات است یا نه، بلکه واجب الوجود همین ذات تنهاست و صفات مذکور هیچ دخلی در تحقق

حقیقت وجوب وجود ندارد، پس اگر واجب الوجود عبارت از مجموع ذات و صفات باشد، ترکیب در ذات پاک او که بسیط از جمیع جهات است لازم می آید و این نیز ممتنع است. و اگر واجب الوجود همین ذات تنها باشد و صفات، امور خارج از آن باشد، لازم می آید که واجب الوجود، در وجود و سایر صفات و کمالات خود به غیر ذات خود محتاج باشد و این منافات با شأن واجب الوجود دارد، زیرا استکمال او به واسطه غیر، محال است، پس معلوم می شود که صفات واجب تعالی زاید بر ذات نمی تواند باشد.

وی سپس در ردّ قول به عینیت می فرماید: و اما آنان که صفات واجب تعالی را عین ذات او می دانند، گرچه این مذهب در شناعت به مثابه مذهب اول نیست، اما به هر حال، معقول نیست، زیرا اگر کسی معنای ذات و صفات را خوب درک کرده باشد هرگز نمی گوید که صفت، عین ذات می تواند باشد، زیرا صفت، امری است که فرع ذات می باشد و ذات نیز حقیقتی است که اصل می باشد، پس اگر صفت، عین ذات باشد لازم می آید که اصل، عین فرع و به عبارت دیگر، تابع عین متبوع باشد و این نیز امکان ندارد، پس صفت، عین ذات هم نیست.

هم چنین در تأیید این مطلب می فرماید: اتحاد بین ذات و صفت و عینیت آنها با یکدیگر ممتنع است، چون ذات، بی نیاز بالذات است، در حالی که صفت، همواره محتاج به موصوف است و جمع این دو، مستلزم این است که محتاج الیه، محتاج باشد و بالعکس.

در این جا این سؤال مطرح می شود که قاضی سعید خود، در مورد اتصاف خداوند به صفات ثبوتیه چه راه حلی را ارائه می دهد؟ آیا ردّ آن دو قول، منجر به انکار صفات در مورد واجب تعالی می شود؟ البته این مطلب با آن چه در قرآن و سنت مطرح شده است منافات دارد، چرا که در آیات و احادیث بسیاری مسئله اتصاف واجب تعالی به صفات مطرح شده، به طوری که دلالت بر این مطلب دارد که واجب تعالی واجد آن صفات است. اما اگر ایشان درباره واجب تعالی، اتصاف به صفت را می پذیرد از چه راهی وارد می شود؟

ایشان با تعبیر مختلف، نظریه خود را بیان می کند، چنان که می گوید:

ليست الصفات بقيام مبدء الاشتقاق في الذات سواء كان ذلك المبدء نفس الذات أو قائماً بها بل بمعنى أنه تعالى وهب مبادئها للمتصفين بها وأوجد حقايقها لمستحقها.^۱

قاضی سعید و
نظریه خاص
او درباره...



وی در عبارت دیگری چنین می گوید:

... انّ صدق هذه الاسماء ليس لأجل قيام صفة به تعالى أو عينية مبدء اشتقاقها.^۲



یعنی درباره خداوند، اتصاف بدین گونه نیست که مبدأ اشتقاق صفات، در خداوند موجود باشد، حال چه آن مبدأ، عین ذات باشد یا قیام به ذات داشته باشد و عارض بر آن شود، بلکه اتصاف، در مورد خداوند به این معناست که خداوند، مبادی این صفات را به افرادی که موصوف به این صفات شده‌اند، داده است و حقیقت آن صفات را در اشخاصی که مستحق آن هستند ایجاد کرده است، چنان که مثلاً درباره صفت قدرت می‌توان گفت که خداوند حقیقت قدرت را به اشخاصی که موصوف به قدرت باشند داده است. ظاهر سخن ایشان در این عبارت دلالت بر این مطلب دارد که ذات واجب تعالی خالی از صفات است، در حالی که باید بگوییم که در این صورت، چگونه ممکن است فاقد شیء، معطی شیء باشد؛ یعنی خود خداوند صفات را نداشته باشد، ولی بتواند آن را به مخلوقات اعطا کند، مگر این که ایشان بخواهد سخنی شبیه کلام بعضی از معتزله در باب صفات مطرح کند و بگوید که ذات حق، خالی از صفات است، لکن ذات نایب متناوب صفات می‌شود.^۳ قاضی سعید در عبارت دیگری به عدم وجود صفت در واجب تعالی تصریح کرده و می‌گوید:

قد عرفت أن الوصف هو جهة الاحاطة وهي تستلزم التحديد فليس له عز شأنه صفة حتى تحده الصفات و ذلك لأن الموصوف من حيث هو موصوف غير الصفة من حيث هي صفة و ألا لما كان موصوف و وصف فإذا ثبت الغيرية و قيل بنبوت الصفة فقد صار الموصوف في حد و الصفة في آخر، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.^۴

به نظر ایشان چه وصف، امری زاید باشد و چه عین ذات، موجب احاطه و در نتیجه، مستلزم محدود شدن خواهد بود و چون ذات باری حدّ ندارد، پس صفتی نیز نخواهد داشت. هم چنین در جای دیگر علاوه بر جهت محدود شدن، جهت

مماثلۀ بین خلق و خالق را مطرح کرده و می‌گوید:



لم تصدق و لم تحمل عليه تعالى الصفات اذ لو صدقت عليه، يكون عز شأنه بسبب ادراك الصفات اياه و صدقها عليه متناهياً بالحدود... فلو صدقت عليه الصفات المشترك المفهوم بينه و بين خلقه تشارك الخلق اياه و مائله في ذلك المفهوم.

در این عبارت برای جلوگیری از ایجاد مماثلت بین خلق و خالق، اتصاف به صفات را در مورد واجب تعالی صحیح ندانسته و می‌گوید که صفات بر خداوند حمل نمی‌شود، اما در عبارت دیگر که در ذیل این حدیث از امام رضا(ع) که می‌فرماید: *أنه من يصف ربه بالقياس لا يزال الدهر في الالتباس...* آمده است، می‌گوید: چون هیچ راهی برای عقول به سوی ساحت کبریایی‌اش نیست، پس هر چه را عقل وصف کند، شایسته پروردگار نیست، بنابراین، کسی که پروردگارش را به مقیاس عقل بسنجد و وصف کند، همواره در اشتباه است.

در واقع، قاضی سعید به این مطلب اشاره می‌کند که هر وصفی را که عقل تجویز کند شایسته خداوند نیست، لذا از ظاهر این عبارت چنین به دست می‌آید که درباره او صافی که خداوند برای ذاتش متعین کرده، مانعی در جهت اتصاف نخواهد بود و تنها توصیف ذات واجب توسط عقول بشری مورد اشکال است. البته شاهد بر این حمل هم در عبارات قاضی سعید موجود است، چنان که می‌گوید: *«أن الخالق لا يوصف إلا بما وُصف به نفسه»*^۵؛ یعنی خداوند تنها به او صافی که خودش، خود را توصیف کرده متصف می‌شود و این مطلب را با کلمه تأکید و جمله اسمیه و هم چنین ادات حصر بیان کرده است.

۲. صفات فعل از دیدگاه قاضی سعید

در یک تقسیم‌بندی حکما صفات را به صفات ذات و فعل تقسیم کرده‌اند. صفات ذات به صفاتی گفته می‌شود که برای انتزاع آنها تنها کافی است که ذات حق، مفروض واقع شود، ولی صفات فعل به



صفاتی اطلاق می‌شود که انتزاع آنها بستگی به مفروض گرفتن غیر حق دارد،^۶ البته چون این صفات، متأخر از ذات و هم چنین زاید بر ذات هستند، صدق این صفات بر حق تعالی از این جهت است که این صفات در ذات حق ریشه داشته و از آن ریشه، همه کمالات و خیرات صادر می‌شود. اما قاضی سعید چنین سخنی را درباره صفات فعل قبول ندارد و در صفات فعلیه، هرگونه نسبت داشتن با غیر را انکار می‌کند و معتقد است که مثلاً خالق بودن خداوند که صفت فعلیه اوست ازلی و ابدی است و به مخلوق بستگی ندارد. پس این طور نیست که خداوند در هنگام خلق، استحقاق صفت خالق بودن را پیدا کند. هم چنین معتقد است که فعل خداوند در زمان نیست، گرچه مخلوق او در زمان واقع می‌شود. در فعل خداوند، گذشته، حال و آینده تحقق ندارد، پس اگر مخلوقات خداوند در زمان واقع شوند، زمانی بودن آن موجب نمی‌شود که فعل خداوند نیز در زمان بوده باشد.

اما آن چه در این جا حایز اهمیت است این است که قبل از قضاوت نهایی درباره نظریه خاص قاضی سعید بتوانیم به اصول فکری ایشان دست پیدا کنیم، زیرا دیدگاه خاص او درباره صفات، ناشی از مبانی فکری و اصول مبنایی‌اش است.

□ ۱.۲. اصول فکری و مبنایی قاضی سعید

۱. یکی از مطالبی که از فحوای کلام ایشان به دست می‌آید این است که درباره این نزاع مشهور که در عالم خارج، چه امری اصیل است؛ وجود یا ماهیت؟ معتقد به اصالت ماهیت شده‌اند، بدین معنا که آن چه در عالم خارج عینیت و تحقق و اصالت دارد ماهیت است و لذا وجود، امری اعتباری خواهد بود.

۲. قول به اشتراک لفظی و در نتیجه، تباین بین خالق و مخلوق: ایشان معتقد است آن چه برای مخلوق، ممکن است، برای خداوند، ممتنع است، ولی آن چه برای خداوند ممتنع باشد، برای مخلوق، ممکن خواهد بود، پس نه خداوند با چیزی شباهت دارد نه این که چیزی با خدا شباهت دارد، لذا می‌گوید:

ان الذی یمكن للخلق یمتنع علی الله و ما یمتنع علیه یمكن لذواتهم فلا یشبه هوشیئاً ولا یشبه شیء.^۷

اما تباین بین خالق و مخلوق و عدم سنخیت بین آن دو، در واقع، همان قول به اشتراک لفظی بین خالق و مخلوق (واجب و ممکنات) است؛ یعنی درباره مفهوم وجود، قائل شویم به این که همه ممکنات در مفهوم وجود با هم مشترک هستند، لکن این مفهوم درباره هر یک از

واجب تعالیٰ و ممکن، به معنای خاصی به کار می‌رود. قاضی سعید می‌گوید: اگر در این مورد هم قائل به اشتراک معنوی شویم لازمه‌اش این است که بین خالق و مخلوق، یعنی علت و معلول، سنخیت برقرار شود، در حالی که بر طبق قول به اشتراک لفظی، هرگونه مشابهت از بین برده می‌شود. این مسئله در باب وجود مطرح شده، لذا با توجه به مسئله اشتراک لفظی، اطلاق وجود به معنایی که در ممکنات به کار می‌رود، بر خداوند صحیح نیست، درباره اسماء و صفات هم مسئله همین گونه است؛ یعنی خداوند در این جهت نیز شبیه ندارد، لذا هر آن چه بر مخلوقات قابل اطلاق باشد بر خداوند حمل نمی‌شود. قاضی سعید برای اثبات سخن خویش، ادله‌ای را بدین صورت اقامه می‌کند:

آن چه در مورد مخلوقات، صادق است اگر در مورد خالق نیز تحقق داشته باشد لازم می‌آید که حق تعالیٰ با مخلوق خود در امری مشترک باشد و مابه‌الاشتراک مستلزم مابه‌الامتیاز و در نتیجه، مستلزم ترکیب خواهد بود.

از طرف دیگر، ایشان هرگونه شباهت و اشتراک بین خالق و مخلوق را نفی می‌کند و می‌گوید:

لو كان الامر في وصف الله عز وجل كما بقوله المشبه حيث تقول فرقه بالجسميه و طائفة بالصورة و جماعة كثيرة باشتراك معاني الصفات الثبوتية لزم أن لا يكون فرق بين الخالق والمخلوق... فلو كان يشبه شيء في صفة من الصفات لزم أن يشتركا في ذاتي لوجوب استناد العرضي المشترك الى الذاتي.^٨

قاضی سعید تصریح می‌کند که بین خداوند و ممکنات مشابهتی نیست، زیرا در این صورت، باید در صفات مشارکت داشته باشند و این نیز مستلزم مشارکت در امر عرضی بوده که در نتیجه، منجر به مشارکت در امر ذاتی خواهد شد، در حالی که ذات خداوند بری از آن است. چنان که ایشان هم چنین اشاره می‌کند که بین خداوند و مخلوقات مبایت در وجود هست و این که وجودی که بر ممکن صادق است بر واجب تعالیٰ صدق نمی‌کند و در نتیجه، هیچ‌گونه مشابهتی را در وجود آنها صحیح نمی‌داند:

إن مباینة الله سبحانه من الخلق إنما هو بكونه مفارقاً مقدساً عن صدق الوجود الصادق عليهم، عليه و منزهاً عن تطرق شركة وجوداتهم بوجه من الوجوه اليه كما قال المعلم الثاني: وجوده سبحانه خارج عن وجودات سایر الاشياء ولو لم يكن كذلك لم يصدق انه مع كل شيء لا بمقارنة و غير كل شيء لا بمزايلة.^٩



قاضی سعید در این عبارت نیز قول به مبیانت بین وجود واجب و ممکنات را مطرح می‌کند و شرط صدق عنوان مقارنت با اشیا و در عین حال غیریت با آنها را جدایی و مبیانت وجود واجب تعالی از وجود ممکنات می‌داند.

اما دلیل دیگری را که وی بر آن تأکید دارد این است که می‌گوید: فاعلی که ذاتاً بی‌نیاز است هرگز به چیزی از معلول خود متصف نمی‌شود، زیرا صفت همواره بر وجود و کمال دلالت دارد، لذا اگر واجب تعالی به یکی از اوصاف مخلوق متصف شود، بدین معنا است که حق تعالی به واسطه اوصاف خلق استکمال پیدا کرده است و این با غنای ذاتی حق تعالی سازگار نیست.

ایشان در جهت نفی صفات، در ذیل حدیث ۲۴ از امام رضا (ع) که می‌فرماید:

مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ می‌گوید: اما معنی تشبیه الله بخلقه فهو أن يعتقد الشبهة بينهما في ذاتي أو عرضي سواء في ذلك الوجود والصفات الآخر إذا لا يصبغ الاستثناء في الضوابط العقلية سيما ما يجري الدليل فيه بخصوصه و اما وجه اشتراكه فظاهر لأنه جَعَلَ مع الله شريكاً في ذلك الأمر الذي اعتقد اشتراك الخلق معه.^{۱۰}

قاضی سعید درباره سخن امام که فرموده‌اند: هر کسی که خداوند را به خلقش (اوصاف خلقش و مخلوقاتش) تشبیه کند مشرک و کافر است، می‌گوید: معنای تشبیه کردن خداوند این است که بین واحد تعالی و ممکنات قائل به مشارکت شویم، حال چه این مشارکت در امر ذاتی باشد یا عرضی و لذا اگر صفات را که مسلماً بر مخلوقات اطلاق می‌شود بر خداوند هم اطلاق کنیم، این با توحید منافات خواهد داشت؛ یعنی تنها شریک داشتن در ذات نیست که سبب نفی توحید می‌شود، بلکه اشتراک در صفات و امور عرضی نیز منافات با توحید دارد، چون حکم عقلی، کلیت دارد و استثنا بردار نیست، به خصوص در ما نحن فيه که دلایل و شواهدی نیز بر نفی آن صفات موجود است، لذا از آن جا که به وجود نیز مانند صفات، کمال اطلاق می‌شود، مبیانت در صفات را به مبیانت در وجود نیز تسری می‌دهد و می‌گوید:

انه تعالی مباین لجميع ما حلقة جميع الصفات فوجوده مباین لسائر الوجودات و علمه مباین لسائر العلوم و هكذا في جميع الصفات...^{۱۱}

۳. کل امر معقول، معلول و مخلوق: یعنی هر آن چه مورد تعقل قرار گیرد معلول و مخلوق است و به این ترتیب باید ایشان معتقد به انسداد باب معرفت نسبت به واجب تعالی شود،

زیرا به نظر وی آن چه انسان از طریق عقل، ادراک می‌کند از سنخ ذات خود بوده و لذا آن چه از حیطة هستی بشر بیرون است در حوزه ادراک آدمی قرار نخواهد گرفت، به عبارت دیگر، باید از سنخ آن چه او تعقل می‌کند، در درون ذاتش وجود داشته باشد و الا درک عقلانی آن امر، ممکن نیست. در نتیجه، از آن جاکه هر امری که انسان تعقل می‌کند از سنخ خود او، یعنی ممکن و معلول است و در مورد ذات واجب، امکان و معلولیت تحقق ندارد، پس واجب تعالی، معقول و معلول واقع نمی‌شود، چرا که به اعتقاد ایشان، ادراک یک شیء در واقع، نوعی احاطه پیدا کردن به شیء است، در حالی که ذات و صفات خداوند محاط واقع نمی‌شود^{۱۲} و لذا می‌گوید:

ان کل ماهو معقول للشیء فهو من تلك الجهة معلول له؛^{۱۳}

هر امری که برای شیئی تعقل و ادراک می‌شود، از همان جهت، معلول آن شیء نیز واقع می‌شود.

با توجه به این اصول، ملخص نظریه قاضی سعید چنین است:

اولاً، صفات ثبوتیه درباره خداوند به معنای سلب مقابلات آنهاست؛ یعنی وقتی گفته می‌شود: «خداوند عالم است»، معنای آن این است که خداوند، جاهل نیست، زیرا توحید حقیقی به نظر وی به معنای نفی صفات از واجب تعالی است، چنان که می‌گوید:

الذی ینظم به التوحید الحقیقی و بصیر به العارف بالله موحداً حقیقاً هو نفی الصفات عنه بمعنی ارجاع جمیع صفاته الحسنی الی سلب نقائضها و نفی مقابلاتها لا أنها هنا ذاتاً و صفة قائمة بها أویذواتها أو أنها عین الذات بمعنی حیثیه کونها ذاتاً هی بعینها حیثیه کونها مصداقاً لتلك الصفات بأن یکون کما أنها بنفسها فرد من الوجود كذلك یکون فرداً من العلم والقدرة...؛^{۱۴}

یعنی توحید حقیقی در سایه نفی صفات از واجب تعالی حاصل می‌شود و نفی صفات هم به معنای این است که در هر مورد، صفت ایجابی را به صورت نفی مقابل آن بیان کنیم. بدین ترتیب، قاضی سعید وجود ذاتی را که صفات، زاید بر آن باشند (قول به زیادت صفات بر ذات) و یا ذاتی را که صفات عین آن بوده، بدین معنا که ذات در عین حال که ذات و مصداقی از وجود است، مصداق برای صفات نیز باشد، منکر می‌شود.

ثانیاً، آن چه به عنوان وصف می‌توان در مورد خداوند ذکر کرد این است که بگوییم:

وصفه هو أنه لا یمکن وصفه؛
وصف او امکان پذیر نیست.



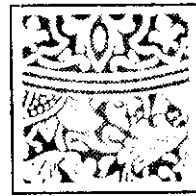
□ ۲.۲. پاسخ نهایی و نظریه حق در این مسئله

در پاسخ به سخن قاضی سعید، ابتدا لازم است به اختلاف مبنایی و قول حق که به نظر ما همان قول صدرالمتهلین است، اشاره کنیم، زیرا راه حل این مشکل در تبیین اصولی است که صدرا آنها را پذیرفته است که عبارتند از: اصالت وجود، اشتراک معنوی در مفهوم وجود و تشکیک در حقیقت وجوده. صدرا ابتدا در بحث وجود و ماهیت، وجود را امری اصیل دانسته که در عالم خارج عینیت دارد و در بحث مفهوم وجود، آن را مفهومی عام و گسترده می‌داند، به طوری که هم واجب و هم ممکن را در بر می‌گیرد. درباره حقیقت وجود هم آن را حقیقتی مشکک و دارای مراتب می‌داند، به طوری که مصادیق آن دارای شدت و ضعف است واجب الوجود وجود شدید و علة العلل است و ممکنات وجودات ضعیف و معلول می‌باشند. صدرا این مباحث را در باب صفات نیز جاری می‌داند و درست در مقابل افرادی مانند غزالی که در باب صفات قائل به اشتراک لفظی بوده و معتقد است که صفات، در مورد انسان یک معنا را افاده می‌کند و در مورد خداوند معنایی دیگر را، می‌گوید: در هر دو مورد به یک معنا به کار می‌رود، لکن تفاوت به شدت و ضعف است و به همان ترتیبی که در باب وجود گفته می‌شود که وجود خداوند در اعلی مراتب قرار دارد و هستی محض است و حتی ترکیب ماهیت و وجود در آن راه ندارد، بلکه صرف الوجود است، در باب صفات نیز همه آنها را به طور مطلق داشته و منزّه از هرگونه عیب و نقص است:

الوجود الواجبی والعلی اتم من الوجود المملکنی والمعلولی وأسد...^{۱۵}

وی هم چنین صفات حق تعالی را عین ذات او می‌داند؛ یعنی علم، قدرت، اراده و سایر صفات کمالیه عین ذات حق بوده و تنها در مفهوم با یکدیگر تفاوت دارند. یکی از ادله ایشان این است:

واجب آن است که کامل تر از آن تصور نشود، در حالی که اگر





صفات کمالیه عین ذات واجب نباشد، اکمل و اشرف از او به حکم وجدان، آن ذاتی است که صفات کمالیه عین اوست، پس لازم می آید موجودی کامل تر از واجب تصور شود، در صورتی که هیچ موجودی کامل تر از واجب قابل تصور نیست.^{۱۶}

بنابراین، صدرا بر اساس بحث اصالت وجود و تشکیک در مراتب وجود و هم چنین اشتراک معنوی وجود، مسئله را حل کرده و در نتیجه، بسه افراط و تفریط‌های دو گروه معتزله و اشاعره خاتمه داده است، به طوری که ایشان هم زاید بودن صفات حق را نا صحیح می داند و هم قول بعضی از معتزله را که منجر به نفی صفات حق و خالی بودن ذات از هرگونه کمال است.

اما درباره قول به تباین بین خالق و مخلوق که قاضی سعید در عبارات مختلف به آن اشاره داشته و در بعضی از عبارات تباین را هم در ذات، هم در صفات و هم در افعال مطرح می کند و می گوید:

مباینته سبحانه عن الخلق کما تکون بذاته کذلک هو عز شأنه مباین عن الخلق بصفاته و افعاله...^{۱۷}

به دنبال قول به تباین به نفی هرگونه سنخیت بین علت و معلول ملتزم به انسداد باب معرفت نسبت به واجب تعالی می شود؛ یعنی به رابطه علی و معلولی، بدون هرگونه سنخیتی قائل است، هم چنین معتقد است که خداوند معلوم و متعلق معرفت واقع نمی شود، اما در پاسخ باید بگوییم که اولاً، قبول داریم ذات حق به علت سعه وجودی و هم چنین از آن جا که وجودی نامتناهی است، با وجود متناهی و محدود قابل درک نیست؛ ولی به هر حال، ما درک می کنیم که یک ذات با صفات نامتناهی وجود دارد. علاوه بر این که اگر قائل شویم که هیچ گونه معرفتی نه نسبت به ذات واجب و نه نسبت به صفات او حاصل نمی شود، پس ایمان چگونه محقق می شود، به عبارت دیگر، وقتی بین دو چیز کمال بینونت و تباین باشد دیگر آن دو، نسبت به هم درکی



نخواهند داشت، در حالی که قاضی سعید غایت معرفت به خدا را منزّه دانستن او از جمیع صفات می‌داند و یا در عباراتی، اصل معرفت به خدا را توحید دانسته و توحید را هم در سایه نفی صفات می‌داند، چه آن صفات، زاید بر ذات باشند و یا این که بین ذات و صفات عینیت برقرار بوده، به گونه‌ای که ذات، مصداق صفات هم باشد، در این صورت، چگونه ممکن است این معرفت در سایه عدم مسانخت حاصل شود. چنانکه می‌گوید:

هذا التوحيد انما ينتظم بأن ينفي الصفات عنه تعالى عتياً و زيادةً بمعنى انه ليس ذاته مصداقاً لتلك المفهومات^{۱۸}

وی هم چنین در ذیل عبارت «ان معرفة الله اَوَّل عبادته» می‌فرماید:

اذا لمادة متوقفه على الايمان به سبحانه و الايمان انما يتفرع على معرفته عزّ شأنه اذا لايمان هو الاقرار بوجوده و هو بعد العلم بالوجود لأنّ التصور متقدم على التصديق.^{۱۹}

یعنی عبادت توقف بر ایمان به خداوند دارد و ایمان نیز متفرع بر معرفت به خداوند است، زیرا مقصود از ایمان، اقرار و اعتراف به وجود حق تعالی است و از آن جای که همواره تصور بر تصدیق مقدّم است، این اقرار ممکن نیست، مگر این که قبل از آن، علم و معرفت نسبت به وجود حق تعالی حاصل شده باشد. بنابراین، برای حصول ایمان، ابتدا حصول معرفت شرط است. با وجود این، ایشان درباره صفات می‌گوید:

صفاته جلّ سلطانه صفات الاقرار لاصفات الاحاطه.^{۲۰}

یعنی پس از قول به تباین و نفی هرگونه سنخیت و در نتیجه، انسداد در باب معرفت اسما و صفات، گفته می‌شود که صفات ثبوتیه حق تعالی به معنای سلب مقابلات آنهاست و مقصود از اقرار، یعنی این که اقرار کنیم که صفات حق، جز نفی مقابلات خود، معنای دیگری ندارد، زیرا در غیر این صورت، قول به صفات حق، سبب احاطه و محدودیت او می‌شود.

ثانیاً، با توجه به این که رابطه خداوند با مخلوقات، رابطه علّی و معلولی است و از طرفی، حکما اتفاق نظر دارند که بین علت و معلول، باید جهت سنخیتی باشد و الا هرج و مرج پیش می‌آید، چون هر چیزی باید بتواند از هر چیزی صادر شود.^{۲۱} چگونه ممکن است طبق قول

به تباین، بین دو امر متباین رابطه برقرار شود؟ در حالی که قاضی سعید این اصل بدیهی را نپذیرفته و می‌گوید:

وبالجملة لو كان من المعلول سنخ في العلة لزم كون الشيء معلولاً لنفسه؛ «اگر معلول، از سنخ علت باشد لازم می‌آید که شیء معلول خودش باشد.

در پایان ذکر چند نکته لازم است:

۱. به نظر می‌رسد عدم لحاظ اختلاف بین حمل اولی و شایع، منجر به این برداشت درباره صفات شده است، به طوری که قاضی سعید مکرراً اشاره دارند به این که مماثلت در مفهوم سبب شرط می‌شود، در حالی که درباره صفات، گرچه مفهوم آن بین ممکنات و واجب تعالی مشترک است، لکن از نظر مصداق، چون شدت و ضعف بین مراتب وجود دارد، متفاوت خواهند بود. در این جا در واقع، خلط بین مفهوم و مصداق شده است و گمان شده اگر مفهوم واحدی بر مصداقی متعددی صدق کند مستلزم این است که مصداقی آن هم یکسان باشند، در حالی که این طور نیست. ملخص کلام این که ملاک، صفات هستند به حمل شایع نه حمل اولی. پس اشتراک در صفت، منافات با توحید ندارد، چون اختلاف در درجات وجود دارد، بنابراین، قول به اشتراک لفظی در باب صفات، سبب نمی‌شود که اصلاً صفات بر واجب تعالی حمل نشود و ذات واجب خالی از آن باشد، بلکه مصداقی برتر آن صفات، بر واجب تعالی قابل حمل است.

۲. از این که قاضی سعید در موارد گوناگونی درباره این که اتصاف خداوند به صفاتی که از طریق غیر حق مطرح شده محال است، استناد به سخن ائمه می‌کند، به دست می‌آید که ایشان بین وصف کردن واجب تعالی به غیر طریق حق و وصف حق تعالی به طریق حق فرق قائل است، به طوری که در مواردی که خود واجب تعالی چیزی را وصف خود دانسته، اعتقاد اقراری اساس ایمان به شمار می‌آید و به شواهدی از کلام ائمه نیز تمسک می‌کند، چنان که در ذیل این روایت که:

قاضی سعید و
نظریه خاص
او درباره...

باستاده عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير قال دخلت على سیدی موسی بن جعفر علیهما السلام فقلت له یابن رسول الله علمنی التوحید فقال یا ابا احمد لا تتجاوز فی التوحید ما ذکره الله عزوجل فی کتابه فتهلك.



در پاسخ از این که توحید چیست؟ حضرت فرموده‌اند: که در مسئله توحید از آن چه خود

خداوند در کتابش ذکر کرده تجاوز نکنید و الا هلاک می شوید.

هم چنین می فرماید:

يظهر منه ان الاعتقاد في الله و في صفاته بشيء ليس له ذكر في القرآن ولا أثر في هذا البيان مستلزم للهلاك والخسران؛

از کلام حضرت به دست می آید که درباره خداوند و اتصافش به صفات، اگر به امری که در قرآن نیامده اعتقاد داشته باشیم، مستلزم هلاک و خسران خواهیم بود.

به عبارت دیگر، باید درباره صفات خداوند قائل به صفات توقیفیه شویم، به طوری که فقط باید به مواردی اکتفا کرد که خود خداوند در قرآن ذکر کرده و تجاوز از آن موارد را موجب هلاکت دانسته است. سپس قاضی سعید اضافه می کند که به همین دلیل است که خداوند صفاتی را که لایق به حال خود بوده، در قرآن ذکر کرده است، صفاتی از قبیل:

«الله على كل شيء قدير، والله غفور رحيم، هو الحي لا اله الا الله» و...

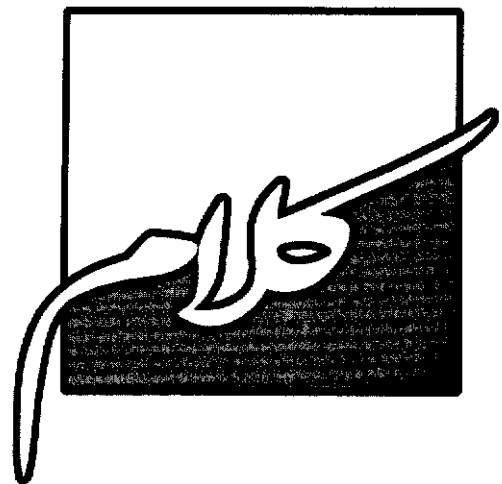
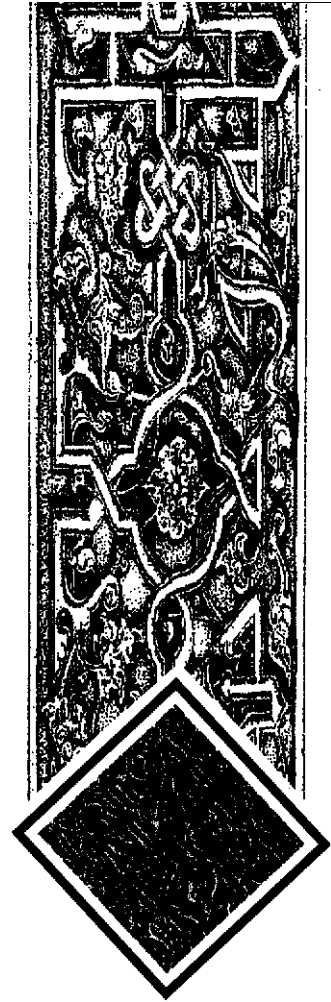
۳. نتیجه

از آن جا که قاضی سعید در جاهای مختلف صفات را نفی می کند، می توان به دست آورد که ایشان اتصاف خداوند به صفات را کلاً جایز نمی داند. درباره صفاتی هم که در قرآن آمده نیز به معنای ثبوتی به کار نمی رود، بلکه به معنای سلب مقابلات است، این سؤال مطرح می شود که چگونه ممکن است ذات خالی از صفات، معطی صفات باشد. علاوه بر این که یک مسئله در باب صفات باقی می ماند و آن این که صفاتی وجود دارند که فقط مختص خداوند هستند و در نتیجه، اشکالاتی را که قاضی سعید مطرح می کرد، مانند مماثلت، تشبیه و غیره، در آن جا مطرح نمی شود، پس می توان گفت باید مقصود ایشان این باشد که خداوند متصف به صفات امکانی نمی شود و این قول نسبتاً وجیهی خواهد بود. اما به هر حال، قول به عینیت صفات با ذات درباره واجب، حق و مقبول است، زیرا از طرفی، بر ادله متقنی استوار است و از طرف دیگر، اشکالات اقوال دیگر را هم ندارد، و همان طور که گفته شد راه حل، چه درباره قول قاضی سعید و چه درباره قول معتزله این بود که باید به تفاوت حمل شایع و اولی که از خلط بین مفهوم و مصداق نشأت گرفته التفاف شود.



۱. قاضی سعید قمی: شرح توحید صدوق، محمد بن محمد مفید، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات تهران، ۱۳۷۳، ص ۲۹۰.
۲. همان، ص ۴۸۲.
۳. شیخ حسن محمد مکی عاملی: الالهیات علی هدی الکتاب والسنة والعقل، منشورات المركز العالمی للدراسات الاسلامیه، قم، ج ۲، ص ۳۳.
۴. قاضی سعید قمی: همان، ص ۱۵۵.
۵. همان، ص ۲۵۸.
۶. همان، ص ۳۱۷.
۷. سید محمد حسن طباطبائی: نهاية الحکمة، انتشارات ناصر خسرو، ص ۲۸۴.
۸. قاضی سعید قمی، همان، ص ۲۹۲.
۹. همان، ص ۳۲۵.
۱۰. همان، ص ۱۳۰.
۱۱. همان، ص ۳۵۹.
۱۲. همان، ص ۳۶۴.
۱۳. همان، ص ۹۷.
۱۴. همان، ص ۱۲۶.
۱۵. همان، ص ۱۱۶.
۱۶. صدرالدین شیرازی: الاسفار الاربعه، مکتبه المصطفویة، قم، ج ۱، ص ۴۴۱.
۱۷. همان، ج ۶، ص ۱۳۵: المبدأ والمعاد، مرکز نشر دانشگاه تهران، ص ۹۰.
۱۸. قاضی سعید قمی، همان، ص ۸۰.
۱۹. همان، ص ۱۱۵.
۲۰. همان، ص ۱۱۴.
۲۱. همان، ص ۱۱۵.





آیا می‌توانیم دربارهٔ خدا سخن بگوییم؟



ونسان برومر

مترجم: امیر عباس علیزمانی

عضو هیات علمی دانشگاه قم

چکیده

ونسان برومر در این بحث، تلاش می‌کند تا به طرح دیدگاه‌های مختلف در باب «امکان سخن گفتن از خدا» بپردازد. او ابتدا به طرح محدودیت‌های سخن گفتن از خدا پرداخته و به سه نوع محدودیت دینی، معرفت‌شناختی و معنایی اشاره می‌کند. او در این بحث به مسئله «تناقض نماهای دینی» پرداخته و دو رهیافت کاملاً متفاوت را در برخورد با این مسئله بیان می‌کند. در ادامه بحث از تناقض نماها به موضوع «اختلاف کیفی نامتناهی بین خدا و مخلوقات» پرداخته و ارتباط آن را با مسئله «امکان سخن گفتن از خدا» بیان می‌کند. برومر، «زبان اشاری» را به عنوان یکی از راه‌های پیشنهادی برای مشکل سخن گفتن از خدا دانسته و به نقد و بررسی آن می‌پردازد. «زبان انکشاف» که مدعی است ما خدا را فقط هنگامی که خودش را بر ما آشکار می‌کند، تجربه می‌کنیم و به میزان همین انکشاف و تجربه و متناسب با آن می‌توانیم دربارهٔ او سخن بگوییم، دیدگاه دیگری است که برومر آن را نقد و بررسی می‌کند.

برومر در ادامهٔ این بحث به بررسی نظریهٔ تمثیلی توماس آکوینی پرداخته و با تفکیک تمثیل توصیفی از تمثیل تناسبی، به نقد و بررسی دیدگاه توماس می‌پردازد.



کلید واژه‌ها: سخن گفتن از خدا، تمثیل اسنادی، تناقض نماهای دینی، زبان اشاری، زبان انکشاف.

آیا می‌توانیم
دربارهٔ خدا...





◀ ۱. محدودیت‌های سخن از خدا

انسجام منطقی یکی از شرایط ضروری‌ای است که هر طرح پیشنهادی قابل قبولی برای به مفهوم در آوردن ایمان [=مفهوم سازی از ایمان] باید آن را دارا باشد. به همین دلیل، ژرف اندیشی فلسفی نقش ضروری و لازمی را در الهیات سیستماتیک ایفا می‌کند. تا اندازه‌ای همه الهیات سیستماتیک مشغله‌ای فلسفی است. این ادعا اغلب از سوی متکلمان به این دلیل رد شده است که ایمانی که آنها از آن سخن می‌گویند از محدودیت‌های انسجام منطقی فراتر می‌رود، زیرا معیارهای منطقی فلسفه در این جا به کار نرفته، ژرف اندیشی فلسفی با الهیات بی‌ارتباط بوده و «کلام فلسفی» اصطلاحی خود متناقض است. اگر بخواهیم از نقش حتمی و ضروری کلام فلسفی در طی یک مشغله کلامی دفاع کنیم، باید این تردیدها را جدی گرفته و پاسخی برای آنها فراهم کنیم. در این فصل^۱ سعی خواهیم کرد تا به تفصیل نشان دهیم که گرچه این دیدگاه درباره ماهیت الهیات دارای برخی نکات مثبت است، ولی در پایان خود شکن بوده و بنابراین، دیدگاهی نامعتبر است.

ما، به تبعیت از ویتگنشتاین، قبلاً در بخش «۱-۲» اثبات کردیم که می‌توانیم مفاهیم را به عنوان صور بنیادین اندیشه، یا (به تعبیر پیتر گیچ)^۲ ظرفیت‌ها و استعدادها، نفسانی‌ای لحاظ کنیم که آنها را در تعاملاتمان با یکدیگر در جهان خارج به کار می‌گیریم. به معنای دقیق کلمه، آنها عناصر و مؤلفه‌های اصلی گفتار ما را نیز تشکیل می‌دهند. مفاهیم ما در الفاظ ما بیان می‌شوند، زیرا اندیشه، گفتار و عمل در حیات انسان وحدت و به هم پیوستگی تنگاتنگی را سامان می‌دهند، مفاهیم ما نه تنها در گفتار ما، بلکه در همه اعمال ما در عرصه‌های مختلف و متنوع حیات انسان بیان می‌شوند. به گفته ویتگنشتاین: «تخیل یک زبان به معنای تخیل صورتی از حیات است».^۳

گر فرض کنیم که حیات دارای وحدت بوده و تقسیم‌ناپذیر است، اندیشه‌های ما نیز وحدتی را تشکیل خواهند داد و صور فکری متعدد یا مفاهیم در این وحدت حیات با یکدیگر مرتبط می‌شوند. مفاهیم دینی مستثنا نبوده و وضعیت مفهومی ویژه‌ای ندارند. آنها مفاهیمی معمولی هستند که در قلمرو خاصی از حیات، یعنی قلمرو ایمان به کار رفته‌اند.



السدایر مک اینتایر معتقد است که: تعبیری از قبیل «زبان کتاب مقدس» و «زبان دینی» نباید این امر را مبهم کند که این زبان نه چیزی بیش از زبان انگلیسی یا عبری معمولی و نه چیزی کم تر از آن است، بلکه همان زبان معمولی است که برای غایت خاصی به کار گرفته می شود. او در این ارتباط سخنی را از سر ادوین هاسکینز نقل می کند که او گفته است:

«زبان روح القدس یونانی عهد جدید است.»^۴ هنگامی که در جریان عبادت از طریق کلمات و اعمال با خدا مرتبط می شویم یا هنگامی که درباره خدا می اندیشیم یا سخن می گوئیم و در جریان ارتباط با او در مقام موعظه و تبلیغ یا در مقام دفاع از او در الهیات، از مفاهیمی استفاده می کنیم که آنها را در تصوراتمان از یکدیگر و در ارتباطاتمان با یکدیگر به کار می بریم، ما درباره خدا و با خدا در قالب کلمات و واژه های انسانی سخن می گوئیم.

مفاهیم دینی نیز درست مانند مفاهیم در قلمروهای دیگر حیات، غالباً ما را با «مشکلاتی مفهومی» در باب توجیه این امر که آنها به نحو معماگونه ظاهراً متناقضی نسبت به یکدیگر عمل می کنند، مواجه می سازند. در حالی که مؤمنان می گویند که خدا ابدی و تغییرناپذیر است، آنها این را نیز می گویند که خدا متجسد شده و در معرض تغییر و دگرگونی قرار گرفته است. مؤمنان از خدا به عنوان یک پدر، پدری که ابدی است یا به عنوان پسری که در تاریخ مداخله می کند و کارهایی را انجام می دهد و یا روحی که در هر جایی حاضر است، سخن می گویند، با این همه، آنها اظهار می دارند که این امر مستلزم وجود سه خدای متفاوت نبوده و تنها یک خدا وجود دارد.

از یک سو، مؤمنان معتقدند که اگر مردم به سوی خدا بازنگردند [توبه نکنند]، تا ابد گناهکار باقی خواهند ماند و از سوی دیگر، اظهار می دارند که مردم به خودی خود (بدون امداد الهی) توانایی دست یابی به این دگرگونی را ندارند، زیرا تنها خداوند می تواند این دگرگونی را در درون آنها پدید آورد. از یک سو، مدعی هستند که خدا قادر مطلق و خیر محض است و از سوی دیگر، قبول دارند که خدا خیل عظیمی از مصیبت و رنج و اندوه را در جهان روا داشته است با این که او می توانست مانع این مصیبت و رنج و اندوه شود. از یک سو، مؤمنان می گویند که خداوند عبادت های فرزندان را می شنود و از سوی دیگر، اظهار می دارند که خدا تغییرناپذیر بوده و از قصد ازلی خود، که اراده کرده است، باز نخواهد گشت. ما چگونه باید با این تناقض نماها برخورد کنیم؟ آیا آنها هم مانند تناقض نماها در سایر قلمروهای حیات، معضلات و مشکلات مفهومی قابل حل علی الاصولی هستند؟

آیا حلّ تناقض نماهای دینی بخشی از برنامه کاری الهیات سیستماتیک را تشکیل می‌دهد؟ اگر چنین باشد، تأمل فلسفی نقش ذاتی‌ای در الهیات سیستماتیک ایفا خواهد کرد. یا این که تناقض نماهای دینی حاکی از این امر هستند که ما در این جا به مرزهای زبان معنادار و بنابراین، به قلمروی که در آن تحقیق فلسفی معتبر است، دست پیدا کرده‌ایم؟ پاسخ ایجابی واحدی از دو موضع کاملاً متفاوت به این پرسش اخیر داده شده است. پاسخی که در مورد آن توافق قابل توجهی بین دیدگاهی که بسیاری از متکلمان از آن طرفداری می‌کنند و موضعی که از سوی برخی ناقدان دین اخذ شده است، وجود دارد. این نکته حایز اهمیت است که ما بین سه صورت از نقادی دین، تفکیک کنیم: نقادی «روان‌شناختی» از دین (که در آن باور دینی به عنوان شکلی از فرافکنی روانی، کنار گذاشته می‌شود)، نقادی «معرفت‌شناختی» از دین (که در آن ادعاهای معرفت از سوی دین به عنوان ادعاهایی بدون مبنای معرفتی کنار گذاشته می‌شوند) و نقادی «منطقی» از دین (که در آن باور دینی به عنوان امری که به لحاظ منطقی ناسازوار است، کنار گذاشته می‌شود). در این صورت اخیر از نقادی تناقض نماهای باور دینی به عنوان تناقض‌هایی تفسیر می‌شوند که بالضروره ناصادق هستند.

در خلال چنین گفته‌های متناقض‌نمایی اموری اثبات می‌شوند و در همان زمان آن امور به نحو ضمنی انکار می‌شوند، به طوری که در تحلیل نهایی هرگز هیچ چیزی گفته نشده است. بنابراین، غیر ممکن است که این تناقض‌نماها متعلق باور قرار گیرند: ما نمی‌توانیم باور داشته باشیم که دایره‌ها مربع هستند یا موجود تغییر ناپذیری در معرض تغییر قرار گیرد.

بر اساس این نقدها، چنین تناقض‌نماهایی صرفاً نشان می‌دهند که باورهای دینی مجموعه‌ای از تناقض‌ها هستند. هر تناقض‌نمایی صرفاً دلیل دیگری بر نفی دین است. سخن گفتن از خدا یا الهیات غیر ممکن است، زیرا به لحاظ منطقی ناسازوار است.^۵

بعضی از متکلمان با این نقدها تا به این حدّ موافق هستند که آنها نیز اظهار می‌دارند که باور به خدا «در حاقّ ذاتش» تناقض‌آلود است. ما تنها در قالب تناقض‌نماها می‌توانیم، از خدا سخن بگوییم. در واقع، تناقض‌نماها لازمه ضروری مرتبط بودن دین با «امر غیر قابل بیان» است. واقعیت خدا از منطق انسانی ما و تصوّرات بشری ما فراتر می‌رود. بنابراین، تعجب آور نیست که زمانی که ما می‌خواهیم از موجودی متعالی چون خدا سخن بگوییم، تصوّرات ما به طور تناقض‌آلودی آشکار شوند.

فارغ از ارتباط این بحث با هدف این کتاب، سه دلیل وجود دارد که چرا ما باید این دیدگاه

اخیر را با دقت بررسی کنیم: اولاً، این دیدگاه، دیدگاهی است که به طور نهان یا آشکاری از سوی متکلمان بسیاری اظهار شده است. ثانیاً، عناصر مهمی از حقایق در این دیدگاه وجود دارد: خدا به معنای خاصی فراتر از فهم و در افقی غیر قابل دسترسی قرار گرفته است. ثالثاً، این دیدگاه بدون جرح و تعدیل دیگری، در واقع، هم مستلزم پایان الهیات است و هم مستلزم پایان ادعای ایمان. بنابراین، دستیابی به اندکی وضوح درباره محدودیت‌های سخن از خدا یا الهیات، برای ما اهمیت بسیار دارد. سه نوع محدودیت وجود دارد که باید از یکدیگر تفکیک شوند: اولاً، محدودیت‌های «دینی» نسبت به آن چه می‌توانیم درباره خدا بگوییم، وجود دارد. خدا «امر مقدس یگانه‌ای» است که درباره او فقط می‌توان با احتیاط و هیبت سخن گفت. ثانیاً، محدودیت‌های «معرفی شناختی» وجود دارد. معرفت ما به خدا محدود بوده و بنابراین، محدودیتی نیز نسبت به آن چه ما به طور معقول و موجهی قادر به گفتن آن درباره خدا هستیم، وجود دارد. ثالثاً، محدودیت‌های «معنایی» وجود دارد، زیرا هنگامی که ما کلمات را در زمینه ایمان به کار می‌بریم، دست‌خوش دگرگونی در معنای می‌شویم. خدا شبیه دیگر انسان‌ها نبوده و حتی اگر کلمات یکسانی را در سخن گفتن از خدا و انسان به کار ببریم، این بدین معنا نیست که آن کلمات دقیقاً دارای معنای یکسانی در این دو مورد هستند.^۶

چه چیزی سبب پیدایش این محدودیت‌های معنایی در سخن از خدا شده است؟ بعضی از افراد معتقدند که این محدودیت‌ها به واسطه «اختلاف کیفی نامحدود» بین خدا و انسان‌ها به وجود آمده‌اند؛ در عوض، بعضی دیگر این را مطرح می‌کنند که محدودیت‌های معنایی در این جا به واسطه «تمثیل» یا تشبیه بین خدا و انسان‌ها پدید آمده‌اند و برخی دیگر هم این محدودیت‌ها را به «زبان ما بعدالطبیعی و الگوهای مفهومی» ای که ما در سخن گفتن از خدا به کار می‌بریم، مرتبط کرده‌اند. اجازه دهید تا به بررسی بیش‌تری درباره این احتمالات بپردازیم.

□ ۱.۱. اختلاف کیفی نامحدود

● ۱.۱.۱. دیالک تیک و پارادکس

دیدگاهی که اغلب در الهیات از آن جانبداری می‌شود، این است که باور به پارادکس‌ها (= تناقض نماها) نه تنها «ممکن» است (و مردم در واقع به آنها باور دارند)، بلکه «ضروری» نیز هست، زیرا واقعیت عینی خداوند فراتر از منطق انسانی ما و مفاهیم و تصورات انسانی ما

است. هر سخنی که ما با استفاده از مفاهیم انسانی دربارهٔ خدا بگوییم، نادرست بوده، از این رو، باید با اثبات نقیض آنها برای خدا، جرح و تعدیل شوند. خاستگاه ذات تناقض آلود سخن گفتن دربارهٔ خدا همین است. از این رو، به طور مثال، آستین بیان می‌کند که:

پارادکس سلب - ایجاب، اهمّیت بنیادینی در الهیات دارد و به این اصل که غایت دینی از همهٔ مفاهیم ما فراتر است، به طوری که هر آن چه اثبات شده است همان نیز باید سلب شود، جنبهٔ عینی می‌بخشد.^۷

متکلم هلندی دیالک تیکی مشرب، جی. سی. وان نیفتریک، نیز از این دیدگاه دفاع می‌کند. او بیان می‌دارد که اگر ما بخواهیم در قالب کلمات و مفاهیم انسانی دربارهٔ خدا سخن بگوییم، باید از این واقعیت آگاه باشیم که هر یک از کلمات و مفاهیم انسانی از بیان آن چه واقعاً به گفتن آن نیاز داریم، یعنی واقعیت خدا، قاصر بوده و ما نمی‌توانیم آن را در قالب کلمات قرار دهیم. هر کلمه و مفهوم انسانی‌ای برای بیان این واقعیت، یعنی واقعیت خدا، نارسا است. برای گفتن آن چه باید گفت، یک کلمه کافی نیست. هر کلمه‌ای باید بلافاصله به وسیلهٔ کلمهٔ دیگری تعقیب شود، زیرا احاطه بر این واقعیت در یک کلمه ممکن نمی‌باشد. حقیقت راز آلود آن خدا، که به کلی دیگر است و در افقی دست نیافتنی قرار گرفته است، از طریق کلمه‌ای مستقیم نمی‌تواند بیان شود.

اگر ما سخنی گفتیم، پس از آن باید - از آن جا که این سخن دربارهٔ خدا است - بلافاصله سخن خود را نفی کرده و آری مان را با یک خیر یا خیر مان را با یک آری، اصلاح کنیم. خلاصه این که، تناقض نماها بالضرورة اظهارات ناصوبی نیستند، آن گونه که منتقدان دین معتقدند، بلکه لازمهٔ ضروری این واقعیتند که خداوند «غیر قابل توصیف است»، زیرا از قلمروی که در آن مفاهیم انسانی قابل اطلاق هستند، فراتر می‌رود. سه نکته دربارهٔ این دیدگاه قابل طرح است: اولاً، ما باید این سخن منتقدان دین را مسلّم بگیریم که اعتقاد به امور متناقض محال است. یک گزارهٔ مشتمل بر تناقض به طور معمول چیزی را بیان می‌کند، سپس آن چه را بیان کرده بود، پس می‌گیرد، در نتیجه، در پایان هیچ چیزی برای باور کردن باقی نمی‌ماند. این سخن نفی نمی‌کند که مردم اغلب به چیزهایی باور دارند، بدون این که این امر را بررسی کنند که آیا سازواری منطقی‌ای (در بین آن چیزها) وجود دارد یا نه. آنها از همهٔ لوازم قضایایی که پذیرفته‌اند، آگاه نیستند، از این رو، از تناقض‌های محتمل اخذ شده در باورهایشان نیز آگاه نیستند. به هر حال، اگر این تناقض‌ها آشکار شوند، آنها به منظور

سازواری باورهای شان ملزم به دگرگونی آنها خواهند شد، زیرا ما نمی‌توانیم تناقض صریحی را قبول کرده و در عین حال، هنوز هم معتقد باشیم که واجد گزاره معناداری هستیم. ثانیاً، ما به چه معنایی درباره خدا می‌گوییم که او در قالب مفاهیم انسانی «غیر قابل توصیف» است؟ غالباً در این جا تشبیه و تمثیلی نسبت به وصف ناپذیری تجارب یا احساسات خاصی مطرح شده است. در واقع، با استفاده از کلمات به تنهایی معمولاً نمی‌توان شدت تجارب یا احساسات خاصی را در شخص دیگری برانگیخت، ولی این امر مستلزم گفتن این نیست که احساسات نمی‌توانند به وسیله کلمات اظهار شوند (احساسات یا تجارب از قبیل احساس امتنان، درد، شادی و اموری از این قبیل) و از این طریق از احساسات دیگر متمایز شوند. احساسات به این معنا در ورای قلمرو مفاهیم انسانی قرار ندارند، پس به چه معنایی خدا در ورای قلمرو مفاهیم انسانی قرار دارد؟

ثالثاً، اگر «هیچ یک» از مفاهیم ما قابل اطلاق بر خداوند نیستند، پس چگونه ما اظهار می‌کنیم که او را کسی می‌شماریم که غیر قابل توصیف است؟ آیا ما در این مورد مفهوم خدا را برای حکایت از چیزی که بر اساس این دیدگاه، حسب تعریف نمی‌توان از طریق مفهوم می‌آن حکایت کرد، به کار برده‌ایم؟

● ۲.۱.۱. زبان اشاری

یکی از طرح‌های پیشنهادی برای پرداختن به این مسئله، طرح زیر است:
از یک سو، ما می‌توانیم بر اساس نظریه اختلاف کیفی نامحدود (بین خدا و انسان) معتقد باشیم که خدا را نمی‌توان «توصیف» کرد، ولی هنوز هم قبول داشته باشیم که «اشاره به او» (حکایت از او) ممکن است، در این صورت، زبان دینی ماهیتاً به جای این که توصیف‌گر باشد، اشاری (= حکایت‌گر) است. واژه خدا نامی است که به وسیله آن به موجودی اشاره می‌کنیم، ولی این واژه، توصیف‌گر نیست. از این رو، نمادها و گزاره‌های دینی چونان علائم متعددی هستند که به سوی آن موقفی که می‌توانیم خدا را تجربه کنیم، اشاره می‌کنند، ولی توصیف‌هایی از خدا نیستند.

این موضع، به طور مثال، از سوی متکلم هلندی ار. جی. مووی به شرح ذیل مورد حمایت قرار گرفته است:^۸ ماهیت خدا، علی‌الاصول، در ورای هر تصویری (تخیلی) است که می‌توانیم درباره او فراهم کنیم. خدا تا به حدی به کلی دیگر است که علی‌الاصول غیر قابل تصویر (غیر قابل تخیل) است. مشکل زبان دینی این است که این زبان بالضرورت زبانی



انسانی باقی می ماند و به دلایل عدیده ای نمی تواند متعالی شود. از سوی دیگر، اگر این زبان بتواند متعالی شود، آن گاه برای ما «غیر قابل تکلم» خواهد شد.

این سؤال غیر قابل اجتنابی است که: آیا زبان دینی قابل تصویری هست که از یک سو، دارای گفتار انسانی متعالی و از سوی دیگر، هنوز هم «قابل تکلم» باشد؟ بر طبق دیدگاه وی پاسخ مثبتی به این پرسش باید وجود داشته باشد. این امر مستلزم زبان دینی دارای ویژگی «اشاری» است. بنابراین، او معتقد است که زبانی دینی غیر از زبان دینی دارای ویژگی اشاری وجود ندارد. هم چنین ایده ای دینی غیر از ایده های دارای ماهیتی اشاری وجود ندارند. محتوای دینی زبان، اندیشه یا ایده، دقیقاً در همین اشاره نهفته است. این اشاره با جهشی همراه است که به هیچ وجه به شیوه عادی انسانی تفکر نبوده، ولی بریده از عقلانیت هم نیست. جهشی که رو به سوی تعالی دارد. آن چه بدان اشاره می شود، با زبان اشاری، از این جهت که اشاری است، ارتباط مستقیمی ندارد. این محتوای زبانی، [به عنوان] متعلق این اشاره، محتوای این زبان اشاری نیست، بلکه محتوای متعالی این زبان است. از طریق اشاره، پذیرش حدسی و تخمینی ممکن می شود، حدس و تخمینی که جوهره زبان و اندیشه دینی را تشکیل می دهد. بنابراین، کتاب مقدس در درجه اول نیازمند این است که به عنوان مجموعه ای از آثاری که در آنها سخن اشاری درباره افعال خداوند گفته شده است، فهمیده شود.

مشکله این دیدگاه این است که بنابراین دیدگاه نمی توان تقابل بین اشاره و توصیف را حفظ نمود. اشاره، که معین کردن آن امری است که بدان اشاره شده است، از هر امر دیگری متمایز است. این دیدگاه مسلم می گیرد که این امر (مشارألیه) علی الاصول به عنوان امر «قابل تعین به این طریق» توصیف پذیر است. بنابراین، به کار بردن نام ها برای تمییز اشیا یا اشخاص، رویه خاصی را برای معین کردن آن چه بدان اشاره شده، مسلم می گیرد، از این رو، توصیفش را به عنوان «هویتی که می تواند بدین طریق متعین شود» مسلم می گیرد. در کتاب مقدس خداوند غالباً در ارتباط با مردم و موقعیت های عینی متعین شده است: یگانه ای که اسرائیل را روانه مصر کرد، فرزندش را به این جهان فرستاد و مانند آن. این امر نیز مستلزم توصیفی است. علاوه بر این، اگر داشتن ارتباطی آگاهانه با خدا یا تجربه حضور خدا ممکن است، آن گاه خدا نیز باید از این جهت به عنوان کسی که به این یا آن طریق تجربه شده، قابل توصیف باشد.

خلاصه این که، اگر ما بتوانیم به خدا اشاره کنیم یا خدا بتواند با دنیای مورد تجربه ما مرتبط شود یا بتوانیم حضور خدا را تجربه کنیم، بنابراین او نمی تواند از قلمرو همه مفاهیم انسانی فراتر باشد، حداقل بعضی از واژه های توصیف گر باید قابل اطلاق بر او باشند.

● ۳.۱.۱. زبان انکشاف

اگر مفاهیم انسانی ما باید تا حدی قابل اطلاق بر خدا باشند و تا حدی قابل اطلاق بر خدا نباشند، مرز در کجا قرار گرفته است؟ شاید بتوان این پرسش را به شرح زیر پاسخ گفت: ما خدا را فقط هنگامی که خودش را بر ما آشکار می کند، تجربه می کنیم و او را آن گونه که واقعاً فی نفسه هست، تجربه نمی کنیم. بنابراین، مفاهیم ما قابل اطلاق بر انکشاف خدا هستند، ولی بر خدا آن گونه که او فی نفسه هست، قابل اطلاق نیستند. بنابراین، هرگونه کوشش برای سخن گفتن درباره «آن» پارادوکسیکال (= تناقض آلود) است، زیرا خدا فی نفسه از قلمروی که در آن مفاهیم انسانی قابل اطلاقند، فراتر می رود. خدا خودش را بر ما به حسب وجوهی از عالم ما که به وسیله ما تجربه شده است، آشکار می کند. در واقع خدا فی نفسه، به کلی دیگر است، به کلی دیگری که به هیچ روی در قالب عالم تجربه ما قرار نمی گیرد. بنابراین، هنوز هم آن چه وان یفتربیک، به تبعیت از کرگارد «اختلاف کیفی نامتناهی بین ابدیت و زمان، خدا و انسان» می نامد، وجود دارد.

ما از این «اختلاف کیفی نامتناهی» چه چیزی را باید بفهمیم؟ در این جا تفکیک میان امور ذیل مهم است:

۱. غیریت (به طور مثال، غیریت بین دو ظرف در سرویس غذاخوری واحد)؛
۲. اختلاف کمی (به طور مثال، اختلاف بین دو ظرف و چهار ظرف در سرویس غذاخوری واحد)؛

۳. اختلاف کیفی (به طور مثال، اختلاف بین یک ظرف و یک سینی).

هنگامی که دو هویت «به طور کیفی» از یکدیگر متمایز می شوند، این امر مستلزم این است که برخی از اوصافی که می تواند به نحو صادقی به یکی (از آن دو هویت) نسبت داده شود، نتواند به نحو صادقی به دیگری نسبت داده شود.

اگر این اختلاف کیفی «نا متناهی» باشد، این امر، به احتمال قریب به یقین، به این معنا خواهد بود که هیچ یک از اوصافی که بتواند به نحو صادقی به یکی (از آن دو) نسبت داده شود نتواند به نحو صادقی به دیگری نسبت داده شود.



اختلاف کیفی نامتناهی بین خدا و جهان تجربه ما، مستلزم این خواهد بود که هیچ یک از مفاهیمی که قابل اطلاق بر جهان تجربه ما هستند، نتوانند به نحو صادقی بر خدا اطلاق شود، حتی مفهوم «قدوس».

این پیشنهاد دارای نتایج و لوازم غیر قابل قبولی است. اولاً، فرض کنید که خدا در این جهان (و متناسب با این جهان) خود را بر ما منکشف می‌کند، نظریه اختلاف کیفی نامتناهی مستلزم این است که هیچ مفهومی که ما برای توصیف «انکشاف» خدا به کار می‌بریم، قابل اطلاق بر خود خدا نباشد. بنابراین، هیچ گونه تناظری بین خود خدا و انکشافش وجود نخواهد داشت، و ادامه سخن گفتن از «انکشاف» نامعقول خواهد بود.

ثانیاً، هنگامی که ما درباره خدا سخن می‌گوییم، همان کلماتی را به کار می‌بریم که برای سخن گفتن درباره انسان‌ها و اشیایی که در این جهان با آنها مواجه می‌شویم، به کار می‌بریم. کلمات توصیف‌گر ما از طریقی که آنها را در توصیف تجربه محدودمان به کار می‌بریم، معنایشان را اخذ می‌کنند. بنابراین، نظریه اختلاف کیفی نامتناهی مستلزم این است که همه کلماتی که ما برای سخن گفتن درباره خدا به کار می‌بریم، از معنایی که آنها برای ما دارند، جدا شوند؛ به طور مثال، هیچ گونه تشابهی در معنای کلمه «عشق» در مورد خدا و واژه «عشق» در مورد انسان وجود ندارد. با فرض این که همین مشکل درباره همه کلمات دیگر پدید می‌آید، به کار بردن واژه دیگری برای اجتناب از چنین ابهام و ابهام کاملی هیچ کمکی به ما نمی‌کند. نتیجه این امر لاادری گرایی در مورد خدا است.

از این رو، نظریه اختلاف کیفی نامتناهی بین خدا و انکشافش در این جهان، غیر قابل دفاع است، زیرا این نظریه از یک سو، با آموزه انکشاف خداوند در تعارض است و از سوی دیگر، به نوعی لاادری گری [= تعطیل] می‌انجامد.

● ۴.۱.۱. سخن گفتن محدود ولی کافی و وافی از خدا

خداوند با انکشاف خود بر ما همه حجاب‌های معرفتی و نیز معنایی بین او و ما را در هم می‌شکند. هیچ شکافی بین خداوند و انکشافش وجود ندارد. اگر ما فرض کنیم که شکاف و فاصله‌ای وجود دارد، مفهوم «انکشاف» را پوچ و بی‌معنا کرده‌ایم. به میزانی که ما «انکشاف خدا» را می‌شناسیم، خدا خودش را می‌شناسیم. بدین طریق سدهای معرفت شناختی در هم شکسته و خدا برای ما قابل شناخت می‌شود. هنگامی که درباره انکشاف خدا سخن می‌گوییم، درباره خدا خودش سخن می‌گوییم. بدین طریق سدها و حجاب‌های معنایی نیز

در هم شکسته شده و سخن گفتن درباره خدا برای ما ممکن می شود.

گستره انکشاف خداوند، محدودیت های معرفت شناختی و در طول آن محدودیت های معنایی سخن از خدا را معین می کند. این امر که انکشاف خدا ما را به شناخت او و سخن گفتن درباره او قادر می سازد، مستلزم این امر نیست که خدا نتواند بیش از آن چیزی باشد که خودش بر ما منکشف کرده است، هم چنین مستلزم این نیست که اظهارات ما درباره او بتواند چیزی بیش از توصیفی بسیار ناقص و ناتمام از او فراهم کند. بر عکس، ما خدا را تنها به میزانی که خودش را بر ما منکشف می کند، می شناسیم؛ و نمی توانیم چیزی بیش از آن چه درباره او می شناسیم، بیان کنیم. به این معنا انکشاف خدا مرزها و محدودیت های آن چه را درباره او می توان شناخت یا درباره او می توان گفت، معین می کند.^۹

انگهی، گرچه معرفت ما به خدا محدود و توصیف ما از او ناتمام است، ولی برای تأمین نیازهای ما به عنوان انسان های باورمند کافی و وافی است. خدا از طریق انکشاف خود، برای ما امکان آگاهی و معرفت درباره او و سخن گفتن درباره او را به میزانی که برای ما به منظور زیستن به عنوان اشخاصی مرتبط با او ضروری است، فراهم می کند. بنابراین، معرفت ما درباره خدا و امکان توانایی بر سخن گفتن از او، برای حیاتی ایمانی کافی و وافی است.

محدودیت های مشابهی، نه تنها نسبت به معرفت ما از خدا و سخن گفتن درباره او، بلکه نسبت به «هر معرفت» و «هر توصیفی» وجود دارد؛^{۱۰} به طور مثال اگر من مجبور باشم یک تصادف خیابانی را توصیف کنم، خواهم گفت که «تعدادی از علل و معالیل وجود داشت». این سخن گرچه صادق است، ولی بسی ناتمام و ناقص است. من به کامل تر کردن توصیفم تا آن جا ادامه خواهم داد که به مرزها و محدودیت های معرفت شناختی برخورد کنم، پس از آن دیگر هیچ سخنی برای گفتن نمی شناسم، پس از آن، من این محدودیت های معرفت شناختی را با توجه و التفات بیش تری، ارائه خواهم داد، سرانجام، پایانی در کار خواهد بود. در لحظه خاصی، توصیفم را پایان خواهم داد، آن گاه که این توصیف «کافی و وافی» باشد. این که در چه نقطه دقیقی توصیف من کافی و وافی است، به غایت و هدف از این توصیف، مهارت من به عنوان یک ناقل و به قابلیت شنوندگان برای دانستن بستگی دارد.

به طور خلاصه این که: بر اساس دیدگاه انکشاف خدا، شناخت خدا و نیز سخن گفتن درباره او به شیوه ای محدود، ولی کافی و وافی ممکن است. این امر مستلزم این است که هیچ

اختلاف کیفی نامتناهی بین خدا و انسان نتواند وجود داشته باشد. در واقع، اگر اختلاف کیفی نامتناهی‌ای وجود داشت، هیچ یک از مفاهیم ما قابل اطلاق بر خدا نبود، هیچ معرفتی نسبت به او ممکن نبود و کار ما سرانجام به لادری گری [تعطیل] منتهی می‌شد. این مطلب «از این واقعیت که خداوند از انسان‌های دیگر متفاوت است، چیزی کم نمی‌کند. حداکثر، ما از یک «تمثیل» بین خدا و اشخاص انسانی سخن خواهیم گفت؛ یعنی تشابهی محدود و جزئی و اختلافی محدود و جزئی. ماهیت و گستره این تمثیل چیست؟

□ ۲.۱. تمثیل

● ۱.۲.۱. توصیف و اسناد

به نظر می‌آید که سؤال درباره محدودیت‌های معنایی سخن گفتن درباره خدا، ما را با یک دوراهی دشواری مواجه کند. از یک سو، اگر کلماتی که ما برای سخن گفتن درباره خدا به کار می‌بریم، (به طور مثال حکمت، قدرت، اقتدار، پادشاه، شبان و مانند آن)، دارای همان معنایی باشند که به هنگام به کار بردن آنها برای سخن گفتن درباره انسان‌ها آن معنا را دارند، این امر مستلزم این است که خدا در خصایص و ویژگی‌های خاصی با مخلوقاتش شریک و سهم باشد. این مستلزم تشبیهی [=خدا - انسانوار انگاری] خواهد بود که مانع از اسناد تعالی به خداوند است. ما با صرف پذیرش اختلافی «کمی» (احتمالاً نامحدود) بین خدا و مخلوقاتش نیز از اجتناب از این نوع از تشبیه ناتوان می‌شویم. در این خصوص ارجحی. مووی مدعی است که هنگامی که ما سعی می‌کنیم تا جملات کلامی مان را در جهت ابدیت بسط دهیم، هیچ سخن معناداری درباره خدا نمی‌گوییم؛ مثلاً هنگامی که جمله «خدا خوب است» را به جمله «خدا به طور نامحدودی خوب است» تغییر می‌دهیم یا به جای جمله «خدا رحمت را به منصه ظهور می‌رساند»، جمله «خدا کمال رحمت را به منصه ظهور می‌رساند» قرار می‌دهیم، یا جمله «خدا عشق است» را به جمله «خدا عشق محض برین است» تغییر می‌دهیم. چنین بسط و گسترشی نسبت به زبان دینی ما، با جرح و تعدیل‌هایی نسبت به نامحدودیت و ابدیت، هیچ چیز بیش‌تری به ما نمی‌دهد. در واقع، تصاویر ذهنی ما دقیقاً همان گونه که هستند باقی می‌مانند و با افزودن و الحاق قید نامتناهی، به طور ذاتی دگرگون نمی‌شوند. معانی و مفاهیم ما (به همان صورت) و نه بیش از مفاهیم و معانی انسانی باقی مانده و از این که به طور کیفی متعالی شوند، ناتوان هستند.^{۱۱}

از سوی دیگر، اگر این کلماتی که ما برای سخن گفتن درباره خدا به کار می‌بریم، معنایی کاملاً متفاوت از هنگامی که آنها را برای سخن گفتن درباره انسان‌ها به کار می‌بریم داشته باشند، آن‌گاه باز هم به ادعای اختلاف کیفی نامحدود بین خدا و انسان باز خواهیم گشت. این ادعا، همان‌گونه که قبلاً نشان دادیم، به لادری گری [= تعطیل] منتهی می‌شود، به این معنا که: هنگامی که درباره خدا سخن می‌گوییم، نمی‌دانیم کلماتمان چه معنا و مقصودی دارند.

معمولاً یک راه نجات از این بن‌بست، در پرتو آموزه «تمثیل» جست و جو می‌شود. خصایص و ویژگی‌های خداوند همسان با خصایص و ویژگی‌های انسان‌ها نیستند. حال مسئله این است که آیا در حالی که ما هنوز هم به اختلافی کیفی بین خدا و مخلوقاتش معتقد هستیم، سخن گفتن درباره خدا بدین طریق ممکن است؟ به تعبیر دیگر، آیا یافتن صورتی از تمثیل، که هیچ‌گونه همسانی خصایصی را بین هویت‌های متماثل مسلّم و مفروض نگیرد، ممکن است؟ آیا می‌توانیم هم یک‌کمان را بخوریم و هم آن را نگه داریم؟ تلاش‌های زیادی انجام شده است تا با استفاده از تمثیل «توصیفی» و «اسنادی» به این مقصود نائل شوند.^{۱۲}

مثیل توصیفی دو هویت متماثلی را که از جهات بسیاری متفاوتند، به یکدیگر مرتبط می‌کند. یکی از این دو هویت به معنای «حقیقی» یا معمول کلمه واجد خصیصه‌ای است که به هر دو نسبت داده می‌شود، در حالی که هویت دیگر به معنایی اشتقاقی [برگرفته از غیر] واجد این خصیصه است. بنابراین، می‌توانیم به طور مثال، کسی را «سالم» بخوانیم. گذشته از به کار بردن واژه «سالم» برای انسان می‌توانیم این واژه را نیز در جمله‌ای از قبیل «هوا در کوه‌ها سالم است» به کار ببریم. در هر دو مورد واژه «سالم» به کار رفته است، ولی این امر آشکار است که شخصی که ما درباره او سخن می‌گوییم به همان معنایی که هوا در کوه‌ها سالم است، سالم نیست. هوا به معنای اشتقاقی کلمه سالم است، زیرا هوا سبب می‌شود تا مردمی که آن را تنفس می‌کنند به معنای معمول و حقیقی کلمه سالم شوند. در تمثیل توصیفی خصیصه‌ای تمثیلی از خصیصه تمثیلی دیگری نشأت می‌گیرد. یکی از این دو معلول و دیگری علت است. در مورد الهیات، آن‌جا که خدا و انسان هویت‌های مورد نظر هستند، ما وضعیت ذیل را داریم: در جمله‌های «خدا حکیم است» و «سقراط حکیم است»، «واژه «حکیم» در جمله دوم دارای معنای معمولی و حقیقی است؛ هنگامی که ما می‌گوییم: «خدا حکیم است» آماده هستیم تا فرض کنیم که خدا منشأ، علت یا منبع «حکمت» است. اگر بخواهیم دقیق باشیم، هنگامی که تمثیل توصیفی را به کار می‌بریم، ما نیز می‌گوییم: «سقراط حکیم است» و «خدا علت یا منشأ



همه حکمت‌ها است»، بنابراین، خدا به معنایی «اصیل» حکیم است، زیرا او اصل و ریشه همه حکمت‌هایی است (حکمت به معنای معمول و رایج کلمه) که ما در اشخاص انسانی با آنها مواجه می‌شویم.

در تمثیل اسنادی، وصفی که در دو جمله مختلف اسناد داده شده، وصف واحدی است، ولی (این وصف) باید در ارتباط با ماهیت هویت‌های مختلفی که بدان‌ها اسناد داده شده، ملحوظ شود؛ به طور مثال در دو عبارت «خدمتکار سرخ پوش مغازه» و «در سرخ رنگ مغازه»، واژه «سرخ» به طور مشترک لفظی (با بیش از یک معنا) به کار رفته است. در این جا سؤالی نسبت به خصیصه مشترک وجود ندارد، ولی اگر ما دو جعبه حروف را که به طور همسانی رنگ آمیزی شده‌اند، «سرخ» بنامیم، در این صورت، واژه سرخ به طور غیر مشترک (لفظی) به کار رفته است؛ یعنی ما خصیصه واحدی را به دو هویت نسبت می‌دهیم. ما هم چنین می‌توانیم هم موهای سر جک و هم غروب آفتاب را «سرخ» بنامیم، در این صورت هر دو شیء دارای ویژگی مشترک «سرخ» هستند، ولی در هر یک به شیوه‌ای که متناسب با ماهیت متمایز آنها است. در واقع، غروب آفتاب به گونه‌ای که متناسب با غروب آفتاب است، سرخ می‌باشد و موی سر جک به گونه‌ای کاملاً متفاوت سرخ است؛ یعنی به نحوی که بدان نحو موی سر انسان می‌تواند سرخ باشد. در این مورد، ما تمثیل اسنادی را به کار می‌بریم. اگر بر سخن گفتن ما از خدا، این صورت از تمثیل اعمال شود، نتیجه به قرار ذیل است:

دوباره دو جمله «خدا حکیم است» و «سقراط حکیم است» را در نظر بگیرید. به حسب تمثیل تناسبی این دو به ترتیب به این معنا هستند که خدا حکیم است به نحوی که بدان نحو خدا می‌تواند حکیم باشد و سقراط حکیم است، به نحوی که انسان‌ها بدان نحو می‌توانند حکیم باشند. حکمت خدا متناسب با ذات خداست، درست همان گونه که حکمت انسان متناسب با ذات انسان است. یا به تعبیر دیگر، ارتباط حکمت خدا با ذات خدا درست مانند ارتباط حکمت انسان با ذات انسان است، در تمثیل اسنادی هر دو هویت متماثل واجد این خصیصه مربوطه‌اند، ولی هر یک از این هویت‌ها، این خصیصه را در ارتباط با ذاتش (و متناسب با آن) واجد است.

طریقی که در آن طریق، هویتی واجد خصیصه مربوطه است، به وسیله ذات آن هویت متعین می‌شود. حکمت خدا به هیچ وجه همسان با حکمت سقراط نیست، زیرا ذات خدا کاملاً متفاوت از ذات انسان است.

هر دو صورت تمثیل مستلزم مشکلات حاذی هستند. تمثیل اسنادی بیان می‌کند که انسان‌ها به شیوه خاص خودشان (هماهنگ و متناسب با ذاتشان) حکیم‌اند و خدا به شیوه (الوهی) کاملاً متفاوتی، هماهنگ با ذات خود حکیم است، ولی این تمثیل هیچ چیز بیش‌تری به ما نمی‌دهد. فرض کنید که ما اکنون دارای مقایسه و مشابَهتی هستیم که متضمن امور ناشناخته بسیاری است. حکمت انسان در ارتباط با ذات انسان قرار گرفته است، همان‌گونه که حکمت الهی در ارتباط با ذات الهی قرار گرفته است، ولی ما ذات خدا را فی‌نفسه (به تنهایی و بدون ارتباط با ویژگی دیگری) نمی‌شناسیم، در حالی که می‌خواهیم نحوه حکیم بودن او را دقیقاً بر حسب ذاتش تعریف کنیم. ذات خدا قابل فهم و دست‌رسی برای ما نیست، از این رو، نحوه حکیم بودن او نیز قابل فهم و دست‌رسی نمی‌باشد. از این سخن لازم می‌آید که ما در به کار بردن تمثیل اسنادی چیزی بیش از این نگوییم که خدا به همان‌گونه که یک شخص انسانی حکیم است، حکیم نیست، ولی پس از آن ما هنوز هم قادر نیستیم تا به نحو ایجابی بگوییم که خدا واقعاً به چه معنایی حکیم است. این سخن به طور یکسان در مورد همه مفاهیم دیگری که می‌خواهیم بر خدا اطلاق کنیم، صادق است. بنابراین، تمثیل اسنادی چیزی بیش از الهیات سلبی در اختیار ما قرار نمی‌دهد.

در مقابل تمثیل توصیفی نیز ممکن است، اشکالات و اعتراضاتی مطرح شود. این صورت از تمثیل سخنی درباره خصایصی که خدا واقعاً واجد آنهاست، بیان نمی‌کند، این تمثیل تنها به ما می‌گوید که او منبع و منشأ چه اوصاف و خصایصی است: جگ سالم است، ولی «هوا سلامت بخش است»، «سقراط حکیم است»، ولی «خداوند منشأ حکمت است». علاوه بر این، با توجه به تمثیل توصیفی هیچ پایانی برای فهرست اوصاف و خصایص خداوند وجود ندارد. خدا، به عنوان خالق و علت هر چیزی، منشأ همه خصایص مخلوقاتش است. به نظر می‌آید که تمثیل توصیفی ما را در خواندن خدا به القابی چون «گرم»، «پررنگ» و «سنگین» آزاد بگذارد، زیرا او منشأ همه اشیای گرم، پررنگ و سنگین است!

ما این قید را خواهیم افزود که همه کلماتی که بناست بر خدا اطلاق شوند، بدین معنا نیستند، بلکه تنها کلماتی که بر ذات او اطلاق می‌شوند، بدین نحو هستند. بنابراین، ما هنوز هم با این مشکل روبه‌رو هستیم که: چگونه می‌توانیم سخن معناداری درباره خدا بگوییم، بدون این که مسلم فرض کنیم که خدا با مخلوقاتش در خصایص ویژه‌ای شریک است؟ در این‌جا نه تمثیل توصیفی و نه تمثیل اسنادی پاسخ قانع‌کننده‌ای به ما نمی‌دهند.



● ۲.۲.۱. تمثیل و لادری گری [= تعطیل]

دیدگاه ای.ام. کرمبی، تلاش ناتمام قابل توجهی برای گشودن این گره است. کرمبی مسلم می‌گیرد که خدا فی نفسه برای ما ناشناختنی است. از این رو، سخن گفتن ما درباره او نه در قالب اظهارات صریح و مستقیم (حقیقی)، بلکه در قالب انگاره‌های ذهنی (تصاویر ذهنی) است. فرض کنید که این انگاره‌ها در جریان انکشاف الهی در دست‌رس ما قرار گرفته‌اند. ما بر پایه وثاقت الهی می‌پذیریم که آن انگاره‌ها قابل اطلاق بر خداوند هستند. ولی ما ابزاری برای نشان دادن این که «چگونه» آنها بر خدا اطلاق می‌شوند، در اختیار نداریم. خلاصه این که، تمثیلی واقعی (خصایص مشترک) بین ما و خدا وجود دارد و این تمثیل اساس و پایه سخن گفتن ما درباره خدا را تشکیل می‌دهد. در نتیجه، هنگامی که درباره خدا سخن می‌گوییم کلمات ما تهی از معنا نیستند. ولی ما نمی‌دانیم که محتوای این تمثیل چیست، در نتیجه، کرمبی نظریه اختلاف کیفی نامحدود بین انسان و خدا را نفی می‌کند و معتقد است که در واقع، خصایص مشترکی بین خدا و انسان‌ها وجود دارد، ولی او نیز هم مطلب را بالا ادری گری (=تعطیل) به پایان می‌رساند، زیرا بر اساس دیدگاه او ما نمی‌دانیم که این خصایص مشترک کدام خصایص هستند. اگر بخواهیم این مسائل را حل کنیم، باید از کرمبی فراتر رفته و راهی را نشان دهیم که در آن نشان دادن این که چه خصایص مشترکی اساس و پایه سخن گفتن ما درباره خدا را تشکیل می‌دهند، ممکن باشد. توماس آکویناس و کارل بارت هر دو، [البته] هر یک به شیوه خاص خودش، تلاش می‌کنند تا پاسخی برای این سؤال فراهم کنند.^{۱۳}

(ادامه این مقاله در شماره آینده ارائه می‌شود).

□

منابع و پی‌نوشت‌ها

۱. این نوشتار، ترجمه فصل دوم کتاب «سخن گفتن از خدای شخصی» اثر ونسان برومر است که ترجمه این کتاب در آینده از سوی مترجم در اختیار خوانندگان قرار خواهد گرفت. مشخصات دقیق کتاب به شرح ذیل است:

Vincent Brummer, "Speaking of Personal God", Cambridge university Press (1992).

2. Petero Geach, Mental Acts (London, 1957). ch.5

3. Ludwig Wittgenstein, "Philosophical Investigation". (oxford.1953) I.19.

برای بحث مبسوط‌تری از نظریه‌ای که در اینجا در باب ماهیت مفاهیم و روابطشان با کلمات و واقعیت فرض شده است، کتاب مرا تحت عنوان:

"Theology and Philosophical Inquiry" (London, 1981), ch. 3

4. Alasdair Macintyre (ed). "Metaphysical Beliefs" (London, 1957), 176.

۵. به طور مثال نک:

Bernard Williams, 'Tartullian's Paradox in A. Flew and A. Macintyre(ed)', "New Essays in Philosophical Theology" (London, 1955).

برای اثبات این ادعا که نمی‌توان هیچ چیزی را با توسل به تناقض‌ها بیان کرد، نک:

inter alia K.R. Popper, "Conjectures and Refutations" (London, 1963) ch.15

۶. همان گونه که خواهیم دید، این به معنا نیست که این معانی کاملاً متفاوت نیز هستند! در این رابطه بنگرید به دیدگاه آلتون در مورد «حمل هم معنا» (محمول مشترک معنوی) در مقاله‌اش در باب:

"Functionalism and Theological Language" in T.V. Morris(ed), "The Concept of God" (oxford, 1987), 21-40.

همچنین نک: بخش نخست کتاب آلتون

"Divin Nature and Human Language" (Ithaca, Ny, 1989).

7. William H. Austin, "Waves, Particles and Paradoxes" (Houston, Tx, 1967), 6.

برای تحلیل مفید و کارآمدی از این نوع دیدگاه نک: فصل ۲ کتاب نینان اسمارت:

"The Philosophy of Religion" (New York, 1970).

8. R.J. Mooi, 'Het Verwijzend Karakter Van het godsdienstig Spreken' In de WaagSchaal, (1980-1), 127-9.

۹. تفاوت‌ها و مشابهت‌های بین صور مختلف انکشاف (بویژه انکشاف و جلوه‌گری در تاریخ، کتاب مقدس، طبیعت، تجربه دینی و غیره) بحث جداگانه و مستقلی است که در این جا بحث نخواهیم کرد. مادر این جابه‌بررسی این ادعا می‌پردازیم که خدا را تنها به میزانی که خودش را بر ما شناسانده است، می‌شناسیم با صرف نظر از ابزارها و وسایلی که به وسیله آنها این شناخت صورت می‌گیرد یا طریقی که از آن طریق این شناخت محقق می‌شود.

10. Cf. Smart, "The Philosophy Of Religion", 69-70.

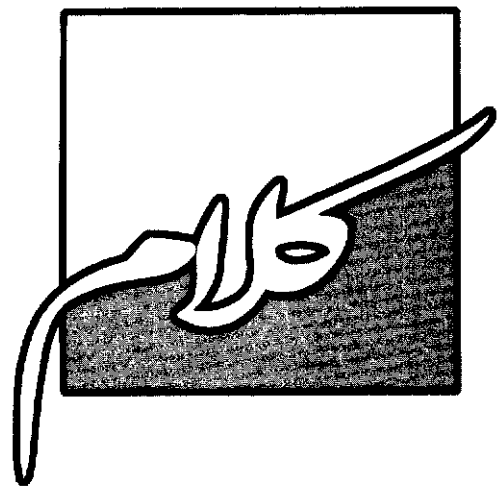
11. Mooi, Het Verwijzend Karakter, 127.

۱۲. نک:

F. Ferec, "Language, Logic and God" (London, 1962) ch.60.

13. In Flew and Macintyre (ed) "New Essays in Philosophical Theology", 118-24.





کثرت گرایی دینی



فیلیپ کوین (Philipi.Queen)

مترجم: مریم لاریجانی

دانشجوی فلسفه دانشگاه تهران

زیر نظر حجت الاسلام والمسلمین صادق لاریجانی استادیار دانشگاه قم

چکیده

می‌دانیم که دین، طیف گسترده‌ای از عقاید و اعمال گوناگون را شامل است. دربارهٔ مقولهٔ دین، چهار نظریه مهم در عرصهٔ کلام جدید مطرح شده است که عبارتند از: (۱) طبیعت‌گرایی تحویل‌گرا (۲) انحصارگرایی (۳) شمول‌گرایی (۴) کثرت‌گرایی. و دربارهٔ این نظریه‌ها سؤالات جالب توجهی مطرح است که برخی از آنها عبارتند از: - افزایش محبوبیت کثرت‌گرایی و شمول‌گرایی را چگونه می‌توان تحلیل کرد؟ - چگونه باید کثرت‌گرایی را بیان کنیم؟ - آیا انحصارگرایی، راهی عقلی و منطقی است، علی‌رغم آن‌چه دربارهٔ همهٔ سنت‌های دینی می‌دانیم؟

- آیا کثرت‌گرایی، در صورتی که به روشنی بیان شود، معقول خواهد بود؟
مقاله حاضر بر آن است که به صورتی فشرده به تبیین و نقادی این سؤالات بپردازد.



کلید واژه‌ها: طبیعت‌گرایی تحویل‌گرا، انحصارگرایی، شمول‌گرایی، کثرت‌گرایی
دینی، پدیدارشناسی دین، سنت‌های دینی.





۱. مقدمه

دین طیف گسترده‌ای از عقاید و اعمال گونه‌گون را به منصه ظهور در می‌آورد. جنگ‌های صلیبی و استعمار، تبلیغات [مسیحی] و فراخوانی به کیش خود، بحث و دفاع از آموزه‌های دینی نتوانسته است یک توافق جهانی ایجاد کند. به منظور درک این موقعیت، چهار نظریه ارزش مطالعه دارند. نخست، طبیعت‌گرایی (naturalism) تحویل‌گرا است. در این دیدگاه عقاید دینی راجع به بعد متعالی یا ما بعدالطبیعی وجود، همگی نادرستند. عقاید دینی ما بعدالطبیعی، صرفاً به عنوان نتایج مکانیزم فرافکنی انسان تبیین می‌شوند. مکتوبات فیلسوفان و دانشمندان طبیعت‌گرایی همچون فوئرباخ، مارکس، فروید و دورکیم، راه‌هایی را که در آنها چنین فرافکنی‌هایی ممکن است اتفاق بیفتد، بیان می‌کند. دوم، انحصارگرایی (exclusim) است انحصارگرایی عقیدتی دیدگاهی است که می‌گوید: تعالیم یک دین، کاملاً درستند و در موارد تعارض، تعالیم سایر ادیان غلطند. انحصارگرایی نجات‌شناسانه دیدگاهی است که در آن تنها یک دین، راه مؤثر به سوی رستگاری یا رهایی را ارائه می‌کند. اگر چه این دو نوع انحصارگرایی به طور منطقی، از یکدیگر مستقلند، معمولاً با هم پذیرفته می‌شوند. سومین دیدگاه که حمایت‌های فزاینده‌ای در نیمه دوم قرن بیستم پیدا کرده است، شمول‌گرایی (inclusivism) است: (تنها) یک دین مشتمل بر حقیقت نهایی است و ادیان دیگر تنها رویکردهایی به سوی آن یا [برای] تقریب به آن هستند. این دین برتر بیشترین مؤثرترین راه‌ها را به سوی رستگاری پیشنهاد می‌کند، اما افرادی که بیرون از این دین هستند می‌توانند به طریقی نجات یافته یا رها شوند. دیدگاه آخر، کثرت‌گرایی (Pluralism) است که نظریه نسبتاً تازه‌ای است. بر اساس کثرت‌گرایی، یک حقیقت دینی نهایی مطلق، به صورت‌های متفاوت، در همه گرایش‌های دینی اصلی، تجربه و درک می‌شود. تا آن جا که می‌توان گفت، آنها همه راه‌های متساوی‌التأثیری را به سوی رستگاری یا آزادی پیشنهاد می‌کنند. درباره این نظریه‌ها سؤال‌های جالب توجهی مطرح است، از قبیل: افزایش محبوبیت کثرت‌گرایی و شمول‌گرایی چگونه تحلیل می‌شود؟ ما چگونه باید کثرت‌گرایی را بیان کنیم؟ آیا انحصارگرایی، یک راه عقلی و منطقی باقی خواهد ماند، علی‌رغم آن چه

در باره همه سنت‌های دینی می‌دانیم؟ آیا کثرت‌گرایی، هنگامی که به روشنی بیان شود، معقول خواهد بود؟

۲. ظهور شمول‌گرایی و کثرت‌گرایی

بسیاری از غربیان، ظهور و بروز شمول‌گرایی (inclusivism) و کثرت‌گرایی (Pluralism) را بر حسب تاریخ مسیحیت، بهتر درک خواهند کرد. بطور قطع مسیحیت در بیشترین دوره تاریخ خویش، انحصارگرا بوده است در اواخر روزگار باستان، مسیحیت دینی جدید بود که برای تثبیت خویش در مقابل انتقادات و ایدای مخالفان، تلاش می‌کرده، شگفت‌آور نیست، اگر می‌بینیم مسیحیت دعاوی انحصارگرایانه‌ای به سود مؤسس با نفوذ (فرهمند) (charismatic founder) خویش، عیسی ناصری، مطرح می‌سازد. دفاع از انحصارگرایی، از گفته‌هایی برخاسته است که به عیسی علیه السلام، در کتاب مقدس، منسوب شده است؛ همچون این کلام او که «هیچ کس بر خدا وارد نمی‌گردد، مگر از طریق من». [یوحنا ۱۴:۶] در قرن سوم، بسیاری از مسیحیان تصور می‌کردند که بیرون از کلیسای آنان، هیچ رستگاری وجود ندارد (extra ecclesiam, nulla salus). در طی قرون وسطا، اروپای مسیحی ارتباط مستقیم کمی با دین‌های غیر الهی (non-theistic religion) آسیا داشت. تمدن اسلامی در اوج قدرتش بود و بنابراین، به لحاظ فرهنگی و گاهگاه به لحاظ نظامی، تهدیدی علیه تمدن مسیحی بود. یهودیان اغلب مورد تنفر و اذیت و آزار بودند. یقیناً، متفکرانی چون توماس آکویناس موفق به فراگیری مطالبی از ابن میمون (Maimonides) و ابن سینا (Avicenna) شدند، با این حال، برای مسلمانان و یهودیان و مسیحیان فرصت‌های چندانی وجود نداشت که در تحت شرایطی مساوی با یکدیگر به تعامل بپردازند و احترام دینی متقابل را گسترش دهند و وقتی در دوران مدرن، اروپای مسیحی قدرت جهانی برتر شد، گسترش استعمار آغاز گشت و مبلغان مسیحی که هدف عمده‌شان برگرداندن به دین مسیح بود، در سرتاسر زمین پراکنده شدند.

البته مسیحیت تنها دینی نیست که گرایش‌های انحصارگرایانه را ترویج کرده است. مسلمانان نیز در دوران جنگ طلبی‌شان، همین کار را کرده‌اند. برخی یهودیان نوعی اعتقاد به هویت برتر قومی (ethnically exclusive identity) را به عنوان قوم برگزیده خدا، ترویج می‌کردند. و برخی هندوان بودا را به عنوان منبع حقیقت مطلق، تقدیس می‌کردند. بوداییان

اغلب، سعادت نهایی (dharma) که می‌تواند انسان را از محنت‌ها و غفلت‌ها برهاند، در تعلیمات گاتما می‌دیدند. با همه این احوال، گرایش انحصار گرایانه در مسیحیت به شکلی غیر عادی قوی و بادوام بوده است.

به این ترتیب، عدول بسیاری از مسیحیان و نه همه، از انحصار گرایی در نیمه دوم قرن بیستم، تحوّل چشم‌گیر و دراماتیک بود.

شکی نیست که تبیین کامل این پدیده، پیچیده است، اما به نظر روشن می‌رسد که حداقل سه عامل زیر در آن نقش عمده‌ای داشته‌اند. اول این که بسیاری از مسیحیان فراگرفتند که نسبت به ادیان دیگر تسامح و تساهل روا دارند. فرقه‌های مسیحی بعد از جنگ مذاهب (Wars of Religion) فراگرفتند که نسبت به یکدیگر تسامح و متساهل باشند و مسیحیت بعد از دوران استعمار و احراق (یهودیان) (Holocaust) فراگرفت که نسبت به ادیان دیگر با تسامح و تساهل رفتار کند. در نگاه مجدد، بسیاری از مسیحیان دریافتند که گرایش‌های انحصار گرایانه هم منشأ شرکت در شرور استعمارگری بوده‌اند و هم محرّکی برای یهود ستیزی (anti - Semitism) که منتهی به واقعه قتل عام و احراق یهودیان شد.

دوم، بسیاری از مسیحیان (دست کم تا حدّی) به فهم دیگر ادیان نایل آمدند و این فایده‌ای بود که اغلب از مطالعه آکادمیک جدید دین برایشان حاصل شده بود. هنگامی که شخص بتواند متون مهم ادیان دیگر را در لباس ترجمه‌های خوب به همراهی توضیحات مفید بخواند، خود می‌تواند قدرت و اصالت و جاذبه آنها را تجربه کند. وقتی انسان پی برد که اعتقادات سنت‌های دینی دیگر، با استدلال‌ها و تجارب مشابه با استدلال‌ها و تجاربی که سنت دینی خود شخص را تأیید می‌کنند، تأیید می‌شود، در این صورت، برای پذیرش عقلانیت شناختی (epistemic rationality) شرکت کنندگان در دیگر سنت‌های دینی، آماده می‌شود. و هنگامی که فرد به این نکته پی برد که سنت‌های دینی دیگر هم به لحاظ فوایدی که در بردارند اگر مورد قضاوت قرار گیرند، در کمک کردن به زندگی بهتر انسان‌ها و ساختن انسان‌های خوب الهی، با دین خود شخص قابل مقایسه‌اند، در این صورت، در پذیرش عقلانیت عملی (practical rationality) شرکت کنندگان در ادیان دیگر، درنگ نخواهد کرد.

سومین و مهم‌ترین عامل، تکرار فزاینده ارتباطات و فعالیت‌های مشترک و عمیق اشخاص وابسته به سنت‌های دینی مختلف است. گرایش‌های انحصار گرایانه در چنین

شرایطی، تحت فشار قرار می‌گیرند. چنین فعالیت‌های مشترک، نقش مهمی در کارهای دو تن از مستفکران برجسته کثرت‌گرا، یسعی ویسلفردکننت ول اسمیت (Smith Wilfred Cantwell) و جان هیک (John Hick) داشته است.

اسمیت در باب تأثیری که تدریس چند ساله در دانشکده کوچک مسیحی در لاهور بر فکر او به جای گذاشته، مطالبی نگاشته است: اکثر هیأت علمی و دانشجویان آن هندو، مسلمان و سیک بوده‌اند (اسمیت ۱۹۶۳) به علاوه، وی مؤسسه مطالعات اسلامی در دانشگاه مک گیل (Institute for Islamic Studies) را تأسیس و برای سال‌ها در آن به کار مشغول بود، مؤسسه‌ای که بر اساس این قرار داد شکل گرفته بود که نیمی از اعضای گروه و نیمی از دانشجویان، مسلمان باشند.

هیک نیز از تأثیری که همکاری با مسلمانان، یهودیان، هندوان و سیک‌ها در نبرد برای تسامح در دهه ۱۹۶۰ در بیرمنگام انگلستان، بر وی گذاشته سخن گفته است (هیک ۱۹۹۳). هر چه گوناگونی ادیان در جوامع ما، افزایش می‌یابد، مسیحیان بیشتر و بیشتر درگیر این گونه کارهای مشترک می‌شوند و از آن تأثیر می‌پذیرند و این تأثیر پذیری در بیشتر موارد در راستای تضعیف گرایش‌های انحصار گرایانه عمل کرده است.

اگر انسان از انحصار گرایی فاصله گیرد، مسافتش تا کثرت گرایی بیش از مسافتش تا شمول گرایی (inclusivism) خواهد بود. از زمان تشکیل اجلاس دوم واتیکان (Second Vatican Council) در دهه ۱۹۶۰، شمول گرایان در میان متکلمان کاتولیک رومی (Roman Catholic) این نظر را پیشنهاد کرده‌اند که سعادت انسان تماماً مبتنی بر قربانی شدن مسیح علیه السلام است، اما همه انسان‌ها می‌توانند تا حدی با مسیح متحد شوند و در نجات و سعادت اخروی وی شریک شوند. از نظر کثرت گرایان، این دیدگاه همچون بنای نیمه کاره نامناسبی است. اگر انسان می‌پذیرد که مردم در سنت‌های دینی، غیر از مسیحیت می‌توانند به فلاح و رستگاری برسند، در این صورت، به نظر می‌رسد که ساده‌تر و طبیعی‌تر این است که ادعا کنیم نجات و رستگاری‌شان بخاطر نفس ستهایشان بوده است تا اینکه اصرار بورزیم از طریق مسیح علیه السلام بوده است. اسمیت که خود یک متکلم مسیحی است، از آن جا که می‌اندیشید به چیزی اساسی‌تر از شمول گرایی نیاز است، استدلال می‌کرد که از فوری‌ترین وظایف ما این است که نوعی الهیات جهانی (World theology) یا الهیات دین تطبیقی (theology Of Comparative religion) طراحی کنیم. وی پیشنهاد می‌کند که چنین

علم کلام (یا الهیاتی) باید مشتمل بر مباحثی درباره ابعاد متعالی حیات انسانی و جهان باشد، اموری که تاریخ ادیان بر آن شهادت می‌دهد و علم کلام باید آنها را تبیین کند (اسمیت ۱۹۸۱). ولی این پیشنهاد مسائلی فلسفی بر می‌انگیزد. به عقیده مسلمانان، بعد متعالی عالم، الوهیت شخصی (personal diety)، یعنی الله است. به عقیده هندوهای نائنوی^۱ (Advaitic Hindus)، بعد متعالی عالم یک مطلق غیر شخصی (impersonal absolute) یعنی برهمن (Brahman) است. این ادعاها به نظر می‌رسد که به لحاظ منطقی متناقض باشند. بنابراین، به نظر می‌رسد هرگونه الهیاتی که موضعی نسبت به طبیعت خاص بعد متعالی عالم، اتخاذ کند، نمی‌تواند از انحصار گرایی اعتقادی (doctrinal exclusivism) بگریزد.

◁ ۳. فرضیه کثرت گرایانه

(the Pluralistic hypothesis) با این همه، ظواهر، می‌توانند گمراه کننده باشند. هیک فرضیه‌ای کثرت گرایانه مطرح می‌کند که به لحاظ فلسفی پیچیده است، ولی ممکن است مشکلاتی از این دست را رفع کند (۱۹۸۷، ۱۹۸۹). به نظر هیک، هر یک از سنت‌های دینی اصلی، راهی را به سعادت و رهایی پیشنهاد می‌کنند که متضمن تحول وجود انسان از خود محوری به واقعیت محوری است. سنت‌های عمده دینی، اگر به لحاظ نتایج‌شان مورد قضاوت قرار گیرند، تا آن جا که بتوان پیش‌بینی کرد، همه آنها دارای تأثیری مساوی در ایجاد این تحول هستند. مفاد این نظریه این است که در سنت‌های [دینی] مختلف، یک واقعیت نهایی واحد، به صورت‌های مختلف مورد تصور، تجربه و عکس‌العمل قرار می‌گیرد. هیک به پیروی از کانت (۳) پیشنهاد خویش را با تفکیک میان واقع فی نفسه (noumenal) و پدیدار (Phenomenal)، تکمیل می‌کند. فرضیه او این است که آن واقعیت (Real) فی نفسه در سنت‌های دینی مختلف به صورت مراتبی از خدایان و مطلق‌ها، تصور و تجربه می‌شود، آن چنان که پدیدارشناسی دین، گزارش می‌دهد. این چنین خدایان و مطلق‌هایی، چون پدیدارند، وهمی نیستند، بلکه تجلیات عینی تجربی آن واقعیت فی نفسه‌اند.

این دعاوی را به دو صورت می‌توان تحلیل و تفسیر کرد. بر اساس تفسیر اول، آن چه فرضیه کثرت گرایانه مطرح می‌کند این است که یک واقعیت فی نفسه واحد وجود دارد و طرق مختلفی که بدان‌ها در سنت‌های دینی مختلف ظهور می‌یابد و تجربه می‌شود. بر اساس این تفسیر، دعاوی به ظاهر متضاد در مورد آن واقعیت نهایی را باید حقایقی دانست در مورد

این که چگونه آن واقعیت فی نفسه بر گروه‌های مختلف ظاهر می‌شود، اما در مورد این که آن واقعیت فی نفسه، در واقع چگونه است، این دعاوی متضاد به خطا می‌روند. این که فرض کنیم آن واقعیت فی نفسه به صورت امری شخصی برای مسلمانان ظاهر می‌شود و تجربه می‌گردد و به صورت امری غیر شخصی برای هندوان ناثنوی، هیچ تناقضی را در بر ندارد. به علاوه، اگر ما بپذیریم که شخصی بودن و غیر شخصی بودن دو وصف متخالفند (Contrary) نه متناقض (Contradictory) در این صورت، این کاملاً منطقی (سازگار = خالی از تناقض) است که فرض کنیم آن واقعیت فی نفسه بما هو هو نه شخصی است و نه غیر شخصی بر اساس این نظر ادیان اصلی به دو معنا در یک سطح قرار دارند: همه آنها به طور یکسان صادقند اگر دعاوی به ظاهر متضاد آنها حمل بر وجوهی شود که آن واقعیت فی نفسه بدان وجوه بر آنان ظاهر می‌گردد و همه آنها به طور یکسان کاذبند اگر که دعاوی شان حمل بر وجوهی شود که آن واقعیت بدان وجوه فی حد نفسه متحقق است. بر اساس تفسیر دوم، فرضیه کثرت گرایانه نه تنها می‌گوید که یک واقعیت فی نفسه واحد وجود دارد، بلکه واقعیت‌های پدیداری (Phenomenal real) بسیاری را مفروض می‌گیرد که حاصل تعامل آن واقعیت فی نفسه و سنت‌های دینی انسانی مختلف است. بر اساس این تفسیر، دعاوی به ظاهر متضاد در مورد واقعیت نهایی را باید این گونه تلقی کرد که آنها به عنوان اوصاف واقعیت‌های پدیداری مختلف در ادیان گوناگون صادقند، ولی به عنوان اوصاف آن واقعیت فی نفسه، کاذبند. این تناقض آمیز نیست که فرض کنیم آن واقعیت پدیداری اسلام، شخصی است، در حالی که واقعیت پدیداری هندوئیسم ناثنوی غیر شخصی است. آن واقعیت فی نفسه که خود امر سومی است، هیچ یک از این دو وصف متضاد را، یعنی شخصی بودن و غیر شخصی بودن را دارا نیست. بر اساس این نظر هم، ادیان اصلی به دو معنا در یک سطح قرار دارند: همه آنها به طور مساوی صحیح‌اند، اگر که دعاوی به ظاهر متضاد آنها، حمل بر اوصاف واقعیت‌های پدیداری مختلف آنها شود، و همه به طور یکسانی خطایند، اگر آن دعاوی حمل بر اوصاف آن واقعیت فی نفسه گردد. باید به این نکته توجه کرد که بر اساس هر دو تفسیر، فرضیه کثرت گرایانه هیک این هم سطحی [ادیان] را به بهای گزافی می‌خرد. این گونه تلقی از ادیان، تلقی رقیبی است نسبت به نحوه‌های عمده خود - آگاهی در سنت‌های دینی اصلی. بیشتر اعضای این سنت‌ها، این ادعای رانفی می‌کنند که اعتقادات آنها صرفاً نسبت به نحوه‌های ظهور آن واقعیت نهایی، یا حقایق پدیداری که آن واقعیت نهایی در ایجادش سهیم است، صحیح است ولی نسبت به واقعیت آن طور که فی نفسه متحقق است، صحیح

نیست. اگر هندوان و مسلمانان تفکیک واقعیت فی نفسه و پدیدار را به کار گیرند، احتمالاً مسلمانان اصرار خواهند ورزید که آن واقعیت فی نفسه شخصی است و هندوان ناثنوی احتمالاً اصرار خواهند ورزید که آن واقعیت فی نفسه غیر شخصی است. هیک تنها می تواند نوعی واقعیت اسطوره‌ای (mythological) به این گونه دعاوی نسبت دهد، و واقعیت اسطوره‌ای چیزی نیست جز خطای حقیقی (در مقابل مجازی) به علاوه تمایلی برای برانگیختن گرایش‌های روحی. بنابراین، تقریر هیک از کثرت گرایی، خطای حقیقی عظیمی را هم به مسلمانان و هم به هندوان ناثنوی نسبت می دهد. این امر شگفت آور نیست، چون سنت‌های آنان تا حد زیادی در امر خود - آگاهی شان، قبل کانتی اند.

البته کثرت گرایی هیک نسبت به همه سنت‌های دینی عمده دیگر هم همین خطای واقعی عظیم را به طور یکسانی، نسبت می دهد. و به این ترتیب، این نظریه برای بیشترین افراد فعلاً در یکی از سنت‌های دینی اصلی، شرکت دارند، غیر قابل قبول است. این گونه افراد ترجیح می دهند که به انحصار گرایی اعتقادی خویش چنگ زنند. حال آیا در مقابل کثرت دینی شناخته شده، این چنین امری برای آنان عقلایی است؟

◁ ۴. عقلایی بودن انحصار گرایی

شناخت‌شناسی دینی ویلیام الستون (W.P. Alston) متضمن پاسخی مثبت به این پرسش است. او در چارچوب یک رهیافت «تجربه اعتقادی» (doxastic practice) به شناخت‌شناسی عمل می کند. یک تجربه اعتقادی نحوه‌ای از تشکیل اعتقادات و ارزیابی شناختی آنهاست بر حسب یک سیستم بنیادی از اعتقادات که اصول حاکم بالقوه را پوشش می دهد. به عنوان مثال، تشکیل باورها بر اساس ادراکات حسی یک تجربه اعتقادی است. الستون (۱۹۹۱) به تفصیل استدلال می کند که به لحاظ عملی، عاقلانه است که در تجاربی اعتقادی شرکت جویم که به لحاظ اجتماعی جاافتاده باشند و به طور آشکاری غیر قابل اعتماد یا به لحاظ عقلانی غیر قابل قبول نباشند.

در فضای دینی، الستون دریافت‌های عرفانی را این گونه تعریف می کند: نوعی تجربه دینی که در آن برای فاعل، ظهور و تجلی چیزی که آن را حقیقت نهایی می داند، واقع می شود (عنوان تجربه دینی را ببینید). بنابر نظر الستون، در سنت‌های دینی اصلی، تجارب اعتقادی عرفانی مختلفی که به لحاظ اجتماعی جا افتاده‌اند وجود دارد، زیرا تفاوت‌های جوهری در سیستم‌های حاکم اعتقادات زیر بنایی شان وجود دارد. یکی از این تجارب اعتقادی، تجربه

عرفانی مسیحی است. الستون استدلال می‌کند که این تجربه اعتقادی این طور نیست که به نحو واضحی غیر قابل اعتماد باشد و در سنت‌های دینی عمده دیگر هم استدلالی مشابه همین می‌توان آورد. ولی هم تجربه عرفانی مسیحی به عنوان بازده سیستم و هم سیستم حاکم بر این اعتقادات به نحو گسترده‌ای با تجارب عرفانی متناظر در سایر سنت‌های دینی، در تناقض و تضاد است. و آن سنت‌های دینی هم به نوبه خود با یکدیگر در مخالفت و ناسازگاری‌اند. بنابراین، حداکثر یکی از آنها می‌تواند راه قابل اعتماد برای تشکیل اعتقاد در باب حقیقت نهایی باشد. ولی چرا انسان باید گمان کند که تجربه عرفانی مسیحی آن راه قابل اعتماد است، اگر بناست چنین راهی وجود داشته باشد.

البته تجربه عرفانی مسیحی، می‌تواند با ادله درونی چنین بیندیشد که از رقبای خویش قابل اعتمادتر است. ولی هر یک از این سنت‌های دینی می‌توانند این کار را بکنند. به علاوه، همان گونه که الستون اشاره می‌کند، تجربه عرفانی مسیحی، از طریق انجام وعده‌هایی که از قبل خداوند مطرح می‌کند، در حیات معنوی عاملان خویش، از نوعی دفاع درونی باارزشی بهره‌مند است. و لکن هر یک از رقبای آن نیز از یک دفاع درونی مشابهی بهره‌مندند. بنابراین، به نظر می‌رسد که تجربه عرفانی مسیحی، در مرحله پذیرش عقلانی مردود است، مگر آن که بتواند ادله مستقل کافی برای این فرض که قابل اعتماد است یا دست کم از رقبای خویش قابل اعتمادتر است، به میدان آورد. از باب هم سطحی استدلالات، به نظر می‌رسد همین امر نسبت به تجارب عرفانی سایر سنت‌های دینی هم صادق باشد.

الستون تلاش نمی‌کند که ادله مستقلی برای تجربه عرفانی مسیحی فراهم آورد و اذعان می‌کند که تأثیرگذاری شناختی آن در غیاب چنین ادله‌ای، تضعیف می‌شود. با این حال، انکار می‌کند که وضعیت تجربه عرفانی مسیحی، به حدی تنزل پیدا کند که دیگر قابل تأیید برای پذیرش عقلانی نباشد، این انکار را با اقامه استدلالی تمثیلی، تقویت می‌کند. وی با مقایسه‌ای بین گوناگونی بالفعل در تجارب ادراکی عرفانی (mystical perceptual practices) و گوناگونی تقدیری و فرضی تجارب ادراکی حسی (sensory perceptual practices)، استدلال خویش را به جلو می‌برد.

فرض کنید در برخی فرهنگ‌ها، نوعی تجربه دکارتی که به نحوی اجتماعی استقرار یافته است، نسبت به اشیایی که از طریق رؤیت ادراک می‌شوند وجود داشته باشد مبنی بر اینکه این اشیاء، ظرفی هستند که به نحو غیر متعینی گسترده، و کم و بیش در نقاطی مختلف، متمرکز شده‌اند. در مقابل (تجربه ارسطویی بالفعل ما) که می‌گوید مریثات ما از اشیایی که کم و بیش

مجزایند و در فضا پراکنده‌اند، تشکیل شده است. به علاوه، فرض کنید که هر دو این تجربه‌ها، به لحاظ فوایدی که در قادر ساختن تجربه‌گران خویش در تعامل موفق با محیط فیزیکی خویش دارند، یکسان باشند. هم چنین تصوّر کنید که در این سناریو، ما کاملاً به آن تصوّر ارسطویی مان پایبندیم، چنان که در واقع هم هستیم، ولی با این حال نمی‌توانیم هیچ دلیل مستقلی بیابیم که آن را بر رقیب دکارتی خویش قابل اعتمادتر سازد. بنابر نظر الستون، در غیاب ادله مستقل کافی برای این اندیشه که تجربه دکارتی قابل اعتمادتر از تجربه خود ماست، کار عاقلانه برای ما این است که به تجربه ارسطویی خود که در آن کار آمد هستیم و به خوبی فعالیت‌های ما را در جهان، هدایت می‌کند، بچسبیم. این چنین وضعیّت تقدیری و فرضی، دقیقاً مشابه وضعیّت واقعی ماست در جانب تجربه عرفانی مسیحی. بنابراین، بر اساس تمثیل، برای کسانی که در تجربه عرفانی مسیحی درگیرند، کار عاقلانه این است که به همان وفادار باشند و به پذیرش سیستم مسیحی اعتقادات ادامه دهند. و چون این سیستم اعتقادات در ساختار فعلی‌اش، انحصارگراست، نتیجه می‌شود که برای طرفداران این سیستم اعتقادات، عاقلانه است که انحصارگرای باقی بمانند. البته به دلیل هم سطحی استدلالات، نتایج مشابهی نسبت به کسانی که در تجارب عرفانی دیگر سنت‌های دینی درگیرند، صادق است. اگر ادله مستقل برای این احتمال که تجارب دیگر رقبا قابل اعتمادتر از تجارب خود آنان است را کنار بگذاریم، کار عاقلانه برای آنان هم این است که به تجارب خویش وفادار باشند و سیستم اعتقادات انحصارگرای خویش را بپذیرند.

◀ ۵. معقولیّت کثرت‌گرایی

حتی اگر بپذیریم که الستون به نحو قانع‌کننده‌ای استدلال کرده است که وفادار ماندن به اعتقادات انحصارگرای تجارب عرفانی شخص، به لحاظ عملی عاقلانه است، هنوز این ادعا که این تنها کار عاقلانه است، قابل‌خداشه است. اگر به همان مثال مطروحه برگردیم، چسبیدن به تجربه ارسطویی یا عدول به تجربه دکارتی رقیب، تنها احتمالات مسئله نیستند. طریق دیگر این است که تجربه ارسطویی خویش را از درون مورد تجدید نظر قرار دهیم و تلاش کنیم که این صورت تجدید نظر شده، به لحاظ اجتماعی استقرار یابد. تجدید نظرهای می‌تواند در طریق کانتی، به جلو رود. فرض کنید ما به این فکر برسیم که توفیق تجربه‌های ادراکی حتی ما در صورت ارسطویی و دکارتی‌اش در یک وضعیّت متصوّر، می‌تواند با این فرضیه توضیح داده شود که هر یک از آن دو، به لحاظ پدیدارهایی که اشیا بر تجربه‌گران عرضه

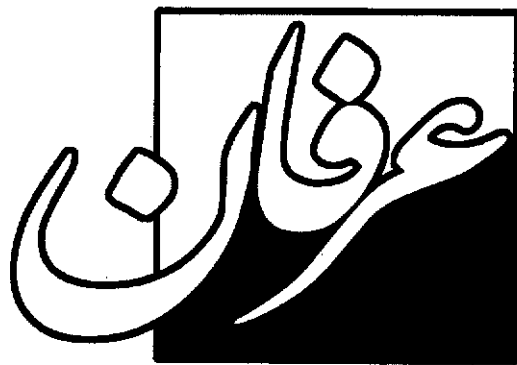
می‌کنند، قابل اعتمادند، ولی هیچ یک نسبت به اشیاء فی نفسه، قابل اعتماد نیستند. اگر بر اساس این اندیشه حرکت کنیم، تصمیم خواهیم گرفت که تجربه‌های ادراکی خویش را طوری اصلاح کنیم که داده‌های حسی (Sensory input) ما را به اعتقادات خروجی (doxastic output) دربارهٔ پدیده‌ها، تبدیل سازد و نه به اعتقاداتی در باب این که چگونه اشیاء فی نفسه و مستقل از ما وجود دارند. نمونه برای چنین اصلاحاتی را می‌توان در طریقه‌ای یافت که مردم به فراگرفتن این حقیقت که رنگ‌های پدیداری، مستقل از نفس نیستند، پاسخ می‌دهند. به نظر می‌رسد که این عاقلانه است که بر طبق این سناریو، عمل کنیم. بنابراین، در وضعیت تصور شده، این معقول است که به تجربهٔ ارسطویی خود وفادار باشیم، ولی این هم معقول است که به تجربهٔ کانتی عدول کنیم. البته، این وضعیت تصور شده به نحو کاملاً مربوطی، مشابه وضعیت واقعی و عینی ما است نسبت به تجارب عرفانی رقیب. بنابراین، بر اساس تمثیل، گرچه برای کسانی که در تجربهٔ عرفانی مسیحی قرار گرفته‌اند، عاقلانه است که به این تجارب ادامه دهند. ولی این تنها کار عاقلانه‌ای نیست که می‌توانند انجام دهند، بلکه کارهایی که در مقابل تجارب عرفانی رقیب عاقلانه است انجام دهند، متعدد است. یکی از آن کارها، این است که تجربهٔ عرفانی مسیحی را از درون اصلاح کنند تا آن را بیشتر کانتی نمایند. در پرتو گوناگونی ادیان هر یک از مسیرهای عمل، به لحاظ عقلانی قابل قبولند. هیچ یک از آنها نامعقول نیستند، ولی هیچ یک هم به لحاظ عقلانی ضروری نیستند. حال اگر نکات عدم تشابه مربوط را کنار بگذاریم، این درس را نه فقط می‌توان برای کسانی که در تجربهٔ عرفانی مسیحی، درگیرند، مطرح کرد، بلکه برای همهٔ آنهایی که در دیگر تجارب عرفانی شرکت جسته‌اند که به لحاظ اجتماعی استقرار یافته‌اند و دارای تأییدات درونی قابل توجه‌اند، می‌توان به کار بست.

□

منابع و پی‌نوشت‌ها

۱. مراد کسانی است که ثنویت آتمن و برهمن یا نفس و خدا را انکار می‌کنند و به این همانی آن دو اعتقاد دارند.





وحدت وجود یا وحدت شهود از دیدگاه ابن عربی و اکهارت



قاسم کاکائی

استادیار دانشگاه شیراز

چکیده

نظریه «وحدت وجود» که از جانب عرفا مطرح شده به علت دور از عقل بودن و نیز مخالفت با بعضی از ظواهر متون مقدس، مورد انتقادهای فراوان قرار گرفته است. جمعی از طرفداران این نظریه برای کاستن چنین انتقادی آن را به «وحدت شهود» تأویل کرده‌اند و آن را بیشتر مقوله‌ای «معرفت شناختی» دانسته‌اند تا «وجود شناختی». مقاله حاضر بر آنست تا این بحث را از دیدگاه دو عارف بزرگ مسلمان و مسیحی، یعنی ابن عربی و اکهارت مورد بررسی قرار دهد و نیز نشان دهد که تمایز بین «وحدت وجود» و «وحدت شهود» با مبانی عرفا سازگار نیست و نزد آنان این دو یک چیز بیشتر نیستند. هم چنان که بین «ذهن» و «عین» نیز چنین تمایزی را قائل نیستند.



کلید واژه‌ها: وحدت وجود، وحدت شهود، معرفت‌شناسی، وجودشناسی.





۱. مقدمه

از دیدگاه ابن عربی (م ۱۲۴۰) و اکهارت (م ۱۳۲۸)، عالم همه تجلی خداست و خدا در همه عالم ظهور دارد. عارف به این حقیقت پی برده و در کوه و دشت و دریا و صحرا، همه جا از او نشان می‌بیند، بلکه بالاتر، او را می‌بیند. حال جای این سؤال است که آیا وحدتی که عارف از آن دم می‌زند آفاقی و عینی^۱ است یا انفسی و ذهنی^۲. به عبارت دیگر، آیا نظریه «وحدت وجود» بحثی وجودشناختی^۳ است یا معرفت‌شناختی^۴ و یا این که اصالتاً مقوله‌ای است روان‌شناختی^۵ و مربوط به حالت روانی عارف نه عالم واقع. نزاع معروف «وحدت وجود» و «وحدت شهود» مربوط به همین بحث می‌شود.

۲. وحدت شهود

ابن عربی و اکهارت معتقد به «انحصار وجود» در خداوندند و این که غیر خدا واقعاً «هیچ» است. پس مسلماً اگر بخواهیم برای این نظریه نامی انتخاب کنیم بهتر از «وحدت وجود» عبارتی را نخواهیم یافت؛ اصطلاحی که خود ابن عربی و اکهارت به کار نبرده‌اند، ولی پس از آنان، به خصوص در میان شاگردان مکتب ابن عربی، رایج شده است. اما این نظریه و این تعبیر از یک طرف، با آن چه ما ناعارفان در فهم عرفی و روزمره خود درک می‌کنیم ناسازگار است و از سوی دیگر، با اعتقاد متدینان به تقدیس خدا و تنزیه او از صفات خلق تضاد دارد، از این رو، از یک سو، مخالفان عرفان، مانند ابن تیمیه، ضمن ردّ این نظریه آن را وسیله‌ای برای حمله و انتقاد به عرفا قرار داده‌اند و از سوی دیگر، جمعی از عارفان و متعرفان و دوستداران عرفان در صدد توجیه آن برآمده‌اند، به نحوی که مقبول طبع ناعارفان متدین واقع شود؛ مثلاً قاضی نورالله شوشتری در توجیه عبارت معروف ابن عربی، یعنی «سبحان من اظهر الاشياء وهو عینها» آورده است:

مرجع ضمیر «هو» در جمله «هو عینها»، ذات الهی نیست، بلکه مرجع آن ظهوری است که از فعل «اظهر» گرفته شده و معنای جمله با این فرض چنین است: تقدس و پاکی خداوندی را سزد که کائنات را به منصه ظهور رسانید و این ظهور عین اشیا است.^۶

مشاهده می شود که این تأویل چقدر با تصریحات ابن عربی بر وحدت حق و خلق فاصله دارد، صرف نظر از آن که با ظاهر عبارت نیز ناسازگار است.

یکی از راه های توجیه نظریه «وحدت وجود» تأویل آن به «وحدت شهود» است. این اصطلاح از زمان شیخ احمد سرهندی^۷ (م ۱۶۲۴ میلادی) وضع شده و هدف آن گریز از انتقادات امثال ابن تیمیه بر مکتب وحدت وجود بوده است.^۸ قبل از او نیز هرچند این اصطلاح رایج نبوده، به معنای آن توجه می شد. نظریه «وحدت شهود» بحث «وحدت» را از جنبه عینی به جنبه ذهنی برده و مدّعی است که این مسئله مربوط به حالتی روانی است که عارف در هنگام تجربه عرفانی، خویش را با آن مواجه می یابد. بدین معنا که وی همه چیز را یکی می بیند، ولی در هنگام «تعبیر» چه بسا دچار سوء تعبیر شده، طوری از آن تجربه یاد کند که موهم «وحدت وجود» باشد و حال آن که آن تجربه چیزی بیش از «وحدت شهود» نبوده است. بیش تر انتقادات شیخ علاءالدوله سمّانی بر ابن عربی نیز از همین بُعد است.^۹

بعضی از مستشرقان مانند ماسینون نیز به تفاوت و تمایز «وحدت وجود» و «وحدت شهود» پر و بال دادند؛ مثلاً مدّعی شدند که «وحدت وجود» حالتی ایستا و «وحدت شهود» حالتی پویا دارد؛ «وحدت وجود» با معرفت و «وحدت شهود» با محبت سروکار دارد، در هر حال، وحدت شهود به شرع و دین نزدیک تر است.^{۱۰} مسلماً آنان حلاج را به عنوان اسوه «وحدت شهود» و ابن عربی را به عنوان نماینده «وحدت وجود» در ذهن داشته اند. نیکلسون و شاگردانش نیز بر همین روش پیش رفته اند، چنان که یکی از آنان می گوید:

ابن عربی مؤسس وحدت وجود است...، زیرا اقوالی که از امثال بایزید و حلاج و حتی ابن فارض که معاصر ابن عربی است، نقل شده، در نظر من، دلیل بر وحدت وجود نیست، بلکه آنان به واسطه حُبشان به خدا، از خویش و آن چه ماسوی الله است فانی شدند و در وجود، غیر او را ندیدند؛ و این وحدت شهود است نه وحدت وجود؛ فرق است بین جوش عاطفه و شطحات جذبه از یک سو و نظریه ای فلسفی در الهیات از سوی دیگر.^{۱۱}

اینان به این ترتیب، حتی مقام عرفانی ابن عربی را منکر شده اند و او را بیان گر «وحدت وجود» دانسته اند که از تأملات فلسفی برخاسته است نه «وحدت شهود»ی که از جذبات الهی حاصل شده باشد.

بعضی از نویسندگان نیز همین امر را درباره اکهارت صادق دانسته مدّعی شده اند که «محتوای تعبیر اکهارت با شهود عرفانی که در آن عارف ملکوت خدا را شهود کرده و هر چیز



دیگر و از جمله خود را کاملاً از یاد برده و در خدا فرو می‌رود، متفاوت است.^{۱۲} منظور این نویسنده بیان تفاوت اکهارت با عارفانی چون ریچارد اهل سن و یکتور^{۱۳} است که در جذبه مستغرق شده‌اند.^{۱۴}

ولی از سوی دیگر، بعضی مانند عبدالوهاب شعرانی، ساحت مقام ابن عربی را از اندیشه وحدت وجود مبرا دانسته، او را راوی حالات عرفانی خویش که از جذبه و وحدت شهود حاصل آمده است، قلمداد کرده‌اند. شعرانی در پاسخ به این انتقاد که چرا ابن عربی در آثارش گفته است موجودی جز خدا نیست (لا موجود الا الله)، چنین پاسخ داده است:

اگر واقعاً شیخ چنین گفته باشد که موجودی جز خدا نیست، چنین چیزی را هنگامی بر زبان آورده که کائنات در حین شهود حق، در نظرش متلاشی شده‌اند. چنان‌که ابوالقاسم جنید گفته است که هر که حق را ببیند خلق را نخواهد دید.^{۱۵}

جمعی از شاگردان اکهارت نیز که مشرب عرفانی داشته‌اند وقتی محاکمه او و برخورد کلیسا را دیدند ناچار شدند که وحدت وجود وی را به وحدت شهود برگردانده آن را توجیه کنند. **قاولر**^{۱۶}، شاگرد بزرگ اکهارت، درباره وحدت و یا اتحاد با خدا که در کلام اکهارت آمده است، می‌گوید: «من نمی‌گویم که هرگونه تمایزی بین خدا و نفس از بین می‌رود؛ بلکه نفس چنین تمایزی را نمی‌بیند.»^{۱۷} چنان‌که ملاحظه می‌شود وی بحث را از مقوله وجود شناختی به مقوله روان‌شناختی برده و در واقع، «وحدت وجود» را به «وحدت شهود» تبدیل کرده است. **سوزو**^{۱۸} بزرگ‌ترین شارح اکهارت نیز در بحث «وحدت و یا اتحاد با خدا» همواره بر سه اصل تأکید می‌کند:

۱- وحدت به معنای یگانگی ذوات با ذات خدا نیست. ۲- وحدت صرفاً آگاهی عارف را به غیر خدا از میان می‌برد، نه واقعیت تمایز وجودی خدا و خلق را. ۳- نفس صرفاً از راه لطف^{۱۹} با خدا متحد می‌شود نه از طریق سرشت^{۲۰، ۲۱}

چنان‌که ملاحظه می‌شود در اصل دوم، «نیستی غیر خدا» را برای عارف نه به معنای «نبودن»، بلکه به معنای «ندیدن»، تفسیر کرده است و این شبیه همان سخن جنید است که از قول شعرانی نقل شده که: «هر که حق را ببیند خلق را نمی‌بیند.»

در آثار خود ابن عربی و اکهارت نیز، شواهدی می‌توان یافت که با «وحدت شهود» موافق‌تر به نظر می‌آیند تا با «وحدت وجود»:

۱. گزارش‌هایی که ابن عربی از تجربه عرفانی خود به دست می‌دهد حکایت از آن دارد که

وی در حالت جذبه و استغراق در حق، از هر چه غیر خداست محو شده و غیر او را نمی بیند؛ مثلاً در بحث نماز مدهوش و مغمی علیه می گوید:

مدهوش صاحب حالی است که جلال خداوند او را به فنا رسانده و با جمال حق وی را ربوده و در هر حال، از طور عقل خارج شده باشد... من خود مدتی در این حال مقیم بودم... و (در نماز) به هیچ چیز دیگری (غیر از خدا) علم نداشتم.^{۲۲}

در موضع دیگری، حالت جذبه و فنا از خویش را حالتی می داند که باعث می شود شاهد به نحوی در مشهود مستغرق شود که هیچ چیز دیگری - غیر از مشهود - در وی تأثیر نکند.^{۲۳} این مشهود ممکن است حتی چیزی غیر از حق تعالی باشد. در این مورد، ابن عربی از یکی از استادان «نحو» یاد می کند که با وی آمد و شد داشته، لیکن امکان حالت «فنا» را منکر بوده است. ولی روزی واقعه ای برای این شخص رخ داده که طی آن معنای «فنا» را چشیده است. وی این واقعه را برای ابن عربی چنین تعریف می کند که هنگامی که سپاهیان اسلام از اندلس به شهر فاس وارد می شدند همراه با مردم به استقبال آنها رفته، ولی هیبت و عظمت امیر لشکر (امیر المؤمنین) چنان وی را گرفته است که می گوید:

از نفس خویش و از همه سپاه و هر چه انسان حس می کند فانی شدم، به طوری که صدای کوبیدن طبل ها و دهل ها و شیبورهای جنگی را - با وجود کثرتشان - و نیز سر و صدای جمعیت را نمی شنیدم و با چشم هیچ کس از عالم را غیر از شخص امیر لشکر (امیر المؤمنین) نمی دیدم... حتی به نفس خود نیز آگاهی نداشتم و نمی دانستم که دارم به امیر لشکر می نگرم؛ بلکه به واسطه نظرم به او، از خودم و از همه حاضران فانی شدم.^{۲۴}

آن گاه ابن عربی این حالت را برای آن شخص چنین توضیح می دهد:

پس مشخص شد که فنا حق است و حالی است که شخص فانی را از این که چیز دیگری (غیر از مشهود) در او تأثیر کند، حفظ می کند. ای برادر! این فنای در مخلوق است (که چنین تأثیری دارد)، اما دریاره فنای در خالق چه می توان گفت.^{۲۵}

اکهارت نیز از نوعی حالت روانی سخن می گوید که با آن چه در بالا آمد بی شباهت

نیست:

هر که خدا را با الوهیتش ادراک کند و حقیقت خدا در درونش جلوه گر باشد، خدا در همه چیز برایش تجلی خواهد کرد. همه چیز برای او خدا گونه شده، خدا را می نمایاند. خدا دائماً در جان این شخص حضور دارد و وی مانند تیشه ای خواهد شد که در هر جا و با هر چیز که باشد، اندیشه آب از او جدا نخواهد گشت... یا مانند کسی که چیزی را با تمام وجود دوست بدارد، به نحوی که هیچ چیز دیگر

محرك او نبوده و برايش لذتبخش نباشد؛ تنها تمنای آن شیء را داشته، چیز دیگری را جست و جو نکند. در این صورت، هر جا که باشد و با هر که باشد و هر چه کند آن معشوق از نفسش بیرون نخواهد شد و او را در همه جا می بیند. هر چه عشقش شدیدتر باشد این حضور و این تجلی شدیدتر خواهد بود.^{۲۶}

۲. بعضی از تمثیلاتی که ابن عربی و اکهارت برای بیان کیفیت ادراک «وحدت» به کار می برند موهم «وحدت شهود» است نه «وحدت وجود»؛ مثلاً ابن عربی در بیان حدیثی که می فرماید: «بین حق و خلق حجبی در کار است که اگر رفع شوند، جلال وجه خدا آن چه را از خلق به چشم می آید، می سوزاند.»^{۲۷} می گوید:

این سوزاندن عبارت است از اندراج نور پایین تر - که خلق در آن و یا عین آنند - در نور بالاتر، مانند اندراج نور ستارگان در نور خورشید، چنان که در مورد ستاره‌ای که تحت شعاع نور خورشید قرار می گیرد، با آن که نور در ذات ستاره وجود دارد، می گویند سوخته و محترق شده است. منظور معدوم شدن نیست، بلکه تبدل حال است.^{۲۸}

یعنی همچنان که نور ستارگان در برابر ظهور نور خورشید دیده نمی شود، هنگام تجلی حق نیز خلق دیده نمی شوند. در این جا شهودی برای عارف دست می دهد که به تعبیر ابن عربی در آن شهود:

آثار و اعیان قابله از صاحب این شهود نفی می شوند، در حالی که فی نفسه موجودند و فانی نشده‌اند و همانی هستند که بودند، اما در حق صاحب این شهود محو شده‌اند. پس مشهودی غیر از خدای تعالی نمی ماند. موجودات از دیدگاه صاحب این مقام غایب شده در وجود حق مندرج می شوند، مانند وقتی که ستارگان به واسطه طلوع نیر اعظم خورشید از دیدگاه این شخص غایب می شوند و وی قائل به فناء آنها از وجود می شود، در حالی که در نفس الامر (نور) آنها فانی نشده است.^{۲۹}

البته اکهارت کم تر از ابن عربی بحث از شهود را به میان می آورد، ولی گهگاه تمثیلاتی را به کار می برد که به آن چه اخیراً از ابن عربی نقل شد قریب است، چنان که می گوید:

خورشید در شب هم می تابد، ولی پوشیده است، ولی در هنگام روز خورشید می تابد و همه نورهای دیگر را تحت الشعاع قرار داده می پوشاند. کاری که نور الهی انجام می دهد همین است که بر همه نورهای دیگر فایق آمده، آنها را می پوشاند.^{۳۰}

اکهارت در تمثیل دیگری باز هم از تشبیه به خورشید استفاده می کند، ولی با بیان متفاوتی که «وحدت شهود» را به زیبایی تصویر می کند. وی از حالی برای انسان سخن می گوید که:

در این حال، در هر چیزی که می بیند و یا می شنود (هر چه باشد) خدا را می بیند. تو در این حال، در

همه اشیا هیچ چیز جز تجلی او را نمی‌توانی درک کنی. هر چیزی برای تو رابحه الهی دارد، زیرا تنها خدا در چشم نفست نشسته است؛ مثلاً اگر زمانی طولانی به خورشید نگاه کنیم، پس از آن به هر چیز دیگری غیر از خورشید بنگریم تصویر خورشید را در آن خواهیم دید. به همین سان نیز همه چیز برای تو خدای صرف خواهد شد، زیرا در هر چیزی تنها او را می‌بینی.^{۳۱}

۳. وجود و وجدان

علی‌رغم همه مطالبی که گفتیم، اگر وحدت شهود را به گونه‌ای تعریف کنیم که در تقابل با «وحدت وجود» باشد، در این صورت، حق آن است که نظریه ابن عربی و اکهارت نه «وحدت وجود» است و نه «وحدت شهود». اما به تقریری که از «وحدت شهود» خواهیم دید، درباره آن دو عارف، باید گفت که وحدت شهود آنان همان وحدت وجود است.

این سؤال که آیا شهود عارف جنبه عینی دارد یا ذهنی، برای خود ابن عربی نیز مطرح بوده است، چنان که در تنوع صور و کثرت تجلیاتی که عارف خود را با آن مواجه می‌بیند این سؤالات برای ابن عربی پیش می‌آید که:

عین عالم بازگشتش به چیست؟ هنگامی که خدا بر تو تجلی می‌کند چه چیزی از او مشهود است؟ اختلاف و تغایر تجلی به چه چیزی بازمی‌گردد؟ آیا بازگشتش به تغایر ادراک توست، بدین معنا که رؤیت تو دگرگونی می‌پذیرد، هر چند خود تجلی فی‌نفسه مختلف نیست؟ و یا (برعکس، این اختلافات) به تنوع تجلی و به نسبت برمی‌گردد نه به تو و نه به او؟^{۳۲}

چنان که پیداست سه توجیه برای تنوع و تکثر وجود دارد: یکی این که کثرت کاملاً ذهنی^{۳۳} بوده و فقط به نوع ادراک عارف (شاهد) بر گردد. دیگر آن که کاملاً عینی^{۳۴} باشد و به مشهود (خدا) بر گردد نه شاهد (عارف). سوم آن که این کثرت به هیچ‌کدام از شاهد و مشهود برنگردد، بلکه به «نسبت» بازگردد که در این صورت، نه عینی است و نه ذهنی^{۳۵}. در توضیح این مطلب ابن عربی این امر را مربوط به نوعی ادراک به نام «خیال» می‌داند. وی درباره اختلاف صور و دگرگونی تجلیات می‌گوید:

حکم خیال همواره همراه انسان است... این امر خیال نامیده می‌شود، زیرا می‌دانیم که به ناظر برمی‌گردد نه به خود شیء فی‌نفسه. پس شیء فی‌نفسه ثابت و بر حقیقت خویش باقی است و متبدل نمی‌شود، زیرا حقایق متبدل نمی‌گردد و برای ناظر در صور متنوع ظاهر می‌شوند. این تنوع نیز حقیقت است و از تنوعش متنوع نشده قبول ثبات نمی‌کند.^{۳۶}

وحدت وجود
یا وحدت
شهود از...



این مبنا استوار است که از نظر او «خیال» را نه می‌توان به معنای متعارف عینی دانست و نه ذهنی. در این جا این نکته را نیز تذکر می‌دهیم که همان طور که از عبارت ابن عربی پیداست اگر قرار باشد چیزی به «خیال» برگردد، «کثرت» است نه «وحدت».

برای روشن‌تر شدن موضوع بار دیگر به «وجود» باز می‌گردیم. وجود برای عارف معنایی فراتر از «وجود» برای فیلسوف دارد. «وحدت» نیز در این جا با «وحدت» در فلسفه و منطق متفاوت است. یکی از محققان گفته است که در این جا وجود برای عارف، «چیزی است که با آن فکر می‌کند نه درباره آن فکر می‌کند...، لذا عارف در ادراک خویش، خود را با متعلق ادراک یکی می‌بیند.»^{۳۷} همین نویسنده ابتدا مثال ملموسی از زندگی روزمره می‌زند که با نقل قول ابن عربی از آن استاد نحوی بی‌شباهت نیست: «در هنگام خواب یا هنگامی که مجذوب یک کتاب یا نمایشنامه و یا غیر آن می‌شویم، شخص از تجربه خویش غافل است. وی تمام توجه و آگاهی خویش را وقف خود متعلق ادراک می‌کند.»^{۳۸} سپس در صدد توجیه تجربه عرفانی عارف برآمده، می‌گوید: «در وحدت عرفانی، متعلق تجربه خداست. به نظر من، مجذوب شدن و فرو رفتن در ادراک عبارت است از اتحاد با متعلق آن. همان طور که ممکن است کسی خود خویش را در خواب دیده و خویشتن را به صورت متعلق ادراک رؤیت و شهود کند، به همین سان، اتحاد عرفانی تجربه‌ای واقعی است که عبارت از یگانه شدن با متعلق ادراک است و چون متعلق ادراک در این جا خداست، عارف دم از یگانگی با خدا می‌زند.»^{۳۹}

نویسنده دیگری این سؤال را مطرح می‌کند که در حالت عرفانی هنگامی که عارف مجذوب شده، وحدت را تجربه می‌کند، چه اتفاقی می‌افتد. آیا مسئله در این جا جنبه‌ای وجودشناختی^{۴۰} دارد یا معرفت‌شناختی^{۴۱}؟ اما بحث نمی‌تواند همان معنای معرفت‌شناختی متعارف را داشته باشد، چرا که عقل نمی‌تواند خدایی را که فوق عقل است ادراک کند، پس «اگر واقعیتی را که عارف از آن دم می‌زند چیزی فرادهنی بدانیم به خطا رفته‌ایم. وقتی که مدرک و مدرک یکی شدند دیگر - برخلاف ادراکات معمولی - بین ذهن^{۴۲} و عین^{۴۳}، فاصله‌ای نیست. نفس در این جا به جای تأمل بر^{۴۴} وجود، بودن با^{۴۵} وجود را تجربه می‌کند.»^{۴۶}

همان طور که بعضی از محققان نظر داده‌اند وقتی مدرک در مدرک جذب و فانی شود، از وحدت مدرک و مدرک سخن می‌گوییم، لیکن این وحدت «با هیچ یک از وحدت‌هایی که ما می‌شناسیم و در منطق با آن سر و کار داریم، یکی نیست.»^{۴۷}

به هر حال، فیلسوف به «وجود» با روش فکری و عقلی نظر می‌کند و به دنبال «علم‌الیقین» است و همواره خود را از متعلق ادراک (وجود) جدا می‌بیند، لیکن عارف در پی «حق‌الیقین» و متحقق شدن به «وجود» و در نتیجه، یگانه شدن با متعلق ادراک است. برای عارف «یافتن وجود» و «وجود یافتن» یکی است و این یافتن از طریق کشف و شهود است نه از راه فکر و نظر. به قول خواجه عبدالله: «علم حکمت آئینه است و علم حقیقت یافت وجود است.»^{۴۸} و نیز از قول یکی از عرفا می‌گوید: «صوفی وجدش وجودش است.»^{۴۹} بی‌مناسبت نیست که به کلمات قشیری نیز در این زمینه اشاره کنیم. وی از سه مرحله انتساب به وجد و وجدان تحت عنوان تواجد، وجد و وجود یاد می‌کند و هر یک از آنها را چنین توضیح می‌دهد:

تواجد، وجد آوردن بود به تکلف به نوعی اختیار؛ و خداوندش را کمال وجد نبود کی اگر کمال وجدش بودی واجد بودی... پس از این، وجد بود؛ و وجد آن بود که به دل تو در آید بی تکلفی تو... اما وجود پس از آن بود که از درجه وجد درگذرد؛ وجود نَبُود، مگر پس از آن که بشریت مرده گردد، زیرا که بشریت را نزدیک سلطان حقیقت بقا نباشد... و اندر این معنا گفته‌اند:

وجودی ان اغیب عن الوجود بما یبدو علی من الشهود^{۵۰}

تواجد مبتدیان را بود و وجود منتهیان را؛ وجد واسطه بود میان نهایت و بدایت. از استاد ابوعلی دقاق شنیدم که گفت: تواجد بنده را به وجود بَرَد، وجد موجب استغراق بنده بُود و وجود موجب هلاک بنده بود.^{۵۱}

اما چون صوفیان غیر خدا را نیست می‌دانند و خدا را «هست»، پس، از بین رفتن این نیستی عبارت از ادراک آن هستی و متحقق شدن به اوست. باز هم خواجه عبدالله می‌گوید:

در تجلی سلطان معرفت جز یکی فرا دید نباید دیگر همه بیهانه^{۵۲}... به نیست هست یافتن محال است و ناشناخته جوینده بر خود وبال است^{۵۳}... آن که گفت تو را یافتم از خود برست، نه به غایب حاضر جویند، نه به نیست هست.^{۵۴}

بدین ترتیب، ادراک عرفانی از نظر صوفیه نوعی ادراک است که در آن جا مدرک و مدرک یکی است. ابن عربی نیز که وارث بزرگ میراث صوفیه است بر همین طریق سلوک کرده است. وی فلاسفه را «اهل نظر» می‌نامد؛ یعنی کسانی که وجود برایشان جنبه عینی و آفاقی دارد و با روش فکری و عقلی بدان نظر می‌کنند. اما عرفا را کسانی می‌داند که فاصله وجود عینی و ذهنی، آفاقی و انفسی برایشان از بین رفته و با دریافت وجود بدان متحقق شده‌اند. این است که آنان را «محقق» می‌خواند. در موارد متعدد از این دو طایفه چنین یاد می‌کند:

عوام از اهل اسلام اهل تقلید و اهل نظرند... خواص اهل الله که اهل طریق خداوندند متحققان و اهل



وی هم چنین معتقد است که «اصحاب افکار از اهل نظر و دلیل» به کنه معرفت وجود پی نمی‌برند^{۵۶} و «این سرّی است شریف که شاید در آخرت اگر خدا بخواهد با شهود بدان واقف شوی، در حالی که محققان در این دنیا بدان نایل آمده‌اند.»^{۵۷}

در جایی دیگر از فتوحات بحث از کثرت و به خصوص کثرت علل را مربوط می‌داند به: «اصطلاحی که عقلای اهل نظر وضع کرده‌اند... اما نزد محققان ثابت است که در هستی غیر از خدا وجودی نیست.»^{۵۸} در موضعی دیگر، مسافران طریق الهی را سه طایفه می‌داند: ۱- مسافر راه دریا، ۲- مسافر راه خشکی، ۳- مسافری که بین دریا و خشکی جمع کرده است. اما مسافر دریایی «اهل نظر در معقولات» و مسافر زمینی «اهل ظاهر» هستند، لیکن «مسافری که بین خشکی و دریا جمع کرده است محققان اهل الله از صوفیه‌اند که اصحاب جمع و وجود و شهود^{۵۹} هستند.»^{۶۰}

ملاحظه می‌شود که برای ابن عربی شهود و وجود یکی است. «یافتن وجود» همان «وجود یافتن» است. وی به دنبال ذوق و چشیدن خود وجود (خدا) است نه مفهوم آن، لذا وحدت وجود برای او قابل تبدیل به وحدت شهود است.^{۶۱} وی این ذوق و چشیدن را به «وجد» مرتبط می‌داند:

وجد نزد طایفه عرفا عبارت از آن احوالی است که در قلب پیدا می‌شود و عارف را از شهود خویش و شهود هر که در کنار او حاضر است فانی می‌گرداند^{۶۲} ... وجود نزد قوم صوفیه عبارت از وجدان حق در وجد است. می‌گویند اگر صاحب وجد باشی، ولی در این حال، حق مشهود تو نباشد، پس صاحب وجد نیستی، زیرا حق را در آن نیافته‌ای؛ حال آن که این شهود حق است که تو را از شهود خود و شهود دیگران فانی می‌گرداند.^{۶۳}

پس وجود و وجدان برای ابن عربی یک معنا دارد. وی اختلافات در وجود را به اختلافات در وجدان و آن را نیز به تفاوت استعدادها بر می‌گرداند.^{۶۴} بنابراین، ادراک عارف از هستی به یک معنا عبارت از فنا و نیستی اوست:

اگر امر ناگهانی وارد شود و عرفا را از شهود خویش و آگاهی به این که اهل وجدند و از آگاهی به هر محسوس دیگری فانی گرداند؛ این امر نزد قوم «وجد» نامیده می‌شود^{۶۵} ...

وجود حق عین تحقق یافتن وجد من است

پس من با وجود یافتن، از آن فانی می‌شوم

و حکم وجد هر چیزی را از من فانی می‌گرداند
اما به کُنه خود وجد پی برده نمی‌شود
وجدان وجود به هر وجه و صورتی که باشد
از جانب اوست خواه توأم با حال باشد و خواه بدون حال^{۶۶}

برای اکهارت نیز وجود دست یافتنی است نه صرفاً شناختنی، لذا «شهدا حیات را از دست می‌دهند تا وجود را به کف آورند.»^{۶۷} از دیدگاه وی نیز رؤیت و شهود خداوند همان تحقق یافتن به وجود خداست:

عده‌ای از عوام الناس خیال می‌کنند که خدا را چنان خواهند دید که گویی او در آن جا ایستاده باشد و آنان در این جا، ولی چنین نیست. خدا و من یکی هستیم^{۶۸} ... من برای این که او را بشناسم باید جز او چیزی نباشم و او نیز جز من چیزی نباشد؛ یعنی خدا باید همان من باشد و من همان خدا باشم و آن قدر وحدت در کار باشد که آن او و این من یک هستی باشیم.^{۶۹}

از نظر وی تحقق به هستی و دریافت هستی از سوی عارف مساوی با فنای اوست. به همین جهت، دیدن حقیقت (خدا) کمال نهایی نیست، چرا که هنوز دلالت بر وجود عارف می‌کند، زیرا:

تا وقتی که در حال نگاه کردن به آن هستیم در آن نیستیم. هنگامی که کسی شئی را تحت شهود و ملاحظه دارد با آن یکی نیست. جایی که هیچ کس جز «احد» در کار نباشد هیچ چیز غیر او دیده نمی‌شود. پس هیچ کس نمی‌تواند خدا را ببیند، مگر آن که کور باشد و نمی‌تواند او را درک کند، مگر آن که غافل باشد و نمی‌تواند او را بفهمد، مگر آن که جاهل باشد (یعنی عقل و ادراک و رؤیت باید از بین برود).^{۷۰}

وی همین تحقق به وجود را در نظر داشته است، آن جا که بین سعادت‌ی که از واجد بودن خود خدا به دست آید و سعادت‌ی که در آن خدا متعلق ادراک باشد، فرق می‌گذارد:

بعضی از اندیشمندان مدعی‌اند که سعادت نفس از عشق نشأت می‌گیرد و بعضی بر این باورند که سعادت در رؤیت خداست. اما من می‌گویم که انسان کامل^{۷۱} همه وجود و حیات و سعادت خود را صرفاً از خدا، با خدا و در خدا اخذ می‌کند نه از شناخت خدا، شهود خدا و یا عشق ورزیدن به خدا ... بنابراین، خود را از همه تعلقات بزدای و خویش را از هر بندی آزاد کرده در وجود قرار پده.^{۷۲}

وحدت وجود
یا وحدت
شهود از...



◁ ۴. جمع بندی و نتیجه گیری

از آن چه گفته شد به نتایج زیر می توان رسید:

۱. از دیدگاه ابن عربی و اکهارت، چون شهود و وجود یکی است، پس «وحدت شهود» همان «وحدت وجود» است. در این میان، کلمه «وجود» که با وَجَد و وجدان هم ریشه است و به معنای «بودن» و «یافتن» استعمال شده، برای ابن عربی تعبیر مناسبی است که با به کار بردن آن، دوگانگی بین شهود و وجود، مدرک و مدرک و ذهن و عین را از میان بردارد.^{۷۳} بنابراین، تفاوت مهم او با فلاسفه این است که وجود نزد او صرفاً «بودن» نیست، بلکه یافتن خداست به وسیله خود خدا و یا خلق خدا و مرادف است با کشف و شهود.^{۷۴} به همین سبب، در موارد متعدد وجود و شهود را قرین و مترادف یکدیگر دانسته و استعمال می کند: «باید مطابق آن چه وجود و شهود اعطا می کند سخن گفت و همیات امکان عقلی را ترک نمود.»^{۷۵} چنان که دیدیم در مواضع متعددی عرفا را «اهل الکشف و الوجود» می خواند.^{۷۶} مشخص است که در این موارد، وجود به معنای بودن نیست، بلکه مرحله خاصی از تجربه عرفانی است که از وَجَد حاصل می آید؛^{۷۷} یعنی علمای بالله تجلی او را از طریق شهود و وجود دریافت می کنند.^{۷۸} در متن زیر وجود دقیقاً به معنای یافتن و موجود به معنای یافت شده، به کار رفته است:

عرفا ... اهل شهود در وجودند و وجود صرفاً به خاطر حدوث احکام به آنها اضافه می شود. ظهور نمی یابند، مگر در موجود (یافت شده).^{۷۹}

بی مناسبت نیست که تحلیل بعضی از محققان را در این مورد برای روشن تر شدن موضوع بیاوریم:

زبان عربی مثل سایر زبان های سامی برای تعبیر بودن،^{۸۰} فعلی ندارد.^{۸۱} اصطلاح عربی وجود که غالباً به صورت هستی^{۸۲} و یا هستی داشتن^{۸۳} ترجمه می شود به معنای یافتن و یا یافت شدن^{۸۴} است ... در انتهای طریق این تنها خداوند است که حاضر و یا این که پیدا و یافته شده است. بنابراین، وحدت وجود را نمی توان به سادگی «وحدت هستی»^{۸۵} تفسیر نمود، بلکه به معنای وحدت تحقق هستی و وجود یافتن^{۸۶} و ادراک این عمل است. بعضاً این واژه تقریباً با شهود نیمه مترادف می شود، به نحوی که اصطلاحات وحدت وجود و وحدت شهود ... قابل جابجایی است.^{۸۷}

۲. در بعضی موارد ابن عربی وجود را در مقابل شهود قرار می دهد. معمولاً در این موارد وجود متعلق به خدا و شهود متعلق به عبد است که دو روی یک سکه اند. خدا در همه چیز

حاضرست و خودش را در همه چیز می‌بیند و بشر به اندازه استعداد خود حضور او را در همه چیز شهود می‌کند. وجود متعلق به باطن (حق) و شهود مربوط به ظاهر (خلق) است.^{۸۸} ابن عربی خود می‌گوید:

هر چه در وجود است حق و هر چه در شهود است خلق است.^{۸۹} ... خدای تعالی در وجود سریان دارد، پس غیر از کسی که محدود است او را انکار نمی‌کند. اهل الله تابع کسی هستند که اهل او محسوب می‌شوند و حکم او بر آنها جاری می‌شود. حکم خدا عدم تقیّد است، پس برای او عموم وجود و برای اهلش عموم شهود است. کسی که وجود او را مقید سازد شهود خویش را مقید ساخته و از اهل الله نیست.^{۹۰}

به همین سبب، اهل الله می‌خواهند که وجود را از خود نفی کرده تنها به خدا نسبت دهند و خود صرفاً شهود را که از آن خلق است دارا باشند: «پس اهل الله طالب شهود نیستند، مگر برای فنای از وجود.»^{۹۱} لیکن غایت قرب و بالاترین درجه در عرفان آن است که عبد بتواند بین شهود و وجود جمع کند:

عبد مقامی بالاتر از این ندارد، زیرا در این جا به واسطه ظهور مقامش، در وجود عینش «وجود» پیدا می‌کند، در حالی که مندمج در حق است و از هر جانب محاط اوست ... و غایت قرب همین است. هنگامی که ابویزید - قبل از این که این مقام را شهود کند - حیران شد، به پروردگارش گفت: پروردگارا! با چه چیز به سوی تو تقرب جویم؟ خدا فرمود: با آن چه من ندارم. گفت: ای پروردگارا! چه چیز است که تو نداری؟ گفت: ذلت و افتقار. پس در این هنگام بایزید فهمید که چه چیز از آن انتیت حق است و چه چیز از آن انتیت عبد. و داخل در این مقام شد و قرب اتم یافت و بین شهود و وجود جمع کرد، زیرا «کل شیء هالک»، پس شهود نزد قوم فنای حکم است نه فنای عین. در این مقام، شهود است نه فنا.^{۹۲}

۳. مسئله مهمی که در این جا مطرح می‌شود رابطه «وجود» و «علم» است. خداوند عین وجود و عین علم است و هر جا «وجود» و یا «علم» باشد، همان جا «خدا» تجلی یافته است. عارف با از دست دادن خود، متحقق به «وجود»، یعنی خدا می‌شود و در نتیجه، با علم خدا به جهان می‌نگرد و چون خدا در «وجود» خویش همه جهان را می‌یابد، پس عارف نیز هنگامی که با این وجود وحدت یافت، همه چیز را در خود می‌بیند و وحدت آفاقی را از راه وحدت انفسی درک می‌کند و از راه وحدت شهود (یگانگی شاهد و مشهود) به وحدت وجود (یگانگی کل عالم) می‌رسد. به این ترتیب، دوگانگی بین ذهن و عین و نیز انفس و آفاق از بین می‌رود. یکی از محققان در این باره می‌گوید:



هنگامی که خود آگاهی محدود بشری در آگاهی نامحدود و گسترده حق حل و جذب می شود و وجودی که در صورت «من» تبلور یافته، به اصل مطلق و فراگیر خود بازمی گردد، همه صور متعین عالم عینی نیز به اصل وجود نامتعیین خود بازمی گردند، زیرا ارتباطی اساسی بین حالت انفسی نفس و حالت آفاقی جهان وجود دارد. جایی که نفس و جوهر خود آگاه در کار نیست تا اشیا را ببیند دیگر چیزی برای دیدن وجود ندارد. وقتی همه امواج دریا فرو نشینند تنها دریاست که مشاهده می شود.^{۹۳}

بنابراین، عارف با «فنا» خویش حکم آینه ای را پیدا می کند که خدا و در نتیجه، همه هستی را در خود می بیند. و در واقع، همه چیز را در خدا می بیند. مناسب است که در این جابه تجربه عرفانی که فلو طین نقل می کند، اشاره کنیم. وی در بیان تجربه «فنا» می گوید:

بلا تردید نباید از «مشاهده»، بلکه به جای آن باید از شاهد و مشهود و بلکه بی واهمه از وحدتی بسیط سخن گوئیم. چه در این مشاهده میان آن دو تمیزی نمی دهیم و دوگانگی در کار نیست ... در آن جا شاهد و مشهود یکی است ... و سالک به وحدت می رسد و هیچ تفرقه ای چه با خویش و چه با چیزهای دیگر ندارد.^{۹۴} ... حتی خود نفس، از خود گسسته و به خدا پیوسته، در عین آرامش و قرار است ... (پس) عرفا همه چیز را نه در صبر و صبروت، بلکه در کینونت می بینند و خودشان را در دیگری می یابند. هر وجود مطلق همه جهان معقول را در بر دارد.^{۹۵} بنابراین، همه هر جا هستند. در آن جا هر کدام همه و همه هر کدامند. انسان در وضعیت فعلی «کل» نیست، ولی وقتی که از فردیت دست کشید دو مرتبه بالا می رود و در کل جهان نفوذ می کند، پس با همه چیز یکی شده و همه چیز را خلق می کند.^{۹۶}

ملاحظه می شود که چگونه در این جا وحدت شهود انفسی و وحدت وجود آفاقی یکی می شوند و عارف نه تنها جهان را در خود می یابد، بلکه خود را خالق اشیا و بلکه عین اشیا می بیند. اکهارت نیز همین تحلیل را از «فنا» دارد و بین وحدت انفسی و آفاقی تمایزی نمی بیند. از نظر او:

مدیرک خدا بودن و مدرک خدا بودن، رانی خدا بودن و مرئی خدا بودن، اساساً یکی است ...، مادامی که خدا را درک می کنیم و یا می بینیم، می دانیم که این اوست که باعث می شود بدانیم و ببینیم.^{۹۷} ... خدا با همه چیز متحد است و تحت نام «احد»، در هر چیزی هست و برعکس هر چیزی تحت نام «احد»، خدا را کسب می کند. در آن «احد»، خدا و نفس و در واقع، خدا و همه چیز یکی می شوند. به جز فعل وجود چیزی نیست که در آن بودن^{۹۸} و وجود داشتن^{۹۹} علت و معلول، والد و مولود بتوانند کنار هم قرار گرفته، یکدیگر را ببینند و ببینند، و بر یکدیگر بوسه زنند^{۱۰۰} ... (در این جا) نفس خدا را بدون حجاب می بیند. در این حالت، نفس همه وجود و حیاتش را دریافت می کند و هر چه را خارج از ذات خداست می آفریند ... در آن جا چیزی غیر از وجود خدا نمی شناسد. اگر بداند یا بفهمد که در حال شهود یا معرفت یا عشق ورزیدن با خداست، ... بدان معنا است که از آن حالت خارج شده و دوباره به مرحله اول بازگشته است.^{۱۰۱}

اکهارت بیان نمی‌کند که آیا خود این حالت را یافته است یا خیر، ولی با توجه به مشرب عرفانی که دارد و نیز اصرار او بر کتمان شهودات عرفانیش بعید نیست که خود این حالت را چشیده باشد، ولی ابن عربی از تجربه عرفانی خود گزارش کاملاً روشنی به دست می‌دهد که مبین این است که وی هم به «وحدت شهود» و هم به «وحدت وجود» یک‌جایلی آمده است:

وقتی که به این معرفت داخل شدم تجلی برایم واقع شد، در نوری بدون شمع؛ و آن نور را حقیقتاً دیدم و خود را با آن نور دیدم و همه اشیا را در خویش دیدم و نیز آنها را از طریق نورهایی که در ذات خود حمل می‌کردند دیدم ... و مشهدی عظیم یافتم که حتی بود نه عقلی و صورت بود نه معنا^{۱۰۲}... و من حالت احتراق را چشیده‌ام و سوختن را در حالی که خدا را با خدا ذکر می‌کردم حس نمودم. پس او بود و من نبودم ... و شش ساعت یا در همین حدود در این حالت ذاکر خدا به وسیله خدا بودم. سپس خدا زبانم را دوباره برگردانید و دوباره او را از طریق حضور، ذکر می‌گفتم نه با او.^{۱۰۳}

ابن عربی علاوه بر این که در سفرش از کثرت به وحدت، و من‌الخلق الی‌الحق، توفیق یافته، در آن جا نیز نیارمیده و بار دیگر با حق از حق به خلق بازگشته و حق را در همه چیز ساری دیده است، ضمن آن که در وحدت آفاقی با چشم حق به خلق نگاه کرده، ولی در عین حال، مانند بعضی از عرفا حق و خلق را در هم نیامیخته است. وی پس از آن که از نزول عارف از عالم علم به عالم خیال و از آن جا به عالم حس سخن می‌گوید، می‌افزاید:

و حق با نزول وی نزول می‌کند و از وی جدا نیست. پس (عارف) حق را صورت تمام آن چیزهایی می‌یابد که در عالم مشاهده می‌کند و او را به صورتی غیر صورت دیگر مختص و محدود نمی‌کند... و او را عین نفس خودش می‌یابد و (در عین حال) می‌داند که خدا عین نفس وی و عین عالم نیست و در این مطلب دچار حیرت نمی‌شود، زیرا در نزولش همراه با حق، از مقامی که شایسته اوست تحقق به صحبت حق برایش حاصل شده است... و این مشهدی عظیم است.^{۱۰۴}

۴. از بُعد دیگر نیز می‌توان مسئله را بررسی کرد و دوگانگی «ذهن» و «عین» را به وحدت برگردانید و آن این که ذهن و عین دو نحوه وجود و یا دو تجلی از وجودند و چون «وجود» خداست، پس در ذهن و عین، غیر خدا تجلی ندارد. توضیح آن که ابن عربی پس از تقسیم وجود به عینی و ذهنی و لفظی و کتبی، می‌گوید:

معلومی نیست، مگر آن که به وجهی متصف به وجود شود و سبب این امر قوت وجود است که اصل همه اصول است و آن خدای تعالی است که این مراتب به او ظاهر شده و این حقائق به او تعین یافته است...^{۱۰۵} هر معلومی نسبتی به حق دارد. حق نور است، پس هر معلومی نسبتی به نور دارد... معلومی غیر از خدای تعالی نیست.^{۱۰۶}



پس همان طور که تنها موجود خداست، تنها معلوم نیز خداست و وجود و وجدان یکی خواهند بود و وحدت وجود و وحدت شهود تفاوتی نخواهند داشت. به عبارت دیگر، بازگشت حضور خدا در اعیان موجودات به تجلی حق است و متجلی و متجلی‌له و یا ظاهر و مظهر یکی هستند. ظهور را اگر به خدا و منبع اصلی نسبت دهیم تجلی نامیده می‌شود و اگر آن را به خلق و عبد اضافه کنیم کشف و شهود نامیده می‌شود.^{۱۰۷} به قول ابن عربی: «تجلی خدا نزد قوم عبارت است از آن چه از انوار غیوب بر قلب کشف می‌شود.»^{۱۰۸} خدا بر خلق تجلی می‌کند و در این تجلی خلق او را شهود می‌نمایند؛ یعنی او را می‌یابند و چون خدا همان وجود است، پس یافتن او همان یافتن وجود و یا «وجود یافتن» است، لیکن تجلی خدا دائم است. در نتیجه، شهود و وجود یافتن دائم است. به قول ابن عربی: «وجود و ایجاد منقطع نمی‌شود، پس در عالم چیزی جز وجود و شهود در دنیا و آخرت، بدون انتها و انقطاع نیست، بنابراین، اعیانی هستند که ظاهر شده، اما دیده می‌شوند.»^{۱۰۹}

خدا علاوه بر تجلی وجودی - که با آن در «عین» به اسم لطیف ظاهر می‌شود - دارای تجلی شهودی است که به اسم خبیر در «علم» ظهور می‌یابد.^{۱۱۰} حال وقتی که خدا خودش را از طریق تجلی به دیگران می‌شناساند، در حقیقت، خودش را محدود و مقید می‌سازد. در غیر این صورت، خلق نمی‌توانستند او را بشناسند؛ یعنی آنها مطابق استعدادشان طلب شهود دارند. پس شناساندن خود به آنها عبارت است از اعطای وجود به آنها. بنابراین، در واقع، تجلی شهودی نیز همان تجلی وجودی است،^{۱۱۱} درست همان طور که درباره خداوند، علم او عین وجود اوست. به تعبیر ابن عربی:

خداوند دو تجلی دارد: تجلی غیب و تجلی شهادت. از تجلی غیب اعطای استعداد می‌کند که قلب محل آن است. این تجلی ذاتی است که حقیقت آن غیب است ... هنگامی که این استعداد برای قلب حاصل شد، خدا برای آن در شهادت تجلی شهودی می‌کند، پس او را دیده به صورت آن چیزی درمی‌آید که برایش تجلی شده است.^{۱۱۲}

یعنی قلب عارف، محل تجلی دائم خدا در عالم شهادت است. قلب وی دائماً پذیرای صورت جدیدی در این عالم است. بنابراین، این خداست که از یک سو، دائماً در عین ظهور دارد، هر چند که خود در پس پرده غیب است: «مظاهر الهی که تجلیات نامیده می‌شوند، نور اصلی در آنها برای ما پنهان است، در حالی که صورت‌هایی که تجلی در آنها واقع می‌شود، محل ظهور مظهرند. پس رؤیت ما بر مظاهر واقع می‌شود.»^{۱۱۳} تنها عارف است که می‌فهمد:



«این خداست که در صور مختلف دیده می‌شود و عین هر صورتی است.»^{۱۱۴} از سوی دیگر، خدا دائماً در ذهن و قلب و خاطر انسان، در حال تجلی است، ولی باز هم عارف است که به واقعیت امر آگاه است:

حق در دنیا دائماً برای قلوب در حال تجلی است. پس خواطر انسان از تجلی الهی متنوع می‌شود، لیکن کسی این را نمی‌فهمد، مگر اهل‌الله همچنان که همین طایفه می‌فهمند که اختلاف صوری که در دنیا و آخرت در جمیع موجودات ظهور می‌یابد همه، چیزی غیر از تنوع خداوند نیست. پس او ظاهر است، زیرا عین هر شیء است.^{۱۱۵}

بدین ترتیب، وجود و شهود هر دو به یک امر باز می‌گردند که تجلی است و هر دو هم معنای آفاقی دارند و هم معنای انفسی؛^{۱۱۶} یعنی باز به این نتیجه می‌رسیم که عین و ذهن، آفاق و انفس و «وحدت وجود» و «وحدت شهود» از یک منبع سرچشمه می‌گیرند که تجلی خداست. ابن عربی خود در این باره می‌گوید:

خدا برای هر چیز از جمله نفس انسان، ظاهری و باطنی قرار داده است، پس نفس انسانی با ظاهر، اموری را درک می‌کند که «عین» نامیده می‌شود و با باطن، اموری را ادراک می‌نماید که «علم» نام می‌گیرند. و خدای سبحان خود ظاهر و باطن است، پس متعلق ادراک اوست.^{۱۱۷}

از مجموع آن چه گفته شد به این نتیجه می‌رسیم که همچنان که در وحدت آفاقی انحصار وجود در خدا به معنای نفی وجود مخلوقات است و در وحدت انفسی نیز شهود خدا در وجد و وجود به معنای فنا و نیستی عارف و شاهد است. نکته دیگر آن که برای ابن عربی و اکهارت، وحدت انفسی اصل است و وحدت آفاقی فرع آن است؛ یعنی عارف وحدت آفاقی را با به فنا رسیدن خویش در درون خود - که با خدا وحدت یافته است - ادراک می‌کند.

□

منابع و پی‌نوشت‌ها

1. Objective.
2. Subjective.
3. Ontological.
4. Epistemological.
5. Psycological.

وحدت وجود
یا وحدت
شهود از...



۱۷۳

7. Sirhindī.
8. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, New York, State University Of New York Press, 1989, P. 226.
۹. ر.ک: عبدالرحمن جامی: *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح دکتر محمود عابدی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰. ص ۴۸۹.
10. William C. Chittick, "Rumi And Wahdat Al - Wujud", *In Poetry Mysticism in Islam*, Ed. Amin Banani, Cambridge University Press, 1994, P. 90.
۱۱. ابوالعلاء عقیفی: *تعلیقات علی فصوص الحکم*، انتشارات الزهراء، چاپ اول، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۵.
12. Matthew Fox, *Introduction and Commentaries, Breakthrough, Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation*, New York, Image Books, 1991, P. 282.
- عبارت یادشده از رنه شورمان (Reiner Schurman) است.
13. Richard of Saint Victor.
14. Ibid.
۱۵. عبدالوهاب شعرانی: *البواقیت والجواهر*، مصر، ۱۳۷۸ هـ. ق، ج ۱، ص ۱۳.
16. Tauler.
17. Bernard McGinn, *Love, Knowledge and Unio Mystica in the Western Christian Tradition*, *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam*, Edited by Moshe Idel and Bernard McGinn, New York, Continuum, 1996, P. 78.
18. Suso.
19. Grace.
20. Nature.
21. Ibid, 29.
۲۲. ابن عربی: *الفتوحات المکیة*، بیروت، دار صادر، بی تا، ج ۱، ص ۴۷۹.
۲۳. همان، ج ۲، ص ۵۱۴.
۲۴. همان.
۲۵. همان، هم چنین ابن عربی در موضعی دیگر تمثیل مشابهی از حالت فنا می آورد که مؤید وحدت شهود است: «مانند متفکری که در فکر امری از امور دنیا و یا مسئله ای علمی مستغرق شده است. با او سخن می گویی، نمی شنود. مقابله هستی، تو را نمی بیند. در این حالت نوعی جمود در چشمش می بینی. چون به مطلوبش دست یافت و یا اتفاقی رخ داد، به احساس خود بازگشته تو را می بیند و کلامت را می شنود. این پایین ترین درجات فنا در عالم است.» (همان، ج ۲، ص ۵۱۵)
26. Meister Eckhart, *A Modern Translation*, Trans. by Reymond B. Blaknej, New York, 1941. P. 9.
۲۷. اشاره به حدیثی است از پیامبر (ص) که فرمود: «ان الله سبعین حجاً من نور وظلمة لو كشفها لا حرق سبحات وجهه ما ادركه بصره من خلقه».
- (صحیح مسلم، چاپ قاهره، ۱۳۴۴ قمری، باب ایمان، ص ۲۹۳).
۲۸. ابن عربی: همان، ج ۴، ص ۷۲.
۲۹. همان، ج ۳، ص ۳۹۶.
30. Meister Eckhart, *Teacher and Preacher*, Ed. Bernard McGinn, New York, Paulist Press, 1986, P. 322.

31. Rudolf Otto, *Mysticism East and West*, Trans. Berthel Brancy, New York, Macmillan Publishing Co. 1976, PP. 58-9.

۳۲. ابن عربی: همان، ج ۳، ص ۴۰۴.

33. Subjective.

34. Objective.

۳۵. استیس در مورد تجربه عرفانی عرفا می‌گوید: «همه ما، اعم از عارف و ناعارف، تفاوت بین ذهنی و عینی را چندان مطلق انگاشته‌ایم که امکان شق ثالث را نادیده گرفته‌ایم»، وی در قسمت دیگری می‌گوید: «ما ندو کیه اوپانیشاده» پس از ذکر سه حالت عادی نفس، یعنی حالت بیداری، حالت رؤیا و حالت خواب بدون رؤیا، قائل به حالت چهارمی هم می‌شود؛ یعنی حالت عرفانی، از این قرار: «فرزانگان گفته‌اند که حالت چهارم نه عینی است و نه ذهنی، نه حتی بینابین آنهاست... بلکه آگاهی وحدانی محض است...» پس «حالت بیداری حالت شناسایی اعیان خارجی است... حالت خواب، حالت شناسایی احلام و احوال درونی است... حالت چهارم شناسایی چیزی است که نه بیرونی است و نه درونی» (و.ت. استیس، همان، ص ۱۵، ۲۰۰ و ۲۰۱).

۳۶. ابن عربی: همان، ج ۳، ص ۴۷۰.

37. Daniel Merkur, "Unitive Experiences and the State of Trance", *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam*, Edited by Moshe Idel and Bernard McGinn, New York, Continuum, 1996, P. 139.

38. Ibid, 139.

39. Ibid.

40. Ontological.

41. Epistemological.

42. Subject.

43. Object.

44. Reflecting Upon.

45. Being With.

46. Louis Dupre, "Unio Mystica: the State and the Experience", *Mystical union in Judaism, Christianity, and Islam*, Edited by Moshe Idel and Bernard McGinn, New York, Continuum. 1996, P. 10.

47. Rudolf Otto, op, cit, P. 62.

۴۸. خواجه عبدالله انصاری: طبقات الصوفیه، تصحیح دکتر مولائی، انتشارات توس، ۱۳۶۲، ص ۱۶.

۴۹. همان، ص ۵۳۰.

۵۰. وجود من این است که از وجود غایب شوم، به واسطه شهودی که بر من ظاهر می‌شود.

۵۱. ابوالقاسم قشیری: ترجمه رساله قشیری، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵، ص ۹۸-۱۰۱.

۵۲. خواجه عبدالله انصاری: طبقات الصوفیه، ص ۲۱.

۵۳. همان، ص ۲۱.

۵۴. همان، ص ۱۶۲.

۵۵. ابن عربی: همان، ج ۱، ص ۳۸.

۵۶. همان، ج ۱، ص ۲۰.



۵۷. همان.

۵۸. همان، ج ۱، ص ۲۷۹.

۵۹. هم اهل الله المحققون من الصوفية اصحاب الجمع والوجود والشهود.

۶۰. همان، ج ۴، ص ۱۶۴.

61. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, P. 3.

۶۲. ابن عربی: همان، ج ۲، ص ۵۳۷.

۶۳. همان، ج ۲، ص ۵۳۸.

۶۴. همان.

۶۵. همان، ج ۲، ص ۵۳۷.

۶۶. همان.

فأنتى بالوجود فنيت عنه	وجود الحق عين وجود وجدی
ولا يدري لعين الوجد كنه	وحكم الوجد أفنى الكل عنى
بحال أو بلا حال فمنه	و وجدان الوجود بكل وجه

67. Meister Eckhart *Breakthrough* New York, Image Books, 1991, P. 84.

68. *A New Translation*, P. 182.

69. F. C. Happold, *Mysticism, A Study and Anthology*, Penguin Books, 1963, P. 273.

70. *A New Translation*, P. 200.

71. royal Person.

72. *Breakthrough*, P. 517, and also *Teacher and preacher*, p. 298.

73. R. W. J. Austin, Trans. And Int. Ibh al⁴Arabi The Bezels of Wisdom Lahore, Suhail Academy¹¹ 1988, P. 26.

74. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, P. 226.

۷۵. ابن عربی: همان، ج ۴، ص ۱۰۲.

۷۶. همان، ج ۳، ص ۴۸۹.

77. Toshihko Izutso, *Sufism and Taoism*, Berkley, university of California Press, 1983, P. 37.

78. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, P. 226.

۷۹. ابن عربی: همان ج ۲، ص ۵۲۹.

80. to be.

۸۱. منظور نویسنده آن است که مصدر و یا اسم مصدری که معنای «بودن» را در عربی برساند یافت نمی‌شود، لذا فلاسفه ناچار شده‌اند که از اصطلاح «وجود» به جای «بودن» استفاده کنند، ولی اگر بتوانیم برای فعل «کان» تامه مصدری بیابیم دیدگاه این نویسنده رد خواهد شد. این مصدر می‌تواند مصدر جعلی «کینونت» باشد به معنای «بودن» در برابر «صیرورت» به معنای «شدن». این رشد در مواردی به جای کلمه «موجود» اصطلاح «کائن» را به کار می‌برد. ولی این سؤال به جاست که چرا و چگونه «وجود» که به معنای «یافتن» است به معنای «بودن» به کار رفته است.

82. being.

83. existence.

84. to be found.

85. unity of being.



86. existentialization.

۸۷. آن ماری شیمیل: ابتدا... ر. م. سلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷، ص ۴۳۸، به نقل از: ماریان موله.

88. William C. Chittick, *The sufi Path of Knowledge*, P. 226.

۸۹. ابن عربی: همان، ج ۳، ص ۳۰۶.

۹۰. همان، ج ۳، ص ۱۶۱.

۹۱. همان، ج ۴، ص ۳۷۰.

۹۲. همان، ص ۱۴۱.

93. Toshihiko Izutso, "An Analysis of Wahdat al - Wujûd", In *The Concept and Reality of Existence*, Toshihiko Izutso, Tokyo, 1971, PP. 42-3.

۹۴. و. ت. استیس: همان، ص ۱۰۳.

۹۵. اشاره است به فاعده «بسيط الحقيقة كل الأشياء» که از ارکان فلسفه فلوطین شمرده می شود.

96. Rudolf Otto, *oP. cit.*, P. 60.

97. *Breakthrough*, P. 325.

98. being.

99. existence.

100. *Teacher and Preacher*, P. 160.

101. *Breakthrough*, P. 516.

۱۰۲. ابن عربی: همان، ج ۲، ص ۶۳۳.

۱۰۳. همان، ج ۳، ص ۳۹۸.

۱۰۴. همان، ص ۳۲۵.

۱۰۵. همان، ج ۲، ص ۳۰۹.

۱۰۶. همان، ص ۲۷۷.

107. William C. Chittick, "The sufi Path of Knowledge", P. 220.

۱۰۸. ابن عربی: همان، ج ۲، ص ۴۸۵.

۱۰۹. همان، ج ۴، ص ۳۲۴.

110. Toshiko Izutso, *Sufism and Taoism*, P. 143.

111. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, P. 340.

۱۱۲. ابن عربی: *نصوص الحكم*، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۲۰ - ۱۲۱.

۱۱۳. همان، ج ۲، ص ۲۵۷.

۱۱۴. همان، ج ۳، ص ۳۱۲.

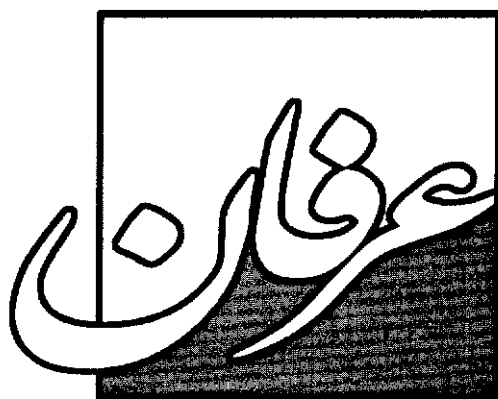
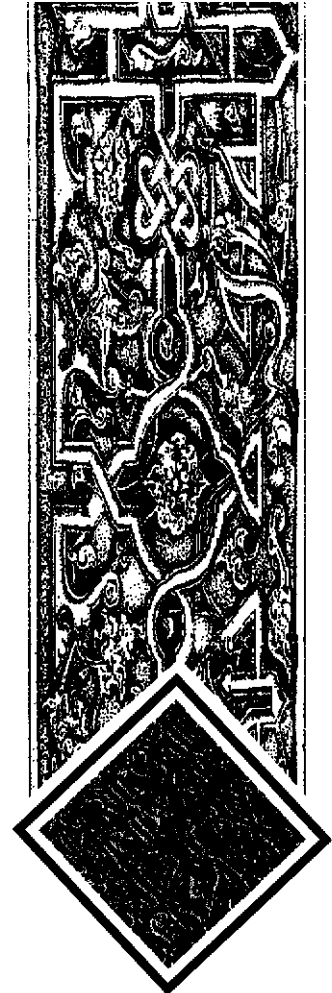
۱۱۵. همان، ص ۴۷۰.

وحدت وجود
یا وحدت
شهودی...

116. William C. Chittick, "Rumi and Wahdat al - Wujûd", P. 75.

۱۱۷. ابن عربی: همان، ج ۱، ص ۱۶۶.





ابن عربی، مولانا واندیشه وحدت وجود

بخش اول



ویلیام چینیک

مترجم: ابوالفضل محمودی

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی قم

چکیده

اندیشه وحدت وجود، از اندیشه‌های اساسی عرفان نظری اسلامی بوده و ابن عربی و مولانا از قله رفیع آن هستند. موضوع این مقاله ربط و نسبت میان این سه است. این نوشتار از دو بخش تشکیل شده است: در بخش اول که در این شماره عرضه می‌گردد و قسمت اعظم مقاله را تشکیل می‌دهد، چینیک (نویسنده مقاله) پس از اشاره به معنا و ساختار لغوی وحدت وجود، اجمالی از تاریخچه آن را در میان صوفیه از قرن دوم تا زمان ابن عربی ذکر می‌کند. سپس با تفصیل بیش‌تری به توضیح روش ابن عربی، دیدگاه او در مورد وحدت وجود، تنوع نظریات او در این مورد و ساده‌انگاری‌ها و کژفهمی‌هایی که به‌ویژه خاورشناسان در فهم تعالیم ابن عربی رواداشته‌اند، یادآور می‌شود. وی در ادامه‌ی این بخش به بررسی اندیشه وحدت وجود در میان شاگردان باواسطه یا بی‌واسطه ابن عربی از قونوی گرفته تا عبدالرحمن جامی، می‌پردازد.



کلید واژه‌ها: وحدت وجود، وحدت وجود، شهود، تجلی.





◀ ۱. مقدمه

در بین اصطلاحات فنی صوفیه، کم‌تر اصطلاحی به شهرت وحدت وجود یا «یکتایی هستی» است، گرچه این تعبیر پیوندهایی تاریخی با مکتب ابن عربی دارد، گهگاه در مورد اشاره به دیدگاه‌های سایر صوفیان و از آن جمله شخصیت‌هایی که مدت‌ها قبل از ابن عربی زیسته‌اند نیز به کار رفته است.^۱ هم‌چنین نقل کرده‌اند که مولانا جلال‌الدین طرمدار وحدت وجود بوده است، اما اگر این سخن را به این معنا بگیریم که مولانا این اندیشه را از ابن عربی و یا شاگردان او اقتباس کرده است مجموعه‌ای از پرسش‌های عقلی و تاریخی را برمی‌انگیزد. برای فهم این مسائل، لازم است شخص تصور روشنی از معنای وحدت وجود داشته باشد.^۲

◀ ۲. توحید

اصطلاح فوق از دو واژه وحدت و وجود تشکیل شده است که هر دو از همان آغاز در اندیشه اسلامی حایز اهمیت بوده‌اند. اساس اندیشه و عمل اسلامی، شهادت است، یعنی گواهی به این که خدایی جز الله نیست (لا اله الا الله). این تعبیر غالباً کلمه توحید خوانده می‌شود، یعنی عبارتی که یگانگی خداوند را اعلان می‌دارد. معنای اساسی توحید و یا اعلان یگانگی خدا این است که همه چیز در عالم از خدایی ناشی شده که حقیقت یکتا است. واژه توحید همانند سایر واژه‌های هم‌خانواده‌اش که اکثراً مورد بحث هستند، همچون احد و واحد (یکی)، احدیت و واحدیت (یکی بودن، یکتایی) با وحدت از یک ریشه‌اند. پیش‌تر در سخنان علی (ع) چهار معنای مختلفی را که از عبارت ظاهراً ساده «خدا یکی است» استفاده می‌شود، ملاحظه کردیم.^۳

بحث از وجود تقریباً دیرتر از بحث وحدت، وارد اندیشه اسلامی شد و نقش مهمی را به‌ویژه در تحول فلسفه که غالباً هستی‌شناسی تعریف می‌شود ایفا کرد. با آن که اصطلاح وحدت وجود در هیچ‌کدام از منابع مقدم بر آثار ابن عربی یافت نمی‌شود، بسیاری از عبارات صوفیه به آن شباهت دارند. نقل کرده‌اند که معروف کرخی (م ۲۰۰ هجری) نخستین کسی بوده است که شهادت را به صورتی که در قرون بعد اکثراً به چشم می‌خورد بازگو کرد: در

هستی جز خدا نیست.^۴ از ابوالعباس قصاب (از قرن چهارم) سخنی مشابهی نقل شده است:
در دو عالم به جز پروردگار من وجود ندارد و همه موجودات غیر از وجود او معدوم هستند.^۵

خواجه عبدالله انصاری (م ۴۸۱) چندین تقریر از توحید به عربی و فارسی ارائه کرده که به طور قطع الهام بخش نویسندگان بعد بوده است. او در تعریف پنج مرتبه از توحید از مرتبه سوم به عنوان وجود التوحید سخن می گوید که عبارت است از: «خروج از حدود شواهد و به سوی محض شاهد ازلی و ابدی» آخرین مرتبه، یعنی «اندراج توحید در واحد» عبارت است از: «استغراق چیزی که هیچ گاه نبود در آنچه همیشه هست»، انصاری در فراز دیگری به «توحید خواص» با این واقعیت اشاره می کند که «جز او کسی نیست» (لیس غیره احد).^۶

پیش از غزالی (م ۵۰۵ هجری) واژه وجود بیش تر برای توضیح معنای توحید به کار رفته است. غزالی در کتاب مشكاة الانوار ثمره عروج معنوی عرفا را به این صورت شرح می دهد: «آنها از طریق یک شهود بی واسطه مشاهده می کنند که هیچ چیز جز خدا وجود ندارد و جز وجه او همه چیز هلاک شونده است» شوری (۴۲) آیه ۸۸. غزالی این درک از توحید را از آموزه های مخصوص صوفیان که تنها متناسب آثار خاص تر او باشد، نمی دانست، زیرا مشابه همین نکته را در کتاب مشهورش احیاء علوم الدین آورده است:

هیچ چیز جز خدا وجود ندارد... وجود تنها به وجود حقیقی تعلق دارد.^۷

این قبیل تعبیرها که بعدها به چشم عبارات مربوط به آموزه وحدت وجود به آن نگریسته شد، فراوان هستند، اما اجازه دهید به خود اصطلاح وحدت وجود و شیخ اکبر محی الدین ابن عربی (م ۶۳۸) که اولین تقریر روشن و مشروح این اصطلاح معمولاً به او نسبت داده می شود، بازگردیم.

۳. ابن عربی

در تاریخ تفکر اسلامی شخصیت های انگشت شماری از گستره نفوذ ابن عربی برخوردار بوده اند. با وجود این، پژوهش گران جدید مطالعات جدی نسبتاً کمی در آثار او به عمل آورده اند که همین ها هم معمولاً در حوزه خاصی است.^۸ این ابداع عجیب نیست، زیرا ابن عربی یکی از پراثرترین و مشکل نویس ترین نویسندگان مسلمان است. تمامی آثار او نمایان گر یک باریک بینی و پیچیدگی فوق العاده در سطح بالا است که به طور قطع برای

◇
 ابن عربی
 یکی از
 پراثرترین و
 مشکل‌نویس‌ترین
 نویسندگان
 مسلمان است.
 ◇

استفاده توده مردم در نظر گرفته نشده است. هرگاه که او با تحقیر به
 عامه اشاره می‌کند منظور او معمولاً علمای ظاهر و یا فقها و یا کسانی
 هستند که آنها را علماء الرسوم می‌نامد و یا به تعبیر دیگر، طبقه
 تحصیل کرده مسلمان به معنای رایج کلمه. هم‌چنین این تعبیر را در
 مورد صوفیانی به کار می‌برد که تاکنون به مرتبه تحقیق نرسیده‌اند
 و هنوز تقلید می‌کنند. ابن عربی انتظار دارد که خوانندگان آثار او نه
 تنها باید اهل تصوف، بلکه باید با بیش‌تر حوزه‌های دانش به‌ویژه
 تفسیر قرآن، حدیث، فقه، کلام و فلسفه آشنا باشند و کسانی را که این
 علوم را به خوبی نمی‌دانند، کم‌تر به حساب می‌آورد.

نوشته‌های او صریح، منسجم و به لحاظ منطقی نظام‌یافته‌اند، گو
 این‌که ممکن است برای کسانی که با آنها آشنایی ندارند، مبهم
 و غامض به نظر آیند. همان‌طور که جیمز موریس یادآور می‌شود
 «القاب عجیب و غریبی که در منابع اسلامی و یا در منابع غربی جدید
 بر ابن عربی اطلاق شده است (از قبیل «آشفته»^{۱۰} «معتقد به همه
 خدایی»^{۱۱}، «مرتد»^{۱۲}، «وحدت‌گرا»^{۱۳}، «دیوانه»^{۱۴} و غیره) بیش از آن‌که
 بتوان آنها را داوری‌هایی مستدل در مورد مجموع آثار او دانست،
 بازتاب‌هایی هستند از توان آزمایی‌هایی مشقت‌بار، برای
 یکسان‌سازی و یکپارچه‌ساختن مطالب مختلف و دشوار»^{۱۵}.

به رغم این واقعیت که پژوهش‌های نسبتاً کمی صرف تعالیم
 و آثار ابن عربی شده، شهرت وی به همراه شهرت وحدت وجود به
 [اقصا نقاط و تا] فراسوی مجامع علمی و فرهنگی گسترش یافته
 است. اما خود ابن عربی تا آن‌جا که ما می‌دانیم تعبیر وحدت وجود را
 در آثار بزرگ و اصلی خود به کار نبرده است.^{۱۶} اگرچه به دفعات از
 وجود و این که می‌توان آن را متصف به صفت یکتایی یا وحدت کرد
 (که در مورد آنها تعابیر وحدت، وحدتیت و احدیت را به کار می‌برد)
 بحث می‌کند؛ مثلاً:



است و حق یکی است.^{۱۷}

عین وجود یکی است، اما احکام آن متعدد هستند.^{۱۸}
عدد از واحدی گرفته می‌شود که ثانی دارد نه از واحد وجود.^{۱۹}
کل وجود، در حقیقت یکی است چیزی همراه آن نیست.^{۲۰}



به رغم این
واقعیت که
پژوهش‌های
نسبتاً کمی
صرف تعالیم و
آثار ابن عربی شده
شهرت وی
به همراه شهرت
وحدت وجود
به فراسوی مجامع
علمی و فرهنگی
گسترش
یافته است.
◇

اما مقصود ابن عربی از این که می‌گوید وجود یکی است چیست؟
هنگامی که علی (ع) از گزاره «خدا یکی است» چهار معنای مختلف به
دست می‌دهد، عبارت «وجود یکی است» به آن سادگی که ممکن است
به نظر آید، نیست؛ به‌ویژه از آن جهت که کاربردهای بعدی تعبیر
وحدت وجود از سوی موافقان و مخالفان آن بر محور فهم‌های
مختلف و متباین از مدلول وحدت (یکتایی)، دور می‌زنند.

در آغاز لازم است بدانیم که هرگونه تلاشی برای تبیین معنای
وحدت وجود، آن‌گونه که ابن عربی در نظر داشت، ناقص و گمراه‌کننده
است، و بدتر از آن تلاش برای دسته‌بندی تعالیم او در قالب
همه‌خدایی^{۲۱}، همه درخدایی^{۲۲}، وحدت‌گرایی وجودی^{۲۳}
و وحدت‌گرایی همه‌خدایی گرایانه^{۲۴} و از این قبیل است. ابن عربی
وحدت وجود را در صدها سیاق مختلف توضیح داده است که هر کدام
تفاوت ظریفی با دیگری دارد و در هر گونه تلاش (مثل بیش‌تر
مطالعات فعلی غربی) برای «دست‌یابی به مقصود اصلی» چیزی از
این تفاوت‌های ظریف غفلت می‌شود. در واقع، «مقصود» او در هیچ
تقریر ساده‌ای از وحدت وجود قرار ندارد. اگر کسانی خواستار
تعبیری ساده از آن هستند، باید به این عبارت رضایت دهند: خدایی
جز الله نیست (لا اله الا الله). مقصود ابن عربی بیش‌تر در همان
تقریرهای مدام و پیاپی از وحدت وجود قرار دارد، تا تخیل و پندار
خواننده را بازسازی کند. او در هر سیاق تازه‌ای که به بیان وحدت
وجود می‌پردازد، وابستگی درونی و عمیق بین پدیده‌ها را آشکار
می‌سازد و آن را بر تعداد زیادی از نصوص مختلف که از قرآن،
حدیث، کلام، فلسفه، کیهان‌شناسی و دستور زبان عربی و منابع دیگر



اقتباس شده، مبتنی می‌سازد.

ابن عربی اهل کشف و شهود است نه یک فیلسوف و این به این معنا نیز هست که او در تلاش برای رسیدن به یک نتیجه و یا ایجاد یک نظام [فکری] نیست. او آهنگ نظام‌مند کردن تفکر اسلامی را نداشت، گو این که فرازهای متعددی از نوشتارهای او صورت نظام‌مند به خود گرفته‌اند (و گاه معارض با تقریرهای نظام‌مندی هستند که در جاهای دیگر مطرح شده‌اند). او حکیمی است که از بینش خاصی نسبت به واقعیت برخوردار است و تلاش می‌کند تا آن را از طریق تمام وسایلی که در اختیار دارد، از قبیل مباحث منطقی به سبک فلسفی و کلامی، تفسیر قرآن و حدیث و شعر، (فراموش نکنیم که ابن عربی یکی از بزرگ‌ترین و پرکارترین شعرای زبان عربی است) منتقل سازد. وحدت وجود یکی از جنبه‌های بسیار بینش کلی ابن عربی بود که می‌خواست آن را منتقل سازد. او این را برترین بیان و توصیف از تعالیم خود تلقی نکرد و این روشن می‌سازد که چرا خودش تعبیر جداگانه‌ای را برای این نظریه به کار نبرده است.^{۲۵} برجسته‌شدن تدریجی وحدت وجود، به عنوان مشخصه دیدگاه ابن عربی، آن قدر که به برخی از شخصیت‌های پیرو او مربوط بود، به خود او ارتباط نداشت.

این سخن که ابن عربی اهل کشف و شهود است نه یک فیلسوف، نیازمند توضیح است. ابن عربی به دفعات به ما می‌گوید که شعور و یا عقل در مقام منبع شناخت خدا، جهان و یا نفس، نارسا و ناکافی است. تعالیم او در درجه اول مبتنی بر کشف، شهود و یا مشاهده و فوق است که تمامی اینها در ورای محدودیت‌های عقل قرار دارند. او مکرر آیات قرآن از قبیل: «وَاتَّقُوا اللَّهَ يَعْلَمَ كُمُ اللَّهُ»^{۲۶} پروای خدا داشته باشید، خدا به شما می‌آموزد» را نقل می‌کند. تنها تعلیم خود خداوند، که مبتنی بر رعایت مقررات و احکام شریعت و نظم و انضباط طریقت با طریقه معنوی است، می‌تواند به معرفت صحیح رهنمون شود.

یکی دیگر از مهم‌ترین اصطلاحات فنی ابن عربی تجلی است که در اصل، از داستان قرآنی موسی و تجلی خدا بر کوه^{۲۷} گرفته شده است. این تجلی خداوند، هم هستی‌شناختی است و هم معرفت‌شناختی، هم عینی است و هم ذهنی، زیرا خداوند خود را هم در معرفت و اندیشه و هم در جهان نشان می‌دهد. ابن عربی این اندیشه‌ها را ابداع و یا ایجاد نکرد. او فقط از تجلی خدا (خود انکشافی خدا) که آن را به نحو عینی و ذهنی ادراک می‌کرد، سخن گفته، نه آن که تمایزی بین ذهنی و عینی ذکر کرده باشد. اینها اصطلاحات ما است و نه او.

آشکارسازی‌های او غالباً حالتِ مکاشفاتِ منظم و شگفت‌انگیز از عالم غیب، به خود می‌گیرد. گویا با [مضامین] این ابیات مولانا کاملاً آشنا بوده است که:

مستی و عاشقی و جوانی و جنس این	آمد بهار خرم و گشتند هم‌نشین
صورت نداشتند مصور شدند خوش	یعنی مخیلات مصور شده بین
دهلیز دیده است دل، آن‌چه به دل رسید	در دیده اندر آید صورت شود یقین ^{۲۸}

هنگامی که این واقعیت را دریابیم که در این جا با یک نظام فلسفی و یا کلامی سر و کار نداریم، می‌توانیم به تدریج به مشکل دست‌یابی به درکی، حتی ابتدایی از وحدت وجود پی ببریم، همان‌طور که توشیهیکو ایزوتسو به حق چنین یادآور شده است که:

هیچ تبیین و توضیح فلسفی نمی‌تواند حق تفکر [این عربی] را ادا کند، مگر آن‌که با تجربه‌ای شخصی از وحدت وجود پشتیبانی شود... تفسیر فلسفی، در پایان نوعی پس‌اندیشی دربارهٔ محتوای صریح و بی‌پرده شهود عرفانی است.^{۲۹}

از عمده‌ترین مشکلاتی که در فهم تعبیر وحدت وجود، [برای مخاطبان انگلیسی زبان] وجود دارد، فهم واژه وجود است که در بیش‌تر بخش‌های این مقاله من از ترجمهٔ آن [به انگلیسی] پرهیز کرده‌ام [و عیناً همین واژه را به کار برده‌ام]، زیرا هیچ معادل رضایت‌بخشی برای این واژه در زبان انگلیسی وجود ندارد. ترجمهٔ این واژه به «Being» و «existence» مسائلی را برمی‌انگیزد که بررسی دقیق آنها به راحتی می‌تواند همهٔ این مقاله را به خود اختصاص دهد. در این جا می‌خواهم به یکی دیگر از مسائل مشهور دربارهٔ این اصطلاح بپردازم. نظر به این که واژه وجود از ریشهٔ «وجد» به معنای «یافتن» است، این واژه نه تنها به معنای یافته شدن در یک معنای عینی (و یا به تعبیر دیگر، تحقق در خارج) است، بلکه هم‌چنین به معنای عمل یافتن به عنوان یک تجربهٔ ذهنی نیز هست. به بیان دقیق‌تر، وجود هم بر خدا به عنوان حقیقت مطلق و هم بر یافتن خدا به نحوی که خداوند، خودش و یا سالک طریقت معنوی تجربه می‌کنند، دلالت دارد. از این رو، ابن عربی غالباً از اهل الکشف والوجود،^{۳۰} یاد می‌کند؛ یعنی کسانی که کنارزدن حجابی را که آنها را از خدا جدا می‌کند، تجربه کرده‌اند، از این رو، خدا را در آفاق و انفس می‌یابند. وجود در این معنا عملاً مترادف با شهود است.^{۳۱} وجود، مانند شهود، به تجلی و یا خود آشکارسازی خداوند اشاره دارد و هر دو کلمه دارای معانی عینی و ذهنی هستند. بدین دلیل و دلایل دیگر، مباحثات اخیر بین هواداران وحدت وجود و مدافعان وحدت شهود، این واقعیت را پنهان می‌دارد که نمی‌توان

◇

ابن عربی
اهل کشف و
شهود است
نه یک فیلسوف و
این به این معنا
نیز هست که
او در تلاش
برای رسیدن به
یک نتیجه و
یا ایجاد
یک نظام [فکری]
نیست.
◇

بدون تحریف تعالیم کلی ابن عربی او را در یکی از این مقولات جای داد. ۳۲

اگر مسئله وجود به عنوان تجربه ذهنی نادیده گرفته شود، می توان چنین انگاشت که ابن عربی واژه وجود را به دو معنای اصلی به کار برده است: اولاً، این واژه دلالت بر خداوند دارد که وجود الحق و یا واجب الوجود است که محال است وجود نداشته باشد. ثانیاً، این واژه ممکن است بر جهان و موجودات درون آن نیز دلالت داشته باشد. با وجود این، هنگامی که ابن عربی از وجود ماسوی الله سخن می گوید، آن را در معنایی مجازی به کار می برد. او همانند غزالی و بسیاری دیگر، بر این باور است که در حقیقت، وجود تنها به خدا تعلق دارد. اگر ماسوی الله موجود به نظر می آیند، به این دلیل است که خداوند وجود را به آنها عاریت داده است، درست به همان نحو که خورشید، نور خود را به ساکنان زمین عاریت می بخشد. در تحلیل نهایی هیچ چیز جز حق موجود نیست. تنها یک وجود، موجود است ولو این که ما هنگام مواجهه با کثرت محسوس در جهان پدیداری مجاز هستیم تا از «موجودات» فراوان سخن بگوییم.

اگر وجود تنها به خدا تعلق داشته باشد، در این صورت، ماسوی الله فی نفسه عدم هستند، ولی تا آن جا که مظهر حق هستند، موجودند. مخلوقات، فی نفسه اعیان و یا اشیا هستند، اما از خود وجودی ندارند. اعیان ثابتة مشهور، که غالباً به نحوی گمراه کننده مثل نامیده می شوند، عبارتند از: اشیا به صورتی که از ازل در علم الهی بوده اند، به بیان دیگر، اعیان ثابتة، همین اشیا بدون ربط و نسبت با وجودشان در جهان مخلوق هستند، از این رو، کم و بیش مشابه ذوات و یا ماهیات فلاسفه هستند.

درست همان گونه که با تابش نور رنگ ها ظاهر می شوند، هنگامی که خداوند وجود را به اشیا افاضه می کند، آنها در جهان ظهور می یابند. اما نظر به این که اشیا از خود هیچ وجودی ندارند، آنچه

◇ ادراک می‌شود، چیزی جز وجود خداوند که از کیفیات و یا احکام اشیا لبریز شده است، نیست. در تلاش برای توضیح این نکته در یک بحث فشرده، بهترین راه مددجستن از تشابه رنگین کمان است، که در آن جا گوناگونی رنگ‌ها، نافی وحدت نور نیست. رنگ‌های آبی و قرمز هیچ وجودی از خود ندارند، زیرا تنها نور، روشن و آشکار است. ما می‌توانیم از واقعیت و یا موجودیت و یا شئییت قرمز و یا آبی سخن بگوییم، اما نه به اعتبار وجود مستقل خودشان، زیرا وجود آنها تنها گونه‌ای از وجود نور است.

با آن که ابن عربی غالباً از ماهیت وحدت وجود بحث می‌کند، به تصدیق واقعیت کثرت نیز توجه بسیار زیادی معطوف می‌دارد. آموزه اساسی او [در این مورد] به اسمای الهی باز می‌گردد که در قرآن به کرات به آنها اشاره شده است. این اسما الگوهای اولیه و سرنمون‌های تعدّد و تنوع هستند. افزون بر این، تصدیق واقعیت کثرت در دیدگاه ابن عربی، مستلزم تصدیق وجود مستقل اشیای گوناگون نیست.

ابن عربی معمولاً اساسی‌ترین دیدگاه خود را درباره وجود با مفاهیم کلامی تنزیه و تشبیه بیان می‌دارد. واژه اول غالباً به Transcendence و تعبیر دوم معمولاً به Anthropomorphism و immanence ترجمه می‌شود. در این جا من این دو واژه را به طور تحت‌اللفظی تر به incomparability و similarity ترجمه می‌کنم. ابن عربی تصریح می‌کند که خداوند فی ذاته با هیچ کدام از مخلوقات قابل مقایسه نیست. به بیان دیگر، وجود کاملاً فراسوی دست رسی همه اشیای جهان قرار دارد؛ یعنی مطلقاً غیر آشکار یا باطن است. اما قرآن تعلیم می‌دهد که خدا تنها باطن نیست، بلکه ظاهر نیز هست. به این معنا، خدا با همه چیز همانند است، زیرا با اسمای خود، ویژگی اوصاف خود را در جهان متجلی می‌کند. عالم چیزی جز ظهور خارجی ویژگی‌های ذاتی وجود نیست، درست همان طور که رنگ‌ها، صور و اشکال، چیزی جز ظهور خارجی نور نیستند. خداوند در آن

یکی دیگر از
مهم‌ترین اصطلاحات
فنی ابن عربی
تجلی است که
در اصل،
از داستان قرآنی
موسی و
تجلی خدا
بر کوه
گرفته شده است.



واحد هم منزّه و بی نظیر است و هم شبیه و همانند همه اشیا است. از آن جهت که مطلقاً غیر ظاهر است، منزّه و بی نظیر است، به این دلیل که از طریق وجود اشیا، اسما و صفات خود را ظاهر می‌سازد، همانند و شبیه آنهاست.

بنابراین، وجود تنها یکی است. اصطلاح وحدت وجود در معنای ظاهری و تحت اللفظی خود تبیین و توصیف رضایت بخشی از ماهیت حقیقت ارائه نمی‌دهد. وجود فی نفسه در جنبه باطنی و یا تنزیه خود واحد و به واسطه ظهور و تشبیه خود کثیر است؛ خدا در ذات خود واحد و به لحاظ اسمای خود کثیر است. از این رو، ابن عربی گاهی از خداوند با عنوان الواحد الکثیر یاد می‌کند.^{۳۳}

شاید چکیده گویاترین تعبیر در تعالیم ابن عربی در مورد ماهیت این وجود واحد و رابطه آن با کثرت جهان، این عبارت باشد: *هولا هو (او نه او)*. یک مخلوق، یک شیء، یک واقعیت موجود، یک جهان چیست؟ [پاسخ ابن عربی این است:] اوست نه او. یک شیء از آن جهت که وجود دارد همان وجود است، اما از آن جهت که خودش است، غیر از وجود است. مخالفان ابن عربی در نقد تعالیم او تنها به نیمه اول عبارت او توجه کرده‌اند. «جهان او است» این عبارت یادآور ترجیع بندی است که مدت ها پیش از ابن عربی شاعران پارسی به کار برده بودند؛ یعنی همه اوست.

ابن عربی به سهم خود دائماً تصریح می‌کند که جهان، هم چنین، او نیست. باید سلب و اثبات را با هم جمع کرد. درست همان گونه که باید تشبیه و تنزیه را با هم جمع کرد. قابل قبول نیست که «همه چیز اوست» را تصدیق، اما «هیچ چیز او نیست» را فراموش کنیم. این هم غیر قابل قبول است که بگوییم در هیچ جهت «هیچ چیز او نیست»، زیرا این نیز جهان را واقعیتی مستقل قرار می‌دهد و به آن الوهیت می‌بخشد.

ابن عربی گاه کسانی را که جهان را به صورت او نه او می‌بینند *ذوالعینین* (دو چشمی) می‌نامد. با یک چشم تنزیه مطلق خدا را مشاهده می‌کنند و با چشم دیگر تشبیه او را؛ «انسان کامل حق را دو گونه می‌بیند و از این رو، خداوند به او دو چشم داده است؛ با یک چشم، از جهت بی نیازی او از جهانیان به او می‌نگرد، بنابراین، او را نه در چیزی و نه در خود می‌بیند، و با چشم دیگر از جنبه اسم الرحمن به او می‌نگرد که در طلب عالم و جهان در طلب اوست. از این رو، وجود او را در همه چیز ساری می‌بیند.»^{۳۴}

۴. صدرالدین قونوی

از میان شاگردان ابن عربی احتمالاً صدرالدین قونوی (م ۶۷۳) بیشترین تأثیر را از او پذیرفته است. پدر قونوی، مجدالدین اسحاق، از علما و صوفیه ملطیه در ترکیه امروزی بود که در سال ۶۰۰ هجری در سفر حج در مکه با ابن عربی ملاقات کرد. در سال ۶۰۲ این دو با هم به ملطیه مسافرت کردند و احتمالاً ابن عربی در هنگام تولد پسر مجدالدین در سال ۶۰۶ حضور داشته است. پس از وفات مجدالدین، ابن عربی با بیوه او ازدواج کرد و تعلیم و تربیت صدرالدین را به عهده گرفت، که به یکی از نزدیکترین شاگردان وی تبدیل شد. با فوت ابن عربی در ۶۳۴، صدرالدین به آناتولی بازگشت و در قونیه ساکن شد و سرانجام، در آنجا در زمره دوستان مولانا جلال الدین درآمد. افلاکی، از حرمت و بزرگداشتی که این دو در حق یکدیگر رومی داشتند، گزارش های متعددی می دهد و همو می گوید که مولانا از شیخ صدرالدین خواست تا بر جنازه وی نماز گذارد. قونوی پس از وفات مولانا هفت ماه بیش تر زنده نماند.

از میان شاگردان نزدیک شیخ اکبر، قونوی کاملاً با فلسفه آشنا بود، او پس از مطالعه شرح خواجه نصیرالدین طوسی، برجسته ترین سخن گوی فلسفه مشاء، بر کتاب اشارات و تنبیهات ابن سینا، مکاتباتی را با خواجه آغاز کرد و در آن پرسش های عالمانه متعددی را درباره دیدگاه مشاء مطرح ساخت. او به قدر کفایت برتری مکتوبات ابن سینا را بر پاسخ های طوسی در مورد موضوعاتی که خود مطرح ساخته بود احساس می کرد. و هم چنین مطرح کرد که فصل خاصی را در تعلیقات ابن سینا تفسیر کرده است. او در تبیین انگیزه نوشتنش گفت: امیدوار است تا نتایجی را که از برهان به دست می آید با نتایج مکاشفه محقق و مشاهده مستقیم عالم غیب یا اعیان ترکیب سازد.^{۲۵}

قریحه فلسفی قونوی عمدتاً در ساختار منظم و منطقی نوشته های او ظهور یافته است. برخلاف نوشته های قونوی، فتوحات مکیه ابن عربی اساساً تفسیری است بر منتخبی از آیات قرآن و احادیث و انسان هنگام مطالعه فتوحات دائماً خود را نسبت به منابع اسلامی نزدیک احساس می کند و هیچ گاه تفوق و سلطه شیوه نظام مند فیلسوفان را احساس نمی کند، اما روش عقلانی و منسجم [منطقی] بر آثار قونوی سیطره دارد، گو این که تأکید بر مکاشفه عرفانی به عنوان یک منبع معرفت، یک انسان منطقی را قانع نمی سازد.^{۲۶} قونوی، دست کم تا حدودی به دلیل اتکای به سنت فلسفی، در همه مباحث خود بر محوریت وجود تأکید کرد

و حال آن که این موضوع در آثار ابن عربی تقریباً از وضوح چندانی برخوردار نیست و او بیش تر راغب است تا از اصطلاحات قرآنی استفاده کند. ارتباط قانونی با فلسفه، دلیلی شد برای ابن تیمیه تا حتی شدیدتر از ابن عربی به او حمله کند. ابن تیمیه، تفاوت رویکردی را که در آثار ابن عربی و قانونی ظهور یافته است، به نقل از شاگرد او عقیف الدین تلمسانی چنین خلاصه کرده است:

اما در مورد دوست و مصاحب ابن عربی، یعنی صدرالدین رومی، او متفلسف بود. از این رو، از شریعت و اسلام دورتر بود و به همین دلیل است که تلمسانی همیشه می گفت: اولین شیخ من یک متروح متفلسف بود و حال آن که دومی یک فیلسوف متروح بود.^{۳۷}

با آن که قانونی حداقل در دو فراز، تعبیر وحدت وجود یا واحد وجودی را به کار برد، از آن به عنوان اصطلاحی فنی و مستقل استفاده نکرده است، بلکه این تعبیر بیش تر در بحث از رابطه بین وجود خدا و توحید به طور طبیعی مطرح شده است. در فراز زیر او از شیوه بیان فلسفی وحدت و وجود استفاده می کند تا دو صورت از حق یعنی وحدت ذاتی او و کثرت او در مظاهرش را توضیح دهد:

بدان که حق، وجود محض است که هیچ کثرتی در آن راه ندارد و او واحد است به وحدت حقیقی، که در تقابل آن هیچ کثرتی را نمی توان به تصور درآورد... هرآنچه را از کائنات ادراک می کنیم و یا در اشیای موجود مشاهده می کنیم... ویژگی های وجود است و یا آنها را صورت های نسب در علم الهی نام گذار.... آنها را هرچه خواهی نام گذار: آنها وجود نیستند، زیرا وجود واحد است... تا بدان جا که وجود، واحد به وحدت حقیقی است همچون وحدت وجود، به ادراک انسان در نمی آید... از جنبه وحدت وجود حق جز واحد صادر نمی شود.^{۳۸}

قانونی در فراز دیگری نیز تعبیر وحدت وجود خداوند را به کار برده است؛ یعنی در ضمن توضیح این مطلب که کثرت، تعارضی با وحدت وجود ندارد، زیرا اشیای کثیر صرفاً شئون ذات الهی هستند و همو در جای دیگری توضیح داده است که این شئون همان اعیان ثابتند.^{۳۹}

و اما مناسب بین حق واحد و غیر او؛ از جانب غیر - از حیث عدم مغایرت شئون حق با حق - ثابت است و آنها (شئون) عبارتند از: حقایق اشیا - که به نام اغیار نامیده شده اند - که وحدت وجود حق تعالی را شمار می بخشند و آنها از آن جهت که شئون اویند، مغایر با صاحب شأن نیستند...^{۴۰}

همان طور که این دو فراز نشان می دهند، قانونی همانند ابن عربی بر این باور بود که



وحدت وجود مانع کثرت تجلیات آن نیست، اگرچه وجود در ذات و یا در جنبه تنزیه خود واحد است، اما در ظهورات و یا در جنبه تشبیه خود، کثیر است. به تعبیر خود قونوی:

اگر چه چیزی جز یک وجود نیست، اما به دلیل تفاوت حقایق ظروف، وجود به صورت گونه گونه، کثیر و متنوع ظاهر می شود و حال آن که وجود، فی نفسه و از جهت عدم تقید به مظاهر، متعدد و متکثر نمی شود.^{۴۱}

۵. سعدالدین فرغانی

از میان شاگردان و مریدان فراوان قونوی، دو تن از آنها در گسترش مکتب ابن عربی از اهمیتی ویژه برخوردار هستند، اولی مؤیدالدین جندی (م ۶۹۰) است که شرح او بر فصوص الحکم ابن عربی، مبنای اکثر شروح متعددی است که بعدها بر این اثر نوشته شد. با وجود دلبستگی عمیق او به توضیح ماهیت وجود و وحدت، به نظر نمی آید که اصطلاح وحدت وجود را حتی به طور ضمنی به کار برده باشد.^{۴۲} اما یافتن عبارتی قریب به این مضمون در آثار او کار مشکلی نیست؛ مثل «وجود حقیقت واحدی است که به وضوح در سطوحی متمایز، تنوع یافته است»، «فقط یک چیز وجود دارد و آن حق است».^{۴۳} جندی به دو زبان عربی و فارسی شعر سروده است از آن جمله:

هو الواحد الموجود فی الكل وحده سوی انه فی الوهم سمی بالسوی

او یکتایی است که در کل هستی تنها او وجود دارد، اما توهم، او را جز او می پندارد.^{۴۴}

دومین مرید اصلی قونوی، سعیدالدین فرغانی (م ۶۹۹ هجری) اولین شارح منظومه عربی نظم السلوک یا تائیه ابن فارض است. فرغانی ابتدا اثر خود را به فارسی و با عنوان مشارق الدراری به رشته تحریر درآورد. سپس شرح بسیار مبسوط تری را به عربی نگاشت که آن را منتهی المدارک نامید. قونوی در مقدمه کوتاهی بر متن فارسی، نقل می کند که در سال ۶۴۳، یعنی پنج سال پس از وفات ابن عربی به همراه گروهی از صوفیان فاضل^{۴۵} و اهل معنا^{۴۶} از سوریه به مصر مسافرت کرده است. در طول این مسافرت و در خلال بازگشت به آناتولی منظومه نظم السلوک را برای اصحاب خود قرائت و شرح می کرده و آنها با هدف جمع آوری شرحی بر فرازهای مشکل تائیه آنها را یادداشت می کرده اند؛ اما از آن میان تنها فرغانی به انجام این کار توفیق یافته است.^{۴۷} بنابراین، گواهی قونوی دلیل بر آن است که آثار فرغانی مستقیماً بر تعالیم او مبتنی است، گو این که این امر در هر حال از سبک و محتوای آثار او

◇

او همانند
غزالی و
بسیاری دیگر،
بر این باور
است
که در حقیقت،
وجود تنها
به خدا تعلق
دارد.

◇

واضح و آشکار است.

در محیط پارسی زبان، تأثیر دو شرح فرغانی ظاهراً به اندازه سایر آثار مربوط به مکتب ابن عربی، غیر از *فصوص الحکم* خود ابن عربی، بوده است. اما در حالی که *فصوص*، اگر نگوییم غامض و مبهم، مشکل شمرده می شود و به جز برای طرح خلاصه ای از عقاید، به ندرت از مثال و نقل قول استفاده می کند، فرغانی در آثار خود برای توضیح تعالیم ابن عربی مدام از مثال و نقل و قول استفاده می کند. فرغانی در میان پژوهشگران بعدی وحدت وجود علاقه مندان فراوانی یافته است، زیرا برخلاف ابن عربی در *فصوص*، هر نکته از تعالیم ابن عربی را به شیوه ای منظم مورد بحث قرار می دهد و برخلاف قونوی، هر نکته را به تفصیل توضیح می دهد.

فرغانی تعبیر وحدت وجود را حدود سی بار در شرح فارسی و شاید دست کم به همین اندازه نیز در شرح عربی این اثر به کار برده است.^{۴۸} همان طور که پیش تر یادآور شدیم ابن عربی آموزه توحید را با تصریح به تشبیه و تنزیه همزمان خداوند بیان می دارد به این معنا که او در ذات خود واحد و به لحاظ مظاهر و مجالی اش کثیر است. فرغانی گاه همین اندیشه را با مقایسه وحدت وجود با کثرت علم الهی، بیان می دارد.^{۴۹} خداوند به همه اشیا در ذات خود به صورت اموری لایتغیر علم دارد، سپس بر مبنای همین علم جهان را خلق می کند، چون خدا واحد است، شالوده خلقت نوعی وحدت غایی است، اما چون منشأ هر کثرتی، علم خداوند به امور کثیر است، مخلوقات به معنای حقیقی کثیر هستند.^{۵۰} وحدت و کثرت، هر دو ویژگی های حقیقت الهی اند، ولی از منظرهای متفاوت. در کلمات فرغانی «وحدت وجود و کثرت علم هر دو صفت ذاتند»^{۵۱}

هنگامی که فرغانی تعبیر وحدت وجود را به کار می برد، معمولاً آن را یکی از سه مقام و مرحله اصلی سلوک معنوی تلقی می کند که سالکان طریق، آن را تجربه می کنند. از این منظر، شهود وحدت

◇

اگر وجود تنها
به خدا تعلق
داشته باشد،
در این صورت،
ما سوی الله
فی نفسه
عدم هستند،
ولی تا آن جا که
مظهر حق هستند،
موجودند.

◇

وجود، اولین و پایین ترین مقام و مشاهده کثرت علم الهی، دومین مقام است. مقام سوم و آخرین مقام، جمع بین وحدت و کثرت در تعادلی هماهنگ و سازوار است. در این مقام انبیا و اولیای الهی؛ همان گونه که ابن عربی مطرح کرد، با «دو چشم» می بینند. مقام چهارمی هم وجود دارد که منحصرأ به پیامبر اسلام تعلق دارد.^{۵۲}

در آثار فرغانی تعبیر وحدت وجود هنوز به صورت یک اصطلاح فنی مستقل در نیامده است و به طور قطع، علامت یک مکتب خاص فکری نیست. افزون بر این، سیاق کاربرد این تعبیر در آثار فرغانی به وضوح نشان می دهد که او این تعبیر را از اندیشه های بسیار اساسی دیدگاه ابن عربی تلقی نمی کرده است، با آن که او در نسخه های فارسی و عربی شرح خود بر تائیه ابن فارض به اثبات مطالب اساسی همانندی می پردازد، غالباً تعبیر وحدت وجود را از فارسی به عربی منتقل نمی کند. اگر این تعبیر اصطلاحی فنی به هر معنا و مفهومی بود، به طور قطع آن را در شرح عربی حفظ می کرد. [بنابر این، از نظر او] عناصر تشکیل دهنده این تعبیر - وحدت و وجود - هستند که در بحث اهمیت دارند و نه خود این تعبیر.

به سهولت می توان دریافت که ابن عربی و شاگردان بلا واسطه اش پذیرفته بودند که تنها یک وجود حقیقی موجود است و بر این باور بودند که کثرات جهان، تجلیات وجود واحد است، بدون آن که به کثرت آن بینجامد. اما ابن عربی هیچ گاه اصطلاح وحدت وجود را به کار نبرد و قنوی نیز تنها به طور ضمنی به آن اشاره کرد. هنگامی که فرغانی کاربرد مکرر این تعبیر را آغاز کرد مقصود از آن، مقام و درجه نسبتاً نازلی از درک و دریافت معنوی بود، زیرا سالکی که وحدت وجود را شهود می کند هنوز باید به مقام شهود کثرت علم [الهی] و فراتر از آن صعود کند؛ تنها پیامبران بزرگ و اولیای الهی به مقام جمع بین این دو شهود نایل می شوند و در این جا تعبیر وحدت وجود نقش مهمی را ایفا نمی کند، تنها در توصیف اولین مقام و منزل طریق



است که فرغانی گاه از این تعبیر استفاده می‌کند.

سؤالی که طبیعتاً در این جا مطرح می‌شود این است که چگونه تعبیر وحدت وجود به عنوان آموزه ممتاز مکتب ابن عربی برجسته شد؟ برای پاسخ قطعی به این پرسش از آثار مکتوب شخصیت‌های گوناگونی که بلاواسطه پس از ابن عربی به رشته تحریر درآمده‌اند، آگاهی کافی نداریم، اما می‌توان احتمالاتی را مطرح ساخت.

◀ ۶. ابن سبعین

در میان نویسندگانی که اصطلاح وحدت وجود را به معنای فنی خود به کار برده‌اند، شاگردانی از ابن عربی همچون ابن سودکین (متوفای ۶۴۶) و عفیف‌الدین تلمسانی^{۵۳} وجود دارند. محتمل‌ترین منبع این اصطلاح ابن سبعین (م ۶۶۹) معاصر قونوی و نویسنده پاسخ‌های مشهور به مسائل الصغلیه است که امپراتور فردریک دوم هوهنشتافن طرح کرده بود. اگرچه ا.ف. مهرن و ال. ماسینیون، ابن سبعین را آخرین نماینده مکتب مشائی عرب^{۵۴} شمرده‌اند و هرچند ابن سبعین به طور قطع از فلسفه یونانی و پیروان آن در جهان اسلام آگاه بود، آثار منتشره او، وی را در درجه اول به صورت یک صوفی جلوه گر می‌سازد. باید این نظر Michel Chodkiewicz را پذیرفت که ابن سبعین کاملاً از دیدگاه‌های ابن عربی تأثیر پذیرفته بود ولو این که در آثار خود به این واقعیت اعتراف نکرده است.^{۵۵}

هنگامی که ابن سبعین تعالیم خود را بیان می‌دارد، غالباً از جملات قصارگونه و دارای حذف به قرینه و رازگونه، استفاده می‌کند که بیش تر به گفته‌های صوفیان اولیه شباهت دارد تا رساله‌های فلسفی. آثار ابن سبعین کاملاً در نقطه مقابل آثار قونوی قرار دارد و مبین این مطلب آثار و تعالیم فلسفی قونوی است، حتی هنگامی که در اثری چون النفعات الالهیه به بازگویی عالی‌ترین تجربیات کشفی خود پرداخته است. گویا ابن سبعین بیش تر نوشته‌های خود را برای شاگردانش نوشته و برای حیات معنوی آنها کاربرد عملی داشته است، از این رو، از عبارات متناقض‌نما یا سطحیات و جملاتی که بخشی از آن به قرینه حذف شده بود، استفاده می‌کرد و با اعتماد به شاگردان، آنها را در تدبیر امور معنوی به خود وامی‌نهاد تا مطلب را بفهمند.

ابن سبعین در زمینه تصوف در درجه اول به صورت معلمی روحانی به نظر می‌آید که غالباً از زبان فلسفه برای اثبات مطالبش استفاده می‌کند و گاه مجبور است برای مخاطبان

عادی‌اش به طور فلسفی بنویسد. مجموعه آثار او را باید در پرتو رساله‌هایی، مانند رساله النصیحه که به النوریه نیز شهرت دارد و در آن به طور عمده از یاد و یادکر خدا بحث می‌کند، مطالعه کرد. او در این اثر کاربرد عملی تعالیم خود را روشن ساخت. هدف او آن بود تا اعتماد به نفس حاصل از مباحث منطقی را سلب کند و شاگردان را به ذکر نام الهی وادارد. Chodkiewicz یادآور می‌شود که ابن سبعین مدام عبارت الله فقط را به عنوان نوعی اندیشه مسلط و مکرر^{۵۶} در میان نوشته‌های خود می‌دمد، اما این گزاره‌ای مربوط به دیدگاهی فلسفی نیست، بلکه تشویق خوانندگان به پیروی از این دستور قرآن است که:

قل الله ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون؛^{۵۷} بگو خدا، آن گاه بگذار تا در ژرفای خود به بازی سرگردم شوند.

آنچه در این جا، به ویژه جالب است این است که ابن سبعین در چند فراز، اصطلاح وحدت وجود را به کار برده است، آن هم نه به طور ضمنی، بلکه به صورت عنوانی خاص برای حقیقت اصلی اشیا. ما در آثار او چیزی را می‌یابیم که در آثار قونوی و پیروان او وجود ندارد؛ یعنی نمونه‌ها و مواردی را می‌یابیم که در آن جا به نظر می‌آید این اصطلاح به صورت عبارتی فنی درآمده است که به دیدگاه اهل بصیرت و اولیای الهی اشارت دارد؛ مثلاً او می‌نویسد:

مردم عوام و غافل، محکوم اتفاقات هستند که کنبر و گوناگون‌اند و حال آن که خواص با انسان عارف، محکوم و در سلطه اصل و ریشه است که وحدت وجود است. کسی که با ریشه و اصل می‌ماند متحمل تغییر و دگرگونی نمی‌شود و در شناخت و فهم خود ثابت باقی می‌ماند. اما کسی که در شاخه و فرع اقامت می‌کند متحمل تغییر و تحوّل می‌شود؛ اشیا در چشم او متکثر می‌شوند، پس فراموش می‌کند و غافل و جاهل می‌شود.^{۵۸}

◁ ۷. اوحدالدین بلیانی

از جمله شخصیت‌های برجسته‌ای که راه ابن سبعین را پی گرفتند اوحدالدین بلیانی (م ۶۸۶) است که احتمالاً از طریق شاگرد اصلی ابن سبعین، یعنی شوشتی با او ارتباط یافت. بلیانی نویسنده کتاب رساله در توحید است که در ۱۹۰۱ به انگلیسی ترجمه شد و غالباً برای توضیح برداشت و فهم ابن عربی از آموزه وحدت وجود به آن استشهد می‌شود. تا همین اواخر این اثر معمولاً به خود ابن عربی نسبت داده می‌شد، اما Michel Chodkiewicz اثبات



آن چه در این جا،
به ویژه جالب است
این است که
ابن سبعین
در چند فراز،
اصطلاح
وحدت وجود
را به کار برده
است، آن هم نه
به طور ضمنی،
بلکه به صورت
عنوانی خاص
برای حقیقت اصلی
اشیا.



کرد که این کتاب مربوط به بلیانی است و عبارات آن در سطح و وزن
تعالیم ابن عربی نیست.^{۵۹} این جملات آهنگی آشنا دارند:

او با خود خود را می بیند، و با خود به خود علم دارد. هیچ چیز جز او
را نمی بیند و هیچ چیز جز او را ادراک نمی کند. حجاب حق وحدت
اوست؛ هیچ چیز جز او حجاب [او] نیست. حجاب او اختفای وجود او
در وحدت اوست، بدون هیچ کیفیتی... رسول او اوست، و رسالت او او،
و کلمات او او. او خود را با خود به سوی خود فرستاد.^{۶۰}

این اثر همین طور ادامه می یابد و در یک کلام، سرود و تسبیح
سکرآوری است در سطح و وزن همان بانگ شاعرانه پارسی «همه
اوست». بنابراین، اگر شنیدیم که نویسنده آن در شیراز زیسته است
و به فارسی اشعاری با همین مضامین به شیوه ای غیر فلسفی سروده
که در زبان او پرسابقه است، نباید شگفت زده شد.^{۶۱}

تفسیر بلیانی از وحدت وجود را نباید با برداشت ابن عربی
و شاگردان بلاواسطه او از یک مقوله دانست. آنها دائماً مراقب بودند
تا عبارات و گزاره های مربوط به تشبیه حق تعالی را با اوصاف تنزیهی
او متعادل سازند. جایی که بلیانی و امثال او می گویند: «هو»، ابن عربی
و پیروانش می گویند: «هو لا هو»، هرچند این امر به این معنا نیست که
بلیانی در مورد این مطلب چیزی بیش از این برای گفتن ندارد. رساله
در توحید او در تلاش برای ارائه توضیح کاملی از حقیقت وجود،
چیزی بیش از *انا الحق* دائماً مکرر حلاج نیست.

◁ ۸. سعدالدین حمویه و عزیزالدین نسفی

از جمله شخصیت های مهم، متعددی که احتمالاً در تأسیس
وحدت وجود به عنوان یک اصطلاح فنی نقش داشته اند، سعدالدین
حمویه (م ۶۴۹) از شاگردان پارسی زبان نجم الدین کبری بود. حمویه
چندین سال از زندگی خود را در دمشق گذراند و در آن جا با ابن عربی
و صدرالدین قونوی ملاقات کرد. او در نامه ای به ابن عربی از او
خواست تا برخی نکاتی را که در بعضی نوشته هایش آمده بود توضیح



دهد.^{۶۲} با آن که حمویه نویسنده بیش از پنجاه اثر است، تنها یکی از آنها تصحیح شده است، شاید به این دلیل که بیش تر آثار او جذابیت چندانی برای محققان نداشته است. آن طور که جامی در پانصد سال پیش یادآور می شود:

او مصنفات بسیار دارد... در مصنفات وی سخنان مرموز و کلمات مشکل و ارقام و اشکال و دوایر که نظر عقل و فکر از کشف و حل آن عاجز است، بسیار است.^{۶۳}

برخی از عباراتی که عزیزالدین نسفی (متوفای پیش از ۷۰۰) شاگرد و مرید ابن حمویه از او نقل می کند، نشان می دهد که او سخن خود را همچون ابن سبعین در عباراتی موجز و قصارگونه و جملاتی با حذف به قرینه، بیان داشته است؛ برای نمونه نسفی می نویسد:

از شیخ الشیوخ سعدالدین حمویه پرسیدند: «خدا چیست؟»
او پاسخ داد: «موجود، خدا است.»
آنگاه از او پرسیدند: «جهان چیست؟»
او پاسخ داد: «موجودی جز خدا نیست.»

احتمالاً نسفی با کتاب های فارسی مشهوری چون انسان کامل در تعمیم و گسترش تعالیم ابن عربی نقشی بسیار مهم تر از حمویه ایفا کرده است. او همچون ابن سبعین، که در کتاب هایش گهگاه به او ارجاع می دهد، در موارد معدودی تعبیر وحدت وجود را به عنوان یک اصطلاح فنی و برای اشاره به یک آموزه کامل و نه بخشی از یک آموزه، به کار می برد.^{۶۴} و همچون شخصیت پس از خود، ابن تیمیه، در اشاره به مدافعان وحدت وجود به دفعات از تعبیر اهل الوحده استفاده می کند.^{۶۵} او احتمالاً اولین کسی است که اهل وحدت را براساس تفسیرها و قرائت های مختلفشان از وحدت وجود به دسته هایی تقسیم کرد.

نسفی در چند مورد شیخ و استاد خود حمویه را در زمره اهل وحدت ذکر کرده است و در فرازی می گوید که برخی از آنها

◇
از جمله
شخصیت های
برجسته ای
که راه ابن سبعین
را پی گرفتند
اوحدالدین بلیانی
است که احتمالاً
از طریق
شاگرد اصلی
ابن سبعین،
یعنی شوشتری
با او ارتباط
یافت.

مخلوقات خداوند را «خیال و نمایش» می‌دانند. او احتمالاً حمویه را از این دسته می‌دانسته است، زیرا در کتاب المصباح فی التصوف اثر حمویه که تأملاتی غامض و پیچیده در نمادگرایی متون است، نوشته است: «هرآن چه جز وحدت مشاهده می‌کند، خیال است».^{۶۶}

◀ ۹. ابن تیمیه

حملات شدید فقیه، فقیه حنبلی ابن تیمیه (م ۷۲۸) علیه ابن عربی و پیروان او مشهور است.^{۶۷} ابن تیمیه غالباً به اصطلاح وحدت وجود اشاره می‌کند و حتی آن را در عنوان دو تا از رسائل خود، یعنی ابطال وحدت الوجود و رساله الی من سئله عن حقیقه مذهب الاتحادیین ای القائلین بوحدت الوجود قرار داده است.^{۶۸} این مطلب به ویژه حایز اهمیت است که ابن تیمیه در دومین رساله، وحدت وجود را با اتحاد، یکی دانسته و این یکسانی را در بسیاری از آثارش تکرار کرده است و غالباً اصطلاح حلول را نیز به صورت دومین مترادف نزدیک این اصطلاح اضافه کرده است.^{۶۹} هر دوی این اصطلاحات مدت‌ها به عنوان بدعت‌های برخی فرق و یا اشخاص مورد حمله و انتقاد بوده‌اند و به ویژه ابن عربی و پیروانش هر دو اصطلاح را دست‌کم در معنایی که منتقدان به کار می‌برند، رد و انکار کرده‌اند.^{۷۰}

ابن تیمیه اعتراضات خود را بر حامیان وحدت وجود در این ادعا خلاصه می‌کند که آنها منکر سه اصل اساسی دین هستند: به خدا، پیامبران او و روز واپسین، ایمان ندارند. بخشی از توضیحات او را در این جا نقل می‌کنیم:

اما در مورد ایمان به خدا، آنها بر این اندیشه‌اند که وجود او عین وجود جهان است و جهان صانعی جز خودش ندارد.

اما در مورد پیامبران: این گروه بر این باورند که معرفت آنها به خدا از رسول خدا و سایر انبیا پیش‌تر است. برخی از آنها مدعی هستند که معرفت خدا - یعنی وحدت وجود و تعطیل - را از چراغ نبوت دریافت داشته‌اند.^{۷۱}

قابل توجه است که ابن تیمیه در این فراز با نظیر قرار دادن وحدت وجود و تعطیل، این دو را یکسان انگاشته است. در متون کلامی از تعطیل تعاریف گوناگونی ارائه و معمولاً آن را محکوم کرده‌اند. معنای اصلی آن مخلوع دانستن خدا از منصب خویش است تا حدی شبیه به دئیسم.

بنابر ادعای ابن تیمیه، حامیان وحدت وجود بر این باورند که وجود جهان عین وجود خداست.

حامیان وحدت وجود می‌گویند که وجود یکی است و وجود واجب که به خالق تعلق دارد با وجود ممکن که مربوط به مخلوقات است یکسان است.^{۷۲}
حقیقت کلمات یکسانی که از وحدت وجود سخن می‌گویند این است که وجود موجودات معلول با وجود خدا یکسان است؛ چیز دیگری نیست و تفاوتی وجود ندارد.^{۷۳}

به عبارت دیگر، به اعتقاد ابن تیمیه بنا بر نظر ابن عربی خدا و جهان همسان هستند. بنابراین، او دیدگاهی ساده‌انگارانه از جنبه‌ای از تعالیم ابن عربی - یعنی تشبیه - را برگرفته و از جنبه دیگر - یعنی تنزیه - به طور کامل غفلت ورزیده است. دیدگاهی را که ابن عربی بارها بیان داشته این است که «هو، لا هو» (او، نه او). از جهتی می‌توان گفت که وجود جهان همسان با وجود خدا است، اما سخن دقیق این است که جهان وجود ندارد. مشکل اصلی، تعریف و توضیح ارتباط ظریفی است که بین وجود حقیقی خدا و وجود غیر حقیقی مخلوقات وجود دارد. ابن تیمیه و بیش تر هم‌مسلمانان او گویا بر این نظر بوده‌اند که باید تبیینی ساده و صریح از رابطه بین خدا و جهان وجود داشته باشد. برعکس، ابن عربی و بیش تر پیروان او معتقدند که در مواجهه با حقیقتی که مقولاتی همچون آری و نه را برنمی‌تابد، بالاترین معرفت، حیرت کامل است.

به هر حال، هدف من دفاع از ابن عربی در برابر اتهامات ابن تیمیه و دیگران نیست. تنها می‌خواهم یادآور شوم که ابن تیمیه وحدت وجود را مترادف با الحاد و بی‌اعتقادی می‌دانست، زیرا آن را انکار تمایز بین خدا و جهان می‌دید. شاید او به دلیل اعتراضات صریح و پیاپی خود بر وحدت وجود و به این دلیل که این بحث را در مرکز مباحثات و نظریات تاریخ اسلام قرار داد، بیش از هر کس شایسته شهرت و اعتبار باشد، زیرا همان‌گونه که پیش تر شاهد بودیم این اصطلاح در واژگان فنی ابن عربی و شاگردان مستقیم او هیچ نقش مهمی نداشت، حتی سومین و چهارمین نسل شارحان فصوص الحکم، همانند عبدالرزاق کاشانی (م ۷۳۰) شاگرد جندی و شرف‌الدین داود قیصری (م ۷۵۱) شاگرد عبدالرزاق کاشانی، که هر دو از معاصران ابن تیمیه بوده‌اند، اگر اصولاً اشاره‌ای به این تعبیر کرده باشند، نادرست است.^{۷۴} قیصری در رساله‌ای موسوم به *اساس الوجدانیه* که در آن از دو واژه وحدت و وجود به تفصیل بحث کرده است جز یک مثال *وحدت واجب الوجود* تعبیری نزدیک تر به وحدت وجود نمی‌تواند بیابد.^{۷۵} بنابراین، هنگامی که ابن تیمیه بر تعبیر وحدت وجود به

◇
**مشکل اصلی،
 تعریف و توضیحِ
 ارتباط
 ظریفی است که
 بین وجود
 حقیقی خدا و
 وجود غیرحقیقی
 مخلوقات
 وجود دارد.**
 ◇

عنوان نمونه‌ای از دیدگاه اهل وحدت، انگشت می‌گذارد، احتمالاً آن را از آثار ابن سبعین که معمولاً به او ارجاع می‌دهد و یا یکی از شاگردان او، گرفته است.

با آن که ابن تیمیه و سایر هم‌مشربان او، اصطلاح وحدت وجود را برای انکار بدعت‌هایی به کار می‌بردند که در آثار نویسندگان مکتب ابن عربی مشاهده می‌کردند، گویا پیروان بعدی ابن عربی بیمی از پذیرش این اصطلاح به صورت نشانه‌ای مناسب برای جهان‌بینی کلی خود، نداشتند. آنها خوشحال بودند از این که این اصطلاح را تعبیری ستایش‌آمیز بشمارند ولو این که منتقدان آنها، آن را تعبیری قدح‌آمیز تلقی می‌کردند. از این رو، در اواسط قرن نهم، عبدالرحمن جامی (م ۸۹۸) یکی از بزرگ‌ترین اشاعه‌دهندگان [اندیشه‌های] مابعدالطبیعی و جهان‌شناختی مهم ابن عربی، غالباً از قائلین به وحدت وجود سخن می‌گوید که مقصود از آن ابن عربی، قونوی، فرغانی و جریان اصلی شارحان فصوص هستند.^{۷۶}

تاریخ اصطلاح وحدت وجود را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد: این اصطلاح در آثار ابن عربی یافت نمی‌شود. از نظر قونوی این اصطلاح هیچ معنای فنی خاصی نداشت و هر جا که از این تعبیر استفاده کرده تنها به این معناست که فقط یک وجود حقیقی وجود دارد و آن هم وجود خداست. رابطه این وجود با موجودات جهان، نیازمند توضیح است؛ این امر از خود اصطلاح وحدت وجود فهمیده نمی‌شود. در آثار فرغانی وحدت وجود کاملاً در مسیر تبدیل به یک اصطلاح فنی است، اما مستقل و قائم به خویش نیست، زیرا نیازمند آن است تا با کثرت علم تکمیل شود. خارج از جریان اصلی پیروان ابن عربی، شخصیت‌های دیگری همچون ابن سبعین و نسفی، این تعبیر را به صورت نوعی عبارت کوتاه و شتابزده در اشاره به حقیقت اصلی اشیا به کار می‌بردند. ابن تیمیه این تعبیر را با بدعت‌های بزرگ حلول و اتحاد، مترادف دانست. تقریباً در زمانی جامی و شاید خیلی

پیش از آن وحدت وجود عنوانی شد برای اصطلاح توحید که
مشخصه آثار ابن عربی و پیروان او بود.

◁ ۱۰. خاورشناسان

◇
در آثار فرغانی
وحدت وجود
کاملاً در مسیر
تبدیل به یک
اصطلاح فنی است،
اما مستقل و
قائم به خویش
نیست،
زیرا نیازمند
آن است تا با
کثرت علم
تکمیل شود.
◇

مطالعات غربی درباره ابن عربی در دوران جدید، فهم معنا
و مقصود از وحدت وجود را بسیار دشوار ساخته است. بسیاری از
خاورشناسان پیشین، همچون مورخان اندیشه به طور کلی، تصور
می‌کنند که با زدن برچسب به یک اندیشه، آن را شناخته‌اند و دیگر
نیازی نیست تا درباره آن بیندیشند. ابن عربی به‌ویژه این برچسب‌ها
را به خود می‌گرفت و این شگفت‌آور نیست. نظری به دشواری
و حجم زیاد آثار او، بیش‌تر مردم را متقاعد می‌سازد که صرف یک
عمر تلاش برای فهم و گشودن راز آنها بیهوده است. ساده‌ترین
راه حل این بود که ابن عربی پان‌تئیست (همه خداگرا) خوانده و یا ادعا
شود که او در فراسوی اسلام «سنتی» قرار داشت و به وضعیتی بهتر
تغییر موضع داد. به مراتب بهتر بود که اعتراف شود که ابن عربی
استادی معنوی، حکیم، فیلسوف، متکلم، مفسر قرآن و فقیه طراز اول
بود، شخصیتی که ترکیب مفصل او از تفکر اسلامی بدون سال‌ها
مطالعه و آموزش، دست‌یافتنی نیست. با این همه، تصدیق و اعتراف
به این که مشرق زمین زادگاه گونه‌ای آگاهی و معرفت است که
نمی‌توان آن را در گوشه پستوهای پاکیزه و تمیز بایگانی کرد، چه
فایده‌ای دارد؟

در همین اواخر گروهی از پژوهش‌گران جدی و دقیق این زحمت
را بر خود هموار ساختند تا برخی آثار ابن عربی را مطالعه و به ژرفی
در تعالیم او اندیشه کنند. پندارهای سطحی نسل پیشین در مورد
اندیشه‌های ابن عربی عمدتاً کنار گذاشته شده، اما برچسب‌های قدیم
هنوز در نوشته‌های فرعی دیده می‌شود. امروزه متخصصان عموماً
تصدیق می‌کنند که استفاده مکرر از مقولات ترجمه‌گون ناآشنا و



نامناسبی همچون پان‌تئیست مونیست، تنولوژی، هترودوکس، ارتدوکس و غیره به کسانی که با آثار ابن عربی آشنایی مستقیم ندارند کمک نمی‌کند، بلکه آنها را به اشتباه می‌اندازد.^{۷۷}

تلاش برای گردآوری دیدگاه‌های ابن عربی، آن‌گونه که خاورشناسان مختلف در صد سال گذشته مطرح کرده‌اند، مستلزم مطالعه و بررسی‌ای کلی است. در این جا تنها می‌توانم بگویم که پژوهشگران غربی شقاق و چند دستگی‌ای را که در خود [عالم] اسلام در مورد ابن عربی وجود دارد، منعکس ساخته‌اند. از این رو، آنها به دو دسته تقسیم شده‌اند: مدافعان و مخالفان، گو این که کلام و بیان یک پژوهش «بی‌طرفانه»، غالباً تمایلات شخصی را پنهان می‌دارد. در نظرگاه بدبینان، وحدت وجود «مذهبی» قطعاً مردود و یا شاید تحریف اسلام اصیل و «سنتی» است که اذهانی بیمارگون با تصوراتی خیال‌آمیز آن را به وجود آورده و جز مقدمه‌ای بر انحطاط و زوال مدنیت نیست. پژوهش‌گرانی که ارزیابی مثبتی از این نگرش دارند، بر این باورند که نمی‌توان جهان‌بینی این فرد را که در ششصد سال گذشته بر بیش‌تر تفکر اسلامی سیطره داشته است به همین راحتی و با این قطعیت مردود دانست. برخی حتی معتقدند که وحدت وجود قرائتی دوباره و به موقع از توحید، به زبان فلسفی است که می‌تواند برای ضعف معنوی دنیای جدید راه‌حل‌های عملی ارائه دهد.

۱۱. نتیجه

پیش از ابن عربی «وحدت وجود» به عنوان یک اصطلاح خاص مطرح نبود، در آثار ابن عربی نیز این اصطلاح به کار نرفته، قونوی نیز آن را به عنوان یک اصطلاح فنی به کار نبرده است، اما از زمان فرغانی به بعد به تدریج این تعبیر به صورت یک اصطلاح خاص درآمد. ابن سبعین و نسفی آن را در اشاره به حقیقت اصلی اشیا به کار بردند و در زمان جامی به صورت مشخصه تفکر ابن عربی درآمد.



۱. مثلاً نصرالله پورجوادی، نوعی اعتقاد به وحدت وجود را به احمد غزالی، برادر ابو حامد غزالی که مشهورتر است، نسبت می‌دهد. نک: نصرالله پور جوادی: سلطان طریقت، تهران، ۱۳۵۸، ص ۱۰۴.
۲. مطالبی که در پاورقی هادر کروشه قرار داده شده است از افزوده‌های مترجم و معمولاً متن اصلی مطالبی



است که مؤلف به آنها اشاره می‌کند و یا ارجاع می‌دهد. مترجم
۳. ر.ک:

W.C.Chittick, *A Shi'ite Anthology* (Albany, 1981) pp. 37-38.

۴. [لیس فی الوجود الا لله] به نقل از عین القضاة همدانی، تمهیدات، ص ۲۵۰ در مصنفات عین القضاة همدانی، تهران، ۱۳۴۱؛ عزیز الدین نسفی، مقصد اقصی، ضمیمه کتاب اشعة اللمعات، اثر جامی، ویراسته ح. ربانی، تهران ۱۳۵۲.

۵. [لیس فی الدارين الآ ربی و ان الموجودات کلها معدومة] نک: عین القضاة، تمهیدات، ص ۲۵۶-۲۵۷.
۶. [فالخروج عن حدود الشواهد الى محض الشاهد الازلی]، [فاستغراق مالم یکن فیما لم یزل] انصاری: طبقات الصوفیه، ویراسته الف. حبیبی، کابل، ۱۳۴۲، ص ۱۸۰ و ۱۷۴ و ۷۲؛ و نیز در: ج نوربخش: معارف صوفیه، لندن، ۱۹۸۳، ج ۱، ص ۱۱۲، ۱۱۳ و ۱۱۸.

۷. [کل شیء هالك الا وجهه]، غزالی: مشکاة الانوار، ویراسته الف عقیف، قاهره ۱۹۶۴، ص ۵۵.
۸. غزالی: احیاء علوم الدین (قاهره، ۱۳۲۶)، ج ۴، ص ۲۳۰ (کتاب چهارم، جزء ششم، بخش هشتم).
9. H.Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn'Arabi* (Princeton, 1969); T. Izutsu, *Sufism and Taoism* (Tokyo, 1983);

[این کتاب را اخیراً با ترجمه دکتر محمد جواد گوهری انتشارات روزبه تحت عنوان صوفیسم و تائوئیسم منتشر کرده است.]

Chodkiewicz, *Lesceau des saints* (pavis, 1986)

اگر کسی این سه کتاب را که با دیدگاه‌هایی بسیار متفاوت نوشته شده است، مطالعه کند به تدریج به پیچیدگی تفکر ابن عربی پی خواهد برد.

10. incoherent

11. pantheist

12. heretic

13. monist

14. madman

15. James Morris "Ibn al-Arabi and His Interpreters: Recent French Translation", *Journal of the American oriental society*, 10 (1986), 539-551, 7333-756; and 107 (1987), 101-119 (quotation from p.540, n.4). Morris's article, especially part 1, is a fine study of the factors that make Ibn al-Arabi so difficult.

۱۶. ر.ک: س. الحکیم: المعجم الصوفی، بیروت، ۱۹۸۱، ص ۱۱۴۵؛ الکتاب التذکاری: محی الدین ابن عربی، ویراسته ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۹۶۹، ص ۳۶۹. البته این امکان وجود دارد که این اصطلاح در یکی از نسخه‌های خطی به تازگی یافته شده از یکی از آثار ابن عربی پیدا شود، حتی در صورت چنین اتفاقی، احتمالاً در این سیاق از یک معنای فنی برخوردار نخواهد بود. و نیز ر.ک:

M.Chodkiewicz, *Epitve sur l'Unicité Absolue* (Paris 1982) pp.25-26

۱۷. [فما ظهر فی الوجود بالوجود الا الحق و هو واحد] فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۵۱۷، س ۳، چاپ بیروت.

۱۸. [عین الوجود واحد و الاحکام مختلفه] همان، ج ۲، ص ۵۱۹، ص ۲۳.

۱۹. [العدد منشؤه من الواحد ثم الذی یقبل الثانی لا من الواحد الوجود]. همان، ج ۱، ص ۳۰۷، س ۲.

۲۰. [الوجود کله هو واحد فی الحقیقه لا شیء معه] کتاب الجلاله، در رسائل ابن عربی، ص ۹، نسخه حیدرآباد دکن.

21. pantheism
22. panentheism
23. existential monism
24. pantheistic monism

۲۵. اگر کسی بخواهد در تفکر ابن عربی اصل واحدی را برگزیند که تمامی تعالیم او را پیوند دهد، احتمالاً بهترین گزینه انسان کامل خواهد بود. ر.ک:

R.W.J.Austin, *Ibn Al-Arabi, The Bezels of Wisdom* (New York, 1980), pp. 34, 35.

۲۶. بقره (۲) آیه ۲۸۲.

۲۷. اعراف (۷) آیه ۱۴۲.

۲۸. غزلیات شمس، به تصحیح فروزانفر، شماره ۲۱۵۷۴-۲۱۵۷۶.

29. Izutsu, *Sufism and Taoism*, p.81.

۳۰. برای آشنایی با مواردی از کاربرد این اصطلاح ر.ک:

W.C.Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany, 1989)

۳۱. ر.ک:

M.Molé *Les Mystiques musulman* (Paris, 1965), pp. 59-61; A.Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, 1975)

[این کتاب تحت عنوان ابعاد عرفانی اسلام توسط آقای عبدالرحیم گواهی به فارسی ترجمه شده است.]

۳۲. ر.ک:

Austin, *Ibn Al-Arabi, The Bezels of Wisdom*, p.26.

۳۳. مثل: فما فی الوجود الا الواحد الكثير (ابن عربی: فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۴۲۰، س ۱۵)

۳۴. [له الی الحق نظران و لهذا جعل له عینین فینظر بالعين الواحدة الیه من کونه غنیاً عن العالمین فلا یراه فی شیء و لا فی نفسه و ینظر الیه بالعين الاخری من اسمه الرحمن بکونه یطلب العالم و یطلبه العالم فیراه ساری الوجود فی کل شیء] ابن عربی: فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۱۵۱، ص ۲۶. در مورد فرازهایی از این قبیل ر.ک:

Chittick, *Sufi path of Knowledge*, P.368.

۳۵. ر.ک:

W.C.Chittick "Mysticism Versus Philosophy in Earlier Islamic History: The al-Tūsī, al-Qūnawī Correspondence" *Religious Studies*, 17 (1981), 87-104.

36. As Chodkiewicz remarks (Epître sur l'unicité Absolue, p.26) Qūnawī "a. donné ā doctrine de son maître une formulation philosophique sans doute nécessaire mais dont Le systématisme a engendré bien des malentendus"

۳۷. ابن تیمیه: مجموعه الرسائل والمسائل، ویراسته محمد رشید رضا، ج ۱، ص ۱۷۶.

۳۸. [ان الحق هو الوجود المعص الذي لا اختلاف فيه واحد وحدة حقیقه لا یتعقل فی مقابله کثرة... کل ما یدرکه فی الاعیان، کل ما یشهد من الاکوان... احکام الوجود او قل صور نسب علمه... و بحسبها کیف شئت و اطلقت لیس هو الوجود الحق فان الوجود واحد... ولم یصح الادراک الانسان من کونه واحداً وحدة حقیقه کوحدۃ الوجود... ان الحق سبحانه لم یصدر عنه لوحده الحقیقه الذاتیه الا الواحد] قونوی: مفتاح الغیب، این کتاب در حاشیه شرحی به نام مصباح الانس که فناری بر آن نوشته، چاپ شده است (تهران، ۱۳۲۳) ص

۵۲-۶۹. قونوی شبیه همین عبارات را در مهم‌ترین اثر خود، یعنی النصوص نقل کرده است. این کتاب با تصحیح آقای سید جلال‌الدین آشتیانی در تهران منتشر شده (تهران، ۱۳۶۲) ص ۷۴-۶۹؛ هم‌چنین عبدالرزاق کاشانی: شرح منازل السائرین، تهران، ۱۳۱۵ ص ۵-۲۹۴؛ و نیز ابن ترکیه: تمهید القواعد، تهران، ۱۳۱۶ ص ۲۰۹-۲۱۰.

۳۹. قونوی: النفحات الالهیه، تهران، ۱۳۱۶، ص ۲۷۹. کلمه «شئون» از قرآن اقتباس شده است آن‌جا که می‌فرماید: «کل یوم هو فی شأن» (الرحمن (۵۵) آیه ۲۹)

۴۰. این فراز را عیناً از ترجمه کتاب نفحات الهیه (نصفه ۶۲، فراز ۵)، به مقدمه و ترجمه آقای محمد خواجوی نقل کرده‌ام. مترجم

۴۱. [فانه ما ثمّ الا وجود واحد، فظهر بسبب اختلاف حقایق القوابل مختلفاً و متکثراً متعدداً، مع انه فی نفسه من حیث تجرده عن المظاهر لا يتعدد و لا يتکثر] قونوی: مفتاح الغیب، ص ۱۷۶.

۴۲. به این واژه نه در شرح ۱۲۵ صفحه‌ای جندی بر مقدمه فصوص ابن عربی (شرح فصوص الحکم، با تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۶۱) اشاره شده است و نه در نفحات الروح که به فارسی نگاشته است (با تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲) با وجود آن که قبل از شرح جندی، دست‌کم دو شرح دیگر بر فصوص نگاشته شده بود، شرح او به دلیل توضیح تمامی متن فصوص از نفوذ و اهمیت ویژه‌ای برخوردار شد. از میان شروحی که پیش از او نگاشته شده بود، احتمالاً مهم‌ترین آنها یکی الفکوک قونوی است که به شرح و توضیح معنای عنوان‌های فصول پرداخته و دیگر شرحی است که عقیق‌الدین تلمسانی نوشته که غالباً از شرح کامل فصول کتاب صرف‌نظر کرده و بیش‌تر از نکاتی بحث کرده که در آنها شارح با ابن عربی اختلاف نظر دارد.

۴۳. جندی: شرح فصوص الحکم، ص ۳۸۶ و ۳۸۸.

۴۴. جامی: نفحات الانس، با تصحیح م. توحیدپور، تهران ۱۳۳۶، ص ۵۵۹.

45. Learned

46. Spiritually advanced

۴۷. فرغانی: مشارق الدراری، ویراسته سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۹۸/۱۹۷۸، ص ۶۰۵.

۴۸. ر.ک: همان، فهرست آخر کتاب، نمونه‌هایی از کاربرد این تعبیر در منتهی المدارک، قاهره، ۱۸۷۶/۱۲۹۳، از جمله ص ۱۰۱-۱۰۲؛ ص ۲۰۲ و ۲۱۷.

۴۹. قونوی در عبارات طولانی بسیاری به این امر اهتمام نشان داده است، بدون آن که این دو تعبیر خاص را در برابر هم قرار دهد، اما گاه همین اندیشه را به طور خیلی موجز بیان داشته است، مثل این عبارت «بدان که تمایز، مربوط به علم است و حال آن که توحید، مربوط به وجود است» التفسیر الصوفی للقرآن، ویراسته الف، الف، عطا، قاهره، ۱۹۶۹، ص ۴۵۵؛ هم‌چنین اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، حیدرآباد، دکن، ۱۹۴۹، ص ۳۳۳.

۵۰. در این زمینه، فرغانی تمایز همسانی را بین وحدت وجود و کثرت علم، مطرح می‌کند. به عبارت دیگر، این دو اصل در سطح یکسانی قرار دارند و تنها در یک مرتبه برتر است که دوگانگی آنها مغلوب می‌شود که آن را احدیت جمع می‌گویند. فرغانی در مشارق الدراری ص ۳۴۴ می‌نویسد: «وحدت وجود و کثرت علم، عین یکدیگرند در مرتبه احدیت جمع»، در حالی که «این دو حقیقت باید در مرتبه الوهیت متحقق و متمیز باشند»

۵۱. همان، ص ۳۴۵.

۵۲. ر.ک: همان، ص ۳۵۹، ۳۶۵، ۳۹۵-۶؛ فرغانی: منتهی المدارک، ج ۱، ص ۱۰۱-۱۰۲ و ۲۶۶.

۵۳. در یادداشت‌های مبسوطی که من در سال ۱۹۷۹ در نسخه‌های خطی شرح الفصوص و شرح الاسماء الحسنی اثر تلمسانی، یافتم اشاره‌ای به اصطلاح وحدت وجود ندیدم.

Encyclopedia of Islam (new edition), II, pp. 921-922.

۵۵. با وجود این، در اسناد طریقه ابن سبعین که شاگرد او شوشتری تهیه کرده است، ابن عربی نقش مهمی دارد. ر.ک:

Chodkiewicz, *Epitre*, pp. 36-37.

56. Leitmotiv

۵۷. انعام (۶) آیه ۹۱.

۵۸. رسائل ابن سبعین، ویراسته عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۶۵، ص ۱۹۴. نمونه‌های دیگر را در همین کتاب ص ۳۸، ۱۸۹، ۲۶۴ و ۲۶۶ ملاحظه کنید.

59. see: chodkiewicz's important study and translation, *Epitre sur l'Unité Absolue*.

60. Ibn al-Arabi [Balyāni], "Whoso knoweth Himself..." trans. T.H. weir (London, 1976) p.4.

۶۱. عبدالرحمن جامی نمونه‌هایی از اشعار او را در *نفحات الانس* آورده است.

۶۲. ر.ک: مقدمه مایل هروی بر کتاب *المصباح فی التصوف اثر خمویه*، با مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲؛ م. موله مقدمه بر کتاب *الانسان الکامل*، اثر عزیرالدین نسفی، (تهران، ۱۹۶۲، ص ۸

۶۳. جامی: *نفحات الانس*، ص ۴۲۹.

۶۴. نسفی این اصطلاح را دو بار به صورت جزئی از عنوان‌های کتاب *کشف الحقیقه* (ص ۱۵۴ و ۱۵۹) و یک بار در متن این کتاب (ص ۱۵۹) به کار برده است. یک بار نیز از اصطلاح وحدت واجب‌الوجود استفاده کرده است (ص ۱۵۲).

۶۵. ابن خلدون تعبیری مشابه، یعنی *اصحاب الوحده* را در اشاره به گروهی و از آن جمله ابن سبعین و شوشتری استفاده می‌کند و آنها را در برابر *اصحاب التجلی و المظاهر و الحضرات* قرار می‌دهد که مقصود ابن فارض، ابن عربی و دیگران هستند. در این مورد نک: ابن خلدون، *شفاء السائل لتهذیب المسائل*، ویراسته ی.س. خلیفه، بیروت، ۱۹۵۹، ص ۵۱-۵۲. ر.ک: مقدمه ابن خلدون، ترجمه اف. روزنتال، پرینستون، ۱۹۶۷، ج ۳، ص ۸۹.

۶۶. نسفی: *کشف الحقیقه*، ص ۴۴ و *مقصد اقصی*، ص ۲۵۲؛ حمویه: *المصباح فی التصوف*، ص ۶۶. این که «همه چیز جز خداوند، خیال است» یکی از اندیشه‌های اساسی ابن عربی است، هر چند این اظهار او همچون تصدیق او به وحدت وجود، به آن سادگی که ممکن است به نظر آید، نیست. ر.ک:

Chittick, *Sufi Path of knowledge*, ch.7.

۶۷. برای نمونه نک:

M.U.Memen, *Ibn Taimiya's Struggle Against Popular Religion* (The Hague, 1976), especially pp. 29-47.

گرچه Memen تلاش می‌کند تا بی‌طرف باشد، اما عمدتاً با اعتماد به گزارش‌های خود ابن تیمیه و مطالعات کهنه غربی تعلیم ابن عربی را به شدت تحریف کرده است.

۶۸. ابن تیمیه: *مجموعه*، ج ۱، ص ۱۲۰-۶۱، ج ۴، ص ۱۱۰-۲.

۶۹. برای نمونه: همان، ج ۱، ص ۶۶، ۶۸، ۶۹، ۷۶، ۷۸.

۷۰. فخرالدین عراقی یکی از شاگردان برجسته قونوی در کتاب *لمعات خویش* تعریفی چکیده و گویا از آیین اتحاد ارائه کرده است. نک:

W.C.Chittick and P.L.Wilson, *Fakhraddin Iraqi: Divine Flashes* (New York, 1982), pp 93, 145-46.

ابن عربی: *فتوحات*، ج ۲، ص ۱۳۰، ۱۱، ص ۳۳۴ و ۷؛ ج ۳، ص ۳۷، ۱۱؛ فرغانی، *مشارق‌الدناری*، ص



۲۷۱-۲۷۳؛ همو، *منتهی المدارک*، ج ۱، ص ۳-۲۹۲.

۷۱ ابن تیمیة: *مجموعه*، ج ۴، ص ۷۳.

۷۲ همان، ج ۱، ص ۶۶.

۷۳ همان، ج ۴، ص ۴. برای خلاصه‌ای مفصل‌تر نک: ص ۵۳.

۷۴ من توانستم در مقدمه علمی مفصل قیصری بر شرحی که بر *فصوص الحکم* نوشته است یک نمونه پیدا کنم: «حقیقت این کلمات تنها بر کسی معلوم می‌شود که حقیقت فعالیت بر او ظاهر شده و در ضمن مراتب شهود وحدت وجود بر او آشکار می‌گردد.» این عبارت به ارتباط نزدیک بین وجود و شهود توجه می‌دهد. (*شرح فصوص الحکم*، تهران، ۱۳۹۹، ص ۲۹؛ و نیز سید جلال‌الدین آشتیانی، *شرح مقدمه قیصری*، مشهد، ۱۳۸۵، ص ۲۹۱).

۷۵ قیصری: *رسائل*، ویراسته سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۵۷، ص ۵۰.

۷۶ ر.ک: جامی: *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، ویراسته ویلیام جیتیک، تهران، ۱۹۷۷، ص ۱۹-۱۸. هم چنین نک:

N.L.Heer, *The Precious Pearl: Al-Jami's al-Darrat al-Fakhirah* (Albany, 1979) pp. 36, 43, 65, 92, 77. James Morris, remarking on Asin Palacios's study of Ibn al-Arabi *L'Islam christianise*, in "Ibn al-Arabi and His Interpreters", part I, p.544.

Cf. Corbin's el quent appraisal of Ibn al-Arabi's importance and the dangers of various oversimplified interpretation in his *Creative Imagination*

CF.also T.Burckhardt, *An Introduction to sufi Doctrine* (Lahore, 1959). pp.23-26.

هم چنین نک: سید حسین نصر: *سه حکیم مسلمان*.





گزارشی از کنفرانس معرفت‌شناسی باور پایه

محسن جوادی

استادیار دانشگاه قم

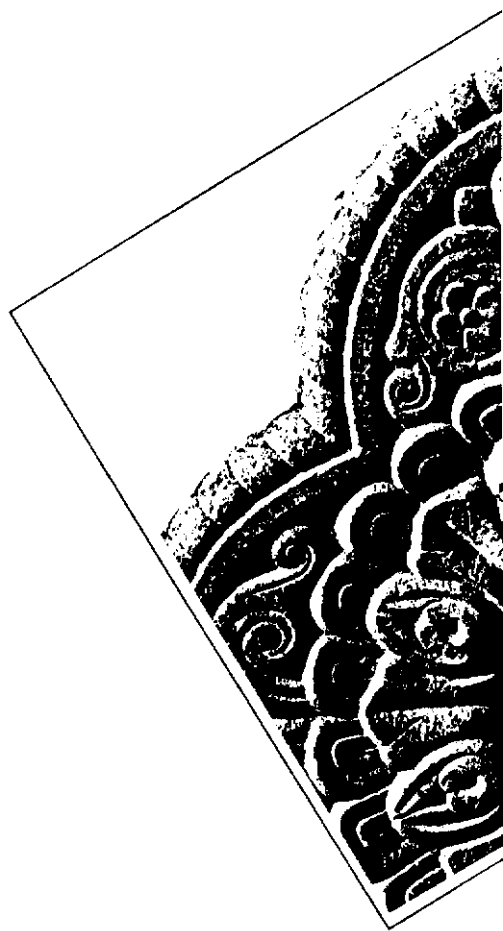
اواخر خرداد ماه ۱۳۸۰ این جانب در
کنفرانس بین‌المللی «معرفت‌شناسی
باور پایه» در دانشگاه آمستردام هلند
جهت ارائه مقاله شرکت کردم که
نوشته ذیل گزارش اجمالی از آن است.

□

در تاریخ بیستم ژوئن ۲۰۰۱ که مصادف با
سی خرداد هشتاد بود کنفرانسی تحت عنوان
«معرفت‌شناسی باور پایه» به مدت سه روز در
دانشگاه آزاد آمستردام در هلند برگزار شد.
بعد از اشاره‌ای اجمالی به موضوع کنفرانس
گزارشی کاملاً موجز از آن ارائه می‌شود.

مفهوم باور پایه یکی از مفاهیم اساسی در
معرفت‌شناسی امروز است. اصل آن به نظریه
قدیمی مبنای گروهی بر می‌گردد. بر اساس این
نظریه مجموعه باورهای آدمی به دو دسته
استنتاجی و غیر استنتاجی تقسیم می‌گردد.
باورهای غیر استنتاجی همان باورهای

گزارشی از
کنفرانس...





پایه‌اند. فیلسوفان گذشته معمولاً باورهای پایه را منحصر به باورهای حسی و بدیهی عقلی می‌دانستند، اما با ظهور معرفت‌شناسی اصلاح شده، مسئله حصر باور پایه در دو نوع مذکور مناقشه شد.

انواع جدیدی از باورها مثل باورهای مأخوذ از حافظه و یا حتی باورهای دینی به عنوان کاندیدای پایه بودن مطرح و در مکتوبات معرفت‌شناسانه جدید دفاع شد.

این که آیا واقعاً معیاری برای حصر باور پایه در چند نوع محدود وجود دارد یا نه و اگر نه پس چگونه می‌توان آنها را باز شناخت و نیز بر فرض پایه بودن یک باور آیا توجیه آن چگونه است، از موضوعات بحث‌انگیز در معرفت‌شناسی است.

البته باورهای پایه در حوزه‌های مختلف مورد بحث‌اند؛ مثلاً در ریاضیات، اخلاق، اعتقاد دینی و هنر.

هر چند مقالات ارائه شده در کنفرانس، از باورهای پایه در حوزه‌های مختلف بحث کردند، عمده مقالات معطوف به باور پایه در عرصه اعتقاد دینی بود.

کنفرانس چهار سخنران اصلی داشت که عبارت بودند از: جان اتان دنسی، باب هال، ماریا آنتوناسیو، و الوین پلانیتیجا. عناوین سخنرانی آنها به ترتیب عبارت است از «معرفت‌شناسی جزء گرای اخلاقی»، «معرفت ریاضی»، «هنر خوب راه به صدق می‌برد» و «تکامل و نظم». در ساعات سخنرانی‌های اصلی هیچ برنامه‌ای هم زمان اجرا نمی‌شد و همه شرکت‌کنندگان در آنها حضور می‌یافتند.

در این کنفرانس در حدود چهل مقاله برگزیده ارائه شد. معمولاً سه مقاله در سه اتاق کنفرانس جدا و به طور هم زمان ارائه می‌شد. و هر کس بر حسب علاقه خود در جلسه مورد نظر حضور می‌یافت.

متن مقاله سخنرانان اصلی از پیش در اختیار دانشجویان دوره دکتری یا کارشناسی ارشد دانشگاه آمستردام قرار گرفته بود، به





طوری که از قبل برای نقد آن آمادگی داشتند و بعد از ارائه مقاله، یکی از دانشجویان به نقد آن می پرداخت که این کار علاوه بر افزایش روحیه نقد و شهادت بررسی آرای صاحب نظران بزرگ در دانشجویان جوان، خود یک کار تحقیقی به شمار می آید. آوردن فهرست همه مقالات موجب تطویل این گزارش می شود. انشاء الله بعد از چاپ آنها در اختیار علاقه مند به مباحث باور پایه قرار می گیرد. به اختصار نکاتی را به عنوان جنبه های مثبت کنفرانس معرفت شناسی باور پایه می آورم:

۱. نظم در برگزاری جلسات چشم گیر و قابل تحسین بود، به طوری که کمتر اتفاق می افتاد که حتی چند دقیقه بر خلاف وقت اعلام شده قبلی، جلسه برگزار گردد. ذکر یک مورد خالی از فایده نیست. این جانب که می خواستم در یکی از جلسات شرکت کنم با تأخیری ده دقیقه ای به محل جلسه رسیدم و اتفاقاً آقای الوین پلانیتجا را دیدم که در پشت در اتاق به سخنان سخنران گوش می دهد. پرسیدم که آیا در اتاق جان نیست که پاسخ داد نمی داند و من با تعجب پرسیدم خوب چرا در را باز نمی کنید که پاسخ داد من دیر رسیدم!

۲. شرکت کنندگان در کنفرانس همگی ثبت نام کرده و به غیر از صاحبان مقالات معمولاً دانشجویان فلسفه و کلام بودند و افراد عادی در آنها حضور نداشتند. کم بودن افراد شرکت کننده مجال بحث و گفت و گوهای تخصصی را بیشتر می کرد.

۳. هر سخنران نیم ساعت وقت برای ارائه مقاله داشت و نیم ساعت هم برای پاسخ دادن به اشکالات حاضران. مقاله های ارائه شده معمولاً مورد نقد جدی و عمیق قرار می گرفتند و در پاره ای موارد صاحب مقاله به تردید در مدعیات خود می افتاد.

۴. ترتیب دهندگان کنفرانس ابتدا خلاصه مقالات را در جزوه ای چاپ کردند و چاپ کل مقالات را منوط به اعمال اصلاحات بر اساس اشکالات طرح شده در جلسه ارائه مقاله کردند.



۵. تقریباً همه شرکت کنندگان از کشورهای غربی، به ویژه آمریکا و انگلستان بودند که خود نشان دهنده عدم اطلاع دانشوران کشورهای شرقی و غربی از تحولات جدید فلسفی است. از ایران هم این جانب با مقاله‌ای تحت عنوان «باور پایه واقعی» Proper basic belief شرکت داشتم.

۶. صاحب نظران بزرگ از حضور در جلسات ارائه مقاله توسط دانشجویان امتناع نمی‌کردند، بلکه با اشتیاق در نقد و بررسی آن مقالات می‌کوشیدند که باز برای نمونه به حضور الوین پلاتنینجا در حین ارائه مقاله این جانب می‌توان اشاره کرد که به تفصیل به نقد و بررسی آن پرداخت، هر چند با فروتنی خاصی که داشت نگارنده را تشویق کرد.

۷. سادگی و بدون تشریفات بودن کنفرانس به حدی بود که برای این جانب که معمولاً کنفرانس‌های برگزار شده در کشور عزیز ایران را دیده بودم مایه تعجب بود. پیش از عزیمت به هلند از طریق پست الکترونیکی، راهنمایی‌های لازم در مورد چگونگی رفتن از فرودگاه به دانشگاه و یا هتل محل اقامت صورت گرفته بود و از این رو، برنامه‌ای برای استقبال از شرکت کنندگان تدارک نشده بود. از فیلم‌برداری و ضبط مقالات خبری نبود و کلیه هزینه‌ها پیشاپیش حساب شده و در حین ثبت نام دریافت می‌شد، البته با توجه به این موضوع بود که همین دانشگاه علاوه بر کنفرانس معرفت‌شناسی باور پایه که در طبقه سیزدهم تا پانزدهم برگزار می‌شد، در طبقات پایین هم کنفرانس بین‌المللی دیگری در زمینه حقوق برگزار می‌کرد. محل غذا همان رستوران دانشجویان بود و غذا هم معمولاً ساده و بدون تشریفات بود.

به نظر می‌رسد که اگر اساتید عزیز ایرانی به زبان انگلیسی تسلط بیشتری داشته باشند، حرف‌های زیادی برای گفتن در کنفرانس‌های بین‌المللی فلسفه و کلام خواهند داشت.



معرفی شبکه اطلاع رسانی رُز نت بانک اطلاعات Proquest



مهندس داود فرجیان

مدیر گروه شبکه مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

شبکه رزنت یکی از شبکه‌های ارزشمند اطلاع رسانی کشور در زمینه‌های تحقیقی است. این شبکه شامل تعداد بسیار زیادی پایگاه اطلاعات ارزشمند و معتبر در رشته‌های مختلف علمی است. هر یک از پایگاه‌های اطلاعات مزبور را در واقع، یک شرکت یا مؤسسه بین‌المللی تأسیس و نگهداری می‌کند. ابتکار رزنت در شناسایی این پایگاه‌ها و جمع‌آوری آنها از سراسر جهان و دسته‌بندی‌های مناسبی است که از آنها به عمل آورده است. پایگاه‌های اطلاعات یاد شده در رزنت در چند دسته زیر تقسیم‌بندی شده است:

۱. پایگاه‌های داده: این قسمت از رزنت شامل تعدادی پایگاه داده در موضوعات مختلفی از قبیل: علوم عمومی، مهندسی و فن‌آوری، علوم پزشکی، مدیریت و تجارت، کشاورزی و علوم غذایی، علوم اجتماعی، هنر و... است. این پایگاه‌های داده اطلاعاتی از

معرفی شبکه
اطلاع رسانی...



قبیل فهرست نشریات، اطلاعات مربوط به نویسندگان، عناوین پایان‌نامه‌ها و... را در موضوعات فوق در خود دارند که مراجعه به آنها برای آشنایی با پیشرفت‌های علمی و تحقیقی در موضوعات مختلف مناسب خواهد بود.

◁ ۲. **نشریات الکترونیکی:**^۲ شامل تعدادی از نشریات علمی و تخصصی و منتشر شده از دانشگاه‌ها و مراکز علمی معتبر در قالب الکترونیکی (قابل دسترسی از طریق رایانه) است.

◁ ۳. **تمام تصویر / تمام متن:**^۳ شامل تعداد بسیار زیادی از نشریات ادواری علمی و تخصصی با امکانات متنوع جست‌وجو است که اکثراً به همراه متن کامل مقالات ارائه شده در آنها در شبکه عرضه شده‌اند.

◁ ۴. **مراجع و کتب الکترونیکی:**^۴ در این قسمت تعداد بسیار زیادی کتاب و منابع علمی مرجع در قالب الکترونیکی (قابل دسترسی از طریق رایانه) فراهم شده است که با جست‌وجو در آنها دسترسی به مندرجاتشان به سهولت امکان‌پذیر است.

◁ **پایگاه اطلاعات ProQuest**

یکی از پایگاه‌های پر ارزش و معتبر جهانی که از طریق رزنت در اختیار علاقه‌مندان قرار گرفته، مجموعه پایگاه‌های اطلاعات ProQuestDirect از شرکت Bell & Howell Information and Learning است. این پایگاه به دلیل داشتن تعداد بسیار زیادی از نشریات علمی در موضوعات مختلف که اکثر آنها با متن کامل مقالات در دسترس‌اند؛ در دسته «تمام تصویر / تمام متن» گنجانده شده است. پایگاه مزبور شامل خلاصه مقالات بیش از هشت هزار نشریه ادواری از روزنامه تا سال‌نامه و دو سال‌نامه است که بسیاری از آنها با متن کامل و یا حتی تصویر مقاله چاپ شده در اختیار کاربر قرار می‌گیرد.

موضوعات اصلی پایگاه ProQuest عبارت است از:

تجارت، نشریات تحقیقی دانشگاه‌های آمریکا، حسابداری و مالیات؛

علوم کاربردی و فن آوری، اطلاعات بانک‌داری، فنون و نوآوری، بهداشت و درمان؛

علوم عمومی، دارو سازی، تجارت آسیایی، تجارت اروپایی، علوم کامپیوتری؛

علوم پزشکی، نشریات آموزشی، مخابرات، نشریات مذهبی، علوم اجتماعی.

در شبکه رایانه دانشگاه قم، اشتراک با کلیه منابع علمی موجود در موضوعات فوق‌الذکر

فعال شده است. آدرس (URL) دسترسی به این پایگاه عبارت است از:

با درخواست آدرس فوق، صفحه مربوط به پایگاه‌های ProQuest در شبکه رزنت گشوده می‌شود؛ که در آن با انتخاب گزینه ProQuest به پایگاه داده مزبور خواهید رفت. در اولین صفحه این پایگاه اطلاعات، امکان انتخاب یک یا چند مجموعه از موضوعات فوق‌الذکر و یا تمامی آنها، به شما داده می‌شود. در کنار هر یک از مجموعه‌ها، علامتی قرار دارد که با انتخاب آن اطلاعات بیشتری از جمله فهرست نشریات واقع در آن مجموعه در اختیار تان قرار می‌گیرد. پس از انتخاب مجموعه‌های مورد نظر با کلید «Continue» به صفحه بعد راهنمایی می‌شود. در این صفحه امکانات مختلفی برای جست‌وجوی منابع موجود و دسترسی به آنها در اختیار تان قرار می‌گیرد. در ادامه به تشریح امکانات مزبور می‌پردازیم.

◀ جست و جوی مقدماتی کلمات

پس از انتخاب پایگاه‌های مورد نظر امکانات دسترسی به متون در اختیار تان قرار می‌گیرد. اولین مورد از این امکانات، جست‌وجوی مقدماتی به دنبال کلمات و عبارات است. برای استفاده از این قسمت ابتدا کلمه یا عبارت مورد نظر تان را در قسمتی که به این منظور فراهم شده وارد کنید. کلمه یا عبارت مزبور می‌تواند همراه با امکاناتی از قبیل عمل‌گرهای منطقی، محدوده‌های جست‌وجو و محدودیت‌های زمانی وارد شود و باعث محدود کردن نتایج خواهد شد. برای استفاده بهینه از امکانات فوق قابلیت جست‌وجوی هدایت شده در نظر گرفته می‌شود که در قسمت‌های آتی با آن بیشتر آشنا خواهیم شد.

پس از ورود کلمات یا عبارات مورد نظر امکان تعیین مشخصاتی برای جست‌وجو فراهم شده که می‌توانید از آنها استفاده کنید. برخی از این امکانات عبارت است از:

انتخاب محدوده زمانی پاسخ‌ها از بین نشریات جاری (از ۱۹۹۹ تا کنون)، واقع در بایگانی (۱۸۹۹-۱۹۹۶) و بایگانی قدیمی (قبل از ۱۹۹۶)؛

انتخاب نوع نشریه ادواری یا روزنامه؛

انتخاب محدوده جست‌وجو در خلاصه مقالات و یا تمام متن آنها، هم چنین ارائه جواب‌ها تنها از مواردی که متن کامل آنها در دسترس است.

◀ کار با پاسخ‌ها

پس از انجام جست‌وجو به هر روش ممکن در ProQuest، صفحه‌ پاسخ‌ها یا نتایج جست‌وجو ارائه خواهد شد. به طور معمول ده مورد از پاسخ‌های موجود، فهرست می‌شوند و سپس در انتهای فهرست، امکانات جست‌وجو با همان مشخصات تعیین شده قبلی برای ادامه جست‌وجوها تکرار می‌شود. ProQuest با استفاده از روش‌های مناسب میزان نزدیکی با پاسخ‌ها به موضوع مورد جست‌وجو را تخمین می‌زند و فهرست پاسخ‌ها را بر اساس این میزان نزدیکی، به ترتیب از نزدیک‌ترین مورد به دورترین مورد مرتب می‌کند. چنان‌که گفته شد، ProQuest یک پایگاه اطلاعات «تمام تصویر/تمام متن» است. از این رو، ممکن است هر مقاله را به یکی از قالب‌های «عنوان/خلاصه مقاله»، «متن کامل»^۶، «متن کامل به همراه تصاویر»^۸، «تصویر مقاله»^۹ و یا «تصویر صفحه»^{۱۰} مشاهده می‌کرد. بنابراین، در کنار هر پاسخ، کلیه قالب‌های ممکن برای دسترسی به آن مقاله، هر کدام با یک علامت مشخص می‌شود، کاربر با انتخاب آن علامت، در قالب مورد نظر، به مقاله دست می‌یابد.

علاوه بر مشاهده مقاله در قالب‌های مختلف، امکان علامت‌گذاری مقالات به منظور حفظ پاسخ‌های مطلوب و ادامه جست‌وجو به منظور یافتن موارد جدید وجود دارد. در تمام قسمت‌های ProQuest، می‌توان به فهرست مقالات علامت‌گذاری شده در نشست جاری است یافت. کاربر می‌تواند عملیاتی را از قبیل ارسال به صورت پست الکترونیک، چاپ و یا استخراج عناوین به صورت جداگانه، روی یک یا چند مقاله از مقالات موجود در فهرست انجام دهد.

◀ جست‌وجوی پیشرفته‌تر

در ProQuest چندین امکان پیشرفته‌تر جست‌وجو فراهم شده است. چنان‌که گفته شد، امکان استفاده از عمل‌گرهای منطقی و تعیین محدوده‌های کارآمد جست‌وجو در ProQuest وجود دارد. یکی از این امکانات، «جست‌وجوی هدایت شده»^{۱۱} است. در این صفحه، امکان استفاده از عمل‌گرهای منطقی مانند NOT، OR، AND و... برای ترکیب کلمات و عبارات مورد جست‌وجو در یک میانجی کاربر بسیار ساده و سرراست فراهم شده است. به علاوه، در همین صفحه می‌توان نواحی خاصی از هر مقاله (مانند عنوان، خلاصه، نام نویسنده، نام ناشر و...) را برای هر یک از کلمات و عبارات مورد جست‌وجو تعیین کرد که

جست‌وجو تنها در آن ناحیه انجام شود. هم چنین می‌توان محدوده زمانی دقیقی برای پاسخ‌های دریافت شده، تعیین کرد.

امکان جست‌وجوی پیشرفته دیگری که در ProQuest پیش‌بینی شده، «جادوی جست‌وجو»^{۱۲} نام دارد. جادوی جست‌وجو، همان امکانات فوق را در یک روال قدم به قدم در اختیار کاربر قرار می‌دهد.

علاوه بر دو قابلیت پیشرفته فوق، یک امکان جست‌وجو از راه زبان طبیعی^{۱۳} نیز در ProQuest پیش‌بینی شده است. این قابلیت، به کاربر اجازه می‌دهد تا جست‌وجوی خود را با ارائه یک سؤال به صورت جمله‌ای به زبان طبیعی انجام دهد؛ مثلاً چنین پرسد: «وضع آب و هوا در شهر نیویورک چگونه است».

◀ راهنماهای کاربر

از آن چه گفته شد به راحتی می‌توان نتیجه گرفت که استفاده از امکانات متنوع و پیشرفته ProQuest مستلزم راهنماهایی کارآمد است. به همین دلیل، راهنماهای متنوعی را شرکت Bell & Howell در این پایگاه فراهم کرده است که می‌توان آنها را به منظور آشنا شدن هر چه بیش‌تر با روش‌های استفاده از این پایگاه مطالعه کرد. آدرس برخی از این راهنماها در فهرست مراجع آمده است.

◀ پایگاه‌های اطلاعات دیگر در رزنت

بر اساس دسته‌بندی انجام شده در شبکه رزنت، منابع اطلاعات بسیاری در موضوعات علوم انسانی و اجتماعی، علوم پایه و محض و موضوعات عمومی فهرست شده است. این فهرست‌ها در آدرس زیر قابل دسترسی است:

<http://WWW.rose-net.co.ir/products/database.htm>

◀ مراجع:

۱. پایگاه وب شبکه رُز (Rose-Net)

<http://WWW.rose-net.co.Ir/>

۲. خودآموز 301 ProQuest^{۱۴}

<http://WWW.Proquest.com/K12/main/tutorial/pqd/title.htm>



۳. آموزش ProQuest^{۱۵}

<http://training.bellhowell.infolearning.com/purl=/mainstep.html>

۴. راهنمای ProQuest^{۱۶}

<http://proquest.umi.com/help/contents.htm>



منابع و پی‌نوشت‌ها

- 1- Data Bases
- 2- Electronic Journals
- 3- Full Text/Image
- 4- Electronic References
- 5- Search by Word-Basic
- 6- Abstract/Citation
- 7- Full Text
- 8- Full Text With Images
- 9- Article Image(PDF Format)
- 10- Page Image
- 11- Guided Search
- 12- Search Wizard
- 13- Natural Language
- 14- ProQuest 301 Tutorial
- 15- ProQuest Training (step by step)
- 16- proQuest HELP contents



◁ ۱. بخشنده آبکنار،

حمید. دیدگاه، درباره خدا:
تألیف اچ. پی. اوئن، استاد
راهنما: دکتر امیرعباس
علیزمانی، ۱۳۷۹، ۳۰۵ ص.
کتاب نامه: ص ۳۰۵.

چکیده: خدا همواره
موضوعی مهم برای اذهان
بشری بوده است. مسئله
شناخت خدا افزون بر اهمیت
نظری و معرفتی آن، نقش
اساسی در حیات آدمی ایفا
می کند. بدیهی است از زمان
گذشته تا حال دیدگاه های
گوناهگونی درباره وجود خدا و

اوصاف او وجود داشته است،
چنان که هر یک از ادیان و
مکاتب، خدا را با اوصاف
خاصی می شناسند و افعال
ویژه ای را به او نسبت
می دهند. این رساله، ترجمه و
نقد دو فصل از کتاب دیدگاه ها
درباره خدا اثر اچ. پی. اوئن
است که مطالعه ای درباره
اوصاف خدا است و عمدتاً به
طرح دیدگاه های فلسفی

□

چکیده بخشی از پایان نامه های کارشناسی ارشد

دفاع شده در مرکز

تربیت مدرس دانشگاه قم

◇

مردآورنده: سرور صبوری

◇



درباره خدا می پردازد؛ وی بر آن است که تنها دیدگاه‌هایی را مطرح کند که معنای متمایزی از خدا ارائه می‌دهند و در عین حال قابل شرح و بسط عقلانی هستند.

در فصل اول، نویسنده ضمن تعریف و بیان خاستگاه تاریخی خدا باوری سنتی، به بررسی تفصیلی آن می‌پردازد؛ در فصل دوم، چهار اندیشه کلامی مهم یعنی اندیشه خدای متناهی، دیدگاه نوافلاطونی از خدا، همه - خداانگاری و الهیات پویشی بحث و نقد می‌شود. در فصل سوم با طرح دیدگاه اسلامی درباره خدا، برخی آموزه‌های این دیدگاه تبیین و نقد خواهد شد.



کلید واژه‌ها: خدا باوری سنتی، یگانگی خدا، (ثلاثیت)، تجسد، خالقیت، سرمدیت، بساطت خدا، تجرد خدا، قدرت مطلق خدا، علم مطلق خدا.



◁ **۲. کرمی قحی، محمد تقی.** الهیات اثباتی و الهیات تنزیهی (مقایسه میان نظریات ملاصدرا شیرازی و قاضی سعید قمی)

استاد راهنما: دکتر محمد ذبیحی، ۱۱۸ ص. کتاب‌نامه: ص ۱۱۶-۱۱۸.

چکیده: این رساله رویکردی دوباره و مقایسه‌ای میان نظریه سلب صفات (الهیات تنزیهی) و نظریه ایجاب صفات (الهیات ایجابی) است، این مقایسه و تطبیق در قالب طرح نظرها و اندیشه‌های دو اندیشمند بزرگ اسلام: صدر المتألهین و قاضی سعید قمی صورت گرفته است. هم چنین با نگاهی اجمالی به آیات و روایات، برخی چالش‌های فراروی هر دو جریان را بررسی می‌کند.



کلید واژه‌ها: ثبوتیه، سلبیه، فعل، ذات، اضافیه، حقیقیه، عینیت ذات و صفات تشکیک، الهیات سلبی، الهیات ایجابی.



◁ ۳. **عرب صالحی، خدا خواست.** تأثیر علل و اسباب معنوی در پدیده‌های مادی (با توجه به منابع اسلامی و اصل علیت)؛ استاد راهنما: آیت الله انصاری شیرازی، ۱۸۰ ص، کتاب‌نامه: ص ۱۷۸ - ۱۸۰.

چکیده: در این رساله، پس از تبیین موضوع و مفردات آن به بررسی تأثیر علل و اسباب معنوی در زندگی مادی انسان از دیدگاه قرآن کریم، روایات و سنت پرداخته است. هم چنین اصل علیت و چگونگی تلائم آن با علل معنوی بحث و بررسی می‌شود و ضمن پرداختن به اصل علیت و «قاعده الواحد» و «قاعده سنخیت بین علت و معلول» اثبات می‌شود که جریان علل و اسباب معنوی در چرخه اصل ضروری علیت بوده و در تنافی با آن نیست و نظریات و راهکارهای مختلف درباره علل معنوی نقد و بررسی می‌شود.

□

کلیدواژه‌ها: ایمان، مباحله، دعا، حسنات، گناهان، علیت، قاعده سنخیت علت معلول، قاعده الواحد.



◁ ۴. **روحانی، محمدکاظم.** نقد و تحلیل آرا در باب کمال دین، استاد راهنما: دکتر احمد بهشتی، ۲۱۷ ص، کتاب‌نامه: ص ۲۱۵ - ۲۱۷.

چکیده: این رساله به بررسی آرای چند تن از اندیشمندان مسلمان، از جمله علامه طباطبائی، مرتضی مطهری، دکتر سروش، محمد مجتهد شبستری، مهدی بازرگان و علی شریعتی درباره کمال دین پرداخته است. در میان دیدگاه هر کدام، ابتدا با ذکر مبانی و ادله آن تصویری از کمال دین ترسیم می‌شود و سپس نکاتی که مورد نقد و تأمل است، بررسی می‌شوند.

□

کلیدواژه‌ها: جامعیت دین، اجتماعی بودن دین، حکومت، ولایت فقیه، ایدئولوژی، انسان، امت مدینه فاضله.



◀ ۵. زمانی، سید صادق. معناداری گزاره‌های دینی، استاد راهنما: امیرعباس علیزمانی، ۱۳۷۹، ۲۴۹ص. کتاب‌نامه: ص ۲۴۴-۲۴۷.

چکیده: از قرن هفدهم به بعد امواج شدید تجربه‌گرایی و منطق‌گرایی با شدت و ضعف‌هایی، حوزه علم و معرفت‌بشری را دست‌خوش تغییر و منظور کرد، به طوری که در دهه ۳۰ قرن بیستم گروهی با عنوان حلقه دین، که بعدها به پوزیتیویسم سپس به پوزیتیویسم منطقی اشتهار یافتند، تجربه را تنها معیار شناخت واقعیت‌ها می‌دانستند، به این شکل که اگر محتوای گزاره‌ای، به لحاظ تجربی تحقیق‌پذیر باشد، چنین گزاره‌ای از واقعیت خبر می‌دهد و معنادار خواهد بود و عکس این مسئله نیز صادق است و معناداری مقدم بر صدق و کذب است، بر این اساس مدعیات دینی و متافیزیکی و... چون به لحاظ تجربی تحقیق‌پذیر نمی‌باشند، بی‌معنا، غیر واقعی و مهمل هستند. پوزیتیویست‌ها ابتدا تحقیق‌پذیری را در اثبات‌پذیری شدید و سپس در تأیید‌پذیری و سرانجام، در ابطال‌پذیری خلاصه کردند. در مقابل این دیدگاه عکس‌العمل‌های متفاوتی صورت گرفت.

الف) گروهی معیار اثبات‌پذیری را پذیرفته و گزاره‌های دینی را تحقیق می‌دانستند؛ مانند جان هیک، با این تفاوت که معتقد بود اثبات در جهان آخرت تحقق پیدا می‌کند.

ب) گروهی معیار پوزیتیویست‌ها را رد کردند و گزاره‌های دینی را معنادار و معرفت‌بخش می‌دانستند؛ مانند متکلمان سنتی.

ج) عده‌ای معیار تحقیق‌پذیری را رد کردند و معیار دیگری به نام کارکرد وضع کردند که هر نخی دارای کاربرد باشد، معنادار است و زمان دین کارکرد خاص خودش را دارد. پس معنادار است.

مکتب پوزیتیویست‌ها تا اواخر دهه پنجاه به حیات خود ادامه داد و عاقبت از درون تهی شد و به تاریخ فلسفه پیوست.

□

کلید واژه‌ها: گزاره‌های دینی، معناداری، پوزیویسم، پوزینویسم منطقی، حلقه دین، پراگماتیسم، نظریه مطابقت، نظریه انسجام‌گروی، نظریه اصالت عمل، نظریه مصداقی معنا، نظریه ایده‌ای معنا، نظریه رفتارگرایانه معنا، نظریه تصویری معنا، نظریه



◁ ۶. **اسلامی، حسن.** دروغ در نظام اخلاق اسلامی، استاد راهنما: دکتر محسن جوادی، ۱۳۷۹، ۴۱۶ ص، کتاب نامه: ص ۴۰۹-۴۱۶.

چکیده: هدف بحث پیامبر اکرم (ص) به کمال رساندن ارزش های اخلاقی است. یکی از محورهای بحث اخلاق اسلامی و شناخت ارزش نطق و درست به کار بستن زبان است. یکی از آفات زبان دروغ گویی است. در بخش اول این رساله پس از طرح پاره ای مباحث نظری درباره دروغ به بیان تعاریف گوناگون از دروغ در کتاب های لغت، تفسیر، فقه، ادبیات و عرفان، مفهوم دروغ مصلحت آمیز، دیدگاه های مختلف درباره دروغ های مجاز، نظرگاه کانت در این باره و معیار دروغ های مجاز می پردازد.

در بخش دوم: ضمن بیان مواردی از دروغ های مجاز، مانند دروغ در جنگ، دروغ برای اصلاح، دروغ به زن و...، با استناد به احادیث و روایات تاریخی به نقد و بررسی آنها می پردازد.

کلید واژه ها: دروغ، دروغ مصلحت آمیز، اخلاق.



◁ ۷. **علی پور، مهدی.** ترجمه و نقد چهار فصل آخر کتاب Quandaries and virtues (against reductivism in Ethics)

تألیف ادموند پینکافس، استاد راهنما: دکتر محمد لکن هاوزن، ۱۳۷۹، ۲۵۳ ص. کتاب نامه: ص ۲۵۰-۲۵۳.

چکیده بخشی
از-



چکیده: این رساله ترجمه چهار فصل آخر از کتاب Quandaries and virtues، اثر ادموند پینکافس است. در مقدمه این نوشتار، با نگاهی کلی به فلسفه اخلاق و تاریخ اخلاق فضیلت، به پاره ای از مزایا و تقایص کلی کتاب اشاره شده است.

نویسنده در این کتاب دو گونه روش دارد: ۱- ابتدا بیشتر با روش سلبی به دیدگاه‌ها و نظریه‌های اخلاق می‌پردازد و اغلب دیدگاه‌های اخلاقی درباره معیار صواب و خطای احکام اخلاقی را به نقد می‌کشد. ۲- نویسنده با نگاهی اثباتی به دنبال در انداختن طرحی نو در مسائل اخلاقی است. وی با ارائه تعریف ابدائی از فضیلت، نظریه مختص به خود را در باب معیار صواب و خطای اعمال اخلاقی تبیین و اثبات می‌کند (فضیلت محوری از نوع کمال‌گرایی)، سپس در پی نیل به تعلیم و تربیت شایسته و صواب، بحث‌های مفصلی را طرح می‌کند.

این رساله، افزون بر ترجمه بخشی را به نقد نظر دیدگاه‌ها و توضیح و تبیین دیدگاه‌های نویسنده از منظر اخلاق اسلامی اختصاص داده است.



کلید واژه‌ها: اخلاق، فلسفه اخلاق، فضیلت، اخلاق فضیلت، کمال‌گرایی، فرا اخلاق.



◁ ۸. **حسنی، حمیدرضا.** ترجمه و نقد پنج فصل اول کتاب *Quandaries and virtues against reductivism inethias* اثر ادموند پینکافس است. استاد راهنما، دکتر محمد لگن‌هاوزن ۸۰-۱۳۷۹، ۲۲۱ ص، کتاب‌نامه: ص ۲۱۹-۲۲۱.

چکیده: این رساله ترجمه پنج فصل اول کتاب *Quandaries and virtues* اثر ادموند پینکافس است. در مقدمه این نوشتار با نگاهی کلی به فلسفه اخلاق و تاریخ فضیلت، برای تبیین بیشتر و دقیق‌تر دیدگاه اخلاقی پینکافس، نظریه جزئی‌گرایی اخلاقی بررسی می‌شود.

نویسنده در بخش اول کتاب، به نقد ادعاهای اغراق‌آمیزی که در دفاع از نظریه اخلاقی اظهار شده است، می‌پردازد. در بخش دوم که تنها یک فصل آن ترجمه شده است، نویسنده به تعریف فضیلت می‌پردازد و ضمن بیان تعاریف مختلفی که فیلسوفان اخلاق در این باره ارائه کرده‌اند، به نقد و بررسی آنها می‌نشیند، از جمله نظریه افرادی از جمله فون رایت، لسترهانت، موریس مندل بوم‌السریر مکتب‌آراء و ... نقد و ارزیابی می‌شود.

این رساله، افزون بر ترجمه، بخشی را به توضیح و تبیین دیدگاه‌های نویسنده اختصاص داده است.



◁ ۹. **عبیری، عباس.** اندیشه‌های فلسفی و کلامی ناصر خسرو، استاد راهنما: دکتر احمد بهشتی، ۷۸-۱۳۷۷، ۲۱۸ ص، کتاب‌نامه: ص ۲۱۶-۲۱۸.
چکیده: این رساله در دو بخش تنظیم شده است:

در بخش اول، اعتقادات اصلی اسماعیلیان و تاریخ و منشأ پیدایش آنها و انشعابات آن و نیز سیر تحوّل ناصر خسرو، زندگی و آثار او بررسی شده است.
در بخش دوم، برخی از آرای فلسفی و کلامی ناصر خسرو از جمله جوهر و عرض، نیاز جهان به صانع، توحید، وحی، نبوت، امامت، معاد جسمانی و روحانی، جسم، حرکت و... نقد و بررسی می‌شود.



کلید واژه‌ها: اسماعیلیه، باطنیان، قرمطیان، شیعه‌ی سبیه، جوهر، عرض، جسم، هیولا، صورت، حرکت، عقل، توحید، نبوت، امامت، وحی، معاد جسمانی، معاد روحانی، انسان، تناسخ، ثواب، عقاب.



◁ ۱۰. **مرادزاده، شاهین.** اندیشه رؤیت خدا از دیدگاه متکلمان، فیلسوفان و عرفا، استاد راهنما: دکتر احمد عابدی، ۱۳۷۹، ۲۱۶ ص، کتاب‌نامه: ص ۲۱۶-۲۱۲.

چکیده: اندیشه رؤیت خدا به عنوان رکن اصل اساسی دین، یعنی توحید به شمار می‌رود. در این رساله ابتدا واژه رؤیت و مضاهات و مضافات آن به جهت لغوی معناشناسی شده است؛ سپس پیشینه آن در ادیان الهی قبل از اسلام و زمینه‌های پیدایش این اندیشه در دین اسلام با توجه به آیات قرآن کریم و احادیث منسوب و مروی از پیامبر از قول شیعه و اهل سنت



بررسی شده است. هم چنین به طور جداگانه ضمن تفسیر و تعبیر مفسران مسلمان در ذیل آیات، روایات مربوط به رؤیت و برخی مضامین آن، مقایسه و تطبیقی میان دیدگاه‌های آنها صورت می‌گیرد. بخشی از رساله به نظرهای متکلمان، فلاسفه و عرفای مسلمان اعم از شیعه، اهل سنت و معتزله اختصاص داده شده است.



کلید واژه‌ها: رؤیت، سلبیه، مشاهده، نظر، دیدار دینی، قلب، حجاب، وجد، واقعه، محاضره، شهود، معاینه، تمثیل، کشف مکاشفه، تجلی.



پاسخ نقدی بر مقاله زبان قرآن گفتاری یا نوشتاری

جعفر نکونام

استاد یار دانشگاه قم

اشاره

این مقاله، پاسخ نقدی است که دانشمند محترم آقای سید محمد علی ایازی بر مقاله‌ی نویسنده با عنوان «زبان قرآن، گفتاری یا نوشتاری» نوشته‌است. این پاسخ ابهام را از پاره‌ای تعبیر نویسنده زدوده و اشکالات ناقد را جواب گفته و ضعف نظریات جانشین را باز نموده است.

۱. مقدمه

در شماره سوم فصلنامه «پژوهش‌های علوم انسانی» دانشگاه قم از نویسنده مقاله‌ای با عنوان «زبان قرآن، گفتاری یا نوشتاری» به چاپ رسید و در آن با تکیه به ادله‌ای این نظر تأیید شد که زبان قرآن گفتاری است؛ به این معنا که این زبان با زبان نوشتاری در بسیاری از ویژگی‌ها تفاوتی ندارد، اما در پاره‌ای از ویژگی‌ها از آن زبان متمایز است که مهم‌ترین آنها اتکای فراوان آن در برخی موارد به قراین حالی و مقامی است، به گونه‌ای که نادیده گرفتن آنها

فهم کامل مراد الهی را دشوار می‌سازد یا آیات قرآن را از هم گسیخته می‌نمایاند. نشانه دشواری فهم مراد الهی در این آیات اختلاف نظرهای فراوانی است که در تفسیر آنها به چشم می‌خورد.

دانشمند محترم سید محمد ایازی پس از مطالعه این مقاله نقدی بر آن مرقوم کردند که آن را به دیده منت می‌نگرم، اما هیچ یک از اشکالات وی را بی‌پاسخ نمی‌دانم که در این مقاله بدان پرداخته می‌شود، ولی پیش از پاسخ ذکر نکاتی چند را مناسب می‌یابم:

۱. به دلیل یک پارچگی و رساتر بودن سخن، نقد نامبرده را بیشتر به بیان خود و با ترتیبی متفاوت از ترتیب نقد می‌آورم.

۲. حاصل کلام ناقد محترم در نقد مقاله نویسنده این است که تمام ادله گفتاری بودن زبان قرآن مخدوش است؛ از این رو، باید به نوشتاری بودن زبان قرآن قائل شد و نیز افزوده‌اند که به این «بحث دراز آهنگ» حاجتی نیست و فایده‌ای بر آن مترتب نمی‌باشد.

۳. بسیاری از ایرادات ناقد ارجمند از آن روست که در مطالعه مقاله حق مطلب را ادا نکرده‌اند، از آن جمله علی‌رغم آن که نویسنده برای تقسیم‌بندی زبان به گفتاری و نوشتاری و تمایزات آنها طی ارجاع شماره ۲ و ۳ مقاله خود، نمونه منبع به دست داده‌است، وی مرقوم کرده‌اند، نویسنده منبعی برای آن ذکر نکرده‌است، یا با وجودی که گفته‌ایم، اگر پذیرفتیم پاره‌ای از قرائن فهم آیات به حال و مقام احاله شده‌است - چنان‌که در نظریه گفتاری بودن زبان قرآن بر آن تأکید می‌شود - باید نتیجه بگیریم که فهم کامل و صحیح آیات قرآن در گرو این است که به قرائن مقالی بسنده نکنیم و قرائن حالی را نیز در نظر آوریم، مع الوصف ناقد محترم پرسیده‌اند: آیا این تمایزات سه گانه میان زبان گفتاری و نوشتاری به اختلاف نتیجه منجر می‌شود؟

۴. برخی ایرادات ناقد محترم به مباحث مقاله مرتبط به نظر نمی‌رسد؛ مع الوصف پاسخ ندادن به آنها را شایسته نمی‌دانم؛ نظیر عدم اختصاص تمایزات سه گانه میان زبان گفتاری و نوشتاری به قرآن. روشن است که نویسنده نه تنها با این معنا مخالفتی ابراز نکرده‌است، بلکه بر آن تأکید می‌کند.

۵. معدودی از ایرادات نیز ناشی از قصور نویسنده در ادای روشن مراد است؛ نظیر دومین تمایز میان زبان گفتاری و نوشتاری که به تعبیر دیگر این گونه بیان می‌شود: برخی

کارکردهای زبانی مثل تکیه صدا یا نرمی و خشونت صوت و یا بعضی از وجوه تعجب، تحقیر و تعظیم تنها در گفتار ظهور می‌یابد؛ مانند آن که دانشجویی با حالتی تحقیرآمیز درباره استادش بگوید: «حضرت استاد فرمودند» که این جمله را صرف نظر از حالت گوینده نمی‌توان تحقیرآمیز خواند.

۶. باید خاطر نشان ساخت که تمایزات زبان گفتاری و نوشتاری دو گونه‌اند: برخی اختصاصی‌اند؛ یعنی در یک زبان هست، ولی در دیگری هرگز به چشم نمی‌خورد، مانند جمله معترضه‌ای که با صدر و ذیل کلام ارتباط نداشته باشد، تنها به زبان گفتاری اختصاص دارد و هرگز در زبان نوشتاری دیده نمی‌شود، و برخی تمایزات میان آن دو زبان اغلبی‌اند؛ یعنی در یک زبان بیش از دیگری به چشم می‌خورد؛ نظیر اتکای کلام به قراین حالی و مقامی که در زبان گفتاری به دلیل وجود پاره‌ای از اطلاعات در حال و مقام از ذکر آن اطلاعات در کلام خودداری می‌شود. براین اساس باید توجه داشت که پاره‌ای از ویژگی‌های ذکر شده در مقاله اصلی ناظر به تمایزات اغلبی است و وجود آنها در زبان نوشتاری مخل به بحث ما نیست.

۷. باید محقق قمی را از نخستین کسانی برشمرد که به گفتاری بودن زبان قرآن و سنت قائل بوده است. به نظر می‌رسد، سخن او نیز نظیر سخن نویسنده بد فهمیده شده و اشکالات ناواردی بر آن شده است.

او بر این نظر بود که قرآن و سنت تنها خطاب به مشافهین (مخاطبان حاضر در وقت خطاب) و به قصد افهام آنان نازل و صادر شده است، از این رو، ظواهر آنها فقط برای آنان حجیت دارد.^۱

به نظر نویسنده دلیل این که وی ظواهر قرآن و سنت را برای مشافهین حجت می‌دانست، این است که در کلام شفاهی - چون رویاروی مخاطبان ایراد می‌شود - از ذکر اطلاعاتی که معهود آنان است، خودداری می‌شود، زیرا لازمه بلاغت کلام همین است. مشافهین با اتکای به اطلاعات خود به درستی از ظواهر کلام متکلم به مراد او پی‌می‌برند، لذا ظواهر کلام او برای آنان حجیت دارد، اما غیر مشافهین چون از آن اطلاعات بی‌بهره‌اند، از ظواهر کلام به درستی نمی‌توانند به مراد متکلم پی‌ببرند، لذا ظواهر کلام او برای آنان حجت نیست تا آن که به آن اطلاعاتی که معهود مشافهین بوده است،



آیا پذیرفتنی است
که خدای حکیم
به لحاظ آن که
رسولش
آمادگی روحی
دریافت وحی
را ندارد،
مردم را از
هدایت محروم
سازد؟



دست یابند.

بنابراین، سخن او هرگز به این معنا نیست که غیر مشافهین هیچ
گاه به فهم مراد متکلم قادر نخواهند بود.

◁ ۲. پاسخ نقد

می توان ایراداتی را که ناقد محترم مطرح کرده اند، به چند دسته
تقسیم کرد: برخی حاکی از ابهام در تعریف نظریه و بعضی دال بر عدم
وجود ملازمه میان ادله نویسنده و نظریه و شماری در بیان لوازم باطل
نظریه و تعدادی به منزله نظریات جانشین است.

□ ۱. ۲. تمایز میان زبان بشری و زبان وحیانی

ناقد محترم نوشته اند که تمایزات سه گانه ذکر شده ۱، ۲، و ویژه قرآن
نیست و دیگر متون غیر وحیانی را نیز در بر می گیرد، حال آن که متن
وحیانی از سایر متون متمایز است.

پاسخ: قرآن در عین حالی که وحیانی است، به زبان بشر نازل شده
و از آن جز این نمی توان تصور داشت که ویژگی های
زبان شناختی اش با متون بشری همسان باشد، حتی همان
اختصاصاتی که ناقد برای قرآن یاد کرده اند، نظیر ارشادی و
هدایتی بودن و بهره گیری از مثال و قسم و استعاره، به قرآن کریم
اختصاص ندارد. هم چنین در هر سخن فصیح و بلیغی سخن به
اقتضای حال مخاطب ایراد می شود و آن ویژه قرآن یا دیگر کتب
آسمانی نیست.

نوشته اند: قرآن وحی است نه سخن شخص پیامبر ﷺ که بنا بر
فرض امی بودن آن حضرت، زبان قرآن گفتاری باشد.

پاسخ: نویسنده منکر وحیانی بودن قرآن نیست، لکن همان طور
که صریح قرآن چنین است، این وحی به لسان قوم پیامبر ﷺ که
همان عربی باشد، نازل شده است، بنابراین، باید همان



ویژگی‌های زبان‌شناختی آنان را داشته باشد. براین اساس، وقتی ثابت شود که پیامبر ﷺ و قوم او اُمّی بودند و با خط و نوشتار - به نحو پیوسته و گسترده - سروکار نداشتند، ثابت خواهد شد که زبان آنان نوشتاری نبوده، بلکه گفتاری بوده است.

□ ۲.۲. القای وحی به اقتضای حال پیامبر ﷺ

ناقد یکی از تمایزات قرآن را القای وحی به اقتضای حال و آمادگی پیامبر اسلام ﷺ دانسته‌اند و نزول سوره‌های کوتاه را در ابتدای رسالت آن حضرت و نزول سوره‌های بلند را پس از آن به این دلیل دانسته‌اند که آن حضرت در آغاز از آمادگی روحی کمتری برخوردار بوده و به تدریج بر آن افزوده شده است، بنابراین، قرآن به تناسب حال پیامبر اسلام نزول می‌یافته است نه به تناسب حال مخاطبان که در این نظریه بر آن تأکید می‌شود.

پاسخ این است که:

اولاً، این نظر که قرآن صرفاً به اقتضای حال و آمادگی پیامبر اسلام ﷺ نازل شده و حال و آمادگی آن حضرت نزول آیات را به گونه‌ای خاص اقتضا می‌کرده است، پذیرفتنی نیست، چون دلیلی که یاد شده مبنی بر این که ابتدا سوره‌های کوتاه و سپس سوره‌های بلند نازل می‌شده است، کلیت ندارد و نزول سوره‌های کوتاه بین و نصر در دوره مدنی پس از نزول سوره‌های بلندی مانند بقره و آل عمران مورد نقض این دلیل است.

گذشته از این، بر فرض کلیت داشتن آن هیچ تلازم منطقی میان آن و حال پیامبر اسلام ﷺ وجود ندارد. بسا این طولانی شدن تدریجی طول سوره‌ها بر اثر فزونی تدریجی آمادگی مخاطبان بوده باشد، چون مخاطبان در آغاز به اسلام نگریده بودند، لذا آمادگی شنیدن آیات و سوره‌های طولانی را نداشتند، ولی به تدریج با گرایش به اسلام آمادگی یافتند به آیات و سوره‌های بلند گوش فرادهند.

ثانیاً، نزول قرآن به اقتضای حال و آمادگی پیامبر اسلام ﷺ منافاتی با نزول قرآن به اقتضای حال و آمادگی قوم آن حضرت ندارد و نمی‌تواند داشته باشد، چون چنان که آورده‌اند: پیامبر اسلام ﷺ به اقتضای حالات و سؤالات مردم آمادگی دریافت وحی را پیدا می‌کرد که نزول آیات سوره کُف و آیات نخست سوره مجادله از آن جمله است.^۳



به علاوه، فرض کنید در شرایطی پیامبر اسلام ﷺ آمادگی روحی دریافت وحی را نداشته باشد، ولی مصالح مردم مقتضی نزول وحی باشد، آیا پذیرفتنی است که خدای حکیم به لحاظ آن که رسولش آمادگی روحی دریافت وحی را ندارد، مردم را از هدایت محروم سازد؟ و اساساً آیا خدای قادر مطلق ناتوان است که این آمادگی را در رسولش به وجود آورد، آن گاه وحی را بر او القا کند؟

به نظر می رسد اصل در نزول وحی اراده الهی است نه آمادگی دریافت کننده آن و آمادگی او به تبع اراده الهی حاصل می شود، چنان که افرادی مثل کربلایی کاظم - شخصی روستایی، بی سواد، ساده و کم حافظه، ولی دارای خلوص و تقوا - بسیارند، اما تنها او در میان همه مردم حافظ قرآن می شود و دیگران از آن بی نصیب می مانند. این موهبت بیش از آن که به اقتضای حال شخص او باشد، به اقتضای حال مردم عصر او بوده است. سید ابوالفتح دعوتی در این زمینه می نویسد:

آغاز مشروطیت تا پیروزی انقلاب اسلامی ایران، یکی از سخت ترین دوره های تاریخ تشیع بوده است. در این دوره، شرق و غرب و آبادی آنان برای الغای اسلام تلاش های گوناگون کردند؛ نظیر: هتک حرمت احکام و مقررات اسلامی، غیرعملی خواندن احکام اسلامی، مسخره کردن روحانیت، رواج بی دینی و بی تقوایی، منع مجالس و محافل دینی، ترویج بی حجابی و بی عفتی و دور ساختن مردم از اسلام و قرآن.

سرانجام، نتیجه چنین شد که همه جوانان و دانش آموزان به تبلیغات سوء ضد دینی گرفتار آمده بودند و موجی از بی دینی و شک و تردید و بی ایمانی سراسر جامعه را فرا گرفته بود. اندیشه های مادی گرایی، انکار معجزات و آیات و بینات رونق فراوان داشت و کمونیست ها و حتی روشن فکران وحی و الهام و معجزات را مسخره می کردند و دیگر اسمی از خدا و پیامبر نمی آوردند.

در چنین محیطی یکباره روزنامه ها خبر دادند که مردی بی سواد ناگهان حافظ قرآن شد. بی سواد وارد یک امامزاده شده و با حفظ کل قرآن از امامزاده بیرون آمده است.^۲

به همین ترتیب، نزول قرآن بیش از آن که به اقتضای حال پیامبر اسلام ﷺ باشد، به اقتضای حکمت الهی و حال قوم آن حضرت بوده است.

ثالثاً، بی تردید پیامبر اسلام ﷺ از جمله مخاطبان قرآن بوده است. براین اساس، تأکید ناقد محترم بر نزول قرآن به اقتضای حال پیامبر اسلام ﷺ گوشه ای از تأکید نویسنده بر نزول قرآن به اقتضای حال مخاطبان است.

□ ۳.۲. لزوم یکسانی ویژگی‌های زبان گفتاری و زبان نوشتاری

نوشته‌اند: مقتضای پدید آمدن زبان نوشتاری از زبان گفتاری آن است که همان ویژگی‌های زبان شناختی گفتار در نوشتار باشد.

پاسخ: این سخن در پاره‌ای از ویژگی‌ها پذیرفته است و نویسنده نیز در مقاله بر آن تصریح کرده است،^۵ اما در عموم ویژگی‌ها قابل پذیرش نیست.

برای روشن شدن این مطلب توجه به بستر پیدایش زبان نوشتاری لازم است. زبان نوشتاری هنگامی به وجود می‌آید که زبان گفتار از محیط مادری‌اش که عبارت از توده مردم است، هجرت کند و به محیط اهل قلم پای نهد و مدت مدیدی در آن نشو و نما کند. از این رو، طبیعی است که این فرزند با آن مادر در پاره‌ای از ویژگی‌ها تفاوت داشته باشد.

□ ۴.۲. عدم اختصاص قراین حالی به زبان گفتاری

ناقد محترم علی رغم آن که نویسنده تأکید کرده است که تنها فهم کامل و درست پاره‌ای از آیات مجمل و به ظاهر از هم گسیخته منوط به مطالعه قراین حالی و مقامی است، مرقوم کرده‌اند که این امر به گفتار اختصاص ندارد.

پاسخ: در این بحثی نیست که فهم درست و کامل هر کلامی اعم از گفتاری یا نوشتاری در پاره‌ای از موارد در گرو توجه به قراین حالی و مقامی است. بحث در آن دسته از قراین حالی و مقامی است که به گفتار اختصاص دارد و نوشتار نمی‌تواند بر آنها متکی باشد، نظیر آن چه در مثال «خاموش باشید» آمد^۶ یا آن چه درباره آیات اِقرأ^۷ و تطهیر^۸ و خمر و میسر^۹ ذکر شد. البته ناقد استناد به این موارد را نیز مخدوش دانسته است که در ادامه به نقد آن می‌پردازیم.

□ ۵.۲. عدم اختصاص تناسب به نوشتار

ناقد محترم بدون عنایت به این سخن نویسنده که «نظریه کسانی که قائل به تناسب آیات در سراسر قرآن اند، به نوشتاری بودن زبان قرآن بازمی‌گردد» نوشته‌اند: تناسب و پیوند میان مطالب اختصاص به نوشتار ندارد.

پاسخ: نویسنده نیز منکر سخن ناقد نیست. آن چه را وی انکار می‌کند، تناسب سیاقی در سراسر قرآن است. چنین تناسبی باید لزوماً در نوشتار باشد، اما در گفتار در همه موارد نظیر آیه تطهیر لازم نیست.



◇
 آیا اگر مصادیق
 «اهل البیت»
 در روایات
 یاد نشده بود،
 هیچ آیه‌ای
 در قرآن
 هست که
 آن را
 روشن سازد؟
 ◇

مدعیان تناسب در سراسر آیات قرآن ناگزیرند در آیاتی مانند آیه
 تطهیر به توجیهات تکلف‌آمیز و تفاسیر خلاف ظاهر روی بیاورند،
 چنان‌که در تفسیر فخر رازی ذیل آیات اقراء چنین شده است.^{۱۰}

□ ۶.۲. عدم اختصاص تنوع مضامین به گفتار

نوشته‌اند: تنوع مضامین ویژه‌ی زبان گفتاری نیست؛ در زبان
 نوشتاری مانند کتاب‌های ارشادی نیز به چشم می‌خورد.

پاسخ: چنان‌که کراراً ذکر شده است، مراد از گفتار، ملفوظ بودن و
 مقصود از نوشتار، مکتوب بودن نیست، بلکه منظور از آنها سبک
 سخن است. نوع خطابه چنین است که در آن برای ایجاد نشاط در
 شنونده مضامین متنوعی آورده می‌شود و نوع نوشتار این گونه است
 که در آن مطالب به صورت مبوّب و فصل‌بندی شده، می‌آید.

حال اگر در گفتاری خصیصه نوشتاری تبویب برقرار شد، آن
 گفتار به سبک نوشتار است و چنان‌چه در نوشتاری خصلت گفتاری
 تنوع مضامین باشد، آن نوشتار به سبک گفتار است.

همین نکته درباره دیگر خصوصیات زبان گفتاری نظیر
 شورانگیزی و استفاده از مفاهیم مأنوس مخاطبان نیز مطرح است.

□ ۷.۲. عدم اختصاص سبب به گفتار

ناقد به نویسنده نسبت داده است که «اگر قرآن نوشتاری باشد، نمی‌تواند
 اسباب نزول داشته باشد» و افزوده‌اند که سبب داشتن به گفتار اختصاص
 ندارد.

پاسخ: اسباب نزول تعبیری دیگر از قرائن حالی و مقالی است و
 سخن نویسنده این است که آنان‌که برای فهم صحیح و تفصیلی آیاتی
 مانند آیه تطهیر نقش قائل‌اند، به‌طور ضمنی به گفتاری بودن زبان
 قرآن ادعان دارند و این سخن با این حقیقت که متون نوشتاری نیز
 اسباب نگارش دارد، هیچ منافاتی ندارد.



◇

قراین حصار

معناست

و راه نفوذ را

بر هر نااهلی

می‌بندد.

تخریب این حصار

راه را بر روی

تاویل‌کنندگان

به باطل

می‌گشاید.

◇

نویسنده بر این نظر است که بریدگی زنجیره سخن و اتکای به اسباب بیرون از آن زنجیره، نظیر آیه مذکور که با صدر و ذیلش ارتباط سیاقی ندارد، فقط به زبان گفتاری اختصاص دارد.

چنین امری، چنان که در مثال «خاموش باشید» شرح آن آمد، در نوشتار معنای محصلی نمی‌تواند داشته باشد و خلاف فصاحت و بلاغت است.

□ ۸.۲. عدم لزوم اتکا در فهم آیات به اسباب نزول

نوشته‌اند: اسباب نزول، معمم یا مخصّص آیات نیست و چنان نیست که بدون آنها به فهم معنای آیات راه نداشته باشیم.

پاسخ به این قرار است که:

اولاً، هرگز چنین نیست که اسباب نزول، در تمام آیات قرآن مخصّص نباشد. مگر جز این است که «اهل البيت» در آیه تطهیر به استناد روایات اسباب نزول مختص خانواده علی علیه السلام شمرده می‌شود و همسران پیامبر ﷺ از آنان خارج می‌گردد؟

ثانیاً، بی تردید در فهم اجمالی و ناقص مراد آیات، حاجتی به ملاحظه اسباب نزول نیست، اما در فهم تفصیلی و کامل مراد آیات، نظیر اشخاص مورد خطاب در آیه تطهیر حاجت هست و این چیزی نیست که بتوان آن را انکار کرد.

□ ۹.۲. استقلال دلالتی آیات قرآن

ناقد دلالت قرآن را بر مقاصدش به استناد آیاتی از قرآن که آن را روشن و تردیدناپذیر خوانده و نیز روایات عرضه و تحریض به تفکر در قرآن مستقل دانسته و افزوده است که همه آیات قرآن تنها با مراجعه به آیات دیگر، یعنی تفسیر قرآن به قرآن قابل فهم است، از این رو، در فهم آنها به مطالعه قراین حالی و مقامی حاجت نیست.

پاسخ این است که:



اولاً، بی تردید دلالت اجمالی بر مقاصد در تمام آیات قرآن به چشم می خورد، اما دلالت تفصیلی که از رهگذر آن مصادیق آیات آشکار می شود، بدون مراجعه به قراین حالی و مقالی مذکور در روایات ممکن نیست.

برای مثال از آیه تطهیر نهایت چیزی که مستقلاً فهمیده می شود، این است که مراد از «اهل البیت» همسران پیامبر اسلام ﷺ نیست، اما این که مصادیق «اهل البیت» چه کسانی اند، از خود قرآن قابل فهم نیست و اگر نویسنده قراین حالی و مقامی را در فهم آیات مؤثر می شمارد، در این نوع از فهم است.

ثانیاً، ممکن است مصادیق پاره ای از آیات قرآن را با ارجاع آنها به یکدیگر فهمید، ولی در مواردی مثل آیه تطهیر چگونه می توان صرف نظر از روایات اسباب نزول به روشنی مصادیق «اهل البیت» را دانست؟ آیا اگر مصادیق «اهل البیت» در روایات یاد نشده بود، هیچ آیه ای در قرآن هست که آن را روشن سازد؟

□ ۲. ۱۰. جواز استناد به کلام، صرف نظر از قراین محتمل

ناقد نوشته اند: استناد به کلام، صرف نظر از قراین محتمل در نوشتار جایز است، اما در گفتار جایز نیست.

پاسخ: به نظر نویسنده تمایز قایل شدن میان گفتار و نوشتار در این خصوص وجهی ندارد و خردمندانه نیست. هر که هر سخنی را اعم از گفتار و نوشتار صرف نظر از قراین فهم کند، در بسیاری از موارد به فهمی درست دست نمی یابد و هر کس به این امر تعمّد داشته باشد، مغرض است و می خواهد آن سخن را به رأی خود تفسیر کند که سرانجام آن وخیم است.

سیره عقلانی چنین است که هر سخن را به ضمیمه قراین بفهمند و تجرید سخن از قراین ثمره ای جز بی حفاظ ساختن گنج معنا و در معرض دزدان تأویل پیشه قرار دادن آن نیست. قراین حصار معناست و راه نفوذ را بر هر نااهلی می بندد. تخریب این حصار راه را بر روی تأویل کنندگان به باطل می گشاید.

پژوهش های
فلسفی - کلامی

□ ۲. ۱۱. بی نیازی به قرائن حالی در فهم آیات اقراء

نوشته اند: در مثال آیات اقراء^{۱۱} با اطلاع از حالت پیامبر ﷺ و ملاحظه آیات سوره طه،^{۱۲}



که همین معنا را بیان می‌کند، مشکل فهم آن آیات برطرف می‌شود و حاجتی به گفتاری دانستن آن نیست. قرائن حالی و مقامی در نوشتار هم وجود دارد.

پاسخ: چنان‌که پیش‌تر آمد، نویسنده منکر وجود قرائن حالی و مقامی در نوشتار نیست. آن چه مورد انکار است، این است که در نوشتار جملات معترضه بی‌ارتباط با صدر و ذیل وجود داشته باشد؛ چون همان‌طور که در مثال «خاموش باشید» ذکر شد، وجود این جملات در نوشتار معنای محصلی ندارد و حتی مخلٌ به فصاحت و بلاغت کلام است، اما در گفتار کاملاً بامعناست و به فصاحت و بلاغت کلام خلیلی وارد نمی‌سازد.

در چنین جملاتی، نه سیاق کلام به فهم درست آن کمک می‌کند و نه آیات متحد‌الموضوعی که در سایر قسمت‌های کلام است. در مثال مورد بحث، آیه سوره طه از نظر عدم ارتباط مضمون آن با صدر و ذیل با آیات سوره قیامت همسان است، لذا آیه‌ای که از این ناحیه مشکل دارد، نمی‌تواند برای آیات مشابه خود نظیر آیات اقراء مشکل‌گشایی کند. ناقد گفته‌اند که با اطلاع از حالت پیامبر ﷺ مشکل معنای آیه برطرف می‌شود. این سخن همان چیزی است که نویسنده نیز بر آن تأکید می‌ورزد. اینک سؤال این است که آیا حالت پیامبر ﷺ جز با مطالعه اسباب نزول که همان قرائن حالی و مقامی آیات‌اند، آشکار می‌شود. نظریه گفتاری بودن زبان قرآن هم سخنی بیش از این ندارد.

□ ۱۲.۲. عدم وجود ملازمه میان آیه تطهیر و گفتاری دانستن زبان قرآن

ناقد محترم در زمینه آیه تطهیر به صرف انکار نظر نویسنده بسنده کرده و نوشته‌است: عدم تناسب آیه تطهیر با صدر و ذیل دلیل بر گفتاری بودن زبان قرآن نیست و نزول این آیه در میان آن آیات به جهت در کنار هم قرار گرفتن خانه علی علیه السلام و خانه‌های همسران پیامبر ﷺ نیست و خداوند می‌توانست آیات مربوط به همسران پیامبر را تمام کند و در پی آن آیه تطهیر را نازل کند، مگر آن که گفته شود، نوعی تعمّد بر این نوع چینش آیات بوده‌است و به هر حال، تغییر مخاطب به دلیل تغییر توجه به آن خانه نبوده‌است.

پاسخ به این قرار است که:

اولاً، صرف انکار، چیزی را ثابت نمی‌کند و بدون دلیل هیچ چیز ثابت نمی‌شود.

ثانیاً، اگر آن گونه که نویسنده گفته است، نباشد، سرانجام، سبب این عدم اتصال چیست؟



ممکن است گفته شود، جمله «انفعا...» نزول جداگانه‌ای داشته است و بعد پیامبر ﷺ یا صحابه آن را در آن مکان نهادند یا گفته شود، چنین عدم اتصالی در طبیعت کلام و حیانی هست؛ چون وحی نظیر الهام از هم گسیخته است، اما هیچ یک از این توجیهات مقبول نیست و نقد آن در ادامه می‌آید.

ثالثاً، به طور قطع، وقتی خطیبی حکیم در کلام خود التفاتی را معمول می‌کند و خطاب خود را از مخاطبانی به مخاطبان دیگر منصرف می‌سازد، تعمّدی دارد.

رابعاً، این ایراد که خدا می‌توانست آیه تطهیر را پس از اتمام آیات مربوط به همسران پیامبر ﷺ نازل کند، با فرض نوشتاری دانستن زبان قرآن نیز باقی است؛ یعنی می‌توان گفت: چرا آیه تطهیر پس از اتمام آن آیات نیامده است؟

خامساً، نویسنده آیه تطهیر را دلیل بر گفتاری بودن زبان قرآن قرار نداده است تا جای طرح این سخن باشد که ملازمه‌ای میان آن دو نیست، بلکه آن را به عنوان یک نمونه از آیاتی که با نظریه مورد بحث تفسیر مناسب می‌پذیرد، آورده است، بنابراین، چنین مواردی نه نظریه‌ای را اثبات می‌کند و نه ردّ؛ نظیر پدیده شب و روز که هم با نظریه زمین مرکزی بطلمیوسی و هم با نظریه خورشیدمرکزی کپرنیکی تفسیر شدنی است.

□ ۱۳.۲. وجود قرینه فهم در خود آیه خمر و میسر

ناقد محترم بدون آن که ذیل سخن نویسنده را در مورد آیه خمر و میسر مورد عنایت قرار دهند، نوشته‌اند: در خود آیه قرینه‌ای که تعیین کند مردم از چه سؤال کردند، وجود دارد، بنابراین، به قراین حالی متکی نیست تا شاهی بر گفتاری بودن زبان قرآن باشد.

پاسخ: ذیل سخن نویسنده در مقاله چنین است:



در آیه مورد بحث، نظر به این که حذف [قرینه] در سؤال صورت گرفته است، بی تردید با اتکا به قرینه معنوی و حالی بوده است؛ اگرچه در پاسخ خداوند نیز قرینه لفظی دالّ بر محذوف وجود دارد.

بنابراین، درست است که قرینه لفظی در خود آیه وجود دارد، اما چون این قرینه در متن سؤال نیست، بلکه در پاسخ سؤال هست، به دلیل اتکای به حال و مقام و معهود بودن بُعد مورد سؤال برای مخاطبان بوده است.

شاید گفته شود، این امر ممکن است در نوشتار هم باشد، در این صورت، پاسخ می دهیم: اگر در نوشتار هم بود، نشانه گفتاری بودن آن نوشتار است و گرنه در نوشتار فصیحانه نیست که سؤال مبهمی مطرح شود و بُعد مبهم سؤال از پاسخ آشکار گردد.

سبب آن - چنان که در مقاله آمده است - این است که گفتار در ارتباط نزدیک و رویارو با مخاطبان ایراد می شود، از این رو، بیش از نوشتار به قراین حالی و مقامی متکی است.

روشن است که نویسنده، نوشتار خود را در حضور مخاطبان و در رویارویی زنده با آنان نمی نویسد و این عدم رویارویی موجب می شود که بسیاری از آن چه در گفتار به زبان نمی آید، در نوشتار ذکر شود؛ برای مثال در نظر گرفته شود: کسی در کنار جاده ایستاده و خطاب به اتوبوسی که از برابر او در حال گذر است، می پرسد: تهران؟ آن گاه شاگرد اتوبوس، در حالی که سر از اتوبوس بیرون کرده، پاسخ دهد: تهران.

در این جا آن چه به لفظ آمده، بیش از دو لفظ «تهران» نیست اما بسیاری از اطلاعات همراه آن دو لفظ است. اطلاعات جانبی لفظ اول این است که:

من می خواهم به تهران بروم. آیا اتوبوس شما به تهران می رود و جایی برای نشستن من دارد؟ اگر این طور است، اتوبوس را متوقف کنید تا من سوار شوم.

و اطلاعات جانبی لفظ دوم آن است که:

آری، اتوبوس ما به تهران می رود و جایی برای نشستن تو دارد. تا چند لحظه دیگر اتوبوس متوقف می شود و تو به سمت اتوبوس بیا و سوار شو.

ناگفته نماند که همه گفتارها به این گسترده گی به قراین حالی متکی نیست. بسیاری از گفتارها چندان تمایزی از نوشتار ندارند و قطعاً هیچ یک از آیات قرآن به اجمال و اختصار مثال یاد شده نیست، اما بی تردید اندکی از این گونه اجمال و اختصار به اتکای قراین حالی

◇
در آیات مورد بحث
سخن از
اصل وحی است
نه تفسیر وحی،
چون متعلق
«ما نَزَّلَ إِلَيْهِمْ»
بی تردید همان
«ما انزلنا إليك»
است
◇

معهود مخاطبان عصر نزول در برخی آیات قرآن به چشم می خورد.
ممکن گفته شود: ما چرا به دلیل پاره ای از آیات که چنین اجمال و
اختصاصی دارند، زبان کل قرآن را گفتاری بخوانیم؟ چرا قرآن را
ممزوجی از گفتار و نوشتار ندانیم؟

پاسخ این است که هر ادعایی بدون دلیل ثابت نمی شود. نویسنده
اگر بر گفتاری بودن زبان قرآن تأکید دارد؛ به این دلیل است
که در عصر نزول اَمِّیّت و بی سوادی بر محیط وحی سایه افکن
بوده و خط و کتابت رواج و فراگیری نداشته است تا بر اثر آن سَبْکی
متمايز از گفتار به نام سبک نوشتاری ظهور یابد و خداوند تصریح
دارد که قرآن را به لسان عربی معهود و رایج در میان عرب نازل
کرده است، اما ناقد محترم چه دلیلی بر نوشتاری بودن زبان قرآن
عرضه می کند؟

البته در مطاوی سخنان وی دو دلیل به چشم می خورد که در ادامه
طرح و نقد می شود.

□ ۱۴.۲. لازمة عدم حجیت قرآن

ناقد ضمن اتهام تلویحی نویسنده به اخباری گری می نویسد:
لازمة این نظر عدم حجیت ظواهر قرآن و بی اعتبار بودن تمسک به آن
است.

پاسخ: روشن است که مراد علمای علم اصول از حجیت ظواهر
قرآن حجیت ظواهر بدوی آن - یعنی بدون فحص قرائن - نیست،
بلکه مراد آنان حجیت ظواهر نهایی قرآن است؛ یعنی آن معنایی که
پس از جست و جوی قرائن - اعم از حلالی و مقالی - از آیات قرآن
حاصل می شود.^{۱۳}

بنابراین، سخن نویسنده همان سخن علمای علم اصول است و
وی را با اخباریون نسبتی نیست.



□ ۱۵.۲. لازمه تصور قراین حالی بی شمار



مراد از آیه
«و ما ارسلنا من
رسول الا بلسان
قومه لیبین لهم»
سخن گفتن با
قوم در سطح
فهم آنان است و
قرینه «لیبین لهم»
مؤید این
معناست.



ناقد در بیان یکی دیگر از لوازم نظریه نویسنده می نویسد: به اقتضای این نظریه باید برای قرآن قراین حالی و مقالی ناشناخته و تفسیرپذیری را پذیرفت.

پاسخ: نویسنده میان گفتاری بودن زبان قرآن و احتمال قراین بی شمار ملازمه ای نمی یابد و بر این نظر است که سبک قرآن کریم بسان سبک خطبه ها و احادیث شسفاهی معصومین علیهم السلام است. به همان میزانی که در آنها احتمال وجود قرینه داده می شود، در آیات قرآن نیز باید احتمال داد.

نویسنده در مقاله تصریح کرده است که تنها قراین حالی معتبر و خردپسند مراد است و اساساً قرینه، یعنی آن اطلاعاتی که همراه متن است و خردمندان هرگز اطلاعات ناشناخته و بی ارتباط با متن را قرینه نمی خوانند.

سخن نویسنده چیزی جز همان سخن علمای علم اصول نیست که می گویند: احتمال وجود قرینه تا جایی معتبر است که علم اجمالی به وجود آن باشد.^{۱۴}

□ ۱۶.۲. لازمه عدم جاودانگی قرآن

ناقد، یکی دیگر از لوازم گفتاری بودن زبان قرآن را محدودیت آن به مخاطبان حاضر در زمان نزول دانسته اند و افزوده اند که بر همین اساس عده ای از علمای علم اصول خطابات قرآن را به تصور این که خطاب به مشافهین است، تعمیم داده اند.

پاسخ: بی تردید هر گفتاری خطاب به مشافهین، یعنی حاضرین در زمان القاست، زیرا خطاب به معدومین و آنان که در زمان و مکان خطاب حضور ندارند، خلاف حکمت است و هرگز شخص حکیمی در جایی که هیچ کسی حضور ندارد، سخنی ایراد نمی کند، چرا که این



کار عبث است، اما این مستلزم آن نیست که آن سخن به همان حاضر و در زمان و مکان خطاب اختصاص داشته باشد و دیگران را شامل نشود، چون از مجرد سخن، شمول یا عدم شمول آن نسبت به غیر مشافهین روشن نمی شود، بلکه لازم است بررسی کرد که متکلم در چه مقامی سخن گفته و آیا سخن او خاص مشافهین است یا چنین خصوصیتی در آن وجود ندارد.

شمول یا عدم شمول خطابات قرآن و سنت نیز این گونه است که به عمومی یا اختصاصی بودن آن تصریح یا اشاره شده است؛ مانند:

أَوْحَىٰ إِلَيْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ لِأَنْذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ^{۱۵}

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا خَافَةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا^{۱۶}

با عنایت به این که در موارد بسیاری به فراگیری و جاودانگی اسلام تصریح شده است، باید قرآن و سنت را علی رغم آن که خطاب به مشافهین نازل و صادر شده است، شامل غیر مشافهین نیز دانست.

□ ۱۷.۲. بیان تفسیر وحی، نه اصل وحی

ناقد محترم پس از ارجاع آیه شریفه «و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبین لهم»^{۱۷} به آیه کریمه «و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیه»^{۱۸} گوید: مقصود از «لیبین لهم» تفسیر وحی است نه اصل وحی.

پاسخ این است که:

اولاً، در آیات مورد بحث سخن از اصل وحی است نه تفسیر وحی، چون متعلق «ما نزل الیه» بی تردید همان «ما انزلنا الیک» است؛ یعنی پیامبر در این آیه، مأمور شده است که همان چیزی را که بر او نازل شده، به مردم ابلاغ کند.

شاهد این معنا آیات دیگری است که در این زمینه وجود دارد؛ نظیر: نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرين بلسان عربی مبین^{۱۹}. در این آیه روشن است که آن چه پیامبر به لسان عربی مبین با آن انداز می کند، چیزی جز همان آیات نازل شده، نیست و این بدان معنا نیست که قرآن خود گنگ است و مستقلاً نمی تواند انداز کند، چنان که در جای دیگر از قرآن آمده است: و هذا کتاب مصدق لساناً عربياً لينذر الذين ظلموا.^{۲۰}

ثانیاً، مراد ناقد محترم از این ایراد چیست؟ اگر مقصود وی آن است قرآن به لسان قوم پیامبر نازل نشده و لذا برای آنان گنگ است و باید پیامبر ﷺ آن را برایشان تفسیر کند. بی تردید، همان طور که خود در نقد خویش یادآور شده، چنین سخنی ناصواب است و اگر مقصود او خلاف این باشد، این همان منظور نویسنده است.

□ ۱۸.۲. عدم ملازمه میان خط و کتاب داشتن و گفتاری بودن زبان

نوشته‌اند: هیچ رابطه منطقی الزامی میان نداشتن خط و کتاب و انتخاب زبان گفتاری نیست. حداکثر چیزی که معقول است، رعایت سطح فاهمه مخاطبان است و مراد از آیه «و ما رسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبیین لهم»^{۲۱} سخن گفتن با قوم در سطح فهم آنان است و قرینه «لیبیین لهم» مؤید این معناست.

پاسخ به این قرار است که:

اولاً، اگر ناقد محترم عنایت فرماید که در تقسیم زبان به گفتاری و نوشتاری حصر وجود دارد و قسم سوم در میان نیست، باید دریابد که وقتی ثابت شد، در میان مردم عصر نزول خط و کتابت پیشینه طولانی و رواج نداشته است، لزوماً ثابت می‌شود که زبان رایج میان آنان زبان گفتاری بوده است؛ بنابراین، ملازمت منطقی وجود دارد.

ثانیاً، لسان قوم اطلاق دارد و تمام ویژگی‌های زبان‌شناختی آن را دربرمی‌گیرد و عبارت «لیبیین لهم» مخصّص و مقید «اللسان قومه» نیست. لسان قوم در همان زبانی که معهود قوم است با همه ویژگی‌های زبان‌شناختی‌اش انصراف دارد. از این رو، اگر پیامبر اسلام ﷺ در حالی که زبان قومش عربی است، با ایما و اشاره - به صورتی قابل فهم - برای آنان سخن گفته بود، نمی‌توان گفت که آن حضرت به زبان قومش سخن گفته است.

ثالثاً، جهتی ندارد که پیامبر در حالی که راه عادی و معقولی در پیش‌روی خود برای ارتباط کلامی با مردم دارد که عبارت از همان زبان معهود و رایج در میانشان باشد، آن را به کناری نهد و با قراردادن ویژگی‌های زبان‌شناختی نامعهودی در زبان آنان و نامعهود ساختن آن، با مردم سخن بگوید.



□ ۱۹.۲. عدم دلالت جودت خط بر گفتاری بودن زبان قرآن

نوشته‌اند: سبب آن که شماری از کلمات در مصحف عثمانی از قواعد رسم الخط غالب

◇
 چطور می‌توان
 گفت که
 قرآن به
 زبان شاعران
 نازل شده است
 در حالی که
 قرآن
 به صراحت
 شاعر بودن
 پیامبر و
 شعر بودن
 قرآن را
 نفی کرده
 ◇

بیرون است، امور مختلفی از جمله نوپا بودن خط در جزیره العرب بوده است، نه به سبب گفتاری بودن زبان عربی در عصر نزول قرآن. پاسخ: نویسنده نیز معتقد است که این ناهمسانی در رسم الخط مصحف عثمانی بر اثر نوپا بودن خط در جزیره العرب بوده است، اما این با این معنا که پاره‌ای از این ناهمسانی‌ها بر اثر تبعیت از زبان گفتار است، هیچ منافاتی ندارد و با هم قابل جمع‌اند؛ یعنی کاتبان مصحف عثمانی به سبب نوپا بودن خط عربی کلماتی را بر خلاف موارد مشابه طبق گویش آن کتابت کردند نه طبق قواعد رسم الخط؛ برای مثال در حالی که در سراسر قرآن کلمه «ایها» به همین شکل آمده، در سه مورد بدون الف آخر، یعنی به صورت «ایه» نوشته شده است که عبارتند از: ایّه المؤمنون^{۲۲}، ایّه السّاحر^{۲۳} و ایّه الثّقان^{۲۴}.

بنابراین، نظر به این که کلمات مورد اشاره در مصحف عثمانی برخلاف موارد مشابهشان طبق گویش آنها کتابت شده، باید این نحوه از کتابت را بر اثر تأثیرپذیری از گفتار دانست.

□ ۲۰. ۲. عدم دلالت آیه فصلت بر عدم استفاده

پیامبر ﷺ از زبان اهل کتاب

نوشته‌اند: آیه «و لقد نعلم انهم یقولون انما یعلمه بشیر» بر نفی تعلیم پیامبر از سوی اهل کتاب دلالت دارد نه بر سروکار نداشتن و استفاده نکردن از زبان آنان. به علاوه، بسیاری از آیات سوره‌های مدنی خطاب به اهل کتاب است و این ایجاب می‌کند که به زبان نوشتاری با آنان سخن گفته باشد نه گفتاری.

پاسخ این است که:

اولاً، ناقد محترم اگر به نحوه استدلال نویسنده به آیه عنایت فرموده بود، چنین ایرادی را مطرح نمی‌ساخت. این جانب در مقاله چنین استدلال کرده است:

چنان که آورده‌اند، سبب نزول این آیه آن بوده است که مشرکان مکه گفته بودند: قرآن را یکی از افراد اهل کتاب - که نوعاً غیر عرب بودند - به پیامبر خدا ﷺ می‌آموزد، اما خداوند این نسبت را با این استدلال رد می‌کند که زبان قرآنی که پیامبر خدا ﷺ آورده است، همان زبان عربی معهود مشرکان است و حال آن که زبان آن فرد اهل کتاب عجمی و غیر عربی است و نتیجه طبیعی اخذ از اهل کتاب این است که لافل برخی از واژگان و تعابیر ناآشنا و نامعهود آنان در زبان قرآن راه پیدا کند، اما مطالعه قرآن چنین امری را نفی می‌کند.^{۲۵}

ناقد محترم عنایت کنند که خداوند با تکیه به ویژگی زبان‌شناختی قرآن تعلیم پیامبر از جانب اهل کتاب را نفی کرده است، چنان‌که گفته شد، نتیجه طبیعی سروکار داشتن با اهل کتاب آن است که برخی ویژگی‌های زبان‌شناختی آنان به زبان پیامبر ﷺ راه بیابد.

ناقد محترم حتماً توجه دارند که عادتاً امکان ندارد، اهل دو زبان با یکدیگر سروکار داشته باشند، ولی از ویژگی‌های زبان‌شناختی یکدیگر متأثر نشوند، بنابر آن چه آمد، آیه مورد بحث علاوه بر نفی تعلیم پیامبر از سوی اهل کتاب بر سروکار نداشتن آن حضرت با آنان نیز دلالت دارد.

ثانیاً، چنان‌که در تاریخ آورده‌اند، تنها معدودی از اهل کتاب قادر به خواندن کتاب آسمانی خود بودند و می‌توانستند، بنویسند. بسیاری از آنان همسان مشرکان امی بودند؛ چنان‌که قرآن کریم نیز به همین معنا تصریح دارد:

و منهم امیون لا یعلمون الكتاب^{۲۶}

بنابراین، به فرض آن که پذیرفته شود که پیامبر اسلام ﷺ با برخی از اهل کتاب ارتباط داشته است، این امر ثابت نمی‌کند که زبان آنان نوشتاری بوده و پیامبر ﷺ از رهگذر این ارتباط زبان نوشتاری را از آنان آموخته باشد.

ثالثاً، به فرض این که اهل کتاب دارای زبان نوشتاری بوده‌اند و پیامبر اسلام ﷺ از آنان زبان نوشتاری را آموخته باشد، این دلیلی نمی‌شود بر این که آن حضرت به زبان آنان سخن گفته باشد چون در حالی که قریب به تمام مخاطبان پیامبر ﷺ در عصر آن حضرت امی‌اند و زبان رایج و معهود در میانشان زبان گفتاری است، خلاف فصاحت و بلاغت است که آن حضرت زبان عموم مخاطبان را وانهد و به زبان گروه بسیار اندکی که فرضاً زبان نوشتاری می‌دانستند، سخن گوید.

حتی در مواردی که آیات قرآن خطاب به اهل کتاب نازل شده است، نیز آنان مخاطبان مستقیم قرآن نبودند؛ یعنی ابتدا آن حضرت آن آیات را بر آنان تلاوت نکرده است تا این امر

اقتضا کند که آیات قرآن به زبان آنان باشد.

□ ۲. ۲۱. ادلة ناقد بر نوشتاری بودن زبان قرآن

پنهان نماند که وی دو دلیل بر نوشتاری بودن زبان قرآن آورده است:

● ۲. ۲۱. ۱. نزول قرآن به زبان شاعران

یکی از دلایلی که ناقد بر اثبات نوشتاری بودن زبان قرآن آورده است، به این شرح است که قرآن به زبان ادیبان و شاعران نازل شده که آثارشان در دیوان‌ها و معلقات سبع آنان کتابت می شده است.

پاسخ به این شرح است که:

اولاً، چطور می توان گفت که قرآن به زبان شاعران نازل شده است در حالی که قرآن به صراحت شاعر بودن پیامبر و شعر بودن قرآن را نفی کرده و شاعران آن عصر را سرزنش کرده است: و ما علمناه الشعر و ما ینبغی له^{۲۷}؛ و ما هو بقول شاعر^{۲۸}؛ و الشعراء یتبعهم الغاؤون.^{۲۹}

ثانیاً، لازمه نزول قرآن به زبان شاعران آن است که نمودی در آیات قرآن داشته باشد، حال آن که نه وزن شعری در قرآن به چشم می خورد و نه تخیلات شعری.

ثالثاً، قرآن به گواهی آیات و روایات به لسان قوم پیامبر اسلام ﷺ نازل شده است: (و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه). آیا ناقد محترم دلیلی دارد که قوم آن حضرت جملگی یا اغلب، شاعر بودند و به زبان شعر سخن می گفتند؟

رابعاً، آیا ناقد محترم دلیل معتبری دارد که دیوان‌های شاعران جاهلی در همان عصر نزول تدوین شده و پس از مدت‌ها نقل شفاهی به دست نسل‌های بعدی کتابت نگردیده است.

شوقی ضیف می نویسد:

حقیقت آن که دلیل مشهودی نداریم بر این که اعراب جاهلی برای نگهداری اشعارشان به نوشتن متوسل شده باشند. شاید تعدادی قطعه یا قصیده نوشته شده بود، لیکن خط به عنوان وسیله انتقال دیوان شعرها به نسل‌های بعدی به کار گرفته نشده است، زیرا با نوشتن افزاینده نامناسب از قبیل لوح سنگ و پوست و کتف و تخته چوب خرما برای شعرا دشوار بود که برای نگهداری اشعار خود، خط را به کار گیرند.

حفظ متون به وسیله نوشتن تنها پس از اسلام و به برکت قرآن کریم که هر آیه‌اش را می‌نوشتند، شایع شد و عرب غالباً اقی به نویسا و خوانا تبدیل گردید و با گذشتن مدت کمی از آغاز اسلام، عربی که زبانی بود، صرفاً شفاهی، به زبانی شفاهی - کتبی تحوّل یافت...^{۳۰}.

و می‌افزاید:

اگر عرب مجموعه‌ای به عنوان کتاب داشت، خدای عز و جل کلمه «کتاب» را به‌طور مطلق برای قرآن عَلم نمی‌کرد. عرب پیش از اسلام هیچ کتابی نداشت؛ چه دینی چه غیردینی، اما آن چه گفته‌اند، مَعْلَقَات را نوشته و در کعبه آویخته بودند، از جمله افسانه‌هاست و در اصل به تفسیر [غلط] متأخران از کلمه «مَعْلَقَه» برمی‌گردد.^{۳۱}.

و درباره معنای درست «مَعْلَقَه» به نقل از جاحظ می‌نویسد:

مَعْلَقَات، یعنی مَقْلَدَات یا مَسْمُوطَات (به معنی گردنبندها و رشته‌های گوه‌رکشیده که به گردن آویخته می‌شود)، عملاً قصاید بلند را بدین‌گونه نام می‌نهادند.^{۳۲}.

● ۲. ۲۱. ۲. جاودانه بودن قرآن

دلیلی دیگری که ناقد بر نوشتاری بودن زبان قرآن اقامه کرده، جاودانه بودن قرآن کریم است و این در حالی است که پاسخ این اشکال به تفصیل در مقاله آمده‌است.^{۳۳}
مع الوصف می‌افزاییم، هیچ منافاتی میان نظریه گفتاری بودن زبان قرآن و جاودانگی آن نیست، همچنان که قریب به تمام احادیث معصومین به نحو گفتاری و شفاهی به دست آمده است و در عین حال در جاودانه بودن آنها نمی‌توان تردید کرد.

□ ۲. ۲۲. نظریات گوناگون در زمینه آیات نامتناسب

ناقد محترم ظاهراً با ذکر مثالی مبنی بر این که نویسنده‌ای مقالاتی را در فواصل زمانی مختلف می‌نویسد و پس از آن آنها را با لحاظ تناسب موضوع مرتب می‌سازد، خواسته‌است، بگوید: آیات معترضه‌ای نظیر آیه تطهیر نزول جداگانه‌ای داشته‌است، آن گاه پیامبر اسلام ﷺ آن را به دلیل تناسبی که با آیات مربوط به همسران آن حضرت داشته، در میان آنها جای داده‌است، بنابراین، آیه مذکور نمی‌تواند شاهی بر نظریه نویسنده باشد.

پاسخ این است که:

اولاً، آن چه آمد، ادعایی بیش نمی‌تواند باشد، چون هیچ دلیل معتبری بر نزول جداگانه



آیه مذکور و الحاق بعدی آن از سوی پیامبر اسلام به آیات مربوط به همسران آن حضرت وجود ندارد.

ثانیاً، بر فرض آن که جمله «انما یرید الله...» نزول جداگانه‌ای داشته باشد، بدون تکیه بر قراین حالی و مقامی نمی‌توان آن را ویژه پنج تن علیهم‌السلام دانست، زیرا «اهل البیت» بی تردید اسم عام است و تا قبل از نزول آیه تطهیر به آن بزرگواران اختصاص و انصراف نداشت، چنان‌که همین اسم در سوره هود آمده و مقصود از آن حضرت ابراهیم و همسرش علیها‌السلام است: **رحمة الله و برکاته علیکم اهل البیت**^{۳۴}.

گذشته از اینها، به هر حال، در موارد چندی میان آیاتی از سوره‌های قرآن از هم گسیختگی سیاقی وجود دارد که برای توجیه آن دست کم سه نظریه وجود دارد: عرفانی بودن وحی، پراکندگی نزول و گفتاری بودن زبان قرآن.

● ۲۲. ۲. ۱. عرفانی بودن وحی

برخی بر این عقیده‌اند که نبوت تجربه‌ای عارفانه است^{۳۵}، از این رو، آن را قابل کاهش یا افزایش می‌شمارند^{۳۶} و کوتاهی و بلندی سوره‌ها را به همین دلیل می‌دانند^{۳۷}.

هم چنین بر اساس این عقیده رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تابع جبرئیل نبود، بلکه جبرئیل تابع او بود و او جبرئیل را نازل می‌کرد نه جبرئیل بر او نازل می‌شد^{۳۸} و اگر انقطاعی در پاره‌ای از وحی رخ می‌نماید، ناشی از تغییر احوال عرفانی پیامبر است.

ناقد محترم نیز در پاره‌ای از سخنانش در خصوص آیات اقراء به همین نظر گرایش یافته است.

اولاً، اگر این نظر چنان چه به این معنا باشد که وحی تابع محض حال پیامبر بوده است و بس، پذیرفتنی نیست، چون نه دلیل معتبری بر تأیید این معنا وجود دارد و نه لوازم آن به صحت مقرون است.

لازمه این نظر آن است که خداوند نبوت‌ها را تابع احوال شخصی اشخاص نازل کرده و مصالح عمومی خلق را نادیده گرفته باشد حال آن که دین امری شخصی نیست که تابع حال شخص باشد، بلکه امر جمعی است و برای هدایت عموم مردم است.

لازمه دیگر آن است که خاتمیت نیز مردود باشد، چون از کجا آشکار شده است که پس از پیامبر اسلام حالت عرفانی برای دیگران حاصل نخواهد شد.

ثانیاً، به فرض قبول این که عرفانی بودن القای وحی مقتضی ایراد جملات معترضه بی‌ارتباط با صدر و ذیل بوده باشد، این منافاتی با گفتاری دانستن زبان قرآن ندارد، چون سرانجام، ما خواهیم گفت: عرفانی بودن سبب گفتاری شدن زبان قرآن شده است.

● ۲.۲۲.۲. پراکندگی نزول قرآن

برخی بر این نظرند که سبب انقطاع سیاقی در پاره‌ای از آیات نظیر آیه تطهیر و آیه اکمال دین، این است که این آیات نزول جداگانه‌ای داشته و پیامبر اسلام ﷺ یا صحابه آنها را چنین جایگذاری کردند. ظاهراً ناقد محترم در خصوص آیه تطهیر بر همین نظرند.

این نظر نیز صرف‌نظر از این که ادعایی بی‌دلیل است، چنان‌که پیش‌تر آمد، چنین جملات معترضه‌ای در نوشتار خلاف فصاحت و بلاغت است و دست‌کم با شأن پیامبر اسلام ﷺ که افسح فصحا و ابلغ بلغا بوده است، ناسازگار است و متهم کردن خودمان به جهل و این که بسا تناسبی در میان این گونه آیات باشد، ولی از نظر ما پنهان باشد و ما نتوانیم به راز آن پی ببریم، در خصوص کتابی که به لسان فصیح بشری است، معقول نیست و چنین پاسخی نوعی فرار از اعتراف به نادرستی نظریه عرضه شده تلقی می‌شود، چون از نشانه‌های درستی یک نظریه آن است که بتواند حقایق مشمول خود را به روشنی تفسیر کند.

● ۳.۲۲.۲. گفتاری بودن زبان قرآن

نویسنده این نظر را ترجیح می‌دهد که قرآن به زبان گفتاری است و به اقتضای آن - چنانچه در مواردی جملات معترضه با صدر و ذیل خود تناسب سیاقی نداشته باشد - بر قراین حالی و مقامی تکیه دارد و در این موارد نظیر جمله «خاموش باشید» در مثال مندرج در مقاله است.

ناقد محترم برای چنین جملات معترضه به دو نظریه ناهمگون گرایش یافته است: حال آن که اقتضای موارد همسان آن است که بر پایه نظریه واحدی تفسیر شوند و روشن است که عدم جامعیت یک نظریه نشانه ضعف آن است.



منابع و پی‌نوشت‌ها



۲. این تمایزات عبارتند از:

۱. چنان که ملاحظه شد، برخی از جملات معترضه‌ای که با صدر و ذیل خود تناسب ندارند، تنها در گفتار به چشم می‌خورند.

۲. برخی از کارکردهای زبانی، مثل تکیه صدا یا نرمی و خشونت صوت و یا بعضی از حالات عاطفی و احساسی، مانند تعجب، تحقیر و تعظیم در مواردی، تنها در گفتار ظهور می‌یابد.

۳. برخی از قراینی که در موقعیت ایراد کلام وجود دارد و معهود مخاطبان است و ذکر آنها توضیح واضح و خلاف فصاحت تلقی می‌شود، در گفتار فصیح نمی‌آید و به حال و مقام احاله می‌شود.

۳. ر. ک: عبدالرحمن سیوطی: الدر المنثور، ذیل آیات مذکور.

۴. ر. ک: سید ابوالفتح دعوتی: کربلایی کاظم، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج ۱، ۱۳۷۶ ش، ص ۷۲، با تلخیص و تصرف.

۵. ر. ک: «زبان قرآن، گفتاری یا نوشتاری»، پژوهش‌های علوم انسانی، ش ۳.

۶. چنان چه خطیبی در حین سخن گفتن خود مشاهده کند، دو نفر از مخاطبانش با یکدیگر گفت و گو می‌کنند و به این وسیله در سخنرانی او اختلال می‌نمایند، کاملاً مناسب خواهد بود که سخن خود را متوقف کرده، خطاب به آن دو بگوید: «خاموش باشید!» و سپس سخن خود را پی‌بگیرد. چنین جمله معترضه‌ای در گفتار با معنا و فصیح است، لکن در نوشتار بی‌معنا و خلاف فصاحت تلقی می‌شود.

۷. قیامت (۷۵) آیه ۱۶-۱۹.

۸. احزاب (۳۳) آیه ۳۳.

۹. بقره (۲) آیه ۲۱۹.

۱۰. فخر رازی: التفسیر الکبیر، قیامت، ذیل آیات.

۱۱. قیامت (۷۵) آیات ۱۶ و ۲۰.

۱۲. ولا تعجل بالقرآن من قبل ان یقضی الیک وحیه و قل رب زدنی علماً.

۱۳. محمد رضا مظفر: اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۴۵.

۱۴. خویی، ابوالقاسم (۶): البیان فی تفسیر القرآن، ص ۲۷۱.

۱۵. انعام (۶) آیه ۱۹.

۱۶. سبأ (۳۴) آیه ۲۸.

۱۷. همان.

۱۸. نحل (۱۶) آیه ۴۴.

۱۹. شعراء (۲۶) آیه ۱۹۵.

۲۰. احقاف (۴۶) آیه ۱۲۰.

۲۱. ابراهیم (۱۴) آیه ۴.

۲۲. نور (۲۴) آیه ۳۱.

۲۳. زخرف (۴۳) آیه ۴۹.

۲۴. رحمن (۵۵) آیه ۳۱.

۲۵. ص (۳۸) آیه ۳۳.

۲۶. بقره (۲) آیه ۷۸.

۲۷. یس (۳۶) آیه ۶۹.

۲۸. حاقه (۶۹) آیه ۴۱.

۲۹. شعراء (۲۶) آیه ۲۲۴.



۳۰. شوقی ضیف: *العصر الجاهلی*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، ج ۱، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۴، ص ۱۵۷.
۳۱. همان، ۱۵۸.
۳۲. همان.
۳۳. ر.ک: ص ۲۶.
۳۴. هود (۱۱) آیه ۷۳.
۳۵. عبدالکریم سروش: *بسط تجربه نبوی*، ج ۱، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸ش، ص ۷ و ۱۰.
۳۶. همان، ص ۱۰.
۳۷. همان، ص ۱۱-۱۲.
۳۸. همان، ص ۱۴.



راهنمای مجله و شیوه نامه

نگارش و تنظیم مقالات فصلنامه



مجله پژوهش‌های فلسفی-کلامی با مجوز کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور، وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی و نیز مجوز وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به صورت فصلنامه از طرف دانشگاه قم منتشر می‌شود.

◀ شیوه نامه نگارش، تنظیم و ارسال مقاله

نکاتی که نویسندگان مقالات ارسالی باید رعایت کنند به شرح زیر است:

- ۱ □ / مقاله ارسالی نباید در نشریه‌ای به چاپ رسیده و یا زیر چاپ باشد.
- ۲ □ / نویسندگان محترم مقاله‌ای را که جهت چاپ در فصلنامه می‌فرستند از ارسال آنها به جای دیگر خودداری فرمایند.

۳ □ / مقاله نباید از ۲۰ صفحه تایپ شده تجاوز کند.

- ۴ □ / مقاله بر روی یک طرف کاغذ A4 با رعایت یک خط در میان و خوانا (در صورت امکان تایپ شده) ارسال شود.

۵ □ / ارسال دو نسخه از مقاله به منظور بررسی الزامی است.

۶ □ / مقاله به ترتیب ذیل تدوین شود:

- الف - عنوان مقاله □ ب - نام و نام خانوادگی نویسنده همراه با رتبه علمی (مربی، استادیار و...) و سازمان وابسته. □ ج - چکیده (در حدود ۱۰۰ کلمه به زبان فارسی و در صورت امکان به زبان انگلیسی). □ د - کلید واژه‌ها (تاده واژه) □ ه - فهرست علائم (در صورت نیاز) □ و - مقدمه □ ز - بدنه اصلی مقاله □ ح - نتیجه □ ط - تشکر و قدردانی (در صورت نیاز) □ ی - منابع و پی نوشت‌ها.

ارجاعات، اعم از منابع و یادداشتها با شماره پیاپی در متن مشخص و با همان شماره در پایان مقاله ذکر شود.

◀ ترتیب و مشخصات کامل منابع و مراجع

◀ ● کتاب: نام و نام خانوادگی نویسنده: عنوان کتاب، ناشر، محل انتشار، تاریخ انتشار،

شماره جلد، شماره صفحه.



◀ ● **مجله:** نام و نام خانوادگی نویسنده: عنوان مقاله، عنوان مجله، سال چاپ، شماره، صفحه.

در صورتی که منبع بلافاصله تکرار شود، به نوشتن واژه «همان» اکتفا می‌شود و در صورتی که منبع با فاصله تکرار شود، «نام و نام خانوادگی نویسنده، پیشین» نوشته می‌شود. چنانچه جلد و صفحه آن تغییر یافته باشد، آنها نیز افزوده می‌شود.

در ارجاع به دایرةالمعارفها ذکر مدخل کافی است. فقط مراجع نامبرده در متن نوشته شود و از نوشتن سایر مراجع که در متن شماره ندارد خودداری شود.

۷ □ / بخش‌های مختلف مقاله، از مقدمه تا نتیجه به ترتیب شماره گذاری شود.
عناوین فرعی به صورت اعداد دو رقمی یا سه رقمی به این ترتیب شماره گذاری شود: ۱ - ۱، ۱ - ۲، ۱ - ۳

۸ □ / تصاویر، نمودارها و جداول در برگهای جداگانه رسم و مجزا شماره گذاری شود.
۹ □ / عناوین جدولها به صورت روشن و گویا در بالای آنها ذکر شود. اگر جدول اقتباسی است، مأخذ در زیر آن ذکر شود.

۱۰ □ / نگارش شکل لاتین اسامی خاص و اصطلاحات و ترکیبات خارجی که در متن مقاله به فارسی نوشته می‌شود، در مقابل همان واژه‌ها یا در بخش پی‌نوشت‌ها ضروری است.
۱۱ □ / عبارات عربی و نیز اعلام و اسامی غیر معروف با ضبط کامل نوشته شود.
۱۲ □ / متون انگلیسی یا عربی، از جمله آیات قرآن و احادیث، حتماً با ترجمه باشد. متن عربی و ترجمه آن به این صورت باشد: «متن عربی؛ ترجمه متن».

۱۳ □ / در ترجمه آیات قرآن، بهتر است در سرتاسر مقاله از یک ترجمه معتبر - با ذکر منبع - استفاده شود.

۱۴ □ / برای اعلام متوفی که در متن ذکر می‌شود، ذکر تاریخ وفات در داخل پرانتز مطلوب است.
۱۵ □ / در مواردی که مطلبی عیناً از منبعی نقل می‌شود، مطلب نقل شده باید بین دو گیومه قرار گیرد. در صورتی که نقل به مضمون شده است، نیازی به آوردن گیومه نیست. در این صورت، باید قبل از مشخصات منبع در پی‌نوشت، کلمه «ر.ک.» نوشته شود.

۱۶ □ / در صورتی که مقاله ترجمه باشد، باید حاوی موضوعات بدیع و تجارب خاص که با نیازهای علمی و فرهنگی جامعه متناسب است، باشد.

۱۷ □ / در مواردی که مقاله ترجمه است، متن اصلی ضمیمه شود و در هر صفحه ترجمه، علاوه بر شماره صفحه‌های ترجمه، شماره صفحه متن اصلی نیز قید شود.

◀ نحوه ارزیابی مقالات

مقاله رسیده در صورتی که با اهداف مجله مطابقت داشته باشد، جهت ارزیابی برای دو نفر از صاحب‌نظران ارسال می‌شود. سپس در صورت کسب امتیاز لازم و تصویب هیأت تحریریه امکان چاپ می‌یابد.

عمده ملاکهای ارزیابی، عبارتند از: ابتکار و نوآوری، اتقان تحلیلها و استدلالها، بهره‌گیری از منابع معتبر، نظم و پیوستگی مطالب، روانی و رسایی مطالب و تناسب با نیازها. در هر صورت، مقالات رسیده برگشت داده نمی‌شود و حق چاپ مقالات پذیرفته‌شده برای مجله محفوظ است.

اشتراک مجله

همه اشخاص حقیقی و حقوقی در صورت تمایل به دریافت مجله به صورت منظم از طریق پست، فرم زیر را تکمیل و به نشانی دفتر مجله ارسال فرمایند.

برگ درخواست اشتراک

لطفاً نام این مؤسسه را در فهرست
اینجانب
مشترکان فصلنامه پژوهشهای فلسفی - کلامی دانشگاه قم ثبت و از شماره تا
شماره تعداد نسخه به طور منظم به نشانی زیر ارسال دارید.
نشانی و شماره تلفن:
.....

ضمناً رسید مبلغ ریال حق اشتراک مجلات درخواستی که به حساب
۱۰۸ بانک رفاه کارگران شعبه بلوارامین واریز شده به پیوست
ارسال می‌شود.

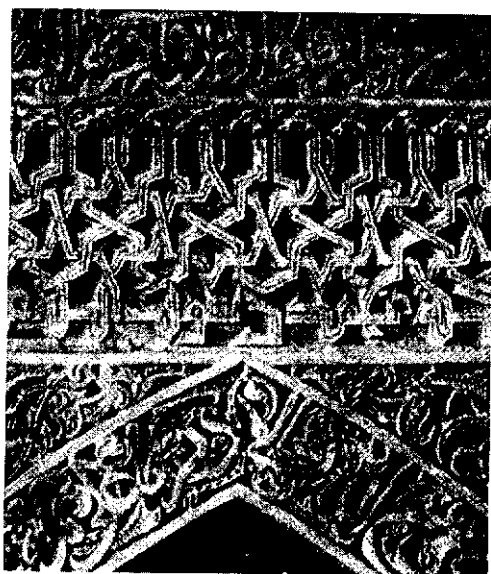
امضاء

پژوهش‌های
فلسفی - کلامی



۲۵۴

◀ بهای تک شماره ۴۰۰۰ ریال ▶ اشتراک سالانه با احتساب هزینه پستی: ۲۰۰۰۰ ریال



فراخوان مقاله

با عنایت به اینکه فصلنامه دانشگاه قم از این شماره به بعد تخصصی شده است لذا از پژوهشگران ارجمند دعوت می‌شود مقاله‌های پژوهشی خود را در خصوص یکی از زمینه‌های ذیل برای ما ارسال دارند.

پیشاپیش تلاشهای مبارک شما عزیزان را در این راه ارج می‌نهم.



- | | | |
|---|---------------------|---|
| ▷ | فلسفه و کلام اسلامی | ◁ |
| ▷ | فلسفه غرب | ◁ |
| ▷ | اخلاق | ◁ |
| ▷ | کلام جدید | ◁ |
| ▷ | عرفان | ◁ |

Religious Pluralism

Philip L. Queen

Translated by: M. Larijani

A religion naturally consists of a wide variety of beliefs and instructions. In modern theology there are four views about the problem of diversity of religions, which consist in: 1. reductionalist Naturalism 2. exclusivism 3. inclusivism 4. pluralism.

In connection with these views, there are questions worthy of attention, some of which are the following questions:

a) How can we analyse increasing popularity of pluralism and inclusivism?

b) How should we explain pluralism?

c) Is exclusivism a reasonable and rational approach in spite of what we know with regard to all religious traditions?

d) Is pluralism, when expressed clearly, a rational way?

The present article deals with such questions briefly.

□

key words: 1. reductionalist naturalism; 2. exclusivism; 3. inclusivism; 4. religious pluralism; 5. religious phenomenology; 6. religious traditions

Ibn Arabi's teachings. He then studies the impact of the theory among his disciples, from Qunawi to Abdul Rahman Jami.



key words: unity, existence, unity Of existence, intuition, emanation.



Personal Identity and Theories of Eternality

Amir Divani:
Faculty member
Mufid University

Human thought has since been curious on the question of eternity, and the Prophet's invitations made it more acute for the man. The effects of this thought have been evident in philosophy and theology in general and in Islamic philosophy and theology in particular.

In these epistemological arenas, the proponents of the theories have been faced with two questions, either affecting the main question. Today, these two questions are concerned with the survival of the personal identity in the eternal life and the role of mind and body. This paper centres around the views of Muslim philosophers and theologians as to the relation of eternity with the survival of personal identity. This is followed by the way each theory tries to answer this question.



key words: physical eternity, spiritual eternity, personal identity, physical and ideational bodies, criteria of identity, the soul-mind relationship.

Abstracts
of
Articles...



much criticisms, due to being rather irrational and opposing certain apparent points in the sacred writings. To reduce such severe criticism, some of its proponents modified it to the theory of the unity of intuition, and regarded it to fall within an epistemological category rather than an ontological one. This paper studies the present topic as developed by two leading Muslim and Christian mystics, viz. Ibn Arabi and Eckhart. The distinction between the two terminologies is not in line with the mystics' thought, rather they are the same thing. This holds true as they do not differentiate between the mind and the essence.

□

key words: the unity of existence, the unity of intuition, epistemology, ontology



Ibn Arabi, Moulana, and the Theory of the Unity of Existence (pt. 1)

W. Chittick:

Abolfazl Mahmoudi, tr.

Faculty member

Islamic Azad University at Qum

The theory Of the unity of existence is one of the basic thoughts in Islamic theoretical mysticism of which Ibn Arabi and Moulana are its prominent figuers. The article studies them.

In Part One, Chittick first tackles the meaning and the lexical composition of the term unity of existence and its brief history from the sufics of the second century H, down to the time of Ibn Arabi. He then elaborates the Ibn Arabi's methodology, his views on the unity of existence, and the misconceptions and simplicisms of the Westerners on

پژوهش‌های
فلسفی-کلامی



۲۵۸

Can We Really Speak of God?

V. Brummer

Amir-Abbas Ali-Zamani, tr.

Faculty member,

University of Qum

In this article, V. Brummer tries to discuss different views on the possibility of speaking of God. He first mentions the limitations of speaking of God and comes up with three kinds of limitations, religious, epistemological, and semantic. Tackling religious paradoxes, he elaborates two radically different approaches in this regard. He also speaks of the quality of differences between God and the beings created; he mentions a relation between this and the possibility of speaking of God. He considers the referential language a way suggested to overcome the problem of speaking of God. Revelational language, on the other hand, claims that we experience God only when He makes Himself sensible to us. We can only speak of Him within such domain. Brummer mentions some critiques to them, too.

□

key words: Speaking of God, religious paradoxes, referential language, revelational language.



The Unity of Existence or the Unity of intuition as Viewed by Ibn Arabi and Eckhart

Abstracts
of
Articles...



۲۵۹

Qasem Kakayi:

Assistant professor

University of Shiraz

The theory of the unity of existence, earlier suggested by mystics, received

thought are laid down to serve as an introduction to his theory in question, and then a comparison is made between Saeed's and Mulla Sadra's theories, because the right word is that of the latter.



key words: Attributes, multiplicity of attributes, objectiveness of attributes, synonymy



Analogical Gradation in Islamic Philosophy

Ahmad Abedi:
Faculty member
University of Qum

Analogical gradation in the chain of beings is a topic based on which most of Mulla Sadra's philosophical innovations in transcendent theosophy are laid. However, it was taken so firmly that he put forward no proof for it; by analogizing existence to light, he accepted to be a certain kind of analogical gradation in both of them. The aim of this article is to find out a philosophical argument in support of the analogical gradation; this is achieved by the differences and similarities in the chain of beings, as viewed by the Mulla Sadra's philosophy interpreters. Noteworthy is that since this paper is concerned with proving the view under focus, no critique is raised.



key words: Analogical gradation, general vs. particular gradation, the chain of beings.



The sameness of the Intelligent and the Intelligible as Viewed by Ibn Sina

Muhammad Zabihi.

Assistant professor.

Dept. of philosophy and theology

University of Qum

One of the basic questions in philosophy is the sameness of the intelligent and the intelligible whose confirmation or rejection brings about basic effects in certain philosophical issues. The case was an issue to pre-Islamic thinkers who responded to it differently. However, the views of the founder of the Peripatetics in the Islamic world are not clear. In his *al-Shifa* and *al-Isharat*, he expressed fierce opposition, while in his *al-Mabda'* and *al-Ma'ad*, he supported it with detailed reasons and laboriously. This Article centres around figuring out which theory he adhered to, or which one of them precedes the other one, or whether the ideas expounded in his latter book were in line with the Peripatetic view, or not. The article tries to answer some of these questions, based on some clues and hints.



key words: Intellect, intelligent, intelligible, sameness, matter, and soul.



Cadi Saeed and his Special Theory on the Divine Names and Attributes.

Marziyeh Sadeqi:

Faculty member

University of Qum

Abstracts
of
Articles...



۲۶۱

This article is concerned with elucidation of Cadi Saeed's special theory on the how of attributing the Divine attributes to Him. First, the basics of his

exegetes who can discover the truth and mysteries of the verses are closer to the truth. In this regard, he mentions some criteria for interpretation and classifies the exegetes.



key words: Sadr al - Mote'allehin, exegesis, interpretation, hermeneutic methods, Mulla Sadra's exegesis, al - Ghazzali.



An interview with John Cottingham on Descartes

Morteza Fathi-Zadeh

Assistant professor of philosophy

University of Mazandaran

The journal *Cogito* carried on an interview with one of the leading European scholars on Descartes. It was done on the 400th anniversary of Descartes' birth, and includes such themes as the present state of Cartesian philosophy, the way to teach it, and its general and specific lessons for the present generation. It encompasses such topics as the Cartesian doubt with its scope, the *Cogito* and its various interpretations, the place of God in the Cartesian philosophy, dualism and the unity of mind and body, the place of animals in the Cartesian philosophy, elucidation of the interpretation of sensation and dream with a tripartite theory, and other major Cartesian teachings.



key words: *Cogito*, doubt, dualism, Descartes, the Western philosophy.



◆ Abstracts of Articles in English

◆ Translated by: M. Fakhr Rohani

The hermeneutic method of Sadr al-Mote'allehin in Quran exegesis.

Beman-Ali Dehqan-Zadeh:

Assistant professor,

University of Yazd

The Muslim sage Mulla Sadra wrote several works. One of his most important works is his exegesis, enjoying a high rank among other exegesis, though it does not cover all the suras.

In his exegesis, he paid special attention to theological topics developed by the exegetes, mentioning their theories as demanded, and sometimes rejecting theirs. In his exegesis, Mulla Sadra was in a way under the influence of such exegetes as Abu Hamid al - Ghazzali, al - Zamakhshari, al - Tabarasi, Fakhr al - Din al - Razi as well as some such renowned mystics as Muhy al - Din b. Arabi, Sheikh al - Ishraq, and the Ikhwan al - Safa. According to him, the most important job of the exegete is to reach the meanings of the hardcore of the verses, maintaining that those

◆ Contents

◆ Editorial note
philosophy

philosophy

- Beman-Ali Dehqan, The hermeneutic method of Sadr-al-Mote'allehin in Quran exegesis.
- Muhammad Zabihi, The sameness of the intelligent and the intelligible as viewed by Ibn Sina, Avicenna.
- Ahmad Abedi, Analogical gradation in Islamic philosophy.
- Morteza Fathi-Zadeh, An interview with John Cottingham.

Theology

- Amir Divani, Personal identity and theories of eternity.
- Marziyeh Sadeqi, Cadi Saeed and a special theory on the Divine Names and Attributes.
- Amir-Abbas Ali-Zamani, Can we really speak of God?
- Maryam Larijani, Religious pluralism.

Mysticism

- Qasem Kakayi, The unity of existence or the unity of intuition as viewed by Ibn Arabi and Eckhart.
- Abolfazl Mahmoudi, Ibn Arabi, Moulana, and the theory of the unity of existence.

Reports and reviews

- Mohsen Javadi, A report of the conference on "Epistemology of basic belief".
- Davood Farajiyani, Introduction of Rosenet information service.
- Sorour Sabouri, University of Qum dissertation abstracts.
- Jafar Neku-nam, A reply to a review on "the language of the Quran, spoken or written".