بسم الله الرحمن الرحیم

ترنم حکمت

شماره ششم ۱۳۹۵

دستاوردهای علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در سال ۱۳۹۵

صاحب امتیاز:
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

مدیر مسئول:
عبدالحسین خسروپناه
(رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

سردبیر:
شهین اعوانی
(معاون پژوهشی و تحصیلات تکمیلی مؤسسه)

مدیر داخلی و سرویراستار:
فرشته کاظم‌پور

ویراستاران:
راضیه قرهی، محبوبه موسی‌زاده

صفحه‌آرا:
فریبا قاسمی

همکاران این شماره:
سجّاد افشار، سیّدعلی حسینی، نوید عابدینی

پایگاه خبری مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
www.irip.ir

آدرس:
تهران، خ ولی‌عصر(عج)، خ نوفل لوشاتو، خ شهید آراکلیان، شماره ۴،
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران




وزارت علوم تحقیقات و فناوری
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران









فهرست مطالب

یادداشت رئیس مؤسسه

روز جهانی فلسفه «عقلانیت و اعتدال در جهان معاصر»

عقلانیت و اعتدال در دنیای اسلام / دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی ۱۳
عقلانیت و اعتدال در جهان معاصر / آیت الله دکتر سید مصطفی محقق داماد ۱۸
عقلانیت، اعتدال، جنبش‌های فاشیستی، جنبش‌های مذهبی افراطی / دکتر یوسف اباذری ۲۱
کدام عقلانیت و کدام اعتدال؟ / حجت الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه ۲۹
اعتدال یا میانه‌روی در فلسفه اخلاق / دکتر محسن جوادی ۳۳
چالش‌های اعتقادات دینی در عصر جدید / دکتر محمد لگنهاوزن ۳۸

همایش بزرگداشت روز شیخ اشراق

هیولی در حکمت شیخ اشراق/ دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی ۴۵
اصول فقه سهروردی، یا سهروردی در محکمهٔ جهل/ آیت الله دکتر سید مصطفی محقق داماد ۵۰
روش‌شناسی حکمت اشراق/ حجت الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه ۵۴
جمع بین حکمت قرآنی و حکمت برهانی/ دکتر غلامرضا اعوانی ۶۰
رساله ذوقیه با شرح شیخ علی مصنفک /نجفقلی حبیبی ۶۵
حکیم سهروردی و عرفان اسلامی/ حجت الاسلام دکتر سید یدالله یزدان پناه ۶۹
کلمات قصار سهروردی/ دکتر بابک عالیخانی ۷۴
رمز در حکمت سهروردی: مطالعه موردی بَلَسان/ دکتر رضا کوهکن ۸۱

همایش بزرگداشت حکیم خواجه نصیرالدین طوسی

جایگاه شیعه‌شناسی/ دکتر شهرام پازوکی ۸۹
امام شناسی هانری کربن/ دکتر غلامرضا اعوانی ۹۲
شیعه شناسی مدرسّی‌طباطبایی براساس کتاب مکتب در فرآیند تکامل/ حجت الاسلام دکتر حسن طارمی.. ۹۷
امام‌شناسی امیرمعزّی (با اشارات و ارجاعاتی به کربن و احیاناً به علامه و مدرسی طباطبایی)/ دکتر رضا کوهکن ۱۰۲
امامت پژوهی خواجه نصیر الدین طوسی/ حجت الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه ۱۰۶
امامت در اندیشهٔ علّامهٔ طباطبایی (ره)/ حجت الاسلام دکتر احمد غفاری ۱۱۱
جمع بندی سخنرانی‌ها/ دکتر شهرام پازوکی ۱۱۶

نشست علمی «حکمت در ادبیات فارسی»

عطار نیشابوری/ دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی ۱۲۳
جامی/ آیت الله دکتر سید مصطفی محقق داماد ۱۲۹
نظامی گنجوی/ دکتر علی اصغر دادبه ۱۳۵
ادبیات پس از انقلاب اسلامی/ دکتر محمدرضا سنگری ۱۴۴

مدرسه تابستانی حکمتِ هنر دینی

مبادی عرفان نظری/ حجت الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه ۱۵۵
متافیزیک/ دکتر غلامرضا اعوانی ۱۶۶
ادبیات تمثیلی عرفانی به نظم و نثر/ دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی ۱۷۵
حکمت هنر دینی/ دکتر حمیدرضا فرزان یار ۱۸۳
حکمت مشاء/ دکتر مجید حمیدزاده ۱۹۳
ابعاد عالم خیال/ دکتر رضا فیض ۲۰۴
افلاطون و حکمت هنر دینی/ دکتر رضا کورنگ بهشتی ۲۱۳
حکمت اشراق/ دکتر بابک عالیخانی ۲۱۹

سخنرانی‌های اعضای هیأت علمی

جایگاه اخلاق در آثار ابن سینا/ دکتر سید حسین موسویان ۲۳۳
ابوالعبّاس لوکری: زندگی، آثار و اندیشهٔ طبیعت‌شناسی وی/ دکتر محمد جواد اسماعیلی ۲۴۱
سیری در رسائل تعلیمی سهروردی/ دکتر بابک عالیخانی ۲۴۶
ناتورالیسم در معرفت شناسی/ دکتر شاپور اعتماد ۲۴۹
کرسی نقد انسجام‌گروی کیث لرر در توجیه معرفت/ حجت الاسلام دکتر مهدی عبداللهی ۲۵۸

دیدارهای بین‌المللی

پرفسور نوربرت هینتراشتاینر از دانشگاه مونستر آلمان ۲۷۱
دکتر اولریش رودولف از دانشگاه زوریخ سوئیس ۲۷۳
دیدار دکتر آموس برتولاچی استاد مدرسهٔ سوپریور نورمال پیزا، ایتالیا ۲۷۴
دیدار تعدادی از اساتید دانشگاه برن سوئیس از مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران ۶۷۲
دیدار و گفتگوی رئیس کمیسیون آموزش دین فرانسه و رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت وفلسفه ایران ... ۲۷۸
دیدار اساتید خارجیِ شرکت کننده در دوره شیعه شناسی از مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران ۲۸۰

سفرهای بین المللی

حضور حجت الاسلام دکتر خسروپناه در دهمین دور گفتگوی ایران و واتیکان در رم ۲۸۵
سفر رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران به هند ۲۸۷
حضور دکتر محمد جواد اسماعیلی در همایش ارسطو به دعوت انجمن فلسفهٔ روسیه ۲۸۹

مراسم بزرگداشت دکتر احمدی ۲۹۱

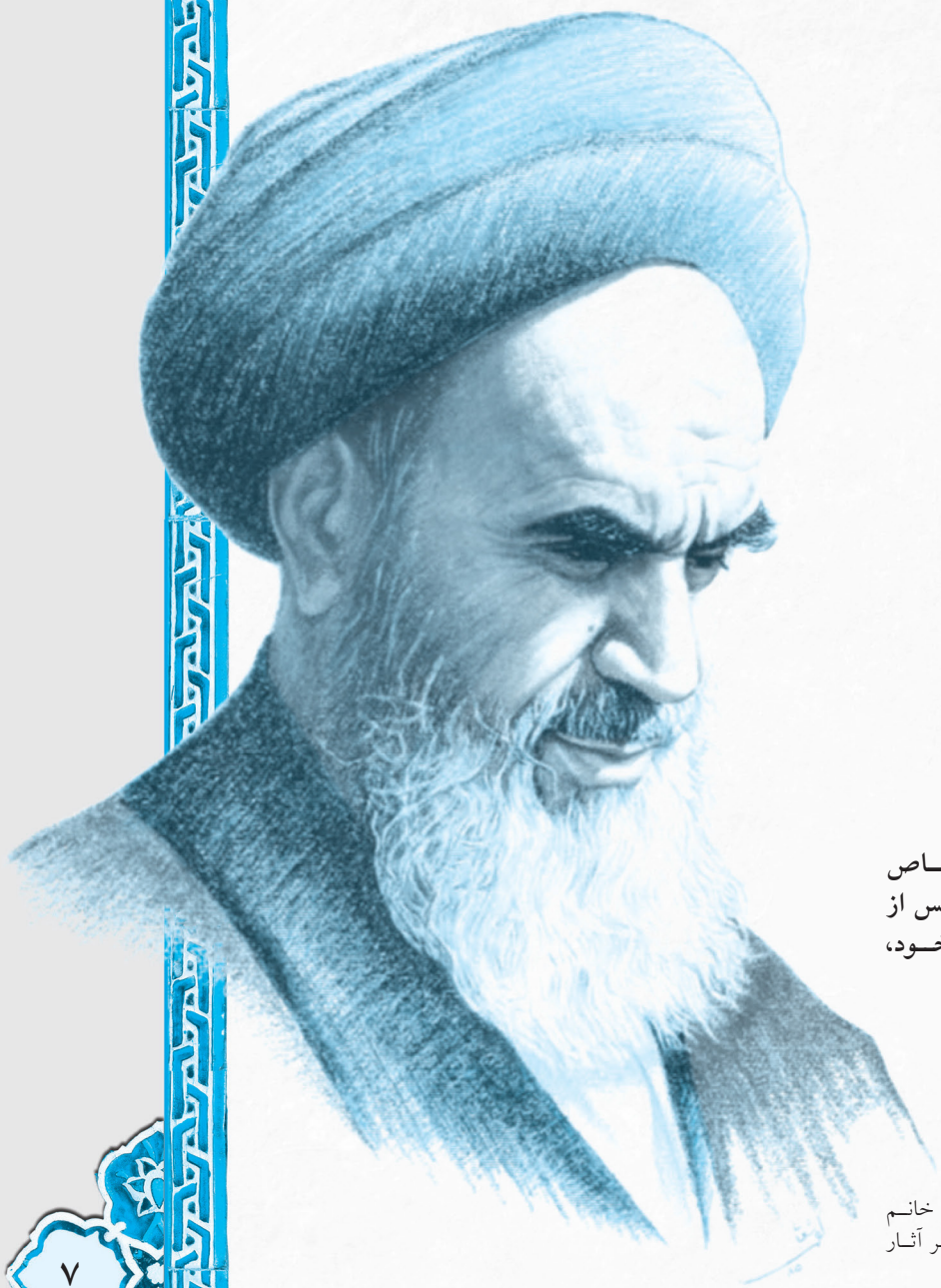
رونمایی کتاب «پرسش از هستی» ۲۹۷

گزارش وضعیت علمی اساتید و دانشجویان مؤسسه ۳۱۳

انتشارات مؤسسه در سال ۱۳۹۵

حکمت سیاسی اسلامی ۳۲۱
پرسش از هستی ۳۲۱
ایدئالیسم آلمانی ۳۲۲
تأملاتی در منطق ابن‌سینا و سهروردی ۳۲۲
دگرگونی بنیادی فلسفه یونان ۳۲۳
فراز وفرود فکر فلسفی ۳۲۳
فیلسوف نظر و عمل ۳۲۴
من و جز من ۳۲۴
دو فصلنامهٔ جاویدان خرد ۳۲۵

برنامهٔ دوره‌های آزاد آموزشی مؤسسه، تهران و قم ۳۲۶



نجـوای سـرّی حـق بـا بنـده خـاص خـود صـورت نگیـرد مگـر پـس از صَعْـق و انـدكاك جَبَـل هسـتی خـود، رَزَقَنـا اللّـهُ وَ ایّـاكِ.

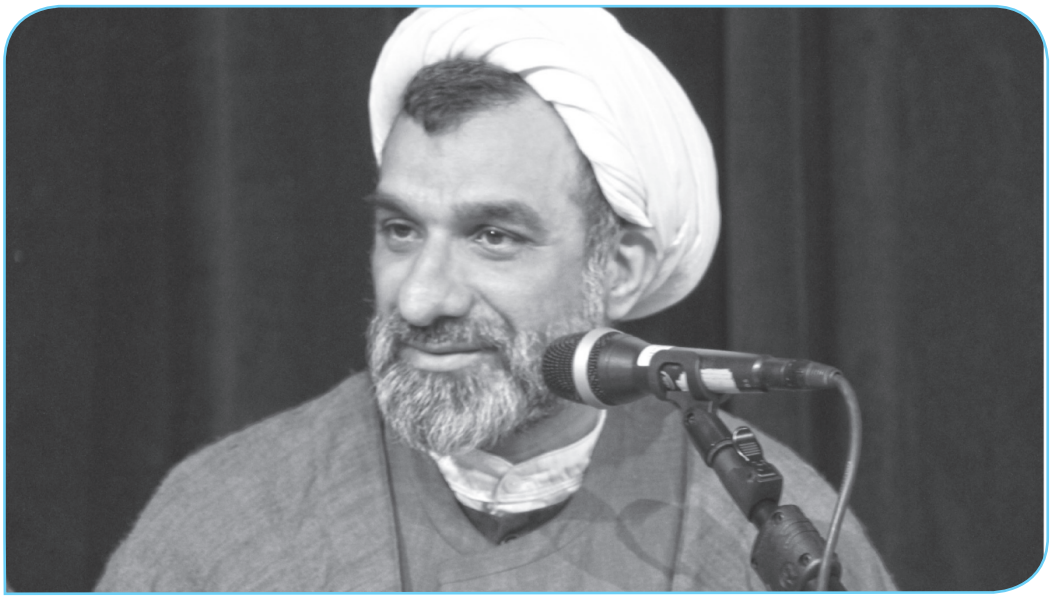
(ره عشـق، نامـه عرفانـی امام‌خمینـی بـه خانـم فاطمـه طباطبایـی، مؤسسـه تنظیـم و نشـر آثـار امـام، تهـران، ۱۳۸۷)



در فرض تساوی افراد از جهت تقوا یا از جهت عمل یا از جهات اخلاقی دیگر، آن وقت آن کسی ارزشش بالاتر است که دانش بیشتری دارد.

(شرح حدیث، از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای)

یادداشت رئیس مؤسسه



آنچه پیش روی شماست، شماره ششم سالنامه ترنم حکمت است که گزارشی است از عملکرد پژوهشی مؤسسه در سال ۱۳۹۵ و البته چون عمده گزارش‌ها علمی است، امیدوارم خوانندگان بهره کافی را از مطالعه آن ببرند.

در این شماره گزارشی مختصر اما مفید از برگزاری «مدرسه تابستانی حکمت هنر دینی»، آمده است که در آن اینجانب و هفت تن از اساتید بزرگوار، درس‌گفتارهایی را در زمینه حکمت هنر دینی ارائه کرده‌ایم. امیدوارم علاقمندان با خواندن این مطالب با سرفصل‌های دروس آشنا شوند و انشاءالله منتظر کتابی بمانند که با همین عنوان پس از جرح و تعدیل دروس توسط اساتید محترم، به زیور طبع آراسته خواهد شد.

غیر از آن، مجموعه سخنرانی‌های همایش‌های بزرگداشت شیخ اشراق و خواجه نصیرالدین طوسی و سخنرانی‌های روز جهانی فلسفه را در این شماره آورده‌ایم تا علاقمندان و بخصوص پژوهشگران جوان، خصوصاً دانشجویان تحصیلات تکمیلی برای پایان‌نامه‌ها و انتخاب سیر مطالعاتی خود بتوانند از دل این سخنرانی‌ها، موضوعاتی را برای تحقیق و مطالعه بیشتر بیابند البته به نظر بنده این سخنرانی‌ها حتی ظرفیت دارد که دانشجویان دکترا نیز بتوانند موضوعاتی برای رساله خود پیدا کنند که در این راستا گزارشات و پیام‌های تشکر به بنده نیز رسیده است.

غیر از این جلسات علمی که گزارش آن در این

سالنامه ذکر می‌شود؛ جلسات دوره‌ای گروه‌ها به ریاست مدیران محترم هر گروه، برگزاری کلاس‌های آزاد تکمیلی و کلاس‌های رسمی دکتری توسط اساتید مؤسسه، و نیز راهنمایی یا مشاورهٔ رساله‌های درون مؤسسه‌ای و بیرون از مؤسسه از جمله فعالیت‌های ماست که به نظرم مجال طرح‌شان در ترنم حکمت نیست.

کلاس‌های آزاد مؤسسه یکی از رویدادهای نادر جامعهٔ علمی ماست. هدف از برگزاری این کلاس‌ها که مورد استقبال زیاد دانشجویان قرار می‌گیرد آن است که مطالبی که در دانشگاه ناتمام می‌ماند، در این‌جا تکمیل می‌شود. مثلاً دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه که اشارات و تنبیهات ابن‌سینا را در قالب دو واحد درس دانشگاهی یعنی حداکثر ۱۶ جلسهٔ یک‌ونیم ساعته و به میزان حداکثر ۵۰ صفحه از آن را خوانده است، اگر بخواهد در تهران جایی را بیابد که کار آموزشی نیمه‌تمام اشارات و تنبیهات ابن‌سینا و یا شرح خواجه یا شرح دیگری را به تمام برساند، مؤسسه این امکان را برای او فراهم می‌آورد.

امیدوارم این شماره ترنم حکمت که حاصل یک سال عملکرد مؤسسه ماست، مورد پسند همه خوانندگان و مخاطبان ارجمند قرار گیرد. از همه فضلا و اساتید ارجمندی که در برگزاری این دوره‌ها و نشست‌ها، نهایت مساعدت را با اینجانب داشتند، سپاسگزام و امیدوارم به برکت همکاری مستمر این عزیزان، هر سال موضوعات بدیع‌تری در دستور کار ما قرار گیرد.

برای بنده و همکارانم در ترنم حکمت موجب افتخار است که از نظرات همه مخاطبان مطلع شویم و در راستای تأمین نیازهای فکری شما گام برداریم.

عبدالحسین خسروپناه

رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

روز جهانی فلسفه
«عقلانیت و اعتدال»

دبیر علمی: دکتر میثم توکّلی بینا

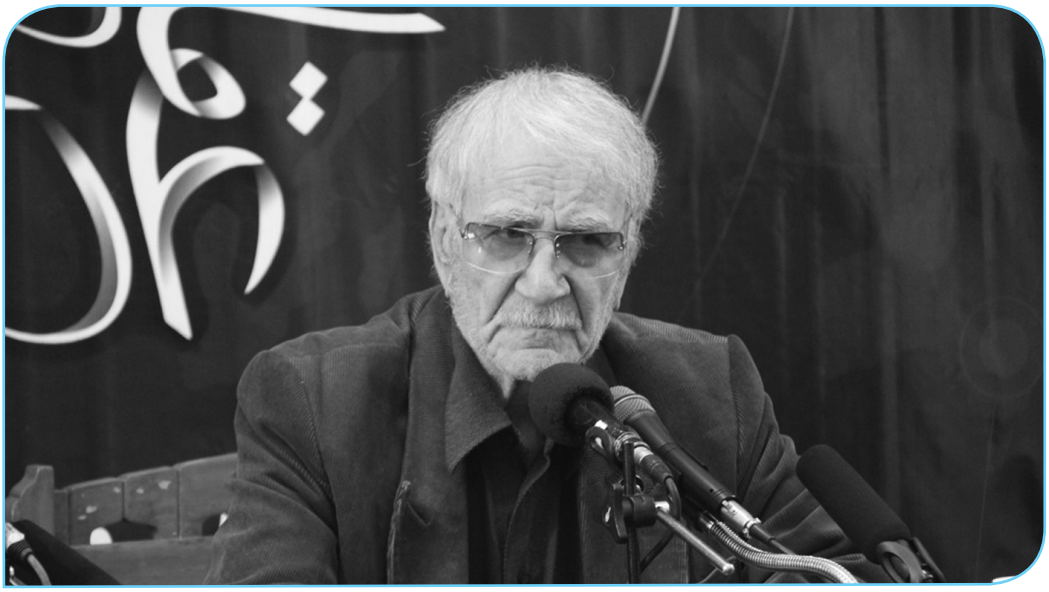
رسم همه ساله، این شده که به مناسبت روز جهانی فلسفه، همایشی در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شود. یکی از اهداف این همایش‌های سالانه، بهره‌گیری از آراء و نظرات اساتید فلسفه در واکاوی یکی از موضوعات مهم روز جهان معاصر با نگاهی فلسفی است. همایش سال ۱۳۹۵ با عنوان «عقلانیت و اعتدال»، در راستای همین هدف در محل مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد.

عقلانیت و اعتدال در دنیای اسلام	دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی
عقلانیت و اعتدال در جهان معاصر	آیت‌الله دکتر سید مصطفی محقق داماد
عقلانیت، اعتدال، جنبش‌های فاشیستی، جنبش‌های مذهبی افراطی	دکتر یوسف اباذری
کدام عقلانیت و کدام اعتدال؟	حجت الاسلام و المسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه
اعتدال یا میانه‌روی در فلسفه اخلاق	دکتر محسن جوادی
حکمت و عقلانیت در آراء علامه طباطبایی	دکتر محمد لگنهاوزن


روز جهانی فلسفه
عقلانیت و اعتدال
در جهان معاصر
عناوین:
۱. حکمت و عقلانیت در آرای علامه طباطبایی
۲. عقلانیت و اعتدال در شریعت
۳. اعتدال از منظر جامعه شناسی
۴. میانه‌روی از منظر فلسفه اخلاق
۴. عقلانیت باور به توحید
با سخنرانی استادان:
غلامحسین ابراهیمی دینانی / سید مصطفی محقق داماد
محمّد لگنهاوزن / یوسف اباذری / محسن جوادی
عبدالحسین خسروپناه
زمان و مکان:
۲۴ آبانماه ۱۳۹۵ از ساعت ۱۸ - ۱۳
خیابان ولیعصر(عج)، خ نوفل لوشاتو، خ شهید آراکلیان، شماره ۴، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

عقلانیت و اعتدال در دنیای اسلام

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی
استاد فلسفه مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران



این روزها، روز جهانی برای خیلی چیزها داریم، ولی شاید روز جهانی فلسفه، دقیق‌ترین کلمه و اصطلاحی باشد که به کار برده می‌شود؛ برای اینکه هیچ موجودی در عالم به اندازه فلسفه جهانی نیست. همه چیز، قید و حدودی دارد، جغرافیا دارد، تاریخ دارد. فلسفه جهانی است، جغرافیا ندارد. می‌گویند فلسفه یونان؟ یونان زادگاه فلاسفه بوده اما این فلاسفه نیستند که فلسفه را به وجود می‌آورند، این فلسفه است که به زبان فلاسفه سخن می‌گوید. شاید بعضی این حرف را قبول نداشته باشند. البته فلسفه یونان هم –که همه دنیا آن را قبول دارند– جزئی از تاریخ است و نمی‌شود کاری کرد.

دو گروه ظلم به فرهنگ ایران کرده‌اند که حکمت ایران باستان را نادیده گرفته‌اند. حالا هم اگر این حرف را بزنیم عده‌ای می‌گویند دروغ می‌گویید و اسناد ندارید. اسناد را که خلیفه دوم به آتش کشید! ارسطو مانده، افلاطون مانده، سقراط مانده، فلاسفه پیش از سقراط مانده‌اند. خلیفه دوم آثار ما را نابود کرد. وارد این بحث نمی‌شوم. این حرف‌ها باعث می‌شود فکر کنند ما نژادپرستیم. ما برای فرهنگ احترام قائلیم. ما فرهنگ داشتیم. ما فرهنگ داشتیم، فرهنگ ایرانی را خود یونانیان مثل گزنفون و سوفوکل نوشتند، دشمنان ما نوشتند. بعضی‌ها نه این را می‌خوانند و نه می‌فهمند. از این بحث بگذریم.

چرا فلسفه جهانی است؟ برای اینکه پرسش‌های فلسفی، جهانی و عام است. فلسفه بدون پرسش، فلسفه نیست. ملتی که پرسش ندارد فلسفه نمی‌فهمد. فلسفه

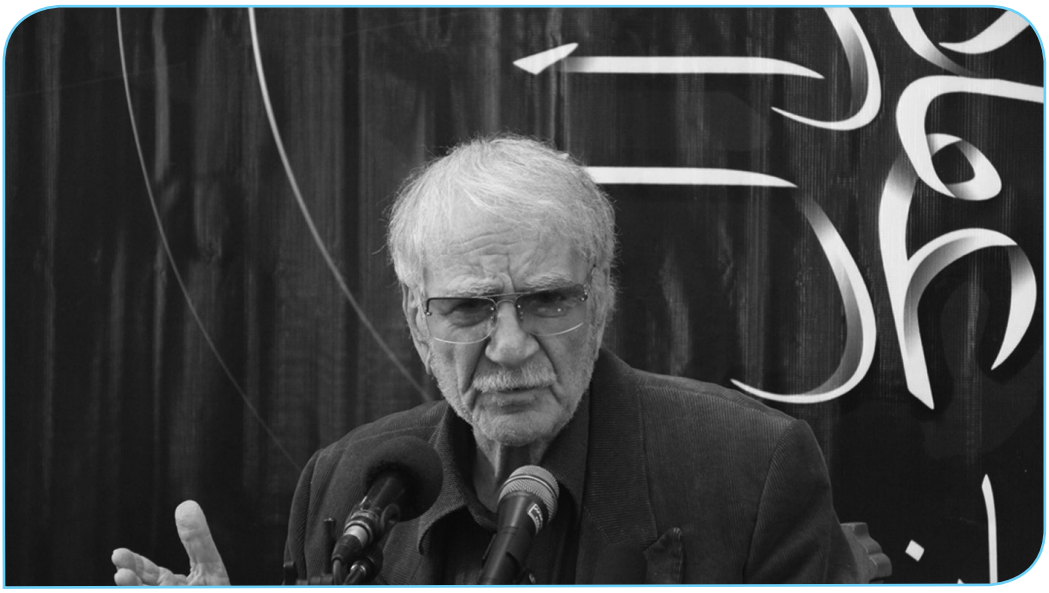
با پرسش پدید می‌آید. پرسش از طرف کیست؟ فقط از انسان. حیوان نمی‌پرسد، جماد نمی‌پرسد، نبات نمی‌پرسد، فرشته هم نمی‌پرسد. درست است که فرشتگان یک سؤالی از خداوند کردند ولی این سؤال آن قدر جدی نبود. یک سؤالی بود که فرشتگان از خداوند می‌پرسند «قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا» که خداوند در پاسخ آنها می‌گوید «إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»؛ یعنی خداوند فرمود من در زمین خلیفه خلق کردم. خلیفه یعنی چه؟ یعنی مظهر کامل خداوند. انسان تنها موجودی است که مظهر کامل خداست. هیچ موجودی خلیفه خدا نیست جز آدم. «قالُوا أَ تَجْعَلُ فيها مَنْ يُفْسِدُ فيها وَ يَسْفِكُ الدِّماءَ»، خوب فهمیده بودند. نمی‌توان گفت این اعتراض است، ملائکه معصوم‌اند و اعتراض نمی‌کنند، ولی بعید هم هست که این سؤال باشد؛ یعنی علم‌شان را بیان کردند، ملائکه گفتند «يُفْسِدُ فيها»، انسان در زمین فساد می‌کند. «أَتَجْعَلُ فيها مَنْ يُفْسِدُ فيها وَ يَسْفِكُ الدِّماءَ؟»، خوب فهمیده بودند که انسان خون می‌ریزد و فساد می‌کند. حالا در آمریکا این رئیس جمهوری که تازه آمده، نمی‌دانم می‌خواهد چه کند. من سیاست نمی‌فهمم. بشر فساد می‌آفریند؛ هوا را آلوده می‌کند، زمین را آلوده می‌کند، آدم‌ها را می‌کشد، حیوانات را می‌کشد، جنایات می‌کند. جنایت مال آدم‌هاست. آدم هرچه سیرتر شود بیشتر اذیت می‌کند.

آدم با اینکه مفسد فی الارض است فلسفه را می‌فهمد. عجب موجودی! فراز و فرود دارد. حیوان فلسفه نمی‌فهمد، حتی جبرئیل هم فلسفه نمی‌فهمد. جبرئیل، وحی را به دستور خدا برای حضرت ختمی مرتبت می‌آورد ولی فلسفه نمی‌بافد. عزراییل هم جان آدمی را می‌گیرد و می‌رود. فرشتگان و جمادات و نباتات و حیوانات فلسفه نمی‌بافند. تنها موجودی که فلسفه می‌بافد و می‌داند و می‌گوید، انسان است.

فیلسوف جغرافیا دارد ولی فلسفه جغرافیا ندارد. ابن‌سینا ایرانی است، فارابی ایرانی است، ملاصدرا ایرانی است، سقراط یونانی است، لائوتسه چینی است، کنفوسیوس چینی است، اما فلسفه در یک جا محدود نمی‌شود، چون پرسش‌های آن محدود نیست. چرا؟ چون می‌پرسد هستی چیست. هستی که مربوط به شرق یا غرب نیست! نه به مُلک اختصاص دارد و نه به ملکوت، و نه حتی به حضرت باری تعالی. فیلسوف این جرأت را دارد که می‌پرسد هستی چیست.

حالا چه کسی این سؤال را مطرح می‌کند و می‌پرسد؟ آیا غیر هستی می‌تواند از هستی بپرسد؟ خود هستی از زبان انسان می‌پرسد که هستی کیست و از زبان انسان به خودش جواب می‌دهد؛ والا اگر هستی به زبان من سخن نمی‌گفت منِ مظلوم مفلوک چه حقی داشتم که بپرسم هستی چیست. من زبان هستی‌ام، شما هم هستید. انسان زبان هستی است. اگر هستی بخواهد سخن بگوید به زبان آدم سخن می‌گوید. اولاً آیا هستی حرف می‌زند؟ هستی لال نیست. این هستی –که لال نیست– اگر بخواهد سخن بگوید به زبان آدم حرف می‌زند. این است که بزرگانِ فلسفه می‌گویند – البته فلاسفه اسلامی قبلاً گفتند و امروزی‌ها هم می‌گویند– که انسان گشوده به روی عالم است. این میکروفون که صدای مرا منعکس می‌کند، گشوده نیست. این میز گشوده نیست، کره زمین گشوده نیست، کره زمین فقط کره زمین است. کره ماه فقط کره ماه است. عالم فقط عالم است ولا غیر. انسان، انسانِ باز به بیرون است. به بیرون باز است یعنی چه؟ یعنی با فکرش می‌خواهد بیرون را بفهمد. تا کجا می‌خواهد بفهمد؟ حد ندارد. آیا به جایی می‌رسد که بگوید دیگر کافی است و نمی‌خواهم بیشتر بفهمم؟ انسان گشوده است به لایتناهی، و چون گشوده است گشاینده است. هم گشوده است و هم گشاینده. چطور می‌گشاید؟ معادلات را حل می‌کند، مسائل بغرنج را حل می‌کند، راه نشان می‌دهد، کشف مجهولات می‌کند. گشاینده یعنی درها را باز می‌کند. نکته‌ای که باید بگویم این است که هر کلیدی که درها را می‌گشاید خودش گشوده نیست. وقتی کلیدی در را باز می‌کند آن کلید گشوده است؟ نه، خودش بسته است اما در را باز می‌کند. هر گشاینده‌ای خودش بسته است ولی انسان هم گشوده است و هم گشاینده. انسانِ بسته باز می‌کند یا انسان گشوده؟ انسان بسته نمی‌تواند هیچ چیزی را باز کند. انسان گشوده است و گشاینده. چه چیزی را حل می‌کند؟ همه چیز را. تا به حال خیلی چیزها را حل کرده، در آینده هم خیلی چیزها را حل خواهد کرد. اما همچنان هستی حرف خودش را می‌زند.

کمی از آثار فلسفه را بگویم و بعد برسیم به علامه طباطبایی (ره). فلسفه انسان را از اسارت تقلید و جمود نجات می‌دهد. کسی که فلسفه نداند اسیر است؛ اسیر فکرهای محدود. فرمول یاد گرفته، ولی در این فرمول‌هایی که آموخته اسیر است و نمی‌تواند از آن بیرون بیاید. فلسفه، نجات یافتن از تحمیل‌های فکری نهان و عیان است. یک سری فکرها عیاناً به ما تحمیل می‌شود و یک سری فکرها در نهان، خودمان هم

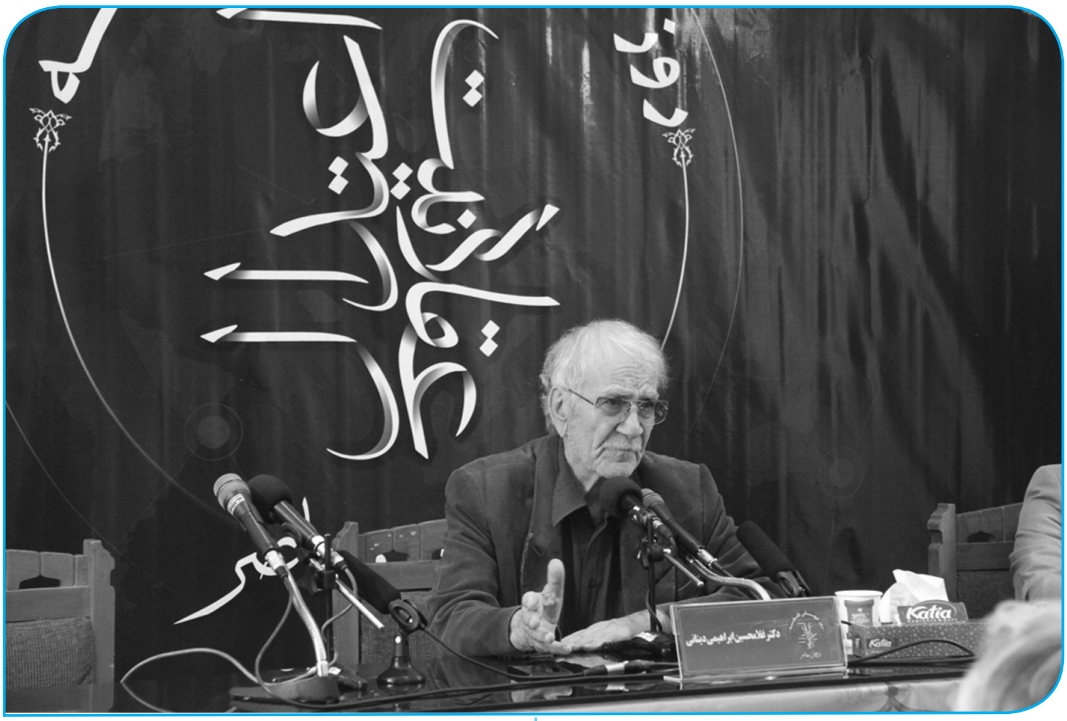


نمی‌دانیم چرا این فکر در ما آمده. در یک محیط هستیم و تحت تأثیر قرار گرفته‌ایم. یک چیزی را به ما می‌گویند و یاد می‌گیریم و فقط این را می‌فهمیم که از فلان استاد این را یاد گرفته‌ام. ندانسته تحت تأثیر هستیم. فلسفه شما را از این اسارت و از این تحمیل‌ها نجات می‌دهد.

یک خصلت دیگر هم در فلسفه هست. فلسفه به شما یاد می‌دهد که چگونه نو فکر کنید. آن فکرهایی که تحمیل شده نو نیست، کهنه است. حتی چیزی که یک ساعت پیش هم یاد گرفتید کهنه است. فلسفه به شما یاد می‌دهد که هم اکنون چگونه بیندیش. نو بیندیش! نو اندیشی را یاد بگیر. امروزه خیلی‌ها دم از نواندیشی می‌زنند اما می‌بینی که شدیداً کهنه‌پرست‌اند. نو اندیش شعار ندارد. نواندیش یعنی اول خودت را زیر سؤال ببر. یعنی چه؟ یعنی فکر کن آنچه که تا الان آموختی و می‌دانی و حتی آنچه که به آن باور داری چقدر اعتبار دارد؛ در برابر عالم، چه اندازه استقامت دارد؛ چه اندازه بقا دارد. هر لحظه نو بیندیش.

برخی می‌گویند من یک بار برای همیشه فکر کرده‌ام، دیگر بس است. یک بار فکر کرده و چیزی را قبول کرده، یک سیستم برای خودش ساخته، یک اسلوب دارد، برای خودش یک قالب ساخته، این قالب‌ها ابدی است یا می‌توان آنها را شکست؟ باید قالب را شکست یا در قالب ماند؟

اگر فلسفه می‌خواندید قالب‌ها را می‌شکستید. فلسفه هر لحظه قالب می‌شکند. فلسفه نمی‌گوید سقراط چه فرموده و باید همین را بپذیرم، بلکه فقط روی آن فکر می‌کند؛ نمی‌گوید ارسطو چه فرموده بلکه فقط روی آن فکر می‌کند. می‌گویند ابن‌سینای ما ارسطویی است –هنوز هم می‌گویند– چون ابن‌سینا ارسطو را خوانده بود. بله، خوانده بود، ولی آیا در ارسطو ماند؟ خیر. ارسطو را خوانده و از آن عبور کرده. سقراط را خوانده و از آن عبور کرده. افلاطون را خوانده و نپسندیده. ارسطو را پسندیده ولی افلاطون را نمی‌پسندد؛ می‌گوید اگر کتاب‌هایش اینهایی هستند که به دست ما رسیده است «فبضاعته فی العلم مزجاة»، افلاطون از نظر من مهم است ولی ابن‌سینا او را بی‌سواد می‌داند. ابن‌سینا سقراط و افلاطون و ارسطو را خوانده ولی با قرائت نو عبور کرده؛ او فیلسوف است. همه چیز را بخوان ولی در قالب نمان! برو! فلسفه می‌گوید نمان. امروزه با هر کسی که صحبت می‌کنیم می‌گوید فلانی گفت، مدام نقل قول می‌کند. درست است که او فرموده، تو چه کاره‌ای؟ در فقه تقلید کن، اگر نماز را بلد نیستی، شکیات را بلد نیستی، آنجا اشکال ندارد. وقتی شکیات نماز را بلد نیستی باید از یک مرجع تقلید، تقلید کنی. اما در اصول فکری و در اصول عقاید و در مسائل بنیادی هم می‌خواهی تقلید کنی؟! این نادانی است. آنجا جای تقلید نیست. فلسفه، راه نو اندیشیدن را به ما یاد می‌دهد. از فیلسوف نواندیش‌تر نداریم. فیلسوف قالب درست می‌کند اما دوباره می‌شکند. خودش قالب را می‌سازد ولی در آن



باقی نمی‌ماند. حتی الان که منطق جدید آمده، منطق ارسطو را که ۲۵۰۰ سال است بر عالم حاکم است باطل نکرده، اضافاتی کردند ولی از آن چیزی نکاستند.

منطق خیلی قدرت دارد، ۲۵۰۰ سال است که با عالم حرف می‌زند، حالا یک چیزهایی –مثل منطق ریاضی– اضافه کردند. منطق عقل را ساخته است یا عقل منطق را؟ عقل است که منطق را ساخته. و اگر لازم شد چیزی به آن اضافه می‌کند. اگر لازم شد می‌گوید اینجا تا به حال اشکال داشته. عقل را آزاد بگذار. البته باز باید بسنجد که بر چه میزانی درست نیست. همیشه از ما می‌پرسند که عقل بر چه میزانی صحبت می‌کند؟ میزان عقل چیست؟ عقل میزانی غیر از خودش دارد؟ عقل باید با چیزهای دیگر منطبق باشد یا چیزهای دیگر باید با عقل منطبق باشند؟ میزان عقل، خودش است. تنها چیزی که هم خودش میزان است و هم خودش را در میزان می‌کِشد عقل است. عقل هم میزان است و هم خودش را در خودش اندازه‌گیری می‌کند.

فلسفه رشته‌ای است که با عقلانیت سر و کار دارد. نوکر برهان است. اگر نوکر برهان بودی نوکر خدا هم هستی. تا وقتی تقلیدی حرف می‌زنی، اسیر گفته‌هایت هستی، اسیر قالب‌ها هستی، نمی‌توانی قالبت را بشکنی.

اینها چیزهایی بود که من اجمالاً درباره فلسفه گفتم. با این تعریف‌هایی که من گفتم الحق والانصاف فیلسوف خیلی کم داریم. نگویید این روزها فیلسوف زیاد است. فیلسوف به این معنی که بنده اجمالی از آن بحث کردم انصافاً کم است؛ که استقلال فکری داشته باشد و آزاد بیندیشد.

من ملاصدرا را فیلسوف می‌دانم؛ انصافاً آزاد اندیشید، نوکر کسی نبود، فکر کرد. از زمان ملاصدرا تا حالا ۴۰۰ سال می‌گذرد. در این مدت در غرب خیلی اتفاقات افتاد ولی ما متأسفانه درجا زدیم. دکارت با ملاصدرا هم عصر است. بعد از دکارت صدها نحله و جریان فکری در غرب به وجود آمده –من نمی‌گویم حق‌اند، من با حق و باطل کار ندارم– ولی ما متأسفانه جریان فکری جدید نداریم، برای اینکه فیلسوف کم داشتیم. دو سه نفر فیلسوف بودند و حرف‌های تازه زدند منتها حرف‌هایشان خوانده نشد. یکی از آن بزرگان، آقا علی مدرس زنوزی است. او یک فیلسوف بود، حکیم صدرایی است، اما از صدرا عبور می‌کند. از استاد خودش عبور می‌کند. در وجود رابط و رابطی و همچنین در مسأله معاد حرف‌های تازه دارد. او حکیم است، توانسته نو بیندیشد. حاج ملا هادی سبزواری کم و بیش فیلسوف بوده، یک جاهایی –هرچند کم– فرارفته و از ملاصدرا فاصله گرفته. حکیم جلوه هم چیزهایی گفته است که بد نیست. از این دو سه نفر که بگذریم، در عصر کنونی ما من علامه طباطبایی (ره) را می‌شناسم. ایشان صدرایی و استاد اسفار بود، چندین دوره اسفار

تدریس کرده بود، خیلی برای ملاصدرا احترام قائل بود، اما ایشان حرف‌های تازه دارد، نو اندیش بود. من یک جایی گفتم که علامه طباطبایی آزاداندیش بود و این همه جا تکرار می‌شود. آثار او نشان می‌دهد که چقدر آزاداندیش بود. تفسیر او حرف تازه دارد، از مفسرین گذشته تقلید نکرده. در درسش حرف‌های تازه داشت، نو می‌اندیشید، قدرت تفکر داشت، به خصوص در جلسات خصوصی که با تعدادی از دانشجویان داشت، روزها حرف‌های عمومی را می‌زد ولی جلسات شبانه سیّار داشت.

کربَن که یک فیلسوف فرانسوی است که تمام مکتب‌های غربی را دیده بود –ژیلسون را دیده بود، امیل بریه را دیده بود، هایدگر را دیده بود– وقتی می‌آمد خدمت علامه طباطبایی، حرف تازه می‌شنید؛ و آنچه کربَن می‌گفت گویی علامه طباطبایی قبلاً روی آن فکر کرده بود. به این می‌گویند نواندیش. پس علامه طباطبایی یک فیلسوف نواندیش، آزاد و در واقع آزاداندیش در عصر ماست.

درود فراوان می‌فرستم به روان پاک مردی که در سه شهر سنتی زندگی کرده –متولد تبریز است، تبریز هم اکنون هم شهری سنتی است، در نجف درس خوانده که سنتی‌تر از تبریز است، و بعد به قم آمده که شهری سنتی است– ولی آزادی فکر او از هاروارد و سوربن و دانشگاه‌های معتبر دنیا هم بیشتر است. آزاد می‌اندیشید. این آزادی را از کجا آورده بود، نمی‌دانم. خدا رحمت کند آن مرد بزرگ را. درود بر شما.

عقلانیت و اعتدال در جهان معاصر

آیت الله دکتر سید مصطفی محقق داماد

استاد حقوق و عضو فرهنگستان علوم



از صحبت‌های صدَیق حکیم، جناب آقای دکتر دینانی خیلی استفاده کردم. موضوعی که ایشان صحبت کردند یک قطعه از عنوان سمینار روز جهانی فلسفه بود. همان‌طور که می‌دانید موضوع امروز که روز جهانی فلسفه است، عقلانیت و اعتدال است. این عقلانیت و اعتدال در دایره فلسفه ترسیم شده است.

ظاهراً دو مدعا در این مسأله وجود دارد که شاید بر عهده امثال بنده است که این را بیان کنیم. یکی اینکه عقلانیت زمینه اعتدال را به وجود می‌آورد؛ یا بالضروره – نه بالامکان – به اعتدال منتهی می‌شود. عقلانیت بالضروره به اعتدال منتهی می‌شود، آن هم برای زندگی در جهان معاصر، نه برای قیامت. مدعای دوم ارتباط این مسأله با فلسفه است که فلسفه در جهان معاصر عقلانیت می‌آورد و عقلانیت، اعتدال می‌آورد. پس در اینجا دو مدعا مطرح است: مدعای اول اینکه از عقلانیت، بالضروره به اعتدال می‌رسیم و مدعای دوم اینکه فلسفه مدعی است که من برای زندگی روزمره مردم عقلانیت می‌آورم. اثبات این، کار ساده‌ای نیست که اگر همه مردم فلسفه بدانند عقلانی فکر می‌کنند، و اگر عقلانی فکر کردند از نظر اخلاقی معتدل زندگی می‌کنند.

ظاهراً یک شاهد داریم و آن شاهد هم این است که آنچه مسلم است در جهان معاصر این سفاک‌ها و خون‌ریزهایی که اخیراً در خاورمیانه پیدا شده‌اند ذره‌ای با فلسفه آشنا نیستند؛ یعنی اجمالاً بگویم اهل فلسفه نیستند.

این برای اهل فلسفه مایه افتخار است که حتی یک فیلسوف در بین اینها نیست. آنچه که در دانشگاه‌ها یا در مکاتب کشورهای عرب مسلمان –به خصوص سلفی– یافت نمی‌شود کتب فلسفی است. کتاب فلسفی

در آنجا جرم است. برهان این مسأله، یک حرف دیگر است ولی از نظر شاهد تاریخی به نحو یک حقیقت خارجی می‌بینیم که افرادی که الان این برداشت‌ها را از دین–به خصوص در جهان اسلام– دارند، این‌طور خون می‌ریزند و اصلاً تمام دین را در سفک دماء خلاصه می‌کنند، یقیناً هیچ‌کدام شان فیلسوف نیستند.

اما واقعاً مسأله عقلانیت و اعتدال چه ربطی به فلسفه دارد؟ من فقط به یک نکته اشاره می‌کنم، که اگر عمری باقی بود این را در یک مقاله مفصلی به صورت مکتوب تقدیم‌تان خواهم کرد. مرحوم ملاصدرا در کتاب مستطاب «شواهد الربوبیه» در مبحث معاد فصلی دارد به نام «فی تکوّن الانسان و قوا نفسه» که انسان و قوای نفس او چگونه پیدا می‌شود. این فصل را برایتان خلاصه می‌کنم، عین این فصل در اسفار هم با عنوان دیگری هست ولی من آن را در چند جمله تلخیص می‌کنم.

ایشان در آنجا می‌گوید عناصر اولیه با هم تضاد دارند و علی‌الدوام با هم می‌جنگند. عناصر اولیه که –به اصطلاح حکمت قدیم– عناصر اربعه است، با هم سازش ندارند. آب، خاک، باد و آتش، علی‌الدوام با هم در تضاد کامل هستند. این عناصر وقتی کنار هم می‌آیند و جمع می‌شوند امتزاجی حاصل می‌شود که در اولین مرحله امتزاج، لیاقت صورت معدنی را پیدا می‌کند. امتزاج باعث می‌شود تضاد آنها کمتر شود و کمی به سمت آشتی با هم بروند. وقتی این تضاد کمتر و کمتر شود آماده نفس نباتی می‌شود، وقتی باز هم تصفیه شد آمادگی نفس حیوانی را پیدا می‌کند. زمانی که به درجه صافی رسیدند و تضادشان را کاملاً از دست دادند، عناصر اربعه همدیگر را در آغوش می‌گیرند و با هم آشتی می‌کنند.

چهار طبع مخالف سرکش
چند روزی شوند با هم خوش

یعنی وقتی تضادهایشان را کنار گذاشتند و به اعتدال کامل رسیدند، به قول ملاصدرا چنان صفایی پیدا کردند همچون صفای سبع شداد، یعنی همچون صفای افلاک سبعه آسمانی می‌شوند. با اینکه تضادشان به کلی از بین نمی‌رود ولی کاملاً صفا پیدا می‌کنند و استعداد پیدا می‌کنند که خداوند از عالم قدس به آنها نفسی اعطا کند. آن نفس، نفس انسانی است، نفس ناطقه است. این نفس ناطقه دارای دو قوه به نام علّامه و عمّاله است. با قوه اول می‌فهمد و درک می کند، با قوه دوم عمل می‌کند.

ملاصدرا چند صفحه از شفا را تلخیص می‌کند و سریع رد می‌شود؛ یعنی ایشان به آن تفصیلی که ابن‌سینا در فصل پنجم مقاله اولی شفا آورده، نمی‌گوید. اجازه بدهید بگویم ابن‌سینا چه می‌کند. ابن‌سینا می‌گوید انسان دارای دو قوه است: قوه علّامه(عقل نظری) و قوه عمّاله(عقل عملی). بعد می‌گوید عقل عملی سه کار می‌کند؛ یکی از این کارها با همراهی شهوت و غضب است. عقل عملی می‌خواهد به خواسته‌ای دست بیابد ولی گاهی موفق نمی‌شود. در این موارد قوه غضبیه، منشأ حزن و اندوه و گریه می‌شود، می‌گوید به آنچه که می‌خواستم نرسیدم. گاهی هم عقل عملی به آنچه می‌خواهد می‌رسد. عقل عملی به کمک قوه شهویه کار می‌کند، قوه شهویه اغنا می‌شود، با عقل عملی هماهنگ می‌شود و منشأ فرح و سرور می‌شود.

کار دوم عقل عملی –به قول ابن‌سینا– همراهی با قوه متخیله است. تمام صنایع و فنون و هنر، معلول همراهی عقل عملی با قوه متخیله نفس است.

کار سوم عقل عملی، همراهی با عقل نظری است. در آراء محموده، حُسن و قبح و درک مصداق‌های حَسن و قبیح، اینکه چه چیزی حَسن و چه چیزی قبیح است، عقل نظری با عقل عملی همراه شده.

بعد می‌گوید عقل عملی رویه و فکر دارد و با رویه و فکر، کار خیر را انتخاب می‌کند. در ادامه می‌گوید عقل عملی سه حالت دارد؛ دو حالت آن افراط و تفریط است. به افراط، جربزه و به تفریط، بلاهت می‌گوید. عقل عملی می‌تواند جربزه داشته باشد. بنابر حرف حکما جربزه چیز بدی است. جربزه یعنی افراط و تندروی، تندروی زائد بر حد اعتدال، تا حدی که از مسیر حقیقت منحرف شود. هنوز جمله تمام نشده یک برداشت می‌کند، قدرت فکری او طوری است که از حقیقت منحرف می‌شود. ابن‌سینا می‌گوید جربزه آدمی را به این شاخه و آن شاخه پرت می‌کند. قدرت جربزه فکری، همیشه نیروی مثبت نیست؛ به جایی می‌رسد که انسان در مقطعی از عمر، حیران می‌شود، در فهم حقیقت اشتباه می‌کند، حقیقت را نمی‌فهمد.

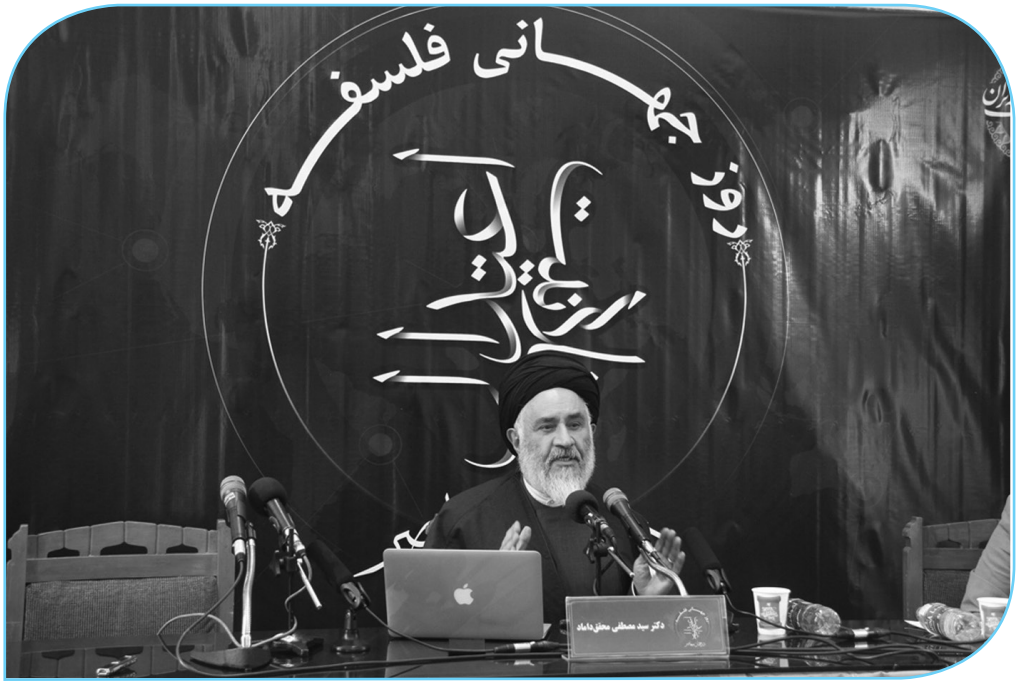
نقطه مقابل جربزه، بلاهت است. بلاهت یعنی کندذهنی؛ نمی‌تواند مطالب را بگیرد. اینجا ابن‌سینا شروع به نصیحت کردن معلمان فلسفه می‌کند؛ می‌گوید حرف‌های فلسفه را به آدم‌های ابله نگویید، آنها نمی‌فهمند و برداشت‌های غلط می‌کنند، خیال می‌کنند فیلسوف شدند و خطر عجیبی برای شماست. توصیه‌های خیلی خوبی در فصل پنجم مقاله اولی شفا هست.

اما حالت وسط جربزه و بلاهت را حکمت می‌نامد. حکمت در سایه عقل عملی نه جربزه است و نه بلاهت؛ اعتدال است. حقایق را با اعتدال می‌فهمند و درک می‌کنند. این افراد هستند که به آنها حکیم می‌گویند. ابن‌سینا می‌گوید –و ملاصدرا هم این را در یک سطر خلاصه می‌کند– این حکمت، آن حکمتی نیست که به حکمت عملی و حکمت نظری تقسیم می‌شود. آن حکمت از مقوله علم است، این حکمت از مقوله اخلاق. این حکمت مربوط به روش زندگی است که انسان حکیمانه بزید، نه با جربزه و تندروی و نه با بلاهت. با حکمت و میانه‌روی و اعتدال، راه زندگی را انتخاب کند؛ نه تندی کند، نه سردی کند. آن حکمت –که به حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می‌شود– هر چه بیشتر باشد بهتر است؛ این حکمت هر چه معتدل‌تر بهتر. بنابراین درست نقطه مقابل آن است.

اینجا ابن‌سینا و امثال او ادعای عجیبی دارند که معلمان فلسفه باید فکر کنند و این را به زندگی روزمره مردم منتقل کنند. می‌گوید درک عقلانی، اخلاق حکیمانه می‌آورد و حکمت اخلاقی را نتیجه می‌دهد. شخصی که عقلانی درک کند و عقل نظری و عقل عملی او همراه هم باشند، به حکمت عملی می‌رسد. به این می‌رسد که افراط نکند، در دشمنی افراط نکند، در دوستی افراط نکند، در جمع ثروت افراط نکند، در اجتناب از ثروت افراط نکند، در کار کردن افراط نکند، در کار نکردن افراط نکند، اعتدال را رعایت کند. حتی در برداشت از دین و در عبادت، اعتدال را رعایت کند. حکما می‌گویند حتی در عبادت هم اعتدال را راعایت کند. اگر کسی صبح تا شب نماز بخواند در واقع اصلاً عابد نیست. باید در همه چیز اعتدال را رعایت کند. این اعتدال از نظر حکمای اسلامی نتیجه تعقل است.

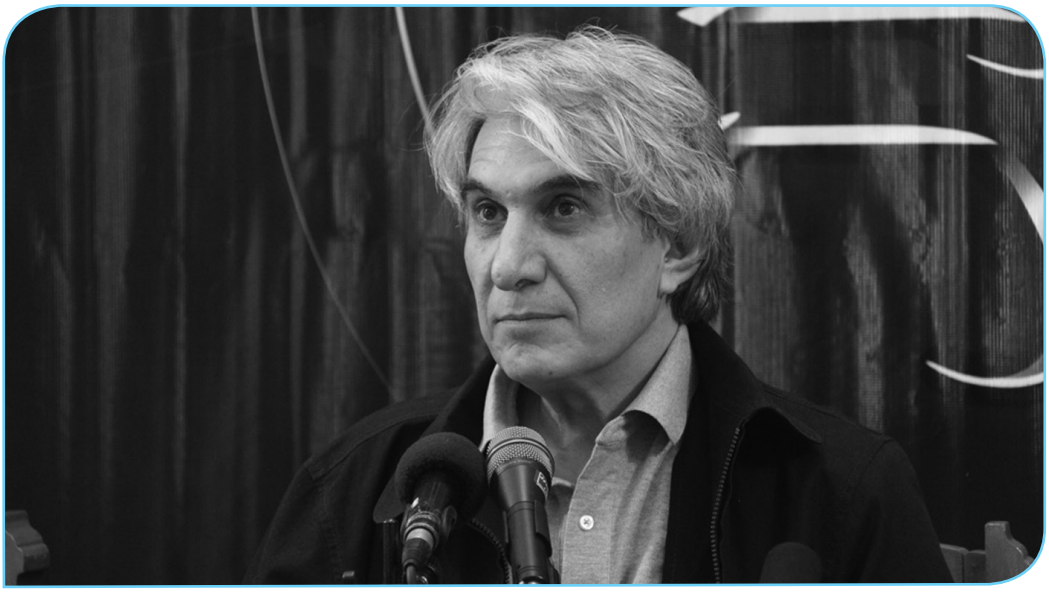
زنده یاد ملاصدرا که یک حکیم اسلامی شیعی است. اولاً حکیم است و سلوک حکیمانه دارد و سپس مفسر قرآن است. انشاالله یک وقتی به شما بگویم که ملاصدرا چگونه آن آیه شریفه زیبای قرآن را که بسیاری از مفسرین در تفسیر آن مانده‌اند تفسیر می‌کند. اعوذ بالله من الشیطان الرجیم. بسم الله الرحمن الرحیم. وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ. وَطُورِ سِينِينَ. وَهَذَا الْبَلَدِ الأمِينِ. لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ. ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ. إِلا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ.

سختی تفسیر این آیه این است که «رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» به چه کسی برمی‌گردد؟ «أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» تقویم مادی است یا معنوی؟ تقویم جسمی و فیزیکی است یا تقویم معنوی و نفسانی؟ اگر فیزیکی است آن استثنا به کجا خورده؟ جالب اینجاست که بیشتر مترجمین شما در ترجمه «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» اشتباه کرده‌اند؛ أَسْفَلَ منصوب است، حال است، نه «إلی أسفل سافلین»! یعنی در حالی که اسفلِ سافلین است. تنها کسی که متوجه این نکته شده مرحوم علامه طباطبایی است که به فتحه «أسفلَ» توجه کرده و آن را حال، گرفته. انشاءالله تفسیر آن را در جلسات تفسیر برایتان خواهم گفت. والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته.



عقلانیت، اعتدال، جنبش‌های فاشیستی، جنبش‌های مذهبی افراطی

دکتر یوسف اباذری
استاد علوم اجتماعی دانشگاه تهران

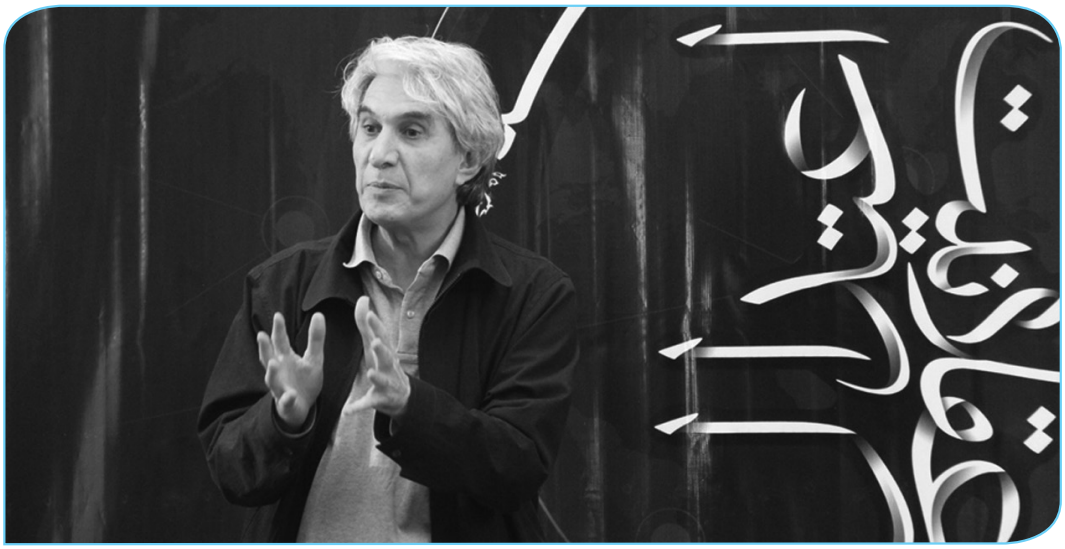


از بزرگان فلسفه تشکر می‌کنم که به معلم ساده جامعه‌شناسی اجازه دادند تا در روز فلسفه درباره مقولات فوق که پیشنهاد خود آنان بود سخنانی بگویم. روز فلسفه را به فلاسفه تبریک می‌گویم و امیدوارم سخنانی که می‌گویم کمکی هرچند ناچیز در حل مسائلی بکند که فلسفه و جامعه‌شناسی و سایر علوم انسانی در زمانه حاضر با آن رو به رو هستند. کوشیده‌ام تا گفته‌هایم را هر چه خلاصه‌تر در عباراتی کوتاه بیان کنم. عبارات من بیشتر طرح مسأله‌اند.

۱. من در طرح خود نیازی ندارم که از مقوله‌ای شروع کنم و سپس مقوله بعدی را از آن استنتاج کنم. از نظر من مقولات فوق دوری را تشکیل داده‌اند که به من اجازه می‌دهند از هر جا شروع کنم و از هر مقوله‌ای سخن بگویم به شرط آنکه ربط آنها را به یکدیگر نشان دهم.

۲. از آخرین اتفاقی که دنیا را به تعجب واداشت شروع می‌کنم: انتخاب دونالد ترامپ به ریاست جمهوری آمریکا، کسی که آشکارا گرایشات فاشیستی دارد، و مهم‌تر از آن، جنبشی که به راه انداخته جنبشی نژادپرستانه و طالب تبعیضات دینی است که به شکلی اغراق‌آمیز خواهان عظمت آمریکاست. بسیاری از آماردانان و متخصصان افکار عمومی و متخصصان انتخابات به طور عمده با تکیه بر روندشناسی رأی‌دهندگان، این انتخابات را تحلیل کرده‌اند. اما مهم‌ترین تحلیل، تحلیل ساختاری است و کسانی بر آن انگشت گذاشته‌اند که از قبل در مورد ظهور پدیده ترامپ هشدار داده بودند.

۳. کریس هجز در مقاله «بدتر از آن چیزی است که فکرش را می‌کنید» در تاریخ ۱۱ نوامبر ۲۰۱۶ می‌نویسد: چامسکی، شش سال پیش به من گفت



وضعیت بسیار شبیه وضعیت دوره وایمار آلمان است. مردم از نظام پارلمانی نومید شده‌اند. مسأله بر سر آن نیست که فاشیست‌ها، سوسیال دموکرات‌ها را شکست دادند، مردم از احزاب لیبرال و محافظه‌کار نیز نفرت داشتند. نفرت از آنها بود که فاشیست‌ها را پیروز کرد. مردم آمریکا تا به‌حال خوشبخت بوده‌اند که رهبر کاریزماتیکی مثل جوزف مک کارتی یا ریچارد نیکسون یا واعظان Evangelist ظهور نکرده‌اند». اونجلیست‌ها کسانی هستند که داعش در مقابل آنان بسیار مهربان است. اونجلیست‌ها در حمله به عراق جنایاتی کردند که تصورش برای ما ناممکن است اما corporate media یا مدیای جهانی که این مسأله را پوشش می‌دهد به هیچ وجه به این مسأله نپرداخت. کسانی که با اونجلیست‌ها آشنا هستند می‌دانند اینها چه می‌کنند. مسبب اصلی این دو میلیون کشته‌ای که عراق داد و این نابسامانی که دچار شد همین اونجلیست‌ها بودند. معاون آقای ترامپ، مایکل فنس، جزء همین اونجلیست‌هاست و کسی است که نفرت از سیاهان، نفرت از اسلام، نفرت از کارگران مهاجر و ستایش سرمایه و کمپانی‌های بزرگ کار این آقاست. بنابراین منظورم این است که آنهایی که درباره داعش صحبت می‌کنند بهتر است که راجع به امثال آنها در دنیای مسیحی هم صحبت کنند. اینها روی آنتن نمی‌روند. عصر جدید عصری است که اگر شما بخواهید وجود داشته باشید باید بروید بالای آنتن، اونجلیست‌ها را نمی‌برند آنجا، اگر ببرند داعش رو سفید خواهد شد.

اگر چنین کسی بیاید و صادقانه مردم را خطاب کند خواهد توانست به سبب استیصال و نومیدی و خشم مشروع مردم آمریکا و در غیاب هر نوع پاسخ موجه، رأی آنان را به خود جلب کند.

«او به جای یهودیان در دوره نازی‌ها، سیاهان و کارگران مهاجر را سبب بدبختی مردم معرفی خواهد کرد و به ما خواهد گفت که اکنون سفیدهای مذکرند که طردشدگان جامعه‌اند. او خواهد گفت که ما باید از خود و شرافت‌مان دفاع کنیم. می‌بایست قدرت نظامیان را تقویت کنیم وگرنه رهبری جهان را از دست خواهیم داد. ایالات متحده قدرتی جهانی است؛ مثل آلمان قدرتی منطقه‌ای نیست. ظهور چنین کسی برای جهان مخاطره‌آمیز است. من گمان می‌کنم که چنین کسی نه از میان جمهوری‌خواهان و جمهوری خواهان دست راستی، بلکه از میان جمهوری‌خواهان دیوانه بر خواهد خواست و انتخابات را خواهد برد. سرکوب ناراضیان شبیه سرکوب در رژیم‌های توتالیتر خواهد شد و امنیت دولت در درجه اول قرار خواهد گرفت».

این حرف‌هایی بود که چامسکی شش سال پیش به کریس هجز گفته بود. بعضی از شاگردان من در آمریکا هستند، رؤسای دانشگاه به آنها sms دادند که نگران نباشید، ما از شما دفاع خواهیم کرد. چون اینجا همه شوخی می‌کنند که انتخاباتی شده و چهار سال دیگر ترامپ می‌رود؛ منظورم این است که همین الان دانشجویانی که شاید به آن معنا اسلامی هم نباشند در آنجا در وحشت به سر می‌برند و رؤسای دانشگاه‌ها به آنان ایمیل می‌زنند که نگران نباشید، ما از شما دفاع خواهیم کرد. از اینجا شما می‌توانید بفهمید که چامسکی چه پیشگویی و چه پیش‌بینی کرده است. شش سال پیش این حرف‌ها را گفته و حالا شما شاهد هستید که چه اتفاقی افتاده.

«چامسکی مثل بقیه روشنفکران مسئول آمریکا،

ظهور ترامپ را پیش‌بینی کرده بود و علت آن را فرمانروایی نئولیبرال‌ها از زمان ریگان به بعد می‌دانست». در ایران مسأله نئولیبرال‌ها را دست کم گرفتند. من این انتخابات خاص آمریکا را دنبال کردم. تقریباً تمام کسانی که معتقدند آمریکا به استیصال کشیده شده و رأی دادن به ترامپ یا امثالهم به یک معنا ناشی از اسیصال مردم است معتقدند که این موضوع از زمان ریگان به بعد و با آمدن یک سیستم و یک نظام نئولیبرالی ممکن شده است. افراد در اینجا درک خیلی سطحی از این مسأله دارند. بهتر است در این باره فکر کرد و بهتر است به این انتخابات آمریکا توجه کرد. «نئولیبرال‌هایی که چه در قالب جمهوری‌خواه و چه در قالب دموکرات با توسل به سیاست‌های داخلی یکسان و سیاست‌های خارجی تهاجم‌آمیز بر آمریکا حکومت کردند. ناقدان، این نئولیبرال‌ها را اعم از اینکه حزب جمهوری‌خواه باشند یا دموکرات، به سبب همانندی سیاست‌هایشان مرکز افراطی (Extreme center) یا به عبارت دیگر اعتدال افراطی نام گذاشته‌اند».

این واژه‌ای است که به آنها اطلاق کردند. من تا آنجا که بتوانم خواهم گفت که چرا اینها مرکزند، چرا اینها اعتدال‌اند، و چرا اینها افراطی‌اند. الان مشکل در جهان این است که همه صحبت از اعتدال می‌کنند ولی در عمل ما می‌توانیم اعتدال افراطی یا مرکز افراطی هم داشته باشیم و این مسأله مختص غربی‌ها نیست، در جهان در هر جا که اینها پایشان را گذاشته‌اند این عمل انجام گرفته.

۴. چرا مرکز یا اعتدال و چرا افراطی؟ اولین بار پینوشه در شیلی سیاست‌های اقتصادی نئولیبرال‌ها را اجرا کرد؛ سیاست‌هایی که به ظاهر اقتصادی‌اند اما در باطن به دین مانده‌اند. آزادید هر کار که خواستید بکنید اما به اصول من دست درازی نکنید. یا با من‌اید یا جز من و دشمن‌اید. آنان برای کافران دین‌شان صفت‌هایی هم دارند: پوپولیسم چپ یا راست. بعدها تاچر در انگلستان و ریگان در آمریکا و سپس سوسیالیست‌های فرانسه به رهبری میتران این سیاست‌ها را اجرا کردند و سپس به کشورهای جهان سوم تحمیل کردند و سپس آن را جهانی کردند. جهانی شدن یعنی نئولیبرالی شدن».

۵. چرا چنین شد حکایتی مفصل دارد اما مقوله مرکز یا اعتدال بدین ترتیب برساخته می‌شود. اگر نئولیبرال می‌شدید دیگر گذشته‌تان به کارتان نمی‌آمد. فرقی نمی‌کرد از چپ هستید یا از راست. نئولیبرالیسم اصول بسیار ساده‌ای دارد که هر کس که چند دقیقه‌ای صرف دانستن آن کند به رمز و راز آن پی خواهد برد و گرنه در میان دریایی از حرف‌های بی ربط غوطه خواهد خورد».

۶. «مهم‌ترین اصل نئولیبرالیسم این است: بازار حقیقت را می‌گوید». من در جمع فلاسفه بر این مسأله تأکید می‌کنم چون اینها بیست- سی سال است که در ایران هستند و این حرف‌ها را هم می‌زنند. بازار حقیقت را می‌گوید از نظر اینها یک مسأله معرفت‌شناسانه است. در اپیستمولوژی معمولاً نحله‌ها و مکاتب مختلف با هم بحث می‌کنند که فی‌المثل چگونه من می‌توانم حقیقت را کشف کنم، صدق چیست و از این دست مسائل، اینها می‌گویند بازار حقیقت را می‌گوید و در آینده خواهم گفت به چه نحوی این مسأله را می‌گویند.

«از زمان باستان تاکنون فیلسوفان و متألهان در مورد حقیقت و شرایط امکان آن حرف‌ها گفته‌اند. از نظر نئولیبرال‌ها بازار حقیقت را می‌گوید. فیلسوفان اگر به این امر اعتراف کنند و طبق قراردادهای بازار، بازی‌شان را بکنند مزاحم نیستند. از نظر نئولیبرال‌ها مناقشه فیلسوفان و متألهان همچون بازی کودکان است. آنان تا زمانی که این بازی مخل حقیقت‌شان نشود اعتنایی به آن نمی‌کنند، اما زمانی که نگاهی انتقادی به آنان کنند دشمن محسوب می‌شوند. اما اینکه چرا بازار حقیقت را می‌گوید، نه کسی یا چیزی دیگر، حکایتی فلسفی است که هایک و بقیه آن را باز گفته‌اند. نئولیبرال‌ها همین حقیقت ساده را هر جا به زبانی می‌گویند؛ در ایران آن را در مقام «علم اقتصاد» و فقط اقتصاد عرضه کرده‌اند، وگرنه نگاهی اجمالی به آثار هایک کافی است تا نشان دهد که از نظر او بازار مهم‌ترین پاسخ معرفت‌شناسانه تمامی فلسفه‌ها را داده است، نه فقط علم اقتصاد را. یکی از دلایلی که در روز فلسفه توجه فیلسوفان را به این نکته جلب می‌کنم این ادعاست. به رغم آنکه معرفت‌شناسی نئولیبرالی راهنمای تمام دولت‌های بعد از جنگ تحمیلی -اعم از اعتدالی و اصول گرا و اصلاح طلب- بوده است، فیلسوفان ایران التفاتی به این نکته کوچک نکرده‌اند زیرا گمان برده‌اند که اینها مسائلی اقتصادی است و اقتصاد ربطی به آنها ندارد».

حرف من این است -و مستنداتش را ارائه خواهم داد- که بعد از جنگ هر دولتی که آمده مجری سیاست‌های اینها بوده؛ اعم از اینکه اعتدالی باشد، اصطلاح طلب باشد یا اصولگرا باشد.

۷. فیسلوفان و متألهانی که معتقدند خداوند ضامن حقیقت یا فراهم‌کننده شرایط ظهور آن است روش ساده‌ای در برابر غیر خود دارند: اگر طالب حقیقت هستید در کار خدا دخالت نکنید.

نئولیبرال‌ها نیز از این سیاق‌اند و معتقدند اگر طالب حقیقت هستید در کار بازار دخالت نکنید. مداخله در بازار از دو طریق صورت می‌گیرد: دولت و مردم. تاکنون گفته‌اند که دولت نباید در کار مردم دخالت کند و به همین سبب عده کثیری از مردم از آنها خوش‌شان می‌آید، اما منظور ایشان این است که دولت نباید در کار بازار دخالت کند. منظور از مردم از نظر آنها همان بازار است. اما نئولیبرال‌های وطنی چندان برملا نکردند که مردم هم نباید در کار بازار دخالت کنند مگر زمانی که مجبور شدند. اما در این مورد به تمامی دولت‌های پس از جنگ فرمول‌های خود را یاد دادند که چگونه هر جمعی را که طالب دخالت در بازار است سرکوب کنند. آقای دکتر روغنی زنجانی گفته‌اند: من در مجلس این استدلال را کردم که اگر شما به دنبال اجرای یک سیاست مشخص هستید باید منتظر عواقب اجتماعی سیاسی در پرداخت هزینه‌های تصمیم خود نیز باشید. مثلاً دولت کره سیاست‌های خود را به صورت علنی اعلام می‌کند و به شدت نیز آنها را پیگیری می‌کند؛ وقتی هم با واکنش کارگران و دانشجویان رو به رو می‌شود پلیس را برای سرکوب آنها به خیابان‌ها می‌فرستد. اگر قرار باشد بخواهیم چنین واکنش‌هایی را شاهد نباشیم هرگز سیاست‌ها و تصمیم‌هایی را که مد نظر داریم اجرا نخواهیم کرد. من برای نمایندگان مجلس توضیح داده‌ام برای اجرای سیاست‌های برنامه اول و برنامه دوم باید در سیاست‌های خارجی کشور اصلاحاتی به وجود آورید. ما نمی‌توانیم در چندین جبهه بجنگیم».

ماجرا ساده است. منظورم این است که اینجا که راجع به دانشجویان و کارگران صحبت می‌کنند اختلافاتی وجود دارد؛ معمولاً نشانه‌های مشخصی را با انگشت اشاره می‌کنند. آقای روغنی زنجانی واضح و روشن و مشخص گفته که برای اجرای سیاست‌های نئولیبرالی باید سیاست داخلی و سیاست خارجی را اصلاح کرد. سیاست خارجی یعنی ادغام در سرمایه‌داری جهانی. یک نکته ساده به نفع اینها می‌خواهم بگویم؛ شما یا سیاست‌های نئولیبرالی را اجرا نمی‌کنید یعنی مملکت را به بلا نمی‌اندازید که یک درصد - ۹۹ درصد به وجود بیاید و اگر اجرا کردید باید به بازار جهانی بروید. اینها حق دارند که می‌گویند حالا که ما این سیاست‌ها را انجام دادیم باید به بازار جهانی برویم. چون این نکته درک نمی‌شود و در دنیای سیاست مورد مباحثه قرار می‌گیرد. اینها محق هستند. لفظ سرمایه‌گذاری خارجی جزء مقولات اساسی اینهاست. در دوره آقای احمدی نژاد که نزدیک هفتصد و پنجاه میلیارد دلار پول وارد مملکت شد اینها مرتب از سرمایه‌گذاری خارجی دفاع می‌کردند، حتی همان موقع. سرمایه‌گذاری خارجی یک مقوله اساسی است. چرا؟ برای اینکه سرمایه‌داری باید جهانی بشود و ما باید تمام قواعد سرمایه‌داری را بپذیریم. مدام این طرف و آن طرف مباحثاتی در این مورد انجام می‌گیرد اما منظور من این است که کنه ماجرا گفته شود، ما باید کنه ماجرا را بفهمیم و بعد هر تصمیمی می‌خواهیم بگیریم. اینها محق‌اند که می‌گویند ما باید سرمایه‌گذاری خارجی را بپذیریم و در سیاست خارجی تجدید نظر کنیم. چرا؟ چون حدود سی سال است که این سیاست‌ها را اجرا می‌کنیم، اگر شما این سیاست‌ها را اجرا کنید و قدم آخر را برندارید به چه درد می‌خورد؟

«آنان در آغاز هر انتخاباتی غیب‌شان می‌زند و از هیچ کس علناً طرفداری نمی‌کنند، زیرا متاع خود را باید به همه دولت‌ها بفروشند، اما بعد از انتخابات سر و کله‌شان برای ارائه اقتصاد علمی پیدا می‌شود و به همه دولت‌ها مشورت می‌دهند».

اینها خودشان الان منتقد هستند و می‌گویند آقای احمدی نژاد که طرفدار عدالت اجتماعی نبود. آن تعدیل قیمت حامل‌های انرژی جزء برنامه اینهاست؛ آقای خاتمی هم گفتند من خیلی آرزو داشتم که این برنامه را اجرا کنم. حالا که یک مقدار وضع نابسامان شده کسانی که پشت سر کاندیدای خاصی بودند و معتقد بودند که پنجاه هزار تومان در ماه باید به عنوان یارانه به مردم بدهند حالا می‌گویند که او رابین هود شده؛ نه، او رابین هود نشده، این برنامه خودتان بوده، قرار بوده اجرا کنید، احمدی‌نژاد هم این کار را کرده و فقط از پنجاه هزار تومانی که شما نقشه‌اش را کشیده بودید پنج هزار تومان کسر کرده. منظورم این است که اینجاها چگونه به اساس کار پی ببریم و اساس کار را بفهمیم. بعضی از مسائلی که در اینجا در حال اتفاق افتادن است و باعث اغتشاش خاطر مردم هست می‌توانیم در مورد آن به توافقی برسیم.

«اساساً از نظر آنان دولت باید از خود خلع ید کند؛ یعنی تمام دارایی‌های دولتی را خصوصی کند. آنان عمداً می‌گویند دارایی‌های دولتی، و فراموش می‌کنند که این دارایی‌ها متعلق به همه مردم است و دولت فقط وکیل آنها برای اداره کردن است. می‌گویند دولت، تاجر خوبی نیست و باید خصوصی‌سازی شود. آنان بعد از جنگ دولت‌ها را ترغیب به خصوصی‌سازی کردند و به همین سبب قانون اساسی را نیز تغییر دادند».

ماجرای تغییر قانون اساسی یعنی اصل چهل و چهار مسأله بسیار مهمی است. کسانی که سال ۶۵ در سازمان برنامه جمع شده بودند آن موقع

می‌گفتند که قانون اساسی باید عوض بشود و بعد قانون عوض شد.

«مـــردم از بعضی خصوصی‌سازی‌ها خوش‌شان نمی‌آید. آنها هم زیر لبی به مردم باج می‌دهند و می‌گویند خصوصی شده است؛ لفظی من درآوردی، وگرنه از حیث ساختاری چه فرقی می‌کند که اموال خصوصی شده نصیب X شود یا Y؟».

«آنها هم این را می‌دانند و به همین سبب راه فرار خصولتی را برای خود باز می‌گذارند وگرنه خود آنها در فرصت‌های گوناگون اعتراف کرده‌اند که بخش خصوصی در ایران وجود نداشته است. روغنی زنجانی در کتاب اقتصاد سیاسی ایران گفته: پیش زمینه‌های بسیاری از اقداماتی که قرار بود در قالب برنامه اول توسعه به اجرا گذاشته شود، در جامعه وجود نداشت و یا ضعیف بود و دولت خودش باید برای ایجاد آن زمینه‌ها و فرهنگ لازم آن تلاش می‌کرد. مثلاً در بخش خصوصی‌سازی ما فاقد یک بخش خصوصی کاردان و لایق و با توان بالای مالی بودیم. سرمایه‌ها و توان مدیریت به بخش مسکن، واسطه‌گری، تجارت و بخش کشاورزی خلاصه می‌شدند» ما بخش خصوصی صنعتی نداشتیم. «از هر زمان که می‌خواستیم شروع کنیم باید از این نقطه آغاز می‌کردیم که در بخش خصوصی یک کارهایی را ایجاد کنیم».

وقتی شما بخش خصوصی دارید خصوصی‌سازی می‌کنید؛ ولی آقایان می‌گویند که ما بخش خصوصی باید ایجاد کنیم! و بعد که ایجاد شد بعضی‌ها را که دوست ندارند می‌گویند خصولتی است. چه فرقی می‌کند؟ اگر بخواهید ساختاری و ماهوی و درست بحث کنید می‌بینید که این کار را شما خودتان انجام دادید.

در سال ۶۹ یا ۷۰ صحبت بر سر این بود که اصولاً باید اقداماتی در جهت شکل‌گیری بخش خصوصی نوپا در کشور انجام شود. چون بخش خصوصی قوی وجود نداشت دولت خود وظیفه سرمایه‌گذاری در بخش‌ها و حوزه‌های مختلف را به عهده گرفته است. ما اصلاً نهاد بخش خصوصی در کشور نداشتیم و هنوز هم نداریم. یک سازمانی که واقعاً در اقتصاد کشور مؤثر باشد و رابطه تعریف شده بین آنها وجود داشته باشد هنوز نداریم. یکی از اهدافی که برنامه سوم دنبال می‌کند این است که نهاد بخش خصوصی را در کشور ایجاد کند».

«حاصل کار دولتی که بخش خصوصی نوپایی را ایجاد کند چیزی به جز خصولتی خواهد بود که بازار آزادی‌ها اکنون در ظاهر به آن حمله می‌کنند اما در باطن از آن خرسندند زیرا که نتیجه تلاش آنان است؟! مسأله آن است که بخش خصوصی یا کسی که چنین عملکردی دارد عقلانی عمل می‌کند» آنها معتقدند که بخش خصوصی عقلانی عمل می‌کند. «اینجاست که به مفهوم عقلانیت آنان باز می‌گردم. منظور آنان از عقلانیت رسیدن به سود در کوتاه‌ترین مدت است؛ یعنی توسل به همان عقلانیت معطوف به هدف یا عقلانیت ابزاری ماکس وبر. آنان به کنش عقلانی معطوف به ارزش یعنی فلسفه ورزیدن و امثالهم اهمیتی نمی‌دهند الا زمانی که این عقلانیت دست تعدی به عقلانیت ابزاری دراز کند. آن وقت است که فریاد می‌زنند علم اقتصاد به باد فنا رفت و جامعه نابود شد.

خلاصه کنم؛ به اعتقاد آنان دولت باید پاسدار حقیقت بازار یعنی فراهم کردن قوانین مورد علاقه آنها و جهانی‌شدن سرمایه و سرکوب کننده کسی باشد که می‌خواهد به بازار تجاوز کند. اکنون دیگر باید مشخص شده باشد که چرا به آنها مرکز یا مرکزگرا یا اعتدالی می‌گویند. هر کس که نئولیبرال شد و دولت را در دست گرفت باید همین وظایف را انجام دهد ولاغیر. به همین سبب است که رفتن کلینتون دموکرات و آمدن بوش محافظکار یا سارکوزی محافظه کار و اولانـد سوسیالیست کوچک‌ترین فرقی نمی‌کند. دولت‌ها می‌بایست آموزش و بهداشت را به حقیقت بازار واگذارند. گذشت زمانی که سوسیالیست‌ها طرفدار بیمه همگانی و آموزش همگانی بودند. مهم‌ترین دلیلی که انتخابات بی‌معنا شده است خلع ید دولت‌ها از خود است».

این مسأله بسیار مهم است. این پدیده در ایران هم هست؛ یعنی به دولت می‌گویند از خودت خلع ید کن. خیلی‌ها می‌گویند دموکراسی غربی در طول این کار تأثیرگذار بود، ولی فرقی نمی‌کرد سارکوزی برود یا شخص دیگر. چرا؟ چون قوانین بازار تدوین شده است و از قبل وجود داشت. موقعی که ماجرای یونان پیش آمد وزیر مالی یونان گفت که قوی‌ترین مرد اروپا کسی است که بر سر اقتصاد است و کسی هم اسمش را نمی‌داند، انتخاب هم نشده. حرفش این است که دموکراسی یک نقطه ضعف دارد و آن هم مردم هستند. چرا؟ برای اینکه هر آن ممکن است رأی بدهند که شما بروید مثلاً روی بهداشت یا آموزش سرمایه‌گذاری کنید. این روند الان در ایران آمده؛ هفتاد و پنج درصد دانشگاه‌های ما در حال حاضر خصوصی هستند و پول می‌گیرند. مسأله چیست؟ پولدارها می‌توانند تحصیل کنند، در واقع هم پولدارند و هم مقامات مهم را اشغال می‌کنند. طبقات پایین به جز تحصیل راهی برای اینکه

خودشان را بالا بکشند ندارند. وقتی شما این راه‌ها را هم بر آنها ببندید چاره‌ای برای آنها نمی‌ماند. یکی از مشکلاتی که در آمریکا مردم به خاطر آن به ترامپ رأی دادند مسأله وام دانشجویی است که یکی از مسائل مهم دانشجویان آمریکاست. کسی که فوق لیسانس بگیرد با صد و بیست هزار دلار قرض –که رقم عجیبی هم باید بهره بدهد– رو به رو است و اگر اینها بروند کار رسمی کنند دولت مالیات اینها را ضبط خواهد کرد؛ به همین علت می‌روند در بازار آزاد و قاچاق کار می‌کنند که حداقل مالیات ندهند. به همین علت است که قضیه آن‌قدر پیچیده شده است و به همین علت است که به ترامپی که می‌گوید من این وضعیت را به هم می‌زنم رأی می‌دهند. استیصال جایی برای اعتدال به مفهوم فلسفی‌اش باقی نمی‌گذارد.

«مرکز پا برجاست. اعتدال پا برجاست. اما چرا اعتدال افراطی؟ به این سبب که نئولیبرالیزم به سلطه یک درصد از مردم به ۹۹ درصد از مردم در همه جای جهان منجر شده است. این اعتدال به این سبب افراطی است که بیش از هر رژیم سیاسی از مردم خلع ید کرده است. مردم دیگر درباره سرنوشت خود نمی‌توانند تصمیم بگیرند. رابطه دولت و مردم گسسته است».

خاورمیانه این جور شد که دولت و ملت‌ها از بین رفتند و این وضعیت را پیدا کردند. ما الان قدر نعمت امنیتی را که داریم بدانیم اما عناصر ساختاری‌ای در داخل هستند –منظورم فرد نیست– که این مسأله را پروبلماتیزه می‌کند. افراطی‌تر از این سراغ دارید؟!

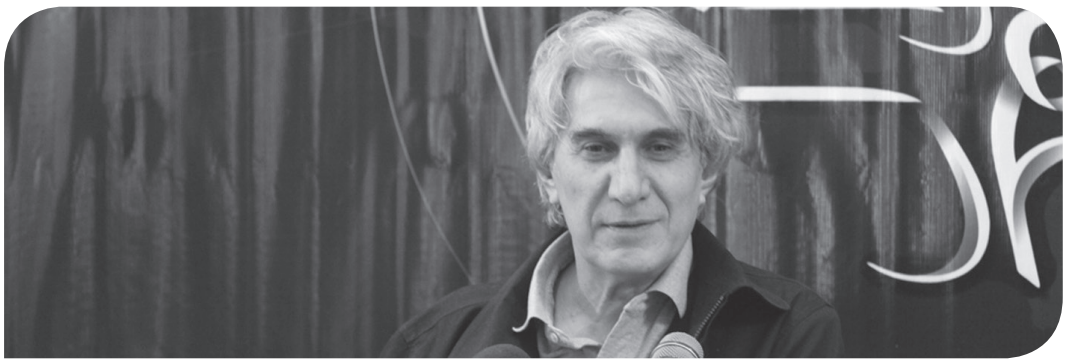
«همین جاست که مردم بنا به دلایلی که چامسکی گفت به فاشیستی مثل ترامپ رأی می‌دهند. نئولیبرالیزم یا گونه قدیمی آن همواره جاده صاف کن فاشیسم بوده است، چه در وایمار، چه در آمریکا، چه در انگلستان که فاشیست‌هایش انتخابات را بردند. هر چند ورود به اروپای بازار آزادی نیز چنگی به دل نمی‌زد. سیاست بی معنا شده است.

اخیراً عده‌ای از جوانان بر سر قبر کوروش رفتند و شعارهایی دادند. آنچه مرا وحشت زده کرد شعارهایی ضد عرب و ابراز نفرت به اعراب بود. فاشیسم همیشه همین طور شروع می‌شود. شاید کسانی که در آن جمع بودند خود نمی‌دانند که چه عمل فاشیستی مرتکب شده‌اند؛ شاید خود آنان هم اکنون از منتقدان ترامپ باشند. نئولیبرالیزم و فاشیسم تا به خود بیایید بر سر شما هوار می‌شود».

مسأله سر کوروش نیست. اما اینکه شما بگویید مرگ بر عرب، این همان شروع فاشیسم است. وقتی می‌گویم این عناصر به شکل ساختاری در درون هستند منظورم این است؛ عده‌ای این را می‌ستایند، اما فاشیزم همین طور شروع می‌شود. هیتلر همین طور شروع می‌کند به کشتار یهودیان، ترامپ همین طور شروع می‌کند سیاهان را زدن، و شما هم وقتی می‌گویید مرگ بر عرب همین روند فاشیستی را آغاز می‌کنید. اعراب همسایگان ما بوده‌اند اما مدت‌هاست که با آنها رابطه‌ای نداریم. ما از نظر ساختاری نزدیک‌ترین به کشورهای عربی هستیم اما هیچ رابطه‌ای وجود ندارد. یکی از دلایلی که الان جنگ شیعه و سنی راه افتاده –و خواهم گفت ریشه‌اش در کجاست و چگونه است– ناشی از این است که هیچ ارتباطی میان جامعه عرب و جامعه ایرانی وجود ندارد. حالا هم عده‌ای با گروهی مخالف‌اند این را به عرب نسبت می‌دهند؛ اما این گونه ابراز نفرت یعنی فاشیسم! خیلی ساده است.

«چرا جنبش‌های فاشیستی بعد از چهار دهه فرمانروایی نئولیبرال سر بلند کرده‌اند و اکنون نئولیبرالیزم با فاشیسم گره خورده است؟ جواب را باید در جهانی شدن سرمایه جستجو کرد. جهانی شدن سرمایه نیازمند قوانینی است که در سطح جهانی رعایت شود. قانون آزاد تجارت که کلینتون دموکرات سردمدار آن بود و بوش محافظه کار آن را ادامه داد، یکی از همین قوانین و معاهده‌ها و پیمان‌هایی است که حاصل آن خلع ید دولت– ملت‌ها از قدرت‌های خود است. بدین سان راه گشوده می‌شود تا سرمایه X با ضمانت لازم در جای Y فعال باشد.

من به خاطر ضیق وقت نمی‌توانم این متن را بخوانم، پس اجازه دهید نکات اساسی‌اش را بگویم. من وارد این قضیه شدم که رابطه آزادی و دموکراسی چیست. این مسأله بسیار مورد توجه ماست؛ حداقل عده بسیار زیادی از مردم دنبال آزادی هستند و گمان می‌کنند که دنبال دموکراسی هستند، اما نیستند. این اشتباه را دولت‌ها می‌کنند و از اول کردند، مثلاً نشریه «صبح» فکر کرد که دموکراسی یعنی اباهه‌گری، یعنی همین آزادی‌هایی که تبلیغ می‌کنند، نفهمید که دموکراسی یعنی اینکه مردم مسائل و مشکلات خودشان را مطرح کنند. نئولیبرال‌ها یا لیبرتارین‌ها همواره طرفدار آزادی‌های شخصی از انواع و اقسام مختلف بودند. در ایران بین این نوع آزادی‌ها و دموکراسی خلطی انجام گرفته. آنچه که ما به آن احتیاج داریم دموکراسی است که هیچ ربطی هم به این حرف‌ها ندارد؛ اما نئولیبرال‌ها به شدت دنبال این هستند که آزادی‌های جنسی و آزادی‌های دیگری که مدیای جهانی، فیلم‌های جهانی و صنعت فرهنگ‌سازی جهانی منتشر می‌کند را بیاورند و در نتیجه مسأله دموکراسی از بین برود.



من راجع به دولت‌ها هم نوشته بودم ولی الان دیگر وقت ندارم. در جناح محافظه کار عده‌ای هستند که دادن این آزادی‌ها را نامشروع می‌دانند. داستان از اینجا شروع می‌شود که مثلاً موسیقی لس‌آنجلسی وجود دارد و بچه‌ها به آن موسیقی گوش می‌دهند، آنها می‌گویند یک نوع موسیقی پاپ بیاید ایران ولی به محض اینکه ایران می‌آید و می‌خواهند کنسرت بگذارند نمی‌گذارند. از آن طرف تمام جوانان هم فکر می‌کنند که این نوع آزادی، حق آنهاست و این نوع آزادی یعنی دموکراسی. از این طرف هم من مفصل راجع به هجو نوشته بودم. بوردیو می‌گوید زمانی که در خلاقیت بسته می‌شود در هجو باز می‌شود. الان شما به social media نگاه کنید همه هجو است، همه متلک‌پرانی، همه شوخی است. از آن طرف واکنش برای یک سری آزادی‌های خیلی شخصی می‌آید و واکنش از این طرف، هجو است. چه کسی این وسط می‌برد؟ همین کسانی که معتقدند باید دموکراسی را سرکوب کرد، نه آزادی‌ها را. این دو ربطی به هم ندارند. موقعی که شما می‌گویید آزادی و دموکراسی، همه فکر می‌کنند که یک چیز است ولی یک چیز نیست. دموکراسی یعنی اینکه من بتوانم در سرنوشت خودم شرکت کنم. دیدید که آقای روغنی زنجانی می‌گفت چگونه باید کارگران یا دانشجویان را سرکوب کرد؛ در عوض چه باید داد؟ همین آزادی‌های شخصی.

من مفصل راجع به داعش صحبت کرده بودم و راجع به آدم زائد هانا آرنتی. آدم زائد از نظر آرنت که در جنگ جهانی اول در سطح اروپا پخش شد آدمی بود که هیچ پیوند ملی با جایی نداشت، آدم رها شده‌ای بود که هیچ حقوقی نداشت، کشوری نداشت، همسایه‌ای نداشت؛ و همین‌ها فاشیسم را ساختند. الان سطح عظیم بیکاری در ایران به خاطر سیاست‌های نئولیبرالی هست. اینها آدم‌های زائد هستند. چرا داعش به وجود آمد؟ برای اینکه آمریکایی‌ها آنجا را له کردند. تمام زیر ساخت‌ها را زدند که به قول خودشان عراق را از نو بسازند. من به شما پیشنهاد می‌کنم کتاب دکترین او را بخوانید، بیست صفحه است راجع به عراق، بیشتر از یک ربع وقت‌تان را نمی‌گیرد؛ آنجا توضیح می‌دهد که چطور آمریکایی‌ها کل عراق را نابود کردند تا به یک عنوانی بهشت نئولیبرالی و دموکراتیک بسازند که حاصلش این شد. کسانی که رفتند دنبال داعش همین آدم‌های زائدی هستند که از همه جا مانده و رانده هستند، مستأصل هستند. یک ایده رادیکال هم در هوا هست، اینکه آنها فلسفه دارند یا اعتدال بلدند مسأله مهمی نیست، این ایده رادیکال در بالا هست و اینها جذب می‌شوند. من راجع به رابطه داعش و غربی‌ها و خود ترامپ صحبت کرده بودم که در اینجا آن را قطع می‌کنم.

اما آقای بیژن عبدالکریمی به من گفته بودند چرا متافیزیک را فراموش کردی، من متنی نوشته بودم که متافیزیک را فراموش نکردم. در آن متن از قول هایدگر آورده بودم که در مقوله‌های بنیادی متافیزیک و یا در «وجود و زمان» از اضطراب و ملال صحبت می‌کند؛ اینها مود (mood) هستند، مودها نه سابجکتیو هستند و نه آبجکتیو، یک پس‌زمینه بنیادی هستند که بین رابطه من و جهان قرار می‌گیرند و از آنجا یک نتیجه گرفته بودم. هایدگر خودش مثال مهمانی و ایستگاه راه آهن را می‌زند، اما من مثال بیکاری را می‌توانم بزنم. در تعریف مود ملال و مود اضطراب می‌توان گفت ملال زمانی است که زمان، شما را پشت سر می‌گذارد، زمان به شما بی اعتنایی می‌کند، زمان کُند می‌شود و شما را فراموش می‌کند؛ اضطراب این است که شما نیازمند زمان هستید که بتوانید از زمان جلوتر بروید، که این میّسر نیست، به همین علت هم اضطراب دارید. اگر شما نگاه کنید مواد مخدر، رابطه آدمی با زمان است. مواد مخدر –آنهایی که مخدر است– زمان را کُند می‌کند. اینجا خیلی هایدگری می‌شود راجع به این مسأله صحبت کرد که چگونه زمانی که شما بیکار هستید و کاری ندارید همین ملال و اضطراب به شما فشار می‌آورد و در زمانی که دچار

ملال هستید یا اضطراب دارید مواد مخدر می‌کشید برای اینکه از اضطرابتان بکاهد. زمانی که اضطراب دارید مواد مخدر می‌کشید و زمانی که ملال دارید مواد محرک می‌کشید برای اینکه زمان را بالانس کنید. اتفاقاً می‌خواهم به آقای بیژن عبدالکریمی بگویم این مشکل اعتیادی که ما داریم یک مشکل متافیزیکی است، مشکل بیکاری که ما داریم مشکلی جهانی است، مشکلی نیست که فقط در اینجا باشد، و تا زمانی که این سیاست‌ها در قالب سیاست های انقباضی ادامه پیدا کند این هست و خواهد بود.

نئولیبرال‌ها به شدت از دولت–ملت بیزارند، برای اینکه می‌گویند دولت–ملت‌ها یک چیز مصنوعی است که بر مبنای قدرت بنیان شده، مثلا تُرک و لر و فلان را جمع کرده و با قدرت فرمانروایی می‌کند. از نظر آنها سیستم‌های یک قوم طبیعی –مثلاً فلان قوم که فلان زبان را دارد یا فلان دین را دارد– کاملاً می‌توانند با هم راحت زندگی کنند؛ بنابراین طالب از بین رفتن دولت–ملت‌ها هستند. در سطح جهانی هم همین طور است. این یک مسأله ساختاری است. در خود انگلستان هم می‌بینید که اسکاتلند می‌خواهد از بریتانیا جدا شود. چرا؟ قدیم نمی‌توانستند، الان می‌توانند. الان یک بازار جهانی در بالا وجود دارد که هر قومی که جدا شد می‌تواند برود آن بالا. بنابراین گمان نکنیم که این مشکلات در بیرون است، در داخل هم وجود دارد و فلاسفه ما باید راجع به آن فکر کنند. درست است، مسائل فلسفی خیلی مهم است، اما اگر به این مسائل فکر نکنیم این کشور از هم پاشیده می‌شود، همه کشورهایی که به هم ریختند یک زمانی بود که این مسأله را داشتند.

در آخر مقاله من گفتم مشکل ما چیست؟ من این را احاله کردم به فوکو در کتاب بسیار مهم «تولد زیست سیاست». فوکو آنجا مفصل بحث کرده، من هم اینجا هیچ حرفی نزده بودم، یعنی نمی‌توانستم کتاب را به خاطر کمبود وقت، تحلیل کنم. داستان این است که یک جا یک رژیمی دارید که می‌گوید بازار حقیقت را می‌گوید و یک جا یک رژیم سیاسی هست که می‌گوید خداوند حقیقت را می‌گوید و من نماینده او هستم. این دو، در اثر اینکه آنها فکر می‌کردند که این یک چیز اقتصادی است –خودشان آورده اند– در هم گره خورده. مشکل اساسی ما بد بودن این آدم و آن گروه سیاسی و غیره نیست، این تضاد structural است که همین سیاستمدارهایی که معتقدند نماینده خدا هستند دو دقیقه بعد می‌گویند که بازار حقیقت را می‌گوید، این تضاد و contradiction دارد به ایران فشار می‌آورد و ای بسا که اگر حل نشود بتواند بسیار مضر باشد. من جانب‌داری نمی‌کنم. شما کتاب فوکو را بخوانید، در آنجا راجع به این قضیه مفصل صحبت کرده. منظور من این است که بیایید مسائل مملکت را به روانکاوی رهبران و اینکه ایشان این طور است و ایشان آن طور است مرتبط نکنیم، به این تناقض اساسی بپردازیم و بعد ان شاء الله شاید بتوانیم این مشکلات را حل کنیم. من جداً عذر خواهی می‌کنم که بیشتر از وقتم صحبت کردم.

کدام عقلانیت و کدام اعتدال؟

حجت الاسلام و المسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه
استاد فلسفه و رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



عنوان بحث روز جهانی فلسفه در امسال، با مشورت دوستان مؤسسه، عقلانیت و اعتدال انتخاب شد. استادان گرامی مباحث ارزشمندی را ارائه کردند و ارائه می‌کنند؛ بنده از همه آنها تشکر می‌کنم، از اینکه دعوت مؤسسه را پذیرفتند و بحث علمی خودشان را ارائه کردند. از آقای دکتر توکلی هم که مدیریت این جلسه را پذیرفتند تشکر می‌کنم. موضوع بحث بنده «کدام عقلانیت و کدام اعتدال؟» است. وقتی از عقلانیت و اعتدال صحبت می‌کنیم کدام معنای از عقلانیت و کدام معنای اعتدال مد نظرمان است؟ به عبارت دیگر آیا هر عقلانیتی مسلتزم اعتدال است؟ آیا هر اعتدالی زاییده عقلانیت است؟ آیا کسانی که فاقد اعتدال‌اند الزاماً فاقد عقلانیت‌اند؟ آیا کسانی که از عقلانیت بهره‌ای نبرده‌اند الزاماً گرفتار افراط و تفریط هستند؟ اجازه بدهید اول کدام اعتدال را توضیح بدهم، بعد کدام عقلانیت را.

اعتدال در مقابل افراط و تفریط است، به معنای میانه‌روی به کار می‌رود و طبیعتاً شامل تمام عرصه‌ها هم می‌شود. وقتی می‌گوییم اعتدال، هم اعتدال فردی مطرح است هم اعتدال اجتماعی مطرح است، هم اعتدال بین المللی، هم اعتدال در عرصه سیاست، هم اعتدال در عرصه دینداری، هم اعتدال در عرصه اقتصاد، همه عرصه‌ها را شامل می‌شود. اعتدال فقط یک مفهوم اخلاقی صرف نیست که فردی باشد؛ جنبه اجتماعی هم دارد.

همه شما شنیده‌اید که ارسطو وقتی از حد وسط و اعتدال صحبت می‌کند می‌گوید اعتدال و حد وسط فضلیت است، افراط و تفریط رذیلت است. مصداق اعتدال و افراط و تفریط چیست؟ ارسطو می‌گوید انسان

که دارای سه قوه شهوت و غضب و عقل است، هریک از این سه قوه اعتدالی دارند و افراط و تفریطی. مثلاً شجاعت در قوه غضب، اعتدال است، در واقع حد وسط جبن و تهوّر است. یا عفت در قوه شهوت، اعتدال است، حد وسط خمودی و فجره است. حکمت در قوه عاقله، اعتدال و حد وسط است؛ که افراط و تفریط آن می‌شود جربزه و بلاهت. بنابراین شجاعت، عفت و حکمت، از نظر ارسطو سه فضیلت‌اند؛ حکمت اسلامی هم این را قبول کرده. ارسطو یک فضیلت چهارمی را هم به این فضایل سه‌گانه می‌افزاید به نام عدالت. می‌شود فضایل اربعه. چهار فضیلت است. یعنی شجاعت و عفت و حکمت و عدالت مصادیق اعتدال‌اند و اگر جامعه‌ای مجموعه این چهار صفت و فضیلت را داشته باشد آن جامعه، جامعه سالم و سعادتمندی است و سلامت و سعادت زندگی تضمین می‌شود.

شبیه همین مضمون را در آیات قرآن هم داریم. مثلاً در آیه ۱۴۳ سوره بقره می‌فرماید: «وَكَذٰلِكَ جَعَلنٰاكُم أُمَّةً وَسَطًا لِتَكونوا شُهَداءَ عَلَى النّاسِ وَيَكونَ الرَّسولُ عَلَيكُم شَهيدًا»؛ قرآن این امت وسط را بهترین معرفی می‌کند. مفسرین گفته‌اند امت وسط یعنی امت معتدل، امتی که از اعتدال برخوردار است، گرفتار افراط و تفریط نباشد. در آیه ۲۹ سوره اسراء، اعتدال را در یک مصداقی بیان می کند، می‌فرماید «وَ لاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً». یعنی خسّت و سخاوت حداکثری –اینکه آدم بی‌رویه سخاوت بکند و مال خودش را بدهد– را مذموم شمرده، می‌گوید این باعث ملامت است، این باعث حسرت خوردگی است. نمونه دیگر، آیه ۶۷ سوره فرقان است که می‌فرماید «وَ الَّذِينَ إِذا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقْتُرُوا وَ كانَ بَيْنَ ذلِكَ قَواماً»، یعنی وقتی می‌خواهید انفاق بکنید در انفاق اسراف نکنید، خیلی هم خسّت نورزید، آن قوام و استواری، بین این دو است. پس مقابل اعتدال، فقط خشونت نیست. من دیده‌ام گاهی اوقات وقتی می‌خواهند مقابل اعتدال را معرفی کنند می‌گویند خشونت. نه، خشونت فقط یک طرفِ خارج از اعتدال است؛ طرف دیگر، تساهل و مداهنه است که آن هم در فلسفه اسلامی و فلسفه ارسطویی مذموم است. بعضی‌ها اهل تساهل‌اند، می‌گویند به ما چه، هر اتفاقی می‌خواهد بیفتد، بی تفاوت‌اند. بعضی از آن سمت، ساختار ذهنی خودشان را ملاک قرار داده‌اند و با هر کس که خارج از آن ساختار باشد مقابله می‌کنند و اجازه نمی‌دهند که آنها حق حیات داشته باشند. این افراط و تفریط، هر دو غلط است. پس اعتدال، شجاعت و عفت و حکمت و عدالت است. بنابراین از اینکه «کدام اعتدال» منظورمان این معنا است که در فلسفه اسلامی هم پذیرفته شده است.

اما کدام عقلانیت؟ خیلی از افراد گمان می‌کنند که عقل و عقلانیت یک معنا بیشتر ندارد. نه، اینطور نیست، معانی متفاوتی دارد. معنای اول عقلانیت عبارت است از عقل استدلال‌گر؛ یعنی کاربست عقل استدلال‌گر را عقلانیت می‌گوییم. یعنی Rationality به معنای کاربست Reason و عقل است. همان چیز که ما در منطق خوانده‌ایم: خداوند یک قوه‌ای در ما به ودیعه نهاده که با کمک این قوه و با کمک معلومات، مجهولات هم معلوم می‌شوند. این نوع از عقلانیت که کاربست عقل استدلال‌گر است و به شکل قیاس اقترانی، استثنایی و حتی استقراء – که از جزیی می‌خواهیم به کلی برسیم – بیان می‌شود باز هم یک نوع استدلال است. با کمک معلومات، مجهولی معلوم می‌شود. این نوع عقلانیت به طور گسترده در فلسفه اسلامی مطرح شده است. عقل‌گرایان فلسفه مثل دکارت و اسپینوزا هم دقیقاً همین مشرب را داشته‌اند، یعنی چنین عقلانیتی را قبول داشتند.

معنای دوم عقلانیت، عقلانیت ابزاری است که آقای ماکس وبر در کتاب «اقتصاد و جامعه» این اصطلاح را به کار برده و به معنای کنش‌های عقلانی هدف‌دار است؛ یعنی کاربست ابزارهای معرفتی انسان برای رسیدن به یک هدف حساب‌شده، هدفی که با عقل جزیی محاسبه و تعیین کردید و با ابزارهای معرفتی تلاش می‌کنید به آن برسید. اگر تا حدودی بخواهم معنای عقل ابزاری را بگویم همان عقل معاش، عقلانیت معیشتی و معیشت‌ورز است. لذا وبر عقلانیت اقتصادی را هم در عرض عقلانیت ابزاری مطرح کرده، ولی به نظر من عقلانیت اقتصادی هم –که برای کسب منافع و سود بیشتر است– مصداقی از عقلانیت ابزاری است. یعنی یک مصداق عقلانیت ابزاری می‌شود عقلانیت اقتصادی، یک مصداق آن می‌شود عقلانیت سیاسی. اصولاً بخشی از آن عقلانیتی که در علوم انسانی– اجتماعی مورد توجه قرار می‌گیرد همین عقلانیت ابزاری است. هایدگر عقل ابزاری را به عقل حسابگر تعبیر می‌کند؛ لذا در مقابل این، یک اصطلاحی دارد به نام عقل تعمقی. می‌گوید این عقل حسابگر نیاز به یک عقل تعمقی دارد. شبیه همان عقل استدلال‌گر است، البته نمی‌خواهم بگویم عقل تعمقی هایدگر همان عقل استدلال‌گری است که ما در فلسفه اسلامی داریم. این هم معنای دوم از عقلانیت؛ عقلانیت ابزاری.

معنای سوم از عقلانیت، عقلانیت اخلاقی است. آندرو لینک‌لیتر که یکی از شخصیت‌های مکتب فرانکفورت است برای اولین بار اصطلاح

عقلانیت اخلاقی را برای ایجاد اجماع اجتماعی به کار می‌برد. اگر بخواهم عقلانیت اخلاقی را با ادبیات خودمان توضیح بدهم به معنای عقلانیت معطوف به ارزش‌های اخلاقی است؛ یعنی کنش‌های عقلانی که برگرفته از ارزش‌های اخلاقی باشد. این، عقلانیت اخلاقی است.

معنای چهارم از عقلانیت، عقلانیت راهبردی است. برای تسلط بر جامعه از عقلانیت راهبردی استفاده می‌کنند. این عقلانیت را هم لیتر به تبعیت از هابرماس مطرح می‌کند. لیتر سه نوع عقلانیت را مطرح کرده است: عقلانیت ابزاری که برای تسلط بر طبیعت است، عقلانیت اخلاقی که برای ایجاد اجماع اجتماعی است، و عقلانیت راهبردی که برای تسلط برای جوامع است. یعنی در عقلانیت‌های مدرن که مبتنی بر سوبجکتیویته و مبتنی بر یک نوع عقل خودبنیاد است وقتی از عقلانیت –چه عقلانیت ابزاری و چه عقلانیت راهبردی– صحبت می‌شود مقوله تسلط یا به تعبیر هایدگر مسأله تعرض مطرح است؛ تسلط بر جوامع با عقلانیت راهبردی و تسلط بر طبیعت با عقلانیت ابزاری.

و پنجمین و آخرین معنایی که می‌خواهم از عقلانیت بگویم عقلانیت دینی است. عقلانیت دینی یعنی عقلانیت معطوف به احکام و ارزش‌های دینی؛ کنش‌های اجتماعی که برگرفته از آموزه‌های دینی باشد. به عبارت دیگر یعنی یک کسی بر اساس آموزه‌های دینی خودش عقلانیت بورزد، عقلانیت ورزیدن مبتنی بر ارزش‌ها و احکام دینی.

تا اینجا ما پنج معنا از عقلانیت را گفتیم و به این مقدار بسنده می‌کنیم. حال سؤال این است که کدام یک از این پنج مدل عقلانیت، اعتدال‌گرا هستند، کدام یک از این عقلانیت‌های پنج‌گانه اعتدال‌گریزند، و کدام یک از این مدل‌های پنج‌گانه عقلانیت، اعتدال‌ستیزند؟ آیا همه این پنج مدل را می‌توان اعتدال‌گرا نامید؟ یا ممکن است فاصله‌ای بین اعتدال و برخی از مدل‌های عقلانیت باشد؟

اجازه بدهید عقلانیت ابزاری را به عنوان مثال عقلانیت اقتصادی یا عقلانیت سیاسی و تمام عقلانیت‌هایی را که در دنیای مدرن ذیل عقلانیت ابزاری می‌گنجند و برای تسلط بر آدم و عالم است، بررسی کنیم. عقلانیت ابزاری برای تسلط بر آدم و عالم است، یا به تعبیر دیگر برای تعرض است، حالا اگر من تعبیر منفی آن را نگویم برای تسلط بر انسان است. به نظر بنده عقلانیت ابزاری گاه اعتدال‌گریز است و گاهی هم اعتدال‌ستیز. من کاملاً فرمایش آقای دکتر اباذری را قبول دارم، اما به نظر جهت بحثایشان عمدتاً روی نئولیبرالیسم بود. بنده می‌خواهم بگویم تمام مکاتب اجتماعی مدرن چون عقلانیت ابزاری را قبول دارند از اعتدال فاصله پیدا می‌کنند، مگر اینکه راه درمانی پیدا شود، که عرض خواهم کرد. لذا اگر مکتب کسی لیبرالیسم باشد که دم از آزادی بزند، مخصوصاً نئولیبرالیست‌ها که بیشتر بر آزادی فردی تأکید دارند تا دموکراسی، یا هدف، عدالت اجتماعی باشد که سوسیالیست‌ها مطرح می‌کنند، یا هدف، امنیت اجتماعی باشد، که نازیست‌ها و فاشیست‌ها شعارشان امنیت اجتماعی بود، همه اینها یا اعتدال‌گریزند یا اعتدال‌ستیز.

هم تاریخ گواهی داده –که شما نمونه‌هایش را در تاریخ می‌بینید– و هم اصولاً این منطق، چنین نتیجه‌ای را دارد. وقتی منطق انسان، منطق معیشت و عقلانیت ابزاری باشد، یعنی همیشه دغدغه تسلط و حاکمیت بر دیگران داشته باشد، به نظر شما آیا امیدی هست که چنین فردی به اعتدال کشیده شود؟ امکان ندارد! نمی‌گویم این عقلانیت ابزاری را نمی‌شود اصلاح کرد، ولی اگر این اصلاحی که عرض می‌کنم نشود، عقلانیت ابزاری اصولاً و الزاماً با اعتدال‌گریزی – اگر نگویم اعتدال‌ستیزی– همراه است.

چه باید کرد؟ آیا عقلانیت ابزاری را کنار بگذاریم؟ اگر عقلانیت ابزاری را کنار بگذاریم زندگی مختل می‌شود؛ عرض کردم که یک معنای عقلانیت ابزاری، عقل معاش است. العقل عقلان: عقل معاش و عقل معاد. نه، آن را کنار نگذاریم، ولی عقلانیت اخلاقی را به آن بیفزاییم. یعنی اگر عقل معطوف به ارزش‌های اخلاقی ضمیمه عقلانیت ابزاری بشود تا حدودی اعتدال‌ستیزی و اعتدال‌گریزی عقلانیت ابزاری را کاهش می‌دهد، اما کافی نیست، چون اعتدال‌گرایی باید همه‌جانبه باشد. لذا به اعتقاد بنده، عقلانیت ابزاری علاوه بر نیازش به عقلانیت اخلاقی به عقلانیت استدلال‌گر و نوعی از عقلانیت دینی و معنوی محتاج است. یعنی اگر عقلانیت استدلال‌گر، عقلانیت اخلاقی و عقلانیت معنوی و دینی، عقلانیت ابزاری را محاصره نکنند، عقلانیت ابزاری اعتدال‌ستیز یا اعتدال‌گریز خواهد شد.

اجازه بدهید چون وقت کوتاه است من اشاره‌ای هم به عقلانیت دینی بکنم. آیا عقلانیت دینی الزاماً اعتدال‌گراست یا اعتدال‌ستیز است یا اعتدال‌گریز؟ معنای عقلانیت دینی چه بود؟ عقلانیت معطوف به ارزش‌ها و احکام دینی، معطوف به معارف، معطوف به دین؛ یعنی کسی بر اساس دین عقلانیت بورزد، یا به عبارت دیگر فهم معطوف به آموزه‌ها و ارزش‌های دینی. بحث من اختصاص به اسلام ندارد، اسلام، یهود، مسیحیت، هر دینی.

اینجا پاسخ کوتاه من این است که دو نوع

عقلانیت دینی داریم. یک نوع عقلانیت دینی هست که عقل قبل از ایمان را قبول دارد، چه عقل نظری و عقل استدلال‌گر و چه عقل عملی؛ یعنی حسن و قبح عملی را قبول دارد، قبول دارد قبل از اینکه ایمانی باشد حسن عدالت و قبح ظلم هست. ارزش‌های اخلاقی را ما می‌فهمیم. این ایمان بعد از عقل – یعنی بعد از عقل استدلال‌گر و عقل نظری و عقل عملی- یک مدل از ایمان است و عقلانیت‌ورزی‌ای که این مدل از ایمان می‌کند عقلانیت دینی می‌شود، اما عقلانیت دینی‌ای که عقبه آن عقل نظری و عقل عملی و عقل استدلال‌گر و حسن و قبح عقلی است؛ یک مدل دیگر از عقلانیت دینی این است که عقل بعد از ایمان را می‌پذیرد، یعنی عقل قبل از ایمان را قبول ندارد، می‌گوید من عقلم را کنار می‌گذارم و ملاکم فقط نصّ دینی –چه در اسلام، چه یهود، چه مسیح- است، این نص را ملاک قرار می‌دهد و بعد بر اساس این، عقل‌ورزی می‌کند. حالا به این فکر کنید که این نص را ظاهرگرایانه هم معنا بکند! این هم یک مدل از عقلانیت دینی است.

حکمت اسلامی، عقلانیت دینی را قبول دارد. مشاء و اشراق و حکمت متعالیه، عقلانیت دینی را قبول کردند. به همین خاطر گفته می‌شود حکمت اسلامی است، چون عقلانیت دینی را پذیرفتند. اما کدام مدل از عقلانیت دینی را پذیرفتند؟ آن عقلانیت دینی را پذیرفتند که عقل – یعنی عقل نظری و عقل عملی- بر ایمان سبقت دارد. اصلاً ایمان را که معنا می‌کنند می‌گویند قبل از ایمان یک معرفت است، بعد از معرفت، تصدیق است، بعد، اقرار به لسان است، بعد، عمل است. یعنی معرفت متقدم از ارکان ایمان به شمار می‌آید. همه فیلسوفان اسلامی همین طور بوده‌اند. لذا اگر چنین عقلانیت دینی که مبتنی بر عقلانیت و حکمت است پذیرفته بشود من معتقدم این ملازمه دارد با اعتدال؛ البته برای کسی که باور داشته باشد! وگرنه اینکه کسی که حرفش را بزند ولی به آن باور نداشته باشد یک بحث دیگری است.

یک جمله‌ای آقای دکتر دینانی فرمودند که شما یک فیلسوف در این تکفیری‌ها نمی‌بینید. چرا؟ چون اصولاً فیلسوف به تقدم عقل بر ایمان قائل است و مدل عقلانیت دینی او مبتنی بر یک عقلانیت استدلال‌گر و حسن و قبح عقلی است. اما وقتی عقلانیت دینی کسی یک عقلانیت دینی مبتنی بر نفی عقل مستقل و عقل استدلال‌گر و حسن و قبح عقلی باشد و آیات و روایات را بر اساس یک معنای ظاهری تفسیر بکند یک «اقتل المشرکین» در قرآن می‌بیند و همه مسلمانان را، همه یهودیان را، همه مسیحیان را، همه ادیان را و همه انسان‌ها را به قتل می‌رساند، می‌گوید قرآن این طور گفته، همین جنایاتی که می‌بینید تکفیری‌ها انجام می‌دهند. تکفیری‌ها فاقد عقلانیت نیستند. اصولاً در دنیا فاقد عقلانیت نداریم. هر شخص و مکتبی مدلی از عقلانیت دارد، تکفیری ها هم مدلی از عقلانیت دارند و مدل شان عقلانیت دینی است که مسبوق به عقل عملی و نظری مستقل از ایمان نیست. این پدیده جدیدی نیست؛ الانَ یک مقدار رسانه‌ای شده و با این ابزار مدرن معرفی می‌شوند، والا تکفیری‌ها و سلفی‌ها ۲۰۰ سال پیش هم بودند، ۵۰۰ سال پیش هم بودند، ۱۲۰۰ سال پیش هم بودند، همیشه بودند. شهید اول، شهید ثانی، شهید ثالث، شهید رابع، شهید خامس؛ این شهدا کجا شهید شدند؟ حاج سید نورالله شوشتری در زمان اکبرشاه در گورکانیان، قاضی القضات بود. بعد، جهانگیرشاه حاکم شد. آنقدر سعایت کردند که او را به جرم اینکه احقاق الحق را در دفاع از تشیع نوشت محاکمه کردند. لباس‌های او را درآوردند و آنقدر با تازیانه تیغی او را زدند که گوشت و پوست از بدنش کنده شد، بعد هم روغن داغ بر سر او ریختند و جنازه‌اش را در بیابان‌ها انداختند که حیوانات درنده تکه تکه‌اش کنند. شیعیان شبانه او را دفن کردند. شهید ثالث در آگرا –تاج‌محل- دفن است. چه زمانی؟ سال ۱۰۱۸ قمری یعنی چهارصد و چند سال پیش. چون این مدل از عقلانیت، اعتدال‌ستیز است.

ما در دنیایی زندگی می‌کنیم که با دو مدل عقلانیت اعتدال‌ستیز یا اعتدال‌گریز مواجه‌ایم. یکی از آنها عقلانیت ابزاری فاقد عقلانیت استدلال‌گر، عقلانیت اخلاقی و عقلانیت معنوی و دینی است. هیچ فرقی هم نمی‌کند، مکتب لبیرالیسم و نئولیبرالیسم باشد، یا لیبرال دموکراسی و لیبرالیسم کلاسیک باشد؛ سوسیالیسم باشد یا نئوسوسیالیسم؛ سوسیالیسم مارکسیستی باشد یا غیر مارکسیستی؛ فاشیست باشد یا فمنیست، فرق نمی‌کند؛ هر کسی که عقلانیت ابزاری را به آن شکلی که توضیح دادم بپذیرد به اعتدال‌ستیزی می‌کشد، برای اینکه به دنبال تسلط است، به دنبال سود و نفع بیشتر است. مدل دیگر هم عقلانیت دینی است که امروزه آن را در تکفیری‌ها مشاهده می‌کنیم. در طول تاریخ در یهودی‌ها بودند، در مسیحی‌ها بودند. همین الان یهودی‌های صهیونیستی هستند که می‌گویند فقط یهودی‌ها حق حیات دارند و بقیه انسان‌ها، زن، مرد، حیوانات، گیاهان، همه باید نابود شوند یا در خدمت و بردگی ما قرار بگیرند. همین الان این فکر را دارند و این حرف را می‌زنند. این مدل‌های از عقلانیت دینی خطرناک است و این دو مدل عقلانیت ابزاری و عقلانیت دینی است که بشر را به سمت خشونت و انسان‌ستیزی سوق می‌دهد. والسلام علیکم.

اعتدال یا میانه‌روی در فلسفه اخلاق

دکتر محسن جوادی
استاد فلسفه دانشگاه قم



من بحث را از یک روایتی که به نظرم با موضوع خیلی تناسب دارد و مقدمه ای بر بحث بنده است شروع می‌کنم و توضیح می‌دهم.

شاید همه این روایت که در اول کتاب اصول کافی و دومین روایت هست را شنیده‌اند که وقتی خداوند حضرت آدم را خلق می‌کرد او را بین سه چیز مخیر کرد؛ یکی عقل، یکی دین و دیگری حیا. خداوند گفت از بین این سه یکی را انتخاب و بقیه را رها کن. انسان عقل را انتخاب کرد و جبرئیل به دو چیز دیگر که دین و حیا بود گفت برگردید و از انسان جدا شوید اما آن دو گفتند أمرنا أن نکون مع العقل یعنی ما مأمور هستیم که با عقل باشیم و نمی‌توانیم از انسانی که عقل را انتخاب کرده جدا شویم.

حیا در اصطلاح روایی به معنای اخلاق است. چون حیا رأس‌المکارم یا سبب کل جمیل یا کل خیر شمرده شده است. بنابراین می‌توانیم بگوییم دین یا ایمان و اخلاق به نوعی فرع عقل هستند. البته این روایت به جهت وابستگی اخلاق و دین به عقل است، شاید منطوق آن یعنی چیزی که در ظاهر روایت هست معنایش این نباشد که اگر کسی عقل نداشته باشد ایمان و اخلاق و دین ندارد ولی مفهومش این است. آنچه که ظاهر روایت بیان می‌کند این است که اخلاق و دین با عقل هستند. مفهوم روایت این است که اگر عقل نباشد، اخلاق و دین هم وجود نخواهند داشت. این مسأله مستقیماً در روایات زیادی آمده است که انما یدرک الخیر کله بالعقل یا ادب و اخلاق هم بالعقل است.

این مقدمه را گفتم تا به بحثی که در مورد مفهوم اعتدال یا میانه روی در فلسفه اخلاق بود برسم. اینجا آراء مختلف را نمی‌شود توضیح داد و می‌خواستم بیشتر با تأکید به اخلاق ارسطویی بحث را توضیح دهم که بستر و محتوای بسیاری از اخلاق‌های سنتی و حکمت عملی ما هم همین است. اخلاق ارسطویی مورد قبول سنت اخلاق اسلامی هم قرار گرفته است حتی افرادی مانند غزالی که از منتقدان سر سخت فلسفه هستند در مورد اخلاق ارسطویی نگاه مثبتی دارند. تعبیر آن در آخرین کتابی که غزالی نوشته یعنی در المنقذ من الضلال این است که اگر حرف حسابی در بین یونانیان وجود داشته باشد اخلاق‌شان است. غزالی بر خلاف رویکرد انتقادی که نسبت به مباحث نظری دارد نگاه مثبتی در مورد اخلاق دارد و حتی معتقد است که اینها مضامین دینی هستند و ریشه دینی دارند.

آنچه می‌خواهم بر آن تأکید کنم این است که به نظر برخی، میانه روی کار ساده و راحتی است و نیاز به فکر و تعقل ندارد، در حالی که اینطور نیست. برای اینکه خیلی پراکنده صحبت نکرده باشم من فقط بر اساس چیزی که در کتاب دوم و ششم اخلاق نیکوماخوس است توضیح می‌دهم و از ارجاع به فیلسوفان دیگر که همین نظر مشابه را دارند صرف نظر می‌کنم.

اصطلاح حکمت عملی یا practical wisdom که در ترجمه فرونسیس در انگلیسی آورده‌اند یکی از پنج فعالیت عقلی است که ارسطو می‌شمارد. ما پنج فعالیت عقلی داریم که یکی از آنها فرونسیس یا حکمت عملی یا همان practical wisdom است. گاهی ارسطو به اینها فضایل عقلی می‌گوید. در ادامه توضیح خواهم داد که اصطلاح فضایل عقلی که امروزه در معرفت شناسی فضیلت گرا هم از آن زیاد استفاده می‌شود از این اصطلاح متفاوت است. این فضایل عقلی پنج تا هستند یعنی عقل پنج جور فعالیت می‌کند. نوس و سوفیا و اپیستمه و تخنه و فرونسیس. که ارسطو سه تای آنها را به عقل نظری مربوط می‌داند که در آنجا ما نگاه اکتشافی داریم و می‌خواهیم حقیقت را بیابیم و ما گیرنده عالم هستی هستیم. اگر دقت کرده باشید تعریفی که در فلسفه اسلامی از فلسفه می‌کنند به این مفهوم خیلی نزدیک است که در آنجا ما خود را آینه‌ای در مقابل تصویر هستی قرار می‌دهیم تا این در ما انعکاس پیدا می‌کند.

در تعریفی که از فلسفه در فلسفه اسلامی می‌کنند می‌گویند صیرورة الانسان عالما عقلیّا مضاهیا للعالم العینی یعنی: انسان شبیه آن عالم عینی شود منتهی تصویر آن حقایق را در ذهن خود جمع کند. به این تعریف اصطلاحاً عقل نظری می‌گویند که ما در اینجا خود را با هستی مطابقت می‌دهیم، منفعل و پذیرنده هستی هستیم. اما ما در دو فعالیت دیگر یعنی تخنه و فرونسیس فعال هستیم و هستی را آنگونه که می‌خواهیم می‌سازیم، نه اینکه خود را با هستی منطبق کنیم. در آنجا ما عالم امکانی را آن گونه که به نظرمان درست می‌آید عوض می‌کنیم.

تخنه که همان صنایع و تکنیک‌ها هستند در واقع یک تغییر و اصلاحی در آنچه که بیرون از ما هست می‌باشد. مثلاً فرض کنید در عالم خانه، ساختمان یا ماشین نیست. من چیزهایی را طوری طراحی و عوض می‌کنم که آن طور که دلم می‌خواهد بشوند. فرونسیس هم یک نوع صناعت و ساختن است اما نه به معنای making و ایجاد چیزی بلکه به معنای doing و انجام چیزی است. فرونسیس به معنای عوض کردن و پاک کردن و ارتقاء دادن خود آدم است. این دو (مورد یعنی تخنه و فرونسیس) مربوط به عقل عملی می‌شوند. لغت حکمت عملی کمی ابهام دارد چون گاهی شما به اخلاق و سیاست هم حکمت عملی می‌گویید. می‌گویید حکمت عملی در مقابل حکمت نظری سه شاخه دارد.

اصطلاح حکمت عملی غیر از آن اصطلاح practical wisdom است که به عنوان یکی از فعالیت‌های عقل حساب می‌شود. چون وقتی در حکمت عملی حرف از اخلاق می‌زنید در واقع جزء همان حکمت و فلسفه و سوفیا است و در کنار یا مقابل یا در عرض سوفیا نیست و خودش حکمت است. اما حکمت یعنی چه؟ حکمت یعنی درک اعماق هستی. اپیستمه یا دانش یا معرفت یعنی درک ظواهر و پدیدارهای هستی مانند فیزیک، شیمی و امثالهم. ولی حکمت یعنی درک اعماق هستی. بخشی از اعماق هستی مربوط به حوزه امور ضروری مانند وجود خدا و صفات خداست و بخشی دیگر مربوط به امور امکانی مانند حسن عدالت است که اینها جزء حکمت هستند، همان حکمت عملی که فرونسیس است یعنی یک فضیلت و قدرتی در آدم است. دقت کنید که این دو حکمت با هم خلط نشوند. به کاری که فرونسیس می‌کند اصطلاحاً deliberation یا تدبیر می‌گویند. در واقع تدبیر فعل و فعالیت فرونسیس است.

می‌خواهم در مورد این مطلب که کجای تدبیر اساس میانه‌روی است کمی توضیح دهم. چون

میانه‌روی یا اعتدال از دو جزء تشکیل می‌شود. اول اینکه نفس شما باید از لحاظ میل در حالت پایداری قرار گرفته باشد که نسبت به حد وسط حساس باشد یعنی دنبال این باشد که حد وسط را انجام دهد. این چیزی است که در درون شما و در صفحه ضمیر شما هست و باید در امیال شما وجود داشته باشد و انحراف و انعطاف آن به سمت افراط و تفریط نباشد بلکه به سمت حد وسط متمایل باشد. اما این به خودی خود گره گشا نیست چون فرض کنید نفس من نسبت به حد وسط حساس است اما وقتی من ندانم که حد وسط چیست باید چه کار کنم؟ خود نفس من مثلاً به من نمی گوید که از این طرف برو. نفس من در حد وسط بین افراط و تفریط است. مثلاً قوه شهویه من در حالت میانی قرار گرفته است و نسبت به حد میانی حساس است و دنبال این است که این حد وسط را حفظ کند ولی تا چیزی آن را برایش روشن نکند، تشخص و تعینی مشخص نمی‌شود. چه قوه‌ای باید این کار را کند؟ چه قوه‌ای تشخیص می‌دهد که این رویه حد وسط است؟ فرونسیس و یا در واقع همان تدبیر یا حکمت عملی. در واقع فرونسیس قوه‌ای است که قدرت تدبیر دارد یعنی قدرت عقلی فعالیت عقلی تدبیر را دارد و می‌تواند حد وسط را مشخص کند. همان‌گونه که اطلاع دارید حد وسط چیزِ ثابتی نیست که مانند ریاضی بتوان گفت مثلاً بین سه و چهار باشد. حد وسط نسبت به افراد و زمان‌ها و مکان‌های مختلف ممکن است تفاوت داشته باشد و چیزی که حساسیت شما را تعین می‌کند همان فرونسیس است.

اما فرونسیس چگونه این کار را می‌کند؟ کار راحتی نیست. می‌خواهم کمی در مورد تعقلی که اساس اخلاق است توضیح دهم. همان طور که پیش‌تر در روایت عرض کردم اخلاق بدون تعقل معنایی ندارد. بعضی ها خیلی راحت با مقوله اخلاق برخورد می‌کنند. یکی از نویسندگان در جایی نوشته بود که اگر جلوی درب دانشگاهی بایستی و از دانشجویانی که بیرون می‌آیند مثلاً بپرسید فلان مسأله فیزیک چطور است، خیلی از آنها می‌گویند این در حوزه رشته من نیست و نمی‌دانم و می‌روند. اما اگر از آنها بپرسید راه حل فلان مشکل اخلاقی چیست بعید است کسی بگوید رشته من نیست و راه حلی ندارم. هر کسی راه حلی برای آن در نظر می‌گیرد چون نگاه شان به اخلاق نگاهی تخصصی نیست.

حال کمی در مورد آنچه که فرونسیس انجام می‌دهد توضیح می‌دهم. همان طور که می‌دانید ارسطو فضیلت‌های نفس را دو جور تقسیم می‌کرد: یکی فضیلت‌های منشی که همان فضایل اخلاقی هستند و عبارت‌اند از شجاعت و عفت و عدالت، و دیگری فضایل عقلانی. فضایل عقلانی در اصطلاح ارسطو دو معنا دارد، کمااینکه بعدها در فضیلت‌شناسی معرفت‌گرا اختلاف شد. مثلاً فرض کنید معرفت‌شناسان اعتمادگرایی مثل سوسا فضایلِ عقلانی را همین faculty هایی که گفتم می‌دانند. مثلاً perception یا نوس را جزء فضایل اخلاقی می‌دانند و در واقع faculty‌ها یا قوا را فضیلت حساب می‌کنند. اما مفهوم فضایل عقلانی در کار کسانی مانند خانم زگزبسکی که در معرفت‌شناسی مسئولیت‌گرا هستند متفاوت است. آنها به قوا فضیلت عقلانی نمی‌گویند بلکه به حالاتی که این قوا را بهتر به مقصد می‌رسانند مثل گشودگی نسبت به حقیقت، دقت و هشیاری فضایل عقلانی می‌گویند. در هر صورت هر دوی این تقسیم بندی‌ها در آثار ارسطو موجود است و به نام فضایل عقلانی ذکر شده است.

فضایل عقلانی مربوط به جایی هستند که به ما کمک می‌کنند بهتر ببینیم و آن کارِ را بهتر انجام بدهیم، همان طور که قبلاً عرض کردم این فضایل به فعالیت‌های خود عقل مربوط‌اند. ارسطو دو تعریف از فضایل اخلاقی دارد، یک جا در اخلاق اودوموس تعریف می‌کند و یک‌جا در اخلاق نیکوماخوس فضایل منشی یا اخلاقی را کمی متفاوت‌تر تعریف می‌کند. او در اودوموس می‌گوید فضایل اخلاقی آنهایی هستند که مربوط به جزء غیرعقلانی نفس هستند و به امیال مربوط هستند مثل شجاعت. اما در نیکوماخوس آن را به عقل ربط می‌دهد و می‌گوید این فضایل مربوط به جزء مطیع نفس هستند یعنی همان جزء که از عقل اطاعت می‌کند و در واقع مأمور نفس است؛ یعنی همان میل است اما از آن حیث که از عقل تبعیت می‌کند به آن فضایل اخلاقی می‌گوید.

همان‌طور که عرض کردم فرونسیس نوعی رابط بین فضایل اخلاقی و فضایل عقلی است اما خودش جزء فضایل عقلی است، یعنی مربوط به فعالیت عقل است و از لحاظ رده بندی در فضایل عقلانی قرار می‌گیرد ولی بدون آن نمی‌توانید فضایل اخلاقی داشته باشید؛ چون مادام که شجاعت اعمال نشود و صرف یک حالت نفسانی هیچ وقت بروز نکند ارزش اخلاقی ندارد. به قول ارسطو مثلاً کسی که در مسابقات المپیک قدرت وزنه برداشتن پانصد کیلو را دارد ولی وزنه‌ای را

برنمی‌دارد برنده حساب نمی‌شود. در واقع عنصر اصلی سعادت یا شکوفایی آدم در فعالیت است. فعالیت باید باشد تا اخلاق و شکوفایی اخلاقی باشد و بودن فعالیت، کار فرونسیس است و تعیین می‌کند که من چه کار کنم. در کتاب دوم ارسطو فقط همین نکته گفته می‌شود که فرونسیس باید مداخله کند و تعیین کند که من چه کار کنم و چه کار نکنم اما توضیح نمی‌دهد که این فرآیند چگونه اتفاق می‌افتد. اما در کتاب ششم این مطلب را بیشتر بسط می‌دهد و می‌گوید این کار بر اساس یک target صورت می‌گیرد. یعنی یک هدفی باید وجود داشته باشد تا فرونسیس در پرتو آن هدف بتواند تعدیل را انجام دهد.

قاعده اول این است که انسان از خودش تعریف نکند. این یک قاعده علی‌الاجاله است که دست من است. اما این قاعده می‌تواند بر اساس موقعیت‌های مختلفی که پیش می‌آید تخصیص بخورد و بگویم اتفاقاً من در این موقعیت باید از خودم تعریف کنم. بر خلاف چیزی که خیلی‌ها فکر می‌کنند که اخلاق ارسطو قاعده و ضابطه ندارد و فقط اخلاق‌های کانتی و غیره هستند که ضوابطی دارند. معروف است که می‌گویند اخلاق‌های فضیلت اخلاق‌های قاعده محور نیستند و قاعده‌ای ندارند اما در حقیقت اینجور نیست. خود ارسطو در اوایل نیکوماخوس سه چهار مورد را مثال می‌زند.. مثلاً معنا ندارد که کسی بگوید من آدم فاضلی هستم ولی به خاطر فضیلت کسی را بی گناه می‌کشند. یا مثلاً ارسطو در مورد سرقت و فحشا هم مثال‌هایی می‌زند. با اینکه نسبت به قاعده یک انعطافی در اخلاق فضیلت هست و مثل اخلاق کانت نیست که حالت خشک داشته باشد اما آنگونه نیست که فراگیر باشد.

شاید یک برداشت نامناسب از اخلاق ارسطو هم وجود دارد اما در خیلی از موارد دیگر این قاعده‌ها را به صورت از پیش معین شده نمی‌پذیرد و می‌گوید این قاعده‌ها نسبت به موقعیت‌های مختلف انعطاف دارند اما در پرتو آن غایت. مثلاً می‌گوید غایت یک پزشک سلامت است و می‌خواهد به سلامت برسد اما فرونسیس مثل همان تخنه و تکنیک پزشکی است. فرونسیس در تحقق اعتدال و میانه‌روی نقش مهمی دارد. اعتدال چیزی نیست که به خودی خود اجرا شود بلکه نیاز به عمق استراتژیک دارد و آن عمق همان حکمت است. شما ابتدا باید بتوانید غایت را بشناسید و باید بدانید غایت زندگی چیست، در پرتو آن می‌توانید تعدیلاتی را انجام دهید. البته شاید خیلی اوقات احتیاج به تعدیلات نداشته باشید و همان قواعد پیاده شوند اما نکته‌ای که در اخلاق ارسطو مهم است این است و به نظر من چیزی است که میانه روی و اعتدال را کاملاً در ارتباط با عقلانیت قرار می‌دهد.

نکته دیگر این است که فرض کنید ما فضیلت و روحیه شجاعت را داریم. اما آیا این روحیه به من می‌گوید که کجا بجنگم و کجا نجنگم؟ اگر جنگ باشد و جنگ درستی هم باشد و من بروم در آن شرکت کنم معنای شجاعت این است که من نترسم. اما چه کسی به من می‌گوید خود را درگیر این جنگ کنم؟ این هم کار فرونسیس است. فرونسیس کارهای مهمی را برای اخلاق انجام می‌دهد. فرض کنید من فضیلت سخاوت را دارم اما آیا من باید در هر قضیه‌ای ورود کنم و سخاوت کنم؟ اصل اینکه من به این قضیه ورود کنم هم یک تدبیر و ملاحظه‌ای می‌خواهد که این هم کار فرونسیس است. پس فرونسیس غیر از اینکه به حد وسط تعین می‌دهد و حد وسط را برایم مشخص می‌کند که چقدر و چه جور و در چه زمان و مکانی است در



سایر موارد نیز تدبیراتی دارد.

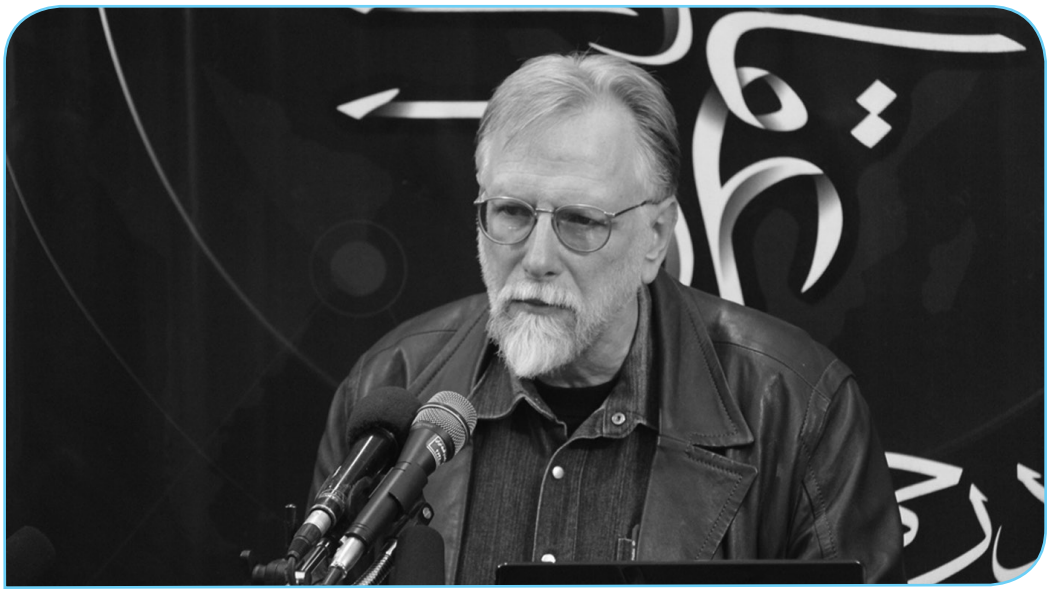
در مورد اینکه فرونسیس چگونه کار می‌کند به صورت سر فصل و اجمالی می‌گویم و سعی می‌کنم بحث را تمام کنم. ما باید یک target داشته باشیم که همان سعادت است و بیشتر آن را در حکمت یاد می‌گیریم. حکمت یعنی چیزی که در ظاهر دیده نمی‌شود و phenomena و پدیدار نیست که شما بتوانید در اپیستمه ببینید بلکه باید در عمق قضیه نگاه کنید. اما غیر از این شما باید یک مهارتی داشته باشید که آن مهارت بتواند از حکمت استفاده کند. تخنه و فرونسیس با حکمت فرق دارند، اینجور نیست که اگر شما آن را دانستید باز می‌توانید فرونسیس را بدانید مثل پزشکی و مهارت پزشکی است. یک پزشک ممکن است اطلاعات پزشکی داشته باشد اما مهارت نسخه و درمان را نداشته باشد برای اینکه تخنه‌اش را ندارد. دانش پزشکی یک چیز است و تخنه آن چیز دیگر است. شما می‌توانید حکمت را بدانید و بدانید که غایت زندگی انسان مثلاً این است و سعادت او مثلاً این است اما هنوز نمی توانید آن را تطبیق کنید و نسخه‌اش را نه برای خود و نه برای دیگران بنویسید. رمز و داستانش این است که این تطبیق چیز دیگری است. اتفاقاً ارسطو می‌گوید این بیشتر از جنس تجربه است و به همین دلیل می‌گوید ما باید به افرادی که از لحاظ کسب تجربه سالخورده هستند مراجعه کنیم و از آنها یاد بگیریم که چه تشخیصی دارند، فقط دانش نظری کافی نیست.

از آثار ارسطو سه چهار مؤلفه درگیر فرونسیس هستند یعنی برای اینکه فرونسیس خوب کار کند این مؤلفه‌ها باید باشند. یکی حکمت است یعنی آن conception و برداشت کلی نباید گم شود چون در غیر این صورت تعدیلات مسیر درستی را طی نمی‌کنند و به انحراف می‌روند. نکته بعدی که مهم و چالش برانگیز هم هست خوب بودن آدم است. به قول ارسطو خوب را آدم خوب می‌فهمد. یعنی شخصیت شما را درگیر می‌کند. خوب بودن شما هم بخشی از درست عمل کردن، درست دیدن و درست استدلال کردن است. اما اینکه شخصیت و منش من چگونه می‌تواند به حوزه تشخیص درست از نادرست ربط پیدا کند کمی پیچیده است اما همه شما آشنایی دارید که شخصیت در ادبیات اسلامی و دینی حداقل در تشخیص خوب و بدها خیلی تعیین کننده است. ممکن است افرادی در دانش‌های دیگر حرف‌هایی داشته باشند و مثلاً بگویند ممکن است شخصیت در ریاضیات تأثیر نداشته باشد که این موضوع بحث ما نیست. اما در حوزه تشخیص خوب و بدها که می‌خواهد به عملکرد شما تعین دهد کاملاً دخیل است و فکر می‌کنم این از جنبه‌هایی است که فرونسیس را درگیر می‌کند. حکمت عملی حتی فقط از جنس تجربه هم نیست، زیرا شما ممکن است تجربه خوبی داشته باشید اما تا شخصیت خوبی نداشته باشید و تا آدم خوبی نباشید شاید نتوانید تصمیم درستی بگیرید.

همه اینها نشان می‌دهد که معتدل زندگی کردن و میانه روی کار راحتی نیست بلکه کار دشواری است و به تأمل و حکمت و بهرهگیری از تجربه دیگران نیاز دارد. این مباحث در حوزه اخلاق بود حال اگر این اعتدال و میانه و روی را در سطح کلان و در سیاست در نظر بگیرید وضع پیچیده‌تر می‌شود. چون به قول ارسطو در اخلاق با یک نفر طرف هستید اما در سیاست سطح قضیه عوض می‌شود و داستان پیچیده‌تر می‌شود.

چالش‌های اعتقادات دینی در عصر جدید

دکتر محمد لگنهاوزن
استاد مؤسسه پژوهشی امام خمینی قم



موضوع این کنفرانس ارتباط نزدیکی با اینکه امروز روز علامه است دارد. علامه کسی بود که تعادل عقلی در مورد امور دینی را پشتیبانی کرد و جلو برد. بنا به آن چیزی که من درباره فلسفه اروپایی و آمریکایی خوانده‌ام، بین جنگ جهانی اول و دوم، وقتی که ملی‌گرایی در اروپا خیلی داغ بود، پاپ آن زمان، اعلانی کرد و گفت هر کسی که کشیش یا راهب است یا تعلیم دینی دارد باید قسم بخورد که مبارز ضد عقل‌گرایی متعادل بشود. ضد متعادل بودن عقل‌گرایی یعنی چه؟! باید اول متوجه باشند که عقل‌گرایی چیست. کاتولیک‌ها هم طرفدار عقل و برهان هستند؛ پس چطور چنین چیزی گفتند؟ آن زمان عقل‌گرایی را به عنوان روشی می‌دانستند که در آن ما اصلاً هیچ نیازی به وحی خدا نداریم، فقط بر اساس عقل محض می‌توانیم جلو برویم و عقل برای همه مشکلات انسان کفایت می‌کند. پاپ می‌خواست این دیدگاه را محکوم کند. ولی چرا به عقل‌گرایی متعادل اشکال می‌گیرد؟ این چه اشکالی دارد؟ آن زمان آنها گفتند که عقل بدون هدایت وحی گمراه‌کننده است. پس اصلاً نمی‌توانیم بگوییم که قلمروی هست که در آن ما می‌توانیم از عقل محض — صرف نظر از وحی- استفاده کنیم. در پوشش آن زمان هم گفتند که مسیحیان نباید کتاب مقدس بخوانند. چرا؟ چون می‌گفتند نمی‌فهمید؛ اگر می‌خواهید بفهمید باید تحت هدایت کلیسا این را بخوانید و برای عوام مردم خوب نیست، فقط برای الهیات‌دان است. بعدها تحول زیادی پیدا شد ولی موضوع بحث من این نبود. من فقط می‌خواستم تذکر

بدهم که این نوع تعادل عقلانیتی که علامه می‌خواست از آن دفاع بکند در همه جا قابل استفاده نیست، همه مسائل را – مثل نماز و معاد و خیلی چیزهای دیگر– نمی‌توانیم با عقل اثبات بکنیم، ولی جاهایی هست در امور مختلف که ما می‌توانیم بر عقل تکیه کنیم و بر اساس آن جلو برویم. مخصوصاً در مورد این بحث که چه مکتبی را قبول کنیم نمی‌توانیم از وحی کمک بگیریم چون این زیر سؤال است، فرد می‌گوید چرا باید چیزی را که شما وحی می‌دانید گوش بکنم؟ عقل هم باید برای آن کار دلیل داشته باشد.

بحث من بیشتر درباره چالش‌های اعتقادات دینی در عصر جدید است و اینکه چطور دینداران در اروپا و آمریکا سعی کردند به این چالش‌ها جواب بدهند، چون تصور اینکه عقل چه توانی دارد و چه می‌توانیم اثبات بکنیم در این دوره عوض شده. در دوره مدرن چالش‌های دین خیلی شدید شد. در آثار هیوم و کانت گفتند همه براهین سنتی که برای وجود خدا داشتیم باطل است. چطور می‌توانیم جلو برویم؟ به خاطر اینکه هیوم و کانت با براهین نظری وجود خدا مخالفت کردند خیلی از مردم، نه فقط در ایران، بلکه در اروپا و آمریکا هم فکر می‌کنند آنها ضد دین بودند؛ ولی اینطور نبود. یک نقل قول می‌کنم، می‌گویند خدا از چیزهایی که صادر و خلق کرد برای ما شناخته می‌شود. خدا یک موجود واحد در جهان است و تحت هیچ جنس و فصلی نمی‌آید ولی از صفات و کیفیتش ما می‌توانیم با تمثیل استنتاج بکنیم که او چطور است. چه کسی این را گفت؟ هیوم این را گفت. این چیز عجیبی بود برای من، تعجب کردم، چون هیوم شکاک است. هیوم گفت اول، ما معرفت از خدا داریم؛ دوم، خدا از آثارش شناخته شد؛ سوم، خدا بی‌همتاست و چهارم، خدا فراتر از جنس و فصل است. هیوم گفت که ما می‌توانیم با این عقل مستقل درک کنیم، در عین حال که یکی از شکاکان قوی است. ولی این چیزهایی که هیوم اعتراف کرد برای رد یا اثبات نظر کسی که می‌گوید خدا خودش یک شخص است کفایت نمی‌کند.

هنوز سؤالاتی درباره اینکه اعتقادات دینی هیوم چطور بود مطرح است، آیا ایشان به این خدایی که در کتاب مقدس مطرح می‌شود اعتقاد داشت، یا فقط تا این حدی که عرض کردم؟ کانت هم شکاکیت هیوم را دوباره رد کرد و براهین سنتی را قبول کرد ولی تعهدهای دینی خودش را تأیید کرد، مخصوصاً در کتاب «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» که همان «دین در محدوده عقل تنها» است. در نقدهای کانت ایشان گفت درحالی که شک نسبت به براهین وجود خدا –که بر اساس عقل نظری هستند– موجه است ما می‌توانیم برای نشان دادن اینکه عقل عملی تقاضا می‌کند که اعتقاد به خدا داشته باشیم یک برهان بسازیم. خیلی مهم است که متوجه باشیم که هیوم و کانت نمی‌خواستند جواب ملحدانی که گفتند خدا وجود ندارد را بدهند. شکاکیت درباره براهین سنتی وجود خدا بر اساس جریان‌های فلسفی که همراه با آمپریسم و بحث‌هایی که درباره عقلانیت انسان مطرح شدند پیش آمد. چالش‌های وجود خدا بعداً در آثار شوپنهاور، فوئر باخ، مارکس و افراد پس از آنها جدی می‌شود. نتیجه این جریان، به اصطلاح چارلز تیلور، عصر سکولار بود. تیلور می‌گوید که این عصری است که ما نمی‌توانیم پیش‌فرض بکنیم که کسی که با آن صحبت می‌کنیم وجود خدا را قبول بکند؛ یعنی می‌توانیم عاقل‌های زیادی پیدا کنیم که هیچ اعتقاد دینی ندارند. سکولار بودن عصر ما به نظر چارلز تیلور همین است.

خیلی از بحث‌هایی که ما در فلسفه دین پیدا می‌کنیم نتیجه بحث‌هایی است که چطور ما می‌توانیم باورهایی که نسبت به خدا داریم را با توجه به چالش‌هایی که در آثار هیوم و کانت درباره برهان‌های سنتی هست توجیه بکنیم. اینجا من نمی‌خواهم نقطه قوه و ضعف براهین و چالش‌ها به وجود خدا را مطرح بکنم، چیزی که می‌خواستم بگویم این بود که فقط یک طرح کلی از عکس‌العمل به این چالش‌ها ارائه بدهم. متفکرین دیندار در غرب که می‌خواستند از دین دفاع بکنند راه‌های مختلفی دارند؛ چطور ما می‌توانیم ژئوگرافی راه‌هایی که آنها رفته‌اند را طرح کنیم؟

چند استراتژی غیر عقلی هست. بعضی گفتند عقل به درد نمی‌خورد پس این را کنار بیاندازیم، ما می‌توانیم راه دیگری برای توجیه اعتقادات‌مان پیدا کنیم. آنها می‌گویند که ما اصلاً دنبال یک توجیه معرفت‌شناختی برای اعتقاد به وجود خدا نیستیم، ولی استدلال می‌کنیم. یعنی اینطور نیست که آنها بگویند عقل را کامل کنار بگذاریم، آنها می‌گویند ما استدلال می‌کنیم که چرا باید نسبت به این موضوع یک دیدگاه غیر عقلی داشته باشیم. بعضی می‌گویند دین مال دل است، مال سر نیست؛ خیلی این را می‌شنویم. یا اینکه انگیزه برای اعتقادات دینی چیزی مربوط به عواطف است و عقل فقط باید کار خودش را بکند و در این کارها دخالت نکند.

این دیدگاه که برهان مانع رسیدن به حقیقت دینی است از کلیسای مسیحی بود، امروز هم نویسندگانی هستند که این دیدگاه را مطرح

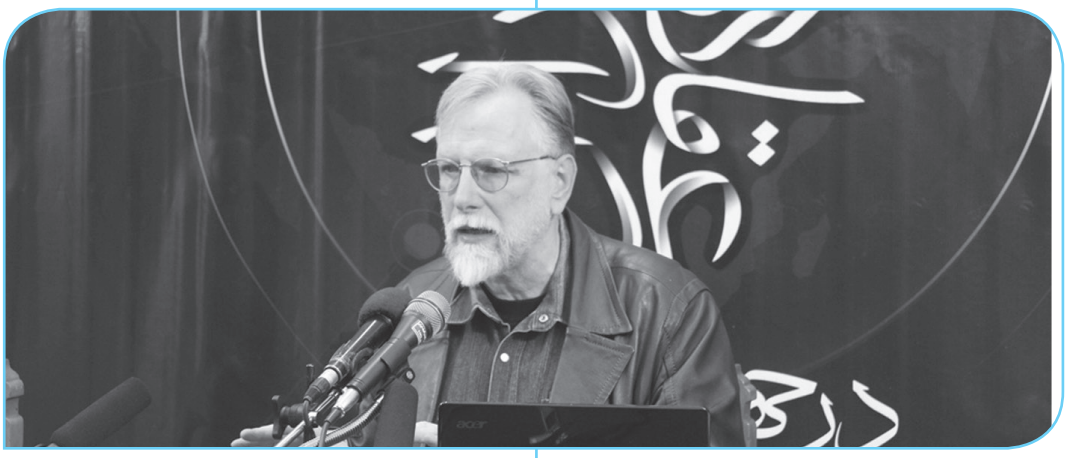
می‌کنند. در حالی که من حرف آنها را قبول نمی‌کنم ولی نباید بگوییم آنها ضد عقل هستند و باید آنها را کنار بگذاریم؛ آنها نقاط خوب هم دارند، گاهی اوقات واقعاً حق با آنهاست، یعنی آنقدر گرفتار براهین و نکات منطقی می‌شویم که غفلت می‌کنیم که درباره چه صحبت می‌کنیم. مثلاً دیدگاه جاستین مارتر –که یکی از پدران کلیساست– درباره براهین وجود خدا این بود که ایشان گفت آنها می‌خواهند وجود خدا را نتیجه بگیرند، نتیجه پایین‌تر از مقدمات است، وجود خدا بالاتر از همه چیز است. وقتی این را اولین‌بار خواندم بسیار خندیدم ولی بعد فهمیدم که در آن نکته‌ای دارد؛ دینداران می‌خواهند به خدا احترام بکنند یک جوری که او صرفاً نتیجه یک برهان نیست، چیزی فوق این است، و این نکته را فراموش می‌کنند. یعنی می‌خواهم بگویم در حالی که شخصاً کارهای آنها که غیر عقل گرا هستند را به عنوان آخرین حرف قبول نمی‌کنم ولی نکته‌هایی دارد.

یک دسته تلاش‌های غیر عقل‌گرایانه – نمی‌خواهم بگویم ضد عقل– هستند که می‌خواهند بگویند ما می‌توانیم با توجه به عقل از اعتقادمان دفاع کنیم. راه‌های مختلفی هست، مثلاً یک راه، راهی است که مشروحش را در آمریکا به عنوان Reformed epistemology یا معرفت‌شناسی اصلاح‌شده می‌گویند. اصلاح‌شده یعنی چه؟ پلانتینگا که این نظریه را مطرح کرد جزء کلیسای اصلاح‌شده است، پس عنوان کلیسا را به معرفت‌شناسی خودش داد.

غیر از این نوع دفاع عقلی از دین بدون برهان، باقی آنهایی که می‌خواهند از دین به طور عقلی دفاع بکنند بیشترشان بر یک نوع برهان و استدلال تکیه می‌کنند و آن هم چند شاخه دارد. اول همان طور که اشاره کردم کانت گفت که فقط عقل نظری نیست، عقل عملی هم داریم. پس اگر براهین نظری هیوم و کانت نشان داد آنها باطل هستند نباید ناامید شویم، ما عقل دیگری هم داریم، می‌توانیم از عقل عملی برای حمایت کردن از همان اعتقادات مان استفاده کنیم.

اگر کسی راه پلانتینگا و راه عقل عملی را قبول نمی‌کند، راه نظری چیست؟ بعد از هیوم و دیگران، چه عکس‌العملی در آن پیدا شد؟ یک راه این است که به آنها جواب بدهیم که کسی می‌تواند به نقد هیوم و کانت به براهین وجود خدا اشکال بگیرد. از زمان خود هیوم و کانت تا به امروز بود، افرادی –که کم هم نیستند– می‌خواهند از Natural theology یا الهیات طبیعی دفاع بکنند.

وقتی که می‌خواهند از براهین نظری بر وجود خدا دفاع بکنند این هم راه‌های مختلفی دارد. گاهی اوقات می‌گویند که ما به دنبال برهانی هستیم که قیاسی است، یعنی ما از بدیهیات شروع می‌کنیم، بعد با برهان با قیاس به نتیجه برسیم که این برهان هم صحیح است، پس نتیجه هم یقین‌آور بشود. این برهان قوی است ولی این فقط یکی از راه‌هایی است که ما می‌توانیم با عقل نظری و استدلال و برهان، از وجود خدا دفاع کنیم. بعضی‌ها مثل سوئین برن – مشهورترین فیلسوف امروز– گفته‌اند که ما می‌توانیم از احتمالات استفاده کنیم. ایشان گفتند که ما باید تمام دلایلی که ضد خداست و تمام دلایلی که برای خداست را بسنجیم، بعد می‌بینیم که آنکه در تأیید خداست کمی سنگین‌تر است، پس بگوییم که خدا هست. ما از این استدلال خنده‌مان می‌گیرد، چون دین چیزی بیش از این می‌خواهد. یکی از اولین نقدهای مهم به سوئین برن این است که آن چیزی که دین از ما می‌خواهد این نیست که بگوییم احتمالاً خدا هست، ما باید بدانیم که خدا هست و این چطور می‌شود؟ در



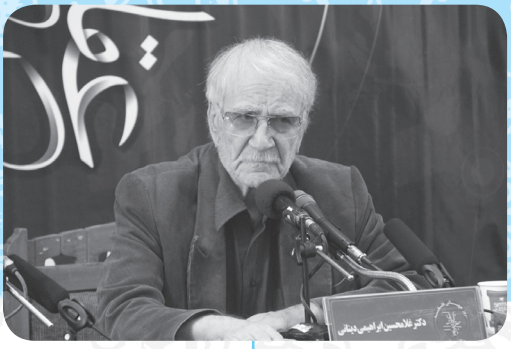
این راه آنها سعی کردند به این جواب بدهند و گفتند احتمال اینکه خدا هست خیلی قوی است و با استفاده از چند مسأله عملی دیگر ما می‌توانیم احتمالات دیگر را کنار بگذاریم و حداقل یک یقین روانشناختی درباره وجود خدا داشته باشیم.

بعضی گفتند که ما اصلاً نمی‌توانیم با قیاس، برای وجود خدا، برهان درست کنیم و نمی‌توانیم صرفاً بر اساس مقدمات پیشین به یک نتیجه حتی احتمالی برسیم؛ ولی با تجربه می‌توانیم. پس بحث تجربه دینی را که در غرب مطرح کردند تلاشی است که از شلایرماخر شروع می شود تا جان هیک و خیلی از دیگران. ویلیام آلستون شاید مشهورترین کسی است که گفت بر اساس تجربه‌هایی که داریم ما حس می‌کنیم که خدا هست. گاهی اوقات این نوع دیدگاه خیلی با دیدگاه پلانتینگا مشتبه می‌شود چون خیلی شبیه هم هستند.

یک راه دیگر هم هست غیر از احتمالات و قیاس. در منطق سنتی راه‌های اثبات چیزی را معمولاً به سه دسته تقسیم می‌کنند: اول قیاس است، دوم استقراء و سوم تمثیل. پس جایی برای تمثیل هم در این هست. چرا ما نمی‌توانیم اثبات وجود خدا بر اساس تمثیل را مطرح بکنیم؟ تمثیل نسبت به قیاس و استقراء، کمتر مورد توجه منطقیون بود. پس راه‌های باز کردن این راه عقلی سوم خیلی فراوان است. مثلاً هگل می‌گوید من هم یک راه سوم برای نشان دادن وجود خدا دارم. ایشان چند درس درباره وجود خدا و درباره براهین وجود خدا داد و در آخر گفت که اثباتش کردم ولی نه با قیاس معمولی، با منطق دیالکتیکی. منطق دیالکتیکی چیست؟ این یک داستان طولانی است.

چارلز سندرز پیرس (Charles Sanders Peirce) –که یکی از تأسیس‌کنندگان پراگماتیسم در آمریکا در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم بود– گفت که من هم یکی راهی دارم. ایشان بر اساس آنچه که امروز، استنتاج به بهترین تبیین می‌گویند، گفت که من دانشمند در علوم طبیعی هستم، ما همیشه استنتاج به بهترین تبیین –که به عبارت ایشان abduction است– استفاده می‌کنیم، این را می‌توانیم برای وجود خدا هم استفاده کنیم. چطور؟ ایشان گفت که شما در شبی که خیلی ابری نیست بیرون از شهر بروید، به آسمان نگاه کنید، اگر اعتقاد به خدا پیدا نمی‌کنید دلتان سنگ است. ایشان گفت که این برهان من نیست، این فقط یک تجربه است که این عظمت را درک می‌کنیم. در مرحله دوم ایشان گفت که این فقط من و شما نیستیم، هر کسی که به آنجا برود این را می‌بیند. این هم تمام حرف نیست. ایشان گفت که صرفاً اینکه مردم اینطور هَستند نشان نمی‌دهد که خدا هست، ولی در مرحله سوم ایشان گفت که به دنبال یک تبیین است که چرا فطرت انسان اینطور است. بعد گفت که بهترین تبیینی که من می‌توانم درک کنم این است که خدا ما را با این فطرت آفرید که این نوع عکس‌العمل پیدا می‌شود. پس این برهان پرس بود. یک موضوع دیگر می‌خواهم بگویم و بعد صحبتم را تمام می‌کنم.

یک بحثی هست از چارلز مک تگرت (Charles McTaggart). چارلز مک تگرت یک فیلسوف هگلی انگلیسی اوایل قرن بیستم بود. ایشان سعی کرد که به دیدگاه هگل درباره وجود خدا تفسیر بدهد. گفت که اگر خدا وجود واقعی و حقیقی است پس او حتماً واقعیت دارد که تمام معقولات، فقط توصیف آن واقعیت است. چون اگر او این واقعیت را ندارد هیچ چیزی آن واقعیت را ندارد. چون هیچ واقعیتی بیرون از خدا نیست و انکار کردن تمام واقعیت‌ها محال است. مثل کسی که بخواهد خود حقیقت را انکار بکند. چون اگر انکار کردن حقیقت درست است خود این مطلب باید درست باشد و باید حقیقت داشته باشد. وقتی این را خواندم گفتم این همان حرف علامه است. عجیب است! ایشان گفت که اولین نکته‌ای که باید توجه داشته باشیم این است که اگر چیزی وجود دارد پس خدا باید وجود داشته باشد و دومین نکته این است که ما تجربه داریم و بنابراین خدا باید وجود داشته باشد. چون هر تجربه‌ای که ما داریم نشان می‌دهد یک واقعیت هست، و اگر یک واقعیت هست باید یک چیزی باشد که منشأ این واقعیت باشد. خیلی شباهت‌ها بیشتر می‌شود.

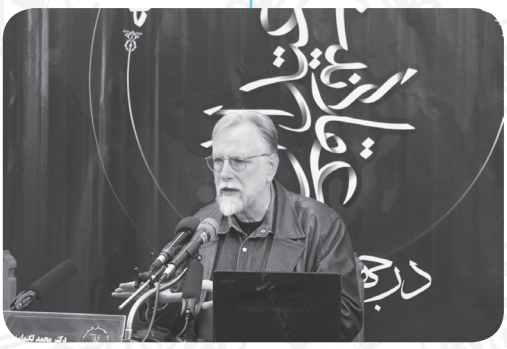

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی


دکتر سید صادق حقیقت داماد







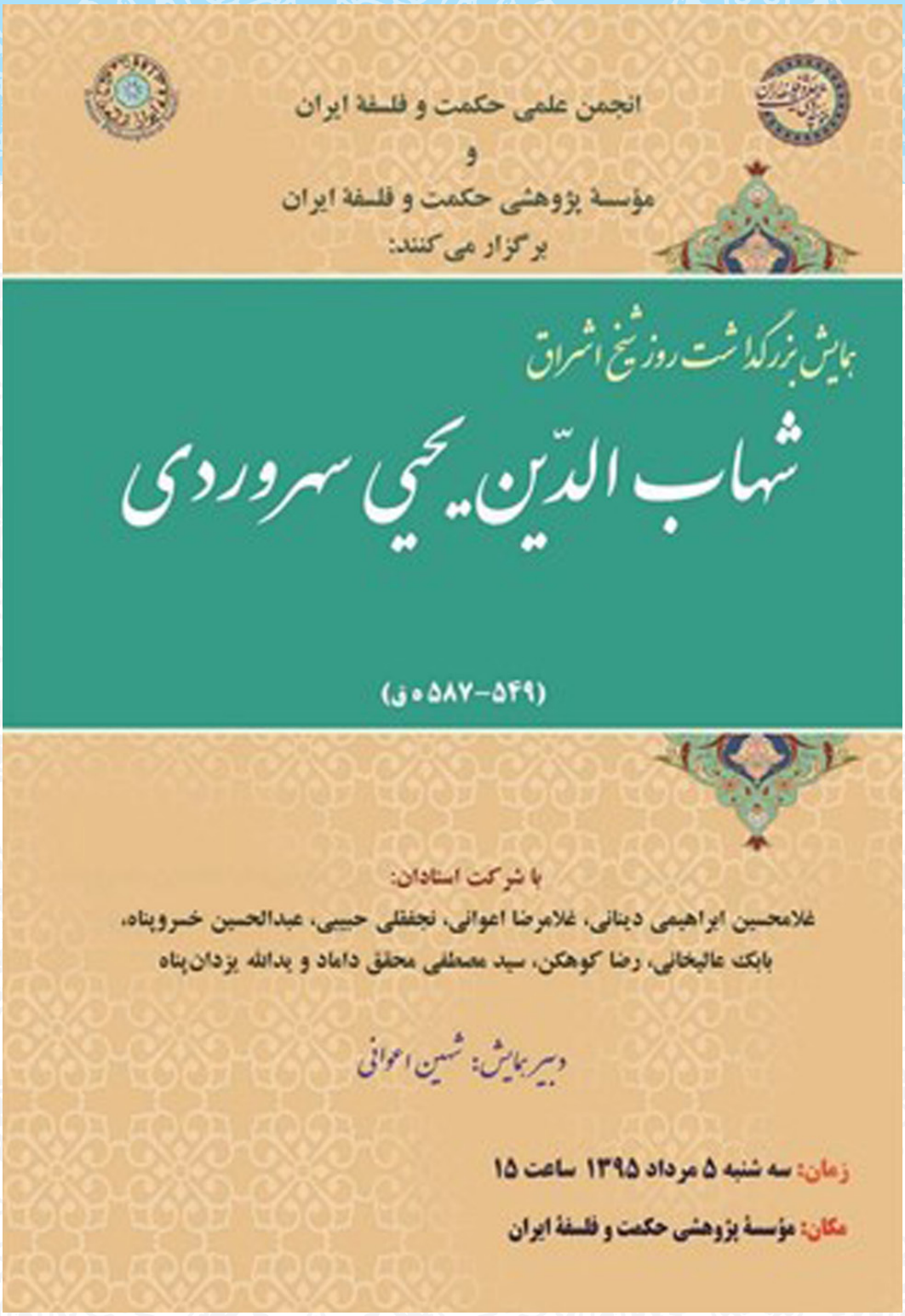


همایش بزرگداشت روز شیخ اشراق

دبیر علمی: دکتر شهین اعوانی

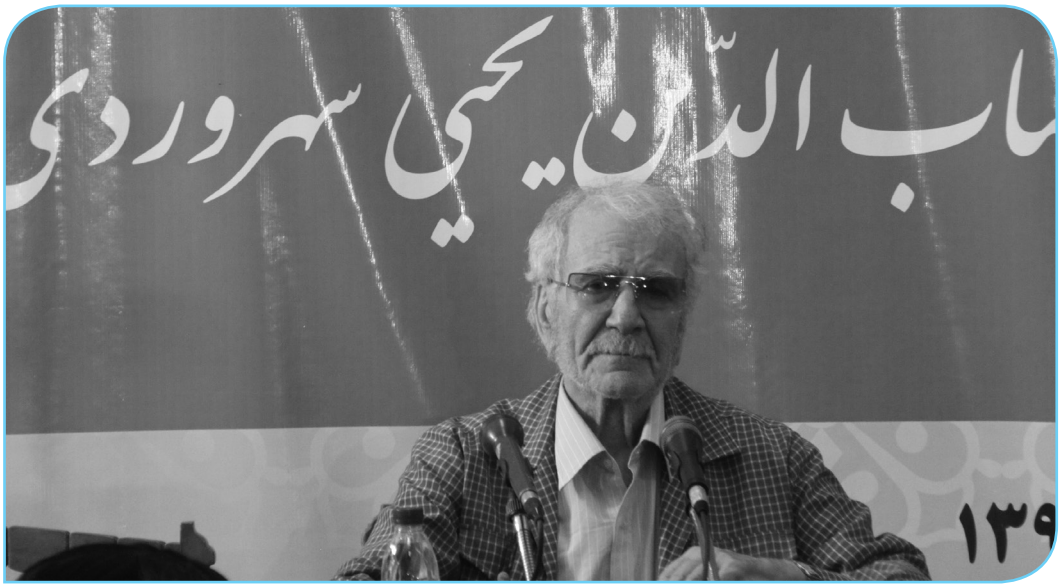
با هدف واکاوی آراء و اندیشه‌های شیخ اشراق، همایش بزرگداشت روز شیخ اشراق با حضور اساتید و متخصصان این حوزه در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد. موضوعاتی که در این نشست مطرح شد بی‌اغراق، جزو مهم‌ترین موضوعات در حوزه سهروردی پژوهی است.

هیولی در حکمت شیخ اشراق	دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی
اصول فقه سهروردی، یا سهروردی در محکمهٔ جهل	آیت الله دکتر سید مصطفی محقق داماد
روش‌شناسی حکمت اشراق	حجت الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه
جمع بین حکمت قرآنی و حکمت برهانی	دکتر غلامرضا اعوانی
رساله ذوقیه با شرح شیخ علی مصنفک	دکتر نجفقلی حبیبی
حکیم سهروردی و عرفان اسلامی	حجت الاسلام دکتر سید یدالله یزدان پناه
کلمات قصار سهروردی	دکتر بابک عالیخانی
رمز در حکمت سهروردی: مطالعه موردی بَلَسان	دکتر رضا کوهکن


انجمن علمی حکمت و فلسفهٔ ایران
و
مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران
برگزار می کنند:
همایش بزرگداشت روز شیخ اشراق
شهاب الدّین یحیی سهروردی
(۵۴۹-۵۸۷ ق)
با شرکت استادان:
غلامحسین ابراهیمی دینانی، غلامرضا اعوانی، نجفقلی حبیبی، عبدالحسین خسروپناه،
بابک عالیخانی، رضا کوهکن، سید مصطفی محقق داماد و یدالله یزدان‌پناه
دبیر همایش: شهین اعوانی
زمان: سه شنبه ۵ مرداد ۱۳۹۵ ساعت ۱۵
مکان: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران

هیولی در حکمت شیخ اشراق

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی
استاد فلسفه مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران



این از فواید مؤسسه است که بزرگداشت برای شیخ اشراقی برگزار می‌کند که هشتصد سال از شهادتش می‌گذرد و باید بگوییم ایشان شهید است. حتی ملا هادی سبزواری می‌گوید شیخ مقتول و نمی‌دانم چرا؟

شیخ اشراق در قرن ششم (هشتصد سال پیش) شهید شده است. ولی می‌گویند شیخ مقتول، و این را کسانی می گویند که به او ارادت دارند؛ کسانی هم که نمی‌شناختند که نمی‌شناسند. حال ما خوشحالیم که بعد از هشتصد سال امروز اینجا بزرگداشتی برای این مرد بزرگ تاریخ ایران اسلامی برگزار می‌شود.

شیخ اشراق حکیم نور است و فلسفه‌اش، فلسفه نور و روشنایی است. هشتصد سال است شیخ اشراق شناخته نشده است حتی در کشور خود ما. عرب‌ها که اصلاً او را نمی‌شناسند و نمی‌خواهند که بشناسند. آنها حتی شیخ اشراق را در سوریه کشتند. ایرانی‌ها هم شیخ اشراق را نمی‌شناسند. ملاصدرا و ابن‌سینا را می‌شناسند ولی شیخ اشراق را نمی‌شناسند. چرای آن را اینجا نمی‌توانم بگویم. ولی همین‌قدر بگویم که شیخ اشراق می‌گوید من آمده‌ام احیای حکمت خسروانی کنم. با صراحت این موضوع را بیان می‌کند، احیا! یعنی مرده بوده، از بین رفته، و حال من می خواهم آن را احیا کنم.

حکمت خسروانی چه حکمتی است که شیخ می‌خواهد آن را زنده کند؟ حکمت ارسطو یا افلاطون است؟ حکمت خسروانی، حکمتی است که دنیا با آن عناد دارد؛ غربی‌ها به نوعی، و عرب‌ها هم جور دیگری با آن عناد دارند. عرب‌ها با ایرانی‌ها بد هستند. الان هم بد هستند و آثارش را می‌بینیم، غربی‌ها هم با ایرانی‌ها بد هستند؛ چرا که تمدن را مال خودشان می‌بینند و

می‌گویند ایران هیچ نبود. می‌خواهند بگویند هر چه بوده از یونان است. تمام دنیا با ایران باستان بد هستند. ما هم گاهی نادانی می‌کنیم و از آنها پیروی می‌کنیم. هشتصد سال پیش شیخ فرموده است می‌خواهم حکمت خسروانی را احیا کنم، حکمت خسروانی یعنی حکمت زردشت، فلسفه نور، آیین مهر.

فلسفه نور یعنی چه؟ باید با صراحت بگویم که فلسفه‌دان‌های ما از روی نادانی می‌گویند شیخ اشراق قائل به اصالت ماهیت است و ملاصدرا قائل به اصالت وجود. حتی آنها که فلسفه می‌خوانند یا درس می‌دهند. این حکم از سر نادانی است چرا که شیخ اشراق قائل به اصالت ماهیت نیست، سهروردی شناس‌ها بفهمند. چون قائل به اصالت وجود نیست بلکه قائل به اصالت نور است، اختلاف سهروردی با ملاصدرا در لفظ است. خود ملاصدرا هم این را گفته که اختلاف ما لفظی است. ملاصدرا می‌گوید «وجود» سهروردی به جای وجود می‌گوید «نور». حالا چرا سهروردی به ملاصدرا می‌گوید به جای «وجود» بگو «نور»؟ ملاصدرا می‌فرماید «الوجود الظاهر بالذاته المظهر لغیره» وجود خود به خود ظاهر است. هیچ چیز وجود را ظاهر نمی‌کند. وجود همه چیز را ظاهر می‌کند. خودش به خودش ظاهر است. نور هم همین تعریف را دارد. نور «الظاهر بالذات المظهر لغیره» نور همه چیز را روشن می‌کند. خودش روشن است، همه چیز را هم روشن می‌کند. وجود هم خودش ظاهر است و همه چیز را ظاهر می‌کند. این اختلاف، اختلاف مهمی نیست. اما چرا سهروردی می‌گوید «نور» و ملاصدرا«وجود»؟ بنده خود قائل به حکمت صدرایی هستم و مخالف فلسفه ملاصدرا نیستم، اما با کمال تأسف باید بگویم ملاصدرا کمی یونانی‌زده است. ولی سهروردی ایرانی است، ایرانی خالص و می‌گوید «نور».

اولین بار فلسفه نور در ایران و آن هم دو هزار و پانصد سال پیش مطرح شده است. در آن زمان اروپا نور و فلسفه نور را نمی‌فهمید و اصلاً تمدن اروپایی وجود نداشت و غرب هم مطرح نبود، درست است که افلاطون بود ولی نور را اولین بار سهروردی در این کشور عزیز مقدس مطرح کرد.

از این موضوع بگذریم و به موضوع اصلی یعنی «هیولی» برسیم. شیخ در سن ۳۶ سالگی و یا به گفته برخی حداکثر در ۳۸ سالگی شهید شد. وی به دست اعراب متعصب در حلب شهید شد و هم اکنون در حلب مدفون است. آنجا شیخ را شهید کردند یا سر از تنش جدا کردند یا از بلندی پرت کردند. این سرنوشت غم انگیز شیخ اشراق در سن کم است. شیخ ده سال از عمرش را در سفر بود. چه فرصتی داشته این آثار را نوشته معجزه است، شبه اعجاز است. این همه آثار به فارسی، حکمت الاشراق به زبان عربی، رساله‌های فارسی، عقل سرخ، آواز پر جبرئیل، سفیر سیمرغ، نام‌های زیبایی که برای این رساله‌ها انتخاب کرده است نشان دهنده ذوق ایرانی اوست.

سهروردی در سهرورد، یک فرسخی شهر زنجان متولد شد و سپس در محضر مجد الدین جیلی در مراغه مشغول به تحصیل شد. پس از آن به اصفهان رفت و بعد هم در مسافرت به شهرهای مختلف به سر برد و در نهایت در شهر حلب به شهادت رسید در حالی که ۳۸ سال بیشتر عمر نکرده بود.

شیخ اشراق فیلسوفی است که با صراحت منکر هیولی است. هیولی چیست؟ تعریف هیولی خیلی سخت است. اگر بخواهیم به فارسی صحبت کنیم «هیولی» ماده نخستین است؛ اولین ماده. اما امروز این حرف برای شما سخت قابل فهم است. چون فرزند روز هستید، فیزیک خوانده‌اید. چرا که امروز فیزیک کوانتوم وقتی می‌گوید ماده، آن چیزی است که در میکروسکوپ می‌بینید. زیر اتم اسم‌های عجیب و غریبی دارند. آن آخرین ذره‌ای که دیگر از آن کوچک‌تر نیست را ماده می‌گویند. فیزیکدان‌ها اسمش را می‌دانند. این اصطلاح علمی است شما هم ذهن علمی دارید با اینها آشنا هستید هیولی اینها نیست. هیولی دیده نمی‌شود. به همین جهت هم کمی ترسناک است.

شیخ الرئیس ابوعلی‌سینا یک جمله‌ای فرموده‌اند. هیولی مانند پیرزن زشتی است که خودش را نشان نمی‌دهد از زشتی و همیشه زیر نقاب است.

هیولی معقول است، محسوس نیست. حالا معقول و محسوس هم توضیح دادنش سخت است، ما همه حسی هستیم و محسوس را می‌فهمیم. یعنی چه که معقول است و محسوس نیست؟ خیلی سخت است فهمیدنش. یک امری معقول است، وجود دارد، اما محسوس نیست. یعنی با چشم و حتی با میکروسکوپ هم نمی‌شود آن را دید، فقط عقل می‌گوید که هست.

خیلی ساده می‌خواهم بگویم. در این عالمی که شما زندگی می‌کنید یعنی عالم هستی یا عالم طبیعت، ما فاعل و قابل داریم. این را همه کس می‌فهمد. اگر قابل و منفعل نبود فاعل بود؟ فاعل بدون انفعال در این عالم هست یا نه؟ نه. فاعل بدون منفعل و قابل وجود ندارد. هر فاعل یک قابل می‌خواهد. حتی خداوند که فاعل

علی الاطلاق است قابل می‌خواهد. عقل می‌گوید فاعل بدون قابل معنی ندارد. هر چیزی که در عالم وجود دارد هم جنبه فعل دارد و هم قبول. فاعلی که مطلقا فاعل است خداوند است. اما بعد از خداوند همه موجودات یک جنبه فعل دارند و یک جنبه انفعال. حالا اگر از آن طرف یک فاعل مطلق وجود دارد که انفعال در آن نیست که خداوند تبارک و تعالی است، نباید از این طرف هم به یک جایی برسد که فقط انفعال محض باشد؟ عقل چه می‌گوید؟ این وسط هم فاعل است و هم قابل. همه شما هم فاعل و هم قابل هستید. اما خداوند قابل نیست، فقط فاعل است. عقل می‌گوید یک انفعال محض می‌خواهیم.

انفعال محض یعنی هیولی، اما شما او را نمی‌بینید. هیولی یعنی چیزی که فقط می‌پذیرد، منفعل است، فعل ندارد و هیچ کاری از آن بر نمی‌آید. اگر هیولی اینجا بود و با او – البته دیده نمی‌شود– با زبان عقل صحبت می‌کردیم و می‌پرسیدیم آقای هیولی شما چه کار می‌کنید، می‌گوید من می‌پذیرم. بگوییم عمل چه می‌کنی؟ می‌گوید هیچ؛ بنا نیست کاری انجام دهم. بپرسیم پس چه می‌کنی؟ می‌گوید می‌پذیرم. چقدر می‌پذیری؟ لایتناهی صورت می‌پذیرد. مثلاً این میز یک صورت میزی دارد و یک ماده، و آن ماده هم یک صورت جسمی دارد و یک ماده و... همین طور این ادامه دارد تا برسیم به جایی که فقط هیولی است و فقط پذیرنده است. هیولی می‌پذیرد، فعلی انجام نمی‌دهد ولی میزان پذیرندگی آن بی‌نهایت است و بی نهایت صورت قبول می‌کند، اما صورت‌ها را در عرض هم قبول نمی‌کند. صورت زیرین را یا از دست می‌دهد یا تحت الشعاع قرار می‌دهد. لباس روی لباس می‌پوشد. قبلی‌ها می‌گفتند لباس عوض می‌کند اما ملاصدرا می‌گوید این را می‌پوشد باز هم می‌پوشد و می‌پوشد. چقدر لباس می‌پوشد؟ لایتناهی. یک زمانی گفتم صفت جهنم را دارد. چون خداوند درباره جهنم می‌فرماید همه گناهکاران را در آن می‌ریزم و به جهنم خطاب می‌رسد هل امتلأت؟ پر شده‌ای یا نه؟ خداوند می‌فرماید سیر شدی؟ می‌گوید هل من مزید؟ باز هم بریز. هیولی هم همین طور است. می‌گویی باز هم صورت می‌پذیری؟ می‌گوید بله. تا کی؟ می‌گوید تا لایتناهی. این خلاصه هیولی است که بنده می‌خواهم با زبان ساده برای شما بیان کنم.

هیولی را چون کسی ندیده است ترسناک است. هیولی را ما تفسیر می‌کنیم ماده اول اما یک فیزیکدان این را نمی‌تواند بفهمد. فیزیکدان می‌گوید این یک ذره است؛ آنچه که زیر میکروسکوپ می‌بینم ماده است. اما هیولایی که منظور ما است، عقل می‌گوید چنین موجودی هست، حس نمی‌بیند. حکما می‌گویند انفعال محض، سرحد عدم است. پایین‌تر از هیولی نیستی است. هیولی مرز هستی و نیستی است، اما این عجب مرزی است همه چیز را قبول می‌کند.

مرزها مهم هستند. ما همیشه در مرز مشکل پیدا می‌کنیم. مثلاً اگر بخواهیم مرز یک میز را مشخص کنیم وقتی یک مرز را برای آن مشخص کردیم آن قسمت جزء میز است یا خارج از آن؟ اگر جزء میز است که مرز نیست و اگر جزء غیر میز است که باز هم مرز نیست، مرز حد مشترک است. اگر حد مشترک برای آنها مشخص کنیم، تعیین وسط آن نیز مشکل است. یک معضل بزرگ در مرزها داریم. مرزشناسی سخت است. حالا همه مرزها که مشکل هستند به کنار، مرز ایران و افغانستان، مرز ایران و پاکستان، مرز این خانه با آن خانه، اینها را به شکلی مشخص می‌کنیم؛ مرز خالق و مخلوق کجاست؟ مرز خدا و غیر خدا کجاست؟ اگر مرزی هست آیا نصف آن خداست و نصفش خلق؟ حالا از این بگذریم. مرز صورت و معنی کجاست؟ هر لفظ یک معنی دارد یا نه؟ همین لفظی که من می‌گویم معنی دارد. آنجا که از لفظ به معنی می‌رسیم، مرز آن کجاست؟ مرز صورت و معنی کجاست؟ مرز نفس و بدن شما کجاست؟ مرز روح با بدن کجاست؟

حرف اصلی خود را نگفتم. شیخ اشراق معتقد است هیولی به معنایی که شیخ الرئیس می‌گوید نداریم. اما به حکم اینکه اثبات هیولی عقلانی است و هیچ عاقلی نمی‌تواند آن را انکار کند – طبق این بیانی که کردم فاعل مطلق، انفعال محض می‌خواهد– هیولای مشاء که ارسطو گفته را انکار کرده است به گونه‌ای که به یک معنی منکر هیولای مشائی است و به یک معنی اثبات هیولای مقدار مطلق می‌کند. این را هیچ کس نفهمیده است. کتاب شعاع اندیشه و شهود را مطالعه کنید این مسأله را در آن توضیح داده‌ام.

او قائل به عالم خیال و اصالت مقدار است. عالم مثال سهروردی را اگر کسی بفهمد اصلاً جهان او جهان دیگری می‌شود. ما عالم خیال را در ذهن خود می‌دانیم. همه دارای تخیل هستید.

شیخ اشراق می‌فرماید خیال منفصل است، در من نیست، بیرون از من است. تخیلات در ذهن شما نیست، شما در عالم خیال هستید. ما در عالم خیال هستیم.

فهمیدنش خیلی سخت است. اگر آدم این را به درستی بفهمد شیخ اشراق می‌شود. شیخ اشراق در عالم خیال و عقل زندگی می‌کرد. خیال شکل است، هر خیالی دارای صورت است، عالم صورت برای شیخ اشراق بسیار مهم است.



روی مقادیر که بحث می‌کند هر مقداری معین است. توجه فرمایید مطلب تازه است، کمتر کسی در این هشتصد سال به آن توجه کرده، اگر هم کسی چیزی نوشته بیاورید نشان دهید. ببینید الان طول این میز یک یا دو متر است عرض و ارتفاع آن مشخص است. هر چیزی حد دارد یعنی بعد دارد. بعدها اندازه ندارند؟ کره زمین اندازه ندارد؟ کره زمین را می‌شود با متر اندازه گرفت. هر چیزی اندازه دارد و هر اندازه هر چقدر هم که زیاد باشد یک مقدار معین است. مثلاً مساحت کره زمین که با وجود وسعت زیاد اندازه آن را می‌شود معین کرد. معین بدون مقدار مطلق می‌شود؟ اگر تعین‌ها را از هر مقداری بگیریم شیخ می‌فرماید این هیولی است. شیخ اشراق این مقدار مطلق را به جای هیولی قرار داده است. مقدار این میز معین است. قد شما، مقدار همه چیز، زمین و آسمان و فلک و ... معین است. اصل مقدار، هیولی است. اینها تعینات مقدار است. در هیولی هم همین را می‌گوید، می‌گوید هیولی یک ماده است، اینها صورت‌ها هستند، صورت‌ها به هیولی تعین می‌دهند. منتهی شما به یک هیولی به جوهر پنجم قائل هستید، او می‌گوید مقدار، هیولیست و تعینات مقداری به آن مقدار مطلق، صورت می‌دهد. شیخ به یک معنی منکر هیولی است –یعنی منکر هیولای مشائی است– و به یک معنی اثبات هیولی می‌کند که همان هیولای مقدار مطلق است. اینها را علی‌الاجمال بیان کردم اینها بحث‌های مفصل دارد.

امروز خوشبختانه یک عده از جوانان و بزرگان پیدا شده‌اند و کار می‌کنند بر روی سهروردی. وقتی من کتاب نوشتم هنوز هیچ کتابی نوشته نشده بود، حتی یک کتاب. حالا الحمد الله مقاله و کتاب زیاد نوشته می‌شود، خوب هم هست، ما خوشحالیم. ولی خیلی ظلم شد هشتصد سال به این مرد بزرگ، چیزی درباره او نوشته نشد. حالا جا دارد که روی آثار تمثیلی او، آثار فارسی و عربی او و روی عالم خیال او بیشتر کار شود.

فهم عالم خیال منفصل برای شما مشکل است. ما چون خیال را متصل می‌دانیم می‌گوییم در عالم ماده است. شیخ اشراق با اثبات عالم خیال منفصل، مرز ملک و ملکوت را برمی‌دارد. عالم ماده را به عالم معنی متصل می‌کند. ملک و ملکوت در عالم خیال منفصل شیخ اشراق یکی می‌شود. خود شیخ در ملکوت زندگی می‌کرد و در ملکوت به شهادت رسید. قاتلین ناسوتی بودند ولی یک ملکوتی را شهید کردند. عالم خیال منفصل شیخ اشراق عالمی است که اگر کسی آن را بفهمد زندگی عوض می‌شود، انسان، انسان دیگری می‌شود و حتی جهان، جهان دیگری می‌شود.

من فکر می‌کنم حافظ، سهروردی و فردوسی را خوب خوانده بود، چون ایرانی بود. فردوسی، سهروردی حماسی است. سهروردی، فردوسی حکیم است. سهروردی، فردوسی فیلسوف؛ فردوسی، سهروردی حماسی است. این به زبان حماسی ایران

باستان صحبت کرده است و سهروردی به زبان فلسفی اصالت نور، هورخش. اینها را با همین اصطلاح صحبت کرده است.

شیخ اشراق فلسفه ایران را در مقابل فلسفه یونان قرار داده است. می‌خواسته بگوید اگر یونانی فلسفه دارد ما هم داریم. به ارسطو چندان اعتنایی ندارد. به افلاطون احترام می‌کند چون او اشراقی بوده. ولی عجیب این است که با اینکه به ارسطو بی‌اعتنا است یک حکایت المنام دارد که در مکاشفه، ارسطو را می‌بیند و با ارسطو مباحثه می‌کند. معلوم می‌شود که عمداً در آن مکاشفه ارسطو را می‌بیند تا حرف‌هایش را به او بزند. خیلی خواندنی است. در حکمت الاشراق هست، بخوانید.

این مرد بزرگ معنوی بوده است و مرز ملک و ملکوت را برداشته است. وقت کم است، لایتناهی می‌شود حرف زد و شیخ اشراق خیلی حرف برای گفتن دارد. به شیخ اشراق اعتنا کنید. این شیخ هشتصد سال مظلوم بوده است، او را از این مظلومیت دربیاورید. الحمدالله مؤسسه این کار را کرده، آقای دکتر حبیبی هم که کار کرده‌اند و آثارش را هم چاپ می‌کند.

اصول فقه سهروردی، یا سهروردی در محکمهٔ جهل

آیت الله دکتر سید مصطفی محقق داماد
استاد حقوق و عضو فرهنگستان علوم



به مناسبت سخنان دکتر دینانی یادم افتاد، شواهد الربوبیه را که تصحیح می‌کردم یک نسخه‌ای به دستم افتاد که اساتیدی آن را تدریس کرده بودند. به خط خوبی پشت صفحه اول آن چند بیت فلسفی جالب از میرزا حسن لاهیجی، نوشته شده بود.

ممکن شود که جوهر نفسم فنا شود
وین ممتنع که مهر تو از دل جدا شود
در تنگنای عکس نقیض فـراق تو
ترسم که صورتم ز هیولی جدا شود

نام سهروردی چنان با حکمت به خصوص حکمت اشراق عجین شده که مثل اینکه او را از همه چیز جدا ساخته‌اند. این در ادبیات سنتی ما سابقه داشته است که اگر کسی در یک قسمت نامش بزرگ می‌شود، در بقیه بخش‌ها فراموش می‌شود و تحت‌الشعاع قرار می‌گیرد. لذا منظور از نام کتاب «شعاع اندیشه و شهود در اندیشه سهروردی» آقای دکتر هم این است که دیگران تحت این شعاع قرار گرفته‌اند. در آموزش و پرورش سنتِ سابق، جامع معقول و منقولِ بودن، رسم بود. اواَخر این جدایی حاصل شد. معمولاً افراد واجد هر دو بخش بودند.

نام جناب سهروردی با حکمت اشراق مأنوس است

به طوری‌که گویی هیچ کس انتظار ندارد که او یک شخص فقیه باشد یا اصول الفقه بداند. اما واقعیت این است که نوزده سال قبل در دانشگاه ریاض رساله‌ای از ایشان تصحیح و منتشر شد که همه اهل فن به اتفاق آراء قبول کردند که این رساله از سهروردی است و در آن تردیدی نکردند. نام این رساله «التّنقیح فی اصول الفِقه» است. معنای اصطلاح تنقیح معلوم است، اما لغت تنقیح از نَقَحَ و نَقَّحَ گرفته شده است. «نَقَّحَ العَظم» یعنی «اِستَخرَجَ مُخَّه» یک استخوان را تنقیح کردن یعنی مُخ استخوان را در آوردن. فیروز آبادی در قاموس و لسان‌العرب آن را چنین معنا می‌کنند و در چند جای دیگر دیده‌ام که دقیقاً این‌گونه معنا شده است. نَقَّحَهُ یا نقّحُ العَظم یعنی «اِستَخرَجَ مُخَّه» که نام کتاب را هم این گذاشته است. بنده با کمک آقای اوجبی یک مقاله مفصل در این زمینه در یادنامه دکتر دینانی نوشته‌ام که به چاپ رسید. اینها را تقدیم به محضر سرورم، دوستم و صدیق حکیمم جناب آقای دکتر دینانی می‌کنم که بیش از شصت سال است با هم مأنوس هستیم.

من نمی‌توانم فراق ایشان را تحمل کنم و فکر می‌کنم ایشان هم نمی‌توانند تحمل کنند.

به هر حال باز هم آن را به خودشان تقدیم می‌کنم.

در اینجا چند نکته به آن مقاله اضافه می‌کنم. بسیاری از علوم اسلامی علی‌رغم نامی که دارند در بستر ادبیات اسلامی رشد کرده‌اند، این‌طور نیست که ابداع‌شان از تاریخ اسلام باشد. بسیار عجیب است که حتی علم نحو به این صورت است. استاد محترم جناب آقای استاد فتح‌الله مجتبایی در کتاب «نحو هندی و نحو عربی» –که بسیار کتاب خوبی است– مدعی است که مسلمانان قواعد نحو عربی را از یونانیان و سریانیان نگرفته‌اند. ایشان می‌فرمایند با استناد به ابواب مختلف کتاب «سیبویه» و مقدمه «العین» خلیل بن احمد فراهیدی، ریشه نحو از زبان سانسکریت است، نه از یونان و جای دیگر. اما تا به حال هیچ کس نگفته است که ریشه علم اصول از جای دیگر یا از یک دانش دیگر است و یا ریشه آن از قبل از اسلام است. علم اصول کاملاً در اسلام متولد شده است. حتی قواعد فقهی این‌طور نیست. بنده در برخی از نوشته‌هایم با کتابی که عرب‌ها از لاتینی ترجمه کرده‌اند مقایسه کردم. عرب‌ها یک کتاب از لاتینی ترجمه کرده‌اند که نام آن را «اَلفِقهُ الرومانیین» نهاده‌اند. حتی من یک کپی از آن کتاب را دارم ولی اصل آن را نتوانستم تهیه کنم. «الفقه الرومانیین» ترجمه یک اصطلاح لاتینی است ولی در اینکه ترجمه قواعد حقوق رومی است شکی نیست. اما اصول فقه به خصوص قواعد و الفاظش و هر آنچه که به صورت عقلانی و عرفی وجود دارد را مسلمانان درست کردند.

اختلاف عمیق بر سر این است که مبدع آن چه کسی است؟ مشهور است که در زبان اهل سنت ابن‌خلدون این بنا را گذاشته است. ابن‌خلدون در کتاب مقدمه بیان گفته علم اصول را شافعی بنیان نهاده است. ولی بزرگان شیعه تحقیق بسیار جالبی انجام داده‌اند که این کار بسیار حائز اهمیت است. آنها از درون احادیث و روایات امام صادق (ع) و امام باقر (ع) قواعدی را جمع آوری کرده‌اند. بعضی از این روایات واقعاً بهت‌آور است، که آموزش این امر از این دو امام بزرگوار است. این دو بزرگوار دو شاگرد دارند که این افراد شاگرد هر دو امام بوده‌اند. یکی یونس ابن عبدالرحمان است که هم امام صادق و هم امام باقر را درک کرده است و دیگری هشام ابن حکم بوده است. یونس ابن عبدالرحمان کتابی به نام «اختلاف الحدیث و مسائله» دارد. پیدا شدن این نسخه خیلی جالب است و تصحیح و تحقیقاتی روی آن صورت گرفته است.

هشام ابن حکم نیز هم امام صادق و هم امام باقر را دیده است. رساله هشام ابن حکم در مسأله الفاظ و رساله یونس ابن عبد الرحمان در تعارض و تراجیح است. این دو عالم شیعی در تألیف خود اصولی را منظم کرده‌اند که از نظر تاریخی خیلی بر شافعی مقدم است. در کتابی که همین روزها از من چاپ خواهد شد و راجع به بازخوانی فقهی امر به معروف و نهی از منکر است، یک روایت از مسعدة بن صدقه است. یکی از شیعه‌های تندرو که خیلی امر به معروف می‌کرد و در کار مردم دخالت می‌کرد، امام صادق به او اعتراض کردند که این کارها چیست؟ حرف نزن. او گفت مگر آیه شریفه یأمرون بالمعروف را نخوانده‌ای؟ من مسلمان هستم و امر به معروف برای همه است. امام فرمودند: ساکت باش، آن آیه دیگر را بخوان: وَلتَکُن مِنکُم اُمَّةٌ یَدعونَ اِلیَ الخِیر. یعنی در میان شما فقط یک گروه حق دارند امر به معروف کنند. آن آیه عام است، این آیه خاص از آن آیه است و آیه قبل را تخصیص می‌زند. همه حق امر به معروف ندارند. امر به معروف به عهده شخصی است که اولاً معروف را بشناسد، ثانیاً شعور و سواد داشته باشد و آن‌قدر از ویژگی‌های این فرد گفت که راوی می‌گوید من از توضیحات او متوجه

شدم که می‌گوید فقط ما می‌توانیم امر به معروف کنیم، نه اینکه هر آدمی بگوید می‌توانم امر به معروف بکنم. راوی می‌گوید من فهمیدم که او می‌گوید هیچ کس به‌جز ما نمی‌تواند این کارها را بکند. در کتابی که چاپ خواهد شد مفصل و در چندین صفحه در مورد این روایت خیلی مهم توضیح داده‌ام.

علمای علم اصول اول شافعی و بعد غزالی هستند. انصافاً المستصفی غزالی کار مهمی است و انصافاً این مرد جامع معقول و منقول است. کتاب التنقیحات فی اصول الفقه جناب سهروردی برای اولین بار در سال ۱۴۱۸ –یعنی نزدیک به بیست و چند سال قبل– در دانشگاه ریاض توسط دکتر ایاض ابن نامی السلمی –عضو هیأت علمی دانشگاه ریاض– تصحیح و چاپ شده است.

من تحقیق عمیقی روی این اثر کرده‌ام. در این کتاب تفاوت یک حکیم که اصولی بشود با یک اصولی که حکمت نداند به خوبی معلوم می‌شود.

واقع علم اصول فقه این است که به گفته مرحوم استاد مطهری علم اصول انصافاً خلأ فلسفه را در حوزه‌های علمیه پر کرده و آن مقداری از علوم عقلی که باید در خدمت فقاهت قرار بگیرد را در خود آورده است. حرف خیلی جالبی است.

در این کتاب می‌توان دید که یک فقیه وقتی حکیم باشد چگونه به اجتهاد نگاه می‌کند و اجتهاد را یک علم عقلی تلقی می‌کند. این کتاب این نکته را به انسان آموزش می‌دهد. این بزرگوار در بیشتر مسائل پیرو غزالی است ولی جاهایی با غزالی مخالف است. زمانی که می‌خواهد از غزالی دنباله‌روی کند برای او خیلی عظمت قائل می‌شود و او را با الفاظ الامام، الفیلسوف، الحکیم می‌خواند. اما زمانی که می‌خواهد او را رد کند می‌گوید: قال بَعضُ مَن یَعتَقِدُ فیه، یعنی بعضی از آنهایی که این اعتقاد را دارند. درست مثل ملاصدرا که هر وقت می‌خواهد از غزالی تعریف کند می‌گوید هذا البحرُ القَمْقامُ الزَخّار. اما گاهی اوقات زود رد می‌شود و می‌گوید بعضی فضلا. ایشان هم دقیقاً همین سیاست را با غزالی دارد.

جناب استاد درباره ابن رشد کار بسیار مهمی کردند. من روی علم فقه ابن رشد به نام بدایة المجتهد و نهایة المقتصد این کار را کردم که یک حکیم درجاهایی که می‌خواهد عقلانی برخورد کند باید چه کار بکند. من اینها را احصا کرده‌ام و در مقاله‌ای تقدیم حضورتان خواهم کرد. پی‌گیر این بودم که چرا این بزرگوار این کتاب را تألیف کرده است؟ با اینکه او این‌قدر احتیاط



کرد، او را کشتند و شهید کردند. به هر حال می‌فهمیدند که چه طور فکر می‌کند. من از یک قسمتی در مقدمه، علت تألیف این کتاب را گفتم.

او در مقدمه این کتاب خطاب به دوستانش نوشته «شما اصرار ورزیدید و از من خواستید که مختصری در علم اصول فقه که از اشرف و افضل علوم دینی است بنویسم ولی برخی از ابناء عصر آن را به سوی بحث‌های جدلی کشانده‌اند». آقای بروجردی فرمودند علم اصول ورم کرده است. ورم در حقیقت یعنی چاقی غیر قانونی. از این زیباتر دیگر نمی‌شود بگوید «و بر آستانش معتکف شده‌اند» تعریض می‌زند که همه علم

آن نیست که شما دارید «و از سایر علوم اعم از عقلی و نقلی روی گردانیده‌اند»،در این وسط پرانتز باز کرده و به آنهای دیگر تنه زده است «و من درخواست شما را اجابت کردم و این مختصر را تحریر نمودم. در این کتاب گزیده‌ای از اصول فقه به دور از حشو و زوائد و خالی از اقوال اختلافی فرآورده نمودم». این ترجمه از من بود. ایشان در حقیقت می‌خواسته بگوید من آنها را هم بلدم و این چیزها را هم می‌دانم، آنها از علوم دیگر منصرف و غافل شدند. ابن رشد در این یک قطعه علت همه چیز را گفت.

یکی از کارهای خیلی قشنگی که انجام داده این است که برخلاف تمام اصولین که احکام را به احکام خمسه –واجب، مستحب، مکروه و مباح– تقسیم کرده‌اند، ایشان آن را به حلال و حرام تقسیم کرده است. چرا از احکام خمسه دست برداشته است؟ این یک راز دارد که به دلیل کمبود وقت از آن صرف‌نظر می‌کنم.

در آخر سخن فقط حضور دوست حکیمم جناب دکتر دینانی یک تأسف می‌خورم. ای کاش آن قاضی یا بازپرس پرونده سهروردی این کتاب و این اصول را خوانده بود تا دیگر دلش نمی‌آمد که حکم قتل ایشان را صادر کند. من باور نمی‌کنم که اگر یک قاضی این کتاب و همین مقدمه را می‌خواند باز هم حکم مرگ سهروردی را امضا می‌کرد، مگر این‌که خیلی خود فروخته به قدرت باشد. قضات خود فروخته در طول تاریخ زیاد بودند، این هم یکی از آنها.

در آخر، یک جمله‌ای می‌گوید که حکم کفر او می‌شود؛ وَکُلُّ عِلمٍ یُرادُ بِها غَیرُ وَجهِ الله، هر علمی که غیر وجه الله و غیر از راه خدا در آن اراده شود، – یعنی علم از شئون خداوند است–. علم هر چه که هست و نزد هر کس که باشد از شئون تجلی خداوند است. وَ یُرشِدُ اِلی غَیرِ بابِه، انسان را به راه غیر از خدا ببرد وَ یَجُرُّ اِلی سِوا جِنابِه، انسان را به غیر از آستان خداوند بکشاند فَهُوَ الدّاءُ الوَبیل، درد سهمناک است. وَالوَیلُ اَلطَّویل، و آتش و جهنم تلخ و طولانی است. نَسئَلَ الله أَن یَجعَلَنا مِن صالِحی عِبادِهِ وَ عارِفی آیاتِه. و دعا می‌کند خدایا ما را از صالحین عباد خود و از عارفین آیات خود قرار بده. والسلام علیکم و رحمة الله.

روش‌شناسی حکمت اشراق

حجت الاسلام و المسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه
استاد فلسفه و رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



آغاز سخن، از همه حضار محترم که این جلسه را به قدوم‌شان مزین کردند سپاسگزارم و از اساتید مکرم که افاضه می‌کنند و مجلس را به دانش و حکمت‌شان مزین می‌کنند تشکر ویژه دارم. همچنین از سرکار خانم دکتر اعوانی، از اینکه دبیری این نشست را پذیرفتند و به خوبی اداره می‌کنند، تشکر خاص دارم.

همان‌طور که فرمودند، موضوع بحث بنده روش‌شناسی حکمت اشراق است. عزیزان استحضار دارید که هر عالم، حکیم و فیلسوفی وقتی سخنی می‌گوید، ادعایی مطرح می‌کند یا نظری می‌دهد، دیدگاه او مبتنی بر یک روش است و یک متدولوژی خاصی دارد. این گونه نیست که این فرد شب بخوابد و صبح سخن بگوید، یا نکته‌ای را از سر غیب‌گویی مطرح کند، یا بگوید نکته‌ای بر دلم نشست و گفتم. هیچ‌کدام از حکما، عالمان و دانشمندان، بیهوده‌گو نیستند. آنها حکیمانه سخن می‌گویند و دانش‌شان مدلل و مستدل است، نه اینکه گمان کنیم یک خوابی دیده‌اند و به یک دیدگاهی رسیده‌اند. قطعاً دانش و حکمت آنها مبتنی بر استدلال است. اما استدلال آنها هم مبتنی بر روش خاصی است. شناخت آن روش که عبارت است از قواعد، ضوابط و فرآیند استدلال کردن، اصطلاحاً به روش‌شناسی تعبیر می‌شود.

حال سؤال ما این است که جناب شیخ شهاب الدین سهروردی (رضوان الله تعالی علیه) از چه روشی بهره برده است؟ همه می‌دانیم که آنچه او سخن گفته تا حدودی هم تکمیل حکمت مشاء است و هم نقد بر حکمت مشاء. مثلاً همان‌طور که استاد بزرگوار توضیح دادند، ایشان هیولای مشایی را قبول نداشته‌اند. یا مباحث دیگری که در آراء منطقی و فلسفی ایشان هست که الان مجال نیست تا در آن باب سخن بگوییم. ایشان هم با

حکمت مشاء، هم با متصوفه و هم با متکلمان، اختلاف نظر دارد و حکمتی تأسیس کرد به نام حکمت اشراق. سؤال این است: روش‌شناسی او چیست؟ با چه روشی او توانسته است به این حکمت بپردازد؟

یک نکته دیگر هم به عنوان مقدمه عرض می‌کنم. همه شما شنیده‌اید که بعضی از بزرگان اهل سنت به نقد جدی و اساسی بر فلسفه پرداخته‌اند. شاید نخستین کسی که نقدهای سهمگین خودش را بر فلسفه نهاد، جناب ابو حامد غزالی بود. ابوحامد غزالی بعد از اینکه «مقاصد الفلاسفه» را نوشت، کتاب «تهافت الفلاسفه» را نوشت تا بگوید آنچه فلسفه دارد باطل است؛ کل فلسفه شامل بیست مسأله است که سه تا از آنها به کفر می‌انجامد و هفده تای دیگر هم بدعت و نادرست است. این نسبتی بود که او به فلاسفه داد. بعد شهاب الدین عمر سهروردی –که فردی غیر از این شهاب الدین سهروردی است– هم کتابی در نقد فلاسفه نوشت به نام «کشف الفضائح الیونانیه»، که بگوید یونانیان حرف‌های باطلی زدند. تیر خلاص را هم جناب فخر رازی زد. این سه شخصیت، ضربه مهلکی بر فلسفه زدند و گفتند فلسفه، این آسیب‌ها را دارد.

این را هم بگویم که ابوحامد غزالی دو کار کرد، یک کار سلبی کرد که فلسفه مشاء را نفی کرد، یک کار ایجابی کرد که تصوف را به جای آن نشاند. در آخرین اثرش که سال ۵۰۰ قمری– یعنی ۵ سال قبل از وفاتش– نوشته، یعنی در کتاب «المنقذ من الضلال» تأکید می‌کند که تصوف، مهم‌ترین داتش است و اصلاً دین‌شناسی باید از طریق تصوف باشد.

شیخ اشراق گفت می‌توان عقل و شهود را با هم جمع کرد و هم فلسفه و تصوف را؛ در واقع می‌توان این دو را ترکیب کرد. همه بزرگان، این مطلب را ذکر کرده‌اند و در آثارشان بیان کرده‌اند. استاد بزرگوار ما حضرت آیت الله جوادی آملی می‌فرماید: «شیخ اشراق نابغه نادره‌ای بود که حکمت ذوقی و بحثی را با هم آمیخت». حکمت بحثی یعنی همین حقیقت استدلالی مشایی، حکمت ذوقی یعنی اشراق و شهود؛ این دو را با هم جمع کرد. «در مکتب معرفت نفس، علم حصولی و حضوری را فراگرفت و به برهان صرف بسنده نکرد، چه اینکه به شهود محض نیز اکتفا ننمود چون از پیشگامان جمع بین برهان و عرفان است». این بیانی است که خیلی از بزرگان ذکر کرده‌اند. اما سؤال مهم این است که او جمع برهان و عرفان، جمع فلسفه و تصوف، جمع علم حضوری و حصولی، جمع استدلال و شهود را چگونه و با چه متدولوژی و از کجا شروع کرده؟ چطور اینها را با هم جمع کرده؟ غزالی که می‌گفت جمع این دو با هم نشاید، این دو بر سر یک سفره نمی‌نشینند، یا فلسفه یا تصوف! غزالی معتقد بود که نمی‌توان هم فلسفه مشاء را پذیرفت و هم تصوف صوفیان را؛ باید یکی از اینها را پذیرفت و دیگری را رها کرد. هم شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی این سخن را دارد و هم جناب ابو حامد غزالی. حالا شیخ شهاب‌الدین سهروردی ما چه کار کرده؟ چطور این دو را با هم جمع کرده؟

ایشان می‌گوید اول باید ببینیم تعریف ما از حکمت چیست. همه از فلسفه یک تعریفی داده‌اند: فلسفه دانشی است که از عوارض موجود بما هو موجود بحث می‌کند. همین تعریف را جناب سهروردی هم دارد، که فلسفه از عوارض وجود بحث می‌کند ولی بعد ایشان از واژه حکمت استفاده می‌کند. جناب شیخ اشراق می‌گوید که حکما به پنج دسته تقسیم می‌شوند. دسته اول حکیمی که فقط در تهذیب نفس و کشف شهود، قوی و متوغل است؛ یعنی از طریق تهذیب نفس و سلوک و چله نشستن می‌خواهد به حقایق برسد. دسته دوم از حکما، حکیمی است که فقط در استدلال و بحث، توغل دارد و فاقد تأله و تهذیب است. او دنبال تهذیب نیست، دنبال استدلال است، قیاس اقترانی می‌چیند، شرایط مغ کب را رعایت می‌کند، دو ضرب منتج قیاس استثنایی را به کار می‌برد، دو ضرب عقیم را به کار نمی‌برد؛ یعنی همان چیزهایی که در منطق هست را به کار می‌برد. دسته سوم، حکیمی است که در هر دو شاخه استدلال و تأله یا استدلال و تهذیب، متوغل و قوی است؛ هر دو را با هم جمع می‌کند. دسته چهارم، حکیمی است که هر دو را جمع کرده ولی در تأله و تهذیب قوی است و در بحث ضعیف یا متوسط است. دسته پنجم حکیمی است که برعکس، در بحث قوی است ولی در تأله و تهذیب ضعیف است.

خود سهروردی می‌گوید من حکیمی را خلیفة الله می‌دانم که استدلال و تهذیب را با هم جمع کند و در هر دو قوی باشد و توغل داشته باشد. اگر مثلاً قرار باشد فقط تهذیب را بگیرد و استدلال را رها کند یا استدلال را بگیرد و تهذیب را رها کند یا هر دو را بگیرد ولی در یکی قوی و در دیگری ضعیف باشد، حکیم است اما حکیم مطلوب من نیست. حکیم مطلوب شیخ اشراق کسی است که در هر دوی استدلال و تهذیب توغل داشته باشد.

طبق آن بیانی که از استاد جوادی آملی ذکر کردم و اساتید دیگر هم آن را گفته‌اند،

خود ایشان هم تصریح می‌کند که ما حکمتی را قبول داریم که جمع بین استدلال و تأله، یا منطق و تهذیب نفس باشد. حالا او چطور توانسته این دو را با هم جمع کند؟ دعوا سر این بود. غزالی می‌گفت نمی‌شود اینها را با هم جمع کرد، تصوف و شهود را قبول داشت، نه استدلال! حتی می‌بینیم که غزالی به ریاضیات هم وقعی نمی‌نهد، چون برای استدلال ارزشی قائل نیست. می‌گوید می‌دانید بدی ریاضیات چیست؟ چون ریاضیات یک دانش یقینی است، خیال می‌کنند با ریاضیات می‌شود تمام مشکلات عالم را حل کرد. در واقع غزالی می‌خواهد به یک معنا، همین جهان سوبجکتیویسمی که الان وجود دارد را نقد کند، و معتقد است نمی‌شود همه چیز را با استدلال حل کرد، ولی او در نقد استدلال و تعقل، افراط کرده است. جناب شیخ اشراق! چطور اینها را جمع می‌کنید؟

ایشان اول می‌گوید یک سری منابع معرفتی در جهان هست، من باید همه اینها را جمع کنم و از همه‌شان استفاده کنم. آن منابع چیست؟ یکی فلسفه ایران باستان است. دوم، فلسفه یونان باستان است. سوم، فلسفه مشاء و سینوی است؛ که درست است از یونان استفاده کرده ولی خودش به یک پارادیم دیگری تبدیل شده، یک دیسیپلین جدیدی است به نام فلسفه مشایی حکمت فارابی و سینوی. چهارم، عرفان و تصوف. پنجم، کتاب آسمانی اسلام، سنت نبوی و سنت اولیاء الهی.

او می‌گوید زمانی شهود و اندیشه با هم جمع می‌شوند که مجموع این پنج دسته منابع را بگیریم و استفاده کنیم. ببینیم فیلسوفان ایران باستان چه گفتند. حرف فلسفه خسروانیچیست؟ اینها انسان‌های کوچکی نبودند، اینها حکیم بودند، اینها اندیشیده‌اند؛ ما باید اندیشه و میراث اینها را بگیریم. فیلسوفان یونان، تالس، فیثاغورس، هراکلیتوس، پارمنیدس، آدم‌های کوچکی نبودند، اینها فکر کردند؛ باید اندیشه اینها را هم گرفت. فلسفه مشاء، اندیشه‌های فارابی، بوعلی سینا، عرفا و بزرگان متصوفه و منابع اسلام را هم باید استفاده کرد. لذا ایشان از هرمس نام می‌برد، از فیثاغورس نام می‌برد، از افلاطون نام می‌برد، از فلوطین نام می‌برد، از ذوالنون مصری نام می‌برد، از ابوسهل تستری نام می‌برد، از شاه کاهنان ایرانی نام می‌برد، از کیومرث، از فریدون، از کیخسرو، از بایزید بسطامی نام می‌برد، از منصور حلاج، از ابوالحسن خرقانی و خیلی‌های دیگر نام می‌برد.

معلوم می‌شود این شخصیتی که ۳۸ سال بیشتر عمر نکرده، چقدر تتبع داشته، چقدر منبع دیده و چقدر شخصیت‌های بزرگ را شناخته. او این منابع را جمع می‌کند و بعد می‌گوید هرکدام از این بزرگانی که نام بردیم یک رویکرد و به قول غربی‌ها یک attitude و یک approach داشتند. ما باید تک تک این attitudeها و رویکردها را شناسایی کنیم.

۱- رویکرد اشراقی: بعضی از این بزرگان از اشراق استفاده کردند، از روش شهود استفاده کردند. ما باید روش شهود را بگیریم و مورد استفاده قرار بدهیم. حکمت ایشان حکمت نور است که باید از طریق شهود به دست بیاید. پس این یک رویکرد است.

۲- رویکرد رمزی: کیخسرو رموزی دارد، کیومرث رموزی دارد، فلوطین رموزی دارد؛ این رموز را باید شناخت. شیخ سهروردی می‌گوید: وَ اَکْثَرُ کَلامِ القُومْ عَلیَ الرُموزْ و التَّجَوُّزاتْ، فَلَیْسَ مِنَ الواجِبْ الرَّدُ عَلَیْهِم. اینها رموز دارد، اینها را رد نکنید. رمز را باید تأویل برد. لذا در رساله‌ای به نام «فی حقیقة العشق، یا مونس العشاق» می‌گوید کلمات بزرگان مملو از رموز است. رموز و یا مثلاً قواعد علم اصول فقه که استاد توضیح دادند را نمی‌توانید با این مباحث linguistic و زبان‌شناسی به دست بیاورید. اینطور نیست که یک کسی بگوید من عربی یا یونانی و فارسی بلدم پس می‌توانم این رموز را بفهمم. این رموز تأویل دارد، باید تأویل‌شان را یافت. پس رویکرد دوم رویکرد رمزی بود.

۳- رویکرد نقلی: رویکرد نقلی شامل آیات و روایات است. آیات و روایات فراوانی در آثار شیخ اشراق هست. اگر کسی بخواهد می‌تواند از آثار شیخ اشراق یک تفسیر قرآن بنویسد. نمی‌گویم او قرآن را از آغاز تا انجام تفسیر کرده ولی آیات فراوانی را تفسیر کرده و آیات نور را ذکر کرده. «اللّهُ نُورُ السّمَوَتِ وَالْأَرْضِ». «یا أَیُّهَا النّاسُ قَدْ جاءَکُمْ بُرْهانٌ مِنْ رَبِّکُمْ وَ أَنْزَلْنا إِلَیْکُمْ نُوراً مُبیناً». «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا». آیات نور را تک تک تفسیر می‌کند. آیه «اللّهُ نُورُ السّمَوَتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ کَمِشْکَوةٍ فِیهَا مِصْبَاحٌ» را دقیق شرح داده و نشان داده چطور می‌توان از قرآن حکمت گرفت. فرق حکیم با یک ظاهرگرا این است که ظاهرگرا ظاهر آیه را می‌خواند اما حکیم، حکمت را از قرآن استفاده می‌کند. کسی که گرایشات ماتریالیستی دارد از قرآن بهره نمی‌برد. متعبد ظاهرگرا هم فقط از ظاهر قرآن استفاده می‌کند. فرق حکیم با یک ماتریالیست و با یک ظاهرگرا در این است که حکیم به قرآن مراجعه می‌کند و از آن حکمت استخراج می‌کند.

شیخ اشراق وصیت‌نامه‌ای دارد. در آخر وصیت‌اش می‌گوید: و آخِرُ وَصیَّتی الإعتصام بِحَبلِ التّوحیدِ و الإشراق. بعد این آیه را ذکر می‌کند «واعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّه جَمِیعاً وَلاَ تَفَرَّقُوا». همه

شما می‌دانید که حبل الله همان قرآن است. این وصیت جناب شیخ اشراق ۳۸ ساله به همه ما است. ببینید این مرد چه کرده. چقدر آثار عظیمی جمع کرده. پس رویکرد سوم، رویکرد نقلی است.

۴- رویکرد عقلی: شیخ اشراق می‌گوید باید از استدلال عقلی استفاده کرد و روش عقلی را به کار گرفت. در ترجمه مقدمه «حکمت الاشراق» می‌گوید «قبل از این کتاب، کتاب‌هایی را طبق روش مشائیان نوشته‌ام و این کتاب دارای روش دیگر و راهی نزدیک‌تر از آن کتب است، مطالب منظم‌تر و مطمئن‌تر است و به دست آوردنش هم دشواری کمتری دارد. در ابتدا با روشی غیر از استدلال و اندیشه به دست آمده –یعنی روش اشراقی را گرفته، حقایقی را به دست آورده– و سپس برای آن دلیل عقلی اقامه کرده‌ام». معلوم می‌شود روش شهودی او مقدم بر روش عقلی اوست.

آقای غزالی! اینکه هنر نیست که بگویی من چله نشستم، طریقت طی کردم، سالک طریقت شدم و به کشف و شهود رسیدم. من که سلوک تو را نکرده‌ام، من که شهود تو را به دست نیاورده‌ام. هنر این است که آن شهودی که یافتی را طوری مدلل و استدلالی بکنی که منی که از این شهود بهره‌مند نشدم هم این معرفت را مدللانه به دست بگیرم. شیخ اشراق این کار را کرد. بزرگانی مثل ملاصدرا سر سفره شیخ اشراق نشستند که توانستند این کار عظیم را انجام بدهند.

عرض آخر را هم بگویم و بحثم را تمام کنم. روش یعنی فرآیند. هر متدی یک پروسه است، نه پروژه. هر متدی آغاز و انجام دارد. اگر آغاز و انجام را ندانید روش آن عالم را به دست نیاورید. حالا آغاز و انجام این رویکردها چیست؟ اجمالاً عرض کردم که شهود بر عقل مقدم است اما اگر بخواهم دقیق‌تر بگویم این فرآیند چند گام دارد. در واقع جواب روش‌شناسی حکمت اشراق الان مشخص می‌شود. در گام اول، شیخ اشراق نفی شکاکیت مطلق می‌کند، یعنی اول سوفسطائیان را کنار می‌زند. اگر کسی سوفیست شد، منکر واقعیت شد و کسب معرفت را ممکن ندانست دیگر نمی‌شود با او بحث کرد. گام اول، نفی شکاکیت و نفی نسبی‌گرایی است. در گام دوم، شیخ اشراق تمسک می‌کند به سلوک. یعنی سلوک عرفانی و منازل عرفانی را طی کردن تا به شهود رسیدن. لذا خود ایشان چله نشسته، منازل عرفانی را طی کرده و توصیه‌هایی هم به دوستان و هم‌کیشان خود مطرح می‌کند. شیخ اشراق سه توصیه دارد به هم طریقت‌های خودش. ۱- «مطالب فلسفی را بر اساس طریقه مشائی به گونه‌ای متقن و مستحکم فرا بگیرید و قبل از اینکه حکمت اشراق بخوانید، اشارات و تنبیهات بوعلی را بخوانید.» یعنی حکمت مشاء را طرد نکرده. ۲- «نسبت به کسب نور معرفت الهی عشق بورزید». اگر عاشق نباشید به حقایق نمی‌رسید. راه انسان برای این است که بتواند به حقایق برسد، عشق به خدا است. ایشان یک شعری دارد. می‌گوید:

دیـن ما عاشقی و قبله ما عشق بود
هر که را قبله و عشقی نبود بی‌دین است

خیلی حرف جالبی است. مگر آدم می‌تواند بدون عشق به حقیقت برسد؟ بعد که اینها را طی کردیم، مشاء را گرفتیم، با استدلال، حقایق فلسفی را گرفتیم، عاشق هم شدیم، می‌گوید حالا باید شروع کنید به مدت چهل روز ریاضت کشیدن. یعنی اول حکمت مشاء را بگیرید، بعد عاشق شوید، بعد چهل روز باید ریاضت بکشید.



پس گام اول نفی شکاکیت و نسبی‌گرایی است. گام دوم، طریقت و شهود است. اما چطور شهود کنیم؟ اول آن فلسفه مشاء را بگیرید، بعد عاشق شوید و بعد چهل روز ریاضت بکشید. آن موقع خدا به شما شهودهای درست می‌دهد.

حال این شهود را پیدا کردیم، و معارفی هم از طریق شهود کسب شد؛ این فیض حالا نصیب منِ سالک شده، ولی دیگران هم باید از این سفره بهره ببَرند. همه که نمی‌توانند اهل طریقت باشند! جناب شیخ اشراق می‌گوید از اینجا به بعد ما به کمک بدیهیات –مثل اصل محال بودن اجتماع النقیضین، اصل علیت و بدیهیات دیگر– و با کمک ابزار حس و عقل باید بتوانیم این حقایق شهودی را مدلل کنیم. گام بعد چیست؟ می‌گوید حالا این شهودات عرفانی خودت را که با عقل، مدلل کردی تا دیگران هم از این سفره متنعم بشوند، با نقل هماهنگ کن. به سراغ قرآن و روایات برو و ببین چقدر این قرآن و عرفان و برهان با هم تلائم دارند. لذا ایشان همه اینها را با هم جمع کرده.

پس حاصل عرضم این شد که روش حکمت اشراق نه مثل روش مشاء است، نه مثل متصوفه است و نه مثل متکلمین. روش متکلمین، نقلی محض است، به آیات و روایات مراجعه می‌کنند و عمدتاً هم ظواهر را استفاه می‌کنند. روش مشاء، استدلال عقلی است. اگر P آنگاه Q، پس نقیض Q نتیجه می‌دهد نقیض P را. روش مشاء سراسر استدلال است، یا قیاس اقترانی و یا استثنایی. روش تصوف، شهود است. حکمت اشراق، جمع شهود و عقل و وحی است؛ اینها را با این فرآیندی که خدمت‌تان توضیح دادم جمع می‌کند.

جناب ملای رومی یک قصه جالب در مثنوی دارد که همه شما شنیده‌اید. او در این قصه می‌خواهد فرق اهل تصوف با فیلسوفان و عالمان را بیان کند. می‌گوید اهل تصوف در حصول به حقایق و درک واقعیات برای تفکر و استدلال عقلی اصالتی قائل نیستند. متصوفه می‌گویند چرا راه را دور می‌کنی، ما راه نزدیک‌تری داریم که به شما نشان می‌دهیم، این راه را طی کن، منازل را طی کن. چون تصوف خیلی ارزش دارد، به همین خاطر هم جهله صوفیه خیلی زیاد شده. ملاصدرا کتابی نوشته به نام «کسر اصنام جاهلیه». مولوی می‌گوید صوفیان به استدلال وقعی نمی‌نهند و طریقت را می‌پذیرند اما عالمان و فیلسوفان اهل استدلال‌اند. مثالی که ایشان می‌زند مثال نقاشان رومی و چینی است که نزد پادشه می‌روند تا هنر خودشان را نشان بدهند.

چینیان گفتند ما نقاش‌تر
رومیان گفتند ما را کر و فر

هر دو ادعا داشتند.

گفت سلطان امتحان خواهم درین
کز شماها کیست در دعوی گزین

اگر راست می‌گویید هنرتان را نشان بدهید.

اهل چین و روم چون حاضر شدند
رومیان از بحث در مکث آمدند
چینیان گفتند یک خانه به ما
خاص بسپارید و یک آن شما

یعنی یک خانه به ما بدهید، یک خانه هم به رومیان.

بود دو خانه مقابل در به در
زان یکی چینی ستد رومی دگر

چینیان می‌خواستند هنری تولید کنند و به پادشاه نشان بدهند، گفتند ما با دست خالی که نمی‌توانیم کاری کنیم. ابزار و وسایل می‌خواهیم. حس و عقل و استدلال و قیاس اقترانی و استثنایی می‌خواهیم.

چینیان صد رنگ از شه خواستند
پس خزینه باز کرد آن ارجمند
هر صباحی از خزینه رنگ‌ها
چینیان را راتبه بود از عطا

هرچه خواستند به آنها دادند. رومیان! شما چه می‌خواهید؟ قیاس اقترانی و استثنایی می‌خواهید؟ رنگ و لعاب می‌خواهید؟ گفتند نه.

رومیان گفتند نی نقش و نه رنگ
در خور آید کار را جز دفع زنگ

ما دفع زنگ می‌کنیم. ما رنگ نمی‌خواهیم.

در فرو بستند و صیقل می‌زدند
همچو گردون ساده و صافی شدند
از دو صد رنگی به بی‌رنگی رهی است
رنگ چون ابرست و بی‌رنگی مهی است

بی‌رنگی مهم‌تر است. بعد ادامه می‌دهد که

چینیان چون از عمل فارغ شدند
از پی شادی دهل‌ها می‌زدند

خوشحال بودند که هنر زیبایی درست کردند.

شـه در آمـد دیـد آنـجـا نقش‌ها
مـی‌ربـود آن عقل را و فهم را

شاه پیش خودش گفت چه نقاشی قشنگی! چه رنگ آمیزی قشنگی! حالا ببینم رومیان چه کردند.

بعد از آن آمـد به سـوی رومیان
پـرده را بـالا کشیدند از میان

پرده را که کنار زدند، دید رومیان دیوار را صیقل دادند.

عکس آن تصویر و آن کردارها
زد برین صافی شـده دیـوارهـا
هر چه آنجا دیـد اینجا به نمود
دیـده را از دیـده‌خـانـه می‌ربود

حالا رومیان که هستند؟ مولوی می‌گوید:

رومـیـان آن صوفیان‌اند ای پدر
بی ز تکرار و کتاب و بی هنر

صوفیان دنبال قیاس و رنگ و صغری و کبری نیستند، دنبال صاف کردن‌اند.

لیک صیقل کـرده‌انـد آن سینه‌ها
پاک از آز و حرص و بخل و کینه‌ها

رذایل را باید با صاف کردن دل، پاک کرد. بعد می‌گوید:

آن صفای آینه وصـف دل است
کو نقوش بی عدد را قابل است

حکمت اشراق، این دو را با هم جمع کرده. والسلام علیکم و رحمة الله.

جمع بین حکمت قرآنی و حکمت برهانی

دکتر غلامرضا اعوانی
استاد فلسفه



این مسأله یکی از مسائل بسیار مهم تفکر بشری و مخصوصاً تفکر دینی است. امروزه جهان‌بینی‌های دینی خیلی رواج دارد. درباره اینکه چگونه بین برهان، قرآن و عرفان جمع کردند و آیا اینها قابل جمع هستند یا نه، نظرهای مختلفی وجود دارد. این موضوع، آثار بسیار مهم اجتماعی و سیاسی دارد که آثارش را در دنیای امروز می‌بینید. اگر این تحلیل بنده را بپذیرید –البته قابل اشکال هم هست، ولی بر اثر تدبر و تأمل سال‌ها بوده است– خدمت‌تان عرض می‌کنم که خیلی از مسائل جهان امروز اسلام به این مسأله برمی‌گردد.

اولاً قرآن حکمت است. خیلی کم هستند افرادی که قرآن را به عنوان حکمت بفهمند. قرآن بر مسأله حکمت تأکید بسیار دارد. وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَ ما يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُوا الْأَلْبابِ. کسی که حتی اندکی از حکمت به او داده شده باشد، خیر کثیر دارد. تمام این دنیا با این عظمتش قلیل است، اما قلیل حکمت هم بسیار کثیر است. می‌فرماید قدر حکمت را اولی الالباب می‌فهمند؛ همه کس به قدر حکمت پی نمی‌برند.

بنابراین فهم دین به عنوان حکمت بسیار مهم است و جریان‌های ضد حکمی همواره در همه ادیان زیاد بوده است. حکمت هم واژه‌ای است که مانند سهروردی در جهان امروز به غربت غربیه گرفتار شده. حکمت هم مانند اسلام غریب بود. چنانچه حضرت رسول فرمود: بَدَأَ الإسلام غَريباً وَ سَيَعودُ غَريباً.

اما حکمت چیست؟ حکمت کشف حقایق اشیاء است. علوم دیگر توجه آن چنانی به حقایق ندارند. اگر کسی می‌خواهد این مسأله را به درستی نگاه کند باید به افلاطون الهی مراجعه کند تا ببیند فرق بین حکمت

و علوم چیست و روش آنها چه فرق‌هایی با یکدیگر دارد. در مورد این مسأله مهم امروزه کمتر بحث می‌شود. بنده به تعریف حکمت، «کشف حقایق از طریق مبادی حقیقی آنها» را اضافه می‌کنم. بحث مبادی و علل حقیقی هم جزء حکمت است، خاصه مبدأ اول. یعنی حکیم کسی است که از این جهان برود، تمام مراتب و عوالم هستی را سیر کند و به مبدأ اول برسد. شما هر حکیمی را ببینید، از پیش‌سقراطیان و افلاطون گرفته تا ملاصدرا و سهروردی، به مبدأ اول توجه داشته‌اند و توجیه تمام عالم از مبدأ اول در همه این حکما هست. مثلاً برهان وجوب و امکان، چنان‌که ممکن الوجود از واجب پدید می‌آید.

همان‌طور که بارها گفته‌ام پرسش نخستین تمامی حکمای پیش از سقراط یک سؤال بوده و آن سؤال، رأس سؤال‌های حکمی است، که مبدأ المبادی چیست؟ که سعی کنیم تمام عالم را از آن مبدأ توجیه کنیم. در سهروردی هم همین‌طور است. دین هم غیر از این نیست. اگر شما به قرآن مراجعه کنید خدا می‌گوید ما این کار را کردیم. ما همه کارها را از این طرف به خودمان نسبت می‌دهیم و خدا از آن طرف دیگر به خودش.

حکمت دو نوع است، یا بحثی و برهانی است و یا کشفی و ذوقی. در عالم اسلام، ابن‌سینا استاد مسلم حکمت بحثی و برهانی است اما با حکمت مشرقیه خودش راه را برای حکمت ذوقی و عرفانی کاملاً هموار کرد و این دستاورد بسیار بزرگی بود. عرفا معمولاً بر حکمت ذوقی و کشفی تأکید دارند، نه بر حکمت بحثی. آنان در مورد حکمت بحثی می‌گویند «پای استدلالیان چوبین بود»، و این تقریباً خلاصه اقوال تمام عرفاست.

غزالی، هم یک خدمت کرده و هم آسیب بزرگی رسانده است. علما و حکمای بزرگ به همان اندازه که خدمت می‌کنند می‌توانند منشأ اثر سوء باشند. غزالی راه حکمت ذوقی - یعنی فلسفه ذوقی و عرفانی- را کلاً مخدوش و آنها را تکفیر کرده است. او رأی به باطل بودن حکمت ذوقی داده است. کسی که راه تکفیر به معنای عام را در عالم اسلام رواج داده، غزالی است. تکفیر همیشه بوده، اما غزالی کسی است که در عالم اسلام کتاب‌هایی مثل تهافت الفلاسفه، منقذ من الضلال، فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه و غیره را در تکفیر فلاسفه می‌نویسد و راه فلسفه، چه بحثی و چه ذوقی، را مسدود کرد. اما یک روزنه‌ای را باز کرد و آن عرفان بود، یعنی علم الاذواق. علم الاذواق فواید بسیاری دارد، اما او تکفیر را عام کرد. به گفته اهل سنت اگر نعوذ بالله قرار بود خداوند پیامبری را مبعوث می‌کرد، او غزالی بود؛ یعنی آن‌قدر نفوذ دارد. بعد از غزالی، راه برای کسانی چون ابن‌تیمیه باز شد. ابن‌تیمیه که متفکر بسیار عظیمی در جهان اسلام است جریان تکفیر را ادامه داد و حتی خود غزالی و هر کسی که با فکر محدود او سازگار نبود را تکفیر کرد. از آن زمان بساط تکفیر گشوده شد و تا به امروز ادامه پیدا کرده است.

کسی که توانست راه درست را نشان دهد سهروردی بود که بین حکمت ذوقی و بحثی جمع کرد. غیر از عالم اسلام، فیلسوفی که به معنای حقیقی کلمه و با یک روش درست در جمع حکمت ذوقی و بحثی کاری انجام داد، افلاطون بود. البته غربی‌ها خیلی روی این موضوع کار کرده‌اند ولی همچنان باید درباره جایگاه حکمت، جایگاه علوم و روش هر دو بحث کرد. روش حکمت هم با روش علوم فرق دارد. روش حکمت، دیانویا است و روش علوم، نوئزیس. در تشبیه نردبان او، علوم تا وسط نردبان می‌آیند اما فقط حکمت است که به بالای نردبان و حقیقت می‌رسد. روش‌های حکمت هم شامل عین الیقین، حق الیقین و امثالهم است.

بنابراین چون حکمت، مشترک لفظی نیست و مشترک معنوی است، بهترین راه فهم حکمت قرآنی، روش حکمای اسلام است. اگر شما سهروردی و ملاصدرا بخوانید، برداشت دیگری در مورد حکمت و قرآن خواهید داشت. در آنجا بسیاری از معانی حکمت و اصول الهی و مسائل حکمی به طور برهانی بررسی می‌شود. شاید اگر یک سال هم بخواهید در آثار سهروردی بحث کنید باز هم جا دارد. بنده یک رساله را انتخاب کرده‌ام که تنها جزئی از بحث را اینجا ارائه می‌کنیم.

در مقدمه آن رساله، نام نمی‌برد که برای چه کسی این رساله را نوشته. او هیچ موقع نام کسی را نمی‌برد. آن موقع، علما و فرمانروایان و ملوک به حکمت علاقه داشتند و از حکما می‌خواستند که مقاله‌ای بنویسند. از او خواسته شده تا رساله‌ای در باب حکمت بنویسد که به تعبیر او «متضمن قواعدی که از آن چاره نیست در معرفت مبدأ و فطرت و بازگشت آخرت، آنچه بر رأی حکمای الهی و اصول فضلای حکمت است. و من بشتافتم به امتثال به فرمان او و حاصل کردن مطلوب او. مختصرات بسیار را مطالعه کرده‌ام، همه کتاب‌هایی که در این باره نوشته‌اند را از نظر گذراندم از آنچه متأخران ساخته اند از بهر امرای روزگار خویش. شنیدم که ایشان بدان منتفع نشدند». یعنی روشی در آنها نبود که سود داشته باشد. «زیرا که ایشان غافل شدند از مصلحت تعلیم و راه تفهیم و چیزی از اصطلاح دور و دشوار از تعبیر بکردند». کلمات مغلق به کار بردند.

روش خیلی از علما این بوده که اصطلاحات خیلی سنگین به کار می‌بردند که خیلی‌ها آن را متوجه نمی‌شدند.

سهروردی می‌گوید من این رساله را ساخته‌ام و اضافه می‌کند که اول برهان آورده‌ام و بعد برای هر کدام، دو آیه استشهاد کردم. روش حکمت با روش کلام خیلی فرق دارد. روش کلام این است که مبادی را مسلم در نظر می‌گیرد، می‌گوید قرآن این طور گفته و آن را مسلم در نظر می‌گیرد، استدلال هم نمی‌کند، جدل می‌کند. در برهان، بدیهیات و یقینیات هست، نه مسلمات و مشهور یا مظنون. او می‌گوید من اول برهان آورده‌ام و ثانیاً استشهاد کردم؛ یعنی بنا بر برهان است. اینکه من آیه آورده‌ام به عنوان دلیل نیست، بلکه به عنوان استشهاد است. این بحث خیلی مهم است. روش حکمت با روش کلام فرق دارد.

بعضی از مباحثی را که در اینجا مطرح شده را به طور خلاصه ذکر می‌کنیم. یک لوح از چهار لوح را در اینجا بررسی می‌کنیم. یکی درباره محدد جهات یا به تعبیر او غایات اسباب و جهات است. جهات، نامتناهی نیست؛ محدد جهات، فلک اول است. بعد از بحثی طولانی این نتیجه را می‌گیرد که «پس باید آنچه که غایات جهات و اسباب است یک جسم باشد محیط به همه اجسام، و آن ابداعی باشد [یعنی از عالم اجسام نباشد] که مرکب نباشد از اجزاء مختلف و آنچه بدین می‌ماند گواهی می‌دهد از قرآن: «وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ». یعنی خرق و التیام نیست. فروج به معنی شکاف نیست. و آیتی دیگر: «فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ» یعنی دوباره برگرد و ببین آیا در آن هیچ شکافی می‌بینی؟

اما در مسأله نفس. نفس، معقولات و کلیات را ادراک می‌کند. امروزه مسأله معقول و کلی چیزی است که درباره آن بحث‌هایی از حیث منطقی می‌شود، اما از جهت فلسفی و متافیزیکی، از مسأله معقول و کلی خیلی غفلت دارند. یکی از این بحث‌ها این بوده که کلی، قابل تجزّی و انقسام نیست. این میز را می‌توان دو قسمت کرد اما کلی اینطور نیست. وقتی می‌گویید زید انسان است یعنی بالقوه، تمام انسان است؛ بنابراین می‌تواند انسان کامل شود. نه اینکه زید را بخش بخش کردید و تکه‌ای از آن را به زید دادید و تکه‌ای را به عمرو. یعنی تمام معنای زید را که حمل می‌کنید در آن هست. معنای کلی و معقول در عالم نیست، در خارج وجود ندارد. آنچه در خارج است مادی و جزئی است.

بنابراین نفسی که می‌تواند به تعقل آن برسد نفس مجرد است. فقط نفس مجرد است که می‌تواند معنا را ادراک کند. البته این تفسیر دارد ولی من فقط خلاصه‌ای از آن را عنوان می‌کنم. او استدلال می‌کند که «بنابراین محل معقولات چیزی نیست که منقسم شود در وهم، یا اشارت پذیر باشد، یا دارای مقدار یا وزن باشد». یعنی صفات جسمانی ندارد. «بلکه او را ذاتی است احدی، بری از جای و محل و جهات». بنابراین استدلال می‌کند که چون نفس، مادی نیست و مجرد است پس باید از عوارض مادی هم مجرد شود تا بتواند آن را تعقل کند. قدرت تعقل، شرایطی دارد. نفس برای اینکه بتواند معقول را به نحو حقیقی ادراک کند باید نفس مجرد شود، یعنی به درجه تجرد برسد و تزکیه شود. «باید مجرد شود تا به مرحله تزکیه نایل گردد». به آیات قرآنی استناد می‌کند. «قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا».

معرفت نفس لازم است. خودشناسی یکی از مسائل بسیار مهم در حکمت قدیم بوده است که امروزه سخت مورد غفلت است و هیچ کس در مورد آن بحث نمی‌کند. امروزه خودشناسی را به روانشناسی و جامعه شناسی و غیره داده‌اند. اینها ظواهر امر را نشان می‌دهند، حقیقت انسان را آشکار نمی‌کند. در حالی‌که معرفت نفس در گذشته بسیار مورد توجه بوده است. می‌گوید «درباره آن کس که او را نداند [یعنی معرفت نفس نداشته باشد و جاهل باشد به معرفت نفس] این آیه نازل گشت: «وَ لا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ، فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ». مانند کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند. چون خدا را فراموش کردند که مبدأ وجود است، خداوند باعث شد که آنها خودشان را فراموش کنند. مثل عکس نقیض «مَن عَرَف نَفسَه فَقَد عَرَفَ رَبَّه» هست. «و همچنین آیتی دیگر که: «إن الله يَحولُ بَيْنَ المَرءِ وَ قَلبِه». حق تعالی حجاب کند میان مردم و دلش، و مراد از دل در اینجا همان نفس است نه عضو مشهور، که آن را نفس ناطقه خوانند». می‌گوید «در قرآن درباره نفس آیات بسیار آمده است. از جمله آیه: «ثُمّ سَوّاهُ وَ نَفَخَ فيهِ مِنْ رُوحِهِ». آیت دیگر که این آیه را مثنی گرداند [چون دو آیه هست]: «فَإِذَا سَوّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي».

حکما به این «اضافت» بسیار توجه داشتند. خدا می‌گوید من **روحی**؛ به خودش نسبت می‌دهد، نه به ما. این روح در ما امانت است. چون الهی است و خدا در ما دمیده، نمی‌توانیم خودمان هیچ‌گونه دخل و تصرفی کنیم و خودکشی یا هر تصرف بی‌جای دیگر درباره نفس کنیم. او تأکید دارد که

این اضافت به ذات خود، دلالت می‌کند بر شرف نفس بر تجردش و می‌گوید بدان که نفس، جوهر الهی است.

همچنین او به انجیل هم زیاد استناد می‌کند. علمای قدیم خیلی انجیل می‌خواندند. ما چهل سال پیش کتابی تصحیح کردیم که شاید سیصد نقل قول از انجیل داشت. علمای قدیم از انجیل به عنوان حکمت استفاده می‌کردند. در قرآن در مورد مسیح آمده روحٌ منه، و ظاهر است که مسیح از نوع بشر است. همچنان که درباره حضرت مریم گفت: «وَ مَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا». آیتی دیگر گفت «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي». نتیجه می‌گیرد نفس چیزی مفارق است و از عالم روحانی است، نه از عالم جسمانی. زیرا حق تعالی او را به خود اضافت کرد. وقتی خداوند به خودش اضافه کرده باشد، دیگر مادی نمی‌شود. می‌گوید «نفس، امر حق است و نور اوست و همه مقید است به اضافت به ربوبیت. همین نفس است که پیامبر به او اشاره کرد که «اَبِيْتُ عِنْدَ رَبِّيْ يُطْعِمُنِيْ وَ يَسْقِيْنِيْ». من بیتوته می‌کنم نزد پروردگار. او به من طعام می‌دهد و مرا سیراب می‌کند.

اشاره می‌کند به گفتار حضرت امیرالمؤمنین علی(ع). در این رساله گفته: «و چون امیرالمؤمنین علی، در خیبر



را کند، گفت: «وَاللهِ ما قَلَعْتُهُ إلّا بقوةٍ مَلَكوتيّه و نَفْسٍ مِن نورِ رَبها مُضيعاً». یعنی به خدا سوگند که من در خیبر را نکندم مگر با یک قوه ملکوتی و با نفسی که از نور پروردگار خودش نورانی بود.

باز به حضرت مسیح اشاره می‌کند. چون گفت «خود را به پدر آسمانی مانند کنید و گفت ابی و ابیکم [پدر من و پدر شما] و گفت به آسمان نرود الا آنکه از آسمان فرود آمد. و این آیه در قرآن در حق پیامبر ماست: «ثمّ دَنَا فَتَدَلّى». اینکه به خدا نزدیک شد، با جسم که نزدیک نشد! نزدیک شد و خود را به خدا آویخت. «فكانَ قَابَ قَوْسينِ أَوْ أَدْنى». قاب قوسین بود. یعنی اگر کسی آن طور به قرب حق واصل شود، او دیگر روحانی است.

همچنین می‌گوید «نفس، حادث است به حدوث بدن و بر مصداق این دعوی گواهی می‌دهد آیات نفخ مذکوره. و روایت دیگر چنان که فرمود: «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا». ارسلنا، فعل زمانی است، یعنی در یک زمان خاص. «تا آنجا که گفت لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا. و آیت دیگر: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ». خداوند می‌گوید شما نطفه بودید و شما را علقه یعنی لخته خون کردیم، بعد از آن مضغه یعنی پاره گوشت کردیم، بعد عظاماً یعنی استخوان کردیم، فَكَسَوْنَا لَحْماً و آنگاه با گوشت پوشاندیم و بعد می‌گوید ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ که منظور از خَلْقاً آخَرَ همان دمیدن روح است.

در اثبات واجب الوجوب به قول حضرت ابراهیم استناد می‌کند که إنی لا أُحِبُّ الآفِلِينَ. «این طریقه را حضرت ابراهیم استعمال کرد در معرفت صانع، در آنجا که گفت إنی لا أُحِبُّ الآفِلِينَ. و هم در حجتش که إِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ». یعنی استدلال می‌کند که جسم، اقتضای حرکت ندارد و به محرک احتیاج دارد، باید برسد به محرک لایتحرک، و این یک وجه دارد، عالم را به حرکت در می‌آورد. در این آیه نمرود را احتجاج کرد و گفت: فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ.

همچنین خداوند حی قیوم است، یعنی واجب به ذات است. او فقط نفس را قائم به ذات می‌داند. یعنی او جوهر حقیقی را که علم به ذات دارد، نفس می‌داند. بنابراین نفس، قائم به ذات است و مبری است از محل

و ماده. پس به آن حی قائم می‌گوید، اما قیوم نیست. می‌گوید «پس حی قائم دلالت کرد بر وجود حی قیوم». قیوم یعنی قائم به ذات است و قوام همه موجودات از وجود اوست. «و معنی قیوم آن است که چیزی به ذات خود قائم باشد و چیزهای دیگر به وجود او قائم باشند».

برای اینکه واجب الوجوب خیر محض و مبدع و مفید است اشاره می‌کند به أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى. اینکه موجودات متناهی نمی‌توانند علم به ذات نامتناهی پیدا کنند. برهان می‌آورد وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً. البته او استدلال می‌آورد و من خلاصه‌ای از استدلال او را در اینجا می‌گویم. هر کدام از این استدلال‌ها یک بحث است. یا لاتُدْرِكُهُ الْأَبصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبصارَ. و اینکه خداوند به ذات خویش علم دارد. شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ. تمام این آیه را بحث و تحلیل کرده است.

بنده فقط یک لوح از چهار لوح را برایتان شرح دادم. حکمت در حکمای اسلامی، راه بسیار مطمئنی برای فهم دین است و دینی که از حکمت خالی باشد عاری است. خداوند همه انبیا را به حکمت آراسته است و کتاب و حکمت را توأمان قرار داده است. چه کسی به این حکمت توجه کرده؟ البته عرفا هم به آن توجه کرده‌اند، اما این باب را سهروردی باز کرده و خودش در اول رساله گفته که من سراغ ندارم که کسی رساله‌ای تدوین کرده باشد در این باب. والسلام علیکم.

رساله ذوقیّه با شرح شیخ علی مصنفک

دکتر نجفقلی حبیبی
استاد فلسفه دانشگاه تهران



همان‌طور که اشاره فرمودند سهروردی رساله‌ای به نام «الواردات و تقدیسات» دارد که این رساله هنوز چاپ نشده و بنده که توفیق تصحیح برخی از رساله‌های سهروردی را داشتم، هنوز نمی‌توانم تصحیح این نسخه را انجام دهم. به این دلیل که برای این کار نسخه‌های زیادی لازم است، در صورتی که از این رساله فقط یک نسخه موجود است. اما اجمالاً این رساله را برای شما معرفی می‌کنم تا به موضوع رساله پی ببریم. عنوان الواردات و التقدیسات یعنی مطالبی که به قلب ایشان وارد شده و احتمالاً این مطالب پاک و منزه و تقدیسی بودند که این نام انتخاب شده است.

بخش اعظم رساله، کلیات، نصایح و کلمات پراکنده‌ای است که با آنچه در انتهای التلویحات آمده است بسیار متفاوت است. سپس به ستایش ستارگان (هفت ستاره) وارد می‌شود –خورشید، ماه، زحل و زهره– و در باب هر کدام بحث‌هایی را مطرح می‌کند.

در اینجا روح بحث او دو مطلب است: مطلب اول اعتقاد سهروردی به رب النوع‌هاست که در فلسفه وی نیز مطرح است. سهروردی معتقد است که جهان از جانب خداوند و توسط فرشتگانی –که آنها را رب‌النوع می‌نامد– اداره می‌شود. او این اسامی را از فلسفه یونانی اقتباس و با اندیشه ایرانی تلفیق کرده است. وی برای این فرشتگان نام‌های ایرانی را هم به کار برده است. مثلاً برای خورشید، هورخش را به کار می‌برد و برای هر کدام از این ستاره‌ها یک عنوان می‌گذارد. البته تلفظ درست خیلی از کلمات فارسی از نظر تاریخی برای ما گم شده است.

در سلسله مراتب فلسفه، سهروردی قائل است نور از خداوند تنازل می‌کند و این سلسله انوار در دو رشته شامل سلسله انوار طولیه و انوار عرضیه حرکت می‌کنند. انوار عرضیه در واقع همان رب‌النوع‌ها هستند که هر کدام در سلسله مراتب خودشان متولی بخشی از

عالم‌اند. سهروردی معتقد است که هیچ راهی نداریم جز این‌که توجیه هستی را منتسب کنیم به اینکه خداوند اراده خودش را از طریق این رب‌النوع‌ها برای اداره همه امور به کار می‌برد. این بحثی است که سهروردی خیلی به آن توجه می‌کند و برای بیان آن از اندیشه‌های یونانی، ایرانی و ملائکه اسلامی استفاده می‌کند.

نکته دیگر این است که پرداختن به این ستارگان بزرگ تا جایی پیش می‌رود که توجه به طبیعت در اندیشه سهروردی خیلی بزرگ می‌شود. با این وجود آیا می‌توان به یک تعبیری سهروردی را فیلسوف طبیعت نامید یا خیر؟ این را باید فیلسوفان طبیعت ارزیابی کنند، ولی با این وجود در مورد طبیعت بحث‌های بسیار زیادی دارد. او در «حکمت الاشراق» و دیگر کتابها در این موارد زیاد بحث می‌کند اما در کتاب «الواردات و تقدیسات» حتی برای این اجرام طبیعی و آسمانی اورادی را می‌خواند.

به طور خلاصه سهروردی در این کتاب به ستاره‌ها توجه می‌کند، برای آنها دعا می‌کند، با آنها راز و نیاز و صحبت می‌کند. البته خیلی جای تعجب ندارد، همان‌طور که در دعای ۴۳ صحیفه سجادیه می‌خوانیم امام سجاد در اول ماه رمضان این دعا را می‌خواندند: امام خطاب می‌کند به ماه «أَيُّهَا الْخَلْقُ الْمُطِيعُ، الدَّائِبُ السَّرِيعُ، الْمُتَرَدِّدُ فِي مَنَازِلِ التَّقْدِيرِ، الْمُتَصَرِّفُ فِي فَلَكِ التَّدْبِيرِ. آمَنْتُ بِمَنْ نَوَّرَ بِكَ الظُّلَمَ، وَ أَوْضَحَ بِكَ الْبُهَمَ، وَ جَعَلَكَ آيَةً مِنْ آيَاتِ مُلْكِهِ، وَ عَلَامَةً مِنْ عَلَامَاتِ سُلْطَانِهِ».

امام سجاد به ماه می‌گوید تو به خدایی که تو را این‌طور قرار داد که به وسیله تو تاریکی از بین برود ایمان آوردی.

به هر حال حتی در برخی نسخه‌ها سلام کردن به ماه هم دیده شده است ولی این در نسخه‌های چاپی وجود ندارد، هرچند که بنده به یاد ندارم در کدام نسخه سلام کردن به ماه را دیده‌ام. در هر صورت نباید این امر که سهروردی با ستارگان و اجرام آسمانی صحبت می‌کند را نوعی کفر تلقی کنیم یا نسبت به سهروردی دچار بدبینی شویم. زیرا سهروردی اینها را مخلوق خداوند می‌داند که هر کدام در دستگاه نظام آفرینش یک وظیفه دارند که باید انجام دهند و او این وظایف را در مناجات خود با آنها بیان می‌کند. برای برخی از آنها از کلمه‌های فاضل، روشن و حکیم و برای برخی دیگر چون کار خشن‌تری در حیطه آنهاست، الفاظ خشن‌تری استفاده می‌کند. البته به دلیل کمبود وقت مطالب را به طور خلاصه عرض می‌کنم.

این کتاب اولاً مباحثی کلی به صورت نصایح دارد که اگر وقت شود آنها را خواهیم خواند، در یک قسمت الوصیة الکبیرة و در قسمت دیگری اوراد الانوار است که برای انوار مختلف دعاهایی می‌خواند و توصیف می‌کند. این اوراد همگی توصیفی هستند و با وردهای مخصوصی که مثلاً در ادبیات فارسی برای جن خوانده می‌شود متفاوت است. این اوراد در واقع توصیف این فرشتگان و کارهایی است که به عهده دارند. در این اوراد سهروردی بیشتر با خود آن فرشته کار دارد، نه با خود شمس. یعنی مثلاً توصیف فرشته متولی شمس و رب‌النوع شمس یا توصیف فرشته رب‌النوع قمر را ارائه می‌دهد. درست است که آن را قمر خطاب می کند اما مشخص است که بیشتر به آن فرشته که رب النوعش است توجه دارد.

سهروردی بعد از بیان این نصایح و رب‌النوع‌ها مانند «هورخش» یا «هوَرخش» که توصیفات کلی است، اورادی تحت عنوان «الاقرار فی کل یوم» دارد که خوب است هر کسی هر روز اینها را ذکر کند. مورد دیگر «تقدیس الاعلی فی کل یوم» است که در ذیل آن کلمات و تعبیراتی را در ستایش واجب الوجود مطرح می‌کند که ستایش حق تعالی است. سپس ایام هفته را مطرح می‌کند و در هر روز یکی از ستارگان هفت‌گانه یک تقدیس دارد. تقدیس از روز یکشنبه شروع می‌شود –که دلیل و مبنای آن را نمی‌دانم و البته تحقیق زیادی بر روی مبنای اینها انجام نداده‌ام. اگر سروران و عزیزانی که این‌جا هستند و می‌توانند این کار را انجام دهند، توجه کنند– در هر صورت تقدیس روز یکشنبه مربوط به خورشید است. در تقدیس خورشید ضمن اینکه آن را هورخش نامیده که یک اصطلاح فارسی است، می‌فرماید: «رئیس العالَم مَلَکُ الکَواکب» و همچنین تعبیر دیگری از خورشید می‌کند که: «المُتحَرک فی عشق جلال بارئه» یعنی با عشق حق تعالی در حرکت است. برای خورشید عبارت «سَیدُ الأشخاص العلمیه» هم به کار می‌برد. این تعبیرات بسیار زیاد است و درحدود یک صفحه به تعریف و تمجید از خورشید پرداخته و این الفاظ و القاب را به کار می‌برد.

روز دوشنبه را برای ماه در نظر می‌گیرد و از کلمه «سپهر» استفاده می‌کند. سپهر در فارسی به معنای آسمان و فلک می‌باشد. سپس ماه را «سپهر الکریم» می‌نامد و او را با صفت کریم بیان می‌کند و او را وزیر هورخش می‌نامد. به این دلیل که وقتی شب‌ها خورشید دیده نمی‌شود ماه به جهان روشنی می‌بخشد و در واقع یاورخورشید است.

روز سه‌شنبه را برای مریخ در نظرگرفته است. دعا

می‌کند، با مریخ حرف می‌زند، سلام می‌کند و توصیفات مفصلی درباره مریخ به کار می‌برد. برای مریخ هم کلمه سپهر را مثل ماه و خورشید به کار می‌برد ولی مریخ را «المُطیع لِمُبدِعِه» می‌نامد. با وجود این تعبیرات، در هیچ‌جا جنبه طبیعی بودن محض و این‌که این اجرام همه کاره عالم هستند و خدا وجود ندارد نیست. بلکه در همه جا یک حالت وابستگی مطلق به خداوند وجود دارد.

روز چهارشنبه را برای عطارد در نظر می‌گیرد و باز هم واژه سپهر را برای آن به کار می‌برد، اما به صورت «العالِم العامِل»؛ از کلمه علم و عمل برای عطارد استفاده می‌کند.

پنجشنبه را برای مشتری در نظر گرفته است. برای مشتری هم کلمه «هرمز» را از فارسی و هم کلمه «سپهر» را به کار می‌برد و از القاب دیگری که برای آن به کار می‌برد «عظیم الشأن» است و بیش از این به آن نپرداخته است. اما به طور مفصل‌تر به زهره پرداخته است، شاید چون زهره ستاره درخشان‌تری است و نور افشانی می‌کند. نام آن زهره را «اورمان» نهاده است. –در ایران شهری به نام اورمان یا اورامانات وجود دارد که اگر اشتباه نکنم در کرمانشاه است– ضمن اینکه زهره را «سپهرالمَشرِقه» می‌خواند. –البته در متن به صورتی بود که هم سپهر المَشرقیه خوانده می‌شد و هم سپهر المُشرِقه. ولی به نظر بندَه المُشرِقه درست است. به این دلیل که چون زهره درخشان است، تابش دارد و پرتو افکنی می‌کند– توصیفاتی که سهروردی برای هریک از اجرام به کار می‌برد مناسب با فهم خودش از هرکدام از این ستاره‌هاست.

و در نهایت روز شنبه را برای زحل قرار داده است و نام آن را «کیان سپهر» نهاده است. کیان در فارسی به معنای «کَی» و «کَی» به معنی بزرگ و بزرگوار است. سپهر را نیز که برای تعریف همه به کار برده استفاده کرده است. برای زحل از کلمه «عالی المَحَل» استفاده کرده است و سپس توصیفات مفصلی که در آن هر کدام از ستارگان را به صورتی مشخص کرده آورده است.

پس از این هفت روز هفته که گفت‌وگوهایش با ستاره‌ها تمام می‌شود –که اشاره شد نام آنها التقدیسات و الواردات است– یک دوره را برای نحوه و چگونگی صحبت کردن با خورشید و هر یک از این ستارگان بیان می‌کند. ضمناً بیان می‌کند که برای صحبت کردن با هریک از این ستارگان باید لباس مخصوصی پوشیده شود و هر کدام دارای رنگ خاصی است. بعضی سرخ، سیاه، بعضی سفید یا رنگ‌های دیگر است. همچنین انگشتری که باید به دست شود در متن مشخص شده است. سهروردی برای این گفت‌وگو آداب و رسوم فراوانی آورده است و حتی طرز نشستن، ساعت گفت‌وگو و چگونگی صحبت کردن با آنها را بیان کرده است و مناجاتی هم با آنها دارد. آداب و رسوم این گفت‌وگو برای بنده بسیار جالب بود، چرا که در آثار سهروردی این تنها جایی است که وارد بحث رنگ خاص لباس، انگشتر خاص و مواردی از این دست می‌شود. گاهی حتی غذای خاصی هم معرفی می کند که قبل آداب میل شود.

این خلاصه‌ای از این رساله بود و امیدوارم بتوان این رساله را ولو با همین وضعیت و نقایص و اینکه نسخه‌های دیگر از آن به‌دست نیامده منعکس کرد. زیرا لااقل بخشی از فهم سهروردی در این قسمت نهفته است. به جز رب‌النوع‌ها که به طور مفصل در «حکمت الاشراق» بیان شده است، این مطالب چیزهایی نیست که در هیچ کدام از کتاب‌ها آورده شده باشد.

در قسمت دیگری از رساله یک سلسله گفت‌وگوها شامل بحث‌های فلسفی، عمومی، حرف‌ها و نصایحی دارد که به بیان چندی از اینها –که مربوط به همین رساله است– می‌پردازیم. این نصایح که برخی عرفانی و اجتماعی است اهمیت زیادی دارند. نصایح اجتماعی مثلاً مَن خانَ لَکَ خانَ عَلَیکَ. یعنی هر کسی به نفع تو خیانت می‌کند مطمئن باش که به ضرر تو هم خیانت خواهد کرد؛ یک روز که تو روی کار هستی به نفع تو خیانت می کند و فردا که اوضاع تغییر کند علیه تو می‌شود. بنابراین به کسی که خیانت می‌کند اعتماد نکن. چون اگر امروز به نفع تو حرف می‌زند، وقتی شرایط تغییر کند بر علیه تو حرف خواهد زد.

می‌فرمایند لَیسَ اَلکِذبُ بِالقولِ واللفظ. یعنی دروغ فقط گفتنی نیست! عمل بد که خلاف است هم یک نوع دروغ است. دروغ فقط گفتار نیست.

ایشان می‌فرماید عِینُ الجاهِلِ تَحتَ قَدَمَیهِ. یعنی چشم آدم نادان فقط جلو پای اوست. دور را نمی‌بیند و فقط جلوی پایش را می‌بیند.

می‌فرمایند قَدِّس اَللهَ فی اَنصافِ الَّیالی وَ الاَسحار وَسَبِّحهُ فَجراً. یعنی خداوند را در نیمه‌های شب و سحرگاهان تقدیس کن و در صبح‌گاهان یا در سپیده دم تسبیح او را بگو. إنَّ سُبحَةَ اَلفَجرِ تَبتَهِجُ اَلاَرواح. یعنی قطعاً تسبیح فجرگاهان مایه نشاط روح می‌شود. لُولا شوقُ ما عَلی لَقاءَ ما سَفَل. یعنی اگر شوق بالایی‌ها نبود این پایینی از بین می‌رفت. یعنی هر چه هست از برکت بالا است.

یک روایت فلسفی هم بیان می‌کند سُبحانَ مِنَ

اَلحُدوثِ بِالحُدوث وَ ثَباتِ بِالثَبات فَاِنَّ اَلحَوادِثَ بِاستِعداداتٍ وَ اَلاِستِعداداتُ بِالحَوادِثَ وَ هُوَ بَرِیٌّ اَن تَغَیُّرُ اَلاَحوال. یعنی خداوند از اینکه از طریق حُدوث حادث شده باشد منزه است. سُبحانَ مِنَ اَلحُدوثِ بِالحُدوث. یعنی او پدیده نیست و از طریق پدیده پدیدَ نیامده است. خدا حتی از این‌که از راه ثبات، ثبات یافته باشد منزه است؛ یعنی ثبات او از ثباتی که به دیگران می‌دهند نیست. در استدلال این ثبات می‌فرمایند برای این‌که حوادث از راه استعدادهاست. یک استعدادی پیدا می‌شود و یک چیزی پدید می‌آید و استعدادها هم از راه حوادث پدید می‌آیند یعنی هر دوی این ها به هم گره خورده‌اند. یک چیزی استعداد شدن این را دارد، پس با این استعداد می‌شود حدوث را ساخت. حدوث که می‌آید دوباره استعداد دیگری پدید می‌آید، اما خداوند بری از هر گونه دگرگونی حال است. چون هم استعدادها و هم حوادث همه دگرگونی هستند و خداوند دگرگونی نمی‌پذیرد. بنابراین او سُبحانَ مِنَ اَلحُدوث.

می‌فرمایند آیا تو می‌خواهی لذات بَهائم و حیوانات را بر لذات مقربین ترجیح دهی؟ اَتُرَجِّحُ اَلذاتَ اَلبَهائِم عَلیَ اَلَذاتَ اَلمُقَرَبین؟ إنَّ ذَلکَ لَشِرکٌ اَلمُبین. إن کانَت اَلحیاةُ لَذیذَةً فَمالا لَکُم لا تُحِبّونَ مَعدِنَها. یعنی اگر حیات خیلی لذت‌بخش است چرا سرچشمه حیات که خداوند است را دوست ندارید؟

اَیَّتُهَا اَلنَفس! اُترُکی اَلفِکرَةَ اَلرَذیله. یعنی ای نفس اندیشه پست را رها کن. فَإنَّها دُودَةَ. می‌فرماید فکر پست مثل یک کرم است. وَ سَتَصیرُ ثُعبانً اِن أهلَکتَها. یعنی این اندیشه پلید که در ذهن تو پیدا شود مثل یک کرم کوچک است و اگر به آن میدان دهی تبدیل به یک اژدها می شود که تو را می‌خورد.

أسِّسَ دینُ اللهِ عَلی الاِستِبصار. یعنی دین خدا بر استبصار یعنی بینش استوار است.

اُهجُر ما یَهجُرُکَ قَبلَ اَن یَهجُرُکَ. یعنی چیزهایی که تو را ترک می‌کنند رها کن قبل از اینکه تو آنها را ترک کنی.

می‌فرمایند لَیسَ لِلجَسَدِ القَلبان. یعنی هیچ تنی دو دل ندارد و هیچ بدنی دو نفس ندارد و هیچ آسمانی دو خورشید ندارد. بنابراین شَهِدَةِ اَلآحاد بِواحِد مُنتَهَی اَلاَعیان. یعنی همه یکی هستند و این یکی‌ها گواه آن یکی هستند.

لِکُلِّ قَهوَةٍ سُکارا وَ لِکُلِّ بَحرٍ مُغرَقون. یعنی هر قهوه‌ای مست‌های خودش را دارد و هر گروهی با یک قهوه‌ای مست می‌شوند و هر دریایی هم غرق شده‌های خودش را دارد. هر کسی در یک دریا غرق می‌شود. یکی در دریای معرفت و دیگری در دریای عشق شهود و اشراق و یا هر چیز دیگر.

تَعبُدَ اَللهَ حُباً خَیرٌ عَن تَعبُدُهُ خَوفاً. یعنی تو خداوند را با عشق عبادت کنی بهتر از این است که با ترس عبادت کنی.

جَعَلَ اللهُ اَلشوقَ سُلّماً اِلی النور. یعنی خداوند شوق را نردبانی برای رسیدن به نور و نور را معراجی برای رسیدن به قدس قرار داده است.

وما اعز موتا یباع بهالحیاه. یعنی چقدر عزیز و گرانبهاست مرگی که با آن زندگی خریده می‌شود. چقدر گران و پُر دردسر است کوری. بدبختی آن بیشتر است که عمر خود را از دست می‌دهی تا این را به دست آوری.

امیدوارم معرفی کتاب بابی از مناجات سهروردی درباره کرات مختلف را باز کند. والسلام علیکم و رحمة وبرکاته.

حکیم سهروردی و عرفان اسلامی

دکتر سیّدیدالله یزدان‌پناه
مدیر گروه عرفان مجمع عالی حکمت اسلامی



در باب حکیم سهروردی و عرفان اسلامی ابتدا یک مقدمه عرض بکنم. همان‌طور که می‌دانید حکیم سهروردی در قرن ششم به دنیا آمد و در قرن ششم هم به شهادت رسید. با آن دسته‌بندی که حقیر در بحث عرفان داشتم، آنچه از عرفان اسلامی که حکیم سهروردی با آن درگیر است، جزء عرفان دوره نخستین محسوب می‌شود. عرفان دوره نخستین حدوداً تا سال ۵۰۰ و تا خواجه عبدالله انصاری است. این دوره شخصیت‌هایی دارد. من این شخصیت‌ها را به سرعت برمی‌شمارم تا بعداً بتوانم بگویم که شیخ اشراق به تمام این شخصیت‌ها ارجاع داده است. می‌دانید که بروز نحله عرفان به عنوان یک جریان فرهنگی در برابر علم کلام، فلسفه و برخی از جریان‌های فرهنگی، در قرن دوم است. شخصیت‌هایی مثل شقیق بلخی، رابعه عدویه، و معروف کرخی –گرچه در آغاز سده سوم به رحمت خدا می‌رود ولی عملاً در سده دوم می‌زیسته. در سده سوم که عصر طلایی عرفان اسلامی در دوره نخست است و بسیاری از مسائل در این سده روی داده، شخصیت‌هایی مثل ذوالنون مصری، ، بایزید بسطامی، سری سقطی، جنید بغدادی، ابوسعید خراز، سهل تستری و از این دسته افراد مطرح‌اند. در سده چهارم، شخصیت‌هایی مثل حلاج، شبلی و ابوطالب مکّی –که صاحب قوت القلوب است– مطرح است. در سده پنجم، قصاب آملی، خرقانی، ابوعلی فارمدی و شخصیت‌های دیگر مطرح بودند. تمام این شخصیت‌ها در کار سهروردی حاضرند، یعنی او از تک تک این شخصیت‌ها نام برده و برخی از مطالب را از آنها نقل کرده است.

جناب سهروردی با آنچه که از سده دوم تا پنجم

شکل گرفت، یعنی عرفانی که به شکل بروز نحله‌ای درآمد و رشد کرد و عصر طلایی را در سده دوم پشت سر گذاشت و از سده چهارم به بعد نگارش‌های عرفانی فراوانی از آن پدید آمد، درگیر است. از این شخصیت‌ها هم نام می‌برد و از آنها استفاده می‌کند. این شخصیت‌هایی که نام بردم، به ویژه ذوالنون مصری، بایزید بسطامی، سهل تستری، ابوسعید خراز، جنید بغدادی، در نوشته‌های سهروردی بسیار تأثیرگذار بودند. حتی از قصاب آملی و خرقانی در سده پنجم هم یاد شده.

جناب حکیم سهروردی می‌گوید من از آغاز – یعنی تقریباً از همان موقعی که کارهای فلسفی‌اش را در حکمت مشاء انجام داده– در باب علم مشکلاتی داشتم. این موضوع را خودش در حکایت منامیه‌ای که در تلویحات دارد، در صفحه ۷۰-۷۴ گزارش کرده است. به جلد یک مجموعه مصنفات رجوع بفرمایید. حکایتی را نقل می‌کند که من مشکلی داشتم در بحث علم، تا توانستم در یک تمثل به خدمت معلم اول، ارسطو، برسم و سؤالم را از ایشان پرسیدم و ایشان مسأله را حل کرد. اتفاقاً آن بخشی که جناب سهروردی این موضوع را نقل می‌کند به نظر من یکی از بخش‌های درخشان کار ایشان است و می‌شود این معنایی که در حکایت منامیه مطرح می‌کند را در بحث‌های بعدی کار فلسفی ایشان پی گرفت.

در حکایت منامیه بعد از اینکه این مسأله تمام می‌شود و مشکل علم را حل می‌کند و بحث اتحاد و فنای عارفان را از ارسطو می‌شنود، در پایان می‌بیند که ارسطو از استادش افلاطون بسیار تعریف و ثنا می‌کند. [به حقیقت، افلاطون بسیار بزرگ است. هم اکنون هم این موضوع می‌تواند قابل بحث باشد که این سبکی که از آثار افلاطون به دست ما رسیده، چه مقدار از آن اصل حرف افلاطون در آن پیاده می‌شود]. جناب سهروردی می‌گوید من از ارسطو پرسیدم که «هَل وَصَلَ مِن فَلاسَفَةَ الاسلام اِلیه احد؟» یعنی آیا از این فیلسوفان مسلمان کسی به پای افلاطون می‌رسد؟ ایشان می‌گوید نه، به یک هزارم او هم نمی‌رسند. این را که گفت من تعجب کردم. هرچه از فیلسوفان می‌شناختم را معرفی کردم. در جای دیگر هم خودش می‌گوید من مبرّزین از فلاسفه اسلامی را معرفی کردم، بوعلی سینا، فارابی و غیره، ایشان گفت نه. بعد با خودم گفتم پس از عرفای دوره اسلامی اسم ببرم. ایشان در حکایت منامیه می‌گوید من بایزید بسطامی را اسم بردم، سهل تستری و امثال این دو را اسم بردم. در این لحظه جناب ارسطو خوشش آمد، «اِستَبشَرَ»، خوشحال شد و گفت بله. تعبیری که دارد این است که «وَ قال: اُولئکَ هُمُ الفَلاسِفه و الحُکما حَقّاً»، یعنی اینها فیلسوفان و حکیمان حقیقی‌اند. حکمت، رسیدن به واقع است. وقتی حقایق بسیاری در عوالم برتر داریم، واقع را هم نمی‌شود با ذهن عادی فهمید. نمی‌گویم ذهن عادی نمی‌تواند تلاش کند ولی تنها این نیست. خود حکیم سهروردی به این اشاره می‌کند. و بعد تعبیر می‌کند «حَقّاً ما وَقَفوا عِندَ العِلمَ الرَّسمی».

این آغاز کار جناب سهروردی است. از همین جا می‌شود فهمید در او یک تمایلی به عرفای اسلامی وجود دارد، اسم هم برده، و بعدها هم گزارش کرده. ایشان یک گزارشی دارد در پایان مطارحات، در صفحه ۵۰۲ و ۵۰۳، که به نظر من راه فهم کار جناب سهروردی همین است که خودش طرح کرده. چون برخی می‌گویند عمدتاً حکمت ایرانی برای جناب سهروردی اصل است و برخی می‌گویند حکمت افلاطون برای او اصل است. به نظر من اینطور نیست. خود ایشان در مقدمه «حکمت اشراق» –که مقدمه درخشانی است از ایشان و خیلی از بحث‌ها در آن آمده–نوع تلقی‌اش را از این فیلسوفان پیشین که از آنها به نیکی و عظمت یاد می‌کند، گزارش کرده. نمی‌توان گفت این یک امر تحمیلی است، چون وجود دارد. می‌توانید رجوع کنید به دو سه صفحه اول «حکمت اشراق».

ایشان در آخر مطارحات تعبیری دارد به نام «نور طامس». نور طامس در تلقی اشراقی، می‌شود آن پایان نوری که انسان می‌تواند به آن برسد؛ یعنی نوع عالی فنا. این را جناب سهروردی در جای خودش توضیح داده که این نور طامس، نوری که محوکننده است، چیست. لوایح دارد که آغاز سلوک است، سکینه دارد که اوساط سلوک است، یک مرحله پایانی هم دارد به اسم نور طامس که نور محوکننده است. در آنجا که بحث فنا را پیش می‌آورد و نور طامس را به عنوان اوج می‌داند و حکمت حقیقی را در آن لحظات، ارمغان حکیم می‌داند، می‌گوید نور طامس برای خودش ریشه‌دار است.

از جمله آن حکمای عظما، افلاطون بزرگ است و در ایران هم شخصیت‌هایی مثل کیومرث، فریدون و کیخسرو بودند و در حکمای بسیار پیشین هم از هرمس یاد می‌کند. ایشان نقلی می‌کند از هرمس که هرمس می‌گوید من خدمت رب النوع‌ام رسیدم، دیدم معارف را به من القا می‌کند، پرسیدم تو کیستی؟ گفت «طِباعُکَ التّامّه» یعنی رب النوع تو هستم، جبرئیل‌ام –جبرئیل اطلاقی است که خود حکیم سهروردی دارد–طبیعت تام تو هستم. شیخ اشراق گفته که رب النوع انسان همان جبرئیل است. بنابراین مقصودم این است که جناب سهروردی از هرمس هم یاد می‌کند که هرمس

خدمت رب النوع انسان، خدمت جبرئیل رسیده. بعد می‌گوید اینها از قبل بوده‌اند، حکمایی که در این ازمنه قریبه باشند کیست؟ وقتی می‌خواهد اسم ببرد می‌گوید ذوالنون مصری – البته ایشان از ذوالنون به «أخی اخمیم» تعبیر می‌کند. اخمیم شهری است که ایشان به دنیا آمد– و تستری. آن خمیره فیثاغورسی او، در این اواخر، در ذوالنون مصری و تستری افتاده که هر دو از عرفای آن دوره بودند؛ و از خمیره خسروانی‌اش، بایزید بسطامی را به سیار بسطام، حلاج را به فتا بیضاء، قصاب آملی را به سیار آمل، و خرقانی را به سیار خرقان تعبیر می‌کند. این شخصیت‌ها همان شخصیت‌هایی است که خود ایشان خبر دارد در دوره اسلامی چه وضعیتی دارند.

نوع تلقی او این است که اساساً حکمت حقیقی ریشه در خمیره حکمت دارد و خمیره حکمت هم در ارتباط با آسمان بسته می‌شود. لذا با این تلقی، حکمت خسروانی در کنار حکمت یونانی و در کنار عارفان ما، همه یکسان نگاه می‌شود. به آغاز «حکمت اشراق» بنگرید. ایشان می‌گوید من دیده‌ام که همه اینها به عوالم ثلاثه و توحید قائل‌اند. اصل این است که همه به راه شهودی قائل‌اند. این موضوع را جناب سهروردی طرح می‌کند. یعنی آن نوع خمیره حکمتی که ایشان مطرح می‌کند –که به نظر من دارای اهمیت فراوانی است و بعداً به آن اشاره می‌کنم– باعث شده که یک نوع تلقی ویژه داشته باشد. یعنی کسی که قرار است کار فلسفی بکند، از یک سو کار برهانی و بحثی دارد، ولی در کنار آن حتماً باید به آسمان وصل باشد. تعبیری که خود ایشان در مطارحات دارد این است که می‌گوید انسان، حکیم شمرده نمی‌شود مگر اینکه وصل به خمیره حکمت باشد.

به بحث برگردم. این تلقی، جایگاه عارفان را مشخص می‌کند. یعنی حکمای حقیقی این دوران اخیر، عارفان‌اند. طبیعی است که ایشان یک نوع نظر مثبت، نه از سر یک تعلق عادی، که از سر تعلق حکمی، به عارفان دارند. ما در کار سهروردی چند دسته آثار داریم. یک دسته آثار عرفانی است. چون وقت کم است، من این آثار را به سرعت نام می‌برم و می‌گذرم، چون باید به بحث‌های مهم‌تری اشاره کنم. «سفیر سیمرغ» را نوشته که به تعبیر ایشان اساساً این کلمه‌ای چند در احوال اخوان تجرید است؛ یعنی در مورد عارفان صحبت می‌کند. بحث سکینه و لوایح و فنا را در این کتاب دارد. کتاب دیگری دارد به نام «لغت موران». من توصیه می‌کنم سروارانی که می‌خواهند یک بیان ساده و روان و تمثیلی از مباحث سلوک بشنوند، این کتاب را بخوانند. «لغت موران» به تعبیر خودش، کلمه‌ای چند در نهج سلوک است. در بحث سلوک، کلماتی را گفته و انصافاً اسرار خیلی خوشی را در آن آورده. همه بحث‌ها را گفته و بعضی وقت‌ها مثال‌هایی که می‌آورد و نتایجی که می‌گیرد واقعاً هنرمندانه است. کتابی هم دارد به اسم «کلمه التصوف». خودش می‌گوید این کتاب قرار است شرح مقامات عرفا و معانی اصطلاحات آن باشد. یعنی دسته‌ای از اصطلاحات عرفا را در این کتاب برشمرده. من اصطلاحات را نوشته‌ام ولی الان فرصت نیست. ای کاش وقت می‌شد و ما می‌توانستیم بگوییم خود شیخ اشراق در این اصطلاحات چقدر حضور دارد و از نظر شرح این اصطلاحات – مثلاً در بحث اراده و مرید– چقدر از بوعلی فاصله می‌گیرد. همه اینها را می‌شد توضیح داد، ولی فرصت نیست. کتاب دیگری دارد به اسم «روزی با جماعت صوفیان» که یکی از شیوخ و بزرگان از عارفان در مورد افلاک می‌پرسد، آن عارف می‌گوید اینها را رها کن و برو به دنبال سلوک، و بحث‌های سلوکی را مطرح می‌کند. رساله‌های رمزی– تأویلی ایشان که همه این رساله‌ها انصافاً خواندنی هستند. یکی از آن رساله‌ها به اسم «غربت غربیه» که در جلد دوم آمده، الحمدلله به صورت فارسی هم ترجمه شده، هرچند ترجمه به‌روزی نیست، ولی قابل استفاده است. تقاضا می‌کنم این رساله را یک دور بخوانید، مخصوصاً که در حاشیه، شرح هم شده که می‌توانید به آن رجوع کنید. «قصه غربت غربیه»، «آواز پر جبرئیل»، «عقل سرخ»، «رساله فی حالة الطفولیة»، «فی حقیقه العشق» هم هست. «فی حقیقه العشق» که در جلد سوم مجموعه مصنفات است انصافاً کتابی عالی است. این کتاب را هم تقاضا می‌کنم یک دور بخوانید. بنده این همه بحث‌های عشق را دیده‌ام ولی این نوع نگاه به عشق نادر است. بحث حزن و حسن و یک مسأله سوم، که در یوسف و زلیخا و یعقوب پیاده می‌کند و بحث‌ها را به سمت خداوند سبحان کشانده، بسیار عالی است. خیلی می‌تواند کمک کند. «کلمات ذوقیه» و «رساله الابراج» ایشان هم انصافاً عالی است. در کنار اینها، عقل سرخ هم یک ویژگی عجیبی دارد. ای کاش می‌شد تک تک این کتاب‌ها را جداگانه و مفصل بررسی کرد. عقل سرخ ایشان قابل بررسی عالمانه و جدی است. خیلی نکته‌ها در آن هست. تمثیل‌ها و رمزهایی که می‌آورد قابل استفاده است و می‌شود درباره‌اش بحث کرد.

تلقی خودم از همه اینهایی که گفتم، یک مقدمه است. اینها نشان می‌دهد جناب سهروردی چگونه وامدار عارفان پیشین است، چگونه از آنها یاد می‌کند، چه تلقی از آنها دارد و چقدر از آنها در آثار خودش استفاده می‌کند. این آثاری که ذکر کردم صریحاً بحث‌های

عرفانی دارند ولی بسیاری از آثار ایشان، حتی فلسفه و متافیزیک نوری ایشان، آمیخته با فضای عرفانی است. بحث عشق و شهود به راحتی در دستگاه فلسفی ایشان جا پیدا کرده. من از اینها می‌گذرم و می‌خواهم به برخی از تلاش‌هایی که سهروردی کرده و بعدها در بحث‌های عرفانی تأثیرگذار بوده بپردازم. یک بحث دیگری هم هست که احتمالاً من نمی‌رسم درباره‌اش توضیح بدهم – و اگر توانستم لا به لای این بحث توضیح می‌دهم– و آن این است که عرفای بعد از سهروردی چه تلقی نسبت به او داشتند.

یکی از کارهای مهمی که سهروردی کرد این است که اندیشه عرفان نظری، یا به تعبیر دقیق‌تر، حکمت عارفانه – یعنی حکمتی که برآمده از شهود باشد و حقیقتاً هم حکمت باشد و ما را به واقع برساند و واقعاً هم بخواهد حقایق عالم را بگوید، که اخیراً از آن به عرفان نظری تعبیر می‌کنند– را پایه‌گذاری کرد. حکمت عارفانه، تلقی درست از حکمت است. آیا این کاری که عارفان به لحاظ بخش حقیقت می‌کنند – چون یک شریعت دارند، یک طریقت دارند و یک حقیقت– یعنی به حقایقی می‌رسند و آنها را گزارش می‌کنند، یک حکمت است؟ آیا این اساساً فضای برهانی دارد یا برهان فقط مخصوص همین چیزی است که به شکل بحثی و استدلالی است؟ جناب سهروردی وقتی می‌خواهد پایه بحث‌های منطقی‌اش را شروع کند صریحاً می‌گوید اولیات و شهود حکمای عظما. در توضیحات بعدی که می‌دهد می‌گوید مگر ما نمی‌خواهیم به واقع برسیم؟! اینکه ما را به واقع می‌رساند، پس این هم یک نوع حکمت است. چرا بگوییم حکمت نیست؟! این تلقی او باعث می‌شود که در دوره اسلامی بعد از مشاء پذیرفته شود که عارفان هم می‌توانند برای خود حکمت برهانی داشته باشند. بنده هم در کتاب خودم سعی کردم مختصراً این را توضیح بدهم.

این کاری که جناب سهروردی کرد، پیشینه‌ای هم دارد. به نظر من در خود عرفا به لحاظ تاریخی آهسته آهسته این راه باز شد. در همان قرن چهارم، وقتی اندیشه شریعت و طریقت و حقیقت را گفتند، مسأله حکمت عارفانه به دست می‌آمد –که عرفا بعدها صریحاً به این موضوع پرداختند– اما عملاً ما کتابی که گزارش رسمی مفصل و منظم داشته باشد و به شکل یک علم باشد، نداشتیم. [بعدها ابن عربی می‌آید و چنین گزارشی ارائه می‌کند] جز اینکه قبل از سهروردی، عین القضات همدانی را داریم که کتابی دارد به نام «زبدة الحقایق» که در آنجا یک نوع تمایل به سمت حکمت عارفانه و تلقی عارفانه و مباحث عارفانه دارد و طرحی می‌دهد و فضای فلسفی را هم در آن اشباع می‌کند. یک کار دیگری هم داریم به اسم «مشکاة الانوار» غزالی که آن هم به نوعی طرح حکیمانه و در عین حال عرفانی دارد. اما وقتی روند حکمت به سهروردی می‌رسد، دیگر در بین فیلسوفان پذیرفته می‌شود. عین‌القضات و جناب غزالی در عین اثرگذاری‌شان، بر روی فیلسوفان تأثیر زیادی نداشتند. بعد از جناب سهروردی، اثرگذاری در بین فیلسوفانی که تلقی حکمت داشته باشند بسیار شد. هرچند پیش از او یک پیشینه داریم به اسم بوعلی که عملاً فضای سلوک را توضیح داد، وقوف و وصول و اتصال را توضیح داد، دیدن حقایق را توضیح داد ولی این اندیشه را زیاد جدی توضیح نداد. کاری که جناب سهروردی انجام داد.

این حکمت آمد و دست بر قضا بعد از آن، در قرن هفتم، ابن عربی و شاگردانش آمدند و در زمان آنها حکمت عارفانه کاملاً مطرح شد. قبل از ابن‌عربی اندیشه حکمت عارفانه هست، ولی ما یک حکمت عارفانه آماده نداریم، بعد از ابن‌عربی با این حکمت رو به رو می‌شویم. این هم کار ایشان است.

من دوست دارم یک اشاره‌ای هم به تعلیقه صدرا داشته باشم. صدرا یک تعلیقه‌ای زد، گفت اینها حکمت هست اما حکمت من حیث المعرفة، نه من حیث الطریق. ما دو نوع حکمت داریم: حکمت من حیث المعرفة که عرفان هم حکمت است؛ و حکمت من حیث الطریق که حتی اگر طریق آن هم طریق فلسفی بحثی استدلالی باشد، چیز دیگری است. این تعلیقه‌ای که ایشان زد بسیار دارای اهمیت است. متأسفانه در کار شیخ اشراق این زیاد پیدا نیست، هرچند خود شیخ اشراق تلاش کرده که همه جا بحث را به صورت فلسفی پیش ببرد.

یک کار دیگری که بسیار اهمیت دارد مسأله عالم مثالی است که ایشان به اسم عالم اشباح مجرده مطرح کرد. عالم اشباح مجرده عالمی است بین این عالم ماده و عالم عقل – در این میانه قرار می‌گیرد– که مثل آنچه که در خواب می‌بینیم تقدر دارد، صورت دارد، ولی مادی نیست. ایشان صریحاً می‌گوید که این عالم، مجرده است. کاری که ایشان کرد آن‌قدر اهمیت داشت که نه تنها تقریباً همه فضای فلسفی بعد از خودش را رنگ زد، فضای عرفانی را هم رنگ زد. یکی از نتایجی که کار ایشان داشت این است که خودش گفته آن مکاشفات صوری عارفان را با این عالم اشباح مجرده می‌شود تحلیل کرد. دست بر قضا، بعد از او، عارفان هم تلقی

او را قبول کردند و همین کار را ادامه دادند و مکاشفات صوری و بحث های عالم تجرد ایشان را آوردند.

من همین جا عرض بکنم که اولین تعلیقاتی که بر عالم مثال خورده و ایرادهایی که بر شیخ اشراق در مورد عالم مثال گرفتند دو ایراد بوده که بعدها صدرا متذکر شده. این دو ایراد را اول قونوی دارد و بعد جندی. می‌خواهم عرض کنم که بعدها عارفان با عالم مثال سهروردی چه کردند. گفتند اینگونه که تو می‌گویی نیست، در عین اینکه این هست چیز دیگری هم هست. عالم مثال منفصل و متصل، هر دو را داریم. اینگونه نیست که شما می‌گویید. این کاری است که عارفان کردند.

پس یکی از کارها، مکاشفات صوری است و دست بر قضا، بحث کشف صوری و کشف معنوی یکی از بحث‌های مهمی است که عارفان بعداً به آن می‌پردازند و سر سفره ایشان نشستند. من برخی از بحث‌های دیگر را کنار می‌گذارم و فهرست‌وار به برخی مطالب اشاره می‌کنم.

ایشان بر اساس عالم مثال و مقام کُن، تفسیری از کرامات و کارهای خارق العاده کرده و توضیحی داده که بسیار عالی است. بخشی از بحث‌های خرق عادت را هم حل کرد. تعلیقه دقیقی که بر آن می‌خورد از قونوی است که می‌گوید این تمام حرف نیست. این هم یک نکته دیگر.

مسأله بعدی در مورد فناست. او تفسیر خاصی از فنا دارد که در نوع خودش عالی است. باز هم آقایان عرفا بر آن تعلیقه می‌زنند.

یک نکته را هم من می‌خواهم اشاره کنم. جناب شیخ اشراق با اینهمه تلاش‌هایی که کرده، علم النفس اشراقی او خیلی فضای عرفانی دارد، روش شهودی عارفان را هم پذیرفته و حتی در کار فلسفی خودش هم آورده، ولی به لحاظ محتوا در بحث وحدت شخصیه نتوانست نزدیک شود. در همین کتاب تلویحات «لا هو»، «یا هو»، «یا هو یا من لا هو الا هو» و مشابه این را می‌خواست توضیح بدهد، یعنی دو سه بار برای این کار خیز برداشت، فضا هم فضای عرفانی است ولی دستگاه فلسفی او به او این اجازه را نمی‌دهد. این صدرا است که بعدها توانسته وحدت شخصیه را هم در کارهایش بیاورد. اگر وحدت شخصیه بیاید، حقیقت اصلی و مغز حقیقت و معرفت، آنجاست؛ بقیه حرف است. مغز معرفت آنجاست. خوشا به حال آن کسی که به این مغز معرفت برسد و این مغز معرفت را در واقعیت زندگی‌اش پیاده کند. با آن خدای بی‌نهایت حاضر در همه جا و قرب وریدی دارنده با همگان و در دل همه حاضرشده و همه جا را پر کرده، با او نشستن اصل است. سهروردی نتوانست به این برسد. لذا برخی از عارفان گفته‌اند که سهروردی در عین اینکه بسیار قوی و صاحب شهود بود و به مراحل بالاتر هم دست یافت، به عالم عقل راه برد ولی به عالم اله راه نبرد. یعنی آن فنای ذاتی و نهایی نصیب سهروردی نشد. والسلام علیکم ورحمة الله.



کلمات قصار سهروردی

دکتر بابک عالیخانی

عضو هیأت علمی گروه ادیان و عرفان مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



شمس‌الدین شهرزوری شارح حکمةالاشراق در کتاب نزهةالارواح پاره‌ای از سخنان سهروردی را که می‌توان کلمات قصار او نامید، آورده است. وی آن کلمات را از کتب و رسائل سهروردی مانند تلویحات، کلمةالتصوف، مطارحات و حکمةالاشراق برگزیده است، خصوصاً اواخر تلویحات و اوایل کلمةالتصوف منبع سرشاری است از وصایا و سخنان کوتاه به یادماندنی شیخ اشراق (وصیت پایان کتاب حکمةالاشراق، خود بحث جداگانه‌ای دارد بیرون از دایرهٔ گفتار حاضر). مقصودعلی تبریزی، در قرن دوازدهم هجری، نزهةالارواح را به فارسی ترجمه کرده است. وی شرح احوال و آراء سهروردی و گزیدهٔ سخنان او را به طریقی به فارسی درآورده که خالی از اشکال نیست. ذیلاً ترجمهٔ دیگری از کلمات قصار سهروردی مذکور در نزهةالارواح ارائه می‌شود، ولی پیش از آوردن آن بهتر است از ترجمهٔ بسیار شیوای وصایای آخر کتاب تلویحات یاد کنیم به قلم حکیم معاصر سهروردی، افضل‌الدین کاشانی مشهور به باباافضل.

افضل‌الدین کاشانی به سخنان سهروردی ترتیب خاصی داده و آنها را در قالب بیست و هشت سخن درآورده است. به نظر می‌رسد که پس از قتل سهروردی و سعی متعصّبین آن روزگار در محو کردن آثار شیخ اشراق، نوادری مانند باباافضل در گوشهٔ دورافتاده‌ای از کاشان به نام مَرَق، کوشیدند اشراق را زنده نگاه دارند. رسالهٔ «ساز و پیرایهٔ شاهان پرمایه» به قلم باباافضل رساله‌ای در حکمت خسروانی است. وی حکمت خود را دائر مدار خودآگاهی یا «آگهی» قرار داده است که قطعاً مقتبس از شیخ اشراق است. رموز روشنی و تاریکی (آگاهی و ناآگاهی) از رموز اصلی افضل‌الدین کاشانی است. به نظر می‌رسد افضل‌الدین کاشانی از طریق خواجه نصیر طوسی در بقا و استمرار حکمةالاشراق نقش بزرگی داشته است، چراکه خواجه نصیر شاگردِ شاگرد باباافضل است (وی در رسالهٔ سیر و سلوک از کمال‌الدین حاسب نام برده است که شاگرد افضل‌الدین بوده و او خصوصاً ریاضیات را از وی فراگرفته است).

قطب‌الدین شیرازی شارح حکمة‌الاشراق شاگرد خواجه نصیر طوسی است. اکنون ترجمهٔ افضل‌الدین را جمله به جمله با متن تلویحات سهروردی مقایسه می‌کنیم:

وصیّت حکما یا بیست و هشت کلمه فی نصیحة‌الاخوان[1]

۱) ای جویندگان راه حکمت و پویندگان طریق سعادت، باید که بسیار دعا باشید در امور دنیوی و اُخروی، چه نسبت دعا با مبادی مطالب، همچون نسبت فکر بُوَد با نتیجه: و همچنانکه در عقب فکر وصول نتیجه ممکن بُوَد در عقب دعا وصول به مَطلوب ممکن بُوَد، و از این جهت گفته‌اند که دعا مبادی را در حرکت آوَرَد، کما قال: رفعُ الأصواتِ عن خلوصِ النّیّاتِ یَحُلُّ عُقدةَ الأفلاکِ الدّائرات.

تلویحات: وکُن کثیرَ الدّعاء فی امر آخِرَتک، فانَّ الدّعاء نسبتُه الی استجلابِ المطالب کنسبةِ الفکر الی استدعاءِ المطلوب العلمیّ، فکّلُ مُعِدٌّ لِما یُناسبه. و الدعاء کما قال أفلاطون یُحرِّکُ الذِّکرَ الحکیمَ.

عبارت «ای جویندگان راه حکمت و پویندگان طریق سعادت» در سخن سهروردی نیست و از افضل‌الدین است. در کلام سهروردی، دعای بسیار در امر آخرت توصیه شده، حال آنکه افضل‌الدین امور دنیوی را نیز بر آن افزوده است. در یکی از نسخه‌ها کلمهٔ «مبادی» نیامده است و ظاهراً همین درست است. در ترجمهٔ عبارت «فکّلُ مُعِدٌّ لِما یُناسبه» آمده است: «و همچنانکه در عقب فکر وصول نتیجه ممکن بُوَد، در عقب دعا وصول به مطلوب ممکن بُوَد». سهروردی جمله‌ای از افلاطون نقل کرده که افضل‌الدین بدون ذکر نام افلاطون آن را به طور آزاد (یعنی توأم با تفسیر) ترجمه کرده است. دعا ذکر حکیم را به جنبش در می‌آورد، یعنی مبادی را در حرکت آوَرَد. به علاوه، یک عبارت عربی را از قائلی بدون ذکر نام بر سخن سهروردی افزوده است. چنان‌که دیده می‌شود افضل‌الدین در ترجمهٔ سخن سهروردی گاه چیزی از آن کم کرده است (مثلاً نام افلاطون) و گاه چیزی بر آن افزوده است (مثلاً لفظ امور دنیوی و یک عبارت عربی).

۲) و در همه حالت، صبر شعار خود سازید، و توکّل در امور بر جناب حق کنید، و در همهٔ اوقات شکر نعمةاللّه واجب دانید.

تلویحات: واصبر و توکّل و اشکر.

۳) و به قضای سابق رضا دهید.

تلویحات: وارضّ بالقضاء.

۴) و هر بامداد و شبانگاه محاسبهٔ نفس خود کنید.

تلویحات: و حاسِب نفسَک فی کلّ صَبیحةٍ و عشیَّةٍ.

۵) و در بند آن باشید که امروز به از دی بُوَد واگر خود به اندک چیز بُوَد و الا از جملهٔ زیانکاران دنیا و آخرت گردید.

تلویحات: ولیَکُن یومُک خیراً مِن اَمسِکَ و لَو بقَلیلٍ و إلّا فأنتَ مِنَ الخاسرینَ.[2]

۶) و در امور صعب مردانه صبر نمایید و چون زنان به راحت بدن جستن عادت مکنید.

تلویحات: اصبر صبرَ الرّجال و لاتُعوِّد نفسِکَ بِاخلاقِ ربّاتِ الحجالِ.

۷) جان را آسایش دهید به ترک اموری که در آخر شما را زیان دارد.

تلویحات: رَوِّح سِرَّک بترک ما ثَقُلت علیک تَبعاتُه.

۸) دم به دم یاد مرگ کنید.

تلویحات: اُذکُر موتَک و قُدومَک عَلَی الله فی کلِّ یومٍ مِراراً.

۹) شریعت و ناموس را نگاه دارید تا او شما را نگاه دارد.

تلویحات: احفظ الناموسَ[3] لیحفَظَکَ.

۱۰) کار امروز با فردا میفکنید، چه هر روز که آید کار خود آوَرَد.

تلویحات: ولاتؤخِّر الی غدٍ شُغلَ یَومِک فإنَّ کلَّ یومٍ آتٍ بمشاغِلِه و لعلّک لَن تَلحَقَه.

۱۱) بقدر آنچه توانید دوستی غیر حقّ از دل قطع کنید.

تلویحات: واقطَع بحَسَب طاقَتِکَ مَحبَّةَ ماسِوی ربِّک.

۱۲) از فکرهایی که شما را به عالم اجسام کشد محترز باشید، و الّا زود باشد خود را در مرتبهٔ ارذل یابید.

تلویحات: و کلُّ خاطِرٍ ردیٍّ یجُرُّک الی الجنبة السّافلة، فاقطعه اوّلاً، لئلّا یقویَ فیقطعَکَ.

۱۳) زینهار تا جز راست نگویید، و الّا نفس شما به ملکهٔ دروغ آلوده شود و هیچ اعتماد بر خواب و الهام شما نبُوَد.

تلویحات: و عَلَیک بِالصّدقِ، فلا تَلْطَخَنّ نفسَکَ بملکةِ الکذب، فینفسد مناماتُک و الهاماتک، و تعتاد بالانتقاش بغیرالحقّ.

۱۴) ظلم بر هیچ کس مکنید، و اگر نه قیّم عالم از شما انتقام کشد.

تلویحات: ولاتَظلِمَنَّ اَحَداً فینتقم عنک قیّمُ العالَم.

۱۵) ایذای موری مکنید، چه عنایت قیّم عالَم همچنانکه به شما رسیده است بدو رسیده است.

تلویحات: ولاتؤذینَّ نَملةً، فإنَّ عنایةَ القیّم کما نالتکَ بِرَحمَتِه نالَتْها.

۱۶) بعد از تأملّ بسیار سخن بگویید، برای آنکه اگر به سخن گفتن از جملهٔ صالحان شوید به خاموشی از مقربّان گردید.

تلویحات: فکِّرْ مِراراً ثمّ قُلْ، فإن کنتَ بنُطقِک صائراً من الصّالحین فیوشَک أن تصیرَ بالصَّمتِ مِنَ المقرَّبینَ[۴].

۱۷) در همهٔ امور جانب حقّ را نگه دارید.

تلویحات: اِحفَظ جانبَ الله فی کلِّ امرٍ.

۱۸) با حقّ چنان معامله کنید که هیچ‌کس را بر آن اطلّاع نبُوَد.

تلویحات: ولیکُن لک مع الله معاملةٌ لایطّلع علیها بَنو نوعِکَ.

۱۹) و چون چشم‌های عالَم ملکوت ناظر شمااند واجب دانید تعظیم اوامر الهی را.

تلویحات: واعلَم أنّ عیوناً مِنَ الملکوتِ ناظرةٌ الیک[۵]، فَعظِّم حُرُماتِ اللهِ استحیاءً فإنَّ أعیُنَ ربِّک لاتنامُ.

۲۰) از سوگند خوردن احتراز کنید و اگر چه به راست بُوَد.

تلویحات: اِحتَرِز عَنِ الیمینِ و إن کُنتَ صادقاً.

۲۱) باید که با پدر و مادر احسان کنید.

تلویحات: کُن بَرّاً بوالدیک.

۲۲) ظنّ نیکو به علما برید.

تلویحات: ظُنَّ بالعلماء خیراً.

۲۳) ارتکاب صغیره مکنید و اگر نه زود بُوَد که از نفس خود رخصت شروع در کبیره یابید و همان خذلان که به قرون[۶] رسید به شما برسد.

تلویحات: إذا حَقَّت کلمةُ العذابِ عَلَی قومٍ فَفَسقوا، و القیِّمُ عَلَیهم غَضْبانٌ، و لم یَبق إلی حدِّ استنزالِ عذاب الله إلّا قلیلٌ فلاتکونَنَّ بصَغیرتک مُتمِمَّ الکبائرِ، فحینئذٍ یَمسَّکَ مِنَ الخِذلان ما مسَّ القُرونَ الخالیةَ.

۲۴) صاحب عزیمت باشید چه عزیمت مردان اسباب را در حرکت آوَرَد.

تلویحات: کُن ذاعزیمةٍ فإنّ عزائمَ الرجالِ تُحرِکُ الاسبابَ.

۲۵) و احتراز کنید از نفرین ایتام و عَجَزه، و الّا قَیّم عالَم تلافی کند، چه او جائز ندارد شکستگان را شکستن.

تلویحات: اِتَّقِ دَعوةَ العَجائزِ و الیَتامی، فإنَّ القیِّمَ قد لایُسامِحُ بِکَسرٍ عَلَی کَسیرٍ.

۲۶) در شب یک ساعت یا بیشتر خود را با جناب حق جلّ و عزّ اندازید، چه زود بُوَد که شما را از تنگنای طبیعت خلاص دهد.

تلویحات: صَلِّ لِربّک و اللّیلُ داجٍ[۷].

۲۷–۲۸) و به ریاضت و تزکیهٔ نفس میل تمام نمایید و از امور حسّی مطلقاً قطع نظر کنید تا به اسرار و حقایق الهی مطّلع گردید، که اهل تحقیق متّفقند که هرکس را قدرت بر خلع بدن و معزول گردانیدن حواسّ حاصل گردد صعود به عالم قدس و جهان ملکوت معیّن بُوَد، و به سعادت ابدی مسعود و به لذّات سرمدی محفوظ و ملتذّ گردد، رزقنا الله و ایّاکم بحرمة سیّد الأنبیاء و سیّد الأولیاء محمَّد صلّی الله علیه و آله الطیّبین الطاهرین.

تلویحات: فعلیک بالرّیاضته و الانقطاع لعلَّک تنالَ ممّا نالوه.

سهروردی در اینجا به حکمای باستانی مانند آغاثاذیمون و هرمس و فیثاغورس و انباذقلس و افلاطون اشاره کرده است. دو سخن پایانی این وصیت‌نامه به روشنی نشان می‌دهد که افضل‌الدین در مرق حلقه‌ای اشراقی تشکیل داده بوده و شاگردان خود را بر وفق تعلیمات سهروردی پرورش می‌داده است. شهرزوری هفتاد هشتاد سال پس از زمان شیخ اشراق به احیاء و ترویج حکمت سهروردی پرداخت، حال آنکه افضل‌الدین در زمانی نزدیک به زمان قتل وی به این کار مبادرت ورزید. آثار فارسی افضل‌الدین را می‌توان شرحی آزاد و بی‌تکلّف بر حکمةالاشراق سهروردی دانست[۸].

***

سه توضیح:

۱) مقصود سهروردی از قیّم عالَم، قیّوم و ربّ عالم است، یعنی خدای سبحان.

۲) مقصود شیخ اشراق از ریاضت، ریاضت‌های شرعی است نه چیز دیگر که گاه به غلط به او نسبت داده‌اند.

۳) افضل‌الدین وصایای سهروردی را تحت عنوان وصیت حکما ترجمه کرده است و نه وصیت حکیم. سبب این امر شاید آن باشد که سهروردی طریقه‌های فهلوی و هرمسی و نوافلاطونی و نیز عرفان اسلامی را در نزد خود جمع کرده است و بنابراین سفارش‌های او، تو گویی که سفارش حکمای بزرگ شرق و غرب است.

ترجمهٔ کلمات قصار سهروردی مذکور در نزهةالارواح

لطائفی از سخنان سهروردی که درکتاب «نزهة الارواح» شهرزوری، پس از ذکر شرح حال آن فیلسوف اشراقی و نقل پاره‌ای از اشعار عربی وی آمده است:

۱) هرکه به عجایب سراپرده‌های علّیّین[۹] شادمان نگردد، از زمرهٔ بی‌خبران است؛ و هر که بر خوان خداوند جهانیان نَواله نخورَد، از زمرهٔ زیانکاران است؛ و هرکه از لذّت پرتوهای انوار مقرّبان برخوردار نشود، از زمرهٔ بی‌نوایان است.

۲) اگر نفس خود را از اشتغال به بیش از آنچه از بهر بدن ضروری است بازداری و خویشتن را به علم بپروری، بسا فضائل که ترا حاصل گردد.

۳) ترا باید مواظبت نمودن بر تسبیحات و اوراد، و بریدن پی خواطر سوء و رها ساختن خواطر نیکو، که خَواطر سوء را چون در ابتدای حال قطع کنی از شرّ آن برهی، وگرنه کار ترا بدانجا کشد که بر تو ناگوار افتد.

۴) در کار آخرت بسیار دعا کن و از خدای تعالی چیزی درخواه که همیشه با تو بماند، نه چیزی که زوال پذیرد.

۵) پیش از فکر کردن سخن مگوی. بسیار بیندیش و آنگه زبان بگشای، که اگر به سخن گفتن از جملهٔ صالحان شوی، به خاموشی گزیدن از زمرهٔ فرشتگان مقرّب گردی.

۶) به هیچ حال از حالاتِ خود اِعجاب مکن، که قوّتِ واهب غیرمتناهی است.

۷) به خواندن قرآن چنان ملتزم باش که گویی قرآن نازل نشده است الّا در شأن تو[۱۰].

۸) این خصلت‌ها را (که در رسالهٔ کلمةالتصوّف برشمردیم) در نفس خود جمع کن، تا از گروه رستگاران باشی. صوفی آن است که صفت‌ها و خُلق‌های شریف در او مجتمع گردد[۱۱] و تصوّف در اصطلاح، عبارت است از این حال.

۹) قوّت‌های خلایق چنان که از ایجاد تو قاصر است، از ارشاد تو نیز چنان که سزد عاجز باشد، بل خدای تعالی است که به هر چیزی خلقت (مخصوصی) بخشیده و سپس آن را هدایت نموده است؛ قدرت وی ترا هستی بخشید و کلمت وی ترا رهنمون گردید.

۱۰) اختلاف عبارت‌ها ترا نفریبد، که در هنگام رستاخیز و حاضر گشتن بشر و همهٔ موجودات در عرصهٔ خدای تعالی در روز بازپسین، شاید از هر هزار تن که از گور برخیزند، نهصد و نود و نُه تن کشتگان عبارت‌ها و سر بُرّیدگان تیغ اشارت‌ها باشند و خون آنان و جروح آنان به گردن خود ایشان است، که از معانی غفلت کردند تا مبانی (یعنی الفاظ) را ضایع ساختند[۱۲].

۱۱) حقیقت، خورشید واحد است که به تعدّد مظاهر خود از بروج (دوازده‌گانه) متعدّد نمی‌گردد؛ شهر، واحد است و دروازه‌های شهر، کثیر و راه‌ها (یِ منتهی به شهر) بسیار و پرشمار.

۱۲) اهلیّت یافتن مرد در گرو معارف و مکاشفات بزرگ است، از راه رنج بزرگ[۱۳].

۱۳) در زمانهٔ ما جماعتی پدیدار آمده‌اند که خیالْ بازی را که در آن (آدمی) ریشخند قوّهٔ متخیّله گردد مکاشفه می‌پندارند (اشارهٔ سهروردی به خیالاتی است که از استعمال حشیش حاصل می‌گردد[۱۴])

۱۴) اوّلِ حکمت، پوست باز کردن از دنیاست و میانهٔ آن مشاهدهٔ انوار خداست و آخر آن این که بی‌منتهاست.

۱۵) (پس از ذکر مقولات ارسطویی گوید:) بنگر که چگونه ورق حکمت از نظر در امور روحانی و شناخت راه‌های مشاهدهٔ آنها و نردبان (که عبارت است از) خلع (بدن) و علوم ژرفی که امّت‌های فاضله به‌درستی آن گواهی داده‌اند و مدار حکمت و اعتماد حکما بر آن بوده است، برگشت به آنچه پیروان مشائیان کردند از قناعت ورزیدن به اموری مانند مقولهٔ متی و جدَهٔ[۱۵]، به طوری که حکمت حقیقی که سیر و سلوک و شُهود انوار ملکوت بر پایهٔ آن بوده است منقطع گردید و منتسبان به حکمت در این روزگاران آن را نمی‌شناسند؛ ای برادرانِ من، هر آینه دانم که آنگاه که منادی حق[۱۶] به ظهور حَقائق ندا دردهد، این گفتارهای نارس که مایهٔ اشتغال اذهان است محو می‌گردد و اگر باقی ماند در مواقف جدلی به منزلهٔ مشق‌های مبتدیان بر جای خواهد ماند، و حکمت اصلی از نو باز خواهد گشت[۱۷].

۱۶) صاحبِ جلوهٔ درخشنده را خبرهای صادق است و وعده‌هایَ بر حق.

۱۷) (سهروردی پس از این سخن که «در میانهٔ سیاهی و سپیدی[۱۸] انواع غیرمتناهی است» گوید:) امثال اینها سخنانی است بیهوده که از سر هـوی گفته‌اند و مایهٔ تباه شدن طریقه‌های حکمای باستانی است که شامل باشد بر سیر و سلوک و علوم مشاهدهٔ انوار ملکوت و اسرار خلع و تجرید و دوام خاموشی در مطالعهٔ جلال حق؛ چون آن طرائق را ترک کردند، خدای تعالی بر آنها این سخنان هـوی‌آمیز را غالب ساخت؛ نمی‌بینی که این سخن‌ها چگونه باعث تیرگی دل، تضییع وقت و تشویش فکر است و در آنها فایده‌ای نیست؛ آری در ابتدای کار، نظر در آنها برای برانگیختنِ طبع جائز است تا سالک به (مرحلهٔ) اهلیّت علوم حَقیقی ارتقا یابد، ولی قناعت کردن به آنها جهل است و خسارت؛ اگر سخن مرا باور نمی‌داری در رمزهای حکمای باستانی بیندیش و در کتاب‌های افلاطون[۱۹] و هرمس تأمّل کن تا دریابی که آنان را علومی است شریف‌تر از مقولات متـی و ملک.

۱۸) (سهروردی پس از آنکه غرض افلاک را از حرکت[۲۰]، مطابق رأی مشائیان بیان داشت، گوید:) و امّا اگر تو خواهی که عالِم الهی گردی، بی رنج بردن و بر اموری که مایهٔ تقرّب به قدس است مواظبت نمودن، این خیال‌پروری تو ممتنع یا شبیه به ممتنع است؛ مردمان در طلب باطل سخت می‌تراشند و می‌خراشند و نیز راهبان و زاهدان امم نه از بهر غرضی شریف، بل در پی مقاصد پست، دست به امور شاقّه می‌زنند و

از مألوفات دست باز می‌دارند، پس طالب حکمت را قبیح است که جهد نورزد و به یافتن طرق برنخیزد؛ اگر طلب کنی و بکوشی، به شرط آن که ترا مرشدی باشد، دیری نپاید که درخش نورانی بر تو درآید و به زودی به (مرحلهٔ) سکینهٔ ایزدی ثابت ارتقا یابی و آنگاه به (مرحلهٔ) فوق آن رسی؛ اگر ارتقا به ملکهٔ طامسه میسّر نشود، لااقل ترا ملکهٔ برق ها حاصل می‌گردد[۲۱].

۱۹) اگر ترا جدّ است، در این خیال مباش که در حالی که به فراوانیِ عیش در این خرابهٔ پلید خشنود گشته‌ای بر سریر طَبیعت تکیه زنی و پاهای خویشتن دراز کنی و با خود گویی: به پاره‌ای از علوم حقیقت احاطه یافتم و نفس مرا بر من حقّی است و گوی سبقت را از اقران خود رَبوده‌ام؛ این اندیشه‌ای است که بر ذهن هر کس بر دوام خطور کند، هرگز رویِ رستگاری نخواهد دید.

۲۰) همگی این دانش‌ها بانگ سفیرِ الهی[۲۲] است تا ترا از خواب غافلان برانگیزد؛ از بهر آنت نیافریده‌اند که در مهلکهٔ دنیا غرقه گردی؛ ای مسکین، بیدار شو و به قوّت تمام از جای خود برخیز و دشمنان خدا را که در اندرون توست ترک گوی و به سوی آل طاسین[۲۳] برشو، باشد که خدای خود را بر مرصاد رؤیت کنی.

۲۱) به ترکِ آنچه تَبَعات آن بر تو گران است نفسِ خود را گشایش و آسایش بخش.

۲۲) مرگ خود را و درآمدن خود را در بارگاه حق تعالی در هر روزی بارها و بارها یاد کن.

۲۳) ناموس (= شریعت) را نگاه دار تا آن نیز ترا نگه دارد.

۲۴) باید که هر روز تو بهْ از روز پیشین باشد ولو به قدر اندک، وگرنه از جَملهٔ زیانزدگان خواهی بود.

۲۵) کار امروز خویش به فردا مفکن، چه هر روزی را مشغله‌هایَ خاصّ آن روز هست، و ای بسا که هرگز فردا را در نیابی.

۲۶) صاحبِ عزم باش، چرا که عزم‌های مردان، علل و اسباب را به جَنبش درمی‌آورد.

۲۷) در درگاه حق طایفه‌ای باشند که آسیب‌های اسباب و علل، آنان را مشغول نمی‌دارد و از بلا جَزَع و فَزَع نکنند، چه بلا صراط خدای تعالی است که قافله‌های مردان بر آن سیر کنند؛ اگر تو نیز آن راه را بپیمایی، آثار قدم ایشان را در آن راه خواهی یافت و اخبار ایشان را خواهی دانست. هر زمینی که ابر مصائب بر آن نبارد، از بار آوردن گیاه رستگاری ابا خواهد نمود.

۲۸) گرسنگی و شب‌بیداری دو رفیق نیکو باشند که مرکب‌های آن قوای نفسانی را که دشمنان خدای تعالی‌اند پی کنند و مستشرق را از بهر نور اشراق آماده سازند؛ فقر، تازیانهٔ خدای تعالی است که به آن صدّیقین را به درجات فاضله سوق می‌دهد.

۲۹) ای آن که به نطق مُبین مکّلف آمده‌ای، بر آنچه به آن مأمور گشته‌ای صبر کن؛ ذکر حق را بر پای دار و چنین مباد که احدی ترا از آن باز دارد؛ زودا که خدا کافران[۲۴] را به ناگهان هلاک گرداند؛ خدای تعالی بر سر نفوس ایستاده است و حقوق بندگان را استیفا می‌فرماید.

۳۰) هر باده را مستان است و هر بحر را غریقان؛ آن حیرت‌زده که در ظلمات فرومانده و چشم او از روشنیِ آفتاب دوخته است کجا و آن حیرت‌زده[۲۵] که از فرطِ قرب به آفتاب در پرتو آن سوخته است کجا؛ تفاوتِ ره بین این دو بسیار است.

۳۱) اگر خدای تعالی را از رویِ دوستی پرستی، بهْ از آن است که او را از سرِ هراس و بیم پرستی، که پرستش از سر ترس، دینِ فرومایگان است.

۳۲) از بهر خویشتن کار کن، که هر کس به شفیع نیازمند گردد خفیف و ذلیل گشته است.

۳۳) ای انسان، قوای ادراکی خود را به بهترین چیزهای ممکن بیارای و آن را از پلیدی‌ها بپیرای، که قیمت موادّ در گرو صُوَر آنهاست.[۲۶]

۳۴) فکر پلید را مگذار که چون سمّ همهٔ وجود تو را فراگیرد و در حالتی که هنوز ضعیف است آن را بازگردان، مبادا که قوّت آن ترا ضعیف گیرد؛ امور خُرد را دریاب پیشتر از آن که امور کلان ترا دریابد.

۳۵) ای صاحبِ فکر، با دل بیدار سلوک کن و در موقف تعظیم بایستَ، که تو از نوری.

۳۶) قدرتَ خویش را که زوال پذیر است مغتنم شمارید.

۳۷) ای آن که نزدیک‌ترین چیزها را به خود گم کرده‌ای، تو از دورترین چیزها بسی دور مانده‌ای. آفریدگارِ کلّ را در نزدیک‌ترین نزدیکی‌ها بجوی، در عین حال که او از رویِ قهر و شرف در بلندترین بلندی‌هاست.

۳۸) ای که کار را فرو نهاده‌ای، امر خدای تعالی به سستی تو تعطیل نگردد، لیکن تو خود از فضائل بی‌بهره مانی؛ چشمان خود را نیک بگشای و دختران ظلمت[۲۷] را که مایهٔ مشغولیِ خاطر توست ترک کن، تا قیّوم را بینی که به قهر در رأس وجود بر مرصاد ایستاده است.

۳۹) دوست آواز می‌خواند، پس اهل وجد و سماع کجا هستند؟ این تجلّیِ نور است، در حالی که مردمان در بازی‌گاه‌های فسق و فجور به بازی سرگرمند؛ از بیزاری بی‌مایگان باکی نیست.

۴۰) هیبت خاموشی را به گفتنِ کلامی متوسّط

مفروش.

۴۱) مگذار که جاهل تیغ بر کف نزدیک آید و نه زن کوچه‌بازاری هـوی‌انگیزی که در آن جاهل آویزد[۲۸]؛ دسته‌هایی از آتَش که کم‌تاب و پُر دود است[۲۹] به وزش تندباد خاموش می‌گردد؛ بندگان شهوات در هر دو سرا ملعون باشند، لعنتی که دنبالهٔ آنَها را می‌بُرّد و آنها را به جانب برازخ سوءِ مشحون به عذاب[۳۰] باز می‌بَرَد.

۴۲) عقل نورِ خدای تعالـی است و جز نور به نور راه نیابد و صورتَ فردانیّت جز در آیینهٔ فردانیّت ظاهر نشود؛ نفس آیینهٔ خدای تعالـی است و آیینهٔ حق به آیینهٔ جسمانی نمانَد؛ چون ترکیب جسم منحلّ گردید واحد به سوی توحید باز می‌گردد[۳۱].

۴۳) فکرت خویش را به جانب آثار حق بگردان و خدای تعالـی را به عجائبِ آیت‌ها از روی شواهد هیبت حضور وی بشناس، کهَ فکرت را بر ربّ‌الارباب احاطتی نتواند بود[۳۲].

۴۴) ای مدینهٔ فاضله[۳۳]، خدای خود را به آوازهای دسته جمعی و بانگ‌ها و تفخیم و تعظیم یاد کن؛ ای مدینه، چه خوش و نیکویی تو؛ بازارها و راه‌ها و خیابان‌ها و خانه‌ها و بام‌های مدینه به ذکر خدای تعالـی در هنگام رسیدن خورشید به مراسم تسبیح زنده گردد؛ به تکبیرِ بلندِ آشکار تکبیر گوی تا بانگ الله اکبر، جیْش‌های اهرمَن رَا به هزیمت فرستد و بندگان طاغوت را مقهور گرداند و چون رعد بر سر نفوس پلید درآید؛ بانگِ جمهور، جانها را به اهتزاز درمی‌آوَرَد و کالبدها را برمی‌انگیزد، بانگ تسبیحی که در کتاب خدا به منزلهٔ فریضه به طور مبیَّن مسطور است.

۴۵) اگر بدآموزی باطل‌کیشان در کار نبود، فطرت به شواهد ایمان زبان می‌گشود.

۴۶) اندوه حوادث را به حمایت ازلی برطرف سازید.

۴۷) هرگاه صاحب ید علیا[۳۴] خشنود گردد، بدگویان و سخن‌چینان زیان بینند.

۴۸) خدای تعالـی امر کرده است به رصد کردن[۳۵]؛ چون به هوی درآیی، هُـدی ترا تعلیم نماید.

۴۹)کتاب خدای تعالـی چگونه مشهود نباشد، حال آن که غافلان آن را درنگرند و عاقلان آن را برخوانند؟

۵۰) شکرِ خدای تعالـی را به چیزی بهتر از صبر ادا نکنند و هیَچ چیزی چون رضا او را خشنود نسازد.

پی‌نوشت‌ها

۱- مصنفات افضل‌الدین، ص ۶۵۶- ۶۵۸، مجموعهٔ وصایای دیگری نیز در مصنفات افضل‌الدین هست که دو سه فقرهٔ آن از تلویحات است.

۲- در همین مضمون، سخنانی از علی علیه‌السلام در دست است.

۳- معَّربnomos یونانی به معنی قانون است.

۴- در تصحیح استاد محترم دکتر حبیبی، ملکاً من المقربین آمده است.

۵- مقصود، انوار مجرّده است که در حکمت اشراق سراسر بینایی دانسته شده‌اند.

۶- در مصنفات افضل‌الدین به تصحیح استاد مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، «قارون» آمده است که با توجه به «القُرونَ الخالیهٔ» در متن تلویحات نادرست می‌نماید.

۷- داجی: تیره، تار؛ چنانکه دیده می‌شود ترجمهٔ افضل‌الدین توأم با افزوده‌هایی است.

۸- عبارت آخر سهروردی این است که واذکرالله کثیراً. افضل‌الدین این عبارت را ترجمه نکرده است. شاید ذکر را جزوی از ریاضت دیده است (مذکور در کلمهٔ ۲۷ و ۲۸).

۹- عِلّیّین برترین مرتبهٔ بهشت است، در برابرِ سجّین که فروترین مرتبهٔ دوزخ باشد (به سورهٔ مطفّفین رجوع شود).

۱۰- از فیلسوفان نامدار شرق وغرب، یکی اقبال لاهوری و دیگر هانری کربن این سخن سهروردی را آویزهٔ گوش ساخته بوده‌اند.

۱۱- در رسالهٔ «بُستان‌القلوب» که نام آن یادآور رسالهٔ دو برگی «بُستان‌المعرفهٔ» حلّاج است، آمده: امانتی که ابوسعید ابوالخیر از ابوالحسن خرقانی دریافت کرد این بود که «صوفی از گِل نیست». در اینجا تعریف صوفی به نحو سلبی است و در سخن شمارهٔ ۸ به نحو ایجابی، و این سلب و ایجاب لازم و ملزوم یکدیگرند.

۱۲- سیّد حیدر آملی در کتاب «جامع‌الاسرار» خود، این سخن سهروردی را نقل کرده است.

۱۳- سرمشقِ بزرگ این کار، سلمان فارسی است که در پایان سلوکِ خود به مقام «سَلمانُ منّا اَهْلَ الْبَیْتِ» نائل آمد. عین‌القضات همدانی در آثار فارسی خود آورده است که برای رسیدن به چنین مقام بزرگ، لازم است که از منازل شش‌گانهٔ عربی، قریشی، عبد مَنافی، هاشمی، عبدالمطّلبی وعبداللّهی گذر کرد.

۱۴- توضیح از شهرزوری است.

۱۵- جده از مقولات دهگانهٔ ارسطویی است که به آن «مِلک» نیز گفته‌اند.

۱۶- مقصود از منادی حق در این سخن سهروردی، حجّت پنهان ایزدی است که به اعتباری با فارقلیط مذکور در هیکل هفتم از رسالهٔ هیاکل النور که حقائق پوشیده را بیان خواهد کرد، یکی است.

۱۷- طلیعهٔ این بازگشت را در کتب و مقالات رنه گنون و یاران وفادار وی به درخشش هر چه تمام‌تر می‌بینیم.

۱۸- سهروردی سپید و سیاه را نموداری از حکمت اشراقی خود می‌داند. در اینجا روی سخن او با فیلسوفان ارسطویی است که

به جای پرداختن به اسرار نور و ظلمت، دربارهٔ امور پیش‌پاافتاده قلم‌فرسایی کرده‌اند.

۱۹- وقوف به مقاصد حکمت افلاطون کارِ مورّخان فلسفه یا فیلولوگ‌ها نیست. کوماراسوامی از یاران رنه گنون در آثار پرشمار خود بهتر از بسیاری مدّعیانِ افلاطون‌شناسی، رموز افلاطونی را شرح داده است.

۲۰- مقصود حکما را مولوی چه خوش ادا کرده است:

گـــــردش افـــــلاک را از عـــشـــق دان
گـــر نـــبـــودی عـــشـــق بـــفـــســـردی جـهـان

۲۱- مراتب سه‌گانهٔ ارتقاءِ نفس در نزد سهروردی به ترتیب ذیل است:

الف) رسیدن به مرتبهٔ برق های ناپایدار؛ ب) رسیدن به مرتبهٔ سکینهٔ ثابت؛ ج) رسیدن به مرتبهٔ نور طامس، یعنی نوری که مایهٔ محو شدن انیّت سالک می‌گردد.

۲۲- صفیر سیمرغ یا آواز پر راست جبرئیل یا خروش سروش.

۲۳- به نظر می‌رسد که مقصود سهروردی از آل طاسین همان آل یاسین باشد؛ آل یاسین یا اِل یاسین نیز خود بر اهل بیت علیهم‌السلام منطبق می‌گردد. هانری کربن همین اشارهٔ سهروردی را یکی از نشانه‌های گرایش نهانی او به تشیع دانسته است (سهروردی و افلاطونیان ایران، صص ۱۶۵-۱۶۶). احتمال دیگر آن است که طس مجموع طه و یس باشد.

۲۴- مقصود از کافران در اینجا دشمنان درونی انسان است.

۲۵- سر تا قدم وجودِ حافظ در عشق نهالِ حیرت آمد

۲۶- مقصود از موادّ، قوای ادراکی و مراد از صُوَر، ادراکاتِ آن قواست و چگونگیِ اوّلی در گروِ چگونگیِ دومی است.

۲۷- دختران ظلمت نیز مانند کَنیزک حبشی در رسالهٔ آواز پر جبرئیل (که رمزی از هیولای اولی است)، سخنی رمزی است و مقصود از آن حواسّ ظاهری و باطنی و سایر قواست.

۲۸- مقصود از جاهل تیغ برکف و زن کوچه بازاری هوی‌انگیز دو قوّهٔ غضب و شهوت در نفس حیوانی است. بین این جذب و دفع در نفس حیوانی پیوند و تعلّقی هست.

۲۹- اشاره است به نفوس کم‌استعدادی که نور عقلی اندک آنها در تندباد هوی خاموش می‌گردد.

۳۰ - ذکر«در هر دو سرا» نشان می‌دهد که حمل سخن سهروردی در اینجا و همه‌جا بر نظریهٔ باطل تناسخ، غلط است. مقصود وی آن است که هواپرستان در قید اجسام گرفتار می شوند و فرصت تهذیب و تجرید را در این عالم از دست می دهند و در عالم دیگر به نفرین و شکنجه دچار می‌گردند. برازخ در سخن سهروردی به معنی اجسام است، چرا که اجسام بین نفس ناطقه و انوار مجردهٔ عقلی و نورالانوار حائل و حاجب گردیده‌اند.

۳۱- سهروردی در این کلام خود که یادآور برخی سخنان حلّاج است، به ترتیب از عقل و نفس و جسم انسانی سخن گفته است.

۳۲- یادآور این حدیث نبوی است: تفکّروا فی آلاء الله و لا تفکّروا فی ذات الله.

۳۳- مقصود سهروردی از مدینهٔ فاضله منحصراً هیچ شهری از شهرهایی که دیده است (سهرورد، مراغه، اصفهان و...)، نیست. شاید بیشتر به شهرهای مثالی مانند هورقلیا (= کنگ دژ) می اندیشد که سرمشق ملکوتی شهرهای ناسوتی است.

۳۴- حق تبارک و تعالی (یدُالله فوقَ ایدیهم).

۳۵- مراقبةالنفس.

رمز در حکمت سهروردی: مطالعه موردی بَلَسان

دکتر رضا کوهکن

عضو هیأت علمی گروه ادیان و عرفان مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



در این راستا، ما در ابتدا یک بحث نظری در باب رمز می‌کنیم و سپس، بر بحث «بلسان» متمرکز خواهیم شد. فقط مقدمتاً عرض کنیم که رمز «بلسان» در داستان «عقل سرخ» آمده است که در زمرهٔ قصص رمزی سهروردی است که به زبان فارسی نگاشته شده است. شوربختانه، این دسته از آثار سهروردی، در ایران، و احتمالاً به این علت که به فارسی نوشته شده، دست‌کم گرفته شده‌اند. و این در حالی است که هرگز کم اهمیت نیستند. بلکه از جهاتی مهم‌تر از آثار عربی ایشان، و حتی از حکمة الاشراق، هستند.

از این مقدمه بیاییم بیرون. اساساً یکی از غنی‌ترین کتب سهروردی، کتاب حکمة الاشراق است و دو بخش از مهم‌ترین بخش‌های آن، مقدمه و خاتمهٔ آن است. در مقدمهٔ این اثر (در ص. ۱۰)، عبارتی آمده است که سخن ما در اینجا متوجه آن است:

«کلمات الاوّلین مرموزة و ما رُدّ علیهم؛ وان کان متوجّها علي ظاهر اقاویلهم، لم یتوجّه علي مقاصدهم، فلا رُدّ علي الرمز؛ تعالیم پیشینیان به رمز بیان شده است و به این جهت، تیغ ردّ و ابطال بر اقوال آنان اثر نمی‌کند. حتی آنگاه که به اقامهٔ دلیل در ردّ ظاهر کلام آنان اقدام شود، چون مقاصد واقعی از دیده نهان مانده، رمز ابطال نشده است».

«کلمات الاوّلین مرموزة و ما رَدَّ علیهم، وان کان متوجّها علي ظاهر اقاویلهم، لم یتوجّه علي مقاصدهم؛ فلا رَدَّ علي الرمز؛ تعالیم پیشینیان به رمز بیان شده است و ردّیه‌هایی که بر آنان نوشته شود و ابطال‌هایی که بر تعالیم آنان صورت گیرد، به فرض اینکه بر ظاهر گفتار آنان وارد باشد (یعنی اینکه ظاهر کلام آنان را ابطال کند)، ولکن بر مقاصد و حقایق مطمح نظر آنان وارد نیست. پس، رمز ابطال‌ناشدنی است».

در این عبارت، «اولین» چه کسانی هستند؟ ایشان نمونه‌هایی از آنان را نام می‌برد: هرمس، افلاطون، انباذقلس، فیثاغورث، بزرگمهر، جاماسپ، فرشاوشتره و غیره. سریع و به اشاره متذکر شویم که در اینجا حکمایی از غرب و شرق در کنار یکدیگر نشسته‌اند. و این را هم باید افزود که یکی از شاهراه‌های تغذیه فکر سهروردی، سنت هرمسی اسلام است که پیش از سهروردی، این جمع آمدن «جانب‌های» شرقی و غربی حکمت در نزد آنان محقق شده بود. هرمسیان اسلام، همان اندازه از هرمس و افلاطون به مثابهٔ استادان خود نام می‌برند (در جانب غربی) که از اسطانس و جاماسپ ایرانی (در جانب شرقی).

و اما بحث ردّ و ابطال:

رمز باطل‌شدنی نیست؟ چرا باطل شدنی نیست؟ در بستر فلسفهٔ علم، با نظریهٔ ابطال‌گرایی کارل پوپر، «ابطال» به عنوان «روش علم»، تجویز می‌شود. وی معتقد است که علم با آزمون و خطا و حدس و ابطال پیش می‌رود. و نظریه‌هایی که از عهدهٔ آزمون‌های مشاهدتی برنیایند باید کنار گذاشته شوند. در آنجا، قاعده بر آن است که آزمایش‌هایی هر چه متهورانه‌تر در جهت آزمودن نظریه‌ها طراحی شود. برای تقریب به ذهن، این گزارهٔ کلی را در نظر بگیرید که : همه کلاغ‌ها سیاهند. خوب این حکمی است کلی دربارهٔ همه کلاغ‌هایی که پیش از این، هم‌اکنون و در آینده در مکان‌ها و زمان‌های متعدد بوده‌اند و هستند و خواهند بود. بر این اساس، اگر شما در مکان فلان و زمان بهمان کلاغی را بیابید که مثلاً سفید است، آن گزارهٔ کلی ابطال شده است.

نظریهٔ پوپر در کلیت آن، منطقاً، صائب است؛ اما اینکه واقعیت عمل دانشمندان چگونه است و اینکه آیا آنان مطابق روش‌شناسی تجویزی کارل پوپر عمل می‌کنند یا خیر، خود، مسألهٔ دیگری است.

اما سؤالی که متناسب با بحث سهروردی، برای ما مطرح است، این است که چرا نظریه علمی قابلیت ابطال دارد؟پاسخ: زیرا نظریه، کلی است؛ و راجع است و ناظر است به همین چیزهای جزیی که اطراف ماست؛ به آنچه ما می‌توانیم آنها را «اعیان علمی» بنامیم. به این دلیل که نظریهٔ علمی در باب اشیاء و روابط و نسبت‌هایی ملموس و عینی است که قابل دسترسی با حواس و با ادراک علمی هستند. اگر می‌گوید مثلاً که: همه کلاغ‌ها سیاه هستند، واقعاً دربارهٔ کیفیت محسوس و مشهود یک پرندهٔ زمینی به نام کلاغ سخن می‌گوید؛ و به این تعبیر، ما می‌توانیم، نظریه‌های علمی را «نظریه‌هایی افقی» بنامیم؛ یعنی اینکه روابط و نسبت‌هایی که بین اعیان برقرار می‌کند و خود آن اعیان، در یک ساحت واحد، یعنی در ساحت عالم شهادت، واقع‌اند.

اما سهروردی «کلمات الاولین»، یعنی نظریه‌ها و آموزه‌های آنان را، ابطال‌ناپذیر می‌داند. چرا؟ زیرا که «به رمز بیان شده‌اند». اولین دقیقه اینکه، زبان رمزی، زبانی غیر علمی است؛ و یا اینکه شاید عکس آن بیان بهتری باشد: زبان علم، زبانی غیر رمزی است. چرا که در علم، به معنی سیانس، ضروری است که تا بدانجا که ممکن است، گزاره‌ها روشن و فارغ از ابهام بیان شوند. دکارت به عنوان یکی از برجسته‌ترین پیشگامان عصر جدید، دو شرط برای معرفت نامیدن یک اعتقاد می‌گذارد: و آن اینکه «واضح» و «متمایز» باشد claire et distinct. هدف یک چیزی است که قابل تعمیم و تعلیم عمومی باشد و نه دعوی اینکه: تعلیم ما یک تعلیم خاص است و به هر کس و در هر جا نباید آموزانده شود.

و درست همین امر، ما را به بیان دومین دقیقه در خصوص نظریهٔ سهروردی راهبر می‌شود. اما می‌دانیم که سهروردی و تعالیم وی چنین نیست. خاتمهٔ «حکمة الاشراق» را به خاطر بیاورید: «اوصیکم بحفظ هذا الکتاب والاحتیاط فیه، وصونه عن غیر اهله، والله! خلیفتی علیکم؛ برادرانم! به شما وصیت می‌کنم که کتاب حکمة الاشراق را محفوظ دارید. مراقبش باشید و آن را از دسترس نامحرمان دور دارید. به خدا قسم! این کتاب خلیفهٔ من بر شماست» (حکمة الاشراق، ص. ۲۵۸)؛ و قرائت دوم در این تکهٔ آخر عبارت: والله خلیفتي علیکم؛ و خداوند خلیفهٔ من بر شماست. که البته هر یک از این دو قرائت وجه خاصّ خود را دارد و هر دو درست است.

و سومین دقیقه اینکه: اگر تبیین سهروردی هم تبیینی «افقی» بود، و در نتیجه «علمی» به معنی مدرن آن، ما مقتدیم که در این صورت باید ابطال‌پذیر می‌بود و البته در این صورت، ابطال‌پذیری، یک حُسن برای آن بود. اما تبیین سهروردی یک تبیین عمودی است؛ تبیینی است که در چارچوب یک انسان‌شناسی و هستی‌شناسی ویژه استوار شده است. انسان سهروردی، «انسان سالک» است؛ انسان رونده؛ و اما رونده به کدامین سو؟ رونده به سمت وطن خویش؛ به سمت مبدأ خویش؛ زنجان و سهرورد و تهران و از این قبیل نیست و بر روی نقشهٔ جغرافیا نیز نمی‌توان آن را نشان داد. و اما هستی مدّ نظر آن نیز یک هستی ذومراتب است. یک هستی هرمی‌شکل که در رأس آن، نور الانوار و مبدأ المبادی واقع است و در قاعدهٔ آن، عالم کون و فساد؛ عالم شهادت؛ عالم غواسق ظلمانی.

اگر عالم سهروردی را هرم‌گون تصور کنید، در مورد عالم علمی باید گفت، به تمثیل البته، که گویی رأس هرم

را گرفته‌اید و با شدت و حدت بر رأس آن نیرو و فشار وارد کرده‌اید، چنانکه نهایتاً همه هرم، با قاعدهٔ آن منطبق شده است و شکل سه‌بعدی به دوبعدی تخت‌شده در قاعده مبدّل گشته است.

به این ترتیب به چهارمین دقیقه می‌رسیم: و آن اینکه حکمت اشراق سرشار از رموز است. خود عنوان آن را ببینید: حکمت اشراقی، شرق و غرب، ظلمت، نور و اشراق؛ و در پی آن همه رموز سنتی یک موقعیت‌نگاری (: منظورم توپوگرافی است) و جغرافیای معنوی. اصطلاح رمز در اینجا به معنی یک نشانه یا علامت انتزاعی یا استعارهٔ خنثی نیست مثلا لب لعل، یا لعل به جای لب نیست؛ چرا که هر دوی این اعیان در یک سطح واحد هستی‌شناختی واقعند. بلکه منظور، تصاویر و هیأت‌هایی است با این نقش که می‌خواهند کورسویی از عالم یا عوالم بالاتر را به ما نشان دهند. هر مثالی، هر رمزی، حقیقتی را ممثّل کرده است که در سطحی بالاتر از او قرار دارد. یک ممثّل، حقیقت آن مثالی است که در مرتبهٔ پایین‌تر آن ظهور می‌یابد و آن ممثّل، خود، معنایی ظاهری است که حقیقتی را، یعنی ممثّلی دیگر را که در مرتبه‌ای فراتر از آن واقع است، در آن مرتبه، به رمز نشان می‌دهد. بر این اساس، نتیجه می‌گیریم که خویشکاری رمز، راهبری و رازآموزی است. که این خود در ارتباط است با آن انسان‌شناسی که برای سهروردی بیان کردیم: انسان سهروردی، انسان سالک.

و اما از الان سعی می‌کنیم بر «بلسان» متمرکز شویم:

الف) بلسان در نزد سهروردی

در ابتدا عرضهٔ پاره‌متن‌هایی از سهروردی و اشاراتی به متونی که این عبارت در آنها به کار رفته است: این عبارت در عقل سرخ سهروردی در چندین موضع آمده است. در آن هنگام که پیر از کوه قاف سخن می‌گوید، یادآور می‌شود که کوه قاف مشتمل بر یازده کوه است و سالک باید در ابتدا از دو کوه نخستین که یکی سردسیر است و دیگری گرمسیر، گذر کند. در این هنگام سالک می‌پرسد که آیا این کوه‌ها قابل سوراخ کردن است؟ پاسخ می‌شنود: «سوراخ هم ممکن باشد، اما آن کس که استعداد دارد بی‌آنکه سوراخ کند به‌لحظه‌ای تواند گذشتن؛ همچون روغن بلسان، که اگر کف دست برابر آفتاب بداری تا گرم شود، و روغن بلسان قطره‌ای بر کف چکانی، از پشت دست بدر آید به خاصیتی که در وی است». پس، رونده باید خاصیت روغن بلسان پیدا کند. و در جای دیگری از این رساله، در انتهای آن، آمده است: «هر که بدان چشمه [چشمهٔ زندگانی] غسل کند هرگز محتلم نشود؛ هر که معنی حقیقت یافت بدان چشمه رسید. چون از چشمه برآمد استعداد یافت، چون روغن بلسان که اگر کف دست برابر آفتاب بداری و قطره‌ای از آن روغن بر کف چکانی از پشت دست بدر آید. اگر خضر شوی از کوه قاف آسان توانی گذشتن». در اینجا، خاصیت روغن بلسان یافتن، همان کیفیت «خضر شدن» دانسته شده است.

در باب درخت بلسان به طور عام، و روغن بلسان به طور خاص، می‌توان اطلاعات مفیدی در منابع مختلف، و از جمله در سفرنامه‌ها، کتب جغرافیا و تاریخ و البته در کتاب مقدس، عهد عتیق یافت؛ اطلاعاتی که در تحقیقی جامع از هیچ‌یک از آنها نمی‌توان چشم پوشید. این درخت، چنانکه منابع طبی دوره اسلامی به وضوح گواه آن است، به عنوان دارویی بسیار مؤثر و پرکاربرد و نیز گیاهی خوشبو شناخته‌شده بوده است. خصوصیات ظاهری این درخت و نیز نمونه‌های مشابه آن در سرزمین‌های مختلف نیز باید مدّ نظر قرار گیرد. به مکان یا امکنه رویش آن، و نیز شرایط کاشت، داشت و برداشت روغن بلسان، و نیز خویشکاری‌های فرهنگی و دینی آن، هم باید به طور خاص توجه کرد. آثار اهل عرفان ادیان و تصوف و نیز فرق مختلف شیعه از این حیث که به باطن توجه دارند، نیز از این جهت که به واسطهٔ آنان از «تأویلات‌شان»، از بلسان آشنا خواهیم شد اهمیت دارند. و سرانجام، تحلیل اشتقاقی واژهٔ «بلسان» نیز می‌تواند راهگشا باشد؛ البته اگر که محقق قائل به این باشد که میان دال و مدلول، و میان اسم و مفهوم، رابطه‌ای حقیقی برقرار است، ریشه‌شناسی ضروری خوهد بود؛ ولکن در غیر این صورت نیز، دست‌کم به لحاظ تاریخی و تطور مفهومی کمک‌کار خواهد بود. ویژگی‌های ظاهری و کارکردهای مختلف این روغن می‌تواند به پژوهشگر کمک کند تا به فهم صائبی از حقیقتی مابعدالطبیعی برسد که در داستان عقل سرخ با رمز روغن بلسان نموده شده است یا قابل نمودن است. ما در اینجا و در راستای رمزگشایی «روغن بلسان»، تنها به یک اشارهٔ مهم، که در عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات اثر محمد بن محمود بن احمد طوسی (قرن ششم هجری) آمده است اکتفا می‌کنیم، و آن هم از این حیث که گزارشی که به دست می‌دهد، بسیار نزدیک است به نظر سهروردی. طوسی که در عصری نزدیک به سهروردی می‌زیسته، آورده است که: «درختی است در مصر به نام بلسان که روغن آن به زیر آب رود. اگر بر سر مالند به زیر قدم بوی دهد، اگر بر زیر قدم مالند بر کاسهٔ سر اثر کند، نفوذی و قوتی دارد شگفت».

آنچه در این عبارت کاملاً مشهود است، قدرت نفوذ و رخنه روغن بلسان است. این روغن می‌تواند از همه موانع جسمانی گذر کند. و این همان ویژگی خضر نیز هست که از کوه قاف آسان و به لمحه‌ای می‌گذرد. خضر نماد تجرید تام است، نمایانگر ولی غیبی خداست. به این ترتیب، با تجرید تام، با خضرگونه شدن، می‌توان بی‌جنبش، به آنی، به «توجهی»، از همه یازده کوه (از همه حجب مادی و بلکه غیرمادی) درگذشت و حقیقت را و همه اشیاء و افراد را در حقیقت آنها مشاهده کرد. و هر کس به مانند خضر، به نور در سرزمین ظلمات، به آب در صحرای خشک، دست یابد، شاگردی از شاگردان خضر است. « شاگرد خضر بودن، چنانکه کثیری از صوفیان چنین بوده‌اند (و چنانکه سهروردی در «داستان عقل سرخ» تعلیم می‌دهد)، به معنی آن است که چنان باشیم که او بوده است و آن کاری بکنیم که او کرده است؛ سالک ره‌پوی بواسطهٔ خضر، اتصالی مستقیم به عالم ملکوت و به سلسله مراتب غیبی دریافت می‌دارد، و چنین منصبی از تفوّق و دلالت فراتاریخی برخوردار است، چرا که به توالی نسل در نسل انسان‌ها در تاریخ در یک ساحت زمینی وابسته نیست. و این، به ژرف‌ترین معنای طلب، عبارت از بازگشت جانِ آرام و آسوده (یعنی نفس مطمئنه)، و نیل به خویشتن، به نیمهٔ آسمانی وجود خویش، که خضر یکی از نمادهای عالی آن می‌باشد، است. (از ترجمهٔ مجلد سوم)».

ب) در تفسیر باطنی نظام کیهان‌شناسی دو اعتبار می‌تواند پیش گرفته شود که البته هر دو در جای خویش معتبرند و قابل جمع؛ در نظر اول، توجه به این است که حجب، پرده و مانع هستند و در نظر دوم به اینکه آن حجب می‌توانند مرآت گردند. اول آنکه کوه قاف، که یک کوه کیهانی است، کلِ محدوده افلاک، محدودهٔ ظاهر و بستر فهم ظاهری دانسته شود که باید پشت سر گذاشته شود. البته باید دانست که در این عبارت «پشت سر گذاشت»، به چه معنی استعمال می‌شود: برچیده شدن این حجاب‌ها تنها در صورت اتحاد عشق و عاشق و معشوق؛ شاهد و شهادت و مشهود؛ و علم و عالم و معلوم در قلهٔ عرفان؛ و با نیل به «نفس مطمئنة» به تعبیر قرآنی ممکن است. بر این اساس است که در رساله عقل سرخ گفته می‌شود که اگر سالک خاصیت روغن بلسان حاصل کند و خضر گردد، از کوه قاف به آسانی می‌تواند بگذرد. کیهان و هر آنچه در بردارد، در نظر اهل تحقیق، حجابهایی هستند که باید از آنها گذر کرد تا به «شهرستان جان» و «چشمه زندگانی» رسید[1]. از این لحاظ، نحوهٔ پردازش قصص سهروردی بسیار نزدیک به طرحی است که ابن سینا در رسالة الطیر درانداخته است.

طرح کلی این رساله عبارت است از اسارت، فراموشی اصل خویش، باز یادآوردن اصل خویش، حزن، اندیشهٔ نجات، کمک از ماورا، رهایی و پشت سر نهادن نه کوه (هفت فلک سیارات و فلک ستارگان و فلک اطلس)، و سرانجام باریافتن به خدمت مَلِک و پس از آن، بازگشت و انتظار[2]. (برای توضیحات مفید بیشتر در این خصوص به مقدمه‌ای که بر تصحیح و چاپ عقل سرخ نوشته‌ایم رجوع شود).

اما به اعتبار دیگر، افلاکِ ظاهر مثال افلاک باطن است و وقایع فلکی نشان وَقایع باطنی: ما شاهد این بینش در همهٔ قصص سهروردی هستیم. در این نظرگاه، به صِرف واقعیت‌های طبیعی و کیهانی بسنده نمی‌شود، بلکه حقایق کیهانی و ظاهری، رمزی از حقایق باطنی دانسته می‌شود؛ و در اینجاست که زبانِ رمز و تمثیل با قوّت تامّ جلوه می‌کند. در خصوص بحث ابطال نظریه که محور بحث ما در امروز بود، باید خاطر نشان کنیم که حتی اگر نظریهٔ طبیعی مربوطه ابطال شود، ابطال نظریهٔ طبیعی به معنی ابطال بینش یا بینش‌های رمزی مرتبط با آن نظریهٔ طبیعی نخواهد بود. زیرا این سخن صحیح است که شناخت طبیعی هر عصری به نحوی از انحاء مرتبط است با شناخت عامه و خاصه آن عصر از اعیان مادی و طبیعی؛ اما این نیز صحیح است که اگر بخواهیم یک نظریهٔ مابعدالطبیعی قدیمی را، به صِرف اینکه آن نظریهٔ طبیعی که به نحوی از انحا با آن نَظریهٔ مابعدالطبیعی مرتبط است، ابطال شده است، ابطال شده بدانیم نیز غلط می‌باشد. در مورد «بلسان» نیز دیدیم که به این روغن یک سری خصوصیات طبیعی و مادی نسبت داده شده است، به گونه‌ای که در نسبت با آنها، این تناسب را یافته است که مثال یک ممثّل متعالی گردد. حالا ممکن است بیاییم و بگوییم که یک آزمایشی در آزمایشگاه ترتیب داده شود و در آن بررسی شود که بالاخره این روغن بلسان، آن خصوصیات فیزیکی و شیمیایی ادعایی را داراست یا خیر؟ رأی سهروردی بر این است که حتی اگر نتیجهٔ آزمایش منفی باشد، یعنی اینکه نشان داده شود که روغن بلسان آن خاصیت ادعایی طبیعی را دارا نیست، اگر چه این امر در حقیقت، می‌تواند مبطل نظریهٔ طبیعی در باب بلسان باشد، اما این ابطال طبیعی باعث ابطال نظریهٔ رمزی در خصوص بلسان نخواهد شد. چرا؟ زیرا، ابطال متوجه همان نظریهٔ طبیعی است؛ و نظریهٔ طبیعی یک نظریهٔ افقی است و نه یک نظریهٔ عمودی. بر این اساس، آن شاهد مبطل، به هیچ وجه نمی‌تواند مبطل اشاره‌ای باشد

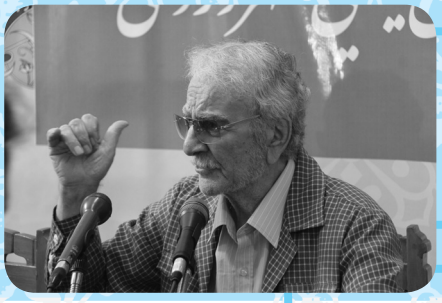
که در دیدگاه عمودی رمزی رو به بالا نهفته است و نگرش افقی حتی قادر به دیدن آن نیست، تا چه رسد به اینکه بخواهد آن را با ارائهٔ شواهدی متناسب، ابطال کند.

سهروردی در کتاب المشارع والمطارحات (ص. ۱۹۴ از مجلد اول مجموعه مصنفات)، سه رمز تصویری–هندسی بسیار مهم آورده است که خیلی راحت، جمله پژوهشگران از کنار آن گذشته‌اند، اما البته استاد ارجمند، جناب آقای دکتر عالیخانی، این رموز را گشوده‌اند و به گمانم رمزگشایی ایشان، در این خصوص صائب است و با کلیت دیدگاه سهروردی موافق است.

پی نوشت‌ها

۱. به عنوان نمونه، در رسالهٔ مونس العشاق (مجموعه مصنفات سهروردی، مجلد سوم ، ص. ۲۷۵) آمده است: «بدانکه بالای این کوشک نُه اشکوب طاقیست که آن را «شهرستان جان» خوانند (...)».

۲. ترجمهٔ فارسی رسالهٔ الطیر در مجموعه مصنفات سهروردی، مجلد سوم ، صص. ۲۰۵–۱۹۸ آمده است. چنانکه خواهیم دید، رسالهٔ الطیر ابن سینا به همراه شرح ساوی بر آن، در برخی از مجموعه‌های خطی که در این تصحیح از آنها بهره گرفته‌ایم، مندرج است.

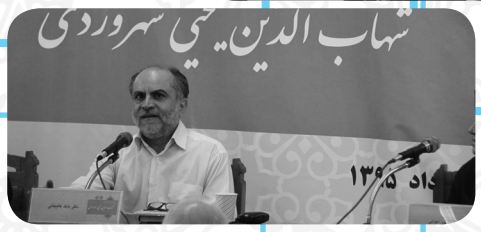



یحیی سهروردی








شهاب الدین یحیی سهروردی





همایش بزرگداشت
خواجه نصیرالدین طوسی

دبیر علمی: دکتر شهرام پازوکی

این ششمین سالی است که به نام خواجه نصیر جلسه‌ای برگزار می‌شود.قرار شد مِن‌بعد درباره خود خواجه کمتر بحث شود و بیشتر بر روی یکی از مفاهیم یا آراء خاص خواجه تأکید شود.

در جلساتی که برای پیدا کردن موضوع در شورای علمی مؤسسه بحث شد، قرار شد که موضوع امامت، به دلیل اهمیت خاصی که امامت در عالم تشیع و به خصوص نزد خواجه نصیر دارد، مورد نظر قرار بگیرد. تفسیرهای مختلفی که از امامت هست، به‌خصوص تفسیرهای جدید که بعد از اینکه چند کتاب به فارسی ترجمه و چاپ شد، حاکی از آن است که توجه غربی‌ها به مسأله شیعه و اینکه مذهب شیعه چیست جلب شده و باعث شده که چند کتاب و چند جریان فکری در این باره نوشته شود و الان این مسأله به یک مسأله آکادمیک جدی تبدیل شده است.

جایگاه شیعه‌شناسی	دکتر شهرام پازوکی
امام شناسی هانری کربن	دکتر غلامرضا اعوانی
شیعه‌شناسی مدرسّی‌طباطبایی براساس ...	حجت الاسلام دکتر حسن طارمی
امام‌شناسی امیرمعزّی (با اشارات و ارجاعاتی به کربن و ...)	دکتر رضا کوهکن
امامت پژوهی خواجه نصیر الدین طوسی	حجت الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه
امامت در اندیشهٔ علّامهٔ طباطبایی (ره)	حجت الاسلام دکتر احمد غفاری
جمع‌بندی سخنرانی‌ها	دکتر شهرام پازوکی


همایش بزرگداشت
حکیم خواجه نصیرالدین طوسی
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
باهمکاری انجمن حکمت و فلسفه ایران ٤ اسفند ١٣٩٥

جایگاه شیعه‌شناسی

دکتر شهرام پازوکی
استاد فلسفه و رئیس گروه ادیان و عرفان مؤسسهٔ‌پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



آن طور که در تقویم‌ها نوشته‌اند فردا روز خواجه نصیر طوسی است. نمی‌دانم این نام‌گذاری به دلیل تاریخ تولد او بوده یا چیز دیگر؟ ولی هرچه که بوده کار خوبی است که یک روز را به نام خواجه نصیر ثبت کنیم. این ششمین سالی است که به نام خواجه نصیر جلسه‌ای برگزار می‌شود و قرار شد. اگر این جلسات ادامه پیدا کند دیگر درباره خود خواجه کمتر بحث شود و بیشتر بر روی یکی از مفاهیم یا آراء خاص خواجه تأکید شود.

در جلساتی که برای پیدا کردن موضوع در شورای علمی مؤسسه بحث شد، قرار شد که موضوع امامت، به دلیل اهمیت خاصی که امامت در عالم تشیع و به خصوص نزد خواجه نصیر دارد، مورد نظر قرار بگیرد. تفسیرهای مختلفی که از امامت هست، به‌خصوص تفسیرهای جدید که بعد از این‌که چند کتاب به فارسی ترجمه و چاپ شد، حاکی از آن است که توجه غربی‌ها به مسأله شیعه و این‌که مذهب شیعه چیست جلب شده و باعث شده که چند کتاب و چند جریان فکری در این باره نوشته شود و الان این مسأله به یک مسأله آکادمیک جدی تبدیل شده است.

سابق بر این، معمولاً آنچه در محافل آکادمیک غرب درباره تشیع گفته می‌شد بیشتر ناظر بر تحقیقات تاریخی بود که عمدتاً هم در دپارتمان‌های اسلام‌شناسی نبود، چون از اول فرض بر این بود که شیعه یک مذهب رافضی است که از اسلام جدا شده، و در متن اسلام رسمی وجود ندارد. این است که شیعه‌شناسی را بیشتر به عنوان یک نوع فکر که ربطی به اسلام ندارد –و حالا در اسلام هم می‌شود آن را دنبال کرد– در محافل

شرق‌شناسی می‌خواندند.

چند کتاب اخیراً در محافل غربی چاپ شد که دو تا از آنها ـ که تقریباً در دو جهت مختلف هستند ـ تقریباً هم‌زمان بود. یکی کتاب آقای دکتر امیرمعزی به نام «ولی در شیعه نخستین» که ظاهراً به فارسی هم ترجمه شده ولی هنوز چاپ نشده. کتاب دوم ایشان که به فارسی ترجمه شده تحت عنوان «تشیع، ریشه‌ها و باورهای عرفانی» که منتشر شده است. البته اگر کسی بخواهد آراء امیرمعزی را در این باره بداند حتماً باید کتاب اول را بخواند. این یک جریان فکری – به معنای شیعه‌شناسی مدرن– است. امیرمعزی تحت تأثیر کربن است، در واقع کربن است که مسأله را به جد طرح می‌کند و سعی می‌کند در آن بحبوحه اتهامات و عقاید سوء که نسبت به شیعه داده می‌شد، هویت تشیع را در محافل آکادمیک احیا بکند. امیرمعزی به یک معنا جانشین کربن است و از نظر دانشگاهی هم بخشی از همان کرسی کربن را اداره می‌کند. طبعاً وقتی مسأله امامت مطرح می‌شود مسأله شیعه هم طرح می‌شود.

کتاب دوم، کتاب آقای دکتر مدرسی طباطبایی است که عنوان اصلی‌اش چیز دیگری است و در زبان فارسی با عنوان «مکتب در فرآیند تکامل» منتشر شد. کتاب آقای امیرمعزی سال‌ها در ایران ناشناخته مانده بود ولی کتاب آقای مدرسی به سرعت مشهور شد و محل بحث و رد و قبول قرار گرفت.

در این جلسه بناست که آقای دکتر اعوانی درباره امامت در نزد کربن و این‌که تشیع نزد کربن به چه معناست صحبت کنند. آقای دکتر کوهکن درباره امیرمعزی سخن خواهند گفت و چون این دو جریان تقریباً در یک مسیر است –البته با تفاوت‌هایی که حتماً خواهند فرمود– جریان مقابل شیعه‌شناسی را هم بیان خواهند کرد که جریانی است که با کتاب «مکتب در فرآیند تکامل» مشهور شد. وقتی این کتاب ترجمه شد –البته ترجمه، با متن اصلی کتاب تفاوت‌هایی دارد– متنی که به فارسی منتشر شد منشأ بحث‌های مختلفی در ایران شد. برخی از مطالبی که آقای مدرسی گفته بودند مطالبی بود که هم از جانب علمای شیعه و هم از جانب محققان شیعه نیاز به بحث و بررسی بیشتری دارد. از جناب حجت الاسلام طارمی خواهش کردیم که در مورد کتاب آقای مدرسی که عنوان فارسی آن «مکتب در فرآیند تکامل» است صحبت کنند. آن طور که من دیدم ایشان سابق بر این هم در چند جا در این باره صحبت کرده بودند. لذا آقای دکتر اعوانی و آقای کوهکن تقریباً یک نظر را خواهند فرمود و آقای طارمی هم نظر دیگری –که نظر آقای مدرسی است– را بیان خواهند کرد. البته این فقط دو نظر خاص نیست، دو روش مختلف شیعه‌شناسی هم هست که در جای خودش بحث خواهد شد. نظریات کلاسیکی که درباره امامت در این جلسه مطرح می‌شود یا چیزهایی است که خواجه نصیر گفته و قرار است آقای دکتر خسروپناه راجع به آن صحبت کنند و یا نظر علامه طباطبایی است که آقای دکتر غفاری در مورد آن سخن خواهند گفت.

من قبل از این‌که شروع به بحث کنم مقدماتی را در باب این‌که اساساً جایگاه و اهمیت شیعه‌شناسی چیست در حد چند دقیقه عرض می‌کنم و در انتها شاید بنده هم فرصت پیدا کنم تا مطالب بیشتری عرض کنم.

همان‌طور که اطلاع دارید کتاب تجرید خواجه نصیر شاهکاری در کلام شیعه است. شاید هیچ کتاب کلامی‌ای به اندازه این کتاب کوچک «تجرید»، بین شیعه و سنّی محل بحث و گفتگو قرار نگرفته باشد، حتی اشاعره هم سعی کردند مکتب کلامی‌شان را بر اساس اقوال خواجه تطبیق بدهند. در واقع مسیر کلام شیعه توسط خواجه وارد یک تحول شد. از طرف دیگر گرایشات فلسفی خواجه بر کسی پوشیده نیست، او به یک معنا سعی کرده فلسفه مشاء را تجدید کند و با همان گرایش‌های فلسفی، گرایش‌های عرفانی شدیدی هم داشته. نامه‌هایی که به صدرالدین قونوی نوشته – و این نامه‌ها چاپ شده– آنچنان ارادتمندانه نوشته شده و گاهی با القابی از او یاد می‌کند که تعلقات عرفانی خواجه را به خوبی نشان می‌دهد. او شاید اولین فرد در عالم تشیع است که در کتاب «اوصاف الاشراف» از حلاج هم دفاع می‌کند.



«اوصاف الاشراف» یک نمونه کتاب اخلاقی ایمانی است. خود خواجه که کتاب «اخلاق ناصری» را نوشته، اشاره می‌کند که اخلاق ناصری یک اخلاق فلسفی است، اخلاقی نیست که از بُعد دینی جایگاهی مهم داشته باشد؛ اما «اوصاف الاشراف» یک اخلاق ایمانی است. اگر دقت بفرمایید «اوصاف الاشراف» یک متن عرفانی بسیار زیباست که خواجه بنا به تعلقات و گرایشات عرفانی خود آن را نوشته است.

این‌که خواجه در «تجرید» دوباره بحث امامت را به نحو دیگری طرح می‌کند نشان‌دهنده این است که مسأله امامت نزد شیعه محل اختلاف نظر و اختلاف آراء بوده. اساساً این‌که «امام کیست» از همان صدر تاریخ تشیع، مورد نظر بوده و همیشه محل مناقشاتی بین گروه‌های مختلف بوده است. دو طرف دعوا را معمولاً کسانی که از جانب طرف مقابل «غالی» خوانده شده، و کسانی که مخالف آنها بودند می‌گویند؛ جزئیات این را در کتاب آقای مدرسی به یک نحو می‌بینیم و در کتاب آقای امیرمعزی به نحو دیگری. اما چیزی که مهم است این است که شیعه در تاریخ همواره به دنبال اثبات هویت برای خودش بوده و این امر به این دلیل است که از جانب اهل سنت، به عنوان یک مکتب رافضی، کنار گذاشته شده. این غلبه اهل سنت در تاریخ اسلام، به خصوص بعد از احمد بن حنبل، و اطلاق لفظ سنّی به یک تفکر و طرد تفکر شیعی به نام رافضی، نکته مهمی است. به این جهت است که در تاریخ اسلام می‌بینیم این‌که شیعه کیست و سنّی کیست همیشه مسأله بوده؛ به خصوص در متون عرفانی، در آثار عطار، مولانا، در شاه نعمت الله ولی، جامی، کراراً می‌پرسند که سنّی کیست؟ به خصوص در مورد این‌که یک گروه به خودشان سنّی گفتند و به اصطلاح خودشان را ارتدوکس می‌دانستند و گروه مقابل را به عنوان رافضی رد و طرد می کردند.

از آن طرف، شیعه برای احراز هویت سعی کرده نشان بدهد که یک مذهب اصیل و در بطن اسلام است و شما به کرات می‌بینید که هم از نظر تاریخی و هم از نظر فکری شیعه خواسته اصالت خودش را نشان بدهد. یکی از قدیمی‌ترین آثاری که در این باره نوشته شده کتاب «نقض» است که کتاب مشهوری است که در قرن ششم نوشته شده. در واقع کتاب «نقض» کتابی است که از جانب عبدالجلیل قزوینی رازی در رد کتابی موسوم به «فضائح الروافض» –که نویسنده آن مجهول است– نوشته شده. در همین کتاب «نقض» می‌بینیم نویسنده چگونه می‌خواهد برای شیعه احراز هویت کند. نویسنده کتاب «نقض» از کتاب «فضائح الروافض» نقل قول می‌کند که: «در جهان هرگز رافضی نبوده است که او را در دین و دولت قدری یا قدمی یا جاهی یا منزلتی یا حرمتی یا نامی بوده است». در واقع نظر طرف مخالف را می‌گوید که می‌گویند کسی از بزرگان اسلام شیعه نیست و شیعه جایگاهی ندارد. بعد می‌گوید: «تا بدانند که بر خلاف این است که مؤلف –یعنی مؤلف کتاب فضائح– یاد کرده است». بعد در کتاب «نقض» اسامی کسانی که شیعه هستند و در میان حکما، عرفا، ادبا و حتی مشایخی از تصوف –که از نظر بعضی علما شیعه نیستند– را نقل می‌کند. چند قرن بعد، قاضی نورالله شوشتری در «مجالس المؤمنین» همین کار را تکرار می‌کند. اینها همه به دنبال این هستند که اصالت تشیع را و این‌که تشیع، یک مذهب رسمی اصیل در متن اسلام است اثبات بکنند. قاضی نورالله به عنوان «شیعه‌تراش» شناخته شده ولی واقعاً این طور نیست، شیعه‌تراشی نمی‌کند، بلکه می‌خواهد نشان دهد آن کسانی را که شما –اهل سنت– رد می‌کنید و به عنوان شیعه قبول ندارید چگونه باطناً شیعه هستند اگرچه ممکن است ظاهراً به نام سنّی مشهور شده باشند. آخرین نمونه این تلاش‌ها هم کتاب «الذریعه» است. مرحوم آقا بزرگ تهرانی وقتی آثار شیعه را معرفی می‌کند، در واقع می‌خواهد بگوید که ما یک هویتی داریم و چنین نیست که از نظر فکر و در عالم اسلام، شیعه جایگاهی نداشته باشد.

در واقع شاید یک دلیل اصلی این‌که این نویسندگان می‌خواهند برای شیعه احراز هویت بکنند، این باشد که در تاریخ تشیع، عده‌ای از علمای شیعه آنچه را که مربوط به حقیقت تشیع و حکمت تشیع و عرفان تشیع است نفی کردند و تشیع را به یک مذهب فقهی–کلامی و یا یک جریان سیاسی و نهضت‌هایی که علیه خلفا فعالیت می‌کردند، تقلیل دادند. بنابراین بخشی از این دلایل مربوط به چیزی است که در خود عالم شیعه گذشته است. الان هم –به‌جز کارهایی که کربن یا امیرمعزی کردند– نظر غالب در محافل آکادمیک این است که تشیع یا یک مذهب فقهی در میان چهار مذهب دیگر است، یا یک جریان کلامی است بین اشاعره و معتزله و البته نزدیک به معتزله، یا یک جریان سیاسی است علیه خلافت و یا جریانی است که ایرانی‌ها بر ضد عرب درست کردند. اینها نظراتی است که معمولاً ما آنها را در آثارشان می‌بینیم، و آن وقت تازه می‌فهمیم که از یک جهت، کار کربن و امیرمعزی و از جهت دیگر، کار آقای مدرسی در این باره چقدر اهمیت دارد.

این مقدمه را عرض کردم تا انشاالله بعداً در نتیجه‌گیری نهایی بحث را دنبال کنم.

امام شناسی هانری کربن

دکتر غلامرضا اعوانی

استاد فلسفه



اعوذ بالله من الشیطان الرجیم. بسم الله الرحمن الرحیم. حسبنا الله و نعم الوکیل، نعم المولی و نعم النصیر.

موضوعی که برای بنده مشخص شده بحث درباره امام‌شناسی کربن است. البته ممکن است کسانی باشند که نسبت به بنده بیشتر کار کرده باشند ولی بنده هم مقداری آثار کربن را مطالعه کرده‌ام، با تفکر ایشان مدت‌ها آشنا بوده‌ام و در کلاس‌های ایشان شرکت کرده‌ام.

بنده یک سخنرانی هم اول هفته در دانشگاه تهران درباره کربن داشتم و می‌بینم بعضی از آقایان و خانم‌هایی که آنجا بودند اینجا هم هستند، بنده سعی می‌کنم که تکرار نشود، چون دیده شده بعضی‌ها یک روضه یا سخنرانی را در چند جا به عینه می‌خوانند، نه بمثله. امیدورام سخنرانی من این طور نباشد. البته موضوع این سخنرانی کاملاً فرق دارد و درباره کربن و امام‌شناسی است.

کربن شرق‌شناس و اسلام‌شناس بزرگی بوده. معمولاً اسلام‌شناسان شیعه را به عنوان یک جریان سیاسی تلقی می‌کنند تا یک مذهب واقعی. این در نزد آنها واقعاً رواج داشته. اسلام‌شناسان به طور کلی، به تعالیم باطنی ائمه شیعه که بسیار اهمیت دارد توجهی نداشتند. کمتر کسی میان آنها پیدا شده –یا اصلاً پیدا نشده– که اسلام را از یک دید الهی مورد بررسی قرار دهد. بیشتر آنها حجیت قرآن، وحی الهی و رسالت رسول را قبول نداشتند و بلکه آن را مورد شک و تردید قرار می‌دادند و شکوک زیادی را در این زمینه برانگیختند.

از طرف دیگر اسلام‌شناسان غربی بیشتر به علوم نقلی مثل تاریخ و فقه و چیزهای دیگر پرداختند و به

علوم عقلی عنایت نداشتند و یا بسیار کم به آن توجه کردند؛ مخصوصاً به عرفان و حکمت روی خوش نشان نمی‌دادند، مگر معدودی از آنها از قبیل ماسینیون. همه مطالعات آنها از دیدگاه اهل سنت و جماعت و غالباً از دیدگاه کلام اشعری بوده که حجیت عقل را مورد انکار قرار می‌داد.

مرحوم پروفسور کربن یک تنه این نقیصه را جبران کرد، یعنی در مقابل یک جریان بسیار قوی ایستاد و بیشتر این شبهات را پاسخ داد. واقعاً اغراق نیست اگر بگوییم که بیشترین تألیفات او، با واسطه یا بی‌واسطه، با تشیع ارتباط دارد. البته بحث درباره امامت در کربن بسیار وسیع است و من نمی‌توانم تمام مباحثی را که او در بیش از ۱۰۰۰ صفحه نوشته در بیست دقیقه بگویم. کار بسیار دشواری است. حتی می‌توان صدها سخنرانی دربارهٔ کتب او انجام داد، یعنی موضوعاتی دارد که هر یک از آنها را می‌شود محور بحثی قرار داد. بنابراین من مجبورم که خلاصه کنم.

باید اذعان کرد که کربن لااقل بیشتر از برخی از علمای شیعه – اگر نگوییم بیشتر از بسیاری از علمای شیعه– متون تشیع را مورد بررسی قرار داده. البته نمی‌توانیم بگوییم بیشتر از همه علما؛ ما علمای بزرگی داشتیم که واقعاً به همه منابع دست داشتند. ولی او بیشتر از بعضی از علما یا حتی شاید بتوان به جرأت گفت بیشتر از اکثر علمای شیعه، متون شیعه را از قبل خوانده بوده. متون قدیم و جدید و تمام مجامیع را مطالعه کرده بود و حتی در کتابخانه‌ها، نسخه‌های خطی ناشناخته‌ای را پیدا کرده بود که از آنها نقل می‌کند و می‌گوید که مؤلف آنها شناخته شده است یا شناخته شده نیست.

بنده سعی می‌کنم بعضی از نکاتی که هست را اجمالاً بیان کنم. هر یک از این نکات می‌تواند موضوع بحث مفصلی قرار گیرد. یکی از این نکات، بحثی است که درباره دایره نبوت و دایره ولایت دارد. یک اختلاف بسیار اساسی بین شیعه و سنی این مسأله است که آیا با پایان یافتن دوره نبوت، خلافت به معنایی که آنها می‌گویند شروع می‌شود یا این‌که خلافت باید بر مبنای نبوت و دور نبوت باشد. او مانند شیعیان معتقد است که بعد از اتمام دوره نبوت، دوره دیگری آغاز می‌شود موسوم به دوره ولایت، که ولایت، باطن نبوت است و اصلاً بدون ولایت، نبوت و رسالت معنایی ندارد.

چون که گل رفت و گلستان شد خراب
بوی گل را از که جوییم؟ از گلاب

اگر گل نیست ولی گلاب هست. آن گلاب همان ولایت است که باقی هست.

در جای دیگر برای ولایت تعبیرات مختلف دارد و همیشه به دقیق‌ترین روایات شیعه –که بسیار رواج دارند– استناد می‌کند و آنها را نقل و تفسیر می‌کند. می‌دانید که او فیلسوفی بوده که شاگرد بزرگان فلسفه مانند کاسیرر، ژیلسون، بریه، برادران باروزی و خیلی از بزرگان دیگر بود و با یک دید فلسفی و حکمی سراغ اسلام آمده و از یک دید ولایی به اسلام نگاه می‌کند. او روایات زیادی از اصول کافی و کتب دیگر نقل می‌کند. از نظر او در آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»، حامل این امانت به معنای واقعی، آدم‌های معمولی نیستند، بلکه ائمه – به معنای مطلق کلمه– هستند.

همچنین او بحث‌هایی درباره ارتباط شریعت و طریقت و حقیقت دارد که می‌گوید این سه را نمی‌شود از یکدیگر جدا کرد و امام در واقع مفسر حقیقی شریعت و دلیل راه طریقت و معلم حقیقت است. این سه، جدایی ندارند. می‌گوید هم در عالم تسنن و هم در عالم تشیع –در عالم تشیع هم خیلی انتقاد دارد– اینها شریعت را از طریقت جدا کرده‌اند، طریقت را از حقیقت جدا کرده‌اند، در حالی که امام جامع و کمال هر سه است، هم شریعت، هم طریقت و هم حقیقت.

همچنین بحث‌های زیادی در جای جای کتاب‌های خود دارد مبنی به این‌که اقرار به توحید از اقرار به نبوت جدا نیست. یعنی شما نمی‌توانید بگویید من توحید اسلامی را قبول دارم اما نبوت اسلامی را قبول ندارم. همچنین اضافه می‌کند که اقرار به نبوت هم بدون اقرار به ولایت پذیرفته نیست، چنانکه اقرار به توحید بدون اقرار به نبوت رسول پذیرفته نیست. ائمه واسطه در فیض و ایجاد عالم‌اند؛ خیلی روایت داریم. به نظر کسانی که اهل تشیع نیستند اینها غلو می‌آید؛ که چطور می‌شود ائمه، اصل فیض و اصل ایجاد عالم باشند؟ غایت وجود عالم اگر شناخت حضرت حق باشد « وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» این بحث مفصلی دارد و روایات زیادی نقل می‌کند.

ائمه، المصطفین الاخیار هستند، وارث کتاب‌اند، «أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا»، آنهایی که وارث علم کتاب‌اند، قائم به قرآن و صاحب علم کتاب‌اند، ائمه اطهار هستند. علم کتاب در قرآن بسیار آمده. او برای امام تعبیراتی مثل قائم به کتاب، قیّم کتاب و قرآن ناطق دارد. امام، قرآن ناطق است و قرآن، امام صامت است، حرف نمی‌زند. آن کسی که این امام صامت را به حرف می‌آورد امام است. «يعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ»؛ آن حکمتی که قدرت این را دارد که قرآن را تفسیر کند همان حکمت اولیا و ائمه است.

او بحثی درباره معنای ولایت دارد. می‌دانید که ولایت از لحاظ لغوی به معنای نزدیکی، به معنای حب، مودت و دوستی است؛ بنابراین تشیع مذهب مودت اهل بیت است. « قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى». خیلی آیات در این مورد داریم. «قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَن شَاءَ أَن يَتَّخِذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا»، یعنی چیزی که من خواستم راهی به سوی خداست. و در آیه دیگری می‌گوید «ما سَئَلتُکُم مِن اَجر فَهُوَ لَکُم» یعنی اجری که من خواستم برای خودم نخواستم، برای شماست، راهی به سوی حق است. به هر جهت آیات و روایات زیادی در کتاب‌های او آمده. حضرت فاطمه را می‌گوید «مجمع البحرین» و «مجمع النورین» است و ائمه به عنوان وارثان نبی، از ذریه ابراهیم و اسماعیل، هم وارثان صوری هستند و هم وارثان معنوی. وقتی حضرت علی را می‌خواستند خلیفه کنند عده‌ای گفتند ما نمی‌خواهیم امامت و خلافت ارثی و از یک طایفه باشد. این استدلال غلط است؛ برای این‌که دعای حضرت ابراهیم این بود که «وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي»، و خداوند به او پاسخ داد «قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ». تمام انبیاء بنی‌اسرائیل و تمام انبیاء بنی‌اسماعیل از ذریه حضرت ابراهیم بودند. بنابراین ائمه هم وارث صوری اند و هم وارث معنوی.

همچنین کربن استدلال می‌کند و آیات و روایاتی را نقل می‌کند که ما لفظ «ولی» را در گذشته نداشتیم و به جای آن «نبی» و «رسول» داشتیم؛ برای این‌که دور، دور نبوت بود. استدلال می‌کند که اسم «ولی» برای اولین بار در امت محمدی شنیده شد و از اسلام به بعد از واژه ولایت استفاده می‌شود. چون پیامبر، خاتم نبوت بود دیگر نمی‌توانیم از لفظ «نبی» استفاده کنیم و به جای آن از لفظ «ولی» استفاده می‌کنیم. و این حدیث را می‌آورد که پیامبر می‌فرماید: «ان لله عبادا لیسوا بانبیاء و یغبطهم النبیّون» یعنی خداوند بندگانی دارد که انبیاء نیستند اما پیامبران به آنها غبطه می‌خورند؛ اینها اولیا هستند، اینها ائمه هستند. همچنین گفتاری را از عزیزالدین نسفی نقل می‌کند. نسفی در «انسان کامل» می‌گوید: «پیش از محمد و در ادیان پیشین، «ولی» نبود و مقربان خدا را از جمله انبیا می‌گفتند. چون کار به محمد رسید فرمود که بعد از من پیغمبر نخواهد بود تا خلق را به دین من دعوت کند. بعد از من کسانی که پیرو من باشند و مقرب حضرت خدا باشند، نام ایشان «اولیاء» است. این اولیا خلق را به دین محمد دعوت کنند. اسم ولی در دین محمد پیدا آمد. خدای تعالی دوازده کس را از امت محمد برگزید و مقرب خود گردانید و به ولایت خود مخصوص کرد».

یکی از مسائلی که در خصوص اختلاف بین شیعه و سنت بررسی می‌کند، ادامه روح نبوت بعد از حضرت رسول در اولیاء است. یعنی ما دوازده امام تا سال ۲۶۰ داریم که هر کدام وارث معنویت حضرت رسول هستند. یعنی در تشیع یک پیوستگی هست که در اهل سنت نیست. تا سال ۲۶۰ حضور فیزیکی امامان را داریم و بعد از آن هم دوره غیبت است. دوره غیبت هم دوره حضور است، یعنی برای شیعه هیچ‌وقت امام غایب نیست، امام همیشه در ضمیر مؤمن حضور دارد. درست است که بعد از سال ۲۶۰، امام از لحاظ جسمی حضور ندارد اما از لحاظ معنی در ضمیر مؤمن حاضر است. کربن بحثی دارد که در آن غیبت را در دین عیسی و در نزد شیعه مقایسه می‌کند. هر دو قائل به غیبت‌اند و ظهور مجدد. در مسیحیت، ظهور مجدد را Parousia می‌گویند که در یونانی به معنای همان presence است. بنابراین او از ظهور حضرت عیسی و ظهور حضرت مهدی بحث می‌کند که درست است به جسم غایب است ولی به معنا حاضر است.

همچنین کربن بحثی دارد درباره ختم ولایت. او در تفسیر ولایت خیلی تحت تأثیر سید حیدر آملی و ملاصدراست. عرفا و شیعه در مسأله ولایت مشترک‌اند، یعنی واقعاً عرفا هم به معنایی شیعه هستند. اگر ما شیعه را ولایت ائمه بدانیم – نه فقط فقه– آنگاه می‌توان گفت که عرفا هم شیعه هستند. البته بعضی‌ها فقه را ملاک می‌گیرند و می‌گویند عرفا شیعه نیستند؛ اما اگر ملاک را ولایت الهی بدانیم آنها قائل به ولایت مطلقه هستند. به نظر کربن – به تفسیری که سید حیدر آملی دارد– بر سر ختم ولایت بین عرفا و شیعه اختلاف است. عرفا ختم ولایت کلیه را عیسی می‌دانند و ختم ولایت خاصه را حضرت مهدی. اما به نظر کربن از دیدگاه شیعه و مخصوصاً از دیدگاه سید حیدر آملی، ختم ولایت آدمیه –که به عیسی ختم می‌شود– حضرت عیسی است ولی ختم ولایت کلیه عیسی نیست، حضرت علی است، و ختم ولایت خاصه محمدیه، حضرت مهدی است.

بحثی دارد درباره تنزیل و تأویل. این یکی از بحث‌های اساسی است که پیامبر مسئول تنزیل است اما مسئول تأویل نیست. پیامبر شریعت را می‌آورد اما تأویل شریعت با امام است، با ولی است، با اولیاء است. بحث بین تنزیل و تأویل، نبوت و امامت، شریعت و حقیقت را بیان می‌کند. پیامبر شریعت می‌آورد اما آن جنبه باطنی و اسرار باطنی دین را امام اظهار می‌کند. یعنی آوردن شریعت آنچنان کار دشواری است که دیگر وظیفه او



نیست که آن را تأویل بکند، این کار ائمه است. احادیثی نقل می‌کند که ائمه گفتند «وَ عَلَى الْأَعْرافِ رِجالٌ يعْرِفُونَ كلاًّ بِسِيماهُمْ»، [اعراف یعنی کسانی را که می‌شناسند] آن اعراف، ما هستیم و ما میزان هستیم. البته او بحث‌هایی دارد و اینها را نقل می‌کند و مورد بررسی قرار می‌دهد؛ ولی من فقط به طور خلاصه عرض می‌کنم. همچنین درباره آیه « وَكَذلِكَ جَعَلناكُم أُمَّةً وَسَطًا لِتَكونوا شُهَداءَ عَلَى النّاسِ وَيَكونَ الرَّسولُ عَلَيكُم شَهيدًا» از امام جعفر صادق نقل می‌کند که ایشان به یکی از شاگردانش فرمود منظور از این امت واسطه یا وسط، بر خلاف قول بعضی از مفسران اهل ظاهر، به هیچ وجه اعراب بدوی نیستند، اینها واسطه نیستند که شاهد باشند بر امت، بلکه منظور از این امت وسط، ائمه‌اند. چرا؟ برای این‌که بر همه شاهد و گواه هستند. شهادت مستلزم علم است. پس ائمه شاهد هستند و پیامبر هم به شهادت آنها شهادت می‌دهد.

همچنین کربن بحثی درباره علم لدنی دارد. «وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا». بالاترین علم، علم لدنی است. باید در امت، کسانی باشند که علم آنها لدنی باشد، اکتسابی نباشد. علم انبیاء اصلاً درس نیست، وراثت از خداست. ائمه وارثان حق‌اند. کافران وقتی می‌خواستند به حضرت رسول اشکال بکنند می‌گفتند تو جایی درس خواندی؛ یعنی درس خواندن برای رسول یک عیب است. بنابراین ائمه صاحبان علم لدنی هستند. شاید این روایت را ده بیست بار در یک کتاب آورده که « أَمْرَنَا، صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ، لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّب أو نَبِيٌّ المُرسَلٌ أو مُؤمِنٌ امْتَحَنَ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ» یعنی امر ولایت یک امر صعب است، مستصعب است، که فقط ملک مقرب یا نبی مرسل طاقت فهم و حمل آن را دارد یا مؤمنی که خدا قلب او را برای ایمان امتحان کرده. به این می‌گویند مؤمن ممتحَن. پس فقط مؤمن ممتحن می‌تواند معنای ولایت را درک کند و این افراد هم در هر دوره‌ای بسیار کم‌اند. این طور نیست که همه مؤمن ممتحن باشند! بنابراین او اعتقاد دارد که شیعیان خیلی کم‌اند. حالا این که مؤمن ممتحن کیست خودش بحث‌هایی دارد.

اما یک مسأله دیگر. او بحثی دارد درباره تشبیه و تنزیه. می‌دانید که اکثر فلاسفه در مبحث تشبیه و تنزیه نتوانسته‌اند بین تشبیه و تنزیه جمع کنند. مسیحیت که کلاً خلط کرده، یعنی مخلوقی را خدا تلقی کرده. او این مسأله را در چند مقاله مختلف تکرار کرده و می‌گوید امامت تنها مرجع و شاخصی است که اجازه می‌دهد انسان به وسیله کوشش از بین دو ورطه تعطیل و تشبیه عبور نماید، چون هر دو به لاادری‌گری می‌رسد. این‌که چرا دنیای امروز به لاادری‌گری و ماتریالیزم رسیده یک مسأله متافیزیکی است، مسأله علم جدید نیست. فلاسفه امروز بین تشبیه و تنزیه بسیار خلط کرده‌اند؛ اینها یا در تشبیه به حدود و مادی‌گری مانده‌اند یا در تنزیه محض که به لاادری‌گری می‌انجامد. امام مظهر و ظهور جامع حق است. در دین عیسی ظهور نیست، حضرت عیسی را ظهور نمی‌دانند، می‌گویند خود خداست. امام مظهر حق است ولی در عین حال عابد حق هم هست، بنده حق است.

اما در بحث تصوف و تشیع می‌گوید تصوف حقیقی عین تشیع است و تشیع حقیقی عین تصوف است، منتها اکثراً تصوف و تشیع حقیقی نیست و به هم نمی‌رسند؛ اما اگر هر دو حقیقی باشند یکی‌اند. کربن می‌گوید تصوف حقیقی نوعی تشیع است که جرأت به زبان آوردن آن را ندارد. اگر شیعه مذهب به تشیع خود در حالت تام

و تمام آن عامل باشد نیازی به تصوف ندارد، زیرا تشیع حقیقی جامع میان طریقت و شریعت و حقیقت است و امام خودش قطب است.

به نظر او دین از سه ناحیه و سه جهت لطمه خورده. یکی فقیهانی که جنبه باطنی دین و ولایت را انکار می‌کنند. دسته دوم بعضی از فقهای تشیع هستند که قائل به ولایت‌اند ولی جنبه باطنی ولایت را نادیده می‌گیرند. و سوم، بعضی از عرفا که به ولایت قائل‌اند ولی منشأ ولایت را که ائمه باشند نادیده می‌گیرند؛ یعنی سهم ائمه را در ولایت نادیده می‌گیرند.

من بحث‌های زیادی نوشته‌ام ولی می‌دانم وقتم تمام است، ولی فقط به طور فهرست‌وار ذکر می‌کنم.

یک بحث دیگر بحث حکمت نبوی است. قرآن حکمت است. کربن می‌گوید در کتاب‌های تاریخ فلسفه معمولاً سه دسته ذکر می‌شوند: متکلمان، فلاسفه که بیشتر متأثر از فلسفه یونان‌اند و متصوفه. آنهایی که متصوفه هستند کلام را رد می‌کنند ولی بعضی از آنها فلسفه را رد می‌کنند و بعضی قبول می‌کنند. متکلمان، هم فلسفه را رد می‌کنند و هم تصوف را. بعضی از فلاسفه به تصوف قائل‌اند و بعضی نیستند، و همه متکلمان را رد می‌کنند. اما از دید آنها یک چیز مغفول مانده و آن منشأ حکمت اسلامی است که کربن آن را حکمت نبوی می‌گوید. حکمت نبوی هم عرفان است و هم برهان دارد. روش متکلم، جدل است، روش فلاسفه برهان است و روش متصوفه شهود. حکمت نبوی بیشتر از آنکه جدلی باشد یا مثل روش فلاسفه، مفهومی انتزاعی باشد، مبتنی بر تأویل است. بحث بسیار مفصلی درباره تأویل دارد. چون ائمه راسخ در علم‌اند. «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»، آنهایی که اهل تأویل‌اند و راسخ در علم‌اند، ائمه هستند. بنابراین حکمت نبوی حکمتی است که عزیمت آن واقعیت نبوت است و جایگاه حکمت در قرآن و علم، علم لدنی است. روش تأویل، کشف المحجوب است، یعنی پرده و حجاب‌ها را برداشتن تا به حق رسیدن.

البته این تنها جهاتی از نظریات کربن درباره امام‌شناسی بود، جهات بسیار دیگری در کربن هست که قابل بحث است. پیش از کربن، لفظ اثنی عشر در زبان‌های اروپایی، فقط درباره روده اثنی عشر به کار می‌رفت؛ او آن‌قدر duodecimal یعنی شیعه اثنی عشر را به کار برده که آن را به یک لفظ رایج تبدیل کرده. همچنین لفظ imamology و imam را وارد جریان کرده. او یک متفکر بسیار توانا و نویسنده مقتدر بوده و دشوارترین معانی و مفاهیم را به زبان‌های غربی بیان کرده. می‌شود گفت که کربن تشیع و جنبه باطنی اسلام را و حتی عرفان را –او کتاب‌های عرفانی زیادی هم چاپ کرده و شاگردانی تربیت کرده– تقریباً از بیشتر جنبه‌ها به جهان غرب معرفی کرده و شاگردان زیادی در اسپانیا، فرانسه، آمریکا و جاهای دیگر تربیت کرده و به نظر من حق بزرگی بر تشیع دارد. استاد اینجا هم بوده. همه اساتید بزرگ می‌آمدند در کلاس او می‌نشستند و هر سال که یک کتابی را چاپ می‌کرد همان را در دست می‌گرفت و همان را بحث می‌کرد. بنابراین یکی از افتخارات اینجا این است که اساتید بزرگی مانند کربن، پروفسور ایزوتسو، استاد شهابی، استاد مصلح و دیگران داشته‌ایم. والسلام علیکم ورحمة الله.

شیعه‌شناسی مدرسّی‌طباطبایی براساس کتاب مکتب در فرآیند تکامل

حجت‌الاسلام دکتر حسن طارمی
معاون علمی بنیاد دائرةالمعارف اسلامی



آقای دکتر پازوکی فرمودند که من چند دقیقه درباره جریان و گفتمانی که آقای مدرسی ایجاد کرده و تعبیری که دارند صحبت کنم. البته به نظرم می‌آید که باید کار آقای مدرسی را بیشتر با تاریخ اندیشه ببینیم تا در گفتمان سازی کلامی درباره شیعه. اما در هر صورت همان‌طور که می‌فرمایند از دو منظر می‌توان آن را دید. منظر آقای مدرسی منظر تاریخ کلام و نص و نصب است و گرایش اولیه من هم بیشتر همین است. البته اصلاً منکر مقامات معنوی ائمه علیهم السلام نیستم، اما اگر بخواهیم جمع بندی کنیم هم قائل به نص هستیم و هم قائل به مقام ولایت؛ که همان معانی و مفاهیمی است که آقای دکتر اعوانی به برخی اشاره فرمودند و می‌توان از آنان بیشتر سخن گفت. در بیست و پنج دقیقه‌ای که به بنده اجازه صحبت داده شده سریع عرض کنم که بنده حدود بیست سال است که با کتاب آقای دکتر مدرسی درگیر و یا بهتر بگوییم مربوط و مرتبط هستم و جاهای مختلفی هم در مورد آن گفت‌وگو کرده‌ام. اول فکر می‌کردم که بحث جدیدی کنم اما دوستان به من فرمودند که اجمالاً گزارش مختصری از این کتاب ارائه دهم. شاید بعد از آن، روشی که اخیراً در مواجهه با این کتاب دارم را هم توضیح دهم.

در سال ۱۳۸۶ کتابی به نام «مکتب در فرآیند تکامل» تألیف آقای دکتر حسین مدرسی طباطبایی چاپ شد و همان‌طور که آقای دکتر پازوکی فرمودند این کتاب واکنش‌هایی دو سویه داشت؛ عده‌ای خیلی خوشحال و عده‌ای هم معترض شدند. بنده از سال ۱۳۷۵ به بعضی از دوستانم گفته بودم که چنین کتابی هست و باید درباره این کتاب جلسات نقد و بررسی

گذاشته شود و چون این کتاب بعدتر چاپ شد طبعاً این اتفاق افتاد. به این دلیل این حرف را می‌گویم که اصل این کتاب در سال ۱۹۹۳ در دانشگاه پرینستون که آقای مدرسی استاد آنجا هستند به زبان انگلیسی چاپ شده و عنوان آن را بعداً عرض می‌کنم. به فاصله اندکی یعنی در سال ۱۹۹۶ یا ۱۹۹۷نشر داروین ترجمه این کتاب را در آمریکا چاپ کرده است و آن ترجمه در سال ۱۳۷۵ به دست ما رسید، منتهی آقای مدرسی مایل نبود که این کتاب در ایران پخش شود به همین دلیل ما بحث نقد را خیلی مطرح نمی‌کردیم تا این‌که در سال ۱۳۸۶ چاپ شد. اعتقاد ما این است که مترجم اصلی کتاب خود آقای دکتر مدرسی است اما ترجمه به نام آقای هاشم ایزد پناه نوشته شده است. در این‌که این ترجمه قطعاً زیر نظر آقای مدرسی بوده تردیدی نیست اما داستان این کتاب چیست و چه می‌خواهد بگوید؟ جهت دیگری که آقای دکتر پازوکی اشاره می‌کنند چیست؟

من مروری سریع بر فصول این کتاب می‌کنم و بعد به عنوان انگلیسی کتاب برمی‌گردم و علت تفاوت این دو عنوان را می‌گویم. کتابی که به فارسی در اختیار ایرانیان قرار گرفته و قبل از آن هم به فارسی در آمریکا چاپ شده بود چهار فصل دارد. از نظر جهت گیری کتابی است در تاریخ اندیشه و نظرش این است که اندیشه بنیادی یک مذهب تا آغاز قرن چهارم چگونه خود را در فرآیند داد و ستدهایی که در درون مذهب با مذاهب دیگر داشت پیدا کرده است. بنابراین فصل اول کتاب گزارش تاریخی تکوین نظام امامت شیعه اثنی عشری امامیه به معنای مذهبی است. تفاوتی که آقای دکتر پازوکی اشاره می‌فرمایند و حتماً باید روی آن بحث‌ها و گفت‌وگوها شود این است که شیعه امامیه به همان معنایی که در نظام کلامی برای خود هویت پیدا می‌کند مذهبی است که به نقطه آغاز یا زمان پیامبر اکرم معتقد است و یا این‌که اساساً یک جریان معرفت‌شناسانه است. به نظر من هر دوی اینها قابل جمع است اما در هر صورت آقای مدرسی بیشتر به جنبه مذهب توجه می‌کند و می‌خواهد نقش متکلمان شیعه در طول سه قرن نخست را بیان کند.

دو فصل بعدی کتاب به بحث مسئولیت‌ها و جایگاه امام اختصاص دارد و از تحولاتی که این جایگاه از جایگاه سیاسی به جایگاه علمی داشته گزارش تاریخی می‌دهد. در اینجا بنده فقط گزارش می‌دهم. بنده را نماینده آقای مدرسی ندانید. شاید بعداً ناگزیر در قالب نقد یکی دو نکته را عرض کنم که با وجود این‌که تا دوران امام حسین (ع) شیعه از لحاظ سیاسی در کمون رفت و نتوانست خودش را در هماوردی‌های سیاسی با دستگاه خلافت استمرار دهد چگونه ائمه بعدی ما جایگاه علم را در امامت پر رنگ‌تر کردند و تلاش کردند که عده‌ای از مردم را با معرفت دینی شیعه آشنا کنند، همان معرفتی که منشأ آن بحث‌ها و برخی اشارات بسیار زیبایی است که آقای دکتر اعوانی فرمودند.

این کتاب فصل دیگری تحت عنوان مقامات و مواهب خاص امام دارد، البته این عنوان من است و عنوان کتاب چیز دیگری است، پیرامون فراز و فرودهای باورهای جامعه شیعه درباره امام و این‌که امام ورای بحث نص و غیره که از جانب پیامبر است چه مقامی دارد توضیحاتی داده است که عمدتاً این مقامات ائمه را در یک دایره بین تفویض و غلو و تقصیر گنجانده و جامعه اجتهاد در این باب اختلافاتی داشته‌اند. البته در این کتاب علاقه ایشان دیده می‌شود و بیشتر به سمت حذف آن مقامات گرایش پیدا می‌کنند. شاید بعضی‌ها مثل آقای دکتر پازوکی از همین جهت می‌گویند ایشان گفتمان مقابل آن گفتمان درست کرده است. گرایشات و علایق آقای مدرسی در این جهت مقداری به این سمت غلبه می‌کند ولی چون جهت‌گیری کتاب، تاریخ اندیشه است نباید وارد این بحث می‌شد. چرا من این بحث را این گونه مطرح می‌کنم؟ برای این‌که مقامات و مواهب و غیره بحث‌های درون مذهبی است و بعد از قبول فردی است که ما او را امام یا همان دوازده ولی که نسفی ذکر کرده می‌دانیم. نحوه شناخت یک بحث است و این‌که آنان چه مقاماتی دارند یک بحث دیگر. اختلافاتی که درون جامعه شیعه وجود داشت و دارد به این دلیل است که این بحثها داخلی و بعدی هستند. نقطه عزیمت در بحث‌های امامت، شناخت و نحوه شناخت خود امام است و نویسنده باید آن بحث را اصل در نظر می‌گرفت و بعد از آن بحث‌های بعدی محل اختلاف است.

آخرین فصل کتاب به یک امر مهم برمی‌گردد. همان‌طور که اشاره فرمودند ما در سال ۲۶۰ با یک واقعه بسیار شکننده در جامعه شیعه روبه‌رو شدیم و آن غیبت امام دوازدهم (ع) است. در سال دویست و شصت یازدهمین امام از دنیا رفت و شیعه به اعتقاد این‌که حضرت ولی عصر (عج) در غیبت است باید خود را سامان می داد و این اتفاق بسیار بزرگی بود. علت این‌که من تعبیر شکننده را به کار می‌برم این است که به استناد روایات در همان زمان در میان ادبیات محدثان ما، از این رویداد با عنوان حیرت یاد شده است. فصل چهارم کتاب به کارهایی که متکلمان شیعه

در این مقطع زمانی کرده‌اند اختصاص دارد. تا پایان قرن سوم دستاوردهایی به دست آمده بود و متکلمانی به برکت بیانات ائمه توانسته بودند مجموعه معرفتی شیعه را ساماندهی کنند اما این‌که در غیاب امام عصر چه کار می‌کنند توضیحاتی در فصل چهارم این کتاب آمده است.

مدرسی فصل چهارم این کتاب را به نقش یکی از متکلمان معتزلی که بعداً شیعی شد به نام ابن قبه رازی اختصاص می‌دهد که او در رابطه با این موضوع چه کار کرده است. این آخرین و مغفول‌ترین فصل کتاب است. این کتاب چالشی بوده و مخالف و موافق زیاد داشته اما به اعتقاد من اگر فصل چهارم در اول خوانده می‌شد نظرات موافقان و مخالفان متفاوت می‌شد زیرا غالباً فصل چهارم کتاب خوانده نشده است. غالباً تاریخی که آقای مدرسی به ویژه در فصل اول گفته و برخی مناقشات را برانگیخته منشأ داوری‌های نفی‌ای و اثباتی راجع به این کتاب شده است. به همین دلیل دو ماه پیش که بنده قصد داشتم برای آخرین بار در مجمع حکمت اسلامی مشهد گفت‌وگو کنم فکر کردم بهتر است گزارش کتاب را از این فصل شروع کنم. اما چرا این کار را کردم؟ زیرا آن‌جور که ما فهمیدیم و می‌دانیم اصل کار آقای مدرسی همین بوده است.

در قرن سوم و چهارم دانشمند بزرگی به نام عبد الرحمان ابن قبه رازی داریم که ایشان از معتزلیان مهم ری بود و بعد به مذهب امامیه گروید و شیعه شد. در امامیه اثنی عشریه در قرن سوم و در آغاز غیبت امام عصر با دو جریان مهم در تعارض بودند. یکی جریان زیدیه که از نظر کلامی خود را به معتزله نزدیک کرده بود و دیگری جریان معتزله که از نظر سیاسی خود را به زید نزدیک کرده بود. معتزلی‌ها برای این‌که بعد از جریان محنت و سقوطی که کردند بتوانند باقی بمانند باید پیوند معنوی‌شان را با حضرت علی (ع) به عنوان مقام علمی حفظ می‌کردند و گرایش شدیدی به زیدیه پیدا کردند. زیدیه هم که قائل به نص خفی آنها بودند، بنابراین به تعبیر جوانان با هم match و مؤید هم شدند. این دو جریان زیدی و معتزلی در آغاز غیبت بیشترین حمله‌ها را به شیعه امامیه داشتند و می‌گفتند ما امام منصوص نداریم. این سخت‌ترین دوره بود.

یکی از کسانی که در این جریان سخت نقش خیلی مهمی داشت ابن قبه رازی است. چون هم معتزلی بوده و تمام گفتمان‌های معتزلی و مبانی اندیشه معتزلی در دست‌اش بود و هم وارد شیعه شده بود. او چندین رساله نوشت و از عجایب این است که این رساله‌ها توسط یکی از محدثان خیلی بزرگ ما یعنی شیخ صدوق حفظ شدند. یعنی اگر ابن بابویه معروف به شیخ صدوق که محدث است و در شهر ری مدفون است و مزار محترمی دارد کتاب کمال الدین را که در آنجا به استناد احادیث در قامت یک متکلم ظاهر شده نمی‌نوشت و دو رساله مهم ابن قبه را در پاسخ یک دانشمند زیدی نگه نمی‌داشت، این دو رساله اصلاً نبود و اگر در کتاب معانی الاخبار در دو جا دو رساله ابن قبه را نمی‌آورد آن هم نبود. یعنی تنها میراث به جا مانده از ابن قبه متکلم عقل گرای شیعه، توسط محدث بزرگ شیعه که اندکی بعد از او می‌زیست در اختیار ما مانده است. آقای مدرسی خدمت بزرگی کرده و این بخش‌ها را از کتاب کمال‌الدین گرفته است. کسانی که تصور می‌کنند این کتاب حدیثی است منشأ نگاه کلامی صدوق، تقسیمات و رهیافت او به این موضوع را نمی‌دانند و به آن توجه نمی‌کنند. آقای مدرسی این بخش‌ها را از کمال الدین گرفته و هم در نسخه انگلیسی و هم در نسخه فارسی تصحیح کرده و بخشی از کتابی که می‌بینید همین است. به همین دلیل است که می‌گویم فصل آخر کتاب آقای مدرسی باید در ابتدا خوانده شود. او در کتاب‌اش معانی الاخبار را نیاورده و فقط همین دو بخش که از کمال الدین است را آورده است و توجه کرده که ابن قبه چه کار کرده است.

ایشان ظاهراً اول رساله‌ای تحت عنوان انگلیسی crisis and consolidation in the formative period of Shiite Islam به معنی بحران و استوارسازی نوشته اما من تعبیر بحران را قبول ندارم و تعبیر خودم در اینجا حیرت است. در کتاب ابن بابویه پدر هم از همین عنوان «الامامة و الحیرة» استفاده شده است. حیرت واقعیتی بود که برای شیعیان در آغاز غیبت صغری اتفاق افتاده است و شیخ صدوق کمال الدین را به همین دلیل نوشته است، شیخ مفید هم در این باره کتاب نوشته است. بزرگان و متکلمان ما برای حل این مسأله رساله نوشته‌اند و نشان دادند که این با اعتقادات ما کاملاً جمع است.

آقای دکتر اعوانی به اجمال فرمودند که حضور امام واقعی است. ما با جسم امام به این دلیل که آن را نمی بینیم ارتباطی نداریم، شاید هم – بنا بر روایات– او را دیده باشیم ولی نشناخته باشیم. اسم انگلیسی کتاب بحران و تحکیم یا استوار سازی در شیعه نخستین است. بعد به عنوان مورد می‌گوید Abu Jafar Ibne Ghebe al Razi and his contribution to Imam Shia thoughts همه حرف رساله ایشان این است که آقای ابن قبه در اندیشه امامت شیعه امامیه چه مسامحه‌ای داشته است. چرا این مسأله را وسط رساله گفت؟ ابتدا تاریخ شیعه را گفت. متأسفانه چون وقت برای نقد نیست



سریع می‌گویم که تاریخ شیعه او با مسائلی همراه شده که موجب بد فهمی شده است. من آقای مدرسی را در چند سال اخیر ندیدم اما پیش‌تر به او گفته بودم بهتر بود چیدمان کتاب را عوض می‌کردید تا هدف و منظورتان مشخص می‌شد. این مطالب مختصری راجع به کتاب بود.

چون اصلاً فرصت نقد ندارم اشاره می‌کنم که بنده شانزده جلسه راجع به این کتاب صحبت کردم که ضبط شده و خلاصه آن هم پیاده شده است و معمولاً خیلی از جاها به صورت صوتی و مکتوب هست. در عرض پنج دقیقه می‌گویم ابن قبه که بوده و چه کارهایی کرده است و این‌که آقای مدرسی به دلیل همان نگرش‌هایی که دارد کجا با ابن قبه زاویه پیدا کرده است. ابن قبه از این نظر که عالم معتزلی است که بعداً شیعه شده مهم است و نجاشی، فهرست نویس مشهور شیعه، سلف حاج آقا بزرگ و همه این‌هاست. اولین کسی که می‌خواست آن هویت را نشان دهد نجاشی بود و در اوایل قرن پنجم در آغاز کتاب می‌گوید شیعیان کسی نیستند و در میان خود افراد مهم و صاحب نامی ندارند. می‌خواهم به شما بگویم که شیعه چقدر آثار علمی دارد. کتاب نجاشی که یکی از معتبرترین کتاب رجالی ماست در واقع کتاب فهرست است و کل مؤلفان شیعه را معرفی کرده که چقدر آثار علمی دارند. کار مرحوم حاج آقا بزرگ در استمرار همین جریان است. ایشان هم پاسخ جرجی زیدان را به همین معنا داده است. وقتی جرجی زیدان تاریخ ادب عربی نوشت متوجه شد که شیعیان شخص صاحب نامی ندارند؛ لا نبغ منهم (یعنی:) عالم برجسته‌ای ندارند و این سه چهار عالم بزرگ شیعه مثل کاشف الغطاء، سید حسن صدر و حاج آقا بزرگ هر کدام به گونه‌ای جواب او را دادند.

این نکته از نظر من مهم و قابل توجه است که شیعه همواره در تثبیت هویت خود تلاش کرده و همواره مورد انکار بوده اما به دلیل معرفت درونی که دارد همیشه زایش داشته و ماندگار بوده است. نجاشی نقل می‌کند که وقتی ابن قبه کتاب را نوشت، آقای سوسنجرد آن را از ری به بلخ می‌برد. در آنجا یک دانشمند معروف به نام ابوالقاسم بلخی –که از معتزلی‌های عصر سامانیان و وزیر یکی از پادشاهان سامانی بود و در حمایت از معتزلی‌ها نقش داشت– جواب نامه را می‌نویسد و او آن را می‌آورد. نجاشی گزارش داده که این رفت و آمد پنج بار اتفاق افتاد و در آخرین بار که آقای سوسنجرد برمی‌گردد شک دارم یا ابن قبه از دنیا رفت یا بلخی و این بحث نفی و اثبات امامت متوقف شد.

ابن قبه خیلی فعال بود، کتاب‌هایی نوشت و به همین دلیل هم جایگاه مهمی دارد. کار مهم او این است که بگوید امامت به عنوان استمرار جز از طریق نص و وصایت اتفاق نمی‌افتد، در همین context و در همین سیاق که الان ما بعد از امام یازدهم امام دوازدهم را نمی‌شناسیم اما حتماً امام دوازدهمی هست. مهم‌ترین دلیل علمای شیعه در باب وجود امام عصر(علیه السلام) استدلال کلامی است اما بعضی فکر می‌کنند استدلال نقلی تاریخی است. به ندرت عده‌ای از شیعیان استدلال نقلی خواستند و امام که زیر دوربین دستگاه حکومت بودند فرزند خود را به آنها نشان داد. اگر کتابهای کلامی را ببینید پی می‌برید که استدلال مهم ما بر وجود امام عصر استدلال کلامی است. نمی‌شود که امام به عنوان قلب عالم نباشد. شیخ طوسی، صدوق و مفید و مرتضی همین کار را کرده‌اند. اصل داستان امامت امام عصر سلام الله علیه ریشه در استدلال کلامی دارد.

توصیه می‌کنم حتماً استدلال‌های کتاب آقای مدرسی را بخوانید و اگر می‌خواهید آن را بخوانید ابتدا از بخش ابن قبه شروع کنید. حیف که ایشان آن را ترجمه نکرده است اما کتاب کمال الدین ترجمه خوبی دارد و دوستانی که با عربی آشنایی ندارند می‌توانند از آن کتاب بخوانند و نحوه استدلال او را ببینند. او در اینجا نشان داده که شیعه چگونه باید مبانی خود را تقویت

کند. به قول ایشان منشأ دین آکادمی نیست وگرنه ما امام و پیغمبر می‌ساختیم! منشأ دین پیغمبر است. ایشان استدلال‌هایی می‌کند و می‌گوید دین نمی‌تواند سامان بیابد مگر با علمی از جای دیگر. دو نکته را عرض می‌کنم: یکی عصمت امام است و دیگری علم غیب. عصمت ائمه که ما به آن اعتقاد داریم دو سطح دارد. یکی سطح کلامی است که قابل استدلال است، نمی‌شود کسی عالم دین باشد یعنی دین اصل را بگوید و در عین حال خطا کند چون باید آن را درست منتقل کند. در نبوت هم همین را می‌گوییم. اما سطح بعدی این است که ما می‌دانیم ائمه در همه سطوح زندگی معصوم بودند و این مرحله نقلی درون دین می‌شود. ایشان در گرفتن اصل منشأ دین استدلال‌هایی کردند در آیات سوره جن هم همین قدر آمده است، اما متکلمان بحث‌های زیادی کرده‌اند. آنچه ایشان در عصمت اثبات می‌کند این مقدار است.

آقای مدرسی در کتاب خود بحثی راجع به علم غیب دارد و منکر ادعای کسانی است که می‌گویند ائمه علم غیب استقلالی داشتند - ائمه ما حتماً علم غیب استقلالی را انکار کرده‌اند- اما به این‌که ائمه علم‌هایی از غیر طریق معمولی داشتند اشاره می‌کند.

من فقط یک نمونه را ذکر می‌کنم و بحث را تمام می‌کنم. ایشان در جایی می‌گوید که امام یا باید با نصی از امام پیشین انتخاب شود یا شیء یظهر فی علمه، یعنی چیزی در علم او ظاهر شود که نشان دهد جنس علم این آدم جنس علم قیاس و اجتهاد و امثالهم نیست. در رساله‌اش آمده است: کما ظهر من امیر المؤمنین یوم النهر، یعنی همچنان که درباره حضرت علی (ع) در جنگ نهروان آشکار شد. به قضیه تاریخی که مورخان نوشته‌اند اشاره می‌کند که وقتی حضرت با خوارج مواجه شد فرمود احملوا علیهم، یعنی حمله کنید. لایقتل منکم عشرة و لایسلم منهم عشرة، یعنی از شما کمتر از ده نفر کشته خواهد شد و از آنان ده نفر هم نمی‌مانند و چنین شد. قتل من اصحابه تسعه و افلت من الخوارج ثمانیه. این مطلب تاریخی و مسلم بوده است. در جایی که می‌گوید کما ظهر من امیر و یوم النهر، قبول دارد که گاهی در بیانات ائمه نشانه‌هایی از علمی دیگر که منشأ عادی ندارند آشکار می‌شود و علم اینها به پیغمبر می‌رسد و اگر علم غیب را انکار می‌کند منظورش علم غیب استقلالی است، که همه آن را انکار می‌کنند مگر غلات که اصلاً موضوع خارج از بحث شیعه هستند.

اگر آقای دکتر پازوکی اجازه دهند من این مطلب را -که آقای مدرسی هم اشتباه کرده- بگویم. اصطلاح غالی در فرهنگ اسلامی یعنی کسی که برای انسان مقام خدایی قائل است و او را خدا می‌داند و این با فرهنگ شیعی سازگار نیست. کسانی در میان شیعیان بودند که به خدای ائمه قائل شدند و از دین خارج شدند. اصطلاح شیعه غالی از غلط‌هایی است که گاهی ما گرفتار آن می‌شویم. ما اصلاً اصطلاح شیعه غالی نداریم. اهل سنت یک اصطلاح شیعه غالی دارند که منظورشان شیعیانی است که قبول دارند بعد از پیغمبر حتماً علی ابن ابی طالب باید خلیفه می‌شد. آنان اصطلاحاً به آن دسته شیعه غالیه و به ما شیعه غالی می‌گویند. اصطلاح شیعه غالی یک اصطلاح من درآوردی منابع اهل سنت است. در اصطلاح قرآنی غالی فقط و فقط در دو جا درباره حضرت مسیح و به این معنی که شخصی کسی را خدا بداند به کار رفته است. ائمه ما هر کسی را که در عالم شیعه قائل به غلو باشد از شیعه خارج کرده‌اند و آنان را شیعه نمی‌دانند. آقای امیر معزی در حاشیه کتابی که هست می‌گوید غالی‌ترین غالیان جامعه شیعه هم مثل مسیح قائل به تجسد نبودند. تجسد یعنی به نحوی برای مسیح رنگ خدایی قائل‌اند. با این‌که ایشان از این موضوع دفاع کرده اما من آن را قبول ندارم زیرا اینها از دین خارج بودند. اما ایشان می‌گوید حتی ابوالخطاب و دیگران هم خدا را آن‌گونه که مسیحیان در مسیح متجسد می‌دانند نمی‌دانند.

من فکر می‌کنم آنچه را که در نظر داشتم بگویم نتوانستم بیان کنم. شما هم خسته شدید. امیدوارم همین مقدار از گزارش من اطلاعات مختصری از این کتاب داده باشد و از همه شما تشکر می‌کنم.

امام‌شناسی امیرمعزّی

(با اشارات و ارجاعاتی به کربن و احیاناً به علامه و مدرسی طباطبایی)

دکتر رضا کوهکن

عضو هیأت علمی گروه ادیان و عرفان مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



و اما نکتهٔ نخست: چون این جلسه به مناسبت روز خواجه نصیرالدین طوسی برگزار می‌شود، قابل ذکر است که کربن اهمیت خاصی برای خواجه نصیرالدین قائل است، تا بدانجا که وی سرفصل یک فصل جدید در تاریخ شیعه، در تقسیم‌بندی چهارتایی آن دانسته شده است؛ سرآغاز دورهٔ سوم که تا روی کار آمدن صفویه ادامه دارد. و دوم این‌که وی آن قدر به دعای دوازده امام خواجه نصیرالدین طوسی اهمیت قائل است (و البته ماسینیون نیز چنین اهمیتی را قائل است) که به عرضه و تحلیل این دعای وی پرداخته است؛ این دو مورد را می‌توانید در مجلد اول از کتاب چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی بیابید. و البته این دو، موضوع سخن ما در اینجا نیستند.

مقدمتاً عرض کنیم که کرسی کربن در دانشگاه سوربون، پس از وی، به‌تدریج به سه کرسی تقسیم شد که در حال حاضر به پنج کرسی رسیده است. دکتر محمد علی امیرمعزی، صاحب یکی از آن سه کرسی نخستین است که البته در آن میان، کرسی وی بیشترین انطباق را با علائق کربن داراست، چرا که امیرمعزی صاحب کرسی الهیات شیعی است، یعنی در عنوان کرسی وصف «شیعی» موجود است، در حالی که آقای لوری صاحب کرسی عرفان اسلامی است و آقای بن‌خیرا صاحب کرسی فقه است. ویژگی برجستهٔ پژوهش‌های امیرمعزی را می‌توان دقت نظر وی و عمق و گسترهٔ بسیار ارجاعات وی دانست. رسالهٔ دکتری وی و در نتیجه اولین اثر وی، با عنوان *Guide divin dans le shi'isme originel* را می‌توان به‌نوعی در زمرهٔ پژوهش‌های کربنی دانست؛ هر چند وی در این اثر

فاصله‌ای محسوس با کربن می‌گیرد. امیرمعزی به‌تدریج آشکارا از کربن دور می‌شود، چنانکه کتاب وی در سال ۲۰۱۱ با عنوان *Le Coran silencieux et le Coran parlant*، فاقد حتی یک ارجاع به کربن، نفیاً یا اثباتاً، است، و این در حالی است که کربن در باب تفسیر و تأویل قرآن، هرمنوتیک و سرانجام امام‌شناسی که عنوان مزبور با آنها صریحاً مرتبط است، بسیار سخن گفته است. بدین ترتیب، یکی از مصداق‌های روشن این سخن آقای لوری را که «فضای دانشگاهی فرانسه، کربن را تقریباً نادیده گرفته است»، می‌توان به وضوح در مشی امیرمعزّی مشاهده کرد.

اما در ابتدا، چکیده‌ای در باب امام‌شناسی امیرمعزی. البته تعبیر «امام‌شناسی امیرمعزی» که ما در اینجا به کار بردیم، تعبیر دقیقی نیست، چرا که امیرمعزی در وهلهٔ اول و آخر، یک مورخ است، اما البته مورخی دقیق‌النظر و پرحوصله، با نگاهی تحلیلی-ترکیبی که شناختی گسترده از متون شیعی دارد. اگر ایشان یک فیلسوف بود، یا یک عارف، تعبیر «امام‌شناسی امیرمعزی»، می‌توانست تعبیری به‌جا باشد. زیرا اضافهٔ مزبور، در این صورت، می‌توانست اضافهٔ ملکی باشد یعنی امام‌شناسی‌ای که خاصّ امیرمعزی است، که اختصاص به وی دارد؛ یعنی شخصیت امام و جایگاه آن در دیدگاه تشیع دوازده‌امامی و تبیین آن، آنگونه که در دیدهٔ اندیشهٔ یک فیلسوف یا در ذوق و فکر و خیال یک عارف جلوه‌گر شده است. پس اگر تعبیر «امام‌شناسی امیرمعزی» در بیان ما بیاید، تعبیری مسامحه‌آمیز است و مقصود ما، تبیین شخصیت و جایگاه امام در تشیع نخستین، مطابق مطالعهٔ تاریخی استاد امیرمعزی است. البته بی‌تردید مقصود ما این نیست که مورخ خالی از ذهن، بدون پیش فرض و بدون گزینش اسناد و مدارک، سراغ تاریخ می‌رود؛ بلکه اساساً این‌که یک امر یک دادهٔ تاریخی شود، یا منزلت یک شاهد یا سند را بگیرد، حاصل اندرکنشی است میان مورخ و تاریخ صورت می‌گیرد، و از این اندرکنش است که واقعیت تاریخی سربرمی‌آورد. همین جا اشاره‌ای کوتاه به مدرسی طباطبایی، و آن هم از همین زاویهٔ خاص، بکنیم: قضیه این است که امیرمعزی و مدرسی هر دو به مثابهٔ مورخ، پژوهشی در تاریخ اندیشهٔ شیعی انجام داده‌اند و قصد آنها بازسازی فکر شیعی بوده است، با این حال ملاحظه می‌کنیم که آنها در زوایای مختلفی از یکدیگر کاملاً دور می‌گردند، از جمله این‌که برای هر یک، چیزهایی متفاوت از دیگری منزلت شاهد، سند و واقعیت تاریخی می‌گیرد، چنانکه نهایتاً دستاوردهای آنان هم کاملاً مختلف می‌شود.

مؤلفه‌های اصلی امام‌شناسی امیرمعزی به‌ویژه بر اساس *Guide divin dans le shi'isme originel* (توضیح در باب عنوان این اثر: «گید دیون» در این عنوان لفظاً به معنی راهنمای الهی است، اما عنوان را نباید «راهنمای الهی در تشیع نخستین» ترجمه کرد. واضح است که منظور از راهنمای الهی در متن ایشان، امام است؛ والبته ایشان بدین امر تصریح هم دارند. راهنمای الهی بودن امام به این است که امام اولاً و بالذات مرشد و راهبر مؤمنان به عوالم معنا، به شناخت خویشتن است و اگر که تعداد بس اندکی از امامان، عهده‌دار امور سیاسی هم در دوره‌هایی کوتاه گشته‌اند، این امر ثانوی و بر اساس برخی مقتضیات عصری بوده است؛ امامان هرگز دست به قیام مسلحانه نزدند و از چنین قیام‌هایی حمایت نکردند. بر این اساس، عنوان این کتاب امیرمعزی را باید به امام به مثابهٔ ولی در تشیع نخستین «یعنی تا قبل از شیخ مفید و برآمدن نگرش اصولی و عقل‌گرایانه در تفکر شیعی» ترجمه کرد). دوازده امام، حقیقت واحدند، آنها نور واحد هستند، حقیقت ازلی آنان حول عرش الهی در حال تسبیح و تقدیس خداوندگار است. علی ولی مطلق است و محمد نبی مطلق. محمد و علی یک حقیقت واحد، یک نور واحدند. ولایت مصدر و سرمنشأ نبوت است. ولایت، سرچشمه‌ای است که نبوت از آن جاری می‌شود. اگر بخواهیم در اینجا صرفاً یک شاهد عرضه کنیم، ترجیح می‌دهیم، به معراج پیامبر اشاره کنیم و از آن میان نیز از بین احادیث متعددی که در باب علوّ مرتبهٔ هستی‌شناختی امیر مؤمنان آمده است، تنها به نقل حدیثی بس ژرف از رسول اکرم که ناظر به معراج است و امیرمعزی بدان استناد می‌جوید، بسنده می‌کنیم: از حضرت رسول در باب صورت ظهور شنیداری خداوند بر وی در شب معراج، سؤال می‌شود: خداوند با تو سخن گفته است، اما با چه صوتی و با چه لحنی؟ و حضرت رسول پاسخ می‌دهد: «خاطبنی بلغة علی بن ابی‌طالب؛ سخن گفتن او با من، با و در زبان علی بود». از جانب حق ندا می‌آید که یا رسول، **ادامهٔ حدیث** «ژرف‌ترین لایه‌های قلب تو را جستم و در دل تو، محبوب‌تر از علی نیافتم. پس با تو به زبان علی و در زبان علی سخن گفتم تا دلت آرام گیرد». **پایان حدیث** و این عبارت اخیر دقیقاً دال بر این است که ولایت باطن نبوت است. این حدیث در بحار، مناقب، ارشاد القلوب، حیات القلوب و ... آمده است.

آنچه تا بدینجا گفتیم در باب امامت و نبوت متافیزیکی، کیهانی، وجودی، آسمانی و ملکوتی بود، و اما در زمین، محمد (ص)، یعنی محمد زمینی، معلم و مرشد علی (ع)، یعنی علی زمینی است،

محمد (ص) بواسطهٔ آشنایی با حقیقت ولایت خویش است که می‌تواند راهنما و معلم علی باشد. در اینجا، یعنی در زمین، یعنی در دنیا، ولایت ادامهٔ نبوت و مکمل ضروری آن است. دین، بی‌امامت بی‌معنی است. ظاهر بدون باطن، فاقد معنا و مقصد است (گید دیون، ص. ۳۰۴). امیرمعزی تأکید می‌کند که: «تشیع دوازده امامی در شکل نخستین خویش، آیینی ذوقی و باطنی بوده است» (گید دیون ص. ۳۰۵).

امیرمعزی تشیع دوازده‌امامی اولیه را « tradition originelle ésotérique supra-rationnelle، یعنی سنت نخستین باطنیِ فراعقلانی» می‌نامد. این عنوان را باید باز کنم: تراديسيون دلالت دارد بر این‌که با آیینی ازلی مواجهیم که در فراتاریخ و در تاریخ جاری شده است (امیرمعزی این امر را دربارهٔ تاریخ وجودی و زمینی امامان، مثلاً در مورد اخیر، در باب انتقال نور نبوت و امامت در اصلاب و ارحام مطهر تا به زمان آباء محمد و علی، و تولد آنان به خوبی نشان داده است). اریجینل، یعنی نخستین، می‌تواند در اینجا هر دو بار تاریخی و فراتاریخی این اصطلاح را دارا باشد. و اما ازوتریک: اساساً دینی که باطنی نباشد، یعنی فاقد وجه باطنی باشد، دین نیست. و سرانجام اصطلاح سوپرا–رسیونل: امیرمعزی معتقد است که در نزد شیعهٔ نخستین، شیوهٔ استدلال عقلی منطقی یونانی، غایب است، گفتارها و ساختارها به گونه‌ای اسطوره‌ای چیده شده است؛ مثلاً در مورد ارتباط میان علی و محمد زمینی با علی و محمد آسمانی، و انتقال نور محمد و علی در طول تاریخ.

در این میان، موضوع مهم و قابل اعتنایی که امیرمعزی طرح می‌کند، دگردیسی مفهوم عقل در طول تاریخ تشیع است، چنانکه گویی عقل در نزد تشیع نخستین و تشیع متأخر یعنی از شیخ مفید به بعد تطور معنایی پیدا کرده است. عقل از شیخ مفید به بعد، تحت تأثیر معتزله، و جهت تقریب بیشتر به دیگر مذاهب اسلامی، بیشتر و بیشتر حالتی منطقی و جدلی می‌یابد و به معنی قوهٔ استدلال و بحث به کار می‌رود و رنگ و بوی فلسفهٔ یونان به خود می‌گیرد. حال این سؤال را می‌شود طرح کرد که آیا همین عقل است که در کلام ائمه، قطب دین آنان دانسته شده است، «العقل قطب دیننا»؟ (این عقل که تا دو قدم جلوتر را بیشتر نمی‌تواند ببیند، چگونه می‌تواند قطب دین باشد؟ می‌دانیم که این عقل و قابلیت‌های آن توسط فیلسوفان جدید (مثلاً توسط گادامر) به‌درستی مورد نقد قرار می‌گیرد). امیرمعزی برای آنکه از گزند اشتراک عقل بگریزد، عقل نخستین شیعی را با عبارت هییرو انتلیژانس hiéro-intélligence نشان می‌دهد و عقل متأخر شیعی را با **رزون** raison (و ما در زبان فارسی اگر بخواهیم از این معضل بگریزیم، می‌توانیم با الهام از حکمت و ادب، از عبارت «عقل عقل» برای هیرو انتلیژانس بهره ببریم و از عقل بحثی برای رزون). عقل عقل که نوری است نهاده در دل، مفتاح گشایش رموز و اسرار تعالیم ائمه است، بصیرت حاصل از آن باعث می‌شود که حق از باطل، و نور از ظلمات، و علم از جهل، و خلاصه، تعالیم ائمه از تعالیم دیگران تمییز داده شود. تعالیم ائمه متشکل از مؤلفه‌های متعدد با صبغهٔ جهان‌پیدایی، عرفانی، رازورانه، باطنی و حتی غریبه و خفیه است که جملگی غیر عقلانی هستند. عقل موجود در این عقلانی اخیر، همان رزون است.

اگر چنین است، آیا راهی هم برای نیل به آن اهداف به دست داده شده است؟ امیرمعزی معتقد است که این راه را باید در عبارت محوری دیگری که در کلام امامان آمده است، که خدا را و حقیقت امام را، امام نورانی را، با چشم سر نمی‌توان رؤیت کرد، اما با چشم دل بلی. و در اینجا بحث مهم «رؤیت باالقلب؛ دیدن به‌وسیلهٔ قلب و در قلب» طرح می‌شود. «از طریق «هم‌آوایی، رزونانس»، یعنی همیاری عرفانی است که «امام درونی» یعنی عقل مؤمن (: شیعهٔ حقیقی) به حقیقت اقوال و اعمال این عقل‌های بیرونی، که عبارت‌اند از امامان تاریخی، پی می‌برد و بدانها ایمان می‌آورد» و این در حالی است که آنها جملگی در سایهٔ این عقل جدید، غیر عقلانی می‌نمایند ولکن جملهٔ این امور به‌واسطهٔ آن عقل قدسی محقق می‌شود. و این چنین است که عقل جدلی بحثی که در یک سطح معرفت‌شناختی و ادراکی و مفهومی متفاوتی واقع است، بالطبع عقل قدسی را که صورت نخستین خود اوست و در دیدهٔ او نامعقول می‌نماید، طرد می‌کند.

بدین ترتیب، ناگهان متوجه می‌شویم که وجدان دینی شیعی دچار دگردیسی می‌شود. زیرا عقل استدلالی، حتی نوع دینی آن که در بستر دین تطور یافته است، نه قادر است «هم‌آواییِ» شهودی و عرفانی عقل قدسی را با «معجزات و اعاجیب» صورت‌گرفته توسط امامان، ادراک کند، و نه می‌تواند آن را بپذیرد. و این چنین است که می‌بینیم شیخ مفید، استاد خود، ابن‌بابویه را به نام عقل، نقد می‌کند و شریف مرتضی تا بدانجا پیش می‌رود که به سانسور کلینی و دیگران دست می‌یازد و آنان را متهم می‌کند که در جوامع حدیثی خویش شمار کثیری از احادیث گنگ و مهمل را گرد آورده‌اند که در دیدهٔ عقل محال می‌نماید. شیخ طوسی نیز همین کار را در مورد احادیث مربوط به امام زمان می‌کند.

از این بحث گذر کنیم. و مدخلی بگشاییم در باب نسبت امیرمعزی و کربن. دیدیم که در دیدهٔ

امیرمعزی، تشیع نخستین، یک « tradition originelle ésotérique supra-rationnelle، یعنی سنت نخستینِ باطنیِ فراعقلانی» بوده است. اما اگر چنین است، پسَ امام‌شَناسی امیرمعزی با امام‌شناسی فیلسوف مستشرق، هانری کربن، در حقیقت امر هم‌راستاست **(کل مجلد اول به نوعی امام‌شناسی است)**، حتی اگر امیرمعزی، خود، چنین اعتقادی نداشته باشد. بر این اساس، نظریهٔ متافیزیکی فیلسوف، هانری کربن، با پژوهش تاریخی مورخ، امیرمعزی، تأیید و تقویت می‌شود. چرا؟ چون دیدگاه امام‌شناسی‌ای که از تفاصیل کربن برمی‌آید، نیز در کلیت خویش همین است. و این در حالی است که کربن عموماً این ادعا را ندارد که نظریهٔ وی یک نظریهٔ تأییدشده توسط داده‌های تاریخی است. حال اگر پژوهشی در باب تشیع نخستین، مؤید نظر کربن باشد، این تأیید، یک نکتهٔ بسیار مثبت برای امام‌شناسی کربن خواهد بود.

حالا این سؤال را می‌شود پیش نهاد: پس، تفاوت اساسی میان این دو کجاست؟ تفاوت بنیادی، تفاوتی روشی است. امیرمعزی یک مورخ اندیشه است (histoire de la pensée). از بطن متن امیر معزی می‌توان چند نقد حوالهٔ کربن کرد. نخست این‌که تبیین کربن، «بیش از حد فلسفی» است و این در حالی است که تشیع نخستین، اساساً «فلسفی» نبوده است. دوم این‌که زیادی، ترکیبی و کلی است: بدین معنی که بر تحول و تطور تاریخی تشیع چشم فرومی بندد و یک تبیین واحد را برای کل تاریخ آن پیش می‌نهد. سوم این‌که تاریخ تشیع، نظریه‌های کربن را ابطال کرده است و ایشان در این راستا، به انقلاب ایران در سال ۵۷، به عنوان نمونه، اشاره می‌کند تا نشان دهد که در تشیع امروزی، سیاست، مؤلفه‌ای محوری است.

و اما در مقابل می‌توان گفت که البته کربن متفطن این نکته است که اساساً به تبیین‌های عرفا و حکما علاقمند است و این در عنوان اثر اصلی وی نیز متجسد گشته است: چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام در سپندبوم ایرانی. به علاوه باید گفت که روش کربن، به‌رغم شیوهٔ تاریخی امیرمعزی، پدیدارشناسانه است (در اینجا باید یک پرانتز بزرگ باز کنم. در یک جلسه‌ای که در قم در معرفی و نقد دیدگاه‌های امیرمعزی برگزار شده است، یکی از سخنرانان ادعا می‌کند که روش امیرمعزی پدیدارشناسانه است و بر این مبنا باقی بنایِ خویش را نیز می‌چیند. که این ادعا نابجا است. اجمالاً عرض کنیم که روش تاریخی امیرمعزی، قطعاً یک روش ویگی، حال‌محور و غیر تاریخی نیست، چون البته یک روش تاریخی هم می‌تواند غیرتاریخی باشد، بلکه تحلیل‌های وی با هم‌دیدگی همراه است؛ بدین معنی که وی می‌کوشد در مطالعهٔ تاریخ، از دیدگان خود عاملان تاریخی عصر مورد مطالعه و نه از دید انسان‌های امروزی و نظریات امروزی بنگرد، و این آن چیزی است که ما در جای دیگر، در مقابل نگاه واپس‌روانه، تحلیل تاریخی همدیدگانه نام نهاده‌ایم). روش پدیدارشناسانهٔ کربنی اساساً غیرتاریخی است، غیر تاریخی‌ای که در اینجا مقصود متافیزیکی است. پدیدارشناسی کربن، خاص خود وی است، و در قالب هیچ‌یک از مکاتب پدیدارشناسی نوین نمی‌گنجد. وی پدیدارشناسی خود را آگاهانه، با وام گرفتن یک واژهٔ بنیادی عرفان اسلامی و درست در همان بستر، «کشف‌المحجوب» می‌خواند. بدین‌ترتیب، پدیدارشناسی وی ربطی وثیق و ضروری با تأویل می‌یابد، با همان معنایی که عبارت تأویل در بستر عرفان، تصوف و حکمت دارد. و از این روی، شیوهٔ عمل یک پدیدارشناس کربنی، همانند شیوهٔ یک عارف یا حکیم خواهد بود. و بر این اساس، بی‌جهت نیست که کربن در توصیف آنچه حکیمی نظیر سهروردی به انجام رسانده است، دقیقاً از همان اصطلاحاتی بهره می‌گیرد که در توصیف رسالت یک پدیدارشناس به کار می‌گیرد. تأویل اساساً فراتاریخی است. ما در اینجا اگر یک سخن بخواهیم نقل کنیم، به سراغ «دایرهٔ تهران» می‌رویم: در آنجا، در بخشی از یک گفت‌وشنود، این عبارات میان کربن و علامه طباطبایی مبادله می‌شود: کربن: «از آنجا که غرب معنای تأویل را از کف داده است، ما دیگر توان رسوخ در اسرار کتب مقدس را نداریم و وجوه اسطوره‌ای بُعد قدسی عالم را زدوده‌ایم». (...) و سخن علامه طباطبایی در قبال کلام وی، که طنینی مضاعف به کلام کربن می‌بخشد، چنین است: «مگر بدون عنایت به تأویل، می‌توان از این امور سخن گفت؟ بدون تأویل، معنویت و عرفانی حقیقی وجود نتواند داشت».

امامت پژوهی خواجه نصیرالدین طوسی

حجت‌الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه
استاد فلسفه و رئیس مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



بسم الله الرحمن الرحیم. اَلحَمدُ لله رَبِ العالمین. و صل الله علی محمد و آله الطاهرین. ابتدا ایام فاطمیه را تسلیت عرض می‌کنم و روز خواجه نصیر الدین طوسی را گرامی می‌دارم و از همه دوستان و دست اندرکارانی که این نشست علمی را برگزار کردند و همه استادانی که افاضه کردند و شما عزیزانی که در این جلسه حضور دارید سپاس‌گزاری می‌کنم. موضوع بحث بنده، امامت پژوهی خواجه نصیر الدین طوسی است. خواجه نصیر الدین طوسی در عرصه‌های مختلف فلسفی، کلامی، سیاست، تفسیر، اخلاق، نجوم و هیئت شخصیت جامع است.

همان‌طور که می‌دانید علم نجوم با هیئت فرق دارد. علم هیئت یک علم ریاضی است. یعنی محقق بر اساس مثلثات کروی ریاضی‌وار استدلال می‌کند و خسوف، کسوف و حرکت کواکب و سیارات را تعیین و تفسیر می‌کند. اما علم نجوم یک علم استقرایی و تجربی است و با مشاهده به دست آمده است، البته از هیئت هم بهره می‌برد. یعنی نگاه می‌کند در آسمان چه اتفاقی افتاده و چه نتیجه زمینی روی داده است. در علم نجوم مطالعه آسمان انجام می‌شود، مثلاً اوضاع و احوال فلکی و آثارش در صحنه زمین را مطالعه می‌کنند. مثلاً اگر در زهل ثبوت یا هبوطی اتفاق بیافتد چه آثار نحس یا سعدی بر زمین دارد؟ در واقع جنبه تجربی این دانش غلبه دارد. امروزه در علوم جدید از آن به طالع بینی هم تعبیر می‌کنند و علم نجوم به صورت طالع بینی ظاهر شده است. علم

نجوم ظنی الدلاله است، بر خلاف علم هیئت که قطعی الدلاله است و استدلال‌های یقینی دارد.

خواجه نصیر الدین طوسی رسائل متعددی در علم هیئت دارد که روی خیلی از آنها کار شده و تصحیح شده‌اند. در این مجموعه رسائل بعضی رساله‌های هیوی و یک رساله در نجوم است. در «التفهیم» جناب بیرونی هم، هر دو دانش نجوم و هیئت هست.

به هر حال می‌خواستم عرض کنم که خواجه نصیرالدین شخصیت جامعی است. ریاضی‌دان، منجم، هیوی و سیاستمدار است و دانش سیاست را نوشته است. از جمله در حکمت و کلام، هم در حوزه نظری و هم در حوزه عملی تأثیر گذار بود. در سال ۱۳۳۵ در یادبود هفتصدمین سال خواجه نصیر، یک رساله‌ای از آقای محمد مدرسی زنجانی به نام «سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیر الدین طوسی» منتشر شد. برای این‌که ابعاد مختلف و جامعیت خواجه را بشناسیم این رساله رساله خوبی است.

یکی از تخصص‌های خواجه نصیرالدین طوسی مباحث کلامی است. ایشان در حوزه کلام آثار متعددی مثل «قواعد العقاید»، «فصول النصیریه»، «مصارع المصارع»، «رساله‌ای در جبر و اختیار»، «رساله جبر و قدر»، «اثبات وحدت الله»، «اثبات واجب»، «رساله در اصول دین»، «آغاز و انجام»، «رساله در عصمت»، «رساله در تولی و تبری»، «رساله در امامت» دارد. معروف‌ترین اثر او «تجرید العقاید» است که علامه حلی شرحی از آن با عنوان «کشف‌المراد» نوشتند. ایشان در حوزه کلام رساله‌های متعددی دارد که بعضی به عربی و بعضی به فارسی هستند. همان‌طور که ملاحظه فرمودید بعضی از این رساله‌ها در حوزه امامت است و ایشان یک رساله مستقل در امامت دارد. خواجه یک رساله به نام «فصول النصیریه» دارد که به عربی است. یکی از محققین به نام رکن الدین محمد ابن علی گرگانی استرآبادی که تقریباً هم‌عصر خواجه بود و در سال‌های ۶۹۷ تا ۷۲۸ زنده بود، فصول را به فارسی ترجمه کرد. او در بخشی از «تجرید العقاید» هم به امامت پرداخته است. پس ایشان هم در حوزه کلام آثار متعدد دارد و هم در زمینه امامت، پژوهش‌های متعددی دارد.

من می‌خواهم یک گزارش مختصر محتوایی از این چند رساله کلامی یعنی امامت پژوهی خواجه نصیر خدمت‌تان عرض کنم و بگویم خواجه نصیر در حوزه امامت چه کارهایی کرده و امامت را چطور معرفی کرده است. به تعبیر خود ایشان: الإمامةُ ما هِی و إمامَهُ مَن هُو؟ امامت چه جایگاهی دارد و چه تعریفی می‌توان برای آن ذکر کرد؟ حال شما می‌توانید تطبیق بدهید که چقدر تفکر امامت‌شناسی آن بزرگان و محققین –که قبل از حقیر اساتید محترم داشتند–، با جناب خواجه نصیر الدین طوسی وجه اشتراک یا افتراق دارد.

یکی از رساله‌هایی که خواجه نصیر الدین طوسی در حوزه کلام نوشته و بخشی از آن درباره امامت هست «رساله فصول» است که او در آنجا با قاعده لطف اثبات کرده که وجود امام لازم است، برای این‌که از وجود شر و فساد و ارتکاب معاصی جلوگیری شود و برای این‌که بشر به صلاح نزدیک‌تر و از فساد دور شود. در ادامه می‌گوید شرط چنین امامی که بتواند جامعه را به صلاح و هدایت سوق دهد این است که امام معصوم باشد و از درجه عصمت برخوردار باشد والا اغراض و این حکمتی که ذکر کردیم تحقق پیدا نمی‌کند. بعد می‌گوید بشر نمی‌تواند این امامی که قرار است کمال، سعادت، صلاح و هدایت بشر را به عهده بگیرد و معصوم باشد را انتخاب کند و با رأی‌گیری و دموکراسی نمی‌شود امام را تعیین کرد. او می‌گوید امام باید منصوص باشد، باید خداوند از طریق پیامبر و ائمه امام را به ما معرفی کند. این خلاصه‌ای از بحث امامت است که ایشان تقریباً در حد دو صفحه در کتاب فصول ذکر کرده است.

عنوان رساله دیگری که خواجه نصیر الدین طوسی در بحث امامت دارد «رسالة الإمامة» است که در آن خیلی زیبا به پنج پرسش پرداخته است. مَاالإمام؟ هَل الإمام؟ لِم الإمام؟ کَیفَ الإمام؟ و مَن الإمام؟ می‌گوید در بحث امامت پنج سؤال داریم: امام چیست؟ آیا امام وجود دارد؟ چرا باید امام باشد؟ امام باید چه ویژگی‌هایی داشته باشد؟ امام کیست؟ ابتدا سؤال اول را پاسخ می‌دهد. امامت چیست؟ ایشان امامت را این‌گونه معنی کرده: هُوَ الانسانُ ألذی لَهُ الریاسةُ العامَةُ فی الدین و الدنیا بالاصاله فی دارِ تکلیف. امام انسانی است که در این دنیا خودش اصالتاً و نه نیابتاً ریاست عمومی مردم را در امور دین و دنیا به عهده دارد. پس اولاً شأن امام فقط امور دنیوی نیست. لذا ایشان به برخی از فرق کلامی که امام را در حد مدیریت دنیوی تنزل داده‌اند می‌گوید این فقط یکی از ساحت‌های امامت است و امام در مسائل دینی و معنوی هم وظیفه مهم ریاست دارد. اما فقط بعد معنوی هم نیست که امام را فقط در ساحت معنوی معرفی کنیم. برخی از فرق عرفانی روی این بعد تأکید کرده‌اند. به نظر بنده کسانی مثل عرفا که به بعد معنوی امام پرداختند یا بعضی از معاصرین مثل کُربن که ساحت معنوی امام را توضیح دادند، نمی‌خواهند بگویند که امام ساحت دنیوی و این جهانی ندارد و فقط بعد معنوی و عالم و ملکوت و آسمان و غیره دارد. در واقع کاری که عرفا کردند یعنی امثال قشیری در رساله قشیریه یا مثلاً

ابن عربی در رسائل و آثار مختلف‌اش مثل فتوحات و غیره، این بود که به تمام بعدهای امام توجه کرده بودند.

کسانی که امامت را در ادبیات، یعنی عرفان ادبی بیان کردند، و کسانی که امامت را در عرفان نظری بیان کردند و نیز کسانی مثل خواجه عبدالله انصاری که امامت را در عرفان عملی بیان کردند؛ با این‌که به بعد معنوی امام مفصل‌تر پرداختند ولی از بعد سیاسی و اجتماعی امام غفلت نکرده بودند. لذا بزرگان می‌گویند وظیفه سیاست‌مداری جهان باید به دست شخصی باشد که قوس صعود را طی کرده و از نازل‌ترین مرتبه به عالی‌ترین مرتبه –که یا تعین ثانی یا تعین اول است و به تعبیر ابن عربی و شاگردانش مثل قونوی و جندی که شاگرد قونوی است– به حقیقت محمدیه رسیده باشد و چنین کسی باید کار سیاسی را به دست بگیرد.

به اعتقاد بنده همان‌طور که عرفا در زمان خودشان می‌خواستند یک بعد فراموش شده امامت را معرفی کنند، کُربن هم می‌خواست آن بعد فراموش شده امامت را برای غربی‌ها معرفی کند. چون غرب همیشه در ساحت این جهان و عالم ماده هست و از آسمان بُریده است و گرایشات سکولار و سوبژکتیویته دارد. کُربن می‌خواهد بگوید این بعد معنوی خیلی مهم است، لذا امامت را از این زاویه معرفی می‌کند. خواجه نصیرالدین طوسی هم در تعریف امامت هر دو ساحت را مطرح کرده و گفته: «رئاسة العامه فی الدین و الدنیا».

سؤال دوم این است که هل الإمام؟ آیا امام وجود دائمی دارد یا یک زمانی هست و یک زمان نیست؟ ایشان می‌گوید: أنَ نصب الإمام مادام التکلیف باق واجب علی الله تبارک و تعالی. داخل پرانتز عرض کنم که متکلمین توضیح داده‌اند وقتی می‌گویند واجب علی الله، یعنی واجب عن الله، نه این‌که ما برای خدا تعیین تکلیف کنیم. یعنی کمال خدا اقتضا می‌کند که امام را بفرستد و امامت را مشخص کند. یعنی تا زمانی‌که دار تکلیف هست و دنیا هست امام باید باشد لذا امام ابدی است، همیشه هست تا زمانی که دنیا دنیاست.

سؤال سومی که خواجه در رسالة الامامة می‌پرسد، لِمَن الإمام؟ است. چرا امام باید باشد؟ ما چه نیازی به اَمام داریم؟ خواجه نصیر الدین طوسی با دلیل لطف و حکمت می‌گوید بشر برای هدایت، طاعت، تقرب به خداوند و دوری از معصیت به امام نیاز دارد. گاهی ما می‌گوییم بشر به این دنیا آمده تا به دنیای خود سامان دهد، یک وقت می‌گوییم بشر در این دنیا آمده که سامانه دنیایش در مسیر سامانه آخرت‌اش باشد. –مطلبی داخل پرانتز عرض کنم– فلاسفه برای نیاز بشر به نبوت استدلالی مطرح می‌کنند که بشر حیات اجتماعی دارد و قوانینی می‌خواهد. جناب فخر رازی در «شرح اشارات» بر ابن‌سینا حاشیه و نقدی دارد که اگر نیاز بشر به نبوت برای حیات اجتماعی است، در این صورت دیگران هم می‌توانند این نیاز را پاسخ دهند و دیگر نیازی به پیغمبر نداریم.

خواجه نصیر بیانی خیلی ظریف در «شرح اشارات» دارد که وقتی ما می‌گوییم بشر در حیات اجتماعی‌اش به نبی نیاز دارد مقصود چیست؟ یعنی حیات اجتماعی محض؟ یا حیات اجتماعی که در مسیر سعادت آخرت است؟ وقتی رابطه دنیا و آخرت را به هم پیوند بزنیم، دیگران نمی‌توانند آن را تأمین کنند و این فقط از امام معصوم یا پیغمبر معصوم تأمین‌پذیر است. بنابراین امام چنین شأنی دارد و چنین شأنی لِمَن الإمام و اثبات امام را تأمین می‌کند. لذا می‌توان از این بیان خواجه نصیر استفاده کرد که اولاً امام در حد محدث نیست که مثل زُراره و محمد بن مسلم کلام پیغمبر را نقل کند. دوماً امام، پیغمبر هم نیست، چون در نصوص دینی‌مان آمده که امام ارتباط با ملائکه دارد. ولی در «کافی» و خیلی از متون روایی ما ائمه توضیح داده‌اند که ارتباط امام با ملائکه ارتباط دریافت شریعت نیست. یعنی آنچه به نام شریعت یا وحی است امام از پیغمبر دریافت کرده، اما آنچه که به نام شریعت نیست ممکن است مربوط به حوادث گذشته یا آینده باشد و یا از خبرهای غیبی و امثال ذلک باشد. ملائکه این ارتباط را با امام برقرار می‌کنند، لذا امام نبی هم نیست.

شیخ طوسی کتابی به نام «الرسائل العشر» دارد که یک رساله از این رسائل ده‌گانه «الفرق بین الإمام و النبی» است و در آن‌جا فرق این دو را ذکر کرده است. بعضی از افرادی که می‌خواهند امامت را تبیین کنند می‌گویند اگر امام با ملائکه ارتباط داشته باشد فرق‌اش با نبی چیست؟ پس خاتمیت زیر سؤال می‌رود. ائمه، فقها، علما و متکلمین ما این سؤال را هزار و چهارصد سال پیش جواب دادند که بین امام و نبی فرق است. امام نبی نیست اما محدث هم نیست، امام شأن خودش را دارد. در سؤال چهارم خواجه در باب کَیفَ الإمام؟ می‌گوید امام کسی است که مقام عصمت دارد و چون مقام عصمت دارد باید از طرف خدا تعیین شود و منصوص الهی است. پس امام چنین ویژگی‌ای را دارد، تا حکمت که وجوب امام بود تأمین شود. اگر آن امام می‌خواهد هدایت بشر را به عهده بگیرد و سعادت دنیا و آخرت را تأمین کند باید معصوم باشد والا سعادت را تأمین نمی‌کند و غرض تأمین نمی‌شود. عصمت را نمی‌توان با

دموکراسی تعیین کنیم که چه کسی معصوم هست و چه کسی نیست. ممکن است با دموکراسی تشخیص دهیم مثلاً این شخص کارآمدی دارد یا نه و این شخص که به او رأی می‌دهیم برنامه بهتری دارد. با دموکراسی می‌شود رئیس جمهور، رهبری یا نماینده مجلس را با واسطه یا بی‌واسطه تعیین کرد اما این‌که کسی مقام عصمت داشته باشد باید از طرف خدای متعال و با واسطه پیغمبر به مردم معرفی شود. لذا از سؤال کَیفَ الإمام می‌شود گفت که امام از علمای ابرار هم نیست که بعضی‌ها تصور کردند در حد علمای ابرار است. مقام عصمت را جناب هشام ابن حکم مطرح کرد. تمام علما مسأله عصمت را پذیرفته‌اند. حال واژه عصمت از چه تاریخی مطرح بوده بحث دیگری است. پس جناب خواجه نصیرالدین طوسی در بحث کَیفَ الإمام صفات عصمت و نص را تأکید می‌کند.

اما مَن الإمام؟ امام کیست؟ خواجه می‌گوید امام کسی است که سلامت جسمی، روحی و معنوی داشته باشد؛ افضل الناس، اقرب اَلخَلق إلی الله و اَکثَرُ اِستِحقاق لِثَواب باشد که اینها جز ائمه اطهار سلام الله علیهم اجمعین کسان دیگری نیستند. آخرین کتابی که می‌خواهم توضیح بدهم و جناب خواجه در بحث امامت به آن پرداخته، مقصد پنجم کتاب «تجرید العقاید» است. مقصد اول کتاب «تجرید العقاید» در امور عامه و مقصد دوم در جواهر و اعراض است، این دو بخش راجع به بحث‌های فلسفی است. مقصد سوم این کتاب در توحید، مقصد چهارم در نبوت، مقصد پنجم در امامت و مقصد ششم هم در معاد است. در واقع خواجه نصیرالدین طوسی مؤسس کلام فلسفی است.

اگر خاطر عزیزان باشد من یک سال در این‌جا همین بحث را داشتم که یک کلام فلسفی و یک فلسفه کلامی داریم. خواجه نصیرالدین طوسی مؤسس کلام فلسفی بود، یعنی کلامی که متأثر از فلسفه –البته مشاء و اشراق– است ولی حکمت مشایی خواجه نصیر غلبه دارد. غزالی و مخصوصاً فخری رازی مؤسس فلسفه کلامی هستند، یعنی فلسفه را کلامی کردند. به همین خاطر غزالی در کتاب معروف اصولی‌اش در تعریف علم کلام می‌گوید علم کلام دانشی است که از عوارض موجود بما هو موجود بحث می‌کند. یعنی تعریف فلسفه را به علم کلام داده است. البته یک «علی قانون اسلام» هم اضافه کرده است، بنابراین ایشان از این جهت نوآوری داشته است. بعد راجع به وجوب امامت بحث کرده و از طریق حکمت الهی و لطف، وجوب عصمت و نص را بیان می‌کند –که من از تکرار آنها صرف‌نظر می‌کنم– و بعد از تمام کردن مباحث امامت عامه وارد مباحث امامت خاصه می‌شود.

یعنی خواجه نصیرالدین طوسی یک بحث مستوفایی در «تجرید العقاید» با عنوان امامت خاصه دارد که علامه حلی شرحی از آن به نام «کشف المراد» نوشته است. او در آنجا بحثی به نام «امام بلا فصل بعد رسول الله، علی ابن ابی طالب است» را آغاز می‌کند و مفصل توضیح می‌دهد و می‌گوید علی هم عصمت و هم نص را داشت؛ آیات ولایت، حدیث غدیر و حدیث منزلت را می‌آورد؛ معجزات و کرامات امیر المؤمنین را یک به یک ذکر می‌کند و بعد این بحث را مطرح می‌کند که دلایلی باید داشته باشید که غیر امام علی (ع) امام نبودند و حاشیه‌ای به خلفای ثلاثه دارد. بعد وارد این بحث می‌شود که امیرالمؤمنین برترین صحابه بود. چرا؟ چون علی اعلم، اعدل، اتقی، اشجع، اعبد، ازهد، اقدمهم ایماناً، افصح است. او مستند به فرمایشات علمای اهل سنت یکی یکی ویژگی‌ها را ذکر می‌کند –البته ایشان اسمی از علما نمی‌برد ولی آن شواهد را ذکر می‌کند– و بعد توضیح می‌دهد که ائمه اثنی عشر هم از امامت برخوردارند.



این خلاصه‌ای از امامت پژوهی خواجه نصیر الدین طوسی است.

شاید بد نباشد این مطلب را هم به عنوان عرض آخرم بگویم. ما در بحث‌های امامت پژوهی چند دوره داشتیم. خیلی مهم است که توجه کنیم خواجه در کدام جایگاه و دوره قرار دارد؟ حال که رسائل او را توضیح دادیم و اجمالاً محتوای رسائل را عرض کردیم این را هم بگویم که اگر دوستان علاقه داشته باشند، بنده «تجرید العقاید» را تدریس کرده‌ام و مباحث آن موجود است، می‌توانید این مباحث امامت پژوهی «تجرید العقاید» را –که فکر می‌کنم بیست جلسه است– با تفصیل بیشتری ملاحظه بفرمایید.

اما جایگاه خواجه نصیرالدین طوسی در دوره‌های امامت پژوهی چیست؟ از کجاست؟ ما در بحث امامت پژوهی چند دوره داریم. در دوره اول تازه تألیف در باب امامت شروع شد، یعنی در باب امامت رساله نوشتند. اولین کسی که در باب امامت رساله نوشت علی ابن اسماعیل بن میثم تمار یعنی نوه میثم تمار است. بعد از او کسانی مثل هشام بن حکم و مؤمن الطاق هم رساله‌هایی در زمینه امامت نوشته‌اند. گروهی که منتقد این دسته از امامیه بودند عمدتاً خوارج هستند. کسانی مثل یمان بن رباب که یکی از اکابر خوارج است در نقد امامت و در مقابل علی بن اسماعیل بن میثم تمار رساله می‌نوشتند. به نظر من دوره دوم از شیخ مفید شروع می‌شود. در این دوره در بغداد حاکمیت بنی العباس و حاکمیت تفکر معتزله است و معتزله نقدهای جدی بر امامت شیعه دارند. اینجا شیخ مفید هم در «اوایل المقالات» و هم جاهای دیگر از امامت دفاع کرده و از همه مهم‌تر شاگرد شیخ مفید، جناب سید مرتضی کتاب مفصلی به نام «الشافی» دارد. شاگرد دیگر جناب شیخ مفید و جناب سید مرتضی، جناب شیخ طوسی است که کتاب «تلخیص الشافی» را نوشت و مباحث آن عمدتاً ناظر به نقدهایی است که معتزله دارند. دو جلد از کتاب مفصل «المغنی» که قاضی عبد الجبار معتزلی آن را نوشته درباره امامت است. او در این کتاب قدم به قدم به نقد امامت شیعه پرداخت و سید مرتضی و شیخ طوسی در دفاع از امامت شیعه این کتاب‌ها را نوشتند.

به نظرم دوره سوم دوره خواجه نصیر الدین طوسی است. بر خلاف دوره دوم که کار شیخ مفید و سید مرتضی و شیخ طوسی نظارت به معتزله و نقد معتزله بود، خواجه نصیرالدین طوسی در دوره سوم کار ابداعی می‌کند و مؤسس است. –درست است که به اشکالات اهل سنت هم جواب داده ولی بیشتر دغدغه‌اش اثباتی و ایجابی است– اولاً عرض کردم کلام او در «تجرید العقاید» مبتنی بر فلسفه است که این کار ابداعی است. ثانیاً در دوره انقراض بنی العباس یعنی در سال ۶۵۶ است. وفات خواجه سال ۶۷۲ است. خواجه نصیرالدین طوسی در این دوره منشأ یک تحول ایجابی امامت پژوهی و کلام شیعی می‌شود و همین باعث می‌شود که غیر از علمای شیعه، علمای اهل سنت هم بر «تجرید العقاید» ایشان حاشیه و شرح می‌نویسند که «شرح قوشچی» یکی از بهترین شرح‌های اهل سنت به آن است.

بعد از این کار خواجه نصیر، دو جریان مهم اهل سنت به نقد امامت پژوهی او پرداختند. ما در شام یک تحول را شاهدیم که جناب ابن تیمیه است. مهم‌ترین کتاب ابن تیمیه در نقد امامت «منهاج السنة النبویه» است. این کتاب نقد «منهاج الکرامه» علامه حلی است که علامه حلی شاگرد خواجه نصیر است. همچنین گروه اشاعره یعنی افرادی مثل قاضی عضدالدین ایجی، میر سید شریف جرجانی –که در سال ۸۱۶ وفات کرد، تفتازانی که در سال ۷۹۲ و ابن تیمیه که در سال ۷۰۷ وفات کرد؛ اینها بعد از خواجه نصیرالدین طوسی در دو جریان اشعری و جریان سلفی در مقابل خواجه نصیر قرار می‌گیرند و مدل خود را از امامت پژوهی مطرح می‌کنند. در واقع کار خواجه نصیر باعث شد دیگران یک حرکت انفعالی انجام دهند. چون خواجه نصیرالدین مؤسس بود و یک حرکت فعالانه در بحث کلام شیعه مخصوصاً امامت شیعی داشت. وَالسلامُ عَلیکُم وَ رَحمَةُ اَلله.

امامت در اندیشهٔ علّامهٔ طباطبایی (ره)

حجت‌الاسلام دکتر احمد غفاری
عضو هیأت علمی مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



۱. شخصیّت حضرت علامه طباطبائی (ره)

علامه سید محمدحسین طباطبایی از خاندانی دانش‌پرور برخاسته‌اند و تا چهارده پشت ایشان از دانشمندان و علمای به نام تبریز بوده‌اند. ولادت آن بزرگوار در پایان سال ۱۳۲۱ هجری قمری مصادف با ۱۲۸۱ شمسی بوده است. ایشان در زادگاه خود تحصیلات مقدماتی را به انجام رساند. در سال ۱۳۰۴ رهسپار نجف شدند و ده سال در آن مرکز جهانی علوم اسلامی به تکمیل معلومات خود پرداختند و نزد استادان معروفی مانند نائینی، کمپانی و بادکوبه‌ای دروس بالای فقه و اصول و فلسفه را خواندند. همچنین ریاضیات را نزد سیدابوالقاسم خوانساری و اخلاق و عرفان علمی و تفسیر قرآن کریم را از محضر حکیم و عارف وارسته، حاج میرزا علی آقای قاضی طباطبایی آموختند. سپس در سال ۱۳۱۴ به زادگاه خود بازگشت و به سبب تنگی وضع معیشتی مجبور شدند ۱۰ سال در تبریز بمانند. سپس به قم مهاجرت کردند و تا پایان عمر در آنجا به تدریس علوم عقلی و تفسیر قرآن مشغول بودند.

ایشان عارفی کم نظیر در دو مرحلهٔ نظر و عمل، در دورهٔ اخیر محسوب می‌شوند که این سخن را هر کسی که اندک بهره‌ای از حکمت برده باشد، تصدیق می‌نماید؛ وی از هرگونه تظاهر و ریا پرهیز می‌کرد و حقیقتاً تجسّم اخلاص عملی بود؛ آن‌گاه که شاگردش برای تقریظ بر کتابش، به او مراجعه نمود، حقیقتاً منفعل شد و اظهار عدم لیاقت برای نگارش تقریظ را ابراز نمود. این، بر خلاف خرقه‌پوشان و صوفیان مدّعی دروغینی است که امروزه ندای آزاردهندهٔ عرفان کاذب‌شان، عالَمی را پُر کرده است. آیت الله مصباح یزدی در این باره می گوید:

در طول سی سال که افتخار درک محضر ایشان [علامه طباطبایی] را داشتم، هرگز کلمه «من» از علامهٔ طباطبایی نشنیدم. در عوض، عبارت «نمی‌دانم» را بارها در پاسخ سؤالات از ایشان شنیده‌ام، همان عبارتی که افراد کم مایه از گفتن آن عار دارند.

از سوی دیگر، حضرت ایشان مربّی نسل بسیار ارزش‌مندی از عالمان بعد از خود شدند که اگر زحمات ایشان در تربیت این نسل علمی نبود، امروزه به‌طور قطع، شاهد انقطاع مدارس حکمت و عرفان در ایران می‌بودیم.

وظیفه شناسی استاد بزرگوار از ویژگی‌های بارز دیگر وی است؛ همین عارف و فیلسوف و مفسّر بزرگ، که مقام معنوی‌اش در ملکوت و مقام علمی‌اش در اوج اساتید حوزه علمیه است، هنگامی که نیاز می‌بیند، با تن رنجیده و فرسوده خویش، بدون داشتن کمترین امکانات، ساعت‌ها راه را با مشکلات می‌پیماید تا برای پروفسور هانری کُربَن، مستشرقی که می‌خواهد شیعه را به عالم غرب بشناساند، چهرهٔ درستی از شیعه و معارف بلند اسلامی معرفی کند، تا مبادا، دوباره باز هم از اسلام و شیعه، چهره‌ای واژگونه و پوستینی وارونه به دنیا ارائه شود.

علامه طباطبائی با نگرش باز و وسیعی که داشت زمان خود را خوب شناخت، هجوم فرهنگ غرب و الحاد شرق را در میدان ذهن و اندیشه نسل اجتماعی خود مشاهده کرد و نیاز مسلح شدن نیروهای حوزوی و دانشگاهی را به سلاح منطق و برهان دریافت.

درد خرافه پردازی و جمود و ساده نگری به معارف بلند اسلامی را دید و نیاز بازگشتن به قرآن و کلام وحی را به روشنی لمس کرد و اذعان داشت که تدریس تفسیر قرآن، در حوزه علمیه، امری واجب و تدریس فلسفه و حکمت و اخلاق، امری ضروری است.

این چیزی بود که بسیاری از چشم ها، آن را نمی‌دیدند و بسیاری از فکرها، آن را نمی‌یافتند. علامه طباطبایی در این زمینه می‌فرماید:

«هنگامی که از تبریز به قم آمدم، مطالعه‌ای در نیازهای جامعه اسلامی و مطالعه‌ای در وضع حوزه قم کردم و پس از سنجیدن آنها به این نتیجه رسیدم که این حوزه نیاز شدیدی به تفسیر قرآن دارد، تا مفاهیم والای اصیل‌ترین متن اسلامی و عظیم‌ترین امانت الهی را بهتر بشناسد و بهتر بشناساند. از سوی دیگر چون شبهات مادی رواج یافته بود، نیاز شدیدی به بحث‌های عقلی و فلسفی وجود داشت تا حوزه بتواند مبانی فکری و عقیدتی اسلام را با براهین عقلی اثبات و از موضع حق خود، دفاع نماید، از این رو وظیفه شرعی خود دانستم که، به یاری خدای متعال، در رفع این دو نیاز ضروری کوشش نمایم».

هم‌ایشان از فقهای برجستهٔ جهان اسلام نیز بودند و این جامعیّت در علوم عقلی و نقلی و عرفانی، کم‌نظیر است؛ استاد بزرگوار ما حضرت آیت‌الله العظمی بهجت (ره) به کرّات می‌فرمودند:

مرحوم آقای طباطبائی فقه‌شان به از تفسیر و فلسفه‌شان بود؛ لیک به جهت اهتمام وَ دغدغه نسبت به قرآن و معارف عقلی، وقت خویش را صرف این علوم نمودند.

۲. نقش مطالعات عرفانی در اندیشه اسلامی

حقیقتاً در میان اقسام سه‌گانهٔ علوم اندیشه‌ای – کلام و فلسفه و عرفان – دانش عرفان از برجستگی ویژه‌ای برخوردار است؛ نقش ممتاز این دانش در خصوص تفسیر، تبیین و اثبات آموزه‌های عقیدتی و مفاهیم دینی، اعمّ از آموزه‌های توصیفی و توصیه‌ای اسلام، قابل مقایسه با هیچ دانش دیگر نیست؛ بدون اندوخته در این رشتهٔ علمی، حتّی نمی‌توان ترجمه و تفسیر صحیحی از آیات قرآنی و روایات معصومین ـعلیهم‌السلام ـ به‌دست آورد؛ به عنوان نمونه، تنها با الهام از حقائق عرفانی است که می‌توان به ترجمه و تفسیر صحیح از آیهٔ شریفهٔ «کلّ شيءٍ هالک إلّا وجهه» دست یافت که دلالت بر هلاک اکنونی همهٔ ممکنات دارد.

۳. امامت در اندیشهٔ اسلامی

از جمله مباحث بسیار مهمّ در خصوص اسلام، اعتقاد به وساطت انوار قدسیّهٔ حضرات معصومین میان خداوند متعال و سایر انسان‌هاست؛ انبیاء الهی، پیام‌رسانانی هستند که وساطت نبوی می‌کنند و برخی از آنها به مقام امامت حائز می‌شوند.

به لحاظ منطقی، تبیین هویّت امامت، بر سایر مباحث امام‌شناسی همچون وجود، اوصاف و شرایط امامت، مقدّم است.

در این خصوص، رویکردهای مختلفی از سوی چهار نحلهٔ کلامی، فلسفی، عرفانی و تفسیری می‌توان مشاهده نمود.

آنچه در این مجال، مورد بررسی مختصر قرار گرفته است، گزارشی اجمالی از دیدگاه علّامه طباطبائی (ره) در خصوص هویّت امامت است.

۴. دیدگاه علّامهٔ طباطبائی (ره) در خصوص هویّت امامت

سویه‌ها و رویکردهای متفاوتی در خصوص تعریف هویّت امامت از سوی اندیشمندان

اسلامی قابل رصد می‌باشد؛ در این میان، مرحوم علامه با علم بر آنها و با اقتضائاتی که سیاست ورزیدن دارد، جامعه سیاسی دین‌دار را سامان‌دهی کند.

در کتب مختلف عقائدی و تفسیری خویش، عبارات متعدّدی را به این مهمّ، اختصاص داده است؛ لیکن برخی عبارات این شخصیّت بزرگوار در کتب مرتبط با عقائد کلامی، هم‌گام با سویهٔ عالمان کلامی است؛ وی در دو کتاب «شیعه در اسلام» و «آموزش دین»، امامت را صرفاً به ریاست اجتماعی در امور دینی و دنیوی تعریف می‌کند:

سرپرستی در امور دین و دنیای جامعهٔ اسلامی را امامت می‌نامیم.[1]

امام و پیشوا به کسی گفته می‌شود که پیش جماعتی افتاده و رهبری ایشان را در یک مسیر اجتماعی یا مرام سیاسی یا مسلک علمی یا دینی به عهده گیرد.[2]

این تعریف، بر حسب منظر علم کلام و میزان توقّعی است که عالمان کلامی در این دانش، از امامت دارند. چرا که دغدغهٔ متکلمین در مسأله امامت، دفع و رفع جامعه از خلأ رهبری در قلمرو همهٔ امور دینی و دنیوی پس از رحلت پیامبر اسلام(ص) است. آنها معتقدند از آنجا که امور دنیایی مردم با قوانین دینی و احکام شریعت تنظیم می‌شوند، ناگزیر باید کسی ناظم امور باشد که از دین خدا آگاهی کامل داشته باشد و چنین شخصی در «امام» تعیّن می‌یابد. در تمام تعریف‌هایی که از امامت وجود دارد، این نوع هدف از امامت دیده می‌شود؛ مانند علامه قوشجی که در تعریف امامت می‌گوید:

«ریاسة عامة فی امر الدین و الدنیا خلافة عن النبی».[3]

توجه اساسی این تعریف از امامت، سیاست ورزیدن در تنظیم امور دینی و دنیایی مردم است؛ چنانچه فلاسفه در توجیه ضرورت نبی و ایفای نقش نبوت در ارشاد و قانون‌گذاری و ایفای نقش امامت با اجرای عدالت از طریق نظام‌دهی به روابط میان افراد جامعه و اجرای عدالت و پیشگیری از ظلم و تجاوز به حق یکدیگر وارد می‌شوند. به نظر فلاسفه اسلامی، کسی که می‌تواند میان افراد روابط عادلانه‌ای برقرار کند و مانع ظلم دیگران شود، امام یا رهبر و مدبر است.

و لابد فی المعاملة من سنة و عدل و لابد للسنة والعدل من سانّ و معدّل.[4]

بنابراین، مشترکات این نوع رویکرد آن است که در هر دو، منشأ طرح بحث از امامت و توجیه فلسفی و کلامی از آن، نظم سیاسی حاکم بر جامعه دینی و دین‌داران است.

ویژگی دینی بودن ماهیت جامعه، اقتضا می‌کند که امام و رهبر جامعه، به ترسیم نظمی از جامعه برآید که امور دنیایی مردم با احکام دینی، نظام می‌یابد. امام باید

لیکن مرحوم علّامهٔ طباطبائی در یک رویکرد دوّم، امامت را از منظر عرفانی بر حسب جایگاه انسان کامل در دانش عرفان معرّفی می‌کند:

فالامامة بحسب الباطن نحو ولاية للناس في أعمالهم؛ و هدايتُها ايصالُها إلي المطلوب بأمرالله دون مجرّد إرائة الطّريق الّذي هو شأن النّبيّ و الرّسول و كلّ مؤمن يهدي إلى الله بالنُصح و الموعظة الحسنة.[5]

در این تعریف نکاتی وجود دارد که به اجمال به آنها اشاره می‌شود:

الف. امامت و هدایت باطنی

بدون تردید، در ورای عالم مادّه و طبیعت، حقایقی هستند که همهٔ انسان‌ها پس از مرگ و برخی از انسان‌ها پیش از مرگ، با آن حقائق مواجه خواهند شد. خداوند متعال با تشریع برنامه‌ای متناسب با هویّت انسان، برای تکامل بخشی به انسان و دست‌یابی به حقیقت‌الحقائق، به انسان کمک نموده است، تا انسان با پیمایش اختیاری این صراط، به کمال راستین دست یابد.

آنچه در این صراط، شرط اخلاص است، مجاهدت تامّ در عبودیّت خالصانه و بی‌آلایش است که بدین طریق، روزنه‌ای به ربوبیّت می‌یابد که فرمود: العبودیّة جوهرة کنهها الربوبیّة. هر کس در این صراط بندگی، مجاهدت نماید، بر اساس وعدهٔ قطعی الهی در قرآن کریم، به هدایت به سُبُل الهی می‌انجامد.

لیکن نکتهٔ بس مهم اینکه همان‌گونه که ظاهر شریعت، دارای مبیّن است، باطن شریعت نیز که دربردارندهٔ حیات معنوی انسان و مرتبط با مقامات قرب و ولایت است، نیازمند مبیّن و نگهبان و قائد است؛ به عبارت دیگر، همان‌گونه که نظام سیاسی و اجتماعی و به‌طور کلّی، شئون ظاهری ملّت اسلامی، نیاز به مدیریّت و نظارت امام و رهبر دارد، به همین ترتیب، نظام معنوی و طیّ مراتب قرب نیز، نیاز به یک راه‌بلد و آشنا به مراتب و مقامات دارد؛ به همین جهت، فرض بر خداوند است که در هر عصری، فردی از افراد انسانی را برگزیده و وی را در مقام و مرتبت امامت و قیادت، به مردم بنمایاند تا در امر خطیر سیر و سلوک معنوی، دستگیری نماید.[6]

مرحوم علامه طباطبائی با عنایت به همین سخن، به اشراف حقیقی امام علیه السلام بر باطن اعمال و دل‌ها اشاره نموده و غیبت دل‌های مردم و اعمال آنها از امام را محال می‌داند؛ ایشان با اشاره به آیهٔ مبارکهٔ ۷۱ سورهٔ اسراء که می‌فرماید:

یَومَ نَدعُو کُلَّ أُناسٍ بِإمامِهِم

چنین نتیجه می‌گیرد که امامت امام، نه تنها اختصاص به عصر خاصّی در دنیا ندارد، بلکه حتّی اختصاص به دنیا نداشته و امام حقّ، همواره در پیش‌روی مردم حضور داشته و در آخرت نیز مردم را به سوی خداوند متعال، راهنمائی می‌کند.[۷]

ب. تبیین امامت با عنصر ولایت تکوینی

در تعریف عرفانی از امامت، حضرت علّامه ولایت را برای تعریف امامت برگزیده است؛ امام کسی است که دارای مقام شریف ولایت است؛ این مقام، جایگاه خطیری در دانش عرفان دارد، به‌گونه‌ای که به تعبیر عارف جلیل‌القدر سیدحیدر آملی:

ولایت، کمال آخر حقیقی انسان است.

مبحث «ولایت» در کُتُب مختلف عرفانی همچون فصوص‌الحکم و فتوحات مکیهٔ جناب ابن‌عربی و نیز، در شروح مختلف کتاب فصوص‌الحکم، مثل شرح قیصری، جَندی، جامی، کاشانی، خوارزمی و... همه با رویکردی عرفانی، نضج یافته است.

شیوهٔ مرحوم علامهٔ طباطبایی در پرداختن به مقولهٔ «ولایت» با نظاره بر ابحاث گوناگون تلویحی، تلمیحی، عبارتی و اشارتی در تفسیرالمیزان، رسالةالولایه و... شیوه‌ای ترکیبی و برخاسته از تلفیق منابع ادراکی عقل، نقل، کشف و وحی است؛ برای مثال، فصل اول و دوم رسالةالولایه، با روش فلسفی و برهانی، و فصل سوم و چهارم، با روش عرفانی و اِشراب بحث از آیات قرآنی و احادیث و روایات عترتی، و فصل پنجم، ترکیبی از عقل، نقل، کشف و وحی لباس تعین پوشید و در تفسیرالمیزان نیز از ولایت‌شناسی لغوی و اصطلاحی تا ولی‌شناسی تشکیکی و مراتبی، به مناسبت‌های گوناگون در ذیل آیات قرآن کریم مطرح شده است.

استاد، علامه، سیدمحمدحسین طباطبایی؛ در تبیین معنای «ولایت» نوشته است:

والولایة و ان ذکروا لها معانی کثیره لکن الأصل فی معناها ارتفاع الواسطة الحائلة بین‌الشیئین بحیث لایکون بینهما ما لیس منهما، ثم استعبرت لقرب الشیء من‌الشیء بوجه من‌الوجوه القرب کالقرب نسباً أو مکاناً او منزلة او بصداقة او غیر ذلک و ذلک یطلق الولی علی کل من طرفه الولایة، و خاصة بالنظر الی أن کلاً منهما یلی من‌الاخرة مالایلیه غیره فالله سبحانه ولیّ عبده‌المؤمن لأنه یلی أمره و یدبر شأنه فیهدیه الی صراط‌المستقیم و یأمره و ینهاه لینبغی له اولاً ینبغی و ینصره فی‌الحیاة الدنیا والاخرة والمؤمن حقاً ولی ربه لانه یلی منه اطاعته فی امره و نهیه و یلی منه عامة‌البرکات المعنویة من هدایته وتوفیق و تأیید و تسدید و ما یعقبها من‌الاکرام بالجنة والرضوان.[۸]

به عبارت دیگر می‌توان گفت که ولایت به‌معنای قرب حقیقی انسان سالک به خدا و نیل به منزلت رفیع عبودیت الهی و فنا و استهلاک ذاتی، اسمائی و صفاتی در ذات خدای سبحان و سپس تجلی اسمای جمال و جلال الهی شدن است.

از منظر مرحوم علّامه، ولایت امری تشکیکی است و انسان‌های صالح، بر حسب آنچه ملائم حال‌شان است، از آن برخوردار هستند:

و بالجمله هو سبحانه یتولی أسره و یخرجه من مهبط الهلاک و یرزقه من حیث لایحتسب، و لاینقد من کماله والنعم التی کان یرجو نیلها بسعیه شیئاً لانه توکل علی الله و فوض الی ربه ما کان لنفسه و من یتوکل علی‌الله فهو حَسبه، دون سائرالأسباب الظاهریه التی تخطئ تارة و تصیب اُخری: «ان‌الله بالغ امره» لان الامور محدودٌ محاطةٌ له تعالی و قد جعل‌الله لکل شیء قدراً؛ فهو غیر خارج عن قدرة الذی قدّره به؛ و هذا نصیب الصالحین من الأولیاً من هذه الأیه. و اما من هو دونهم من المؤمنین المتوسطین من اهل‌التقوی النازلة درجاتهم من حیث المعرفة والعمل فَلَهُم مِن ولایة الله ما یلائم حالهم فی اِخلاص الایمان والعمل الصالح و قد تعالی و أطلق «والله ولی‌المؤمنین» (آل‌عمران، ۶۸) و قال و أطلق «والله ولی‌المتقین».[۹]



نکاتی مهمّ در خصوص ولایت:

۱. ولایت به حسب رتبت، از رسالت و نبوت، اعلا و ارفع است؛ چون ولایت، باطن نبوت و رسالت است و نیل به این دو مقام متوقّف بر ولایت است؛ یعنی ولایت رسول، اعلا از رسالت او، و ولایت نبی، اعلا از نبوت او است؛ چه این‌که ولایت نبی، جنبهٔ حقانی و اشتغال به حق تعالی است و جنبهٔ یلی‌الحقی و یلی‌الربی است و نبوت او، جنبهٔ خلقی یا یلی‌الخلقی دارد و رسول و نبی از اسماءالله نیستند؛ ولی ولی از «اسماءالله» است؛ بدین‌سبب، ولایت به خلاف رسالت و نبوت منقطع نمی‌شود.

۲. ولایت در عرفان اسلامی معادل تجلی اعظم و وجود منبسط، مقام اقدم، فیض اقدس، پیوند دهندهٔ حق و خلق به‌هم و باطن نبوت و رسالت است، و ولایت، در چهرهٔ «عام» و «شاملی» ختم و خاتمی دارد.

۳. مقام نبوت و رسالت از مواهب خاصهٔ الهیه است (الله اعلم حیث یجعل رسالته)؛ اما راه تهذیب نفس، تطهیر دل و نورانیت باطن که انسان را زیر پوشش «ولایت حق» می‌برد و عامل ولایت مستقیم الهی می‌شود، بسته نیست؛ بلکه به روی همگان باز است و آدمیان با ظرفیت‌ها و استعدادهای متنوع به سوی آن فراخوان شده‌اند تا هر فردی به مقدار سعهٔ وجودی و سلوکی‌اش به مشاهدهٔ اسرار عالم بپردازد که علم به اسرار غیب مخصوص انبیا نیست.

۴. بین «نبوت تعریفی» و «نبوت تشریعی» امتیازاتی است؛ چنان‌که بین «وحی تشریعی» و «وحی تسدیدی» فرق‌هایی وجود دارد و مقام «ولایت» ناظر به نبوت تعریفی و تسدیدی و إنبائی است.

ج. ولایت و هدایت ایصالی

در تعریف فوق، مرحوم علّامه با عبارت «هدایتُها ایصالُها إلي المطلوب بأمرالله دون مجرّد إرائة الطّریق» به این نکتهٔ بسیار شریف در مبحث امامت دلالت نموده است که امامت، لطف محصّل است، نه لطف مقرّب؛ به تعبیر دیگر نقش امام در جامعه، صرفا ارشاد و تبیین نیست؛ بلکه نقش بسیار مهمّی با عنوان دستگیری تکوینی مطرح است که تبیین این نکته، مجالی بس وسیع می‌طلبد.

اجمال سخن آنکه راهنما، متفاوت از رهبر است و رهبر بر خلاف راهنما، صرفاً نشان‌دهندهٔ راه نیست، بلکه سوق دهندهٔ قافله نیز هست. بر این اساس است که امامان معصوم علیهم‌السلام، رنج‌های فراوانی را برای ایصال به مطلوب در جامعه متحمّل شده‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. طباطبائی، آموزش دین، ص ۱۴۸.
۲. همو، شیعه در اسلام، ص ۱۶۸.
۳. قوشجی، شرح تجرید الاعتقاد، ص ۴۷۲.
۴. ابن‌سینا، الشفاء، الالهیات، ص ۴۱۴.
۵. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۷۲.
۶. ر.ک: طباطبائی، شیعه در اسلام، صص ۲۵۵–۲۵۸.
۷. ر.ک: همو، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۷۳.
۸. همان، ج ۱۰، ص ۸۸ و ۸۹
۹. همان، ج ۱۹، ص ۳۱۴ و ۳۱۵.

جمع‌بندی

دکتر شهرام پازوکی
استاد فلسفه و رئیس گروه ادیان و عرفان مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



در انتهای این نشست، بنده هم فرمایشات اساتید را جمع‌بندی می‌کنم و هم نکاتی را بر اساس آنچه فرمودند عرض می‌کنم. دوستان از سه نگرش مدرن در مورد شیعه‌شناسی و امام‌شناسی سخن گفتند: یکی نگرش آقای مدرسی طباطبایی، یکی نگرش هانری کربن و یکی هم نگرش آقای امیرمعزی.

در مورد آقای مدرسی طباطبایی مؤلف کتاب «مکتب در فرآیند تکامل» عرض می‌کنم که ایشان در ایران تحصیلات حوزوی داشتند، –اساتیدشان آیات عظام فاضل، آقای صانعی، آقای محمدی گیلانی، آقای آملی و دیگران– هستند. بعد به آمریکا می‌روند، در دانشگاه پرینستون درس می‌خوانند –البته گاهی به ایران هم می‌آیند و در جلسات علمی خصوصی هم شرکت می‌کنند– و مهم‌ترین کتاب‌شان هم همین کتاب است. کتاب ایشان تقریباً هم‌زمان با کتاب آقای امیرمعزی درآمده، البته فکر می‌کنم کتاب آقای امیرمعزی کمی قبل از این کتاب چاپ شده باشد.

راجع به آقای امیرمعزی، آقای دکتر کوهکن سخن گفتند. خیلی جالب است که آقای مدرسی و آقای امیرمعزی هر دو ایرانی هستند، توجه هر دو به شیعه است و کار آکادمیک‌شان شیعه‌شناسی است ولی به دو نتیجه کاملاً متفاوت می‌رسند. در واقع بخش زیادی از این دو نتیجه متفاوت، به روش آنها برمی‌گردد. البته روش شیعه‌شناسی آقای مدرسی طباطبایی آن چیزی است که الان در محافل آکادمیک غرب، روش غالب است، یعنی آن را روش علمی می‌دانند؛ و آن هم روش «نقد تاریخی» است.

در نگرش نقد تاریخی اتّکا به پوزیتیویسم تاریخی

است؛ یعنی بنا بر این است که بدانیم منابع تاریخی موجود درباره یک مطلب –مثلاً در مورد شیعه– چیست و این منابع هم فقط در صورت ظاهرشان و فقط بر اساس تفاسیر خاصی که در نقد تاریخی مقبول است، مورد نظر قرار می‌گیرند. مثلاً یکی از مسلمات و بدیهیات‌شان این است که هیچ فکری نمی‌تواند منشأیی غیر از منشأ پوزیتیو (positive)، تحصلی و علمی داشته باشد. یعنی مثلاً نمی‌شود که تفکر شیعی در بطن اسلام باشد، ولی بعداً ظاهر شده باشد؛ باید بگردیم و عوامل تاریخی‌اش را پیدا کنیم و ببینیم در چه زمانی و چرا پیدا شد. وقتی با یک نگرش تاریخی پوزیتیو به اسلام نگاه کنیم گروهی می‌گویند که شیعه بعد از رحلت پیامبر در جریان سقیفه بنی ساعده پیدا شد، این یک رأی است؛ شیعه بعد از جریان شهادت امام حسین پیدا شد، این رأی دوم؛ شیعه بعد از فرصتی که برای حضرت باقر و حضرت صادق پیدا شد؛ یا این‌که شیعه بعد از حکومت آل بویه یا صفویه به وجود آمد؛ در تمام اینها عنصر تاریخ مهم است. عنصر تاریخ و عوامل تاریخی است که تعیین می‌کند یک فکر چه زمانی تعیین می‌شود. در این نگرش تاریخی دیگر نمی‌توانیم بگوییم که مثلاً عصمت جزء ذات تفکر شیعه است، برای این‌که می‌گویند ببینید این نگرش بعدها پیدا شد و عوامل تاریخی پیدایش این فکر چه بود. اصلاً مسأله پوزیتیویسم تاریخی ردّ ذات و ماهیت برای یک تفکر است. هر تفکری نسبی و اعتباری است، در زمان و مکان تاریخی خاص خودش، بر حسب عوامل تاریخی، پیدا می‌شود. اگر این طور شیعه‌شناسی کنیم آن وقت با همین تقریرها و اقوال مختلف می‌فهمیم که شیعه مثلاً در قرن دوم پیدا شده.

نگرش مقابل نقد تاریخی نگرش پدیدارشناسی است. پدیدارشناسی انواع مختلف دارد. یکی از اولین پایه‌ها و مسلمات پدیدارشناسی، نقد این نگرش تاریخی است. در نقد هیستوریسم (تاریخی اندیشی) گفته می‌شود که ما به «خود» آن فکر کار داریم، فعلاً به عواملی که ممکن است بعداً بگردیم و پیدا کنیم کاری نداریم، باید ببینیم خود آن فکر چه اقتضا می‌کند و لوازمی دارد. وقتی کربن می‌گوید «در ذات تشیع، مفهوم ولایت نهفته است و باطن اسلام است» در واقع می‌خواهد بگوید ما کاری نداریم که این مفهوم چه زمانی پیدا شده، می‌خواهد این مفهوم بعد از دو قرن پیدا بشود یا ده قرن بعد، بلکه بگردیم و ببینیم مثلاً بین مفهوم ولایت و تشیع، چه نسبتی است. این است که کربن راجع به شیعه و امامت چنین می‌گوید که دور نبوت تمام شده و دور ولایت آغاز شده. این دور، دور تاریخی – به معنای تاریخی مرسوم– نیست. منظور این است که دیگر نبی نخواهد آمد ولی حقیقت نبوت استمرار پیدا می‌کند. می‌گوید شیعه یعنی این، شیعه یعنی استمرار دور ولایت. از نظر تاریخی می‌توانید بگویید بعد از رحلت حضرت رسول و حضرت علی بود. در پدیدارشناسی–از نوعی که کربن می‌گوید– حقیقت معنوی علی (ع) به عنوان مظهر کامل ولایت مورد نظر است.

کربن فیلسوف است. فیلسوف اگر صرفاً متکی به شواهد تاریخی باشد، اصلاً دیگر فلسفه نیست! فیلسوف پرسش از ماهیت می‌کند. لذا روش پدیدارشناسی کربن، خود به خود ما را می‌برد به سمت این‌که ببینیم خود حقیقت تشیع یا به اصطلاح، آن پدیدار و اساس اولیه شیعه چه بوده، بعداً بگردیم ببینیم در آن دو سه قرن بعدی چه اتفاقی افتاد، مثلاً مفهوم عصمت چه زمانی پیدا شد، مفهوم رؤیت، مفهوم غیبت چه زمانی پیدا شد؟

کار آقای مدرسی مبتنی بر پوزیتیویسم تاریخی و نقد تاریخی است که به آن Critical Historicism می‌گویند. در نقد تاریخی به ماهیت و به ذات یک تفکر کاری ندارند، به پدیدار شدن آن در تاریخ کار دارند. این است که آقای مدرسی که در سه قرن اول اسلام، شیعه را بررسی کردند – سه قرن اول وقتی است که ما می‌رسیم به غیبت امام– می‌خواهد بگوید این مفاهیمی که بعداً شیعه به آنها قائل شده در سه قرن اول، در تکوین تاریخی، چگونه پیدا شده؛ چون اینها در اصل تشیع نبوده است. برعکس، کربن می‌گوید این در اصل تشیع است، البته اگر شما اصلی برای تشیع قائل شوید، یعنی بگردید ببینید ماهیتاً چیست.

کاری که آقای امیرمعزی می‌کند بینابین است. امیرمعزی پدیدارشناس است. آقای دکتر کوهکن در متن سخنان‌شان گفتند منظور من پدیدارشناسی کربنی نیست. ایشان درست می‌گویند. اما امیرمعزی هم پدیدارشناس است. سال گذشته در یک مصاحبه کتبی با مهرنامه، ایشان گفته بود که من یک تاریخ‌پژوه پدیدارشناس‌ام که به فیلولوژی، زبان‌شناسی و بررسی تاریخ عقاید هم کار دارم. امیرمعزی می‌خواهد بینابین رفتار کند، یعنی بین کربن و مدرسی. البته مدرسی، امیرمعزی را نقد کرده و بالعکس، ولی امیرمعزی می‌خواهد بگوید روش من بینابین است، من هم به فکر تاریخی اعتقاد دارم و هم به این که باید ببینیم اساس آن فکر چیست. این است که کتاب اول امیرمعزی یعنی «مفهوم ولی یا امام در

شیعه نخستین» -که آقای دکتر کوهکن درباره‌اش شرح دادند- مبتنی است بر یک نوع پدیدارشناسی که در عین حال در جاهایی وارد فکر تاریخی هم می‌شود. اینجا یک عده به وی ایراد گرفتند و می‌گویند یا پدیدارشناس باش و یا فکر تاریخی را دنبال کن، حتی چند مقاله هم در این باره نوشته شده. بعضی می‌گویند این ایراد از یک جهت هم موجه است و این دو اصلاً حد وسطی ندارد، یا این یا آن. کسان دیگر می‌گویند این کار شدنی است، نمونه‌ای هم که مثال می‌زنند مورخ مشهور تاریخ ادیان، میرچا الیاده است. الیاده هم به کربن ارادت داشته، شاگرد کربن بوده. الیاده در دایرة‌المعارف مشهور دین که نوشته می‌گوید من پدیدارشناس‌ام ولی بعداً خودش می‌گوید: من نمی‌توانم آن فکر تاریخی را کنار بگذارم. یک عده به الیاده ایراد گرفتند – همین ایرادی که به امیرمعزی گرفتند- که یا این یا آن؛ ولی آنجا الیاده از موضعش دفاع می‌کند و می‌گوید شما می‌توانید پدیدارشناس تاریخی‌نگر باشید. این یک نکته اساسی است که روش‌ها با هم تفاوت دارد و این نتایج مبتنی است بر روشی که با آن شیعه‌شناسی یا امام‌شناسی می‌شود.

من یک مثال جالب توجه از هر دوی اینها بگویم. کربن می‌گوید اصل یا ذات تشیع، مفهوم ولایت است. امیرمعزی می‌گوید در شیعه نخستین – یعنی در آن قرون اولیه- آنچنان که در متون اولیه شیعه پیدا می‌شود، ولایت اصل است. یکی سخن از مغز و ماهیت تشیع می‌کند و می‌گوید ولایت در ذات تشیع است حتی اگر ما برای اثبات این امر دلایل تاریخی پیدا نکنیم، دیگری یعنی امیرمعزی می‌گوید من منابع نخستین شیعه را که نگاه می‌کنم مفهوم ولایت در آن مستتر است. امیرمعزی از نظر تاریخی می‌گوید که من منابع را نگاه می‌کنم و کربن به اصطلاح ماهیت‌شناسی و پدیدارشناسی می‌کند. هر دو به یک نتیجه می‌رسند، هر دو معتقدند که تفکر شیعه یک تفکر عرفانی و باطنی است و بعداً ابعاد فقهی و کلامی پیدا کرده. نظر هر دو این است که در قرن چهارم -در دوره آل بویه که اولین بار شیعه قدرت ظاهری پیدا می‌کند-، وقتی که تشیع با شیخ مفید و با شریف مرتضی به کلام شیعه تبدیل می‌شود، این آغاز افول و عدول از تشیع نخستین یعنی آن تشیع عرفانی است. هم کربن و هم امیرمعزی کلامی شدن شیعه را دور شدن از اصل و ماهیت اولیه‌شان می‌دانند و می‌گویند تشیع به همین ترتیب جلو رفت تا رسید به سید حیدر آملی. سید حیدر آملی دوباره می‌خواهد آن حقیقت عرفانی تشیع را متذکر شود. البته هیچ‌کدام نمی‌گویند فقه یا کلام جزء ابعاد شیعه نیست، منتها می‌گویند اصل تشیع این نیست. سخن از اصل است؛ اصل تاریخی در امیرمعزی و اصل پدیداری یا ماهوی در کربن.

این نظر خود من است که اساساً تفکر شیعه و سنی دو نوع فکری است. یعنی به نظر من حتی اگر مسأله خلافت و آن ماجرای سقیفه هم پیش نمی‌آمد، باز هم این دو نوع تفکر را در اسلام داشتیم: یک تفکر، تفکری است که مبتنی است بر نبوت، مبتنی است بر ظاهر اسلام، مبتنی است بر کلام و فقه، و یک تفکر مبتنی است بر باطن دین، بر باطن اسلام، بر عرفان. در آن تفکر دین منتهی می‌شود به نبوت، در این تفکر هم دین به نبوت ختم می‌شود ولی حقیقت دین در ولایت استمرار پیدا می‌کند. این است که اگر بخواهیم از این منظر وارد قضیه شویم می‌بینیم لطیفه ولایت یا امامت، اصل تشیع است، در واقع اصلِ این فکر است. یک



مقایسه ساده، مطلب را نشان می‌دهد که مقایسه یهود است با مسیحیت. نسبت مسیحیت به یهود مثل نسبت شیعه است به سنی. البته من نمی‌گویم اینها یکی هستند، می‌گویم نسبت میان این دو یکی است. نسبت A به B مساوی است با نسبت C به D. اگر دقت بفرمایید مسیحیت مبتنی است بر مفهوم ولی – ولی در آنجا عیسی مسیح است– مبتنی است بر انسان کامل؛ دین یهود مبتنی است بر کتاب، مبتنی است بر سنت، مبتنی است بر شرع و شریعت. یهود یک دین شریعت‌مدار است. اصلاً مفهوم ولایت در یهود نمی‌تواند باشد. البته من یهودیت رسمی را می‌گویم. بله، به قرائت عرفانی در یهود باید ولایت باشد، اصلاً دین بدون ولایت نمی‌شود؛ ولی من منظورم یهودیت رسمی است و آنچه بر تفکر یهودی غلبه دارد. وقتی سراغ مسیحیت می‌رویم، مسیحیت اساساً مبتنی است بر ولی و انسان کامل. مسیحیت در ادیان ابراهیمی تنها دینی است که به نام خود «ولی» است، به نام «مسیح» است. اسلام به نام پیامبرش نیست، به نام یک شخص نیست، اما شیعه به نام یک شخص است، شیعه همیشه «شیعه علی» بوده. ما معمولاً مضاف‌إلیه‌اش را نمی‌گوییم. حتی در متون اولیه شیعه، واژه «دین علی» داریم. شیعه، شیعه علی است. مسیحیت، مسیحیت مسیح است. یعنی مبتنی است بر حضور «ولی»، انسان کامل یا امام، که دین یا مذهب حول محور او می‌چرخد. تعابیر کلیدی «کتاب الله و سنتی» و «کتاب الله و عترتی» را می‌شود همین‌طور معنی کرد که کتاب مبتنی است بر ولی، مبتنی است بر عترت، بر امام، نه سنت ظاهری. این مغز تفکر شیعی که مبتنی است بر ولی، باعث می‌شود که از جانب اهل سنت بر سنت به معنای ظاهری آن تأکید شود. این‌که یک گروه به خودشان می‌گویند «سنی»، در واقع یک موضع است در برابر این فکر شیعی. چرا می‌گویند سنی؟ مگر شیعه، سنی – به معنای دقیق لفظ– نیست؟ شیعه هم به معنای دقیق لفظ، سنی است؛ منتها در آن نوع تفکر دینی وقتی کسی به خودش می‌گوید سنی، مرادش همان تفسیر دین بر حسب نبوت و ظاهر است و مفهوم ولایت در اینجا منتفی است. از این رو است که در متون عرفای ما وقتی می‌پرسند «سنی کیست» هیچ‌کس نمی‌گوید سنی کسی است که وضو را چگونه می‌گیرد یا الله اکبر را چگونه بیان می‌کند. مثنوی مولانا را بخوانید، می‌گوید سنی کسی است که قائل به رؤیت خداست، سنی کسی است که قائل به انسان کامل است. چندبار مولانا در مثنوی می‌پرسد سنی کیست؟ آن وقت می‌گوید این کسانی که خودشان را سنی معرفی می‌کنند سنی نیستند. درباره معتزله می‌گوید: «خویش را سنی نماید از ضلال» یعنی تو به اشتباه می‌گویی که سنی هستی، تو سنی نیستی؛ در حالی که ما به صورت ظاهر می‌دانیم که معتزله سنی هستند. چرا می‌گوید تو سنی نیستی؟ برای این‌که می‌خواهد بگوید سنت به معنای حقیقی‌اش وابسته به فقه نیست، در آن اعتقادات اولیه و اصولی است که مهم‌ترین رکن آن ولایت و امامت است. چون موضوع فقه فروع دین است، تأکیدی که در متون عرفانی در مورد مفهوم انسان کامل می‌بینیم، در واقع هدف عرفا نشان دادن این است که خلیفه از حیث معنوی باید چه کسی باشد. در واقع عرفا می‌خواستند نشان بدهند که خلیفه باید انسان کامل باشد، ولی باشد، خلافت ظاهری ملاک نیست. البته این نفی اهمیت خلافت ظاهری نیست. محی‌الدین‌بن‌عربی که این همه راجع به انسان کامل بحث می‌کند مفهوم ولایت را بسط می‌دهد. کربن می‌گفت وقتی من آثار محی الدین را خواندم و بعد اصول کافی را خواندم، گفتم که انگار کلینی تابع ابن عربی بوده، یا بالعکس، در حالی که کلینی لااقل دو قرن قبل از ابن عربی است.

نکته آخر این است که به نظر بنده آن روایاتی که مثلاً در اصول کافی می‌بینیم و بعد می‌بینیم در دوره صفویه چگونه ملاصدرا این روایات را شرح می‌کند برای این است که می‌خواهد شیعه بودن را به معنای دقیق اصلی‌اش احیا کند. چرا ملاصدرا «اصول کافی» را شرح می‌کند؟ چرا قاضی سعید قمی «توحید صدوق» را شرح می‌کند؟ در واقع آنها می‌خواهند مفهوم اولیه شیعه را احیا کنند. یک حکیم، یک عارف، چرا باید اصول کافی را شرح کند؟ اصلاً اهل فلسفه و حکمت بنا بر تعریفی که خودشان از فلسفه دارند نباید ابتدائاً سراغ احادیث بروند. پس چرا این کار را می‌کند؟ در واقع اینها می‌خواهند آن حقیقت تشیع را به معنای اولیه‌اش –اگر کربنی و پدیدارشناسانه بگوییم– احیا کنند. این است که اگر این روایات را مد نظر قرار دهیم کتابی مثل اصول کافی را با هیچ مبنای کلامی نمی‌شود فهم و تفسیر کرد. انشاالله که متکلمین ایراد نگیرند، ولی هیچ متکلمی نمی‌تواند حقیقت عصمت را فهم و اثبات کند، برای این‌که مبانی کلامی با مبانی عرفانی تفاوت دارد. هیچ متکلمی نمی‌تواند آن خطبه حضرت علی (ع) در نهج البلاغه را که نسبت حق را با خلق نشان می‌دهد تفسیر کند. این مفاهیم همه بر اساس مبانی عرفانی قابل فهم است. در علم کلام، اولین اصل این است که انسان انسان است و خدا خداست، و هیچ نسبت و قرب وجودی بین آنها برقرار نیست. در عرفان، اصل این است که «رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند». حدیث قرب نوافل اصلاً با مبانی کلامی جور در نمی‌آید. آقای مدرسی راست می‌گویند، اگر مفاهیم

اولیه و اصولی شیعه را کلامی و مبتنی بر نقد تاریخی کلامی ببینیم هیچ‌کدام قابل قبول نیست. اما به نظر بنده اگر با مبانی عرفانی وارد شویم، می‌بینیم مفهوم عصمت جزء ذات تفکر شیعه است. بنابراین محل نزاع دو روش مختلف فهم اسلام است.

همین تأثیر فکر کلامی را در مسیحیت می‌بینیم. در قرن چهارم میلادی با تشکیل شوراها دین عرفانی مسیحیت تبدیل می‌شود به یک دین کلامی. این است که مسأله تجلی در مسیحیت –که رکن است– انکار می‌شود. در کتاب «انسان کامل»، عبدالکریم جیلی می‌گوید اگر مسیحی‌ها قائل به تجلی شده بودند ما با آنها مشکلی نداشتیم، این اعتقاد به تجسد است که ایراد دارد. تجسد از کجا می‌آید؟ تجسد با فهم کلامی جور در می‌آید. متکلم علی‌الاصول نمی‌تواند قائل به تجلی شود.

در شوراهای قرن چهارم آنچه که رخ داد این است که یک دین ماهیتاً عرفانی تبدیل شد به یک دین ماهیتاً کلامی. اگر تاریخ سه قرن اول مسیحیت را بخوانید می‌بینید که راجع به تثلیث، شوراها هنوز به نظر قطعی نرسیده بودند. تثلیث نسخه‌های مختلف داشت، یک جور نمی‌گفتند. راجع به تجسد این‌گونه حرف‌ها زده نمی‌شد. هیچ‌جا در متون اولیه مربوط به سه قرن اولیه نگفتند که عیسی خدای پسر است، بلکه عیسی، پسر خداست. پدر شده پسر؛ در شوراها گفتند خدا شده پسر، این یعنی خدا شد انسان. این تبدیل یک دین عرفانی است به کلامی.

در مورد شیعه در قرن چهارم قمری یعنی با حکومت آل بویه که شیعه تا حدی قدرت یافت، این موضوع پیش می‌آید. امیرمعزی می‌گوید در قرن چهارم مذهبی که ذاتاً عرفانی بود تبدیل شد به یک مذهب کلامی. آن وقت ماندند که با عقل معتزله –وقتی مذهب کلامی شد و به سمت معتزله رفت– چطور می‌توانند عصمت را توجیه کنند. مشکل این است که با مبانی کلامی نمی‌توان مفاهیمی از این قبیل را که ذاتاً عرفانی است اثبات کرد.

نشست علمی

«حکمت در ادبیات فارسی»

دبیر علمی: دکتر مجید حمیدزاده

عطار نیشابوری	دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی
عبدالرحمن جامی	آیت الله دکتر سید مصطفی محقق داماد
نظامی گنجوی	دکتر علی اصغر دادبه
ادبیات پس از انقلاب اسلامی	دکتر محمدرضا سنگری

عطار نیشابوری

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی
استاد فلسفه و رئیس پژوهشکده فلسفه مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



ای روی در کشیده به بازار آمده
خلقی بدین طلسم گرفتار آمده

این شعر، شعر عطار نیشابوری است و موضوع بحث این جلسه هم، چنان که اعلام شد «حکمت در ادبیات فارسی» است. جای این عنوان، قرن‌ها خالی بوده، حالا که اولیاء این انجمن به این فکر افتادند باید از آنها تشکر کنیم.

بسیار حکمت‌ها در ادبیات فارسی ما نهفته است ولی این مردم قرن‌ها از این حکمت غافل بوده‌اند. ای کاش این نشست، طلیعه‌ای باشد در آینده که انسان‌ها بیش از آنکه حکمت را در آثار ارسطو، هراکلیتوس و هگل ببینند، حکمت را در آثار فاخر ادبیات فارسی ببینند؛ که تا به حال ندیدند. این‌که چرا ندیدند، جای بحث اینجا نیست، از من نپرسید. ولی بحمدالله همین مجلس طلیعه است. ای کاش ما متوجه شویم که در دواوین فارسی ادبای ایرانی، از فردوسی و سعدی و حافظ و بیدل و نظامی گنجوی تا قرن اخیر، چه حکمتی هست.

گنجه در ترکستان است ولی نظامی گنجوی به فارسی شعر گفته. مولوی در قونیه زندگی کرده، قونیه در ترکیه است، قبه و بارگاه او هم در ترکیه است ولی مولوی اهل بلخ است. بلخ در خراسان بزرگ است. الان وقتی می‌گوییم خراسان، مشهد به ذهن شما می‌آید. خراسان بزرگ از قزاقستان تا کوه‌های کولی‌کش و نیشابور وسعت داشت، از ایران فعلی بزرگ‌تر بود. ازبکستان، قزاقستان، تاجیکستان، اینها

همه در خراسان بزرگ بودند. یادتان نرود که چه کشور و چه فرهنگی داشتیم. شعرای زیادی در این سرزمین زندگی می‌کردند که بیشتر آنها هم خراسانی بودند؛ یکی از آنها عطار نیشابوری است.

اولین شاعر فارسی‌زبان توانمند، رودکی بود. رودکی اهل تاجیکستان است، قبر او هم همان‌جاست. یک سال دقیقاً همان روزی که من در تاجیکستان بودم دیدم که مجسمه لنین را پایین می‌کشند –چون آنجا سال‌ها مارکسیست بود– و به جای آن مجسمه فردوسی را گذاشتند. یک شاعر لایق به نام شیرعلی هم آنجا شعر خواند که متأسفانه شعر اصلی یادم نیست ولی برگردان آن این بود که فردوسی نمی‌جنبد نمی‌جنبد. واقعا فردوسی نمی‌جنبد! هزار سال است که فرهنگ فارسی ما را حفظ کرده؛ به خاطر تلاش‌های اوست که شما امروز می‌گویید حکمت در ادبیات فارسی. در خود فردوسی حکمت را پیدا کن. در شاهنامه حکمتش را بجو. اگر بخواهیم در این باب صحبت کنیم، سخن به درازا می‌کشد.

و اما بحث امروز من درباره عطار است، عطار نیشابوری. عطار عارف است، فیلسوف نیست و ظاهراً با فلسفه میانه‌ای ندارد. اگر کسی به فلسفه بد گفته باشد عطار از او هم بیشتر به فلسفه بد گفته، اما نگران نباشید، به حکمت بد نمی‌گوید. هیچ‌کس ضد فلسفه به این غلیظی شعر نگفته. چه گفته؟ شعر او را برایتان می‌خوانم:

کاف کفر ای جان به حق المعرفة
خوش‌ترم آید ز فاء فلسفه
چون که این علم لزج چون ره زند
بیشتر بر مردم اگه زند

این را درباره فلسفه گفت. درباره شعر هم گفته. در همه جا اظهار نظر کرده. چه می‌گوید؟

شعر دانی چیست؟ مرواریدی از دریای عقل
شاعر آن افسونگری کاین طرفه مروارید سفت

هم در مورد شعر گفته، هم در مورد فلسفه گفته و هم در مورد عرفان. اما اگر شعر مروارید دریای عقل باشد، برای به‌دست آوردن آن مروارید، شناوری می‌خواهد در دریای عقل یا نه؟ چه کسی در دریای عقل شناوری می‌کند؟ عمق دریای عقل چقدر است؟ حالا آیا کسی که می‌خواهد در دریای عقل شناوری بکند ضد حکمت است؟! پس اگر در مورد فلسفه بد می‌گوید بعضی فیلسوف‌ها را می‌گوید نه همه را. خود فلسفه را نمی‌گوید! در همه فرقه‌ها گمراه هست از جمله در فلسفه. امروز هم ما فیلسوف گمراه داریم؛ در فرانسه، انگلستان و...، فیسلوف‌هایی هستند که ضد دین و ملحدند. اما عطار با حکمت بد نیست. باید در دریای عقل شناوری کرد. یکی از شناوران دریای عقل و حکمت خود شیخ عطار است. در مورد مقام عرفان او نمی‌توانم صحبت کنم که چه مقامی دارد، همین اندازه اجمالاً بگویم که مولوی درباره او می‌گوید: عطار روح بود و سنایی دو چشم او. شاید کمتر کسی است که با مثنوی مولوی سر و کار نداشته باشد. مولوی را عارف می‌دانید یا نه؟ مولوی می‌گوید

عطار روح بود و سنایی دو چشم او
ما از پی سنایی و عطار آمدیم

مولوی عارف رند قلندر بی‌باک، خودش را پیرو عطار می‌داند؛ پس ببینید عطار چه مردی بوده. عطار اهل نیشابور بوده. هر وقت به نیشابور تشریف بردید سر قبر عطار هم بروید. خیام و عطار هر دو آنجا آرمیده‌اند، هر دو هم رند هستند؛ البته فاصله بین‌شان زیاد است. جهان خیام یک جهان است و جهان عطار یک جهان دیگر. هر دو جهان خوبی دارند. اینها همه مقدمه بود. برگردیم به شعری که اول سخنم خواندم.

ای روی در کشیده به بازار آمده
خلقی بدین طلسم گرفتار آمده

خلق یعنی کل عالم. همه آدم‌ها طلسم شده‌اند. از طلسم، معنی بد نفهمید! این طلسم به معنی سحر و جادو نیست. پس آن چه طلسمی است که خلایق از آغاز تا امروز و تا پایان گرفتار آن طلسم‌اند؟ طلسمی است که روی در کشیده به بازار آمده. یک کسی با نقاب وارد بازار شده. این کیست؟ کیست که نقاب بر روی کشیده و همه جا حضور دارد؟ آن کسی که همه جا حضور دارد و زیر نقاب است کیست؟ خداوند. خدا همه جا هست. با نقاب یا بی نقاب؟ با نقاب. بازار هم نه به معنی بازار تهران و اصفهان؛ بازار خلایق، بازار جهان. این جهان یک بازار است. حق تعالی آمده به بازار جهان و همه جا حضور دارد ولی زیر نقاب است. کی نقاب را برمی‌دارد؟ چگونه نقاب را برداریم؟

وحدت ادیان و گفتگوی بین طرفداران ادیان آسمانی –یهود و مسیحیت و مسلمان و شیعه و سنی و بودایی و ادیان دیگر– تا به حال به

نتیجه‌ای نرسیده. امروزه هر دینی در دنیا طرفدار دارد؛ چند دین وجود دارد و طرفداران ادیان هم زیاد است. خیلی وقت‌ها کشیش‌های مسیحی و علمای سنی و شیعه نشسته‌اند با هم صحبت کرده‌اند که به هم نزدیک شوند، ولی نمی‌شوند. او از مسیحیت می‌گوید، آن یکی از یهود، آن دیگری از بودایی، آن یکی از شیعه صحبت می‌کند و می‌روند. ادیان چه زمانی می‌توانند به هم نزدیک شوند؟ زمانی که عطار مآب باشند، عطار را بخوانند و بفهمند. عرفان، راه وحدت ادیان است. عرفان شما را به جایی می‌برد که دست از اختلافات برمی‌دارید یا اگر هم برندارید اختلافات، اندک خواهد بود. نمی‌گویم دست از اختلافات بردارید. نه! شیعه شیعه بماند، بقیه هم اگر دل‌شان خواست بمانند و اگر نخواست نمانند. بحث من این نیست، من چیز دیگری می‌خواهم بگویم. اگر همه اینها وحدت را بفهمند، آن روی در کشیده به بازار آمده را بفهمند، آن‌وقت وحدت قوی‌تر است یا کثرت؟ مسلّم است که وحدت. آن‌وقت اگر هم کثرت باشد ناچیز است. پیام عرفان ابدی است. هیچ پیامی به ابدیت پیام عرفان نیست. پیام هیچ ایدئولوژی ابدی نیست. شما یک ایدئولوژی در عالم پیدا کنید که پیامش ابدی باشد و تا حالا مانده باشد. من نمی‌خواهم به ایدئولوژی‌ها و مکتب‌ها اشاره کنم. این همه ایدئولوژی –الهی و غیر الهی، فلسفی، اجتماعی– هست؛ آیا ابدی باقی مانده‌اند؟ عرفان ابدی است. پیام عرفان ابدی و جاودانه است. چرا؟ چون به اصل می‌رود. به وحدت رفتن یعنی به اصل رفتن. اگر موجودات بخواهند به اصل خودشان برگردند باید به کثرت بروند یا به وحدت؟ به وحدت.

عطار در همه تعلیماتش–در مصیبت‌نامه‌اش، در منطق‌الطیرش– یک پیام دارد و بیشتر هم آن را به شعر گفته. «به خود بمیر، به حق زنده باش». خداوند انسان را به خود می‌میراند و به خودش –که حق باشد– زنده می‌کند. می‌دانید به خود مردن و به حق زنده بودن یعنی چه؟ به خودم زنده باشم یا به حق؟ اگر به خودم زنده باشم فرعونی بیش نیستم. اما اگر به خود بمیرم و به حق زنده شوم آیا دیگر بعد از آن مرگ دارم؟! این مقام فنا که در اصطلاح عرفا می‌شنوید اکثر مردم معنی آن را نمی‌فهمند، فکر می‌کنند فنا یعنی خودش را بکشد. نه، معنی فنا این نیست. بقا در فناست. به خود بمیر، به حق زنده باش. فنا به خود و بقا به حق. چه چیزی از این جاودان‌تر است؟ هیچ چیز.

یک عارف هندی حرف قشنگی می‌زند – نمی‌دانم مسلمان است یا نه، ولی عارف است– می‌گوید آسمان و زمین و من از یک ریشه‌ایم. حرف عجیبی می‌زند و راست هم می‌گوید. آسمان هم خودش معانی دارد، کهکشان‌ها اندر کهکشان است، اگر بخواهیم علم هیئت امروز را بخوانیم خیلی حرف‌ها هست. زمین هم که می‌دانیم چقدر گسترده است. إِنَّ أَرْضَ اللّه وَاسِعَةٌ فَتُهَاجِرُوا فِيهَا. حالا عارف هندی می‌گوید من. آسمان از من بزرگ‌تر است یا من از آسمان بزرگ‌ترم؟ زمین از من بزرگ‌تر است یا من از زمین بزرگ‌ترم؟ او حتی نمی‌گوید آنها از من بزرگ‌ترند یا من از آنها؛ می‌گوید هر سه یک ریشه داریم. من از جایی آمدم که زمین از آنجا آمده، و من و زمین از جایی آمده‌ایم که آسمان از آنجا آمده. آسمان‌ها و زمین و من از کجا آمده‌ایم؟ عطار به این سؤال جواب داده: ای روی در کشیده به بازار آمده. عارف هندی می‌گوید من و آسمان و زمین از یک ریشه‌ایم، عطار هم به زیبایی به فارسی گفته:

ای روی در کشیده بـه بـــازار آمـده
خلقی بـدیـن طلسم گـرفـتـار آمـده

هرچه در عالم هست تجلیات گوناگون حق تبارک و تعالی است. غرب و شرق و شمال و جنوب و سیاه و سفید و زن و مرد و فقیر و غنی، بازار هستند. این اختلافات برای چیست؟ چون نقاب در کشیده به بازار آمده این طلسم درست شده، نقاب را که بردارد دیگر هیچ اختلافی نیست. لِمَنِ الْمُلْکُ؟ لِلّهِ الْواحِدِ الْقَهّارِ. وقتی پرده از رو برمی‌دارد دیگر هیچ اختلافی باقی نمی‌ماند. این‌که او زن است، مرد است، پولدار است، فقیر است، رئیس است، مرئوس است دیگر معنی ندارد. ما همه، شاخه‌های یک درخت‌ایم. ببینید یک عارف چقدر زیبا درس توحید می‌دهد. تمام مشکلات از این است که ما توحید را نمی‌فهمیم. در توحید باید به یک موجود برسیم که واحد است یا باید به وحدت برسیم؟ یعنی باید به موجودی که – تصادفاً– واحد است برسیم یا به وحدت؟ اگر به وحدت برسیم آیا دیگر کثرت عرض اندامی دارد؟! این توحید است. توحید در عین ساده بودن، سخت‌ترین مسأله است. آدم‌ها فکر می‌کنند چیزهای سخت، آنهایی هستند که ساده نیستند. ساده‌ترین مسائل، سخت‌ترین مسائل است. ما همه از وحدت حرف می‌زنیم ولی نمی‌دانیم وحدت چیست. اگر وحدت نبود کثرت کجا بود؟!

پیام عرفان جاودانه است. به حق باقی ماندن و از خود فانی شدن، جاودانگی است؛ و انسان جاودانگی را می‌خواهد. یک موجود در این عالم پیدا کنید که جاودانه باشد. کوه ابوقبیس، کوه الوند، اقیانوس کبیر، کره زمین یا حتی کره خورشید، جاودانه است؟ خورشید در حال پیر شدن است، چند سال دیگر افسرده می‌شود و از کار می‌افتد. «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ»، قرآن کریم خبر داده که خورشید از کار می‌افتد. از کار می‌افتد یعنی چه؟ یعنی دیگر نور ندارد، خاموش می‌شود. دریا هم ممکن است خشک شود. چه موجودی است که می‌خواهد تا ابد باقی بماند؟ انسان. انسان برای مردن آمده یا برای ماندن؟ برای ماندن. انسان می‌میرد؛ اما می‌میرد که برود یا می‌میرد که بماند؟ می‌میرد که بماند. عرفا این چیزها را می‌گویند و در رأس عرفا، عطار نیشابوری است. توصیه می‌کنم شما که اهل عرفان‌اید عطار بخوانید.

دکتر حمیدزاده: در بیت بعد هم بحث‌های فلسفی‌تری را مطرح می‌کند.

غیر تو هرچه هست سراب و نمایش است
کانجا نه انـدک اسـت و نه بسیار آمده
اینجا حـلـول کفر بـود و اتـحـاد هم
کاین وحدتی است لیک به تکرار آمده

دکتر دینانی: غیر تو هرچه هست سراب و نمایش است. شیخ عطار دیگر از این صریح‌تر چه بگوید؟ پروردگارا، غیر از تو هر چه هست، دریا، صحرا، جبرئیل، مُلک، ملکوت، همه سراب و نمایش است. سراب که می‌دانید یعنی چه؟ «کسَراب بقیعةٍ یحسَبُهُ الظمانَ». آدم‌های تشنه در بیابان از دور چیزی می بینند و فکر می‌کنند دریاست، هرچه جلو می‌روند می‌بینند آب نیست؛ به این می‌گویند سراب، یعنی آدم فریب می‌خورد و فکر می‌کند آب است ولی آب نیست. غیر تو هرچه هست سراب و نمایش است. نمایش را هم که می‌دانید یعنی چه؟ الحمدلله همه الان اهل سینما و هنر هستند. این روزها سینما حرف اول را در دنیا می‌زند. کار سینما چیست؟ نمایش. خیلی کارها از نمایش بر می‌آید. یک فیلم می‌تواند جامعه را متحول کند. برای مایی که اینجا هستیم همه چیز را واقعی می‌دانیم آن چیزی که در سینما می‌بینیم نمایش است، ولی برای اهل توحید کل عالم سینماست. برای موحدان، کل عالم یک نمایش است.

غیر تو هرچه هست سراب و نمایش است
کانجا نه انـدک اسـت و نه بسیار آمده

در جنب وحدت غیر متناهی حق تبارک و تعالی چه کم است و چه زیاد؟! ما اینجا کم و زیاد داریم. کم و زیاد در حق یعنی چه؟! خدا کم است یا زیاد؟! کمی و زیادی و اندک و بسیار، مال این نمایش‌خانه عالم است. عالم، یک نمایش‌خانه و سینمای بزرگ است. به همین جهت کسانی که این عالم را سینما می‌بینند دیگر سینمای ما را «سینما اندر سینما» می‌دانند. ادبای سابق می‌گویند سبک مجاز از مجاز. این اصطلاحی است که اهل ادبیات می‌دانند. خیلی‌ها این عالم را واقعی می‌دانند و آن را سینمای این عالم، ولی اهل توحید کل عالم را سینما می‌دانند. حقیقت، حق تبارک و تعالی است.

دکتر حمیدزاده:

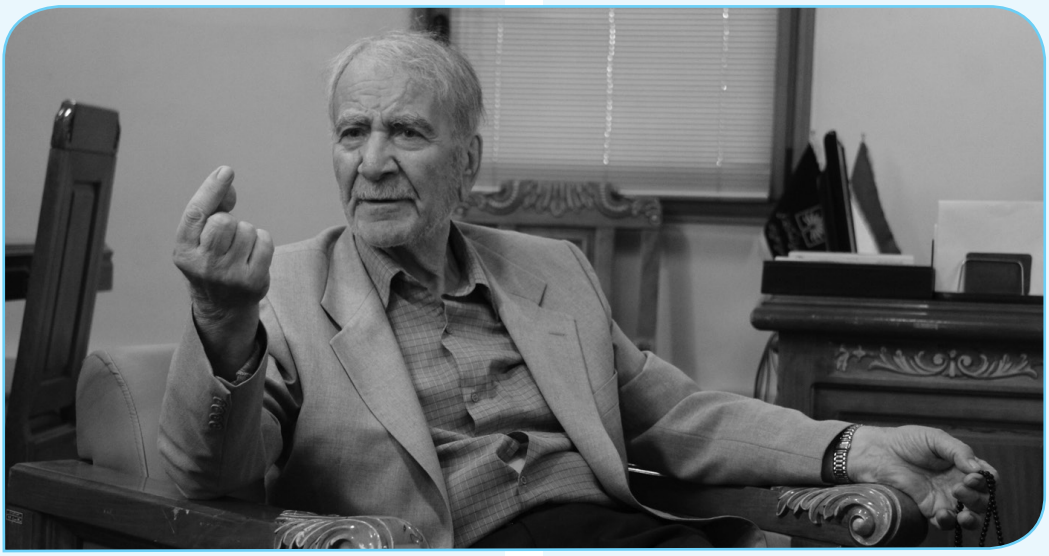
اینجا حـلـول کفر بـود و اتـحـاد هم
کاین وحدتی است لیک به تکرار آمده

دکتر دینانی: اینجا حلول کفر بود و اتحاد هم. این مسأله مشکلی است. اینجاست که قدری ظرافت لازم است و عطار این ظرافت را فهمیده. وقتی که از وحدت – یا همان وحدت وجود به زبان عرفا– صحبت می‌کنیم آن وقت فکر می‌کنند که معنی وحدت قائل شدن این است که خداوند در این درخت، در این میز، در دریا و صحرا حلول کرده. این فکر ناقص آدمیان است. حلول نیست.

حـلـول و اتـحـاد اینجا مـحـال است
که در وحـدت دویـی عین ضـلال است

چون معنی وحدت را خوب نمی‌فهمند از وحدت، حلول می‌فهمند و برداشت می‌کنند. وقتی می‌گویم خدا در نقاب است و همه جا حضور دارد فکر می‌کنند خدا در اشیاء حلول کرده. حلول یعنی چه؟ یعنی مثلاً بوی سیب در سیب حلول کرده. حضور خداوند حلول نیست که در اشیاء حلول کرده باشد. اصلاً اینها اشیاء نیستند؛ اینها جلوه‌اند. اینجاست که اهل قشر با عرفا مخالف‌اند، چون نمی‌فهمند. اهل قشر چون وحدت را نمی‌فهمند، از وحدت، حلول می‌فهمند. حلول کفر است، عطار هم می‌گوید حلول و اتحاد کفر است. ذات معنی حلول، اثنینیت و دوئیت است. در حلول، حالّ و محل لازم نیست؟! یک محل لازم است و یک حالّ. همان «سیب» و «بوی عطر در سیب» دو چیز است. اصلاً حلول یعنی دوئیت؛ یعنی یک حالّ و یک محل. فهم وحدت در عین آسان بودن سخت است. وحدت، غیر نیست؛ غیر، جلوه است، فنومن است.

البته فنومنی که امروز فنومنولوژیست‌ها می‌گویند با فنومن عرفا یک قدری فرق دارد. امروز پدیدارشناسانه سخن می‌گویند. الان اکثر کسانی که با فلسفه غرب آشنا هستند، فنومنولوژیست‌اند. عطار هم فنومنولوژی می‌گوید اما فنومن عطار با فنومن فیلسوفان غربی فرق دارد. این فنومن کجا و آن فنومن کجا؟ عطار حقیقت را جز یک نمی‌بیند و آن هم حقیقت حق تعالی است. کانت پدیدارشناس است، می‌گوید فنومن، می‌گوییم پس نومن کو؟ می‌گوید نمی‌دانم. اصلاً کانت از نومن حرف نمی‌زند. فنومن یعنی چیزی که پدیدار می‌شود. پدیدارشناسی عطار با پدیدارشناسی عصر جدید تفاوت دارد و یک قدری دقیق‌تر است. فنومنولوژیست‌های



امروز، پدیدارشناسی عطار را خوب نمی‌فهمند. پدیدار یعنی همان بیت اول؛ به حلول و اتحاد هم دچار نشویم که کفر است. هیچ دو چیزی یک چیز نمی‌شود. حال و محل یک چیز نمی‌شوند. حلول دوئیت است، کفر است. توحید یکی بیشتر نیست، بقیه جلوه است.

ز وحـــدت دلا تـا بـه کـی در شکی
یکی بین، یکی دان، یکی گـو، یکی

دکتر حمیدزاده: ادامه همین شعر این است که:

بحری است غیر ساخته از موج‌های خویش
ابـــری اســـت عین قطره عـــدد بـــار آمـــده

دکتر دینانی: بحری است غیر ساخته از موج‌های خویش. اگر دریا را دیده باشید به صورت موج اندر موج است. بعضی وقت‌ها موج‌ها خیلی سهمناک و خروشان است. موج‌ها گاهی فرسخ‌ها می‌روند و در ساحل می‌شکنند. موج هم یکی دو تا نیست، دریا مرتب موج می‌دهد. این موج‌ها از کجا می‌آیند؟ موج روی سطح دریاست اما از اعماق دریا شروع می‌شود. از پایین‌ترین درجه می‌آید به سطح، به صورت موج در می‌آید و بعد در ساحل می‌شکند.

اینجا عطار تشبیه کرده؛ جهان موجی است از حق تعالی، جلوه‌ای است از حق تبارک و تعالی. حق تعالی را با کل جهان از ازل تا ابد به دریا و امواج تشبیه کرده. این حکمت ایرانی است در شعر فارسی. کمتر کسی این‌طور می‌تواند حکمت را بیان کند. شعر فارسی را جدی بگیرید. مصیبت‌نامه و منطق‌الطیر عطار را جدی بگیرید.

دکتر حمیدزاده:

بحری است غیر ساخته از موج‌های خویش
ابـــری اســـت عین قطره عـــدد بـــار آمـــده
این را مثال چیست به عینه یک آفتاب
کـز عکس او دو کـــون پـــر انـــوار آمـــده

دکتر دینانی: ابری است عین قطره به بازار آمده. ابر را وقتی نگاه کنید ابر است، ولی وقتی می‌آید قطره قطره می‌آید. بی‌نهایت قطره. قطره‌ها تجلیات آن ابر واحدند. ابر یکی بیشتر نیست. یک توده ابر است ولی قطراتش چندتاست؟ چند قطره باران داریم؟ این قطرات، تجلیات آن ابرند. این تشبیه توحیدی است؛ که حق تعالی چقدر جلوه دارد. جلوه‌های عالم، قطرات باران رحمت حق تبارک و تعالی هستند.

دکتر حمیدزاده:

این را مثال چیست به عینه یک آفتاب
کـز عکس او دو کـون پـر انـوار آمـده

دکتر دینانی: کز عکس آفتاب حق دو کون پر انوار آمده. دو کون یعنی دو جهان، یعنی ملک و ملکوت. این عالم الان نورانی و روشن است. نور این عالم از خورشید است. عالم دیگر هم نورانی است؛ عالمی که ما هنوز تجربه نکردیم و اهل الله تجربه‌اش کرده‌اند هم نورانی است، منتها نور آنجا نور خورشید نیست، نور معنویت است، همان نوری است که با آگاهی با خودتان می‌برید. آگاهی نور است. نور آگاهی روشن‌تر است یا نور خورشید؟ آن عالم هم عالم انوار عالم است و انوار آن عالم، نور آگاهی است. پس آن عالم منور است به نور آگاهی مؤمنین و مؤمنات انشاء الله، این عالم هم منور است به نور خورشید و ماه و ستاره. آن یک بیت را هم بخوانید و تمام کنیم.

دکتر حمیدزاده:

بر خود پدید کرده ز خود سرّ خود دمی
هـجـده هـــزار عـالـم اســـرار آمـده

دکتر دینانی: خداوند این عالم تو در توی لایتناهی را بر خودش ظاهر کرده. عالم را برای خودش خلق کرده که خودش را در آیینه ببیند. عجیب است! خداوند خواسته که خودش را در عالم ببیند. عطار می‌گوید هجده هزار عالم و کهکشان وجود دارد ولی امروزی‌ها به کهکشان‌های متعدد قائل‌اند. حالا این هجده هزار، علامت کثرت است. یعنی شیخ عطار –چند قرن قبل– دارد از عوالم و کهکشان‌ها می‌گوید، از هجده‌هزار عالم اسم برده. ظاهراً در یک روایتی چنین چیزی هست. یعنی عوالم لایتناهی گوناگون، جلوه‌های گوناگون حق تعالی هستند. توحیدی بهتر از این می‌خواهید؟ کدام حکیم یا فیلسوف به این زیبایی از توحید گفته؟ پس حکمت در ادبیات فارسی یعنی این. مصیبت‌نامه و منطق الطیر عطار را بخوانید و از آن حکمت معنوی که در ادبیات فراوان فارسی ما نهفته است بهره ببرید. حالا شیخ عطار فقط یکی از آنهاست. حافظ، سعدی، نظامی گنجوی، اینها همه درّ و گهر در کلمات‌شان نهفته است ولی متأسفانه خوب نمی‌خوانند. این محرومیت ما ست. انشاء الله با ادبیات فارسی که گنجینه حکمت است آشنا باشیم. انگلیسی‌ها یک شکسپیر دارند که مال ۴۰۰ سال پیش است، فقط همین یک نفر را دارند ولی همیشه به او افتخار می‌کنند. حالا شکسپیر در مقابل عطار کیست؟! ما چقدر قدر عطار را می‌دانیم؟ چقدر قدر نظامی را می‌دانیم؟ قدر اینها را بدانیم. اینها بزرگان ما هستند. انشاء الله آثار اینها را بخوانیم و از برکات اندیشه‌هایشان متمتع شویم.

عبدالرحمن جامی

آیت‌الله دکتر سیدمصطفی محقق داماد
استاد حقوق و عضو فرهنگستان علوم



آقای دکتر حمیدزاده به من فرمودند که درباره جامی صحبت کنم. من از حضور فلاسفه محترم و اساتید گرام عذر می‌خواهم اگر مطالب ساده‌ای مطرح می‌کنم.

یکی از اصول مستفاد از ادبیات اسلامی، دور نبودن خداوند است؛ خدا از انسان دور نیست. بشر در تصور اولیه‌اش یا مایل است که یک خدای مجسّد و مرئی را بپرستد و گاهی به نحو شخصی حتی مثل بت او را در بغل بگیرد. در تاریخ بت‌پرستی، بت‌های شخصی یا خانوادگی وجود داشته. یا در تصور دیگر، یک خدای خیلی دور و در آسمان‌ها، به صورت Personal و شخصی، ولی در عین حال دور از دست -که هیچ‌کس به آن نمی‌رسد و هیچ‌کس هم با آن ارتباط ندارد- متصور می‌شوند. من که کمی ذوق حقوقی دارم می‌گویم هر دوی این تفکرات به دست قدرت تأیید می‌شد؛ قدرت‌هایی که می‌خواستند از این دو اندیشه استفاده کنند. در مسأله اول، متولیان بت‌خانه‌ها، خدای روی زمین می‌شدند و به مردم زور می‌گفتند، می‌گفتند خدا در دست ماست. دومی‌ها که خدا را دور می‌کردند پولتیک دیگری داشتند، می‌گفتند هیچ‌کس به خدا نمی‌رسد و فقط ما می‌توانیم به او برسیم، خدا فقط با ما ارتباط دارد و شما اگر می‌خواهید به خدا مرتبط باشید باید از ناحیه ما باشد. الان هم کلیسای کاتولیک می‌گوید که هیچ‌کس نمی‌تواند با خدا ارتباط برقرار کند مگر از ناحیه ما.

این دو نگاه در نگاه اولیه بشر وجود داشته. به نظر

حکیمان اسلامی نگاه دوم هم دست کمی از نگاه اول ندارد. نگاه دوم که خدا را جدای از جهان می‌داند –ولو خیلی بالا و بلند و متعالی باشد– از نظر حکمای اسلامی نگاه درستی نیست. خدای Personal از نظر حکمای اسلامی مصداق شرک است. ملاصدرا رسماً در چند جا در شواهدالربوبیه و در اسفار می‌گوید آیه شریفه «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» دقیقاً منطبق است با کسانی که خدا را اینگونه درک می‌کنند؛ اینها مشرک‌اند و خدای توحید را –که استاد بیان کردند– درک نمی‌کنند. اینها مشرک‌اند، فقط خیال می‌کنند که مؤمن و موحدند. جالب این است که پشتوانه نظر همه حکیمان اسلامی، به‌خصوص ملاصدرا، برداشت‌هایی از قرآن است. هیچ مفسری در برداشت‌های بسیار حکیمانه از قرآن مجید به پای ملاصدرا نمی‌رسد. حکمای



اسلامی می‌گویند که خدای ما نزدیک‌ترین موجود به ماست و فاصله با ما ندارد. این یعنی چه؟ این را با مراجعه به قرآن، خودم تقسیم‌بندی می‌کنم.

آیات قرآن چهار نوع قرب خدا به ما را مطرح می‌کند. ما دو معنا را باید بحث کنیم، قرب و تقرب. عنوان سخن من –که یادداشت کرده بودم که نظم مطالب از دستم خارج نشود– قرب حق تعالی به ما و تقرب ما به او است. من احساس می‌کنم در مورد اولی (قرب خداوند به ما) ما چهار نوع قرب می‌توانیم دسته‌بندی کنیم. یک دسته «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ» است. علامه طباطبایی در المیزان، در تفسیر این آیه، یک حالی پیدا کرده؛ می‌گوید من در قرآن آیه‌ای مهربانانه‌تر از این آیه ندیدم. و بعد دلایلش را می‌شمرد که چرا مهربانانه است. ایشان به ضمیر متکلم توجه می‌کند. می‌گوید إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي، یعنی اگر بندگانم از تو سؤال کردند، عَنِّي، از من، فَإِنِّي، با إنّ برای تأکید و با ضمیر متکلم، قَرِيبٌ، من نزدیکم. أُجِيبُ، باز هم ضمیر متکلم، دَعْوَةَ الدَّاعِ. فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي، باز هم ضمیر متکلم، از من جواب بخواهید، با من سخن بگویید، با من مناجات کنید، با من نجوا کنید. وَلْيُؤْمِنُوا بِي، به من ایمان آورید. چون از اول گفته قریب، حالا می‌گوید چرا قریب‌ام، چه طور هستم. چندین ضمیر متکلم می‌آورد و می‌گوید من اینقدر نزدیکم. چه در مسجد، چه در میخانه، چه در بت‌خانه، چه در خیابان، چه در مزرعه، چه سر کار، چه در رختخواب، می‌توانید با من صحبت و گفتگو کنید. من خیلی نزدیکم. این یک نوع از آیاتی است که قرب خدا به بشر و به همه جهان را می‌رساند که در اینجا منظور قرب خداوند به بشر است، چون می‌فرماید «اذَا سَأَلَكَ عِبَادِي» یعنی بندگان من؛ بحث بر سر بندگان و گفتگو با بندگان است. می‌گوید من به بندگانم نزدیکم. بعد باید صحبت کنیم که قریب یعنی چه. خیلی دلم می‌خواهد بدانم کسی که منکر این مسائل حکمت و فلسفه ملاصدرا است و می‌گوید اینها جدا هستند این آیه ۱۸۶ سوره بقره را چطور تفسیر می‌کنند. این یک دسته از آیات است.

دسته دوم یک ادعای عجیبی دارد؛ می‌گوید ما از رگ حیات – یعنی رگ گردن– به بشر نزدیک‌تریم. این آیه، آیه ۱۶ سوره ق است. « وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» می‌گوید

اگر تردید کنید، یا اگر ذره‌ای وسوسه کنید، من از آنچه که در درون فکر و اندیشه‌ات جرقه می‌خورد خبر دارم. وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ، از رگ گردن به شما نزدیک‌ترم. حالا اگر بخواهم بحث کنم که رگ گردن چه نقشی در زندگی دارد بحث طولانی می‌شود. معنای آن این نیست که خدا در یک جا هست و در یک جا نیست؛ رگ حیات در تمام وجود انسان پیچیده است. من رگ گردن را رگ حیات ترجمه کردم. معنای رگ حیات این است. این یعنی چه که خدا از رگ حیات به بشر نزدیک‌تر است و به همه وسوسه‌های او توجه دارد. اگر شما یک تردید بکنید، خدا می‌گوید من می‌دانم. این هم دسته دوم.

دسته سوم هم خیلی عجیب است. سعدی در گلستان، یک جا این آیه را تفسیر کرده است. سعدی هم ادیب است، هم حکیم است، هم واعظ است – به نظر من در خیلی از جاها واعظ است و ضمناً واعظ شوخ‌طبعی هم هست. در «عشق و جوانی» یک واعظ بسیار شوخ‌طبع است– هم عارف است –یک جاهایی از نظر عرفانی انصافاً از حافظ کم نمی‌آورد– و یک جاهایی فقیه است. ممکن است شما قبول نکنید، چون یک چیز ذوقی است. می‌گوید:

بگذار تا مقابل روی تو بگذریم
دزدیده در شمایل روی تو بنگریم

از نظر فقه ما، دزدی این است که کسی مال شخص دیگری را بدزدد و دست‌درازی به مال کسی بکند. اما بی‌اجازه به صورت یک نفر نگاه کردن دزدی است؟ سعدی می‌گوید دزدی است. بعد می‌گوید:

شوق است در جدایی و جور است در نظر
آن جور به که طاقت شوقت نیاوریم

این فرمول فقهی دارد. چرا؟ فرمولش این است که می‌گوید من اگر دزدی نکنم از هجر تو می‌میرم. پس با قاعده عسر، دزدی را حلال می‌کند. فقه سعدی این است. قاعده عسر را در کتاب قواعد فقه نوشته‌ایم. قاعده عسر، همه چیز را حلال می‌کند. «شوق است در جدایی و جور است در نظر». من چه کار کنم؟ «آن جور به»، آن ظلم و گناه را بکنم بهتر است، «که طاقت شوقت نیاوریم»، چون لا طاقه لنا. این کلمه طاقت را هم از قرآن گرفته. وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ. قاعده عسر است، پس آن قاعده همان اجازه است.

ما را سری است با تو که گر خلق روزگار
دشمن شوند و سر برود هم بر آن سریم

سعدی تو کیستی که در این حلقه کمند
صدها فتاده‌اند که ما صید لاغریم

بگذریم. سعدی هم عارف است، هم حکیم است، هم فیلسوف است و هم مفسّر. در گلستان و بوستان چندین‌جا آیات قرآن را تفسیر می‌کند. اینها را من جمع‌آوری کرده‌ام. یکی از آنها اینجاست: «در جامع بعلبک وقتی کلمه‌ای همی گفتم به طریق وعظ با جماعتی افسرده، دل مرده، ره از عالم صورت به عالم معنی نبرده، دیدم که نفسم در نمی‌گیرد و آتشم در هیزم تر اثر نمی‌کند. دریغ آمدم تربیت ستوران و آینه داری در محلت کوران، و لیکن در معنی باز بود و سلسله سخن دراز در معانی این آیت که و نَحن اَقرَبُ الیه مِنْ حَبل الورید». مورد بحث او این آیه بوده، این آیه را بیان می‌کند و می‌بینند که یک عده خر نشسته‌اند و نگاه می‌کنند و هیچ نمی‌فهمند که یعنی چه. به مخاطبان خود می‌گوید ستوران! می‌گوید دیدم نمی‌فهمند. سخن به جایی رسانیده که گفتم:

دوست نزدیکتر از من به من است
وین عجب‌تر که من از وی دورم
چه کنم با که توان گفت که یار
در کنار من و من مهجورم»

آیه را تفسیر کرده. زیباترین تفسیر از این آیه، این دو بیت است. من نگاه کردم که ابن‌عاشور و حتی مفسر بزرگی مثل مرحوم طبرسی اصلاً این آیه را نفهمیده. سعدی چه جور تفسیر کرده؟

دوست نزدیک‌تر از من به من است
وین عجب‌تر که من از وی دورم
چه کنم با که توان گفت که یار
در کنار من و من مهجورم

حالا دقت سعدی را در اینجا نگاه کنید. من این طور فکر می‌کنم که چون قرآن می‌گوید نَحن اَقرَبُ الیه مِنْ حَبل الورید یعنی انسان را قبول کرده و می‌گوید من به انسان نزدیک‌ام. لذا سعدی اینجا گفته «در کنار من و من مهجورم». حالا این را داشته باشید تا توضیحاتم را تکمیل کنم؛ آیه دسته سوم را اگر بگویم آن وقت می‌فهمید که می‌خواهم چه بگویم.

دسته سوم آیاتی هستند که دلالت می‌کنند به این‌که خداوند از رگ گردن هم نزدیک‌تر است. آن توحیدی که عطار بیان می‌کند اینجاست. وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَكِن لَّا تُبْصِرُونَ. به نظر من این غزل سعدی –البته ننوشته در تفسیر این آیه است– همین را می‌خواهد بگوید:

همه عمر برندارم سر از این خمار مستی
که هنوز من نبودم که تو در دلم نشستی

این بیت به نظر من با «در کنار من و من مهجورم» فرق می‌کند. این وزن که مربوط به قرن هفتم است را در قرون بعدی، فروغی بسطامی –شاعر دوره قاجار– به کار برده؛ ولی عرفان سعدی کجا و او کجا! جناب فروغی گفته:

چه خلاف سر زد از ما که در سرای بستی
بر دیگران نشستی، دل دوستان شکستی
سر شانه را شکستم به بهانه تطاول
که به حلقه حلقه زلفت نکند درازدستی

این قافیه مال سعدی است که می‌گوید:

همه عمر برندارم سر از این خمار مستی
که هنوز من نبودم که تو در دلم نشستی
تو نه مثل آفتابی که غروب و صبحت افتد
دگران روند و آیند و تو همچنان که هستی
نه عجب از آنکه دشمن شکنی به روز هیجا
تو که قلب دوستان را به مفارقت شکستی
برو ای فقیه دانا به خدای بخش ما را
تو و زهد و پارسایی، من و عاشقی و مستی

به نظر من، سعدی این آیه را تفسیر کرده که من از خودت به خودت نزدیک‌ترم. البته در معاصرین هم آقای مهرداد اوستا یکی دو بیت دارد که به نظر من می‌خواسته همین آیه را تفسیر کند.

که را شناسم از این پس اگر تو را نشناسم؟
که را پرستم اگر بعد از این تو را نپرستم؟

این بیت که گفتم تفسیر این آیه است این است:

هنوز نقش وجود مرا به پرده هستی
نبسته بود زمانه که دل به مهر تو بستم

به نظر می رسد که این غزل جناب اوستا دنباله همان حرف سعدی و برگرفته از همان است «که هنوز من نبودم که تو در دلم نشستی» بگذریم.

آخرین آیه که همان چهارمین دسته است را باید حکیمی مثل ملاصدرا تفسیر بکند. من هم از تفسیر ملاصدرا برایتان می‌گویم. واقعاً جز او کسی نمی‌تواند تفسیر کند. این آیه، آیه ۲۴ سوره انفال است. «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا استَجیبوا لِلّهِ وَلِلرَّسولِ إِذا دَعاکُم لِما یُحییکُم وَاعلَموا أَنَّ اللّهَ یَحولُ بَینَ المَرءِ وَقَلبِهِ». یکی از آیاتی که ملاصدرا برای اصالت وجود استدلال کرده این آیه است. «یَحولُ بَینَ المَرءِ وَقَلبِهِ». ملاصدرا می‌گوید اگر وجود نباشد عالم مجوف است؛ ماهیات که اعتباریات است! یعنی هستیِ خداست که بشر را هست کرده.

چهار آیه که مربوط به قرب بود را بررسی کردیم. این قرب یقیناً قرب مکانی نیست؛ یعنی نزدیکی خداوند به ما که به معنی مکانی نیست! حالا همان‌طور که سعدی گفت «در کنار من و من مهجورم» یعنی می‌شود خدا به ما نزدیک باشد ولی ما به او نزدیک نباشیم. چیز عجیبی است. تناقض است؟ نزدیکی و قرب در مکان این طور است که اگر انگشت من به میز نزدیک باشد آن میز هم به انگشت من نزدیک است. اینها تضایف است؛ یعنی دو چیز که به هم تقارب دارند اگر این به آن نزدیک باشد آن هم به این نزدیک است، نمی‌شود که یکی نزدیک باشد و یکی جدا. قرآن می‌گوید ما به همه بندگان‌مان نزدیک‌ایم. اما ما چطور؟ ما به این زودی نمی‌توانیم نزدیک باشیم. این دیگر کار می برد و سلوک می‌برد. با سلوک می‌شود تقرب پیدا کرد. ما باید متقرب باشیم. «قربة الی الله» و «تقربا الی الله»، یعنی نزدیکی بجوییم؛ باب تفعل است. ما باید نزدیک باشیم و نزدیکی بجوییم. نزدیکی جستن، کار حکما و عرفاست. زنده باد ملاصدرا که آن عرفان و سلوک محض محی‌الدینی را آورده در حکمت! می‌گوید عقل عملی چهار مرحله دارد. همان کار محی‌الدینی را آورده در حکمت و می‌گوید مثل عقل نظری که مراحل دارد – عقل نظری از عقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل بالفعل و عقل مستفاد و غیره تشکیل شده– عقل عملی هم چهار مرحله دارد که حاجی سبزواری (ره) آن را خلاصه کردند:

تجلیةٌ تخلیةٌ تحلیه
ثم فناءٌ، مراتبٌ مرتقیه.

چهار مرحله دارد. مرحله اول، تجلیه است یعنی عمل به قوانین و نوامیس شریعت. دوم، تخلیه است یعنی خالی کردن نفس از رذایل و پلیدی‌ها و زشتی‌ها. سوم، تحلیه است یعنی مزیّن کردن نفس به صفات حمیده و پسندیده. و آخری فناً، یعنی آخرش فناء فی الله است. مراتبٌ مرتقیه. من یک بار دیگر هم در درس‌های دیگر گفته‌ام که ملاصدرا با کمال زیرکی در «شواهد الربوبیه» از واژه استکمال استفاده می‌کند؛ یعنی مرحله اول، مقدمه رسیدن به مرحله دوم است، نه این‌که مرحله اول را رها کنی! مرحله دوم، واجد مرحله اول است؛ نمی توانی شریعت را رها کنی. مرحله سوم مثل هر کمال دیگری واجد هر دو مرحله قبل است.



استکمال، حرکت اشتدادی لازم دارد. پس چهارمی فناً، یعنی فناء فی الله است. وقتی فنا شد چه می‌شود؟ بعد از فنا چیست؟ ملاصدرا در شوهد الربوبیه اظهار عجز می‌کند و می‌گوید دیگر بیان من قاصر است که بگویم بعد از فنا چیست. چرا؟ چون تا شهود اتفاق نیفتد کسی آن را درک نمی‌کند و نمی‌تواند با قدرت لفظ بیان کند. بعد می‌گوید اینجا دیگر سفر است. وقتی به حق رسید یک وقت با حق در حق سیر می‌کند، دو مرتبه مع الحق به خلق برمی‌گردد، که دیگر ملاصدرا اینجا نیم صفحه بیشتر ندارد و می‌گوید اینها را دیگر با بیان نمی‌شود گفت؛ درک است، شهود است. در حقیقت ادعا می‌کند که من اینها را شهود کردم.

می‌خواهم یک سؤال مطرح کنم و عرضم را تمام کنم. آیا وقتی آدم به خدا و به معشوق رسید، راحت می‌شود؟ عده‌ای می‌گویند بله، دیگر آنجا دارالسلام است، دیگر اضطراب نیست. شاید عده زیادی این‌طور معتقد باشند، ولی عبدالرحمن جامی نظر دیگری دارد. اولاً عبدالرحمن کیست؟ عبدالرحمن یک موجودی است مثل بنده که هم فقیه بوده و هم عارف و فیلسوف و حکیم، یعنی معلم فلسفه و اهل فلسفه بوده، ولی قاضی بوده و جالب است که قاضی زاده هم هست. ایشان از نوادگان و از نسل محمد بن حسن شیبانی – شاگرد ممتاز ابوحنیفه– است. ابوحنیفه هرگز قلم به دست خودش نگرفته و چیزی ننوشته؛ همیشه از او تقریر کرده‌اند. مثل میرزای شیرازی ما می‌ماند که هر چه از او مانده مقررین او نوشته‌اند. ابوحنیفه هم همین‌طور بود. این محمد بن حسن شیبانی خراسانی ایرانی باهوش، دمار از روزگار عرب‌ها درآورد. ایشان یک دوره درس‌های ابوحنیفه را تحت عنوان «سِیَر» تقریر کرد و ابداعی کرده که پدر حقوق بین‌الملل امروز، در مقابل او بسیار بسیار خاضع است. من در کتاب «حقوق بین‌الملل، رهیافته اسلامی» مفصل نوشته‌ام که گروسیوس –که امروز به او پدر حقوق بین‌الملل می‌گویند– می‌گوید من بنده خانه‌زاد محمد بن حسن شیبانی مسلمان هستم. قوانین جنگ، قوانین صلح، روابط دوستانه، روابط خصمانه، روابط بی‌طرفی با فقه اسلامی را ابداع کرده. دو تا کتاب نوشته. اول کتاب «السِیَر الصغیر» یعنی یک concise مختصر نوشت و برای دربار بغداد –حکومت عباسی– فرستاد. فقهایی که در دربار هارون بودند گفتند این را چه کسی نوشته؟ این متن زیبا و فصیح عربی، این کتاب به این مستطابی را چه کسی تالیف کرده؟ گفتند یک نفر خراسانی به نام محمد بن حسن شیبانی. گفتند مگر می‌تواند یک نفر عجم چنین بنویسد؟ این خبر به آقای شیبانی رسید، به او برخورد، گفت ما نمی‌توانیم بنویسیم؟! یک کتاب نوشت «سِیَر الکبیر»، چند برابر آن سِیَر الصغیر، و باز هم آن را برای هارون فرستاد. هارون وقتی که دید چنین خضوعی در مقابلش کردند آقای محمد بن حسن شیبانی را اول قاضی القضات و بعد والی ری کرد. الان هم قبر او در منطقه ما است؛ نوشته‌اند منطقه طبرک واقع در اول دروازه خروجی ری به طرف خراسان. علی القاعده حوالی مسگرآباد یک تپه‌ای هست، قبر او بالای تپه طبرک است. این مرد تا ۹۰ سالگی تحقیق می‌کرده. در آخر عمر، چشم‌هایش هر دو کور شد ولی غربی‌ها در برابر او خاضع‌اند. درباره او نوشته‌اند در ۹۰ سالگی، در هوای گرم تابستانی ری، تشتی از آب جلوی او گذاشته بودند و عده‌ای می‌آمدند این آب را باد می‌زدند که باد خنک به صورت او بخورد، تسع جوار رومیات کنّ یقرأن العلم علیه، ۹ زن رومی برای او مسائل علمی را می‌خواندند و او نظر می‌داد.

او یک نواده‌ای دارد به نام عبدالرحمن جامی که پدرش او را به تربت جام برده و قاضی آن منطقه شده. بعضی از عرفا می‌گویند وقتی فناء فی الله شد و انسان به مرحله آخر رسید دیگر صفات خدا در او تجلی می‌کند، و چون صفات خدا عین ذات اوست، اگر این صفات در بشر تجلی کند انسان به دارالسلام و آرامش مطلق می‌رسد. اما عبدالرحمن می‌گوید نه! فناء فی الله اولِ سوز و گداز و اولِ درد است. جناب عبدالرحمن

جامی کتاب‌های مختلفی دارد، یکی از کتاب‌های او «هفت اورنگ» است. اورنگ یعنی تخت، سریر. این کتاب هفت بخش است که اسم هر بخش را یک سریر گذاشته. یکی از این بخش‌ها «سبحة الابرار» است. در سبحة الابرار شگرد او این است که در میان یک قصه، یک مرتبه یک مطلب عرفانی را می‌گوید. در آنجا یک قصه‌ای از ذوالنون مصری نقل می‌کند. ذوالنون مصری عارف قرن دوم است. معروف است که می‌گویند اولین کسی که اصطلاحات عشق و کلمات مجازی را در عرفان آورد ذوالنون بود. الان در عرفان اسلامی بسیاری از مطالب در قالب ادبیات لفظی عشق و عاشقی می‌آید. جامی در آنجا قصه‌ای از ذوالنون مصری نقل می‌کند. می‌گوید:

والی مصر ولایت، ذوالنون
آن ز اسرار حقیقت مشحون
گفت در مکه مجاور بودم
در حرم حاضر و ناظر بودم
ناگه آشفته جوانی دیدم
چه جوان، سوخته جانی دیدم
لاغر و زرد شده همچو هلال
کردم از وی ز سر مهر سؤال
که مگر عاشقی ای شیفته مرد
که بدین گونه شدی لاغر و زرد
گفت آری! به سرم شور کسی است
که و را عاشق رنجور بسی است
گفتمش یار به تو نزدیک است؟
یا چو شب روزت از او تاریک است؟
گفت در خانه اویم همه عمر
خاک کاشانه اویم همه عمر
گفتمش یک‌دل و یک‌روست تو را
یا ستم‌کار و جفاجوست تو را
گفت هستیم به هر شام و سحر
به هم آمیخته چون شیر و شکر
گفتمش یار تو ای فرزانه
در کنار تو بود هم‌خانه
لاغر و زرد شده بهر چه‌ای؟
تن همه درد شده بهر چه‌ای؟
گفت رو رو، که عجب بی‌خبری
به کزین گونه سخن درگذری
محنت قرب ز بعد افزون است
دلم از محنت قربش خون است
هست در قرب بسی بیم زوال
نیست در بعد جز امید وصال
محنت قرب تن و جان سوزد
شمع امید روان افروزد

این است معنای ناله افرادی مثل حضرت مولی المتقین یا حضرت سجاد در دعاها. اینها عابدند، اینها که از گناه ترسی ندارند! إِلَهِی صَبَرْتُ عَلَی حَرِّ نَارِکَ فَکَیْفَ أَصْبِرُ عَلَی فَرَاغِکَ؟ خدایا اگر یک وقت از من دور شوی، من چگونه بر فراغ تو طاقت بیاورم؟ معنای قرب از نظر جامی این است، می‌گوید وقت قرب نگرانم که دوباره بُعد پیدا بشود. وقتی که به معشوق رسیدی تازه ناز می‌کند. به قول جناب عماد الدین خراسانی:

دلم آشفته آن مایه ناز است هنوز
مرغ پر سوخته در پنجه باز است هنوز
جان به لب آمد و لب بر لب جانان نرسید
دل به جان آمد و آن بر سر ناز است هنوز
همه خفتند به غیر از من و پروانه و شمع
قصه این دو سه دیوانه دراز است هنوز

و السلام علیکم و رحمه الله.

نظامی گنجوی

دکتر علی‌اصغر دادبه
استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی



حسب معمول، من دو سه بیتی از درآمدی که بر خسرو و شیرین راجع به عشق هست بخوانم و حرف‌ها را شروع کنیم.

مرا کز عشق به ناید شعاری
مبادا تا زیم جز عشق کاری
فلک جز عشق محرابی ندارد
جهان بی خاک عشق آبی ندارد
غلام عشق شو کاندیشه این است
همه صاحبدلان را پیشه این است
جهان عشق است و دیگر زرق سازی
همه بازی است الا عشق‌بازی
اگر بی‌عشق بودی جان عالم
که بودی زنده در دوران عالم
کسی کز عشق خالی شد فسرده است
گرش صد جان بود بی‌عشق مرده است
اگر خود عشق هیچ افسون ندارد
نه از سودای خویشت وارهاند
مشو چون خر به خورد و خواب خرسند
اگر خود گربه باشد دل در او بند
به عشق گربه گر خود چیر باشی
از آن بهتر که با خود شیر باشی

طبیعی است که کسی که هیچ دلبستگی ندارد و دوستی نمی‌دارد، خیلی فسادها از او برمی‌خیزد؛ به همین جهت بود که تئوری مذهب عشق این‌قدر اهمیت پیدا کرد. این حرف‌هایی که امروز در مورد تکثر دینی و این چیزها می‌زنند؛ آنها همه را می‌فهمیدند و به زبان

خودشان می‌گفتند که هر آیینی که می‌خواهی داشته باش، اما اهل مهرورزی باش. معلوم است که اگر چنین باشد صلح هم هست، دوستی هم هست، زندگی هم هست.

شاید بعضی از دوستان حاضر در اینجا، در آن سال‌هایی که من پنج شش سخنرانی راجع به نظامی در شهر کتاب کردم، هم حاضر بودند، که به برخی از آنها اشاره می‌کنم. آنجا به طور مفصل بحث کردم، ولی شاید این بحث –غیر از بعضی افزوده‌ها– صورت دیگری هم بتواند داشته باشد. چون اگر قرار است که معلم باشیم هر بار که درسی می‌دهیم باید بار بعد، کامل‌تر و بهتر باشد. روضه هم همین‌طور است، روضه بعدی باید مستمع را بیشتر به گریه بندازد.

در سخنرانی‌های شهر کتاب عرض کرده بودم که اساساً اگر از منظر بلاغت نگاه کنیم، شعر در معنای فلسفی آن، در معنای کلام مخیَّل یا مخیِّل –به هر دو معنا به دو اعتبار–، دو قصه دارد که قدما به آن غرض اولی و اغراض ثانویه می‌گفتند. غرض اولی آن چیزی است که چشم شما می‌بیند و گوش شما می‌شنود. و می‌گفتند اغراض ثانویه، نمی‌گفتند غرض ثانویه؛ برای این‌که شعر گزاره‌ای است که بیش از یک معنا دارد. به همین جهت حافظ آن‌قدر مهم است؛ برای این‌که غالب گزاره‌های شعری او چند وجهی است. اگر فال هم بگیرید و حتی منهای اعتقاد و وصل به آسمان هم نگاه کنید، به لحاظ علمی هم نگاه کنید جواب می‌دهد. این موضوع را هم من در آنجا نوشته‌ام. غرض اولی مطلبی است که شما از آن به عنوان مواد و مصالح استفاده می‌کنید که پیام شاعرانه‌تان را بدهید، پیامی که هرگز نوشته و گفته نمی‌شود و باید دریابید؛ اهمیت شعر این است. آن مواد چیست؟ آن مواد از ساده‌ترین مسائل شروع می‌شود تا پیچیده‌ترین مسائل فلسفی. ساده‌ترین مسائل که تکلیف‌اش روشن است. مثلاً این بیت

بر دست حنابسته نهد پای به هر گام
هر کس که تماشاگه او زیر چنارست

حس خودش را نسبت به خزان بیان می‌کند. نمی‌گوید این حس من است، اما از تشبیه برگ‌های چنار که پنجه‌ای شکل هستند به دست حنابسته استفاده می‌کند و می‌گوید هر کسی که آنجا راه می‌رود و تماشاگاهش آنجاست بر دست‌های حنابسته پای می‌نهد. پس تکلیف این روشن است.

اما از حدود قرن پنجم، علوم رایج که همه زیر عنوان حکمت جمع شده بودند، وارد شعر فارسی شد و از تمام مسائل فلسفی، مضمون ساخته شد و پیام داده شد. وقتی حافظ می‌گوید

بعد از اینم نبود شائبه در جوهر فرد
که دهان تو در این نکته خوش استدلالی است

شخص باید تمام آنچه را که در نظریه «جوهر فرد، جزء لایتجزی و اتمی است» و نقطه مقابل آن یعنی «نظریه هیولا و صورت» مطرح بوده بداند تا آن پیام را بگیرد. در پاسخ به این سؤال که اصل اشیاء چیست، این دو نظریه وارد عالم اسلام شد: فلاسفه مشاء به پیروی از ارسطو گفتند ماده و صورت یا هیولی و صورت؛ متکلمان به دلایل ویژه‌ای که می‌توانست مرتبط با توحید باشد گفتند اصل اشیاء، اجزای لایتجزی است که در واقع این نظریه را از اتمیست‌ها گرفتند، منتها با تغییرات زیاد. لذا شما هر کتاب کلامی‌ای که باز کنید می‌بینید نوشته «در اثبات جوهر فرد و نفی هیولا و صورت» و برای آن دلیل می‌آورد؛ هر کتاب فلسفی را هم در بخش طبیعیات باز کنید عکس این را می‌بینید یعنی «در اثبات هیولا و صورت و نفی جزء لایتجزی». در همه این کتاب‌ها استدلال در اثبات یکی و نفی دیگری نوشته شده. بیت را مرور کنیم:

بعد از اینم نبود شائبه در جوهر فرد
که دهان تو در این نکته خوش استدلالی است

یعنی بین این نزاع و استدلالهایی که مطرح می‌شود من باور کردم که تئوری اتمی و نظریه جوهر فرد کاملاً درست است، دیگر شائبه‌ای در آن ندارم. چرا؟ برای این‌که یک دلیل و برهان قطعی پیدا کردم. همان‌طور که می‌دانید در قدیم یکی از جلوه‌های زیبایی، دهان تنگ بوده؛ نتیجتاً دهان در غلوهای شاعرانه می‌توانست مثل نقطه یا مثل جوهر فرد باشد، یعنی خیلی تنگ و کوچک است. حافظ می‌گوید این بزرگترین برهان بود و من نظریه جوهر را پذیرفتم. حالا چرا همه اینها را می‌گوید؟ برای این‌که احساس خودش را در برابر جلوه‌ای از جلوه‌های زیبایی بیان کند. این کار شعر است.

«حاجت موری به علم غیب بداند
در بُن چاهی به زیر صخره صمّا»

دعوایی که بین متکلمان و فیلسوفان بوده بر سر این‌که متعلق علم خدا کلیات است یا جزئیات را هم می‌داند –با آن تفصیل و تکفیر غزالی و همه این حرف‌ها– سعدی از آن دفاع می‌کند. روی یک چیز انگشت می‌گذارد و می‌گوید نه فقط جزئی‌ترین جزییات را می‌داند بلکه حتی می‌داند آن مورچه، ته چاه، شب تاریک، زیر سنگ، چه حاجتی

دارد. به عنوان یک شاعر تصویر می‌سازد، نمونه می‌دهد.

از قرن چهارم اتفاقی افتاد که همه شعرای ما رفتند به طرف یک نظریه خاص، آن هم به دلیل هویتی. داستان از این قرار بود که در آن چهارصد سال نخستین دوران اسلامی، مردم ما حساب اسلام را از عرب‌ها جدا کردند و مسلمان شدند، اما در برابر آن سلطه –که نمونه‌اش هارون الرشید و یزید است– مقاومت کردند و جنگیدند، هم جنگ نظامی و هم جنگ فرهنگی. شعوبیه که می‌شنوید در واقع ما آغازکننده آن نبودیم؛ آنها بودند که اول تحقیر کردند، مردم ما هم جواب دادند که اگر قرار باشد کسی به فرهنگ افتخار کند این ماییم، نه شما موش‌خورها. آن چهارصد سال، چهارصد سال بسیار مهمی است.

مرحوم زرین‌کوب به درستی گفته‌اند «دو قرن سکوت»، منتها مراد این نیست که هیچ‌کس حرفی نزده. مگر می‌شود مردم حرف نزنند؟ مگر می‌شود درد دل نکنند؟ منظور این است که ثبت نمی‌شد؛ و چون ثبت نمی‌شد آن را به دو قرن سکوت تعبیر کرده‌اند. در همین دو قرن فرهنگ ایران به عالم اسلام منتقل شد و مهر تأیید اسلام روی آن خورد. آن شش– هفت جلد کتاب استاد همه ما، مرحوم دکتر محمد محمدی ملایری، به همین موضوع اختصاص دارد. حتی پیش از این‌که یونان پیدا بشود فرهنگ ایران حضور داشت. از نیمه دوم قرن دوم تازه آثار یونانی ترجمه می‌شود. اعتزل عنای معتزله که خبر از شکل‌گیری نحله‌های کلامی می‌دهد در سال ۱۳۰ است. یعنی ۵۰ سال قبل از آن، فرهنگ ایران با تأیید اسلام حضور خودش را اعلام کرده بود و آن نحله‌ها در حال شکل‌گیری بودند.

اوایل قرن سوم –حدود سال ۲۰۵ یا ۲۰۶– که طاهر ذوالیمینین نام خلیفه از خطبه بینداخت، استقلال سیاسی اعلام شد. همان دوره بود که یعقوب لیث خطاب به آن شاعری که به عربی او را می‌ستود گفت: «سخنی که من اندر درنیابم چرا بایست گفتن». البته این حرف، زبان و اراده یک ملت بود، والا هیچ یک نفری نمی‌تواند این کار را بکند. رهبر هر تحولی، می‌تواند آن کار را بکند چون زبان و اراده یک ملتی است. فردوسی هم همین‌طور. این‌که ما فکر کنیم چرا عجم زنده کرده، اینها همه حرف است. اینها یا نادانی است و یا غرض. یعقوب نماینده ملت بود، به همین جهت وقتی این حرف را گفت که اراده مردم در حال حاکمیت بود و چنین چیزی را می‌خواست، والا یعقوب که این حرف‌ها را نمی‌دانست.

پس، اولِ قرن سوم، هم استقلال سیاسی تحقق پیدا کرد و هم زبان ملی انتخاب شد؛ همین زبانی که از چپ و راست به آن حمله می‌شود. بارها گفته‌ام که شغادها به رستم حمله می‌کنند، به آدم‌های مفلوک چه کار دارند؟! نقشه برای کشتن حضرت علی می‌کشند، به آدم بی‌نوا چه کار دارند؟! الان هم اگر حواسمان جمع نباشد زبان فارسی از بین می‌رود. نزدیک پانزده قرن است که این زبان، به تعبیر استاد بزرگ و شهید ما مرحوم مطهری، زبان دوم اسلام در بخشی از سرزمین‌ها بوده، و بنده هم عرض می‌کنم –خدمت خود ایشان هم گفتم– که زبان فارسی زبان اول اسلام در منطقه بزرگی مثل شبه قاره و آسیای میانه امروز است.

این زمینه‌ها فراهم شد تا قرن چهارم، عصر طلایی فرهنگ اسلامی در کل جهان به طور عام و عصر طلایی فرهنگ ایران اسلامی شود؛ در مورد هر دو هم، دو سه کتاب خیلی خوب داریم. قرن چهارم، عصر طلایی است. همه آدم‌های حسابی و ریشه تمام دانش‌ها آنجاست. قرن چهارم قرن بازشناسی و بازیابی هویت ملی است. رودکی، فردوسی، ابوریحان، ابن سینا، همه این بزرگان در این قرن هستند.

در آن مقاله‌ام که راجع به حافظ است تشبیه کرده‌ام که هویت ملی مثل یک مثلث است، منتها اضلاع آن، بر خلاف مثلث، به یک نسبت اعتبار ندارند. اولین و مهم‌ترین ضلع، ضلع زبان و ادب ملی است. عظمت فردوسی برای همین است. ضلع دوم، اساطیر و تاریخ ملی است و ضلع سوم، حکمت و فلسفه ملی. اگر هم دنبال دین می‌گردید یکی از معانی حکمت، دین است؛ و دین هم اینجاست. یعنی دین اسلام جایگزین دین زرتشتی شد و در همین دوره تثبیت شد. هر کدام از این اضلاع کارکرد ویژه خودشان را دارند. فردوسی به این جهت مهم است که هر سه ضلع را زنده کرد. حتی من نوشته‌ام که هسته‌های اصلی آن حکمتی که بعدها سهروردی گسترش داد در مقدمه شاهنامه است. حالا این چه ربطی به بحث ما دارد؟ از اینجا قصه اصلی ما شروع می‌شود.

از قرن چهارم که حکمت ملی تثبیت شد، ابن سینا دنبال چه بود؟ قهرمان یونانیت برای چه به دنبال حکمت مشرقی بود؟ آن زمان که هنوز خبری از بحران نبود. چون بعضی از تعبیرهای غلط این است که عرفان مربوط به دوره بحران است. این حرف درست نیست. ممکن است در دوره بحران یک چیزی مورد توجه قرار بگیرد، اما اگر بر این باور باشیم که علت موجده آن، بحران است، چنین چیزی صحیح نیست. قرن چهارم دوره سامانیان بود، عصر طلایی بود، آسایش و

رفاه نسبی بود و در کل تساهل و تسامح نسبی برقرار بود. ابن‌سینا دنبال چه بود؟ چرا اشارات و بعد حکمت مشرقی را نوشت؟ به دلیل همان قصه بازیابی هویت. خود سهروردی می‌گوید آثاری که من دیدم، اگر ابن سینا قبل از من می‌دید، زودتر از من حکمت اشراقی را بنیاد می‌نهاد. حالا همان‌طور که زبان فارسی زبان شعر و ادب شد و حتی آثار علمی هم –برخلاف حرف‌هایی که می‌زنند– در کنار زبان عربی به زبان فارسی نوشته شد، طبیعتاً به حکم بازیابی هویت، باید این حکمتی که ضلعی از اضلاع هویت ملی بود مورد توجه متفکران قرار بگیرد.

حکمت، نخست در بستر عرفانِ موسوم به عرفان عشق به صورت منظوم و منثور جریان پیدا کرد. عین القضات، احمد غزالی و همه شعرا، از سنایی گرفته تا عراقی و مولوی –که قله این ماجراست– و حافظ، سخنگوی این حکمت شدند. در سده چهارم و پنجم که ادبا به آن عصر سبک خراسانی می‌گویند، بیان ملیت دائماً با واژه ایران بیان می‌شود. شما بیش از ۲۰۰۰ بار لفظ ایران را در شاهنامه می‌بینید. حالا ببینید ما چه مردمی شده‌ایم که هنوز می‌گوییم ایران کجاست؟ دنبالش می‌گردیم. در اشعار بعدی هم همین‌طور است. شما اگر در اینترنت ببینید یک لیستی می‌آید که می‌توانید ۲۰ صفحه پرینت بگیرید. حتی در کسانی که در برابر شاهنامه واکنش نشان می‌دادند، مثل شعرای مداح سلطان محمود که به او می‌گفتند رستم تویی، هم ملیت با واژه ایران بیان می‌شد.

یکی از قصه‌های ما این است که مثلاً پیرِ حافظ که بوده؟ من می‌گویم شما پیر عطار را برای منَ پیدا کنید! عطار که عارف است! اگر توانستید یک آدمی پیدا کنید که بتوانید مسلّم بگویید این پیر عطار است! امکان ندارد. ممکن است بعضی از اینها دست ارادتی به یک پیری داده باشند و ممکن هم هست که نداده باشند. یعنی بعد از این دوره، به دلیل تحولات مهم تاریخی و سیاسی، بیان هویت ملی از طریق حکمت صورت گرفت. یعنی دیگر مثل شاهنامه و –تا حد زیادی– نظامی ملیت را با ایران نشان نمی‌دادند. نظامی در اول هفت پیکر می‌گوید:

همه عالم تن است و ایران دل
نیست گوینده زین قیاس خجل
چون که ایران دل زمین باشد
دل ز تن به بود یقین باشد

بعد که به دلایل تحولات سیاسی و تاریخی، واژه ایران کم به کار رفت، در حوزه‌ای که ادبا به آن سبک عراقی می‌گویند دقیقاً شما آن مفاهیم را می‌بینید، یعنی ضلع حکمت و فلسفه ملی را می‌بینید که سخنگوی جهان‌بینی ایرانی–اسلامی یا جهان‌بینی اشراقی توحیدی است که اسلام هم آن را تأیید کرده و با اسلام مغایرتی ندارد و حدیث و آیه هم برای تأیید آن آمده است. بنابراین اولاً در این دوره، یعنی از قرن پنج و ششم به این‌سو، ضلع حکمت، نقش‌آفرین است. اصلاً شعرا گوینده این قصه‌اند. حتی عرض خواهم کرد که مثنوی‌های نظامی چگونه با آن طرح، تطبیق می‌کند و آن را دنبال می‌کند. بنابراین مهم‌ترین مواد و مصالح شعرای ما حکمت است و تا آنجا که من می‌دانم این موضوع در شعر عربی هم نیست چه برسد به شعرهای فرنگی و انگلیسی. شما تمام این مفاهیم حکمی را آنجا می‌بینید. گذشتگان ما از این طریق خیلی چیزها را یاد می‌گرفتند، مثلاً نمی‌رفتند تعریف ایهام را بخوانند، از بس ایهام را در شعر می‌دیدند یاد می‌گرفتند. نمی‌رفتند متعلق علم خدا را بخوانند، از بس شعرهایی امثال

حاجت موری به علم غیب بداند
در بُن چاهی به زیر صخره صمّا

می‌خواندند و قدم به قدم پیش می‌رفتند و می‌آموختند و بازآموزی می‌کردند. یکی از وظایف غزل، غیر از آموزش، بازآموزی دائمی است؛ چون مثل داستان‌های کوتاه دائماً خوانده می‌شود.

نظامی هم –که پس از فردوسی مهم است– معروف است که شعر ظاهری و آن شعرایی که افلاطون می‌خواست از شهر بیرون‌شان کند را قبول ندارد. جمله معروف افلاطون این است که شعرا را راه نمی‌دهیم اما موسیقی‌دانان را راه می‌دهیم. چرا؟ برای این‌که می‌گوید تأثیر موسیقی در تعلیم و تربیت تا بدانجاست که اگر موسیقی ملتی تغییر کند، به تبع آن، قوانین اساسی و طرز حکومت آن مردم تغییر می‌کند. شعرایی را هم که افلاطون می‌گوید راه نمی‌دهیم آن شعرای ظاهرگرای مداح بودند. خود افلاطون هم غیر از این‌که فیلسوف



است یکی از بزرگترین شعراست؛ زبان او زبان ویژه‌ای است که می‌شود اسم آن را زبان هنری و ادبی گذاشت. نظامی در وضعی قرار دارد که هم پشت سر او، فردوسی است، و هم به تعبیر معروف، شعر را شرعی می‌کند.

یکی از اصطلاحاتی که به کار می‌برند این است که سنایی و نظامی شعر را شرعی کردند و واقعاً هم همین‌طور است. وقتی که نظامی می‌گوید «به یزدان که تا در جهان بوده‌ام/ به می دامن لب نیالوده‌ام» راست می‌گوید. آنقدر آدم متشرعی بوده که نوشته‌اند وقتی نزد پادشاه می‌رفت پادشاه بساط را جمع می‌کرد که بگوید من اهل این کارها نیستم. در مورد شعر هم به همین شکل؛ یعنی عملکرد او و آن داستان‌های ملی با همان باور شرعی همراه بود؛ و شعر وارد مرحله دوم شد.

در مورد حکمت پرسیدید که یعنی چه؟ بحثی بود که گفتند حق سعدی بر گردن حافظ است. گفتم در این هیچ تردیدی نیست اما هنرمند بزرگ آن کسی است که بهتر بسراید و بهتر بگوید. من اگر بخواهم بگویم که در چه معنایی حکمت را به کار می‌بردند آسان‌ترین راه این است که انگشت بر حافظ بگذارم. گاهی وقتی ما می‌گوییم حکمت، دقیقاً آن را معادل فلسفه به کار می‌بریم و هر معنایی را که از فلسفه اراده می‌کنیم از حکمت اراده می‌کنیم. مرحوم فروغی که اسم کتابش را «سیر حکمت در اروپا» گذاشت، انواع جهان‌بینی –تا آن دوره‌ای که بوده– در آن کتاب آورده است، از افلاطونی تا ارسطویی، از عرفانی تا اشراقی و عقلانی محض. گاهی حکمت را در این معنا به کار می‌بریم. وقتی حافظ می‌گوید

سخن از مطرب و می گوی و راز دهر کمتر جو
که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را

یک وجه این حکمت، فلسفه است و یک وجه آن هم عقلانی است، اما وقتی از اینجا عدول کنیم و بخواهیم معنی خاص در نظر بگیریم –مثل معانی خاصی که برای فلسفه در نظر می‌گیریم– یکی از آنها دقیقاً می‌شود فلسفه استدلالی، حتی به اعتبار اطلاق مطلق بر فرد اکمل. وقتی ما می‌گوییم فلسفه، یک وقت مرادمان جهان‌بینی‌های فلسفی است. ما در طبقه‌بندی‌هایی که خودمان داریم قائل به چهار جهان‌بینی هستیم، می‌گوییم دو جهان‌بینی عقلی– استدلالی داریم که یکی از آنها فلسفه مشائی و دیگری کلام است، دو جهان‌بینی شهودی–اشراقی یا قلبی– شهودی داریم که شامل تصوف و عرفان است، البته فلسفه اشراقی هم به اعتباری در همین طبقه قرار می‌گیرد. یک وقت هم وقتی می‌گوییم فلسفه، مرادمان فقط آن جهان‌بینی عقلانی است که در دنیای ایرانی–اسلامی ما، مرادمان فلسفه مشائی است. در بیت

مطرب از درد محبت عملی می‌پرداخت
که حکیمان جهان را مژه خون پالا بود

معمولاً این حکیم را به عارف معنی می‌کنند. اجازه بدهید از روضه خوانی مدد بگیرم. روضه‌خوان‌های چیره‌دست برای این‌که بگویند چقدر موفق بودیم گاهی می‌گویند چنان خواندم که آن کراواتی هم گریه کرد. از قدیم گفتند «تو مادر مرده را شیون نیاموز». پیرمرد و پیرزن مشرف به موت تا مصیبتی آشکار شود گریه می‌کنند، به یاد نکیر و منکر می‌افتند. اگر آن جوانی که ظاهراً دلش جای دیگر است در مصیبت گریه کرد، آن هنر روضه‌خوان است. اینجا هم اگر حکیم، معنی عرفان بدهد که کاری ندارد، عارف دائماً اهل بکاء است. هنرش این است که بگوید چنان مؤثر می‌نواخت که حتی آن حکیمان استدلالی سنگدل هم که اهل گریه کردن نبودند گریه می‌کردند.

سومین کاربرد حکمت دقیقاً معادل اشراق و عرفان است.

حافظ از چشمه حکمت به کف آور جامی
بو که از لـوح دلـت نقش جهالت برود

در اینجا چشمه حکمت، جام، لوح دل، اینها همه تعبیرات کاملاً اشراقی–عرفانی است.

گاهی هم دقیقاً حکمت معنی حکمت عملی می‌دهد.

پند حکیم عین ثواب است و محض خیر
فرخنده آن کسی که به سمع رضا شنید

گاهی هم به شیوه معمول، حکیم‌باشی است. چون حکیم‌باشی قدیم مثل حکیم‌باشی حالا، یک‌بعدی نبود، جامعیت داشت، حکمت هم می‌خواند، حتی تا این اواخر آنها شاعر هم بودند.

فکر بهبود خود ای دل ز دری دیگر کن
درد عاشق نشود به به مـداوای حکیم

بنابراین حکیم در همه این معانی به کار می‌رود.

حالا برای نظامی چه اتفاقی افتاده؟ اولاً عقل، حکمت‌ساز و فلسفه‌ساز است. اول من یک نکته خدمتتان عرض کنم. حرف‌هایی که ما می‌توانیم یاد بگیریم و ادعا می‌کنیم که می‌فهمیم، دو نوع بیشتر نیستند. یک نوع، آنهایی هستند که از طریق تجربه

حسی می‌توانیم بفهمیم، یعنی نمودها، که فرنگی‌ها به آن فنومنون می‌گویند و ما می‌گوییم ظواهر. ظواهر را ما از طریق تجربه حسی می‌توانیم بکاویم. البته عقل همه‌جا هست. اگر یک میلیون تجربه هم دست حمار بدهیم نمی‌تواند نتیجه بگیرد. به هرحال عقل تنظیم می‌کند، ولی چیزهایی هست که با تجربه می‌توانیم بفهمیم. این موضوع کار علوم تجربی است، با روش‌های آزمایشی و مشاهده‌ای و غیره. چیزهایی هم هست که این طوری نمی‌شود درک کرد که ما به آنها می‌گوییم حقیقت و ذات و ذوات، یا به تعبیر کانتی‌ها نومنون. دعواها همیشه بر سر حقیقت و نومنون بوده.

پای استدلالیان چوبین بود
پای چوبین سخت بی تمکین بود

البته خود این هم یک استدلال است. مولوی می‌دانسته که در مسائل قابل تجربه و در مسائل زندگی معلوم است استدلال به کار می‌آید، همه حرف‌ها سر این بوده که آیا عقل ما –غیر از تنظیم آن داده‌ها– می‌تواند فراتر از فنومنون‌ها هم برود یا نمی‌تواند؟ از همان یونان باستان و بعد در دوران خودمان این بحث مطرح بوده. شک یعنی چه؟ شک یعنی شک کردن در توان عقل از این‌که بتواند فراتر از حوزه تجربه‌پذیرها، حوزه فنومنون‌ها، حوزه ظواهر برود. شک یعنی شک در توان عقل. بنابراین عرفا اولین شکاکان‌اند.

من یک وقتی یک تقسیمی کردم. گفتم عقل، در فرهنگ، دو نوع است. یکی عقل یونانی–ارسطویی است که حرکت نهایی آن استدلال و برهان است، و یکی عقل ایرانی–افلاطونی است. افلاطون را به این دلیل به ایران وصل کردم که او اصلاً دنیای دیگری داشته، در آکادمی اوستا می‌خواندند، با ایران رابطه داشتند. آن کتاب مستطاب استاد دکتر مجتبایی به نام «شهر زیبای افلاطون» به همین معانی پرداخته. این عقل دوم که عقل ایرانی–افلاطونی است غیر از توانایی برهان باید بتواند یک هنر دیگر هم داشته باشد و آن هنر شهود است که از طریق تزکیه به دست می‌آید. سهروردی در همان مقدمه کوتاه «حکمت الاشراق» آن متدولوژی را به دقیق‌ترین صورت بیان می‌کند. سه مرحله می‌شود در آن مقدمه پیدا کرد. در بخش اول می‌گوید کسی که کتاب‌های مرا نخوانده از اینها چیزی نمی‌فهمد. آن کتاب‌ها چیست؟ همان کتاب‌هایی است که به شیوه مشائی نوشته، یعنی مطارحات و تلویحات و غیره. در واقع مثل این است که بگوید کسی که کتاب‌های ابن‌سینا را نخوانده از کتاب‌های من سر در نمی‌آورد. یعنی چه؟ یعنی اول باید شخص یاد بگیرد، علم پیدا کند، در استدلال به کمال برسد، بعد بتواند وارد آن حوزه شود. چون همیشه در فرهنگ ایران، تعلیم با تزکیه همراه بوده. حتی ابن‌سینا در مراحل عقل نظری که صحبت از عقل هیولانی و بالملکه می‌کند، از بالملکه به بعد می‌گوید دو راه هست: یکی از طریق تزکیه و یکی از راه تعلیم و تربیت؛ که هر دو لازم است.

بزرگان ما به دنبال آن بودند که تعلیم را با تزکیه همراه کنند، البته یک خطر بزرگ هم دارد. به ملانصرالدین گفتند وسط دنیا کجاست؟ گفت همان‌جایی که میخ خر من کوبیده شده، قبول نداری برو اندازه بگیر. متر که نداریم! ممکن است یک روز کسی ادعا کند من وصل شدم و همه اینها را بلدم، چطور می‌شود اندازه گرفت؟ به همین جهت، همان‌طور که سهروردی می‌گوید، مهم‌ترین کار در تعلیم و تربیت این است که فرد در حوزه عقلی–استدلالی قوی شود. این می‌شود درآمد. کار دوم چیست؟ می‌گوید حرف‌هایی که من در این کتاب نوشتم را شک هیچ مشککی نمی‌تواند از من بگیرد. چرا؟ برای این‌که فقط استدلالی نبوده، شهود کردم. چطور شهود کردم؟ غیر از این‌که یاد گرفتم تزکیه نفس هم کردم تا توانستم اینها را بگیرم. این مرکز متدولوژی او است، این شد دو مرحله: یادگیری و تزکیه. مرحله سوم می‌گوید این حرف‌هایی که خودم شهود کردم و شک هیچ مشککی هم نمی‌تواند از من بگیرد را اگر بخواهم به دیگران بگویم اولاً که همه را نمی‌توانم، آن مقداری را هم که می‌توانم بگویم باید به ناگزیر پوشش لفظی و استدلالی پیدا کند. این مرحله سوم است.

چه گویمت که میخانه دوش مست و خراب
سروش هاتف غیبم چه مژده‌ها داده‌ست
که ای بلندنظر شاهباز سدره نشین
نشیمن تو نه این کنج محنت‌آباد است
تو را ز کنگره عرش می‌زنند صفیر
ندانمت که در این دامگه چه افتادست

دقیقاً همین است. این «چه گویمت» یعنی گفتن آن مشکل است، چطور بگویم، کار آسانی نیست. سهروردی هم همین را می‌گوید. این سه مرحله مهم را در آنجا روشن می‌کند. بنابراین یادتان باشد که ابیاتی مثل

قیاس کردم و تدبیر عقل در ره عشق
چو شبنمی است که بر بحر می‌زند رقمی

مبالغه‌های شاعرانه است و آن «عشق در برابر عقل» برای شناخت آن حوزه است، والا حوزه فنومنون‌ها،

حوزه زندگی فردی، حوزه تجربه‌پذیرها سر جای خودش هست.

حالا این بزرگان دو فرمول داشتند. اولین کاری که می‌کنند عقل را نقد می‌کنند، چنانکه فلاسفه این کار را می‌کنند. این بزرگوار، نظامی هم همین کار را می‌کند. کدام عقل را نقد می‌کنند؟ عقل یونانی-ارسطویی را. آن خِردی که فردوسی در شاهنامه می‌گوید در اغلب موارد مراد از آن، خِرد عشق است، خرد ایرانی-افلاطونی است. می‌گویند برای آنکه عقل، تحول کیفی پیدا کند و غیر از استدلال، هنر شهود هم پیدا بکند دو فرمول وجود دارد که البته یکی هستند، در واقع دو نحوه بیان است. کسانی که تعبیر شرعی‌شان بیشتر است مثل سنایی یا نظامی هم عقل را نکوهش می کنند و هم ستایش. شما در سنایی با لفظ عقل هم ستایش می‌بینید و هم نکوهش. چرا؟ برای این‌که او کار خودش را بلد بوده. آن(را که نکوهش می‌کند عقل یونانی-ارسطویی است که فقط تا استدلال پیش رفته، آنجا که می‌گوید «قبله دوتاست: هوی و عقل»، آنجا دیگر آن عقلی است که قبولش دارد. حال چطور می‌گوید این آن عقلی است که قبول دارد؟

عقل اگر خواهی که ناگه در عقیله‌ات نفکند
گوش گیرش در دبیرستان الرّحمن درآ

الرحمن مجاز است، یعنی ذکر جزء و اراده کل است. یعنی گوش او را بگیر و او را تربیت دینی و شرعی کن. بعد خودش توضیح می‌دهد:

عقلِ بی شرع، آن جهانی نور ندهد مر تو را
شرعَ باید عقل را همچون معصفر را شخار

یعنی عقلی که با شریعت توأم نشده باشد نوری نمی‌دهد که به درد آن دنیایت بخورد. آن دنیا در حوزه نومنون‌ها و حقایق است، به زبان خودمان در حوزه غیب است.

عقلی که من و شما داریم جزوی است. عقل جزوی یا ارسطویی-یونانی است و یا افلاطونی-ایرانی؛ چون من و شما جزئی هستیم، عقل کل آن رئیس اول است، ربطی به کاربردی که ما داریم ندارد.

عقل جزوی کی تواند گشت بر قرآن محیط
عنکبوتی کی تواند کرد سیمرغی شکار

این یک فرمول بود. ببینید حرکت شعری ما چه بود؟ صورت کاملاً طبیعت‌گرایانه خراسانی، بعد صورت بینابین شرعی- عرفانی. وقتی که این صورت عرفانی به باطن شرع رسید زبان و بیان دیگری پیدا کرد. نتیجه همان بود، چون عرفا می‌گویند عرفان، باطن دین است. وقتی صورت عرفانی به باطن شرع رسید فرمول به این شکل در آمد:

این خرد خام به میخانه بر
تا می لعل آوردش خون به جوش

خام و پخته، زبان شعر است؛ اگر فیلسوف می‌خواست حرف بزند می‌گفت عقل ناقص. عقل ناقص کدام است؟ عقلی است که فقط استدلال بلد است، شهود بلد نیست. زبان شعر می‌گوید «این خرد خام». خرد خام را به میخانه ببر تا تحول کیفی پیدا کند، خون‌اش را به جوش بیاورد، چیز دیگری بشود. مکرر این تعبیر را دارد.

خرد در زنده‌رود انداز و می نوش
به گلبانگ جوانان عراقی

یعنی آن خردهایی که فقط استدلالی است را رها کن. این می نوشیدن و مست شدن در واقع تعبیری است از آن تحول کیفی.

بنابراین آن عقل یونانی باید از این دو طریق –که به ظاهر دو طریق است و به باطن یک طریق- تحول کیفی پیدا کند. پس چه می‌کنند؟ اول عقل را نقد می‌کنند، بعد می‌گویند راهش این است. برای این کار، نظامی –که شاعر است- وقتی که خواسته عقل را نقد کند تمام توانایی‌هایی که انسان دارد، و به خصوص توانایی‌ای که وهم دارد را نقد می‌کند. مخصوصاً روی وهم دست می‌گذارد برای این‌که وهم، حد و مرز نمی‌شناسد.

وهم تهی پای بسی ره نبشت
هم ز درش دست تهی بازگشت

یا

به جست و جوی او بر بام افلاک
دریده وهم را نعلین ادراک

چرا بر وهم تأکید می‌کند؟ می‌گوید وقتی وهم –که هیچ در و پیکر ندارد و همه جا می‌تواند بدود- نمی‌تواند برسد دیگر عقلی که ضوابط دارد که معلوم است نمی‌تواند برسد.

وهم که باریک‌ترین رشته‌ای است
زین ره باریک خجل گشته‌ای است

یکی از کارهای نظامی این است. بعد حساب خود عقل را می‌رسد. دنبال همان «وهم تهی پای بسی ره

نبشت» می‌گوید:

عقل در آمد که طلب کردمش
ترک ادب بود، ادب کردمش

یعنی تو چه کاره‌ای که می‌توانی طلب بکنی؟ یادتان باشد آن جاهایی که عقل کوبیده می‌شود منظور، آن عقل استدلال‌گر محض است که به درد یک حوزه می‌خورد و به درد یک حوزه نمی‌خورد.

راه بسی رفت و ضمیرش نیافت
دیده بسی جست و نظیرش نیافت

یعنی فکر به جایی نرسید. حتی آن حرف‌هایی که ما فکر می‌کنیم فقط در فلسفه‌های فرنگی گفته شده یا فیلسوف‌ها گفتند این بیچاره‌ها شعرا گفته‌اند. ببینید:

به آنجا تواند خرد راه برد
که فرسنگ و منزل تواند شمرد

یعنی چه؟ یعنی قابل اندازه‌گیری باشد، امر کمی باشد. مهم‌ترین مشکل بشر تبدیل کیفیت به کمیت است. این‌که شما می‌بینید فیزیک اینهمه پیشرفت کرده برای این است که موضوعش کمّی است. روانشناسی مدام در جا می‌زند. علم‌النفس که می‌شود رفتارشناسی مدام درجا می‌زند. برای این‌که تبدیل، مشکل است. و بشر دنبال این کار است. دیده‌اید که به بچه می‌گویند چقدر مرا دوست داری، می‌گوید پنج‌تا. یعنی تلاش برای تبدیل کیفیت به کمیت اصلاً کاری است که بشر در فطرت خودش دارد.

در مقدمه شاهنامه که عرض کردم بنیاد و اساس فلسفه اشراقی در آنجاست، یک بیت هست که همه ما وقتی می‌خواهیم درس کلام بدهیم می‌گوییم اشاعره معتقد بودند که خدا را به چشم می‌شود دید، معتزله می‌گفتند نه. این حرف در جای خودش درست است. شاهدی که می‌آوریم بیتی از ایشان فردوسی است که آن را هم در فرصت مناسب عرض خواهم کرد. نظامی در مورد معراج و بعد از این همه تحولی که در قصه رؤیت پیدا شده بوده، در قرن ششم می‌گوید:

دید پیمبر نه به چشمی دگر
بل به همین چشم سر این چشم سر

عین لجاجتی که امام احمد حنبل در آن محنه می‌کند، بعد از اینهمه تحول، نظامی بر رؤیت با چشم پافشاری می‌کند. چون مسأله معراج خیلی تحول پیدا کرد، از مسأله رؤیت با چشم چندین دگرگونی پیدا کرد تا به شهود رسید. این دوره دیگر دوره‌ای است که سر بر بالین شهود می‌گذارد ولی او به عنوان یک متکلم بر رؤیت با چشم تأکید دارد. اصلاً کارهای متکلمانه او عجیب است، هم از جهت هنری و هم از جهت کلامی.

در بخش مقدمات –یعنی توحید– شاهنامه که همه دیده‌اند طرح مسأله می کند که

به بینندگان آفریننده را
نبینی مرنجان دو بیننده را

این در معنای خودش، قصه رؤیت است ولی با یک حرکت مجازی در واقع می‌گوید از طریق دریافت‌ها و اندام‌های حسی و عقلی نمی‌توان به شناخت امر فراتجربه رسید. شعرا و حتی خود ما وقتی می‌خواهیم صحبت از تجربه حسی بکنیم گاهی از دیدن حرف می‌زنیم؛ برای این‌که دیدن، برترین حس ظاهر است. می‌گوییم دیدن ولی مرادمان دریافت‌های حسی است. در آنجا آن بیت دنباله دارد، فقط تک بیت که نیست! از «به نام خداوند جان و خرد» که شروع می‌شود تا به این بیت می‌رسد و می‌گوید «به بینندگان آفریننده را/ نبینی مرنجان دو بیننده را» وقتی از طریق مجاز حرکت می‌کنیم می‌گوید از طریق دریافت‌ها و اندام‌های حسی و عقلی نمی‌توانی به شناخت امر فرا تجربه برسی. چون بلافاصله بعد از آن، این بیت را دارد که

سخن هر چه زین گوهران بگذرد
نیابد بدو راه جان و خرد

حرف، همین است. حوزه فنومنون‌ها و نومنون‌ها در مقدمه شاهنامه به حوزه گوهران و حوزه فراگوهران تقسیم می‌شود. می گوید خرد می‌تواند در حوزه گوهران دست‌یابی داشته باشد. گوهران چه هستند؟ گوهران همان چهار عنصراند، یعنی موالید، یعنی امور قابل تجربه حسی. هرچه که فراتر از این گوهران باشد خرد نمی تواند به آن برسد. حالا باید چه کنیم؟

به هستیش باید که خستو شوی
ز گفتار بی‌کار یکسو شوی

یادتان هست که کانت چه می‌گفت؟ می‌گفت من هیچ دلیلی ندارم. وقتی که «نقد عقل نظری» را نوشت و اثبات کرد که ۲۰۰۰ سال است ما حرف بی‌ربط می‌زنیم، استدلال او چنین است که گفت بیایید یک دادگاه بدایی برای عقل تشکیل بدهیم. دادگاه بدایی چیست؟ وقتی متهم به صلاحیت دادگاه اعتراض می‌کند، دادگاه وارد شور می‌شود و می‌گوید صلاحیت دارم یا ندارم. به

این می‌گویند حکم بدایی دادگاه. کانت می‌گوید بیایید این کار را بکنیم و ببینیم آیا عقل می‌تواند کاری که شما ۲۰۰۰ سال است می‌گویید می‌تواند انجام دهد – یعنی برود فراتر از گوهران و به نومنون‌ها برود– واقعاً می‌تواند انجام بدهد یا نه؟ این می‌شود همان کتاب هزار صفحه‌ای «نقد عقل نظری» و می‌گوید نمی‌شود. وقتی می‌گوید نمی‌شود، آن وقت تکلیف خدا و بقای روح و آخرت چه می‌شود؟ می‌دانید که کانت آدم مذهبی بود. وقتی «نقد عقل عملی» را نوشت برای این بود که راه دیگری برای آن مثلث مردود شده در عقل نظری پیدا کند، و همین کار را کرد. بعد می‌گوید برهان ندارم، حسّم این است. و تأکید می‌کند بر یک وجه، می‌گوید عدالت حقیقت است، حالا چون اینجا اجرا نمی‌شود پس جای دیگری باید اجرا شود؛ آنجا معاد است و مجری هم خداست.

در داستان سیاوش داریم:

یکی بد کند نیک پیش آیدش
جهان بنده و بخت خویش آیدش
یکی جز به نیکی جهان نسپرد
همی از نژندی فرو پژمرد

یعنی دقیقاً بدنه آن استدلال در داستان سیاوش و در این ابیات هست.

بنابراین طبقه‌بندی گوهران و فراگوهران را نظامی اینجا به این شکل بیان کرده که:

به آنجا تواند خرد راه برد
که فرسنگ و منزل تواند شمرد
ره غیب از آن دورتر شد بسی
که اندیشه آنجا رساند کسی

یا جای دیگر:

عقل آبله پا و کوی تاریک
وانگاه رهی چو موی باریک
توفیق تو گر نه ره نماید
این عقده به عقل کی گشاید
ای عقل مرا کفایت از تو
جستن ز من و هدایت از تو

پس نظامی کاملاً فیلسوفانه، عقل و همه توانایی‌هایی که ادعا می‌کنند می‌توانند به آن طرف فراگوهران بروند را نقد می‌کند. وقتی از توفیق صحبت می‌کند در واقع مثل همان حرف سنایی است. در واقع توفیقی که او می‌خواهد بدهد این است که یک توانایی دیگری حاصل شود و از این طریق قصه خودش را بیان می‌کند.

اگر ما کل این ابیات را کنار هم بگذاریم –که من این کار را کرده‌ام– نقد عقل را داریم، تبدیل عقل یونانی به عقل ایرانی را داریم، و یک جور حرکت ایمانی–دینی–شرعی را در این کار می‌بینیم که عقل با تکیه به آن می‌تواند به دریافت‌های فراتجربی برسد. اجمالاً به دو نکته فقط اشاره کنم و بحث را برای وقت دیگری بگذاریم.

این بیت‌هایی که من خواندم همه از مقدمه‌های مثنوی‌های مخزن الاسرار است. نظامی در مقدمه‌ها یک متکلم تمام عیار است و حتی برای اصطلاحاتی که متکلمان دارند معادل‌های هنری و معادل‌های شعری می‌سازد و آراء کاملاً اشعری و کلامی بیان می‌کند. اگر اینها را کنار هم بگذارید، با یک لطافت ویژه‌ای که هرگز در گزارش‌های اصلی کلامی نیست، به واقع یک نظام زیبای فلسفی–کلامی می‌بینید. همه جور راه‌ها را رفته. گفته‌اند که فلسفه دانش پرسش‌هاست.

از کجا آمده‌ام؟ آمدنم بهر چه بود؟
به کجا می‌روم آخر ننمایی وطنم

ببینید در همین یک بیت مبدأ و معاد را به تعبیر حکما بیان می‌کند. وقتی این پرسش‌ها طرح می‌شود ما دو نوع برخورد در برابرش داریم. یکی برخورد لاأدری‌گری است که نمی‌دانم؛ منتها نمی‌دانم از نوع نمی‌دانم سقراطی. و یکی هم این‌که می‌دانم. نظامی همه این تجرَبه‌ها را نشان داده. در مخزن الاسرار، مقدمه‌ها، اقبال‌نامه، پر از این حرف‌هاست. همه این فلاسفه را با سلیقه خودش می‌آورد می‌نشاند، طرح سؤال می‌کند، و از زبان آنها یا نمی‌دانم می‌آورد یا می‌دانم‌هایی متناسب با جهان‌بینی خودش. پس شعرای ما در برابر یونانیت –که غرب آن روز بود– دو واکنش نشان دادند: یک واکنش ملّی بود و یک واکنش دینی. و اتفاقاً این در روزگار ما خیلی مهم است که آدمی مثل نظامی می‌گوید «به یزدان که تا در جهان بوده‌ام/ به می دامن لب نیالوده‌ام» یا خاقانی که پای پیاده به مکه می‌رود اما در برابر تیسفون آن قصیده را می‌گوید، یعنی تلقی آنها این نبوده که اینها لایجتمعان‌اند. یعنی اینها به آن ملیت –که بخشی از آن هم دین جدید بود زیر عنوان حکمت– توجه داشتند؛ در نتیجه عقل و فلسفه یونانی را نقد می‌کردند، هم به جهت دینی و هم به جهت ملی. و نظامی دقیقاً این کار را کرده. آن داستان عرفان عشق و اشراق هم در کل داستان‌های عاشقانه حضور دارد که انشاالله در یک فرصت دیگر عرض خواهم کرد.

ادبیات پس از انقلاب اسلامی

دکتر محمدرضا سنگری



اجازه می‌خواهم پیش از آنکه بحثم را شروع کنم یکی دو قطعه شعر را خدمت‌تان تقدیم کنم که تا حدی بتوان فضای ذهنی شعر انقلاب و ادبیات انقلاب را در این سروده ها جست وجو کرد و بعد آرام آرام وارد فضای بحث‌مان شویم. گرچه خروج از فضایی که آقای دکتر برایتان فراهم آوردند اندکی سخت است چون ما می‌خواهیم در فضای متفاوتی بحث کنیم. دو سه سروده را تقدیم می‌کنم که تکیه گاه اصلی بحث ما هم به همین حوزه و قلمروها برمی‌گردد.

می‌خواهمت چنان که شب خسته خواب را
می‌جویمت چنان که لب تشنه آب را
محو توام چنان که ستاره به چشم صبح
یا شبنم سپیده دمان آفتاب را
بی تابم آن‌چنان که درختان برای باد
یا کودکان خفته به گهواره تاب را
بایسته ای چنان که تپیدن برای دل
یا آن‌چنان که بال پریدن عقاب را
حتی اگر نباشی می‌آفرینمت
چونان‌که التهاب بیابان سراب را
ای خواهشی که خواستنی تر ز پاسخی
با چون تو پرسشی چه نیازی جواب را

این شعر از دوست عزیز ما زنده یاد دکتر قیصر امین پور بود که سال‌ها ایشان را ادراک کردیم و با هم همراه بودیم. شعر دومی که می‌خواهم بخوانم از شاعر جوان آقای علی فردوسی است:

پیش چشمت جهان سیاه شده
دیده ای گام‌های لرزان را؟
شده آیا که با عصای سفید
رد کنی چاله‌های تهران را؟
دست اندازهای شهر آیا
دست انداخته است پایت را؟
تا بخوانی به دست خط بریل
آسفالت کف خیابان را؟
ویلچیر پیشکش، شده یک بار
با عصا محض امتحان هم هست
رد کنی کل پله‌های بلند
در فلان سازمان و ارگان را؟
شده بی دست وا کنی یک بار
گره کور بند کفشت را؟
بند کفشت؟ ... دلت گره نخورد
چه کسی باز می‌کند آن را؟
حرف ضرب المثل درست نبود
گره از دست اگرچه بگشاید
دست وقتی که نیست راهی نیست
باید آزار داد دندان را
شده از دست سرفه‌های مدام
همه از بودنت کلافه شوند؟
سرفه آیا رسانده یک دفعه
به لب بی شکایتت جان را؟
شده در عین درد دم نزنی
ولی انگشت‌های طعنه شهر
با تمسخر نشان دهند آنگاه،
لشگر سهمیه بگیران را
شده آیا؟ گمان کنم نشده
نشده است و خدا کند نشود
سختی‌اش را به جان خریده کسی
سهم ما کرده است آسان را
گرچه مرد مجسم‌اند اما شأن
تقدیرشان مجسمه نیست
حیف اینجا کسی نمی‌داند
قدر این مردهای میدان را

سروده سوم را برای ادامه بحثم خواهم گذاشت.
من قبل از ورود به بحث حوزه ادبیات انقلاب نیاز دارم که چند نکته را مطرح کنم تا ذهن آماده‌تری برای ورود به بحث داشته باشید. نخستین نکته این است که ما از ادبیاتی سخن می‌گوییم که در آن زندگی می‌کنیم و چون زندگی در این جریان و فضا را می‌شناسیم و با آن نفس می‌کشیم، فرصت بهتری فراهم می‌شود تا وقتی ابعاد آن را می‌کاویم گم، گوشه ها کمتر باشند. بعید است امروز کسی در معرض ادبیات عصر انقلاب قرار نگرفته باشد. به خصوص در فضای مجازی که ما با آن زندگی می‌کنیم همه با ادبیات جاری انقلاب سر و کار دارند. البته اگر کمی نگاه‌مان را فراخ تر و باز تر کنیم و عرصه‌های نو ظهورِ در عصر خودمان را هم وارد عرصه ادبیات کنیم و مثلاً پیامک و رایانامه ها را هم ادبیات عصر انقلاب بدانیم که واقعاً هم بخشی از ادبیات امروز ماست، ما لحظه به لحظه در ادبیات این عصر زندگی می‌کنیم. بنابراین ما از یک غریبه و از چیزی که چند قرن با ما فاصله داشته باشد سخن نمی‌گوییم.

نکته دومی که باید در باب ادبیات امروز مطرح کنیم شتاب این ادبیات است که لحظه به لحظه در حال تغییر و تحول و دگرگونی است. دیگر نمی‌توان معامله تقسیم‌بندی و زمان‌مندی ادبیات گذشته را برای ادبیات انقلاب قائل شد. همه می‌دانید که گاهی در گذار از یک دوره تاریخی یا یک سبک ادبی و ورود به سبک ادبی دیگر یکی دو سده را پشت سر گذاشته‌ایم. آیا امروز هم فاصله تحولات سده‌ای است؟ امروزه فاصله این تحولات از دهه هم کمتر است. یعنی آن‌قدر این شتاب زیاد است و آن‌قدر اثر نو به میدان می‌آید که تا ما می‌خواهیم با اثری که یکی دو سال پیش بوده آشنا شویم، می‌بینیم فرصت، فضا و موقعیت جدیدی فراهم آمده است. یادم هست که پیش از انقلاب کسی را دیدیم که لباسی نو خریده بود و با شتاب می‌رفت و می‌گفتیم چرا اینهمه شتاب داری؟ گفت می‌ترسم تا آن را به همسرم برسانم مد عوض شده باشد. امروزه این شتاب آن‌قدر زیاد است که وقتی می‌خواهید دگرگونی‌های ادبی یا همان مدهای ادبی را تحلیل، بررسی و رصد کنید می‌بینید که فضای جدیدی به وجود آمده است. زیرا گستره‌ای که امروزه پیش روی ما وجود دارد چه از نظر زمان و چه از نظر مکان به شدت در تعامل و ارتباط است و لحظه‌ای است. به قول کسی که گفته بود «شعر در دقیقه اکنون»، ما در دقیقه اکنون زندگی می‌کنیم. دیروز کسی به من می‌گفت ده پانزده روز پیش حدود پنج میلیارد و سه دهم خبر در فضای مجازی رد و بدل شده است و بعد از درگذشت آیت الله رفسنجانی

این مقدار به یازده میلیارد و اندی رسیده است. یعنی در فاصله کوتاهی تا این حد رشد کرده و بعد از این‌که به این کمیت رسیده کاهش پیدا نکرده است.

من گه‌گاهی در تأمل به فرهنگ انقلاب و به خصوص ادبیات انقلاب می‌گویم اگر کسی بخواهد هر کدام از این عرصه‌ها را بکاود و بررسی کند با چه انبوه و تراکمی مواجه خواهد شد. ما به‌دلیل شتاب زیاد و مواجه شدن با پدیده‌های زیاد در بسیاری از این عرصه‌ها کار نکردیم. دیروز به کسی پیشنهاد می‌دادم که رساله دکتری‌اش را نامه‌های اسارت قرار دهد. چون نامه‌های اسارت هم بخشی از ادبیات ما و بخشی از فرهنگ ماست. اگر این ادبیات را بررسی کنیم بخش قابل توجهی از جلوه‌های زیبا نگرانه یک نسل را می‌توانیم بکاویم و بیابیم اما ما در این حوزه‌ها کار نکردیم چون مدام چیزهای جدید می‌آیند و به پیش‌تر طعنه می‌زنند و گاهی باعث حذف آنها می‌شوند و ممکن است در آینده چیزی جز دریغ دست‌مان را نگیرد. زمانی ما ادبیات ایجازی داشتیم که هنوز هم عنوانش را به کار می‌بریم و تلگرافی می‌گوییم. من اطلاع ندارم که آیا کسی تحلیلی در باب ادبیات تلگرافی کرده است یا نه؟ ادبیاتی که شما به سبب کاربرد میزان واژه‌هایتان باید مبلغی را پرداخت می‌کردید و این امر ناگزیرتان می‌کرد که اندک گویی کنید. اگر کسی می‌خواست برای پدرش نامه بنویسد اینگونه می‌نوشت: «من کاظم. تن سالم. پول لازم» تا حداقل هزینه را پرداخته باشد و حداکثر بهره‌گیری از واژه‌ها را داشته باشد.

نکته سوم این است که ما از ادبیاتی سخن می‌گوییم که جاری، مستمر و پیوسته است و ادامه دارد و تمام نشده است. ما وقتی درباره ادبیات دوره‌های گوناگون سخن می‌گوییم آن دوره تمام شده است. ممکن است بازتاب‌ها و تأثیراتی در دوره‌های بعد داشته باشد اما ما با چند سده روشن و درخشان و چند چهره شاخص که آنها را در اختیار داریم مواجه هستیم. امروز ما با ادبیاتی سر و کار داریم که هنوز جریان دارد و تمام نشده است تا به یک داوری نهایی بپردازیم، با این انگاره و باور که انقلاب تمام نشده است و همچنان ادامه دارد. ارزش‌ها، نمادها و نمودهای انقلاب حضور دارند و بنابراین جامعه را متأثر می‌کند و همچنان اثر آفرینی داریم و این اثر آفرینی با گذشته قابل قیاس نیست. خواهش می‌کنم اگر کسی می‌تواند، کاری در این حوزه انجام دهد مثلاً روزی کسی به من بگوید ما در قرن پنجم چقدر تولید ادبی داشته‌ایم. بخش عمده ادبیات ما اشرافی است یعنی شاعران وابسته به دربار هستند و به سبب حمایتی که آنجا اتفاق می‌افتد اثر آفرینی می‌کنند. اگر اندک کسانی باشند که با آن جریان اشرافی متفاوت باشند بسیار اندک‌یاب هستند. الان ما چقدر تولید ادبی داریم؟ نمی‌خواهم بحث کیفیت را مطرح کنم. من در سال هزار و سیصد و هشتاد و هشت وقتی آثار بانوان ربع قرن دفاع مقدس را بررسی می‌کردم فقط در حوزه دفاع مقدس با شش هزار و هفتصد و بیست و پنج اثر مواجه بودم که بعضی از این آثار پیوند کاملاً اجتماعی و اقبال مردمی داشتند.

بعضی می‌گویند آمار مطالعه در ایران چند دقیقه است و من اصلاً باور ندارم و اینطور نیست. کتابی مثل دا از چاپ صد و چهلم هم عبور می‌کند گرچه گاهی کسانی به طعنه می‌گفتند بخشی از آن حمایت دولتی است. اصلاً شما فرض کنید پنجاه دوره از چاپ آن با حمایت دولت بوده است اما باقی آن چه؟ در این کتاب ما اقبال مردمی و جهانی دیدیم. حتی کسانی که رویاروی ما بودند به اعتراف از این ادبیات سخن گفتند و می‌گویند. الان هر چه پیش‌تر می‌رویم شتاب بیشتر می‌شود و در نتیجه میزان آثار بیشتر هست و ما وقت نمی‌کنیم به همه این آثار بپردازیم. وقتی بعد از جشنواره‌ها اثری را می‌خوانم می‌بینم که ده‌ها اثر جدید به وجود آمده‌اند و امکان رصد کردن همه آنها کار دشواری است. جایی را سراغ ندارم که متولی رصد کردن ادبیات باشد و آثار را دنبال کند و ببیند ما چه جزر و مدها و نشیب و فرازهایی داشته‌ایم؛ روزگاری چه می‌اندیشیدیم و الان به کجا نگاه می‌کنیم؛ و پیامدها و پس لرزه‌ها یا تولیدات تغییر آفاق و انفس کدام عرصه است.

چهارمین نکته این است که ما به گونه‌ای دچار حجاب معاصرت هم هستیم. ما ارزش‌های خویش را نمی‌یابیم، نمی‌دانیم در کدام عصر زندگی می‌کنیم. من این مسأله را فقط در حوزه ادبیات طرح نمی‌کنم، دیگر عرصه‌ها هم همین‌طور هستند. امروز شاید قدر بزرگانی که با آنها زیست می‌کنیم و آنان را ادراک می‌کنیم ندانیم و بعدها می‌فهمند که ما هم عصر چه کسانی بوده‌ایم. ما حتی الان نمی‌دانیم چه می‌کنیم و نمی‌دانیم چه اتفاقی افتاده است و عظمت این اتفاق برای خود ما روشن نیست. نه ژرفای آن را به خوبی می‌دانیم و نه گستره آن را و نمی‌دانیم چه اتفاقی را در تاریخ رقم می‌زنیم و گاهی اوقات قدرشناس نیستیم.

نکته بسیار مهمی که پیش از ورود به بحثم مطرح می‌کنم قلمروهای متکثر و متنوعی است که ما امروزه

در ادبیات داریم. در فضای دانشگاهی ما معمولاً چند ژانر یا گونه ادبی مطرح می‌شود و تعداد آنها انگشت شمار است. مرکز ثقل مجموعه آثاری که در دوره کارشناسی، کارشناسی ارشد و دوره دکتری مطرح می‌شود و از آنها بهره‌گیری می‌کنند معمولاً متون عرفانی ماست. معمولاً همین آثاری که الان جناب دکتر مطرح کردند را می‌خوانیم. حافظ، مولانا، سنایی، عطار و حتی نظامی را می‌خوانیم که همه این‌ها به گونه‌ای در یک قلمرو قرار می‌گیرند. در روزگاری که ما زندگی می‌کنیم حوزه‌های نو ظهور بسیاری داریم که به آنها نپرداخته‌ایم و با آنها هم دیر آشتی می‌کنیم. اجازه دهید به گونه دیگری بگویم. ما بزرگترها که سن و سالی داریم زمانی با پدیده‌های جدید آشتی می‌کنیم که نسل جوان ما با آن قهر می‌کند یا از آن فاصله گرفته است. آن موقع احساس می‌کنیم پدیده‌های جدید چیز بدی هم نیست و می‌توانستیم از آن استفاده کنیم. عمدتاً نگاه‌مان نگاه تهدید و تردید است و آنها را فرصت نمی‌یابیم. حدود پنج سال پیش مقاله‌ای می‌خواندم و نویسنده مقاله نوشته بود زمانی که فضای رایانه‌ای به وجود آمد خیلی‌ها تصور می‌کردند دین تمام شده اما الان دین بیست میلیون حوزه را فتح کرده است، یعنی از این فرصت استفاده کرده است.

ممکن است کمی از بحثم خارج شوم اما اعتقادی دارم و می‌توانم آن را به چالش بگذارم که شما در باب آن نظر دهید. من گاهی به خودم می‌گویم «زیبا» چه بود که حضرت زینب آن را یافت و در نگاه به کربلا گفت من غیر از زیبایی چیزی ندیدم؟ به نظر شما اگر تمام نظامیان دنیا آدم‌های معمولی را بر تل زینبیه می‌بردند و غروب روز عاشورا را نگاه می‌کردند چند نفر می‌گفتند که قشنگ است و چه صحنه زیبایی است؟ بعید است که ما این جمله را می‌گفتیم. چه زیبایی بوده که حضرت زینب آن را دید؟ تحلیل شخصی بنده با استفاده از آیات قرآن این است: خداوند در قرآن یک بار کلمه جمال را به کار برده است و می‌فرماید: «فیها جمال حین تریحون و حین تسرحون» رفت و برگشت رمه‌ها به چراگاه زیبایی و جمال است. به گمان من مفهوم لطیفی پشت این آیه است و آن هم این است که این رمه‌ها و شترها می‌روند، خار و علف را که پست هستند می‌خورند اما در بازگشت آن را به شیر تبدیل می‌کنند و منفی را به مثبت تبدیل می‌کنند و اگر توان تبدیل منفی به مثبت داشته باشید زیبایی را خلق کرده‌اید. کربلا تبدیل منفی به مثبت بود. اگر ما بتوانیم مجال و فرصت‌هایی را که برایمان فراهم می‌شود را به فرصت تبدیل کنیم زیبایی آفریده‌ایم و ادبیات چیزی جز قلمرو زیبایی نیست. هرچند قلمرو زیبایی ادبیات حوزه واژه و کاربرد هنرمندانه و زیبای واژه است.

برای این حوزه‌های متکثر و متنوع که توضیح دادم می‌توان وصیت نامه را مثال زد. درست است که در گذشته فرهنگی ما وصیت نامه بوده است اما ما آن را در این شکلی که در روزگار ما وجود دارد به‌طوری که می‌تواند یک پدیده ادبی هم باشد و بخشی از وصیت نامه‌ها ادبی هستند بررسی نکردیم. بهرحال وصیت نامه بخشی از میراث این نسل است و می‌تواند چهره این نسل را نشان دهد. چند سال پیش کتابی تحت عنوان پیوند دو فرهنگ نوشتم و خواستم در آن مطرح کنم که بین ما و عاشورا پیوندی وجود دارد. یعنی آبشخور فرهنگی ما عاشورا بوده است و پیشانی بندهایمان، نام لشگرها و ارگان‌هایمان، رمز عملیات‌ها و مزار نوشته‌های ما این را نشان می‌دهد. دشت نوشته‌ها بخشی از ادبیات امروز ما هستند ولی ما روی آن کار نکرده‌ایم. لباس نوشته‌ها و آنچه که بچه‌ها روی لباس خود می‌نوشتند هم بخشی از ادبیات این نسل است. ببینید این قلمرو چقدر گسترده و وسیع است. حتی پیامک و رایانه نامه‌ها که البته ناشی از پدیده‌های جدید هستند هم جزء ادبیات امروز ماست.

ما حتی پدیده‌هایی داریم که هنوز آنها را نام‌گذاری نکرده‌ایم. در یکی از کارهایی که من در باب دفاع مقدس کردم برای آنها عنوان کوتاهه‌نگاری‌ها را قرار دادم. دوستان اگر با براده‌های زنده یاد دکتر سید حسن حسینی آشنا باشند می‌دانند که نه از جنس کار پرویز شاپور کاریکلماتور است و نه از جنس جملات حکیمانه است. این اثر کاملاً حکیمانه است اما با یک بافت و ساخت ویژه ادبی که در گذشته ادبی ما وجود ندارد. کرشمه‌های قلم اثر آقای عباس علی کامرانیان و اثر بنده تحت عنوان گلبرگ‌ها تافا، عصاره فکر و اندیشه اما در یک ساخت خاص و سازمان ویژه ادبی است که ما باید به آنها بپردازیم. ورود به تمام این عرصه‌ها در مجال و فرصتی از این دست که خدمت شما هستیم بسیار دشوار است.

نکته دیگری که باید در باب ادبیات انقلاب مطرح کنم این است که ادبیات همگانی دارد. ما می‌بینیم در یک دوره تاریخی کسانی وارد قلمرو ادبیات می‌شوند که حرفه دارند. مثلاً می‌گوییم زرگر اصفهانی، شاطر عباس صبوحی و طبیب و مشاغل مختلف داریم که وارد این حوزه شده‌اند. ادبیات در فاصله عصر صفویه تا دوره قاجار آرام آرام مردمی می‌شود و مردم هم در ادبیات

حضور پیدا می‌کنند. این بدان معنی نیست که من ادبیات گذشته را مردمی ندانم، شما می‌بینید که در گستره محدودی اثر آفرینی می‌شود اما وقتی به این دوره می‌رسیم همه قشرها هستند. ما برای کارگران، بسیجیان، پزشکان، دانشگاهیان و حوزه‌های گوناگون شب شعر می‌گذاریم. در هر طیفی که در نظر بگیرید می‌بینید شاعر و نویسنده هست. دیشب مجموعه آثاری را که راهپیمایان اربعین نوشتند را بررسی می‌کردم. خدا می‌داند که نمی‌خواهم این مصراع از حافظ را برای خودم به کار ببرم: «این کسی گفت که در علم نظر بینا بود» اما من به این دوره بینا هستم و در این دوره زندگی می‌کنم و حد اقل سی سال است که در حوزه انقلاب قلم می‌زنم، فکر می‌کنم، کار می‌کنم و سخن میگویم. کاش می‌شد سفرنامه‌هایی که آدم‌های گمنام نوشته بودند را می‌آوردم و بخش‌هایی از آن را برایتان می‌خواندم. ما در هیچ دوره‌ای از تاریخ تا این حد خاطره نگاری نداشتیم و در سال هشتاد و هشت دو هزار کتاب خاطره داشتیم که بسیاری از آنها با شمارگان پنج هزار یا ده ده هزار و گاهی بیش از صد بار چاپ شده‌اند. مثلاً خاک‌های نرم کوشک و تپه بحرانی و کتاب‌هایی که نزدیک به روزگار ما هستند را ببینید. شما در خلق این ادبیات همه را می‌بینید. امروز تراز شعر خانم‌های شاعر هم به لحاظ کمی و هم به لحاظ کیفی معادل مردان است. شاخص‌ترین شاعران و نویسندگان را در قشر خاصی نمی‌بینید و این حضور همگانی بازتاب خود انقلاب است. تصویر یا ماکتی از خود انقلاب را می‌توانیم در حوزه ادبیات بیابیم. می‌خواهم چند ویژگی کلی دیگر را هم برای ادبیات مطرح کنم و بعد به این بحث برسم که آیا ادبیات انقلاب ادبیاتی حکیمانه است؟ البته ممکن است تصور شود با طرح وسیعی که انجام می‌دهم این بحث خیلی طولانی شود اما من سعی می‌کنم آزارتان ندهم. من از جلسات بعد از ظهر خیلی می‌ترسم. به قول شهریار:

میان ابـرو و چشم تو گیر و داری بود
من این میانه شدم کشته این چه کاری بود

الان در شما احساس خستگی می‌کنم و به همین دلیل سعی می‌کنم بحث را طولانی نکنم.

تکیه گاه و پایه ادبیات عصر انقلاب ادبیات حکیمانه است. نکته اول این است که ما در ادبیات انقلاب گسست از ادبیات گذشته نمی‌بینیم. الان مجال بسط این بحث این نیست که ما در دوره تاریخی بعد از مشروطه نوعی تقابل و رویارویی با ادبیات گذشته می‌بینیم. افرادی مثل تقی رفعت مقابل ادبیات گذشته می‌ایستند و گاهی چهره‌های بزرگ ادبی گذشته را تحقیر می‌کنند و به آنها اهانت می‌کنند. حتی این موضوع و مسأله تا عصر نیما ادامه پیدا می‌کند. اگر به دایرة المعارف بزرگ مراجعه کنید می‌بینید که وقتی نیما با دکتر معین برخورد می‌کند چه می‌گوید. یا حتی در افسانه که شعر بسیار مشهورش است و در سال هزار و سیصد و یک به عنوان نقطه عطف شعر ایران مطرح می‌شود و خروج از ادبیات شعر گذشته و ورود به حوزه شعر جدید و فضای جدید است می‌بینید چگونه با حافظ سخن می‌گوید:

مـــن بـــر آن عـاشـقـم کـــو رونـــــده اســت

بدون آنکه درک روشنی از مفهوم باقی در شعر و اندیشه حافظ داشته باشد. یک دست سطحی‌نگری‌هایی در این دوره هست که این‌گونه است. ادبیات انقلاب ادبیات گسسته از گذشته نیست، میراث ارجمند گذشته را پاس داشت و در آن ریشه دواند و از آن استفاده کرد. دوستانی که علاقه‌مند باشند می‌توانند کتاب از نتایج سحر بنده را که تحلیل شعر انقلاب اسلامی است بخوانند.

انگاره نادرست بعضی‌ها این بود که گفتند چون انقلاب بازگشت به فرهنگ گذشته و سنت است در تقابل با نوآوری است و بنابراین شاعران نسل انقلاب در مقابل پدیده‌ای مثل شعر نیمایی، شعر سپید و شعر شاملویی صف آرایی داشته‌اند اما واقعیت دقیقاً عکس این موضوع است. یکی از رخدادهای زیبای ادبیات همین است که هر جا با آن برخورد کردند امضاء کردند و از اصل امضاء که در حوزه فقه هم داریم خیلی خوب بهره‌گیری کردند. نسل امروز انقلاب از هر پدیده جدید ادبی که در جهان ظهور می‌کند استفاده کرده است و به آن هویت تازه داده‌اند و حتی نسبت به آفرینندگان آن جریان ادبی در افقی فراتر و بالاتر ایستاده‌اند. به جرأت می‌توان گفت شعر سپید آقای دکتر موسوی گرمارودی یکی دو پله فراتر از شعر کسانی است که آفرینندگان آن سبک هستند و این شعر به نام آنها رقم خورده است. اگر فضا و موقعیتی باشد و بحث‌های تطبیقی صورت گیرد می‌توان این قضیه را مطرح و از آن دفاع کرد. نکته دوم این است که ادبیات انقلاب تثلیث ادبیات گذشته، حال و آینده است؛ یعنی به گذشته نگاه می‌کند بی آنکه در گذشته بماند و ضمن این‌که اکنون را می‌بیند، چشم از آینده نمی‌گیرد. این موضوع به آن دلیل است که این ادبیات ریشه در زلال فرهنگ دینی دارد. به هر سه زمان اشراف دارد، گذشته



باور است بی آنکه گذشته پرست باشد.

در یک دوره تاریخی هم در حوزه ادبیات داستانی و هم در حوزه شبه قطعه ادبی و نثر ادبی و هم در حوزه شعرمان که پیش از انقلاب داشتیم گاهی تلاش بر این بود که به تعبیر خودشان پلی بین گذشته و امروز ببندند. منظور از بستن پل بین گذشته و امروز یعنی از قطعه ای که اسلام وارد ایران شد صرف‌نظر کنند و به فرهنگ و ادبیات گذشته برگردند اما ادبیات انقلاب این‌جور نبود، گذشته را دید و آن را شناخت با این‌که شتاب خیلی زیاد بود و زمان کوتاه بود و حادثه‌ها بسیار فراوان بودند. شاید ما در گذشته تاریخی‌مان تا این حد حادثه‌های فراوان نداشتیم ولی نویسندگان ما با این تنوع حادثه‌ها سر و کار دارند. امروز شاعران و نویسندگان ما وقتی می‌خواهند به حرکت‌های جهانی و بیداری جهانی بپردازند قبل از این‌که با آن دست و پنجه نرم کنند چند جریان و موضوع جدید مطرح می‌شود.

این ادبیات آینده را بر خلاف ادبیات پیش از خود، روشن می‌بینند. اگر قرار باشد آن را از این حیث مقایسه کنیم ناگزیر هستیم ادبیات انقلاب را با ادبیات همسایه در نظر بگیریم، منظورم از همسایه همان همسایه زمانی است. هیچ کس ادبیات انقلاب را برای بهتر شناختن مثلاً با ادبیات سبک عراقی و هندی و اصفهانی مقایسه نمی‌کند. ادبیات گذشته ما عمدتاً تاریک است. احساس بن بست و زمستان و شب در فضای ادبیات‌مان زیاد دیده می‌شود. سال بلو و آلبر کامو و ژان پل سارتر که ادبیات ترجمه‌ای هم هست روی فضای ادبیات آن روزگار اثر می‌گذارد.

من اسم پنج شش تا از کتاب‌ها یا مجموعه شعرهای شاعران روزگار خودمان را می‌گویم و شما با نام کتاب‌های پیش از انقلاب مقایسه کنید: در کوچه آفتاب اثر مرحوم سبزواری، سرود صبح، تنفس صبح اثر دکتر قیصر امین پور، از آسمان سبز اثر مرحوم سلمان هراتی. اینها اسم مجموعه شعرهای شاعران این دوره است. وقتی به نام کتاب‌ها نگاه می‌کنید پی می‌برید که فضای جامعه فضای امید است که البته تراوشگاه اصلی‌اش خود انقلاب و به‌خصوص باور شیعی است که چشم انداز آینده را کاملاً روشن می‌بینند. در این ادبیات تاریک‌نگری و بن‌بست نیست. در ادبیات امروزه مرگ ستایی آن‌گونه که ما پیش از انقلاب داریم دیده نمی‌شود. اینها نشان می‌دهد که ادبیات انقلاب حکیمانه است. مردم باوری در عین آرمان گرایی، یعنی توجه به واقعیت جامعه و مردم در این ادبیات دیده می‌شود. ممکن است خوشایند نباشد که این را بگوییم اما وقتی شما ادبیات گذشته را می‌خوانید می‌بینید که به مردم امیدی ندارند. مثلاً وقتی یکی از این شاعران با مردم برخورد کرد و در شعر خودش تحقیر و اهانت کرد کسانی به او پاسخ دادند. نیما می‌گوید:

به عبث می‌پایم
که به در کس آید
در و دیوار بهم ریخته‌شان
بر سرم می‌شکنند
نیست یک دم شکند
خواب به چشم کس و لیک
غم این خفته چند
خواب در چشم ترم می‌شکند

اما وقتی به این دوره می‌رسید نه تنها مردم باوری، مردم گرایی و مردم ستایی در آثار هست بلکه گاهی اوقات شاعر به خود اتهامی می‌پردازد. عنوان خود اتهامی را بنده در ادبیات عصر انقلاب به کار گرفته‌ام، یعنی شاعر در مقابل عظمت و شکوهی که مردم دارند خود را سرزنش می‌کند که آنان کیستند و من این میانه کیستم. اگر وقت شود من نمونه‌هایی از این موضوع را مطرح خواهم کرد.

ویژگی دیگر این ادبیات بحث پیوند ملیت و دین است. در اشاراتی که آقای دکتر دادبه نسبت به ادبیات گذشته داشتند می‌خواهم این نکته را مطرح کنم که از نقاط درخشان ادبیات امروز است. کسانی ملیت را در مقابل دین و بعضی دین را در مقابل ملیت قرار می‌دهند. یعنی تصور می‌کنند دین باوری در تقابل با ملیت باوری است یا اگر ملیت را باور داشته باشید دیگر دین در این میانه نیست و این دو جمع بین‌الاختین است یعنی با هم جمع نمی‌شوند. اما واقعیت این است که ادبیات انقلاب نشان داد این دو با هم هستند و از هم گسسته نیستند. به مصادیق آن می‌توانم بعداً اشاره کنم. نگاه هم‌زمانی آفاقی و انفسی از ویژگی‌های دیگر ادبیات انقلاب اسلامی است. هم آفاق را می‌بینند و هم انفس را. واقعیت این است که بخشی از عرفان ما از مردم گسسته بود. عرفانی که در میان مردم باشد، سفر چهارم ملاصدرا را دریافته باشد نیست. حتی ما هنوز کسانی را داریم که در این حوزه هستند اما با جامعه، مردم، سیاست و عینیت ارتباط برقرار نمی‌کنند. ادبیات انقلاب ادبیاتی است که در عین این‌که زمینه‌های انفسی دارد زمینه‌های آفاقی هم کاملاً دارد، لحظه لحظه به رخدادهای زمان، عکس‌العمل نشان می‌دهند و کاملاً در اکنون حضور دارند. حساس هستند و بی‌تفاوتی دیده نمی‌شود. در دوره هشت سال دفاع مقدس بسیاری از آفرینندگان ادبیات امروز حتی خانم‌ها را سنگر به سنگر در جبهه پیدا می‌کردیم. من شاهد حضور زنده یاد سپیده کاشانی، خانم سیمین‌دخت وحیدی که شاعر بودند در جبهه بودم. گاهی سنگر به سنگر می‌رفتند و برای بچه‌های رزمنده شعر می‌خواندند. بارها مجموعه‌ای از شاعران مثل آقای ساعد باقری، سهیل محمودی، قیصر امین پور، مرحوم سلمان هراتی، سید حسن حسینی را به صورت کاروان می‌دیدم که از نزدیک بودند و حضور داشتند و شنیدن کی بود مانند بودن! کسی باشد و چیزی را دریابد.

من از بیان ویژگی‌های دیگر این ادبیات صرف‌نظر می‌کنم. ما به چند دلیل باید ادبیات انقلاب اسلامی را ادبیات حکیمانه بدانیم. اگر بتوانیم برای حکمت تعبیر حقیقت‌جویی و حقیقت‌پویی را به کار ببریم در این صورت ادبیات انقلاب اسلامی با استدلال‌هایی که در ادامه عرض خواهم کرد ادبیاتی کاملاً عارفانه است. نکته اول این است که خاستگاه این حرکت و این قطعه تاریخی، معارف و حکمت است. شاید دوستان کتاب انقلاب به نام خدا اثر پروفسور حامد الگار که اخیراً نوشته شده را دیده باشند، یعنی همه انقلاب به نام خدا بود و فرهنگ الهی بود. من به جای آن می‌گویم انقلاب حکیم. اگر حکیم صفت پروردگار است انقلاب ما انقلاب حکیم بود. سرچشمه‌های اندیشه این انقلاب همان‌جا بوده که ما می‌توانیم کاملاً این مطلب را ببینیم. بنابراین اگر نویسندگان ما و شاعران این عصر در این فضا تنفس کردند و از این فضا سیراب شدند محصول وجودی آنها حکیمانه است. امروزه کاربرد ندارد که ما مثلاً بگوییم حکیم سید حسن حسینی یا حکیم قیصر امین پور و این اصطلاحات را به کار نمی‌بریم اما اگر مجال شود که ما مصادیق را مطرح کنیم به جرأت می‌توان درباره آنها این حکمت را دید. حکمت در آنها تموج و تبلور دارد.

نکته دوم این است که فضایی که در آن زیست می‌کنیم لبریز از نمادها، نمودها، شعائر حکمی و معرفتی است. عدالت و ستم ستیزی، اخوت، وحدت و عبادت در حوزه حکمت هست و مگر ادبیات انقلاب غیر از اینها چیزی دارد؟! بنابراین ادبیات انقلاب حکیمانه است. نکته سوم حضور رهبر حکیم است. یک حکیم که فلسفه، حکمت و فقه خوانده و تحقیق کرده و الان چنین کسی دین باور، دین شناس و راه شناس این حرکت را مدیریت و رهبری می‌کند و این نسل هم چشم به او دوخته است. انعکاس عمده سخنان و دیدگاه‌ها و حتی اصطلاحات حضرت امام (ره) را می‌توان در ادبیات این دوره دید. اگر شما ادبیات داستانی دوره شصت را بررسی کنید می‌بینید که حضور امام بسیار پررنگ است. شعر موج می زند:

لبخند تو خلاصه خوبی‌هاست
لختی بخند خنده گل زیباست

این خطاب‌ها حتی گاهی اوقات کسانی را که ممکن بود کمی متفاوت نگاه کنند تحت تأثیر قرار داد و نتوانستند از چنبره نفوذ و عظمت امام خود را خارج ببینند. نکته چهارم این است که رویارویی کل انقلاب با ظواهر و نمودهای ضد حکمت است؛ مثل ظلم، وابستگی، ذلت، خودخواهی و استکبار. پنجمین استدلال واقعیت خود ادبیات است. پیش‌تر عرض کردم ادبیات ما هم وابسته به ادبیات گذشته است و هم وقتی

واقعیت خودش را امروز بررسی می‌کنیم سرشار از حکمت، خرد ورزی و حقیقت خواهی است. به چند نکته دیگر اشاره می‌کنم و اگرچه هنوز اول بحث خودم هستم، دامنه سخن را جمع می‌کنم.

در حوزه ادبیات انقلاب به حکمت و علم نگاه ویژه شده است، نگاهی که دریغا که مجال نیست تا آن را بیشتر بکاوم و بررسی کنم. من بعضی از این نگاه‌ها را به حوزه ارزش‌ها، خرد ورزی و حکمت مطرح می‌کنم. یک: حکمت و علم را نور می‌بینند؛ که البته ما این را در حوزه روایات می‌بینیم و ادبیات انقلاب هم متأثر از این موضوع و مسأله است. خدا ان شاء الله به احمد عزیزی که بیش از هشت نه سال است که در حالت کما به سر می‌برد سلامتی بدهد و امیدوارم به میان ما برگردد. در مجموعه طغیان ترانه او آمده:

شعله‌ای از خلقت نور است علم
رعشه زیبای حضور است علم

این نکته خیلی شیرین است که حتی ابزار علم و مصالح علم را هم مقدس می‌بینند. ما در حوزه عرفان گذشته خودمان به این مطلب می‌پردازیم که اگر چیزی را در آتش قرار دادید کم کم رنگ آتش می‌گیرد و بین او و آتش جدایی ناپذیر است. یکی دو نمونه را می‌خوانم:

طاهره صفار زاده، دقت کنید در توجیه این‌که چرا ما احترام ویژه به مظاهر صوری و فلزی حرم داریم چه می‌گوید:

تو دلیل اعتبار گنبد و نقاره‌ای
آهن و سنگ از وجود تو مقدس می‌شود

پنجره فولاد، سقا خانه و گنبد طلا
هر که در صحن است محو این مثلث می‌شود

یعنی اگر اینها ارزش می‌یابند به اعتبار توست. علم و حکمت جاودانه است. به اثری از جناب آقای موسوی گرمارودی توجه کنید:

آخر دمی ز دمدمه صور امر حق
می‌میرد این چراغ خور و پرتو قمر
اما هنر چو مشعل حق جاودان فروز
اما ادب چو نور خداوند مستمر
تنها به جاست از همه عالم اگر به جاست
فضل و فضیلت و ادب و دانش و هنر

او نهایت جهان را دانش و عدالت می‌داند، یعنی این‌که جهان در حرکت ناگزیر خود به علم خواهد رسید. پایان این جهان پایان باروری علم است. ما در حوزه اعتقادات خودمان همین دیدگاه را به حضرت صاحب‌الزمان داریم که دست بر اندیشه‌ها می‌کشد، اندیشه‌ها را بارور می‌کند، اگر علم دو درجه پیشرفت کرده است امام آن را بیست و پنج درجه پیش می‌کشد.

«گسترده شد زمین که آن بزرگ زمان قدم بردارد به سوی حاکمیت و عدل و خرد»، از مرحوم طاهره صفار زاده.

«روزی که روزگار شناسایی‌ها، روزی که روزگار توانایی‌ها، روزی که روزگار خردمندی‌هاست». اینها نگاه شاعران این دوره است. علم منهای ایمان تباه‌گر است یا می‌گوییم العلم و الایمان توأمان، اذا افترقا احترقا. علم جدا شده از ایمان در سازمان فاسد سوداگران طراح آلت قتاله است. «فناوری در وادی سلاح‌های مخوف در جبهه نوین و در غیاب معنویت و اخلاق دسته دسته آدم‌ها را به آسانی پراندن چند پشه کشتار می‌کند»، از زنده یاد طاهره صفار زاده. «دانش عجیب شکوفا شد، عجیب درخشید، ولیک دولت مستعجل اسیر خودنمایی و فخر، اجیر ماده پرستان شد. اهل معاد هم اهل رفاه و معاش است. سپاس نعمت‌ها را باید داشت پس قدر برق را می‌داند و قدر فریزر را و قدرت سرعت طیاره را. ما قدردان کدامین باید باشیم؟ یخچال خورد و خوراک را زنده نگاه می‌دارد و بمب گرمای زندگی را می‌راند و هر دو زاده علم‌اند. آن لازم و آن قاتل خرد. در این میانه حق نظر دارد او رأی می‌دهد که علم بی اخلاق خورد و خوراک را نگه می‌دارد و انسان را می‌میراند». ببینید چه نگاه زیبا و ظریف و ادیبانه‌ای دارد.

علم بدون اخلاق غارتگر هویت انسان است، یعنی اگر می‌خواهیم پاسدار هویت خود باشیم باید علم و اخلاق را توأمان ببینیم. «و کامپیوتر این مادر فناوری نو توان هر محاسبه‌ای را دارد به‌جز محاسبه هویت غارت شده با دست‌های غارتگران معنویت و نفت». ببینید چقدر این گره خوردگی و این پیوندها شیرین است. من از این موضوع هم صرف‌نظر می‌کنم و چون مجال اندک است اجازه دهید نکته‌ای را طرح کنیم و آرام آرام سخن را جمع کنیم. در ادبیات انقلاب من شش گونه رابطه را تبیین و تحلیل و بررسی کردم که اینجا ممکن است فقط به بعضی از آنها برسم و بپردازم. یکی بحث رابطه با خود است. در فضای فرهنگ قرآنی ما پنج شبکه ارتباطی را می‌بینیم. من این شبکه‌ها را طرح می‌کنم و شاید بحث را فقط با یکی دو مثال بتوانم جمع کنم. یکی رابطه با خود است. در ادبیات انقلاب «من» پیداست و پنهان نیست، من رها است و اسیر نیست، من پویا است، من روا است و ناروا نیست و من زایا است. البته هر کدام از اینها را باید با توضیحاتی همراه

می‌کردیم اما من چند نمونه را می‌خوانم که این نمونه‌ها مطالب را روشن می‌کنند.

هر روز سراغ دردسر می‌گردم
با عشق به دنبال خطر می‌گردم
گفتی که برو چشم ولی چون خورشید
شب می‌روم و سپیده برمی‌گردم

اثر بیژن ارژنگ.
مثال دوم:

من همسفر شراب از زرد به سرخ
من هم ره اضطراب از زرد به سرخ
یک روز به شوق هجرتی خواهم کرد
چون هجرت آفتاب از زرد به سرخ

رابطه با خود را در این اثر از زنده یاد قیصر امین پور ببینید. با نمونه‌ای از «خویش» بحث را تمام می‌کنم. ما در ادبیات گذشته‌مان خطاب منادای من نداریم، یعنی بگوییم ای من. اما این خطاب در ادبیات عرب رسم بوده است. من در ادبیات حوزه عاشورا کار کرده‌ام، در بعضی از رجزهای اصحاب حضرت ابا عبدالله با خویش سخن می‌گویند و خودش را خطاب قرار می‌دهد: «یا نفس! من بعد الحسین هونی و بعده لا کنت ان تکونی» حضرت اباالفضل با خودش حرف می‌زند یا وقتی حضرت قاسم زخم شدیدی برداشته می‌گوید: «یا نفس! لا تجزعی من الکفاری» با خودش صحبت می‌کند و می‌گوید بی تابی نکن. پایان بخش سخنم این است:

ای من! در این چمن به چه کاری؟ چه کاره‌ای؟
خاری؟ گلی؟ شکوفه؟ نسیم بهاره‌ای؟
اینجا چه می‌کنی؟ نکند گم شوی بیا
تا از افق نرفته نشان ستاره‌ای
بیچاره عشق پشت دلت ماند منتظر
اما ندید از تو نگاهی، اشاره‌ای
یک کهکشان ستاره گذشتند وای وای
چشمی ندید در تو طلوع شراره‌ای
روزی هزار آیه در این دشت خیمه زد
وامانده تو اسیر شک و استخاره‌ای

خدا را به شما می‌سپارم، حفظش کنید. والسلام.

مدرسه تابستانی
حکمتِ هنر دینی

دبیر علمی: دکتر حمیدرضا فرزان‌یار

پس از برگزاری «کارگاه رئالیسم معرفتی» که از سوی علاقه‌مندان با استقبال بسیار خوبی روبرو شد، امسال نیز مؤسسه اقدام به برگزاری مدرسه تابستانی حکمت هنر دینی در هشت هفته و به صورت چهار روز درهفته نمود و یک جلسه از جلسات این مدرسه تابستانی به تدریس دکتر پیر لوری رئیس دانشکده ادبیات دانشگاه سوربن فرانسه و رئیس کمیسیون آموزش دین در فرانسه اختصاص یافت.

گفتنی است در این دوره ۳۵ دانش‌پژوه شرکت کردند که این تعداد از بین بیش از ۲۰۰ متقاضی شرکت در دوره و با انجام آزمون و مصاحبه پذیرفته شدند. مجموعه کامل «درس‌گفتارهای حکمت هنر دینی» که شامل دروس همه اساتید مدرسه تابستانی است به زودی به زیور طبع آراسته خواهد شد.

مبادی عرفان نظری	حجت الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه
متافیزیک	دکتر غلامرضا اعوانی
ادبیات تمثیلی عرفانی به نظم و نثر	دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی
حکمت هنر دینی	دکتر حمیدرضا فرزان یار
حکمت مشاء	دکتر مجید حمیدزاده
ابعاد عالم خیال	دکتر رضا فیض
افلاطون و حکمت هنر دینی	دکتر رضا کورنگ بهشتی
حکمت اشراق	دکتر بابک عالیخانی

مبادی عرفان نظری

دکتر عبدالحسین خسروپناه



جلسه اول ۹۵/۴/۲۷

روند منابعی که به عنوان عرفان نظری تدریس می‌شود به این صورت است که معمولاً یک قدری باید فلسفه خوانده شود، در حد این منابعی که الان هست؛ مثل بدایةالحکمة و نهایة الحکمة علامه طباطبائی، و بعد الشواهدالربوبیة ملاصدرا و حتی اشارات و تنبیهات جناب ابن‌سینا و شرح اشارات خواجه نصیرالدین طوسی؛ مخصوصاً این سه نمط آخر که در اشارات و تنبیهات هست و به ویژه نمط نهم که نمط مقامات العارفین است. وقتی اینها خوانده شد؛ آن موقع اولین کتاب عرفانی که تدریس می‌شود کتاب تمهیدالقواعد ابن‌ترکه است که ما هم یک دوره در مؤسسه درس دادیم و لوح فشرده آن هم موجود است. بعد از تمهید القواعد، شرح فصوص قیصری در عرفان نظری خوانده می‌شود و بعد از شرح فصوص قیصری، فصوص الحکم ابن عربی که شروح متعددی بر آن نوشته‌اند. یکی از شرح‌های خوب در این زمینه شرح فصوص جناب قیصری است که به عنوان کتاب درسی تدریس می‌شود.

بعد از اینها معمولاً کتاب مصباح‌الانس تدریس می‌شود. کتابی مثل فتوحات مکیه ابن‌عربی را معمولاً درس نمی‌دهند که خودش دائرة المعارفی است.

اما مقدمات بحث؛ اصطلاح تصوف و عرفان دو اصطلاحی است که معمولاً کنار هم، گاه مترادف بیان می‌شود، فرق عرفان و تصوف چیست؟ آیا این دو یک معنا دارند یا دو معنا؟ مترادف‌اند یا مترادف نیستند؟ اینجا معرکهٔ آراء است. بعضی گفته‌اند بین عرفان و

تصوف فرق است، بعضی می‌گویند هیچ فرقی نیست، اینها مترادف‌اند. خیلی اوقات در کتب عرفان این دو مترادف به کار رفته است.

یکی از کتاب‌هایی که از حدود قرن پنجم هست، کتاب کشف المحجوب علی بن عثمان هجویری است. در کتاب کشف المحجوب، اشعاری در وصف اهل بیت سروده شده، من تا آنجا که یادم هست تا امام صادق (علیه السلام) را به شعر نام برده و توصیف کرده و مدح کرده. علی بن عثمان هجویری در کتاب کشف المحجوب می‌گوید که ما سه گروه داریم: صوفی، متصوف، مستصوف.

بعضی گفتند که تصوف بعد اجتماعی عرفان است و عرفان بعد معرفتی تصوف است یعنی اگر ما از عرفان سخن می‌گوییم بیشتر آن حیثیت معرفتی، دانشی و شناختی تصوف مد نظر است مثلاً این بحث‌هایی که تحت نام عرفان نظری یا حتی عرفان عملی گفته می‌شود از آن جهت مهم است که جنبه معرفتی و دانشی دارد؛ این‌که ما چگونه خودمان را بشناسیم، چگونه سلوک کنیم، دانش عرفان، عرفان می‌شود، حالا چه نظری باشد چه عملی.

عرفان شناخت دقیق است، ویژگی دیگرش این است که بعد از جهل است یعنی بعد از نادانی، این دانستن حاصل می‌شود، به همین خاطر یکی از اسمای الهی عالم است، به خداوند عالم می‌گوییم، «یا عالم» اما هیچ موقع به خداوند «یا عارف» نمی‌گوییم، شما اسمای جوشن کبیر را خوانده‌اید، در هزار و یک اسمی که در جوشن کبیر هست هیچ جا یا عارف نداریم، چرا؟ چون اگر به خدا بگویید یا عارف یعنی خدا شناخت جزئی دقیقی دارد که قبلاً این شناخت را نداشته است.

حال که معنای تصوف و عرفان و فرق این دو روشن شد، می‌رسیم به مکاتب عرفانی. مکاتب عرفانی بسیار متنوع اند، بعضی مکاتب عرفانی دینی‌اند، بعضی مکاتب عرفانی غیر دینی‌اند، بعضی مکاتب عرفانی هستند که توحیدی‌اند، بعضی مکاتب عرفانی هستند که غیر توحیدی است، الان مکاتب عرفانی سکولاری هستند که اینها دینی نیستند، اصلاً شعار دینی ندارند، ولی مکاتب عرفانی مثل اسلامی، مسیحیت، یهود، هندوئیسم اینها جنبه دینی دارند.

جناب خواجه عبدالله انصاری در منازل‌السائرین که صد منزل را ذکر می‌کند برای هر منزل سه مرحله ذکر می‌کند: مرحله عوام، مرحله خواص، مرحله خاص الخواص. هرچه از مرحله عوام به مرحله خاص‌الخواص می‌روید از تفرقه به جمعیت می‌روید، از کثرت به وحدت می‌روید، کل عرفان همین است، عرفان یک شناختی است که می‌خواهد سالک را از کثرت به وحدت بیاورد، از تفرقه به جمعیت، لذا یک شناخت، یک معرفتی می‌دهد که اگر این معرفت را در جان خودش یافت، می‌تواند این کثرت را به وحدت و تفرقه را به جمعیت تبدیل کند

عرفان نظری و عملی یافتن است، رسیدن به وحدت دل است، لذا بعضی آدم‌ها هستند که واقعاً اهل سلوک‌اند بدون اینکه اصطلاحات را بلد باشند، تفرقه دل را به جمعیت و وحدت تبدیل می‌کنند بدون اینکه اصطلاحات را بلد باشند ولی دانش کمک می‌کند که مسیر را درست بروی.

استاد حسن زاده آملی می‌فرماید عرفان نظری یک مسأله دارد: وحدت وجود، استاد جوادی آملی می‌فرماید عرفان نظری دو مسأله دارد: وحدت وجود، انسان کامل، بنده عرض می‌کنم عرفان نظری سه مسأله دارد: وحدت وجود، تجلیات وجود، انسان کامل، در این سه دیدگاه اختلافی نیست، یک حرف است چون همه اینها به وحدت وجود برمی‌گردد، از دل وحدت وجود تجلیات وجود و تعینات وجود درمی‌آید

تصوف در ابتدا یک سبک زندگی بود به عنوان زهد، یک زندگی خاص، یک زندگی بریده از تعلقات دنیا، بعد کم کم تبدیل شد به یک نهاد اجتماعی یعنی از سبک زندگی به نهاد اجتماعی تبدیل شد، گروه شدند، تشکیلاتی شکل گرفت، سفیان ثوری، قبل از او حسن بصری، و کم‌کم تبدیل به یک نهاد اجتماعی شد. در آن مقطع بعضی از اینها مثل سفیان ثوری معترض بودند به سبک زندگی امام صادق. پس اول یک سبک زندگی بود، بعد تبدیل به نهاد اجتماعی شد، بعد کم کم این نهاد اجتماعی تبدیل به یک دانش شد، ولی طبیعتاً دانش عرفان سلوک بود، عرفان عملی بود، اگر هم به کشف و شهود می‌رسیدند حالا یا با کمک شطح یا غیر شطح یعنی تعابیری مثل انا الحق و تعابیری از این قبیل که ما چه دیدیم و... اینجاست که حالا که تبدیل به یک دانش شده است سلسله شکل پیدا می‌کند، سلاسلی به وجود آمدند و این ادامه پیدا کرد تا قرن ششم که ابن عربی است که عرفان نظری را ابداع می‌کند یعنی عرفان عملی بر عرفان نظری تقدم دارد.

تا به قرن یازدهم می‌رسیم که ملاصدرا می‌آید و عرفان نظری را به حکمت متعالیه تبدیل می‌کند، تبدیل می‌کند به فلسفه، پس تصوف و عرفان از زهد، از سبک زندگی شروع شد، نهاد اجتماعی، دانش عرفان عملی و کتاب نوشتن، عرفان عملی، عرفان ادبی، بعد عرفان نظری در قرن ششم و بعد حکمت متعالیه شکل گرفت.

جلسه دوم۹۵/۵/۳

در جلسه قبل عرفان را به دو بخش نظری و عملی تقسیم کردم. در این جلسه می‌خواهم تقسیم‌بندی دیگری از عرفان بگویم که سه‌گانه یا ثلاثی است. عرفان را از جهتی می‌توان به عرفان نظری، عرفان عملی و عرفان شعری (ادبی) تقسیم کرد. اینکه می‌گویم شعر الزاماً منظورم نظم نیست، بلکه منظور این است که عرفان را در قالب سخنان مسجّع و نثر خیال‌پردازانه بیان کنیم. البتّه ممکن است به صورت نظم باشد یا به صورت نثر.

به عبارت دیگر چون عرفان نظری از اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم متولّد شد و تولّد آن بعد از فلسفه مشّاء است که در قرن چهارم متأثّر از فلسفه یونان شکل گرفت، اصطلاحات را از فلسفه گرفتند ولی در معنای آنها تصرّف کرده و بار معنای جدیدی به آنها دادند تا بتوانند مقاصد خود را از طریق آنها بیان کنند.

عرفان عملی عبارت است از طی کردن منازل عرفانی و سیر و سلوک عرفانی. این قسم عرفان، اصطلاحات شرعی نظیر توبه، رضا، یقین، توحید، اخلاص، شکر و ... را از شریعت اخذ می‌کند و از آنها استفاده می‌کند. عرفان عملی ضمن اخذ این اصطلاحات تلاش کرده است تا با کمک شهود عرفانی و شریعت، علاوه بر معانی ظاهری این اصطلاحات، معانی باطنی و اسرار آنها را هم بیان کند.

عرفان ادبی (شعری) عرفانی است که از اصطلاحات عوامانه استفاده می‌کند. اصطلاحات رایج در بین عوام مانند زلف، یار، دل، می، بت، رند و.... البتّه در این اصطلاحات تصرّف معنایی هم صورت می‌گیرد.

عارف ابتدا سالک است. سالک آن کسی است که منازل عرفانی را طی می‌کند. کسانی به عنوان عالم منازل عرفانی را از قرآن و روایات شناسایی کرده‌اند و نام آن را علم عرفان عملی گذاشته‌اند. سالک این عرفان عملی را منزل به منزل طی می‌کند. تعداد این منازل طبق یک نظر ۴ منزل است، طبق نظر دیگر ۷ منزل است. «هفت شهر عشق را عطّار گشت» مقصود از شهر همان منازل عرفانی است. یا آنگونه که خواجه عبدالله انصاری در منازل السّائرین و صد میدان می‌گوید ۱۰۰ منزل است.

عارف در طی کردن این منازل معارفی را به دست می‌آورد که ما از آن به شهود تعبیر می‌کنیم. به عبارت دیگر شهود شناخت خاصّی است که برای عارف در هنگام طی کردن منازل حاصل می‌شود و معمولاً از رؤیا آغاز می‌شود. یعنی نازل‌ترین مرتبه شهود رؤیاست.

همه خواب‌ها تعبیر دارند و هیچ خوابی نیست که تعبیر نداشته باشد. امّا خواب و رؤیا بر دو قسم است: بعضی خواب‌ها «اضغاث احلام»هستند یعنی حواشی و زوائد بسیاری دارند و معبّر باید قدَر باشد تا با کنار گذاشتن این حواشی و زوائد، اصل مطلب را از خواب بیرون بکشد. امّا بعضی خواب‌ها بسیار واضح هستند. استاد ما حضرت آیت‌الله حسن‌زاده آملی می‌فرمود من در همان عالم رؤیا می‌دانم کدام قسمت خوابی که می‌بینم صادق است و کدام قسمت کاذب.

شاید نخستین کسی که تلاش کرد برای وحدت وجود –که یکی از مسائل عرفان نظری است– برهانی اقامه کند و استدلال بیاورد، جناب ابن‌ترکه از عرفای قرن نهم است. بعد از او شخصیت‌های دیگری مانند سید حیدر عاملی از عرفای شیعی قرن نهم –درباره شیعه و سنّی بودن این عرفا هم مطلبی دارم که در آخر عرائضم خدمت‌تان خواهم گفت تا متوجّه شوید که شیعه و سنّی به معنای امروزی آن نیست و تفاوت ظریفی دارد و خوب است به آن توجّه شود– نیز تلاش می‌کند که برای مسأله وحدت وجود برهان عقلی ارائه کند. او در آثار خود نظیر شرح فصوص و رساله فی الوجود، این استدلال را ذکر کرده است.

دغدغه شیخ اشراق این بوده است که ما با کمک بدیهیّات و استدلال عقلی نمی‌توانیم تمامی حقایق عالم را مستقیماً درک کنیم. بخشی از حقایق روشن می‌شود امّا بسیاری از آنها نه. باید به روش دیگری تمسّک کنیم و آن شهود است.

ابن‌عربی بر سر سفره مشّاء و اشراق نشسته است و می‌گوید ما باید بیش از شیخ اشراق از شهود استفاده کنیم و شهود را تبیین (explanation) کنیم. یعنی بتوانیم شهود عرفانی را به نحو معقولانه و نه استدلالی بیان کنیم. البتّه لازم است این بیان، نظام‌مند باشد. کسانی مثل قونوی، فرغانی، جندی، جامی و... تا سیّد حیدر نیز راه استاد این مکتب را طی کردند و گفتند ما باید آن‌قدر ریاضت بکشیم که علاوه بر یافتن و شهود معرفت بتوانیم تبیین شهود را هم شهود کنیم. البتّه بعد آن علم حضوری را به علم حصولی تبدیل کردند و در قالب بیان درآوردند.

ملاّصدرا از همه این عرفا جلوتر رفت و گفت من تمام مدّعیّاتی که عرفا از طریق شهود به دست آورده‌اند را از طریق چلّه‌نشینی شهود کردم و استدلال

آن شهودات را نیز شهود کردم. وحدت وجود، یکی از ادّعاهای عرفاست.

ملاّصدرا دو کار جدید انجام داده است: ۱. برای همه این ادّعاها استدلال عقلی آورده است. ۲. این مباحث را نظام داده است. مثلاً عرفا علیّت را به تشأن باز می‌گردانند، ملاّصدرا در جلد ۲ اسفار (۹ جلدی) بحثی تحت عنوان «تتمّه فی بعض الخبایا» دارد و در آنجا این سخن عرفا و وحدت وجود را به خوبی توضیح می‌دهد و بر اساس وجود رابط و مستقل استدلال می‌آورد.

به هر حال ملاّصدرا محقّقی است که آثار بزرگان را دیده است و از آنها نقل قول کرده، البتّه اضافاتی هم از خود نوشته است. لذا حکمت متعالیه از این جهت یک حکمت نو است. به تعبیری حکمت متعالیه ادامه عرفان نظری است امّا به گونه‌ای است که وقتی آن را می‌خوانیم سخن مشّاء، اشراق و... را هم می‌فهمیم.

جلسه سوم ۹۵/۵/۱۷

اگر بخواهیم با اصطلاحات امروز، عرفان نظری را دسته‌بندی و فصل‌بندی کنیم، باید بگوییم عرفان نظری دارای چهار فصل است:

۱. معرفت‌شناسی عرفانی: معمولاً عرفا در یک فصل مستقلّ به آن نپرداخته‌اند. عرفای قرن نهم سعی کرده‌اند درباره آن بحث کنند. قیصری در مقدّمات شرح فصوص بحثی درباره شهود مطرح می‌کند: چیستی شهود، اقسام کشف و شهود صوری و معنوی.

۲. مباحث وجودشناسی و هستی‌شناسی عرفانی: به تعبیر عرفا الوجود واحدٌ لاشریک له (وحدت وجود).

۳. تجلّیات وجود: مباحث مربوط به عوالم و جهان‌های متعدّدی که در عرفان نظری مطرح است و به تعبیر دیگر جهان‌شناسی عرفانی؛ البتّه جهان‌شناسی، اصطلاح متداول در بین فلاسفه است ولی از نظر عرفا جهان و عالم بخشی از تعیّنات و اخصّ از آن است، بنابراین در این‌جا تعیّن‌شناسی تعبیر دقیق‌تری است.

۴. انسان‌شناسی عرفانی: انسان به عنوان یکی از مهم‌ترین تجلّیات و تعیّنات و عوالم، بسیار مورد توجّه عرفاست به گونه‌ای که عرفا می‌گویند عوالم کبیر هرچه هست همه در این عالم صغیر (انسان) جمع شده‌اند. این انسان جهانی است بنشسته در گوشه‌ای که همه مراتب هستی در او تجلّی یافته در این جلسه به بحث از معرفت‌شناسی عرفانی می‌پردازیم.

معرفت (شناخت، علم و آگاهی) که برای انسان حاصل می‌شود دو حیث و جهت دارد: ۱. جهت هستی‌شناسانه ۲. جهت حکایت‌گرانه.

هم به منبع نیاز دارد و هم به ابزار. طبیعت یکی از منابع معرفت است. با چه ابزاری معرفت را از آن استخراج می‌کنیم؟ این ابزار عبارت است از: حواسّ پنج‌گانه، عقل، استدلال و.... هرچه تعداد عوالم بیشتر باشد، منابع معرفت نیز بیشتر خواهد شد و اگر حواسّی غیر از حواسّ پنج‌گانه در اختیار داشته باشیم، ابزار معرفت بیشتر خواهد شد.

معرفت عرفانی عبارت است از کشف و شهود. کشف و شهود در اصطلاح عرفا یک نوع علم حضوری است. فلاسفه، علم (معرفت و آگاهی) را به علم حصولی و علم حضوری تقسیم می‌کنند.

قلب: مهم‌ترین ساحت انسانی است. معمولاً فلاسفه معتقدند که انسان یک بدن دارد و یک روح. عرفا ساحت‌ها و مراتبی را برای روح ذکر کرده‌اند: حواسّ باطنی، خیال، عقل، قلب، روح (به معنای خاصّ)، سرّ، خفیّ و اخفی. قلب ساحتی از تمامی ابزارهای معرفت عرفانی را خداوند در انسان به ودیعه نهاده است و همه انسان‌ها از آنها برخوردارند. این‌طور نیست که این ابزارها را ابن‌عربی و بایزید بسطامی داشته باشند ولی من و شما نداشته باشیم. همان‌طور که همه انسان‌ها از عقل و حواسّ ظاهری برخوردارند، امّا نحوه به کارگیری آنها توسّط افراد مختلف، متفاوت است.

سؤال بسیار مهمّ این است که با چه شرایطی می‌توانیم به معارف عرفانی برسیم و چه موانعی ما را از رسیدن به آنها باز می‌دارد؟

شرایط رسیدن به معرفت عرفانی همان عرفان عملی را شکل می‌دهد. به تعبیر دیگر شرایط عبارت‌اند از طیّ منازل عرفان عملی و تهذیب نفس (تهذیب نفس ابزار نیست بلکه شرط – و به اصطلاح عرفانی – طریقت است).

سیر از یک منزل به منزل دیگر شرایط و ضوابط و اذکار خاصّی دارد و نمی‌توان یک دفعه از منزلی به منزل دیگر رفت. اساساً این‌گونه نیست که فرد طلب کند و تمام صد منزل را طیّ کند. گاهی اوقات راهنما به مرید خود اجازه ورود به منزل دیگر را نمی‌دهد زیرا آن منزل آزمون‌هایی دارد که مرید تاب تحمّل آنها را ندارد و به اسفل السّافلین باز می‌گردد.

بعضی از منازل سرعت سیر فرد را بالا می‌برد و به فرد کمک می‌کند که مسیر را راحت تر طی کند. یاد خدا و خدمت بی‌توقع به خلق از جمله این منازل است. سالک در هر منزلی که سیر می‌کند اگر به خدمت

خلق توجّه کند بسیاری از راه‌ها را آسان‌تر طی می‌کند. این تجربه‌ای است که از عرفا شنیده‌ایم. دست‌گیری از خلق لزوماً به معنای کمک مالی نیست، بلکه هر کس هر چه در توان دارد برای خلق انجام دهد مثلاً سفارش به حقّ کند.

یکی از مباحث مهمّ عرفان معیار شناخت است. البتّه همان‌طور که قبلاً گفتیم هیچ‌یک از این اصطلاحات در کتب عرفانی ذکر نشده است.

جلسه چهارم ۹۵/۵/۲۴



وقتی سراغ عرفان و حکمت اسلامی می‌رویم دو غرض داریم: ۱. به دنبال دست یافتن به تخصّص در این علوم هستیم تا معلّم یا محقّق فلسفه و عرفان شویم. ۲. با این علوم به رویکرد عرفانی و حکمی برسیم و این رویکرد را به دانش و حرفه خود منتقل کنیم یا در سبک زندگی خود از این رویکرد استفاده کنیم تا به نشاط و آسودگی بیشتری برسیم. زیرا کسانی که رویکرد عارفانه به هستی دارند مشکلات و سختی‌ها را به آسانی تحمّل می‌کنند چون باور دارند که «الدّنیا دارٌ بالبلاء محفوفه».

معیار شناخت عرفانی: وقتی به شهودی دست می‌یابیم چطور یقین حاصل کنیم که خواطر شیطانی، بشری و نفسانی یا تخیّلات ذهنی نیست و واقعاً شهود الهی و حقیقی است. معیار شهود حقیقی و الهی چیست؟

عرفا سه معیار ذکر کرده‌اند. در برخی آثار نیز گفته‌اند دو میزان وجود دارد: میزان عام و میزان خاصّ و میزان عام را هم به دو میزان تقسیم کرده‌اند. بنابراین سه میزان برای تشخیص شهود صحیح وجود دارد: دو میزان عام و یک میزان خاصّ.

نخستین میزان عام عبارت است از: مراجعه به کشف تامّ محمّدی ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ به تعبیر قیصری: «منها ما هو میزان عام و هو القرآن و الحدیث منبع کل منهما علی الکشف التامّ المحمّدی». کشف تامّ محمّدی ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ که ظهور آن قرآن و سنّت نبوی (اهل بیت) است. حتّی کسانی مانند ابن‌عربی، قونوی، جندی و فرقانی که ممکن است از برخی کلمات‌شان استفاده کنیم که شیعه نیستند و خلفای راشدین را قبول دارند، و گاهی اوقات مقاماتی هم برای ابوبکر و عمر ذکر می‌کنند، همگی بدون استثناء می‌گویند نخستین میزان عام نبیّ گرامی اسلام ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ است و پس از آن حضرت میزان کسی است که کاشف اسرار انبیاء است و تصریح می‌کنند که او همان علی بن ابی‌طالب ـ علیهما السّلام ـ است.

به همین دلیل است که علی بن عثمان هجویری در کشف المحجوب اشعار بلندی در مدح حضرت علی ـ علیه السّلام ـ دارد و سایر ائمّه تا امام صادق ـ علیه السّلام ـ را نام می برد و بعضی دیگر از عرفا حتّی از این پیش‌تر رفته‌اند و امام رضا ـ علیه السّلام ـ را هم نام

می‌برند. ابن‌عربی در مباحث انسان‌شناسی ختم ولایت را در حضرت مهدی ـ عجّل الله تعالی فرجه الشّریف ـ می‌داند.

بنابراین کشف تامّ محمّدی ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ که خروجی آن قرآن، سنّت و احادیث است، معیار قرار می‌گیرد و هر کس کشف شهودی برایش حاصل شد، می‌تواند شهود خود را به قرآن و سنّت عرضه کند و ببیند قرآن و سنّت آن را تأیید می‌کنند یا خیر.

نکته دیگر در باب فهم قرآن و سنّت این است که وقتی با قواعد زبان (اعمّ از قواعد عام و قواعد خاص) معانی مطابقی و التزامی متن را به دست آوردیم و بر اساس این معانی سیر و سلوک کردیم به یک شهود دست پیدا می‌کنیم. معانی درستی و نادرستی شهود ما را مشخّص می‌کنند و اگر شهود ما صحیح باشد، به ما کمک می‌کند که معانی عمیق‌تری از قرآن و روایات بفهمیم.

پس به طور خلاصه عرفا می‌گویند باید از شریعت و با شریعت به طریقت برسیم. پس از طی طریقت به حقیقت می‌رسیم که همان کشف و شهود است و کشف و شهود را باید با شریعت سنجید. این میزان، نخستین میزان و میزان عام است.

پس قرآن و روایات معیار سنجش صحیح و سقیم بودن شهودات هستند و ما شهود را به قرآن و روایات عرضه می‌کنیم. پس از درک صحّت شهودات، می‌توانیم به فهم عمیق‌تری از قرآن برسیم. به عبارت دیگر همان‌طور که گفته شد از یک‌سو قرآن و روایات معیار سنجش شهود هستند و از سوی دیگر به وسیله شهود می‌توانیم فهم‌های جدیدتر و عمیق‌تری از قرآن و روایات به دست آوریم.

معنای عمیق‌تری که با شهود فهمیده می‌شود – شهودی که صحّت آن با کشف تامّ محمّدی سنجیده و اثبات شده است –ما را در یافتن معنای عمیق‌تر بعدی یاری می‌دهد. محصول این فرآیند نه تفسیر به رأی است و نه معنای ذوقی بلکه واقعاً معنای آیه است. مانند استدلال عقلی که برای ملّاصدرا مکشوف شد امّا آن را با مقدّمات صغری و کبری و شرایط استنتاج شکل اول بیان کرده است. اساساً چنین معنایی به لحاظ حصول، شخصی است و به لحاظ ظهور، همگانی و حتماً لازم است که این ظهور با قواعد زبان‌شناختی تعارض نداشته باشد.

جلسه پنجم ۹۵/۵/۳۱

پرسش: تفاوت تبیین عقلایی و استدلال عقلی چیست؟

پاسخ: تبیین عقلایی غیر از استدلال عقلی است. در تبیین عقلایی مفاهیم مقبول و مسلّم را از فلسفه یا علوم دیگر استخدام می‌کنیم تا مفهوم مبهم را روشن کنیم امّا در استدلال عقلی باید به روش ریاضی استدلال کنیم.

هستی‌شناسی عرفانی دارای دو بحث است:

۱. وحدت شخصی وجود (الوجود واحدٌ لا شریک له).

۲. تجلّیات و تعیّنات وجود که جهان‌شناسی عرفانی در دل این بحث قرار دارد. در بحث انسان‌شناسی نیز به انسان کامل و ولایت عرفانی خواهیم پرداخت.

در پاسخ به این پرسش که وجود واحد است یا کثیر؟ چند دیدگاه وجود دارد:

۱. نظریّه حکمت مشّاء: امثال فارابی و بوعلی سینا معتقدند که مفهوم وجود واحد است امّا حقائق وجودات (موجودات) متکثّر و متباین‌اند. سنگ، گیاه، حیوان، انسان، فرشته و ... بین این موجودات تباین وجودی برقرار است، امّا در عین تباین می‌توان مفهوم واحدی به نام وجود را از آنها انتزاع کرد. به تعبیر دقیق‌تر مشّاء وجود و موجود را به یک معنا می‌گیرد. وجود و موجود حقیقی خارجی متکثّرند، امّا مفهوم وجود و موجود، واحد است.

۲. نظریّه ذوق تألّه: متعلّق به محقّق دوانی است و ملّاصدرا نیز از او تأثیر پذیرفته است. وی وجود حقیقی (نه مفهوم وجود) را واحد می‌دانست و موجودات را متکثّر. پس بین وجود و موجود تفاوت قائل بود: وجود حقیقی یعنی همان حقّ تعالی، واحد است و برای او تعبیر موجود را به کار نمی‌برد. امّا ماسوی الله هر چه هست را به موجود تعبیر می‌کند و موجود یعنی آنچه منسوب به وجود است. موجود هستی نیست بلکه منسوب به آن است و این اشتباه مشّائیان بوده است که وجود و موجود را به یک معنا گرفته‌اند.

۳. نظریّه حکمت متعالیه ملّاصدرا: این نظریّه که از ابتکارات ملّاصدرا است نظریّه متوسّط او به شمار می‌رود و نظریّه نهایی او همان دیدگاه عرفاست که در ادامه مطرح خواهد شد. نظریّه حکمت متعالیه چند مؤلّفه دارد.

مشّائیان بر تشکیک مفهومی تأکید کرده‌اند امّا ملّاصدرا بر تشکیک وجودی. به عبارت دیگر ملّاصدرا مفهوم وجود و صدق آن را کنار می‌گذارد و به اصل وجودات در عالم خارج از ذهن می‌پردازد و شدّت و ضعف وجودی آنها را بررسی می‌کند و می‌گوید خود وجودها شدّت و ضعف دارند. وجود نور شمع ضعیف‌تر از وجود نور چراغ است نه مفهوم نور.

در تشکیک خاصّی ملاّصدرا دو قید مطرح است:
۱- وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت.
۲- شدید و ضعیف بودن مراتب وجود. یعنی وجودات در عالم خارج، مراتب شدّت و ضعف دارند. وجود حقّ تعالی شدیدترین است (اشدّ الوجود، اتمّ الوجود و اکمل الوجود) بعد سایر مراتب وجود. مَلَک، بشر، حیوان، نبات و جماد به ترتیب ضعیف‌تر می‌شود زیرا هر مرتبه آثار وجودی کم‌تری نسبت به مرتبه دیگر دارد. جماد فقط طول و عرض و ارتفاع دارد، نبات علاوه بر آن نموّ و علم دارد و می‌تواند در عالم تصرّف کند و....

فلاسفه معتقدند وجود یا واجب (تعالی) است یا ممکن، پس ممکن الوجود هم قسمی از وجود است. امّا عرفا معتقدند وجود یعنی وجود مطلق که همان حقّ تعالی است. مقابل وجود مطلق وجودات مقیّد هستند که وجودات مجازی‌اند نه حقیقی. وجود حقیقی فقط وجود مطلق است و مجازی یعنی وابسته محض به وجود حقیقی.

عرفا از ابتدا قائل به وحدت وجود بودند و این‌که بعضی گفته‌اند ابن‌عربی نخستین کسی بود که قائل به وحدت وجود شد و قبل از او عرفا قائل به وحدت شهود بودند حرف صحیحی نیست. البتّه ابن‌عربی این وحدت وجود را به دو گونه تبیین می‌کند: ۱- تبیین تمثیلی، ۲- تبیین فلسفی. عرفای پس از وی نظیر قونوی و جندی یک استدلال عقلی نیز به نفع وحدت وجود ارائه کرده‌اند. پس ابتدا باید تبیین کنیم تا بفهمیم وحدت وجود یعنی چه؟ این‌که وجود واحد است و سایر وجودات مجازی هستند یعنی چه؟ آیا یعنی همه عدم هستیم؟ حتّی از وجودات مجازی به وجودات خیالی هم تعبیر می‌کنند:

ما عدم‌هاییم و هستی‌ها نما
تو وجود مطلق هستی ما

آیا لازمه این سخن سفسطه نیست؟ آیا این‌که من هستم و احساس درد می‌کنم، خوشحال می‌شوم، می‌خندم، گریه می‌کنم، گرسنه و تشنه می‌شوم همه خیال است؟ اگر این‌گونه باشد همان سخنان گرگیاس، پروتاگوراس و هیپیاس ثابت می‌شود.

عرفا یک تبیین فلسفی هم برای وحدت شخصی وجود و کثرت تعیّنات ارائه می‌کنند که ما صرفاً اصطلاح آن را بیان می‌کنیم. جناب ابن عربی و قونوی و شاگردان بعدی یک تبیین فلسفی هم ذکر کرده‌اند

دو نوع حیثیّت داریم: حیثیّت تعلیلیّه و حیثیّت تقییدیّه. اصطلاحاً جایی که علّیّت مطرح است حیثیّت تعلیلیّه می‌شود مثل وقتی که می‌گوییم آتش علّت حرارت آب است. اینجا آتش حیثیّت تعلیلیّه (علّت) برای حرارت آب است. حرارت آتش علّت حرارت آب است. جایی که بحث مقیّد کردن است حیثیّت تقییدیّه خواهد شد مثل وقتی که می‌گوییم حرارت آتش در ملکول‌های آب نفوذ کرده است.

عرفا می‌گویند گاهی می‌گوییم خدا علّت ماسوی الله است در این صورت فقط از حیثیّت تعلیلیه سخن می‌گوییم امّا گاهی می‌گوییم خدا سریان در ماسوی الله دارد یعنی ماسوی الله مقیّد به حقّ تعالی است و اگر حقّ تعالی نبود ماسوی الله هم معدوم بود و این وابستگی محض است در این صورت حیثیّت تقییدیّه خواهد بود. عرفا حیثیّت تعلیلیه فلاسفه را نمی‌پسندند و حیثیّت تقییدیّه را درست می‌دانند. زیرا حیثیّت تعلیلیّه به بیان رابطه‌علّی و معلولی کفایت می‌کند و در عین حال استقلال و هویّتی هم برای معلول در نظر می گیرد. در حالی‌که به اعتقاد عرفا ماسوی الله وابستگی محض به حقّ تعالی دارند و هیچ استقلالی از خود ندارند. فقیر الی الله هستند: «یا ایّها النّاس انتم الفقراء الی الله والله هو الغنیّ الحمید».

جلسه ششم ۹۵/۶/۷

«حق‌تعالی» وجود حقیقی است؛ «حق‌تعالی» وجود مطلق است ولی «ماسوی‌الله» وجود مقید است، «حق‌تعالی» لاتعین است و «ماسوی‌الله» تعین است، حددار است؛ «حق‌تعالی» ظاهر است و «ماسوی‌الله» مظهر و تجلی و شعاع این ظاهر است. «حق‌تعالی» لا مرتبه است ولی «ماسوی‌الله» مراتب و سلسله مراتبی است و سلسله طولی بین آنها است و در تجلیات الهی تشکیکی وجود دارد و این تشکیک اخصی است؛ یعنی تشکیکی در وجود نیست و در تجلیات است.

بحث مهم در تجلیات‌شناسی بعد از معانی و مفاهیم تجلیات، شدت و ضعف بردار بودن آن است.

عرفا می‌گویند تعینات به دو دسته تقسیم می‌شود: تعینات ربوبی یا عالم اسماء و صفات الهی؛ و دوم تعینات خلقی یا جهان مخلوقات و این تقسیمی است که همه عرفا دارند از ابن‌عربی، قونوی، جندی تا قیصری و حتی عرفای معاصر مانند استاد حسن‌زاده آملی و جوادی آملی. در این تقسیم‌بندی، تجلیات گفته شود، مراتب گفته شود، درست است و همه ناظر به «ماسوی الله» است.

گفته‌اند تعینات ربوبی دو قسم است: تعین اول و تعین ثانی؛ به عبارت دیگر تجلی اول و تجلی دوم. فرق تعین و تجلی، تعین: محدویت خود چیز است ولی

تجلی از آن جهت که شعاع حق است. نور که از منبع نور می‌آید وقتی که حیثیت نور دیده می‌شود، صرف نظر از بالا تعین است ولی اگر شعاع آن منبع باشد به آن تجلی می‌گویند. به اعتبار اینکه حدی دارد غیر از حد دیگری تعین می‌گویند و به اعتبار اینکه شعاعی از منبع نور است به آن تجلی می‌گویند. تعین اول و دوم منوط به عالم اسماء و صفات است یعنی در اینجا اسماء و صفات قرار دارند.

تعریفی از اسم و صفت: صفت عبارت است از کمال، و کمالی از کمالات الهی است مثل قدرت، علم، بی‌نیازی و اسم، همان صفت را وقتی با ذات حق ضمیمه می‌شود. نام ذات حق هویت غیبیه است، یعنی فوق تعین. اگر ذات حق به صفتی ضمیمه شود اسم به وجود می‌آید. هویت غیبیه که با صفت قدرت ترکیب شود اسم قادر به وجود می‌آید، قادر یعنی عالم نیست و عالم یعنی قادر نیست. هر کدام از اسماء و صفات تعین دارند، خود هویت غیبیه تعین ندارد. قابض، باسط، حی، رازق و ... همه اسم هستند. به عبارتی منبع نور تعین ندارد و وقتی شعاع آن در آن حد قرار گرفت تعین‌دار می‌شود. لذا هر چه پایین می‌آید نور کمتر می‌شود و هر چه به منبع نور نزدیک‌تر است نور آن بیشتر است.

عرفا منازل عرفانی را چهار دسته کرده‌اند: یقظه (بیدار شدن)، توبه (رفع رذائل)، طلب (جذب فضائل)، مراقبت (حفظ فضائل) در طلب‌ها با اسماء صفات و افعال کار داریم و می‌گوییم یا عالم، یا باسط یا شافی یا رازق و... اینها انواع صفات هستند.

از تقسیمات مهم عرفا که فلاسفه به آن کم توجه کرده‌اند این است که می‌گویند می‌توان اسماء و صفات را به کلی و جزئی تقسیم کرد. کلی‌ها محدود هستند و از عام به خاص دارد؛ عام‌ترین «الله» است زیرا جامع جمیع اسماء خداوند است. وقتی گفته می‌شود یا الله یعنی گفته شده است یا عالم، یا سبوح، یا قدوس و همه را گفته‌ای؛ برخی از عرفا می‌گویند الله و الرحمن، عرفا گفته‌اند که زیر مجموعه الله، اسماء اربعه‌ای ذکر کرده‌اند، چهار اسم و اسماء سبعه یعنی هفت اسم و اینها اسماء کلی هستند که به آنها ام‌الاسماء گفته می‌شود. ام‌الاسماء اربع عبارت است از : اسم اول، اسم آخر، اسم ظاهر و اسم باطن که همه اسماء دیگر زیرمجموعه این چهار اسم هستند «هوالاول و الآخر و الظاهر و الباطن» و ام‌الاسماء سبعه که عبارت است از حی، عالم، قادر، کلام، سمیع، بصیر و مرید (اراده). اسماء دیگری نیز داریم مانند شافی، کافی و عالم و ... که می‌گویند زیرمجموعه اینها است و کلیه آنها را که جمع کنیم ۱۰۰ اسم می‌شود و هر ۱۰۰ اسم در الله جمع است. اسماء جزئی عبارت‌اند از: تناکح اسماء، ترکیب اسماء مثلاً « یا حبیب من لا حبیب له»، «یا شفیق من لا شفیق له» و گاهی اوقات «هو الغنی الحمید» و گاهی اوقات آن اسم علیمی که در فرد ظهور کرده است مثلاً می‌گویند که امیرالمؤمنین که مظهر اسم علیم است لذا می‌گوید«سلونی قبل ان تفقدونی» تا من از دنیا نرفته‌ام از من سؤال کنید و این مظهر اسم علیم است و علی می‌شود اسم جزئی علیم و این یک مصداق است.

اسمای اصلی ۱۰۰ مورد است و بقیه اسماء جزئی هستند که در دعای جوشن کبیر آمده است. ۱۰۰ اسم کلی را می‌توان ذیل این چهار یا هفت مورد قرار دارد و همه را می‌توان ذیل الله قرار داد. حال کدام یک از این صفات در تعین اول هستند و کدام یک در تعین دوم؟ همه این اسماء در تعین اول و دوم هستند با این تفاوت که اگر همه اسماء و صفات به نحو اندماجی، بساطت جمع شوند تعین اول است و اگر همه به نحو تفصیلی جمع شوند تعین ثانی است؛

در تعین ثانی اسماء و صفاتی به صورت تفصیلی؛ اسم علیم، اسم قدیر، اسم رحیم و ... و بخش دیگر اعیان ثابته است و تمام صور عینی حقایق در آن است و اگر به اعیان ثابته راه پیدا کند می‌تواند تمام حوادث آینده را ببیند. یعنی آنچه به نام اعیان خارجیه است صور علم در اعیان ثابته است و در برخی موارد به آن «سر قدر» هم می‌گویند. تعجب نکنید که انسان کاملی بگوید علم «ما کان و ما یکون» را بلدم؛ لذا امیرالمؤمنین که می‌گوید«سلونی قبل ان تفقدونی» یعنی علم به همه چیز دارم و علم من به آسمان‌ها بیش از علم به زمین است.

نهج‌البلاغه مملو از عقلانیت است. چرا ما در حال حاضر مشاء، ملاصدرا، غرب را تدریس می‌کنیم ولی کاری به نهج‌البلاغه نداریم. بنده گاهی اوقات غرق در نهج‌البلاغه می‌شوم، من هر هفته با نهج‌البلاغه انس دارم. وقتی با نهج‌البلاغه انس می‌گیرم شروح زیادی هم می‌بینم که چه چیزی گفته‌اند؛ چقدر کلمات عظیم است؛ فوق‌العاده است؛ گاهی اوقات هم گریه می‌کنم که علی با چه کسی حرف می‌زند؟ نهج‌البلاغه بخش اندکی از فرمایشات علی است که سید رضی جمع کرده است. عمری می‌نشینیم که ابن‌سینا، فارابی، بوعلی و ... چه گفتند البته نمی‌گوییم که این‌ها مهم نیست بعد از این مطالب باید به سراغ فرمایشات علی رفت، می‌دانید که ملاصدرا بعد از اسفار و کتب فلسفی خود، شرح اصول کافی را نوشت، کتاب توحید اصول کافی، الحجه

اصول کافی شرح داد. الان می‌فهمد که این کلمات چقدر عظیم است و این کلمات در دست او است.

ابن‌عربی در فصوص، در فص آدمی، به انسان کامل پرداخته است. چرا انسان جدا شده است؟ زیرا ویژگی خاصی دارد؛ قوس نزولی که گفتیم تعین اول، ثانی، عالم ارواح، مثال و ماده؛ این ویژگی را دارد که قوس صعودی بگیرد. عرفا از این تقسیمات به «حضرات خمس» تعبیر کرده‌اند یعنی پنج ساحت و تجلی کلان: یکی تجلیات ربوبی که شامل تعین اول و ثانی است؛ حضرت عالم ارواح، حضرت عالم مثال، حضرت عالم ماده، حضرت انسان و انسان کامل.

مقام انسان مقام جمع‌الجمع است و همه مراتب می‌تواند در انسان جمع شود. تعین اول، ثانی، اعیان ثابته، عالم ارواح، مثال، اسم، صفت و ... که اصطلاحاتی بود که امروز مطرح شد.

اصطلاح دیگری که در عرفان زیاد به کار می‌رود نفس رحمانی است. نفس دم و بازدم دارد که کسی زیاد به آن فکر نمی‌کند و نعمت بزرگی است. سریان دم در بازدم است. تجلیات را به نفس تشریح کردند و می‌گویند خداوند چون خودش بود و هیچ چیزی نبود، خواست که ظهور کند که عالم مثال، ماده، ارواح و کل این مجموعه را نفس رحمانی می‌گویند و نفس رحمانی هم واحد و یک حقیقت است که یک ظهور آن عالم مثال، یک ظهور آن تجلیات و ... است. واحد است و حق تعالی هم واحد بود و ماسوی الله هم واحد است. وحدت تجلی است و وحدت طبیعی. قاعده الواحد که فلاسفه می‌گویند، ملاصدرا می‌گوید یک مصداق بیشتر ندارد حق واحد، یک عالم واحد ایجاد کرده است که نفس واحد است و جمع این تفسیر نفس رحمانی است، نفس رحمانی کل عالم و تجلی است و تفسیر آن حضرات خمس است. امثال ابن‌عربی و قونوی می‌گویند این تعینات همین الان بالفعل است؛ عارف از عالم ماده شروع می‌کند و به عالم مثال می‌رسد.

برخی می‌گویند وقتی سیر می‌کند، تعینات ربوبی را می‌سازد، بالقوه است بالفعل می‌کند. بحث دیگر این است که تعین اول را مرتبه احدیت نیز می‌گویند. واحدیت، تعین ثانی است و به صورت تفصیلی است و غیر از احد و واحد در کلام و فلسفه است و معنای خاصی دارد.

جلسه هفتم ۹۵/۶/۱۴

همان‌طور که استحضار دارید نظریّه ولایت، امامت و انسان کامل هم در فلسفه مطرح شده است و هم در عرفان. فلاسفه مشّاء و اشراق بحث جدّی و مفصّلی در ولایت و امامت ندارند.

شخصیّتی مانند فارابی در کتاب آراء اهل المدینه الفاضله و نیز کتاب فصول منتزعه و السیاسه المدنیّه نظریّه‌ای در باب امامت دارد. به طور کلّی مدینه را به فاضله و غیرفاضله تقسیم می‌کند و برای غیرفاضله هم انواعی ذکر می‌کند: جاهله، فاسقه، ضالّه، متبدّله و.... از مدینه فاضله در مقابل مدینه‌های غیرفاضله‌ای مانند مدینه جاهله سخن می‌گوید. مدینه فاضله را مدینه‌ای می‌داند که دارای حکمت و شریعت باشد. پس رئیس مدینه فاضله که دارای حکمت و شریعت است، باید حکیم باشد، حکیمی که نبیّ است. رئیس دوم بعد از رئیس اول باید امام باشد. ویژگی‌هایی را نیز ذکر می‌کند، یعنی نظریّه او در باب امامت و ولایت در حدّ نظریّه سیاسی است. یکی از دلایلی که نشان می‌دهد فارابی تفکّر شیعه داشته همین کتاب آراء اهل مدینه فاضله است.

نظیر این سخنان را ابن‌سینا و پس از آن خواجه نصیر می‌گوید. ملاّصدرا در نظریّه ولایت و امامت بسیار مفصّل‌تر بحث می‌کند و علّت آن تأثیرپذیری او از عرفان و به ویژه از ابن‌عربی است.

در عرفان تا جایی که اطلاع داریم نخستین کسی که به این بحث پرداخته است «محمّد بن علی ترمذی» است. او متوفّای ۲۹۵ یا ۳۰۰ قمری است یعنی در قرن سوم زندگی می‌کرده است. ایشان رساله‌ای به نام مفهوم الولایه دارد که در آن توضیحاتی درباره مفهوم ولایت و چیستی آن داده است. از این‌جا معلوم می‌شود که مسأله ولایت و به تبع آن انسان کامل جزء نخستین مباحث عرفا بوده است. بعد از ایشان شخصیّت‌های دیگری هم در باب ولایت سخن گفته‌اند:

علی بن عثمان هجویری که متوفّای ۴۶۵ قمری است در کشف المحجوب طریقت خود را بر ولایت استوار می‌کند و می‌گوید اولیا بر دو قسم‌اند: اولیاء الله و اولیاء حقّ الله. بعضی از ائمّه شیعه را هم نام می‌برد. خواجه عبدالله انصاری که از عرفای قرن پنجم است در منازل السّائرین، منازل ده‌گانه ولایات را نام می‌برد. جناب عبدالکریم قشیری در رساله قشیریّه توضیح می‌دهد که مقام ولایت عبارت است از: فانی فی الله و باقی بالله. پس مسأله ولایت، مسأله‌ای است که عرفا از قدیم به آن توجّه داشته‌اند.

امّا ابن‌عربی در این بحث کارستان کرده است یعنی هم در عرفان نظری و هم در عرفان عملی به مسأله ولایت پرداخته است. در عرفان نظری، ولایت اساساً به

عنوان یک رکن محسوب می‌شود. در عرفان عملی هم وقتی سالک به منزل ولایت رسید در واقع به مقام دستگیری رسیده است. یعنی ولیّ مولّی علیهم می‌شود و دستگیری می‌کند، راه را نشان می دهد، منازل را معرّفی می‌کند، نسخه می‌دهد، اجازه ارشاد می‌دهد و.... پس کار ابن‌عربی این بود که ولایت و انسان کامل را هم در عرفان نظری بحث کرد و هم در عرفان عملی.

تعریف ابن‌عربی از ولایت این‌گونه است: «الولایة هی القرب». معنای دقیق ولایت همین نزدیکی است. اساساً وقتی گفته می‌شود که پدر ولایت بر فرزند دارد به معنای همان قرابت خاصّ است. امّا ولایت به معنای محبوبیّت، تصرّف (تصرّف خدا در خلق)، ربوبیّت، نیابت هم به کار رفته است. به همین دلیل ابن‌عربی می‌گوید: «الولایة هی القرب أو المحبوبیّة أو التصرّف أو الرّبوبیّة أو النیّابة».

اکنون پرسش این است که از نظر مکتب ابن‌عربی– قونوی، جندی، فرغانی و حتّی عرفای معاصر پیرو ابن‌عربی– انسان کامل کیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟

از نظر عرفا انسان کامل جامعیّت بین احدیّت و واحدیّت است، یعنی این دو مرتبه را در خود جمع کرده است. پس عرفا دو جامعیّت برای انسان کامل ذکر می‌کنند: کون جامع که جامع بین حقایق ربوبی و حقایق خلقی است و تمامی حضرات خمس در او جمع شده‌اند. جامعیّت دیگر جامعیّت بین احدیّت و واحدیّت است. البتّه من جامعیّت بین احدیّت و واحدیّت را ذیل کون جامع آورده‌ام. تعبیر عرفا در این مورد چنین است: «و البرزخ الّذی هو منشیء طرفی الاحدیّة و الواحدیّة و الجامع بینهما ثانیاً هی الحقیقة الانسانیة التی هی باعتبار غلبة حکم الوحدة تسمی بالحقیقة المحمّدیة».

حقیقت محمّدیّه اطلاق دیگری است برای تعیّن اول، یعنی به تعیّن اول حقیقت محمّدیّه هم گفته‌اند. ولی چرا انسان کامل را حقیقت محمّدیّه گفته‌اند زیرا در قوس صعود انسان کامل می‌خواهد از عالم طبیعت آغاز کند و به تعیّن اول برسد، وقتی به تعیّن اول می‌رسد به این انسان کامل حقیقت محمّدیّه می‌گویند. حقیقت محمّدیّه که نام دیگر تعیّن اول است، اسم انسان کامل هم می‌شود زیرا در قوس صعود توانسته است خود را به تعیّن اول برساند. قوس صعود در مقابل قوس نزول قرار دارد. هفته گذشته در مورد قوس نزول صحبت کردیم و گفتیم که تعیّن اول، تعیّن ثانی، عالم ارواح، عالم مثال و عالم طبیعت را شامل می‌شود. یعنی از بالا به سمت پایین حرکت می‌کنیم.

انسان کامل روح عالم است. یعنی کلّ عالم کبیر جسمی دارد که همین موجودات مادّی است و روحی دارد که همان انسان کامل است. امّا روح به چه معناست؟ روح نسبت به بدن وظیفه تدبیر را بر عهده دارد، به عبارت دیگر مدبّر بدن است. به همین دلیل وقتی روح از بدن جدا می‌شود هیچ کاری از جنازه برنمی‌آید. ربوبیّت بدن به دست روح است. وقتی گفته می‌شود انسان کامل روح عالم است یعنی به اذن خداوند ربوبیّت و تدبیر عالم به دست او است چون خلیفه الله است.

ابن‌عربی در فتوحات چهار جلدی، جلد ۲، صفحه ۶۷ می‌گوید: «فالعالَم کلُّه تفصیلُ آدم» عالم تفصیل آدم است و آدم اجمال عالم است. یعنی اگر آدم را تفصیل بدهی می‌شود عالم. مانند فهرست کتاب که اجمال کتاب است و کلّ کتاب تفصیل آن فهرست می‌شود. البتّه در این مثال‌ها مسامحه وجود دارد. بعد ادامه می‌دهد: «و آدم هو الکتاب الجامع» آدم کتاب جامع است وقتی تفصیل پیدا می‌کند عالم به دست می‌آید. بعد می‌گوید: «و هو للعالم کالرّوح من الجسد» نسبت آدم به عالم مانند نسبت روح است به جسد. «فالانسان روح العالم و العالم الجسد» آدم روح عالم است و عالم بدن آدم است. «فبالمجموع یکون العالم کلّه هو الانسان الکبیر» انسان کبیر در واقع مجموع آدم و عالم است. یعنی مجموعه این آدم و عالم (روح و بدن) می‌شود انسان کبیر.

مطلب دیگر که جناب ابن‌عربی و شاگردانش در بحث انسان کامل بیان می‌کنند این است که ما در کنار مفهوم ولایت دو مفهوم دیگر هم داریم: رسالت و نبوّت. رسالت و نبوّت تمام می‌شوند به همین دلیل ما ختم نبوّت و ختم رسالت داریم امّا ولایت قطع نمی شود. به همین دلیل قیصری در صفحه ۴۳۸ شرح فصوص می‌گوید: «فإنّ الرسالة و النبوّة أعنی نبوّة التّشریع و رسالته تنقطعان» رسالت و نبوّت پایان‌پذیر است، «والولایة لاتنقطع ابداً» امّا ولایت قطع نمی‌شود و ادامه دارد. به همین دلیل زمین خالی از ولی نیست هر چند ممکن است از نبیّ و رسول خالی باشد

امّا چرا این‌گونه است چون ولایت باطن نبوّت است. آن حیثیّت جامعیّت و مظهر اسم الله و همه ویژگی‌هایی که ذکر شد به ولایت تعلّق می‌گیرد. بنابراین حیثیّت انسان کامل حیثیّت ولایت است، ممکن است این ولایت توأم با نبوّت یا رسالت هم باشد یا نباشد. ولایت یعنی قرابت، محبوبیّت، قدرت تصرّف، ربوبیّت و... تمام ویژگی‌های انسان کامل به خاطر مقام ولایت

او است.

ابن‌عربی بحث دیگری را نیز مطرح کرده است که معرکه آراء شده است، موافقان و مخالفان بسیاری دارد و دعواهای مفصّلی در مورد آن صورت گرفته است و آن بحث خاتم اولیاء است. قبول داریم که ولایت همیشگی است و تمام نمی‌شود ولی آیا خاتم اولیاء داریم یا نه؟ ایشان معتقد است که خاتم اولیاء هم داریم. ایشان خاتم اولیاء را به دو قسم تقسیم می‌کند: ۱. خاتم ولایت مطلقه (ولایت عامّه) –اصطلاح ولایت مطلقه را نخستین بار ابن‌عربی مطرح کرده است–. از نظر او ما خاتم ولایت مطلقه داریم. ۲. خاتم ولایت مقیّده (خاتم ولایت خاصّه یا خاتم ولایت محمّدیّه).

سخنان جناب ابن‌عربی در مورد مصداق خاتم ولایت محمّدیّه یکسان نیست و همین مسأله معرکه‌ی آراء شده است. در مورد خاتم ولایت مطلقه همه جا عیسی مسیح ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ را معرّفی می‌کند حتّی قیصری هم عیسی مسیح ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ را خاتم ولایت مطلقه می‌داند. امّا در مورد مصداق خاتم ولایت محمّدیّه دیدگاه‌های مختلفی داشته است که باید دید آیا قابل جمع است یا خیر.

نخستین رأی او در جلد اول فتوحات، رأی دوم در جلد دوم و رأی سوم در جلد سوم است. در جلد اول فتوحات صفحه ۳۱۹ خوابی را ذکر می‌کند که دیواری از خشت‌های طلا و نقره ساخته شده بود، دو جای خالی خشت داشت و آن را من پر کردم. در این‌جا خود را به عنوان خاتم ولایت محمّدیّه معرّفی می‌کند.

در جلد دوم فتوحات صفحه ۴۹ می‌گوید در سال ۵۹۵ با مردی از عرب در شهر فاس (در مراکش) آشنا می‌شود و می‌گوید من خاتم ولایت محمّدیّه را در او دیدم، امّا نامی از او نمی‌برد.

در جلد سوم فتوحات صفحه ۳۲۸ و در کتاب عنقای مُغرب حضرت مهدی ـ عجل الله تعالی فرجه الشّریف ـ را خاتم ولایت محمّدیّه می‌داند. در فتوحات به همین آدرس این شعر را می‌گوید:

ألا إنّ ختم الأولیاء شهید
و عین الامام العالمین فقید
هو السّیّد المهدی من آل احمد
هو الصارم الهندی حین یبید

جلسه هشتم ۹۵/۶/۱۵

چند نکته از بحث انسان کامل مانده است که همراه دو سه نکته دیگر از مباحث عرفان عرض می‌کنم و امروز إن شاء الله این بحث را تمام می‌کنیم.

نکته اول این‌که انسان کامل که در ذیل بحث ولایت مطرح است، گفته شده که مرتبه ولایت مرتبه فناء فی الله و بقاء بالله است. وقتی شخص در سیر و سلوک به مقام فناء فی الله می‌رسد یعنی همه چیز را مظهر حقّ ببیند و چیزی جز حقّ نبیند، فانی در حقّ و باقی به حقّ (باقی بالله) می‌شود. منظور از فنا این است، فنا عدم و نابودی نیست. ولایت این است و وقتی شخص به این‌جا می‌رسد می‌تواند نسبت به مولّی علیهم قدمی بردارد، کمک و دستگیری کند. مقام ولایت بعد از طیّ کردن سفر اول و سفر دوم است.

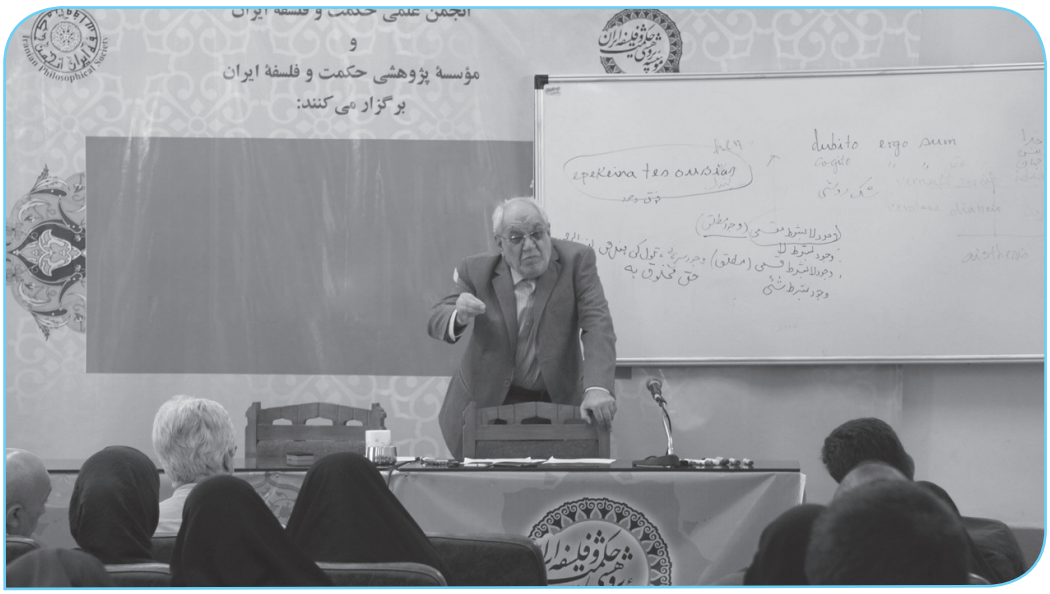
نکته‌ی بعد این است که پس از سفر چهارم ولایت سیاسی– اجتماعی حاصل می‌شود. همه عرفا این مطلب را قبول دارند و اگر عارفی اهل ولایت سیاسی نیست و وارد عرصه فعّالیّت‌های سیاسی– اجتماعی نمی‌شود به خاطر این است که می‌گوید من در منزل سوم قرار دارم.

بنابراین عرفان اسلامی به هیچ‌وجه سکولاریزم به معنای جدایی دین از سیاست را قبول ندارد. عارف می‌گوید دین عرفانی از سیاست جدا نیست، هر چند ممکن است عارفی به این دلیل که هنوز در منزل سوم قرار دارد، وارد سیاست نشود. به همین دلیل است که می بینیم عرفا نظریّه سیاسی ویژه‌ای دارند که با نظریّه سیاسی فقها، متکلّمان و فلاسفه متفاوت است.

نکته بعد، اگر به خاطر داشته باشید گفتیم که یکی از ویژگی‌های انسان کامل این است که انسان کامل کون جامع است؛ یعنی جامع بین صقع ربوبی و عوالم خَلقی است. به عبارت دیگر جامع تعیّن اول، تعیّن ثانی، عالم ارواح، عالم مثال و عالم طبیعت است. هم‌چنین در مباحث قبل گفته شد که نَفَس رحمانی وحدتی است که تمام کثرات حضرات خمس را شامل می‌شود. البتّه بعضی از عرفا نفس رحمانی را فقط در عوالم خلقی می‌گیرند و می‌گویند نفس رحمانی وحدتی است که عالم ارواح، عالم مثال و عالم طبیعت را داراست. امّا بعضی دیگر معتقدند که نفس رحمانی هم عوالم خَلقی را در بر می‌گیرد و هم صقع ربوبی که همان عالم اسماء و صفات یا تعیّن اول (مقام احدیّت) و تعیّن ثانی (مقام واحدیّت) است را شامل می‌شود.

متافیزیک

دکتر غلامرضا عوانی



جلسه اول ۹۵/۴/۲۶:

متافیزیک یعنی چه؟ این لفظ از کی شروع شد؟ معمولاً متافیزیک را به ارسطو نسبت می‌دهند، اما اصلاً در ارسطو، لفظ متافیزیک وجود ندارد. متافیزیک بعد از ارسطو به وجود آمده است. در قرن اول پیش از میلاد، یک مشایی به نام «آندرونیکوس رودس» برای اولین بار آثار ارسطو را –که از همه پنهان بود و دست به دست می‌گشت و در معرض نابودی بود– تدوین کرد. اول کتاب‌های منطقی را قرار داد. و بعد از آثار طبیعی، کتاب‌هایی که معروف شدند به کتاب‌های متافیزیکی به نام «متاتافوسیکا». «متا» به معنای «بعد» است، یعنی کتاب‌هایی که بعد از کتاب‌های طبیعت آمدند.

روش علوم این است که ما باید از علومی که نسبت به ما تقدم دارند یعنی محسوسات حرکت کنیم و کم کم برویم به سمت ریاضیات؛ و بعد به علم الهیات که نسبت به ما تأخر دارد و مسایل آن برای ما بدیهی نیست حرکت کنیم.

معمولاً در کتاب‌های تاریخ فلسفه این طور است که مابعد الطبیعه از ارسطو آغاز شده. این چیزی است که خودش هم اعتقاد دارد. اما نظر افلاطون، این طور نیست. نظر افلاطون این است که فلسفه یونان، انحطاط فلسفه است. به نظر افلاطون، فلسفه از هرمس آغاز می‌شود.

نظر دیگر که خیلی اهمیت دارد و امروزه واقعاً جای آن خالی است، نظریه سهروردی در اول کتاب حکمت الاشراق است. با این نظریه می‌شود تاریخ فلسفه را به

نحو دیگری نوشت. سهروردی فلسفه را دارای مدارج و مراتبی می‌داند، تشکیکی است، مثل نور. او واضع فلسفه اشراق و نور هم هست.

دو نوع حکمت است که نسبت اینها طولی است، در عرض یکدیگر قرار ندارند، یکی فوق دیگری است. پایین‌ترین درجات حکمت، حکمت بحثی استدلالی است، مثل ارسطو. اما حکمت کامل‌تر از حکمت بحثی، حکمت ذوقی است.

اصل بسیار مهم دیگر که خیلی بر آن تأکید دارد، این است که حکمت ذوقی بر خلاف حکمت بحثی، رمزی است. حکمت بحثی، رمز را نمی‌فهمد. با (Fact) و داده، سر و کار دارد.

حکمت بحثی مبتنی بر قاعده اشراق و نور و ظهور است. مسأله ظهور، تجلی، اشراق، نور. چنانکه در حکمت اشراق، دیده می‌شود. می‌گوید اینها قائل به سه عالم بودند. «کان یقولون بعوالم ثلاث». یعنی همان عالم ناسوت و برزخ و عالم ملکوت و عالم جبروت.

در شرق اصلاً فاصله‌ای بین حکمت و دین نبوده، به طوری که حکمای یونان اصلاً دین زرتشت را دین نمی‌دانستند، حکمت می‌دانستند.

در نزد حکمای ماقبل سقراط و پیش‌سقراطیان، هر چیزی طبیعت دارد، از حقیقت اشیاء به طبیعت آنها تعبیر می‌شود و اختصاص به موجودات مادی ندارد.

یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه تاریخ فیثاغورث است که می‌دانید به سیسیل مهاجرت کرده بود و در آنجا یک حلقه حکمی و عرفانی و الهی را تشکیل داده بود. اهمیت او در کشف ریاضیات بوده.

ریاضیات امروز کمّی شده. متأسفانه سیطره کمیت باعث شده که ریاضیات کمّی بشود اما جنبه‌های وجودی و کیفی آن خیلی زیاد است. نظریه او در افلاطون خیلی تأثیر داشته است. افلاطون عالم برزخ را عالم ریاضیات می‌داند. عالم قَدَر ریاضیات است. هر چیزی قدری دارد. إنا خلقنا کل شیء بقدر. چه ارتباطی نَفْس انسان با ریاضی دارد؟ این سؤال را مطرح می‌کنم ولی جوابش را بعداً می‌گویم. ارتباط نَفْس با موسیقی چیست؟ موسیقی به معنای الهی کلمه در همه اعتبار داشته، موسیقی که می‌گویم نه این چیزهایی که ما بیشتر در رادیو و تلویزیون می‌شنویم که اینها موجب از بین رفتن اعتدال نفس می‌شود.

جلسه دوم ۹۵/۵/۲

وایتهد گفت که تمام فلسفه غرب حواشی است که بر افلاطون نوشته‌اند. هر مسأله‌ای که شما تصور بکنید در افلاطون مطرح شده و ارسطو بیشتر مسائل خودش را از او گرفته است. یکی از اینها ارتباط ریاضیات با وجود است. پنج قرن است که تمام علوم، ریاضی شده است. فیزیک و شیمی و همه اینها ریاضی شده است. اما شما نمی‌دانید که ریاضی چیست؟ برای اینکه ریاضی امروز، کاربردی و کمّی است، اما حقیقت ریاضیات خیلی مورد اعتنا بوده است. عالم یک عالم ریاضی است، اینها را مخصوصاً در افلاطون می‌بینید.

در عالم اسلام هم به ریاضیات خیلی توجه شده است. شاید تمدنی که بیشترین حد، از ریاضیات هم از حیث کمی و هم از حیث کیفی استفاده کردند، عالم اسلام است. نقش‌هایی که در کاشی کاری هست، چه امکاناتی استفاده کردند و کتاب‌های زیادی نوشته شده و هنوز خیلی از شکل‌های کاشی‌کاری هست که کشف نشده. اما این ریاضی‌ای که ما داریم با ریاضی الهی فرق دارد.

توجه داشته باشید که در هنر اسلامی از ریاضیات حداکثر استفاده را در تمام ابعاد کردند، آن طور که امکان داشت. هر چیزی که از عالم معنا وارد عالم می‌شود، ریاضی می‌شود. چه چیزی دقیق‌تر از ابعاد ریاضی و ریاضی است؟ ریاضی تقدم دارد، برای اینکه طبیعت تابع ریاضی است، اما ریاضی تابع طبیعت نیست.

حال ما به یک فیلسوف دیگر یعنی هراکلیتوس می‌پردازیم. ارتباط وحدت و کثرت یک مسأله در هنر است، شما در هنر خیلی با این ارتباط دارید که وحدت و کثرت چه ارتباطی دارند؟ یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی است و اینکه شما چگونه می‌توانید کثرت را به وحدت برگردانید

هراکلیتوس فیلسوفی است که به مسأله صیرورت، تغیر، تبدل، شدن، صیرورت توجه فراوان کرده است. این گفتار او معروف اوست که همه چیز در حال جریان است. گفته است که در یک رودخانه دوبار نمی‌شود پا گذاشت.

اما با وجود تمام این تغییراتی که در این عالم هست، یک ثباتی در عالم هست، این ثبات چیست؟ این ثبات به واسطه وجود یک حقیقت مطلق است که آن را لوگوس می‌گویند؛ که معانی مختلفی دارد و تمام معنای آن را شما در عالم می‌بینید.

اما مبدأ این لوگوس چیست؟ به نظر او همان خداست، خداوندگی و ظهور لوگوس که در همه چیز ظاهر شده است. او هر موجودی را وجهی از لوگوس می‌داند. هر موجودی خودش لوگوس است. بنابراین به موجودات لوگوی می‌گوید. در ضمن باید بگویم که بیشترین تأثیر را هراکلیتوس در رواقیان داشته است.

یعنی اگرچه لوگوس در همه چیز اشتراک دارد، اما اکثر مردم چنان زندگی می‌کنند که هر کسی فهم خاص خودش را دارد. مردم را تشبیه به کسانی می‌کند که در خواب‌اند، هر کسی خواب خودش را می‌بیند، فقط فیلسوف است که بیدار است. باز بیان او این است که: اکثر مردم در خواب‌اند و هر کسی رؤیای خود را در خواب می‌بیند، هر کسی خواب خودش را می‌بیند، فقط فیلسوف است که بیدار است.

اصطلاح بیدار شدن در حکمت خیلی مهم است، در عرفان خیلی مهم است، در ادیان خیلی مهم است، الناس نیام فإذا ماتوا انتبهوا، مردم همه در خواب‌اند، وقتی مردند از خواب تازه بیدار می‌شوند. حکیم کسی است که نه بعد از مرگ، بلکه در این جهان به بیداری برسد.

فیلسوف دیگری که خیلی شایسته است پارمنیدس است که فیلسوف وجود است و یک منظومه‌ای و شعری از او باقی مانده که در اثر فیلسوفی به نام سمپلکیوس مانده. می‌گفتند سمپلکیوس دو سه سال در ایران بوده و شاید در جندی شاپور درس می‌داده، چون می‌دانید در زمان ساسانیان خیلی از آثار ارسطو و یونانیان را به زبان پهلوی ترجمه کردند.

حکمت عالی‌ترین علم است، علم مراتب دارد، علم طبیعی هم علم است، علم بالاتر که ریاضی است علم است و حکمت رأس همه علوم است و تابع هیچ چیزی نیست، متبوع است، علم و حکمت تابع هیچ چیزی نیست.

حالا یک مختصری هم از سقراط بگویم، ولی سقراط را دفعه دیگر مفصل خواهم گفت. سقراط وقتی ظاهر شد که آتن پر از سوفسطائیان بود، آنها از شهرهای دیگر می‌آمدند و درس می‌دادند و خیلی مورد احترام بودند، خانواده‌های اشراف برای پیشرفت در کارهای سیاسی، بچه‌های خودشان را دست اینها می‌دادند و تربیت می‌کردند.

شعار سقراط، شعار معبد دلفی بود. سردر معبد دلفی نوشته بود که ای انسان خودت را بشناس، که این را سقراط شعار خود قرار داده بود.

جلسه سوم ۹۵/۵/۱۶

ارسطو دو نظریه را به سقراط نسبت می‌دهد، یکی از آنها نظریه تعریف است. او از لحاظ اینکه منطق‌دان و واضع علم منطق بوده سقراط را از دیدگاه منطقی مورد بررسی قرار می‌دهد و می‌گوید او اولین کسی است که در تاریخ فلسفه غرب، نظریه تعاریف را مطرح کرده است. البته «تعریف» در معنای سقراطی کلمه، با معنای ارسطویی کلمه قدری تفاوت دارد.

اما نظریه‌ای که به سقراط نسبت می‌دهند این است که علم و فضیلت یکی است. علم عین فضیلت است و کسی که علم داشته باشد خطا نمی‌کند. به او ایراد گرفتند که خیلی‌ها علم دارند و خطا هم می‌کنند. به نظر او اگر کسی علم واقعی داشته باشد خطا نمی‌کند.

روش سقراط را در فارسی به طنز ترجمه کردند که غلط است. معنای درستش در زبان یونانی تجاهل عارف است. یعنی چیزی را که می‌داند می‌گوید نمی‌دانم. این را نباید یک معنای منفی گرفت.

سقراط و افلاطون در خیلی مسائل مشترک‌اند؛ البته افلاطون فلسفه را کامل کرده است و آن را به نقطه اوج رسانده و خیلی مطالب را تکمیل کرده، اما بدون شک اگر افلاطون سقراط را ندیده بود چنین کاری هم نمی‌توانست بکند.

در رساله جمهور که بحث از حقیقت است و اینکه فیلسوف نمی‌تواند فرمانروا بشود مگر این که به حقیقت مطلق رسیده باشد.

در رساله سمپوزیوم –که باید بخوانید و برای شما خیلی مهم است– حق مطلق و خدا را به عنوان جمیل معرفی می‌کند. اگر توانستید آن را با رساله حسن و با رساله فی حقیقه العشق در سهروردی مقایسه بکنید

ما دو تمثیل داریم. یکی تمثیل خط منقسم است، یکی تمثیل غار است. همین مراتب را با تمثیل غار گفته است. یک غاری را در نظر بگیرید. در تمثیل خط منقسم –چون مراتب معرفت است– شما می‌رسید به خداوند که خیر مطلق است، نهایت معرفت است، نهایت حقیقتی است که به آن می‌رسید. در تمثیل غار او را تشبیه به خورشید می‌کند. در نظریه غار می‌بینیم که معنی خیر مطلق چیست.

نکته‌ای را اضافه بکنم: چرا انسان قدرت شناخت ایده‌ها را دارد؟ برای اینکه نفس انسان از ایده‌ها بافته شده است. انسان معرفت دارد برای اینکه از نظر افلاطون نفس انسان از ایده‌ها بافته شده است. او می‌گوید وقتی ما صحبت و تکلم می‌کنیم بدون اینکه بدانیم ایده‌ها را به هم می‌بافیم، معانی را به هم می‌بافیم. این معانی را از کجا گرفتیم؟ برای اینکه نفس شما بافته‌شده از تمام ایده‌هاست، یعنی به صورت فطری به همه داده شده است.

جلسه چهارم ۹۵/۵/۱۸

ما در جلسه پیش این نکته را ذکر کردیم که در سه رساله افلاطون مبدأ هستی به سه نام مختلف معرفی می‌شود ولی این سه تا یکی است و با هم ارتباط دارد.

ارتباط اینها در مسأله هنر، در مسأله علم، و به طور کلی در حکمت، بسیار مهم است؛ چه در حکمت بحثی مثل ارسطو و چه در حکمت ذوقی- بحثی مثل افلاطون یا سهروردی.

در رساله جمهور در تمثیل خط منقسم، مراتب هستی را از یک طرف، مراتب معرفت و مراتب نفس را -که این هر سه با هم در ارتباط دارند- معرفی می‌کند. مراتب نفس، مراتب معرفت و مراتب هستی موازی یکدیگرند، هر مرتبه‌ای از ادراک با یک مرتبه از نفس و همچنین با یک مرتبه از وجود که عالم محسوس است ارتباط دارد و همین طور می‌رسد به مراتب مختلف. عالم برزخ عالم ریاضی است. حالا اینها بسطی دارد که ارتباط اینها خیلی مهم است.

اما در رساله پارمنیدس بحث وحدت و کثرت است. باز مسأله خدا از دیدگاه وحدت و کثرت مطرح می‌شود. مسأله وحدت و کثرت در تفکر افلاطون مهم‌ترین بحث است، این مسأله همچنین مهم‌ترین بحث فلسفه است و مهم‌ترین بحث دین است، خاصه دین اسلام که بر اساس توحید است؛ توحید یعنی یکی کردن و باز گرداندن همه چیز به یک اصل واحد. این در رساله پارمنیدس به زیباترین وجهی بیان شده است، کثرات عالم به یک وحدت محض می‌رسد. آن جا مبدأ هستی احد است، نه واحد.

اما ببینیم ماهیت علم چیست؟ علم در نزد قدما خصوصیاتی دارد که امروزه اصلاً مطرح نیست. علم امروز همان ساینس است، ساینس یکی از مراتب پایین علم است. اصلاً خود ماهیت علم چیست؟ من توضیح می‌دهم. علم از ادراک حسی شروع می‌شود، از وجود شروع می‌شود، یک چیزی باید وجود داشته باشد، علم به عدم و چیزی که معدوم باشد تعلق نمی‌گیرد. گفت «معدوم المطلق لا یخبر عنه»، معدوم از حیث معدوم بودن خبری از آن نیست. چیزی را که درباره معدوم می‌گویید آن را تصور می‌کنید، یک وجود ذهنی به آن می‌دهید و یک چیزی می‌گویید، خود معدوم که معدوم مطلق باشد اصلاً نمی‌شود خبر داد.

یک مسأله بسیار مهم که امروزه خلط شده این است که هیچ علمی نمی‌تواند موضوع خودش را اثبات بکند. این را ابن سینا خیلی تأکید کرده است. هیچ علمی نمی‌تواند موضوع و مبادی خودش را اثبات بکند، مبادی را فرض می‌کند. یعنی مثلاً ریاضی‌دان عدد را هم فرض می‌کند، نمی‌داند عدد چیست یا چطور به وجود آمده، نمی‌داند دایره چیست، تعریف می‌کند، فرض می‌کند. مثلاً اینکه ماده چیست را فیزیکدان فرض می‌کند، ولی در مورد اینکه آیا همه وجود مادی است یا نه، شاید فرض بکند که همه چیز مادی است، این یک مسأله متافیزیکی است و در متافیزیک باید مطرح بشود.

مابعد الطبیعه را علم الهی می‌گوییم. به نظر ارسطو شبیه‌ترین چیز به علم الهی است، خود خداوند موضوع این علم است، در هیچ علمی بحث خدا مطرح نمی‌شود، بحث مجردات و روح در هیچ علمی مطرح نمی‌شود، نه در فیزیک نه در شیمی نه در روانشناسی، علوم همه پدیداری اند. فرق علوم با حکمت با تعبیری که افلاطون دارد این است که این علوم پدیداری‌اند، یعنی به بالا نمی‌روند، به حقیقت هستی تا آخر نمی‌روند، بنابراین پدیداری می‌شوند، مخصوصاً علوم امروز.

می‌رسیم به نظریه ماده و صورت. ماده قدیم با ماده جدید خیلی فرق دارد. اینها خیلی معنادارند. می‌گفت که «نکته‌ها چون تیغ پولاد است تیز»، نکته‌های دقیقی که امروز فراموش شده است. خیلی از مطالب حکمت را باید بخوانید تا وجود را بهتر بفهمید.

اگر بخواهید درباره روانشناسی ارسطو یک کتاب بسیار خوبی بخوانید کتاب عقل در حکمت مشاء را بخوانید. تمام روانشناسی ارسطو و روانشناسی ابن‌سینا و روانشناسی سن توماس، ابن‌رشد همه اینها در این کتاب به خوبی بیان شده است. اگر بخواهید تحقیق بکنید که خیال چیست و چه کاری می‌کند و کارش چیست، احکامش چیست، احکام خیال چیست، احکام حس چیست، حس چه حکمی دارد، عقل چیست، عقل چه مراتبی دارد، اینها بحث‌های خیلی جالبی است که در روانشناسی امروز اصلاً نیست.

جلسه پنجم ۹۵/۵/۲۳

فلاسفه اسلامی به تبع فلاسفه یونانی، به چهار علت قائل بودند. اولین علت علت صوری است. صورت به معنای شکل نیست، به معنای حقیقت شیء است. نظر آنها درباره ماده با نظر امروز درباره ماده خیلی فرق دارد، اینکه هیچ ماده‌ای بدون صورت نیست.

اما براهین وجود خدا، یکی برهان حرکت است. حرکت به معنای فقط حرکت مکان نیست. حرکت، هر نوع تغییر است؛ هر چیزی که از قوه به فعل می‌آید. این درخت را مثلاً فرض بکنید که بذری است که درخت می‌شود. این خانه هیچ چیزی نمی‌شود فقط خانه می‌شود. این شدن، هر چیزی که از قوه به فعل بیاید را حرکت می‌گویند.

دوم، برهان علیت است. در عالم علت و معلول داریم. علت دو نوع است: علیتی که ما در طبیعت می‌بینیم علیت ناقصه است. هر یک از این چهار

علت، علت ناقصه‌اند؛ هر چهار علت با هم علت تامه می‌شود. مثلاً بنّا برای خانه علت ناقصه است، یعنی همه علت نیست، صورت یک علت است، ماده یک علت است، غایت یک علت است.

برهان سوم برهان غایت یا برهان نظم است. در عالم نظمی هست. شما الان همین اتاق را نگاه بکنید، همین نظم این اتاق دلالت بر علم و حکمتی دارد، دلالت بر وجود ناظمی دارد.

برهان دیگر، برهان درجات کمال است که این هم به ارسطو می‌رسد. من می‌خواهم مسائل خیلی پیشرفته را برای شما ساده بکنم برای اینکه باید بپردازیم به مسائل دیگر. برهان درجات کمال این است که ما در عالم، مراتب کمال داریم. مثلاً یک کسی علم دارد و یکی عالم‌تر است؛ یک چیزی خوب است، یکی چیزی بهتر است و یک چیزی بهترین است.

اما برهانی که ابن‌سینا آورده که خیلی برهان قوی‌ای است -که به طور خلاصه خواندید- برهان وجوب و امکان است. این قوی‌ترین برهان است، برای اینکه همه آن برهان‌ها فیزیکی و حسی اند اما این بر مبادی متافیزیکی است، مبادی عقلی صرف دارد.

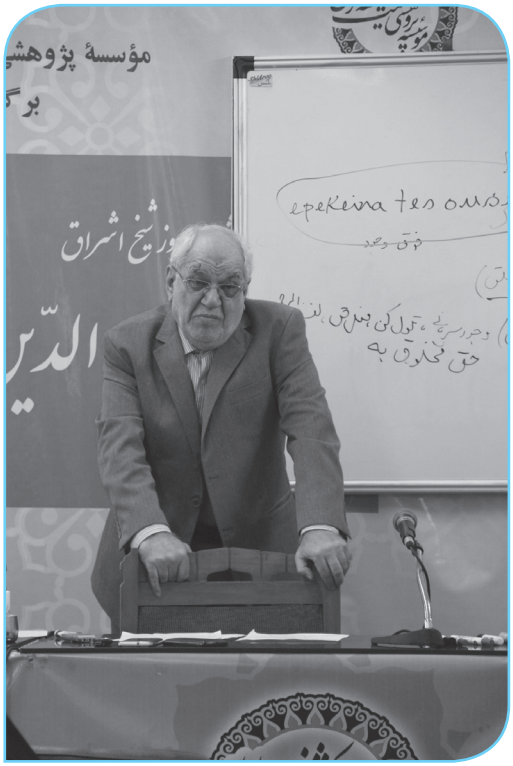
علم ما از جهتی خیلی شباهت به علم خدا دارد ولی از جهتی با علم خدا فرق دارد. اولاً علم خدا نامتناهی است. این در همه حکمت‌هاست که علم خدا نامتناهی است، در حکمت و عرفان ما هم همین طور است. همه چیز از علم پدید آمده است. قرآن را هم بخوانید ده‌ها جا این مسأله تأکید شده است.

در هنر خیلی مهم است که هنرمند به چه درجه‌ای از آگاهی رسیده، به چه درجه‌ای از معرفت رسیده است؛ این موقوف است به سلوک انسان به سوی حق، یعنی عین مثال افلاطون. افلاطون گفت علوم با حکمت فرق دارد، حکمت یک راه دیگری است، راهی به سوی حق است. اصلاً ایمان یعنی همین، ایمان همین راه افلاطونی و رفتن به سوی حق است. این بستگی دارد که انسان در کجای راه باشد.

اما وحدت هنر؛ هنرها یک وحدتی دارد، در جامعه توحیدی هنرها وحدت دارد. هنر را در قدیم پیشه می‌گفتند، صناعت می‌گفتند، امروزه هنر فقط یک چیز تجملی است، گنج‌هایی که کشف می‌کنید و به همدیگر در موزه‌ها نشان می‌دهید اینها هنر نبوده، کار بوده، صنعت بوده، زندگی روزمره بوده. تمام این چیزهایی که شما امروز در موزه‌ها می‌بینید برای اقوام گذشته چیزهای روزمره بوده است، امروزه هنر چیز تجملی شده است و این زندگی ماشینی هنر را دور کرده است. هنر چیزی است که در تمام ابعاد زندگی انسان وجود داشته، در تمام ابعاد، در معماری، در نجاری، در تمام پیشه‌ها.

علم و معرفت و عقلانیت و معنویت در هنرهای وحیانی حرف اول را می‌زند. انسان موجود عاقل معنوی است، خلیفة الله است، موجود معنوی است، علم به اسمای الهی دارد، عَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء کُلَّهَا است. بنابراین هنر باید با معنای وجود انسانی متناسب باشد، یعنی یک اثر هنری سنتی موجب تأمل انسان می‌شود، موجب تفکر انسان می‌شود، تأمل و تفکر و تعقل را در او بر می‌انگیزد.

و اما صنعتگر اسلامی به عنوان خلیفه خداست. انسان خلیفه بودن خودش را مطلق نمی‌بیند. انسان مظهر صنعت حق است، خود انسان مطلق نیست، مخلوق است، این که مخلوق است هم در اثر -صنعت- ظاهر است و هم در صانع، یعنی همیشه فعل خودش را اثر فعل حق می‌داند، خودش را خالق مطلق نمی‌بیند.



جلسه ششم ۹۵/۵/۲۵

خلاصه کردن مبحث سیر ما بعد الطبیعه در چند جلسه کار بسیار دشواری است، ولی ما لایدرک کله لا یترک کله، «آب جیحون را اگر نتوان کشید/ هم به قدر تشنگی باید چشید». شما تصوری از سیر ما بعد الطبیعه و مطالب مهمش داشته باشید، اینها را اگر دسته بندی بکنید می‌توانید خیلی مطالب در بیاورید و دنبال بکنید. هر مطلبی که گفتم اگر دسته بندی بشود و خوب بحث بشود حتی می تواند موضوع یک رساله بشود.

ما امروز به ما بعد الطبیعه و سیر ما بعد الطبیعه در جهان اسلام می پردازیم. ما از نهضت ترجمه شروع می کنیم. یکی از بزرگ‌ترین نهضت‌های ترجمه که در کل دنیا واقع شده و شاید تنها با نهضت‌های ترجمه در غرب امروز قابل مقایسه باشد- ولی با وجود این، آن نهضت ترجمه مزایایی داشته که امروزه ندارد- نهضت ترجمه ای است که در بیت الحکمة بغداد روی داد.

و اما یک مزیتی که ترجمه آن زمان نسبت به ترجمه‌های این زمان دارد این است. ببینید مسیحیت به دو بخش تقسیم می‌شود، بخش شرقی و بخش غربی. مسیحیت شرقی که یونانی زبان بودند، وقتی که اسکندر آمد و ایران و هند را فتح کرد در تمام این مسیحیت شرقی هم یونانی مآبی و زبان یونانی رواج پیدا کرد و مراکز مهم پدید آمدند. یکی در اسکندریه بود. اصلاً تمام علوم و فنون از آتن به اسکندریه منتقل شد و بسیاری از دانشگاه‌های معروف یونانی زبان، بعد از فتح مصر به‌دست مسلمان‌ها آمد.

چیزی که جالب است این است که خیلی از ترجمه‌های عربی موجود هست که اصل یونانی آنها موجود نیست. بعضی از فلاسفه اسلامی مَثل فارابی ما، چون استاد و شاگرد یونانی داشت تا حدی با یونانی آشنا بودند. ولی بعضی‌ها مثل ابن‌سینا یا ابن‌رشد هیچ یونانی نمی‌دانستند. ولی ترجمه‌های بسیار مهمی و گاهی چند ترجمه در آن زمان انجام شد. و به محض اینکه نسخه جدیدی گیرشان می‌آمد، اینها در ترجمه متن قبلی تجدید نظر می‌کردند.

نهضت ترجمه، فقط یونانی نبود. از پهلوی خیلی کتاب ترجمه کردند که الان مقدار زیادی از آن از بین رفته است، من جمله کلیله و دمنه. ابن مقفع غیر از کلیله و دمنه، خیلی از آثار منطقی ارسطو را از پهلوی ترجمه کرده است. در زمان ساسانیان بعضی از آثار ارسطو به پهلوی ترجمه شده بود.

وقتی ما بحث از مابعدالطبیعه و الهیات می‌کنیم، چند نحله است که به آن اشاره می‌کنیم. یکی نحله مشائیان، یکی اشراقیان، یکی مخالفان ما بعدالطبیعه – فلسفه. چون مخالف زیاد داشته و این مخالفان الان هم هستند. نهضت‌هایی که الان هست، همه و همه. چیزی که می‌بینید، یک نتیجه منطقی جریانی است که در کل تاریخ فلسفه از اول وجود داشته است. شما این سر نخ‌ها را می‌توانید بگیرید. بنابراین نحله‌ها عبارت‌اند از اشراقیان، مشائیان، متکلمان، -که توضیح می‌دهیم متکلم چیست؟ سیر و بسط حکمت -که در ایران بوده، در غیر از ایران هیچ جا حکمت نبوده است- آن هم به علت عظمت ایران است. قومی که دنبال حکمت و فکر می رود دارای عظمت فکری است.

ابتدا با مشائیان شروع می‌کنیم. مشائیان دو گروه اند: یکی مشائیان شرق، و یکی مشائیان غرب. حالا ما درباره آن کلیدها بحث می‌کنیم. اگر بخواهیم یکی از آنها را بحث بکنیم باید ده جلسه بحث بکنیم. مشائیان در شرق، فارابی را به‌عنوان مهم‌ترین فیلسوف می‌شناسند و البته کندی را هم می‌گویند.

اما بزرگ‌ترین فیلسوف شرق عالم اسلام، ابن‌سیناست. من خلاصه‌ای از ابن‌سینا و تحولی که در ما بعد الطبیعه به‌وجود آورد را می‌گویم. ابن‌سینا را باید یک آغاز جدیدی در ما بعدالطبیعه شرق و غرب دانست که اگر ارسطو بود این تحولات در فلسفه اصلاً نبود. بعد به ابن‌رشد می‌پردازم. فرق بین ابن‌سینا و ابن‌رشد هم بسیار زیاد است. ابن رشد هم خیلی اثر گذار بوده. نظریات فلسفی، اینکه شما چه نظری دارید تعیین کننده نوع رفتار شماست. عمل، تابع نظر است.

در ارسطو اساس ما بعدالطبیعه جوهر و عرض است. اما ابن‌سینا یک مبنای دیگری دارد، مبنای وجود و ماهیت. که در ارسطو مبنای متافیزیک نیست.

در مورد علوم ما گفتیم سه سؤال داریم، هل هو، ما هو، لم هو. در مورد وجود نمی توانیم بگوییم هل هو، برای اینکه خودش وجود است. هل هو یعنی این که آیا وجود دارد یا نه. ما این سؤال را درباره وجود نمی‌توانیم بپرسیم که آیا وجود وجود دارد یا نه؟ اصلاً بی‌معناست. سؤال ماهو هم نمی‌توانیم بپرسیم. برای اینکه ماهو درباره ماهیت است. وجود در برابر ماهیت است.

و اما یک مسأله مهم دیگر درباره ابن سینا، خیلی مهم، از همه مهمتر. او در آغاز بزرگ‌ترین کتابش می‌گوید من به دانش مشائیان نظم دادم. اولاً یک تحول عظیم فکری داشته. من یکی از رسائل اولیه او را که تصحیح می‌کردم، یک کتابی به نام حکمت عروضی است -که إنشاء الله امیدواریم یک وقتی باشد و این را در بیاوریم- این رساله حدود دویست صفحه بیشتر نیست. یک نسخه در دنیا بیشتر نیست. این را در سن

بیست سالگی نوشته. یعنی تمام ارسطو را با زبان خود با مثال‌های خود کرده است.

حالا می‌رسیم به یک مکتب دیگر. مکتب کلام. متکلمان. رابطه اینها با الهیات چه بود؟ اینها جریان‌های بسیار زیادی بودند. شما تمام چیزهایی که الان می بینید، بیشتر دنباله همان چیزهاست. ابن‌رشد یک تأثیری داشته. ابن‌سینا پنهانی.شما باید متون بخوانید و کار بکنید.

برویم به بحث کلام. کلام اصلاً چیست؟ فرق فلسفه و کلام چیست؟ من به طور خلاصه بگویم. یک فرمولی را برای شما به طور خلاصه بگویم ـ البته دقیق است- می‌گفتند که آن عده‌ای که طالب حقیقت نیستند که هیچ. آن کسانی که طالب حقیقت‌اند، چهار گونه‌اند. در بادی اول، دو نوع‌اند: یا ملتزم به وحی‌اند، یا ملتزم به وحی نیستند. ملتزم به این معنا نیست که قبول ندارند. ملتزم به معنای قبول نیست. قبول دارد. ملتزم نیست یعنی مبادی خودش را از وحی نمی‌گیرد. نمی‌گوید چون مثلاً قرآن گفت پس این طور است و ما باید بدون برهان بپذیریم. می‌گوید آنکه مسلمان است ملتزم به قرآن است، آن‌که مسیحی است ملتزم به انجیل و آن یکی به تورات است، فرق می‌کند، التزام به یک کتاب است. بعضی التزام به کتاب ندارد. التزام به عقل دارد، در عین این که وحی را قبول دارد. مثل همه فلاسفه. فلاسفه ما وحی را قبول داشتند. ابن‌سینا وحی را قبول داشته ولی شما یک آیه قرآنی را در تمام آثار او نمی بینید. با این که تفسیر سوره هایی از قرآن را به او نسبت دادند و چاپ هم شده است اما ملتزم نیست.

و اما مهم‌ترین متکلمان معتزله هستند، اشاعره هستند و شیعه. البته ماتریدیه و دیگران هم هستند که برای شما که نمی‌خواهید تخصصی بدانید لازم نیست. شما باید بروید تاریخ اسلام را بخوانید. در هیچ دانشگاهی در عالم اسلام غیر از ایران، حکمت و فلسفه درس داده نمی‌شود ودرس داده نمی‌شده. همه، اصول عقاید یعنی کلام می‌خواندند. این را نماینده مالزی در یونسکو به من گفت.

غزالی یک شخصیت خیلی مبهم است. شما برای اینکه شخصیت اسلام را بشناسید، باید شخصیت غزالی را بیشتر بخوانید و تحلیل کنید. یعنی چیزهایی را وارد جریان کرده که اصلاً نبوده. جریاناتی که تا به امروز هست. اولاً شاگرد خاص امام الحرمین بوده، وقتی که خواجه نظام الملک برای مقابله با فاطمیان مصر دانشگاه نظامیه بغداد را درست کردند.

می‌دانید فاطمیان مصر اسماعیلی بودند، شیعه بودند. الازهر را به اسم فاطمه زهرا ساختند و دانشگاه‌ها ساختند. اینها مخالفان حکومت عباسی بودند. آنها فاطمیان دانشگاه ازهر را ساخته بودند و مبلغانی در تمام اسلام داشتند. حجت داشتند. مثلاً ناصر خسرو حجت خراسان بود. دوازده حجت در دوازده جزیره اسلام داشتند، که اینها تبلیغ می کردند، داعی داشتند، سلسله مراتب داشتند.

غزالی یک شخصیت معروفی است و صاحب کتاب‌های زیادی است ولی یک شخصیت خیلی مبهم است. بعضی‌ها یک روی او را می بینند. یک وجه خوبی دارد و یک وجه بسیار منفی دارد. خیلی منفی. اولاً رفت طرف عرفان، ولی هیچ وقت از اشعریت تا آخر عمر دست برنداشت. یعنی عقائد او مذبذب بین عرفان و اشعریت بوده. کتاب‌های زیادی در عرفان نوشته، مثلاً احیاء علوم الدین که بحث‌های نظری است. اما اشاعره، مخالف عقل و فلاسفه بودند و یونان.

و اما خواجه طوسی، کتابی دارد به نام سیر و سلوک. مخالفان فلسفه خیلی بودند. یکی از مخالفان فلسفه غزالی بوده، یکی شهرستانی بوده. شهرستانی هم استاد نظامیه بغداد بود. همه اینها اشعری بودند. استاد نظامیه بغداد بودن هم خیلی مقام داشت. او کتابی بر علیه ابن‌سینا دارد، کتاب ملل و نحل. خواجه طوسی پاسخ داده. به همه اینها پاسخ داده است. یکی دیگر از مخالفین فلسفه فخر رازی بود. عالم ترین و عاقل ترین آنها فخر رازی بوده که متکلم اشعری بسیار عالمی بود. خواجه به همه پاسخ داده است. حالا چطور پاسخ داده؟ به غزالی پاسخ داده بدون این که اسم ببرد از او. یک رساله‌ای دارد به‌نام سیر و سلوک که در آن زندگی خودش را شرح می کند. مثل غزالی که در «منقذ من الضلال» زندگی خودش را شرح داده، این هم زندگی خودش را شرح داده است. عین حرف او را می زند. می‌گوید از کودکی عادت به یقین داشتم، معلم من گفت که هیچ چیزی که یقینی نیست اصلاً نپذیر. قول استاد خودش را بیان می‌کند که استادش از شاگردان فیلسوف بسیار معروف کاشانی – بابا افضل الدین کاشانی – است که مصنفات او هم چاپ شده. می‌گوید از شاگردان او بابا افضل الدین کاشانی این طور به من گفت که تا به یقین نرسیده باشی و در شک هستی نپذیر. عین آن حرف غزالی را می‌زند بدون این که اسم غزالی بیایید.

جلسه هفتم ۹۵/۵/۳۰

سهروردی به معنای حکمت یک معنای عمیق‌تری نسبت به ابن‌سینا می دهد و تقریباً دیدگاه او به دیدگاه افلاطون نزدیک‌تر است نه به دیدگاه ارسطو. امروزه در

غرب این نظریه‌ها در تمام کتاب‌ها نوشته می‌شود که فلسفه و حکمت غربی است و اصلاً آن را هم ارسطو گفته و هم هگل، این دو نظریه پردازان بزرگ تاریخ فلسفه هستند، هر دو اعتقاد داشتند که فلسفه ماهیتش غربی است، این بر خلاف نظر افلاطون است، ارسطو به این جهت می‌گفت که در فلسفه غیر یونانیان بربر هستند، هگل هم در کتاب فلسفه تاریخش وقتی تاریخ را از شرق شروع می‌کند شرق اصلاً هیچ بهره ای از فلسفه ندارد، فلسفه فقط از یونان آغاز می‌شود. این بر خلاف نظر سهروردی است که ما می‌توانیم تاریخ فلسفه و فرهنگ را از دیدگاه سهروردی بر یک مبنای دیگری بنویسیم یا تفسیر بکنیم. از نظر سهروردی چنانچه در اول کتاب حکمت اشراق آمده است نور حکمت بالقوه در همه افراد هست، حالا یا کم یا بیش، در همه طالبان حکمت و در همه ادوار وجود داشته و هر نفسی به تعبیر او بهره‌ای یا به تعبیر او قسمی یا بهره‌ای از نور الهی حکمت دارد.

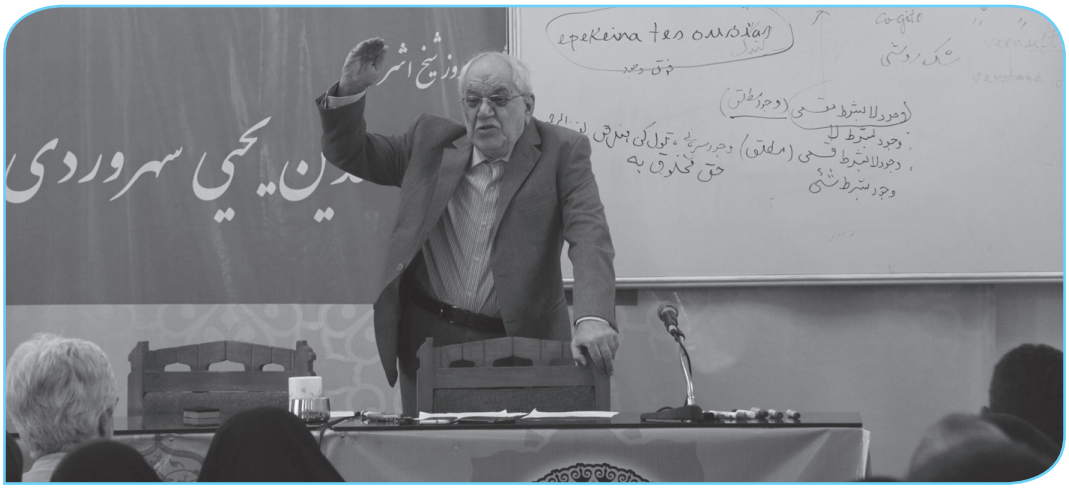
و اما حکمت ذوقی چه خصوصیاتی دارد، برای شما که اهل هنر هستید این حکمت ذوقی خیلی مهم است برای اینکه این غیر از آن چیزی است که کانت و دیگران گفتند. چه خصوصیاتی دارد؟ اولاً حکمت ذوقی راهی بسیار نزدیک‌تر است برای رسیدن به حقیقت، راه استدلال خیلی پر پیچ و خم است، امکان اشتباه دارد، راه سلوک به سوی حق خیلی نزدیک‌تر است، حکمت ذوقی چنانچه گفتیم ضد حکمت بحثی برهانی نیست، ضد برهان نیست، قابل برهان است. چون خیلی‌ها فکر می‌کنند بین اینها تضاد و تناقض است، این اشتباه است، حکمت ذوقی مبتنی بر قاعده نور و ظهور است، حکمت بحثی عالم را از دیدگاه ظهور و نور توجیه نمی‌کند، مسأله ظهور، نور، چنانچه حکمت اشراق مبتنی بر نور است، در نزد حکمای پیش از سقراط مسأله نومن و فنومن همان مسأله حقیقت و ظهور حقیقت مهم بوده، معلوم می‌شود که حکمت آنها حکمت ذوقی بوده یا مثلاً عرفان ابن عربی که مبتنی بر تجلی و ظهور است، این در حکمت بحثی جایی ندارد.

مسأله بسیار مهم مسأله رمز در افلاطون است. ادیان مبتنی بر رمز است. ممکن است شما یک رمزی بگویید که اصلاً وجود نداشته باشد مثلاً رمز تمثیل غار، اصلاً چنین چیزی وجود ندارد، ممکن است وجود نداشته باشد ولی از لحاظ تمثیلی یک حقیقت کاملاً درستی را بیان می‌کند، ممکن است یک رمزی واقعی هم نباشد ولی از حیث رمزی و بیان حقیقت درست باشد، به هر تقدیر به تعبیر سهروردی حکمت بحثی رمز آشنا نیست، رمز را به ظاهر تأویل می‌کند، رمز قابل تأویل است، تأویل می‌کنید تا به حقایق وجود برسید، او با تأویل بیگانه است و رمز را به ظاهر تفسیر می کند

ایرانیان باستان و شرق دارای حکمت ذوقی بودند، چون تمام عالم را با نور تفسیر می کردند، نور و ظلمت، بر قاعده نور و بر قاعده ظلمت. بنابراین صاحب حکمت حقیقی بودند و همچنین شرقیان. به هر تقدیری می‌گوید که کتاب ما برای کسانی است که طالب تأله و حکمت ذوقی باشند، کسانی که طالب حکمت بحثی فقط باشند این کتاب را مطالعه نکنند، و کتابنا هذا لطالبی التاله و البحث، این کتاب ما مال کسانی است که هم اهل تأله و حکمت ذوقی باشد و هم بحثی، و لیس للباحث التی لم یتاله، برای آنها که طالب فقط حکمت بحثی هستند اصلاً نخوانند، یعنی تا این حد

برسیم قدری به غرب، غرب با تمام آن مبادی که گفتیم یک قدری منافات دارد، حالا می‌گویم چیست؟ارسطو جمله‌ای دارد، می‌گوید کوچک‌ترین تغییر در مبادی بزرگ‌ترین تغییر را در نتایج دارد، شما اگر در مرکز یک دائره کمی جهت خودتان را تغییر بدهید بستگی به آن دائره است که بزرگ باشد، خیلی فاصله می‌افتد، این است که مبادی اختلاف فلسفه جدید با حکمت قدیم در مبادی است، الان می‌خواهم درباره مبادی صحبت بکنم، ببینید چه حرف‌هایی دارد. این است که به این صورت وقتی مبادی اختلاف دارند نمی‌شود اینها را پیوند زد. چرا حکمای گذشته ما سعی می‌کردند بین حکمت و دین ارتباط برقرار کنند؟ برای اینکه در مبادی خیلی اشتراک داشتند، حکمای یونان صحبت از مبدأ المبادی می‌کردند یعنی سعی می‌کردند تمام عالم کثرت را به وحدت برگردانند، گاهی آن را خدا می‌گفتند، افلاطون به احد می‌رسد، همه کثرات عالم از احد است، و همین طور درباره نفس، زندگی بعد از مرگ، اخلاق، کمالات نفسانی. تمام حکمت مبتنی بر حکمت عملی و فضیلت است یعنی بدون فضیلت نیست، بحث از فضائل یک بحث انتزاعی کتابی نیست، بحث از فضیلتی است که در انسان است.

اما کانت، ما امروز کانت را در ایران می خوانیم اما در فلسفه هر حرفی که می شنویم باید تأمل بکنیم، هنوز یک نقد درستی بر کانت نشده است، هر حرفی را من دیدم، کانت می‌گوید هیوم مرا از خواب جزم بیدار کرد. می‌گوید اگر اعتراض او را به علیت بفهمیم، اشکالی که بر علیت وارد است بر همه مسائل فلسفه وارد است. پس باید راهی اندیشید، وقتی شما بگویید که همه چیز حسی است، با حس نمی



توانید ضرورت و کلیت را اثبات بکنید. یک قضیه ضروریه مثلاً مجموع زوایای مثلث دو قائمه است، این را می گوییم ضروری است اما این کار عقل است، کار حس نیست، چون عقل را منکر است ضرورت و کلیت را منکر است، کانت می‌گوید اگر این اشکال را درباره علیت بپذیریم باید بگوییم که منکر هر گونه ضرورت و علیت بشویم، اگر منکر ضرورت و علیت بشویم یعنی تمام احکام علوم و تمام احکام فلسفه باطل است،

ببینید ما مطلق را به دو معنا به‌کار می بریم و فلسفه جدید مطلق را به یک معنا، ببینید وجود چهار مرتبه دارد: یکی وجود بشرط شیء است، یکی وجود لا بشرط قسمی است که این را وجود مطلق می‌گویند، سوم وجود بشرط لا است و چهارم وجود لا بشرط مقسمی است، این را هم وجود مطلق می گویند

دو سه مطلب هم بگویم تمام بکنیم. ظهور مکتب‌های ضد مابعد الطبیعه، یکی آگوست کنت است، او پایه‌گذار حکمت تحصلی یا ثبوتی است که تاریخ بشر را به سه دوره دینی که دوره خرافات است، دوره ما بعد الطبیعی و دوره پوزیتیو یعنی علوم، که کمال علم است تقسیم می‌کند و بنابراین با این تقسیمش دین و ما بعد الطبیعه را نفی می‌کند

یک اشاره ای هم بکنم به هوسرل و بعد به هایدگر به طور بسیار خلاصه، دوره جدید دوره رواج ایسم‌هاست، سایکولوجیسم، سیانتیسم، ایسم را به تعبیری که هایدگر دارد این‌ها را از لحاظ فلسفی نقد می‌کند، فلاسفه بر یکدیگر نقد دارند و خیلی نقدهای خوبی است، بالاخره از نقدها هم باید استفاده بکنیم، هایدگر مخصوصاً خیلی نقد دارد به همه فلاسفه که باید از نقدهایش استفاده کرد اما بالاخره باید به مبادی اش هم توجه داشت.

و اما هایدگر، بحث در مورد هایدگر خیلی مشکل است از جهاتی، هایدگر یک تفاوت دارد اولاً علم هایدگر خیلی زیاد بود، به همین جهت مسأله مشکل می‌شود. بعضی تسلیم می‌شوند به او که همچون آدمی که اشراف دارد و همه فلاسفه را دیده بنابراین او را به عنوان حجت محض، –تمام فلاسفه ما بعد الطبیعه را هم نقد کرده– بنابراین او را قبول می کنند و از دیدگاه او به ما بعد الطبیعه نگاه می‌کنند ولی حق این است که ما در هایدگر هم مثل هر فیلسوف دیگری باید نظر بکنیم به هر چیزی که می گوید، یعنی کلمه به کلمه و این کار نشده است. در فرهنگ ما هیچ کس این کار را نکرده، خیلی حرف‌های درست دارد، اولاً هایدگر به نظام فکری آلمان توجه داشت، نظام آلمانی یک خصوصیاتی دارد که کمتر در تفکر آمپریسم انگلستان یا عقل‌گرایی فرانسه دیده می‌شود، آن عبارت است از یک ریشه عرفانی قوی. عرفای بسیار بزرگ قرون وسطی همه از آلمان بودند از قدیس آلبرت که خیلی جنبه‌های عرفانی و حکمی قوی دارد و استاد سن توماس بوده، شاگرد آلبرت کبیر که مایستر اکهارت و عارف به تمام معناست، یکی از بزرگ‌ترین عرفاست، شبیه ابن عربی است، آلمانی بوده. اینها را هم بخوانید.

ادبیات تمثیلی عرفانی به نظم و نثر

دکتر غلامحسین ابراهیمی‌دینانی



جلسه اول ۹۵/۴/۲۹

عنوان درس من «ادبیات عرفانی تمثیلی در نظم و نثر فارسی» است.

بیتی بخوانم از حافظ:

بلبل از فیض گل آموخت ادب ورنه نبود
این همه قول و غزل تعبیه در منقارش

حالا بلبل واقعاً از فیض گل قول و غزل آموخت؟ اگر گل آفریده نشده بود بلبل نمی‌خواند؟ همیشه ما فرضی صحبت می‌کنیم، فرض کنیم که گل‌ها را نابود می‌کنند، در یک فرضی که دیگر گل در عالم وجود نداشته نباشد، بلبل‌ها نمی‌خوانند؟

انسان همیشه بین دو خصلت در نوسان است، تشبیه و تنزیه، یعنی شما جهان را انسان واره می‌بینید، جهانی که می‌بینید جهان انسانی است، جهان انسانی است، خدا را هم انسان واره می‌بینیم، اینها برایتان سخت است.

بلبل سخن آموخت، نخیر سخن نیاموخت، من به او یاد می‌دهم، من به او می‌گویم تو آموختی، ورنه نبود این همه قول و غزل تعبیه در منقارش، حالا چرا این بلبل را انسان واره می‌کنم؟ چرا حافظ این کار را کرده است؟ می‌خواهد بگوید جهان انسان واره است، چرا جهان انسان واره است؟

اولاً من بلبل را سخنگو می‌پندارم، انسان واره می‌بینم و می‌گویم سخن می‌گوید اما خواندنش را سخن می‌دانم؟ بعد پرسیدیم این سخن را از کجا یاد گرفته؟ از خودم می‌پرسم، اول سخن را به او یاد می‌دهم، خودش نمی‌فهمد سخن می‌گوید؛ فقط می‌خواند، بعد می‌گویم

حالا که از نظر من سخن می‌گویی و خوب هم می‌گویی و خوب هم می‌خوانی بالاخره این سخن گفتن را ای بلبل از کجا یاد گرفتی؟ باز هم خودم جواب می‌دهم می‌گویم از آن گل یاد گرفتی، در گلزار می‌نشینی، و ذوق هم داری و می‌فهمی‌که این گل قشنگ است، نطقت باز می‌شود و شروع می‌کنی به چهچه زدن، چرا من اینها را به بلبل می‌گویم؟

گوته که بزرگترین ادیب زبان آلمانی است و بزرگ‌ترین ادیب مغرب زمین است، یک حرفی درباره حافظ دارد:

ای حافظ بزرگوارا! تو از می چه می‌خواهی، این همه از می و ساغر صحبت می‌کنی چه می‌خواهی؟ ای حافظ تو خودت آن می هستی که عالم را مست کرده‌ای.

سخنگوی واقعی خداست و بعد انسان است، هیچ حیوان و جماد و نبات و دریا و صحرا سخن نمی‌گویند، معلوم نیست فرشتگان هم بتوانند سخن بگویند، جبرئیل حامل وحی است، جبرئیل یکی از ملائکه بزرگ است، حامل سخن است یا سخنگو است؟

از شما سؤال بکنم؟ الان من حرف می‌زنم، شما هم حرف زدید. از درون سلول که مادی است فکر در می‌آید یا نه؟

چگونه از ماده فکر در می‌آید؟ ماده ماده است، فکر مادی نیست، فکر و اندیشه روحانی است یا مادی است؟

اندیشه از جهان ماده نیست، از جهان غیب است، و من آماده می‌شوم که بگیرم، اما نگویید که ما پیغمبریم، پیغمبر ها مخصوص اند، هیچ کس پیغمبر نیست، نبوت هم ختمش اعلام شد، تا قیامت هیچ پیغمبری نمی‌آید، اما وحی می‌شود، این وحی؛ وحی نبوی نیست، به زنبور عسل وحی می‌شود، بگذار برایت قرآن بخوانم: «و اوحینا الی النحل أن اتخذی من الجبال بیوتا»، خدا می‌گوید به زنبور وحی کردیم، «أن اتخذی من الجبال بیوتا» که خانه‌ات را این جور بساز، اگر خدا به او وحی نکرده بود شعور نداشت که بسازد، زنبور اگر وحی الهی نداشت بلد نبود لانه بسازد، حالا زنبور وحی دارد تو نداری؟

حافظ فقط شعر می‌گفت؟ تمام عرفان در چنگش بود، فلسفه در چنگش بود، معارف اسلامی در چنگش بود، به قرآن مسلط بود. حافظ را کسی می‌فهمد که تمام معارف اسلامی و فلسفی و کلامی و عرفانی را بداند.

جلسه دوم ۹۵/۵/۵

السلام علیک یا دم روح/ از تو بد زنده روح و مرکب نوح

اجازه دهید تا همین بیت را توضیح دهیم که «السلام» دارد، «السلام علیک یا دم روح»؛ در این جا چه چیزی گفته است؟ معنای «سلام علیک» را که می‌دانید یعنی درود بر شما و دم به معنای چه چیزی است؟ و معنای دم و بازدم چیست؟ و دم و دمیدن چیست؟

دمیدن یعنی نفس حال بگویید روح چیست؟ باد چه فرقی با نفس دارد؟ دمیدن و باد از یک جنس هستند، اگر شما یک لحظه نفس نکشید می‌میرید، باد درون شش حرکت می‌کند و داخل ریه می‌شود و به بیرون می‌آید پس نفس با باد هم‌جنس هستند. وقتی که می‌گوید «السلام علیک یا دم روح»، یعنی هم دم است و هم روح است، اکنون روح از چه چیزی است؟ روح هم از باد است، آیا شما روح دارید؟ جسم شما که اینجا نشسته روح شما چه چیز است؟

روح شما از باد است، این حرف را چه کسی گفته؟ من گفته‌ام؟ یا سنایی گفته است؟ خیر، قرآن کریم این حرف را گفته است، قرآن تأکید دارد، «نفخت فیه من روحی»، «نفخت» در اینجا به چه معنا است؟

«نفخت» یعنی من دمیدم، من به تو فوت کرده‌ام؛ چه فوتی؟ «من روحی»، حالا روح به چه معناست؟ همان ریح است که در اینجا، وارد بدن انسان می‌شود و آن وقت بدن انسان روح پیدا می‌کند و روح آدم چه چیزی است؟ همان نفس خداست و و این آیه قرآن است و کسی نمی‌تواند آن را انکار کند که «نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین» که خدا می‌فرماید، حالا مثنوی سنایی که همان شعر قبل بود، در واقع درود و سلام به این باد می‌فرستد «السلام علیک یا دم روح» که هم از دم به زبان فارسی و هم روح به زبان عربی استفاده کرده است، تا اینجا آنچه گفته‌ایم نقل بود،

درس ما ادبیات تمثیلی است، مثال‌های قبلی تمثیل بود و اگر بخواهیم در همین حد باقی بمانیم و به ظاهر اکتفا کنیم و اهل ظاهر و قشری باشیم آیا این حرف‌ها خنده‌دار نیست؟ خداوند فوت کرد و فوت از جنس هوا و جسم است در حالی که خداوند جسم ندارد، خدا چگونه فوت کرده است؟ خداوند که شش و ریه ندارد؟ در این گل فوت کرد یعنی روح خداوند جدا شده و نفس او درون من آمده است که همه اینها خنده‌دار به نظر می‌رسد، اینجا است که راه تأویل و تمثیل که درس شما است گشوده می‌شود.

تأویل و تمثیل همین است «و کذلک نضرب له

الامثال لعلهم یعقلون» مثال می‌زنم تا شما متوجه شوید نفس خدا چه چیزی است؟ «نفخت فیه» به درون شما و پدر شما که آدم ابوالبشر باشد دمیدم، این دم محبت و دم آگاهی است یعنی محبت و آگاهی دم دارد، آگاهی و محبت الهی است و اثر آن به انسان رسیده و انسان روح پیدا کرده است، انسان چه چیزی پیدا کرده است؟ انسان آگاهی یافته است، انسان چگونه آگاهی پیدا می‌کند؟ آیا شما که اینجا نشسته‌اید هر کدام نسبت به خودتان آگاهی دارید؟

«نفخت فیه من روحی» به چه معناست؟ یعنی جلوه آگاهی حق و تجلی است حتی خلق هم در اینجا معنی تجلی دارد و حق تعالی در آفرینش انسان تجلی کرده است. تجلی حق تعالی در آگاهی انسان.

حق در انسان بود و انسان از آگاهی حق بهره‌مند شد. اصولاً آگاهی از حق است و هیچ موجود دیگری آگاهی ندارد، اگر حق نباشد هیچ موجود دیگری آگاهی ندارد.

این درس توحید است که سنایی برای شما در قالب مثنوی می‌گوید «السلام علیک یا دم روح»، خداوند او را رحمت کند که «السلام» آن را هم با تأکید آورده است و به زبان عربی هشدار داده است السلام علیک یا دم روح/ از تو بد زنده روح مرکب نوح، ای آگاهی الهی و ای نفخه الهی، همه حیات و آگاهی عالم از آن تو است که در روح آدمیان که در کشتی حضرت نوح (کشتی نشینان) دمیدی.

«به هوا تخت جم تو داشته‌ای/ رایت وی تو برفراشته ای» .

عالم درون شماست و بستگی به این دارد که عالم را چقدر فهمیده باشید، همه چیز درون ما است و سنایی به زیبایی این را شرح می‌دهد.

می‌گویم که نجات برای آگاهی است و مرکب نوح یعنی جایی که آگاهان در آنجا جمع شوند زیرا آنها نجات پیدا می‌کنند و مرکب هم در اینجا یعنی نجات دهنده، یعنی ناجیان در یکجا نشسته‌اند آنهایی که اهل نجات هستند در اثر آگاهی؛ اهل نجات‌اند، هر جا که آگاهی باشد کشتی هم هست و هر جا که نفهمی باشد هلاکت است.

جلسه سوم ۹۵/۵/۱۲

اکنون در رابطه با قرب و بُعد صحبت می‌کنیم.

عشق مرغ نشیمن قدم است
قوت او گه وجود و گه عدم است
در بدایت وجود غیر خورد
تا نهایت همین قدم سپرد

قدم یعنی قدیمی است، آشیانه مرغ عشق، جایی است که از قدیم عشق او بوده است، نشیمن قدم یعنی جایگاه قدم که قدم خود به معنای قدیم است و قدیم به چه معناست؟ یعنی صد سال یا هزار سال پیش بوده است؟ قدیم یعنی ازلی، ازلی را هم که می‌دانید به چه معنا یعنی بی زمان است، پس عشق از چه زمانی پیدا شده است؟

اول عشق بوده و بعد از آن عالم پیدا یا اول عالم بوده و بعد از آن عشق پیدا گردید؟

من برای شما می‌گویم که اگر عشق نبود حیاتی نبود، اولاً اگر فرد دیندار باشد یا غیر دینی فرق می‌کند، اگر فرد متدینی باشید که مسأله راحت است.

خداوند تبارک و تعالی به اتفاق فریقین که شیعه و سنی هستند، برطبق این حدیث فرمود «کنت کنزاً مخفیا فأحببت أن أعرف و خلقت خلق لکی اعرف» یعنی من گنجی پنهان بوده‌ام و خلق هیچ چیزی نبوده بجز عشق، خواستم شناخته و آشکار گردم که «احببت» یعنی خواستم، حب به چه معنا است؟

«عشق مرغ نشیمن قدم است» عشق پرنده‌ای است که «نشیمن» یعنی آشیانه او، قدم به چه معنا است؟ یعنی قدیم، قدم چه زمانی است؟ صد سال یا هزار سال یا یک میلیون سال است؟ قدم به چه معنا است؟

ازلی است یعنی قبل از عالم، عشق بوده است، این عالم نبود و عشق بود. عجب مرغی است، آشیانه عشق کجاست؟ آشیانه قدم است، عشق فرزند چند روز گذشته نیست و چند سال پیش یا چند هزار سال پیش به وجود نیامده، عشق این عالم را به وجود آورده است، «قوت او گه وجود و گه عدم است»

«قوت» به چه معناست؟ غذاست؟ عشق چه چیزی می‌خورده است؟ «قوت» او چه چیزی بوده است؟ گاهی «وجود» بوده و گاهی «عدم» بوده است، مگر وجود و عدم را می‌توان خورد؟ بعد توضیح می‌دهد که عشق می‌خواسته.

شاید اسم حرکت جوهری ملاصدرا را شنیده باشید. برخی حتی آن را نمی‌فهمند و فقط لفظ آن را به کار می‌برند ولی حرکت جوهری دقیقاً همین است که جوهر عالم در حال گذر است نه این که عرض عالم در گذر باشد، ما بین هستی و نیستی در نوسان هستیم «عشق مرغ نشیمن قدم است/ قوت او گه وجود و گه عدم است». عشق به این عالم، وجود و عدم دارد، اما در

عشق خداوند به خودش عدم راه ندارد «مرغ نشیمن قدم است» اما قوت بیرونی او وجود و عدم است، خود عشق در مرحله اول مرغ نشیمن قدم و ازلی است اما قوتی را که می‌خواهد از بیرون بخورد وجود و عدم است، خود عشق که حق تعالی است «هو العشق هو العلم هوالمحبة» که او «مرغ نشیمن قدم هست».

اگر عشق بخواهد قوت این عالم را بخورد وجود و عدم دارد اما در عشق خداوند به خودش عدم راه ندارد. اینها یک مقدار آگاهی از علم الهیات می‌خواهد که شما کمتر با آن آشنایی دارید و کلاً دنیای امروز الهیات را نمی‌داند حتی شما که مسلمان و بچه مسلمان هستید هم با این مباحث بیگانه‌اید پس ببینید سوئیس و لندن و پاریس و یا آمریکا چه خبر است؟ این دنیای مدرن است و دنیای مدرن چیزی از اینها نمی‌فهمد و می‌گوید که هرچه درون آزمایشگاه اثبات شود قابل قبول است، شما هم فرزند امروز هستید و الهیات را نمی‌دانید و تقصیری هم ندارید.

«در بدایت وجود غیر خورد» که همین جواب پرسش شماست، بدایت یعنی در آغاز عالم، آیا این عالم آغاز دارد یا ندارد؟

پس بدایت به معنای آغاز است، وقتی که این عالم خلق شد، آغاز عالم که همان بدایت عالم است، قوت او از غیر است یعنی باید این عالم را بپسندید و در این عالم زندگی کنید و موجودات آن را دوست داشته باشید و انسان‌ها را دوست داشته باشید، در این عالم بدون محبت می‌توان زندگی کرد؟ «تا نهایت همین قدم سپرد»

«تا نهایت همین قدم» که همان قدم اول است تا به ازل برسید، از یک قدم شروع کرده اید؟ از کدام قدم شروع کرده‌اید؟ از ازلیت تا به ازل برسید همین قدم یعنی همین قدم اول، حالا از کجا آمده بودید؟ از قدم یعنی از ازل، می‌روید تا به همان جایی که از ابتدا آمده بودید برسید، چه مقدار راه است؟ خدا می‌داند.

«چون قضا شد وجود غیر او را
به قدم قدر گشت سیر او را».

بخورید و بروید اگر از غیر خورده‌اید ولی اگر از غذاهای این عالم خورده‌اید و از تمتعات عالم بهره‌مند شده‌اید و قدم را فراموش کرده‌اید و به همین‌ها چسبیده‌اید راه شما به قدم بسته می‌شود، اگر حواس شما جمع بود که از کجا آمده‌اید، بخورید و بروید اما اگر ندانید که از کجا آمده‌اید، دائماً می‌خورید و می‌خوابید. آیا باید خورد و رفت و یا اینکه باید خورد و خوابید؟

«خورش آن گه زخود نه از غیر است
وصفش آن گه ز سیر بر طیر است»

خورش همان خوردن است که تا زمانی که غیر را می‌خورد و به غیر مشغول است از قدم خودش غافل است اما اگر از خودش خورد حالا خود خوردن به چه معنا است؟ یعنی غیر خودش را نگاه کرد و وقتی به غیر خودش نگاه کرد و خودش را شناخت «وصفش آن گه ز سیر بر طیر است» یعنی تا حالا سیر می‌کرده است و حالا پرواز می‌کند، یک لفظ سیار و یک لفظ طیار داریم که اشاره به این اصطلاح عرفانی است، سیار یعنی کسی که راه می‌رود و طیار به چه معنا است؟

جلسه چهارم ۹۵/۵/۱۹

آقای دکتر فرزانیار شعر را بخوانید، ببینیم چه برایمان آورده‌اید، این مقدمه برای ورود به شعر بود، خودتان بخوانید انتخاب هم با شما است.

دکتر فرزانیار: شعری از حافظ، راهی بزن که آهی بر ساز آن توان زد/ شعری بخوان که با او رطل گران توان زد

استاد: اجازه بدهید همین را توضیح بدهم، بعد ادامه را بخوانید، «راهی بزن»، وقتی اشعار حافظ را شما می‌شنوید آن را آسان تلقی می‌کنید. این کلمه راه را می‌گویم فکر می‌کنید خیابان است؟ راهی بزن، این چه راهی است باید زد؟ اصطلاح موسیقیایی است، حافظ موسیقی‌دان هم بوده، چه بوده که حافظ نداند؟ همه فن حریف، فقیه اصولی، حکیم عارف رند، عاشق، چه گویم که حافظ نبوده است؟ راهی بزن یعنی نغمه‌ای ساز کن، یک آهنگ موسیقی است.

می‌گوید یک آهنگ بزن، که این آهنگ تو به گونه‌ای باشد که من یک آهی بکشم، حال آه یعنی چه؟ آه هم باید معنی کنیم، دو جور است یا آه یک نفس است، نفس عمیق است، و مرتب آدم نفس می‌کشد، ولی یک آه‌هایی هست که مخصوص است، آدم‌هایی که خیلی غمگین هستند، فشار غم، نفس‌شان را قدری متفاوت می‌کند. آه را همه می‌کشند، هر آدمی نفس می‌کشد، منتها این آه یک قدری عمیق‌تر می‌شود.

در دو جلسه پیش «نفخه» را برایتان توضیح دادم، «نفخت فیه من روحی»، روح ریح است، نفس است، انسان به نفس زنده است، بدون نفس آدم زنده است؟ نفس بسیار مهم است. «نفخه»، آه هم نفخه است منتها یک نفخه خاصی است کسی که آه می‌کشد علامت یک غم سنگینی یا یک مشکل بزرگی است که فرد به آن گرفتار است، یا یک چیز لاینحلی وجود دارد. من نمی‌دانم در آن چه هست؟ نمی‌دانم، من به درون آه، راه

ندارم، نمی‌دانم، اما این آه نشان می‌دهد که در درون فرد، تلاطمی هست، اینطور نیست؟ می‌گوید تو یک نغمه ای بزن راهی بزن، یعنی آهنگی بزن که آه من در بیاید.

حافظ رند می‌گوید: راهی بزن که از آن آهی برآید. یک آهنگ بزن که من آهم در بیاید، من اینجا یک قدری کلام او را تعمیم می‌دهم، فقط موسیقی باشد، یا هر سخنی که آه مرا در بیاورد؟ چه بسا یک جمله، یک نگاه، آه مرا در می‌آورد، متوجه شدید

گاهی با یک جمله آدم منقلب می‌شود، حتی با یک نگاه نه یک جمله. یک نگاه شمس به مولوی، منقلبش کرد. یک نگاه گاهی به اندازه صد کتاب حرف دارد.

حافظ ما چه می‌فرماید؟ می‌گوید راهی بزن که از آن آهی برآید. آن آه سمبلیک به کار رفته است یعنی یک کلامی بگو، سخنی بگو، که درون مرا تکان بدهد. آن سخن را کجا پیدا کنیم؟ آن سخن در حرف‌های امروز پیدا می‌شود یا نه؟ مصرع بعدی را بخوانید



دکتر فرزانیار: «شعری بخوان که با او رطل گران توان زد»

استاد: شعری بخوان که بتواند درون مرا منقلب کند، اگر شعری موزون خواندی من در اثر شعر تو که موزون است مست می‌شوم، اما مستی نه با یک جرعه. رطل گران، رطل پیمانه است، گران یعنی چه؟ یعنی پر، یعنی هفت خط. شعری بخوان که من چنان مست بشوم که از هوش بروم.

حافظ می‌گوید شعر هم می‌خوانی یک شعری بخوان که با آن رطل گران توان زد. رطل گران، کلام سمبلیک است. حافظ می معنویت را خورد، می‌ای که از آن سخن می‌آید نه می شراب، حافظ شراب خوارگی را ترویج نمی‌کند، آن می‌ای که او می‌گوید رطل گران، همان انقلاب درون است که با یک سخن مست می‌کند، همان است که مولانا از آن خورد و مست شد و این همه سخن گفت، که اگر شمس به او نرسیده بود چنین نمی‌شد و دیوان شمس نوشته نمی‌شد، نهایتاً همان فقه و اصول و ادبیات می‌خواند درس می‌داد. حافظ از مولوی کمتر نیست.

آقای دکتر فرزانیار: قد خمیده ما سهلت نماید اما/ برچشم دشمنان تیر از این کمان توان زد

حافظ با آن می وحدت می‌دانی به کجا رسید؟ ببین توصیفش چقدر قشنگ است، می‌گوید آن می وحدت را که با آن رطل گران می‌خورم و گلبانگ سربلندی سر می‌دهم، تمام عالم هستی زیر سیطره من است.

اینجا از فردوسی بهتر حماسه سرایی می‌کند، فردوسی تیر و کمان و جنگ و رستم و سهراب است و اینجا چه می‌گوید؟ با قد خمیده خود تیر می‌زند، به قلب چه کسی؟ ابلهان عالم. به قلب ابلهان عالم تیر می‌زند، چرا؟ چون سر تسلیم بر آستانه حقیقت فرود آورده، یاد بگیرید سر تسلیم در آستانه حقیقت فرود بیاورید. ببینید فضا را چگونه ترسیم می‌کند؟ غزل است اما حماسه وار سروده شده است. در غزل حماسه گفتن خیلی عجیب است.

حافظ می‌گوید آن اسرار عشق و مستی که من با گلبانگ سربلندی به دست آوردم و سر بر آستان حقیقت فرود آوردم در این خانقاه نمی‌گنجد و بالاتر از این حرف‌ها است.

عشق و مستی یک اسراری دارد، عشق از این نوع که جز در درگاه حقیقت سر تسلیم فرود نمی‌آورد، این نوع مستی هیچ جا نمی‌گنجد، مصرع دومش را یادم رفت آقای دکتر بخوانید

دکتر فرزانیار: «در خانقه نگنجد اسرار عشق بازی/

جام می‌مغانه هم با مغان توان زد»

استاد: می کنایه از توحید است، این می، می توحید است، شما می‌گویید ایرانیان مشرک نبودند، بله ایرانی‌ها مشرک نبودند موحد بودند، نمونه‌اش سلمان که اسلام را بهتر می‌فهمید،

آقای دکتر فرزانیار: درویش را نباشد برگ سرای سلطان/ ماییم و کهنه دلقی کآتش در آن توان زد.

استاد: می‌گوید دلقی دارم، دلق یعنی لباس کهنه درویشی یا کشکول درویشی که آتش در آن توان زد، دلق من عالم را آتش می‌زند، پول ندارم به سلطان بدهم، تحفه برای سلاطین امرای عالم ندارم که ببرم اما دلقی دارم که در آن آتشی روشن می‌شود که عالم را می‌سوزاند، آتش می‌زنم، با همین غزلم آتش می‌زنم، با همین غزل الان مرا که آتش زده، شما را نمی‌دانم، اگر ظرافت این غزل را بفهمید، آتش گرفته‌اید، حافظ ظریف سخن می‌گوید، دلقی دارم که عالم را آتش می‌زنم.

جلسه پنجم ۹۵/۵/۲۶

دکتر فرزانیار: شعری از حافظ، «بنال بلبل اگر با منت سر یاری است/ که ما دو عاشق زاریم و کار ما زاری است»

هر کس که زبان فارسی می‌داند به راحتی معنایش را می‌فهمد. حافظ به بلبل می‌گوید بنال به شرطی، اگر با من همراهی. اگر با من سروکار داری، با من یار هستی، بنال. چرا؟ که ما دو عاشق زاریم، هر دو عاشق هستیم. کار عاشق چیست، کار عاشق زاری است که ما دو عاشق زاریم و کار ما زاری است. چه می‌فهمید از این؟، به بلبل می‌گوید بنال. بلبل هم می‌نالد یا نغمه می‌خواند. این نغمه بلبل ناله است یا نغمه؟

عاشق غمدیده فراق کشیده ناله از آن می‌فهمد. آدمی‌که سرمست و سرحال و نشسته جلسه نغمه از آن می‌فهمد. نه تنها بلبل هر آوازی هر صدای خوشی یک اثر می‌کند در آدم‌ها یا در هر آدمی یک جور تأثیر دارد؟

حافظ خودش عاشق بوده، می‌خواهد یک شریک برای خودش درست کند، بلبل تو هم عاشق باش، تو هم مثل منی، شریک برای خودش می‌خواهد. عاشق تنهاست، عاشق در عشقش تنها است. عشق شریک می‌پذیرد؟ می‌گوید بلبل تو هم عاشق باش مثل من، که ما دو عاشق زاریم و کار ما زاری است. کار عاشق چیست، عاشق اگر به معشوق بخواهد برسد اگر عنایت معشوق نباشد، چه جور می‌خواهد برود؟ عاشق عنایت معشوق را می‌خواهد. چاره عشق چیست؟ زاری است.

در آن زمین که نسیمی وزد ز طره دوست
چه جای دم زدن نافه‌های تاتاری است

اگر نسیم دوست در بیابان لم یزرع بیاید، من در بیابان بی آب و گیاه و علف، باشم، یک نسیم از روی آن بیاید، اینجا بهتر است یا وقتی وسط گلزار عالم باشم و نافه‌های تاتاری و نسیم نیاید؟

بیار بـاده که رنگین کنیم جامه زرق
که مست جام غروریم و ناب هوشیاری است

هزاران کتاب باید در شرح آن نوشت، همه سخن حافظ را در یک سخن خلاصه کنیم، حافظ یک پیام بیشتر ندارد. از اول تا آخرش یک پیام است. آن پیامش مبارزه با ریاکاری و زرق و برق است. کفر صریح تکلیف روشن است این کافر است، کافر محض با صراحت می‌گوید کافرم، خدا پدرت را بیامرزد، ریاکار چه بلایی سر ما می‌آورد؟

که مست جام غروریم و ناب هوشیاری است،

تو بیا مرا از این باده مست کن، آن زاهد هم مست است، مست غرور است، زاهد است، صد سال است در یک گوشه نشسته زهد به خرج داده، حالا مست غرور است، می‌گوید من صد سال است زاهدم تو چه کاره‌ای؟

تمام پیام حافظ در این بیت خلاصه می‌شود. همه پیامش همین است که غرور، زرق، ریا، نفاق، دورویی خطر است، صاف باش، یا مؤمن یا کافر. امشب یا فردا صبح اگر قرآن خواندید اول سوره بقره دو سه آیه در مورد متقین است، درباره مؤمنین و متقین، بعد شروع می‌شود سیزده آیه پی در پی در مذمت منافقین است. وای وقتی ما گرفتار ریاکار بشویم، چقدر سخت است.

دکتر فرزانیار: خیال زلف تو پختن نه کار هر خامی‌است/ که زیر سلسله رفتن طریق عیاری است

استاد: می‌گوید زلف تو را پختن و منظم کردن آن، کار سختی است. کار هر عیاری نیست. می‌گوید زلف تو مثل زنجیر آهنین به پای من است، پای من در زلف تو گرفتار است. این ظاهر شعر است. خوب گوش بدهید. زلف و سیاهی زلف و درازی زلف در شعر شعرای ادیب ما و رخ، زیبایی همه این‌ها کنایه است، زلف سیاه است، آن وقت‌ها سیاه مطلوب بوده، رخ سفید و روشن است. عالم دنیا و شهوات دنیا و هوس‌های دنیا سیاهی است، ولی همین دنیا هم زلف معشوق است.

اینها تمثیل است، این عالم و درازای آن و کثرت آن و تاریکی آن به زلف معشوق تشبیه شده است، عالم معنی و مجردات به روی حق تبارک و تعالی است. این عالم با این تعبیر بد هم نیست، با این تعبیر این عالم بد است یا خوب است؟

جلسه ششم ۹۵/۶/۲

«دلا بسوز که سوز تو کارها بکند
دعای نیمه شبی دفع صد بلا بکند»

حافظ روان‌ترین کلمات را به کار می‌برد. شما معنی دلسوزی را نمی‌دانید؟ همه می‌دانند. حافظ هم همین را می‌گوید. «دلا بسوز که سوز تو کارها بکند». سؤال اول این است که سوختن دل یعنی چه؟ شما که اهل هنر هستید و تمثیلی می‌فهمید، از همین جا بحث شروع می‌شود، از تمثیل، معنی لغوی سوختن چیست؟ همه می‌دانید آتشی، هیزمی، چوبی را و یا هر چیز قابل احتراقی را سوزاندن. حالا چه چیز دل را می‌سوزاند؟ فکر می‌کنید از چه چیز دلتان سوخته شده؟ در تجربه‌هایتان می‌توانید بگویید، مراجعه کنید به تجربیات خودتان، که آن وقت که دلت سوخت از چه دلت سوخت؟ تجربیاتت را بگو؟

چه زیبا است، عتاب یار پری‌چهره عاشقانه بکش، ادعای عشق نکن. وقتی عاشق می‌شوی که اگر معشوق به تو عتاب کرد، نرنجی. اگر لیلی پرخاش می‌کرد به مجنون باید مجنون عصبانی می‌شد

مصرع دوم: «که یک کرشمه تلافی صد جفا بکند»

چقدر زیبا کلمه کرشمه را به کار برده، لغت کرشمه می‌دانید یعنی چه؟ کرشمه، اگر معشوق یک کرشمه نشان دهد، هزار جفا کرده باشد، بلاها را رفع می‌کند یا نه؟ می‌کند. عجب لغتی است، کرشمه را اولین بار در ادبیات فارسی دیدم احمد غزالی هزار سال پیش به کار برده است. شیخ احمد غزالی برادر محمد غزالی در کتاب «سوانح العشاق»، کرشمه دو جور است، کرشمه عاشقی و کرشمه معشوقی، عجب لغتی به کار برده. اهل کرشمه می‌دانند یعنی چه اما نمی‌توانند معنا کنند. مثل کلمه رند است. کلمه رند معنایش را می‌فهمیم ولی نمی‌توانیم معنا کنیم. قابل ترجمه نیست. هیچ لغت فرنگی جای کلمه رند نمی‌نشیند. آلمانی، فرانسوی، انگلیسی، جای کلمه رند را نمی‌گیرد. کرشمه را هم فکر نکنم آنها لغت داشته باشند.

ز ملک تا ملکوتش حجاب برگیرند/هر آنکه خدمت جام جهان نما بکند

یک بیت از حافظ است. باید یک کتاب نوشت هزار صفحه و بیشتر درباره این بیت حافظ. چند لغت را باید اینجا معنی کنم. ملک چیست؟ و ملکوت چیست؟این عالم یک ملک است، کره زمین ملک است، سلطان ملک دارد، مالک ملک است. ملک عالم ماده است، همه کرات، ملک است. ملکوت عالم معنی است، همین جاست، خیلی نمی‌خواهد آنجاها بروید. ملکوت کجاست؟ همین جا که شما نشستی، صندلیت را نمی‌گویم، ساختمان مؤسسه پژوهشی حکمت فلسفه را نمی‌گویم. ملکوت باطن تو است. تأمل کن در خودت، اینجا ملکوت است.

به بخت خفته ملولم بود که بیداری
به وقت فاتحه صبح یک دعا بکنم

بخت خفته یعنی بخت من خوابیده است. یعنی بخت خوبی ندارم. می‌خواهد بگوید توفیق ندارم متأسفانه بی توفیق هستم. خدایا آیا هست یک آدم بیداری مرا بیدار کند،؟ بخت من الان خواب است. عنایت الهی الان شامل حالم نیست. یک آدم آگاهی، مرا بیدار کند آیا چنین چیزی می‌شود،؟ بله می‌شود. یک سخن گاهی آدم را بیدار می‌کند تمام شد

بسوخت حافظ و بویی به زلف یار مبرد
مگر دلالت این دولتش صبا کند

همیشه زلف‌های سابق بو داشته حالا هم همین‌طور است، زلف‌ها را عطر آگین می‌کردند، بوی زلفش تا چند فرسخی می‌رفته، می‌گوید بسوخت حافظ و بویی ز زلف یار نبرد. این یار حق تعالی است. آن عطر الهی می‌گوید به شامه من نرسید، تواضع می‌کند، وگرنه رسیده بوده به نظر من.

جلسه هفتم ۹۵/۶/۹

دکتر فرزانیار: شعری از عطار، چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده

عجب قصیده‌ای انتخاب کردید. وحدت وجودی از این قوی‌تر نمی‌توان گفت، عرض کنم حضورتان، شخصی را تصور می‌کنید که با یک ظاهر و قیافه خاص به بازار آمده است، هرچه از آن شخص صادر شود تمام حرف‌ها، حرکات و نوشته‌هایش، همه از ظهورش است، چه هنر شعری و هنرنمایی در این کلام نهفته است. ظهور خودی است، ظاهر است، مأنوس است. از کلمه ظهور اغیار پیدا شده، در صنعت شعری اسم آن چیست؟ مثل اینکه از آب، خشکی پیدا بشود یا از تلخی، شیرینی و از شیرینی، تلخی.

پس از ظهور که خودی و مأنوس و آشنا است، اغیار آمده، غیر یعنی بیگانه، چطور می‌شود از ظهور غیر به وجود می‌آید؟ از خودی بی‌خودی، از ظهور؛ غیر، از حضور؛ غیبت، از من؛ جز من، این کتاب «من و جز من» را بخوانید که یکی از جدیدترین کتاب‌های من است.

چطور می‌شود از حضور غیر و بیگانه به وجود رسید؟ و از من جز من به دست آورد؟

عطار می‌گوید از ظهور، غیر آمده، حق تعالی ظاهر شد، قصیده را لطفا دوباره بخوانید،

دکتر فرزانیار: «یک عین متفق که جزاو ذره‌ای نبود/ چون گشت ظاهر این همه اغیار آمدند»

از ظهور غیر پیدا شد، این هم یک تهافت است، در اینجا فلسفه قدری درنگ می‌کند و عارف سخن می‌گوید. در بحث اینکه ظهور چگونه موجب غیر می‌شود فلاسفه می‌مانند و عرفان پاسخگوست.

چگونه از ظهور، غیر در می‌آید؟ فیلسوف هم در اینجا می‌ماند، اینجا یک عارف باید حرف بزند، حق تعالی ظاهر شد. خدا بر چه کسی ظاهر شد؟ بگویید.

شعر عطار را معنا می‌کنم، ازلی است، یک وقتی نبود، همین بحث چهارده قرن ادامه دارد، حدوث زمانی و ذاتی عالم بسیار بد فهمیده شده است، بی تعارف بگویم نه تنها متکلمین بلکه حتی فیزیکدان امروز هم، نفهمیدند و عالم را حدوث زمانی می‌دانند، فیزیکدان‌ها آغاز عالم را بیگ بنگ را آغاز هستی می‌دانند، قبل از بیگ بنگ کی بود؟ می‌گویند هیچ، همین نادانی است، قبل از بیگ بنگ هیچی چیز نبوده است؟ خود آن چیزی که منفجر شد از کجا پیدا شد؟ آن چگالی که منفجر شد کجا بود؟

بعضی متکلمین نیز نمی‌فهمیدند مسئله خیلی جدی است. لا یزال فعال بوده و در آفرینش و لا یزال در آفرینش خواهد بود؟ «سبحان الذی لا یشغله شأن عن شأن» خداوند لا یزال فعال بوده «فعال لما یرید، فعال لما یشاء» نه فاعل بلکه فعال، خدا فعال است، فعلش یکی است، همان آفرینش است اما آفریدگان چند تا هستند؟ آفرینش یک چیز است، آفریده چند تا است؟ فرق بین آفرینش و آفریده را می‌دانید؟ یک آفرینش داریم یک آفریده، این دقیقا شعر عطار است.

«ای روی درکشیده به بازار آمده» روی در کشیده یعنی چه؟ شما روی در بکشی یعنی چه؟ وقتی رو در می‌کشی یعنی چه‌کار می‌کنی؟ رو در کشیده، قیافه‌ات منقبض می‌شود، انقباض می‌دانید یعنی چه؟ وقتی آدم رو ترش می‌کند صورتش منقبض نمی‌شود؟ حق تعالی مگر منقبض می‌شود؟ خیر، حق تعالی جسم نیست، پس این رو درکشیده یعنی چه؟ وقتی ظاهر می‌شود، ظهورش به اندازه باطنش نیست، یک حالت محدودیت دارد، مخلوقات محدود هستند یا غیر محدود؟ خداوند محدود است یا غیر محدود؟ خدای غیر محدود ظهورش در محدود، یک حالت در هم کشیدگی معنا نمی‌دهد؟ می‌دهد یا نمی‌دهد؟ ما اسم این‌ها را انقباض می‌گذاریم، روی در هم کشیده به بازار آمده یعنی ظاهر شده.

دکتر فرزانیار: «غیر تو هر چه هست سراب و نمایش است»

با مفهوم سراب آشنا هستید؟ سراب یعنی آدمی که تشنه در بیابان است از شدت تشنگی به فکر آب است و هر چه از دور نگاه می‌کند و می‌بیند موج می‌زند و او می‌پندار آب است و هر چه می‌رود می‌بیند آب نیست. موجی از دور به نظر، بر اثر تابش آفتاب، آب بنظر می‌رسد چون بیچاره تشنه است و در بیابان گیر افتاده این را سراب می‌گویند.

سراب یعنی موجی به نظر می‌آید ولی نیست، تشنه فکر می‌کند آنجا آب است، می‌رود هر چه می‌رود به آب نمی‌رسد. این عالم نسبت به حق تعالی واقعیت است یا سراب است؟ سرابی بیش نیست. ما واقعیت می‌پنداریم و می‌دانیم اما کسی که حق را دریافت کند و درک کند می‌بیند

دکتر فرزانیار: «ای ظاهر تو عاشق و معشوق باطنت/ به خدا می‌گوید، خطابش به خداوند است، چرا خدا عاشق است، چون خودش فرمود، عشق یعنی حب، کلمه عشق در قرآن نیامده، در قرآن حب آمده، حب همان عشق است منتها این لغت عشق در قرآن نیامده به دلایلی که جایش اینجا نیست بیان کنم.

خداوند فرموده است که من دوست دارم «کنت کنزاً مخفیاً فأحببت أن أعرف» ما نمی‌گوییم خودش فرموده که دوست دارد، خود خدا می‌گوید دوست داشتم. می‌فرماید دوست دارم شناخته بشوم، باطن خدا یا ظاهرش شناخته می‌شود؟ ظاهرش عاشق است، باطنش چیست؟ معشوق است. چه کسی عاشق باطن خداوند است؟ خود ظاهر خداوند عاشق باطنش است، و ما هم که مجذوب ظاهر خداوند هستیم می‌توانیم باطن را دوست داشته باشیم، ما هم عاشقیم.

«اینجا فقیر سوخته بگریخته ز کفر/ در چین شده به علم و کفار آمد» منظور از کفار کسانی است که نمی‌شنوند، حرف گوش نمی‌دهند. گریخت و به چین رفت، آنجا علم پیدا کرد اما برای کفار حرف زد. آنجا که حرفش را نشنوند خیلی به او سخت می‌گذرد، هر چه می‌گوید نشنوند. هر چه می‌گویی نمی‌فهمند. بسیار سخت است، برو به جایی که حرفت را می‌فهمند ولو کافر باشند. اشاره به یک حدیث دارد، شیخ عطار عالم مسلمان بوده، اشاره به حدیث نبوی دارد که حضرت فرمود «اطلبوا العلم ولو بالسین» علم بیاموزید اگرچه در چین، در آن دوران چین دورترین منطقه به عربستان بوده، می‌گوید برای آموختن علم اگر تا چین هم باشد بروید «اطلبوا العلم ولو بالسین» سین یعنی چین، عطار هم اشاره به آن حدیث کرده است.

حکمت هنر دینی

دکتر حمیدرضا فرزان‌یار



جلسه اول ۹۵/۴/۲۶

واقعیت این است که اگر به آن چیزی که در گذشته می‌گفتیم هنر امروز گفته شود هنر؛ این دو لفظ؛ مشترک هستند اما یک معنی ندارند. آن چیزی که امروزه در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود تماماً و یک‌جا از خارج آمده و وارد دانشگاه‌های ایران شده، حدود هشتاد سال پیش؛ دانشکده هنرهای زیبا تأسیس شد و این رشته‌ها از معماری گرفته تا نقاشی وارد کشور شد و با مفاهیم خیلی متفاوت و با نیتی متفاوت از آن چیزی که ما قبلاً داشتیم شروع به کار کرد و الان هم هنوز ادامه دارد و از آنجا به دانشگاه تهران و همه جا رفته و واردشده، یعنی این نقاشی‌ای که امروز در دانشکده هنرهای زیبا تدریس می‌شود هیچ ارتباطی با آن چیزی که ما داشتیم ندارد.

به هر حال این نظام دانشگاهی جدید یکی از عوامل انحطاط هنر در ایران امروز بوده، عوامل دیگری هم در کنارش هست، که آن هم از غرب آمده و از جمله باعث شد که صنایع دستی ما به مرور برچیده شدند و تولید کارخانه‌ای به جای آنها نشسته.

این وضعیت روحی که در بین شرقی‌ها از جمله ایرانی‌ها، در مواجهه با تمدن و فرهنگ غرب وجود دارد، نتیجه‌اش نوعی احساس خودباختگی شده و باعث شده که ما به آنچه که از غرب می‌آید، فوق‌العاده اهمیت بدهیم؛ ولی آن چیزی را که خودمان داشتیم دست کم بگیریم.

کسی که بخواهد هنر ایرانی را آن طوری که بوده بشناسد و با این شناسایی با این نیت که بتواند استمرار بدهد حتماً باید با ریشه‌های فکری، معنوی آن آشنا باشد

و البته همه چیز در فرهنگ ما، ریشه در کتاب وحی و قرآن دارد که توسط حکماء و شعراء و هنرمندان هم مطرح شده. انسان چه به مولوی مراجعه کند؛ چه به حافظ؛ چه به گنجینه ادبیات عرفانی فارسی؛ چه به گنجینه حکمای ایرانی، از همان آغاز تا به امروز می‌تواند با این منابع آشنا بشود و به مرور با این منابع زندگی کند نه اینکه فقط بخواند.

تمام تمدن‌های بزرگ گذشته دینی بودند یعنی به یک دین بزرگ آسمانی متصل بودند.

تا آنجا که به تمدن اسلامی مربوط است یعنی پس از دوره ساسانی در ایران و مشابه آن در دیگر سرزمین‌های اسلامی فرد حتماً باید با اسلام آشنا باشد، یعنی نمی‌شود حکمت یا هنر اسلامی کار بکند بدون اینکه با خود اسلام به قدر کافی آشنا باشد. در این کشور اکثریت مسلمان هستند و تحت تأثیر خانواده؛ فهم ریشه‌های عمیق‌تر دین که در هنر ما در گذشته مؤثر بوده احتیاج به دانش خیلی بیشتری دارد که باید به آن پرداخته شود.

اولین سؤالی که در باب این درس و این رشته مطرح می‌شود این است: هنر دینی؟ یا هنر اسلامی؟ آیا اصلا چیزی به اسم هنر اسلامی وجود دارد یا نه؟ این سؤالی است که امروز مطرح می‌شود. آیا هنر اسلامی هست یا نه؟ چون بعضی تردید کردند و این تردید را منتقل می‌کنند که چطور ممکن است هنری مبانی خودش را از دین گرفته باشد؟ دین چه کار دارد به هنر، هنر چه کار دارد به دین؟

در واقع هنر دینی یا سنتی یا اسلامی کم و بیش همین طور بوده است. هر جا برویم صحبت از هنر اسلامی می‌شود در حالی که ما در دوره‌ای زندگی می‌کنیم که نمونه‌های هنر سنتی به حداقل رسیده و تقریباً می‌شود گفت که این هنر وجود ندارد یا حداقل تولید نمی‌شود در حالی که موقعی که این آثار هنری شکل می‌گرفتند این اصطلاح به‌کار نمی‌رفته است.

هنر اسلامی یعنی هنری که صفتش به خود اسلام مربوط باشد نه هنر اسلام، چرا که برای گریز از این مسأله، اصطلاح هنر مسلمانان یا هنر دوره اسلامی و مانند اینها را پیشنهاد کردند، کسانی که نمی‌خواهند بپذیرند هنر اسلامی وجود دارد می‌گویند هنر مسلمانان؛ یعنی مردمی مسلمان بودند بدون اینکه ارتباط داشته باشد به این دین و آثاری خلق کردند که امروز ما به هر علتی می‌گوییم هنر اسلامی یا در دوره‌ای بوده که اسلام سیطره داشته، یا گاهی می‌گویند هنر سرزمین‌های اسلامی.

آثار هنری که در جهان اسلام داریم در این ۱۴۰۰ سال از شمال آفریقا و اسپانیا یعنی از اندلس و کردوبا (قرناطه) و گرانادا تا مرزهای چین، که سرزمین بسیار وسیعی است، این خصوصیات را دارند و همه متصف به هنر اسلامی می‌شوند در عین حال از عوامل مؤثر محلی از عامل نژادی، جغرافیایی، آب و هوا تا عامل زبانی و تاریخی متأثر هستند.

این است که باید بگوییم هنر اسلامی ایران، هنر اسلامی مصر، هنر اسلامی آندلس، هنر اسلامی عثمانی ترکیه، چون بی‌اندازه نمونه‌هایی که در این تاریخ و در این جغرافیا وجود دارد به هم شباهت دارند.

جلسه دوم ۹۵/۵/۲

مطالب را از مقاله‌ای که الان در دست شماست توضیح می‌دهیم و مطالب دیگری هم در ضمن این مقاله خواهم گفت و نکات کلیدی که برای فهم حکمت دینی لازم است را بیان می کنم.

سؤال این است که ارتباط این درس‌ها با حکمت هنر چیست و چرا لازم است کسی که بخواهد امروز راجع به این موضوع فکر کند یا بخواند بضاعتی در این زمینه داشته باشد؟ در واقع این دوره برای آمادگی جهت فهم و مطالعه هنر دینی به طور عام است، و به طور خاص برای فهم هنر جهان اسلام و بالاخص هنر اسلامی ایران. کسانی که نوشته‌های کومارا سوامی یا بورکهارت یا دکتر سید حسین نصر و مارتین لینگز و ... که در باب هنر اسلامی نوشته‌اند را بخوانند می‌بینند که جا به جا از اصطلاحات فلسفی، حکمی و عرفان نظری استفاده شده و اگر ما از قبل با این اصطلاحات و با آن مفاهیم آشنا نباشیم همان‌جا متوقف می‌شویم.

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی. یعنی انسان اگر حقیقتاً –نه در حرف– سنتی باشد آن‌وقت هر کاری که می‌کند را می‌تواند به خداوند نسبت دهد. اخیراً می‌گفتند یکی از خوشنویس‌ها در ایران با دقت و ظرافت و کوشش خط خیلی قشنگی نوشت، وقتی که تمام شد دست خودش را بوسید. پسرش آنجا نشسته بود، گفت پدر این چه کاری بود؟ گفت دست من نبود، وقتی که می‌نوشتم این دست به اراده من نبود.

نیت پشت هنر سنتی چه در جهان اسلام و چه در همه دنیا و بیرون از جهان اسلام همین بوده که حقایق ازلی را توسط فرم یعنی صورت حاضر کند. هنرمند هم آداب داشته، نه فقط در جهان اسلام، بلکه در همه جا، به‌خصوص در بودیزم و در مسیحیت خبر داریم که مثلاً

هنرمند پیش از شروع به کار وضو می‌گرفته و عبادت می‌کرده. وقتی می‌خواستند آیکون‌های مسیحی شمایل را بکشند روزه بودند.

یادمان باشد که برخلاف تمدن معاصر امروز دنیا که از غرب بلند می‌شود و به همه جا نفوذ می‌کند، تمدن‌های گذشته همه دینی بودند. تمدن معاصر تنها تمدنی است که اساساً دینی نیست.

در گذشته این‌طور نبود که هر هنرمند و هر اهل حرفه‌ای مستقیماً با وحی –به آن معنی خاص وحی– در ارتباط بوده باشد. این‌طور بوده که همیشه استاد هنرمندانی در همه رشته‌ها بودند که اساس هنر را در تمدن می‌ریختند، کار هر کسی نبود. اینها کسانی بودند که اهل حکمت، اهل معرفت، اهل ولایت و اهل تقرب بودند و به آن شهود می‌رسیدند یا نزدیک می‌شدند.

اصطلاح سنت خیلی مهم است. اگر هنری اصیل باشد چه از نظر مفهوم، معنا و حکمت و چه از نظر وفاداری به آن اصولی که در آن هنر خاص در دوره خاص توسط افراد خاص ساخته شده باشد آنگاه آن هنر می‌تواند انسان را به آن اصول و به توحید برساند.

بحث سنت‌گرایان و سنت‌گرایی را کنار بگذاریم، الان می‌خواهیم با حقیقت مطلب پیش برویم. از معنی هنر سنتی بگذرید و برسید به عمل سنتی و بگویید که امروزه چگونه می‌شود هنر سنتی را خلق کرد. ما گفتیم هنر سنتی باید چه از نظر حکمی و چه از نظر وفاداری به آن اصول تثبیت‌شده، اصیل باشد. این وفاداری می‌تواند حقیقتاً معنی‌دار بودن اثر هنری را تضمین کند. بهتر است اثر سنتی بدیع هم باشد، یعنی اگر بدیع هم نبود هیچ اشکالی ندارد. کار اصیل اگر تقلید و تکرار محض هم باشد اگر خوش‌ساخت باشد، همان عطر و همان بو و همان مزه را هم دارد.

به‌هرحال اگر درباره هنر سنتی صحبت کنیم اصـول مشخصی دارد که چه در معماری، چه در موسیقی، چه در نقاشی و نگارگری چه در دیگر هنرها رعایت می‌شد. نگارگری ایرانی به اصطلاح فرنگی‌ها یک ژانر هنری خاص است؛ به هیچ عنوان چیزی کمتر از هنر طبیعت‌گرای غربی –که یا پرتره می‌کشند یا طبیعت می‌کشند یا مجلس می‌کشند– ندارد، بلکه از نظر معنی خیلی عمیق‌تر است، منتهی امروزه کسانی میراث‌دار آن هستند که نتوانستند آن‌طور که باید از این نقاشی حفاظت کنند، نگه‌داری کنند، معرفی کنند و آن را توسعه دهند.

تقلید هم دارای شروطی است. هر تقلیدی نمی‌تواند خوب باشد. از جانب خود آن کسی هم که تقلید می‌کند باید شرایطی رعایت شود، نه اینکه هرکسی تقلید بکند. مثلاً در بحث آثار سنتی اگر بخواهیم معماری یک مسجد را تقلید بکنیم لزومی ندارد که یک مرجع و یک آدم مبدع باشیم، همین که شاگردی کردیم و مراحلی را طی کردیم و ورح آن اثر بر جانمان نشست، آن موقع می‌توانیم تقلید کنیم.

یکی از کسانی که در باب هنر از دیدگاه حکمی فوق‌العاده بی نظیر کار کرده است فریتیوف شوان است که بعضی از مقالات او در کتاب هنر و معنویت هم هست و خیلی از مقالات او هنوز به فارسی ترجمه نشده. در کتابی به اسم Understanding Islam، یعنی شناخت اسلام، – comprendre l'islamکه اصالتاً به زبان فرانسه نوشته شده و به انگلیسی هم ترجمه شده– یک جا در مورد هنر صحبت می‌کند و استدلال می‌کند و هنر و آثار هنری را با طبیعت مقایسه می‌کند

بورکهارت و گروه هم‌فکر ایشان بین سه اصطلاح با سه تعریف، تمایز قایل می‌شوند: سنتی، قدسی و دینی. سنتی همان است که ما تا به حال به آن دینی می‌گفتیم، وقتی در ذهنمان دین است می‌شود سنتی. هنری که اصیل است از نظر معنا به اصل یا اصولی برمی‌گردد و حتماً در شکل‌گیری این هنر، اصول هنری خاصی – در انتخاب و در نحوه کنار هم نشاندن فرم‌ها– رعایت می‌شود.

جلسه سوم ۹۵/۵/۱۰

در فهرست و لیست منابعی که برای مطالعه بیشتر نوشته شد، کتابی به نام مبانی هنر اسلامی هم بود که تماماً به مقالات تیتوس بورکهارت پرداخته؛ شخصیت محوری که در باب هنر و عمدتاً هنر دینی و همچنین نقد هنر متجدد کار کرده است. ترجمه مقاله‌ای که خدمت شما داده شد، یک ترجمه متأخرتری است و چون مزایایی دارد، آن را برای این کلاس انتخاب کردیم.

در واقع این مقاله برای شروع، مقاله خیلی مفید و مهمی است و شاید بتوان گفت که خیلی حرف‌هایی که بورکهارت بعدها در نوشته‌های مختلفش مثل مقالاتش و کتاب معروف «هنر اسلامی، زبان و بیان» مطرح کرد، به طور خلاصه در این مقاله آمده است. این است که من فکر می‌کنم خواندن این مقاله و مطالعه دقیقش می‌تواند مقدمه خوبی برای این کار باشد.

«درباره بورکهارت و هنر او» که فکر می‌کنم مروری بر بندها و پاراگراف‌های اولیه آن، می‌تواند ما را بیشتر

با شخصیت بورکهارت آشنا کند. این مقاله در واقع سخنرانی دکتر نصر در مراکش است که به مناسبت بزرگداشت بورکهارت برگزار شده بوده. من بخشی از این مقاله را می‌خوانم:

«امروز مراسم یادبود تلاش‌های علمی و هنری محقق برجسته تیتوس ابراهیم بورکهارت در مراکش برگزار می‌شود؛ سرزمینی که او بسیار بدان عشق می‌ورزید. بورکهارت چنان تأثیری در مطالعه مفاهیم معنوی و روحانی هنر اسلامی از خود برجای گذاشت که برای مطالعه موضوع به سختی می‌توان تحت تأثیر فراگیر و منحصر به فرد او قرار نگرفت. بورکهارت یک صوفی و اهل تعالیم باطنی بود که عملاً در تمام مدت حیاتش به طی طریق در راه معنویتی پرداخته بود که به مواجهه او با خدای واحد منجر می‌شد.

آقای دکتر نصر از دوستان بورکهارت بود و سال‌ها با هم سابقه دوستی داشتند. ایشان مقاله‌ای دارند، در کتاب Traditional Islam in The Modern World –اسلام سنتی در دنیای متجدد– با عنوان «با تیتوس بورکهارت بر مزار ابن عربی در سوریه» که آن مقاله هم در زمینه معرفی شخصیت تیتوس بورکهارت مکمل این مقاله است.

بورکهارت در اوایل دهه سوم زندگی‌اش به مراکش رفت و در مسجد دانشگاه معروف قرویین، به عنوان یک مسلمان نزد علما و حکمای آنجا درس خواند و به طور جدی عربی را یاد گرفت. تمرکز مطالعاتش به خصوص روی ابن‌عربی و عرفان اسلامی بود. خاطراتی از آن سال‌ها در اینجا و آنجا در نوشته‌هایش به چشم می‌خورد.

در واقع قبل از او در باب هنر اسلامی، معرفت و شناخت هنر اسلامی، هنر میراثی و گذشته اسلامی، کسی به طور جدی کار نکرده بود. او شروع کرد و میراثی که بر جای گذاشت مقدمه خیلی خوبی شده در مورد اکثر هنرهای اسلامی برای کسانی که بخواهند به طور جدی در این زمینه مطالعه کنند. امتیازی که نوشته‌های بورکهارت دارد این است که از درون نگاه کرده و تجربه کرده است. این تجربه کردن به این معنی است که مثل آدمی که در دوره سنتی به دنیا و هنر نگاه می‌کرد، توانسته بود به حقیقت هنر اسلامی برسد.

هنرمند سنتی از نظر بیرونی و محیط در عالمی زندگی می‌کند و از نظر ذهنی و در ضمیر خودش در عالمی فکر می‌کند که متفاوت با عالمی است که امروز ما در عالم تجدد با آن مواجه هستیم. هنرمند سنتی به مراتب متعدد وجود و عالم غیب معتقد هست و با او زندگی می‌کند. شکل‌گیری هنر سنتی –همان طوری که اشاره شد– توسط کسانی صورت می‌گیرد که یا حکیم هستند، یا کسانی هستند که با فنون هنری آشنا هستند و هنرمند هستند اما به قدر کافی هم با حکمت آشنا هستند

بخش عمده آثار هنری که با آن مواجه هستیم، در واقع ملهم از نمونه‌های عالی و مثالی‌ای هستند که در دوره‌هایی و توسط کسانی که معنویت‌شان و تقرب‌شان یا ولایت‌شان بیشتر بوده ساخته شده. در این مقاله در این قسمت‌ها به این مسأله اشاره می‌کند.

جلسه چهارم ۹۵/۵/۱۶

ابتدای صفحه ۳. عنوان‌های فرعی که اینجا گذاشته شده در متن اصلی نیست؛ این را مترجم اضافه کرده که مفید هم هست. «با تاریخ هنر که یک علم جدید است نمی‌توان هنر مقدس اسلامی را شناخت» چرا؟ اینجا توضیح داده می‌شود. «تاریخ هنر علم جدیدی است که مانند هر علم جدید دیگر، ...». جدید، ترجمه مدرن است. مدرن به چه معنی است؟

گفتیم این مقاله در بین نوشته‌های بورکهارت، یک مقاله کلیدی است. عنوانش هم هست ارزش‌های جاویدان [Perennial Values in Islamic Art] . یعنی هنر سنتی و هنر مقدس، وجه لازمان دارد و چون وجه لازمان دارد در هر زمانی معنی‌دار است، کهنه نمی‌شود، تاریخ انقضاء ندارد و همیشه قابل استفاده است و بعداً می‌خواهد بگوید این هنر را باید حفظ کرد و استمرارش داد. این روشِ تاریخ هنرِ که علم جدید و مدرن و مدرنیستی هست، صرفاً تجزیه و تحلیل می‌کند و احوال تاریخی را یعنی شرایط زمانی و مکانی را در نظر می‌گیرد

«گفته شد که هنر اسلامی که یک هنر مقدس است دارای عنصر لازمان است. حال ممکن است کسی به این مطلب اعتراض کرده و بگوید که هنر چیزی است مرکب از صورت‌ها یعنی فرم‌ها، و چون هر صورتی محدود است پس بالضروره محکوم به زوال است». فرم چیست؟ در واقع می‌توانیم این گونه بگوییم هر چیزی که به تور حواس ما در می‌آید، آن فرم است. یعنی آن چیزی که ما با چشم می‌بینیم، یا با گوش می‌شنویم، یا با دست لمس می‌کنیم یا با حواس دیگر مثل بویایی و چشایی درک می‌کنیم، فرم و صورت است.

یک سنت الهی داریم که اصلاً ورای اسلام و مسیحیت و یهودیت است که آن سنت الله است. مثل اسلام واقعی. ان الدین عند الله الاسلام. حضرت ابراهیم مسلمان بود. ببینید یک اسلام تاریخی داریم که ۱۴۰۰

سال پیش بود، ولی یک اسلام فراتاریخی داریم که همه انبیاء مسلمان بودند و پیام‌شان اسلام بود. سنت هم همین طور. یک سنت فراتاریخی داریم، سنتی که در هستی بوده و هست، جاری است، و یک سنت داریم که مربوط به ادیان می‌شود

اینجا باید معنی دو کلمه Sacred و Art را باز کنیم.



Sacred یعنی چه؟ مقدس یعنی چه؟ در این گونه متون، هر چیزی که مستقیماً مرتبط با خداوند باشد، مقدس می‌شود. مثلاً فلانی آدم مقدسی است، یا این اثر مقدس است، یا این مجلس و جلسه مقدس است. یعنی آنجایی که خداوند حاضر است، خداوند مستقیماً در دسترس است. همه عالم وابسته به خداوند و متأثر از خداوند است، این درست است، اما آن چیزی که قریب به خداوند است کتاب مقدس است. Sacred books یا Sacred scriptures. کتاب‌های مقدس. یا وحی است یا الهام است. Sacred Art ، می‌شود هنری که بیان خداوند است.

در مبحث هنر اگر بخواهیم این بحث را دنبال کنیم، شاید بهتر از همه این باشد که صنعت را موضوع دست‌ساخته‌های انسان بگیریم؛ هر چیزی که انسان می‌سازد می‌تواند موضوع هنر باشد. حالا این الزاماً هنری هست یا نیست بحث مفصلی است. یا تعریف کامل هنر چیست، که قطعاً شرط هنری بودن آن، حضور زیبایی و مهارت در تولید آن توسط آن پیشه‌ور یا اهل حرفه یا هنرمند است.

اگر بخواهیم بحث هنر سنتی و هنر مدرنیستی –یا به طور کلی مدرنیزم– را تکمیل کنیم باید یک اصطلاح دیگر را حتماً در کنارش بگوییم و آن Contemperory یا معاصر بودن است. در دوره معاصر – اصطلاح مدرن را اینجا به کار نبریم– ما می‌توانیم هنر سنتی داشته باشیم که می‌شود: هنر سنتی گذشته، هنر سنتی معاصر. اما دیگر نمی‌توانیم بگوییم هنر سنتی مدرن. «سنتی مدرن» Contradiction in Terms است. اجزائش به هم نمی‌خواند. مؤمن کافر نمی‌توانیم داشته باشیم، اما می‌توانیم مؤمن گذشته داشته باشیم، مؤمن امروزی داشته باشیم، مؤمن قرن بیست و یک داشته باشیم، مؤمن تهرانی داشته باشیم، مؤمن لندنی هم داشته باشیم. هیچ اشکالی ندارد. اما اگر بگوییم مؤمن کافر، این اجزائش با هم جمع نمی‌شود. «هنر سنتی مدرن» نمی‌تواند با هم جمع شود. مدرن یعنی مدرنیستی، و مدرنیستی اساسش با سنت جمع نمی‌شود. آن دیدگاهش الهی است و این دیدگاهش نفی الوهیت است. اما می‌توانیم هنر سنتی معاصر داشته باشیم و هیچ اشکالی ندارد. در دوره امروز باشد، همزمان با ما باشد – Contemperory باشد– و سنتی هم باشد، هیچ اشکالی ندارد. می‌تواند تکرار هم نباشد، حتی بلافاصله دیدنش یادآور نمونه‌های گذشته هم نباشد. البته این کار خیلی سخت است ولی شدنی است و تضاد منطقی ندارد.

تا اینجا که به طور خاص به معماری مربوط می‌شود، نسل معماران سنتی متأسفانه منقطع شد و آخرینش هم مرحوم لرزاده بود. الان ما داریم کسانی را که بتوانند ساختمان‌های سنتی بسازند، یعنی اگر نقشه‌اش باشد می‌توانند بسازند، یا اگر آسیب سخت دیده باشد بتوانند به خوبی مرمت کنند. مثلاً خانه عباسیان شاهکار است. اگر بگویند بهترین خانه ساخته شده در دنیا کجاست؟ بدون ذره‌ای اغراق و تعصبِ ملی، خانه عباسیان در کاشان است. از این خانه عکس‌هایی هست که قبل از مرمت، شکل ساختمان را نشان می‌دهد که نصف ساختمان مخروبه بوده، به طوری که یک طول و یک عرض از کنار حیاط باقی مانده بود و یک طول و یک عرضش تخریب شده بود. واقعاً این ساختمان را به طور تحسین‌برانگیزی تکمیل کردند و ساختند و احیاء کردند. از این کارها زیاد شده، هنوز هم می‌شود، به خصوص در میراث فرهنگی کسانی که توانایی این کارها را داشته باشند هستند. یکی از استادکاران قدیمی –به معنی محدودش، که گفتیم یعنی کار اجرایی انجام بدهد– استاد رضا معماریان بود که ساکن تبریز بود. مسجد کبود تبریز که بدون اغراق یکی از شاهکارهای معماری دنیا –نه فقط معماری ایران و نه فقط معماری جهان اسلام– است که گنبدش در اثر زلزله سال‌های سال بود که ریخته بود –اقلاً بیش از یک قرن پیش ریخته بود– و تعمیر هم نشده بود را ایشان مرمت کردند و می‌دانیم که ساختن و به پاکردن گنبد، سخت‌ترین قسمت معماری سنتی است. البته دیوار زدن و طاق زدن و اجرای کاربندی‌ها هم سخت است اما گنبد بزرگ، در آن ارتفاع، به آن شکل، کار هر کسی نیست. نهایت استادی در فن اجرا را می‌خواهد. این مرد بزرگ به خوبی از عهده این کار برآمده بود.

اگر کسی ادعا کرد که معماری‌اش معماری اسلامی است، معماری سنتی و معنوی است، باید پرسید این معنویت را از کجا آورده و پیش چه کسی یاد گرفته. باید دوره دیده باشد. دانشجوهای رشته معماری می‌دانند، از همان ترم اول به آنها می‌گویند بکشید، طراحی کنید، مثلاً خانه معمار در مریخ. انگار نه انگار که معماری اصول دارد، حساب و کتاب دارد، دوره دارد، باید این مراحل را کسی طی کند تا پس از سال‌ها بشود معمار. در قدیم چطور بود؟ یک جوان کم سن و سال شاید هشت یا نه سال در کارگاه پیش استادکار می‌رفت، گل درست می‌کرد، آجر می‌آورد در محل، استاد کار به رفتار و علاقه‌های این فرد نگاه می‌کرد، که حواسش کجاست، چقدر به این کار علاقه دارد، چقدر ذهنش متمرکز است، آیا برای این کار مناسب است یا نه؟ تازه اگر می‌دید که برای این کار مناسب است و ارزش دارد که روی این آدم وقت بگذارد، قبولش می‌کرد و به پدرش می‌گفت اشکال ندارد بیاید اینجا. آن فرد کارها را انجام می‌داد و بعد از مدت‌ها –مثلاً بعد از دو یا سه سال– می‌گفت فلانی یک خبر جدید دارم! این دیواری که من دارم می‌سازم و رسیده به چهل سانت، می‌توانی یک رج آجرش را تو بگذاری؟ آن وقت او خیلی خوشحال می‌شد و کیف می‌کرد که استاد به او اجازه داده یک رج آجر بگذارد. مرحله به مرحله پیش می‌رفت. بعد تاقچه درست می‌کرد، یک طاق کوچکی می‌زد. باید از آن استاد کارش تجربه یاد می‌گرفت. چه در معماری چه در رشته‌های دیگر معمولاً آدم‌های با معنی و با اخلاقی بودند. او می‌خواست آدم درست کند، نه فقط بنّا. بنّایی – به معنیِ فقط بنّایی– به چه درد می‌خورد.

در دوره جدید اگر کسی ادعایی کرد باید پرسید پیش چه کسی درس خوانده، پیش چه کسی کار کرده، چه مراحلی را گذارنده؟ به صرف اینکه برای یک آدم تبلیغ می‌شود نمی‌شود پذیرفت.

جلسه پنجم ۹۵/۵/۲۳

قرون وسطی بر خلاف حجم زیادی از نوشته‌ها که در مورد آن به‌صورت نفی و طرد و منفی صحبت می‌شود، یکی از درخشان‌ترین دوره‌های هنر در غرب است؛ چه در موسیقی –که البته بخشی از آن مدتی پس از قرون وسطی هم ادامه پیدا کرد – و چه در معماری، آن وقتی که برای معرفی، در دوره پس از آن، سبک بندی را شروع کردند. چون سبک‌ها در زمان خودشان به عنوان سبک شناخته نمی‌شوند. مثلاً زمانی که سبک رمانسک بود، سبک رمانسک به این نام خوانده نمی‌شد، آن زمانی که گوتیگ بود همین طور، سبک بیزانس همین‌طور. این نام‌گذاری‌ها و طبقه‌بندی‌ها مربوط به دوره جدید است که توسط هنرشناسان برای توضیح راحت‌تر و بهتر در مورد گذشته از این سبک‌ها استفاده می‌شود. چه در معماری در غرب، چه در نقاشی و به خصوص نقاشی شمایل و هنر مسیحی و همین طور موسیقی و دیگر موارد یعنی آن طور که باقی مانده، درخشان ترین دوره هنر غرب شناخته می‌شود، که اگر آن را با پس از آن مقایسه کنیم، می‌شود راجع به آن صحبت کرد. همین طور شعر و ادبیات در دوره قرون وسطی در مقایسه با آنچه که بعد از آن در دوره رنسانس اتفاق افتاد. اگر با دقت نگاه کنیم و معیار داشته باشیم و

با معیار بسنجیم، نهایت این حرکت سر به پایین و حرکت انحطاطی در هنر غرب، امروز هست. الان معماری غرب چه معماری‌ای است؟ پاریس جدید را با پاریس قدیم مقایسه کنید. ساختمان جدید موزه لوور را مقایسه کنید با ساختمان قبلی آن. همین طور شهرهای بزرگ دیگر اروپا مثل آمستردام، لندن یا کل انگلستان مثل شهرهای یورک، اودینبارا، آن قسمت قدیمی‌شان در مقایسه با لندن جدید که بخش توسعه‌یافته شهر است، بسیار زیباتر و هنری‌تر است. معماری جدید در واقع جز آن تأثیرات منفی که در جلسه قبل در مورد آن صحبت کردیم و امروز باز به آن اشاره کردیم، چیزی برای گفتن ندارد.

آن مقاله گنون هم در کتاب سیطره کمیت با عنوان «دو معنی گمنامی» هم در رابطه با این مسأله، خواندنی است. دو گمنامی: یک گمنامی که هنرمندان گذشته داشتند و بی‌میل بودند از اینکه اسمی از خودشان بیاورند یا برای خودشان تبلیغ کنند و مسابقه بگذارند و به همدیگر جایزه بدهند که یکی نامدار شود و یکی مرد سال بشود، یا حتی بی‌میل بودند که اسم‌شان را پای اثر، پای خوشنویسی یا نقاشی بنویسند. تقریباً تمام نقاشی‌های گذشته بدون اسم اند. نگارگری –مینیاتور و ریزنگاری‌هایی– که داریم اصلاً هنرمند مایل نیست که اسم خودش را پای اثر بنویسد. اگر هم بنویسد می‌نویسد العبد، المذنب، الحقیر، المسکین، الفقیر. در مسجد شیخ لطف الله با این عظمت درونی –نه از نظر بیرونی، چون مسجد کوچکی است، نه حیاط دارد، نه ایوان دارد، نه مناره دارد، نه شبستان پر ستون بزرگ دارد– نامی از معمارش جز این کلمات نوشته نشده. به خاطر همان، تأثیر بسیار معنوی بر انسان می‌گذارد و انسان وقتی وارد آنجا می‌شود از دنیای بیرون و مادی کنده می‌شود؛ اگر کسی بخواهد بهشت را روی زمین ببیند می‌تواند این مسجد یا خیلی از بناهای دیگر را ببیند.

یکی از خصوصیات عجیب و استثنایی هنر اسلامی است که در ظرف یکی دو قرن خوشنویسی و معماری شکل گرفت، همچنین هنر کتاب‌سازی را به بهترین شکل در این دوره داریم. خیلی‌ها می‌نویسند که هنر اسلامی از میراث پیشنیان استفاده کرد، مثلاً بخشی از هنر و معماری ساسانی را از ایرانی‌ها گرفتند، در آسیای صغیر از هنر بیزانسی تأثیر گرفتند، بعد از آن هم تأثیراتی از هنر و معماری هندی گرفتند و مانند اینها.

در مورد تحریم هنر تقلید از طبیعت – که ما این را به خصوص در هنرهای بصری داریم– این خودش را به شکل دیگری در ادبیات نشان می‌دهد که گویا این تحریم آنجا به آن شکل ملاحظه نشده. جمله بعدی باید خوانده شود تا برسیم به آن. «با وجود جواز این نوع نقاشی (یعنی نقاشی‌ای که به وجود آمد و در عین حال کاملاً از شکل اشیاء طبیعی پیروی نمی‌کند) باز ملاحظه می‌کنیم که هیچ مسجدی نیست که با پیکرها و تمثال‌هایی تزیین شده باشد که خدا را به صورت انسان (Anthropomorphic Images) نمایش داده شده باشد». البته باید این جمله را هم به این عبارت اضافه کرد که نه فقط در مسجدها، بلکه در هیچ جایی، در هیچ بنایی، در هیچ نقطه‌ای در جهان اسلام چنین پیکرها یا نقاشی‌های که خداوند را به صورت انسان نمایش داده باشد مواجه نیستیم.

جلسه ششم ۹۵/۶/۶

تا آنجا که به درس حکمت هنر مربوط می‌شود، درباره کتاب Quranic Art of Calligraphy and Illumination آقای لینگز چند نکته را بگویم. این کتاب، فوق‌العاده مهم است و برخلاف عنوان محدودی که دارد یعنی خوشنویسی و تذهیب، اما به نظر من یکی از بهترین شروع‌هاست برای کسانی که بخواهند با هنرهای بصری و نه فقط تصویری از دیدگاه معنوی و تمثیلی آشنا شوند. به خصوص در مورد هنر گره که خیلی اهمیت دارد و هنر تذهیب و ترسیم و مقدمات نقاشی.

ما فعلاً همین کتاب لینگز را بخوانیم و به همان شکل خلاصه کنیم و گزارشی بنویسیم تا فتح بابی باشد برای اینکه ما به هنر خودمان و بلکه به همه هنرها از این دیدگاه نگاه کنیم. این کتاب تقریباً با همین شکل و شمایل ترجمه شده منتها کلمات فارسی به جایش قرار داده شده. انتشارات سروش حدود ۳۵ سال پیش آن را چاپ کرده است. ترجمه این کتاب از بورکهارت است با عنوان هنر اسلامی.

در واقع هنرهای سنتی به‌خصوص هنرهای قدسی، مصنوع انسان نیستند، مصنوع خداوند هستند؛ چرا که انسان هنرمند در وقت کارکردن و در وقت ساختن به هیچ عنوان خودش را در میان نمی‌آورد. آن طور که در هنر دوره متجدد خیلی اصرار دارند که حتماً هنرشان جنبه شخصی داشته باشد و اصلاً معلوم باشد که این کار کار کیست؛ یعنی علاوه بر آن امضایی که پای کار می‌کنند، علامتی در تولید و معماری و نقاشی‌شان دارند. در حالی که در دوره سنتی عمداً هنرمند طفره می‌رفت از این کار. نمی‌خواست جنبه personal یا شخصی به کار بدهد. چون وقتی کار شخصی شود، محدود

می‌شود. او به دنبال هنری است که کلی و معنوی و الهی باشد، بوی منیّت ندهد و بنابراین جزئی نشود. اگر این طور باشد می‌شود هنر الهی. پس می‌شود به آن گفت وحی ثانی. این نکته‌ای است که بورکهارت گفت. نه کسی قبل او و نه کسی بعد از او نگفت. خیلی هم در مورد آن صحبت نشده، اما خیلی قابل توجه است که کار هنرمند می‌تواند در ادامه کار انبیاء باشد.

در جلسه قبل، بخش پنجم این مقاله را خواندیم و در این جلسه به یک قسمت مهمی از این مقاله می‌پردازیم. همه مقاله مهم است اما این قسمت مهم‌تر است؛ از این نظر که نویسنده سعی کرده به مهم‌ترین انتقادهایی که شده پاسخ بدهد. کسانی هستند و من می‌شناسم که با خواندن این مقاله که در این مجله آمده نه فقط دیدشان راجع به هنر عوض شد بلکه اصلاً راه زندگی آنها تغییر کرد. یعنی فهمیدند که خبری هست. این مقاله در حد خودش توانسته این کار را بکند. متن مقدس نیست، نباید به آن به عنوان متن مقدس نگاه کرد، ولی دارای تقدس هست. برویم سر قسمت هفت. جلوه‌های هنر اسلامی در زندگی خصوصی و خانواده و ارتباط آن با مسجد.

شما نقشه‌ها و عکس‌های کلیساهای غربی را دیدید؟ چه تشابهی وجود دارد بین معبد هندویی و خانه‌هایی که در دهلی هست؟ یک نکته است و آن اینکه بنای معبد در همه تمدن‌ها شاخص‌ترین و اصلی‌ترین بناست. چه Temple و معبد باشد، چه کلیسا یا کنیسه باشد، چه مسجد باشد، بنای محوری و اصلی است و بیشترین توجه هم در ساختمان سازی به این نوع بناها شده. اما شباهت عجیبی که بین خانه‌ها در جهان اسلام و مسجد هست، تا آن حدی که هست در جای دیگر وجود ندارد.

اصلاً معماری کارش این بود و معمار وظیفه‌اش این بوده که فضا را به گونه‌ای بسازد که کاملاً متناسب با اهداف عبادت باشد. ما اگر برویم مهمانی مثلاً مجبور باشیم، می‌توانیم در آشپزخانه هم نماز بخوانیم؛ ولی مقایسه کنید تأثیر فضای آشپزخانه بر انسان نمازگزار یا غیر نمازگزار در وقتی که در آنجا حاضر است چه اندازه است و تأثیر فضای مسجد آن طوری که ساخته شده. مسجد جامع اردستان را حتماً ببینید. وقتی در این مسجد وارد می‌شوید، قدم می‌زنید، یا در حیاطش نشسته‌اید،



اصلاً «عمل» عبادت انجام می‌گیرد، نه آن عبادت رسمی فریضه. اگر بگوییم جان عبادت ذکر خداوند است، آن وقت چیزی از آن عبادت رسمی و فریضه همان جا در داخل ساختمان مسجد در غیر از حالت انجام عبادت به انسان می‌رسد. این شاهکار معماری اسلامی و شاهکار مسجد است و چیزی از این خصوصیت نه فقط در مسجد بلکه در خانه‌ها هم هست؛ در خانه‌هایی که به شکل اصیل و مطابق با مبانی اسلامی در شهرهای –به خصوص– نواحی کویری ایران ساخته شده و علاوه بر آنها در هر نوع بنای دیگری حتی بازارها هم هست. بازار محل مکث و تمرکز نیست، محل حرکت است. محل سکوت نیست، محل حرف زدن و قیمت طی کردن و گران فروختن و ارزان خریدن و اینهاست. ولی واقعاً معماری بازارهای جهان اسلام از جمله ایران، آن معنویت را با خودش دارد.

این هم احتیاج به توضیح دارد. «تزئینات آن هرگز نباید خلاف فقر باشد»، و در واقع پیرایه‌هایی که در معماری اسلامی در موزون بودن و به قاعده بودن آن هست کمک می‌کند تا با محو بدنه دیوار و ستون‌های لخت، خلأیی به وجود آید و به این ترتیب تأثیر سطح‌های بزرگ سفید که از ویژگی‌های داخل بناهای اسلامی است افزایش یابد. در این نوع نوشته‌ها وقتی صحبت از فقر می‌شود به هیچ عنوان منظورش

فقر مادی نیست، بلکه فقر معنوی است. در نوشته‌های انگلیسی به آن Spritual poverty می‌گویند. فقر معنوی. ممکن است یک نفر خیلی هم ثروتمند باشد و از این فقر معنوی برخوردار باشد و ممکن است کسی بسیار مسکین باشد و هیچ بهره‌ای هم از فقر معنوی نبرده باشد. صحبت از فقری که در این نوع نوشته‌ها و به طور کلی در نوشته‌های گذشته در جهان اسلام می‌شود به یکی از آیات قرآن برمی‌گردد «یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی الحمید». مردم بدانید که شما در مقابل خداوند فقیر هستید، یعنی احتیاج صرف هستید؛ این خداوند است که غنی است. چه در وجود و هستی و چه در بقاء، انسان محتاج به خداوند است و خداوند غنی کامل است. از همین جاست که می‌گوید من وارد زندگی فقری شدم. یا فرض کنید امضاء می‌کند پای یک قطعه خوشنویسی بسیار زیبا مثلاً می‌نویسد المذنب الفقیر.

جلسه هفتم ۹۵/۶/۱۳

در هفته آخر می‌توانیم بگوییم که از این درس‌ها چگونه می‌شود برای فهم هنر دینی استفاده کرد؛ این دیگر کار خودتان است و باید روی آن فکر کنید. البته حکمت فقط برای هنر نیست و حکمت و معرفت جایگاه خاص خودش را دارد و از یک نظر تنها علمی است که وابسته به علوم دیگر نیست و ارزشش فی نفسه است. همه علوم دیگر به حکمت و معرفت متکی هستند.

جلسه قبل قسمت هفتم را با هم خواندیم. قسمت هشتم، «جلوه‌های هنری در لباس اسلامی» است و قسمت یازدهم «هنر سنتی قائم است به صنعت و علم و حکمت». می‌توانیم اگر فرصت بشود به این دو قسمت بپردازیم. مؤلف این مقاله به دو موضوع در فعالیت علمی‌اش –یعنی هنر– توجه داشته: یکی هنر لباس و یکی صنایع دستی، که در این مقاله در مورد صنایع دستی فقط اشاره‌ای می‌کند. در بین چیزهایی که انسان با آن مواجه است و انسان را احاطه می‌کند –مثل اثاثیه و ساختمان و شهر و طبیعت– لباس، نزدیک‌ترین چیز به بدن انسان است و از این نظر تأثیر خودش را بر انسان دارد؛ هم بر کسی که لباس را پوشیده و هم بر کسانی که به آن فرد نگاه می‌کنند و لباس او مورد توجه آنها قرار می‌گیرد. یک ضرب المثل انگلیسی می‌گوید که پوشیدن لباس کشیش، انسان را کشیش نمی‌کند. سعدی می‌فرماید که: خواجگی تو اگر بسته به شال است و کلاه/ تو به حمام درون خواجه به جای دگر است. یعنی شأن لباس را در این حد پایین می‌آورد تا جایگاه لباس مورد سوء استفاده قرار نگیرد. اما واقعیت این است که لباس در شخصیت و رفتار و همچنین در روحیه انسان مؤثر است، به خصوص وقتی که نوع خاصی از لباس به مدت طولانی به تن انسان باشد. لباس‌های جدید، لباس‌های دوره تجدد است و ما قبلاً این لباس‌ها را نداشتیم. خود غرب هم این لباس‌هارا نداشته. یک کتابی هست به نام ایران در ۱۱۳ سال پیش، این کتاب با عنوان دیگری بعداً تجدید چاپ شد، عکس‌ها مربوط به یک آلمانی است که اواخر دوره قاجار در ایران از طرف انگلیسی‌ها مسئول مخابرات بود و به شهرهای ایران امکانات تلگراف را می‌رساند. عکس‌های خیلی خوبی از شهرها و مردم و لباس‌ها در آن هست. اگر به لباس‌ها و عکس‌های آن دوره نگاه کنیم می‌بینیم که نوع لباس و معماری و به طور کلی نوع زندگی و شهرهای ما نسبت به صدها سال قبل –آن طور که در نقاشی‌های نگارگری مینیاتورها، ریزنگاری‌های ما هست– تغییر چندانی نکرده بود، اما به مرور این تغییرات زیاد هم در معماری هم در لباس اتفاق افتاده. ا

کسانی که در باب هنر لباس کار می‌کنند اگر به همین نکاتی که در اینجا به طور خیلی خلاصه به آن اشاره شده است توجه کنند می‌تواند مبدأ خوبی باشد برای اولاً به‌دست آوردن معیارهایی برای رسیدن به لباس خوب و تشخیص آن از لباس غیر خوب، و بعد برای طراحی لباس‌ها. این هم کاری است که باید انجام شود. یک حدیثی داریم از رسول گرامی که حتماً شنیدید: من تشبّه بقوم فهو منه؛ هرکس ظاهرش، رفتارش، لباسش، عاداتش، سلوک در منزل و هر چیزش را شبیه به قوم دیگری با دیدگاهی دیگر بکند، از آنها به حساب می‌آید یا به مرور مثل آنها می‌شود.

در ایران اقلاً صد سال است ما از ریشه‌های فرهنگی‌مان به مرور فاصله گرفتیم و در مقابل فرهنگ مهاجم غربی که در اساس با فرهنگ معنوی ما ضدیت دارد، تسلیم شدیم.

واقعیت این است که همیشه –تا آن مقداری که انسان تاریخ را می‌خواند– اکثریت مردم پیرو هستند. اکثریت مردم خودشان فکر نمی‌کنند؛ انتخاب می‌کنند. اما جامعه سالم جامعه‌ای است که معیار دارد و مردم به این معیارها نزدیک هستند، انتخاب‌شان انتخابی است عاقلانه. یعنی در دوره سنتی این طور است. همه خانه خودشان را خودشان طراحی نمی‌کردند. همه که لباس خودشان را طراحی نمی‌کردند، ولی چون به خاطر نفس کشیدن و

زندگی کردن و تجربه کردن این دین آن روح معنوی را به دست آورده بودند، به طور درونی به این معیارها در هر زمینه‌ای نزدیک می‌شدند.

ما الان به روش دینی زندگی نمی‌کنیم. صد سال پیش مردم ما خیلی متدیّنانه و دین‌دارانه زندگی می‌کردند، به قانون دین عمل می‌کردند. این در روحشان بود. در مورد هر فرد اگر این اتفاق بیفتد خودبخود انسان به معیارها نزدیک می‌شود و تشخیص پیدا می‌کند. چه در مورد لباس، چه در مورد صوت، چه موسیقی. خیلی از مردم ما موسیقی‌ای را گوش می‌کنند اما نمی‌دانند که این موسیقی، موسیقی معنوی نیست و بدتأثیر است. ولی اگر مدتی در حال و هوای دینی زندگی بکنند، آن وقت تشخیص بهتری پیدا می‌شود. منتها باز فرهیختگان و نخبگان در هر زمینه‌ای صاحب نظر هستند. کسی ممکن است مشکل معماری را حل کند اما ممکن است نتواند مشکل لباس را حل کند. هر کسی در جای خودش؛ آن چیزی که برایش راحت‌تر است و تخصص اوست، آن را حل کند. این سهم اجتماعی هر کسی است. جواب‌ها که پیدا شود باید توقع داشت که مردم انتخاب کنند و بروند دنبالش. الان مردم ما آن روحیه سنتی و روحیه دینی را –آن طور که صد سال پیش در تهران، در همه جای ایران و بلکه در همه جای دنیا یا لااقل در شرق و در دنیای اسلام بود– ندارند.

جمعیت شهر تهران در دوران قاجار دویست هزار نفر بود. شهر تهران را می‌گفتند دارالمؤمنین، آنقدر که مسجد و مدرسه و مجتهد در آن بود. معماری دوره قاجاریه، معماری کم ارزشی نیست. بخش مهمی از بناهای باقی‌مانده مربوط به آن دوره است.

یک نکته خیلی مهم این است که آن موقع حکومت‌ها و پادشاهان از دین فاصله می‌گرفتند و خلاف دین عمل می‌کردند، این رایج بوده، اما حکومت‌ها عمل ضددینی انجام نمی‌دادند. در زمان رضا شاه و بعد پهلوی دوم بود که عمل خلاف دین –با کشف حجاب و بسیاری مسائل دیگر– رایج شد. حکومت‌ها هیچ وقت نه در زمان شاه عباس، نه زمان ناصرالدین شاه دین‌ستیزی نمی‌کردند.

اگر کسی به لباس‌های امروز نگاه کند به یاد خدا می‌افتد؟ مینیاتورها، ریزنگاری‌ها و نگارگری‌های ایرانی منبع خیلی مهمی برای آشنایی با پاسخ‌های سنتی در گذشته از جمله لباس است. لباس‌هایی را که در این مینیاتورها می‌بینید انصافاً برای انسان شأن و مقامی قائل است، از جمله باعث می‌شود انسان به یک عالم بالاتر نگاه کند. انسان در این لباس‌ها –مثل دوره جدید– حقیر و مچاله نشده. چقدر آن لباس‌ها فاخر، برازنده و زیبا و رنگارنگ هستند.

هر چیزی زمانی از حسن و کمال برخوردار است که آینه وجودش بتواند صفات حق را بنماید. می‌شود؟ می‌شود لباس به گونه‌ای باشد که –تا آنجایی که لباس ظرفیت دارد– این را نشان بدهد؟ می‌تواند اثاثیه خانه این کار را بکند؟ ما امروز موکت داریم، در گذشته فرش و قالی و گلیم داشتیم. از یک نظر اینها هر دو یک کار را انجام می‌دهند، اما از نظر معنایی و معنوی چطور؟ این کاملاً فاقد معناست. پل‌های امروز را با گذشته مقایسه کنید، پل‌هایی عصر صفویه و قبل از آن در شهر اصفهان را با پل‌هایی که بعداً روی زاینده رود ساخته شده مقایسه کنید. از نظر کارکرد (function) یا خویش‌کاری یکی است اما از نظر معنایی بسیار متفاوت هستند. برای کسی که بخواهد از روی رودخانه عبور کند هر دو این کار را می‌کنند، ولی از نظر معنایی چطور؟ این تفاوت هنر سنتی است یا هنر غیرسنتی. امروز هم می‌شود پلی ساخت که مثل پل آذر و وحید و پل فلزی روی زاینده‌رود کار پل را انجام بدهد اما معنی‌دار باشد. تمام بحث هنر همین است.

علم هندسه در معماری سنتی– بر خلاف مثلاً مهندسی جدید– محدود به جنبه‌های کمی آن نیست بلکه دارای جنبه کیفی نیز هست، و این جنبه را می‌توان در قوانین تناسب حاکم بر آن ملاحظه کرد؛ قوانینی که باعث می‌شود در یک ساختمان وحدت غیر قابل تغییر به وجود آید.

هنر از آن موضوعاتی است که اختصاص به یک شغل و یک گروه خاصی ندارد، همه با هنر مواجه هستند، همه از دست‌آوردهای هنر استفاده می‌کنند، مثلاً از بناها استفاده می‌کنند. آیا ما می‌توانیم تفاوت تأثیر یک بنای امروزی و یک بنای سنتی را در خودمان احساس کنیم؟ هر دو یک کار انجام می‌دهند: مسکن هستند. اما از نظر تأثیری که بنا بر انسان می‌گذارد، این دو با هم چه تفاوتی دارند؟ این مهم است که به آن دقت کنیم. کار کسی که اهل هنر است –تا آنجایی که جنبه هنر برایش مطرح است– این است که او باید به این چیزها حساس باشد؛ او باید ببیند یک قطعه موسیقی و یک بنا چه تأثیری بر انسان دارد، خانه‌های کاشان چه تأثیری بر انسان دارد، بازار کاشان چه تأثیری دارد، یا بناهایی که در کنار میدان هفت تیر است و مغازه‌هایی که در پاساژ قائم است چه تفاوتی در تأثیر دارند؟

حالا خودمان را در چه شرایطی قرار بدهیم تا وقتی که در برابر فرم‌ها قرار می‌گیریم حس ما دچار اشتباه نشود، خوب را واقعاً خوب ببینیم و بد را نیز واقعاً بد ببینیم. خدایا چیزها را آن طور به ما نشان بده که در واقع هستند.

حکمت مشاء

دکتر مجید حمیدزاده



جلسه اول ۹۵/۴/۲۷

اگر بخواهیم حکمت مشاء را در هشت جلسه‌ای که برنامه‌ریزی شده است، درس دهیم؛ اگر متعذر نباشد متعسر است. جلسه اول مقدمات و کلیات است، و به ترتیب مطالبی که در متافیزیک ارسطو است پیش می‌رویم.

متن بحث ما بر اساس فصول متافیزیک ارسطو است که دو ترجمه به فارسی دارد، یک ترجمه مرحوم لطفی است و یک ترجمه مرحوم دکتر شرف.

در حوزه اسلامی، به طور طبیعی ابن‌سینا را خواهیم گفت، یک کتاب کوچکی هم درباره ارسطو هست که برای عزیزان می‌تواند خیلی مفید باشد، کتابی است که خانم مارتا نوسپاوم نوشته است.

عده‌ای می‌گویند، اینکه متافیزیک گفته می‌شود، منظور فقط این نیست که چیزی است که بعد از طبیعیات قرار بگیرد، به جهت دیگری است و آن این است که بعد از طبیعیات باید خوانده بشود، یک ترتیب تعلیمی باید اینجا لحاظ شود.

فلسفه از نظر لغوی، فیلو و سوفیا، سوفیا به معنای دانش و معرفت و گاهی به معنای حکمت گفته می‌شود و فیلو به معنای دوست داشتن است، فیلوسوفیا به معنای دوست داشتن علم و معرفت، حب علم، حب معرفت، حب حکمت؛ فیلوسوفوس یعنی کسی که این مشخصات را دارد، دوستدار حکمت و دوستدار دانش است.

اولین بار فیثاغورث این کلمه را به کار برده است. می‌گویند قبل از فیثاغورث ما این کلمه را نداشتیم. منتهی فرد شاخص و برجسته‌ای که این کلمه را بیان کرد جناب سقراط است که آن هم در مقابل سوفسطایی‌ها به کار برد. سوفیست از نظر لغوی به معنای دانشمند و عالم است منتهی در آن مقطع تاریخی سوفسطایی‌ها چه کسانی بودند؟

سقراط و بعد از سقراط افلاطون و ارسطو در مقابل این جریان به شدت ایستادند. سقراط گفت درباره من این تعبیر را به‌کار نبرید، به من سوفیست نگویید، به من فیلوسوفوس بگویید.

البته این را هم عرض بکنم که راجع به سوفیست و سوفسطایی‌ها تحلیل‌های دیگری هم وجود دارد. افرادی مثل پارمنیدس و هراکلیتوس و یا کسانی مثل هرمس که به آنها سوفیست می‌گویند، راه‌های دیگری برای معرفت دارند؛ از طریق شهود، از طریق مراقبه و اینکه بتوانند پرده‌ها و حجاب کنار برود، اما سوفیست به این معنا مد نظر ما نیست.

جلسه دوم ۹۵/۵/۳

مشاء از کلمه مشی می‌آید، و به صورت صفت مبالغه است، در وجه تسمیه‌اش هم اشاره کردند که ارسطو در حین راه رفتن بحث‌هایش را انجام می‌داده یا این حکما در حین راه رفتن بحث‌هایشان را انجام می‌دادند.

نکته بعد که آن هم در مقدمات مطلب ما بود؛ اشاره کردیم که جناب ارسطو اولین طبقه‌بندی‌ای که انجام می‌دهد حکمت و فلسفه و دانش را سه دسته می‌کند: نظری، عملی و تولیدی، نظری را سه قسمت کرده، عملی را هم همین طور، تولیدی را هم دو بخش کرده است، کلامی و غیر کلامی، قسمت کلامی می‌شود نمایشنامه و ...، غیر کلامی مجسمه سازی، نقاشی که به اینها اشاره نمی‌کنیم.

این تقسیم‌بندی سه گانه وارد سنت اسلامی که شد، دوگانه می‌شود. می‌شود فلسفه یا نظری یا عملی، نظری که شامل طبیعیات، ریاضیات و الهیات است، و قسمت عملی هم اخلاق فردی، تدبیر منزل و سیاست مدن، که اول بار این تقسیم را ظاهراً جناب فارابی انجام داده است.

اما اولین طبقه‌بندی جامع را جناب فارابی در رساله احصاء العلوم انجام داده که کل علوم زمان خودش را پنج قسمت کرده، به این معنا احصاء العلوم اولین دائرة المعارفی است که در عالم اسلام طراحی می‌شود، کتاب به این کوچکی! معمولاً دائرة المعارف یعنی همه معارف را که در یک زمان هست یک جا گرد بیاورد و جناب فارابی در این رساله احصاء العلوم این کار را کرد. این هم یکی از موارد تأسف بار است که قدر بعضی چیزها را دیگران بهتر از ما می‌دانند که به بحث تاریخی آن هم اشاره خواهم کرد تا حداقل شما اطلاعی در این قسمت داشته باشید.

ایشان اول راجع به زبان بحث می‌کند و زبان را هفت قسمت می‌کند، می‌گوید یک قسمت از زبان راجع به لفظ به صورت مفرد بحث می‌کند، یک قسمت از زبان راجع به لفظ به صورت مرکب، بعد قوانین لفظ مفرد، قوانین لفظ مرکب را می‌آورد، در قسمت بعد راجع به قوانین درست نوشتن، نگارش و اینکه چه‌جور نگارش درست صورت می‌گیرد، بعد قوانین درست خواندن، انسان چه‌جور می‌تواند درست بخواند، صرف و نحو و علوم مربوط به آن، قسمت انتهایی که اشعار را چگونه درست بخوانیم.

بخش دوم منطق است، منطق را هشت قسمت می‌کند، باب اول مقولات است، باب دوم عبارت، باب سوم قیاس، باب چهارم برهان، بعد جدل، خطابه، شعر، مغالطه. اینها ابواب هشت‌گانه منطق است که هر کدام را مختصر آورده است.

بخش سوم قسمت تعلیمیات است که ما علوم ریاضی می‌گوییم، در قسمت تعلیمیات هفت علم را مطرح می‌کند، یکی علم عدد که همان علم حساب است، خود همین هم دو حیث دارد، یک حیث نظری و یک حیث عملی، حیث عملی‌اش این است که مثلاً می‌گوید چهار تا سیب، چهار تا گلابی، حیث نظری اینکه مطلق سه به اضافه چهار چند می‌شود، نه سه تا سیب و چهار تا گلابی، و این کاملاً حیث نظری است.

هندسه را دارای دو قسمت نظری و عملی می‌کند، هندسه نظری این است که شما درباره مطلق شکل مثلاً بگویید خاصیت مثلث چیست، چه احکامی دارد ولی هندسه عملی این است که می‌گوییم الان این میز چطور است، راجع به شکل این میز صحبت می‌کنیم، الان این میز را به صورت مکعب یا هرم دربیاوریم چه می‌شود، این قسمت عملی و آن نظری می‌شود.

بعد علم منازل است، و علم نجوم، که خود نجوم هم دو بخش می‌شود، نجوم تعلیمی و نجوم احکامی، نجوم احکامی آن چیزی است که در اثر سیر و حرکت کواکب و ستارگان چه حوادثی در این عالم رخ می‌دهد و حوادث این عالم را پیش بینی می‌کند که این علم از نظر شرعی علم غیر مجاز است. آن چیزی که درباره نجوم آمده و در روایات راجع به تنجیم مذمت شده است راجع به نجوم احکامی است نه نجوم تعلیمی، علم تنجیم یعنی بیان احکام نجوم.

قسم بعدی علم موسیقی است که موسیقی هم باز دو قسمت است، موسیقی نظری و موسیقی عملی.

بخش بعدی راجع به علم اثقال است، آخرین علم، علم حیل است، منتهی دقت بکنید که در زبان عربی معنای لغوی حیله چاره است، در زبان عربی وقتی می‌گویند لاحیلة له یعنی چاره‌ای ندارد، چاره‌اندیشی، علم حیل یعنی ما کارها را چه‌جور انجام دهیم؟

بعد وارد علوم طبیعی و علوم الهی می‌شود، در اینجا در احصاء العلوم این دو را در یک فصل آورده است، علوم طبیعی و علوم الهی، ولی طبیعتاً جدا هستند. علوم طبیعی را هشت- نه قسمت می‌کند.

قسمت بعد راجع به بسائط و عناصر است که جسم یا بسیط است یا مرکب، این بسائط برخی‌شان عناصر هستند که به آنها اسطقس هم گفته می‌شود، اسطقس به معنای ماده بنیادین. در قسم الهی باز الهیات بمعنی الاعم و الاخص است که اینجا خیلی باز نشده است.

یک کاری که جناب فارابی در این جا انجام داده در علوم مدنی است. در علوم مدنی یک بحث سیاست است، یکی بحث فقه است، یکی بحث زبان است، اینها را در طبقه‌بندی علوم آورده است، ما در ارسطو این را نداریم، در ارسطو بحث زبان در طبقه‌بندی علوم نیامده است.

اگر یادتان باشد بحث منطق هم در طبقه‌بندی علوم نیامده بود. یکی از دوستان سؤال کردند که جایگاه منطق در طبقه‌بندی ارسطو مشخص نیست و به همین خاطر عده‌ای می‌گویند از حیث تعلیمی انسان باید اول منطق بخواند، بعد باید طبیعیات بخواند و بعد ریاضیات و بعد مابعد الطبیعه که متافیزیک است، این حیث تعلیمی است که در طبقه بندی جایگاهی ندارد.

خواجه نصیر هم یک طبقه‌بندی علوم را در مقدمه اخلاق ناصری آورده، منتهی الان که ابن‌سینا را بیان بکنیم، کار فارابی و بقیه همه تحت الشعاع ابن‌سیناست. ابن‌سینا خیلی بزرگ است، هرچه بگوییم کم گفته‌ایم. اهمیت خواجه در این است که ابن‌سینا را احیا می‌کند، خواجه به یک معنا احیاگر حکمت مشاء است، خودش هم البته یک سری آرای اختصاصی دارد ولی خیلی کم است.

اینجا طبقه‌بندی کلی تمام شد، حکمت عملی، حکمت نظری، چیزهایی که در حکمت عملی و نظری بود بیان شد.

جلسه سوم ۹۵/۵/۱۰

اگر یادتان باشد ما در دو جلسه پیش راجع به موضوع تقسیم علوم بحث کردیم. این تقسیمات توسط جناب ارسطو صورت گرفته است و با آن تفصیلاتی که خدمت‌تان گفته شد مورد قبول حکمای ما قرار گرفته است.

در مورد وجود گفته شد: مفهومه من اعرف الاشیاء/ و کنهه فی غایه الخفاء. یعنی: مفهوم وجود روشن‌ترین مفاهیم است و اگر ما بخواهیم هر مفهومی را تعریف کنیم باید اول مفهوم وجود را بدانیم؛ اگر مفهوم وجود را نداشته باشیم نمی‌توانیم هیچ مفهوم دیگری را تعریف کنیم. اما حقیقت وجود به معنای واقع را چطور؟ «فی غایة الخفاء» حقیقت وجود به ذهن نمی‌آید. در اینجا حکما می‌گویند گاهی وجود شیء برای خودش است و گاهی برای ماست.

طبق یک معنای دیگر که در حکمت متعالیه برهانی می‌شود، وجود مساوی با ظهور است. حال که وجود مساوی ظهور شد با توجه به اینکه دو نوع وجود داشتیم، پس ظهور هم دو جور می‌شود: ظهور فی نفسه و ظهور عندنا. معمولاً ملازمه‌ای برقرار می‌کنند که اگر چیزی در نزد خودش خیلی ظاهر باشد برای ما هم ممکن است خیلی ظاهر باشد اما برخی می‌گویند گاهی اینطور نیست. گاهی یک شیء در نزد خودش در شدت ظهور است ولی پیش ما در شدت خفاست.

مولانا می‌گوید همان‌طور که خورشید از شدت ظهور مخفی است و نمی‌توان به آن نگاه کرد، خدا هم این‌گونه است و از شدت ظهورش مخفی است. برخی وقت‌ها شیء نه از لحاظ خفاء ذاتی و فی‌نفسه اش، بلکه از جهت شدت ظهورش برای ما مخفی می‌شود. اگر باز بخواهیم شواهد شعری از فلسفه بیاوریم از اشعار حاجی سبزواری مثال می‌آوریم که شیرین بیان می‌کنند. «یا من هو اختفی لفرط نوره/ الظاهر الباطن فی ظهوره». حاجی می‌گوید: ای کسی که به‌خاطر شدت نورانیت مخفی هستی.

بحثی را که برای شروع انتخاب کردیم بحث معرفت است. در کتاب حکمت مشائی که آقای فیروزجایی تألیف کردند هم همین ترتیب را گفتند. این ترتیب مناسب‌تر است چون ما تا زمانی که معرفت را تعریف نکنیم نمی‌توانیم بحث‌های دیگر را خوب پیش ببریم. عنوان بحث معرفت از نظر کسانی که فلسفه جدید اروپایی را می‌خوانند چیست؟ اپیستمولوژی. عده‌ای هم می‌گویند اپیستمولوژی مقدم بر انتولوژی است. بحث اپیستمولوژی حداقل از نظر تعلیمی بر انتولوژی تقدم پیدا کرد. اما امکان ندارد هیچ چیزی از حیث وجودی بر وجود مقدم شود. خود معرفت اگر وجود نداشته باشد راجع به چه چیزی می‌خواهید بحث کنید؟

بنابراین وجود بر همه چیز مقدم است. نکته اول: خود وجود بر همه چیز مقدم است. نکته دوم: تمام تقدم‌های دیگر در سایه وجود است.

اولین نکته درباره علم یا معرفت این است که در فلسفه در جاهای مختلفی درباره علم صحبت شده است. در حکمت مشاء عموماً وجود به جوهر و عرض تقسیم پیدا می‌کند که جوهر پنج قسم می‌شود: عقل، نفس، جسم، ماده و صورت که در ادامه بحث خواهیم کرد. بنا بر تقسیم معروف، اعراض نه تاست. تقسیم غیرمعروف هم داریم که سهلان ساوجی و جناب شیخ اشراق در این زمینه نظراتی دارند که آنها را در بحث مقولات خواهیم گفت. اما در قسمتی که در مورد اعراض بحث می‌شود یک قسمتش در مورد کیفیات است که اقسامی دارد. یک قِسم آن کیف نفسانی است که بحث علم در آنجا مطرح می‌شود. پس در حکمت مشاء بحث علم در کیف نفسانی در مقوله اعراض بحث می‌شود. بعداً که ما حکمت اشراق و حکمت متعالیه و... را می‌بینیم، با یک بحث به نام وجود ذهنی آشنا می‌شویم و یک قسمت از بحث علم در بحث وجود ذهنی مطرح می‌شود.

بحث دیگری که بعداً مطرح می‌شود و با وجود اینکه در حکمت مشاء هست اما زیاد به آن پرداخته نشده بحث اتحاد عاقل و معقول است. در اینجا نظرات مختلفی از خود شیخ بیان شده است. پس در بحث اتحاد عاقل و معقول دوباره بحث علم مطرح می‌شود که آیا شیء مدرَک به‌وسیله ادراک با مدرِک اتحاد پیدا می‌کند یا نه؟ پس جای دیگری که بحث علم مطرح می‌شود در اتحاد عاقل و معقول است. در خود منطق هم اولین بحثی که صورت می‌گیرد این است که علم یا حضوری است یا حصولی. البته تقسیم علم به حضوری و حصولی در بین حکمای اسلامی صورت گرفته است و این تقسیم بندی را در دیدگاه ارسطو نداریم، حتی این تقسیم بندی را در نظر خود فارابی و ابن‌سینا هم نداریم. البته دقت کنید در آثار افرادی که نام بردیم بحث علم حضوری است اما عنوان علم حضوری را نداریم. یک‌جایی هست که خود مطلب عنوان شده اما آن اصطلاح هنوز نیامده است. اصطلاح علم حضوری متأخر است. حتی عنوان وجود ذهنی در آثار ابن‌سینا وجود ندارد. عنوان وجود ذهنی در آثار امام فخر و خواجه نصیر و سایر افراد پیدا می‌شود.

پس هدف ما از اینکه می‌خواهیم بحث معرفت را از این حیث مقدم کنیم این است که به این توجه پیدا کنیم. چراکه همه بحث‌های دیگر ما از این مسیر می‌خواهد عبور کند. اولین نکته تعریف خود علم است. تعریف علم مثل تعریف وجود بدیهی است. علم را نمی‌توان



تعریف کرد. همه تعاریف دیگری که برای علم آورده اند تعریف قسم خاصی از علم است. مثلاً در منطق گفته شده «هو صورة الحاصلة من الشیء عند العقل» -گاهی می‌گویند عندالذهن- این تعریف علم حصولی است، تعریف مطلق علم نیست. جناب شیخ در کتاب اشارات گفته: «الادراک هو حصول صورة المدرَک فی ذات المدرِک» یعنی: صورت آن شیء که درک می‌شود در نزد مدرک حاصل می‌شود. ایشان در یک عبارت دیگر می‌فرمایند: «العلم هو حصول صورالمعلومات فی‌النفس»، این تعریف علم حصولی است، چون حصول صورت است. جناب شیخ در یک‌جای دیگر در کتاب اشارات علم و ادراک را تمثل حقیقت معنا می‌کنند. نمی‌دانم برخی از افراد که در این زمینه خیلی به حکمت مشاء حمله می‌کنند وقتی با این تعاریف مواجه می‌شوند چه می‌کنند! ادراک چیست؟ «ادراک الشیء هو أن تکون حقیقته متمثلة عندالمدرِک» یعنی: ادراک شیء، آن است که حقیقت شیء به مدرک تمثل پیدا کند. در سایه این تمثل چه هست؟ «یُشاهَدها»، این تعبیر شهود را دارد. شهود بعد از تمثل است. «یشاهدها ما به یدرَک»، این تعریف در کتاب اشارات است. پس تعریف حقیقی علم به معنی مطلق کلمه امکان ندارد. اگر هم تعاریفی صورت می‌گیرد یک نوع خاصی است.

این تقسیم‌بندی که علم یا حضوری است یا حصولی در کتاب شیخ وجود ندارد. البته همان‌طور که اشاره شد توجه به علم حضوری در کتاب جناب شیخ هست. بعداً اشاره می‌کنیم اقسام علم شامل علم به ذات، علم به صور و مانند اینهاست. شیخ استدلال می‌کند که علم به ذات جز با خود ذات امکان ندارد. با اینکه این تعریف اسم علم حضوری را ندارد، ولی معنایش را دارد. بعضی چیزها هستند که ممکن است اصطلاحش صد سال بعد بیاید. مثل بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت که از قرن ده عنوان پیدا کرد ولی قبلاً به خود بحث اشاراتی شده بود. این اشارات و شواهد در آثار جناب فارابی و ابن‌سینا هست، اما عنوان ندارد. عنوان بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت از زمان میرداماد پیدا می‌شود.

جلسه چهارم ۹۵/۵/۱۷

اصل ماجرا از نظر تاریخی از یونان باستان شروع می‌شود، کسانی مانند پروتاگراس و گرگیاس و سوفسطاییان و کسانی که معروف هستند به شکاکان، دغدغه اصلی‌شان بحث معرفت بوده که آیا معرفت برای انسان حاصل می‌شود یا خیر؟ آن جمله گرگیاس معروف است که گفت اصلاً چیزی وجود ندارد و علم به چیزی تعلق نمی‌گیرد و انتقال علم هم معنا ندارد، اگر چیزی وجود نداشت علم هم معنا ندارد، وقتی علمی نبود انتقال آن هم معنا ندارد. اما از قرن هفدهم یک سری مطالعات کلاسیک در این زمینه شروع می‌شود توسط لایبنیتس و بعد از او جان لاک و بعد از او دیوید هیوم و در اوج اینها جناب کانت است.

کار عظیم کانت آن نقدهای سه گانه است، اما اینها چه چیزی را می‌خواهند بررسی کنند. اینکه انسان چه چیزهایی را می‌تواند بداند؟ آیا انسان اصلاً می‌تواند بداند یا نه؟ و اگر می‌تواند بداند در چه محدوده‌ای؟ و چه ابزارهایی ما برای این معرفت داریم؟ و هر کدام از اینها چه محدودیت‌ها و ویژگی‌هایی دارند؟

کل بحث معرفت‌شناسی این سه چهار موضوعی است که عرض می‌کنم. انسان چه چیزهایی را می‌تواند بداند؟ چه ابزارهایی دارد؟ هر کدام از این وسائل و ابزار چه محدودیت و چه ویژگی‌هایی دارند؟ و در نهایت حاصل این عملیات چه میزان اعتبار دارد؟ و ما چطور می‌توانیم آن را ارزیابی کرده و بفهمیم؟ این کل بحث معرفت شناسی است.

حالا این قضیه را بالاجمال بررسی می‌کنیم، نکته اول اینکه انسان چه چیزهایی را می‌تواند بداند؟ انسان اصلاً چیزی را می‌تواند بداند یا نه؟ حکمای ما از آن دسته هستند که می‌گویند انسان چیزهایی را می‌تواند بداند. مثل سوفسطاییان نیستند که می‌گویند انسان اصلاً چیزی را نمی‌تواند بفهمد. ما در نقطه مقابل سوفسطائیان قرار داریم. از این نظر به ما می‌گویند رئالیست. این نوع رئالیسم، رئالیسم معرفت شناسانه است. دو نوع رئالیسم داریم، ما یک رئالیسم هستی‌شناسانه داریم که آیا در عالم واقعی وجود دارد یا نه؟ و این واقع که هست دایره‌اش چقدر است؟ آیا مادی است یا نه؟ این رئالیسم هستی‌شناسانه است. عده‌ای می‌گویند فقط ماده است، عده‌ای می‌گویند به جز ماده غیر ماده هم هست، عده‌ای هم می‌گویند هیچ چیزی نیست. بنابراین این جور نیست که همه کسانی که در نقطه مقابل سوفسطائیان هستند همه یک گروه باشند. در اینها حس‌گراها و عقل‌گراها را دارید و هر کدام شعبه و دسته‌های مختلفی می‌شوند.

ما آن چیزی را که قبول داریم این است که خودمان را می‌فهمیم و اینکه دور و بر ما چیزهایی است را می‌فهمیم، این قسمت را حکمای ما و همین طور افلاطون و ارسطو و سقراط بدیهی و یقینی می‌دانند؛ اینکه ما خودمان را می‌فهمیم و عالم پیرامون خودمان را اجمالاً می‌فهمیم. در بحث تفصیل خیلی اختلاف پیش می‌آید. بهر حال این گام اول ما است. اگر کسی این قسمت را قبول نداشته باشد یعنی قبول نداشته باشد که ما می‌فهمیم خودمان و پیرامون خودمان را این اصلاً جزو حوزه اهل معرفت قرار نمی‌گیرد، و در دسته شکاکان قرار می‌گیرد. اما هم در خودمان و هم در پیرامون خودمان، خودمان را چقدر می‌فهمیم، پیرامون‌مان را چقدر می‌فهمیم؟ از اینجا اختلاف شروع می‌شود.

در اینجا اگر کسی بگوید که ما هیچ معرفتی نداریم، اگر کسی اینجا این جمله را بیان کند می‌گوییم خود همین جمله که به هیچ چیزی معرفت امکان ندارد به خود همین معرفت داریم یا نداریم؟ ما این استدلال را به یک شکلی دیگر در برابر نسبی‌گراها هم می‌آوریم که می‌گویند هیچ معرفت مطلقی وجود ندارد و همه معارف نسبی است و فقط تفاوتش این است که یک مطلق به آن اضافه شده است. می‌گوییم همین جمله‌ای که می‌فرمایید خودش یک معرفت است یا نه؟ خود همین را فهمیدید یا نفهمیدید، اگر همین را فهمیده باشید که یک چیزی را فهمیدید پس چرا می‌گویید هیچ چیز را نمی‌شود فهمید. این است که ما می‌گوییم نفی مطلق معرفت امکان ندارد. چون این نفی چطور انجام می‌شود؟ باید با یک جمله‌ای بیان شود، خود این جمله اگر معرفت نباشد نمی‌تواند چیزی را القاء کند. به همین اضافه کنید شک در مطلق معرفت هم امکان ندارد چون شک همیشه متعلق می‌خواهد، چون اگر متعلق را تصور نکنید چه چیز را می‌خواهید مشکوک اعلام کنید.

این گام اول؛ که با این گام سفسطه را پشت سر می‌گذاریم. از این حیث بعضی اشاره کردند که فلاسفه اسلامی این را به عنوان یک اصل موضوع گرفتند و راجع به آن استدلال نکردند که معرفت امکان پذیر هست یا نه. حقیقت مطلب این طور نیست، حکمای اسلامی در این خصوص بیان آوردند منتها باید این نکته را دقت کرد که اساساً برهان و بیان در جایی امکان دارد که مطلب بدیهی نباشد. در جایی که مطلب نظری و اکتسابی است آنجا جای ورود برهان است. بنابراین حکمای اسلامی و حتی افلاطون و ارسطو هم همین طور است، چون مطلب را بدیهی می‌دانند، استدلال

نیاورده‌اند و البته اینجا یک موردی خلافش را داریم که شیخ اشراق در حکمت اشراق بر موضوع این امر استدلال هم آورده، استدلال او البته تنبیهی است اما آورده است.

جلسه پنجم ۹۵/۵/۳۱

معرفت‌شناسی دارای چند مسأله عمده است. اول: در مورد توان انسان در شناخت که انسان تا چه مقدار می‌تواند بشناسد، دوم: ابزارها یا راه‌هایی که برای شناخت انسان وجود دارد و سوم: اینکه معیار یا ملاک بازشناسی درست از نادرست و خطا از صحیح چیست. این سه مبحث جزء بحث‌های بسیار اساسی در مبحث معرفت‌شناسی هستند

در ادامه بحث به دنبال ملاک بداهت و نظری بودن هستیم. ما همیشه وقتی می‌خواهیم یک تصور را تعریف کنیم یک مفهوم عام‌تر و یک مفهوم مساوی پیدا می‌کنیم که در اصطلاح به مفهوم عام‌تر جنس می‌گویند و به مفهوم مساوی فصل می‌گویند و ترکیب این دو به صورت یک قضیه یا یک جمله بیان می‌شود.

ملاک بداهت در حوزه تصورات این است که مفهومی‌عام‌تر از آن مفهوم وجود نداشته باشد. ملاک دیگری که اشاره می‌شود بساطت است. بساطت نقطه مقابل ترکُب به معنی ترکیب شدن است.

در حوزه تصدیقات، به تصدیق به یک اعتبار قضیه می‌گویند و در منطق هم همین عنوان قضایا مطرح می‌شود. قضیه هم مثل تصور به بدیهی و نظری تقسیم می‌شود. بدیهی همان‌طور که از اسم آن مشخص است آن است که روشن است اما نظری روشن نیست و باید توسط بقیه روشن شود. در تصورات به مجموعه‌ای که ما را به تصور نظری می‌رسانند معرِف و به خود آنچه که تعریف کردیم معرَف و به عملیاتَ ما تعریف می‌گویند.

در حوزه قضیه به مجموعه قضایایی که به عنوان مقدمه به‌کار می‌روند تا مطلب را برای ما روشن کنند حجت و دلیل می‌گویند و به آن قضیه‌ای که از آن نتیجه گرفته می‌شود نتیجه می‌گویند و کل عملیات را استدلال یا قیاس می‌گویند.

در باب علم حصولی که با واسطه است گفتیم که اقسام آن یکی به صورت تصور و یکی به صورت تصدیق است. همان‌طور که به یاد دارید گفتیم که هر کدام از اینها یا بدیهی است یا نظری.

در حوزه تصدیقات هم تقسیماتی برای شما انجام دادیم و امروز به ملاحظه دیگری باید آن‌ها را دوباره متذکر شویم تا بتوانیم نتایج نهایی معرفت‌شناسی را حاصل کنیم. آیا در علم حضوری که گفتیم واسطه نداریم هم اقسامی داریم یا نه؟ می‌گویند اول: علم انسان به خودش؛ یعنی ما خودمان را می‌فهمیم. دقت کنید که وقتی می‌گوییم خودمان را می‌فهمیم منظور از خودمان جسم‌مان نیست علم انسان به خودش حضوری است یعنی با واسطه چیز دیگری حاصل نمی‌شود. یکی از بهترین براهینی که برای اثبات نفس آورده شده است انسان معلق در فضا است که سرجای خودش بیان می‌شود. دوم: علم انسان به قوای خودش؛ یعنی این من دارای یک قوایی است مثل قوه سامعه، باصره. سوم: علم نفس به افعال خودش؛ منظور از این افعال در این‌جا افعال ادراکی است. چهارم: علم نفس به صُور ذهنی؛ این لیوان را چگونه می‌فهمم؟ لیوان که خودش نیامد بلکه توسط صورت آمد. چیزی که الآن در نزد من حاضر است لیوان است یا صورت لیوان؟ صورت لیوان. حال سؤال این است که خود آن صورت نزد من حاضر است یا توسط صورتی دیگر حاضر است؟ توسط صورت خودش، چون اگر قرار باشد توسط صورتی دیگر حاضر شود دوباره آن صورت دیگر توسط صورتی دیگر حاضر می‌شود و همین‌طور موجب تسلسل می‌شود و آن‌وقت ما دیگر علم حصولی نخواهیم داشت. پنجم: علم فانی به مفنیٌ فیه؛ ممکن است این اصطلاح نسبت به اصطلاحات قبلی کمتر به گوش شما رسیده باشد. در عرفان برای سیر و سلوک انسان مراحلی را ترسیم می‌کنند و در آن سفرهای چهارگانه‌ای که هست بیان می‌کنند که سالک در انتهای سفر اول به مقام فنا می‌رسد و فانی می‌شود. آن مرتبه‌ای که سالک به فنا رسید به مفنیٌ فیه علم دارد.

بگذارید تفاوت علم حضوری با علم حصولی را برایتان روشن کنم. وجود ذهنی و وجود عینی در علم حضوری متحد هستند ولی وجود ذهنی و عینی در علم حصولی متحد نیستند. در علم حصولی آن چیزی که نزد ماست همان صورت خارجی اشیاست اما در علم حضوری علم و معلوم هر دو یک چیز هستند و هر دو نزد من می‌باشند که همان وحدت وجود ذهنی و عینی هست. تفاوت دیگر خطا برداری است. جایی که شما واسطه دارید احتمال خطا وجود دارد، مگر اینکه شما به نحوی با برهان عقلی احتمال خطا را از بین ببرید. علم حصولی از آن حیث که حصولی است یعنی واسطه دارد و در واسطه امکان دخل و تصرف هست. بنابراین از این حیث قابل خطا پذیری است مگر این‌که شما با جهتی دیگر مانع از وجود خطا در واسطه شوید. تفاوت بعد در مورد کلیت و جزئیت است. ما بحث کلی را انجام داده‌ایم و گفتیم که کلی آن چیزی است که ما لایمتنعُ

فرض صدقهِ علی کثیرین و جزئی آن است که یمتنعُ فرض صدقهَ علی کثیرین، یعنی جزئی نمی‌تواند به بیش از یک مورد صدق کند اما کلی از این‌که بر بیش از یک مورد دلالت کند امتناع ندارد. علم حضوری جزئی حقیقی است در صورتی که علم حصولی کلی است. تفاوت بعدی این است که ما در علم حضوری تصور و تصدیق نداریم و تصور و تصدیق فقط در علم حصولی است. واسطه‌ای که این مفهوم را به ما می‌رساند یا بلا حکم است یا مع الحکم. اگر بلاحکم باشد تصور است و اگر مع الحکم باشد تصدیق می‌شود. تفاوت دیگر این است که علم حضوری نه تنها خطا بردار نیست بلکه شک بردار هم نیست، ولی علم حصولی شک بردار است. در علم حضوری چون واسطه نیست پس شک راه ندارد یعنی یا شما واجد آن علم هستید یا فاقد آن علم هستید. اما ممکن است بگویید که نمی‌دانم آن را دارم یا نه. در اینجا نمی‌دانم به معنای علم حصولی نیست.

وجود ذهنی قسم پنجم است. ادراک حصولی ما چهار مرتبه را طی می‌کند. اول: من چیزی را حس می‌کنم، که حس کردن علم حصولی است. دوم: آنچه را که حس کردم در خیالم ثبت می‌کنم، که این نیز علم حصولی است. سوم: اگر معانی بود به نوع آن دقت می‌کنیم، معانی جزئیه وهم می‌شود و معانی کلیه علم می‌شود. همه این مراحل حصولی است اما خود صورت‌های این موارد پیش من حاضر است. دقت کنید صورت کتاب چه چیزی را می‌خواهد نشان دهد؟ می‌خواهد بگوید که متعلَق آن است. گاهی من با متعلَق آن به تعبیری که قضیه محکی کتاب حکایت از این می‌کند کار دارم. من گاهی با محکی و گاهی با حاکی و صورت کار دارم. صورت از آن حیث که بیرون را نشان می‌دهد حصول می‌شود، اما خود صورت پیش من است که همان حضور می‌شود.

جلسه ششم ۹۵/۶/۶

ما باید طبق قاعده و ملاک باید حرکت کنیم. قاعده ما در فلسفه عقل و استدلال عقلانی است. حالا می‌خواهد قبلش کشف شهود کرده باشد، می‌خواهد در آزمایشگاه با تجربه به دست آورده باشد، می‌خواهد به وسیله نقل تاریخی به آن رسیده باشد و یا می‌خواهد از طرق وحی انبیاء به او رسیده باشد. آنها هر کدام طبق راه‌های خودش اسمی دارد از آن جایی فلسفه نامیده می‌شود که یک: درباره کل عالم وجود باشد، موجود بما هو موجودٌ دو: توسط عقل باشد و سه:) برهان و استدلال پشتش باشد. فلسفه هر جا می‌آید این گونه است.

گفتیم تصوراتی که ما داریم یا بدیهی‌اند یا نظری. تصورات بدیهی را به چند دسته تقسیم کردیم. منظور ما از تصور در اینجا نقطه مقابل تصدیق نیست بلکه به معنای مطلق علم است. اگر بخواهیم تصدیق را هم شامل شود باید بگوییم هم تصور بدیهی داریم هم تصدیق بدیهی.

آن چیزی که در معرفت شناسی محل نیاز ماست تصدیقات است. چون در تصدیق است که ما به وجود یا عدم چیزی در خارج حکم می‌کنیم. و اگر یادتان باشد مهم ترین مسأله معرفت شناسی این بود که ما راه‌های شناخت و میزان اعتبار هر کدام و ملاک صحت و سقمش را بررسی کنیم

حالا می‌خواهم بفهمم این ادراکی که راه ارتباطی من با خارج است مطابق با خارج هست یا نه. این معضل معرفت شناسی است.

فیلسوفان می‌گویند دو جور معلوم داریم: بالذات و بالعرض. الان در حالی که شما این کتاب را که مشاهده می‌فرمایید ادراک شما به چه چیزی تعلق گرفت؟ به این کتاب. گفتیم که خود این کتاب بیرون است و در وجود هیچ کس در نیامده است. در ما چه حاصل شد؟ صورتش حاصل شد. آن چیزی که پیش من حاضر است صورت است. آن صورت را معلوم بالذات می‌گویند. این صورت از خود کتاب حکایت می‌کند.

اگر یادتان باشد مسائلی را راجع به حقیقت ذکر کردیم. آن تعریفی که ما برای حقیقت در معرفت شناسی قائل هستیم همان تعریف عمومی است که تعریف مساوی است با صدق. اداراکی که با واقع تطابق داشته باشد حقیقت نامیده می‌شود و ادراکی که با واقع غیر مطابق باشد خطا نامیده می‌شود. عده‌ای گفتند که این معنای حقیقت نیست چون دیدند قابل احراز نیست. ما چگونه مطابقت را می‌توانیم بفهمیم در حالی که راهی به جز همین ادراک نداریم؟ تعریف حقیقت را عوض کردند و گفتند حقیقت آن چیزی است که در زندگی به درد ما بخورد و فایده‌ای داشته باشد حال مطابق با واقع باشد یا نباشد. آب تشنگی مرا رفع می‌کند می‌خواهد مطابق با واقع باشد یا نباشد. حقیقت آن ادراکی است که مفید باشد. دست از مطابقت برداشتند.

عده‌ای دیگر گفتند که حقیقت ادراکی است که مورد توافق اذهان باشد. همه ذهن‌ها متفق علیه بر آن باشند. عده‌ای دیگر گفتند حقیقت آن ادراکی است که دستگاه ادراکی انسان سالم پیدا می‌کند. مثلاً می‌گویند آدمی که سرما خورده است مزه غذاها برایش یک جور

دیگری است.

پس مسأله مهم معرفت شناسی این است که ما چطور این مطابقت را بیابیم در حالی که راهی به جز خود ادراک نداریم. می‌خواهیم مطابقت ادراک را پیدا کنیم اما راهی به جز ادراک نداریم.

گفتیم که ادراکات دیگری مثل شادی و غم و علم داریم که طول و عرض و ارتفاع ندارند. این دسته از ادراکات از جنس معناست.

یک دسته از ادراکات داریم که با اینکه حصولی است اما با قطع و یقین می‌توانیم در موردش حرف بزنیم. معضل علم حضوری این است اگر من بخواهم ترس یا ماهیت ترسم را تفسیر کنم، ممکن است هر کسی از تحلیلم اشکال بگیرد. اما گزارشی که از ترسم ارائه می‌دهم در واقع گزارش علم حضوری است.

حکما کار دقیقی را در این قسمت انجام می‌دهند می‌گویند ما در همین جا که در خودمان یافتیم می‌آییم نشانه‌های معلول را پیدا می‌کنیم، هر جا این نشانه‌ها را در بیرون هم دیدیم می‌گوییم آن هم معلول است. برای معلول نشانه می‌گذاریم و هر جا این نشانه‌ها را دیدیم حکم می‌کنیم این نیز معلول است. پس ما سه گام پیش رفتیم، مطابقت سه دسته از ادراکات با واقع را توانستیم بیابیم که با قطع و یقین درست می‌شود. اجازه دهید یک اصطلاح دیگر را هم بیان کنم که دسته چهارم پیدا شود. طبق تعبیر دیگری، مفاهیمی که انسان از اشیاء پیرامون خود دارد را در نظر بگیرید. مفهومی که از این اشیاء در ذهن شما نقش می‌بندد یک مفهوم جزئی است، که این مفهوم جزئی در بیرون بود. مفهوم جَمله این میز را دیدم مفهومَ کلی می‌شود. به این دسته از مفاهیم که مستقیما از خارج می‌گیریم و تبدیل به کلی می‌کنیم مفاهیم ماهوی می‌گویند. مفاهیم ماهوی مفاهیمی هستند که مستقیم از خارج گرفته می‌شوند. فرقش با خارج این است که خارج جزئی است اما این مفاهیم کلی است.

معقول یا مستقیم از خارج گرفته شده و بر خارج حمل می‌شود و یا مستقیم از خارج گرفته نشده و بر خارج حمل نمی‌شود. این مقدار از تقسیم در حکمت مشاء هست. اما تفکیک معقول ثانی –که دو دسته ثانی داریم: معقول ثانی فلسفی و معقول ثانی منطقی– در حکمت مشاء صورت نگرفته است. البته این را عرض کنم که فقط عنوان معقولات ثانیه در حکمت مشاء وجود ندارد اما خود شیخ این مفاهیم را تصریح کرده ولی اسم گذاری نکرده است. در بعضی از موارد اصطلاح سازی بعد از نگارش اثر انجام شده است. گفتیم جایگاه مفهوم کلیت، مفهوم بزرگی و مفهوم جزئیت در ذهن است. اما آیا بین این دو مفهوم هیچ فرقی وجود ندارد؟ چرا وجود دارد. جایگاه مفهوم کلیت در ذهن است، ذهن آن را به دست آورده است

می‌گویند فرق معقولات ثانیه فلسفی و منطقی در کجاست؟ عُروض هر دو در ذهن است. یعنی با عملیات ذهنی به دست آمده است. گفتیم کل معقولات ثانی‌ها با عملیات ذهنی به دست آمدند. وجه اشتراک شان این است که عروض هر جفت شان در ذهن است.

جلسه هفتم ۹۵/۶/۱۳

اگر در خاطرتان باشد در جلسه گذشته در انتهای بحث معرفت گفتیم مفاهیم سه دسته‌اند: ۱. ماهوی، ۲. فلسفی، ۳. منطقی.

چند نکته مهم؛ اولین نکته این است که در گذشته حتّی در حکمت مشّاء بحث معقولات اولی مقولات) عمدتاً در کتاب‌های منطق مطرح می‌شد. اگر در کتاب‌های منطقی قدیم نظیر منطق شیخ، اساس الاقتباس و... نگاه کنید بحث مقولات را مطرح کرده‌اند. ولی بعداً مقولات به درستی در کتاب‌های فلسفی یعنی در علم الهی بحث می‌شود. از آن‌جا که فلسفه درباره کلّ عالم وجود بحث می‌کند و موجود از آن حیث که موجود است را بدون قید طبیعی یا ریاضی مورد بحث قرار می‌دهد به آن علم الهی می‌گویند.

در یک تقسیم‌بندی مباحث فلسفه را به سه دسته تقسیم کرده‌اند: ۱. امور عامّه، ۲. جواهر و اعراض (مقولات)، ۳. الهیّات بالمعنی الاخصّ (ربوبیّات) که در آن از خدا و اسماء و صفات الهی بحث می‌شود. پس مقولات اساساً یک تغییر جایگاه پیدا می‌کند و از منطق وارد فلسفه می‌شود و یکی از موضوعات اصلی مباحث فلسفی می‌شود.

بنابراین بحث اصلی معرفت این است که مفاهیم موجود در ذهن از چیزی حکایت می‌کنند و در واقع اشیاء را به ما می‌شناسانند و معرّفی می‌کنند. بنابراین نخستین پرسشی که ما با آن مواجه می‌شویم پرسش از چیستی است و پاسخی که به این پرسش داده می‌شود ماهیّت نامیده می‌شود. پس ماهیّت عبارت است از پاسخی است که به پرسش این چیست؟ داده می‌شود. ماهیّت یک اصطلاح عربی است که از پرسشی مرکّب از دو کلمه گرفته شده است: ما هو؟



در این‌جا باید به تفاوت ذات با ذاتی و عرض با عرضی توجّه کنید. ماهیّت را یک کلّ یا مجموعه مرکّبی فرض می‌کنیم که اجزائی دارد. اجزاء همواره بر کلّ تقدّم دارند، اعمّ از این‌که این اجزاء ذهنی باشند یا خارجی. آیا تحقّق کلّ بدون اجزاء در خارج ممکن است؟ تقدّم اجزاء بر کلّ تقدّم ذاتی است و این هم مربوط به عالم خارج است و هم مربوط به عالم ذهن. بنابراین اگر چیزی ذاتی شد این مهم‌ترین خصوصیّت آن است.

مفاهیم کلّی که در تعریف ماهیّت به کار می‌روند یا ذاتی هستند یا عرضی. عرضی بر دو قسم است و ذاتی بر سه قسم است.

ذاتی عبارت است از: جنس، فصل، نوع.

عرضی عبارت است از: عرض عام و خاصّ یا خاصّه.

پس در مجموع ۵ مفهوم کلّی داریم که به آن کلّیّات خمس می‌گویند. این همان باب ایساغوجی است که جناب فورفوریوس (۲۳۳-۳۰۳م) آن را به عنوان مقدّمه به منطق ارسطویی اضافه کرده است. کلمه ایساغوجی به معنای مقدّمه است.

آن کلّی ذاتی که تمام ذات افراد را در بر می‌گیرد نوع نامیده می‌شود. مانند مفهوم انسان برای هر یک از مصادیق آن.

آن کلّی ذاتی که اختصاص به یک نوع ندارد و بین چند نوع مشترک است جنس نامیده می‌شود. مانند حیوان که اختصاص به نوع انسان ندارد و دیگر حیوانات را نیز در بر می‌گیرد.

آن کلّی ذاتی که مختصّ افراد یک نوع است و انواع دیگر را در بر نمی‌گیرد فصل نام دارد. مانند ناطق که مختصّ انسان است و در سایر حیوانات یافت نمی‌شود.

اقسام نوع: نوع حقیقی، نوع اضافی.

اقسام فصل: فصل قریب، فصل بعید.

اقسام جنس: جنس قریب، جنس متوسّط، جنس بعید.

بحث ما در این‌جا بر اساس مفهوم است. چون کلّی ذاتی دیگری که عام‌تر از جوهر باشد وجود ندارد. در حالی‌که اگر از مرتبه انسان در نظر بگیریم حیوان کلّی ذاتی برای آن است، جسم نامی (نبات) کلّی ذاتی برای حیوان است، جسم کلّی ذاتی برای نبات است و جوهر کلّی ذاتی برای جسم است. بنابراین از جسم تا انسان شبکه‌ای از انواع را پدید می‌آورند که در آن انسان نوع سافل است و جسم نوع عالی. هر جا که عالی باشد سافل هم هست.

اکنون نوبت شبکه اجناس است. نخستین جنس برای انسان حیوان است که جنس قریب انسان محسوب می‌شود. جسم نامی(نبات) و جسم اجناس متوسّط هستند و جوهر جنس عالی است که به آن مقوله و جنس الاجناس نیز می‌گویند. در بعضی از کتاب‌ها حیوان جنس قریب، نبات جنس متوسّط، جسم جنس بعید و جوهر جنس ابعد نامیده می‌شود. پس شبکه‌ی

اجناس از جوهر آغاز و به حیوان ختم می‌شود.

آن چیزی که باعث جدایی و تمایز یک نوع از انواع مشارک در جنس قریب می‌شود، فصل قریب نام دارد. مثلاً ناطق فصل قریب انسان است زیرا آن را از انواع دیگر تحت جنس قریب حیوان جدا می‌کند.

آن چیزی که باعث جدایی و تمایز یک نوع از انواع مشارک در جنس بعید می‌شود، فصل بعید نام دارد. مثلاً فصل بعید انسان آن چیزی است که باعث جدایی و تمایز آن از انواع مشارک در نبات می‌شود.

تعریف جوهر: ماهیّةٌ إذا وُجِدَتْ في الخارج وُجِدَتْ لا في موضوع. یعنی در موضوعی تحقّق نمی‌یابد بلکه خودش موضوع است.

تعریف عرض: ماهیّةٌ إذا وُجِدَتْ في الخارج وُجِدَتْ في موضوع. یعنی خودش موضوع نیست و در موضوعی تحقّق می‌یابد.

اقسام جوهر عبارت‌اند از: عقل، نفس، مادّه، صورت و جسم.

اقسام عرض عبارت‌اند از: کمّ، کیف، أین، متی، وضع، جده، فعل، انفعال و اضافه. کمّ و کیف از اعراض نفسی هستند و ۷ قسم دیگر اعراض نسبی یا قیاسی هستند.

معانی لغوی:

کم: چه مقدار

کیف: چگونه

أین: کجا

متی: چه زمانی

وضع: موقعیّت و جایگاه

جده (ملک یا له): چیزی برای چیز دیگر یا مالک چیز دیگر یا واجد چیز دیگر است، به گونه‌ای که با حرکت یکی دیگری هم حرکت می‌کند. مثلاً وقتی لباس می‌پوشیم با حرکت ما لباس هم حرکت می‌کند.

فعل: تأثیرگذاری

انفعال: تأثیرپذیری

اضافه: افزودن چیزی به چیز دیگر.

سهلان ساوجی مقولات عرضی را سه قسم دانسته است: ۱- کمّ، ۲- کیف، ۳- نسبت که ۷ مقوله‌ی دیگر را در بر دارد. این ۳ مقوله با جوهر جمعاً ۴ مقوله را به وجود می‌آورند.

شیخ اشراق اعراض را بر ۴ قسم دانسته است: ۱- کمّ، ۲- کیف، ۳- نسبت، ۴- حرکت و با جوهر ۵ مقوله می‌شوند. البتّه او در تقسیمات جوهر مادّه (هیولی) را نمی‌پذیرد.

جلسه هشتم ۹۵/۶/۱۴

اشاره کردیم که ۹ مقوله و یک عرض مقوله به نام جوهر داریم که ۵ قسم دارد. البتّه همان‌طور که گفتیم در مورد تعداد مقولات عرضیّه اختلافاتی وجود دارد و خود ارسطو نیز تصریح کرده است که این تعداد به حصر عقلی نیست بلکه استقرایی است. در انتها اشاره خواهم کرد که در حواشی شرح تجرید -تجرید الاعتقاد اثر خواجه نصیر و از کتب بسیار مهمّ کلامی‌است- بعضی از متکلّمان تا ۲۲ مورد نیز ذکر کرده‌اند و حتّی بعضی ۲۹ مورد نیز گفته‌اند. امّا آنچه در مورد رواقیان، سهلان ساوجی و شیخ اشراق گفتیم در مورد این متکلّمان نیز صدق می‌کند. شاید در انتهای بحث اعراض به نظر آنان و اشکالات آن بپردازیم.

اعراض نه‌گانه را جناب شیخ در کتاب شفا با یک ترتیب بیان می‌کند و حکمای بعد از او این ترتیب را با کمی چکش‌کاری آن را با ترتیبی ارائه کردند که تعلیم آن آسان‌تر باشد. در این‌جا ابتدا یکی از ترتیب‌های ساده‌تر و سپس ترتیب شیخ را بیان می‌کنیم.

از میان اعراض نه‌گانه کمّ و کیف که هر دو نفسی و سایر اعراض نسبی هستند. ملاک تقسیم به نفسی و نسبی این است که تصوّر امر نسبی منوط به تصوّر امری خارج از آن است در حالی که امر نفسی برای به تصوّر درآمدن بی‌نیاز از امری خارج از خودش است. به عبارت دیگر امر نسبی به تنهایی و از طریق خودش قابل تصوّر نیست باید چیزی غیر خودش باشد در حالی که امر نفسی به تنهایی و با خودش قابل تصوّر است.

این نکته را در نظر داشته باشید که با توجّه به تعریف نقطه که نه طول دارد و نه عرض و ارتفاع، نمی‌توان در عالم مادّه چیزی با این خصوصیّت یافت. امّا حجم در عالم وجود دارد بنابراین می‌توان ابعاد آن را به ترتیب کاهش داد تا به سطح و خط برسیم. سطح انتهای حجم است یعنی اگر ابعاد حجم را کاهش دهیم به طوری که دیگر حجمی باقی نماند به سطح می‌رسیم و اگر سطح را کاهش دهیم به طوری که چیزی از سطح باقی نماند به خطّ می‌رسیم. همین کار را در مورد خط هم می‌توانیم انجام دهیم و وقتی به انتهای خطّ برسیم در واقع به نقطه رسیده‌ایم. نقطه را طرف خطّ می‌دانند، اگر خطّ وجود واقعی داشته باشد نقطه هم وجود واقعی دارد. امّا وجود آن مستقلّ نیست بلکه در ضمن خطّ است زیرا اگر مستقلّ باشد نقطه نخواهد بود. نحوه‌ی وجود آن در ضمن خطّ مانند نحوه‌ی وجود کلّی طبیعی در ضمن اشیاء است.

پرسش دیگر این است که انتها چگونه مفهومی است آیا یک مفهوم وجودی است یا یک مفهوم عدمی؟ انتها

یا حدّ مفهوم عدمی به معنای جایی است که یک چیز در آن‌جا اجزاء خود را از دست می‌دهد و تمام می‌شود. البتّه متناظر با این مفهوم عدمی‌می‌توان یک مفهوم وجودی هم در نظر گرفت. زیرا آن‌چه تمام می‌شود عدم نیست بلکه حتماً یک امر وجودی است که رو به اتمام است و از آن‌جا که وجودات محدود دارای حدّ هستند می‌توان از آن حدّی که به اتمام می‌رسید عدم را انتزاع کرد.

کمّ متّصل به نحو دیگری نیز تقسیم می‌شود و آن عبارت است از: کمّ متّصل قارّ الذّات و کمّ متّصل غیرقارّ الذّات. قارّ اسم فاعل از قرار به معنای قرار داشتن است. کمّ متّصل قارّ آن کمّ متّصلی است که قرار دارد می‌توان قسمت‌های مختلف آن را با دست نشان داد و اجزاء آن با هم قابل جمع است نظیر خطّ و سطح و حجم. کمّ متّصل غیرقارّ آن کمّ متّصلی است که قرار ندارد و نمی‌توان قسمت‌های مختلف آن را با دست نشان داد و اجزاء آن با هم قابل جمع نیست نظیر عدد، زمان و حرکت. ممکن است بگویید در طول یک روز ۲۴ ساعت با هم جمع می‌شوند. امّا باید توجّه کرد که هر جزء را باید با جزء متناسب و حَسَب خود در نظر گرفت. یک ثانیه با ثانیه‌ی بعدی، یک دقیقه با دقیقه‌ی بعدی، این ساعت با ساعت بعد و امروز با فردا و... قابل جمع نیست.

حرکت در حکمت مشّاء و قدما جزء اعراض است امّا در فلسفه ملاّصدرا حرکت در جوهر قرار می‌گیرد و از مقولات و تقسیمات وجود می‌شود. البتّه این مطلب ریشه در ابن‌سینا دارد ولی آن کس که آن را کاملاً به صورت یک مسأله مستقل سخته و پخته می‌کند جناب ملاّصدرا است. کما این‌که شیخ اشراق حرکت را یک مقوله مجزّا می‌دانست یعنی مقولات در نزد او عبارت بودند از: کمّ و کیف که دو مقوله‌ی نفسی هستند، ۷ مقوله نسبت و حرکت به عنوان یک مقوله‌ی مجزّا.

کمّ منفصل عبارت است از عدد که بین اجزاء آن هیچ حدّ متوسّطی وجود ندارد.

کیف بر ۴ قسم است: ۱- کیف محسوس، ۲- کیف نفسانی، ۳- کیف مختصّ به کمّ، ۴- کیف استعدادی. گاهی به صورت جمع نیز گفته می‌شود: کیفیّات محسوسه، کیفیّات نفسانی، کیفیّات مخصوص به کمّ و کیفیّات استعدادی.

کیف استعدادی حالتی در شیء است که موجب ایجاد سهولت یا صعوبت در پذیرش یک امر می‌شود. صعوبت در پذیرش را مقاومت و سهولت در پذیرش را انفعال شدید می‌گویند.

کیفیّات مخصوص به کمّ، در این‌جا کسی می‌پرسد کمّ که بالذّات تقسیم‌پذیر است پس چگونه کیف دارد؟ مثلاً هر عدد از آن جهت که قابل شمارش است قابل انقسام نیز هست. امّا عدد کیفیّتی می‌یابد که غیرقابل تقسیم می‌شود. یا خطّ قابل انقسام است امّا منحنی و مستقیم بودن خطّ قابل انقسام نیست. مقدار خطّ قابل تقسیم است امّا انحنا و استقامت آن قابل تقسیم نیست.

اعراض نسبی

دلیل این‌که به این اعراض، نسبی گفته می‌شود آن است که این اصطلاح در تعریف همه‌ی آن‌ها به کار می‌رود: «هیئةٌ تحصل فی شیء بالنسبة الی کذا».

نکته دیگر این‌که زمان و مکان جزء اعراض هستند. مکان عبارت است از هیأتی که از مماس شدن سطح داخلی شیء حاوی (محیط) با سطح بیرونی شیء محوی (محاط) حاصل می‌شود. أین هیأتی است که از نسبت شیء با زمان حاصل می‌شود و زمان مقدار حرکت است.

البتّه تفاوتی میان مکان حقیقی و زمان حقیقی وجود دارد و آن این است که مکان حقیقی قابل اشتراک نیست ولی زمان حقیقی قابل اشتراک است.

بحث بعدی در مورد موادّ ثلاث است که سه مفهوم وجوب، امکان و امتناع را شامل می‌شود. این بحث ابتدا در منطق از نسبت میان موضوع و محمول در قضایا به وجود آمد. پس موطن اصلی این بحث در منطق، باب قضایا از حیث نسبت میان موضوع و محمول بود و بعد وارد فلسفه شد.

بحث فعلی ما درباره‌ی موادّ قضایا است نه جهات. جهات قضایا نیز بحث مهمی‌در منطق است.

در بدیهیّات ملاک این است که تصوّر موضوع و تصوّر محمول برای حکم کفایت می‌کند و برای حکم کردن به چیز دیگری به عنوان واسطه نیاز نداریم. امّا در تعریف ضرورت ازلی می‌گوییم در حکم نیاز به وجود موضوع نداریم. تنها جایی که ضرورت ازلی به کار می‌رود مواردی است که در مورد وجود از آن حیث که وجود است حکم می‌کنیم. زیرا هیچ چیز را نمی‌توان از وجود سلب کرد. تنها موجودی که وجود را نمی‌توان از آن سلب کرد خداوند است زیرا خداوند نفس وجود است: «الحقُّ ماهیّتُهُ إنیتُه». اگر خداوند هم ذاتی غیر از وجود داشت که وجود عارض بر آن می‌شد، وجود را می‌توانستیم از خداوند سلب کنیم.

ابعاد عالم خیال

دکتر رضا فیض



جلسه اول ۹۵/۴/۲۸

اگر عالم خیال درست فهمیده شود، خیلی از مسائل آسان خواهد شد.

باب سیصد و هفتاد و دو از فتوحات مکیه با جمال‌شناسی ابن‌عربی شروع می‌شود، چگونه عالم زیبا است؟ بنابراین او با این حدیث شروع کرده که «ان الله جمیل یحب الجمال» بعد می‌گوید که خداوند صانع این عالم است و این عالم را «أوجده علی صورته» اگر چنانچه خداوند زیباست و این عالم را بر صورت خودش آفریده است «فالعالم کله فی غایة الجمال». عالم را به این شکل می‌بیند که حق بر عالم متجلی است و عالم تجلی حق و تجلی اسماء و صفات حق هست و از جمله تجلی نام جمیل است.

ما در یک بحث تمام عیار جمال شناسی هستیم به همین دلیل می‌گوید عالم؛ آینه و آیت می‌باشد و اشاره کردم که این را تکرار می‌کند، بسط می‌دهد و می‌گوید خداوند آیات را برای ما در عالم زیاد کرده و در «نفوس ما فی العالم و فی انفسنا». چرا که ما هم از عالم هستیم و درون این عالم زندگی می‌کنیم و جزئی از این عالم هستیم و اشاره به قرآن می‌کند. خیلی از آیات در قرآن تماماً به عالم اشاره دارند. خود شما می‌بینید آیات فراوان را «و الشمس و ضحها و القمر اذا تلها» تمام آیاتی که در عالم هست، در قرآن نیز هستند. تقریباً هیچ‌وقت هیچ کتابی را نمی‌بینید که این‌قدر به عالم ارجاع دهد.

همه اینها تأکید است برای اینکه واقعاً توجه را به

مسأله‌ای که می‌خواهد بیان کند جلب کند «فان نظرنا فإلیه»، اگر ما به این عالم نگاه کنیم «إلیه» به خدا می‌باشد و به حق است و به او است «و إن سمعنا فمنه» و اگر چیزی را بشنویم، از او شنیده‌ایم؛ اگر تعقل کنیم از او تعقل کرده‌ایم، خردی پیدا کرده‌ایم و خردمندی یافته‌ایم، از او یافته‌ایم «فان فکرنا ففیه» و اگر اندیشیدیم، در او اندیشیده‌ایم «و إن علمنا فایاه» و اگر چیزی را یاد گرفته‌ایم از او یاد گرفته‌ایم و او را یاد گرفته‌ایم و به او توجه کرده‌ایم «وان آمنا فبه» و اگر ایمان آورده‌ایم به او ایمان آورده‌ایم «فهو المتجلی فی کل الوجه» این سخنی است که بسیار بسیار مهم است.

اینجاست که باید با یک نگاه دیگری به پرستش‌ها و ادیان و مذاهب، به عقاید و ملت‌ها و مردم نگاه کرد «فجمیع العالم له مسلم» و همه عالم سلام حق را می گویند که این آیه قرآن است «کُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ» که تسبیح حق و صلات حق را می‌گویند و تمام عالم مصلی هستند و به یک معنا همه نمازگزار حق می باشند و همه برای حق نماز می‌خوانند. «و إلیه ساجدٌ» و سجده می‌کنند «و بحمده مسبّحٌ» تسبیح حق را می‌گویند «فالالسنة به ناطقه» و تمام زبان‌ها به او گویا می‌باشد، «بلبل به غزل خوانی و قمری به ترانه» «و القلوب به حائمة» و در حقیقت تمام قلب‌ها و دل‌ها شیدای او می‌باشند. «حائمة عاشقة و الالباب فیه حاضرة» و تمام خردها سرگردان و گیج و حیرت‌زده و متحیر در ذات او و در صفات او و در عالم او می‌باشند. به حق که می‌رسد همه زبان‌ها بسته و همه چیز آشکار است و در حقیقت هیچ چیز آشکار نیست و سرگردان می باشند.

این بحث اولی است که ابن عربی با این وضوح در مورد نوعی از جمال شناسی مطرح می‌کند. خیال یکی از زیباترین حقایق است و اصطلاحاتی را که به کار می‌برد نشان می‌دهد که برای ابن‌عربی عالم خیال، خیلی مهم است.

حال هم خواهید دید که چقدر برای آن اهمیت قائل است «و من اجملها عیناً» که زیباترین حقیقت است. عین برای عربی یعنی حقیقت و ذات یک چیز، «و أکملها کونا» و کامل‌ترین وجود. این اصطلاحات خیلی مهم‌اند. عالم خیال زیباترین و کامل‌ترین است. این اصطلاحات برای شخصی مثل ابن عربی ساده نیست و خیلی اهمیت دارد.ابن‌عربی را باید بیشتر شناخت. او واقعاً خیلی مهجور است؛ با اینکه خیلی شناخته شده و خیلی معروف است ولی در عین حال هنوز ابعاد و افکار و نظرات او روشن نیست.

مدتی است که من راجع به افکار حقوقی آرای ابن عربی کار می‌کنم و البته این را به صورت جمله معترضه عرض می‌کنم که بدانید ایشان چنین آرایی هم دارند چون می‌دانید که ایشان فقیه بوده است و چون فقیه بوده و به فقه و حقوق توجه کرده، آرایی دارد که بسیار قابل توجه است و هیچ کس توجه نکرده است. بالاخره ایشان حرف‌های جدید و تازه‌ای گفته است و ما نیازمند آنها هستیم؛ همین طور در این مباحث و در مباحث عرفانی از جمله مباحث هنری و جمال شناسی و خیال که واقعاً زیباست و کمتر به ابن‌عربی توجه شده. متأسفانه در عالم اسلام نیز کمتر توجه شده است.

یکی از کسانی که در غرب به آن بسیار توجه کرده و از آن به بعد هم مسأله خیال شهرت پیدا کرده هانری کربن فرانسوی است که کتابی به نام L'Imagination creatrice dans Le Soufisme d'Ibn Arabi یعنی تخیل خلاق در عرفان ابن عربی دارد که ترجمه شده است

ابن‌عربی بدین‌ترتیب در مورد خیال شروع می‌کند «و به ضرب الله الامثال» و خداوند با خیال است که مثل می‌زند و این مثل با خیال است «و بیّن تعالی انه المنفرد بإذنه» و بعد روشن می کند که فقط خدا مثال می‌زند و شما حق ندارید که برای خدا مثال بزنید چرا می فرماید «فانه قال ناهیاً » نهی کرده است «فلا تضربوا لله الامثال» که نکند شما برای خدا مثال بزنید آن خدا است که مثل می‌زند و مثل با خیال ارتباط پیدا می‌کند؛ ببینید تا کجا را در نظر دارد.

در اینجا ابن‌عربی بلافاصله وارد رؤیا می‌شود و این قابل توجه است، رؤیا با مثال و خیال؛ که توجه کنید این سه مورد چقدر به هم نزدیک می‌شوند که مثال مثل رؤیاست.

«فکل من تعشق بأمر فما تعشق به إلا بعد أن حصله فی خیاله» هر کسی از شما که عاشق چیزی می‌شود امکان ندارد که عاشق و شیفته او شود مگر اینکه در اول در خیال خودش عاشق او می‌شود؛ مگر آنکه از قبل به یک صورتی عاشق باشد و به یک چیزی عاشق باشد که آن را تخیل و خیال کرده «و جعل له وهمه مثالاً».

در اینجا بین معشوق و محبوب و بین صورت محبوب و محبّ یک ارتباط عجیبی است که تماماً از خیال نشات می‌گیرد. این خیال است که این را ساخته، این بحث را تا اینجا به خاطر بسپارید یعنی پیش‌درآمد عالم خیال برای ابن عربی بدین صورت است که عرض کردم.

جلسه دوم ۹۵/۵/۱۱

تشبیه و تنزیه را باید در این جاها فهمید، شما در هر حال و در هر لحظه می‌توانید بگویید که من

خورشید را دیده‌ام و واقعاً دیده‌اید ولی آن کسی که اهل معناست به خوبی متوجه می‌شود که شما در حجاب هستید. خورشید را چگونه می‌توانید ببینید؟ یک آینه دست شماست که می‌توانید خورشید را ببینید.

انسان کامل هم، برای ابن‌عربی آینه حق است. بنابراین اسماء و صفات حق در این آینه متجلی است، عالم است، واقعاً انسان عالم است و حتی حیّ و زنده است. در اینجا دوباره جمله معترضه دارم اینکه تمام عالم برای ابن‌عربی حی و ناطق است، همان تعبیری است که همگی شنیده‌اید «الانسان ما هو و هو حیوانٌ ناطق» برای ابن عربی هیچ معنایی ندارد.

همان‌طور که ملاحظه فرمودید عالم جمیل و زیباست، چرا زیبا است؟ برای اینکه مظهر نام جمال حق و جمیل است. اسامی حق در عالم منعکس است. یکی از اسامی حق، حیّ و نطق بوده و همه اینها هم در عالم منعکس هستند. همه عالم حیّ است و همه عالم نطق و ناطق است و ناطق به تسبیح حق است. هیچ پرنده و درختی نیست مگر اینکه تسبیح حق می‌گوید به زبان بی‌زبانی و نه به زبان ما و نه به زبانی که ما بشنویم بلکه به زبان وجودی و تکوینی. در هر حال نطق می کند و تسبیح حق و تقدیس حق می کند، پس همه چیز بیان دارد و زبان دارد و این جهانی که ابن‌عربی تصور می‌کند جهان فوق‌العاده عجیبی است. چون همه چیز در حال حرکت و جنبش است و تمام اینها به حرکت حق حرکت دارند.

این نکته را هیچ‌وقت فراموش نکنیم که اصالتاً ماهیت عالم، حرکت ندارد، ماهیت عالم نطق ندارد، ماهیت انسان ناطق و عالم نیست. وقتی که می‌گویید انسان عالم است مجازاً عالم است، حقیقتاً ذات پروردگار عالم است ولی انسان مجازاً عالم است، می‌فهمد و می‌داند و همه اینها مثل آن وصف خورشید است که در آینه منعکس است.

گفتیم خداوند در قلب انسان مؤمن است، اگر انسان کاملی پیدا شد خدا در قلب این انسان است ولی می‌دانیم که خداوند در عرش هم هست «الرحمن علی العرش استوی» رحمان بر عرش مستوی است یعنی بر تمام عالم احاطه دارد ولی در قلب انسان مؤمن هم هست. حالا اگر این‌گونه باشد در اینجا انسان وسط می‌شود و یک حالت وسطی و برزخی دارد.

خداوند محیط بر عالم است همان طور که محیط بر انسان است؛ ولی یک نظری هم به قلب انسان دارد بنابراین انسان در یک وضعی است که هم جایگاه خدا هست و هم نیست، همه اینها بیان های مختلفی از حالت برزخی و حالت وسطی است؛ شاید یک مقدار فهم آن دشوار باشد زیرا معمولاً ما با این بیانات و صحبت‌ها مأنوس نیستیم. متأسفانه یک مقدار فرهنگ عرفانی ما کم ترویج و تبلیغ شده است.

ابن‌عربی برزخ را به چه ترتیبی معنا می‌کند؟ می‌فرماید: «فان البرازخ اوسع الحضرات جوداً و هو مجمع البحرین» اینها تعبیرهایی است که در فرهنگ ابن‌عربی و در فرهنگ اسلامی خیلی از اهمیت برخوردار است. وقتی که «مجمع البحرین» می‌گوید فوراً داستان حضرت خضر و حضرت موسی را به یاد می‌آوریم «حتی بلغا مجمع البحرین» به مجمع البحرین رسیدند و دو دریا را به هم وصل می‌کند و نقطه‌ای است که دو دریا و دو اقیانوس به هم متصل می‌شوند.

مجمع البحرین یک اصطلاحی است در قرآن و بسیار حائز اهمیت است و به خضر در آن اشاره شده. «وجدا عبداً من عبادنا» یک بنده‌ای از بندگان ما را در آنجا یافتند که چه خصوصیتی داشت؟ «آتیناه رحمة من عندنا» به او رحمت دادیم، به کلمه رحمت دقت کنید. «وآتیناه من لدنا علماً» از ناحیه خودمان و از جهت خودمان به او یک علمی داده بودیم و عنایت کرده بودیم، به کلمات رحمت و علم دقت کنید. نکته خاص دارد.

«و هو مجمع‌البحرین» دو دریا را به هم متصل می‌کند، کدام دو دریا؟ «بحرالمعانی» و «بحر المحسوسات» اقیانوس معنا و اقیانوس محسوس را به هم متصل می‌کند، برزخ بین این دو است «فالمحسوس لا یکون معناً و المعنی لایکون محسوساً» هیچ معنایی نمی‌تواند محسوس باشد.

ابن عربی می‌گوید این تجلی قدرت حق است. یعنی عالم خیال، تجلی‌گاه قدرت حق است، آیا می‌خواهید ببینید که قدرت حق چقدر زیاد است؟ نمونه آن عالم خیالی است که در درون شما آفریده که لطیف را محسوس می‌کند و محسوس را لطیف می‌کند. یک مثال دیگر در جای دیگر می‌زند که می‌گوید مثل سراب است.

وقتی مثلاً جبرائیل که فرشته وحی است بر پیغمبر نازل می‌شود ولی به صورت انسان است. در روایات داریم که او را به صورت یک انسان می‌دیدند. بنابرین حکم انسانی دارد ولی یک انسان خیالی است، چون انسان نیست و فرشته می‌باشد. شما فکر می‌کنید که او انسان است ولی فرشته است، فرشته‌ای است که تغییر صورت داده و به شکل شما درآمده.

در مکتب ابن‌عربی و در منطق ابن‌عربی مسأله تنزیه خیلی غلبه دارد و در واقع در ذات پروردگار غلبه دارد

حتماً حدس می‌زنید با گفتگوهایی که قبلاً داشته‌ایم ابن‌عربی هرگز از تنزیه دست برنمی‌دارد «سبّوحٌ قدوس». «فصّ روحی و فصّ الیاسی» را ببینید. بیان این است که جایگاه پروردگار تنزیه مطلق است و حتی تنزیه از تنزیه است.

به تعبیر یک عارف وقتی شما خدا را تنزیه و تقدیس می‌کنید به یاد داشته باشید که درحال تنزیه خودتان هستید، خدا را که نمی‌توانید تقدیس کنید چون راهی ندارد، مثل فناء بعد از فناء است، شما فناء از فناء هستید وقتی که می‌گوید خودتان را در خدا فانی می‌کنید ولی یک فنای دیگر هم لازم است و آن وقتی است که شما از ادراک خودتان هم بگذرید.

بله کلام مخیل است، برای اینکه به اندازه کافی از لطافت برخوردار است و می‌توانید با رموز و سمبل و مجاز و تمثیل حرف بزنید. معانی چیزی نیست که بتوان آشکار بیان کرد وقتی حافظ می‌گوید که: «دیدن روی تو را دیده جان بین باید» چگونه می‌خواهد بگوید من یک چشم می‌خواهم که بتواند جان را ببیند؟ می دانیم که نمی تواند جان را ببیند «این کجا مرتبت چشم جهان بین من است» چشم من جهان بین است و نه جان بین و نمی‌تواند ببیند و یا وقتی مولانا می‌فرماید «گر نگویم سر خود ای وای تو» اگر سر را به تو نگویم وای بر تو باشد که محروم هستی، چون سری است که باید گفت و چاره‌ای نیست و لطیف و زیبا است اما باید گفت «گر نگویم سر خود ای وای تو/ گر بگویم زان بلغزد پای تو» و اگر سر را بگویم پای تو می‌لغزد چگونه برای تو بگویم؟ «گر بگویم بر مثال صورتی» و یک مثال و صورتی بیاورم «تو در آن صورت بمانی ای فتی» در همان صورت می‌مانی و دیگر بیرون نمی‌آیی این‌گونه مشکل است. به محض این که شما مثال می‌زنید در همان مثال می مانید.

مثال و تمثیل و خیال و همه اینها برای این است که چیزی را بیان کند که مستقیماً در دسترس شما نیست، مولانا می‌فرماید «سوی شهر از باغ شاخی آورند» باغ بیرون از شهر است و خیلی از خبرها آنجاست ولی شما خبر ندارید و یک دسته گل برای شما می‌آورند.

در روش تشبیهی ملاحظه می‌کنید که حافظ این‌قدر لطافات و مجاز و تخیل به کار می‌برد برای اینکه هیچ‌کس قادر نیست و خود او هم دسترسی نداشته است. بنابراین چاره‌ای نیست. ناچار است که کلام را به یک بیانی بگوید. سراسر دیوان شمس چنین است. دیوان شمس و دیوان حافظ و بعضی کمتر مثل عطار و سنایی کمتر، بیان دیگری دارند که روشن‌تر است. به این ترتیب ما به غیر از به کار بردن تمثیل چاره‌ای نداریم

در این فصل خیلی مطالبی زیادی بیان می شود که یکی از آنها مسأله انسان‌شناسی است که اشاره کردید و مسأله خداشناسی علم کلام است. در علم کلام همان‌طور که ملاحظه فرمودید مبحث تشبیه و تنزیه مهم بود؛ کتاب‌ها در این زمینه نوشته شده و تشبیه و تنزیه از مشرب ابن‌عربی بیان شده است ولی بحث دیگری که ما در آینده داریم توجه به مسأله جهان‌شناسی است یعنی جهان بینی ابن‌عربی و اینکه جهان را چگونه می‌بینند؟

جلسه سوم ۹۵/۵/۱۸

برای این جلسه وعده داده بودم اگر بتوانیم ان‌شاءالله دو مسأله را به پایان برسانیم یکی چیزی است که به آن خلقت و یا آفرینش عالم می‌گویند وگمان نمی‌کنم هیچ فیلسوف و عارف و متفکری بتواند خودش را از این سؤال و پرسش مهم آزاد کند که این عالم چگونه آفریده شده است؟ منشأ این عالم کجا و چگونه خلقت انجام شده است؟ سؤال بسیار مهم سؤال از آفرینش عالم است که هر کسی به شکلی سعی کرده است به آن پاسخ دهد و البته ابن عربی هم با مشرب و ادراکات و تصورات و مبانی که دارد سعی می کند پاسخ دهد و حدس می‌زند که مبنای آن غیب است. او در ابتدا به غیب معتقد است و مثل هر عارفی به امر غیبی و غیب الغیوب اعتقاد دارد و با این غیب شروع به تفسیر عالم می کند و این بحث هم کاملاً به خیال مربوط می شود.

قبل از اینکه وارد این بحث شوم باید راجع به غیب صحبت کنم. به طور کلی در اسلام و نیز ابن‌عربی، غیب به معنای غایب نیست، درست است که غیب و غایب هر دو از یک ریشه یعنی لغت غاب گرفته شده‌اند که به معنای غیبت و دور شدن است ولی وقتی ما کلمه غیب را به کار می بریم اتفاقاً غیب به معنای حضور است و شاید کمتر شنیده باشید که اساساً غیب با غیبت فرق می کند، بسیار هم فرق می کند. منظور از غیبت، نیستن و حضور نداشتن است اما بالعکس وقتی می‌گوییم غیب یعنی یک حضور مطلق و بسیار شدید و به قول فرانسوی‌ها entasseاست منتها این حضور غیب است؛ یعنی شما به آن دسترسی و راهی ندارید.

مولانا می‌فرماید «تن ز جان و جان ز تن مستور نیست» جان از تن و تن از جان پوشیده نیست «لیک کس را دید جان دستور نیست» آنجا را که سرّ نی می‌گوید: «سرّ من از ناله من دور نیست» این نی را که می‌زند رازی دارد و آن راز را بیان می‌کند و آن راز از این ناله دور نیست؛ لیک چشم و گوش را آن نور نیست. چشم و گوشی ندارد که آن را را ببیند و بشنود و باید

قادر باشد راز را در ناله‌های نی و پرده‌های نی بشنود و درک کند و نمی‌تواند بشنود. و بعد بلافاصله به جان و تن مثال می‌زند که «تن ز جان و جان ز تن مستور نیست/ لیک کس را دید جان دستور نیست». پس جان یک مقوله غیب است و خیلی از چیزها اگر انسان خوب دقت کند همین گونه است و بسیار در انسان حضور دارد مثل عشق و نفرت که عشق در انسان هست اما کجا است؟ نمی‌دانید.

غیب انسان آن جایی است که دقیقاً حضور دارد و ما با آن زندگی می‌کنیم ولی در عین حال به آن دسترسی مستقیم نداریم و نمی‌توانیم آن را حس کنیم و اثرات و تجلیات آن را می‌بینیم، این توضیح برای کلمه غیب لازم بود برای این که اصطلاحات ابن‌عربی را باید خوب درک کرد و شناخت و این کلمه برای او بسیار حائز اهمیت است.

و یا مثلاً کلمه تنفس غیب که اصطلاحی از ابن‌عربی است، تنفس غیب مثل این است که غیب نفس می‌کشد و به محض اینکه نفس می‌کشد ظهورات و تجلیات او ظاهر می‌شود منتها غیب که نفس می‌کشد غیر از این نفسی است که ما می‌کشیم.

ابن‌عربی عالم غیبی دارد که بر اساس آن غیب الغیوب حق متعال است و مطلقاً غیب است اما تجلیات آن دائم است «بل هم فی لبس من خلق جدید» این تعبیری از آیه قرآن است و بی‌نهایت مورَد توجه ابن عربی است. اینها در لفظ مشترک هستند اما در معنی اشتباه گرفته می‌شوند و امروزه در خلق اشتباه تعبیر و مورد متوجه قرار می‌گیرند.

روزبهان بقلی کلمه التباس را به کار می‌برد و می گوید ما همیشه در یک التباس زندگی می‌کنیم، التباس یعنی مخلوط و ممزوج، اشتباه می‌کنیم و متوجه نیستیم. «بل هم فی لبسٍ فی خلق جدید» دائماً خلق جدید است و زندگی دائماً جدید می‌شود و «هر زمان نو می شود دنیا و ما» همه در هر لحظه تجدید می‌شوند و زندگی دائماً در حال تجدید است و حرکت می‌کند و ما دائماً در تجلیات هستیم. در حقیقت در مرکز تجلیات عالم هستیم ولی این برای ما ملتبس است و نمی‌توانیم آن را تشخیص دهیم.

بنابراین غیب تنفس می‌کند. خیلی قشنگ است. مثل آدمی است که نفس می‌کشد و یک باری در دل اوست و برای اینکه می‌خواهد بروز دهد یک نفسی می‌کشد و بعد کلمه دیگر و اصطلاح دیگر که «نفس الرحمن» است که این اصطلاح خاص ابن‌عربی است.

غیب و پنهان، غیب و شهود، عالم در عظمتی که دارد یک فروغ از روی او است و فقط یک پرتو بیشتر از او نیست «و ما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر» و یک چشم به هم زدن بیشتر نیست. قدرت لایزال و فوق‌العاده است. قدرت حق بی‌نهایت است و یک فروغ کافی است که تمام عالم را حتی غیب و شهود را هم بیافریند. چیزهای دیگری هم هست که ما نمی‌توانیم ببینیم و تنها غیب و شهود را می‌توانیم درک کنیم و می‌توانیم بگوییم که عالم، عالم شهود است، عالمی است که می‌بینید ولی چیزهایی هم هست که نمی‌بینید «فلا اقسم بماتبصرون و ما لاتبصرون». قسم به آن چیزی که می‌بینید و نمی‌بینید. این آیه قرآن است، چیزهایی است که شما نمی‌بینید باید قبول کرد که چیزهایی است که من طاقت دیدن آنها را ندارم و نمی توانم ببینم.

من چگونه به جانِ شما دسترسی پیدا کنم؟ چیزهایی است که اتفاقاً مهم هستند، مثالی که مولانا می‌زند می‌گوید که «ما همه شیریم شیران علم» یک پرچم‌هایی بود که نقوش شیر بر روی آنها بوده و وقتی باد می‌وزید حرکت و صدا می‌کردند مثل اینکه شیرها حمله می‌کنند « حمله مان از باد باشد دم به دم» دائماً از این باد حمل و حرکت می‌کنیم، کسی نگاه می‌کند و می‌بیند اینها چقدر حرکت می‌کنند ولی او می‌گوید «حمله‌مان از باد و ناپیداست باد» باد پیدا نیست ولی حمله‌ها پیدا است «حمله مان از باد و ناپیداست باد/ جان فدای آن که ناپیداست باد» آنکه که ناپیدا است مهم‌تر از آن چیزی است که پیداست.

جوهر عالم عبارت از «نفس الرحمن» است، حقیقتی که متجلی و ظاهر در عالم و خلقت کرده و آفریده است، آفرینش عبارت از «نفس الرحمن» است این جوهر عالم است.

«نفس الرحمن» در عماء ظاهر می‌شود، اینها تعابیر نزدیک به هم هستند. این اصطلاح از ابن‌عربی است و از حدیثی گرفته شده که روزی اعرابی خدمت پیامبر می‌رسد و بنده خدا نمی‌داند و از پیامبر می‌پرسد که خدای ما قبل از آفرینش کجا بوده است؟ پیامبر هم باید متناسب با آگاهی وی جواب دهد تا او بفهمد، می‌فرماید که در عماء بوده است حال در عماء به چه معنا است؟ مگر خداوند جسم است که بگوییم خداوند در عماء بوده است، ابن‌عربی این را به خوبی شرح داده یعنی مرز بین خلقت و حقیقت و ذات پروردگار بوده که همان «نفس الرحمن» است، غیب و شهود است.

اولین خلقت عالم حقیقت محمدیه است؛ و این هم تعبیر دیگر اوست یعنی پروردگار یک چیز را آفریده و تمام چیزها از او آفریده شده‌اند.اگر بخواهیم وارد این بحث شویم مقداری از مقصد دور می‌شویم، یک خلقتی آفریده که تجلی اول پروردگار است و در آن تجلی همه

چیز هست منتها همین‌طور به تدریج ظاهر می‌شود.

وقتی صحبت از جنبه قابلی است بیشتر همان عماء یا حقیقت محمدیه است. «نفس الرحمن» جنبه فاعلی است یعنی فعل حق است ولی باید در یک چیزی ظاهر شود و آن عبارت از حقیقت عالم است. حقیقت عالم چیزی است که قابل توصیف نیست ولی کلاً اسم مهم نیست و هر چیزی را که می‌خواهید می‌توانید به آن بگویید، به اصطلاح جنبه فاعلی دارد و می‌توانید بگویید به اصطلاح «إذا أراد الله بشیء أن یقول له کن فیکون» نمی‌خواهم وارد این بحث بسیار مفصل شوم، بحث خیلی قابل دقت و توجهی است.

مثلاً در همین شیء، یک شیئت ثبوت و یک شیئت وجود داریم، در قرآن می‌فرماید «اذا أراد الله بشیء أن یقول له کن فیکون» وقتی خدا می‌خواهد چیزی را بیافریند کافی است که به او بگوید باش. آن چیز چه چیزی است؟ پس یک چیزی است که به آن شیئت ثبوت می‌گویند، چیزی که در علم حق است و خداوند به آن می‌گوید باش و آن شیئت وجود پیدا می‌کند.

به این عبارت دقت کنید که می‌گوید «الوجود نور» وجود، برای ابن عربی وجود حقیقی، نور است و نور هم چیزی جز حق نیست و حق متعال نور است و بقیه تماماً در حالت ظلمت زندگی می‌کنند و «وکذلک اعیان الممکنات لیست نیرة» اعیان ممکنات درخشان و روشن نیستند، اعیان ممکنات می‌تواند با وجود روشن شود ولی خود او که ذاتاً چیزی ندارد و فقط با نور وجود روشن می‌شود. «لانها معدومة» اینها معدوم هستند و در واقع چیزی نیستند. «فما یعلم من العالم» چه چیزی از عالم فهمیده می‌شود؟ فقط به اندازه‌ای از عالم فهمیده می‌شود که از سایه فهمیده می‌شود «ما یعلم من الظلال» شما از سایه چه چیزی می‌فهمید؟ همان اندازه هم از عالم می‌فهمید، باید عالم را این‌گونه ببینید چون عالم سایه حق است و چون سایه حق است.

عالم را که نگاه می‌کنید مثل این است که خواب می‌بینید «الناس نیامٌ فإذا ماتوا انتبهوا». مردم خواب هستند و وقتی مردند بیدار می‌شوند و برای آنها کشف می‌شود و می‌گویند که ما خوب بوده‌ایم.

جلسه چهارم ۹۵/۶/۱

امروز یک بابی را از فتوحات شروع می کنیم که عنوان آن بسیار گویاست منتها خیلی مجمل است. فکر می‌کنم که متن را همه در اختیار دارند «فی معرفة منزل التضاهی الخیالی» در معرفت مقام و منزل تضاهی خیالی است. کلمه تضاهی می‌تواند به معنای شباهت باشد ولی یک تفاوتی بین شباهت با مشابهت و تضاهی و متضاهی وجود دارد.

اگر فرض کنید که یک آینه موجود است که یک صورتی در آن باشد آن صورت با صورت اصلی یک مضاهات برقرار می‌کند، به‌خصوص اگر دو آینه موازی باشند چون در دو آینه موازی، دو صورت شبیه به هم است. مضاهات در باب مفاعله است یعنی دو طرف سعی می‌کنند که شبیه هم باشند. این تضاهی خیالی است نه به معنای اینکه تصوری و خیالی باشد بلکه از عالم خیال و در عالم خیال هم چنین تضاهی وجود دارد «عالم الحقائق و الامتزاج» عالم؛ عالم حقایق و امتزاج است.

ما در عالم خیال حرف‌های زیادی داریم و تمام این حرف ها برای اثبات تضاهی انسان با حق است. وقتی غرب حق را قبول ندارد ما چه کاری می‌توانیم انجام دهیم؟ غرب عالم خیال را می‌گیرد و به شکل دیگری بیان می‌کند. این نکته‌ای است که اگر جناب پیر لوری بیایند خودشان برای شما توضیح خواهند داد.

نکته دیگری که بسیار زیبا است و بیان فوق‌العاده رسایی در علوم اخلاقی و عرفانی دارد صورت الهی بودن انسان است و در واقع مالک و ملک و پادشاه است و به یک صورت احساس مالکیت یا ملکیت می‌کند. برای همین است که حق تعالی دائماً به او سجده را امر می‌کند «و لاجل رفعتک امرت بالسجود». می‌فرماید که خداوند المؤمن است و می‌گوید که اگر مؤمن شد به انسان یاد می‌دهد که نفس خودش را بفروشد تا ادعای ملکیت نکند چون می‌داند آن کسی که او را ساخته است بر اساس صورت خود او ساخته و حق، مالک او است؛ «ملک ناس». می‌داند که انسان ادعای خدایی خواهد کرد، به او تذکر می‌دهد که نفس خودت را به من بفروش «إن الله اشتری من المومنین أنفسهم» نفس او را خریداری می کند و بعد مؤمن بدون نفس می‌ماند.

نفس ناطقه برای ابن‌عربی یک جنبه ملکوتی و الهی دارد. البته این یک اصطلاح فلسفی است. ولی برای ابن‌عربی معادل روح به معنای اسلامی است و روحی که در قرآن بیان شده و نفس ناطقه که در زبان‌های لاتین ترجمه شده یک اصل فلسفی است که خیلی بحث برانگیز بوده. ماهیت انسان را نفس ناطقه و نطق او می‌دانند.

در اینجا مقدمه‌ای را فراهم می‌کند و می‌گوید شما از لحاظ خیال چه شباهتی به حق پیدا می‌کنید البته نه به حق بلکه به قدرت مطلق حق، حق مطلقاً قادر است و محال و ممکن و جایز و امثال این برای حق وجود ندارد و هیچ مانعی برای حق نیست؛ مگر اینکه بگوییم تصرف در محال ممکن است که مثل تصرف در عدم

باشد و عدم را وجود می‌آورد. ولی چیزی که تحقق آن محال است البته شامل خداوند نمی‌شود نه اینکه قدرت حق محدود باشد. به هیچ وجه این‌گونه نیست و قابلیت او این اجازه را نمی‌دهد که تحقق پیدا کند، ولی در عدم تصرف دارد و بهترین تصرف آن ایجاد است.

«إذا أراد الله بشیء أن یقول له کن فیکون» تصرف می‌کند و چیزی که نیست را ایجاد می‌کند و به این ترتیب او می‌گوید که « و هذا هو التصرف الحق فی المعلومات بواسطة هذه القوة» این کلمات، جمله معترضه بود عطف بر «لا اطلاق یشبهه». می‌بینید که می‌گوید «جمع الخیال بین الاطلاق العام الذی لا اطلاق یشبهه» اینجا آن جمله معترضه را ببندید که تمام شد «کما ان له التقیید الخاص المنحصر فلا یقدر ان یصور امرا من الامور الا فی صورة حسیة کانت موجودة تلک الصورة المحسوسة او لم تکن» بنابراین این‌گونه هم نیست که مطلقاً خیال و قدرت تصرف داشته باشد ولی خود او به صورت خاصی مقید و ذات او مقید است.

آیه‌ای در قرآن داریم «بل هم فی لبس من خلق جدید» خلق جدید دائمی و دائم التجلی است و می‌گوید که اینها در اشتباه هستند و نمی‌دانند و اینها در لبس هستند، به معنای زوال صورت سابق و دریافت صورت جدید. هر آن یک خلق جدید است و این گونه نیست که یک خلق آفریده شده باشد و بعد آن را رها کرده باشد.

مشرب ابن‌عربی در اینجا واضح است و تفسیر مهمی برای این آیه دارد «بل هم فی لبس من خلق جدید» دائما خلق تجدید می‌شود و جدید است «هر زمان نو می‌شود دنیا و ما» این گونه نیست که یک زمانی آفریده شده و تمام شده باشد بلکه دائماً جدید می‌شود و در هر زمان به قبض و بسط، خلق و بعد از آن معدوم می‌شود و موجود می شود، تشبیهی که می‌کنند مثل نوری است که شما یکسان می‌بینید یا مولانا می‌گوید حرکت آن مانند آتشگردان‌های سابق که دیده‌اید به شکل دایره حرکت می کند ولی دایره نیست و در حقیقت هر لحظه تجدید می‌شود، یک دایره می‌بینید ولی این لبس است و این شما هستید و همان خیال است چون خیال شما و ناظر این گونه می‌بیند که یک چیز دائمی است ولی این‌طور نیست و تکه‌تکه است. «و یکون تجلی الالهی له دائماً و هو خلقه جدید فی کل زمان الذی هم فیه فی لبس و فی الاخرة یکون ظاهره مثل باطنه فی الدنیا» در اینجا ظاهر و باطن عوض می‌شود، باطن پیدا نیست بلکه ظاهر است ولی در آنجا برعکس، باطن پیدا می‌شود ولی ظاهر یک چیز دیگری است « و یکون التجلی الالهی له دائماً بالفعل» دائم در فعلیت است «فیتنوع ظاهره فی الآخرة کما کان یتنوع باطنه فی الدنیا فی الصور التی یکون فیه التجلی الالهی فینصبغ بها انصباغاً» همه چیز رنگ خدا می‌گیرد و صبغه الهی دارد «فذلک هو التضاهی الالهی الخیالی» ببینید کلمه تضاهی در اینجا ظاهر می‌شود.

ترجمه سخنان دکتر پیرلوری: خوشحال هستم که در کلاس شما شرکت کردم، خیلی احساس خاصی دارم بر اینکه در سالیانی پیش، در سال ۱۹۶۹ در اینجا دانشجو بوده‌ام و شما هنوز در آن زمان متولد نشده بودید، کمی راجع به کربن و نقش بسیار فعال او در انتشار عقاید عرفانی و تصوف صحبت می‌کنم.

بیشتر آثار کربن در همان کتاب «تخیل خلاق در عرفان ابن عربی» و مسأله نمود تخیل به شکل واضح بیان شده و بسیار تأثیر داشته است و از همان آغاز خیلی توجه به این داشته که این اثر می‌تواند منبع اختلاف و اشتباه با image شود چیزی که خیالی و تصوری است image فانتزی و خیالی است و واقعیت ندارد کربن که این را در همان ابتدا دریافته بود با واژه moderne Image مطرح کرده است و در همان آغاز متوجه این خطر بوده و سعی کرده است که این را بیان کند حتی برخی در مورد ساختار Imaginal و ساختار جهان خیال رساله نوشته‌اند حتی کتاب‌هایی در این زمینه نوشته شده است. می بینید که استنباط آنها از عالم خیال به اینجا یعنی عشق میان زن و مرد منتهی شده است بعد برای اینکه این عشق تنها یک ارتباط حسی نیست بلکه یک نوع ارتباط معنوی است مربوط به عالم خیال می‌شود.

این انحراف چگونه در بین مردم غرب ایجاد شده است؟ در این انحراف اولین مرحله کار کربن است که به عنوان مورخ تفکر فلسفه مثلاً در مورد کار شیخ اشراق ایده‌های عالم خیال را که در آثار شیخ اشراق است بیان کرده، همین‌طور در مورد ابن عربی آثار او در عالم خیال را بیان کرده است.

در مقوله اول از لحاظ تاریخ تفکر به شیخ اشراق و ابن عربی اشاره کرده و این ایده را شرح داده است و مدتی بعد در مورد ملا صدرا نیز همین شرح را نوشته است و فلسفه عالم خیال را نقد کرده ولی فقط جنبه تاریخی داشته یعنی می گوید که در تاریخ تفکر فلسفه اسلامی، چگونگی سیر پیشرفت شرح داده شده و در مرحله بعد دیگر تاریخ نیست و خود کربن به عنوان یک فیلسوف آن را بررسی کرده و فضا و ساختاری را ساخته است.

جلسه پنجم ۹۵/۶/۷

منظور از کلمه قلب چیست؟ «لانه یتقلّب» دائم حرکت

می کند و لذا می گوید که «قلب بین الاصبعین الرحمن» به این حدیث استناد می کند که قلب بین دو انگشت پروردگار است و دائماً متقلب است، رمز حرکت قلب را یک رمز معنوی و وجودی می‌گیرد. بنابرین قلب دائما در حرکت و نوسان است، گاهی این طرف و گاهی آن طرف تا ثابت و مطمئنه شود و آرام گیرد و آرامش او هم جز با ذکر حق و یاد حق نیست «فالقی السمع لما قیل له» تا به آن چیزی که به او گفته می‌شود گوش دهد. این هم یک جمله معترضه درباره «القی السمع» است. «القاء سمع» به معنای شنیدن است ولی چرا القی السمع است؟

به یاد دارید که چه موضوعی در درس قبلی داشته‌ایم؟ در اینجا ظاهر است و باطن یک چیز دیگری است ولی در آنجا باطن انسان ظاهر است و فرق این دو در این است.

بعد در اینجا اشاره می کند که «و هذا المنزل هو المنزل خلق الله آدم علی صورته» که این بحث دیگری است، این منزل همان منزل «خلق الله آدم علی صورته» است که الان برای شما روشن شد یعنی انسان به صورت حق آفریده شده و آن نکته‌ای است که ابن عربی بسیار تکرار کرده است و انسان‌شناسی عارفانه اوست و این را مکررا عرض کردم که انسان برای ابن‌عربی انسان ناطق نیست «الانسان ماهو و الحیوان الناطق» اصلاً این را قبول ندارد زیرا اولاً معتقد است که همه موجودات ناطق هستند و برای او تمام عالم حی و ناطق است همان‌طورکه در جمال شناسی شیخ گفتیم که عالم زیباست برای اینکه عکس جمال حق است، عالم هم چون صورت حق است و اگر صورت حق است پس حق حی و ناطق است و عالم حی و ناطق است. استنادات ابن عربی هم به آیات قرآنی است «و ان من شئ الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحا» چگونه می‌شود که یک شئ تسبیح بگوید و ناطق نباشد؟ و درک نکند؟ و حی نباشد؟ او معتقد است و می گوید: تعریف فلاسفه که انسان حیوان ناطق است مورد قبول عرفا نیست آنها معتقدند همه چیز زنده و حی است و همه چیز نطق دارد منتها در شأن شما نیست و در نشئه شما نیست و شما آن را نمی‌فهمید «نطق خاک و نطق آب و نطق گل/ هست محسوس حواس اهل دل».

برای ابن‌عربی خیال یک نقش دارد و آن نقش این است که شما را از جسم بالا بکشد و به روح نزدیک و روح و معنا را برای شما محسوس کند و صور حسی است ولی صورت است و ماده نیست و به تعبیر خود او کثیف را لطیف می‌کند و یا لطیف را کثیف می‌کند.

یعنی چنانچه بین انسان و حق شباهت باشد یکی از آن شباهت‌ها که در حقیقت با صورت حق ست و یکی از آن‌ها و مهم‌ترین آنها خیال است اگر می‌خواهی قدرت حق را ببینی؟ خیال کن، خیال تو همین است و چیزی غیر از این نیست و پرواز می‌کند و در آن واحد همه جا می‌رود و در آن واحد در چیزی که نیست و در چیزی که هست تصرف می‌کند، هست را نیست و دور را نزدیک می‌کند و نزدیک را دور می‌کند، این کاری است که حق به شکل حقیقت انجام می‌دهد. برای شما مجازی است ولی حق حقیقتاً این کار را انجام می دهد.

جلسه ششم ۹۵/۶/۸

حال می‌گوید که اگر این را دانستی، بدان که انسان دو وجه دارد. اینجا را خوب دقت کنید تمام مباحثی را که عرض کردم اینجا هست «فاعلم ان للانسان وجهین» برای انسان این دو وجه است «وجها الی ذاته و وجها الی ربه» یک صورت و وجه به خودش و به نفس خودش دارد و یک وجه هم به رب خودش و خداوند دارد «وجها الی ربه و مع ای وجه توجهت الیه غبط عن الآخر» به هر وجهی که توجه کرده ای از آن وجه دیگر باز می‌مانی، اگر به نفس خودت توجه کرده‌ای دیگر به حق توجه نکرده‌ای و اگر به حق توجه کرده‌ای دیگر به خودت توجه نمی‌کنی «غیر ان هنا لطیفة انبهک علیها» یک لطیفه است و تو را به یک لطیفه و یک مسألهٔ ظریف هشدار می‌دهم.

«و ذلک انک اذا توجهت الی مشاهدة وجهک غبط عن وجه ربک ذا الجلال و الاکرام» و من تو را توجه می‌دهم و به این نکته هشدار می‌دهم که دو وجه دارد یک وجه رب تو دارد و یک وجه برای خود تو است اما اگر تو وجه خودت را کنار گذاشتی و به وجه پروردگار توجه کردی چه اتفاقی می‌افتد؟ «اذا توجهت الی مشاهدة وجهک غبط عن وجه ربک ذا الجلال و الاکرام» از آن وجه ذوالجلال و الاکرام باز می‌مانی «ووجهک هالک» و وجه تو از بین می‌رود و در قرآن داریم که «کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذالجلال و الاکرام» وجه تو از بین می‌رود. اگر به وجه خودت توجه کردی آن وجه را از دست می‌دهی و وجه پروردگار را از دست می‌دهی و وجه خود تو هم که «هالک» است از بین می‌رود و وقتی هم که بعدا به آن مقام شهود و حقیقت رسیدی یک وقت می‌بینی که غریب می‌مانی خود تو که وجه نداری و آن را از هم دست داده‌ای؟آن وجه تمام گردید آن وجه تا یک مدتی با تو بوده و حالا دیگر نیست و بعد از آن وحشت می‌کنی «تستوحش فیها» و دنبال وجه و چهره خودت هستی که با آن انس داشتی و برای تو عزیز

بوده اما حالا دیگر آن را پیدا نمی‌کنی «فلا تجده» آن را نمی‌یابی چون آن را از دست داده‌ای و با آن انس داشته‌ای و تمام زندگی با عشق به خود گذشته است، حال این را از تو می‌گیرند و یک‌دفعه حقیقت شکسته می‌شود و وقتی که همه چیز شکسته شد می‌گردی ولی آن را پیدا نمی‌کنی و وحشت می‌کنی چون دیگر کسی را نداری و وجه خدا را هم که از دست داده‌ای و اصلاً با آن نبوده‌ای اما «و اذا توجهت الی وجه ربک» اگر به وجه پروردگار خودت توجه کردی «وترکت وجهک» و وجه خودت را ترک و رها کردی «اقبل علیک» او به سوی تو رو می‌کند و پروردگار به تو توجه می‌کند.

اصلاً در عالم اسلام به مرگ عدم نمی‌گویند بلکه فوت می‌گویند، فوت یک چیزی است که حق استیفا می‌کند. توفی و متوفی که می‌گویند به چه معنا است؟ یعنی اینکه او را می‌گیرند «الله یتوفی الانفس حین موت» خداوند نفس او را می‌گیرد و نه اینکه او را محو کند و از بین ببرد و به عدم برگردد بلکه آن را از اینجا به جای دیگر منتقل می‌کند و لطیف‌تر می‌شود و جسم او را می‌گیرد و روح او را به تو باز می‌گرداند و در یک نشئه و در یک عالم دیگر وارد می‌شود که لطیف‌تر است مثل همین که در اینجا به عالم خیال که لطیف‌تر است منتقل می‌شود و به عالم علم که لطیف‌تر و معقول و خیلی لطیف‌تر از محسوس است. در واقع مرگ این گونه است و اصلاً مرگ به معنای نابودی و عدم نیست و تمام حرف‌ها از اساس این است که برای برخی مرگ به این معناست که تمام شد و دیگر هیچ چیزی نیست ولیکن اصلاً این‌گونه نیست بلکه انتقال و نقل است که از یک نشئه به یک نشئه دیگر نقل می‌کند.

«والباطن فی الحالتین مع الله فان المقام الالهی هذه صورته» مقام خدا و صورت او اینگونه است «فانه لعباده بصورته» خداوند برای بندگان خودش به دو صورت و به دو وجه است. خداوند در آیات قرآن هم خودش را منزه می‌داند و اگر هم برای شما تشبیه می‌آورد برای این است که با شما همراهی کند. اگر در تنزیه صرف باقی می ماند ما چه راهی به حق داشتیم؟ راهی به حق نداشتیم اگر همیشه می گفت که خداوند واحد قهار و اصلاً با شما هیچ ارتباطی ندارد، ما چه راهی به او پیدا کنیم و چگونه راه پیدا کنیم؟ هم تنزیه و هم تشبیه کرد، هم خودش را به ما نزدیک کرد و هم دور کرد و این عین حقیقت است.

«فالمومن الکامل بهذه المثابة» مؤمن کامل به این روش است «و هذا عین الکمال» این عین کمال است «فاحذر من الزیادة» از آن اضافه بترس اضافه‌ای که منافق به کار می‌برد. از این بترس که چیزی اضافه بگویی که به اعتراف خودت دروغگو باشی. مثل خدا باش و اخلاق خدا را پیش بگیر، اخلاق خدا چگونه است؟ با دشمنان خودش هم رحمت دارد. مگر نمی‌توانست کسی که دشمن حق است را از روی زمین محو کند؟ مگر نمی گوییم رحمانیت رحمان بر تمام خلائق و بر تمام موجودات است حتی بر دشمنان خودش؟

«بر این خان یغما چه دشمن چه دوست» این اخلاق خداست «گفت بر سر در سرای شیخ حسن خرقانی نوشته بود که هرکه در این سرا در آید نانش دهید و از ایمانش نپرسید» که این مدارات و نفاق است البته نه اینکه به معنای منفی باشد. نپرسید که چه ایمانی دارد؟ چون «هر که در این جهان به جان ارزد» خدا به او جان داده است، «در سرای بوالحسن به نان ارزد»، خدا به او جان داده است من چرا به او نان ندهم؟ اگر خدا به کسی که دشمن او و مخالف او است و به حق ایمان ندارد جان داده است شما چرا نمی خواهید به او نان دهید؟

یک نکته کلی هم می‌گوید که این نکته قابل توجه است، می‌گوید هیچ امر مذمومی در عالم علی‌الاطلاق نیست و این‌گونه نیست که به صورت سیاه و سفید بگوییم که این مطلقاً مذموم و یا اینکه مطلقاً ممدوح است «فما فی العالم امر مذموم علی الاطلاق و لا ممدوح علی الاطلاق». نمی‌توانید مطلقاً بگویید که یک چیزی خوب و یا بد است، بلکه باید وجوه و قراینی باشد که این را به طرف خوبی و یا بدی ببرد و این درس روشن و واضحی است. هیچ چیز مطلق نیست «فان الوجود مقید بالضرورة» و این حرف فلسفی است که ما با آن کاری نداریم.

«فالاطلاق» صحیح و کسی مطلق است که بتواند در هر صورت مقید باشد و آن تقیید هم زیانی به او نرساند که منظور او حق متعال است که حق ممکن است به هر صورتی ظاهر شود و جلوه کند ولی هیچ تقییدی برای او تقیید محسوب نمی‌شود مطلقاً فقط او می‌تواند مطلق باشد و بقیه نمی‌توانند مطلق باشند و هیچ موقع اطلاق نیست.

«و هو معکم این ما کنتم» هر جا که شما هستید خدا با شماست که این یک نوع صفت الهی است «من با شما هستم» «فهی اشرف الحالات» این بهترین و شریف ترین حالات است «لمن عرف میزانها» اگر میزان آن را تشخیص داد شریف ترین حالات انسان است.

اگر شما نفس و جان خودتان را در کف بگذارید و به حق تقدیم کنید چه کاری انجام داده‌اید؟ یک حادث را تقدیم به قدیم کرده‌اید، چه چیزی آورده‌اید؟ تو چه اعتباری دارد؟ جان تو حادث ولی او قدیم است و جان تو چه اعتباری نزد او دارد؟

افلاطون و حکمت هنر دینی

دکتر رضا کورنگ بهشتی



هدف اصلی این درسگفتارها این است که در چهارچوب آشنایی با «حکمت هنر دینی»، از فلسفهٔ افلاطون شناختی کلی به دست آوریم. پس روشن است که از پیش، مناسبتی میان فلسفه و جهان‌بینی افلاطون و مفهوم «حکمت هنر دینی» فرض کرده‌ایم. اما بنا بر یکی از تفاسیر رایج، افلاطون منتقد و حتی دشمن سرسخت هنر است و هنرمندان و شاعران را از آرمان‌شهر خود بیرون می‌راند. بر اساس این تفسیر آیا اندیشهٔ افلاطون با مفهوم «هنر دینی» نسبتی می‌تواند داشته باشد؟ پس به نظر می‌رسد با هر رویکردی نمی‌توان افلاطون را به‌عبارتی آموزگار حکمت هنر دینی دانست. بلکه باید رویکردی را برگزید که طبق آن، فلسفهٔ افلاطون، نخست، با مفهوم حکمت که معمولاً محتوایی الهی و معنوی دارد پیوند داشته باشد و دوم، با جهان‌بینی دینی هماهنگ باشد. البته این گزینش، حاصل نوعی جعل خودسرانه نیست بلکه گزینش سنت تفسیری‌ای است که دست‌کم از زمان افلوطین یعنی قرن سوم میلادی تا رنسانس و حتی تا اواخر قرن هجدهم ادامه داشته است. طبق این تفسیر، افلاطون را حکیمی الهی و اشراقی و به‌ویژه وارث حکمت معنوی و الهی فیثاغورثیان می‌دانند. به نظر می‌رسد بر اساس همین سنت تفسیری دیرپا و مستمر می‌توان از مناسبت افلاطون با حکمت هنر دینی سخن راند.

برای آشنایی کلی و مقدماتی با اندیشه‌های اصلی افلاطون می‌توان به این ترتیب پیش رفت:

بررسی دیدگاه افلاطون دربارهٔ وجود و حقیقت

(وجودشناسی)؛
بررسی دیدگاه افلاطون دربارهٔ شناخت یا معرفت (معرفت‌شناسی)؛
بررسی دیدگاه افلاطون دربارهٔ نفس انسان (نفس‌شناسی/انسان‌شناسی)؛
بررسی دیدگاه افلاطون دربارهٔ زیبایی (زیبایی‌شناسی)؛
بررسی دیدگاه افلاطون دربارهٔ هنر (فلسفهٔ هنر).

دلیل گزینش چنین ترتیبی این است که، چنانکه در آغاز گفتیم، هدف ما شناختن ربط «مبانی» حکمت هنر دینی با «مبانی» فلسفهٔ افلاطون و بررسی سازگاری یا عدم سازگاری آنها با یکدیگر است. پس مسأله هنر و بحث دربارهٔ هنر و آشنایی ما با دیدگاه افلاطون دربارهٔ هنر به طور طبیعی باید مبتنی بر دیدگاه‌های او دربارهٔ وجود و معرفت و انسان و نیز جایگاه و نقش زیبایی در نسبت با آنها باشد. اینها مبادی و اصول را شکل می‌دهند و ما بر اساس آن اصول و مبادی می‌توانیم دیدگاه او را دربارهٔ هنر درک کنیم.

دیدگاه افلاطون دربارهٔ وجود و حقیقت

مشهورترین آموزهٔ وجودشناختی افلاطون، آموزه یا نظریهٔ ایده‌ها یا مُثُل است.

الف) ایدهٔ افلاطونی چیست؟ ما در میان پدیده‌های بی‌شماری زندگی می‌کنیم. برای مثال درخت، گل، و یا انسان‌های خوب و عادل. ولی درخت‌های گوناگون در یک چیز اشتراک دارند و آن درخت بودن است. همچنین چیزهای زیبا در زیبایی و انسان‌های خوب و عادل در خوبی و عدالت مشترک‌اند. به عبارت دیگر آنچه درخت را درخت می‌کند، حقیقت درخت است و آنچه اشیای زیبا را زیبا می‌کند، حقیقت زیبایی است. افلاطون «حقیقت اشیا» را ایدوس (eidos) یا ایدهآ (idea) می‌نامد. در زبان فلسفهٔ اسلامی از ایده‌ها به مُثُل تعبیر می‌شود. ایده‌های افلاطونی، مفاهیم کلّی ذهنی نیستند بلکه واقعیت متعالی مستقل و جدا از ذهن دارند. افلاطون، ایده‌های واحد و منزّه از کون و فساد را «باشنده‌های واقعی» و «حقایق» نیز می‌نامد و آنها را در برابر موجودات متکثر جهان محسوس که دستخوش کون و فسادند، قرار می‌دهد. (گفتگوی «جمهوری»، کتاب پنجم از بند ۴۷۵ تا ۴۸۰؛ صص ۱۰۱۴-۱۰۰۶ ترجمهٔ فارسی دورهٔ آثار افلاطون، چاپ سوم، سال ۱۳۸۰)

ب) نقش و عمل ایده‌ها. ایده‌ها به طور کلّی سه نقش دارند: ۱) ایده، «علت نمونه‌ای» اشیاست. این نقش «وجودشناختی» در گفتگوی «تیمائوس» که دربارهٔ پیدایش جهان است، تشریح می‌شود. آفرینندهٔ جهان که دِمیورگوس نام دارد (یعنی خدای صانع و سازنده) برای آفرینش موجودات جهان، ابتدا به ایده‌ها می‌نگرد و موجودات را بر الگوی ایده‌ها می‌آفریند. پس، ایده‌ها اصل و نمونهٔ اعلای موجودات‌اند. ۲) ایده‌ها حقیقت اشیا هستند به طوری که برای شناختِ موجودات باید ایدهٔ هریک را شناخت. بنابراین متعلَق و موضوع معرفت حقیقی، ایده‌ها هستند. این نقش «معرفت‌شناختی»، به‌ویژه، در گفتگوی «جمهوری»، آخر کتاب پنجم (نشانی مذکور در پاراگراف قبل) و اواخر کتاب ششم (بندهای ۵۱۳-۵۰۵؛ صص ۱۰۵۴-۱۰۴۳) و کتاب هفتم (بندهای ۵۱۹-۵۱۴ و نیز بندهای ۵۳۴ -۵۳۲) بیان شده است. ۳) در زمینهٔ اخلاق، ایده‌ها همچون انگیزه و سرمشق عمل می‌کنند. در اینجا، با نقش «عملی» ایده‌ها و با وجه «عملی» فلسفهٔ افلاطون روبه‌رو می‌شویم (گفتگوی «فایدون»، بند ۶۹، صص ۴۶۷-۴۶۶).

این نقش‌های سه‌گانه، نشان می‌دهد که هرچند عالم معقول ایده‌ها از نظر افلاطون مستقل و ورای عالم محسوس است، اما پیوند میان این دو عالم و مشارکت موجودات در ایده‌ها (با تعبیر معروف متکسیس (μέθεξις/methexis)) یا حضور ایده‌ها در موجودات، برای وی مسئله‌ای بسیار مهم است. رابطهٔ میان ایده‌ها و جهان محسوس در این ابیات منسوب به میرفندرسکی این گونه بیان شده است:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی
صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت
بر رود بالا، همی با اصل خود یکتاستی

این سخن را درنیابد هیچ وهم ظاهری
گر ابونصرستی و گر بوعلی‌سیناستی

ایده‌ها هرچند وجود حقیقی و لایتغیر و سرمدی دارند، اما متکثرند. بنابراین، عالم مُثُل خالی از چندگانگی نیست. از این رو، افلاطون به حقیقت یگانهٔ دیگری در ورای مُثُل قائل است. این حقیقت یگانه در گفتگوی جمهوری «خیر» (ἀγαθός/agathos)، در گفتگوی سوفسطایی «یک حقیقی» (τό ἀληθῶς ἓν/to alēthōs hen)، و بالاخره در گفتگوی پارمنیدس، «یکِ یک» (το ἓν ἓν/to hen hen) نامیده می‌شود.

در گفتگوی پارمنیدس، افلاطون میان دو گونه یک فرق می‌گذارد. اولی را یکِ یک می‌خواند و دیگری را «یکِ باشنده» یا

«یک- وجود» (τo ἓν ὄν/to hen on) و در مورد یک یک می‌گوید که دوگانگی را در او راه نیست و در وجود و زمان مشارکت ندارد، تغییر نمی‌پذیرد و حتی نمی‌توان به معرفت و شناخت آن دست یافت. افلاطون، یک یک را، چنانکه گفتیم، یک حقیقی نیز می‌نامد که می‌توان آن را معادل «احد» دانست. یک باشنده اولین اصل دوگانه است زیرا «یک+بودن» است. بنابراین، یک باشنده اولین تعین یک یک است و می‌توان آن را با «واحد» یکی دانست. بدین‌ترتیب، یک باشنده سرآغاز چندگانگی و یا به سخن دیگر «امکان کل» است.

افزون بر این، باید گفت که خیر برین یا یک حقیقی از سویی تعالی محض است، یعنی برتر از همه چیز است و بالاتر از او چیزی نیست و همانند ندارد [همان که افلاطون با واژهٔ (ἐπέκεινα/epekeina) بیان می‌کند به معنی «فراتر بودن». در زبان‌های لاتینی، تعالی اصل اعلا یا حیثیت تنزیهی او را با اصطلاح Transcendence بیان می‌کنند که معنای لغوی آن «فرا-باشنده بودن» است]، ولی از سوی دیگر، به نحوی همه جا هست زیرا اگر به نحوی همه جا نمی‌بود، چیزی پایدار نمی‌ماند [در زبان‌های لاتینی، حضور فراگیر اصل اعلا در همه چیز و قرب رازآمیز او به همه چیز یا حیثیت تشبیهی او را با اصطلاح Immanence بیان می‌کنند که معنای لغوی آن «درون-باشنده بودن» است]. از این رو افلاطون به دو گونه از خیر برین یاد می‌کند؛ یعنی از طرفی در جمهوری خیر برین را به لحاظ جلال و قدرت برتر از ذات و وجود می‌داند، و از طرف دیگر در فایدون آن را نیرو و قدرتی می‌داند که نظم و پایداری جهان به یمن حضور بی‌واسطهٔ اوست. (گفتگوی «فایدون»، بند ۹۹، ص ۵۰۳)

مراتب معرفت در نظر افلاطون

افلاطون در پایان دفتر ششم از گفتگوی جمهوری، تمثیلی ارائه می‌دهد که به «تمثیل خط» معروف است (۵۱۱e-۵۰۹d). او در آن به چهارگونه شناخت قائل می‌شود به گونه‌ای که هریک از انواع چهارگانهٔ معرفت دارای متعلق خاص خود است:

۱. **ظنّ یا گمان**: موضوع گمان، تصاویر و سایه‌ها هستند؛ مثلاً تصویر درخت در آب و یا سایه‌های چیزهای گوناگون دیگر. به عبارت دیگر، اگر فقط سایه‌ها و تصاویر را هست بدانیم، معرفتی که از آن به دست می‌آید همان ظنّ و گمان خواهد بود.

۲. **اعتقاد یا باور**: موضوع اعتقاد، خود چیزها هستند؛ مانند درخت‌ها، کوه‌ها، حیوانات و یا انسان‌ها

۳. **استدلال یا تفکر [حصولی]**: این بار، نفس خود اشیاء محسوس را همچون تصویر به کار می‌گیرد و به علاوه از مفروضاتی (ὑποθέσεων/hupotheseōn) حرکت می‌کند نه به سوی مبدأ (ἀρχή/arkhē) آن مفروضات بلکه به سوی نتایج ناشی از آنها. (متعلق این مرتبه، ریاضیات است و به طور کلی‌تر حوزهٔ مفاهیم و تعاریف و استدلال‌ورزی)

۴. **تعقّل [شهودی و حضوری]**: تعقل بر خلاف تفکر یا استدلال، از تصاویر بهره نمی‌گیرد و مفروضات را نه همچون اصول یا مبادی مسلم بلکه چنانکه هستند یعنی همچون مفروضات می‌انگارد و با توان دیالکتیکی به سوی «اصل نامفروض و نامشروط» (ἀρχὴν ἀνυπόθετον/arkhēn anupotheton) که اصل همه چیز است می‌رود و از آن به سوی همه نتایج وابستهٔ بعدی حرکت می‌کند و در این مسیر تنها به کمک ایده‌ها عمل می‌کند و در ایده‌ها سیر می‌کند و پایان سیرش نیز در ایده‌هاست. بنابراین، متعلق تعقل همان ایده و در نهایت خیر برین است. در این مرتبه، تعقل دیگر با محسوسات سر و کار ندارد بلکه از ایده‌ای به ایدهٔ دیگر می‌رود. بنابراین، با استدلال می‌توان به تعریف و مفهوم رسید و نه به اصل اشیاء. افلاطون شیوهٔ تعقل را «دیالکتیک» می‌نامد که آخرین مرحلهٔ فعالیت فلسفی است. وی در «جمهوری»، دربارهٔ دیالکتیک چنین می‌گوید: «آن کس که به وسیلهٔ دیالکتیک و به مدد عقل و بی‌استفاده از حواس می‌کوشد تا به ذات هرچیز برسد و بازنمی‌ایستد تا به یمن تعقل به خود خیر دست یابد، وی به نهایت سرای معقول می‌رسد». (بند ۵۳۲)

دربارهٔ نفس نزد افلاطون به بیان دو نکته بسنده می‌کنیم. نخست قوای سه‌گانهٔ نفس و سپس وحدت و یگانگی نفس

الف) قوای سه‌گانهٔ نفس: افلاطون دربارهٔ پاره‌های مختلف نفس، از جمله در دفترهای چهارم (۴۴۱e-۴۳۶a) و نهم (۵۸۱b-۵۸۰d) جمهوری سخن می‌گوید. وی نفس را دارای سه قوّه به قرار زیر می‌داند

۱. قوّه‌ای که ناظر بر تمایلات گوناگون بشر است؛ مانند خوردن، آشامیدن، کسب ثروت، سودجویی و کامجویی و به سبب کثرت این تمایلات و خواهش‌ها، نامیدنش به نامی واحد دشوار است. اما به سبب اصلی‌ترین و قوی‌ترین عنصرش که همانا روی آوردن به خواهش‌ها و شهوات گوناگون (ἐπιθυμίαι/epithumiai) است، آن را جزء خواهشگر و شهوانی (ἐπιθυμητικός/epithumētikos) می‌نامیم. افلاطون آن را جزء پول‌پرست (φιλοχρήματος/philokhrēmatos)

و نفع‌پرست (φιλοκερδής/philokerdēs) هم می‌نامد.
۲. قوّه‌ای که انسان به سبب آن احساس خشم می‌کند (θυμοῦται/thumoutai) و بنابراین ناظر بر مبارزه و دفاع است. این جزء متهور و جسور (θυμοειδής/thumoeidēs) به کسب قدرت و افتخار/شهرت و پیروزی میل دارد.
۳. قوّه‌ای که انسان به وسیلهٔ آن به یادگیری و فهم روی می‌آورد (μανθάνει/manthanei) و به اندیشه و محاسبه (λογισμός/logismos) [محاسبه به معنای عمیق] می‌پردازد. این قوّه اندیشه‌گر و محاسبه‌گر [به معنای دوراندیشی و حزم] (λογιστικόν/logistikon) نام دارد و پیوسته به شناخت حقیقت متمایل است از این رو جزء دانش‌دوست (φιλομαθής/philomathēs) و حکمت‌دوست/فیلسوف (φιλόσοφος) هم خوانده می‌شود.

بنابراین، عقل و خشم و تمنا (شهوت) قوای سه‌گانهٔ نفس را تشکیل می‌دهند. هنگامی که قوای سه‌گانهٔ نفس با یکدیگر هماهنگ باشند، عدالت در نفس برقرار خواهد شد. هماهنگی این سه قوّه نیز زمانی حاصل می‌شود که عقل بر نفس تسلط یابد و نیروی خشم از عقل پیروی کند و در خدمت آن درآید. آن گاه عقل و خشم با یکدیگر بر قوّهٔ تمنا نظارت می‌کنند زیرا تمنا در نفس بیشتر از دو قوّهٔ دیگر جای دارد و هیچ گاه سیر نمی‌شود.

نفس در نظر افلاطون

دربارهٔ نفس نزد افلاطون به بیان دو نکته بسنده می‌کنیم. نخست قوای سه‌گانهٔ نفس و سپس وحدت و یگانگی نفس

الف) قوای سه‌گانهٔ نفس: افلاطون دربارهٔ پاره‌های مختلف نفس، از جمله در دفترهای چهارم (۴۳۶a–۴۴۱e) و نهم (۵۸۰d–۵۸۱b) جمهوری سخن می‌گوید. وی نفس را دارای سه قوّه به قرار زیر می‌داند

۱. قوّه‌ای که ناظر بر تمایلات گوناگون بشر است؛ مانند خوردن، آشامیدن، کسب ثروت، سودجویی و کامجویی و به سبب کثرت این تمایلات و خواهش‌ها، نامیدنش به نامی واحد دشوار است. اما به سبب اصلی‌ترین و قوی‌ترین عنصرش که همانا روی آوردن به خواهش‌ها و شهوات گوناگون (ἐπιθυμίαι/epithumiai) است، آن را جزء خواهشگر و شهوانی (ἐπιθυμητικός/epithumētikos) می‌نامیم. افلاطون آن را جزء پول‌پرست (φιλοχρήματος/philokhrēmatos) و نفع‌پرست (φιλοκερδής/philokerdēs) هم می‌نامد.
۲. قوّه‌ای که انسان به سبب آن احساس خشم می‌کند (θυμοῦται/thumoutai) و بنابراین ناظر بر مبارزه و دفاع است. این جزء متهور و جسور (θυμοειδής/thumoeidēs) به کسب قدرت و افتخار/شهرت و پیروزی میل دارد.
۳. قوّه‌ای که انسان به وسیلهٔ آن به یادگیری و فهم روی می‌آورد (μανθάνει/manthanei) و به اندیشه و محاسبه (λογισμός/logismos) [محاسبه به معنای عمیق] می‌پردازد. این قوّه اندیشه‌گر و محاسبه‌گر [به معنای دوراندیشی و حزم] (λογιστικόν/logistikon) نام دارد و پیوسته به شناخت حقیقت متمایل است از این رو جزء دانش‌دوست (φιλομαθής/philomathēs) و حکمت‌دوست/فیلسوف (φιλόσοφος) هم خوانده می‌شود.

بنابراین، عقل و خشم و تمنا (شهوت) قوای سه‌گانهٔ نفس را تشکیل می‌دهند. هنگامی که قوای سه‌گانهٔ نفس با یکدیگر هماهنگ باشند، عدالت در نفس برقرار خواهد شد. هماهنگی این سه قوّه نیز زمانی حاصل می‌شود که عقل بر نفس تسلط یابد و نیروی خشم از عقل پیروی کند و در خدمت آن درآید. آن گاه عقل و خشم با یکدیگر بر قوّهٔ تمنا نظارت می‌کنند زیرا تمنا در نفس بیشتر از دو قوّهٔ دیگر جای دارد و هیچ گاه سیر نمی‌شود.

ب) یگانگی و وحدت نفس: نفس در عین داشتن قوای سه‌گانه‌اش، دارای وحدت است. این وحدت به سه لحاظ دارای اهمیت و قابل بررسی است: نخست به لحاظ هماهنگی قوای آن که پیشتر بررسی کردیم؛ دوم به لحاظ جاودانگی نفس و نامیرایی آن؛ و سوم به لحاظ اینکه نفس همان طبیعت یگانهٔ بشر یا خود حقیقی اوست.

نقش اساسی زیبایی در سلوک شناختی و وجودی انسان به سوی حقایق معقول و در نهایت رساندنش به «آستانهٔ خیر و در پیشگاه منزلگه آن» (فیلبوس، ۶۴c)

نسبت زیبایی با حقیقت و خیر را در سه گفتگو بررسی می‌کنیم: فیلبوس، مهمانی و فایدروس.

افلاطون در گفتگوی فیلبوس، نسبت زیبایی با خیر و حقیقت و نیز نقش آن در برانگیختن خرد به سوی درک حقیقت و طلب خیر را با توجه به مفهومی از زیبایی که با تناسب، نظم و اندازه گره خورده است تبیین کرده است. به علاوه، در این گفتگو پیوند زیبایی با گونه‌ای لذت یا خوشی را که لذت حقیقی یا لذت دارای اندازه می‌نامد، تصدیق می‌کند. اما افلاطون

در گفتگوهای مهمانی و فایدروس به زیبایی به مثابه مثال یا ایدهٔ زیبایی نظر می‌کند و بنابراین آن را از منظر بنیادی‌تری می‌نگرد.

در گفتگوی مهمانی بحث از زیبایی و نسبت آن با خیر و حقیقت در زمینهٔ موضوع اصلی این گفتگو یعنی پرسش از ماهیت عشق به میان می‌آید. سقراط با استناد به روایتی اسطوره‌ای که از کاهنه‌ای به نام دیوتیما شنیده است دربارهٔ عشق سخن می‌گوید. بر اساس این اسطوره عشق دایمونی است که پدرش پوروس، خدای جویندگی و تلاش و مادرش پنیا خدای فقر و تنگدستی است و نطفه‌اش در زادروز آفرودیت الههٔ زیبایی بسته شده است. بنابراین عشق ترکیبی از فقر و طلب مداوم است و آنچه طلب می‌کند زیبایی است. غایت طالب زیبایی این است که زیبایی را از آن خود سازد (۲۰۴e). اما انسان خواستار از آن خود ساختن چیزی است که آن را خیر بداند. از این رو آنچه به راستی متعلق به خود می‌داند خیر است و دیگر هیچ (۲۰۵e). بدین‌سان طلب زیبایی یا عشق در تحلیل عمیق‌تر چیزی جز طلب داشتن خیر برای همیشه نیست (۲۰۶a). بنابراین خیر در چهرهٔ زیبایی، طلب خود را در همه چیز بیدار می‌کند. ثمرهٔ این طلب، غایت قصوای آدمی یعنی سعادت است (۲۰۵a). وصول به این سعادت از راه گام برداشتن در راه عشق دو مرحلهٔ اساسی دارد . اولین مرحله باروری و زایش در زیبایی (۲۰۶b,e) است که هم در جسم و هم در نفس می‌تواند محقق شود. مرحلهٔ دوم آن یگانه شناسایی خاصی (۲۱۰d; ۲۱۱c) است که موضوعش مثال یا ایدهٔ زیبایی است. این مرحلهٔ نهایی در عالی‌ترین پارهٔ وجود آدمی یعنی خرد محقق می‌شود. ایدهٔ زیبا غایت همهٔ کوشش‌های پیش‌گفته است (۲۱۰e) و از این لحاظ بار دیگر با خیر پیوند می‌یابد که ویژگی اساسی آن، غایت همهٔ تلاش‌ها و مطلوب بودن برای همه است. همچنین ایدهٔ زیبا سرمدی است، نه به وجود می‌آید و نه از بین می‌رود (همواره به یک حال می‌ماند) (۲۱۱a)، پاک و ناب و بی‌آمیزش است (۲۱۱e). به سخن دیگر صفات ایدهٔ زیبا همچون هر ایدهٔ دیگری همان صفات وجود حقیقی است.

اما چرا زیبایی مسیری است که به خیر و حقیقت منتهی می شود؟ چرا و چگونه درک زیبایی برای انسان امکان‌پذیر است به گونه‌ای که با تکیه بر این ادراک به رؤیت زیبایی حقیقی و وصول به خیر و حقیقت می‌توان نایل شد؟ بررسی گفتگوی فایدروس پاسخی برای این پرسش‌ها فراهم می‌آورد. در این گفتگو نیز مانند گفتگوی مهمانی بحث از زیبایی در زمینهٔ بحث از عشق به میان می‌آید اما این بار مسئله از زاویهٔ دیگری بررسی می‌شود؛ یعنی به جای اینکه نشان داده شود که عشق به زیبایی انسان را در چه مسیری و چگونه هدایت می‌کند، دربارهٔ این موضوع بحث می‌شود که منشاء و مبداء عشق چیست. به سخن دیگر از چه روی عشق می‌تواند در آدمی کارگر افتد و او را به جنبش درآورد. بررسی مسئلهٔ مبداء عشق به بررسی ماهیت نفس پیوند می‌خورد. سقراط باز هم به یک بیان تمثیلی توسل می‌جوید که بر اساس آن نفس به ارابه‌ای بالدار با دو اسب سفید و سیاه و یک ارابه‌ران تشبیه شده است. در این تمثیل ارابه‌ران رمز عقل یا خرد، اسب سفید رمز اراده و همت و اسب سیاه رمز شهوت یا خواهش و تمنا است. در این تمثیل نفوس انسانی پیش از جای گرفتن در تن، همراه با گروه خدایان به فرماندهی زئوس عزم سفری آسمانی می‌کنند. بدین‌ترتیب نفوس انسانی از قبل، همچون رازآشنایان و محرمان اسرار به حریم خجسته‌ترین حقایق راه یافته‌اند و جلوه‌های مسعود، آرام، بسیط و کامل آنها را در پرتو نوری پاک دیده‌اند (۲۵۰c). شاید بتوان گفت این نور پاک همان زیبایی راستین است که به گفتهٔ سقراط درخشش و روشنایی خاصی دارد (۲۵۰b,d) و با درخشش خود حقایق را نمایان ساخته است. به باور او در روی زمین هم زیبایی این امتیاز را دارد که با درخششی بیشتر بر روشن‌ترین و تواناترین حس تن یعنی بینایی نمایان می‌شود و از همه چیز دوست‌داشتنی‌تر است و اگر نفس انسان مبتلای فساد نشده باشد با دیدن آن به یاد خود زیبایی می‌افتد و به سوی زیبایی راستین و در نهایت به رؤیت حقایق در پرتو آن کشیده می‌شود (۲۵۰d,e).

هنر از نظر افلاطون

در اینجا می‌کوشیم به‌اجمال نشان دهیم که چگونه می‌توان از مباحث پیش‌گفته به‌عنوان مبانی‌ای استفاده کنیم تا فهم عمیق‌تری از دیدگاه افلاطون دربارهٔ هنر به دست آوریم.

۱. یکی از مفهوم‌های اصلی‌ای که افلاطون در بررسی چیستی هنر از آن استفاده می‌کند، مفهوم «تقلید» یا «محاکات» (میمسیس) (μίμησις/mimēsis) است. دربارهٔ نقد افلاطون به هنر به‌مثابهٔ نوعی تقلید باید این مسئله را بررسی کرد که آیا این نقد متوجه خود تقلید است یا اینکه متوجه گونه‌ای از تقلید. به عبارت دیگر، افلاطون هنر را از آن حیث که تقلید است نقد فلسفی می‌کند یا از آن حیث که از چه چیز و چگونه تقلید

می‌کند. در مباحث وجودشناسی، توجه به نقش ایده‌ها به‌عنوان «علت نمونه‌ای» یا «الگو» هم در نظام عالم و هم در زندگی انسانی، زمینه‌ساز فهم بهتری از مفهوم تقلید در نظام فکری افلاطون است.

۲. چنانکه دیدیم زیبایی یکی از مبانی اندیشهٔ افلاطون را تشکیل می‌دهد و نقشی اساسی در سلوک آدمی به سوی رسیدن به کمال و سعادت دارد. از این رو باید به دیدگاه افلاطون دربارهٔ نسبت هنر با زیبایی توجه داشت. یکی از اشارات اصلی او به این نسبت را در دفتر سوم **جمهوری** می‌یابیم (۴۰۳c). به گفتهٔ او غایت هنر (به عبارت دقیق‌تر، **موسیکه** (μουσική/mousikē) یعنی هنرهایی که موساها یا میوزها، ناظر و الهام‌بخش آنهایند)، عشق به زیبایی است. بر اساس این اشاره باز می‌توان به این پرسش اندیشید که هنر اساساً از چه چیز و چگونه باید تقلید کند. توجه به پیوند زیبایی با نظم، اندازه و تناسب نیز (دست‌کم در مرتبهٔ طبیعت و زندگی انسانی) در اندیشیدن به آن پرسش می‌تواند راه‌گشا باشد.

۳. افلاطون در دفتر دوم جمهوری (۳۷۶e) تصریح می‌کند که **موسیکه** (یا بگوییم هنر به طور کلی) در وهلهٔ نخست، با تربیت (παιδεία/paideia) سر و کار دارد و در وهلهٔ دوم این تربیت متوجه تربیت نفس (پسوخه) است در کنار تربیت بدنی یا **گومناستیکه** (γυμναστική/gumnastikē). بدین‌سان در اندیشهٔ افلاطون هنر با نفس‌شناسی (روان‌شناسی) ربط می‌یابد (نک. سرآغاز دفتر دهم **جمهوری**). پرسشی که در این باره باید بدان اندیشید این است که هنر، کدام جزء یا اجزاء نفس را می‌پرورد. در این خصوص شناخت اجزاء نفس و لذات متناسب با هر کدام اهمیت می‌یابد (نک. دفتر نهم **جمهوری**). در خصوص لذت‌بخشی هنر، به نسبت زیبایی با لذت و خوشی نیز باید توجه کرد.

۴. مفهوم اساسی دیگری که در دیدگاه افلاطون دربارهٔ هنر یا به بیان دقیق‌تر هنر شاعری باید بدان توجه کرد، مفهوم الهام یا جذبهٔ شاعرانه است. توجه به این مفهوم به فهم بهتر نسبت میان شعر و فلسفه به‌طور خاص و نسبت میان هنر (تخنه) و فلسفه به‌طور کلی در اندیشهٔ افلاطون کمک می‌کند (در فهم نسبت اخیر، مفهوم هنر به‌عنوان تقلید را نیز باید در نظر داشت). شرط درک مناسب این نسبت‌ها، توجه دوباره به مراتب معرفت و طبقه‌بندی علوم در فلسفهٔ افلاطون است.

حکمت اشراق

دکتر بابک عالیخانی



جلسه اول ۹۵/۵/۵

در مواجهه با حکمت اشراق دو رویکرد و وجهۀ نظر وجود دارد: رویکرد حوزوی و رویکرد دانشگاهی. پژوهشگرانی چون دکتر یثربی و حجة الاسلام یزدان‌پناه با رویکرد حوزوی آثاری منتشر کرده‌اند. دکتر یثربی به سبک اسکولاستیک خصوصاً به مقایسۀ آراء سهروردی با ابن‌سینا پرداخته است. جناب آقای یزدان‌پناه نیز در کتاب دو مجلّدی خود تحت عنوان حکمت اشراق (گزارش، سنجش و شرح و سنجش دستگاه فلسفی سهروردی) به سبک اسکولاستیک حکمت اشراق را از دیدگاه صدرائی بررسی کرده است. از سوی دیگر، سالها پیش از این پژوهندگان، کربن با رویکردی دانشگاهی به شرح حکمت اشراق پرداخته بوده است.[1] ممیّزۀ رویکرد هانری کربن، دیدگاه گنوستیک و رمزگشایانۀ او در این باب است. به نظر می‌رسد که طریق درست و رویکرد جامع در مطالعه و بررسی فلسفۀ سهروردی، جمع بین این دو وجهۀ نظر و توجّه به هر دو جنبۀ بحثی و ذوقی حکمت اشراق است.

در حکمت اشراق، به جامعیّت و تمامیّت غیر قابل وصفی برمی‌خوریم. در این جلسات، به بررسی رویکرد ذوقی و مداقّه در خصوص رموز دقیق حکمت اشراق می‌پردازیم و در این طریق از فصول آغازین مجلّد دوم کتاب اسلام در سرزمین ایران، نوشتۀ هانری کربن بهره خواهیم برد.

در خصوص معنی لغوی کلمۀ اشراق سه جنبه را باید در نظر گرفت. یکی زمان و مکان طلوع

خورشید است. زمان آن در سحرگاه و مکان آن در مشرق است. دومین نکته که باید در نظر بگیریم فروغ بامدادی است. عبارت «مطلع فجر» بهتر از «طلوع فجر» نشانگر زمان و مکان مورد نظر سهروردی و معادل کاملاً مناسبی برای عبارت لاتینی aurora consurgens به شمار می‌رود.

سومین و مهمترین نکته، خود خورشید است. منظور از خورشید در فلسفهٔ اشراق، نفس ناطقهٔ انسانی است که شیخ اشراق از آن با عنوان نور اسفهبدی یاد می‌کند. آنچه در حکمت اشراق مدّ نظر است، طلوع حقیقت است. حقیقت نفس ناطقه که اکنون بر ما پنهان است، هویدا خواهد شد. می‌توان به یک اعتبار، شمس را «خود» و به اعتبار دیگر شمس را «حق مطلق» نامید. ما از خود هیچ نداریم، آنچه حقیقت دارد عبارت است از حقّ مطلق (شمس حقیقت).[۲]

سهروردی به درستی، سرچشمه‌های معرفت را در برهان، عرفان (سیر و سلوک) و از همه بالاتر در نامه‌های آسمانی و کاملترین آنها، یعنی قرآن کریم یافته است. به نظر می‌رسد کلمهٔ «اشراق» نیز برگرفته از آیاتی مانند آیهٔ شریفهٔ «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» است. کلمهٔ اشراق در حالت مصدری به معنای تابش است، کما اینکه در مصحف شریف، اشراق به معنای «صبحگاه»[۳] نیز آمده است. نَفْس ظلمانی با تابشهای عالم مینو منوّر می‌گردد. اشراقیان انکشاف حقیقت را با رمز اشراق شمس نشان داده‌اند. سرچشمهٔ علم شهودی عبارت است از نفس هریک از ما که بی‌واسطه با حقیقت مرتبط می‌تواند شد، بر خلاف واسطه و فاصله‌ای که در علوم حصولی مطرح است. معرفت نفس که سرلوحهٔ آموزه‌های سقراط در مغرب و پیشوایان دینی در مشرق بوده، به عنوان بهترین و سودمندترین معرفت مطرح شده است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». ماحصل مطلب در حکمت اشراق توصیه به شناخت خویشتن خویش است و از این رهگذار است که شناخت خدای تعالی نیز حاصل می‌شود.

در نزد سهروردی معنی شرق مراتب دارد: شرق اصغر، شرق میانه، شرق اکبر. بنابراین، طلوع خورشید را نیز می‌توان در چند سطح در نظر گرفت: در سطح نَفْسی، مثالی و عقلی. شرق نفسانی را شرق اصغر، شرق مثالی را شرق میانه و شرق عالم عقل را شرق اکبر می‌نامد. این واژه صورت جمع نیز دارد. در قرآن کریم از «مشارق» سخن به میان آمده است: «وَرَبُّ الْمَشَارِقِ»، سوگند به خداوندگار مشرقها. صورت جمع به این سبب است که مشرق منحصر در مشرق جغرافیایی نیست، بلکه مشرقهای باطنی را نیز باید در نظر گرفت. همچنین در قرآن کریم از «رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَ رَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ» یاد شده است. شاید در اینجا مقصود، مشرق و مغرب دو عالم شهادت و غیب باشد.

یکی از همنامان سهروردی، شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی است که پس از وی میزیسته است. وی صوفی بزرگ بغداد در زمان خویش و استاد و مرشد شیخ اجل، سعدی (علیه الرّحمه) بوده است. همنام دیگر سهروردی، ابوالنَّجیب سهروردی نیز عارف بزرگ منطقهٔ زنجان است که در طرق خانقاهی، شخصیّت کاملاً شناخته‌شده‌ای است. او یکی از شاگردان برجستهٔ احمد غزالی است.

در دورهٔ صفویه، متفکران بزرگی چون میرداماد، ملاصدرا و قاضی سعید قمی با حکمت اشراق آشنا بوده‌اند. در واقع، گذشته از ابن‌ابی‌جمهور که پیش از زمان صفویه می‌زیسته است، از زمان صفویه بود که شیعه، اشراق را از آن خود دانست. تخلّص میرداماد فیلسوف بزرگ صفوی و استاد جناب ملاصدرا، در دیوان اشعارش «اشراق» بوده است. صدرالمتألهین نیز مدّتها اشراقی محض بوده، ولی بعدها تحت تأثیر ابن عربی به شرح و بسط نظریهٔ وحدةالوجود در قالب فلسفه پرداخته است.

بعد از غزالی، یک قاضی و فیلسوف اندلسی به نام ابن‌رشد در غرب جهان اسلام احیاء فلسفهٔ ارسطویی را وجههٔ همّت خویش قرار داد، ولی در این راه توفیقی حاصل نکرد. مورّخان غربی با تکیه بر این مورد و نگاه غرب‌محور خود، از مرگ فلسفه در جهان اسلام سخن رانده‌اند. مرحوم کربن به این رأی اعتراض می‌کند. با ظهور شیخ اشراق نوزایی فلسفه کاملاً مشهود است. در واقع، سطح متعالی‌تری از فلسفه جایگزین فلسفهٔ مشاء شد. مورّخان غربی این موضوع مهم را نادیده گرفته‌اند که حتّی در زمانی که فلاسفه مورد تکفیر بودند، برخی به قیمت جان خود به احیاء آن اهتمام ورزیده‌اند.

به نظر می‌رسد که سهروردی باطناً اهل تشیّع بوده است. مرحوم کربن در این باره سه دلیل اقامه کرده است: سهروردی در کتاب حکمةالاشراق از «قیّم‌الکتاب» به معنای کسی که حافظ و نگهدارنده و مفسّر کتاب حکمةالاشراق است، یاد کرده است. فهم درست و دقیق این کتاب تنها از طریق مدد خواستن از «قیّم‌الکتاب» حاصل می‌شود. این تعبیر طنینی شیعی دارد؛ چرا که شیعیان قرآن را از عترت جدا نمی‌سازند و ائمهٔ هدی (علیهم‌السلام) را مفسّران و نگاهدارندگان راستین و حقیقی مصحف شریف محسوب می‌دارند. دلیل دوم بر گرایش شیعی شیخ اشراق عبارتی از کتاب تلویحات

است: «اِصْعَد الی آل طاسین (آل طه و آل یاسین) حتّی تَری رَبَّکَ بِالْمِرصاد». ترجمه: بالا رو به جانب خاندان مقدّس، تا به واسطهٔ ایشان خدای خود را ببینی. پژواک شیعی این عبارت کاملاً آشکار است. دلیل سوم، سخن گفتن از قطب و امام ظاهر یا مستور در مقدّمهٔ کتاب حکمةالاشراق است. به نظر می‌رسد سهروردی از این کلام حضرت امیر(ع) به کمیل بهره برده است: «زمین هیچگاه از حجّت خدا خالی نخواهد ماند؛ گاه این حجّت آشکار و گاه پنهان است». کربن به این دلایل، استدلال می‌کند که سهروردی گرایشی پنهانی به تشیّع داشته، ولی آن را آشکار نساخته است.

سهروردی در مقدّمهٔ کتاب حکمةالاشراق وقتی از سلسلهٔ عرفا و اولیا سخن می‌رانَد، در واقع، به این نکته اشاره می‌کند که شریعت لبّ و مغز و باطنی دارد که آن را در عالَم دوستی و وَلایت بایستی جُست. احکام شریعت تنها وجههٔ ظاهری آن را آشکار می‌سازد. حضرت امیر (ع) و اوصیای ایشان حقایق باطنی و تاویل شریعت و تنزیل را عرضه می‌دارند. شیعه بر این باور است که برای فهم درست و دقیق کتاب آسمانی باید به اولیای مقدّس رجوع کرد.

فقیهان محکمهٔ حلب بر این باور بودند که سهروردی یکی از ضروریّات دین اسلام را که ختم نبوّت است، انکار می‌کند. در حالی که شیخ اشراق به ختم نبوت از بُن دندان باور داشته و در خطبهٔ بعضی از رساله‌های خود آورده است: درود بر پیامبری که نبوّت را ختم بدو کردند. آنچه از دید فقیهان دور مانده بود این بود که بعد از ختم نبوّت، عصارهٔ دین که ولایت و دوستی است، ختم نمی‌شود. سهروردی بر این عقیده بود که اگر نبوّت و رسالت ختم شده، ولی جوهرهٔ آن ختم‌نشدنی است و ادامهٔ آن سلسلهٔ مقدس باطنی در دست ائمّه و پیشوایان الهی است.

بعضی بر این باورند که شیخ اشراق به دلیل گرایش‌های ایرانی (که به نظر ظاهربینان همان مجوسیَّت است) جان خویش را از دست داد. از دید قشریون، استفاده از کلمات نزدیک به زبان پهلوی در آثار سهروردی نوعی احیای مجوسیَّت تلقی می‌شده است. برخی دیگر چون شهرزوری اعتقاد دارند سهروردی به دلیل گرایشهای فلسفی خود به قتل رسیده است. در دیدگاه فقهای بعد از امام محمد غزالی، فلسفه مساوی کفر انگاشته می‌شده است. عدّه‌ای دیگر در این میان، گرایشهای صوفیانهٔ شیخ اشراق را باعث شهادتش می‌شمارند، کما اینکه عین‌القضاة همدانی را نیز به دلیل مشابهی، یعنی به دلیل بیان کلمات صوفیانه‌ای که از دید ظاهربینان بوی کفر و الحاد می‌داد، به شهادت رساندند.

بعضی هم قائلند که سهروردی شهید گرایشهای سیاسی خویش شده است، چرا که وی در صدد تغییر رژیم‌های سیاسی وقت و متحوّل کردن فضای سیاسی خاورمیانهٔ آن دوران، برآمده است. به نظر مرحوم کربن، گرایش پنهان شیعی شیخ اشراق سبب شهادت اوست.

سهروردی در میان سه رشتهٔ معنوی ایران و اسلام و یونان جمع موزون و نه التقاط ناموزون ایجاد کرده است. در نظر او آل طاسین که عبارت از خاندان پیامبر(ص) است، در میانه و زردشت در جانب شرقی و افلاطون در جانب غربی واقع است.

جلسهٔ دوم ۹۵/۵/۱۲

یکی از اوّلین اساتید سهروردی در جوانی شیخ مجدالدین جیلی بوده است. او از شاگردان امام محمّد غزالی بود. او استاد فخرالدین رازی نیز بوده است.

مؤسّس فلسفهٔ اشراق، برهان را با کشف و شهود جمع کرده است. در نزهةالارواح شهرزوری آمده که از فخرالدین رازی در خصوص سهروردی سؤال کرده‌اند. وی سهروردی را به نابغه بودن ستوده است. در مقابل، سهروردی در خصوص قابلیتهای فلسفی فخرالدین رازی محتاطانه لب به سخن گشوده است.

سهروردی در ابتدا فیلسوف مشّایی‌مشرب بوده که به واسطهٔ تحوّلاتی که در ضمیر او رخ داده، به سیر و سلوک و طی مدارج طریقت پرداخته است. اشراقی که سهروردی از آن سخن می‌رانَد، بسی بالاتر از اشراقی است که نظر به کتاب سوختهٔ الانصاف و کتاب حکمةالمشرقیه به ابن‌سینا نسبت داده‌اند. در واقع سهروردی راه ابن‌سینا را ادامه داده و کار وی را تعالی بخشیده است.

بعدها سهروردی، بر اساس تعالیم افلاطون و با پذیرفته شدن در دربار سلاجقه در شرق آناطولی به دنبال آموزش و تعلیم امیرزاده‌ها و شاهزاده‌ها و به تبع آن در جستجوی ایجاد تحوّل سیاسی در منطقهٔ خاورمیانه بوده است.

کربن نسبت به دولت فاطمی‌ها چندان خوش‌بین نیست، چرا که معتقد است تشیّع صرفاً یک مرام و مشرب باطنی است. تشکیل یک دولت و رقابت با دولتهای ظاهری دیگر، دور شدن از مرام اصلی تشیّع را در پی دارد. به این ترتیب، گویا تشیّع اسماعیلی از درون دچار تعارض شده است. در شیعهٔ اثنی عشری اعتقاد بر این است که از سال ۳۲۹ هجری قمری که آغاز دورهٔ غیبت کبری است، امام عصر (عج) در پرده غیبت نهان

است و شیعیان مستقیماً با وی (علیه‌السّلام) در ارتباط نیستند، بلکه بدون رؤیت آن آفتاب از فیض وی بهره‌مندند. فاطمی‌ها ادّعا کردند که عبیدالله مهدی، همان حضرت مهدی (عج) است که ظهور کرده و مؤسِّس دولت فاطمی است. بنابراین، انتظار موعود در قاموس اینان جایی ندارد.

اسماعیلیان تأکید فراوانی بر عدد هفت داشته‌اند. آنان باور دارند که جهان خلقت با جهان دینی متناظر است. همانطور که آفرینش جهان در هفت روز صورت پذیرفته، جهان دینی هم در هفت مرحله خلق می‌شود. آنان به هفت فرشته، هفت پیغمبر و هفت امام قائل‌اند. اسماعیلیان معتقدند که هر یک از این پیغمبران، اوصیا و جانشینانی دارند که شمار آنان نیز هفت تن است. در مورد حضرت رسول (ص) نیز قائل به هفت امامند. ولی سیّد حیدر آملی به درستی بیان می‌دارد که هر یک از انبیا دوازده وصی داشته‌اند. به طور مثال، حضرت عیسی (ع) دوازده حواری و حضرت موسی (ع) دوازده سبط داشته است. حقیقت نبوّت و ولایت در طول تاریخ ساری و جاری است. شیره و عصارهٔ الهی که بُن همهٔ ادیان است به نام وَلایت نامیده می‌شود. قائل شدن به این حقیقت واحد باطنی که در تمام شرایع، علیرغم اختلافات ظاهریشان، جلوه‌گر است، هرگز به نسبی‌گرایی دینی نمی‌انجامد.

کربن اعتقاد دارد سلسلهٔ مقدّسی که در مقدّمهٔ کتاب حکمةالاشراق بدان اشاره شده، صرفاً دینی است و هیچ جنبهٔ سیاسی–اجتماعی در آن دیده نمی‌شود. در حالی که اشراقیون به مدینهٔ فاضله توجّه خاصّی مبذول داشته‌اند و همواره مترصّد فرصتی برای اصلاح جامعه بوده‌اند. سهروردی خود کُشته و شهید این راه است. ولی کربن به دلیل ناخشنودی از ایدئولوژی‌های زمان خود (خصوصاً مارکسیسم که دم از اصلاح جامعه و تشکیل حکومت آرمانی می‌زده است)، به دفاع از معنویّت خالص و بی‌شائبه و به دور از از هرگونه سیاست پرداخته است.

کتاب الواردات و التّقدیسات مشتمل بر نیایشهای سهروردی یا خطابه‌ها و مناجاتهایی با صبغهٔ فرجام‌شناختی است. عارفان بر رستاخیز عمومی سبقت می‌گیرند. گویی قیامت سالکان هم‌اکنون برپا شده. اگر رستاخیز را به معنی بازگشت از کثرت به وحدت بدانیم، شخص عارف قبل از قیام رستاخیز عام، به استقبال آن می‌رود و بر آن پیشی می‌گیرد.

نمونه‌ای از ادعیهٔ مذکور در کتاب الـواردات و التّقدیسات: «ارْفَعْ ذِکْرَ النّور، وانْصُرْ اهلَ النّور، وارْشد النّورَ اِلَی النّورِ». پروردگارا، ذکر و یاد نور را تعالی بخش، اهل نور را یاری رسان، و نور را به جانب نور رهنمون باش. در عبارت اخیر، نور اوّل، نور نَفْس است. سهروردی از خدای تعالی می‌خواهد که نور نفس را به جانب نور مطلق خود راهنمایی کند. این عبارت‌ها بیش از اینکه به گفتهٔ مرحوم کربن به دعاهای مانوی شبیه باشد، یادآور برخی ادعیهٔ اسلامی است که به نام شریف حضرت فاطمه زهرا (س) مزیّن است.

مانوی‌ها به شدّت ثنوی بوده‌اند. آنان معتقدند که شهریار تاریکی و پدر عظمت دو اصل مجزای ازلی هستند. بنابراین، به دو واجب‌الوجود قائلند، حال آنکه به حکم برهان‌های فلسفی تنها یک واجب‌الوجود هست. مرحوم کربن نسبت به مانویان خوش‌بین است. در حالی که، سهروردی در مقدّمهٔ کتاب حکمةالاشراق صریحاً اعلام می‌دارد که مانی مشرک است و هیچ‌گونه ربطی میان او و مسلک ایشان وجود ندارد.

آنچه سهروردی به مشّائیان نسبت می‌دهد، ذهن‌گرایی است. وی معتقد است مشائیان به اعتبارات عقلی، همچون وجود، عینیت بخشیده‌اند، در حالی که وجود یک مفهوم ذهنی است و اگر اینان اهل شهود می‌بودند، مستقیماً با حقیقت مواجهه می‌داشتند و درگیر ذهنیّات نمی‌شدند. در مقابل، عارف از دایرهٔ تنگ مفهومات ذهنی فراتر می‌رود و با شهود به حقیقتی که ورای طبیعت محسوس است، دست می‌یابد و نور حقّ را که نور متافیزیکی است، مشاهده می‌کند. در واقع، مباحث افرادی که به ذهنیّات بسنده کرده‌اند، عقیم و بیهوده است.

کتاب حکمةالاشراق دارای دو شرح سنّتی است. یکی شرح شهرزوری (اولین شارح حکمةالاشراق) و دیگری شرح قطب‌الدین شیرازی. تعلیقات ملاصدرا بر حکمةالاشراق نیز بسیار ارزشمند است.

منظور سهروردی از کتابت ویژه و «مواقف مخفیّه»، رموزی است که در کتاب حکمةالاشراق به کار رفته، تا تنها پژوهشگر بصیر از عهدهٔ کشف معانی آن مواضع برآید. این موضَوع، به منزلهٔ ابداع الفبایی ویژه نیست. به عنوان مثال، سهروردی بحث امشاسپندان را به صورت پراکنده در این کتاب عنوان کرده است: اسفندارمذ را در طبیعیات و بهمن را در مبحث صادر اوّل و خرداد و مرداد و اردیبهشت را در بحث انوار عَرْضیّه و شهریور را در جای دیگر بیان کرده و بدین ترتیب، به نحو ظریفی، مقصد خویش را پنهان داشته است.[۴]

اهل معنویّت همواره شریعت، طریقت و حقیقت را با هم و هر یک را در جایگاه خود مطرح نموده‌اند، در حالی‌که فدائیان اسماعیلی گاه بر باطنی بودن

محض اصرار ورزیده‌اند و تعادل را در این خصوص بر هم زده‌اند؛ حکما همواره توازن را در مسئلهٔ ظاهر و باطن دین حفظ کرده‌اند.
به همین دلیل، پاسخ سؤال مرحوم کربن در مورد اینکه آیا سهروردی در الموت همفکری یافت یا خیر، قطعاً منفی است.

جلسهٔ سوم ۹۵/۵/۱۹

پیش از سهروردی، واژهٔ «اشراقیان» در یکی از آثار ابن وحشیه، نویسندهٔ هرمسی‌مشرب قرن سوم هجری یافت شده است. همچنین در آثار ابن‌سینا به حکمت مشرقیّه –که از اشراق نزد سهروردی دور نیست– اشاره شده است. ابن وحشیه در اثر خود از طبقهٔ سوم روحانیان و کاهنان مصر سخن به میان آورده است. «طبقات» در این‌گونه متون به معنی نسل‌های پی‌درپی روحانیون یا فیلسوفان یا محدّثین است. در این متن، از اشراقیان به عنوان فرزندان خواهر هرمس یاد شده است.

از آن جهت که هرمس واجد فضائل سه‌گانهٔ حکمت، شهریاری و نبوّت بـود، او را به نام هرمس‌المثلّث می‌شناسند. در دورهٔ اسلامی نام هرمس را با نام ادریس نبی (ع) پیوند زده‌اند. سنّت اسلامی، هرمس را پیامبر قبل از طوفان (ادریس) می‌داند. در آثار اسلامی از سه هرمس یاد شده است که در طول زمان یکی پس از دیگری ظهور یافته‌اند: یکی هرمس قبل از طوفان، دیگری هرمس بابلیِ پس از طوفان و در نهایت هرمس مصری. در نزد سهروَردی هرمس‌الهرامسه، یعنی هرمس قبل از طوفان که با ادریس یا أخنوخ یکی شمرده می‌شود، ابوالحکما و نیز قهرمان مثالی خلسهٔ عارفانه شمرده می‌شود.

به این دلیل که گفته شده هرمس شخصیتی یونانی و مصری است، بهتر است که او را تنها پدر حکما در جانب غربی بدانیم، پدر معنوی فیثاغورث، افلاطون، امپدوکلس. ولی مرحوم کربن مدّعی است که هرمس پدر همهٔ حکماست، حتّی پدر کیومرث و کیخسرو در سلسلهٔ ایرانی حکما. دکتر سید حسین نصر نیز به تبع کربن در ترسیم شجره‌نامه‌ها، نام هرمس را در رأس قرار می‌دهد و از آنجا شاخهٔ ایرانی(شرقی) و یونانی (غربی) را منشعب می‌گرداند. از نظر وی، هرمس مطلقاً پدر حکمت شرقی و غربی است. نظر مرحوم کربن قابل پذیرش نیست. بنابراین، در شجره‌نامهٔ مطرح در آثار دکتر نصر نیز باید اصلاحی صورت پذیرد. در ترسیم شجره‌نامه، خمیرهٔ ازلی در رأس قرار می‌گیرد و دو شاخهٔ غربی و شرقی بر آن متفرّع می‌گردد.

پس از دورهٔ سهروردی، در قرن هشتم، عبدالرَّزاق کاشانی و سیّد شریف جرجانی راجع به اشراقیون اشاراتی داشته‌اند. سیّد شریف جرجانی که محتملاً استاد حافظ شیرازی نیز بوده، بر این باور است که اشراقیان شاگردان افلاطون بوده‌اند. عبدالرَّزاق کاشانی در شرح فصوص‌الحکم بیان داشته که اشراقیان مریدان و پیروان شیث نبی (ع) هستند.

آغاثاذایمون لغتاً به معنی روح نیک است. در تبارنامهٔ اشراقیون، آغاثاذایمون با شیث برابر است. بعد از او نام هرمس‌الهرامسه ذکر می‌شود. برخی گنوستیک‌ها و عرفای مسیحی بر این باورند که معنویّت و روحانیّت زردشت و سوشیانت ظهور دوبارهٔ معنویت شیث بوده است. ممکن است افرادی در اعتبار تاریخی این تبارنامه تردید داشته باشند. اگر از نظرگاه پدیدارشناسی به این موضوع نگریسته شود، شاهد خواهیم بود که این موضوع چگونه بر وجدان معنوی جلوه کرده است. چنانچه شیث را خازن ازوتریسم و معنویت نهفته بدانیم، آنگاه حضرت مسیح (ع) را که جلوهٔ تامّ و تمام روحانیّت محض است، جلوهٔ دوبارهٔ شیث (ع) –به عنوان مبدأ روحانیّت و وارث روحانیّت آدم (ع)– می‌توان دانست. سوشیانت وارث تمامی اسرار زردشت است. زردشت در نزد گنوستیک‌های غربی، صرفاً یک شخصیّت قانون‌گذار به مانند حضرت موسی (ع) نیست، بلکه وی صاحب اسرار و انوار است. زردشت و سوشیانت نیز به نوبهٔ خود تجلّی مجدّدی از شیث



هبةاللّه و معنویّت نهفتهٔ او به شمار می‌روند. این تجلیّات هم در جانب غربی و هم در جانب شرقی به ظهور پیوسته است.

خُوَرْنَه یک واژهٔ اوستایی به معنای فروغ قدسی است. مبدأ کلّ عوالم عبارت است از نورالانوار. نورالانوار را یک فروغ مقدّس به نام خورنهٔ نورالانوار است. این خورنه در واقع تابش و اشراقی است که انوار جوهری متعددی را پدید می‌آورد (اشراق جوهری). از سوی دیگر اشراق‌های عَرَضی نیز وجود دارند. به عنوان مثال، نور خودآگاهی هر یک ازما، یک جوهر است که از تابش انوار بالا پدید آمده است. در وهلهٔ بعدی است که نفس و روان ما، عوارضی (پرتوهایی) را دریافت می‌کند. بنابراین اشراق به دو دسته تقسیم می‌شود: اشراق جوهری و اشراق عَرَضی. هر دو اشراق به خُوَرْنَه (فروغ مقدّس) نورالانوار برمی‌گردد. در فلسفهٔ اشراق، مشرق اصغر همان عالم نفس، مشرق اوسط همان عالم مثال و مشرق اکبر عبارت از عالم عقل (عالم نور مجرّد محض) است. بدین ترتیب است که در این فلسفه سخن از مشارق به میان می‌آید. پایین‌ترین نور نیز نور حسّی است. در واقع تنزّل نورالانوار منتهی به نور طبیعی است.[۵]

طی طریق در میدان سیر و سلوک موجب طلوع خورشید حقیقت از مشرق قلب سالک می‌شود. به نظر نمی‌رسد بوعلی‌سینا در این وادی روحانی وارد شده باشد. در حالی‌که سهروردی در انتهای کتاب حکمةالاشراق تجربهٔ عرفانی خویش را چنین بازگو می‌کند: «روح‌القدس همهٔ حقایق را در قلب من افکند.»

سهروردی می‌نویسد: «و قد احیینا حکمتهم الشریفة النوریة التی یشهد بها ذوق افلاطون و من قبله»، ما حکمت ایرانیان قدیم را احیا کردیم که ذوق افلاطون و حکمای ماقبل از او مانند سقراط، به این حکمت شهادت می‌دهد. طرح مورد نظر سهروردی، احیاء حکمت قدیم خسروانی و طریقت مهر است. او با مجوسیّت سر و کاری ندارد، بلکه روح تعلیمات مزدایی زردشت، برای او اهمیّت دارد. وی نگاهی جهانی به مقولهٔ حکمت دارد و تنها به احیاء کیش و طریقت ایرانی‌ها نپرداخته، بلکه با نگاهی جامع، اندیشه‌های افلاطونی و هرمسی در غرب را نیز مدّ نظر داشته است. به عبارت دیگر، نگاه او نگاه جهانی است که شرق و غرب را دربرمی‌گیرد.

کربن این ادّعا را که سهروردی خوشه‌چین معارف هرمسی‌ها در غرب و حکمای فهلوی در شرق است و از کنار هم گذاشتن این معارف به حکمت اشراق دست یافته است، کاملاً رد می‌کند. در اینجا بایستی شخصیّت روحانی شیخ اشراق را در نظر گرفت. آن پیشینه‌ها در بوتهٔ سیر و سلوک معنوی و شهود سهروردی به ثمر نشسته است و موجب درانداختن طرح نوی در فلسفه و حکمت شده است.

کلمهٔ مجوس کلمه‌ای سریانی است که از واژهٔ ایرانی مگوش (مُغ) مشتق شده است. خاورشناسان بر این باورند که آئین مزدایی، آئینی تک بعدی بوده و از توجه به مراتب گوناگون این آئین و تمایز بین بُعد ظاهری و بُعد باطنی آن غافلند. اگر این تمییز صورت نگیرد، آنگاه آراء سهروردی ضدّ و نقیض به نظر خواهد رسید: او از طرفی در صدد احیاء حکمت ایرانیان باستان است و از طرفی مجوسیّت را به کناری می‌نهد. از نظر خاورشناسان در اوستا و کتب پهلوی جز مجوسیّت، چیزی یافت نمی‌شود، حال آنکه در لابه‌لای سطور اوستا و کتب پهلوی توحید عمیقی نهفته است. این امر بر ظاهربینان تا ابد پنهان و پوشیده خواهد ماند. در بین محقّقین اسلامی، عبدالکریم شهرستانی در اثر خود به نام الملل والنحل، بین مجوس ظاهری، یعنی کسانی که از اصل دور شده‌اند، و مجوس حقیقی، یعنی زردشت و یاران او، تمایز قائل شده است.

تحقیقات نشان می‌دهد که زردشت از آسیای میانه برخاسته است. اندک اندک بذر اندیشه‌های زردشت در غرب ایران، در آذربایجان و فارس گسترده شد. می‌توان این سیر را با سیر ظاهری آفتاب از مشرق به مغرب مقایسه کرد. تعلیمات زردشت درست این سیر را از آسیای میانه تا آذربایجان و فارس و بعد تا کلده و آناتولی و سپس از طریق آئین مهر تا اروپا (آلمان،بریتانیا و ...) طی کرده است.

مغان اصلاً متعلّق به سرزمین مادها (همدان و آذربایجان) بوده‌اند. ولی بعدها مغان را در عراق (کلده) بازمی‌یابیم. در واقع، پس از به وجود آمدن امپراطوری عظیم هخامنشی، مغان دست به مهاجرت زدند. ایشان مهاجرتی به جنوب غرب (کلده) و همچنین مهاجرتی به شمال غرب (آناتولی) داشته‌اند. در آن زمان، کلدانی‌ها در علم ستاره‌شناسی سرآمد بودند. بعد از مهاجرت مغان، داد و ستد علمی نیکویی بین ایشان و کلدانی‌ها صورت گرفت و بدین ترتیب ترکیب خجسته‌ای از ستاره‌شناسی دانشمندان بین‌النهرین از یک سو و معرفت توحیدی و فرشته‌شناسی مغان پارسی از سوی دیگر، پدید آمد. رنگ و بوی این حکمت‌های عتیق و وزین الهی در آثار سهروردی که میراث‌دار آنهاست به چشم می‌خورَد.

هواتف کلدانی عبارت از متنی است که برای نوافلاطونیان به منزلهٔ کتاب مقدّس محسوب می‌شده و به آن استناد می‌کرده‌اند. هواتف توسّط مغانی افلاطونی‌مشرب (یولیان پدر و پسر در قرن دوم میلادی) به رشتهٔ تحریر درآمده بود.

جلسهٔ چهارم ۹۵/۶/۲

شیخ اشراق در در رسالهٔ کلمة التصوّف می‌گوید ما «حکمت فرس»، یعنی حکمت ایرانی‌های قدیم را که حکمت شریف نوری است در کتاب حکمةالاشراق زنده کردیم، و در طبیعیات مطارحات می‌گوید ما «حکمت عتیق» را که واحد بوده است و ملل مختلف حکمت‌های خود را از آن استخراج کرده‌اند و به گرد آن می‌چرخیده‌اند، احیاء کرده‌ایم. ارتباط این دو عبارت دقیقاً چیست؟ پاسخ بسیار واضح است، فارس یکی است از چند؛ یعنی اقوامی هستند که حکمت‌هایی دارند و از جمله آنها قوم فارس (ایرانی) است. سپس این سؤال مطرح می‌شود که چرا شیخ اشراق بر روی «حکمت فُرس» تأکید کرده است؟ پاسخ این است که شیخ اشراق «حکمت عتیق» را احیاء کرده است، و از جمله ثمراتی که احیاء این حکمت به بار می‌آورد این است که شخص گذشتهٔ تمدّنی خودش را بهتر خواهد شناخت. شیخ اشراق به حوزهٔ تمدّنی ایران و اسلام تعلّق دارد، و به همین سبب «فُرس» را با تأکید بیشتری ذکر کرده است. در واقع آن «حکمت عتیق» که به عبارت دیگر، همان «خمیرهٔ ازلی» است اصل است و حکمت‌های گوناگون، صورت‌های مختلف و رنگارنگی هستند که از «آن بی‌رنگ» برآمده‌اند.

کار شیخ اشراق احیاء امری نفیس و با ارزش است و آن گوهر حکمت است؛ حکمت و دانایی که حول محور شناخت خویش و خویشتن خویش می‌گردد. نکتهٔ اصلی حکمتْ «معرفة النّفس» یا «خودشناسی» است. و آنچه که متعلّق به شناخت خداوند تعالی است از این راه به دست می‌آید؛ به عبارت دیگر هر آنچه که آدمی به حکم نهاد و فطرت خود می‌طلبد در این «خمیرهٔ ازلیّه» و «جاودان خرد» نهفته است.

این برداشتی که مرحوم کربن داشته و مطابق با آن هرمس را منشاء حکمت خسروانی دانسته است، درست نیست و باید اصلاح گردد. شاید چون شیخ اشراق از هرمس به «ابوالحکماء» تعبیر کرده است، جناب کربن تصوّر کرده که مقصود سهروردی آن است که هرمس، پدر همهٔ حکیمان شرق و غرب بوده است؛ در حالی که این طور نیست؛ هرمس پدر حکیمان غربی است، در جانب شرقی اصلاً اسم‌های دیگری به میان می‌آید و این اسم یونانی یعنی «هرمس» دیگر مطرح نخواهد بود.

شما نام «حکمت خسروانی» را شنیده‌اید. پسوند «انی» نسبت را نشان می‌دهد؛ این خسرو کیست؟ خسرو عبارت است از کیخسرو؛ گاهی ممکن است گمان کنند که خسرو یک عنوان عامّ است، یعنی شهریار به طور کلّی و «حکمت خسروانی»، یعنی حکمت شهریاران در معنای عامّ کلمه؛ این تصوّر چندان دقیق نیست. آنگاه که به سخنان سهروردی وقوف می‌یابیم می‌بینیم که مقصود وی حکمتی است که بالاخصّ تعلّق می‌یابد به شخص کیخسرو، چون در بین آن شهریاران، کیخسرو واجد برتری واضحی است و کارکرد به خصوصی هم دارد. کیخسرو طبق اعتقاد ایرانیان قدیم، نمرده و یک شخصیّت زنده است؛ منتهی پوشیده است از نظر.

ادیان مختلف ذخیره‌ها و بقیّه‌ها دارند، مثلاً یهودی‌ها به ایلیا قائل هستند. حضرت عیسی برای مسیحی‌ها ذخیرهٔ الهی به شمار می‌رود. مسلمانان (خصوصاً شیعه) به وجود حضرت حجّت(ع) قائل هستند، البتّه در عین حال، حضرت مسیح و یاوران دیگری برای آن حضرت در متون ذکر شده است. مزدایی‌ها هم (مزدیسنان) به وجود ذخایری اعتقاد داشته‌اند که عمدهٔ آنها کیخسرو است. و شیخ اشراق روی همین شخصیّت تأکید کرده است.

سؤال می‌شود که این « خسروانی» مخصوص سهروردی است یا قبلاً هم بوده؟ جواب این است که این بر حسب مورد فرق دارد. منظور دیگران از« خسروانی» چه بسا حقیقتاً «منسوب به کیخسرو» نباشد، شاید منسوب به عموم خسروان یا مشخصاً منسوب به خسرو پرویز یا حتی خسرو انوشیروان باشد . امّا مسئلهٔ اصلی این است که خسرو اوّل و دوم را خسرو نامیده‌اند به معنی کیخسرو دیگر، و عموم خسروان را باز خسرو نامیده‌اند به جهت اهمّیّت کیخسرو. در حالی که این یک اسم خاصّ بوده است و متعلّق به کیخسرو و بعداً تعمیم یافته است.

سهروردی با ارسطو برخورد دوگانه‌ای دارد؛ گاهی مورد تأیید اوست و گاهی نیست. لیکن در باب افلاطون و اساتید او هیچ دغدغه‌ای ندارد.

پاره‌ای از صوفیان (که وارثان حکمت مربوط به سنّت‌های پیش از اسلام‌اند) در جانب غربی قرار می‌گیرند و برخی در جانب شرقی؛ و میراث هر دو (یعنی «خمیرهٔ ازلی») در شیخ اشراق به هم می‌رسد. گذشته از تمامی تفرقه‌هایی که در جریان تاریخ میان اصحاب معرفت در شرق و غرب عالم به وقوع پیوست، در دورهٔ اسلامی که دورهٔ تجلّی دین ختمی است، زمینه‌ای فراهم

آمد که «کلمات پراکنده» در شرق و غرب بار دیگر در یک جا، یعنی در نزد سهروردی جمع گردد. جایگاه پیامبر اسلام(ص) و ائمّه (ع) جایگاه میانه است که نه شرقی است و نه غربی. سهروردی وقتی جانب غربی و شرقی را توضیح داد به میانه نپرداخت، زیرا که عرفا و حکمای اسلامی غوطه‌ور در معنویت اسلامی هستند و از فرط وضوح نیازی به توضیح ندارد. هر دو جانب شرق و غرب و حکمت اینان مظلوم و مهجور بوده است و سهروردی می‌بایست در باب ایشان به ایضاح می‌پرداخت .اینها زبان‌ها و خطهای گوناگونی داشته‌اند، امّا از نظر معنایی و باطنی همه از توحید سخن می‌گویند.

آیا خورنه نور جلال است یا جمال، در ادامه مشخّص می‌شود که جامع هر دوست. فروغ آسمانی از حقیقتی می‌آید که هم دارای جلال است و هم جمال. اما گاهی این فروغ ناقص است، مثلا در تجلّی لطفی یا مثلاً تجلّی قهری که تنها یک جنبه غلبه دارد. عرفا دستخوش هر دو حالت قرار می‌گیرند: گاهی قبضِ و گاهی بسط. کمال انسانیّت در این است که این تجلّیات مختلف با هم جمع شوند که در وهلهٔ اوّل حاصل نمی‌آید؛ سالک هرچه پیش می‌رود به توازن نزدیک‌تر می‌شود. در ایران باستان نیز از این مطلب سخن گفته‌اند که فرّه سه بخش است: یکی فرّه پهلوانان که فرّهٔ قوّت و قدرت است، فرّهٔ فرزانگان و پیران که به دانش و آگاهی مربوط است، و فرّهٔ کیانی که جامع هر دوست و چهره‌های بزرگ ایران قدیم همچون فریدون و کیخسرو بهره‌مند از آن بوده‌اند.

سکینه عبارت از یک روشنایی باشد که خدا به مومنان موهبت می‌کند. «هوالّذی أنزل السّکینةَ فی قلوب المؤمنینَ لِیَزدادوا ایماناً مع ایمانهم، خداوند سکینه را بر دلهای مؤمنان فرود آورد تا ایمان خویش را با افزودنِ مدام بر آن، قوّت بخشند» (آیه۴ سورهٔ فتح)؛ این بخششِ الهی که یک نور است غیر از فرّه یا خُوَرنَه ایرانی است؟ سهروردی این دو را قابل مقایسه می‌داند. «فرّه» ایرانی فروغ قدسی است، بخششی است از جانب خدا به مؤمنان، دقیقاً همچون «سکینه»؛ اختلاف تنها در لفظ است و در معنا یکسان‌اند. اصلاً این «سکینه» که در کار آمد همه متفرّقات را جمع خواهد کرد، یک نقطهٔ وحدتی است که همهٔ پراکنده‌ها و متشتّت‌ها را جمع تواند کرد.

مطابق مصطلحات سهروردی، سالک در آغاز راه در تاریکی‌های نفس خود بارقه‌هایی را می‌بیند و تجربه می‌کند که این‌ها گذرنده‌اند، لوایح و طوالع جنبهٔ بسیار نازلی از خورنه است. با ثابت قدمی در مسیر سلوک این نورها ملکه می‌گردند که «سکینه» خوانده می‌شود؛ سکینه نیز یک جنبه‌ای از خورنه است. بالاتر از سکینه، نور طامس (محو کننده) قرار دارد و این هم جنبه‌ای دیگر از خورنه است. لیکن ظاهرگرایانْ خورنه را با سکینه یکسان گرفته‌اند (خرّه یا فرّه در نزد سهروردی «اصل مشرقی» خوانده شده است).

«حضور الهی» در یک شخص، یا یک مکان یا در یک زمان، در عبری «شخینا» و در عربی «سکینه» خوانده می‌شود که البتّه زبان عبری و زبان عربی از نظر زبانشناسی هر دو متعلّق به دسته زبان‌های سامی‌اند.

بهرهٔ فرزانگان ایران از «خمیرهٔ ازلی» در صورت مکتب زُروانی (دورهٔ هخامنشی)، آیین مهر (دورهٔ اشکانی) و آیین مزدک (دورهٔ ساسانی) بروز یافته است. با رجوع به متون ایرانی پیش از اسلام چیزی جز توحید نمی‌یابیم. توحید گاهانی در سرودهای زرتشت بسیار واضح است، بعد از دورهٔ زرتشت نیز توحید زُروانی مقتبس از توحید گاهانی کاملاً قابل اثبات است. اندیشهٔ زُروانی عبارت از این است که حقیقت مطلقی هست که جلوهٔ جمالی و جلوهٔ جلالی دارد و در همه چیز متجلّی شده است که کربن نیز در کتاب حاضر تا اندازه‌ای به این حقیقت اشاره کرده است.

از بین «تاریخیّت وجودی» و «وجود تاریخی» اصالت با اوّلی است، یعنی اتّفاقی در جان سهروردی رخ داده است و تاریخیّتی شکل گرفته است؛ این اتّفاق بزرگ این است که از دم صبح ازل حکمتی هست که این میراث به سهروردی انتقال یافته است. «وجود تاریخی» چیزی است که مورّخان بدان می‌پردازند و ما نیز هرِ یک در گاهشماریْ وجودی ناچیز داریم که غیر از عالَمی است که هر کس در درون خویش دارد.

جلسهٔ پنجم ۹۵/۶/۹

در هواتف کلدانی، مقصد حکمای متألّه یا همان تئورژها رسیدن به مقامی است که از آن به مقام «نامیرایی» تعبیر می‌کنند. کار حکمای الهی اساساً نامیرا ساختن جان است. می‌توان پرسید که مگر جان نامیرا نیست؟ پس نامیرا ساختن آن به چه معناست؟ پاسخ روشن است: به این معنی که آدمی در طول زندگی با مجاهدت فراوان روزنه‌ای به عالم ملکوت باز کند و نقبی به عالم بالا برند، یعنی مردن ارادی پیش از مردن طبیعی.

در عرف عرفای شرق و غرب، رسالت جان، رسیدن به شناخت است. شناخت از مراتب نازل حسی شروع و به شناخت عرفانی ختم می‌شود. متفکران و اندیشمندان

گوناگون آراء مختلفی در خصوص نقش و رسالت جان آورده‌اند، اما رسالت راستین که همهٔ حکما بر آن متّفقند رسیدن به شناخت حقیقی یا همان شناخت متافیزیکی است.

وقتی که اهل معنا سخن از معراج یا پرواز می‌گویند این معراج و پرواز خالی از پیکره‌ای نیست، لیکن پیکره و کالبدی متناسب با عوالم بالا که حاملی است لطیف. منشاء این مطالبْ هواتف کلدانی است.

هرگاه افراد کوتاهی ورزند و مسئله مرگ ارادی را جدّی نگیرند، به اتفاق اهل معرفت از جمله سهروردی، مرگ خیلی سختی خواهند داشت. در نزد نو افلاطونیان و در هواتف کلدانی به این مطلب اشاره شده است. در مقابل، این مرحله برای آنان که تعلّقات خود را کم کرده‌اند، همچو کوچی بسیار دلپذیر است.

از دیدگاه هواتف، متولّد شدن یک طفل عبارت است از فرود آمدن (kathodos) روح یا نفس در کالبد که یادآور جمله امپدوکلس است که طفلی که در لحظه ولادت می‌گرید به این سبب است که از عالم نور دور شده است و و فراز رفتن(épanodos) عبارت از بازگشت جان به منزل خویش است. این مطلب در نزد حکمای اسلام با قوس نزول و صعود هماهنگ می‌افتد. دربارهٔ بحث مرگ ارادی، کربن بسیار با احتیاط به حدیث پیامبر(ص) اشاره می‌کند و قید می‌کند که این حدیث «موتوا قبل أن تموتوا» بدیشان منسوب است. «بمیرید قبل از اینکه بمیرید». این دو «بمیرید» با هم یکسان نیستند: «بمیرید» اوّل مرگ بالاختیار است و «بمیرید» دوم مرگ بالاضطرار.

به قول سهروردی که میرداماد نیز آن را نقل می‌کند، حکیم واقعی کسی است که بدن برای او چون پیراهنی شده باشد که به آسانی بتواند آن را از خود دور کند.

این بحث ها نباید به هیچ وجه ما را سوی کارهایی مانند کارهای اصحاب انجمن تئوزوفی ببَرَد که ادّعاهای خاصی داشتند و خود را صاحب clairvoyance (روشن بینی) می‌دانستند. درست است که کسانی که قادر بر خلع بدن می گردند صاحب قوای خارق‌العاده می‌شوند و بر برخی امور توانایی می‌یابند، اما هرگز اهل معرفت نگاهشان به این امور نیست، زیرا که هدف والایی چون دیدار حق را در نظر دارند، و در نتیجه هرگز به دنبال کارهایی که در اطراف برخی حلقه‌های شبه عرفانی دیده می‌شود نمی‌روند.

در متن انئادها(که ترجمه عربی بخشی از آن اثولوجیا خوانده می‌شود) نویسنده گوید: «من از کالبد خود منفک و جدا شدم و در افلاک نورانی سیر کردم و به یک بهجت و سرور دست یافتم که بیان‌کردنی نباشد». این حاصل خلسه‌ای است که در آن کتاب آمده است و بسیار شریف و متعالی است، یا به مانند حکایت پلوتینوس یا هرمس و یا در سطح بالاتری که با دیگران هرگز قابل قیاس نیست معراج رسول(ص). در احادیث شیعه نیز چنین مطالبی موجود است، از جمله در حدیث غَمامه (ابر)، یاران امام(ع) از جمله سلمان به دور او هستند و ایشان چشمه‌هایی از معرفت را به یاران خود نشان می‌دهد.

مهری‌ها (میترائیان) نیز که معبدشان در دل کوهستان‌ها و در غارها بوده است به معراج فکر می‌کردند. آن‌ها نردبان هفت پایه‌ای دارند و مدام به بالا رفتن از ظلمات به جانب نور می‌اندیشند. پایه یک آنها کلاغ نام دارد، یعنی یک نفر سالک رتبه یک کلاغ خوانده می‌شود. پایه دوم را پری می‌خوانند. پایه سوم را سرباز می‌خوانند و چهارم را شیر، پنجم را پارسی، ششم را پیک خورشید و هفتم را پدر می‌خوانند. معادل‌های لاتین مقامات عبارتند از: کُراکس، نیمف، میلس، لئو، پارسِس، هلیو دروموس و پاتِر.

در قصّة الغربة الغربیّة قهرمان داستان اهل ماوراءالنهر بوده و در قیروان، منتهای غرب، دور از وطن اصلی به سر می‌برد. سپس آگاه می‌شود و به راه می‌افتد و برای رسیدن به وطن اصلی خود در ماوراءالنهر در جانب شرق، سیر و سفر خود را آغاز می‌کند.

عرفا تحت حکم فلک نیستند؛ فلک ما را به چپ و راست می‌برد، و گریزی از آن نداریم. اما عدّه‌ای به اراده ناب رسیده‌اند و این است ما به التفاوت عارف و عامی. اگر قوّت روحی به دست می‌آوردیم دیگر نه محکوم فلک بلکه حاکم بر آن می‌بودیم. حتّی حافظ در برخی حالات خوب خود مطالبی در این باب دارد، مثلاً: «چرخ بر هم زنم ار غیر مرادم گردد».

آیا از دیده اهل توحید، اینکه فردی عابد، زاهد، ذاکر و غیره است آیا او خود عابد، زاهد، ذاکر و غیره است؟ خیر، به گفته ابوسعیدابوالخیر و نیز ابوالحسن خرقانی «او را خواست که ما را خواست»؛ حقیقتاً ما ذاکر نیستیم، بلکه اساساً همه اوست؛ عابد و معبود، طالب و مطلوب، ذاکر و مذکور همه اوست. آیا در دینی مثل اسلام همه چیز منوط است به سعی خود ما، یا اینکه کشش آن سویی هم شرط است؟ این دو به هم پیوسته‌اند.

نَفْس کمال یافته به یک اعتبار بالفعل است و به اعتبار دیگر بالقوّه. وقتی سالکی حرکت کند و به مقصد برسد و به عالم نور راه یابد بالفعل می‌گردد، ولی در عین حال بالقوّه است؛ از این جهت که فرشته‌ای یا مددرسانی

می‌تواند بود («فرشته» در لغت یعنی فرستاده، که در شاهنامه در کنار «فرشته»، «فرسته» هم هست؛ «فرسته» و «فرشته» هر دو یکی است: «فرشته» شکل پهلوی اشکانی است و «فرسته» پهلوی ساسانی، به معنای فرستاده).

. قیامت اسامی مختلفی دارد، مانند: «الغاشیة» یعنی آنکه همه چیز را تحت الشّعاع خود قرار خواهد داد، «القارعة» بسیار کوبنده، «الطّامّة» یا «الطّامّة الکبریٰ» پیشامد مهین سهمگین که از اوصاف قیامت است (از طَمَّ، یَطُمُّ). در نتیجه، «الطّامّة الکبریٰ» می‌شود تلاطم بزرگ که با «زلزله بزرگ» که در قرآن با زلزله یا زلزال آمده است قابل تطبیق است. البته طامّه بیشتر تلاطم موج دریا را می‌رساند اما زلزال بیشتر زمین لرزه را.

علّت اینکه به رخدادعارفان واقعه گویند به این دلیل است که آن رخداد نوعی رستاخیز است، زیرا که رستاخیز چیزی جز ظهور وحدت نیست.

هواتف کلدانی جمع و ترکیبی است شگفت آور از تعالیم افلاطون و زرتشت. شیخ اشراق متنِ هواتف را به فارسی یا عربی در اختیار نداشته، اما مثلاً اثولوجیا و چند متن کوچک نوافلاطونی را در اختیار داشته است.

سهروردی وصف اشراقی را هم برای« علم» به کار می‌برد هم برای«حکیم». برای پی بردن به معنای حقیقی«اشراق» باید در نظر داشت که مثلاً «تابش» که گفته می‌شود تابش طبیعی است، مثل تابش آفتاب یا تابش مهتاب که تمثیل و رمزی است برای اشاره به یک رشته حقایقی که بالاتر از طبیعت‌اند. مثلاً در آیه نور یقیناً منظور نور طبیعی نیست پس، واژهٔ نور در آیه شریفه به نحو سمبلیک به کار رفته و قشری‌ترین مفسّران قرآن هم چیزی غیر از آن نمی‌توانند گفت. پس، این نور نور متافیزیکی است که در مرحلهٔ بعد باید کشف رمز کنیم که نور متافیزیکی یعنی چه؟ آیا نور وجود است یا نور علم است؟ بحث‌های مفصّلی شده است که باید در جای خود به آن پرداخت.

در سوره أعراف درباب بنی‌اسرائیل آمده است که در بین آنها گروهی بودند که هدایت کننده به حق بودند و عدل می‌ورزیدند. سهروردی این معنی را بر «فُرس» منطبق کرده است. جایگاه بنی اسرائیل نسبت به ایران یک جایگاه غربی است که سهروردی از عبارت مربوط به آنها جدایش کرده و در باب ایرانیان به کار برده است. حال می‌توان این تطبیق را ادامه داد و این انتقال را که سهروردی از بنی‌اسرائیل بر ایرانیان منطبق ساخت باز پی گرفت. مثلاً افلاطون یک متفکّر شرقی است، امّا در یونان، زیرا که نظریّهٔ مُثُل و اندیشه‌هایش در باب مراتب برتر علم تفکّری اشراقی است. این مطالب نشان از آن دارد که شرق مورد نظر، یک معنای رمزی است.

همانطور که شارحان نیز گفته‌اند منظور شیخ اشراق از اشراقیان همان مشرقیان است، اما نه از آن جهت که در مشرق جغرافیایی هستند، بلکه از آن جهت که اهل شهود و کشف بودند که به مشرق حقیقی تعلّق دارد. اشراق و مشرق در معنای سمبلیک مسمّای واحد دارند. با دقّت در معنای رمزی اشراق در می‌یابیم که در آغاز روز و در هنگام سپیده دم، و در مکان خاصی یعنی در مشرق، خورشید نور خود را آشکار می‌کند و سپس خودش را. پس، ابتدا زمان و مکان طلوع، بعد نور خورشید، سپس خود شمس به ظهور می‌رسد.

اشراقیان به زمان و مکان خاصّی نمی‌اندیشند، به ابر و رعد و برق و غیره فکر نمی‌کنند، بلکه در درون جان سیر می‌کنند. برای اینان، مشرقِ آفتابْ خودِ جان ماست و روح ما.

تا وقتی علم شهودی حاصل نشده است، ما در بی‌خبری به سر می‌بریم، ولو گمان کنیم که چیزهایی می‌دانیم؛ لیکن چیزهایی که ما می‌دانیم در مقام مقایسه با علم حضوری شهودی در واقع وزنی ندارد و بلکه کورمال کورمال ره سپردن و سرگشتگی در ظلمات است. ابن عربی جمله معروفی دارد که «مَنْ لا کَشْفَ لَهُ لا عِلْمَ لَهُ» که شعار بسیار بزرگی است. و می‌بینیم که نظریّهٔ ابن‌عربی و شیخ اشراق تا چه اندازه با یکدیگر قرابت دارد. این کشف و علم حاصل از آن در سنّت هرمسی لاتینی با اصطلاح cognitio mátutina یاد می‌شود.

معانی در بالاترین مرتبه قرار دارند و از طریق صور مثالی یک نمونه‌ای از آن‌ها بر ما آشکار می‌گردد، و سپس عالم صور ناسوتی قرار دارد همانطور که در عالم مادّه می‌بینیم. طَریقهٔ راه یافتن به معانی از رهگذر صور مثالی برای ما میسّر می‌گردد. این صور مثالی تنها ابزاری است که کور سویی از عوالم بالاتر از عالم مثال، یعنی علم معانی، برای ما می‌گشاید.

برداشت شیخ اشراق از افلاطون با نگاه‌های امروزی چندان وفق نمی‌یابد. امروزی‌ها که رساله‌های افلاطون را از جنبه‌های ظاهری و فیلولوژیک بررسی می‌کنند نوری در افلاطون ندیده‌اند و برای وی چندان جنبهٔ عارفانه‌ای قائل نیستند، حال آنکه اشراقیان اصرار دارند که افلاطون امام حکمت، دارای قوّت بسیار و صاحب نور درون است. در ضمن از آنجایی که بیان پیشینیان مدّنظرِ سهروردی به رمز است، در نتیجه، ابطال نمی‌پذیرد. مثلاً رمز «شجرهٔ مبارکهٔ زیتونه» که در قرآن آمده است، با هیچ دلیل و برهانی در هم کوبیده نمی‌شود

و اساساً کار استدلالی و برهانی ما هرگز نمی‌تواند به سمبل ضربه‌ای بزند. سمبل را تنها باید تفهّم کرد و درک کرد، نمی‌شود که آن را رد کرد؛ همانطور که سهروردی می‌فرماید: « لاردّ عَلَی الرّمز». نمی‌توان بر رمز ردّیه نوشت و آن را ابطال کرد.

اصل کلمه مجوس همان مغ است. مغ در فارسی باستان مگوش است که در سریانی به صورت مجوس در آمده که در عربی هم همین واژه سریانی به کار می‌رود. در دورهٔ اسلامی کلمه مجوس در باب افراد دوگانه پرست یا ثنوی به کار می‌رفته است و سهروردی نیز واژه مجوس را(که البته اصلاً از واژه مغ مشتق می‌شود) در معنای نازلی به کار برده است. سهروردی به همین دلیل برای اشاره به حکمت مغان و ایران باستان از واژگان« خسروانی» و «فهلوی» بهره می‌بَرَد و واژگان «مغانی» یا «مغانه» را به کار نبرده است، که این دو کلمه البتّه بیشتر در آثار صوفیه مشاهده می‌شود. مجوسان که سهروردی آنان را دوگانه پرستان می‌داند، در مقابل اندیشه اصیل گاهانی و حکمای زروانی ایستاده‌اند. به عبارت دیگر، در سوابق مردم اندیشهٔ توحیدی وجود داشته و شیخ اشراق دوباره آن را احیا کرده است.

مطالب کربن در عمدهٔ موارد مطالب متقن و شایسته‌ای است، امّا آنچه در باب مانی می‌گوید قابل خدشه است. کربن اصرار دارد که اگر سهروردی از «الحاد مانی» سخن گفته، این سخن را صرفاً از روی تقیّه گفته است، حال آنکه ما هیچ سندی بر این مطلب نداریم.

جلسهٔ ششم ۹۵/۶/۱۶

روش حکمت و کلام متفاوت است. حکمت غیر از کلام است. حکمت رشته جدایی است. معادل و ترجمهٔ خوب واژهٔ theology علم کلام است. رأی دیگری نیز هست که جمع فلسفه و کلام برابر است با حکمت. کربن می‌گوید که این نظر نیز نادرست است. sagesse فرانسوی معادل sophia یونانی است و معنی دیگر این واژه در فرانسه پختگی از روی تجربه است. کسانی که عقل عرفی دارند می‌توان گفت که بهره‌مند از sagesse هستند. عرف و عرفان از یک ریشه‌اند، ولی فاصله شان از زمین است تا به آسمان.

در باب داستان کیخسرو، که از نظر سهروردی حکیم کاملی بوده است، باید گفت که وی هنگام ظهر جام جهان‌نما را در برابر خویش می‌گرفت بعد از آنکه حواسّ خود را خلع کرده، یعنی تعطیل کرده بود. وقتی حواس تعطیل می‌شود، آدمی دیگر از اطراف خود بی‌خبر می‌گردد، همچون حالت خواب. مشاهدهٔ همه حقیقت‌ها در جام جهان‌نما در شاهنامه (در داستان بیژن و منیژه) آمده است. در آنجا اشاره می‌شود که کیخسرو مکان چاه بیژن را کشف کرد از طریق نظر در جام جهان‌نما؛ از دیدگاه اشراقی می‌توان متوجّه شد که شاهنامه چه چیزی را بیان می‌کند: sagesse کیخسرو ماورایی است. جام جهان نما در نزد کیخسرو، یعنی نفس مصفّای او و دل پاکش(دل همان جام جهان‌بین است). وقتی دل پاک شد، انوار عالم بالا در آینه متجلّی خواهد شد. شرق عالم معنا همانا عالم عقل است. مرگ اختیاری همواره در طول تاریخ محلّ توجّه حکماء حقیقی بوده است، از جمله نزد نوافلاطونیان که بهره‌مند از خرمن حکمت مغان بودند. از آنجایی که هواتف کلدانی نیز به دنبال نامیرا ساختن جان بوده‌اند، آدمی را به مردن پیش از مردن دعوت می‌کنند، یعنی مرگ بالاراده و بالاختیار پیش از مرگ بالاضطرار. راه آن نیز تجرید (خوریسموس) است که همانا ترک گفتن تمام تعلّقات است تا منتهی شود به تألّه یا تشبّه به إله. مشابه این امر در تعالیم زرتشت نیز اینطور است که نخست باید که مردادی شوید، سپس خردادی، اسفندی، شهریوری، اردیبهشتی، بهمنی و سپس رنگ سروش را بپذیرید.

لهذا سهروردی چندان در خصوص کتاب عظیم خویش سختگیر است که مایل نیست هر نااهلی بدان دست یابد و محلّ نظر هر نامحرمی باشد. شروطی که او برای مبادرت ورزیدن به قرائت این کتاب نهاده، شروط نظری و عملی بسیار دشواری است.

سه منبع حکیم برای کسب معرفت عبارت است از نقل، عقل و کشف، درست مانند آنچه سهروردی طرح کرده است. به جای جدل باید از دیالکتیک بهره برد. استدلال فلسفی همانا برهانی است، اما استدلال کلامی جدلی است. هر مکاشفه‌ای نیز همواره با نوعی نقل سر و کار دارد. ممکن نیست که اهل کشف و شهود وابسته به آیه و تنزیلی نباشد، چه در هند، چه در چین، اسلام، مسیحیت و غیره؛ مثلاً در هند همه تکیه‌گاهشان بر وداهاست، تکیه‌گاه مغان اوستا بوده و در عرفان اسلامی هم همینطور، مثلاً اشارات قرآنی در مثنوی معنوی موج می‌زند، حتّی بعضی گفته‌اند مثنوی معنوی نوعی تفسیر قرآن است. از طرفی، آثار عرفا استدلال را هم در بر تواند گرفت. امروزه استدلال اهمّیّت بیشتری دارد، چون در گذشته مردم به دلیل صفای ضمیر نیازی به اثبات وجود خداوند سبحان نداشتند، ولی در زمانه حاضر کسی که بگوید به استدلال فلسفی نیازی ندارد، بسیار اشتباه می‌کند. کسی که استدلال فلسفی به کار نمی‌برد خلأئی در ذهن او پیش می‌آید که همین خلاء

کم‌کم شاید به سقوط آن فرد بینجامد. ندیدن برهان‌های فلسفی نوعی کاهلی است و به راستی برای جلوگیری از لغزش‌ها جنبه‌های عقلانی، مخصوصاً در ایران مدّنظر و پر اهمّیّت بوده است. نبودن هر یک از دو جنبهٔ بحثی یا ذوقی دو جنبه نقصان به حساب می‌آید. در نزد ائمه (ع) به کمال هر دو جنبه برمی‌خوریم. می‌توان به خطبه نخست نهج‌البلاغه یا استدلال‌های امام هشتم(ع) در مواجهه با سران ادیان در قالب‌های فلسفی و کلامی رجوع کرد. در ضمن، روح مطالب اشراق نیز جمع بین بحث و ذوق است.[۶] در اسلام، بدون رجوع به برهان، فرد در جرگهٔ اهل ایمان پذیرفته نمی‌شود. البته هرکس به فراخور وقت و استعداد خود باید در این جهت بکوشد. لیکن متأسّفانه چنین چیزی وجود ندارد، و غالباً آنچه که می‌بینیم گرفتن قسمتی است و رها کردن قسمتی دیگر.

ذوق هم باید ذوق مطابق اصول و بر وفق ارتدوکسی باشد. تئورگی یعنی ورزیدن ورزش الهی، به صورت مکالمهٔ قطره و دریا، مواجههٔ مقیّد و مطلق. قیام، رکوع و سجود در نماز، سیر صعودی است. در سلام‌ها هم سیر نزولی است. اوّلین سلام به نبی(ص)، دومی به مؤمنان و صالحان، و سومین سلام به فرشتگان. «أشهد»ها و «بشتابید»ها سه تا هستند و ضرب‌آهنگ سه در آنها دیده می‌شود و البتّه این همه مثالی از تئورگی است. در باب تئورگی، نوافلاطونیان وقتی آن را به کار می‌برند، این عمل را هم به فرد نسبت می‌دهند و هم به فاعلیّت حق، هم به کوشش ما و هم به جذبهٔ الهی. البتّه باید اشاره کرد (همانطور که نوافلاطونیان نیز به خوبی آگاه بودند) در دید توحیدی، فاعل مطلقْ خودِ حقّ است. به همین ترتیب، می‌توان حتّی اجزای مختلف نماز را نقشه‌ای دید از سیر و سلوک؛ نماز نوعی طلسم و صورت مجسّم سیر و سلوک است: «الصَّلاةُ معراجُ المؤمنِ». نماز واقعی مانند چیزی است که نوافلاطونیان به نام theurgy می‌خوانند.

بسیاری از عرفا اذعان می‌کنند که راه خود را از امام اوّل(ع) یا امام هشتم(ع) اخذ کرده‌اند، و البتّه در این میان عارفانی هم هستند که از حکمت بحثی خالی‌اند، و این به راستی خلأئی است که در پاره‌ای از صوفی‌ها دیده می‌شود. تجربهٔ عرفانی معادل ذوق در حکمت اشراق است. در نقطه مقابل هم گروهی فیلسوفان کاغذی وجود دارند که بسیار می‌نویسند، لیکن این نوشته‌ها ره به جایی نمی‌بَرَد و در جان ایشان ننشسته است. بنا بر همین تفاوت‌ها، تجربهٔ بسیاری از صوفی‌ها با تجربهٔ حکیم متألّه یکی نیست؛ یقیناً نه همهٔ صوفیان این‌گونه‌اند، بلکه کاملانی چون عین‌القضاة که حکمت بحثی را خوانده و از آن برگذشته‌اند در زمره حکیمان متألّه (theosophos) قرار می‌گیرند. معادل یونانی تألّه theosis است یا apotheosis (theos به معنی إله است). در زبان عربی تأله به معنای تشبّه به اله و معنای دیگر آن تعبّد است، در فارسی می‌توان خدایوارگی گفت (مفهوم تعبّد به ادیان ابراهیمی تعلّق دارد). به علاوه استفاده از الفاظی چون شرع و نبوت برای مکاتبی مثل مکتب بودایی صحیح نیست، امّا مزدیسنان دارای احکام و شرایع بوده‌اند. طبق سخن حضرت امیر (ع)، «ایرانیان باستان را کتاب آسمانی و نبی بوده است».

استدلال‌های ظاهری یا به اصطلاح «حکمت بحثی» مقدّمهٔ درک و قبول قلبی است. کسی که راه ظاهر را درست طی نکرده باشد نمی‌توان باطن درستی به ما ارائه دهد، و معنویّتی که به ما ارائه می‌دهد مملوّ از آشفتگی و تناقض است، حال آنکه در آثار عرفا تناقض و تعارض منطقی راه ندارد. گاه سخن آنها در ظاهر نیز متناقض نماید، در نگاه ثانوی و دقیق‌تر این تعارض رخت بر می‌بندد.

شیخ اشراق گرچه ظاهراً شیعه نبوده، ولی یک شیعه باطنی حقیقی است (کربن در این باب سه دلیل آورده است). این امر به خوبی از مطالب نقل شده قابل استنباط است. این اندیشه که حکیم کاملی باید باشد که هیچ‌گاه زمین از او خالی نخواهد بود، بسیار به اندیشه‌های شیعهٔ امامی نزدیک است.

کربن به خوبی به قرابت میان اندیشهٔ شیعی و حکمت اشراق اشاره کرده است. این قرابت به خصوص در بحث علم، چگونگی حصول آن، حافظان راستین آن دیده می‌شود. در هر دو مکتب به اندیشهٔ «قطب» و یگانه حکیم کامل در هر عصر که رابط و واسط آسمان و زمین است برمی‌خوریم.

پی‌نوشت‌ها

۱- کتاب کربن دیرهنگام، یعنی در سال ۱۳۹۰، به فارسی ترجمه شده است. اوّل الفکر آخر العمل!

۲- به بیان دقیق‌تر: خاور و سپیده‌دم که مکان و زمان طلوع خورشید است دو ظرف به شمار می‌روند که مظروف آنها فروغ خورشید و خود خورشید است. نفس ناطقه را شعاع خورشید می‌توان دانست و نورالانوار را خود خورشید.

۳- بالعشیّ و الاشراق

۴- از سروش در کتاب الواردات و التّقدیسات نام برده است.

۵- هر دو عالم یک فروغ روی اوست
گفتمت پیدا و پنهان نیز هم (حافظ)

۶- شیخ اشراق بسیار بر ربّ النوع ها تأکید می‌کند. بلکه بخواهیم ربّ النوع خودِ فلسفه اشراق را بیان کنیم، قدّوسیّت است. صنم یا طلسم جنبه ظاهری است و ربّ النوع یا مثال نوری افلاطونی در عالم عقل است به طوری که برای هر صنمی ربّ النوعی است.

سخنرانی‌های اعضای هیأت علمی

جایگاه اخلاق در آثار ابن سینا	دکتر سید حسین موسویان
ابوالعبّاس لوکری: زندگی، آثار و اندیشهٔ طبیعت‌شناسی وی	دکتر محمد جواد اسماعیلی
سیری در رسائل تعلیمی سهروردی	دکتر بابک عالیخانی
ناتورالیسم در معرفت شناسی	دکتر شاپور اعتماد
کرسی نقد انسجام‌گروی کیث لرر در توجیه معرفت	حجت الاسلام دکتر مهدی عبداللهی

جایگاه اخلاق در آثار ابن‌سینا

دکتر سید حسین موسویان



در ابتدا باید بگویم که ممکن است مطالب من چندان منسجم نباشد، زیرا هنوز تحقیقاتم به نتیجه نرسیده است. از آنچه در دست انجام است هر چه به ذهنم می‌رسد و در حدّ فرصتی که داریم برای شما بیان می‌کنم. دوست دارم در مواردی که لازم است از نظر دوستان هم استفاده کنم.

در مورد جایگاه اخلاق در آثار ابن‌سینا بسیار گفته می‌شود که او آن‌طور که باید به جایگاه اخلاق توجّه نکرده است و اخلاق در آثارش جلوه برجسته‌ای ندارد، جز دو رساله در اخلاق که به صورت تک‌نگاره از وی برجای مانده است: رسالة في الأخلاق و رسالة في البرّ والإثم.

در مورد این‌که آیا ابن‌سینا انگیزه‌ای برای تألیف رساله‌ای مستقل در اخلاق داشته یا نه، سخنان مختلفی گفته شده است که من آنها را در دو وجه سلبی و ایجابی دسته‌بندی کرده‌ام.

وجه سلبی آن این است که مسأله کمال و سعادت انسان با اخلاق ارتباط پیدا می‌کند، یعنی ابتدا باید انسان را با سعادت و کمال پیوند دهیم تا برای رسیدن به آن به اخلاق احتیاج پیدا کند. از آنچه ابن‌سینا در ابتدای رساله اخلاق می‌گوید می‌توان دریافت که گویا او آن سعادت و خیر حقیقی را در عالم نظر می‌داند. او در ابتدای این رساله می‌نویسد: سعادت حقیقی انسان در این است که دو قوّه نظری و عملی خود را به کمال برساند. این مسأله را می‌توان دلیلی بر اهتمام او در تکمیل عقل نظری دانست و به یک اعتبار شاید بتوان گفت حتّی سعادت حقیقی و اخروی را در آن‌جا می‌دانسته است.

ظاهراً ابن‌سینا بیشترین فایده اخلاق در حوزه عمل را در سعادت دنیوی می‌داند نه سعادت اخروی –البتّه من فعلاً این را به صورت یک فرضیّه عرض می‌کنم– و سعادت اخروی را در تکمیل عقل نظری و رسیدن به مقام ادراک کلّیّات. در واقع کلّیّات در نزد او به معنای امور اخروی است و کسانی که به مرتبه ادراک کلّیّات نمی‌رسند یا در برزخ می‌مانند یا چنان‌که در جای دیگر می‌گوید این نفوس سرگردان به افلاک می‌رسند. از آن‌جا که سعادت حقیقی را در سعادت اخروی می‌داند چندان توجّهی به این ندارد که در حوزه اخلاق اثر مستقلی تألیف کند.

به عبارت دیگر از نظر او نفس دارای دو مقام است: مقام عقل و مقام بدن. نفس در مقام بدن به اخلاق محتاج می‌شود؛ یعنی کارکرد اخلاقی نفس زمانی است که می‌خواهد با بدن سروکار داشته باشد و زمانی که با بدن سروکار ندارد گویا اساساً بحث اخلاق مطرح نمی‌شود.

امروزه بحثی با عنوان «اخلاق باور» مطرح است. باید ببینیم که آیا می‌توان آن را در این سیستم و دستگاه جای داد یا نه؟ اگر بخواهیم جای بدهیم باید در همین‌جا جای بدهیم. در این مورد در ادامه بیشتر صحبت خواهیم کرد.

بنابراین جنبه سلبی ناظر به این است که چرا ابن‌سینا انگیزه‌ای برای طرح و تعریف اخلاق در یک رساله مستقل ندارد.

جنبه ایجابی آن برخورد وی با ابن‌مسکویه نویسنده کتاب تهذیب الاخلاق است. آن‌طور که گفته شده ابن‌سینا و ابن‌مسکویه روابط خوبی با هم نداشته‌اند. روزی ابن‌سینا در مجلس ابن‌مسکویه حاضر می‌شود و گردویی را مقابل او می‌اندازد و به او می‌گوید مساحت این گردو را تعیین کن. ابن‌مسکویه در پاسخ می‌گوید: تو به اصلاح اخلاق خود محتاج‌تر از این هستی که من مساحت این گردو را برایت تعیین کنم. انگیزه‌ای که پس از این برخورد در ابن‌سینا به وجود آمد را دو گونه می‌توان تفسیر کرد: ۱– ابن‌سینا تحت تأثیر سخنان ابن‌مسکویه قرار گرفته و آن دو رساله را نوشته است. ۲– برای اثبات توانایی و برتری خود آن آثار را نوشته است.

نگاه من به اخلاق ابن‌سینا از دو زاویه است:

۱– زاویه فاعل و غایت که چرایی و انگیزه ابن‌سینا از پرداختن به اخلاق را بررسی می‌کنم.

۲– از زوایه مادّه و صورت که ببینیم مادّه و صورت این دو اثر چیست؟ به عبارت دیگر بررسی محتوایی و ساختاری این دو اثر. محتوای این رساله جز در بخش‌هایی که بیان یک مطلب را آغاز می‌کند یا قسمت‌هایی که سعی می‌کند مطلب را به شکل جدیدی ارائه دهد، چیزی اضافه بر نظریّه اعتدال (حدّ وسط) ارسطو و آنچه متأثّر از فارابی به دست آورده است ندارد. در این دو رساله از دو اثر فارابی با عنوان «رساله التّنبیه علی سبیل السّعاده» و «فصول منتزعه» بسیار استفاده کرده است. قسمت آخر رساله «برّ و اثم» کاملاً همان مباحث فصول منتزعه را شامل می‌شود که اتّفاقاً به همان سبک فصول منتزعه به صورت بریده بریده و کاملاً مشوّش و پراکنده آورده است و دسته‌بندی خاصّی ندارد.

در بخش اول رساله اخلاق نیز بیشتر از رساله التنبیه استفاده کرده و آن را در قالب و شکل جدیدی بیان کرده است. ولی از لحاظ صورت، رساله اخلاق بسیار کوتاه‌تر از رساله برّ و اثم است و چیزی در حدود ۵–۶ صفحه بیشتر نیست در حالی که رساله برّ و اثم حدود ۲۰ و چند صفحه است. طبق گزارش‌هایی که در نسخه‌شناسی‌ها ذکر شده است این رساله را در دو جلد برای شخصی به نام ابوبکر برقی که ظاهراً فرد فقیهی بوده تألیف کرده است.

آنچه در حال حاضر از این رساله در دسترس ماست بسیار محدود است و اتّفاقاً انتهای آن همان‌طور که گفتم بیشتر از فصول منتزعه گرفته شده است و ابتدای آن هم با «و أمّا» آغاز می‌شود و در مورد توسّط و اعتدال (متوسّطات افعال) سخن می‌گوید. به نظر می‌رسد بهتر باشد که این رساله با وضع فعلی در ادامه‌ی رساله اخلاق آورده شود و در بسیاری از نسخه‌ها هم به این صورت آورده شده است.

البتّه نسخه‌ها متفاوت‌اند. در بعضی از مجموعه‌ها این دو رساله جداگانه آورده شده و در بعضی دیگر به صورت پیوسته، ولی با اشاره به اینکه – قدیمی‌ترین نسخه‌ای که در حال حاضر در اختیار من است مربوط به قرن هفتم است و در آن نوشته شده– زیاداتی در نسخه‌های دیگر دیده شده که من آنها را در این‌جا می‌آورم. او در ادامه می‌گوید: «کأنّه شیءٌ من البرّ و الإثم» (گویا بخشی از برّ و اثم است). اگر کل رساله برّ و اثم ۲ جلد بوده حتماً حجمی داشته که آن را در ۲ جلد آورده است. پس احتمالاً ابن‌سینا یک رساله مفصّل اخلاقی داشته که به دست ما نرسیده و تنها بخشی از آن باقی مانده است.

اگر بخواهم درباره نسخه‌های خطّی یک مقدار صحبت کنم باید به دو نکته اشاره کنم: ۱- نسخه‌ها چند نوع‌اند. ۲- نسخه‌ها متعدّدند و من فعلاً حدود ۳-۴ نسخه‌ای که حدس می‌زدم بهترین نسخه‌ها باشند را مقابله کرده‌ام، هر چند معلوم نیست این حدس حتماً حدس صائبی باشد.

متن دشواری‌های بسیاری در خوانش دارد و در بعضی موارد لغات عجیب و قریبی دارد. این مسائل و مشکلات من را مجبور می‌کند تا سراغ نسخه‌های دیگری بروم و آنها را جست‌وجو کنم و ببینم که آیا آنها می‌توانند به من کمکی بکنند یا نه. امّا در مجموع امیدوارم مانند این چاپ‌ها نباشند.

مثلاً اگر در این چاپ که شاید بهترین چاپ باشد نگاهی بکنیم – دو چاپ دیگر هم در اختیارم هست که یکی از مصر است و دیگری از ترکیه– در اواسط رساله اخلاق وارد رساله عهد شده و پس از پایان رساله عهد در ادامه چیز دیگری آورده و پس از اتمام آن به رساله اخلاق بازگشته است. بدون این‌که انتها و ابتدای بحث‌ها را مشخّص کند از میان کلام وارد رساله دیگر شده است.

تنها مقاله چاپ شده در مورد اخلاق ابن‌سینا که من تاکنون دیده‌ام از آقای دکتر اترک عضو هیأت علمی دانشگاه زنجان است. تحقیق نسبتاً خوبی است هر چند هنوز کامل نیست. منبع اصلی آن مقاله همین کتاب بوده است و مواردی را هم ذکر کرده و نوشته که در چاپ معلوم نبوده است.

من فقط بعضی از لغات را می‌گویم که شما اصلاً متوجه نمی‌شوید که منظورش چیست: «أمّا ملكة التوسّط فالمراد منها المبرّةُ عن الهيئات الإنقياديّة» را «المَبَرّةُ» نمی‌دانم آیا می‌خواسته چیزی از ریشه برائت بگوید که نمی‌شود. حال این را می‌گوییم «التّنزیه» بوده است. مورد جالب دیگر این است «و تنقيةُ النّفسِ النّاطقةِ بل ميلُها» این در واقع «و تبقيةُ النّفسِ النّاطقةِ على جبلّتِها».

از این اشکالات عجیب و غریب در این چاپ‌ها بسیار است. مثلاً در مواردی تنزیه را شره خوانده است، شرهی که یکی از طرف‌های افراط عفّت است که طرف دیگر آن خمود شهوت است.

از این موارد بسیار است و بسیاری از موارد را هم اصلاً نتوانسته است بخواند. مثلاً می‌گوید: «فإنّ الملائكةَ تعلم ذلك و تعلم أنّ الميّت الى الله المتضرّع...» این «المنیب» است که به میّت تبدیل شده است. یا «وهذه الاسباب الهواء» و چون خودش هم بسیار تعجّب کرده داخل پرانتز علامت سؤال گذاشته است. این در اصل «وهذه الاسباب الثّوانی» بوده است که معلوم نیست «نی» آن چطور نوشته شده بوده که به شکل «ثواء» در آمده و او هم آن را «هواء» خوانده است.

اشکالاتی از این قبیل بیانگر آن است که هنوز چقدر از متون اصلی و شاخص فلاسفه طراز اول ما به این شکل باقی مانده است و یکی دو مورد هم نیست.

چند نکته هم درباره خود متن و چند نظری که به ذهنم رسیده است می‌گویم، اگر قابل بحث بود مایلم از نظرات دوستان هم استفاده کنم.

نظرات و سخنان مهمّ ابن‌سینا را باید در خطبه و شروع رساله‌ها پیدا کرد. زیرا آن قسمت‌ها ویژه خود اوست و با آنها می‌خواهد کتابش را آغاز کند. امّا محتوای کتاب‌ها بیشتر از ارسطو و فارابی گرفته شده که فارابی هم از ارسطو استفاده کرده است.

با این عبارت آغاز می‌کند: «المُعتَنی بأمرِ نفسِه المُحِبُّ لمعرفةِ الفضائلِ و كيفيّةِ ابتنائِها لِتَزكُوَ بها نفسُه و معرفةِ الرّذائلِ و كيفيّةِ تَوَقّيها لتَطَهَّرَ عنها نفسُه». همین آغاز به نظرم معنادار است. گویا اشاره به این دارد که مخاطب اخلاق همه انسان‌ها نیستند بلکه کسی که به کارکرد نفس خودش توجّه و عنایت دارد و در فکر تدبیر آن نیز هست، واجب است بر او که این مسیر (مسیر اخلاق و سعادت) را طی کند.

این‌جا چیزی به ذهنم می‌رسد که آن را در حدّ یک فرضیّه مطرح می‌کنم: اگر کسی حتّی در حدّ استعداد اندک خود به این مسائل (درون‌نگری و تدبیر نفس) توجّه نداشته باشد گویا اصلاً نمی‌توان برای او نسخه اخلاقی پیچید. در مورد چنین شخصی باید مطابق با قانون عمل کرد.

در اینجا می‌خواهم در حدّ بضاعت خودم کمی به بحث رابطه اخلاق و قانون هم بپردازم. گویا اخلاق در مورد کسانی کارایی دارد که به درون خود نگاه کرده و به سعادت به معنای درست آن توجّه پیدا کرده باشند و بخواهند به آن برسند وگرنه اگر کسی بخواهد فقط بخورد و بخوابد و کار کند، ظاهراً تجویز اخلاقی در مورد او اصلاً اثری ندارد. فکر می‌کنم عملاً هم شاهد این قضیّه هستیم؛ یعنی اگر بخواهیم با نگاه تاریخی هم به مسأله بپردازیم فکر می‌کنم به همین نتیجه برسیم که اخلاق بما هو اخلاق نتوانسته اثرگذار باشد. فقط افراد خاصّی که با خودشان سروکار دارند و درون‌نگری دارند و به سعادت خود و تکمیل قوّه عقل عملی یا عقل نظری خود توجّه می‌کنند، کسانی هستند

که در عمل هم رفتار اخلاقی از آنها سر می‌زند، در مواردی بازدارندگی دارند و در مواردی به امور نیک و خیر می‌پردازند و.... ولی در سایر افراد ظاهراً چنین نیست.

بنابراین اولاً با نگاه به فاعل، مخاطب اخلاق عامّه مردم نیستند. ثانیاً با نگاه به افعال، رفتار اخلاقی باید اختیار و انتخابی باشد؛ یعنی اگر افعالی از دایره انتخاب بیرون باشد اساساً مشمول توصیه و سفارش اخلاقی قرار نمی‌گیرد.

مرتبط با این بحث من یک تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای در ذهن خودم ایجاد کردم. البتّه این تقسیم‌بندی با اشکالاتی مواجه است که در ادامه به آنها اشاره خواهم کرد.

۱- ما عواطفی داریم که به نظر می‌رسد آنها هم اختیاری نباشند بلکه یک اجبار درونی است که اتّفاق می‌افتد و در قالب عواطف و احساسات بروز پیدا می‌کند. مثلاً در مقابل بعضی حوادث ناراحت و در مقابل خوادث دیگری خوشحال می‌شویم. اینجا جای اخلاق و توصیه اخلاقی نیست و نمی‌توانیم بگوییم خوشحال نشو یا ناراحت نشو. ممکن است کسی بتواند این‌گونه عمل کند و احساسات و عواطف خود را کنترل کند ولی اینجا محلّ ورود دستور اخلاقی نیست که مثلاً بگوییم گریه کردن در اثر ناراحتی خوب نیست. در این موارد گویا یک اجبار درونی وجود دارد. ۲- در حالی که در اخلاق مسأله انتخاب مطرح است -من ترجیح می‌دهم به جای اختیار، انتخاب را به کار ببرم-. یعنی هر فعلی که چند گزینه برای انجام داشته باشد امکان طرح مسألهٔ اخلاق را دارد. ۳- امّا قانون نه نوعی اجبار بلکه نوعی الزام آن هم از نوع الزام بیرونی است.

به نظرم می‌رسد این تقسیم‌بندی در مطالعات جامعه‌شناسی هم کاربرد دارد. به این معنا که باید بررسی کنیم در جوامع مختلف گرایش غالب چیست. اگر افراد یک جامعه عاطفی هستند برای اینکه آنها را به سمت صلاح ببریم روی این جنبه بیشتر کار کنیم. یا جامعه‌ای که عمدتاً اخلاق را رعایت می‌کنند و یا جامعه ای که امور آن فقط با الزامات قانونی اصلاح می‌شود. البتّه این به صورت مطلق و سیاه و سفید نیست، بلکه منظور این است که باید ببینیم در فرد و اجتماع کدام جنبه قوی‌تر است.

آن فرد یا جامعه‌ای که کارکرد اخلاقی غالبی دارد، نوع برخورد متفاوتی را اقتضا می‌کند. فرد یا جامعه‌ای که به عمل کردن در چارچوب قانون تمایل دارد نیز نوع خاصّی از مواجهه را می‌طلبد. یا آن کس که عاطفی است و مثلا تا به گدایی برخورد می‌کند بدون تأمّل می‌بخشد - هرچند بداند این فرد در حقیقت گدا نیست- اگر این فعل او را از جنبه عاطفی بررسی کنیم نمی‌توانیم در مورد اخلاقی بودن یا اخلاقی نبودن آن قضاوت کنیم. چون واکنش چنین فردی فوری و بدون تأمّل است و واکنشی که هیچ‌گونه تأمّلی در مورد آن صورت نگیرد محلّ بحث اخلاقی نیست.

مدّت‌ها پیش با بعضی از دوستان در مورد بعضی از آیات قرآن بحث می‌کردیم. زمانی بحث و گفت و گو در مورد این آیه مطرح شد که می‌فرماید: «لِكَيْلا تَأْسَوْا عَلى ما فاتَكُمْ وَ لا تَفْرَحُوا بِما آتاكُم»(آیهٔ ۲۳ سورهٔ حدید): «تا بر آنچه از دست شما رفت تأسف نخورید، و بر آنچه به شما داده شادمانی نکنید». این بحث پیش آمد که آیا منظور آیه این است که در مقابل حوادث ناگوار اندوهگین نشوید و بالعکس در مقابل اتّفاقات خوش‌آیند خوشحال و شادمان نشوید؟ در حالی که خود پیامبر ـ صلّی الله علیه و آله و سلمّ ـ این‌گونه عمل نکردند و در مواقعی شادمان می‌شدند و در مواقعی اندوهگین.

آن زمان من تحت تأثیر نظرات آقای دکتر سروش در مورد معرفت درجه اول و معرفت درجه دو، گفتم در این‌جا هم یک شادمانی درجه اول و یک شادمانی درجه دوم، یک ناراحتی درجه اول و یک ناراحتی درجه دوم داریم و آن درجه‌ی دوم‌ها در اختیار خود انسان است. منظور آیه این نیست که اصلاً شادمان یا اندوهگین نشوید بلکه منظور این است که سرمستی یا جزع و فزع نکنید. اتّفاقاً اینجا محلّ ورود اخلاق است. واکنش‌های اولیه در برابر حوادث چون حالت انفعالی دارند محلّ بحث اخلاقی نیستند.

ابن‌سینا هم در یکی از تعلیقات خود رحمت و شفقت و... را از انفعالات می‌داند و در جایی که انفعال است، اخلاق اساساً ورودی ندارد. ولی می توانیم با یک نگاه ثانوی، این انفعال را به فعل تبدیل کنیم و ماجرا را ادامه دهیم و بحث اخلاقی بودن یا غیراخلاقی بودن آن را مطرح کنیم. امّا در سطح عاطفی، مثلاً مهربان بودن و مهربانی کردن مورد داوری اخلاقی قرار نمی‌گیرد و حدّوسط هم معنا پیدا نمی‌کند.

اگر در اینجا حدّوسطی در نظر بگیریم این حدّوسط در اینجا به چه معنا خواهد بود؟ آیا منظور این است که اگر شما مهربان هستید کمتر مهربانی کنید یا به هر کس که لایق مهربانی است مهربانی نکنید؟ یا ناظر به شدّت و ضعف مهربانی است و می‌گوید بیش از حدّ مهربانی نکن؟ البتّه ممکن است در مرتبه و درجه دوم داوری اخلاقی صورت بگیرد امّا در همان درجه اول نمی‌توان داوری اخلاقی انجام داد. به همین دلیل گفته شده «إتّقِ

شرّ من أحسَنتَ الیه» بترس از شرّ کسی که به او احسان کردی. یعنی اگر در احسان به دیگران زیاده‌روی کنی ممکن است این احسان تو را حقّ خود بدانند و حتّی به تو شرّ و آسیب برسانند. به نظرم این سخن ناظر به سطح یا لایه اولیه نیست، بلکه در مورد لایه بعد است.

مسأله پیوند اخلاق با نظریّه سعادت را هم که در ابتدای بحث اشاره به آن کردم در این‌جا باز مورد تأکید قرار می‌دهم. این بحث در اکثر کتب و از جمله آثار ابن‌سینا مطرح شده است. ابن‌سینا می‌گوید کسی که به نفس خود توجّه دارد و در پی تدبیر آن است و دوست دارد فضایل را بشناسد تا آنها را به خود بیافزاید و رذایل را بشناسد تا از آنها بپرهیزد، باید به دنبال تکمیل قوای نظری و عملی خود باشد. قوای نظری را با علومی که غایت‌مند هستند بشناسد. ابن‌سینا اشاره می‌کند که این علوم غایتمند، در کتاب احصاء العلوم ذکر شده است.

در تعریف حکمت نیز – که باز هم از سخنان فارابی استفاده کرده است– می‌گوید در واقع باید دنبال حکمت برود – البتّه حکمت در معنای نظری آن مدّنظر است زیرا حکمت در قوّه عملی هم جا می‌گیرد–. در تکمیل قوّه عملی باید به دنبال فضایل و رذایل باشد. به عبارت دیگر فضیلت و رذیلت در این قوّه مطرح می‌شوند و در قوای نظری اساساً مطرح نمی‌شوند. زیرا می‌گویند علم و دانش، آن هم حکمت که علم یقینی است – صرف نظر از این‌که دست‌یافتنی باشد یا نه– حدّوسط ندارد. هر چه از جهل بیشتر دوری شود خوب است. نمی‌توانیم و نباید بگوییم که باید بین جهل و علم ایستاد.

در میان فضایل نیز ۴ فضیلت اصلی را نام می‌برد: عفّت، شجاعت، حکمت و عدالت. مشخّص است که عفّت فضیلت قوّه شهوانیّه است و شجاعت فضیلت قوّه‌ی غضبیّه. امّا حکمت و عدالت هم امر مستقلی نیست.

پرسش: عفّت حدّوسط (فضیلت) قوّه شهوانی است؟

دکتر موسویان: بله، بین زیاده‌روی در میل جنسی و خاموشی آن قرار دارد که هر دو رذیلت است.

عدالت فضیلت مستقلّی نیست. اگر فرد بتواند در سه قوّهٔ دیگر به حدّوسط برسد فرد اخلاقی عادلی خواهد شد. ممکن است کسی این توانایی را داشته باشد که حدّوسط قوّه شهوانی را رعایت کند امّا در قوّه غضبیّه نتواند. چنین فردی هنوز به ملکه عدالت دست نیافته است. یا بالعکس کسانی هستند که می‌توانند قوّه غضبیّه خود را مهار و تعدیل کنند امّا قوّه شهویّه را نمی‌توانند. عدالت مربوط به زمانی است که هر دوی آنها به حدّوسط رسیده باشند.

حکمت معانی مختلفی دارد. در این‌جا آن را به قوّه تمییزیه مربوط کرده است. یعنی سه قوّه در نظر گرفته است: قوّه شهوانیّه، قوّه غضبیّه و قوّه تمییزیّه. فارابی در جایی تعبیر قوّه نطقیّه را به کار می‌برد. منظور از این قوّه نطقیّه یا تمییزیّه چیست؟ اگر منظور عقل نظری باشد جای آن اینجا نیست و باید در عقل نظری مطرح شود نه در عقل عملی. زیرا این‌جا بحث مربوط به قوای عملی است و می‌گوید در قوای عملی باید به حکمت برسد. زیرمجموعه حکمت از زیرمجموعه دو فضیلت دیگر هم بیشتر است: بیان، فطرت، اصالت رأی، حزم (دوراندیشی)، صدق، راستی، وفا، رحمت – چون در قسمت قبل گفتیم که ابن‌سینا رحمت را از عواطف و انفعالات می‌داند در اینجا چاره‌ای نداریم جز این‌که رحمت را از نوع درجه دوم تفسیر کنیم یعنی وقتی فرد در حالت اختیار و انتخاب قرار می‌گیرد– حیا(شرم)، حسن عهد، تواضع(فروتنی)، همّت بلند. از این‌جا می‌توان نتیجه گرفت که این حکمت با حکمت مربوط به عقل نظری متفاوت است.

یکی از دوستان که در بحث ریشه‌شناسی قرآنی کار می‌کند و ریشه‌های زبانی قرآن را مورد بررسی قرار داده است، می‌گوید حکمتی که در قرآن آمده است اصلاً به معنای دانش و فرزانگی نیست و ترجمه حکیم به فرزانه نادرست است. بلکه بهترین معنای آن دادستانی و دادستان است. «فَاللَّهُ یَحْکُمُ بَیْنَهُمْ یَوْمَ الْقِیامَة» حکمت و حکیم از حکم به همین معنای به کار رفته در این آیه گرفته شده است؛ یعنی داوری عادلانه. البتّه من هنوز این مسائل را حلّ نکرده‌ام ولی اگر به این معنا گرایش پیدا کنیم ظاهراً شبیه عدالت می‌شود و دیگر در عرض دو فضیلت قبلی قرار نمی‌گیرد. یعنی وقتی می‌خواهیم حدّوسط در قوّه شهوانیّه را تشخیص دهیم باید حکیم باشیم در حالی که این فلاسفه توجّهی به این مسأله نداشته‌اند و حتّی فهرست بلندی از فضایل را ذیل حکمت قرار داده‌اند.

پرسش: آیا حکمتی که به لقمان داده شده به معنای همان حکم و داوری است؟

دکتر موسویان: داوری به معنای اینکه بتوان تشخیص داد چه چیزی خوب و چه چیزی بد است. این در حوزه عقل عملی قرار می‌گیرد نه در حوزه عقل نظری.

پرسش: آیا این تشخیص و تمییز مبتنی بر چیز دیگری نیست؛ یعنی پیش‌فرض آن وجود یک قوّه عاقله و نظری نیست؟

دکتر موسویان: آن بحث دیگری است که در واقع

همان علم می‌شود. دیدگاهی که در مورد ریشه‌شناسی لغات قرآنی گفتم درصدد نفی علم نیست، بلکه می‌گوید باید تفکیک کنیم. اتّفاقاً فرزانه نیز از ریشه فرادانا است یعنی کسی که از افق بالاتری نگاه می‌کند. البتّه من این را به عنوان یک ایده اثبات نشده تلقّی می‌کنم. فارابی و ابن‌سینا هم حکما و فرزانگی را به معنای علم و دانش می‌دانستند. یعنی دو معنا برای آن قائل بودند: ۱- فعل محکم که ابن‌سینا این را در تعلیقات آورده است. ۲- دانستن علل و اسباب بعیده. در رساله برّ و اثم نیز تکرار می‌کند و می‌گوید: علم به اسباب بعیده تا به خدا برسد و از خدا دوباره به سمت موجودات... همان حکمت است. امّا این دوست قرآنی ما معتقد بود که در قرآن نباید این‌گونه معنا کرد. این معنا بعداً در اثر تحوّل ایجاد شده است.

ابن‌سینا در مورد نظریّه اعتدال و حدّوسط می‌گوید: «أنّ اکثرَ هذه الفضائل هو الوسائط بین الرّذائل» یعنی همهٔ فضائل حدّوسط نیستند. آقای اترک که من مقاله ایشان را مرور سریعی کردم این را از نوآوری‌های ابن‌سینا می‌داند و می‌گوید ارسطو چنین چیزی ندارد امّا در مورد منظور ابن‌سینا توضیحی نداده است. آیا منظور وی این بوده است که علم در مقابل جهل، حدّوسط نیست یعنی علم فضیلت هست امّا حدّوسط نیست. در حالی که گفتیم بحث فضیلت و رذیلت در حکمت عملی است نه در حکمت نظری بنابراین علم تخصّصاً از حدّوسط بودن خارج می‌شود.

پرسش: می‌توانیم بگوییم عدالت در برابر علم حدّوسط نیست؟

دکتر موسویان: اتّفاقاً خود ابن‌سینا می‌گوید عدالت حدّوسط بین ظلم (ستم کردن) و انظلام (ستم پذیرفتن) است. یعنی اگر شما ستم‌پذیر باشی از عدالت خارج هستی.

آنچه در این مورد به ذهن من می‌رسد - که البته هنوز خام است- این است که در جایی دیدم فارابی می‌گوید وسائط این‌گونه نیستند که دقیقاً در مرز قرار گیرند. بعضی از آنها میل به افراط دارند و بعضی میل به تفریط. مثلاً عفّت میل به تفریط دارد و به خمود شهوت نزدیک است و برای رسیدن به عفّت باید شهوت را سرکوب کرد. امّا برعکس آن شجاعت است که به سمت افراط میل دارد و به تهوّر و بی‌باکی نزدیک است. یا سخا و بخشش که به سمت تبذیر میل دارد. من می‌گویم شاید منظور ابن‌سینا از آن اکثر این گونه فضایل باشد.

مسأله دیگر اشاره به اخلاق باور است که در دستگاه قدما اصلاً مطرح نبوده است امّا



اگر بخواهیم آن را در این دستگاه جای دهیم در بخش حکمت نظری قرار می‌گیرد. اخلاق باور به ما می‌گوید که در رفتار ذهنی‌مان هم باید نوعی اخلاق داشته باشیم به این معنا که اولا زودباور نباشیم، هر کس هر چیزی گفت خیلی زود باور نکنیم. همان‌طور که در اصول فقه هم آمده است که قطع قطّاع حجّت نیست. کسی که خیلی زود به همه چیز قطع و یقین پیدا می‌کند اگر حدیث یا روایتی نقل کرد نباید آن را به راحتی پذیرفت. البتّه از آن طرف هم نباید شکّاک محض باشیم و هیچ چیز را باور نکنیم.

اخلاق باور به این معنا است که انسان تا زمانی که واقعاً به نتیجه نرسیده است خود نگه‌دار باشد و قبول نکند. زمینه این بحث در تعلیقات ابن‌سینا هم هست، آنجا که می‌گوید: «الوقوفُ علی حقائق الاشیاء لیس فی قدرة البشر...». اگر به این باور «وَما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً» برسیم که از علم بهره بسیار اندکی داریم باید حواس‌مان باشد که زود به هر چیزی یقین پیدا نکنیم. یقین به راحتی به دست نمی‌آید. از سوی دیگر یقین تبعاتی هم دارد. یعنی وقتی به چیزی یقین پیدا می‌کنیم این یقین سرایت‌های اجتماعی هم دارد و وقتی فرد در مقامی باشد که بتواند اثرگذاری باشد یقین‌هایی که برخلاف اخلاق به آن‌ها پای‌بند شده است، یقین‌هایی که در واقع از رذایل بوده است را به اجتماع هم سرایت می‌دهد.

از آن طرف شکّاکیّت نیز همین‌طور است؛ و ما باید در میانه و وسط باشیم. در منطق هم می‌خوانیم که استقرا حجّیّت ندارد امّا در این‌جا چاره‌ای جز پذیرش نتایج حاصل از استقرا نداریم. زیرا هیچ چیزی نیست که بتوان در مورد آن یقین حاصل کرد. پس باید در مرز میانه با احتیاط حرکت کنیم و این خود یک اخلاق ذهنی است. این‌گونه تعارضات در نظریّات قدما وجود دارد. اگر بخواهیم همین بند از تعلیقات «الوقوفُ علی حقائقِ الاشیاء لیس فی قدرة البشر...» را در فلسفه وارد میدان کنیم باید تمام مباحث

را زیرورو کنیم، از اثبات واجب الوجود گرفته تا سایر مسائل. خود ابن‌سینا در همین تعلیقات می‌گوید ما از واجب الوجود چیزی جز یک رسم نمی‌دانیم.

آخرین مطلب این‌که در جایی از رساله برّ و اثم دیدم که به اشتراک لفظی وجود میان واجب و غیرواجب تصریح می‌کند. آنجا که در معنای حکمت می‌گوید علم به اسباب بعیده تا به خدا برسد، در ادامه می‌گوید باید بدانی که خدا چنین و چنان است و وجود او اساساً با وجود سایر موجودات متفاوت است و هیچ اشتراکی بین آنها نیست مگر در اسم. می‌گوید: «لایُمکِنُ أن یکون جسماً و لا فی جسمٍ و إنّ وجودَه خارجٌ عن وجود سائر الموجودات». این تعبیر در تعلیقات فابی هم هست: «و لایُشارِکُهُ شیءٌ منها (موجودات) فی معنیً اصلاً» در هیچ معنایی با آن‌ها مشارکت ندارد. «بل إن کانت له مشارکةٌ ففی الاسم لا فی المعنی المفهوم مِن ذلک الاسم». یعنی مشترک معنوی نیست.

پرسش: یعنی اخلاق مشترک بین خدا و بنده نداریم؟

دکتر موسویان: اصلاً خدا اخلاق ندارد. یعنی نمی‌توان برای خدا اخلاق تعریف کرد. زیرا اخلاق در جایی است که بتوانی میل به یکی از دو طرف داشته باشیم. می‌گوییم خدا از سر عشق آفریده، در معنای این عبارت ممکن است از سر نَاتوانی بگوییم خداوند ناچار بود بیافریند. عشق اخلاق‌بردار نیست، وقتی کسی به این معنا ناچار باشد که از روی عشق بیافریند معنا ندارد که در مورد کار او داوری اخلاقی کنیم. بنابراین حسن و قبح عقلی در مورد خداوند معنا ندارد.

پرسش: پس کمال چه معنا دارد؟

دکتر موسویان: آن کمال، بالفعل وجود دارد نه اینکه بخواهد کامل شود. آن کس که بخواهد کامل شود به اخلاق نیاز دارد.

پرسش: ما می‌گوییم خداوند موجود کامل است، آیا این کمال فقط به لحاظ وجود اوست یعنی به لحاظ اخلاقی هیچ تعالی و کمالی ندارد؟

دکتر موسویان: من در مقام بیان برداشت خودم هستم و می‌خواهم بگویم لوازم منطقی این سخنان چیست. وقتی می‌گوییم خداوند خیر محض است دیگر مخیّر بودن بین خیر و شرّ معنا ندارد. اخلاق برای آن کس معنا پیدا می‌کند که بتواند هم گرایش به خیر داشته باشد و هم گرایش به شرّ. بنابراین نمی‌توانیم بگوییم که خداوند اخلاقاً نمی‌تواند این کار را بکند یا نکند. این مسأله تخصّصاً و موضوعاً از بحث خارج می‌شود. به یک معنا در این‌جا تقابل عدم و ملکه وجود دارد. در مورد خداوند نه می‌توان گفت اخلاقی است و نه می‌توان گفت اخلاقی نیست.

پرسش: آیا خیر محض بودن قید اخلاقی برای خداوند نیست؟

دکتر موسویان: نه این به معنای اخلاق نیست. وقتی شما می‌خواهید به سمت خیر بروید پای‌بند نوعی اخلاق می‌شوید، امّا وقتی خیر را داشته باشید گویا بی‌نیاز از اخلاق هستید.

پرسش: از اوصاف ذات اضافه است. بعضی از اوصاف و اسماء الهی از ذات خداوند نشأت می‌گیرد مانند علم و بعضی در نسبت با مخلوق به وجود می‌آید. اخلاق نیز همین حالت را دارد.

پرسش: یعنی هنوز هم در فلسفه اسلامی سیستم اخلاقی ارسطویی حاکم است.

دکتر موسویان: بله.

پرسش: یعنی ما هنوز به قرن ۱۵ میلادی نرسیده‌ایم؟

پرسش: حتّی همین سخن هم که بخواهیم خلق خدا را به بازتاب‌های عواطف کاهش دهیم، با جمله صریحی که از آخر رساله فی البرّ و الاثم خواندید سازگار نیست. اگر بخواهیم این جمله را جدّی بگیریم باید سکوت کنیم.

دکتر موسویان: بله، این تعابیر از سر ناچاری است. خود ابن‌سینا هم در تعلیقات بیشتر تصریح می‌کند که گویا حتّی وجود را هم نمی‌توانیم بر خدا اطلاق کنیم.

پرسش: من در مورد بحث سعادت ابهام و تعارضی احساس کردم که به نظرم بسیار مهمّ است. حتّی قبل از اینکه اخلاق فهم شود به نظرم باید مفهوم سعادت روشن شود. پرسش من این است که از ابن‌سینا انتظار می‌رود که اگر اخلاق می‌گوید به طور طبیعی اخلاق او اخلاق سکولار و مستقل باشد نه اخلاق دینی. امّا شما بحث قانون و اخلاق را مطرح کردید. اگر اخلاق سکولار و مستقل باشد قانون هم باید شکل سکولار و مستقل خود را حفظ کند. امّا برهانی که ابن‌سینا –و مقدّم بر آن فارابی در مدینه فاضله– درباره ضرورت نبوّت مطرح می‌کند دقیقاً بستر الزام اجتماعی را به قانون الهی تعبیر می‌کند. در بحث ضرورت نبوّت احکام الاهی را تک‌تک بر می‌شمارد و هر یک را بندبند توضیح می‌دهد که چه اثری دارد حتّی آن‌هایی که جنبه اجتماعی ندارد.

من بین اینها ناسازگاری می‌بینم و احساس می‌کنم یک موج افلاطونی یا ارسطویی در اخلاق وجود دارد که به طور طبیعی اخلاق باید مستقل باشد ولی در برخورد با تفکر اسلامی که در آن قوانین الهی و نبوّت مطرح است، دچار خلط و تعارض می‌شود. ناسازگاری‌ای که شاید لزوماً نباید و نتوان آن را به نفع یک طرف جمع کرد. چون آن طرف هم مفهوم سعادت را مطرح می‌کند که کاملاً درونی است و

به یک‌باره بُعد الهی پیدا می‌کند.

دکتر موسویان: در اینجا هم فصلی دارد که البتّه در بعضی نسخه‌ها به خاطر محتوا، آن را تغییر داده‌اند ولی در نسخه‌های قدیمی‌تر وجود دارد: فی فائدة العادة در نسخه‌های دیگر به فی فائدة العبادة و الدّعاء تبدیل شده است. البتّه در مورد عبادت و دعا هم صحبت می‌کند امّا با عادت شروع می‌کند و می‌گوید: یکی از ابزارهای مؤثّر برای رسیدن به حدّوسط عادت و تکرار است. یعنی مرتّب کاری را تکرار کنی و انجام بدهی چون اگر انجام ندهی فضیلتی که داری کم‌کم از دست می‌رود. در این بین به عبادت هم اشاره می‌کند.

در این‌جا مطلبی هست که من هنوز فرصت نکرده‌ام در آن تأمّل کنم. تا حدودی به تمایز توجّه دارد و می‌گوید اگر این افعال را کسی انجام دهد که اعتقاد ندارد که این فریضه‌ای است از جانب خدا و انجام دهد، خود به خود آن تذکّر برایش حاصل می‌شود. البتّه در ادامه می‌گوید برای کسی که به خدا اعتقاد دارد اثر بیشتری دارد. امّا صرف آن تذکّر و مداومت و مراقبه‌ی دائمی هم تأثیرگذار است خواه فرد ایمان داشته باشد یا نه.

پرسش: با توجّه به این‌که در حال حاضر اخلاق نظام‌مند شده و اخلاق دینی و سکولار از هم تفکیک شده و دسته‌بندی‌ها به صورت کامل انجام شده‌اند آیا می‌توان نظریّه اخلاقی ابن‌سینا را در یکی از این دسته‌ها جای داد یا به این‌جا می‌رسیم که این اخلاق مثلاً میان دو مدل فرااخلاقی خلط کرده است؟ مثل داستان حکومت دینی یا تمام آن‌چیزهایی که پسوند دینی دارند که نوعی بلاتکلیفی در آن‌ها وجود دارد. پرسش من این است که با توجّه به اصولی که امروزه داریم و بین آن‌ها مرزبندی و نقّادی صورت گرفته است نظریّه ابن‌سینا را در کجا می‌توان جای داد؟

پرسش: به نظر من اولین مسأله‌ای که باید حلّ شود مسأله سعادت است و اینکه انسان بخواهد برای رسیدن به سعادت اخلاقی شود. در این صورت جایگاه انسانیّت انسان کجا است؟

دکتر موسویان: انسانیّت انسان را در تکامل قوای نظری و عملی او می‌داند.

پرسش: آیا ابن‌سینا از تمامی بخش‌های فصول منتزعه استفاده کرده است؟ چون فصل‌های فصول منتزعه در نسخه‌های مختلف آن اختلافی است. تا فصل ۶۱-۶۲ آن در همه نسخه‌ها هست، از فصل ۶۲-۶۳ تا فصل ۹۰ در بعضی نسخه‌ها هست و از ۹۰ تا آخر هم در بعضی دیگر از نسخه‌ها آمده است. در بعضی موارد تردید شده که شاید بخشی از آن از فارابی نباشد.

دکتر موسویان: ابن‌سینا از ابتدای فصول منتزعه تا فصل ۵۶ استفاده کرده است در این بین شاید یکی دو فصل افتاده باشد. استفاده به این معنا که همه را آورده فقط در بعضی موارد عبارات را تغییر داده و کم یا زیاد کرده است.

پرسش: پس همان ۶۰ فصل اول است که در تمامی نسخه‌ها مشترک است.

دکتر موسویان: یا قبول نداشته که سایر فصول هم واقعاً جزو فصول منتزعه باشند؛ یا همان که در ابتدا گفتم که رساله برّ و اثم دو جلد بوده و شاید بقیّه آن افتاده است.

پرسش: البتّه به این نکته هم باید توجّه داشت که ۶۰ فصل اول فصول منتزعه عمدتاً در حکمت عملی و اخلاق و سیاست است و در ادامه بیشتر وارد مباحث مربوط به حکمت نظری می‌شود.

پرسش: آیا از تحصیل السّعاده هم استفاده کرده است؟

دکتر موسویان: تحقیقات و مطابقه من هنوز تمام نشده ولی تا این‌جا می‌دانم که بیشتر از التّنبیه علی سبیل السّعاده و فصول منتزعه استفاده کرده است.

پرسش: آیا انتساب این کتاب به ابن‌سینا قطعی و قابل اطمینان است؟

دکتر موسویان: بله، چون در رساله سرگذشت آمده است و آقای مهدوی هم می‌گوید که برّ و اثم را برای ابوبکر برقی نوشته است و در دو جلد نوشته است. در رساله سرگذشت مذکور است که شیخ، زمانی که در بخارا بوده است یعنی بین سال‌های ۳۸۷ تا۳۹۲ کتابی در اخلاق به نام البرّ و الإثم برای همسایه خود به نام ابوبکر برقی خوارزمی که فقیه و زاهد بوده نوشته است و بیهقی در تتمه صوان الحکمه می‌گوید آن کتاب را در ۵۴۴ نزد محمّد حارثان سرخسی دیده است.

شیخ کتاب الحاصل و المحصول که از بین رفته است را نیز برای برقی نوشته است. این کتاب حدود ۲۰ جلد و یک دوره کامل فلسفه بوده است.

در کتاب نجات نیز از کتاب البرّ و الإثم نام برده و در رساله سرگذشت نیز جزو آثار او ذکر شده، ابتدا رساله اخلاق آمده است بعد چند اثر دیگر و بعد می‌گوید کتاب البرّ و الإثم. این خود نشان می‌دهد که البرّ و الإثم کتاب بوده است نه رساله.

پرسش: آیا مباحث اخلاقی و سیاسی از هم جدا نیستند؟ فارابی در فصول منتزعه بیشتر به مباحث سیاسی پرداخته، چطور است که ابن‌سینا در کتاب اخلاق خود این همه از فصول منتزعه استفاده کرده است؟

دکتر موسویان: ۵۶ فصل اول کتاب فصول منتزعه بیشتر مباحث اخلاقی است.

ابوالعبّاس لوکری

زندگی، آثار و اندیشهٔ طبیعت‌شناسی وی

دکتر محمّدجواد اسماعیلی



بخشی از طرح پژوهشی پایان‌یافته با عنوان تصحیح و تحقیق «طبیعیّات» بیان الحقّ بضمان الصدق. نوشتهٔ أبوالعبّاس لوکری

۱. درآمد: زمینهٔ فلسفی و تاریخی

مجموعهٔ نگارش‌های ارسطو (*Corpus Aristotelicum*) که از قرن چهارم پیش از میلاد تا روزگار ما برجای مانده، شامل نگارش‌هایی در منطق، طبیعیّات، مابعدالطبیعه، اخلاق، سیاست، خطابه و شعر است. جالب توجه است که میزان نگارش‌های طبیعیّات در چاپ ایمانوئل بکر در آکادمی پروس از صفحهٔ ۱۸۴ آ شروع می‌شود و در ۹۸۰ آ پایان می‌یابد و آخرین صفحهٔ مجموعهٔ آثار نیز ۱۴۶۲ ب است. بنابراین می‌توان دریافت که بخش عمده‌ای از نگارش‌های ارسطو به طبیعیّات اختصاص یافته است. در میان نگارش‌های طبیعیّات، سماع طبیعی (*phuskie akroasis*) یا درسگفتارهای طبیعی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است و در واقع مبانی فلسفی طبیعیّات ارسطو در آن گنجانده شده است.[۱] اندیشمندان یونانی پس از ارسطو نیز با اهتمام بر نگارش تفسیر همدلانه، تفسیر انتقادی و تفسیر موجز (تلخیص) این اثر مباحث طبیعت‌شناسی ارسطویی را گسترش دادند.

در دورهٔ اسلامی به ویژه در روزگار ترجمهٔ آثار علمی، فلسفی و پزشکی اندیشمندان یونانی به عربی، این کتاب به عربی ترجمه شد و در حال حاضر فقط یک نسخهٔ کامل از آن شناسایی شده است و البته نقل‌قولهایی متفاوت با ترجمهٔ برجای مانده نیز در برخی آثار گزارش

شده است. در میان اندیشمندان اسلامی چهار چهرهٔ برجسته: فارابی و ابن سینا و حدود یک قرن بعدتر از این دو ، ابن باجه و ابن رشد، اهمیّت ویژه‌ای برای طبیعت‌شناسی ارسطو وبه ویژه برای سماع طبیعی قائل شدند و با نگارش کتاب‌ها و رساله های مستقل یا شرح و تفسیرهای ناظر به این کتاب اهمیّت این کتاب را خاطر نشان کردند.

در مشرق جهان اسلام، فارابی بارها به مطالعهٔ سماع طبیعی ارسطو پرداخته و نتیجهٔ مطالعات خود را با نگارش الموجودات المتغیّرة یا الاشیاء المتغیّرة منتشر کرده است امّا این شرح در حوادث روزگار گمشده است. اخیراً مروان راشد نقل قول‌های بر جای‌مانده از شرح فارابی را بنا بر آنچه در آثار ابن باجه، ابن رشد و ابن میمون گزارش شده، گردآوری و منتشر کرده است.ابن سینا در کتاب‌های برجستهٔ خود نظیر الشفاء، النجاة، الإشارات والتنبیهات، عیون الحکمة، الحکمة العروضیة (المجموع) و در یگانه اثر فارسی خود دانشنامهٔ علائی بخشی را به سماع طبیعی اختصاص داده است. شاگردان و اندیشمندان بعدی پس از ابن سینا نیز همین شیوه را پسندیدند و صرف نظر از ابراز دیدگاه‌های موافق یا مخالف با ابن سینا در مسائل طبیعت‌شناسی به انتشار آثاری به همین سبک اهتمام ورزیدند. بهمنیار بن مرزبان در التحصیل و ابوالعباس لوکری در بیان الحقّ بضمان الصدق در زمرهٔ نخستین پیروان ابن سینا به شمار آمده‌اند که سبک ابن سینا را در نگارش‌های طبیعت‌شناسی گسترش دادند. در مغرب جهان اسلام، ابن باجه و ابن رشد نیز با نگارش شرح و تفسیر بر آثار طبیعت‌شناسی ارسطو به ویژه سماع طبیعی سهم مهمّی در گسترش طبیعت‌شناسی ارسطویی داشتند.[۲] در این میان ابن رشد با نگارش سه شرح مختصر، متوسّط و کبیر بر برخی آثار ارسطو از جمله کتاب سماع طبیعی میزان دلبستگی خود را به این اثر آشکار ساخته است. بنابراین می‌توان از توجه ویژهٔ این چهار چهرهٔ برجسته در جهان اسلام، میزان اقبال به کتاب سماع طبیعی ارسطو و نیز استمرار در نگارش آثاری به سبک سماع طبیعی ارسطو را در میان اندیشمندان جهان اسلام دریافت.

۲. لوکری: زندگی، اندیشه و آثارش

شناخت ما از زندگی لوکری بر پایهٔ منابع کهن اندک است و در پژوهش‌های جدید نیز هر یک به برخی از منابع مربوط به زندگی لوکری اشاره شده است. قدیمی‌ترین منبع در بارهٔ زندگی لوکری تتمة صوان الحکمة نوشتهٔ ظهیرالدین بیهقی مشهور به ابن فُندق (درگذشتهٔ ۵۶۵ قمری) است. نظر به اینکه سخن بیهقی دربارهٔ لوکری نخستین منبع شمرده شده و منابع بعدی نیز عمدتاً از وی نقل قول کرده‌اند، شایسته است که سخن بیهقی در اینجا یاد شود:

الأدیب الفیلسوف أبو العباس اللوکری

کان تلمیذ بهمنیار، وبهمنیار تلمیذ أبي عليّ. وعن الأدیب أبي العباس انتشرت علوم الحکمة بخراسان. وکان عالمًا بأجزاء علوم الحکمة دقیقها وجلیلها، وکفّ بصره في شیخوخته، وکان من أرباب البیوتات بکورة مرو. وله تصانیف کثیرة منها بیان الحقّ بضمان الصدق، وقصیدة مع شرحها بالفارسیّة، ورسائل أخر وتعلیقات ومختصرات وديوان شعر. وسمعت من أثق به أنّه قال في آخر عمره: أنا نسیت من زیادة في علمي ومعرفتي، فلا زیادة لي على ما حصلت، وصرت عاجزًا بسبب الضعف وعدم البصر، واشتقت إلى العقبى. کان یقول ذلك غیر مرّة، حتّى ظهرت لتلامذته ومن حوله شدّة شوقه إلى الدار الآخرة. فاتّفق أنّه تناول یومًا الرأس المشوي، ودعاه واحد من تلامذته إلى الحمام، فکان ذلك سبب مرض موته. وکان بعض تلامذته یعالجه وهو یقول: خلّني وربّي، فإن شفاني فله الأمر، وإن أماتني فله الحکم، فأنا لا أختار إلّا ما أختاره الله تعالى. وله شعر متین ذکرته في وشاح دمیة القصر. ومن حکمه: العلم یعلي الهمّة، ویفید المحاسن، ویبسط اللسان؛ جنّب کرامتك الأدنیاء والسفلة؛ لا تنتفع بمشورة من لا تجربة له؛ نقل المسرور إلى غیر سروره أهون من نقل المهموم إلى غیر همّته؛ قد أحسن إلیك من لا یسئ الظنّ بك.

چند نکته در سخن بیهقی است که در اینجا خاطر نشان می‌گردد:

الف) در توصیف بیهقی «ادیب فیلسوف» برای لوکری به کار رفته است. این نکته وقتی جالب توجه می‌شود که این وصف را با اوصافی که بیهقی راجع به برخی دیگر از اندیشمندان به کار برده است بسنجیم: «شیخ» ابو نصر فارابی، «حکیم وزیر شرف الملک» ابن سینا، «فیلسوف حکیم» بهمنیار، «حکیم» ابن زیله، «فقیه حکیم» ابو عبید جوزجانی، «حکیم» ابو عبد الله معصومی و «امام» محمّد شهرستانی. بیهقی، افزون بر وصف «ادیب» که برای لوکری به کار برده، عبدالواحد قائنی را نیز «حکیم ادیب» خوانده است. در هر صورت، بیهقی در مقدمّهٔ مختصری که در آغاز کتاب خود آورده است در خصوص وجه اطلاق این اوصاف و اینکه به چه جهت فیلسوف و حکیم را از هم متمایز کرده است، سخنی به میان نیاورده

است و چه بسا صرفاً به قصد احترام ایشان، خصوصیّات برجستهٔ این اندیشمندان را پیش یا پس از نام وی به کار برده است. البته هستند اندیشمندانی نظیر یعقوب بن اسحاق کندی، ابوزید بلخی و ابوریحان بیرونی که در بیهقی در عنوان فصل مربوط به ایشان وصفی را برایشان به کار نبرده است و صرفاً به بیان نامشان بسنده کرده است.

ب) یکی از ویژگی‌های شخصیّت لوکری "انتشار حکمت در خراسان" گزارش شده است. این نکته از آن جهت جالب توجه است که مقام وی نه به عنوان فیلسوف صاحب رأیی خاصّ در مسائل فلسفی بلکه در مقام معلّم فلسفه با تربیّت شاگردانی برجسته نظیر محمّد بن أبی طاهر طبسی مروزی، محمد الأفضل عبد الرزاق الصیغنایی الترکی، مجد الدین أسعد میهنی، عین الزمان الحسن القطان المروزی، شرف‌الدین ایلاقی و افضل الدین غیلانی ، موجب انتشار حکمت در خراسان شد. نگارش دو اثر مهّم: یکی بیان الحقّ بضمان الصدق و دیگری شرح قصیدهٔ اسرار الحکمة به شیوهٔ تعلیمی را نیز در پرتو همین ویژگی نشر و تعلیم فلسفه در شخصیّت لوکری می‌توان قلمداد کرد.

ج) یکی دیگر از ویژگی‌های شخصیّت لوکری، تبحّر در سرودن شعر است. بیهقی دو بار به ادیب بودن وی اشاره می‌کند و اینکه دیوان شعری هم داشته است و از آنجا که شعر وی را «متین» می‌دانسته است، بیهقی در کتاب خود با عنوان وِشاح دمیة القصر از شعر لوکری یاد کرده است. یتیمة الدهر في محاسن أهل العصر نوشتهٔ ابومنصور ثعالبی نیشابوری (درگذشتهٔ ۴۲۹ قمری) که برگزیده شعر شاعران آن روزگار بوده است دارای ذیلی است از ابوالحسن باخرزی (مقتول در ۴۶۷ قمری) با عنوان دمیة القصر وعصرة أهل العصر که بیهقی نیز بر این کتاب ذیلی افزوده با عنوان وِشاح دمیة القصر که مشهورترین ذیل کتاب باخرزی شمرده شده است. بنابراین با آنکه این نگارش بیهقی در دست ما نیست اما دو اثر دیگر یکی از ثعالبی و دیگری از باخرزی که هر دو به عربی و در احوال شاعران و گزیدهٔ اشعار عربی ایشان در دسترس ماست، بنابراین نوشتهٔ بیهقی نیز می‌بایست به همین شیوهٔ دو کتاب یاد شده بوده باشد. بنابراین مهارت لوکری در سرودن اشعار عربی و فارسی سبب شده است تا بیهقی در توصیف موجز خود در تتمّة راجع به لوکری چندین بار به مهارت‌های شعری و ادبی وی اشاره کند و حتّی از دیوان شعر وی نیز یاد کند.

نکتهٔ دیگر در باب آثار لوکری، اشارتی است که بیهقی به قصیده‌سرایی لوکری و نگارش شرح بر آن دارد. مقصود وی همان شرح اسرار الحکمة است. الگوی الهام‌بخش لوکری را در این اثر می‌توان دو سبک نگارشی در آثار ابن سینا دانست: یکی نگارش فلسفه به زبان فارسی مانند دانشنامهٔ علائی که دارای بخش‌های منطق، طبیعیّات، ریاضیات و الهیّات است و دیگری سرودن ارجوزه‌های تعلیمی مانند ارجوزه در منطق و طب. بنابراین لوکری در شرح اسرار الحکمة هر دو سبک نگارشی ابن سینا را تلفیق کرده است: اول اینکه قصیده‌ای است در مباحث علمی، دوم اینکه این قصیده‌و شرح آن به فارسی است. ویژگی این اثر را طرح مسائل برگزیده و دشوار در هر یک از دانش‌های چهارگانهٔ یادشده و پاسخ بدانها می‌توان برشمرد نه بیان تمام مسائل اساسی مطرح در آن دانش‌ها. فقط در اینجا به این نکته نیز می‌توان اشاره کرد که أبوحامد غزالی همروزگار لوکری هم اثری دارد با عنوان أسرار الحکمة که در آن وی کوشیده است تا راز و رمز نهفته در آفریده‌های الهی را بر ملا کند.

۳. لوکری‌پژوهی: ارزیابی تاریخی و انتقادی

در این بخش از بحث، پژوهش‌هایی که در روزگار ما در سطح ایران و در سطح بین‌المللی در باب زندگی، آثار یا اندیشهٔ لوکری انتشار یافته مورد توجّه قرار گرفت. لازم به یادآوری است که در سطح ملّی، از سال ۱۳۱۹ خورشیدی تا ۱۳۹۰ در چهار پژوهش و در سطح بین‌المللی نیز از سال ۱۹۱۲ میلادی تا ۲۰۱۶ در هفده پژوهش جداگانه به طور مستقیم به بررسی زندگی، آراء و آثار ابوالعباس لوکری توجه شده است، که گزارشی موجز از هر یک از این نگارش‌ها در سخنرانی یادشده ارائه شد.

همچنین یادشدنی است که از میان آثار لوکری، این آثار منتشر شده است:

۱. شرح قصیدهٔ اسرار الحکمة منطق، سیّد ابراهیم دیباجی(۱۳۵۳).

لوکری این اثر را به فارسی نوشته و در واقع از دو بخش تشکیل شده است: قصیده و شرح آن. این اثر فقط بخش منطق از بخش‌های پنج‌گانه منطق، طبیعیّات، ریاضیّات، الهیّات، و اخلاق را شامل می‌گردد که با مقدمه‌ای که مصحح بر آن افزوده نخستین اثری است که از لوکری منتشر شده است.

۲. بیان الحق بضمان الصدق، المنطق: المدخل، سیّد

ابراهیم دیباجی(۱۳۶۴).
لوکری بخش منطق بیان الحق بضمان الصدق خود را در نه بخش تنظیم کرده است: المدخل، المقولات، العبارة، القیاس، البرهان، الجدل، الخطابة، الشعر، المغالطات است. در اثر حاضر، فقط نخستین بخش منطق که ایساغوجی نیز نامیده می شود، تصحیح شده است. مصحح، مقدمه‌ای مفصل به عربی نیز در آغاز اثر قرار داده است.

۳. بیان الحق بضمان الصدق، العلم الإلهیّ: العلم الکلّیّ و العلم الربوبیّ، سیّد ابراهیم دیباجی (۱۳۷۳).
بخش الهیّات بیان الحقّ بضمان الصدق شامل چهار بخش است: العلم الکلیّ، العلم الربوبیّ، ملحقات علم الربوبیّ، و الأخلاق. مصحح فقط دو بخش مفصل الهیّات بیان الحقّ را تصحیح کرده و مقدّمه‌ای مفصل به عربی نیز در آغاز اثر گنجانده است و دو بخش مختصر را در تصحیح خود نگنجانده است.

۴. شرح قصیدهٔ اسرار الحکمة، الهه روحی دل (۱۳۸۲)
بخش منطق این اثر را پیشتر سیّد ابراهیم دیباجی تصحیح و منتشر کرده بود. در اثر حاضر، مصحح همهٔ بخش‌های کتاب را شامل منطق، طبیعیّات، ریاضیّات، الهیّات، و اخلاق بر پایهٔ دو نسخهٔخطی در کتابخانهٔ مجلس به ترتیب به شماره‌های و تصحیح کرده است.
در دو پایان‌نامه نیز آثار لوکری تصحیح شده است:
۱. تصحیح بیان الحق بضمان الصدق (بخش الهیات)، مقصود محمّدی، مقطع دکتری، دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران (۱۳۷۳).
۲. تصحیح و ترجمهٔ بیان الحقّ بضمان الصدق (بخش مقولات)، اطهره متقی خضری، مقطع کارشناسی ارشد، دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران (۱۳۷۱).

۴. طبیعیّات کتاب بیان الحقّ بضمان الصدق

مبحث طبیعیّات در واقع بخش دوم بیان الحقّ بضمان الصدق لوکری را دربردارد و پس از مبحث منطق قرار دارد. اینکه طبیعیّات پس از منطق و پیش از ریاضیات و الهیات قرار گیرد، شیوه‌ای بوده است که در کتاب‌های ابن سینا نظیر الشفاء، النجاة، عیون الحکمة، الإشارات والتنبیهات، الحکمة العروضیة (المجموع) و دانشنامهٔ علائی و نیز در کتاب التحصیل بهمنیار بن مرزبان مبنای مرسوم نگارش بوده است. البته افزودنی است که همهٔ نگارش‌های یادشده دارای مبحث ریاضیات نیستند بلکه مقصود از بیان سخن بالا، صرفاً اشاره به جایگاه طبیعیّات است که همواره پس از منطق قلمداد شده است. طبیعیّات بیان الحقّ شامل این بخش‌هاست:
۱) سمع الکیان یا السماع الطبیعیّ دارای بیست و شش فصل،
۲) السماء والعالم دارای چهار فصل،
۳) الکون والفساد دارای هفده فصل،
۴) المعادن دارای پنج فصل،
۵) الآثار العلویّة دارای پنج فصل،
۶) النفس دارای بیست و سه فصل،
۷) النبات دارای هفت فصل،
۸) الحیوان دارای هفده فصل.

بنا بر این در مجموع بخش طبیعیّات بیان الحقّ بضمان الصدق دارای صد و چهار فصل است که در سنجش با فصل‌های طبیعیّات الشفاء که دارای دویست و نه فصل است، فصلها به نصف رسیده است. سنجش جزئی‌تر میان بخش‌های «طبیعیّات» بیان الحقّ لوکری و «طبیعیّات» الشفاء ابن سینا نشان می‌دهد که در طبیعیّات الشفاء فنّ چهارم مبحثی مستقل با عنوان «الأفعال والانفعالات» در دو مقاله و در مجموع در یازده فصل است امّا در بیان الحقّ جایگاه مستقل برای این مبحث لحاظ نشده بلکه در بخش الکون والفساد، هفت فصل پایانی آن از مجموع هفده فصل به مباحث مربوط به الأفعال والانفعالات اختصاص یافته است. همچنین فنّ پنجم الشفاء دارای دو مقاله‌است: یکی المعادن و دیگری الآثار العلویّة و هر یک دارای شش فصل امّا در بیان الحقّ این دو بخش هر یک در کتابی مستقل بررسی شده و هر کتاب نیز دارای پنج فصل است. گزارش تفصیلی در باب «طبیعیّات» بیان الحقّ بضمان الصدق در طرح پژوهشی مندرج شده است.

چند نکته بر پایهٔ سنجش فهرست و مضمون «السماع الطبیعی» دو کتاب بیان الحقّ بضمان الصدق و الشفاء می‌توان بیان کرد:

الف) شیوهٔ برگزیده برای بخش‌بندی مطالب در فنّ سماع الطبیعیّ الشفاء بر پایهٔ چهار مقاله و هر مقاله به شماری فصل (میان سیزده تا پانزده فصل) است در حالیکه در بیان الحقّ فقط با بیست و شش فصل‌به دنبال یکدیگر روبرو هستیم. بنابراین در نگاه نخست روشن است که مطالب سمع الکیان بیان الحقّ نیمی از مطالب السماع الطبیعیّ الشفاء را شامل می‌گردد. در خصوص اینکه لوکری چه مباحثی را شایسته بررسی و چه مباحثی را بیرون از قلمرو بررسی خود قرار داده است، در بخش بعدی بیشتر ارزیابی می‌گردد.

ب) نظر به اینکه رهیافت لوکری، بنا بر آنچه وی در سرآغاز مقدمهٔ بخش منطق ابراز کرده است، تدوین کتابی آموزشی است، بنا بر این شیوهٔ لوکری را در بخش‌بندی هر مبحث باید در پرتو همین رهیافت در نظر گرفت. لوکری بیان می‌کند که وی پس از ارزیابی نگارش‌های علوم حکمی دریافته است که تدوین کتابی

آموزشی برای فراگیران حکمت بایسته است که این کتاب از نظر مقدار و اندازه حدّی میان کتابهای مفصّل، احتمالاً مانند الشفاء، و کتاب‌های مختصر شاید نظیر الإشارات والتنبیهات یا عیون الحکمة باشد تا هر آنچه فراگیران حکمت بدان نیاز دارند در آن باشد و جویندهٔ حقّ را از دیگر کتابها بی‌نیاز سازد و او را به مقصود برساند. بخشی از سخن لوکری چنین است:

أمّا بعد فإنّي لمّا تأمّلت الكتب المؤلّفة في العلوم الحكميّة ... ولم أجد كتابًا متوسّطًا فيما بين طرفي الإفراط والتفريط من القدر والحجم يتضمّن جميع ما يحتاج إليه طالب الحقّ من علوم الحكمة ليكون مغنيًّا عمّا سواه ومؤدّيًّا بطالب الحقّ إلى مداه.

در چنین رهیافتی، بسیاری از سخنان طبیعت شناسان که چه بسا از منظر تاریخ فلسفهٔ طبیعیّات برخوردار از اهمیّت و شایستهٔ ارزیابی است، به کنار گذاشته می‌شود تا فراگیر این رشته از دانش بشری در میان اقوال گوناگون و گاه ناهمگون دچار سرگشتگی نگردد. نمونهٔ جالب توجه فصل چهارم از مقالهٔ نخست فن سماع طبیعی الشفاء است. عنوان این فصل چنین است: الفصل الرابع فی تعقّب ما قاله برمانیدس ومالیسوس فی أمر مبادئ الوجود. این فصل در بیان الحقّ به چشم نمی‌خورد و از نظر لوکری شایستگی طرح و بررسی نداشته است. بررسی سخنان پارمنیدس و ملیسوس و پیروان آنها در باب مبادی وجود معمولاً در یک یا چند جلسه از درس تاریخ فلسفهٔ یونان برای فراگیران فلسفه مطرح می‌شود و از منظر فلسفی و تاریخی کسی اهمیّت اندیشه‌های این دو فیلسوف برجسته را در مبانی فکر فلسفی خصوصاً از منظر شکل‌گیری تاریخ فکر نادیده نمی‌گیرد. بنا بر این لوکری به اهمیّت فکر این دو فیلسوف و دیگر فیلسوفان یونانی واقف است امّا چون هدف وی نگارش کتابی است که مبانی فکر ابن سینا را به جویندگان حکمت ارزانی کند، بنا بر این طرح افکار همهٔ اندیشمندان حتّی در طراز پارمنیدس نیز نمی‌تواند در این کتاب جایگاهی داشته باشد. افزون بر این آموزه‌های پارمنیدس و ملیسوس در زمرهٔ آموزه هایی است که در مبحث طبیعیّات انتقادهای جدّی ارسطو و نیز ابن سینا را به همراه داشته است. پس عدم طرح این آموزه‌ها بر طرح آنها در کتاب لوکری رجحان داشته است. البته باید خاطر نشان کرد که با بررسی مطالب آغازین و پایانی فصل مربوط به ارزیابی سخنان پارمنیدس و ملیسوس که در فصل چهارم از مقالهٔ اوّل «السماع الطبیعی» الشفاء مطرح شده است آشکار می‌گردد که ابن‌سینا به نحو بالعرض و استطرادی و در پاسخ به پرسش شاگردانش مطالب فصل را بیان کرده است. از این رو، لوکری این مبحث را شایسته بررسی نمی‌دانسته است و از درج آن در بیان الحق خودداری کرده است.

پی‌نوشت‌ها

۱- طبیعیّات ارسطو دارای هشت مقاله است و با دو عنوان دربارهٔ مبادی و دربارهٔ حرکت نیز در آثار ارسطو بدان ارجاع داده شده است. مقاله هفتم دارای دو تحریر است که در برخی ویراست‌ها هر دو تحریر را روایت کرده‌اند.

۲- طبیعیّات ارسطو

سیری در رسائل تعلیمی سهروردی

دکتر بابک عالیخانی



سهروردی را به‌جز کتب مفصّل و رسائل تمثیلی مشهور، رسائل تعلیمی گرانقدری است که لطائفی از آنها در این گفتار ارائه می گردد.

الف) پرتونامه

سهروردی در اواخر پرتونامه می‌نویسد که «نور مفارقات زاید بر ماهیّت ایشان نیست، بلکه ایشان نورهای مجرّدند از مادّت، همچنانکه حکیمان نورانی گفته‌اند از سر مشاهدت» (مجلد سوم مصنّفات، ص ۸۱). در کتاب سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوم‌های بنیادین آن می‌خوانیم: «چنین به نظر می‌رسد که در این عبارت، شیخ نور را به معنای وجود در مقابل ماهیّت به کار می‌بَرَد و بحث زیادتی وجود بر ماهیّت را پیش کشیده و از قول حکمای اشراقی تصریح می‌کند که مفارقات وجود محض و انیّت صرفند و ماهیّتی ورای هستی ندارند» (چاپ دوم، ص ۷۰). سهروردی وجود را جزو اعتبارات عقلی برمی‌شمارد؛ بنابراین در عبارت پرتونامه، مقصود از نور چیز دیگری غیر از وجود است. مقصود این است که مجرّدات به علم حضوری شهودی، ذات خود را درمی‌یابند و این علم زائد بر ماهیّت آنها نیست.

حقیقت این است که اصالت ماهیّت شیخ اشراق به‌درستی درک نشده است. ماهیّت در نزد سهروردی «مابه‌الشّیء هو هو» است و هویّت شیء همان انائیّت اوست (انائیّت اصطلاح شیخ اشراق است و می‌توان لفظ «خودآگاهی» را معادل فارسی آن دانست). انائیّت (یا مخفّف آن انیّت) پایهٔ حکمت سهروردی است. انائیّت سهروردی نه کوگیتوی دکارت است و نه عبارت از نوعی solipsism به شمار می‌رود. انائیّت سهروردی سر

از اناالحق منصور حلّاج برمی‌آورد. حکمت سهروردی را گونه‌ای ایدئالیسم شرقی می‌توان نامید.

سهروردی بارها نوشته است که زمینه‌های قول به اعتباریت وجود را در آثار مشائیان یافته است. مشائیان متقدم مانند فارابی و ابن‌سینا گویا به اصالت وجود و اصالت ماهیت هردو قائل بوده‌اند، حال آنکه مشائیان متأخر (عمر خیّام و ابن‌سهلان ساوجی) از اعتباریت وجود دم زده‌اند. خیّام در یکی از رسالات کوتاه خود که به زبان عربی است صریحاً وجود را اعتباری شمرده است. وجود اعتباری نیست، ولی اساس حکمت اشراق که «خودآگاهی» است به قوّت خود باقی است. غالباً پنداشته‌اند فیلسوفی که به اصالت وجود قائل نیست، حتماً به اصالت ماهیّت به معنی ما «یُقال فی جواب ما هو» قائل خواهد بود. این رأی نادرست، به تفسیر غلط حکمت اشراق انجامیده است. به علاوه، از آنجا که از عرفان وحدةالشهودی بایزید و حلّاج و خرقانی درک کاملی وجود نداشته، حکمت سهروردی نیز که نردبانی است برای صعود به بام بلند وحدةالشهود، چنانکه سزاوار است فهمیده نشده است.

ب) هیاکل‌النور

به نظر می‌رسد که سهروردی نام رسالهٔ خود را از فقره‌ای از «حدیث حقیقت» برگرفته باشد. علی علیه‌السّلام و کمیل بن زیاد نخعی که شاگرد معنوی وی بود، سوار بر ناقه‌ای طی طریق می‌کردند. کمیل سؤال کرد: مَاالحقیقةُ؟ «حقیقت چیست؟» امام (ع) فرمود: مالک والحقیقة؟ «ترا با حقیقت چه کار است؟» کمیل گفت: اولَستُ صاحبَ سِرّک؟ «آیا من از اصحاب سرّ تو نیستم؟» امام علی (ع) فرمود: بلی، ولکن یترشّح علیک ما یَطفَحُ مِنیّ. «آری، ولی آنچه از من لبریز می‌گردد بر تو می‌تراود». کمیل بار سوم پرسید: اَوَ مثلُک یُخَیَّبُ سائلاً؟ «آیا شخصی مانند تو (که در کمال مهربانی است) پرسنده را نومید می‌گردانَد؟» امام (ع) در برابر اصرار کمیل لب به پاسخ گشود و فرمود: الحقیقةُ کَشفُ سُبُحاتِ الجلالِ مِن غَیرِ اشارَةٍ. «حقیقت پرده برداشتن است از انوار جلال، بی‌هیچ اشاره». کمیل گفت: زِدْنی بیاناً. «بیشتر بیان فرمایید». امام (ع) فرمود: مَحوُ المَوهومِ مع صَحوِ المعلومِ. «زدودن موهوم همراه با هویدا ساختن معلوم». کمیل گفت: زِدْنی بیاناً. امام (ع) فرمود: هتکُ السِّترِ لِغَلَبَةِ السِّرِ. «به یکسو زدن پرده به جهت غلبهٔ راز» کمیل گفت: زِدْنی بیاناً. امام (ع) فرمود: جَذبُ الاحدیّةِ لِصِفَةِ التوحید. «کشش احدیت به جهت صفت یگانگی». کمیل گفت: زِدْنی بیاناً. امام (ع) فرمود: نورٌ یَشرُقُ مِن صُبحِ الازلِ فَیَلوحُ علی هَیاکِلِ التَّوحید آثارُهُ. «نوری است که از صبح ازل می‌تابد و بر هیاکل توحید آثار آن پدیدار می‌شود». باز کمیل گفت: زِدْنی بیاناً. امام (ع) فرمود: اَطفِ السِّراجَ فَقَد طَلَعَ الصُّبح. «چراغ را خاموش کن که صبح طلوع کرد».

امام (ع) در بیان خود شش مرحلهٔ سلوک راه حق را ذکر فرمود. مقام نخست همان مقام طلب است که کمیل با اصرار خود نشان داد که حائز چنین مقامی است. امام (ع) با احراز این امر، به شش مقام دیگر با الفاظ شگفت‌انگیز اشاره فرمود. فاعل فعلهای کشف و محو و هتک و جذب در سخن امام (ع)، حضرت احدیّت است. مراحل هفتگانه در این حدیث گرامی، با مراحل هفت‌گانهٔ سلوک در کتاب منطق‌الطیر عطار وفق عجیبی دارد، مخصوصاً اگر توجه کنیم که مقصود از کَشفُ سُبُحاتِ الجلالِ مِن غَیرِ اشارَةٍ، برطرف شدن پرتوهای جلال است که نگهبان جمال وجه الهی است. و توجه کنیم که هتکُ السِّترِ لِغَلَبَةِ السِّر، دالّ بر جلالت راز است که از سر استغناء هر حجاب و نقابی را می‌دَرَد. و توجه کنیم که نورٌ یَشرُقُ مِن صُبحِ الازلِ، اشاره است به مقام کمال معنویت که حیرت‌زاست. عطار منازل راه حق را چنین برشمرده است: طلب، عشق، معرفت، استغناء، توحید، حیرت، فقر و فنا. امام (ع) در سخن پایانی خود اشاره فرمود که گرچه بیان روشنگر است، ولی در پایان راه عرفان، به‌جز خاموشی هیچ چیز دیگر در خور نیست.

سهروردی نام رسالهٔ هیاکل‌النور را از سخن امام در مقام ششم (نورٌ یَشرُقُ مِن صُبحِ الازلِ فَیَلوحُ علی هَیاکِلِ التَّوحید آثارُهُ) اقتباس کرده است، چنانکه کتاب تلویحات خود را با این عبارت آغاز کرده است: السُّبُحاتُ لِجَلالِک اللّهمَّ. «خداوندا پرتوها از آن جلال تُست». برخی از شارحان رسالهٔ هیاکل‌النور در شرح معنی هیکل‌های نور به معابد هفتگانه‌ای که اهل حرّان (هرمسیان در عالم اسلامی) ساخته بودند اشاره کرده‌اند، غافل از اینکه منبع الهام سهروردی را در جای دیگری باید جُست.

ج) الواح عمادی

سهروردی در آغاز این رساله اشاره کرده است که برخی از فیلسوفان متأخر در نوشته‌های خود برای آموزش فلسفه به برخی امیران روزگار خود، اصطلاحات فلسفی را با اغلاق و دشواری هرچه تمام‌تر به کار برده‌اند، به‌طوری که آن اُمرا قادر نبوده‌اند فلسفه را از آن نوشته‌ها فراگیرند. اشارهٔ سهروردی به ابن‌سیناست که دانشنامهٔ علائی را برای علاءالدوله کاکویه (امیر آل بویه) به رشتهٔ تحریر درآورد. به‌طوری که صاحب کتاب نُزهت‌نامهٔ علائی آورده است،

علاءالدوله از دانشنامهٔ علائی چیزی درنیافت. سهروردی خود کوشش کرده است که زبان فلسفی را آسان و قابل درک گرداند. اگر بگوییم آثار مشّائی سهروردی در تقریر مقاصد ابن‌سینا بی‌نظیر است، سخن به گزافه نگفته‌ایم. معلوم نیست که چرا در آموزش فلسفهٔ مشّائی به آثار سهروردی رجوع نمی‌کنند. شاید زعم بسیاری این است که نوشته‌های شیخ اشراق با توجه به رأی او دربارهٔ اصالت ماهیّت کم‌اعتبار یا حتّی بی‌اعتبار است. برخی از محقّقان، آثار همشاگردی سهروردی، یعنی فخر رازی را در فهم مقاصد ابن‌سینا راهگشا دانسته‌اند، ولی سهروردی روح فلسفهٔ ابن‌سینا را هزار مرتبه بهتر از امثال امام فخر درک کرده بوده است.

د) کلمةالتصوف

سهروردی در ابتدای این رساله آورده است که در روز رستاخیز از هر هزار تن، نهصد و نود و نه تن کشتگان تیغ عبارتها و سربریدگان اشارتها هستند. مقصود او این است که جمود بر لفظ و ظاهرپرستی مایهٔ هلاکت شمار بسیاری از آدمیان است. وی سپس در سخنی به یاد ماندنی می‌نویسد: الحَقیقةُ شَمسٌ واحِدةٌ لا یُتَعَدّدُ بِتَعَدُّدِ مَظاهِرِها مِن البُروج. المَدینةُ واحدةٌ و الدّروب کَثیرةٍ و الطُرُق غیرُ یَسیرةٍ. «حقیقت، خورشید یگانه‌ای است که به تعدد مظاهر آن در برجهای دوازده‌گانه متعدّد نمی‌گردد. شارستان یکی است و دروازه‌های آن بسیار و راههای منتهی به شارستان پرشمار است». آیا سخن سهروردی بیان روشنی از اندیشهٔ جاویدان خرد نیست؟

ناتورالیسم در معرفت‌شناسی

دکتر شاپور اعتماد



قصد من این است که بپردازم به مفهوم ناتورالیزم و اینکه این مکتب چطور باب شد. اگر نظریات فلسفی را شخص‌محور مطرح بکنیم مثلاً می‌گوییم هگلیسم، مارکسیسم و غیره، و اگر ترم‌محور مطرح بکنیم مثلاً می‌گوییم مکانیزم، ماتریالیزم، ایده‌آلیزم و غیره. ناتورالیزم را هم در نگاه اول می‌توانید به این مفهوم بگیرید.

من مطالب را می‌خوانم و از دکتر پازوکی خواهش می‌کنم که نظارت کنند تا حوصله شما هم سر نرود. چارچوبی که می‌خواهیم به آن برسیم یا ایده‌ای را که می‌خواهیم پیدا کنیم این است که مفهوم ناتورالیزم چطور یک مفهوم differential شد؛ differential به این معنی که متصف می‌شود. سعی می‌کنیم این تفکیک را برجسته کنیم.

«همان‌طور که در این نوشته بارها اشاره کرده‌ایم چامسکی معتقد است که صاحب هیچ گونه آرای فلسفی نیست. ما هم سعی کردیم به این ادعای او پایبند باشیم، لیکن مسائلی که خود طرح کرده است همه به بیان فلسفی صورت‌بندی شده‌اند و نام فلاسفه قدیم و جدید بر آنها نهاده شده است».

در حقیقت او از خودش چنین سلب موضع می‌کند؛ ولی وقتی در مورد مسأله لینگویستیک صحبت می‌کند می‌گوید مسأله افلاطون، وقتی در مورد مسأله پراگماتیسم صحبت می‌کند می‌گوید مسأله هومبولت، وقتی در مورد مسأله کاربرد زبان صحبت می‌کند می‌گوید مسأله

دکارت؛ یعنی در حقیقت به همه مسائل یک مهر فلسفی می‌زند. همچنین این یک خصوصیت برجسته در آثار اوست –که به طور ضمنی هم مشهود است– که فکر می‌کند کارهای تخصصی‌ای که انجام می‌دهد دارای اهمیت وسیع‌تری (broader) هم هست و این اهمیت وسیع‌تر تنها در چارچوب یا لانگاژ فلسفی است که خوب خودش را نشان می‌دهد. بنابراین همیشه شاهد هستیم که با اینکه می‌گوید من رأی فلسفی ندارم اما همیشه مصرّ است که حتما نتیجه آرای تخصصی را در چارچوب وسیع‌تر فلسفی منعکس کند.

«اما برای حل آنها فقط به روش‌های زبان‌شناختی اکتفا نکرده است و همواره، هم از آرای فلسفی گذشتگان بهره برده است و هم از آرای فلسفی معاصران. در نتیجه هم شاهدیم که آرای فلسفی دیگران اقتباس می‌شوند و هم شاهدیم که با آرای فلسفی دیگران سخت مخالفت می‌شود. طبعاً این پرسش پیش می‌آید که نظریه او از چه خصوصیت‌هایی برخوردار است که در آن واحد می‌تواند نسبت به هر دو جنبه حساس باشد و او بتواند از نظر فلسفی، در عین فقدان ادعای فلسفی، هم در تعامل با فلسفه باشد و هم در تقابل با آن. به نظر می‌رسد که ریشه این امر در همان دوتایی افراطی فلسفه تحلیلی در زمینه تاریخ فلسفه نهفته باشد: دوتایی تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی. لیکن در اینجا به جای آنکه این دوتایی نقطه عزیمت ما باشد می‌خواهیم به یکی از مهم‌ترین موضوع‌های معاصر در زمینه فلسفه بپردازیم و آن نزاع بر سر طبیعت‌گرایی یا ناتورالیزم است».

اصطلاح ناتورالیزم ۵۰ سال بود که باب بود و لیکن در زمینه هنر و ادبیات. ناتورالیزم مکتبی است که به اعتباری در برابر مدلیزم قد علم کرد. خیلی‌ها مظهر شیوه تخصصی نوشتنی آن را امیل زولا می‌دانند که دقت توصیفی عجیبی به خرج می‌دهند و این نکته برجسته آنهاست. اینجا سعی می‌کنیم به این معانی نگاه کنیم.

«طبیعت‌گرایی در ابتدای قرن بیستم طبعاً در تنش با نوعی مابعدالطبیعه‌گرایی شکل گرفت. در این تنش، نهضت پوزیتیویسم منطقی که مخالفت‌اش با مابعدالطبیعه یا متافیزیک بیشتر معرفت‌شناختی بود، نقشی نداشت. در این تنش، مشکل، خود امر مابعدالطبیعی بود. از این دیدگاه، فلاسفه‌ای چون دیویی و دیگران معتقد بودند که طبیعت تنها واقعیت است و فارق از هرگونه امر مابعدالطبیعی و همه جوانب واقعیت به انضمام امور روحانی چون روح بشر با روش علمی قابل مطالعه‌اند. لذا این دیدگاه با گره زدن خود به علوم، تأکید را بر علوم وجودی نهاد که می‌توانیم آن را دیدگاه ناتورالیزم وجودشناختی یا ناتورالیزم اونتولوژیک بنامیم. به طور ضمنی، این دیدگاه از زمان تحولات چشمگیر در علوم، در تنش با مابعدالبیعه‌گرایی به سر برده است و هر تحولی سبب شده است تا ادعای آن دقیق‌تر و پردامنه‌تر شود. مهم‌ترین انگیزه این دیدگاه این است که توان علّی امور یا چیزهای خیلی متفاوت از هم را در قالب واحدی ببیند. به همین دلیل، برای مثال نمی‌تواند تأثیر متقابل امور ذهنی و امور غیر ذهنی را بپذیرد یا با آنکه انواع و اقسام روایت‌های موجود از امور روحانی ابتدا به ساکن نامنسجم نیستند، طبیعت‌گرایی پای قیدهایی را به میان می‌کشد که شأنی برای آنها قائل نمی‌شود».

«منشأ این امر همان طور که گفتیم در سیر تحول علم نهفته است. با شکل‌گیری دیدگاه نیوتونی در علم، همچنان می‌توانستیم از آثار فیزیکی سخن بگوییم که بر اثر چیزهای بسیار متفاوتی تحقق می‌پذیرفتند. علل ممکن آثار فیزیکی متنوع بودند ولی تحولات بعدی –کشف قانون بقای انرژی در قرن نوزدهم و غیره– محدودیت‌های فراوانی را ایجاد کرد و این قیدها و محدودیت‌ها در قرن بیستم بیشتر هم شد. به همین دلیل، شاید بتوان ادعا کرد که ادعای اصلی ناتورالیست‌های وجودشناختی، فرافکنی دامنه علّی است که در زمینه علمی فراهم می‌شود و تحت عنوان «مفهوم بستار علّی»[1] یا «تمامیت علّی» در قلمروی فیزیکی قابل تعریف است. بنا بر این اصل، همه آثار فیزیکی بر اساس علل فیزیکی بنیادی، قابل تبیین‌اند. برای مثال، نیروهای بنیادی کشف‌شده در فیزیک. در هنگام انقلاب نیوتونی، چه بسا به دلیل فرهنگ دینی حاکم، همچنان کسی بر مبنای علم بر علل غیر فیزیکی آثار فیزیکی ایرادی مطرح نمی‌کرد».

«در قرون بعدی، مسأله اندر کنش نیروهای غیرفیزیکی با جهان فیزیکی از نگاه کشف یا وجود قوانین حاکم بر اندر کنش مورد نظر بود. اما با پذیرفته شدن اصل تمامیت علّی در نیمه قرن بیستم در عرصه‌های زیست‌شناختی و روانشناختی، دیدگاه ناتورالیزم وجودشناختی فراگیر شد؛ به این معنا که همه علل اعم از زیستی یا ذهنی باید ساختاری فیزیکی داشته باشند و در غیر این صورت اصلاً فاقد آثار فیزیکی‌اند. به این ترتیب، نظریه ناتورالیزم وجودشناختی به شکل بسیار قوی و افراطی شکل گرفت که به نظریه فیزیکالیزم شهرت یافت؛ اینکه هر حالتی که آثار فیزیکی دارد، باید خود، امری فیزیکی باشد. لیکن پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا نظریه فیزیکالیزم، نظریه‌ای صادق است؟ به مجردی که این پرسش را مطرح می‌کنیم، نظریه، صورت‌بندی‌های مختلفی پیدا می‌کند، به طوری که مجبوریم

بپرسیم کدام تعبیر از نظریه فیزیکالیزم درست است: فیزیکالیزم مصداق‌محور یا فیزیکالیزم خاصیت‌محور، فیزیکالیزم تقلیل‌گرا یا فیزیکالیزم غیر تقلیل‌گرا و غیره».

«طی جدل‌های فلسفی اخیر، مفهوم ابتناء یا supervenience هم به مثابه مفهومی بنیادی به بحث‌ها اضافه شد، به طوری که فیزیکالیزم به امری موجه[2]تبدیل شد و شاخه شاخه شدن نظریه از این هم فراتر رفت. نتیجه این امر، پیدایش جهان‌های ممکنی بوده است که بر مبنای شهود نظریه‌پرداز به مثابه شهودی بلامنازع تأسیس یافته‌اند. در اینجا نمی‌خواهم کل این نظریه‌پردازی‌های مربوط به نظریه فیزیکالیزم را مرور کنیم. قصد ما بیشتر به دو جنبه از بحث مربوط می‌شود. یکی اینکه ببینیم حضور فیزیکالیزم در چارچوب انواع طبیعت‌گرایی تا چه حد به ما کمک می‌کند یا نمی‌کند تا تحقیق درباره ذهن را در هسته تحقیقات علوم طبیعی ادغام کنیم. این نکته بسیار مهم است چون طبیعت‌گرایی به مفهوم بسیار پردامنه‌ای تبدیل شده است. گاهی آن را در خور مدح می‌شمارند، گاهی آن را در خور مذمت. طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی، طبیعت‌گرایی اخلاقی، طبیعت‌گرایی پراگماتیک، طبیعت‌گرایی دینی، همه به این یا آن بحث معطوف‌اند. مورد اخیر می‌تواند در برابر طبیعت‌گرایی علمی[3] قرار بگیرد که خودش موضوع مخالفت طبیعت‌گرایی فلسفی[4] با آن است. در اینجا برای مثال می‌بینیم که چگونه علم و دین و فلسفه که در کنار یکدیگرند در برابر هم قرار می‌گیرند. برای به کرسی نشاندن استدلال‌های خود حاضرند ملاک‌های یکدیگر را بپذیرند تا ادعای خویش را پیش ببرند. اگر زمانی امر فراطبیعی زمینه کشف طبیعت مستتر در آن بود، امروز دغدغه بسیاری کشف مابعدالطبیعه در امر طبیعی است؛ استخراج متافیزیک از فیزیک».

«اما هر قدر فضای فرهنگی بیشتر و بیشتر تحت تأثیر این نسبت میان متافیزیک و فیزیک قرار می‌گیرد به همان اندازه نقش عوامل بیرونی در تعریف هویت هر گفتمان بیشتر می‌شد. بازیگران و کنش‌گران هیچ حوزه‌ای از مصونیت فرهنگی در امان نیستند. دانشمندان، متألهین و فلاسفه، هر کدام مطابق با ارزش‌های حاکم بر گفتمان خود تحت تأثیر این عوامل بیرونی قرار می‌گیرند و سعی می‌کنند بر پراکسیس جاری تأثیر بگذارند. اما وقتی پای مابعدالطبیعه[5] در میان است کسی در گفتمان دینی نمی‌پرسد که مقصود از مابعدالطبیعه چیست، چون از جمله تعهدات متألهین همین پرداختن به امور مابعدالطبیعی است. به همین منوال، وقتی در مورد مبانی و ماهیت رشته‌های علمی هم سخن به میان می‌آید کسی نمی‌پرسد که فیزیک چیست؛ چون «فیزیک چیست» پرسشی در عرصه فیزیک نیست. همین گونه است وقتی بپرسیم فلسفه چیست، با این تفاوت که فلسفه خودبنیاد است و در نتیجه مضطرب می‌شود و می‌خواهد تعریفی از خود ارائه بدهد یا تعریفی را که مورد سؤال قرار گرفته است مورد تجدید نظر قرار دهد».

«اختلاف در این است که پرسش‌های یکی نسبتاً ثابت مانده است با آنکه پاسخ‌های بسیاری به آنها داده شده است؛ در حالی‌که در مورد دیگری پاسخ‌های ثابتی به پرسش‌ها ارائه شده است که به رغم موقت بودن، از نوعی ثبات نسبی برخوردار بودند. همین ثبات نسبی پاسخ‌ها در عرصه علم بوده است که سبب شده است تا میان علم و قلمرو گفتمان‌های دیگر نوعی هم‌پوشانی یا عرصه مشترک به وجود آید و پرسش «فلسفه چیست» در فیزیک، قرینه پرسش «فیزیک چیست» در فیزیک تلقی نشود. ظاهر قضیه ممکن است یکی باشد. به قول نلسون گودمن مسائل جدید، طرح‌های جدید؛ طرح‌های جدید، مسائل جدید. اما تعهد ضمنی ناتورالیزم تعهد به امری است که شاید در ابتدا از دل فلسفه آمده باشد ولی برخاسته از علم است».

«در سنت تحلیلی امروز کسی نیست که خود را ناتورالیست یا طبیعت‌گرا نداند. این تعلق خاطر به قدری شایع است که این لفظ، مستقل از مضمون جا افتاده است به طوری که اگر تهدید منطقی، تکنولوژی فلسفه تحلیلی بوده است، ناتورالیزم را شاید بتوان ایدئولوژی آن خواند. اینکه منشأ این تعلق خاطر چه ریشه تاریخی دارد پرسشی است که به آن خواهیم پرداخت لیکن آنچه اینجا مورد توجه ماست همان وسعت نفوذ این نظریه است. با در نظر گرفتن این وسعت در ایالات متحده باید پرسید که چه شد که با توجه به نفوذ آرای مکتب پوزیتیویسم منطقی و گسترش آرای مکتب تحلیل زبانی، ناتورالیزم بعد از جنگ جهانی دوم جریان غالب در زمینه فلسفه شد به طوری که سنت‌های فلسفی نیمه اول قرن هم سعی کردند خود را به آن انطباق دهند یا حتی تابع آن شوند».

«آنچه محرز است این است که بر خلاف فلاسفه ناتورالیست نیمه دوم که چه در درون فلسفه و چه در بیرون آن همواره با موضوعی معین یا مسأله‌ای تعریف‌شده مواجه هستند، فلاسفه نیمه اول نه نظریه‌ای تحت عنوان ناتورالیزم دارند و نه مسائلی فلسفی در کنار آن. جان دیویی، سیدنی هوک، ارنست گلنر و دیگران از سوی منتقدان به تمسخر، مکتب هزار و نهصد و چهل و چهاری ناتورالیزم



خوانده شدند».

«قصد، نوعی دفرم فلسفی بود ولی مستقل از وحدت‌گرایی و منطق ریاضی پوزیتیویسم‌های منطقی. نه تعهدی به نظریه متافیزیکی و نه قصدی برای رسیدن به امری استعلایی بیشتر روال کار بود؛ به اعتقاد رندال، نوعی روش فلسفی. اما از نام مجموعه مقالات این فلاسفه یعنی کتابی تحت عنوان «ناتورالیزم و روح بشر» آشکار است که قصد آن، ترکیب و وفق دادن علم با بحران بشریت است. به همین دلیل نه از تحلیل انتقادی علم خبری هست و نه از مسائل فلسفی مربوط به ذات بشری. ناتورالیست توسط فلاسفه از علم اخذ می‌شود تا در هر قلمروی که مصلحت بشری باشد اعم از امور اخلاقی یا امور عملی مورد استفاده قرار گیرد».

«کیم به نقل از تقریظ مورفی از این اثر –یعنی «ناتورالیزم و روح بشر»– می‌گوید: موضوع فلسفی مشخص ناتورالیست‌ها چیست و چگونه از آن دفاع می‌شود؟ به نظر من پاسخ عام آنها این است که با شروع از دستاوردهای بلامنازع تحقیقات علمی تا به امروز ناتورالیست‌ها می‌خواهند نشان دهند که همان روش‌ها و روش‌های دیگری که در امتداد آنها هستند برای بررسی جوانب و ابعاد روح بشر هم کفایت می‌کند، یعنی همان جوانب و ابعاد که قبلاً بر اساس دلایل فلسفی گفته می‌شد که فراتر از روش‌ها و اهداف علم قرار دارد».

«البته این بیان بدون نقد نماند. شلدون در نقد آن می‌گوید: این دستاوردها به علم تعلق دارد نه به فلسفه. اما با تمام این اوصاف اگر می‌خواهید به روش آنان ایمان بیاورید باید با آن بازی و تجربه کنید تا ببینید فراتر از معرفت‌های به دست آمده به معرفت جدید می‌رسید؟ به سخن دیگر، به چیزی بیشتر از فیزیک هم می‌رسید، مثلاً فیزیک؟»

«در حقیقت ایراد اصلی این بود که ناتورالیزم مورد بحث نوعی فلسفه روش علمی است، نه فلسفه. مهم این بود که تشخیص داده شود که آیا ناتورالیزم متضمن یک سلسله نظریه یا تزهای صرفاً فلسفی است، یا فقط به فلسفه مربوط نمی‌شود و در همه قلمروهای معرفتی قابل اعمال است، و یا بر حسب اصطلاحات سنتی فلسفه آیا ناتورالیزم اساساً یک نظریه متافیزیکی است یا نظریه‌ای معرفت‌شناختی یا هر دو؛ اگر هردو، نسبت یکی با دیگری کدام است».

«نباید فراموش کرد که این پرسش‌ها همه در قالب سنت فلسفی حاکم بر فلسفه غرب مطرح می‌شود، غافل از اینکه جریان جدیدی رو به رشد است که ناتورالیزم را چنان پرماجرا می‌کند که تنها قرینه آن شاید فلسفه طبیعی قرن هفدهم باشد. فلسفه طبیعی در آن زمان چنان مورد مناقشه بود که از دل آن می‌توان انواع فلسفه طبیعی را تعریف کرد. همه به آن متعهد بودند بدون اینکه از نزاع بر سر آن دست بردارند. ناتورالیزم هم حد نمی‌شناخت و از این دیدگاه، به قول سیدنی هوک، عبارت بود از پذیرش تمام و کمال روش علمی به مثابه تنها راه مطمئن برای رسیدن به حقایق طبیعت، جامعه و بشر».

«اما تقلیل ناتورالیزم به نظریه روش‌شناختی فقط یکی از بصیرت‌های فلاسفه نیمه اول قرن بیستم بود. اکتساب معرفت به کمک آن در همه زمینه‌ها عملاً به نظریه‌ای معرفت‌شناختی اشاره دارد مبنی بر اینکه کسب معرفت منوط است به کاربرد روش علمی. بر مبنای این دو نتیجه، کیم نتیجه‌ای متافیزیکی هم می‌گیرد؛ اینکه ناتورالیست‌ها به طور ضمنی تابع نظریه متافیزیکی هم بودند، اینکه جهان فضا–زمان–من کل جهان است. به این ترتیب، آنچه در نهایت ادعا می‌شود همان است که در ابتدای این بحث آوردیم یعنی اصل تمامیت علّی».

«نکته مهم در اینجا این است که ناتورالیزم به مثابه یک سرمشق فلسفی عملاً به سه مؤلفه تجزیه شد:

۱. روش‌شناختی یا متدولوژیک
۲. معرفت‌شناختی یا اپیستمولوژیک
۳. مابعدالطبیعی یا متافیزیک

اما در کنار این جریان فلسفی در آمریکا شاهد تحول در مباحث تجربه‌گرایی منطقی محفل وین و فلسفه زبان

متعارف هستیم که هر دو به تثبیت فلسفه زبان منجر شدند و به طور مسأله‌محور اشاعه یافتند. قبل از آنها، معنا و دلالت به مسائل اصلی فلسفه تبدیل شد. فرگه برای حل مسائل ریاضیات به فلسفه پناه آورده بود ولی نتیجه این امر، عزل معرفت‌شناسی به مثابه هسته اصلی فلسفه و تأسیس فلسفه زبان بود. در حقیقت فرگه مظهر انقلاب علیه طبیعت‌گرایی فلسفی سنتی بود».

«هرچه فلسفه ماقبل فرگه تأکیدش بر مسائل معرفتی بود و نسبت به علوم نوظهور پراعتنا بود، در عوض فرگه دائم به دلیل مصلحت منطق کاری با علوم طبیعی نداشت. کیچر بازتاب حرف‌های فرگه را در رساله منطقی فلسفی ویتگنشتاین دستچین کرده است. این چهار جمله از رساله ویتگنشتاین است: فلسفه یکی از علوم طبیعی نیست؛ هدف فلسفه وضوح منطقی اندیشه‌هاست؛ روانشناسی همان اندازه بی ارتباط با فلسفه است که علوم طبیعی؛ نظریه داروین همان اندازه بی ارتباط با فلسفه است که هر فرضیه دیگر علوم طبیعی».

کاری کرد که تحلیل‌های فلاسفه در نطفه از دست رفته است؛ یعنی سنت هیوم تا کانت.

«مهم این است که ببینیم چگونه مسائلی که در قالب فلسفه تحلیلی شکل گرفتند بازگشت ناتورالیزم را به اشکال مختلف ایجاب کردند. قصد ما این است که نشان دهیم تنوع این جریان‌های مختلف ناتورالیستی، مباحثی را دامن زدند که سبب پیدایش رشته‌های فلسفی شد که اجتناب از علوم برایشان در حکم نوعی خودنابودی بود. همه در یک امر مشترک بودند: مخالفت با تصور فلسفه محض به سیاق فرگه و ویتگنشتاین».

«لیکن نباید فراموش کرد که فلسفه به مثابه منطق، تحلیل مفهومی، تحلیل منطقی یا گرامر در زمینه رسیدن به تصوری دقیق از مفهوم ماقبل نظری و شهودی ما از معرفت بی ثمر نبود. هم‌گرایی در کلیه تحلیل‌ها دیده می‌شد مبنی بر اینکه معرفت، امری مرکب است و بنا بر سنت، می‌توان آن را به بیان قرن بیستمی «حاصل خواص منطقی نسبت‌های منطقی حاکم بر یک سلسله گزاره» دانست».

«در مورد ۱. باور و ۲. باور صادق، کسی با ایرادهایی که راسل مطرح کرده بود مشکلی نداشت و طبعاً اجماع بر این بود که ۳. معرفت یعنی باور صادق موجه. با اجتهاد ادموند گتیه این تصور فرو ریخت و همه به فکر آن افتادند که ببینند در مورد شرط سوم چه کاری از دست‌شان ساخته است. طبعاً یکی از راه‌ها این بود که دلیل به علت تعبیر شود و این یکی از منابع اصلی تکثیر نظریه‌های معرفت‌شناختی در سال‌های ۶۰ تا ۷۰ بود. برخی هم به سراغ آن رفتند که شرط چهارم اضافه کنند.»[۶]

«نکته مهم این بود که مثال‌های خلاف ادموند گتیه لااقل به طور سلبی راه را برای طبیعت‌گرایی فلسفی باز کرد. اگر فلسفه به زعم فرگه و ویتگنشتاین، هر گونه پسیکولوژیسم را طرد می‌کردند و معرفت را امر غیر روانشناختی تلقی می‌کردند، اکنون در برابر منطق و ریاضیات و زبان، پای مباحث روانشناسی و زیست‌شناسی و فیزیک در میان است. اگر در اینجا معرفت از نوع باور صادق و در حقیقت نوعی باور صادق تلقی می‌شد جریان دیگری با الگو قرار دادن توفیق فرگه در تحلیل اثبات ریاضی تلاش کرد تا با تعمیم آن به علم، به منطق علم دست یابد و به اصطلاح توفیق به دست‌آمده در مورد قضایای تحلیلی به قلمرو قضایای ترکیبی علم گسترش یابد. این تمایل به بررسی نسبت منطقی احکام علمی با هم، طبعاً پای علوم طبیعی را باز کرد و برخی از فلاسفه به صراحت بیان کردند که از آنجا که علم، سلامت معرفت بشر است، بهترین جا برای تحلیل معرفت، همان حریم علم است تا هر جای دیگری. در اینجا، معرفت، نوعی نظریه علمی –در حقیقت نوعی نظریه تجربی– تلقی می‌شد و قید تجربی در نهایت پای مفاهیم علمی را در قالب زبان علم به میان می‌کشید و نیز کل مسأله معنا و دلالت که از زمان فرگه باب شده بود در راسل و ویتگنشتاین به اوج خود رسیده بود».

«بحثی که در این ارتباط از نظر روش‌شناختی مطرح است، در قسمت بررسی آرای چامسکی در ارتباط با تاریخ و فلسفه علم بیان خواهیم کرد اما آنچه در اینجا مطرح است این است که اشاره بکنیم به این واقعیت که چگونه مسائلی که در یک حوزه پدید می‌آمدند با مسائل حوزه دیگر گره می‌خوردند. اینکه «معنا چیست» مسأله اصلی فلسفه زبان بود، لیکن با تعبیر آن به مصداق مدلول در قالب زبان‌های اختراعی یا زبان‌های مصنوعی ریاضیات و منطق به خودبنیادی منطق رسیدیم مبنی بر معادل بودن صدق و اثبات جملات. در حالی که عناصر ساختار جمله، از موضوع گرفته تا محمول، ایجاب می‌کرد تا اسم و مسما را در نظر بگیریم و با تعمیم آن معنا و دلالت کلمات زبان را برای برقراری ارتباط با جهان تعیین کنیم».

«اگر برای مثال به افلاطون و اثری از او مانند کتاب

«جمهوری» فکر می‌کنیم و فکر خود را به صورت جمله‌ای چون «جمهوری اثر افلاطون است» بیان کنیم، مضمون این حرف این است که افلاطون کتاب جمهوری را نوشته است و فکر مستتر در آن درباره افلاطون است. یعنی فکر ما معطوف به امری است، یا به قول برنتانو، فکر ما خصوصیتی التفاتی دارد و در حقیقت عبارت «درباره»، معرف حیث التفاتی است. با آنکه حیث التفاتی موضوع تحقیقات فلسفه قاره‌ای بود مسائلی که در عرصه فلسفه زبان راه‌حل‌هایی برایشان ارائه شده بود با مسأله حیث التفاتی گره خورد و به ناگهان فلسفه ذهن جان تازه‌ای گرفت و از سال‌های ۷۰ تعامل پردامنه‌ای میان فلسفه زبان و فلسفه ذهن شکل گرفت. برای مثال، آیا نظریه وصف‌های راسل یا نظریه علّی دلالت یا ... می‌تواند مسأله حیث التفاتی امور ذهنی را هم حل کنند؟ به این ترتیب می‌بینیم که در عرصه فلسفه ذهن هم با اقتباس نظریه علّی دلالت یا نظریه‌های رقیب آن، پای ناتورالیزم باز شد و طبیعی کردن حیث التفاتی در دستور کار قرار گرفت».

«وقتی به آراء چامسکی در این زمینه نگاه می‌کنیم روشن است که دیدگاه او در ارتباط با ناتورالیزم فلسفی نه تنها انتقادی است، بلکه درست در نقطه مقابل با معاصرینش قرار دارد. از یک سو او بسیار دیر وارد این مناظره می‌شود اما از سوی دیگر او زودتر از همه معاصرین خود و به بیانی متفاوت به دیدگاه ناتورالیستی روی آورده. برای آنکه زمانی که پوزیتیویسم منطقی، متافیزیک را باطل شمرده بود و فلسفه زبان متعارف، مسایل متافیزیک را تحت عنوان عبارت‌های ذاتا گمراه‌کننده، «نامسأله» تلقی می‌کردند،[۷] او از متافیزیک و از ثنویت متافیزیکی دفاع می‌کرد. طنز قضیه درست از این بود که هرچه فلاسفه معاصر بیشتر از ناتورالیزم دفاع می‌کردند او به سراغ گذشتگان می‌رفت و استقبال فلاسفه را از ناتورالیزم یادآوری می‌کرد. اما مسأله قرائت تاریخی از ناتورالیزم یک چیز است و نقش ناتورالیزم در استدلال‌های او چیز دیگر. ناتورالیزمی که او از آن دفاع می‌کند از یک سو جزء لاینفک نظریه اوست و در نتیجه نقشی کلیدی در نظریه علمی او دارد و از سوی دیگر، ناتورالیزمی که او از آن یاد می‌کند او را به دو مبحث متفاوت هدایت می‌کند: یکی فلسفه علم و دیگری علم شهودی. این دو مبحث در دو قطب مخالف مطالعات مربوط به علم قرار دارند. لذا برای آنکه وحدت علوم را حفظ کند هر دو را بر مبنای تاریخ علم بررسی می‌کند تا حرف خود را به کرسی بنشاند».

«برای اینکه به دامنه استدلال او بپردازیم نخست ببینیم چه تصوری از ناتورالیزم دارد و خود را پایبند به چه نوع ناتورالیزمی می‌داند. طبق معمول، رشته سخن را به دست فلاسفه می‌سپارد و آگاهی خود را از برآمدن ناتورالیزم در دهه‌های آخر قرن بیستم اعلام می‌دارد ولی استقبال خاصی از آن به عمل نمی‌آورد، چون می‌داند که ناتورالیزم اقسامی یافته است فراتر از شاخه شاخه شدن. مایکل فریدمن تقریباً هم‌زمان در مقاله خود تحت عنوان «ناتورالیزم فلسفی» حتی می‌گوید چه بسا عمر مفید آن به پایان رسیده باشد. لذا با توسل به تقسیم‌بندی بالدوین یعنی Two Types of Naturalism می‌پذیرد که لااقل دو نوع ناتورالیزم مورد نظر است: یکی ناتورالیزم متافیزیکی و دیگری ناتورالیزم معرفت‌شناختی». چامسکی می‌گوید: از جمله موضوع‌های اصلی فلسفه معاصر، موضوع ناتورالیزم یا طبیعی کردن است.

«من می‌خواهم بگویم که در فلسفه معاصر باید از دو نوع ناتورالیزم سخن گفت: یکی ناتورالیزم متافیزیکی و دیگری ناتورالیزم معرفتی. معتقدم که این دو نظریه با هم تعارضی ندارند و در این مقاله هدفم نشان دادن همین امر است. اینکه آنها چگونه مقوّم یکدیگرند».

«چامسکی در عوض می‌خواهد نشان دهد که چگونه تک تک این نظریه‌ها با تقریر بالدوین مخالف است». یکی به نام دانیل دنت و دیگری به نام کواین است. اصطلاح Naturalized epistemology اثر کواین است و Metaphysics Naturalized اثر دنت است. «اما چامسکی بی‌دفاع وارد نمی‌شود. لذا این طبقه بندی را جامع و مانع تلقی نمی‌کند و دیدگاه خود را تحت عنوان ناتورالیزم روش‌شناختی[۸] به این انواع ناتورالیزم اضافه می‌کند؛ نه تنها برای نقض آنها، بلکه در نهایت برای حذف آنها». چامسکی می‌گوید: اصلاً نمی‌توان از ناتورالیزم جدا از ناتورالیزم روش‌شناختی تصوری داشت.

«قاطعیت این ادعا را می‌توان با تقریر تاریخی فیلیپ کیچه محک زد. در همان مقاله «بازگشت به ناتورالیست‌ها» که مقاله‌ای از کیچه است و در بالا به آن اشاره کردیم، پس از ورود جریان‌های اصلی فلسفی که منجر به برآمدن ناتورالیسم شد کیچه ادعا می‌کند: با این همه شاید هیچ کدام از این تحولات درون فلسفی برای احیای ناتورالیزم معرفت‌شناختی از آن اهمیت برخوردار نبود که تغییر و تحول‌هایی که همزمان در حریم رشته روانشناسی به وقوع پیوست.

بعد از بررسی بی‌رحمانه کتاب رفتار زبانی اسکینر توسط چامسکی، روانشناسی شناختی توانست برای بحث در مورد مسائل معرفت‌شناختی به زبان فنی لازم دست یابد». این قضاوت تاریخی کیچه است.

«اما امروز خوب می‌دانیم که هدف نقد آن کتاب، نه اسکینر، بلکه کواین بود. در طول سال‌های ۶۰، کواین چه در مقاله «معنا و ترجمه» و چه در کتاب «کلمه و شیء» از سرمشق زبان‌شناس میدانی، فیلدین ویست –زبان‌شناس غرب در زبان بیگانه– استفاده کرده بود تا بر مبنای بصیرت‌های رفتارگرایانه نسبت میان زبان و جهان را تبیین کند. اما زبان‌شناس به جای رفتن به میدان، می‌رود به سراغ آزمایشگاه رفتار زبانی، یعنی آزمایشگاه روانشناسی تجربی اسکینر». کواین و اسکینر آن زمان هر دو در هاروارد بودند و خیلی هم به هم نزدیک بودند.

«همیشه رسم است بشنویم که چگونه آزمونی در این یا آن آزمایشگاه، نظریه معینی را نقض کرده است ولی در اینجا شاهدیم که چگونه نظریه‌پردازی دستاوردهای آزمایشگاهی یک روانشناس آزمون‌پرداز[۹] را نابود می‌کنند. کیچه هم به همین دلیل نقد چامسکی را بی‌رحمانه قلمداد می‌کند. اما چامسکی از این هم فراتر می‌رود. برای درک ماهیت زبان به جای روانشناسی، پای زیست‌شناسی را به میان می‌کشد؛ نوع بشر».

«به این ترتیب می‌بینیم که یک دهه قبل از آنکه کواین، اصطلاح معرفت‌شناسی طبیعی[۱۰] را باب کند، چامسکی پای ناتورالیزم را به عرصه فلسفه باز کرده بود. اگر در نیمه اول قرن بیستم شاهد تحلیل مفهومی[۱۱]فلاسفه بودیم، اکنون تحلیل مفهومی جای خود را به ناتورالیزم واگذار کرده بود. اگر در آن زمان، نظریه وصف‌های معین[۱۲]راسل الگوی تحلیل مفهومی به شمار می‌رفت اکنون طرح پیشنهادی کواین جامع و فراگیر بود بدون آنکه چشم‌اندازی طبیعی برای آن موجود باشد؛ برخلاف دیدگاه چامسکی که در زبان‌شناسی به برآمدن زبان‌شناسی نظری و در روانشناسی به برآمدن روانشناسی شناختی منجر شد».

«لذا این پرسش پدید می‌آید که چرا جامعه فلسفی، ناتورالیزم معرفتی کواین را پذیرفت و هرگز به ناتورالیزم چامسکی تن نداد. مگر حرف چامسکی چه بود که جامعه فلسفی راه خود را رفت؟ در پس این اختلاف مسیر دو دید متفاوت در مورد ذهن و زبان نهفته است. چامسکی، پیرو طبقه‌بندی بالدوین، حتی در سطح نام‌گذاری هم ناتورالیزم معرفتی را مورد سوال قرار داده است. از نظر او اگر مقصود کواین این است، مطالعه معرفت و باور باید در بخش بسیار محدودی از زبان‌شناسی رفتارگرا –بخشی که فاقد هرگونه اهمیت علمی است– ادغام شود؛ امری که بر خلاف انتظار چالش چندانی هم برنینگیخته است».

«بالدوین در ادامه طبقه‌بندی خود منشاء ناتورالیزم معرفتی را به فلاسفه اسکاتلندی قرن هجدهم مانند توماس رید و نظریه فلسفی آنان درباره عقل سلیم می‌رساند و آن را تعریفی موثق‌تر از ناتورالیزم معرفتی تلقی می‌کند. چامسکی می‌گوید چرا بالدوین عقب‌تر نمی‌رود؟ مگر هیوم طرح فلسفه خود را با طرح فلسفه نیوتن مقایسه نکرد؟ تازه وقتی به عقب می‌رویم و تحقیقات روانشناسی نظری را در باب رویت ملاحظه می‌کنیم، چرا بر این تحقیقات به قیاس با ناتورالیزم معرفتی، نام ناتورالیزم بصری[۱۳] نمی‌گذاریم؟ به همین دلایل معتقد است که عبارت ناتورالیزم معرفتی، عبارتی گمراه کننده است. اما از این هم فراتر می‌رود و معتقد است که محدودیت‌های تحقیقاتی که نظریه ناتورالیزم معرفتی اعمال می‌کند، عملاً نوعی دوگانگی در روش ایجاد می‌کند؛ به طوری که عاقبت به نوعی دوئالیسم روش‌شناختی می‌رسیم که بیگانه با عرف تحقیقاتی علوم پایه است و بیگانه با سنت قدیمی ناتورالیزم معرفتی قرن هفدهم و هجدهم. این دوئالیسم روش‌شناختی در اصل به نقد دونالد هاکنی و ارزیابی او از مضمون نظریه کواین باز می‌گردد.»

دونالد هاکنی در سال ۱۹۷۷ یک مقاله مفصل می‌نویسد و کواین را به نقد می‌کشد. اسم نظریه‌ای که به کواین نسبت می‌دهد Bifurcation theory، یا به اصطلاح نظریه چنگالی است که ما در اینجا با نظارت دکتر معصومی به «دو شقّی» ترجمه کردیم.

«او ارزیابی خود را نظریه دو شقّی می‌خواند مبنی بر اینکه نظریه‌های معطوف به معنا، زبان و بخش متنابهی از زبان‌شناسی با مسئله عدم تعین مواجه‌اند؛ مسأله‌ای که به طور کیفی متفاوت است با مسأله تعین ناقص که در علوم طبیعی همیشه از جانب شواهد مطرح می‌شود.»

اساساً کواین دو تز دارد: یکی Underdetermination Thesis است که معتقد است شما هر چقدر هم شواهد داشته باشید باز هم نمی‌توانید یک نظریه واحد ارائه کنید؛ تعین کاملی از جانب شواهد بر نظریه‌ها اعمال نمی‌شود. این موضوع را در اینجا به «تعین ناقص» ترجمه کردیم و نظریه Indeterminacy of translation

او را اینجا همان «عدم تعین» ترجمه کردیم. ادعای این نظریه این است که وقتی به عرصه علوم انسانی می‌رسیم گویا سوای Underdetermination theory با بحران Indeterminacy of translation هم رو به رو هستیم.

«چامسکی تز هاکنی را می‌پذیرد و معتقد است که دستگاه نظری کواین را با تناقضی رو به رو می‌کند که هاکنی آن را ثابت کرده است؛ اینکه پایبندی به تز دو شقّی علوم در آرای نظری بسیاری از فلاسفه زبان و فلاسفه ذهن مستتر است، از جمله در آرای کواین».

حالا تمایز میان Epistemological naturalism و Metaphysical naturalism و Methodological naturalism را متوجه شدید که به چه صورت است.

«در اینجا نمی‌خواهیم تبعات این مجادلات را بسنجیم. قصد ما بیشتر این است که ببینیم این نظریه‌ها چگونه تعریف می‌شوند یا چامسکی آن را چگونه تعریف می‌کند تا نظریه خود را در تطبیق با آنها بیان کند. لذا ممکن است چنین به نظر آید که گویی چامسکی از حرف دیگران سود می‌جوید تا حرف خود را به کرسی بنشاند و از این طریق برای دیدگاه خود سنگرهای استدلالی بنا کند تا بتواند برای پیشبرد نظریه خود از مصونیت لازم برخوردار باشد. ممکن است چنین به نظر آید ولی حاصل این تلاش، تطبیق نظریه‌های او نیز هست. وقتی چامسکی نظریه خود را وضع کرد ناتورالیزم فلسفی و اشکال مختلف آن تازه در شرف ظهور بودند و فلسفه ذهن تازه در شرف احیا».

«دلایلی که او در ارتباط با فلسفه ذهن بیان می‌کند و به کمک آنها دیدگاه ناتورالیستی ذهن، معرفت و آگاهی را به نقد می‌کشد بعد از طی نیم قرن به وقوع می‌پیوندد، بدون آنکه از میان فلاسفه تحلیلی رسمی هیچ کس با او همزبان و همراه شده باشد. از میان این فلاسفه، بسیاری در تحول منطق فلسفی و ریاضیات سهمی چشمگیر داشتند اما جالب است که در تحول علمی معاصر، هیچ‌کدام نقشی نداشته است، نه کواین، نه دیویدسون، نه سِر، نه دِنت. در حالی که در زمینه زبان‌شناسی اگر چامسکی بخَش اعظم تحول در نظریات خود را مدیون همکاران و شاگردانش است، ادغام این تحولات در شکل واحد را مدیون چامسکی هستیم. او فقط از کشف نظریات خود خوشنود نیست، از درک نظریات زبان‌شناسان همکار خود هم لذت می‌برد. بعدا به زیر و بم فلسفه نظری او خواهیم پرداخت و خواهیم دید که چگونه آرای فلسفی او پشتیبان نظریه‌های علمی اوست، اما فعلاً به همین اکتفا می‌کنیم که رئوس دیدگاه او را در ارتباط با ناتورالیزم متدولوژی یا ناتورالیزم روش‌شناختی بیان کنیم».

«نخستین نکته‌ای که در ارتباط با ناتورالیزم روش‌شناختی چامسکی مطرح است این است که چرا این اصطلاح تا سال‌های دهه آخر قرن بیستم در آثار چامسکی نه قابل رؤیت است و نه به آن اشاره‌ای می‌شود. اما با وضع این اصطلاح، او می‌خواهد به چند بصیرت خود که قبلاً به آنها پرداخته است وحدت ببخشد. منشأ بصیرت‌ها کاملاً متفاوت است ولی محور آنها را فلسفه علم و تاریخ علم تشکیل می‌دهد. او از هر دو مبحث استفاده می‌کند تا میان امر ما قبل نظری[۱۴] و امر نظری استوار بر درک نظری[۱۵] تمایز قائل شود. برخی امور ما قبل نظری هرگز تن به نظریه‌پردازی نمی‌دهند ولی برخی چون جنبه‌ای از جهان ظاهر می‌شوند و به مثابه مسأله در معرض انواع تبیین‌های علمی قرار می‌گیرند. در حالی که برخی از امور نه در سطح ما قبل نظری و نه در سطح درک نظری از چنین خصوصیتی برخوردار نیستند و لذا ما را با نوعی بحران معرفتی مواجه می‌کنند. چامسکی معتقد است که امر ذهنی به نظر می‌آید که هر دو خصوصیت را داشته باشد. مهم این است که ببینیم چه جنبه‌هایی از آن مشابه امور دیگر جهان که به درک موسع آنها رسیده‌ایم –مانند امر فیزیکی، امر شیمیایی، امر الکتریکی و جز آنها– قابل بررسی‌اند و چه مسائلی در مورد آن قابل صورت‌بندی‌اند».

«در حقیقت مقصود چامسکی از طرح ناتورالیزم متدولوژیک، نه دفاع معنوی از روش علمی، بلکه حمله‌ای فلسفی به نظریه‌ای فلسفی است؛ نظریه‌ای که به زعم او باید آن را دوئالیسم متدولوژی خواند. رهیافت من به بررسی ذهن، رهیافتی است که بنا بر آن زبان و پدیده‌های مشابه آن به مثابه عناصر جهان طبیعی در نظر گرفته می‌شوند؛ عناصری که باید با روش‌های متعارف تجربی مطالعه شوند».

«انواع نظریه‌های تبیین‌کننده در باب ذهن ارائه شده‌اند، به خصوص درارتباط با مطالعه زبان. این نظریه‌ها به شدت به چالش کشیده شدند، البته نه به دلیل زیر پا گذاشتن اصول ناتورالیزم متدلوژی، بلکه به دلایل دیگری [به دلایل فلسفی]. می‌خواهم نشان دهم که این نقدها وجه مشترک‌شان نوعی دوئالیسم متدولوژیک است».

خلاصه اینکه حرف‌هایی که اهل فلسفه می‌زنند در واقع ملاکی را با اتکاء به فلسفه مطرح می‌کنند که

وحدت روش را در علوم مورد سؤال قرار می‌دهد. همه علوم از هم منفک و متمایزند، ولیکن practice جامعه علمی را مورد سؤال قرار می‌دهند. می‌گویند جامعه علمی در علوم انسانی وقتی به زبان رسیدگی می‌کند باید یک سری ملاک‌ها را به کار ببرد و وقتی در مورد بیولوژی کار می‌کند ملاک‌های دیگری لازم است.

این صحبت‌ها چیزهای پیش پا افتاده‌ای است، مثلاً مسأله دلالت و مسأله معنا. فلاسفه، بررسی مسأله دلالت را باب کردند ولی سیر تحول ما را به جایی رسانده که به این نتیجه رسیدند که این مسیری نیست که ما را به جایی برساند. استدلال‌هایی که آنها می‌کنند استدلال‌هایی است که با پیش‌داوری فلسفی است. مثلاً ابتدایی‌ترین مورد آن این است که وقتی شما در زمینه stimulus response theory کار می‌کنید و دستگاه فلسفی‌تان را بر آن اساس بنا می‌کنید اصل بر این است که شما متوسل به postulation هیچ theoretical entity نشوید. چرا من حق نداشته باشم که postulate کنم؟

یکی از دانشجویان: من Epistemological naturalism و Metaphysical naturalism و Methodological naturalism را متوجه نشدم. هیچ جا توضیح ندادید.

دکتر اعتماد: در چارچوبی که در اینجا آوردیم بیشتر مقصودمان حد فاصل کشیدن با spiritualism و super naturalism و این طور چیزها بود. اگر از دید سنتی نگاه کنید از دیدگاه چامسکی نظریه‌ای مثل نظریه دکارت،Metaphysical naturalism است. او بر مبنای مفاهیم فلسفی این موضوع را بحث کرده و مدعی است که یک سری پدیده‌هایی داریم که در قالب nature نمی‌توان آنها را تبیین کرد، پس باید یک قدم متافیزیکی برداریم و عنصری مثل صوت را وضع بکنیم.

یکی از دانشجویان: یعنی چامسکی یک جورهایی به autonomy در علوم طبیعی و ناتورالیزم قائل است؟ یعنی می‌گوید ما در ناتورالیزم باید با خود مفاهیم کار بکنیم و نباید به heteronomy و قانونی خارجی مثل متافیزیک متکی باشیم.

دکتر اعتماد: بله. او عنصر متافیزیکی را نمی‌پذیرد ولیکن practice را که می‌پذیرد می‌گوید همان‌طور که ما به یک سری property های وضع‌شده پرداختیم و صاحب بصیرت‌هایی شدیم –اینها امر مکانیکی بوده، امر الکتریکی بوده، امر نوری بوده و غیره– به همین صورت هم به امر زبانی و ذهنی نگاه می‌کنیم. شما چه کار دارید که تعریف من از ذهن چیست، در عوض بگویید من در قالب ذهن به چه امر زبانی می‌پردازم، من را با پدیده‌ای مواجه بکنید و ببینید من می‌توانم توضیحی بدهم یا نه. وقتی صحبت از توضیح می‌کند مفهومش روشن است، می‌گوید ما وقتی چیزی را درک می‌کنیم که آن را در قالب استنتاجی قرار بدهیم. اگر من را با پدیده‌ای زبانی رو به رو کنید و من بتوانم در یک قالبی از آن یک derivation ارائه بدهم یعنی به یک درک رسیده‌ام، مثلاً constructional homonymity .constructional homonymity یعنی جملاتی که دو یا چند تعبیر دارند.

خانم دکتر اعوانی: super naturalism را معادل چه چیزی در فارسی می‌آورید؟

دکتر اعتماد: فکر می‌کنم امور روحانی آورده‌ام.

پی‌نوشت‌ها

۱- causal closure
۲- modal
۳- scientific naturalism
۴- philosophical naturalism
۵- Supernaturalism
۶- آلوین گلدمن
۷- نظریه گیلبرت رایل
۸- Methodological naturalism
۹- experimentalist
۱۰- epistemology naturalized
۱۱- Conceptual analysis
۱۲- Theory of definite descriptions
۱۳- visual naturalism
۱۴- Pre-theoretical
۱۵- Theoretical understanding

کرسی نقد انسجام‌گروی کیث لرر در توجیه معرفت[1]

دکتر مهدی عبداللهی



پیشینه انسجام‌گروی در توجیه معرفت

بنا بر تعریف رایج معرفت در سنت فلسفه غرب، معرفت عبارت است از باور صادق موجه. از میان سه جزء یادشده، موجه‌سازی مهم‌ترین مؤلفه معرفت به‌شمار می‌آید.

در طول تاریخ اندیشه فلسفی مبناگروی نظریه رایج و کلاسیک در موجه‌سازی معرفت بشری بوده است، اما در دهه ۱۹۳۰م برخی از پوزیتویست‌های منطقی به‌خصوص اتو نویراث و کارل همپل در واکنش به دیدگاه‌های مبناگرایانه موریتس شلیک از انسجام‌گروی حمایت کردند. بدین ترتیب انسجام‌گروی در توجیه در آغاز قرن بیستم مطرح شد و در اواسط قرن بیستم، برخی از معروف‌ترین معرفت‌شناسان اصلی انسجام‌گرا بودند. نلسون گودمن، ویلارد ون اُرمان کواین، هانس رایشنباخ، و ویلفرد سلرز دیدگاه‌هایی انسجام‌گروانه داشتند. مسئله گتیه و به‌دنبال آن ظهور دیدگاه‌های برون‌گرا در معرفت‌شناسی، از سویی و ظهور صورت‌های معتدل مبناگروی توسط ویلیام آلستون و مارک پاستین از سوی دیگر، موجب افول انسجام‌گروی در دهه ۱۹۷۰م گردیدند.

اما در خلال بیست و پنج سال پایانی قرن بیستم انسجام‌گروی معرفتی گسترش فراوانی یافت. در سال ۱۹۸۵م، لورنس بنجور با انتشار کتاب مهم ساختار معرفت تجربی از انسجام‌گروی دفاع کرد. گیلبرت هارمَن در کتاب‌های اندیشه (۱۹۷۳) و تغییر نگرش (۱۹۸۶) و سپس ویلیام لایکن در کتاب حکم و توجیه

(۱۹۸۸) از انسجام‌گروی تبیینی دفاع کردند. از دیگر مدافعان انسجام‌گروی باید پل تاگارد با اثر برجسته انسجام در اندیشه و عمل (۲۰۰۰) را نام برد. بدین ترتیب، انسجام‌گروی پس از کسوف کامل در اوان قرن بیستم، در خلال دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ بار دیگر شکوفا شد، و به‌گفته پلنتینگا، طرفدارانی بی‌باک پیدا کرد.

جایگاه کیث لرر در انسجام‌گروی

دیدگاه‌های متفاوتی در درون انسجام‌گروی وجود دارد، و این نگرش را می‌توان از جهات گوناگون به اقسام مختلف تقسیم کرد.

برخی از طرف‌داران انسجام‌گروی قلمرو این دیدگاه را به توجیه تجربی محدود کرده‌اند، در حالی که، دیگران آن را در همه انواع توجیه معرفتی جاری می‌دانند.

تقسیم دیگری که می‌توان برای انسجام‌گروی طرح کرد، بر اساس تفسیر انسجام‌گرایان از حقیقت انسجام است که در آینده ذکر خواهیم کرد. در اینجا به دو تقسیم‌بندی رایج برای انسجام‌گروی بسنده می‌کنیم، به‌خصوص که در ادبیات معرفت‌شناسی غرب تنها این دو دسته‌بندی به‌عنوان اقسام نظریه‌های انسجام مطرح می‌شوند.

در هر صورت، دو تقسیم اصلی در باب نظریه‌های انسجام وجود دارد:

الف) نظریه‌های سلبی و ایجابی انسجام،

ب) انسجام‌گروی خطی و کل‌نگرانه.

۲-۱- نظریه‌های ایجابی و سلبی

نخستین تقسیم نظریه‌های انسجام بر اساس نقش سلبی یا ایجابی دلیل در توجیه باورهاست.

در برخی از نظریه‌های انسجام، همه باورها در بادی امر موجّه تلقی می‌شوند. بنا بر این نظریه‌ها، اگر فردی به باوری معتقد باشد به‌طور خودکار در این اعتقاد موجه است، مگر این که دلیلی داشته باشد که به‌استناد آن بیندیشد که نباید به آن باور معتقد باشد. همه باورها «مبرّا هستند تا وقتی که بَزه آن‌ها محرز شود». در دیدگاه‌هایی از این دست، دلایل به وجهی سلبی نقش ایفا کرده، ما را به نفی باورها رهنمون می‌شوند، اما مقتضی اکتساب موجّه باور نیستند. این گونه نظریه‌ها، نظریه‌های سلبی انسجام نامیده می‌شوند. اما نظریه‌های ایجابی انسجام مقتضی تأیید ایجابی باورها هستند. بنا بر نظریه‌های ایجابی انسجام، فاعل معرفت باید برای اعتقاد به هر یک از باورهایش دلایلی داشته باشد.

انسجام سلبی در واقع نبود بی‌انسجامی است. برای مثال، باورهایی که در تعارض با یک‌دیگرند، نامنسجم هستند. گاه ممکن است باورهای ما بدون آن که ما بدانیم، ناهماهنگ باشند، یا امکان دارد از ناهماهنگی آن‌ها آگاهی داشته باشیم، اما راه‌کاری ساده برای رهایی از آن سراغ نداشته باشیم. اصل انسجام سلبی را می‌توان این گونه بیان کرد:

فاعل معرفت تا آن اندازه که از عدم انسجام نظرگاه خویش آگاه باشد، دلیلی برای اصلاح آن به‌منظور رهایی از عدم انسجام دارد، البته به این شرط که بتواند این کار را بدون هزینه بیش از اندازه انجام دهد.

اما انسجام ایجابی زمانی میان باورهای یک فرد برقرار است که آن باورها به شیوه‌هایی با یک‌دیگر مرتبط باشند که هم‌دیگر را تأیید کنند، مثل این که بین آن‌ها رابطه تبیینی یا نسبت علّی برقرار باشد.

هارمَن یگانه نویسنده‌ای است که با قوت از نظریه سلبی انسجام دفاع می‌کند.

۲-۲- نظریه‌های خطی و کل‌نگرانه

تقسیم مهم‌تر و رایج‌تر نظریه‌های انسجام، تقسیم آن به انسجام‌گروی خطی و انسجام‌گروی کل‌نگرانه است.

در انسجام‌گروی خطی باوری مثل باور B_1 توجیه خود را از باوری دیگر مانند B_2 دریافت می‌کند، و B_2 نیز به نوبه خود توسط باور دیگری مثل B_3 توجیه می‌شود، و B_3 توسط B_4 و . . . ، و B_{n-1} از سوی B_n توجیه می‌شود. اما این فرآیند استدلال و استدلال برای استدلال و . . . یا باید ۱) به یک نقطه توقف منتهی شود که این نقطه توقف بی‌تردید عبارت است از باورهای پایه، در حالی که انسجام‌گرایان وجود باورهای پایه را انکار می‌کنند، یا باید ۲) تسلسل نامتناهی از دلایل وجود داشته باشد که آن هم از نظر طرف‌داران انسجام‌گروی نادرست است، و یا این که باید ۳) دور در استدلال را بپذیرند؛ یعنی در انسجام‌گروی خطی باور B_1 توسط باور B_2 و B_2 توسط B_3 و . . . و B_{n-1} از سوی B_n و در نهایت خود B_n نیز به وسیله B_1 توجیه می‌شود.

بسیاری از فیلسوفان یک نظام دوری را می‌پذیرند، مشروط به آن که این دور به‌اندازه کافی بزرگ و درهم‌تنیدگی‌های آن به‌اندازه کافی تو در تو و بغرنج باشد، در حالی که چنین الگویی تلاشی نامعقول برای فرار از مسئله تسلسل است، زیرا الگوی دوری توجیه و صرف حرکت در یک مسیر دوری نمی‌تواند موجب توجیه یک باور شود. اگر B_1 به‌خودی خود از هیچ

تضمین معرفت‌شناختی ایجابی برخوردار نباشد، هیچ یک از B_1، B_2، B_3 و . . . تا B_n نیز از هیچ تضمینی بهره‌مند نخواهند بود، در نتیجه، مجموع آن‌ها نیز از اعتبار معرفت‌شناختی ایجابی نخواهد داشت. به همین دلیل، اغلب انسجام‌گرایان دیدگاهی غیرخطی در جانب توجیه معرفتی اختیار کرده‌اند.

برخلاف انسجام‌گروی خطی که دلیل هر باور، یک باور منفرد دیگر یا دسته کوچکی از باورهاست، در انسجام‌گروی کل‌گرایانه، یک باور اعتبار معرفت‌شناختی خود را از مجموعه همه باورهای فرد می‌گیرد. اعتبار یک باور مدیون نقشی است که در مجموعه یک دستگاه از باورها ایفاء می‌کند. یک شبکه سه‌بعدی مانند تارهای تنیده عنکبوت یا لانه زنبور را در نظر بگیرید که در آن هر باور یک نقطه تلاقی است که اعتقاد بدان ناشی از سایر باورهاست. بنابراین در انسجام‌گروی غیرخطی و کل‌گرایانه، هر باور به جهت ارتباطش با ساختار همه باورها توجیه می‌شود. بلانشارد انسجام‌گرای ایده‌آلیست گفته است:

«معرفت به‌طور کامل منسجم معرفتی است که در آن هر گزاره مستلزم بقیه گزاره‌های مجموعه یا لازمه آن‌هاست.»

و صریح‌تر از وی، گیلبرت هارمن در کسوت یک انسجام‌گرای کل‌نگر می‌گوید:

«بر اساس نظریه انسجام، ارزیابی باور مورد مناقشه، همواره کل‌نگرانه است. موجه بودن یک چنین باوری منوط به این است که تا چه اندازه با هر یک از دیگر باورهای شخص سازگار باشد.»

اغلب انسجام‌گرایان معاصر شیوه خطی استنتاج را مردود دانسته، در عوض طرف‌دار این الگوی کل‌گرایانه هستند که در آن، باور موردنظر از جانب انواع بسیار متفاوتی از گزاره‌ها پشتیبانی می‌شود. به‌گفته آدی، دیدگاه سلرز و بنجور نیز کل‌گرایانه است. کواین یکی دیگر از معرفت‌شناسانی است که به کل‌گرایی شهره است. تد پستن نیز به‌صراحت از انسجام‌گروی کل‌گروانه جانبداری می‌کند.

کیث لرر (۱۹۳۶م-) فیلسوف تحلیلی و استاد بازنشسته فلسفه دانشگاه آریزونا از طرف‌داران انسجام‌گروی در توجیه معرفت است.

به‌گفته جان بندر در کتاب وضعیت کنونی انسجام‌گروی، معرفت‌شناسان بر این باورند که بی‌تردید کیث لرر و لورنس بنجور سرشناس‌ترین مدافعان انسجام‌گروی در دهه‌های اخیر هستند، اما بنجور سرانجام با انسجام‌گروی وداع گفت و اکنون در زمره مبناگرایان به‌شمار می‌آید.

بدین ترتیب، با خروج بنجور از جرگه انسجام‌گرایان، لرر در حال حاضر مهم‌ترین نظریه‌پرداز انسجام‌گروی در توجیه معرفت به‌شمار می‌آید.

معرفت‌شناسان سرشناس دیگری نیز بر جایگاه برجسته وی تأکید کرده‌اند. جان پالک و جوزف کراز، نظریه لرر را تنها نظریه انسجام‌گروی کل‌گرایانه ایجابی می‌دانند که همه جوانب آن به‌دقت سنجیده شده است. ریچارد فومرتن نیز که خود یک مبناگرا و از منتقدان انسجام‌گروی است، تفسیر لرر از انسجام‌گروی در کتاب **معرفت** را «یک دیدگاه انسجام بسیار موشکافانه» می‌خواند. لوئیس پویمن نیز، کتاب **معرفت‌شناسی** او را «درخشان، جامع و در عین حال پیچیده» معرفی می‌کند. و درست به جهت اهمیت دیدگاه وی است که برخی نویسندگان آثار عام معرفت‌شناسی، دیدگاه او را به‌طور جداگانه در نوشتار خویش مورد بحث قرار داده‌اند. البته باید توجه داشته باشیم که قرائت لرر از انسجام‌گروی در کتاب **معرفت** غیر از دیدگاه نهایی وی است. وی در ابتدا معتقد به انسجام‌گرایی تبیینی بود، اما در کتاب **معرفت‌شناسی** به‌تفصیل این دیدگاه را به نقد کشیده، تقریری ویژه خود از آن به‌دست داده است.

لورنس بنجور با نظر به دیدگاه نهایی لرر معتقد است که وی هرگز انسجام را در مفهوم رایج آن به‌کار نمی‌برد، بلکه تقریری پیچیده و غیرمتعارف از انسجام‌گروی در توجیه ارائه می‌کند که آکنده از اصطلاحات فنی است. لرر برای توضیح دیدگاه خود، اصطلاحات فنی بسیاری ابداع کرده است که به‌اعتقاد بنجور «بسیاری از آن‌ها تأثیر مستقیم اندکی در مباحث اصلی . . . یا اشکالات . . . آن دارند.»

تبیین زیرساخت‌های انسجام‌گروی لرر

بنا بر تعریف رایج معرفت در معرفت‌شناسی مغرب زمین، به «باور صادق موجه»، سه جزء برای معرفت وجود دارد: باور، صدق و توجیه. اما لرر تعریفی چهار جزئی از معرفت ارائه کرده، آن را «پذیرش صادق موجه نقض‌ناپذیر» می‌داند.

۱-۳. شرط صدق

لرر در بحث چیستی صدق، معتقد به نظریه تحویلی «علامت‌زدایی صدق» است:

گزاره «P» صادق است، اگر و تنها اگر P.

۲-۳. شرط پذیرش

بنا بر سنت رایج در فلسفه غرب، شرط دوم معرفت، «باور» است، اما به‌اعتقاد لرر آنچه شرط معرفت می‌باشد، نه باور که پذیرش است که نوع خاصی از باور، یعنی «پذیرش معطوف به صدق» است.

به‌اعتقاد لرر، شرط معرفت، پذیرش با هدف خاص، یعنی کسب حقیقت و اجتناب از خطاست. برای پذیرش یک گزاره از سوی یک فرد اهداف مختلفی قابل فرض است. انسان ممکن است چیزی را به قصدی بپذیرد، در حالی که به قصد دیگر آن را نمی‌پذیرد. برای مثال، یک ایمان‌گرا، وجود خدا را به خاطر دین‌داری می‌پذیرد، بی‌آن‌که شواهد و براهین اثبات صدق این مدعا برایش اهمیت داشته باشند، یا این که، ما به درست‌کاری دوست خود باور داریم، چرا که چنین باوری مایه دل‌خوشی ماست، تا آنجا که چه بسا شواهدی هم ضد این باور خود داشته باشیم. بنابراین، در برخی مواردی آنچه بدان باور داریم، برای احراز حقیقت، مورد پذیرش ما قرار نگرفته‌اند. به‌اعتقاد لرر، شرط لازم برای معرفت پذیرشی است که به قصد اکتساب حقیقت و اجتناب از خطا صورت گرفته باشد.

حاصل آن که، لرر از سویی «پذیرش» را به جای شرط باور قرار داده است، و از سوی دیگر، هر گونه پذیرشی را شرط معرفت نمی‌داند، بلکه نوع خاصی از پذیرش برای معرفت لازم است که عبارت است از پذیرش چیزی با هدف دست‌یابی به حقیقت و اجتناب از خطا.

البته باید توجه داشته باشیم که هدف پذیرش از منظر لرر یک امر مرکب است. توضیح آن که، اگر کسی تنها به‌دنبال اجتناب از خطا باشد، می‌تواند با عدم پذیرش هیچ چیز به این هدف دست یابد، زیرا اگر هیچ چیز را نپذیرد، هیچ امر کاذبی را نیز نپذیرفته است. چنان که، اگر فردی تنها به‌دنبال پذیرفتن حقایق باشد، با پذیرش هر چیزی به هدف خود می‌رسد، زیرا کسی که همه گزاره‌ها را بپذیرد، هیچ حقیقتی از دایره پذیرش وی بیرون نخواهد ماند. بنابراین، هیچ یک از این دو هدف بسیطِ پذیرش، جزء تشکیل‌دهنده معرفت نیستند، بلکه ترکیبِ آن دو باید به عنوان هدف پذیرش مقصودنظر باشد. حاصل آن که هدف مناسب پذیرش این است که گزاره P را بپذیریم تنها و تنها اگر گزاره P صادق باشد.

از اینجاست که شرط پذیرش از منظر لرر، ارتباط تنگاتنگی با شرط نخست، یعنی صدق دارد، به همین جهت، وی در کتاب نظریه معرفت، این دو را در کنار یک‌دیگر توضیح داده است. از سوی دیگر، از آنجا که پیش از این روشن شد که لرر در چیستی صدق از نظریه علامت‌زدایی دفاع می‌کند، در جایی دیگر، هدف از پذیرش معرفت را به طور دقیق‌تر بدین نحو بیان می‌کند:

«هدف عبارت است از پذیرش گزاره P، اگر و تنها اگر P.»

۳-۳. شرط توجیه کامل

دیدگاه لرر در شرط سوم و چهارم با تلقی انسجام‌گرایانه وی از توجیه گره خورده است، از این رو، تبیین همه‌جانبه این دو شرط منوط به تبیین نظریه وی درباره انسجام است که در بخش پنجم خواهد آمد.

بنا بر سنت رایج در فلسفه غرب، شرط سوم معرفت «توجیه» است. به‌گفته لرر:

«در حالی که ما ممکن می‌دانیم که یک فرد برای آن که به گزاره P معرفت داشته باشد، لازم نیست به‌طور کامل به P یقین داشته باشد، تأکید داریم که او باید موجه باشد. در واقع، او باید در پذیرشش نسبت به P به‌طور کامل موجه باشد تا بتوان گفت به گزاره P معرفت دارد.»

لرر تعریف روشنی برای توجیه ذکر نکرده است، اما از لابه‌لای کلماتش می‌توان استفاده کرد که وی توجیه یک گزاره را به معنای «داشتن دلیل و شواهد» برای آن گزاره می‌داند.

از سوی دیگر، وی میان توجیه کامل و توجیه ساده تمایز نهاده، معرفت را مشروط به داشتن توجیه کامل می‌داند. او در مقام مقایسه این دو گونه از توجیه، از مثال زیر بهره می‌گیرد:

ممکن است من در پذیرش این امر که منشی‌ام هم‌اکنون در دفتر کارش می‌باشد، موجه باشم، چرا که او به طور معمول در این زمان همانجاست. اما چون خودم آنجا نیستم، معرفت ندارم که او آنجا باشد، زیرا اگرچه در پذیرفتن این که او آنجاست، موجه هستم، اما به‌طور کامل موجه نیستم، زیرا نمی‌توانم این احتمال را نفی کنم که او برای مثال، به دنبال مأموریتی خارج از اداره رفته باشد. بدین ترتیب، توجیه من ناقص است. بنابراین آنچه برای معرفت لازم است، توجیه کامل است، یعنی:

(ش.ت) اگر S به گزاره P معرفت داشته باشد، در این صورت S در پذیرش گزاره P به طور کامل موجه است.

بدین ترتیب، مقصود لرر از توجیه داشتن در پذیرش گزاره P، «داشتن شواهد» برای پذیرش آن است، و منظور از «به طور کامل

موجه» بودن، یا «توجیه کامل» عبارت است از «داشتن شواهد کافی»:

«وقتی می‌گوییم S به طور کامل موجه است، مقصود ما این است که اگر پذیرش او مبتنی بر شواهد کافی باشد، در این صورت، او از طریق شواهدی که در پذیرفتن گزاره P دارد، به‌طور کامل موجه است.»

به‌اعتقاد لرر، به‌طور کلی سه نظریه درباره توجیه وجود دارد که عبارتند از: مبناگروی، انسجام‌گروی و برون‌گروی. وی با نقد مبناگروی به قرائت خاص خود از انسجام‌گروی راه می‌برد.

۴-۳. شرط توجیه نقض‌ناپذیر/بدون کذب

مقاله تأثیرگذار ادموند گتیه و مثال‌های نقض وی بر تحلیل سه‌جزئی معرفت به باور صادق موجه معرفت‌شناسان را به تکاپو برای یافتن برون‌شد از این مشکل واداشت. یکی از راه‌حل‌ها، پذیرش نابسندگی این تحلیل سه‌جزئی و لزوم افزودن شرط چهارم بود. کیث لرر از پیشگامان چنین روی‌کردی در برخورد با مسئله گتیه است.

وی ابتدا اصل مسئله را طرح کرده، مثال نقضی بر تحلیل سه‌جزئی را تبیین می‌کند، سپس در ادامه به ارائه راه‌حل پیشنهادی خویش همت می‌گمارد.

گتیه می‌گوید معلمی را فرض کنید که باور دارد یکی از اعضای کلاسش خودروی پژو دارد، و نیز فرض کنید او شواهد بسیار محکمی دارد که یکی از شاگردانش، به‌نام نادر دارای پژو است. این شواهد عبارتند از این که: نادر اظهار می‌کند صاحب پژو است، پژو سوار می‌شود، اسنادی دارد که نشان‌گر همین امر است و غیره. معلم هیچ دلیل دیگری ندارد مبنی بر این که فرد دیگری در کلاسش پژو داشته باشد. او از این مقدمه که نادر پژو دارد، نتیجه می‌گیرد که دست‌کم یک نفر در کلاس او دارای پژو است. بدین ترتیب معلم در پذیرش این که نادر پژو دارد، باید به‌طور کامل موجه بوده باشد.

اینک تصور کنید نادر با وجود این شواهد، در واقع مالک آن پژو نیست، بلکه دانش‌آموز دیگری به نام هومن در واقع دارای پژو است، در حالی که معلم هیچ شاهدی بر آن نداشته، از آن بی‌اطلاع است. حال که چنین است، معلم در این باورش که دست‌کم یک نفر در کلاس او مالک پژو است، کاملاً صادق است، تنها به جای نادر که او گمان می‌کرد صاحب پژو است، هومن مالک آن است. در این صورت، هنگامی که معلم می‌پذیرد که دست‌کم یک نفر در کلاسش دارای پژو است، یک باور صادق به‌طور کامل موجه دارد، اما نمی‌توان گفت که او به صدق گزاره مزبور معرفت دارد.

استدلال گتیه را بدین نحو می‌توان صورت‌بندی نمود:

ممکن است یک فرد در پذیرفتن F با دلیلی که دارد، به‌طور کامل موجه باشد، در حالی که F گزاره‌ای کاذب است، و T را از F استنتاج کند، در حالی که T گزاره‌ای صادق است. وقتی شخص T را از F که در پذیرش آن به طور کامل موجه بوده، استنتاج می‌کند، در نتیجه در پذیرش T نیز به‌طور کامل موجه خواهد بود. با التزام به این که فرد T را می‌پذیرد، نتیجه تحلیل پیشین این خواهد بود که وی به T معرفت دارد. در چنین موردی، باور T صادق خواهد بود، اما تنها دلیلی که شخص برای پذیرفتن صدق T دارد، استنتاج T از F است. در نتیجه، از آنجا که F کاذب است، پس تنها از سر شانس بوده که وی در باورش به T صادق است.

راه‌حل لرر برای برون‌شد از مسئله گتیه: افزودن شرط چهارم (عدم ابتنای توجیه بر گزاره کاذب)

لرر راه‌حل‌های ارائه‌شده به مشکل گتیه را ناکافی می‌داند. از این رو، خود درصدد پاسخ به این اشکال برمی‌آید. وی برای این منظور، ابتدا این موارد نقض را تحلیل نموده، یک جمع‌بندی از آن‌ها ارائه می‌کند تا با راه یافتن به وجه خطای آن‌ها بتواند راه‌حلی مناسب برای این مشکل ارائه کند.

به‌گفته لرر، در این موارد فردی به تصویر کشیده شده که دارای پذیرش صادق موجه، اما فاقد معرفت است. مشکل اساسی این است که گزاره «نادر مالک پژو است»، کاذب است. بنابراین می‌توانیم بگوییم توجیه معلم برای باورش به این گزاره که «دست‌کم یک نفر در کلاسش دارای پژو است»، مبتنی بر این گزاره کاذب است که «نادر پژو دارد». و به جهت همین ابتناء است که اگر معلم کذب این گزاره را که «نادر دارای پژو است» بپذیرد، دیگر قادر نخواهد بود پذیرش خود را نسبت به این گزاره که «در میان شاگردانش یک فرد دارای پژو وجود دارد»، به‌طور کامل توجیه کند.

با برملا شدن وجه خطای نهفته در موارد نقض یادشده در مسأله گتیه، راه‌حل مشکل نیز نمایان می‌شود. مشکل این موارد آن است که همگی مبتنی بر یک گزاره کاذب هستند. از این رو برای آن که تحلیل ما از معرفت، از راه‌یابی چنین مثال‌های نقضی به‌دور باشد، باید شرط



دیگری را به تحلیل خود بیفزاییم که عبارت است از این که، توجیه کامل یک شخص برای آنچه می‌پذیرد، نباید مبتنی بر هیچ گزاره کاذبی باشد، خواه آن گزاره از مقدمات استنتاج باشد یا نه. بنابراین باید این شرط را به تحلیل معرفت اضافه کنیم که:

(ش.ا) اگر S به P معرفت داشته باشد، در این صورت، S در پذیرش P به‌طور کامل موجه است به نحوی که بر هیچ گزاره کاذبی مبتنی نباشد.

و در جای دیگر آن را بر اساس مفهوم نقض‌ناپذیری این گونه بیان می‌کند:

اگر S به P معرفت داشته باشد، در این صورت، S در پذیرش P به‌طور کامل موجه است به نحوی که با هیچ گزاره کاذبی نقض نشود.

بنابراین به‌اعتقاد لرر، برای آن که به گزاره‌ای معرفت داشته باشیم، باید در پذیرش آن توجیهی داشته باشیم که مبتنی بر هیچ گزاره کاذبی نباشد، یا با هیچ گزاره کاذبی نقض نشود.

بدین ترتیب، لرر در نهایت به این تحلیل از معرفت می‌رسد:

(ش.ش) S به گزاره P معرفت دارد اگر و تنها اگر (۱) P صادق باشد، (۲) S، P را بپذیرد، (۳) S در پذیرش P به‌طور کامل موجه باشد، (۴) S در پذیرش P به‌طور کامل موجه باشد به نحوی که مبتنی بر هیچ گزاره کاذبی نباشد.

همان طور که پیش از این متذکر شدیم، تبیین دقیق‌تر و همه‌جانبه‌تر دیدگاه لرر در شرط سوم و چهارم با تلقی انسجام‌گرایانه وی از توجیه گره خورده است، از این رو، تفصیل آن دو در بخش پنجم نوشتار آمده است. لرر پس از ارائه مجموعه پیچیده‌ای از تعاریف متعدد برای تبیین دیدگاه خود در انسجام‌گروی، معرفت را به «پذیرش موجه نقض‌ناپذیر» یا «توجیه نقض‌ناپذیر» تحویل می‌برد. و معتقد است تحویل معرفت به پذیرش موجّه نقض‌ناپذیر نتیجه تفسیر وی از شرط چهارم معرفت است، و این شرط مستلزم سه شرط دیگر است.

۴. نقد دیدگاه‌های لرر در مبادی انسجام‌گروی

آنچه از دیدگاه‌های لرر راجع به تحلیل معرفت گفتیم، از جهات متعدد قابل مناقشه است. در ادامه نوشتار حاضر تنها برخی از این مناقشات را ارائه خواهیم کرد.

۱-۴. نقد تحلیل معرفت به باور (پذیرش) صادق موجه (نقض‌ناپذیر)

اشکالی که نه‌تنها بر تحلیل لرر از معرفت، بلکه بر تحلیل رایج سنت فلسفی غرب وارد است، این است که تحلیل ایشان از معرفت، تنها اختصاص به گونه خاصی از آن دارد و فیلسوفان غربی از سایر اقسام معرفت غفلت نموده‌اند، در حالی که اتفاقاً برخی از آن‌ها به لحاظ معرفت‌شناختی اهمیت فراوانی دارند.

موضوع معرفت‌شناسی نزد فیلسوفان اسلامی، مطلق علم و آگاهی است، از این رو، معرفت‌شناسان اسلامی همه اقسام معرفت را بررسی می‌کنند. معرفت در این معنا، از سویی، مفهومی بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است. و از سوی دیگر، معنایی گسترده‌تر از معرفت موردنظر در فلسفه غرب دارد. معرفت در این معنای عام، در نخستین و مهم‌ترین تقسیم به علم حضوری و علم حصولی تقسیم می‌شود. بر پایه یک تقسیم عقلی دایر بین نفی و اثبات، هر معرفتی از یک معلوم، یا با وساطت حاکی است، یا بی‌واسطه حاکی. علم حصولی یعنی علم با واسطه نیز خود در نخستین تقسیم به تصور و تصدیق منقسم می‌شود که هر یک از آن دو نیز اقسام گوناگونی دارند. اما در معرفت‌شناسی غربی از سویی بحث از علم حضوری به هیچ وجه دیده نمی‌شود، و

همه مباحث ناظر به علوم حصولی است. و از سوی دیگر، در مباحث مربوط به علم حصولی نیز تنها به برخی از اقسام آن بسنده می‌شود. هر چند تا پیش از نیمه دوم قرن بیستم، مباحث مربوط به مفاهیم و معرفت‌های تصوری نیز در آثار معرفت‌شناسی غرب وجود داشت، اما معرفت‌شناسان دوران معاصر تنها به یک قسم از معرفت گزاره‌ای می‌پردازند، چرا که به صراحت معرفت را به باور صادق موجه تعریف می‌کنند.

۲-۴. نقد دیدگاه لرر در باب صدق

الف) ابهام در نظریه صدق لرر

لرر در کتاب پیشین خود به صراحت با نظریه مطابقت به مخالفت برخاسته، نظریه معنایی آلفرد تارسکی را با تقریری تحویل‌گروانه پذیرفته است، از این رو، از دیدگاه خود با عنوان «نظریه تحویلی صدق» یاد می‌کند. وی در این کتاب، به صراحت بیان کرده است که نظریه مطابقت و نظریه انسجام در صدق نیز باید به همین نظریه تحویل برده شوند، وگرنه نادرست می‌باشند. اما در کتاب متأخر خود نظریه معرفت نیز با این که در مجموع از همان دیدگاه تحویلی دفاع می‌کند، اما از چند جهت در کلام وی ابهام وجود دارد:

نخست آن که، همان طور که می‌دانیم دیدگاه تحویل‌گروانه یک دیدگاه نبوده، بلکه شبکه‌ای از دیدگاه‌های تحویلی وجود دارد که هر یک عناوین و طرف‌داران خاص خود را دارند که از جمله آن‌ها «نظریه حداقلی صدق» و «نظریه علامت‌زدایی صدق» می‌باشند، با این حال، لرر توجهی به این اختلافات نداشته، دیدگاه تحویلی خود را گاه نظریه حداقلی خوانده، گاه نیز آن را نظریه علامت‌زدایی نامیده است. از این رو، به دقت معلوم نیست که لرر از کدام قرائت از دیدگاه‌های تحویلی دفاع می‌کند.

اما ابهام مهم‌تر آن است که لرر در نظریه معرفت با وجود دفاع صریح از دیدگاه تحویلی صدق، در نهایت آن را با نظریه مطابقت یکسان می‌گیرد:

دیدگاه صدقی که برای موارد غیرتناقض‌آمیز پیشنهاد کردیم، [یعنی نظریه حداقلی علامت‌زدایی] امکان تبیین نظری بیشتر را فراهم می‌آورد . . . به‌نظر می‌رسد برداشت ما از چیستی پذیرفتن قضیه p، یعنی تلقی ما از این که یک وضعیت ذهنی پذیرش چگونه می‌شود که پذیرش قضیه p باشد؛ یعنی محتوای خاصی داشته باشد، به تقریری از مطابقت منتهی می‌شود.

با چشم‌پوشی بر اختلاف‌نظر در دو اثر لرر، معلوم نیست وی با کدام توجیه نظریه علامت‌زدایی را با دیدگاه مطابقت یکی می‌داند!

از سوی دیگر، لرر تصریح می‌کند مفهوم صدق سرشار از اختلاف و تناقض‌آمیزی است، با این حال، معتقد است این سخن به معنای ابهام در معنای صدق نیست، بلکه صدق یک مفهوم اولی و بدیهی است. در حالی که اگر مفهومی بدیهی و روشن باشد، حتی اگر اختلاف در فهم آن را به‌نحوی بپذیریم، تعبیر به تناقض‌آمیز بودن آن تعبیری نارواست.

ب) نادرستی نظریه علامت‌زدایی لرر در حقیقت صدق

به‌اعتقاد نگارنده، از میان نظریات مطرح در حقیقت صدق، همان نظریه کلاسیک، یعنی نظریه مطابقت صحیح است و سایر نظریات به‌خصوص نظریه علامت‌زدایی صدق ناتمام است. دست‌کم دو دلیل بر نادرستی این دیدگاه وجود که به شرح زیر است:

نخستین دلیل، ناسازگاری آن با شرط دیگر معرفت، یعنی پذیرش – از منظر لرر، و باور بنا بر دیدگاه رایج فلسفه غرب– است. علامت‌زدایی امری است که تنها درباره یک گزاره یا قضیه لفظی رخ می‌دهد؛ این یک گزاره یا جمله است که می‌توان علامت نقل قول را در دو طرف آن قرار داد، یا این دو علامت را از دو طرف آن زدود. به‌بیان دیگر، نظریه علامت‌زدایی صدق در اختلاف موجود میان اندیشمندان بر سر موصوف صدق، تنها با دیدگاهی که موصوف صدق را جملات یا گزاره‌ها می‌داند، قابل جمع است. حال با توجه به این دو مسأله روشن می‌شود که اگر صدق به معنای علامت‌زدایی از گزاره یا جمله باشد، باور یا پذیرش را نمی‌توان متصف به صدق نمود، چرا که باور و پذیرش اصلاً قابلیت پذیرش علامت نقل قول را ندارند، از این رو، زدودن علامت نقل قول از آن‌ها نیز بی‌معناست. طبق این تفسیر، «پذیرش صادق» عبارت است از «پذیرش علامت‌زدوده»، یعنی پذیرشی که علامت نقل قول از دو طرف آن برداشته شده است، در حالی که ترکیب وصفی «پذیرش علامت‌زدوده» یا جمله معادل آن، هیچ معنای محصلی ندارد!

حاصل آن که، دیدگاه لرر در باب حقیقت صدق با دیدگاه وی در شرط نخست معرفت، یعنی پذیرش قابل جمع نیست. از این رو، وی باید از یکی از آن‌ها دست بشوید.

دلیل دوم بر ناتوانی نظریه علامت‌زدایی در تحلیل حقیقت صدق، مبتنی بر تقابل ملکه و عدم میان صدق

و کذب است. توضیح آن که، بنا بر نظریه مطابقت، تقابل صدق و کذب، از نوع ملکه و عدم است، چرا که صدق و کذب عبارتند از مطابقت و عدم مطابقت قضیه با واقع. از این رو، اگر قضیه‌ای دارای وصف صدق نباشد، به‌حکم تقابل حاکم میان صدق و کذب، باید متصف به کذب شود.

بنا بر نظریات دیگر نیز، تقابل میان صدق و کذب امری انکارناپذیر است. بر این اساس، کسی که تفسیری از حقیقت صدق ارائه می‌کند، باید بتواند کذب را نیز تفسیر نماید. در حالی که، این امر درباره نظریات تحویلی به‌خصوص نظریه علامت‌زدایی صادق نیست؛ اگر صدق یک گزاره به معنای کنار نهادن علامت‌های نقل قول از دو طرف آن باشد، کذبش به چه معنایی خواهد بود؟! به‌نظر می‌رسد بر پایه تحلیل صدق یک گزاره به علامت‌زدایی از دو طرف آن، هیچ معنای محصلی برای خطا که مقابل صدق است، نمی‌توان تصور کرد.

۳-۴. نقد دیدگاه لرر در باب باور و پذیرش

شرط دیگر معرفت از منظر لرر، پذیرش با هدف دست‌یابی به صدق و اجتناب از خطا بود. به‌تعبیر خود او، برای آن که به صدق گزاره‌ای معرفت داشته باشیم، احساس قوی نسبت به صدق آن لازم نیست. باور احساس قوی نسبت به صدق است که موردنیاز نیست، هر چند بسیاری از فیلسوفان بر این اعتقادند که انسان تنها زمانی به صدق یک گزاره معرفت دارد که به صدق آن اطمینان یا یقین داشته باشد.

این دیدگاه‌های لرر درباره شرط باور و پذیرش از چند جهت مخدوش است:

الف) ابهام در تفاوت میان باور و پذیرش

نخستین اشکال آن است که تفاوت میان باور و پذیرش چندان روشن نیست. این که آیا پذیرش از باور متمایز است، و اگر متمایز است، دقیقاً چه تمایزی در میان است، در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. خود لرر تصریح دارد که پذیرش نوعی باور است؛ نوع خاصی از باور، یعنی باور معطوف به صدق. بر این اساس، تنها تمایزی که در کلام لرر می‌توان به عنوان وجه اختلاف باور و پذیرش یافت، این است که هر باوری پذیرش نیست، بلکه پذیرش° باوری است که متوجه صدق گزاره باشد. اما این تمایز نیز درست نیست، زیرا عین همین سخن را درباره پذیرش نیز می‌توان گفت، یعنی در پذیرش یک گزاره از سوی یک فرد نیز ممکن است به انگیزه‌های مختلفی وجود داشته باشد، اما آن پذیرشی رکن معرفت به حساب می‌آید که معطوف به صدق گزاره باشد.

ب) خلط میان فهم صدق قضیه با پذیرش صدق قضیه

مهم‌ترین اشکالی که بر تفسیر لرر از شرط پذیرش وارد است، خلط میان فهم صدق یک قضیه با پذیرش آن قضیه است.

پیش از این متذکر شدیم که در منطق و فلسفه اسلامی مطلق علم و معرفت در اولین تقسیم به علم حضوری و علم حصولی تقسیم می‌شود، سپس علم حصولی به تصور و تصدیق منقسم می‌گردد و آنچه فیلسوفان غربی در تعریف معرفت گفته‌اند ـباور صادق موجهـ متناظر با گونه خاصی از «علم حصولی تصدیقی» است. بر این اساس، برای بررسیدن تعریف معرفت و اجزای آن باید به سراغ این قسم از اقسام علم در معرفت‌شناسی اسلامی برویم.

بنا به دیدگاه محققان از معرفت‌شناسان اسلامی در میان انبوه تعریف‌هایی که برای تصدیق ارائه شده است، تنها تعریف‌هایی درست هستند که آن را به فهم و درک تفسیر کرده‌اند، چرا که تصدیق از اقسام علم است، از این رو، تعریف آن به دیگر حالات نفسانی هم‌چون اعتقاد، باور یا گرایش خطا هستند.

حاصل این دیدگاه آن است که تصدیق در اصطلاح معرفت‌شناختی به دو معنا به‌کار می‌رود:

الف) تصدیق قلبی: تصدیق در این معنا با باور، قبول، اعتقاد و اذعان و مانند آن‌ها مترادف است؛

ب) تصدیق علمی که عبارت است از فهم صدق قضیه یا ادراک مطابقت نسبت وقوع یا عدم وقوع با واقع.

تفاوت دو امر یادشده در این است که معنای نخست، یعنی ایمان، اذعان و اقرار از سنخ گرایش است و حصول آن در انسان، اختیاری و اکتسابی است، اما معنای دوم از سنخ بینش و دانش بوده، حصول آن غیراختیاری است. گرایش یک فعل قلبی و تصدیق قلبی است، در حالی که فهم صدق، تصدیق علمی است. حال از آنجا که اعتقاد و اذعان و دیگر واژگان هم‌گن حاکی از نوعی گرایش در انسان هستند، اطلاق آن‌ها بر حالات بینشی خطاست، در نتیجه تعریف معرفت به اموری از این قبیل نادرست است.

اینک پس از تمایز نهادن میان دو معنای تصدیق قلبی و تصدیق علمی، با مراجعه به دیدگاه لرر روشن می‌شود که وی میان این دو امر خلط کرده، چرا که معرفت را به پذیرش تعریف نموده است.

اصل دیدگاه لرر در جای‌گزینی باور با پذیرش و نیز سخن وی در تفاوت میان آن دو با توجه به اهداف پذیرش یک قضیه به‌روشنی گواه آن است که او باور و پذیرش را امری غیر از تصدیق معرفتی و ادراک صدق قضیه می‌داند. مثال‌های وی در توضیح هدف پذیرش، به‌خصوص مثال شخص ایمان‌گرا به‌روشنی گواه آن است که مقصود وی از پذیرش همان معنای لغوی و رایج آن است که امری فراتر از فهم صدق قضیه است.

وی در جایی دیگر به صراحت از پذیرش امور کاذب سخن می‌گوید:

«بسیاری از افکار نادرست به شیوه‌های جذابی بر ما عرضه می‌شوند و در نتیجه، چه‌بسا در عین این که می‌دانیم نادرست‌اند، به آن‌ها باور داشته باشیم . . . چگونه می‌توانیم این تعارض میان معرفت و باور را تفسیر کنیم؟»

جدایی میان باور به یک قضیه با صدق و کذب آن و بالاتر از آن، تعارض میان معرفت و باور تنها در صورتی قابل فرض است که باور غیر از معرفت و فهم صدق قضیه باشد. این مسأله بی‌تردید مورد پذیرش لرر است، چرا که همین امر موجب جای‌گزین کردن پذیرش به جای باور شد.

اما بی‌تردید پذیرش نیز امری غیر از احراز یا فهم صدق قضیه است، چرا که حقیقت قبول و پذیرش نیز از سنخ باور و اعتقاد است.

حاصل آن که، پذیرش یک قضیه که لرر آن را یکی از اجزای معرفت دانسته، امری قلبی است که پس از معرفت آن قضیه ممکن است، محقق شود، از این رو نمی‌توان پذیرش و حتی باور را از اجزای معرفت به‌شمار آورد.

۳-۴. نقد دیدگاه لرر درباره توجیه

همان طور که گذشت، مقصود لرر از شرط سوم معرفت به یک گزاره، یعنی «توجیه کامل» داشتن شخص در پذیرش گزاره P، «داشتن شواهد کافی» برای پذیرش آن است.

این بیان لرر به‌اعتقاد نگارنده از چند جهت اشکال دارد:

الف) توجیه برای فاعل معرفت یا برای طرف مقابل؟

هر چند لرر در ابتدای بحث خویش، توجیه را به داشتن شواهد تفسیر کرده، اما در ادامه سخنان خود در تقریرش از انسجام‌گروی موردنظر خویش تصریح کرده است که توجیه انسجام‌گرایانه یک باور تنها تا جایی لازم است که به یک نقطه مورد وفاق دست پیدا کنیم. از این سخن چنین برمی‌آید که گویا توجیه تنها در مقام محاجه با طرف مقابل ضروری است؛ یعنی توجیه به معنای داشتن شواهد بر یک باور نیست، بلکه «ارائه شواهد» است. روشن است که عدم لزوم ارائه شواهد برای باور مورد اتفاق، تنها با این فرض قابل جمع است که توجیه را ارائه شواهد یک باور بدانیم. اما اگر توجیه را داشتن شواهد بر پذیرش یک باور بدانیم، در این صورت دیگر وجهی ندارد که در صورت پذیرش آن باور از سوی فردی دیگر، نیازی به توجیه آن باور برای خودمان نباشد.

وی در جایی دیگر به این امر تصریح کرده است:

«توجیه به‌طور معمول توجیه برای شخص دیگر است، و اینکه آیا توجیه ارائه‌شده به یک فرد کافی است [یا نه]، بستگی به این دارد که آن شخص چه چیزی را می‌خواهد تصدیق کند . . . از این رو، یک عنصر عمل‌گرایانه در توجیه وجود دارد که به صلاحیت معرفتی آن شخصی بستگی دارد که توجیه متوجه او می‌شود.»

در جایی دیگر نیز می‌گوید:

«ما به توجیه‌پذیری یک باور به‌لحاظ معرفت‌شناختی توجهی نمی‌کنیم تا این که یک امر دارای اهمیت عملی یا نتیجه معرفتی متوقف بر این سؤال باشد.»

ب) ابتنای توجیه بر پیش‌فرض

لرر در پاسخ به استدلال مبناگرایان از راه دور و تسلسل تصریح می‌کند که چون موجه‌سازی ادعاهای معرفتی در یک سیاق اجتماعی انجام می‌گیرد، این فرآیند تنها تا جایی باید پیش برود که یک مدعای معرفتی مورد مناقشه باشد. به محض آن که با یافتن قضایای مورد اتفاق، مناقشه بی‌پایان را کنار بگذاریم، می‌توانیم بدون تمسک به باورهای پایه از تسلسل در موجه‌سازی اجتناب کنیم.

لرر در جایی دیگر نیز بار دیگر سخن از پیش‌فرض گرفتن باورهای اجتماعی به میان آورده، به‌صراحت اعلام می‌کند:

«کاخ معرفت علمی و حکمت عملی ما مبتنی بر یک سیاق اجتماعی است که انتقاد و دفاع در آن سیاق مشخص می‌کنند که کدام مدعیات باید به عنوان اصول موضوعه نظام‌های علمی و اطلاعات مربوط به احکام

عملی به‌کار گرفته شوند.»

شاید در مقام دفاع از لرر گفته شود که پیش‌فرض گرفتن پاره‌ای از اصول موضوعه علوم مبتنی بر روی‌کرد معرفت‌شناسی معاصر است که برخلاف روی‌کرد معرفت‌شناسی مدرن، از شک شروع نمی‌کند. همان طور که خود لرر نیز در ابتدای کتاب تصریح دارد که روی‌کرد معرفت‌شناسی نقادانه خود را با فهم متعارف و فرضیه‌های علمی ناظر به آنچه واقعی است و آنچه قابل معرفت است، شروع می‌کند.

اما این ادعا نیز برای دفاع از سخن لرر کافی نیست، چرا که پیش‌فرض گرفتن پاره‌ای قضایا برای شروع بحث از معرفت تنها در جایی خالی از اشکال است که خود این پیش‌فرض‌ها را نیز در مراحل بعدی مورد بررسی و صدق‌آزمایی قرار دهیم، در حالی که لرر به هیچ روی از چنین امری سخن نگفته است. افزون بر این که، بر پایه مبناگروی می‌توان از چنین طرحی دفاع نمود، اما بر طبق انسجام‌گروی جایی برای چنین طرحی وجود ندارد.

ج) ابهام در قید «کافی» برای شواهد

اشکال دیگر بیان لرر، ابهام در قید «کفایت» است. لرر در کلام خود هیچ معیاری برای کفایت یا عدم کفایت یک توجیه بیان نکرده است و آن گونه که پیش‌تر گفتیم در توضیح این مسأله و برای تبیین تفاوت میان «توجیه کامل» و «توجیه ساده» به ذکر یک مثال (باور به حضور منشی در اداره) بسنده نموده است.

۵. تبیین انتقادات لرر بر مبناگروی

مبناگروی رایج‌ترین نظریه در باب توجیه معرفت است که فیلسوفان اسلامی نیز قرائت ویژه‌ای از آن دارند. بنا بر مبناگروی، برخی از باورها، یعنی باورهای پایه، به‌خودی خود به‌طور کامل موجه بوده، مبنایی برای توجیه باورهای دیگر فراهم می‌آورند. بر اساس این نظریه، هر توجیهی بر مبنای باورهای خودموجّه استوار شده است. بر این اساس، می‌توان گفت مبناگروی دو مدعا دارد:

نخست آن که، باورهای خودموجّه یا پایه‌ای وجود دارند که ما در پذیرفتن آن‌ها به‌طور کامل موجّه هستیم، و این باورها در توجیه‌شان به هیچ‌یک از سایر باورهای ما وابسته نیستند.

و دوم آنکه، هر باور دیگری که ما در پذیرفتن آن توجیه کامل داریم، در نهایت باید بر این باورهای پایه استوار شود، باورهای پایه‌ای که مبنای کاخ توجیه و معرفت را برای ما فراهم می‌آورند.

لرر به دو گونه کلی از این نظریه می‌پردازد: مبناگروی خطاناپذیر و مبناگروی خطاپذیر.

بنا بر مبناگروی خطاناپذیر، باورهای پایه افزون بر این که بدون هر گونه استدلال دال بر صدق آن‌ها پذیرفته می‌شوند، صدق خود را تضمین می‌کنند. اگر پذیرفتن چیزی توسط من، صدق آنچه را که پذیرفته‌ام، تضمین کند، در این صورت در پذیرفتن آن به‌طور کامل موجه خواهم بود. بنا بر این دیدگاه، موفقیت ما در جستجوی حقیقت تضمین شده است، و ممکن نیست با شکست مواجه شویم. این نوع از مبناگروی، مبناگروی خطاناپذیر نامیده می‌شود.

اما در مبناگروی خطاپذیر، باورهایی که شالوده کاخ معرفت را تشکیل می‌دهند، صدق خود را تضمین نمی‌کنند، بلکه تنها، دلیلی را برای پذیرش خود فراهم می‌آورند. از آنجا که چنین دلیلی، تنها یک راهنمای خطاپذیر به صدق است، نه ضامن صدق، این نوع نظریه را مبناگروی خطاپذیر می‌نامند. ویژگی مبناگروی خطاپذیر آن است که امکان این امر را روا می‌داند که دلیلی که یک باور خودموجّه برای پذیرش یک باور فراهم می‌آورد، به‌وسیله تأملات دیگر کنار گذاشته شده، یا نقض شود. در نتیجه بر اساس مبناگروی خطاپذیر، دلیل یک باور خودموجّه برای پذیرش، در نظر اول، دلیل برای پذیرش آن است. طبق این تقریر از مبناگروی، باورهای پایه موجه‌اند، مگر این که دلیلی برخلاف آن‌ها وجود داشته باشد.

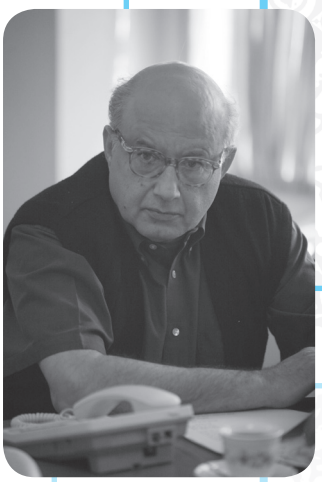
لرر در فصلی مستقل به تفصیل از مبناگروی خطاپذیر سخن گفته و نشان داده است که حتی معمولی‌ترین باورهای ما، باورهایی هستند که موجه‌سازی پذیرش آنها نیازمند اطلاعات مستقلی است.

پی نوشت‌ها:

۱. آنچه آقای دکتر عبداللهی در این مقاله مرقوم فرمودند ۶۰ صفحه بود، اما ترنم حکمت به دلیل محدودیت صفحات و رعایت پیوستگی در مقاله و از دست نرفتن رشته کلام، ۲۰ صفحه اول مقاله را چاپ کرده‌است. خوانندگان علاقمند می‌توانند از طریق ارتباط با مؤسسه، مابقی مطالب را دریافت کنند.











دیدارهای بین‌المللی

پرفسور نوربرت هینتراشتاینر از دانشگاه مونستر آلمان

دکتر اولریش رودولف از دانشگاه زوریخ سوئیس

دیدار دکتر آموس برتولاچی استاد مدرسهٔ سوپریور نورمال پیزا، ایتالیا

دیدار تعدادی از اساتید دانشگاه برن سوئیس از مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

دیدار و گفتگوی رئیس کمیسیون آموزش دین فرانسه و رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

دیدار اساتید خارجیِ شرکت کننده در دوره شیعه شناسی از مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

اسلام و مسیحیّت



سمینار «اسلام و مسیحیّت، بررسی تطبیقی اندیشه‌های کلامی» با تدریس پرفسور نوربرت هینتراشتاینر، استاد دانشگاه Münster مونستر آلمان، با موضوعات زیر از روز شنبه مورخ ۳ مهر ۱۳۹۵ به مدت پنج روز در مؤسسه برگزار شد.

برنامه دوره به صورت زیر است:

Saturday, 24 September, 12-10 and 16-14

1. Introduction

مقدمه

Christian-Muslim Theological Dialogue in Retrospect

بازاندیشی گفت و گوهای کلامی مسیحی ـ اسلامی

Theological Themes and Subdisciplines

موضوعات کلامی و شاخه‌های فرعی

PART ONE

Historical Dimensions:

Interpreting God's Communication and Divine Engagement

بخش اوّل

ابعاد تاریخی؛ تفسیر ارتباط خداوند و دخالت الهی در مکان و زمان

2. Sacred Sources and Community Origins

فصل اوّل: متون مقدس و خاستگاه‌های جامعه

3. Development and Spread

فصل دوّم: توسعه و گسترش

Sunday, 25 September, 12-10 and 16-14

PART TWO

Creedal Dimensions:

Faith and the Development of Theology as a Religious Discipline

بخش دوّم

ابعاد اعتقادی؛ ایمان و گسترش کلام به منزلهٔ رشته‌ای دینی

4. From Story to Creed

فصل سوّم: از داستان تا اعتقاد

5. The Emergence of Theological Disciplines

فصل چهارم: ظهور شیوه‌های کلامی

Monday, 26 September, 12-10 and 16-14

PART THREE

Institutional Dimensions:

The Structure of Theologically Grounded Community

بخش سوّم

ابعاد بنیادی؛ ساختارهای جامعه مبتنی بر بنیان‌های کلامی

6. Beneath the Brick and Mortar

فصل پنجم: زیرِ آجر و ملاط

7. Institutions in Action

فصل ششم: نهادهای فعال

Tuesday, 27 September, 12-10 and 16-14

PART FOUR

Ethical And Spiritual Dimensions: Mapping Outward and Inward Journeys of Faith

بخش چهارم

سفرهای درونی و برونی ایمان

8. Sources, Methods, and Social Values in Theological Ethics

فصل هفتم: سرچشمه‌ها، روش‌ها و ارزش‌های اجتماعی در اخلاق کلامی

9. Sources and Models in Traditions of Spirituality

فصل هشتم: سرچشمه‌ها و سرمشق‌ها در سنّت‌های معنوی

10. Themes in Prayer and Mystical Theology

فصل نهم: درون‌مایه‌های دعا و کلام عرفانی

Wednesday, 28 September, 12-10Reflections on the Prospects for Christian-Muslim Theological Dialogue

تأملی دربارهٔ دورنمای گفت و گوهای کلامی مسیحیت و اسلام



دکتر اولریش رودولف

از دانشگاه زوریخ سوئیس



در جهت افزایش تعاملات علمی-پژوهشی بین مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و دانشگاه زوریخ سوئیس

روز دوشنبه ۱۹ دی ماه دکتر اولریش رودولف استاد مطالعات اسلامی با تخصص فلسفه اسلامی از دانشگاه زوریخ که همراه با تعدادی از استادان دانشگاه زوریخ چند روز در ایران هستند؛ برای ملاقات با رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در دفتر ریاست مؤسسه حضور پیدا کردند.

این نشست به منظور بررسی زمینه‌های همکاری علمی-پژوهشی بخصوص در زمنیه فلسفه اسلامی بین مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و پژوهشگران اروپایی برگزار شد و دکتر خسروپناه و دکتر اولریش رودولف در این زمینه دیدار و گفتگو کردند.

گفتنی است دکتر اولریش رودولف استاد مطالعات اسلامیِ دانشگاه زوریخ سوئیس یکی از برجسته‌ترین و نام‌ورَترین اسلام شناسان و کلام پژوهان حال حاضر در اروپا است. پروژهٔ اصلی تحقیقاتی رودولف «تاریخ فلسفه در جهان اسلام» است که حاصل آن تاکنون در قالب دو کتاب و چندین مقاله به زبان آلمانی انتشار یافته و به عقیدهٔ کارشناسان فصل نوینی را در پژوهش‌های غربیان دربارهٔ تاریخ فلسفه اسلامی رقم زده است. گذشته از این، وی تحقیقات متعدّدی در حوزهٔ مسائل کلام اسلامی داشته است که بیشتر آنها به زبان آلمانی منتشر شده است.

دیدار دکتر آموس برتولاچی

استاد مدرسهٔ سوپریور نورمال پیزا، ایتالیا
از مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



دکتر آموس برتولاچی، استاد مدرسهٔ سوپریور نورمال پیزا، ایتالیا، در بازدید خود از مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، در نشستی علمی با عنوان Towards the Critical Edition of the Ilahiyyat of the *Shifa* (به سوی تصحیح انتقادی الهیّات الشفاء ابن سینا) با حضور اعضاء هیأت علمی مؤسسه و برخی از پژوهشگران میهمان و علاقه‌مند به فلسفهٔ اسلامی به زبان انگلیسی به ایراد سخن پرداخت. در آغاز نشست، دکتر محمّد جواد اسماعیلی، به اختصار دکتر برتولاچی و پروژهٔ پژوهشی وی را برای حاضران در جلسه، معرّفی کرد و ابراز امیدواری کرد که در آیندهٔ نزدیک، زمینه‌های همکاری مشترک میان ابن سیناپژوهان مؤسسه و مدرسهٔ عالی پیزا فراهم گردد.

دکتر برتولاچی در آغاز سخن از حضور خود در مؤسسه ابراز خرسندی کرد و سپس به معرّفی طرح کلان پژوهشی خود در خصوص تصحیح، ترجمه و تفسیر «الهیّات» الشفاء پرداخت. وی نخستین مرحلهٔ طرح پژوهشی خود را شناسایی نسخه‌های خطّی «الهیّات» الشفاء در کتابخانه‌های سراسر جهان دانست و سپس به طبقه‌بندی این نسخه‌ها از نظر قدمت تاریخ کتابت به صورت قرن به قرن و نیز از نظر محلّ نگهداری هر یک از نسخه‌ها پرداخت. وی تصریح کرد که تا کنون قدیمی‌ترین نسخهٔ شناسایی‌شده از نظر تاریخ کتابت نسخهٔ نگهداری شده در کتابخانه و موزهٔ ملّی ملک است که تاریخ کتابت آن ۵۰۹ قمری است. دکتر برتولاچی افزود همهٔ اطلاعات نسخه‌شناسی مربوط به نسخه‌های «الهیّات» الشفاء را در پایگاه اینترنتی مربوط به طرح پژوهشی ثبت کرده است که مراجعان به این پایگاه می‌توانند از جزئیّات آن گاهی یابند. گردآوری نسخه‌ها از کتابخانه‌های گوناگون جهان، گام بعدی طرح

تصحیح، ترجمه و تفسیر «الهیّات» الشفاء یاد شده که به بیان دکتر برتولاچی بخشی از این نسخه‌ها تا کنون گردآوری شده است. در پایان سخنان دکتر برتولاچی، استادان و پژوهشگران در نشست پیشنهادها و پرسش‌های مربوط به طرح تصحیح ابن سینا را مطرح کردند. برخی از حاضران در جلسه: آقای دکتر حسین معصومی همدانی، آقای دکتر سیّد حسین موسویان، خانم دکتر شهین اعوانی، خانم دکتر فاطمه شهیدی و خانم دکتر لیلا کیانخواه. یادشدنی است که بر اساس اعلان پایگاه اطلاع‌رسانی انتشارات مزدا، نسخهٔ خطّی «الهیّات» الشفاء که در کتابخانه و موزهٔ ملّی ملک نگهداری می‌شود، به کوشش دکتر برتولاچی در این انتشارات در سال ۲۰۱۷ میلادی منتشر خواهد شد.



دیدار استادان دانشگاه برن سوئیس

از مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران .



سوم مهر ۱۳۹۵ مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در ادامه فعالیت‌های بین المللی خود، میزبان چند تن از استادان و بیست تن از دانشجویان تحصیلات تکمیلی در زمینهٔ اسلام‌شناسی و ایران‌شناسی به سرپرستی پروفسور گوسکن (Prof. Gösken) از دانشکدهٔ فلسفه و تاریخ مؤسسه اسلام‌شناسی و زبان‌شناسی(Philologie) و دانشگاه برن از کشور سوئیس بود که ضمن دیدار از مؤسسه در جلسه دیدار و گفت و گویی با حضور دکترشهین اعوانی(معاون پژوهش و تحصیلات تکمیلی مؤسسه ،دکتر بیژن عبدالکریمی (استاد فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی)، دکتر احمد علی حیدری (معاون پژوهشی دانشکده ادبیات دانشگاه علامه طباطبایی) و دکتر نوربرت هینتراشتاینر (استاد دانشگاهMünster مونستر آلمان) شرکت کردند.

دکتر بیژن عبدالکریمی که این هیئت سوئیسی را در طول سفر دو هفته‌ای این گروه تحقیقاتی در ایران همراهی کرده بود، در ابتدا ضمن معرفی مؤسسه علت حضور این گروه را در مؤسسه اهمیت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برای مطالعه ایران و شناخت فرهنگ و فلسفه ایران خواند.

در ادامه خانم دکتر اعوانی ضمن خوش آمدگویی به دانشجویان سوئیسی گفتند :مؤسسه در سال ۱۹۷۴ توسط دکتر سید حسین نصر پایه گذاری شده و از همان زمان بر اساس نقطهٔ ثقل اساسنامه‌اش که «شناخت، شناساندن، و اشاعهٔ فکر ایرانی و فلسفهٔ اسلامی بوده»، توانسته جایگاه بین‌المللی خود را پیدا کند و بعد از پیروزی انقلاب اسلامی نیز فعالیت‌های بین المللی مهم و درخور توجهی در مؤسسه صورت گرفته و تاکنون هم ادامه دارد.

وی اشاره کرد یکی از کارهای مهم مؤسسه، تربیت محققین بین المللی قبل و بعد از انقلاب اسلامی ایران است و از جمله این محققان خارجی که بر اندوخته‌های تخصصی خود افزودند و تجربهٔ خوب دو طرفه از حضورشان حاصل شد، پروفسور هانری کربن، پروفسور ایزوتسو، پروفسور ماتسوموتو، و پروفسور کوردا و دیگران بودند. در کنار این افراد استادان ایرانی از جمله استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی، استاد محمود شهابی، استاد مهدی حائری یزدی، نسخه‌شناسانی مثل استاد دانش‌پژوه و ... بوده‌اند. شخصیت‌های دیگری که جوانی خود را در انجمن فلسفه گذراندند و با متون اصیل فلسفه و عرفان اسلامی آشنا شدند بعدها باز هم این راه را ادامه دادند و در سطح بین‌الملل در زمرهٔ مشاهیر عرفان و فلسفهٔ اسلامی قرار گرفتند از بین خارجی‌ها افرادی مثل پروفسور ویلیام چیتیک، پروفسور موریس بودند و از بین دانشجویان ایرانی شخصیت محققانه و علمی کسانی مثل استاد غلامرضا اعوانی، استاد نصرالله پورجوادی و ... شکل گرفت. هر یک از این استادان در مقطعی در همین محل حضور داشتند و در جلسات و کلاس‌های مؤسسه شرکت می‌کردند یا سخنرانی علمی کرده‌اند و به فعالیت تحقیقاتی اشتغال داشته‌اند.

این استاد فلسفه ضمن ابلاغ خوش آمدگویی رئیس مؤسسه آقای دکتر خسروپناه و فعالیت‌های ملی و بین المللی ایشان از آقای دکتر غلامرضا اعوانی هم یاد کردند افزودند ایشان مدت ۲۳ سال ریاست مؤسسه را بر عهده داشتند و شخصیت بین المللی ایشان نیز به اعتبار بین المللی مؤسسه افزوده است که در سطح فلسفهٔ تطبیقی، عرفان اسلامی، فلسفهٔ اسلامی و... آن روند هنوز هم ادامه دارد. برگزاری کنگرهٔ جهانی روز جهانی فلسفه در سال ۲۰۱۰ از دیگر کارهای ماندنی مؤسسه در سطح بین‌الملل است. برگزاری کنگرهٔ مشترک ایران و ترکیه در موضوع «فلسفهٔ معاصر» (در سال ۱۳۹۴) از کارهای تأثیرگذار بوده است. امضای تفاهم‌نامه‌های پژوهشی و آموزشی با دیگر کشورها از جمله ترکیه، هند، و... طی سالهای اخیر نوید فعالیت‌های بیشتری را به ما داده است.

خانم اعوانی پس از معرفی دو فصلنامهٔ تخصصی حکمت با عنوان «جاویدان خرد »گفتند در کنار هشت عضو هیئت تحریریهٔ از پژوهشگاه‌ها و دانشگاه‌های ایران ۵ عضو دیگر را استادان خارجی از دانشگاه جرج‌واشنگتن، دانشگاه ایالتی نیویورک، و دانشگاه برکلی، و نیز دانشگاه سنت توماس اوزاکای ژاپن تشکیل می‌دهند. همچنین مؤسسه با دانشگاه آزاد برلین آلمان همکاری مطلوبی در زمینه تصحیح و چاپ نسخ خطی در زمینه فلسفه و کلام اسلامی دارد و بیش از بیست عنوان کار مشترک منتشر کرده است.

در انتها ایشان ضمن اشاره به چند تن از محققین معاصر که دوره تحقیقاتی کوتاه مدت و بلند مدت در مؤسسه گذرانده‌اند اظهار داشت: مؤسسه عضو فیسپ " (FISP)فدارسیون بین المللی فلسفه می‌باشد و یکی دیگر از اقدامات مهم مؤسسه در حوزه بین الملل این بوده است که توانست به طور رسمی «انجمن بین المللی فلسفه اسلامی» را تأسیس کند و بدین ترتیب اندک اندک فلسفهٔ اسلامی در دانشکده‌های فلسفه رسمیت یافته است و هم‌اکنون مؤسسه با این انجمن همکاری علمی جدی دارد.

دیدار و گفتگوی رئیس کمیسیون آموزش دین فرانسه

و رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت وفلسفه ایران



دکتر پیر لوری استاد دانشگاه سوربن فرانسه و استاد شیعه شناس ضمن حضور در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در یک جلسه کلاس مدرسه تابستانی «حکمت هنر دینی» تدریس نمودند. ایشان پس از این با رئیس و معاون پژوهش و تحصیلات تکمیلی مؤسسه دیدار و گفتگو داشتند.

دکتر پیر لوری رئیس دانشکده ادبیات دانشگاه سوربن فرانسه و نویسنده کتاب «کیمیا و عرفان در سرزمین اسلام» است . دکتر رضا کوهکن از اعضای گروه ادیان و عرفان مؤسسه که مترجم کتاب ذکر شده است نیز در جلسه حضور داشتند.

در این دیدار حجت الاسلام والمسلمین دکتر خسروپناه ضمن خوش آمد گویی به پروفسور«پیر لوری» از وی به خاطر تدریس در مدرسه تابستانی حکمت هنر دینی تشکر کرد.

دکتر خسروپناه خاطر نشان کرد مدرسه تابستانی حکمت هنر دینی بسیار مورد استقبال قرار گرفته و با وجود اینکه این مدرسه چهار روز در هفته و به مدت هشت هفته برگزار شده حتی یک نفر از دانش‌پژوهانی که ثبت نام کرده بودند انصراف نداده‌اند در حالی که معمولاً مدارس تابستانی بیشتر از چند روز نیست و حجم کلاس‌ها نیز در آن محدودتر است و این نشان از انگیزه بالای دانشجویان و علاقه آنها دارد.

رئیس مؤسسه خاطر نشان کرد ظرفیت‌های بسیار خوبی در مؤسسه وجود دارد و این مؤسسه با ارتباط مؤثری که با بسیاری از مراکز علمی- پژوهشی جهان

دارد مورد توجه بسیاری از استادان و دانش‌پژوهان است.

دکتر خسروپناه در پایان با اعلام آمادگی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران جهت انجام گفتگو، تحقیقات علمی و نشست‌های پژوهشی مشترک با دانشگاه‌های کشورهای غربی از جمله دانشگاه سوربن فرانسه، اظهار داشت: می‌توان با تعامل بیشتر بین «انجمن هانری کربن» و مؤسسه به دستاوردهای بیشتری برسیم و مردم جهان را بیشتر با فرهنگ شیعه آشنا کنیم.

گفتنی است در این دیدار، «پروفسور پیر لوری»، نیز با ابراز خرسندی از حضور در مؤسسه و دیدار با اعضای هیأت علمی مؤسسه، جهت بررسی زمینه‌های مشترک برای عقد تفاهم‌نامه همکاری با مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران اعلام آمادگی کرد

دیدار اساتید خارجیِ شرکت کننده در دوره شیعه شناسی

از مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



اول شهریور ۱۳۹۵ مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، میزبان جمعی از استادان و دانشجویان غیر ایرانی بود که به منظور تکمیل اطلاعات و تتبعات خود در مورد شیعه، طبق هماهنگی و برنامه‌ریزی قبلی، در سومین دوره شیعه شناسی که توسط دانشگاه ادیان و مذاهب برگزار شد، شرکت کردند. این گروه از اساتید و دانشجویان رشته‌های مطالعات اسلامی، مذاهب و ادیان بودند که از کشورهای اتریش، ژاپن، لبنان، آمریکا، لهستان، اسپانیا، آفریقای جنوبی، آلمان، انگلستان، کرهٔ جنوبی، چین و نیجریه به ایران آمدند.

پس از بازدید کوتاهی از محوطهٔ و کتابخانه مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه، این هیأت ۲۰ نفره دیدار و گفتگویی با رئیس مؤسسه (دکتر عبدالحسین خسروپناه)، معاون پژوهشی و تحصیلات تکمیلی (دکتر شهین اعوانی) و دکتر محمدجواد اسماعیلی عضو هیأت علمی گروه فلسفهٔ اسلامی مؤسسه داشتند.

دکتر خسروپناه در ابتدای جلسه، ضمن خوش‌آمد گویی به مهمانان، به معرفی اجمالی مؤسسه پرداختند که شامل تاریخچه، زمینه‌های فعالیت، معرفی گروه‌های علمی، بعضی از اعضای هیئت علمی، انتشارات و طرح‌های مهم در حال انجام بود.

خانم دکتر اعوانی نیز به معرفی نشریات موسسه به خصوص اهمیت مجله علمی- پژوهشی جاویدان خرد و مقالات انگلیسی چاپ شده در این مجله و اهمیت این نشریه در سطح بین‌الملل به خصوص در حوزهٔ حکمت و علاقه‌مندان به فلسفهٔ اسلامی پرداختند و

تأکید کردند این مؤسسه پژوهشی در ایران از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است چرا که در فعالیت‌های خود به صورت تخصصی به حوزه حکمت می‌پردازد که کمتر نهادی در کشور متکفل در این حوزه است.

در ادامه پروفسور (Kenichiro Takao)از ژاپن در مورد واژه فلسفه اسلامی سؤال کردند: فلسفهٔ اسلامی یعنی چه و قید اسلامی برای فلسفه به معنایی است؟ دکتر خسروپناه ضمن اشاره به کتاب خود در این خصوص با عنوان فلسفه فلسفه اسلامی، گفتند: این واژه به سه معنا به کار می‌رود: اول به فلسفه مسلمانان اشاره می‌کند و دوم به معنای جایگاه فلسفه در تمدن اسلامی است؛ و سومین دلیل آن این است که فیلسوفان مسلمان بسیاری از مباحث عقلی را از آیات و روایات استخراج کرده‌اند و نشان داده‌اند که این گزاره‌ها عقلی است و در واقع از متون اسلامی در فلسفه استفاده کرده‌اند، البته بخش عقلی آن. با عمل نشان داده‌اند که اسلام تنها سلسلهٔ قوانین تعبدی محض نیست.

در ادامه جلسه و ضمن معرفی فعالیت‌های مؤسسه به دو کلان طرح جاری در مؤسسه یعنی ۱. طرح ابن‌سینا، و ۲. طرح حکمت سیاسی اسلامی اشاره شد و این مورد نیز مورد توجه استادان خارجی قرار گرفت.

(Abdulqhader IsmailTayob) استاد دانشگاه کیپ تاون در مورد کاربرد و خاصیت فلسفه سیاسی در اسلام سؤال کردند. در پاسخ ایشان استاد خسروپناه توضیح داد که فلسفه اسلامی دارای جامعیت است و مباحث هستی شناسی، انسان شناسی، معرفت شناسی، خداشناسی را شامل می‌شود و البته یک بخش هم نظریه سیاسی فیلسوفانِ و در واقع نگاه آنان به سیاست می‌باشد و این امر تقریباً در تمام فیلسوفان دیده می‌شود. برای مثال فارابی از مدینه فاضله سخن می‌گوید و سهروردی نیز در انتهای حکمت اشراق در ذیل بیان نظریه انسان کامل معتقد است که تنها انسان کامل می‌تواند زمام امور را به دست گیرد و سیاستمدار باشد. ملاصدرا هم در شواهد الربوبیه و مشهد پنجم نظریه سیاسی خود را بیان می‌کند هرچند که بیشتر فیلسوفان خود وارد عرصه سیاست نشده‌اند.









سفرهای بین‌المللی

حضور حجت الاسلام دکتر خسروپناه در دهمین دور گفتگوی ایران و واتیکان در رم

سفر رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران به هند

حضور دکتر محمد جواد اسماعیلی در همایش ارسطو به دعوت انجمن فلسفهٔ روسیه

دهمین دور گفتگوی ایران و واتیکان در رم



دهمین دور گفتگوهای دینی مرکز بین‌المللی گفتگوی ادیان سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی با شورای پاپی گفتگوی ادیان کلیسای کاتولیک واتیکان، روزهای ۲ و ۳ آذر ماه ۱۳۹۵ برابر با ۲۲ و ۲۳ نوامبر ۲۰۱۶ با عنوان «افراط‌گرایی و خشونت به نام دین؛ کدام رویکرد به دین؟» و با همکاری رایزنی فرهنگی کشورمان در ایتالیا و با ریاست مشترک «کاردینال ژان لوئی توران» رئیس شورای پاپی برای گفتگوی ادیان واتیکان و «ابوذر ابراهیمی ترکمان» رئیس سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی و در رُم برگزار و با صدور بیانیه‌ای به کار خود پایان داد.

در بخشی از این بیانیه به محورهای مقالات شامل افراط گرایی و خشونت به نام دین، دلایل حامیان و عاملان آن (نقطه نظر اسلامی/ نقطه نظر کاتولیکی)، رویکرد خردمندانه به دین: نشان امید برای بشریت مجروح (رویکرد اسلامی / رویکرد کاتولیکی) و بشریت و خانه مشترک آن، سهم دین برای داشتن جهانی بهتر (چشم انداز اسلامی/ چشم انداز کاتولیکی) اشاره گردیده است.

دو طرف بر اساس مباحث مطرح شده و اشاره به موضوعات مربوط بر موارد ذیل تأکید کردند:

- رویکرد خردمندانه به دین ضروری است برای آنکه بتواند ارزش‌ها را نشان داده و تحت تأثیر بیماری‌هایی مثل افراط گرایی قرار نگیرد.
- از مسیحیان و مسلمانان به اتفاق سایر مؤمنین و تمام مردان و زنان خوش نیت دعوت

می‌شود که تمام سعی‌شان را انجام دهند برای مقابله با این افراط‌گرایی و برای اینکه سعی کنند راه حل‌هایی برای این مسایل بیابند.

- افراط گرایی دینی به راحتی به خشونت به نام دین منتهی می‌شود در حالی که این مخالف اصل دین است که اصل عشق به خداست، بخشندگی رحمت و بخشش متقابل، مراقبت از دیگران به ویژه کسانی که نیازمندند.

- خداوند متعال به بشریت خانه مشترک داد تا بتوانند در آن زندگی کنند، که این خانه مشترک غنی از منابع و پر از زیبایی است بنابراین ما همه دعوت می‌شویم که در این هدیه خداوند به اتفاق دیگران شرکت کنیم و مراقب کره خاکی خودمان باشیم این به نفع خودمان و برای نسل آینده مفید است.

- گفتگو یک علامت امید برای بشریت و برای تمام مخلوقات است.

دکتر عبدالحسین خسروپناه رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ضمن حضور در این دور گفتگوهای دینی به ارائه مقاله باعنوان «عوامل معرفتی خشونت دینی در جهان اسلام» پرداختند.

در پایان این بیانیه شرکت کنندگان توافق نمودند دور بعدی گفتگوها را سال ۲۰۱۸ در تهران برگزار کنند که جزئیات آن در جلسه تمهید مقدماتی در سال ۲۰۱۷ در تهران مشخص خواهد شد.

این دور از گفتگوهای اسلام و مسیحیت از دوم آذرماه به مدت دو روز با حضور و سخنرانی «ابوذر ابراهیمی‌ترکمان» رئیس سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی و رئیس شورای سیاست‌گذاری ادیان، «عبدالحسین خسروپناه» رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، «محمد جواد صاحبی» رئیس شورای علمی دبیرخانه دین پژوهان کشور، «سید یحیی یثربی» استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی (ره)، «محمدمهدی مظاهری» عضو هیأت علمی دانشگاه تهران و رئیس مؤسسه فرهنگی اکو، حجج اسلام و المسلمین «مرتضی جوادی آملی» رئیس مؤسسه علوم وحیانی اسراء، «ابوالقاسم علی‌دوست» عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، «سید مهدی خاموشی «رییس سازمان تبلیغات اسلامی، «محمد مسجدجامعی» عضو شورای سیاستگذاری ادیان و حضور «حجت الاسلام ربانی» سفیر کشورمان در واتیکان ، «قولی» رایزن فرهنگی کشورمان در ایتالیا، «هایده رمضان‌رستم‌آبادی» از اداره مسیحیت کاتولیک مرکز بین‌المللی گفتگوی ادیان و «جمیله کوکبی» از مرکز مطالعات فرهنگی و بین المللی سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی برگزار شد.



سفر رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران به هند



دکتر عبدالحسین خسروپناه دهه سوم ماه مبارک رمضان را همراه با هیأتی ایرانی به منظور توسعه فرهنگ و معارف شیعی و اسلامی و برگزاری یک دوره کلاس«عرفان عملی در اسلام» به هند سفر کردند.

اولین جلسه این دوره که برای استادان دانشگاهی و حوزوی هندی و ایرانی در دهلی‌نو برگزار شد، به موضوع تبیین عرفان اسلامی و مسایل عرفان نظری به عنوان مقدمه عرفان عملی اختصاص داشت.

دومین جلسه درس عرفان عملی در اسلام با تبیین اسفار اربعه و معرفی کتاب‌های عرفان عملی و معرفی عرفان ادبی و سبک‌های شعری یعنی سبک خراسانی، سبک عراقی، سبک هندی یا اصفهانی و سبک کلاسیک و شعر نو برگزار شد و سومین جلسه با عنوان منازل بدایات و ده منزل آغازین منازل‌السایرین خواجه عبدالله انصاری بود.

یکی از دستاوردهای بین‌المللی سفر رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه

جلسه مشترک رئیس انجمن پژوهش فلسفه هند پرفسور بهت و رئیس موسسه پژوهشی فلسفه ایران جهت فعالیت های مشترک فلسفی بین ایران و هند بود که در نتیجه آن تفاهم نامه پژوهشی مشترکی بین دو مرکز به امضاء رسید.

استاد خسروپناه در این سفر ضمن دیدار با پروفسور نقوی مدیر دپارتمان فلسفه و عرفان دانشگاه علیگر در دهلی نو از مراسم و آئین‌های هندو و همین‌طور معبد هندوها در دهلی نو، مزار شریف قاضی شهید سید نور الله شوشتری، مزار فرزند و نوه صاحب عبقات الانوار



میر حامد حسین، میرزا محمدکامل دهلوی از علمای شیعه در هند و نویسنده کتاب نزهه اثنی عشریه دیدار کردند.

دکتر خسروپناه با آقای خسرو قاسم که نویسنده بیش از ۱۰۰ جلد کتاب تصحیح و تحقیق و تالیف به زبان اردو و عربی در بیان فضایل اهل بیت علیهم السلام می‌باشد دیدار کردند.

همچنین در این سفر رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت وفلسفه ایران در مساجد شیعی دهلی نو حاضر شدند و نماز جماعت را در آن محل اقامه کردند و با ایتام و مستمندان شیعه هندی ملاقات و گفتگو داشتند و در حسینیه بزرگ اصلاح المومنین دهلی نو در جمع شیعیان و طلاب قاری قرآن حضور پیدا کردند.

حضور دکتر محمد جواد اسماعیلی در همایش ارسطو



سال ۲۰۱۶ میلادی سال ارسطو نام‌گذاری شده بود و در بسیاری از کشورهای جهان، نشست‌های علمی و فلسفی به یاد وی برگزارشد. در هر یک از شهرهای هایدلبرگ (فلسفهٔ ارسطوی در سیاق باستانی آن)، پادوا (فلسفهٔ سیاسی ارسطو)، پاریس (موافقان و مخالفان ارسطوگرایی سده‌های میانه عربی تا عصر جدید)، هلسینکی (منطق و طبیعت از منظر ارسطو)، لیسبون (قطعه‌های موجود از آثار مفقود ارسطو)، شیکاگو (نو ارسطویی‌گرایی در متافیزیک، اخلاق و سیاست)، مسکو (میراث ارسطو به مثابهٔ امر مقوّم عقلانیت اروپایی)، کوردوبا (ارسطو در سنّت مسیحیت شرقی، اسلامی و یهودی)، لوون (ارسطو و پدیدارشناسی) و آتن (ارسطو، سرمدیّت و به‌هنگام بودن به شیوهٔ علمی)؛ آراء ارسطو در همایشی مستقل بررسی شد. آقای دکتر اسماعیلی به دعوت انجمن فلسفهٔ روسیه وابسته به فرهنگستان علوم این کشور برای ارائهٔ مقاله در باب طبیعیّات ارسطو دعوت شده و در تاریخ ۲۷ مهر ۱۳۹۵ سخنرانی خود را ایراد کردند.

سخنرانی‌ها در سه روز و در شانزده نشست به زبان‌های روسی، انگلیسی و فرانسوی ارائه شد. والری پتروف، جان دادلی، استفن رد، سوتلنا مسیاتس، اینا کوپروا، یوزف ماتولا، پائولو بادالوتی، و الیسا کوتینی در زمرهٔ سخنرانانی بودند که مقاله خود را به زبان انگلیسی ارائه کردند.

بخشی از آغاز سخنرانی آقای دکتر اسماعیلی چنین

است: دانشمندان منطق از وجودهای چهارگانه سخن گفته‌اند: خارجی، ذهنی، لفظی و کتبی. به بیان دقیق‌تر از یک سو، ضمن آنکه میان این چهار نوع از واقعیت ارتباط وثیق برقرار کرده‌اند، از سوی دیگر، برای آنچه به کتابت درمی‌آید هستی مستقل قائل هستند. از این منظر بشر در دوره‌های گذشته همواره کوشیده است تا واقعیت خارجی، ذهنی یا لفظی را با بهره‌گیری از یکی از ابزار ثبت کتابت: سنگ‌نوشته، لوح، پاپیروس و سرانجام کاغذ به دیگران عرضه کند تا ضمن ماندگار کردن فکر، دیگران را با فکر خود شریک کند و نیز از داوری دیگران نسبت به فکر خود آگاه گردد. در میان متون کهن و ماندگار فلسفی، طبیعیات ارسطو همواره از اهمیّت چشمگیری برخوردار بوده است. پرسشی که در میان است این است که متن هشت مقاله‌ای طبیعیات ارسطو چه درونمایه‌ای در خود داشته که مفسران گوناگون در سنت‌های فکری متفاوت از مکتب ارسطویی و نوافلاطونی گرفته تا اندیشمندان مسلمان، مسیحی و یهودی درباره آن موافق یا مخالف به اظهار نظر پرداخته‌اند؟

سخنرانی دوم ایشان در مسکو با عنوان «ابن‌سینا در مکتب اشاعره : گفتگوی غزالی، شهرستانی، فخر رازی و دوانی با ابن‌سینا در گذر ایام» نام داشت و در گردهمایی اندیشمندان مسلمان روسیه با موضوع «وحدت اسلام ـ وحدت مسلمین: مبانی گفتگو» ارائه شد.

مراسم بزرگداشت
دکتر احمد احمدی

بزرگداشت دکتر احمد احمدی



روز (۱۴آذر) مراسم نکوداشت عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی و رییس سازمان سمت حجت الاسلام والمسلمین دکتر احمد احمدی در سالن شهید مطهری دانشگاه تربیت مدرس برگزار شد.

در این مراسم که با حضور و سخنرانی دکتر صالحی امیری وزیر فرهنگ وارشاد اسلامی، رئیس فرهنگستان علوم دکتر داوری اردکانی، دکتر عبدالحسین خسروپناه رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و بسیاری از استادان برجسته حوزه علوم انسانی و جمع کثیری از دوستداران و علاقه‌مندان دکتر احمدی برگزار شد، ضمن تقدیر از شخصیت علمی و فرهنگی استاد احمدی، مجموعه مقالات «فیلسوف نظر و عمل» که به همت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران زیر نظر معاون پژوهشی مؤسسه خانم دکتر اعوانی تهیه و دکتر عبدالحسین خسروپناه تهیه و تنظیم شده بود رونمایی شد.

در ابتدای مراسم دکتر احمد زاده دبیر علمی جلسه سخن خود را با این ابیات از سنایی شروع کردند،

سالها باید که تا یک سنگ اصلی ز آفتاب
لعل گردد در بدخشان یا عقیق اندر یمن
عمرها باید که تا یک کودکی از روی طبع
عالمی گردد نکو یا شاعری شیرین سخن
هر خسی از رنگ گفتاری بدین ره کی رسد
درد باید عمر سوز و مرد باید گام زن

و سپس در خصوص سختی‌های برگزاری این جلسه گفتند و به خصوص اینکه دکتر احمد احمدی با توجه به تواضع خاصی که دارند راضی به برگزاری این مراسم نمی‌شدند و در نهایت با دوشرط پذیرفتند؛ اول اینکه در تربیت نسل جدید اثر د اشته باشد. دومین شرط هم اینکه هزینه‌ای از بیت المال برای برگزاری این مراسم نشود و

یک مراسم پرهزینه و تجملاتی نباشد. ایشان سپس به معرفی برخی از فعالیتهای دکتر احمدی پرداختند و در پایان اشاره کردند که دانشگاه تربیت مدرس جایگاه فعلی خود را مدیون زحمات دکتر احمدی می‌باشد.

دکتر احمدی نمونه بارز وحدت حوزه و دانشگاه است

در ادامه جلسه پیام آیت الله جوادی آملی که به مناسبت برگزاری این مراسم ضبط شده بود برای حضار به نمایش درآمد.

آیت الله جوادی آملی در این پیام گفت: جناب آیت الله احمدی جزو شخصیت‌های جامعی هستند که خدمات ارزنده‌ای هم در حوزه و هم در دانشگاه داشتند. شخصیت ایشان نمونه بارز وحدت حوزه و دانشگاه است. در اسلام آمده است: اگر کسی موحد شد و به قلعه توحید رفت هیچ گاه از او یک شر مطلق سر نمی زند. موحدها یا خیرشان محض است یا مقید و محدود ولی شر محض ندارند.

وی افزود: کسی که موحد و ولایت مدار است اگر کار خیری انجام دهد هم حُسن فاعلی دارد هم حُسن فعلی و اگر گناه هم بکند گناه او شر مطلق نیست. دکتر احمدی هم جزو موحدینی هستند که مردم را از شر محدود بازمی دارند و به خیر مطلق وارد می کنند.ایشان به سمت حق، خیر و عدل حرکت کردند و این سه هم به سمت خودشان برگشتند.

دکتر احمدی درّ گرانبهایی است که نمونه آن کمتر پیدا می‌شود

سپس دکتر صالحی امیری در باب شخصیت دکتر احمدی صحبت کردند و ایشان را سرمایه انسانی، اخلاقی، علمی و ایمانی خواندند و اشاره کردند که ایشان برای ما و نسل جوان که نیازمند شناخت فضیلت و معرفت یک الگوی بسیار مناسب است.

سید رضا صالحی امیری وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی در این مراسم گفت: از اینکه در جلسه نکوداشت این شخصیت برجسته علمی و اخلاقی شرکت کرده‌ام بسیار خرسندم و خدا را شاکرم. اینجانب از ۲ سال قبل پیگیر برگزاری این مراسم بودم چون فکر می کردم که ما بیش از اینکه به برگزاری این نکوداشت احتیاج داشته باشیم به شناخت ایشان احتیاج داریم.

وی افزود: آیت الله احمدی از ریشه‌های فرهنگ و تمدن این کشور است و در دو سنگر دانشگاه و حوزه چشمه جوشانی برای تشنگان بوده است. ایشان از تبار علامه طباطبایی و بزرگان حوزه و دانشگاه مثل شهید بهشتی، شهید مطهری و شهید مفتح هستند. امروز اگر بپرسید چرا از آیت الله احمدی تجلیل می کنیم بنده پاسخ می دهم چون می خواهیم فلسفه، اخلاق و معرفت را تجلیل کنیم. جامعه خسته امروز بیش از هر زمان دیگری به این گونه اشخاص نیاز دارد. روزگار با سرعت می گذرد و افرادی امسال آیت الله احمدی کمتر تکرار می شود.

صالحی امیری اشاره کرد: ایشان به مثابه شهید مفتح، شهید بهشتی و شهید مطهری و به همان اندازه بر وحدت حوزه و دانشگاه نقش داشته اند. احمدی‌ها تبار فرهنگی جامعه را تشکیل می‌دهند و ما نیازمند تجلیل از ایشان هستیم نه ایشان. آیت الله جوادی به درستی ایشان را آیت الله خطاب کردند و ایشان در پاکدامنی،عدم تعلق به دنیا، اخلاق گرایی و تواضع زبان زد هستند.

رئیس سابق کتابخانه ملی گفت: آیت الله احمدی ویژگیهای برجسته‌ای مثل اخلاق گرایی، صراحت لهجه، عدم توجه به مناسبات سیاسی روزمره و عدم بروز به مناقشات روزمره سیاسی دارند. حیف که ما به داشته‌های خود کمتر توجه می کنیم و ریشه‌های خود را نمی بینیم؛ این در حالی است که امروز اگر برگ سبز و میوه رسیده می بینیم به خاطر ریشه تنومندی است که آن را ندیده ایم. احمدی از ریشه‌های این سرزمین است و ما باید برای تداوم فرهنگ، این ریشه‌ها را پاس بداریم.

دکتر احمدی عالم عامل منتفع است

سخنران بعدی نشست دکتر خسروپناه رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه بود وی سخنانش را با این حدیث آغاز کرد که کسی که به دانسته‌هایش عمل کند خداوند آنچه را که او نمی داند به او یاد می دهد و در ادامه گفت: یکبار بنده ایشان را آیت الله نامیدم ولی از سر تواضع و اخلاص آنچنان نگاه تشرگونه‌ای به من کردند که بنده از گفتن آن صرف نظر کردم. ولی امروز هم آیت الله جوادی آملی و هم وزیر محترم فرهنگ و ارشاد اسلامی ایشان را آیت الله نامیدند. از نظر بنده آیت الله احمدی یک عالم عامل منتفع است که فقط سودش به خودش نمی رسد بلکه توفیق داشتند که شاگردان فراوانی نیز تربیت کنند علاوه براینکه شاگرد اساتیدی چون علامه طباطبائی و امام (ره) نیز بودند.

دکتر خسروپناه در این مراسم اضافه کردند دکتر احمدی علاوه بر فضائلی که بیان شد فلسفه را به عمل رساند و در واقع فیلسوف عمل و فکر بود، کاربست فلسفه به این جهت که ایشان در تاسیس دانشگاه تربیت مدرس نقش مهمی داشتند و همینطور در مؤسسه سمت و دفتر همکاری‌های حوزه و دانشگاه که به نوعی زیر مجموعه انتشارات سمت است.

خسروپناه افزود ایشان در تحول علوم انسانی که



شامل سه بخش بهینه سازی، بومی سازی و اسلامی سازی است نقش بالقوه‌ای داشتند تا جایی که برخی از آثار ایشان د رخارج از کشور ترجمه شده و مورد استفاده قرار میگیرد.

وجود الگو و اسوه لازمه جامعه امروز است

در ادامه این مراسم، آیت الله مصطفی محقق داماد سخنرانی کرد. وی گفت: بنده بیش از نیم قرن است که افتخار ارادت نزد ایشان را دارم و می توانم با صراحت بگویم که در طول این نیم قرن هیچگاه ترک اولایی از ایشان ندیدم. استاد احمدی نه تنها یک روحانی بلکه یک متخصص الهیات و استاد دانشگاه تهران با کوله باری از تجربه و فرهنگ است.

وی افزود: برای طلبه‌ای که در حوزه‌های سنتی است دو عامل می تواند موجبات موفقیتش را فراهم کند؛ تصادف و توفیق الهی و تدبیر. این دو عامل در دوران تحصیل یک طلبه بسیار مهم است. خیلی از طلبه‌ها در دوران تحصیل خود درس می خوانند خیلی هم می خوانند ولی چون منظم و روشمند نمی خوانند آخرش هیچی نمی شوند. دکتر احمدی هردو عامل را داشتند و به موفقیت امروز رسیدند. ایشان هم توفیق داشتند که از محضر اساتیدی چون علامه طباطبائی استفاده کنند و هم تدبیر داشتند که منظم و با روش درس خواندند. در آن زمان ما شاگردان علامه طباطبائی، علامه را با دکتر احمدی می شناختیم و هرکاری داشتیم ایشان ما را به دکتر احمدی ارجاع می دادند.

احمدی محصول علم فلسفه است

رضا داوری اردکانی، رئیس فرهنگستان علوم از دیگر سخنرانان این مراسم گفت: هر آنچه آقای محقق داماد درباره دکتر احمدی گفتند بنده حس و تجربه کردم. بنده همیشه از ایشان آموختم و محصل ایشان بودم.آخرین چیزی هم که آموختم تفسیر آیه «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم. ثمّ رددناه اسفل سافلین» بود. برای بنده فهم اسفل السافلین مشکل بود اما در یک جلسه‌ای که در فرهنگستان در خدمت ایشان بودیم متوجه آن شدم.

وی افزود: مرحوم علامه جعفری تعریف می کردند که یکبار یک سفری با ایشان همراه بودند، درخصوص تواضع فروتنی دکتر احمدی همین بس که وقتی وارد هتل شدند عمامه علامه جعفری را برداشتند بردند شستند تا عمامه علامه برای حضور در کنفرانس یا مراسم آن سفر تمیز و آراسته باشد.

رئیس فرهنگستان علوم ادامه داد: استادان دوگونه اند: برخی علم را مستقیما می آموزند برخی دیگران را برمی انگیزانند برای آموختن. ما اهل فلسفه کارمان آموختن علم است. فلسفه را اگرفقط به صورت یک علم بیاموزید و در جان اثری نکند سودی ندارد. همه جهان یک ظاهر دارد یک باطن. ما عادت کردیم همه علوم را در یک سطح ببینیم در حالی که

علوم هم باطن دارند و این باطن علوم است که آنها را سودمند می کند.

چهره ماندگار فلسفه اضافه کرد: ما عادت کردیم فلسفه را چون مستقیما به کارمان نمی آید و در زندگی مان به کارش نمی گیریم فقط به هم تعارف کنیم چون لفظ پرهیبتی است. در واقع ما با فلسفه یک نسبت دوگانه داریم؛ یک نسبت بی اعتنایی و تحقیر و یک نسبت احترام ظاهری و تعارف. فلسفه ره آموز علم و دکتر احمدی محصول فلسفه است. البته بنده نمی خواهم اطلاعات ایشان در سایر علوم را هم نادیده بگیرم ولی چون در دانشگاه تهران با هم همکار بودیم متوجه این مسائل هستم. ایشان به سمت فلسفه نرفته که حرفهای قلمبه سلمبه یاد بگیرد.

دکتر نجفقلی حبیبی نیز در باب این شخصیت برجسته علمی و اخلاقی سخنانی گفت و دکتر احمدی را امین راستگو، شجاع و متواضع خواند.

ترجمه ۱۰ جزء قرآن به زبان انگلیسی توسط دکتر احمدی

علی اصغر فانی، وزیر سابق آموزش و پرورش از دیگر سخنرانان این مراسم نکوداشت بود. وی گفت: سابقه آشنایی بنده با ایشان به سال ۱۳۶۵ برمی گردد. بنده در یک دوره‌ای با ایشان همکار بودم. در یکی از مسئولیت‌هایی که ایشان در همان سال‌ها داشتند برای ما ۱۳۵ جلسه پنج ساعته گذاشتند و خیلی هم در برگزاری این جلسات دقیق و سخت گیر بودند. بنده سال‌ها هم در دانشگاه تربیت مدرس و هم در سازمان سمت قائم مقام ایشان بودم مسئولیت پذیری و جدیت در کار از ویژگی‌های بارز ایشان است.

وی افزود: دکتر احمدی به زبان‌های آلمانی، عربی، اردو، فارسی و انگلیسی تسلط دارند. نکته‌ای که شاید جالب باشد بدانید اینکه ایشان قبل انقلاب ۱۰ جزء قرآن را به زبان انگلیسی ترجمه کردند که خب بعد انقلاب به دلیل مسائلی که پیش آمد کارشان نیمه کاره ماند. در سال‌های اخیر هم از نیویورک ایشان را دعوت کردند که برای ترجمه قرآن به آنجا برود.

فانی درادامه این مراسم اضافه کرد: حفظ بیت المال و سختگیری در هزینه‌های دولتی، توضع و خلوص، صراحتلهجه، سعه صدر، وقت شناسی، نظم و ضابطه گرایی، ذهن منطقی و ریاضی از جمله ویژگی‌های بارز ایشان است.

وزیر سابق آموزش و پرورش در انتهای سخنانش خطاب به دکتر احمدی گفت: استاد شما باید هفته‌ای دو سه روز برای اینکار وقت بگذارید که دانسته‌هایتان را روی کاغذ بیاورید تا اطلاعات و دانسته‌های شما ثبت و ضبط شود. شان شما راهنمایی و هدایت دانشجویان است نه امضاء کردن سند و مدرک در سازمان سمت.

دکتر غلامحسین زاده که پس از دکتر احمدی به سمت رئیس دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس انتخاب شدند نیز در این مراسم سخنرانی کردند واین جلسه را بزرگداشت علم، اخلاق ،عمل و اعتقاد خواندند دانشگاه تربیت مدرس نهالی بود که او کاشت، مراقبت کرد و به ثمر رساند و دانشجویان را مانند گلزاری در این مکان مقدس تربیت کرد. مراسم امروز مراسم بزرگداشت عمل و اعتقاد است. نکته جالب سخنان ایشان این بود که در حالی که بغض گلویشان را گرفته بود متواضعانه این بیت شاهنامه را خواندند»:در فرهی بر تو اکنون ببست / که بر تخت تو ناسزایی نشست.«

در ادامه ایشان از زحمات دکتر احمدی در راه پویایی و خوشنامی دانشگاه تربیت مدرس تشکر کرد و اشاره کرد جایگاهی که امروز دانشگاه تربیت مدرس دارد مرهون زحمات ایشان است.

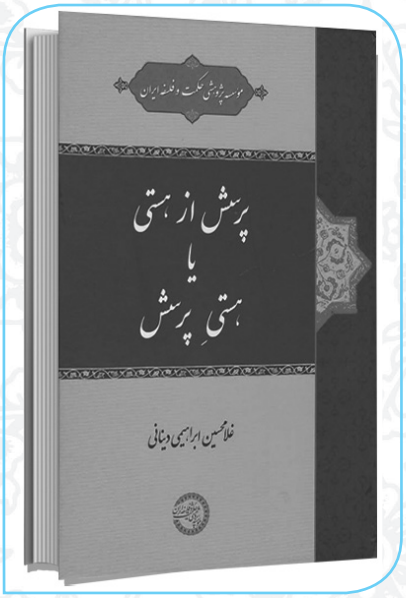
آخرین سخنران جلسه دکتر احمد احمدی بود وی در ابتدای سخنانش این شعر سعدی را خواند که «طاووس را به نقش و نگاری که هست خلق/ تحسین کند و او خجل از پای زشت خویش». وی گفت: بنده همیشه دعا می کنم خدا آنچه در درون زشت ما وجود دارد را برملا نکند. همه ما باید دعا کنیم که درونمان با بیرونمان یکسان باشد.

احمدی افزود: همه شما اساتید و حضار که به این مراسم آمدید، دلیل آمدنتان این است که علم را دوست داشتید. همه حرف‌هایی که دوستان درباره من گفتند هنر من نبود بلکه تقدیر خواسته بود که انقلاب شود و ما در حوزه و دانشگاه درس بخوانیم و بعد هم این درس‌ها را پس بدهیم. دانشگاه تربیت مدرس امروز حدود ۲۰ هزار استاد در سراسر کشور دارد. سازمان سمت تا الان حدود ۴۰ میلیون نسخه کتاب منتشر کرده که امروز حداقل در هرخانه‌ای یک یا دو نسخه از کتاب‌های سمت وجود دارد. خلاصه که لطف خدا و دعای امام کمک کرد که همه این کارها انجام شود.

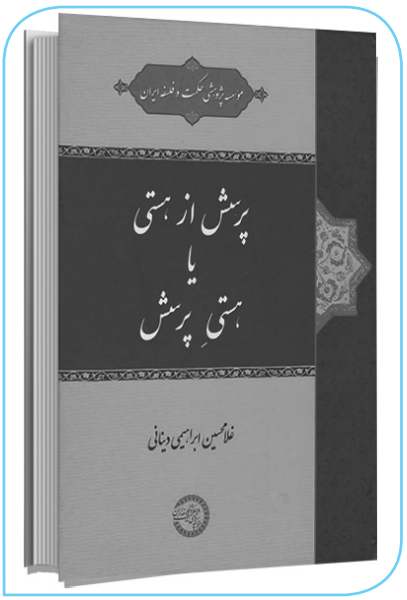
رئیس سازمان سمت در پایان خطاب به حاضرین در جلسه گفت: خواهران و برادران امروز این میراث در اختیار شماست. با قدرت، اخلاص و دلسوزی فراوان آن را روی سرتان بگذارید و تا نفس دارید تلاش کنید که تحولی که شاید و باید به وجود بیاید.

در انتهای این مراسم، وحید احمدی، فرزند دکتر احمدی و معاون پژوهشی وزیر علوم از حضار بابت حضور در این مراسم قدردانی کرد و هدایایی به رسم یاد بود به دکتر احمدی اهدا و تقدیم شد.

رونمایی از کتاب «پرسش از هستی»



رونمایی از کتاب «پرسش از هستی»



آقای اوجبی: به نام خدا. خدمت حضار محترم سلام و عرض ادب دارم. قرار نبود که من مصدع اوقات‌تان بشوم، همه دوست داریم که زودتر از صحبت‌های استاد بهره‌مند شویم. به عنوان مقدمه این را عرض کنم که برخی از پژوهشگران به آثار استاد انتقادهایی وارد کرده‌اند. من اجازه می‌خواهم که یکی دو اشکال که عموماً وارد می‌کنند و به نظر من قطعاً وارد نیست را عرض بکنم و بعد بپردازیم به صحبت‌های استاد.

اولین ایرادی که وارد می‌شود این است که معمولاً کسانی که در دانشگاه تحصیل کرده‌اند - با همه احترامی که برایشان قائل هستیم- کتاب‌های استاد را ساختارمند نمی‌دانند؛ یعنی تعریفی برای کتاب قائل هستند که بر اساس نظام آموزشی ماست و از نظر آنان کتاب باید یک صورت و ظاهری داشته باشد که آن را در کتاب‌های استاد نمی‌بینند و این را به عنوان یک کاستی مطرح می‌کنند. مثلاً می‌گویند در کتاب‌های استاد، ما کمتر می‌بینیم که ایشان به منابع ارجاع دهند. من این را عرض کنم که اگر ما آثار استاد را نگاه کنیم، اولین کتاب ایشان کتابی است به نام «قواعد کلی فلسفی». آن موقع که ایشان نه برای آموختن فلسفه، بلکه برای ضرورت‌های زندگی - در شرح حال ایشان هم هست- وارد دانشگاه شدند، این کتاب را نوشتند. این کتاب، ساختار یک کتاب دانشگاهی را دارد و مملو از ارجاعات، منابع و مآخذ است و یک کتاب به تمام معنای دانشگاهی است.

حال من از محضرشان اجازه می‌خواهم که به تبع بعضی‌ها که مراحل زندگی شخصیت‌ها را تقسیم‌بندی

می‌کنند زندگی ایشان را به سه دوره تقسیم کنم. اگر حیات علمی آقای دکتر دینانی را به دینانی متقدم، دینانی میانی و دینانی متأخر تقسیم بکنیم، آثار ایشان هرچه که به انتها نزدیک می‌شویم بر اساس دغدغه‌های‌شان است. یعنی اینگونه نیست که در ذهن‌شان یک ساختاری باشد و بر اساس آن بخواهند پیش بروند. معمولاً ما باید ساختار را از کتاب‌هایی توقع داشته باشیم که جنبه گزارشی دارند. من اگر بخواهم کتابی در فلسفه یا تاریخ فلسفه بنویسم که هیچ نوآوری نداشته باشد، باید اقوال را تک تک بیاورم و منابع و مآخذ را بگویم؛ اما اگر خواستم یک حرف نو بزنم که سابقه و پیشینه‌ای نداشته و حاصل ذهن خودم است به کجا – جز خودم– می‌توانم ارجاع دهم؟! کتاب‌های استاد، به جز «قواعد کلی فلسفی» که عرض کردم پایان‌نامه دانشجویی ایشان بوده، هرچه به سمت آثار متأخرشان پیش می‌رویم مملو از نکات نو و تازه است. این نکات حاصل ذهن سیال ایشان است. بنابراین ما نباید به دنبال ارجاع باشیم. حتی من در بعضی از کتاب‌های ایشان دیده‌ام که به کتاب‌هایی ارجاع می‌دهند که چندان هم مأنوس نیستند؛ یعنی این تعهد علمی را دارند که اگر ضرورت داشته باشد به منبع اشاره می‌کنند.

من می‌خواهم این نکته را هم بگویم که اصلاً نمی‌شود از کسانی که از یک نبوغی برخوردار هستند و ذهن جولان‌داری دارند توقع ساختار داشت، ذهن اینها در واقع ساختارشکن است. شما هیچ موقع نمی‌توانید از یک شاعر توقع داشته باشید که بر اساس یک سیر منطقی شعر بگوید، بلکه او هر چیزی که بر ذهنش ظهور و تجلی می‌کند آن را می‌آورد. اندیشمندی که از نبوغ برخوردار است و نابغه‌های ما معمولاً این‌گونه هستند که بر اساس دغدغه‌های خودشان حرف می‌زنند و سخنان‌شان هم معمولاً ساختارشکن است. به همین دلیل است که اگر شما از یک پژوهشگر کوچکی مثل من یا از یک استاد دانشگاه بپرسید که کارهای بعدی‌تان چیست او بر روی کاغذ برایتان می‌آورد که من سال بعد این کار را خواهم کرد، سال بعد این کتاب را خواهم نوشت و همین‌طور بر اساس سیر منطقی برنامه‌هایش را می‌گوید؛ اما اگر از عزیزی مثل آقای دینانی بپرسید که کتاب بعدی شما چه خواهد بود، پاسخی نخواهند داشت، به دلیل اینکه کتاب‌های ایشان در واقع دغدغه‌محور است. ذهن ایشان باید درگیر یک موضوع و مسأله‌ای شود و بعد بجوشد. افرادی مثل من باید بجوشانند، ولی ذهن ایشان می‌جوشد و می‌تراود و آن افکار بر قلم‌شان جاری می‌شود. امیدوارم این اشکال ناواردی که خیلی‌ها وارد می‌کنند در حد سواد اندک خودم پاسخ داده باشم.

نکته دوم که این اواخر خیلی به گوشم خورده این است که می‌فرمایند رشته استاد فلسفه است چرا در حوزه ادبیات ورود کرده‌اند. البته این هم از اشتباهات است. همه کسانی که از علاقمندان ایشان هستند می‌دانند که ایشان در فقه هم صاحب نظر هستند، در حوزه دین هم صاحب نظرند، در کلام، در عرفان؛ منتها به دلیل اینکه ایشان اندیشه‌ای تعقل‌گرا دارند به یک فیلسوف و متفکر مشهور شده‌اند. خیلی‌ها اشکال می‌کنند که چرا ایشان در حوزه ادبیات وارد می‌شوند، مثلاً فلسفه به حافظ چه ارتباطی دارد و چرا ایشان در حوزه مولوی‌پژوهی وارد می‌شوند و به شرح ابیات مولوی و حافظ و دیگر شعرا می‌پردازند؟ روی سخن من با این دوستان این است که – با همه احترامی که برای اساتید رشته ادبیات قائل هستم– ادبیات به فرم و صورت می‌پردازد. در واقع شاعر از شعر به عنوان یک قالب استفاده می‌کند ولی درونمایه ادبیات ما از فلسفه و عرفان موج می‌زند. چه کسی شایستگی این را خواهد داشت که در این حوزه وارد شود جز اینکه در حوزه فلسفه و عرفان صاحب نظر باشد؟ بنابراین اشکال دوم هم به نظر من بی‌راه است.

آخرین نکته اینکه من احساس می‌کنم کتاب‌های استاد در دوره متأخرشان – البته ممکن است این تقسیم‌بندی مرا دوستان نپذیرند، اما من از دید خودم به عنوان یک دانشجوی ایشان این تقسیم‌بندی را کردم– یک مقدار با آثار دیگرشان متفاوت است، چون استاد به اوج پختگی رسیدند. دغدغه ایشان در این دوره بیشتر حول چند مسئله اساسی از قبیل مسأله زبان، و همچنین مسأله پرسش و اندیشه و رابطه اینها با هستی است، که در این چند کتاب اخیرشان مثل «فلسفه و ساحت سخن» و «من و جز من» و کتاب شریفی که قرار است امروز رونمایی شود یعنی «پرسش از هستی و هستی پرسش» اینها را بعینه می‌بینیم. من از محضر استاد خواهش می‌کنم که راجع به کتاب‌شان بفرمایند. دو نکته اساسی که در عنوان کتاب هم هست یکی هستی پرسش است و یکی هم پرسش از هستی. به هرحال، پرسش، یکی از ویژگی‌های اساسی انسان است. در گذشته انسان را به عنوان حیوان اندیشمند تعریف می‌کردند، اما پر بی‌راهه نیست اگر از انسان به عنوان حیوان سخنگو –که در «فلسفه و ساحت سخن» هم از آن یاد شد– و اینک هم حیوانی که پرسش‌گر است (یاد کنیم). بجز انسان هیچ موجودی نداریم که پرسش‌گر باشد. از محضر استاد می‌خواهم اول راجع به هستی پرسش برای ما بفرمایند و بعد راجع به پرسش از هستی.

دکتر دینانی: بسم الله الرحمن الرحیم. مطالبی که در دل ما بود و ما می‌خواستیم بگوییم آقای اوجبی فرمودند و ما دیگر به آنان نمی‌پردازیم. البته من نمی‌دانستم که این اشکالات پشت سر من هست، ولی به هرحال آنها هم حق دارند که از متد و صورت و فرم بپرسند. دنیای امروز دنیای فرم است. بعد از دکارت دیگر دنیا فرمال است، دنیای فرم، سبک و متدولوژی است. حتی اگر عطسه کنی هم باید رفرنس بدهی. این دنیای امروز است و بد هم نیست. اما همان‌طور که ایشان فرمودند اگر کسی یک فکر از خودش دارد به کجا رفرنس بدهد؟ این را دیگر نمی‌پرسند، برای این که امروز اصلاً دیگر فکر نیست. امروزه آنقدر اطلاعات زیاد است که همه آدم‌ها اطلاعات‌شان به اندازه دریاست. اینترنت یک دریا اطلاعات است اما عمق این دریا یک سانتی متر است. متأسفانه اطلاعات مردم ما دریایی به عمق یک سانتی متر است. در سابق آن مرد روستایی که با یک گاو کار می‌کرد اطلاعات خاصی نداشت، اما همان مدام فکر می‌کرد. همان اطلاعات کمی که –در حد



روستای خودش– داشت عمیق بود. امروز جوان ما بی‌نهایت اطلاعات به عمق یک سانتی متر دارد. این گرفتاری امروز است و بنابراین به آنها حق بدهیم که رفرنس بخواهند. همان‌طور هم که فرمودند ما در جوانی چند کتاب نوشتیم که در آنها رفرنس داده‌ایم. حالا هم اگر بخواهم از جایی نقل کنم حتماً رفرنس می‌دهم. ممکن نیست من چیزی نقل کنم و رفرنس ندهم، اما گاهی نوشته‌ها از فکر خود آدم است. اینها را ایشان فرمودند. از اینها بگذریم. دنیا دنیای فرم و صورت است. متدولوژی از دکارت به این سو بحث شده است –سیصد چهارصد سال است– قبل از دکارت از متدولوژی صحبت نمی‌کردند، و این بحث مهم هم هست، نمی‌خواهم از آن انتقاد کنم. دنیا با فرم پیش رفته، ولی همه چیز فرم نیست.

این کتاب چهارده فصل است و اتفاقاً یکی از مباحثی که در همین کتاب هست، **معنی** است؛ این که ما چگونه به معنی می‌رسیم و معنی کجاست. همه شما که اینجا نشسته‌اید و همه مردم دنیا اهل معنی‌اند. اگر معنی نباشد هیچ چیز نیست. هر لفظی یک معنی دارد، هر حرکتی یک معنی دارد، عالم یک معنی دارد، همه چیز معنی دارد. عالم پر از معنی است، اما اگر بپرسید معنی چیست و کجاست، فکر نمی‌کنم حتی یک نفر در کره زمین جواب درست به شما بدهد. قرآن کریم را که می‌خوانید معنی دارد، کتاب سعدی را که می‌خوانید معنی دارد ولی آیا معانی در این الفاظ خوابیده‌اند؟! معانی کجای لفظ هستند؟ این الفاظی که من می‌گویم برای شما یک معنی دارند؛ اما آیا معانی اینها در لفظ اند؟ در لفظ خوابیده‌اند؟ مثلاً در کتاب گلستان سعدی، معانی در الفاظ خوابیده‌اند؟ جای معانی کجاست؟ همین، یک سؤال است ولی آدم‌ها حاضر نیستند روی آن فکر کنند. معنی کو؟ کجاست معنی؟ می‌گویند جا ندارد. اگر جا ندارد پس کجاست؟ همه جا هست یا در این لفظ است؟ اگر همه جا هست پس چرا در این لفظ می‌آید؟ یکی از مباحث این کتاب همین است که معنی کجاست و چگونه ما می‌توانیم به معنی برسیم. بدون لفظ، بدون حرکت و بدون عمل به معنی نمی‌رسیم، اما معنی نه در لفظ است، نه در حرکت است و نه در اشاره. معنی چگونه با حرکت ارتباط برقرار می‌کند؟ ما انگار نمی‌خواهیم روی اینها فکر کنیم. یکی از این مباحث این

کتاب همین است. آنهایی که اهل خواندن‌اند بخوانند که چگونه می‌شود به معنی رسید. معنی از کجاست؟ عالم معنی، عالمی است که پر از معنی است؟ عالم پر از معنی است یا عالم از معنی ساخته می‌شود؟ این هم یک سؤال دیگر: عالم پر از معنی است یا عالم، صورتِ معنی است و معنی، عالم را می‌سازد؟ آیا مثل کوزه‌ای که پر از آب است عالم هم پر از معنی است؟ اینها مسائل ساده‌ای است که روی‌آنها فکر نمی‌شود.

یکی دیگر از مسائل، اختیار و اراده است. همه ما اهل اراده‌ایم و اختیار داریم. همه شما موجودات مختاری هستید. الان همه شما با اختیار اینجا تشریف آورده‌اید، کسی مجبورتان نکرده، با اختیار هم از اینجا می‌روید. اراده هم دارید. حالا اختیار و اراده چیست؟ فرق بین اختیار و اراده چیست؟ روی اینها به درستی بحث نشده، یا اگر هم شده، سطحی است و از آن رد شدند. اختیار چیست و اراده چیست؟ چگونه انسان اختیار می‌کند؟ جای اختیار کجاست؟ اختیار چیزی است بین بودن و نبودن. چرا اختیار می‌کنید؟

علم و عمل. همه شما اهل علم و عمل هستید. از علم به عمل می‌رسیم یا از عمل به علم می‌رسیم؟ هر دو نظر هست؛ هم چون شما عمل دارید عمل می‌کنید و هم در دستورات شریعت هست «عمل کن تا بفهمی». اعمال شما موجب فهم شما می‌شود. حالا از علم به عمل می‌آییم یا از عمل به علم می‌رویم؟ عمل چگونه ما را به علم می‌رساند؟ تا قیامت عمل کن، علم پیدا می‌شود یا نه؟ از علم به عمل آمدن راحت‌تر است ولی چگونه آدم از عمل به علم می‌رود؟ دستور شریعت است که اگر عمل کنی به معرفت می‌رسی. اینها در این کتاب بحث شده که رابطه علم و عمل چیست. فرق اراده و اختیار چیست. اینها مباحث ساده و روزمره است و همه می‌دانند، اما عمق آن را نمی‌دانند یعنی چه.

ذهن و جهان. همه آدم‌ها دارای ذهن هستند. همه شما دارای ذهن هستید و با ذهنتان جهان را می‌فهمید. هر چه بیرون از ذهن شماست جهان است. رابطه ذهن و جهان چیست؟ اگر از کسی بپرسیم چطور می‌فهمید، می‌گوید می‌بینم. چرا دیدن موجب فهم می‌شود؟ من کتاب را می‌بینم و این لیوان هم کتاب را می‌بیند، پس چرا این لیوان نمی‌فهمد ولی من می‌فهمم؟ امروزه فیزیکدان‌ها و فیزیولوژیست‌ها از حرکت سلول‌های مغز و این چیزها می‌گویند. حرکت سلول‌ها فهم است؟ چون سلول‌ها حرکت می‌کنند فهم می‌آید یا این فهم است که سلول‌ها را حرکت می‌دهد؟ یک فهمی سلول‌ها را حرکت می‌دهد یا حرکت سلول‌ها فهم ایجاد می‌کند؟ نمی‌دانم جواب‌تان چیست. ذهن، دنیا را می فهمد و تا حق تعالی می‌رود، ملک و ملکوت را می‌فهمد، جهان را می‌فهمد، اما آیا جهان انسان‌ها یکسان است یا به اندازه ذهن‌آنهاست؟ الان جهان شما که اینجا نشسته‌اید یکسان است؟ من قسم جلاله می‌خورم که همه جمعیتی – خانم‌ها و آقایان– که اینجا نشسته‌اند جهان یکسان ندارند. هیچ یک از ما که اینجا نشسته‌ایم جهان یکسان نداریم. همه می‌گوییم تهران، همه می‌گوییم کتابخانه ملی، اما تصوری که هر یک از ما از جهان داریم غیر از تصور دیگری است. حالا اینکه این تفاهم، با این که تصور افراد غیر از هم است، چگونه حاصل می‌شود دوباره یک مسئله است. یعنی چرا با اینکه جهان‌های ما متفاوت است با هم تفاهم داریم؟ چرا جهان می‌آید به ذهن من؟ جهان به ذهن من می‌آید یا من در جهان‌ام؟ همین‌ها ساده‌ترین مسائل است. من الان در این کتابخانه‌ام، کتابخانه در تهران است، تهران در آسیاست، آسیا در کره زمین است، کره زمین در کهکشان؛ من در جهانم. آن وقت منی که در جهان‌ام چگونه جهان در من است؟ آیا جهانی که من در آن هستم بزرگتر است، یا جهانی که در من است بزرگتر از جهانی است که من در آن هستم؟ آیا من در جهانی هستم منهای خودم؟ یا خودم هم در ذهنم هستم؟ جهانی که من در آن هستم بزرگتر است یا جهانی که در من است؟ من در کلِ جهان‌ام، اما آیا همه جهان در من است؟ حتی خودم هَم در خودم هستم یا نه؟ یا همه جهان در من است منهای خودم؟ من در کلِ جهان‌ام اما آیا کل جهان در من است یا جهان منهایَ من در من است؟ فکر کنید. در این کتاب در مورد اینها بحث شده.

تاریخ و طبیعت. یکی از مباحث این کتاب تاریخ و طبیعت است. طبیعت را که همه می‌شناسند. زمین طبیعت است. آب، دریا، صحرا، درخت، شجر، حجر، طبیعت است. اولا اینها طبیعی‌اند یا طبیعت؟ شما طبیعت را می‌بینید یا طبیعی را؟ طبیعت را ندیده‌اید! هرچه دیده‌اید طبیعی بوده. خود طبیعت منهای یک صورتی که طبیعی باشد کجاست؟ هر چه می‌بینیم طبیعی است. دریا طبیعی است، صحرا طبیعی است، کوه طبیعی است، موش طبیعی است، گربه طبیعی است، شیر طبیعی است، پشه طبیعی است، سیب و گلابی طبیعی است اما خود طبیعت کجاست؟ نمی‌بینید. این از طبیعت.

حالا برویم به تاریخ. تاریخ چیست؟ تاریخ کجاست؟ در کتاب‌هاست؟ در ذهن شماست؟ در کتاب‌های تاریخ که هست. کتاب‌های تاریخ را که بخوانید تاریخ را می‌فهمید. همه کتب تواریخ، تاریخ

را ثبت کرده‌اند. حالا تاریخ در کتاب‌هاست؟ در ذهن شماست؟ تاریخ گذشته است. کجاست؟ تاریخ الان هست یا در گذشته هست؟

پرسش: فکر می‌کنم تاریخ، خود ما باشیم.

دکتر دینانی: خود شما در تاریخ هستید یا تاریخ هستید؟ شما تاریخ هستید یا تاریخ را می‌فهمید؟

پرسش: من تاریخ‌ام که در تاریخ‌ام.

دکتر دینانی: تاریخ در تاریخ است؟! خیر. شما در تاریخ هستید. شما تاریخی هستید ولی تاریخ نیستید. عمر شما نسبت به تاریخ مثل یک لحظه است در بی‌نهایت. شما تاریخ نیستید. تاریخ بزرگتر از شماست. تاریخ وقتی بوده که اجداد شما هم نبودند. خودت، پدرت، جدت، تا حضرت آدم تاریخی هستید اما تاریخ نیستید. تاریخ چیست؟ تاریخ هست یا نه؟ تاریخ را ما با ذهنمان حاضر می‌کنیم یا الان هم هست؟ آیا تاریخ ده هزار سال پیش، الان هست؟ ما می‌توانیم به ده هزار سال پیش برویم؟ ما به ده هزار سال پیش برمی‌گردیم یا تاریخ را به حال می‌آوریم؟ با ذهنمان تاریخ را می‌کشیم و بیرون می‌آوریم. از تاریخ و طبیعت، ما نه طبیعت را می‌بینیم و نه زمان را. شما امور طبیعی را می‌بینید ولی طبیعت را نمی‌بینید. تاریخ را می‌فهمید ولی زمان را نمی‌دانید. تاریخ، صورت زمان است. اگر زمان نبود تاریخ بود؟! نه. تاریخ صورت زمان است، چنانچه طبیعی صورت طبیعت است. ما صورت را می‌بینیم ولی طبیعت را نمی‌بینیم. طبیعی‌ها را می‌بینیم. تاریخ را با کتاب و نقل می‌فهمیم ولی زمان را نمی‌بینیم. شما زمان را می‌بینید؟! کسی زمان را دیده؟ البته من تاریک و روشن را نمی‌گویم. شب و روز، زمان نیست. زمان را نمی‌توانید ببینید، اما تاریخ را می‌فهمید. در این لحظه چه حادثه‌ای اتفاق افتاده؛ این تاریخی است. امروز این جلسه تشکیل شد؛ تاریخی است. تاریخ و طبیعت چه ارتباطی دارند؟ آیا اگر طبیعت نبود تاریخ بود؟ و اگر تاریخ نبود طبیعت بود؟ ما هم طبیعت را می‌شناسیم و هم تاریخ را. در تاریخ زندگی می‌کنیم و در طبیعت هم زندگی می‌کنیم. آیا طبیعت به تاریخ وابسته است یا تاریخ به طبیعت وابسته است؟آیا اگر طبیعت نبود تاریخ بود؟ در عالم ملکوت طبیعت نیست. در مقام اسما و صفات حق تبارک و تعالی جای طبیعت نیست. اسما و صفات خداوند تاریخ دارد؟! در اسما و صفات خداوند تاریخ نیست، چون طبیعت نیست. تاریخ آنجا هست که طبیعت هست و طبیعت هم آنجایی هست که تاریخ هست. چقدر تاریخ و طبیعت به هم وابسته‌اند! همه ما هم تاریخ را می‌شناسیم و هم طبیعت را؛ اما ارتباطشان چگونه است؟ کمتر کتابی در این باب نوشته شده. من اینها را نوشته‌ام. شما کتاب غرب و شرق را بگردید، چنین کتابی و چنین عنوانی ندارید. این به ذهن من آمده که بحث کنم طبیعت و تاریخ چه ارتباطی دارند. حالا به قول آقای اوجبی می‌گویند کتاب‌های من سیستم ندارد، فرم ندارد، ارجاع ندارد؛ من ندیدم کتابی در این باره باشد که به آن ارجاع بدهم و الا ارجاع می‌دادم. مباحث جدید است. به ذهن ما آمده، به قول شما دغدغه است.

یک چیزی چندی پیش به آقای حمیدزاده گفتم. از یک متفکر اروپایی چیزی خواندم، اول به نظرم مسخره آمد و خندیدم که این چه حرفی است اما بعد دیدم عجب حرف عمیقی زده! می‌گوید من همین‌طور که سیگار می‌کشم کتاب می‌نویسم. اول فکر کردم این حرف مهمی نیست ولی بعد دیدم این حرف معنی دارد. می‌دانید چه می‌خواهد بگوید؟ آدمی که سیگار می‌کشد –البته توصیه نمی‌کنم که سیگاری بشوید– یک دغدغه دارد. آدم آرام اصلاً سراغ سیگار نمی‌رود، برایش تلخ و بدمزه است. آدم‌هایی که دغدغه دارند سیگار می‌کشند. آنها چون دغدغه درونی دارند فکر می‌کنند با سیگار کشیدن چیزی نصیبشان می‌شود. آن نویسنده می‌خواهد بگوید من هروقت دغدغه دارم هم سیگار می‌کشم و هم کتاب می‌نویسم، یعنی بدون دغدغه کتاب نمی‌نویسم. البته هر آدم سیگاری هم کتاب نمی‌نویسد و هر نویسنده‌ای هم سیگاری نیست. پس در واقع او می‌خواهد بگوید من بدون دغدغه دست به قلم نمی‌گیرم. یک وقت کسی کتاب می‌نویسد برای اینکه کتاب نوشته باشد، یک وقت هم کسی یک دغدغه‌ای دارد که دست به قلم می‌گیرد. یک کسی سیگار می‌کشد که سیگار بکشد، یک کسی دغدغه‌ای دارد که سیگار می‌کشد. بعد که فهمیدم دیدم این آدم حرف عمیقی زده، دغدغه داشته. آدم وقتی چیزی می‌خواهد بنویسد یک دغدغه دارد، یک فکر دارد؛ وقتی که نوشت راحت می‌شود. حالا به حق و باطل نوشته کاری نداشته باش، چه بسا چرت و پرت هم بنویسد، ولی یک دغدغه‌ای داشته و چیزی نوشته. قضاوت آن با خوانندگان است که بخوانند و ببینند خوب نوشته یا بد نوشته، ولی او دیگر دغدغه خودش را اظهار کرده. من هم همینطور هستم، آقای اوجبی هم فرمودند، شاید من به این خوبی بلد نبودم بگویم، ایشان خوب فرمودند. در سن پیری اینطور شدیم که یک دغدغه‌ای می‌آید و ما به دست به قلم می‌شویم و چیزی می‌نویسیم؛ خوب یا بد را شما باید داوری کنید. بله ارجاع هم یا ندارد یا خیلی کم است، البته هرجا نقل کردم ارجاع دارد. اینها دغدغه‌های من بوده که طبیعت و تاریخ چیست؟ اراده

و اختیار چیست؟ رابطه ذهن و جهان چیست؟ چگونه جهان در ذهن من منعکس می‌شود؟ این انعکاس است یا حقیقت است؟ ذهن منفعل است یا فعال است؟ اینها مسائل مهمی است. ذهن من منفعل از بیرون است یا فعال است؟ فرق بین فعل و انفعال را که حتماً می‌دانید. خیلی مسأله مهمی است.

به مناسبت همین بحث یک بحث دیگر مطرح شده: تصور و تصدیق. ما هم تصورات داریم و هم تصدیقات. فرق تصور و تصدیق چیست؟ همه به کار می‌بریم ولی نمی‌دانیم. دنیای امروز و آخرین نحله‌های فلسفی مغرب زمین می‌گوید «ما تصور نداریم! هر چه هست تصدیق است». من نمی‌خواهم اینجا وارد این بحث شوم، خیلی پیچیده است. حکمای ما از قدیم تا حالا می‌گویند ما هم تصور داریم و هم تصدیق؛ امروزی‌ها می‌گویند نه، فقط تصدیق داریم، هر تصوری تصدیق است. فرق تصور و تصدیق چیست؟ تصور شاید بیشتر جنبه انفعالی داشته باشد ولی تصدیق، همواره فعل است. تصدیق انفعال نیست، حکم است. هوا گرم است؛ حکم می‌کند. اینجا کتابخانه ملی است؛ این حکم است، این انفعال نیست، فعلِ نفس است. ولی وقتی سردت می‌شود و یک چیزی می‌خوری انفعال است. حالا ذهن منفعل است یا فعال؟ اگر هر دو هست چقدر منفعل است و چقدر فعال است؟ عظیم‌ترین مباحث همین‌هاست که ما هر روز با آنها زندگی می‌کنیم ولی ساده از آنها رد می‌شویم و روی آنها فکر نمی‌کنیم. تصور چیست و تصدیق کدام است؟ در این کتاب هست؛ بخوانید. ذهن منفعل است یا فعال است؟ در این کتاب هست؛ بخوانید.

و بالاخره بحث اول، که اسم این کتاب هم به عنوان بحث اول مطرح شده. هستی و اندیشه هستی. عنوان این بخش در کتاب، هستی و اندیشه هستی است و اسم کتاب، پرسش از هستی و هستی پرسش است. همه ما، حتی اگر از غیر نپرسیم، از خودمان پرسیده‌ایم که هستی چیست؟ هستی یعنی وجود. هستی چیست؟ حالا اینکه جواب بگیریم یا نگیریم حرف دیگری است. جواب اینکه «هستی چیست» خیلی سخت است، اصلاً تمام فلسفه در این سؤال است، فلسفه یعنی این سؤال. فلسفه از این سؤال شروع می‌شود که هستی چیست. اینکه این میز چیست را یک نجار باید جواب بدهد. این میکروفون چیست سازنده‌اش باید جواب بدهد. این لیوان چیست را جواب می‌دهند. سؤال کردن از موجودات، فلسفه نیست. آسمان چیست، یک منجم باید جواب بدهد. زمین چیست، یک هیئت‌دان باید جواب بدهد. اما «هستی چیست» را جز فیلسوف هیچ‌کس نمی‌تواند پاسخ بدهد. هستی، گلابی و سیب و زمین و ملک و ملکوت نیست. هستی، علی الاطلاق، چیست؟ این یک سؤال است. این یک سؤال فلسفی است، پاسخ آن هم فلسفی است. جز در فلسفه هیچ علمی نمی‌تواند به این سؤال پاسخ بدهد. تمام علوم عالم را جمع کن، نمی‌توانند به این سؤال پاسخ بدهند. امروز دانشمندان شما را به کره ماه می‌برند و سالم برمی‌گردانند اما اگر بپرسی «هستی چیست» نمی‌دانند. می‌گوید من شاتل دارم و تو را به ماه می‌برم. حالا به فرض به ماه رفتی و برگشتی، چه شد؟! بگو هستی چیست؟ حالا به ماه رفتی و برگشتی فهمیدی هستی چیست؟! علم نمی‌تواند پاسخ بدهد، اینجا جای فلسفه است. پرسش از هستی مهم‌ترین پرسش فلسفی و نخستین پرسش فلسفی است. هستی چیست، یا به عربی: وجود چیست؟ هر یک از شما می‌پرسید هستی چیست. خود این پرسیدن که «هستی چیست»، هست یا نه؟ هست. اول می‌پرسیم هستی چیست، بعد می‌گوییم خودِ این سؤال، هست. حالا این دو مقدمه را با هم جمع کن. اینکه «هستی چیست» پرسش است و پرسش از «هستی چیست»، هست. منطق که بلدید. نتیجه چه می‌دهد؟ هستی از خودش می‌پرسد من کیستم. هستی می‌پرسد که هستی چیست. این سؤال هستی است به زبان من. من از هستی می‌پرسم، اما چون هستم می‌پرسم. پس من از هستی می‌پرسم ولی چون خودم هستم می‌توانم بپرسم. پس در واقع هستی به زبان من می‌پرسد که هستی چیست. این یکی از آخرین پرسش‌های بزرگ‌ترین فیلسوف مغرب زمین یعنی مارتین هایدگر است. بزرگترین فیلسوف قرن ما، او بوده. این سؤال به این صورت در فلسفه ما مطرح نشده. من هایدگری نیستم، پاسخ‌های من به این سؤال هم هایدگری نیست، اما این سؤال شبیه به سؤال اوست. این سؤال شباهت دارد به پرسش هایدگر، اما نه راه من راه هایدگر است و نه پاسخ‌هایی که دادم. من هم بحث کردم، دغدغه من هم بوده که هستی چیست و حالا من که از هستی می‌پرسم هستم یا نیستم. پاسخ بالاخره چیست؟ آیا هستی هست یا نه؟ و چگونه جواب دهیم که هستی هست یا نه. خود من اگر هستی‌ام، هستی می‌گوید من هستم؟! بله. چه بسا هستی بگوید من هستم. اینجاست که متوجه یک نکته شدم که هایدگر متوجه نشده. در تورات، در انجیل و در قرآن کریم این مضمون هست –در تورات صریح‌تر– که «اِنّی أنا». خدا می‌گوید من منام. «اِنّی أنا» یعنی چه؟ این اندازه عربی که بلدید! یعنی من منام. اگر شما به

یک آدم برسید، مثلاً به آقای اوجبی، بگویید آقا خودتان را معرفی بفرمایید و آقای اوجبی بگوید من من‌ام؛ خوشت می‌آید یا نه؟ قانع می‌شوید یا نه؟ یا می‌گویید چه مغرور است! این که جواب نبود! حالا از خداوند می‌پرسند تو که هستی؟ حتی موسی می‌گوید ربِّ أرنی، می‌خواهم ببینمت؛ او می‌گوید من من‌ام. نمی‌گوید من واجب الوجودم، نمی‌گوید من خالق ام –جای دیگر گفته ولی اینجا نمی‌گوید– نمی‌گوید من این صفات را دارم، می‌گوید من من‌ام. خدا فرموده! این دیگر هایدگر نیست! می‌گوید من من‌ام. حالا این جواب درست است یا نه؟ کامل‌ترین جواب ممکنه این است. خداوند چه می‌خواهد بگوید؟ هر چیز دیگری می‌گفت وجه بود، اما اینکه می‌گوید «من من‌ام» کامل‌ترین جواب ممکنه است. از این جواب، محکم‌تر وجود ندارد. اگر یک صفت می‌گفت همان صفت بود. اگر می‌گفت خالق‌ام فقط یک صفت بود، رحیم‌ام یک صفت است، رحمان‌ام یک صفت است. ولی می‌گوید من من‌ام. همه صفات را خدا در کلمه «من» خلاصه می‌کند. الان اگر بخواهید خودتان را معرفی کنید می‌گویید من که هستم، پسر که هستم، چند سال دارم، شغلم چیست، لباسم، شکلم، اینها را می‌گویی. اینها مهم‌تر است یا «من‌ات»؟ صفاتت من‌تر است یا خودت من‌ای؟ من‌ات من‌تر است یا صفاتت؟ این «من‌تر» را من به کار نبردم، مولوی به کار برده. الان ادبا می‌گویند شما چرا با ادبیات شوخی می‌کنید. ادبا کجا اینها را می‌فهمند؟ ادیبی که فلسفه وعرفان نخوانده، مولوی را می‌فهمد؟ مولوی چه می‌گوید؟ می‌گوید: «در درون من درآ ای آنکه از من من‌تری.» به خداوند می‌گوید بیا در من، در من جلوه کن. تو بیشتر از من، منی. ای آنکه از من من‌تری. زیباتر از این نمی‌شود حرف زد. نمی‌دانم ادبیاتی‌ها این حرف را چطور می‌فهمند. مولوی من نداشته؟ می‌گوید من جلال الدین رومی‌ام. حالا مولوی من‌تر بوده یا خدا؟ کدام بیشتر من است؟ می‌گوید خدایا تو یک جلوه کن، منِ تو از من، من‌تر و بزرگ‌تر است. خیلی مهم است. درَ درون من درآ ای آنکه از من من‌تری. از این کلام، بهتر نمی‌شود.

پس سؤال این است که هستی چیست و پرسنده هستی، هست یا نه. البته هست. اینها سؤالاتی است که در این کتاب –که چهارده فصل است– بحث شده است. توصیه نمی‌کنم که این کتاب را بخرید، اما هر کس خرید و بر حسب تصادف خواند دقت کند که هستی و پرسش از هستی چگونه است و ما چگونه با این مسأله برخورد کردیم. هایدگر یک جور دیگر با این مسأله کنار آمده. او با دازاین آمده بحث کرده ولی من دازاین را خیلی نمی‌فهمم. ما یک جور دیگر با این مسأله کنار آمدیم؛ ما توحیدی و الهی کنار آمدیم. خواستیم با منِ الهی با این مسأله کنار بیاییم. این یک مسأله این کتاب است، اراده و اختیار یک مسأله است، طبیعت و تاریخ یک مسأله است، جهان و ذهن که خیلی مسأله مهمی است یک مسأله دیگر است، تصور و تصدیق، علم و عمل یک مسأله دیگر است. از علم چگونه به عمل بیاییم، از عمل چه راهی به علم هست. اینها سنگین‌ترین و رایج‌ترین مسائل انسانی است. همه شما با هستی، با اراده و اختیار، با علم و عمل، با جهان و ذهن سر و کار دارید و هر روزه زندگی می‌کنید اما به دقت فکر نکرده‌ایم که رابطه ذهن با جهان چه رابطه‌ای است. هر رابطه‌ای را می‌شود نشان داد که چه رابطه‌ای است. مادر و پدر، دو برادر، دو خواهر، ظرف و مظروف، حالّ و محل؛ اما رابطه ذهن و جهان، حالّ و محل است؟! ظرف و مظروف است؟! چیست؟ آب در کوزه است، رابطه آب با کوزه را بلدیم: آب مظروف است و کوزه ظرف. شیرینی در خرما است، خرما شیرین است. اما آیا رابطه ذهن و جهان مثل شیرینی و خرما یا مثل آب و کوزه است؟ مثل دو برادر است؟ مثل دو خواهر است؟ انواع روابط را می‌شناسید. رابطه ذهن و جهان بیرون از ذهن، به کدام یک از این روابط شبیه است؟ از کدام نوع است؟ رابطه ذهن و جهان به هیچ کدام از روابطی که تا کنون می‌شناسید شبیه نیست، یک رابطه ویژه است که نظیرش را تا به حال ندیده‌اید، نمی‌توانید آن را به هیچ چیز تشبیه بکنید. طلبه‌ها اول می‌خوانند که ذهن را قوتی است درّاکه، چنانکه در آیینه گفتند. به آینه تشبیه کردند. بهترین چیزی که بتوان ذهن و جهان را به آن تشبیه کرد عکس و آینه است. شما جلوی آینه که می‌ایستید عکس‌تان در آینه نمی‌افتد؟ جهان هم می‌افتد در ذهن ما. ذهن ما آینه است. این بهترین تشبیه ممکنه است اما به شما عرض کنم که مانند صورت و آینه هم نیست. اگر بخواهیم تشبیه کنیم این نزدیک‌ترین تشبیه است. صورت را در آینه می‌بینیم اما معلومات در ذهن، مانند آینه نیستند. ذهن فعال است. آینه فعال نیست، منفعل است.

پرسش: آینه در آینه چطور؟

دکتر دینانی: آینه در آینه منعکس نمی‌شود مگر جرمش. خود آینه در آینه منعکس نمی‌شود، جرم اطرافش منعکس می‌شود. شکل آینه در آینه منعکس می‌شود ولی خود آینه در آینه منعکس نمی‌شود. آینه بودن منعکس نمی‌شود ولی جرم و اندازه‌اش منعکس

می‌شود.

پرسش: این رابطه -یعنی تشبیه به آینه- بیشتر انعکاس صورت است.

دکتر دینانی: عرض کردم نزدیک‌ترین چیزی که خواستند در همه این روابط جهان پیدا کنند، صورت و آینه است، اما هنوز کافی نیست.

پرسش: صورت و معنا بهتر نیست؟

دکتر دینانی: صورت و معنا را هم نمی‌دانیم یعنی چه. واژه و معنا هم همین‌طور. از آنها گذشتیم ولی در این کتاب بحث شده که واژه و معنا چه رابطه‌ای دارد. آیا معنا در واژه خوابیده؟ معنا در واژه منعکس می‌شود؟ الان من نمی‌توانم وارد این بحث بشوم. خودتان انشاالله بخوانید که معنی کجاست. کجا برویم تا معنی را پیدا کنیم؟ از مولوی یک شعر برایتان بخوانم. مولوی بیش از یک فیلسوف می‌فهمد. فکر نکن او فقط عارف بوده؛ یک فیلسوف تمام عیار هم هست. انصافاً خیلی می‌فهمیده. ولی یک چیزی را از همه بهتر گفته. واقعاً عرفا اوج داشتند. حرفی زده که هیچ فیلسوفی نتوانسته بگوید. چون درگیر بوده که معنی کجاست.

گفت المعنی هو الله شیخ دین
بحر معنی‌های رب العالمین

گفت معنی خداست. این را که گفت دیگر ما هیچ چیزی نمی‌توانیم بگوییم. او می‌گوید معنی خداست، اما فهمیدن این، قدری سخت است. این حرف خوبی است. معنی، خداوند است اما معنیِ این لغت قابل فهم نیست. این توضیح بیشتری می‌خواهَد که در یک فرصتی من باید توضیح بدهم که مولوی چه می‌خواهد بگوید.

به هر صورت مباحث این چهارده فصل، ساده‌ترین مباحث روزمره و عمیق‌ترین مسائلی که بشر تا قیامت با آن مواجه است را پوشش می‌دهد. در این کتاب است. بخوانید تا ببینیم حل می‌شود یا نمی‌شود. شاید هم حل نشد.

پرسش: همان‌طور که استحضار دارید و حتماً ملاحظه فرموده‌اید ژیلسون در کتاب «هستی از دیدگاه فیلسوفان» فلاسفه را بر اساس دیدگاه‌شان نسبت به هستی تقسیم‌بندی می‌کند. یک سری‌ها هستی را وجود می‌دانند و یک سری‌ها هستی را موجود می‌دانند. من چون این کتاب را نخوانده‌ام می‌خواستم بدانم جنابعالی در این کتاب چه رویکردی دارید.

دکتر دینانی: نمی‌دانم ژیلسون چه گفته ولی الان شما که با من فارسی حرف می‌زنید، موجود، نمی‌تواند هستی باشد. موجود همان هستنده است. وجود را می‌توانیم به هستی ترجمه کنیم و موجود را به هستنده. موجود، چیزی است که وجود دارد. موجود، وجود است یا وجود دارد؟ وجود داشتن غیر از وجود است. موجود، چیزی است که وجود دارد. هستنده چیزی است که هستی دارد. پس کلمه «هستی» معادل وجود است و کلمه «هستنده» معادل موجود. در زبان ما این است. زبان فرانسه را من خبر ندارم، هرچه گفته من کار ندارم. ما وجود را هستی می‌دانیم. وجود را با موجود یکی نمی‌دانیم. موجود، به وجود آراسته است. این میز موجود است ولی وجود نیست. وجود دارد ولی می‌تواند وجود نداشته باشد، آن را آتش بزن تبدیل به خاکستر می‌شود. این میز موجود است یعنی وجود دارد. یک وقت هم وجود نداشته. صد سال پیش این میز نبود. یک وقت هم نخواهد بود. الان وجود دارد. من و تو وجود داریم، یک وقت هم نبودیم. پس وجود، همان هستی است. در فارسی، ما معمولا هستنده به کار نمی‌بریم ولی می‌توانیم به کار ببریم. چون عربی داخل زبان فارسی شده می‌گوییم وجود و موجود. وجود و موجود را راحت‌تر به کار می‌بریم ولی اگر بخواهیم فارسی سره حرف بزنیم باید بگوییم هستی و هستنده. اما با همین زبان رایج و عمومی‌مان، وجود و موجود می‌گوییم. وجود، موجود نیست و موجود هم وجود نیست. موجود، وجود دارد اما وجود، همان موجود نیست؛ اعم از وجود است. وجود هم این موجود است و هم هر موجود دیگری. خدا موجود است. این میز هم موجود است. پس موجود یعنی چیزی که وجود دارد. موجود، کمتر از وجود است. حالا اینکه او به زبان فرانسه چه خواسته بگوید فعلا ما نمی‌دانیم.

آقای اوجبی: استاد، یکی از بحث‌های خوبی که در کتاب کردید که بسیار جذاب و زیباست بحث راجع به خداست. ما موجودات ممکن هستیم، محدودیم، خدا یک موجود بی‌نهایت است. ارتباط یک موجود ممکن با بی‌نهایت چگونه است؟ چون ادراک -به یک معنا- به معنای احاطه است. شما بحث تشبیه و تنزیه را هم مطرح کردید. نه تشبیه محض و نه تنزیه محض. این را هم اگر می‌شود کمی توضیح بدهید.

دکتر دینانی: یکی از مباحث این کتاب تشبیه و تنزیه است که جزء عقاید دینی شما هم هست. همه مسلمانید. باید تشبیه و تنزیه را بدانید. هر روز با تشبیه و تنزیه سر و کار دارید. همه شما موقع نماز می‌گویید بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِیم. این تشبیه است. می‌گویید به نَام خدایی که رَحمنَ است و به نام خدایی که رحیم است. از رحمن و رحیم چه می فهمید؟ یک موجودی

که رحم و محبت دارد. مالِک یَوْمِ الدِّین. از مالک چه می‌فهمید؟ یک موجودی که همه چیز را در اختیار دارد. تشبیه است. یک مالک بزرگ، آن وقت می‌گویید خدا هم یک مالک است، منتها بزرگ‌تر. مالک همه چیز است. اینها همه تشبیه است. سوره حمد تا آخر تشبیه است. سوره توحید هم تشبیه است. یک دفعه در رکوع می‌گویید سُبْحانَ رَبِّیَ الْعَظیم وَ بِحَمْدِه. تا می‌گویید «سبحانَ» یعنی خدایا، اینها را که گفتم بی‌ربط گفتم، تو مثل اینها نیستی. من فکر کردم تو مالکی، یا رحیمی مثلاً یک موجود مهربانی؛ نه، تو اینها نیستی. فکر من ناقص بود که اینها را گفتم. تو از اینها بالاتری. سبحانَ. دوباره می‌روید به سجود می‌گویید سُبْحانَ رَبِّیَ الأَعْلی وَ بِحَمْدِه. و دوباره می‌گویید. بلند می‌شوید و باز هم تشبیه. پس در حمد و سوره، تشبیهی هستی و در رکوع و سجود، تنزیهی. مرتب از تشبیه به تنزیه و از تنزیه به تشبیه. چاره‌ای نیست. حالا اگر تشبیهی بمانی همه اینها شرک است. حتماً از رحمت یک چیزی می‌فهمی، مهربانی را که حتماً در این عالم دیده‌ای. اگر مهربانی را ندیده بودی که نمی‌فهمیدی. آدم‌های مهربان را دیده‌ای و می‌گویی خدا مهربان‌تر است. مالک دیده‌ای در این دنیا، و می‌گویی مالکیت خدا برتر است. این جور تصور می‌کنیم. همه اینها شرک است. پس اگر در تشبیه بمانیم مشرکیم. اگر بروی در تنزیه و بگویی خدایا تو هیچ‌کدام از اینها نیستی، این نیستی، آن نیستی. نیستی بعلاوه نیستی بعلاوه نیستی، مساوی چیست؟ نیستی. آن هم یک نوع کفر است. اینکه هیچ چیزی نیستی بدتر است! پس خداوند چیست؟ اگر بگویی تو اینها هستی —حالا کمی بزرگ‌تر از اینها– این شرک است. اگر بگویی هیچ‌چیزی از اینها نیستی، نفی محض است. آن تنزیه یعنی هیچ چیزی نیستی، آن هم کفر است. تشبیه کفر است، تنزیه هم کفر است. باید همین‌طور نوسان داشته باشیم، یک لحظه تشبیه و یک لحظه تنزیه. آن وقت سرانجام می‌بینیم هم تشبیه هم تنزیه، نه تشبیه نه تنزیه. برایتان نوشته‌ام. بخوانید. خیلی سخت است.

در مورد مسأله‌ای که شما مطرح کردید: متناهی و غیر متناهی. خداوند که متناهی نیست؛ غیر متناهی است. غیر متناهی یعنی چه؟ غیر متناهی حد دارد؟! این لیوان آب است یا خداست؟ این لیوان آب که خدا نیست. این برای غیرمتناهی، حد نمی‌شود؟! غیر متناهی که چیزی باقی نمی‌گذارد. غیر متناهی چیزی غیر از خودش باقی می‌گذارد؟! پس این لیوان چه کاره است؟ خدا را محدود نکرده؟ غیرتش غیر در جهان نگذاشت. خدا غیور است. معنی غیرت را که می‌دانید.

غیرتش غیر در جهان نگذاشت
زان سبب عین جمله اشیا شد

کجا می‌روی که خدا نباشد؟ در درون یک سلول، در درون یک اتم، در زیر دریا، کجا برویم که خدا نباشد؟ نگو خدا کجا هست، بگو کجا خدا نیست. به کجا رود کبوتر که اسیر باز باشد. کجا انگشت بگذارم که خدا آنجا نباشد؟ توحیدتان را درست کنید. تا حالا به اینها فکر نکرده بودید. نگو خدا کجاست، بگو خدا کجا نیست. از طریق سلب بهتر می‌فهمی. تشبیه و تنزیه، این است. در این کتاب مفصل بحث شده. بخوانید. تشبیه چیست؟ تنزیه چیست؟ هر دو کفر است. چطور ما حد وسط را بگیریم؟ خیلی راه سختی است.

هر چهارده فصل این کتاب در مورد ساده‌ترین و عمیق‌ترین مسائلی است که بشر با آن رو به رو است.

پرسش: اگر ما چهار منبع معرفتی برای بشر قائل باشیم، دین به عنوان یک پدیدار، عرفان، علم و فلسفه، طبیعتاً شما آبشخورهای فکری از دین و عرفان داشته‌اید و با این فضا وارد مقوله فلسفه شده‌اید. در این حالت طبیعتاً نمی‌توانید به دور از فضای دین و فضای عرفان به تفلسف بپردازید که کاملاً یک فضای عقلایی محض است. اینجا این سؤال مطرح می‌شود که اساساً پاسخ‌های شما به یک سری سؤال متافیزیکی که در این کتاب و کتاب‌های دیگر شما مطرح شده با این پیش‌فرض بوده که مخاطب شما یک دیندار است؟ مثلاً این کتاب در اروپا ترجمه می‌شود و می‌خواهد پرسش‌های بنیادین متافیزیکی را که شما به آنها پاسخ داده‌اید از نگاه یک ملحد بررسی کند و یک ملحد این کتاب را مطالعه کند. آن موقع یک چالش ایجاد می‌شود چون فضای فکری شما یک فضای دینی عرفانی بوده که وارد فضای عقلایی کردید. مثلاً اگر بین اندیشمندانی که بخواهند با شما بحث کنند کسانی باشند که اساسا با پدیداری به نام دین آشنا نباشند یا اصلاً قبول نداشته باشند و ملحد باشند و یا از عرفان، منابع معرفتی نبرده باشند چطور می‌توانند با این کتاب ارتباط برقرار کنند؟ این یک سؤال من است. و سؤال دوم من این است که مباحثی که در این کتاب مطرح شده در طول تاریخ فلسفه و اندیشه بشر همواره به عنوان چالش بوده اما همان‌طور که شما و دوستمان فرمودید گفتید این مباحث به گونه‌ای خلاق‌گونه جواب داده شده. این یعنی چه؟ یعنی جوابی داده شده که تا به حال در تاریخ مطرح نشده بود؟ مثلاً درباره همین بحث وجود و هستی، کتاب «هستی و زمان» مارتین هایدگر، متفکر بزرگ غربی، یک بمب فکری در اروپا و در متافیزیک غرب بود. آیا تا به حال متفکری در طول

تاریخ به این گونه جواب نداده که شما جواب دادید؟ اگر اینطور است این کتاب باید به مجامع بین المللی معرفی بشود و در مورد آن صحبت شود.

دکتر دینانی: هر دو سؤال شما تقریباً به یک سوال برمی‌گردد و در واقع سؤال عمده این است که فرمودید با ذهن دینی و عرفانی کتاب نوشته‌ام. هیچ‌کس با ذهن خالی نمی‌تواند کتاب بنویسد. اصلاً با ذهن خالی نمی‌شود حرف زد. هیچ‌کس با ذهن خالی حتی یک کلمه نمی‌تواند حرف بزند. مسیحی، یهودی، مسلمان، بودایی، بهایی؛ با ذهن خالی کلمه‌ای بر زبان جاری نمی‌شود. پس ذهن پر است. بسیاری از مردم گرفتار ذهن پر هستند و فقط با ملاکات ذهنی حرف می‌زنند. تعداد قلیلی از آدم‌ها، که ان شاء الله ما هم از آنها باشیم، مثل ابن سینا و بزرگان فلسفه پیدا می‌شوند که –آنها هم ذهن خالی ندارند– این توان را در پرانتز قرار می‌دهند. آدم اگر متفکر منصفی باشد تمام ذهنیات‌اش را در پرانتز می‌گذارد و بعد فکر می‌کند. پرانتز را که بلدید؟ تعلیق. حالا این متفکر می‌تواند غربی باشد، شرقی باشد، مسلمان باشد، کافر باشد، هر که باشد؛ می‌شود. ما سعی کردیم دانسته‌هایمان را در پرانتز بگذاریم و این حرف‌ها را نوشتیم. آن کسی هم که می‌خواند اگر بی‌طرف نگاه کند می‌تواند چیزی از این کتاب بفهمد، ولی اگر باطرف باشد صفحه اول را که خواند کتاب را دور می‌اندازد، می‌گوید این به درد من نمی‌خورد. چون می‌خواهد با ذهنیت خودش بخواند و این کتاب مطابق با آن نیست. اما اگر کسی خودش را تعلیق کند و این کتاب را بخواند چه بسا بتواند با ما گفتگو کند، حتی اگر ملحد باشد. من وقتی از هستی صحبت می‌کنم مومن و ملحد ندارد. هستی، هستی است. ملحد هم می‌فهمد هستی یعنی چه.

پرسش: اگر دین را به عنوان استدلال برای او می‌آورید اینجا دچار چه می‌شود؟

دکتر دینانی: من تا دین را عقلی نکنم آن را شاهد نمی‌آورم. من دینم را تعقل می‌کنم. شما هم ان شاء الله این کار را می‌کنید. من الحمدلله دیندارم ولی من دینم را تعقل می‌کنم؛ اگر با عقلم سازگار بود، معقول بود، قبول می‌کنم. دینی که برای من نامعقول باشد، من تعبدی به آن ندارم. حالا اینکه ممکن است یک وقت اشتباه کنم بحث دیگری است. هر آدمی ممکن است اشتباه کند. من تعقل می‌کنم. این را بارها گفته‌ام و حالا برای شما هم می‌گویم. البته فلاسفه که همه همین‌طور فکر می‌کنند ولی آدمی که ضد فلسفه است و متکلم سرسخت و بسیار دینی است، یعنی امام ابوحامد محمد غزالی، این فرمایش را می‌کند. او خیلی دینی است، متکلم هم هست و اوایل، ضد فلسفه هم بوده و در رد فلسفه هم کتاب نوشته. ببینید این آدم چه فرموده. آدرس هم می‌دهم. در مقدمه کتاب المستصفی که در علم الاصول نوشته ایشان می‌فرماید: «اگر کسی که عصا به دستش اژدها می‌شود –یعنی حضرت موسی– به من محمد غزالی بگوید که ۱۱=۳+۷ است من سخن او را قبول نخواهم کرد و فقط تعجب می‌کنم چرا عصایش اژدها می‌شود». فهمیدی چه گفته؟ یعنی تعقل. پس من حقیر سراپا تقصیر که خدمت شما نشسته‌ام – البته نمی‌گویم عقل کل‌ام– در حد خودم سعی می‌کنم تعقل کنم، دینم را، فلسفه‌ام را، حتی زندگیم را. تا آنجا که بتوانم تعقل می‌کنم، آنچه معقول است می‌پذیرم و آنچه معقول نیست را اگر هم ظاهراً بپذیرم باطناً نپذیرفته‌ام. ممکن است ریاکاری هم بکنم اما باطناً امر نامعقول را قبول نمی‌کنم. شما چطور؟ امر نامعقول را قبول می کنید یا نه؟

پرسش: من هم نه. در مورد سؤال دوم یعنی بحث خلاقیت که دوستمان فرمودند شما یک نگاه خلاقانه در جواب به این سوال‌های بنیادین داشتید، یعنی این جواب‌ها نو بوده؟ برخواسته از نبوغ شما بوده؟

دکتر دینانی: نمی‌دانم. من که تمام کتاب‌های عالم را نخوانده‌ام. خیلی کتاب می‌خوانم ولی خیلی‌ها را هم نه. شاید نو نیست و دیگران هم گفتند، ولی شاید بیان من تازه باشد، یا شاید بعضی چیزها را من گفته‌ام که هیچ‌کس نگفته باشد. شاید هم خیلی چیزها را دیگران گفته‌اند و من نمی‌دانم. آنچه که من گفتم از ذهن خودم بود ولی چه بسا دیگران هم گفته باشند. من ادعا ندارم که همه حرف‌هایم بکر است ولی می‌دانم بعضی چیزها را افراد دیگر نگفته‌اند.

آقای اوجبی: منظور از نوآوری که من عرض کردم این است که اگر شما به کلاس‌های درس مشابه که به صورت آکادمیک هست بروید ممکن است همین مباحث باشد اما شیوه تقریر مباحث متفاوت است. بحث تصور و تصدیق قطعاً در همه کتاب‌های فلسفی هست اما آن گونه بیانی که استاد دارند در کمتر آثار کلاسیکی ما مشاهده می‌کنیم. ضمن اینکه ایشان ممکن است تواضع کنند ولی من می‌خواهم بگویم که بله، ایشان نوآوری‌هایی هم داشتند، نکات بکری گفته‌اند که دیگران متوجه آن نبوده‌اند.

پرسش: پس منظورتان در شیوه بیان است.

آقای اوجبی: هم در شیوه بیان و هم یک تئوری و نظریه.

پرسش: سؤالی که دوستمان مطرح کردند بخشی از پرسش‌های ما را هم راحت کردند. من از شما جناب

آقای اوجبی یک سؤالی داشتم و بعداً از استاد هم یک سؤال می‌کنم. صحبتم را با شعری از سعدی شروع می‌کنم که فکر می‌کنم جا دارد این شعر را اینجا بخوانیم.

صاحبدلی به مدرسه آمد ز خانقاه
بشکست عهد صحبت اهل طریق را
گفتم میان عالم و عابد چه فرق بود
تا اختیار کردی از آن این فریق را
گفت آن گلیم خویش برون می‌برد ز موج
وین جهد می‌کند که بگیرد غریق را

بحث بر سر این نیست که آیا اصلاً ما در کشورمان از حکمت گذر کرده‌ایم به فلسفه یا نه، می‌خواهیم متدیک و روشمند حرف بزنیم یا نه؛ اصلاً بحث اینها نیست. بحث خلاقیت هم مطرح نیست. به هر حال هر فیلسوفی که این قدر زحمت می‌کشد و بحث عقلی می‌کند قطعاً موجود خلاقی است. مسأله بر سر دو چیز است. یکی اینکه دغدغه‌هایی که یک فرد نسبت به هستی دارد چقدر می‌تواند کسانی که در دریا غریق شده‌اند را نجات بدهد. نکته دوم چیزی است که ایشان گفتند؛ چقدر این دغدغه‌ها، در یک نظام رفت و برگشتی و نوعی دیالوگ و گفتگو، باعث غناء دو طرف می‌شود. نکته مهم، همین نکته دوم است. یعنی من دغدغه‌هایی دارم که این دغدغه‌ها برای من بسیار مهم است و به صورت کتاب، مقاله و خیلی مسائل دیگر درمی‌آید اما مسئله اساسی این است که آیا این دغدغه مثلاً دغدغه جوان آلمانی هم هست؟ اگر هست به چه شکلی هست؟ و بعد مسأله اساسی‌تر این است که آیا من می‌توانم امکان دیالوگ را، با توجه به اینکه متدیک و روشمند حرف نمی‌زنم، ایجاد بکنم یا نه؟ یعنی بنا بر صحبتی که سعدی می‌کند مگر فرد دیندار و دانشمند نمی‌خواهند یک چیز را بگویند؟! هر دو هم ممکن است خدا را داشته باشند. ولی می‌گوید من از خانقاه می‌خواهم دربیایم و بروم به مدرسه تا حرفی بزنم که غریق را بگیرم. ما با آن کسی که غرق نشده که کاری نداریم. این مشکل تاریخی ما است. ما فیلسوف متأله داریم. به نظر می‌آید ما همیشه می‌خواهیم مشکل ذهن خودمان را حل کنیم؛ پس جامعه چه می‌شود؟ ما ۱۴۰۰ سال فلسفه داریم اما در مسائل سیاسی هنوز گیر هستیم، در صورتی که فارابی کار سیاسی کرده. ما می‌خواهیم مسأله‌خودمان را حل کنیم. ملاصدرا درباره علیت صحبت کرده، هیوم هم در رابطه با علیت صحبت کرده. آیا مردم دنیا و دانشمندان دنیا، ملاصدرا را نمی‌شناسند؟! پس چرا به هیوم استناد می‌کنند؟ ملاصدرا بحث وجود کرده، هایدگر هم بحث وجود کرده. هایدگر از اضطراب وارد بحث وجود شده. ملاصدرا فیلسوف متأله است. دقت می‌کنید؟ بحث این است که ما چطور می‌خواهیم دیگران را جذب کنیم. بحث بر سر دغدغه‌های صرفاً شخصی نیست. این سؤال از آقای اوجبی بود.

پرسش: من یک سؤال هم از استاد دارم. چطور اینکه خدا می‌گوید «انّی أنا»، معنی دارد و کامل‌ترین جواب است، اما وقتی ایشان می‌گوید «من تاریخام و در تاریخام» غلط است؛ در صورتی که حرفی که ایشان می‌زند کاملا هایدگری است. من حتی از مولوی برایتان مثال می‌آورم که حرفی که ایشان می‌زند شعرِ مولوی است. من تاریخام و در تاریخام. این حرف کاملاً درست است. نیچه می‌گوید همه نام‌های تاریخ، من‌ام.

دکتر دینانی: با بیاناتی که فرمودید معلوم شد کم و بیش اهل فلسفه هستید. یک وقت من به عنوان عالم دینی اینجا نشسته‌ام و حرف می‌زنم که در آن صورت من وظیفه دارم که تبلیغ کنم، حالا اینکه چه اندازه موثر واقع شود حرف دیگری است. امر به معروف و نهی از منکر، وظیفه هر انسانی است. به عنوان یک فیلسوف بنده هیچ وظیفه‌ای احساس نمی‌کنم. من دغدغه دارم که دیگران را نجات بدهم. خودم هم که غریق‌ام تازه می‌خواهم مردم را هم نجات بدهم. من به عنوان یک منبری عالم متعهد متعلم متأله سعی می‌کنم مردم را هدایت کنم و به قول شما از غرق نجات بدهم. ولی همان‌طور که گفتم یک فیلسوف همه ذهنیات خودش را در پرانتز می‌گذارد. این فکر، اصیل است. اگر بخواهد با پیش‌فرض فکر کند، اصیل نیست. من به عنوان یک فیلسوف، دغدغه حل مسأله خودم را دارم. مردم اگر قبول کردند نِعم المطلوب و اگر هم نکردند که نکردند. اما به عنوان یک مبلغ دین، حق به جانب شما است. حالا شما من را به عنوان مبلغ دینی می‌دانید یا به عنوان کسی که فلسفه می‌بافد با من حرف می‌زنید؟

پرسش: من با توجه به اینکه همه آثارتان را می‌خوانم و با شما آشنایی دارم و از نظر ذهنی –نه قلمی– منتقدتان هم هستم اعتقاد دارم که شما ادامه همان چیزی هستید که در فلسفه اسلامی هست به نام فیلسوف متأله، که دغدغه‌ها فقط دغدغه‌های شخصی است، دغدغه‌های اجتماع و جامعه نیست، به طبع خلاقانه هست و حرف‌های جدیدی هم به جامعه یاد می‌دهد اما...

دکتر دینانی: منبری نیستم. بله، خوب فهمیدید. من یک دغدغه‌ای دارم. حرف آن متفکر که –که خیلی هم خوشم آمده– گفت «من همان‌طور که سیگار می‌کشم

کتاب می‌نویسم»، یعنی دغدغه دارم. من دغدغه‌ای دارم و چیزی می‌نویسم؛ یا اثر می‌کند و می‌خوانند که خوب است، خوشحال می‌شوم، و یا نمی‌خوانند که در آن صورت هم نگران نمی‌شوم. یک وقتی من منبری بودم. آن وقتی که منبری بودم وظیفه داشتم هدایت کنم. الان دیگر منبر نمی‌روم. آن وقتی که منبر می‌رفتم باید مردم را هدایت می‌کردم و حدیث خوبی می خواندم و حواسم جمع بود که مردم گمراه نشوند. واقعا هم دغدغه داشتم که مردم گمراه نشوند. اما الان دیگر نه منبری هستم و نه مبلغ. الان یک دغدغه‌ای دارم، یک چیزی می‌نویسم در آخر پیری.

پرسش: استاد ما وقتی این پرسش را مطرح می‌کنیم که هستی چیست مفهوم این پرسش را هر کسی می‌فهمد ولی آیا در جواب این پرسش هم مفهومی وجود دارد که بتواند کاملا این پرسش را جواب بدهد؟ یعنی آیا جواب این پرسش در مفهوم می‌گنجد؟

دکتر دینانی: هرگز. تا ابد هم که شما عمر کنید، تا عالم ملکوت هم که بروید، به مافوق جبرئیل هم که بروید، هستی در مفهوم نمی‌گنجد. هنوز مفهومی آفریده نشده است که هستی را در خود جای بدهد. هستی می‌دانید یعنی چه؟ در مقابل هستی چه هست که بخواهد هستی را در خودش جای بدهد؟ هیچ چیز. پس به دنبال مفهوم نگرد. اینجا بحث کردیم. بخوانید.

پرسش: پس پرسش بر سر چیست؟

دکتر دینانی: قبلاً گفتم، خود هستی دارد از زبان من می‌پرسد. اگر در این کره زمین، در این آدمیان، پرسش وجود نداشت، عالم چه صورتی داشت؟

پرسش: بی معنی بود.

دکتر دینانی: نگو پرسش برای چیست. پرسش مال هستی است و پاسخ می‌خواهد، پاسخ آن هم در مفهوم نمی‌آید. اینها را باید بخوانید. اینجا راه حل به شما نشان داده‌ام. شیخ الرئیس ابوعلی سینا جواب داده و هیچ فیلسوف قرن بیست و یکمی مغرب زمین نتوانسته جواب بدهد. امروز فلاسفه در پاسخ حیران مانده‌اند. باید به عالم حضور برسی تا هستی را بفهمی. حضور هم (به صورت یک) مفهوم نیست.

پرسش: پس می‌شود این را نتیجه گرفت که همیشه پرسش‌ها از جواب‌ها جلوترند؟

دکتر دینانی: باید باشند! اگر جلوتر نباشند که پرسش نیستند. هرچه جواب بدهی پرسش از آن جلوتر می‌رود. تا قیامت هم شما جواب دهی پرسش متوقف نمی‌شود. مدام یک قدم جلوتر می‌رود. باید جلوتر باشد. زنده باد پرسش! حالا شما فقط امروز از من می‌پرسی یا همه جا می‌پرسی؟ سعی کن همه جا بپرسی. اگر پرسش‌ها جدی باشند کارها درست می‌شوند. حتی اگر از دیگران نپرسی حداقل با خودت کلنجار برو. از خودت که حتما می‌پرسی.

پرسش: ابن رشد می‌گوید ابن‌سینا معنی هستی را نفهمیده. اگر می‌شود این را کمی باز کنید.

دکتر دینانی: کتابی نوشته‌ام با عنوان «درخشش ابن رشد در حکمت مشاء». آن را بخوانید. همین حرف‌های ابن رشد بوده که مرا وادار کرده کتاب بنویسم، و الا من یک ایرانی‌ام، تعصب ایرانی هم دارم، چه کار داشتم در نقد ابن رشد بنویسم. یک کتاب پانصد صفحه‌ای نوشته‌ام. او مرد بزرگی هم هست ولی ابن سینا را نشناخته. ابن رشد کوردوبایی بوده –یعنی همین اسپانیا– فیلسوف خوبی بوده ولی یک کتابی در رد غزالی نوشت. غزالی کتاب «تهافت الفلاسفه» را نوشته بود و به فلاسفه فحش داده بود. ابن رشد می‌خواست در رد غزالی بنویسد، «تهافت التهافت» یعنی رد کتاب غزالی را نوشت. او رد علم کلام می‌کند و یک دفعه هوس می‌کند با ابن سینا هم در بیفتند. می‌خواهد بگوید مثلاً من آندلسی هستم.

پرسش: عابد الجابری که پیرو ابن رشد است الان یک جریانی در مراکش و کشورهای اهل تسنن راه انداخته‌اند تحت عنوان اینکه ما اگر بخواهیم به پیشرفت و توسعه برسیم باید خودمان را از شر ابن‌سینا و ملاصدرا و ... نجات بدهیم. اینها دنبال چه چیزی هستند؟

دکتر دینانی: صد آفرین بر شما. خیلی سؤال خوبی مطرح کردید. عابد الجابری با اینکه سعودی و عرب اصیل نیست –عرب مستعرب است، مراکشی یا تونسی است– ولی نادانانه یک تعصب عربی دارد. من در مراکش به خانه‌اش رفتم. عرب‌ها معمولاً تعصب عربی دارند. فلسفه اسلامی را هم می‌گویند «فلسفه العربیه»؛ با اینکه الان در سخنانم عرض کردم که حتی یک فیلسوف عرب –به جز چند نفر که آنها هم آندلسی هستند– در ۱۴ قرن نداریم. ابن رشد، ابن باجه و ابن طفیل آندلسی هستند؛ عرب نیستند. یک فیلسوف عرب مهم در ۱۴ قرن داریم. یک نفر هست به نام یعقوب بن اسحاق کِندی که او هم فیلسوف مهمی نیست، متکلم است؛ تازه او هم نژادش ایرانی است. ابن‌میمون هم قرطبی است، آنها عرب نیستند، من آنها را عرب نمی‌دانم، آنها آندلسی‌اند. ما فیلسوف عرب نداریم. عرب‌ها به کِندی می‌گویند فیلسوف العرب. آقای عابد الجابری تعصب عربی دارد و فلسفه اسلامی را هم می‌گوید «فلسفه العربیه»؛ در حالی که همه فلاسفه، ایرانی‌اند. ما نمی‌گوییم بگویید فلسفه ایرانی، ما تعصب نداریم، می‌گوییم اقلا بگویید فلسفه اسلامی. آنها می‌گویند فلسفه العربیه. این آقا یک

تاریخ فلسفه نوشته ولی مزخرف فرموده.

پرسش: من یک پیشنهاد دارم خدمت برگزارکنندگان این جلسه. ممنونم و تشکر می‌کنم که زحمت جلسات این‌چنینی که رونمایی از کتاب اساتید بزرگی چون استاد دینانی است را متقبل می‌شوند. من روالی که در رونمایی کتاب‌ها دیده‌ام به این صورت است که اساتیدی که در این حوزه‌ها تخصص دارند، فیلسوف هستند و کتابی که قرار است رونمایی شود را مطالعه کرده‌اند، بیایند وارد فضای نقد شوند. من مخاطب هم که می‌خواهم شروع به مطالعه این کتاب کنم با این فضای نقد شروع کنم این کتاب را مطالعه کنم. اگر این جور باشد خیلی با ساحت تفکر و اندیشه سازگار است.

دکتر دینانی: این حرف شما حرف خیلی خوبی است. رسم این است که یک عده از اندیشمندان کتاب را بخوانند، آنهایی که خوانده‌اند و ایراد دارند بیایند و نقد کنند. این حرف شما درست است.

خانم دکتر اعوانی: این جلسه، معرفی کتاب است. برای نقد و بررسی ان شاء الله در مؤسسه جلسه‌ای برگزار خواهد شد.

گزارش وضعیت علمی اساتید و دانشجویان مؤسسه

گزارش وضعیت علمی اساتید

و دانشجویان مؤسسه



مؤسسه در این سال کارگروه تخصصی کمیسیون ماده یک و همچنین کارگروه بررسی صلاحیت علمی را برای تبدیل وضعیت ۵ نفر از اعضای هیأت علمی خود برگزار نمود که تمامی این افراد با نمرات بالایی این جلسه را پشت سر گذاشتند تا پرونده ایشان در جلسه هیأت اجرایی جذب مطرح شود.(دکتر مهدی عبدالهی ، اسماعیل علیخانی، میثم توکلی بینا، عبداله محمدی و سید احمد غفاری قره باغ)

در سال ۱۳۹۴ پرونده تقاضای ارتقای آقایان دکتر سیدمحمود یوسف‌ثانی، دکتر سید حسین موسویان، دکتر بابک عالیخانی، دکتر رضا کوهکن و دکتر حسن میانداری برای ارتقا به مرتبهٔ دانشیاری و نیز پرونده تقاضای ارتقای آقایان دکترعلی افضلی و دکتر شهرام پازوکی برای ارتقا به مرتبهٔ استادی در کمیتهٔ منتخب ارتقای مؤسسه مطرح شد و پس از بررسی و با توجه به کسب امتیازهای لازم همهٔ پرونده‌ها برای بررسی و تأیید در کمیسیون تخصصی و هیئت ممیزه به پژوهشگاه علوم‌انسانی و مطالعات فرهنگی ارجاع شد. همچنین پرونده تقاضای ارتقای آقای دکتر عبدالحسین خسروپناه به مرتبهٔ استادی در هیئت ممیزه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی بررسی شد و با موافقت اعضا ایشان به مرتبه استادی ارتقا پیدا کردند.

شورای پژوهشی مؤسسه متشکل از ۶ نفر مدیران گروه‌های مؤسسه و معاون پژوهشی و تحصیلات تکمیلی و رئیس مؤسسه مرکز تصمیم گیری در خصوص تعیین خط مشی پژوهشی و تصمیمات اصلی مؤسسه است و

در این شورا بسیاری از طرح‌های پژوهشی برنامه‌های کلان مؤسسه و طرح‌های موظفی استادان مطرح شده و به شور گذاشته می‌شود. مؤسسه در سال گذشته به صورت منظم ۱۸ جلسه شورای پژوشی برگزار نموده که در این جلسات طرح‌های موظفی داخلی استادان و طرح‌های پژوهشی غیر موظفی استادان بررسی شد و همچنین در خصوص تعداد زیادی طرح‌های پژوهشی دریافتی تصمیم گیری شد که حاصل آن ۱۹ طرح پژوهشی خارج از مؤسسه و ۱۰ طرح پژوهشی غیر موظف است. همچنین این مؤسسه در حال حاضر حدود ۶۰ طرح پژوهشی در حال اجرا دارد. لازم به ذکر است ۸ طرح‌های پژوهشی خاتمه یافته در حال انتشار می‌باشد که در نمایشگاه بین المللی کتاب سال ۱۳۹۶ در نمایشگاه کتاب عرضه خواهد شد و ۱۰ کتاب نیز در این سال منتشر شده است.

شایستگان تقدیر جایزه کتاب سال

فلسفه غرب

۲ـ فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه (فلسفه اخلاق)، سرویراستاران یوآخیم ریتر، کارلفرید گروندر، گنفرید گابریل، ترجمه گروه مترجمان، سرویراستاران محمدرضا حسینی بهشتی، بهمن پازوکی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه فرهنگی ـ پژوهشی نوارغنون، ۱۳۹۴، ج ۳.

فلسفه اسلامی

۳ـ سنجش و اکتشاف، تألیف علی عابدی شاهرودی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۴، ج ۱.

گزارش وضعیت دانشجویان

۱. رسالهٔ دکتری هر یک از دانشجویان مطرح و بعد از مذاکرهٔ اعضا و حک و اصلاح، بدین شرح تصویب شد:

۱-۱: **محمدمهدی هاتف**: «سنجش‌ناپذیری معنایی: انواع طبیعی و ترجمه‌ناپذیری نظریه‌های علمی». هیئت داوران: دکترحسین شیخ‌رضایی (استاد راهنما)، دکتر امیراحسان کرباسی‌زاده (استاد مشاور)، دکتر کیوان الستی (استاد مشاور)، دکتر شاپور اعتماد (استاد داور داخلی)، دکتر ابوتراب یغمایی (استاد داور خارجی)، و خانم دکتر شهین اعوانی (معاون پژوهشی و تحصیلات تکمیلی)

۱-۲: **حسن امیری‌آرا**: «مسالهٔ تعیّن واقعیت در متافیزیک زمان: تحلیل سازگاری میان اصالت حال و زمان نسبیتی». هیئت داوران: دکتر امیراحسان کرباسی‌زاده (استاد راهنما)، دکتر ابوتراب یغمایی (استاد مشاور)، دکترحسین شیخ‌رضایی (استاد داور داخلی)، دکتر علیرضا منصوری (استاد داور خارجی)، دکتر حسین معصومی همدانی (استاد داور خارجی)، و خانم دکتر شهین اعوانی (معاون پژوهشی و تحصیلات تکمیلی).

۱-۳: **محمدرضا اسمخانی**: «امر اجتماعی، امر عقلانی: بررسی رابطهٔ عقلانیت و اجتماعیّت در معرفت علمی». هیئت داوری: دکترشاپور اعتماد (استاد راهنما)، دکتر حسین شیخ‌رضایی (استاد مشاور)، دکتر امیراحسان کرباسی‌زاده (استاد داور داخلی)، دکتر غلامحسین مقدم حیدری(استاد داور خارجی)، دکتر حسین معصومی همدانی (استاد داور خارجی)، و خانم دکتر شهین اعوانی (معاون پژوهشی و تحصیلات تکمیلی)

۱-۴: **مهدی عاشوری**: «بازنمایی مدل‌های آماری با تأکید بر استنباط علّی» هیئت داوری: دکتر سیدمحمود طاهری (استاد راهنما)، دکتر امیراحسان کرباسی‌زاده (استاد مشاور)، دکتر حسین شیخ‌رضایی (استاد داور داخلی)، دکتر محمد قاسم وحیدی‌اصل (استاد داور خارجی)، دکتر ابوتراب یغمَایی (استاد داور خارجی)، و خانم دکتر شهین اعوانی (معاون پژوهشی و تحصیلات تکمیلی).

۱-۵: **حامد بیکران‌بهشت**: «طبیعت‌گرایی فلسفی و نظریهٔ تکامل به مثابهٔ سنت‌های پژوهشی». هیئت داوری: دکترحسین شیخ‌رضایی (استاد راهنما)، دکتر امیراحسان کرباسی‌زاده (استاد مشاور)، دکتر حسن میانداری (استاد مشاور)، دکتر شاپور اعتماد (استاد داور داخلی)، دکتر هادی صمدی (استاد داور خارجی)، دکتر حسین معصومی‌همدانی (استاد داور خارجی)، و خانم دکتر شهین اعوانی (معاون پژوهشی و تحصیلات تکمیلی).

گزارش رساله دکتری مهدی عاشوری

بازنمایی مدل‌های آماری با تأکید بر استنباط علّی

بسیاری از پیشرفت‌های علمی مرهون قدرتی است که مدل‌های علمی در شناخت پدیده‌های طبیعی و انسانی در اختیار ما قرار داده‌اند. «مدل‌سازی علّی» از روش‌های آماری رایج در علوم پایه، مهندسی، علوم زیستی و علوم اجتماعی است. اما کاربردپذیری «استنباط آماری» و «استنباط علّی» در مدل‌سازی چگونه قابل توضیح است؟ مدل‌ها بنابر رویکرد دلالت‌شناسانه چیزی را در مورد

واقعیت «بازنمایی» می‌کنند، آیا می‌توان کاربرد استنباط آماری را به قدرت بازنمایی مدل‌های آماری فروکاست؟

در دو فصل ابتدایی رساله «بازنمایی مدل‌های آماری با تأکید بر استنباط علّی»، مروری بر نوشتگان فلسفی درباره چیستی «بازنمایی مدل‌های علمی» و «نقش استنباط آماری و استنباط علّی در مدل‌سازی» صورت می‌گیرد. سپس در فصل‌های سوم و چهارم به نقش «تناظر ساختاری» و «مؤلفه‌های کارکردیِ عامل شناسا» در بازنمایی مدل‌های آماری پرداخته می‌شود. در فصل سوم نشان داده می‌شود که مدل‌های آماری ساختاری توسط ضرایب مدل متعین می‌شود؛ ولی به دلیل عدم تعین و وابستگی این ضرایب به زمینه، تعین مدل‌های آماری ساختاری ناقص است و تناظر ساختاری میان مدل و هدف برای توضیح رابطه بازنمایی کافی نیست. در فصل چهارم نیز نشان داده می‌شود که سه مؤلفه «تعبیر متغیر تصادفی»، «قصد پژوهشگر از تحقیق آماری» و «انتخاب برآوردگر مناسب» در بازنمایی مدل‌های آماری دخیل هستند. نتیجه دو بحث فوق این است که «عامل شناسا بر اساس ویژگی‌ها و روابط موجود در مدل آماری و بر اساس تعبیر، قصد و انتخاب خود، آن ویژگی‌ها و روابطی را مناسب بازنمایی تشخیص می‌دهد». این نظریه که آن را «بازنمایی استنباطی مدل‌های آماری» می‌نامیم، راهگشای بحث درباره «بازنمایی روابط علّی توسط مدل‌های آماری ساختاری» است.

با استفاده از نظریه فوق نشان داده می‌شود که هرچند «مدل‌های آماری ساختاری» می‌توانند «اثر» «مداخله‌ها» را «اندازه‌گیری» و «بازنمایی» کنند، اما با بررسی مدعا و نقدهای مطرح درباره سه مفروض «علیت به مثابه مداخله»، «علیت به مثابه خلاف‌واقع» و «فرض بخش‌مندی سیستم مورد مطالعه» نشان داده می‌شود که «مدل‌های آماری ساختاری» مناسب بررسی هر نوع ادعای علّی نیست و صحت تحلیل آماری منوط به دقت در مرحله طراحی «مدل مفهومی» است.

گزارش فرصت های مطالعاتی

مؤسسه در زمینه اعزام دانشجو برای فرصت مطالعاتی نیز اقداماتی انجام داد و ۴نفر دانشجویان رشته مطالعات علم که در حال تدوین رساله دکتری هستند برای فرصت مطالعاتی برای کشورهای انگیس و ایتالیا اقدام نمودند.و دو نفر دیگر از این تعداد دو دانشجو فرصت مطالعاتی خود را به پایان رسانده و دو نفر هم در حال گذراندن این دوره هستند.

حسن امیری‌آرا

به اعتقاد من، ارتباط با نهادهای دانشگاهی و اساتید خارج از کشور برای هر دانشجوی دورهٔ دکتری یک ضرورت است. ضرورت این موضوع هم از جنبهٔ تجربهٔ شخصی حضور در فضای دانشگاهی خارج از کشور است و هم از جنبهٔ آشنایی با مهمترین موضوعات مطرح در زمینه‌های مختلف تحصیلی و ارتباط و تبادل فرهنگ و اندیشه. خوشبختانه، دورهٔ فرصت مطالعاتی این امکان را برای دانشجویان دورهٔ دکتری فراهم آورده است. با توجه به موضوع رساله‌ام، و نیز آشنایی قبلی و تشویق اساتید راهنما و مشاور، این دوره را در مرکز فلسفهٔ زمان اروپا واقع در دانشکدهٔ فلسفهٔ دانشگاه میلان ایتالیا گذراندم. این مرکز که با هدف ترویج و ارتقاء مطالعات تحلیلی فلسفهٔ زمان در شهر میلان بنیانگزاری شده، امروزه از جمله فعال‌ترین و خوشنام‌ترین نهادهای فلسفی اروپا به شمار می‌رود. حضور اساتید بین‌المللی از دانشگاه‌ها و مراکز آکادمیک کشورهای مختلف، برگزاری دوره‌های کارگاهی متفاوت، سخنرانی‌ها، کنفرانس‌ها، مطالعات گروهی و دانشجویی و غیره همگی پیرامون حوزهٔ مطالعاتی من این سفر را برایم بسیار مفید و پربار ساخت. علاوه بر این، در این دورهٔ شش ماهه رساله‌ام را با همکاری و نظارت استاد مدعوم پیش بردم که از جهت گشایش باب همکاری‌های بیشتر با این نهاد فلسفی برایم بسیار مغتنم بود.

حامد بیکران بهشت

رساله دکتری من در اولین دوره «طرح حمایت از رساله های دکتری» توسط «صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور (بنیاد علم ایران)» برگزیده شد. در این طرح، از میان همه تقاضاهای واصله از دانشجویان دکتری همه دانشگاه ها و مؤسسات پژوهشی دولتی کشور در همه رشته ها، و پس از چند مرحله داوری، صد رساله (شامل همه رشته ها) برای حمایت توسط صندوق برگزیده شدند. بر اساس دستورالعمل صندوق، انتخاب این افراد با توجه به کیفیت، انجام پذیری و دستاوردهای طرح رساله (پروپوزال)، سوابق علمی و پژوهشی دانشجو، و سوابق علمی اساتید راهنما و مشاور صورت پذیرفته است.

هم چنین، من در آستانه رفتن به فرصت مطالعاتی به «دانشگاه ملی استرالیا» هستم





انتشارات مؤسسه
در سال ۱۳۹۵

حکمت سیاسی اسلامی

پرسش از هستی

ایدئالیسم آلمانی

تأملاتی در منطق ابن‌سینا و سهروردی

دگرگونی بنیادی فلسفه یونان

فراز و فرود فکر فلسفی

فیلسوف نظر و عمل

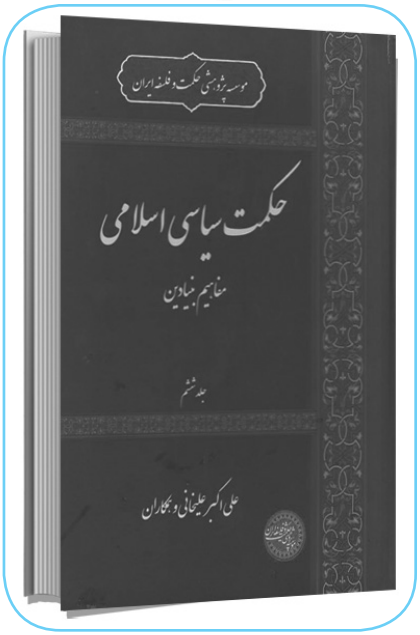
من و جز من

دو فصلنامهٔ جاویدان خرد

۱. حکمت سیاسی اسلامی (مفاهیم بنیادین) ۳جلد

در علوم جهان اسلام، مباحث فلسفی و کلامی به هم آمیخته است و حتی گاهی سایر معارف دینی نیز در آنها وارد می‌شود. به همین دلیل ممکن است گاهی مباحثی که ماهیت فلسفی دارند در قالب مباحث کلامی، اصولی، عرفانی، تفسیری و ... مطرح شوند. ما باید شاخص‌ها و در نهایت تعریف خاص خودمان را از «فلسفهٔ سیاسی» و مباحث آن ارائه دهیم. پسوند «سیاسی » روشن می‌کند که در فلسفهٔ سیاسی فقط به آن دسته از مسایل فوق، آن‌هم به روش استدلالی و عقلی توجه می‌کنیم که به نوعی «ابعاد سیاسی اجتماعی» داشته باشد، یا بتوان آن را با مباحث سیاسی اجتماعی ربط داد. بر این اساس، نوع مباحث فلسفه سیاسی از عمیق‌ترین و کلان‌ترین مباحث جهان هستی- قابل ارتباط با مباحث سیاسی اجتماعی - آغاز می‌شود و تا جزیی‌ترین موضوعات سیاسی اجتماعی که به روش فلسفی مورد بحث قرار گرفته باشند را شامل می شود.

این مجموعه تحت نظارت علمی دکتر عبدالحسین خسروپناه و به همت دکتر علی اکبر علیخانی و همکاران ایشان فراهم شده است و مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران آن را در ۷۰۰ نسخه به چاپ رسانده است.



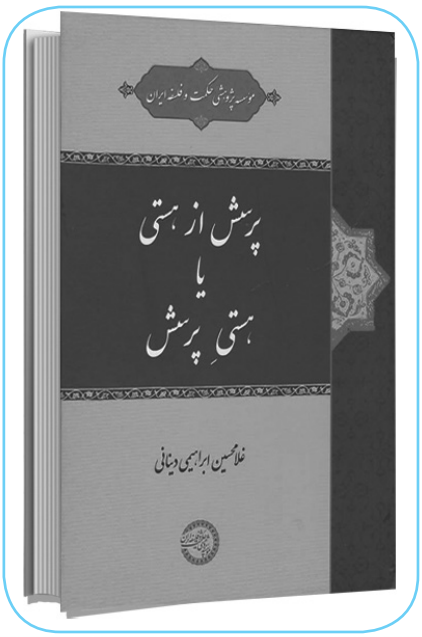
۲. پرسش از هستی یا هستی پرسش

پرسش از هستی یا هستی پرسش، عنوان کتابی است که در فروردین ۱۳۹۵ از دکتر ابراهیمی دینانی به چاپ رسیده است. این کتاب به اساسی‌ترین مسائل هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی می‌پردازد و با طرح سقراط‌گونه مسائل به صورت پرسش و پاسخ می‌کوشد تا خواننده، خودش درگیر مسأله و موضوع شود. علاوه بر آن، نثر شیوا و قلم روان نویسنده بر ظرافت و زیبایی کتاب افزوده است.

دو واژه «اندیشه» و «هستی» فراگیرترین کلمات شناخته می‌شوند و هیچ کلمه‌ای یافت نمی‌شود که از این دو کلمه فراگیرتر و گسترده‌تر باشد. «پرسش» اساس هستی یک فکر است و هستی در پرسش به ظهور می‌رسد. «پرسش از هستی» جایگاهی است که باید گفت آیا پرسش کننده، هستی دارد و از هستی می‌پرسد؟ در بخشی از این کتاب می خوانیم:

«گسترش هستی شبیه و همانند ندارد؛ چنان‌که گسترش آگاهی و علم نیز رقیب و هماورد نمی‌شناسد. اگر کسی بتواند برای علم و آگاهی رقیب و هماوردی در نظر بگیرد، باید آنچه رقیب و هماورد علم و آگاهی شناخته می‌شود، در حیطه آگاهی درآمده باشد. البته در آن صورت نه تنها رقیب و هماورد آگاهی نیست، بلکه در حیطه آگاهی قرار می‌گیرد و از اقسام آن به شمار می‌آید. بنابراین، آگاهی رقیب و هماورد ندارد».

کتاب پرسش از هستی یا هستی پرسش در ۴۴۷ صفحه و به همت موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و با قیمت ۲۵۰۰۰ تومان به چاپ رسیده است.



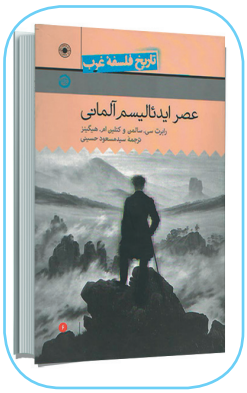
۳. عصر ائدآلیسم آلمانی

عصر ایدئالیسم آلمانی عنوان کتابی است با ترجمه سید مسعود حسینی توشمانلویی که در ۶۱۲ صفحه و توسط انتشارات حکمت در سال ۱۳۹۵ به چاپ رسیده است. این کتاب ترجمه‌ای است از The Age of German idealism. موضوع اصلی این کتاب فلسفه آلمانی است.

این کتاب همه جریان‌های بزرگ فلسفی را به صورتی ژرف مورد بررسی قرار می‌دهد. بیشترین فضا در این اثر به کسانی اختصاص دارد که بر اساس اجماع عمومی، فیلسوفان بزرگ شمرده می‌شوند. به طور کلی این ده مجلد تاریخ فلسفه حاوی اطلاعات بنیادی درباره همه فیلسوفان مهم گذشته و حال است و تصویر روشنی از آنها در بستر فرهنگی، و به ویژه علمی روزگارشان ارائه می‌دهد.

ایدئالیسم آلمانی، نام جنبشی در فلسفه آلمان است که در دهه هشتاد قرن هجدهم میلادی آغاز و در دهه چهل قرن نوزدهم پایان یافت. مشهورترین نمایندگان این جنبش، کانت، فیشته، شلینگ، و هگل هستند. هرچند تفاوت‌های بزرگی میان این چهره‌هاست، اما همگی در پذیرش ایدئالیسم، مشترک‌اند. ایدئالیسم استعلائی کانت، آموزه فلسفی معتدلی درباره تمایز میان پدیدارها و اشیاء فی نفسه بود، که مدعی بود متعلق‌های شناخت انسان، پدیدارهایند و نه اشیاء فی نفسه. فیشته، شلینگ، و هگل، با تبدیل ایدئالیسم استعلائی کانت به ایدئالیسم مطلق این دیدگاه را به افراط کشاندند.

اهمیت ایدئالیسم آلمانی در این است که دربردارنده برداشتی نظام‌مند از همه بخش‌های فلسفه است؛ از جمله: منطق، مابعدالطبیعه، و شناخت شناسی، فلسفه اخلاق و سیاست، و زیبایی شناسی. همه نمایندگان ایدئالیسم آلمانی، این بخش‌های فلسفه را دارای جایگاهی در نظام کلی فلسفه می‌دانند.



۴. تأملاتی در منطق ابن‌سینا و سهروردی

تاملاتی در منطق ابن‌سینا و سهروردی» به قلم ضیاء موحد، استاد فلسفه و منطق به تازگی از سوی نشر هرمس و با همکاری موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه راهی بازار نشر شده است.

موحد در مقدمه کتاب این‌طور نوشته است: «از سال ۱۳۶۱ که در دانشگاه‌ها و گروه‌های مختلف به تدریس منطق جدید پرداختم هر از گاهی به مناسبت موضوع به آثار منطق‌دانان سنتی فرهنگ اسلامی ـ ایرانی مراجعه می‌کردم. در این مراجعه‌های تازه دریافتم که اگرچه آن بزرگان زیر سلطه منطق ارسطویی مانده بودند و مانند «ابن سینا» و پس از او «کانت» گمان می‌بردند چیز مهمی بر او نمی‌توان افزود، به نکته‌هایی دست یافته بودند که اهمیت آنها را امروز در می‌یابیم. دلیل آن هم این است که باید ابزاری نیرومندتر و موضعی مشرف بر منطق ارسطویی داشت تا بتوان اهمیت آن نکته‌ها و بصیرت‌ها را دریافت.»

وی در ادامه مثالی را برای خوانندگان آورده است که، بدون آگاهی از منطق جدید نمی‌توان نظریه ابن‌سینا در قیاس‌های شرطی را ارزیابی کرد یا به اهمیت تمایز آنچه ابن‌سینا «وجه حمل» و «وجه سور» نامیده و امروز به وجه «de re» و «de dicto»نامیده شده پی برد. «ابن‌سینا»، بنا به شواهد موجود، نخستین منطق‌دانی بود که با تأمل در زبان عربی که سابقه چنین مفاهیمی را نداشت بدان‌ها رسید. تمایز وجهی «de re» و«de dicto» و نیز کشف‌های دیگر ابن‌سینا از چنان اهمیتی در منطق موجهات برخوردارند که حذف آنها از این منطق آن را ناقص می‌کند. این موارد از آن بصیرت‌هایی است که اگر آثار منطق‌دانان سنتی خود را که مهم‌ترین آنها ایرانی هستند با همدلی بخوانیم نظیر آنها را فراوان می‌یابیم.

موحد در بخش دیگری از کتاب عنوان می‌کند که مقالات این اثر بخشی از پژوهش‌هایی است که در طول سال‌ها در میراث منطقی بزرگان منطق سنتی ایران کرده است. کتاب «تاملاتی در منطق ابن‌سینا و سهروردی» در ۶ بخش تنظیم شده است. در بخش نخست این اثر، «نظریه قیاس‌های شرطی ابن‌سینا و در بخش دوم نیز »ابن‌سینا و تقدم در کشف فرمول‌های «بوریدان» و «بارکن»» در اختیار خوانندگان قرار گرفته است.

علاقه‌مندان در ادامه مطالعه این اثر می‌توانند مقالاتی را در بخش سوم با عنوان «تمایز وجوه سور و حمل در منطق سنتی اسلامی» مطالعه و در بخش چهارم نیز «آرای سهروردی در قیاس» را بخوانند. «قیاس‌های موجه سهروردی» و »دلالت‌شناسی اسم‌های خاص و داستانی در آرای ابن‌سینا» عنوان دو بخش پایانی»

تاملاتی در منطق ابن‌سینا و سهروردی» است.

مقاله‌های این اثر به دو زبان انگلیسی و فارسی منتشر شده است. بنا به آنچه موحد در مقدمه اثر خود نوشته است، پنج مقاله این کتاب، به زبان انگلیسی تالیف و سپس به زبان فارسی ترجمه شده است.

انتشارات هرمس با همکاری موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه «تاملاتی در منطق ابن‌سینا و سهروردی» را در ۲۴۸ صفحه، شمارگان هزار و ۵۰۰ نسخه به بهای ۲۴ هزار تومان منتشر کرده است.



۵. دگرگونی بنیادی فلسفهٔ یونان در برخورد با شیوهٔ اندیشه اسلامی

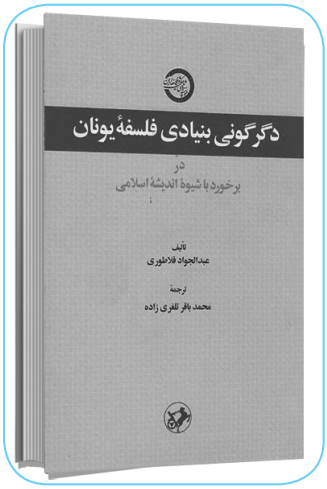
کتاب «دگرگونی بنیادی فلسفهٔ یونان در برخورد با شیوهٔ اندیشهٔ اسلامی» تألیف مرحوم دکتر عبدالجواد فلاطوری با ترجمهٔ سید محمدباقر تلغری‌زاده و ویراستاری علمی دکتر بهمن پازوکی توسط انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران منتشر شد.

این کتاب رسالهٔ استادی مرحوم استاد دکتر عبدالجواد فلاطوری است که در سال ۱۹۷۳میلادی برای احراز مقام استادی تسلیم دانشکدهٔ فلسفهٔ دانشگاه کلن آلمان شده است.

موضوع این رساله، بررسی و ریشه‌یابی علل دگرگونی فلسفهٔ یونانی پس از ورود آن به عالم اسلامی است. در این رساله کوشش شده است تا با مبنا قرار دادن موارد عینی در فلسفه اسلامی که همگی ازجمله مصادیق دگرگردانی فلسفه یونانی است، زمینهٔ پیدایش آنها را ریشه‌یابی کرده و راه را برای توصیفی مبتنی بر تاریخ سیر تحول فلسفه اسلامی هموار کند.

از نظر نویسنده این کتاب، فلسفه اسلامی حاصل برخورد دو جهان‌بینی از اساس متفاوت، یعنی جهان‌بینی حاکم بر فلسفه و علوم یونانی و جهان‌بینی قرآنی است. آنچه از برخورد این دو جهان‌بینی به‌وجود آمد فلسفه‌ای بود که اگر چه در صورت بیشتر یونانی ولی در محتوا عمدتاً قرآنی بود. به‌عبارت دقیق‌تر، این فلسفه دیگر نه یونانی صرف بود و نه قرآنی صرف و نه آمیزه و یا التقاطی از آن دو، بلکه یک جریان فکری مستقل و ویژه‌ای بود که از برآیند (سنتز) آن دو به‌وجود آمده بود.

این کتاب با قیمت ۱۷۵۰۰ تومان و در ۱۰۰۰ نسخه توسط مؤسسه پژوهشی حکمت وفلسفه ایران و با همکاری انتشارات امیر کبیر به چاپ رسیده است.



۶. فراز و فرود فکر فلسفی

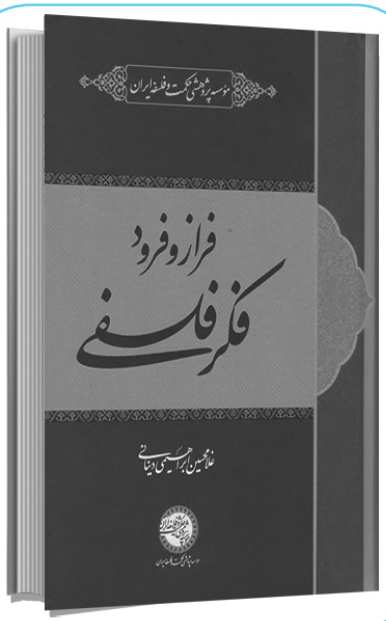
فراز و فرود فکر فلسفی کتاب فراز و فرود فکر فلسفی در بهمن ماه سال ۱۳۹۵ در چهارصد و چهل و شش صفحه، توسط انتشارات موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران منتشر شد. کتاب فراز و فرود فکر فلسفی سمت و سوی هستی شناسی (ontology) بیشتری نسبت به اثر قبلی دکتر دینانی دارد.

نگاهی به فهرست کتاب فراز و فرود فکر فلسفی ، نشان از جامعیت موضوعات دارد. برخی فصل های این کتاب عبارتند از: ذات و صفت، جوهر و عرض، وجود ماهیت یا بود نبود، باور و گمان یا یقین و شک، نقش کلیات در عالم آگاهی و ادراک، آن چیست؟ آیا هست؟ چرا هست؟ آن و نقطه، اکنون و اینجا، تفاوت میان کلی و فرد منتشر، ادراک حرکت، مستلزم حرکت در ادراک نیست، در جستجوی آنم که اکنون نیستم، فلسفه متاع بازاری نیست

بخشی از مقدمه کتاب فراز و فرود فکر فلسفی

شاید کمتر کسی پیدا بشود که در جنبش جهان و تحول آنچه در جهان به ظهور می رسد، تردید داشته باشد. صدرالمتألهین شیرازی نیز که از سردمداران قول به حرکت جوهری شناخته می شود، برای اثبات این مساله، برهان اقامه کرده و در این باب به تفصیل سخن گفته است. مهمترین مساله در فلسفه صدرالمتألهین – که زیربنای مسائل دیگر او نیز شناخته می شود– همین مساله جرکت در جوهر است. حرکت نیز به دو قسم قطعیه و توسطیه تقسیم شده و درباره هریک از این دو قسم، بحث و بررسی های فراوان به عمل آمده است.

ما اکنون درباره حرکت قطعیه و توسطیه و ملاک تفاوت آنها با یکدیگر سخن نمی گوییم. همین اندازه یادآور می شویم که حرکت هرچه باشد و به هرگونه که تقسیم بندی شود و مورد بررسی قرار گیرد، از نقطه ای آغاز می شود و به سمت و سویی به پیش می رود. حرکت بدون مبدأ و منتها، معنی معقول و محصلی ندارد. از جمله اموری که وجود آن در تحقق حرکت ضروری شناخته می شود، همان چیزی است که «محرّک» خوانده می شود. حرکت بدون محرّک، تحقق پذیر نیست و انسان عاقل نمی تواند به وجود آن باور داشته باشد. ماشین بدون موتور، حرکت نمی کند و یک توپ فوتبال مادام که ضربه ای به واسطه دست یا پا به آن وارد نگردد، از جای خود تکان نمی خورد و به جای دیگر نمی رسد.



۷. فیلسوف نظر و عمل

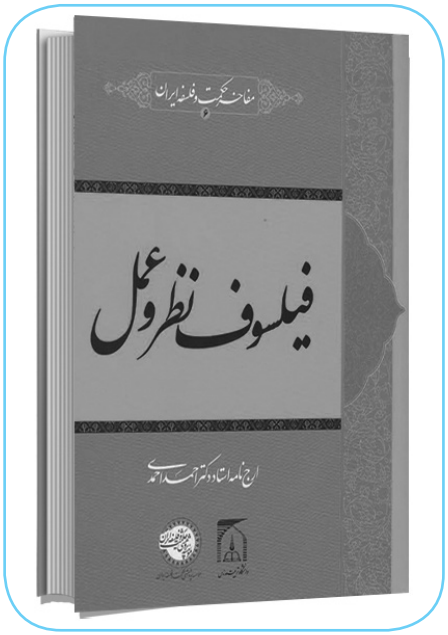
کتاب «فیلسوف نظر و عمل» که به عنوان ارج نامه ای برای دکتر احمد احمدی تهیه شده توسط انتشارات موسسه پژوهشی حکمت وفلسفه منتشر شد.

به گزارش خبرنگار مهر، کتاب «فیلسوف نظر و عمل»، ارج نامه دکتر احمد احمدی به همت موسسه پژوهشی حکمت وفلسفه و دانشگاه تربیت مدرس منتشر شد.این کتاب جلد ششم از مجموعه آثار مفاخر حکمت وفلسفه ایران است.

این کتاب که مقدمه آن به قلم عبدالحسین خسروپناه رئیس موسسه حکمت وفلسفه نوشته شده، شامل پنج بخش است. عناوین این بخش ها عبارتند از: درباره فیلسوف نظر وعمل، افکار استاد احمدی، مقالات تقدیمی به استاد، گفت وگو با استاد و کارنامه پژوهشی استاد.

داوری اردکانی، محسن جهانگیری، سیدمصطفی محقق داماد، شهین اعوانی، علی اوجبی و حسینعلی قبادی از جمله افرادی هستند که مقاله هایشان با موضوعات مختلفی که مرتبط با احمدی است در کتاب نامبرده منتشر شده است.

کتاب «فیلسوف نظر و عمل» در ۵۱۶ صفحه با قیمت ۳۰ هزار تومان توسط انتشارات موسسه حکمت و فلسفه منتشر شده است.

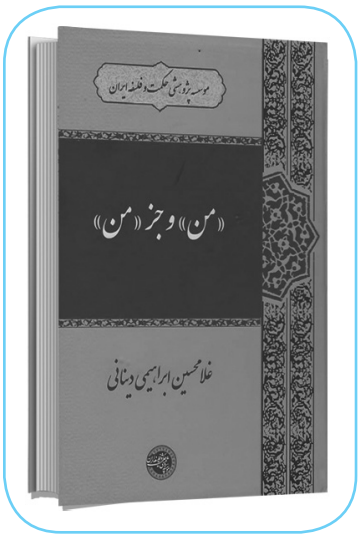


۸. من و جز من

کتاب من و جز من به بررسی یکی از مسائل عمده و بنیادی می‌پردازد که انسان قبل از هر چیز دیگر با آن سروکار دارد. این مسأله به صورت‌های دیگر همواره در میان افراد بشر مطرح بوده است؛ با این همه به محتوای ژرف آن کمتر توجه شده است.

سرنوشت شرک و توحید به بررسی درست این مسأله گره خورده است. به همین دلیل می‌توان گفت: اندیشیدن در مورد این مسأله از اهمیت فوق‌العاده برخوردار است. مادامی که انسان از «من» خود بی خبر و ناآگاه باشد، به فهم و درک درستی دست نمی‌یابد. حل مشکل شناخت و معرفت، به حل مسأله «من» وابسته است و مادام که این مسأله به راه حل خود نرسد، هیچ مسأله دیگری حل نخواهد شد. کلید باب معرفت، همان چیزی است که تحت عنوان «من» مطرح می‌گردد.

معرفت به خداوند تبارک و تعالی جز از طریق معرفت جز من میسر نمی‌شود. زیرا انسان تنها موجود این جهان است که «من» می‌گوید و تنها موجودی است که سایه ممدود و خلیفه خداوند تبارک و تعالی شناخته می‌شود. اگر کسی بپذیرد که انسان سایه حق تبارک و تعالی در هستی است، به آسانی در می‌یابد که سایه، قبل از هر چیز دیگر از صاحب سایه، خبر می‌دهد و منشأ پیدایش خودش را می‌شناسد. در این طرز تفکر، خداشناسی پیش از جهان‌شناسی تحقق پیدا می‌کند و آنچه تحت عنوان (پدیدارشناسی) مطرح می‌گردد جایگاهی نخواهد داشت.



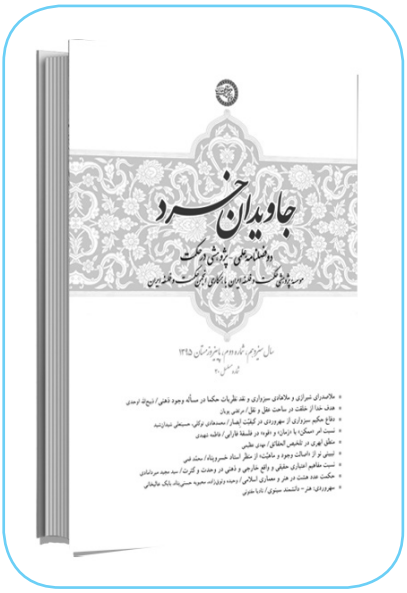
۹. جاویدان خرد شماره ۲۹ و ۳۰

جاویدان‌خرد نشریه‌ای تخصصی است و به بررسی مقاله‌هایی می‌پردازد که:

– مرتبط با حکمت دینی، اسلامی، ایرانی و مبادی هنر مقدّس باشد.

– تحقیقی و تحلیلی، و حاصل پژوهش و تفحص نویسنده و با موازین کامل پژوهشی و معیارهای مقالات علمی باشد.

– به یکی از زبان‌های فارسی، عربی، انگلیسی، فرانسه، یا آلمانی نوشته شده باشد.



فهرست مقالات جاویدان خرد شماره ۲۹

– فارابی، نراقی و غروی، مبتکران «برهان وجودی» در حکمت اسلامی
– قصیدهٔ یائیه میرفندرسکی: نسخه‌شناسی، تصحیح و تحقیق
– مقایسه نامحدود وجودی با نامحدود کمّی
– کلیسای کاتولیک و جهان مدرن
– تأمّلی در ماهیت تصدیق
– بررسی تطبیقی تحلیل هیدگر از معبد یونانی و تحلیل هانری کربن از کعبه
– بررسی و نقد انتقادات شیخ احمد احسائی به «قاعده بسیط الحقیقة کل‌الاشیاء» در حکمت متعالیه
– بررسی صحّت انتساب رسالهٔ عیون الحکمة به ابن‌سینا
– پیشینه‌ها و نوآوری‌های سهروردی در تقلیل تعداد مقولات

فهرست مقالات جاویدان خرد شماره ۳۰

– ملاصدرای شیرازی و ملاهادی سبزواری
– و نقد نظریات حکما در مسألهٔ وجود ذهنی
– هدف خدا از خلقت در ساحت عقل و نقل
– دفاع حکیم سبزواری از سهروردی در کیفیّت اِبصار
– نسبت امر «ممکن» با «زمان» و «قوه» در فلسفهٔ فارابی
– منطق ابهری در تلخیص الحقائق
– تبیینی نو از «اصالت وجود و ماهیّت» از منظر استاد خسروپناه
– نسبت مفاهیم اعتباری حقیقی و واقع خارجی و ذهنی در وحدت وکثرت
– حکمت عدد هشت در هنر و معماری اسلامی
– سهروردی: هنر– دانشمند سینوی

۱. برنامه‌های مؤسسه

دوره‌های آموزش آزاد
نیمسال اول تحصیلی ۹۶-۱۳۹۵

دروس تهران

روز	نام استاد	عنوان درس	ساعت	تاریخ شروع	توضیحات
شنبه	دکتر مجید حمیدزاده	منطق (*اساس الاقتباس*)	۱۸ ـ ۱۶	ادامه دارد	ادامه از ترم‌های قبل
یکشنبه	دکتر ایمان شفیع‌بیک	آموزش زبان لاتین (۲)	۱۷ ـ ۱۵	۱۳۹۵/۰۷/۱۱	دورهٔ جدید
	دکتر شهین اعوانی	*نقد قوه* حکم کانت	۱۸ ـ ۱۶	۱۳۹۵/۰۷/۱۱	ادامه از ترم‌های قبل
دوشنبه	دکتر غلامرضا اعوانی	شرح *فصوص الحکم* ابن عربی	۱۱ ـ ۰۹	۱۳۹۵/۰۷/۱۲	ادامه از ترم‌های قبل
	دکتر غلامحسین ابراهیمی‌دینانی	*ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*	۱۴ ـ ۱۲	ادامه دارد	ادامه از ترم‌های قبل
	دکتر سیدمصطفی محقق‌داماد	تفسیر قرآن در حکمت متعالیه	۱۶ ـ ۱۴	۱۳۹۵/۰۷/۱۲	ادامه از ترم‌های قبل
	دکتر علی افضلی	جهان‌شناسی تطبیقی (همراه با پاسخ به پرسش‌های آزاد اعتقادی)	۱۷:۳۰-۱۵:۳۰	۱۳۹۵/۰۸/۰۳	ادامه از ترم‌های قبل
	دکتر مجید حمیدزاده	شرح *منظومه* حکیم سبزواری	۱۸ ـ ۱۶	ادامه دارد	ادامه از ترم‌های قبل
سه‌شنبه	دکتر محمدجواد اسماعیلی	تاریخ فلسفه: ارسطو و مکتب مشاء	۱۷ ـ ۱۵	۱۳۹۵/۰۷/۱۳	دورهٔ جدید
	دکتر سیدمحمود یوسف‌ثانی	شرح *اشارات و تنبیهات* (الهیات)	۱۸-۱۶	۱۳۹۵/۰۷/۱۳	دورهٔ جدید
	استاد منوچهر صدوقی‌سها	پدیدارشناخت تاریخ استعلائی فلاسفهٔ اسلامی	۱۸-۱۶	۱۳۹۵/۰۷/۱۳	ادامه از ترم‌های قبل
چهارشنبه	دکتر حمیدرضا فرزان‌یار	متون حکمی در باب هنر سنتی به زبان انگلیسی	۱۱-۹	۱۳۹۵/۰۷/۱۴	دورهٔ جدید
	دکتر سیدمحمد موسوی	حکمة الاشراق	۱۳-۱۱	۱۳۹۵/۰۷/۱۴	دورهٔ جدید
	دکتر بابک عالیخانی	رموز اشراقی شاهنامه	۱۶-۱۴	۱۳۹۵/۰۷/۱۴	دورهٔ جدید

دروس قم

روز	نام استاد	عنوان درس	ساعت	تاریخ شروع	توضیحات
شنبه	دکتر عبدالحسین خسروپناه	شرح *فصوص الحکم*	۱۲ ـ ۱۰:۳۰	۱۳۹۵/۰۷/۲۴	ادامه از ترم‌های قبل
یکشنبه	دکتر مهدی عبدالهی	مبانی فلسفی علوم انسانی	۲۰ ـ ۱۸:۳۰	۱۳۹۵/۰۷/۲۵	ادامه از ترم قبل
دوشنبه	دکتر اسماعیل علیخانی	علم و دین	۱۸ ـ ۱۶	۱۳۹۵/۰۷/۲۶	ادامه از ترم‌های قبل
چهارشنبه	دکتر سید احمد غفاری	منطق تخصصی	۲۰-۱۸	۱۳۹۵/۰۷/۰۷	دورهٔ جدید

۲. برنامه دوره‌های آزاد آموزشی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

(نیمسال دوم سال تحصیلی ۹۶ ـ ۱۳۹۵)

شعبه تهران

روز	نام استاد	عنوان درس	ساعت	تاریخ شروع	توضیحات
شنبه	**دکتر مجید حمیدزاده**	**منطق** (اساس الاقتباس)	۱۸ ـ ۱۶	ادامه دارد	**ادامه از ترم‌های قبل**
	دکتر حمیدرضا فرزان‌یار	گفتگوی حکمت هنر دینی	۱۶-۱۴	۱۳۹۵/۱۱/۲۳	**دورهٔ جدید**
یکشنبه	**دکتر شهین اعوانی**	نقد قوه حکم **کانت (۳)**	۱۸ ـ ۱۶	۱۳۹۵/۱۱/۲۴	**ادامه از ترم‌های قبل**
	دکتر نصرالله حکمت	**مبادی عرفانی زیباشناسی**	۱۷ ـ ۱۵		دورهٔ جدید
دوشنبه	**دکتر غلامرضا اعوانی**	**شرح** فصوص الحکم **ابن عربی**	۱۱ ـ ۰۹	ادامه دارد	**ادامه از ترم‌های قبل**
	دکتر غلامحسین ابراهیمی‌دینانی	ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام	۱۴ ـ ۱۲	ادامه دارد	**ادامه از ترم‌های قبل**
	دکتر سیدمصطفی محقق‌داماد	**تفسیر قرآن در حکمت متعالیه**	۱۶ ـ ۱۴	ادامه دارد	**ادامه از ترم‌های قبل**
	دکتر علی افضلی	**جهان‌شناسی تطبیقی (همراه با پاسخ به پرسش‌های آزاد اعتقادی)**	۱۷:۳۰ـ۱۵:۳۰	۱۳۹۵/۱۱/۲۵	**ادامه از ترم‌های قبل**
	دکتر مجید حمیدزاده	شرح منظومه **حکیم سبزواری**	۱۸ ـ ۱۶	ادامه دارد	ادامه از ترم‌های قبل
سه‌شنبه	**دکتر محمدجواد اسماعیلی**	تاریخ فلسفه: ارسطو و مکتب مشاء (۲)	۱۷ ـ ۱۵	۱۳۹۵/۱۱/۱۹	ادامه از ترم قبل
	دکتر سیدمحمود یوسف‌ثانی	شرح اشارات و تنبیهات (الهیات)	**۱۸ـ۱۶**	ادامه دارد	ادامه از ترم‌های قبل
	استاد منوچهر صدوقی‌سها	پدیدارشناخت تاریخ استعلائی فلاسفهٔ اسلامی	۱۸ـ۱۶	ادامه دارد	ادامه از ترم‌های قبل
چهارشنبه	**حجه الاسلام سیدمحمد موسوی**	حکمت اشراق	**۱۲ـ۱۰**	۱۳۹۵/۱۱/۲۶	ادامه از ترم قبل
	دکتر بابک عالیخانی	سهروردی و ایران باستان	**۱۵ـ۱۳**	۱۳۹۵/۱۱/۱۳	ادامه از ترم قبل

شعبه قم

روز	نام استاد	عنوان درس	ساعت	تاریخ شروع	توضیحات
شنبه	**دکتر عبدالحسین خسروپناه**	**شرح** فصوص الحکم	۱۲ ـ ۱۰:۳۰	ادامه دارد	**ادامه از ترم‌های قبل**
دوشنبه	**دکتر اسماعیل علیخانی**	**کلام جدید**	۱۸ ـ ۱۶	۱۳۹۵/۱۱/۲۵	**دورهٔ جدید**
سه‌شنبه	**دکتر سیداحمد غفاری**	**عرفان نظری**	۱۷ـ ۱۵	۱۳۹۵/۱۱/۲۶	**دورهٔ جدید**