بسم الله الرحمن الرحیم

ترنّم حکمت

شماره هفتم، ۱۳۹۶

دستاوردهای علمی مؤسسه پژوهشی حکمت وفلسفه ایران در یک نگاه

صاحب امتیاز:
مؤسسه پژوهشی حکمت وفلسفه ایران

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

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

سرویراستار:
فرشته کاظم‌پور

ویراستاران:
راضیه قرهی، محبوبه موسی‌زاده

همکاران این شماره:
سجاد افشار، نوید عابدینی، حسین رستمی جلیلیان، سید علی حسینی
همایون کوهستانی نژاد، سید حسین نبوی

پایگاه خبری:
www.irip.ir

تهران،خ ولی‌عصر(عج)، خ نوفل لوشاتو، خ شهید آراکلیان، شماره ٤
مؤسسه پژوهشی حکمت وفلسفه ایران

چاپخانه:
مؤسسه بوستان کتاب


مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران











فهرست مطالب

یادداشـــت مدیر مســـئول ۹

روز جهانی فلسفه «حکمت در ادیان توحیدی»

مفهوم حکمت از دیدگاه فلسـفه اسلامی/ دکتر غلامحسـین ابراهیمی دینانی ۱۳
مفهوم حکمت در دین مسـیحیت/ کشیش گریگوری نرسیسـیان ۱۸
مفهوم حکمت در دین مسـیحیت/ اسـقف مارنرسـای بنیامین موانه ۲۳
مفهوم حکمت در متون اسـلامی/ دکترسـیدمصطفی محقق دامـاد ۲۷
مفهوم حکمت در دین زرتشـت/ موبد دکتر اردشیر خورشیدیان ۳۳
مفهـوم حکمت در دین یهود/ آقای آرش آبایـی ۴۰
مفهوم حکمت در فلسـفه و متون اسـلامی/ دکتر عبدالحسین خسروپناه ۴۶

همایش بزرگداشت شیخ اشراق

معنی اشـراق در سهروردی / اسـتاد غلامحسـین ابراهیمی دینانی ۵۲
سـهروردی شـهید تکفیر/ اسـتاد سـید مصطفی محقق داماد ۵۵
کاربسـت روش شناسـی حکمت سـهروردی در جلوگیری از انحطاط اجتماعی/ استاد عبدالحسین خسروپناه ۵۹
سـهروردی و غزالی/ اسـتاد غلامرضا اعوانی ۶۵
شـخصیت‌های سهروردی در آثارش / دکتر زهرا زارع ۷۲
منطق سـهروردی/ دکتر مهدی عظیمـی ۷۸

همایش ابن سینا در متن آثارش

نوآوری‌های ابن‌سـینا در نظام فلسـفی خود / استاد عبدالحسـین خسـروپناه ۸۹
تصحیح کتاب *قانون* ابن سـینا / دکتر نجفقلی حبیبـی ۹۵
نگاهـی بـه تصحیـح تازه *المباحثات* از اسـتاد بیدار فر / دکتر سـید محمود یوسـف ثانـی ۹۸
تصحیح دو رساله *الاخلاق* و *البرّ* و *الإثم* ابن‌سینا / دکتر سید حسین موسویان ۱۰۰
تصحیح مدخل *منطق الشـفاء*/ دکتر اسـدالله فلاحـی ۱۰۳
تصحیـح *بیان‌الحـقّ بضمان الصـدق* و خوانش لوکری از «طبیعیات» *الشـفاء* / دکتر محمدجواد اسـماعیلی ۱۰۶
ابن‌سـینا و رسـائل قرآنی/ دکتر سـید مصطفـی محقـق دامـاد ۱۰۹
مراتب عقل و تطبیق آن بر آیه نور در «*اشارات و تنبیهات*»/ دکتر غلامرضا اعوانی ۱۱۲
وجود شناسـی ابن‌سـینا در قرون وسـطی/ دکتر شـهرام پازوکـی ۱۱۵
رؤیا و وحی در «*تعلیقات*» ابن‌سینا/ دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی ۱۲۲

همایش بزرگداشت خواجه نصیر الدین طوسی نسبت کلام و حکمت

سخنرانی افتتاحیه/ دکتر سید محمود یوسف ثانی ۱۲۷
نسبت کلام و حکمت/ استاد عبدالحسین خسروپناه ۱۲۸
نسبت کلام و حکمت از منظر خواجه نصیرالدین طوسی/ حجت‌الاسلام و المسلمین سیدیدالله یزدان‌پناه ۱۳۵
تفکر کلامی ـ حکمی ابن ابی جمهور/ دکتر حامد ناجی اصفهانی ۱۴۲
پیامدهای ادغام فلسفه و کلام از دیدگاه فلسفه/ دکتر حسین هوشنگی ۱۵۰

معرفی طرح های پژوهشی اعضای هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

گروه ادیان و عرفان

بررسی برخی آموزه‌های مولانا در عالم مدرن/دکتر شهرام پازوکی..... ۱۶۳
علم الهی در ساحت عرفان و حکمت متعالیه/ دکتر سیداحمد غفاری قره‌باغ..... ۱۶۶

گروه حکمت هنر دینی

کتاب «انسان و صیرورت او بنا بر ودانته»/ دکتر بابک عالیخانی..... ۱۷۰

گروه فلسفه اسلامی

رسالهٔ «الصلاة» ابن‌سینا/ دکتر سید حسین موسویان..... ۱۷۳
طبیعت‌شناسی در مکتب ابن‌سینا/ دکتر محمدجواد اسماعیلی..... ۱۷۷
بررسی تحلیلی رساله الحروف فارابی/ دکتر فاطمه شهیدی..... ۱۸۰
بررسی نظریهٔ صدور از دیدگاه فارابی و تأثیر فلاسفه نوافلاطونی بر آن/ دکتر لیلا کیان‌خواه..... ۱۸۴

گروه فلسفه علوم انسانی اسلامی

تبیین سوبژکتیویسم در فلسفه مدرن و تأثیر آن بر تجربه دینی/ دکتر مهدی عبدالهی..... ۱۸۷
ارادهٔ آزاد و کارکردهای آن در علوم انسانی/ دکتر محمد حسین زاده..... ۱۹۰
رابطه ایمان و تصدیق مدلل از منظر عقل و متون دینی/ دکتر عبدالله محمدی..... ۱۹۳

گروه فلسفه غرب

مناسبات دین و اخلاق در عقل‌گرایان/ دکتر شهین اعوانی..... ۱۹۶
درآمدی بر پدیدارشناسی هوسرل/ دکتر بهمن پازوکی..... ۱۹۹
مبانی اخلاقی فعالیت دانشگاهی: رویکردی فضیلت‌گرایانه/ دکتر امیر حسین خداپرست..... ۲۰۳
انسان‌شناسی فلسفی در ساحت فلسفه ماکس شلر/ دکتر غلامرضا نظریان..... ۲۰۶

گروه کلام

«برهان وجودی در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی»/ دکتر علی افضلی..... ۲۰۸
حدوث زمانی جهان از دیدگاه فیزیک/ دکتر میثم توکلی بینا..... ۲۱۲
سبک زندگی اسلامی؛ چالش‌ها و راه‌کارها / دکتر اسماعیل علی‌خانی..... ۲۱۵
تأثیر ارزش بر علوم انسانی و چالش‌های معرفت‌شناختی آن/ دکتر غلامحسین جوادپور..... ۲۱۸

گروه مطالعات علم

تاریخ فلسفهٔ علمِ قرن هفدهم/ دکتر امیراحسان کرباسی‌زاده..... ۲۲۱

بررسی آثار «نوام چامسکی»/ دکتر شاپور اعتماد ۲۲۴
تبیین تکاملی اخلاق/ دکتر حسن میانداری ۲۲۷
فلسفهٔ استنباط علّی/ دکتر مهدی عاشوری ۲۳۲

گروه منطق

منطق‌های پیش‌جدولی در منطق ربط/ دکتر اسدالله فلاحی ۲۳۵

رونمایی از آخرین اثر استاد غلامحسین ابراهیمی دینانی «*اختیار در ضرورت هستی*»

معرفی و نقد کتاب *پرسش از هستی یا هستی پرسش*/ دکتر سید حمید طالب زاده ۲۴۱
حکمت در آثار استاد دینانی/ استاد سید مصطفی محقق داماد ۲۴۶
معرفی و نقد کتاب *از محسوس تا معقول*/ دکتر محمد جواد اسماعیلی ۲۵۰
معرفی و نقد کتاب *من و جز من*/ دکتر شمس الملوک مصطفوی ۲۵۵
معرفی و نقد کتاب *فراز و فرود فکر فلسفی*/ دکتر شهین اعوانی ۲۶۰
معرفی و نقد کتاب *اختیار در ضرورت هستی*/ آقای مجید حمیدزاده ۲۶۷
بررسی اجمالی آثار استاد دینانی/ استاد عبدالحسین خسروپناه ۲۷۲

رونمایی و بررسی کتاب «*برهان وجودی در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی*»

استاد احمد احمدی ۲۸۲
استاد غلامرضا اعوانی ۲۸۵

فعالیت‌های بین المللی مؤسسه

کنفرانس انستیتوی فلسفه آکادمی علوم روسیه/ «انقلاب و تطور در تاریخ و اندیشه اسلامی» ۳۰۰
سخنرانی افتتاحیه/ استاد غلامرضا اعوانی ۳۰۳
مطالعه تطبیقی سیر تطور فلسفه اسلامی و علم اصول فقه/ استاد عبدالحسین خسروپناه ۳۰۵
از آتن تا قم؛ تکامل فلسفه در بستر عقلانیت آموزه‌های شیعی/ دکتر مهدی عبدالهی ۳۱۰
کنفرانس مرکز صلح جهانی اسلو/ عوامل معرفتی خشونت در جهان اسلام یا هرمنوتیک و خشونت دینی ۳۱۴
ارزش‌های مشترک پلی برای عبور از بحران‌ها ۳۱۶
دیدار استاد خسروپناه با دکتر دوگین فیلسوف روسی ۳۲۵
دیدار حجت الاسلام دکتر أیمن المصری با استاد عبدالحسین خسروپناه ۳۲۶
همایش بین‌المللی دانشگاه وین «فلسفه، دین و علم در زیست‌جهان اسلامی» ۳۲۷
همایش بین المللی فلسفه ارسطو«طبیعیات ارسطو در سنت اسلامی» ۳۲۸

گزارش مدرسه تابستانی فیزیک برای الاهیات

گزارش دکتر میثم توکلی بینا ۳۳۱
سخنرانی استاد مهدی گلشنی ۳۳۴

مدرسه تابستانی حکمت هنر دینی

دکتر حمیدرضا فرزان‌یار ۳۵۴
استاد غلامحسین ابراهیمی دینانی ۳۷۷
استاد غلامرضا اعوانی ۳۹۰
استاد عبدالحسین خسروپناه ۴۱۷
دکتر بابک عالیخانی ۴۴۵
دکتر رضا کوهکن ۴۶۲
دکتر سعید انواری ۴۹۰

برگزیدگان سال ۱۳۹۶

برگزیده سومین دوره جایزه جهانی علوم انسانی اسلامی ۵۰۶
اثر شایسته تقدیر جشنواره بیست و چهارم کتاب سال ۵۰۸
منتخبین مرحله دوم چهارمین دوره جشنواره کتاب سال دانشجویی ۵۱۰
برگزیدگان هشتمین جشنواره بین المللی فارابی - بخش داخلی ۵۱۲
برگزیدگان چهارمین جشنواره علامه حلی حوزه علمیه قم ۵۱۳

سخنرانی‌های تاریخ و فلسفه علم گروه مطالعات علم مؤسسه

تأملی در چیستی فناوری بدیل/ دکتر مصطفی تقوی ۵۱۶
کتاب نورالعین و منابع آن: کهن‌ترین متن فارسی به‌جامانده در چشم‌پزشکی/ دکتر یونس کرامتی ۵۱۸
استفاده از مفهوم «دلیل هنجاری» در تحلیل رابطهٔ علم و ارزش/ دکتر میثم محمدامینی ۵۲۰
مطالعات آماری (استنباط علّی) و نظریه‌های علیت احتمالاتی/ دکتر مهدی عاشوری ۵۲۴

نشست علمی معنویت پژوهی ۵۲۷

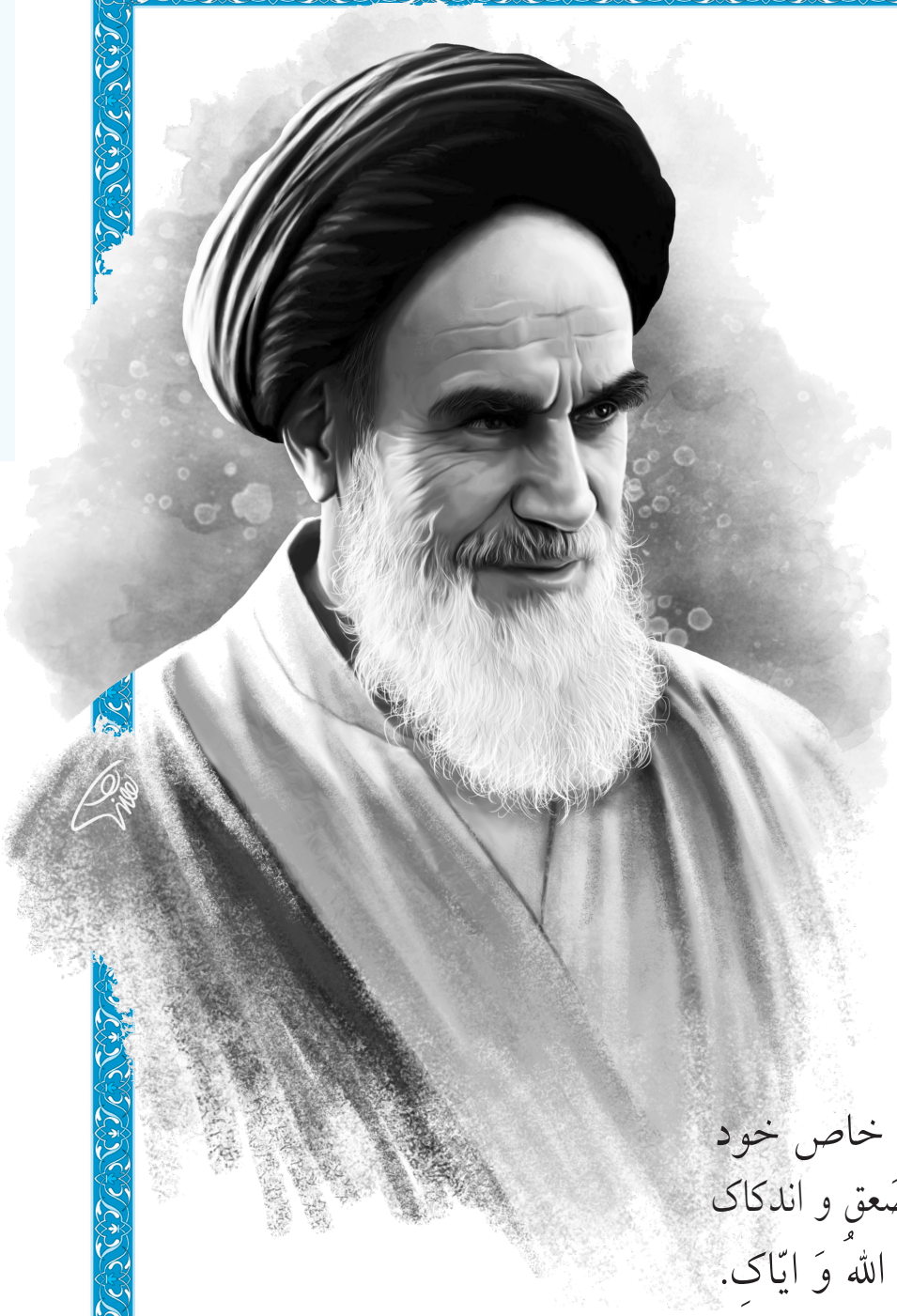
حضور اساتید در همایش‌های داخلی ۵۴۳

کارگاه تصحیح نسخ خطی در زمینه فلسفه اسلامی ۵۵۱

گزارش وضعیت علمی دانشجویان مؤسسه ۵۵۳

انتشارات مؤسسه در سال ۱۳۹۶ ..... ۵۶۵

برنامه دوره‌های آزاد مؤسسه درسال ۱۳۹۶ ..... ۵۸۱



نجوای سرّی حق با بنده خاص خود
صورت نگیرد مگر پس از صَعق و اندکاک
جَبَل هستی خود، رَزَقنا اللهُ وَ ایّاکِ.

(ره عشق، نامه عرفانی امام خمینی به خانم فاطمه طباطبایی،
مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، تهران، ۱۳۸۷)



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

(شرح حدیث، از پایگاه اطلاع رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای)

یادداشت مدیر مسئول



امسال هم توفیق یافتیم هفتمین شماره سالنامه ترنم حکمت را به زیور طبع بیاراییم. عملکرد پژوهشی مؤسسه در سال ۱۳۹۶ در این بخش‌ها قابل دسته‌بندی است:

۱.برگزاری همایش‌ها و کارگاه‌های داخلی

۲.همایش‌ها، نشست‌ها و دیدارهای بین‌المللی

۳.آموزش و تحصیلات تکمیلی در مقطع دکتری ٤. مدرسه تابستانی ٥. فعالیت‌های پژوهشی اعضای هیأت علمی ٦. کلاس‌های آزاد ۷. معرفی آثار علمی ۸. جلسات معرفی و نقد آثار علمی ۹. کسب افتخارات و توفیقات علمی.

۱. در بخش برگزاری همایش‌ها و کارگاه‌های داخلی:
– مراسم روز جهانی فلسفه با عنوان «حکمت در ادیان توحیدی» و با حضور رهبران معنوی ادیان مختلف در مؤسسه ما برگزار شد، سخنرانان این مراسم غیر از اینجانب و دو تن از از صاحب نظران فلسفه اسلامی، خلیفه ارامنه تهران و اسقف کلیسای شرق آشوری ایران و رئیس انجمن موبدان تهران و نماینده ای از کلیمیان ایران بودند که مفهوم حکمت را از نگاه ادیان خود تبیین کردند.
– مراسم بزرگداشت مقام ابن‌سینا با عنوان «ابن‌سینا در متن آثارش» متمایز از همه سال‌های قبل برگزار شد. باور اینجانب این است معرفی یک حکیم در متن آثارش بسیار متفاوت تر و متمایز تر از معرفی توسط شارحان یا منتقدان اوست. کار نابی که ما درباره ابن‌سینا انجام دادیم.
– مراسم بزرگداشت خواجه نصیرالدین طوسی به مناسبت نقش خاصی که خواجه در تقریب حکمت و کلام داشت با عنوان «نسبت حکمت و کلام» برگزار شد.
۲. در بخش برگزاری همایش‌ها، نشست‌ها و دیدارهای بین‌المللی:
– حضور هیأت آلمانی در مؤسسه با هدف جلب همکاری ما در طرح بزرگ «ارزش های مشترک پلی برای عبور از بحران ها» که با مشارکت علمی سه کشور آلمان ، چین و ایران برگزار می شود از جمله فعالیت‌ها بود.
– حضور اینجانب و تعدادی از همکارانم در کنفرانس انستیتوی فلسفه آکادمی علوم روسیه تحت عنوان «انقلاب و تطور در تاریخ و اندیشه اسلامی». سفر اینجانب به نروژ و سخنرانی با موضوع «عوامل معرفتی خشونت در جهان اسلام» در همین راستا برگزار شد که گزارش آنها در سالنامه پیش رو آمده است.
۳. در بخش آموزش و تحصیلات تکمیلی در مقطع دکتری؛ گزارشی از فعالیت‌های علمی دانشجویان و نحوه پیشرفت رساله‌های دکتری که خودشان ارائه نموده‌اند را ذکر کرده‌ایم.
٤.در بخش برگزاری مدرسه تابستانی؛ گزارشی از دومین دوره «مدرسه تابستانی حکمت هنر دینی»، که شامل بخش‌هایی از دروس اساتید حاضر در این جلسات بود را تقدیم کرده‌ایم.
٥.در بخش فعالیت‌های پژوهشی اعضای هیأت علمی؛ گزارشی از طرح‌های پژوهشی در دست انجام اساتید که خودشان ارائه نموده‌اند را تقدیم کرده‌ایم.
٦.در بخش برگزاری کلاس‌های آزاد؛ برنامه همه کلاس‌های آزاد مؤسسه جهت برنامه‌ریزی عزیزان برای بهرمندی از این کلاس‌ها تقدیم شده است.
۷. در بخش معرفی آثار علمی؛ حدود ۳۰ عنوان اثر جدید که به زیور طبع آراسته شده را را معرفی کرده‌ایم.
۸. در بخش برگزاری جلسات معرفی و نقد آثار علمی؛ آثار برگزیده چند تن از اساتید مؤسسه با سخنرانی اساتید صاحب‌نظر رونمایی و معرفی شد.
۹. و در بخش کسب افتخارات و توفیقات علمی؛ موفقیت‌های اساتید و دانشجویان مؤسسه را در تألیف، ترجمه و تصحیح آثار علمی شاخص و مهم معرفی کرده‌ایم
کوشش بنده بر این است که زمینه ای فراهم کنیم تا علاقمندان و بخصوص پژوهشگران جوان بتوانند از محتوای عملکرد پژوهشی مؤسسه موضوعاتی را برای تحقیق و مطالعه جدی تر و عمیق تر بیابند و هر یک گوشه ای از بار فکری و فرهنگی جامعه را به فراخور حال خویش به عهده گیرند.
نقش مهم وزارت علوم و هیأت محترم امنای مؤسسه را باید ارج نهاد که زمینه چنین اقدامات و باقیات صالحاتی را برای مؤسسه به ظاهر کوچک اما به واقع بزرگ و اثرگذار ما فراهم می کنند.
برای بنده و همکارانم موجب افتخار و امتنان است که از نظرات همه مخاطبان مطلع شویم و در راستای تأمین نیازهای فکری شما عزیزان گام برداریم. الحمدلله رب العالمین.

عبدالحسین خسروپناه
رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
فروردین ۱۳۹۷

همایش روز جهانی فلسفه

حکمت در ادیان توحیدی

دبیر علمی: استاد عبدالحسین خسروپناه

استاد غلامحسین ابراهیمی دینانی	مفهوم حکمت از دیدگاه فلسفه اسلامی
کشیش گریگوری نرسیسیان	مفهوم حکمت در دین مسیحیت
اسقف مارنرسای بنیامین موانه	مفهوم حکمت در دین مسیحیت
استاد سیدمصطفی محقق داماد	مفهوم حکمت در متون اسلامی
موبد دکتر اردشیر خورشیدیان	مفهوم حکمت در دین زرتشت
آقای آرش آبایی	مفهوم حکمت در دین یهود
استاد عبدالحسین خسروپناه	مفهوم حکمت در فلسفه و متون اسلامی

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

روز جهانی فلسفه

2017/۱۳۹۶

همایش

مفهوم حکمت در ادیان توحیدی

باحضور استادان:

استاد دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی
(استاد فلسفه اسلامی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

اسقف اعظم سیبوه سرکیسیان (خلیفه ارامنه تهران)

اسقف مارنرسای بنیامین موانه(اسقف کلیسای شرق آشوری ایران)

آیت الله دکتر سید مصطفی محقق داماد (استاد حقوق دانشگاه شهیدبهشتی)

مؤبد دکتر اردشیر خورشیدیان(رئیس انجمن مؤبدان تهران)

جناب آقای آرش آبایی (محقق و دین پژوه کلیمی)

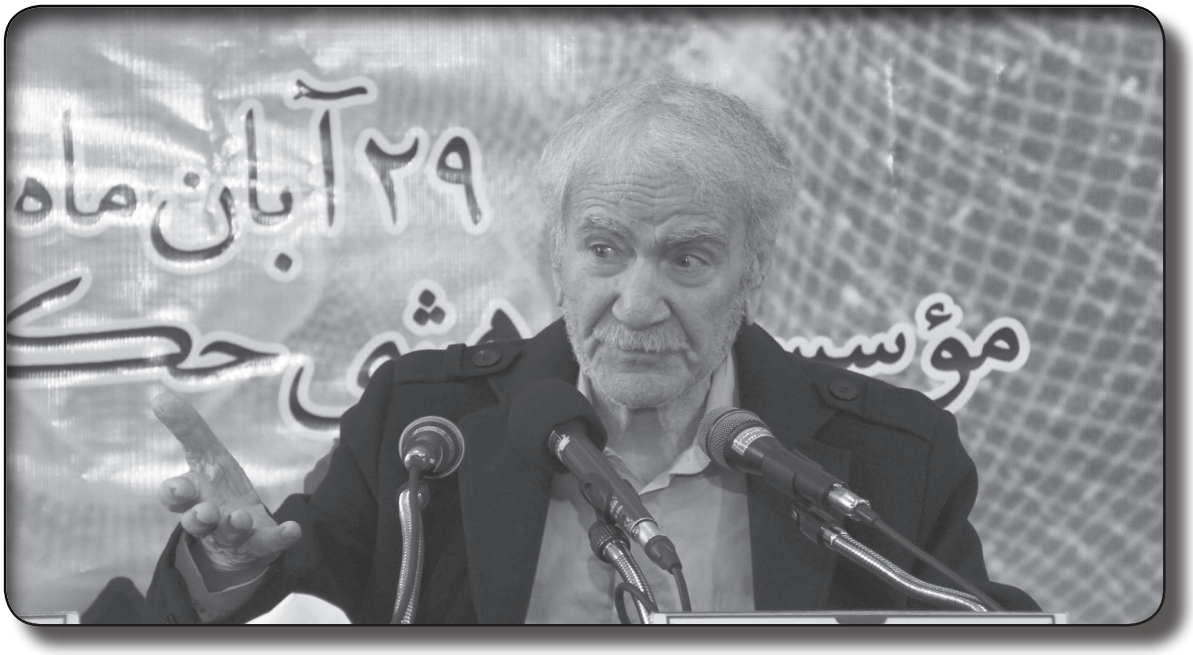
حجت الاسلام و المسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه
(استاد حکمت اسلامی و رئیس موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

زمان: دوشنبه ۲۹ آبان ماه ۱۳۹۶ ساعت ۲۰ : ۱۲ الی ۱۷

مکان: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

مفهوم حکمت از دیدگاه فلسفه اسلامی

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



بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین

گفتگوی کفر و دین آخر به یک جا می‌رسد
خواب یک خواب است اما مختلف تعبیرها

عنوان این سمینار «حکمت در ادیان توحیدی» است و الحق و الانصاف هم عنوان عمیقی است؛ هم ادیان، هم توحیدی بودن و هم معنی حکمت. تا آنجا که تاریخ نشان می‌دهد و مخصوصاً بر حسب کتب آسمانی و ادیان توحیدی، حضرت آدم ابوالبشر دینی بود و با دین پیدا شد. قرآن کریم می‌فرماید: «وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء کُلَّهَا». نخستین بشر پیغمبر بود، دین داشت. پس دین بسیار قدیمی است. نمی‌توان تاریخی پیدا کرد که دین چه زمان پیدا شده است. بر حسب ادیان توحیدی، دین همیشه بود. با خدا بود و خدا ازلی بالذات است. در مورد عقل هم بشر بالذات عاقل است. همه حکما –از ارسطو و حکمای قبل از او گرفته تا الان– می‌گویند انسان حیوان ناطق است و ناطق

هم به معنی عاقل است. انسان از وقتی که بشر آفریده شده دارای عقل بوده است و حکمت، ظهور عقل است. پس ادیان توحیدی ریشه در اعماق تاریخ دارند و نخستین بشر، دینی و عاقل بوده. یک چیز این وسط پیدا شده و من می‌خواهم با استفاده از آن، این تقسیم‌بندی را مثلث کنم: اسطوره یا افسانه. تا آنجا که تاریخ نشان می‌دهد بشر با نوعی اسطوره یا افسانه –بعضی می‌گویند بین این دو فرق هست و بعضی می‌گویند فرق ندارند. من با آن موضوع کاری ندارم–آشنا بود و با آن زندگی می‌کرد. بنابراین حکمت، دین و اسطوره، قدیم‌ترین هستند.

عالیه خیلی محکم‌تر هم هستند. پس عقل قابل شکستن نیست. رابطه دین و عقل چطور است؟ با هم بد هستند، رفیق هستند یا تعارض دارند؟ مسأله این است که آیا دین و عقل با هم جور هستند یا نه؟ نزاع دین و عقل در طول تاریخ نزاع وحشتناکی بوده است. بعضی می‌خواهند بگویند دین کاری به عقل ندارد و اصلاً عقل را کنار می‌گذارند. بعضی هم که عقلی‌مسلک هستند و اصلاً به دین کار ندارند. اما آیا واقعاً می‌شود دین داشت و عقل نداشت؟ بعضی می‌گویند می‌شود عقل داشت و دین نداشت. آن هم بعید است. کدام؟ می‌شود عقل داشت و دین



حکمت لغتی عربی است و از حکم و استحکام می‌آید، یعنی محکم بودن. حکمت یعنی سخت و صلب، شکستنی نیست، خیلی قوی است. همه چیز را می‌توان شکست اما عقل را نمی‌توان شکست. آهن را می‌شود ذوب کرد، کوه را می‌شود منفجر کرد ولی کسی نمی‌تواند عقل را بشکند. ۲+۲=٤ است. کسی می‌تواند این ساده‌ترینِ عقل را بشکند؟ نمی‌تواند. این تازه ریاضیات است، مبادی

نداشت؟ یک سؤال هم این است که عقل دین را می‌فهمد یا دین عقل را می‌فهمد؟ باید با هم رفیق باشند. دینِ بی عقل نمی‌شود. مسلمان‌ها معتقدند وحی تمام شده و حضرت ختمی مرتبت خاتم‌الانبیاء است. سایر ادیان هم نمی‌گویند وحی همیشه هست، می‌گویند پیغمبر ما وحی داشته، بعدها هم ممکن است پیغمبری – حضرت مسیح (ع)– بیاید که صاحب وحی است. اما بالاخره وحی در یک جایی قطع

می شود. مثلاً الان وحی نمی‌آید. وحی ممکن است تمام شود اما آیا عقل از عالم قطع می‌شود؟ بعید است. عقل قطع نمی‌شود و همیشه هست. ما باید سعی کنیم عقل و وحی را با هم سازش دهیم. حکمت یعنی استحکام؛ چون عقلانی است محکم است. این کلمه اسلامی است. قرآن کریم می‌فرماید: «*مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا*». حکمت، خیر کثیر است.

حالا من یک سؤال دارم. قرآن می‌گوید حکمت خیر کثیر است. اما آیا هیچ کثیری هست که اکثر نداشته باشد؟ نمی‌شود. هر بزرگی بزرگ‌تر دارد. حکمت هم باید خودش را اکثر کند. یعنی حکمت متوقف نیست. حکمت خیلی محکم است. عقل شکستنی نیست اما باید خودش را بالا ببرد. عقل متوقف، مرده است. عقل جایی که متوقف شود مرگ خودش را اعلام کرده. حالا عقل با چه بالا می رود؟ با خودش. عقل مدام خودش را تولید می‌کند.

من از اینجا می خواهم بروم سراغ سقراط. درست است ما درباره ادیان صحبت می‌کنیم اما یک سری هم به سقراط بزنیم. او حکیم بزرگی بود. حکمت در همه ادیان الهی هست. در اسلام، کلمه حکمت هست. در آیین زرتشت، خرد است. در آیین یهود فکر می‌کنم لغت عبری خاخام، همان حکیم بوده. سقراط کلمه دیگری به کار برده: philosophy یا فلسفه. حرف خیلی عمیقی زده. او درست است که پیغمبر نبود، ولی مرد بزرگی بود. فیلو در لغت یونانی به معنی دوستدار است. سوفیا هم به معنی حکمت است. او گفت من حکیم نیستم، دوستدار حکمت‌ام. اگر حکیم باشم دیگر حکمت تمام شده؟ یا باز هم بیشتر بخواهم؟ باید بیشتر بخواهم. فیلوسوفیا یعنی دوستدار حکمت. این معنی در خود حکمت هست. عقل متوقف نمی‌ماند، همواره به پیش می‌رود. اگر ما دین را عقلانی بفهمیم –که البته بعضی‌ها نمی‌خواهند– آن وقت دین با عقل ناسازگار نیست و عقل هم هرگز خلاف دین حرف نمی‌زند. وحی، معقول است. وحی استدلال نیست. البته وحی هم تفاسیر مختلف دارد. در اسلام یک تفسیر دارد، در مسیحیت تفسیر دیگری دارد. خود حضرت مسیح تنزل حق تعالی است. در مسیحیت حرف بزرگان این است که حضرت حق تعالی به زمین آمد تا انسان را به آسمان ببرد. حضرت مسیح روح الله است. حضرت موسی کلیم الله است، مستقیم با خداوند حرف زده است. وحی با هر تفسیری –اعم از مسیحی، کلیمی، اسلامی، شیعه، سنی– معقول است. وقتی پیامبر آن پیام را گفت معقول است. وحی را بدون واسطه گرفته، ولی وقتی آن را می‌گوید و مستمعین می‌شنوند معقول است. ما اگر بتوانیم عقل و دین را با هم ربط بدهیم –که البته سازگار هستند– آن وقت می‌فهمیم چرا اسطوره پیدا شده. بشر اسطوره را دوست دارد. اسطوره نتیجه خیال است. بعضی‌ها طاقت ندارند عقل را خوب بفهمند و خیال بر آنها بیشتر از عقل حاکم است. همه آدم‌ها سطح بالا نیستند. تخیل هم یک نیروست. نیروی تخیل را جدی بگیرید. حافظ –که درود به روان پاکش– در یک بیت جایگاه خیال را چقدر زیبا توضیح داده. خیال چقدر هنرمند است. خدا نکند که آدم گرفتار خیال بد شود!

گفتم که بر خیالت راه نظر ببندم/گفتاکه شب‌رو است این، از راه دیگر آید

خیال با این قدرت در همه آدم‌ها هست. آدم‌هایی که به عقلانیت محض نرسیدند، عمق دین را خوب نمی‌فهمند، عقل را هم که خوب نمی‌فهمند، بنابراین دچار خیال می‌شوند. آن وقت دین را خیالی تفسیر می‌کنند و عقل را هم در خیال می‌آورند، اسطوره پیدا می‌شود. در تاریخ هرچه بروید اسطوره بوده. گیلگمش، رستم و اسفندیار و غیره.

الان بیشترین کتاب‌هایی که فروش می‌رود رمان است. کتاب فلسفه را کم می‌خرند. رمان‌نویس‌ها ناراحت نشوند! من از رمان

بد نمی‌گویم. رمان‌نویس خیلی هنرمند است، رمان هم هنر است. اما رمان یک سری حقایق عقلی را به صورت خیالی درمی‌آورد. رمان، پرده خیال پوشاندن به حقایق است. آدم‌ها هم خیال را دوست دارند. شعر هم همین‌طور است. اگر تخیل را از شعر بگیریم دیگر شعر نیست. حالا اگر شعر مثل سابق وزن و قافیه هم داشته باشد چه بسا بهتر. امروز وزن و قافیه را هم کم و بیش کنار گذاشته‌اند، اما تخیل هست. شعر چرا جاذبه دارد؟ چون تخیل است. تخیل برای اکثر مردم بیشتر از عقل جاذبه دارد. اگر کسی خیلی حکیم باشد از شعر بالاتر می‌رود، کسی هم که عمق دین را به درستی بفهمد او هم بالاتر می‌رود. میانه سقراط با شعرا خوب نبود. نه اینکه بی ذوق بود! بلکه می‌خواست گرفتار تخیل نشود. بنابراین حکمت یعنی استحکام. دین بسیار عمیق است. عقل و دین را باید با هم سازگار کنیم و اگر ادیان را به درستی و عقلانی بفهمیم جنگ دینی هم کنار می‌رود. حتی کفار هم اگر درست بفهمند با دینی‌ها آشتی می‌کنند. با کفار آرام حرف بزنیم، آنها را کتک نزنیم، فحش ندهیم. با آنها حرف بزنیم. گفتگوی کفر و دین آخر به یک جا می‌رسد. کافر هم می‌فهمد که یک چیزی می‌خواست اما نمی‌داند چیست. علم و حکمت. امروز پیشرفت علم انکارناپذیر است. علم امروز به طرز شگفت‌انگیزی کار می‌کند. نمی‌توانیم آثار علم را انکار کنیم. ولی علم با این پیشرفت، تنها جهان را می‌شناسد، انسان را نمی‌شناسد، فضیلت را نمی‌شناسد. انسان را حکمت و دین می‌شناسند. انبیاء و ادیان توحیدی به انسان درس فضیلت دادند. گفتار نیک، پندار نیک، کردار نیک. این فضیلت است. در قرآن کریم در ابتدای سوره بقره یکی دو آیه درباره تقواست و ۱۳ آیه متوالی در مذمت منافقین و دروغگو است. همین‌طور است تورات و انجیل. کتب آسمانی، انسان را معرفی کردند و انسان را می‌شناسند. علم لوله‌ای فکر می‌کند. اندیشه علم لوله‌ای است. چرا؟ با میکروسکوپ و تلسکوپ خوب می‌بینی، اما لوله‌ای می‌بینی. حکمت لوله‌ای نیست. دین هم لوله‌ای نیست.

حالا سراغ علم می‌رویم. ما مخالف علم نیستیم و نباید باشیم. من معلومات بشر را که علم روی آن تکیه می‌کند در پنج مقوله خلاصه می‌کنم. پنج مقوله است که اگر اینها را بگیری علم از بین می‌رود. ۱- خدا ۲- طبیعت ۳- زمان ٤- مکان ٥- عدد. اگر عدد را از یک فیزیک‌دان بگیرید دیگر حرفی برای گفتن ندارد. یا اگر زمان یا مکان را بگیرید یا بگویید در طبیعت حرف نزن، دیگر چه می‌خواهد بگوید؟ در میان طبیعت و زمان و مکان و عدد، تنها عدد است که محسوس نیست. ریاضیات معقول است، اما معقول سطح بالا هم نیست. ریاضیات بین مبادی عالیه حق تعالی و محسوسات است. ریاضی نه محسوس است و نه واجب الوجود. ریاضیات مجرد است. آیا عدد را می‌بینید؟ شکل عدد را می‌بینید ولی خود عدد کجاست؟ عدد در خارج است یا معدود؟ معدود در خارج است. عدد مجرد است. پس ما باید از این پنج عنصر که علم روی اینها تکیه می‌کند با یک عالم صحبت کنیم. ای کاش یک فیزیکدان هم امروز می‌آمد و می‌گفت زبان تجربه چیست و زبان علم چیست.

حکمت هیچ وقت با ادیان مخالفت ندارد. مگر یک آدم منحرف یا فیلسوف کافر این ادعا را بکند. خود ما هم در اسلام فیلسوف کافر لامذهب داشتیم: محمد بن زکریای

رازی. او بزرگ‌ترین ملحدی است که من در تاریخ اسلام می‌شناسم. حالا هم در غرب فیلسوف ملحد داریم. اما حکما با دین مخالف نبودند و دین هم هرگز با عقل مخالف نیست. هیچ دینی با عقل مخالف نیست. اینها با هم آشتی دارند. همه ادیان یک حرف دارند و همه ادیان با عقل سر و کار دارند. هر مؤمن به هر دینی –مثل هر آدم عاقل دیگر– از دینداری هدف دارد. عقل هم هدف را تعیین می‌کند و هم معیار هدف‌ها را می‌شناسد. ما یک سری هدف داریم و یک سری معیار برای هدف‌ها. خواهش می‌کنم به تفاوت این دو توجه کنید. یک وقت سراغ هدف می رویم و یک وقت به دنبال این هستیم که این هدف با آن هدف چه تفاوتی دارد؛ اینها دو مقوله مجزا هستند. عقل هم سراغ هدف می‌رود و هم معیار این هدف را از آن هدف تعیین می‌کند. ما باید همه ادیان را بشناسیم، سپس با عقل سالم ببینیم که هدف و معیار ادیان چه بوده. بحث ما در اینجا ادیان توحیدی است. به نظرِ من همه ادیان توحیدی اند. اگر دینی احیاناً از توحید خارج شد منحرف شده. مسیحیت و یهود و اسلام و زرتشت که حتماً توحیدی‌اند.

آقای موبد من یک چیز هم از طرف شما بگویم. بعضی‌ها که دین‌شناس نیستند می‌گویند زرتشت، ثنویت یا دوگانه است. دوگانه نبوده. یزدان و اهرمن مثل شیطان و فرشته است. در اسلام هم فرشته و شیطان دو چیز هستند. اما خدای آیین زرتشت اهورا مزدا بوده. اهورا مزدا یکی است. در آیین یهود، حضرت موسی در کوه طور با خدای یگانه صحبت کرده. در آیین مسیح، منظور از «اب، ابن، روح، القدس» سه تجلی است. اگر اشتباه می‌کنم جناب کشیش حرفم را اصلاح کنند. ما یک شاعر عارف فارسی زبان به نام هاتف اصفهانی داریم که می‌گوید اینها سه جلوه از یک حقیقت‌اند.

سه نگردد بریشم ار او را
پرنیان خوانی و حریر و پرند

حریر و پرند و پرنیان به معنی ابریشم هستند. هر سه لغت به یک معنی هستند.

ما در این گفتگو که از یک سو
شد ز ناقوس این ترانه بلند
که یکی هست و هیچ نیست جزاو
وحده لا اله الا هو

این توحید است. زرتشت هم توحیدی است. ثنویت را به آنها نسبت ندهید، اینها یگانه‌پرست‌اند. حضرت موسی هم با خدای یگانه صحبت کرده. اسلام هم به وحدانیت دعوت کرده. لا اله الا هو و لا اله الا الله کلمه توحید است. با توحید همه ادیان با هم آشتی می‌کنند. حتی با کافر هم اگر صحبت کنید می‌بینند که آنها هم به دنبال چیزی می‌گشتند ولی مصداقاً اشتباه کردند. شما باید کتاب هندو را بخوانید. دقیق‌ترین مسائل توحیدی در این کتاب است؛ توحید خالص و وحدانی. اینها چون نتوانستند وحدانیت را بفهمند، آمدند و آن را در یک سمبل خلاصه کردند و بت‌پرست شدند. حتی ما هم گاهی از همین کارها می‌کنیم، به یک درخت دخیل می‌بندیم! اینها به خاطر تخیل بشر است. درک وحدت خیلی سخت است. انسان کثرت‌گراست و بعد گرفتار همین خیالات و اوهام می‌شود. خیلی از جنگ‌هایی که الان در دنیا هست مذهبی است؛ نه تنها بین ادیان، بلکه گاهی در درون یک دین. مثلاً در مسیحیت، بین ارتدوکس و کاتولیک و پروتستان یا در اسلام، بین شیعه و سنی. بنابراین اگر بتوانیم سطح عقلانیت خودمان را بالا ببریم می‌توانیم به بسیاری از این نزاع ها خاتمه دهیم. ناصرخسرو قبادیانی یک شاعر ایرانی مسلمان است. من یک بیت از اشعار او را می‌خوانم و تمام می‌کنم.

آنان پیامبران و رفیقان‌اند
تو دشمنی به بیهده ترسا را.

مفهوم حکمت در دین مسیحیت

کشیش گریگوری نرسیسیان
کشیش کلیسای ارامنه تهران



استاد خسروپناه: قرار بر این بود که از سخنان اسقف اعظم جناب سرکیسیان، خلیفه ارامنه تهران، بهره‌مند شویم اما ظاهراً مانع و مشکلی برایشان پیش آمد و نتوانستیم از ایشان استفاده کنیم. آقای کشیش نرسیسیان از طرف جناب اسقف تشریف آوردند و از ایشان استفاده خواهیم کرد و مفهوم حکمت از منظر مسیحیت ارامنه توضیح داده می‌شود اجازه دهید من به طور مختصر عالیجناب سرکیسیان را معرفی کنم. ایشان اسقف اعظم خلیفه‌گری ایران هستند و در سال ۱۹٤٦ در سوریه به دنیا آمدند و در رشته ادبیات عرب و فلسفه اسلامی در لبنان فارغ التحصیل شدند. همچنین از دانشگاه بیرمنگام انگلیس هم کارشناسی ارشد خود را گرفتند. امروز از حضور ایشان محروم شدیم. من در نشست‌های مختلفی که در سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی تشکیل می‌شود سخنان ایشان را گوش داده‌ام. انصافاً حکیمانه سخن می‌گویند.

از آقـای نرسیسـیان دعـوت می‌کنیـم از طـرف ایشـان سـخنرانی کننـد. آقـای نرسیسـیان کشـیش خلیفه‌گـری ارامنـه تهـران هسـتند. از محضـر ایشـان دعـوت می‌کنیـم مفهـوم حکمـت را از دیـدگاه مسـیحیت بـا بیـان خـود ارائـه کننـد.
بـا عـرض سـلام. جنـاب اسـقف چـون در شـورای خلیفـه گـری ارامنـه تهـران جلسـه خاصـی داشـتند از شـما پـوزش طلبیدنـد و بـه همـه شـما سـلام رسـاندند و بـرای همـه حضـار آرزوی موفقیـت کردنـد.

کشیش گریگوری نرسیسیان :

انسـان فطرتـاً موجـودی ارزش‌بـاور و ارزش‌محور اسـت. همـه مـا بـر اسـاس ارزش‌هایـی خـاص زندگـی خـود را سـمت و سـو می‌دهیـم. همچـو خورشـید کـه در منظومـه مـا محـور حرکـت اجسـام سـماوی اسـت، ارزش‌هـا جهت‌دهنـده راه و طریقـی اسـت کـه در زندگـی در پیـش می‌گیریـم و بـرای تحقـق آنهـا تمـام تلاش‌مـان را هزینـه می‌کنیـم. بـرای عـده بسـیاری، ایـن محوریـت، خواسـت خـود و یـا دیگـران اسـت. مـا یـا بـرای خـود زندگـی می‌کنیـم و یـا بـرای دیگـران. اگـر کسـی را بیابیـم کـه اینگونـه نیسـت، او را فـردی فاقـد هـدف و ارزش قلمـداد می‌کنیـم. امـا کلام خـدا بـه روشـنی بیـان می‌کنـد کـه شـخص حکیـم کسـی اسـت کـه محـور ارزش‌هایـش نـه خـود و نـه دیگـران، بلکـه خداسـت. چنیـن شـخصی ممکـن اسـت فاقـد هـر نـوع تحصیـلات دانشـگاهی باشـد امـا زندگـی خـود را بـر مبنـای انجـام خواسـت خـدا بنـا می‌کنـد و می‌کوشـد اهـداف الهـی را در هـر آنچـه می‌اندیشـد و بـه عمـل در مـی‌آورد بـه اجـرا درآورد. بدیـن سـبب کلام خـدا «تـرس خـدا» را آغـاز حکمـت می‌دانـد. (امثـال سـلیمان، بـاب ۱، آیـه ۷).
واژه تـرس، ترسـیم‌دهنده حالتـی خـاص اسـت. وقتـی از چیـزی می‌ترسـیم، حالتـی خـاص از حیـات را بـه نمایـش می‌گذاریـم. از ایـن رو حکمـت، امـری فراتـر از آگاهـی صـرف اسـت و معـرّف حالـت و وضعیـت مـا در برابـر خداسـت. حکمـت فراتـر از بهـره هوشـی و توانایی‌هـای ذهنـی و انتزاعـی اسـت. حکمـت بسـی بالاتـر از انجـام تکالیـف درسـی اسـت. می‌تـوان آن را بـه سـفری تشـبیه کـرد کـه در آن دگرگونـی ارزش‌ها بـا محوریـت خـدا رخ می‌دهـد. می‌تـوان آن را جسـتجویی نامیـد بـرای هـر چـه عمیـق درک کـردن رازهـای هسـتی و حیـات.
در کلام خـدا بـا دو منبـع مهـم بـرای کسـب حکمـت آشـنا می‌شـویم. یکـی را می‌تـوان منبـع مکتـوب نامیـد. مطالعـه تـوأم بـا تعمـق کلام خـدا، مـا را بـه طـور قطـع بـه سـرزمین حکمـت و خداترسـی می‌بـرد. امـا کلام خـدا بـه منبـع دیگـری نیـز اشـاره می‌کنـد و آن تعمـق در مشـاهدات و تجربیـات اسـت. شـاید بتـوان ایـن منبـع حکمت‌انـدوزی را منبـع شـفاهی نامیـد. بایـد جـدا از مطالعـه، بـه جهـان پیرامـون و زندگـی خودمـان نیـز نگاهـی عمیـق داشـته باشـیم. بایـد بـه آفرینـش و سـفر زندگـی بـا حالـت تـرس نظـر انداخـت و بـه راز آفرینـش و حیـات اندیشـید، چـرا کـه هـر دوی آنـان در لایه‌هـای تحتانـی حـاوی معانـی عمیق‌انـد. حکمـت در کلام خـدا بـه هیـچ وجـه مختـص دانشـجویان دانشـگاه‌ها نیسـت، بلکـه بـه طـرز باورنکردنـی در دسـترس همـگان اسـت. حکمـت بـه جـای انزواطلبـی بـر کوچه‌هـا و میدان‌هـای عمومـی، همـه را فـرا می‌خوانـد (امثـال سـلیمان، بـاب ۱ آیـه ۲۰ الـی ۲۱).
در ازل، کلمـه بـود. کلمـه بـا خـدا بـود و کلمـه خـدا بـود. از ازل کلمـه بـا خـدا بـود. همـه چیـز بـه واسـطه او هسـتی یافـت و بـدون او چیـزی آفریـده نشـد. حیـات از او بـه وجـود آمـد و آن حیـات، نـور آدمیـان بـود. نـور در تاریکـی می‌تابـد و تاریکـی هرگـز بـر آن چیـره نشـده اسـت. آن نـور واقعـی کـه همـه آدمیـان را نورانـی می‌کنـد، در حـال آمـدن بـود. پـس کلمـه، انسـان شـد، جسـم پوشـید و در میـان مـا سـاکن شـد و جلالـش را دیدیـم. شـکوه و جلالـی شایسـته فرزنـد یگانـه پـدر و پـر از فیـض و راسـتی

(انجیل به قول یوحنا، آیات ۱ الی ۱۸).
پولس رسول می‌گوید که مسیح صورتِ خدای نادیده است. او کلمه‌ای را در متن یونانی استفاده می‌کند که توسط آن کلمه «خدا بودن» او را برای ما معنی می‌کند. او آن کلمه را «Eikon» می‌نامد که ترجمه دقیق آن صورت و یا چهره است. صورت، هر آن چیزی که در خداوند است را نشان می‌دهد



و چون عیسی آشکارکننده تمام جوانب خدای پدر می‌باشد، تنها او می‌تواند تجسد مکاشفه کامل خدای پدر باشد. مسیح، خدای پدر را آن قدر واضح نمایان می‌کند که انسان می‌تواند او را بشناسد و ماهیت او را درک نماید.
در کتاب مقدس، ترجمه هفتاد در کتب حکمت، امثال و حکمت سلیمان نبی شاهد حضور حکمت خداوند می‌باشیم که دارای همان صفت الهی است. از ازل این حکمت در خداوند بوده و خداوند با آن جهان را آفریده است. طبق انجیل به قول یوحنا -باب اول آیات اول تا چهارم- حکمت همان کلمه خداست که در آغوش پدر است و از ماهیت اوست و معمار و آفریننده این جهان است.
در کتاب حکمت سلیمان باب هفتم آیه بیست و ششم، کلمه Eikon به معنای حکمت خداوند به کار رفته است. پولس رسول خطاب به یهودیان می‌گوید «شما در تمام طول زندگی خود در مورد حکمت خداوند تفکر نموده و نوشته‌اید؛ حکمتی که هم‌سن خداوند بوده و به انسان‌ها حکمت می‌بخشد». پولس رسول می‌گوید «به عیسی مسیح نگاه کنید. او نه تنها ظاهرکننده خداست، بلکه انسان را نیز آن‌طور که باید می‌بود نشان می‌دهد». به عبارت دیگر عیسی مسیح خدا را به طور کامل و انسان را نیز به طور کامل آن‌طور که باید می‌بود نمایان می‌کند. به این علت است که اگر بخواهیم بدانیم خداوند کیست و چگونه است و شباهتی را که خداوند در هنگام آفرینش به انسان داده بود به چه معناست

درک می‌کنیم، باید در عیسی تأمل کنیم.
پولس رسول در متن رساله خود به کولسیان کلمه‌ای جالب به کار می‌برد. او می‌گوید عیسی مسیح pleroma خداوند است و این به معنای پُری می‌باشد. عیسی طرح یا خلاصه‌ای از خداوند نیست. در شخص مسیح همه چیز در مورد خداوند توضیح داده شده است. او مکاشفه کامل خداوند است.
در باب هفتم کتاب حکمت می‌توان آشکارا حضور کلمه خدا و روح خدا را که بعضی اوقات هر دو حکمت خداوند نامیده می‌شوند مشاهده نمود.
در کتاب «تفسیر حکمت سلیمان نبی» اثر نرسس لامبرونی، ما می‌توانیم ببینیم که چگونه «روح القدس» و کلمه «خدا»، حکمت خداوند نامیده می‌شوند. لامبرونی در تفسیر می‌گوید «روح ناطق، بر خداوند ساکن است. او وجود است و قبل از هر چیز. بی دلیل است. ابتدایی نداشته و آفریده نشده است. عقل ما او را درک نمی‌کند، زیرا او بالاتر از فکر و ذهن ماست». این راز با تن‌گیری کلمه «خداوند» آشکار می‌شود. در خدای مجسم‌شده، یعنی مسیح، تمامی روح القدس ساکن است. یوحنای رسول در مورد او می‌گوید «قبل از هر چیز کلمه بود، کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود. همه چیز به واسطه او آفریده شد و بدون او چیزی یافت نشد». بدین ترتیب یوحنای رسول ماهیت بی ابتدای خدا را ابتدای هر چیز می‌خواند و سلیمان نبی در اینجا خدا را «وجود» می‌خواند. خود خداوند است که به موسی می‌گوید «هستم آن که هستم». ابتدا و وجود یکی‌اند، زیرا آنکه هستم است، او همان واجب‌الوجود است و ابتدای آنهاست. آنها که بدون ابتدا از او صادر شدند همان روح که در خدای پدر است، همان‌گونه نیز کاملاً در وجود پسر ساکن است.
عیسی مسیح می‌گوید «آنچه که مال توست مال من است و آنچه که مال من است مال توست». لامبرونی می‌افزاید هنگامی که سخن از نخست زاده خداوند به میان می‌آید، فکر نکن که این امری مادی است و بدان که ذهن ما در مورد هم‌ماهیت بودن روح القدس با کلمه و خدای پدر قضاوت می‌کند که از خداوند و با خداوند می‌باشد. اما کلمه را به آن علت که از همان طبیعت پدر است فرزند خدا می‌نامند. اما تولد کلمه و یا صادر شدن روح‌القدس از خداوند امری برای ذهن و درک ماست.
همان‌طور که یوحنای رسول می‌گوید که کلمه نزد خدا بود، به همان ترتیب نیز می‌گوید که روح القدس از پدر صادر می‌شود. زیرا صدور همان تولد و تولد همان صدور است. همان‌طور که یوحنای رسول کلمه متجسد را نخست زاده می‌خواند و می‌گوید از آغوش پدر برخاسته است، سلیمان نبی نیز در اینجا در مورد *روح القدس* می‌گوید که از خدای پدر برمی‌خیزد. ولی در مورد روح می‌گوید «روح کثیرالهداياست. زیرا که روح‌القدس عطایای روحانی را می‌بخشاید. لطیف است، زیرا از کسانی که عطایا را به آنها می‌بخشد پنهان است. او عطایای نبوت، شفا، سخن گفتن به زبان‌های ناآشنا و غیره را به انسان‌ها می‌بخشد.
طبق گفته پولس رسول «عطایا بسیارند اما روح یکی است». روح القدس سهل الحرکت است و بخشنده گناهان. روح‌القدس بر مؤمنین به مسیح ساکن شده و گناهان را بخشیده و تسلی می‌دهد. مسیح می‌گوید «در نزد شما ساکن خواهد شد و با شما خواهد ماند». او با سکنی گزیدن در ما گناه ما را محکوم می‌کند و ما را به سوی توبه هدایت کرده و بعد از ابراز توبه و ندامت، بخشش می‌دهد. او بینای مطلق است. چیزی از او پوشیده نیست.
همان‌طور که یوحنای رسول می‌گوید شخصیت کلمه «خدا» با خدا هم‌ماهیت و نزد اوست. به همان صورت نیز پولس رسول او را «نور جلال خدا و صورت خدای نادیده» می‌گوید. به همین ترتیب سلیمان نبی، روح القدس را که هم‌جلال با پسر و مانند پسر، هم‌ماهیت با پدر می‌داند «نور جلال خدا» می‌داند. می‌بینیم که روح القدس نیز با همان نام کلمه، یعنی نور و

جلال خوانده می‌شود. زیرا همان‌طور که اشعه نور از خورشید ساطع می‌شود، او نیز از وجود بی ابتدای خداوند صادر می‌شود و این مطابق با همان گفته مسیح است: «روح القدس که از پدر برمی‌خیزد». *روح القدس* که از پدر برمی‌خیزد، موجودات زمینی و آسمانی را منور می‌گرداند. همان‌طور که نور خورشید ما انسان‌ها را منور می‌گرداند و پی به حقیقت می‌بریم. رسول، کلمه را نور جلال پدر می‌نامد و سلیمان نبی با به کار بردن عبارت «طلوع جلال»، قادر مطلق را برای روح القدس به کار می‌برد. بدین ترتیب درک می‌کنیم که «روح القدس» و «کلمه» هم‌جلال و هم‌ماهیت با یکدیگر و همچنین هم‌ماهیت با خدای پدر هستند و به طور برابر، دارای الوهیت کامل هستند.

خداوند که از طریق رسول خود، کلمه خود را نور و جلال خود نامید، همان را صورت نامید تا نشان دهد همان که از ماهیت اوست، صورت شخص خداست. در صورت خدا بودنِ مسیح، شخصیت الهی را به ثبوت می‌رساند و بر حسب منشأ، هم‌ماهیت بودن با خدا را به اثبات می‌رساند.

پولس رسول شهادت می‌دهد که در آخر زمان‌ها که همان کلمه «خدا جسم پوشید» و بدون آنکه از خدای پدر جدا شود، به صورتی که فراتر از ذهن و کلام انسانی است و با ذهن انسان تفحص نمی‌شود، در رحم مریم جای گرفت و خون او را با طبیعت الهی خود آمیخت و برای خود بدنی تهیه نمود و به طور واقعی و به عنوان خدای کامل و انسان کامل متولد شد؛ طوری که نه انسانیت او تأثیری بر الوهیت بگذارد و چیزی از آن کم شود، و نه الوهیتش بر انسانیتش تأثیر گذارد. او خدای کامل و انسان کامل است.

در آخر زمان‌ها ما شاهد این هستیم که توسط چهار انجیل و چهار دری که به طرف خداوند گشوده می‌شود حکمت الهی، واقعیت خود را بر انسان آشکار می‌کند و همان‌طور که کتاب «حکمت سلیمان نبی» می‌گوید از همان آغاز -چه در زمان حضرت موسی و چه در زمان همه پیامبران- رهبر و هدایت کننده انسان بوده است. تا اینکه ظهور حکمت به کمال خود می‌رسد و همان‌طور که گفته شد امروز نیز روح القدس در وجود مؤمنین ساکن است و ادامه دهنده کار حکمت الهی یا عیسی مسیح در میان مؤمنین است.

استاد خسروپناه: متشکریم از جناب کشیش نرسیسیان که بحث خودشان را ارائه کردند و از واژه حکمت و ارتباط آن با کلمه را از متون مسیحیت توضیح دادند. تشکر می‌کنیم از ایشان و از همه هم‌وطنان مسیحی‌مان که همیشه در این کشور جزء خدمتگزاران و انسان‌های وارسته و مفید بودند. در دوران دفاع مقدس این عزیزان شهید دادند. همین خیابانی که مؤسسه در آن قرار دارد خیابان شهید آراکلیان، از هم‌وطنان مسیحی ماست. یاد ایشان را هم گرامی می‌داریم. جناب آقای نرسیسیان فرمودند دو منبع حکمت‌ساز از نظر مسیحیت وجود دارد: یک منبع کتبی و یک منبع شفاهی. منبع کتبی کلام خداست و منبع شفاهی هم عالم طبیعت است که باید با تعمق در مشاهدات به حکمت شفاهی دست یافت. برداشتی که من از مقاله‌ای که ارائه شد کردم این است که ایشان بین حکمت و کلمه پیوند دادند. یعنی بین منبع حکمت‌ساز و حکمت تفاوت هست. منبع حکمت‌ساز عبارت است از کلام خدا (منبع مکتوب) و تعمق در مشاهدات عالم. اما خود حکمت، کلمه است و کلمه، عیسی مسیح است. کلمه از ازل با خداوند بوده و صورت خدای نادیده است. درواقع بین کلمه و حکمت پیوند وثیقی برقرار کردند. ما در قرآن هم تعبیر کلمه را داریم که به عیسی مسیح نسبت داده شده: «*إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهاً فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ*». یعنی خداوند در قرآن عیسی مسیح را با کلمه یاد کرده. این‌که عیسی مسیح، کلمه است از مشترکات بین اسلام و مسیحیت است. و نکته‌ای که برای من تازگی داشت این است که یک ترادف بین حکمت و کلمه ایجاد شد.

مفهوم حکمت در دین مسیحیت

اسقف مارنرسای بنیامین موانه
اسقف کلیسای شرق آشوری ایران



دکتر خسروپناه: جناب اسقف آقای مارنرسای بنیامین از کلیسای شرق آشوری ایران. الحمدلله هم‌وطنان مسیحی ما، هم آشوریان هستند، هم ارامنه و هم مسیحیان واتیکان. ما علاقه داشتیم از مسیحیان آشوری هم دعوت کنیم و دیدگاه این عزیزان را درباره حکمت بشنویم. می‌دانید که آشوریان از قدیمی‌ترین اقوام غیرایرانی هستند که از حدود ۲۰۰۰ سال پیش و بعد از اینکه امپراتوری آشور در بین‌النحرین (عراق کنونی) فرو پاشید به وسیله پادشاهان هخامنشی به ایران آمدند و در حواشی جنوب ایران اقامت داشتند. الان این ملیت هم در جنوب ایران، هم در تهران و هم در ارومیه حضور دارد. غیر از ایران در آمریکا، عراق و بعضی کشورهای اروپایی هم هستند. قاعدتاً در باب حکمت و تعقل فرمایشاتی دارند که استفاده می‌کنیم. البته اساتید آنچه مد نظرشان هست بیان می‌کنند. ما خیلی علاقمندیم که از منظر دین و مذهب عزیزان، هم چیستی حکمت را بدانیم و هم اگر تفاوتی با تعقل یا علم دارد بفرمایند. استاد

دینانی توضیح دادند که حکمت دستاورد تعقل است و علم با طبیعت و زمان و مکان سر و کار دارد. من به فرمایشات ایشان این نکته را هم بیفزایم که عالِم اگر با مبانی حکمی طبیعت‌شناسی کند، طبیعت‌شناسی او هم دستاورد حکمت است. استاد محقق داماد هم توضیح دادند که تعقل و حکمت یک حقیقت‌اند و تفاوتی میان آنها نیست. استاد عزیز از مسیحیت ارامنه هم پیوند حکمت و کلمه را توضیح دادند. حالا از کشیش عزیزمان جناب آقای بنیامین دعوت می‌کنیم مفهوم حکمت را در مسیحیت از نگاه آشوریان توضیح دهند و اگر مایل بودند تفاوت آن را با تعقل و علم هم بیان کنند.

اسقف مارنرسای بنیامین موانه:

در آغاز، سلام عرض می‌کنم خدمت همه شما عزیزان، سروران گرامی، دانشمندان عزیز و روز جهانی فلسفه را خدمت همه دانشمندان و دانشجویان عزیز تبریک عرض می‌کنم.

ما آشوری مسیحی هستیم. آشوریان از اقوام ایرانی‌الاصل هستند. ما تقریباً ۴۰۰۰ سال است در ایران هستیم و در قرن اول میلادی مسیحیت را توسط حواریون مسیح (توماى رسول، مارادی، ماری) پذیرفتیم. کلیسای حضرت مریم ارومیه که قدمت آن به ۲۰۰۰ سال پیش برمی‌گردد اثباتی بر این ادعای بنده حقیر است. هر وقت ارومیه تشریف بردید ما پذیرای شما خواهیم بود. کلیسای بسیار قدیمی، زیبا و روحانی است. به غیر از این کلیسا، تقریباً ۸۰ باب کلیسا در شهر ارومیه و حومه شهر وجود دارد. تشکر می‌کنم از جناب آقای دکتر خسروپناه برای دعوت بنده حقیر که بتوانم مطالبی را از دیدگاه مسیحیت خدمت‌تان عنوان کنم.

مطمئناً اشتراکاتی در عرایض بنده و فرمایشات جناب کشیش وجود دارد. همچنین مطمئناً اشتراکاتی بین عرایض بنده و فرمایشات سخنران کلیمی هم خواهد بود؛ به دلیل این‌که کتاب مقدس یکی است و ما مسیحیان کلیسای شرق آشوری از دو منبع اصلی پیروی می‌کنیم: عهد عتیق و عهد جدید. هر دو کتاب برای ما پذیرفته‌شده هستند. از کتاب پیدایش تا کتاب مکاشفه یوحنای رسول. بنابراین عرایض بنده در خصوص این دو کتاب بزرگ - عهد عتیق و عهد جدید - خواهد بود و امیدوارم که مفید واقع شوند.

از یک آیه شروع می‌کنم. آموزه‌ای است از پولُس رسول به شاگردشان، تیموتائوس، باب ۳ آیه ۱۵ که ارتباط نزدیکی بین این آیه و حکمت وجود دارد. پولُس رسول به این شیوه به شاگرد خودشان یاد می‌دهند: «این‌که از طفولیت، کتب مقدسه را دانسته‌ای که می‌تواند تو را حکمت آموزد برای نجات به وسیله ایمانی که بر مسیح عیسی است». آن چیزی که ما از این آیه دریافت می‌کنیم این است که -پولُس رسول که در آغاز، قاتل و دشمن مسیحیان اولیه بود، بعد از آن، از پیروان مسیح و نویسنده تعدادی از کتب عهد جدید شدند و همچنین به معمار کلیسا ملقب شدند- ایشان در این آیه به شاگرد خودشان تیموتائوس و همچنین به ما، این آموزه را دارند که اگر بخواهی حکمت بیاموزی باید از کتاب مقدس یاد بگیری. یعنی حکمت امری است که از خداوند برای بشر نازل می‌شود و خداوند عطاکننده حکمت بشری است. من با این آیه سیری در کتب مقدس عهد عتیق و عهد جدید خواهم داشت.

اگر در عهد عتیق نظری بیافکنیم اشخاص، انبیاء و قهرمانان ایمانی‌ای هستند که اسامی آنها به عنوان حکیمان دانسته شده است. به عنوان مثال از یعقوب و یوسف پیامبر نام برده شده که حکیم بودند. در کتاب پیدایش، اولین کتاب از عهد عتیق، در فصل ۴۱ آیه ۳۹ نوشته شده «و فرعون به یوسف گفت چون که خدا کل این امور را بر تو کشف کرده است کسی مانند تو بصیر و حکیم نیست». یعنی یوسف پیامبر حکیم دانسته شده است چون این وظیفه و رسالت از طرف خداوند به او محول شده بود. همچنین در ادامه عهد عتیق از شخص دیگری به نام یترون که بدر زن موسی بود در کتاب خروج،

باب ۱۸ آیه ۱۹ نام برده شده «اکنون سخن مرا بشنو. تو را پند می‌دهم و خدا با تو بود و تو برای قوم به حضور خدا باش و امور ایشان را نزد خدا عرضه دار». تفسیر بنده حقیر از این آیه این است که اگر ارتباط با خداوند برقرار باشد خدا می‌تواند این حکمت را به بنده خود عرضه بدارد.

در عهد عتیق، کتاب مزامیر داود نبی از اهمیت خاصی برای ما مسیحیان برخوردار است. ما مسیحیان کلیسای شرق و بسیاری از کلیساها در نمازها، مراسم و دعاهای خود اولین آیاتی که می‌خوانیم، آیاتی از کتاب مزامیر داود نبی است. مزامیر داود نبی مملو از نصایح حکیمانه و بسیاری از پندهای الهی است. در کتاب اول سموئیل باب ١٦ آیه ١٨ این طور نوشته شده: «و یکی از خادمانش درجا به وی گفت اینکه پسر یسّایِ –داود- بیت لحمی را دیدم که به نواختن ماهر و صاحب شجاعت و مرد جنگ‌آزموده و فصیح‌زبان و شخصی نیکوصورت است و خداوند با وی می‌باشد». داود به این علت که خداوند با وی بود به عنوان یک حکیم در کتاب عهد عتیق دانسته شده است. همچنین در سایر قسمت‌های کتاب عهد عتیق، امثال سلیمان، که کتابی مملو از نصایح حکیمانه است، را مطالعه می‌کنیم. من به همه دوستان از هر دینی توصیه می‌کنم که این کتاب را مطالعه کنند. به قول استاد محقق داماد و استاد دینانی همه ادیان را باید شناخت. ما باید با همه ادیان - اعم از روحانیون مسلمان، مسیحی، کلیمی، زرتشتی- در ارتباط باشیم و این جلساتی که شرکت می‌کنیم مطمئناً باعث آشنایی بیشتر با همدیگر است. وقتی ما با تعالیم و آموزه‌های هم آشنا می‌شویم ارتباط‌مان بیشتر و نوع تعامل‌مان هم سازنده‌تر و مفیدتر می‌شود. بنابراین من همه دوستان را به مطالعه این دو کتاب از عهد عتیق - امثال سلیمان و کتاب جامعه- توصیه می‌کنم که کتب بسیار پندآموز، حکیمانه و دارای نصایح خداوندی هستند.

آیه‌ای که جناب کشیش به آن اشاره کردند آیه‌ای بسیار بسیار مفید است. فکر می‌کنم ایشان از امثال فرمودند ولی همین آیه در مزامیر ۱۱۱ آیه ۱۰ هم وجود دارد. «ترس خداوند ابتدای حکمت است». این ترس، ترس از تاریکی، ترس از حیوانات یا ترس از نوع انسان نیست؛ ترس از خداوند است و تفسیر ترس از خداوند این است که ما باید خدا را پرستش کنیم، خدا را دوست داشته باشیم و او را در همه کارهای خود اول و آخر بدانیم. وقتی خداوند در همه اعمال، سیره و زندگی ما اول و آخر باشد حکمت خواهیم آموخت و حکیم خواهیم شد.

همچنین آیات دیگری از امثال سلیمان را خدمت شما ایراد می‌کنم. جا دارد که همه امثال را بخوانم ولی این را بر عهده خود شما می‌گذارم تا در منزل مطالعه کنید. من چند آیه از این کتاب بسیار مفید را برای زینت دادن به این مجلس انتخاب کرده‌ام. از امثال باب ٨ آیه ١١ این‌طور می خوانیم «زیرا که حکمت از لعل‌ها بهتر است و جمیع نفایس را به او برابر نتوان کرد». این تعبیری است که سلیمان نبی از حکمت دارد و حکمت را بسیار والاتر از لعل‌ها و مرواریدها به ما معرفی می‌کند. همچنین در آیه‌ای دیگر از امثال سلیمان، باب ١٦ آیه ١٦ این طور می‌خوانیم «تحصیل حکمت از زر خالص چه بسیار بهتر است و تحصیل فهم از نقره برگزیده‌تر». یعنی حکمت بسیار بالاتر و والاتر از طلا و جواهرات و سنگ‌های قیمتی زمینی است. در امثال سلیمان باز هم در باب ٢٤ آیه ٣ این طور می‌خوانیم «خانه به حکمت بنا می‌شود و با فطانت استوار می‌گردد». این هم آیه‌ای بسیار زیبا و پندآموز و حکیمانه است برای ما انسان‌ها که من از امثال سلیمان برگزیدم.

آیات بسیار دیگری در کتاب امثال وجود دارند. کلا این کتاب، کتابی پندآموز است و فصل‌های اول آن در مورد حکمت است و در ادامه کتاب هم در خصوص حکمت صحبت می‌کند. همچنین کتاب جامعه که کتاب بعدی از عهد عتیق است در مورد حکمت صحبت می‌کند. موردی هست که مطمئناً عزیزان پیش از بنده هم صحبت کردند. آیه‌ای است از عهد عتیق که من خدمت شما اشاره می‌کنم از کتاب اول تواریخ، باب ٢٢ آیه ١٢: « اما خداوند تو را

فطانت و فهم عطا نماید تا شریعت یهوه خدای خود را نگاه داری». چون فرصت کم است من به آیات دیگر اشاره نمی‌کنم.

در دنیای امروز متأسفانه شاهد جنگ‌ها، نزاع‌ها، درگیری‌ها و خونریزی‌های بسیاری در خاورمیانه و اطراف کشور عزیزمان، ایران، هستیم که مطمئناً خلاف اراده و رضای خداوند است. با اینکه بعضی سردمداران کشورهای اروپایی و آمریکایی ادعای دانش و علم و فرهنگ و تمدن می‌کنند ولی آن چیز که نیاز بشر است، حکمت خداوندی است. این تفسیر خود من است که انسان می‌تواند علم و دانش را تحصیل کند و یاد بگیرد؛ ولی آن چیزی که نیاز بشر هست و نمی‌تواند کسب کند و باید از خداوند بخواهد تا به او اعطا کند، حکمت است. به نظر من حکمت را باید خدا به انسان بدهد، حکمت را نمی‌توان در جایی یافت یا در کتابی خواند. خداوند باید حکمت را به ما عطا کند که ما بتوانیم درست را از غلط تشخیص دهیم.

در زبان آشوری از کلمه حکیم به عنوان «خَکیما» نام برده شده. خَکیما همان خاخام یهودی است، یعنی شخص دانا، عاقل و حکیم. این کلمه در زبان آشوری از معانی مختلفی برخوردار است.

می‌خواهم به مثالی از مسیح اشاره کنم از انجیل متّی، باب ۱۰ آیه ۱۶. عیسی مسیح ۱۲ حواری داشتند. «به ایشان وصیت کرد و گفت از راه امت‌ها نروید ودر بلدی از سامریان داخل مشوید، بلکه نزد گوسفندان گمشده اسرائیل بروید» در ادامه این باب، مسیح شاگردان را نصیحت می‌کند «مثل مار هوشیار باشید و مثل کبوتر پاک». بعضی‌ها تفسیرهای گوناگونی از این آیه دارند ولی آن چیزی که مسیح به ما یاد می‌دهد این است که حکیم باشید، عاقل و دانا باشید تا بتوانید درست را از غلط و گناه را از پاکی تشخیص بدهید.

عرایض خودم را با این آیه از یکی از رسولان مسیح به نام یعقوب خاتمه می‌دهم. یعقوب در کتاب خودش در فصل ۳ آیه ۱۳ این‌طور به ما یاد می‌دهد «حکمت از بالاست. کیست در میان شما که حکیم و عالم باشد؟ پس اعمال خود را از سیرت نیکو به تواضع حکمت، ظاهر بسازید. لکن اگر در دل خود حسد تلخ و تعصب دارید فخر مکنید و به ضد حق دروغ نگویید. این حکمت از بالا نازل نمی‌شود، بلکه دنیوی و نفسانی و شیطانی است، زیرا هرجایی که حسد و تعصب است در آنجا فتنه و هر امر زشت موجود می‌باشد. لکن آن حکمت که از بالا و از خداوند است اول طاهر است و بعد صلح‌آمیز و ملایم و نصیحت‌پذیر و پر از رحمت و میوه‌های نیکو و بی‌تردد و بی‌ریا». حکمتی که از بالا می‌آید و از خداوند است حامل پیام صلح و دوستی و مودّت و عدالت است ولی حکمتی که شیطانی، دنیوی و نفسانی است حامل پیام حسد و فتنه و هر امر زشت و ناپسندی است.

خیلی خوشحال شدم از فرصتی که به بنده داده شد. بار اول بود که توانستیم در این جمع علمی و محفل حکیمانه و فلسفی شرکت کنیم و از فرمایشات اساتید گرامی استفاده ببریم و با چهره‌های دوست‌داشتنی شما عزیزان آشنا شویم. امیدوارم که هرچه که رضای خداوند است اتفاق بیفتد و هر چه که حکمت اقتضا کند انجام شود.

دکتر خسروپناه: خیلی متشکرم از عالیجناب بنیامین، اسقف کلیسای شرق آشوری ایران که حکیم بودن همه انبیاء را به خوبی توضیح دادند. یعقوب نبی و یوسف نبی حکیم بودند و حیثیت تعلیلیه حکمت انبیاء هم از منظر مسیحیت، با بیانی که جناب اسقف داشتند، ارتباط بنده با خداست. فرمودند که حکمت تجلی خداوند بر بندگان است. هر چه انسان ارتباطش را با خدا بیشتر کند، بیشتر از حکمت بهره می‌برد. از امثال سلیمان هم نقل کردند که حکمت از هر لعل و گوهر و درّی گرانبهاتر و ارزشمندتر است. اگر هم انسان بتواند خودش علم را اکتساب کند، حکمت را باید از طریق خداوند دریافت کند. حکمت از منظر عیسی مسیح تمیزدهنده درست از نادرست و طاعت از معصیت است. پس حکمت فقط از طرف خدا نازل می‌شود و چون از طرف خدا نازل می‌شود طیب و طاهر و صلح‌آمیز و همراه با رأفت و رحمت است.

مفهوم حکمت در متون اسلامی

دکتر سید مصطفی محقق داماد
استاد حقوق و عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی



دکتر خسروپناه: می‌خواهیم از استادی دعوت کنیم که هم نامش محقق است و هم رسمش. آیت‌الله محقق داماد هم فقیه‌اند، هم فیلسوف‌اند و هم حقوق‌دان. بعضی می گویند نمی‌شود این رشته‌ها را با هم جمع کرد ولی ادّل دلیل برای امکان هر شیء وقوع آن است. استاد محقق داماد آثار متعددی دارند. نیازی به معرفی ایشان نیست. همه شما هر هفته از ایشان بهره‌مند می‌شوید ولی خیلی از شخصیت‌های ما تا در قید حیات‌اند شاید قدرشان را چندان ندانیم ولو در جلسات‌شان شرکت کنیم. خداوند به آیت الله محقق داماد طول عمر بدهد. از ویژگی‌های ایشان به نظر بنده این است که بین حکمت و فقه در آثارشان جمع کردند و سعی کردند فقهی حکیمانه ارائه بدهند. من بعضی از آثار این

استاد بزرگوار را خوانده‌ام و این نکته را برداشت کرده‌ام. در این جلسه ما از استاد حقوق دانشگاه شهید بهشتی و استاد حکمت و فلسفه در مؤسسه حکمت و فلسفه ایران خواهش کردیم تا مفهوم حکمت را در متون اسلامی برای ما توضیح بدهند.

استاد **محقق داماد:**

بسم الله الرحمن الرحیم استاد صدیق حکیم، جناب استاد دینانی طرح سؤال فرمودند که رابطه حکمت و دین بود. من با وجود اینکه در عنوانی که آقای دکتر خسروپناه فرمودند صحبت می‌کنم ولی اجازه بفرمایید به احترام استاد دنبال مطالب ایشان را بگیرم و بعد از آن متونی هم خدمت‌تان عرض می‌کنم.رابطه میان حکمت و دیانت یا به تعبیر دیگر رابطه میان دین و تعقل در ادبیات ما سابقه دیرینه دارد. همان‌طور که استاد فرمودند خیلی‌ها این دو را کاملاً مستقل و بی‌ارتباط می‌دانند و می‌گویند این دو در مقابل هم هستند. برخی هم نبوت و دیانت را مکمل عقل می‌دانند. یعنی انبیاء آمدند که کمبودهای عقل بشری را تکمیل کنند. حتی من در بیان یکی از حکمای معاصر شنیده‌ام که فرموده‌اند عقل انسان، آدمی را تا دم در خانه انبیاء می‌رساند و از آنجا خداحافظی می‌کند. استفاده کردیم از استاد این رشته، جناب استاد دینانی، ولی اجازه دهید بیان ایشان را دنبال کنم. من با اجازه شما این سؤال را که «رابطه دیانت با تعقل چیست» به قرآن عرضه می‌کنم، ببینیم قرآن جواب می‌دهد یا نه؟ آیه‌ای هست در قرآن مجید که ممکن است جور دیگری تفسیر شود. اجازه دهید من برداشت خودم را بکنم. آنچه که هست برداشت شخصی است و مدافع این برداشت هم خودم هستم. عقیده ندارم که در آن تردید نکنم، ولی این طور فکر می‌کنم. آیاتی که می‌خوانم در سوره ملک یا تبارک هستند.

گفتگو و دیالوگ جالبی است. به نظر من قرآن این دیالوگ را مطرح کرده برای بیان این حقیقت، تا این مشکل را حل کند. این دیالوگ این است که وقتی قیامت می شود و به تعبیر قرآن بهشت و جهنمی می شود، همین‌طور که فوج یا گروهی را می‌برند تا در جهنم بیاندازند، یک گفتگو انجام می‌شود. از آنها سؤال می‌شود «أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ»؛ مگر کسی نیامد شما را راهنمایی کند؟ آن بیچاره‌ها می‌گویند *«بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا»*؛ آمد ولی ما تکذیب کردیم و گفتیم *«مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ»*؛ خدا کسی را نمی فرستد. شما بی‌شعورید. شما نمی‌فهمید. شما گمراهید. آنها را تخطئه کردیم. یک جواب دیگر می‌دهند. من می‌خواهم روی آن جواب یک لحظه توقف کنم و در حضور اساتید بزرگوار از ادیان مختلف آنچه را که قرآن می‌گوید و خودم از این آیه می‌فهمم بیان کنم. در ادامه می‌گویند *«وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ»*. «نَسْمَع» یعنی اگر ما دین‌دار می‌شدیم و به گفته‌های انبیاء گوش می‌کردیم و عمل می‌کردیم. «أَوْ نَعْقِلُ». اگر اینجا «و» بود یک معنای دیگر می‌داد، اما «أَوْ» است. آن طور که ابن‌هشام در مغنی می‌گوید «أَوْ» برای تخییر و تردید است. یا این یا آن. یا «نَسْمَعُ» یا «نَعْقِلُ».» السَّعِيرِ» یعنی جهنم. یعنی چه دینداری می‌کردیم و سراغ انبیاء می‌رفتیم و چه سراغ عقل، حتماً نتیجه آن نجات و سعادت بود. هدف این است که چه کسی ما را به سعادت می‌رساند: عقل یا دین؟ آیا واقعاً مقابل هستند یا نه؟ قرآن می‌گوید چه «نَسْمَعُ» و چه «نَعْقِلُ»، ما به نجات و سعادت می‌رسیدیم. این یعنی چه؟ برداشت من این است که خداوند نمی‌خواهد بگوید عقل و دین دو خط موازی‌اند. ممکن است کسی این‌طور تفسیر کند که دین یک راه است و عقل یک راه. دو خط هستند. نهایت هر

دو خط، نجات است. من منکر این نیستم که ممکن است عده‌ای این طور تفسیر کنند که اینها دو خط متوازی‌اند و هیچ وقت هم به هم نمی‌رسند. اگر موازی معنا کنیم می‌شود یا این یا آن، یا چه این چه آن؛ به این معنا که هم این راه نجات است و هم آن راه نجات است. به قول بعضی‌ها صراط‌های مستقیم وجود دارد. یک صراط، صراط دین است و یک صراط، صراط عقل است. اما من این طور تفسیر نمی‌کنم. من می‌خواهم این‌طور تفسیر کنم که هرکدام از این دو راه را شما بگیرید به دیگری می‌رسد. نه اینکه اینها همدیگر را قطع می‌کنند. این به آن نتیجه می‌رسد، آن هم به این نتیجه می‌رسد. من این‌طور فکر می‌کنم که از طریق سمع می‌توانستیم به تعقل برسیم و از طریق تعقل هم می‌توانستیم به سمع برسیم. شما اگر تعقل کنید سراغ انبیاء می‌روید. اگر تعقل کنید سراغ خدا می‌روید. زیرا عقل، خدا و نبوت و معاد را اثبات می‌کند.اما آن یکی یعنی چه؟ اگر سراغ دینداری می‌رفتید، دینداری درست شما را به تعقل راهنمایی می‌کند. این یعنی چه؟ چگونه از دینداری و رفتن سراغ خانه انبیاء، آدم برمی‌گردد سراغ تعقل؟ من آنچه که برداشت خودم است می‌گویم. فکر من این طور است. قرآن مجید در ۲۷ مورد به مردم می‌گوید تعقل کنید، من -قرآن- فقط آمده‌ام به شما بگویم فکر کنید. چرا تفکر نمی‌کنید؟ چرا تعقل نمی‌کنید؟ چرا تأمل نمی‌کنید؟ اصلاً مخاطب من اولی الالباب است. حرف‌های من فقط برای یک دسته به درد می‌خورد و آن اولی الالباب است. «وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ». باز برویم سراغ کسانی که اینها را برای ما معنا کردند. من یک جمله از *نهج البلاغه* برایتان می‌خوانم که این را خیلی قشنگ بیان کرده است. *نهج‌البلاغه* در همان خطبه اول می‌گوید پیغمبران برای چه آمدند؟ عقل که بود! سؤال مهم این است که اگر عقل آدم را به



نتیجه می‌رساند پیامبران برای چه آمدند؟ جواب: «*لِیَستَأدُوهُم مِیثاقَ فِطرَتِهِ، و یُذَکِّروهُم مَنسِیَّ نِعمَتِهِ، و یُثیروا لَهُم دَفائِنَ العُقولِ.*» عقل گاهی فراموش می‌کند. نقش انبیاء غیر از این نیست. من از امیرالمؤمنین نقل می‌کنم. آنهایی که با تعقل مخالف‌اند، در حقیقت با علی مخالف‌اند. اگر اسم حکمت را تعقل بگذاریم (که حقیقتاً به تمامی تعقل است)، انبیا آمده‌اند تا به ما متذکر شوند که دنبال این عقل دفن شده باشیم و تفکر و تعقل کنیم. قرآن به پیغمبر می‌گوید به مردم بگو من یک راهی رفته‌ام و به این تجربه رسیده‌ام، اصرار نمی‌کنم که شما مقلد من باشید، اما شما فکر کنید و ببینید به کجا می‌رسید. بنده خودم به عنوان یک مسلمان، ارادتم به پیغمبر به همین دلیل است که زور نمی‌گوید و به نحو دیکتاتوری صحبت نمی‌کند. «*وَ إنَّ هذا صِراطی مُستَقیماً فَاتَّبِعوهُ*»؛ همین راهی که من رفتم شما تجربه کنید و ببینید به کجا می‌رسید. «*و یُثیروا لَهُم دَفائِنَ العُقولِ*». اثاره به معنی برانگیختن است. یعنی مدام مردم را به تعقل تحریک کنند.

من در این مؤسسه معلم درس ملاصدرا هستم. قسمتی از ملاصدرا را که برای خودم هم خیلی عجیب است برایتان می‌خوانم. ملاصدرا در کتاب «شواهد الربوبیه» در جایی که به مبحث نفس می‌رسد، به مناسبت آن مبحث تناسخ را مطرح می‌کند. او می‌گوید یک تناسخ مُلکی وجود دارد به این نحو که در دنیا روح و نفسی از بدنی بیرون رود و به بدن دیگر رود. ملاصدرا این امر را محال می‌داند و این نظر را ابطال می‌کند. اما دومین نوع آن را قبول می‌کند. در این حالت، در نفس صفات و ملکاتی پیدا می‌شود که متناسب با حیوانات است؛ حرص، طمع و درندگی. آدمی که دوست دارد مدام آدم دیگری را بکشد، بعد از مرگ به صورت گرگ می‌شود. آن صورت گرگی در درونش تبدیل و ظاهر می‌شود.

در اینجا ملاصدرا می‌گوید ما شنیده‌ایم که حکمای گذشته مثل افلاطون و حکمای قبل از او، صحبت از تناسخ می‌کردند. ملاصدرا می‌خواهد بگوید منظور حکمای گذشته نیز همین نوع از تناسخ بوده است و این مطلب را این‌گونه بیان می‌کند: «*و ظَنّی أنَّما نُقِلَ عَن أساطینِ الحِکمَهِ کَأفلاطون وَ مَن سَبَقَهُ مِنَ الحُکَما الَّذینَ کانوا مُقتَبِسینَ أنوارَ الحِکمَهِ مِنَ الأنبیا (س)*»؛ به گمان من آنچه که از افلاطون درباره تناسخ نقل شده است، حکمایی مثل افلاطون و مَن سَبَقَه کسانی‌اند که مُقتَبَس از انوار انبیا بوده‌اند. مقتبس یعنی چه؟ مُقتَبَس از قَبَس می‌آید. «*لَعَلّی آتیکُم مِنها بِقَبَسٍ أو أجِدُ عَلَی النّارِ هُدی*». قَبَس یعنی شعله، اما نه هر شعله آتشی. فرض کنید اینجا هیزم داشته باشید و بخواهید شومینه را روشن کنید و دنبال آتش می‌گردید، می‌بینید آن طرف‌تر شعله‌ای روشن است، یک تکه چوب برمی‌دارید و روی آن شعله می‌گیرید، شعله‌ای از آن آتش می‌گیرید و با آن شومینه خود را روشن می‌کنید. به این می‌گویند قَبَس؛ شعله‌ای که از جایی گرفته و به جای دیگر برده شود. ملاصدرا می‌گوید افلاطون و مَن سَبَقَهُ مِنَ الحُکَما، کسانی بودند که

قَبَس انوار حکمت را از انبیا گرفته بودند. این ادعای عجیب ملاصدراست که افلاطون و حکمای قبل از او، نور تفکر خود را از انبیا گرفته بودند. بقیه سخنان ملاصدرا درباره تناسخ دیگر مورد بحث من نیست.

حرف جناب ملاصدرا خیلی عجیب است. او در این ادعا می‌خواهد بگوید حکمای یونان باستان مثل افلاطون، اصول حکمت خودشان را از انبیا الهام گرفتند. و لذا خود جناب ملاصدرا همه جا این آشتی را ایجاد کرده است، که در ادامه برایتان خواهم گفت.



احادیث هم گاهی این حرف را به ما می‌گویند که اگر سراغ تعقل برویم، به طرف دین هدایت می‌شویم. بعضی از احادیث آدم را از تعقل به طرف دین می‌برند، و بعضی احادیث آدم را از دین به طرف تعقل می‌برند. در ۲۷ آیه دین به ما می‌گوید تعقل کنید. حال به این حدیث که سند معتبری دارد و چند تن از اصحاب اجماع در میان آنها هستند گوش دهید. عن ابی جمیله عن ابن طریق -که همان سعد بن طریق است- عن اَصبَغ ابن نباته. اَصبَغ ابن نباته حامل لوای علوی است. حتی سند نامه مالک اشتر به اَصبَغ ابن نباته می‌رسد و مهم‌ترین سندی که درباره عهدنامه مالک اشتر هست، همان است که اَصبَغ ابن نباته روایت کرده است. این حدیث، یک سناریو است. من این تعبیر فرنگی را به این حدیث نسبت می‌دهم، البته بعد دیدم که ملا صالح مازندرانی هم همین کلمه را با تعبیر فنی دیگری می‌گوید. ملا صالح مازندرانی تعبیر سنتی زیبایی دارد و می‌گوید این حدیث «إستِعارَةٌ تَمثیلیه» است. اما استعاره تمثیلی چیست؟ همان‌طور که در مختصر مطول خواندیم، گاهی ممکن است در جمله مشبهٌ به را بگویند، در حالی‌که منظورشان مشبه است. گفتگو در این حدیث، fact و واقعی نیست. فقط برای بیان است. شما آمدن جبرئیل و گفتگوی او را سناریو تصور کنید. «*هَبَطَ جبرئیل عَلی آدَم. فَقالَ یا آدَم! إنّی أُمِرتُ أن أُخیرَکَ واحِدَةً مِن ثَلاث. فَاختَر واحِدَةً مِن ثَلاث. وَدَع اِثنَتَین. قالَ لَهُ آدَمُ: و ما ثَلاث یا جبرائیل؟ قالَ اَلعَقلُ وَ اَلحَیاءُ وَ اَلدّین. قالَ آدَمُ إنّی اَختَرتُ اَلعَقلَ. فَقالَ جبرئیلُ لِلحَیاءِ وَ اَلدّین إنصَرِفا. فَدَعاهُ فَقالاَ یا جبرائیلُ اُمِرنا أن نکونَ مَعَ اَلعَقلِ حَیثُ ما کانَ. قالَ فَشأنکُما وَ عَرَجَ*»؛ روز اول خلقت جبرئیل نزد آدم آمد و گفت من سه چیز به تو ارائه می دهم، از بین این سه چیز فقط یکی را می‌توانی انتخاب کنی. فکرت را به کار بگیر و دوتای دیگر را رها کن. هر سه را با هم به تو نمی‌دهم. آدم پرسید آن سه چیست؟ جبرئیل گفت اَلعَقلُ وَ اَلحَیاءُ وَ اَلدّین. عقل و حیا -که سمبل اخلاق است- و دین. جبرئیل پرسید بین عقل، اخلاق و دین کدام را انتخاب می‌کنی؟ آدم گفت من عقل را انتخاب کردم. جبرئیل به اخلاق و دین گفت بروید. آن دو به جبرئیل گفتند ما نمی‌رویم، به ما گفته شده هر جا که عقل هست، ما هم باشیم. هرجا عقل باشد اخلاق هست، هر جا عقل باشد دین هست. آدم بی دین، بی عقل است. بی‌دینی ناشی از بی‌عقلی است. آدم عاقل و متعقل و متفکر به دین درست و حسابی می‌رسد، نه دین احمقانه جهلِ مقدس. اگر شما به یک

حکیم بزرگ می‌گویید کافر است، بگویید! این شخص به آن دینی که تو داری کافر است. وقتی آدم عقل را انتخاب کرد جبرئیل به آن دو گفت بروید. گفتند ما نمی‌رویم، به ما گفته شده هر جا که عقل هست، ما هم باشیم. خیلی حدیث جالبی است. این حدیث را از چند منبع معتبر برایتان بگویم.

۱.خصال صدوق، جلد یک، صفحه ۱۰۲،

۲. امالی صدوق، صفحه ٦٧٢،

۳. کلینی در کافی، کتابُ اَلعَقلِ وَ اَلجَهل، صفحه ۱۰

٤. من لا یحضره الفقیه صدوق، جلد دو، صفحه ٤١٧.

زمانی که اخلاق و دین گفتند ما نمی‌رویم، جبرئیل گفت «فَشَأنَکُما وَ عَرَجَ». این تعبیر را چند جور معنا کرده‌اند. یکی این که اختیار با شماست. دیگری اینکه بارک الله! خوب انتخاب کردید؛ حق با شماست و نمی‌توانید جدا شوید. مجلسی نیز «شَأنَکُما» را چنین تعبیر کرده که بارک الله! خوب فهمیدید، شما نمی‌توانید از عقل جدا شوید. آدم بی حیا، بی عقل است. آدم هر چه با عقل‌تر باشد با حیاتر است.

اجازه دهید جمله دیگری از ملاصدرا برایتان بخوانم که من در مقدمه «شواهد» همین جمله را به فارسی آورده‌ام. آن جمله‌ای که از «شواهد» برایتان نقل کردم، از صفحه ۳۲۸ تحقیق خودم خواندم. این جمله از کتاب *«تفسیر الرحمان»* ملاصدرا است: *«اِنّی قَد آمَنتُ بِصِدقِ نَبیُّنا جَمیعِ ما اَتی بِه و بِصِدق موسی جَمیعِ ما اَتی بِه لا بِشقِّ القَمَر و قَلبُ العَصا حَیَّه»*؛ من به هرچه که پیغمبر اسلام آورده است و به راستی موسی ایمان دارم. اما به خاطر شق القمر پیغمبر از روی معجزه، و به خاطر تبدیل عصای موسی به اژدها ایمان نیاوردم. من آنها را قبول دارم و ایمان آورده‌ام ولی نه به خاطر اینها. به عیسی ایمان آورده‌ام ولی نه از روی زنده کردن مردگان. پس از چه ایمان آورد؟ *«بَل بعلامات الالهیة بالهامات الربانیه فی القلب شائبه شک و تردید»* می‌گوید قلبم کاملاً آرام است. هیچ شک و تردیدی در قلبم نیست. همه تعلیمات پیامبران را به آسمان عقل بردم، سپس آنها را با شهود از آسمان عقل به قلب خود آوردم، دیدم همه چیز را می‌پسندم. در انتها شعری برایتان می‌خوانم. حال سؤال اینجاست: فرض کنیم عقل و دین را درست کردیم، اما عشق را چه کنیم؟ حافظ می‌گوید:

سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد
آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد
دیدمش خرم و خندان قدح باده به دست
کاندر آن آینه صد گونه تماشا می‌کرد
گفتم این جام جهان بین به تو کی داد حکیم؟
گفت آن روز که این گنبد مینا می‌کرد

عشق مسأله دیگری است. چه کارش کنیم؟ با صراحتی دیگر:

سخن از مطرب و می گو و راز دهر کمتر جو
که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را.

دکتر خسروپناه: ممنونیم. خیلی استفاده کردیم ازفرمایشات آقای دکتر محقق داماد. جناب استاد، حکمت و تعقل را هم‌معنا گرفتند و در بیان رابطه عقل و وحی یا تعقل و تدین هم به آیه ۱۰ سوره ملک اشاره کردند. *«وَ قَالُوا لَوْ کُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا کُنَّا فِی أَصْحَابِ السَّعِیرِ»*. یعنی سعادت از طریق وحی و عقل است. همچنین توضیح دادند نه اینکه این دو موازی هم هستند و صراط‌های مستقیم داریم، نه! یک صراط است، به این معنا که اگر کسی از عقل آغاز کند به وحی می‌رسید و اگر کسی از وحی شروع کند به تعقل خواهد رسید. با استفاده از نهج‌البلاغه و روایت اصول کافی هم به خوبی توضیح دادند چگونه بین حکمت و تعقل از یک طرف و تدین از طرف دیگر می‌توان آشتی برقرار کرد.

مفهوم حکمت در دین زرتشت

موبد دکتر اردشیر خورشیدیان
رئیس انجمن موبدان تهران



دکتر خسروپناه: بسم الله الرحمن الرحیم. ضمن خسته نباشید به همه دوستان و سروران گرامی و حکمت‌دوستانی که در این ضیافت حکمی شرکت کردند. جمع کثیری از علاقمندان به حکمت و فرهیختگان در روز جهانی فلسفه در مؤسسه حضور پیدا کردند. دیدگاه ادیان اسلام و مسیحیت نسبت به حکمت در بخش نخست بیان شد و استادان گزارش خوبی ارائه کردند. در این نوبت از دو استاد، یکی در دین زرتشت و دیگری در دین یهود، دعوت می‌کنیم. جناب موبد، آقای دکتر اردشیر خورشیدیان، استاد پزشکی و جراح متخصص چشم هستند و در عین حال از عالمان دین زرتشت و رئیس انجمن موبدان تهران هستند. در جلسات دیگر هم ما از ایشان استفاده کردیم. با اینکه مشغله‌های بسیاری داشتند ولی دعوت ما را پذیرفتند و تشریف آوردند که حکمت را از دیدگاه دین زرتشت توضیح بدهند. از ایشان دعوت می‌کنیم تشریف بیاورند و افاضه کنند.

موبد دکتر اردشیر خورشیدیان:

به خوشنودی اهورامزدا، خداوند یکتا و بی‌همتا. با سپاس از جناب استاد عبدالحسین خسروپناه و همکارانشان که اینجانب را دعوت کردند تا در اینجا اطلاعاتی که در قدر وسع و دانشم هست را در این ارتباط، خدمت حضار محترم ارائه کنم. روز جهانی فلسفه را هم شادباش می‌گویم و امیدوارم که هر روز بیش از پیش بتوانیم مسائل را با عقل بسنجیم و با وجدان بیدار آن را پیاده کنیم، چون چیزی که جامعه جهانی امروز آن را کم دارد، دین یا وجدان است.

«حکمت چنان‌که در فرهنگ‌نامه‌ها آمده به معنای رسیدن به حقیقت به وسیله علم و عقل است.». «از نظر حکما، حکمت مجموعه علوم و معارفی است که انسان را به حقیقت رهنمون می‌شود، به طوری که هیچ شک و ابهامی در آن نماند.». «حکمت نزد دانشمندان اسلامی به معنای دانستن چیزهاست چنان‌که می‌باشد و وجود دارد». در زبان پارسی، حکمت را فرزانگی و حکیم را فرزانه می‌گویند و به فلسفه اروپایی هم حکمت می‌گویند. ولی فیلسوف با حکیم خیلی تفاوت دارد. «خیلی مهم است که بدانیم، حکیم باید فیلسوف باشد ولی فیلسوف لزوماً حکیم نیست. کار فیلسوف فقط و فقط با عقل است و فقط با عقل به مسائلی که می‌خواهد حل و فصل کند، نگاه می‌کند و هیچ‌گونه احساسات، عواطف بشری، وجدان، اخلاقیت، انسانیت را در نظر نمی‌گیرد. او بایستی به حقیقت برسد و جز عقل هم راهی برای رسیدن به حقیقت ندارد. بنابراین فیلسوف به علوم عقلی و عقل صرف تکیه می‌کند. برای همین است که فیلسوف بعدی معمولاً عقیده فیلسوف قبلی را رد می‌کند.

حتماً این مثل را شنیده‌اید که از ارسطو پرسیدند تو چطور نظریات افلاطون را رد می‌کنی؟ گفت من افلاطون را خیلی دوست دارم ولی حقیقت را بیش از او دوست دارم. پس فیلسوفان به دنبال حقیقت هستند اگرچه مخالف عقیده استادشان هم باشد. علمیّون هم همین را می‌گویند؛ خیلی از عقاید علم جدید، علم قدیم را رد می‌کند. ولی حکیم این‌طور نیست. حکیم به دنبال حکمت است. کار حکیم این است که به عنوان فیلسوف و تنها بر اساس علوم عقلی، راست را از دروغ جدا می‌کند. راست یعنی حقایق و واقعیت را از دروغ یعنی توهم و خرافات جدا می‌کند. (راستی پارسی است و حقیقت و واقعیت عربی هستند). حکیم مثل پزشک رفتار می‌کند. پزشک وقتی می‌خواهد مشکل بیمار را بفهمد، فقط علوم عقلی به کارش می‌آید، باید به عنوان یک متخصص آنچه آموخته است به کار ببرد تا بفهمد بیمار چه بیماری دارد و راه درمانش چیست. ولی وقتی به پزشک حکیم می‌گویند که در زمان ارزش‌گذاری (که می خواهد نیک را از بد جدا کند) و انتخاب (که می‌خواهد نیک‌ترین را برای مریض انتخاب کند) باید آدم باشد؛ اینجا دیگر تخصص به کار نمی‌آید. انسانیت به کار می‌آید. اینجا باید دست کم هرچه برای خود و خانواده‌اش نمی‌پسندد برای آن مریض هم نپسندد. اگر این کار را کرد حکیم می‌شود، وگرنه حکیم نیست، فقط عالم یا متخصص است. متخصصین بسیاری داریم که در عمل وجدان خود را نادیده می گیرند. حقوق‌دان می‌شود و به جای دفاع از حق ، از ناحق دفاع می‌کند، شیمی‌دان می‌شود و هروئین می‌سازد، هر کاره‌ای می‌شود از دانش خود سوء استفاده می‌کند.

ما دوآیه در اوستا داریم که خلاصه و چکیده دین زرتشت است: اَشِم وُهو ویَتااَهو. اشو زرتشت در گاتاها کتاب آسمانی زرتشتیان می‌گوید «قانونی به نام اشا بر جهان

حاکم است» (که بعدها عارفان آن را به عشق تبدیل می‌کنند). هیچ اتفاق غیرعلمی در جهان نمی‌افتد. زبان خداوند زبان علم است. بزرگ‌ترین، دقیق‌ترین، کامل‌ترین و بی‌نقص‌ترین کتاب آسمانی جهان، طبیعت است و این کتاب در اختیار همه انسان‌ها و همه موجودات در هستی قرار دارد و شما می‌توانید آن را درک کنید. این کتاب دو بخش دارد: بخش گیتی یعنی ملموس که به آن فیزیک یا ماده می‌گویند و کمّی است. یک بخش کیفی هم دارد که ما به آن مینوی می‌گوییم. (که در زبان عربی به معنوی تبدیل شده است). معمولاً فیلسوفان روی بخش مینوی کار می‌کنند و دانشمندان روی بخش گیتوی. این دو بخش با هم هستند، در هم هستند، جدا از هم نیستند. پس حکیم هم به نوعی عالم است. عالمانی که روی فلسفه و حکمت کار می‌کنند می‌شوند فیلسوف یا حکیم، و آنهایی که در آزمایشگاه و با بخش کمّی سر و کار دارند می‌شوند دانشمند.

ما باید تفاوت کشف و ابداع یا اختراع را به خوبی بفهمیم. تفاوت فیلسوف و حکیم این است که فیلسوف در پی کشف حقایق است ولی حکیم وقتی حقیقت را کشف کرد، بر اساس وجدان قوی پیام های خود را ابداع می‌کند. اشو زرتشت نخستین کسی بود که این حقیقت را درک کرد و همه پیغمبران هم همین را گفته‌اند که ما به خاطر داشتن دو قابلیت از همه دیگر موجودات جهان برتریم. اولین قابلیت خرد و عقل است و دومین قابلیت هم وجدان است. بی‌خردترین انسان دارای ضریب هوشی ۳۵ است، در حالی‌که باهوش‌ترین موجودات که میمون است دارای ضریب هوشی ۱۰ است!

فرضیه‌های زیادی در این مورد هست که چطور شده که یک دفعه هوش بشر این‌قدر زیاد شده. به هرحال انسان موجودی است که می‌اندیشد. این است که اشو زرتشت می‌گوید «به سخنان مهین گوش فرا دهید و« با اندیشه روشن» و نه با اندیشه معمولی. بلکه فیلسوفانه اندیشه خود را به نور دانش روشن کنید و. «در آن بنگرید. هر مرد و زن خود باید راه خود را برگزینند». هم مردان و هم زنان آزادند. چون حقوق بشر حق طبیعی وسرشتی است که خداوند به ما داده است. هرچه که خداوند آفریده است بر آن قانون گذاشته و حقوقی به آن داده است. اگر شما متوجه شدید که حق سیب چیست. در زمین مناسب می‌کارید، کود مناسب می‌دهید، به موقع می‌کارید، آن هم در عوض سیب خوب می‌دهد. خداوند به انسان قدرت اندیشیدن داده است. اندیشه مختص انسان است. نکته A و B را که می داند، نکته C را اختراع و ابداع می‌کند. هیچ موجوددیگری نمی‌تواند چنین کاری کند.

به هرحال این مسأله جای بحث زیادی دارد که فیلسوف، حکیم و عالم کیست. آنچه که مسلم است حکمت از همه بالاتر است. ما به کسی حکیم می‌گوییم – یا به قول اشو زرتشت «مانت رَوَون» است، یا در زبان فارسی فرزانه است– که «اشم وهو» پیشه می‌کند؛ یعنی وقتی راستی و درستی را یاد گرفت، از دانش خود در جهت استقرار نیکی استفاده کند. اگر از دانش خود در جهت استقرار بدی استفاده کرد، دیگر اسم او حکیم نیست. برای همین ما به راستی‌جویان یعنی فیلسوفان در زبان اوستایی می‌گوییم« اَشَوَن»، ولی به حکیم می‌گوییم «مانْت رَوَن.» اشو زرتشت در گاتاها خودش را حکیم می‌داند چرا که برای ارشاد بشر آمده است. مانْت

رَوَن از نظر من همان حکیم است ولی من فیلسوف را با حکیم یکی نمی‌دانم. چون خیلی از فیلسوف‌ها حکیم نبودند. هرچند که نمی‌شود بین حکیم و فیلسوف مرز مشخصی تعیین کرد و آنها را کاملاً از هم جدا کرد. معمولاً فیلسوف‌ها به دنبال کشف حقیقت و اعلام آن به بشریت بودند و برای آنها مهم نبوده که پیامد این چیست، آیا به نفع جامعه است یا به ضرر جامعه. مثلاً مارکسیست می‌گوید حق با کارگر است، بنابراین باید دولت کارگری روی کار باشد و فقط به نفع کارگران کار کند. این یک فسلفه است. ولی وقتی این فلسفه به صورت حزب در می‌آید و خودش آزمایش می‌دهد کم کم از بین می‌رود، چرا که حکیمانه نگفته است، فلسفی گفته است. به همین دلیل است که فیلسوفان بعدی عقاید فیلسوفان قبلی را رد کرده‌اند. در حالی که حرف حکما و پیامبران - که حکیمانه بوده است .که به آن حکمت الهی گفته می شود. چون با خداوند در تماس بودند و علم‌شان را از خداوند گرفتند- همیشه ماندگار است. یعنی حرفی که حکیم می‌زند زمان و مکان نمی‌شناسد، جهان‌شمول است. وهمیشکی است و کهنه نمی شود. وقتی اشوزرتشت می فرماید. اندیشه ، گفتار و کردار نیک این سخن حکیمانه است. می فرماید هدف وسیله را توجیه نمی کند و اندیشه نیک باید با گفتار و کردار نیک پیاده شود. یا مثلاً حافظ می‌گوید «عبادت به جز خدمت خلق نیست/ به تسبیح و سجاده و دلق نیست». حالا اگر هم تسبیح و سجاده و دلقی هم در دینی باشد برای آن است که با آن به خلق خدمت بکنی. نماز ستون دین است، خود دین که نیست! برای این است که دین را نگه دارد. «این دیدگاه ها حکیمانه است. یا فردوسی می‌گوید «توانا بود هر که دانا بود/ ز دانش دل پیر برنا بود»؛ این کشف یک حقیقت و اعلام آن به بشریت است و



سخنی حکیمانه است. بنابراین پیامبران مطلبی را کشف کردند و حکیمانه به بشریت اعلام کردند. میدانیم که درست است که حق یکی است ولی درک ما انسان ها از حقیقت نسبی است. هیچ‌کسی را در دنیا نمی‌توانید پیدا کنید که از کوچک‌ترین چیزی که در دنیا هست همه چیز بداند. برای همین علم را به سه دسته تقسیم می‌کنند information, knowledge و science. Science خیلی کم است. بیشتر علوم ما به صورت دانش است که در آن فرضیات هم هست. به هر حال علوم یقینی کم داریم. ولی دانشمندان مرتب تلاش می‌کنند تا اطلاعات و دانش را به علوم یقینی تبدیل کنند، آن وقت می‌توانیم قدرت پیش‌بینی پیدا کنیم. مثلاً با این وضعیت بیمارم اگر او را عمل کنم دید او این‌قدر می‌شود، یا با این وضعیتی که دارد اصلاً نباید او را عمل کنم. علم به ما قدرت پیش‌بینی می‌دهد.

حکمت را به دو بخش تقسیم می‌کنند: نظری و عملی. حکمت نظری در مورد« هست و نیست» پژوهش می‌کند. شما می‌گویید در این لیوان آب هست، بنده می‌گویم عرق نعناست، باید برویم بفهمیم در این لیوان چه هست. بخشی از آن از طریق چشیدن است. یک بخشی از آن را من و شما نمی‌توانیم بفهمیم؛ باید بدهیم به آزمایشگاه. بخشی از آن را هم هیچ‌کس نمی‌فهمد. هنوز کسی نتوانسته است در مورد کوچک‌ترین چیزی همه چیز را بفهمد. برای همین است که می‌گویند علمی که انسان کشف کرده، نسبت به آن چیزی که خداوند آفریده و قوانینی که در طبیعت هست، هنوز در حد کودک است. نادانسته‌های بشر نسبت به دانسته‌های او خیلی زیاد است. برای همین است که در روز حدود ۲۵۰۰ ابداع و اختراع در جهان انجام می‌شود. شما می‌بینید که همه دستگاه‌هایی که ما استفاده می‌کنیم نسبت به ده سال پیش چقدر پیشرفت کرده‌اند. اگر یک پزشک مثلِ ده سال پیش عمل کند اصلاً پروانه کارش را پس می‌گیرند. در همه رشته‌ها همین‌طور است.

بنابراین ما باید به طور مرتب دانش‌مان در بخش دینی را هم افزایش بدهیم، به تمام ادیان توجه کنیم، مشترکات ادیان زیاد است، چرا که حقیقت یکی است. خدا یکی بوده، به همه پیامبران پیام رسانده بنابراین حقیقت ادیان یکی است که ما به آن گاتیک می‌گوییم. ولی به بخش دوم و سوم می‌گوییم هاتیک و داتیک. نمی‌دانم در ارمنی و عیسوی به آن چه می‌گویند ولی می‌دانم شما هم میهنان مسلمان به آن طریقت و شریعت می‌گویید. در دین ما، گاتیک اصول دین ماست که در گاتاها می باشد. اشو زرتشت هیچ‌گونه شریعت و طریقتی را بیان نکرده، فقط یک سری حقایقی را کشف کرده و به بشر گفته است. ولی طریقت و شریعت در انجمن مغان گذاشته شده. امروز هم کار انجمن موبدان این است که مرتب طریقت و شریعت -هاتیک و داتیک- دین ما را بسته به گاتیک - که هیچ‌وقت عوض نمی‌شود- تغییر دهند.

دین ما ۹ پایه دارد که این ۹ پایه، اساس و اصولی است که ما در انجمن موبدان آنها را در نظر می‌گیریم. اول، باور به اهورا مزداست. اهورا یعنی هستی‌بخش، مز یعنی بزرگ، دا یعنی دانا. پس اهورا مزدا یعنی اَبَر دانای هستی‌بخش. خدا یعنی خودش آمده و آفریننده ندارد. به هرحال هر دین و مذهبی کلمات خاص خودش را دارد. یک شعری استاد دینانی خواندند. شما خورشید را می‌بینید. عرب به آن می‌گوید شمس، ما می‌گوییم خورشید، در انگلیسی به آن Sun می‌گویند. همه یک چیز را می‌گوییم

اما خیال می‌کنیم با هم تفاوت داریم. اهورا مزدا ابرداناست، دانایی در تمام هستی در جریان است، همه هستی قانونی دارد به نام اشا، و این قانون جهان‌شمول، همواره یک‌سان و غیرقابل تغییر است. این قانون است که باعث می‌شود ما کشف و ابداع کنیم. مثلاً کشف می‌کنیم که ساختمان چشم چگونه است، سپس روش‌هایی ابداع می‌کنیم و وسایلی اختراع می‌کنیم که بتوانیم با عمل، دوباره دید را به چشم برگردانیم. حکیم هم اول حقیقت را مثل فیلسوف کشف می‌کند ولی وقتی ابداعی می‌کند بر پایه وجدان و دین قوی است.

چیزی که انسان بیشتر کم دارد دین است؛ نه مذهب به معنای فرقه و طریقت و شریعت، بلکه دین به معنای حقایقی که پیامبران گفتند. «یعنی آن اصولی که انسانیت به انسان می آموزد. هر کدام از ما دینی را قبول کرده‌ایم تا انسانیت بیاموزیم. حال ممکن است نام آن فرق داشته باشد. هیچ اشکالی ندارد. لزومی ندارد همه یک شکل باشیم یا یک لباس بپوشیم یا به یک روش فکر کنیم، ولی در «حقیقت» باید به یک طریق باشد ، چون حق یکی است.

بحث دیگر در ارتباط با پیام‌های اشو زرتشت است. اصل دوم، گیتی و مینو است که گفتیم انسان‌هایی که نیک کردارند و اندیشه و رفتار و گفتارشان نیک است و راه راست پیش می‌گیرند و بر اساس راستی و درستی حرکت می‌کنند در وَهِشت مینو (که بعداً تبدیل به بهشت شده) -یعنی در بهترین مینو- زندگی می‌کنند. بالاترین راه بد، دروغ است. اشو زرتشت پیام می دهد که «بزرگ‌ترین دشمن بشر دروغ است.» هیچ چیزی به اندازه دروغ دشمن بشر نیست. دروغ سرچشمه همه بدی‌هاست. اگر انسان‌ها اعتقاد داشته باشند به اینکه نباید دروغ گفت، اصلاً نمی توان کار بد کرد.

نیکی در اندازه‌ای است که در تراز خرد دانا، وجدانِ بیدار باشد. نیکی کردن بسیار خوب است ولی حد دارد؛ در حدی که در تراز خرد دانا، وجدان بیدار باشد. اگر من در مطبم همه مریض‌ها را مجانی ببینم کار وجدانی است و اگر از همه هم پول بگیرم کاری عقلی ولی بی‌وجدانی است. باید کاری کنم که وقتی از مطب بیرون می‌آیم حس کنم هم خرد و هم وجدانم از عملکردم راضی است. دین هم همین است.

زرتشت به خرد و وجدان، مَنَه و دَیَنَه می‌گوید. دَیَنَه (DAENA) به مفهوم دیده دل و وجدان است که بعدا تبدیل به واژه دین شده. واژه‌ای که زرتشت برای پیام رساندن به مردم استفاده کرد دَیَنَه بود. دَیَنَه در دوره ساسانیان به دین تبدیل شد و الان هم به همه ادیان توحیدی دین می‌گوییم. دین واژه‌ای بسیار قدیمی است که در زبان سانسکریت و قبل از اشو زرتشت هم بود. دین کارش وجدان پروری از راه خردورزی است. یعنی «کار دین انسان‌سازی است.» علوم عقلی، انسان را مهندس و جراح می‌کند، ولی همه به دین و وجدان قوی احتیاج دارند تا هر کاره‌ای هم شدند اگر میلیاردها تومان هم به او بدهند از علم‌اش سوء استفاده نکند، کاری بکند که خدا خوشش بیاید. خدا هر چه آفریده را دوست دارد و دوست دارد همه بتوانند از امکانات و خرد و هوش و وجدان‌شان چنان استفاده کنند که همه خوشبخت زیست کنند. قابلیت‌های انسان خیلی زیادتر از همه موجودات است. به خدا می‌شود نیک ترین بود! کار مشکلی نیست. ولی متأسفانه درصد پایینی در جوامع بشری هستند که گرچه فیلسوف و عالم هستند ولی چون حکیم نیستند و حکمت را نیاموختند، از علم‌شان در جهت راستی و استقرار نیکی

استفاده نمی‌کنند.
اصل پنجم دین ما حقوق بشر است؛ همه انسان‌ها با هم برابرند. اصل ششم ما این است که اشو زرتشت راه رسیدن به حکمت را شش پایه می‌داند که همان هفت امشاسپندان است. اول، خودمان راباید بشناسیم و بدانیم که این قابلیت را داریم که انسانیت بیاموزیم و به خدا نزدیک شویم. دوم، نیک‌مَنِشی است. سوم، بهترین راستی است. چهارم، یاد گرفتن شهریاری و تسلط بر نفس است. پنجم، مهر و فروتنی است. بعد از آن، خرداد است که دانش اندوزی تا رسیدن به مرزرسایی و بعد از ان امرداد به معنی جاودانگی است . سفره هفت‌سین که همه ما می‌گذاریم همان نماد هفت امشاسپندان است.که ایرانی‌ها آن را از حفظ کرده اند. همه اینها نماد دارد. نماد اهورا مزدا خودمان هستیم. نماد وُهومَن شیر و تخم مرغ است. نماد راستی آتش است. نماد شهریاری سکه است. نماد سپندارمَیتی چیزهایی است که از زمین در می‌آید. زمین و زن و زایندگی می‌کنند و جزء مهر و فروتنی هستند. بعد از آن خرداد است که آب نماد آن است. و بعد از آن اَمرداد است که گیاهان نماد آن هستند. هر کس بتواند این هفت پایه را طی کند حتما سِپَنتَمَن می‌شود یعنی منِ سفید و و پاک و عاری از آلودگی از خودش می‌سازد و می‌تواند به خدا نزدیک شود. خدا نمی‌شود ولی به خدا نزدیک می شود و خداگونه می‌شود. اینها را می‌توانید سر سفره هفت‌سین به فرزندان‌تان هم بگویید. خود من خیلی چیزها را از اسلام آموختم، خیلی چیزها را از مسیحیت آموختم. وقتی به حقیقت دین توجه کنیم و ادیان مختلف را بخوانیم، هرکدام از آنها یک سری آموزش‌هایی به ما می‌دهند که می‌توانیم استفاده کنیم.

دکتر خسروپناه: خیلی متشکرم از آقای دکتر خورشیدیان که فرق فیلسوف و حکیم و عالم را به خوبی توضیح دادند و نشان دادند حکیم فیلسوف هست ولی الزاماً فیلسوف حکیم نیست. عالم هم کسی است که به شناخت طبیعت می‌پردازد و او هم می‌تواند حکیم باشد و هم می‌تواند نباشد. لذا بین حکمت از یک طرف، و علم و فلسفه از طرف دیگر، ترادفی نیست. اگر انسان فیلسوف یا عالم، دانش خود را به درستی و در جهت استقرار نیکی استفاده کند می‌شود حکیم. ۹ پایه هم اشاره کردند که من دیگر تکرار نمی‌کنم. آنچه من از فرمایشات آقای دکتر خورشیدیان استفاده کردم این است که از نگاه ایشان، گوهر حکمت همان فضیلت‌محوری و رفتار نیکی است که از انسان سر می‌زند. حکیم –که از نظر ایشان باید قاعدتاً فیلسوف هم باشد– طبیعتاً آن رفتار نیک را با قوت و با یک مبنای فلسفی انجام می‌دهد. خیلی ممنونیم از فرمایشات‌تان.



مفهوم حکمت در دین یهود

آقای آرش آبایی
محقق و دین پژوه کلیمی



دکتر خسروپناه: آخرین سخنران ماقبل از جمع‌بندی نهایی اینجانب، محقق ارزشمند آقای آرش آبایی هستند که از محققان جامعه یهودیان ایران هستند. رشته تحصیلی ایشان مهندسی عمران است ولی در حوزه علوم دینی در حوزه دین یهود مطالعات گسترده‌ای داشتند و مشاور فرهنگی انجمن کلیمیان تهران هم هستند. صاحب تألیفاتی در دین یهود هستند. ما از خاخام انجمن کلیمیان تهران دعوت کردیم و ایشان پیشنهاد دادند از آقای مهندس آبایی که محقق و پژوهشگر در این زمینه هستند استفاده کنیم. از ایشان دعوت می‌کنیم تشریف بیاورند و حکمت را از دیدگاه یهود و مخصوصاً تورات معرفی کنند.

آقای آبایی:

با عرض سلام و تشکر از مسئولین مؤسسه برای ترتیب مراسم بزرگداشت این روز. من سعی می‌کنم مفهوم حکمت در دین یهود را گزارش‌وار خدمت‌تان عرض کنم. قبل از آن باید یادآوری کنم که به دلیل اشتراکاتی که بین منابع دین یهود و مسیحیت هست،

بخش‌هایی از مطالبی را که من قصد دارم بگویم، روحانیون محترم ارامنه و آشوری ذکر کردند. با این حال من سعی می‌کنم به صورت خلاصه سیری بر مفهوم حکمت در یهودیت در دوران عهد عتیق و دوران تلمودی خدمت‌تان عرض کنم.

معنای معروف‌ترین آیه‌ای که من پیدا کردم -و البته توسط روحانیون مسیحی هم ذکر شد- این است که ترس از خدا آغاز حکمت است. خُخما در زبان عبری به معنای حکمت است. این آیه از مزامیر داود است که بعداً آیاتی شبیه به آن در امثال هم تکرار می‌شود. این تقریباً چکیده‌ای از مفهوم حکمت در یهود است که دو مطلب را در خود دارد: یکی اینکه حکمت مورد نظر، الهی است و از جانب خدا اعطا می‌شود، و دوم اینکه شکل‌گیری این حکمت بر اساس آموزه‌های منابع یهودی است و در بستر یهودیت شکل می‌گیرد. حکمت یهودی در دوران تورات، عهد عتیق و تلمودی، بیشتر ماهیت ارشادی دارد نه فلسفی یا اثباتی. اساساً یهودیت دینی است عمل‌گرا و تکلیف‌محور. در یهودیت قبل از آنکه به اثبات خالق و جهان یا تحلیل جهان پرداخته شود، به این پرداخته می‌شود که یک فرد مؤمن یهودی برای کسب رضایت خالق چه باید بکند. حکمتی هم که در این دوران در این بستر شکل گرفته همین شکل را دارد، یعنی حول محور زیستن مطلوب دینی استوار است.

هرچند که بعدها در قرون وسطی با اندیشه‌های سعدیا گائون که از متکلمان اسلامی تأثیر پذیرفت، فلسفه یهودی شکل گرفت، اما پیش از آن، حکمت، حکمت دینی و الهی بود. به این ترتیب حداقل در این بازه -از تورات تا پایان دوران تلمودی- می‌توانیم بگوییم که حکمت، مفهومی پیشینی، الهی و دینی داشت و در مقابل علوم انسانی یا علوم انسان‌ساز و معاصر خودش بود. یعنی فاصله‌ای بین حکمت و عقل یا علم معاصر در بازه مورد بحث، وجود داشت.

حکمت موهبتی الهی بود که از جانب خدا به خواص اعطا می‌شد و گاه هم این نوع حکمت توسط معلمان دینی آموزش داده می‌شد. رابطه این حکمت با تورات این طور بود که تورات – و بعدها تفاسیر فقهی و عرفانی آن- از یک طرف منبع این حکمت بود و از طرف دیگر، کسب حکمت عاملی بود برای درک تورات. یعنی یک ارتباط دو طرفه برقرار بود؛ هم حکمت از تورات اخذ می‌شد و هم برای فهم تورات ما نیازمند آن حکمت خاص بودیم.

چند مورد از اشارات این موضوع در تورات را خدمت‌تان عرض می‌کنم. یک مورد آیه معروفی در کتاب تثنیه است که می‌گوید انسان فقط با نان زنده نیست، بلکه حیاتش وابسته به کلام خداوند است. یعنی زندگی یک انسان زندگی مادی نیست، چیزی از بالا باید به او گفته شود؛ و منظور از این معنویت، همین لزوم وجود حکمت الهی در زندگی انسان است. سه منبع در این دوران برای مفاهیم و مصادیق حکمت یهودی موجود است: کتب مقدس (یعنی مجموعه عهد عتیق یا کتاب مقدس عبری، تورات و کتب انبیای بعدی)، مجموعه تلمود و مجموعه‌ای عرفانی به نام کتاب زُوهَر. در این سه مجموعه می‌توان رگه‌ها و آموزه‌هایی از حکمت پیدا کرد. در عهد عتیق حکمت معانی یا منظورهای مختلفی دارد. معانی ساده خُخما یا حکمت شامل فهم و درک متون، تدبیری که فرد در زندگی به کار می‌برد، بصیرت و داوری عادلانه است، و در مواردی حتی به معنای دانش‌های جامع و کاربردی برای امور مادی -که باید از جانب خداوند اعطا می‌شد- است. مثلاً در دوران حضرت موسی، برای ساختن معبد سیاری در بیابان، خداوند به افرادی خاصی حکمت اعطا می‌کند که قادر باشند آن مکان یا وسایل را بسازند. بعدها همین قضیه برای ساختن معبد سلیمان در بیت‌المقدس تکرار می‌شود و خداوند برای انجام امور مادی این حکمت را اعطا می‌کند. قدرت حکومت هم در خیلی از موارد برای پادشاهان یهود به عنوان خُخما ذکر می‌شود، یعنی باز هم

حکمتی بود که باید به آنها اعطا می‌شد. در مواردی، حکمت همراه با نبوت بود؛ یعنی قدرت نبوی نوعی حکمت را هم با خود به همراه داشت. یک مثال از این معنی، دوران حضرت موسی است. حضرت موسی در اثر سنگینی بار رهبری بنی‌اسراییل شکایت می‌کند و خداوند می‌گوید هفتاد نفر از مشایخ بنی اسراییل را بیاور که من حکمت الهی را بر آنها هم قرار دهم تا وظایف بین شما تقسیم شود. یعنی این هفتاد نفر در میان بنی اسراییل نبی‌های موقت می‌شوند که به نوعی حکمت اداره جامعه هم به آنها داده می‌شود. اولین موردی که به صورت مشخص درباره اعطای حکمت است را خدمت‌تان گفتم که مربوط به زمانی است که قرار بود معبدی ساخته شود. آیه‌ای است که می‌گوید خداوند به موسی فرمود فردی به نام بِصَلعِل را انتخاب کردم، او را از روح خود پر ساخته و با حکمت و درک و فهم او را مملو ساختم که بتواند آن ابزار و مکان را بسازد.

بعداً داستان مشابهی در مورد سلیمان هم -شبیه داستانی که جناب محقق داماد درباره آدم و جبرئیل تعریف کردند- هست. خداوند به سلیمان می‌گوید انتخاب کن که چه نعمتی برای خودت می‌خواهی. سلیمان عقل و حکمت را طلب می کند. در کتاب پادشاهان گفته شده که خدا به سلیمان فهم و حکمت بی‌نظیری بخشید، بصیرت او بی حد و حصر بود، حکمت سلیمان از تمام دانشمندان زمین بیشتر بود و در تمام ممالک دنیای خود معروف شد. او حتی با طبیعت می‌توانست ارتباط برقرار کند و این ناشی از حکمت سلیمان بود. معروف‌ترین منابع حکمت در عهد عتیق هم از آثار سلیمان است. سه کتابی که در یهودیت مورد پذیرش قرار گرفت شامل کتاب جامعه سلیمان، کتاب امثال سلیمان و غزلِ غزل‌های سلیمان بود. البته او کتاب دیگری هم دارد به نام حکمت سلیمان که مورد قبول کتاب مقدس یهودی نیست اما بخشی از مسیحیان این کتاب را قبول دارند. به هر حال این حکمت به سلیمان اعطا شد و آثار این حکمت هم در سرزمین او، بیت المقدس و اسرائیل، و هم در آثار مکتوب او که امروز در دست ماست دیده شد.

غیر از کتاب‌های سلیمان و تورات، منابع دیگر در مورد حکمت، شامل کتاب ایوب است -که مکالمه‌ای است بین ایوب و دوستانش- و بخش‌هایی از مزامیر داود. البته بیشترِ مزامیر مدح خداوند است اما در قسمت‌هایی از آن به حکمت اشاره شده است. در تفاسیر تورات هم مفاهیم حکمت مورد تحلیل قرار گرفته است. در آیه‌ای از تورات خداوند می‌گوید من حکمت را به کسانی دادم که آنها را «حَخَم لِو» می‌گوید. ترجمه حَخَم لِو، حکیم‌القلب است. یعنی آنها قلبی دارند که حکیم است. این اصطلاح خیلی عجیب است زیرا جای حکمت در مغز است و قلب، جای احساسات است.

مفسران تورات در مورد اصطلاح حکیم‌القلب خیلی نظر دادند. یکی از نظرات این است که این اصطلاح اشاره به پیوند حکمت الهی و حکمت انسانی دارد. ما یک نوع حکمت انسانی داریم که فردی روی خودش کار کرده و به دانش یا تربیتی دست یافته، اما حکمت الهی هم لازم است تا آن را تکمیل کند و او بتواند فردی شود مورد نظر خداوند. حتی مَثَل یا جمله‌ای در تفسیر یهودی (میدراش) هست که «خداوند حکمت را به کسی می‌بخشد که خود دارای حکمت باشد». ظاهراً یک جمله تناقض‌آمیز است اما اشاره به دو نوع حکمت دارد؛ یک حکمت که خود فرد کسب کرده و آمادگی آن را دارد و بعد آن حکمت الهی هم به او اعطا می‌شود. در امثال سلیمان شبیه همین آیه تکرار شده که «کسی که حکمت را در قلبش نهادینه کرده می‌تواند احکام دین را به جان بخرد». ترجمه عبری آن، همین اصطلاح حکیم القلب است که قلبش را آماده کرده و می‌تواند

حکمت اینکه چرا باید احکام دین را اجرا کند، را کسب کند.

در مورد آن منابع چون قبلاً گفته شد من تکرار نمی‌کنم. فقط چند آیه یا دیدگاه مختلف را از آن منابع پنج‌گانه حکمت می‌گویم. ماحصل آیات در کتاب ایوب بیشتر این است که حکمت واقعی را نزد خدا می‌داند و تنها خدا را می‌شناسد که می‌تواند حکمت را به انسان بدهد. در مزامیر به صراحت گفته شده که آفرینش جهان هم حاصل حکمت الهی است. یعنی یکی از اثرات حکمتی که انسان می‌خواهد از بالا دریافت کند آفرینش جهان است. دانیال نبی صادقان را در آخرالزمان وارث حکمت کامل الهی می‌داند و می‌گوید این حکمت فقط نزد خداست و تنها صادقان هستند که می‌توانند آن را دریافت کنند و تکامل این دریافت در آخرالزمان رخ می‌دهد. نگاه کتاب زوهر -که در مورد آن بیشتر صحبت خواهیم کرد- این است که خداوند، حکیم است اما حکمت او آن حکمتی نیست که انسان می‌شناسد؛ جنس و نوع آن چیز دیگری است. این مطالبی است که در تورات و عهد عتیق می بینیم. بعدها در تلمود بابلی که مجموعه‌ای ۳۷ رساله‌ای است همین آیات و مفاهیم حکمت در تورات بسط داده شد و گسترش پیدا کرد. گاهی اوقات مفاهیم را در تلمود به صورت عمیق‌تر از کتاب مقدس و تورات پیدا می‌کنیم. به هرحال تلمود یکی از منابع حکمت یهود است. هم در کل آن ۳۷ رساله و لابه‌لای مباحث فقهی، صحبت‌های حکمت‌آمیز می‌بینیم و هم در یکی از رسالات تلمودی به نام «فصول پدران» مجموعه‌ای از این گفتارهای حکمت‌آمیز و اخلاقی جمع‌آوری شده است. این رساله یکی از منابع اخلاقی یهودی هم هست که همه مطالعه می‌کنند، به فارسی هم ترجمه شده، مسائلی است که همه شنیده‌ایم و در کتاب‌های مختلف هست، اما نکته آن این است که شروع این رساله تلمودی با این جمله است که «موسی تورات را در کوه سینای از خداوند دریافت کرد، آن را به جانشین‌اش داد، جانشینانش هم به انبیا دادند و...» سلسله مراتب ادامه پیدا کرد.

تأکید پاراگراف اول این رساله بر این است که درست است که مطالب حکمت‌آمیزی که در این رساله تلمودی آمده را همه ما درک می‌کنیم و خیلی از آنها در ذهن ما بدیهی است و ممکن است در مکاتب دیگر یا صحبت‌های انسان‌ها هم پیدا شود، اما توجه داشته باش که موسی اینها را از خدا گرفته. یعنی همچنان می‌گوید اگر امری حکمت‌آمیز است و عقل بشری هم آن را تأیید می‌کند یا می‌تواند به آن برسد، و نیز دلیل اینکه یک یهودی به آن وفادار است و آن را دنبال می‌کند الهی بودن آن است نه عقلانی بودن آن. در اینجا تا حدودی می‌بینیم که حکمت الهی را -هر چند که مشابه حکمت انسانی باشد-به خاطر منشأ آن ارجح می‌داند.

برای ماندگاری حکمت در این رساله دو عامل ذکر شده: یکی ترس از خداست که می‌گوید این حکمت باید همیشه با یاد خدا و ترس و وهم از عظمت خداوند همراه باشد و مورد دوم عمل به حکمت است، انسانی که حکیم باشد ولی به آن حکمت عمل نکند، حکمت او از بین می‌رود. البته در کنار این، آموختن از هر فرد را هم جزء خصوصیات فرد حکیم دانسته‌اند اما همچنان ریشه آن را الهی می‌دانند.

اما منبع سوم، عرفان یهود است. بخش‌هایی از کتاب مقدس، تورات و عهد عتیق، آیاتی داشتند که درک آنها بسیار غامض بوده و همیشه مفسران و مخاطبان یهودی به دنبال این بودند که این تناقضات یا پیچیدگی‌ها و اسرار را حل کنند؛ مثل فصل آفرینش جهان که خداوند چطور با کلام‌اش جهان را آفرید یا رؤیای حزقیال نبی که رؤیای بسیار خاصی است یا احکامی که برای انسان قابل درک نیست اما به آنها دستور داده شده است. اینها منجر به این شد که تفاسیر عرفانی شکل

بگیـرد و آموزه‌هایـی هـم متعاقـب آن باشـد. ایـن مجموعـه عرفانـی تـا قـرن ۱۳ میـلادی و قبـل از آنکـه نـام قبـالا بـر خـودش بگیـرد و کتـاب رسـمی بـه نـام زوهـر در مـورد آن چـاپ شـود، بـه نـام حکمـت مخفـی مشـهور بـود. یعنـی تـورات بـود، تلمـود هـم بـود، ولـی یـک حکمـت مخفـی نیـز بـود کـه مخصـوص محافـل خـواص بـود امـا حکمـت نـام داشـت، یعنـی مـا چیـزی فراتـر از آن معانـی ظاهـری تـورات درک می‌کنیـم کـه اسـرار تـورات یـا خلقـت در آن نهفتـه اسـت. بعـداً در قـرن ۱۳ کتابـی نگاشـته شـد در تفسـیر کـه یکـی «حُخمـا» اسـت و دیگـری «بینـا». حُخمـا همـان حکمـت اسـت و بینـا یعنـی فهـم یـا عقلـی کـه قابـل اسـتدلال کـردن و اسـتنتاج اسـت. ایـن دو در کنـار هـم قـرار می‌گیرنـد امـا حُخمـا بـر بینـا ارجـح اسـت یعنـی ۱- تـاج، ۲- حُخمـا و ۳- بینـا یـا فهـم. یعنـی بـرای انسـان از ذات خداونـد دو منبـع صـادر می‌شـود کـه یکـی حکمـت اسـت (یعنـی آن چیـزی کـه از بـالا آمده و دسـت نخـورده و الهـی اسـت) و یکـی عقـل یـا قـدرت فهـم کـه بـه نـام بینـا اسـت. ایـن دو بایـد بـا هـم باشـند و بعـداً یـک سـفیرای چهـارم از آنهـا منشـعب می‌شـود بـه نـام «دَعَت»یـا



عرفانـی تـورات بـه نـام زُوهَـر و آنـگاه عرفـان یهـودی نـام قَبـالا را بـر خـود گرفـت و تـا بـه امـروز همـان نـام را دارد. در اینجـا بـاز مـا نـگاه دیگـری بـه حکمـت می‌بینیـم کـه خیلـی عرفانـی و اصـلاً جـزء اصـول بنیادیـن جهـان آفرینـش اسـت. در کتـاب زوهـر کـه مرجـع اصلـی عرفـان یهـود اسـت، سلسـله‌ای ده‌گانـه تصویـر می‌شـود بیـن ذات خداونـد و جهـان مـادی یـا انسـان کـه بـه اینهـا سِـفیرا -کـه جمـع آنهـا را سِـفیروُت می‌گوینـد- گفتـه می‌شـود. در ایـن سلسـله ده‌گانـه، اولیـن سـطح کـه خـود تـاج اسـت کـه بـه آن «کتـر» می‌گوینـد یعنـی ذات خداونـد. بعـد وارد دو شـاخه دیگـر می‌شـویم، دو شـاخه از ایـن ذات منشـعب می‌شـوند دانـش. یعنـی مجموعـه دانـش انسـانی حاصـل دو عنصـر اسـت: حکمـت و عقـل. قبـالا می‌گویـد هـر کـدام از اینهـا بـدون دیگـری دچـار مشـکل می‌شـود. یعنـی اگـر فقـط حکمـت بـود و عقـل نبـود، انسـان در ایـن فضـای حکمت‌آمیـز گـم می‌شـد و بـرای او قابـل درک نبـود؛ و اگـر عقـل تنهـا بـود و حکمـت نبـود، عقـل می‌توانـد بـه راحتـی بـه بیراهـه بـرود و منجـر به جنایت شـود. عرفـان یهـود، عقـل تنهـا بـدون کمـک حکمت را خطرنـاک می‌دانـد. یعنـی هـر دو مهـار یـا کمکـی بـرای هـم هسـتند. بنابرایـن در عرفـان یهـود هـم بـه حکمـت نـگاه خاصـی شـده، امـا عقـل را هـم در کنـارش- البتـه در مرتبـه‌ای پایین‌تـر- همـراه می‌دانـد.

در پایان می‌توانیم به این قضیه اشاره کنیم که ارزش حکمت در تاریخ یهود، در دوران قبل از دوران فلسفی یا معاصر، آن‌قدر والا بود که در تاریخ یهود حتی شخصیت‌های یهودی که به اسارت رفته بودند یا آواره و مهاجر بودند اگر حکمتی داشتند مورد توجه قرار می‌گرفتند. مثال این مورد هم حضرت یوسف بود که با این‌که یک جوان عبرانی منفور بود به خاطر حکمتی که برای تعبیر خواب پیدا کرد به صدارت مصر رسید و نفر دوم مصر شد. برای دانیال نبی هم همین اتفاق افتاد. دانیال هم مهاجر و اسیر بود و بعد از سقوط اورشلیم از اسرائیل به ایران آمد ، اما به خاطر حکمتش به دربار ایران راه پیدا کرد. دو نبی دیگر یهودی به نام عِزرا و نِحمیا هم جزء اسرای یهودی بودند که به ایران آمدند اما به دربار راه پیدا کردند. عکس این مطلب هم بوده. بسیاری از ناکامی‌های یهود در دوران باستان یعنی سقوط اورشلیم و ویرانی معبد بیت المقدس به فقدان حکمت یا بی‌توجهی به حکمت انبیا نسبت داده شده است. دو نبی آن زمان یعنی اشعیا و ارمیا کسانی بودند که دارای حکمت الهی بودند و به حاکمان یهودی هشدار می‌دادند که چگونه رفتار کنند تا کشور و معبد مقدس حفظ شود اما آنها به این حکمت‌ها توجه نمی‌کردند و نتیجه آن سقوط اورشلیم و تبعید یهود شد. در آن دوران روحانیت یهودیان در دست کاهنان یهودی بود، یعنی یک صنف موروثی از خاندان لاوی و نسل هارون. به تدریج حکمت جای روحانیت موروثی را گرفت و رفته رفته خاخام‌ها یعنی حکیمان دینی جای کاهنان را گرفتند. یعنی به جای این‌که یک خاندان یا طایفه به صورت موروثی عهده‌دار امور روحانیت در مذهب یهود شوند، رفته رفته حکیمان جانشین کاهنان شدند و فریضه هدایت دینی و روحانیت، امری اکتسابی و بر اساس صلاحیت‌های حِکمی فرد قلمداد شد.

صحبتم را با آیه‌ای که کشیش محترم ارامنه هم به آن اشاره کرد پایان می‌دهم. آخرالزمانی که در ادبیات دینی یهود تصویر شده، آخرالزمان حکمت‌آمیز است. اشعیای نبی جمله‌ای دارد که می‌گوید: «زمین از حکمت الهی مملو خواهد شد همانند آب‌هایی که دریاها را می پوشاند».

دکتر خسروپناه: خیلی استفاده کردیم. تشکر می‌کنم از جناب مهندس آبایی. در این گزارشی که ایشان دادند هم به مفهوم‌شناسی حکمت پرداختند و هم به مصداق‌شناسی حکمت از دیدگاه یهود و در ضمن مباحث‌شان به تفاوت حکمت و عقل و علم هم اشاره کردند. در این تبیین و گزارشی که داده شد، هم به تورات تمسک شد، هم به تلمود، هم به حکمت مخفی و هم به عرفان قبالا. ایشان اشاره کردند که هر چند حکمت انسانی هم داریم، ولی حقیقت حکمت یک مفهوم دینی است که به صورت موهبت الهی به انسان داده می شود. وقتی انسان ترس از خدا داشته باشد و به خدا نزدیک شود و اهل عمل به حکمت باشد، این انسان بیشتر ظرفیت حکمت الهی را دارد. من از ایشان تشکر می‌کنم و سپاسگزارم که تشریف آوردند و این بحث را ارائه کردند.

مفهوم حکمت در فلسفه و متون اسلامی

دکتر عبدالحسین خسروپناه
استاد فلسفه و کلام اسلامی



اجازه بدهید تحلیلی که اینجانب از حکمت دارم، هم در فلسفه و هم در متون اسلامی، خدمت‌تان ارائه کنم. تا آنجا که بنده تحقیق کردم، اصطلاح حکمت را اولین بار کِندی مترادف با فلسفه گرفت. کندی وقتی آثار یونانیان را بومی‌سازی کرد برای هر واژه یونانی یک معادل پیدا کرد و برای فلسفه، حکمت را انتخاب کرد. در واقع حکمتی که کندی می‌گفت همان فلسفه یونانیان بود که بومی‌سازی شده بود.

سپس همین حکمت مترادف با فلسفه مشائی شد که یک فلسفه استدلالی بود، یعنی فلسفه‌ای بود که مبتنی بر منطق و صغری و کبری و نتیجه بود. بعد از ابن‌سینا نوبت سهروردی رسید. سهروردی حکمت را فقط حکمت بحثی یا مشائی نمی‌دانست و معتقد بود وقتی حکمت بحثی و شهودی با هم ترکیب بشوند می‌شود حکمت. یعنی وقتی استدلال و شهود با هم جمع شد می‌توانیم به حکمت برسیم. تا نوبت

ملاصدرا رسید. حکمت از دیدگاه ملاصدرا ترکیبی از بحث و شهود و آیات ور روایات بود. یعنی فلسفه ملاصدرا، قرآن و برهان و عرفان بود و معتقد بود اگر ما بخواهیم چیزی را حکمت بنامیم فقط با استدلال نمی‌توان آن را حکمت نامید، و فقط با کشف و شهود هم نمی‌توان، ترکیب این دو هم کافی نیست؛ ترکیب عقل (استدلال) و اشراق (شهود) و آیات و روایات (حکمت نقلی) یک حکمت متعالی است که همان حکمت صدرایی را فراهم می‌کند. این سیر تطور معناشناختی حکمت در فلسفه بود که به اختصار عرض کردم.

اما وقتی به قرآن یا روایات مراجعه می‌کنیم، برداشت بنده این است که مقصود آنها از حکمت، هیچ‌کدام از حکمت مشاء و اشراق و حکمت متعالیه نیست. نه این‌که منافات دارد! حکمتی که در قرآن بیان می‌شود را در دو سوره می‌توان پیگیری کرد: یکی سوره اسراء و دیگری سوره لقمان. در سوره لقمان خدای سبحان می فرماید «*وَلَقَدْ آتَيْنا لُقْمانَ الْحِكْمَةَ*»؛ به لقمان حکمت دادیم. مصادیق حکمت را که خداوند در سوره لقمان نام می‌برد چیست؟ ۱- شرک نورزیدن ۲- شکرگذاری نسبت به والدین و مخصوصاً مادری که تو را حمل کرده و پرورش داده. یعنی شکرگذاری نسبت به والدین و خصوصاً والده از مصادیق حکمت است ۳- عبادت خدا. می‌فرماید «*وَأَقِمِ الصَّلاةَ*». معلوم می‌شود که شکرگذاری نسبت به بندگان حتی تقدم دارد بر عبادت خداوند. چون انسانی که اهل شکرگذاری نسبت به مخلوق باشد در مقابل خداوند هم خضوع و خشوع دارد. ٤- دعوت جامعه به فضیلت که اصطلاحاً در فقه به آن امر به معروف و نهی از منکر می‌گوییم. یعنی فضلیتی که تو شناختی و به آن عمل می‌کنی جامعه را هم به آن فضیلت دعوت کن. ٥- صبر و دوری از تکبر، خود پسندی و فخرفروشی. می‌گوید کسی حکیم است که اهل تکبر و فخرفروشی نباشد. اگر خدا به او کمال غیر اکتسابی داده باشد، مثلاً خداوند او را زیبا خلق کرده باشد، یا دارای کمال اکتسابی باشد، مثلاً درس خوانده و عالم شده، فخر فروشی نکند و خود را برتر از دیگران ندانند. ٦- میانه‌روی و دوری از افراط و تفریط.

وقتی ما این آیات را بررسی می‌کنیم، می بینیم حکمت در قرآن، فضیلت مبتنی بر معرفت است و معرفت منتهی به فضیلت. این دیدگاه با بحث‌های فلسفی



خیلی تفاوت دارد. حالا اینجا سؤالی مطرح می‌شود که آیا حکمت اصولاً مترادف با فسلفه است؟ به نظر من نه! آیا حکمت مترادف با علم است؟ به نظر من نه! آیا حکمت مترادف با عرفان است؟ به نظر من نه! یعنی چه؟ یعنی خیلی از شماها ممکن است دانش فلسفه را کلاسیک نخوانده باشید، یا ممکن است عالم و

دانشمند کلاسیک در فیزیک، شیمی یا زیست‌شناسی هم نباشید، یا اصطلاحاً دیسیپلین عرفان را طی نکرده باشید ولی حقیقتاً حکیم باشید. چرا؟ چون رفتار و فضیلت مبتنی بر معرفت دارید. خانم یا آقایی که رفتار فضیلت‌مدارانه دارد یعنی اهل ادب است، اهل تواضع است، اهل خدمت به خلق است، و این رفتارهای مثبت و نیک و درست را بر اساس اندیشه راستی دارد.

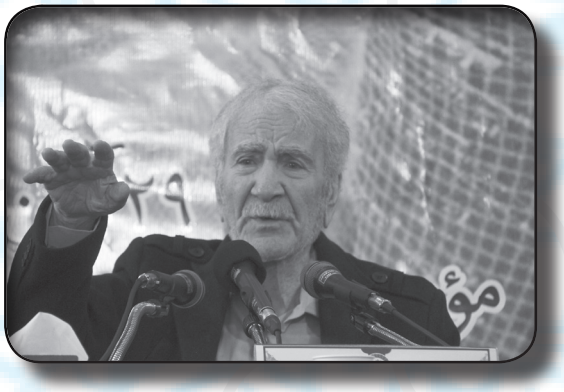
حالا اگر کسی که فضیلت‌اش مبتنی بر معرفت است این معرفت را با فلسفه (چه فلسفه مشاء، چه حکمت اشراق و چه حکمت متعالیه) و علم و عرفان و شهود (و کل عالم را تجلی حق تعالی ببیند) تعمیق ببخشد، آن موقع رفتار فضیلت‌محورش عمیق‌تر خواهد بود. خیلی فرق است بین رفتار فضیلت‌محوری که فضیلت‌اش مبتنی بر معرفت عامیانه است با رفتار فضیلت‌محوری که فضیلت‌اش مبتنی بر معرفت عمیق و فلسفه و عرفان و دانش است. البته ممکن است کسی دانش تجربی داشته باشد (مثلاً پزشک، فیزیک‌دان یا زیست‌شناس شود) و این دانش عمق بیشتری به فضیلت او بدهد، این می‌شود حکیم. لذا گذشتگان به اطبا حکیم می‌گفتند؛ این اطلاق و کاربرد بیراهه نبود. چون حکیم و طبیب کسی بود که دانش منتهی به فضیلت داشت و با دانش درست به درمان مردم و خدمت به خلق می‌پرداخت. به دنبال این نبود که با این دانش از نظر مالی به مردم آسیب بزند و زور بگوید، دنبال درمان بود. اطبای قدیم اگر هم اجرتی می‌گرفت می‌گفتند هر چقدر داری، این‌طور نبود که حتماً نرخی تعیین کنند. یا فیلسوفی که فلسفه را عمیقاً کسب کرده و فلسفه به فضیلت منتهی شود، آن فضیلت عمیق است. ولی ممکن است کسی فیلسوف باشد، خیلی اصطلاح بداند، از وجود و ماهیت و جوهر و عرض و مقولات عشر و کلیات خمس حرف بزند، ولی فضیلت نداشته باشد، اهل تکبر و فخرفروشی باشد و خیال کند از همه عالم‌تر است، این ارزش ندارد. این شخص فلسفه دارد ولی حکمت ندارد؛ در حالی‌که آن شخص کاسب که فلسفه نخوانده و سواد آن‌چنانی هم ندارد، چون فضیلت دارد می‌شود به او حکیم گفت.

لذا حکیم به تعبیر ملاصدرا ذومراتب مقول به تشکیک است. یعنی از یک انسان عامی دارای یک معرفت ابتدایی که به فضیلت منتهی شود می‌توان به او حکیم گفت تا کسی که عالم به علوم طبیعی باشد و علمش به فضیلت متهی شود، یا فلسفه مشاء یا حکمت متعالیه یا عرفان نظری و عملی بداند که منتهی به فضیلت شود. به همین جهت به تعبیر عزیزان این جلسه چرا انبیاء حکیم‌اند؟ چون انبیاء کسانی هستند که علم لدنی و علم گذشته و آینده را دارند. امیرالمؤمنین فرمود «سَلونی قَبلَ اَن تَفقِدونی». اولیاء الهی علوم بسیار دارند ولی این علوم ذره‌ای به آنها تکبر و عجب و فخر فروشی نداد، بلکه فضیلت داد. اوج فضیلت و محبت و خدمت به خلق را در اولیاء الهی می‌بینید. لذا حکیم به معنای دقیق کلمه آنها هستند و ما باید این تواضع سقراط را بپذیریم و بگوییم ما دوست‌دار حکمت و در مسیر حکمت هستیم. از خداوند خواستاریم از این جلسات به ما برکت بدهد که همه ما اهل حکمت شویم.

والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته.



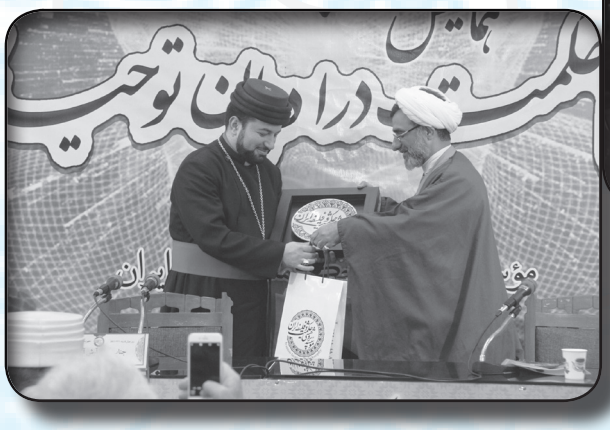





و دوستداران
حکمت و فلسفه
گرامی باد.














و خردمندان
حکمت و فلسفه
گرامی باد.





همایش بزرگداشت
شیخ اشراق

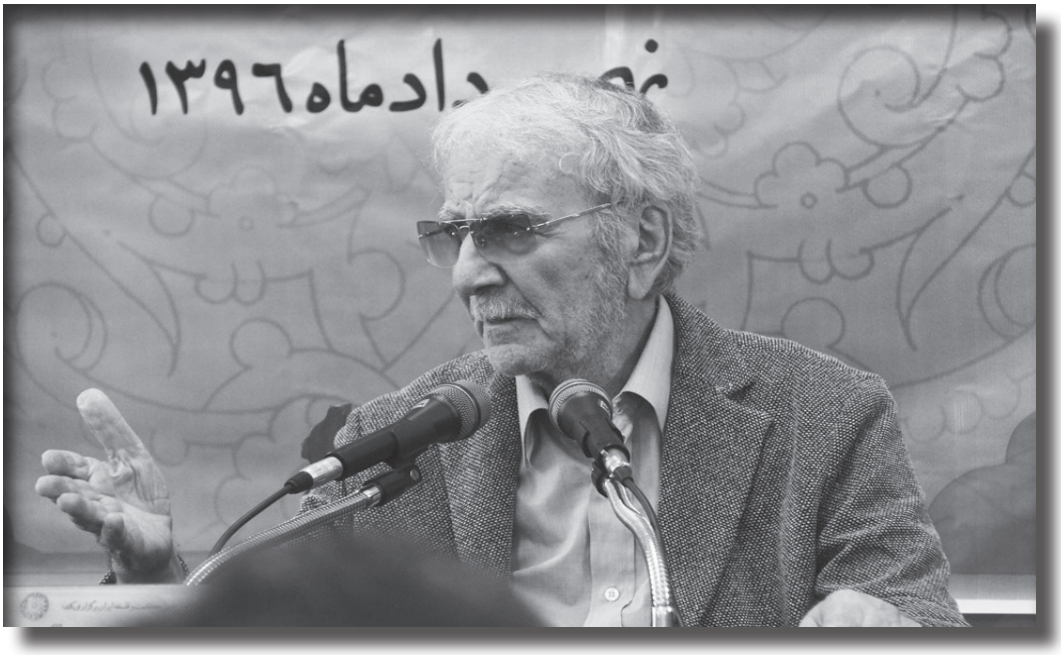
دبیر علمی همایش: دکتر شهین اعوانی

استاد غلامحسین ابراهیمی دینانی	معنی اشراق در سهروردی
استاد سید مصطفی محقق داماد	سهروردی شهید تکفیر
استاد عبدالحسین خسروپناه	کاربست روش شناسی حکمت سهروردی در جلوگیری از انحطاط اجتماعی
استاد غلامرضا اعوانی	سهروردی و غزالی
دکتر زهرا زارع	شخصیت‌های سهروردی در آثارش
دکتر مهدی عظیمی	منطق سهروردی

معنی اشراق در سهروردی

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

استاد فلسفه اسلامی و عضو فرهنگستان علوم



اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود
کافتاد بر او پرتو خورشید وجود
هر شیشه که زرد بود یا سرخ و کبود
خورشید در آن بدانچه او بود نمود

فرمودند که موضوع بحث، معنی اشراق است. امروز روز سهروردی است، شیخ شهید ما هم صاحب کتاب حکمت الاشراق است. فلسفه سهروردی، فلسفه اشراقی است.

کلمه اشراق عربی و از باب افعال است. أشرَقَ، یُشرِقُ، إشراقاً. مجرد آن، شَرَقَ است. شَرَقَ یعنی طلوع خورشید. أشرَقَتِ الأرض، طالع شدن خورشید، اشراق است. به همین جهت جایی را که خورشید طلوع می‌کند مشرق و جایی را که غروب می‌کند مغرب می‌گویند. مشرق یعنی جایی که نور تابش می‌گیرد، می‌تابد و طلوع می‌کند. پس شرق یعنی طلوع نور.

هر نوری می‌تابد برای این‌که دیده شود. نور می‌تابد که ما ببینیم و هر بیننده‌ای ببیند. پس تابش نور برای دیده شدن است. صدای موسیقی چطور؟ موسیقی نواخته

می‌شود برای اینکه شنیده شود. اگر گوشی در عالم هستی نباشد نواختن موسیقی چه معنی دارد؟! صدا برای شنیده شدن است و نور برای دیده شدن. صدا از دهان و زبان است. زبان مظهر صداست. هر صدایی نَفَس است که از دهان و دو لب خارج می‌شود. نور در چشم منعکس می‌شود. اگر چشم نباشد نور دیده نمی‌شود. نور و صدا اهمیت اساسی و نقش بنیادی در عالم هستی، از ذره تا کهکشان دارند. و در مقابل نور و صدا، چشم و گوش. شما پنج حس ظاهری دارید. از این پنج حس که شامل ذائقه، شامّه، باصره، سامعه و لامسه است سمع و بصر نقش بنیادی دارند. صوت و نور هم در عالم خیلی نقش دارند.

خداوند تبارک و تعالی، جلّت عظمته، وقتی خود را معرفی می‌کند نمی‌گوید من واجب الوجود و علت العلل‌ام، می‌گوید سمیعٌ بصیر. مرتب در قرآن تکرار شده که إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ. خداوند آگاهی مطلق است، همه چیز را می‌داند ولی چرا در قرآن نگفته که می‌بوید؟ چرا نمی‌گوید می‌چشد یا لمس می‌کند؟ البته کلمه یَعلَم هست اما وقتی از علم به مرحله حس می‌آییم می‌گوید إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ. از بین پنج حس، خود حق‌تعالی روی این دو حس انگشت گذاشته است. گوش صداها را می‌شنود و معانی را می‌فهمد و چشم دیدنی‌ها را می‌بیند.

من سؤالی می‌پرسم، جواب این سؤال را به خودتان بدهید. کار من سؤال و جواب است. بین دیدن و شنیدن، شنیدن بیشتر در فهمیدن شما نقش ایفا می‌کند یا دیدن؟ بیشتر از راه گوش علامه شده‌اید یا از راه چشم؟ این مسأله است: سمع یا بصر؟ خداوند در قرآن کریم می‌گوید سمیعٌ بصیر، نمی‌گوید بصیرٌ سمیع. همه آیات قرآن کریم، سمیعٌ بصیر است. سمیع مقدم است. گویا آدم کمی میل دارد که بفهمد نقش سمیع بیشتر است. من تفسیر نمی‌کنم، این با خودتان است که تفسیر کنید، ولی چرا خداوند سمیع را قبل از بصیر می‌گوید؟

مولوی ما، جلال الدین بلخی، در اول مثنوی بسم الله نمی‌گوید. یک مرد عارف، بسم الله نمی‌گوید. من نسخه اصلی آن را در قونیه دیده‌ام، بسم الله ندارد. می‌گوید

بشنو از نی چون شکایت می‌کند
از جدایی‌ها حکایت می‌کند

حکایت مال جدایی‌هاست. ناله نی کمی حزین است و کمی شکایت در آن است. این حزین بودن ناله نی مربوط به چیست؟ از جدایی. از کجا جدا شده؟ از نیستان.

این مربوط به گوش بود. مولوی می‌گوید «آدمی فربه شود از راه گوش». شیخ ما شهید سهروردی (ره) نوری است. گفتیم نور را با چه می‌بینیم؟ با چشم. او بیش از آنکه روی گوش تکیه کند روی چشم تکیه کرده. هر دو هم درست هستند. قضاوت با شما. مولوی گوشی است و شیخ اشراقِ چشمی. می‌گوید اللَّهُ نُورُ السَّمَوَتِ وَالأَرْضِ. حکمت او حکمت نوری است و فلسفه او هم فلسفه اشراق است. اشراق را هم معنی کردیم که به معنی طلوع نور است.

یک مطلب که لازم است بگویم این است که در طول هفتصد- هشتصد سال به اشتباه می‌گویند شیخ اشراق قائل به اصالت ماهیت است چون گفته وجود، اعتباری است. بله با صراحت می‌گوید که وجود، امری اعتباری است اما هیچ‌جا نگفته است ماهیت. آقایان می‌گویند چون او گفته وجود اعتباری است پس قائل به اصالت ماهیت است. زهی نادانی! پس اگر شیخ اشراق می‌گوید وجود اعتباری است و قائل به اصالت ماهیت هم نیست، قائل به چیست؟ قائل

به اصالت نور است. ماهیت، ظلمانی است، مثار کثرت است. ماهیت در حد ذات، ظلمت است. پس شیخ اشراق قائل به اصالت نور است. ابن‌سینا، ارسطو و صدرالمتألهین ملاصدرا قائل به اصالت وجودند. شیخ اشراق می‌گوید وجود اعتباری است؛ وجود، فقط یک مفهوم است. پس اصل چیست؟ نور. خدا هم نور است. خدا نگفته است من واجب الوجود یا علت‌العلل‌ام. در قرآن ما واجب الوجود نداریم. در مقام دعا ما هیچ‌گاه نمی‌گوییم یا علت العلل، ولی یا نور می‌گوییم.



نور چیست؟ شما نور را می‌بینید یا منوّر را؟ نور را نمی‌بینید ولی نور هست! نور فیزیکی قابل اندازه‌گیری است، تقسیم‌پذیر است، انتشار دارد. فیزیک‌دان‌ها درباره نور برایتان صحبت می‌کنند. اما نور فیزیکی هم به نور معنوی نور است. حکمای ما -رضوان الله علیهم اجمعین- تعریف جالبی کرده‌اند: النّور هُوَ الظّاهرُ بالذّات یَظاهر بذاته والمُظهرُ لغَیره. از این تعریف بهتر نمی‌شود! ماهیتی برای نور نگفته‌اند، اگر هم ماهیتی داشته باشد ماهیت‌اش همین تعریف است. نور چیزی است که ذاتاً روشن است. همه جا را با نور روشن می‌کنیم ولی خود نور را با چه روشن می‌کنیم؟ خودش روشن است، و چون خود روشن بالذّات است همه چیز را روشن می‌کند. این تعریف ماهوی است، رسم است، شرح الاسم است. خداوند تبارک و تعالی ظاهر بالذّات است. الظاهر بذاته. ما چقدر ساده‌لوح و نادانیم که برهان می‌آوریم تا خدا را ظاهر کنیم. ما خدا را ظاهر می‌کنیم یا خدا ما را ظاهر می‌کند؟ از این به بعد توبه کنیم. خدا هم ظاهر است و هم همه چیز را ظاهر می‌کند. این است معنی اشراق.

پس اشراق یعنی نور، نور معنا و نور واقعی، نه نور حسی و فیزیکی. البته نور فیزیکی هم نور است، اما نور منحصر به عالم فیزیک نیست. هستی، نور است. وجود هم از دید شیخ اشراق نور است. شیخ نمی‌گوید وجود، می‌گوید نور. خدا نور است و همه چیز را روشن می‌کند، چشم ما را هم روشن کرده و چون به چشم ما روشنایی داده ما چیزها را می‌بینیم. هم روشنایی را به چشم ما داده و هم با نوری که به اشیاء می‌تابانند آنها را به ما نشان داده. همه انوار از خداوند است و خود خداوند، نورالأنوار است. این تعبیر شیخ اشراق است، یعنی نور همه نورها. همه روشنایی‌ها از حق روشن است و چیزی روشن‌تر و ظاهرتر از حق‌تعالی نداریم. اگر ما نمی‌بینیم چشم ما کور است. حق‌تعالی را با چشم سر نمی‌شود دید، اما شاید با همین چشم هم بتوان دید. یک شعر از نظامی بخوانم و ختم کنم.

دید پیمبر نه به چشم دگر
بلکه به این چشم سر این چشم سر

حضرت ختمی مرتبت با همین چشم خداوند را دید، همه چیز را حق می‌دید. حضرت موسی (ع) صدای حق را شنید. حضرت موسی گوشی بود، حضرت ختمی مرتبت (ص) چشمی و گوشی بود. حضرت موسی اول خواست ببیند و بعد رفت سراغ گوش. اول گفت رَبِّ أَرِنی؛ خدایا خودت را به من نشان بده، می‌خواهم تو را ببینم. به او خطاب شد که لَنْ تَرَانی؛ یعنی نمی‌بینی. حالا که از دیدن ناامید شد رفت سراغ شنیدن. به وادی طور رفت. وَکَلَّمَ اللهُ مُوسَی تَکْلِیمًا. خداوند با او حرف زد و او صدای خدا را شنید. حضرت ختمی مرتبت (ص)، پیغمبر ما، اول وحی را شنید و بعد به معراج رفت و دید. حضرت موسی از دیدن به شنیدن رفت و نبی محترم ما از شنیدن به دیدن. هر دو بزرگ بودند.

پس این معنی اشراق است. حال شیخ اشراق چه می‌خواهد بگوید؟ می‌گوید حکمت من اشراقی و نوری است. هگل می‌گوید که اولین‌بار در تاریخ بشریت، معنویت از طریق طرح مسأله نور به واسطه ایرانی‌ها وارد جامعه بشری شد. اولین‌بار نور را بزرگان ایرانی مطرح کردند و با طرح مسأله نور، معنویت به جهان بشریت وارد شد.

دکتر سید مصطفی محقق داماد

استاد حقوق و عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی

سهروردی شهید تکفیر



بسم الله الرحمن الرحیم. الحمدلله و الصلاة و السلام بسم الله الرحمن الرحیم. الحمدلله و الصلاة و السلام علی رسول الله.

اگر سمیع باشیم و اندکی گوش بدهیم صدای فرزندان یتیمی را می‌شنویم که پدران‌شان را می‌کشند، ناله بیوه‌زنانی را می‌شنویم که شوهران‌شان را سر می‌برند و ناله خانم‌هایی را می‌شنویم که گرفتار برده شدن هستند. زمان عجیبی است زمان ما. در چنین زمانی سخن از سهروردی می‌گوییم. حضرات فضلا، خانم‌ها و آقایان، به تاریخ مراجعه کنیم و ببینیم چقدر خون ریخته شده و این تفکر و جریانات چقدر کشته داده. ریشه این قضیه به نکته‌ای برمی‌گردد که تمام ادیان بدان متهم‌اند؛ ادیان و پیروان ادیان متهم‌اند که جامعه بشری را به مؤمن و کافر تقسیم می‌کنند. این تقسیم، منبع و منشاء خون‌ریزی شده است. البته این تقسیم به مؤمن و کافر اختصاص به ادیان ابراهیمی ندارد. به ۵۰۰ سال قبل از میلاد مسیح برگردیم. سقراط، دانای یونان را به اتهام تشویش اذهان عمومی نسبت به خدایان، در محکمه‌ای با پانصد عضو هیئت منصفه محاکمه کردند. هیئت منصفه او را کافر دانست و با عنوان کفر، جام زهر به او نوشاندند. پس این تفکر، مسأله ادیان ابراهیمی نیست. ببینید از چه زمانی شروع می‌شود! آنجا که دیگر ادیان ابراهیمی نبودند. واقعیت این است که جام شوکران سقراط به

دست کسانی به سقراط داده شد که می‌گفتند سقراط کافر است و او را تکفیر کردند. سقراط هم به خاطر اطاعت از قانون آن را می‌نوشد و تاریخ را برای همیشه در سوگ یک دانا می‌نشاند؛ دانایی که می‌توانست با افکار سازنده خود، جامعه بشری را تربیت کند. آنها با یک تکفیر، این محرومیت را به جامعه بشری دادند.
این مسأله در تاریخ اسلام، از همان روزهای آغازین و به‌خصوص بعد از پیغمبر اسلام شروع شد. در زمان رسول الله کسی تکفیر نشد. ساب غیر از تکفیر است. شاعری که سب می‌کند، یعنی فحش و ناسزا می‌گوید، این یک موضوع است، ولی اینکه کسی کافر است و باید او را بکشند، یعنی کسی را تکفیر کنند، لااقل من اسناد تاریخی محکمی ندیدم. این قضیه بعد از رسول الله، در دوران قدرت‌های خلافت شروع شد. تکفیر در قدرت دینی، حربه‌ای بسیار قوی است. چون قدرت دینی مفسر رسمی دین می‌شود و می‌تواند با هر تفسیر دیگری مخالفت کند و او را محکوم به کفر کند. جهمیه، قدریه، معتزله، اشاعره و .. با هم چه کردند؟ همه از همین نهاد تکفیر استفاده کردند و همدیگر را کوبیدند و بر مغز هم تپانچه زدند. من به سرعت همه را حذف می‌کنم و سراغ اصل مطلب می‌روم.

شیخ ما، شیخ اشراق یکی از نمونه‌های اسف‌بار همین تئوری در قرن ششم اسلامی است. این مرد خودش فقیه، فیلسوف و اصولی است. او کتاب «التنقیحات فی اصول الفقه» را تألیف کرده. این کتاب یکی از آثار اوست که در سال ۱۴۱۸ هجری قمری در دانشگاه ریاض و توسط دکتر عیاض بن نامی سلمی، عضو هیأت علمی آن دانشگاه، تحقیق شده و در آن معلوم می‌شود او یک مجتهد به تمام معناست. جالب است که آدمی که از یک طرف او را بالاترین حکیم، فقیه، اسلام‌شناس و فیلسوف می‌خوانند، را به زندقه و کفر و الحاد متهم می‌کنند. در چنین جایی قدرت به خودش اجازه می‌دهد این شخص را که با عقاید او تطبیق نمی‌کند از بین ببرد. سبط بن جوزی در کتاب «وفیات الاعیان» می‌نویسد: «و أقمت بحلب سنین للاشتغال بالعلم الشریف»؛ من رفتم حلب تا درس بخوانم. «رأیت أهلها مختلفین فی أمر»؛ و دیدم اهل حلب در مورد سهروردی گوناگون سخن می‌گویند. «*کل واحد یتکلم علی قدر هواه*»؛ هر کسی از فکر و میل خودش حرف می‌زد. «منهم من ینسبه الی الزندقه و الالحاد»؛ عده‌ای او را به زندقه و الحاد نسبت می‌دادند. «ومنهم من یعتقد فیه‌الصلاح و انه من أهل الکرامات»؛ عده‌ای هم می‌گوید او کرامت و معجزه دارد. این یک نمونه بود. عین همین مطلب را می‌توانید در کتاب ابن‌شداد و سیف‌الدین آمدی ببینید؛ همه همین حرف را درباره ایشان می‌زنند. ابن اصیبعه در تاریخ الحکما می‌گوید «کان اوحدا فی‌العلوم الحکمیه، جامعاً فی‌الفنون الفلسفیه»؛ او در علوم حکمی اوحدی بود، یکتا و unique بود. «بارعاً فی الاصول الفلکیه»؛ نجوم می‌دانست. «مفرط الفتی، جیّد الفطره»؛ باهوش بود. «لم یناظر احدا الی بَزّه»؛ با کسی مباحثه نمی‌کند مگر اینکه بر او غلبه کند. «و لم یباحث محصلاً الا اربی علیه»؛ با هیچ محصلی مباحثه نمی‌کرد مگر اینکه بر وی چیره شد.
متأسفانه تاریخ مقصر است در اینکه همه قضیه را ننوشته. ای کاش تمام بازپرسی‌ها را برای ما خوب می‌نوشتند. لااقل من مدرکی به دست نیاوردم. من مقاله مفصلی به نام «سهروردی در دادگاه جهل مقدس» نوشته‌ام که در روزنامه اطلاعات چاپ شده. حال فقط یک تکه از آن را می‌خوانم.
حال، این مرد کافر شناخته می‌شود و به محکمه می‌آید. داستان این است که ایشان جاذبه داشت. جوانان فطرت سالمی دارند و زود حرف را می‌گیرند. یکی از کسانی که جذب ایشان شده، پسر صلاح‌الدین ایوبی است. حُسّاد، روحانیون رقیب و حسود، از اینکه پسر

صلاح‌الدین عاشق این شیخ شده و این شیخ به زودی مقرب جناب صلاح‌الدین می‌شود تمشیت کردند که باید او را از پای درآورند. نامه‌ای به نحو طومار به جناب صلاح‌الدین نوشتند که چه نشسته‌ای که این شیخ، فرزندت را منحرف کرده، و ایشان را قانع کردند که شیخ به محاکمه رود. ایشان را به محکمه آوردند. قاضی لب به زبان گشود. سؤالی که از ایشان کرد این است که «تو در برخی از تصانیف خود نوشته‌ای که خداوند قادر است پیامبر دیگری بیافریند، صحیح است؟» شیخ با کمال صراحت گفت آری نوشته‌ام. قاضی گفت این امر محال است. سهروردی فقط یک کلام گفت و ساکت شد. من می‌خواهم درباره سکوت او



حرف بزنم. سهروردی گفت دلیل بر محالیت آن چیست؟ مگر نه این است که خداوند قادر است بر تمام امور ممکن؟ و این امری ممکن است. قاضی ساکت شد و رأی خود را داد. به رغم این استدلال محکم ظریف کلامی عقلی و علی‌رغم - به اصطلاح حقوقی- اسکات کردن قاضی، قاضی حکم به کفر کرد و حکم قتل او را صادر کرد. این استدلال، یک استدلال کلامیِ عقلیِ محکم است.

علاوه بر استدلال‌های روشنی که می‌توانست مطرح شود، من به عنوان یک طلبه فقه می‌پرسم جمله‌ای که قاضی حلب به او منتسب کرده بود چه دلیلی بر الحاد و کفر است؟ از نظر فقهی چرا قاضی او را کافر دانست؟ سخنان او انکار کدام‌یک از ضروریات دین است؟ لابد جناب قاضی، ایشان را مخالف با خاتمیت پیامبر اکرم (ص) دانسته، در حالی‌که روشن است امکان عقلی آفریدن پیامبری دیگر، غیر از امکان وقوعی آن است. قاضی نادان این طور می‌اندیشید که اگر کسی قائل به امکان عقلی خلق پیغمبری دیگر باشد یعنی پیغمبر دیگری آورده یا می‌آورد. خیال می‌کرد اگر کسی گفت خدا می‌تواند پیغمبر دیگری بیافریند مثل شریک‌الباری است. این‌طور نیست! آن ممتنع بالذات است. سهروردی هم می‌توانست اینها را جواب بدهد. سؤال من این است: چرا جواب نداد؟ چرا استدلالش را درست باز نکرد تا دفاع بیّن کند؟ من نظر خودم را می‌گویم. به نظر بنده سهروردی عمق فاجعه را دریافته بود. او فهمیده بود که تمسک متهم به استدلال قضایی برای دفاع از خود در محکمه‌ای معنا دارد که دادرسی عادلانه برقرار باشد و شرط نخستین دادرسی عادلانه، آزادی دادرس از هر گونه فشار است. منظورم از فشار، یک مفهوم عام است. فشار، انواع و اقسامی دارد. فشار به دو نوع اصلی قابل تقسیم است: فشار بیرونی و فشار درونی. فشار بیرونی، دستورهایی است که از مراکز قدرت و با جو هولناک صادر می‌شود. مثلاً می‌گویند «باید» این رأی را صادر کنی. یا وعده و وعید و رشوه دادن و پول گرفتن. این فشار بیرونی است و صادره از قدرت است. اما فشارهای درونی چیست؟ فشار درونی، دگماتیزم و جزمیت ناشی از کج‌فهمی‌های دینی و کج‌اندیشی‌های حزبی و مرامی است. اگر دادگاه‌های لنین و استالین را مطالعه کنید به همین قضیه برمی‌گردیم. گاهی اوقات هیچ فشاری از بیرون روی قاضی نبود ولی در چنان جزمیت و دگماتیزم خطرناکی قرار داشت که اجازه تفکر آزاد به قاضی داده نمی‌شد؛ یعنی خود- سانسور بود. در دادگاه سهروردی، حسب اسناد و مدارکی که به ما می‌رسد، هر دو نوع

فشار بر این قاضی وجود داشت.

همان‌طور که عرض کردم و به گزارش آمدی، وقتی سهروردی در حلب اقامت کرد، مورد توجه بود. نامه‌ها و وا شریعت‌هایی سر دادند که این فرد کافر است، فشار از بیرون بود. برای پادشاه نوشتند چه نشسته‌ای که فرزند



دلبندت را از راه بیرون برد. عبارت عربی‌اش این است: «ادرک ولدک قبل ان تفسد عقیدته»؛ فرزندت را دریاب قبل از اینکه عقیده‌اش از بین برود. صلاح الدین وقتی این سر و صدا را دید مجبور شد او را به محاکمه بکشاند. صلاح‌الدین به رغم تبحر در امور نیازی، آدم عوامی بود. سواد نداشت. بدبختی این است! بویی از حکمت و فلسفه به مشامش نخورده بود. واقعاً این یک قاعده عقلانی است که: الانسان عدو ما جهل. او باید رضایت مفتیان بلاد را جلب می‌کرد. برای ای‌که مشروعیت خود را از دست ندهد مجلس مناظره تشکیل داد.

این حربه تکفیر، ناشی از تقسیم انسان‌ها به مؤمن و کافر است. از من بپرسید پس چه باید کرد؟ من به عنوان یک طلبه ۷۲ ساله و با تجربه در مباحث الهیات و تجربه عملی تاریخی در جهانی که زندگی می‌کنم به این نتیجه رسیده‌ام که ما باید این تقسیم را کنار بگذاریم. ما باید به تقسیم جدیدی برسیم؛ و آن تقسیم انسان‌ها به مسالم و محارب است. انسان‌ها بر دو نوع‌اند: یا مسالم و صلح‌دوست‌اند و یا محارب و ساتور به دست. دست هر کس که ساتور به دست نیست و می‌خواهد گفتگو کند بفشاریم و روی او را ببوسیم به حکم «وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا» و به حکم «ادْخُلُوا فِی السِّلْمِ کَافَّةً». درَ قرآن هم «سَلم» آمده و هم «سِلم»، که هَر دو به یک معناست. به حکم قرآن مجید ما باید این تقسیم را بکنیم؛ به حکم آیه شریفه «وَقَاتِلُوا الَّذِینَ یُقَاتِلُونَکُمْ وَلاَ تَعْتَدُوا».

اینجا مرکز فلسفه و منطق است. عکس نقیض این آیه چه می شود؟ مگر نمی‌شود و لا تقاتل الذین لا یقاتلونکم؟ اگر این می‌شود، به عکس نقیض این آیه شریفه، ما جایز نیستیم با کسی که با ما نمی‌جنگد بجنگیم. جنگیدن با کسی که با ما جنگ ندارد اعتداء است. «وَلاَ تَعْتَدُوا»؛ یعنی اگر بجنگید، تجاوز است. ما متجاوز محسوب می‌شویم. این عقیده من به عنوان یک طلبه است. جمهوری اسلامی اول کاری که می‌کند باید روی این نظریه فکر کند و اگر موافق است، به عنوان نظریه شیعه پیرو ائمه اطهار و علاقه‌مند به مکتب جعفری این عقیده را اعلام بدارد تا تفاوت خود را با داعش بیان کند.

پس تکفیر، ناشی از آن تقسیم است. باید آن تقسیم را اصلاح کنیم و اسلام را به معنای داخل شدن در سلام، peace، آرامش، صلح و دوستی و عشق و محبت در نظر بگیریم. تقسیم‌بندی جدید باید تقسیم انسان‌ها به مسالم و محارب باشد. «هر که» محارب نیست ما او را در آغوش می‌کشیم، ما حق نداریم با او حرب کنیم؛ و اگر محارب است، «هر که» باشد، حتی اگر مسلمان باشد، سنی یا شیعه باشد، ما دفاع می‌کنیم. والسلام علیکم.

کاربست روش شناسی حکمت سهروردی در جلوگیری از انحطاط اجتماعی



دکتر عبدالحسین خسروپناه

استاد فلسفه و کلام اسلامی

بسم الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب العالمین و صلّی الله علی رسول الله و آله الاطهار

ابتدای سخن، روز سهروردی را گرامی می‌دارم و از همه استادان حکیم و دانش‌پژوهان و علاقمندان به سهروردی که این محفل را گرم نگه داشته‌اند سپاسگزارم. امیدوارم با برقراری رابطه اشراقی با این حکیم جامع‌نگر بتوانیم درک عمیق‌تری از حکمت اشراق پیدا کنیم. عنوان بحث بنده «کاربست روش‌شناسی حکمت اشراق برای جلوگیری از انحطاط انسانی» است. یکی از اقسام انحطاط انسانی، انحطاط اجتماعی است. اجازه دهید برای اینکه کاربست روش‌شناسی حکمت اشراق را در جلوگیری از انحطاط انسانی توضیح بدهم دو مقدمه عرض کنم. بعد از بیان این دو مقدمه، استنتاج دیدگاه این کمترین برای شما بزرگواران روشن خواهد شد. یعنی این دو مقدمه که گفته شود تا حدودی معلوم

می‌شود که روش‌شناسی حکمت اشراق چگونه می‌تواند از انحطاط انسانی –مخصوصاً در عصر ما– جلوگیری کند.

اگر در خاطر دوستان باشد در یکی از جلساتی که برای بزرگداشت سهروردی برگزار شد بنده در باب روش‌شناسی حکمت اشراق بحث کردم. امروز می‌خواهم بگویم این روش‌شناسی چه کاربستی می‌تواند برای جلوگیری از انحطاط اجتماعی و انسانی داشته باشد.

مقدمه اول عرض بنده، تبیینی از انحطاط است. انحطاط، پستی است. انحطاط یک جامعه، یعنی پستی و تنزل یک جامعه، و در برابر رشد و پیشرفت و تکامل یک جامعه است؛ که می‌تواند به چند صورت ظاهر شود. گاهی انحطاط، انحطاط اخلاقی است. وقتی رذایل اخلاقی در انسان‌ها پدید آید و رفتارهای رذیلانه از آنها صادر شود می‌گوییم این افراد گرفتار انحطاط اخلاقی‌اند، مثل غرور، تکبر، عجب، غفلت، سوء ظن و ... . اینها رذایلی است که نوعی انحطاط اخلاقی است و منجر به انحطاط اجتماعی می‌شود.

به نظر حقیر، انحطاط اخلاقی از مهم‌ترین عوامل انحطاط اجتماعی است. انحطاط اجتماعی، رذایل اجتماعی است، مثل رقیب‌شکنی‌ها، جنایات، کشتار، رشوه‌خواری، بی‌عدالتی‌های اجتماعی، حق‌گریزی‌ها و حق‌ستیزی‌ها و مانند اینها، که در جامعه می‌بینیم. اینکه در یک کار اداری آدم تا رشوه ندهد مشکل‌اش حل نشود یا تا کسی سفارش او را نکند مشکل‌اش حل نشود، انحطاط اجتماعی است. انحطاط اجتماعی همین رذایلی است که می‌بینیم. البته ما اگر در جامعه‌ای کشتار یا جنایتی باشد می‌گوییم این یک رذیلت اجتماعی است و درست هم هست، ولی بعضی رذایل ممکن است از سنخ کشتار نباشند، از سنخ ضایع کردن حقوق دیگران باشند؛ این هم یک سنخ از انحطاط اجتماعی است.

گاهی انحطاط در جامعه، انحطاط فلسفی است. پس یک انحطاط اخلاقی داریم، یک انحطاط اجتماعی داریم و یک انحطاط فلسفی داریم و آن وقتی است که عقلانیت از جامعه رخت بربندد و تعصب کورکورانه جایگزین عقلانیت شود. من انحطاط فلسفی را به گونه دیگری تعریف کرده‌ام. به نظر بنده اگر علت‌ها بر اندیشه‌ها تأثیر بگذارد و تأثیر علت‌ها بر اندیشه‌ها بیش از تأثیر دلایل بر اندیشه‌ها باشد آن جامعه گرفتار انحطاط فلسفی است، چون فلسفه با دلیل سر و کار دارد. اگر اندیشه مردم زاییده علت‌ها باشد –به تعبیر جامعه‌شناسان، که بین علت و دلیل فرق می‌گذارند– آن جامعه دچار انحطاط فلسفی است، چون رفتارها زاییده اندیشه‌هاست. اگر اندیشه‌ها زاییده دلایل باشد این جامعه، جامعه‌ای عقلانی است. اما اگر اندیشه‌ها به جای دلایل، گرفتار علت‌ها –مثل علت‌های روان‌شناختی، اجتماعی– بشود، تا کسی مثلاً ادعا کرد که من فلان مقام معنوی را دارم یک دفعه هزاران مرید دور او جمع می‌شوند. وقتی از آنها می‌پرسید از این فرد چه دیده‌ای؟ پاسخ می‌دهند که «می‌گویند» این آدم اهل کرامت است. آیا خودت دیده‌ای؟ خیر، ولی این‌طور «می‌گویند». «می‌گویند» دلیل است یا علت؟ هر موقع دیدید اندیشه یک جامعه زاییده علت‌هاست بدانید که آن جامعه انحطاط فلسفی پیدا کرده است. ما الان می‌بینیم که این همه فلاسفه بزرگ در طول تاریخ برای اثبات وجود خدا براهین ذکر کردند، چه فلاسفه غربی و چه فلاسفه اسلامی، و بعد می‌بینید که عده‌ای با یک سری تمثیل می‌خواهند خدا را رد کنند، در حالی که این‌همه براهین محکم و مستحکم برای وجود خدا هست.

گاهی هم ما در جامعه گرفتار انحطاط عرفانی هستیم. حقیقت عرفان چیست؟ به نظر بنده، حقیقت عرفان، سلوک از کثرت

به وحدت است. هر چقدر کثرت انسان، به لحاظ نگرش، به وحدت تبدیل شود این عرفان نظری است و هر چقدر کثرت انسان به لحاظ قلبی و عملی و سلوکی به وحدت تبدیل شود می‌شود عرفان عملی. لازم نیست عرفان عملی و نظری را خیلی پیچیده کنیم. البته حرف‌هایی که ابن‌عربی و دیگران زدند حرف‌های بزرگی است. اینها مردان بزرگی بودند و قدر اینها را باید دانست. ولی اگر کسی بتواند دل‌اش را در این عالم پر از کثرت به وحدت تبدیل کند، یعنی با اینکه سرش شلوغ است ولی دل‌اش شلوغ نباشد، این عرفان عملی است و این آدم به لحاظ عملی اهل عرفان است. یک وقت هم در جامعه خیلی گرفتار کثرت هستیم و آن وحدت را به لحاظ اندیشه‌ای یا قلبی درک نمی‌کنیم و درنمی‌یابیم. به نظرم این جامعه گرفتار انحطاط عرفانی است. هر چقدر یک جامعه بتواند به لحاظ نظری و عملی این کثرت را به وحدت تبدیل کند، این جامعه از تکامل عرفانی برخوردار است.

انحطاط دیگری که عرض می‌کنم انحطاط علمی یا طبیعت‌شناختی است و آن وقتی است که به علوم مهندسی، علوم پایه، علوم طبیعی و پزشکی بی‌مهری شود و چنین برداشت شود که این علوم، علم بنای آخور است و چون ما را به آسمان هفتم نمی‌برد پس ارزش ندارد. حیف نبود که مثلاً ابن‌سینا با آن استعداد عظیم وقت‌اش را صرف آزمایش کذا بکند؟ یعنی نگاه، این باشد که نمی‌شود در کنار طبیعت‌شناسی، سلوک هم داشته باشیم و گویا اینها مانعه‌الجمع‌اند؛ در حالی که قرآن وقتی می‌خواهد از خداشناسی سخن بگوید، از طبیعت‌شناسی، خداشناسی را می‌گوید. أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ. ولی این نگاه در بعضی از مقاطع تاریخی و نزد پاره‌ای از شخصیت‌ها پیدا شده است که گویا جامعه اگر می‌خواهد به مقامات و کمالاتی برسد نباید خیلی وقت‌اش را صرف طبیعت‌شناسی و علوم پایه کند. من دیده‌ام بعضی از دانشجویانی که علوم پایه و علوم مهندسی می‌خوانند می‌گویند آیا واقعاً با این علوم می‌توانیم به کمالاتی برسیم؟ بله، چرا نمی‌شود؟! اگر در انسان با همین علوم هم رویکرد وحدت پیدا شود عین خداشناسی است. چه بسا انسان‌هایی که عمری را صرف تفسیر قرآن و عرفان کنند ولی دل‌شان پر از کثرت باشد و به جایی نرسند. خیال نکنیم که این علوم چون مربوط به طبیعت است بی‌ارزش است. طبیعت بی‌ارزش نیست. طبیعت، با نوع ارتباط ما با آن، می‌تواند بی‌ارزش یا باارزش شود. اگر باعث غفلت شود بی‌ارزش است، اما اگر باعث تقرب به خدا شود عین ارزش است و اصلاً این طبیعت‌شناسی می‌شود ملکوت‌شناسی. ما در بخشی از تاریخ شاهد چنین انحطاطی هستیم. انحطاط‌های دیگری هم هست. مثلاً من انحطاط فقهی را هم نام بردم و شاید دوستان این اصطلاح را نشنیده باشند. جامعه‌ای که فقه‌اش مبتنی بر دوگماتیسم باشد، جامعه‌ای که فقه‌اش مبتنی بر اصول فقه عقلانی نباشد، دچار انحطاط فقهی است. یک پایه اصول فقه، حکمت است. سلفی‌های تکفیری که می‌بینیم خیلی راحت دیگران را تکفیر می‌کنند یا بعضی از اخباری مسلکانی که در تاریخ تشیع هم بودند و هنوز هم هستند و تا می‌بینند کسی از فلسفه دفاع می‌کند سریع او را متهم می‌کنند، تکفیر می‌کنند و دشنام می‌دهند این انحطاط فقهی است. من گاهی هراسناکم که اگر این وضعیت ادامه پیدا کند ممکن است گروهک‌های داعش‌گونه دیگری با همین تفکر غلط شکل

پیدا کند. اما اگر فقهی مملو از حکمت و عقلانیت و استدلال و اصول فقه باشد جامعه را به تکامل و بالندگی می‌رساند.

ما در طول تاریخ، انواع این انحطاط‌ها را می‌بینیم. مثلاً می‌بینیم متکلمانی در طول تاریخ بوده‌اند که با فلاسفه درگیر بودند و فلاسفه را نقد می‌کردند، یا صوفیانی که گرفتار انحطاط علمی می‌شدند. شما تاریخ تمدن اسلامی را ببینید. چرا بزرگان می‌گویند اوج تمدن ما از قرن سوم تا قرن ششم است؟ مگر در قرن ششم چه اتفاقی افتاد که ما افول تمدنی به لحاظ علوم داریم؟ البته اوج ادبیات عرفانی ما هم قرن ششم تا نهم است؛ یعنی عرفان رشد کرده است. مباحث عرفان نظری، عرفان عملی و عرفان ادبی خیلی رشد کرده است. اگر ما الان معیار ادبیات بخواهیم به همین بزرگان قرن ششم، هفتم و هشتم مراجعه می‌کنیم. ولی چرا علوم در همین چند قرن تنزل پیدا می کند؟ ابوحامد غزالی با تهافت‌الفلاسفه‌اش چه کرد که توانست این تأثیر عجیب را بگذارد؟ هنوز هم وقتی ما با علما و جوامع اهل سنت جلسات گفتگو داریم اصلاً الفبای مباحث فلسفی را دنبال نمی‌کنند. معلوم است که چنین تفکرهای تکفیری تند غیرعقلانی ظهور پیدا می‌کند. غرض من این است که ما متأسفانه با انواع انحطاط در تاریخ اسلامی خودمان مواجه هستیم. این مقدمه اول عرایضم بود که انحطاط انواع و اقسامی دارد.

اما مقدمه دوم، بحثی است که در سال‌های گذشته محضرتان عرض کردم و آن این است که حکمت سهروردی نشان می دهد که شیخ اشراق (رضوان الله تعالی علیه) از روش‌های مختلف استفاده کرده است: روش عقلی، روش شهودی، روش نقلی و روش تجربی. برخلاف ذهنیتی که ما داریم و تصور می‌کنیم که شیخ شهید فقط یک فیلسوف به معنای متافیزیک‌دان بوده، این عالِم فیسوف بوده، عارف بوده، مفسّر قرآن بوده، اصولی بوده و فقیه هم بوده. ایشان کتاب اصول فقه دارد. اگر حافظه‌ام یاری کند فکر می‌کنم یک سال استاد محقق داماد اصول فقه جناب سهروردی را اینجا شرح دادند. سهروردی طبیعیات دارد. او با طبیعی‌دانان و مشائیان درباره اینکه حقیقت ابصار چیست و اینکه اصلاً عناصر چهار تاست یا سه تا، درگیر شده. جناب سهروردی اثبات می‌کند که عناصر سه تاست، نه چهار تا؛ آتش همان هواست. دلیل می‌آورد و شاهد تجربی هم می‌آورد. یعنی این طور نیست که فقط با استدلال عقلی حرف‌اش را بزند؛ استدلال تجربی هم دارد. او از انواع روش‌ها استفاده کرده است. کشف و شهود و اشراق را ذکر می‌کند و می‌گوید اشراق و ظهور انوار عقاید و لمعانِ تابش نور آن انوار است که بر نفوس مجرده می‌آید و زاییده ذوق و خلوات و طی کردن منازل است. چون شهود و عرفان و سلوک را ذکر می‌کند. در «رساله فی حقیقة العشق»، «عقل سرخ» و «آواز پر جبرئیل» روش‌های رمزی را ذکر می‌کند. ایشان می‌گوید: وَ اَکثَرُ کَلام القوم عَلی الرّموز و التَّجَوُزات، فَلَیسَ مِنَ الواجب الرَّدُ عَلَیهِم. یعنی رمزهایی هست، این رمزها را باید گشود. جناب سهروردی این تلاش را انجام داد. یا مثلاً برای تبیین اصالت نور و نظام نوری که جناب استاد دینانی به خوبی ذکر کردند، و همچنین اثبات نورالأنوار، وحدت نورالأنوار و نامتناهی بودن این نور، برهان عقلی ذکر می‌کند و استدلال عقلی می‌آورد. پس او روش شهودی دارد، روش رمزی دارد، روش عقلی دارد و روش تجربی هم دارد. در بحث طبیعیات در صفحه ۷۶ *حکمت الاشراق* که دیدگاه مشائیان را ذکر می‌کند و بحث تخلخل و تکاثف حقیقی را مطرح



می‌کند، آزمایش «اگر قمقمه سربسته‌ای را که پر از آب است روی حرارت بگذاریم، بعد از مدتی منفجر می‌شود» را توضیح می دهد. یا مکیدن هوای درون ظرف شیشه‌ای سر باریک را ذکر می‌کند. مثال تجربی می‌زند. بعد می‌گوید این مثال‌ها را هم مشائیان زده‌اند و از این مثال‌ها نتیجه گرفته‌اند که تکاثف حقیقی وجود دارد. ایشان از همین مثال‌ها و به صورت آزمایشگاهی نشان می‌دهد که نفی تخلخل حقیقی است. روش نقلی و تمسک به قرآن هم دارد. همین مقوله نور و ظلمت را از آیات «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» و امثال ذلک تمسک کرده. شاید اگر آیاتی را که شیخ اشراق تفسیر کرده است جمع شود، بتواند یک جلد کتاب شود.



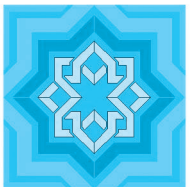
ما که حالا پا به سن گذاشته‌ایم و تقریباً همه عمرمان مشغول کار علمی و تحقیقاتی و پژوهشی بوده‌ایم می‌فهمیم اینکه انسان با این سن کم این همه آثار دارد، جز با نبوغ و عنایت الهی امکان‌پذیر نیست. این‌طور نبوده که خیال کنیم همین طور روش‌ها را پراکنده استفاده کرده. خیر! یک فرایند متدولوژی دارد.

او با یک روش‌شناسی عقلانی شروع می‌کند: اول شکاکیت مطلق را نفی می‌کند، بعد معرفت‌های بدیهی حصولی و علم حضوری را بیان می‌کند، بعد وارد ابزارها و منابع معرف می‌شود، شهود پیدا می‌کند و بعد با روش عقلی و نقلی آنها را تبیین می‌کند. کاملاً عالمانه پیش رفته. دو مقدمه عرض من تمام شد. پس یک مقدمه در مورد انواع انحطاط‌ها بود و یک مقدمه هم در مورد انواع روش‌هایی که جناب سهروردی استفاده کرده.

حال چگونه روش‌شناسی حکمت اشراق می‌تواند از انحطاط‌های انسانی جلوگیری کند؟ اصولاً انحطاط فلسفی وقتی است که فلسفه و روش عقلانی رخت بربندد. وقتی عقلانیت تعطیل شد انحطاط فلسفی ایجاد می‌شود. وقتی نگاه کثرت به وحدت نفی شد انحطاط عرفانی پدید می‌آید. جناب سهروردی به ما یاد داده که آقای متکلمی که روشات فقط نقلی است! این یک بخشی از راه را به تو نشان می‌دهد. ای فیلسوفی که فقط روش عقلی را پیش گرفته‌ای! این بخشی از راه را به تو نشان می‌دهد. ما به همه روش‌ها نیاز داریم. با روش عقلی از انحطاط فلسفی و با روش شهودی از انحطاط عرفانی جلوگیری می‌شود. همان‌طور که عرض کردم کار مهمی که جناب سهروردی کرده این است که اصول فقه نوشته و اصول فقه او هم مبتنی بر حکمت او است. در مورد اینها باید تحقیق شود. متأسفانه خیلی از آثار سهروردی هنوز تصحیح و چاپ نشده است. تازه بعد از تصحیح و چاپ این آثار، باید در مورد اینها تحقیق بشود و ببینیم چگونه سهروردی از علم حضوری حتی در حقیقت ابصار استفاده می‌کند. یعنی نظریه انطباع شبح و نظریه خروج شعاع و غیره را یکی یکی رد می‌کند و بعد ابصار را بر علم حضوری مبتنی می‌کند.

خدا رحمت کند علامه طباطبایی را. ایشان در «اصول فلسفه و روش رئالیسم» همین دیدگاه

را پذیرفته، حال اینکه متأثر از سهروردی شده یا بر خود ایشان کشف شده را نمی‌دانم. به هر حال رابطه علم حضوری و حقیقت ابصار یکی از مباحث مهمی است که جناب سهروردی بر آن تأکید می‌کند. این روش‌های متنوع می‌تواند سیر تمدنی ما را تغییر دهد. یعنی اگر ما فقط به یک روش از روش‌ها بسنده کنیم و دیگر روش‌ها را کنار بگذاریم، مثلاً روش شهودی و عرفانی را برگزینیم و روش تجربی و علوم را کنار بگذاریم یا فقط نگاه سوبجکتیویته و فاعل شناسای انسانی داشته باشیم و وحی و روش نقلی را کنار بگذاریم، هر کدام یک انحطاط می‌آورد و آسیب می‌زند.



عرضم را جمع‌بندی کنم. به نظر بنده، اگر ما بتوانیم انحطاط را به سه دسته معرفتی، اجتماعی و اخلاقی تقسیم کنیم، روش‌های معرفتی شیخ اشراق اگر به کار گرفته شود- می‌تواند از انحطاط‌های معرفتی و علمی جلوگیری کند. اما برای جلوگیری از انحطاط اجتماعی و اخلاقی مهم‌ترین دستاوردی که حکمت اشراق می‌تواند به ما بدهد «نظریه عشق» است. همان‌طور که می‌دانید ایشان معتقد است نورالانوار، زیباترین نور هم است و می‌گوید عشق و جمال با آمیختگی دارند. به تعبیر بنده، عشق و جم مساوق هم‌اند. البته ایشان این تعبیر را ندارد ولی می‌شود از فرمایشات ایشان استفاده کرد. من یک تعبیر قشنگی از عبارات ایشان در حکمت الاشراق برداشت کردم که می‌فرماید: «عشق نورالانوار به خودش باعث می‌شود که انوار سافل، عاشق نور عالی‌تر شوند». اصلاً می‌گوید محبت و قهر در هم تنیده‌اند، فَنتَظَمَ الوُجود کُلُّه مِنَ المَحَبَّتِ والقَهر. استاد دینانی در کتابی که درباره اندیشه سهروردی نوشته‌اند این بخش را خیلی زیبا بسط دادند، این محبت و قهر. اصلاً نظم و انتظام عالم در اثر همین است. بروید نظریه عشق را در نصوص دینی هم ببینید. گوهر دین‌داری چیست؟ هَلِ الدّین اِلّا الحُب؛ یعنی ماهیت و حقیقت دین‌داری محبت است. رأسُ العَقلِ بَعدَ الایمانِ التَّوَدُدُ اِلی النّاس؛ یعنی اساس عقل بعد از ایمان، دوستی با مردم است. حال توجه کنید که این‌طور نیست که محبت به خدا و محبت به مردم دو فصل جدا باشند. اصلاً محبت به خدا و محبت به مردم در هم تنیده است. اگر جامعه ما جامعه‌ای باشد که عشق و محبت بر آن حاکم باشد .این موضوع با اینکه ما نظام حقوقی هم داشته باشیم منافات ندارد، ولی در اجرای نظام حقوقی هم مبتنی بر عشق و محبت باشد- بسیاری از انحطاط‌های اخلاقی و اجتماعی از بین می‌رود. همان طور که نبی گرامی اسلام فرمود الخَلقُ کُلُّهُم عَیالُ الله و اِنَّ اَحَبَّهُم الیه اَنفَعُهُم لِخَلقه. کلامم را با این آیه شریفه و یک بیت شعر تمام می‌کنم. می‌فرماید «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»

یک جو ثمر نمی‌برد از خرمن کمال
در دل هر آن که تخم محبت نکِشته است.

والسلام علیکم و رحمة الله



سهروردی و غزالی



دکتر غلامرضا اعوانی
استاد فلسفه و عضو فرهنگستان علوم

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم. بسم الله الرحمن الرحیم. حَسْبُنَا اللهُ وَ نِعْمَ الْوَکیلُ. نِعْمَ الْمَوْلی وَ نِعْمَ النَّصیرُ.

بحث امروز من درباره غزالی و سهروردی است؛ مسأله‌ای که خیلی درباره‌اش بحث شده اما دلیلی گفته نشده. بعضی گفته‌اند که سهروردی تحت تأثیر غزالی بوده و بعضی هم گفته‌اند نبوده، ولی بدون دلیل. بنده می‌خواهم دلایلی بیاورم که سهروردی تا چه حد تحت تأثیر غزالی بوده یا نبوده.

پارسال در یکی از این جلسات بحث خواجه نصیر و غزالی را مطرح کردم و آنجا اشاره کردم که خواجه نصیر به طور ضمنی و بدون آنکه اسم ببرد به منقذ من الضلال پاسخ داده و جزء به جزء کتاب زندگی‌نامه او مطابق با منقذ من الضلال است. هر دوی این بزرگان اهل توس بودند و شاید خواجه نصیر برای رعایت حال همشهری خودش از او اسم نبرده، یا شاید هم هر دو باطنی بودند. درست است که غزالی کتاب فضائح الباطنیه

را نوشته، ولی عده‌ای هم او را باطنی می‌دانستند. سهروردی با فلسفه خود یک جواب متقن به غزالی داده و باعث شده که فلسفه ادامه پیدا کند. یعنی این ابن‌رشد نبود که باعث ادامه فلسفه شد. ابن‌رشد و سهروردی معاصر

طرف اشکال فخر رازی، غزالی، شهرستانی، همه و همه، ابن‌سینا و مشائیان بودند، نه سهروردی. کسی متعرّض سهروردی نشده؛ و خواهم گفت دلیل این موضوع چه بوده است.



بودند. سال وفات ابن‌رشد ۵۹۵ و سال وفات سهروردی ۵۸۷ -یعنی هشت سال قبل از ابن‌رشد- بود. بنابراین اولاً پاسخ ابن‌رشد در اندلس اینجا شنیده نشد و ثانیاً چندان تأثیرگذار نبود و باعث نشد که جریان فلسفه تغییر کند. اما سهروردی در فاصله پنجاه، شصت سال کتاب حکمت *الاشراق* را نوشت که در واقع پاسخ صریحی به غزالی بود. این نکته بسیار مهم است که عملاً بدون اینکه نامی ببرد باعث شد که فلسفه به حیات خود ادامه دهد.

در ضمن فلسفه سهروردی برخلاف فلسفه ابن‌سینا چندان مورد اعتراض نبوده است.

مراد غزالی از تکفیر فلاسفه، رد فلسفه یونانی بوده است و خود او با نوشتن کتاب‌هایی مثل *احیاء علوم دین* و مخصوصاً کتاب *مشکاة الانوار*، بدون آنکه نظامی را بنا نهد مبادی یک نوع حکمت ایمانی و فلسفه بر مبنای نور را تأسیس کرده است که موضوع بحث من است. غزالی به طور کلی مخالف فلسفه یونان بود و در این باره سه کتاب نوشته: فیصل التفرقة بین الاسلام والزندقة که می‌گوید اشاعره بالاترین مرتبه ایمان را دارند، معتزله حد واسط بین ایمان و کفرند و فلاسفه، کافر و زندیق‌اند کتاب *تهافت الفلاسفه* که در این کتاب، فلاسفه را در هفده

مسأله به بدعت منسوب کرده و در سه مسأله تکفیر کرده و کتاب منقذ من الضلال. او در کتاب *منقذ من الضلال*، فصلی را به تکفیر فلاسفه اختصاص داده است. او مکفِّر بزرگی بوده و این یکی از اشکالات بزرگ است.

امروزه شرایطی برای ما فراهم آمده است که در دست گذشتگان نبود. مرحوم کربن تمام آثار ابن‌سینا را با کمک دکتر نصر در همین مؤسسه چاپ کرد. اصلاً کتاب‌های سهروردی در دست نبود، ولی الان ده‌ها کتاب نوشته شده است. الان کتب همه فرهنگ‌ها در دسترس ما است و این امکان را به ما می‌دهد که به داوری بنشینیم. در این کرسی‌هایی که می‌نشینیم و سخنرانی می‌کنیم باید داوری کنیم؛ برای اینکه مطالب، کتاب‌ها و مقالات زیادی در دست ماست که در دسترس گذشتگان نبود. این داوری‌ها هم باید منصفانه باشد. همچنین درباره غزالی: داوری من درباره غزالی این است که اولاً او تکفیر کرده و چون او را حجت الاسلام می‌دانستند، تکفیر را در عالم اسلام رواج داده است. حجت الاسلام در نزد اهل سنت غیر از حجت الاسلام در نزد شیعه است که پایین‌تر از آیت‌الله است. حجت‌الاسلام نزد اهل سنت یعنی بزرگ‌ترین مرجع دینی. در واقع نفوذ و تأثیری که حجت الاسلام در جهان اهل سنت دارد بی‌نظیر است. اگر شما به مالزی، اندونزی و یا مصر بروید، در اخوان المسلمین همه حجت الاسلام هستند. یعنی تأثیر او هنوز هم دیده می‌شود.

غزالی در کتاب *منقذ من الضلال* فصلی دارد با عنوان «فی أصْنَاف الفَلَاسفَة وشُمول وَصْمَة الکُفرِ کافَّتهمُ» یعنی در انواع فلاسفه و اینکه کفر شامل همه اینها می‌شود و این خیلی بد است. با اینکه او آدم خیلی بزرگی بوده اما اشتباه بزرگان هم به اندازه عظمت آنهاست. این اشتباه او بسیار بزرگ است که در چند کتاب، فلاسفه را تکفیر کرده و آنها را زنادقه خوانده. او فلاسفه را به دهریون که وجود صانع را انکار می‌کنند و طبیعیون که علم طبیعت می‌خوانند و همه چیز را به طبیعت نسبت می‌دهند و منکر معاد، بعث، نشور و بهشت و دوزخ هستند و الهیون مانند سقراط و افلاطون و ارسطو و پیروان آنها در جهان اسلام مثل فارابی و ابن‌سینا تقسیم کرده و از نظر او همه اینها کافر هستند. آنها را در هفده مسأله، تبدیع یعنی بدعت‌گذار خوانده و در سه مسأله تکفیر کرده است. وقتی حجت‌الاسلام کسی را متهم به کفر کند یعنی آن شخص کُشتنی است. اثرات و تبعات این حرف را هم می‌بینید.

غزالی دانش‌هایی که فلاسفه به آن پرداخته‌اند را هم تحریم کرده. یعنی او هم اهل تکفیر بوده و هم اهل تحریم. دانش‌هایی مثل خواندن ریاضیات، خواندن طبیعیات و خواندن الهیات را تحریم کرد. چرا؟ چون اگر مردم اینها را بخوانند و ببینند ریاضیات و طبیعیات درست است پس متوجه می‌شوند حرف الهیات هم درست است؛ پس بهتر است اینها را نخوانند. اینها باید گفته شود. همچنین می‌گوید فلاسفه، بحث‌های حکمت نظری مانند اخلاق، تدبیر منزل و علم سیاست را از انبیاء سرقت کرده‌اند. این لفظ سرقت و این حرف‌ها واقعاً درست نیست. درباره تعلیمیه یا باطنیه بحثی نمی‌کنم.

خواجه طوسی در زندگی‌نامه خود، وجود امام را با استفاده از اصل قوه و فعل که هیچ چیز بالقوه، بالفعل نمی‌شود مگر اینکه فعلیت باشد. پس باید امامی باشد که هدایت در او بالفعل باشد تا دیگران را هدایت کند اثبات کرده است. سهروردی هم قائل به وجود قطب یا امام است و معتقد است در هر دوره‌ای باید امام وجود داشته باشد. بعضی معتقد بودند که خود غزالی هم که کتاب «فضائح الباطنیه» را به دستور خلیفه نوشته، در عمل، باطنی بود. من در این باره بحث نمی‌کنم. حاصل بحث این است که غزالی، علوم بحثی مثل ریاضی و فلسفه و همه علوم نظری را انکار کرده اما نوع جدیدی از معرفت را پیشنهاد و آن را وارد جریان فلسفه کرده که آن را علم ذوقی یا «علم الاذواق» می‌گوید. در کتاب منقذ من الضلال مثال شراب را می‌زند و می‌گوید فلاسفه می‌گویند شناخت چیزی، شناخت علت است. طبیب می‌داند علت مستی چیست ولی ممکن است هیچ‌وقت

شراب نخورده باشد. علم، وقتی است که شراب بخورد و مست شود؛ این یعنی علم ذوقی، علم تجربی. ویلیام جیمز کتاب «تجربه دینی» را بر مبنای آراء غزالی نوشته است. او در این کتاب چند صفحه از غزالی نقل می‌کند و همین مثال را می‌زند؛ منتها او چون روانشناس و پراگماتیسم بوده، مثال غزالی را به علم الاذواق تفسیر نکرده، آن را تجربه دینی گفته.

بنابراین غزالی، تصوف یا علم ذوقی را وارد جریان فلسفه کرده و می‌گوید «تصوف، علم ذوقی است. صوفیه ارباب حال‌اند، نه اصحاب قیل و قال. روش آنان مانند علوم بحثی از طریق سماع (یعنی شنیدن) و تعلم و یادگیری نیست، بلکه از طریق ذوق و سلوک و تزکیه نفس است». تمام کار دنیوی ما بر بحث استوار است. همه علوم بحثی هستند. در واقع غزالی باعث شده که علوم بحثی در جهان اسلام دچار انحطاط شود، و علوم ذوقی را وارد جریان اسلامی کرده. البته علوم ذوقی پیش از او هم در نزد عرفا بوده ولی او به عنوان حجت الاسلام، آن را وارد جریان اسلامی کرده.

اما سهروردی چه کار کرده؟ سهروردی یک نظریه جدید معرفت‌شناسی وارد فلسفه اسلام کرده. او معرفت را به دو بخش کرده و علم را به علم بحثی و علم ذوقی تقسیم کرده است. علوم، طولی هستند نه عرضی. ما دو نوع حکمت داریم: حکمت بحثی که مبتنی بر برهان و استدلال است و حکمت ذوقی که آن را تألّه می‌گوید. کسی که دارای حکمت ذوقی باشد متألّه است. کسی که دارای حکمت بحثی باشد حکیم است، اما حکیم متألّه نیست. یعنی آنهایی که دارای حکمت ذوقی هستند برترند. بنابراین کامل‌ترین حکیم کسی است که جامع میان حکمت ذوقی و حکمت بحثی باشد، مثل افلاطون، و در جهان اسلام هم به خودش اشاره می‌کند. نازل‌ترین مرتبه حکمت، حکمت بحثی است. کسانی مانند ارسطو، فارابی و ابن‌سینا حکیم بحثی هستند اما از ذوق بهره‌ای ندارند.

سهروردی نظریه‌ای درباره سیر حکمت ارائه کرد که من در اینجا به چند نکته از آن اشاره می‌کنم. غزالی فلسفه را فقط یونانی دانسته و به اعتبار اینکه فلسفه یونانی است با آن مخالفت کرده، ولی سهروردی می‌گوید فلسفه، یونانی نیست؛ فلسفه در یونان و ایران باستان وجود داشته. او قائل به حکمت جاویدان است و می‌گوید در هر انسانی کم و بیش یک نوری از حکمت هست و خداوند هم بخیل نیست. اگر ما فرض کنیم که خداوند این نور حکمت را فقط به یونان داده، پس بخل ورزیده. لَیسَ عَلَی الْغَیْبِ بِضَنِینٍ، یعنی خداوند بخل ندارد. پس او این نظریه را باطل می‌کند و نظریه حکمت جاویدان را مطرح می‌کند.

همچنین تصریح می‌کند که خود او فلسفه را با روشی غیر از روش بحثی -که همان روش ذوقی باشد- آموخته است. می‌گوید ابتدا حکمت من از راه بحثی بوده و بعد راه دیگری را در پیش گرفتم؛ که منظور او حکمت ذوقی است. یعنی من هم مثل افلاطون، حکمت ذوقی و بحثی

را جمع کرده‌ام.
دستاورد دیگر او این است که عرفا را دارای حکمت ذوقی و متألله می‌داند. او در خواب، ارسطو را می‌بیند و از او سؤال می‌کند نظر تو درباره جنید و بایزید و ابوسهل تستری چیست؟ ارسطو جواب می‌دهد اینها در واقع حکیم حقیقی‌اند، نه ابن‌سینا و فارابی. این دستاورد خیلی بزرگی است. بنابراین عرفا را دارای حکم ذوقی می‌داند، اما خود او بین حکمت ذوقی و حکمت بحثی جمع کرده است. عارف نیست، حکیم است، برای اینکه استدلال دارد. فرق بین عارف و حکیم این است که حکیم حتماً باید دارای حکمت بحثی و استدلالی و برهانی و منطقی باشد ولی عارف خود را متعهد به حکمت بحثی نمی‌داند.
برخلاف مشائیان، سهروردی قائل است که همه حکمای پیش از سقراط متألله بودند. یعنی نظریه‌ای درباره حکمای پیش از سقراط ارائه می‌دهد که امروزه تازه در غرب توسط هایدگر و نیچه مطرح شده است. اگر شما کتاب‌های ارسطو را درباره حکمای پیش از سقراط بخوانید می‌بینید که ارسطو با نظر حقارت به حکمای پیش از سقراط نگاه کرده است. مثلاً در جایی می‌گوید اینها مانند کودکانی هستند که در تاریکی تیری را پرتاب کردند و به تصادف اصابت کرد. این حرف، خیلی زشت است. برعکس، سهروردی از آنها دفاع می‌کند و آنها را صاحب سفارت الهی می‌داند؛ نمی‌گوید پیامبران! آنها را سفیران الهی می‌گوید و برای‌شان شأن زیادی قائل است.
همچنین اساس حکمت اشراق مبتنی بر قاعده نور و قاعده رمز و تمثیل است. یکی از فرق‌های بین حکمت ذوقی و حکمت بحثی این است که حکمت ذوقی مبتنی بر قاعده نور و ظهور است، هم در عرفان و هم در حکمت اشراق؛ در حالی که در حکمت بحثی این‌طور نیست. حکمت اشراق مبتنی بر قاعده رمز و تمثیل است. رمز و تمثیل در حکمت بحثی جایی ندارد. حکمای بحثی، رمز و تمثیل را به ظاهر تفسیر می‌کنند؛ تأویل نمی‌کنند. رمز و تمثیل همیشه تأویلی است. تأویل در حکمت بحثی جایی ندارد.
اساس حکمت الاشراق بر این است که هر چیزی در این عالم، ملکوتی دارد و به عوالم مختلف قائل‌اند. در حکمت بحثی، عالم، طبقه ندارد، ولی حکمای ذوقی قائل هستند که بین این عالم و خداوند چند عقل وجود دارد، البته اینها عالَم نیستند ولی در افلاطون و در سهروردی هر چیزی در این عالم، در عالم ملکوت، ملکوتی دارد. بنابراین بحث درباره عوالم دیگر در جهان‌شناسی اشراقی مثل افلاطونی مطرح است در حالی‌که در فلسفه ارسطو چنین چیزی وجود ندارد. در فلسفه ارسطو، جهان، عالم عقل و عالم برزخ و غیره ندارد. چند افرادِ عقول برای اینکه ارتباط برقرار باشد قائل شدند.
در جهان‌شناسی اشراقی مانند عرفانی، روش تزکیه نفس و

سلوک باطنی اهمیت فراوانی دارد و نه فقط بر علم‌الیقین، بلکه بر عین الیقین و حق الیقین هم تأکید می‌شود. بنابراین وقتی می‌گوید حکمای ذوقی و متألّه اهل توحید حقیقی بودند منظورش این نیست که آنها موحد نبودند، بلکه توحید - علم‌الیقین - را به حق الیقین و عین الیقین رساندند، یعنی به شهود علم حقیقی رسیدند.

حالا می‌خواهیم ببینیم نسبت اینها با غزالی چیست. بنده رساله مشکاة را بارها و بارها خوانده‌ام و برای همین دقت بیشتری کردم و به این نتیجه رسیدم. در رساله *مشکاة الانوار* بیشتر اینها هست. منتها فرق آنها فرق یک عارف و یک حکیم است. آن یکی رسیده و بیان کرده، و این یکی استدلالی گفته و برهان آورده است. ما در فلسفه تا برهان نیاوریم چیزی قابل قبول نیست و نمی‌توانیم فقط بگوییم با کشف بر من ثابت شده. البته کشف هم بسیار اعتبار دارد. هر کسی به مقام کشف نمی‌رسد. کشف مال اولیاء الله و کسانی است که به درجه قرب رسیده باشند؛ یعنی شهود فی‌الله بالله است. این شهود، غیر از شهودی است که ما امروزه استفاده می‌کنیم. شهود و کشف عرفانی، شهود بالله فی‌الله لله من الله الی الله است؛ شاخه‌ای از علم لدنی است. یعنی اتصال پیدا می‌شود و صفات انسان، صفات الهی می‌شود.

مسائلی که در فلسفه اشراق هست در *مشکاة الانوار* هم هست. من نمی‌گویم از غزالی گرفته یا نگرفته، من گزارش می‌کنم و قضاوت را با شما می‌گذارم. اولاً، تعریف نور که به «ظاهر لنفسه و مظهر لغیره» در رساله فلسفه اشراق هست. دوم، انواع نور. سهروردی سه نور قائل است: نور عارضی یعنی این نور، عارض است برای اینکه در جسم است. جسم ممکن است نور باشد و ممکن است نباشد. اگر از لوازم جسم باشد باید همه اجسام دارای نور باشند، نور ذاتی و جوهری که نور نفس است. نفس به خودش آگاهی دارد. انسان هم عالِم است و هم معلوم و نورالانوار.

همین تقسیم‌بندی در *مشکاة الانوار* هم هست. غزالی می‌گوید وضع اول، نور نزد عوام است که نور حسی است. وضع دوم، نور نزد خواص است که همان قوه ادراک نور ظاهر است. شما نور را ادراک می‌کنید و بالاتر از آن، ادراک عقلی است. نفس، تعقل می‌کند. این همان نوری است که سهروردی آن را نور جوهری می‌گوید. وضع سوم، نور نزد اخص‌الخواص است و آن، نور الانوار است. بنابراین مراتب نوری که در آنجا هست در اینجا هم هست. فلاسفه اصطلاحات دقیقی دارند. اگر بخواهیم این سه نوع نور را از لحاظ فلسفی بیان کنیم، نور عارضی، نور فی نفسه لغیره بغیره است. نور جوهری، نور فی نفسه لنفسه بغیره -بغیره یعنی علت دارد- است. و نور الانوار، نور فی نفسه لنفسه بنفسه است. این را بسیار خوب بیان کرده است.

غزالی بین نور حسی و نور عقلی هفت فرق می‌آورد. فخر رازی در *«تفسیر کبیر»* در تفسیر آیه نور، درست مانند مشکاة الانوار، انواع نور را تفسیر و آن را تکمیل کرده است. غزالی می‌گوید هفت فرق بین نور حسی و عقلی هست اما فخر رازی می‌گوید بیست فرق است. بنابراین این موضوع خیلی مورد توجه امثال غزالی و فخر رازی بود. مثلاً نور چشم، خودش را ادراک نمی‌کند ولی نور عقل، خود و غیر خود را ادراک می‌کند. نور چشم، اشیاء بسیار نزدیک و بسیار دور را نمی‌بیند ولی برای عقل دور و نزدیک وجود ندارد. نور چشم نمی‌تواند ورای حجاب را ببیند ولی عقل می‌تواند؛ اصلاً برای عقل حجابی وجود ندارد. حال من به دلیل ضیق وقت در مورد تفاوت‌های نور حسی و نور عقلی بیشتر بحث نمی‌کنم.

یک بحث داریم درباره چشم ظاهر و چشم باطن. چشم ظاهر که همین چشم خود ماست ولی چشم باطن، عالم غیب، عالم ملکوت و فرشتگی را می‌بینند. عالم فرشتگی را اثبات می‌کنند. سهروردی را با دکارت مقایسه کنید. هر دوی این بزرگان قائل‌اند که هر جسمی یک تعیّن دارد و آن را مود می‌گویند. ولی این موضوع که جسم بما هو جسم خودش باعث تعیّن نیست را دکارت مطرح نکرده، بلکه سهروردی مطرح کرده. اجسام صناعی را ما ساخته‌ایم و به آنها تعیّن داده‌ایم ولی در مورد درخت چطور؟ اگر تعیّن مال جسم باشد باید همه اجسام این‌گونه

باشند. این را به عالم ملکوت نسبت می‌دهد. همچنین در مورد رنگ و طعم و بو -که دکارت





آنها را سوبجکتیو می‌داند- می‌گوید عللی دارد که مربوط به آنها نیست.

بحث دیگر، رمز و تمثیل است. غزالی در فصل دوم رساله *مشکاة الانوار* به بحث درباره رمز و تمثیل در قرآن پرداخته است، یعنی حکمت یونانی را حکمت قرآنی کرده است. برای او هم حکمت قرآنی، حکمت است. یعنی بین حکمت برهان و قرآن جمع کرده است. در این فصل او به رمز و تمثیل در قرآن پرداخته و اصطلاحات آیه نور مانند مشکاة، زجاجه، مصباح، شجره و زیت را با مراتب نفس انسانی چون روح حساس، روح خیالی، روح عقلی، روح فکری و روح قدسی نبوی ارتباط داده است و بسیاری از اصطلاحات قرآنی مثل طور، وادی ایمن، جَزوه، قَبَس، شهاب، وادی مقدس، خلع نعلین، لوح محفوظ، قلم، رق منشور و غیره را از لحاظ تمثیلی بیان کرده است. رمز و تمثیل در حکمت الاشراق سهروردی هم بسیار مهم است.

خلاصه بحث این است که سهروردی بعد از حمله غزالی به فلسفه، یک نظام فلسفی تأسیس کرد و فلسفه را نجات داد. چرا در ایران غزالی آنچنان موفق نبوده؟ برای اینکه پنجاه سال بعد از او، کسی مثل سهروردی آمد و یک نظام فلسفی تأسیس کرد که تمام نکات مثبت او را گرفت و تمام نکات منفی را رد کرد. غزالی منکر علم بحثی و فلسفه بود و فقط منطق را قبول داشت. با تأسیس فلسفه اشراق، فلسفه توانست به حیات خودش ادامه دهد. درست است که خواجه نصیر پاسخ داد، اما پاسخ او متوجه شهرستانی و فخر رازی بود که به فلسفه مشاء حمله کرده بودند. فلسفه اشراق اصلاً مورد حمله نبود. چرا؟ برای اینکه آنها به نور توجه داشتند. جالب است که کسانی مانند فخر رازی و شهرستانی متعرض حکمت اشراق نشدند. اشکالات آنها فقط به فلسفه مشاء و حملات آنها فقط متوجه ابن‌سینا بود.

نکته دیگر این‌که فخر رازی و سهروردی هم‌شاگردی بودند. گفته شده است که پس از شهادت سهروردی، فخر رازی کتاب حکمت اشراق را دیده، آن را بوسیده، بر سر نهاده و اشک از چشمان او جاری شده.

والسلام علیکم و رحمة الله

شخصیت‌های سهروردی در آثارش



دکتر زهرا زارع
عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی

خانم دکتر زارع:
خیلی خیلی سپاسگزارم. عرض سلام و ادب و احترام و فروتنی دارم محضر شریف همه عزیزان، بزرگواران و سروران، اساتید ارزشمندم، اشراق‌دوستان و سهروردی‌پژوهان؛ و کمال سپاس و امتنان دارم از سرکار خانم دکتر اعوانی عزیز که امروز به این بنده کمترین مجال دادند برای اینکه چند دقیقه خدمت عزیزان و سرورانم درس پس بدهم. اجازه بدهید که بی‌مقدمه بروم سراغ اصل بحث. پیرو فرمایشات استاد عزیزم، آقای دکتر اعوانی، که از حکمت بحثی و حکمت ذوقی سخن گفتند، من ادامه بحث ایشان را این‌طور پی می‌گیرم که:
شیخ اشراق در کتاب *«مطارحات»* در فصلی که با عنوان «سلوک حکمای متألّه» ترتیب داده، ما را به یک توصیف دقیق و روشن از تبارنامه تمثیلی و تاریخی خود هدایت می‌کند. این تبارنامه، بسیار دقیق و روشن

در دو جانب شرقی و غربی تدوین شده است. او در تبیین شاخه‌گستره شجره ازلی حکمت از خمیره مقدسه‌ای سخن گفته که در جانب شرقی یا ایرانی و در جانب غربی یا یونانی به شیخ اشراق رسیده است. در جانب شرقی، آغازگر این سلسله و نسب‌نامه، کیومرث است. سهروردی تأکید دارد که او را با نام «مالک‌الطین» قلمداد کند که ترجمه و برگردانی از واژه «گِلشاه» در متون پهلوی است. سپس ذریه او را با عنوان «ملک افریدون» و از کیخسرو با عنوان «ملک ظافر» نقل می‌کند.

من به جهت اینکه از زمانم عدول نکنم از جزئیات شخصیت این افراد گذر می‌کنم. فقط باید عرض کنم که هر سه این شهریاران روحانی از منظر شیخ اشراق تجلی تام فرهمندی، نور و روشن‌شدگی هستند و این برای شیخ اشراق بسیار اهمیت دارد. باید به این امر توجه کنیم که ساحت اساطیری و حماسی این شهریاران روحانی در نظام نورمحور سهروردی با یک دگردیسی اشراقی فهمیده می‌شود و مورد تفسیر و تأویل باطنی قرار می‌گیرد.

نکته ظریفی که لازم است در چینش این اعلام اساطیری -که سهروردی بر آنها تأکید دارد- اشاره کنم این است که اگرچه سهروردی بر سنت ایرانی اشراف کامل دارد و از دیگر بزرگان پارسی مثل زرتشت، داماس و پهلوانان ایرانی مثل زال و رستم و اسفندیار در دیگر آثارش یاد کرده، اما تأکید خاصی بر این چینش شهریاران روحانی دارد و به نظر می‌رسد که وجهه شهریاری این افراد برای سهروردی بسیار اهمیت دارد. در میان این افراد، کیخسرو برای شیخ اشراق از اهمیت بسیار ویژه‌ای برخوردار است؛ آن‌چنان که حکمت شرقی و ایرانی را از نام کیخسرو وام می‌گیرد و آنها را خسروانیان و این خمیره را خمیره خسروانی نام داده است.

با توجه به دیگر رسالات شیخ اشراق ازجمله رساله *«الواح العمادیه»* و رساله *«پرتونامه»* که رساله‌های شهریاری و تعلیمی شیخ اشراق هستند و او در این رسالات تلاش کرده که رسم و مرام و شیوه شهریاری را به پادشاهان یاد بدهد، به نظر می‌رسد که سهروردی بر یک محور و نقطه کانونی متمرکز است و آنچه از این کتاب‌ها برمی‌آید مقوله «نور فرّه» یا «خورّه کیانی» یا «خوئَرنَه» است که سهروردی جا به جا بر آن تأکید می‌کند و به‌ویژه، کیخسرو را دارای چنین اختصاصاتی می‌داند.

سهروردی در رساله *«الواح العمادیه»* تشریح می‌کند که وقتی نفس مطهر می‌شود و به نور حق مستنیر می‌شود، در آن، «سکینه قدسی» - من بر این واژه تأکید دارم؛ به این جهت که ادامه مباحث من حول این محور خواهد بود- حاصل می‌شود. فردی که صاحب سکینه است و به تعبیر ایرانیان باستان، از خورّه کیانی برخوردار است، یارای تصرف در اجسام و نفوس پیدا می‌کند. شیخ اشراق در رساله «پرتونامه» هم همین بحث را به طور مبسوطی گزارش کرده که من از آن گذر می‌کنم و عزیزان علاقمند را به این کتاب ارجاع می‌دهم. بنابراین مهم‌ترین نکته‌ای که سهروردی بر آن تأکید دارد همین فرهمندی و خرّه کیانی است که کیخسرو تجلی تامّ آن است.

نکته دیگر این است که سهروردی در واپسین بند رساله *مطارحات* سه مقام را

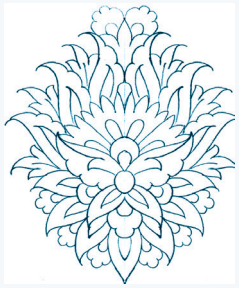
در تبیین فرّه برای ما شرح می دهد که بسیار جالب توجه است. او مقام اول را مقام میر می‌داند. میر کسی است که صاحب فرّه پهلوانی است، یا به تعبیر شیخ اشراق، انوار جلال را دریافت کرده، یا اگر بخواهیم اشراقی‌تر بگوییم انوار قهر را در خودش متجلی کرده است. مقام دوم، مقام پیر است. پیر از منظر شیخ اشراق کسی است که صاحب فرّه فرزانگی و حکمت است. و سومین، برترین و والاترین مقام از آن خسروانی است که به مقام شهریاری رسیده‌اند. شهریار، جامع هر دوی این کمالات است؛ یعنی انوار مهر و قهر، انوار جمال و جلال، فرّه پهلوانی و فرّه فرزانگی در او جمع شده است. شیخ اشراق کیخسرو را مَثَل اعلای شهریار می‌داند و بر این بسیار تأکید دارد.

هانری کربن با دقت بسیاری که در مطالعاتش دارد به نیکویی سکینه و خوئرنه را تکیه‌گاهی می‌داند که جانب شرقی و غربی حکمت را از منظر شیخ اشراق به هم پیوند داده. ما معتقدیم نقطه ثقل مباحث این تبارنامه –که یک تبارنامه تمثیلی و تاریخی است– همین موضوع خوئرنه یا به تعبیر دقیق‌تر، نور خوئرنه، و نور سکینه است. اگر بخواهیم این افراد را در مَثَل به تسبیحی تشبیه کنیم، آن نخی که می‌تواند این افراد و این زنجیره را به هم متصل کند همین مقوله نور خوئرنه و سکینه در سنت ایران باستان است که در نظرگاه اشراقیان بسیار مهم است. البته این مفهوم با مفهوم نور محمدی در عرفان اسلامی متناظر است که من در ادامه عرایضم به آن خواهم پرداخت.

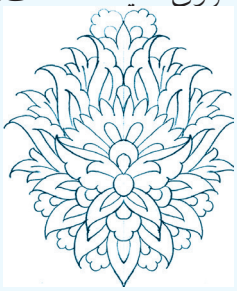
بعد از کیخسرو، عرفای شرقی قرار می‌گیرند که ما به جهت این‌که مشی و منش آنها بسیار به کیخسرو شبیه است آنها را عرفای خسروانی نامیدیم. این عرفای خسروانی عبارت‌اند از بایزید بسطامی، حلاج، ابوالعباس قصاب آملی، و سرانجام ابوالحسن خرقانی. البته می‌شود رشته دیگری را هم ترسیم کرد. اشخاص دیگری هم هستند. شیخ اشراق در آثارش از بیست و چند صوفی یاد کرده اما در اینجا فقط به این اشخاص اکتفا می‌کند. آنچه که باعث شده ما این افراد را عرفای خسروانی قلمداد کنیم این است که همان مشی و مرام خسروانی که از جمله آنها دیوکشی و اهریمن‌ستیزی است، به تعبیر هانری کربن، در اینجا با تغییر ماهیت از آن وجهه شهریاری و شهسواری و بُعد نظامی به فتوت و جوانمردی بدل شده. همه افرادی که سهروردی از آنها یاد می‌کند سرآمدان عرصه فتوت و جوانمردی هستند.

نکته دیگر این است که فرهمندی که ما در سنت ایران باستان سراغ داریم و شیخ اشراق آن را در باب کیخسرو اذعان می‌کند اینجا در قالب مفهوم پیشوای معنوی دوباره رخ پیدا می‌کند و خودش را نشان می‌دهد؛ کما اینکه در رساله «*في حالة الطفولية*» شیخ اشراق، بایزید بسطامی را صاحب دولت معرفی می‌کند و از کره زمین و پادشاهان مختلفی که هر یک دعوی مملکت می‌کنند صحبت می‌کند و بعد در ادامه می‌گوید: «هر یک از این پادشاهان دعوی مملکت دارند اما اگر بر حقیقت واقف شوند حقّا که از دعوی خود شرم دارند؛ این دولت، ابویزید یافت». و قراین دیگری که من از آنها گذر می‌کنم. اما لازم می‌دانم این نکته را هم ذکر کنم که در سایر اشخاصی که در این تبارنامه قرار می‌گیرند، این پیشوایی معنوی یا به تعبیر خود شیخ اشراق در مقدمه حکمت الاشراق، مفهوم «قطب» کاملاً روشن است. کما اینکه ابوالعباس قصاب آملی به تعبیر میبدی در کشف الاسرار، ده روز پیش از وفات، پیکی به خرقان می‌فرستد و به ابوالحسن خرقانی

پیغام می‌دهد که عَلَم و طبل ولایت را به اذن الله تعالی به سمت تو فرستادیم و اهل زمین را به تو سپردیم.
اما جانب غربی زنجیره و نسب معنوی که شیخ اشراق از آن یاد می‌کند و آن را گزارش می‌کند از هرمس واردالحکما آغاز می‌شود و بعد از شاگرَد هرمس، به فیثاغورس می‌رسد و بعد، به اِنبازقولس و افلاطون. اما در میان همه این فلاسفه بزرگی که در یونان شهره هستند و سهروردی به آنها عنایت ویژه‌ای دارد، شیفتگی خاصی نسبت به فیثاغورس در آراء شیخ اشراق دیده می‌شود و این در طی تحقیق برای ما سؤال بود که چگونه است که شیخ اشراق بر این شخصیت تأکید دارد و این خمیره را خمیره فیثاغوری می‌نامد و نه –مثلاً– خمیره افلاطونی.



جستجوی ما، ما را به اینجا رساند که تأثیر آشکار تعالیم مغانی بر فیثاغورس، امری است که در صحت آن تردیدی نیست. شیخ اشراق، خود را احیاگر تعالیم ایران باستان و حکمت مغانی می‌داند و همان‌طور که عرض کردم در این تأثیرگذاری، به ویژه در شخصیت فیثاغورس، شکی نیست و همه مورخان فلسفه یونان، مورخان باستانی، اندیشمندان شرقی و غربی آن را ذکر کرده‌اند. من از بردن نام این پژوهشگران به جهت ضیق وقت گذر می‌کنم و دوستان را دعوت می‌کنم ان‌شاالله بعد از این اینکه این کار تدوین شد آن را مطالعه کنند. حتی پژوهشگرانی مثل مارینا وُلف بر تأثیر آیین زُروانی بر فرکیدس سوری که استاد فیثاغورس است تأکید کرده‌اند و این موضوعی است که مورد اتفاق همه محققان است. مورخان اسلامی، کسانی مثل ابن فاتک، ابن ابی اصیبعه و دیگران هم این تأثیرگذاری را گزارش کرده‌اند و به نظر می‌رسد که شیخ اشراق با فراست و هوشمندی تمام و با درک قرابتی که میان آموزه‌های فیثاغوری و اتباع او با حکمت مغانی هست، این خمیره را خمیره فیاغوری نامیده است.



در ادامه این تبارنامه، سهروردی از دو عارف اسلامی یاد می‌کند: اخی اخمیم (که جوانمرد شهر اخمیم مصر مد نظر او است) یعنی ذوالنون مصری و دوم، ابوسهل تُستَری که از او با عنوان سیّار تستر یاد می‌کند. نکته جالب توجه این است که هر دوی این اشخاص، کسانی هستند که در طرح مبانی ولایت و به ویژه نور محمدی پیشرو هستند. ذوالنون مصری را خواجه عبدالله انصاری برای ما این‌طور توصیف می‌کند که «پیشین کسی است که اشارت در عبارت آورد». قراین و مستنداتی از ذوالنون مصری در دست است که نشان‌گر این است که سخنان ذوالنون مصری در حکم یک تمهید و مقدمه‌ای هستند برای تبیین این اصل. شاید علت ارادت تام و تمام ابن‌عربی به ذوالنون مصری همین مقوله بوده است که کتابی در شأن و در منقبت او می‌نویسد و بسیار از او به اکرام و احترام یاد می‌کند. در واقع این مستندات، مباحثی هستند که رویکرد آنها بیشتر بحثی است. قراین و مستنداتی هم در دست داریم مبنی بر اینکه سهل تستری جزء نخستین پیشگامانی است که سعی کرده مقوله نور محمدی و ولایت را در یک شاکله کلامی و بحثی مطرح کند؛ از جمله درکتاب «عطف الألف» دیلمی که این مسأله صراحتاً ذکر شده است.

در تفسیر قرآن تستری الی ما شاء الله نمونه‌های این مبحث آمده است. بعد از سهل تستری، سالمیه -پیروان او- و به ویژه ابوطالب مکّی و کتاب *«قوت القلوب»* او -که شیخ اشراق این کتاب را دیده، به او استناد می‌کند و نظر خاصی به این کتاب دارد- همگی این مقوله را مد نظر داشته‌اند. جان کلام اینکه به تعبیر ماسینیون، نور نخستین یا نور محمدیه مفهومی است که متناظر با واژه سکینه یا شَخینا در سنت یهود است و کلمه‌ای الهی است که در صورت‌های مختلفی بر انبیاء و اولیای خداوند متجلی شده و عرفای فیثاغوری تلاش کردند که این مقوله عرفانی را برهانی کنند و در یک شاکله عقلانی و برهانی از آن صحبت کنند.



در پایان عرایضم تمایل دارم در باب فرضیه‌ای صحبت کنم که اولین‌بار طرح شد. البته رادکه پیش از این، قراینی را طرح کرده؛ منتها ما در این پژوهش سعی کردیم زوایای آن را بیشتر بحث کنیم. سهروردی در پایان کتاب مطارحات قراینی می‌دهد که به طور مضمر اشاراتی دارد بر گروه خاصی که از ولایت سخن گفتند. او از قومی سخن می‌گوید که به تعبیر خود شیخ اشراق، خسروانی هستند اما خمیره فیثاغوری با آراء آنها ممزوج شده است و بعد ادامه می‌دهد که اینها را در دواوین قاصّه می‌شود یافت. کلمه کلیدی که برای ما در این تحقیق بسیار مهم بود این بود که این حکمای خسروانی شرقی که خمیره آنها با خمیره فیثاغوری ممزوج است قائلین به کلمه هستند. این باعث شد که ما جستجوی بیشتری کنیم و حاصل مطالعه ما این بود که حکمای جانب شرقی در سده سوم و چهارم هجری -که آنها را در تاریخ تصوف، تحت عنوان حکمای مشرق یا حکیمیه می‌شناسیم- می‌توانند راه را به ما نشان بدهند و برای ما آغازگر مطالعات باشند. شوربختانه ما در باب حکمای مشرق اطلاعات بسیار کمی داریم اما خوشبختانه در باب حکیم ترمذی که نماینده تام و تمام این جریان فکری و عرفانی است آثار بسیار خوبی در دست هست، از جمله رساله *«ختم الاولیاء»* که دقیق‌ترین اثر و تصنیف حکیم ترمذی است. گذشته از اینکه با توجه به رسالات حکیم ترمذی که ما آنها را با آثار و تصنیفات شیخ اشراق قیاس کردیم و اینکه هر دو خمیره فیثاغوری و خسروانی در آراء حکیم ترمذی کاملاً مشهود، روشن و واضح بود، مهم‌ترین دریافتی که در این تحقیق برای ما حاصل شد این بود که ساختار فکری ولایت‌محور حکیم ترمذی بر یک مقوله بسیار جدی استوار است و آن، سکینه است. سکینه از منظر حکیم ترمذی یکی از بنیادی‌ترین اختصاصات ولی -یا به تعبیر خود او، محدّث- به شمار می‌رود. نوع تعریفی که حکیم ترمذی از سکینه به دست می‌دهد بسیار نزدیک است به آنچه که شیخ اشراق بیان کرده. شیخ اشراق، خوئرنه یا فرّه را یک فروغ قدسی می‌داند و ما دقیقاً همین تعریف را در آثار حکیم

ترمـذی می‌بینیـم کـه سـکینه را یـک فـروغ الهـی و قدسـی تعریـف کـرده و آن را بـا مفهـوم قرآنـی سـلطان هـم متناظـر دانسـته. عزیزانـی کـه بـا ادبیـات پهلـوی آشـنا هسـتند بهتـر و بیـش از مـن می‌داننـد کـه مفهـوم خوئرنـه و فـرّه کیانـی دقیقـاً بـا مفهـوم سـکینه مناسـبت دارد.

گـواه دیگـر مـا بـر ایـن مدعـا و چیـزی کـه ایـن فرضیـه را تقویـت می‌کنـد ایـن اسـت کـه مـا «*ختـم الاولیـاء*» حکیـم ترمـذی را بـا مهم‌تریـن رسـاله سـهروردی در بـاب سـکینه یعنـی رسـاله «*صفیـر سـیمرغ*» قیـاس کردیـم. آنچـه کـه خیلـی جالـب بـه نظـر می‌آیـد ایـن اسـت کـه شـیخ اشـراق دقیقـاً سـیر بحث‌اش را مطابـق بـا سـیر بحـث حکیـم ترمـذی انتخـاب کـرده. حکیـم ترمـذی در «*ختـم الاولیـاء*» بـرای اینکـه بحـث را آغـاز کنـد از آیـه شـریفه «هُـوَ الَّـذی أَنـزَلَ السَّـکینَةَ فِـی قُلُـوبِ الْمُؤْمِنِیـنَ» مدد می‌گیـرد. او بـر اخبـار از خواطـر و اطـلاع بـر مغیّبـات نـزد صاحـب سـکینه سـخن می‌گویـد، مفهـوم فراسـت را پیـش می‌کشـد و آن را بخشـی از سـکینه نـزد صاحـب سـکینه می‌دانـد، بـر حدیث شـریف نبـوی «اتَّقُـوا فَراسَـةَ الْمُؤْمِـنَ» دلالت می‌کنـد و آن را از نتایـج حصـول سـکینه می‌دانـد و سـپس لسـان عُمَـر را بـه تعبیـر حدیـث نبـوی، مصـداق سـکینه الهـی می‌دانـد و در پایـان، سـکینه را بـا مقـام اهـل محبـت مرتبـط می‌دانـد. نکتـه جالـب توجـه اینکـه سـهروردی هـم همیـن سـیر بحـث را دقیقـاً بـا همیـن عناویـن پیـش می‌کشـد و ایـن بحـث را بـا فراسـت تبییـن می‌کنـد.

نکتـه دیگـری کـه بایـد عـرض کنـم این اسـت کـه مطالعـه مـا نشـان می‌دهـد تـا پیش از شـیخ اشـراق، در هیـچ یـک از متـون و دسـتینه‌های صوفیـان و دیگـر حکمـا، ایـن انـدازه از غنـا، فراوانـی و پربسـامدی واژه سـکینه وجـود ندارد و فقـط امـام محمـد غزالـی در کتـاب «احیـاء» اشـاره بسـیار کوتاهـی دارد و بسـیار بـه اجمـال ایـن بحـث را برگـزار می‌کنـد و شـرح و توضیـح چندانـی بـر ایـن موضـوع نـدارد.

همـه ایـن قرایـن مـا را بـه ایـن سـمت و سـو پیـش می‌بـرد کـه حکیـم ترمـذی و حکمـای مشـرقی را مَثَـل اعـلای فرازهـای پایانـی کتـاب «*المشـارع*» بدانیـم. ضمـن اینکـه در «*کشـف المحجـوب*»، هجویـری غزنـوی بیـان می‌کنـد کـه تصنیفـات پرشـمار حکیـم ترمـذی و از جملـه کتـاب «*ختـم الاولیـاء*» در قـرن پنـج و شـش در میـان اهـل عالـم پراکنـده بـوده و اسـتنادات بسـیار زیـادی وجـود دارد مبنـی بـر اینکـه بزرگانـی مثـل سُـلَمی، قشَـیری، ابن‌عربـی، ابوالحسـن شـاذلی و دیگـران، همگـی بـر آراء و آثـار حکیـم ترمذی اشـراف داشـتند؛ آثـار و تصنیفـات او در دسـت ایـن بزرگـواران بـوده و آنهـا را بـا دیـده اکـرام می‌نگریسـتند. بـه نظـر می‌رسـد ایـن حلقـه واسـطه‌ای کـه سـهروردی بـه طـور مضمـر از آن صحبـت می‌کنـد بـا ایـن شـخصیت قابـل تطبیـق باشـد. البتـه ایـن آغـاز راه اسـت. بـه تعبیـر هانـری کربـن ایـن طریـق و مسـیر، طـرح عظیـم همـه عمـر اسـت و از همـه پژوهشـگران و سـهروردی‌پژوهان عزیـز دعـوت می‌کنـم کـه ان شـاء الله بـا پژوهش‌هـای ارزنـده خـود ایـن راهـی کـه آغـاز کردیـم را بـه انجـام برسـانند.

سپاسـگزارم از اینکـه توجـه کردیـد..
ممنونم.

منطق سهروردی

دکتر مهدی عظیمی
عضو هیأت علمی دانشگاه تهران

بسم الله الرحمن الرحیم.
عرض سلام و ادب و احترام دارم محضر سروران ارجمند و بسیار سپاسگزارم از حسن نیت اولیای محترم مؤسسه که این فرصت را در اختیار بنده قرار دادند تا چند کلمه از آموخته‌های خود در حوزه منطق سهروردی را به محضر حضار محترم عرضه کنم.

سهروردی یک نابغه جوان

همه متفق‌ایم که سهروردی یک نابغه جوان بود و ما این روزها در سوگ یک نابغه جوان دیگر از این سرزمین گهرخیز نشسته‌ایم. من به این مناسبت مایلم که یاد و خاطره شادروان مریم میرزاخانی را هم گرامی بدارم. ایشان یکی از اندیشمندان بزرگ و شاخصی است که به رغم عمر کوتاه، ثمرات بزرگی در این زندگی دنیوی به جهان دانش و اندیشه عرضه کرد.
نکته اصلی که استاد بزرگوار جناب آقای دکتر اعوانی در سخنرانی مفید و ارزشمندشان به آن اشاره فرمودند عبارت بود از طرح مسأله وام‌داری سهروردی به غزالی. من خیلی خوشحال شدم که زمینه بحث را برای من فراهم کردند که من هم بتوانم از وام‌داری سهروردی به بزرگ دیگری، یعنی به ابن‌سینا، در قلمرو منطق سخن بگویم. امیدوارم وقت به من اجازه دهد که تمام بحثم را ارائه کنم.
جمله معروفی از نیوتون هست که گفت اگر من افق دورتری را دیده‌ام به خاطر این است که بر شانه غولانی ایستاده‌ام. این کل قصه تاریخ علم، تاریخ فلسفه و تاریخ اندیشه است. هر حلقه از سلسله اندیشمندان اگر افق برتر، گسترده‌تر و دوردست‌تری را دیده بی‌شک بر شانه اسلاف سترگ و بزرگ خودش ایستاده. به رغم این گزاره مشهور که گفته می‌شود اندیشه، فلسفه و منطق سهروردی –و بالاخص، منطق سهروردی که موضوع بحث



من است- واگرایی و افتراق از فلسفه ابن‌سینا دارد، من می‌خواهم بگویم این‌طور نیست، و بلکه بر اساس ضرب‌المثل مشهور «رُب شهرةٍ لا اصل له»، یعنی ای بسا مشهوری که اساس و بنیادی ندارد، وارون این گزاره صحیح است. من به قلمروهای دیگر وارد نمی‌شوم چون در حوزه تخصص من نیست، ولی لااقل منطق سهروردی کاملاً وامدار منطق ابن‌سینا است و در واقع ادامه و استمرار طبیعی و منطقی منطق ابن‌سیناست.

بحثم را ابتدا از نظریه تعریف شروع می‌کنم. سهروردی در حکمت *الاشراق* نظریه حد تام را که در واقع اوج و قله نظریه مشائی تعریف است را به نقد می‌کشد. او ابتدا نظریه حد تام را تحریر می‌کند و می‌گوید «سَلَّمَ المَشّائون أنَّ شیءَ یُذکَرُ فی حَدِّه الذّاتی العام و الخاص». یکی از مسلّمات مشائیان این است که در حد -که منظور حد تام است، یعنی کامل‌ترین تعریف ممکن برای یک امر- ذاتیِ عام و خاص ذکر می‌شود و بعد توضیح می‌دهد که ذاتی عام، جنس نامیده می‌شود و ذاتی خاص، فصل. که البته چون این حد، حد تام است هم جنس و هم فصل، جنس و فصل قریب هستند. «ثُمَّ سَلَّموا أنَّ المَجهولَ لا یُتَوَسَّلُ اِلَیه اِلّا مِنَ المَعلوم». یکی دیگر از مسلّمات مشائیان هم این است که ما نمی‌توانیم به مجهول برسیم مگر از طریق معلوم. یعنی مجهولات خودمان را فقط از طریق معلومات‌مان می‌توانیم کشف و واقع‌نمایی کنیم. بعد بر اساس این دو اصل مسلّم، به نظریه تعریف مشائی و بالاخص نظریه حد تام هجمه می‌برد و نقد می‌کند. می‌گوید اگر این‌طور است ف«اَلذّاتیُ الخاصُ لِشیء لَیسَ بمَعهودٍ

لِمَن یَجهَلُهُ فی موضع آخَر». نوک پیکان حمله خودش را بر ذاتی خاص یعنی بر فصل متمرکز می‌کند و می‌گوید «فرض کنید می‌خواهید یک ماهیتی را تعریف کنید. پس باید جنس و فصل آن را ذکر کنید. این ماهیت هم الان برای شما مجهول است و شما از طریق تعریف می‌خواهید این را بشناسید. گیرم که شما جنس این را از طریقی دانستید –حال اینکه می‌شود یا نه، بحث دیگری است– فصل آن را از کجا می‌خواهید تشخیص دهید؟» ماهیتی مثل ماهیت الف را در نظر بگیرید. الف الان برای من مجهول است. بنابراین به طریق اولی فصل آن هم برای من مجهول است. چرا؟ چون من فصل الف را در جای دیگری نشناخته‌ام، زیرا فصل الف اصلاً در جای دیگری وجود ندارد. فصل الف فقط در خود الف وجود دارد و الف هم که برای من مجهول است. پس من چطور می‌توانم از طریق مجهول به معلوم برسم؟ مسلم شما این بود که از طریق معلوم به مجهول برسیم! «فَانَّهُ اِن اُخِذَ فی غَیره لایَکونُ خاصاً بِه». اگر قرار باشد من فصل را در چیز دیگری بشناسم آن دیگر فصل نخواهد بود، چون مابه‌الاشتراک خواهد بود و مابه‌الاشتراک، فصل و ممیز نیست. «وَ اِذا کانَ خاصّاً بِه». اگر می‌پذیرید که فصل یک ماهیت فقط مال خود آن ماهیت است. «وَ لَیسَ بِظاهِرٍ لِلحِس». نکته دیگر اینکه خود شما مشائیان معترف هستید به اینکه فصول محسوس نیستند. فصول جواهر، جوهرند و جوهرها نامحسوس‌اند. راه ادراک حسی هم مسدود است. «وَ لَیسَ بِمَعهودٍ». و فصل هم که ناشناخته است. «فَیَکونُ مَجهولٌ مَعَه». در این‌صورت فصل ماهیتِ مجهول هم‌تراز با خود ماهیت مجهول، مجهول است و از طریق مجهول هم نمی‌شود مجهول را معلوم کرد. پس تعریف به حد، متوقف بر فصل است و فصل هم هم‌تراز با خود آن ماهیت، مجهول است. اگر کسی بگوید درست است که فصل یا ذاتی خاص مجهول است، ولی ما آن را تعریف می‌کنیم. «فَاِذا عُرِّفَ ذلک الخاصُ اَیضاً». آن را چطور تعریف می‌کنید؟ «اِن عُرِّفَ بِالاُمور العامه دونَ ما یَخُصّوا فلا یکونوا تعریفاً لَه». اگر از طریق مفاهیم اعم بخواهید تعریف کنید، این تعریف نیست و مغالطه است. «و الجُزءُ الخاص حالُهُ علی ما سَبَعت». جزء خاص آن فصل هم –از مسلمات مشائیان این است که فصول مرکب نیستند؛ بسیطاند. ولی اگر فرض کنیم فصل، مرکب باشد و خود آن هم فصل هم فصل دیگری دارد– مثل خود آن فصل، مجهول خواهد بود. چرا؟ چون فصلِ فصل هم در جای دیگر معلوم نمی‌شود. خاصیت فصل این است که اختصاص به همان ماهیت دارد. پس اگر آن فصل مجهول باشد، فصلِ فصل هم مجهول خواهد بود. این اولین نقد سهروردی است.

خلاصه نقد دوم سهروردی این است که می‌گوید فرض کنیم شما توانستید از طریق ذاتیات یک شیء، ماهیتی را تعریف کنید؛ یعنی تعریف حدی. همچنین سلسله‌ای از ذاتیات شیء را ذکر کردید. اما از کجا معلوم که این ماهیت، ذاتی دیگری ندارد؟ چون همیشه این امکان وجود دارد که ذاتی دیگری وجود داشته باشد که شما از آن غفلت کردید و همیشه تسویف و تعویقی در این شناخت وجود دارد، بنابراین هیچ‌گاه شناخت شما از ماهیت یقین‌آور نخواهد بود.

سهروردی از این نقدها نتیجه می‌گیرد «فَتَبَیَّنَ اَنَّ العِتیانَ عَلی الحَدِّ کَما التَزَمَ بِه المَشّائون، غیرُ ممکنٍ للانسان»؛ بنابراین روشن شد که آوردن حد به آن صورتی که مشائیان به آن پایبند شده‌اند برای انسان ناممکن است. «و صاحِبَهُم اِعتَرَفَ بِصُعوبَةِ ذلک». رئیس مشائیان یعنی ارسطو – و شاید هم مقصود او ابن‌سینا باشد– به این اعتراف کرده.

چنانکه متن را دیدیم، تمرکز سهروردی بر حد تام است و از طریق فصل، حد تام را زیر سؤال می‌برد. ولی می‌شود این را تعمیم داد. اگر از طریق شناخت‌ناپذیری فصل، حد تام زیر سؤال

رود، حد ناقص هم زیر سؤال خواهد رفت چون فرق حد تام و حد ناقص در فصل‌شان نیست، در جنس‌شان است که یکی مرکب از جنس قریب و فصل قریب است و یکی مرکب از جنس بعید و فصل قریب.

همین‌طور عین استدلالی که سهروردی در باب فصل می‌کند در باب خاصه، یعنی عرض خاص، هم شدنی است و بنابراین رسم‌هایی که قائم به عرض خاص هستند هم زیر سؤال می‌روند. فرض کنید کسی می‌خواهد ماهیتی مثل الف را از طریق جنس و خاصه او تعریف کند. اینجا هم همان حرف سهروردی به میان می‌آید. این ماهیت برای شما مجهول است. خواص آن هم برای شما مجهول است. این خاصه را هم که در جای دیگری نشناختید، چون این خاصه در جای دیگری وجود ندارد. اگر در جای دیگری وجود داشت خاصه این ماهیت نبود. اسم خاصه روی آن هست، یعنی فقط خاص همان ماهیت هست. پس این ماهیت برای شما مجهول است، خاصه آن هم مجهول است، بنابراین رسم هم نخواهید داشت.

تا اینجا رویکرد سهروردی سلبی است، یعنی دیدگاه مشائیان در باب تعریف را تخریب می‌کند. از او می‌پرسیم آیا شما رهیافت تأسیسی و ایجابی هم دارید؟ حال که این نظریه را از دست ما گرفتی آیا نظریه جدیدی در باب تعریف به ما ارائه می‌کنی؟ یا دست ما را خالی می‌گذاری و ما را رها می‌کنی؟ سهروردی به ما می‌گوید من یک قسم تعریف را به شما معرفی می‌کنم و آن را تنها تعریف ممکن و صحیح می‌دانم. «فَاِذاً لَیسَ عِندَنا اِلاّ تَعریفاتٌ بِاُمورٍ تَخُصُّ بالاِجتماع».

ما به یک شیوه می‌توانیم ماهیت را تعریف کنیم. از طریق اعراض عامی که بالاجتماع –یعنی همه با هم– اختصاص به آن ماهیت دارند. «فَلَیسَ الاَودُ اِلّا اِلی اُمورٍ مَحسوسَةٍ اَو ظاهِرةٍ مِن فَریقٍ آخَر اِن کانَ یَخُصُّ شَیءَ جُملَتُها بالاجتماع». در تعریف همیشه دو نفر باید وجود داشته باشند: یک نفر که شناخت مستقیم نسبت به آن ماهیت مجهول دارد و آن ماهیت برای او از طریق حس معلوم است و نفر دیگری که پرسش‌گر است و آن ماهیت را از طریق حس نشناخته. در چنین شرایطی تعریف ممکن است و آن هم فقط از طریق اعراض عام. چطور؟ از این طریق که شخص اول که ماهیت را مستقیماً شناخته، مجموعه‌ای از اعراض عام را کنار هم بچینند و این اعراض عام، با هم، اختصاص به آن ماهیت داشته باشند. هر یک از این اعراض عام چون عام هستند ممکن است در ماهیاتی، غیر از آن ماهیت مجهول، برای پرسش‌گر شناخته‌شده باشند، چون اختصاص به ماهیت مجهول ندارند. بنابراین شخص پرسش‌گر تک تک اینها را شناخته. حال شخص اول که آگاهی مستقیم دارد، فقط مجموعه‌ای از اینها را می‌دهد و می‌گوید این مجموعه دلالت می‌کنند بر آن ماهیت. مثالی می‌زنم که موضوع برایتان روشن شود. فرض کنید من در یک جزیره ناشناخته، میوه‌ای به اسم الف را دیده و خورده‌ام که شما آن را در عمرتان نه دیده و نه خورده‌اید. آیا شما وقتی ادراک حسی نسبت به آن میوه ندارید و نمی‌توانید مشاهده مستقیم کنید، راهی برای شناخت آن دارید؟ هر چقدر من بگویم الف چنین و چنان است شما نسبت به آن ادراکی ندارید. من از طریق ذکر جنس و فصل و خاصه نمی‌توانم به شما بفهمانم و شما هم مستقیماً نمی‌توانید شناختی پیدا کنید. سهروردی می‌گوید تنها راه این است که من که آن میوه را چشیده‌ام و خورده‌ام و اوصاف و اعراض عام‌اش را درک کرده‌ام از شما بپرسم که آیا می‌دانید رنگ زرد چیست؟

قطعاً می‌گویید بله، چرا که رنگ زرد اختصاص به میوه مجهول ندارد و در موز و گل‌های زرد رنگ هم وجود دارد. بعد از شما بپرسم آیا می‌دانید شیرینی یعنی چه؟ قطعاً شیرینی را هم از طریق ادراک حسی درک کرده‌اید، ولی نه در آن میوه مجهول، بلکه در چیزهای دیگر. بعد از شما بپرسم آیا می‌دانید شکل کروی چیست؟ باز هم می‌دانید. چرا؟ چون شک کروی، عرض عام است و لزومی ندارد در آن میوه مجهول درک کرده باشید. شکل کروی را در هندوانه و توپ به ادراک حسی درک کرده‌اید. و قس علی هذا من سلسله‌ای از اعراض عام را یکی یکی فهرست کنم و بعد بگویم آن میوه مجهولی که شما نخورده و ندیده‌اید و من دیده‌ام، میوه‌ای است کروی شکل، زرد رنگ، شیرین و کذا و کذا. یعنی مجموعه این اعراض عام، «جُملَتُها بالاجتماع»، به آن میوه اختصاص دارد. از این طریق من یک آگاهی به شما منتقل کرده‌ام. ولی اگر قرار باشد من دنبال جنس و فصل و خاصه و امثال اینها باشم نمی‌توانم برای شما تعریف کنم، شما هم نمی‌توانید خودتان به این شناخت دست پیدا کنید. سهروردی می‌گوید این تنها روش ممکن تعریف است. منتها اولاً این روش قائم به دو نفر است و ثانیاً نهایتاً قائم به ادراکات حسی هر دو طرف است، یعنی هم من باید آن میوه را از طریق حواس پنج‌گانه مشاهده مستقیم کرده باشم و هم شما باید اعراض عام آن میوه را در چیزهای دیگر ادراک حسی کرده باشید. اگر ادراک حسی نباشد، از طریق تعریف مفهومی صرف –جنس، فصل، ذاتیات و امثالهم– نمی‌شود تعریف کرد. این دیدگاه سهروردی در نظریه تعریف است.

سهروردی در جای دیگری، در بحث مغالطات، نقد به مشائیان را اکیدتر می‌کند و می‌گوید خود مشائیان اعتراف کرده‌اند به اینکه اولاً جوهرها، فصول مجهول دارند؛ یعنی فصول جواهر، شناختنی نیست. در مورد خود مفهوم جوهر هم –که به عنوان مقوله همه مقولات جوهری است– می‌گوید مشائیان جوهر را به امر سلبی تعریف کردند. جوهر چیست؟ موجود لا فی موضوع. سهروردی استدلال مفصلی دارد که موجود و وجود اعتباری است، لا فی موضوع هم مفهوم سلبی است و مفهوم سلبی نمی‌تواند ذات هیچ ماهیتی باشد. مفهوم اعتباری هم نمی‌تواند ذات هیچ ماهیت حقیقی باشد. بنابراین جوهریت هم در نهایت یک مفهوم اعتباری بیش نیست. و هکذا اعتراف کرده‌اند که فصل نفس و عقول–یعنی جوهرهای مجرد– هم مجهول است. در مورد اعراض هم اگر دقت کنیم خواهیم دید که مشائیان



مفاهیم اعتباری در تعریف اعراض اخذ کردند که این بحث خیلی مفصل است. جمع‌بندی سهروردی این است که اگر شما مشائیان این را می‌پذیرید، مفارقات یعنی عقول مجهول‌اند، نفوس مجهول‌اند، اجسام مجهول‌اند، اعراض هم که مجهول‌اند، پس در این عالم چه چیزی معلوم است؟!

حال عرض من این است که رگه‌های اصلی شاکله نقادی و تخریب سهروردی و همچنین تأسیس یک نظریه ایجابی در حوزه تعریف توسط او را، پیش از سهروردی و بیش از او، در ابن‌سینا می‌یابیم. بنابراین آنچه که سهروردی در نظریه تعریف می‌گوید دقیقاً جمع‌بندی

و نتیجه‌گیری از آخرین دستاوردهای خود ابن‌سینا بوده. اما شاید ابن‌سینا این فرصت را پیدا نکرد. خواهیم دید که او این بحث‌ها را در کتاب‌های اصلی‌اش ذکر نکرده و در کتاب‌های حاشیه‌ای‌تر خود ذکر کرده است. در این صورت ما می‌توانیم به این نتیجه برسیم که –اگر اسائه ادب به مقام بلند این فیلسوف نباشد– گویا سهروردی شاگرد بسیار هوشمند و زیرک خود ابن‌سینا بوده و کار او را ادامه و استمرار می‌دهد، نه اینکه کار او یک واگرایی و افتراق از منطق مشایی و سینوی باشد.

ببینیم ابن‌سینا در باب تنگناهای حد تام قبل از سهروردی چه گفته. او در «رساله الحدود» می‌گوید «امّا بعد فَانَّ اَصدقایی سَئَلونی اَن اُملیَ عَلَیهِم حُدودَ اشیاءٍ یُطالبوننی بتحدیدِهَا فَاستَعفَیتُ مِن ذلک». دوستانم از من خواستند که تعریف حدی چیزهایی را که از من مطالبه کرده‌اند – فهرستی از ماهیات– برایشان املا کنم. من از اجابت این دعوت عذر خواستم. چرا؟ «علماً بِاَنّهُ کَالاَمرِ المُتعَذِّرِ عَلی البَشَر، سواءً کانَ تَحدیداً أو رسماً». با علم به اینکه چنین کاری امری است ناممکن برای انسان. عبارت سهروردی را به یاد بیاوریم که گفت «فَتَبَیَّنَ اَنَّ العِیانَ عَلی الحَدِّ غیرُ ممکنٍ للانسان». حتی عبارت‌ها هم نزدیک است. «اَمرِ المُتعَذِّرِ عَلی البَشَر» همان غیرُ ممکنِ للانسان است. بنابراین این موضوع را ابن‌سینا قبل از سهروردی به صراحت تمام می‌گوید. «و اَنَّ المُقدِمَ عَلی هذا بِجُرعَةٍ و ثَقَةٍ لَحَقیقٌ أن یَکونَ أتی مِن جَهَتِ الجَهلِ بِالمَواضِعِ التی مِنها تَفسُدُ الرّسوم و الحدود». کسی که از روی گستاخی، جسارت و اعتماد به نفس کاذب خود اقدام به چنین کاری کند و بخواهد تعریف حدی ارائه کند، از روی نادانی به مواضع مغالطات تعریف این کار را می‌کند و نمی‌داند این حوزه چقدر خطاخیز است. «فَلَم یَمنَعهُم ذلک». این توجیه من مانع درخواست آنها نشد و همچنان بر درخواست خود اصرار کردند. «بَل اَلَهُّ عَلیَّ بِمساعِدتی اِیّاهُم». اصرار کردند که به آنها در این زمینه کمک کنم. «وَ زادوا عَلیَّ اِقتِراحاً آخر». پیشنهاد دیگری به من کردند و آن پیشنهاد این بود که من تعریف‌ها را ذکر نکنم و مواضع خطا را در تعریف ذکر کنم. بعد می‌گوید من درخواست دوم اینها را اجابت می‌کنم اما قبل از آن باید سختی و دشواری ارائه حد تام حقیقی را یادآوری کنم. «فَنَقولوا أمَّ الصعوبةُ التی بِحَسَبَ الحَدِّ الحقیقی فَهی اَمرٌ لَیسَ بِالامکانِ تَفادینا مِنه». صعوبتی که در حد حقیقی وجود دارد چیزی نیست که ما بتوانیم از آن خلاص شویم، خلاصی و رهایی از آن امکان‌پذیر نیست. «و اشقاقُنا عَلی اَنفُسِنا مِنَ الذَّلةِ اِنَّما هُو بِحَسَبِها». اینکه ما بر خودمان می‌ترسیم که خطا و لغزش پیدا کنیم در همین حدهای حقیقی است؛ اینجاست که لغزش‌گاه وجود دارد. و الی آخر، که در باب صعوبت تعریف توضیح می‌دهد.

در قطعه دیگری از همین *«رسالهٔ الحدود»* به طور دقیق‌تر دشواری‌ها و استحاله‌های تعریف را ذکر می‌کند و می‌گوید «فَانظُر مِن أینَ لِلبَشَرِ اَن یَحضَرَهُ فی التَحدید التِّقاءُ أن یَأخُذَ لازِمٍ مِمّا لا یُفارِق فَلا یَجوزُ رَفعُهُ فی التَّوَهُم مَکانَ الذّاتی». نگاه کن و ببین که بشر از کجا می‌تواند مطمئن شود که به جای ذاتی شیء، لازم لاینفک آن را نیاورده. چون لوازم و ذاتیات خیلی به هم شباهت دارند. ما سه ویژگی در ذاتی داریم: تقدم تصور، عدم نیاز به جعل مستأنف و ویژگی سوم که در حال حاضر فراموش کرده‌ام. لوازم در دو ویژگی از این سه ویژگی

با ذاتیات مشترک‌اند. ابن‌سینا به همین نکته اشاره می‌کند که لوازم و ذاتیات بسیار نزدیک به هم هستند. بنابراین وقتی شما فکر می‌کنید که ذاتیات را آورده‌اید از کجا می‌توانید مطمئن باشید که اینها لوازم شیء نباشند؟ «و مِن أینَ لَه أن یَاخُذَ الجنس الاَقرَب فی کُل موضع». وقتی می‌خواهد حد تام بیاورد از کجا مطمئن باشد که جنس قریب آورده‌اید؟ از کجا معلوم که جنس بعید نباشد؟ «و لا یغفَلَ فَیأخُذَ الا بعَد عَلی أنَّهُ الاَقرب». و غفلت نکند و جای جنس بعید و قریب را اشتباه نگیرد. «ثُمَّ نَزَعُ أنَّهُ قد حَصَّلَ جَمیع ما حَصَّله ذاتیاً لیسَ فیه مِن اللَّوازم». حال فرض کنیم ذاتیات را ذکر کرد و در بین آنها لوازم نبود؛ در واقع لازم ماهیت را جایگزین ذاتی نکرد. «فَمن أینَ لِلبَشَر اَن یُحَصِّلَ جَمیعَ الفصول المُقَوِّمة للمحدود». از کجا معلوم که همه فصول ذاتی را ذکر کند؟ از کجا معلوم که در این اثنا، یکی دو فصل ذاتی به غفلت از قلم نیفتاده باشد؟ «فَهذه الاَسباب و ما یَجری مَجراها مِمّا یَطولُ بِه کَلامُنا ههنا تُأیِسُنا مِن اَن نَکونَ مُقتَدرینَ عَلی تَوفیَةِ الحدود حقیقةِ حقها اِلّا فی النّادر مِن الأمر». این عوامل و عواملی مثل این، ما را از اینکه بتوانیم حد حقیقی ذکر کنیم مأیوس می‌کند. این، صریح کلام ابن‌سیناست، پیش از سهروردی و بیش از او. در مورد حدود ناقص و رسوم هم می‌گوید آنجا اسباب خطا بسیار زیاد است.

ابن‌سینا نکته بسیار مهم دیگری را در تعلیقات می‌آورد و سهروردی قطعاتی از عبارات خود را دقیقاً از تعلیقات گرفته است. می‌گوید «الوقوفُ عَلی حقایق الأشیاء لَیسَ فی قدرت البشر». آگاهی بر ماهیات اشیاء در توان بشر نیست. و «نَحنُ لانَعرِفُ مِن الاشیاء الّا الخواص و اللوازم و الاعراض». ما از امور، ماهیات و اشیاء، فقط خواص‌شان، اعراض‌شان و لوازم‌شان را می‌شناسیم؛ یعنی ذاتیات ماهیات را نمی‌توانیم بشناسیم. و لا نَعرِفُ الفصولَ المُقَوِّمَه لِکُلِّ واحدٍ مِنها. فصول مقوّم همه ماهیات را نمی‌توانیم بشناسیم. «فَاِنّا لا نَعرِفُ



حقیقتـهٔ الاول و لا العقـلِ و لا النفـس و لا الفلـک و لا نَعـرِفُ اَیضـاً حقایـق الاعـراض». مـا نـه حقیقـت واجـب الوجـود را می‌شناسـیم، نـه حقیقـت عقـل را، نـه حقیقـت نفـس را، نـه حقیقـت سلسـله‌ای از اجسـام را و نـه حقیقـت اعـراض را. ایـن همـان چیـزی بـود کـه سـهروردی هـم می‌گفـت، ابن‌سـینا در اینجـا صریحـا همـان را می‌گویـد. می‌گویـد حقیقـت، یعنـی ماهیـت و ذاتیـات اینهـا را نمی‌توانیـم بشناسـیم. البتـه اوصـاف و اعـراض و خـواص اینهـا را می‌توانیـم بشناسـیم، چنانکـه در صـدر بحـث آورد. و جملـه بسـیار مهمـی کـه در پایـان ایـن عبـارت هسـت «و الفصـل الحقیقـی لـه لا ندرکـه». مـا نمی‌توانیـم فصـل حقیقـی یـک ماهیـت را درک کنیـم.

حـال می‌خواهیـم سـهروردی و ابن‌سـینا را مقایسـه کینـم. یکـی از اشـکالات سـهروردی -کـه عبـارت‌اش را هـم قبـلاً خواندیـم- ایـن بـود کـه می‌گفـت تعریـف حـدی بایـد مشـتمل بـر همـه ذاتیـات ماهیـت باشـد؛ شـما هیـچ‌گاه نمی‌توانیـد مطمئـن شـوید کـه همـه ذاتیـات را ذکـر کرده‌ایـد و ای بسـا ذاتـی یـا ذاتیاتـی کـه مـورد غفلـت قـرار گرفتـه. ابن‌سـینا می‌گویـد از کجـا بـرای بشـر حاصـل شـود کـه «همـه» فصـول مقوّمـه را ذکـر کـرده اسـت. یعنـی مـا نمی‌توانیـم مطمئـن باشـیم کـه همـه فصـول مقـوم را ذکـر کردیـم. همیشـه ممکـن اسـت یـک فصلـی از سلسـله فصـول جـا افتـاده باشـد. ایـن موضـوع را می‌شـود بـه سلسـله اجنـاس هـم تعمیـم داد. بنابرایـن، ایـن اشـکال سـهروردی در ابن‌سـینا هسـت.

سـهروردی بـه مـا گفـت «الجَواهِـرُ لَهـا فُصـولٌ مَجهولـه»، فصـول جوهرهـا مجهـول و ناشـناخته اسـت. ایـن عیـن عبـارت ابن‌سیناسـت کـه «و الفصـل الحقیقـی لـه لا ندرکـه»، یعنـی مـا فصـل حقیقـی را درک نمی‌کنیـم. غیـر مـدرک و مجهـول یکـی هسـتند، فقـط عبـارت عـوض شـده اسـت.

سـهروردی بـه مـا گفـت کـه جوهریـت از دیـدگاه مشـائیان از طریـق امـر سـلبی تعریـف شـده و آن امـر سـلبی، لا فـی موضـوع بـود. مشـائیان می‌گوینـد جوهـر، موجـود لا فـی موضـوع اسـت. موجـود، اعتبـاری و لا فـی موضـوع هـم سـلبی و اعتبـاری اسـت. «فَنَفـیُ الموضوع سـلبیٌ و الموجودیـتُ عَرَضیـةٌ»، کـهَ عرضیـه در اینجـا بـه معنـی اعتبـاری اسـت. ابن‌سـینا می‌گویـد «و مثـالُ ذلـکَ أنّـا لا نَعـرِفُ حقیقـهٔ الجوهـر، بَـل انَّمـا عَرَفنـا شـیءً لَـهُ هـذهَ الخاصیـهٔ». مـا حقیقـت جوهـر را درک نمی‌کنیـم، بلکـه یـک چیـزی کـه ایـن ویژگـی را دارد درک می‌کنیـم. یعنـی نمی‌دانیـم کنـه خـود آن چیـز چیسـت، ویژگـی‌اش را درک می‌کنیـم. آن ویژگـی چیسـت؟ «و هُـوَ انَّـه موجـود لا فـی موضـوع و هـذا لیـس حقیقـهٔ الجوهـر». اینکـه ایـن یـک موجـود لا فـی موضـوع اسـت و ایـن حقیقـت و ذاتـیِ جوهـر نیسـت. ایـن چیـزی اسـت کـه خـودِ ابن‌سـینا قبـل از سـهروردی می‌گویـد. همین‌طـور در مـوارد دیگـر کـه سـهروردی می‌گفـت نفـس، مفارقـات، اجسـام و اعـراض، فصـول مجهـول دارنـد و ناشـناختنی هسـتند، ابن‌سـینا قبـل از او بـه ایـن نکتـه اشـاره کـرده.

تـا اینجـا دیدیـم کـه همـه دسـتاوردهای تخریبـی و سـلبی سـهروردی در نظریـه تعریـف، بـه حرف‌هـای خـود ابن‌سـینا در *«رسـالهٔ الحـدود»* و *«التعلیقـات»* مسـبوق بـود. حـال بـه سـراغ آن نظریـه تأسیسـی، یعنـی آن تعریـف صحیـح و ممکـن از نظر سـهروردی، می‌رویـم. سـهروردی بـه مـا گفـت کـه یـک جـور تعریـف ممکـن اسـت و آن ایـن اسـت کـه یـک نفـر ماهیـت مجهـول را مسـتقیماً ادراک کـرده باشـد و اعـراض عـام آن را بـا هـم جمـع کند بـه گونـه‌ای کـه مجموعـه اعـراض عـام، عـرض خـاص بـرای آن شـیء باشـد و ایـن مجموعـه در

غیر آن یافت نشود، سپس این مجموعه را برای دیگرانی که آن را ادارک نکرده‌اند بازگو کند. این هم در ابن‌سینا وجود دارد و جالب این است که در اینجا دیگر عبارت، تقریباً طابق النعل به النعل است. اولاً ابن‌سینا به ما گفت «و لانَعرِفُ مِن الاشیاء الّا الخواص و اللوازم و الاعراض». ما از اشیاء و ماهیت‌ها، اعراض‌شان را می‌شناسیم. در «اشارات» می‌گوید «و امّا اذا عُرِّفَ الشیء بقول مولف مِن اعراضه و خواصه التی تَخُصُّ جُملَتُها بالاجتماع فقد عُرِّفَ ذلک الشیء برَسمه». یکی از روش‌های تعریف به رسم این است که ما مجموعه‌ای از اعراض عام را که به آن ماهیت اختصاص دارد ذکر کنیم. این دو جمله را در سهروردی و ابن‌سینا با هم مقایسه کنید. سهروردی می‌گوید «ان کانَ یَخُصُ شیءَ جُملَتُها بالاجتماع»، ابن‌سینا می‌گوید «التی تَخُصُّ جُملَتُها بالاجتماع». یعنی حتی عبارت هم عین عبارت ابن‌سیناست.

می‌خواستم بعد از این بحث‌های کلاسیک وارد تحلیل‌های معاصری که از نظریه تعریف سهروردی شده و نقد آنها بشوم اما به دلیل ضیق وقت فقط به طور خیلی فشرده و خلاصه این نکته را ذکر کنم چون نوید یک مطلبی را به ما می‌دهد. والبریج از نظریه تعریف سهروردی نتیجه جالبی می‌گیرد و آن این است که سهروردی پیش از فیلسوفان تحلیلی معاصر منتقد ذات‌گروی بوده. من می‌خواهم با کمال تواضع عرض کنم که اکثر نتایجی که والبریج می‌گیرد غلط است. نکته بسیار مهمی وجود دارد و آن این است که اگر نقد نظریه تعریف، مودی به نفی ذات‌گروی می‌شود، این پیش از او در ابن‌سینا هم بود. چرا بنا بر ادعای شما در سهروردی مودی به ذات‌گروی شد ولی در ابن‌سینا نشد؟ این دو فرضیه بیشتر ندارد: یا باید بگوییم ابن‌سینا متفطن لوازم بحث او نبود و سهروردی بود، و یا باید بگوییم نفی ذات‌گروی لازمه آن نقد نیست. من از گزینه دوم دفاع می‌کنم ولی فرصت طرح بحث را ندارم.

امیدوارم در سال بعد فرصتی به من بدهید تا در باب وام‌داری سهروردی به ابن‌سینا در نظریه قیاس عرایضی را بگویم. سهروردی در نظریه قیاس، دستگاهی که ظاهرش بسیار متفاوت با دستگاه ابن‌سینا و ارسطو هست را معرفی می‌کند. این ظاهر متفاوت باعث شده خیلی‌ها اذعان کنند که این دستگاه قیاسی به کلی با دستگاه قیاسی ابن سینا و ارسطو متفاوت است. در مورد ابن‌سینا یک سلسله از تحقیقات معاصر در غرب صورت گرفت. ابتدا نیکولاس رشر سعی کرد منطق موجهات ابن‌سینا را صورت‌بندی کند، اما تلاش او مقرون به توفیق نبود. پس از او، تونی استریت سعی کرد اشکالات آن را برطرف کند، اما تلاش او هم مقرون به توفیق نبود. تا اینکه پل تام توانست یک صورت‌بندی سازگار و کامل از منطق موجهات ابن‌سینا ارائه کند. بر اساس تحلیل و صورت‌بندی پل تام معلوم شد که منطق موجهات ابن‌سینا کاملاً ذات‌گروانه است. تونی استریت مدتی بعد نشان داد که دستگاه قیاسی سهروردی با صورت‌بندی که پل تام از منطق موجهات ابن‌سینا کرده، انطباق کاملی دارد. این یعنی دستگاه قیاسی سهروردی اولاً صورت‌بندی دقیقی از دستگاه قیاسی ابن‌سیناست، نه واگرایی و افتراق از او؛ و دوم اینکه این دستگاه هم عین دستگاه ابن‌سینا کاملاً ذات‌گروانه است. بنابراین اگر بگویید که نظریه تعریف سهروردی anti essentialist است یا باید بگویید که سهروردی دچار ناسازگاری است، در نظریه تعریف anti essentialist است و در نظریه قیاس essentialist است، و یا باید بگویید که نظریه تعریف و نقدهای سهروردی به هیچ عنوان دلالتی بر نقد ذات‌گرایی ندارد.

والسلام علیکم.

همایش
ابن‌سینا در متن آثارش

دبیر علمی: دکتر فاطمه شهیدی

همایش ابن‌سینا در متن آثارش چهارشنبه (یکم شهریورماه) به مناسبت بزرگداشت روز ابن‌سینا با حضور جمعی از استادان برجسته فلسفه در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد.
این مراسم پس از تلاوت آیاتی از قرآن مجید و قرائت بخشی از زندگی‌نامه خودنوشت ابن‌سینا توسط دبیر همایش، سرکار خانم دکتر شهیدی آغاز به‌کار کرد.

استاد عبدالحسین خسروپناه	نوآوری‌های ابن‌سینا در نظام فلسفی خود
دکتر نجفقلی حبیبی	تصحیح کتاب قانون ابن سینا
دکتر سید محمود یوسف ثانی	نگاهی به تصحیح تازه *المباحثات* از استاد بیدار فر
دکتر سید حسین موسویان	تصحیح دو رساله *الاخلاق* و *البرّ و الإثم* ابن‌سینا
دکتر اسدالله فلاحی	تصحیح مدخل منطق *الشفاء*
دکتر محمدجواد اسماعیلی	تصحیح *بیان الحقّ بضمان الصدق* و خوانش لوکری از «طبیعیات» *الشفاء*
استاد سید مصطفی محقق داماد	ابن‌سینا و رسائل قرآنی
استاد غلامرضا اعوانی	مراتب عقل و تطبیق آن بر آیه نور در «*اشارات و تنبیهات*»
دکتر شهرام پازوکی	وجود شناسی ابن‌سینا در قرون وسطی
استاد غلامحسین ابراهیمی دینانی	رؤیا و وحی در «*تعلیقات*» ابن‌سینا



همایش فلسفی روز ابن سینا

چهارشنبه یکم شهریور ماه یکهزار و سیصد و نود و شش

ابن سینا در متن آثارش

۱۳:۳۰ | ۱۴:۰۰

افتتاحیه و سخنرانی

دکتر عبدالحسین خسروپناه
(رییس موسسه)

۱۴:۰۰ | ۱۶:۰۰

بخش یکم
احیاء آثار

با حضور استادان:

نجفقلی حبیبی
سید محمود یوسف ثانی
سید حسین موسویان
اسدالله فلّاحی
محمدجواد اسماعیلی

۱۶:۳۰ | ۱۸:۳۰

بخش دوم
اندیشه در آثار

با حضور استادان:

سید مصطفی محقق داماد
غلامرضا اعوانی
شهرام پازوکی
غلامحسین ابراهیمی دینانی

دبیر همایش: فاطمه شهیدی

مکان: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

نوآوری‌های ابن‌سینا در نظام فلسفی خود

دکتر عبدالحسین خسروپناه
استاد فلسفه و کلام اسلامی



این نشست متمایز از دیگر نشست‌هاست چون قرار است که در این نشست ابن‌سینا در متن آثارش معرفی شود. معرفی یک حکیم و متفکر از طریق آثارش با معرفی همان حکیم از طریق شارحان و حتی منتقدانش متفاوت است و اگر بخواهیم متفکری را بی‌واسطه بشناسیم بهتر است از طریق شناخت آثارش او را بشناسیم. ابن‌سینا فیلسوف جامعی بود، هرچند به دلایلی او را شیخ الرئیس نامیدند و نه معلم ثالث. او در زمینه‌های مختلف قلم زد. ابن سینا در سن ۵۸ سالگی صاحب آثار متعددی بود که نشان‌دهنده نبوغ اوست؛ متولد ۳۷۰ و متوفی ٤٢٨ ه. ق. وی یک نظام فلسفی داشت گرچه از ارسطو و نوافلاطونیان استفاده بسیار برده و خود ایشان در *دانشنامه علایی* ارسطاطالیس را امام حکیمان و آموزگار فیلسوفان نام نهاده است و ارسطو برای او جایگاه مهمی دارد ولی خودش به یک نظام فلسفی رسید. نظامی که خودش از آن تعبیر کرده به *الحکمةالمشرقیة* و در منطق *شفا* این عنوان را نام برده و سهروردی به احتمال قوی هم از این عنوان و هم از شیوه و روش ابن‌سینا در *الحکمةالمشرقیة* بهره



برده است.
ابن‌سینا دارای نظام فلسفی است یعنی فلسفه او علاوه بر بحث از امور عامه، جواهر و اعراض، مسائل جهان‌شناسی، نظام معرفت‌شناسی، علم‌النفس فلسفی و دیگر حوزه‌ها را نیز در بر می‌گیرد. حتی می‌توان نظام عرفانی هم در تفکر او دید؛ یعنی از کنار هم گذاردن نمط هشتم و نهم و دهم *اشارات* ابن‌سینا و مخصوصاً مقامات العارفین (نمط نهم)، رسالة حی بن یقظان، رساله فی العشق و مانند آن به نظامی عرفانی دست یافت. او همچنین آثاری در علوم پزشکی، هیأت و مانند آن داشته است. اغلب ابن‌سینا را فقط به‌عنوان یک پزشک معرفی می‌کنند، در حالی که او هم پزشک بود و هم طبیعی‌دان و هیوی و از همه مهم‌تر فیلسوف بود. ادیب بود و دارای اشعار، غزلیات و قصاید متعددی به زبان فارسی و عربی است. باید ابعاد مختلف تفکر او را شناخت و بررسی کرد.

محققان ابن‌سینا را شخصیتی نمی‌دانند که صرفاً به گردآوری مطالب اکتفا کرده بلکه او نوآوری‌هایی نیز داشته است. زمانی که دکتر برتولاچی با اعضای هیأت علمی مؤسسه جلسه‌ای داشت گزارشی از الهیات شفای ابن‌سینا و مقایسه آن با متافیزیک ارسطو ارائه کرد که نشان می‌داد ابن‌سینا ۱۵ تا ۲۰ درصد از متافیزیک ارسطو تأثیر پذیرفته است. البته اینکه او احیاناً از چه شخصیت‌های دیگری متأثر بوده است را مورد تحقیق قرار نداده بود. برخی گمان می‌کنند الهیات بوعلی همان متافیزیک ارسطوست در حالی که اینگونه نبوده و او نوآوری‌هایی در این زمینه داشته است. به ایشان گفتم اگر *اشارات* بوعلی را مورد تحقیق قرار دهند نوآوری‌های ایشان در اشارات به‌مراتب بیش از الهیات *شفا* است. ایشان در زمینه‌های مختلفی نوآوری داشت. البته تشخیص این‌که ابن‌سینا در چه مباحثی نوآوری داشته کار دشواری است که نیازمند احیای تراث و مقایسه آثار او با آثار دیگران است، اما من به بعضی از این ابداعات به طور مختصر اشاره می‌کنم.

رابطه حکمت نظری و عملی از جمله نوآوری‌های ابن‌سیناست. الهیات فلسفی او نیز با طبیعیات و ریاضیات و پزشکی او مربوط است به‌گونه‌ای که اگر کسی کتاب *قانون* بوعلی را بخواهد بخواند و بفهمد حتماً باید الهیات ابن‌سینا را خوانده و فهمیده باشد؛ چون دقیقاً بین کتاب قانون و طبیعیات و الهیات ابن‌سینا پیوند وثیقی وجود دارد. ایشان اگر از اخلاق اربعه بحث می‌کند حتماً با طبیعیات او در ارتباط است و همچنین با الهیات او.

دیگر نوآوری او درباره خلود نفس است. در بیان وی رابطه نفس و بدن و تأثیر متقابل بین آنها و همین‌طور استکمال نفس و مسائلی از این قبیل نکاتی است که قبلاً در نوافلاطونیان و ارسطو ندیده‌ایم. نزد اهل منطق تقسیم قیاس اقترانی به حملی و شرطی از نوآوری‌های ابن‌سینا محسوب می‌گردد و پیوندی که بین فلسفه و دین برقرار می‌کند مخصوصاً در تبیین واجب و ممکن یا تبیین مسأله معاد که پیوند وثیقی با دین‌شناسی او دارد و یا تقسیم‌بندی معقولات اولی و ثانی و بعضی قواعد فلسفی مثل کل ممکن زوج ترکیبی و الواجب لذاته واجب من جمیع جهاته.... از دیگر ابداعات ابن‌سینا است. شاید این مسائل در آثار دیگران باشد ولی تبدیل به قاعده فلسفی شدن از نوآوری‌های ایشان است. پس ابن سینا هم فیلسوف جامعی بود و هم یک فیلسوف مبدع بود که دارای یک نظام فلسفی است و به یک حکمت مشرقیه دست یافت.

در باب اهمیت و ضرورت تصحیح متون متفکران اسلامی برخی معتقدند نیازمند احیای تراث اسلامی نیستیم، در حالی که این تفکر کاملاً غلط، نادرست و تا حدودی زاییده نگاه پوزیتویستی است. اولا آثار متفکران اسلامی بخشی از تمدن اسلامی است و اگر جامعه ما به تمدن اسلامی توجه کند هویت می‌یابد و هویت یک جامعه نیز تمدن‌ساز است. ثانیا میان آثار تجربی و

آثار فلسفی فرق هست. آثار فلاسفه گذشته جزو تاریخ فلسفه و تاریخ فلسفه هم جزو فلسفه است. ممکن است آثار موجود در علوم تجربی و طبیعی جزو تاریخ علم برود اما تاریخ علم را جزو علوم تجربی ندانیم -البته من معتقدم آثار مربوط به علوم تجربی، مانند *قانون* و *طبیعیات* بوعلی سینا، هم می‌توانند در روش‌شناسی علم و مباحث فلسفه علم مفید واقع گردد. کما اینکه امروزه ما پرسش‌هایی در فلسفه علم داریم که این کتب طبیعیات هم می‌توانند به پرسش‌های فلسفه علم پاسخ دهند- ولی آثار فلاسفه در گذشته جزو تاریخ فلسفه محسوب می‌گردند و تاریخ فلسفه جزو فلسفه است. به عبارتی اگر کتاب‌هایی مانند *الهیات شفا*، *اشارات* یا *دانشنامه علایی* و ... ابن‌سینا را می‌خوانیم این نیست که فقط تاریخ فلسفه خوانده‌ایم بلکه در واقع فلسفه خوانده‌ایم. مسائل مطرح در فلسفه ابن‌سینا مسائل روز و مطرحی است. لذا تصحیح متون که عبارت است از آماده‌سازی متون کهن بر اساس مقابله و سنجش نسخه‌های خطی، اصلاح اغلاط، اشتباهات، تحریفات و تصریفات و نهایتاً آماده کردن متن نهایی کار ارزشمندی است.

کار تصحیح متن کار پرسابقه‌ای است و در گذشته هم صورت گرفته و در میان شاگردان اهل حکمت و دانش و معرفت مقرون به سابقه است به طوری که شاگردان، متون را نزد اساتید خود قرائت می‌کرده‌اند و حتی ردپای این کار را می‌توان نزد اصحاب اهل بیت یافت. بعد از امام باقر(ع) و امام صادق(ع) عده‌ای مانند مغیره و امثال ذلک نسخه اصلی را از نساخ می‌گرفته‌اند و از روی نسخه اصلی و صحیح روایت، روایت را تحریف و جعل می‌کرده‌اند. به همین دلیل در آن زمان شاگردان ائمه مخصوصاً امام هادی(ع) کتاب‌ها را نزد ایشان قرائت می‌کردند و این سنت ادامه پیدا کرده و تاکنون ادامه دارد. در حوزه‌های علمیه نیز اگر کسی اجازه روایی به شاگرد خود می‌داد اینان کسانی بودند که حدیث شناس بودند و می‌توانستند مثلاً تشخیص دهند که این نسخه شیخ صدوق یا کلینی است و قدرت تشخیص حدیث صحیح از ناصحیح را نیز داشتند. این کار از قدیم انجام می‌شد اما امروزه کارها دقیق‌تر شده و نسخه‌های فراوان‌تری در علوم وجود دارد. به غیر از کتاب‌هایی که در کتابخانه مجلس، کتابخانه ملی و کتابخانه مرحوم آیت الله مرعشی نجفی موجود است که آثار ارزشمندی هستند، کتاب‌های خطی مهمی در کتابخانه سلیمانیه استانبول یا کتابخانه‌های اسلام‌آباد پاکستان یا کتابخانه‌های هند موجود است -که متأسفانه برخی از اینها در شرایط مناسبی نگهداری نمی‌شوند و در حال از بین رفتن‌اند- و شایسته است که رایزن‌های فرهنگی به این مهم توجه کنند.

به نظر بنده یکی از اولویت‌های ملی، احیاء تراث اسلامی، شناسایی این نسخه‌ها و احیای آنها است. مرحوم علامه عسگری به من گفتند پدربزرگ ایشان یک دوره کامل فقه، از طهارت تا دیات، را با مشقت فراوان و در زیر نور مهتاب نوشته بودند که متاسفانه بعد از فوت ایشان این آثار در میان وارثان آن مرحوم تقسیم شد و دچار سرنوشت نامعلومی گردیدند. یکی از کارهای مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران را می‌توان احیاء آثار با ارزش در حوزه آثار ماندگار حکمت فلسفی اصفهان دانست.

کار احیاء مشتمل بر تبحر در نسخه‌شناسی و شناخت فهارس چاپی و در مرحله بعد تبحر کافی در بررسی تاریخی نسخ و سنجش اصالت آنها و در مرحله آخر شناخت کافی از روش‌شناسی تصحیح است که کار بسیار پیچیده‌ای است. کسی که متون کهن را تصحیح می‌کند باید به زبان مؤلف و دانش متن اشراف داشته باشد و علاوه بر این تسلط بر منابع آن دانش و حوصله زیادی نیز داشته باشد تا بتواند به درستی کار تصحیح را انجام دهد. اگر مصححان را مجنون، عاشق و شیفتگان معرفت و حکمت بنامیم سخن گزافه‌ای نیست.

در توضیح سختی کار تصحیح، به اثر سه جلدی خود در شرح منظومه و اسفار حضرت امام(ره) و همچنین کار در دست چاپ دیگر

درباره شرح علامه حلی بر تجرید خواجه و شرح قوشچی که دو شرح شیعی و سنی است اشاره می‌کنم. سختی‌های مقابله و شرح آنها کاری بسیار سخت و طاقت فرساست که هم حوصله زیادی می طلبد و هم توان فکری در فهم درستی یا نادرستی عبارات.

بنده الهیات شفا و برهان شفا را چندین‌بار تدریس کرده‌ام. همان‌طور که می‌دانید نسخه ابراهیم مدکور تصحیح‌شده (ایشان همراه با دو محقق دیگر این متن را تصحیح کردند) و کتابخانه مرحوم آیت‌الله مرعشی نجفی هم آن را چاپ کرده است اما بنده با بررسی‌هایی که کردم دو نمونه اشتباه در تصحیح یافتم. در صفحه ۳۲ الهیات شفا ایشان آورده « اِنَّ حَقیقتَهَ آ و حقیقةَ ب حقیقةٌ اخری»، در حالی که متن باید به صورت «اِنَّ حَقیقتَهَ آ حقیقةٌ و حقیقةَ ب حقیقةٌ اخری » باشد. یا در صفحه ٦٧ آورده «و لا یَکونُ الشیء مِن حیثُ هُوَ بالقوةِ شیئاً. هُوَ مِن حیثُ هُوَ بِالفعل شیئاً آخر»، در حالی که باید باشد «وَ مِن حیثُ هُوَ بِالفعل شیئاً آخر». یا در صفحه ٥٦ برهان شفا عبارت «وَ اَمَّ المُغالَطه فَاِنَّها وَ اِن شارَکَةِ الجَدَل ... بَل المادةُ المُغالَطیه تُحمَلُ علی مادة البرهان» هست، در صورتی که نسخه درست باید به صورت «بَل المادةُ المُغالَطیه لا تُحمَلُ علی مادة البرهان» » باشد. یا در صفحه ٦١ آمده «فاِنَّ کونَ الاَکبرِ لِلاَصغَر لَیسَ مُدرَجاً فی کون الاصغرِ لالاوَسط»، در حالی که باید به صورت « فی کون الاوسطِ لالاصغر» باشد.

در بیان اهمیت این کار، مصادیقی را از راه یافتن اشتباهات در تصحیح الهیات شفاء و برهان شفاء برشمردند. از زحمات استاد بیدارفر که به تصحیح *المباحثات* اهتمام ورزید قدردانی می‌کنم و وی را چهره‌ای خدوم و احیاگر آثار حکمی و معرفتی می‌دانم. از آثار قابل ملاحظه دیگر مانند «*سخن ابن سینا و بیان بهمنیار*» اثر استاد ابراهیمی دینانی و «*التعلیقات*» به تصحیح دکتر موسویان، «*المختصر الاوسط فی المنطق*» به سعی و کوشش دکتر یوسف ثانی و رساله «*المجالس السبعه*» با تلاش دکتر محمدی به عنوان آثار شاخص در این زمینه باید نام برد. از تمامی محققانی که آمادگی این کار را دارند درخواست می‌کنم برای تصحیح آثار ابن سینا قدم پیش بگذارند.

و در پایان سخنان خود را با یک دوبیتی از ابن سینا به پایان می‌برم:

ماییم به عفو تو تولا کرده
وزطاعت و معصیت تبرا کرده
آنجا که عنایت تو باشد باشد
ناکرده چو کرده کرده چو ناکرده

سپس خانم دکتر شهیدی نکته هایی درباب تصحیح متون از احمد سمیعی را به شرح زیر قرائت کردند: دریای زخّاری از فرهنگ پرمایه ما در نسخه‌های خطی.. موج می‌زند. افسوس که بخل گنجوران، پراکندگی دست نوشته‌ها در بلاد، غرابت خط و زبان، فرد یا کم شمار بودن نسخه، تشتّت و اختلاف سرگیجه‌آور روایات و موجباتی از این دست، این گنجینه بیکران را از دسترس آرزومندان و مشتاقان دور نگه داشته است. از این رو تصحیح متون، به خلاف آنچه به طنز گفته‌اند، نبش قبر نیست. گنج‌یابی و احیای فرهنگ است. باید گفت اقدامی است ناگزیر و برخی از صاحب‌نظران حسن اجرای برنامه‌ها و طرح‌های پژوهشی در عرصة زبان و ادب و تاریخ ما را تنها زمانی که بر ویرایش‌های انتقادی معتبر از متون مبتنی باشد عملی شمرده‌اند.

اما بازیابی و تصحیح هزاران متن شناخته و ناشناخته، که از هزار سال بازانباشته و اندوخته شده، کاری است بس خطیر. چه مایه همّت و نقد عمر و رمق فرهنگی و سرمایة مادی می‌خواهد، خدا می‌داند و بس.

باری، تصحیح متون به پایه و مایه نیاز دارد،

از تبحّر در لغت و علوم ادبی و سابقهٔ تتبع در منابع و آشنایی با سبک‌ها و مکاتب و تحول ساختمانی زبان و آگاهی از تأثیر گویش‌ها و لهجه‌ها و هم زبان‌های بیگانه و فرهنگ رسمی و مردمی عصر و انس با عربیّت و الفت با قرآن و علوم قرآنی و تخصّص در فنی که متن در حوزهٔ آن است گرفته تا علم به



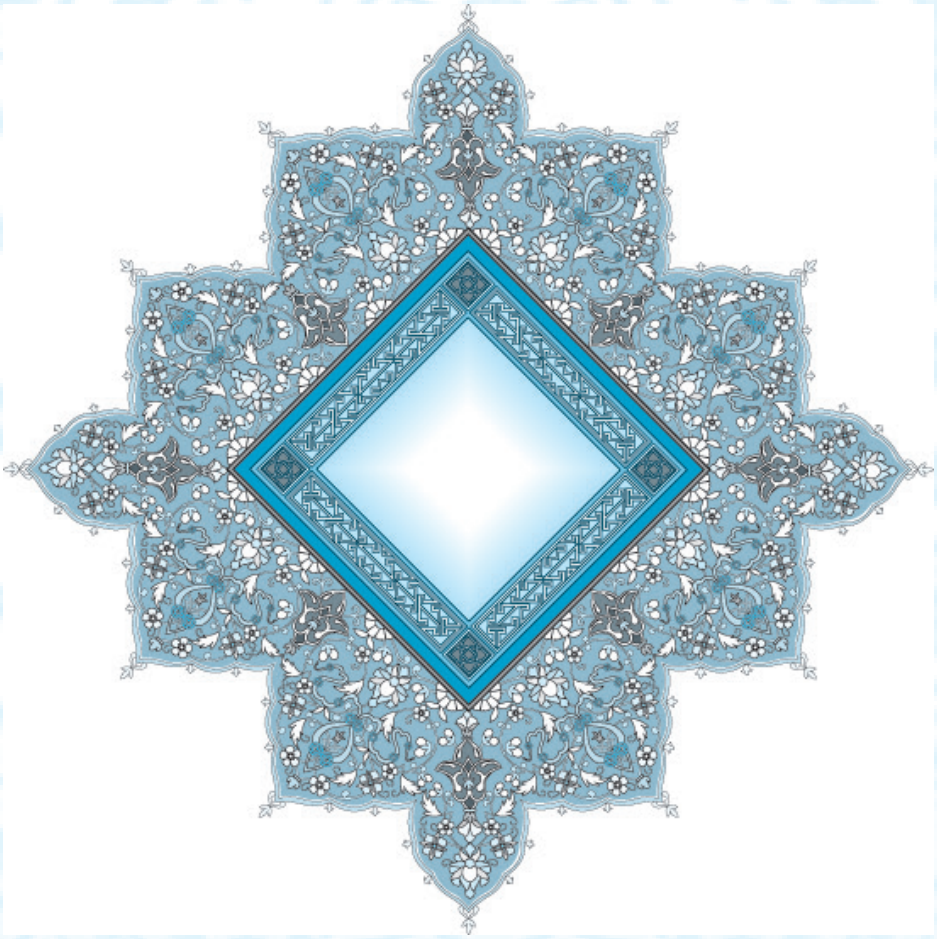
سیر تطّور خط و کتابت و هنر خوش‌نویسی و شناسایی مرقّع‌ها و همراه همه اینها دقّت علمی و قوة تمیز و استعداد تفرّس و سرانجام شمّ و ذوق زبانی.

به‌ندرت پیش می‌آید که همه این مهارت‌ها و دانش‌ها و مواهب در فردی فراهم آید. البته در تصحیح متون، عمده کار گروهی است و خوشبختانه به این ضرورت توجه نیز شده است. چنین می‌نماید که دوران کارهای کشنده انفرادی، ... سپری شده باشد. بر سر این متن‌ها سال‌ها مشتاقانه و مرتاضانه کار شده است به حدی که مصحّح توان گفت در فضای عصر تألیف متن زیسته و به نوعی با صاحب اثر یکی شده و گویی اثر او را بازآفریده است. حجم هراس‌انگیز کار تصحیح متون قدیم خواستار تدابیری بغرنج‌تر و ظریف‌تر است. سازمان و برنامه و تقسیم کاری غامض و پیچیده و هوشمندانه می‌خواهد که تنها در جو و شرایط فرهنگی سالم و پیشرفته و دورانی پررونق سامان دادن به آن میسر است....

در چند دهه اخیر، سطح متوسط کار تصحیح متون تنزل کرده است و این طبیعی است. دامنهٔ کار چون گسترده شود و عده کاردانان و کارشناسان به تناسب آن افزایش نیابد، در هر حوزه‌ای این پدیده روی می‌کند. آیا باید از این جریان متأسف بود؟ تا آنجا که روندی احترازناپذیر است، تأسف فایده‌ای ندارد. لیکن در این مورد تنزل سطح کار به عواملی هم بستگی دارد که می‌توان آنها را بی‌اثر یا کم‌اثر ساخت و روند را تا حدی مهار کرد و شاید جهت آن را تغییر داد. یک راه مؤثر این است که امر تصحیح متون عمدتاً در سازمان‌های فرهنگی رسمی یا نیمه‌رسمی تمرکز یابد. سازمان‌هایی که دارای امکانات مادی و علمی و کادر پژوهشی درخور و با کفایتی باشند. البته این تمرکز شایسته نیست تحکّمی باشد. محققان همین‌که مطمئن شوند سازمانی وسایل و معدّات کار پژوهشی را در اختیارشان می‌گذارد و حاصل کارشان را به طرزی آبرومند عرضه می‌کند و کارشان مأجور است به آن رو می‌آورند. تمرکز کار در سازمان‌های معتبر و خوش نام لطفش این است که مصحّحان کم مایه را که فرآوردهٔ بازاری تحویل ناشر می‌دهند و چه بسا از این کار علمی نان‌دانی و وسیله تأمین شهرت کاذب برای خود ساخته‌اند از قلمرو این حوزهٔ فرهنگی طرد می‌کند. حسن دیگرش اینکه فرصت خجسته‌ای برای کار گروهی و خوش‌عیار پدید می‌آورد. در حقیقت، امر تصحیح متون مستقیماً با پرارزش‌ترین ودیعهٔ ملّی ما سروکار دارد و باید تدبیری اندیشید که هیچ سهمی از این ودیعه به دست نااهل و احیاناً مردم سودجو و بی‌نام ننگ نیفتد که آن را از سکه بیندازند یا تباه کنند.

بخش اول: «احیاء آثار»

خانم دکتر شهیدی از سخنرانان بخش اول همایش در باب «احیاء آثار»که یک یا دو اثر را برای تصحیح در دست خود دارند برای ایراد سخنان خویش دعوت نمود و آقایان دکتر حبیبی، دکتر یوسف ثانی،دکتر موسویان،دکتر فلاحی و دکتر اسماعیلی در جایگاه حضور یافتند.



تصحیح کتاب
قانون ابن‌سینا

دکتر نجفقلی حبیبی
استاد بازنشسته دانشگاه تهران



قانون در طب یا به اختصار *قانون*، یکی از کتاب‌های ابن سینا درزمینه پزشکی است که نزدیک به هفتصد سال در مراکز علمی اروپا تدریس می‌شده است و عبارت پردازی‌های مقدمه کتاب او بسیار اعجاز آمیز است و ابن جمیع مصری به عنوان یکی از منتقدین سرسخت ابن سینا چون ابن سینا هرچه را که می‌نوشته دوباره نمی‌خوانده است این کتاب را دارای اغلاط می‌دانسته هرچند دست اخر مجبور می‌شود به فضائل کتاب معترف شود. ابن سینا دلیل نوشتن کتاب را درخواست یکی از دوستانش می‌داند که،

ان اصنف فی الطب کتابا مشتملا علی قوانینه الکلیة و الجزئیة اشتمالا یجمع الی الشرح الاختصار و الی ایفاء الاکثر حقه من البیان الایجاز.

ظاهراً هم عنوان کتاب قانون از همین عبارت گرفته شده است و شارحان ایرادهای بر این گرفته اند که قانون خودش کلی

است و دیگر کلی و جزیی ندارد.
حکیم آملی که خودش شرحی بر *قانون* نوشته است این عبارت مقدمه او را یک اعجاز عبارتی می‌داند. وی گفت تصحیح کتاب *قانون* را به سفارش بنیاد بوعلی سینا انجام دادم و هرچه کردم از زیر بار این مسئولیت شانه خالی کنم نشد و بالاخره به این کار اهتمام ورزیدم. وی ادامه داد ابن‌سینا کتاب *قانون* به پنج کتاب تقسیم کرده است که قبل از او هم مرسوم بوده است نخستین کتاب کلیات است که رنگ و بوی فلسفی دارد کتاب دوم *داروهای طبی*، کتاب سوم که مفصل‌ترین بخش *قانون* است شامل توضیحات ابن‌سینا درباره اجزای مختلف بدن، کتاب چهارم درباره داروهای ترکیبی و کتاب پنجم درباره برخی بیماری‌های که به بعضی از اعضاء بدن مربوط می‌شود.
وی با اشاره به اینکه *قانون* ابن‌سینا که قرن‌ها تدریس می‌شده است متأسفانه بسیاری از نسخه‌های چاپی این کتاب مغلوط است . وی قدیمی‌ترین نسخه چاپی را چاپ رم دانست که سال ۱۵۹۵ چاپ شده است و البته در دوره‌های متأخر ابتدا مصری‌ها این اثر را چاپ کرده‌اند که به چاپ بولاق معروف است که من به آن ارجاعی نداده‌ام و سپس در دوره ناصرالدین شاه این اثر توسط حکیم باشی او تصحیح شده است که آدم فاضلی بوده است و این نسخه به نسخه چاپ تهران مشهور است.
وی درباره پیچیدگی‌های تصحیح قانون نیز سخنانی را بیان کرد و یادآور شد: علاوه براین که به سفارش بنیاد باید از نسخه های خطی مصر و تهران استفاده می‌کردم نسخه‌ای دیگر از این کتاب مربوط می‌شود به یکی از شاگردان درجه اول حکیم ابوالبرکات بغدادی معروف که ظاهراً خودش نیز بر این کار نظارت داشته و هم پزشک بزرگی است و هم فیلسوف بسیار بزرگ که البته اکنون نیمی از این کتاب در اختیار من است و نیمی دیگر از این کتاب در کتابخانه‌ای در ترکیه موجود است. نسخه خطی دیگر این کتاب مربوط به قونوی شاگرد معروف ابن‌عربی است که سه بار این کتاب از تملک او خارج شده و دوباره به او بازگشته است. وی همچنین از شروحی یاد کرد که بسیار برای وی مایه دلگرمی بوده است . مهمترین شرح که وی دیده است شرح قطب‌الدین شیرازی با نام *التحفة السعدیه* است که بسیار مفصل است که به چاپ امروز شاید به ۲۷۰۰-۲۸۰۰ صفحه برسد. التحفة السعدیه که شرحی بر مقالهٔ اول قانون ابن سینا است و در نه مجلد نوشته شده است. قطب‌الدین از خانواده‌ای که سابقهٔ طبابت داشته‌اند برآمده و به دنبال تحقیق و پژوهش از کتاب قانون حتی تا مصر هم رفته است سال‌های عمر خود صرف شرح *قانون* کرده است ولی این شرح فقط شرح بخش اول کتاب *قانون* است و تقریباً نیمی از کل کتاب اول را پوشش داده است یعنی این کتاب نیز فاقد بخش تشریح و برخی بخش های اخر کتاب اوست.
یکی دیگر از شروح دیگر شرح فخر رازی است که جدال زیادی به دنبال خود داشته است. وی همچنین از شرح زین العرب مصری نام برد که در ایران چندان مشهور نبوده است. این شارح مصری هم روایت جالبی برای از بدست اوردن کتاب قانون دارد که تاجری که بیمار شده بود برای رفع بیماری به آن‌ها مراجعت می‌کند و در ابتدا نه حاضر می شود کتاب قانون را به آن‌ها بفروشد و نه آن را برای کتابت در اختیار آن‌ها قرار می‌دهد تا اینکه او از قاضی درخواست می‌کند تا



تاجر به اجبار کتاب در اختیار ایشان قرار می‌دهد. استاد حبیبی داستان رنج‌ها و مرارت‌ها مسلمانان برای در اختیار گرفتن این کتاب را در تاریخ علم برای خودش ودیگران بسیار جالب توجه و مایه عبرت می‌داند. وی گفت که او همچنین برای تصحیح این کتاب از شرح نخجوانی و شرح خونجی هم استفاده کرده است.

وی ادامه داد در تصحیح این کتاب دواصل برای وی بسیار مهم بوده است. اول متن به اثر مؤلف نزدیک باشد و دوم با توجه به دشواری‌های این کتاب خواننده بتواند اثر را به سادگی بخواند. به همین دلیل ایشان مجبور شده است دسته بندی‌های بیشتری انجام دهد که کتاب قابل فهم‌تر برای خواننده باشد که منجر به مطول‌تر شدن کتاب هم شده است.

سپس با بیان عبارتی از کتاب قانون برخی نکات طبی را برشمرد که دال براین بود که:

۱. او بر بحث زمان مناسب برای خوردن غذا تاکید می‌کرد و فقط بر خوردن غذا در یک وعده تأکید داشته است.

۲. بر بحث اهمیت مسأله آب تأکید می‌کرد و اینکه بهترین آب‌ها را آب چشمه می‌دانسته است.

۳. سازگارترین غذا برای بدن آدمی از نظر ابن سینا لذت بخش‌ترین آنهاست.

٤. بر ورزش و تنوع حرکتی در تندرستی جسم و روان و انجام حرکات ورزشی مخصوص هریک از اعضای بدن تأکید بسیاری کرده است.

۵. او به نقش موسیقی و آهنگ برای رشد و تقویت مزاج کودکان اهمیت قائل شده است.

نگاهی به تصحیح تازه *المباحثات* از استاد بیدار فر

دکتر سید محمود یوسف ثانی

مدیر گروه منطق مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



کتاب *المباحثات* در بین آثار ابن‌سینا دارای ویژگی‌های منحصربه‌فردی است که این کتاب را از دیگر آثار او و حتی دیگر آثار فیلسوفان اسلامی متمایز می‌کند. در واقع، این کتاب کتابی نیست که به رسم مألوف با مقدمه‌ای آغاز و با مؤخره‌ای به پایان برسد؛ این کتاب حاصل مجادلات، مباحثات، گفت و گوها، محاورات و مراسلات و مکاتبات ابن‌سینا با شاگردان و مخالفانش است. می‌توان با استفاده از این کتاب شیوه‌ها و روش‌ها و حتی ویژگی‌های رفتاری ابن‌سینا در تعلیم و تدریس وی را استخراج کرد.

اول باید بدانیم ابن‌سینا به تعاون و همکاری علمی در نهج و شیوه تفکری و تعلّمی معتقد است. تعابیری همچون «لیجتهد جماعتنا فی ان یتعاون علی درک الحق»، تأکید ابن‌سینا بر تعاون در کار علمی و تحقیقی را می‌رساند و یا تعابیری همچون «فیجب ان نتظاهر علی ما انغلق من الأصل و الممانعه»، که در اینجا «نتظاهر» به معنای پشت به هم دادن است و تأکیدی بر همکاری و تعاون در کار پژوهش و کار گروهی. کتابی با ویژگی‌های *المباحثات* که جنبه دیالوگی و تعاملی و گفت‌وگویی دارد با

این طول و تفصیل و با این خصوصیات را از دیگر فیلسوفان سراغ ندارم. این کتاب در اواخر عمر شیخ نوشته شده است یعنی در حدود ۱۵ تا ۲۰ سال آخر عمر شریف ایشان که تفکر ایشان دارای قوام و نسج و انسجام و قطعیت بوده و به‌اصطلاح رأی آخر ایشان درباره مسائل فلسفی ابرام یافته بوده است.

مورد دیگر نظر ابن‌سینا درباره عدم دخالت دادن احساسات و عواطف در روش علمی است؛ اینکه فیلسوف بگوید «هذا شریف» یا «هذا خسیس» مربوط به ساحتی غیر از ساحت کار علمی است. در نظر او باید صورت مسائل را بر اهل فن و متعاطیان آن علم عرضه کرد تا در مورد یک مسأله علمی به داوری پرداخته شود و از رهگذر این عرضه علمی، خلل و فرج و ضعف و سستی آراء برملا و عیان گردد. البته باید در بیان اشکالات از حدود علمی خارج نشد.

مطلب دیگر تناسب اقامه دلیل و مدعاست. در بیان ادعای یک مطلب دلیل باید با مدعا تناسب داشته باشد و اعم و اخص از آن، خارج از آن و به بحثی غیر از آن مربوط نباشد. مهم و اهم تشخیص داده شود و جای اهم و مهم با هم خلط نگردد و هریک را در جای خود نشانده شود و راه حل‌های قطعی از راه حل‌های ظنی و تخمینی متمایز گردد.

برخی تعابیری را از او بیان می‌کردند که ابن‌سینا در جواب می‌گوید شاید این را من نگفته باشم و اگر گفته باشم از من عجیب است چنین سخنی گفته باشم یا باید دلیل این سخن خود را درک کنم، یا «فإن السکوت بالناسی احسن»، یعنی نسیان کار اگر سکوت کند بهتراست «والنطق بالذاکر»؛ یعنی، کسی که دارای یاد و خاطره است باید سخن بگوید. وی می گوید شاید بهتر است اگر سهواً خطایی در بیان وی رخ داده است در این مورد قدری بیشتر تأمل و تفکر کند.

ضمن ارج نهادن به سعی و کوشش بلیغ آقای بیدار فر باید عرض کنم که ایشان از ۱۳ نسخه برای تصحیح کتاب بهره برده‌اند و نسخه‌ها را به چهار دسته تقسیم کرده‌اند. ویرایش اول کتاب حدود ۲۰ سال پیش انجام شده است که در زمان خودش نیز اتفاقی نادر و پیشامدی منحصربه‌فرد در تصحیح نسخ و آثار و کتب ابن‌سینا به شمار می‌رفته است و ویرایش جدید کتاب ویرایش دوم آن است. محققی به‌نام دیوید ریزمن (David Reisman) چهار سال بعد از چاپ کتاب *المباحاث* به تصحیح آقای بیدارفر کتابی را ناظر به تصحیح جناب آقای بیدار فر نوشته است با عنوان:

The Making of the Avicennan Tradition: The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sīnā's al-M ubāḥaṭāt (The Discussions

هنوز هم در زمانه ما *المباحاث* کتابی ویژه و نادر است. اضافات و ویژگی‌های بسیاری خوبی به کتاب افزوده شده است که برخی با ویرایش قبلی مشترک و برخی مختص به ویرایش جدید است. ایشان مطالب را تفکیک و شماره گذاری کرده‌اند و اختلاف نسخ کاملاً آشکار است و علاوه بر این در طبع جدید تعلیقات ارزشمندی به کتاب افزوده شده که این اضافات و توضیحات به زبان فارسی است. با اینکه آقای بیدارفر معمولاً مقدمه‌های خود را به زبان عربی می‌نویسند ولی به سفارش مؤسسه مقدمه ویرایش قبلی را که به زبان عربی بود را با بسط و تفصیل و مطول‌تر به زبان فارسی نوشته‌اند و مقدمه انگلیسی نیز به طبع جدید افزوده شده است. اینها برخی از ویژگی‌ها و امتیازاتی بود که برای این کتاب برشمرده شد البته حتما ویژگی‌های بهتری نیز وجود دارد.

برخی نکات را از نظر خودم و همچنین کتاب ریزمن جهت بهتر شدن این کتاب انشاء لله در آینده اگر فرصت و مجالی پیش آید توصیه می‌کنم. اول اینکه از این کتاب ۲۶ نسخه وجود دارد که استاد بیدار فر از حدود نیمی از آن بهره گرفته‌اند و اینکه شاید استفاده از برخی نسخه‌های اقدم بتواند برخی از مسائل و مشکلات کوچک برجای مانده از این کتاب را حل کند. هرچند تهیه همه نسخه‌های این کتاب شاید در توان هیچ کس نباشد ولی بهتر است لااقل برخی از نسخه‌های قدیمی‌تر که حدود ۱۰۰ سال بعد از وفات ابن‌سینا نوشته شده است در اختیار ایشان قرار داده شود تا شاید ان‌شاءالله در ویرایش بعدی این کتاب مؤثر افتد و با مراجعه به این نسخه‌های اقدم می‌توان برخی مسائل و مشکلات برجای مانده در این کتاب را حل و فصل کرد. دیگر اینکه بهتر است نسخه صفحه اول و آخر یک نسخه خطی آورده شود تا خواننده به مشخصات آن نسخه پی ببرد. و در نهایت به نظر ایشان می شود برخی تقدم ها و تأخرها در تنظیم کتاب را نیز بهتر نمود.

تصحیح دو رساله
الاخلاق و *البرّ و الإثم*
ابن‌سینا

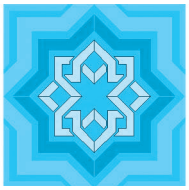
دکترسید حسین موسویان

مدیر گروه فلسفه اسلامی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



ابن‌سینا از جمله فیلسوفانی است که رسائل اخلاقی مستقل کمی درباب اخلاق دارد. رساله *فی الاخلاق* و رساله *البر و الاثم* دو رساله اخلاقی ابن سینا است که اینجانب در حال تصحیح این رساله ها هستم. با توجه به مطالعات اخیر سخنان خود را با طرح دومساله آغاز می‌کنم: ۱.انگیزه ابن سینا از نوشتن این رساله‌ها چه بوده است؟ ۲. محتوای این رسالات چیست؟ مشهور است که ابن‌سینا اهتمام خاصی به اخلاق نداشته است و رساله خیلی محکم و قوی و مستقلی درباب اخلاق ندارد. اینکه ایشان رساله‌ای با عنوان اخلاق داشته باشد همین رساله *البر والاثم* است و رساله دیگری نیز با عنوان *مقاله فی الاخلاق* دارد. حال سؤال این است ابن‌سینا چرا این رساله را تألیف کرد؟ با اشاره به زندگینامه خودنوشت ابن‌سینا می‌توان گفت: ابن‌سینا این رساله را در

عنفوان جوانی، زمانی که در بخارا بوده است بین سال‌های ۳۸۷ و ۳۹۲ به درخواست شخصی که در همسایگی ایشان زندگی می‌کرده نوشته که احتمالاً در آن زمان ۱۸ تا ۲۰ ساله بوده است و در ادامه همان رساله سرگذشت آمده که جوزجانی از این رساله تعبیر به کتاب کرده است و نه رساله که در دوجلد نوشته شده بوده است. ظاهر این رساله هم نشان می دهد که انگار این رساله بخشی از اواسط یک نوشته است و از ابتدا نیست. آن طور که ابن‌سینا گفته دونسخه بوده است و اینکه چرا این رساله این طور است و ناقص به دست ما رسیده است به نظر می‌رسد بحثی تاریخی است.



اما اینکه انگیزه ابن‌سینا از نوشتن این رساله چه بوده است؟ برخی می‌گویند شاید به دلیل رقابتی بوده است که بین او و ابن‌مسکویه که عالم اخلاق بوده است وجود داشته است. داستانی را نیز در این زمینه نقل می‌کنند که ابن‌سینا از ابن‌مسکویه خواسته است مساحت گردویی را محاسبه کند و ابن‌مسکویه در پاسخ او گفته است که تو به اخلاق نیازمندتر هستی تا محاسبه مساحت یک گردو. شاید این انگیزه‌ای بوده باشد برای اینکه ابن‌سینا رساله‌ای درباب اخلاق بنویسد.

به نظر می‌رسد چون ابن‌سینا پزشک بوده به مسائل جسمی خیلی اهمیت می‌داده است و همین‌طور مسائل روحی و روانی. در همین رساله هم آمده است که به تعبیری نفس در نظر او دارای دو مقام است نفس در مقام عقل و نفس در مقام بدن. و به نظر می رسد نفس در مقام بدن است که نیازمند اخلاق می‌شود. البته این مسأله در نظر من فعلاً در حد یک فرضیه است . به عبارتی، در نظر ابن‌سینا کسی که جسم سالم و متعادلی داشته باشد خود به‌خود از روان متعادلی نیز برخوردار خواهد بود و در نتیجه بسیاری از مسائل اخلاقی نیز به همین صورت حل و فصل خواهند شد؛ تو گویی انگار دیگر به توصیه‌های اخلاقی نیز نیازی نخواهد داشت. ایشان رساله‌ای نیز به نام *الادویه قلبیه* دارد که این قلب نه به معنای قلب صنوبری و گوشتی است و در آنجا مقدماتی دارد و ابن سینا می‌خواهد بین روان و بدن انسان ارتباطی ایجاد کند و بگوید کسی که بدن سالمی دارد از مزاج سالمی هم بهره‌مند است و در تعادل است. یعنی به عبارتی آدمی که از نظر بدنی سالم‌تر است از روان سالم‌تری هم بهره‌مند است.

مسأله دیگر این است که چرا ابن سینا به مسأله اخلاق به طور خاص توجه نکرده است؟ این مسأله را می‌توان اینگونه توضیح داد که نزد تمام فلاسفه نیز کمال برتر را باید در حوزه عقل نظری جستجو کرد، به عبارتی کمال آدمی آنجاست که انسان به لحاظ نظری دارای معرفت کاملی از خودش باشد و در واقع شناخت کاملی نسبت به هستی خود و آفرینش و نسبت به خداوند داشته باشد، به اصطلاح حکیم نظری بشود. شاهد دیگر این مسأله عبارات ابن‌سینا در نمط هشتم اشارات است جایی که او بحث سعادت را مطرح کرده است. او بالاترین سعادت را ادراک کلیات می‌داند که کاملاً مربوط به قوه نظر است و اخلاق اساساً به عمل مربوط می‌شود بنابراین انگار بعد از توجه به نفس در مقام بدن اخلاق به طور خودبه‌خود حاصل می‌گردد.

رساله *اخلاق* خیلی کوچک است و رساله *البر و الاثم* البته دارای صفحات بیشتری است.

در مجموعه‌های مختلف اینها به صورت‌های مختلفی آمده‌اند. گاهی پشت سر هم آمده‌اند و گاهی یکی آمده و دیگری نیامده است ولی به نظر بهتر است ابتدا مقاله اخلاق و بعد از آن رساله *البر و الاثم* بیاید چون ارتباط مفهومی بهتری در این صورت به وجود می آید. از دیگر نکات مهم در این زمینه این است که متن این دو رساله برگرفته از آثار فارابی است یکی التنبه علی سبیل السعاده و دیگری فصول منتزعه و من سعی خواهم کرد این تأثیرپذیری را مستنداً در متن کتاب خود نشان بدهم. این مسأله به نظر بسیار جای تأمل دارد.

این دو رساله عمدتاً برگرفته از آثار فارابی است ولی خود شیخ با تصرف در عبارات متن مورد نظر خود را نوشته است. وی با اشاره به مقدمه ابن‌سینا در خطبه آغازین رساله اخلاق به دو نکته مهم اشاره کردند که از این عبارات برمی آید: المعتنی بامر نفسه المحب لمعرفه الفضایل و کیفیه اقتنائها ... یجب علیه تکمیل قوته النظریه بالعلوم...اول اینکه این عبارات نشان می‌دهد کسی که به کار درون و نفس خود اهتمام و اشتغال داشته باشد و دغدغه خویش را داشته باشد و دوست داشته باشد که فضائل را بشناسد بر اینها واجب خواهد بود در وادی اخلاق پای بگذارند. به عبارتی، اخلاق برای همه آدمیان نیست یعنی کسی که غرق در احوالات روزمره زندگی عادی است دیگر توجهی به اخلاق به طور خاص نخواهد داشت. یعنی مخاطب اخلاق قشر خاصی است که به خودآگاهی رسیده است. مسأله دوم مسأله رابطه اخلاق و اختیار است. یجب علیه بدین معنی است اخلاق تنها برای کسی معنا خواهد داشت که از قوه انتخاب و اختیار برخوردار باشد. ما باید انتخاب کنیم و در جایی که انتخاب و اختیار وجود نداشته باشد اخلاق بی‌معنی است. ما در وسط هستی واقع شده‌ایم در میانه‌ای که در حد اعلای آن واجب الوجود و در سر دیگر آن جهان مادی قرار دارد. در اینجاست که باید خود را در حد وسط قرار دهیم. ابن‌سینا در کتاب *التعلیقات* خود اختیار حقیقی را منحصر به خداوند می‌داند. یعنی اختیار مطلق جایی معنا دارد که موجود مختار بتواند هرکاری را انجام بدهد و خداوند که همه خیرها را به طور یک‌جا در خود دارد تنها موجود مختار واقعی است. و ما ادمیان تنها در محدوده خاصی می توانیم عمل نماییم و به عبارتی بهتر است بگوییم قدرت انتخاب و گزینش داریم. در خاتمه از سه گانه‌ای به نام عواطف و انفعالات، اخلاق و قانون نام می‌برم. جایی که عواطف و انفعالات هست اخلاق مطرح نیست و در حوزه عواطف و انفعالات حالتی بر انسان عارض می شود که در مرحله ثانوی آن است که می توان از بحث اخلاق سخن به میان آورد.

آیه لا تأسوا علی ما فاتکم ولا تفرحوا بما اتکم را این طور تفسیر کرد بعد از گذشت لحظات اول و در مرحله ثانوی ادمی باید به کنترل عواطف و انفعالات در خویش بپردازد. اخلاق حدوسط عواطف و قانون است.

تصحیح مدخل *منطق الشفاء*

دکتر اسدالله فلّاحی
عضو گروه منطق مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



الشفاء مهم‌ترین و جامع‌ترین اثر ابن‌سینا، به زبان عربی است و معمولاً به عنوان اثر اصلی ابن‌سینا شناخته می‌شود که گاهی در امر تصحیح مورد بی مهری نیز واقع شده است درحالی که این اثر در موارد بسیاری منبعی الهام بخش و ارزشمند برای محققان و پژوهشگران در طول تاریخ به شمار می رود. من سخنان خود را با ارائه تصویری اجمالی از مدخل *منطق شفا* و نکاتی درباره تصحیح این کتاب آغاز می‌کنم. تاکنون تنها یک تصحیح از مدخل *منطق شفا* انجام شده که در سال ۱۹۵۲ در حدود ٦٥ سال قبل به مناسبت هزاره میلاد ابن‌سینا در مصر مورد تصحیح قرار گرفته است. به نظر می رسد ضرورت بازنگری این تصحیح بعد از ٦٥ سال از اخرین تصحیح آن امری جدی است. این کتاب همچنین در سال ١٤٠٥ ه . ق مطابق ١٣٦٤ ه. ش توسط انتشارات آیت‌الله مرعشی نجفی تجدید چاپ شده است.

منطق شفا از ۹ بخش تشکیل شده است و فنون نه گانه‌ای که در *منطق شفاء* مطرح شده‌اند،

عبارت‌انـد از:

۱. *ایساغوجی* یـا *مدخـل منطـق* کـه در آن از معرفـی منطـق و سـایر علـوم؛ فایـده و موضـوع منطـق؛ تعریف لفـظ مفـرد و مرکـب؛ بررسـی نظریـات گوناگـون در مـورد ذاتـی و عرضـی؛ بررسـی نظـرات گوناگـون دربـاره آنچـه بـر ماهیـت دلالـت می‌کنـد؛ تقسـیم لفـظ مفـرد کلـی بـه اقسـام پنـج گانـه: جنـس، نـوع، فصـل، عـرض خـاص و عـام؛ کلـی طبیعـی، عقلـی و منطقـی؛ اشـتراکات و اختلافـات کلیـات خمـس بـا یـک دیگـر... بحـث شـده اسـت.

۲. *قاطیغوریـاس* یـا *مقـولات* کـه در آن از اجنـاس عالـی ماهیـات ممکنـه کـه آنهـا را «مقـولات عشـر» می‌نامنـد گفـت وگـو شـده اسـت.

۳. *بـاری ارمنیاس* یـا *عبـارت* کـه مشـتمل بـر مباحث قضایـا می‌باشـد.

٤. *آنالوطیقـای اول* یـا *تحلیـلات اولـی* کـه در آن از صـورت قیـاس مطلـق، اقسـام گوناگـون قیـاس و اشـکال مختلـف قیـاس بحـث شـده اسـت.

٥. *آنالوطیقـای* دوم یـا *تحلیـلات ثانیـه* کـه در آن از برهـان، یعنـی قیاسـی کـه مقدماتـش قضایـای یقینـی باشـد، سـخن بـه میـان آمـده اسـت.

٦. *طوبیقـا* یـا *جـدل* کـه در آن از شـناخت قیـاس جدلـی و فایـده و اصطلاحـات مربـوط بـه آن بحـث شـده اسـت.

۷. سوفسـطیقا یـا سفسـطه کـه در آن از شـناخت مغالطـه و اقسـام آن و کیفیـت مقابلـه بـا هـر قسـم، بحـث شـده اسـت.

۸. *ریطوریقـا* یـا *خطابـه* کـه در آن از فایـده خطابـه، اغـراض اولیـه خطیـب، تحسـینات و اختیـار الفـاظ بـرای تعبیـرات و... سـخن گفتـه شـده اسـت.

۹. *بوطیقـا* یـا شـعر کـه در آن از تعریـف شـعر، انـواع صنعت‌هـای شـعری، اغـراض کلـی شـعرا، مناسـبت تعـداد ابیـات بـا اغـراض و... بحـث شـده اسـت.

بخـش اول مدخـل در واقـع *ایساغوجی فرفوریـوس* اسـت کـه ابن‌سـینا مطالـب زیـادی را بـه آن اضافـه کـرده اسـت و در دو مقالـه آورده شـده اسـت: مقالـه اولـی و مقالـه ثانیـه.

مقالـه اولـی ١٤ فصـل دارد کـه ٤ فصـل اول آن در مـورد مقدمـات منطـق اسـت. ایـن ٤ فصـل در واقـع یـک موضـوع مرتبـط بـه هـم دارنـد. سـه فصـل بعدی در مـورد کلـی و جزیـی و اقسـام کلـی اسـت. فصـل ٥ و ٦ و ٧ دربـاره ذاتـی و عرضـی و ویژگی‌هـای ذاتـی اسـت. فصـل ٨ تـا ١٤ معطـوف بـه ایساغوجی یعنـی جنـس، فصـل، نـوع، عـرض عـام و خـاص و در واقـع همـان محتوایـی اسـت کـه فورفوریـوس در کتـاب ایسـاغوجی آورده اسـت. بنابرایـن ٧ فصـل نخسـت، فصل‌هـای مسـتقلی هسـتند.

در مقالـه ثانیـه اشـتراکات و مباینـات بیـن کلیـات خمـس مـورد بحـث گرفتـه اسـت.

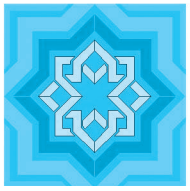
بـه نظـر ایـن جانـب، ایـن ترتیـب عجیبـی اسـت کـه مطالـب مرتبـط در یـک مقالـه و مطالـب نامرتبـط در مقالـه‌ای دیگـری در کنـار هـم آمـده اسـت. بـه نظـر می‌رسـد اگـر کسـی می‌خواسـت اینهـا را تبویـب یـا فصل‌بنـدی نمایـد بایسـتی اینهـا را در سـه مقالـه قـرار مـی‌داد؛ مقالـهٔ اولـی در مقدمـات، مقالـهٔ ثانیـه در مباحـث کلـی، و مقالـهٔ ثالثـه در بـاب کلیـات خمـس.

بـرای مـن جـای سـؤال اسـت کـه ایـن تبویـب نادرسـت آیـا منتسـب بـه خـود ابـن سیناسـت یـا از کاتبـان اسـت؟ آیـا ممکـن اسـت ابـن سـینا تـا ایـن حـد در تبویـب مطالـب اشـتباه کنـد؟ البتـه ایـن احتمـال قـوی اسـت کـه تبویـب ایـن مطالـب بعدهـا انجـام شـده باشـد چـون ایـن ترتیـب بـه نظـر مـن نادرسـت اسـت و از ابـن سـینا بعیـد می‌نمایـد بـا آن هـوش و فراسـت متوجـه ایـن امـر نبـوده باشـد.

نسـخه‌های زیـادی از مدخـل *شـفا* وجـود دارد ولـی نسـخه‌های کهـن چندانـی از آنهـا در دسـترس مـا نیسـت. ولـی نسـخه‌هایی کـه اکنـون بـه آن دسترسـی پیـدا کرده‌ایـم دو نسـخه از ایـران و سـه نسـخه از کتابخانه‌هـای ترکیـه اسـت کـه سـال‌های قبـل توسـط جنـاب دکتـر حبیبـی از ترکیـه بـه ایـران آورده شـده اسـت و کاش ایشـان نسـخه‌های دیگـر را هـم مـی توانسـتند بـه ایـران بیاورنـد. تـا جایـی کـه مـن اطـلاع دارم نسـخه اقـدم یـا نسـخه اول در حـال حاضـر همـان نسـخه سـال ٥٣٦ ه. ق اسـت کـه اقـدم نسـخ مدخـل شـفا اسـت کـه نسـخه‌ای از ایـن قدیمی‌تـر تـا جایـی کـه مـا اطـلاع داریـم وجـود نـدارد. در روی صفحـه اول و آخـر ایـن نسـخه عبارتـی اسـت کـه در صفحـه روی جلـد آن عبـارت المجلـد اولـی مـن کتـاب شـفا اورده شـده اسـت و در صفحـه آخـر آن عبـارت «تمّـت المجلـد الاول مـن

کتاب *الشفاء*». این نسخه کل مدخل را دارد به همراه سه فصل از مقاله اول کتاب مقولات که متأسفانه جلدهای دیگر این نسخه پیدا نشده یا مفقود شده اند و یا در دسترس نیست. به عبارتی فقط همین جلد از این کتاب برجای مانده. خط نسخه زیبا، خوانا و خوش‌خوانی است.

به نظر می‌رسد این نسخه قطعاً در اختیار مصححان مصری نبوده است و نسخه مصری دارای خطاهای بسیاری از نظر تایپ، ویرایش، پارگراف بندی و ....است. در تصحیح قاهره، به نسخه‌هایی در پاورقی اشاره شده است که صحیح تر از مواردی است که در خود متن انتخاب شده است.



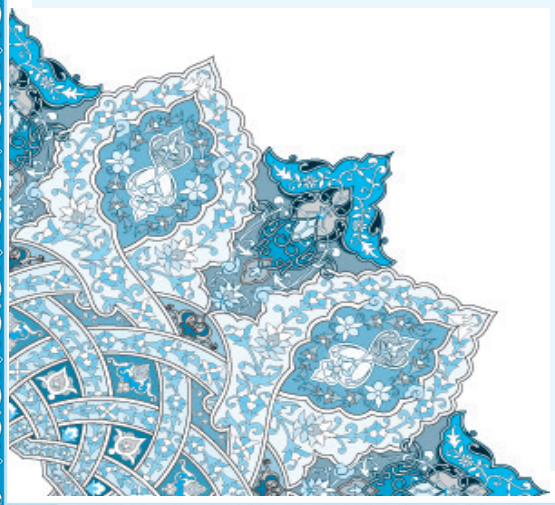
نکته دیگر این است که گاهی ابن‌سینا به عمد لغات دشوار را در این کتاب جایگزین لغات آسان کرده است و مصحح و محقق را به دشواری می‌اندازد تا به جستجوی معنا و ریشه شناسی آن برود.

نکتهٔ دیگری که در مدخل *شفا* وجود دارد در مورد کاربرد واژه انِّیت در آثار ابن‌سینا است، واژه‌ای که در تاریخ فلسفه اسلامی بسیار کاربرد دارد و در واقع شاید یکی از ریشه‌های این کلمه باز می گردد به کتاب شفاء و مخصوصاً همین کتاب مدخل. البته این کلمه انِّیت به کسر الف در چاپ قاهره آمده است که به نظر می‌رسد صحیح آن واژه دیگری است.

ابتدا باید بگویم این کلمه ۲۲ بار در مدخل شفا، ۵ بار در برهان شفا، ۱۵ بار در الهیات شفا،۱بار در نفس شفا و ۳ بار در تعلیقات تکرار شده است. اما این واژه به صورت انواع و اقسام مختلفی ثبت و ضبط شده است. إنِّیت با کسر و أنِّیت با فتحه نیز آمده است. برخی ریشه آن را همان إنَّ مشبهه بالفعل می‌دانند که در این صورت إنِّیت دلالت بر وجود می‌کند. برخی ریشه آن را أنَّ مشبهه بالفعل با فتحه الف می‌دانند و اغلب غربی‌ها آن را با فتحه استعمال می‌کنند. برخی نیز آن را هم‌ریشه «أنْ» شرطی به معنای تشکیک و عدم قطعیت و تردید می‌دانند!

برخی ضبط صحیح آن را به معنای «آنیت» از أن» یونانی(hen) به معنای وجود، می‌دانند و گاهی از «أینَ»ی عربی به معنای جا و مکان. و گاهی برخی «أنِیّت» بدون تشدید نون و برگرفته از «أنا» می‌دانند و مسبوق به سابقه در آیهٔ «إنّنی أنا الله الذی لا اله الا أنا».

برای نخستین بار توسط أبوریده در تصحیح کتابی از کندی در سال ۱۹۵۰ تحقیقی انجام شده است که ضبط کلمه «انیت» به صورت درست «أیّیّت» است. اگر این ادعا درست باشد اتفاق جدیدی در خوانش کتاب شفا هم صورت خواهد گرفت. در این زمینه، تحقیقات مفصلی در میان سال‌های ۱۹۱۳ تا ۲۰۱۲ انجام شده است. برتولاچی مقاله‌ای دارد که مضمون آن این است که أنِّیت یا أیّیّت؟ به عبارتی، ضبط صحیح این واژه أنِّیت است یا أیّیّت ؟ او معتقد است که أیّیّت درست است. حالا اگر در کتاب شفا این أیّیّت را درست بدانیم این ۲۲ موردی که این واژه به صورت کلمه انِّیت آمده است که همراه فصل است و در جواب «أیّ شی هو؟» برخلاف جنس و نوع که در تعریف و جواب «ما هو؟» می‌آید درست نخواهد بود. به عبارتی دیگر، جنس و نوع در جواب «ما هو؟» می آیند در حالی که فصل أیَّت است و در جواب «أیّ شی هو؟» می‌آید. بنابراین ضبط درست تمام این ۲۲ مورد در مدخل شفا أیّیّت است. و اگر این مطلب صحیح باشد احتمال اینکه باقی کتاب شفاء و باقی کتاب‌های ابن‌سینا آنجایی که انِّیت امده أیّیّت باشد بسیار بالاست و البته این نظر هنوز قطعی نیست و احتیاج به تحقیقات بیشتری دارد.



تصحیح بیان الحقّ بضمان الصدق و خوانش لوکری از «طبیعیات» الشفاء

محمد جواد اسماعیلی

عضو گروه فلسفه اسلامی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



متنی که از لوکری تصحیح کرده‌ام بخش «*طبیعیات*» *بیان الحق بضمان الصدق* اوست که بیش از شش صد صفحه و شامل هشت بخش است: ۱) السماع الطبیعی، ۲) السماء والعالم، ۳) الکون والفساد، ٤) الآثار العلویّة، ٥) المعادن، ٦) النفس، ۷) النبات و ۸) الحیوان. در مکتب ابن سینا شاگردان بسیاری تربیت شده‌اند که از سرامدان ایشان بهمنیار بن مرزبان بوده است و ابوالعباس لوکری در زمرهٔ شاگردان بهمنیار است. بهمنیار بن مرزبان در التحصیل و ابوالعباس لوکری در *بیان الحقّ بضمان الصدق* در زمرهٔ نخستین پیروان ابن‌سینا به شمار آمده‌اند که سبک ابن‌سینا را در نگارش‌های طبیعت‌شناسی گسترش دادند. لوکری منسوب به لوکر است، شهری در افغانستان و امروزه یکی از ولایات سی‌وچهارگانه این کشور به شمار می‌رود و در روزگار خودش از شکوه و عظمت برخوردار بوده است.

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 دربارهٔ زندگی لوکری *تتمة صوان الحکمة* نوشتهٔ ظهیرالدین بیهقی مشهور به ابن فُندق (درگذشتهٔ ۵۶۵ قمری) است. او در این کتاب اشاره می‌کند که لوکری فردی ادیب و فیلسوف است. لوکری هم شاعر و ادیب بوده و هم فیلسوف یعنی هم نگارش‌های فلسفی دارد و هم دیوان شعر. بخشی از اشعار وی نیز برجای مانده و مانند ابن سینا آثار خود را به دو زبان عربی و فارسی به نگارش درآورده است و از مهم‌ترین آثار لوکری همین کتاب *بیان الحق بضمان الصدق* است که در واقع تلخیص شفاء است. کتاب دیگری نیز از فاضل هندی موجود است که او نیز به تلخیص *شفا* همت گمارده ولی تفاوت لوکری با فاضل هندی در این است که فاضل هندی گویا دقیقاً متن شفا را روبروی خود قرار داده و عبارت‌ها را تلخیص کرده ولی کار لوکری فقط تلخیص شفا نبوده است بلکه آن را با دیگر آثار ابن‌سینا سنجیده و اگر عبارات مناسب‌تری را می‌دیده از آنها استفاده می‌کرده است. لوکری، افزون بر بهره گیری از آثار ابن سینا، از کتاب التحصیل بهمنیار نیز در نوشتن کتاب خود بهره برده است.

یکی از ویژگی‌های شخصیّت لوکری کوشش در "انتشار حکمت در خراسان" بوده است. او در روزگاری می زیسته که معاصران بسیار برجسته‌ای مانند ابوحامد غزالی، رکن الدین بن ملاحمی خوارزمی و ابوالبرکات بغدادی در آن روزگار می‌زیسته‌اند که خود هریک به ترتیب به عنوان نمایندگان نیرومند مکتب کلام اشعری، کلام معتزلی و اندیشه یهودی به شمار می‌رفته‌اند و آثاری مکتوب در انتقاد از ابن‌سینا به رشته تحریر درآورده‌اند. او در این روزگار با تربیت شاگردان متبحّر و چیره‌دست به انتشار حکمت در خراسان بزرگ همت گمارد.

در خصوص پژوهش در باب آثار و اندیشه‌های لوکری، عمده پژوهشگران ایرانی بیشتر به تصحیح آثار لوکری پرداخته‌اند در حالی که پژوهشگران خارجی بیشتر به ابعاد فکری و شخصیت او در تاریخ تفکر توجه کرده‌اند. در خصوص تصحیح «*طبیعیّات*» بیان الحق بضمان الصدق فقط دو نسخه از این اثر در اختیار اینجانب بوده است: یکی نسخه موجود در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران و دیگری نسخه‌ای از این کتاب که در کتابخانه ملی فرانسه در پاریس موجود است. در تصحیح اینجانب ضمن مقابله این دو نسخه و ارائه گزارش کاملی از تفاوت‌های آنها، مقابله با کتاب الشفاء (زیر نظر ابراهیم مدکور، چاپ قاهره) و در مواردی نیز با دیگر آثار ابن‌سینا مانند *الإشارات والتنبیهات* (تصحیح مجتبی زارعی، چاپ قم) و التحصیل بهمنیار (تصحیح مرتضی مطهری، چاپ تهران) صورت گرفته است. در مواردی که چاپ قاهره مشکل متن را حل نمی‌کرد از کتاب *الشفاء* چاپ سنگی طهران نیز استفاده کردم.

در خصوص *طبیعیات* لوکری باید گفت او از پرداختن به موارد مناقشه برانگیز احتراز کرده است و یکی از ویژگی‌های او این بوده است که وقتی در طبیعیات به عباراتی از اندیشمندان یونانی برخورد کرده گاهی آنها را حذف کرده است. شاید قصد او این بوده است که از به‌کارگیری عباراتی که به نظر او مناقشه برانگیز بوده است در کتاب خود بپرهیزد چرا که وی می‌خواسته است کتابی را در اختیار طالبان حکمت و معرفت قرار دهد که متن درسی باشد و اصول و مبانی حکمت در اختیارشان قرار گیرد. افضل الدین غیلانی نیز یکی دیگر از شاگردان لوکری قلمداد شده است. غیلانی در زمرهٔ خرده‌گیران ابن سینا است و روزگاری در نظامیه بغداد تدریس می‌کرده است.

در پایان باید گفت که لوکری از اندیشمندان بزرگ به شمار می‌آید که گرچه اطلاع موثقی از تاریخ تولد و درگذشت او نداریم ولی به برکت آثارش، حکمت در ایران انتشار یافته و از طریق شاگردان لوکری، چراغ معرفت در قرون متمادی روشنایی‌بخش بوده است.

بخش دوم: «اندیشه در آثار»

دکتر فاطمه شهیدی:...فلسفه نه فقط محصول تاریخ خود است، بلکه در همان تاریخ خود سرزنده و بالفعل می شود... تاریخ فلسفه نمایانگر آن چیزی است که بعضی از دانشمندان آن را جاودان خرد نامیده‌اند و آن در هر دوره مشخصی از تاریخ به نحوی جلوه‌گر می شود، بدون اینکه تمام جنبه‌های خود را یک‌جا آشکار سازد. جاودان خرد، چشم به افق نهایی خرد دوخته است و هر فلسفه اصیلی، نظرگاهی است که به روی آن باز می‌شود تا امکان گشایش ابعاد دیگر تفکر را نیز فراهم آورد. این مواضع مختلف الزاماً در جهت انکار یکدیگر نیستند، بلکه همگان به مدد یکدیگر به درجه‌ای از انکشاف می‌رسند و افق ذهن انسان را در هر برهه‌ای از زمان وسعت بیشتری می بخشند. اگر با مسامحه، جاودان خرد را برابر عقل فعال بدانیم، تصویر ادبی زیبایی می‌توانیم درباره آن از ترجمه فارسی رساله تمثیلی حی بن یقظان ابن‌سینا نقل قول کنیم: « پیری از دور پدید آمد زیبا و فره‌مند و سال خورده، روز دراز برو آمده و وی را تازگی بُرنا آن بود که هیچ استخوان وی سست نشده بود و هیچ اندامش تباه نبود و بر وی از پیری هیچ نشان نبود جز شکوه پیران»....

«هیچ نسلی از افراد بشری بدون شناخت تاریخ خود، هویت خود را نمی‌تواند در اختیار بگیرد؛ نسلی که به گذشته خود واقف نیست در واقع روزگار خود را نیز نه به درستی می‌تواند ارزیابی بکند و نه به هیچ تصور احتمالی از آینده خود می‌تواند دست بیابد. البته از طرف دیگر هویت را نیز نباید صرفاً وابسته به مجموعه‌ای از ادعاها و فخرفروشی‌های نادرست کودکانه دانست، بلکه باید کوشید تا ضوابط و ملاک‌های جدیدی برای شناخت بهتر از گذشته خود به دست آورد. البته نظریه‌های رایج زیادی درباره تاریخ بیان شده که ما در اینجا اشاره به آنها نمی‌کنیم، ولی به‌ناچار در بطن یک جامعه موجود، مجموعه‌ای از خاطرات، اعم از مشهورات و شایعات نزد عوام وجود دارد و از طرف دیگر اغلب تحقیقات و تفسیرهای معتبری توسط دانشگاهیان و نخبگان آن جامعه انجام می‌گیرد. در هرصورت مسلم این است که همیشه باورها قابل بازنگری هستند و از این لحاظ گذشته یک قوم به نحوی مستمر همراه خود اوست، زیرا او در واقع ساخته و پرداخته گذشته خود اوست. معمولاً سعی بر این است که با شناخت صحیح گذشته، امکانات واقعی آینده نیز کشف شود، ولی همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، قومی که گذشته خود را فراموش کرده است و نسبت به آن تعهدی در خود احساس نمی کند، دیگر آینده ای نیز برای خود نمی تواند تصور کند...

ابن‌سینا و رسائل قرآنی

دکتر سید مصطفی محقّق داماد
استاد حقوق و عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی



ابن‌سینا مرد بزرگی است که به رغم عمر کوتاهش سایه دانش خود را بر ادبیات اسلامی گسترده است و در همه جا می‌توان ردپای او را دید؛ در فقه، اصول فقه، و شاید کسی باور نکند حتی در صرف و نحو زبان عرب، تا ادبیات فارسی و شعر گرفته و.... تا اینکه می‌رسد به تفسیر قرآن کریم. مثلاً در توارد عاملین بر معمول واحد، نحویون به قاعده‌ای تمسک می‌کنند که شبیه قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد و الواحد لا یصدر الا من الواحد» ابن‌سیناست. صیت اندیشه او چنان گسترده شده است که اندیشه او از مرزهای جهان اسلام هم فراتر رفته و به سرعت شرق و غرب را تسخیر کرده است. ابن‌سینا در بادی امر به عنوان یک فیلسوف مشائی و پیرو ارسطو شناخته می‌شود. فصل ممیزه شیوه ارسطویی، درست برخلاف افلاطون و نو افلاطونیان و فلوطین، این است که کاملاً استدلالی و عقلانی است و به‌دور از هرگونه دلائل شهودی است. این ویژگی شیوه مشائی است. لذا این سؤال مطرح می‌شود که مفاد برخی رساله‌های منتسب به ابن‌سینا -از جمله رساله‌های قرآنی- یا رساله *سرالصلاة* یا

اسرار دعا و اسرار زیارت چگونه می‌توانند با شیوه حکمی ابن‌سینا منطبق شوند؟ و به اصطلاح اینها نیز به دور از هر گونه شیوه عقلانی محض و شیوه ارسطویی هستند. به نظر می رسد برخی به دلیل عدم توانایی به حل مشکل، و شاید حساسیت به مسائل معنوی و شهودی و افراط به شیوه ارسطویی و جهات مختلف دیگر به جای حل مسأله، اصل مسأله را منکر شده‌اند. با بررسی و امعان نظر بر روی دلایل تردیدشان، ما استدلالات قوی در انکار این نسخه‌ها و شیوه بیان او نمی‌بینیم. دلایل آنها بیشتر روی تأکید بر شیوه مشائی تفکر ابن‌سینا متمرکز است که در واقع خودِ سؤال است، نه راه حل و برهان.

به نظر می‌رسد این گونه مواجهه با رسائل قرآنی و آثار معنوی منتسب به ابن سینا چندان موجه نیست. ما اگر در انتساب این رسائل به ابن‌سینا شک کنیم آیا می توانیم در دو نمط اخیر اشارات و تنبیهات -یعنی نمط مقامات العارفین و اسرار آلایات- هم شک کنیم؟ اگر در رسائل قرآنی ابن‌سینا شک می‌کنید، بقیه را چه می‌کنید؟ با مقدمه حکمت المشرقیین که از افتخارات ابن‌سیناست و مقامات‌العارفین اشارات و تنبیهات که به نوعی تصوف علمی و فلسفی است و به‌هیچ وجه با شیوه ارسطویی سازگار نیست چه می‌کنید؟

برای شناخت کل آثار ابن‌سینا باید به گونه‌ای دیگر اندیشید. این توجیه‌ها عمدتاً دو نوع توجیه‌اند یعنی دو توجیه رایج درباره ابن‌سینا وجود دارد. توجیه اول این است که ابن‌سینا در طول زندگی‌اش متحول شد. به عبارت دیگر، اول مشائی بود و به‌تدریج از حکمت مشائی به حکمت عرفان گرایش پیدا کرده است. البته این هم ایرادی ندارد و این مسأله به‌کرات در زندگی متفکران، متکلمان، عرفا و فقها و حکما و... رخ داده است.

مثلاً آیا غزالی *المستظهری* با غزالی *المنقذ من‌الضلال* و یا غزالی *احیاءالعلوم* تفاوتی ندارد؟ مثلاً فیض کاشانی یک عارف است که دست آخر به یک معلم اخلاق به سبک اخباری بدل می‌شود. او در ابتدای کتاب *الانصاف* می‌گوید من اول به بعضی از آثار متفلسفین رو آوردم. واژه متفلسفه را ابن‌سینا نیز استعمال کرده و همین عنوان در بیان فیض کاشانی آمده است و منظور او از این واژه کسانی‌اند که به فلسفه‌های عاری و به‌دور از تفکر عرفانی اشتغال دارند. خود ابن‌سینا در مقدمه *منطق‌المشرقیین* کلمه متفلسفه را به‌کار برده است و بعدها افرادی مثل فیض کاشانی و ملاصدرا همین واژه را از او وام گرفته‌اند. ولی آیا می‌توان ملاصدرای *شرح هدایه میبدی* را با ملاصدرای *عرشیه* یا *مشاعر* یکی دانست؟ اینها قابل مقایسه نیستند. ملاصدرای *اسفار* با مشاعر فرق می کند. ملاصدرای *اسفار* به وحدت تشکیکیه معتقد است و ملاصدرای *مشاعر* کاملاً به وحدت عینیه می‌رسد. حتی سعدی نیز ابتدا عارف و صوفی بود که بعد وارد حوزه عقلانی شد. به هر حال احتمال تحول برای هر کس وجود دارد. ابن المنور در کتاب *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید*، ابن‌سینا را متأثر از ابوسعید می‌داند. اما این تأثیر برای بنده جای تردید است. ادب و تواضعی که ابوسعید در مقابل ابن‌سینا دارد نمی‌تواند از یک مربی و معلم و مرشد ومراد باشد، بلکه مثل یک شاگرد در برابر ابن‌سیناست. توجیه دوم این است که ابن‌سینا یک فیلسوف است اما یک فیلسوف مسلمان. مسلمانان فلسفه را از یونانیان گرفته‌اند اما چونان یک سلول زنده که مواد مفید را جذب و مواد غیرمفید را دفع می‌کند، آن را در خود هضم کردند و حتی آن را به مراحل بالاتری رساندند. مطالعه آثار ابن سینا نشان می‌دهد که او در اکثر آثار خودش در نهایت از سنت مشائی فاصله گرفته و راه خود را پیش گرفته است و در کتاب *اشارات و تنبیهات* که از مختصرترین و شاید آخرین کتاب‌های اوست دو نمط آخر او

کاملاً اشراقی است و دائماً می‌گوید «وهمٌ و تنبیهٌ» که وهمٌ مربوط به حرف‌های مشائیون است و تنبیهٌ مشعر به حرف‌های خودش. او در مقدمه *منطق المشرقیین* با کمال رشادت می‌گوید من می‌خواهم طرحی نو در بیندازم و باکی ندارم که از مشائیون جدا شوم.

ابن سینا چند رساله درباره تفسیر قرآن دارد که یکی از آنها رساله نور است. او تفسیری از آیه نور ارائه کرد که پیش از او هیچ مفسری نتوانسته بود این آیه را آن‌طور که او تفسیر کرده تفسیر کند. دلیل این‌که گفتم به نظر بنده توجیه دوم توجیه بهتری است این است که ابن‌سینا نگران است قرآن تفسیر غیرعقلانی نشود و به‌اصطلاح تفسیر قرآن به دست ابن تیمیه‌ها نیافتد که داعش ظهور کند. تفاسیر عجیب و غریبی که او درباره «قالَتِ الْیَهُودُ یَدُ اللّهِ مَغْلُولَةٌ» و « اِنَّ اَللّهَ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوَی» و یا « یَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ یَوْمَئِذٍ ثَمانِیَةٌ » ارائه داده است از نمونه‌های کج فهمی مفسرانی از این دست است. اینها نتیجه پیروی علمای اصول ما از اصل اصالت الظهور جناب شافعی است. ابن‌بطوطه نیز سوء فهم و سوء برداشت از اینگونه آیات داشت. ابن‌سینا می‌خواست در برابر این گونه تفسیرها با تفسیر استدلالی و متقن، تفسیر قرآن را نیز به ما بیاموزاند و تفسیرهای درخشانی مثل تفسیر علامه طباطبایی ادامه راه اوست.

همچنین ابن‌سینا تفسیری درباره سوره توحید دارد. این تفسیر در کتابی با نام *جامع البدائع* برای نخستین بار در سال ۱۳۳۵ قمری در مصر چاپ شده است. این کتاب را محیی الدین الصبری الکردی الکانی مشکانی سنندجی (۱۸۶۰ - ۱۹۴۰ م) گردآوری کرده است و مقدمه کوتاهی بر آن دارد. ایشان این کتاب را در کتابخانه نورالدین بک مصطفی که از امرای آن دیار بوده است به‌دست آورده است و در کتابخانه او با این اثر نفیس برخورد کرده و اجازه چاپ و تکثیر آن را از او می گیرد. تاریخ کتابت آن ۶۹۹ است. این رساله مقدمه‌ای دارد که از ابن‌سینا نیست و ما نمی‌دانیم چه کسی آن را نوشته است. این کتاب دوبار ترجمه شده ولی هیچ‌کس آن مقدمه را ترجمه نکرده است. ترجمه اول از کسی است به‌نام مسکین بن احمد رودباری که شب ۲۵ محرم الحرام ۱۲۶۸ ه.ق یعنی چیزی حدود ۱۸۰ سال قبل آن را ترجمه کرده است. ترجمه دیگر ترجمه معاصر ماست که توسط مرحوم ضیاء الدین دُرّی ترجمه شده است. ایشان بدون اینکه بداند این رساله پیش از او یک‌بار ترجمه شده -چون وی هیچ اشاره‌ای به ترجمه قبلی این کتاب نکرده است- آن را ترجمه کرده است. به هر حال مقدمه این کتاب به قلم خود ابن‌سینا نیست. در آن بعد از حمد و ثنا می‌گوید «ان العقل و ان کان باب النقل و المطبوع مفتاح المسموع. لکن کمال العقول و تمام هدایتها انما یفر من ناحیه الکتاب المنزل علی النبی المرسل فوجد علی الاذهان والقرائح ان تخوذ لجج التأمل فی ارجاعه استنزالا لماء الحیاة من قمام سمائه».

در واقع مقدمه‌ای عالمانه بر این رساله و مقدمه‌ای هم بر تفسیر معوذتین نوشته است. توصیه می‌کنم بهتر است در حوزه‌ها نیز این گونه رسائل غنی و پرمایه تدریس شود و حتی حتماً اگر توفیق بیابم خودم این رساله را تدریس خواهم کرد. به نظر من کاری را که باید انجام داد این است که این حرف‌ها را با حرف‌های دیگر ابن‌سینا در جای خودش مقایسه کرد.

مراتب عقل و تطبیق آن بر آیه نور در «اشارات و تنبیهات»

دکتر غلامرضا اعوانی
استاد فلسفه و عضو فرهنگستان علوم



روش ابن‌سینا در ملاصدرا در تفسیر آیه نور و سوره اعلی ادامه یافته و این شیوه و سبک ابن‌سینا در علامه طباطبایی (ره) به کمال خودش دست یافته است. او به صراحت از تفسیر آیه نور سخن گفته و آن را تأویل می کند و حتی ابوحامد غزالی نیز از او تأثیر پذیرفته و هر قدمی که ابن‌سینا در طریق حکمت برداشته به نتایج درخشانی در فیلسوفان بعدی منجر شده است. تفسیر آیه نور نیازمند مقدماتی است که این مقدمات در فصل دهم در نمط سوم، هفتم و هشتم و همین طور حتی تا یازدهم و دوازدهم و بعد از آن در اشارات آمده است. بحث عقل در نظر ابن‌سینا بسیار اهمیت دارد و اشکالاتی که امروزه در فلسفه جدید و غرب راجع به عقل وجود دارد اصلاً در تفکر ابن‌سینا قابل مطرح نیست. وی مسائل بسیاری را در باب عقل نظری، عملی و مراتب عقل و احکام عقلی و ...دارد که در فلسفه

تطبیقی نیز قابل استفاده است. در فصل هشتم بین صور حسی و صور خیالی و صور عقلی تمایز قائل شده است. صور حسی آمیخته با ماده خارجی است و با عوارض مادی همراه است و صور خیالی عاری از هرگونه ماده خارجی اما آمیخته است با عوارض مادی مثل صورت در آیینه و صور معقول، مجرد از هرگونه ماده خارجی و خیالی و ماده‌ای که ارسطوییان از آن به ماده عقلی تعبیر می کنند هستند؛ ماده عقلی یعنی امری که در عین کلی بودن جزئی است. او در فصل نهم به بسط قوای باطنی انسان می‌پردازد و از حس مشترک می‌گوید و آن را اثبات می‌کند. مثلاً آتش‌گردان در حس مشترک فهمیده می‌شود و نه در حس، و اینکه محسوسات خاص متباین‌اند پس حسی باید همه آنها را با هم یک‌جا جمع کند و آنها را در یک حس مشترک مجتمع می گرداند که نامش حس مشترک است. در واقع حس مشترک، علاوه بر محسوسات خاص، محسوسات مشترک بین حواس را ادراک می‌کند. سپس به قوه خیال می‌پردازد که کار این قوه این است که صورت‌هایی که در حس مشترک است را ضبط می‌کند و حافظ صوری است که در حس مشترک پدید آمده است. آنگاه از قوه وهمیه سخن می‌گوید که ابداع خود ابن‌سیناست و کار آن ادراک معانی جزئیه است و حافظه‌ای در قوه واهمه است که قوه ذاکره یا حافظه است و معنای جزئیه توسط قوه وهمیه را حفظ می‌کند. پس از آن از قوه متصرفه می‌گوید که باز در ارسطو مطرح نشده است. قوه متصرفه قوه‌ای است که در صور خیالی و معانی جزئیه غیر محسوسی که در قوه ذاکره حفظ می‌شود تصرف می‌کند و می‌توانند صور خیالی و معنایی جزئیه را با هم ترکیب، تفسیر و در آن تصرف کند. قوه متصرفه را اگر عقل به‌کار برد مفکره یا فکر نامیده می‌شود و قوه متصرفه را اگر وهم به‌کار برد آن را متخیله می‌خوانند. ابن‌سینا سپس در فصل دهم به بحث عقل می‌پردازد و از تمیز عقل نظری و عملی می‌گوید و اثبات می‌کند عقل عملی به عقل نظری احتیاج دارد و هیچ عملی بدون نظر ممکن نیست. مانند هندی‌ها که می‌گویند عقل عملی به‌منزله پاست و عقل نظری همچون چشم و بیان مفصلی در رابطه بین عقل نظری و عملی دارد.

حال سؤال این است چه ارتباطی بین مراتب عقل نظری با آیه نور وجود دارد؟ عقل نظری چند مرتبه دارد که فقط دو مرتبه آن – عقل هیولانی و عقل بالفعل – در ارسطو هست، عقل بالملکه هم در اسکندر افرودیسی است، و بقیه از ابتکارات ابن‌سیناست. پایین‌ترین عقل، عقل هیولانی است. عقل هیولانی عقلی است که می تواند همه چیز بشود عقلی که بالقوه استعداد قبول همه معقولات را دارد، قوه‌ای که استعداد مطلق است و به هیچ‌وجه فعلیت نیافته است. مانند استعداد نوشتن برای کودک خردسال. عقل بالملکه عقلی است که معقولات بدیهی یا فطری را ادراک می کند. تا وقتی معقولات نخستین بدیهی را ادراک نکرده باشیم نمی‌توانیم به اثبات معقولات ثانی استدلال کنیم و برای درک معقولات ثانیه نیز به فکر یا حدس نیازمندیم. فکر حرکت است؛ الفکر حرکة من المبادی و من مبادی الی المراد. در فکر دو حرکت لازم است: اول حرکت از مجهول به طرف مقدماتی که در خزانه خیال و ذاکره موجود است، و دوم انتخاب مقدمات مناسب و ترکیب آنها به نحوی که به نتیجه مطلوب برسیم. ابتکار ابن‌سینا در اینجا طرح بحث حدس است. حدس و فکر در چند چیز متفاوت‌اند. در حدس حرکت نیست، آنی است ولی فکر در زمان اتفاق می‌افتد. گاهی وهم در فکر تصرف می‌کند، یعنی فکر بین عقل و وهم است و انسان گاهی با اینکه سعی می‌کند، نمی‌تواند حدوسط را دریابد، حدس آنجا اتفاق می افتد. او در فصل

یازدهم به تفصیل از آن صحبت می کند که درجاتی دارد از حدس ضعیف تا حدس بسیار قوی. به طور خلاصه او می‌گوید مردم از لحاظ داشتن فکر و قوه حدس درجاتی دارند. بعضی از مردم چنان گول هستند که قدرت تفکر ندارند. بعضی تا حدی دارای فطانت هستند و از فکر برخوردارند. برخی دیگر از آنها هم زیرک‌ترند. بعضی معقولات را با حدس درمی‌یابند و داشتن حدس هم درجاتی دارد. چنانچه در طرف نقصان به کسانی منتهی می‌شود که نادان و فاقد قوه حدس هستند، پس یقین داشته باش که در طرف زیادت به کسانی منتهی می‌شود که از قوت حدس از تعلم بی‌نیازند. یعنی همه چیز را به طور بدیهی ادراک می‌کنند. چنین کسانی مثل پیامبران و حکمای بزرگ دارای قوه قدسیه یا عقل قدسیه هستند که همه چیز را نه با استدلال، بلکه با قوه فکر ادراک می‌کنند. و بالاترین مرتبه حدس نزد انبیاء و اولیاء و انسان‌هایی وجود دارد که دارای قوه قدسیه‌اند. پیامبران و حکمای بزرگ از طریق حدس ادراک می‌کنند و دارای قوه قدسیه‌اند. بعد سخن از عقل مستفاد را به میان می‌آورد که عقلی است که همه معقولات را بی‌واسطه از عقل فعال الهی می‌گیرد. توضیحی درباره عقل فعال از نگاه ارسطو می‌دهم. ممکن، اقتضا ندارد و برای آنکه فعلیت پیدا کند احتیاج به واجب دارد. قاعده قوه و فعل قاعده بسیار دقیقی است که در عقل هم باید همین‌طور باشد. عقل قوه از آن حیث که بالقوه است به فعلیت نمی‌رسد مگر به واسطه عقلی که بالفعل باشد و در آن هیچ قوه‌ای نباشد که آن را عقل فعال می‌گوید. وجه تسمیه آن به عقل مستفاد این است که فعلیت آن مستفاد از عقلی است که خودش دائماً بالفعل است و آن همان عقل مفارق است و بعد از اینکه عقل انسان به نوعی با آن اتصال پیدا کرد صور معقول از آن اقتباس و استفاده می‌شود. و در حین وصول به این مقام، عقل انسانی به منتهی مراتب خود می‌رسد و کمال نوعی برای آن حاصل می‌شود و به مبادی اولیه وجود تشبه می‌جوید و آنچه عقل فعال مشتمل بر آن است، به‌دست می‌آورد. در تفسیر عقل فعال نیز نظرات مختلفی وجود دارد. در نظر اسکندر افرودیسی عقل فعال همان خداست. وقتی معقول بالقوه شما به معقول بالفعل تبدیل می‌شود بر اثر اشراق آن علم الهی است. پس این دسته بر آن رفته‌اند که عقل فعال، علم الهی است. اسکندر افرودیسی، فارابی،ابن سینا،ابن‌رشد و بسیاری دیگر در عصر جدید، عقل فعال را خارج از نفس انسان قرار داده و دارای استقلال جوهری نسبت به نفس شمرده‌اند. و تفسیر دوم از هم تئو فراسطوس و پیروان اوست که عقل فعال را یکی از مراتب نفس می‌خوانند که بیرون از نفس انسان نیست. متفکران اسلامی همه به یک راه و نهج رفته‌اند و عقل فعال را عقل عاشر، عقل مدبر جهان مادون قمر دانسته‌اند. اکنون تطبیق همه این مراتب عقل را با آیه نور خواهیم گفت. ابن‌سینا در اشارات مراتب عقل را به مراتب نور الهی در آیهٔ: «الله نور السموات و الارض ...» تشبیه کرده است، بدین ترتیب که عقل هیولانی را به منزله مشکات، عقل بالملکه را بمنزله زجاجه، و از دو فعل این عقل فکر را بمنزله شجرهٔ زیتونه، و حدس را بمنزله زیت، و قوه قدسی را در مقام « یکاد زیتها یضیء و لو لم تمسسه نار» ، و عقل مستفاد را « نور علی نور» و عقل بالفعل را مصباح، و عقل فعال را نار دانسته است که نور مصباح مستفاد از آن است. (الاشارات و التنبیهات، ص ۳۵۳-۳۵٤).

وجود شناسی ابن‌سینا در قرون وسطی و تأثیر آن بر فلسفه مدرن

دکتر شهرام پازوکی
مدیرگروه ادیان و عرفان مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



من به‌طور مفصل وارد بحث وجودشناسی ابن‌سینا نمی شوم و بیشتر به دنبال بیان تأثیر تفکر او بر فلسفه مدرن هستم؛ به عبارت دیگر، از معنای وجود نزد ابن‌سینا چه تفسیری در قرون وسطی شده و این تفسیر چه تأثیری بر فلسفه در عالم مدرن و اصولاً تفکر در عالم مدرن گذاشته است؟ ممکن است در بادی امر چنان گمان رود که این بحث ناظر به سیر تحول و تفسیر یک مفهوم فلسفی به نام «وجود» است، ولی در واقع این طور نیست. این تحول، تاریخ تحول در تأسیس تفکر در دوره‌های مختلف تاریخ است؛ یعنی این طور نیست که این بحث فقط یک بحث ذهنی و انتزاعی باشد که تنها مناسب حال فلاسفه باشد و یا فقط به کار آکادمی‌های فلسفی یا محقّقان فلسفه قرون وسطی در دوره حوزوی (Scholastic)بیاید. این بحث بسیار جدی‌تر است. پرسش از اینکه وجود چیست؟ به بیان ارسطو پرسش اصلی فلسفه بوده و خواهد بود و سایر مسائل فلسفی فرع بر این پرسش اصلی است؟

بنابراین با فهم سیر تحول معنای وجود می‌توان به مبادی تفکر در ادوار مختلف راه پیدا کرد. اینکه از وجود چه فهمیده می‌شود و هستی به چه معنا فهمیده است، در واقع بنیاد دوره‌های مختلف تاریخ است. بنابراین مسأله وجود فقط بحثی فلسفی نیست.

مهم‌ترین نکته در معنای موجود نزد ابن‌سینا این است که «مخلوق» است. کلمه مخلوق و خلقت را غالباً متکلمان به‌کار می‌برند. در نظر متفکران دینی ابراهیمی به ترتیب یهودی، مسیحی و اسلامی مخلوقیت موجودات یعنی خلقت آنها از عدم، بنیاد هرگونه وجودشناسی است، چرا که بنابر آن موجودات تابع خدای خالقی هستند که آنها را از عدم خلق می‌کند؛ حال این عدم را چه به معنای عدم زمانی متکلمان، یا عدم ذاتی فیلسوفان یا عدم تجلی نزد عارفان یا به هرمعنایی بدانیم، برخاسته از فکر خلقت است.

اولین نتیجه اصلی مترتب بر مفهوم خلقت نزد فیلسوفان، حیثیت امکانی یافتن موجود مخلوق است و قول به اینکه هر موجودی زوج ترکیبی مرکب از دو جزء وجود و ماهیت است که این دو مغایر یکدیگرند، زیرا وجود داشتن زائد بر ماهیت موجودات است و تنها خداوند است که چون واجب‌الوجود است وجودش عین ماهیتش است. به تعبیر فلاسفه اسلامی «الحق ماهیته انیته» و این تمایز مهم‌ترین اصل فلسفی در تفکر اسلامی است که نظام فلسفی بر آن نهاده شده است و به تبع آن مسائل دیگر که در فلسفه یونانی نبوده است -مسائلی از قبیل تقسیم موجود به واجب و ممکن و یا تقسیم علت به علت تامه و ناقصه- همه فرع آن اصل تمایز وجود و ماهیت است.

اگرچه این بحث را نخست فارابی مطرح کرده است ولی جالب توجّه است بدانیم که این اصل نزد فیلسوفان مغرب‌زمین به «اصل سینوی تمایز وجود و ماهیت»[1] مشهور شده و مورد بحث فراوانی قرار گرفته است. البته در تفکر یونانی چنین اصلی اساساً قابل طرح نبوده است چراکه عالم یونانی عالمی دائماً موجود است. لذا تصور عدم مطلق یا خلق از عدم که مستلزم جنبه امکانی داشتن موجودات شود اصلاً در عالم یونانی مطرح نیست. ارسطو وقتی که واژه to on/To ov به معنای «موجود» را به‌کار می‌برد آن را عین موجودیت اشیاء خارجی یعنی اوسیا (ousia)می‌داند. چنانچه می‌گوید مراد از موجود جوهر است. به نزد او انسان و انسان موجود (چنانکه تصریح می‌کند) دارای یک معنی هستند. در کتاب متافیزیک می‌گوید انسان همان انسان موجود است، بنابراین مراد او از وجود به معنای مصدری و انتزاعی‌اش نیست. موجود نزد یونانیان به تعبیر ناصر خسرو همان «هست» است، «باشنده» است. اینها دو واژه بسیار مهم در کتاب گشایش و رهایش ناصرخسرو هستند که بسیار دقیق و به‌جا به‌کار رفته‌اند و بسیار نزدیک تر به معنای یونانی آن است که در عرف فلسفه اسلامی به عنوان «موجود» به‌کار برده شده است. البته لفظ موجود نیز اشتباه ترجمه نشده است بلکه تابع همان تفکر مخلوق بودن است. ناصر خسرو به جای موجود می‌گوید «هست» یا «باشنده» و الان کلمه باشنده در افغانستان کاملاً رایج است که به معنای موجود است.

اما در ترجمه خود این لفظ یونانی /to on To ov به موجود تفسیری فلسفی نهفته بود و این امر هم چندان تابع ذوق اهل لغت نبوده است؛ چرا که موجود که در زبان عربی اسم مفعول است خودبه‌خود حاکی از چیزی یعنی ماهیتی است که دارای وجود است -ذات له الوجود- و این امر هم مستلزم فکر خالقیت خداوند به عنوان معطی وجود است.

البته نطفه بحث تمایز میان وجود و ماهیت در تفکر ارسطویی وجود دارد و ارسطو خود نیز تلویحاً این معنا را مورد اشاره قرار داده است. مثلاً وی در باب دوم کتاب آنالوطیقای ثانی، فقره هفتم، بین «چه بودستی شیء» و «این که هست» فرق می‌گذارد و می‌گوید: چیستی انسان از هستی او متفاوت است. اما ارسطو این تمایز را تمایز منطقی می‌داند و آن را در بحث درباره حدّ شیء عنوان کرده است و نه در مباحث وجود. چنانچه در جای دیگری از این کتاب می‌گوید ما در جستجوی چهار چیز هستیم و این همانی چیزی است که در اصطلاح فلاسفه اسلامی از آن به «مطالب علم» تعبیر می‌شود که عبارت است از «مطلب هل» و «مطلب ما» و «مطلب لم». اما اینها در نظر او تفاوت‌های منطقی است و در واقع تفاوت‌های وجودی نیست، یعنی در ذهن ما حیثیت دارد، ولی همان‌طور که گفته شد چون بنابر عالم ارسطویی، موجود عین هست بودن است، این تمایز، اهمیت وجودی در افکار وی نیافت. یعنی انتولوژی ارسطویی برمبنای این تمایز بنیان گذارده نشده است در حالی که وجودشناسی فارابی و ابن سینا کاملاً مبتنی بر این مسأله است.

در نظر فارابی و ابن سینا چون موجود مخلوق است و از این‌رو باید وجود خود را از خالق هستی بگیرد، تمایز میان وجود و ماهیت به عنوان اساسی‌ترین اصول فلسفی نزد آنان صراحتاً مطرح شد و آنها در آثارشان به این مسأله اشاره کرده‌اند که وجود عارض بر ماهیت است و به اصطلاح مرحوم سبزواری «إن الوجود عارض المهیه».

زیادت یا عروض وجود بر ماهیت در فارابی و ابن‌سینا از جانب ابن‌رشد مورد انتقاد جدی قرار گرفته است. اگر تفسیر مابعدالطبیعه یا *تهافت التهافت* ابن‌رشد را مورد ملاحظه قرار دهیم، می‌بینیم با لحن بسیار تند و زشتی ابن سینا را مورد انتقاد قرار می‌دهد. ابن‌رشد این قول ابن‌سینا راجع به تمایز بین وجود و ماهیت را عدول از تفکر ارسطویی می‌داند و اساساً در نظر ابن‌رشد فیلسوف فقط و فقط ارسطوست. او ابن‌سینا را در این مسأله متأثر از اشاعره می‌داند و معتقد است همان طور که اشاعره صفات را زائد بر ذات می‌دانستند ابن‌سینا نیز به غلط وجود را عارض و زائد بر ماهیت می‌داند. در این خصوص ابن‌رشد خودش دقت خاصی را به‌کار می‌برد. او برای اینکه ارسطویی بودن خویش را حفظ کند به جای به‌کار بردن لفظ موجود که به نظرش خود به خود حاکی از تغایر وجود و ماهیت است، از الفاظ دیگری مانند «کائن» استفاده کند که در آن این تمایز در خود لغت ملحوظ نشود. ابن‌رشد از طرفی هم بر این اصل خرده می‌گرفت و هم به نتیجه مترتب بر آن یعنی عرضی بودن وجود که به نظرش منجر به تسلسل می‌شود. او به طور مفصل از اینکه لوازم سوء این قول ابن‌سینا چیست، بحث می‌کند (که البته منظورش خلاف ارسطویی بودن ابن‌سینا است). در این باره، برخی از محققان معاصر مانند مرحوم دکتر حائری در مقاله مفصلی گفته‌اند که مراد از عروض و عرضی بودن به معنای مشهور و متداولش یعنی آن‌گونه که در باب قاطیغوریاس یعنی مقولات به‌کار می‌رود نیست. مراد ابن‌سینا آنگونه که از آثارش بر می‌آید عروض در باب ایساغوجی است؛ در باب ایساغوجی ذاتی بودن یعنی جزء ذاتی افراد بودن و عرضی بودن به معنای خارج از ذات افراد بودن است؛ مثلاً سه بعدی بودن جزء ذات جسم است ولی سفید بودن عرضی آن است. پس اینکه ابن‌سینا به تعابیر مختلفی می‌گوید وجود عارض، یا زائد یا اضافه، بر ماهیت است؛ ظاهراً مراد وی این است که وجود خارج از ذات یا حقیقت ماهیت است و به عبارتی جزء مقوم آن نیست و این قول مرادف و شبیه است با همان قول کانت که وجود را یک محمول واقعی نمی داند : being is not a real predicate؛ real در این عبارت

کانت معنای واقعی نمی دهد و این ترجمه دقیق نیست؛ بلکه به معنای خارج از ذات بودن است چنانکه در قرون وسطی فهمیده می‌شد. مرحوم آقای دکتر حائری در آن مقاله گفته‌اند بنابر رابطه تحافظ می‌توان گفت ماهیت هم عارض بر وجود است اما نکته این است که این مسأله در ابن‌سینا صراحت قطعی ندارد چنانکه در خود فلسفه اسلامی نیز منشاء مجادلاتی شد.

ایزوتسو در این باره می‌گوید ابن‌سینا از خطر اینکه بدین نحو که از سخنان او در این باب سوء تعبیر شود آگاهی داشت اما او تأکید می‌کرد ما نباید وجود را به عنوان یک عرض همانند اعراض دیگر مانند سیاهی اشتباه کنیم. او تأکید کرد وجود یک عرض خاص و یگانه است، ولی خود او ساختمان واقعیت عینی خارج از ذات بودن را که در ماوراء قضیه منطقی است، روشن نکرد و حل این مسأله را به آیندگان واگذاشت.

به این ترتیب ابن رشد از ابن سینا ایراد می‌گیرد و این ایراد و اشکال ابن‌رشد بر ابن‌سینا خودش منشاء بحث مفصلی در قرون وسطی و در فلسفه غرب می‌گردد. به عبارتی مسیر فلسفه غرب در مسأله وجودشناسی از همین جا ادامه می‌یابد با تفسیری که درست یا نادرست از ابن‌سینا شده است.

مسأله زوج ترکیبی بودن شیء یا موجود یعنی داشتن دو جزء وجود و ماهیت و تغایر این دو وقتی که در فلسفه مدرسی قرون وسطی وارد شد کاملاً آشنا و مأنوس تلقی شد و به مبانی اصلی فلسفه آنها و البته به مبانی اعتقادی دینی مسیحیت بدل شد.

اتین ژیلسون به این مسأله اشاره کرده است که قبول تمایز وجود از ماهیت نه تنها اساس فلسفه توماس آکوئینی بلکه اصل اصیل هرگونه فلسفه در عالم مسیحی است. یعنی اگر شما می‌خواهید مسیحی باشید و اهل فلسفه هم باشید باید به اصل تمایز وجود از ماهیت قائل باشید. خود توماس آکوئینی به سبک ابن‌سینا رساله مستقلی دارد به نام اندر وجود و ماهیت؛ رساله مختصری است که از لاتین به انگلیسی چند بار ترجمه شده است. همراه با این اصل نکته فلسفی دیگری به نام ابن‌سینا وارد فلسفه مدرسی گردید. اینکه گفته شد که در معنای موجود نزد ابن‌سینا اصل ماهیت است وجود عارض یا زائد بر آن است. این قول را ابتدا ابن‌رشد مطرح کرد و از طریق او وارد فلسفه مدرسی شد. بدین قرار صرف‌نظر از اینکه منظور ابن‌سینا از عروض وجود بر ماهیت چه بوده است، در فلسفه مدرسی به خصوص در فلسفه توماس آکوئینی به تبع ابن‌رشد، ابن‌سینا فیلسوفی دانسته شد که قائل به اصالت ماهیت است. توماس آکوئینی در جاهای مختلف از ابن‌سینا ایراد می‌گیرد به این دلیل که به نحوی قائل به اصالت ماهیت است باتوجه به اینکه می‌گوید وجود عارض بر ماهیت است، زیادت را به این معنا برداشت می‌کند.

در خصوص این اصل در میان مسیحیان قرون وسطی اتفاق نظری وجود دارد اما در مورد اینکه تفسیر اینها چیست، و آیا این تغایر، تغایر خارجی است یا تغایر ذهنی بحث‌های زیادی مطرح شده است که وارد آن نمی شوم.

آن چیزی که مهم است تفسیری است که فیلسوف مدرسی متأخر به نام فرانچسکو سوآرز مطرح کرده است که یک فیلسوف قرن ۱۶ - ۱۷ است و در ایران تقریباً ناشناخته است. او در انتقال فلسفه قرون وسطی به فلسفه مدرن بسیار تأثیرگذار بوده است و مباحثی را نیز در باب حقوق مطرح کرده

که بسیار اهمیت دارد و در بحث‌های حقوق مدرن بسیار تأثیرگذار بوده است و بخشی از آن متأثر از آراء اوست. وی آراء مطرحی دارد و دکارت فلسفه قرون وسطی را عمدتاً از معبر سوآرز خوانده و از اصطلاحات و تعابیر او در بیشتر جاهای آثارش استفاده می‌کند. بعدها می‌بینیم که فیلسوف مشهور دکارتی، کریستین ولف، که کانت رساله او در باب وجود را عالی‌ترین رساله در مابعدالطبیعه می‌داند مدیون سوآرز است. منشاء کلمه انتولوژی (وجودشناسی) هم سوآرز است. سوارز قائل به تمایز مفهومی یعنی تمایز ذهنی میان وجود و ماهیت بود. ولی آنچه که خیلی مهم است این است که سوآرز بیش از همه چیز برخلاف توماس آکوینی که فقط به تغایر مفهومی یا عقلی وجود و ماهیت معتقد است نکته مهمی را دریافته بود که در تعریف موجود یا شیء مأخوذ است و آن این که موجود موجود ممکن است. امکان، جزو ذات شیء است و مراد از امکان به معنای عام است که فقط سلب امتناع می‌کند و وجود خارجی داشتن یا نداشتن در آن ملحوظ نیست.

مثال یا استفاده‌ای که دکارت از این مفهوم می‌کند در مفاهیم ریاضی است. در واقع ما این را در مسائل ریاضی می‌بینیم بدین معنا که در واقعیت خارجی داشتن مفاهیم ریاضی بحث‌های فراوانی وجود دارد. امکان، صفت ذاتی ماهیت است. مراد سوآرز از موجود ممکن ماهیت است. براین اساس آنچه در خارج تحقق دارد ماهیات است. بعد از او به دکارت می‌رسیم. دکارت مانند سوآرز امتیاز وجود و ماهیت را عقلی می‌دانست و مانند او قائل بود به اینکه تصوری که ما از وجود اشیاء داریم همان تصوری است که از ماهیات خارجی داریم.

بر این اساس فلسفه مدرن از مجاری تفکری که به اصطلاح فلاسفه اسلامی مبتنی بر اصالت ماهیت است جاری و ساری می‌گردد. به عبارتی فلسفه مدرن از دکارت تا کانت فلسفه اصالت ماهیتی است. تفکری که با قول به اصالت عقل نزد مؤسسان فلسفه مدرن مثل دکارت کاملاً سازگار است و راسیونالیسم بودن فلسفه دکارت نیز کاملاً با اصالت ماهیتی بودن آن موافق و سازگار است. عالمی که در آن موجودات عبارت‌اند از ماهیاتی که عقل می‌تواند تصوری واضح و متمایز از آنها داشته باشد کاملاً با قول به اصالت عقل متناسب است. این عالم عالم دکارتی است و خودش نیز می‌گوید. اما با اینکه دکارت از وارثان فکری سوآرز است؛ یک فیلسوف مدرسی در قرون وسطی نیست. او یک فیلسوف مدرن است و مؤسس فلسفه مدرن است. قول به اصالت ماهیت نزد دکارت به وضع دیگر دچار می‌شود که متناسب با تفکر جدید است. این عبارت یعنی «متافیزیک اصالت ماهیتی» دکارت را در بسیاری از کتاب‌ها که در بیان تأسیس فلسفه مدرن گفته می‌شود به کرات می‌توان دید. تفسیری که از موجود در فلسفه دکارت بیان می‌شود به معنای ابژه و انسان به معنای سوژه کاملاً با این مسأله متناسب است برای اینکه ابژه در فلسفه مدرن هم به کاربرده می‌شود و دقیقاً چیزی است که وجود خارجی در آن مطرح نیست و تنها همان جنبه حکایت‌گری و نمایش ذهنی (representation) و متعلق شناسایی بودن آن اعتبار دارد؛ یعنی موجودات از آن حیث که ابژه هستند موجودند. این یعنی یک نوع اصالت ماهیت یعنی در واقع به نوعی به آن چیزی نزدیک می‌شویم که در نزد فلاسفه اسلامی در مباحث شناسایی از آن به قول به شبح یاد می‌کنیم. ما در اینجا با

صورت عقلی (form) نزد ارسطو یا ابن‌سینا سروکارنداریم بلکه با تصویر (picture) هرچیزی سروکار داریم، به همین دلیل نظریه دکارت را نظریه تصویری بودن معرفت هم نامیده‌اند.

بعد از دکارت به کانت می‌رسیم. در واقع مسأله انتولوژی (وجودشناسی) ابن‌سینا آن‌طور که در قرون وسطی تفسیر شده بود تثبیت می‌شود و با تحولی از طریق سوارز وارد فلسفه دکارت می‌گردد ولی اوج آن کانت است در واقع این کانت است که در کتاب نقد عقل محض



خود می‌خواهد دقیقاً روشن کند موجود چگونه باید به عنوان ابژه فهمیده شود؟ او قائل به یک اصالت ماهیت به اصطلاح در مراتب عالی‌تر است و به همین ترتیب می‌بینیم که قول مشهور کانت که وجود یک محمول real نیست از همین رهگذر مطرح می‌شود چرا که وی موجودیت شیء را صرفاً ابژه بودنش برای سوژه می‌داند و نه چیز دیگر. و بعد از کانت می‌بینیم اساساً مباحث انتولوژی در فلسفه مدرن به طور کلی تعطیل می‌شود و در زبان نیز اثر خود را می‌گذارد چنانکه تفکیک مفاهیم وجود و

موجود در انگلیسی به صورت یک امر قراردادی در می‌آید یعنی قرارداد می‌کنند که being با b کوچک به معنای موجود و Being با B بزرگ به معنای وجود است چون تفکیکی اساسی بین وجود و موجود در فلسفه مدرن بعد از کانت وجود ندارد.

نتیجه اینکه در تفسیر ابن‌سینا از ارسطو، موجود معنای تازه‌ای پیدا می‌کند که تابع مخلوق بودن آن است. مسأله تغایر وجود و ماهیت به عنوان تفسیری از این معنا به مسأله اصلی وجودشناسی بدل می‌شود و در قرون وسطی با تفسیری که ابن‌رشد از ابن‌سینا می‌کند، فیلسوفان مدرسی ابن‌سینا را قائل به اصالت ماهیت می‌دانند و نتیجه این می‌شود که در دوره متأخر مدرسی یعنی با سوآرز حیثیت امکانی اشیاء و توجه به موجودات به عنوان ماهیات صرف به عنوان اصل مبنایی به طور جدی موردتوجه قرار می‌گیرد.

این فهم از اشیاء در تأسیس فلسفه مدرن تأثیر به‌سزایی گذارد و نزد کانت شیء کاملاً معنای جدیدی به مثابه ابژه به خود می‌گیرد که کاملاً با آنچه که از سوآرز و ولف به ارث رسیده بود سازگار بود. اما وقتی شیء به ابژه تفسیر شد

که در افق جدید فکری قرار گرفت یعنی در افق فکری دکارت و کانت؛ افقی که دائرمدارش اصالت یافتن سوژه یا سوبژکتیویسم است؛ یعنی انسان تنها از آن جهت که سوژه است موجودات خارجی می‌توانند ابژه آن باشند. رابطهٔ سوژه-ابژه رابطه دقیقی است که اگر انسان سوژه نباشد موجودات خارجی وجود ندارند و اگر موجودات خارجی ابژه نباشد انسان دیگر سوژه نیست. به همین دلیل با وجود تحقق مقدمات اولیه نه در فلسفه قرون وسطی و نه در فلسفه اسلامی هیچ‌گاه شیء معنای ابژه نیافت. چون این افق فکری در فلسفه مسیحی یا فلسفه اسلامی گشوده نیست؛ یعنی در قرون وسطی هیچ‌گاه اصالت ماهیت چنان نگردید که عالم مدرن را تأسیس بکند و وارد مرحله دیگری شد. همین‌طور در فلسفه اسلامی هم وضع به این مرحله در فلسفه جدید نرسید. میراث وجودشناختی ابن‌سینا در فلسفه اسلامی به دلیل تأثیر افکار عرفانی و اشراقی و معنایی که از وجود در آن می‌شد به ملاصدرا رسید که اصالت وجود مبنا و رکن رکین فلسفه اوست، چون عالم عرفانی، عالم وحدت وجود است و نه عالم کثرت ماهیات. اما در قرون وسطی مسیری طی می‌شود که قول به اصالت ماهیت در کل فلسفه مدرن غلبه پیدا می‌کند تا اینکه در فلسفه کانت رسماً طرح مباحث وجود مهمل و بی‌حاصل دانسته می‌شود.

میراث کانت چنان در کل فلسفه مدرن تأثیر می‌گذارد که نیچه در آثارش وجود را چیزی نمی‌داند به جز غبار یا یک مغالطه فکری. حال آنکه توماس آکوئینی می‌گوید وجود اسم خداست. اسم اصلی خداوند وجود است؛ چون موسی وقتی از خدا پرسید تو کیستی؟ گفت: بگو که من یهوه‌ام، یعنی «من آنم که هستم».

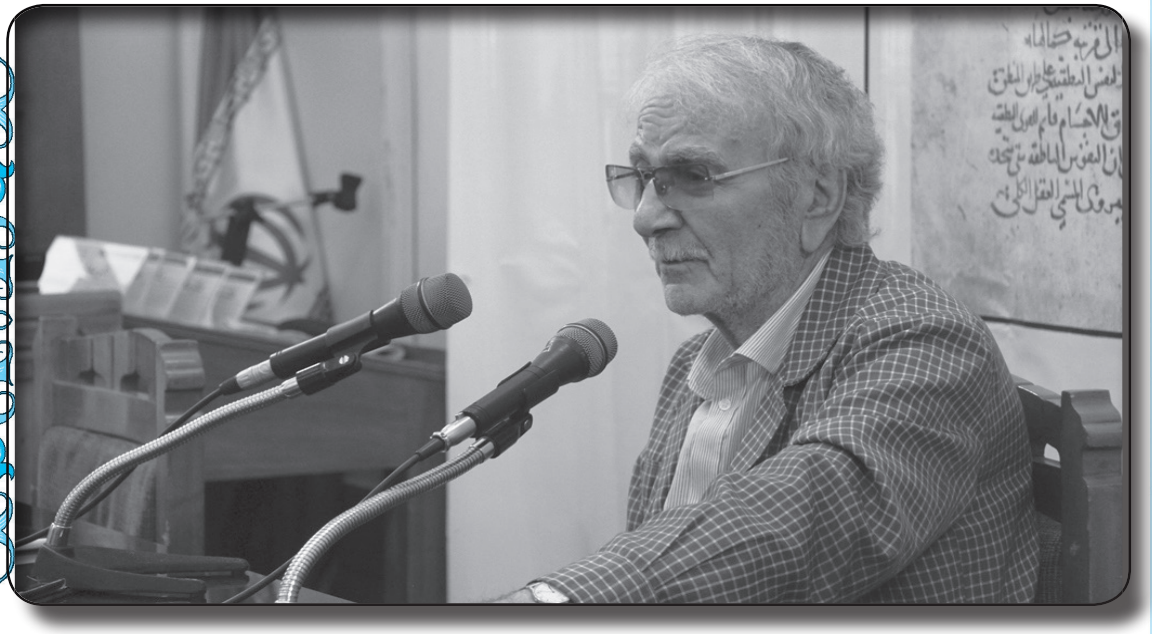
قول به اصالت ماهیت و غفلت از وجود تا بدآنجا می‌رسد که فیلسوف معاصر هیدگر در پیشگفتار کتاب وجود و زمان مضمونی با این تعابیر دارد که زمانه ما زمانه ای است که نسبت به معنای وجود و توجه بدان مبتلا به جهل مرکب شده است. چون نمی‌داند که نمی‌داند معنای وجود چیست، از این رو دچار جهل مرکب شده است و این جهل سرمنشاء همه تبعات سوئی است که عالم مدرن دچار آن شده است. از طرف دیگر، فیلسوف کاتولیک توماسی، اتین ژیلسون، هم بحث غفلت از وجود را، یعنی غفلت از آن چیزی که توماس آکوئینی اصالت وجود می‌خواند، منشاء انحراف فکری و دینی عالم مدرن می‌داند. هردو فیلسوف از دو منظر متفاوت دینی و غیردینی مسأله غفلت از وجود را صرفاً یک مسأله ذهنی و انتزاعی فلسفی نمی‌دانند بلکه مسأله‌ای می‌دانند که کل وضعیت عالم مدرن بر بنیاد آن برساخته شده است.

پی نوشت‌ها:

1.The Avicinean distinction of essence and existence.

رؤیا و وحی
در «تعلیقات» ابن‌سینا

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی
استاد فلسفه اسلامی و عضو فرهنگستان علوم



اجازه بدهید دیگر فلسفه نگوییم، چون خسته شدیم از این مباحث فلسفی اصالت وجود و اصالت ماهیت و ...

سخت سیم و سخت چوب و سخت پوست
از کجا می آید این آوای دوست؟

چه چیزی است که از پوست و سیم ساخته می‌شود؟ این تار و تنبک است که از سیم سخت و چوب سخت و پوست سخت ساخته می‌شود. سه چیز سخت؛ سیم که آهن است، چوب و پوست سخت. این آواز لطیف از کجای آن در می‌آید؟ ببینید سه چیز سخت که این همه لطافت از آن در می‌آید و این آواز لطیف از کجای آن درمی‌آید؟ پس اگر این شعر را فهمیدید همه مسائل برایتان حل خواهد شد. همین‌طور است انسان. انسان یک بدن است، یک جسم است. الان فیزیولوژیست‌ها و پزشکان در آزمایشگاه‌های خود نشان می‌دهند که بدن انسان از میلیون‌ها سلول ساخته شده است. بدن جسم است و جسم مرکب از سلول است. پس این شعر لطیف حافظ از کجا درمی‌آید؟ از

این جسم ما. همین‌طور اندیشه‌های لطیف ابن سینا از کجا درمی‌آید؟ از جسم می‌آید؟ جسم که سخت است. ابن‌سینا در بحث جوهر عقلی می گوید:

وجودُ جوهر عقلی مفارق الاجسام و ثابت می کند که انسان جوهر عقلی است. جوهر عقلی چیست؟ مفارق از اجسام است. عقل جسم نیست و خصلت جسمانی ندارد، بُعد و سنگینی و سبکی و سنگینی در او راه ندارد. این عقل از کجا آمده است؟ باید به این مسائل فکر کنید. تازه هنوز سؤال مطرح می‌کند. همین سؤال را چه کسی مطرح می‌کند؟ جسم است که این سؤالات را مطرح می‌کند؟ جسم که نمی‌تواند این سؤالات را مطرح کند. همه مردم دنیا از جمله شما که اینجا نشسته‌اید همیشه می‌پرسید که عالم از کی پدید آمده است؟ شاید برخی قائل به نظریه بیگ بنگ (انفجار بزرگ) هستند یا آن نظریه را قبول ندارید ولی با هر مبنایی همواره این سؤال مطرح می‌شود این جهان از چه زمانی به‌وجود آمده است؟ آیا هیچ‌وقت پرسیده‌اید که اندیشه از کی به وجود آمده است؟ ما فقط می‌پرسیم جهان کی به وجود آمد؟ سؤال من این است چرا به‌جای اینکه می‌پرسیم جهان کی به وجود آمده است؟ نمی‌پرسیم اندیشه کی به وجود آمد؟ لابد می‌گوییم اول جهان پدید آمد و بعد از آن اندیشه.

به نظر من هرکس این حرف را بزند که اول جهان پدید آمد به طور تصادفی و بعد از آن اندیشه در جهان پیدا شد حماقت محض است. اگر جهان پدید آمد بر اساس عقل و اندیشه به وجود آمده است. آیا اول جهان همین طور پدید آمد و بعد عقل و اندیشه در آن به وجود آمد؟ باید از این به بعد سؤال خود را عوض کنیم. نگوییم جهان کی به وجود آمد؟ حالا سراغ بیگ بنگ هم رفتید بروید شاید توانستید یک روز اثبات کنید که جهان در چه زمانی پدید آمد ولی از این هم بپرسید که اندیشه کی به وجود آمد؟ بیاناتی را درباره عقل پیش از من شنیدید من وارد آنها نمی شوم. این اندیشه و فکر است که می‌اندیشد. اگر عقل نبود چه چیزی می اندیشید؟ اگر عقل نبود دیدن، دیدن نبود و شنیدن هم شنیدن نبود، اگر عقل نبود لمس کردن هم لمس کردن نبود. کتابی دارم با نام «از محسوس تا معقول» که در آنجا به این نکته پرداخته‌ام که اگر عقل نباشد محسوس چه معنایی دارد؟ اگر عقل نباشد حس به چه کار می‌آید؟ این عبارت عبارت بی‌معنایی است که حس حس می‌کند. جهانی را که شما می‌بینید جهان زیسته است. جهانِ زیسته در عقل ظاهر می شود. جهان را عقل می‌شناسد، جامعه را عقل می‌شناسد. عدالت اجتماعی و حقوق اجتماعی را عقل می‌شناسد. ممکن است شما بگویید که چیزهایی وجود دارند که کار عقل نیست، کار احساس و عواطف ماست. عواطف آدمی یعنی مثلاً انسان گریه می‌کند یا می‌خندد. آیا وقتی انسان گریه می‌کند یا می‌خندد از روی تعقل گریه می‌کند یا می‌خندد؟ یا اینکه گریه و خنده از روی احساس است؟ اما خنده هم قبل از اینکه ظاهر شود اندیشیده شده است. می‌خواهم حرف تازه‌ای بزنم که هیچ‌کس قبلاً نگفته و آن را نشنیده‌اید. می‌دانم که به خنده فکر نمی‌کنیم ولی خنده اندیشیده شده می‌آید. شاید خودمان هم متوجه نباشیم. اما اگر تعجب نمی‌کردیم خنده نمی‌آمد و اگر غمگین نمی‌شدیم گریه نمی‌آمد.

تعجب و غم علامت اندیشیدن است. حال سؤال اینجاست که خود عقل چیست؟ و اندیشه از چه زمانی به وجود آمده است؟ به‌جای اینکه بپرسید عالم از کی به وجود آمده بپرسید اندیشه از کی به وجود آمده؟ سؤال کنند این پرسش، عقل است. عقل همیشه بوده است. ابن‌سینا در اینجا اثبات مفارق عقلی را مطرح می کند. مفارق یعنی مجرد. عقل مجرد است. قبل از اینکه ما به وجود آییم عقل بوده است. می‌پرسم آیا ما عقل را به وجود آوردیم یا عقل ما را به‌وجود آورده است. ما عقل را به وجود نیاوردیم. حضرت آدم ابوالبشر نیز عقل را به وجود نیاورد. آیا حضرت آدم ما را به وجود آورد یا عقل ما را به وجود آورد؟ مطلب تمام شد.

همه چیز از روی آگاهی است. منتها شما در این عالم بر روی هر چیزی که انگشت بگذارید ردپای آگاهی را در آن می‌بینید. ردپای آگاهی در تمامی موجودات جهان وجود دارد. جایی نیست که ردپای آگاهی در آنجا نباشد.

من واژه سوژه و ابژه را به‌کار نمی‌برم بلکه طرف‌دار عین و ذهن هستم. اسلامی فکر می کنم و منظور من از فلسفه اسلامی، حکمای مسلمان یا فیلسوفان مسلمان است و به جای ابژه و سوژه می‌گویم عین و ذهن. ابن‌سینا با ابژه و سوژه سروکار ندارد، ابن‌سینا فیلسوف ذهن و عین است. برخی معتقدند که ابن‌سینا قائل به اصالت ماهیت است. این یک دروغ هزارساله است که معلول حماقت فلسفه‌ورزی‌های ماست و کسانی که قائل به این قول هستند التعلیقات و المباحاث و ... نخوانده‌اند. اگر خوانده بودند این حرف‌ها را نمی‌زدند. عباراتی در شفا و اشارات وجود دارد مثلاً، ما جعل الله المشمشة مشمشة بل أوجدها، یعنی خداوند زرد آلو را زرد آلو نمی‌کند بلکه وجود به آن می دهد و به عبارتی خداوند زردآلو را نمی آفریند بلکه وجود به آن می دهد و این یعنی صراحت در اصالت وجود.

انسانی که جسم و جسمانی است و از سلول تشکیل شده و وزن دارد و پیر می‌شود و....و همه این خواص جسمانی در آن هست حتی سلول‌هایش هم بعد دارد در حالی که عقل بُعد و طول و عرض و عمق و پیری ندارد. این از کجا می‌آید؟ اندیشه پیر نمی‌شود. وقتی ٤ میز، ٤ گردو و یا ٤ چیز روبروی ماست اینها از بین می‌روند ولی عدد ٤ از بین نمی‌رود بلکه باقی می‌ماند. آیا عدد ٤ از بین می‌رود؟ آیا عدد در خارج است یا گردوها در جهان خارج وجود دارند؟ به عبارتی، آیا عدد در جهان خارج وجود دارد یا معدود؟ و سؤال دیگر آنکه هر عددی معدود دارد. آیا ما می‌توانیم عدد را بدون معدود داشته باشیم؟ هر عددی معدود دارد آیا می‌شود عدد باشد اما معدود نباشد؟ اینها از کجا می‌آید؟ سخت سیم و سخت چوب و سخت پوست از کجا می‌آید؟ این صدای زیبا از توی سیم و چوب چطور بیرون می‌آید؟ این اندیشه‌ها و لطائف فکری چطور از این سلول‌ها بدن و جسم انسان درمی آید؟ مسأله مهم و اساسی همین است آیا انسان ظرف است؟ یا انسان یک لوح است؟ لوح سفیدی که افکار او در آن نوشته شده است؟ میر سیّد شریف جرجانی کتابی دارد که با این جمله شروع می‌شود: «بدان که آدمی را قوّه‌ای است درّاکه که منقّش گردد در وی صور اشیاء چنانکه در آیینه» . وی می‌گوید: ذهن به منزله یک آیینه است و صورت اشیاء در قوای ادراکی ما منعکس می‌شود. ولی آیینه منفعل است اما آیا ذهن آدمی نیز منفعل است یا فعال؟ البته که ذهن فعال است. آیینه منفعل است همو که در آن می‌افتد را بی‌کم وکاست منعکس می‌کند و قدرت تصرف در آن را ندارد. زشت را زشت و زیبا را زیبا نشان می‌دهد. به عبارتی، همانی که هست را همان طور نشان می‌دهد. آیا ذهن آیینه است؟ ذهن فعال است وقتی چیزی در ذهن وارد می‌شود یعنی وقتی محسوس را دریافت می‌کند هزار بلا بر سر آن می آورد. ذهن آیینه نیست. لوح هم نیست. لوح سفید هم نیست. عقل را نمی‌توان به آیینه تشبیه کرد. شاید بهترین تعریف برای عقل مجرای عبور باشد. حالا اندیشه از کجا می‌آید؟ اندیشه‌ها از جایی می‌آیند و اعمال ما را تحت تأثیر قرار می‌دهند. این که از کجا می‌آید مهم است. ابن‌سینا در این زمینه باب توحید برهانی را باز کرده است و می‌گوید از جهانی می‌آید که جهان ما نیست عالم بر اساس آگاهی به وجود آمد یا آگاهی در عالم؟ پیدایش عالم با آگاهی است. آگاهی عالم را به وجود می‌آورد اما این آگاهی کجاست؟ مخزن این آگاهی جهان غیب است. علم حق تبارک و تعالی از عقل کلی و عقل مفارق در می‌آید. حال این که کلی چیست؟ بسیار اهمیت دارد. مثلاً می‌گوییم انسان کلی است. انسان کلی را برخی فرد منتشر می‌فهمند. حال اگر کسی بگوید کلی یعنی انسان منتشر غلط فاحش است. علمای اصول ما در این باره بسیار خوب بحث کرده‌اند. ولی ابن‌سینا خودش این مسأله را خوب می‌فهمید. اگر کسی کلی را درک کرد فیلسوف است.

همایش بزرگداشت خواجه نصیر الدین طوسی

نسبت کلام و حکمت

دبیر علمی: دکتر سید محمود یوسف ثانی

همایش «نسبت کلام و حکمت» به مناسبت بزرگداشت خواجه نصیرالدین طوسی در دوم اسفند ۹۶، در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد. این مراسم پس از تلاوت آیاتی از قرآن مجید و سخنرانی افتتاحیه توسط دبیر علمی همایش، جناب آقای دکتر سید محمود یوسف ثانی آغاز به‌کار کرد. ایشان ضمن خیرمقدم سخنانی را در باب عنوان همایش و موضوع «نسبت کلام و حکمت» بیان فرمودند.

دکتر سید محمود یوسف ثانی	سخنرانی افتتاحیه
استاد عبدالحسین خسروپناه	نسبت کلام و حکمت
حجت‌الاسلام و المسلمین سیدیدالله یزدان‌پناه	نسبت کلام و حکمت از منظر خواجه نصیرالدین طوسی
دکتر حامد ناجی اصفهانی	تفکر کلامی ـ حکمی ابن ابی جمهور
دکتر حسین هوشنگی	پیامدهای ادغام فلسفه و کلام از دیدگاه فلسفه



دوم اسفندماه ۱۳۹۶

بزرگداشت خواجه نصیرالدین طوسی

همایش

نسبت کلام و حکمت

با حضور استادان:
شهرام پازوکی
عبدالحسین خسروپناه
حامد ناجی اصفهانی
حسین هوشنگی
سیدیدالله یزدان‌پناه

دبیر علمی همایش: دکتر سید محمود یوسف ثانی

چهارشنبه
۱۳۹۶/۱۲/۰۲
ساعت ۱۴ الی ۱۸
خیابان ولیعصر(عج)
خیابان نوفل لوشاتو
خیابان شهید آراکلیان
شماره ۴

سخنرانی افتتاحیه

دکتر سید محمود یوسف ثانی (دبیر علمی)

بسم‌الله الرحمن‌الرحیم. این جلسه به مناسبت روز خواجه نصیرالدین طوسی منعقد شده. مؤسسه ما چند سال است به این مناسبت، سمیناری برای بررسی و معرفی شخصیت و افکار خواجه نصیر طوسی اختصاص می‌دهد. در سال‌های گذشته موضوعات سخنرانی عمدتاً درباره خود خواجه نصیر انتخاب می‌شد. امسال تا حدودی دامنه بحث گسترده‌تر در نظر گرفته شده و به مناسبت نقش خاصی که خواجه نصیر در تقریب فلسفه و کلام و یا به معنای عام‌تر، حکمت و کلام داشت، عنوان این همایش «نسبت حکمت و کلام» انتخاب شده است تا هم افکار و آراء خود خواجه نصیر، و هم آراء کسانی که راه او را -به خصوص در عالم تشیع- ادامه دادند و در جهت این تقریب کوشیدند و نهایتاً به نتایج بسیار نیکویی در هر دو حوزه حکمت و کلام رسیدند، بررسی شود و نتایج این آثار دیده شود.

نقش خواجه در ایجاد تعامل و هماهنگی میان کلام و فلسفه نقش بی‌بدیلی است. تأثیر افکار و آثار و مکتب او منحصر به متفکران و دانشمندان شیعی نبوده، بلکه عمیقاً و به نحو مبسوط و گسترده، آراء و افکار علمای اهل سنت را هم تحت تأثیر قرار داد. شیوه تفکر خواجه نصیر، کیفیت کار او و روش خاص او در نگارش کتاب‌های کلامی و آراء کلامی و تأسیس مکتب کلامی خاصی که تا حد زیادی نتیجه تلاش‌های خود اوست، متفکران و دانشمندان و متکلمان اهل سنت را هم تحت تأثیر قرار داد. بسیاری از شرح‌کنندگان و حاشیه‌نویسان کتاب خواجه یعنی تجرید الاعتقاد از اهل سنت هستند و بسیاری از اهل سنت به سبک و سیاق خود خواجه کتاب‌های کلامی خود را تألیف کردند. البته در آن قسمت‌هایی که اختلافات خاص عقیدتی بوده آنها عقاید خود را نگاشتند اما سبک، روش و شیوه کار او، هم در جهان تشیع و هم در جهان تسنن بسیار موثر واقع شد.

عظمت این کتاب خاص خواجه یعنی تجرید



الاعتقاد به حدی است که وقتی بعضی از متفکران اهل سنت، مثل تفتازانی، می‌خواهند درباره این کتابی مطلبی بگویند یا داوری بکنند، بسیار با احترام درباره آن کتاب و خواجه صحبت می‌کنند. تفتازانی می‌گوید خواجه در تجرید در خصوص مسأله‌ای درباره ماهیت رأیی خلاف شرح اشارات داده و ممکن است این ظن را ایجاد کند که تجرید الاعتقاد اثر خواجه نباشد، ولی این کتاب *«مع جلالة قدره أن لن ینسب الی غیره»*؛ یعنی این کتاب به قدری جلیل‌القدر و عظیم است که به غیر آن جلیل‌القدر هم قابل انتساب نیست. هم عظمت کتاب را اقرار می‌کند و هم عظمت مؤلف را؛ آن هم کسی که هم‌مسلک با خواجه نیست. او هرجا می‌خواهد از خواجه صحبت کند یا به لفظ حکیم یا به لفظ حکیم محقق از او یاد می‌کند. این تأثیر و نقش خواجه را نشان می دهد.

بنابراین با توجه به این تأثیر و نقش خاصی که خواجه داشته امسال بنا شده تا درباره «نسبت کلام و حکمت در مکتب خواجه نصیر» صحبت شود؛ اعم از مقداری که خودش متکفل این معنا شده، و یا کسانی که از روش و مکتب فکری او اثر پذیرفتند و بعد از او این روش را ادامه دادند. بنا به برنامه‌ای که اعلام شده، اولین سخنران ما جناب آقای دکتر خسروپناه، ریاست محترم مؤسسه هستند که از ایشان تقاضا می‌کنم برای ایراد سخنرانی‌شان تشریف بیاورند.

نسبت کلام و حکمت

دکتر عبدالحسین خسروپناه
استاد فلسفه و کلام اسلامی



بسم الله الرحمن الرحیم. الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین. آغاز سخن، سالگرد ارتحال بی بی دو عالم، فاطمه زهرا را تسلیت عرض می‌نمایم و همچنین حادثه ناگواری که ملت ایران را عزادار کرد و جمعی از فرهیختگان دار فانی را وداع کردند. امیدوارم روح همه آنها غریق رحمت الهی قرار بگیرد. تشکر می‌کنم از عزیزانی که این جلسه را ترتیب دادند. این جلسه از چند ماه پیش برنامه‌ریزی شد، پیرامون موضوع، بحث و گفتگوهای فراوانی شد، و در نهایت به این جمع‌بندی که امروز محضر شما عرضه می‌داریم رسیدیم. از آقای دکتر یوسف ثانی که زحمت برنامه‌ریزی را کشیدند، آقای دکتر جلیلیان که در اجرای این برنامه نقش موثری داشتند و سایر عزیزانی که مشارکت داشتند، خصوصاً معاونت محترم پژوهشی، سرکار خانم دکتر اعوانی و اساتیدی که دعوت مؤسسه را پذیرفتند سپاسگزارم.

موضوع بحث بنده همان عنوان همایش، «نسبت کلام و حکمت» است. حکمت در

اینجا به معنای فلسفه و عرفان است. علت اینکه اصطلاح کلام استفاده شده این است که بحث منحصر به فلسفه نشود و عرفان را هم شامل شود. ابتدا مقدمه کوتاهی خدمت‌تان عرض می‌کنم.

هانری کربن که سال‌ها در همین مؤسسه مشغول تحقیق، مطالعه و افاده بودند، تاریخ تفکر تشیع را به چهار دوره تقسیم می‌کنند. دوره اول، دوره امامان شیعه است از امیرالمؤمنین تا غیبت کبری (یعنی اوایل قرن چهارم). دوره دوم از کلینی شروع می‌شود تا خواجه نصیرالدین طوسی-یعنی قرن هفتم- که دوره تدوین جوامع حدیثی و روایی است. دوره سوم از خواجه نصیرالدین طوسی شروع می‌شود تا صفویه. او شخصیت‌هایی مثل علامه حلّی، فخر المحققین، افضل‌الدین کاشانی، ابن عربی، نجم‌الدین کبری و شاگردان او، سید حیدر آملی -قرن هشتم- و ابن ابی جمهور و ابن‌ترکه اصفهانی را در همین دوره سوم قرار می‌دهد. و دوره چهارم از صفویه تا زمان حاضر است.

بحث پیوند کلام و حکمت که موضوع این نشست است مربوط به دوره سوم و چهارم است. یعنی ما در دوره اول و دوم شاهد این مقوله نیستیم، مگر در فضای اهل سنت. شخصیتی مثل غزّالی در کتاب *المستصفی فی علم الاصول* به یک معنا تعریف فلسفه را به علم کلام داد و به نوعی، فلسفه را کلامی کرد. اما باید اعتراف کنیم که در تفکر شیعه، با خواجه نصیرالدین طوسی (رضوان الله تعالی علیه) این اتفاق افتاد.

پس از این مقدمه، من در باب پیوند حکمت و کلام چند فرض مطرح می‌کنم و سپس با این فرض‌ها سری به آثار این بزرگان می‌زنیم تا ببینیم آیا پیوند کلام و حکمت ممکن است یا ممکن نیست، محقق است یا محقق نیست، و مطلوب است یا نامطلوب. یعنی بر اساس فرض‌هایی که عرض می‌کنم سه پرسش مهم داریم.

فرض اول این است که بگوییم مقصود از علم کلام، موضوعات کلامی است؛ مثلاً موضوعی مثل مبدأ، ذات خداوند تبارک و تعالی، صفات خدا، علم خدا، قدرت خدا، حیات خدا، و افعال الهی (از جمله نبوت، امامت و معاد). موضوعات کلامی را بگیریم و آنها را با کمک مسائل فلسفی و عرفانی، یا به تعبیری، مبانی کلامی و مبانی فلسفی و عرفانی و حتی روش‌شناسی فلسفی و عرفانی، مبیّن و مدلّل کنیم. این موضوعات کلامی در دیسیپلین کلام، مبیّن و مدلّل شده‌اند. مثلاً شیخ مفید به اثبات خدا یا نبوت پرداخته، یا سید مرتضی یا شیخ طوسی موضوعات دیگر کلامی را مطرح کردند. این بزرگان، متکلمین روزگار بودند. ما موضوعات را بگیریم و بعد به یک فیلسوف بدهیم و بگوییم شما که فلسفه مشاء، اشراق یا حکمت متعالیه را قبول دارید با مسائل فلسفی یا روش‌شناسی، این موضوعات کلامی را تبیین کنید و شرح دهید. [یا در عرفان به ابن‌عربی بدهیم، یا به طرفداران عرفان نظری] این یک فرض است.

به نظر من این فرض، هم ممکن است، هم محقق است و هم مطلوب. برای امکان آن، همین که من نمونه‌هایی را در تاریخ تفکر شیعه مثال بزنم کافی است. وقتی تحقق ثابت بشود، امکان هم ثابت می‌شود. مطلوب بودن چطور ثابت می‌شود؟ به این صورت که به هر حال اگر این اتفاق نیفتد دیگر دیسیپلینی به نام فلسفه و عرفان -به شکلی که داریم- تحقق پیدا نمی‌کند و به نوعی فلسفه ناقص خواهد بود. به تعبیری، فلسفه دیگر الهیات بالمعنی الاخص نخواهد داشت. البته باید در اینجا اعم را به معنای امور عامه بگیریم، چون الهیات بالمعنی الاعم گاهی معنایی دارد که اخص هم جزو آن است. اگر فلسفه به این شیوه‌ای که عرض کردم نپردازد، یعنی با روش فلسفی

و مبانی‌ای که در امور عامه بحث کرده است به مبدأ و معاد و نبوت عامه و امامت عامه نیاید، آن وقت الهیات بالمعنی الاخص تعطیل می‌شود و باید بخش قابل توجهی از مباحث الهیات مشاء و اشراق و حکمت متعالیه را حذف کرد. و به این دلیل که فیلسوف «باید» به این مقولات هم بپردازد از آن جهت که فیلسوف است، کار مطلوبی است.

در اینجا می‌خواهم به این اشکال هم جواب بدهم. بعضی افراد می‌گویند این فلسفه نیست؛ کلام است. یعنی کاری که ملاصدرا، ابن‌سینا یا شیخ اشراق انجام داده‌اند و به اثبات وجود خدا یا نبوت یا امامت عامه پرداخته‌اند یک کار کلامی است. این افراد متوجه نیستند که علم کلام این نیست! آنها تصور کردند اگر یک فیلسوف به اثبات خدا بپردازد می‌شود متکلم، و حتماً باید به انکار خدا بپردازد تا بشود فیلسوف. در حالی که فیلسوف کسی است که ابتدا مبانی فلسفی خود را با روش عقلی حل کرده –مثلاً بحث وجود، ماهیت، عدم، علیت، سنخیت و غیره– سپس با آن مبانی به مسأله خدا یا نبوت یا امامت پرداخته است. از قضا اگر با این روش، مسأله نبوت و امامت و معاد را حل کرد و به نتیجه‌ای رسید که با ظواهر دینی در تعارض باشد، ظواهر دینی را تأویل می‌برد. یعنی ظاهر آیه و روایت را طوری تبیین می‌کند و توضیح می‌دهد که با مبانی او سازگار باشد. در حالی که متکلم اصل را بر نقل می‌گذارد. ظاهر نقل را می‌گیرد و سپس تلاش می‌کند برای اثبات آن ظاهری که استفاده کرده برهان بیاورد. از ظاهر روایات بر می‌آید که مجرد فقط خداست و موجودات ماسوی الله همه مادی‌اند. سپس متکلم تلاش می‌کند تا آن را تبیین و اثبات کند. ولی فیلسوف از مبانی و هستی‌شناسی شروع می‌کند و ثابت می‌کند عوالمی هست –عالم مجردات هست، مجردات تام هست، عالم مثال هست، عالم ماده هست– بعد به سراغ نصوص دینی می‌رود و بر اساس آن مبانی، نصوص دینی را تفسیر و تبیین می‌کند.

بنابراین اگر مقصود ما از پیوند کلام و حکمت (یعنی فلسفه و عرفان) این باشد که موضوعات کلامی مثل خدا و پیغمبر و امامت را بگیریم و بعد با مسائل و روش فلسفی آنها را تبیین، اثبات و توجیه –توجیه به معنای معرفت‌شناختی– کنیم، در آن صورت، هم ممکن است، هم تحقق دارد و هم مطلوب است. اصلاً اگر کار فیلسوف این نباشد بخشی از فلسفه‌اش تعطیل است، یا بخشی از عرفان عارف تعطیل می‌شود. اجازه بدهید برای اینکه تحقق این را نشان بدهم چند مثال بیاورم. برای مثال خواجه نصیرالدین طوسی (رضوان الله تعالی علیه) برای اثبات واجب تعالی به استحاله دور و تسلسل به صراحت، و به طور ضمنی به اصل علیت تمسک کرده است. یعنی مباحثی که در امور عامه تجرید و جواهر و اعراض *تجرید* –که دو مقصد اول *تجرید العقاید* هستند– را در جای خودش بحث کرده، بعد از آنها برای اثبات باری تعالی استفاده کرده. می‌گوید *«الموجود إن کان واجبا فهو المطلوب، و إلا استلزمه لاستحالة الدور و التسلسل»*؛ وجود یا *واجب است که در این صورت* واجب الوجود ثابت می شود، یا ممکن‌الوجود است که چون دور و تسلسل محال است حتماً منتهی می‌شود به واجب تعالی. استحاله دور و تسلسل را در امور عامه بحث کرده و از آن استفاده می‌کند برای اثبات باری تعالی.

مثال دوم، بحث اراده است. در بحث اراده خواجه نصیرالدین طوسی (رضوان الله تعالی علیه) می‌فرماید *«و لیست زائدة علی الداعی و الا لزم التسلسل او تعدد القدماء»*؛ اراده زائد بر داعی بر فعل نیست. این‌طور نیست که یک صفتی به نام اراده باشد و یک صفت به نام داعی. چون اشاعره معتقد به زیادت اراده با انگیزه بودند. او می‌گوید این دو از هم جدا نیستند، زائد بر داعی نیست، والا تسلسل یا تعدد قدما لازم می‌آید. ابطال

تسلسل را کجا بحث کرده؟ در امور عامه. بنابراین عملاً این کار اتفاق افتاده است. من در کتاب کلام جدید خودم که حدود بیست سال پیش چاپ شد از آن به کلام فلسفی تعبیر کردم. یعنی موضوعات کلامی را با مبانی فلسفی اثبات کرده. کلام، فلسفی است؛ بر خلاف کاری که غزالی کرد. غزالی فلسفه را کلامی کرد. یعنی مسائل فلسفه را با توجه به مباحث کلامی تبیین و توجیه کرد.

اما آیا جناب خواجه نصیر در سراسر مقصد سوم، چهارم، پنجم و ششم تجرید از فلسفه کمک گرفته؟ خیر. در بعضی موارد می‌بینیم از مبانی متکلمین استفاده می‌کند. مثلاً جناب خواجه نصیرالدین طوسی در بحث افعال الهی، نبوت و امامت از حسن و قبح عقلی استفاده می‌کند [متکلمین معتقد به حسن و قبح ذاتی و عقلی‌اند]. جناب ابن‌سینا حسن و قبح را جزو مشهورات معرفی کرده. از قضا ما در فلسفه بحث قابل توجهی در باب حسن و قبح نداریم، و این از مبانی متکلمین است. جناب خواجه نصیرالدین طوسی در مقصد سوم که بحث توحید و صفات و افعال الهی است می‌گوید «الفعل المتصف بالزائد إما حسن أو قبیح» یعنی از حسن و قبح استفاده کرده. بعد می‌گوید «و الحسن أربعة و هما عقلیان للعلم بحسن الإحسان و قبح الظلم عن غیر شرع». یعنی حسن و قبح ذاتی و عقلی است؛ شرعی نیست، مبنای عقلی دارد. اینجا از یک مبنای کلامی استفاده می‌کند. یا مثلاً در بحث بعثت انبیاء از قاعده لطف استفاده کرده است. در فلسفه ما چیزی به نام قاعده لطف نداریم. او در اینجا هم از یک قاعده و مبنای کلمی استفاده کرده است. «البعثه حسنه لاشتمالها علی فوائد» و در انتها می‌گوید «فیحصل اللطف للمکلف». آیا متکلم می‌تواند موضوعات کلامی را بگیرد، اما با مبانی فلسفی اثبات کند؟ بله. خواجه نصیر این کار را کرده و لذا کلام او کلام فلسفی است. حالا در مورد عرفان هم بگوییم. آیا یک عارف می‌تواند موضوعات کلامی را بگیرد و با مبانی و روش عرفانی فلسفی به اثبات و تبیین آن بپردازد؟ بله. همین کار را سید حیدر آملی انجام داده. سید حیدر آملی در هر سه کتاب خود، یعنی جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار و همچنین در المقدمات من کتاب نص النصوص و نیز در اسرار الشریعه، این کار را انجام داده است. ایشان مثلاً وقتی در اسرار الشریعه می‌خواهد به تبیین عرفانی نبوت بپردازد می‌گوید «اهل شریعت (متکلمین) نبوت را یک قرارداد الهی و تربیت ربانی می‌دانند که با انبیاء و اولیاء جهت تکمیل خودشان و جامعه منعقد شده است». یعنی ارتباط بین خالق و خلق را برای نبوت تبیین می‌کند. ولی وقتی می‌خواهد بیان اهل حقیقت (عرفا) را توضیح دهد، همان موضوع کلامی که نبوت است را می‌گیرد، و بر اساس مراتب سه‌گانه شریعت و طریقت و حقیقت، نبوت را تبیین می‌کند. یک فیلسوف وقتی می‌خواهد پیامبری را توضیح بدهد از عقول اربعه استفاده می‌کند و می‌گوید عقل بالفعل پیغمبر به عقل مستفاد تبدیل شده و عَقل مستفاد با عقل فعال (جبرئیل) پیوند پیدا می‌کند و حقایق را از جبرئیل می‌گیرد. یعنی یک فیلسوف با ادبیات فلسفی، نبوت را تبیین می‌کند. اما عارف وقتی می‌خواهد نبوت را تبیین کند، با اسماء و صفات الهی، و با شریعت و طریقت و حقیقت تبیین می‌کند. پس این شدنی است، امکان هم دارد، و تحقق هم پیدا کرده است.

شبیه همین کار را جناب محمد بن علی بن ابراهیم بن ابی جمهور احسائی انجام داده است. می‌گویند احسائی یک فقیه، محدث، متکلم، عارف امامی‌المذهب است. چرا این قیود را به او می‌دهند؟ برای اینکه این متفکرِ قرن نهم و اوائل قرن دهم می‌خواهد به نحوی پیوند بین کلام و فلسفه و کلام و عرفان ایجاد کند. یعنی می‌خواهد ادعای کلامی را با دلایل‌اش در کنار ادعای فلاسفه با دلایل‌اش بگذارد؟

خیـر. عمدتـاً موضوعـات کلامـی را گرفتـه و بعـد بـا اشـاره بـه روش کلامـی، اسـتفاده از روش فلسـفی و عرفانـی، آنهـا را تبییـن کـرده اسـت. نهایتـاً ایشـان روش حکیمـان، عارفـان و صوفیـان را بـر متکلمـان ترجیـح می‌دهـد. در جلـد پنجـم کتـاب *مجلـی مـراة المنجـی فـی الـکلام و الحکمتیـن و التصـوف* کـه از مهم‌تریـن کتـب ایشـان اسـت می‌گویـد «پـس از جسـتجو در احـوال علمـای راسـخون و اهـل سـلوک، از حکیمـان و صوفیـان سـابق دریافتـه‌ام کـه راه و روش و مقصدشـان یکـی بـوده اسـت. ایشـان را راهنمـای خـود قـرار دادم و بـا راهنمایـی آنـان در ایـن لغزشـگاه‌ها گام برداشـتم و در گشـودن درهـای بسـته قـدم بـر جـای پـای ایشـان گذاشـتم». حتـی در جایـی دقیقـاً تصریح می‌کنـد کـه روش متکلمـان راه بـه جایـی نمی‌بـرد. مثـلاً ایشـان در یکـی از مباحث‌شـان در همیـن مجلـی می‌گویـد «موضـوع علـم کلام و موضـوع فلسـفه و موضـوع عرفـان یکـی اسـت. موضـوع هـر سـه علـم، معرفـت الحـق اسـت امـا روش‌هـا فـرق دارد. روش متکلـم دلایـل قطعـی و شـواهد نقلـی اسـت، روش حکیـم براهیـن قیاسـی اسـت، و روش عـارف شـهود و ذوق اسـت». بعـد می‌گویـد «روش فلاسـفه و متکلمـان عقیم‌انـد و بـه غایـت و هدف‌شـان نمی‌رسـند». بنابرایـن روش عـارف را ترجیـح می‌دهـد. مـن از توضیحـی کـه دادم می‌خواهـم وارد فـرض دوم شـوم. پـس فـرض اول ایـن بـود کـه موضوعـات را از علـم کلام بگیریـم، آنـگاه فیلسـوف بـا مبانـی و روش خـودش و عـارف بـا مبانـی و روش خـودش، به تبییـن و اثبـات ایـن موضوعـات بپـردازد. ایـن هـم ممکـن اسـت، هـم محقـق اسـت و هـم مطلـوب.

فـرض دوم ایـن اسـت کـه مجموعـه دیسـیپلین کلام –موضوعـی کـه متکلـم مطـرح کـرده و تبییـن و روشـی کـه بـرای اثبـات ادعـا داشـته– را بـا مجموعـه دیسـیپلین عـارف و فیلسـوف پیونـد بزنیـم. یعنـی نـه تنهـا موضوعـات را بگیریـم، بلکـه حتـی مدعیـات، تبیین‌هـا و اسـتدلالات را بـه هـم پیونـد بزنیـم و بـا هـم آشـتی دهیـم. آیـا ایـن می‌شـود؟ امـکان نـدارد. ممکـن نیسـت، محقـق نیسـت، و قطعـا مطلـوب هـم نخواهـد بـود. بـه ایـن دلیـل کـه هـر کـدام، مبانـی خـاص خـود را دارنـد. متکلـم قائـل بـه تبایـن خالـق و مخلـوق اسـت، فیلسـوف قائـل بـه سـنخیت خالـق و مخلـوق اسـت، عـارف قائـل بـه تجلـی مظاهـر اسـت. نظریـه خلـق، نظریـه صـدور و نظریـه تجلـی بـر سـر یـک سـفره نمی‌نشـینند. متکلـم قائـل بـه حـدوث زمانـی عالـم اسـت، فیلسـوف قائـل بـه حـدوث ذاتـی اسـت، و تبییـن عـارف از حـدوث هـم بـا تبیینـی کـه فیلسـوف می‌کنـد متفـاوت اسـت. لـذا پیونـد فلسـفه، کلام و عرفـان امکان‌پذیـر نیسـت. حتـی فلسـفه و عرفـان را هـم نمی‌شـود بـا هـم پیونـد زد. ممکـن اسـت کسـی بگویـد پـس حکمـت متعالیـه چـه کار کـرده؟ حکمـت متعالیـه مدعیـات عرفایـی ماننـد ابن‌عربـی را گرفتـه و بـا روش عقلـی اثبـات کـرده. بـرای حرکـت جوهـری کـه عرفـا گفتنـد ۹ برهـان آورده. بـرای وحـدت وجـود یـک برهـان ذکـر کـرده. یعنـی کار ملاصـدرا ایـن بـود کـه ادعـای عرفـا را اولاً نظام‌منـد و ثانیـاً مدلّـل کـرد. عرفـا، قبـل از او حرف‌هـای خـود را مبیّـن می‌کردنـد امـا مدلّـل نمی‌کردنـد. مگـر اسـتثنائاً ابـن ترکـه یـا سـید حیـدر برهانـی بـر وحـدت وجـود بیـاورد. اینکـه بـرای کل نظـام عرفـان نظـری اسـتدلال بیاورنـد کار ملاصـدرا بـود. امـا آیـا ملاصـدرا کلام را عینـاً در فلسـفه آورده ؟ امـکان نـدارد. چطـور می‌شـود ادعـای متکلـم –متکلـم خالـص– را بـا فیلسـوف و عـارف جمـع کـرد؟ ایـن امکان‌پذیـر نیسـت. دوسـتان در مـورد ابـن ابـی جمهـور مسـتقل صحبـت می‌کننـد. امـا اگـر هـم گفتـه شـود ابـن ابـی جمهـور بیـن اشـاعره و معتزلـه، یـا بیـن فلسـفه و عرفـان و کلام جمـع کـرده، ادعـای باطلـی اسـت. ایـن امـکان نـدارد. خیلـی از اوقـات –مثـلاً در بحـث جبـر و اختیـار– جمـع نمی‌شـوند. او ایـن کار را نکـرده، بلکـه عمدتـاً موضوعـات را گرفتنـد. ابـن ابـی جمهـور در واقـع یـک متکلـم عرفانـی اسـت. یعنـی موضوعـات کلامـی را گرفتـه و بـا روش عرفانـی بـه اثبـات آن پرداختـه. مـن مجلـی را از ابتـدا تـا انتهـا مطالعـه کـردم و ایـن را فهمیـدم. اینکـه بگوییـم می‌خواهـد دیسـیپلین‌ها را بـا هـم جمـع کنـد بـه نظـرم امکان‌پذیـر نیسـت و ایـن اتفـاق هـم نیفتـاده.

خـود ایشـان هـم در نهایـت روش عرفانـی را بـر روش‌هـای دیگـر ترجیـح می‌دهـد.
حاصـل عـرض مـن ایـن اسـت کـه مـا وقتـی از پیونـد کلام و حکمـت صحبـت می‌کنیـم اگـر مقصـود ایـن اسـت کـه دیسـیپلین کلام را بـا دیسـیپلین عرفـان و فلسـفه پیونـد بزنیـم، ایـن پیونـد نشـاید. چـون در خیلـی مـوارد بـا هـم تعـارض دارنـد. البتـه اگـر مـا از تعلق‌مـان بـه فلسـفه یـا عرفـان یـا کلام بیـرون بیاییـم و درجـه دو نـگاه کنیـم می‌بینیـم هرکـدام از عرفـا و فلاسـفه و متکلمیـن در خصـوص یـک موضـوع، نسـبت بـه یـک سـاحتی از آن موضـوع نظـر داده‌انـد. نمی‌خواهـم بگویـم همـه مسائل‌شـان همیـن اسـت، امـا گاهـی ایـن اتفـاق می‌افتـد. مثـلاً مـن در بحـث نبـوت می‌توانـم ایـن ادعـا را بکنـم. بـه نظـر مـن تبییـن عرفـا و فلاسـفه و متکلمیـن از نبـوت بـا هـم معـارض نیسـتند. متکلـم یـک سـاحت از نبـوت را توضیـح می‌دهـد، فیلسـوف یـک سـاحت دیگـر، و عـارف یـک سـاحت دیگـر. اینهـا بـا هـم ناسـازگار نیسـتند. امـا وقتـی ایـن سـه بزرگـوار در خصـوص نسـبت خلـق و حـق توضیـح می‌دهنـد بـا هـم تعـارض دارنـد. پـس اگـر بخواهیـم از پیونـد سـخن بگوییـم و مقصـود ایـن باشـد کـه سـه دیسـیپلین بـا هـم یکـی شـود ایـن امـکان نـدارد. و همان‌طـور کـه گفتـم امـکان نـدارد فلسـفه و عرفـان هـم بـا هـم جمـع شـوند. حکمـت متعالیـه کامـلاً متفـاوت اسـت. حکمـت متعالیـه در واقـع همـان عرفـان نظـری ابن‌عربـی اسـت کـه مدلـل شـده اسـت. اشـکالی نـدارد کـه اسـم آن را حکمـت متعالیـه بگذاریـم چـون در آنجـا جمـع شـده اسـت. امـا حکمـت مشـاء بـا عرفـان خیلـی اختـلاف دارد و قابـل جمـع نیسـتند. ممکـن اسـت در بعضـی از توضیحـات هـر کـدام بـه یـک سـاحت اشـاره کننـد ولـی در مـواردی بـا هـم تعـارض دارنـد. امـا اگـر مقصـود ایـن باشـد کـه مـا موضوعـات کلامـی را بگیریـم و بـه فیلسـوف یـا عـارف بدهیـم، و سـپس فیلسـوف و عـارف بـا بیـان و روش خـودش بـه آن بپـردازد، ایـن هـم ممکـن اسـت، هـم محقـق اسـت و در تاریـخ تفکـر شـیعه اتفـاق افتـاده اسـت، و هـم مطلـوب اسـت و غیـر از ایـن امکان‌پذیـر نیسـت. ایـن غیـر از ایـن اسـت کـه بگوییـم کار عـارف یـا فیلسـوف کار کلامـی اسـت. نـه! متدولـوژی اینهـا کامـلاً متفـاوت اسـت.

دکتـر یوسـف ثانـی: خیلـی متشـکرم از جنـاب آقـای دکتـر خسـروپناه. مـن چنـد نکتـه در مـورد فرمایشـات ایشـان عـرض می‌کنـم. هـر علمـی وقتـی می‌خواهـد بـا علـم دیگـر پیونـد داشـته باشـد یعنـی بایـد موضوعـاً، *مسألةً* و بـه لحـاظ مبـادی بـا هـم یکـی شـوند. در مـورد کلام، فلسـفه و عرفـان هـم خیلـی نامعقـول اسـت و شـدنی نیسـت کـه ایـن علـوم مختلـف -کـه تمایزشـان یـا بـه موضوع‌شـان اسـت یـا بـه روش‌شـان و یـا بـه غایت‌شـان- یـک علـم شـوند. ایشـان هـم گفتنـد شـدنی نیسـت و تنهـا بـه ایـن معنـا شـدنی دانسـتند کـه موضوعـات یـا مسـائلی از علـم کلام بـه روش فلسـفی یـا بـه روش عرفانـی اثبـات شـود. در آن صـورت ممکـن اسـت بـه نحـوی پیونـدی بیـن علمـی کـه موضـوع را داده و علمـی کـه روش را داده ایجـاد شـود. و مثال‌هایـی را هـم مطـرح کردنـد.
البتـه مـن نمی‌دانـم کـه مثـلاً اگـر مـا بگوییـم سـید حیـدر موضوعاتـی از علـم کلام —مثـل نبـوت- را اخـذ کـرده و تحـت عنوان شـریعت و طریقـت و حقیقـت بحث‌هایـی دربـاره آنهـا مطـرح کـرده آیـا بـه همیـن معناسـت کـه موضوعـی را از علـم کلام گرفتـه و آنهـا را بـه روش عرفانـی اثبـات کـرده؟ بـه عبـارت دیگر، آیـا اسـتفاده از برخـی اصطلاحـات عرفانـی در ضمـن بحـث دربـاره بعضـی موضوعـات کلامـی، بـه معنـای اسـتفاده از عرفـان در اثبات کلام اسـت؟ چـون اگـر مدعـی باشـیم کـه روش عرفـا شـهود اسـت، بایـد بگوییـم اگـر آن موضوعـات را اینهـا شـهوداً درک کردنـد آن وقـت می‌شـود عرفانـی.
نکتـه دیگـر هـم ایـن اسـت کـه مکـرراً گفتـه

شده ابن‌سینا منکر حسن و قبح عقلی است و درست هم هست. ایشان در آثار مختلف خود خیلی بر این معنا اصرار دارد که ما اگر از همه تربیت‌ها و تلقین‌ها و القاها تخلیه شویم نمی‌توانیم به حسن عدل یا قبح ظلم حکم کنیم. خیلی عجیب است که ابن‌سینا حسن و قبح را مطلقاً به لحاظ عقلی قابل اثبات نداند و بگوید اینها تأثیر فرهنگ و تربیت و غیره است. مثل همین کتابی که بنده اخیراً تصحیح کردم، در اینجا یک «الّا» وارد می‌کند و می‌گوید



«الّا به آن روشی که افلاطون در فلان رساله از آن بحث کرده» و تفصیل هم نمی‌دهد که منظورش چیست. او در یک جای دیگر از آثار هم این کار را کرده است که با استفاده از روشی که در بعضی از رسائل افلاطون درباره مسائل اخلاقی بحث شده، ضروریات علم اخلاق را قابل اثبات می‌داند، اما توضیح نمی‌دهد. کسانی که در این زمینه ذی‌علاقه هستند می‌توانند مراجعه کنند و ببینند نظر شیخ چه بوده و آیا می‌شود از قِبَل او برای این معنا با توجه به آن رساله‌ها یک تئوری عرضه کرد یا نه.

نکته آخر هم این است که فرمودند ملاصدرا همه مسائل عرفان را استدلالی کرد، گمان می‌کنم منظورتان امهات مسائل بوده باشد.

دکتر خسروپناه: اصول عرفان نظری ابن‌عربی را مدلل کرد. به نظر من همه اصول را (چون فروعی هم دارد) مدلل کرده.

من درباره نکته اول شما این را عرض بکنم که اینکه موضوعات را از کلام گرفتند ممکن است بگویید عارف شهود کرده، یک سؤال از دکتر یوسف ثانی بپرسم. چطور شهود عارف شیعه موضوعات شیعی است و عارف سنی، سنی و هندو، هندویی است. معلوم می‌شود آن عارف در فضای فرهنگ شیعی که زیست کرده آن موضوعات را دارد. طبیعتاً دانش کلام هم یکی از آن بخش‌های فضای فرهنگ شیعی است که از آن تأثیر پذیرفته است.

نسبت کلام و حکمت از منظر خواجه نصیرالدین طوسی

حجت‌الاسلام و المسلمین سیدیدالله یزدان‌پناه
عضو مجمع عالی حکمت و مدیرگروه عرفان مجمع عالی حکمت اسلامی



اعوذ بالله من الشیطان الرجیم. بسم الله الرحمن الرحمین. و الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین. بنده در آغاز باید تشکر کنم از سروران محترمی که این جلسه را برپا کردند. این جلسات، مفاخر علمی این مرز و بوم را به همگان می‌شناسانند و از طرفی باعث می‌شود ما در سنت خود بیش از پیش تأمل نماییم. همچنین تشکر می‌کنم از جناب استاد خسروپناه که بحث پیشین را ارائه دادند و زمینه و فضای بحث مشخص شد: نسبت کلام و حکمت (حکمت به معنایی که هم شامل فلسفه بشود و هم عرفان).

موضوع بحثی که بنده باید خدمت سروران عرضه بدارم نسبت کلام و حکمت در کار خواجه نصیر است. خواجه نصیر انصافاً شخصیت برجسته‌ای است و کارهایی انجام داده که جا دارد واقعاً در این زمینه تأمل شود. ولی اجازه دهید پیش از اینکه در باب کار خواجه نصیر طوسی در نسبت کلام و حکمت بحث خود را شروع کنم، یک پیشینه هم عرضه بدارم که به بحث ما کمک کند. می‌دانید که روش کلامی برای خود مباحثی

داشت و در دوره بوعلی سینا و حتی پیش از او به نتایجی رسید. حتماً در کار جناب بوعلی سینا دیده‌اید که در این زمینه مناقشه‌هایی نسبت به اندیشه‌های کلامی دارد که در اشارات هم منعکس شده است. از آن سو هم طبیعتاً ایراداتی وارد می‌شد؛ به عنوان مثال از سوی غزالی، که شخصیت کلامی واقعاً برجسته‌ای است و جزو اساتید برجسته کلام بود. غزالی متقدم در فضای کلامی نفس می‌کشید که با فلسفه سازگار نبود و شروع به نقد فلاسفه کرد. این نقدها در تهافت الفلاسفه کاملاً مشخص می‌شود. از میان بیست اشکالی که او مطرح می‌کند در سه اشکال حکم بر تکفیر فلاسفه هم داد. او با سبک تکفیر ویژه‌ای که انجام داد مسأله را خیلی حساس کرد. البته پیش از او هم این مسأله بود، اما غزالی شخصیت برجسته‌ای بود (و طبیعتاً کار او تأثیر بیشتری گذاشت). ناگفته نماند که برخی از اشکالاتی که او مطرح کرده بود در غزالیِ متأخر -که عارف شد- آهسته آهسته تغییر کرد و تبدیل به همان اندیشه‌های بوعلی سینا شد. برخی از این موارد را دیده‌ام و برای خود من شگفت‌آور بود. ایشان در معاد جسمانی بوعلی را تکفیر کرده بود. ایشان ابتدا از یک اثر از آثار جناب بوعلی در بحث معاد جسمانی استفاده می‌کرد و طبق آن ایراد می‌گرفت. ولی بعدها دید در *اشارات*، *شفا* و جاهای دیگر، بوعلی بیانی دارد در باب معاد جسمانی که می‌فرماید من برهانی برای آن ندارم ولی اگر بخواهد باشد باید علی‌القاعده اینگونه باشد. بعدها در کار غزالیِ متأخر -غزالیِ عارف- هم می‌بینیم که همین تأثر وجود دارد.

غزالی تأثّر جدی مهمی از فلسفه و سنت فلسفی گرفته که باید آن را متذکر شد. سنت کلامی سنت جدلی بود؛ روش برهانی نبود. بعدها که ایشان غزالیِ عارف شد، در کتاب *المنقذ من الضلال* تقریباً یک مهر ابطال بر روی کلام پیشین خود کشید. در آنجا تعبیر می‌کند که کلام پیشین تماماً جدلی است، و روش برهانی را می‌پذیرد. کتاب *القسطاس المستقیم* او حتی با آیات قرآن تطبیق می‌کند. من معتقدم این یک برد مهم برای فیلسوفان است. به تعبیر دیگر می‌پذیرد که روش برهانی حق است و هویت روش جدلی به گونه‌ای است که نمی‌توان به واقع رسید. همین مقدار هم خیلی با ارزش بود، ولی در عین حال برخی از ایرادهای او بر فلسفه همچنان باقی مانده. در فضای عرفانی که پیش از او بوده، بیشتر از قوت القلوب استفاده می‌شد.

من معتقدم پیش از غزالی، استاد اوست که می‌خواهد در فضای کلامی با فلسفه درگیر شود. من درگیری با فلسفه را امر میمونی می‌دانم، زیرا همچنان که در مورد غزالی اشاره کردم، درگیری با فلسفه، آنان را به اذعان برخی مسائل کشانده است. [در میان شخصیت‌های کلامی که نقدی بر فسلفه دارند ابوالبرکات بغدادی هم هست که در حال حاضر نمی‌خواهم به او بپردازم]. در این عصر شخصیت دیگری داریم به نام شهرستانی. غزالی متوفی سال ۵۰۵ است و شهرستانی متولد ۵۴۸ یا ۵۴۹ یا نیمه دوم قرن ششم. ایشان کتابی می‌نویسد در رد فلاسفه به اسم *مصارعة الفلاسفه*. این کتاب هم نقدی است بر فلاسفه از موضع کلام که بعداً خواجه پاسخ او را به این ایرادات می‌دهد. البته باید اذعان کرد ایرادهای او خیلی هم جدی نیست.

تا می‌رسیم به فخر رازی. فخر رازی متوفی ۶۰۶ است. او شخصیت متکلمی است که حوصله کرد و تمام متن‌های فیلسوفان و به ویژه بوعلی را خواند و بلکه مثل *مباحث المشرقیه* تقریر و تحریر روان کرد و بلکه مثل شرح اشارات و همچنین شرح عیون شرح کرد. باید اذعان کرد تحریرهای ایشان برای کارهای مشاء به قدری روان است که صدرا وقتی می‌خواهد از مشاء نقل کند از *مباحث المشرقیه* نقل می‌کند. هرچند باید هشدار داد که در بعضی موارد خلل‌هایی هست، اما مجموعاً در این زمینه خیلی خوش درخشیده. فخر رازی هم مانند غزالی کتابی دارد که فیلسوفان را جزو کفار در نظر می‌گیرد.

یکی از کارهایی که انجام داد و باعث شد مسأله جدی‌تر شود و جنگ جدی حیاتی شروع شود این بود که موقع شرح، تک

تـک مباحثـی را کـه از مشـاء توضیـح می‌دهـد نقـد می‌کنـد. یعنـی تقریبـاً آمـد و سـر سـفره فلسـفه قـرار گرفـت؛ نـه اینکـه مثـل غزالـی فقـط نقـد کنـد. ایشـان در شـرح اشـارات –کـه بـه تعبیـر خواجـه و برخـی عرفـا، جـرح اسـت– یـک بـه یـک بـه هـر مـوردی کـه رسـید، نقـد کـرد. ایـن باعـث شـد کـه تقریبـاً کار او جـا بیفتـد. اگـر خواجـه نصیـر نبـود مـا الان سـر سـفره فخـر می‌نشسـتیم و معلـوم نبـود فلسـفه بـه ایـن معنـا و بـا ایـن حیاتـی کـه الان دارد ادامـه پیـدا می‌کـرد.

بـا کاری کـه جنـاب فخـر رازی کـرد –روان‌نویسـی کـرد، تحریـر کـرد، تقریـر کـرد، و بعـد بـا حوصلـه یـک بـه یـک را نقـد کـرد– ایـن مسـأله بـه ذهن‌هـا خطـور کـرد کـه گویـا فلسـفه جـدی نیسـت و یـا ایرادهـای بسـیار زیـادی دارد و نبایـد بـه آن اعتنـا کـرد. یعنـی نوعـی بی‌مهـری بـه فلسـفه پدیـد آمـد. بـه ویـژه ایشـان بـه گونه‌ای همـه را در طبـق اخـلاص بـرای کلام ریخـت کـه سـر از کلام اشـعری ایشـان درمـی‌آورد. ایشـان انصافـاً شـخصیت ویـژه‌ای اسـت. درسـت اسـت کـه مـا می‌گوییـم و اعتقـاد جـدی داریـم کـه فخـر رازی جـرح کـرده، امـا در عیـن حـال او کارهایـی کـرده کـه فلسـفه مـا برخـی از موضوعاتـش را وامـدار اوسـت؛ کـه برخـی از آنهـا بـه شـکل ایـراد اسـت و برخـی هـم دسـته‌بندی فلسـفی اسـت کـه ایشـان ارائـه داد. بـه هـر حـال بـا کاری کـه فخـر رازی کـرد نوعـی بی‌مهـری نسـبت بـه فلسـفه و یـک نـوع گشـودگی نسـبت بـه کلام پدیـد آمـد. ایـن رونـد بـه نحـوی پیـش می‌رفـت کـه تقریبـاً سـر سـفره اندیشـمندان مـا فقـط کلام قـرار می‌گرفـت، نـه فلسـفه. فلسـفه بایـد حـذف می‌شـد.

اینجـا لازم اسـت شـخصیتی بیایـد کـه مانند ایشـان حوصلـه کنـد و سـطر به سـطری کـه ایشـان آورده را بررسـی کنـد و توضیـح دهـد کجـای ایـن شـرح درسـت اسـت و کجـا نیسـت؛ همچنیـن حوصلـه کنـد و سـطر بـه سـطری را کـه ایشـان نقـد کـرده یکـی یکـی پاسـخ دهـد. ایـن کار را خواجـه انجـام داد. مـن حـالا می‌خواهـم بـا ایـن ذهنیـت و بـا این هجمه‌هایـی کـه شـد وارد بحـث خواجـه شـوم. ناگفتـه نمانـد در کنـار ایـن هجمه‌هـا، جنـاب شـیخ اشـراق آمـد و می‌خواسـت فلسـفه مشـاء را بـا آن تمامیـت‌اش مـورد سـؤال قـرار بدهـد؛ البتـه نـه اصـل فلسـفه را، بلکـه قسـمت‌هایی از راهـی کـه بوعلـی سـینا رفتـه را زیـر سـؤال بُـرد. بنابرایـن ایرادهـای ایشـان هـم بـود. تقریبـاً همـه اینهـا سـر سـفره فلسـفه بودنـد، بـه گونـه‌ای کـه گاهـی احسـاس می‌شـد فلسـفه نبایـد باشـد. تـا اینکـه خواجـه نصیـر آمـد و ایـن حوصلـه را کـرد. ایشـان متوفـی ٦٧٢ اسـت. بـه نظـر مـن ایـن خیلـی مغتنـم اسـت و بایـد از آن درس گرفـت. بعضـی وقت‌هـا وقتـی می‌بینیـم اندیشـه‌ای خیلـی ریشـه‌دار شـده و در حـال نابـودی همـه جاسـت و مـا بـه خاطـر یـک اندیشـه در حـال کنـار گذاشـتن بنیادهـای معرفتی‌مـان –کـه برآمـده از دیـن، اندیشـه، تعقـل و فرهنـگ نـاب اسـت– هسـتیم بایـد مثـل خواجـه وارد شـد و سـطر بـه سـطر ایـراد گرفـت.

بـا ایـن توضیـح می‌رسـیم بـه کار خواجـه نصیـر. ایشـان در مقدمـه *مصـارع المصـارع* یعنـی *نقـد مصارعـة الفلاسـفه* شهرسـتانی می‌گویـد مـن دغدغـه کشـف حقیقـت دارم ولـی می‌بینـم ایـن حرف‌هـا حرف‌هـای جـدی نیسـتند. یعنـی بحـث او حمایـت و تعصـب نسـبت بـه فلسـفه نیسـت. ایـن کار را هـم نسـبت بـه شهرسـتانی کـرد و هـم نسـبت بـه فخـر رازی. بـه نظـر مـن هـر کـس ایـن کتـاب را بخوانـد متوجـه می‌شـود کـه مسـأله شهرسـتانی جـدی نیسـت. امـا مسـأله فخـر رازی جـدی بـود، زیـرا آثـار فخـر رازی در حـال تبدیـل شـدن بـه یـک محـور در اندیشـه‌ها بـود. البتـه بـاز هـم تذکـر بدهـم کـه فخـر رازی هـم روش برهانـی را پذیرفـت و ایـن بـه نظـر مـن یـک نـوع عقب‌نشـینی از اندیشـه کلام و سـنت آن اسـت. ایـن عقب‌نشـینی می‌توانـد بسـیار معنـادار باشـد. طبیعتـاً فقـط بایـد بگویـد برهـان حجـت اسـت امـا آن چیـزی کـه مشـاء گفتـه برهانـی نیسـت. مـن می‌گویـم زمینـه کلام فلسـفی را اسـتاد غزالـی، و بعـد غزالـی، و بعـد فخـر رازی پدیـد آوردنـد. چـرا؟ بـه ایـن دلیـل کـه اصـل برهـان را قبـول می‌کننـد و درگیـری بـا فلسـفه را جـدی می‌کننـد. برخـی از موضوعـات فلسـفی، و برخـی از اندیشـه‌های فلسـفی –مثـل امـکان وجـود– را نقـل می‌کننـد. ایـن سـفره آمـاده شـد.

یکی از کارهایی که خواجه نصیر در این زمینه کرد این بود که با آن تضلع علمی شروع کرد به نقد. مثلاً کتاب *شرح اشارات* فخر رازی را که دیگران تحسین می‌کردند –و می‌گفتند چقدر قوی و روان است، چقدر نکته‌ها را می‌فهمد– نقد کرد. از نظر تاریخی هم این معنا ثابت است. من فرصت ندارم در این خصوص توضیح بدهم ولی شما می‌توانید رجوع کنید به *مقدمه ابن خلدون*. مقدمه ابن خلدون بخشی دارد در باب علوم. در بحث علم کلام می‌گوید هر کس می‌خواهد فلسفه بخواند رجوع کند به غزالی و ابن‌الخطیب –یعنی فخر رازی. در پایان در مورد خواجه نصیر می‌گوید «*لا هل المشرق عناية بكتاب الاشارات لابن سينا*»؛ یعنی کتاب اشارات کتاب درسی شده است. و بعد می‌گوید فخر رازی شرح خوبی نوشته، ولی پس از او، خواجه نصیر، تمام اشکالات فخر را پاسخ داد و غلبه کرد. و تعبیر می‌کند «فوق کل ذی علم علیم». بنابراین به لحاظ تاریخی ابن خلدون این معنا را در علم کلام خودش تذکر داده است. خواجه تنها کتاب فلسفی فخر رازی را نقد نکرد؛ کار دیگری که خواجه نصیر کرد این بود که کتاب کلامی او را هم نقد کرد. فخر رازی کتاب کلامی دارد به نام المحصل. خواجه در کتاب نقد المحصل یا تلخیص المحصل هم با حوصله، یک به یک، حتی برخی از مباحث کلامی که فخر گفته و مستند نبوده یا درست بیان نکرده را هم بیان و نقد کرد. به تعبیر دیگر، آنچه که در چنته فخر رازی بود این بود که می‌خواست افراد را به سمت کلام بکشاند. خواجه بر آن کلام هم علامت سؤال گذاشت، و آنچه که در فضای سنت فلسفی بود را هم مورد سؤال قرار داد.



اما خود خواجه چه کرد؟ حالا که این راه را بستید و راه فلسفه را باز گذاشتید، کلام را باید چه کرد؟ اینجا یک اندیشه روی می‌دهد که به نظر من بستر تاریخی هم آن را همراهی می‌کند. غزالی گفت برهان حجت است و ادله قرآن کریم بر اساس برهان است. فخر رازی هم همین را گفت. بنابراین همه برهان را قبول دارند. کلام اینها هم که با اشکالاتی روبرو است. پس شما یک کلام متقن بر اساس برهان بنویسید (البته آنجایی که باید برهان آورد. چون بعضی جاها سمعیات و نقلیات است و حساب آنها جداست). خواجه می‌خواست این کار را بکند و همین کار را هم کرد. *تجرید الاعتقاد* از این دست است. نقد *المحصل* هم در همین فضاست.

اما نکته مهم از نظر من این است که خواجه یک مصلح فرهنگی است. او می‌توانست خیلی از بحث‌های کلام را یکسره از بین ببرد و

بگویـد مـن موضوعـات کلامـی را این‌گونـه حـل می‌کنـم. امـا گفـت مـن علـم کلام برایتـان می‌نویسـم، ولـی لزومـی نـدارد امـور خـلاف عقـل را بیاوریـد. شـما امـور عقلـی را قبـول کنیـد و مـن هـم مرزهایـی کـه شـما داریـد را حفـظ می‌کنـم. در تجریـد الاعتقـاد او عقـول مفارقـات را نمی‌پذیـرد و خـودش هـم می‌گویـد چـرا. می‌فرمایـد دلیـل بـر انـکار نداریـم ولـی دلیـل بـر اثبـات هـم نداریـم، یعنـی ادلـه مدخـول اسـت؛ مثـل قاعـده الواحـد. جالـب اسـت کـه او در جاهـای حسـاس بـه ایـن صـورت عمـل کـرده اسـت. مثـلاً اگـر عقـول مفارقـات را می‌پذیرفـت، در بحـث فاعـل موجِـب –مـن معتقـدم فاعـل موجـب اسـت نـه فاعَـل موجَـب– و فاعـل مختـار یـک شـکاف بـه وجـود می‌آمـد و دسـتگاه کلامـی و دیدگاهـی کـه در بـاب ربـط خالـق و مخلـوق داشـتند خـراب می‌شـد. می‌گوینـد اینکـه فلسـفه اسـت؛ کلام نیسـت! خواجـه ایـن کار را کـرد. مصلـح بـود. جالـب اسـت کـه او ایـن حرف را زمانـی زد کـه خـودش بـه عقـل فعـال اعتقـاد داشـت. می‌توانیـد بـه رسـاله اثبـات عقـل نـگاه کنیـد. برخـی می‌گوینـد بـه لحـاظ تاریخـی، *تجریـد الاعتقـاد* و *نقـد المحصـل* جـزو آخریـن کارهـای خواجـه اسـت؛ کـه درسـت هـم هسـت. امـا علامـه حلّـی در ایـام جوانـی خـود شـاگرد او می‌شـود و فقـط می‌توانسـت از اواخـر عمـر ایشـان اسـتفاده کنـد. علامـه حلّـی می‌گویـد وقتـی مـن از خواجـه پرسـیدم نفس‌الامـر را شـما چطـور تبییـن می‌کنیـد ایشـان بحـث عقـل فعـال را مطـرح کـرد. یعنـی همـان رسـاله اثبـات العقـل را بـرای ایشـان گفـت و ایشـان، هـم در کشـف *المـراد* و هـم در *نهایـه المـرام* آن را منعکـس کـرد. عـرض بنـده ایـن اسـت کـه خواجـه معتقـد بـه عقـل فعـال اسـت ولـی بـه عنـوان یـک مصلـح اجتماعـی کمـی هـم کوتـاه می‌آیـد. بعضـی اسـم ایـن کار را تقیّـه گذاشـتند، امـا مـن می‌گویـم همراهـی. بـرای اینکـه او یـک علـم کلام در فضای خـود شـما، امـا معقـول و موجـه و در عیـن حـال مبتنـی بـر برهـان، ارائـه کـرد. بـه نظـرم کاری کـه ایشـان کـرد خیلـی کار را پیـش بـرد.

خواجـه عمـلاً سـه سـطح طولـی (کلامـی، فلسـفی و عرفانـی) را در کار خـود قائـل اسـت. می‌گویـد اگـر می‌خواهیـد علـم کلام را نگـه داریـد مـن یـک علـم کلام پدیـد مـی‌آورم کـه مبانـی درسـتی داشـته باشـد، عاقلانـه باشـد و بـا برهـان جـور باشـد. شـما خـوب اسـت همیـن مقـدار را نگـه داریـد. جالـب اسـت کـه بعـد از آن، کلام خواجـه مـورد پذیـرش قـرار گرفـت. اگـر بـه کتـاب شـرح *المواقـف* میرسـید شـریف یـا *شـرح المقاصـد* نـگاه کنیـد می‌بینیـد کـه همـه اینهـا در همیـن بسـتری کـه خواجـه فراهـم آورد نوشـته شـدند، و بلکـه بعدهـا محصـول فلسـفه مـا شـد ذیـل کلام خواجـه (*تجریـد الاعتقـاد*). مکتـب شـیراز اصـلاً سـر سـفره *تجریـد الاعتقـاد* و اندیشـه بعـد از آن –مواقـف، مقاصـد و امثـال آن– نشسـته. بعضـی از اندیشـه‌ها را خـود خواجـه قبـول داشـت؛ مثـلاً حـدوث زمانـی عالـم مـاده را قبـول داشـت و در کتـب خـودش منعکـس کـرده بـود. مـن فرصـت نـدارم یـک بـه یـک بخوانـم. مـا ایـن را در یـک مقالـه عرضـه کردیـم. از یکـی از دوسـتان هـم خواسـتیم تـا در یـک پایان‌نامـه ایـن اندیشـه را مفصـل توضیـح دهـد. اگـر خواسـتید مطالعـه کنیـد.

ایـن کار خواجـه از یـک جهـت بسـیار اثرگـذار بـود و آن ایـن اسـت کـه برخـی از آموزه‌هـای کلامـی را نگـه داشـت. او بـه معـاد جسـمانی قائـل اسـت. ایشـان در خصـوص بحـث حـدوث بـه حـدوث زمانـی عالـم مـاده قائـل اسـت و بـرای آن دلیـل مـی‌آورد، امـا در کتب‌هـای فلسـفی‌اش می‌گویـد امـا ایـن حـدوث زمانـی باعـث نمی‌شـود مـا عقـول مفارقـات نداشـته باشـیم! حسـاب آن جداسـت. و بعـد گفـت فاعـل موجِـب کـه شـما می‌گوییـد هـم لازم نمی‌آیـد. در بحث‌هـای فلسـفی‌اش بـه ایـن صـورت توضیـح می‌دهـد. حتـی می‌گویـد قاعـده الواحـد هـم در فضـای فلسـفی لازم نیسـت.

یعنـی سـه سـاحت درسـت کـرد. سـطح اول را بـه ایـن صـورت بسـت تـا عمـوم اسـتفاده کننـد و از نظـر تاریخـی عمـلاً هـم اثرگـذار بـود. بـه نظـر مـن مصلـح فرهنگـی بـود. همچنـان کـه حتمـاً خبـر داریـد –در تاریـخ ابـن کثیـر آمـده– ایشـان شـهریه‌ای بـرای کسـانی کـه در کار علمـی

هستند در نظر گرفته بود؛ برای اهل فلسفه بیشترین، برای اهل طب متوسط، و برای برخی پایین‌تر. این بحث مفصلی است که من به این مقدار اکتفا می‌کنم و از این موضوع می‌گذرم.

سطح دیگری هم هست که به نظر من باید در کار خواجه جدی گرفت. یعنی ایشان یک سطح کلامی دارد، یک سطح فلسفی دارد، و یک سطح بالاتر دارد که عرفانی است. ایشان کتاب‌های عرفانی هم دارد که دست بر قضا در مراحل آخر عمر خود نوشته است. سه نمط آخر *شرح اشارات* که در مورد بحث‌های عرفانی است ایشان قلم زده و از قلم او مشخص است که فضای عرفانی عالی‌ای دارد. کتاب دیگری دارد به نام *اوصاف الاشراف* که یک دوره بحث‌های سیر و سلوک است و تقریباً همان سنت نمط نهم را بسط و توضیح فراوان داده و گرچه عرفان علمی است، حتی می‌توان مباحث عرفان نظری را هم در آن یافت. کتاب دیگری هم دارد به نام آغاز و انجام که بحث‌های معاد او در آنجا خیلی اوج می‌گیرد. جالب است که در کتاب‌های کلامی که نوشته –کتاب فصول العقاید– مسائل عقاید در حد کلام را می‌گوید. سپس متذکر می‌شود که این حد کلام در عرفان، یک فضای بالاتری است و راه دیگری هم دارد و لقمه هر کسی –نصیب متکلمان– هم نیست. به این سطوح قائل است.

بعضی معتقدند خواجه تحول پیدا کرد؛ یعنی اول فلسفه را قبول داشت، بعد به عرفان گرایش پیدا کرد. ولی من معتقدم که اینطور نیست و شواهد تاریخی هم داریم که به این شکل عمل نکرده. اگر کتاب‌های او را دسته بندی کنیم به همین نتیجه می‌رسیم. بنابراین خواجه سه ساحت قائل است. سطح اول کلامی، که اگر قرار است باشد –بعضی از اندیشه‌هایی که در کلام گفته را خودش در فلسفه قائل نیست– و اگر می‌خواهید کلام محقق مبرهن قابل قبول داشته باشید به این صورت عمل کنید. و عملاً از نظر تاریخی جواب داده. یک سطح هم فلسفه است که در کارهای فلسفی ایشان وجود دارد. ناگفته نماند که در سطح فلسفه، از بعضی از بحث‌های کلامی مثل بحث حدوث زمانی عالم و معاد جسمانی حمایت کرده و دست بر قضا همه اینها سر سفره صدرا می‌آید. صدرا هم به حدوث زمانی و معاد جسمانی با یک تقریر ویژه –غیر از تقریر خواجه– قائل است. سطح بالاتر، سطح عرفانی است و ما می‌توانیم به راحتی این تلقی را پیدا کنیم که سطح عرفانی از سطح فلسفی بالاتر است. مثلاً معادی که ایشان به لحاظ فلسفی گفته وقتی می‌رسد به آغاز و انجام خیلی اوج گرفته و خودش هم توضیح می‌دهد که سطح این فرق دارد. او این سه ساحت را با هم نگه داشت و خودش دلبسته این سه ساحت بود، فقط تلاش او بر این بود که کلام موجهی داشته باشد. من به همین مقدار اکتفا می‌کنم. والسلام علیکم.

دکتر یوسف‌ثانی: خیلی متشکریم از جناب استاد یزدان‌پناه. ایشان کار خواجه را در دو محور تلخیص کردند: یکی محور تخریب و دیگری محور بنا. ایشان در محور اول بیان کردند که خواجه آنچه را که فکر می‌کرد ممکن است با آثار امام فخر سوء تفاهماتی ایجاد کند، یا برداشت‌های غلطی باشد، یا روش نادرستی باشد، یا مسائلی باشد که به لحاظ برهانی چندان قابل اثبات نیستند، با یک تفصیلی نقد و نفی کرد. سپس خودش با استفاده از روش فلسفی و بلکه برخی موضوعات و مسائل فلسفی کلام جدیدی را بنیاد گذاشت و ضمن اینکه آن موضوعات را وارد کلام کرد، بخشی از موضوعات کلامی را هم که گویی هویت علم کلام وابسته به آنهاست نگه داشت؛ اگر آنها را هم نمی‌پذیرفت چنین بود که ما کلام را از دست داده بودیم. کاش می‌فرمودند که ملاک خواجه در حفظ این مسائل چه بود؟ چون ما می‌توانیم بگوییم هرچه خواجه نگه داشته در هویت علم کلام دخیل است و هر چه را رها کرده دخیل نیست. و این معیار مطلوبی

برای اینکه ما متوجه بشویم کدام مسائل می‌توانند در هویت علم کلام دخیل باشد یا نباشد نیست.
نکته دیگر اینکه درباره غزالی فرمودند او خلاصه به برهان تن داد و این موضوع در کتاب‌های متأخر او دیده می‌شود. کسانی که در احوال او تحقیق کردند و کرونولوژی آثار او را تا حدودی معین کردند معتقدند او هم‌زمان کتاب‌های متعارض نوشته است. یعنی چنین نیست که یک سیر در او اتفاق افتاده باشد. به همین جهت است یکی از شخصیات قلق در کتاب شخصیات قلقه فی الاسلام عبدالرحمن بدوی، همین غزالی است. چون اگر کسی یک سیر عقلانی منظم داشته باشد قاعدتاً قلق نیست. وقتی یک قلق در وجود او هست می‌تواند هم‌زمان چیزهای مختلفی را بپذیرد یا متعارضاتی بگوید. غزالی چنین آدمی است. ارتباط با خلافت، تحولات روحی، وضعیت اجتماعی، خیلی این قلق در وجود او زیاد بود. البته در آخر کار گویا مقصد خاصی را پیدا کرده و به راهی رسیده.
نکته آخر اینکه اخیراً در انتساب *مصارع المصارع* به خواجه نصیر تردیدهای جدی در افتاده. با تحقیقاتی که کرده‌اند احتمال زیادی هست که این کتاب از ایشان نباشد.

استاد یزدان‌پناه: در خصوص سؤال اول شما باید بگویم که مسائل ناموسی کلام را نگه داشت. مسأله خلق و خالق و اینکه بخواهی فاعل موجب قبول کنی یا نه، برای متکلمان خیلی جدی است. اگر به تاریخ کلام نگاه کنید این مورد هست. مسأله دیگر مسأله معاد جسمانی است که اتفاقاً خود جناب غزالی به‌خاطر همین تکفیر کرد. یکی حدوث عالم است و دیگری علم به جزئیات. مشاء، حدوث عالم را طوری توضیح می‌داد که آدم احساس می‌کرد هیچ آغازی ندارد؛ ولی متکلمان می‌گفتند ما با حدوث خدا را اثبات می‌کنیم و کلاً به دلایلی در متن دینی حدوث را دیده بودند و بر آن تأکید می‌کردند. این کار خیلی خوش اثر کرد و باعث شد انواع بحث‌های حدوث در فلسفه پیدا شود. الان حدوث ذاتی دارید، حدوث دهری، حدوث زمانی... همه به دلیل همین بحث‌ها به وجود آمدند.
اما خود خواجه این کار را کرد: حال را قبول کنیم یا نکنیم چه چیزی را به هم می‌زند؟ چرا سخت می‌گیرید؟ شما وجوب و امکان را قبول کنید، ولی بگویید عالم ماده است و



عالم ماده هم تغییراتی دارد، تغییرات باعث می‌شود که ما این بحث را بکنیم که فاعل مختار است. این نوع کارها را کرد و جالب است که یک دوره بحث‌های فلسفی را در دو سه مقصد اول آغاز آورده و بحث‌های فلسفی را پایه قرار داد. احساس می‌کرد که چیزی را به هم نمی‌زند. جالب است که خود متکلمان هم گهگاهی با این زبان همراهی کردند. از نظر تاریخی هم اثر خود را گذاشت.
در مورد نکته دوم، غزالی متأخر هم اصلاً مشخص است. الان کسی نمی‌گوید که احیاء *العلوم* از غزالی متقدم است. اصلاً خود غزالی در کتاب *المنقذ من الضلال* گفته که من اول چطور بودم، بعد حال عرفانی پیدا کردم و مثلاً کتاب *قوت القلوب* را خواندم. آثار کتاب قوت *القلوب* در کتاب احیاء و چند کتاب دیگر اصلاً مشخص است. ما در مورد بعضی از کتاب‌ها تردید داریم که مربوط به چه زمانی است ولی این کتاب‌ها یقیناً مربوط به غزالی متأخر و عارف است.

تفکر کلامی ـ حکمی ابن ابی جمهور در کتاب *المجلی*

دکتر حامد ناجی اصفهانی
عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان



بسم الله الرحمن الرحیم. با عرض سلام خدمت سروران معظم. موضوع گفتار من کمی متشتت است. می‌خواهم راجع به کتاب *المجلی* صحبت کنم و گفتگو راجع به کتاب *المجلی*، نیازمند یک سلسله مقدماتی است. ممکن است در آغاز تصور شود که این مقدمات، غیر مربوط به بحث هستند. اما در انتهای بحث معلوم می‌شود که این مقدمات ارتباط کاملاً وثیقی به بحث دارند. جناب ابن ابی جمهور احسائی شخصیتی در قرن نهم و دهم است. امروزه این شخصیت در نزد ما چندان شناخته شده نیست. این شخصیت شاید برای اولین بار در تاریخ فکر معاصر، توسط پروفسور مادلونگ تقریباً در سال ۱۹۷۰ معرفی شد. پس از آن، یک رساله پروفسوری خانم زابینه اشمیتکه به این مطلب اختصاص یافت که متأسفانه تاکنون به زبان فارسی ترجمه نشده است. متأسفانه فارسی‌زبان‌ها و به طور کلی فرهنگ معاصر ما به این کتاب چندان توجه نکردند. در صورتی که -چنانکه خواهد آمد- اگر به این اثر توجه شود، شاید بتوان یک سلسله از مباحث و مشکلات را توسط آن حل کرد. جناب ابن ابی جمهور احسائی متولد سال

۸۳۸ است. او اساتید مختلفی داشت. جالب این است که هیچ کدام از این اساتید، مشهور نبودند و طُرفه آن است که هیچ یک از شاگردان آنها نیز مشهور نیستند. اما خود ابن ابی جمهور احسائی، سلسله کتاب‌هایی نوشت که به نوعی سرنوشت‌ساز بودند. ایشان دو کتاب دارند که به نظرم هر دوی آنها مهم هستند: یکی کتاب *غوالی اللئالی* یا *عوالی اللئالی* و دیگری کتاب *المجلی* است. کتاب *عوالی اللئالی* تقریباً در سال ۸۹٤ نوشته شد. کتاب *المجلی* در دو نسخه، مسوده و مبیضه، نوشته شده است. نگارش مبیضه در سال ۸۹٦ به اتمام رسید. او پس از این کتاب، یک کتاب کلامی به نام شرح علی الباب الحادی عشر نوشت. شاید این کتاب کلامی به اندازه کتاب المجلی مهم نباشد. سلسله بحث‌هایی که در آن طرح می‌شوند، به مباحث رایج برمی‌گردد.

همان‌طور که استاد خسرو پناه هم اشاره کردند زمانی که جناب ابن ابی جمهور احسائی می‌خواهد کتاب *المجلی* را طراحی کند و آن را بنویسد، سعی می‌کند بین کلام، فلسفه و عرفان جمع کند. البته او لغت فلسفه را به کار نمی‌برد و از کلمه حکمت (به تعبیر خودش، حکمتین: حکمت ذوقی و حکمت بحثی) استفاده می‌کند. او می‌خواهد چهار مقام را با هم جمع کند: کلام، حکمت بحثی، حکمت ذوقی و تصوف. همچنین در اینجا ایشان از لغت عرفان نیز تحاشی می‌کند. او برای اینکه بخواهد این جمع را طراحی کند، یک تدوین نو از تجرید خواجه عرضه می‌کند. این تدوین نو خیلی مهم است و در ادامه به آن اشاره خواهم کرد.

من مجبورم برای اینکه این بحث جا بیفتد، مقدمه‌ای را طرح کنم. البته این مقدمه، به ظاهر غیرمربوط است، اما کاملاً به کل بحث برمی‌گردد. کل بحث به یک نزاع کلامی سنتی برمی‌گردد و آن نزاع کلامی سنتی، به نام بحث معرفت اضطراری است. بحث معرفت اضطراری بر سر این است که آیا



معرفت به حضرت حق و معرفت به یک سلسله امور، از ابتدای تولد در وجود انسان‌ها به ودیعت نهاده شده است یا خیر؟ به تعبیر دقیق‌تر، آیا وقتی شخصی به دنیا می‌آید، دارای یک سلسله علوم هست یا نیست؟ بحث از اینجا شروع شده است.

اگر قرار باشد که بگوییم یک سلسله علوم در درون انسان به ودیعت نهاده شده است، آنگاه بحث بنیادینی طرح می‌شود که عقل در این میان چه کاره است و جایگاه عقل نسبت به معرفت اضطراری چگونه است؟ نظر اول این است که از دیرباز، اهل حدیث اعلام کرده‌اند که چون معرفت، اضطراری است، پس عقل منبع معرفت نیست. یعنی آنها رسماً اعلام کردند که ما با عقل کاری نداریم. نظر دوم در مخالفت گروه اول مطرح شد. معتزله گفتند که عقل، منبع معرفت و بی نیاز از وحی است و خودِ عقل، به خودی خود استقلال معرفتی دارد. نظر سوم، نظر امامیه بود که راجع به آن بحث خواهیم کرد. امامیه معتقد شدند که عقل، منبع معرفت است، ولی مقید به وحی است. بحث دقیقی که اینجا شکل می‌گیرد این

است که عقلی که در فرهنگ حدیثی ما و در قرن اول و دوم در کتب شیعی از آن یاد می‌شود، چه عقلی است؟ یعنی زمانی که می‌گویید عقل، منبع معرفت نیست و یا عقل مقید به وحی است، چگونه باید عقل را معنی کرد؟ خود این تحلیل دچار اشکال است و من نمی‌خواهم وارد آن بحث شوم. بنابراین صرفاً به صورت کد از آن عبور می‌کنم. آقای امیر معزی این مطلب را تحلیل کرده و نشان داده‌اند که قبل از قرن چهارم وقتی از عقل در فرهنگ اسلامی یاد می‌شد، منظور عقل قدسی بوده است. شاید بتوان با یک مسامحه آن را به intellect ترجمه کرد که امروزه سنت‌گرایان از آن استفاده می‌کنند. آقای مدرسی طباطبایی وقتی می‌خواهد از این عقل گفتگو کند، آن را بدین معنی استخراج می‌کند که این عقل صرفاً عقلِ ابزاری است که در دفاع از دین اتفاقَ می‌افتد، نه عقل استقلالی. پس یک شکاف بنادین بین عقل قدسی و عقلی که در غرب به آن reason می‌گویند، داریم. حال باید ببینیم که این عقل در فرهنگ اسلامی از کجا می‌آید.

اسنادی که در اختیار ما هست و اتفاقاً آقای مادلونگ هم به این مطلب اشارتی می‌کند، نشان می‌دهد که عقلِ غیرقدسی -یا عقل به معنای reason- از زمان سید مرتضی به بعد در فرهنگ اسلامی مطرح می‌شود. البته عقلِ غیر قدسی لغت زیبایی نیست. اما من آن را برای اینکه بین عقل intellect و reason تفکیک قائل شوم، استفاده می‌کنم. حال کمی در مورد این مطلب تأمل کنیم. اولین کسی که قرار شد که در سنت اسلامی دفاع وجیهی از عقل انجام دهد، شخصی به نام شیخ مفید است. البته همه سروران اسم او را شنیده‌اند و می‌توانند به آثار او مراجعه کنند و ببینند که او راجع به عقل چه صحبتی کرده است.

جناب شیخ مفید در این میان، دو بحث را مطرح می‌کند. اول اینکه او می‌گوید ما معرفت اضطراری نداریم؛ معرفت، معرفت کسبی است. یعنی اگر قرار باشد که انسان به سوی خدا حرکت کند و دین انتخاب کند، بایستی از قوه عقل خودش استفاده کند و به واسطه این عقل، مبانی دین را استخراج کند، اما مقیداً به وحی. او این قید را در همه ساحت‌ها رعایت می‌کند و می‌گوید مقیداً به وحی باید از عقل استفاده کنیم. او در اینجا از آموزه وجوب و نظر استفاده می‌کند. بحث آموزه وجوب و نظر بر سر این بود که آیا انسان به خودی خود بحث از خدا بکند یا نکند؟ او دقیقاً این بحث را از معتزله گرفت و قائل شد که انسان بایستی بحث از خدا بکند و این جزیی از وظایف انسان است؛ انسان بایستی از عقل استفاده کند و مبانی دین را تبیین کند.

سؤالی که اینجا پیش می‌آمد و در واقع سؤال معتزلی بود این بود که زمانی که می‌گوییم بایستی از عقل استفاده کرد، خود استفاده از عقل، وجه شرعی دارد یا وجه عقلی؟ این سؤال متکلمین پیشین است. متکلمین معتزلی می‌گفتند استفاده از عقل، وجوب عقلی دارد. یعنی نیاز نیست که شارع تبیین کند که از عقل‌تان استفاده کنید. خود شما هستید که به قوت قوه عاقله می‌فهمید که عقل حجیت دارد و باید از آن استفاده کرد. معتزله اعتقاد داشتند که عقل در عین حال نیازمند به مُنذر است که با استفاده از آن، عقلش را به سوی ربوبیات سوق دهد. منذر یک تعبیر معتزلی است. آن امر منذر نمی‌گذارد که عقل، گستاخانه و بی حرمت به مبانی دینی رفتار کند.

شیخ مفید این مطلب را می‌گیرد و حرف عجیبی می‌زند. او می‌گوید عقل انسان در تمام لحظات وجودی خودش نیازمند به وحی است، و نه این، بلکه عقل انسانی همیشه نیازمند وحی است؛ و نه همین،

پس همیشه نبی در امت حاضر است. این استدلال شیخ مفید در این قسمت است.
نکته جالب این است که یک متکلم بغدادی به نام ابو الفتح کراچکی، بر همین مبنا این بحث را طرح می‌کند که «*مَنْ ماتَ وَلَمْ یَعْرِفْ إمامَ زَمانِهِ ماتَ مَیْتَةً جاهِلِیَّةً*». او دقیقاً مطلبی که شیخ مفید گفت را تبیین می‌کند و می‌گوید حضور همیشگی نبی به این خاطر است که ما از نبی برای معرفتُ الله استفاده کنیم. شیخ مفید می‌گفت عقل، در فهم ربوبیات استقلال دارد، اما نیاز به منذر دارد. در واقع او نگاه بینابین می‌کرد. اما کراچکی این بحث را به مطلب وحی و امامت وصل کرد و استقلال عقل را تا حدی کم کرد.
کل این مطالب به دست سید مرتضی رسید. او رسماً شمشیر از نیام کشید و گفت که مفید یک قسمت را درست و یک قسمت را غلط گفته است؛ و آن قسمت درست هم این است که عقل، حجیت دارد و حجیت عقل هم دقیقاً عقلِ اکتسابی است و کلیه احکام بایستی توسط عقل استفاده شوند. در اینجا بحث‌های عجیب و غریبی اتفاق می افتد که نسبت ما با گزاره‌های وحیانی چگونه می‌شود؟ جناب سید مرتضی در آن تاریخ رسماً اعلام کرد که هر گزاره‌ای در دین که مخالف عقلِ محض باشد، باید تأویل شود و این گزاره قابل اخذ نیست. این تعبیر را سید مرتضی، در کتاب تجرید خواجه می‌آید: «والسمع مأول». این تعبیر بعدها توسط علامه حلی و کل شارحان کلامی قبول می‌شود.
اینجا تک گزاره‌ای هست که بحث مهمی است و من دریغ می‌دانم در مورد آن بحث نکنم. سؤالی از متکلمان قبل از مفید طرح می‌شود و می‌توان آن را از شیخ صدوق و یا از متکلمان مکتب قم پرسید. سؤال این است که آن معارف پیشین کجا در اختیار انسان قرار گرفت که حال انسان بایستی از آن معارف استفاده کند؟ متکلمان قبل از مفید، این بحث را به بحث عوالم پیشین و اثبات عالم ذر احاله دادند. در نگاه آنها عالم ذر بحث فوق العاده مهمی بود. عالم ذر یعنی محل کسب معارف الهیه که پس از آن، انسان به دنیا می‌آمد و از این معارف الهیه استفاده می‌کرد. شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی هر سه این بحث را رد کردند و گفتند عالمی به نام عالم ذر به عنوان اینکه یک عالمی باشد که انسان در آنجا معارف را بالاستقلال دریافت کند، وجود ندارد. بلکه کل معارف در اینجا استفاده می‌شود. هر سه آنها احادیث عالم ذر را رد کردند.
به عنوان یک نمونه، به رد کردن عالم ذر توسط جناب سید مرتضی اشاره می‌کنم. سید مرتضی می‌گوید کل عالم ذر، خبر واحد است. او به همین راحتی می‌گوید که کل عالم را باید دور بریزیم. سید مرتضی وقتی به آیات می‌رسد، آنها را تأویل می‌کند. در این میان، نگاه شیخ طوسی نگاه اعتدالی‌تر است. او احادیث عالم ذر را به یک سری خواص-یعنی به انبیا- اختصاص می‌دهد و می‌گوید بقیه انسان‌ها مخاطب عالم الست نیستند و این بحث را تعطیل می‌کند.

این مقدمه غیر مربوطه به بحث را کنار می‌گذارم. این بحث به دست خواجه و تابعین او می‌رسد. حال من عقل را عقلی در نظر بگیرم که سید مرتضی تعریف کرد؟ به تعبیر دقیق‌تر، مکتب خواجه نصیر طوسی چه مکتبی است؟ آیا مکتب کوفی است؟ یا آیا مکتب قم است؟ یا مکتب بغداد است؟ این چه سامانه فکری است که بایستی اینجا طراحی کنیم؟ این نکته جای بحث دارد. نظر بنده که ممکن است به مذاق بعضی از دوستان خوش نیاید این است

که خواجه امتداد سید مرتضی است، البته با کیاست‌ها، رندی‌ها و فراست‌های کاملاً خاص.

خواجه کتاب تجرید را می‌نویسد. کتاب *تجرید* خواجه بر اساس *مباحث المشرقیه* نوشته شده است و کل ساختمان آن از *مباحث المشرقیه* است. اگر شما فصول این دو کتاب را با هم مقایسه کنید، به این مطلب پی خواهید برد. بعضی‌ها فکر می‌کنند که این بحث‌ها ابداع خواجه هستند. درحالی که این‌طور نیست و دقیقاً برگرفته از *مباحث المشرقیه* فخر رازی و ملخص شده است.

البته در حق فخر هم خیلی ظلم شده است. همان طور که دوستان اشاره کردند، ارزش فخر بیش از این حرف‌هاست. وصیت‌نامه‌ای از امام فخر در کتابخانه مجلس پیدا شد که در آن، فخر مطلب زیبایی نوشته بود. او می‌گوید خیلی‌ها فکر می‌کنند که شکوکی را که من وارد کردم، اعتقادات من بود. در صورتی که این شکوک جزء اعتقادات من نیست. این شکوک، جهت تشحیذ اذهان است. ایشان می‌خواستند ذهن‌ها ورزیده و تند شوند. حال اگر نگاه مسالمت‌آمیزی به فخر داشته باشید، شاید اشکالی نداشته باشد که بگوییم خواجه این مطلب را از او گرفته است.

سؤالی را به عنوان مقدمه دوم طرح می‌کنم و آن این است که موضوع علم کلام چیست؟ همان طور که می‌دانید، در مورد موضوع علم کلام بحث‌های زیادی شده است. امروزه هم کسانی می‌گویند که کلام، موضوع ندارد؛ کلام به حسب غایت تفسیر می‌شود و حرف‌هایی از این قبیل. این مطلب در *اساس الاقتباس* هست که متأسفانه موفق به پیدا کردن صفحه آن نشدم.

برای اولین‌بار، خواجه در این کتاب اشاره می‌کند که موضوع علم کلام، «موجود بما هو موجود» است. یعنی موضوع علم کلام را از حیث ارتباط با خداوند بررسی می‌کند. او برای اولین‌بار موضوعی را برای علم کلام تبیین می‌کند که در هیچ یک از آثار پیشین نیست.

جناب لاهیجی در *گوهر مراد* در این باره می‌گوید کلام دو ساحت دارد: یکی کلام پیشینیان و دیگری کلام متأخرین. کلام پیشینیان جدلی است اما کلام متأخرین، تبیینی است. کلام، از زمان خواجه به بعد، از مشاجرات دست برداشت و جهت تبیین گزاره‌های دینی قرار گرفت و قرار شد که گزاره‌های دینی را تحلیل کند.

تا اینجا ما حرف خواجه را قبول می‌کنیم. حال با توجه به سخنانی که عرض کردم، وارد کتاب *المجلی* ابن ابی جمهور احسائی می‌شویم. جناب ابن ابی جمهور احسائی وقتی وارد این بحث می‌شود می‌گوید موضوع علم کلام بنا بر نهج اسلامی، بحث از *عوارض موجود بما هو موجود علی قاعدة الإسلام* است. در ادامه او اشاره می‌کند که یکی از بحث‌های بنیادین، بحث ذات خدا و صفات و افعال خدا است. بنابراین دوباره موضوعات مبدأ و معاد را بر قانون اسلام تحلیل می‌کند. او تا اینجا ظاهراً حرفی به خواجه اضافه نکرده است. همه اینها حرف‌های خواجه هستند.

اما نکته بنیادین این است که ابن ابی جمهور احسائی سامانه کتابش را دقیقاً مثل تجرید خواجه -و البته با یک سری ترفندهایی- طراحی می‌کند. موضوع علم کلام، موجود بما هو موجود است. اما او وقتی وارد بحث الهیات می‌شود می‌گوید که اطلاق «موجود» فقط بر خداوند درست است. اینجا جایی است که کل ماجرا عوض می‌شود. ابن ابی جمهور احسائی می‌گوید که «موجود» در «موجود بما هو موجود» یعنی فقط خداوند. پس بقیه موجودات چه هستند؟ او بحث حصص وجودی را دقیقاً

مانند مکتب شیراز طرح می‌کند. یعنی مآل کلام را به بحث حصص وجودی می‌کشد که بقیه موجودات، حصص وجودی‌اند. پس از نظر او موضوع کلام، خداوند است و بقیه اشیاء حصص وجودی‌اند. از جناب ابن ابی جمهور پرسیده شد که فرق تو با عرفان چیست؟ او گفت من خود عرفان هستم. پس با یک دستکاری خیلی ساده و رندانه، علم کلام به عرفان احاله می‌شود. او در ادامه می‌گوید غایت کلام، جمع بین فلسفه و تصوف است. کلامی که او طرح می‌کند، فاصله زیادی با کلام سنتی دارد و آن کلام سنتی نیست. او می‌گوید غایت کلام، تکمیل نفس به معارف حق، جهت مشابهت به انوار مجرده و اتصال به عالم قدس است. اینجا او خیلی از مطالب را جمع می‌کند. غایت کلام چیست؟ غایت این مناظرات چیست؟ غایت تبیین چیست؟ تکلیف مناظرات روشن است. اما خود مناظره می‌خواهد به کجا برسد؟ غایت تبیین چیست؟ او می‌گوید این غایت، اتصال به عالم قدس و اتصال به حضرت ربوبی است. چه، اتصال به حضرت ربوبی مساوی است با سعادت عظمی. جناب ابن سینا در نمط ۸ اشارات (بهجت و سعادت) می‌گوید بالاترین سعادت، رسیدن به لذت عقلی است و این سعادت عظمی است.

ابن ابی جمهور احسائی هم دقیقاً همین را می‌گوید. در واقع او بین مشرب فلسفیِ تا حدی اشراقی، یعنی قرائت مشرقی سینَوی جمع می‌کند. در ادامه او می‌گوید علم کلام، شرافت دارد و وجوه شرافتِ علم کلام در این معانی است: یکی شرف به موضوع است (چون موضوع علم کلام، خداوند است)؛ دوم اینکه چون علم کلام از ادله عقلیه استفاده می‌کند بر سایر علوم شرافت دارد؛ (اینجا ادله عقلیه جزء کلام می‌شود. این دقیقاً حرف سید مرتضی، البته با قرائت بسیار زیباتر است) و سوم اینکه فایده کلام این است که انسان بعد از ممات از آن استفاده می‌کند. این تعبیر کاملاً بکر است.

در اینجا من به نامه ابن عربی به امام فخر رازی اشاره‌ای می‌کنم. در این نامه زیبا، ابن عربی اشاره می‌کند که حیف از این جولان ذهنی، حیف از این جودت و حیف از این علم که وقت خود را صرف علوم دنیه کرده است. اگر او خود را وقف توحید یا علم النفس می‌کرد، آنگاه می‌فهمید که در تمام نشئات به درد او خواهند خورد. با این کلام می‌توان به شرف اخروی دسترسی پیدا کرد. سخن مهم‌تر او این است که کلامی که من برای شما می‌گویم مساوی است با حکمت، هو الاول و هو الآخر، هو الظاهر و هو الباطن. گزاره‌های او به تعبیری علی الاطلاق هستند. گزاره‌های او محکوم به گذشته، حال و آینده نیستند. بلکه تمام اعصار را درمی‌نوردد. او می‌گوید ثمر کلام من، وصول به حکمت است. فسلفه یکی از شئون چیزی است که ابن ابی جمهور احسائی به دنبال آن بود. ابن ابی جمهور حسائی می‌گوید کلامی که من می‌گویم، علم الهی است. اگر قدما به آن کلام می‌گفتند، چیزی که من می‌گویم علم الهی است. در اینجا همه چیز جمع است. چون همان‌طور که می‌دانید، علم الهی نسبت به تمام این حوزه‌ها اطلاق دارد.

نکته لطیفی را می‌گویم و بحثم را به اتمام می‌رسانم. در ادامه او می‌گوید شش شرط باید در وجود شما محقق شود تا به حکمت برسید. در اینجا دیالوگ از کلام به حکمت می‌رود. او می‌گوید اولین چیزی که برای قبول حکمت برای شما لازم است این است که اعتدالِ مزاج داشته باشید. در سنت اسلام هیچ کس چنین چیزی را نگفته است. این یک آموزه بودایی و

هندوئیسم است. حال معلوم نیست که جناب ابن ابی جمهور، حسب توارد چنین چیزی را می‌گوید یا واقعاً آن مطلب را دیده است. بنابراین شرط اول، اعتدال مزاج است. شرط دوم، حسن اخلاق است. شرط سوم، سرعت فهم است. شرط چهارم، جودت حدس است. شرط پنجم، ذوق کشفی است -که او این را به شرط کلام و حکمت می‌داند. بنابراین شرط پنجم این است که شخص باید به ذوق کشفی برسد. شرط ششم این است که قلب منور به انوار الهیه باشد. او به این جمله استناد می‌کند: «*و من لم تکن فی هذه الشروط، فلا یتعب فی طلب هذه العلوم، فانه لا یصل الا غایتها.*» *والسلام علیکم و رحمة الله.*

دکتر یوسف ثانی: از جناب دکتر ناجی بسیار متشکریم. ایشان در دو بخش مطالب‌شان را فرمودند. بخش اول، در واقع مقدمه‌ای برای ورود به بحث بود و یک بخش هم بیان خود آراء ابن ابی جمهور بود. من بیشتر در مورد بخش دوم بحث می‌کنم. خوب بود که ضمن بیان رأی ابن ابی جمهور، این مطلب اساسی نیز مطرح می‌شد که تعبیر «موجود بما هو موجود، علی قانون الاسلام» یعنی چه؟ ما چگونه درباره موجود بما هو موجود علی قانون الاسلام می‌خواهیم بحث کنیم؟ اگر این تعابیر به هم بچسبند، «علی قانون الاسلام»، کجای کار و چگونه و به چه روشی خود را نشان می‌دهد؟ چون همان‌طور که ایشان اشاره کردند، به‌جز ابن ابی جمهور، دیگران نیز این حرف را گفته‌اند. ولی ما تاکنون در جایی ندیده‌ایم که بگویند «علی قانون الاسلام» در این تعریف چگونه قیدی است. به عنوان مثال بحث موجود بما هو موجود، علی قانون المسیحیه یا علی قانون الیهود یعنی چه؟ چون اسلام یک دین از ادیان مختلف است، پس باید بتوان این قسم تعابیر را کنار هم قرار داد. دخالت دین درباره بحث موجود بما هو موجود چگونه تشخص پیدا می‌کند؟ و چه معنایی پیدا می‌کند؟ کسی به این سؤالات پاسخ دقیق نداده است، ولی به نظر می‌رسد برای اینکه حیث فلسفی کلام یا تقید اسلامی‌شان را نشان دهند، این قید را اضافه کردند. در حالی که چیز خاصی درباره آن نگفتند.

نکته دیگر این است که در این بحث‌ها مکرراً لفظ خدا آورده می‌شود. به نظر می‌آید خدا یک اصطلاح دینی است که وقتی می‌آید، خیلی از لوازم بحث‌های دینی یا برداشت‌های دینی ما نیز کنار آن می‌آید. به نظر می‌رسد اگر ما در هر علمی به موضوع همان علم مقید بمانیم، می‌توانیم قدری از خلط این مسائل دور بمانیم. اگر در عرفان هم موضوع بحث‌تان واحد بالشخص یا وجود شخصی باشد، اگر کنار آن الله تعالی یا هو الحق و اینگونه عبارات را اضافه کنید، شما را از آن فضای صرف علمی که طرح می‌کنید، دور می‌کند و وارد بحث‌هایی که لازمه درک‌های دینی است می‌کند. مگر اینکه بگویید الله در زبان دینی، همین است که در اینجا به نام موجود بما هو موجود، یا موجود مطلق، یا موجود متشخص و یا واحد بالشخص می‌گوییم. البته در این صورت نیز باز آن لوازم ذهنی همراه آن می‌آید. وقتی ما در عرفان از خدا بحث می‌کنیم، هنوز به خدا نرسیده‌ایم و هنوز نمی‌دانیم که خدا چیست. خدا یک مفهوم دینی است. اگر منظورتان از خدا، همان واحد بالشخص است، همان را بگویید و تکرار کنید. گویا آوردن الفاظ دینی در کنار آن، قدری فضای بحث را تغییر می‌دهد.

دکتر ناجی اصفهانی: من دو اشارت می‌کنم. هر دو بحثی که آقای دکتر فرمودند، جدی هستند. اولین نکته، یک انتصار از ابن ابی جمهور است و نکته دوم، بحثی مستقل است. بحث اول این است که دوستان به کتاب *تجرید خواجه*، *کشف المراد*، *گوهر مراد* و *شوارق الالهام* مراجعه کنند و ساختار بحث‌ها را ببینند. آنگاه این ساختار را با کتاب *المجلی* ابن ابی جمهور مقایسه کنند. ابن ابی جمهور، علی نهج الاسلام یا علی قاعده

الاسلام را در کل کتاب بدین گونه می‌فهمد که اگر در هر بخش مطلبی را بیان می‌کند، بایستی یک آیه قرآن یا یک حدیث قطعیه مؤید آن پیدا کند و اگر نتواند چنین چیزی را پیدا کند، یا آن بحث در اسلام مسکوت است و یا اینکه آن بحث، اسلامی نیست. او به همین جهت مقید است و به همین دلیل برای اولین بار می‌بینیم که یک کتاب پر از حدیث است. در کتاب‌هایی که پیش از او و حتی بعد از او داریم، مثلاً در *گوهر مراد* و *شوارق* و *کلمه طیبه*، به ندرت حدیث و آیه



می‌بینید. ادعای ابن ابی جمهور این است که نه تنها از آیات و احادیث استشهاد کند، بلکه هم تراز با او بحث کند.

بحث دوم که جناب دکتر فرمودند، یک گلایه و دردمندی در حوزه بحث خداوند است. من اشارتی می‌کنم تا کمی بحث را حل کنم؛ گرچه این بحث حل نمی‌شود. زیرا جنس این بحث، قابل حل نیست. برهان در فضای سنتی ما به نوعی از ساختمان قیاس استفاده می‌کند که ساختمان قیاس، وصول از کلی به جزئی است. اما باید توجه داشت که جزئی ای که در قیاس وجود دارد، جزئی صوردار است، نه جزئی حقیقی و نه اسم خاص. وقتی در ساختمان قیاس ارسطویی صحبت می‌کنم، می‌گویم قضیه موجبه جزئی است. بعضی از انسان‌ها عینکی هستند. «بعضی از انسان‌ها» جزئی به معنی اسم خاص نیست. این جزئی، در مقابل آن کلی است که دارای صور است. این نکته نیاز به تأمل دارد.

نتیجه این کلام آن است که مفاد هر برهانی که برای اثبات واجب الوجود آورده شود و یا هر برهانی که برای خداوند آورده شود، جزئی صورمند است. نتیجه جزئی صورمند همان‌طور که در کتاب‌های منطق دیده می‌شود، این است که واجب الوجود یک امر کلی است؛ یعنی مفهومی قابل صدق بر کثیرین است. به همین دلیل از ادله توحید استفاده می‌شود تا بگوییم که واجب الوجود یکی است. پس برهان به هیچ وجه نمی‌تواند در فضای سنتی افاده اسم خاص کند. این مشکل همه برهان‌هاست. به هیچ وجه شما نمی‌توانید برهانی را برای اثبات الله بیاورید. اثبات الله به هیچ وجه از سامانه قیاس، امکان‌پذیر نیست. حال اگر این بحث را تنزیل دهیم (به این معنی که از قبل در مورد آن بحث کنیم که الله یعنی وحدت شخصیه وجود، الله یعنی علت العلل، الله یعنی محدث و الله یعنی مسبب)، در آن صورت شاید بتوان کارهایی کرد. اما ابن ابی جمهور احسائی رندی می‌کند و مکتب ذوق و تألّه، وجود را به خداوند انحصار می‌دهد. دقیقاً مثل همان ادعایی که در وحدت شخصیه وجود است. همان‌طور که می‌دانید وحدت شخصیه وجود به یک قرائتی جزء اصول موضوعه است و به یک قرائتی هم شاید بتوان آن را از اصول موضوعه خارج کرد.

پیامدهای ادغام فلسفه و کلام از دیدگاه فلسفه کلام

دکتر حسین هوشنگی
عضو هیأت علمی دانشگاه امام صادق (ع)



با عرض سلام و خسته نباشید خدمت حضار و اساتید محترم. چنانکه آقای دکتر به عنوان اشاره کردند، ما در این بحث می‌خواهیم بحث فلسفی شدن کلام یا به تعبیری ادغام فلسفه و کلام را از دیدگاه فلسفه کلام بررسی کنیم. در این عنوان دو نکته هست. مقدمتاً برای اینکه موضوع بحث مشخص شود، باید در مورد آنها توضیحاتی را ارائه دهم. یک مسأله، فلسفه کلام است. به اختصار عرض کنم که چنانکه از نامش پیداست، وقتی فلسفه به یک علم اضافه می‌شود یک نگاه بالا و درجه دو به آن علم -که در اینجا منظورمان کلام است- می‌کند. ما تطور و تحول فلسفه کلام را به عنوان یک هویت تاریخی (که از یک تاریخی تکون، تطور و تحول پیدا کرد و مراحلی را از سر گذراند) از بالا نگاه می‌کنیم و تأثیر و تأثر آن را از شرایط دیگر و زمینه‌ها بررسی می‌کنیم. همچنین آن خصوصیت‌ها، ویژگی‌ها و مؤلفه‌های کارکردی و هویتی این علم را که از بدو تولد و تکوّنِ خود با

آنها عجین بوده است، عرض می‌کنم.

متعاقب سخنانی که اساتید محترم در خصوص فلسفی شدن کلام مطرح کردند، این تبصره و تکلمه را عرض می‌کنم. کاری که خواجه نصیر کرد این بود که میراث‌دار کلامی شد که به قول ابن خلدون، از جوینی، غزالی و فخر رازی شروع شده بود و ابن‌خلدون از آن به کلام متأخر تعبیر می‌کند. او در همان مقدمه توصیه می‌کند که اگر کسی می‌خواهد کلام بخواند، کلام متقدم یعنی تا مرز جوینی (و به نظر بنده تا حداکثر غزالی) را بخواند. چون بعد از آن، کلام یک تحول و تبدلی پیدا کرده است.

عرض بنده این است که به فلسفی شدن کلام باید توجه کنیم. البته این موضوع بحث من نیست و فقط اشاره‌ای به آن می‌کنم. کاری که متعاقب کار فخر صورت گرفته است این است که مرحوم خواجه، الهیات بالمعنی الأعم کلام را تا حدی زیادی مبانی فلسفیَ قرار داده است. قبل از خواجه، در کلام متقدم نیز راجع به مبانی مثل مبانی معرفتی، عقل، روش عقلی، وجود، وجودشناسی، کیهان‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی بحث می‌شد و متکلمان معتزلی و متعاقب آنها، متکلمان اشعری و شیعی، یک سری مبانی داشتند. کاری که خواجه کرده این است که الهیات بالمعنی الأعم را عمدتاً مبانی فلسفی قرار داده است.

اما در الهیات بالمعنی الأخص این تغییر و تبدل چه مقدار ریزش داشت؟ هویت و ماهیت الهیات بالمعنی الأخص، یعنی مباحثی که خاصتاً مباحث کلامی هستند، مثل نبوت، معاد، فعل انسان و مانند اینها چه مقدار تغییر کرده است؟ این محل بحث است. زیرا همان‌طور که جناب دکتر ناجی هم اشاره کردند، کلام خواجه در الهیات بالامعنی الأخص، هنوز تا حد زیادی در سنت سید مرتضی و معتزلی باقی مانده است و وقتی راجع به افعال و اختیار و مانند اینها بحث می‌کنند، حسن و قبح همچنان به عنوان یک مبنا در این مباحث دخیل است. این تلقی که کلام از دوره ایشان برهانی و فلسفی شد و تبدل ماهوی پیدا کرده است، به نظر کمی دور از دقت می‌آید.

این تحول که خواجه نقطه عطف آن بود و الهیات بالمعنی الأعم را فلسفی کرد، از یک نگاه بیرونی عواقبی داشت و آن این است که کلام به عنوان یک هویت مستقل، و متکلم به عنوان صنفی از صنوفِ علماء، تقریباً از میان رفت. کلام ابتدا کلام اجتماعی- سیاسی خوارج، مرجئه و شیعه در دوره متقدم است؛ پس از آن، کلام نظری و علمی؛ و پس از آن، کلام فلسفی می‌شود. بعد از قرن هشتم و نهم تا قرن سیزدهم و چهاردهم و حتی در زمان حال حاضر، به جز آن دسته از بحث‌های کلامی که کلام جدید نامیده می‌شود، کلام به حاشیه رفته است و دیگر هویتی به نام متکلم نداریم. بحثی که من عرض می‌کنم، کمی ناظر بر این واقعیت تاریخی است و باید بررسی شود که آیا سیر کلام و فلسفی شدن آن، در از میان رفتن کلام به عنوان یک علم مستقل دینی، مقارن بوده یا مسبب (نه علت تامه، بلکه علت ناقصه) نیز بوده است؟ این امر چه تبعاتی می‌تواند داشته باشد و چه برآوردی می‌توانیم از آن داشته باشیم؟

من بحث را به دو قسمت تقسیم می‌کنم. یک بخش از بحث، ناظر بر هویت، ماهیت، تعریف کلام و کارکردهای ذاتی کلام است که از بدو تکوّن با

آن همراه بوده است. بخش دیگر بحث، از بُعد جامعه‌شناسی علم کلام است. در واقع این بخش از بحث، مربوط به نگاه فرهنگی به کلام و جایگاه آن در میان علوم دینی است.

از بُعد اول، ما چند نکته را در کلام تشخیص می‌دهیم که هویت کلام و تعریف کلام با آن عجین است و کارکرد ذاتی و اصلی کلام بوده است. یک نکته که نکته مکرری است، بحث جدلی بودن کلام است. سنت فلسفی ما، جدلی بودن را یک نقطه منفی می‌بیند؛ درحالی که اساساً هویت کلام، به آن قیام داشته است. اولین کسی که کلام را تعریف کرده است فارابی است. او می‌گوید کار کلام دفاع از عقاید و آرایی است که واضع دین بیان کرده و مقابله با شبهاتی است که متوجه آن می‌شوند. معتزله کلام را تعریف نکردند و این نکته جای تعلیل دارد. اما بعد از آن، در کلام متأخر (به تعبیر ابن‌خلدون) و در *شرح مواقف*، *شرح المقاصد* و غیره، همه بُعد جدلی را به عنوان یک وظیفه و کارکرد اصلی زبان دانسته‌اند. یعنی مأموریت و رسالت متکلم، دفاع از باورهای عامه و باورهای دینی است. اما جدل از موضع فلسفی، مبانی برهانی ندارد و متکلم نیز چنین ادعایی ندارد. آیا این یک نقیصه است؟ به نظر من نیست.

همان طور که مستحضر هستید، وقتی ابن رشد می‌خواهد اقسام استدلال و حجت را به لحاظ تیپولوژی روانی مردم بیان کند، می‌گوید یک قسمت، استدلال برهانی است که متعلق به عده‌ای خاص و اهل فلسفه است که برای اینکه امری را بپذیرند، آن امر باید صد در صد برایشان مسجل شود، به گونه‌ای که نقیض آن محال باشد. اما یک طیف از ذهنیت‌ها (که بخش وسیعی از مردم این‌گونه‌اند)، ذهنیت جدلی است؛ یعنی با ظن و درصدی از اطمینان که باورشان از باور رقیب ضعیف‌تر نباشد و بلکه قوی‌تر باشد، به طور نسبی امری را می‌پذیرند. نگاه دیگر، نگاه خطابی است که محل بحث نیست. وظیفه متکلم این است که از حریم ایمان عامه و بخش وسیعی از مردم و مؤمنین با جدل دفاع کند. در حالی که اساساً فلسفه، جدل را نقطه ضعفی می‌بینند. یک فیلسوف بما هو فیلسوف نمی‌تواند اهل جدل باشد.

مسأله دیگر، مقید به دین بودن و مقید به نصوص دینی بودن است. این حرف عجیبی نیست و در تعاریفی که عرض کردم، از جمله در تعریف فارابی نیز هست. چنان که عرض کردم، رسالت و مأموریت متکلم اساساً مقید بودن به دین است. او این پیش فرض را دارد که از آراء دینی دفاع کند. این یک نیاز اجتماعی جامعه متدین یا جامعه ایمانی است که یک عالِم با پیش فرض‌های دینی‌اش تلاش کند که آراء دینی را مستدل کند؛ اگر قابل برهان هستند، برایشان برهان بیاورد و اگر نه، در سطوح پائین‌تر و متنزل‌تری از آنها دفاع کند.

همان‌طور که عرض کردم، کلام به خصوص در دوره معتزلی -یعنی از قرن دوم تا پنجم- علمی شد. ما می‌بینیم حتی در جایی که متکلمین مباحث نظری و الهیات بالمعنی الأعم داشتند، مبانی جهان‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی داشتند. آنها مبانی‌ای را به عنوان ملاک انتخاب می‌کردند که بهتر بتواند در خدمت دین باشد، متکلم را در دفاع از دین تواناتر کند و شایستگی بیشتری برای ماندگاری داشته باشد. اتمیسم، جزء لایتجزّا، یکی از مبانی جهان‌شناختی است که ابتدا متکلمین معتزلی آن را اتخاذ کردند و بعد از آن، اشاعره نیز آن را برگرفتند. با توجه به اینکه اتمیسم، به اجسام و اعراض قائل می‌شد، جهان را به گونه‌ای ترسیم می‌کرد که می‌گفت فنا و بقا، خودشان یک عَرَضی هستند که خداوند باید دم به دم به عالم بدهد. اتمیسم در واقع عالم را معلق و آویزان به خدا و متعلق به خدا ترسیم می‌کرد و این دسته از متکلمین، از لحاظ موضع کلامی‌شان آن را اختیار کردند.

از طرف دیگر، همان طور که در طول تاریخ کلام می‌بینیم، اگر متکلمان عقیده و نظریه‌ای را در این مبانی انتخاب می‌کردند که با احساسات دینی منافات داشت، آن نظریه کنار گذاشته می‌شد. نَظّام می‌گفت که خداوند نمی‌تواند ظلم کند. این نظریه کنار گذاشته شد. زیرا تعبیر آن، احساسات دینی را جریحه‌دار می‌کرد. گاهی متکلم به عنوان کسی که می‌خواهد دفاع عقلی از دین کند، باید به لوازم کلام خود نیز ملتزم باشد و آنها را بپذیرد. ما در طول تاریخ کلام می‌بینیم که بعضاً از بعضی لوازم که تبعات دینی داشت و احساسات دینی را جریحه‌دار می‌کرد یا با بعضی از عقاید یا نصوص منافات داشت، دست کشیده شده است. مثل بحث نفی حرکت که ابوالهذیل به آن قائل بود و می‌گفت ما بعد از مرگ، حرکت نداریم. این بحثِ جدی در فلسفه هم هست که در بهشت و دوزخ نه حرکت هست، و نه اختیار. چون اگر اختیار باشد، باز فرد مکلف است؛ درحالی که افراد در قیامت، دیگر مکلف نیستند. بعدها این نظریه کنار گذاشته شد. همه این مواردی که گفتم، در فلسفه بنا بر تعریف، منتفی هستند. شما نمی‌توانید این قسم دغدغه‌ها را به عنوان یک فیلسوف لحاظ کنید. بنا بر تعریف، فیلسوف دغدغه حقیقت را دارد و نگران لغزش است، نه نگران تبعات نتیجه. تقسیمی در کلام هست. مباحث کلام را به لحاظ محتوا، به دقیق الکلام یا لطیف الکلام و جلیل الکلام (جلی هم گفته می‌شود) تقسیم می‌کنند. گاهی دقیق را با طبیعیات، و مبانی غیرالهیاتی و جلی را با مباحث الهیاتی یکی می‌گیرند. اما در تقسیمی دیگر که متکلمین انجام داده‌اند، به نظر می‌آید که دقیق الکلام را با عقلیات یکی گرفته و جلیل‌الکلام را آن دسته از مباحث کلامی دانسته‌اند که سمعی و نقلی است. در بین صفات الهی، ما حتی صفات خبری هم داریم؛ مثل الرحمن علی العرش استوی. پس جلیل الکلام راجع به این مباحث و بحث‌های معاد و خصوصیات بهشت و جهنم و نبوت خاصه بحث می‌کند که همه اینها سمعی هستند. البته این بحث‌های سمعی با آن صبغه کلامی، از بحث‌های تفسیری و مباحث اهل حدیث و فقه الحدیث متفاوت است و این نیازمند صنفی است که به آنها بپردازد و فلسفه نمی‌تواند متکفل این امر شود.

اما مسأله دیگر، معطوف به عمل بودن است. کلام، معطوف به عمل و تکلیف‌محور است. تکلیف، از مباحث اولیه و محوری کلام است و ناظر بر عمل است. فقه، فعل مکلفین را بررسی می‌کند. یک بحث اصلی متکلم هم تکلیف است. هرچند که متکلم می‌گوید تکلیف عملی و تکلیف نظری داریم و فعل عملی و فعل قلبی داریم، ولی به هر حال حتی آن تکلیف نظری را هم به عنوان یک فعل در نظر می‌گیرد و تکلیف‌محور است. عرض کردیم که خود کلام یک رسالت و تکلیفی است که یک عالم احساس می‌کند.

می‌خواهم این نکته را عرض کنم که بحث‌های کلامی، ولو آنجا که راجع به عقاید است، معطوف به نتیجه عملی است. چون سعادتی که متکلم در نظر می‌گیرد، سعادتی است که انسان در آخرت به آن نایل می‌شود و بهشت و جهنم یا ثواب و عقاب، متفرع بر جزاء و عقاب عمل انسان است. آنجا که راجع به مبدأ و معاد بحث می‌شود، آن عواقب و سعادت عملی مد نظر است. درحالی که چنانکه اشاره کردیم، فیلسوف سعادت انسان را سعادت نظری می‌داند: «و صیرورت الانسان عالما عقلیّا مضاهیا للعالم العینی».

فان اس، چهار جلد کتاب راجع به بحث‌های کلام در سه قرن نخست اسلامی نوشته است و کتاب کلام و جامعه او در حال ترجمه است و جلد اول آن زیر چاپ است. در فرهنگ و علوم و تمدن اسلامی، تأکید بر عمل به حدی است که فان اس در این رابطه می‌گوید تأکید بر نظر – در میان مستشرقین رایج است که کلام را یک علم نظری می‌بینند. هرچند که در

تقسیمات حکمت نظری و عملی، کلام بیشتر در نظر قرار می‌گیرد- یک اشتباه و خلطی است که از مقایسه اسلام و مسیحیت رخ داده است. چون در مسیحیت، ارتدکسی یعنی راست‌کیشی یا راست‌عقیدتی اصل است؛ درحالی که در اسلام، ارتوپراکسی یعنی راست‌عملی اصل است. این حرف کمی رادیکال و تند است و از همین جهت، دور از واقع به نظر می‌رسد. عقیده هم در سعادت انسان دخیل است. می‌خواهم این را بگویم که کسی از بیرون به این موضوع نگاه می‌کند که کلام‌شناس است و بیشتر ناظر بر آن دوره متقدم کلام است می‌بیند که آن وجه عملی کلام خیلی برجسته است. درحالی که در حکمت نظری و فلسفه، حسن و قبح و مبنای عمل را یک بحث جدلی می‌دانند و بیشتر بر نظر تأکید دارند.

نکته دیگر، متطور و متحول بودن کلام است. وقتی از بالا نگاه می‌کنیم، کلام به عنوان یک هویت تاریخی، هویتی کاملاً متطور و متحول دارد. تطور کلام هم از لحاظ موضوعاتش است و هم از لحاظ روش. در یک دوره می‌بینید که گناه کبیره، کفر و ایمان مسأله آن است و در دوره‌ای دیگر، توحید و صفات مسأله آن می‌شود و بسته به شرایطی که جامعه اسلامی طی می‌کند، کلام هم خود را با آن، در روش، موضوعات و تعریفی که از خودش دارد تطبیق می‌دهد. بنابراین کلام در موضوعاتی که مورد بحث قرار می‌دهد، متطور است و آنها را به طور طبیعی بازنگری می‌کند. نمی‌خواهم بگویم که این امر کاملاً خودآگاهانه است. زیرا کلام با جامعه عجین است و با عینیت جامعه آمیخته است. جامعه متطور و متحول است و کلام هم بخشی زنده و پویا از جامعه است که متناسب و هم پای جامعه حرکت می‌کند. بحث کلام جدید هم در اینجا معنا پیدا می‌کند. چون جامعه متطور است و کلام زنده است، بنابراین کلام حتی در مبانی، موضوعات و حتی روش خود تجدید نظر می‌کند. چون باید در هر زمان، پاسخگوی جامعه و مسائل آن باشد. جدلی بودن، یکی از عوامل تطور کلام است. مسأله دیگر این است که به نظر من نقشی که متکلم بازی می‌کرد، نقش یک نخبه فکری است. در این بحث‌ها تفاوتی بین روشنفکر و آکادمیسین قائل می‌شوند به این نحو که روشنفکر درگیر مسائل عینی جامعه، اصلاح جامعه، انقلاب در جامعه و دگرگونی جامعه است. به نظرم شبیه این تفاوت را می‌توان میان فیلسوف و متکلم در نظر گرفت. فیلسوف، یک آکادمیسین است که فارغ‌البال دغدغه حقیقت دارد. لذا می‌بینید که مصلحان نیز نظریه مثبتی ندارند. مرحوم شریعتی به فلاسفه می‌تازد. ولی متکلم این گونه نیست. ما می‌بینیم که خوارج در دوره‌ای با یک اندیشه کلامی و با تعریف خاصی از ایمان، خشونت آفرینی می‌کردند. انتقال جامعه از آن خشونت، به مداراگری و تحمل دیگری دقیقاً توسط متکلمان صورت گرفت و متکلمان —چه مرجئه، چه متکلمان شیعی و چه معتزله- در آن انتقال دخیل بودند. این نکته نشان می‌دهد که متکلمان هم‌پای جامعه متحول می‌شوند.

متکلمان به مسأله ناظر به نیازهای عینی بودن، مقابله با بدعت‌ها، مقابله با خرافات و حتی مقابله با حکومت نیز پرداخته‌اند. جدا از متکلمان شیعه، بسیاری از متکلمان مثل مرجئی‌ها، خوارج، زیدیه و معتزله، موضع منتقد حکومت، بعضاً موضع انقلابی، و بعضاً موضوع سکوت و همراهی داشتند. متکلم باید از یک موضع دینی در مورد مسائل حکومت و جامعه، اعتقاداتی که هست، خرافات، زندقه، باورهای بیگانه‌ای که وارد می‌شوند -خواه سازگار و خواه ناسازگار- اظهار نظر کند. فیلسوف هم می‌تواند جدا از موضع فلسفی، موضع خود را داشته باشد.

یک خصوصیت متکلم که کلام را متصرم می‌کند و پا به پای جامعه حرکت می‌کند، انفتاح است. متکلم به لحاظ فرهنگی، به روی دیگری گشوده است. منظور از دیگری، ادیان، نحله‌ها و مذاهب دیگر است. البته نه به این معنا که متکلم آنها را می‌پذیرد، بلکه متکلم می‌خواهد ببیند که تا چه حد می‌تواند از آنها استفاده کند و آنها تا چه حد برای دین شبهه‌انگیزند تا به آن پاسخ بگوید. بنابراین متکلم به این معنا، گشودگی دارد.

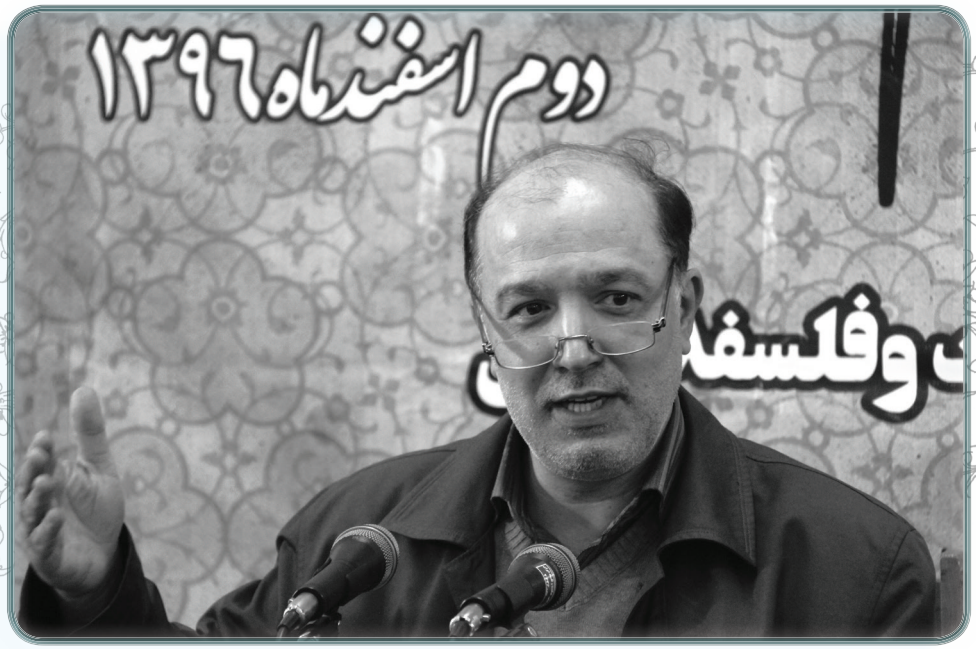
رویارویی مستقیم با منتقدان و پرسشگران، خصوصیت دیگر متکلم است. متکلم دائم در جامعه حضور دارد و پاسخگوی منتقدان است. این امر، ماهیت متطور بودن متکلم را رقم می‌زند.

بحث سیاست را کنار می‌گذارم و به بحث کلام و جامعه می‌پردازم. متکلم، بر خلاف فیلسوف، به عنوان یک عالم دینی شناخته می‌شد. شما در تقسیمات متعددی که عالمان اسلامی و حتی فیلسوفان اسلامی از علوم اسلامی کرده‌اند، فلسفه را نمی‌بینید؛ اما کلام یکی از علوم مهم اسلامی است. چرا باید وضع به گونه‌ای باشد که کلام و متکلم، به عنوان یک صنف، حضور جدی نداشته باشد؟ به وجه تبلیغی و دعوت‌گری و وجه آموزش‌گری متکلم نیز باید توجه کرد. فلاسفه در مساجد، حوزه درسی و حلقات درسی نداشتند! درحالی که متکلم در مساجد، در مدارس علمیه دینی، در دارالتبلیغ‌ها، در دارالعلم‌ها و در دارالحکمه‌ها حلقات درسی داشت. وقتی به لحاظ جامعه‌شناسی علم نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که اینها خسران‌هایی هستند که فلسفی شدن کلام، فرصت‌ها را از کلام گرفته است.

متکلم به عنوان یک عقل‌گرای معتدل و مقید به نصوص و به ظواهر دینی، طبقه‌ای بود که می‌توانست چراغ عقل‌گرایی را در میان مُتدینین و در میان جامعه دینی زنده نگاه دارد؛ چون عموماً او را به عنوان یک عالم دینی به رسمیت می‌شناسند. ولی فلسفه یا عرفان در میان متشرعین چنین نبود. من نمی‌گویم که این حرف درستی است. اما از ابتدا تا امروز، همواره یک نگاه منفی بوده مبنی بر اینکه فلسفه ریشه یونانی دارد. باید به این نکته توجه داشت. نکته آخر، جایگاه فرهنگی کلام است. کلام در میان پیکره علوم دینی، یک جایگاه سیستماتیک و ارگانیک و اندام‌واری دارد؛ درحالی که فلسفه این جایگاه را ندارد. من به درستی یا غلطی این گفته کار ندارم و واقعیت قضیه را عرض می‌کنم. جایگاهی که کلام در میان علوم دینی دارد این است که مبانی کلامی در مبانی فقه، در بحث‌های اصولی، در حدیث و در تفسیر، دخیل‌اند. یک مفسر، پیشاپیش مبانی کلامی دارد.

نکته‌ای را راجع به فقه عرض می‌کنم. غزالی در المستصفی می‌گوید متکلم مبانی فقه را تعمیم می‌کند. نگاه به خدا در فقه به عنوان مولا و به عنوان مکلِّف و شارع است و انسان، عبد است. حال از شما می‌پرسم که در کجای فلسفه در مورد مکلِّف بودن و شارع بودن خداوند بحث شده است؟ این متکلم است که بحث می‌کند خدا مکلِّف، تکلیف‌کننده و شارع است. در واقع مبانی یک متکلم این اجازه را به او می‌دهد. کتاب معتمد ابوالحسین بصری (که الان هم موجود است) و قبل از او، عبدالجبار عمد در اصول فقه، در آن زمان که کلام حیویت داشت و زنده بود، نوشته شدند. غزالی، کتاب المستصفی را تا حد زیادی بر اساس معتمد نوشته است. آنها کتاب اصولی، فقهی و مبانی حدیثی داشتند و این تنگاتنگی کلام با سایر علوم دینی را نشان می‌دهد. اگر ما کلام را کاملاً فلسفی کنیم، فرصت داد و ستد و ارتباط تنگاتنگ با سایر علوم را از آن گرفته‌ایم. از حوصله‌ای که به خرج دادید، خیلی ممنونم. والسلام علیکم.

دکتر یوسف ثانی: خیلی متشکرم. سخنرانی بسیار خوب و پر نکته‌ای بود در دفاع از علم کلام؛ بر خلاف جو موجود در جامعه علوم اسلامی در ایران که همه مسحور فلسفه و بحث‌های عقلی شده‌ایم. و خیلی خوشحالیم که کلام در دامن فلسفه آمده و هویت خود را از دست داده و چیزی از آن باقی نمانده است. اینها نکات مهمی بود. زیرا معلوم نیست که



ادغام کلام در فلسفه که باعث از بین رفتن هویت مستقل کلام شد، حادثه خوبی بوده یا خیر. کاش آقای دکتر زودتر می‌آمدند و این سخنرانی در اول ایراد می‌شد که بحث بهتری بین سخنرانان بعدی که ممکن بود موضع دیگری داشتند دربگیرد.

حضار: ما راجع به کلام صحبت می‌کنیم، اما چرا برکه کلام خشکیده است؟ چرا کلام به معتزله و مرجئه و غیره محدود شده است؟ چرا ادامه پیدا نکرد؟ این کتاب خسته کننده است و حرف نو ندارد و به یک سری از حرف‌های تکراری که سربسته هستند محدود است. این کتاب در حوزه اسلامی، حرفی نو ندارد.

دکتر یوسف ثانی: فکر می‌کنم که آقای دکتر ضمن صحبت‌هایشان، پاسخ شما را داده‌اند.

دکتر هوشنگی: خواجه متوفی سال ۶۷۲ است. از قرن هفتم، وقتی الهیات بالامعنی الأعم فلسفی می‌شود، کلام فلسفی می‌شود. البته همان‌طور که عرض کردم، کلام به طور کامل هم فلسفی نشد. فلسفی دانستن کلام، فقط در خواجه -که شیعه است- نیست. شما در شرح المواقف و شرح المقاصد نیز همین داستان را می‌بینید. ایجی، تفتازانی و جرجانی همه اشعری هستند. اما در عین حال، کلام را فلسفی در نظر می‌گیرند.

در مورد درجا زدن جریان کلام که شما فرمودید، باید گفت که او درجا نزده است، بلکه ما درجا زده‌ایم. مرحوم خواجه در زمان خودش مسائل را جواب داده است. به نظرم می‌آید در کنار این جریان فلسفی، در جهان اسلام -چه تسنن و چه تشیع- جریانی داریم که اینگونه نیست که به کلام، صرفاً فلسفی نگاه کنند. هم از آن استفاده می‌کنند و هم از مبانی دیگر. اما اینها افراد متفنن هستند؛ یعنی در درجه اول فقیه هستند، مثل آیت الله سبحانی که

مرجع تقلید است و در عین حال، دغدغه کلامی هم دارد. یا مثل آیت الله مکارم، و به نظر من قوی‌تر از همه اینها، استاد مطهری است که ایشان تا حد زیادی ممحض بودند. این در جهان شیعه است که به نظر می‌آید بهتر است. چون شیعه، آن میراث فلسفی و عقلی را دارد. ولی مباحث و اشکالات در آن سطح فلسفی باقی ماندند و فرد نیز ممحض نیست.

استاد یزدان‌پناه اشاره کردند که خواجه به فلاسفه یک شهریه‌ای اختصاص داده بود. در یک دوره، حکومت از متکلمین حمایت می‌کرد، مأمون برایشان مقرری گذاشته بود و بعضی خواص از آنها حمایت می‌کردند. وقتی صنف وجود داشته باشد، باید حامی نیز داشته باشد. الان آن صنف و حامی نیست. فردی فقیه، مفسر و فیلسوف است و ناچار است بر اساس دغدغه‌های شخصی‌اش، یک آراء کلامی را هم پاسخ بدهد. به نظر می‌آید این داستان در اهل تسنن هم اتفاق افتاده است. ما متکلم ممحض نداریم. تنها در دوره متأخر -که بعضی‌ها می‌گویند از اقبال و کتاب بازسازی فکر دینی و سید جمال شروع شده است- همه منتظرند که یک کلام که از آن به کلام جدید تعبیر می‌شود ظهور کند. دو تعبیر از کلام جدید هست. یکی همان کلام تجرید است، یعنی در مبانی و روش به مسائل جدید پاسخ دهد؛ و یک تلقی دیگر که متناسب با هویت متطور و متصرم کلام است این است که یک سنتی شروع شود که حتی در روش هم تجدید نظر کند. یعنی شاید نتواند بحث حقوق زن یا حقوق بشر را با مبانی فلسفی پاسخ دهد. هرچند آیت الله جوادی از موضع فلسفی به آن جواب داده‌اند، اما از موضع حقوقی نیز باید به آن پاسخ داده شود. به نظر من باید به سویی برویم که کلام تخصصی شود و یک عده ممحض شوند و از تجدید نظر در روش، مبانی، موضوعات و حتی اولویت‌ها ابایی نداشته باشند.

حضار: شما می‌فرمایید که کلام دغدغه اصلاح دارد. اما فلسفه چنین دغدغه‌ای را ندارد.

دکتر هوشنگی: کلام به دلیل ماهیتش، یک هویت پویا، چابک و سبک‌بال دارد و نمی‌تواند خود را به آن مبانی که اهل فلسفه می‌گویند برهانی، فرا زمانی و فرا مکانی است مقید کند و فقط با آن مبانی کار کند. آن مبانی در دفاع از خدا و اثبات واجب همیشه به کار می‌آیند. اما بحث دین خیلی فراتر از فقط اثبات خدا است. در حال حاضر اثبات خدا و وجود خدا چقدر دغدغه بشریت است؟ من آماری را جدیداً دیده‌ام که نمی‌دانم تا چه اندازه معتبر است. گفته شده است که حدود ۴۲% از ملحدان به طور کلی و حدود ۲۲% از آنها به صورت روزانه دعا می‌کنند. عده‌ای از آنها گفته بودند فقط در موقعیت‌های خطیر، مخاطره‌آمیز و یا در تنهایی دعا می‌کنند. یعنی آن کسی هم که به صراحت منکر است، در عمق مکنون ضمیرش چنین باوری دارد. از آنها پرسیده

شد که دعا کردن تا چه اندازه معقول است؟ گفتند این کار جواب می‌دهد و من با دعا کردن، آرامش می‌گیرم.

دکتر یوسف ثانی: گفته بود شنیده‌ام این کار برای کسانی که معتقد نیستند هم جواب می‌دهد.

حضار: شما فرمودید که وظیفه کلام، دفاع از دین است. الان سؤالاتی که به دین وارد می‌شود مخلوط با فلسفه است. یعنی بحث هرمنوتیک فلسفی را مطرح می‌کنند. کلام اینجا کاربردی ندارد.

دکتر هوشنگی: منظور از فلسفه لزوماً فلسفه ملاصدرا نیست. البته با فلسفه ملاصدرا هم با یک مبنایی می‌توان به آن پاسخ داد. مگر متألهین غربی چه کار کردند؟ آنها متکلم امروزی هستند. تیلیش یا بولتمان با مبانی هایدگری و اگزیستانسیالیستی از دین دفاع می‌کنند. ما آن دفاع را نمی‌پذیریم. عرض کردم که شما بعضی از شبهات فلسفی را با مبنای فلسفی پاسخ می‌دهید. به نظر من الان یکی از مهم‌ترین شبهات، بحث نظریه ابعاد فرهنگی و اجتماعی تکامل است. حتی آن بحث فیزیولوژی که برهان نظم را زیر سؤال می‌برد هم الان زیاد مطرح نیست. ابعاد اجتماعی- فرهنگی که اخلاق، دین و هنر را می‌خواهد با نظریه تکاملی، بقای اصلح و انطباق با محیط توضیح دهد. الان عموماً اشکالات از ناحیه علوم انسانی مثل جامعه‌شناسی و روان‌شناسی مطرح می‌شوند. پاسخ این اشکالات نیز باید از سنخ خودشان باشد و لزوماً نمی‌تواند فلسفی باشد. ولی آنجا که اشکالات، ماهیت فلسفی دارد، قطعاً متکلم باید از مبانی فلسفی استفاده کند.

خانم دکتر اعوانی: فکر می‌کنم مشکل این است که کلام یک مبحث مختص به همان جامعه، همان فرهنگ، همان عقیده و همان دین است. ما می‌خواهیم مباحث کلامی را با فلسفه غرب جواب بدهیم. یعنی از یک جهت، فلسفه به طرف فلسفه غربی رفته است و از سوی دیگر، فلسفه اسلامی به رشد مباحث کلامی امروز نرسیده است. بنابراین از فلسفه غربی برای کلام پاسخ تهیه می‌کنیم که موجب خلطی می‌شود که مخرب است.

دکتر هوشنگی: یعنی از مبانی استفاده می‌کنیم که شاید معارض یا ناهم‌خوان باشند. کلام باید از دل جامعه و سنت بجوشد. فلسفه نیز باید از دل سنت بجوشد. چیز جدیدی که منتظر آن هستیم، نمی‌تواند وارداتی باشد. البته همه مطالب را باید خواند. همان طور که ابن‌سینا یا فارابی، افلاطون را خواندند، متکلمین ما هم اتمیسم را از فلاسفه یونان گرفتند و آن را بومی سازی کردند. بنابراین ما نمی‌توانیم آن باب را ببندیم. اما فلسفه باید از درون بجوشد. یعنی ارتباط ارگانیک و اندام‌وار با سایر علوم باید حفظ شود. در روش‌شناسی ما با روش‌های جدید مثلاً در علوم اسلامی، حدیث و قرآن آشنا می‌شویم. گاهی این روش‌ها یک سری مبانی دارند که ممکن است با وحی ناسازگار باشد. حال آنکه ما در شاخ و برگ‌ها از آنها استفاده می‌کنیم! آنجا که علم، کلام و تفکر زنده باشد و این رشد و تحول اندام‌وار رخ بدهد، این مشکلات پیش نخواهد آمد.

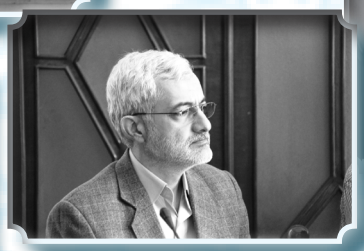
دکتر یوسف ثانی: خیلی ممنون از آقای دکتر هوشنگی و شما که مستمع این جلسه بودید. والسلام علیکم.

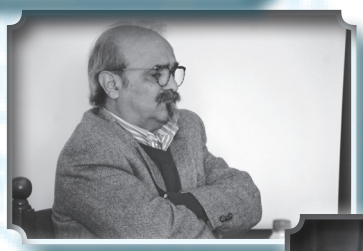
معرفی طرح های پژوهشی
اعضای هیأت علمی
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
به مناسبت هفته پژوهش




















عناوین طرح‌های پژوهشی درحال انجام توسط اعضای هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

گروه ادیان و عرفان

بررسی برخی آموزه‌های مولانا در عالم مدرن	دکتر شهرام پازوکی
علم الهی در ساحت عرفان و حکمت متعالیه	دکتر سیداحمد غفاری قره‌باغ

گروه حکمت هنر دینی

کتاب «*انسان و صیرورت او بنا بر ودانته*»	دکتر بابک عالیخانی

گروه فلسفه اسلامی

رسالهٔ «*الصلاة*» ابن‌سینا	دکتر سید حسین موسویان
طبیعت‌شناسی در مکتب ابن‌سینا	دکتر محمدجواد اسماعیلی
بررسی تحلیلی رساله *الحروف* فارابی	دکتر فاطمه شهیدی
بررسی نظریهٔ صدور از دیدگاه فارابی و تأثیر فلاسفه نوافلاطونی بر آن	دکتر لیلا کیان‌خواه

گروه فلسفه علوم انسانس اسلامی

تبیین سوبژکتیویسم در فلسفه مدرن و تأثیر آن بر تجربه دینی	دکتر مهدی عبدالهی
ارادهٔ آزاد و کارکردهای آن در علوم انسانی	دکتر محمد حسین زاده
رابطه ایمان و تصدیق مدلل از منظر عقل و متون دینی	دکتر عبدالله محمدی

گروه فلسفه غرب

مناسبات دین و اخلاق در عقل‌گرایان	دکتر شهین اعوانی
درآمدی بر پدیدارشناسی هوسرل	دکتر بهمن پازوکی
مبانی اخلاقی فعالیت دانشگاهی: رویکردی فضیلت‌گرایانه	دکتر امیر حسین خداپرست
انسان‌شناسی فلسفی در ساحت فلسفه ماکس شلر	دکتر غلامرضا نظریان

گروه کلام

«*برهان وجودی در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی*»	دکتر علی افضلی
حدوث زمانی جهان از دیدگاه فیزیک	دکتر میثم توکلی بینا
سبک زندگی اسلامی؛ چالش‌ها و راه‌کارها	دکتر اسماعیل علی‌خانی
تأثیر ارزش بر علوم انسانی و چالش‌های معرفت‌شناختی آن	دکتر غلامحسین جوادپور

گروه مطالعات علم

تاریخ فلسفهٔ علم قرن هفدهم	دکتر امیراحسان کرباسی‌زاده
بررسی آثار «نوامَ چامسکی»	دکتر شاپور اعتماد
تبیین تکاملی اخلاق	دکتر حسن میانداری
فلسفهٔ استنباط علّی	دکتر مهدی عاشوری

گروه منطق

منطق‌های پیش‌جدولی در منطق ربط	دکتر اسدالله فلاحی



استاد عبدالحسین خسروپناه
رئیس موسسه

بسم الله الرحمن الرحیم. إِنّا أَعْطَیْنَاکَ الْکَوْثَرَ. فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَانْحَرْ. إِنّ شَانِئَکَ هُوَ الْأَبْتَرُ. از حضور استادان معزز تشکر می‌کنم. قرار بود این برنامه در هفته پژوهش انجام شود که بنا به دلایلی به تأخیر افتاد. قرار بر این است که اعضای محترم هیأت علمی در مورد طرح پژوهشی خود، گزارشی ارائه کنند. هدف از این نشست، صرفاً یک اطلاع‌رسانی نسبی از محتوای این پژوهش‌هاست. یعنی قرار بر مباحثه و بحث و نقد و نظر نیست. اگر هر یک از دوستان مطلبی داشتند می‌توانند در انتهای جلسه آن را مطرح کنند.

بررسی برخی آموزه‌های مولانا در عالم مدرن

استاد شهرام پازوکی
عضو هیأت علمی و مدیر گروه ادیان و عرفان



بسم الله الرحمن الرحیم

طرح موظف پژوهشی بنده برای امسال، بررسی برخی آموزه‌های مولانا در عالم مدرن است. شروح چندی بر مثنوی وجود دارد، چه شرح‌های عرفانی، چه شرح‌های غیرعرفانی که عمدتاً شرح‌های ادبی است. حتی در شرح‌های عرفانی هم بیشتر جنبه ادبی غلبه دارد. تنها شرحی که می‌توان گفت فلسفی و بعضاً عرفانی است شرح حاج ملاهادی سبزواری است که آن هم شرح مثنوی نیست، مثنوی بنا برروایت فلسفی حاج ملاهادی سبزواری است؛ یعنی مستندات و شواهدی است که حاجی در تأیید کلام خودش از مثنوی آورده است و لذا شرح محسوب نمی‌شود.

قرار نیست بنده هم در کار موظف خویش مثنوی را شرح کنم، بلکه قرار است بعضی از موضوعات مهم از مثنوی مولانا را که در عالم مدرن دچار تعارض و چالش شده‌اند، مطرح کنم. بدین‌جهت من، به هیچ وجه

نمی‌خواهم شرحی بر شرح‌های دیگر مثنوی اضافه کنم، بلکه می‌خواهم وارد تفکر مولانا شوم. مرحوم فروزانفر در ضمن مقاله‌ای نوشته بودند که ما دربارهٔ مثنوی به عنوان یک متن ادبی خیلی سخن گفته‌ایم، ولی کمتر پیش آمده که کسی وارد تفکر خود مولانا در مثنوی شود و جایگاه این تفکر را پیدا کند. در میان آثار معاصران، تنها کتابی را که می‌توان از این حیث قابل‌اهمیت دانست کتاب مرحوم همایی است که در دو جلد تحت عنوان مولوی‌نامه به صورت‌های مختلف چاپ شده است و شاید بهترین شرح فکری مولاناست و شاید بتوان گفت یک سر و گردن از کار مرحوم فروزانفر و بقیه شروح موجود بالاتر است. چون استاد همایی نوعی همدمی، همدلی، یا لااقل همزبانی با مولانا داشت.

من، به هیچ وجه نمی‌خواهم شرحی بر شرح‌های دیگر مثنوی اضافه کنم، بلکه می‌خواهم وارد تفکر مولانا شوم. مرحوم فروزانفر در ضمن مقاله‌ای نوشته بودند که ما دربارهٔ مثنوی به عنوان یک متن ادبی خیلی سخن گفته‌ایم، ولی کمتر پیش آمده که کسی وارد تفکر خود مولانا در مثنوی شود و جایگاه این تفکر را پیدا کند

من در کار موظف خود به چند مسأله یا آموزه اصلی خواهم پرداخت. یکی از این مفاهیم، مسأله سنت است. مولانا در مثنوی سنت را برخلاف آنچه که غالباً مرسوم است تعریف می‌کند. گاهی اوقات معتزله را مسخره می‌کند و می‌گوید اینها سنّی نیستند. گاهی اوقات سنت را چنان تعریف می‌کند که تعریف او ناظر به تفکر عرفانی اوست. مثلاً در جایی می‌گوید:

سخره‌ی حس‌اند اهل اعتزال
خویش را سنّی نمایند از ضلال

معتزلی وانمود می‌کند که سنّی است ولی در حقیقت سنّی نیست. برخی به این قبیل اشعار مولانا استناد می‌کنند که او می‌گوید من سنّی هستم. اما اینجا اصلاً بحث شیعه و سنّی مطرح نیست. منظور او از «سنّی» در اینجا «تبعیت از سنت نبوی» است. حالا معتزله چه ربطی به تبعیت از سنت نبی دارد؟ منظور او تبعیت، تبعیت در اعمال ظاهری و فقه نیست، بلکه می‌خواهد بگوید آنها از نظر تفکر سنّی نیستند. این مسأله مهمی است که چه کسی از نظر تفکر و اصول دین سنّی است و چه کسی سنّی نیست. در واقع سنّی بودن را به معنای خاصِ تابع تفکر نبی مورد نظر دارد. نمی‌خواهد سنت در شریعت را نقد کند، منتها در این ابیات منظورش این است. من این موضوع را در فصلی از این تحقیق توضیح داده‌ام و بعد می‌پردازم به اینکه ما سنت را در عالم مدرن چگونه تعریف می‌کنیم و اینکه این مفهوم سنت -چه از جانب سنت‌مدارها و چه از جانب مخالفان‌شان- چه چالش‌هایی در عالم مدرن دارد.

مسألهٔ دیگر مفهوم علم است. مولانا از جانب مخالفانش به علم‌ستیزی مشهور شده است. قبل از انقلاب کتابی هم از جانب یکی از آقایان مراجع چاپ شده بود که عمدهٔ حرف ایشان این بود که مولانا علم‌ستیز است؛ ولی اینطور نیست. مولانا Science(یعنی علوم جزئی) و Knowledge (یعنی معرفت) را از هم تفکیک می‌کند. او نه تنها هیچ‌کدام از علوم را انکار نمی‌کند، بلکه منشأ الهی برای آنها قائل است و می‌گوید:

جمله حِرفت‌ها یقین از وحی بود
اول او لیک عقل آن را می‌فزود

حرفه در عرف قدمای ما هم شامل علوم است و هم فنون و هنرها. اگر دقت کنید در رسالهٔ صناعیه میرفندرسکی نیز، حرفه به معنای علوم و فنون و به معنایی عام‌تر همهٔ

پیشه‌ها است. این کلمه معنای عامی داشت. سپس مولانا مثال می‌زند که قابیل نتوانست علم کندن گور را بفهمد، مگر اینکه با وحی الهی به او گفته شد چطور باید گور بکند؛ یعنی حتی این دانش هم بنا به وحی بود.

کندن گوری که کمتر پیشه بود
کی ز فکر و حیلت و اندیشه بود

مولانا علوم را انکار نمی‌کند، بلکه اینکه ما علم حقیقی و معرفت را در حد نازل علوم جزئی پایین بیاوریم و منحصر به آنها کنیم، انکار می‌کند. می‌گوید طبیب بی‌جهت ادعا می‌کند که به آن معرفت مورد نظر او رسیده. او باید بگوید من طبیب هستم، اما نگوید من علم به آن معنا را دارم. اینجا من وارد این قضیه می‌شوم که علم مد نظر او چیست؟ و تکلیف مولانا با علوم جدید چیست؟

یکی دیگر از مفاهیم مهم مثنوی که به صورت مسأله درآمده، آموزهٔ ارادت است. مهم‌ترین شاخصه یا صفت ممیزه خود مولانا، ارادت او به شمس تبریزی است. بیشترین سوءتفسیر در مورد مسأله ارادت از جانب غربی‌ها در عالم مدرن صورت گرفته است. مقالات بسیاری درباره اینکه رابطهٔ ارادت، یک رابطهٔ هم‌جنس‌گرایانه است، وجود دارد و ارادت خود او به شمس تبریزی، نهایتاً چیزی بیش از این نیست. در حالی که مولانا مسأله ارادت را عمق دینداری عرفانی می‌داند. مسأله‌ای که من وارد آن شدم این است که مولانا در مثنوی ارادت را به چه معنا می‌داند؟ ارادت مولانا به شمس چگونه است؟، و چالش‌های مسأله ارادت در عالم مدرن چه از منظر درون دینی و چه از منظر برون دینی چه هستند؟ الان یکی از مشکلاتی که در خود دین بر سر آن بحث بسیار می‌شود این است که برخی ارادت را با تقلید اشتباه می‌کنند. اما ارادت اصلاً از سنخ تقلید نیست؛ تقلید یعنی رجوع کسی که در علم فقه اطلاعی ندارد و جاهل است به صاحب نظر و متخصص این علم. اما در ارادت اصلاً ما چنین چیزی نداریم. یعنی رابطه مراد و مرید، رابطه تقلید و مقلد با مرجع تقلید نیست. اصلاً ممکن است مراد بی‌سواد باشد، و متخصص در هیچ علمی – به خصوص فقه– نباشد.

اما از مسائلی که در مورد ارادت مطرح و ایراد گرفته می‌شود این است که چگونه ممکن است کسی عقل خود را آن‌قدر ناقص بداند که تسلیم کسی شود که عقل او را کامل می‌داند و این کار اهانت به انسان است. من مبانی مسأله ارادت را در دین و دلایل نقدهای مخالفان بر آن شرح داده‌ام و گفته‌ام که از منظر مولانا اینگونه است؛ یعنی مجادله نکرده‌ام، فقط گفته‌ام که مولانا در مقابل این چالش‌ها چنین می‌اندیشد و چنین می‌گوید.

مسأله دیگر، مسألهٔ هنر و زیبایی است. شاید مثنوی به عنوان یکی از مهم‌ترین منابع ما در مورد درک مفهوم زیبایی از منظر حکمت و عرفان اسلامی باشد. مولانا وقتی راجع به زیبایی سخن می‌گوید مطالب او هیچ ربطی به زیبایی‌شناسی مدرن ندارد. چیزی که ما به آن aesthetics یا زیبایی‌شناسی می‌گوییم اصلاً ربطی به درک مفهوم زیبایی نزد او ندارد. مولانا زیبایی را امری اونتولوژیک و متافیزیکی می‌داند که اصلاً به ذهن انسانی به عنوان سوژه ربط ندارد و مبانی کاملاً متفاوتی دارد، چنان‌که در مورد هنر هم همین‌طور است. تعبیر مهم «هنر بی‌هنری» در مثنوی حاکی از این است که تلقی خاصی از هنر دارد.

آخرین نکته‌ای که فعلاً درنظر دارم آن را طرح کنم، مسأله جهاد و جنگ و در مقابل آن صلح و سلام است. تفسیری که مولانا از این مسأله می‌کند – به خصوص در پایان دفتر اول مثنوی در بیان داستان خدو انداختن خصم بر روی علی(ع)می‌کند، یکی از شاهکارهای مباحث عرفانی است. مفهوم سلام در عرف مثنوی یک مفهوم بسیار مهم است. سلام از صلح خیلی بالاتر است. مولانا به صلح استراتژیک اهمیتی نمی‌دهد ولی به سلام اهمیت بسیار می‌دهد. در نهایت آن را با چیزی که اکنون تحت عنوان جهاد مطرح می‌شود و نمونه مهم آن از جانب داعش است و با مقایسه آن کوشیدم نشان بدهم که حرف و نظر مولانا چیست.

علم الهی در ساحت عرفان و حکمت متعالیه

دکتر سیداحمد غفاری قره‌باغ
عضو هیأت علمی گروه ادیان و عرفان



أعوذ بالله من الشیطان الرجیم. بسم الله الرحمن الرحیم و الحمدلله و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

موضوعی که از هنگامه ورود من به گروه عرفان، دغدغه من بود، بحث درباره علم الهی در ساحت عرفان و حکمت متعالیه است.

طبعاً این بحث از یک سو، از جنبه هویت علم و اینکه قرار است این علم در ساحت حضرت حق مورد بررسی قرار بگیرد، ابعاد خاص خودش را دارد.

از سوی دیگر، اینکه شخصیتی مثل جناب صدرا ارائه‌کننده دیدگاه‌هایی است که این دیدگاه‌ها با نظارت بر دیدگاه‌های موجود در عرفان ارائه شده‌اند، توجه به تفکیک ادبیات و اصطلاحات فلسفی و عرفانی را بسیار مهم می‌کند. طبعاً لسان قوم عرفان و فلاسفه، دو لسان متفاوت است و ادبیات‌شان هم مشترک نیست. همانندسازی مقصودات بین صدرا و

عرفای مسلمان، که ابن‌عربی و قونوی به طور خاص مد نظر من هستند، یکی از نکاتی است که من در این بحث خیلی به آن علاقمند شده‌ام.
مقدماتی مبنی بر علم‌شناسی صدرایی و عرفانی وجود دارد. در بین همه این بحث‌های مقدماتی دو نکته برای من جذاب و جلوه‌کننده بود: یکی بحث درباره هویت مطابقت در ادبیات صدرایی و دیگری بحث هویت تعلقی علم در ادبیات عرفانی.
در حوزه فلسفی وقتی صحبت از مطابقت وجود عینی و وجود علمی می‌کنیم، بر حسب آنچه که در کتب مدون ما به طور مرسوم ارائه شده، نظریه وجود ذهنی تطابق ماهوی میان عین و ذهن، تلقی می‌شود. لکن در ادبیات صدرایی دیدگاه دیگری قابل اصطیاد است که آن دیدگاه، قانوناً بر اساس مبانی حکمت متعالیه، تنها وجه تبیین مطابقت است. چون فلسفه صدرا فلسفه وجودی است و فلسفه ماهوی نیست، لذا مناط علم –تأکید زیادی بر کلمه مناط دارم– لزوماً باید یک مناط وجودی باشد. پس مطابقت عین و ذهن باید مطابقت وجودی باشد، نه مطابقت ماهوی.
نظریه مطابقت میان عوالم عقل و مثال و ماده، و پیوند زدن آن با مطابقت میان عین و ذهن از نکات بسیار زیبای حکمت صدرایی است که خلأ تلقی وجودی را در ساحت معرفت برطرف می‌کند. اینکه ما در هستی‌شناسی، وجودی صحبت کنیم ولی در معرفت‌شناسی با ادبیات ماهوی صحبت کنیم، خلأیی است که در سابقین از صدرا دیده می‌شود و در اینجا برطرف شده است.
نکته دوم، هویت تعلقی علم در ادبیات عرفاست که برای بعضی از نویسندگان‌مان، مشکل‌ساز شده است. بعضی این نظریه هویت تعلقی را با نظریه فخر مقایسه کردند و میان نظریه فخر و ابن‌عربی همانندسازی کردند که خطای بسیار فاحشی است.
برای اینکه این نکته را عرض کنم ناچار باید این مقدمه را عرض کنم که ادبیات هر دانشی مختص خودش است. طبیعی است که همگی این موضوع را می‌پذیریم. ما نمی‌توانیم اصطلاحات یک علم را بر حسب اینکه ما در یک دانشی این واژه را به یک معنا تلقی می‌کنیم، در علم دیگر هم لزوماً به همان معنا تلقی کنیم. یک مثال خیلی ساده از آن واژه «معدوم» است. در ادبیات عرفانی ما نمی‌توانیم معدوم را به همان معنایی که در فلسفه معنا می‌کنیم به کار ببریم. نکته جالبی آقای دکتر توکلی فرمودند که معدوم در فیزیک با معدومی که در فلسفه به کار می‌رود یکی نیست. در همه علوم به همین شکل است. لذا اصرار ابن‌عربی بر استفاده از کلمه «تعلق»، به جهت نشان‌دادن یک نکته بسیار مهم است که من در ادامه به آن اشاره خواهم کرد.
یکی از مقاله‌نویسان تلاش کرده که اثبات کند این تعلق نیست و تعقل است! بنابراین بین نظریه نسبت‌انگاری در هویت علم که فخر ارائه می‌کرد با نظریه هویت تعلقی که امثال ابن‌عربی دارند، تفاوت فاحشی وجود دارد.
نکته بعد درباره مبانی قریبه‌ای مثل اصالت وجود، تشکیک خاصی، هویت عین‌الربط است که نسبت به نظریات علم الهی در عرفان و فلسفه صدرایی وجود دارد. مهم‌ترین این مبانی قریبه، به حسب اهمیت و بنیادین بودن و محوری بودن آن، تفکیک میان واقعیت و شیء است؛ گزینه‌ای که در دهه‌های اخیر بسیار به ندرت مورد توجه ما قرار گرفته است. چرا که فلسفه امروز، فلسفه مبتنی بر آثار علامه طباطبایی است و چون ورود خوانندگان آثار فلسفی به بحث‌های فلسفی با کتاب‌های علامه طباطبایی است، با دیدگاه ایشان مواجه می‌شوند و گاهی اوقات اساتید هم به مخاطبین فلسفی اطلاع نمی‌دهند که این فقط یکی از دیدگاه‌های فلسفی موجود است. لکن تفکیک میان واقعیت و شیء یکی از اموری است که من معتقدم اگر کسی

آن را نپذیرد، اصلاً حکمت صدرایی شکل نمی‌گیرد. بنیادی‌ترین مبنا برای حکمت صدرایی که فارق میان حکمت صدرایی و حکمت‌های سابق است همین مبناست؛ اینکه واقعیت‌های متعدد بدون استلزام تعدد وجودی در یک وجود واحد قابل جمع هستند. لذا اگر من در یک شیء، واقعیات متعددی را مشاهده کردم این موضوع نباید مرا به یاد اشیاء یا وجودات متعدد بیاندازد. این مبنا، نسبت به بحث علم الهی و یافته‌های صدرایی در بحث علم الهی، پیوند پرقدرتی ایجاد می‌کند. تمام نقطه قوت صدرا در بحث علم الهی نشان دادن این است که ذات حضرت حق، با حفظ همان وحدت اطلاقی، جامع جمیع کمالات با همه متفرعات آن است. به نظرم این نکته، نکته مهمی است.

بعد از این مبنا، مبنای هویت عین الربطی است. من اشاره‌وار عرض می‌کنم که این نظریه در صدرا کل ساختار نسبت‌های موجود در فلسفه‌های سابق را خراب می‌کند. واضح‌ترین نسبتی که در فلسفه‌های پیشین وجود داشت نسبت علیّت بود. به دلیل اینکه تمایز وجودی در حکمت صدرائی، مورد قبول نیست، نسبت علیت از بین می‌رود. چرا تمایز وجودی مورد قبول نیست؟ چون تمایز واقعیات مستلزم تمایزات وجودی نیست. صدرا به جای علیت، تشأن را به کار می‌برد. تشأن، کلید واژه مهمی است مبنی بر اینکه صدرا منکر تمایز نیست ولی منکر تعدد وجودی است.

برخی به دلیل اینکه تفکیک واقعیت و وجود برای آنها هضم نشده، خیال کرده‌اند که نفی تعدد وجودی مستلزم نفی تعدد واقعیات است. تمام مخالفت‌ها با ادبیات صدرایی از همین‌جا شروع می‌شود که گویی اگر ما مثلاً گفتیم وجود واحد است گفته‌ایم واقعیت واحد است! این‌گونه نیست. صدرا هیچ‌گاه خدا را ممکن‌الوجود نمی‌داند. خدا و ممکن‌الوجود، دو واقعیت ولی با وجود واحد هستند.

در سیر بحث، من به بحث مقایسه دیدگاه صدرا و عرفای مسلمان، به خصوص ابن‌عربی و قونوی، در بحث علم به خود پرداختم و رهیافت‌های آنها را مطالعه کردم.

مهم‌ترین نکته‌هایی که در اینجا وجود دارد مسأله توجه به گزینه‌هایی است که به عنوان حد وسط برای صدرا نقش‌آفرینی کردند. صدرا از وجود، تجرد، اعطای علم و استجماع کمالات به عنوان نقطه پیوند میان خداوند و علم به خود استفاده می‌کند و شبهاتی را در این زمینه مورد بررسی قرار می‌دهد. مهم‌ترین بحث ما در مورد صدرا مربوط به علم به ماسواست و چالشی‌ترین بخش آن بحث علم پیشین است. صدرا اصرار به پیچیدگی و رموز آن دارد و بعضی جاها می‌گوید آنقدر رموز دارد که امثال ابن‌سینا نتوانستند این را حل کنند.

من در اینکه چرا صدرا اصرار بر غموض آن دارد به چهار نکته اشاره کردم و به نظر می‌رسد که قابل تأمل هستند.

یکی اینکه علم پیشین بدون متعلقِ موجود، طراحی علم می‌کند. هر علمی نیاز به معلوم دارد. وقتی معلوم موجود نیست چطور علم پیشین طراحی شود؟ مسأله دوم، اجتماع واجدیت جمیع کمالات از یک سو و عدم ترکیب است که چالش مهمی در بحث علم پیشین محسوب می‌شود.

چالش سوم، اینکه گویی مخلوق در علم پیشین نقش محوری دارد؛ در حالی که

علم پیشین یک علم ذاتی است و از کمالات محسوب می‌شود.
چالش چهارم، مسأله صدق و کذب است. هر علمی در دانش حصولی نیازمند مطابقت است و صدرا علم حصولی را از خداوند متعال انکار نمی‌کند. او علاوه بر اینکه علم حضوری را می‌پذیرد، علم حصولی را هم می‌پذیرد. هرچند مناط علم، علم حضوری است ولی این مناقاتی با پذیرش علم حصولی ندارد.
من برای این علم پیشین، در نوشته خودم، پنج گام طراحی کردم.

گام اول:
الزام بر موجودیت علم پیشین. اصلاً چرا علم پیشین باید موجود باشد؟

گام دوم:
ارتباط وجودی میان ذات و علم الهی است، برخلاف نگاه حکمای سابق که این ارتباط را ارتباط وجودی تلقی نمی‌کنند.

گام سوم:
مسأله اجمالی و تفصیلی بودن آن است که من تأکید دارم آن مبنای بنیادی باید اینجا دیده شود.

گام چهارم:
و حضوری بودن این علم است که متأسفانه در آنچه که رایج است گفته می‌شود صدرا منکر علم حصولی است که اشتباه است. صدرا مناط علم را علم حضوری می‌داند. منکر علم حصولی نیست.

گام پنجم:
امتیازات و اشتراکات با سایرین است. مهم‌ترین نکته‌ای که ره‌آورد بحث‌های من در بحث علم خداوند به خود بوده تفکیک میان علم غیب‌الغیوبی به خود و علم تعین اوّلی به خود است. خداوند متعال در دو ساحت، علم به خود دارد. از دیدگاه عرفا این علم به خود در مقام غیب‌الغیوب و در مقام تعین اول به دو گونه است.
ما اینجا دو مسأله داری
م: ۱) این دو علم چه تفاوتی با هم دارند؟
۲) اساساً چه نیازی به طرح مجدد مسأله علم به خود هست؟
با وجود اینکه علم به خود در مقام غیب‌الغیوب حاضر است چرا باید دوباره در تعین اول مطرح شود.

در اینجا مسأله تفکیک میان اندماج و تشأن بسیار راه‌گشاست. یکی از غامض‌ترین نکاتی که در اینجا باید به خوبی تبیین شود این است که علم ذات به ذات در مقام غیب‌الغیوب، علم اندماجی و سرتاسری است؛ سرتاسر ذات را پوشانده، بدون هیچ‌گونه تمایز و بدون هیچ‌گونه غلبه. ولی در علم ذات به ذات در مقام تعین اول، اندماج جای خود را به تشأن می‌دهد و اینجا علم با هویت نسبت، حضور پیدا می‌کند که همان هویت تعلقی مطرح‌شده توسط ابن‌عربی است. تفاوت دوم در غلبه اسمی است. غلبه اسمی یکی از مسائل بسیار ظریف عرفان اسلامی است که در مقام تعین اول ما شاهد غلبه هویت علمی هستیم. اصلاً تعین اول *لا هویة له الا العلم*، در حالی که در مقام غیب‌الغیوب ما نمی‌توانیم هیچ هویتی را بر هویت دیگر غلبه بدهیم،به جهت اینکه این مقام، مقام نفی هرگونه غلبه است، مقام اطلاق است، حتی مطلق از همین اطلاق.

کتاب «انسان و صیرورت او بنا بر ودانته»

دکتر بابک عالیخانی
عضو هیأت علمی گروه حکمت هنر دینی



بسم الله الرحمن الرحیم. با سلام خدمت حضار محترم. موضوع طرح پژوهشی بنده با همکاری دوست گرامی، آقای دکتر ساسانی، ترجمه و تحشیهٔ یکی از کتاب‌های گنون بوده است که به سرانجام رسید و به معاون محترم پژوهشی تحویل داده شد و یک کتاب دیگر با موضوعی شبیه به آن از کومارا سوامی در دست تهیّه دارم. کتابی که به سرانجام رسید کتاب انسان و صیرورت او بنا بر ودانته بود که در موضوع متافیزیک هند نوشته شده و وجهه نظر تطبیقی هم مدّنظر مؤلف بوده؛ یعنی در این کتاب، مؤلف متافیزیک هند را با متافیزیک اسلامی مقایسه کرده است.

مؤلف این کتاب، از بین موضوعات حکمت، موضوع تطوّر انسان را مدّنظر داشته و صیرورت -یا شدن- او را تا بالاترین مرتبهٔ ممکن شرح داده است. بر ترجمهٔ کتاب رنه گنون، برای روشن شدن مطلب، مقداری توضیحات و تعلیقات با استفاده از حکمت اشراق و

آثار عرفا افزوده شد.

آثار داراشکوه در زمینه عرفان هند و مقایسهٔ آن با عرفان اسلام آثاری قابل توجه است و سال‌ها پیش، دکتر تاراچند و جناب آقای جلالی نائینی، کتاب سرّ اکبر و مجمع‌البحرین داراشکوه را منتشر کرده بودند. این کتاب‌ها در دست بود، ولی گنون در کتاب انسان و صیرورت او، حکمت هند را از دیدگاهی شرح می‌دهد که قابل مقایسه با آثار داراست. این موضوع باز هم جای بررسی بیشتر دارد، ولی چون موضوع مربوط به گنون است، دیگر بحث در این موضوع مهم میسَّر نشد. فقط در ضمائم کتاب، ماندوکیه اوپانیشاد را با اصلاحاتی چند در متن تاراچند و نائینی آوردیم و غیر از آن، همهٔ مجمع‌البحرین را هم با تصحیح جدیدی ضمیمهٔ کتاب رنه گنون نمودیم.

گنون در کتاب انسان و صیرورت او چندین بار به یکی از رسائل عربی به نام *رسالة الاحدیه* رجوع و فقراتی را نقل می‌کند. به نظر گنون این رساله به ابن‌عربی تعلُّق دارد، در حالی که محققینِ بعد از او نظر دیگری دارند. در کشور فرانسه، یکی از اولین کسانی که پی برد این رساله از ابن‌عربی نیست، میشل وَلسان است. او اعلام کرد که نویسندهٔ این رساله ابن‌عربی نیست، بلکه عارفی است از شهر کازرون، به نام شیخ عبدالله البلیانی. بعد از او، شودکویچ، ابن‌عربی شناس مشهور هم تأیید کرد که این رساله از ابن‌عربی نیست.

قطع نظر از اینکه مؤلف آن رساله چه کسی است، این رساله، رساله‌ای است در علم توحید و وحدة الوجود. نویسندهٔ این رساله کوتاه - که شاید بیشتر از ۱۲ الی ۱۳ برگ نباشد - برآن است که غیر از وجود حق، هر چه که هست سراب و پردهٔ پنداری بیش نیست. به نسخهٔ کتابخانه مجلس و به رسائل ابن‌عربی (کتاب الهو و رسالهٔ وجودیّه) مراجعه کردیم و تصحیح جدیدی بر اساس نسخه‌های مطبوع و مخطوط ارائه نمودیم.

رنه گنون رساله‌ای دارد به نام حکمت مشرقیه که در واقع خطابه‌ای است که در سال ۱۹۲۵ در دانشگاه سوربن به عنوان لبّ کتاب انسان و صیرورت او ارائه کرده است. ترجمهٔ این رساله را نیز در آغاز کتاب انسان و صیرورت او آوردیم و یک رشته توضیحات هم بر آن رساله نوشته‌ایم تا مطالب گنون با فرهنگ ایرانی-اسلامی هماهنگ‌تر گردد.

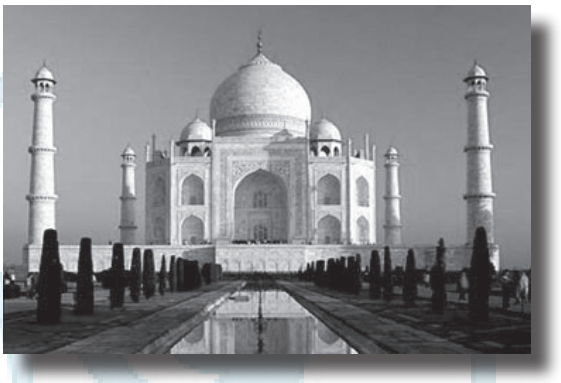
غیر از ترجمه رساله حکمت مشرقیه که نطق گنون در دانشگاه سوربن است، مقاله‌ای از کومارا سوامی -دانشمند هندی و از همکاران و یاران گنون- دربارهٔ گنون و آثارش ترجمه شده و در آغاز کتاب قرار گرفته است. بنابراین در کتاب انسان و صیروت او بنا بر ودانته، در آغاز، مقدمه‌ای است به قلم کومارا سوامی و سپس نطق سوربن یا حکمت مشرقیه و سپس متن کتاب و بعد هم مقداری ضمائم آورده شده است.



رنه گنون

در ضمیمهٔ اول، ماندوکیه اوپانیشاد از کتاب سرّ اکبر را نقل کرده‌ایم. ضمیمه دوم عبارت است از مجمع‌البحرین به صورت جدیدی غیر از آنچه که قبلاً بوده است. در اَعلام سانسکریت دقت بیشتری به خرج داده شد. مثلا واژه «مَهِش» را که داراشکوه آورده، آقای دکتر شایگان به صورت «مهـا ایشوَرَه» آوانویسی کرده است؛ در حالی که از مقایسه الفاظ و اَعلام به این نتیجه می‌رسیم که «مهـا ایشوَرَه» قطعاً معادل درستی نیست. آقای دکتر شایگان در کتاب خود به نام، عرفان هندویی و اسلامی، مفصلاً در مورد مجمع‌البحرین بحث کرده است. نکات خوب و ارزشمندی آنجا هست که روشنگر ابهاماتی است که در رسالهٔ داراشکوه هست. داراشکوه از موقعیت ممتازی برخوردار بوده است. او هم عرفان اسلام را به خوبی می‌دانسته و هم عرفان هندو را. آثار داراشکوه را می‌توان به صورت کاری مستقل و به عنوان موضوع تحقیقات گسترده‌تری دنبال کرد. اما این مقدار که در کتاب انسان و صیرورت او آمده، تصحیح ماندوکیه اوپانیشاد از سرّ اکبر و تصحیح مجمع‌البحرین است و تصحیحی از *رسالة* الاحدیه -که منسوب به ابن‌عربی است اما در واقع از او نیست- ضمیمهٔ سوم کتاب انسان و صیروت اوست. رسالهٔ الاحدیه به نام ابن‌عربی چاپ شده، اما این کتاب درواقع از یک عارف کازرونی به نام شیخ عبدالله البلیانی است. جامی در نفحات‌الانس چهار صفحه درباره بلیانی نوشته و ابیاتی از او آورده است. او شخصیت بسیار شگفت‌انگیزی بوده و بیشتر اوقاتش در صحرا و کوه و دشت به ریاضت می‌گذشته است.

کتاب دیگر در موضوع معارف هندوستان -غیر از کتاب انسان و صیرورت او و بنا بر ودانته- از کوماراسوامی است به نام آیین هندویی و آیین بودایی (Hinduism and buddhism) که کتاب کوتاه و کم‌حجمی است که نویسنده در قسمت اول به اختصار آیین هندویی و در قسمت دوم، آیین بودایی را شرح داده است.



مسجد تاج محل-هند

یکی از چیزهای عجیب این است که مقداری از یادداشت‌های سهراب سپهری برگرفته از همین کتاب کومارا سوامی است. سهراب سپهری به سبب علاقه به حکمت مشرق، به این کتاب که کتاب مختصر و مفیدی است مراجعه کرده است. نویسنده این کتاب سعی کرده است که معارف بسیار گسترده‌ای را در صفحات کم -شاید حدود صد صفحه- جا بدهد و در واقع بحری را در کوزه‌ای بگنجاند. ترجمهٔ این رساله هم به اتمام رسیده است و برای اینکه برای دانشجویان رشته‌های ادیان و نیز عموم علاقمندان به این موضوع قابل فهم شود به چند ضمیمه و یادداشت و توضیحات هم نیاز دارد. این یادداشت‌ها و توضیحات هم تقریباً رو به اتمام است. این کتاب نیز با همکاری دوست گرامی، آقای دکتر ساسانی به فارسی ترجمه و تحشیه شده است.

رساله «الصلاة» ابن‌سینا

دکتر سید حسین موسویان
عضو هیأت علمی و مدیر گروه فلسفهٔ اسلامی

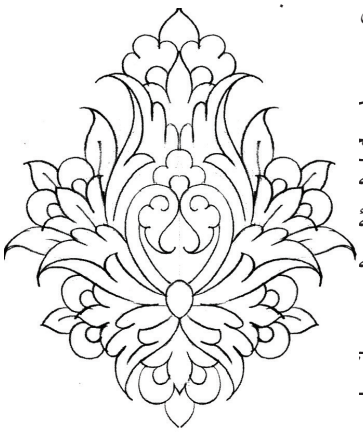


بسم الله الرحمن الرحیم.

طرحی که من در حال انجام آن هستم کار تصحیح است. کار تصحیح کار پر دردسری است. آقای دکتر احمدی می‌گفتند که ترجمه کار پرارج و کم‌اجری است. تصحیح هم همین‌طور است. حواشی کار تصحیح بیشتر از متن آن است و وقتی که انسان برای پرداختن به حواشی می‌گذارد بیشتر از وقتی است که صرف متن کار می‌کند. و آن حواشی هم هیچ وقت دیده نمی‌شوند. به نظر من این کمّیت‌گرایی که در آیین‌نامه تحقیق مکلف فعلی است، آفت و بلای تحقیق است و خدا می‌داند این رسم نادرست چه زمانی از صحنهٔ وجود برداشته خواهد شد! چون اصلاً اجازه فکر کردن به شما نمی‌دهد. نتیجهٔ آن این است که رفع تکلیف می‌شود، اما تحقیق درجا می‌زند. این قانون کمّی بیشتر دامن‌گیر مایی می‌شود که در این کار هستیم، و تمرکز را از ما می‌گیرد. من امیدوار بودم این طرح

را دو سال پیش تمام کنم ولی همچنان گرفتار آن هستم. در کار تحقیق، خصوصاً کار تصحیح، وقتی فاصله می‌افتد آدم فراموش می‌کند که در حال انجام چه کاری بود.
زمانی که طرح ابن‌سینا مطرح بود، آثار و کتب و رسائلی برای بعضی از اساتید در نظر گرفته شد. من عهده‌دار تصحیح چهارده رساله کوتاه و بلند از ابن‌سینا شده بودم؛ از جمله آنها رساله‌ای است در «اخلاق» و «برّ و اثم» و رساله‌ای در «تعبیر رؤیا» - که شاید از بین این چهارده رساله از همه مفصل‌تر باشد - و رساله دیگری در «*صلاة*» یا «نماز» که اکنون گزارش کوتاهی از آن می‌دهم، و رساله‌های دیگری که کوتاه‌تر از اینها هستند.

رسالهٔ «*الصلاة*» که در برخی از نسخه‌ها از آن به نام «*أسرار الصلاة*» یا «*ماهیّة الصلاة*» یاد شده است منسوب به ابن‌سیناست. البته آقای مهدوی در فهرست‌شان می‌گویند اسم این رساله در هیچ‌کدام از نسخه‌های قدیمی فهرست آثار شیخ نیامده، ولی حاجی خلیفه، صاحب کشف الظنون و تاریخ‌نگار مشهور ترک در زمان عثمانی که خودش هم در لشگرکشی‌های عثمانی‌ها حضور داشت و نسخه‌ها را شناسایی می‌کرد، این رساله را در آثار شیخ الرئیس ابن‌سینا آورده است. آقای مهدوی تا سال ۱۳۳۱ حدود ۳۶ نسخه از این رساله را در دنیا معرفی کرده بود که اگر الان به سراغ آنها برویم مطمئناً تعدادشان بیشتر خواهد بود. در این فهرست، از بین این ۳۶ نسخه، شاید فقط ۱۰ نسخه در ایران باشد. نسخه‌های مرغوب‌تر هم معمولاً در خارج از ایران هستند. یکی از دلایل این امر شاید حمله مغول باشد. زمانی که مغول به ایران حمله کرد، بسیاری از نسخه‌ها از ایران بیرون برده شدند؛ یا به ترکیه رفته‌اند، یا به هندوستان و پاکستان، و یا به اروپا. بنابراین بیشتر نسخه‌هایی که در ایران هستند مربوط به قرن نهم به بعد هستند و معمولاً نسخه‌های مربوط به قرن هفتم و هشتم از ایران رفته‌اند. بنابراین دسترسی آنها هم خیلی آسان نیست. یکی از دغدغه‌های تصحیح همواره این بوده است که مسئولان هیچ‌گاه برای تهیهٔ این نسخه‌ها زمان و سرمایه نمی‌گذاشتند.



حال کمی از این حواشی بگذریم و من درباره این رساله متعلق به ابن‌سینا باشد یا نباشد - که البته ادبیات آن خیلی نزدیک به ابن‌سینا به نظر می‌رسد - توضیحاتی عرض کنم. چون به نظر من این رساله می‌تواند از ابن‌سینا باشد، بنابراین در ادامه سخنانم از ابن‌سینا نام می‌برم. این رساله را ابن‌سینا با خطاب به یک رفیق با وصف «الاخ الشفیق والعاقل الصدیق» آغاز می‌کند که گویا از او خواسته است برای وی دربارهٔ نماز بنویسد.ابن‌سینا سه فصل را برای این رساله در نظر می‌گیرد: فصل اول در ماهیت نماز است، فصل دوم در ظاهر و باطن نماز است، و فصل سوم در این است که هر کدام از این دو قسم نماز - نماز ظاهری و نماز باطنی - بر چه کسانی واجب است یا واجب نیست. ابن‌سینا در اینجا طوری صحبت می‌کند که گویی کسی که اهل نماز باطنی است، نماز ظاهری اصلاً بر او واجب نیست، و اگر هست به صورت دیگری واجب است. در اینجا بحث دوگانه‌ای را مطرح می‌کند. اینکه یک نوع نماز، نماز ناجی است؛ که نماز کسی است که به دنبال نجات است. نوع دیگر نماز، نماز مناجی است؛ که نماز کسی است که می‌خواهد با خدا مناجات کند. من فقط به چند نکته که برایم جالب است اشاره می‌کنم. ممکن است این مطالب پراکنده باشند و نظم و ترتیب منطقی نداشته باشد. در فصل اول، او ابتدا عالم مخلوقات و آفرینش را چنین تصویر می‌کند که خداوند اول عقل را آفرید، سپس موجودات مادی را

آفرید، و بعد در موجودات مادی هم مراحلی طی شد تا روند آفرینش به انسان رسید که آن موجود کامل و عاقل باشد. به اصطلاح او می‌گوید خداوند آفرینش را از عقل شروع کرده و به عاقل - که انسان است - ختم کرده. سپس نتیجه می‌گیرد انسان - که موجود کامل است - عالم اصغری دارد شبیه به عالم اکبر؛ یعنی کلّ عالم در موجودی به اسم آدم جمع شده است.



دراین بخش، او بحث قوای نفس و قوای بدن را مطرح می‌کند و به طور خلاصه در وجود آدمی سه مرتبه را در نظر می‌گیرد: بخش طبیعی که مربوط به کبد است، بخش حیوانی که به قلب مربوط می‌شود، و بخش انسانی که به مغز مربوط می‌شود. او این سه مرتبه را به عنوان مقدمه می‌گوید و سپس نماز را به ظاهری و باطنی تقسیم‌بندی می‌کند. نماز ظاهری به آن دو مرتبه اول -یعنی بخش طبیعی و بخش حیوانی - مربوط است و نماز باطنی، ویژه آن مرتبه انسانی آدمی‌زاد است. کار طبیعت، هضم و جذب و دفع غذا و کارهایی است که به طور طبیعی صورت می‌گیرند و در نباتات هم می‌توان اینها را دید. در مرتبه حیوانی بحث حرکت و قوای غضب و شهوت پیش می‌آید. البته ابن‌سینا در اینجا می‌گوید قوه غضب هم از فرعیات شهوت است. غضب در واقع شهوت کسی است که می‌خواهد بر دیگران تسلط و سیطره پیدا کند. مرتبه انسانی هم به معرفت مربوط می‌شود. در اینجا به فعل خاص مغز و بخش انسانی اشاره می‌کند.

در این فصل این مراتب را به سه بخش تقسیم می‌کند و فصل دوم که بحث نماز ظاهری و باطنی مطرح می‌شود خیلی با این مباحث تطبیق ندارد، اما اگر این تطبیق را انجام دهیم می‌توانیم نتایجی به دست بیاوریم. مثلاً می‌گوید فعل بدنی و طبیعی ـ مثل خوردن، نوشیدن و اصلاح امور بدن - به هر صورتی که اتفاق بیفتد فقط مربوط به همین بدن است و از آن نباید انتظار ثواب و عقاب داشت. یعنی اگر افعال بدنی که از شما سر می‌زند ثواب و عقابی داشته باشد، همین‌جا دیده می‌شود.

در بخش طبیعی هیچ‌گونه آگاهی در کار نیست. مثلاً قوای هاضمه و جاذبه خودبه‌خود و بدون اینکه شما آگاه باشید اتفاق می‌افتد. بعضی‌ها نماز خواندن‌شان نماز طبیعی است؛ هیچ آگاهی‌ای در آن نیست، فقط خم و راست می‌شوند، و حتی هیچ تخیّلی که مرتبط به نماز باشد هم ندارند. خیلی‌ها نمازشان این‌گونه است. یعنی بر حسب عادتی که کرده‌اند صبح، ظهر، عصر، مغرب، عشاء بلند می‌شوند و نماز می‌خوانند، ولی هیچ توجهی ندارند. از این نماز دیگر نباید انتظار ثوابی داشت، چون این بدن در قیامت مبعوث نمی‌شود. ابن‌سینا بعث را به وصل به عالم روحانی و ملائکه معنا می‌کند. بنابراین این نوع نماز هیچ پاداشی ندارد.

در نماز حیوانی شهوت و غضب هست. یعنی شما در نمازتان چیزهایی می‌خواهید؛ مثلاً آرزوی سلامتی، شفای بیماران و غیره. چیزهایی که با قوّهٔ خیال در نمازتان می‌خواهید باز مربوط به این عالم می‌شود و اگر جوابی داده شود در همین عالم اتفاق می‌افتد.

اما فعل نفس انسانی، انتظار کشف حقایق و به اصطلاح، دیدن عین حقیقت بدون هیچ نقابی است. ابن‌سینا می‌گوید نماز حقیقی نمازی است که در آن، جز ذکر حق و خداوند، شما به هیچ چیز دیگری متوجه نیستید. در آن نماز شما اصلاً خواسته‌هایی که مربوط به امور بدنی و دنیایی باشد ندارید. پاداش این نماز هم همان بصیرت باطنی است که برای شخص اتفاق می‌افتد؛ که آن هم به نوعی قیامت است. زیرا صرفاً این‌طور نیست که بدن از بین برود تا قیامتی اتفاق بیفتد. بعد از فناء بدن، آن حالت ادراکی از بین نمی‌رود. مخصوصاً ابن‌سینا اعتقاد دارد در مقام عقل ـ یعنی معقولات و کلیات ـ بقا اتفاق می‌افتد و فنایی در کار نیست.

در انتها نتیجه می‌گیرد که نماز تشبّهِ نفس انسانی است به اجرام فلکی و تعبّدِ دائم به حقّ مطلق، طلباً للثواب السرمدیّ. در این جمله هم یک ظرافتی نهفته هست. مطابق اعتقادات هیأتی آن زمان، می‌گوید همه اجرام فلکی حرکت دایره‌وار دارند و فقط دور یک کانون می‌گردند. نماز انسانی و باطنی هم طوری است که توجه شما دائماً به یک کانون است، و آن کانون حق است. به همین دلیل است که آنجا فقط یک صورت است. وقتی شما دور یک کانون می‌گردید فقط یک چیز می‌بینید، هیچ چیز دیگری شما را مشوّش و پراکنده نمی‌کند، یعنی وقتی نماز باطنی می‌خوانید در عالم کثرات نیستید. به همین دلیل ایشان می‌گوید گاهی پیامبر آن‌قدر در این حالت ادراک حقیقی و ذکر واقعی به سر می‌برد که نظام عددی - تعداد رکعات نماز - را فراموش می‌کرد و نمازش را کوتاه یا بلند می‌کرد: «وربما کان الرسول علیه السلام اشتغل بهذا الإدراک الحقیقیّ فمنعته هذه الحالة عن النظام العددیّ، فربما قصّر صلاته وربما أطال»؛ مثلاً به جای اینکه سه رکعت بخواند در رکعت دوم نمازش را تمام می‌کرد یا چهار رکعت می‌خواند. چرا؟ چون آن رکعات مربوط به نماز طبیعی و حیوانی است. وقتی در بدن حضور نداری ممکن است اصلاً غافل شوی که چه می‌کنی. به همین دلیل از پیامبر نقل می‌کنند که «المُصَلّي يُناجي رَبَّه»؛ یعنی نمازگزار با خداوند مناجات می‌کند و مناجات چیزی است که با اجزاء بدنی اتفاق نمی‌افتد. مناجات در جایی است که این فاصله و حجاب اصلاً نباشد.

ابن‌سینا همان‌طور که گاهی در آثار دیگرش می‌گوید در اینجا هم می‌گوید که عرضه این رساله را را برای کسانی که اهلش نیستند حرام می‌دانم. سپس می‌گوید من این رساله را در کمتر از نیم ساعت نوشتم!

پرسش: آقای دکتر، فکر نمی‌کنید که این رساله به دلیل تعبیر غفلت از معاد طبیعت، اگر هم مال ابن‌سینا باشد باید قبل از مقامات العارفین اشارات نوشته شده باشد؟

پاسخ: البته تعبیر غفلت، تعبیر بنده است. او می‌گوید: نماز ظاهری محصول نماز باطنی است و وجوب نماز باطنی را با دلیل عقلی اثبات می‌کند. او بیان می‌کند که عقل می‌گوید باید حالت عبودیت را داشته باشی. تا عقل نگفته باشد، شرع نمی‌تواند هیچ حکمی بکند. شریعت فقط بر اساس فرمان عقل حکم می‌کند.

پرسش: عقل را معیار کمال انسان می‌داند. این با نظام مشایی ابن‌سینا هماهنگ است.

پاسخ: بله. منظور من این است که ما عقل را در مقابل شرع قرار می‌دهیم، اما اینجا کاملاً برعکس است. البته در اصول فقه می‌گویند «ما حَکَمَ بِهِ العقل، حَکَمَ بِهِ الشرع»؛ اما آن عقل، عقلِ عَقلایی است. عقلِ ابن‌سینا، عقل عقلایی نیست. می‌گوید اگر عقل مستقل به چیزی نرسد شریعت نمی‌تواند هیچ حکمی بکند. یعنی شما تا با عقل‌تان به لزوم یک ارتباط با خداوند به عنوان کامل‌ترین موجود نرسید، شرع نمی‌تواند حتی به عنوان آداب ظاهری هم حکمی بیاورد.

طبیعت‌شناسی در مکتب ابن‌سینا

دکتر محمدجواد اسماعیلی
عضو هیأت علمی گروه فلسفهٔ اسلامی



مایه خرسندی است که این فرصت را فراهم کردید که به قول آقای دکتر اعتماد ـ با تعبیری که از چامسکی در خصوص خصلت انسان نقل کردند ـ حرف بزنیم. در باب «طبیعیات» ابن‌سینا آثار گوناگونی منتشر شده است: هم آثاری که احیاء نگارش‌های طبیعیاتی ابن‌سینا را شامل می‌گردد و هم آثاری که ناظر به شرح و تفسیر آثار طبیعیّاتی ابن سینا است. یکی از دغدغه‌های من تصحیح کتاب فن سماع طبیعی *الشفاء* است که آقای دکتر خسروپناه، ریاست محترم مؤسسه، تأکید داشتند که در اولویت کارهای پژوهشی‌ام قرار گیرد. در چند سال اخیر بیشتر کوشیده‌ام تا سنّت تفسیری طبیعیّات ابن سینا را شناسایی کنم و با تصحیح و تحلیل آثار مرتبط با این سنّت، زمینه‌ای فراهم شود که در آینده بتوانم فن سماع طبیعی *الشفاء* را تصحیح و تحقیق کنم.

اولین تصحیحی که از طبیعیات *شفاء* انجام

شد در سال ۱۳۰۵ قمری بود که به صورت دو جلدی، شامل یک جلد طبیعیات و یک جلد الهیات، در دارالفنون منتشر شد و در سال ۱۳٦٤ خورشیدی به کوشش آقای بیدارفر همین چاپ سنگی به صورت افست منتشر شد. در سال ۱۹۸۳ سعید زاید اولین تصحیح نسبتاً علمی را در قاهره منتشر کرد و بعد هم در کشورهای مختلف از جمله لبنان، ترکیه و آمریکا تصحیح‌هایی منتشر شد. اما این تصحیح‌ها به لحاظ علمی هنوز معتبر شمرده نمی‌شوند و ایرادات جدّی دارند. بررسی و ارزیابی این تصحیح‌ها هم کاری بایسته است تا روشن شود که تا چه اندازه راه علمی پیموده شده و تا چه اندازه با معیارهای معتبر فاصله دارد. ممکن است پرسیده شود که چه ضرورتی دارد که در عصر حاضر ـ با وجود دگرگونی‌های گوناگون در نحوهٔ ارائه مباحث طبیعت‌شناسی و نیز مسائل مربوط به آن ـ از بعد فلسفی به کتاب طبیعیات *الشفاء* و مخصوصاً فن سماع طبیعی آن ملاحظه گردد؟ آیا این کتاب هنوز اثری بنیادی در قلمرو فلسفهٔ طبیعت شمرده می‌شود؟ پژوهش های ناظر به این کتاب، تا چه اندازه می‌تواند با مباحث فلسفی و طبیعت‌شناسی روزگار ما نسبت داشته باشد؟

این کتاب دربردارندهٔ چند مبحث است: ۱) از یک سو شامل سخنان ارسطو است بدین معنی که مشتمل است بر تبیینی که ارسطو در باب پدیده‌های طبیعی ارائه کرده است؛ ۲) از سوی دیگر، مشتمل بر انتقاداتی است که شارحان ارسطو نظیر فیلوپونوس (یحیی نحوی) بر ارسطو وارد کرده‌اند؛ ۳) افزون بر این، نقش پر اهمیت آراء طبیعت‌شناسی متکلمان مسلمان –چه اشاعره و چه معتزله– در روزگار ابن‌سینا است که در کتاب *الشفاء* مورد توجّه قرار گرفته است؛ ٤) نوآوری‌های ابن سینا در تبیین پدیده‌های طبیعی و نیز واکنش به منتقدان ارسطو و همچنین پاسخ به متکلمان اشعری و معتزلی.

اولین کسی که کتاب إشارات را جدی گرفته است، شرف الدین مسعودی، استاد فخرالدین رازی بود که کتاب *الشکوک والمباحث* را به صورت تعلیقات انتقادی ناظر به إشارات ابن سینا به نگارش درآورد. رازی از سخنان استادش ناخرسند است و به صورت مکتوب به انتقادات مسعودی پاسخ می‌دهد

بنا بر این، این کتاب، اثری است فلسفی که مسائل طبیعت‌شناسی در آن مطرح شده است و ابن‌سینا در این کتاب هم در مقام فیلسوف و هم در مقام تاریخ‌نگار فلسفه خود را مطرح کرده است. تاریخ‌نگار فلسفه کسی نیست که ما را از روزگار زندگی و درگذشت فیلسوفان پیشین با خبر می‌کند یا اینکه از شهرهایی که فیلسوفان در آن می‌زیستند و در آن شهرها به تدریس فلسفه مشغول بودند خبر می‌دهد و اینکه چه کتاب‌هایی را درس می‌دادند. هر چند این اطلاعات دارای ارزش است اما برای شناخت دقیق فکر فلسفی یک فیلسوف، کفایت نمی‌کند. ابن سینا به عنوان روایتگر افکاری که در کتاب‌های آن روزگار مطرح بود، آراء آنها را نقد و ارزیابی می‌کند. منظور از روایتگر افکار، گزارش تبیینی و انتقادی افکار است نه صرفاً نقل آراء دیگران. پس از این جهت این کتاب، یک کتاب کلیدی محسوب می‌شود.

افزون بر مباحث طبیعت‌شناسی کتاب *الشفاء*، کتاب *الإشارات والتنبیهات* نیز از این منظر در خور بررسی است. اولین کسی که کتاب *إشارات* را جدی گرفته است، شرف الدین مسعودی، استاد فخرالدین رازی بود که کتاب الشکوک والمباحث را به صورت تعلیقات انتقادی ناظر به إشارات ابن سینا به نگارش درآورد. رازی از سخنان استادش ناخرسند است و به صورت مکتوب به انتقادات مسعودی پاسخ می‌دهد. ولی به نظر می‌رسد که رازی چنان که بایسته بوده است حقّ مطلب را اداء نکرده است از این رو، دست به تلخیص و نیز تفسیر إشارات می‌زند که عنوان این آثار به ترتیب عبارتند از: *لباب الإشارات* و *الإنارات فی شرح الإشارات*. شرح رازی چنان دارای اهمیّت می‌شود که اندیشمندان بعدی نظیر سیف‌الدین آمدی، نصیرالدین طوسی، بدرالدین تستری و قطب‌الدین رازی بدان واکنش نشان می‌دهند.

نظر به اینکه عمدهٔ شرح، حواشی و تعلیقاتی که در دسترس داریم ناظر به کتاب طوسی است یعنی *حل مشکلات الاشارات*، این مطلب مرا بر آن داشت تا بخشی از این کتاب، یعنی مباحث مربوط به حرکت‌شناسی از نمط دوم آن را برگزینم، و تعلیقات قطب‌الدین شیرازی، سید برهان‌الدین بخاری، بدرالدین تستری و میر سید شریف جرجانی را ناظر به این مطالب را گردآوری کنم و در یک مجموعه بررسی کنم تا اهمیت نکاتی را که این اندیشمندان در باب آراء ابن‌سینا بیان داشته‌اند توضیح بدهم که به عنوان بخشی از طرح پژوهشی یکساله به تصویب شورای محترم پژوهشی رسید و إن شاء الله در شمارهٔ سی‌و یکم جاویدان خرد منتشر می‌شود تا نشان دهد که سنت تفسیری طبیعت‌شناسی ابن‌سینا در إشارات تا چه اندازه دارای اهمیت بوده است.

بر اساس مستندات موجود، به نظر می‌رسد که کتاب *الشفاء*، از زمان میرداماد به بعد، بیشتر مورد توجّه قرار گرفته است و اندیشمندان بعد از وی به طور مختصر یا مبسوط به نگارش آثاری در باب این کتاب پرداختند که این نگارش‌ها را شناسایی کرده‌ام و آنها را به تدریج انتشار خواهم داد. دو اثر آماده انتشار نیز آثار حکیم تنکابنی و حکیم گیلانی است که بعد از نگارشم در باب سنّت تفسیری إشارت نشر خواهند یافت.

این سه پژوهش من در سال ۱۳۹۶ است مضافاً بر اینکه گزارش فارسی از بخش‌هایی از طبیعیّات لوکری نیز در دست انجام است.

توجه به الشفاء تا عصر ما ادامه پیدا کرده است. دو سال بعد از زمانی که چاپ سنگی *الشفاء* در دارالفنون منتشر شد، محمدعلی فروغی برای تحصیل وارد مدرسه دارالفنون شد و بعداً در همانجا به سمت استادی نائل شد. در سال ۱۳۱۶ خورشیدی وی کتاب فن سماء طبیعیِ *الشفاء* را به فارسی ترجمه کرد. اخیراً مناقشاتی از میرزا مهدی آشتیانی که هم‌عصر فروغی است ناظر به این ترجمه منتشر شده است. بنده به تازگی مطالعهٔ مناقشات را به پایان بردم و نکاتی را که مرحوم میرزا مهدی آشتیانی نسبت به مرحوم فروغی بیان کرده است بررسی کردم و إن شاء الله قصد دارم حاصل این مطالعه را به صورت یک مقاله در اسفندماه ۱۳۹۶ در همایش ترجمهٔ فلسفی در دانشگاه تبریز به عنوان محاکمات بین فروغی و آشتیانی ارائه کنم. آقای دکتر اعتماد هم نکتهٔ سودمندی تذکر دادند که بخش ترجمه‌شناسی را از بخش مفهومی-فلسفی جدا کنم که آن هم در همایش تاریخ طبیعیات در اسفندماه ۱۳۹۶ در دانشگاه تهران ارائه خواهد شد.

بررسی تحلیلی رساله *الحروف* فارابی

دکتر فاطمه شهیدی
عضو هیأت علمی گروه فلسفهٔ اسلامی



بسم الله الرحمن الرحیم

در طرح قبلی من که روی فلسفه نظری فارابی متمرکز بود بحث‌های وجودشناختی فارابی تا آنجا که امکان داشت مطرح شد. چون می‌خواستم کار روی فلسفه فارابی را ادامه دهم، طرحی که به نظرم رسید یک تحقیق راجع به کتاب الحروف فارابی است. دلیل انتخاب این کتاب این است که طبق گفته خود فارابی در رساله اغراض، تا زمان فارابی هیچ شرحی غیر از شرح اسکندر افرودیسی و تامسطیوس بر کتاب لامبدا از مابعد الطبیعه ارسطو وجود نداشت. البته کتاب لامبدا هم صرفاً پیرامون بحث‌های الهیاتی است و در آن درباره مبادی موجودات صحبت می‌شود. بنابراین غیر از این دو شرح بر کتاب لامبدا، هیچ شرحی از مابعدالطبیعه به دست فارابی یا به دست فیلسوفان ما تا آن زمان نرسیده‌بود. در حالی که ظاهراً شرح‌های کتاب‌های منطقی ارسطو آن زمان در دسترس بوده و می‌بینیم که فارابی در آثار منطقی خود به آنها ارجاع می‌دهد و آنها را نقد یا قضاوت می‌کند. ولی چون بر مابعدالطبیعه هیچ شرحی وجود نداشت، استفاده فارابی مستقیماً از خود مابعدالطبیعه ارسطو است. هر بحث متافیزیکی که فارابی دارد، در واقع تحلیل‌ها و تفسیرهایی است که خودش از متافیزیک ارسطو داشت.

ما اثر دیگری از فارابی که در آن صرفاً و منحصراً به بحث متافیزیک پرداخته شده باشد نداریم. بقیه آثار او یا منطقی هستند و یا جهان‌شناسی. منظور از آثار

جهان‌شناسی آثاری است که بخشی از آن بحث‌های متافیزیکی یا وجودشناسی و بخشی از آن سیاسی است. به همین دلیل اگر قرار باشد ما فلسفه نظری یعنی متافیزیک فارابی را بررسی کنیم، کتاب الحروف تقریباً تنها منبع ما برای پیدا کردن تصویری از مابعدالطبیعه نزد فارابی است. به نظرم رسید این کتاب تأثیرگذار جای تحقیق دارد. به خصوص به این دلیل که قبل از تصحیح توسط محسن مهدی در سال ۱۹۸۶، این کتاب اصلاً در دسترس نبود. حدود سی- چهل سال است که این کتاب در دسترس قرار گرفته و همه توجه‌ها به این کتاب، در این چند دهه اخیر انجام شده است. مثلا محققانی مثل اشتراوس که خیلی به فارابی پرداخته اند، به این کتاب توجهی نکرده‌اند و آثار دیگری مورد توجه‌شان بوده. در ایران حدود بیست سال است که این کتاب از جهات دیگری هم مورد توجه قرار گرفته است که البته یک مقدار به ویژگی‌های خود کتاب هم ربط دارد. یعنی درست است که بحث کتاب متافیزیک است و بحث‌های متافیزیکی فارابی در کتاب الحروف متمرکز است، ولی مباحث دیگری که در این کتاب مطرح شده شرایطی را فراهم کرده تا این کتاب در حوزه‌های مختلف بررسی شود.

یکی از این ویژگی‌ها این است که در این کتاب مطالب زبان‌شناسی به صورت خیلی جدی در آن سطح و محدوده که در زمان فارابی مطرح بوده، گنجانده شده است. ما تقریباً اثر دیگری از فیلسوفان متقدم خودمان در عرصه زبان‌شناسی نداریم. به صورت دقیق‌تر، مشابه این اثر قبل از فارابی نداشتیم و بعد از او هم دیگر نداریم. یعنی بحث‌هایی که فارابی در این کتاب مطرح کرده در جای دیگری تکرار نشده‌اند. همین نکته کتاب را مورد توجه قرار داده است. شاید اولین توجهات به این کتاب به خاطر بحث‌های زبان‌شناسی است که در آن مطرح شده است.

ویژگی دیگر اینکه بحث‌هایی که در این کتاب راجع به نسبت فلسفه و دین شده تفاوت قابل توجهی با آثار دیگر فارابی دارد. به نظر می‌آید در این کتاب دین مورد نظرِ او دین وحیانی نیست. چون او خیلی از دین صحبت می‌کند ولی از وحی حرفی نمی‌زند. عبارت صریح خود او این است که «دین خادم فلسفه است». او می‌گوید مخاطب دین عوام است و چون عوام توانایی فهم حقایق را به نحو برهانی و فلسفی ندارند دین آنچه در فلسفه مبرهن و اثبات شده را با بیانی که برای مردم قابل فهم باشد ارائه می‌کند. اینها چیزهایی است که در دیگر کتاب‌های فارابی به این صراحت بیان نشده‌اند. به همین دلیل است که این کتاب در حوزه فلسفه دین و دین‌شناسی نیز اهمیت پیدا کرده است.

ویژگی دیگر اینکه اصطلاحات فلسفی مطرح شده در این اثر و نحوه پرداختن فارابی به آنها بی‌سابقه بود. ما قبل و بعد از فارابی کتاب‌هایی که در آنها حدود و تعریفات اصطلاحات فلسفی انجام شده باشد داشتیم، ولی این‌گونه تعریف کردن که به بهانه اصطلاح‌شناسی مباحث فلسفی تبیین و بسط داده شود چیزی است که اختصاص به این اثر دارد. به این دلایل است که کتاب الحروف در حوزه‌های مختلف خیلی مورد توجه قرار گرفت. من در این چند سال دیدم که دانشجویان علوم سیاسی، جامعه‌شناسی، زبان‌شناسی رشته مترجمی و دانشجویان فلسفه هر کدام از دید خودشان و از زاویه بحث‌های علمی خودشان توجهاتی به این کتاب دارند. همین نشان دهنده اهمیت کتاب است و با توجه به قدمت کم این توجهات، لازم است تحقیق جامعی راجع به آن انجام شود و تا جای ممکن از خطر فهم های عرفی و سطحی از آن نجات یابد.

این کتاب سه بخش دارد که دو بخش آن اصطلاحات فلسفی است. بخش دیگر کتاب بحث پیدایش علوم و صنایع است. فارابی تحقق علوم و صنایع را مبتنی بر پیدایش زبان دانسته‌است. او اینها را در یک سیر وابسته به هم می‌داند یعنی مراحلی که تقدم و تأخر در آن اهمیت دارد. در همین بخش که این سیر را مطرح می‌کند، بحث‌هایی راجع به دین، فلسفه و همچنین بحث‌هایی راجع به نسبت علوم مطرح می‌شود که بحث‌های جالب و خاصی هستند. در این کتاب، فارابی در مورد طبقه‌بندی افراد در جامعه هم بحث‌هایی دارد و آنها را به دو طبقه عوام و خواص تقسیم می‌کند. او معتقد است که افراد جامعه مراتبی دارند، به طوری که هر چه به مرحله عقلانیت نزدیک‌تر شویم خاص‌تر می‌شوند. او در مورد گروه‌هایی بحث می‌کند که در حرفه‌ها و علوم مختلف ادعای خاص بودن می‌کنند ولی در این ادعای خود محق نیستند. این بحث‌ها ممکن است سوابق تاریخی داشته باشند. به نظر می‌رسد آن موقع بر سر اینکه چه کسی خاص یا عام است

دعوایی بوده. به عنوان مثال فارابی می‌گوید در حرفه‌های مختلف کسی که رئیس آن حرفه است فکر می‌کند که خاص است. اما در حقیقت به خاطر اینکه کار او به امورات روزمره و به بادی رأی و نه به عقلانیت و استدلال عقلانی تکیه دارد خاص نیست. یا مثلاً او می‌گوید در دین کسانی که در مراحل بالایی قرار دارند فکر می‌کنند خاص‌اند. در حالی که خاص بودن آنها نسبت به کسانی است که به آن دین متدین هستند، نه نسبت به همه افراد جامعه یا بصورت مطلق. بعد از ذکر همه مراتب، نهایتاً می‌گوید شایسته‌ترین افراد در جامعه که باید آنها را خاص بدانیم فیلسوفان هستند. در آثار دیگر فارابی رئیس مدینه که از نظر او فیلسوف است، اخص خواص جامعه طبقه‌بندی شده اوست. اینها بحث‌های سیاسی و جامعه‌شناسی است که در باب دوم کتاب مطرح می‌شود.

در ادامه کتاب بحث‌هایی در مورد اقتضائات انتقال دین یا فلسفه از جامعه ای به جامعه دیگر ارائه می‌دهد که اغلب موجب اختلافاتی می‌شود. یک نمونه از این اختلافات ناسازگاری و معاندت اهل دین و اهل فلسفه است. فارابی همه این اختلافات را به بحث‌های پیشینش راجع به زبان‌شناسی برمی‌گرداند و می‌گوید که اینها در واقع زبان هم را نمی‌فهمند. اگر اهل دین می‌دانستند چیزی که بیان می‌کنند مثالات فلسفه است و اصل آن در فلسفه بوده، اصلاً با هم دعوا نمی‌کردند؛ ولی چون این توجه را ندارند به عناد با فیلسوفان می‌پردازند و اهل فلسفه هم مجبور می‌شوند از خود دفاع کنند و این دعواها ادامه پیدا می‌کند. بحثی پایانی فارابی در باب دوم این است که وقتی فلسفه از یک جامعه –طبق ترتیبی که خودش ذکر کرده– وارد یک جامعه دیگر می‌شود برای فهم بحث‌های فلسفی نیاز است تا اصطلاحات فلسفی در جامعه جدید تبیین شود. او برای روشن شدن این اصطلاحات و قابل فهم شدن آنها در جامعه جدید، پیشنهادات روش‌شناسانه‌ای ارائه می‌دهد و می‌گوید در ترجمه اصطلاحات باید چه کنیم و به چه چیزهایی توجه داشته باشیم. او چند روش را پیشنهاد می‌دهد که ما برای انتقال فلسفه و انتقال اصطلاحات باید این روش‌ها را به کار ببریم. مبنای پیشنهادات او این است که در جامعه اول که فلسفه به وجود آمده، آن کلمات و اصطلاحات به چه نحوی انتخاب شده‌اند. اصطلاحات معمولاً از زبان عرفی به زبان تخصصی فلسفه منتقل می‌شود و ما برای ترجمه ابتدا باید ببینیم معنای عرفی اولیه اصطلاحات چه بوده و در مرحله بعد، آن معنای عرفی اولیه را در جامعه خودمان پیدا کنیم و ببینیم برای آن از چه اصطلاحی استفاده می‌شود و همان را به کار ببریم. همچنین در مورد حالاتی مثل نداشتن آن اصطلاح و یا وجود مشابه آن اصطلاح در جامعه دوم پیشنهاداتی را ارائه می‌دهد. به نظر می‌رسد که باب دوم باید مقدمه کتاب باشد و نمی‌توان این باب را وسط کتاب دانست. در این باب بحث کاملاً مقدماتی است و توضیحاتی در مورد اینکه در بقیه کتاب چه سیری در پیش گرفته شده ارائه می‌شود.

فارابی در باب اول کتاب خود، اصطلاحات فلسفی را توضیح می‌دهد و در باب دوم، معنای حروف سؤال فلسفی را توضیح می‌دهد. در تمام موارد او از معنی عرفی شروع می‌کند، بعد به معنای فلسفی‌اش وارد می‌شود و بعد به بهانه آن معنای فلسفی، یک بحث فلسفی ارائه می‌دهد.

این تقریباً خلاصه محتوای کتاب است. بنا بود من در این طرح اولاً یک راهنمایی برای مطالعه کتاب الحروف تهیه کنم. چون اغلب کسانی که –به خصوص از حوزه‌های غیر فلسفه– کتاب را مطالعه می‌کنند، هیچ تصوری از بقیه کتاب ندارند و در مواجهه با کتاب مطالب نامأنوسی دریافت می‌کنند؛ بنابراین لازم است ما چنین گزارشی از کتاب داشته باشیم. علاوه بر این، به نظرم رسید با این طرح بتوانم جایگاه کتاب الحروف را بین آثار فارابی مشخص کنم. چون این کتاب، تنها کتاب فارابی است که در آن بحث‌های متافیزیکی به طور تخصصی مطرح می‌شود. همچنین به نظرم رسید باید راجع به جایگاه تاثیر کتاب الحروف بر فیلسوفان بعد از فارابی و همچنین مواجهه‌هایی که در دوران معاصر یعنی بعد از تصحیح کتاب نسبت به این اثر شده، کارهایی انجام دهم.

غیر از بحث‌های تاریخی و گزارشی خوب است به دو بحث توجه شود. یکی توجه به این که قصد فارابی از تألیف این کتاب چه بود. در این مورد حدس‌های مختلفی زده شده و حدس‌هایی نیز به ذهن من رسیده است. اولین حدس این است که او می‌خواست اصطلاحات فلسفی را روشن کند که این امر به وضوح از ظاهر کتاب برمی‌آید. اما به نظر می‌رسد بحث

فراتـر از ایـن باشـد. احتمـال دیگـر مربـوط بـه یـک مناظـره اسـت کـه در آن دوره انجـام شـده. مشـهور ایـن اسـت کـه در دوره فارابـی، مناظـره ای میـان ابـو بشـر متـی بـه عنـوان نماینـده اهـل منطـق و ابـو سـعید سـیرافی بـه عنـوان نماینـده اهـل زبـان یعنـی دسـتور زبـان عربـی صـورت گرفـت کـه در واقـع مناظـره میـان نحـو و منطـق اسـت. سـیرافی معتقـد بـود کـه منطـق بـرای زبـان یونانـی و مربـوط بـه آن جامعـه اسـت و شـکل اولیـه آن جامعـه هـم از بیـن رفتـه، بنابرایـن مـا دیگـر نیـازی بـه منطـق نداریـم. او معتقـد بـود دسـتور زبـان خودمـان بـرای انتقـال فکـر و بـرای تضمیـن صحـت فکرمـان کفایـت می‌کنـد. متـی بـه عنـوان نماینـده اهـل منطـق، معتقـد بـود کـه منطـق ضامـن صحـت فکـر اسـت؛ یعنـی فـارغ از اینکـه زبان‌مـان چـه باشـد، منطـق تضمیـن می‌کنـد کـه مـا حـرف درسـتی را بزنیـم. او معتقـد بـود منطـق، لا بـه شـرط نسـبت بـه زبـان اسـت. ایـن مناظـره بـه نحـوی تمـام شـد کـه بـه نفـع ابـو سـعید سـیرافی و در واقـع بـه نفـع زبـان بـود. محسـن مهـدی ادعـا می‌کنـد بعضی‌هـا معتقدنـد از آنجـا کـه متـی بـه نحـوی اسـتاد فارابـی محسـوب می‌شـد، فارابـی بـا ایـن کتـاب می‌خواهـد از سـاحت منطـق و فلسـفه دفـاع کنـد. بـه نظـر می‌رسـد کـه درس‌هـای کتـاب بـی ارتبـاط بـا موضـوع مناظـره نیسـت امـا در عیـن حـال نمی‌تـوان گفـت فارابـی بـا تدویـن ایـن کتـاب می‌خواهـد شکسـت متـی در مناظـره را جبـران کنـد.

بـه نظـر مـن او در ایـن کتـاب می‌خواهـد کار بیشـتری کنـد و نشـان دهـد کـه زبـان عربـی ظرفیـت طـرح مباحـث فلسـفی بـه خصـوص دو اصطـلاح «وجـود» و «موجـود» را دارد. درواقـع تـلاش مهـم فارابـی در ایـن کتـاب ایـن اسـت کـه نشـان دهـد فلسـفه در زبـان عربـی قابـل طـرح اسـت.

حـدس مهـم دیگـر در مـورد انگیـزه تألیـف کتـاب ایـن اسـت کـه قـرار اسـت کتـاب الحـروف مقدمـه‌ای باشـد بـرای مطالعـه متافیزیـک. در گذشـته سـنت مدخل‌نویسـی یـا مقدمه‌نویسـی رواج داشـت. منتهـی در سـنت مدخل‌نویسـی، بیشـتر تـلاش بـر ایـن بـود کـه فـرد موضـوع، غـرض و در نهایـت فصـول کتـاب را توضیـح دهـد. در واقـع در آن سـنت ابتـدا یـک دورنمـای کلـی از آن علـم داده می‌شـد و بعـد خـود مطلـب توضیـح داده می‌شـد. ولـی ایـن کتـاب، چیـزی بیشـتر از آن سـنت رایـج اسـت. اگـر کسـی در فرهنـگ عـرب زبـان بخواهـد متافیزیـک ارسـطو را بخوانـد، بایـد اصطلاحـات، بعضـی قواعـد و بعضـی مفاهیـم را بدانـد.

احتمـال آخـر در مـورد انگیـزه تألیـف کتـاب الحـروف توضیـح دو اصطـلاح وجـود و موجـود اسـت. اگـر قـرار باشـد یـک موضـوع را موضـوع اصلـی کتـاب الحـروف فارابـی بدانیـم، آن موضـوع، تبییـن و توضیـح اصطـلاح فلسـفی «وجـود» و «موجـود» اسـت. فارابـی در ایـن کتـاب یـک تفسـیر و توضیـح خـاص در مـورد دو اصطـلاح وجـود و موجـود دارد. خـود کلمـه موجـود بـه خاطـر اینکه در ظاهـر یـک کلمـه مشـتق اسـت، ایـن توهـم را ایجـاد می‌کنـد کـه ترکیبـی اسـت از یـک موضـوع و وصفـی کـه عـارض بـر آن موضـوع شـده. یعنـی چیـزی کـه وجـود بـر آن عـارض شـده اسـت. همـه تـلاش فارابـی ایـن اسـت کـه توضیـح دهـد علی‌رغـم اینکـه موجـود ظاهـراً مشـتق اسـت، نبایـد آن را بـا معنـای مشـتق درک کنیـم. او در ایـن مـورد در قسـمت‌های مختلـف کتـاب از جملـه درسـؤال «هـل» کـه آن هـم ناظـر بـر بحـث وجـود و موجـود تالیـف شـده، توضیحاتـی را ارائـه می‌دهـد و می‌خواهـد وجـود و موجـود بـه معنـای ارسـطویی را بـه گونـه‌ای توضیـح دهـد کـه خطایـی از کلمـه موجـود -ماننـد چیـزی کـه بیـن متکلمیـن از تمایـز بیـن شـیء و وجـود و بـه نحـوی وجـود ماهیـت اسـت- ایجـاد نشـود. ایـن توضیحـات، در تاریـخ فلسـفه تأثیـر می‌گـذارد بـه نحـوی کـه ابـن رشـد هـم در تلخیـص مابعدالطبیعـه، هـم در تفسـیر کبیـر مابعـد الطبیعـه و هـم در تهافـت التهافـت و هـر جـا کـه می‌خواهـد تمایـز وجـود از ماهیـت ابـن سـینا را رد کنـد، یـک دور ایـن بحـث فارابـی را از کتـاب الحـروف نقـل می‌کنـد. گاهـی می‌گویـد کـه فارابـی در کتـاب الحـروف ایـن گونـه گفتـه و گاهـی حتـی ایـن را هـم نمی‌گویـد؛ ایـن بحـث را نقـد می‌کنـد و می‌گویـد ابـن سـینا چـون توجـه نکـرده بـود کـه کلمـه موجـود فقـط در ظاهـر یـک کلمـه مشـتق اسـت نـه حقیقتـا، تمایـز و عـروض و بعـد تمایـز وجـوب از امـکان را در پـی آن کرده‌اسـت.

پرسـش: اشـاره‌ای بـه اصالـت وجـود و ماهیـت بـر اسـاس بـه کار بـردن وجـود و موجـود می‌شـود؟

پاسـخ: خیـر، اصالـت جایـی مطـرح می‌شـود کـه تمایـز باشـد. فارابـی اصـلاً تمایـز را قبـول نـدارد. بنابرایـن اصالت اینجـا طـرح نمی‌شـود. البتـه او تمایـز وجـود و موجـود را قبـول دارد امـا تمایـز وجـود و ماهیـت را قبـول نـدارد. موجـود یعنـی چیـزی کـه وجـود دارد بـه معنـی چیـزی کـه ذاتـی دارد، یعنـی وجـود برایـش معنـی مقـوم ذات می‌دهـد. چیـزی کـه ذاتیاتـی دارد موجـود می‌شـود نـه اینکـه یـک چیـزی داریـم کـه وجـود بـر آن عـارض می‌شـود.

بررسی نظریهٔ صدور از دیدگاه فارابی و تأثیر فلاسفه نوافلاطونی بر آن

دکتر لیلا کیان‌خواه
عضو هیأت علمی گروه فلسفهٔ اسلامی



«بسم الله الرحمن الرحیم»

عنوان طرح پژوهشی که در حال حاضر مشغول انجام آن هستم، «بررسی نظریهٔ صدور از دیدگاه فارابی و تأثیر فلاسفه نوافلاطونی بر آن» است. این طرح در واقع تکمیل‌کنندهٔ طرح پژوهشی سوم من در مؤسسه، با عنوان «بررسی نظریهٔ صدور از دیدگاه ابن‌سینا و توماس آکوینی» است. دغدغهٔ اصلی من در طرح مذکور این بود که چگونه ابن سینا به عنوان یک فیلسوف مسلمان و توماس آکوینی به عنوان یک فیلسوف مسیحی با دو روش به ظاهر متفاوت به نظریه خلقت ورود می‌کنند و این مسألهٔ دینی را توجیه عقلانی و فلسفی می‌کنند.

ظاهر قضیه چنین است که ابن‌سینا قاعدهٔ «الواحد» را جزء مبانی فلسفی خود قرار می‌دهد و با استفاده از این قاعده و اصول فکری دیگری همچون اصل تمایز وجود از ماهیت و اصل تمایز واجب از

ممکـــن، نظریـــهٔ «فیـــض» را صورت‌بنـــدی می‌کنـــد و از طریـــق آن، آمـــوزهٔ خلقـــت را توجیـــه عقلانـــی می‌نمایـــد. امـــا توماس آکوینی بـــه دلیل ایمـــان بـــه آمـــوزهٔ «تثلیـــث»، نمی‌توانـــد قاعـــدهٔ «الواحـــد» را بپذیـــرد و بـــه همیـــن دلیل از نظریـــهٔ «فیـــض» افلوطیـــن کـــه مبتنـــی بـــر مفـــاد قاعـــدهٔ الواحـــد اســـت، اســـتفاده نکـــرده و بـــه جـــای آن از نظریـــهٔ «بهره‌منـــدی» بـــرای توجیـــه خلقـــت اســـتفاده می‌کنـــد. بنابرایـــن، مرحلـــهٔ اول ایـــن تحقیـــق، بررســـی دقیـــق چگونگـــی توجیـــه خلقـــت در آثـــار ایـــن دو فیلســـوف و بررســـی نـــکات اشـــتراک و افتـــراق آن‌دو اســـت. امـــا بـــه منظـــور درک تمایـــزات دقیـــق ایـــن دو دیـــدگاه، بایـــد خاســـتگاه و مبانـــی نظریات‌شـــان نیـــز مـــورد بررســـی قـــرار می‌گرفـــت؛ لـــذا پـــس از انجـــام طـــرح فـــوق، طـــرح پژوهشـــی دیگـــری بـــا عنـــوان «بررســـی نظریـــهٔ صدور از دیـــدگاه فارابـــی و تأثیـــر فلاســـفه نوافلاطونـــی بـــر آن» بـــه شـــورای پژوهشـــی مؤسسه پیشـــنهاد داده شـــد تـــا اولاً مبانی فکـــری ابن‌ســـینا و ثانیـــاً تأثیری کـــه فلاســـفه نوافلاطونـــی، بـــه عنـــوان مبدعـــان نظریـــه صدور، بـــر فلاســـفهٔ اســـلامی داشـــتند، بـــه طـــور دقیـــق مـــورد بررســـی قـــرار گیـــرد.

بنابرایـــن طرحـــی کـــه در حـــال حاضـــر مشـــغول آن هســـتم دو قســـمت اصلـــی دارد: یکی بررســـی دیـــدگاه فارابـــی و دیگری بررســـی دیـــدگاه فلاســـفهٔ نوافلاطونـــی. از جملـــه دســـتاوردهای بررســـی دیـــدگاه فارابـــی، می‌تـــوان بـــه دو نتیجـــه بســـیار مهـــم زیـــر اشـــاره کـــرد: یکـــی این‌کـــه فارابـــی در ارائـــهٔ دیـــدگاه خـــود، تفاوت‌هـــای جوهـــری بـــا دیـــدگاه صاحـــب کتـــاب أثولوجیـــا دارد. از جملـــهٔ آن‌هـــا می‌تـــوان بـــه دخیـــل کـــردن علـــم و ارادهٔ الهـــی در بحث صدور و فیـــض اشـــاره داشـــت کـــه ایـــن موضـــوع در اندیشـــهٔ حاکـــم بـــر کتـــاب أثولوجیـــا موجـــود نیســـت. نتیجـــهٔ مهـــم دیگـــر ایـــن اســـت که مطالعـــهٔ دقیـــق آراء فارابـــی نشـــان می‌دهـــد کـــه ابن‌ســـینا تـــا حـــد زیـــادی مبـــدع نظریـــه صـــدوری اســـت کـــه در نظـــام مابعدالطبیعـــی خـــود ارائـــه می‌دهـــد. یعنـــی برخـــلاف آنچـــه کـــه مشـــهور اســـت، ابن‌ســـینا دیدگاه‌هـــای خـــودش را در ایـــن بـــاب، بـــه هیچ‌وجـــه از فارابـــی اقتبـــاس نکـــرده اســـت و تفاوت‌هـــای اساســـی بـــا او دارد. در حقیقـــت هـــم صـــورت بندی‌نظریـــهٔ «صـــدور» در مابعدالطبیعـــهٔ فارابـــی و ابـــن ســـینا متفـــاوت اســـت و هـــم مبانـــی فکـــری‌ای کـــه بـــه عنـــوان مقدمـــات ایـــن نظریـــه مـــد نظـــر داشـــته‌اند.

بـــه هـــر حـــال فارابـــی و ابن‌ســـینا هـــر کـــدام در توجیـــه عقلانـــی خلقـــت، ابداعـــات فراوانـــی داشـــته و الگـــوی فکـــری خاص خودشـــان را دارنـــد. ایـــن در واقـــع بـــر عکس

چیزی است که در بسیاری از کتب تاریخ فلسفه و حتی مقاله‌های علمی-پژوهشی در سال‌های اخیر، بیان شده که ابن‌سینا را در نظریهٔ صدور متأثر از فارابی می‌دانند و هر دو را در این نظریه، جزو فلاسفه نوافلاطونی محسوب می‌کنند.

بخش دوم طرح فعلی من که بخش بسیار مهمی است، به بررسی تأثیر آثار فلاسفه نوافلاطونی بر دیدگاه فارابی اختصاص دارد. با توجه به مهلت یکسالهٔ انجام این طرح، من فقط آثاری را بررسی کرده‌ام که به زبان عربی ترجمه شده و در اختیار فارابی بوده‌اند، و آثار دیگر آن دورهٔ فکری را فعلاً بررسی نکرده‌ام. آثاری که من بر آن‌ها تمرکز داشته‌ام، کتاب أثولوجیا، کتاب العلل پروکلوس، و قطعات باقیمانده از شیخ یونانی -یا افلوطین- است.

علاوه بر بررسی نظریهٔ «فیض» در آثار فوق، مسائل دیگری نیز در ضمن کار مطرح شد که هم اکنون مشغول بررسی آن‌ها هستم. از جملهٔ این مسائل، یافتن پاسخ به این پرسش است که آیا فارابی و ابن سینا حقیقتاً، أثولوجیا را متعلق به ارسطو می‌دانستند و یا آن‌را به فلاسفهٔ نوافلاطونی منسوب می‌کردند؟ چرا که نقل است که فارابی و ابن‌سینا این اثر را متعلق به ارسطو و تکمیل کنندهٔ مباحث کتاب مابعدالطبیعه می‌دانستند.
علاوه بر این پرسش، بررسی خود کتاب أثولوجیا هم اهمیت زیادی دارد. اینکه این کتاب تألیف چه کسی است هنوز محل ابهام است. آیا این کتاب ترجمهٔ عربی اثری از فرفوریوس است که درس‌گفتارهای افلوطین را نگارش کرده؟ یا این‌که اساساً تألیفی در حوزه تفکر اسلامی است و صرفاً ترجمه محسوب نمی‌شود؟

در ضمن انجام طرح پژوهشی فوق، از آنجایی که یکی از دغدغه‌های مؤسسه، تصحیح آثار ابن‌سینا است، تصحیح شرح أثولوجیای ابن‌سینا را هم در دستور کار قرار دادم. که بخش زیادی از آن انجام شد و به حد موظف طرح پژوهشی رسید ولی متأسفانه نتوانستم دو نسخهٔ اصلی را که اتفاقاً اصّح نسخ هم هستند تهیه کنم. یکی از این نسخ در مصر و دیگری در کتابخانهٔ اسماعیل صائب آنکارا نگهداری می‌شوند. نسخه‌ای که در مصر موجود است شامل حدود ۱۵صفحه از رساله است که در هیچ نسخهٔ دیگری موجود نیست. ابن سینا در این بخش، نظریهٔ صدور را تشریح می‌کند و دیدگاه اختصاصی خود را در این باب ارائه می‌دهد.
نظریه صدور از جهت دیگری هم برای من حائز اهمیت بود. وقتی مشغول نگارش طرح اولم در مؤسسه با عنوان «تعریف مابعدالطبیعه از دیدگاه فارابی و ابن‌سینا» بودم، متوجه شدم فارابی در کتاب‌هایی که مربوط به اواخر حیات او هستند، نظریهٔ صدور را محوری‌ترین مبحث آثار خود قرار می‌دهد و به قدری به نظریهٔ صدور اهمیت می‌دهد که حتی ساختار مابعدالطبیعهٔ خود را بر اساس آن تألیف می‌کند. البته طرح نخست من، به عنوان کتاب، توسط انتشارات مؤسسه، با حجم حدود ۴۰۰ صفحه، صفحه آرایی شده و ان شاءالله پس از تهیهٔ نمایه کتاب و نهایی کردن آن، به چاپ خواهد رسید.
عنوان طرح پژوهشی بعدی من که به تازگی در شورای پژوهشی مؤسسه به تصویب رسیده است، تصحیح انتقادی بخش إلهیات کتاب ارزشمند نجات است که ان شاءالله پس از نهایی کردن طرح «بررسی نظریهٔ صدور از دیدگاه فارابی و تأثیر فلاسفه نوافلاطونی بر آن»، در دستور کار قرار خواهد گرفت

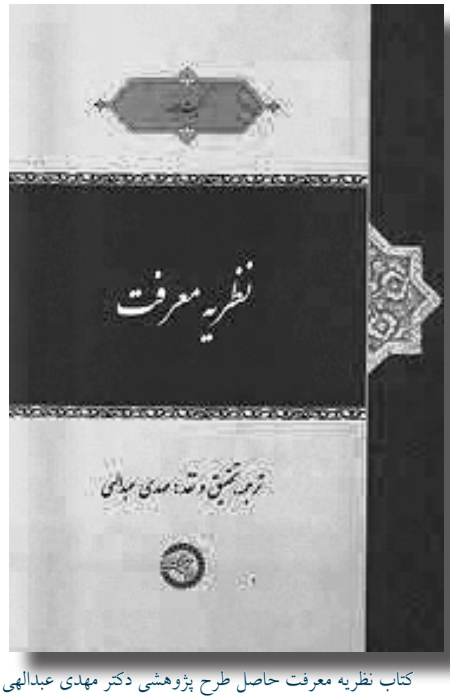
تبیین سوبژکتیویسم در فلسفه مدرن و تأثیر آن در مسأله تجربه دینی

دکتر مهدی عبدالهی
عضو هیأت علمی و مدیر گروه فلسفه علوم انسانی-اسلامی



بسم الله الرحمن الرحیم

من ابتدا یک گزارش بسیار کوتاه از طرح خاتمه‌یافته و چاپ‌شده خودم خدمت عزیزان عرض می‌کنم. طرح بنده، ترجمه، تحقیق و نقد کتاب نظریه معرفت کیث لرر بود. کیث لرر مهم‌ترین انسجام‌گرای معاصر است و همان‌طور که می‌دانید انسجام‌گروی هم مهم‌ترین نظریه رقیب در مقابل مبناگروی پذیرفته‌شده فیلسوفان اسلامی است. لذا ما این ضرورت را دیدیم که با توجه به نبود منبع پژوهشی در خصوص انسجام‌گروی، این کتاب را که در واقع مهم‌ترین کتاب در انسجام‌گروی معاصر است ترجمه کنیم. البته بنده یک سری موارد تحقیقی و یک سری بحث‌های تطبیقی بین معرفت‌شناسی اسلامی با دیدگاه‌های لرر را به انتهای هر فصل اضافه کردم. لذا این ترجمه را به عنوان ترجمه، تحقیق و نقد ارائه کردیم و از طرف مؤسسه منتشر شد.



کتاب نظریه معرفت حاصل طرح پژوهشی دکتر مهدی عبدالهی

تحقیقی که در حال حاضر مشغول انجام آن هستم تبیین سوبژکتیویسم در فلسفه مدرن و تأثیر آن در مسأله تجربه دینی است. مسأله سوبژکتیویسم از دوران دانشجویی دغدغه بنده بود، تا اینکه در مؤسسه این طرح را به تصویب رساندیم و چندسالی هست که مشغول آن هستیم. امیدوارم تا انتهای سال آینده این طرح به خاتمه برسد. دست‌نوشته‌های بنده در این تحقیق بیش از دویست صفحه است. به‌اعتقاد بنده، موضوع این تحقیق، موضوع بسیار مهم و کلیدی است که در علوم انسانی هم کارایی بسیاری خواهد داشت.

به تلقی بنده، سوبژکتیویسم نقطه مقابل نگرش رئالیستی در معرفت‌شناسی سنتی است که معرفت‌شناسی پذیرفته‌شده فیلسوفان اسلامی و فیلسوفان غرب در یونان باستان و قرون وسطی بوده است. در نگرش رئالیستی، فاعل معرفت، اصالت در معرفت ندارد بلکه این ابژه و متعلق معرفت و واقعیت عینی خارجی است که اصالت دارد. برای آن‌ها واقعیات عینی، مستقل از سابجکت معرفت وجود دارد به‌گونه‌ای که هستی و چیستی واقعیات خارجی مستقل از فاعل معرفت و علم و جهل اوست. و تمام تلاش فاعل معرفت این است که ذهنیتی مطابق با واقع پیدا کند.

غربی‌ها در باب آنچه که فلسفه را فلسفه مدرن می‌کند و تفاوت میان فلسفه پس از دوره رنسانس با فلسفه دوره پیشین، سخنان زیادی دارند و تقریرها و دیدگاه‌های مختلفی در این باره ارائه شده است. اما آنچه که دقیق‌تر و عمیق‌تر به نظر می‌آید این است که تغییر نگرش معرفت‌شناختی و تغییر رویکرد از رئالیسم به سوبژکتیویسم است که فلسفه را مدرن می‌کند. این تغییر رویکرد هم از کوگیتوی دکارت شروع می‌شود. البته همان‌طور که مستحضرید دو تفسیر در خصوص دکارت وجود دارد. اما در انقلاب کوپرنیکی کانت این مسأله به صراحت بیان می‌شود و فلسفه نقادی کانت و تفکیک نومن از فنومن دقیقاً همین مسأله را به تصویر می‌کشد. بعد از کانت نیز، ایده‌آلیست‌های آلمانی، پروژه او را تکمیل می‌کنند و فلسفه نقادی او را ادامه می‌دهند تا جایی که نومن خارجی به کلی استقلال‌ش را در قبال فاعل معرفت از دست می‌دهد.

به تلقی بنده، سوبژکتیویسم نقطه مقابل نگرش رئالیستی در معرفت‌شناسی سنتی است که معرفت‌شناسی پذیرفته‌شده فیلسوفان اسلامی و فیلسوفان غرب در یونان باستان و قرون وسطی بوده است

فصل نخست این تحقیق به مفهوم‌شناسی

و یافتن پیشینه‌هایی در تاریخ اندیشه مسیحیت نسبت به مسأله سوبژکتیویسم اختصاص دارد. در فصل دوم به تبیین سوبژکتیویسم در فلسفه مدرن یعنی از منظر دکارت، کانت و ایده‌آلیست‌های آلمانی -یعنی هگل، فیشته و شلینگ- می‌پردازیم. فصل سوم تحقیق در واقع بخش دوم تحقیق است. در این بخش تحقیق، نگرش سوبژکتیویستی را در قلمرو تجربه دینی بررسی کردیم. همان‌طور که مستحضرید، رمانتیسم به نوعی اعتراض به تأکید بر عقلانیت در دوره روشن‌گری است و در دوره رمانتیسم بیشتر بر حس و عاطفه و خیال تأکید می‌شود. به رغم وجود تفاوت‌های اساسی و تقابلی که بین دوره رمانتیسیسم و روشن‌نگری وجود دارد، بنده فکر می‌کنم یک روح مشترک نیز بین این دو دوره وجود دارد که همان نگرش سوبژکتیویستی است. در واقع می‌توان گفت در دوره روشن‌گری، سوبژکتیویسم عقلانی داریم و در دوره رمانتیسیسم، سوبژکتیویسم در قلمرو حس و خیال.

همان‌طور که وجه مدرن بودنِ فلسفه مدرن به چرخش معرفت‌شناختی از رئالیسم به سوبژکتیویسم است، به نظر می‌رسد در الهیات مدرن هم روح سوبژکتیویسم حاکم است.

به نظر بنده، اندیشمندان و نویسندگان داخلی که در حوزه تجربه دینی قلم‌فرسایی کردند و حتی آثار طراز اول این حوزه هم متأسفانه از این بُعد مسأله غفلت کرده‌اند و بسیاری از آن‌ها به تأثیر رمانتیسیسم در مسأله تجربه دینی توجه نداشتند، در حالی که کتاب اصلی شلایرماخر -که بنیان‌گذار مسأله تجربه دینی و الهیات مدرن و الیهات لیبرال است- با عنوان On Religion خطاب به رمانتیسیست‌هاست و خودش با این رمانتیست‌ها ارتباط داشت.

در مجموع نتیجه‌ای که بنده در این تحقیق گرفتم این است که همان‌طور که وجه مدرن بودنِ فلسفه مدرن به چرخش معرفت‌شناختی از رئالیسم به سوبژکتیویسم است، به نظر می‌رسد در الهیات مدرن هم روح سوبژکتیویسم حاکم است. الهیات جدیدی در فضایی تکون یافته است که الهیات وحیانی با نهضت نقادی کتاب مقدس زیر سؤال رفته، و فاتحه الهیات طبیعی و عقلی با اشکالات هیوم و فلسفه نقادی کانت خوانده شده است. به نظر بنده در الهیات جدیدی نیز که بر پایه تجربه دینی شکل می‌گیرد، روح سوبژکتیویسم حاکم است و وجه مشترک الهیات مدرن و فلسفه مدرن، همین نگرش سوبژکتیویستی است، با تفاوت در قلمرو.

در آخر این تحقیق به نتیجه‌گیری و بیان انتقاداتی که بر این دو نگرش مطرح می‌شود خواهیم پرداخت. البته این تحقیق قطعاً به اینجا ختم نمی‌شود. با توجه به اینکه پست‌مدرنیسم هم به نوعی اعتراض به سوبژکتیویسم است. به قول جیسون «روح فلسفه پست‌مدرن، مرگ سوژه است» و به تعبیر پل شیهان «اولین قربانی فلسفه پسامدرنیسم، سوژه متافیزیکی است». یعنی شناخت عمیق و دقیق فلسفه مدرن و فلسفه پسامدرن، مبتنی بر بررسی سوبجکتیویسم است. سوبجکتیویسم، روح فلسفه مدرن و بنیاد مسأله تجربه دینی -حداقل در نظریه‌پردازان نخستین‌اش مثل شلایر ماخر و رودلف اوتو- است و فلسفه پسامدرن در واقع عکس‌العملی به اصالت و بنیاد-بودنِ سوژه است که سوبجکتیوسیم را به نوعی رها می‌کند.

ارادۀ آزاد و کارکردهای آن در علوم انسانی

دکتر محمد حسین زاده
عضو هیأت علمی گروه فلسفه علوم انسانی-اسلامی



بسم الله الرحمن الرحیم
بنده این افتخار را دارم که از امسال در خدمت همکاران و اساتید گرامی مؤسسه هستم. موضوع طرح بنده بحث اراده آزاد و کارکردها و اثراتی است که در علوم انسانی دارد. شاید یکی از مهم‌ترین مبانی علوم انسانی، بحث اراده آزاد باشد. این موضوع بیش از دو هزار سال است که مطرح شده، با این‌حال در هر دوره‌ای دست‌خوش تغییراتی شده و خودش را به صورت جدیدی نشان می‌دهد. در عین حال که می‌توانیم ریشه‌های پاسخ این مسأله را در اعصار گذشته ببینیم، هم مسأله در هر دوره‌ای به‌روزرسانی شده و شکل جدیدی پیدا کرده و هم پاسخ‌ها متناسب با جدید شدن مسأله، خودشان را به روز کردند.

یک بخش از کاری که در این تحقیق انجام شده همان تبیین مسأله اراده آزاد است که اصلاً اراده آزاد چه تفاوتی با اختیار دارد.

در سنت فلسفی ما، چه در کلام و چه در فلسفه اسلامی، این بحث تحت عنوان اختیار مطرح شده؛ اما امروزه تحت عنوان اراده آزاد مطرح می‌شود. آیا اینها یکی هستند یا این یک بحث جدید است و لوازم جدیدی دارد؟

تقریرهای گذشته کاملاً بی‌ارتباط با مسئولیت‌پذیری بودند. لذا این مسأله را یک مسأله حل‌شده می‌انگاشتند. ما به این نتیجه رسیدیم که اراده آزاد یک تقریر جدید از اختیار است که تکیه بر مسئولیت‌پذیری دارد. لذا تقریرهایی که در فلسفه اسلامی یا کلام ارائه شده‌اند و آنها را با یک نگرش انتقادی بررسی می‌کنیم، چون به این نکته نپرداخته‌اند نمی‌توانند پاسخ‌گوی نیاز امروزی ما باشند.

در بخش دوم به این مسأله پرداخته شده که ما یک درک وجدانی از اراده آزاد داریم که از آن به شهود اراده آزاد تعبیر می‌شود. در این بخش بحثی داریم تحت عنوان پدیدارشناسی اراده آزاد که این درک وجدانی ما از اراده آزاد چقدر اعتبار دارد. آیا می‌توانیم آن را به عنوان سنگ بنایی لحاظ کنیم که هر کجا در مباحث نظری به یک پاسخ قانع‌کننده نرسیدیم از آن به عنوان معیار استفاده کنیم یا نه؟

بخش بعدی طرح من، طرح سه چالش درباره اراده آزاد است. یک چالش، چالش جدیدی است به نام توهم اراده آگاهانه که قبلاً مطرح نبوده و از نتیجه آزمایش‌هایی که شخصی به نام بنیامین لیبت –که یک عصب‌شناس بود– انجام داده پیش روی اراده آزاد قرار گرفته است. ما تصور می‌کنیم که ابتدا اراده می‌کنیم و سپس مغزمان به کار می‌افتد و آن چیزی که اراده کرده‌ایم انجام می‌دهد. اما در آزمایش‌های ایشان چیزی خلاف این ثابت می‌شود. ایشان به این نتیجه رسید که مدت‌ها قبل از اینکه من بفهمم که اراده کرده‌ام (چیزی حدود ۴۵۰ میلی‌ثانیه) فرایند حرکت در کورتکس حرکتی مغز آغاز شده است. در واقع آزمایش‌های ایشان نشان می‌دهد که من اراده آگاهانه ندارم، بلکه مغز من فرمان می‌دهد و بعدها من از آن چیزی که مغز تصمیم گرفته است آگاه می‌شوم. سعی کردیم با استفاده از مبانی ملاصدرا با این چالش مواجه شویم و به آن پاسخ دهیم.

چالش دیگر، چالش معروف علیت است که مهم‌ترین چالش پیش روی این مسأله است. ما بخش عمده پژوهش را به این چالش اختصاص دادیم و راهکارهای ملاصدرا را با نگاهی به راهکارهای جدید استخراج کردیم. اگر ملاصدرا به عنوان یک فیلسوف سازگارگرا راهکارهایی را ارائه داده، ما این راهکارها را با نظریات امروزی مقایسه کردیم و به این نتیجه رسیدیم که راهبردها شباهت زیادی با یکدیگر دارند. فیلسوف‌هایی که از یک راهبرد و یک روش در صدد حل مسأله هستند اشتراکات قابل توجهی دارند. نهایتاً به این نتیجه رسیدیم که اینها برای تبیین اراده آزاد کافی نیست و یک بخش را به طراحی و بیان دیدگاه برگزیده اختصاص دادیم

که با استفاده از مبانی ملاصدرا رویکردی به اراده آزاد داشته باشیم که در دسته‌بندی‌ها، جزء رویکردهای ناسازگارگرا قرار می‌گیرد. یعنی هم بتوانیم علیت را قبول کنیم و هم ضرورت را -بدون اینکه بخواهیم قواعد فلسفی را زیر پا بگذاریم- برای فرایند اراده در نظر نگیریم.

توهم اراده آگاهانه

شخصی به نام بنیامین لیبت -که یک عصب‌شناس بود با آزمایش به این نتیجه رسید که مدت‌ها قبل از اینکه من بفهمم که اراده کرده‌ام (چیزی حدود ٤٥٠ میلی‌ثانیه) فرایند حرکت در کورتکس حرکتی مغز آغاز شده است. در واقع آزمایش‌های ایشان نشان می‌دهد که من اراده آگاهانه ندارم، بلکه مغز من فرمان می‌دهد و بعدها من از آن چیزی که مغز تصمیم گرفته است آگاه می‌شوم

بخش دیگر پژوهش به بیان کارکردهای اراده آزاد در علوم انسانی اختصاص دارد. پاسخ‌هایی که به چالش‌های اراده آزاد داده می‌شود چهار یا پنج نوع تقریر از اختیار را رقم می‌زنند که هر کدام از آنها یک سری پیامد دارند. این بخش از پژوهش هنوز کامل انجام نشده است. قرار است این پیامدها بررسی شود. یک پیامد، پیامد تمایز علوم انسانی از علوم طبیعی است. اگر کسی سازگارگرا باشد و علیت را با اراده آزاد سازگار بداند، طبعاً برای تبیین اراده آزاد هم -به عنوان پدیده‌ای که در نظام علیت باید تبیین و ترسیم شود- از همان روشی که برای تبیین سایر پدیده‌های علّی استفاده می‌کند بهره می‌برد. اما اگر کسی این دو را ناسازگار دانست باید برای تبیین اراده و اموری که در علوم انسانی بر این اراده مبتنی هستند، روش دیگری ارائه دهد. در غرب، یکی از کسانی که بحث‌های خوبی در این زمینه داشته دیلتای است که متأثر از کانت، برای راهکار اراده، بین عقل عملی و نظری تفکیک قائل می‌شود. لذا روش اینها را در پژوهش در علوم انسانی جدا می‌کند. پیامد دیگر، پیامد تفسیر علیت است که اگر کسی از دو نوع علیت برای تبیین پدیده‌های طبیعی و انسانی استفاده کرد، طبعاً آن دو نوع علیت باید در مباحث علوم انسانی دو جور روش را فراهم کند. پیامد دیگر، بحث پیش‌فرض‌هایی است که اراده آزاد در نظام‌های فلسفی قرار می‌گرفت. مثلاً می‌دانیم که هگل چند نوع اختیار یا اراده آزاد را ترسیم می‌کند و هر کدام از اینها یک مقطعی از آن فرایند تاریخی را تشکیل می‌دهد. فهم ما از اراده آزاد -که ابتدا یک فهم خام و نپخته بود. الان یک فهم عمیق‌تر داریم- می‌تواند ما را به اینکه اراده آزاد چه نقشی در نظام فلسفی شخص ایفا می‌کند نزدیک کند. فیلسوف دیگر، هابرماس است که تقریری از اراده آزاد مبنای فلسفه او قرار می‌گیرد. او معتقد است اراده ما نباید تحت تأثیر عوامل رسانه‌ای و سایر عوامل اجتماعی که تحت اختیار ما نیستند قرار بگیرد.

رابطه ایمان و تصدیق مدلل از منظر عقل و متون دینی، با تأکید بر آراء علامه طباطبایی

دکتر عبدالله محمدی
عضو هیأت علمی گروه فلسفه علوم انسانی-اسلامی



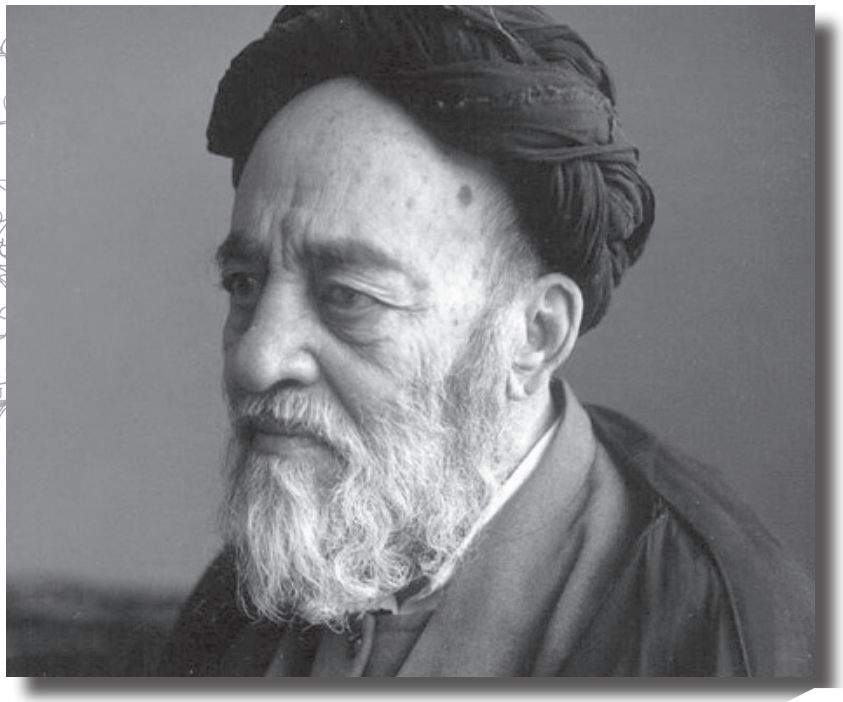
بسم الله‌الرحمن الرحیم.
سلام علیکم. موضوعی که بنده ارائه خواهم داد مربوط به طرح موظفی بنده است که در گروه کلام تصویب شده بود و دو سال به طول انجامید و در گروه فلسفه و علوم انسانی هم به اتمام رسید. عنوان تحقیق، «رابطه ایمان و تصدیق مدلل از منظر عقل و متون دینی، با تأکید بر آراء علامه طباطبایی» است. ماحصل این طرح دوساله انشاء الله یک کتاب و چهار مقاله علمی-پژوهشی است که یا در آستانه چاپ هستند و یا چاپ شده‌اند.
مسأله اصلی بحث من، رابطه ایمان و معرفت با یک نگاه جدید بود. همان‌طور که می‌دانید در مسیحیت خیلی به مسأله ایمان و معرفت، توجه شده است. جریان کی‌یرکگور و ویتگنشتاین هر کدام به نحوی به مسأله ایمان‌گرایی پرداختند و مخالفت‌ها یا همراهی‌هایی با

آن شده بود.

بنده با رصد آثار کلامی متوجه شدم نحوی از ایمان‌گرایی به شکل پنهان‌تری در اندیشه متفکران و متلکمان مسلمان هم هست و بر همین موضوع تمرکز کردم. تلاش شده است مباحثی که در آثار دیگران، بررسی شده، تکرار نشود و با نگاهی متفاوت مسئله ایمان تحلیل شود. یکی از تفاوت‌ها این بود که تلاش کردم رابطه ایمان و معرفت را با یک تعبیر عقلانی تبیین کنم؛ یعنی بر این نکته که «هستی‌شناسی ایمان اجازه نمی‌دهد که ایمان جدای از معرفت باشد»برهان عقلانی بیاورم.

و اراده متمرکز شدم. چون در بسیاری از متون تصدیق منطقی و ... منطقی و تصدیق قلبی تفکیک نشده بودند، من متوجه شدم بسیاری از کسانی که در تفکر اسلامی متمایل به ایمان‌گرایی شدندالبته بدون اینکه اسمی بیاورند، بین تصدیق منطقی و تصدیق قلبی خلط کردند. همچنین گزارش‌هایی از این خلط‌ها از سوی غزالی، تفتازانی و دیگران را ارائه کردم.

در تحلیل هستی شناسانه نسبت به ایمان مسأله سرشت ایمان، ادراکی نبودن، فعلی بودن، نسبت آن با عمل، و شدت و ضعف‌پذیری آن را بررسی کردم و در نهایت پنج استدلال آوردم بر اینکه منطقاً ایمان بدون معرفت ممکن نیست که بیشتر آنها ابداعی بود.



علامه طباطبائی

کار دیگری که انجام دادم این بود که مفصلاً بر تصدیق منطقی، تصدیق قلبی

در نهایت باید به دیدگاه مخالفان هم اشاره می‌کردم. مخالفان را به چند دسته طبقه‌بندی کردم. گروهی اشکالات معرفت‌شناختی داشتند و گروهی اشکالات کلامی. در اشکالات معرفت‌شناختی چنین ادعا می‌شد که اساساً ما نمی‌توانیم مسأله خطیری

مانند ایمان را بر مبنای استدلال قرار دهیم، چون استدلال عقلی، ایرادات معرفت‌شناختی جدی دارد. استدلال‌های عقلی راهی به واقعیت ندارند و حداکثر گریزناپذیرند. در این زمینه اشکالات پلانتینگا و مخالفان مبناگرایی را پاسخ دادم.

در این تحقیق، با توجه به تحقیقات پیشین نسبت به ایمان‌گروی کرکگور و ویتگنشتاین، کمتر به بررسی دیدگاه‌های این افراد پرداخته شد و تنها مروری بر نقدهای اصلی آنان شد.

در معرفی اشکالات کلامی، دو شخصیت از مسلمانان انتخاب شد، غزالی و سیدبن‌طاووس. اشکالات غزالی بر روش عقلی و استدلالی را بررسی کرده و پاسخ دادیم. اما سید بن طاووس در فضای کلامی ما ناشناخته بود. سید در هنگام بلوغ فرزندش نامه‌ای به او نوشت و در آن عباراتی درباره ایمان دارد که همان نامه کوتاه، برای اخباری‌گری منشأ اثر می‌شود. ردپای اخباری‌گری را به آثار سید ارجاع داده‌اند و مکتب اخباری اصفهان و دیگران از سید بن طاووس تاثیر جدی پذیرفته‌اند. من ایشان را هم معرفی کردم و نقدهایی که نسبت به آن داشتم را مطرح کردم.

در تمام طول تحقیق تلاش من بر این بود که هم با نگاه عقلی و برهانی به ویژه با نگاه علامه طباطبایی این مسأله را در هر فصل دنبال کنم و هم سراغ آیات و روایات بروم. که در هستی‌شناسی ایمان نیز همین کار انجام شد.

در فصل آخر هم به این مسأله پاسخ دادم که الگوی رفتاری معصومان در مواجهه با ایمان چه بود؟ چون خیلی اوقات گفته می‌شود ائمه و پیامبر برای ایمان مردم از آنها مبانی نظری نمی‌خواستند؛ و از این نتیجه می‌گیرند که ایمان ارتباطی با معرفت ندارد و می‌توانیم در هاله‌ای از شک بمانیم و ایمان هم بیاوریم. این روایات را هم جمع‌آوری کردم و پاسخ دادم.

نتیجه گرفتم که ایمان بدون معرفت امکان ندارد؛ به لحاظ نقلی هم نشان دادم که در ادبیات دینی، مقوله شک هیچ‌وقت تمجید نشده است. در مقابل، یقین همواره تأیید و ستایش شده است.

گذشته از چند استدلالی که در هستی‌شناسی ایمان ابداع کردم و نتیجه گرفتم که ایمان بدون معرفت امکان ندارد؛ به لحاظ نقلی هم نشان دادم که در ادبیات دینی، مقوله شک هیچ‌وقت تمجید نشده است. در مقابل، یقین همواره تأیید و ستایش شده است. مفاهیم سؤال و طلب یقین، غیر از مفهوم شک است. همچنین تلاش کردم تا دیدگاه‌های مخالفان داخل کشور از معاصرین و قدما را هم در فصل‌های مختلف بررسی کنم.

مناسبات دین و اخلاق در عقل‌گرایان: دکارت، اسپیوزا، مالبرانش و لایب‌نیتز

دکتر شهین اعوانی
عضو هیأت علمی و مدیر گروه فلسفه غرب



بسم الله الرحمن الرحیم طرح دو ساله بنده با عنوان «مناسبات دین و اخلاق در عقل‌گرایان: دکارت، اسپیوزا، مالبرانش و لایب‌نیتز» است.

در مقدمه موضوع قرآنی انسان در این قوم به عنوان فریضهٔ مقدس، مجاز بودن یا نبودن این فعل از لحاظ اخلاقی اشاره می‌شود.ویژگی‌های کلی فیلسوفان قرن هفدهم نیز در مقدمه بررسی می‌شود. اکثر این فلاسفه صرفاً فیلسوف به معنای محدود آن نیستند بلکه ریاضی‌دان، فیزیک‌دان، متخصص حقوق، متکلم، اخلاق، زبان‌شناس هستند. حتی در میان آنها کسی مثل لایب‌نیتز فعالیت سیاسی دارد. همهٔ فیلسوفان این قرن تأثیرگذارند و دیدگاه آنان تا زمان معاصر مطرح است. مثلاً نظر لایب‌نیتس، دکارت و... در موضوع دین و اخلاق مورد توجه کسانی نظیر کاسیرر، هانکن، کوتورا و راسل است.

می‌پرسد: آیا خودِ خدایان هم موظف‌اند معیارهای «پرهیزگاری و تقوی» را مقدس و محترم بشمارند؟ و یا آنها هر کار که بخواهند،

انجام می‌دهند و الزامات اخلاقی ندارند. این سؤال در ارتباط بین دین و اخلاق، تا قرن هفدهم حتی بعد از آن و هنوز هم مطرح است. در تنگناهای اخلاقی (Moral dilemma) که همان تعارض دین با مسائل دشوار اخلاقی است، چه باید کرد؟



رنه دکارت

در بخش اول این طرح تعاریف مختلف فلاسفهٔ عقل‌گرای قرن هفدهم از دین بررسی شده است. بعضی اصالت را به دین داده‌اند و گفته‌اند بدون خدا، دین و اخلاق مطرح نمی‌شود. فیلسوف فرانسوی پاسکال (۱۶۶۲-۱۶۲۳) می‌پرسد: باور دارم، پس آیا وجود دارم؟ پاسکال ایمان‌گراست و در رسالهٔ اندیشه‌ها (Pensses) می‌گوید: «دل دلایل خاص خود را دارد و عقل آن دلایل را نمی‌شناسد». بعد فرق دین الهی (ادیان ابراهیمی)، که در آن خدا خالق، علت محدث و علت مبقیهٔ همه چیز است با دین فلسفی مطرح می‌شود. ولتر فیلسوف و نویسندهٔ عصر روشنگری در اواخر قرن هفده، به جدایی دین از اخلاق و سیاست قائل است و در عین حال به صراحت از دین الهی یا وحیانی (=religion Theism) جانبداری می‌کند.

در اواخر قرن هفدهم بود که در انگستان، خداباوری طبیعی (Deism) یا دین بدون وحی و رسالت، بدون التزام به وحی پدید آمد. هیوم دئیسم را با مسألهٔ تازه‌ای روبرو کرد و گفت: یک طبیعت بشری وجود دارد که همه جا یکی است و نوعی دانش اساسی نظری و تجربی دارد که تکیه‌گاه مطلق، اوست. هیوم سه سؤال مطرح می‌کند: ۱) طبیعت بشری کجاست؟ ۲) آیا واقعیت تجربی دارد؟؛ ۳) آیا فقط نوعی فرضیه است؟ پاسخ هیوم و عقل‌گرایان مورد نظر، را تبیین کرده‌ام.

فصل دوم به چیستی اخلاق اختصاص دارد. تأثیر جهان‌بینی دینی یا فلسفی عقل‌گرایان بر دیدگاه اخلاقی (خواه دین وحیانی یا دین طبیعی)، تقدم یا تأخر معرفت‌شناسی بر وجودشناسی یا بالعکس. تقدم فکرکردن بر هست بودن مثلاً در دکارت و عبارت و cogito ergo sum او که کلید فلسفهٔ جدید غرب شد.

فرق آرته (Arte) با (virtue) و فضیلت مطرح می‌شود و اشتباهاتی که در ترجمه‌های متون به فارسی در این باره صورت گرفته و پیامدهای آن (با ذکر یکی دو مثال) مورد بررسی قرار گرفته است. این که آرته به فضیلت ترجمه می‌شود و فضائل ارسطویی مطرح می‌گردد، نمی‌تواند منظور در همه جا یکسان باشد. اصولاً منظور از آرته، وظیفه‌شناسی فرد در اجتماع خود است مثلاً آرتهٔ پادشاه در فرماندهی کردن، آرتهٔ جنگجو در شجاعت و آرتهٔ همسر در وفاداری اوست.

سپس اخلاق فردی و اخلاق جمعی (اخلاق اجتماعی)، جایگاه اخلاق در عقل‌گرایان، فرق ethics. (اخلاق هنجاری، هنجارهای کلی) و moral و morality (منش اخلاقی، اخلاقی‌بودن)، تحت عنوان فلسفهٔ اخلاق و علم اخلاق در قرن هفدهم مطرح شده است.

مباحث اخلاق مطلق‌گرا، اخلاق نسبی‌گرا، اخلاق واقع‌گرا، حس اخلاقی (شافتبسری و هیوم)، چیستی شأن دینی و اخلاقی عشق، شفقت، مروت، ایثار و تحول این مفاهیم در قرن هفدهم به اجمال بررسی شده است.

فصل سوم به مناسبات عقل، با دین و اخلاق. فرق نگاه فلسفهٔ تحلیلی و فلسفهٔ قاره‌ای بر دین و اخلاق مطرح شده است. فلسفهٔ اخلاق باید بکوشد تا عقلانیت یا منطق نهفته در ضمیر

انسان را دربارهٔ معرفت اخلاقی و شیوهٔ عمل او کشف کند. از این نظر هدف متفکران حوزهٔ اخلاق، کشف حقایق نو نیست زیرا قانون اخلاق، ذاتی انسان است.

فلسفهٔ اخلاق می‌کوشد تا منطق نهایی معرفت اخلاقی و شیوهٔ عمل‌هایی را که انسان از قبل واجد است، متحد و مبیّن سازد. بر خلاق واقع‌گرایی اخلاقی که معتقد است اصول و فضایل اخلاقی و ارزش‌های اخلاقی به صورت مستقل از آدمی وجود دارند، مستقل از امیال، احساسات یا باورهای اخلاقی.

دکارت عقل‌گرا معتقد است هر دیدگاهی که نزد عقل ناموجَه باشد، دینِ غیرحقیقی است و خرافه و باطل است. دین حقیقی آن است که عقل‌باور باشد و نه قرینه‌باور (evidentialism). این قرینه‌باوری بر مبنای عقلانیتِ معرفتی است. گناه اولیه، موضوع هبوط انسان در مسیحیت، شرایط تکوینی انسان و نقش آن در بُعد اخلاقی و معرفتی عقل‌گرایان در این فصل مطرح می‌شود. رابطهٔ عقل‌گرایی و ایمان‌گرایی و نیز پاسخ به این سؤال که آیا التزام اخلاقی را فقط می‌توان بر پایهٔ دین استوار کرد؟ در این‌بخش مد نظر قرار گرفته است.

در فصل چهارم نسبت نظر فیلسوف به جوهر، نظیر دکارت و میراث دوگانه‌انگاری (dualism) یعنی جوهر روح و جوهر بدن، و نگاه تک جوهری و وحدت وجودی اسپینوزا، موناد لایب‌نیتز و... تأثیر این دیدگاه‌ها در قبال دین و اخلاق مطرح می‌شود. آیا دیدگاه معرفتی، هستی‌شناسی و جهان‌بینی او در مناسبات اخلاق و دین تأثیرگذار است؟

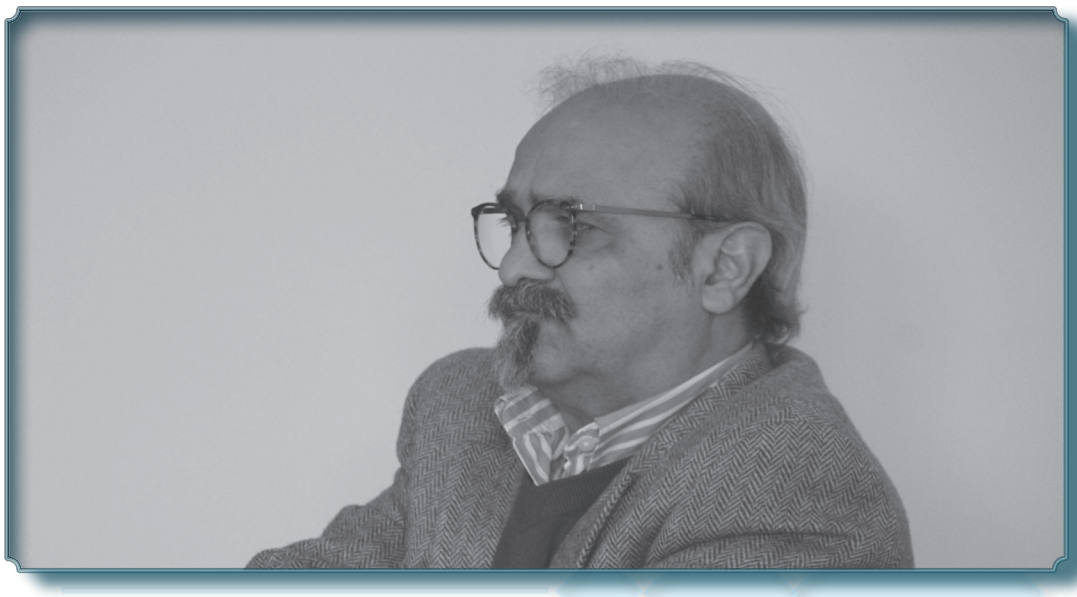
دربارهٔ دکارت تاکنون سه مقاله (دو مقاله علمی-پژوهشی) و یکی علمی تخصصی نوشته شده و انتشار یافته است. لذا لازم می‌بینم کاری که بر اسپینوزا تاکنون انجام گرفته است، توضیح داده شود:

هدف اسپینوزا بازگرداندن انسان و حیات ارادی و عاطفی او به جایگاه شایستهٔ آنها در طبیعت است زیرا هیچ چیز—حتی روح انسان- بیرون از طبیعت نیست. اسپینوزا به رغم وفادار بودن به مسیحیت، در اخلاق یک egoist (خودمحور/خودمدار) است. برای انسان شناخت و معرفت، یک فضیلت است. او در بحث سعادت (Eudaimonia) نظر ابن‌میمون را سرمشق قرار می‌دهد. از نظر او، کتاب مقدس فقط بندگی انسان و تمکین او را در قبال خدا تعلیم می‌دهد نه شناخت خدا را. لذا فلسفه و دین، عقل و ایمان از یکدیگر جدایند و در دو سپهر مجزا و منحصر به خود فعالیت می‌کنند و فلسفه از دین و دین از فلسفه مستقل‌اند. او نظر کسانی را که می‌گویند خدا صرفاً به معنای فلسفی وجود دارد، نقد می‌کند و منکر هر گونه انسان‌گونگی یا انسان‌انگاری (anthropomorphizing) وجود الهی است. او منکر آن است که خدا جهان را با یک فعل تحکّمی و غیرموجَب (undetermined) اراده آزاد خلق می‌کند. فرق «طبیعت خلاق» (natura naturans) با «طبیعت مخلوق» (natura naturata) و بعد از آن علت غایی و تأثیر آن در دین و اخلاق مطرح می‌شود. خدا هیچ کاری را به خاطر چیز دیگر انجام نمی‌دهد یعنی علت غایی (final cause) وجود ندارد. همهٔ آنچه دربارهٔ غایات و نیّات خدا مطرح می‌شود همه از توهمات یا خدا را انسان‌گونه انگاشتن است.

اسپینوزا در واقع یک فیلسوف دین تمام‌عیار است و قائل به وحدت وجود: «خدا همه چیز است و همه چیز خداست». «هیچ گونه امر فراطبیعی یقیناً ممکن نیست درون طبیعت باشد. در عین حال اسپینوزا همه خداانگار نیست. در طرح به اندیشهٔ سیاسی او نخواهم پرداخت ولی در سیاست او نکات اخلاقی مد نظر قرار خواهد گرفت. مثلاً پیامدهای تقیّه و ترویج ریا در یک جامعه. مالبرانش و لایب‌نتیس دو فیلسوفی هستند که طی زمان باقی‌مانده به آنها خواهم پرداخت. الحمدلله والمنّه.

درآمدی بر پدیدارشناسی هوسرل

دکتر بهمن پازوکی
عضو هیأت علمی گروه فلسفهٔ غرب

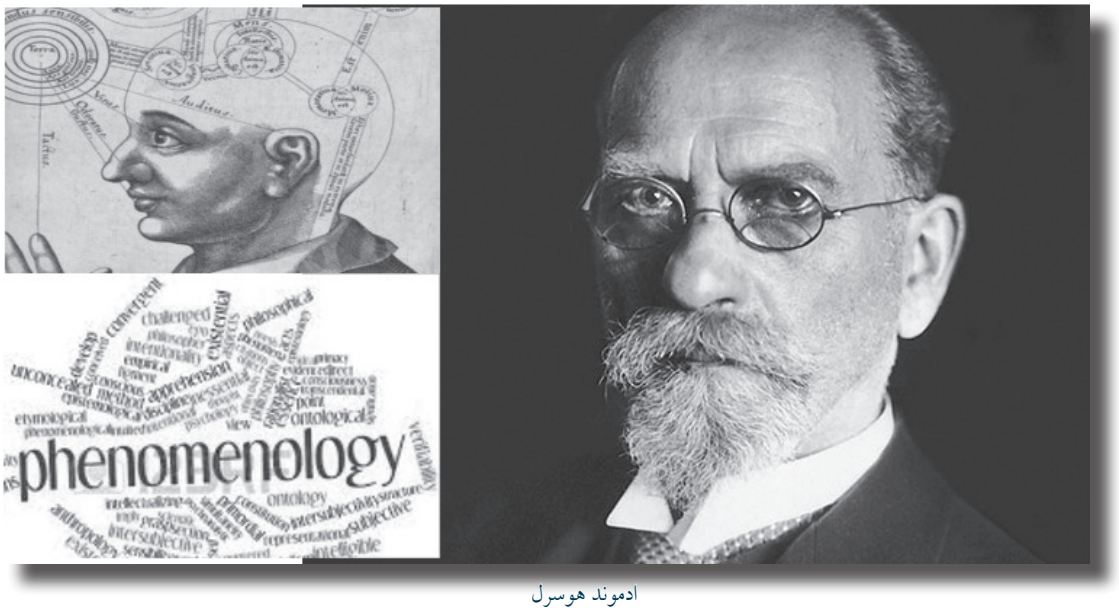


با سلام. عنوان طرح موظف من در سال گذشته، یعنی از دی‌ماه ۱۳۹۵ تا دی‌ماه ۱۳۹۶، «درآمدی بر پدیدارشناسی هوسرل» است. مرلوپونتی، از پدیدارشناسان به نام فرانسوی، در پیش‌گفتار کتاب خود با عنوان پدیدارشناسی ادراک می‌پرسد: «پدیدارشناسی ـ چیست آن؟ اینکه نیم قرن بعد از انتشار اوّلین کار هوسرل این پرسش همچنان مطرح می‌شود، شاید به نظر عجیب برسد، با این حال هنوز پاسخی بدان داده نشده است». من نیز ادّعا ندارم که توانسته باشم پدیدارشناسی هوسرل را به نحو مبسوط و جامع و با ورود به جزئیات شرح کرده باشم، بلکه باتوجّه به محدودیت‌های زمانی طرح پژوهشی گزارشی مختصر از بعضی از مفاهیم اساسی پدیدارشناسی ارائه کرده‌ام.

این طرح، ترجمهٔ صرف نیست، اما تألیف هم نیست. ما در ایران کسی که بتواند در فلسفه، کتاب تألیفی بنویسد، نداریم، و اگر من این ادعا را بکنم ادعای خیلی بزرگی خواهد بود. این طرح، حاصل مطالعه و

اقتباس از ده تک‌نگاری (Monographie) درباره هوسرل و همچنین بعضی از کتاب‌های مجموعه آثار اوست. بنابراین کار من شامل انتخاب از این مونوگرافی‌ها و تنظیم و انسجام آنها بنابر فهمی کلی که از آنها داشته‌ام است، می‌شود. شاید در همین حد که انتخاب و انسجام این مطالب با من بوده بتوان به آن تألیف گفت، وگرنه اینطور نیست که مطالب از خودِ من باشد. این طرح از چهار فصل تشکیل شده است. فصل اوّل با عنوان «کلیات» مشتمل است بر خلاصه‌ای از زندگی هوسرل، اصطلاح پدیدارشناسی، سیر فکری او و در آخر مراحل آغازین پدیدارشناسی هوسرل. ۳ فصل بعدی این کتاب مطابق با تقسیم‌بندی سه مرحله‌ای مسیر فکری هوسرل انجام گرفته است. دورهٔ اوّل فلسفهٔ هوسرل که با کتاب پژوهش‌های منطقی شروع می‌شود به دورهٔ پدیدارشناسی توصیفی مشهور است. غایت هوسرل در پرورش پدیدارشناسی توصیفی تأسیس علم و فلسفه به عنوان رشته‌هایی متقن بود. راه رسیدن به این غایت رجوع به نُمودها (دادگی‌ها) و پذیرش بسیط و ساده آنها و توصیف بی‌پیشداوری آنها است پیش از آنکه نظریه آنها را مخدوش کند. با یک چنین مشخّصاتی پدیدارشناسی توصیفی شباهت زیادی به اقوال قائلان به اصالت وجود محصل (پوزیتیویست‌ها) دارد که رویکرد اصلی‌اشان چه در فلسفه و چه در علوم مبنا قراردادن امور واقع (Fakten) و خودداری از قبول هرگونه گمانه‌زنی‌های متافیزیکی است که به لحاظ نظری غیرقابل اثبات و به لحاظ عملی بی‌فایده هستند. بدین معنا هوسرل خود را در کتاب ایده‌ها پوزیتیویست می‌خواند. امّا باید توجّه داشت که منظور هوسرل از نُموده (داده) یا خودنموده (خودداده) باتوجّه به شعار «به سوی خود چیزها» و نیز باتوجّه به اینکه نحوه مناسب تجربه در پدیدارشناسی شهود است، نُمود (دادگی) قابل ادراک نیست، بلکه داده (نُموده) ذات و ساختار ذاتی امور و چیزهاست. پدیدارشناسی هوسرل علم به ذوات است، پژوهشی است دربارهٔ معنا و مدلول. این پژوهش با چیزهای واقعی و امور واقع فی‌نفسه سروکار ندارد، بلکه با ذوات یا آن‌طور که هوسرل به پیروی از افلاطون می‌گوید، با آیدوس‌ها (eidos) سروکار دارد و از این جهت علمی آیدتیک است. در این فصل نخست گزارشی می‌آید از کتاب پژوهش‌های منطقی و سپس به دو مفهوم «حیث التفاتی» و «شهود مقولی» که از عمده‌ترین مفاهیم این دوره هستند پرداخته می‌شود.

مرحله دوم فلسفه هوسرل را که با کتاب ایده‌ها در سال ۱۹۱۱ آغاز می‌شود دورهٔ فلسفه استعلائی می‌نامند. اندیشه بنیادین راهبر هوسرل در این دوره یافتن پاسخ به حلّ مسأله وجودِ عالم و واقعیّت آن است. هر آنچه برای من هست به لطفِ آگاهی شناسنده من است. میان سوژه و ابژه نسبتی متضایف برقرار است. از وجود آنچه عالم‌مند و ابژکتیو است نمی‌توان با معنا سخن گفت مگر با رجوع به آزمون زیسته سوبژکتیو. چیستی عالم و معنای هستی آن را تنها در آزمون زیسته و لاینفک از آن می‌توان نشان داد. درنتیجه پدیدارشناسی وظیفه تحلیل کارکردهای التفاتی سوژه را به عهده می‌گیرد. علیرغم تأکید بر وحدت سوژه و ابژه و اینکه با بازتاباندن اندیشه (Reflexion) به فعل آگاهی همواره آنچه در این فعل منظور و بدان التفات شده است نیز به ادراک درمی‌آید، چرخش به سمت سوژه و سوبژکتیویته در این دوره حکایت از رفتن هوسرل به سمت فلسفه استعلائی دارد. با این چرخش هوسرل پدیدارشناسی خود را در ردیف فلسفه استعلائی کانت قرار می‌دهد و خود را کامل کننده و خاتم آن می‌شمرد. غایت او همچون کانت ثابتَ کردن ادّعای اعتبار فلسفه و علم از راه ارائهٔ نظریه‌ای انتقادی از شناخت است. هوسرل بر آن بود تا نشان دهد که ابژه‌ها از هر حیث، چه صوری و چه مضمونی از دل سوبژکتیویته قابل تأسیس و و قابل توجیه‌اند. واقعیت نمی‌تواند خارج از سوژه قائم به خود باشد، بلکه چون چیزی که بدان التفات شده و به آگاهی درآمده حالّ در سوژه است.



ادموند هوسرل

هوسرل سه انتظار از فلسفه استعلائی دارد: ۱) شمول عام داشتن پرسش استعلائی؛ ۲) معقولیت مطلق علم استعلائی و ۳) داشتن روش استعلائی که مستقیما بتواند پدیدارها را نشان دهد. شمول عام یعنی اینکه اعتبار هیچ هستی و هیچ عینیّتی نباید بدون وارسی انتقادی پابرجا باقی بماند. اعتبارِ هم علوم طبیعی و هم علوم انسانی بایدَ نقّادانه به پرسش کشیده شود. در کنار اینها من عالم‌گونه و ابژه‌های عالم‌گونه نیز باید از حیث صورت و مضمونشان به نحو استعلائی تحویل برده شوند و برپایه سوبژکتیویته تأسیس و توجیه شوند. منظور از معقولیت مطلق این است که نباید به تحویل عالم به سوبژکتیویته بسنده کرد، بلکه خود سوبژکتیویته را نیز باید تحویل برد و پدیدارشناختی توجیه کرد. دست آخر، مراد هوسرل از انتظار سوم خود این است که قانونمندی‌های ذاتی در سوبژکتیویته استعلائی را باید به‌طور مستقیم نشان داد تا براساس آنها گام به گام و رو به جلو علوم را بنیان نهاد. مهمترین مفاهیم پدیدارشناسی هوسرل در این دوره، به نظر نگارنده، مفاهیم تعلیق حکم (Epoche)، رد و تحویل (Reduktion)، نوئما (Noema) و نوئزیس (Noesis) و قوام‌بخشی (Konstitution) هستند.

البته هوسرل مفهوم قوام‌بخشی را در دوره پدیدارشناسی توصیفی نیز به‌کار گرفته است، امّا کاربرد آن در آن دوره آنچنان که باید و شاید نظام‌مند نبود، بلکه با آغاز پدیدارشناسی استعلائی است که این مفهوم معنایی دقیق پیدا می‌کند.

مرحله سوم تفکر هوسرل با کتاب بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلائی شروع می‌شود. محرّک‌های فکری هوسرل در این دوره بحران به‌وجود آمده در عصر او بود. او این محرّک‌ها را وارد فلسفه استعلائی خود کرد و بدین‌ترتیب تحوّلی درونی در اندیشه خود به‌وجود آورد. مفهوم عمده‌ای که هوسرل در این دوره مطرح می‌کند مفهوم «عالم‌زیسته» است. سعی او در این دوره نشان‌دادن بهم‌بستگی سوژه استعلائی و نظریهٔ عالم‌زیسته است. او بر آن است تا کار پدیدارشناسی استعلائی را در هیئت علمی کلّی به انجام برساند و از آن بیش از هرچیز در برابر علم ابژکتیو دفاع کند. البتّه با ورود به این دوره دست‌آوردهای پژوهش‌های قبلی او از اعتبار ساقط نمی‌شوند، بلکه بسیاری از توصیفات دهه‌های پیشین دربارهٔ ادراک، شیء، مکان و زمان در طرح‌های او از عالم‌زیسته لحاظ شده‌اند. به همین دلیل نیز در آثار او همواره با تکرار و

تداخل موضوعات روبرو هستیم. مفهوم «عالم‌زیسته» یکی از موضوعات اصلی در فلسفهٔ متأخر هوسرل است. اگرچه این مفهوم از سال ۱۹۱۷ در دست‌نوشته‌های او یافت می‌شود، اما به صراحت و به عنوان موضوعی خاص اصولاً از سال ۱۹۳۰ و به ویژه در کتاب بحران مطرح شده است. بخش سوم کتاب بحران که بعد از مرگ هوسرل منتشر شد، کوششی است در واردشدن نظام‌مند به مبحث پدیدارشناسی استعلائی. در این بخش هوسرل با تحویل عموم مسائل به عالم‌زیسته، راهی جدید و غیردکارتی برای ورود به فلسفه استعلائی پیدا می‌کند.

این مفهوم در کتاب بحران سه معنای عالم‌سرشت (mundan)، هستی‌شناختی و استعلائی دارد. عالم‌زیسته از دید عالمی ـ طبیعی وصف افق تجربهٔ عملی سوژه است. منظور از عالم‌زیسته در اینجا عالم محیط انضمامی تک تک انسان‌ها است، افقی است که حول و حوش اشیاء زندگی‌اش قرار دارد و یقین به عالم را ضمانت می‌کند. این معنا از عالم‌زیسته را هوسرل در مرحلهٔ دوم اندیشه خود «وضع عمومی در موضع طبیعی» می‌نامد. هر چیزی (Etwas) که در تجربه به نحو التفاتی قابل تعیین است از این افقِ عالم برخاسته است، هرچند که خودِ این افقِ عالم‌زیسته ابژه نمی‌شود، بلکه همچونِ پس زمینه‌ای بی‌نام و نشان در جهت معنابخشی همهٔ اعیان ممکن و عینیت‌ها به‌طور کلی درکار است. مفهوم هستی‌شناختی عالم زیسته عبارت است از ساختاری صوری ـ کلّی از سلسله مراتبی تغییرناپذیر. عالم در این مفهوم «تمامی چیزها» است، عالم زمانی ـ مکانی پیش‌داده‌های ابژکتیو و یقینیات وجودی است. سرانجام مفهوم استعلائی عالم‌زیسته است که منظور هوسرل از آن «قلمرویی است از پدیدارهای ناشناس باقی مانده و سوبژکتیو». این پدیدارها از آن حیث بی‌نام و نشان‌اند که مشاهدهٔ بسیط و ابژکتیوانگارانهٔ عالم هیچ‌چیز از اهمیّت بی چون و چرای کارکردهای التفاتی آنها در مسیر تعیین معنای بالفعل عالم، نمی‌داند. توجّه او به این مفهوم به عنوان عالم سوبژکتیو و قابل مشاهدهٔ اشخاص از چند نظر دارای اهمیت است. مسألهٔ نخست پرسش از بنیان‌گذاری علوم است که از همان سال‌های تدریس هوسرل در گوتینگن منجر به ارائه طرحی از یک علم توصیفی و پیشینی از زندگی شد که وظیفهٔ آن پرداختن به ساختارهای پیشاعلمی تجربه بود. با رفتن به سمت پدیدارشناسی تکوینی (genetisch) عالم در آگاهی سوژه‌های استعلائی که خود در مناسباتی میان‌سوبژکتیو (intersubjektiv) قرار دارند، قوام می‌یابد و چگونگی این قوام‌یابی هرچه بیشتر روشن می‌شود. مفهوم عالم زیسته از سوی دیگر نظر به بنیان‌گذاری عالم روحانی ـ تاریخی فرهنگ انسان دارد. این هر دو نگاه برآمده از بحرانی بود که در سال‌های جنگ جهانی اول در علم و فرهنگ به وجود آمده بود و تبعاتی با خود داشت. از اینرو در بخشی از این فصل به نسبت میان عالم زیسته و علم پرداخته می‌شود و سپس نقش عالم زیسته در فرهنگ به نزد هوسرل مورد بررسی قرار می‌گیرد.

موضوع بخش پایانی این فصل تأثیر اندیشه‌های هوسرل و وضعیت پدیدارشناسی در زمان حیات او است. نخست گزارش مختصری از نسبت پدیدارشناسی هوسرل و هیدگر و چگونگی پذیرش آراء هوسرل در فلسفه اروپایی و آنگلو ـ امریکایی آمده است و در پایان ردپای هوسرل در بعضی از علوم از جمله در روان‌شناسی، علوم اجتماعی و علوم شناختی دنبال شده است. پژوهش‌های هوسرل تأثیر به‌سزائی در فلسفه داشته‌اند و برای تمام کسانی که روش پدیدارشناسی او را در تحقیقات خود به‌کار گرفته‌اند قلمرو کاری جدید و پهناوری گشوده است.

مبانی اخلاقی فعالیت دانشگاهی:
رویکردی فضیلت‌گرایانه

دکتر امیر حسین خداپرست
عضو هیأت علمی گروه فلسفه غرب



طرح تحقیق من در خصوص استدلال‌های اخلاقی بر وجود خدا بود که انجام آن دو سال طول کشید و آن را تحویل دادم. آن طرح شامل مجموعه‌ای از استدلال‌های خداباورانه است که یا مستلزم این هستند که بگوییم قوانین و قواعد اخلاقی بی‌معنا و بی‌مبنا هستند مگر اینکه متعلق فرمان خدا قرار بگیرند، یا مستلزم این هستند که الزام‌های اخلاقی بی‌معنا و بی‌مبنا هستند مگر اینکه از سوی خدا ناشی شده باشند، و یا مستلزم این هستند که غایت زندگی اخلاقی محقق نمی‌شود مگر اینکه وجود خدا را فرض بگیریم.

مشهورترین استدلالی که آورده شده منسوب به کانت است. پس از کانت هم در قرن نوزدهم چند فیلسوف که اکثر آنها ایدئالیست هستند، استدلال اخلاقی بر وجود خدا آورده‌اند و در ادامه، در نیمه دوم قرن بیستم، استدلال‌هایی از خلال مباحث مربوط به تکامل بر وجود خدا آورده شده است. من در آن طرح به این موارد پرداختم و سعی کردم نشان دهم که

هیچ‌کدام از این استدلال‌ها در نهایت وافی به مقصود نیستند. من آن طرح را تحویل داده‌ام و در حال تلاش برای تکمیل و انتشار آن هستم.



عنوان طرح جدید من «مبانی اخلاقی فعالیت دانشگاهی: رویکردی فضیلت‌گرایانه» است. من به دلیل علاقه‌ای که به نظریه فضیلت دارم این طرح را پیشنهاد داده‌ام. نظریه فضیلت پس از احیاء در نیمه قرن بیستم، اکنون در شرایطی است که در قلمروهای اخلاق و معرفت‌شناسی بسط پیدا کرده، به نحوی که الان شاخه مستقلی تحت عنوان معرفت‌شناسی فضیلت داریم. معرفت‌شناسی فضیلت روایت‌های متفاوتی دارد. روایت مورد توجه من، روایت مسئولیت‌باور از معرفت‌شناسی فضیلت است که در سال‌های پایانی دهه نود و ابتدای قرن فعلی به دست فیلسوفانی مثل جیمز مونتمارکت و لیندا زگزبسکی پرورانده شد. ایده این است که ارزیابی اخلاقی را مبنای ارزیابی معرفتی قرار دهیم. مبنا گرفتن ارزیابی اخلاقی برای ارزیابی معرفتی، در واقع، مطرح کردن نظریه فضیلت به عنوان یک نظریه معرفتی مشابه نظریه اخلاق فضیلت در معرفت‌شناسی است. بر این اساس، ابعاد اخلاقی معرفت را با رویکرد فضیلت‌گرایانه بررسی می‌کنم، این را که فضیلت‌ها و رذیلت‌های فکری چه هستند، نحوه متصف شدن افراد به اینها چگونه است، نحوه ارزیابی فعالیت‌های فکری در اجتماع معرفتی بر مبنای اینها چگونه است، و روابط متقابلی که فضیلت‌های اخلاقی و فکری می‌توانند در اجتماع معرفتی داشته باشند مورد بحث قرار خواهم داد.

در مقام کاربرد، من دانشگاه‌ها و مراکز پژوهشی را به عنوان مهم‌ترین مراکز فعالیت فکری در جامعه جدید انتخاب کرده‌ام که روندها و عادات فکری فضیلت‌مندانه یا رذیلت‌مندانه‌ای در آنها شکل می‌گیرد و فعالیت‌های فکری را به طور گسترده در سطح جامعه تعمیق می‌کنند. کاری که قصد انجام آن را دارم این است که برای فعالیت دانشگاهی، مبانی اخلاقی‌ای متصور شوم که بتوان راجع به این مبانی اخلاقی با رویکرد فضیلت‌گرایانه -به همان معنایی که در ابتدا گفتم- بحث کرد.

طبیعی است که باید مقداری به نهاد دانشگاه پرداخته شود. دانشگاه نهادی است که مسئولیت رهبری مدنی و حتی رهبری اخلاقی را در یک جامعه بر عهده دارد، جایی است که تأثیر خاصی در جامعه مدنی دارد، فضایی است برای یادگیری، و فضایی مشورتی است که در آن افرادی با تفاوت‌های فکری چشمگیر سعی می‌کنند غایات معرفتی واحدی را پی بگیرند و آنها را محقق کنند. فعالیت دانشگاهی شامل تدریس، پژوهش و تحقیق و همکاری دانشگاهی است که در مجموع، یک کل منسجم را شکل می‌دهند و یک وحدت اخلاقی را به وجود می‌آورند. وحدت اخلاقی‌ای که این فعالیت‌ها - تدریس، پژوهش و تحقیق، و همکاری دانشگاهی - شکل می‌دهند مبتنی بر این است که خیر مشترکی را درون جامعه ترویج کنند؛ یعنی علاوه بر خیرها و خوبی‌های معرفتی، یک خوبی عام را در درون جامعه ترویج کنند.

این بحث مستلزم آن است که بدانیم فعالیت دانشگاهی چه نوع حرفه‌ای است. فعالیت دانشگاهی حرفه‌ای است که از جهت نسبتی که با عموم مردم دارد، همین‌طور از جهت نسبتی که با مقوله معرفت در رشته‌های گوناگون و دوره‌های مختلف زمانی -که قاعدتاً در طول آنها تحولاتی معرفتی در جامعه شکل می‌گیرد- دارد و با توجه به اهدافی اخلاقی که پی می‌گیرد، دائماً در حال تغییر است. فعالیت دانشگاهی حرفه‌ای است که فاعل معرفت در آن در حال یادگیری دائمی است؛ حرفه‌ای است که به ارزش‌های اخلاقی و معرفتی مرتبط است و در واقع غایتی اخلاقی- معرفتی را پی می‌گیرد. در نهاد دانشگاه -به عنوان

نهادی در جامعه مدنی- به ارزش‌هایی که بسیاری از اوقات در یک جامعهٔ به‌شدت کثرت‌گرا متعارض با هم هستند، توجه می‌شود؛ آنها به رسمیت شناخته می‌شوند و فعال دانشگاهی تعهد نقادانه‌ای نسبت به آنها دارد. بنابراین فضای دانشگاه فضایی مدنی و دائماً در حال یادگیری است؛ فضایی است که وجه مشورتی بارزی دارد. می‌خواهم چنین استدلال کنم که زمانی فعالیت دانشگاهی فضیلت‌مندانه است که این خیرهای معرفتی و اخلاقی در آن پی گرفته شود. در پیگیری این خیرهای اخلاقی و معرفتی باید در نظر داشته باشیم که فقط یک روند اصلاح و بازنگری مداوم -یعنی نظارت بر وضعیت موجود، و پالایش آن با توجه به غایت مورد نظر- می‌تواند دانشگاه را به یک دانشگاه فضیلت‌مند تبدیل کند. به این منظور، باید بدانیم که در نهاد دانشگاه چه فضیلت‌ها و رذیلت‌های فکری‌ای اهمیت تعیین‌کننده دارند.

من از دیدگاه آقای جون نیکسن، مدیر اسبق مدرسه تعلیم و تربیت دانشگاه شفیلد، کمک گرفته‌ام که اشاره می‌کند که دست‌کم چهار فضیلت صداقت، احترام، اصالت و بزرگ‌منشی، و فضیلت‌های مرتبط با این فضائل - فضیلت‌های مرتبط با صداقت: دقت و صمیمیت؛ فضیلت‌های مرتبط با احترام: توجه و راستی؛ فضیلت‌های مرتبط با اصالت: شجاعت و شفقت؛ و فضیلت‌های مرتبط با بزرگ‌منشی: خودآیینی (autonomy) و مراقبت (caring) - در شکل دادن یک دانشگاه فضیلت‌مند فضیلت‌های تعیین‌کننده هستند. این فضایل هم اخلاقی‌اند هم فکری؛ و در اینجا دیگر آن تمایز اخلاقی-فکری مطرح نیست. کارکرد دوگانه این فضایل به این شکل است که هم فاعل معرفت را به سوی بدل شدن به یک فاعل معرفتِ فضیلت‌مند سوق می‌دهند، هم ناظر به دیگران هستند و اجتماع معرفتی را تغییر می‌دهند. هر دو اینها به نحو دیالکتیکی با هم مرتبطاند.

علاوه بر این موارد، فعالیت دانشگاهی فضیلت‌مندانه مستلزم شرایط نهادی خاصی است، از جمله روابط بین دانشجویان و استادان و همکاران دانشگاهی. برای توضیح این مسأله، مطابق با آنچه نیکسن گفته، می‌توان از مفهوم فضیلت ارسطویی دوستی – با تعبیرهای خاص- کمک گرفت. ضمناً شرایط نهادی گسترده‌تری هم برای حفظ و تداوم خوبی‌های اخلاقی و معرفتیِ مورد نظر در فعالیت دانشگاهی، لازم است. همان‌طور که در ابتدای صحبت ذکر کردم، مبنای نظری همه این بحث‌ها را روایت مسئولیت‌باور از معرفت‌شناسی فضیلت به دست می‌دهد.

اهدافی که در طول این کار دارم این است که اولاً یک کاربرد عملی برای معرفت‌شناسی فضیلت در نظر بگیرم و بررسی کنم فضیلت‌های فکری در مقام عمل چه ویژگی‌هایی دارند. دوم، شناخت ویژگی‌های فعالیت‌های دانشگاهی فضیلت‌مندانه و فعالیت دانشگاهی رذیلت‌مندانه است. سوم، شناخت ویژگی‌های نهادی دانشگاهی فضیلت‌مند است؛ و چهارم، ارزیابی مختصری از دانشگاه ایرانی در پرتو ارزیابی مبتنی بر فضیلت‌ها و رذیلت‌های فکری (یعنی اطلاق و تأثیر آن بحث در مورد دانشگاه در ایران).

اگر بخواهیم به شرایط نهادی اشاره کنیم، عجالتاً چنین به نظر می‌آید که شرط لازم شکل‌گیری دانشگاه به عنوان یک نهاد فضیلت‌مند در جامعه مدنی ایران، تحقق یک خواست تاریخی است که از ابتدای تأسیس دانشگاه در ایران وجود داشته و آن استقلال نهاد دانشگاه است. تا وقتی نهاد دانشگاه مستقل نباشد، دانشگاه ایرانی نمی‌تواند به یک دانشگاه فضیلت‌مند تبدیل شود، چه رسد به اینکه اساساً نهاد دانشگاه به رسمیت شناخته نشود یا مراکز پژوهشی و دانشگاهی ساختار نهادی‌شان را از دست بدهند.

انسان‌شناسی فلسفی در ساحت فلسفه ماکس شلر

دکتر غلامرضا نظریان
عضو هیأت علمی گروه فلسفهٔ غرب



بسم الله الرحمن الرحیم

عنوان طرح پژوهشی بنده «انسان‌شناسی فلسفی در ساحت فلسفه ماکس شلر» است. من به چند دلیل موضوع انسان‌شناسی را نقطه آغاز تحقیقات خود قرار داده‌ام. مهم‌ترین دلیل توجه به این موضوع این است که این موضوع در فلسفه و خصوصاً فلسفه دوران مدرنیسم و پست‌مدرنیسم دارای اهمیت و جایگاه بالایی است. امروزه انسان‌شناسی جایگاهی در جریان تفکر پیدا کرده که انسان نقطه آغاز فلسفه‌ها محسوب می‌گردد و نه آگاهی یا هستی. همان‌طور که در قرون معاصر با دکارت با تغییر موضوعیت هستی، از هستی‌شناسی به شناخت‌شناسی(epistemology) منتقل می‌شویم، در قرون اخیر نیز با چنین تغییری مواجه‌ایم و در واقع شناخت‌شناسی هم به نوعی جای خود را به آنتروپولوژی داده است. علت دیگر ورود من به بحث انسان‌شناسی این است که به نوعی تمام

نظریه‌های انسان‌شناسی گردآوری شده و مورد نقد و بررسی فیلسوفانه قرار گیرد تا به واسطهٔ آن بتوانیم براساس اندیشه بومی دینی خودمان به یک نظریه انسان‌شناسی فلسفی که مبنای علوم انسانی‌مان قرار بگیرد دست یابیم. بنابراین به نظر بنده مقوله انسان‌شناسی فلسفی از جهاتی که عرض کردم بسیار پراهمیت است.

و از سوی دیگر، از دوران قبل از انقلاب اسلامی تا کنون، جریان پدیدارشناسی بعد از هوسرل در ایران تنها به اندیشه‌ها و نظریات او معطوف بوده است و به نظر می‌رسد شلر با اینکه از شاگردان هوسرل بوده است در جریان سیر اندیشه‌ای در ایران مورد غفلت واقع شده است. ماکس شلر، فیلسوف معاصری است که هم یک فرد متدین مسیحی است و هم به انسان‌شناس و جامعه‌شناس بودن در قرن بیستم مشهور است، به همین دلیل چون او یک فیلسوف چندبعدی است و تفکر انسان‌شناسی متدینانه او بر جهات دیگر تفکرش ترجیح دارد، من بر آن شدم تا از عناصر و تجربه انسان‌شناسی او برای تدوین یک نظریه انسان‌شناسانه جامع خودی بهره گیرم.

تحقیق و پژوهش من با یک انسان‌شناسی مطلق و عمومی، فارغ از هر مکتبی، آغاز می‌گردد و روش و موضوع انسان‌شناسی و نظریه‌های مختلفی که در انسان‌شناسی مطرح شده است -از جمله، نظریه هموساپینس (Homo sapiens) که انسان را حیوان ناطق و عاقل می‌داند- را مورد بررسی قرارداده‌ام. مکتب پوزیتیویسم منطقی، نظریه هموساپینس را رد می‌کند و انسان را حیوان ناطق نمی‌داند، بلکه انسان را حیوان ابزارساز می‌داند. دلایل آنها و نقد پست‌مدرن بر این نگاه انسان‌شناسانه، در بررسی‌های مقدماتی بنده انجام پذیرفته است و در واقع مبحث انسان‌شناسی به معنای عام را کاملاً مورد مطالعه قرار داده‌ام.

پس از این مرحله بررسی عناصر و مؤلفه های اصلی تفکر ماکس شلر آغاز می‌گردد. مهم‌ترین سنگ بنای تفکر شلر در انسان‌شناسی بر مسأله شخص بودنِ انسان استوار است. وی می‌گوید انسان، شخص است و به همین دلیل باید عمل و عملکرد او را در نظر گرفته شود. چون انسان در هر لحظه عملی انجام می‌دهد که در لحظه قبل از آن انجام نداده است، پس باید به عنوان امری سیال و فاقد تعریف در نظر گرفته شود و در واقع انسان در میانه‌ای از دو مبدأ جهان سفلی و جهان علیا قرار دارد که به طور دائم و مستمر در میان این دو نقطه در حال رفت و آمد و سیلان است. بدین ترتیب، ماکس شلر تفکر انسان‌شناسی خود را طوری مبناگذاری می‌کند که تأثیر بسیار مهمی بر مولفه اصلی تفکر هیدگر یعنی دازاین می‌گذارد و بیشتر فلسفه‌های بعد از او، مثل لویناس و دریدا نیز از او تأثیر پذیرفته‌اند.

وی دو نوشتار مهم با عنوان ایده انسان (The Idea of Man) و انسان و تاریخ (Man and History) دارد. شلر در اواخر عمر خود قصد داشت کتابی با عنوان انسان‌شناسی فلسفی بنویسد که در اثنای نوشتن آن از دنیا رفت. علی‌رغم اینکه کتاب او در باب انسان‌شناسی به طور مستوفا و مجزا از کتب دیگر او نیمه‌کاره مانده است، اما از کتاب‌های مهم دیگر او به نام‌های جایگاه انسان در جهان و در باب ابدیت انسان و صورت‌گرایی و غیر صورت‌گرایی اخلاقی می‌توان مدل تفکر انسان‌شناسانه فلسفی او را استنباط کرد.

من بنای خود را بر تبیین و تشریح دو نوشتار ایشان در مورد انسان‌شناسی گذاشته و بحث‌ها و نقدهای خود را در خلال بحث‌های شلر آورده‌ام. هایدگر به عنوان یک فیلسوف تأثیرگذار درباره شلر گفته است سیر فلسفه اروپا مدیون فلسفه شلر است. این تعبیر نشان‌دهندهٔ اهمیت جایگاه فکری شلر است. شلر انسان را محصول فلسفهٔ تاریخ، فلسفهٔ جامعه و فلسفهٔ فرهنگ می‌داند، به نظر می‌رسد انسان را باید از منظر این سه فلسفه تفسیر کرد.

برهان وجودی در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی و «بحث طینت در آموزه‌های وحیانی، آیات و روایات»

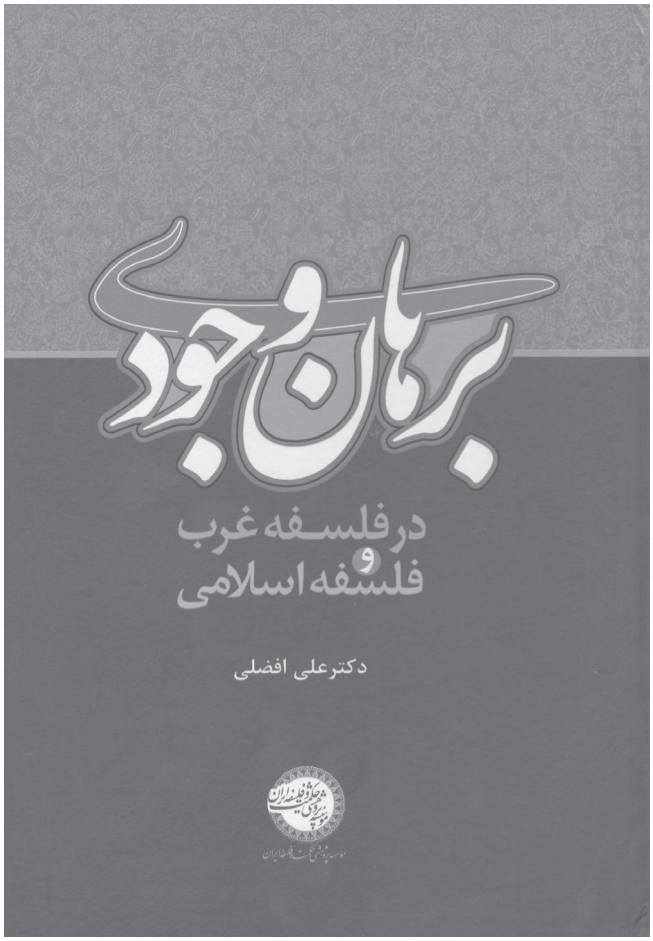
دکتر علی افضلی
عضو هیأت علمی و مدیر گروه کلام



بسم الله الرحمن الرحیم. من در مورد طرح‌های خودم اجمالاً توضیحاتی را ارائه می‌دهم. یکی طرحی بود با عنوان برهان وجودی در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی که به چاپ رسید و قطعاً در اختیار عزیزان قرار گرفت. چون آن طرح به اتمام رسید و کتاب چاپ شد، فقط توضیح مختصری در مورد آن طرح عرض می‌کنم. همان‌طور که مستحضرید، برهان وجودی یکی از براهین ابتکاری غربی‌ها در اثبات وجود خداست و ما سابقه زیادی از این برهان در فلسفه اسلامی نداریم، مگر در یکی دو مورد که به آنها اشاره خواهم کرد.

در حقیقت برخلاف همه براهین دیگر اثبات وجود خدا که از یک وجود خارجی - این وجود خارجی می‌تواند نظم عالم طبیعت، اصل وجود عالم، خلوص عالم، حرکت و تغییر عالم، و یا ویژگی‌های دیگری که در عالم هست باشد- وجود خدا را اثبات می‌کنند، برهان وجودی برهانی است که ادعا می‌کند صرفاً از تعریف خدا می‌تواند

وجود خدا را اثبات کند و به این نکته که آیا اصلاً در عالم چیزی وجود دارد یا نه کاری ندارد. همین که ما خدا را به یک ذات کامل نامتناهی تعریف می‌کنیم، مدعیان برهان وجودی معتقدند که همین تعریف ذهنی دلالت می‌کند بر وجود خارجی این ذات.



کتاب برهان وجودی حاصل طرح پژوهشی دکتر علی افضلی

اولین بار این برهان را آنسلم به کار برد و بعد دکارت نسخه جدیدی از آن ارائه کرد که در واقع معروف‌ترین تغییر برهان وجودی هم همین است که بنا بر تعریف، خدا کامل‌ترین ذات است. اگر وجود نداشته باشد و معدوم باشد، مشخص می‌شود که کامل نیست. چیزی که کامل است، از آن جهت که کامل است باید وجود خارجی هم داشته باشد. این برهان دکارتی است. بعدها اسپینوزا، لایب‌نیتس و دیگران این برهان را به شکل‌های گوناگونی تکمیل کردند. اما از همان زمان آنسلم این برهان مورد انتقاد قرار گرفت. سن توماس و دیگران آن را مورد انتقاد قرار دادند. کانت، مهم‌ترین و محکم‌ترین ایرادها را به برهان وجودی گرفت و این داستان تا به امروز ادامه دارد. از همان لحظه شروع تا به امروز متفکران غربی دو دسته بوده‌اند. بعضی معتقد بودند که این برهان، درست است و بعضی معتقد بودند برهان یک مغالطه لفظی است و از صرف تعریف نمی‌توان وجود خارجی را نتیجه گرفت. این دعوا و این داستان تا امروز ادامه دارد. بدون اغراق میلیون‌ها مقاله و کتاب در غرب در این زمینه نوشته شده است.

برهان وجودی در اسلام به‌جز در یکی- دو مورد سابقه‌ای ندارد. بعضی‌ها به غلط تصور می‌کنند برهان صدیقین همان برهان وجودی یا شکلی از آن است، که این حرف غلطی است. برهان صدیقین هیچ ربطی به برهان وجودی ندارد. چون برهان صدیقین، با تقریرهای گوناگونی که دارد باز هم از یک وجود خارجی وجود خدا را ثابت می‌کند. در حالی که برهان وجودی از تعریف و مفهوم خدا، وجود خدا را ثابت می‌کند.

در بین متفکران اسلامی دو نفر هستند که به طور برجسته براهینی را به کار بردند که کاملاً همان برهان وجودی غربی‌هاست؛ البته اسمی روی آن نگذاشتند. اولین نفر مرحوم محقق نراقی است و بعد هم مرحوم غروی اصفهانی است که معروف به کمپانی است و تقریری از خاص برهان وجودی ارائه می‌دهد.

چون برهان وجودی بر تعریف خدا استوار است، بسته به اینکه شما چگونه خدا را تعریف کنید تقریر آن هم فرق می‌کند. یک موقع شما خدا را به عنوان ذات کامل تعریف می‌کنید و می‌گویید اگر خدا وجود نداشته باشد پس کامل نیست. این همان تقریر دکارتی است. بعضی‌ها خدا را به عنوان واجب الوجود تعریف کرده‌اند. لذا تقریر برهان فرق می‌کند. این دو حکیم مسلمان که من آراءشان را در یکی از مقالات جاویدان خرد آورده‌ام،

تقریر خاصی ارائه کرده‌اند.
بعدها در قرنِ نوزدهم و بیستم فردی به نام نورمن مَلکم همین تقریرها را مطرح کرد و این تقریرها در دنیا به نام مَلکم معروف شده در حالی که مقدم بر مَلکم، مرحوم نراقی و کمپانی این تقریر را مطرح کردند. به نظر من بی‌عیب‌ترین تقریر برهان وجودی خدا هم همین تقریر است. هرچند به نظر من تقریر دکارت هم تقریر درستی است و ایرادهای کانت وارد نیست. اما این تقریر، تقریر خیلی متقنی است و آن این است که به حسب عقلی، یا خدا وجود دارد یا وجود ندارد. اگر وجود نداشته باشد، یا باید ممکن الوجودی باشد که علتش او را ایجاد نکرده، و یا باید ممتنع‌الوجود باشد. از این دو حال خارج نیست. چیزهایی که وجود ندارند اگر ممکن الوجود هستند -مثل اژدهای هفت سر- علتی باید آن را ایجاد کند و اگر آن علت نباشد خودِ آن چیز هم نمی‌تواند باشد؛ و یا باید ممتنع‌الوجود باشد. حال خدا نه ممکن‌الوجود است که محتاج به علت باشد -چون با تعریف واجب الوجود منافات دارد- و نه ممتنع الوجود. هیچ امتناعی در وجود خدا نیست. بنابراین وقتی این دو شکل منتفی است پس به راحتی می‌توان نتیجه گرفت خدا وجود دارد. به عبارت دیگر هر چیز که وجود ندارد یک مانعی بر سر راه وجودش هست. یا این مانع، نبودنِ علت است و یا امتناع ذاتی. خداوند نه علت دارد که بگوییم نبودن علت‌اش باعث شده نباشد و نه در مفهوم خدا امتناعی وجود دارد. بنابراین هیچ مانعی بر سر راه وجود خدا نیست و این به آن معنی است که خدا وجود دارد. این برهان، برهان سهل ممتنعی جلوه می‌کند. به هرحال متأسفانه مثل همه موارد دیگر به علت سهل‌انگاری، غربیها این برهان را به عنوان برهان ابتکاری خودشان به دنیا عرضه کرده‌اند، این برهان نیز به اسم نورمن مَلکم تمام شده است. به هرحال این دو بزرگوار مقدم بر مَلکم این برهان را مطرح کردند.

در بین متفکران اسلامی دو نفر هستند که به طور برجسته براهینی را به کار بردند که کاملاً همان برهان وجودی غربی‌هاست مرحوم نراقی ومرحوم غروی اصفهانی، غیر این دو استاد که خودشان تقریر کننده این برهان هستند، این برهان دو مدافع دارد. یکی مرحوم علامه محمد تقی جعفری و دیگری مرحوم دکتر حائری یزدی که سخت مدافع این برهان بودند. از آن طرف هم کسانی مثل مرحوم علامه طباطبایی، مرحوم آقای مطهری و آیت‌الله جوادی آملی از مخالفین این برهان هستند

من در این طرح از ابتدای زمان آنسلم تا مَلکم و در واقع تا آخر کانت تمام نظرات موافقین و مخالفین را مطرح کردم. نورمن ملکم را به این دلیل که هم تقریر جدیدی است و هم پاسخی است به انتقادات کانت، در کتابم آورده‌ام. این کتاب حدود نهصد صفحه است و بخش عمده آن راجع به فلسفه غرب و دیدگاه‌های موافق و مخالف غربیان است. بخش دوم این کتاب راجع به موافقان و مخالفان این برهان در فرهنگ اسلامی است. چون عیناً همین موافق و مخالف در فرهنگ اسلامی هم هست. غیر از مرحوم نراقی و کمپانی که خودشان تقریر کننده این برهان هستند، این برهان دو مدافع دارد. یکی مرحوم علامه محمد تقی جعفری و دیگری مرحوم دکتر حائری یزدی که سخت مدافع این برهان بودند. از آن طرف هم کسانی مثل مرحوم علامه طباطبایی، مرحوم آقای مطهری و آیت‌الله جوادی آملی از مخالفین این برهان هستند. من نظرات هر کدام را به تفصیل تمام مورد بررسی قرار داده‌ام که آیا ایرادات و نظرات‌شان صحیح است یا نه. به خصوص از آن جهت که مهم‌ترین ایرادها با کانت است، چیزی حدود سیصد صفحه به نقد و بررسی نظرات کانت اختصاص دارد.
طرح پژوهشی دیگر بنده تهیه مقاله ای در مورد

بحث طینت در آموزه‌های وحیانی و آیات و روایات و همین‌طور مقایسه آن با آراء دیگران است. در آیات و روایات اسلامی ما دهها روایت داریم که انسان‌ها از یک طینتی خلق شده‌اند. من در این پژوهش اولاً می‌خواهم بگویم طینت یعنی چه؟ مثلاً فیلسوفان ما تفسیری از طینت ارائه کرده‌اند و گفته‌اند که منظور روایاتی که گفته‌اند انسان از طینت خلق شده است هیولای اولی است. بعضی‌ها نظرات دیگری دادند. در آنجا ابتدا مشخص کردیم که طینت مفهوم خاصی است. به موجب روایات ما طینت بر دو قسم است: طینت علّیینی و طینت سجّینی. بعضی از انسانها از طینت علّیینی خلق شده‌اند و بعضی دیگر از طینت سجّینی. در واقع منظور از خلق انسان، روح انسان نیست. روح انسان که مجرد است. طینت، امری مادی است. اگر بخواهم آن را در به صورت ساده تعریف کنم به این صورت است که به موجب آیات و روایات اسلامی انسان از چهار جزء تشکیل شده است. یکی همین بدن پوستی و گوشتی که مادی است. یکی بدن دیگری است که در اصطلاح روایات ما از آن به بدن ذره‌ای تعبیر شده است که من آن را در مقالات دیگر توضیح داده‌ام. اصل بدن ما به موجب روایات و آیات، همان بدن ذره‌ای است که بعد با جذب مواد، تبدیل به بدن پوستی و گوشتی می‌شود. یکی دیگر، روح حیاتی یا روح حیوانی ما است. هر سه اینها مادی هستند؛ منتها به درجات مختلفی از ناپاکی و لطافت. و چهارمین جزء هم نفس ناطقه یا روح انسانی ماست که مجرد است. وقتی ما می‌گوییم انسان از طینت آفریده شده، منظورمان سه جزء اول است؛ یعنی هر جنبه‌ای - چه این سه مورد، و چه جنبه‌های بیشتری که ممکن است در وجود ما باشد و ما از آنها خبر نداریم- از وجود ما. یعنی هم بدن پوستی و گوشتی -و به تعبیر من بدن مادری- هم بدن ذره‌ای و هم روح حیاتی، از ماده آفریده شده‌اند. نام ماده‌ای که اینها از آن خلق شده‌اند طینت است.

من فهرست‌وار فقط مطالب را عرض می‌کنم. این بحث، بحث بسیار زیبا و جذابی است. با اینکه می‌دانم برای اذهان، سخت جلوه می‌کند اما اشاره‌ای می‌کنم. نکته‌ای در آیات و روایات ما هست این است که همه موجودات عالم حتی جمادات دارای شعور و ادراک هستند. فلسفه و عرفان ما هم این موضوع را تصدیق می‌کنند که حتی جمادات شعور و ادراک و اختیار دارند، منتهی شدت و ضعف دارند. بنابراین در حدی که شعور و ادراک و اختیار دارند، مورد امتحان و آزمون بندگی قرار می‌گیرند. اینکه قرآن می‌گوید «وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونِ»، فقط در مورد انسان نیست. ما خلقت الجمادات و النباتات و الجن و الانس و الملائکه و هر چیز دیگری الا لیعبدون. همه چیز برای بندگی خلق شده‌اند. چون اختیار دارند، بعضی‌ها می‌توانند طریق بندگی را انتخاب کنند و بعضی هم طریق نافرمانی را. این حرف فقط در مورد انسان نیست، در مورد جمادات هم هست. بنابراین در امتحان بندگی خداوند که با معرفی خداوند در عوالم پیش از دنیا ارتباط دارد، حتی بعضی از جمادات در این امتحان موفق شدند و بعضی ناموفق.

به آن ذراتی از ماده که در این امتحان موفق شده‌اند طینت علّیینی، و به آن ذراتی از ماده که در این امتحان مردود شده‌اند طینت سجّینی گفته می‌شود. بعضی از انسان‌ها از طینت علّینی آفریده شده‌اند. یعنی کل ماده بدن آنها -چه بدن مادی، چه بدن ذره‌ای و چه روح حیاتی‌شان- از طینت علّینی ساخته شده‌اند و بعضی از طینت سجّینی ساخته شده‌اند. هر کدام از این دو نوع طینت در افکار و اخلاق و رفتار و روحیات انسان‌ها، وقتی که می‌خواهند پا به این دنیا بگذارند تأثیر دارد. در اینجا یک سری شبهات مطرح می‌شود، از قبیل اینکه اینجا جبر لازم می‌آید، تبعیض لازم می‌آید، چرا خدا عده‌ای را از آن طینت و عده‌ای را از این طینت خلق کرده است؟ پس کسانی که از طینت سجّینی خلق شده‌اند به گناه کردن مجبور هستند، و این قسم شبهات.

من در این طرح پژوهشی که به عنوان یک مقاله در پایان فرصت مطالعاتی‌ام باید ارائه دهم، به این بحث خواهم پرداخت که طینت یعنی چه؟ و دیگران چه تفسیری از طینت کرده‌اند. آیات و روایات چه می‌گویند و اجمالاً به بعضی از شبهاتی که در این زمینه وارد شده پاسخ خواهم داد. شاید به این بحث در هیچ کجا با این رویکرد و به این صورت پرداخته نشده باشد. ان شاء الله اگر خدا توفیق دهد تصمیم انجام این کار را دارم.

حدوث زمانی جهان از دیدگاه فیزیک

دکتر میثم توکلی بینا
عضو هیأت علمی گروه کلام



مسأله تحقیق و دغدغه من این است که در فیزیک آنچه که در مورد پیدایش یا آغازمندی جهان مطرح می‌شود چیست؟ در واقع در این تحقیق من دقیقاً به دنبال نقطه آغاز بودم که آیا اساساً در بعد زمانی وجود دارد یا نه، و نیز توضیح فیزیکی آن چیست؟ به عنوان مقدمه باید عرض کنم که بر خلاف تصور عمومی که فیزیک دانشی قاطع است، به مزاح باید گفت به تعداد فیزیکدان‌ها فیزیک وجود دارد. این موضوع جزء اولین چیزهایی است که باید به آن بیشتر فکر کنیم. قبلاً فقط متافیزیک در کیهان‌شناسی وجود داشت، اما صد سالی هست که کیهان‌شناسی حوزه جولان فیزیک است. مدل دادن در این حوزه، هیچ محدودیتی ندارد. یعنی مثلاً ممکن است شما دوست داشته باشید یک مدل ارائه دهید که از منهای بی‌نهایت تا صفر را داشته باشد، یا از صفر تا مثبت بی‌نهایت باشد، یا از منهای بی‌نهایت تا مثبت بی‌نهایت باشد. همه این‌ها امکان دارند. کافی است شما توصیفی ارائه دهید که با یک تبدیل پِنرُز

بتوانید مَنیفُلد فضایی برای آن ترسیم کنید. این مدل‌ها سپس بررسی می‌شوند که روی کدام‌یک از آنها می‌توان داده‌ها و شواهد بهتری را یافت. تنوع مَنیفُلدهایی که ترسیم می‌شوند زیاد است و همه جور شکلی را می‌توان ترسیم کرد. همه می‌توانند به تعداد ایده‌هایی که دارند پیشنهاد ارائه کنند؛ منتهی پیشنهاد باید در نهایت بتواند با شواهد مستقیم و غیر مستقیم پشتیبانی شود و ابزارهای آزمون و مشاهده برای آن طراحی گردد.

نکته‌ای که مد نظر من است، نقطه صفر است. با این توضیحی که گفتم یک نفر می‌تواند اصلاً نقطه صفر را در نظر نگیرد. این یک چیز دلخواه است. الان هم یک سری مدل‌ها هستند که نقطه صفر ندارند. من از بین آنها مدل‌هایی که نقطه صفری پیشنهاد می‌کنند انتخاب کردم؛ به این دلیل که مسأله من مسأله کران‌مندی است.

بعضی از نگرش‌هایی که به نقطه آغاز باور دارند، اصلاً فیزیکی بحث نمی‌کنند و فقط ریاضیاتی بحث می‌کنند. آیا اصلاً بی‌نهایتِ بالفعل -به عنوان یک مفهوم ریاضیاتی- ممکن هست یا نه. این مسأله موافقان و مخالفانی دارد. مثالی که مخالفان می‌زنند بیشتر بر مبنای نظر هیلبرت است، و آنهایی که در دفاع از بی‌نهایت بالفعل صحبت می‌کنند هم بیشتر نظریه کانتور را می‌پسندند. و شاید این مرافعه لاینحلی باشد و به نظر من بحث بی‌سرانجامی است. چون اگر بخواهیم در فیزیک راجع به واقعیت صحبت کنیم، از آنجا که ریاضیات بحث‌های انتزاعی است، معلوم نیست لزوماً در واقعیت قابل پیاده شدن باشند یا نه. بی‌نهایت بالفعل باید در واقعیت فیزیکی سنجیده شود، نه در عالم انتزاعی ریاضیات.

به طور خلاصه سه مدل فیزیکی هست. اولین مدل را که مدل استاندارد می‌گویند، مدل بیگ بنگ است که کرانه یا صفر زمانی دارد. ولی علت استاندارد نبودنِ آن این است که پیشنهاد منیفلدهای دیگر هم ممکن و موجود است. به این دلیل می‌گوییم مدل استاندارد است که هیچ داده‌ای که آن را قاطعانه ثابت کرده باشد برای آن وجود ندارد و هنوز تلاش برای نشان دادن شواهد مستقیم ادامه دارد. ولی تا الان بیشترین انطباق را با داده‌های کیهان‌شناسی دارد. البته از این «بیشترین انطباق» هم تصور نشود که نود درصد انطباق دارد! مثلاً اگر بقیه مدل‌ها کمتر از بیست درصد با داده‌ها انطباق دارند، این مدل بسته به دیدگاه فیزیکدان‌ها بیشتر از بقیه انطباق دارد. بخش‌هایی از آن هم کاملاً مجهول و به صورت یک پازل است. یعنی حتی بخش‌هایی از آن پیشنهادی و ذهنی است، چون داده‌ای وجود ندارد. آن قسمت‌ها باید تکمیل شوند. قسمت‌هایی از آن لزوماً توضیح ندارند و مرافعات شدیدی بین فیزیکدانان بر سر توضیح دادن آن وجود دارد.

مدل استاندارد بیگ بنگ که بسیاری از مردم روی آن تمرکز دارند دو نکته مهم دارد. یکی اینکه بیگ بنگ یک مدل نیست؛ تقریرهای مختلفی دارد.

نکته بعد این است که قبل از یک نقطه خاص – که آن نقطه، نقطه دغدغه من در این طرح است - همه چیز حدس است. اگر بخواهم بسیار همه‌فهم و تمثیلی داستان را بگویم، بر اساس نظریه اینشتین و با مشاهدات هابل، کهکشان‌ها از هم دور می‌شوند و جهان در حال انبساط است. اگر همین انبساط را به صورت عقب‌گرد به گذشته برگردیم باید به یک نقطه تکینگی یا فشردگی خیلی شدید در فضا، زمان، ماده و همه چیز برسیم. این مدلی است که در بیگ بنگ در مورد آن بحث شده است. ولی حدسمان این است که اگر این انبساط روی محور زمانی ادامه داشته باشد، به طور طبیعی از یک جایی به قبل -یعنی از ده به توان منفی چهل و سه ثانیه- با امتداد مسیر باید به صفر برسیم. چرا می‌گوییم حدس؟ چون ما در بازه‌ی زمانی کوچک‌تر از ده به توان منهای چهل و سه ثانیه -که یک زمان پلانک است- اصلاً هیچ فیزیکی نداریم که بتوانیم قضاوت کنیم و فیزیک با این امکانات فعلی‌اش منتفی می‌شود. چون در آن‌جا احتیاج داریم نظریه گرانش کوانتومی[1]

داشته باشیم و نداریم. این جزو آرزوهای فیزیکدانان است که در این مورد چیزهایی بدانند و بتوانند در مورد آن بحث کنند. در واقع قبل از آن زمان، فقط همان ادامه دادن مسیر فشرده‌سازی به عقب است و هیچ چیز دیگری نداریم.

دومین شکلی که جهان می‌تواند کرانه داشته باشد مدلی بود که آقای هاوکینگ مطرح کرد و به این صورت بود که یک منیفلد یا مدلی را پیشنهاد داد که در عین کران‌مندی، بی‌نهایت است. یعنی مشکلی که در فیزیک با آن برخورد می‌کنند، ندارد. توضیح دادن و حتی دیدن آن کمی سخت است. این مدل بعدها خیلی ساده مورد انتقاد قرار گرفت، چون هیچ‌کدام از شواهد تجربی از آن حمایت نمی‌کردند. بیشتر یک بازی ذهنی بود و انصافاً جزء کارهای خوب هاکینگ است. ولی بعدها خود هاکینگ هم از آن عبور کرد. در کتاب‌هایی که نظریات هاوکینگ را نوشته‌اند فقط نظریه اول او را توضیح می‌دهند و خیلی‌ها متوجه نشدند که خود او هم از این نظریه عدول کرد.

مدل سومی که امروز روی آن بحث می‌شود، و هاکینگ هم این مدل را مطرح کرده، پیدایش از هیچ کوانتمی است. ولی متأسفانه آن را به گونه‌ای مطرح کرد که خودش قادر به حمایت کردن از آن نبود و بیشتر به ضرر نظریه‌اش عمل کرد و در کتاب طرح بزرگ خیلی بد مطرح شده است. شاید کراوس بهتر و علمی‌تر از همه توضیح می‌دهد. او می‌گوید صفر زمانی داریم و پیدایش از هیچ از طریق نظریه کوانتمی قابل توضیح است و نیازی به متافیزیک ندارد. البته ریشه این نظریه تقریباً به ۱۹۸۰ و مسأله‌ای به نام افت و خیز کوانتومی برمی‌گردد. در افت و خیز کوانتومی، که افت و خیز در سطوح انرژی است، امکان پیدایش ماده از هیچ کوانتومی وجود دارد. این یک واقعیت فیزیکی و پذیرفته‌شده است. افت و خیز کوانتومی با توسعه‌ای که کراس و هاوکینگ دادند، روی نقطه آغاز کیهان مدل‌سازی شده است. این نظریه را به زبان ساده می‌توان چنین گفت «با وجود قوانین افت و خیز کوانتومی امکان اینکه یک ماده و یک پادماده به وجود بیاید همیشه وجود دارد ولی به شدت ناپایدار هستند. اگر خود ماده یا پادماده در مجاورت سیاه‌چاله تحت گرانش بسیار شدید قرار گیرد و یک طرفشان به طرف داخل سیاه‌چاله جذب شود، طرف دیگر می‌تواند پایدار شود. به محض اینکه پایدار شود، اولین ماده به وجود آمده است».

مشکل بزرگی در مورد گرانش کوانتومی وجود دارد و آن این است که نمی‌توان به سادگی در مورد آن نظر داد و نظریه روشنی در مورد آن نداریم. و «هیچ»ی که در نظریه کراس مطرح شده، اصلاً آن هیچ فلسفی یا همان هیچ که همه به عنوان کرانه مد نظر دارند، نیست. هیچ کوانتومی قابل اندازه‌گیری است، در یک نقطه از فضا- زمان اتفاق می‌افتد، حتماً باید با افت و خیز باشد تا آن اتفاق روی دهد، و انرژی منفی می‌خواهد. واقعیتی به نام انرژی منفی هنوز در فیزیک به عنوان یک عنصر مدل‌سازی یک سری مشکلات دارد.

تا این لحظه جمع‌بندی من این است که هنوز تصویر روشنی در فیزیک به وجود نیامده است. در جمع بندی باید گفت اولا بر خلاف آن چه که در فلسفه رایج است، حداقل خرد جمعی فیزیکدانان گارد خاصی در مورد صفر داشتن یا نداشتن عالم ندارد و اصلاً خط قرمزی وجود ندارد. بستگی دارد به چه چیزی از لحاظ علمی برسند تا آن را بپذیرند.

ثانیا دیدگاه‌های دینی در برگزیدن نظریه اثر دارد. گاه دیده می‌شود که موحدان بیشتر به مدل استاندارد مایلند چون با متون دینی همبستگی بیشتری دارد و ملحدان به مدل‌های بی‌کران تمایل دارند چون پرسش‌های متافیزیکی کمتری را باید پاسخ گویند. فعلا مدل علمی ترجیح داده شده همان مدل بیگ بنگ است بدون آن که بتوانیم بگوییم افت و خیز کوانتمی توجیه مناسبی برای نقطه‌ی آغاز است و پرسش‌های متافیزیکی را فیصله نمی‌دهد.

پی‌نوشت‌ها:

1. Quantum gravity

سبک زندگی اسلامی؛ چالش‌ها و راه‌کارها

دکتر اسماعیل علی‌خانی
عضو هیأت علمی گروه کلام



بنده به موضوعات کاربردی، نظیر بحث‌های سابق ـ الهیات اجتماعی در مسیحیت و معنای زندگی ـ بیشتر از موضوعات انتزاعی علاقه دارم. به همین دلیل، امسال بحث سبک زندگی را در پیش گرفتم.

حتماً مستحضر هستید که در غرب، موضوع سبک زندگی یک موضوع جامعه شناختی و روان شناختی است نه موضوعی کلامی و الهیاتی. نظیر این بحث در انسان‌شناسی نیز مطرح است؛ اگر شما در کتابخانه‌ها به دنبال مطلبی دربارهٔ انسان شناسی باشید، انسان‌شناسی یا آنتروپولوژی مد نظر آنها، عموماً دربارهٔ تبار و اصل و نسب انسان، موضوعات فرهنگی و زاد ولد، تک همسری و چند همسری، رنگ، زبان و غیره است، نه موضوعات کلامی و الهیاتی که ما بحث می‌کنیم، نظیر اینکه انسان تک بعدی است یا دو بعدی، فانی است یا باقی، دارای آزادی و اختیار است یا مجبور است و امثال این بحث‌ها. بحث سبک زندگی نیز چنین رویکردی دارد.

روان‌شناسی به بعد هنجاری موضوع سبک زندگی و جامعه‌شناسی به جنبهٔ توصیفی سبک زندگی می‌پردازد؛ این‌که سبک زندگی چگونه باید باشد و این‌که سبک زندگی فلان فرد یا جامعه چگونه است.

مثلاً جامعه‌شناسی می‌گوید شیوه زندگی غربی یا آمریکایی این‌طور است و روان‌شناسی می‌گوید این‌گونه باید باشد.

بنابراین، ما حق داریم این بحث را با نگاه کلامی و الهیاتی مطرح کنیم. چون دین اسلام -لااقل در بین ادیان توحیدی- دین زندگی است و همه ابعاد زندگی را شامل می‌شود و برای همه مقاطع زندگی برنامه دارد. به همین خاطر در نگاه یک مسلمان و مؤمن، آن چیزی که جهت دهنده مسیر زندگی است، دین است. او در واقع برنامه‌اش را از دین و از موضوعات الهیاتی می‌گیرد.

البته، موضوع بنده مشخصاً بحث سبک زندگی اسلامی نیست، بلکه به چالش‌های پیش روی سبک زندگی اسلامی در دوران معاصر و راه‌کارهای آنها خواهم پرداخت. سخن بر سر این امر است که ما برای ایجاد سبک زندگی اسلامی یا حفظ و تداوم بخشیدن به آن، با چه چالش‌هایی مواجه هستیم و راه‌کار آنها چیست.

در اینجا با دو گونه چالش مواجه هستیم: یک سری از چالش‌ها، چالش‌های درون جامعه اسلامی خودمان است؛ یعنی چالش‌هایی که در درون جامعه اسلامی در مقابل سبک زندگی اسلامی وجود دارد. یک سری هم چالش‌های بیرونی هستند که بر جامعه اسلامی تحمیل می‌شوند و سد راه سبک زندگی اسلامی هستند.

حال جدا از یک سری بحث‌های مبانی و مقدماتی، می‌خواهیم تفاوت سبک زندگی اسلامی و الحادی و مادی را بدانیم. سبک زندگی مادی و در نقطه مقابل آن سبک زندگی اسلامی، تفاوت‌هایی چه به لحاظ شاخصه‌ای و چه به لحاظ مبنایی دارند. از خدا شناختی گرفته تا انسان‌شناسی و از ارزش‌شناسی گرفته تا معرفت‌شناسی و غیره.



اصل بحث به همان چالش‌ها می‌پردازد. ما با دو گونه از چالش‌های درون جامعه‌ای و برون جامعه‌ای مواجه هستیم. یکی از این چالش‌ها چالش ذاتی خود دینداری است. دینداری و زندگی مؤمنانه سخت است. قرآن می‌فرماید «تلک حدود الله» (بقره: ۲۲۹). پس مؤمن باید یک سری حریم‌ها و حدودها را مراعات کند و تعدی نکند. به همین خاطر مؤمنانه زیستن سخت است که این امر در یک جامعه ایمانی، یک چالش ذاتی است. فرد مؤمن رها و آزاد نیست که هر کاری که دلش خواست انجام دهد.

چالش دوم، ناآگاهی از سبک زندگی اسلامی است. واقعیت این است که خیلی از انسان‌ها با وجود اینکه مؤمن و مسلمان هستند، اما ایمان‌شان موروثی و تقلیدی است نه تحقیقی و مطالعاتی. به همین خاطر از الگوهای مختلف که برایشان خوشایند است پیروی می‌کنند.

چالش دیگر، نوع تلقی از دین است: تلقی حداقلی یا تلقی حداکثری. برخی بر این باورند که باید یک نگاه حداقلی به دین داشت؛ دین برای حداقل‌ها است؛ برای آرامش روان انسان و مربوط به حوزهٔ خصوصی زندگی فرد است. اما برخی نگاه حداکثری به دین دارند و معتقدند که دین برای سیاست، اجتماع، اقتصاد و همه حیطه های جامعه برنامه دارد.

چالش دیگر، سخت بودن زندگی دینی در دنیای مدرن، فارغ از سخت بودن اصل دین‌داری است. شخص مؤمن در دنیای صنعتی، دنیای ارتباطات امروز و با جامعه جهانی و جهانی شدنی مواجه است؛ این‌که آیا همگام با دنیای جدید زندگی کند، آیا از فن آوری‌های علم جدید استفاده کند، آیا نگاه علم جدید را بپذیرد یا آن را نپذیرد و کلاً سنتی زندگی کند. آیا زندگی کردن کاملاً سنتی، شدنی است یا خیر؟ اینها برای یک مؤمن در دنیای جدید چالش هستند.

چالش دیگر، انحطاط تمدن اسلامی است. زمانی جهان اسلام در علم و ابعاد مختلف زندگی پیشرو بود؛ اما امروزه از دنیای علم و تمدن و پیشرفت عقب افتاده و به نوعی دنباله‌رو تمدن جدید شده و داشته های خود را کنار گذاشته است. خیلی‌ها نگاه‌شان این است که ما برای متمدن شدن باید همان کاری را بکنیم که آنها کرده اند. در اینجا مشخصاً بحث علوم انسانی بومی مطرح است که ما از اول انقلاب با این چالش مواجه بوده‌ایم. اینکه ما بالاخره باید کدام جامعه‌شناسی را در جامعه داشته باشیم؛ جامعه شناسی بومی خودمان یا جامعه شناسی غربی؟ یعنی آیا راهکارهای ارائه شده توسط جامعه شناسان غربی در جامعه خودشان، برای جامعه ما نیز کارایی دارد؟ آیا دیدگاه روان‌شناسی غرب که در آن بشر غربی و روان بشر غربی و آزاد را مورد بررسی قرار داده، برای یک مؤمن متعهد مسلمان، با جامعه حریم‌دار ایمانی کارایی دارد یا خیر؟ این چالشی است که هنوز هم در بحث علم دینی و اسلامی سازی و بومی سازی علوم انسانی خود را نشان می‌دهد.

چالش‌های دیگر عبارت‌اند از ضعف کارکردهای فرهنگی نهادها یا اقدامات مخرب آگاهانه کسانی که در جامعه اسلامی در مقابل سبک زندگی اسلامی قرار می‌گیرند؛ همچنین بحث منفعت طلبی‌ها و ....

چالش‌های بیرونی سبک زندگی اسلامی هم مربوط به چالش‌هایی است که بیگانگان و دشمنان جامعهٔ اسلامی در مقابل سبک زندگی اسلامی قرار داده یا می‌دهند. از جمله این چالش‌ها، خود مدرنیته و ایجاد بحران‌هایی برای بشر، نظیر تقابل انسان با خدا، تقابل دنیا با آخرت، تقابل انسان با طبیعت و دیگران و فردگرایی مطرح در آن است. اینها چالش‌های پیش روی سبک زندگی اسلامی است. بالاخره یک مسلمان در همین دنیای مدرن و با داشته های دنیای مدرن زندگی می‌کند.

هجمه همه جانبه غرب مدرن به جهان اسلام، به ویژه به ایران اسلامی، خصوصاً بعد از انقلاب اسلامی، چالش بزرگ دیگر پیش روی سبک زندگی اسلامی است.

جهانی‌شدن چالش بیرونی دیگر سبک زندگی اسلامی است. به هر حال، نظریه‌پردازان و اجراکنندگان جهانی شدن بر این باورند که همگان باید فرهنگ‌های بومی خویش را کنار نهاده، به فرهنگ غربی حاکم بر جوامع خود و سبک زندگی آنها بپیوندند. از سوی دیگر، مردم جامعهٔ اسلامی با برداشت‌ها و باورهای خویش مواجه هستند. خیلی‌ها نمی‌دانند در این تقابل کدام یک را انتخاب کنند. متشکرم.

تأثیر ارزش بر علوم انسانی و چالش‌های معرفت‌شناختی آن

دکتر غلامحسین جوادپور
عضو هیأت علمی گروه کلام



بسم الله الرحمن الرحیم

طرح فعلی بنده با نام تأثیر ارزش بر علوم انسانی و چالش‌های معرفت‌شناختی آن در گروه فلسفه علوم انسانی انجام می‌شود. این یک بحث در فلسفه علم است که البته بر مباحث حوزه علوم انسانی و چالش‌های معرفت‌شناختی آن تمرکز می‌یابد. امروز هر یک از اساتید تحقیقی ارائه دادند؛ اما اینکه چه میشود که انسان تحقیقی را در پیش می‌گیرد، دلایل و علت‌های مختلفی دارد. گاهی آن مسأله با روح و روان انسان پیوند می‌خورد و تبدیل به دغدغه ذهنی می‌شود، برخی اوقات سفارشی است، گاهی برای ارتقا است و موارد دیگر. حال یکی از بحث‌های خیلی مهم این است که ارزش‌هایی که در هر فرد، هر جامعه و هر نهاد حاکم است، چه تأثیری در سیر علمی آن فرد یا نهاد از ابتدا تا انتها دارد.

برخی مفردات در این عنوان وجود دارد که نیازمند توضیح هستند. منظور از «ارزش» به‌اختصار همان مطلوبیت است، یعنی چیزی که برای فرد، نهاد یا جامعه، مطلوب یا خیر است. ما برای اینکه ببینیم ارزش چگونه تأثیر می‌گذارد، مراحل علم را برشمردیم. علم از وقتی که پژوهشگر در نقطه آغاز می‌ایستد تا وقتی که از آن نتیجه‌گیری می‌کند، حدود بیست مرحله دارد و ارزش در هر یک از این مراحل، ممکن است تأثیر داشته باشد؛ مثلاً آنجا که فردی به اصل تحقیق علاقه‌مند می‌شود، مسأله خاص تحقیق را انتخاب میکند، این تحقیق را برای کجا انجام میدهد، چه منابعی را استفاده می‌کند و اینکه چه غایتی دارد، همه اینها قابل چینش و تغییر هستند.

در یک تقسیم‌بندی کلان، علوم به دو دسته انسانی و

طبیعی تقسیم می‌شوند. پوزیتیویست‌ها معتقد بودند علوم طبیعی، بازنمایی از واقع هستند و لذا در عینیت و واقع‌نمایی علوم طبیعی هیچ اشکالی نداشتند؛ اما در علوم انسانی که مطالب مقداری پیچیده‌تر است و در آن با یک واقع عریان مواجه نیستیم که بخواهیم نظریه‌پردازی کنیم، پوزیتیویست‌ها معتقد شدند همانطور که در علوم طبیعی، هیچ ارزشی بر فرآیند علم تأثیر ندارد و نباید داشته باشد، در علوم انسانی نیز چنین است؛ یعنی در علوم انسانی هیچ ارزشی نباید دخیل باشد و تمام معیارهای ارزیابی باید همه‌پسند و همه‌فهم باشند. لذا مناقش‌های بین طرفداران پوزیتیویست و طرفداران اعتقاد به ارزش در علوم انسانی صورت گرفت. دسته دوم چنین اشکال می‌کنند که محققان علوم طبیعی نیز از آنجا که موضوعی را انتخاب میکنند، برای تحقیق خود غایتی خاص دارند و منابع خاصی را استفاده می‌کنند و...، آنها هم از ارزشها متأثر هستند و فرقی بین علوم انسانی و طبیعی نیست.

طبق تحقیق ما، چندین نوع تأثیر ممکن است بر علوم انسانی وجود داشته باشد. یک نوع آن، تقسیم تأثیر به منطقی و عملی است. منظور از تأثیر منطقی این است که آیا ارزش باید تأثیر داشته باشد یا نباید تأثیر داشته باشد و تأثیر عملی و خارجی یعنی اینکه ببینیم در خارج تأثیر دارد یا ندارد. نوع دیگر آن، تقسیم تأثیر به فردی و نهادی است؛ یعنی اینکه آیا فرد ارزش‌های خود را بر تحقیقاتش حاکم می‌کند یا اینکه نهاد و جامعه‌های که آن فرد، عضوی از آن است، او را ملزم به حاکم کردن ارزش‌هایش می‌کند. یک تقسیم‌بندی دیگر، تقسیم‌بندی به مستقیم (direct) و غیرمستقیم (indirect) است.

یعنی اینکه آیا فرد ارزش‌هایش را به صورت مستقیم و عیان تأثیر می‌دهد یا اینکه آنها به‌صورت غیرمستقیم یا ناخودآگاه تأثیر می‌گذارند. اینها مراحلی از تأثیر است که هر کدام در این تحقیق تفکیک شده‌اند و قرار است درباره آنها بحث شود.

چیستی ارزش بحث مستقلی است که شاید با بحث ما پیوندی نداشته باشد؛ ولی به لحاظ کلیات باید درباره آن بحث شود. حدود سی مکتب کلان ـ از مکاتب سنتی گرفته تا مکاتب مدرن و پست‌مدرن ـ درباره چیستی ارزش وجود دارد که آنها را هم به صورت خلاصه دسته‌بندی کرده‌ایم. همچنین ارزشها چند دسته هستند: ارزش‌های سیاسی، ارزش‌های اجتماعی، ارزشهای هنری، ارزش‌های اخلاقی، ارزشهای زیبایی‌شناختی و غیره که باید دید آیا همه اینها یک وجه جامع دارند و باید درباره تأثیر همه اینها در پژوهش بحث کنیم یا نه. البته عمده بحث بر محور ارزش‌های سیاسی و اخلاقی است؛ اما درباره همه انواع ارزشها بحث شده است.

یکی دیگر از مفردات بحث، علوم انسانی (humanity) است که از آنها با علوم فرهنگی (cultural sciences) و علوم اجتماعی(social sciences) نیز یاد می‌شود و هنوز هم درباره مقصود از آنها مناقشات پردامنه‌ای وجود دارد که در تحقیق به آن پرداخته خواهد شد.

دو دسته نظر در زمینه تأثیر ارزش‌ها بر علوم انسانی هست: کسانی که مخالف تأثیر هستند و کسانی که موافق آن هستند. هر دو گروه در مورد اینکه آیا ارزش می‌تواند/ باید و نمی‌تواند/ نباید تأثیر داشته باشد، حدود ده دلیل ارائه داده‌اند. هر کدام از این دو دسته، رویکرد توصیفی و هنجاری دارند. دلایلی که در مخالفت با تأثیر ارزش بر دانش ارائه شده‌اند، برخی به خود علم مرتبط هستند و برخی هم به ارزش بازمی‌گردند.

یکی از دلایل کسانی که می‌گویند ارزش نباید تأثیر داشته باشد، نسبیّت ارزش است. آنها می‌گویند ارزش‌ها نسبی هستند و تأثیرشان در علوم، باعث نسبیّت علوم می‌شود. همینطور عده‌ای می‌گویند ارزش‌ها احساسی، ذهنی و درونی هستند؛ درحالی‌که علم، برونی و بازتاب دهنده خارج است. اشکال دیگری که مخالفان به آن اشاره دارند، این است که علوم باید واقع‌نما باشند و اگر ارزش‌ها بخواهند در آن دخیل باشند، بازنمایی واقع از بین می‌رود؛ چراکه وقتی ما ارزش را دخیل بدانیم، در واقع چارچوب ذهن پژوهشگر و اندیشمند را دریچه‌ای برای واقع قرار داده‌ایم. بنابراین اگر ارزشهای حاکم بخواهد بر ذهن فرد نقش داشته باشد، رئالیسم یا عینیت هم از بین میرود. مشکل دیگر، نگاه به ماهیت اخلاق است. در تفکر پوزیتیویستی، اخلاق، فاقد معناست و وقتی فاقد معنا و مصداق باشد، نمی‌توانیم از ارزش صحبت کنیم. لذا یک سری از ادله مخالفان به مشکل ارزش برمی‌گردد و یک سری به رسالت علم؛ که اگر اینها را کنار هم بگذاریم نتیجه این می‌شود که ارزش به‌هیچ‌وجه

نمی‌توانـد در علـم تأثیـر داشـته باشـد.
عمـده تریـن دلایـل مخالفـان اثرگـذاری هـم ایـن اسـت کـه انسـانی کـه بـا حقیقـت مواجـه می‌شـود، درهم‌آمیختـه از همـه سـاحات اسـت؛ یعنـی وقتـی انسـان بـا حقیقـت مواجـه می‌شـود، همـه سـاحت‌های احساسـی، عاطفـی، فکـری، شـناختی، ارادی او بـه مصـاف آن مـی‌رود. بـه دیگـر معنـا، انسـان بـا همـه وجـودش بـا خـارج مواجـه می‌شـود و همـه سـاحات و ابزارهـای نفـس انسـان، در حکـم یـک مُـدرک واحـد قـرار می‌گیـرد. البتـه نهایـت چیـزی کـه ایـن دلیـل ممکـن اسـت اثبـات کنـد، ایـن اسـت کـه در خـارج و در جنبـه عملـی چنیـن اسـت؛ امـا اینکـه آیـا در بحـث منطقـی و ارزش‌گـذاری هـم درسـت اسـت یـا نـه و هنـگام ادراک بایـد از دخالـت برخـی سـاحات نفـس جلوگیـری کـرد، بحـث دیگـری اسـت.
دلیـل دیگـر موافقـان ایـن اسـت کـه می‌گوینـد مـا شـهود می‌کنیـم کـه ارزشـها بـر پژوهشـگران در مواجهـه بـا واقـع تأثیـر دارد؛ آن‌جایـی کـه مسـأله انتخـاب می‌کننـد، غایـت انتخـاب می‌کننـد و تحقیـق و پژوهـش می‌کننـد و...، در همـه ایـن مـوارد، ارزش‌هـای فـرد حاکـم اسـت و ایـن شـهودی اسـت. لـذا اگـر بخواهیـم تفکیکـی را صـورت دهیـم و معتقـد باشـیم کـه انسـان بایـد تمـام ارزش‌هـای حاکـم بـر خـود و سـاختار خـود را از بحـث پژوهشـی جـدا کنـد، یـک بحـث غیرممکـن یـا مشـکلی میشـود و رسـالت بحـث علمـی را بـا مشـکل مواجـه می‌کنـد.
بـه صـورت کلـی چالش‌هایـی را کـه بـرای ایـن بحـث پیـش می‌آیـد، می‌توانیـم بـه ایـن صـورت تقسـیم‌بندی کنیـم کـه: یـا ارزشـها بـر دانـش و فرآینـد پژوهـش تأثیـر دارنـد یـا ندارنـد. اگـر تأثیـر نداشـته باشـند و بگوییـم سـاحت علـم مسـتقل از سـاحت ارزش اسـت، یـک سـؤال بـزرگ در برابـر ایـن رویکـرد وجـود دارد و آن ایـن اسـت کـه اگـر ارزش‌هـای غیرعلمـی شـامل ارزش‌هـای اخلاقـی، سیاسـی، زیبایی‌شـناختی و غیـره را از سـاحت علـم جـدا کنیـم، چـه منطقـی وجـود دارد کـه بـه ارزش‌هـای علمـی مجـوز تأثیرگـذاری می‌دهیـد؛ ولـی بـه ارزش‌هـای غیرعلمـی مجـوز نمی‌دهیـد؟ همـه مـا می‌دانیـم کـه در فرآینـد علـم، ارزش‌هـای علمـی و معرفتـی بسـیاری هسـتند کـه تبعیـت از آنهـا ضـروری اسـت. اینکـه بایـد تابـع دلیـل بـود، اینکـه بایـد صداقـت داشـت، اینکـه بایـد احتیـاط کـرد، اینکـه بایـد تبییـن درسـت کـرد و اینکـه بایـد بـه دلایـل مخالـف توجـه کـرد، همـه ارزش‌هـای علمـی هسـتند کـه در بحـث پژوهـش وجـود دارنـد. کسـانی کـه در نهایـت معتقـد شـوند سـاحت علـم از ارزش خالـی اسـت، با این سـؤال مهـم مواجـه هسـتند کـه چـه فرقـی بیـن ارزش‌هـای علمـی و غیرعلمـی هسـت کـه یکـی اثرگـذار باشـد و دیگـری نـه؛ مگـر اینکـه بگوییـم «ارزش» یـک لفـظ مشـترک اسـت و ایـن ارزش بـا آن ارزش نسـبتی نـدارد کـه در ایـن صـورت، مسـأله به‌کلـی منتفـی می‌شـود. در هـر صـورت ایـن یـک چالـش معرفت‌شـناختی اسـت کـه بایـد بـه آن پاسـخ داده شـود. در اینجـا از طـرف بزرگانـی کـه بـه ایـن زمینـه پرداخته‌انـد، اشـکالات جـدی مطـرح شـده اسـت.
اگـر ارزش‌هـا بـر دانـش تأثیـر داشـته باشـد، ایـن سـؤال مطـرح می‌شـود کـه خـود ارزش‌هـا نسـبی هسـتند یـا مطلـق. اگـر ارزش‌هـا نسـبی باشـند و مـا معتقـد بـه تأثیـر آنهـا بـر دانـش باشـیم، به‌ناچـار بایـد نسـبیت علـوم را هـم قبـول کنیـم؛ یعنـی اگـر ارزش نسـبی باشـد و در علـوم تأثیـر تـام داشـته باشـد، منجـر بـه پذیـرش نسـبیت علـوم می‌شـود. ایـن فرآینـدی اسـت کـه پسـت‌مدرن‌ها به‌صراحـت قبـول کردنـد؛ یعنـی هـم پذیرفته‌انـد کـه ارزش تأثیـر دارد و هـم پذیرفته‌انـد کـه ارزش نسـبی اسـت و بـه نتیجـه آن (نسـبیت علـوم) هـم پایبنـد شـده‌اند. پـس چالـش معرفت‌شـناختی دوم ایـن اسـت کـه آیـا مـا نسـبیت علـوم را قبـول می‌کنیـم یـا نمی‌کنیـم. در ایـن صـورت، حجیـت و واقع‌نمایـی علـوم چـه می‌شـود؟ چالـش سـوم آنجـا اسـت کـه مـا تأثیـر ارزش بـر علـوم را قبـول کنیـم و معتقـد بـه اطـلاق ارزش باشـیم. البتـه ایـن بـه آن معنـا نیسـت کـه همـه ارزش‌هـا مطلـق هسـتند. اطـلاق در ارزش یعنـی ارزش‌هـا در نهایـت بـه ارزشـهای ثابتـی بازمی‌گردنـد. هـم اطـلاق ارزش بـا مشـکل مواجـه اسـت و هـم چشم‌پوشـی از نقـش ارزش بـر دانـش سـخت اسـت. حـال مشـکل معرفت‌شـناختی حالـت سـوم ایـن اسـت کـه اگـر مـا ارزش‌هـا را مؤثـر میدانیـم و آنهـا را مطلـق می‌دانیـم، چگونـه ارزش‌هـای مطلـق، بـه علـوم متکثـر انجامیده‌انـد و معیـار حجیـت آنهـا چیسـت؟ یعنـی مثـلاً چطـور مـا ده نـوع جامعه‌شناسـی داریـم کـه از ده مکتـب ارزشـی مختلـف بـه وجـود آمده‌انـد؛ درحالی‌کـه می‌گوییـم ارزش‌هایـی حاکـم بـر آنهـا مطلـق هسـتند؟ بالاخـره کـدام جامعه‌شناسـی درسـت و مطابـق واقـع اسـت و معیـار ارزیابـی بیـن علـوم پدیدآمـده از ارزشـها چیسـت؟ ایـن هـم یـک چالـش معرفت‌شـناختی اسـت کـه بـه نظـر می‌رسـد چالشـی جـدی اسـت کـه بایـد حـل شـود.

تاریخ فلسفهٔ علمِ قرن هفدهم

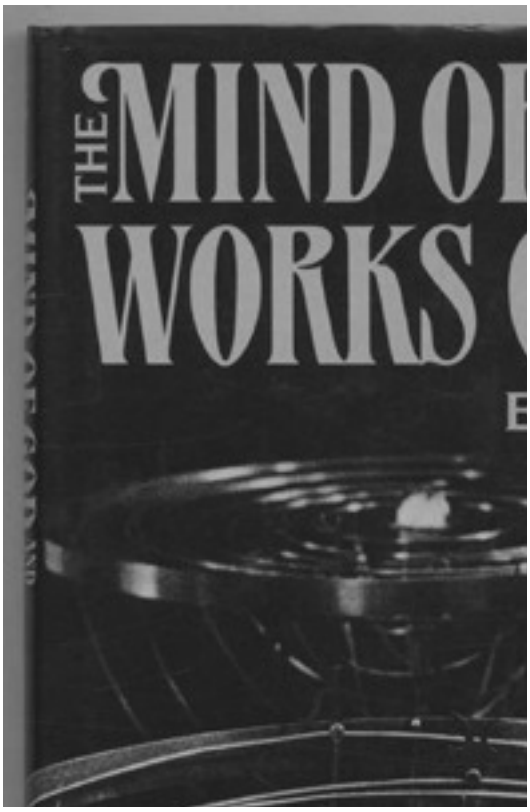
دکتر امیراحسان کرباسی‌زاده
عضو هیأت علمی و مدیر گروه مطالعات علم



تحقیق من در این مورد است که در صورت امکان، یک تصویر کلی از فلسفه علم در قرن هفدهم به دست بدهم. طبعاً پرسشی که در تحقیق خودم به آن پاسخ می‌دهم این است که آیا می‌شود یک تصویر جامع از فلسفه علم در قرن هفدهم به دست داد؟ مهم‌ترین مشکل مورخان علم و تاریخ اندیشه، ارائه تصویری بزرگ و فراهم آوردن یک روایت جامع است؛ که در این حالت خاص، تعاملات علم و فلسفه است. فراهم آوردن این روایت جامع در حوزه فلسفهٔ علم، مشکل‌تر از حوزه فلسفه و علم به تنهایی است. به این دلیل که تفکیک مسائل فلسفی و علمی در متون قرن هفدهم مثل امروزه نیست. بسیاری از متونی که به نظر علمی می‌رسند، با مسائل روش‌شناسانه و فلسفی مطرح شده‌اند. مثلاً مباحث کتاب اصول نیوتن، و به خصوص مقدمه

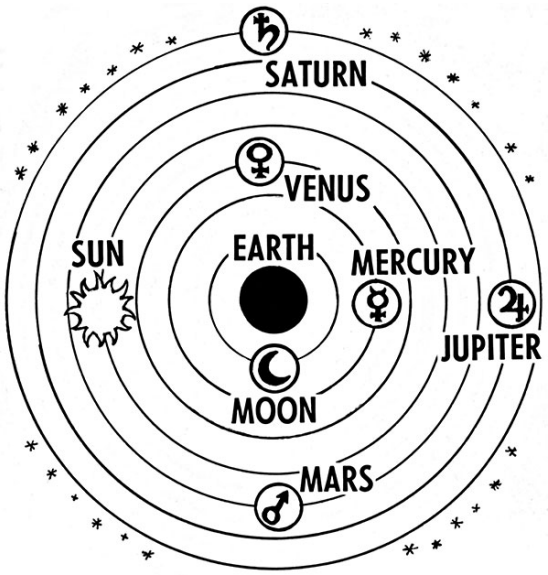
و تعلیقات آن، کاملاً جنبه فلسفی دارند. یا در رساله اصول فلسفه دکارت در جایی که سخن از قوانین حرکت به میان می‌آید، کاملاً مسائل علمی مطرح می‌شود. کارهای کپلر، گالیله و بویل هم از این خصیصه مستثنا نیستند.

در ابتدای این تحقیق، به انواع نگاه‌های جامع و تصویرهای کلی به فلسفه علم، یا فلسفه و یا علم می‌پردازم و انها را به سه دسته تقسیم می‌کنم. دسته اول، دیدگاه مورخان اندیشه‌ای مانند کوایره یا برت است که اهمیت ویژه‌ای برای اندیشه‌های فلسفی و تأثیرگذاری آنها قائل‌اند. دسته دوم کسانی هستند که اهمیت را به عوامل اجتماعی، عوامل بیرونی و عوامل اقتصادی می‌دهند. و دسته سوم تعامل‌گرایان هستند و من هم دقیقاً از این دیدگاه دفاع خواهم کرد که تعامل‌گرایان، یک مکتب معتدل در مورد رابطه علم و فلسفه و قواعد فلسفی و علمی هستند. به خصوص در مورد اول، یعنی کسانی که تکیه بر تأثیر اندیشه‌های فلسفی یا الهیاتی بر مواضع علمی دارند و معتقدند که این تصویر جامع را می‌توان با یک تز فلسفی روایت کرد، تصویر آدم‌هایی مانند کوایره است. یکی از نمایندگان بارز این دیدگاه، آقای ادوارد کریگ است که کتابی دارد تحت عنوان Mind of God and the Works of Man و در آن ادعا می‌کند که در مورد فلسفه و بعضی از موضوعات فلسفه و علم، یک تز اصلی هست که نهایتاً در فلسفه علم و تعاملات فلسفی و علمی قرن هفدهم تأثیرگذار بوده؛ و آن تز چیزی نیست جز آموزه



مشابهت. آموزه مشابهت یعنی خداوند انسان را بر صورت خویش آفرید. این تز، ریشه در سنت مسیحی و سنت اسلامی دارد. ادعای کریگ و مدافعان این تز هم این است که وجه جامع فلسفه و علم قرن هفدهم، عکس‌العمل و یا تشریح و تجلی این تز در حوزه‌های مختلف فکری و روشن‌فکری است. من ابتدا این تز را توضیح خواهم داد، نمونه‌های زیادی که این آقایان جمع کردند را ذکر خواهم کرد، و بعد این

دیدگاه را نقد خواهم کرد. این دیدگاه در عین حال که خیلی جذاب است ولی تصویر ساده‌انگارانه‌ای ارائه می‌دهد. بعضی از عناصر و تکیه‌هایی که در این دیدگاه هست جالب است. مثلاً ادعا می‌شود وقتی دستاوردهای نجوم جدید، به خصوص نجوم کوپرنیکی، برای فلاسفه به وجود آمد و نظام زمین-مرکزی جای خود را نظام خورشید-مرکزی داد، آن وقت می‌بینید که مرکزیت زمین و و جایگاه ممتاز انسان از او گرفته می‌شود و علاوه بر آن، شما با یک نظام باز و بی‌کران از هستی روبرو هستید. یعنی اگر در نظام‌های بطلمیوسی افلاک نه‌گانه را داشتید، در نظام‌های جدید، تعداد افلاک و تعداد ستارگان و سیارات نامتناهی است. به خصوص در کارهای جوردانو برانو یا گیلبرت که در قرن هفدهم هستند، بر نامتناهی‌بودن خلقت بسیار تأکید می‌شود. اگر خلقت نامتناهی شود و جایگاه مرکزی زمین از میان برداشته شود، طبعاً جایگاه مرکزی انسان هم از او گرفته می‌شود.



یک نمونه از سیستم زمین- مرکزی کیهان

شما دو عکس‌العمل در برابر این مسأله دارید. یک عکس‌العمل این است که وقتی زمین به عنوان مرکز کیهان برداشته می‌شود، شما در این کیهان خودتان را گمشده می‌یابید و به پوچی می‌رسید. عکس‌العمل دیگر این است که شما دیگر مسئولیتی به عنوان اشرف مخلوقات در برابر خلقت و در برابر خداوند ندارید. اگر روی عکس‌العمل اول تکیه کنید و باور داشته باشید که شما یک ذره هستید در بین نامتناهی ذرات خلقت، آن وقت درست که مکان شما به عنوان اشرف مخلوقات و مرکز از شما گرفته شده است اما شما یک شباهت اساسی با خداوند دارید و آن این است که خداوند شما را به صورت خودش آفریده است. اگر خداوند شما را به صورت خودش آفریده باشد دو وضعیت پیش می‌آید: یا شما به صورت کمّی به خداوند شباهت دارید و یا به صورت کیفی. ادعای کِریگ این است که در قرن هفدهم، تکیه عمده بر روی همین مسأله شباهت کیفی با خداوند است. یعنی ما شباهت فیزیکی با خداوند نداریم اما شباهت کیفی داریم، به این معنا که ذهن ما شبیه ذهن خداوند است. ما می‌توانیم حقایق را درک کنیم. به ادعای آقای کِریگ، همین موضوع در کارهای دکارت و گالیله تجلی دارد. مثلاً شما در گفتگو درباره دو نظام عالم در کتاب مکالمات گالیله می‌بینید سالویاتو -که نماینده صحبت‌های گالیله است- ادعا می‌کند که درست است که ما تعداد کمی از حقایق را می‌دانیم اما در کیفیت دانستن این حقایق با خداوند مشترک هستیم. اتفاقاً دکارت هم در کتاب تأملات در جایی ادعا می‌کند که ما از یک جنبه به خداوند شبیه هستیم و آن این است که بی‌نهایت چیز را می‌توانیم اراده کنیم و بفهمیم. ادعای این مورخان در وجود این شباهت‌ها، مؤید آموزه همانندی انسان و خداست.

بررسی آثار «نوام چامسکی»

دکتر شاپور اعتماد
عضو هیأت علمی گروه مطالعات علم



من در مورد یک شخصیت معاصر، نوام چامسکی، کار می‌کنم. بخش اعظم آثار او در زمینه مسائل اخلاقی و سیاسی است. من کتابی را تحت عنوان فرمان و دیوان ترجمه و تنظیم کردم. محور اساسی این کتاب این است که رشته روابط بین الملل چگونه تأسیس شد و این رشته چه ارتباطی با سیاست خارجه ایالات متحده دارد. این کتاب از دو بخش تشکیل شده است: یک بخش مربوط به این است که قوه مجریه ایالات متحده چگونه وارد عرصه جهانی شد و چگونه توفیق پیدا کرد که سلطه خود را منطقه به منطقه و کشور به کشور جا بیاندازد. قسمت دیگر این کتاب، دیوان است که در آن حدود پنجاه و سه اثر از متفکرین سیاست خارجه که غالب‌شان موقعیت دوگانه دارند -یعنی هم در دانشگاه و هم در دولت هستند- به صورت انتقادی بررسی شده است.در انتهای کتاب نویسنده اشاره می‌کند که چامسکی در تمام این مدت رد پای این افراد را به صورت انتقادی بررسی کرده و مخالفت‌هایی را در مورد نحوه عملکرد آمریکا در این قضیه مطرح کرده است که ما از این جهت مدیون او هستیم.

چامسکی خود را مدیون اثر (واژه‌ای که شنیده می‌شود فورمان گلتس است اما با سرچ به نام Wilhelm von Humboldt رسیدیم) Wilhelm von Humboldt تحت عنوان The Limits Of State Action یعنی حدود و ثغور عمل مشروع دولت می‌داند که در قرن هجدهم نوشته شده بود، ولی در قرن نوزدهم منتشر شد. در حقیقت به طور ضمنی این مفهوم تداعی می‌شود که اگر دولت بخواهد پای خود را فراتر از حدی بگذارد، به معنی تعرض کردن او به جامعه است. این ملاک قضاوتی است که چامسکی می‌کند و در آثار متعددی جاری است. با اینکه مبانی فلسفی این قسمت از آراء او بر آراء Wilhelm von Humboldt استوار است و هیچ نوآوری برای خودش قائل نیست، مبنای آنها را -از زاویه‌ای که قضاوت می‌کند- شک متعارف دکارتی می‌داند.

چامسکی بارها این مطلب را تکرار می‌کند که ما چطور باید به امور متعارف و هر مسأله اجتماعی که از جانب دولت واقع می‌شود به دیده شک نگاه کنیم و ببینیم که مشروع هست یا نیست. چون ما به‌خاطر آنکه دولت حاصل افعال ما است در قبال آن مسئولیم. او از این دید مسئولیت‌گرانه به قضایا نگاه می‌کند که نمونه‌های زیادی دارد و من نمی‌خواهم به آنها اشاره کنم، ولی مقصودم این است که جنبه‌ای که در فعالیت اجتماعی او منعکس است هم باز یک ریشه فلسفی دارد که او آن را به دید دکارتی نسبت به امور برمی‌گرداند.

جنبه دیگر، جنبه‌ای است که معتقد[1] است به طور بلاواسطه ارتباطی با این جنبه‌ای که عرض کردم ندارد، مگر اینکه در سطحی به قضیه نگاه کنیم که بیشتر تحملی است تا اینکه زمینه واقعیتی داشته باشد. چامسکی در این زمینه خودش را با پرسشی مواجه می‌بیند که برای ما تا حدودی بیگانه است، ولی او مدعی است که باید با چنین پرسش‌هایی به هر فعالیت علمی بپردازیم. خلاصه و بیان ساده متنی که او در مقدمه کتاب زبان‌شناسی دکارتی نوشته این است که اگر ما به موجودات نگاه کنیم می‌بینیم مثلاً ماهیان شنا می‌کنند، پرندگان پرواز می‌کنند و زنبورها می‌رقصند. اما آدم‌ها چه می‌کنند؟ آدم‌ها کارشان این است که حرف بزنند. نکته‌ای که او بر آن دست می‌گذارد این است که چگونه این کار را انجام می‌دهند؟ دز مانی که او شروع به تحقیقات علمی می‌کند اصل بر این بود که زبان‌های منطقی و زبان‌های ساختگی این حسن را دارند که مشکلاتی که زبان متعارف دارند را نداشته باشند و تمام استتارهایی که ما در این چارچوب می‌کنیم را به دور از هر گونه ابهامات زبان طبیعی می‌توانیم انجام دهیم. ادعای چامسکی این است که چگونه می‌توانیم تصویری از زبان طبیعی به دست بدهیم که خصوصیاتی که از دیدگاه زبان‌های مصنوعی برای زبان طبیعی قائل می‌شویم از آن زدوده شود. دوره اول کارهایی که او انجام می‌دهد به یک تقسیم کار معطوف است. ادعای او این است که فیلسوفان معاصر در بحث زبان، در درجه اول به خوبی به مسأله دلالت پرداختند، ولیکن فعالیت‌هایی که من از دید Wilhelm von Humboldt انجام دادم در زمینه نحو زبان است. نحو زبان امکاناتی را برای ما فراهم می‌کند که با بهره‌گیری از آنها می‌توانیم بسیاری از مسائل معناشناختی مثل ابهام ساختاری و غیره را حل و فصل کنیم. بنابراین او در دوره اول، نظریه نحوی خودش را بیان می‌کند و در حقیقت با این نظریه، قرائتی از روان‌شناسی رفتاری آن زمان ارائه می‌دهد که اگر نظریه خودش می‌تواند نامزدی برای زبان‌آموزی باشد، نظریه اسکینری یا روان‌شناسی روز، فاقد این قابلیت است.

او در واکنش به روان‌شناسی تجربی اسکینری سه مفهوم را دقیق تعریف می‌کند: مفهوم محرک[2]، مفهوم متناهی یا نامتناهی بودن[3] و مفهوم متناسب با موقعیت‌های جدید بودن[4]. چامسکی ادعا می‌کند که اینها مفاهیمی هستند که ماهیت زبان را تعریف می‌کنند و زبان شناسی اسکینری از عهده تبیین هیچ کدام از این مباحث برنمی‌آید. ولی او در تعریف ماهیت زبان به سراغ سنت دکارتی می‌رود و تأکید می‌کند که سنت دکارتی بصیرت کافی برای پرداختن به کلیه خاصیت‌هایی که برشمردیم را دارد و می‌توان آن را خصوصیت برجسته ماهیت زبانی دانست.

همان طور که دکتر کرباسی زاده به آن اشاره کردند، چامسکی از اینجا اصل را بر نامتناهی

بـودن گذاشـت و بـه گونـه‌ای بـا سـنت دکارتـی تلفیـق کـرد. امـا بایـد توجـه کـرد کـه نامتناهـی بـودن بـر اسـاس زبـان تعریـف می‌شـود. بـه عبـارت دیگـر ادعایـی کـه چامسـکی مطـرح می‌کنـد ایـن اسـت کـه چـون فیزیـک مـا از عهـده تبییـن تـوان نامتناهـی زبـان عاجـز اسـت، در سـنت دکارتـی در موقعیتـی قـرار می‌گیریـم کـه بـه گونـه‌ای از متافیزیـک اونتولوژیـک روبـرو می‌شـویم. بنابرایـن دکارت بـرای جبـران ایـن عجـز، فرضیـه روح[5] را مطـرح می‌کنـد. عنصـر اساسـی در مطـرح کـردن دوگانـه انـگاری جسـم و روح، زمینـه‌ای اسـت کـه از نظـر فیزیـک برایتـان تأمیـن می‌شـود. فیزیـک همـه امـور را قابـل فهـم می‌کنـد؛ علـی الاصـول از عهـده شـنا کـردن ماهـی برمی‌آیـد، علـی الاصـول از عهـده رقص‌هـای زنبـوری برمی‌آیـد، علـی الاصـول از عهـده پـرواز پرنـدگان برمی‌آیـد، ولـی وقتـی کـه پـای حـرف زدن آدمیـان بـه میـان می‌آیـد جوهـر دیگـری مثـل جوهـر فکـر بـه عنـوان فرضیـه فـرض کنـد کـه مـلاک تشـخیص و شـناخت ایـن جوهـر متفکـر، چیـزی جـز کلام آدمـی نیسـت. اگـر از دیـد دکارت خلاقیـت ایـن جوهـر بـا کلام الهـی متناسـب اسـت، بنابرایـن نامتناهـی بـودن وجـود الهـی در وجـود انسـانی بـه صـورت تـوان زبانـی منعکـس می‌شـود.

شـما اینجـا بـا ایـن مسـأله مواجـه هسـتید کـه نسـبت فیزیـک و متافیزیـک چیسـت. امـروزه اشـتیاق خاصی در مـورد اینکـه از دل مکانیـک کوانتومـی یـا از دل ذرات بنیـادی چـه متافیزیکـی می‌تـوان اسـتخراج کـرد وجـود دارد، ولـی آن زمـان بـه ایـن صـورت نبـود. آن زمـان بحـث بـر سـر ایـن بـود کـه از دل متافیزیـک چقـدر فیزیـک می‌تـوان اسـتخراج کـرد. اینجـا چامسـکی بـا یـک دوگانگـی روبـرو می‌شـود و اصـل را بـر ایـن می‌گـذارد کـه مـا در عرصـه علمـی بـا دو چیـز روبـرو هسـتیم: یکـی مسـائل و دیگـری رازهـا و معماهـا. اینکـه مـا در مـورد جبـر و اختیـار و در مـورد مسـأله اراده آزاد نتوانسـتیم نظریـه‌ای ارائـه کنیـم دلیـل نمی‌شـود کـه مـا در مـورد همـه مسـائل ایـن حالـت را داشـته باشـیم. بسـیاری از جنبه‌هـای زبـان از نظـر عقلـی و علمـی قابـل تصـرف هسـتند. مـا نظریه‌هـای نسـبتاً خوبـی در ایـن زمینـه داریـم کـه می‌توانیـم بـا آنهـا فعالیـت کنیـم، ولـی در مـورد کاربـرد زبـان عاجزیـم. کاربـرد زبـان چیـزی اسـت کـه ظاهـراً در قلمـرو درک علمـی مـا نمی‌گنجـد و ظاهـراً مـا نسـبت بـه ایـن سیسـتم بسـته هسـتیم. چامسـکی در مـورد مسـأله جبـر و اختیـار هـم ادعـای مشـابهی دارد. او می‌گویـد مـا از باسـتان تـا بـه امـروز ظاهـراً در زمینـه بعضـی مسـائل مثـل سـیارات، نظریـه نجومـی و انـواع و اقسـام ایـن گونـه مسـائل توفیـق چشـمگیری داشـتیم، ولـی ظاهـراً در زمینـه جبـر و اختیـار و ایـن قسـم مسـائلی کـه در مرزهـای فلسـفی صورت‌بنـدی می‌شـود عاجزیـم. شـاید مـا اصـلاً تـوان یـا قـدرت درک لازم بـرای شـناخت چنیـن موضوعاتـی را نداشـته باشـیم. همان‌طـور کـه در مـورد موجـودات دیگـر می‌توانیـم چنیـن ادعایـی کنیـم. مثـلاً یـک موجـودی مثـل مـوش آزمایشـگاهی انـواع و اقسـام هزارتـو هـا را می‌توانـد سـیر کنـد. ولـی اگـر مـا یـک هزارتـو بسـازیم کـه از تـوان معرفتـی او تجـاوز کنـد -یعنـی مثـلاً بـر مبنـای اعـداد و اعـداد اول وضع شـده باشـد و بگوییـم هنـگام رسـیدن بـه هـر عـدد اول به راسـت بپیـچ- چـون مفهـوم عـدد و عـدد اول را نـدارد بـا نوعـی محدودیـت مطلـق معرفتـی روبـرو می‌شـود. بنابرایـن چـه بسـا اگـر بـه مـا هـم از دیـد ناظـر بیرونـی نگریسـته شـود، تشـخیص داده شـود کـه مـا نسـبت بـه درک علمـی ایـن مسـائل عاجزیـم.

بـا ایـن اوصـاف او معتقـد اسـت کـه ایـن عجـز بـه آن معنـی نیسـت کـه مـا وقتـی کـه نظریه‌پـردازی می‌کنیـم، نتوانیـم ایـن رازهـا را فـرض بگیریـم. وقتـی کـه نظریـه پـردازی می‌کنیـم بایـد بـا فـرض وجـود امـوری مثـل دوگانـه انـگاری فلسـفی بـه زبـان نـگاه کنیـم و مسـائل را توضیـح دهیـم.

مطالـب مـن در چهـار بخـش مختلـف تنظیـم شـده اسـت: زمینـه تاریخـی، زمینـه طبیعت‌گرایـی چامسـکی، زمینـه معرفت‌شناسـی دلالتـی، و انـواع و اقسـام متدولوژی‌هایـی کـه بـه کار بردیـم. ایـن مطالـب فعـلاً یـک زمینـه دارنـد و آن هـم فـرق بیـن معرفـت فطـری، معرفـت متعـارف و معرفـت علمـی و نحـوه متمایـز کـردن آنهـا اسـت.

پی‌نوشت‌ها:

1.actual
2. stimulus
3.Bounded/ unbouded
4.appropriate to novel situations
5. soul

تبیین تکاملی اخلاق

دکتر حسن میانداری
عضو هیأت علمی گروه مطالعات علم



بسم الله الرحمن الرحیم. کاری که مشغول آن هستم، تبیین تکاملی اخلاق است. این کار هشت فصل دارد که هر فصل حدود صد صفحه است. این حجم زیاد به این دلیل است که مباحث جدید است و آراء زیادی در مورد آن وجود دارد، همین‌طور در بعضی موارد، آراء افراد تغییر کرده است. خلاصه‌ای از هر فصل را خدمت‌تان عرض می‌کنم.

در فصل اول، نظریه تکامل و بحث altruism را از دیدگاه آقای فوتوما، که زیست‌شناس هستند، می‌آوریم. این بحث مبنای تمام فصل‌های بعدی است. Altruism در زیست‌شناسی یعنی شما کارهایی انجام دهید که از بقا و تولید مثل خود بکاهید و به بقا و تولید مثل فرد دیگری از گونه خود بیافزایید. از نظر نظریه تکامل چنین رفتاری ناممکن است و اگر موجودی چنین رفتاری را داشته باشد از بین می‌رود. ولی چنین رفتارهایی در طبیعت هست. بنابراین هم خود داروین که نظریه تکامل را مطرح کرد و هم بقیه،

با مشکل تبیین این رفتارهای از خودگذرانه روبرو بودند. مطلبی که آقای فوتوما روی آن انگشت می‌گذارد و آن را قبول می‌کند چیزی است به نام انتخاب خویشاوند (kin selection). موجودات زنده چنین رفتارهایی را که از بقا و تولید مثل خودشان می‌کاهند و به بقا و تولید مثل آن خویشاوند می‌افزایند- تنها برای خویشاوندان خود می‌کنند. آنها این کار را برای بیگانگان انجام نمی‌دهند.



Altruism

نظریه دیگری به نام انتخاب گروه هست، به این معنی که گستره کسانی که شما برایشان ازخودگذشتگی می‌کنید فقط شامل خویشاوندان نیست، بلکه افراد دیگری را هم شامل می‌شود. آقای فوتوما مثل اکثر زیست‌شناسان با انتخاب گروه مخالف است. از نظر انتخاب طبیعی، انتخاب گروه مشکلاتی دارد؛ از جمله اینکه انتخاب فرد علیه انتخاب گروه است و انتخاب فرد باید قوی‌تر باشد و در نتیجه انتخاب گروه را از بین ببرد و اینکه فرد خودخواه در برابر فرد از خودگذشته و در برابر گروه بیشتر تولید مثل خواهد کرد. بنابراین از خودگذشته از بین خواهد رفت.

فصل دوم نگاه یک فیلسوف، آقای اُکاشا، به این قضیه است. در این فصل انتخاب طبیعی، واحد انتخاب و سطوح انتخاب و ... دقیقاً به لحاظ فلسفی توضیح داده می‌شود. ایشان می‌خواهد مشکلی را که انتخاب گروه از دیدگاه زیست‌شناسان دارد برطرف کند و نشان دهد که انتخاب گروه از نظر انتخاب طبیعی قابل دفاع است. اتفاقی که در زیست‌شناسی افتاده است، بحث گذارهای عمده است. گذارهای عمده یعنی یک سطح جدید زیستی به وجود می‌آید، در حالی که قبلاً یک سطح زیستی پایین‌تر وجود داشت. مثلاً قبلاً تک سلولی‌هایی که هسته نداشتند موجود بودند. در مرحله بعد و در سطح جدیدتر، تک سلولی‌هایی که هسته دارند به وجود می‌آیند. بعد تک‌سلولی‌هایی به وجود می‌آیند که هسته دارند و به صورت تکی زندگی می‌کنند. سپس تک سلولی‌هایی به وجود می‌آیند که چند تک‌سلولی با هم وحدت پیدا می‌کنند و یک ارگانیزم را می‌سازند. در ادامه، این چند سلولی‌هایی که یک ارگانیزم دارند، دو جنس تشکیل می‌دهند و دو جنسی می‌شوند. این دو جنسی‌ها موجوداتی مثل حشرات و غیره را می‌سازند که به صورت گروهی زندگی می‌کنند. در انتهای این سطوح زیستی، آدمی است که فرهنگ و گذار عمده‌ای دارد.

در تمام گذارهای عمده، انتخاب گروه مؤثر بوده است. در واقع انتخاب فرد، مانع از ساختن فرد جدیدی می‌شد. ولی انتخاب گروه کمک کرد که این دو با هم فرد جدیدی را بسازند. از همین جا می‌توانید حدس بزنید که آن گذار عمده‌ای که در انسان رخ داده، علی القاعده بایستی امر فرهنگی- اخلاقی باشد که باعث شده آدم‌هایی که به صورت مجزا زندگی می‌کردند بتوانند با هم زندگی کنند.

فصل سوم در مورد رویکردهای تکاملی به رفتار انسان است. از اینجا کم‌کم از بحث جانداران وارد بحث انسان می‌شویم. ما در تمام جانداران رفتار از خودگذشتگی را به صورت کلی بررسی می‌کردیم. از آنجا می‌خواهیم وارد بحث انسان شویم و به تمام رفتارهای انسان به ویژه رفتار ازخودگذشتگی، دیدگاه تکاملی داشته باشیم. این موضوع که ما چگونه باید رفتار انسان را وارد نظریه تکامل کنیم، میان صاحب‌نظران به شدت محل اختلاف است.

پنج رویکرد عمده وجود دارد که فرصت نیست همه را در اینجا توضیح دهم. همان‌طور که اشاره کردیم

یکی از آنها تکامل فرهنگی است. همچنان که تکامل زیستی داریم، تکامل فرهنگی هم داریم. در تکامل زیستی، صفات زیستی کم و زیاد می‌شود و در تکامل فرهنگی، صفات فرهنگی کم و زیاد می‌شود. مثلاً همین رفتار ازخودگذشتگی بر اساس شرایط فرهنگی می‌تواند کم یا زیاد شود. جالب‌تر آنکه هم‌تکاملی ژن-فرهنگ هم داریم؛ یعنی تکامل فرهنگی ممکن است برای تکامل ژنتیکی علت شود.



Professor Samir Okasha

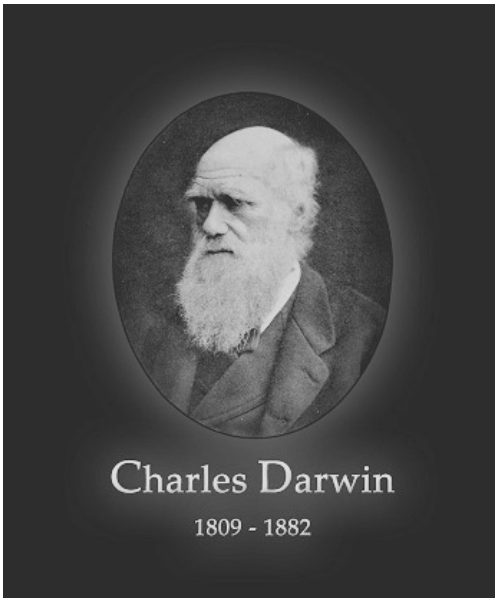
از فصل چهارم وارد تبیین‌های تکاملی اخلاق می‌شویم. فصل چهارم اختصاص به آقای فرانسیسکو آیالا دارد. ایشان مخالف این است که انتخاب طبیعی مستقیماً بر روی اخلاق انسان اثر گذاشته است. اجمالاً حرف او این است که انتخاب طبیعی با علت سر و کار دارد، اما اخلاق با دلیل سر و کار دارد. درست است که جانداران از خویشاوندان خود مراقبت می‌کنند، ولی این باعث نمی‌شود که این رفتار در انسان اخلاقی شود. در انسان وقتی رفتار مراقبت از خویشاوند اخلاقی می‌شود که فرد بر اساس دلیل اخلاقی این کار را انجام دهد. اگر فرد به صورت طبیعی -همچنان که جانوران این کار را انجام می‌دهند- چنین رفتاری انجام دهد، این امر دیگر اخلاقی نیست. این رفتار از آنجا اخلاقی می‌شود که دلیل اخلاقی داشته باشد. دلیل، یک امر فرهنگی است و امر زیستی نیست.

فصل پنجم به آراء آقای کریستوفر بوم اختصاص دارد. کریستوفر بوم cultural anthropologist است و کار او بیشتر مطالعه اجداد انسان‌ها است. حدود نود درصد زندگی انسان‌ها به صورت hunter-gatherer بوده است. اجداد انسان‌ها پیش از حدود ده-دوازده هزار سال پیش که کشاورزی اختراع و کشف شد، به صورت شکارچی- گردآورنده زندگی می‌کردند. آنها غذای خود را از راه شکار و جمع‌آوری به دست می‌آوردند. نکته جالب توجه این است که ما الان هم جوامع hunter-gatherer داریم. بنابراین اینها نمونه‌ای از اجداد ما هستند که نشان می‌دهند اجداد ما چگونه زندگی می‌کردند. اینها به صورت جمعی و برابرگرا زندگی می‌کنند؛ یعنی رئیس ندارند و به این صورت نیست که کسی رئیس و بقیه مرئوس باشند. این امر برای تبیین مشکلی است.

چیزی که آقای بوم اشاره می‌کند این است که آدمیان، بر خلاف جانورانِ نزدیک انسان، می‌توانند با هم همکاری کنند. آدمیان توانایی برنامه‌ریزی برای رسیدن به هدف و تقسیم کار را دارند. البته مقداری از این توانایی به زبان برمی‌گردد. اما جانوران نزدیک انسان قادر به برنامه‌ریزی برای رسیدن به هدف و تقسیم کار نیستند. به رئیس در جانورانی که رئیس دارند alpha -male می‌گویند که جنس نر و قوی است. میل رئیس شدن در انسان به خصوص در مردها وجود دارد. وقتی که فرد رئیس می‌شود، از امکانات به نفع خودش و علیه دیگران استفاده می‌کند. یعنی هم غذا را برای خودش برمی‌دارد و هم مهم‌تر از آن، از نظر زیستی کسانی که می‌توانند با آنها تولید مثل کند(mate) را برای خود برمی‌دارد. این مسأله به ضرر نرهای دیگر است. بنابراین مردهایی که نمی‌توانند آلفا شوند دور هم جمع می‌شوند و مانع آلفا شدن او می‌شوند. مانع شدن به این صورت است که چون شکار کردن کار جمعی است و بایستی حیوانات بزرگ را شکار کرد، اگر کسی بخواهد آلفا شود از این جمع بیرون

گذاشته می‌شود و بقیه نرها نمی‌گذارند که او هم برای شکار برود و غذای شکار را به او نمی‌دهند. حال اگر کسی کمی پرروتر باشد و مع‌ذلک بخواهد به سمت آلفا شدن برود، جدا کردن او از جامعه را بیشتر می‌کنند و این مرحله تا جایی پیش می‌رود که او را بکشند. یعنی اگر کسی بخواهد آلفا شود احتمال اینکه کشته شود خیلی زیاد است.

آقای بوم می‌گوید خوب است که انسان بتواند از انجام کاری که به ضرر خودش است خودداری کند. او می‌گوید چیزی در انسان به وجود آمده که من از آن به شرم تعبیر می‌کنم، اما دیگران بیشتر به آن گناه می‌گویند. شرم مانع انسان می‌شود که به سمت کارهایی که به ضرر خودش است برود. یعنی ما دوست داریم کاری را انجام دهیم که به ضرر اجتماعی خودمان است. منظور از ضرر اجتماعی این است که دیگران ما را از بین می‌برند.



داروین

شرم یک سری بروزات فیزیکی دارد که باعث می‌شود فرد سرخ شود. این شرم و سرخ شدن در هیچ جانور دیگری نیست و فقط در انسان به وجود آمده است. او می‌گوید شرم مبنای اخلاق است. بنابراین اخلاق از شرم آغاز می‌شود. شرم می‌تواند مشکلی که برای انتخاب گروه در انسان وجود دارد را برطرف کند. نظریه انتخاب گروه معتقد بود که خودخواهان می‌توانند بر از خودگذشتگان غلبه کنند. الان برای خودِ فرد خودخواه یک مانعی از درون ایجاد می‌شود که مانع از خودخواهی او می‌شود. بنابراین یک مانع در برابر انتخاب گروه از بین می‌رود. این هم موضوع فصل پنج بود. البته تمام فصل‌ها با نقد همراه هستند.

در فصل ششم آراء آقای هایند مطرح می‌شود. آراء آقای هایند دو خصوصیت دارد که برای من خصوصیت مفیدی است، ولی دیگران کمتر آن را مفید دانسته‌اند. یکی اینکه او اخلاق را بر اساس «خود» بنا می‌کند. او می‌گوید اخلاق به «خود» برمی‌گردد. در اینجا فرصت نیست تا توضیح آن را بگویم. تا اینجا بیشتر نگاه‌ها بر این است که یک سری افعالی هستند که موضوع اخلاق هستند. آقای هایند می‌گوید موضوع اخلاق، خودِ آدم است و افعال او فرع بر خود است. خصوصیت دیگر، فضیلت‌گرایی است که آقای هایند آن را محور اخلاق قرار می‌دهد. چون دیگر نظریات افعال را مبنای اخلاق قرار می‌دهند، بنابراین نظریات وظیفه‌گرایانه و سودگرایانه را مبنای اخلاق قرار می‌دهند. ولی آقای هایند فضیلت‌گرایی را مبنای اخلاق قرار می‌دهد. به نظر من هر دوی اینها نسبت به نظریات دیگر قابل دفاع‌تر هستند. یعنی خود است که موضوع اخلاق است، نه افعال. بنابراین نظریه خوب هنجاری، فضیلت‌گرایی است، نه وظیفه‌گرایی و سودگرایی. او اخلاق را بر اساس همین توضیحاتی که ارائه دادیم (مثل انتخاب خویشاوند، مکانیزم‌های دیگری که در همین بحث از خودگذشتگی وجود دارد، از خود گذشتگیِ متقابل و انتخاب گروه) توضیح می‌دهد. مثلاً به نظر می‌آید خوب است که فردی شجاعت داشته باشد و اگر کسی شجاع باشد به نفع او است و اگر کسی بخواهد ترسو باشد، از بین می‌رود.

فصل هفتم در مورد آراء آقای شلاس است. ایشان مسیحی هستند و دوست دارد که هنگام تبیین تکاملی اخلاق، نگاه مسیحی اخلاقی و به‌خصوص، محبت به دشمن، هم از آن استنتاج شود، خیلی سخت است. با این نگاهی که

اجمالاً تا الان گفتیم شما باید خودخواه باشید. اگر خیلی ارفاق کنیم شما باید به گروه خودتان -که مسیحی هستید- برسید. اینکه به دشمن محبت کنید صددرصد خلاف تکامل زیستی است. باز تکامل فرهنگی می‌تواند کمک کند. یعنی همچنان که گفتیم، تکامل فرهنگی می‌تواند تا حدی مستقل از تکامل زیستی شود و گفتیم که حتی می‌تواند بر تکامل زیستی اثر بگذارد. یعنی تکامل فرهنگی حتی می‌تواند بر ژن اثر بگذارد(culture-gene coevolution). یعنی انسان این توانایی را پیدا کرده که از زنجیر ژن‌ها خلاص شود و حتی ژن‌ها را به نفع خودش تغییر دهد. اینجا ما کمی نگاه اسلامی را وارد کردیم. از جمله اینکه ما اصلاً محبت به دشمن نداریم. ما در دین‌مان دستور محبت به دشمن نداریم، بلکه دستور دشمنی با دشمن و حداکثر عدالت با دشمن داریم. پیامبر هم با دشمنان روابط حسنه داشت، نه روابط محبت‌آمیز. محبت با نزدیکان است و نه با دشمنان.

در فصل آخر بیشتر به بیان رأی خودمان می‌پردازیم. در فصل هشتم بیشتر نگاه دینی حکمفرماست. تا اینجا بحث این است که اخلاق به انتخاب گروه برمی‌گردد. الان شواهد زیادی وجود دارد که دین در انسان این توانایی را داشته که انتخاب گروه را تقویت کند. انسان دو خصوصیت دارد که نسبت به جانوران دیگر او را ممتاز می‌کند. یکی این است که -همچنان که اجمالاً اشاره کردم- می‌توانند با بیگانگان ژنتیکی زندگی کنند. این امر در جانوران دیگر هم هست ولی تعداد جانورانی که با هم زندگی می‌کنند خیلی خیلی کم است. انسان‌ها با اینکه نسبت به هم بیگانه هستند به صورت میلیونی با هم زندگی می‌کنند. این امر در جانوران بی‌سابقه است.

خصوصیت بعدی که در انسان هست، دین است. باورهای دینی و اعمال دینی از دیدگاه تکاملی کمی غیرعادی است. از دیدگاه تکاملی باورهایی انتظار می‌رود که به بقا و تولید مثل معمولی مربوط باشد. باور به خدا و این قسم مسائل، باورهای غیر عادی و شاید مهم‌تر از آن، افعال غیر عادی باشد که این افعال از نظر تکاملی پرهزینه(costly) هستند و برای شما هزینه دارند. مثلاً به شما می‌گویند غذا نخورید، یا در مسیحیت به شما می‌گویند تولید مثل‌تان را محدود کنید؛ اینها خلاف تکامل هستند. شواهد جدید نشان می‌دهند که این دو مورد به هم مربوط هستند. یعنی اینکه دین توانسته آدم‌هایی که ارتباط ژنتیکی با هم ندارند را به هم وصل کند و یک گروه قوی که میلیون‌ها نفر بتوانند با هم زندگی کنند ایجاد کند. بنابراین الان هیچ جامعه بزرگ بشری نداریم مگر آنکه دین دارد. از ده هزار سال پیش که کشاورزی اختراع شد به بعد، جوامع انسانی رفته رفته بزرگ‌تر و بزرگ‌تر شده‌اند. هیچ جامعه انسانی نداریم مگر آنکه دین‌دار است. دین توانسته این جمع‌های بیگانه را با کمک اخلاق دور هم جمع کند. شواهد نشان داده که باورها و افعال دینی به ویژه از کانال اخلاق کمک کرده‌اند که انسان‌ها بتوانند جمعی زندگی کنند. بیشتر روان‌شناسان و زیست‌شناسانی این نظریه را مطرح کرده‌اند بی‌دین هستند. بیشتر کسانی که در این زمینه کار کرده‌اند با این نظر موافق هستند. من هم موافق هستم ولی همچنان که گفتم «خود» موضوع اخلاق است، نه گروه. فضیلت‌گرایی نظریه قابل دفاع است، نه افعال. عده قلیلی از روان‌شناسان و زیست‌شناسان بوده‌اند که برای اینکه تکامل اخلاق را توضیح دهند فرد را مبنا قرار داده‌اند. انسان به خاطر تکامل، یک سری مشکلات اخلاقی با خودش دارد و هیچ مکانیزمی مؤثرتر از دین برای رفع کردن این مشکلات اخلاقی انسان با خودش نیست. کسانی که این نظریه را مطرح کرده‌اند هم اکثراً بی‌دین هستند. یعنی مثلاً یک روان‌شناس روی مشکلات آدم‌ها با خودشان مطالعه کرده و متوجه شده این مشکلات ریشه تکاملی دارد. سپس بررسی کرده که آیا راهی برای حل کردن این مشکل داریم یا نه. برای حل این مشکل راهی جز دین نداریم. دین برای اینکه بتواند مشکلات اخلاقی انسان را حل کند مکانیزم‌هایی دارد.

فلسفهٔ استنباط علّی

دکتر مهدی عاشوری
عضو هیأت علمی گروه مطالعات علم



بسم الله الرحمن الرحیم.

الف. اهمیت بحث فلسفی درباره استنباط علّی

حوزه‌ای که بنده انتخاب کرده‌ام بحث روش‌شناسی علوم است. در روش‌شناسی علوم انسانی یکی از روش‌های عمده‌ای که الان در بسیاری از رشته‌های علمی استفاده می‌شود بحث استنباط علّی(Causal inference) است. استنباط علّی دسته‌ای از روش‌های آماری هستند که بر اساس داده‌های مشاهدتی یا آزمایشی، دعاوی و فرضیات علّی را بررسی می‌کنند؛ چه به صورت اکتشاف الگوهای علّی و چه به صورت ارزیابی دعاوی علّی. امروزه در روش‌شناسی علوم اجتماعی عمدتاً برای بحث فلسفی به سراغ روش‌های کیفی رفته‌اند و بحث فلسفی در مورد روش‌های کمّی متأسفانه خیلی مورد توجه نبوده است. روش غالب تحقیقات در دپارتمان‌های علوم انسانی و اجتماعی مثل رشته های آموزش، جامعه‌شناسی، اقتصاد، سیاست‌پژوهی و غیره تحلیل همبستگی، رگرسیون‌گیری، تحلیل مسیر و تحلیل عاملی است. فرض می‌شود که ما این روش‌ها را در کلاس روش تحقیق یاد می‌گیریم و به کار می‌بندیم. اما درباره آن بررسی فلسفی نمی‌کنیم. به همین خاطر این حوزه انتخاب شد.

این کار را در چهار مرحله پیش گرفته‌ایم.

ب. دلالت شناسی استنباط علّی

یک مرحله که در رساله انجام شد بحث دلالت‌شناسی(Semantic) مدل‌های علّی است. پرسش اصلی در دلالت‌شناسی استنباط علّی این است که ما چگونه می‌توانیم یک رابطه بازنمایی بین مدل علّی و موضوع مورد مطالعه‌مان -به عنوان هدف بازنمایی- برقرار کنیم؟ این پرسشی بود که در رساله به آن پرداختیم.

معمولاً تصور بر این است که باید یک ویژگی

ساختاری در این مدل وجود داشته باشد و می‌گویند روابط ساختاری که ما در مدل نشان دادیم، در موضوع مورد مطالعه‌مان وجود داشته است؛ ولی تحقیق ما در رساله نشان داد که یک سری کارکردهایی از عامل شناسا (Agent›s functions)، چه به عنوان مدل‌ساز و چه به عنوان کاربر مدل، وجود دارد که رابطه بازنمایی را عامل متعین می‌کند. یعنی اگر عامل – چه مدل‌ساز و چه کاربر مدل- این کارکردها را نداشته باشد، اصلاً مدل علّی ساخته و متعین نمی‌شود. خیلی از کسانی که در این حوزه کار می‌کنند به تعبیرهایی که از احتمال وجود دارد و اینکه احتمال ذهنی را مبنا قرار دهند یا احتمال عینی را، توجه کرده‌اند؛ ولی این توجه به این عنوان نیست که این کارکردی از عامل است.

ج. سه پرسش در تحقیقات آماری

ما دو مؤلفه دیگر هم در کارکردهای عامل، شناسایی کردیم که بسیار مهم هستند و کمتر به آنها توجه می‌شود. مهم‌ترین مؤلفه، پرسشی است که در تحقیقات علّی داریم. اکثراً پرسش پژوهشگران در هنگامی که می‌خواهند فرضیه خود را مطرح کنند به این صورت است که آیا داده‌ها و شواهد از فرضیه ما حمایت می‌کند یا خیر؟ این پرسش، پرسش شواهد است. ولی بررسی ما نشان داد که اغلب روش‌های آماری موجود برای مسأله تصمیم‌گیری است. اگر خلاف فرضیه ما درست باشد چه تبعاتی دارد و چه تصمیمی باید بگیریم؟ در حقیقت عامل می‌تواند سه پرسش مختلف مطرح کند:

(۱) اینکه تصمیم‌گیری من بر اساس داده‌ها و شواهد به چه صورت است؟ معمولاً روش‌های متعارف آماری به این پرسش می‌پردازند و خطای نوع اول یا نوع دوم را بررسی می‌کنند و به این موضوع می‌پردازند که ما چگونه می‌توانیم این خطاها را کم کنیم. در حالی که پژوهشگران معمولاً پرسش خود را به عنوان پرسش تصمیم طرح نمی‌کنند. به همین علت، روش‌های متعارف آماری روش به‌جایی نخواهد بود.

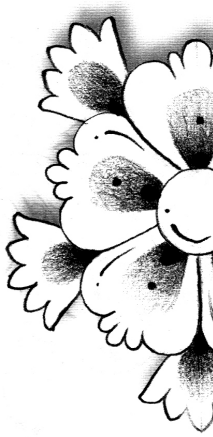
(۲) پرسش دوم، همان پرسش شواهد است که آیا داده‌ها و شواهد از فرضیه ما حمایت می‌کند یا خیر؟

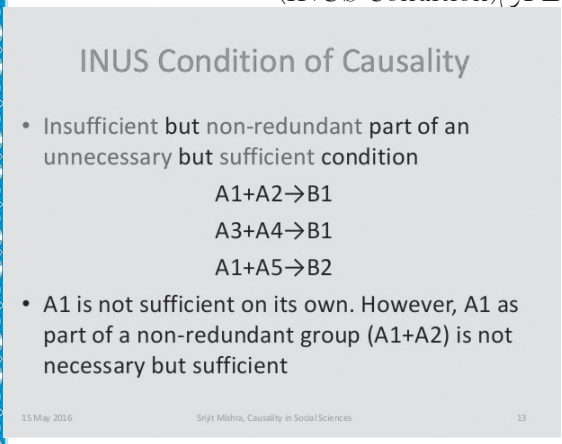
(۳) پرسش دیگری هم می‌تواند مطرح باشد -که معمولاً روش‌های استنباط بیزی(Bayesian Inference) که در آمار به کار می‌رود مناسب این روش‌ها خواهند بود- و آن هم این است که باور من نسبت به این فرضیه چگونه باید تغییر کند؟ آیا داده‌های جدید می‌توانند باور من به این فرضیه را کم یا زیاد کند؟ بین پرسش باور و پرسش شواهد معمولاً تفاوت‌هایی هست، که ما به آنها پرداختیم. در رساله تلاش شد که کاربردپذیری قضاوت آماری و استنباط آماری در مدلسازی علّی تدقیق(Explication) شود.

د. متافیزیک استنباط علّی

مرحله دوم که در تحقیق حاضر بنده می‌خواهم به آن بپردازم بحث متافیزیکی است. در رساله، بحث دلالت‌شناسی در مورد استنباط علّی داشتیم. الان پرسش ما پرسشی متافیزیکی است. وقتی می‌گوییم در استنباط علّی می‌خواهیم روابط علّی را بررسی کنیم، اصلاً این دعاوی علّی که بررسی می‌شوند چه هستند؟ مقصود پژوهشگران چیست؟ چه چیزی را می‌توان بازنمایی کند؟ این پرسش یک پرسش متافیزیکی است.

در این تحقیق ما شش دسته نظریه را مورد توجه قرار دادیم. دو دسته از آنها علت را بیشتر به عنوان شرط(Condition) در نظر می‌گیرند. در فلسفه تحلیلی مباحثی که در مورد متافیزیک علیت است، معمولاً به گزاره‌های زبانی حاوی دعاوی علّی و به شرطی‌ها(Conditionals) می‌پردازند. یکی از مهم‌ترین شرطی‌ها، بیان خلاف واقع از شرطی‌هاست، که می‌گوید ب اتفاق نمی‌افتد مگر اینکه الف اتفاق افتاده باشد، و خیلی ادبیات هم درباره‌اش موجود است. در این تحقیق هم به آن اشاره می‌کنیم اما نمی‌خواهیم زیاد به آن بپردازیم. یکی از موارد دیگری که کمتر به آن توجه می‌شود و خیلی از مسائلی که ما در علوم اجتماعی به آنها می‌پردازیم از این دست شرط‌هاست، شرط‌های ناکازم(INUS Condition)



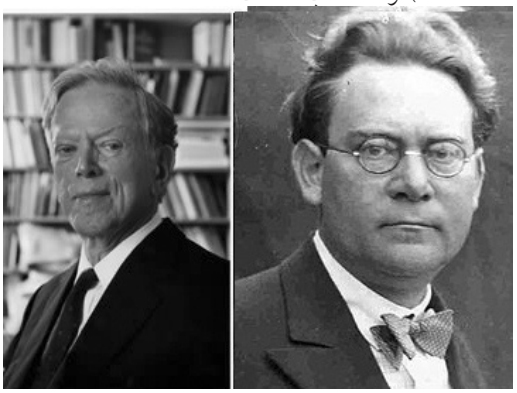


شرط‌های ناکازم

insufficient but non-redundant parts of a) condition which is itself unnecessary but (sufficient for the occurrence of the effect

هستند که در حقیقت جزء ناکافی اما لازم از مسیری هستند که لازم نیستند اما کافی هستند. فرض کنید یک پدیده‌ای اتفاق می‌افتد که این پدیده می‌تواند از دو یا سه مسیر وقوع پیدا کند. هر کدام از این مسیرها شرط لازم وقوع پدیده نیستند و یک مسیر بدیل می‌تواند به عنوان سبب برای وقوع این پدیده وجود داشته باشد. حالا اگر جزئی از یکی از این مسیرها را در نظر بگیریم که ناقص و ناکافی باشد ولی برای آن مسیر لازم است، به آن شرط (یعنی رویداد الف) نسبت به آن پدیده‌ای ما انتظار داریم، اصطلاحاً شرط ناکازم می‌گوییم؛ یعنی شرطی که جزئی از شرط کافی اما نالازم است و خودِ آن جزء، ناکافی اما لازم است. این یکی از دیدگاه‌هایی است که به روابط علّی که با مطالعات آماری انجام می‌شود مرتبط است.

دو دسته دیگر از نظریه‌ها، نظریه‌های علیت احتمالاتی (Probablistic Causation) هستند. این دیدگاه¬ها از دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ رایج شد و عملاً در نیمه‌های دهه ۹۰ هم افول کرد و چندان مورد توجه متافیزیسین‌ها نبود. دسته¬ای از این نظریه‌ها درصدد ارائه یک صورت‌بندی اصل موضوعه ای از علیت بودند، مثل کارهای ایروینگ گود (I. J. Good) و پاتریک سوپز(P. Suppes) و دسته دیگر نظریاتی بودند که سعیَ می‌کردند علیت احتمالاتی را با یک توضیح فیزیکی به عنوان مثال انتقال اطلاعات بیان کنند مثل هانس رایشنباخ (H. Riechenbach) و ویزلی سَمِن (W. Salmon). این نظریه ها افول پیدا کرده‌اند، اما بر مسأله مهمی دست می‌گذاشتند و آن هم این بود که خیلی از اوقات، ما در مطالعات‌مان در مورد علیتی صحبت می‌کنیم که فقط یک ارتباط (Relevance) و تناسب است.



چپ پاتریک سوپز راست هانس رایشنباخ

اگر ما رویداد الف را به عنوان علت، و رویداد ب را به عنوان اثر و معلول در نظر بگیریم، خیلی از مواقع علت می‌تواند روی دهد بدون اینکه معلول روی دهد یا علت روی ندهد اما معلول روی بدهد. مثال ملموس این قضیه هم سیگار و سرطان ریه است.

ما بر اساس نتایج مطالعات آماری می‌گوییم سیگار عامل سرطان ریه است، ولی ممکن است یک فرد غیرسیگاری سرطان داشته باشد (یعنی فقدان علت و وجود معلول)

و یا فردی سیگاری باشد و سرطان نگیرد (وجود علت و فقدان معلول). در اینجا ما با مسأله ارتباط بین دو رویداد مواجه هستیم که رابطه این دو رویداد را علّی می‌دانیم اما موجبیت وجود ندارد. البته به این دیدگاه اعتراضاتی وارد کرده‌اند و می‌گفتند می‌شود با دیدگاه‌های موجبیتی هم بحث ارتباط رویدادها را توضیح داد. ولی در خود آن نظریه‌ها مفاهیمی مطرح شد که به در دیدگاه‌های بعدی به شکل‌های دیگر کمک می‌کند.

دو دسته دیگر ازنظریاتیکه در این تحقیق به آن می‌پردازیم و الان بیشتر مطرح هست یکی نظریه ناوردایی (Invariance) است یعنی بین تعاقب علت و معلول ناوردایی و پیوستگی قائل هستند و دیگری نظریاتی هستند که در آنها علت به مثابه مداخله (Manipulation) هستند و علت را مداخله معلول می‌بینند. می‌گویند ما نمی‌خواهیم بگوییم الف علت ب است، می‌خواهیم بگوییم تغییرات الف چه میزان تغییرات در ب ایجاد می‌کند. الان توجیه متافیزیکی رایج درباره استنباط علّی همین دیدگاه مداخله و دستکاری است.

ما سعی می‌کنیم در این تحقیق با بررسی این شش نظریه، مفهوم علیتی را که در استنباط علّی هست تدقیق کنیم.

ه. آینده تحقیق درباره فلسفه استنباط علّی

مرحله بعدی تحقیق هم بحث از معیارهای متدولوژیک است که با تدقیقاتی که در دلالت‌شناسی و متافیزیک استنباط علّی داشتیم بتوانیم شرایط تحقیقات علّی را نشان دهیم. مرحله چهارم این تحقیق هم این است که از آنجا که هرکدام از علوم اجتماعی - مثل جامعه‌شناسی، آموزش یا سیاست‌پژوهی- اقتضائات خاصی را بر روش‌شناسی تحمیل می‌کنند، بتوان به صورت جزئی‌تر مباحث را پی گرفت.

منطق‌های پیش‌جدولی در منطق ربط

دکتر اسدالله فلاحی
عضو هیأت علمی گروه منطق



بسم الله‌الرحمن الرحیم

موضوعی که من مدتی است روی آن کار می‌کنم بحث منطق‌های پیش‌جدولی (relevance logic) در منطق ربط (Pretabular) است. ابتدا یک توضیح درباره منطق‌های پیش‌جدولی می‌دهم. منطق‌هایی که در منطق جدید طراحی می‌شوند دو دسته هستند: یا سمانتیک متناهی‌ارزشی دارند و یا سمانتیک متناهی‌ارزشی ندارند. طبیعتاً وقتی سمانتیک متناهی‌ارزشی نداشته باشند، سمانتیک نامتناهی‌ارزشی دارند.

منطق کلاسیک، که امروزه با عنوان «منطق جدید» تدریس می‌شود، منطق دوارزشی است: هر گزاره یا صادق است و یا کاذب، حالت دیگری ندارد. این منطق‌ها چون دوارزشی هستند، متناهی‌ارزشی محسوب می‌شوند. منطق‌هایی که یان لوکاشه‌ویچ، امیل پست و دیگران ساختند منطق سه‌ارزشی بود و علاوه بر صدق

و کذب، حالت نامتعین -یا نه صادق و نه کاذب- را هم شامل می‌شد. منطقی که گراهام پریست - که تناقض‌باور است- استفاده می‌کند منطق سه‌ارزشی است که علاوه بر صدق و کذب، ارزش «صدق و کذب با هم» را هم اضافه می‌کند: بعضی گزاره‌ها هستند که متناقض‌اند. بنابراین ما سه دسته گزاره داریم: صادق فقط، کاذب فقط، صادق و کاذب با هم. این هم نوعی منطق متناهی‌ارزشی است.

ولی خیلی از منطق‌ها نامتناهی‌ارزشی هستند. اولین منطق نامتناهی‌ارزشی، منطق شهودگرایانه براور بود که نامتناهی‌ارزشی بودن آن توسط گودل کشف شد. او نشان داد که با هیچ سمانتیک متناهی‌ارزشی نمی‌توان صحت و تمامیت این منطق را اثبات کرد. منطق شهودگرایی از ریاضیات شهودگرایی نشأت گرفته است. ریاضیاتِ شهودگرایی قائل است به اینکه اصل طرد شق ثالث ($P \text{ or } \sim P$) - اینکه هر گزاره یا خودش صادق است و یا نقیض آن- غلط است. چرا می‌گویند این اصل درست نیست؟ چون در مبانی ریاضیات قائل هستند به اینکه صدق و اثبات به یک معناست. ما در ریاضیات چیزی فراتر از اثبات به نام صدق نداریم. ساختارهای ریاضی چیزی است که ما آنها را می‌سازیم. بنابراین صدق در ریاضیات به معنای اثبات است. خیلی از گزاره‌های ریاضی هستند که نه صادق هستند و نه کاذب؛ یعنی نه اثبات‌شده‌اند و نه ابطال‌شده. بنابراین، شهودگرایان اصل طرد شق ثالث را به راحتی کنار می‌گذارند. منطق لوکاشه‌ویچ هم اصل طرد شق ثالث را قبول نمی‌کند اما این منطق برخلاف منطق لوکاشه‌ویچ، نامتناهی‌ارزشی است.

یک دسته از منطق‌ها در میان منطق‌های نامتناهی‌ارزشی هستند که قوی‌ترین منطق‌های نامتناهی‌ارزشی هستند و اگر یک اصل موضوع به این منطق‌ها اضافه کنیم سیستمی به دست می‌آید که متناهی‌ارزشی می‌شود. نمونه خیلی معروف آن، منطق موجهات S۵ است که نشان داده شده است که قوی‌ترین منطق نامتناهی‌ارزشی در منطق موجهات است و اگر از این بیشتر پیش برویم وارد منطق‌های متناهی‌ارزشی می‌شویم. به این دلیل که این منطق‌ها جدول‌ارزش متناهی ندارند، اسم اینها را «پیش‌جدولی» گذاشته‌اند. اهمیت اینها در این است که در مرز متناهی و نامتناهی قرار دارند؛ از همهٔ نامتناهی‌ها قوی‌تر هستند و از همه متناهی‌ها ضعیف‌تر. چون لب مرز هستند اهمیت ویژه‌ای در منطق پیدا می‌کنند.

ساختارهای ریاضی چیزی است که ما آنها را می‌سازیم. بنابراین صدق در ریاضیات به معنای اثبات است. خیلی از گزاره‌های ریاضی هستند که نه صادق هستند و نه کاذب؛ یعنی نه اثبات‌شده‌اند و نه ابطال‌شده. بنابراین، شهودگرایان اصل طرد شق ثالث را به راحتی کنار می‌گذارند. منطق لوکاشه‌ویچ هم اصل طرد شق ثالث را قبول نمی‌کند اما این منطق برخلاف منطق لوکاشه‌ویچ، نامتناهی‌ارزشی است.

در منطق‌های غیرربط، منطق‌های پیش‌جدولی زیادی کشف شده است. بعضی منطق‌ها بی‌نهایت منطق پیش‌جدولی بالای سر خود دارند، برخی هم مانند منطق شهودگرایی فقط سه منطق پیش‌جدولی دارند، و منطق موجهات S٤ نیز فقط پنج منطق پیش‌جدولی دارد.

در منطق ربط تا سال ۱۹۷۰ اصلاً منطق پیش‌جدولی کشف نشده بود. مایکل

دان در ۱۹۷۰ بـرای اولیـن بـار یـک منطـق پیش‌جدولـی بـه نـام R-Mingle کشـف کـرد.

تـا سـال ۲۰۰۸ در منطـق ربـط هیـچ کار جدیدی در ایـن زمینـه انجـام نشـد. تـا اینکـه کازیم‌یـش سـویریدویچ اثبـات کـرد کـه منطـق ربـط R در واقـع نامتناهـی منطـق پیش‌جدولـی بـالای سـر خـود دارد. ایـن بـدان معناسـت کـه ایـن منطـق، منطـق پیچیـده‌ای اسـت. بـر خـلاف منطق‌هـای سـاده یـا متناهی‌ارزشـی یـا منطق‌هایـی کـه تعـدادی متناهـی منطـق پیش‌جدولـی بالاتـر از خـود دارنـد، منطـق ربـط R بـه قـدری پیچیـده اسـت کـه بی‌نهایـت پیش‌جدولـی بـالای سـر خـود دارد.

در سـال ۲۰۱۲ دو نفـر بـه نام‌هـای Galminas و Mersch نشـان دادنـد کـه یـک منطـق پیش‌جدولـی بالاتـر از منطـق ربـط KR وجـود دارد.

منطـق KR منطـق میانـه‌ای اسـت بیـن منطـق ربـط و منطـق کلاسـیک کـه برخـی از نواقـص منطـق ربـط را نـدارد و از یـک سـری جهـات، شـهودی‌تر اسـت. مثـلاً در منطـق ربـط، قیـاس اسـتثنایی منفصـل زیـر را قبـول ندارنـد: اینکـه P یـا Q را همـراه نقیـض P داریـم و نتیجـه می‌گیریـم Q. یعنـی از نقیـض مقـدم فصلـی طـرف دیگـر فصـل را نتیجـه می‌گیریـم. ایـن قیـاس اسـتثنایی را «قیـاس فصلـی» می‌نامنـد. در منطـق ربـط قیـاس فصلـی را قبـول نمی‌کننـد و می‌گوینـد ایـن قاعـده، اشـتباه اسـت. خیلـی از اشـکالاتی هـم کـه بـه منطـق ربـط شـده اسـت بـه دلیـل طـرد ایـن قاعـده اسـت. در منطـق KR کـه یـک منطـق میانـه اسـت قاعـده قیـاس فصلـی پذیرفتـه می‌شـود و یـک منطـق حـد وسـطی سـاخته می‌شـود.

در مـورد پیش‌جدولی‌هایـی کـه بالاتـر از KR هسـتند تـا سـال ۲۰۱۲ هیـچ تحقیقـی انجـام نشـده بـود. اولیـن تحقیـق، چنـان کـه گفتیـم، مربـوط بـه ایـن سـال بـود کـه گالمینـاس و مـرش یـک منطـق پیش‌جدولـی بالاتـر از KR پیـدا کردنـد و در مقالـه‌ای در Studia Logica منتشـر کردنـد. دومیـن منطـق پیش‌جدولـی در اثـری از بنـده معرفـی شـد کـه در سـال ۲۰۱۷ در همـان نشـریه Studia Logica پذیـرش گرفـت و منتشـر شـد.

اکنـون مهم‌تریـن هـدف ایـن اسـت کـه بتوانیـم تعـداد منطق‌هـای پیش‌جدولـی بالاتـر از KR را پیـدا کنیـم و نشـان دهیـم کـه آیـا ایـن تعـداد متناهـی اسـت یـا بی‌نهایـت. و اگـر ایـن تعـداد متناهـی اسـت، آن منطق‌هـای پیش‌جدولـی کدام‌هـا هسـتند. نشـان دادن متناهـی یـا نامتناهـی بـودن ایـن تعـداد کاری دشـوار اسـت. فعـلاً مـا در آغـاز راهیـم. تـا کنـون دو مـورد کشـف شـده و تـلاش می‌کنیـم تـا منطق‌هـای دیگـری را هـم کشـف کنیـم. بـه نظـر مـن چنـدش مـورد دیگـر هـم قابـل اثبـات اسـت که در تـلاش بـرای اثبـات آنهـا هسـتم. ایـن یکـی از کارهـای مـن در ایـن قسـمت اسـت.

کار دیگـری کـه در ایـن زمینـه می‌کنـم مربـوط اسـت بـه اینکـه ایـن دو مقالـه‌ای کـه تاکنـون اثبـات و منتشـر شـده‌اند هـر دو سـمانتیکی بوده‌انـد؛ یعنـی از سـمانتیک جهان‌هـای ممکـن و جهان‌هـای غیرممکـن بـرای سـاخت ایـن منطق‌هـا اسـتفاده کرده‌انـد. ولـی تـا کنـون معـادل اصـل موضوعی اینهـا را نداشـتیم. اینکـه نشـان دهیـم اصـول موضوعـهٔ دو منطـق پیش‌جدولـی کشـف شـدهٔ بـالای KR چـه هسـتند تـا کنـون صـورت نگرفتـه بـود. مـن نظام‌هایـی اصـل موضوعـی بـرای ایـن دو منطقـی کـه کشف‌شـده‌اند بـه دسـت آورده‌ام و در حـال کار روی آن هسـتم تـا آمـاده چـاپ شـود. ایـن هـم دومیـن بخـش کار بنـده اسـت.

مراسم هفته پژوهش

آئین رونمایی از آخرین اثر

استاد غلامحسین ابراهیمی دینانی

اختیار در ضرورت هستی

دکتر سید حمید طالب زاده	معرفی و نقد کتاب پرسش از هستی یا هستی پرسش
استاد سید مصطفی محقق داماد	حکمت در آثار استاد دینانی
دکتر محمد جواد اسماعیلی	معرفی و نقد کتاب از محسوس تا معقول
خانم دکتر شمس الملوک مصطفوی	معرفی و نقد کتاب من و جز من
دکتر شهین اعوانی	معرفی و نقد کتاب فراز و فرود فکر فلسفی
آقای مجید حمیدزاده	معرفی و نقد کتاب اختیار در ضرورت هستی
استاد عبدالحسین خسروپناه	بررسی اجمالی آثار استاد دینانی

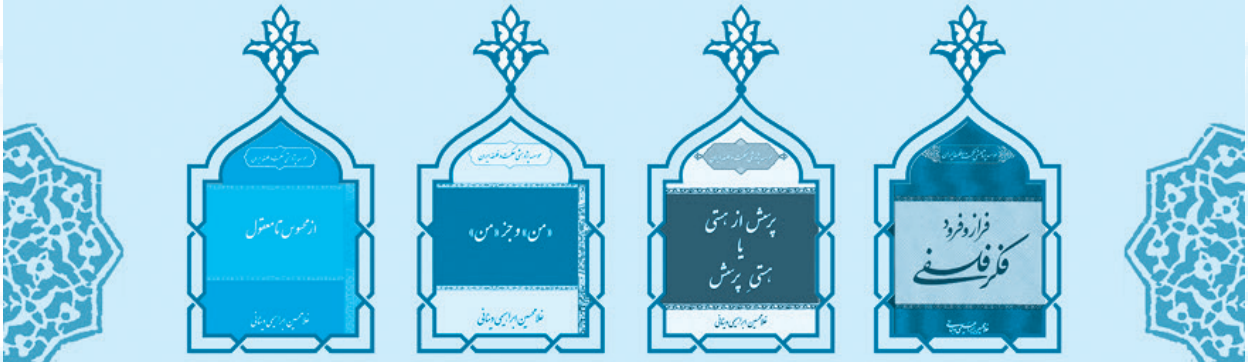
کتاب «اختیار در ضرورت هستی» با رویکرد مسأله تاریخی و بنیادین جبر و اختیار، به رشته تحریر درآمده است.استاد دینانی در کتاب اختیار در ضرورت هستی معتقد است که بدون اختیار، نمی توان به کمال انسانی رسید اما قبل از آن باید بدانیم که اختیار چیست؛ انسان به کمال می خواهد برسد زیرا غایت اندیش است اما غایت اندیشی جز در سایه آگاهی و اختیار تحقق نمی پذیرد. این کتاب مفصل بیش از چهارصد صفحه ای کوشش می کند تا به زوایای مختلف مسأله جبر و اختیار از دید دقیق فلسفی نگاه کند و سعی در حل آن دارد.





آیین رونمایی از آخرین اثر

استاد دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی



مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

هفته پژوهش ۱۳۹۶

زمان: دوشنبه ۲۷ آذرماه ۱۳۹۶ از ساعت ۱۳:۲۰ الی ۱۷:۳۰

مکان: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

معرفی و نقد کتاب

پرسش از هستی یا هستی پرسش

دکتر سید حمید طالب زاده
مدیر گروه فلسفه دانشگاه تهران



خانم دکتر اعوانی: بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین. خدمت سروران عزیز و مهمانان گرامی، مخصوصاً اساتید محترم که امروز به ما افتخار دادند تا جناب استاد دکتر دینانی را ارج بنهیم، خوش آمد می‌گویم. ایشان در سال‌های اخیر هفت کتاب را در این مؤسسه نوشتند و ما آنها را منتشر کردیم. امروز به مناسبت هفته پژوهش برنامه‌ای برای معرفی پنج اثر از هفت اثر ایشان تدارک دیده شده است. آخرین کتاب ایشان که امروز از آن رونمایی می‌شود و آخرین برنامه امروز ماست، کتاب اختیار در ضرورت هستی است.

خدمت جناب آقای دکتر طالب زاده خوش آمد می‌گویم. با وجود اینکه ایشان در هفته پژوهش مثل همه پژوهشگران و فرهیختگان کارهای مختلف دارند، زحمت کشیدند و این منت را بر ما گذاشتند و دعوت مؤسسه را برای معرفی کتاب پرسش از هستی یا هستیِ پرسش جناب استاد دینانی پذیرفتند. تقریباً سه هفته پیش در اینجا در جلسه‌ای که برای معرفی آخرین کتاب جناب آقای دکتر طالب زاده بود خدمت ایشان بودیم که جلسه بسیار علمی و خوب بود و

گفتگـوی خوبـی در گرفـت. همـه از آن جلسـه راضـی بودنـد. آخریـن کتابـی کـه در آن جلسـه راجـع بـه آن بحـث شـد گفتگـوی میـان هـگل و فیلسـوفان اسـلامی اسـت. در آن جلسـه ایشـان هـم بـه معرفـی کتـاب پرداختنـد و هـم بـه پرسـش پژوهشـگران پاسـخ دادنـد. مـن فکر می‌کنـم ایـن اولیـن بـار اسـت کـه چنیـن کتابـی بـه صـورت گفتگـو بیـن هـگل و فیلسـوفان اسـلامی معاصـر تألیـف شـده اسـت. اینـک از آقـای دکتـر طالـب زاده خواهـش می‌کنـم مطلـب معرفـی کتاب‌شـان را بـرای مـدت نیـم سـاعت بیـان بفرماینـد.

دکتـر طالب‌زاده: بسـم الله الرحمـن الرحیـم. الحمـدلله رب العالمیـن و بـه نسـتعین. بـرای بنـده توفیـق بزرگـی اسـت کـه بـه پـاس حـدود سـی سـال شـاگردی و خوشـه‌چینی از شـجره طیبـه دانـش و تفکـر یـک اسـتاد بـزرگ، یعنـی جنـاب اسـتاد دکتـر ابراهیمـی دینانـی، بتوانـم در چنیـن محفـل فکـر و اندیشـه‌ای بـا حضـور فرهیختـگان و اهـل نظـر شـرکت کنـم و چنـد جملـه‌ای را دربـاره یـک اثـر برجسـته از نوشـته‌های ایشـان مطـرح کنـم. اسـتاد دکتـر ابراهیمـی دینانـی یـک فیلسـوف اسـلامی معاصـر هسـتند. دلیـل اینکـه بـر معاصـرت ایشـان تأکیـد می‌کنـم ایـن اسـت کـه ایشـان بـه معنـی واقعـی کلمـه عمـر خـود را وقـف اندیشـیدن کرده‌انـد، بـا بسـیاری از مسـائل فلسـفی مواجـه شـده‌اند و آنهـا را بـه بهتریـن شـکل تقریـر فرموده‌انـد.

کتـاب پرسـش از هسـتی یـا هسـتی پرسـش در حجمـی بالـغ بـر ٤٥٠ صفحـه بـه چـاپ رسـیده و مشـتمل بـر چهـارده فصـل اسـت. مـن ایـن فصـول را بـه سـرعت قرائـت می‌کنـم تـا بـا فضـای ایـن کتاب آشـنا شـوید: اندیشـه هسـتی یـا هسـتی اندیشـه؛ معنـی چیسـت و چگونـه می‌تـوان بـه آن رسـید؛ اختیـار چیسـت و اراده کـدام اسـت؛ ذهـن و جهـان یـا جهـان و ذهـن؛ از علـم بـه عمـل آمـدن یـا از عمـل بـه علـم رفتـن؛ ضـرورت چیسـت؛ امـکان کـدام اسـت؛ آیـا بـدون عقـل می‌تـوان بـه معنـی نقـل و محتـوای آن رسـید؛ تصـور و تصدیـق یـا فقـط تصدیـق؛ کلمـه و جملـه، تصـور و تصدیـق؛ نـور و صـدا؛ دیـدن و شـنیدن؛ علـت غایـی چیسـت و غایت‌منـدی کـدام اسـت؛ نـه تشـبیه صـرف و نـه تنزیـه محـض؛ طبیعـت و تاریخ؛ و حقیقـت، خوبـی، خـدا. اینهـا عناویـن فصولـی هسـتند کـه مجموعـه‌ای از تأمـلات و تفکـرات ایشـان را در ایـن کتـاب منعکـس می‌کننـد.

وقتـی بـه آثـار گذشـته ایشـان مثـل قواعـد کلـی در فلسـفه اسـلامی، وجـود رابـط و مسـتقل، شـعاع اندیشـه و شـهود در اندیشـه سـهروردی، ماجـرای فکـر فلسـفی، دفتـر عقـل و آیـات عشـق و امثـال اینهـا مراجعـه می‌کنیـم، بـا فیلسـوفی برخاسـته از سـنت فکـری اسـلامی کـه در واقـع وارث اندیشـه‌های فیلسـوفان بـزرگ، عارفـان، متکلمـان و اندیشـمندان اسـلامی اسـت مواجـه می‌شـویم کـه در ایـن کتاب‌هـا عناویـن و مفاهیـم فلسـفه اسـلامی، اندیشـه اسـلامی و عرفـان اسـلامی را بـا شـیوه‌ای بدیـع، جدیـد و از منظـری متفـاوت مـورد بحـث قـرار می‌دهنـد، بـه نحـوی کـه هـر کـدام افـق تـازه‌ای را پیـش روی خواننـده می‌گشـایند. ایـن کتاب‌هـا فضـای بسـیار معطـری از اندیشـه اسـلامی را بـرای خوانندگان و علاقمنـدان بـه فلسـفه و اهـل نظـر فراهـم می‌کننـد. امـا مـا بعـد از ایـن دوره از آثـار معظـمً لـه، بـا آثـار تـازه‌ای مواجـه می‌شـویم کـه فضـای ایـن آثـار از آثـار قبلـی متفـاوت اسـت. اسـتاد در ایـن کتاب‌هـا تأمـلات دیگـری را مطـرح کرده‌انـد کـه بـا زمینه‌هـای سـابق تفـاوت دارد. در ایـن کتاب‌هـا کـه یکـی از آنهـا همیـن کتـاب پرسـش از هسـتی و هسـتی پرسـش اسـت، مـا بـا فیلسـوف اسـلامی معاصـری مواجـه هسـتیم کـه از منظـر اندیشـه اسـلامی، بـی مقدمـه، مسـتقیماً و بـا شـجاعت دربـاره انبوهـی از مفاهیـم و عناوینـی کـه در اندیشـه مـدرن مطـرح اسـت مواجـه می‌شـود و می‌کوشـد دربـاره آنهـا بیاندیشـد و آراء و افـکار خـودش را دربـاره آنهـا بیـان کنـد. در ایـن کتـاب تقریبـاً ٥٠ عنـوان از عناوین اندیشـه مـدرن بـه تفاریـق مطـرح شـده اسـت. البتـه نـه بـه ایـن معنـی کـه ایشـان مسـائل را یکـی یکـی مطـرح کـرده باشـند و بـه آنهـا رسـیدگی کـرده باشـند، بلکـه ایـن مفاهیـم و عناویـن در

جای جای این اثر پخش شده است. من به برخی از این عناوین اشاره می‌کنم: اتحاد اندیشه و هستی؛ هستی و معنی‌داری؛ جهان‌های ممکن؛ نومینالیسم؛ مرگ مؤلف؛ مثلث ذهن، زبان و جهان؛ هرمنوتیک؛ عقل و تاریخ؛ حقیقت و افسون؛ اندیشه و باور؛ ظهور هستی در زبان؛ اندیشه و آزادی؛ ترس آگاهی و اضطراب؛ نور و بصر؛ تصویر، سینما؛ زیبایی و والایی و غایت‌مندی؛ زمان، اکنون؛ تاریخ، اکنون و مانند اینها. استاد با آن تضلعی که به اندیشه اسلامی داشته و دارند به این مطالب و عناوین فکر کرده‌اند، درباره آنها نوشته و سخن گفته‌اند. همچنین ایشان به بعضی از آنها رسیدگی کرده‌اند.

من به عنوان یک دانشجوی فلسفه و دانشجوی ایشان، در این فرصت کوتاهی که در اختیار بنده است سعی می‌کنم به برخی از فقرات گفتار و بیان ایشان اشاره کنم و دغدغه خودم را به عنوان یک دانشجوی فلسفه در نسبت با فرمایشات و سخنان ایشان بیان کنم. من ابتدا از فقره «اندیشه و هستی» شروع می‌کنم. ایشان می‌فرمایند که اندیشه با هستی چه نسبتی دارد؟ آیا اندیشه بر هستی مقدم است یا هستی بر اندیشه مقدم است؟ بعد توضیح می‌دهند و تقدم هیچ یک بر دیگری را نمی‌پذیرند. ایشان می‌فرمایند: «استحکام و متانت سخن هستی با استحکام و متانت بیان اندیشه در تعارض قرار می‌گیرد و بیرون آمدن از این تعارض با مشکل مواجه می‌شود. تنها راه بیرون آمدن از این تعارض این است که گفته شود هستی و اندیشه دوگانگی ندارند و به حکم وحدت و یگانگی با یکدیگر تعارض نیز نخواهند داشت». اینکه استاد می‌فرمایند اندیشه و هستی یکی است، یک بیان حیرت‌انگیز است. اتحادی میان اندیشه و هستی هست و دوگانگی میان این دو باید مرتفع گردد. این بیان از جانب یک فیلسوف اسلامی خیلی مهم است. اگر ما با تاریخ اندیشه و فیلسوفان اسلامی آشنا باشیم، متوجه می‌شویم که این جمله چقدر مهم است. ایشان چنین حکمی داده‌اند: وحدت اندیشه و هستی. اما برای من به عنوان یک دانشجوی فلسفه که این کتاب را مطالعه می‌کنم این پرسش پیش می‌آید که این مطلب مطلبی نیست که برای نخستین بار در تاریخ فلسفه از زبان یک فیلسوف بیان شده باشد. ابتدا پارمنیدس به چنین مطلبی اشاره کرد و گفت هستی و اندیشه یک چیز هستند و هرگز از هم جدا نمی‌شوند. تاریخ رقم خورد. اندیشه به هگل رسید و هگل بیان کرد که اندیشه و هستی یک چیزند و هرگز از هم جدا نمی‌شوند. باز هم فلسفه ادامه پیدا کرد و به هایدگر رسید. هایدگر گفت که هستی و اندیشه یک چیز هستند و اندیشه، اندیشه هستی است و اندیشه از هستی جدایی ندارد. اما این اندیشه‌ها و این افکار و بیانات و بیاناتی نظیر اینها که از فیلسوفان مختلف بیان شده است، هر کدام در یک فضایی از اندیشه و در یک رویکردی نسبت به هستی و اندیشه بیان شده که گاهی از زمین تا آسمان با هم فاصله دارد. وقتی که از زبان یک فیلسوف معاصر اسلامی چنین مطلبی مجدداً بحث می‌شود، برای یک دانشجوی فلسفه این دغدغه مطرح می‌شود که این سخن در کجای تاریخ فلسفه است؟ این سخن چه نسبتی با پارمنیدس، هگل، هایدگر، ابن سینا، ملاصدرا و شیخ اشراق دارد؟ این سخن در کجای تاریخ فلسفه اسلامی از زبان یک فیلسوف اسلامی مطرح می‌شود؟ اگر ما این جایگاه را درست نشناسیم و متوجه نشویم، قطعاً نمی‌فهمیم که مقصود استاد چیست و درباره کدام اندیشه و کدام هستی سخن می‌گویند و این وجود کدام وجود است؟

از کانت به بعد وجود چیز دیگری است. مقصود کانت از وجود، منشأیت آثار نیست، بلکه مقصود او وضع، positing و posit است. وقتی کانت می‌گوید این امر، وجود است، یعنی سوژه این امر را در برابر خودش وضع می‌کند و این غیر از

منشأیت آثار به عنوان یک حقیقت وجود است؛ مانند آن چیزی که مثلاً در فلسفه اسلامی مطرح است. ما از استاد می‌پرسیم نظرشان چیست و وحدت اندیشه و هستی چه جایگاهی در تاریخ اندیشه دارد؟ این حقی است که یک پرسشگر فلسفه دارد که بپرسد. ایشان درباره اندیشه و باور بحث بسیار مهمی کرده‌اند. همان‌طور که عرض کردم، استاد در این کتاب و برخی از کتاب‌های اخیر خودشان با انبوهی از مفاهیم مدرن مواجه شده‌اند و درباره آنها فکر و بحث کرده‌اند و پرداختن به آنها را بسیار ضروری دیده‌اند. فضایی که در این کتاب‌ها هست با فضای کتاب شعاع اندیشه و شهود یا کتاب وجود رابط و مستقل و کتاب‌های دیگر استاد متفاوت است.

ایشان در صفحه ۱۷ می‌فرمایند :«واقعیت همیشه واقعیت است. ولی مادام که انسان به آن نگاه نکند، خودش را آشکار نمی‌سازد». بنابراین نگاه کردن به واقعیت برای انسان بیش از خود واقعیت اهمیت دارد. زیرا مادام که واقعیت زیر نگاه انسان قرار نگیرد، ظاهر نمی‌شود و مادام که واقعیت ظهور پیدا نکند، منشأ اثر واقعی نخواهد بود». اینها جملات درخشانی هستند. اما برای من به عنوان یک دانشجوی فلسفه این سؤال پیش می‌آید که محصول این نگاه چیست؟ آیا محصول آن نگاهی است که سهروردی می‌گوید؟ آیا نگاهی است که جرج بارکلی گفته است؟ مدخل ایده‌آلیزم بارکلی، کتاب بسیار مهم او درباره رؤیت و نگاه است و با آن کتاب است که انسان متوجه می‌شود که بارکلی چه می‌گوید، به کدام سمت می‌رود و این نگاه چقدر برای او مهم است. آیا نگاهی است که سارتر می‌گوید؟ سارتر می‌گوید «زیر نگاه» و از جهنم نگاه صحبت می‌کند. اینکه چگونه اشیاء و غیر اشیاء در جهنم نگاه از بین می‌روند. این کدام نگاه است که آن طور که مورد نظر استاد است منشأ ظهور اشیاء می‌شود؟ این نگاه با آنچه که نیچه از آن به پرسپکتیو و چشم‌انداز تعبیر کرده و گفته «با نگاه سوژه است که اشیاء، اشیاء می‌شوند» و با آنچه که میشل فوکو می‌گوید چه ربطی دارد؟ این کدام نگاه است که چنین آشکارگی را سبب می‌شود؟ یک دانشجوی فلسفه مایل است که استاد در این مطالب اظهار نظر کنند و نسبت این اندیشه را با آنچه که در دوره مدرن و در دوره گذشته و فیلسوفان اسلامی مطرح شده است بیان کنند.

ایشان در صفحه ۱۹۵، در فصل ضرورت و امکان می‌فرمایند: «وقتی گفته می‌شود امکان از معقولات ثانیه شناخته می‌شود، نباید چنین پنداشت که مرتبه معنی امکان در عالم ادراک نسبت به معانی دیگر پست و فرومایه بوده و در صف نعال قرار گرفته است. زیرا معقولِ ثانی بودنِ معنیِ امکان فقط به این لحاظ است که اگر ادراک از حس آغاز شود و به معقول اول، یعنی ماهیت امر محسوس، برسد معنی امکان همان معقول ثانی خواهد بود. اما اگر ادراک انسان از عقل آغاز شود، معنی امکان به جای اینکه معقول ثانی باشد در درجه اول قرار می‌گیرد و معقول اول می‌شود». این جملات خیلی درخشان و مهیج هستند. به خاطر اینکه در تاریخ فلسفه اسلامی، هیچ وقت «امکان» در نزد فیلسوفان اسلامی –این گونه که ایشان می‌فرمایند– مهم نبوده است. مگر ابن سینا چقدر به امکان اهمیت می‌دهد؟ ممکن، موجود بیچاره، ضعیف و فقیر است که استحقاق عدم دارد. یعنی ذاتش مستحق عدم است.

جمله جالب دیگر استاد دینانی این است که می‌فرمایند: «امکان در عین اینکه دروازه آزادی و باب انفتاح و دگرگونی برای همه امور عالم است، در امکان بودن خود به ضرور امکان است». یعنی امکان ذیل ضرورت قرار می‌گیرد. امکان، امکان بودنش را از دست نمی‌دهد. امکان همیشه و به طور ضروری امکان است و هرگز نمی‌پذیرد که بالامکان امکان باشد،

بلکه به ضرور امکان است. من وقتی این قسمت‌های کتاب را می‌خوانم، با خود می‌گویم یک فیلسوف اسلامی به اینهمه از اهمیت امکان رسیده و امکان تا این حد مهم است که آن را از صف نعال درآوردند. اما باز امکان، ضروری شد و ذیل ضرورت قرار گرفت. این سخن استاد دینانی که «امکان در صدر امور است و نه در صف نعال» مانند این است که آدم کانت می‌خواند. ضرورت ذیل امکان و از شئون امکان است. تا امکان نباشد، ضرورت چیست؟ اصلاً امکان هم از شئون امکان است. کانت می‌گوید یک امکان، فوق امکان‌ها است و بعد امکان فلسفی و امکان به معنای سلب ضرورتین، ذیل آن امکان است. خود ضرورت ذیل امکان است و وجود نیز ذیل امکان است. همه چیز ذیل امکان است. من از استاد می‌پرسم که بالأخره امکان ذیل ضرورت است یا ضرورت ذیل امکان؟ تکلیف ما با این معارف متعالی چیست؟ مواجه شدن با کانت آسان نیست. کانت دوره مدرن را رقم زده است و ما در جهان کانتی به سر می‌بریم. کانت یک فیلسوف در حجره نیست که الان ما با او تسویه حساب کنیم. کانت معمار عالم مدرن است و همه ما الان در فضای کانت زندگی می‌کنیم. پس ما باید قدری بیاندیشیم و تکلیف خود را با این افراد روشن کنیم.

استاد دینانی در صفحه ۲۸۶ کتاب خود می‌فرمایند: «نسبت میان هستی و زبان، در واقع همان نسبتی است که معلوم و علم تحقق دارد. هستی در زبان ظاهر می‌شود ولی زبان نیز وابسته به هستی است. وقتی می‌گوییم هستی در زبان ظاهر می‌شود، منظور این نیست که زبان در بیرون از هستی قرار گرفته و هستی در آن ظاهر می‌شود. بلکه منظور این است که هستی در چهره زبان تجلی می‌کند و از خود سخن می‌گوید». اینکه خود هستی از هستی سخن می‌گوید مهیج است. پرداختن به تک تک مباحثی که استاد به آنها پرداخته، بسیار وقت‌گیر است.

ایشان در مورد تاریخ می‌گویند: «عقل تاریخی است». سؤال اینجاست که تا به حال کدام فیلسوف اسلامی دیگر چنین سخنی را بیان کرده و یا حتی به تاریخ فکر کرده است؟ در نزد فیلسوفان اسلامی همه امور در ظرف سرمد است. حقیقت هستی، ذات الهی است. انسان باید نظام معقولات را آن‌طور که در ذات الهی است دریافت کند و با آن مطابقت دهد. آن که تاریخی نیست، امری جاودانه است. اما دکتر دینانی به عنوان یک فیلسوف اسلامی معاصر می‌فرمایند عقل تاریخی است و هستی هم با زبان یکی است. اصلاً هستی در زبان ظاهر می‌شود؛ اما نه اینکه زبان درباره هستی حرف بزند. بلکه زبان در هستی از خودش حرف می‌زند. ما به عنوان یک شاگرد این دغدغه را داریم که بدانیم این سخنان را در کجای تاریخ فلسفه اسلامی و در کجای تاریخ مدرن باید بفهمیم؟ جایگاه این سخنان بسیار شگفت کجاست؟ یک فیلسوف اسلامی معاصر چگونه در نسبت با سنت فلسفه اسلامی این سخنان را تبیین می‌کند؟ ممکن است گفته شود این سخنان را عارفان هم گفته‌اند. ولی ما این سخنان را در اینجا از زبان یک فیلسوف می‌شنویم، نه یک عارف. اگر استاد می‌گفتند من به منزله یک عارف مانند محی الدین عربی این سخنان را بیان میکنم، این بحث دیگری است. اما ایشان همه این سخنان را از افق فیلسوفان اسلامی، اندیشه اسلامی و سنت فلسفه اسلامی بیان می‌فرمایند. بنابراین ما به عنوان یک شاگرد هنگامی که این کتاب را می‌خوانیم، به هیجان می‌آییم و علاقمند هستیم که استادمان این ابعاد بسیار دقیق و دشوار مطلب را در نسبت با اندیشه مدرن و سنت فلسفه اسلامی بیشتر تبیین کنند. با آرزوی طول عمر برای استاد دینانی. متشکرم

حکمت
در آثار استاد دینانی

دکتر سید مصطفی محقق داماد
استاد حقوق و عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی



بسم الله الرحمن الرحیم. این چندمین باری است که من درباره دوستم صحبت می‌کنم، اما هیچ وقت سخنی تکراری را بیان نکردم. استاد دینانی یک قاعده فلسفی دارند: «لا تکرار فی التجلی». بنابراین اگر سخنی را تکرار می‌کردم، اشکال فلسفی داشت و ترجیح بلا مرجح لازم می‌آمد که کدام کتاب ایشان را انتخاب کنم. از نظر فلسفی، ترجیح بلا مرجح به توجه بلا مرجح برگشت می‌کند. در آن صورت مشکل علیت پیش می‌آید و محال است.

من می‌خواهم امروز از دریچه‌ای دیگر سخن بگویم. دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی کجا پرورش یافته است؟ کدام مَنبتی او را رویانده است؟ به قول شیخ اجل:

هرکه نباتِ عارضش آب حیات می‌خورد
بر شکرش نظرکند هر که نبات می‌خورد

در کنار انبوه این کارها باید این سؤال را پرسید که این گل در کدام مهدی پرورش

یافته و این درخت رشد کرده است؟ اجازه دهید به پنجاه سال قبل برگردم. ایشان حدود نیم قرن پیش یک طلبه جوان بودند.

روزگاری من و او ساکن کویی بودیم
ساکن کوی بت عربده‌جویی بودیم
عقل و دین باخته دیوانه رویی بودیم
بسته سلسله سلسله مویی بودیم
کس در آن سلسله غیر از من و دل بند نبود
یک گرفتار از این جمله که هستند نبود

آن روزها حوزه منوره علمیه قم در ۲۴ فرسخی تهران، شهر علم، تحصیل و صفا در کنار دانش و دانش‌آموزی بود. امروز که من هاروارد، آکسفورد و استنفورد را دیده‌ام و آنها را با حوزه علمیه قم آن روزگار مقایسه کرده‌ام، بدون هیچ گونه اغراق می‌گویم که با هم قابل مقایسه نبودند.

ای بلند از وهم و قال و قیل من
خاک بر فرق من و تمثیل من

طلاب قم از صبح زود که هنوز آفتاب نزده بود، درس خواندن و بحث و گفتگو را آغاز می‌کردند. آنها از سرما می‌لرزیدند و جایی نداشتند و به زور اجازه می‌گرفتند تا در مسجدهای نمور آنجا درس بخوانند. روی کاشی یک مسجد که بعدها مرحوم علامه طباطبایی در آنجا درس می‌داد، یک قطعه شعر نوشته شده بود. من از خانم اعوانی می‌خواهم آن را بالای کتاب‌های آقای دکتر دینانی بنویسند:

فنظروا بعدنا الی الاثار
تلک أثارنا تدل علینا

یعنی ای آیندگان! بعد از ما به این آثار نگاه کنید. این اثرها ما را معرفی می‌کنند. در تمام خیابان قم مثل خیابان دانشگاه تهران به ندرت بقالی و خرازی بود. از طلوع فجر که حتی تردید داشتیم آیا صبح شده که نماز بخوانیم یا نه، هیچ‌کس در خیابان نبود، فقط طلاب بودند که در خیابان مباحثه و گفتگو می‌کردند. چنین فضایی را تصور کنید! من از بیان آن عاجز هستم. زمانی که نماز مغرب و عشاء به جماعت خوانده می‌شد، کتابخانه‌ها در مدارس پر می‌شد و سکوت مدرسه را فرا می‌گرفت. چون طلبه‌ها در حجره جا نداشتند، در کتابخانه مطالعه می‌کردند. درست مثل دیروز است که آقای حاج حسین ابراهیمی را می‌دیدیم که به کتابخانه مدرسه حجتیه آمده است، اول شب نماز را خوانده و به آنجا آمده تا مطالعه کند. کسی حق نداشت در ساعات شب در خیابان و حتی در حرم دیده شود. فقط شب جمعه عده‌ای زیارت مختصری می‌کردند و دوباره سر کار می‌رفتند. بقیه شب‌ها همه در کتابخانه مشغول کار بودند. قم یک قِران هم سهمی از دولت نداشت. حتی موقوفات حوزه‌های علمیه به قم داده نمی‌شد. از آستانه چیزی به قم داده نمی‌شد.

اولین بار که من امتحان دادم، از مرحوم آیت الله بروجردی ۱۵ تک تومان شهریه گرفتم. به من گفتند: «چون زن نداری شهریه ۱۵ تومان است، اما اگر زن داشته باشی ۳۰ تومان می‌شود». این خاطرات مربوط به سال ۱۳۳۸ بود. وقتی بالاتر می‌رفتیم و رسائل و مکاسب می‌خواندیم، این مقدار به ۲۵ تومان می‌رسید و برای درس خارج، ۴۵ تومان می‌شد. حقوق کم بود اما طلبه آزاد بود، قناعت و مناعت داشت. طلبه سر به فلک فرو نمی‌داد. متملق و چاپلوس نبود؛ بلکه آنچه را که در نظرش بود می‌گفت و می‌نوشت. حوزه به این صورت بود.

تعطیلی در روزهای پنج‌شنبه و جمعه بود، اما بیشتر مباحثاتِ بیرون از درس‌ها در همان پنج‌شنبه و جمعه انجام می‌شد. مثلاً فرض کنید اگر طلاب فلسفه یا فقه می‌خواندند، تفسیر، تاریخ، ادبیات و شعر در روزهای پنج‌شنبه و جمعه انجام می‌شد. اما بعضی‌ها این ذوق را نداشتند و مثلاً اهل ادبیات نبودند. یک طلبه در واقع یک مجموعه بود. یک طلبه خوب ادیب عرب و ادیب فارسی بود، منطق‌دان، فلسفه‌دان، کلام‌دان، فقه‌دان، اصول‌دان، تاریخ‌دان و تفسیردان بود. به این رشته‌ها علوم اسلامی می‌گفتیم. طلاب، افراد جامع‌المعقول و المنقول بودند که هم فقه خوانده بودند، هم اصول و هم فلسفه. به عقیده من، یکی از بهترین کتاب‌های آقای دکتر دینانی کتاب وجود رابط است و این را چند بار به خودشان گفته‌ام. من نمی‌توانم آن کتاب را با دیگر آثار ایشان مقایسه کنم. تمام معقول اسلامی در آن کتاب است. اگر کسی آن کتاب را خوب بفهمد، فلسفه اسلامی را خواهد فهمید. در آخر همان کتاب ببینید که یک طلبه و استاد فلسفه چگونه از اصول و مبحث الفاظ صحبت می‌کند. زمانی عده‌ای می‌گفتند که مبحث الفاظ، زائد هستند و آن را نمی‌فهمیدند. طلبه جامع، این گونه بود. با فقر و مستمندی زندگی می‌کرد، اما تمام وجودش استقلال، آزادی و بدون آویختگی بود. حوزه قم به این صورت بود.

یکی از درس‌های خیلی شلوغ حوزه علمیه قم، درس آیت الله العظمی مرحوم منتظری در مسجد امام بود. وقتی درس ایشان تمام می‌شد، تمام خیابان آستانه به دلیل تجمع طلاب با عمامه‌های سفید، سفید می‌شد. این مقطعی که من راجع به آن صحبت می‌کنم، زمانی بود که مرجعیت شیعه به دست یک شخصیت نورانی به نام آیت الله العظمی بروجردی بود. بنده در آن زمان



تماشاچی درس آیت الله بروجردی بودم.

تنگ چشمان نظر به میوه کنند
ما تماشا کنان بوستانیم

درس در صحن برای ما تماشا داشت. من در سال ۱۳۳۶ تازه طلبه شده بودم. آن موقع جز درس و احساس فقر چیز دیگری نبود. من در مدرسه حجتیه نزد سیدی به نام آقا سید اسدالله خراسانی، حاشیه ملا عبدالله می‌خواندم. خدا ایشان را قرین رحمت کند. حجره آقای دکتر دینانی در آن سمت و در بالا بود و حجره سید در طرف دیگر بود. ما درس می‌خواندیم و هنگامی که ظهر می‌شد می‌دیدیم آقای حاج حسین ابراهیمی از درس آقای طباطبایی خارج شده و آمده غذا بخرد. در کوچه مسجد حجتیه یک بقالی بود. ایشان کاسه کوچکی ماست و کمی نان می‌خورد. آن روزها زندگی به این صورت بود. صدای بحث از حجره‌ها و مسجد بلند بود. مدرسه غیر از درس و بحث مفهوم دیگری نداشت. نکته‌ای را می‌گویم و عرضم را تمام می‌کنم. من چنین عقیده ای ندارم که گیس علم به فقر گره خورده است و آدم غیر از راه فقر باسواد نمی‌شود. ولی یک مطلب هست و آن این است که اگر کسی با فقر با سواد شود، خودش را با پروپاگاندا و تبلیغ به باسوادی معرفی نکرده است. خودش باید خودش را نشان دهد. خدا اموات‌تان را رحمت کند. پدر من که استاد ایشان بود به من می‌گفت باید مقام ثبوت را درست کنیم، مقام اثبات خودش درست می‌شود. اگر با سواد باشید، خودتان نور می‌دهید. اما اگر ثروتمند باشید، با پول می‌توانید خود را به نوعی با تبلیغات، حقه بازی و پروپاگاندا به باسوادی معروف کنید. من می‌گویم اگر کسی ثروتمند باشد، می‌تواند با سواد شود. اما نکته این است که خیلی از بی‌سوادها خود را، با خرج‌ها و هزینه‌هایی، با سواد جلوه داده‌اند. افراد زیادی در عمر ما مشهور به علم شدند. اما بالأخره روزی شخص باسوادی پیدا می‌شود که یقه آنها را بگیرد و حقیقت را معلوم کند. باید کاری کرد که افراد واقعاً به دانش علاقمند شوند و دانشمند شوند.

آقای دکتر دینانی فلسفه اسلامی خوانده‌اند. اما فلسفه اسلامی خواندن دو گونه است. یک روش این است که شخص، هر آنچه را که فرا گرفته، تدریس کند. «ان الوجود عندنا اصیل / دلیل من خالفنا علیل». آدم‌های زیادی بوده‌اند که گمان می‌کردند فلسفه بلدند، اما چون آن را نفهمیده بودند، هیچ چیز بلد نبودند. مطالبی که آقای دکتر طالب‌زاده گفتند، شاهد من است. مرحوم پدرم می‌گفتند خیلی‌ها اصول می‌خوانند اما آن را تصویر نمی‌کنند؛ یعنی تصور فکری درستی نمی‌کنند. روش دیگر فلسفه اسلامی خواندن این است که روی کل فلسفه و عقلانیات و معقولات، به نگاه ثانوی نگاه می‌کنند. مطالبی که امروز آقای دکتر طالب‌زاده بیان کردند در هیچ جا یافت نمی‌شوند که بگوییم ایشان آنها را از جایی برداشته‌اند. این مطالب، فکر خود ایشان روی پایه‌هایی است که از معقول و فلسفه اسلامی گرفته و نگاه بازبینی و بازخوانی به آنها داشته است. در بیشتر علوم انسانی می‌توان این کار را انجام داد. آقای دکتر دینانی از این نعمت برخوردار هستند که خداوند به ایشان نظریه‌پردازی داده است. ایشان در فلسفه اسلامی نظریه پردازی کرده است. از خدا می‌خواهم شما را نگه دارد.

معرفی و نقد کتاب

از محسوس تا معقول

دکتر محمد جواد اسماعیلی

عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



به نام خداوند جان و خرد
کزین برتر اندیشه برنگذرد
خداوند نام و خداوند جای
خداوند روزی ده رهنمای

بسی مایه خرسندی است که در جمع روشنایی بخش خردمندان، خرددوستان و خردپژوهشان در ستایش آثار خردمندانه بزرگ‌خردمند دوران ما، جناب استاد دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، اولیای مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران خصوصاً سرکار خانم دکتر اعوانی فرصتی را در اختیار بنده گذاشتند تا در باب کتاب از محسوس تا معقول سخنانی را تقدیم شما بزرگواران کنم.

در ابتدا شاید برای شما جالب توجه باشد که بنده از سال ۱۳۷۵، توفیق فراگیری درس فلسفه در تمام مقاطع تحصیلی دانشگاهی -در مشهد، تهران و همین‌طور در این مؤسسه-

را در محضر حضرت استاد داشتم. برای من بسیار مغتنم است که در این فرصت خدمت ایشان ادای دین بکنم. جناب آقای دکتر طالب‌زاده و حضرت آیت‌الله آقای دکتر محقق داماد نکاتی را در مورد شخصیت و دیدگاه‌های فکری جناب آقای دکتر دینانی فرمودند. برخی از نکاتی که در خصوص فکر و شخصیت فکری ایشان مطرح شد، در این کتاب هم ظهور دارد. اگر این عنوان را در یک کتاب فلسفه و مخصوصاً کتاب‌هایی که در حوزه فلسفه اسلامی نوشته شده‌اند جستجو کنید، چیزی نخواهید یافت. از طرفی، هیچ متنی در مجموعه متون فلسفه اسلامی خالی از این عنوان نیست. در واقع تمام فلسفه اسلامی پیرامون بحث محسوس، معقول و چگونگی گذار معرفتی از محسوسات به امور معقول است؛ با این حال در این مباحث با عنوان مستقل، نه کتابی نوشته شده و نه هیچ فصلی خواهید یافت. ظرافتی که در کار ایشان هست این است که ایشان صرفاً سراغ الفاظ و عنوان‌های پر طمطراق نمی‌رود، بلکه به آنچه که در پشت این دیدگاه وجود دارد می‌پردازد. ایشان صیاد فکر است؛ فکر را شناسایی می‌کند و آن را پرورش می‌دهد.

برخی از کتاب‌هایی که ایشان نوشته است در خصوص یک متفکر مثل ابن‌سینا، جلال‌الدین دوانی و یا ابن‌رشد است که در واقع آنها بازاندیشی اندیشه‌هایی هستند که در آثار گوناگون این متفکران مطرح شده‌اند. ایشان تحول و نگرشی دوباره به آن آثار داشته و برخی عبارت‌ها را از آن آثار شناسایی کرده و در سیاق جدیدی مطرح کرده است. کتاب‌های ابن‌سینا، جلال‌الدین دوانی و ابن‌رشد خیلی مورد توجه قرار گرفته‌اند و شرح و تفسیر، حاشیه و تعلیقه زیادی راجع به آنها نوشته شده است. اما آقای دکتر قطعه‌ها یا عبارت‌هایی را از آثار این اساتید حکمت شناسایی می‌کند و در یک سیاق جدید مطرح می‌کند. ایشان این‌گونه فکر می‌کنند که اگر ابن سینا در دوران ما می‌زیست با مسئله زبان و اهمیت پیوند لفظ و معنا و مسائلی که در گوشه و کنار مطرح می‌شوند مثل مسائلی که در فلسفه زبان هست، یا در فلسفه تحلیلی، پدیدارشناسی و مسائلی مربوط به هرمنوتیک هست چگونه برخورد می‌کرد؟ ایشان هیچ وقت ادعا نکرده و در کتاب‌هایشان نیز مطرح نکرده‌اند که من متخصص هرمونوتیک یا فلسفه زبان هستم. ایشان پرسش‌های کلیدی که در آثار فیلسوفانی مثل ویتگنشتاین، هایدگر و هوسلر مطرح می‌شود را با دقت مطالعه می‌کند و نکاتی را از زبان کسانی که پژوهشگران همین فیلسوفان هستند -مثل آقای دکتر ضیاء شهابی که در زمینه فلسفه هایدگر می‌نویسند، یا آقای دکتر رشیدیان که در زمینه فلسفه هوسلر می‌نویسند- بیان می‌کنند و با آنچه در سنت ما مطرح بوده در پیوند قرار می‌دهند. اشراف و ژرفای فکری ایشان در حوزه فلسفه اسلامی است، اما این باعث نمی‌شود که ایشان صرفاً به شرح و تفسیر آن آثار توجه کنند.

عمده بحث کتاب از محسوس تا معقول در مورد بحث من است. اما می‌توان دید در خلال مباحث، نقدی هم به آثار برخی از بزرگان عصر ما که دیدگاه‌هایی را در مسائل فلسفی مطرح کرده اند زده می‌شود. من کتاب از محسوس تا معقول را بیشتر با کتاب دیگر ایشان، فلسفه و ساحت سخن، پیوند می‌دهم که در سال ۱۳۹۲ منتشر شد. کسانی که آن کتاب را مطالعه کرده‌اند، می‌دانند که مسئله اصلی در آنجا مسئله زبان و ارتباط لفظ و معنا است. چه ارتباطی میان لفظ و معنا وجود دارد؟ دانش‌های گوناگونی مثل منطق، اصول فقه، علم بلاغت و همینطور

دانش فلسفه به این مسئله پرداخته‌اند. همانطور که آقای محقق داماد هم اشاره کردند، آقای دینانی دانش‌های گوناگونی را مطالعه کرده‌اند و دقت نظر داشته‌اند. مباحثی که در آن دانش‌ها مطرح شده‌اند، در کتاب از محسوس تا معقول فراخوانی شده است و کنار هم قرار گرفته‌اند. ایشان در واقع نوعی پیوند مضمونی و درونی میان مباحثی در منطق، اصول فقه و علم بلاغت برقرار کرده و نتیجه‌گیری می‌کنند که در مورد این مسائل در دانش‌های گوناگونی بحث شده اما بحث اصلی این است که در فلسفه از آن صحبت می‌شود.



اما چرا من این اثر را با فلسفه و ساحت سخن پیوند می‌دهم؟ به دلیل اینکه در آنجا محور بنیادین، اندیشه‌های کسی نیست جز ابونصر فارابی که در فلسفه اسلام مشهور به فیلسوف مؤسس است. ما می‌دانیم که ابونصر فارابی کتابهای برجسته‌ای را از خود به یادگار گذاشته است که یکی از آنها کتاب الحروف است. همانطور که از اسم آن پیداست، این کتاب به کلماتی که در فلسفه و نحو مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد اشاره دارد. یکی از مباحث این است که یک فیلسوف و منطق‌دان چطور به مسئله وجود و هستی دقت نظر دارند. اما از سوی دیگر به کتاب متافیزیک ارسطو اشاره دارد. مقالات کتاب الحروف به صورت الف صغری، الف کبری، مقاله الباء، مقاله الجیم و غیره است. بخش‌بندی کتاب متافیزیک ارسطو به جای اینکه بر اساس اعداد ترتیبی باشد، بر اساس حروف الفبای زبان یونانی بود. هنگامی که مترجمان آن را از یونانی به عربی ترجمه کردند، همین سبک را حفظ کردند.

محسن مهدی، یکی از محققان برجسته فارابی‌پژوه بحث می‌کند که وقتی ابن‌سینا کتاب مابعدالطبیعه یا متافیزیک ارسطو را خواند، دچار سرگشتگی گشت و موضوع کتاب را نمی‌فهمید. اما وقتی کتاب الحروف را خواند، متوجه شد که ماجرایی که ارسطو مطرح می‌کند از چه قرار است. این کتاب مفصل است و بعضی از همکاران در این مؤسسه مشغول مطالعه و تحقیق همین کتاب هستند. در واقع ارزش فکری فارابی در این کتاب است. شاید بتوان گفت کتاب متافیزیک فارابی این کتاب است. بنابراین می‌بینیم که آقای دکتر دینانی توجه ویژه‌ای به فارابی دارند. جالب است که اولین مقاله‌ای که آقای دکتر با عنوان نیایش فیلسوف نوشت و عنوان آن در سال ۱۳۵۳ اصلاح شد، درباره نیایش و دعایی است که فارابی خطاب به حق تعالی مطرح می‌کند. پس از نخستین نگارش‌های ایشان نوعی

دلبستگی فکری به فارابی دیده می‌شود و بعداً مسئله زبان برای ایشان رهگذری می‌شود که به اندیشه‌های فارابی توجه کنند.

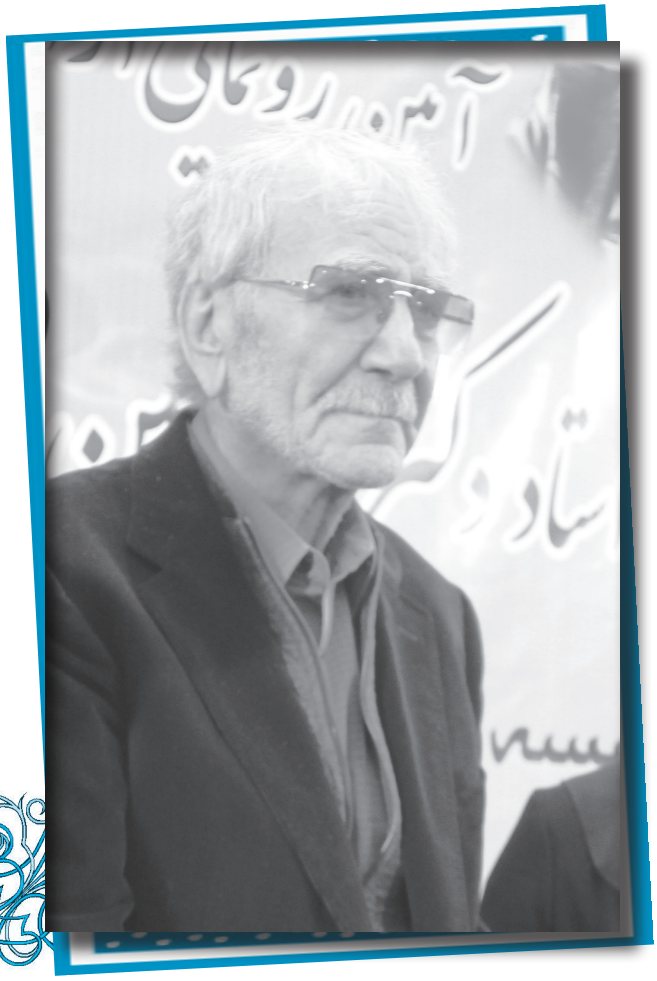
فارابی نه فقط به کتاب الحروف، بلکه به شرح کتاب العبارة ارسطو هم پرداخته است که شرح نسبتاً مفصلی هم هست. فارابی بعضی از آثار دیگر ارسطو را هم شرح کرده که در اختیار ما نیست. مثل شرح معقولات، که فقط بخش‌هایی از آن موجود است. البته نگارش‌های منطقی فارابی هم به طور مفصل توسط مرحوم دانش‌پژوه منتشر شد و آقای دکتر به این کتاب‌ها و آثار فارابی هم توجه دارند، اما در سال ۱۳۹۲ این مسائل را مطرح می‌کنند. به نظر می‌رسد با وجود گذشت دو سال، ایشان هنوز از تأمل در آثار فارابی خرسند نبودند و به همین دلیل کتاب از محسوس تا معقول را نوشتند. کتاب احصاء العلوم، کتاب الحروف، و شرح کتاب العبارة و یک کتاب بسیار مهم، فلسفه ارسطو، در اینجا مورد توجه قرار می‌گیرد. در واقع این کتاب آقای دکتر بدون اینکه نام فارابی بر آن اطلاق شود، پیرامون تحلیل اندیشه‌های فارابی و دیگران است. عبارت‌ها با دقت بسیار بالا نقل و ترجمه می‌شوند و ایشان آنچه را که از آن عبارات استنباط می‌شود مطرح می‌کنند. من در ادامه یکی دو نمونه را عرض خواهم کرد.

وقتی فهرست کتاب فلسفه و ساحت سخن را با کتاب از محسوس تا معقول بسنجید، می‌بینید یکی دو تا از فصل‌ها عنوان مشترک دارند. اما بعد از مطالعه کتاب می‌بینید که اساساً مطلب و نحوه ورود و خروج متفاوت است. این امر تأیید آن نکته‌ای است که ایشان مطالعه آثار فارابی را متوقف نکرده بودند و می‌دیدند هنوز نکاتی هست که باید مطرح شود. ایشان در این کتاب به آن نکات پرداختند و به شرح و تفسیر این فیلسوف بزرگ و اندیشمند برجسته جهان اسلام، که هنوز هم قدرشان ناشناخته است توجه کردند.

ما گوهر دیگری به نام ابن‌سینا داریم. درخشش و شعاع فکری ابن‌سینا باعث شده که به آثار فارابی کمتر توجه شود. در کتاب از محسوس تا معقول دیدگاه‌های فیلسوفان و متفکران برجسته دیگر مثل ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا هم مطرح می‌شود، ولی نه در نسبتی که بتوان آن را در کنار فارابی قرار داد.

اما در اینجا باید به دو نکته اشاره کنم. یکی در خصوص شناخت انسان و شناخت جهان است. شناخت‌شناسی و انسان‌شناسی امروزه به عنوان دانش‌های مستقل در سیر فلسفه قرار می‌گیرند و در دانش‌های دیگر نیز به آنها پرداخته می‌شود. اما یکی از دغدغه‌های جدی آقای دکتر، همین مسئله انسان‌شناسی است. البته انسان از بُعدی که به مثابه هستی دارای آگاهی است؛ یعنی هم هستی انسان و هم انسان از آن جهت که بهره‌مند از آگاهی است. کمتر اثری از ایشان هست که در آن، این دو، مورد توجه قرار نگرفته باشند. در کتاب فلسفه ارسطو، فارابی در مورد مسئله شناخت انسان می‌گوید: «انسان از آن جهت که بخشی از جهان هست، تا جهان را نشناسد نمی‌توان شناخت دقیقی از انسان ارائه داد». آقای دکتر این مسئله را با دور هرمنوتیکی، یعنی شناخت جزء و کل، پیوند داده‌اند. آیا جزء در شناخت تقدم دارد یا کل؟ آیا ما برای شناخت کل باید تمام اجزاء را بشناسیم؟ این مسأله‌ای است که ایشان به آن توجه کرده‌اند و چه بسا بسیاری از اندیشمندان هم در آثار فارابی نکاتی را مورد توجه قرار داده باشند. ولی ایشان با رهیافت، ذهن و دغدغه‌هایی

که دارند به سراغ عبارت‌ها می‌روند و آنها را بازخوانی می‌کنند.
نکته دوم در خصوص بحث موجهات است که بحث مورد توجهی است. آقای دکتر موحد درباره مسئله موجهات کتاب مفصلی نوشته‌اند و از آن به بعد، کتاب‌های متعددی در این باره نوشته شده است. نکته‌ای که آقای دکتر در اینجا به آن اشاره می‌کنند این است که پیشگام ضرورت بطاطه‌ای که سهروردی تمام قضایا را به یک جهت برمی‌گرداند، فارابی است. فارابی امتناع و وجوب را در ذیل ضرورت قرار می‌دهد و می‌گوید ما دو جهت داریم: جهت ضرورت و جهت امکان. ایشان این عبارت‌ها را از آثار فارابی نشان داده‌اند و حتی کمی پیش‌تر هم می‌روند و نشان می‌دهند ابن‌سینا در کتابی –منسوب به ابن‌سینا- به نام المجموع یا الحکمه العروضیه، همه جهات را به یک جهت برمی‌گرداند و می‌گوید وجوب، امتناع و ضرورت هم جهت‌اند. کتاب المجموع یا الحکمه العروضیه اخیراً منتشر شده و با کتاب النجات خیلی پیوند دارد. چون بعضی از مصححان این آثار نوشته‌اند که این کتاب منسوب به ابن‌سینا است، آقای دکتر هم دقیقاً همان عبارت را نوشته‌اند. قطعاً سهروردی هم در آثار خود نوآوری‌هایی دارد. در کتاب شعاع اندیشه و شهود سهروردی به این مطالب اشاره شده است، ولی به هر حال فضل تقدم هم نباید فراموش کرد. این فارابی است که گام‌هایی را پیش برد. آقای دکتر به تفصیل در مورد کارهای ابن‌سینا و نوآوری‌هایی که سهروردی مطرح کرده پرداخته است.
عالمان تجربی هم در شناخت عناصر و موادی که در طبیعت هست خیلی تلاش دارند. اما از آن جهت که برخی از محققان یا اهل تجربه فقط به جنبه حسی مواد وعناصر موجود در طبیعت توجه می‌کنند، این جنبه از نظر آقای دکتر مضموم است و می‌گویند بین کار پژوهشی‌تان توقف قائل نشوید و پژوهش‌تان را فراتر ببرید. ایشان در جاهای گوناگون این کتاب به هنرمندان توجه دارند. در هنر، نوعی تعالی و فرارَوی از محسوسات هست. این نکته، سخن ارسطو را به یاد ما می‌آورد که در فن شعر می‌گوید شاعران به فلسفه نزدیکترند تا تاریخ‌نگاران. چه بسا تاریخ‌نگار آن روزگار در زمره عالمان تجربی بودند. البته هستند عالمان تجربی که از تجربه فراتر می‌روند. خطاب آقای دکتر دینانی آن کسانی است که می‌خواهند متوقف بمانند. در هر صورت



شأن هنرمندان و هنر در این کتاب از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. بحث‌های زیادی در این کتاب هست اما من فقط طرح مسئله انجام دادم تا علاقه بیشتری در میان دوستان ایجاد شود که این کتاب را مطالعه کنند و از آن بهره‌مند شوند. با آرزوی طول عمر برای آقای دکتر که نگارش برایشان مثل فریضه میماند و سیر و سلوک است.

معرفی و نقد کتاب

من و جز من

دکتر شمس الملوک مصطفوی
دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی



به نام خدا. من کتاب من و جز من دکتر دینانی را برای بررسی انتخاب کردم. دلیل این انتخاب آن است که بحث «من» در فلسفه غرب یک بحث جدی است و ما در طول تاریخ فلسفه شاهد نگاه‌ها و رویکردهای مختلفی نسبت به «من» هستیم. به همین دلیل خودم هم کنجکاو بودم که بدانم آقای دکتر دینانی از منظر یک اندیشمند مسلمان چگونه به این مسئله پرداختند. من از دوره لیسانس دانشجوی ایشان بودم. همیشه نزد ایشان تلمذ کرده‌ام و بعد از اتمام دوره تحصیل هم جلسات خصوصی با آقای دکتر دینانی داشتم. ما یک حلقه مطالعاتی داشتیم و به همین دلیل به اندیشه‌ها و افکار استاد خیلی نزدیک هستم. اما در عین حال تخصصی در فلسفه اسلامی ندارم. تخصص بنده فلسفه غرب است؛ به خصوص در چند سال اخیر، به طور مشخص بر فلسفه هنر متمرکز هستم، تدریس می‌کنم و مطلب می‌نویسم. بنابراین من از منظر فلسفه اسلامی به این کتاب نگاه نمی‌کنم؛ بلکه از

منظر فلسفه غرب و اندیشمندان غرب به کتاب نگاه می‌کنم و پرسش‌هایی را که فرا روی آقای دکتر قرار می‌دهم از همین منظر خواهد بود. ابتدا در مورد سابقه و پیشینه «من» در اندیشه غربی بحث خواهم کرد سپس به کتابی که آقای دکتر دینانی در مورد من و جز من نوشته‌اند می‌پردازم.

بحث «من» به طور جدی و به عنوان موضوعی که در رأس مسائل فلسفی است، از زمان دکارت شروع شد. آقای دکتر هم در کتاب‌شان به این موضوع اشاره کرده‌اند: «من می‌اندیشم؛ پس هستم». در اینجا «من» به عنوان یک جوهر spiritual مطرح می‌شود که همیشه همراه اندیشه است. یعنی صفت اصلی آن جوهر، اندیشه است. بنابراین «من»، جوهری روحانی، مجرد، بسیط و همراه با صفت اندیشه می‌شود. همان طور که هایدگر می‌گوید خودِ «جوهر بودن» برای دکارت یک امر قابل فهم نیست. زیرا او می‌گوید نمی‌توانم به جوهر به ما هو جوهر راه پیدا کنم، اما می‌توانم صفت اصلی جوهر را تشخیص دهم و آن صفت، چیزی جز اندیشه نیست. طرح این بحث و معرفی «من» به عنوان یک جوهر روحانی، زمینه‌ساز اندیشه سوبژکتیویستی جهان غرب شد. کانت -غیر از empirical ego که ما می‌توانیم در مورد آن بحث کنیم و متعلق شناخت ما قرار می‌گیرد- یک «منِ استعلایی» دارد که آن «منِ استعلایی» شرطِ منطقی وحدت آگاهی است. کانت معتقد است «منِ استعلایی» را نه می‌توان از طریق استدلال به دست آورد و نه می‌توان به طریق شهودی فهمید. بنابراین در عین حال که خودش شرط شناخت ما است، از دسترس شناخت ما خارج است. من نشانه‌های این اندیشه کانتی را در کتاب مشخص کردم و نشان خواهم داد.

از دید من، فیلسوفی که از خیلی جهات به اندیشه استاد دینانی نزدیک است فیشته یا فیختـه است. فیشته معتقد است که اساس تفکر و اساس هستی، یک منِ ناب یا مطلق است. بحث او راجع به «منِ مطلق» زیربنای پدیدارشناسی آگاهی و متافیزیک است. چون تخصص بنده پدیدارشناسی است و بیشتر در این حوزه متمرکز هستم، می‌توان نشان داد که فیختـه پدیدارشناسی می‌کند و در عین حال با طرح بحث «من»، متافیزیک تأسیس می‌کند. در درون «منِ مطلق»، یک «من» دیگر هست که متعین است و یک «جز من»، که با هم درگیر هستند. فیشته می‌خواهد اختلاف و شکافی که بین نومن و فنومن کانتی بود را حل کند. زیرا او می‌گوید وحدتی وجود دارد، وحدت همان «من مطلق» است، حالا در درون این «من مطلق»، از «من» و «جز من» صحبت می‌کنیم. وقتی «من» خود را وضع می‌کند یا فرا می‌نهد، «جز من» وضع می‌شود و بعد دائم با هم در حال درگیری هستند. برای مثال، تعینی که پیدا می‌کند طبیعت می‌شود و بعد طبیعت در مقابل «من» قرار می‌گیرد. ولی دقت دارید که هم «جز من» و هم «من» هر دو در درونِ مطلق هستند. بنابراین در مجموع، وحدتی را در این بحث شاهد هستیم. چون منظر فیشته یک منظر اخلاقی است، معتقد است ویژگی «من» اراده است. اراده با مختار بودن و آزادی مرتبط است و سپس بحث تکلیف و فضیلت را مطرح می‌کند. علی‌رغم اینکه فیختـه معتقد بود که به گونه‌ای می‌توانند از سوبژکتیویسم خلاص شود، نهایتاً ما می‌توانیم نشان دهیم که او هم در دام سوبژکتیویسم و هم سولیپسیسم -یعنی خود تنها انگاری- اسیر است.

هوسرل، فیلسوف دیگری است که بحث «من» و «جز من» را مطرح می‌کند. من فکر می‌کنم او به عنوان مؤسس پدیدارشناسی، یکی از جدی‌ترین کسانی است که در حوزه «من» وارد شده و بحث «من» را تحلیل کرده است. هوسرل انواع نگاه‌ها به «من» در تاریخ فلسفه غرب -از نگاه دکارتی که یک نگاه

راسیونالیستی است تا نگاه هیوم که یک نگاه تجربی است- را مورد بررسی قرار داده است. هیوم من را a bundle of perceptions، یعنی بسته ای از ادراکات می‌داند و معتقد به جوهریت «من» نیست. هیوم معتقد است «من»، بسته‌ای یا دسته‌ای از ادراکات هستند که پشت سر هم و با سرعت می‌آیند و می‌روند. او با طنز به متافیزیسین‌ها می‌گوید جز تعداد اندکی از متافیزیسین‌ها، بقیه مردم وقتی به درون خود نگاه می‌کنند جز ادراکاتی مثل سرما، گرما، خشم و نفرت که پشت سر هم می‌آیند، چیز دیگری نمی‌بینند. هیوم تعجب می‌کند که چیزهایی به نام «من» و جوهر من از کجا آمده‌اند که ما آنها را نمی‌بینیم و نمی‌توانیم در مورد آنها سخن بگوییم؟ اما هوسرل وقتی «من استعلایی» کانت را تحلیل می‌کند، نهایتاً به این نتیجه می‌رسد که «من» همان consciousness یا آگاهی است. بخاطر اینکه اگر «من» آگاهی نبود، باید می‌توانستیم با یک reduction به «من» برسیم؛ در صورتی که نمی‌توانیم این کار را بکنیم. بنابراین همان آگاهی انسان است که منِ انسان را تشکیل می‌دهد.

بحث «دیگری»، در فلسفه‌های اگزیستانس اهمیت پیدا می‌کند. دو فیلسوف مهم اگزیستانس هستند که از جهت نوع نگاهی که به «من» و به «دیگری» دارند در مقابل هم قرار می‌گیرند. یکی هایدگر است که دازاین است و دیگری هم‌دازاین است. همان‌طور که دازاین، وجود در عالم است، وجود با «دیگری» هم هست. بنابراین ما نمی‌توانیم راجع به «دیگری» به عنوان یک عنصر علی‌حده و بیرون صحبت کنیم و بعد وجودش را اثبات کنیم. یک پرسش اساسی که در مورد هوسرل مطرح می‌شد این بود که اگر همه پدیدارشناسی و چگونگی قوام یافتن و معنا یافتن جهان را در آگاهی خلاصه می‌کنیم، «دیگری» کجاست؟ او سعی کرد با بحث intersubjectivity کمی به این بحث نزدیک شود و وجود «دیگری» را اثبات کند. هایدگر معتقد است ما نیازی به اثبات «دیگری» نداریم. چون «دیگری» جزء مقوّمات و اوصاف وجودی دازاین است. اگر «دیگری» نباشد، «من» نیستم. بنابراین «من» یعنی «دیگری» و من همانطور که در نسبت با عالم تعریف می‌شوم، در نسبت با دیگری تعریف می‌شوم.

در مقابل نگاه هایدگر، سارتر است که از منظری دیگر به «دیگری» نگاه می‌کند. کار سارتر دقیقاً پدیدارشناسی اگزیستانسیالیستی است. حاصل این نگاه در دوره اول -یعنی دوره‌ای که تهوع و بعد از آن، هستی و نیستی را می‌نویسد و هنوز به مارکس گرایش پیدا نکرده بود و نقد عقل دیالکتیکی را ننوشته بود- در نمایش مشهور در بسته تصریح شده است که در مورد «دیگری» تصریح می‌کند. دیگری برای سارتر دوزخ است. ما ناچاریم «دیگری» را بپذیریم. زیرا اگر «دیگری» نباشد، ما نمی‌توانیم خودمان را بشناسیم و این یعنی ما نیستیم. اگر «دیگری» نباشد، ما دچار افسردگی می‌شویم. این نکته‌ای است که آقای دکتر هم در کتاب‌شان به آن اشاره می‌کنند. اما مسئله مهم این است که در عین حال که «من» نیاز به «دیگری» دارم، «دیگری» محدودکننده آزادی «من» است. یعنی «دیگری» با نگاه و شرمی که در اثر آن نگاه در من ایجاد می‌شود، سبب زیر سؤال رفتن آزادی من می‌شود. بنابراین نگاه سارتر به «دیگری»، خلاف نگاه هایدگر است. «دیگری» دوزخ است. هر چند در دوره دوم که سارتر به مارکس گرایش پیدا می‌کند و نقد عقل دیالکتیکی را می‌نویسد، نگاهش به «دیگری» متفاوت می‌شود و می‌گوید: «بچه‌ای که گرسنه است، تهوع را چه می‌فهمد؟!» او احساس می‌کند در ادبیات چیست باید برای مخاطب بنویسیم و دغدغه‌های مخاطب و آزاد شدن مخاطب از قید ظلم باید مد نظر باشد.

این مطالب، مختصری در مورد «دیگری» در نگاه غربی بود. علی‌رغم اینکه یکی از تخصص‌های بنده حوزه پست‌مدرن است و سالهاست آن را در مقطع دکتری درس می‌دهم، وارد آن نمی‌شوم. آنها نگاهی دیگر به «دیگری» دارند که ورود به آن وقت‌گیر خواهد بود. همان طور که می‌بینید، در فلسفه غربی نگاه‌ها متفاوت است، اما تمرکز فلسفه معاصر روی بحث «دیگری» مسجل است. مخصوصاً در دوره اخیر، بحث «دیگری» در بحث گفتگوی بینافرهنگی محوریت پیدا می‌کند و مهم می‌شود. بحث بر سر این است که «من» با داشتن یک هویت مستقل، چگونه و از چه منظر می‌توانم با «دیگری» که او هم هویت مستقل دارد وارد گفتگو شوم؟

کتاب من و جز من چند محور مهم دارد. چرا به جای ضمیر من از اسم ظاهر استفاده می‌شود؛ آیا رابطه «من» و «جز من»، شبیه به رابطه اراده و مراد است؛ شکاف میان «من» و «جز من» و اینکه ما چگونه می‌توانیم این شکاف را پر کنیم؛ تفاوت «من» با انسان؛ چگونگی یگانگی «من» و «جز من» در ماهیت انسان؛ مفهوم دو گزاره «من هستم» و «من می‌اندیشم»؛ –من بیش از آنکه اندیشه باشد، اندیشیدن است. یعنی توجه به وجه کردار و کنش «من» مهم است. در آراء فیشته داریم که کنش و کردار، منِ انسان را تشکیل می‌دهند– نقد دیدگاه مادی‌مسلکان و نسبت میان معنی و «من». من ابتدا چند مطلب مهم از این کتاب را عرض می‌کنم و بعد پرسش‌هایی را که فکر می‌کنم باید طرح شوند خدمت‌تان می‌گویم. استاد در این کتاب می‌گویند: «من نه بدن است و نه روح». مسلم است که «من» بدن نیست، اما چرا روح نیست؟ «زیرا که ما می‌گوییم روح و نفس من». بنابراین وقتی که من می‌گویم روح من و نفس من، طبعاً روح و نفس نمی‌توانند «من» باشند. «من بدیهی و غیر قابل مشاهده است و بنابراین واحد است، یگانه است و غیر قابل تجزیه». وجود «من» باعث می‌شود که من بتوانم به ما، شما و ایشان تصریح کنم. «من، آینه هستی است». یعنی ظهور مطلق از طریق من اتفاق می‌افتد. «جز من» چیست؟ «جز من محل غیریت و دگر بودن است». یعنی نوعی از خود بیگانگی انسان است. ایشان سؤال می‌کنند: «آیا بین جز من و من دوگانگی وجود دارد؟» و در پاسخ به این سؤال، آن را در بحث اتحاد عالِم و معلوم حل می‌کنند. چون عالم می‌شود «من»، و معلوم چیزی است که در مقابل «من» قرار دارد و بنابراین «جز من» می‌شود. چون عالم و معلوم متحدند، از این طریق می‌توانیم «من» و «جز من» را به یک وحدت نسبی برسانیم؛ همانطور که در نگاه فیشته می‌بینیم که قرار است از طریق یک منِ مطلق، «من» و «جز من» را به یکِ هماهنگی و وحدت برساند. ایشان در ادامه می‌فرمایند: «من همان اندیشه است. اندیشه نه! اندیشیدن». توجه دارید که اندیشیدن، کنش و فعل است. پس «من» به جای اینکه حامل چیزی به نام اندیشه باشد، فعلی است که انجام می‌شود؛ یعنی کنش و کردار است. «من دروازه ورود به عالم حضور است». عالم حضور جز در «من»، در جایی دیگر نمی‌تواند به ظهور برسد. ایشان در ادامه به منِ مطلق اشاره می‌کنند. در اینجا این سؤال پیش

می آید که نسبت منِ مطلق و منِ انسانی چیست؟ منِ مطلق بسیطَ و مجرد است و هیچ قیدی را به خود راه نمی‌دهد. اما انسان چه نسبتی با این منِ مطلق دارد؟ انسان همان «من» است که متعین می‌شود و از هر قیدی رها می‌شود. همه قیود و ماهیاتی که تعریف می‌شوند، «جز من» هستند.

چند سؤال را طرح می‌کنم. آیا من می‌تواند از خود تجربه‌ای به دست آورد؟ استاد فرموده‌اند که این امکان از طریق شهود هست. اما این تجربه چه ویژگی‌هایی می‌تواند داشته باشد؟ یعنی آیا این شهود از نوع شهودی است که کسانی مثل فیشته در درک و دریافت «من» می‌گویند یا چیز دیگری است؟ استاد می‌فرمایند: «من از آن حیث که ظهور مطلق است، تعین و تشخص دارد. پس هم کلی است و هم جزئی». این نکته که گفته می‌شود «من»، ظهور مطلق است و نسبت دادن صفت کلی بودن و جزئی بودن به آن جای توضیح دارد. انسانی که متعین است به عنوان «من» چه نسبتی با منِ مطلق که بسیط است دارد؟ آیا انسان از آن حیث که در مقابل منِ مطلق و تعین و تشخص منِ مطلق است، «جز من» حساب می‌شود؟ و اگر «جز من» باشد، آیا ما بعضی از صفاتی که در مورد انسان به عنوان یک من هست را نفی نمی‌کنیم؟

گفتگویی میان هگل و فیلسوفان اسلامی اثر آقای دکتر طالب زاده قدم بسیار مهمی در ایجاد گفتگو بود. مضامین بسیار زیادی در کتاب جناب آقای دکتر دینانی وجود دارد که می‌تواند در گفتگو با سنت غربی قرار گیرد.



از نظر من خیلی خوب است که این گفتگو صورت بگیرد. مثلاً مرگ‌آگاهی، زبان و نقش آن در تجلی مطلق، انسان به عنوان روشنگاه یا محل ظهور وجود، و نسبت زمان با زبان و «من»، و تاریخ، مضامینی هستند که در کتاب من و جز من وجود دارند و ما می‌توانیم آنها را از منظر «من» در گفتگو با سنت غربی قرار دهیم. از نظر بنده این کار از آن حیث مهم است که از فلسفه اسلامی در خیلی از مضامین امروزی و معاصر، اعاده حیثیت می‌شود و ما از این طریق به معاصریت فلسفه اسلامی کمک می‌کنیم.

معرفی و نقد کتاب

فراز و فرود فکر فلسفی

دکتر شهین اعوانی

معاون پژوهشی مؤسسه پژوهشی حکمت وفلسفه ایران



متفکران طرفدار «فلسفیدنِ میان فرهنگی» که مرکز آن در کشور اتریش و دانشگاه وین است، برای بیستمین سالگرد فعالیت خود، قصد کرده‌اند مفاهیم و تأملات فلسفی در خصوص مفهوم «میان» یا «بین/بینابین» را از سنت‌های فرهنگ‌های گوناگون گرد آورند و در قالب یک شماره از نشریهٔ تخصصی فلسفهٔ میان فرهنگی دانشگاه وین که بیست سال است با عنوان Polylog انتشار می‌یابد و از سابقه‌دارترین و معروف‌ترین نشریهٔ میان‌فرهنگی جهان است، و میان‌فرهنگی را در واقع یک جهت‌یابی جدید در فلسفه‌ورزی. می‌دانند، به عنوان ویژه‌نامه منتشر کند. فیلسوفان عضو این مرکز به دنبال پاسخی برای این سئوالات‌اند: وقتی می‌گوییم «گفت‌وگوی میان فرهنگی» یا «نسبیت فرهنگی» و ...، مرادمان از «میان» در اصطلاح «میان‌فرهنگی» چیست؟ این پرسش که در ابتدا بسیار ساده به نظر می‌رسد، به سرعت به پرسشی دشوار بدل می‌شود زیرا مستقیماً در پیوند با فرهنگ، با نظر و عمل، میانِ بود و نبود، وجود و ماهیت، بودن و شدن ارتباط

می‌یابد. آنها به دنبال پاسخ برای یافتن این سئوالات‌اند:
-تفاوت میان‌فرهنگی و فرافرهنگی
-آیا «میان» جایی است که فلسفه‌ورزی بر آن روی می‌دهد؟
-این میان کجاست؟
مسلماً استاد دینانی راجع به این مرکز تحقیقاتی در دانشگاه وین و قصد آنان اطلاع دقیقی ندارد و برای او چندان هم مهم نیست که آنها به دنبال پاسخ به چه سئوالاتی هستند. ولی این فیلسوف و متفکر معاصر ما در فلسفهٔ اسلامی، در مقدمهٔ کتاب فراز و فرود فلسفی موضوع چیستی «میان» را در فراز و فرود فکر فلسفی مطرح می‌کند و می‌پرسد «میان» و «میانه» چیست و «فکر، میان دارد؟». او در پاسخ به این پرسشی که خودْ طرح کرده است، می‌گوید:
فکر حرکت است. حرکت اعم از این که جوهری باشد یا عرضی، همواره امری بینابین و میانه است و عنوان «شدن» بر آن صادق است. این بینابین و میانه به چه معناست؟

وقتی از عنوان بینابین و میانه‌بودن حرکت، سخن گفته می‌شود، این مسئله نیز مسلم می‌شود که تاریخ و تاریخ‌مندبودن انسان نیز همواره بینابین و میانه است و او از این که در میان آغاز و انجام قرار دارد، نیز آگاهی پیدا می‌کند. البته همهٔ موجوداتی که در زمان هستند و در تاریخ به ظهور می‌رسند، در «میان» هستند و آغاز و انجام دارند ولی تنها انسان است که از در میان بودن و آغاز و انجام داشتنِ خود، آگاه است. آگاه بودنِ انسان از «در میان بودنِ خود» سبب می‌شود که گذشته و آینده داشته باشد.... انسان وقتی به گذشته می‌اندیشد، گذشته را به حال می‌آورد و از اندیشه دربارهٔ آینده، امید و انتظار پیدا می‌کند و با امکان‌های مختلف مواجه می‌شود (ص: ۹).

حال ما به حکم این که «امکان، سلب دو ضرورت است» ناچار باید به معنی آنچه دو ضرورت خوانده می‌شود، آگاه باشیم و بدانیم که به ناچار باید درک معنی وجوب و امتناع را بیابیم و در عین حال بدانیم که تغییر گذشته محال است اما همین گذشته چراغ راه آینده‌ای است که محال است به تحقیق بدان پی ببریم. در واقع ما در هر «حال» و «آن» میان گذشته و آینده‌ایم.
بنابراین انسان همواره در میانه است و دو سوی «میان‌بودن» او، زمانمندی و ابدیت شناخته می‌شوند. میان زمانمندبودن و ابدیت، فقط خصلتِ انسان است و هیچ موجود دیگری از آن آگاهی ندارد. ولی باز این پرسش مطرح می‌شود که «میان» در میانِ پرسش‌کردن و پاسخ‌دادن، چه معنایی دارد؟
پس هر فردی از افراد انسان که یک «من» شناخته می‌شود، از زمانمندبودن و ابدیت، آگاهی دارد و به حکم این که از آنها آگاه است، با آن‌ها بیگانه نیست. فراز و فرود واقعی و نفس‌الامری همان است که در میان زمانمندی و ابدیت، تحقق می‌پذیرد. این «فراز و فرود» از ویژگی‌های فکر انسان است. انسان به حکم این که پرسش دارد و می‌تواند به طرح پرسش بپردازد، همواره در میان پرسش و پاسخ؛ میان آغاز و انجام است زیرا آغاز، جز آغاز هیچ چیز دیگری نیست و در آن‌چه جز آغاز هیچ چیز دیگری نیست، پرسش مطرح نمی‌گردد. البته در پایان نیز پرسش پایان می‌پذیرد.

فراز و فرود چیست؟
انسان به عنوان «اشرف مخلوقات» در احسنِ تقویم آفریده شده است و این «در احسنِ آفریده‌شدنِ انسان»- که مقام فراز است- غیر از رسیدن به اسفل سافلین است که مرتبهٔ فرود او به شمار می‌آید. انسان به همان اندازه که در فکر، فراز و فرود دارد، در اراده نیز فراز و فرود پیدا می‌کند.

یکی از اصلی‌ترین ویژگی‌های این «اشرف مخلوقات»، عشق آگاهانه است. اگر به شکوهمندی عشق باور داشته باشیم و شکوهمندتر از عشق، چیزی نیابیم، باید متوجهٔ این نکته باشیم که عشق بدون درک، فهم و آگاهی از شکوه معشوق، در حد غریزه تنزل می‌یابد و از فراز به فرود می‌افتد. یکی از فرودهای انسان، وقتی است که انسان اسیر تعصب شود و به سوی امور غیرمنطقی بگراید(ص: ۱۵-۱٤). وقتی ذهن به جمود و تعصب گرفتار شود، زندانیِ حصارهای سخت و مستحکم می‌شود ولی ذهنی که از تعصب و جمود برکنار باشد، جست‌وجوگر است و در هیچ مرحله‌ای از این جست‌وجو متوقف نمی‌شود. از منظر یک جستجوگر، همهٔ ارزش‌ها به واسطهٔ عقل شناخته می‌شود و چنین شخصی، خودشناس است و در راه شناخت خود، تلاش می‌کند. او در این راه آزاد و آزاده است.

فکر فلسفی فراز و فرود دارد. علاوه بر فلسفه، هنر نیز در نوعی از فراز و فرود، تحقق پیدا می‌کند. انسان به حکم این که در فراز و فرودِ خود، بی‌مانند است، تنوع و گوناگونی را دوست دارد و از توقف و جمود، خرسند نیست. به همین دلیل، همواره از یک مرتبه و حالتی که در آن قرار دارد به مرتبه و حالت دیگر فرا می‌رود و یا گاهی فرود می‌آید. در این فراز و فرود، معانی نیز فراز و فرود پیدا می‌کنند.

کتاب فراز و فرود فکر فلسفی، دوازده فصل دارد که هر فصلی جداگانه و مستقل به موضوع خاص در فلسفهٔ اسلامی می‌پردازد. البته موضوعاتی که خاص فلسفهٔ اسلامی نیست و در فلسفهٔ غرب هم مطرح است. مثلاً فصل اول «دربارهٔ ذات و صفت، جوهر و عرض» است؛ و فصل دوم «به موضوع وجود و ماهیت، یا بود و نبود» اختصاص یافته است. به قاعده‌ای عقلی، در فلسفهٔ اسلامی اشاره شده که می‌گوید: «کلُّ ممکنٍ زوجٌ ترکیبیٌّ لـه ماهیةٌ و وجودٌ» یعنی هر آن‌چه ممکن‌الوجود است، یک زوج ترکیبی است که از وجود و ماهیت تشکیل شده است. آیا می‌توان از «میان» وجود و ماهیت هم سخن گفت؟ و... فصل ششم که دربارهٔ «آن و نقطه، اکنون و اینجا»ست و فصل هفتم «آن چیست؟ آیا هست؟ چرا هست» موضوعاتی نیست که متخصّص فلسفهٔ اسلامی باشد. من باب مثال دینانی وقتی موضوع چیستی سه کلمهٔ چیست، آیا و چرا را تحلیل می‌کند و به چرایی و تحلیل پرسش، حقیقت و چگونگیِ پیدایش آن می‌رسد در صدد پاسخ قانع‌کننده‌ای است بتواند خواننده را مجاب کند و نه این که خاتمهٔ طرح این گونه پرسش‌ها را اعلام نماید. از این رو پاسخ به پرسش از حقیقتِ پرسش را در این می‌یابد که اگر انسان بتواند به جهل خویش واقف شود و به درستی بداند که آن‌چنان که باید و شاید، نمی‌داند این علم به عدم علم و آگاهی به ناآگاهی موجب می‌شود که او با طرح پرسش از نادانی‌های خود بکاهد و به گسترش دانایی‌های خویش دست یابد در این‌جا استاد دینانی بدون این که از سقراط نامی به میان آورد که شروع «فلسفه» را از «حیرت» می‌داند، سیرهٔ او را مطرح می‌کند ولی می‌گوید «پرسش و پرسش‌گری نوعی از حیرت است» و «علم و آگاهی مطلق، حیرت نیست». و نظر خود را پیرامون این دیدگاه سقراط می‌گوید که این آگاهی به ناآگاهی است که حیرت‌آور است. او با این تعبیر از «حیرت» به این نتیجه می‌رسد که پرسش، بیان استعداد و آمادگی میزان قبول، برای به دست‌آوردنِ علم و آگاهی است (ص: ۲٦۸). مؤلف دربارهٔ «ذات و صفت، جوهر و عرض» است به دنبال آن است که بگوید جوهر و عرض از جهت وجود در جهان خارج با

یکدیگر متحدند و یگانه‌اند، اما در ماهیت و مفهوم با یکدیگر اختلاف دارند. البته این اتحاد در وجود و اختلاف در ماهیت در موضوع ذات و صفت نیز صادق است. اگر کسی از رابطهٔ میان ذات و صفت، جوهر و عرض ناآگاه باشد دربارهٔ حقیقت و مجاز نیز نمی‌تواند سخن بگوید (ص: ۷۱-۷۰). بعد استاد دینانی می‌خواهد به این سئوال پاسخ دهد که تفاوت میان ذات و صفت با جوهر و عرض در چیست؟ چه گونه می‌توان دربارهٔ ملاک و معیار این دو عنوان و دو گانگی آن‌ها سخن گفت؟ سئوال دیگری که در مورد ذات و صفت مطرح می‌شود این است که اگر ذات و صفت به یکدیگر بستگی دارند، چه گونه می‌توان از برتری و بالاتر بودنِ ذات بر صفات سخن به میان آورد؟

بحث فوق به فراز و فرود مرتبط می‌شود زیرا انسان به حکم این که در فراز و فرود خود، بی‌نظیر است، تنوع‌پسند است و از توقف و جمود ناخرسند. لذا همواره از یک مرتبه و حالتی که در آن قرار دارد به مرتبه و حالت دیگر فرا می‌رود و یا گاهی فرود می‌آید. البته وحدت و یگانگی انسان، در تمامی مراتب فراز یا فرود و در همهٔ احوال گوناگون حفظ می‌شود. مؤلف بعد از تبیین این موضوع، «اصالتِ شدن» را مطرح می‌کند و می‌گوید اگر «بودن» معنی نداشته باشد، «شدن» هرگز جایگاهی پیدا نخواهد کرد. زیرا «شدن» تحوّل و دگرگونی است. «شدن» از آثار بودن است ولی «بودن» از آثارِ شدن نیست. «بودن» مطلق است و به دو قسم ثابت و متغیّر قابل تقسیم است ولی «شدن» که مقیّد هم هست، فقط «شدن» است و مقیّد همیشه به مطلق وابسته است.

وجود و ماهیت، یا بود و نمود

اگر وجودِ یک شیء از ماهیت آن در عالم ذهن و ادراک جداست، کدام یک از این دو بر دیگری تقدم دارد؟ و اگر هیچ یک از آن‌ها بر دیگری تقدم ندارد، چه گونه می‌توانند در جهان خارجی و بیرون از ذهن با یکدیگر متحد شوند؟ قبل از ورود به این بحث ذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد «ماهیت» عدم نیست زیرا عدم هرگز موجود نمی‌گردد اما به حکم این که ماهیت می‌تواند موجود گردد، پس یک امر عدمی است یعنی نه در قید وجود است و نه مقیّد به قید عدم. به عبارت دیگر ماهیت، واسطه‌ای «میان» وجود و عدم نیست. (ص: ۹۱)

کسانی که از «حقیقت» سخن می‌گویند و پیوسته در راه رسیدن به حقیقت گام برمی‌دارند، باید به این مسئلهٔ توجه داشته باشند که حقیقت جز ظهورِ درون انسان در بیرونِ او، چیز دیگری نیست. همان‌طور که مصداق بدون مفهوم معنی پیدا نمی‌کند، بیرون هم بدون درون معنیِ معقول و محصلی نخواهد داشت. اما آیا وسعت و گسترهٔ بیرون انسان به اندازهٔ وسعت و گسترهٔ درون او است؟ آیا همهٔ ذات و درونِ انسان در بیرون او آشکار می‌گردد؟

وحدت و یگانگی هویت انسان بیش از هر چیز در اتحاد و یگانگیِ نظر و عمل شناخته می‌شود. انسانِ اندیشمند همواره عملِ خود را بر اساس نظر خویش می‌سنجد و پس از سنجیدنِ درست است که نظرِ او در عملِ او به ظهور می‌رسد. اما آیا می‌توان گفت شخصِ اندیشمند، نظر خود را نیز بر اساس اعمالی که انجام می‌دهد، به محک سنجش در می‌آورد؟ (ص: ۱۱۱).

اگر ارسطو در تعریف انسان «حیوان ناطق» را مطرح کرده و ذات انسان را با لوگوس ربط داده و نطق را به «سخن» تعبیر می‌کند و می‌گوید هستی در سخن آشکار می‌شود؛ یا می‌بینیم که کانت در تعریف انسان می‌گوید حیوان اخلاقی، یا حیوان اخلاق‌مدار؛ دینانی انسان را حیوان باورمند و معتقد می‌داند و می‌گوید اعتقاد و باور جز در انسان در هیچ موجود دیگری نیست هر چند ممکن است باور و اعتقاد به لحاظ منطقی سازگار یا درست نباشد (ص ۱۱۳). همین مطلب در فصل سوم که راجع به «باور و گمان یا یقین و شک؟» است، ادامه می‌یابد. یقین، باور است و باورداشتن بدون یقین، معنیِ

معقـول و محصّلـی نـدارد. یقیـن، امـری باطنـی اسـت و بـدون رفتـن از محسـوس بـه معقـول و عبورکـردن از مرحلـۀ شـک و ظـنّ و هرگونـه تردیـد، نمی‌تـوان بـه آن درسـت یافـت. در اینجـا هـم اسـتاد متذکـر می‌شـود کـه بـاور داشـتن یـا باورکـردن از ویژگی‌هـای انسـان اسـت و هیـچ موجـود دیگـری در ایـن جهـان پیـدا نمی‌شـود کـه از خصلـت «باورداشـتن» و «معتقـد بـودن» برخـوردار باشـد.



در ایـن جـا بـه تنـاوب، چنـد سـئوال مطـرح می‌شـود کـه آیـا یـک بـاور می‌توانـد بـر بـاور دیگـر مبتنـی باشـد؟ آیـا یـک بـاور از بـاور دیگـر بـه وجـود می‌آیـد؟ آیـا باورداشـتن از آثـار قلـب آدمـی اسـت یـا از آثـار اندیشـه او؟ امـور قلبـی بـا آنچـه فقـط محصـول اندیشـیدن بـه شـمار می‌آیـد، چـه تفاوت‌هایـی دارد؟ پاسـخ اسـتاد بـه ایـن سـئوال، اگـر بـه صـورت خلاصـه درآیـد می‌توانـد ایـن باشـد کـه کار عقـل «ترجیح‌دادن» اسـت و کار قلـب، همـان چیـزی اسـت کـه «خواسـتن» نامیـده می‌شـود و ایـن تعریـف بـا اندیشـه‌های اشـاعره، کـه خواسـتن را جـدا از دانسـتن می‌داننـد، هماهنـگ و سـازگار اسـت. امـا آیـا انسـان می‌توانـد از طریـق آگاهی‌هـای خـود بـه باورهایـش تحقـق بخشـد؟ آیـا «باورهـا» تنهـا از سـخن «دانسـتن‌ها» و آگاهی‌هـا هسـتند؟ یقیـن یـک امـر مشـکک و ذومراتـب اسـت و بـا نازل‌تریـن مرتبـۀ خـود می‌توانـد هرگونـه شـک و تردیـد و گمـان را بزدایـد. عالی‌تریـن مرتبـۀ یقیـن همـان مقامـی اسـت کـه در اصطـلاح اهـل معرفـت «حق‌الیقیـن» نامیـده می‌شـود، کـه ژرف‌تریـن مرحلـه از مراحـل وجـودیِ انسـان اسـت. در مرتبـۀ پائین‌تـر «عین‌الیقیـن» و پائین‌تریـن مرتبـه «علـم الیقیـن» اسـت.

حکمت، موعظه و جدل.

موضـوع «حکمـت، موعظه و جـدل» مضمون فصل پنجـم کتـاب را تشـکیل می‌دهـد. در نظـر حکمای بـزرگ و متألـه، «حکمـت» مقتضـای برهانی اسـت کـه از مقدمـات عقلـی بـر اسـاس موازیـن منطقـی تشـکیل شـده باشـد. «حکمـت» اسـتحکام در حکم عقـل اسـت و چیـزی محکم‌تـر و نیرومندتـر از عقـل در جهـان وجـود نـدارد. تنهـا موجـودی کـه در برخـی مـوارد بـه حـدود توانایـی و دانایـی، و نیـز عجـز و ناتوانـیِ خـود، آگاه اسـت و حـد و انـدازۀ خویـش را می‌شناسـد، «عقـل» اسـت. یکـی از ظهـورات عقـل، سـخن‌گفتن اسـت. عقـل بـه حسـب ذاتِ خـود، منطقـی اسـت و در عیـن حـال یـک گوهـر واحـد و یگانـه شـناخته می‌شـود (ص: ۲۱۱).

اگـر بخواهیـم آن‌چـه در موضـوع «حکمـت، موعظـه و جـدل» مطـرح می‌شـود را بـه زبـان سـاده بگوییـم بـه ایـن صـورت در می‌آیـد: زندگـیِ انسـان، نوعـی از آمـدن و رفتـن اسـت؛ ولـی درَ آمـدن، اراده و اختیـار مـا نقـش نداشـته اسـت در صورتـی کـه بـرای رفتـن و چگونـه زیسـتن، اراده و اختیـار مـا منشـاء اثـر اسـت و راه یـا شـیوۀ زندگـی بسـتگی بـه خواسـتِ مـا دارد. راه‌هـا متفـاوت اسـت و بـه انـدازۀ تعـداد افـراد بشـر بـرای رسـیدن بـه مقصـد، راه وجـود دارد.

در بخش پایانی این فصل به موضوع «من» و ارتباط منِ انسان با دیگر انسان‌ها اختصاص یافته است. هر «من» در طول حیات خود شادی و نشاط داشته و در عین حال بدون بیم و امید نبوده و نخواهد بود. هر انسانی منحصر به‌فرد است و سرنوشت مخصوص به خود را دارد ولی آن‌چه هر فرد انسان را با دیگری همانند می‌سازد نقابی از شکل انسانیت است که همه روی این نقاب را کار دارند. از نظر دینانی بهترین چیزی که می‌تواند تا حدود سرّ سویدا و باطن انسان را آشکار سازد، ادبیات است. ادبیات هر قوم یا ملتی، آئینهٔ هستی آن ملت است و خصوصیات روحی و باطنی قوم یا امتی را نشان می‌دهد. «هر اندازه اندیشه‌های یک ملّت ژرف‌تر و تفکر آن‌ها عمیق‌تر باشد، ادبیاتِ آن ملّت جذّاب‌تر و سرزنده‌تر خواهد بود». آن‌چه موجب تعالی انسان می‌شود، تفکّر است. به عبارت دیگر انسان با تفکر، تعالی می‌یابد و تفکر چراغ راه است. با خاموشی تفکر، ظلمت و جهل غالب می‌گردد. آن‌چه از راه تفکر بدست آید، منحصر به‌فرد است.

فصل ششم دربارهٔ آن، نقطه، اکنون و اینجا است. نقطه را معمولاً پایان خط دانسته‌اند. در اثبات نامتناهی نیز از مفهوم خط استفاده می‌شود. آیا خط با رسیدن به پایانِ خود و تحقق‌یافتنِ نقطه، معنی پیدا می‌کند؟ اگر خط به طورِ بالفعل و نامتناهی وجود داشته باشد، نقطه هرگز معنی نخواهد داشت. پس خط بدون نقطه و نقطه بدون خط معنی ندارد. به هر روی، نقطه موضوع علم هندسه است و مبنای خط و سطح و حجم به شمار می‌رود. بسیاری از فلاسفه به مجرد بودن ریاضیّات باور دارند و آن را از مادّه و قیدِ زمان و مکان آزاد می‌دانند. اما تجرّد موجودات ریاضی از جمله نقطه را نمی‌پذیرند. برخی از حکما نیز از ریاضیات به عنوان «علم وسط» نام می‌برند و می‌گویند این علم، مادّی محض نیست و مجرد صرف نیز به شمار نمی‌آید. علم ریاضیات واسطه‌ای «میان» طبیعت و مابعدالطبیعه. «میان» مادیّات صرف و مجردات محض.

استاد دینانی وقتی جایگاه «نقطه» را تبیین می‌کند می‌گوید آن‌چه دربارهٔ نقطه گفته شد دربارهٔ «لحظه» و «آن» نیز صادق است. لحظه یا آن، پایان زمان گذشته است. لحظه به زمان اختصاص دارد ولی نقطه به مکان. هم نقطه و هم لحظه یا «آن»، مقطع و مَفصل‌اند. نقطه مقطع و مفصل برای مکان است و لحظه یا «آن»، مقطع و مفصل برای زمان. کسی که بتواند گذشته و آینده را در «اکنون» یا «آن» بیابد، می‌تواند همهٔ ابعاد جهان را در یک نقطه که «این‌جا» خوانده می‌شود، بیابد (ص: ۲۵۵). اگر بپذیریم مطابق قاعدهٔ عقلی‌ای که در ابتدای مطلب نقل شد هر یک از موجودات عالَم امکان از وجود و ماهیت تشکیل شده است، در واقع همه چیز از کوچک‌ترین ذرات عالم تا بزرگ‌ترین شیء... مرکّب است. پس نقطه هم وجود و ماهیت دارد و مرکب است.

دینانی همیشه به نقد عقل نظری و نقد عقل عملی و تفکیک این دو می‌پردازد که نظرش نقد به دیدگاه کانت است البته در آثارِ مکتوب، بر عکس گفتار و کلاس‌ها، معمولاً اسمی از کانت برده نمی‌شود. در اصلی‌ترین انتقادی که به تفکیک عقل نظری و عقل عملی دارد، می‌گوید مقسم هر دو قسمت عقل، خودِ عقل است. بنده نمی‌خواهم در این‌جا تحلیلی از دیدگاه کانت و نقدی بر انتقاد استاد داشته باشم. کانت خود را فیلسوف عقل‌گرا نمی‌داند و در سه اثر اصلی‌اش یعنی نقد عقل محض (که به نقد اول معروف است)؛ نقد عقل عملی (یا نقد دوم) و نقد قوهٔ حکم (یا نقد سوم)، با روش انتقادی به نقد عقل و حدود آن در معرفت، عمل

و داوری می‌پردازد. بنده در مقاله‌ای با عنوان «جایگاه عقل در آثار دینانی» به این موضوع پرداخته‌ام.

دینانی با این که قبل از نگارش کتاب فراز و فرود فکر فلسفی، کتاب من و جز من را نوشته و منتشر کرده است باز در فصل یازدهم کتاب فراز و فرود، به «من» می‌پردازد و عنوان مطلب فصل را «در جست‌وجو آنام که اکنون آن نیستم» می‌گذارد (ص: ۳۹۳). در این فصل می‌گوید تحقق هویت انسان، در سیالیّتِ هستیِ اوست و سیّالیّت هستی انسان در ارتباطِ درون و بیرون او معنی پیدا می‌کند (ص: ٤١٦) این حرف دینانی بی‌شباهت به دیدگاه لوئیس پویمن (Louis Pojman) نیست که او در کتابش با عنوان Philosophy the quest for Truth یعنی «فلسفه در جست‌وجوی حقیقت» یا «فلسفه، پرسش برای حقیقت» که پویمن گزیده‌هایی از متون فیلسوفان بنام در شاخه‌های مختلف فلسفه تألیف و گردآوری کرده است، در صفحهٔ دوم این کتاب ابراز امیدواری می‌کند که خوانندگانش با مطالعهٔ این کتاب متقاعد شوند که:

«زندگیِ بررسی‌ناشده، ارزش زیستن ندارد. فلسفه در عین حال که آرامش آدمی را بر هم می‌زند، تسلّی‌بخش نیز هست. فلسفه، همان‌طور که ارسطو می‌گوید با حیرت از جست‌وجوی حقیقت و حکمت آغاز می‌شود و به حیات و زندگانی‌ای که در کمال عقلی و اخلاقیِ پرشور است، ختم می‌گردد» پژوهش‌های فلسفی از سویی با الم و محنت، و از سوی دیگر با لذت و شوق همراه است. حاصل این بررسی درک سنجیده‌تر و عقلانی‌تر دربارهٔ زندگی و نظرورزی دربارهٔ خود و غیرخود است.

Louis Pojman, Philosophy the Quest for Truth, Wadsworth Publishing Company, 1999, P.2.

دینانی هم می‌گوید: فلسفه متاع بازاری نیست. بر مخالفان فلسفه می‌تازد و می‌گوید فیلسوف از هجمه و مخالفت نمی‌ترسد و سقراط‌صفت خود را در معرضِ وزیدن بادِ مخالفان قرار می‌دهد زیرا آن‌چه حقیقت را در ذهن سرزنده و شاداب نگاه می‌دارد و بر فعالیت آن می‌افزاید، طرح پرسش برای دریافت پاسخ درست و قانع‌کننده است. مخالفان فلسفه گوش ناشنوا دارند و وقتی گوش شنوایی‌اش بسته باشد، سخن حق را نمی‌شنود. زندگی‌کردن نوعی مشارکت جستن در گفت‌وگو و پرسش و پاسخ به شمار می‌آید. گفت‌وگو کننده محدود و پایان‌پذیر است ولی گفت‌وگو پایان ندارد. همهٔ گفت‌وگوها دوستانه و مسالمت‌آمیز نیستند ولی کلمات در جنگیدن و سخن‌ها در ستیزه‌جویی، یکدیگر را نابود نمی‌کنند. انسان در هیچ دو لحظه یا «آن» یکسان نمی‌ماند و اشاره دارد به کلام حضرت علی(ع) که فرموده است: «وای بر کسی که دو روزِ او یکسان بوده باشد». فراز و تعالی انسان در همین تحول و تغیّر و تفکر است.

از خرد پر داشت عیسی بر فلک پرّید او
گر خرش را نیم پر بودی، نماندی در خری

دین خدا تغییر نمی‌کند ولی برداشت و فهم مردم از دین تغییر می‌پذیرد و اندیشهٔ اهل ایمان در طول تاریخ یکسان نیست. کسانی که نمی‌اندیشند در بسیاری موادر یک جهان وهمی را به جای یک عالم واقعی و نفس‌الامری می‌نشانند و خرافه را جایگزین عقلانیت می‌کنند (ص: ٤٠١). تقلید کورکورانه و فاقد آگاهی انسان را به تعالی نمی‌رساند. تقلید ضد اجتهاد است که پیوسته در تجدد و تحول است. از این روست که تقلید در مورد اصول عقاید، جایگاهی ندارد. «تفکر» و «آگاهی» روح حیات انسانی است. انسانِ آگاه، افق دید دارد و همواره از افق خاص به آگاهی می‌رسد. او از طرفی با خودآگاهی به خویشتن خویش ارتباط دارد و از طرف دیگر از روزنهٔ افق و دید خود به بیرون می‌نگرد و با بیرون ارتباط پیدا می‌کند.

از خداوند متعال برای استاد عزیز جناب دکتر دینانی طول عمر با عزّت خواهانم.

معرفی و نقد کتاب

اختیار در ضرورت هستی

آقای مجید حمیدزاده
استاد فلسفه



بسم الله الرحمن الرحیم. صحبت کردن در حضور استاد دینانی و اساتید دیگر سخت است. اما چون در مورد مطالب خود ایشان صحبت می‌کنیم، کار کمی راحت‌تر می‌شود. بنده نزدیک ۳۵ سال است که این توفیق را داشته‌ام تا از خدمت استاد بهره‌مند شوم و همیشه نیز شاگرد ایشان خواهم بود و این را مایه فخر و مباهات برای خود می‌دانم. به همین دلیل به خود اجازه نمی‌دهم که در کنار اسم ایشان، اسم خودم آورده شود و اگر کاری را هم انجام دادم، به عنوان یک دانشجو و طلبه بوده است.

در مورد کتاب *اختیار در ضرورت هستی* بحث می‌کنم. استاد هر چند وقت یکبار یک دغدغه فکری پیدا می‌کنند و ما این را از بحث‌هایی که با هم داریم متوجه می‌شویم و تقریباً می‌توانیم پیش بینی کنیم که دغدغه ایشان راجع به چه موضوعی است. وقتی این دغدغه‌ها تبدیل به یک اثر می‌شود، با سایر آثار ایشان ربط دارد و همانطور که دوستان

توضیح دادند، این پیوست و ارتباط در بین همه آثار ایشان هست. به یک معنا ایشان به تمام مطالب در تمام آثارشان اشاره می‌کنند. یعنی نمی‌توان گفت که ایشان به یک مسئله خاص، فقط در یک کتاب اشاره کرده‌اند و در هیچ کتاب دیگری به آن نپرداخته‌اند. یک ویژگی استاد دینانی این است که ایشان جامعیتی از نظر مطالعات در حوزه فلسفه اسلامی و فلسفه غرب دارند که شاید کمتر کسی تا این حد آن را داشته باشد و این یک امتیاز برای ایشان است. این امر از اولین آثار ایشان هم دیده می‌شود. کتاب وجود رابط و مستقل ایشان در سال ۱۳۶۱ توسط شرکت سهامی انتشار به چاپ اول رسید و چاپ دوم آن را ما انجام دادیم. در مقدمه و فصل اول آن کتاب می‌بینید که ایشان در اثر دغدغه و مواجهه فکری‌شان با اندیشه‌هایی که در غرب هست، تحلیلی از روش در فلسفه دکارت و تحلیلی از «من می اندیشم، پس هستم» می‌کنند. پس این دغدغه اخیر ایشان نیست، بلکه این دغدغه از اول در آثار ایشان وجود داشت.

مقدمه کتاب شرح فصوص الحکم جندی را -که اصل کتاب به اهتمام مرحوم استاد آشتیانی تصحیح شد- استاد دینانی نوشته‌اند. گویا ایشان کسالتی پیدا کردند و فرصتی برای نوشتن مقدمه پیدا نکردند. بنابراین از استاد دینانی برای نوشتن مقدمه خواهش می‌کنند. استاد یک مقدمه ۶۰-۷۰ صفحه‌ای بر آن کتاب که در حوزه عرفان است می‌نویسند. بنابراین در ایشان یک پویایی اندیشه وجود دارد که در یک جا متوقف نمی‌شود.

ما با همه آثار ایشان و به طور مضاعف با این اثر ایشان -از آن جهت که وظیفه چاپ آن به عهده من بود- مأنوس هستیم. اگر بخواهیم در مورد کتاب اختیار حق مطلب را ادا کنیم، زمان زیادی می‌برد. بنابراین فقط چند نکته را خدمت دوستان عرض می‌کنم.

آب دریا را اگر نتوان کشید
پس به قدر تشنگی باید چشید

نکته اول در مورد اسم کتاب است. چرا کتاب به این نام گذاشته شد و چطور دغدغه فکری ایشان قرار گرفت؟ ما در عالم ضرورت زندگی می‌کنیم. ما در فلسفه قاعده‌ای داریم که می‌گوید: «ألشَیءُ ما لَم یَجِب لَم یوجَد». اگر هر چیزی – از عرش تا فرش- بخواهد تحقق پیدا کند اول باید وجوب پیدا کند و بعد وجود پیدا می‌کند. شاید با مسامحه بتوان گفت که وجوب و وجود مساوق هستند. اگر اینطور باشد مسئله‌ای به نام اختیار که در بطن و ذات او امکان نهفته است، نقطه مقابل ضرورت و وجوب است. ما باید نسبت این پدیده را با این مسئله روشن کنیم. از یک طرف می‌گوییم هر چیزی در این عالم تا وجوب و ضرورت پیدا نکند، وجود پیدا نمی‌کند و از طرف دیگر می‌گوییم ما چیزی به نام اختیار داریم که خاصیت آن این است که در هر جایی -چه در ذات مقدس ربوبی و چه در ما انسانها- بخواهد تحقق پیدا کند، یک امکان راه پیدا می‌کند؛ من می‌توانم این کار را بکنم، می‌توانم آن کار را نکنم. در ذات مقدس ربوبی هم همینطور است. بالاخره این اختیار موجود هست یا نیست؟ اگر موجود هست، پس ضروری است. زیرا وجود بدون ضرورت نمی‌شود. حال اگر ضروری شود، امکان و اختیارش کجا می‌رود؟ مسئله اصلی این کتاب همین موضوع است. ایشان در این کتاب در پانزده فصل مطالبی را به شکل‌های مختلف ارائه داده و از راههای مختلف وارد این موضوع شده‌اند و آنها را تحلیل کرده‌اند.

یکی از بحث‌های اساسی در فلسفه، مواد و جهات ثلاثه است: وجوب، امتناع و یا امکان. هر امری را که در نظر بگیریم، از این سه حالت خارج نیست: اِمّا موجبٌ أو ممتنعٌ أو ممکنٌ. ظاهراً این سه، قسیم هم هستند. اما ایشان این سؤال را مطرح می‌کنند که مقسم در اینجا چیست؟ یعنی چه چیزی به واجب، ممکن و ممتنع تقسیم می‌شود؟ ایشان می‌گویند چیزی که حاکم بر همه اینها است ضرورت است. ضرورت، به ذات ضروری است. امتناع هم در امتناع‌اش به ذات ضروری است. ضرورتاً امتناع، امتناع است. ممکن هم به ذات ممکن است. پس چیزی که در هر سه اینها جریان پیدا می‌کند ضرورت است. این ضرورت است که خودش را در سه چهره و سه قالب به ما نشان می‌دهد. ایشان

می‌گویند در عین حال که اختیار ضروری است و هیچ چیز نمی‌تواند بدون ضرورت باشد، اما یکی از چهره‌هایی که ضرورت خودش را نشان می‌دهد، اختیار است. با وجود اینکه اینجا جای بحث وحدت و کثرت، بحث حدوث و قدم، بحث مطلق و مقید نیست، ولی ایشان در اینجا این استفاده را به درستی می‌فرمایند. ایشان می‌گویند اگر اختیار وجود نداشت، تو گویی ضرورت محدود می‌شد. یعنی ما یک قسم از ضرورت را نداریم. کمال ضرورت به این است که اختیار تحقق داشته باشد و اگر اختیار تحقق نداشته باشد، تو گویی با یک نقصان مواجه هستیم. از این جهت ایشان می‌گویند اختیار در جودش وجوباً باید اختیار باشد. یعنی خود اختیار نمی‌تواند اختیاری باشد. کما اینکه اشاره کردیم، امکان در امکان بودنش باید ضرورتاً امکان باشد. اگر ضرورتاً امکان نباشد، پس غیر ممکن می‌شود. در صورتی‌که ما راجع به امکان صحبت می‌کنیم.

ایشان نکته‌ای را در مورد تفاوت آزادی و اختیار بیان می‌فرمایند. ممکن است فکر کنید آزادی یعنی اختیار و اختیار یعنی آزادی. اما ایشان می‌فرمایند اینطور نیست. معمولاً عده‌ای آزادی را به آن می‌دانند که انسان از قید شهوات و نفسانیات آزاد و رها باشد. همچنین در نقطه مقابل می‌فرمایند عده‌ای معتقدند که آزادی یعنی من هر کار که دلم و نفسم می‌خواهد را انجام دهم، یعنی کاملاً در بند شهوات و نفسانیات باشد. ایشان میفرمایند آزادی به گونه‌ای نیست که مثل یک شیء باشد و ما بتوانیم آن را تملک کنیم. ما می‌توانیم بگوییم این لیوان و خودکار متعلق به من هستند، اما نمی‌توانیم بگوییم این آزادی متعلق به من است. آزادی وجهه‌ای از وجوه وجود انسان است و در بیرون از وجود انسان معنا پیدا نمی‌کند. هر جایی که وجود و آگاهی تحقق داشته باشند، مظهری از آزادی معنا پیدا می‌کند. این آزادی در مرتبه اعلی و به نحو مطلق در ذات مقدس ربوبی است و در آنجا آزادی به گونه‌ای است که هیچ مقام سؤال و تکلیفی مطرح نمی‌شود.

در ادامه، ایشان بحثی را مطرح می‌فرمایند که اختیار همیشه با مسئولیت و تکلیف ملازم است و بعد می‌گویند اگر این طور باشد، آیا ما به این معنا در خود خداوند هم اختیار داریم؟ در این صورت یعنی خدا هم مُکلّف و مسئول است؟ در صورتی که ما می‌دانیم در مورد خداوند سؤال معنا ندارد و کسی نمی‌تواند از خدا سؤال کند. پس با این اختیار چه کنیم؟ یا باید بگوییم خدا مختار نیست، یا اگر مختار است پس تکلیف خدا چه می‌شود؟ اصلیت خدا چه می‌شود؟ ایشان در آنجا اشاره می‌کنند که آیا برای امری نامتناهی، فرض غیر، معنا پیدا می‌کند که بعد کسی از او سؤال کند یا نکند؟ اگر نامتناهی به این معنی است که چیزی ورای او قرار نمی‌گیرد، پس آن غیری که بخواهد از خدا سؤال کند کیست؟ فرض کنیم قرار است از نامتناهی سؤال پرسیده شود. چه کسی از نامتناهی سؤال می‌پرسد؟ نکته دوم این است که سؤال کردن خداوند از دیگری هم معنا ندارد. ممکن است تعجب کنید. آیه شریفه می‌فرماید «لایُسْئَلُ عَمّا یَفْعَلُ وَ هُمْ یُسْئَلُونَ». قسمت اول آیه که می‌فرماید کسی نمی‌تواند از خدا سؤال کند، روشن است. اما قسمت دوم چطور؟ «و هم یسئلون» یعنی آنها سؤال می‌کنند. استاد می‌فرمایند سؤال به معنای حقیقی در مورد خداوند وجود ندارد. چرا؟ چون سؤال به معنای پرسشی است که انسان نمی‌داند و می‌خواهد چیزی برایش روشن شود. مگر می‌شود در مورد خداوند هم چنین فرضی کرد که خدا چیزی را نمی‌داند و می‌خواهد سؤال کند تا چیزی برایش روشن شود؟! پس در اینجا «سؤال» معانی دیگری پیدا می‌کند. ایشان در اینجا همه مطالب را باز می‌کنند. وقتی تکلیف سؤال روشن شود، تکلیف «تکلیف» هم روشن خواهد شد که خداوند در برابر چه کسی می‌خواهد مکلف باشد؟

من در صد صفحه از کتاب ایشان بیش از ۲۰۰ عنوان را مشخص کرده‌ام که به دلیل کمبود وقت از بعضی قسمت‌ها عبور می‌کنیم. همان طور که آقای دکتر طالب زاده، جناب آقای محقق داماد و سرکار خانم دکتر مصطفوی به آن اشار کردند، جستجوگری و تحقیق به معنای

دقیق کلمه روحیه تام و تمام جناب استاد است و ایشان همیشه با اندیشه، مواجهه و درگیری داشته‌اند. اندیشه هیچ وقت برای ایشان سبک نبوده است. در جلساتی که ما خدمت ایشان هستیم، زمانی که یک مطلب ایشان را می‌گیرد سراپا شور و انرژی می‌شوند. همه ما شهادت می‌دهیم که ایشان از نظر بحث علمی از همه ما جوان‌تر هستند. در ایشان ذره‌ای سستی نمی‌بینیم و ایشان در حوزه اندیشه حقیقتاً این گونه هستند. ما بحث‌های مختلفی در مورد فلسفه غربی و فلسفه اسلامی داریم. ایشان ناگهان وسط بحث توقف می‌کنند و آنجا یک غواصی شروع می‌شود. ایشان هیچ وقت گوش می‌دهند که گویی یک استاد فلسفه از ایشان سؤال می‌کند. بعد از آن، استاد مطلب را با همان زبان مخاطب توضیح می‌دهند. گاهی ما به ایشان می‌گوییم چرا وقت‌تان را صرف این امور می‌کنید؟ ایشان می‌گویند این مسئله این فرد است که با آن درگیر شده است و ما باید با او همراهی کنیم. معلوم است که ایشان در مواجهه با یک متفکر مثل کانت و هایدگر سرسری رد نمی‌شوند. لذا تا انتهای مسیر را طی می‌کنند و به عنوان یک متفکر اسلامی که رگ و ریشه‌شان مشخص است، به بیان سیر مطالب در ساختار جدید می‌پردازند.



مخاطب را کوچک در نظر نمی‌گیرند، حتی اگر مخاطب، فردی کم سن و سال باشد. افراد متعددی برای سؤال کردن از ایشان به دفتر ما می‌آیند. گاهی پیش می‌آید که فرد مخاطب، یک نوجوان است و بیست سال هم ندارد. ولی ایشان به هیچ عنوان مطلب را به دلیل سن مخاطب سرسری در نظر نمی‌گیرد. ایشان طوری به سخنان مخاطب ایشان می‌فرمایند انسان دروازه عالم است. این مطلب در فلسفه غرب و به خصوص در نظریاتی که بعد از مدرنیته مطرح می‌شوند و اوج آن در سوبژکتیویسم است، نیز هست. این سخن استاد دینانی با این پایه که ایشان یک متفکر و شاگرد علامه طباطبایی و آیت الله سید ابوالحسن رفیعی قزوینی بوده است سنجیده نمی‌شود. ایشان آن پایه را خوب فهمیده و کسی نمی‌تواند بگوید که ایشان متوجه آن مبنا نبوده است. سپس این سخن را در قالبی که کاملاً با فضای فکری و فرهنگی ما آشناست

طراحی می‌کنند که دیگر هیچ ربطی به سوبژکتیویته ندارد، زیرا در ادامه نقد جانانه‌ای از آن اندیشه می‌کنند. استاد می‌فرمایند چرا انسان در حوزه عالم هستی است؟ و پاسخ می‌دهند که مگر انسان در این عالم و از صنف هستی نیست؟ اگر انسان از صنف هستی است و درباره هستی تفکر و تأمل می‌کند، یعنی عالم در انسان ظهور پیدا می‌کند. پس انسان تبدیل می‌شود به یک دریچه و دروازه‌ای که از آن طرف در اینجا ظهور پیدا می‌کند و بعد یک ظهور دیگری این سمت پیدا می‌شود.

ایشان نکته دیگری را اشاره می‌کنند و می‌گویند کلمه اختیار از نظر لغت از باب افتعال است. یعنی مبدأ اشتقاق آن کلمه خیر است. یعنی شخص، خوبی را انتخاب می‌کند. ایشان می‌گویند که اگر شخص، خوبی را انتخاب می‌کند در آنصورت حق تعالی که ملک و ملکوت را آفریده، مختار هست یا نه؟ در واقع ایشان به بحث اختیار در مورد خداوند می‌پردازند. آیا این گونه است که ما یک شر داریم و خدا در بین امور، بهترین را انتخاب می‌کند؟ البته که این طور نیست! ایشان این بحث را باز نمی‌کنند ولی در جای دیگر که راجع به بحث جهان‌های ممکن صحبت می‌کنند، به آن اشاره می‌کنند. برخی از فلاسفه مطرح کرده‌اند که ما تا حد بی‌شمار و نامتناهی جهان‌های ممکن داریم و عالم فقط این که ما تصور می‌کنیم نیست. منتهی ایشان می‌فرمایند که اگر ما جهان‌های ممکن داریم، کدام یک وقوع و تحقق پیدا کرده است؟ آنها ممکن هستند اما تحقق پیدا نکرده‌اند. چرا از بین آن جهان‌های ممکن که می‌توانستند تحقق پیدا کنند، فقط همین یکی تحقق پیدا کرد؟ ترجیح بلا مرجح که محال است. پس چیزی که در این جهان وجود داشته، همانی بوده که آن را از همه احسن و خیر کرده تا تحقق پیدا کند. وگرنه ترجیح بلا مرجح پیش می‌آید که این امر در مورد خداوند معنا ندارد.

نکته دیگری که استاد به آن اشاره می‌فرمایند راجع به دغدغه‌مندی است. از خصوصیات اختیار این است که حداقل در عالم انسانی با دغدغه همراه می‌شود. موجودی که مختار است، دغدغه‌مند است. ما باید با این دغدغه چه کنیم؟ این دغدغه نقطه مقابل آرامش است که مطلوب ذاتی انسان است. ایشان با یک سری بحث‌ها و مقدمات مبسوط، اشاره می‌کنند که این دغدغه تا به آن ضرورت و وجوب نامتناهی که در ذات مقدس ربوبی است نرسد، آرامش پیدا نمی‌شود. ایشان بدون ذکر آیه، در واقع به آیه «الا بذکر الله تطمئن القلوب» اشاره دارند. در حقیقت ایشان یک تفسیر فلسفی از این آیه را مطرح می‌کنند.

در صفحه ٦٢ ایشان بحثی را مطرح می‌کنند که یکی از متفکران آلمانی هم به آن اشاره کرده اند: «جهانی را که ما تجربه نکرده باشیم ارزش زیستن ندارد.» جناب استاد این تعبیر را به این صورت که «جهانی که انسان آن را به هیچ وجه نشناسد، ارزش زندگی کردن ندارد» تغییر داده‌اند. یک مطلب اساسی که در این کتاب و در همه آثار ایشان هست، تأکیدی است که ایشان بر آگاهی و عقل دارند؛ به طوری که هیچ چیز را از این دو خارج نمی‌دانند. ایشان در اینجا هم به آن موضوع اشاره می‌کنند و بعد قاعده معروف «المجهول المطلق لا یخبر عنه» -یعنی چیزی که مجهول است نمی‌توان از آن خبری داد- را مطرح می‌کنند. بلافاصله این اشکال مطرح می‌شود که همین قاعده، یک خبر است. ایشان می‌گویند این مجهول مطلقی که ما از آن خبر می‌دهیم، در حوزه ذهن ما تحقق دارد. بنابراین به آن آگاه هم هستیم. پس ما از این آگاهی خبر می‌دهیم. بعد به قاعده «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» می‌پردازند و عین همین ماجرا را بیان می‌کنند. ایشان در این بحث، بحث ربط را مطرح می‌کنند و می‌گویند چیزی که اینها را به هم اتصال می‌دهد، آگاهی است. این آگاهی است که حد و مرز بین امکان، امتناع و وجوب و همچنین حد و مرز بین اختیار و ضرورت را معین می‌کند؛ البته با توجه به این نکته که خود آگاهی هیچ مرز و حدی ندارد.

والسلام.

بررسی اجمالی آثار استاد دینانی

دکتر عبدالحسین خسروپناه
استاد فلسفه و کلام اسلامی



بسم الله الرحمن الرحیم. یَرْفَعِ اللّهُ الَّذِینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَالَّذِینَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِیرٌ. این نشست حکیمانه برای رونمایی پنج اثر از حکیم معاصر، جناب استاد دینانی است. استادان عزیز در این نشست به معرفی محتوایی این آثار پرداختند و همگان بهره مند شدند. اجازه دهید بنده هم چند کلامی هر چند اندک بر آن افاضات بیافزایم و نگاه خودم را نسبت به آثار ایشان عرض کنم. ما همیشه توفیق داشته‌ایم که از آثار ایشان بهره‌مند شویم و تلمذ و شاگردی کنیم. من دیشب حدود دوازده اثر استاد را تا نزدیک صبح مطالعه کردم. چون می‌دانستم که هر یک از اساتید بزرگوار یک کتاب را معرفی می‌کنند، می‌خواستم با یک نگاه درجه دوم، هم نسبت به این آثار و هم نسبت به مؤثر، نظر خودم را عرض کنم.

آثار استاد دینانی به دو دسته تقسیم می‌شوند که دسته اول عمدتاً بر دسته دوم تقدم دارد. دسته اول آثار استاد، معرفی شخصیت‌های فکری و فیلسوفان و متفکران جهان اسلام است. مثلاً ایشان سهروردی را در *شعاع*

اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی معرفی کرده است؛ غزالی را در کتاب *منطق و معرفت در نظر غزالی* معرفی کرده است؛ ابن رشد در کتاب *درخشش ابن رشد در حکمت مشاء* معرفی شده است؛ خواجه نصیر الدین طوسی با عنوان *خواجه نصیرالدین طوسی فیلسوف گفتگو* معرفی شده است؛ *جلال الدین دوانی فیلسوف ذوق و التألّه* یکی دیگر از آثار استاد است؛ و یا ابن سینا که با عنوان *سخن ابن سینا و بیان بهمنیار* معرفی شده است. آیا آقای دکتر دینانی این شخصیت‌ها را تصادفی انتخاب کرده است؟ آیا از سر ذوق مطالبی را در مورد غزالی و خواجه نصیر نگاشته است؟ من با مطالعه آثار، اصلاً چنین گمانی نبردم. هر یک از این شخصیت‌ها در جهان اسلام تأثیر به سزایی داشتند. غزالی هنوز در جهان اسلام یک شخصیت قدیس است. البته استاد نقدهایی بر غزالی دارند و اصولاً اهل فلسفه منتقد غزالی هستند، ولی با این حال، غزالی شخصیت بزرگی است. تولد ایشال در سال ٤٥٠ و وفات او در سال ٥٠٥ قمری است. چون غزالی بزرگ و تأثیرگذار است، هنوز بعد از گذشت هزار سال از وفات‌شان، ایشان همچنان شخصیت مؤثری است. یکی دیگر از این شخصیت‌های بزرگ، خواجه نصیرالدین طوسی است. بنده بارها گفته‌ام که اگر به اندیشه تمدن اسلامی بیاندیشیم از مصادیق بارز تمدن‌ساز، خواجه نصیرالدین طوسی است. این شخصیت‌ها با یک عقلانیت و حکمتی توسط استاد دینانی انتخاب شده‌اند.

من از استاد درخواست دارم که روی دو شخصیت دیگر هم کار کنند و مطالبی راجع به آنها بنویسند: جناب ابن‌عربی و ملاصدرا. البته ایشان در آثارشان به ملاصدرا و ابن‌عربی پرداخته است، اما منظور بنده این است که به طور مستقل به این بزرگان بپردازند، نه اینکه دیگران درباره ابن‌عربی و ملاصدرا مطلب ننوشته‌اند! در مورد این دو شخصیت مطالب زیادی نوشته شده است. اما چرا من به ایشان توصیه می‌کنم که در مورد این دو شخصیت هم مطالبی بنویسند؟ غرض این است که وقتی آقای دکتر دینانی با یک فیلسوف مواجه می‌شود، آنقدر آن فیلسوف را به چالش می‌کشد، با او درگیر می‌شود، از او پرسش مطرح می‌کند و به تعبیر دقیق‌تر، آن فیلسوف، متکلم و عارف را استنطاق می‌کند که این استنطاق کردن یک نظام معرفتی را استخراج می‌کند. این امر شاید به این دلیل باشد که ایشان غیر از فلسفه، اصول فقه هم خوانده‌اند و فرزند حوزه هم هستند و سال‌ها نزد اساتید درس گرفته‌اند.

من بیش از سی سال است که اصول را تدریس می‌کنم و این را می‌دانم که آقای دکتر دینانی سال‌هاست مباحثه یا درسی در باب اصول نداشته‌اند. بارها شده که من به صورت موردی یک بحث اصولی را مطرح کردم و دیدم که ایشان آمادگی لازم برای وارد شدن به بحث را دارند. اصول فقه و فلسفه، دو دانش در علوم اسلامی هستند که به انسان یک ذهن تحلیلی می‌دهند. من خیلی‌ها را سراغ دارم که مثلاً در مورد ملاصدرا کتاب نوشته‌اند و آثار، اندیشه ها و آراء او را تدوین کرده‌اند. اما کمتر کسی را دیده‌ام که ملاصدرا را استنطاق کند و از او پرسش کند. چون گرچه جسم ملاصدرا در لحد آرمیده و به تعبیر عامیانه از دنیا رفته است، اما او زنده است. زنده بودن یک اندیشمند به اندیشه اوست. هر چه اندیشه او را استنطاق کنید، استنباط بیشتری نصیب‌تان می‌شود. من واقعاً علاقمندم که استاد وقتی بگذارند و بر روی شخصیت ابن‌عربی کار کنند. در مورد ابن‌عربی سخنان ضد و نقیض زیادی هست؛ از کفر او گرفته تا موحدترین شخصیت عالم. حال خوب است که استاد با همان نگاه بی‌طرفانه،

ابن‌عربی را استنطاق کند. قطعاً این یک اثر ارزشمند خواهد شد.

دسته دوم از آثار استاد، در مورد موضوعات حکمی و فلسفی است. ایشان در گذشته هم کتاب‌هایی مثل قواعد کلی فلسفی، وجود رابط و مستقل یا معاد از نظر حکیم مدرس زنوزی را نوشتند. ولی اکثر آثار استاد در سال‌های اخیر، موضوعات حکمی است: عقلانیت و معنویت؛ فلسفه و ساحت سخن؛ معمای زمان و حدوث جهان؛ از محسوس تا معقول؛ من و جز من؛ فراز و فرود فلسفی؛ پرسش از هستی یا هستی پرسش و آخرین اثر ایشان که اختیار در ضرورت هستی است. برخی از این موضوعات معرفت‌شناسانه، برخی هستی‌شناسانه، برخی انسان‌شناسانه و بعضی دین‌شناسانه است. آیا استاد این موضوعات را تصادفی انتخاب کرده است؟ حاشا و کلا. آقای دکتر دینانی ذهن خود را با مسائلی درگیر کرده که من به جرأت عرض می‌کنم چالش‌های اساسی زمان ما است؛ نه فقط ما ایرانیان، بلکه چالش‌های اساسی انسان معاصر. جدی‌ترین بحث معرفت‌شناسی، از محسوس تا معقول است. کل فیلسوفان غرب و فلاسفه -چه تجربه‌گرا، چه عقل‌گرا و چه فیلسوفان استعلایی- با همین پرسش مواجه‌اند. مسئله اختیار از جدی‌ترین مسائل ما است که بعضی‌ها را گرفتار جبر زیست‌شناختی، بعضی‌ها را گرفتار جبر اجتماعی و بعضی‌ها را گرفتار جبر فرهنگی کرده است. بنابراین این مسأله امروز و انسان معاصر است.

در اینجا هم من به عنوان یک شاگرد از استاد درخواست دارم روی دو موضوع کار کنند. نمی‌خواهم عرض کنم این دو پیشنهادی که بنده در بحث موضوعات فلسفی عرض خواهم کرد، در آثار ایشان نیست. در آثار ایشان راجع به این موضوعات فراوان بحث شده است، اما منظور بنده به صورت مستقل است. یکی بحث «رابطه عقل و دین» است که بحث کلیدی است. چون می‌دانم که اگر ایشان وارد این بحث شود، هم عقل را استنطاق می‌کند و هم دین را، بعد این دو را به جان هم می‌اندازد، در انتها مصالحه‌ای رخ می‌دهد که مشخص می‌شود که این یک جنگ زرگری بوده است. ایشان دقیقاً تعامل عقل و دین را با همان نگاه پرسشگری ایجاد می‌کند. دومین پیشنهادم در خصوص «نسبت رئالیزم و ایدئالیزم» است. البته ایشان در آثارشان به این موضوع زیاد پرداخته‌اند، اما نه به صورت مستقل. اگر مستقلاً به این موضوع پرداخته شود، آنگاه می‌توان با یک نگاه استقلالی به بحث‌هایی مثل سوبجکتیویسم و این قبیل بحث‌ها پرداخت.

من تا اینجا یک بحث مختصر و اجمالی درباره آثار استاد عرض کردم. حال می‌خواهم کمی در مورد مؤثر، یعنی شخصیتی که این آثار را تولید کرده است حرف بزنم. من وقتی آثار استاد را مطالعه می‌کنم به چند نکته می‌رسم. اول اینکه می‌بینم مهمترین دغدغه استاد عقلانیت است. ما متفکران زیادی در کشور داریم. دغدغه بعضی‌ها این است که جامعه ما به شدت نیاز به اخلاق و معنویت دارد. همه این سخنان درست است. من هم بی‌ادبی‌ها، رقیب‌شکنی‌ها، دروغ گفتن‌ها و قانون‌شکنی‌ها را در جامعه می‌بینم. اینها رفتارهای غیراخلاقی هستند. اما منشأ این

رفتار غیراخلاقی فقدان عقلانیت است. ام‌المصائب، ضعف اخلاقی نیست؛ ضعف عقلانیت است. البته رسانه‌های مجازی هم این امر را تشدید می‌کنند و با مطالب خام و ناپخته این ضعف عقلانی را تقویت می‌کنند. بعضی فکر می‌کنند با ارتباط چند فضای مجازی، کانال و تلگرام می‌توانند علم پیدا کنند. البته که اینطور نیست. اگر عقلانیت در جامعه رشد پیدا کند، عمق معرفتی بیشتر می‌شود و در آن صورت خرافه‌گرایی چه از نوع سنتی و چه از نوع مدرن از بین می‌رود.

بعضی به محض شنیدن اصطلاح خرافه گمان می‌کنند که خرافه فقط در عالم سنت است. ما در عالم مدرن هم کم خرافه نداریم. اینهمه ادیان متعدد و عرفان‌های کذایی در دنیای مدرن شکل پیدا کرده است؛



در حالی که در دنیای سنتی به این صورت نبود. جالب این است که اکثر این گروه‌های معنویت‌گرا یا گروه‌هایی که دم از معنویت و عرفان می‌زنند، یا عقل‌گریزند یا عقل‌ستیز. به همین دلیل است که مریدان فراوانی جمع می‌کنند. پس عقلانیت یکی از دغدغه‌های استاد است.

نکته دوم که فکر می‌کنم برای دوستان و سروران تازگی دارد، این است که به نظرم استاد در طول عمر علمی‌اش همیشه به دنبال تأویل خود بوده است، نه تأویل استادانش و یا تأویل حکمت، فلسفه و دانش. بعضی از آدم‌ها وقتی با عالم، اندیشه، حکمت و یا یک دیسیپلین معرفتی مواجه می‌شوند، چون خودشان را اصل قرار دادند تلاش می‌کنند آن را تأویل ببرند. آدمی که این گونه است همیشه درجا می‌زند و جلو نمی‌رود. اما آدمی که خودش را تأویل می‌برد مرتباً تعالی پیدا می‌کند، سکون و بودن ندارد، همیشه در حال شدن است. زیرا همیشه در حال تأویل خودش است. شما هیچ موقع نمی‌بینید که آقای دکتر دینانی امروز، آقای دکتر دینانی دیروز باشد، چون مشغول تأویل خودش است.

مولوی تشبیه جالبی در مثنوی دارد. با بیان این تشبیه، بحث «تأویلِ دیگر» یا «تأویلِ خود» بهتر معنا می‌شود. مولوی یک تشبیه در مورد خرگوش و شیر و یک تشبیه در مورد مگس دارد. او می‌گوید شیری بود که به حیوانات گفته بود هر روز یکی از شما باید شکم مرا سیر کند. خرگوش برای این کار نقشه‌ای ریخت. نگفت من قد کوتاهی دارم و از پس شیر برنمی‌آیم! به تعبیر بنده، خرگوش خود را تأویل برد و به جایی رساند که با شیر مواجه شود. «همچو او خرگوش، کو بر شیر زد»؛ زد، یعنی مقابله کرد. «روح او کی بود اندر خرد قد»؛ یعنی قد خرگوش کوتاه بود، اما روح او بلند بود. او آنقدر خودش را تعالی داد تا به شیر برسد و با او مقابله کند. بعضی آدم‌هایی که قد کوتاه هستند، در مواجه با افرادِ قد بلند آنها را کوتاه می‌کنند؛ یعنی دیگران را تأویل می‌برند. مثلاً چون کسی نمی‌تواند خودش را بالا ببرد و پیغمبر را بفهمد، مقام پیغمبر را پایین می‌آورد و می‌گوید پیغمبر هم مثل شعرا شعر می‌گفت. باید توجه کرد که وحی و شعر از هم جدا هستند.

تشبیه دیگر از مولوی، تشبیه مگس است. او می‌گوید مگس خودش را روی برگ کاهی

انداخت و آن برگ روی بول الاغ حرکت می‌کرد. «آن مگس بر برگ کاه و بول خر/ همچو کشتی‌بان همی افراشت سر/ گفت من دریا و کشتی خوانده‌ام/ مدتی در فکر آن می‌مانده‌ام/ اینک این دریا و این کشتی و من؟!/ مرد کشتی‌بان و اهل رایزن» [یعنی اهل اندیشه]. در اینجا مگس به جای اینکه خودش را تأویل ببرد، دریا، کشتی و کشتی‌بان را تأویل و نازل کرده است. در ادامه می‌گوید «بر سر دریا همی راند او عمد» – عمد به قایقی گفته می‌شود که از شاخه های درخت ساخته می‌شود. «می‌نمودش آن قدر بیرون ز حد».

من از این تشبیه مولوی می‌خواستم این استفاده را کنم که چرا دکتر دینانی همیشه در حال شدن است؟ چرا هر اثر او یک نوآوری و یک حل مسئله دارد؟ چون همیشه مشغول تأویل خودش است. آدم‌هایی که دنبال تأویل دیگران هستند، دیگران را پایین می‌آورند و خودشان تعالی پیدا نمی‌کنند.

نکته سوم، پرسشگری ایشان است که به آن اشاره کردیم. لذا اگر بخواهیم یک عنوان به ایشان نسبت دهیم، باید بگوییم ایشان یک فیلسوف پرسش و حقیقت است. ولی مگر حقیقت بدون پرسش امکان‌پذیر است؟ بعضی ممکن است ادای پرسشگری دربیاورند. نمی‌خواهم تملق‌گویی کنم، اما دیشب که تا سحر مشغول مطالعه آثار ایشان بودم، متوجه شدم که پرسشگری جزئی از هویت ایشان است. حتماً شما دیده‌اید که ایشان در هنگام درس دادن مرتباً سؤال طرح می‌کنند و از سوال به زایش جواب می‌رسند؛ آن هم نه فقط به عنوان متن نوشتاری، بلکه سؤال از پدیده‌ها. این خودش یک هرمنوتیک خاص است.

من در آخر عرایضم یک توصیه به شاگردان ایشان دارم که چند کار را درباره اندیشه‌های آقای دکتر دینانی انجام دهند. اول اینکه روی منظومه فکری استاد باید کار شود. اصولاً آدم‌هایی که اندیشه‌ساز هستند، خودشان نظام معرفتی خودشان را مدون نمی‌کنند. ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا منظومه فکری خودشان را ننوشتند. اصولاً انسان‌های اندیشه‌ورز که مرتب در حال اندیشیدن، پرسشگری و تولید اندیشه هستند، منظومه فکری خودشان را نمی‌نویسند. منظور از منظورمه، یک نظام معرفتی است که مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی را شامل شود. شما در آثار فراوان بحث‌های معرفت‌شناسی ایشان را می‌بینید که باید در یک جا نظام‌مند شوند. من چند سال است که به آقای دکتر داوری این پیشنهاد را داده‌ام که عده‌ای از شاگردان ایشان منظومه فکری‌شان را بنویسند و هزینه‌اش را ما تقبل می‌کنیم. شخصیتی مثل کانت، هایدگر، گادامر و ریکور آدم‌های بزرگی هستند. بعد از اینکه ریکور از دنیا رفت، دولت فرانسه یک مؤسسه به نام ریکور تأسیس کرد و گروه‌های مختلف روی تمام آثار و اندیشه‌های او کار می‌کنند. بعضاً این مؤسسات در زمان حیات برخی از شخصیت‌ها شکل گرفته است. چرا ما ایرانی‌ها روحیه خودباوری نداریم؟ خدا به این اساتید بزرگوار طول عمر بدهد. نظام فکری ایشان باید نوشته شود و در معرض ایشان قرار گرفته شود تا اگر لازم است اصلاحات، ملاحظات و تذکراتی صورت گیرد.

ایشان گاهی تفسیرهای حکمی از برخی مقوله‌های قرآنی دارند، مثل «انی انا الله» که امروز به آن اشاره شد و یا «خیر کثیر حکمت». ایشان ممکن است گاهی فراموش کنند که به چه تفسیرهایی اشاره کرده‌اند. حقیقت این است که این مباحث، زایش یک اندیشه است و ممکن است لحظه‌ای آن را از یاد ببرند. خوشبختانه این سخنان

نوشته و ضبط شده‌اند. اگر محققی مباحث تفسیری ایشان را که تفسیر حکمی از مقوله‌های قرآنی است به صورت مقاله یا کتاب کار کند خوب است.

پیشنهاد آخرم را عرض می‌کنم. ما فلسفه را برای چه می‌خواهیم؟ از محسوس تا معقول برای چه است؟ برای چه غزالی، بهمنیار، ابن‌سینا و سهروردی را بفهمیم؟ دل خوش کردن به برخی از اصطلاحات و یک سری از بحث‌های انتزاعی، علی‌رغم اینکه یک تعالی دارد اما کافی نیست. حکمت باید کاربست به عمل پیدا کند. امروزه ما در حوزه‌های علوم انسانی پرسش‌های فراوانی داریم که حل نشده‌اند و با ابتنای به حکمت باید حل شوند. حقیر معتقدم آثار آقای دکتر دینانی این ظرفیت را دارد که برای حل بعضی از مسائل مبنا شود.

سه نیاز همیشگی بشر امروز بیش از گذشته، آزادی اجتماعی، عدالت اجتماعی و امنیت اجتماعی است. الان یک پرسش جدی مطرح است. اگر زمانی این نیازها با هم تزاحم پیدا کردند چه کار باید کرد؟ لیبرالیست‌ها معتقدند آزادی مقدم است، سوسیالیست‌ها معتقدند عدالت مقدم است و نازیست‌ها و فاشیست‌های آلمان می‌گفتند امنیت مقدم است. هر کدام از این گروه‌ها بر اساس یک فلسفه حرف می‌زدند. در آلمان اندیشمندانی بودند که اندیشه هیتلر را می‌ساختند. ما باید با کمک حکمت استاد دینانی بررسی کنیم که چه جوابی می‌توانیم به این سؤال و ده‌ها سؤال دیگر بدهیم. می‌توانم برای دوستانی که رشته‌شان علوم انسانی است توضیح دهم که چقدر پرسش‌های بر زمین‌مانده در زمینه‌های مختلف علوم انسانی داریم که بدون توجه به حکمت قابل حل نیستند. اما چرا می‌گویم استاد دینانی؟ چون استاد دینانی به مقوله‌هایی پرداخته که ضرورت‌های امروز بشر است؛ مثل عقلانیت، معنویت، اختیار و مقوله‌هایی از این قبیل. از این طریق می‌توان به حل این مسائل پرداخت. متشکرم. والسلام.

خانم دکتر اعوانی: با تشکر از رئیس محترم مؤسسه، جناب آقای دکتر خسروپناه. همان‌طور که عرض کردم دغدغه همیشگی ایشان، این گونه نگرش‌ها و پژوهش‌ها و همچنین تأثیر اساتید پیشکسوت بر جوانان است. کتاب‌های آقای دکتر دینانی یکی از کتاب‌های پر تقاضا و پرطرفدار است. به خصوص در این دوره که همه می‌گویند جوانان کتاب نمی‌خوانند. بنابراین مؤسسه و آقای دکتر خسروپناه از این اتفاق خیلی خوشحال هستند. پس ما می‌بینیم که می‌شود کتابی را دو بار چاپ کرد و آن کتاب همچنان تقاضا داشته باشد و این بستگی به خود کتاب دارد. بنده به رسم ادب می‌ایستم و لوحی را که آقای دکتر خسروپناه به آقای دکتر دینانی تقدیم می‌کنند را خدمت شما قرائت می‌کنم:

بسم الله الرحمن الرحیم. هو الحکیم. به نام خداوند جان و خرد. استاد دانشمند، جناب آقای دکتر غلامحسین دینانی سلمه الله تعالی؛ مایه مباهات ما است که آثار گرانقدر شما در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران چاپ و منتشر می‌شود. تألیفات اخیر که حاکی از عمق نظر و سال‌ها مجاهدت در راه کسب علم و معرفت است، هر یک می‌تواند راه‌گشای جویندگان حکمت و دانایی باشد. زحمات شما را ارج می‌نهیم و از حضرت خداوند حکیم مسئلت داریم بر توفیق شما بیافزاید.

رونمایی کتاب ضرورت در اختیار هستی

حال به رونمایی از آخرین کتاب جناب استاد دینانی یعنی کتاب ضرورت در اختیار هستی می‌پردازیم. این کتاب چند ماه پیش منتشر شد و آخرین اثر آقای دکتر دینانی است. از آقای دکتر خسروپناه و آقای دکتر دینانی تقاضا می‌کنم به بالا تشریف بیاورند و اگر تمایل دارند به صورت کوتاه صحبت کنند.

آقای دکتر دینانی: بسم الله الرحمن الرحیم. چون هنگام اذان مغرب است، خیلی مزاحم‌تان نمی‌شوم. از همه آقایانی که در اینجا افاضه فرمودند، استادان محترم و کسانی که تشریف آوردند و لطفی که به بنده مبذول داشتند صمیمانه تشکر می‌کنم. آقای دکتر خسروپناه در صحبت خود فرمودند: «تأویل خود». شاید شما فکر کنید این «تأویل خود» فقط یک فکر فلسفی باشد. اما من دو حدیث مهم و ام‌المسائل از معصوم می‌خوانم. «من عرفَ نفسه فقد عرفَ ربَّه». تأویل خود یعنی هر کس باید خود را بشناسد. اگر کسی خود را نشناسد، محال است که خدا را بشناسد. اگر کسی همه عالم را بشناسند اما خود را نشناسد، خدا را نمیشناسد.

مولا علی (ع) در یک جمله کوتاه فرمود: «ویلٌ لمن ساوا یوماه». وای بر کسی که دو روزش یکسان باشد. یعنی وای بر کسی که دیروز و امروزش مثل هم باشد و از دیروز تا به امروز قدمی بالاتر نرفته باشد. این خلاصه کلام من است. بار دیگر از خانم‌ها و آقایانی که به اینجا تشریف آوردند صمیمانه متشکرم و برایتان دعا می‌کنم.

خانم دکتر اعوانی: از همه دوستان و عزیزانی که لطف کردند و تشریف آوردند و حق شاگردی را ادا کردند، ممنون و متشکرم. شما را به خدای بزرگ می‌سپارم.

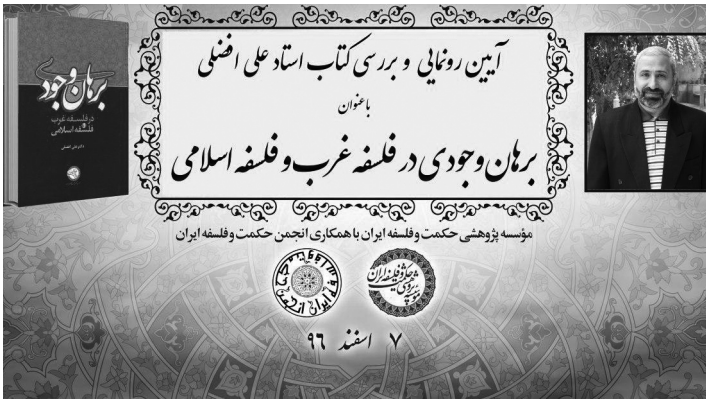


رونمایی و بررسی کتاب
«برهان وجودی در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی»

با حضور استادان احمد احمدی و غلامرضا اعوانی









مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با همکاری انجمن حکمت و فلسفه ایران

آیین رونمایی و بررسی کتاب استاد علی افضلی

با عنوان

برهان وجودی در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی

با حضور استادان محترم دکتر احمد احمدی و دکتر غلامرضا اعوانی

زمان: دوشنبه ۷ اسفند ۱۳۹۶ ۱۵:۳۰ تا ۱۷:۳۰

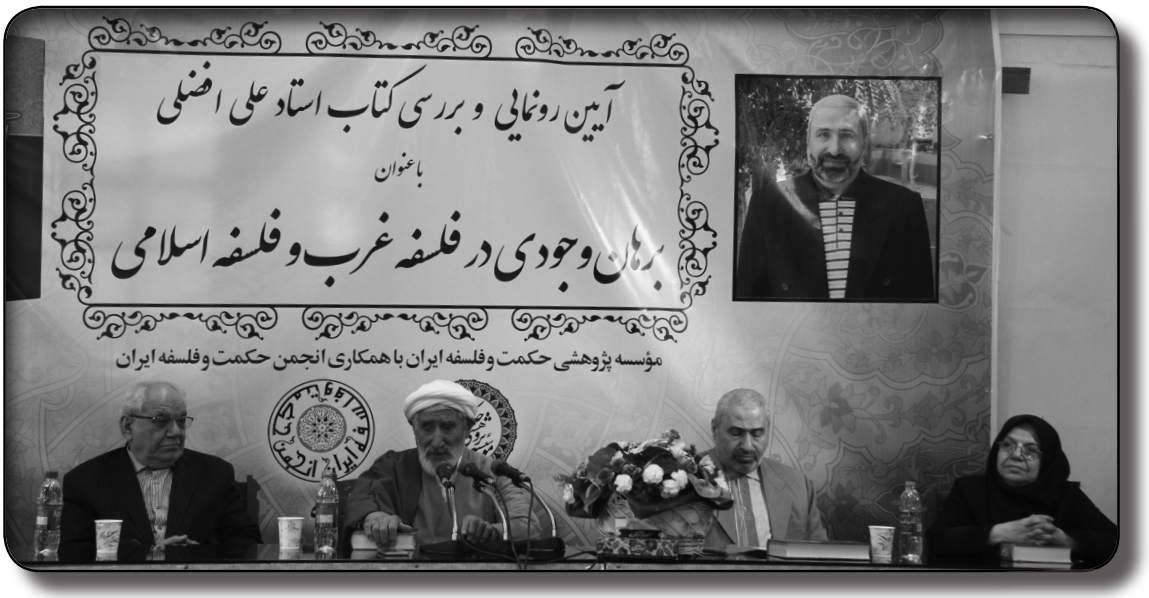
مکان: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

خیابان ولی عصر (عج)، خیابان نوفل لوشاتو، کوچه آراکلیان، پلاک ٤

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

شرکت برای عموم با ارائه کارت شناسایی معتبر آزاد است.

بررسی کتاب «برهان وجودی در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی»



خانم دکتر اعوانی: بسم الله الرحمن الرحیم. خدمت استادان ارجمند، سروران و دوستداران حکمت و فلسفه در این جمع خوش‌آمد می‌گویم. امروز این افتخار را دارم که چند ساعتی در خدمت‌تان باشم چرا که حاصل زحمات چندین ساله همکارم، جناب آقای دکتر افضلی به بار نشست و به صورت کتاب درآمد. در خدمت اساتید معظم، جناب آقای دکتر احمد احمدی که از ابتدا تاکنون من و آقای دکتر افضلی شاگردان ایشان بودیم و همچنین استاد دکتر اعوانی، نه به این لحاظ که بنده همشیره ایشان هستم، بلکه از این لحاظ که من شاگرد ایشان بودم؛ هستیم.

همان‌طور که مستحضر هستید این برنامه برای معرفی، یعنی هم نقد و هم نظر بر کتاب *برهان وجودی* است که حاصل طرح پژوهشی جناب آقای دکتر فضلی است. قرار است که ابتدا حدود نیم ساعت در خدمت جناب استاد احمدی باشیم. پس از ایشان جناب استاد اعوانی صحبت خواهند کرد و در آخر، آقای

دکتر افضلی موضوع را دنبال خواهند کرد. در آخر به سؤالاتی که از طرف حضار مطرح شوند، به صورت محدود پاسخ داده خواهد شد. از استاد معظم، جناب آقای دکتر احمدی خواهش می‌کنم که تشریف بیاورند و مطلب خودشان را بیان فرمایند.

استاد دکتر احمدی: بسم الله الرحمن الرحیم. خدمت اساتید بزرگوار و حضار ارجمند، عرض ادب و احترام دارم. کاری که جناب آقای دکتر افضلی انجام داده‌اند، کار بسیار ارزشمندی است. البته بنده از بن و بنیاد با برهان وجودی مخالفم و در یک کلاسی که خدمت‌شان بودیم، مخالفت خود را در این باره اعلام کردم. گویا ایشان از همان زمان کمر همت بسته است تا تکلیف این برهان را معلوم کند و یک کتاب ۸۶۰ صفحه‌ای در این باب نوشته است. آقای دکتر افضلی واقعاً یک روحیه محققانه دارند. ایشان اگر کاری را بپذیرند، تا بن و بنیاد آن پیش می‌روند. ایشان یک رساله دکتری و یک رساله فوق لیسانس در باب دکارت دارند.

همان‌طور که می‌دانید، دکارت بعد از اینکه کتاب *تأملات* را نوشت، آن را برای فضلای عهد خود فرستاد و از آنها تقاضا کرد که هر ایرادی بر آن هست بنویسند و ارائه دهند. بعضی از متکلمین و فیلسوفان برجسته‌ای که معاصر دکارت بودند، اعتراضات گسترده‌ای بر او داشتند. از شما خواهش می‌کنم کتابی که آقای دکتر افضلی ترجمه کرده است را بخوانید. خود بنده هنگامی که کلاس دکتری می‌رفتیم و حتی در مقطع فوق لیسانس، به آن objectionها مراجعه می‌کردم و اعتراضات سنگینی که به دکارت داشتند را می‌دیدم. بعضی مثل آرنو که از متکلمین و فلاسفه بسیار برجسته و در حد فخر رازی ماست و چند تن دیگر، اعتراضات بسیار سنگینی بر دکارت داشتند. البته انتقادات یکی دو تن از آخرین معترضان، مایه‌ای نداشت، اما برخی از این اعتراضات خیلی قوی بود.

در آن زمان من با خودم فکر می‌کردم که کاش می‌شد این کتاب دکارت را ترجمه کنم. اما این فرصت پیش آمد که آقای دکتر افضلی در کلاسی که خدمت‌شان بودیم، سه اعتراض آن را ترجمه کرد و سپس کل آن را به عنوان رساله دکتری خود در نظر گرفت. به درخواست ایشان چون بنده خودم چنین پیشنهادی داده بودم، مسئولیت راهنمایی کردن ایشان را پذیرفتم. شاید بر سر این رساله، ما حدود ۲۰۰ ساعت با هم گفتگو کردیم. البته ایشان غیر از این وقت مشترک نیز روی آن رساله وقت گذاشته بودند و کار کرده بودند. ایشان انصافاً رساله خوبی را تحویل داد. ایشان گاهی می‌گفت مدلول و مصطلح یک کلمه در آن زمان کلمه دیگری بود و سعی می‌کرد که واژه‌هایی را پیدا کند که اگر بنده می‌بایست چنین کاری کنم، نه هیچ وقت آن فرصت را داشتم و نه آن فراست را که بررسی کنم یک کلمه خاص در آن زمان چه مصطلحی داشت. انصافاً اگر آقای دکتر افضلی کاری را به عهده بگیرند، تا اعماق آن پیش می‌روند و حاصل زحمات ایشان، رساله بسیار ارزشمندی شد. بنده با افتخار عرض می‌کنم که شاید این رساله در دقت ترجمه و مقدمه‌ای که بر آن نوشته شده است و معرفی که از دکارت در آن صورت گرفته است، کم نظیر باشد.

در کتاب *برهان وجودی* نیز همین‌طور است. argument Ontological از قبل از آنسلم رایج بود. آنسلم از قدیسان مسیحیت است که برهان اثبات وجود خدا را به یک صورت و دکارت آن را به یک صورت دیگر مطرح کرده است. اما به هرحال دکارت برهان اثبات وجود خدا را از آنسلم گرفته است. ژیلسون هم در کتاب The Experience Philosophical of Unity -که بنده آن را به فارسی ترجمه کرده ام- می‌گوید که دکارت مبدع این برهان نبوده و آن را از آنسلم گرفته است و البته تغییراتی نیز در آن داده است که این برهان به نام دکارت مشهور شد. دکارت در کتاب *تأملات* نیز خیلی روی این مطلب مانور می‌دهد

و آن را خیلی خوب می‌پرورانـد. البتـه بنـده از چـاپ سـوم ترجمـه *تأمـلات* تـا الان کـه چـاپ دهـم آن اسـت، نقدهـای اساسـی بـر آن دارم. اگـر بنـده الان فرصتـی پیـدا کنـم کـه بـه *تأمـلات* مراجعـه کنـم، شـاید خیلـی دقیق‌تـر و از بـن براندازتـر بـا دکارت برخـورد کنـم. بنـده اگـر الان بخواهـم بـر اسـاس کتـاب *بن لایه‌هـای شـناخت کـه* تألیـف خـودم اسـت بـا دکارت روبـرو شـوم، خیلـی قوی‌تـر بـا او برخـورد خواهـم کـرد.

امـا غرضـم ایـن اسـت کـه آقـای دکتـر افضلـی همان‌طـور کـه بهتریـن ترجمـه را از کتـاب *OBJECTION* یـا *اعتراضـات* انجـام داد، در مـورد کتـاب *برهـان وجـودی در فلسـفهٔ غـرب و فلسـفهٔ اسـلامی* نیـز همین‌طـور اسـت. ایشـان واقعـاً بـا دقـت تمـام روی ایـن مطلـب کار کرده‌انـد و سـابقه ایـن برهـان و کسـانی کـه بـا آن مخالـف یـا موافـق بوده‌انـد را بررسـی کـرده اسـت. مـن فهرسـت ایـن کتـاب را خدمـت شـما عـرض می‌کنـم تـا ببینیـد کـه ایشـان تـا کجـا پیـش رفتـه اسـت. البتـه مـن بخـش زیـادی از ایـن کتـاب را خوانـده‌ام، امـا هنـوز فرصـت نکـرده‌ام کـه کل آن را بخوانـم.

عنـوان فصـول از ایـن قـرار اسـت: آنسـلم و برهـان وجـودی (یعنـی قبـل از دکارت)؛ تومـاس آکویناس و برهـان وجـودی؛ دکارت و برهـان وجـودی (کـه در نهایـت ایـن برهـان وجـودی بـه نـام دکارت مشـهور شـده اسـت)؛ لایبنیتـس و برهـان وجـودی (لایبنیتـس از کارتزین‌هـا اسـت)؛ اسـپینوزا و برهـان وجـودی (او هـم از کارتزین‌هـا اسـت)؛ کانـت و برهـان وجـودی (کانـت در حقیقـت بـه قـول خـودش پنبـه ایـن برهـان را زده اسـت و می‌گویـد ایـن یـک امـر ذهنـی اسـت و شـما از ذهـن نمی‌توانیـد بـه خـارج برویـد. مـن چـه ذهـن و چـه خـارج را انـکار می‌کنـم و هیـچ چیـز هـم خـراب نمی‌شـود)؛ نورمـن ملکـوم دربـاره برهـان وجـودی و انتقـادات کانـت (ایـن فصـل مربـوط بـه فلسـفه غربی‌هـا اسـت)؛ برهـان وجـودی در فلسـفه اسـلامی؛ دیـدگاه موافقـان برهـان وجـودی: فارابـی، نراقـی، غـروی اصفهانـی، مرحـوم علامـه جعفـری و آقـای مهـدی حائـری یـزدی؛ (ایشـان از موافقـان هسـتند و در ادامـه بنـده چنـد جملـه از نراقـی را برایتـان می‌خوانـم) برهـان وجـودی در آثـار فارابـی؛ برهـان وجـودی در آثـار مرحـوم نراقـی پـدر (منظـور، صاحـب *جامـع السـعادات* اسـت، نـه صاحـب *معـراج السـعاده*. نـام نراقـی پـدر، محمـد مهـدی و نـام پسـر او احمـد اسـت و هـر دوی آنهـا از علمـای برجسـته هسـتند. مرحـوم نراقـی پـدر کتاب‌هـای زیـادی دارنـد)؛ برهـان وجـودی در آثـار حکیـم غـروی اصفهانـی؛ دیـدگاه علامـه محمدتقـی جعفـری دربـاره برهـان وجـودی؛ دیـدگاه مرحـوم دکتـر مهـدی حائری یـزدی در بـاب برهـان وجـودی؛ دیـدگاه مخالفـان برهـان وجـودی (علامـه طباطبایـی از مخالفیـن ایـن برهـان اسـت. البتـه بنـده نیـز شـاگرد علامـه طباطبایـی بـودم و تقریبـاً ۲۰ سـال بـا ایشـان همـراه بـودم، امـا یـادم نمی‌آیـد کـه چنیـن چیـزی در نزدشـان مطـرح شـده باشـد. بـا ایـن حـال، آقـای دکتـر افضلـی ایـن موضـوع را بـا دقـت پیـدا کرده‌انـد)؛ دیـدگاه اسـتاد شـهید مرتضـی مطهـری؛ (مرحـوم آقـای مطهـری در قسـمت آخـر *اصـول فلسـفه* کـه برهان‌هـای اثبـات وجـود خـدا را مطـرح می‌کنـد، ایـن برهـان را نقـل می‌کنـد و آن را انتقـاد می‌کنـد. بنابرایـن آقـای دکتـر افضلـی ایشـان را جـزء مخالفیـن ایـن برهـان شـمرده‌اند) آیـت الله جـوادی آملـی در ایـن بـاب نسـبت برهـان صدیقیـن و برهـان وجـودی؛ (می‌دانیـد کـه بوعلـی در *اشـارات* در بـاب وجـود خـدا و واجـب الوجـود و امثـال اینهـا می‌گویـد کـه ایـن برهـان صدیقیـن اسـت. ولـی صدرا یـک تقریـر دیگـری از برهـان صدیقیـن دارد کـه تقریبـاً از او جامع‌تـر اسـت. آقـای عشـاقی در بـاب برهـان صدیقیـن یـک کتاب نوشـته اسـت و بیـش از ۲۰ برهـان را در آن ذکر کرده اسـت)؛ برهـان صدیقیـن در فلسـفه اسـلامی؛ مقایسـه برهـان صدیقیـن و برهـان وجـودی؛ برهـان وجـودی در بوتـه آزمـون فلسـفه اسـلامی؛ اقامه براهیـن وجـودی بـر پایـه فلسـفه اسـلامی؛ و بایسـته‌های پژوهشـی فلسـفه اسـلامی در موضوعـات مرتبـط بـا برهـان وجـودی.

همان‌طـور کـه ملاحظـه می‌کنیـد، واقعـاً نمی‌تـوان در ایـن بـاب بیـش از ایـن

پیش رفت. البته خود آقای افضلی هم توضیحاتی را ارائه خواهند داد. بنده مثل مرحوم آقای مطهری (رضوان الله علیه) معتقدم همه اینها بحث معرفت‌شناسی و بحث وجود ذهنی است. وجود ذهنی و وجود خارجی یکی نیستند. آن که در ذهن است را هر چه نشارش کنید و تهدیدش کنید، بالأخره جایگاه آن در ذهن است. باید راهی به خارج داشته باشد. هر چقدر که به این برهان سر و سامان دادند و آن را دستکاری کردند و معایب آن را برطرف کردند، مخالفین می‌گویند جایگاه برخی از قسمت‌های آن ذهن است. ما یک هستی‌شناسی و یک معرفت‌شناسی داریم. آنها می‌گویند برخی قسمت‌های این برهان، معرفت‌شناسی است. آقای دکتر افضلی خیلی در این زمینه تلاش کردند. نظرات انسان‌ها متفاوت است. ممکن است شما نظر ایشان را بپسندید.

من چند جمله از مرحوم نراقی خدمت‌تان عرض می‌کنم و فرصت را به جناب آقای دکتر اعوانی می‌دهم که ما همه به لحاظ اخلاق، علم و جامعیت، شاگرد ایشان هستیم. مرحوم ملامهدی نراقی می‌گوید از جمله دلایل این است که واجب الوجود، یک وجود مفهومی دارد. یعنی ما مفهومی از واجب الوجود داریم. اگر در برابر این مفهوم یک عین یا یک وجودی در خارج باشد، آنگاه مراد حاصل است. واجب الوجود یعنی وجودی که متکی به خودش است و حاوی، شامل و جامع همه کمالات است. گاهی این مفهوم، ما به ازایی دارد که خدا می‌شود. پس ما در برابر این مفهوم یک ما به ازایی داریم و آن خداست. در این صورت مراد حاصل است. حال اگر این مفهوم واجب الوجود ما به ازایی در خارج نداشته باشد معدوم است؛ یعنی چیزی نیست. و کان معدوم فیه در خارج، لکن عدمه اما مستند الی النفس. یعنی خود به خود معدوم است. یعنی من یک مفهومی از واجب الوجود دارم که ما به ازاء ندارد؛ مانند اینکه مفهوم پوچی چون سیمرغ را در ذهن درست کرده باشیم.

در این صورت «سیکون واجب الوجود، ممتنع الوجود». اشتباه این جمله است که می‌گوید واجب الوجود، ممتنع الوجود است، درحالی که هنوز واجب الوجود را ثابت نکرده‌اند. پس واجب‌الوجود ذهنی چگونه ممتنع‌الوجود می‌شود؟ اگر ما به ازایی برای واجب‌الوجود ثابت کرده باشید، در آن صورت حق دارید که بگویید ممتنع الوجود است. اما واجب الوجود با این تعریف، ممتنع الوجود نمی‌شود که تناقضی پیش بیاید.

به نظر بنده متأسفانه کانت هم در اینجا در مورد مسائل وجود و عدم به اشتباه می‌افتد. البته کانت فیلسوف و شخصیت بزرگی است. ما هم کانت را تدریس کردیم و هم نزدشان تلمذ کردیم و خیلی چیزها مثل تعمق، تحلیل، ادب اجتماعی، ادب اخلاقی را از او یاد گرفتیم. کانت خواهری داشت که او چند فرزند داشت و وضع مالی خوبی نداشت. کانت با حقوق استادی‌اش مرتب به آنها کمک می‌کرد و آدم منظمی بود. حتماً شنیده‌اید که وقتی او به دانشگاه می‌رفت، کاسب‌های محل ساعت‌هایشان را به‌خاطر دقت زیاد کانت کوک می‌کردند. برای اثبات وجود خدا سه برهان اقامه شد که یکی از آنها برهان وجودی است. کانت وقتی این براهین را نفی می‌کند، می‌گوید اینها وجود خدا را اثبات نمی‌کنند. البته او در باب برهان نظم در عین حال که آن را نقد می‌کند، می‌گوید که این برهان خیلی خوبی است. ما در وجود خودمان، در این عالم، در شب و در روز نظم را می‌یابیم، اما نمی‌دانیم چگونه در کل عالم می‌توان نظم را پیدا کرد.

می‌گویند روزی کانت همراه شاگردش بود. فصل بهار بود و جوجه‌های پرندگان از تخم در می‌آمدند و بال در می آوردند. آنها دیدند که وقتی جوجه‌های یک چلچله پر درآوردند، مادر به آنها نوک می‌زند و آنها را از آشیانه بیرون می‌اندازد. کانت به شاگردش گفت که خوب نگاه کن و ببین که چه نظمی در کار است. وقتی مادر می‌بینند که جوجه‌اش دیگر قادر به پرواز

کردن است، او را از آشیانه بیرون می‌اندازد. خود دکارت نیز همین گونه است. در عین حال که می‌گوید ما نباید در عالم به دنبال نظم بگردیم، اما همین تأملات او را ملاحظه بفرمایید. او خودش چندین جا به مسأله نظم در آفرینش تمسک می‌کند. کانت در عین حال که می‌گوید ما نمی‌توانیم نظم را در کل عالم پیدا کنیم، می‌گوید که من هیچ‌گاه بدون خدا زندگی نکرده و نمی‌توانم زندگی کنم.

کانت در یک خانواده متدین که به Puritans یا پارسایان معروف بودند بزرگ شد. پدر و مادر او اهل کلیسا رفتن و پیرو لوتر بودند. او تا مدتی با والدین خود به کلیسا می‌رفت. ولی وقتی بزرگ شد، یک روز در کلیسا صبر کرد تا کشیش بیاید و به او بگوید که اعتراف کن که در این هفته و این ماه چقدر گناه کردی تا من تو را ببخشم. او عارش آمد که این کار را انجام دهد. بنابراین در هنگام بلوغ دیگر به کلیسا نمی‌رفت. اما خودش در کتاب *نقد عقل عملی*، خدا را اثبات می‌کند. کانت کتابی با عنوان Lectures on Philosophical Theology دارد که بنده ترجمه بخشی از آن را به یکی از دانشجویان سپردم. اما خودم منتظر فرصتی هستم تا ترجمه آن را کامل کنم (البته اگر تاکنون ترجمه نشده باشد). این کتاب، کتاب خوبی است. بعضی از قسمت‌هایش مانند این است که با ملاصدرا در باب ذات پاک خدا و در باب صفات خدا گفتگو می‌کند. جمله‌ای دارد که می‌گوید نمی‌توان گفت که خدا علم حصولی دارد؛ علم خدا با ایجاد او یکی است. صدرا این گفته را با یک مقدماتی ثابت می‌کند، ولی کانت می‌گوید که خدا علم و ایجادش یکی است. بنابراین ایجاد چیزی زائد بر علم نیست. به هر حال برهان وجودی، برهان بسیار معتبری در مغرب زمین بوده و هست. البته ممکن است کسی آن را قبول نداشته باشد. انصافاً آقای دکتر افضلی همان‌طور که در آثار دیگرشان نیز کارهای ارزشمندی انجام داده‌اند، در این مورد هم به خوبی حق مطلب را ادا کرده است. بنده از ایشان سپاسگزارم و همواره از خداوند متعال برای ایشان توفیق روز افزون مسألت دارم. والسلام علیکم و رحمه الله.

استاد دکتر اعوانی: بسم الله الرحمن الرحیم. ما واقعاً باید از جناب آقای دکتر افضلی تشکر کنیم که درباره مسأله بسیار مهمی به نام برهان وجودی که بر سر آن -چه در فلسفه اسلامی و چه در فلسفه غرب- بحث‌های فراوانی شده، کتابی را تألیف کردند . فلسفه اسلامی و غرب مشترکات زیادی دارند و شما باید به این نکته توجه داشته باشید که وارث حکمت یونان مسلمانان بودند؛ نه غرب. یعنی حکمت یونان ابتدا به اسلام منتقل شد و پس از آن، از اسلام به غرب رفت. به عبارت دیگر، تفکرات ابن‌سینا، ابن رشد و هر فیلسوف دیگری که تا آن زمان داشتیم به غرب رفت. در ضمن یونان نیز این آثار را ترجمه کرده بود. بنابراین ما در این مسائل مشترک هستیم و خیلی از مسائل از اسلام به آنجا رفت. غربی‌ها زیاد به این مسائل علاقه ندارند. ما هم مطالعه نمی‌کنیم. به هر ترتیب ما از جناب دکتر افضلی که واقعاً در این کار بسیار زحمت کشیده‌اند و کار کرده‌اند تشکر می‌کنیم.

یکی از خصوصیات ایشان پافشاری در تحقیق است. یعنی مسأله‌ای را رها نمی‌کنند تا به یقین نرسند. ایشان هیچ وقت از سؤال کردن برای رسیدن به کنه مطلب ابایی ندارند. خیلی‌ها هستند که سؤال کردن را ننگ می‌دانند. اما ایشان هر جایی از هر کسی که بتواند مسأله‌ای را حل کند سؤال می‌کردند تا به حقیقت و یقین برسند و یقین بر ایشان حاصل شود. بنابراین ما کتابی داریم بسیار ژرف و بسیار عمیق و خوب. البته همان‌طور که جناب آقای دکتر احمدی اشاره کردند، قبلاً کتاب *اعتراضات* را ترجمه کرده‌اند و ترجمه کتاب *اعتراضات* در اینجا خیلی مؤثر بود. زیرا همان‌طور که جناب استاد احمدی اشار کردند، حدود هفت دسته از اعتراضات

بوده که یا فیلسوفان مهمی مثل هابز، آرنو، مرسن و دیگران که خودشان آدم‌های بسیار بزرگی بودند این را نقد کردند، یا به وسیله گروهی از متکلمان، یک گروه که خیلی مهم بودند. بنابراین هفت دسته اعتراضات و یک طرف دکارت بوده و یک طرف اینها. این اعتراض می‌کرد و آنها پاسخ می‌دادند. خیلی مؤثر بود در اینکه با این مسأله آشنا شود و از همان اول به او عمق بدهد. و همین به نظرم یکی از عللی بود که این را انتخاب کرد و خیلی انتقادی بحث کرده است. برای اینکه کسانی که این انتقادات را وارد کردند آدم‌های در سطح بسیار بالا و فیلسوفان بزرگ زمان خودشان بودند.

البته می‌دانید که براهین اثبات وجود خدا به دو دسته تقسیم می‌شوند که ما به آنها لمّی و انّی می‌گوییم. لمّی یعنی رفتن از علت به معلول، انّی یعنی رفتن از معلول به علت. مثلاً به زبان عامیانه یک دکتر تشخیص می‌دهد علت بیماری میکروب است. وقتی میکروب است این نتیجه را دارد؛ این می‌شود لمّی. گاهی نمی‌تواند علت را تشخیص بدهد، معاینه می‌کند، می‌گوید احتمال دارد از این علت باشد. از معلول به علت می‌رسد که به آن برهان انّی می‌گویند.

غربی‌ها برای اثبات وجود خدا برهان انتولوژیک دارند که تقریباً برهان شبه لمّی است، ما گاهی به آن برهان صدیقین می‌گوییم. شبه لمّی به این دلیل است که خدا علت ندارد. شبه لمی از خدا می‌آید به اشیاء. قرآن این مسأله را خلاصه کرده و می‌گوید «سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتّي يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ». از آیات می‌روید به خدا. دلایل دو دسته است: دلایل آفاقی و دلایل انفسی« أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْ ءٍ شَهِيدٌ». خدا دلیل همه چیز است، نه اشیاء. این تقریبا برهان صدیقین است«أَلَمْ تَرَ إِلي رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شاءَ لَجَعَلَهُ ساكِناً»؛ خدا سایه وجود را گسترده است، اگر می‌خواستیم این سایه را متوقف و ساکن می‌کردیم. «ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلاً». ما می‌گوییم سایه دلیل آفتاب است اما خداوند می‌گوید خورشید دلیل سایه است. اگر خورشید نباشد سایه نیست. این می‌شود دلیل لمّی.

برسیم به برهان وجودی. برهان وجودی یک سری پیش‌فرض‌هایی دارد که با این آنها درست می‌شود. اگر شما این پیش‌فرض‌ها را بردارید دیگر درست نیست. من به بعضی از این پیش‌فرض‌ها اشاره می‌کنم. یکی اصالت عقل است. فقط برای کسانی که قائل اصالت عقل‌اند این برهان اعتبار دارد. علم ریاضی و هندسه مبتنی بر عقل است. دیگر شک نمی‌کنید که این قانون در خارج هم صادق است. و اگر نبود مطمئن هستید که در محاسبه اشتباه کرده‌اید و اشتباه قانون نبوده. این اصالت عقل است. فلاسفه جدید با اینکه اصالت عقلی‌اند یک اشکال در اصالت عقلی آنها وجود دارد. سوبژکتیویسم و دوالیسم دکارت مسائلی هستند که اصالت عقلی صد در صدی دارند. کانت عقل نظری را انکار می‌کند. آیا چون او عقل نظری را انکار می‌کند ما می‌توانیم بگوییم عقل اصالت ندارد؟ بنابراین گاهی اشکالاتی می‌کند که متوجه خود او هم هست. یکی دیگر از این پیش‌فرض‌ها فطری بودن است. اصالت عقل می‌گوید همه معقولات در ما بالقوه هستند و ما اینها را خلق نمی‌کنیم. اصلاً علم مستلزم این است که این معقولات به صورت بالقوه در ما باشد و بالفعل شود. بنابراین معقولات در ما فطری هم هستند. چنان که دکارت هم همین نظر را دارد.

یک اصل مهم که در تمام اینها فرض کردند و اثبات شده اصل مساوقت عقل و وجود است. عقل و وجود دو طرف یک سکه‌اند. هر چه عقل حکم کرد وجود هم همان است. این موضوع در کتاب *پارمنیدس* و از زبان پامنیدس نقل شده که وجود داشتن و تعقل دقیقاً عین هم هستند. عقل اگر هست وجود است. بنابراین نباید استدلال کنیم که اگر عقل هست وجود

نیست. اینها یکی هستند و این اساس اصالت عقل است. وقتی کانت اصالت عقل را مورد تردید قرار می‌دهد، هگل سعی می‌کند با این اصل، اصالت عقل را احیا کند. بنابراین کسانی که منکر برهان هستند به نحوی منکر اصالت عقل‌اند، یا مثل مشائیان و سن توماس عقل را مستقل از حس نمی‌دانند و می‌گویند عقل همیشه باید در قالب حس باشد. کسانی که قائل به این برهان هستند معتقدند لااقل خدا را حس نکرده‌اند. ما خدا را مانند کتاب یا چیز دیگر حس نکرده‌ایم؛ این به طور فطری در ما بوده. اینها پیش‌فرض‌هایی است که باید به آنها دقت کرد. فلاسفه جدید، مثل کانت یا حتی دکارت، از بعضی از این پیش‌فرض‌ها عدول کرده‌اند.

برهان انتولوژیکی که اکنون رواج دارد بر این اساس است که ما از تصور خدا می‌توانیم خدا را نتیجه بگیریم. اما نوع دیگری از برهان وجودی، به نام برهان صدیقین، در نزد ما هست -که ملاصدرا و تمام بزرگان مطرح به دقت به آن پرداخته‌اند و واقعا استقصا کرده‌اند- که منشأیی در فلسفه یونان دارد که غربی‌ها به آن اشاره نکردند و ما هم به آن اشاره نکرده‌ایم؛ و آن پارمنیدس است. پارمنیدس -و نه آنسلم- را باید بنیان‌گذار این نوع برهان وجودی دانست. پایه‌گذار برهان وجودی‌ای که می‌توانیم از تصور خدا به وجود خدا برسیم آنسلم است و پس از او هم دکارت است. دکارت وجود عالم را قبول ندارد. زیرا از آنجا که هنوز وجود خدا را اثبات نکرده است مجبور است از تصور خدا، وجود خدا را اثبات کند. اما اگر برهان وجودی را به معنای برهان صدیقین بگیریم -چنانکه در این کتاب، همه نظریات به خوبی بیان شده- نقش پارمنیدس را نباید فراموش کرد. پارمنیدس می‌گفت «وجود هست. نمی‌تواند که نباشد. ممتنع است». این اساس کار افلاطون هم هست. در افلاطون هم باید جستجو کرد. مقوله وجود با صیرورت کلاً فرق دارد. این عالم، عالم صیرورت است؛ عالم وجود نیست. عالم وجود عالم عینیت است.

این موضوع باید در نزد افلاطون هم بررسی شود. برهان پارمنیدس به آنچه نزد ما رایج است و به برهان عرفای ما، نزدیک است و باید این را در نظر داشته باشیم.

در کتاب مزامیر داود آمده که ابله در دل خود خیال می‌کند خدا نیست. در آنسلم معمولاً به دو تقریر از برهان قائل‌اند و بین تقریر اول و تقریر دوم فرق می‌گذارند. یک تقریر می‌گوید آیا ابله وجود خدا را انکار می‌کند؟ آیا تصوری از خدا دارد؟ اگر تصور نداشته باشد و انکار کند که جهل است. پس تصور او از خدا چه تصوری است؟ آنسلم می‌گوید من می‌خواهم خدا را برای این ابلهی که در دل خودش وجود خدا را نفی می‌کند اثبات کنم. تصور او از خدا به عنوان بزرگ‌ترین موجود ممکن است. موجود ممکن یک موضوع معقول است. بنابراین باید وجود داشته باشد. گونیلو به این تقریر اشکال کرد. آنسلم در تقریر دوم سعی می‌کند پاسخ او را بدهد و می‌گوید خدا واجب الوجود است. بعضی‌ها اشکال کرده‌اند که واجب و ممکن هم انّی است. اما به نظر من او راه دیگری رفته است و می‌گوید وقتی ما چیزی را ممتنع می‌دانیم از خودِ تصور حکم می‌کنیم -بالضروره- به عدم. مثل مربع گرد! می‌گوییم نیست. پس اگر بالضروره به عدم حکم می‌شود، باید چیزی هم باشد که بالضروره به وجود حکم شود.

یک برهان هم ابن‌سینا دارد که به آن اشاره شده اما شاید به این دلیل که فکر می‌کردند این برهان انّی است مورد بحث واقع نشده. ابن‌عربی این برهان را انّی می‌داند. این برهان به این صورت است که می‌گوید «الموجود اما واجب او ممکن. ان کان واجباً فهو المطلوب»؛ اگر واجب بود که یعنی اثبات شد. «و ان کان ممکنا لابد ان ینتهی الی

الواجب». بعضی‌ها این را قبول نکردند. انشاء الله بعداً وقتی خواستند کتاب مستقلی درباره فلسفه اسلامی بنویسند باید به غزالی و ابن عربی هم اشاره کنند. ابن‌عربی در بحثی به غزالی اشکال می‌کند. غزالی گفته ما می‌توانیم خدا را بدون عالم بشناسیم. ابن‌عربی –مانند سن توماس– می‌گوید امکان ندارد خدا را بدون عالم بشناسید. همچنین او اشکالی هم بر ابن‌سینا می‌کند بدون اینکه از او نام ببرد. او می‌گوید اولاً وجوب و امکان یک برهان انّی است ولی این برهان هم کامل نیست. برای اینکه به حقیقت آن برسید به دو کشف عرفانی، یعنی فنا و بقا نیاز دارید. وقتی به مقام فنا رسیدید می‌دانید آن طرف چه خبر است و عالم چگونه به وجود آمده.

آقای دکتر افضلی نظریات قیصری را هم در این کتاب آورده‌اند که نظریات خیلی جالبی است. ایشان همه نظریات را آورده‌اند و واقعاً استقصای تمام کرده‌اند. قیصری در رساله‌اش، *التوحید و النبوة و الولایة*، هم به متکلمان که می‌گفتند وجود زائد بر ذات است و هم به برهان ابن‌سینا که واجب را یک فرد می‌داند اعتراض می‌کند. او می‌گوید خدا فرد نیست. فرد یعنی چه؟ فرد یعنی حقیقت به اضافه یک چیزی؛ یعنی مرکب می‌شود. یا حقیقت و آن صفتی که او را ممتاز می‌کند با هم واجب‌اند، یا آن صفت واجب است، یا حقیقت. می‌رسد به اینکه فقط حقیقت وجود واجب است. بنابراین واجب نمی‌تواند یک فرد باشد. قیصری آنجا یک برهان دارد که به نظر من بسیار اهمیت دارد. به هرحال آن هم یک نظر است و باید بررسی شود. شاید درست باشد و شاید هم نه.

در عرفا وجوب و وجود یکی است. اینکه ما می‌گوییم ممکن‌الوجود و ممتنع‌الوجود و واجب‌الوجود به اعتبار وجود نیست،



به اعتبار ماهیت است. ماهیت سه قسم دارد. ماهیت ممکن می‌شود، وجود ممکن نیست. ماهیت ممتنع است، وجود ممتنع نیست. وجود همیشه واجب است؛ واجب بالغیر. واجب بالغیر یعنی واجب بالذات. وجود یعنی وجوب. در نظر ابن‌سینا هم به نظرم شاید به همین جا برسد. این کتاب درباره همه مسائلی که هست خیلی نقل قول دارد. مخصوصاً در مورد بحث کانت که «وجود چیزی را بر ماهیت اضافه نمی‌کند» تمام اقوال را آورده است. منظور کانت از اینکه «وجود چیزی را بر ماهیت اضافه نمی‌کند» چیست؟ اگر از دیدگاه فلسفه اسلامی ببینیم می‌گوییم ماهیت در وجود خارجی و وجود ذهنی یکی است. مثالی که او می‌زند می‌گوید ۱۰۰ دلار یعنی ۱۰۰ دلار؛ نه ۹۹ دلار و ۹۹ سنت. بنابراین خارج هم صد دلار است و ذهن هم صد دلار است. یعنی وجود، چیزی به ماهیت اضافه نمی‌کند. منتها در نحوه وجود است. اما این با فلسفه کانت جور در نمی‌آید. برای اینکه خود کانت وجود را یک مقوله ذهنی می‌داند و نمی‌تواند به وجود خارج معتقد باشد. البته آقای دکتر افضلی قول فارابی را هم که «آیا وجود محمول حقیقی است» آورده‌اند. فارابی جواب محکمی داده. می‌گوید اگر یک طبیعی بگوید برای طبیعی، یعنی هر چیزی وجود دارد. او به مفهوم کاری ندارد. اما از نظر منطقی فرق دارد. نظر میرزا مهدی آشتیانی را هم به طور مختصر آورده‌اند. معمولاً به نظریه میرزا مهدی آشتیانی خیلی توجه دارند. او تقریرهای مختلفی داشت.

واقعاً آقای دکتر افضلی به همه مسائل پرداخته‌اند. مثلاً به مسأله ضرورت ازلیه که در غرب هم مطرح است پرداخته‌اند. مسائل فلسفه غرب و شرق ندارد. لایب‌نیتس و آگوستین می‌گویند ما، مانند ریاضی، قضایای ضروریه داریم. این ضرورت از کجا می‌آید؟ ضرورت یعنی چه؟ چرا قضایای ضروریه داریم؟ و می‌خواهند از این ضرورت، وجود خدا را اثبات کنند. این برهانی است که علی‌رغم تلاش زیاد آنها هنوز کامل نشده. آنها می‌خواستند اولاً خلود نفس (نفسی که این ضرورت را درک می‌کند باید جاویدان باشد) و ثانیاً وجود خدا را ثابت کنند،اما نتوانستند. فلاسفه اسلامی توانستند مسأله ضرورت ازلیه را دنبال کنند. آن ضرورت یا به شرط محمول است یا به شرط موضوع. مثلاً مثلث مادامی که مثلث است چنان است، اما باز هم مقید به موضوع است. اما ضرورت ذات و حقیقت وجود، ازلی است. این ضرورت‌ها به آن ضرورت بازگشت می‌کند. به نظرم این چیزی که ملاصدرا و دیگران حل کردند راه حل است و می‌تواند یک برهان باشد. بنابراین ایشان درباره ضرورت ازلیه از دیدگاه تمام متفکران ما بحث جالبی کرده‌اند.

ما می‌گوییم خداوند کمال مطلق است. کمال مطلق تا حدی برای برخی سنگین است. خداوند دو صفت ممتاز دارد که هیچ موجودی چنین صفتی ندارد. یکی اینکه مطلق است (هر موجودی مقید است) و دیگر اینکه نامتناهی است. نامتناهی به معنای نامتناهی ریاضی نیست. دکارت و سایرین بین نامتناهی ریاضی و نامتناهی وجودی فرق گذاشتند. نامتناهی، در معنای نامتناهی، کمال مطلق است. یعنی اگر یک کمال ناقص داشته باشد یا نداشته باشد دیگر نامتناهی است. چون می‌توانید موجود دیگری را تصور کنید که آن کمال را دارد و بنابراین کامل‌تر است.

ما در این کتاب نقل قول‌های فراوانی داریم از تمام فلاسفه و شارحان و مفسران. ما فلاسفه متأخری هم داریم که صاحب نظر بودند و همه این بحث‌ها را کرده‌اند اما بحث‌های آنها در کتاب‌ها پنهان است، هیچ‌کس این کتاب‌ها را نمی‌خواند. ایشان

نظر بسیاری از حکمای متألّه را آورده‌اند. ایران مرکز حکمت است. چنین چیزی را در جای دیگر نمی‌بینید. اصلاً جایگاه حکمت تا دوره متأخر در ایران بوده. وجود ایران، نظریات در ایران، وجود حکمت را اثبات می‌کند.

آقای دکتر افضلی مخصوصاً به نظریه علامه طباطبایی اشاره کرده‌اند که در این مسائل اظهار نظر کرده‌اند. از اساتید بسیار معروف که الان متأسفانه گمنام است استاد حائری یزدی، استاد ما بودند. ایشان واقعاً یک فیلسوف بود و علاوه بر اینکه فلسفه اسلامی را خوانده بودند، در سال ۱۳۴۷ زمانی که کتاب *کاوش‌های عقل نظری* را نوشت برای ثبت‌نام در دوره فوق لیسانس فلسفه غرب به تورنتو رفت و برای اینکه با فلسفه آشنا شود دکتری فلسفه غرب را در آنجا گرفت و با تمام فلاسفه غربی بحث داشت. بحث‌های آقای دکتر حائری یزدی (ره) در کتاب‌های مختلف پراکنده است که در اینجا جمع آمده است. مرحوم آیت الله مطهری هم صاحب نظر بودند. منتها هیچ کس توجه ندارد و نمی‌داند چه می‌خواند. اما وقتی اینها جمع شد شما در مجموع یک تصویر روشن‌تری به دست می‌آورید. نظریه استاد جوادی آملی (حفظه الله)، استاد غروی اصفهانی و دیگران هم در این کتاب جمع شده. معلوم می‌شود که اینها در این مسائل صاحب نظر بودند و این مسائل از دید آنها دور نمانده.

زمانی که بنده در اینجا رئیس بودم هر وقت به دکتر افضلی می‌رسیدم می‌پرسیدم بالاخره چطور شد؟ ایشان می‌گفت حالا صبر کنید. توصیه می‌شود روی این طرح‌ها کار کنید؛ البته به شرطی که نتیجه بدهد. این طرح‌ها طرح‌های دراز مدت است. معمولاً این طرح‌ها را کوتاه مدت در نظر می‌گیرند و چیزی حدود ۱۰۰ صفحه می‌نویسند. اگر تعداد صفحات این کتاب را بر سال‌هایی که برای آن طرح صرف شده تقسیم کنید می‌بینید همه‌ساله کار شده. برای انجام چنین طرحی مؤلف باید صدها کتاب ببیند. ما صبر کردیم و الحمدلله یک کتاب بسیار خوب درآمد. البته ممکن است اشکالاتی هم باشد. من نمی‌گویم هیچ اشکالی ندارد. هیچ کتابی بدون اشکال نیست. ولی آن سعی و کوششی که ایشان به خرج دارند قابل تقدیر است.

بنده دو پیشنهاد دارم. البته بر این کتاب چیزی نیفزایید اما کتاب‌های دیگری بنویسید اولاً درباره براهین انّی خداوند. چون حتی افراد سطح بالا هم در برهان لمّی گیر کرده‌اند، اما براهین انّی جای کار دارد. براهین انّی شامل پنج برهان است: برهان علیت، برهان حرکت، برهان نظم، برهان وجوب و امکان، و برهان درجات کمال. این براهین خیلی به نظر همه نزدیک است و همه کسانی که دارای فطرت سلیم باشند آن را قبول می‌کنند. به قول سن توماس اینها پنج راه اثبات خدا[1] هستند که بهترین آنها، یعنی وجوب و امکان، اثر ابن‌سیناست. ابن‌عربی هم از برهان وجوب و امکان خیلی استفاده کرده. این موضوع آن‌قدر مفصل است که اصلاً احتیاج به یک مقاله دارد. شمس در *مقالات شمس* می‌گوید ابن‌عربی – شمس، ابن‌عربی را دیده بود و با هم خیلی حشر و نشر داشتند- مدام از واجب بالذات، ممکن بالذات و واجب بالغیر صحبت می‌کرد. در اینجا هم همیشه از واجب بالغیر نام می‌برد که معلوم می‌شود این کتاب‌ها را خوانده بود. بنابراین ما انتظار داریم انشاء الله یک کتاب در براهین انّی هم بنویسید.

یک کتاب دیگر هم در خصوص براهین متأخران غربی بنویسید. شما فقط به یکی دو مورد اشاره کردید. اگر می‌خواستید به همه اشاره کنید باید ده سال دیگر هم کار می‌کردید. جنابعالی از تمام متأخران ما نام بردید. درباره متأخران غرب هم انشاء الله بنویسید تا این کتاب کامل شود. والسلام علیکم

دکتر افضلی: بسم الله الرحمن الرحیم. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین. تشکر

می‌کنم و خیر مقدم عرض می‌کنم خدمت همه عزیزان و سرورانی که لطف کردند و منت گذاشتند به این جلسه تشریف آوردند، به خصوص از دو استاد گرامی و بزرگوار خودم، جناب آقای دکتر احمدی و جناب آقای دکتر اعوانی، سپاسگزارم که با اینکه مشغله‌های خیلی زیادی داشتند و دارند اما با بزرگواری دعوت این مؤسسه



و حقیر را پذیرفتند و در این جلسه شرکت کردند.

قبل از اینکه در مورد این کتاب صحبت کنم لازم است عرض کنم من مدت‌ها به دنبال فرصتی می‌گشتم تا هم از جناب آقای دکتر احمدی و هم جناب آقای دکتر اعوانی به دلایل مختلف قدردانی و تشکر ویژه کنم. این فرصت برای این کار غنیمت است. حقیقتاً این دو استاد بزرگوار حقوق علمی و معنوی بسیار بسیار زیادی بر گردن من دارند. همان‌طور که آقای دکتر احمدی اشاره فرمودند پایان‌نامه فوق لیسانس و پایان‌نامه دکتری من ترجمه کتاب *اعتراضات و پاسخ‌های* دکارت بود. در زمینه تعهدی که اساتید در پایان‌نامه‌ها دارند واقعاً من نظیر آقای دکتر احمدی را ندیدم یا کمتر دیده‌ام. ایشان این دو پایان‌نامه را حرف به حرف بررسی کردند. همین الان بسیاری از اساتید راهنما هستند که برای پایان‌نامه‌های دکتری حتی در حد یک ساعت هم زمان نمی‌گذارند؛ فقط تورق می‌کنند و رد می‌شوند. جناب آقای دکتر احمدی مجموعاً برای این دو پایان‌نامه واقعاً چند صد ساعت وقت گذاشتند، بدون اغراق حتی واو به واو این متن را از اول تا آخر بررسی کردند و گاهی نقطه ویرگول‌ها را هم تذکر می‌دادند. غیر از تذکرات علمی، چون ایشان به مسائل ادبیات فارسی هم علاقمند هستند، اگر لغزشی از نظر ادبی هم می‌دیدند متذکر می‌شدند. حاصل آن چند صد ساعت زحمتی که ایشان کشیدند شد کتاب *اعتراضات و پاسخ‌ها*. واقعاً اگر زحمات آقای دکتر احمدی نبود مطلقاً به این حد کمال نمی‌رسید. همین باعث شد که برنده جایزه کتاب سال شد. قطعاً اگر زحمات آقای دکتر احمدی نبود این کتاب نواقص بسیار زیادی داشت.

در همان کتاب، جناب آقای دکتر اعوانی هم بسیار زحمت کشیدند. آن کتاب عبارات لاتین، فرانسه، و زبان‌های متعدد داشت. من لاتین و یونانی و فرانسه نمی‌دانم. بخش

اعظم زحمت من در ترجمه این متون بر عهده جناب آقای دکتر اعوانی بود. واقعاً بدون اغراق من برای آن کتاب ده‌ها ساعت از ایشان وقت گرفتم. هرجا با دشواری‌هایی در متن مواجه می‌شدم از راهنمایی‌های آقای دکتر اعوانی استفاده می‌کردم. جناب آقای دکتر اعوانی این محبت را در آثار دیگر بنده هم انجام دادند. اثر بعدی من که کتابی بود درباره فلسفه دکارت تحت عنوان *فرهنگ فلسفه دکارت* که آن هم ترجمه بود و همین کتاب *برهان وجودی* واقعاً بهره‌مند از لطف ایشان شدند. عبارت‌هایی از این کتاب خیلی دشوار بود، به زبان فرانسه یا لاتین بود. هر موقع من از آقای دکتر اعوانی وقتی می‌خواستم ایشان بدون دریغ هر کجا که بودند با خوشرویی وقت می‌گذاشتند و همان‌طور که عرض کردم ده‌ها ساعت از وقت ایشان را گرفتم. اگر زحمات ایشان نبود هم کتاب *اعتراضات و پاسخ‌ها*، هم کتاب *فرهنگ فلسفه دکارت* و هم کتاب *برهان وجودی* به این شکل در نمی‌آمدند. جناب آقای دکتر احمدی و آقای دکتر اعوانی حقیقتاً و بدون اغراق حکم پدر معنوی مرا دارند و همان حقوقی را که پدر مادی من در مسائل زندگی و خانوادگی بر من دارد این عزیزان در مسائل علمی دارند. اگر بخواهم بین کل استادانی که در تمام طول دوران تحصیلات دانشگاهی داشتم سه نفر را نام ببرم که بیشتر از همه بر گردن من حق دارند، دو نفرشان جناب آقای دکتر احمدی و دکتر اعوانی هستند. نفر سوم هم فقط از باب قدردانی نام می‌برم تا اگر فرصتی پیش آمد حضوراً هم از ایشان تشکر کنم. نفر سوم آقای دکتر محسن جهانگیری هستند. من هرگز حقوقی که بر گردن من دارند فراموش نمی‌کنم و تا پایان عمر خودم را شاگرد این دو بزرگوار می‌دانم و مدیون آنها و دعاگویشان هستم.

در مورد این کتاب هم توضیحاتی بدهم. همان‌طور که آقای دکتر احمدی اشاره کردند، انگیزه و جرقه اصلی و اولیه من درباره برهان وجودی در کلاس فوق لیسانسی که در درس دکارت در خدمت ایشان بودم توسط خود ایشان زده شد. وقتی برهان وجودی دکارت را بیان کردند یک اشکال بر برهان دکارت گرفتند. آن اشکال از همانجا ذهن مرا مشغول کرد. بعد از آن به مرور من علاقمند به این برهان و جنبه‌های مختلف و جذاب آن شدم. بعد هم وقتی در این مؤسسه تصمیم گرفتم یک کار پژوهشی انجام بدهم متوجه شدم جای یک تحقیق مفصل در مورد برهان وجودی خالی است و همین را به عنوان تحقیق خودم در نظر گرفتم. البته سال‌های خیلی زیادی وقت گرفت. البته باید خیلی زودتر از اینها بیرون می‌آمد. بعضی از دوستان و اساتید بزرگوار که می‌دانند یکی از علایق من در مباحث کلامی و اعتقادی موضوع عالم ذر است همیشه به شوخی به من می‌گفتند فلانی از عالم ذر تا به امروز قرار بود این کتاب *برهان وجودی* را بنویسد. آقای دکتر اعوانی هم هر موقع به من می‌رسیدند می‌فرمودند این برهان وجودی بالاخره از عدم به وجود نیامد؟ و من می‌گفتم نه هنوز، کمی کار دارد. بخشی از آن به خاطر مشغله‌های متعدد من بود، بخشی هم به دلیل وسواس بسیار زیاد من در این کار و کارهای مشابه. نمونه‌های این وسواس‌ها را عرض می‌کنم. شاید برای خیلی‌ها این وسواس‌ها ضرورتی نداشته، اما من نمی‌خواستم حتی از یک کلمه این کار بی‌تفاوت عبور کنم.

ممکن است خیلی از عزیزان بدانند برهان وجودی چگونه برهانی است. اما برای کسانی که احیاناً آشنایی زیادی ندارند عرض می‌کنم. برهان وجودی –لااقل به آن صورتی که اکنون معروف است– برهانی است اختصاصی فلسفه غرب و از زمان آنسلم هم شروع شده. یک زمان ما در براهین اثبات خدا از عالم خارج اثبات خدا می‌کنیم؛ می‌گوییم در عالم خارج نظم

هست، حرکت هست، حدوث هست، امکان هست، اینها دلیل بر وجود خداست. اما تفاوت برهان وجودی با همه این براهین در این است که اصلاً هیچ کاری با عالم خارج ندارد و فقط از روی تعریف خدا، خدا را اثبات می‌کند. تعریف خدا چنین است، چون تعریف او چنین است پس وجود دارد. ظاهراً این یک مغالطه است. چطور می‌شود از تعریف در مورد یک وجود خارجی اظهار نظر کرد؟ همان‌طور که آقای دکتر اعوانی اشاره فرمودند تعریف در حوزه ذهن است. شما هر چیزی را هر طور بخواهید می‌توانید تعریف کنید، اما این که دلیل نمی‌شود وجود خارجی داشته باشد! یکی از اشکالاتی که همیشه به برهان وجودی گرفته‌اند همین است که از صرف تعریف، وجود خارجی نتیجه نمی‌شود. به هرحال ادعای برهان وجودی این است که می‌تواند از تعریف خدا، وجود خدا را اثبات کند. معروف‌ترین این تعریف‌ها تعریفی است که دکارت از برهان وجودی ارائه می‌دهد. به این صورت که خدا، بنا به تعریف، همه کمالات را دارد. اگر یکی از کمالات را نداشته باشد خدا نیست. حرف دکارت این است که آیا وجود هم کمال است یا نه؟ اگر وجود کمال است پس خدا وجود دارد. به همین راحتی. مثل این است که بگوییم خدا همه کمالات را دارد، علم یکی از کمالات است، پس خدا علم دارد. حال کسی می‌گوید خدا همه کمالات را دارد، وجود هم در مقابل عدم یکی از کمالات است، پس خدا وجود دارد. این ادعای اصلی برهان وجودی با تقریر دکارت است.

من در این کتاب از بین فیلسوفانی که برهان وجودی را تقریر کردند، شش تقریر برای برهان وجودی مطرح کردم: دکارت، آنسلم، اسپینوزا، لایب نیتس، و نورمن ملکوم. در مقدمه هم فهرست آنها را آورده‌ام. این فیلسوفان مجموعاً شش تقریر را برای برهان وجودی به کار بردند، که یکی از آنها دکارت است. البته دکارت دو تقریر برای برهان وجودی دارد که معمولاً دومی را نادیده می‌گیرند و اولی بیشتر معروف است. این برهان به دلیل جذابیت معماگونه‌اش، که چطور می‌شود از تعریف یک چیز وجود آن را نتیجه گرفت، توجه مرا به خود جلب کرد. مثل این است که شما اژدهای هفت‌سر را تعریف کنید و بعد بگویید این تعریف دلالت می‌کند بر وجودش. چنین چیزی می‌شود؟ خیلی‌ها گفته‌اند نمی‌شود. مدافعان برهان وجودی گفته‌اند می‌شود. بنده حقیر فقیر سراپا تقصیر هم گفته‌ام می‌شود از تعریف در مورد وجود خارجی قضاوت کرد.

من در این کتاب چند نکته ابتکاری مطرح کرده‌ام که البته اصراری هم بر آنها ندارم و بیشتر نظر شخصی خودم در مباحث فلسفی هستند و ندیده‌ام جایی مطرح بشوند. یکی از آنها همین نکته است که چطور می‌شود از تعریف به وجود خارجی رسید. نمونه‌ای که من در این کتاب مثال زدم و درباره آن صحبت کردم مسأله اجتماع نقیضین است. اجتماع نقیضین وجود خارجی ندارد. شما از کجا می‌فهمید که متناقضین وجود ندارند؟ واضح است که از صرف تحلیل مفهوم اجتماع نقیضین به این نتیجه می‌رسید. یعنی مفهوم اجتماع نقیضین را تحلیل می‌کنید، بعد نتیجه می‌گیرید که اجتماع نقیضین نباید وجود داشته باشد. شما در عالم خارج نمی‌گردید که اجتماع نقیضین داریم یا نداریم، بلکه صرفاً بر اساس تحلیل مفهومی و تعریفی اجتماع نقیضین درباره وجود آن قضاوت می‌کنید و می‌گویید وجود ندارد. ادعای من این است که ما همین کار را درباره واجب الوجود می‌کنیم. نقطه مقابل ممتنع‌الوجود واجب الوجود است. همان‌طور که ما فقط از طریق تحلیل مفهوم ممتنعات می‌فهمیم وجود ندارند، از طریق تحلیل

مفهوم واجب‌الوجود می‌فهمیم وجود دارد. یعنی واجب الوجود و ممتنع‌الوجود دو روی یک سکه‌اند. یکی دلالت بر عدم وجود می‌کند و دیگری دلالت بر وجود. اگر قرار باشد ما از راه مفهوم نتوانیم راجع به عالم خارج قضاوت کنیم، پس در مورد ممتنعات هم نمی‌توانیم. این یک از آن نظراتی است که به ذهن من رسیده و در این کتاب بحث کرده‌ام. البته جای بحث باقی است و کسی می‌تواند نپذیرد و گفتگو کنیم.

غیر از جذابیت ذاتی این برهان، چیزی که مرا جذب خود کرد این است که ما در این برهان جا بجا نکاتی را می‌بینیم که با فلسفه اسلامی قابل چالش و قابل مقایسه و تطبیق است. من در آخر این کتاب تحت عنوان «بایسته‌های پژوهشی» بیست سؤال مطرح کردم و از محققین و اساتید خواهش کردم به این بیست سؤال در فلسفه اسلامی پاسخ بدهند. یک سر این سؤالات در برهان وجودی است و سر دیگر آن در فسلفه اسلامی. کسانی که مثل آقای دکتر احمدی و آقای دکتر اعوانی تسلط بر هر دو فلسفه غرب و اسلامی دارند باید راجع به این سؤال‌ها اظهار نظر کنند. نمونه بعضی از این سؤالات را عرض خواهم کرد.

این کتاب بر سه محور استوار است. یکی دیدگاه غربیان است، که من از آنسلم، پایه‌گذار برهان وجودی، گرفته تا کانت که معروف‌ترین منتقد برهان وجودی است، آمدم. بعد نام فیلسوف دیگری به نام نورمن ملکوم را اضافه کردم، به دلیل اینکه انتقادات مهمی بر کانت دارد و یک تقریر جدید[۲] آورده است. اما پیشنهادی که آقای دکتر اعوانی فرمودند پیشنهاد شایسته‌ای است. در میان معاصرین هم خیلی‌ها هستند که راجع به برهان وجودی حرف زدند. بدون اغراق میلیون‌ها کتاب، مقاله و نوشته در مورد برهان وجودی در اینترنت وجود دارد. یعنی در فلسفه غرب تقریباً هیچ فیلسوفی نیست که از کنار برهان وجودی رد شده باشد و به نوعی اظهار نظر نکرده باشد. یک عده مخالف بودند و یک عده موافق. هنوز هم این دعوا در فلسفه غرب ادامه دارد.

درست است که من عنوان خاصی به این بحث اختصاص ندادم یا کتاب مستقلی در این زمینه ننوشته‌ام، اما دیدگاه بسیاری از معاصرین را لابه‌لای انتقادات یا تأییداتی که برای برهان وجودی آوردند ذکر کردم. مثلاً یکی از نکاتی که من در این کتاب آوردم و شاید حتی یک مقاله فارسی هم راجع به آن ندیدم اثبات وجود شیطان کامل از طریق برهان وجودی است. برهان وجودی مدعی است که ما از طریق این برهان، خدای کامل را اثبات می‌کنیم. یک



خواهر و برادر منتقد معاصر، به نام دیوید و مارجری هایت، مقالاتی نوشتند تحت این عنوان که با این برهان می‌توان شیطان کامل را هم اثبات کرد. ما اول شیطان کامل را تعریف می‌کنیم، بعد می‌گوییم وجود کمال است، پس شیطان هم وجود دارد. دیگران هم در تأیید این چیزهایی گفتند، عده‌ای هم به عنوان مخالف جواب دادند.

من شاید تقریباً تمام مقالات مهمی را که به زبان انگلیسی در مورد رد و اثبات شیطان کامل از طریق برهان وجودی هست در اینجا جمع کرده‌ام. شاید هیچ منبعی در زبان فارسی به این بحث نپرداخته است. حتی شاید اولین بار است که کسی این بحث را می‌شنود. یکی از انتقادات برهان وجودی این است که با آن می‌شود شیطان کامل را هم ثابت کرد. البته من این را نقد کردم و گفتم شیطان کامل اصلاً مفهوماً متناقض است. به هر جهت من دیدگاه بسیاری از معاصرین را در لا به لای بحث‌ها آورده‌ام. اما این نکته کاملاً درست است که هنوز هم جای کار هست. یعنی کسانی هستند که از طریق صورت‌های منطقی –منطق قدیم و منطق جدید– به این برهان پرداخته‌اند. چون منطق حوزه کار من نبوده من متعرض بحث‌های منطقی نشدم و یک نفر می‌تواند فقط از طریق بحث‌های منطقی به این موضوع بپردازد. یک محور دیگر این کتاب، بحث ارتباط این برهان با فلسفه و فیلسوفان اسلامی است. مانند فلسفه غرب که از زمان آنسلم تا الان موافق و مخالف داشته، از زمانی که اسم برهان وجودی در فرهنگ و جامعه ما مطرح شد موافق و مخالف پیدا کرد و من سعی کردم تمام آراء موافقین و مخالفین فیلسوفان مهم خودمان را در این کتاب بیاورم.

فارابی، علامه نراقی و حکیم غروی اصفهانی برهان وجودی را مطرح می‌کنند. کسانی که در مقابل این برهان موضع‌گیری کردند شامل علامه جعفری و مرحوم دکتر مهدی حائری یزدی هستند که از موافقان برهان وجودی‌اند و سخت از آن دفاع می‌کنند. مرحوم آقای مطهری، علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی از مخالفان این برهان‌اند. من به تفصیل به معرفی و بررسی نظر این بزرگواران پرداختم.

یک جنبه دیگر این کتاب، مقایسه این برهان با برهان صدیقین است. خیلی‌ها برهان وجودی را به این دلیل که کلمه «وجود» در آن آمده با برهان صدیقین اشتباه می‌گیرند. یعنی خیال می‌کنند برهان وجودی همان برهان صدیقین است یا برهان صدیقین همان برهان وجودی است. این‌طور نیست. اگر هم جایی می‌بینید که چنین قضاوتی کرده‌اند اشتباه است. عبارت مرحوم آقای مطهری را در کتاب آورده‌ام که می‌فرمایند تفاوت بین برهان صدیقین و برهان وجودی تفاوت از زمین تا آسمان است. این دو برهان هیچ ربطی به هم ندارند. علامه جعفری و سایرین هم همین نظر را دارند. دلیل آن هم روشن است. برهان صدیقین از حقیقت‌الوجود وجود خدا را اثبات می‌کند. یعنی ما در عالم خارج یک وجودی داریم، اگر از تعینات آن صرف نظر کنیم، آن صرف‌الوجود و آن حقیقت‌الوجود باید واجب‌الوجود باشد. صرف‌الوجود نمی‌تواند ممکن‌الوجود باشد. بنابراین واجب‌الوجود وجود دارد. حال اینکه برهان صدیقین معتبر هست یا نه بحث دیگری دارد. حتی بین بزرگان هم اختلاف نظر وجود دارد. مثلاً جناب استاد آیت الله جوادی آملی تقریباً تمام تقریرهای برهان صدیقین را رد می‌کنند و برهان صدیقین را قبول نمی‌کنند. البته عجیب است که در جاهای دیگر می‌فرمایند از محکم‌ترین براهین، برهان صدیقین است. خود من هم از این جهت حیران مانده‌ام و در کتاب هم آورده‌ام که بالاخره بر بنده روشن نشد آیت الله جوادی آملی برهان صدیقین را قبول دارند یا خیر. در جاهایی از آثارشان مثل *تمهید القواعد* یا در *تبیین براهین اثبات خدا* همه ادله برهان صدیقین به جز تقریر علامه طباطبایی را رد می‌کنند. از یک طرف دیگر می‌گویند برهان صدیقین از محکم‌ترین براهین است. به هرحال برهان صدیقین، چه معتبر باشد چه نباشد، غیر از برهان وجودی است. برهان وجودی اصلاً کاری با عالم خارج ندارد و فقط با تعریف خدا، خدا را ثابت می‌کند. در حالی که برهان صدیقین اصلاً کاری به تعریف خدا ندارد، بحث را می‌برد به حقیقت وجود خارجی.

این سه محور این کتاب است. در مورد

قسمت «فلسفه و فیلسوفان اسلامی» یک نکته بگویم. کسی که به عنوان نورمن ملکوم، فیلسوف معاصر آمریکایی، اینجا آوردم به این دلیل است که ملکم یک تقریر ابتکاری از برهان وجودی ارائه می‌دهد که فیلسوفان قبلی به این شکل ارائه نداده بودند. به نظر من تقریر خیلی جالبی است و بی‌عیب‌ترین تقریر برهان وجودی هم که اشکالات کانت و دیگران بر آن وارد نیست همین تقریر است. البته به اعتقاد من اشکالات کانت به دکارت و دیگران هم وارد نیست، اما این تقریر دیگر خیلی شسته و رفته است. این تقریر به طور خلاصه به این صورت است: واجب الوجود یا وجود دارد یا وجود ندارد. اگر وجود نداشته باشد یا باید ممتنع‌الوجود باشد یا باید ممکن‌الوجودی باشد که علت‌اش آن را ایجاد نکرده. هر چیزی که وجود ندارد این دو حالت را دارد. یا باید ممتنع الوجود باشد مثل دایره مربع، یا باید ممکن الوجودی باشد که علت‌اش آن را ایجاد نکرده (یا اصلاً علت‌اش هنوز موجود نشده) مثل اژدهای هفت سر یا اسب بال‌دار. غیر از این شما نمی‌توانید توجیهی برای عدم یک چیز بیاورید. حال واجب الوجود نه ممتنع‌الوجود است، چون در تعریف واجب‌الوجود هیچ امتناعی نیست؛ و نه ممکن‌الوجود است که بگوییم علت‌اش آن را ایجاد نکرده. این اصلاً معنی ندارد که بگوییم اگر علت واجب‌الوجود آن را ایجاد بکند موجود است و اگر نکند نیست! پس تمام راه‌های عدم بر واجب‌الوجود بسته است. پس واجب‌الوجود وجود دارد. در واقع یک راه میانبر است که از تعریف واجب‌الوجود استفاده می‌کند. نه کاری به نظم عالم دارد، نه به حدوث عالم، نه امکان عالم. اگر خدا وجود نداشته باشد یا باید ممتنع باشد یا ممکن. خدا نه ممتنع است و نه ممکن. پس خدا وجود دارد.

دکارت معتقد است وجود کمال است. اصلی‌ترین اشکال کانت این است که وجود کمال نیست؛ علم و قدرت کمال است اما وجود کمال نیست. باز از نکات ابتکاری من که در این کتاب مطرح کردم این است که نشان دادم وجود کمال است و البته جای بحث دارد. در فلسفه ملاصدرا وجود عین کمال است. همه کمالات از آن نظر کمال‌اند که به وجود برمی‌گردند. بنابراین اگر بر اساس فلسفه اسلامی قضاوت کنیم وجود کمال است و اصلاً غیر از وجود کمال دیگری نداریم. غیر از این، من شخصاً در بحث‌های ماهیت و وجود یک دیدگاه و مبنای خاصی دارم که در اینجا اشاره کرده‌ام و گفتم بر آن مبنا هم باز وجود کمال است. آن ایرادی که آقای دکتر احمدی در کلاس فوق لیسانس گرفتند که عرض کردم در ذهن من جرقه زد همین ایراد بود که «وجود کمال نیست. وجود کمال چیست؟ باید چیزی وجود داشته باشد تا وجود، کمال آن باشد. قبل از وجود شما چیزی ندارید تا وجود، کمال آن باشد». از همان موقع ذهن من درگیر این مطلب شد تا الان که در این کتاب سعی کردم نشان بدهم که وجود به انحای مختلف کمال است. حالا وارد ادله آن نمی‌شوم.

یکی از دلایلی که این کتاب خیلی به طول انجامید وسواس علمی من بود. من سعی می‌کردم هیچ چیزی را به خصوص در جمع‌آوری آثار این افراد فروگذار نکنم. شما به هر کتابی که در غرب راجع به برهان وجودی، مثلاً در مورد لایب نیتس نوشته شده، نگاه کنید یک یا دو صفحه از آثار لایب نیتس را آورده‌اند. من تمام آثار لایب‌نیتس را زیر و رو کردم و هرچه راجع به برهان وجودی گفته –ولو یک یا دو خط– آورده‌ام و نقد و تحلیل و بررسی فراوان کرده‌ام. یا مثلاً من بخش کانت را با هفت متن مقابله کردم و ترجمه‌اش را در اینجا آوردم و اختلاف این ترجمه‌ها را هم آوردم چون نمی‌خواستم سرسری بگذرم. در بخش اسلامی هم خیلی به تفصیل همه نظرات را بررسی کردم. مثلاً در ۶۰ صفحه به بررسی نظر آیت الله جوادی آملی پرداختم، یا نظر جناب آقای

حائری را بیش از ٤٠ صفحه شرح دادم، نظر علامه جعفری را هم همین‌طور. صحبت آقای دکتر احمدی فرمودند در آثار علامه طباطبایی ما نمی‌بینیم که راجع به برهان وجودی قضاوت کرده باشد صحیح است. منتها چون من پی‌گیر بودم اولین بار دیدم آیت الله جوادی آملی در یک مقاله گفتند استاد ما مرحوم علامه طباطبایی این اشکال را به برهان وجودی وارد کرد. هیچ آدرسی هم نداد. من می‌توانستم فقط بگویم آیت الله جوادی این را گفته‌اند، اما نمی‌خواستم به این حد قانع باشم. با زحمت بسیار فراوان از دفتر آیت الله جوادی تلفنی پرسیدم تا از ایشان بپرسند که آیا علامه طباطبایی جایی مکتوب درباره برهان وجودی اظهار نظر کرده‌اند یا خیر. که ایشان پاسخ دادند خیر، ما این را شفاهاً در درس‌ها از ایشان شنیدیم. بعد از آن خیال من راحت شد و همین را در کتاب آوردم. یعنی سعی کردم تا جایی پیش بروم که هیچ حرفی بدون مدرک نباشد.

عرضم را با این نکته تمام کنم که جای کار پژوهشی همچنان باز است و دعوت می‌کنم از محققان تا به این پرسش‌ها پاسخ دهند، چون سؤال‌های مهمی هستند. به بعضی از این بایسته‌ها اشاره می‌کنم تا روی اینها گفتگو شود.

در برهان وجودی گفته شده وجود، صفت یا کمال است. ما در فلسفه اسلامی چطور به این سؤال پاسخ می‌دهیم؟ آیا وجود را می‌توانیم صفت یا کمال بدانیم یا خیر؟ اگر بگوییم خیر پس تکلیف اصالت وجود ملاصدرا که همه کمالات را به وجود برمی‌گرداند چیست؟

یا یکی از کارهای جالبی که لایب نیتس کرده این است که گفته برهان وجودی درست است اما اول باید ثابت کنیم خدا ممتنع نیست. اگر ثابت کردیم خدا ممتنع نیست برهان وجودی مشکلی ندارد. آن وقت خود لایب نیتس برهانی ارائه می‌دهد –و من هم در اینجا آورده‌ام– که مستقلاً ثابت می‌کند خدا ممتنع نیست. آیا ما در فلسفه اسلامی می‌توانیم برهانی ارائه دهیم که نشان بدهد وجود خدا ممتنع نیست؟ برهان بیاوریم، نه اینکه به طرف مقابل که می‌گوید خدا ممتنع است بگوییم تو ثابت کن!

یا در فلسفه اسلامی اصلی داریم که «الحق ماهیته إنیته»؛ وجود خدا عین ماهیت اوست. آیا از این اصل می‌توانیم نوعی برهان وجودی نتیجه بگیریم؟ برهانی که من پیشنهاد می‌دهم روی آن فکر شود این است که اگر خدا وجود نداشته باشد باید مانند ممکنات، وجود و ماهیت آن از هم جدا باشد؛ در حالی که این‌طور نیست. وقتی وجود و ماهیت یک موجود عین هم باشد معلوم می‌شود ذاتاً وجود دارد. به هر حال پرسش این است که آیا از اصل «الحق ماهیته إنیته» می‌شود برهان وجودی بیرون کشید؟

یک سؤال خیلی مهم دیگر که کانت مطرح می‌کند این است که قضایای وجودی، قضایای تألیفی هستند یا تحلیلی؟ کسانی که با فلسفه کانت آشنا هستند می‌دانند قضیه تحلیلی قضیه‌ای است که محمول در تعریف موضوع آمده؛ مثل انسان حیوان ناطق است. قضیه تألیفی قضیه‌ای است که محمول در تعریف موضوع نیامده. کانت می‌گوید قضایای وجودی تألیفی‌اند. وجود در تعریف هیچ چیزی، حتی خدا، نیامده. اگر ما این سؤال را جلوی فیلسوفان اسلامی بگذاریم چه پاسخی می‌دهند؟ قضایای وجودی نه تألیفی است و نه تحلیلی، به خصوص در مورد خدا. در مورد ممکنات، تألیفی‌اند. در مورد ممتنعات چطور؟ در مورد واجب الوجود چطور؟ تا به حال به این شکل گسترده مطلقاً روی این موضوع و بسیاری از این سؤالات کار نشده است.

توصیه می‌کنم کسانی که علاقمند به کارهای پژوهشی و تطبیقی در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی هستند به این بیست بایسته پژوهشی –که می‌شود به هر کدام از آنها به عنوان یک پایان‌نامه یا کار تحقیقی نگاه کرد– توجه کنند و روی آنها کار کنند. به هر حال علی‌رغم همه اینها، اگر کسی

از من بپرسد از این کتاب راضی هستید یا خیر؟ می‌گویم خیر، حداکثر پنجاه درصد! به اعتقاد من علی‌رغم این همه کاری که شده هنوز پنجاه درصد جای کار بیشتر دارد. متشکرم.

خانم دکتر اعوانی: سپاس فراوان از اساتید محترم و شما عزیزان دارم. برای اینکه فضا کمی تغییر کند یک خاطره از استادی که در همین کلاس نزد او برهان وجودی می‌خواندیم عرض می‌کنم. ایشان در شرح منظومه سبزواری گفتند وقتی مرحوم سبزواری دلایل اثبات وجود خدا را به صورت نظم در منظومه گفت و تمام کرد، شب خداوند به خوابش آمد. گفت ممنون که مرا ثابت کردی. با من کاری هم داشتی؟

حالا عقاید و ایمان و اعتبار یک مبحث است و اثبات وجود خدا یک مبحث دیگر. ما در فلسفه همه اینها را برای اثبات خدا به کار می‌گیریم. شما می‌گویید این پنجاه درصد است. اگر شخص دیگری هم پنجاه درصد بنویسد باز هم دلایلی خواهد بود که در فلسفه مطرح شود. به هرحال آقای دکتر تمام زحمت خودشان را کشیدند. ایشان شکست نفسی می‌کنند. مؤسسه مفتخر است که چنین طرح پژوهشی‌ای به صورت مدون در آمده. طبق معمول وقتی کتاب معرفی می‌شود و نقد و نظر ارائه می‌شود، یک رسمی هم داریم که رونمایی از کتاب است. قبل از آن، چون به شما عرض کردم در پایان، مؤلف محترم می‌توانند پاسخگوی یک یا دو سؤال جدی باشند، اگر سؤالی هست مطرح کنید و اگر هم نیست اجازه بدهید از کتاب رونمایی کنیم.

دکتر افضلی: من حیف می‌دانم که این نکته را هم نگویم. عرض کردم که نورمن ملکوم یک برهان ابتکاری آورد که الان همه در دنیا به اسم او می شناسند. متأسفانه مثل خیلی چیزهای دیگری که ما داریم اما در معرفی آن کوتاهی می‌کنیم و به اسم غربی‌ها تمام می‌شود، خیلی قبل از نورمن ملکوم، مرحوم علامه نراقی و مرحوم علامه غروی اصفهانی عین برهان ملکوم را آورده بودند. ما کوتاهی کردیم و این را به عنوان برهان ابتکاری اینها به دنیا معرفی نکردیم، الان همه دنیا این برهان را به نام ملکوم می‌شناسند. من در اینجا معرفی کردم که خیلی قبل از او عین همین برهان –و بلکه از جهاتی دقیق‌تر– در آثار این بزرگان آمده.

دکتر احمدی: یک نکته هم بنده از شمس تبریزی نقل کنم که گفت دیشب فرشته‌ها داشتند به زمین می‌آمدند و می‌گفتند خدا پدر اینها را بیامرزد که دارند برای اثبات خدا زحمت می‌کشند. آیا خدا قابل اثبات است؟ خدا در دل و فطرت آدم است.

این بحث‌ها بحث‌های کلامی و فلسفی است ولی چیزی که در درون آدمی است و هیچ وقت فراموش نمی‌کند فطرت آدمی است که به خدا گواهی می‌دهد. صلوات بفرستید.

پی‌نوشت‌ها

1. quinta via

۲ . البته این تقریر جدید نیست. ما در فلسفه اسلامی این تقریر را داریم.

فعالیت‌های بین‌المللی مؤسسه

کنفرانس انستیتوی فلسفه آکادمی علوم روسیه
«انقلاب و تطور در تاریخ و اندیشه اسلامی»
استاد عبدالحسین خسروپناه، استاد غلامرضا اعوانی، دکتر مهدی عبدالهی

کنفرانس مرکز صلح جهانی اسلو
عوامل معرفتی خشونت در جهان اسلام یا هرمنوتیک و خشونت دینی
استاد عبدالحسین خسروپناه

ارزش‌های مشترک پلی برای عبور از بحران‌ها
دیدار تنی چند از استادان آلمانی با رئیس، معاون پژوهشی و اعضای هیأت علمی مؤسسه
در حاشیه «روز علم ایران و آلمان»

دیدار حجت الاسلام دکتر أیمن المصری رئیس آکادمی حکمت عقلی
با استاد عبدالحسین خسروپناه

همایش بین‌المللی فلسفه، دین و علم در زیست‌جهان اسلامی
دانشگاه وین، دکتر شهین اعوانی

کنفرانس انستیتوی فلسفه آکادمی علوم روسیه

«انقلاب و تطور در تاریخ و اندیشه اسلامی»

حضور رئیس مؤسسه و رئیس انجمن و عضو هیأت علمی مؤسسه حکمت و فلسفه ایران در کنفرانس انستیتوی فلسفه آکادمی علوم روسیه



روز ۵ اکتبر در مسکو-روسیه کنفرانسی با عنوان «انقلاب و تطور در تاریخ و اندیشه اسلامی»در آکادمی فلسفه روسیه که زیر نظر آندره اسمیرنوف است، با همکاری بنیاد مطالعات اسلامی که زیر نظر دکتر حمید هادوی است، برگزار شد.

بنیاد مطالعات اسلامی روسیه در سایت رسمی خود اعلام کرد: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران همکار ایرانی کنفرانس انقلاب و تحول در اندیشه‌ها و تاریخ اسلامی است و این کنفرانس با شرکت جمعی از اساتید و پژوهشگران ایران و روسیه و برخی کشورهای دیگر برگزار می‌شود.

موضوع اصلی این همایش منطق تحولات فرهنگی زمینه‌ساز تغییرات انقلابی و ظهور علوم و جنبش‌های جدید در حوزه‌های مختلف و تاریخ تحولات فلسفه، فقه، تاریخ‌نگاری و اصلاح‌گری دینی و ادبیات اسلامی بود که دوره زمانی وسیعی را از زمان ظهور اسلام تا به امروز در برمی‌گیرد.

اولین سخنران این سمینار استاد دکتر عبدالحسین

خسروپناه، رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران بود که درباره مطالعه تطبیقی سیر تطور فلسفه و اصول فقه در غرب و جهان اسلام سخنرانی نمود. دومین سخنران این کنفرانس پرفسور آندره اسمیرنوف بود با مقاله ای تحت عنوان «آیا در تاریخ فلسفه اسلامی پارادایم اندیشه های انقلابی وجود داشته است؟». سومین سخنران این سمینار استاد دکتر غلامرضا اعوانی غلامرضا اعوانی، رئیس انجمن حکمت و فلسفه ایران با موضوع «تکامل فلسفه اسلامی» بود.

در روز دوم همایش نیز سخنرانان دیگری حضور داشتند و این کنفرانس دو روز به طول انجامید و از ایران به‌جز اساتید فلسفه دکتر غلامرضا اعوانی و دکتر عبدالحسین خسروپناه آقایان دکتر مهدی عبداللهی و دکتر سید جواد میری نیز حضور داشتند.

سید جواد میری، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی با مقاله‌ای تحت عنوان «دین در جامعه معاصر ایران: نگاهی به مسأله سنت‌گرایی و سکولاریسم»؛ و حجت الاسلام و المسلمین مهدی عبداللهی، عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با موضوع «از آتن تا قم: توسعه فلسفه در بستر عقلانیت اندیشه شیعی» در این همایش ارائه نمودند.

فهرست سخنرانان و مقالات ارائه‌شده:

- دکتر آندره اسمیرنوف، آیا در تاریخ فلسفه اسلامی پارادایم اندیشه‌های انقلابی وجود داشته است؟
- دکتر غلامرضا اعوانی، تکامل فلسفه اسلام
- دکتر عبدالحسین خسروپناه، تکامل فلسفه و اصول فقه
- یولیا ینوگنیونا فنودروا (از انستیتو فلسفه آکادمی علوم روسیه)، ایدئولوژی توحیدی مرتضی مطهری در انقلاب اسلامی: انقلاب یا تحول؟
- ایلشات رشیدویچ ناصراف (از انستیتو فلسفه آکادمی علوم روسیه)، مفاهیم فرهنگ‌شناسانه ذکی ولیدی طوغان
- ناتالیا چلیسوا و لیلا لاهوتی (از دانشگاه دولتی علوم انسانی)، اندیشه‌های انقلابی و اشعار کلاسیک: مورد ابوالقاسم لاهوتی
- روزانا پسخو (از دانشگاه دوستی ملل)، در جستجوی باطنی‌گرایی: دیدگاه سید حسین نصر درباره اسلامی و نقش وی در باطنی‌گرایی جهان معاصر
- تاتیانا کارنییوا (از انستیتو فلسفه آکادمی علوم روسیه)، شکل‌گیری زبان فارسی به عنوان زبان فلسفه: انقلاب یا تکامل؟
- فریس عثمان‌اویچ نوفال (از دانشگاه لوگانسک)، اگزیستانسیالیسم

اسلامی عبدالرزاق الجبران به مثابه مانیفست انقلابی‌گری دینی فلسفی عربی معاصر

- سید جواد میری، دین در جامعه معاصر ایران: نگاهی به مسأله سنت‌گرایی و سکولاریسم

- مارینا ریسنر (از انستیتو کشورهای آسیا و آفریقا - مسکو)، مفاهیم کهن ایرانی و توپوس‌ها در شعر کلاسیک فارسی (نگاهی به مسأله تداوم فرهنگی)

- مهدی عبدالهی، از آتن تا قم: تکامل فلسفه در بستر عقلانیت اندیشه شیعی

- ماریتا استپانیانتس (از انستیتو فلسفه آکادمی علوم روسیه)، انقلاب، سنت‌گرایی و اصلاح‌گری در آثار محمد اقبال

- دمیتری میکولسکی (از انستیتو شرق‌شناسی آکادمی علوم روسیه)، مبانی سنتی تاریخ‌نگاری عربی معاصر

- لودمیلا واسیلیوا و ناتالیا پریگارینا (از انستیتو شرق‌شناسی آکادمی علوم روسیه)، انقلاب در فلسفه و شعر محمد اقبال: تجربه تحلیل شناختی - گفتمانی

- ک. بورمیستروف (از انستیتو فلسفه آکادمی علوم روسیه)، موعودگرایی یهودی در امپراطوری عثمانی قرن ۱۷-۲۰

- تاتیانا خمزیانونا استارادوب (از انستیتو تئوری و تاریخ هنرهای زیبا آکادمی هنر روسیه)، اقتباس یا اکتساب؛ راه توسعه سبک هنرهای تجسمی خلافت عر بی

- ولادیمیر دارازدوف (از دانشگاه دولتی سنت پیترزبورگ)، تصوف ایرانی به مثابه انعکاس هویت ملی

- آندری لوکاشف (از انستیتو فلسفه آکادمی علوم روسیه)، سنایی و شبستری: دو سیستم اصطلاحات و مفاهیم

- ولادیمیر مارکف (از انستیتو فلسفه دانشگاه دولتی سنت پیترزبورگ)، روشهای هرمنوتیک در فلسفه اسلامی متأخر

سخنرانی افتتاحیه

کنفرانس «انقلاب و تطور در تاریخ و اندیشه اسلامی» در آکادمی فلسفه روسیه

استاد غلامرضا اعوانی
استاد فلسفه و عضو فرهنگستان علوم



بسم الله الرحمن الرحیم

بنده بسیار خوشحالم که در این مجلس شریف حضور یافته‌ام. البته من به یاد دارم که در سال ۲۰۰۷ جناب استاد حسین اف، پرفسور اسمیرنف و خانم استفانیان به مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه آمدند. بارها و به مناسبت‌های مختلف ما نیز به آکادمی فلسفه آمد و رفت داشته‌ایم و با توجه به تجارب طولانی من علاقه زایدالوصف در جناب آقای پرفسور اسمیرنف و همکاران ایشان به فلسفه بسیار ستودنی است و در یک دیداری بین ما تمهیدات لازم برای انتشار مجله اشراق اندیشیده شد و چند شماره از این مجله که در مورد ابن‌عربی، ابن‌سینا، سهروردی و خواجه نصیر طوسی به مرحله انتشار رسید و اکنون تعداد شمارگان این مجله به عدد ۸ رسیده است. البته من سال قبل نیز به روسیه آمده بودم و امیدوارم این همکاری‌ها همچنان ادامه یابد چرا که دنیای امروز به این همکاری‌های متقابل بیش از هرچیز نیازمند است.

ایران دارای فرهنگی است معنوی به معنای واقعی کلمه و ایران تنها کشوری است که دارای حکمت است؛ و دارای حکمتی است که حیات مستمر دارد. البته در بسیاری از کشورها عرفان وجود داشته است. ما نیز در کشور خودمان عرفای بزرگی داشته ایم. بسیاری از کشورها متکلمان بزرگی داشته‌اند، اما آنچه را که ما فلسفه می‌گوییم به معنای دقیق کلمه همان حکمت است. ما در ایران بین کلام، عرفان و فلسفه تفاوت قائل هستیم. گاهی نیز پرسیده می‌شود آیا فلسفه اسلامی کلام است؟ نه این طور نیست. به عبارتی، متکلم اشعری، معتزلی، شیعی و زیدی داریم اما متکلم فیلسوف نیز داریم. ما فیلسوفان و مکاتب فلسفی بزرگی داریم. مکتب مشاء ما بسیار از فلسفه ارسطو فراتر رفته است. حکمت در فلسفه اسلامی بسیار گسترده‌تر شده است. ابن‌سینا خودش حکمت را به مرحله بالاتری رسانده است و حکمت مشرقیه را مطرح نموده است. در حکمت اشراق فلسفه به تمامی مبتنی بر نور و اشراق است. مکتب ابن‌عربی بیانگر حکمت نبوی ناب است. او حکمت انبیاء را به بهترین وجهی بیان کرده است و در کتاب فصوص الحکم از حکمت ۲۷ پیامبری که نام‌شان در قرآن حکیم آمده است سخن به میان آورده است. و این مآله بسیار مورد توجه ملاصدرا نیز قرار گرفته است. این حکمت در فلسفه ملاصدرا نیز همان حکمت متعالیه نامیده شده است. مراکز بی نظیری از حکمت در ایران از قدیم وجود داشته است؛ حکمت خراسان، حکمت اصفهان، حکمت در مراغه، مکتب شیراز، مکتب قزوین، مکتب تهران. اخیراً کتابی منتشر شده است با نام تهران شهر هزار حکیم. قم نیز حدود صدسال است که به مرکز علوم حوزوی بدل شده است. به هرتقدیر این حکمت بزرگ‌ترین دستاوردی که به ما رسیده است. حکمت در ایران برخلاف آنچه که در اروپا اتفاق افتاده است حکمت معنوی است. چیزی که در اروپا اتفاق افتاده است این است که بین دین و حکمت جدایی افتاده است. و همین طور بین فلسفه و حکمت جدایی افتاده است. با اینکه ما در آنجا فلسفه دین داریم ولی فلسفه دین هیچ وقت حکمت دین نیست. و در واقع فلسفه از مبادی خود فاصله گرفته است. اما آنچه که در ایران رخ داده وحدت فلسفه است؛ یعنی با اینکه تمامی انواع فلسفه تشکیکی است و در واقع مراتبی دارد که از حکمت بحثی آغاز می شود اما در آخرین مرتبه خودش به حکمت الهی ختم می شود. بنابراین به نظر من با سنت‌های قدیم ارتباط دارد که در روسیه هم وجود داشته است. به نظر من علم جدید حکمت نیست و از حکمت بریده است.

من از آقای اسمیرنف و همکاران ایشان بسیار سپاسگزارم و واقعاً از تألیفات بسیار عالی ایشان و همکاران ایشان مشعوفم و بسیار تشکر می کنم.

مطالعه تطبیقی سیر تطور فلسفه اسلامی و علم اصول فقه

سخنرانی استاد عبدالحسین خسروپناه
در انستیتوی فلسفه آکادمی علوم روسیه



بسم الله الرحمن الرحیم

ابتدا از متولیان ارجمند این همایش سپاسگزارم. به محض اطلاع از برگزاری این همایش از همکاران و محققان در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران دعوت شد جهت مشارکت در این همایش و کمک به ارتقاء آن مقالاتی تدوین شود که در این همایش نیز تقدیم گردید. هرچند از عنوان این همایش تفسیرهای مختلفی وجود داشت ولی در عین حال هرکدام از نویسندگان بنا به تفسیری که از عنوان همایش داشتند مقالات خود را تدوین نمودند. بنده نیز دو عنوان مقاله یکی «سیر تطور چیستی فلسفه در یونان و جهان اسلام» و دیگری با عنوان «سیر تحول اصول فقه در تاریخ تفکر اسلامی (با تأکید بر فقه شیعی)» به این همایش تقدیم نمودم. مایل بودم هردو عنوان را در این همایش مطرح نمایم. به علت ضیق وقت تصمیم گرفتم بحث خود را تحت عنوان بحثی مقایسه‌ای از سیر تطور فلسفه اسلامی و اصول فقه که در واقع گزارش کوتاهی از محتوای این دو مقاله است و به مطالعه تطبیقی بین فلسفه اسلامی و علم اصول فقه می پردازد را ارائه نمایم. کوشیده ام این بحث را در پنج نکته و محور اصلی عرضه نمایم.

و اما نکته اول این است که فلسفه اسلامی دانش هستی شناسی به معنای عام است که دربردارنده هستی شناسی معرفت، هستی شناسی ذهن، هستی شناسی نفس (نفس نباتی، حیوانی، انسانی) هستی شناسی خداوند متعال است. گزاره های فلسفه با منطق استدلال ثابت می‌شوند. پس فلسفه اسلامی خودش به منطق استدلال نمی‌پردازد بلکه از منطق استدلال مدد می‌جوید تا مباحث فلسفی را اثبات کند، اصول فقه دانشی است که خودش دربردارنده منطق استنباط است و البته قواعد عام احکام شرعی را نیز بیان می‌کند. پس اولین نکته و تفاوت بین فلسفه و اصول فقه این است که فلسفه قواعد عام هستی شناسی را بیان می کند اما خودش دارای منطق نیست، بلکه از منطق استدلال کمک می‌گیرد. اما اصول فقه هم دارای منطق است استنباط است و هم دارای قواعد عام اجتهاد و احکام شرعی.

نکته دوم این است که فلاسفه اسلامی مباحث منطقی و فلسفی را از یونان و روم باستان وام گرفته اند و بعد بدان رشد و تکامل بخشیده‌اند، به گونه‌ای که نمی‌توان بین الهیات شفای بوعلی سینا و متافیزیک ارسطو به سهمی بیش از ۲۰ درصد در اشتراکات موضوعات بین آن دو قائل بود؛ یعنی حدود ۸۰ درصد مباحث الهیات شفای بوعلی سینا با مباحث ارسطو متفاوت است. اما اصول فقه که پیشتر گفتیم دارای دو بخش است یکی منطق استنباط و دیگری قواعد عام برای اجتهاد، تنها بخش اندکی از آن که عبارت است از مباحث الفاظ یا مباحث زبانی از منطق استفاده می کند؛ یعنی از منطقی که از یونانیان به دست ما رسیده است، بخش اعظم این علم و مباحث مطرح در آن اصلاً هیچ نشانه‌ای از یونان باستان ندارد. اما این علم در مباحث زبانی که اصول فقه بدان نیاز داشته است از علم منطق کمک جسته است ولی بخش اعظم این علم و مباحث اصولی از ابتکارات خاص مسلمانان است و به تعبیری دیگر می‌توان گفت تأثیر مسلمانان در تحول علم اصول به مراتب بیش از تأثیر آنان در تحول فلسفه بوده است. به بیانی دیگر، اگر تأثیرپذیری فلاسفه اسلامی از فلسفه یونان را ۲۰ درصد بدانیم تأثیرپذیری علمای علم اصول از یونان باستان به بیش از یک درصد هم نمی‌رسد.

اما نکته سوم این است که ارسطو به دو کاربرد برای فلسفه قائل است؛ یک کاربرد عام که فلسفه شامل علوم نظری، عملی و علوم تولیدی(یا شعری) است. دوم مشتمل بر کاربرد خاص از فلسفه است یعنی متافیزیک. ارسطو در فصل دوم کتاب متافیزیک یعنی کتاب بتا می گوید فلسفه علم رهبر است، علم فرمان رواست و سایر علوم خادم فلسفه اند. ارسطو در کتاب متافیزیک خود شش تلقی از فلسفه به معنای متافیزیک دارد. یعنی اگر در بخش های مختلف کتاب ارسطو تامل کنیم یعنی در فصل سوم کتاب آلفای بزرگ، فصل نخست از کتاب آلفای کوچک، کتاب چهارم گاما و دیگر بخش های کتاب متافیزیک ارسطو می بینیم ارسطو از فلسفه تعاریف مختلفی را ارائه نموده است. به عنوان مثال او بیان می‌کند که فلسفه علم به علل نخستین است، یا می‌گوید فلسفه علم به جوهر است. یا تعاریف دیگری مانند اینکه فلسفه دانشی است که به مسأله غایت یا مسأله خیر می‌پردازد. یا تعاریف دیگری که فلسفه را عبارت می‌داند از دانشی که از احکام و عوارض وجود بماهو وجود بحث می کند یا دانشی که از احکام و عوارض موجود بماهوموجود بحث می کند حالا به این مسأله که فرق وجود و موجود چیست؟ ورود نمی کنم. این تعریف یا تعاریف ارسطو از فلسفه با آنچه که مسلمانان از فلسفه می فهمیدند متفاوت نبود. یعنی مسلمانان این تعریف از فلسفه

را پذیرفتند یعنی با غور در آثار فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق، ملاصدرا، حتی علامه طباطبایی و حتی شاگردان ایشان از قبیل آیت الله جوادی آملی، آیت الله مصباح یزدی، آیت الله حسن زاده آملی باز همین تعریف از فلسفه پذیرفته شده است و گفته‌اند فلسفه از وجود بماهو وجود بحث می کند. البته این تقسیم سه‌گانه ارسطو که فلسفه شامل فلسفه نظری، عملی و تولیدی است نزد فارابی به تقسیم دوگانه بدل می شود؛ یعنی فلسفه نزد ایشان فقط شامل حکمت نظری و حکمت عملی است. و فلسفه تولیدی (یا شعری) به عنوان قسم سوم فلسفه مطرح نیست و ایشان این بخش را به بخش صناعات خمس افزوده‌اند. اما ابن‌سینا به این تعریف از فلسفه قیدی را اضافه کرده است و آن قید این است که فلسفه از وجود بماهو وجود بحث می کند تا آنجایی که وجود وجود ریاضی یا طبیعی نباشد. یعنی اگر وجود، وجود ریاضی یا وجود طبیعی شد دیگر متافیزیک نباید از آن بحث کند. اگر وجود از عدد یا مقدار بحث می‌کند باید در علم ریاضی از آن بحث کرد، یا اگر وجود، وجود طبیعیات شد یعنی وجود به طبیعت بدل شد و از جسم متحرک بحث کرد این موضوع مربوط به علم طبیعیات است و باید از آن در علوم طبیعی سخن گفت. به عبارتی ابن‌سینا گفت فلسفه از وجود بحث می‌کند تا آنجا که وجود، وجود ریاضی یا طبیعی نباشد و اگر وجود، وجود ریاضی یا طبیعی شد علوم دیگر باید به آن بپردازند. در نتیجه می‌توان گفت فلاسفه اسلامی همان تعریف ارسطو از فلسفه را پذیرفتند و نهایتاً بدان قیدی را افزودند. و البته این قید دچار تغییرات و تطوراتی نیز شد که بدان ورود نمی کنم.

در نهایت می‌توان گفت فلاسفه اسلامی هم تعریف فلسفه و هم ساختار متافیزیک را پذیرفتند اما در تعریف و ساختار آن تغییرات زیادی ایجاد نکردند. اما آنان در روش شناسی فلسفه تغییرات زیادی ایجاد کردند. شیخ اشراق روش شهودی را به روش عقلی افزود. میرداماد روش نقلی دینی را به روش عقلی اضافه کرد. ملاصدرا نیز روش شهودی و نقلی را در کنار روش عقلی قرار داد؛ به تعبیر استاد ما علامه حسن زاده آملی که می فرمایند عرفان، برهان و قرآن از هم جدایی ناپذیرند. روش عرفان روش شهودی، روش قرآنی وحی، روش برهانی عقلی است که همه در حکمت متعالیه یک‌جا گردهم جمع شده اند. البته این بدان معنی نیست که ملاصدرا از روش عقلی در فلسفه اش استفاده نمی کرده است بلکه او مسائلی مانند حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول را با روش عقلی اثبات نموده است. او برای اثبات حرکت جوهری نه برهان در آثارش آورده است. فقط سه برهان در جلد سوم اسفار اربعه برای اثبات حرکت جوهری ذکر شده است بقیه براهین او در این زمینه را باید در کل آثار او جست. به عبارتی دیگر می توان گفت فلسفه اسلامی در نسبتش با فلسفه یونانی بلحاظ روش بسیار متفاوت است و تفاوت اساسی و چشم گیری را در این زمینه می توان مشاهده کرد. یعنی اگر شما در فلسفه ارسطو بحث از امور عامه، معرفت النفس (که بیشتر در طبیعیات است)، معرفت شناسی، و مباحث الهیات بالمعنی الاخص که بحث از واجب الوجود است را می‌بینید همین ساختار نیز در فلسفه اسلامی وجود دارد ولی این ساختار گسترده‌تر شده است. اما کسی که با مباحث ارسطویی آشنا باشد نمی‌تواند خود را در فهم الهیات شفای بوعلی سینا یا اشارات و تنبیهات بی نیاز از استاد ببیند، بلکه او باید این مطالب را نزد استاد بیاموزد. لذا می‌توان گفت فلسفه در فلسفه اسلامی سیر تکاملی یافته است هرچند این تغییر از نظر تعریف فلسفه و ساختار آن چندان دچار تغییر اساسی نشده است، اما به لحاظ مسأله‌ای دستخوش تغییرات بسیار شده است.

اما نکته چهارم این است که فلاسفه اسلامی در دو دهه اخیر را باید به طور مستقل مورد مطالعه قرار

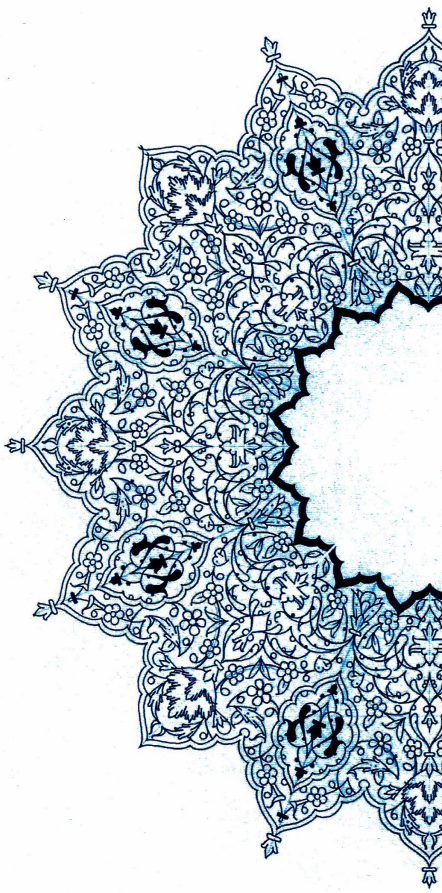
داد. اگر چه مستشرقان و فلاسفه غیر ایرانی تا این اواخر گمان می بردند که فلسفه اسلامی با فلسفه ابن رشد به پایان رسیده است ولی اکنون دیگر کسی به این مسأله اعتقادی ندارد و این امر، امر پذیرفته شده‌ای است که فلسفه اسلامی در حال حاضر ادامه دارد و فلاسفه ای مانند ملاصدرا اکنون دارای دست بالا در مسائل فلسفی و سهم و نقش بالنده‌ای در استدلال‌های فلسفی و مطالعات تطبیقی دارند و حتی امروزه علامه طباطبایی چهره شناخته شده‌ای در کشورهای غیر اسلامی است. بنابراین من می‌خواهم بگویم فلسفه امروزه در ایران دچار یک تحول اساسی شده است که اثر آن را می‌توان در پژوهش‌های مستقل در حوزه‌های علمیه و هم در مطالعات تطبیقی و رساله های دکتری به وفور مشاهده کرد. این تحول را نسل جدید به وجود آورده‌اند و نمی‌توان آن را در نسل قدیم مشاهده کرد. این تغییر و تحول به جایی رسیده است که با وجودی که فلسفه اسلامی فلسفه هستی شناسی، معرفة النفس، الهیات بالمعنی الاخص را در خود دارد امروزه گستره این دانش به مباحثی مانند فلسفه رسانه، فلسفه تکنولوژی، فلسفه علوم ریاضی، فلسفه علوم انسانی، و مباحث جدید الهیات فلسفی و... نیز کشانده شده است، مباحثی که تا به حال در فلسفه اسلامی مطرح نبوده اند امروزه تحت عنوان فلسفه نوصدرایی مطمح نظر است و فلسفه‌هایی مانند فلسفه فرهنگ، رسانه، تکنولوژی و مانند آن حوزه های جدیدی اند که فلسفه اسلامی باید بدانها ورود کند. بنده کتابی را حدود ده سال پیش تحت عنوان فلسفه فلسفه علوم انسانی منتشر نمودم و داعیه بنده در این کتاب این بود که علاوه بر فلسفه علوم طبیعی، علوم انسانی باید به فلسفه فلسفه اسلامی نیز باید بپردازیم و در آن با استدلال‌های فلسفی ثابت نموده‌ام فلسفه‌ای که با ارسطو شروع شد در حال حاضر نیز ادامه دارد و باید اکنون تفسیر ما از فلسفه به عنوان بحث از وجود بماهو وجود که مبتنی بر یک طبقه بندی خاص از علوم است تغییر کند و در واقع به تعریف جدیدی از فلسفه نیازمندیم. نظر من در این کتاب این است که تعریف جدید از فلسفه عبارت است از اینکه فلسفه دانش یا دیسیپلین (رشته علمی) است که از وجود انضمامی انسان بحث می‌کند. با این تعریف از فلسفه، تمام فلسفه های خاص مثل فلسفه رسانه و فرهنگ و تکنولوژی و صنعت و ... معنادار می شوند زیرا موضوع این فلسفه مشتمل بر دوشق است یکی وجود انضمامی و دیگری موضوعی به نام انسان. و همه مباحث مذکور ناظر بر این دو موضوع هستند. علاقمندان می‌توانند تفصیل این مطلب را در این کتاب من مطالعه کنند.

و اما نکته پنجم و آخر:

من تا اینجا به طور مفصل سیر تطور فلسفه اسلامی و ویژگی‌های آن را شرح دادم و اعتقاد من این بود که تطور در فلسفه بیش از همه تطور مسأله‌ای بوده است تا تطور تعریفی و ساختاری که به نظر بنده باید فلسفه اسلامی به لحاظ تعریف و ساختار نیز دچار تحول و تطور شود. اما من در قسمت آخر عرایضم قصد دارم که برای تکمیل بحث خود به بررسی تطور اصول فقه به اختصار اشاره کنم.

تحول و تطور در اصول فقه در تفکر اسلامی دارای نه دوره یا نه مرحله است. دوره اول عبارت است از زمینه‌سازی کشف اصول فقه در عصر حضرت رسول اکرم (صلوات الله علیه). دوره دوم دوره خلفای راشدین و حکومت بنی امیه است که اندک اندک برخی از قواعد اصول فقه شکل خود را پیدا می کنند. دوره سوم ناظر بر دوره قرن دوم و اوایل قرن سوم قمری است، این دوران دوره تأسیس مکاتب اسلامی، فقهی، مذاهب و فرق و نحل مختلف اسلامی است. می‌توان گفت منشاء اختلاف مذاهب مختلف فقهی از قبیل حنبلی، شافعی و مالکی و مانند آن همان قواعد علم اصول است؛ یعنی قواعد علم اصول به آن حدی از رشد رسیده است که به ظهور مذاهب فقهی مختلفی منجر

می شود. دوره چهارم دوره‌ای است که از قرن چهارم آغاز می شود و تا قرن چهارم ادامه دارد. در این دوره است که شاهد ظهور و تدوین کتب حدیث هستیم هم کتب تشیع و هم کتب اهل سنت. این دوره، دوره‌ای است که بخاری، احمد بن حنبل، مسلم و علمای شیعه دست به تالیف کتابهای اربعه زدند که در این تألیفات جمع آوری کتب حدیثی و قواعد علم اصول نقش بسزایی را ایفا می‌کنند. به عبارتی بر اساس همین قواعد اصولی و علم الرجال است که کلینی الکافی، مسلم صحیح را مدون می‌کند. اگر در دوره چهارم نقش کتب روایی برجسته است



دوره پنجم دوره‌ای است که در آن دیگر کتب علم اصول فقه مدون می شود و دیگر به علم اصول به عنوان یک رشته علمی مستقل نگریسته می شود. در دوره ششم نیز علم اصول شروع به رشد بالنده ای کرد. سید مرتضی الذریعه الی اصول الشریعه را نوشت و شاگرد او شیخ طوسی العده فی اصول الفقه نگارش کرد.

دوره هفتم دوره‌ای است که شاهد نقش برجسته اخباریون هستیم. آنان اصول فقه را نقد می کردند. فردی به نام وحید بهبهانی اصول فقه را احیاء نمود و اشکالات محمد استرآبادی را پاسخ می دهد و به عبارتی او مجدد الاصول و احیاگر علم اصول است. دوره هشتم دوره نوآوری و ابتکار در علم اصول فقه است که از شیخ انصاری (رحمة الله) آغاز شد و شاگردان او مانند آخوند خراسانی این راه را ادامه دادند. در واقع، علت بیان این دوره‌های مختلف علم اصول فقه نزد بنده این بود که بگویم در دروه هشتم اصول فقه که خودش حاصل دوره های قبل از خودش نیز هست علمای علم اصول از فلسفه اسلامی برای بسط و گسترش آثارخود بهره فراوانی گرفتند. به همین دلیل بنده معتقدم که علاوه بر فلسفه اسلامی، مکتب شیراز، مکتب اصفهان، مکتب تهران، مکتب قم مکتب فلسفی دیگری به نام مکتب نجف نیز وجود دارد که در آن بین فلسفه اسلامی و علم اصول فقه پیوند وثیقی وجود دارد. به عبارتی دیگر، من معتقدم برای فهم اصول فقه آخوند خراسانی و کتاب کفایة الاصول او یا مطالعه آثار شاگرد او شیخ محمدحسین اصفهانی مشهور به محقق کمپانی و کتاب نهایة الدرایة او حتما باید فلسفه اسلامی را بخوبی بدانیم. یعنی در دوره هشتم است که دیگر شاهد ارتباط و پیوند محکمی بین فلسفه اسلامی و اصول فقه هستیم.

و اما این دوره آخر یعنی دوره نهم اصول فقه عبارت است از دوره‌ای که اکنون درآن به سر می بریم. امروزه علمای علم اصول فقه در حوزه علمیه قم با مباحث جدید هرمنوتیک، زبان شناسی و معنا شناختی آشنایی کاملی پیدا نموده‌اند و از این علوم برای تفسیر وضع کنونی انسان معاصر و تفسیر فلسفه‌های خاص مانند فلسفه فرهنگ، اقتصاد، سیاست و ... بهره جسته‌اند و به عبارتی به دنبال تدوین نظام جامعی تحت عنوان فقه نظامات اجتماعی هستند. خوب دقت کنید که منطق و ویژگی غالب بر دوره نهم علم اصول فقه، تدوین فقه نظامات اجتماعی است که البته از آن علوم خاص نیز برای نیل به این مقصود بهره لازم گرفته شده است.

نتیجه گیری عرایض بنده این است که در این دوره معاصر و بویژه دو دهه اخیر تحولی بزرگ در فلسفه ایجاد شده است و فلسفه‌های خاصی شکل گرفته اند که با اصول فقه نیز پیوند محکمی برقرار کرده اند و از همه این علوم نزد مسئولان نظام اسلامی ما به شکل گیری تمدن نوین اسلامی تعبیر می شود. به عبارتی، پایه گذاری بنای تمدن نوین اسلامی تحول عظیمی است که ما امروزه در این دو دهه اخیر شاهد رشد روزافزون آن به برکت فلسفه اسلامی و اصول فقه بوده ایم. برای مطالعه بیشتر موضوعات مطرح شده، استادان و محققان را به تفصیل این مطلب در دو مقاله خود ارجاع می دهم.

با تشکر فراوان از شما

والسلام علیکم و رحمه الله برکاته

از آتن تا قم؛ تکامل فلسفه در بستر عقلانیت آموزه‌های شیعی

خلاصه سخنرانی دکتر مهدی عبدالهی
در انستیتوی فلسفه آکادمی علوم روسیه



بسیاری از شرق‌شناسان هم‌چون ارنست رنان با طرح دلایل چون فرومایگی نژاد سامی عرب‌زبانان و ناتوانی آنان از فلسفه‌ورزی، و منع قرآن از آزاداندیشی بر این باورند که فلسفه مسلمانان چیزی بیش از ترجمه و شرح فلسفه یونان به‌ویژه ارسطو نیست. برخی از نویسندگان عرب‌زبان همچون عبدالرحمن بدوی نیز از همین دیدگاه پیروی کرده‌اند، اما برخی دیگر چون مصطفی عبدالرزاق نگرش نژادپرستانه مستشرقان را نفی کرده، از اصالت فلسفه اسلامی و عربی دفاع کرده‌اند. به‌اعتقاد بسیاری از این دو دسته، فلسفه اسلامی/عربی شامل علم کلام و تصوف، بلکه حتی اصول فقه نیز می‌شود.

نگارنده در این مقاله نشان می‌دهد که هر چند آشنایی با فلسفه یونان نقطه‌آغاز دانش فلسفه در فرهنگ اسلامی است، فلسفه‌ورزی مسلمانان از حد ترجمه و شرح فلسفه یونان فراتر رفته، با اثرپذیری از آموزه‌های اسلامی به تدریج تکامل یافته است. به‌اعتقاد نگارنده داوری درباره فلسفه اسلامی نیازمند دو پیش‌شرط است که بدون مراعات آن دو،

سخن گفتن در این خصوص راه به جایی نخواهد برد. آن دو شرط عبارت‌اند از:

۱. ارائه تصویری از جریان فکری مستقل فلسفه اسلامی از کندی/ فارابی تا به امروز

۲. توجه به آموزه‌های مذهب شیعه برگرفته از امامان معصوم علیهم‌السلام در اندیشه اسلامی

حقیقت فلسفه اسلامی

فلسفه اسلامی مجموعه مسائلی برهانی درباره موجود بماهو موجود است. فلسفه مجموعه مسائلی هستی شناسانه است که با استنتاج معتبر منطقی، بی‌واسطه یا باواسطه، از بدیهیات اولیه یا ثانویه عقلی حاصل شده‌اند. بدیهیات گزاره‌هایی هستند که عقل بدون کمک استدلال، قادر به درک صدق آنهاست. فلسفه، افزون بر اینکه درباره هستی بحث می‌کند، دارای دو ویژگی انفکاک ناپذیر است: ۱) روش آن استدلالی است؛ ۲) مبادی آن بدیهیات اولیه و ثانویه عقلی‌اند.

آنچه در فرهنگ اسلامی به عنوان فلسفه اسلامی شناخته می‌شود، مجموعه‌ای از مسائل عقلی است که می‌توان آنها را به پنج دسته مسائل تقسیم کرد: امور عامه (الهیات بالمعنی الاعم)، خداشناسی (الهیات بالمعنی الاخص)، علم النفس، معرفت شناسی و دین شناسی فلسفی.

بنابراین برخلاف تلقی رایج میان نویسندگان غربی و عرب‌زبان، فلسفه دانشی است مستقل از سایر دانش‌های اسلامی همچون کلام، عرفان نظری و اصول فقه. و هرگز نباید دانش فلسفه را با این دانش‌ها یکی انگاشت، یا آنها را بخشی از دانش فلسفه انگاشت.

مقصود از دین اسلام

مقصود ما از اسلام مجموعه آموزه‌هایی است که در قرآن کریم و روایات معتبر منقول از معصومین (علیهم‌السلام)، یعنی پیامبر اسلام و جانشینان دوازده‌گانه ایشان مطرح شده اند، اعم از این‌که این آموزه‌ها مضمونی هستی‌شناختی داشته باشند یا نه. اعتقاد به صدق آموزه های دینی مستند به اعتقاد به صدق خداوند و معصومان (علیهم‌السلام) است. به‌اعتقاد پیروان تشیع، معارف راستین اسلام را افزون بر قرآن و روایات نبوی باید در سنت امامان دوازده‌گانه شیعه جستجو کرد.

پیش‌شرط دوم برای داوری در خصوص رابطه فلسفه

اسلامی با معارف وحیانی لزوم توجه به معارف اسلامی از منظر مذهب تشیع است، برخلاف مستشرقان و اندیشمندان عرب‌زبان که اغلب از پایگاه نگرش اهل تسنن درباره فلسفه اظهارنظر کرده‌اند.

تکامل تدریجی فلسفه در پرتو آموزه‌های وحیانی اسلام

۱. ریشه‌های اندیشه فلسفی در قرآن و روایات معصومان

ریشه‌های فلسفه‌ورزی، یعنی تلاش عقلانی برای شناخت حقایق هستی را باید در قرآن کریم و روایات سراغ گرفت. آموزه‌های قرآن و روایات دست‌کم به دو شیوه کلی دعوت به اندیشه فلسفی می‌کنند.

قرآن و روایات ائمه تشیع انسان را به صورت‌های مختلف به آزاداندیشی دعوت می‌کنند از جمله: تشویق انسان‌ها به تفکر و عقل‌ورزی، ارائه دلیل بر دیدگاه خود و مطالبه آن از دیگران، ممنوعیت پیروی از ظن و گمان به جای علم و یقین، ممنوعیت پیروی کورکورانه از دیگران.

۲. چگونگی تأثیر آموزه‌های اسلام در تکامل فلسفه اسلامی

قرآن کریم و روایات معصومان دربردارنده بسیاری از مدعیات فلسفی هستند. و بر مسائل فلسفه اسلامی تأثیر نهاده‌اند.

تبیین این تأثیرگذاری متوقف بر ترسیم مراحل فلسفه‌ورزی است. چنان که گفتیم، فلسفه مجموعه مسائلی هستی شناسانه است که با استنتاج معتبر منطقی از بدیهیات حاصل شده اند، اما فرآیند فلسفیدن از چهار مرحله تشکیل می شود: ۱. طرح مسأله، ۲. گردآوری مقدمات برهان، ۳. استدلال، ٤. ملاحظه نتیجه.

به‌جز مرحله سوم، یعنی استدلال‌آوری که تنها باید بر پایه کاربست عقل باشد، دخالت امور خارجی در سه مرحله دیگر به فلسفی بودن مسأله و فرآیند تفلسف هیچ خدشه‌ای وارد نمی‌کند.

آموزه‌های وحیانی می‌توانند به شیوه‌های گوناگون بر فلسفه تأثیر گذارند، به طوری که ماهیت فلسفی فلسفه نیز محفوظ بماند. این شیوه‌ها عبارتند از: تأثیر در جهت دهی، تأثیر در طرح مسأله، تأثیر در ابداع استدلال، و تأثیر در تصحیح دیدگاه و رفع اشتباه.

تأثیر اسلام در جهت دهی به فلسفه

۱.تأثیر آموزه‌های اسلام در جهت دهی به فلسفه اسلامی. فلسفه یونان به‌ویژه فلسفه ارسطو بیش‌تر فلسفه طبیعت بود. حتی اندیشه خدا در فلسفه ارسطو نیز برای تبیین حرکت‌های عالم طبیعت است، اما فیلسوفان مسلمان در پی تأکید قرآن کریم بر مسأله توحید و معاد بیشترین تلاش خود را برای حل مسائل این دو موضوع فلسفی به‌کار بستند.

۲. تأثیر اسلام در مقام گردآوری و طرح مسأله فلسفی. هر دینی با طرح آموزه های هستی شناسانه جدید، مسائل فلسفی نوی را فراروی فیلسوفان متدین قرار می‌دهد و در نتیجه، ابواب جدیدی را در فلسفه ای که در دامن آن رشد، می‌کند می گشاید. آموزه‌های اسلامی افق‌های جدیدی را به روی فیلسوف گشوده، موضوعات نوی را برای تفکر در اختیار وی قرار داده‌اند. مسائلی چون خلقت، توحید واجب، توحید در الوهیت، ماهیت نداشتن واجب، حدوث ذاتی و حدوث دهری، امر بین امرین، توحید افعالی و . . . در اثر آموزه‌های اسلام به فلسفه اسلامی راه یافته‌اند.

۳. تأثیر اسلام در ابداع استدلال بر مدعای فلسفی. متون دینی گاه برای اثبات مدعای خود یا نفی دیدگاه مخالف اقدام به استدلال‌آوری می‌کنند. بر این اساس، اگر متون دینی درباره موضوعی هستی شناختی، به‌طور صریح یا ضمنی، گونه جدیدی از استدلال را پیشنهاد کنند، فلسفه نیز می‌تواند از آن استدلال بهره بگیرد، مانند برهان صدیقین و برهان فُرجه.

٤. تأثیر اسلام در تصحیح دیدگاه فلسفی و رفع اشتباه آن. هرگاه دین در موضوعی هستی شناختی حکمی مخالف نتیجه استدلال فلسفی داشته باشد، فیلسوف در تعارض حکم دین با نتیجه استدلال فلسفی ناچار است در یکی از آن‌ها تجدیدنظر کند. اگر در این موارد حکم دین صریح و تأویل‌ناپذیر باشد، باید حکم عقل و دیدگاه فلسفه را تخطئه کرده، به مغالطی بودن استدلال خود پی برد. تحول نگرش فیلسوفان اسلامی در توحید ذاتی از وحدت عددی به وحدت حقه و نظریه جسمانیهٔ الحدوث بودن نفس از جمله این موارد است.



٥. تأثیر غیرمستقیم آموزه‌های اسلامی از طریق دانش عرفان و کلام اسلامی. آنچه در محورهای چهارگانه پیشین گفتیم، تأثیر مستقیم اسلام در اندیشه فلسفی بود، اما واقعیت آن است که آموزه‌های اسلامی به‌طور غیرمستقیم نیز به‌ویژه در طرح مسائل نو در فلسفه اسلامی تأثیر نهاده است. دانش کلام و عرفان نظری در کسوت دو جریان فکری رقیب با فلسفه اسلامی همواره در نزاع و تأثیر متقابل با فلسفه بوده‌اند. بسیاری از مسائل کلامی و عرفانی مضمونی هستی شناختی دارند و فیلسوفان را به چالش دعوت می‌کنند و مباحث تازه ای را در فلسفه می طلبند. کم نیستند مسائلی که از این طریق به فلسفه راه یافته‌اند. البته نگاهی به سیر تاریخی این سه دانش گویای آن است که تأثیر کلام اسلامی در فلسفه بیش‌تر تأثیری سلبی بوده است، برخلاف عرفان که تأثیر ایجابی بر فلسفه نهاده است.

برخی از مسائل فلسفی که جهان‌بینی عرفانی زمینه‌ساز طرح آن‌ها شده است، از این قرارند: مسئله اصالت وجود، مسأله وحدت وجود، مسأله بازگشت وجود معلول به تجلی و تشأن علت، مسأله وجود منبسط، مسأله وجه انتساب شرور به خداوند، مسأله بسیط الحقیقة کل الأشیاء، مسأله صادر نخستین، مسأله تطابق عوالم.

برخی از دیدگاه‌های والای فلسفه اسلامی در بستر اشکالات متکلمان بر آرای فلسفی شکل گرفته‌اند. دیدگاه متکلمان درباره مسأله حدوث عالم و مساوی انگاشتن معلولیت با حدوث زمانی، موجب پیدایش مسأله نفیس «مناط احتیاج به علت» در امور عامه فلسفه شد. و فلاسفه به روشنی اثبات کردند که مناط احتیاج به علت امکان است نه حدوث. این مسأله بسیار پر ارزش فلسفه اسلامی مولود ستیزه گری کلام با فلسفه است که در نهایت تطور عالیتری پیدا کرده، به نظریه «وجود ربطی» ملاصدرا منتهی شد که تأثیر شگرفی در تلقی ما از رابطه خداوند و مخلوقاتش بر جای می‌نهد.

از دیگر مسائل فلسفی که پیدایش آن‌ها زاییده مخالفت‌های متکلمان است، می‌توان این موارد را نام برد:

مسئله مساوقت وجود با شیئیت و نیز نفی واسطه بین وجود و عدم، مسأله امتناع اعاده معدوم، مسأله احتیاج معلول به علت در بقاء، مسأله ابطال اولویت در مقابل قول به ضرورت علّی معلولی، مسأله امتناع ترجیح بلامرجح.



نتیجه

آنچه در متن مقاله آوردیم، به‌روشنی نشان می‌دهد که آشنایی مسلمانان با فلسفه یونان تنها نقطه‌آغاز فلسفه‌ورزی در فرهنگ اسلامی بوده است؛ چرا که تأکید قرآن کریم بر عقل‌ورزی و طرح مسائل فلسفی پرشمار در قرآن و روایات معصومان بستر بالندگی فلسفه اسلامی را فراهم آوردند.

آموزه‌های اسلامی با،

۱) جهت‌دهی فلسفه اسلامی به مسائل خداشناسی و معادشناسی، ۲) طرح مسائل نوین برای فیلسوفان، ۳) پیشنهاد استدلال برای مسائل و نیز، ٤) کمک به کشف اشتباهات و مغالطات استدلالهای فلسفی به تکامل فلسفه اسلامی کمک شایانی کردند.

متکلمان اسلامی به‌ویژه اشعری‌مذهبان نیز با مخالفت‌های خود زمینه پیدایش دیدگاه‌های دقیق و عمیق در فلسفه اسلامی شدند. به‌نظر می‌رسد موارد متعددی که در متن مقاله بیان شده‌اند، تکامل تدریجی اندیشه فلسفی در بستر آموزه‌های دینی و تفسیر آن‌ها را به‌روشنی به‌تصویر می‌کشد.

عوامل معرفتی خشونت در جهان اسلام یا هرمنوتیک و خشونت دینی

سخنرانی استاد عبدالحسین خسروپناه در کنفرانس مرکز صلح جهانی اسلو



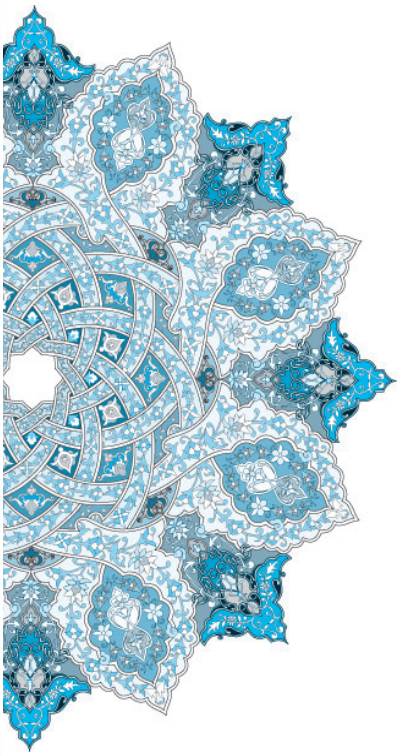
بسم الله الرحمن الرحیم.

از همه دست اندرکاران این همایش، به ویژه مهمان نوازی پریو و دولت نروژ و همچنین از مترجم محترم، خانم فرشته، که در این جلسه نقش هرمس را دارند سپاسگزارم. هرمس خدای یونیان بود که پیام خدایان را به مردم منتقل می‌کرد. مترجم محترم هم در اینجا پیام ما را به یکدیگر منتقل می‌کند.

موضوع بحث بنده، عوامل معرفتی خشونت در جهان اسلام یا به تعبیر دقیق‌تر، هرمنوتیک و خشونت دینی است. خلاصه دیدگاه بنده درباره عوامل پیدایش خشونت دینی این است که خشونت دینی گاهی زاییده عوامل معرفتی و گاهی هم معلول عوامل غیر معرفتی است. استادان بزرگوار در سخنرانی‌هایشان در مورد عوامل معرفتی مطالبی را بیان کردند و به تفسیر افراطی از کفر، جهاد، بدعت، ارتداد، بی‌اعتنایی به عقلانیت و استفاده نکردن از اجتهاد فنی اشاره شد. من از تکرار این مطالب صرف‌نظر می‌کنم. اجازه دهید نداشتن نگرش معنویت به دین را هم به عنوان یکی از عوامل معرفتی خشونت دینی ذکر کنم.

سؤال اساسی این است که چرا تفسیرهای افراطی از کفر، جهاد و ارتداد در میان طرفداران خشونت

دینی تحقق می‌یابد؟ به عقیده بنده مهم‌ترین عامل معرفتی خشونت دینی، مدل هرمنوتیکی آنها است. مقصود بنده از هرمنوتیک، تنها استفاده از علومی مانند ادبیات عرب در فهم متون اسلامی یا رعایت قواعد زبان شناسی و linguistic نیست. البته این علوم برای اینکه بتوانیم فهم درستی از متون اسلامی پیدا کنیم لازم هستند. در این مقاله مقصود بنده از هرمنوتیک، کاربرد مقاصد شریعت و اهداف دین در فهم متون دینی است. اگر کسی هدف و مقصد دین و شریعت را کسب قدرت دنیوی بداند، تلاش می‌کند تا فهمی جنگ طلبانه، اقتدارگرایانه و خشونت‌آمیز از دین بیابد و چنین فهمی را هم در عمل نشان دهد. برای مثال، ۱۷۰۰ نفر از سربازان شیعی مرکز آموزشی اسپایکر در یک زمان به قتل رسیدند. داعش هم در تکریت عراق چنین کاری کرد. اما اگر کسی مقاصد شریعت را هدایت انسان از طریق معرفت، معنویت، صلح، محبت، حسن خلق و خدمت به خلق بداند و این مقاصد دینی را هم در فهم متون دینی به کار گیرد، بدون شک فهمی که از متون دینی خواهد داشت عبارت است از فهم محبت‌آمیز و دارای کرامت دینی؛ نه خشونت دینی. از نظر نبی گرامی اسلام و امام علی، مخلوقات خانواده خدا هستند. «الخلقُ عیالَ الله». منظور از «الخلق» فقط مردم نیست، بلکه منظور این است که تمام مخلوقات خانواده خدا هستند. از نظر اسلام حقیقت دین، محبت و حسن خلق است. این درک از شریعت، هر بدعت و نوآوری را منفی نمی‌داند؛ جهاد را دفاع از جامعه اسلامی می‌شمارد و مجازات را تنها برای مرتد محارب و سرکش روا می‌دارد.



نکته مهم دیگری که باید عرض کنم این است که ما امروز در جهان کنونی، خشونت دینی را در کشورهای فلسطین، عراق و سوریه توسط افراطیون دینی -از یهودیان افراطی گرفته تا مسلمانان افراطی- مشاهده می‌کنیم. آیا این خشونت دینی بیشتر معلول عوامل معرفتی است؟ یعنی آیا عامل هرمنوتیکی بیشتر باعث این خشونت‌ها می‌شود؟ به نظر بنده پاسخ منفی است. امروزه خشونت سیاسی در دنیای استعمارگر، خشونت اقتصادی در سرمایه‌داری نئوکلاسیک و خشونت فرهنگی در سینمای هالیوود زمینه را برای تولید، توزیع و استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی و سلاح‌های هسته‌ای و شیمیایی فراهم کرده است. اگر هیتلر جنایت خود را بر ترانسفورمیسم داروین مبتنی می‌کند، به این جهت است که برای قدرت طلبی خود دلیل‌تراشی کند. جنایت صدام هم در کشتن مردم حلبچه با بمب‌های شیمیایی -که خود من از نزدیک آن صحنه را مشاهده کردم و از آلودگی آن محیط هم در امان نمانده‌ام- معلول علت‌های غیرمعرفتی است. بخش عظیمی از داعش نیز به دنبال قدرت بدون معرفت هستند. پس باید خشونت را از سرچشمه آن بست و از بین برد. یعنی قبل از اینکه به فکر خشکاندن ریشه خشونت دینی باشیم، باید عوامل غیر معرفتی که منشأ خشونت دینی است را از بین ببریم. در دنیای مدرن باید یک مبارزه جهانی ضد خشونت سیاسی، خشونت اقتصادی و خشونت فرهنگی به راه انداخته شود. تا زمانی که خشونت‌های اجتماعی نام برده از بین نرود یا کاهش نیابد، امیدی به نابودی یا کاهش خشونت دینی نیست. چون همان‌گونه که عرض کردم، خشونت دینی بیش از آنکه مدلول دلیل باشد، یعنی بیش از آنکه پشتوانه دلیل و معرفت داشته باشد، پشتوانه علل و عوامل اجتماعی دارد. من در مورد بحث‌های دیروز هم نکاتی را برای ارائه دادن داشتم، اما به همین مقدار اکتفا می‌کنم. از توجه شما سپاسگزارم. والسلام علیکم.

ارزش‌های مشترک پلی برای عبور از بحران‌ها

در حاشیه «روز علم ایران و آلمان»
دیدار تنی چند از استادان آلمانی با رئیس، معاون پژوهشی و اعضای هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



دکتر خسروپناه: ایرانی‌ها در تاریخ معروف‌اند به مهمان‌نوازی. در عمل هم ان‌شاءالله نشان می‌دهیم که مهمان‌نواز هستیم. خیلی خوشحالیم که توفیق شد عزیزان را زیارت کنیم. من هم تازه از سفرِ ترکیه آمده‌ام. چون خانواده قم هستند، قاعدتاً باید از فرودگاه امام می‌رفتم قم، ولی به اشتیاق دیدار عزیزان آمدم تهران که عزیزان را زیارت کنم. خیلی خوشحالیم که عزیزان را زیارت می‌کنیم و امیدواریم که همکاری خوبی بین این مؤسسه و مراکز علمی استاد هم داشته باشیم.

آقای فیگر: خیلی تشکر می‌کنم و از اینکه می‌توانم چنین ساختمان زیبایی را اینجا مشاهده کنم خیلی تقدیر می‌کنم. ظاهراً نه تنها فلسفه ایرانی اینجا سکنی گزیده، بلکه حکمت ایرانی هم سکنی گزیده است. اسم مرکزی که من از آن می‌آیم «دانشکده فلسفه و علوم انسانی» است. ما بین فلسفه و علوم انسانی تفکیک قائلیم، ولی بین فلسفه و حکمت چنین تفکیکی

را قائل نشدیم. شاید علت هم این باشد که به جستجوی حکمت می‌گردیم.

ایده و پروژه‌ای که ما با چند مؤسسه و پژوهشکده ایرانی مثل دانشگاه شهید بهشتی و دانشگاه تهران مطرح کردیم در حقیقت در راستای همان برنامه‌ای است که الان می‌خواهیم با همکاری کشور چین و ایران انجام بدهیم و آن هم به نوعی بین المللی‌سازی تحقیقات و پروژه‌هاست. یکی از معضلات و مشکلاتی که قطعاً باید آن را مورد توجه قرار دهیم و لحاظ کنیم همین تفکیک بین فلسفه و حکمت است. امروز هم جلسه‌ای داشتیم با مدیر عامل صندوق حمایت از پژوهشگران، آقای دکتر زرغام و دوستانی که آنجا بودند، و پروژه و طرحی را با دوستان مطرح کردیم که سه سمینار در چین، تهران و در برلین با همکاری مؤسسات آلمانی با موضوعی که موضوع نسبتاً کلان است با عنوان «فلسفه زندگی» برگزار شود. این موضوع، موضوع خیلی گسترده‌ای است که رشته‌های متعدد علوم انسانی می‌توانند در ذیل آن تعریف شود. در وهله اول قطعاً پرسشی که مطرح می‌شود یک پرسش فلسفی است، اما در حوزه مطالعات فرهنگی، ادبیات و مطالعات بین ادیان هم این مسأله می‌تواند لحاظ شود.

نکته‌ای که آقای **فیگر** اشاره می‌کند علاقمندی و درخواست مشارکت از فیلسوفان و نظریه‌پردازان ایرانی در این پروژه و این سمینار است که می‌توانند با دانش کافی و وافی نسبت به سنت فلسفه خودشان با چینی‌ها و اروپایی‌ها وارد گفتگو شوند. ایشان می‌گوید مرکزی که من از آن می‌آیم دانشگاهی است که گرایش‌اش بیشتر فلسفه بین قاره‌ای[1] است و نسبت به فلسفه آنالیتیک[2] به شدت حالت تدافعی و یا به عبارتی تهاجمی دارد. فلسفه کانتینتال در ایران هم دوستداران و علاقمندان خیلی زیادی دارد. خانم دکتر اعوانی هم در همین حوزه بودند و فارغ التحصیل رشته فلسفه با موضوعیت کانت هستند. کانت فیلسوفی است که همچون هگل و مارکس در چین هم بسیار خوانده می‌شود و کتاب‌های متعدد آنها ترجمه شده است. به همین دلیل شاید این قرابت باعث شود که سمیناری که قرار است برگزار شود خیلی درخشان شود. فلسفه (به اصطلاح ایشان) مدرن یا فلسفه معاصر ایران برای اروپایی‌ها ناشناخته است و مورد غفلت قرار گرفته است. طبیعی است که این آشنایی نسبت به شیخ الرئیس یا فارابی وجود دارد و بر اساس آثار هانری کربن کلیاتی منتقل شده، اما فلسفه معاصر منتقل نشده و این غفلت باعث می‌شود یک ناآگاهی در این حوزه وجود داشته باشد. الان دانشگاه برلین در حال تأسیس یک رشته جدید با عنوان فلسفه گلوبال[3] است. با چینی‌ها در حال تدوین سرفصل‌های فلسفه چینی هستند و طبیعی است که قسمت ایران فعلاً خالی است. چون مثال کانت آمد بگویم که کانت کسی بود که قائل به شهروند جهانی بود. کلمه «جهان‌بینی» هم اولین بار در ادبیات آلمانی توسط کانت به کار رفت. شاید بتوان او را هم مدافع فلسفه جهان‌شمول برشمرد؛ چرا که او اعتقاد دارد که افکار و دیدگاه‌های متعدد باید در کنار یکدیگر و در بوته آزمایش قرار بگیرند. چیزی که ما راجع به ایران، این کشور کهن، می‌دانیم این است که این کشور میانجی‌گر بین فرهنگ شرقی (چین و هند) و فرهنگ غربی بوده است. نقش دائمی ایران به عنوان رابط فرهنگی و میانگوی این چند تمدن، الان هم به وضوح دیده می‌شود. پروژه‌ای با عنوان «یک کمربند- یک راه[4]» در چین با همکاری دولت چین راه‌اندازی شده که البته نیت اول آن اقتصادی است. هدف اصلی این پروژه، احیای جاده ابریشم است. انتهای این راه شاید آلمان باشد، ایران در وسط قرار دارد، و نقطه ابتدایی آن چین است. در ذیل پروژه‌ای که توسط دولت و رییس جمهور چین تعریف شده شاید پروژه ما هم بتواند تعریف شود. به گونه‌ای که این سمینار از حالت دوجانبه خارج شود و حالت سه‌جانبه پیدا کند؛ یعنی ایران، چین و آلمان. وظیفه اولیه ما است که -تحت موضوع فلسفه زندگی و مشتقاتی که می‌توانند در ذیل آن قرار بگیرد- همّ و غم خود را بگذاریم که این دوستان کنار هم قرار بگیرند و مشارکت صورت بگیرد. سؤال و پرسش بنیادین این است که اصلا آیا چیزی به اسم فلسفه گلوبال -به آن مفهومی که در حال تعریف آن هستیم- می‌تواند وجود

داشته باشد یا خیر و اگر وجود دارد به چه شکلی است؟ شاید بتوان این سؤال را از یک سو، با سنت فلسفی آلمان، فلسفه کانتینتال و تأثیراتی که این فلسفه از فلسفه ایرانی پذیرفته –که این تأثیر ممکن است الان کم و بیش از بین رفته باشد– و از سوی دیگر، با چیزی که الان در چین به عنوان فلسفه چینی –با حدود و ثغور خودش– تعریف می‌کنند بررسی کرد. مسأله اصلی این است که ابتدا کسانی که



دست اندر کار این ماجرا هستند را بتوان کنار هم نشاند. علاقمندی من –با توجه به جایگاه و خاستگاهی که دارم– طبیعتاً و در وهله اول این است که فیلسوفان ایرانی را ترغیب کنم و سر میز کنفرانس بیاورم. از آن طرف، با مذاکراتی که در این چند روز صورت گرفته، ظاهراً این علاقمندی در طرف ایرانی هم وجود دارد.

سخنرانی آقای فان ژیپینگ: تشکر می‌کنم. افتخار بزرگی است که الان می‌توانم در این ساختمان بسیار شکیل و قدیمی باشم. علاقمندی من به ایران طولانی مدت نیست، سه سال است، و آن هم از طریق همسرم اتفاق افتاد. همسر من مستندساز است. سه سال پیش ایشان اینجا بودند و در مورد فرهنگ ایرانی از شیراز و اصفهان یک فیلم مستند تهیه کردند. من با همسرم در این فیلم همکاری می‌کردم و به واسطه این فیلم توانستم نکاتی را بیاموزم؛ مشخصاً در مورد کاروانسرایی که در اصفهان است و ظاهراً در مسیر جاده ابریشم قرار داشته. وقتی دولت چین پروژه «یک کمربند-یک راه» را اعلام کرد و من این خبر را شنیدم، دیدم که مسیر جاده ابریشم به عبارتی شکسته شده و در آن یک انقطاع وجود دارد. ما نه در مورد همسایگان‌مان چیزی می‌دانیم و نه در مورد فرهنگ‌های گذشته. با اینکه ظاهراً تکنولوژی فراگیر شده اما این ارتباط فرهنگی و فکری قطع شده، مسیر ارتباط دچار تغییر و تحول شده و انقطاعی در آن اتفاق افتاده است.

همان موقع بود که با آقای پروفسور فگر در این مورد صحبت کردم که شاید بشود چنین پروژه‌ای را راه انداخت؛ چون در فرهنگ و زبان چینی، رد پایی از فرهنگ ایرانی و کشورهایی که در مسیر این جاده قرار دارند وجود دارد. این موضوع، انگیزه اصلی برای مطرح کردن پروژه بود. ایده اولیه هم این بود که تلاش کنیم که این سه نماینده فرهنگ‌ها و تمدن‌های کهن –یعنی چین، ایران و آلمان– کنار هم قرار بگیرند. وقتی صحبت از حکمت می‌شود طبیعی است که پای چینی‌ها هم به وسط می‌آید. ایده کانت در مورد صلح ابدی چیزی است که شاید قبل‌تر از او در فلسفه چین و فلسفه بودایی

قابل مشاهده باشد. فلسفه بودایی از طریق هند آمده و قطعاً تأثیر و تأثر فرهنگ اسلامی و کشور ایران را می‌شود در آن پیدا کرد.

من هم مسئولیت دوگانه دارم. هم رئیس آن دانشکده که عرض کردم (فلسفه و علوم انسانی) و هم رئیس مرکز چین‌شناسی دانشگاه ژی ژانگ هستم و دانشجویان و اساتیدی را دعوت می‌کنیم که در حوزه چین‌شناسی در خود چین فعالیت کنند. مرکز من می تواند ارتباطی با این مؤسسه داشته باشد و دانشجویان در آنجا هم بتوانند از فلسفه اسلامی یا حکمت اسلامی و فلسفه ایرانی نکاتی را بیاموزند.

تشکر می‌کنم. با اینکه من تنها سه روز اینجا هستم و فردا هم روز آخر سفرم است اما دوستان بسیار خوب و مهربانی پیدا کردم و مطمئنم این پروژه و ایده‌ای که داریم حتما موفق خواهد شد.

آقای فیگر از فیلسوفان و محققان فلسفه اسلامی دعوت می‌کند که بتوانند جایگاه و فلسفه خودشان را به خوبی تبیین کنند و می‌گویند اگر وارد این چرخه ارتباطی شویم قطعاً کمک ویژه‌ای به پر کردن خلأ و غفلتی که در آشنایی با فلسفه معاصر ایرانی-اسلامی وجود دارد کرده‌ایم.

آقای خسروپناه: از نکات حکیمانه‌ای که مطرح کردند بهره بردیم. قطعاً ما هم علاقمندیم که در این دایره حکمتی که اساتید تبیین کردند مشارکت کنیم. بسیار ایده مبارک و ارزنده‌ای است. اجازه بدهید من پیرامون فرمایشاتی که اساتید داشتند چند نکته عرض کنم.

اولین حکیم ما مسلمانان بعد از پیامبر اکرم امیرالمؤمنین است. امیرالمؤمنین امام علی (ع) فرمایشی درباره حکمت دارد. می‌فرماید: الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤمِنِ؛ حکمت گمشده مؤمن است. طبیعتاً طبق فرمایش امام علی هرکسی که به دنبال حکمت باشد مؤمن است. اما درباره نکته‌ای که فرمودند که «در دانشگاه برلین بین فلسفه و علوم انسانی ارتباط برقرار شده ولی هنوز بین فلسفه و حکمت ارتباطی برقرار نشده» باید عرض کنم در فلسفه اسلامی که همان حکمت ایرانی است هم بین فلسفه و حکمت پیوند است و هم بین حکمت و علوم انسانی. در چند سال اخیر هم تلاش‌های خوبی صورت گرفته که ارتباط نسبتاً خوبی بین حکمت اسلامی و حکمت ایرانی از یک طرف، و علوم انسانی و علوم اجتماعی از طرف دیگر، برقرار شود.

همان‌طور که هانری کربن حکمت سهروردی و حکمت ملاصدرا و حتی شخصیتی مثل علامه طباطبایی را به اروپا معرفی کرد، باید عرض کنم امروز ما به یک هانری کربن دیگر نیاز داریم که تحولات چند دهه اخیر بعد از انقلاب اسلامی ایران در حوزه فلسفه را معرفی کند. امروزه در ایران، فلسفه غرب با جدیت دنبال می‌شود و استادانی، هم در حوزه فلسفه قاره‌ای و هم در حوزه فلسفه تحلیلی، مشغول پژوهش و آموزش‌اند. برای مثال، در همین مؤسسه خانم پروفسور اعوانی چند سال است در زمینه فلسفه کانت پژوهش می‌کند. یا آقای دکتر بهمن پازوکی چند سال است در زمینه فلسفه هایدگر کارهای پژوهشی انجام می‌دهد. در این پروژه‌ای که در دست دارند شاید ایشان بیش از عمر هایدگر زمان بخواهند تا هایدگر را معرفی کنند.

نکته دیگر تفاوت مهم بین فلسفه و حکمت است که باید به آن توجه شود. اصولاً وجه اشتراک بین فلسفه و حکمت فراوان است؛ این‌طور نیست که این دو، دو دیسیپلین[۵] کاملاً متمایز باشند. فلسفه به نظر و عمل می‌پردازد، حکمت هم به نظر و عمل می‌پردازد. فلسفه از روش عقل و عقلانیت استفاده می‌کند، حکمت هم از روش عقل و عقلانیت بهره می‌برد. اما یک روش دیگری در حکمت هست که در فلسفه استفاده نمی‌شود و آن روش شهود یا روش عرفانی است. بیشتر، فلاسفه شرقی به شهود توجه پیدا کردند، مثل فلسفه چین، فلسفه هند و فلسفه ایران. همه کشورهایی که نام بردم از ادیان الهی برخوردارند. آنها روش شهودی را از ادیان گرفتند و وارد حکمت کردند.

نکته دیگر هم این است که وقتی روش شهودی وارد فلسفه شد فلسفه تنها به مباحث زمینی نمی‌پردازد؛ بخش مهمی از مباحث فلسفه -یا به تعبیری حکمت- مباحث آسمانی است. نمی‌خواهم بگویم فلسفه کاری با مباحث آسمانی ندارد؛ چرا، دارد. در فلسفه هم به اثبات وجود خدا پرداخته می‌شود؛ کما اینکه کانت، برهان اخلاقی را برای اثبات حضور خدا به کار برده. اما در حکمت، علاوه بر اثبات وجود

خدا، خدا باید در کل عالم هستی -از جمله عالم دنیا و ماده- سریان داشته باشد. به همین خاطر در ایران، پادشاهان را خسرو می‌نامیدند که ما در پناه آنها به سر می بریم. خسرو پادشاهی است که در اندیشیدن و عمل کردن از حکمت بهره می‌برد. یعنی حکمت الهی را می‌گیرد و در اندیشیدن و در رفتار و تصمیم‌ها از آن استفاده می‌کند. این نشان می‌دهد که تفاوت‌های خیلی ظریفی بین حکمت و فلسفه وجود دارد.

آقای فیگر: ایده خیلی خوب و جذابی است. شاید پیشنهاد اساسی این باشد که دوستان ایرانی ما با این پرسش وارد این پروژه شوند: تفکیک میان حکمت و فلسفه. در فلسفه اروپایی، بعد از فلسفه روشنگری، در حقیقت یک نوع تقابل دائمی بین تئولوژی و فلسفه وجود داشت. ولی یکی از تخصص‌های من در حوزه کی‌یر کگور است و معتقدم که فلسفه راهی است که دوباره ممکن است به تئولوژی ختم شود؛ موضوعی که چند نفر از هم‌دوره‌ای‌های من پایان‌نامه‌هایشان را در این مورد نوشتند و الان در دانشکده فلسفه خیلی نو است.

آقای خسروپناه: البته ما حکمت و الهیات را متفاوت می‌دانیم. کلام در تاریخ اسلام از نقل و مأثورات و منقولات دینی استفاده می‌کند و اصل بر نقل دینی است. اما اساس حکمت، عقل و شهود است و از عقل و شهود به خدمت نقل می‌آید و به محضر نقل می‌نشیند. کلام از نقل شروع می‌کند، حال ممکن است به عقل برسد یا نرسد. اما حکمت از عقل شروع می‌کند، به شهود می‌رسد و حتما به نقل می‌رسد.

آقای فیگر: ما بعد از عصر روشنگری از مفهوم مضیق و محصوری از خرد و عقل، یعنی خرد محضی که در چارچوب آن چیزی که کانت تبیین می‌کند، استفاده می‌کنیم. بحث شهود که در فلسفه رمانتیک نقشی پیدا می‌کند و تا دوره فنومنولوژی مدرن می‌آید و در فلسفه سیاسی که مطرح می‌شود رنگ می‌بازد. توصیه می‌کنم حتما یک شخص و دید ثالث هم بیاوریم و آن هم نگاه چینی است که در مورد حکمت، نظریات جدید دارند. چینی‌ها الان به شدت در حال تبیین، بازخوانی و تدریس مفهوم خرد کانتی و عصر روشنگری هستند و این نکته برایشان جایگاه خاصی دارد.

آقای فان ژیپینگ: از ایده‌ای که مطرح شد حمایت می‌کنم. پیشنهاد می‌کنم وقتی ما می‌گوییم «فلسفه زندگی»، نه به مفهوم نیچه‌ای یا شوپنهاوری آن، بلکه آن را به عنوان فلسفه **در** زندگی مطرح کنیم. تلاش اساسی شاید این باشد که شکافی که بین حکمت و فلسفه وجود دارد را اندکی پر کنیم. چون حکمت در چین معطوف به زندگی است، از دل زندگی برمی‌خیزد و این می‌تواند وجه اشتراکی باشد که این پروژه می‌تواند آن را دنبال کند.

آقای خسروپناه: من یک نکته دیگر هم عرض بکنم. باید توجه داشته باشیم که اصولاً فلسفه، جهانی است. یعنی به نظرم فلسفه فردی یا فلسفه گروه خاصی یا فلسفه شهر یا کشور خاصی، پارادوکسیکال است. فلسفه اصولاً باید جهانی باشد. البته ممکن است کاربست آن فلسفه در یک جامعه خاصی بومی شود، مثلاً در کشور چین، با مقتضیات چین ارتباط پیدا کند یا در ایران با مقضیات ایران. ولی اصل فلسفه -اگر فلسفه است- باید جهانی باشد.

آقای فیگر: همان‌طور که شما گفتید من معتقدم مشکل اساسی که به وجود می‌آید شاید مشکل بیانی، زبانی یا فکری باشد. شاید این نزاع دائمی که فلسفه و دین دارد به همان مضیق بودن مفهوم خرد و عقل برمی‌گردد. وقتی من به چین می‌روم و برای دانشجویان از خرد محض صحبت می‌کنم برخی از دانشجوها کلاس را ترک می‌کنند و شاید برای آنها جذاب نباشد. ولی این نکات، نکاتی است که حتماً جا دارد که بحث شود. درخواست من این است که به متخصص این امر کمک شود که انشاالله این پروژه پیش برود.

آقای خسروپناه: راه آن همان گفتگوی فلاسفه با یکدیگر است. وقتی گفتگو صورت بگیرد تفاهم صورت می‌گیرد. وقتی تفاهم صورت گرفت مشترکات معلوم می‌شود. یعنی معلوم می‌شود که چقدر بین فلاسفه -حتی فلاسفه قاره‌ای با فلاسفه اسلامی، ایرانی، چینی- اشتراکات فراوان وجود دارد. من وقتی کتاب «ترس و لرز» کی

یـر کگـور را مطالعـه می‌کـردم مطالبـی داشـت کـه شـباهت زیـادی بـا برخـی از فرمایشـات امـام علـی داشـت؛ و بعیـد می‌دانـم کـه کـی یـر کگـور، *نهـج البلاغـه* امـام علـی را خوانـده باشـد. کـی یـر کگـور انسـان‌ها را بـه سـه دسـته تقسـیم می‌کنـد، امیرالمؤمنیـن هـم بنـدگان را بـه سـه دسـته تقسـیم می‌کنـد. گـروه سـومی کـه امـام علـی و کـی یـر کگـور می‌گوینـد خیلـی بـه هـم نزدیـک هسـتند.



آقـای فیگـر: مـن هـم فلسـفه خوانـده‌ام و هـم ادبیـات. نکتـه ایـن اسـت کـه ممکـن اسـت یـک چین‌شـناس در آلمـان چین‌شناسـی بخوانـد و در ایـران درس بدهـد و برعکـس، یـک ایران‌شـناس از آلمـان بـرود در چیـن و ایران‌شناسـی درس بدهـد. مرزبندی‌هـا ظاهـراً الان محـو شـده و شـاید دیگـر نتـوان بیـن ایـن رشـته‌ها هـم مـرز مشـخص و معینـی کشـید. مشـخصا اشـاره کردنـد بـه پایان‌نامـه بنـده {مترجـم} کـه بـا موضـوع اسـتعاره بـود. جملـه‌ای کـه ایشـان لطـف کردنـد بـه مـن گفتنـد ایـن بـود کـه اسـتعاره هرچقـدر از تفکـر فاصلـه می‌گیـرد بـه حکمـت نزدیک‌تـر می‌شـود. ایـن مرزبندی‌هـا شـاید دیگـر کارایـی نـدارد.

آقـای پروفسـور ریمـر: خیلـی تشـکر می‌کنـم از مهمان‌نـوازی شـما. ایـن دفعـه سـوم اسـت کـه بـه ایـران می‌آیـم. دو بـار قبـل از طـرف دانشـگاه پوتسـدام، مشـهد و اصفهـان و قـم بـودم و آنجـا توانسـتم ارتباطـات خوبـی را بنـا بگذارم و خوشـحال می‌شـوم اگـر ایـن ارتبـاط از طریـق دانشـگاه پوتسـدام برلیـن و بـا همـکاری همـکاران چینـی بـا مؤسسـه شـما هـم بنـا شـود. الان متوجـه شـدم کـه یـک دانشـجوی ایرانـی در پوتسـدام اسـت. ظاهـراً ایـن تبـادل دانشـجوها خـوب صـورت می‌گیـرد. امیدواریـم کـه تبـادل فکـر و ایده‌هـا همان‌گونـه کـه در قـرون وسـطی بـه خوبـی اتفـاق می‌افتـاد بـاز هـم احیـا شـود.

آقـای خسـروپناه: افتخـار می‌کنیـم و انشـاءالله مـا هـم بتوانیـم در ایـن حلقـه حکمتـی کـه درسـت کردنـد مشـارکت کنیـم.

خانـم دکتـر شـهیدی: تقریبـاً سـه سـال اسـت کـه تمرکـز کار مـن روی فارابـی اسـت. قبـل از آن روی ابـن سـینا کار می‌کـردم. فارابـی اولیـن فیلسـوف جـدی عالـم اسـلام اسـت کـه فلسـفه را از سـنت یونانـی و اسـکندرانی‌اش تحویـل می‌گیـرد و بـه یـک معنـا بـه عنـوان یـک علـم بومـی و فرهنگـی و دینـی معرفـی می‌کنـد. بـرای اینکـه فلسـفه‌ای بـه اسـم فلسـفه اسـلامی داشـته باشـیم قدم‌هـای اول را فارابـی برمـی‌دارد، امـا آن را کامـل نمی‌کنـد. یعنـی مؤسـس بـه ایـن معنـی کـه کار را تمـام بکنـد نیسـت؛ ابـن سـینا بیشـتر ایـن نقـش را دارد. امـا اولیـن کارهـا

و معرفی‌ها، تغییرات در معنی اصطلاحات و ساختارها، تبیین کردن یک سری مفاهیم و تطبیق دادن آنها با مفاهیم دینی از کارهایی است که فارابی کرده است. در عین حال او تنها فیلسوفی است که در عالم اسلام خیلی جدی روی فلسفه سیاسی هم کار کرده. از این دو جهت بیشتر تمرکز من روی فارابی است.

خانم دکتر کیان‌خواه: من هم تقریبا ٤-٥ سال است که روی فارابی و ابن سینا متمرکز هستم. آخرین کارهای من هم تصحیح دو رساله از رساله‌های ابن سینا است و در حال انجام مقایسه تطبیقی در نظریه صدور بین فارابی و ابن سینا از یک طرف و توماس آکویناس از سوی دیگر هستم.

آقای ریمر: در مورد فلسفه اسلامی مدرن چه کار کرده‌اید؟

آقای خسروپناه: مدرن اگر به معنای دقیق کلمه باشد -یعنی حقیقت آن همان سوبجکتیویسم و سوبجکتیویته باشد- فلسفه اسلامی مدرن پارادوکسیکال است، چون فلسفه اسلامی معتقد به عقل هست اما نه فقط عقل؛ چون از شهود هم استفاده می‌کند. اما اگر منظور از مدرن، جدید و معاصر است به نظر بنده گام اول فلسفه اسلامی معاصر را آقا علی حکیم شروع کرد و بین فلسفه اسلامی با بعضی مباحث دکارت پیوند برقرار کرد. گام دوم را علامه شعرانی برداشت. ایشان کمی بیشتر در این زمینه قدم برداشت. بیش از این دو بزرگوار، علامه طباطبایی است که فلسفه اسلامی را با فلسفه مارکسیسم و مباحثی از فلسفه غرب که با آن آشنا شده بود درگیر کرد و درگیری فلسفه اسلامی را حتی با مباحث اصول فقه آغاز کرد.

مترجم: بخشی از کار من معطوف بود به کار علامه طباطبایی و در آنجا با هم می‌خواندیم. به همین خاطر علامه را می‌شناسند.

آقای فیگر: همین واژه مدرن که شما می‌گویید، دکارت برای آلمانی‌ها همین‌گونه است. اما با لفظ فلسفه معاصر، شاید فنومنولوژی‌های فرانسوی و فیلسوف‌های عرصه سیاست فرانسه بیشتر متبادر شود.

در ایران تأثیر هایدگر هم بسیار زیاد است. طرفداران هایدگر در ژاپن، چین، و کره جنوبی خیلی فعال هستند. من در سال ۱۹۸۰ شروع کردم به درس خواندن. آنجا پر از دانشجویان چینی و کره‌ای و ژاپنی و آمریکایی بود. البته الان تعدادشان کمی کمتر شده و این تا حدودی بخاطر دفترچه‌های CIA است که پیدا شده – کسانی که طبع سیاسی دارند-. مسأله مهم این است که در ایران هم تأثیر هایدگر بر آن بخش حکمی قضیه خیلی زیاد بوده. هایدگر به وسیله شخصی به نام فردید از طریق کربن وارد ایران شد و تأثیر گذاشت. تفاسیری که از عرفان اسلامی کرد به مدد بعضی از مفاهیم اساسی تفکر هایدگر بود. این تأثیر تا امروز هم هست ولی دیگر از آن شدت کاسته شده. الان جهت، بیشتر به سوی فلسفه او رفته.

مترجم: نکته مهم این است که شما این همه از فلسفه اسلامی صحبت می‌کنید ولی ما هنوز نمی‌دانیم فلسفه اسلامی چیست. خودم می‌خواهم بدانم این اسلامی بودن چه وجهی دارد. آیا بحث سر این است که فلسفه اسلامی در دوره‌ای که تفکر اسلامی شکوفا بود نشأت گرفت یا نه؟ چون نمی‌توانیم بگوییم که فلسفه اسلامی متکی به احکام اسلام است؛ اگر این‌طور باشد که دیگر فلسفه نیست. خود ایشان هم گفتند که پایه کلام اسلامی، نقل و مأثورات است و درست هم هست. یعنی اصل، آن است؛ هرچه مخالف آن باشد قبول نمی‌کنند، رد می‌شود. ولی فلسفه آزاد است. فلسفه هیچ قید و بندی ندارد.

سخنران ایرانی: تا جایی که یادم هست همین سؤال را آقای جورابچی از حضرتعالی پرسیده بود که این قید اسلامی چیست و شما توضیح مفصلی دادید.

دکتر خسروپناه: خیلی بحث شده و دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده. من اینها را جمع کردم. نمی‌دانم آقای دکتر «فلسفه فلسفه اسلامی» ما را دیده‌اند یا نه. من حدود ده سال پیش کتابی نوشته‌ام به نام «فلسفه فلسفه اسلامی». یعنی یک نگاه درجه دو به خود فلسفه اسلامی داشتم و با یک روش تاریخی-منطقی به پرسش‌های بیرونی فلسفه اسلامی پاسخ دادم. یکی از بحث‌ها همین بحث اسلامیت فلسفه است که چه توجیه و تبیینی دارد. آیا فلسفه اسلامی مفهوماً معقول

است یا نامعقول. این اصطلاح را به هیچ وجه در آثار فارابی، ابن سینا و حتی ملاصدرا نمی‌بینید. در آثار این بزرگان، فلسفه الهی هست نه فلسفه اسلامی. این اصطلاح را مستشرقین مطرح کردند. حتی بعد از آن، مکتب فلسفی اصفهان و مکتب فلسفی تهران هم اصطلاحاتی است که عمدتاً هانری کربن به کار برد.

آقای فیگر: فلسفه شاید باید جهانی باشد و به همین جهت وقتی عنوان به آن داده می‌شود -مثلاً فلسفه ایده‌آلیزم آلمان را ماتریالیست‌ها عنوان کردند- در حقیقت رقیب و مخالف شماست که نامی بر شما می‌نهد و شما به



آن اسم معروف می‌شوید. اما اگر مکاتب را در نظر بگیریم و اگر خودشان واقف بشوند به این امر که سؤال‌هایی که مطرح می‌کنند سؤال‌های محلی و محدود به حوزه خودشان نیست، بلکه سؤال‌های جهانی است و اینها بالذات باید جهانی فکر کنند و جهانی ببینند، شاید بعد از آن، مسأله به کلی متفاوت شود. این همان نکته‌ای است که باید پل ارتباطی شود و به آن توجه شود.

آقای اسماعیلی: من یک سؤال از ایشان (سخنران چینی **فان ژیپینگ**) دارم. آیا مفهوم فلسفه در تفکر چینی هست؟

مترجم: وقتی می‌آمدیم بحث این بود که فلسفه چیست. چون فلسفه بیشتر تصویری است. مثلاً «نیستی» را چینی‌ها نمی‌توانند بگویند.

فان ژیپینگ: یک حکیم چینی خواب دید که تبدیل به یک پروانه شده است. پرسش او این بود که آیا پروانه من شده یا من‌ام که پروانه شده‌ام؟

آقای اسماعیلی: آیا **کلمه** فلسفه در تفکر چینی هست ؟

سخنران چینی: خیر. این تفکر طبیعت است که جایگاه ویژه‌ای دارد.

آقای خسروپناه: قاعدتاً باید فرهنگ چینی هم تأثیری بر این حکمت گذاشته باشد. درست است که اصطلاح فلسفه چینی را غربی‌ها مثل فلسفه اسلامی می‌دانند ولی به احتمال قوی این تنها اضافه به یک منطقه جغرافیایی نیست، بلکه یک فرهنگی در این فلسفه تأثیر گذاشته و آن را به یک حکمت خاص تبدیل کرده.

فان ژیپینگ: تأثیر جاده ابریشم خیلی زیاد بوده است. الان یک مرکز تحقیقاتی دقیقاً با همین موضوع تأثیر یونانیان بر جاده ابریشم در بوخوم تأسیس شده.

آقای خسروپناه: ایشان تأثیر فرهنگ چین را بر فلسفه و حکمت چینی قبول دارند؟

فان ژیپینگ: این جاده بیشتر یک طرفه بوده. در حقیقت فرهنگ اروپایی بر فلسفه چینی تأثیر گذاشته، ولی تأثیر فرهنگ چینی کمتر است. یوزوییت‌های مسیحی بیشترین تاثیر را داشته‌اند.

آقای خسروپناه: وقتی از ما سأال می‌کنند که آغاز فلسفه اسلامی از کیست، می‌گوییم از فارابی. فارابی مؤسس فلسفه اسلامی است. آغاز

فلسفه چینی از کجاست؟

فان ژیپینگ: من البته تخصص فلسفی کمتر دارم ولی شاید به عنوان یک آدم آشنا بتوانم بگویم از ۱۸٤٤. بیشتر تأثیربرداری است که از ژاپن صورت گرفته. در جنگ ۱۸٤٤ که بوده که ۱٤۰۰ سال پیش، دوره سلطنتش را به شکل مشخص و مداوم درگیر این مسأله بوده. یاسپرس هم فلسفه کنفوسیوس را به مثابه فلسفه خیلی جدی گرفته. یاسپرس یک کتاب نوشته به اسم *فلاسفه بزرگ*، که کنفوسیوس یکی از آنهاست.



چینی‌ها مغلوب شدند تعداد زیادی چینی به ژاپن رفتند. البته فلسفه ژاپنی از فرهنگ غربی و آلمانی هم تأثیر گرفته. از آن تاریخ شاید بتوان در مورد فلسفه چینی صحبت کرد.

شاید سه مرحله را بشود عنوان کرد. مرحله اول همان مغلوب شدن چین بر ژاپن در جنگ ۱۸٤٤ و تأثیر ژاپن بر چین و انتقال فرهنگ و فلسفه غربی از طریق ژاپن است. مرحله دوم، در چهارم می یک برداشت روشنگری بوده. در واقع در قرن بیستم یک جور گرته‌برداری و آداپته کردن مفاهیم روشنگری در فلسفه چینی اتفاق افتاد. تازه از دهه ۸۰ به بعد یک موج ترجمه راه می‌افتد که آثار معاصر غربی به زبان چینی ترجمه می‌شود که از دهه ۹۰ خود آقای فگر تأثیر به سزایی برای این انتقال داشته. ٦-۷ سال اخیر هم به نوعی بازگشت و رجوع دوباره به متون کلاسیک و بازسازی فسلفه چینی از دل سنت چینی است. الان به تازگی از زبان چینی به زبان غربی ترجمه می‌شود و نه برعکس. البته فراموش نکنیم آنچه که ما داریم شاید فلسفه به آن مفهوم مشخص نباشد اما مکتب کنفوسیوس

دکتر خسروپناه: مفهومی که کنفوسیوس از فلسفه دارد خیلی وسیع است. در واقع حکمت است. یعنی فقط فلسفه‌ای که یونانی‌ها بانی آن بودند نیست. مثل فلسفه هند که با دین‌شان قرابت زیادی دارد، چین هم همین‌طور است. یعنی فلسفه‌ای مستقل از دین ظاهراً ندارند. فلسفه و حکمت و دین‌شان یک چیز است. هندوها هم همین‌طور هستند. هندوها هم اخیراً می‌گویند ما تفکیک می‌کنیم ولی در تاریخ اسلام نه. از قرن چهارم ما شاهد یک دیسیپلین فلسفی غیر از اسلام بودیم. البته این به معنای ضدیت نیست.

خیلی خوشحال شدیم که اساتید را زیارت کردیم. امیدوارم این آخرین جلسه ما نباشد. مؤسسه حکمت و فلسفه ایران هم با همت اعضای هیئت علمی مؤسسه کاملاً اعلام آمادگی می‌کند که انشاءالله در این پروژه مشارکت کند.

پی‌نوشت‌ها

1 Continental
2 Analytical
3 Global philosophy
4 One belt- One road
5 discipline

دیدار استاد خسروپناه با دکتر دوگین فیلسوف روسی در سفارت جمهوری اسلامی ایران



دوگین در این جلسه از تمدن ایرانی به عنوان یکی از تمدن های مهم جهان یاد کرد و تأکید کرد نباید گمان شود که تمدن غرب مدرن که متاثر از تمدن یونان باستان است تنها تمدن دنیا است وی بر این باور است که جنگ عقل ها در روزگار ما هست. استاد خسروپناه نیز در این دیدار به مبانی مدرنیته اشاره کرد و رویکرد غرب گزین انتقادی را تبیین کرد.

دیدار حجت الاسلام دکتر أیمن المصری رئیس آکادمی حکمت عقلی با استادخسروپناه



حجت الاسلام دکتر أیمن المصری رئیس آکادمی حکمت عقلی با جناب آقای دکتر خسروپناه، رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران دیدار کرد. دکتر المصری ضمن ارائه گزارشی درباره فعالیت های آکادمی حکمت عقلی، بر لزوم گسترش عقلانیت در سطح زندگی عمومی به ویژه در برنامه های آموزشی تأکید کردند. در ادامه در خصوص همکاری فیمابین مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه با آکادمی حکمت عقلی مذاکراتی صورت گرفت.

همایش بین‌المللی فلسفه، دین و علم در زیست‌جهان اسلامی

دانشگاه وین، ۲۱ تا ۲۴ اسفند ۱۳۹۶

دکتر شهین اعوانی
معاون پژوهشی مؤسسه پژوهشی حکمت وفلسفه ایران



«فلسفهٔ سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی به مثابهٔ اساس فرهنگ صلح»

چکیده:

خواجـه نصیرالدیـن طوسـي (۶۷۲-۵۹۷ ه.ق) حکیـم مسـلمانِ شـیعي، در هنگامـه‌ای کـه قـوم مغـول در مقابلـه با تمـدن و فرهنـگ ایرانـي- اسـلامي قـرار گرفـت، بـه تدبیـر خویـش، مشـاور امیـن حاکمـان مغـول شـد و مدبّرانـه بـر کلیـة امـور سیاسـی هلاکـو نظـارت داشـت. خواجـه بسـیار مـورد احتـرام خـان مغـول بـود تـا بدان‌حـد کـه موفـق شـد دیـدگاه جنگجویانـه و رفتـار سـبعانة مغـول را بـه صلح‌خواهـي تبدیـل کنـد. او در اخـلاق ناصـري و بخشـي از اسـاس‌الاقتباس نظریـه‌اي ابتـکاري دربـاب تأثیـر فیلسـوف در تحقـق صلـح در کشـور و جامعـة جهانـي ارائـه مي‌دهـد، کـه در مقالـه بـدان خواهیـم پرداخـت.

ایـن مقالـه بـه بیـان ذکـر صفـات حاکـم حکیـم، حکیـم عـادل و نیـز معنـاي صلـح و جنـگ در مدینـة اسـلامي از منظـر خواجـه ترسـیم مي‌کنـد، همچنیـن بـه ویژگی‌هـا و خصائـل رئیـس مدینـة فاضلـه، و نقـش او در برقـراري یـا ایجـاد صلـح مي‌پـردازد.



حضور دکتر محمد جواد اسماعیلی در

همایش بین المللی فلسفه ارسطو

سپتامبر ۲۰۱۷، روسیه

طبیعیات ارسطو در سنت اسلامی

محمّد جواد اسماعیلی

استادیار فلسفهٔ اسلامی، مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران



چکیده بحث: طبیعیات ارسطو در زمره آثاری است که در دوران ترجمه در قرن سوم هجری به عربی ترجمه شد و قریب به نیم قرن پیش به کوشش عبدالرحمن بدوی تصحیح و انتشار یافت. اندیشمندان مسلمان به ویژه فارابی، ابن سینا و ابن رشد تأملات فلسفی خود در باب طبیعت‌شناسی ارسطو را بر مبنای ترجمه عربی طبیعیات در آثار خود ارزیابی کردند. فارابی شرحی را بر این کتاب به نگارش درآورده است و جز نقل‌قولهایی اندک از آن در نگارش‌های ابن باجه، ابن رشد و ابن میمون، اثری کامل از آن گزارش نشده است. ابن سینا در کتاب الشفاء خود با ملاحظهٔ طبیعیات ارسطو فن نخست کتاب خود را به فن سماع طبیعی اختصاص داده و ارزیابی فلسفی خود را از مسائلی طبیعت‌شناختی ارسطو بیان داشته است. در مغرب جهان اسلام، ابن باجه با نگارش شرحی موجز بر طبیعیات ارسطو، دیدگاه‌های خود را در این موضوع ارائه داده است. ابن رشد، دیگر اندیشمند مغرب جهان اسلام، با نگارش‌های سه گانه: شرح موجز، متوسط و کبیر خود اهتمامی شایسته‌تر در تفسیر و ایضاح آراء طبیعت‌شناختی ارسطو ابراز داشته است. پرسشی که شایسته بررسی است این است که با آنکه بسیاری از ارسطوشناسان برجسته در روزگار ما به شرح و تفسیر طبیعیات ارسطو می‌پردازند، چگونه می‌توان با بهره‌گیری از سنّت تفسیری طبیعیات ارسطو در دوره اسلامی با ارسطوشناسان برجسته باب گفتگو در باب فهم اندیشمندان مسلمان نظیر فارابی، ابن سینا، ابن باجه و ابن رشد از طبیعیات ارسطو را گشود؟ آنچه می‌توان به عنوان زمینهٔ مشترک میان ارسطوشناسان برجسته و اندیشمندان مسلمان در مسائل طبیعت‌شناختی ارسطویی دانست، مفسران یونانی طبیعیّات ارسطو نظیر سیمپلیکیوس و فیلوپونوس، است. آثار این مفسران، ویژگی‌های مشابه و متفاوت در این دو دسته از آثار پدید آورده است که می‌توان به بررسی آنها پرداخت و زمینه گسترش گفتگو در باب مباحث طبیعت‌شناختی را نیز فراهم کرد.

گزارش
مدرسه تابستانی
فیزیک برای الاهیات



مدرسه تابستانی

فیزیک برای الاهیات

آموزش بخش‌هایی از فیزیک که دانستنشان
در الاهیات معاصر الزامی است.

زمان برگزاری: ۱۱ الی ۲۲ شهریور ۱۳۹۶
ساعت: ۸:۴۵ الی ۱۷

ارسال رزومه: تا ۳۰ تیر ۹۶
اعلام اسامی پذیرفته شدگان: تا ۴ مرداد ۹۶
واریز شهریه: تا ۲۰ مرداد ۹۶

- دکتر مهدی گلشنی، دانشگاه صنعتی شریف
- دکتر مهدیار نوربالا، دانشگاه تهران
- دکتر میثم توکلی بینا، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
- دکتر امیر محمد کمینی، دانشگاه تهران
- دکتر عبادالله نادری، دانشگاه آزاد
- آقای علیرضا جلالی فر، پژوهشگر آزاد

علاقمندان به شرکت در این مدرسه تابستانی
رزومه خود را منطبق با اطلاعیه سایت مؤسسه به نشانی
در مهلت مقرر ارسال فرمایند

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
Iranian Institute of Philosophy
Science.religion@irip.ir
www.irip.ir آدرس سایت مؤسسه

افتتاحیه مدرسه تابستانی فیزیک برای الاهیات

دکتر میثم توکلی بینا
عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



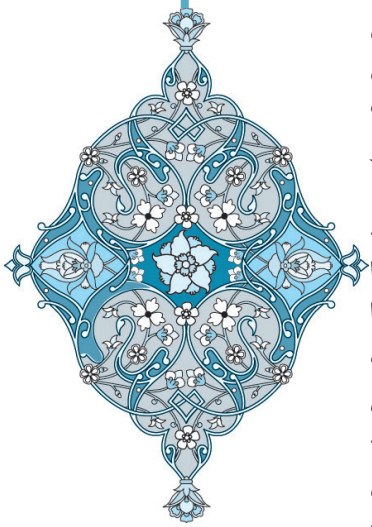
بسم الله الرحمن الرحیم

مدرسه تابستانی فیزیک برای الهیات در تابستان ۹۶ (شهریور ماه) برگزار گردید. برنامه ریزی این مدرسه تابستانی از اسفند ماه سال قبل آغاز شده بود. انگیزه برگزاری این مدرسه تابستانی به فعالیت‌های طولانی انجام شده در این حوزه برمی‌گردد. همچنین از طرف برخی اساتید احساس نیاز شدیدی می‌شد که باید در مباحث بین رشته‌ای که دوستان اهل فلسفه و کلام و الهیات درگیر آن شده‌اند، دانش فیزیک و علوم طبیعی خیلی خوب فهمیده شود. چرا که ضعف اطلاع از محتوای دانش فیزیک سبب اظهارات بعضاً شتاب‌زده درباره آن می‌شد. لذا مصمم شدیم که مدرسه تابستانی به گونه‌ای برگزار شود که متمرکز بر اجزای مختلف فیزیک به صورت جدی و تخصصی باشد نه به صورت مرور ساده که باعث ایجاد تلقی‌های سطحی از فیزیک و برداشت‌های

ناثـواب در حـوزه کلامـی فلسـفی می‌شـود. بنابرایـن زمـان طولانـی را بـه برنامه‌ریـزی محتوایـی مدرسـه تابسـتانی اختصـاص دادیـم و بـا کمـک برخـی از اسـاتید اجـزای ایـن مدرسـه تابسـتانی مشـخص شـد.

از هـر بحثـی مطالبـی انتخـاب شـده بـرای افرادی کـه می‌خواهنـد بحث‌هـای بیـن رشـته‌ای داشـته باشـند کاربـردی باشـد. مطالبـی کـه مسـتقیماً بـه کار آن‌هـا نمی‌آیـد بـه دلیـل داشـتن نوعـی تقـدم و مبنایـی بـودن آنهـا بیـان شـده‌اند و بـدون آنهـا فیزیـک بـه درسـتی فهمیـده نمی‌شـود. اجزایـی شـامل بخش‌هایـی از نظریـه فیزیـک کوانتومـی، نظریـه نسـبیت (نسـبیت خـاص و عـام)، بخش‌هایـی از فیزیـک کلاسـیک، بخش‌هایـی از تاریـخ فیزیـک، بخش‌هایـی از کیهان‌شناسـی و در انتهـا بـه حوزه‌هـای مطالعاتـی جدیـد در حـوزه کیهـان شناسـی و کلیـت عالـم و نیـز بـه صـورت جزئـی بـه موضـوع فیزیـک و الهیـات پرداختیـم.

از اینجـا وجـه تسـمیه مدرسـه تابسـتانی معلـوم می‌شـود کـه مـا تصمیـم گرفتـه بودیـم فیزیـک را بـرای الهیـات و بـه منظـور اسـتفاده الهی‌دانـان آمـوزش دهیـم و بیـش از ۸۰٪ محتـوای ایـن مدرسـه تابسـتانی بـه آمـوزش بخش‌هایـی از فیزیـک کـه بنـا بـه صـلاح دیـد اسـاتید مناسـب ایـن دانشـجویان و فراگیـران بـود اختصـاص داده شـد و شـاید کمتـر از ۲۰٪ بـه بحث‌هـای بیـن رشـته‌ای پرداختـه شـد و ایـن معنـای دقیـق فیزیـک بـرای الهیـات بود. اسـاتیدی کـه در ایـن دوره بـا مـا همـکاری کرده‌انـد بـه شـرح زیـر نـام بـرده می‌شـوند آقـای دکتـر گلشـنی، سـخنرانی افتتاحیـه مدرسـه تابسـتانی را انجـام دادنـد، سـپس آقـای دکتـر گمینـی بـه بیـان تاریـخ فیزیـک و تاریـخ اخترشناسـی پرداختنـد. سـپس بـرای اینکـه مـا متوجـه تحـولات شـویم بحـث فیزیـک کلاسـیک را شـروع کردیـم و سـعی شـد بـا تفصیـل نسـبتاً دقیقـی فرمولاسـیون‌ها معرفـی شـوند. بخش‌هایـی از مکانیـک نیوتونـی و بخش‌هـای جـدی از نظریـه الکترومغناطیـس را بـا دقـت و بـا فرمولاسـیون ریاضـی و بـا بحث‌هـای اثباتـی مطـرح کردیـم. اگـر چـه بیـان ایـن مباحـث در مدرسـه تابسـتانی قـدری مـلال‌آور اسـت امـا بـه ایـن دلیـل کـه مبانـی را تشـکیل می‌دهـد و فهـم فیزیکـی ایجـاد می‌کنـد، ضـروری بـه نظـر می‌رسـد. فیزیـک بـدون فرمـول و بـا توصیـف خـام فیزیـک نمی‌شـود و ایـن سِـری بـود کـه مـا در مدرسـه تابسـتانی سـعی داشـتیم آن را انتقـال دهیـم. بحـث مـدل سـازی ریاضـی در فیزیـک خیلـی اهمیـت دارد و تلاش‌هـای صرفـاً توصیفـی بـرای ارائـه محتواهـا سـبب می‌شـود کـه برداشـت‌های دقیـق و مناسـبی از فیزیـک بـه وجـود نیایـد. سـپس بـه صـورت مـوازی در نوبـت صبـح فیزیـک کوانتـوم تدریـس شـد و در نوبـت عصـر بـا حضـور چهـار نفـر از دوسـتان مباحـث نسـبیت و بحث‌هـای کیهان‌شناسـی پیگیـری شـد.



فیزیـک کوانتـوم توسـط اسـتاد جلالی‌فـر کـه دارنـده مـدال نقـره المپیـاد فیزیـک و دانـش آموختـه رشـته فیزیـک دانشـگاه صنعتـی شـریف می‌باشـند، تدریـس شـد. ایشـان بحـث فیزیـک کوانتـوم را بـه همـان گونـه‌ای کـه شایسـته اسـت و در دانشـکده‌های فیزیـک دیـده می‌شـود پیـش بردنـد. در نوبـت عصـر آقـای امینـی نسـبیت خـاص، آقـای مسـتقل نسـبیت عـام، آقـای کریمـی کیهان‌شناسـی و آقـای دکتـر مصحفـی کیهان‌شناسـی بـا رویکـرد رصـدی را مطـرح کردنـد. سـپس سـراغ دو بحـث رفتیـم کـه بـه نوعـی می‌توانسـت مدرسـه تابسـتانی مـا را بـه سـرانجام برسـاند. در نوبـت صبـح اینجانـب (میثـم توکلـی بینـا، عضـو هیئـت علمـی همیـن مؤسسـه) بحث‌هـای بیـن رشـته‌ای فیزیـک و الهیـات را بـا رویکـرد معناشناسـی تقویـت کـردم و یکـی از اهـداف عمـده مـن، معناشناسـی الفـاظ مشـترک بیـن فضـای فیزیـک و فضـای الهیـات بـود، چـرا کـه در بسـیاری مـوارد الفـاظ از نظـر شـبکه مفهومـی بـا یکدیگـر مطابقـت ندارنـد و تنهـا زمانـی کـه فیزیـک را بـه دقـت بدانیـم و اصطلاحـات فیزیـک را بـه صـورت عرفـی معنـی و تفسـیر نکنیـم (کمـا اینکـه اصطلاحـات الهیاتـی نیـز ممکـن

است چنین وضعیتی داشته باشند) این عدم مطابقت معلوم می‌شود. در نوبت عصرگاهی جناب آقای دکتر نور بالا، از اساتید دانشگاه تهران، به بیان زمینه‌های مطالعاتی جدید در فیزیک پرداختند؛ که باب‌های بزرگی را به روی فراگیران باز می‌کرد. این مجموعه فعالیت‌هایی است که انجام شد و در روز پایانی آقای دکتر خسروپناه، ریاست محترم مؤسسه، به سخنرانی مختصری پرداختند و مدرسه تابستانی با گرفتن عکس یادگاری به اتمام رسید. جداولی برای محتواها و زمان‌بندی هست که به منظور فهم بهتر تقدیم می‌کنم. اگر مباحث بخواهد به صورت فنی مطرح شود در نوشتن ملال‌آور و مستلزم پیاده‌سازی خواهد بود و لذا فکر می‌کنم که این گزارش مختصر کافی باشد.

	یکشنبه ۱۹ شهریور	دوشنبه ۲۰ شهریور	سه‌شنبه ۲۱ شهریور	چهارشنبه ۲۲ شهریور	پنج‌شنبه ۲۳ شهریور	جمعه تعطیل	شنبه ۲۵ شهریور	یک‌شنبه ۲۶ شهریور	دوشنبه ۲۷ شهریور
۹-۱۰:۳۰	افتتاحیه	فیزیک کلاسیک	نظریه کوانتمی	نظریه کوانتمی	نظریه کوانتمی		نظریه کوانتمی	فیزیک و الاهیات	فیزیک و الاهیات
	دکتر گلشنی	عرب محقق	آقای جلالی فر	آقای جلالی فر	آقای جلالی فر		آقای جلالی فر	دکتر توکلی	دکتر توکلی
۱۰:۳۰-۱۱	استراحت / چای و قهوه								
۱۱-۱۲:۳۰	تاریخ فیزیک	فیزیک کلاسیک	نظریه کوانتمی	نظریه کوانتمی	نظریه کوانتمی		نظریه کوانتمی	فیزیک و الاهیات	فیزیک و الاهیات
	دکتر گمینی	عرب محقق	آقای جلالی فر	آقای جلالی فر	آقای جلالی فر		آقای جلالی فر	دکتر توکلی	دکتر توکلی
۱۲:۳۰-۱۳:۳۰	نماز و ناهار								
۱۳:۳۰-۱۵	تاریخ فیزیک	فیزیک کلاسیک	نسبیت خاص	نسبیت عام	عالم اولیه		کیهان‌شناسی و رصد	مطالعات جدید	مطالعات جدید
	دکتر گمینی	عرب محقق	محمودر ضا امینی	بهرنگ مستقل	ایمان کریمی		دکتر مصحفی	دکتر نوربالا	دکتر نوربالا
۱۵-۱۵:۳۰	استراحت / چای و قهوه								
۱۵:۳۰-۱۷	تاریخ فیزیک	فیزیک کلاسیک	نسبیت خاص	نسبیت عام	عالم اولیه		کیهان‌شناسی و رصد	مطالعات جدید	مطالعات جدید

برنامه مدرسه تابستانی فیزیک برای الاهیات

سخنرانی افتتاحیه

استاد مهدی گلشنی
استاد دانشگاه صنعتی شریف



دکتر توکلی بینا: ما در این دوره در حال گذاشتن بدعتی هستیم که نمی‌دانیم به چه ختم می‌شود. برای خود ما هم خیلی شفاف و واضح نیست که چه اتفاقی می‌افتد. البته طراحی آن کامل است و آن این است که اولاً قصد ما، آموزش فیزیک است؛ منتها آموزش انتخابی فیزیک. یعنی نمی‌خواهیم کار بین رشته‌ای بکنیم، اما می‌خواهیم آن بخش‌ها، مفاهیم یا شبکه معنایی از فیزیک را که در روزگار ما دانستن آنها برای کسی که در حوزه فلسفه و الهیات فعالیت می‌کند الزامی است بیان کنیم. اگر دیده باشید در عنوان بحث نوشته شده بود «آموزش بخش‌هایی از فیزیک که دانستن‌شان برای الهیات معاصر الزامی است». بسیاری از کسانی که برای تدریس تشریف می‌آورند فیزیک و الیهات درس نمی‌دهند، کار بین رشته‌ای نمی‌کنند و در هر دو زمینه تخصص ندارند. بیشتر تمرکز ما روی فیزیک است و شاید تنها ۲۰ درصد آن مستقیماً فیزیک و الهیات باشد. منتها مفاهیم و شبکه معنایی‌ای از فیزیک انتخاب شده که می‌دانیم در جاهایی تأثیرگذار هستند. این

تأثیر را کجا باید پیدا کنیم؟ مقداری از آن بر عهده خود شماست، مقداری از آن هم در وضعیت‌های بعدی مشخص می‌شود. ما فعلاً در قدم اول هستیم. لذا توقع خودتان را تنظیم بفرمایید. چون ممکن است مکرراً برایتان این سؤال پیش بیاید که پس الهیات کجاست؟ من فکر می‌کنم این سؤال از اینجا به وجود می‌آید که ما درست متوجه نشده باشیم در این دوره قصد انجام چه کاری را داریم.

نکته دوم این است که طبق بررسی‌هایی که من از رزومه‌های شما کردم، اطلاعات فیزیکی و ریاضی حدود ۷۵ درصد عزیزان نزدیک به صفرَ است یا به صفر میل می‌کند. البته منظورم این نیست که اطلاعات فیزیکی یا ریاضی ندارند. بلکه در مقایسه با آن فیزیک و ریاضیات تخصصی‌ای که در رشته فیزیک مطرح می‌شود، این مقدار اطلاعات بسیار اندک است. حتی اگر کسی فیزیک دوم دبیرستان خوانده باشد هم از نظر من اطلاعات فیزیکی او به صفر میل می‌کند. چون آن فیزیک، فیزیک کلاسیک بود که ما اتفاقاً می‌خواهیم آن را نقد کنیم و از آن عبور کنیم. پس آن اطلاعات را پایه محکمی برای خودتان در نظر نگیرید. حداکثر شما می‌توانید در روز اول یا دوم با بحث کمی ارتباط برقرار کنید. لذا بیشتر از هر مدرسه‌ای باید به مباحث توجه داشته باشید. شاید لازم باشد وقتی به خانه تشریف می‌برید مفاهیم مبهم یا سؤالات تان را در سایت‌های مختلف تعقیب کنید، مطالب مرتبط بخوانید و روی آن کار کنید؛ خصوصاً آن افرادی که بیشتر زمینه فلسفی، الهیاتی، حوزوی و دینی دارند. آن دسته از افرادی که رشته‌های تحصیلی تکنولوژیکی خوانده‌اند راحت‌تر ارتباط برقرار می‌کنند. در حالی که آن ۷۰ درصد ممکن است در برخی بحث‌ها از شبکه اصطلاحات و مفاهیم دچار شوک شوند.

من دو خواهش دارم. یکی اینکه کلاس را متوقف نکنید. چون ممکن است فاصله بعضی از دوستان از مفاهیم آن قدر زیاد باشد که کلاس را مجبور کنند به یک سری مفاهیم پایه برگردد و این، آن کلاس را تخریب می‌کند. اجازه دهید بحث‌ها پیش بروند. فقط سؤال‌هایی را بپرسید که احساس می‌کنید کاملاً با بحث sync شده‌اید و سؤال دارید. اگر احساس می‌کنید از بحث فاصله دارید سؤال نپرسید. یعنی در بحث اساتید ترمز ندهید. ما هم از اساتید خواهش کردیم که اگر احساس کردند سؤالی از بحث خیلی فاصله دارد به آن خیلی رسیدگی نکنند و تنها به سؤالات مرتبط پاسخ دهند. چون اصرار داریم سطح این دوره پایین نیاید و می‌خواهیم فیزیک همان‌طور که فیزیک است توضیح داده شود. حتی بعضی از دوستان با هم اختلاف نظر دارند که ما به آنها تأکید کرده‌ایم که نظرات‌شان را یکی نکنند. یعنی اگر در فیزیک چهار دیدگاه باشد، ما در بحث کیهان‌شناسی چهار دیدگاه طرح می‌کنیم. چهار استادی که می‌آیند چهار گرایش کاملاً مختلف دارند. البته این تذکر را هم داده‌ایم که به شدت وارد مراحل تکنولوژیکی و محاسبات فنی نشوند.

نکته بعد هم این است که ممکن است آن دسته از دوستانی که با این بحث خیلی ارتباط برقرار نکرده‌اند با خودشان فکر کنند اشتباه کردیم که به اینجا آمدیم. از ما جدا نشوید. منصرف نشوید. ما حتی وقتی با بعضی از اعضای هیئت علمی اینجا هم بحث می‌کردیم متوجه شدیم بعضی از آنها هم همین حس را دارند. می‌گویند ما اصلاً متوجه نشویم شما چه می‌گویید. از آنها سؤال کردیم که پس چرا گوش می‌دهید و سؤال می‌پرسید؟ می‌گویند همین که یک شبکه معنایی عجیب در ذهن من بیاید، مرا به تحرک وادار می‌کند. این مباحث برای من جالب است، ولو اینکه متوجه نشوم. همین باعث می‌شود متوجه شوم که خیلی چیزها را نمی‌دانم و باید از آنها سر در بیاورم. به تعبیری این برای من یک نقطه آغاز است. بنابراین من فکر می‌کنم برای کسانی که نتوانند ارتباط خیلی جدی هم برقرار کنند حداقل این فایده را خواهد داشت که با یک شبکه معنایی عجیب آشنا شوند. فکر می‌کنم یکی از مهم‌ترین بدعت‌هایی که

ما در این دوره می‌گذاریم این است که به جامعه فلسفی و الهیاتی بگوییم که چیزهای دیگری هم هست که باید آنها را هم ببینید. ما افتتاحیه و اختتامیه خاصی نداریم. بحث آقای دکتر گلشنی هم بحث علمی است و به معنای مقدمه نیست. در خدمت ایشان هستیم.

دکتر گلشنی:

بسم الله الرحمن الرحیم.

به نزد آنکه جانش در تجلی است
همه عالم کتاب حق تعالی است
وز او هر عالمی چون سوره‌ای خاص
یکی چون فاتحه دیگر چو اخلاص
در این ره انبیاء چون ساربانند
دلیل و رهنمای کاروانند
وز ایشان سید ما گشته سالار
هم او اول هم او آخر در این کار

خدمت همکاران عزیز و حضار محترم سلام عرض می‌کنم. موضوع صحبت بنده «فیزیک معاصر و فلسفه، احیای متافیزیک در دهه‌های اخیر» است. امروزه تحولات بسیار جالبی در غرب اتفاق افتاده که متأسفانه نه در محیط‌های فلسفی ما به اندازه کافی انعکاس داشت و نه در محیط‌های علمی ما؛ و آن احیای متافیزیک است. من می‌خواهم با شروع از تاریخچه، به تحولات روز برسم. فلسفه قدیم شامل فلسفه نظری و فلسفه عملی بود که خودشان هم شامل بخش‌هایی بودند. این قضیه ادامه داشت تا وقتی که به علم جدید می‌رسیم. در شروع علم جدید که با نیوتن بود، حکمت طبیعی هنوز حاکم بود. لایب‌نیتس و سایرین هم حکمت طبیعی را ادامه می‌دادند. البته نیوتن که یک موحد تمام عیار بود ادعا کرد که من فرضیه نمی‌سازم و هرچه می‌گویم ناشی از تجربه است. ولی در دهه‌های اخیر، مک مولین، فیلسوف ایرلندی‌الاصل مقیم آمریکا، که از فیلسوفان به نام زمان بود، کتابی نوشت و در آن ثابت کرد *اصول ریاضی فلسفه طبیعی* نیوتن مملو از مفروضات فلسفی است. علمی که با نیوتن شروع شد حرکات آسمانی و زمینی را با هم تلفیق می‌کرد و یک نظریه واحد می‌داد، بنابراین خیلی جلب توجه کرد و موفق از آب درآمد.

نیوتن در سال ۱۶۸۷ یعنی اواخر قرن هفدهم کتاب *اصول* خود را، که مهم‌ترین کتاب در علم جدید است، به چاپ رساند. در قرن هجدهم علم نیوتنی خیلی رشد پیدا کرد. در قرن نوزدهم الکتریسیته، مغناطیس، نور و حرارت به علم اضافه شد. در انتهای قرن نوزدهم گفتند علم همه چیز را پیش‌بینی می‌کند و دیگری نیازی به فلسفه نیست. البته در کنار این موضوعات، جریانات دیگری هم در حال وقوع بود. اظهار نظر لاک شروع حس‌گرایی و اعتنا به حس بود، ولی خود او خداباور بود. اما چند سال بعد، وقتی هیوم در اصول حکمت طبیعی تشکیک کرد و علیت را کنار گذاشت و در اثبات‌های وجود خدا تردید کرد، و کانت هم فقط دسترسی به پدیده‌ها و ظواهر را عنوان کرد و دسترسی به نومن‌ها را غیرممکن شمرد، زمینه برای کنار گذاشتن فلسفه آماده شد. دو واقعه در قرن نوزدهم اتفاق افتاد که به این مسأله کمک کرد. یکی ظهور آگوست کنت، بنیانگذار پوزیتیویسم بود، که گفت ما متافیزیک را گذرانده‌ایم و حالا به دوره علم مثبت[1] رسیده‌ایم و دیگر فقط چیزهایی که ارجاع حسی دارند محل اعتنا هستند. او دینی هم با عنوان دین انسانیت بنیان گذاشت و خود را پیغمبر این دین نامید. پوزیتیویسم، هم به فلسفه و هم به علم خیلی ضرر زد. مکتب دیگری که به حاکم شدن طبیعت‌گرایی کمک کرد داروین بود که در نیمه اول قرن نوزدهم شروع به کار کرد و در نیمه دوم هم کتاب‌های خود را منتشر کرد. او هم طبیعت‌گرایی و بی‌اعتنایی به ماوراءالطبیعه را رایج کرد.

اتفاق مهمی که در آخر قرن نوزدهم رخ داد ظهور ماخ بود که یک فیزیکدان طراز اول بود و خیلی‌ها شاگرد او بودند. او خیلی صریح گفت ما در علم صرفاً یک سری جدول به دست می‌آوریم و اگر از کمیتی هم استفاده کنیم لزوماً محلی از اعراب در

طبیعت ندارد، و حتی منکر وجود اتم‌ها شد. ماخ در ترویج پوزیتیویسم خیلی تأثیرگذار بود. وقتی به اول قرن بیستم می‌رسیم حرف همه این است که دیگر برای دین شأنی نخواهد بود. دانشجویی می‌گوید من قصد ثبت‌نام در رشته‌ای در کمبریج را داشتم و تصمیم داشتم در آنِ واحد الهیات هم بخوانم. مسئولین خیلی صریح به من گفتند



اینجا از این قضایا خبری نیست! در آن دوره همچنان علم با سرعت در حال پیشرفت بود، تئوری‌های علمی خیلی موفق بودند و همه می‌گفتند ما جواب همه سؤالات را از علم می‌گیریم و به چیزی غیر از علم نیاز نداریم.

در دهه ۱۹۲۰ پوزیتیویست‌های منطقی در حلقه وین ظهور کردند. آنها چیزی را که از طریق تجربی قابل تحقیق نباشد، با دلیلی تحت عنوان بی‌معنا بودن، کنار می‌گذاشتند؛ یعنی معتقد بودند چیزی که از طریق تجربی قابل تحقیق نباشد نه تنها شأنی ندارد، بلکه اصلاً بی معناست. تفکر پوزیتیویست‌های منطقی خیلی رواج پیدا کرد. منتها چیزی که به آنها کمک کرد ظهور نظریه‌ای در فیزیک تحت عنوان نظریه کوانتوم بود. بنیان‌گذاران نظریه کوانتوم در ۱۹۲۵ می‌گفتند که ما فقط کمیت‌های قابل‌مشاهده را در تئوری‌های خود استفاده می‌کنیم. این افراد به پوزیتیویست‌های منطقی کمک کردند و پوزیتیویست‌های منطقی هم از آنها استقبال کردند. یعنی فیزیک فلسفه رایج پوزیتیویسم منطقی به هم کمک کردند. این جریانات، شأن دین و متافیزیک را کمتر و کمتر کرد، به طوری که در اول قرن بیستم می‌گفتند سؤالی که علم تجربی نتواند به آن جواب دهد اصلاً بی‌معناست. حتی نهرو، نخست‌وزیر هند، گفت هر سؤالی که علم تجربی نتواند به آن پاسخی بدهد آن سؤال واقعاً جوابی ندارد.

بنابراین مکتب پوزیتیویسم در آن زمان رایج شد. یک عده افراد طراز اول، مانند اینشتین، با آن مخالفت کردند ولی پیروانش همچنان آن را ادامه دادند و به نظرات مخالف اعتنایی نکردند. البته خود اینشتین هم در ابتدا طرفدار پوزیتیویسم ماخ بود و صراحتاً این موضوع را عنوان می‌کرد، ولی بعد از کشف نسبیت عام، این دیدگاه را کنار گذاشت. پوپر می‌گوید در ۱۹۵۰ اینشتین اقرار کرد که تبعیت از پوزیتیویسم بزرگترین اشتباه عمرش بوده. در هرحال پیروان آن مکتب در آن زمان به این حرف‌ها اعتنا نمی‌کردند. اینکه چرا علم و فلسفه از هم جدا شدند چند علت دارد. یکی از آنها بی‌تفاوتی فیزیکدانان به فلسفه بود. آنها چنین استنباط کردند که چون فیزیک خیلی موفق است و تعداد زیادی از پدیده‌ها را توضیح می‌دهد، دیگر نیازی به فلسفه نیست. دلیل دیگر، توفیق شدید علم تجربی در مقام پیش‌بینی‌های تجربی بود. در این مورد، پوپر یکی از اولین منتقدین کوانتوم بود و معتقد بود دلیل عمده علاقمندی مردم به کوانتوم این است که موفقیت در مقام تجربه دارد؛ و گرچه عموم مردم متوجه نمی‌شوند چه می‌گوید، ولی

آن موفقیت تجربی را می‌بینند. یکی دیگر از دلایل عدم توجه به فلسفه، غرق شدن عالمان در تخصص‌گرایی بود. همه فقط در جزییات ریاضی و فیزیکی و زیست‌شناختی قضایا غرق شده بودند، جمع‌بندی نداشتند و به معنی کارهایی که می‌کردند توجه نداشتند. بورن، از فیزیکدانان درجه اول قرن بیستم، در دهه ۱۹۲۰ می‌گوید: «من در نظریات فیلسوفان در پاسخ سؤالاتی مانند از کجا آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود، به کجا می‌روم و ... اختلاف نظر می‌بینم، ولی وقتی سراغ فیزیک می‌آیم می‌بینم همه به یک نظریه ارجاع دارند. بنابراین سؤالات فلسفی را کنار گذاشتم و سراغ فیزیک آمدم». سپس در ۱۹۶۰ در خاطراتش می‌نویسد «حالا که می‌خواهم عمرم را جمع‌بندی کنم می‌بینم نمی‌توانم از آن سؤالات فلسفی فرار کنم». کسی که گفته بود ما به سؤالات متافیزیکی کاری نداریم به این نتیجه می‌رسد که مجبوریم کار داشته باشیم! یعنی آن نظریه تا این حد در آن زمان حاکم بود.

نکته جالب برای من این است که فیزیکدانی مثل هایزنبرگ که از ارکان علم در قرن بیستم بود، کسی که یک پوزیتیویست تمام عیار بود که معتقد بود ما فقط باید به کمیت‌های قابل مشاهده توجه کنیم، بعدها تغییر عقیده داد، شدیداً غرق در فلسفه شد و به یک افلاطونی تمام عیار بدل شد. شاگرد او، فون وَکسِکِر، که از مهم‌ترین فیزیکدانان آلمانی بود، در کنفرانس فنلاند می‌گفت هایزنبرگ یک افلاطونی تمام عیار شده بود که ماده را تجلی چیزهای غیرمادی می‌دانست و اصل را غیرماده می‌دانست. هایزنبرگ حرف خیلی زیبایی دارد. او می‌گوید «من نمی‌گویم به دنبال تخصص نروید؛ بلکه جهان را فقط با عینک تخصص خودتان نبینید. باید یک نگاه کل‌نگر داشته باشید». الان زمان ابن‌سینا نیست که کسی بتواند پزشکی و فلسفه و موسیقی را با هم بداند. پس یکی از چیزهایی که فلسفه را از علم دور کرد بی‌توجهی عالمان به فلسفه بود، که البته الان در حال تغییر است.

یکی دیگر از علل جدایی فلسفه و علم این بود که فلاسفه هم دیگر روی ابعاد فلسفی علم کار نکردند. البته کانت گاهی وارد بعضی مسائل فلسفی علم می‌شود ولی فلاسفه بعد از او دیگر کاری به مسائل فلسفی علم نداشتند. برتراند راسل در دهه ۵۰ حرف زیبایی می‌زند. فیزیکدانی از قول راسل می‌گوید فلسفه‌هایی که کاری به مسائل علوم نداشته باشند عقیم‌اند. بنابراین فیلسوفان هم کاری به مسائل فلسفی علم نداشتند. البته همانطور که در ادامه خواهم گفت، این قضیه در غرب تغییر کرده است ولی در ایران، نه دانشکده‌های فلسفه کاری به مسائل فلسفی علوم دارند و نه دانشکده‌های علوم کاری به ابعاد فلسفی مسائل‌شان دارند، با اینکه مملو از مسائل فلسفی هستند. اگر صاف و صریح و ساده یک سؤال از آنها در کلاس فیزیک پرسیده شود می‌گویند این سؤال فلسفی است، نپرس! شما که قبله‌گاه تان غرب است، لااقل توجه کنید که در غرب این قضیه تحول پیدا کرده است.

یک زمانی من در دو مجله فیزیک نظری به نام‌های Physics of Foundations و Physicsworld آبونمان شده بودم. مجله Physicsworld متعلق به انستیتوی فیزیک انگلیس است و تحولات فیزیکی را توضیح می‌دهد ولی به مسائل فلسفی فیزیک هم می‌پردازد. یک عده از دوستان اعتراض کردند و در نتیجه آبونمان آن مجلات قطع شد. می‌خواهم بگویم نگاه‌ها در محیط ما تا این حد کوته‌بینانه شده است و اگر ما از غرب تقلید می‌کنیم چرا در چیزهای خوب تقلید نمی‌کنیم؟ چرا در نظم و دوربینی از آنها تقلید نمی‌کنیم؟

اینها عواملی بود که باعث شد فلسفه کنار گذاشته شود و فلسفه‌های تجربه‌گرا نفوذ پیدا کند. پوزیتیویست‌ها و حس‌گرایان و تجربه‌گرایان[۲] (منظور من از Empiricist این نیست که فقط تجربه مهم است. همه، حتی آنهایی که مخالف پوزیتیویسم هستند، برای تجربه اهمیت قائل‌اند. اما اینها می‌گفتند فقط مبتنی بر تجربه) چند ادعا داشتند که من مروری بر مطالب آنها خواهم داشت. یکی از این ادعاها این بود که فقط به

کمیت‌های مشاهده‌پذیر اکتفا می‌کنیم. بنابراین واضح است که شما سراغ احکام عام نمی‌روید و کاری با متافیزیک ندارید.
در میان فیزیکدانان، یکی از اولین کسانی که این حرف را زد خود هایزنبرگ بود که در ۱۹۲۵، در اولین مقاله‌ای که در نظریه کوانتوم تألیف کرد، نوشت که ما مبنا را بر کمیت‌های مشاهده‌پذیر می‌گذاریم. چهار سال بعد، او را به آمریکا دعوت کردند تا در دانشگاه شیکاگو سخنرانی کند. در آن سخنرانی که تحت عنوان Quantum of Principles Theory چاپ شد، هایزنبرگ گفت اگر کمیتی که مورد نیاز است و مسائل را حل می‌کند قابل مشاهده هم نباشد آن را به کار می‌گیریم.
چند دهه بعد دیراک در مجلسی که هایزنبرگ هم حضور داشت سخنرانی کرد و گفت اگر هایزنبرگ به حرف خودش چسبیده بود که فقط از کمیت‌های مشاهده‌پذیر استفاده کند، تئوری او پیش نمی‌رفت. یعنی حتی خود او هم به حرفش پایبند نبود. اینشتین حرف بسیار زیبایی در آکسفورد می‌زند. می‌گوید نبینید فیزیکدانان چه می‌گویند، ببینید چگونه عمل می‌کنند؛ چون گاهی وقت‌ها عمل‌شان ضد چیزی است که می‌گویند. در ظاهر می‌گویند ما مخالف فلسفه‌ایم –مثل هاوکینگ که می‌گوید من دشمن فلسفه‌ام– ولی دقیقاً احکام فلسفی به کار می‌برند.
پس معلوم شد اکتفا به کمیت‌های مشاهده‌پذیر، که پوزیتیویست‌ها می‌گفتند، درست نیست. چیزهایی که من می‌گویم مقدمه‌ای است برای اینکه بگویم چرا پوزیتیویسم کنار گذاشته شد و چرا به سراغ فلسفه و متافیزیک آمدند. بعضی از فیزیکدانان صریحاً اقرار کردند که در تئوری‌هایشان بعضی از اصول فلسفی را به کار بردند. هایزنبرگ اقرار کرد که مشاهده‌پذیری‌ای که او به کار برده، یک اصل متافیزیکی فلسفی است. بورن گفت که ما در دنیای اتمی نمی‌توانیم علیت را حاکم ببینیم. او گفت ما نمی‌توانیم بگوییم یک الکترون در هنگام نزدیکی به یک اتم مثلاً در ۳۰ درجه منحرف می‌شود، در ۴۵ درجه یا ۶۰ درجه؛ اما می‌توانیم بگوییم با چه احتمالی در ۳۰ درجه، با چه احتمالی در ۴۵ درجه و با چه احتمالی در ۶۰ درجه منحرف می‌شود. پس علیت حاکم نیست، شانس حاکم است!
جالب این است که در همان مقاله گفت استدلال‌های صرفاً فیزیکی برای این ادعای من قانع‌کننده نیستند. ولی هیچ‌کس به این حرف او توجه نکرد. آن فیزیکدان ملحد، کوئنتین اسمیت، می‌گوید چون در کوانتوم می‌گویند که علیت حاکم نیست پس جهان هم علت نمی‌خواهد! فایرآبند در همان زمان – و چند سال بعد از او، دکتر مطهری در ایران- گفت شما تنها حرفی که می‌توانید بزنید این است که علت را در دنیای اتمی کشف نکرده‌اید؛ نمی‌توانید بگویید نیست! نیافتن غیر از نبودن است. فایرآبند خیلی صاف و صریح در اروپا گفت که نمی‌توانید از یک گزاره معرفت‌شناختی به یک گزاره هستی‌شناختی جهش کنید. ولی در آن موقع کسی به این حرف‌ها توجه نکرد.
کم کم یک عده یک سری اصول را به کار بردند و معلوم شد که همه فیزیکدان‌ها –چه بگویند و چه نگویند- به نحوی اصولی را به کار می‌برند. مثلاً نیوتن چهار قانون را وارد کرد؛ قوانین اول، دوم و سوم حرکت و قانون گرانش. او که این قانون‌ها را از تجربه به دست نیاورده بود! ابتدا فرض کرد، سپس با تجربه تطبیق داد. بنابراین اینها اصول او بود. یا فرض کرد که این جهان وجود داشت، فضا و مکان وجود داشت، و خداوند ماده را در این فضا و مکان ریخته بود. همه اینها اصول غیر متخذه از علم بود.
نکته مهم‌تر این است که ما با ذهن خالی با طبیعت روبرو نمی‌شویم. حرفی که پوزیتیویست‌های منطقی می‌زدند این بود که ما با ذهن خالی با طبیعت روبرو می‌شویم. مثلاً بنده، یک نقاش و یک سازنده بلندگو به این بلندگو نگاه می‌کنیم. یکی به رنگ آن توجه می‌کند، دیگری به ابعاد آن، دیگری به نکات دیگر. در صورتی که آن چیزی که از حس به چشم می‌آید یکی است. پیش‌فرض‌ها، پیش‌پرداخت‌ها و نکات مورد توجه است که شما را جذب

می‌کنـد. همـه مـا یـک سـری پیش‌فـرض داریـم و بـه کار می‌بریـم.
جـرج الیـس، یکـی از مهم‌تریـن کیهان‌شناسـان معاصـر می‌گویـد: «شـما نمی‌توانیـد کاری در فیزیـک یـا کیهان‌شناسـی کنیـد بـدون آنکـه یـک مبنـای فلسـفی را مفـروض بگیریـد. شـما می‌توانیـد انتخـاب کنیـد کـه دربـاره آن مبنـا فکـر نکنیـد. مـع الوصـف آن مبنـا بـه عنـوان یک مبنـای بررسی‌نشـده در کاری کـه شـما می‌کنیـد وجـود دارد». ایـن حقیقـت کـه شـما مایـل نیسـتید مبانـی فلسـفی کاری را کـه می‌کنیـد مـورد بررسـی قـرار دهیـد بـه ایـن معنـی نیسـت کـه آن مبانـی وجـود ندارنـد؛ بلکـه صـرف بـه ایـن معناسـت کـه مـورد بررسـی شـما قـرار نگرفته‌انـد. مبنـای تمـام بحث‌هـا و اختلافاتـی کـه اینهـا داشـتند فلسـفی بـود. هایزنبـرگ می‌گویـد در سـال‌های آخـر عمـر اینشـتین (او در بهـار ۱۹۵۵ فـوت کـرد) بـه دیـدن او رفتـم. به ایـن علـت کـه مبانـی فلسـفی متفاوتـی داشـتیم، هرچـه بحـث کردیـم بـه توافـق نمی‌رسـیدیم. ایـن نکتـه‌ای اسـت کـه متاسـفانه بـه آن توجـه نمی‌شـود. تمـام ایـن دعواهـا برمی‌گـردد بـه اختـلاف در مبانـی فلسـفی. بـه همیـن علـت اسـت کـه آقـای پـاول دیویـس، کـه یکـی از فیزیکدانـان معـروف زمانـه ماسـت و خیلـی از کتاب‌هـای او هـم ترجمـه شـده، می‌گویـد: «هـر چقـدر هـم توضیحـات علمـی موفـق باشـند آنهـا همـواره بعضـی مفروضـات را در ابتـدا در بـر دارنـد. مثـلا توضیـح یـک پدیـده بـر حسـب فیزیـک، اعتبـار قوانیـن فیزیـک را مفـروض می‌گیـرد. امـا می‌تـوان سـؤال کـرد کـه خـود ایـن قوانیـن از کجـا می‌آینـد؟ حتـی غیـر ایـن مبـدأ، می‌تـوان منطـق را -کـه همـه اسـتدلالات علـم مبتنـی بـر آن هسـتند- مـورد سـؤال قـرار داد. دیرتـر یـا زودتـر، همـه مـا مجبوریـم کـه چیـزی را مفـروض بگیریـم؛ خـدا باشـد یـا منطـق یـا بعضـی قوانیـن یـا مبانـی دیگـر بـرای وجـود. بنابرایـن سـؤالات بنیادیـن همـواره ورای گسـتره علـم تجربـی -آن طـور کـه معمـولاً تعریـف می‌شـود- قـرار می‌گیـرد.» بنابرایـن خیلـی شـفاف می‌گویـد کـه چـه بخواهیـم و چـه نخواهیـم مبانـی فلسـفی وارد کار می‌شـوند.



حـال مـن چنـد مثـال کـه مربـوط بـه سـرنخ‌های علـم موجـود اسـت برایتـان مطـرح می‌کنـم تـا ببینیـد ایـن مفروضـات فلسـفی چگونـه وارد کار می‌شـود. یکـی از نظریه‌هـای خیلـی داغ کـه یـک زمانـی مُـد بـود و اگـر کسـی در ایـن رشـته نبـود در بعضـی دانشـگاه‌های درجـه یـک آمریـکا اسـتخدام نمی‌شـد، نظریـه ریسـمان[3] اسـت. ایـن نظریـه آن قـدر مُـد شـد کـه حتـی آن را بـه سـطح دبیرسـتان هـم کشـاندند. یکـی از فیزیکدانـان مشـهور در ایـن زمینـه کتابـی نوشـت کـه آن‌قـدر تئـوری نیسـت کـه حتـی نمی‌توانیـم بگوییـم غلـط اسـت! ایـن معادلـه 10^{500} جـواب دارد؛ کـه عـدد بسـیار بزرگـی اسـت. ایـن جواب‌هـا مربـوط بـه کـدام جهان‌انـد؟ آیـا مربـوط بـه یـک جهـان هسـتند؟ آن وقـت ایـن سـؤال مطـرح می‌شـود کـه چـرا در بیـن همـه ایـن جواب‌هـا، ایـن جهـان مـا انتخـاب شـده اسـت. اگـر بخواهنـد بگوینـد چـرا جهـان مـا انتخـاب شـده بایـد بگوینـد خدایـی هسـت کـه آن خـدا بـه دلیـل فـلان پارامتـر مخصـوص یـا فـلان نیـرو، ایـن جهـان را انتخـاب کـرده اسـت. امـا بـرای اینکـه از چنیـن جوابـی فـرار کننـد گفتنـد 10^{500} جهـان وجـود دارد کـه هیـچ ربطـی بـه هـم ندارنـد و قابـل مشـاهده هـم نیسـتند.
بعضی‌هـا کـه مایـل انـد از خداباوری پرهیـز کننـد گفتنـد مـا بایـد اصـول رایـج در فیزیـک را عـوض کنیـم. آقـای واینبـرگ، فیزیکـدان برنـده جایـزه نوبـل کـه از ملحـدان به‌نـام و از اسـاتید مـا در برکلـی بـود و بعدهـا در هـاروارد و MIT تدریـس می‌کـرد، صریحـاً می‌گویـد مـا در علـم اصـل رایجـی داریـم و آن ایـن اسـت کـه چیـزی را در علـم می‌پذیریـم کـه قابـل مشـاهده باشـد. ایـن اصـل را کنـار بگذاریـم. اگـر یـک نظریـه بـه انـدازه کافـی از لحـاظ ریاضـی زیباسـت آن نظریـه را بگیریـم. فـرض خداباوری یـک فـرض متافیزیکـی اسـت، ایـن فـرض هـم یـک فـرض متافیزیکـی اسـت.
سـؤال ایـن اسـت کـه بـار متافیزیکـی کدام‌یـک سـنگین‌تر اسـت؟ پـاول دیویـس ایـن سـؤال را می‌پرسـد کـه بـار متافیزیکـی 10^{500} جهـان

سنگین‌تر است یا اینکه یک خدای واحد قادر مطلق وجود دارد که همه‌چیز را طراحی کرده است؟ به علاوه چه چیزی می‌توانست پیش بیاید تا باعث شود طرفدار این نظریه، آن را کنار بگذارد؟ هیچ‌چیزی نمی‌توانست او را قانع کند. این مقدماتی که می‌گویم به این دلیل است که می‌خواهم بگویم بعد از آن چه اتفاقی افتاد که صریحا به سراغ تجدید نظر در شأن فلسفه رفتند.

تا وقتی که کوپرنیک نیامده بود، مسأله زمین‌محوری مطرح بود و زمین محور عالم محسوب می‌شد. وقتی کوپرنیک نظریه خورشید مرکزی را مطرح کرد و گفت خورشید مرکز منظومه شمسی است، زمین از شأن افتاد و افراد موجود در زمین (یا انسان‌ها) هم از مرکزیت افتادند. یک کشف خیلی مهمی در قرن بیشتم اتفاق افتاد. تقریباً از نیمه اول قرن بیستم شروع شد، در نیمه دوم قرن بیستم رشد کرد، و در ۱۹۷۳ در کنفرانسی در لهستان، یک فیزیکدان این قضیه را مطرح کرد و بعد از آن هم بحث خیلی داغ شد. حرف او چه بود؟ ما چهار نیرو در طبیعت داریم: نیروی الکترومغناطیسی، نیروی ثقل یا گرانش، نیروی هسته‌ای قوی و نیروی هسته‌ای ضعیف. اصلاً به سرشت این نیروها هم کاری نداشته باشید. نیروی هسته‌ای قوی 10^{40} برابر نیروی ثقل معمولی است. فیزیکدانان استدلال کردند که اگر نسبت این نیروها این طور که الان هست نبود –مثلاً الان نسبت نیروی قوی به الکترومغناطیسی ۱۰۰ است. اگر به جای ۱۰۰ برابر، ۱۰ برابر یا ۱۰۰۰ برابر بود– تحولات عالم نمی‌توانست منجر به این شود که زمینی ایجاد شود که انسان‌هایی در آن رشد کنند. بُعد مادی انسان به کربن، فسفر و ... نیاز دارد. فیزیک موجود می‌گوید این عناصر در ستارگان بسیار داغ تولید شدند، بعد در فضا پخش شدند تا به زمین رسیدند. از آن هسته اولیه‌ای که منفجر شد کم کم ستارگان و کهکشان‌ها درست شدند، بعد اتم‌ها داخل ستارگان درست شدند. بنابراین فیزیکدانان ثابت می‌کنند اگر نسبت این نیروها اندکی متفاوت بود، یا تمام اتم‌های هیدروژن به اتم‌های سنگین تبدیل شده بود، یا اصلا اتم کربن درست نمی‌شد، زمین هم نبود. پس تنظیم خیلی ظریفی است که آن را tuning-fine نام گذاشتند.

آن فیزیکدان در آن کنفرانس اصلی را مطرح کرد: انسان‌محوری[۴]؛ مثل اینکه وضعیت جهان طوری تعبیه شده که موجودات هوشیار رشد و ظهور کنند. دعواهای مختلف راه افتاد. یک بُعد مهم این نظریه، فیزیک بود و باعث شد تحولات زیبایی در فیزیک اتفاق بیفتد و فیزیک به سمت وحدت نیروها و غیره برود. اما یک بُعد دیگر این نظریه این بود که این سؤال مطرح شد اگر جهان تا این حد ظریف تنظیم شده، این تنظیم ظریف چطور اتفاق افتاده؟

خیلی از فیزیکدانان خداباور گفتند این کار یک طراح الهی است. آنهایی که می‌خواستند از این قضیه فرار کنند گفتند بیلیون‌ها جهان وجود دارد، در هر کدام از این جهان‌ها نیروها یک نسبتی دارند، یکی از آن بی‌نهایت جهان‌ها هم این جهانی است که می‌بینیم. اینجا دیگر بحث فلسفی شد: آن طراح را بپذیرند یا بی‌نهایت جهانی که هیچ ارتباطی به هم ندارند. و آیا اصلا فرض بی‌نهایت جهان، خدا را کنار می‌گذارد؟ گفتند که اولاً خدا را کنار نمی‌گذارد. خداوند فیاض علی الاطلاق است و فیض او همیشه ادامه داشته. جالب است که حتی یک فیلسوف معاصر آمریکایی دقیقاً به استدلالی که فلاسفه ما درباره حدوث ذاتی و قدم زمانی داشتند و مبنایشان ادامه فیض الهی بود تاکید می‌کند و بر عدم انقطاع فیض استدلال می‌کند. این موضوع را در روایات امام باقر در *توحید* صدوق هم می‌بینیم که قبل از این جهان، هزاران جهان وجود داشت.

هنوز بر سر یک موضوع دعواست. می‌بینید که هاوکینگ سفت و سخت از این ایده دفاع می‌کند که ما می توانیم بی‌نهایت جهان داشته باشیم. یک جواب بامزه دیگر این است که گفتند شما بی‌نهایت عدد فرد دارید (۱، ۳، ۵، ۷، ۹ و ...) که حتی یک عدد زوج هم بین آنها نیست، پس لزومی ندارد که هر بی‌نهایتی این جهان خاص ما در

بـر داشـته باشـد. می‌خواهـم بگویـم همـه ایـن بحث‌هـا، بحـث فلسـفی اسـت. اینهـا مقدمـه‌ای اسـت تـا بگویـم چطـور شـد کـه بحث‌هـای فلسـفی جـدی گرفتـه شـد.

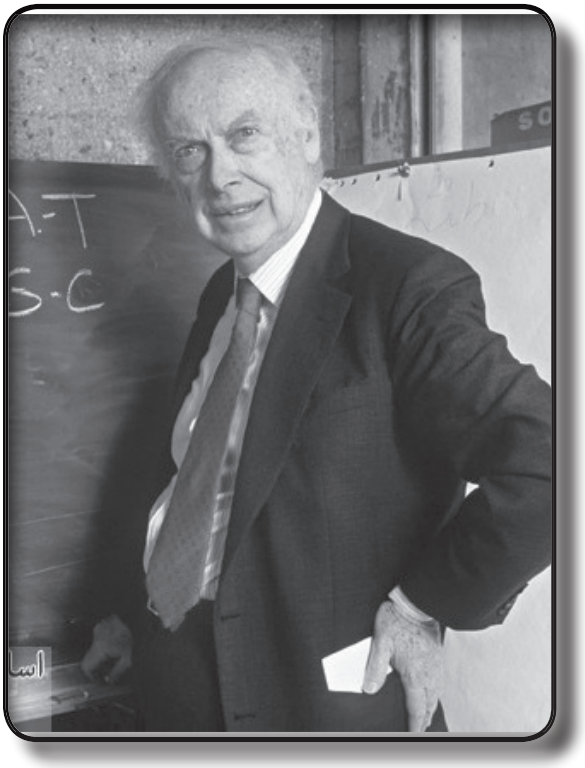


استیون هاوکینگ

هاوکینـگ می‌گویـد: «ایـده چنـد جهانـی می‌توانـد ضریـب تنظیـم وارون فیزیکـی را بـدون توسـل بـه خالقـی خیّـر کـه جهـان را بـرای اسـتفاده مـا آفریـد توضیـح دهـد». امـا ایـن طـور نیسـت کـه همـه بـا نظریـه چنـد جهانـی خوشـحال باشـند. پـاول دیویـس می‌گویـد: «اینکـه بی‌نهایـت جهـان دیده‌نشـدنی و ندیدنـی را فـرض کنیـم تـا صرفـاً جهانـی را کـه می‌بینیـم توضیـح دهیـم بـه نظـر می‌رسـد کـه حمـل یـک بـار اضافـی بـه حـد افراطـی آن باشـد. سـاده‌تر اسـت کـه وجـود یـک خـدای دیده‌نشـده را فـرض کنیـم.» ایشـان یـک خداباور عرفـی نیسـت ولـی در اینجـا اسـتدلال مـی‌آورد. «از لحـاظ علمـی، فـرض چندجهانـی نارضایت‌بخـش اسـت چـون هرگـز قابـل ابطـال نیسـت. چـه کشـفیاتی می‌توانـد یـک طرفـدار نظریـه چندجهانـی را بـر آن دارد کـه ایـده‌اش را تغییـر دهـد؟» اینکـه مـن اینهـا را می‌گویـم بـه ایـن دلیـل اسـت کـه دعـوای امـروز بیـن خداباوران و خداناباوران، فلسـفی اسـت؛ علمـی نیسـت.

یکـی دیگـر از مسـائل مـورد دعـوا، مسـأله حیات اسـت. خداناباوران می‌گوینـد موجـودات طبیعـی در طـول تکون‌شـان بـه حـدی رسـیدند کـه حیـات بـروز کـرد و ایـن بـه وسـیله فیزیـک و شـیمی هـم قابـل توضیـح اسـت. فرانسـیس کریـک، کاشـف مولکـول DNA و برنـده جایـزه نوبـل اسـت و بنابرایـن شـأن مهمـی دارد. او کتابـی دارد بـه نـام *فرضیـه حیرت‌انگیـز* کـه در آن می‌خواهـد ایـن فرضیـه را مسـخره کنـد. کریـک می‌گویـد: «فرضیـه حیرت‌انگیـز ایـن اسـت کـه شـما، شـادی‌های شـما و غم‌هـای شـما، خاطـرات شـما و بلنـد پروازی‌هـای شـما، احسـاس هویـت و اختیـار شـما در واقـع چیـزی بیشـتر از رفتـار مجموعـه‌ای بـزرگ از سـلول‌های عصبـی و مولکول‌هـای آنهـا نیسـت.» امـا سـؤالی کـه پیـش می‌آیـد ایـن اسـت کـه آیـا در کار بـودن ایـن تحـولات بـه ایـن معنـی اسـت کـه چیـز دیگـری در کار نیسـت؟

یکـی از دانشـمندان اعصـاب[5] مثـال خیلـی زیبایی بـرای ایـن قضیـه می‌زنـد کـه بـودن در یـک چیـزی، نفـی مـا ادا نمی‌کنـد. می‌گویـد فـرض کنیـد شـما در بیابـان روی زمیـن یـک رادیـو پیدا می‌کنیـد. شـما پیـچ رادیـو را می‌چرخانیـد و مـی بینیـد کـه سـالم اسـت و صـدا می‌دهـد. آن را بـاز می‌کنیـد، چنـد قطعـه‌اش را در می‌آوریـد، بعـد می‌بینیـد کـه صـدا نمی‌آیـد. دوبـاره همـه آن قطعـات را سـر جـای خودشـان می‌گذاریـد و می‌بینیـد صـدا می‌آیـد. شـما فکـر می‌کنیـد صـدا مربـوط بـه همـان قطعـه اسـت، ولـی صـدا را یـک فرسـتنده فرسـتاده.



فرانسیس هری کامپتون کریک

این دستگاه لازم است برای اینکه صدای آن فرستنده را بشنویم. این را یکی از علمای بسیار به نام امروز اعصاب می‌گوید. یعنی شما هیچ‌وقت نمی‌توانید نفی ما ادا کنید. در مقابل این فرض که هیچ‌چیزی جز تحولات عصبی نیست، بعضی از زیست‌شناسان درجه اول موضع‌گیری کردند. یکی از آنان اِکلز، زیست‌شناس برنده جایزه نوبل در پزشکی است. او به همراه پوپر کتابی نوشته با عنوان *مغز و ذهن*[۶]. ذهن همان بُعد شعوری انسان است و مغز، مربوط به بُعد عصبی است. این دو، تا نصف کتاب با هم همراه هستند که مغز روی ذهن تأثیر می‌گذارد و ذهن هم روی مغز. از آنجا به بعد اکلز جدا می‌شود. او معتقد است تحولات زیست‌شناختی، فیزیکی و شیمیایی نمی‌تواند یگانگی شعور را توضیح بدهد. جمله او چنین است: «چون پاسخ‌های متریالیست‌ها نمی‌تواند یگانگی تجربه‌شده ما را توضیح دهد من مجبورم که یگانگی روح یا نفس را به یک خلقت روحی فوق طبیعی نسبت دهم. برای دادن یک توضیح به زبان الهیاتی می‌گوییم هر روحی یک خلقت جدید الهی است که به جنین در حال رشد در مرحله‌ای بین حامله شدن و تولد افاضه می‌شود.»

می‌بینید که اختلاف دو طرف بر سر این فرض‌های متافیزیکی است که آیا جهان خلاصه می‌شود در چیزی که ما با حواس‌مان درک می‌کنیم یا در چیزهای دیگر هم هست. همه افراد که مدعی نیستند کل حرف‌های فرضیه تکامل باطل است! قضیه خیلی جالبی که در دهه ۱۹۸۰ در آمریکا اتفاق افتاد این بود که کلیسا اصرار داشت که وقتی نظریه داروین را در کلاس‌های دانشگاه و مدارس تدریس می‌کنند حتماً نظر کتاب مقدس را هم راجع به خلقت خاص انسان مطرح کنند. قضیه به دادگاه کشید. فیلسوفی به نام مایکل روس، که فیلسوف بیولوژی معروف زمان ماست، در دادگاه به نفع بیولوژیست‌ها رای داد. دادگاه‌ها هم رای داد که اجباری نیست که کتاب مقدس همزمان با متن نظریه تکامل تدریس شود. ولی آقای مایکل روس در سال ۱۹۹۳ تمام تکامل‌گرایان را حیرت‌زده کرد. ایشان در انجمن آمریکایی پیشرفت علم[۷] که با چند هزار عضو، بزرگترین انجمن ملی آمریکاست، سخنرانی کرد و گفت من هنوز هم معتقد به نظریه تکامل هستم ولی پایه و مبنای تکامل، اصل طبیعت‌گرایی[۸] است. به قول قرآن: «إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا» و «يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا». تکامل فقط همین است! سطح زیرینی وجود ندارد. وقتی او این سخنرانی را ایراد کرد تکامل‌گرایان برآشفتند و گفتند شما آبروی یک عمر ما را از بین بردید. گفت من هنوز هم تکامل‌گرا هستم ولی معتقدم ما طبیعت‌گرایی را به عنوان اصل، مفروض می‌گیریم. چیزی که می‌خواستم بگویم این است که واقعا این اصول نقشی بسیار اساسی در طرفداری از این نظریه یا آن نظریه داشتند.

در مقابل اینها، یک فیلسوف بنام انگلیسی به نام راجر تریگ -که به نظر من در ایران در حق او بسیار ظلم شده، چون افکار

او بسیار نزدیک به افکار فلسفی ماست- می‌گوید: «چرا نباید یک علم تبدیل‌یافته روزی قادر باشد وجود واقعیات معنوی را بپذیرد. فقط یک تصمیم متافیزیکی در حال حاضر -که چنین چیزهایی نمی‌توانند وجود داشته باشند- بر آن است که این غیرممکن است. سوال این است که آیا ما علاقمند به سرشت واقعیت هستیم یا آنچه به اعتبار یک روش علمی که ساخته‌شده برای توانایی‌های فعلی‌مان است اهمیت می‌دهیم؟» یعنی آیا به تئوری‌های فعلی‌مان علاقمندیم یا واقعا می‌خواهیم واقعیت را بفهمیم؟

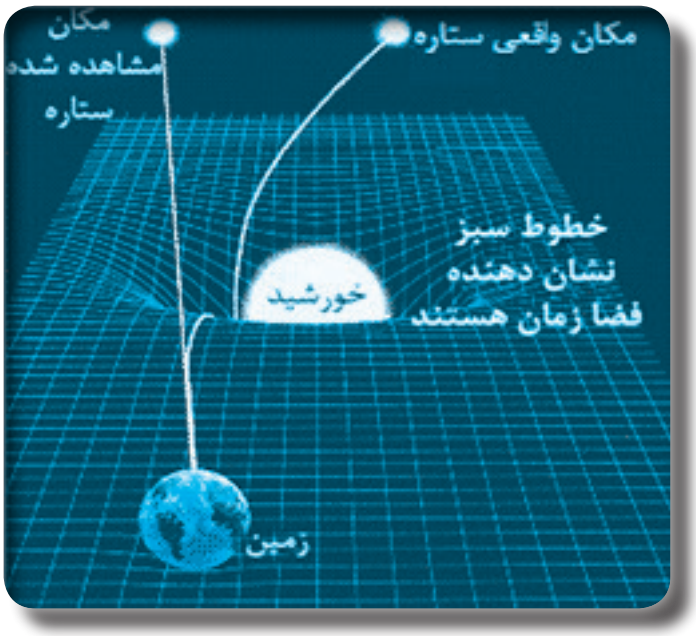
یک مشکل دیگر که در قرن بیستم کشف شد، فلسفه علم است. درست است که کشف فلسفه علم منجر به مکاتب مختلف شد و درست است که این مکاتب با هم اختلاف نظر دارند، ولی علما را به محدودیت علم و اینکه علم خودش نمی‌تواند هر نوع ادعایی بکند آگاه کرد. موضوع underdetermination of physical theories by empirical data مطرح شد. یعنی داده‌های تجربی، نظریات را متعین و قطعی نمی‌کنند. به همین دلیل هم هست که در یک زمان ما می‌توانیم چند نظریه داشته باشیم که همه داده‌های فعلی را توضیح می‌دهند. فرق این نظریات در اصول متافیزیکی‌شان است. مثلاً همین الان ما دو نظریه کوانتوم داریم: نظریه کوانتوم استاندارد که معتقد است شانس بر عالم حاکم است و نظریه کوانتوم بوهمی علّی که معتقد است در سطح زیرین، علیت حاکم است. هر دو نظریه تمام تجارب موجود را توضیح می‌دهند و اختلاف نظرها فقط بر اساس پیش‌فرض‌های متافیزیکی است. به همین دلیل است که بعضی از فیزیکدانان درجه یک که قبلا طرفدار حاکمیت شانس بودند بعدا برگشتند به نظریه‌های علّی.

بنابراین این مفروضات متافیزیکی نقش خیلی مهمی در علم ایفا کرده‌اند. به همین دلیل است که جورج الیس، کیهان‌شناس طراز اول زمان ما، می‌گوید: «مردم باید آگاه باشند که گستره‌ای از مدل‌ها می‌توانند مشاهدات را توضیح دهند. مثلاً من می‌توانم یک جهان متقارن کروی را که زمین در مرکز آن است بسازم. شما صرفا بر مبنای مشاهدات نمی‌توانید آن را رد کنید. چیزی که می‌خواهم روشن کنم این حقیقت است که ما معیارهای فلسفی را در گزینش مدل‌هایمان به کار می‌بریم. بخش عمده‌ای از کیهان‌شناسی می‌کوشد تا این را پنهان نگه دارد.» فیزیک کیهان‌شناسان متوجه نیستند که چقدر مفروضات فلسفی -که منظور او متافیزیکی است- را به کار می‌برند.

البته درست است که جریان رایج تا این سال‌های اخیر جریانی بود که صرفاً می‌خواست تجارب را توجیه کند و به دنبال فهم قضایا نبود، ولی یک عده قهرمانانه جنگیدند؛ یکی از آنان اینشتین بود. او معتقد بود که اگر ما می‌خواهیم فیزیک را تعبیر کنیم باید فلاسفه هم باشند. این حرف در آن دوران حرف عجیبی بود. اینشتین گفت به من می‌گویند تو در پرینستون فسیل شده‌ای! اما ثابت کرد که همین فسیل شدن او چقدر منشأ تحولات بعدی شد. او درباره اهمیت فلسفه نوشت: «من درباره اهمیت و ارزش آموزش روش‌شناسی و همچنین تاریخ و فلسفه علم کاملاً موافقم. بنابراین به نظر من امروز بسیاری از مردم و حتی عالمان متخصص مثل کسی می‌مانند که هزاران درخت دیده است ولی هرگز جنگلی را مشاهده نکرده است.» یعنی افکار پراکنده دارند. «دانش تاریخ و زمینه‌های فلسفی علم، آن قسم استقلال از تعصبات نسل را به عالِم می‌دهند که غالب عالمان از آنها رنج می‌برند. این استقلال که از بصیرت‌های فلسفی حاصل می‌شود به عقیده من نشانه تمایز بین یک هنرمند و متخصص صرف و یک جوینده واقعی حقیقت است.»

هرمان ویل، یکی از ریاضیدانانی که او هم سرنخ ریاضیات قرن بیستم بود، می‌گوید: «علی رغم اینکه سیستم‌های فلسفی با هم فرق دارند ما نمی توانیم آنها را کنار

بگذاریم، مگر اینکه دانش‌مان را به یک هرج و مرج بی‌معنا تبدیل کنیم.» ببینید علی‌رغم همه اختلافات، چقدر زیبا می‌گوید.



تاثیر جرم خورشید بر محل واقعی ستاره از دید ناظر روی زمین

نکته جالب این است که در این ده پانزده سال اخیر، و مخصوصاً در پنج شش سال اخیر، بعضی از ستارگان درخشان فیزیک که سرنخ یک نظریه مهم هستند تأکید فراوانی بر توجه به فلسفه کردند. کارلو روولی، از بزرگان و یکی از سرنخ‌های نظریه گرانش کوانتومی، هنگامی که از او دعوت کرده بودند تا از اهمیت فلسفه در فیزیک بگوید گفت: «این مرا به نکته دیگری می‌کشاند. اینکه آیا یک عالم باید درباره فلسفه فکر کند یا نه. امروزه نوعی مُد است که فلسفه را نادیده بگیرند و بگویند ما علم را داریم و به فلسفه نیاز نداریم. من به دو دلیل این نگرش را خام می‌یابم. یک دلیل‌اش تاریخی است. به هایزنبرگ نظر افکنید. هایزنبرگ هرگز به مکانیک کوانتومی نمی‌رسید اگر پر از فلسفه نبود. اینشتین هرگز نسبیت را دنبال نمی‌کرد اگر درباره همه فلاسفه نخوانده بود و مغزش پر از فلسفه نبود. گالیله هرگز کاری را که کرد انجام نمی‌داد اگر مغزش پر از افلاطون نبود. نیوتن خودش را یک فیلسوف به حساب می‌آورد و شروع کرد که این را با دکارت بحث کند و ایده‌های فلسفی قوی داشت. منظورم این است که تمامی اقدامات در گذشته توسط افرادی برداشته شد که کاملا آگاه از سؤالات متدولوژیک، بنیادی و حتی متافیزیکی بودند. من فکر می‌کنم که در بسیاری از عالمان همکار من یک تنگ‌نظری هست که نمی‌خواهند آنچه را که در فلسفه علم گفته می‌شود بیاموزند».

تفحصات فلسفی منجر به مقادیر زیادی کار علمی شده. البته نکته‌ای که وجود دارد این است که عده‌ای این مفروضات علمی را به کار می‌برند بدون اینکه توجه داشته باشند. یک مورخ فیزیکدان یک کتاب تاریخ فیزیک در قرن بیستم نوشت و در آن اشاره می‌کند که این مفروضات متافیزیکی مثل یک جریان زیرزمینی در مغز اینها کار می‌کند؛ و حتی ممکن است خودشان هم به آن توجه نداشته باشند. او می‌گوید: «فیزیکدانان سنتاً خودداری می‌کنند از اینکه خود را تابع یک مکتب خاص فلسفی اعلام کنند، حتی اگر آگاه به تعلق داشتن به آن باشند. تاثیر یک جو فلسفی خاص روی کار علمی آنها، گرچه غالبا اهمیت قاطعی در تکون بعضی مفاهیم داشته باشد، معمولاً نادیده گرفته می‌شود. این قطعا درست است که ملاحظات فلسفی در تأثیرگذاری بر ذهن فیزیکدانان غالباً مثل یک جریان زیر سطح عمل می‌کند تا یک خط راهنمای خوش‌تعریف و واضح.»

کارلو روولی در سخنان خود از دو گروه گله می‌کند و می‌گوید: «به نظر من آن عالمانی که می‌گویند به فلسفه علم اهمیت نمی‌دهند اینطور نیست که به فلسفه اهمیت ندهند، بلکه آنها خود یک فلسفه دارند، آنها یک فلسفه علم خاص را به کار می‌برند، آنها یک متدولوژی به کار می‌برند، آنها مغزشان پر از این ایده‌هاست که چه فلسفه‌ای را به کار می‌برند؛ منتها آنها آگاه از آن نیستند و آنها را مفروض می‌گیرند، چنانکه گویی بدیهی و آشکارند. آنها درست موضعی خاص را به کار می‌برند بدون اینکه بدانند امکانات دیگری هم هست که ممکن است بهتر کار کند و ممکن است برای آنها بهتر باشد».

خذف متافیزیک کمک نمی‌کند. هایزنبرگ

یک جمله قشنگی دارد که می‌گوید: «حذف متافیزیک، به جای فلسفه صریح، یک فلسفه خام کنترل‌نشده را جایگزین می‌کند و بنابراین بهتر است توجه داشته باشند که چه چیزی را به کار می‌برند.»

حال با توجه به اینها من می‌خواهم شواهدی را که برای احیای فلسفه و علی‌الخصوص مفروضات متافیزیکی و توجه به آنها در این دهه‌های اخیر شده را ذکر کنم. وقتی بنده در دهه ۱۹۶۰ در آمریکا دانشجو بودم مطلقاً مجله فلسفی فیزیک وجود نداشت و مطلقاً در کلاس‌ها کلمه فلسفه ذکر نمی‌شد. حتی به خاطر دارم چندسال بعد از آن، در کنفرانسی در امپریال کالج لندن وقتی یک فیلسوف موقع بحث از کیهان‌شناسی کلمه خدا را آورد، یک استاد استنفورد گفت اینجا جلسه فیزیک است و جای اسم خدا نیست. شرایط به این شکل بود، اما به کلی تغییر کرد.

امروزه، هم تعداد زیادی مجلات در فیزیک راه افتاده که بخشی از مقالات‌شان مربوط به مبانی فلسفی فیزیک است، هم مجلات فلسفی‌ای به راه افتاده‌اند که بحث‌های فیزیکی می‌کنند، و هم در دانشگاه‌هایی مثل کمبریج روی مسائل فلسفه علم کار می‌کنند. بنابراین قضایا خیلی فرق کرده. این یک بُعد قضیه است. کنفرانس‌های بی‌شماری راجع به شروع جهان، خدا و غیره تشکیل شده است. کافی است به سایت آکسفورد و کمبریج نگاه کنید. چقدر گروه‌ها هستند که راجع به این قضایا به طور مشترک کار می‌کنند.

چیزی که باید عبرت باشد برای محیط ما این است که گروه‌هایی تشکیل شده متشکل از فیزیکدان، ریاضیدان، فیلسوف، استاد علوم شناختی، زیست‌شناس، علوم کامپیوتر، کشیش و غیره که کار مشترک می‌کنند. من در سال ۱۹۹۸ در کنفرانسی در برتلی شرکت کردم که گفتند ۹۰ میلیون نفر آن را تماشا کردند. در آن کنفرانس فیزیکدان بود، کیهان‌شناس بود، زیست‌شناس بود، علوم شناختی بود، فیلسوف بود، کشیش بود و ... . به فاصله شش ماه قبل از آن، چند کارگاه در حوزه‌های فیزیک، کیهان‌شناسی، علوم شناختی، زیست‌شناسی و غیره تشکیل داده بودند. همه این افراد بودند. افکار آن کسی که علوم کامپیوتر خوانده بود برای فیزیکدان مهم بود و بالعکس. فیلسوف در بحث همه اینها وارد می‌شد. از همه مهم‌تر اینکه در آمریکا و انگلیس بعضی‌ها شروع کردند دکترای مشترک بگیرند. آقای کوشینگ دکترای فیزیک داشت، دکترای فلسفه هم گرفت. وقتی شما کتاب فیزیک او را می‌خوانید واقعا از بصیرت او لذت می‌برید. یا حتی در آکسفورد دوره لیسانس فیزیک فلسفه را راه انداختند که در دو سال اول نصف درس‌ها فیزیک است و نصف درس‌ها فلسفه، و دو سال بعد هم مشترک است. کسی که از این رشته فارغ‌التحصیل می‌توانست برای دوره فوق لیسانس، فیزیک یا فلسفه بخواند. در دانشکده فیزیک، یک فیلسوف و یک فیزیکدان راجع به نسبیت خاص درس دادند. بعدها آن فیزیکدان کتاب خودش را به عنوان یادگاری برای من فرستاد و من یک ترم آن را تدریس کردم. چقدر آن کتاب با کتاب‌های معمولی فرق دارد!

چند بخش فیزیک و فلسفه که تأسیس شده را برایتان می‌شمارم. دانشگاه لندن دوره سه ساله لیسانس فیزیک و فلسفه را تاسیس کرد. دانشگاه آکسفورد دوره چهار ساله کارشناسی فیزیک و فلسفه دارد، دانشگاه یورک کانادا دوره چهار ساله کارشناسی فیزیک و فلسفه داردکه متشکل از ۸۰ واحد فیزیک و ۴۰ واحد فلسفه است، دانشگاه ناتینگهام انگلیس یک دوره کارشناسی در فلسفه و فیزیک دارد، دانشگاه منچستر انگلیس یک دوره کارشناسی ارشد در فلسفه و فیزیک دارد، دانشگاه کلمبیا با همکاری دانشکده‌های فیزیک و فلسفه، دوره فوق لیسانس مبانی فلسفی فیزیک راه انداخت. در بین دانشکده‌های مهندسی، دانشگاه MIT، دانشکه فلسفه را راه اندازی کرد. دانشگاه Technology of Institute California که از عظیم‌ترین دانشگاه‌های مهندسی آمریکاست، دانشکده فلسفه علم راه انداخت. یعنی سیستم به کلی متحول شده. ما در دانشگاه فقط یک گروه فلسفه علم داریم که برای هر نوع گسترشی با هزار و یک مشکل روبرو هستیم و اصلاً متوجه اهمیت این قضیه نیستند. تنها چیزی که می فهمند همین ابزار مهندسی

است. حتی اگر مجبور نبودند علوم پایه را هم کنار می‌گذاشتند.

الان بسیاری از بزرگان فیزیک با تأمل بیشتری راجع به نظریه کوانتوم بحث می‌کنند و حتی به متنی بزرگتر از فیزیک رایج نظر می‌افکنند. جرجر الیس، از ستارگان درخشان کیهان‌شناسی معاصر می‌گوید در فیزیک ما باید یک چارچوب وسیع‌تر به کار ببریم. یک ریاضیدان و رییس دانشکده ریاضی در کانادا می‌گوید اصلا چرا ما باید علل را به علل مادی محدود کنیم؟ چرا وسیع‌تر نگاه نمی‌کنیم؟ به طور خلاصه الان یک چارچوب وسیع‌تر در نظر می‌گیرند.

کشور ما یک زمانی مهد فلسفه بود. ده بیست سال پیش من در پژوهشگاه علوم انسانی، مجله فلسفه علم دانشکده میشیگان را آبونمان شده بودم. رییس مجله به من نوشت ما از ایران که زمینه فلسفی به آن قدمت دارد خیلی زود انتظار داشتیم که این مجله را آبونمان شود. ما واقعاً شأن گذشته خودمان را نمی‌دانیم. این دیگران هستند که به ما می‌گویند ابن‌سینا که بود. این دیگران هستند که کتاب ابن هیثم را به آن زیبایی در آمریکا چاپ می‌کنند. همه نگاه‌ها به آن طرف است. درست است که امیرالمومنین می فرماید: «الْعِلْمُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَخُذُوهُ وَلَوْ مِنْ أَيْدِي الْمُشْرِكِينَ»؛ علم -به مفهوم عام آن- گمشده مومن است، حتی از مشرک بگیرید. ولی نه اینکه عقل خودتان را تعطیل کنید! عقل خودتان را هم به کار ببرید. سعی کنید شما هم در جریان رشد علم شرکت کنید.

چون نگاه‌ها به آن طرف است، این میراث ملی از بین رفته است. در کنفرانس آکادمی علوم جهان اسلام در اندونزی، هر شب یک نفر شام می‌داد. یک شب موقع شام یک مهندس و یک فیزیکدان مومن خداپرست مسلمان در دو طرف من نشسته بودند. این دو با هم بحث می‌کردند. من در بحث آنها وارد شدم. آن مهندس مالزیایی گفت بیایید ما و شما و ترکیه و هند و پاکستان با هم یکی شویم و خودمان این چیزها را بسازیم و موشک بفرستیم. این عقب‌ها آدم نیستند! اینها فقط به آمریکا نگاه می‌کنند. فردا شب جای دیگری مهمان بودیم. من سر میز شام نشسته بودم. یک کتاب برای من هدیه آورد راجع به اینکه عاقبت آمریکا به کجا می‌کشد، و یک کارت هم به من داد که دیدم خود او سرنخ خیلی از شرکت‌هاست. اما تمام دغدغه او این بود که ما خودمان یک کاری بکنیم.



فلسفه به آدم گسترش فکر می‌دهد و لازم است به دانشکده‌های علوم ما وارد شود. برای اینکه در بحث‌های اساسی که الان در جریا ن است، مثل پیدایش عالم و ساختار اتم، جایی هست که دیگر ما از نظر تجربی دسترسی نداریم. الان در سِرن در حال ساخت وسیله‌ای هستند تا ذرات با فلان انرژی را تولید کنند تا در نهایت ببینند آیا بعضی از پیش‌بینی‌هایشان درست است یا نه. اما تئوری‌های موجود ما الان ذراتی با انرژی‌هایی پیش‌بینی می‌کند که اگر به قطر کشهکشان‌مان هم شتاب‌دهنده بسازیم نمی‌توانیم آن انرژی را تولید کنیم. پس وقتی می‌خواهیم راجع به ابتدای عالم حرف بزنیم همه‌اش حدس است. در این حدسیات، خیلی جاها مفروضات متافیزیکی وارد کار می شود. بنابراین مفروضات متافیزیکی مهم است و حالا تازه اهمیت آن را فهمیده‌اند. علت اینکه این تشکل‌ها درست شده تا همه علما با هم بر سر میز بنشینند این است که پشیمان شده‌اند. خود بنده سی چهل سال پیش بعضی از اشکالات کوانتوم را در کلاس می‌گفتم

اما به آن هیچ توجهی نمی‌شد. در سال ۲۰۱۵ یکی از بزرگترین فیزیکدانان گفت این نظریه را باید کنار بگذاریم و سراغ یک نظریه دیگر برویم. علت این است که نگاه‌ها فقط به آن طرف است.

هم دانشکده‌های فلسفه باید به مسائل فلسفی علوم برسند که به رشد بحث‌های خودشان هم کمک می‌کند، و هم دانشکده‌های علوم باید به ابعاد مسائل فلسفی توجه کنند. یک فیلسوف فرانسوی که واقعا حیکم بود و دو سال پیش فوت کرد یک حرف زیبایی می‌زند. او می‌گوید دلیل اینکه ما می‌خواهیم بدانیم در فلان سیاره‌ای که چهار میلیون سال نوری از ما دور است و هیچ وقت به آن دسترسی نداریم چه می‌گذرد چیست؟ چون می‌خواهیم عالم را بفهمیم. علم در زمان ابن‌سینا به خاطر خود علم و فهم عالم مهم بود. پوانکاره وقتی می‌خواهد علم را توضیح بدهد می‌گوید آن علمی برای من مهم است که اصلا استفاده عملی و پولی و تجربی نداشته باشد. یعنی بخاطر آن منافع نباشد. الان در مملکت ما علم مفهوم خودش را از دست داده است و تبدیل به یک دکان پول شده است. علم باید به آن معنا برگردد و به تولید برسد. اگر به آن برسد هم به نفع فلسفه است و هم به نفع فیزیک. والسلام علیکم و رحمت الله و برکاته.

پرسش حضار: شما فرمودید اینشتین یک جا پوزیتیویسم را کنار گذاشت. آیا آن زمانی نبود که آزمایش EPR انجام شده بود؟

پاسخ استاد: خیر. آزمایش EPR در دهه ۷۰ انجام شد، در حالی که اینشتین بعد از ۱۹۲۰ پوزیتیویسم را کنار گذاشت. بعد هم یک اقرار دیگر کرد. اول فکر می‌کردند دلیل اینکه او نسبیت خاص را ساخته این است که اتر کشف نشده. و طبق نظریه ماخ، اگر کشف نشود پس وجود ندارد. اما بعد خودش اقرار می‌کند چون فلان نوع تقارن موجود نبود، من آن را کنار گذاشتم.

پرسش حضار: اینکه شما فرمودید فیلسوف باید برود سمت فیزیک و فیزیکدان باید فلسفه بخواند، حدش چقدر است؟

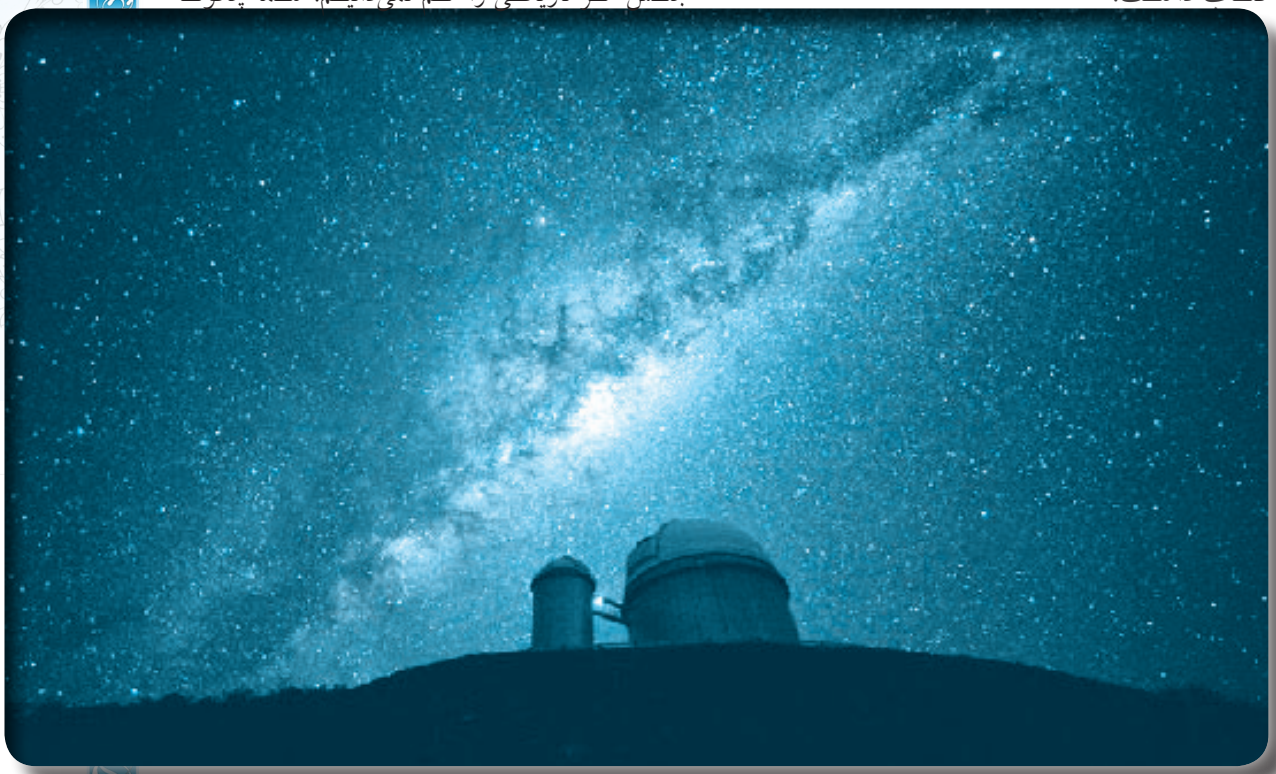
پاسخ: اگر بخواهد خیلی خوب باشد تا فوق لیسانس، ولی حداقل تا لیسانس. من یک برنامه خدمت مقام معظم رهبری دادم و ایشان هم توصیه کردند اما سطوح پایین‌تر توجهی نکردند. واقعا برای مسائل زمان لازم است. وقتی هاوکینگ حرف‌های الحادی خود را زد یکی از آقایان مراجع گفته بودند بیاید تا ما با زبان فلسفه ملاصدرا جواب او را بدهیم.در حالی که او اصلا فلسفه را قبول ندارد! ولی بر اساس خود فیزیک می‌توانید او را محکوم کنید. باطنا بحث فلسفی است اما ظاهرا فیزیکی. به همین دلیل است که من در کتاب *خداباوری و عالمان معاصر غربی* استدلال کردم که جواب‌ها را اکثرا فیزیکدان‌ها به او دادند و محکوم‌اش کردند. استدلال‌هایی که می‌کنند ظاهرش فیزیک است اما باطنا استدلال فلسفی است.

من فصل آخر کتاب *تحلیلی از دیدگاه‌ها فلسفی فیزیکدانان معاصر* را بسیار مفید می‌بینم. فصل آخر را من به انگلیسی ترجمه کردم و پژوهشگاه هم با عنوان Physics From Metaphysics to چاپ کرد. وقتی من این کتاب را به یکی از فیزیکدان طراز اول آمریکایی هدیه دادم، یک نامه زیبایی نوشت که این استدلالی قانع‌کننده است که حتما باید به سراغ متافیزیک بیایند.

پرسش حضار: در صحبت‌های شما هم از مسائل فلسفی بحث شد و هم از مسائل الهیاتی. می‌خواستم بدانم نسبت بین فلسفه و الهیات از منظر شما چیست؟

پاسخ: اینجا ما هرچه فلسفه گفتیم منظورمان باطنا بحث‌های متافیزیکی و الهیاتی بود. ابتدا همه جا لغت فلسفه را به کار می‌برند ولی آن جاهایی که محل دعواست، اصول عام است. دعواها بر سر اصول عام است. بخش‌های دیگر در این دعوا وارد نمی‌شوند. مثلاً اخلاق هم بخشی از فلسفه است که در این دعوا وارد نمی‌شود. در این دعوا مسأله، مسأله متافیزیک است. اما افراد وقتی وارد می‌شوند اول باید بگوییم فلسفه‌ای داریم که یک بخش آن با احکام عام وجود سر و کار دارد. یکی از فیزیکدانان حرف زیبایی می‌زند. می‌گوید نگویید دعوا بین مؤمن و ملحد؛ بگویید دعوا بین دو متافیزیک متضاد.

ببینید چقدر عامی‌گری بر بعضی علما حاکم است. همه این طور نیستند. جرج الیس یک ستاره درخشان است، با خود هاوکینگ هم کتاب داشت.



کهکشان راه شیری

اما فرق آنها این است که هاوکینگ می‌گوید من ضد فلسفه هستم، من یک پوزیتیویستم، پوزیتیویست پوپر. اولاً او متوجه نیست خود پوزیتیویست یک مکتب فلسفی است. ثانیا متوجه نیست که خود پوپر اولین کسی است که در ۱۹۳٤ کتابی ضد پوزیتیویسم نوشت. او البته در رشته خودش متخصص است اما نمی‌داند فلسفه چیست. و در غرب خیلی زیبا به او جواب داده‌اند. سؤال خیلی عامی کردند. لولاک لما خلقت الافلاک. ما هرچه پیش برویم معلومات‌مان بیشتر و بیشتر می‌شود، هیچ وقت هم نمی‌توانیم حرف آخر بزنیم. من هیچ وقت علم روز را با دین تطبیق نمی‌دهم. علت آن هم این است که علم روز می‌تواند در مفروضات متافیزیکی‌اش از مفروضات متافیزیکی دین بهره ببرد -مثل اینکه عالم هدف دارد، علیت حاکم است و غیره- ولی علم روز رو به پیشرفت است. الان ما کلا ۵ درصد ماده عالم را می‌شناسیم و هنوز ۹۵ آن را نمی‌شناسیم؛ ۷۰ درصد آن را انرژی تاریک نام گذاشته‌اند و ۲۵ درصد هم ماده تاریک نام گرفته. جنس هر تاریکی را هم نمی‌دانیم. شما چگونه می‌خواهید راجع به کل عالم صحبت کنید.

آقای دکتر سروش در مکاتبه‌ای که با حضرت آیت الله سبحانی داشت از هفت آسمان صحبت کرده بود. کیهان‌شناسی الان واقعاً ناچیز است که بخواهیم بر اساس آن حرف کلی بزنیم. ما فقط ۵ درصد ماده عالم را می‌شناسیم. زمانی که من دبیرستان می‌رفتم آیت الله سید هبة الدین شهرستانی کتابی نوشته بودند تحت عنوان *الهیئة والاسلام* که پدر و مادر من از کربلا برایم آورده بودند. در آن زمان ما هشت سیاره می‌شناختیم. سیاره پلوتو را آن زمان نمی‌شناختند. بعد بر اساس فیزیک سیاره پلوتو پیش‌بینی و کشف شد. در چاپ بعدی کتاب *الهیئة والاسلام* ایشان چیزها را با نه سیاره تطبیق دادند. در سال ۲۰۰٦ انجمن بین‌المللی نجوم گفت سیاره پلوتو جزو منظومه شمسی نیست. حالا باید چه گفت؟ من جوابم را با این حرف خلاصه می‌کنم. باهکال یک فیزیکدان طراز اول هاروارد بود. شخصی راجع به موسسه مطالعات پیشرفته پرینستون -که افراد درجه اولی مثل گودل و اینشتین در

آن عضو بودند- یک کتابی نوشته که در آن با باهکال مصاحبه می‌کنند. او می‌گوید ما چطور می‌توانیم بر اساس اطلاعات ناچیزی که داریم راجع به$^{-39}$۱۰ثانیه بعد از خلقت صحبت کنیم؟ بعد به شوخی می‌گوید البته وقتی مقاله می‌نویسیم ناچاریم این حرف‌ها را بزنیم ولی برای خودمان اشتباه نشود که معلومات‌مان محدود است. به حرف‌های آخر آن علمای طراز اولی که ابتدا با آن غرور صحبت می‌کردند نگاه کنید. فاینمن در آخر عمرش گفت در فیزیک، قطعی حالا را قطعی صد سال آینده تصور نکنید. آیر که کتاب منطق او تمام جهان را پر کرده بود و در آمریکا کتاب درسی بود در آخر عمرش در پاسخ به این سوال که محصول آن چه بود گفت هیچ. بنابراین باید با یک دید باز برخورد کرد. ما روز به روز افق معلومات‌مان وسیع‌تر می‌شود. فیلسوف فرانسوی اصطلاح قشنگی به کار برده. پرده‌ها مدام عقب می روند و ما بیشتر و بیشتر می‌بینیم. یک روز اتم می‌دیدیم، بعد فهمیدیم خود اتم هسته دارد، بعد فهمیدیم خود هسته پروتون و نوترون دارد، بعد فهمیدیم خود پروتون و نوترون از چیزهای دیگر تشکیل شده‌اند و غیره.

پرسش حضار: با توجه به اینکه فیزیک و فلسفه الان تا این حد در هم تنیده شده‌اند و نظریات مختلف کیهان‌شناسی یا فلسفی وجود دارد، در جاهایی که نمی‌دانیم، کدام را معیار قرار بدهیم؟

پاسخ: اختلاف نظری نیست. تا آنجایی که به تجربه دسترسی دارید تجربه را کنار نمی‌گذارید. ولی تجارب در پرتو مفروضات عام تعبیر می‌شوند. خیلی تاثیر دارد که اصلا شما به دنبال چه بگردید. مولوی خیلی زیبا می‌گوید:

طالب هر چیز ای یار رشید
جز همان چیزی که می‌جوید

پیش‌فرض‌ها خیلی مؤثر هستند. ولی همیشه چیزهای تجربی هست که روی آنها اتفاق نظر هست.

پرسش حضار: در فلسفه اسلامی به خصوص در *طبیعیات* و *اسفار* نظریاتی هست در خصوص زمان، مکان، جزء لایتجزی و غیره که یک نظام فلسفی است. از دیدگاه شما به عنوان یک فیزیکدان و کسی که در فلسفه هم تخصص دارد آیا آن نظریات قابل دفاع هست؟

پاسخ: اولاً اینکه فقط آنها را در حوزه درس بدهند اشتباه است. علامه طباطبایی در انتهای *نهایة الحکمة* یک نصیحت دارد. نصیحت ایشان این است که به علوم طبیعی جدید توجه کنید. فقط به سراغ قدیمی‌ها نروید! بله مفید است ولی اگر فقط سراغ آنها نروید. بنده در مجمع حکمت اسلامی در قم در خصوص مسأله انرژی یک سخنرانی داشتم. وقتی نگاه کنید می‌بینید که بعضی تعبیرها به همان تعابیری که در گذشته می‌کردند برمی‌گردد. اتفاقا غنا می‌بخشد. یکی از خصوصیات خوب مرحوم استاد مطهری این بود که هم به قدیم نگاه می‌کرد و هم به جدید. باید به هر دو توجه کرد. همه چیز را همگان دانند، همگان هنوز از مادر زاییده نشده‌اند. باید با دید وسیع، با دید ابوریحانی، با دید ابن‌سینایی به مسائل نگریست. آنها خیلی دید بازی داشتند. الان خیلی متعصبانه و کورکورانه برخورد می‌شود.

پی‌نوشت‌ها:

1. positive
2. Empiricism
3. String Theory
4. Anthropic principle
5. neuroscience
6. Mind and Brain
7. American Association for the Advancement of Science (AAAS)
8. Naturalism





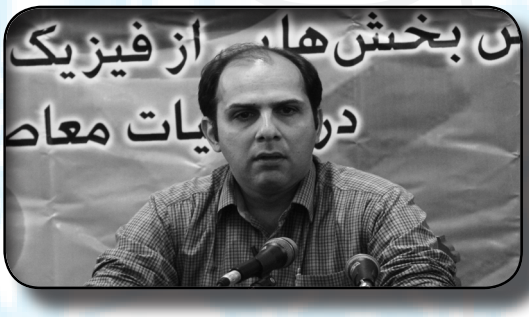




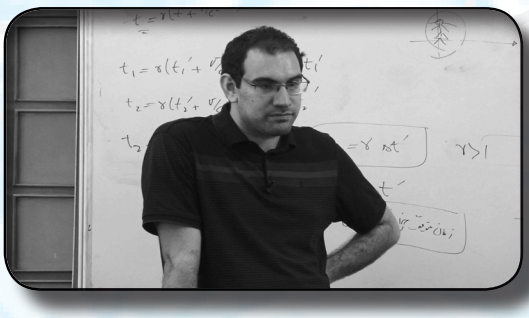






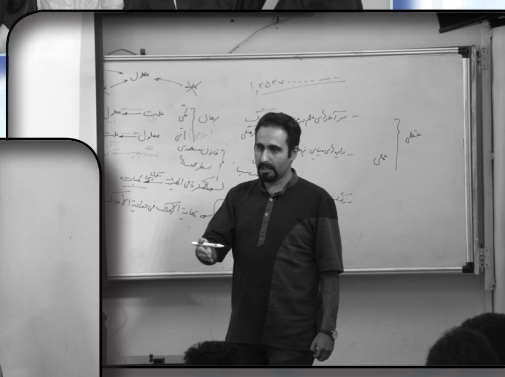

ن بخش ها از فیزیک
در یات معاص

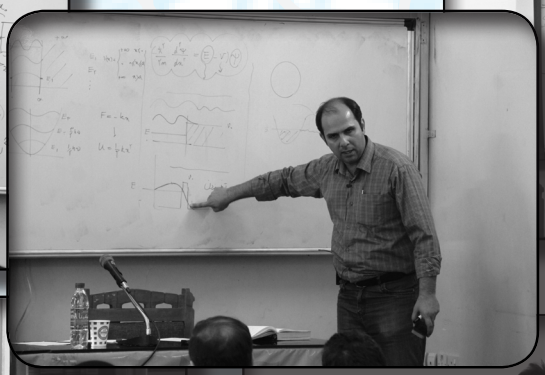

آم ها یی



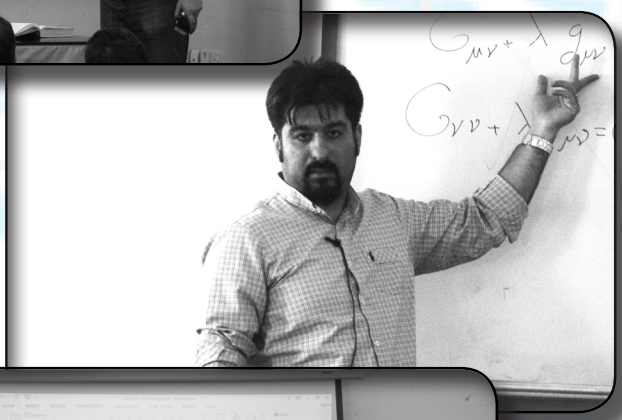

مدرسه تابستانی
شهریور ۹۶
موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
Iranian Institute of Philosophy





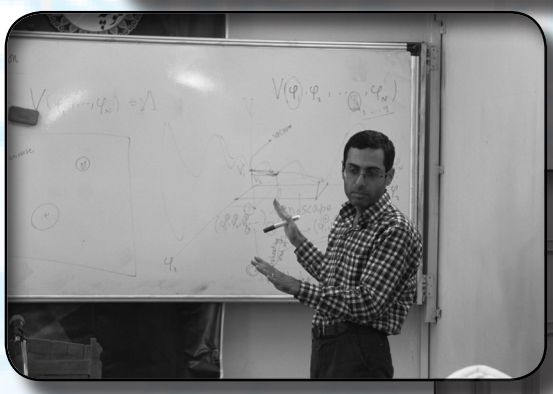



"Logic and Philosophical Logic: Traditional and Modern"













مدرسه تابستانی

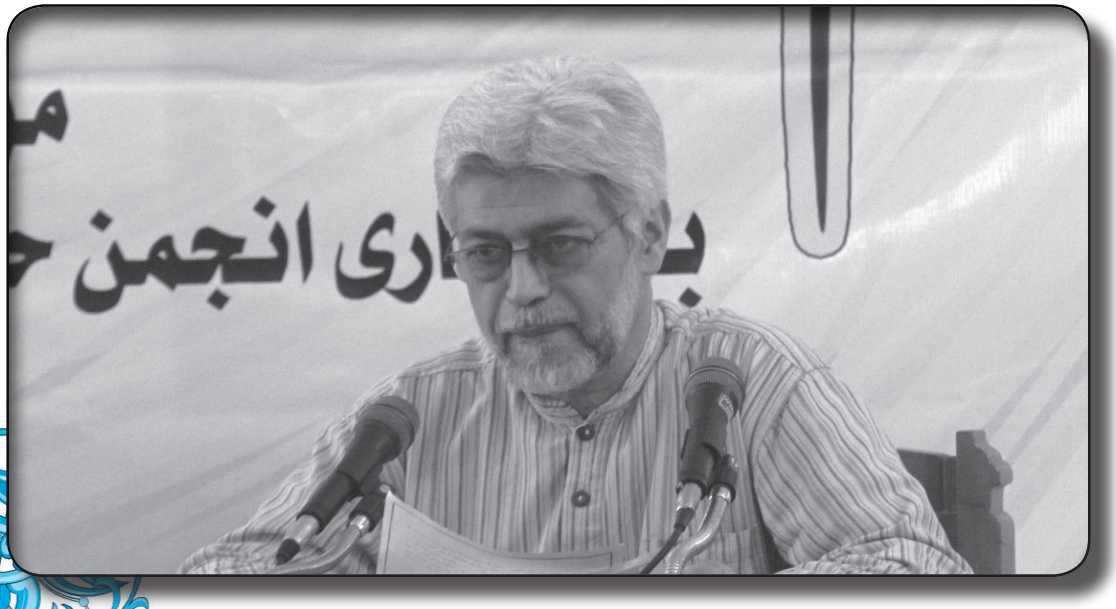
«حکمت هنر دینی»

مدیر اجرایی و دبیر علمی:
حمیدرضا فرزان‌یار

استادان:
استاد غلامحسین ابراهیمی دینانی
استاد عبدالحسین خسروپناه
استاد غلامرضا اعوانی
دکتر حمیدرضا فرزان‌یار
دکتر بابک عالیخانی
دکتر رضا کوهکن
دکتر سعید انواری

دکتر حمیدرضا فرزان‌یار
مدیر گروه حکمت هنر دینی
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

جلسه اول



بسم الله الرحمن الرحیم. سلام عرض می‌کنم و حضورتان را در این دوره (که دومین دوره است) تبریک عرض می‌کنم و خوش‌آمد می‌گویم. امیدوارم این دوره هم مثل دوره قبل، برای دوستانی که شرکت می‌کنند مفید باشد. دوره قبل دو ماهه بود و این دوره چون با تعطیلات مؤسسه مصادف می‌شود کوتاه‌تر است. در واقع مدرسه تابستانی هنر در ارتباط با دوره دکتری حکمت هنر دینی در نظر گرفته شده است. برنامه این دوره در خود انجمن حدود هشت- نُه سال پیش طراحی شد و از طریق مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران به وزارت علوم داده شد، که پذیرفته و تصویب شد. تا آنجا که بنده خبر دارم در یک مرکز برای دو، سه دوره دانشجو پذیرفته‌اند. خود انجمن قرار است به زودی در این رشته تحصیلی در مقطع دکتری دانشجو بگیرد.

اما محتوا و لزوم این دوره دکتری به چه صورت است؟ در دانشگاه‌های دنیا رشته‌ای به اسم زیبایی‌شناسی و استتیک یا فلسفه هنر، فلسفه زیبایی و مانند اینها وجود دارد. تا آنجا که بنده خبر دارم همه‌جا از دیدگاه غیر دینی به هنر نگاه می‌شود. در ایران هم رشته‌های شبیه به این بوده و هست.

قرار است در این دوره دکتری هنر ادیان مختلف و همین طور هنر جهان اسلام (هنر اسلامی) مورد توجه قرار گیرد. البته با توجه به اینکه این دوره در ایران برگزار می‌شود، نصف کل دروس مربوط به هنر جهان اسلام است و نصف دیگر مربوط به هنر سایر ادیان؛ مثل هنر مسیحیت، هنر بودایی، هنر هندویی و هنر قبل از اسلام. همچنین نیمی از دروس مربوط به هنر جهان اسلام، به هنر ایران و نیمه دیگر به هنر سرزمین‌های اسلامی دیگر مربوط می‌شود.

صحبت بر سر این است که تمام تمدن‌های گذشته، به جز تمدن دنیای معاصر که در آن زندگی می‌کنیم تمدن‌های دینی بودند. در شرق و غرب عالم و در ایران قبل از اسلام، اروپا، دوره مسیحیت، قرون وسطی تا اوایل رنسانس (همه تمدن‌های دینی داشتند). این تمدن‌ها در زمینه‌های مختلف، هنرهای عریض و طویلی داشتند و دیدگاهی متفاوت با امروز داشتند. دیدگاه امروزی و جدید غیر دینی به همان صورت که در دانشگاه‌های غرب ساخته و پرداخته شده، در دانشگاه‌های ایران و سایر کشورهای دنیا تدریس می‌شود. صحبت این است که ما چگونه می‌توانیم هنر خود و دیگر تمدن‌ها را بشناسیم؟ مثلاً ما با چه دیدی به نگارگری ایرانی یا همان مینیاتور نگاه کنیم و چطور آن را ارزیابی کنیم؟ چطور آن را بفهمیم؟ یا تذهیب و نمایش‌های خاص ایرانی مانند تعزیه و موسیقی سنتی ایرانی و مانند اینها را چطور بفهمیم؟

قطعاً نگاه کسانی که آن مینیاتورها را طراحی کردند با نگاه امروزی متفاوت بود و همچنین دنیایی که در آن زندگی می‌کردند با دنیای امروز بسیار متفاوت بود. آنها جور دیگری فکر می‌کردند و هدف دیگری در سر داشتند. کوشش بر سر این است که بتوان به آن دیدگاه نزدیک شد و به رمز و راز هنرهای سنتی در جهان اسلام و بیرون از جهان اسلام پی برد.

این دوره در مدرسه تابستانی سال ۱۳۹۶، ادامه مدرسه تابستانی سال ۱۳۹۵ است. با این تفاوت که علاوه بر طول دوره که گفته شد، درس‌های سال قبل روی زمینه نظری لازم برای نزدیک شدن به موضوع هنر بود. درس‌ها شامل حکمت، فلسفه، افلاطون و ارسطو بود که بیشتر جنبه نظری داشت و حکمی بود اما مستقیماً به موضوع هنر نزدیک نمی‌شد. دروس امسال یک قدم به موضوع هنر نزدیک تر می‌شوند. مثلاً در این دوره درسی به نام صنعت مقدس هست؛ البته صنعت نه به معنی industry که امروزه تلقی می‌شود، بلکه به معنی صنایع و پیشه‌ها، در مقابل صنایع کارخانه‌ای جدید. آیین فتوت و انجمن‌های صنفی پیشه‌ها و هنرها درس دیگری است که در این دوره خواهیم داشت. در گذشته هنرها و اصناف از هم جدا نبودند و همه پیشه‌ها زیر مجموعه‌ای از تعریف هنر بودند. درس‌های دیگری که در باب بحث زیبایی و هنر در این دوره داریم، توسط آقای دکتر اعوانی و آقای دکتر دینانی تدریس خواهند شد. بنابراین کلاس‌های امسال یک قدم به موضوع زیبایی و هنر نزدیک‌تر می‌شوند. در این کلاس می‌خواهیم صرفاً به جای بحث‌های نظری و سراغ متون رفتن، در مورد واقعیت هنر در گذشته و وضعیت امروز آموزش آن در دانشگاه با هم بحث کنیم. بنابراین کلاس ممکن است شکل کارگاهی و گفتگوی دو سویه داشته باشد. به سؤالاتی که چه از طرف بنده و چه از طرف شما پرسیده شود، جواب داده خواهد شد.

سؤال مهمی در روز آزمون مطرح شد: «آیا هنر رایج امروز، استمرار هنر دینی است؟» به طور مثال آیا رشته‌هایی مثل نقاشی، گرافیک و معماری که امروزه در دانشگاه‌های ایران تدریس می‌شوند، شکل استمرار طبیعی هنر گذشته ما است یا اینکه کاملاً چیز دیگری است؟ سؤال مهم دیگری که فکر کردن به آن می‌تواند راه‌گشا و روشنگر ابعادی از هنر باشد: «آیا هنر مدرنیستی می‌تواند تمثیلی باشد؟» در بین کسانی که در دوران معاصر با دیدگاه متفاوتی از گذشته نقاشی می‌کشند، عده‌ای صحبت از تمثیل می‌کنند و مدعی دیدگاه تمثیلی یا وجود تمثیل در آثارشان هستند. این موضوع تا چه حد می‌تواند واقعیت داشته باشد و صادق باشد؟

سؤال دیگری که در آزمون بود: "آموزش رایج هنر در دانشگاه‌های ایران را چگونه ارزیابی می‌کنید؟" یعنی این آموزش راه به کجا می‌برد؟

حضار: این آموزش به جایی نمی‌رسد.

آقای دکتر فرزانیار: چرا به جایی نمی‌رسد؟

حضار: اگر قرار بود به جایی برسد، در این چهل

سال می‌رسید.

آقای دکتر فرزانیار: پاسخ خوبی است، اما من و شما که به نظر در عقیده همسو هستیم چه پاسخی به کسانی بدهیم که می‌گویند این آموزش به جای خوبی رسیده است و ما باید قدر آن را بدانیم؟

حضار: ما هنرهایی داریم که بررسی آنها در قالب نظریات آن افراد مثل این است که چیزی را از آن بیرون بکشیم و در قالب چیز دیگری بررسی کنیم. در این صورت جواب نمی‌دهد. چیزی را که ما هنر می‌نامیم، آنها هنر نمی‌نامند.

آقای دکتر فرزانیار: می‌توانید مثال بزنید؟

حضار: مثل نگارگری که خودتان مثال زدید، صنعت فرش یا همان هنر قالی و خوشنویسی[1] و غیره.

آقای دکتر فرزانیار: آموزش هنر و تعریف هنر و اصلاً نگاه به موضوع هنر با دیدگاه غیر ایرانی و غیر خودی به اینجا وارد شده است. حدود هشتاد سال پیش دانشکده هنرهای زیبای دانشگاه تهران تأسیس شد. طراحی این ساختمان‌ها به عهده یک فرانسوی به نام آندره گدار، مسئول اداره کل باستان شناسی در ایران، بود. او هم ساختمان‌های دانشگاه تهران را طراحی کرد و هم ساختمان موزه ایران باستان -این ساختمان امروزه به موزه ملی یا موزه اسلامی معروف است- و بعد از آن، برنامه آموزش معماری را در دانشگاه تهران ریخت و به تبع آن، کم کم این برنامه در جاهای دیگر مثل دانشگاه ملی ایران، دانشگاه علم و صنعت، دانشگاه‌های دولتی و بعد از آن به مرور به دانشگاه آزاد و مؤسسات آزاد و غیر انتفاعی با همان الگویی که در دانشکده هنرهای زیبای دانشگاه تهران برنامه‌ریزی شده بود کشیده شد.

در این برنامه به موضوع معماری به گونه‌ای نگاه شد که انگار نه انگار خود این کشور سابقه معماری چند هزار ساله دارد و دست کم معماری این هزار و چهارصد سال اخیر، کاملاً در دست هست و نمونه‌های بسیار زیادی از آن وجود دارد. از سویی اصلاً از استادکاران قدیمی معماری که هنوز کار می‌کردند دعوت نشد. فقط از دو گروه دعوت شد که برای تدریس بیایند: یا مدرسان غربی و یا معماران و آرشیتکت‌های ایرانی که در خارج تحصیل کرده بودند. موضوعاتی که مورد توجه بود شامل معماری کلاسیک غربی از یک طرف و معماری مدرن از طرف دیگر، سرستون‌های دوره‌های مختلف یونان و رم، سنتوری‌ها، سک‌ها و مانند اینها بود که دانشجو موظف بود برای آشنایی و یاد گرفتن، آنها را با دقت ترسیم کند. مسلم است وقتی کسی چیزی را یاد می‌گیرد، آمادگی دارد بعد از فراغت از تحصیل در همان زمینه کار کند. در حالی‌که ما یک معماری ساخته و پرداخته بسیار ارزشمند داشتیم و نمونه‌های آن هنوز نیز موجود هست و در آن موقع به صورت نصفه و نیمه در نقاط مختلفی از ایران اجرا می‌شد. اما همه اینها نادیده گرفته شد و یک برنامه کاملاً غربی همراه با اصطلاحات‌اش به اینجا آمد. انگار نه انگار که ما خودمان هم معماری، آموزش، اصطلاحات و فرهنگ معماری داشتیم. غربی‌ها با چند اصطلاح مثل plan، section و elevation و مانند اینها، اعلام کردند که باید با دید دیگری به معماری نگاه شود. نتیجه این برنامه چیزی نبود جز پرورش دو- سه نسل از کسانی که قرار بود بعداً در کار معماری در ایران وارد شوند و از طرف دیگر شهر تهران و قسمت های توسعه‌یافته دیگر شهرها که ما امروزه با معماری‌شان آشنا هستیم و برخورد داریم و می بینیم.

بحث سر این است که چه باید کرد؟ الان به روایتی حدود هزار دانشکده معماری در نقاط مختلف ایران شامل شهرهای بزرگ، شهرستان‌ها و گاهی روستاهای بزرگ وجود دارد که در تمامی آنها بلا استثناء با روش‌های غربی و با دیدگاه کاملاً متفاوت از فرهنگ ایرانی و معماری ایرانی تدریس می‌شود. در بین این هزار مرکز، دقیقاً یک مرکز آموزش معماری ایرانی وجود ندارد. در حالی‌که ما می‌توانستیم دوره مهندسی معماری ایرانی در مقطع کارشناسی و کارشناسی ارشد و بالاتر داشته باشیم. به طوری‌که اگر قرار است از بعضی مصالح جدید

مثـل سـیمان اسـتفاده شـود و یـا اگـر قـرار اسـت بـه دلیـل مقاومـت در برابـر زلزلـه و نیروهـای افقـی، سـازه سـاختمان بتنـی باشـد یـا اسـکلت فلـزی باشـد، کیفیت فضـا و هندسـه اضـلاع فضایـی و هم‌نشـینی فضاهـا همـان معمـاری آشـنای خودمـان و همـان فضـای کیفـی باشـد. در واقـع ایـن معمـاری بـرای مردمـی کـه کـم و بیـش بـا آن فرهنـگ غربـی زندگـی می‌کننـد هماهنـگ باشـد، امـا ایـن اتفـاق نیفتـاد.

همیـن بحثـی کـه در مـورد آمـوزش معمـاری می‌کنیـم در مـورد دیگـر هنرهـا مثـل نگارگـری و نقاشـی و دیگـر هنرهـا هـم می‌توانیـم بگوییـم. وضـع آمـوزش موسـیقی، حتـی قبـل از انقـلاب، بـه طـور اسـتثنایی فـرق می‌کـرد. یعنـی اگـر سـازهای غربـی مثـل ویولـن و پیانـو مطابـق هنجارهـای موسـیقی غربـی در ایـران تدریـس می‌شـد، موسـیقی سـنتی هـم در دانشـگاه تهـران و شـاید یکـی دو مرکـز دیگـر آمـوزش داده می‌شـد. در ایـن مرکـز در کنـار آمـوزش موسـیقی غربـی، آمـوزش موسـیقی سـنتی ایرانـی هـم بـود. آن موقـع اسـاتید نمره‌یکـی بودنـد کـه دیـدگاه کامـلاً سـنتی داشـتند، آموزش سـنتی داشـتند و درک موسـیقی سـنتی داشـتند. عـده‌ای از دانشـجویان پـرورده شـده بـه روش آن اسـاتید، امـروز نیـز هسـتند. ایـن مسـئله در مـورد معمـاری و دیگـر هنرهـا هـم می‌توانسـت اتفـاق بیفتـد. کـه جـای آن خالـی حـس می‌شـود. اینکـه بـه چـه صـورت می‌شـود ایـن مسـئله را حـل کـرد، بـه عهـده خیلی‌هـا اسـت، از جملـه خـود شـما کـه دسـت انـدر کار هنـر هسـتید.

سـؤال دیگـر ایـن بـود کـه آیـا هنـر مدرنیسـتی می‌توانـد تمثیلـی باشـد؟ تمثیـل یعنـی چـه؟ هنـر مـدرن تمثیلـی بـه چـه معنـی اسـت؟ نحـوه پاسـخ بـه ایـن صـورت اسـت کـه یـک سـؤال دیگـر را لازم می‌دانـد. آیـا مـا اصـلاً در دوره کنونـی می‌توانیـم هنـر سـنتی داشـته باشـیم؟ پاسـخ ایـن اسـت کـه بلـه، می‌توانیـم در ایـن دوره نیـز هنـر سـنتی داشـته باشـیم. هیـچ امتناعـی وجـود نـدارد. در بحـث هنـر سـنتی و هنـر مـدرن و اصـلاً بـه طـور کلـی بحـث مدرنیـزم کـه بحـث عام‌تـر و شـامل‌تری نسـبت بـه بحـث هنـر سـنتی در مقابـل هنـر مـدرن هسـت، بحـث ایـن هسـت کـه بایـد بیـن دو واژه مـدرن و معاصـر تفـاوت قائـل شـد و بـه معنـی آن توجـه کـرد. مـدرن و modernistic از یـک طـرف و contemporary یـا معاصـر از طـرف دیگـر. بـرای اینکـه بـه موضـوع نزدیـک شـویم بـه ایـن سـوال توجـه کنیـد. آیـا می‌توانیـم هنـری داشـته باشـیم کـه سـنتی مـدرن باشـد؟ آن چیـزی کـه خیلـی اوقـات می‌شـنویم.

حضار: معنی واژه مدرن چیست؟ نو؟

آقـای دکتـر فرزانیـار: بلـه، یکـی از معانـی‌اش این اسـت.

حضـار: ایـن تعبیـر دقیقـاً در تقابـل بـا سـنت اسـت. زیـرا سـنت بـه چیـز فرسـوده و ناکارآمـد گفتـه می‌شـود. در واقـع سـنت، زمان‌منـد اسـت و زمـان آن سـپری شـده و بـه درد جهـان امـروز نمی‌خـورد. بـه ایـن عنـوان هنـر مـدرن را بعنـوان چیـزی کـه مبتنـی بـر فلسـفه امـکان مـدرن اسـت تعریـف می‌کننـد. بـا ایـن تفاسـیر، هنـر سـنتی و مـدرن بـا هـم تناقـض دارنـد و اجتمـاع نقیضیـن می‌شـود. مـا بایـد بـا شـناخت مفـوم سـنت بـر مبنـای واقعیت‌هـای عصـر خودمـان هنـر سـنتی را بازخوانـی کنیـم.

آقـای دکتـر فرزانیـار: ایشـان بخشـی از مطلـب را گفتنـد. بـرای اینکـه بدانیـم هنـر مدرنیسـتی یعنـی چـه، بایـد بدانیـم مدرنیسـم یعنـی چـه و از چـه زمانـی شـروع می‌شـود؟ مدرنیسـم بعـد از دوره رنسـانس شـروع می‌شـود. حـال رنسـانس یعنـی چـه؟ یعنـی تولـد دوبـاره یونـان و روم (Greece و Roman)؛ البتـه آن بخـش غیـر الهـی و غیـر معنـوی فلسـفه یونـان و ارزش‌هـای یونانـی، مثـل انسـان‌مداری و دیدگاهـی کـه عالـم را - و انسـان هـم جزئـی از ایـن عالـم اسـت- جـدا از خداونـد و بریـده از او می‌بینـد و مبـدأ متعالـی، آگاه، قـادر و خیـر بـرای هسـتی قائـل نیسـت. اینهـا بـه مرور بعـد از رنسـانس شـروع شـد. انسـان‌مداری و شـکاکیت عمـلاً بـا شـعار پیشـرفت، کـه در واقـع شـعار اصلـی تمـدن مدرنیسـتی غربـی اسـت و امـروزه کـم و بیـش بـه هـر جـای دیگـری کشـیده شـده، آغـاز شـد و همچنـان بـا شـدت بیشـتری جلـو مـی‌رود. ایـن رونسـانس و دوره مدرنیسـتی اسـت.

وقتـی گفتـه می‌شـود «مدرنیـزم»، ism در انتهـای کلمـه، از یـک دیـدگاه حکایـت می‌کنـد و مثـل یـک فلسـفه اسـت. ایـن مربـوط بـه همـان دیـدگاه اسـت کـه نسـبت بـه قبـل از رنسـانس، بازنگـری می‌کنـد و تعریـف دیگـری از هسـتی و انسـان ارائـه می‌دهـد و بـه جـای اینکـه انسـان

را آن طور که در اسلام مطرح است خلیفه و جانشین خداوند بداند، در اومانیزم یا دیدگاه انسان‌محوری او را جایگزین خداوند می‌کند. این هنر مدرنیستی هم بیان همان دیدگاه در زمینه هنر است. البته این امر به مرور اتفاق می‌افتد و در حال حاضر در اوج خودش است.

با این مقدمه، نمی‌توانیم هنر سنتی مدرن داشته باشیم. به این دلیل که الهیات و هستی‌شناسی متفاوتی دارند. هنر سنتی و مدرن می‌توانند با هم جمع شوند و به گونه‌ای با هم به صلح و آشتی برسند؟ خیر، امکان ندارد. بنابراین نمی‌توانیم هنر سنتی مدرن داشته باشیم. اما چیزی نزدیک به این اصطلاح که می‌تواند واقعیت پیدا کند، هنر سنتی برای دوره معاصر است. در دوره معاصر با اینکه می‌توانیم بگوییم این دوره یک دوره سنتی نیست و دوره پسا سنتی و post modern است، اما هنر سنتی می‌تواند باشد؛ و اگر باشد دیگر هنر سنتی مدرن نمی‌شود، بلکه هنر سنتی معاصر می‌شود. هنر سنتی در طی تاریخ همه تمدن‌های دینی گذشته تطور داشته است. مثلاً به معماری، نگارگری و یا نقاشی نگاه کنید. این طور نیست که از یک جا شروع شود و دائم همان حرف را در همه زمینه‌ها تکرار کند! گرچه دیدگاه فلسفی همیشه یکی و ثابت بوده اما تطور داشته است. هم نگارگری، هم معماری، هم موسیقی، خوشنویسی و هم دیگر هنرها تطور داشته‌اند. متناسب با نیازها از یک طرف و وارد شدن امکانات جدید، هنرهای سنتی در طی تاریخ تطور پیدا می‌کردند. این تطور می‌توانست در دوره جدید هم اتفاق بیافتد ولی قطع شد.

می‌خواهیم ببینیم منظور از مدرنیزم، پُست مدرنیزم و سنتی چیست؟ دوره سنتی چه زمانی بود و دوره مدرن چیست؟ آیا مدرن فقط به معنی نو و تازه است؟ البته در دیکشنری‌ها، یکی از معانی مدرن، نو و تازه است. اما وقتی مدرنیستی یا مدرنیستیک یا مدرنیزم و مانند اینها به کار می‌رود دیگر منظور ما «تازه» نسیت. تازگی در فرهنگ و هنر ما همیشه وجود داشت و به روز - به معنی اصیل کلمه به روز شدن- می‌شد.

اگر به قدیمی‌ترین بناها نگاه کنید، معماری قرن اول و دوم بعد از اسلام با دوره صفوی چه تفاوت‌هایی می‌کند؟ و بعد با دوره قاجار چه تفاوت‌هایی می‌کند؟ از نظر صورت، دائم در حال تطور یا تکامل بود، اما حقیقت و فضای کیفی‌ای که به وجود می‌آورد و اظهار می‌کرد، یگانه و یکی بود. همان احساسی که در مسجد فهرج یزد داریم، در مسجد شاه اصفهان نیز احساس می‌شود. همان حسی را که از حضور در مساجد اسلام به انسان دست می‌دهد، در خانه‌های کاشان نیز همان کیفیت فضایی را احساس می‌کند.

بنابراین تطور در صورت، ظاهر، تغییر مصالح و بیان بود اما دیدگاه و اصول هنری، همچنان واحد بود. اصول هنری هم که منبعث از آن دیدگاه دینی و سنتی بود حفظ می‌شد. بنابراین باید نتیجه گرفت که در دوره مدرنیزم دیدگاه انسان به خود و هستی کاملاً متفاوت از دیدگاه دوره سنتی می‌شود. هنر هم به مرور شکل دیگری پیدا می‌کند که امروزه می‌بینیم. آن چیزی که الان در دانشگاه‌های ما مانند تمام دانشگاه‌های دنیا تدریس می‌شود، با این دیدگاه کاملاً متفاوت است. شاید خیلی‌ها ندانند و یا دقت نداشته باشند که این امر اتفاق افتاده است و کاملاً خوش‌بینانه یا ساده‌انگارانه تصور کنند که ما در هر قرنی در گذشته یک هنری داشتیم و امروز هم این هنر ماست؛ بطوری که اگر نیاکان ما -که آن هنر را داشتند- امروز بودند، از همین راه می‌رفتند. در حالی‌که این فرض با حقیقت همخوانی ندارد. اگر هنرمندان قدیمی با همان دیدگاه بودند، امروز با وسایل جدید و نه با هر وسیله جدید، بلکه از وسایل و مصالح، چیزی را که لازم داشتند و با دیدگاه و نیت‌شان هماهنگ بود آگاهانه انتخاب می‌کردند. همان دیدگاه و نیت و همان صحبت را می‌کردند که همیشه ما داشتیم و داریم.

حضار: یعنی اگر آن اتفاق‌هایی که در غرب افتاد نمی‌افتاد ما الان این‌طور نمی‌شدیم؟

آقای دکتر فرزانیار: بله. اگر و فقط اگر.

این فرض الان هم محال و ممتنع نیست. الان هم می‌تواند باشد و حتی اگر به صورت جامعه و اجتماع این اتفاق نیافتد، به صورت فردی می‌تواند اتفاق بیافتد. کسی در کارگاه خودش بکوشد نقاشی‌هایی که می‌کشد یک دیدگاه معنوی داشته باشد. دیدگاه معنوی یا سنتی دیدگاهی است که اولاً بر مبدأ متعالی هستی اعتقاد دارد؛ دوم اینکه به مراتب متعدد وجود قائل است. یعنی عالم را فقط عالم محسوس و عالمی که با چشم دیده می‌شود محدود نمی‌کند. دست کم به دو عالم غیب و شهادت قایل است. شهادت به معنی آن عالمی است که انسان می‌تواند آن را شاهد باشد؛ عالمی که مشهود و محسوس است. عالم شهادت در مقابل عالم غیب است.

تمام تمدن‌های دینی به این دو عالم و البته عوالم میانی مثل عالم ملکوت معتقد بودند و این را به صورتی در هنر خود ظاهر کردند. همچنین اعتقاد به جهان پس از مرگ که معاد و اعتقاد به خلود نفس -یعنی نفس انسان بعد از مرگ جسمانی‌اش همچنان بقا دارد- هم وجود داشت. این یک دیدگاه دینی است که اجزاء هستی شعور دارند. « وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لکِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ» هیچ جزئی از این عالم نیست که تسبیح خداوند را نگوید. بنابراین صاحب شعور است و حتی کلام دارد و نطق می‌کند. « أَنْطَقَنَا اللهُ الَّذی أَنْطَقَ کُلَّ شَیْءٍ»؛ کافران می‌گویند همان کسی که به هر جزء از هستی زبان داده، به ما هم زبان داده است. این یک دیدگاه انیمیستیک است که ادیان و شمن‌ها به آن معتقد هستند. در مثنوی آمده که اجزاء هستی می‌گویند: «ما سمیعیم و بصیریم و هوشیم/ با شما نامحرمان ما خاموشیم»

اما گفتگوی اجزاء هستی برای اولیاء خداوند و انبیاء قابل درک بود. خداوند این عالم را نیافریده که کنار بنشیند و این عالم مثل ساعتی که کوک شده باشد کار کند. فیض خداوند دائم است. « کُلَّ یَومٍ هُوَ فِی شَأن »؛ هر روز و هر ساعت و هر لحظه خداوند در حال تدبیر این عالم است، به طوری که اگر لحظه‌ای عنایت خداوند به عالم نباشد این عالم کن فیکون می‌شود. این دیدگاهی توحیدی و دینی و در مقابل پست‌رنسانس است. دوره پست‌رنسانس به دوره به اصطلاح روشنگری معروف است که تا الان هم ادامه دارد و دوره مدرنیزم است. و در واقع شاخه‌های دیگر مثل پست‌مدرن و امثال اینها هم اگر تفاوتی با مدرنیزم داشته باشد، در جزئیات است و در بدنه اصلی، شاخه‌ای از مدرنیزم است. بعضی با خوش‌بینی خاصی به پست مدرن نگاه می‌کنند و می‌گویند بشر بالاخره راهش را پیدا می‌کند. بشر فقط با عنایت به پیام انبیاء می‌تواند راهش را پیدا کند و اگر فقط با تکیه بر خودش باشد، امید چندانی برای یافتن راه نیست.

این دیدگاه سنتی یا دینی در مقابل دیدگاه مدرنیستی است و بازتاب همین را در هنر، موسیقی، نگارگری، معماری و فضای ساختمان‌ها هم می‌بینیم. در واقع همه‌جا یک رابطه دو سویه بین هنر و ادیان وجود داشته است. هنر از سویی منبعث از مبانی پیام ادیان در شکل‌گیری خودش است، و در مرحله بعد -یعنی پس از شکل‌گیری- بیان حقایق باطنی ادیان به زبانی است که هر هنری دارد. اگر شعر است با کلمات، اگر معماری است با آجر و خشت و چوب و گچ، و اگر نقاشی است با اشکال و رنگ. آن حقیقتی را که در کنه خود قابل بیان نیست، به گونه‌ای بیان می‌کند. حقیقتی را که مطلق است مقید می‌کند و حقیقتی را که لایتناهی است، با ابزار محدود و متناهی بیان می‌کند. حقیقتی را که لا زمان است، در زمان، چیزی از آن را با اصوات بیان می‌کند. وقتی کسی در مقابل موسیقی سنتی قرار می‌گیرد و آن را می‌شنود فقط باید به خودش مراجعه کند. گاهی اوقات شنیدن یک دقیقه از یک قطعه موسیقی و صدای یک ساز، انسان را از جایی که هست و از این عالم محدود و محسوس جدا می‌کند و به عالم دیگری می‌فرستد. واقع شدن در فضای خانه عباسیان در کاشان

و یا هر بنای دیگر سنتی هم همین طور است. درآنجا آدم احساس می‌کند که از عالم کنده شده و در جای دیگری به سر می‌برد؛ به بیانی، در مرکز هستی است. گویی اتاق، فضا، حیاط، ایوان و طارمی آنجا مرکز هستی است و گویی انسان دلش نمی‌خواهد از آن مرکز فاصله بگیرد. این کیمیای هنر سنتی است که توانسته با مصالح مادی به آن حقیقت غیر مادی و مجرد اشاره کند تا بلکه او را به گونه‌ای حاضر کند و انسان در آن قرار گیرد و او انسان را فرا گیرد.

آیا هنر سنتی مدرن می‌تواند وجود داشته باشد؟ مثلاً کسی نمایشگاهی گذاشته و از ما برای تماشا دعوت می‌کند و می‌گوید این کارها، سنتی مدرن هستند. اگر سنتی باشد، دیگر مدرن نیست! در صورتی که سنتی باشد، تقلیدی از گذشته است - علی‌رغم اینکه امروزه واژه تقلید در مراکز هنری بار منفی دارد، در جای خود بسیار خوب است- اما اگر بدیع و تازه باشد می‌توان گفت که معاصر است. پس می‌توانیم هنر سنتی معاصر داشته باشیم. ما امروزه می‌توانیم معماری سنتی در ظاهر متفاوت از بناهای کاشان و اصفهان و یزد و کرمان و جاهای دیگر داشته باشیم، ولیکن سنتی باشند. وقتی می‌گوییم سنتی باشند، در آن صورت وقتی انسان در آن وارد می‌شود همان حس را پیدا می‌کند و مهم این است. الان هم وقتی به قطعات برجسته موسیقی سنتی که در دوره جدید یا در پنجاه سال اخیر توسط برخی از اساتید موسیقی ساخته شده گوش می‌کنیم این تأثیر را بر انسان دارد. موسیقی رایج امروز، پاپ، این تأثیر را ندارد و در جای خودش تأثیر دیگری دارد.

آیا هنر مدرن می‌تواند تمثیلی باشد؟ یکی از سؤالات امتحانی این بود که آیا هنر مدرنیستی می‌تواند تمثیلی باشد؟ کار تمثیل چیست؟ کار تمثیل، بیان حقایقی از مراتب هستی بالاتر از عالم محسوس است که قرار است به صورتی در این عالم محسوس متجلی شود یا به آن اشاره شود و لازمه آن اعتقاد به مراتب متعدد عالم غیب است. پس هنر مدرنیستی نمی‌تواند واقعاً تمثیلی باشد، حتی اگر آن هنرمند ادعای اثر تمثیلی داشته باشد.

حضار: در ادامه صحبت‌های قبلی، ما هنرمندانی داریم که روش سنتی دارند اما دنیا دنیای مدرن است. بنابراین آثاری داریم که مدرن و سنتی هستند.

آقای دکتر فرزانیار: نتیجه‌اش مدرن می‌شود. یعنی کیفیتی که به وجود می‌آورد نمی‌تواند سنتی باشد. لازمه ایجاد یک فضای سنتی، استفاده از مصالح سنتی است؛ سنتی نه به معنای گذشته، بلکه به این معنی که طبیعتش سنتی باشد. این را باید یادمان باشد. مثلاً طبیعت چوب و آجر سنتی است، اما بتن و آهن نمی‌تواند این طبیعت را داشته باشد. این لازمه ایجاد فضای سنتی است اما کافی نیست. نمی‌توان گفت که هر بنایی که با این مصالح ساخته شده باشد الزاماً کیفیت فضایی معماری سنتی را دارد و وقتی انسان در آن وارد شود همان کیفیت و احساس را ادراک می‌کند. بنابراین اگر بخشی از مصالح و روش‌های سنتی به کار رود اما دیدگاه سنتی بر آن حاکم نباشد، قطعاً نتیجه‌اش سنتی نخواهد بود. اگر بخواهیم وارد شاخه‌های فرعی این بحث شویم می‌توان گفت که در بین هنر حقیقتاً سنتی و هنر کاملاً مدرنیستی، طیف‌هایی وجود دارد که اگرچه کاملاً سنتی نباشند اما کاملاً هم مدرنیستی نیستند و می‌توانند چیزی بینابینی باشد. بهتر است این مباحث را کسانی که دانشجوی هنر هستند پیگیری کنند و ما عجالتاً وارد آن نشویم. بهتر است مفهوم هنر سنتی و مصداق‌هایش را درست بشناسیم و بعد با معنی مدرنیزم و هنر مدرنیستی و مصداق‌های هنر مدرنیستی آشنا شویم و درک کنیم. کم کم می‌توان به شاخه های فرعی نزدیک شد.

حضار: اما تمثیل را به نوع دیگری هم تعریف می‌کنند و آن، بیان حرف متفاوت است. مثلاً وقتی یک هنرمند بخواهد آشفتگی درون خود را نشان دهد یک دریا نقاشی می‌کند. این دریا تمثیل هم هست. بستگی به این دارد که ما تمثیل را چطور تعریف کنیم. اگر برای آن یک دنیا دیگر

متصـور شـویم آن وقـت جواب‌مـان متفـاوت می‌شـود.

آقـای دکتـر فرزانیـار: بیـن مجـاز و اسـتعاره و تمثیـل بایـد تفـاوت قائـل شـد. مثـال شـما می‌شـود بیـان مجـازی. در مقابـل بیـان حقیقـی یـا بیـان طبیعـی، بیـان مجـازی، اسـتعاری، کنایـه، اشـاره و ماننـد اینهـا قـرار دارد. ولـی بیـان تمثیلی یعنـی معقـول را بـه محسـوس تشـبیه کـردن. معقولـی کـه نمی‌توانـد مابـه‌ازای خارجـی داشـته باشـد؛ چـرا کـه مجـرد اسـت. کیمیـای هنـر سـنتی ایـن اسـت کـه می‌توانـد چیـزی از حقایـق معقـول را اشـاره و بلکـه حاضـر کنـد؛ یعنـی انسـان بـر آن واقـع شـود، انسـان را فـرا گیـرد، انسـان در آن محـاط شـود و او بـر انسـان محیـط شـود، و بنابرایـن بتوانـد آن کیفیـت لطیـف و مجـرد را بـه گونـه‌ای درک کنـد.

حضـار: بیـان تمثیـل عیـن دیـدگاه افلاطـون از آرمان‌شـهر اسـت. آیـا هنـر سـنتی مـا هـم تقریبـی از عالـم بالاسـت؟

آقـای دکتـر فرزانیـار: همیـن طـور اسـت. دیـدگاه افلاطـون و عالـم مُثُـل او و نظـری کـه او راجـع بـه هنـر دارد بـه دیـدگاه دینـی خیلـی نزدیـک اسـت. اگـر افلاطـون عمـر طولانـی می‌کـرد و مینیاتورهـای ایرانـی و معمـاری ایرانـی را می‌دیـد، تحسـین می‌کـرد و می‌گفـت ایـن مصـداق همـان چیـزی اسـت کـه مـن می‌گویـم. در زمـان افلاطـون تقریبـاً چنیـن مصداقـی نبـود. ایـن هنـری اسـت کـه انسـان را بـه اشـتباه نمی‌انـدازد و انسـان را وابسـته بـه ایـن عالـم نمی‌کنـد، بلکـه از قیـد و محدودیت‌هـای ایـن عالـم -در درون- جـدا می‌کنـد. ایـن هنـری اسـت کـه افلاطـون بـه دنبـال آن بـود. هنـر سـنتی انسـان را سـرگرم و وابسـته بـه عالـم ظاهـر نمی‌کنـد. امـا هنـر مدرنیسـتی امـروز در گالری‌هـا و نمایشـگاه‌ها و خیلـی از فیلم‌هـا و تقریبـاً تمـام بناهایـی کـه جدیـداً سـاخته می‌شـوند انسـان را سـرگرم بـه ایـن دنیـا می‌کنـد.

یـک نکتـه بسـیار مهـم بـرای دوسـتانی کـه رشته‌شـان هنـری اسـت و دیگرانـی کـه بـه ایـن موضـوع علاقمنـد بودنـد و در ایـن دوره شـرکت کردنـد ایـن اسـت کـه در آمـوزش هنـر سـه مرحلـه را بایـد از هـم جـدا کـرد. چیـزی کـه متأسـفانه امـروزه در دانشـکده‌های هنـری اصـلاً یـادآوری هـم نمی‌شـود، چـه رسـد بـه اینکـه بخواهنـد بـر آن تأکیـد کننـد و آن را آمـوزش دهنـد. هـر کـس در هـر رشـته‌ای کـه هسـت، چـه موسـیقی، چـه معمـاری، چـه نقاشـی. کسـی کـه وارد می‌شـود بایـد دقیقـاً سـه مرحلـه را بگذرانـد. اول اینکـه بـا مصداق‌هـای عالـی هنـری مربـوط بـه رشـته خـودش آشـنا شـود. بـدون ایـن آشـنایی، کار جلـو نمی‌رود. تـا کسـی کـه از مصداق‌هـای عالـی شـعر فارسـی بـا خبـر نباشـد، ندیـده باشـد و مثـلاً هـزار بیـت حفـظ نکـرده باشـد، نمی‌تـوان توقـع داشـت کـه کارش جلـو رود. بایـد بـا مصداق‌هـای عالـی هنـر مربـوط بـه رشـته خـود آشـنا شـود و تشـخیص پیـدا کنـد. یعنـی نمونه‌هـای خـوب را از نمونه‌هـای غیـر خـوب تشـخیص دهـد. مثـلاً در موسـیقی حتمـاً بایـد بتوانـد نمونه‌هـای خـوب را تشـخیص دهـد و اگـر از او سـؤال شـد بایـد بتوانـد چنـد قطعـه از نمونه‌هـای عالـی موسـیقی مثـال بزنـد. هنرجـو بـرای درک نمونه‌هـای عالـی، لازم اسـت کـه بـا نمونه‌هـای بـد هـم آشـنا شـود. نمونه‌هـای بـد را هـم بایـد دیـده و شـنیده باشـد.

حضـار: چـه کسـی نمونه‌هـای خـوب و بـد را تعییـن می‌کنـد؟

آقـای دکتـر فرزانیـار: ایـن سـؤال خیلـی مهـم اسـت. اجـازه دهیـد بعـد بـه آن بپردازیـم. احتیـاج بـه اسـتادکار دارد و ایـن تفـاوت آمـوزش قدیـم و سـینه بـه سـینه و شـفاهی بـا آمـوزش جدیـد اسـت. حتمـاً بایـد در کنـار اسـتادکاری کـه سـی- چهـل سـال در خوشنویسـی، نگارگـری و معمـاری آن راه را رفتـه باشـد خدمـت کنـد و بـه اصطـلاح در مجـاورت او باشـد و بتوانـد بـا نـگاه او یـا گـوش او ببینـد و بشـنود و بـا ایـن نمونه‌هـا آشـنا شـود.

هنـر مدرنیسـتی هنـر بسـیار superficial یـا سـطحی اسـت، عمـق نـدارد و احتیـاج بـه توضیـح نـدارد. منتهی در دوره جدیـد، اثـر هنـری را بـا ایـن دیـدگاه بـه وجـود می‌آورنـد و بعـد بـه انـدازه یـک مقالـه و گاهـی یـک مجلـه در مـوردش می‌گوینـد، کـه البتـه فقـط نظـر خودشـان اسـت! بـه طـوری کـه کمتـر کسـی ممکـن اسـت بـه همـان حـس کـه صاحبـش ادعـا می‌کنـد برسـد. ایـن بـه ایـن معنـی نیسـت کـه آن هنـر، معنـی، تأثیـر یـا کیفیـت نـدارد. ولـی نشسـتن و نوشـتن و گفتـن توسـط صاحـب آثـار مدرنیسـتی بـه ایـن معنـا نیسـت کـه حقیقـت پنهـان آن را ظاهـر کـرده اسـت. بـا توجـه بـه اینکـه هنـر سـنتی بـه تمثیل‌هـای حقیقـی متکـی

است، حتی برای کسی که با آن هنر به شکل تفصیلی آشنا نباشد و حس هنری‌اش به وسیله نوع خاصی از زندگی کدر نشده باشد و بر آن پرده نیافتاده باشد، هم تأثیرگذار خواهد بود. متأسفانه امروزه شاهد کدر شدن احساس‌مان هستیم. زیرا به محض اینکه صبح از خواب بیدار می‌شویم، با موسیقی‌ها و منظره‌های غیر سنتی مواجه هستیم. اینها به مرور بر فطرت سالم الهی انسان پرده می‌اندازند. کار دانشکده‌های هنر این است. این موضوع مطرح است که امروزه دانشکده‌های هنر چطور کار می‌کنند؟

گفتیم در مرحله اول آموزش هنر یا به طور کلی آشنایی با هنر هنرآموز باید با نمونه‌های عالی و مصداق‌های عالی آشنا شود و آنها را خوب تشخیص دهد و بتواند بین مصداق‌های عالی و بد تمیز قائل شود. هر چه این توانایی سرعت تشخیص بیشتر باشد و هرچه نمونه‌های بیشتری ببیند، قابلیت بیشتری در این مرحله پیدا می‌کند. کسی که کارش در موسیقی است باید نمونه‌های زیادی را ببیند. کسی که کارش معماری است باید زیاد سفر برود. در کاشان، اردستان و نائین مصادیق خوبی هست. در تهران هم نمونه‌های کمی از معماری مثل بازار تهران، تیمچه حاجب الدوله، مسجد-مدرسه سپه سالار، مسجد شاه تهران، مسجد جامع تهران و بناهای دیگر هست. اما کاشان و اصفهان معدن این نمونه‌های معماری است. آدم در اصفهان، باغ و پل، خانه و مدرسه، کاروانسرا، کوچه و خیابان و بافت می‌بیند. مثل بافت مسجد سید اصفهان یا علی قلی آقا که مجموعه‌ای از مصادیق عالی هستند. اگر کسی می‌خواهد در معماری پیشرفت کند باید با این مصداق‌ها آشنا شود و مصداق‌های عالی ببیند. بنابراین برای این رشته، سفر رفتن خوب است. اما در موسیقی، هنرجو باید قطعات را به توصیه کسی که در کارش از او جلوتر است، پیدا کند و مرتب گوش کند تا کم کم بتواند تفاوت آنها را از نمونه‌های بد تشخیص دهد.

مرحله بعد این است که مثلاً در معماری اگر کسی با فضای عالی مواجه می‌شود، با دقت بیشتر و حرفه‌ای‌تر باید برخورد کند. مرحله اول را آدم‌های غیر حرفه‌ای هم می‌توانند بدون اینکه تعهد یا رسالت طراحی یا معماری و ایجاد فضا داشته باشند بروند. در این قسمت هنرجو باید بتواند تشخیص پیدا کند که اگر این اثر خوب است، علت خوبی‌اش چیست؟ چگونه نت‌ها کنار هم قرار گرفتند تا چنین اثر خوبی بگذارند؟ چطور مصالح و اشکال به صورتی تعیین شدند و در کنار هم قرار گرفته‌اند که این فضا چنین اثر معنوی را بر انسان دارد؟ هنرجو این مرحله را نیز باید طی کند. مثلاً شکل مربع یا دایره یا مثلث متساوی الاضلاع یا یک شکل غیر منظم، چه تفاوت‌هایی در تأثیر دارند؟ فضای مدور چه تأثیری بر انسان دارد و فضای مربع چه تأثیری؟ تأثیر چوب با فلز چیست؟

در تالار، چوب زیادی به کار رفته است. می‌شود تمام این پنجره‌ها و کرکره‌ها را آلومینیومی سفارش داد، به طوری که عکس سیاه و سفید تالار با فضایی که با پنجره‌های آلومینیومی ساخته شده، تقریباً مثل هم باشند. ولی فضایی که با پنجره‌های آلومینیومی ساخته شده و فضایی که با چوب ساخته شده‌اند چه تأثیری دارند؟ چوب بی جان، چیزی از هستی نباتی و حیات خود را حتی از قطع شدن و خشک شدن با خود دارد و آن الهام را به انسان وارد می‌کند. آن صمیمیت و عمق را چوب دارد ولی آلومینیوم ندارد. اگر کسی وارد فضایی با کیفیت می‌شود باید به مصالح، ابعاد، اندازه‌ها، هم‌نشینی اجزای فضا در کنار همدیگر دقت کند تا به این مرحله برسد که در درجه اول بتواند برای خودش و بعد برای دیگران علت عالی بودن و کیفیت والای خانه، مسجد یا کاروانسرا را توضیح دهد. هنرجو در این مرحله باید بتواند توضیح دهد این موسیقی که ما را مسرور یا غمگین می‌کند، در هر صورت شادی و غم‌اش ما را به نشاط می‌آورد، علت‌اش چیست؟ هنرجو باید بتواند به این جنبه‌های تخصصی توجه کند و علت‌ها را پیدا کند و بتواند برای خودش توضیح پیدا کند.

مرحله سوم، مرحله خلاقیت و آفرینش اثر هنری است. هنرجو با آن تشخیص اولیه و این مهارت در مرحله دوم، می‌تواند به مهارت ایجاد و آفرینش برسد. اگر قرار شد مدرسه یا خانه یا دانشکده، مرکز خرید یا میدانی بسازد، یا یک قطعه برای جشن و میلاد یا برای یک فیلم که احساسات معینی دارد بسازد، چگونه از دانش و مهارت‌هایش استفاده کند و به آن نیتی که دارد جامه واقعیت بپوشاند.

این چیزی است که متأسفانه در آموزش امروز

اصلاً محلی از اعراب ندارد و کسانی که در دانشکده هنر هستند می‌دانند که از همان نیمسال اول از آنها خواسته می‌شود که تولید کنند. اما معلوم نیست با چه دانش و با کدام تجربه و به چه صورت.

حضار: هنرمند در معنای گذشته‌اش به معنای نیک‌مرد بود. آیا ما می‌خواهیم همان را وارد جریان مدرن کنیم؟ در گذشته هنر همان پیشه و صناعت بود. تقسیم‌بندی هنرهای زیبا به نقاشی، معماری، موسیقی، شعر و رقص مربوط به دوره مدرن است.

آقای دکتر فرزان‌یار: در دیدگاه سنتی هنر همیشه دو وجه داشته است. یکی برای مخاطب خودش و یکی برای هنرمند؛ که برای هر دو، وسیله استعلا و استکمال بوده. امروزه غالبا فعالیت هنری برای کسی که مثلاً نقاش است به چه صورت است؟ تابلویی ظرف شش ماه- یک سال در کارگاه خود کار می‌کند و بعد در نمایشگاه در معرض دید برای فروش قرار می‌دهد. چیزی که مهم است امرار معاش و زندگی است. ولی آیا استعلا و استکمالی از این طریق برای هنرمند متصور است؟ هنرمند سنتی با حرفه خودش و با کار کردن، روز به روز و هفته به هفته مراتب اخلاقی و معنوی را طی می‌کند. این معنویت را در کسانی که همین الان هم به خصوص در شهرستان‌ها، کنار بازار اصفهان، قسمت مسگرها و کنج جنوب شرقی که چراغ‌های برنجی قلمزده کار می‌کنند می‌توان دید. همین طور این معنویت را می‌توان در اخلاق و رفتار کسانی که در کار کاشی هستند و بناهای سنتی را برای میراث فرهنگی تعمیر می‌کنند، احساس کرد.

هنر و معماری جدید این گونه نیست. آرشیتکت جدید اصلاً به این چیزها فکر نمی‌کند. این بحث برایش آشنا نیست. جالب است که ما هنر و پیشه را از هم جدا می‌کنیم. پیشه و هنر یکی بودند. پیشهٔ بدون هنر وجود نداشت. امروز تعریف هنر و مصداق هنر به چند شاخه محدود تقسیم شده است. نقاشی، مجسمه‌سازی و مانند اینها. هنر از متن زندگی فاصله گرفته و به تجمل تبدیل شده است. امروز کسی که دستش به دهانش می‌رسد تابلوی نقاشی می‌خرد و این نقاشی را نه در زندگی واقعی، بلکه در اتاق یا تالار استفاده می‌کند. اما در دوره سنتی تمام تولیدات مثلاً سفال، بشقاب، کاسه، میز چوبی، صندلی، سینی و غیره جزئی از زندگی بودند و تجمل نبودند. درست است که امروزه نمونه‌های هنری سبک‌تر و آسان‌تر و کم قیمت‌تر وجود دارند. خریدار هم باید اجر کار استادکار ورزیده را بداند و حق‌اش را ادا کند. هنر جنبه تجملی ندارد. در تمام موزه‌های دنیا، اگر هنر مربوط به جهان اسلام را نگاه کنیم، چیزهایی است که فقط می‌خواستند روی طاقچه بگذارند و قرار نبود از آن استفاده کنند، مثل گلدان یا گلاب‌پاش، کاسه، بشقاب، میز، صندلی. تجملی شدن هنر مربوط به دوره جدید است و به طبع آن، خود هنرمند هم در حال فاصله گرفتن از جامعه است. اگر دقت کرده باشید، کسانی که در موسیقی پاپ هستند سبک زندگی خاصی دارند، جمع و اجتماع و محفل خاصی دارند و از جمع و جامعه می‌بُرند. چرا که ارتباط با جامعه و مردمی که کم و بیش طبیعی زندگی می‌کنند مخل آفرینش اثری است که او به دنبال آن است.

اگر بخواهیم آن دیدگاه سنتی را وارد هنر در دوره معاصر جدید کنیم، آیا نقدی به آن وارد است؟ یعنی دنبال هنری باشیم که از یک طرف برای هنرمند و از طرف دیگر برای مخاطب و مصرف‌کننده هنر وسیله تعالی باشد. اصلاً انسان به دنبال چه می‌گردد؟ اگر تعالی برای انسان مطرح نباشد، تفاوتی بین انسان و غیر انسان نیست. اشکالی دارد که انسان تعالی پیدا کند؟ اگر کسی به دنبال تعالی باشد معصیت کبیره است؟

حضار: احساس یک چیز شخصی است. شما می‌فرمایید از دیدن آثار هنری اصفهان احساس خوبی به انسان دست می‌دهد. این احساس جنبه شخصی دارد و به نظر من نمی‌توان بر مبنای آن یک تعریف کلی از تعالی برای همگان ارائه کرد.

آقای دکتر فرزان‌یار: اگر بگوییم مسئله شخصی است که صحبت کردن غیر ممکن می‌شود. این موضوع اصلاً حقیقت و واقعیت است.

حضار: حقیقت باید به گونه‌ای باشد که برای همگان ملموس باشد. اگر یک فرد آلمانی به بازار اصفهان بیاید، احساسی مشابه با احساس یک اصفهانی به او دست نمی‌دهد.

آقای دکتر فرزان‌یار: این موضوع قابل توجهی است که باید به آن بپردازیم. اما عجالتاً در جواب شما، آن شخص آلمانی برای چه به بازار اصفهان رفته است و برای چه آن کالاها را می‌خرد؟ چرا آنها را با علاقه سوغاتی می‌دهد یا منزل خود را با آن می‌آراید؟ می‌خواهیم بگوییم چیزی هم

گیر خود او می‌آید و هر چه به این دنیای معنوی نزدیک‌تر شود، درک او هم بیشتر می‌شود. بستگی به آمادگی خودش دارد. درک هر آلمانی از معنویتِ متفاوت از معنویت خودشان با آلمانی دیگر یکی نیست. هر چه آن آلمانی معنوی‌تر باشد، معنویت‌های دیگر را راحت‌تر و بیشتر می‌تواند درک کند. یعنی آمادگی بیشتری دارد. اما کسانی می‌توانند به نهایت معنویت مربوط به یک دین و سنت برسند و آن را درک کنند که به آن دنیای مربوطه تعلق داشته باشند. به عنوان مثال اگر یک ایرانی یا یک مصری اهل عبادت در اروپا باشد و دنبال محلی برای عبادت بگردد، اگر به مسجد دسترسی نداشته باشد، فضای کلیسا بین بناهای دیگر نزدیک‌ترین فضا هست. اما حداکثرِ معنویت کلیسا را یک مسیحی معتقد و متدین که به آداب مسیحیت عمل می‌کند می‌تواند درک کند.

بنابراین معنویت مربوط به ادیان مختلف و هنرهای سنتی گوناگون مربوط به تمدن‌های مختلف، یک جنبه عمومی دارد. الهام هنر معنوی با هنر غیر معنوی یا ضد معنوی متفاوت است. کسی که به دلیل عوامل محیطی که الان وجود دارد از فطرت خودش دور نیافتاده باشد، بخشی از آن معنویت را احساس می‌کند. تفاوت بین هنر معنوی و شیء معنوی و غیر معنوی را می‌تواند احساس کند و اینطور نیست که بگوییم که این امر بستگی به احساس فرد دارد. اگر بگوییم هر آدمی یک احساس دارد و احساس هر کس وقتی که در مقابل یک شیء واحد قرار می‌گیرد کاملاً متفاوت با احساس دیگری است، آموزش هنر زیر سؤال می‌رود.

به طور کلی صور هنری مثل اشیاء این عالم با تأثیرات‌شان است. همان طور که تفاوت آتش و یخ به تفاوت احساس آدم‌ها مرتبط نمی‌شود. هر آدمی حتی اگر نیمه خواب هم باشد زمانی که به آتش نزدیک شود احساس سوزش می‌کند. وقتی پای او نزدیک بخاری باشد احساس گرمی می‌کند و اگر خیلی به آتش نزدیک شود، چه فرد بخواهد چه نخواهد، تأثیر سوختگی می‌گذارد. همینطور در مقابل فضای سرد و خنک؛ وقتی که دست کسی را برای دقیقه‌ای روی قطعه‌ای یخ بگذارند. البته ممکن است کسی پوستِ کلفت‌تر و کسی پوست نازک‌تر داشته باشد، کسی کودک و لطیف است و دیگری کارگری است که دستانش پینه بسته است. این موضوع بی‌تاثیر در درک آنها از سرما و گرما نیست. بعد از خواندن مثنوی، احساس کسی که به دلیل تماس با معنویت لطافت روح پیدا کرده باشد با کس دیگری که زندگی‌اش دور از معنویت است کمی فرق می‌کند. نمی‌توان کسی را یافت که مثنوی بخواند ولی احساس او یک دنیای مغشوشِ نامنظم درهم‌ریخته باشد. ایرانیانی که حافظ می‌خوانند، کم و بیش یک احساس دارند. منتهی کسی که حافظ‌شناس است و با ادبیات بیشتر کار دارد و با واژه‌ها و اشاره‌ها و تعابیر بیشتر آشناست و به دنیایی که حافظ در آن نفس می‌کشیده و شعر می‌گفته نزدیک‌تر شود، بهتر می‌تواند حافظ را بفهمد.

فرم‌ها یا صورت‌های هنری هم همین طور هستند. منظور از فرم چیست؟ هر چیزی که به تور حواس انسان دربیاید فرم است؛ حال یا چشم و دستگاه بینایی انسان، یا گوش و دستگاه شنوایی انسان، یا شامه انسان، یا دست و یا ذائقه انسان. فرم‌ها معانی دارند و معانی آنها یکی است. فرمِ واحد، معنی واحدی دارد. مثلث معنایی دارد که دایره ندارد و دایره معنایی دارد که مثلث ندارد؛ هر چند اگر مساحت هر دو یکی باشد. نرمی، لطافت و رحمتی که در دایره هست، مثلث ندارد. مثلث هم خصوصیاتی دارد که دایره ندارد.

بنابراین در مثال آتش و یخ یا فضای گرم و سرد یا رنگ قرمز و رنگ آبی، رنگ قرمز یک معنی دارد و رنگ آبی یک معنی دیگر. حتی روی حیوانات هم این تفاوت (تفاوت رنگ آبی و قرمز)، تأثیر دارد. دیگر فرم‌ها هم به همین صورت است. البته ممکن است در جزئیات برداشت یک آدم با آدم دیگر و یا برداشت یک آدم در شرایط مختلف، تفاوت حاصل شود. مثلاً آدمی که در حال قتل است، شعر حافظ را بخواند و در زمان دیگر همان شعر را بخواند. معنا بنا بر شرایط مخاطب، می‌تواند متفاوت شود. ولی تا جایی که به خود شعر یا اثر هنری مربوط می‌شود، نمی‌تواند دو کیفیت

متضاد را توأمان و همزمان داشته باشد. یعنی هم کیفیت معنوی داشته باشد و هم کیفیت ضد معنوی.

البته شعر حافظ در بدنه اصلی‌اش، یک معنی و یک تأثیر دارد ولیکن در فروع و جزئیات خود می‌تواند بنا بر حالت مستمع متفاوت شود. مثلاً در موسیقی، یک نوع موسیقی شادی وجود دارد و یک موسیقی عزا. شنیدن موسیقی عزا به کسی حالت انبساط و خوشی نمی‌دهد. همان طور که با شنیدن موسیقی شاد، حالت غم و گرفتگی به کسی دست نمی‌دهد. اما شنیدن یک قطعه ماتم حتی برای یک آدم واحد در دو زمان، ممکن است درجه و شکل تأثیر متفاوت داشته باشد.

امروزه آموزش هنر و خیلی از رشته‌های دیگر، مثل نقاشی، فضاسازی، ساخت قطعه موسیقی، سرسری شده است. خیلی ذهنی و احساساتی -نه به معنی مثبت- شده‌اند. ولی در دیدگاه سنتی خیلی به معانی فرم‌ها و تمثیل‌ها، هندسه مقدس، کیفیت مواد و مصالح دقت می‌کردند و دانش آن را داشتند و آنها را به‌جا بکار می‌بردند. اعتقاد داشتند، عمل می‌کردند و هم خودشان و هم مخاطب نتیجه می‌گرفتند. این چیزی است که در آموزش هنر جدید اصلاً مطرح نیست.

امروزه می‌بینیم روی ذهنیت یا subjectivity تأکید می‌شود، به طوری که هر اصلی را در هنر و بلکه در ادراک برای کشف حقیقت زیر سؤال می‌برد. خیلی رایج است. در غرب می‌گویند The beauty is in the eyes of the beholder؛ زیبایی در چشم بیننده است. منظور این است که این شیء را من زیبا می‌بینم و ممکن است شخص دیگری آن را زشت ببیند. بنابراین برای حقیقت اشیاء، فی نفسه چیزی قایل نیستند و از اینجا تمام هنر زیر سؤال می‌رود. به خاطر همین است که برای نمایش زشتی‌ها در هنر کوشش می‌شود. شاید کسانی که در رشته نقاشی و گرافیک باشند، نمونه‌هایی را دیده‌اند که کار به کجاها کشیده شده است. همه چیز به احساس انسان مربوط است. برداشت ما از شیء واحد بستگی به خودمان دارد، نه به آن شیء. یعنی ما می‌توانیم زیبا ببینیم و زشت تصور کنیم، یا می‌توانیم زشت ببینیم و زیبا تصور کنیم. اینها دیدگاه‌های متجدد هستند.

اساساً هنر سنتی ما وسیله ذکر و یادآوری است. انسان به وسیله هنر متذکر می‌شود و از غفلتی که در طول روز پیدا می‌کند به حقیقتی که در انسان مابه‌ازایی دارد ولیکن این عالم می‌تواند آن را از انسان دور کند برمی‌گردد. مصداق‌های هنر سنتی مثل خانه، کوچه، خیابان، مدرسه، مسجد و کاروانسرا، به خصوص در جهان اسلام، تمام محیطی را که انسان در آن زندگی می‌کند پر می‌کند. در نتیجه انسان به هر سو رو کند وسیله ذکر برایش هست. انسان باید هر چیزی که می‌شنود و می‌خواند خوش آهنگ، با معنا و با کیفیت باشد و او را متوجه حقیقت متعالی که هسته وجود خودش هست کند. هنر سنتی، انسان را به منِ متعالی، منِ برتر و منِ الهی که در همه انسان‌ها هست برمی‌گرداند. همه کار انسان باید این باشد که در زندگی، به علت پرداختن به نیازمندی‌های جسمانی و محسوس خودش و وجود در این عالم محسوس، از آن حقیقتی که معنی انسان است دور نیافتد. اگر انسان نکوشد که به آن حقیقت متعالی نزدیک شود، یعنی اگر از خود ظاهری خودش فراتر و برتر نرود، قطعاً این امکان وجود دارد که به مادون انسان نزدیک و تبدیل شود. هنر سنتی می‌تواند به انسان کمک کند تا دچار غفلت و فراموشی نشود؛ غفلتی که انسان را از منِ برتر و منِ الهی خودش دور می اندازد و جدا می‌کند. این کیمیای هنر سنتی است.

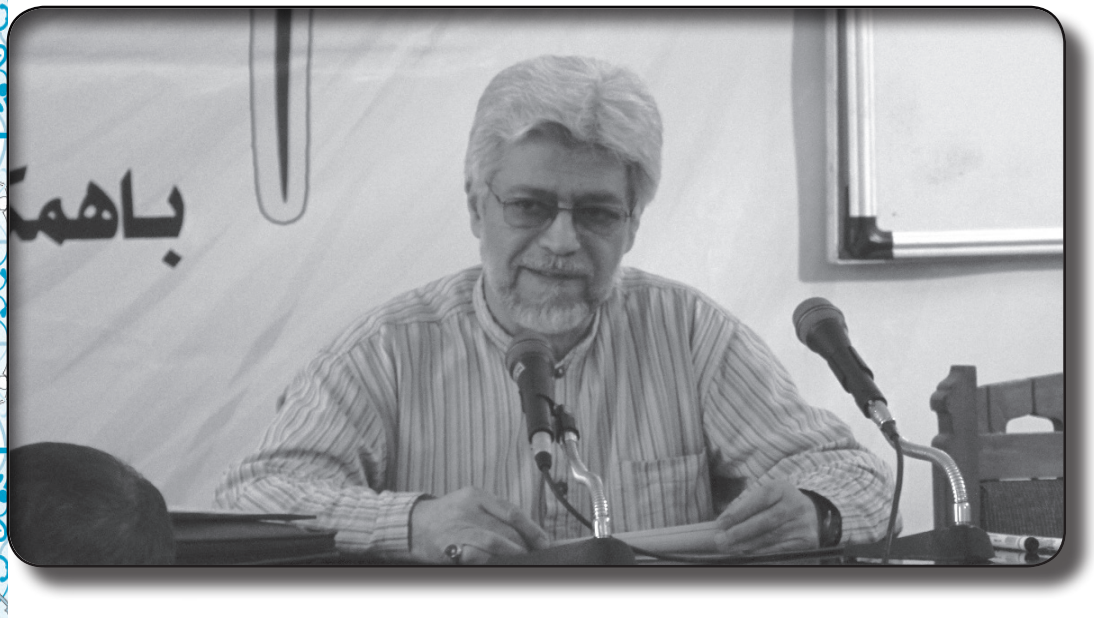
به طور کلی نتیجه کارهای میراث فرهنگی بهتر از کارهای مهندسان و آرشیتکت‌ها است. متأسفانه امروزه در رشته معماری، طراحی نمی‌کنند و ما با دانش طراحی کردن در معماری به شکل سنتی نامأنوس هستیم. اما در تکمیل و مرمت تقریباً به اندازه گذشته امکانات هست. استادکارانی که در این زمینه کار می‌کنند، عمدتاً با میراث فرهنگی مرتبط هستند و کارهای خوبی انجام می‌دهند. شاید معجزه اش مسجد کبود تبریز بود که صد-صد و پنجاه سال پیش، گنبد آن در اثر زلزله ریخته بود. پس از انقلاب، استاد رضا معماریان در تبریز با همتی عالی و مهارتی فوق‌العاده مجدداً گنبد آن مسجد را ساخت. ما در مرمت کردن مشکل نداریم. حتی در مصالح خیلی پیشرفته گذشته مثل کاشی، امروز هم اگر بخواهند امکانات هست. اما متأسفانه ما فعلاً در مسأله طراحی معماری آن مهارت ها را نداریم.

پی‌نوشت‌ها:

۱. calligraphy

دکتر حمیدرضا فرزان‌یار
مدیر گروه حکمت هنر دینی
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

جلسه دوم



چند نکته در تکمیل بحث موسیقی عرض می‌کنم و بعد به موضوع نمایش می‌پردازیم.
اگر بخواهیم از دیدگاه حکمی و عرفانی به موضوع بنگریم، با توجه به اینکه عرفان یعنی معرفت خداوند، در آن صورت باید اصول هر علم و هنری را به متافیزیک یا مابعدالطبیعه و یا به زبان خود عرفان، به توحید وصل کنیم. این نکته‌ای است که در آموزش هنر در دانشکده‌های امروز اصلاً به آن پرداخته نمی‌شود.
باید توجه داشت که هر قطعه موسیقی یک عالم معینی دارد. از آن طرف، کسی که به موسیقی گوش می‌دهد یا کسی که خودش نوازنده است و موسیقی کار می‌کند باید توجه داشته باشد که آن قطعه موسیقی بالاتر از عالمی باشد که آن فرد در آن لحظه معین قرار دارد. به طوری که اگر آن عالم پایین‌تر از عالم فرد مستمع موسیقی یا کسی که موسیقی کار می‌کند باشد، باعث زحمت او خواهد شد و او را از جایی که هست پایین خواهد کشید و باعث اختلال معنوی او خواهد بود.
کسی که از موسیقی اصیل و سنتی به عنوان

کمک برای سلوک معنوی استفاده می‌کند به جایی خواهد رسید که هر نوع موسیقی برای او مزاحم خواهد بود و چیزی که او در آن موقع نیاز خواهد داشت سکوت خواهد بود؛ سکوتی که هم موسیقی از آنجا آغاز می‌شود و هم نهایتاً به آنجا ختم می‌شود. در آن مرحله و مرتبه تنها چیزی که او می‌تواند گوش دهد صدای قلب‌اش، صدای سکوت و صدای طبیعت مثل وزش باد، شرشر آب و غیره است. برای خواص خواص احتیاجی به شنیدن هیچ صدایی به عنوان کمک به سلوک اخلاقی و معنوی وجود ندارد. او که قدیس و ولی خدا است، در هر جا که باشد خودش هست، درون خودش هست، از درون تغذیه می‌کند و نیاز به چیزی از بیرون نخواهد داشت.

حال در مورد اهمیت هنر صحبت کنیم. هنر سنتی در واقع ظهور حقایق باطنی دین است. این در مورد همه تمدن‌های گذشته که تمدن‌های دینی بودند صادق است. اگر هنر سنتی به محاق رود و حضور اجتماعی‌اش در بیرون تضعیف شود، آنگاه این احتمال جدی وجود دارد که ظهور اجتماعی خود دین هم تضعیف شود و نهایتاً کاملاً از صحنه خارج شود. این چیزی است که کم و بیش در دوره جدید اتفاق افتاده است و ما آن را می‌بینیم. هنر سنتی نوعی تذکر است. در واقع همه اثاثی که محیط را پر می‌کنند، معماری، و موسیقی در واقع مکمل آداب و فرایض دینی‌ای هستند که برای تذکر انسان وجود دارند. بنابراین وقتی این تذکر، محمل و ابزار خود را از دست می‌دهد، آنگاه ساعت فراغت انسان -که ساعات زیادی هم هست- با چیز دیگری پر می‌شود که دیگر ذکر و تذکر هم نیست.

یادمان باشد که هویت ایرانی به فرهنگ ایرانی است و این فرهنگ ریشه در دین اسلام دارد. در واقع تمام تمدن و فرهنگ ما در طول تاریخ، در دین ما بوده است. رونق اقتصادی یا استقلال سیاسی، آن طور که سیاستمداران و اقتصاددانان می‌کوشند تا به دست آورند، باید در راه این فرهنگ انسان‌ساز مصرف شود. اگر نه، اقتصاد فقط برای اقتصاد هدفی متعالی نیست و فقط می‌تواند کمک کننده وجه معنی باشد.

برخی انتقاد کرده‌اند که موسیقی اصیل ایرانی غمناک است. در ظاهر هم به همین شکل به نظر می‌رسد. اما در مورد غمناکی این موسیقی چه می‌توان گفت؟ آیا موسیقی ایرانی غمناک است یا جدی است؟ موسیقی ایرانی بسیار جدی است و موسیقی پاپ[1] که در دوره جدید توسعه پیدا کرده در نقطه مقابل این موسیقی جدی قرار داد. درست است که در این موسیقی قبض زیاد است ولیکن همیشه در آن تعادلی بین قبض و بسط -یا گرفتگی و گشادگی- هست. موسیقی معمولاً با درآمد و پیش درآمد شروع می‌شود که حالت انقباض دارد. بعد از آن، اصل قطعه موسیقی و دستگاه است، و در نهایت می‌تواند با رنگ خاتمه پیدا کند. رنگ معمولاً ضربی و خیلی شاد است. در هر صورت ترکیب و تناسب قبض و بسط، نمونه تعادلی است که انسان به آن احتیاج دارد. حتی قبض موسیقی سنتی ایرانی همیشه همراه با نشاط است و کسالت‌زا نیست. تحمل موسیقی جدی ممکن است برای کسانی که به موسیقی پاپ یا موسیقی رایج امروزی عادت کرده‌اند سخت باشد و یا حتی تأثیرات متفاوت بگذارد. درست مثل کسانی که امروزه زیاد مجله و روزنامه بخوانند و بعد بخواهند سراغ کتابی مثل کلیات سعدی بروند.

به طور کلی موسیقی‌های شرقی هم همین طور هستند. مثلاً موسیقی اصیل هندی که احتمالاً ما تا به حال نشنیده‌ایم، یا موسیقی اصیل چینی یا ژاپنی، رنگ قبض را دارند. نه فقط موسیقی ما، بلکه بقیه هنرها و کلا فرهنگ ما ترکیبی است از قبض و بسط، گرفتگی و گشادگی، غم و شادی. یک بیت حافظ این مطلب را به خوبی نشان می‌دهد:

ناصحم گفت که جز غم چه هنر دارد عشق
برو ای خواجه عاقل هنری بهتر از این؟!

یعنی اینکه فضیلت و امتیاز عشق، غم باشد ستودنی و بسیار مهم است. یادآوری می‌کنم که این غم غمی کسالت‌بار و ناامیدکننده نیست. غمی نیست که انسان را به خواب

رفتن متمایل کند. بلکه این غم بیدار کننده، هشیار کننده و آگاهی‌دهنده است. غمی است که یادآوری می‌کند انسان باید نگران وطن مألوف‌اش یا حقیقتی که باید به او نزدیک باشد و الان از آن دور افتاده است باشد. موسیقی و به طور کلی فرهنگ ما در همه ابعاد این جنبه حزن را دارد.

امروزه در ساخت قطعات موسیقی اصلاً به این موضوع توجه نمی‌شود. چون از یک طرف موسیقی -مانند خیلی از امور دیگر- از دست مراجع هنری خارج شده و نظارت جدی در این مورد وجود ندارد و از طرف دیگر، موسیقی مثل خیلی هنرها و کالاهای فرهنگی دیگر، بدون ضوابط گذشته در دسترس عموم قرار گرفته است. موسیقی گذشته یک موسیقی اختصاصی برای یک جمع کوچک و برای خواص بود. کسانی که موسیقی کار می‌کردند یا حلقه های عرفانی بودند یا اهل ذوق معنوی و اهل تصوف بودند که می‌دانستند چه چیزی بگویند، چه چیزی بشنوند و چه توقعی داشته باشند.

همیشه در همه هنرهای ما حجیّت استادکاران وجود داشت؛ در نقاشی و نگارگری، موسیقی، خوشنویسی، معماری و حتی در پیشه‌ها مثل خیاطی. متأسفانه الان دیگر حجیت و مرجعیت استادکاران -جز در خوشنویسی که هنوز مقداری باقی مانده است- وجود ندارد. البته این مرجعیت در موسیقی حتی تا چند دهه پیش وجود داشت. تعداد زیادی موسیقی‌کار و موسیقی‌دان و موسیقار سنتی بودند و حضور آنها همیشه تضمین‌کننده جهت درست موسیقی بود. در مورد دیگر هنرها هم به همین صورت بود. الان در معماری، نگارگری، نقاشی و موسیقی اصلاً چنین چیزی نداریم. اما همان طور که گفتیم هنوز در خوشنویسی مقداری هست و در مورد این هنر به علل خاصی که دارد احتمال داده می‌شود به طور استثنایی همچنان ادامه پیدا کند.

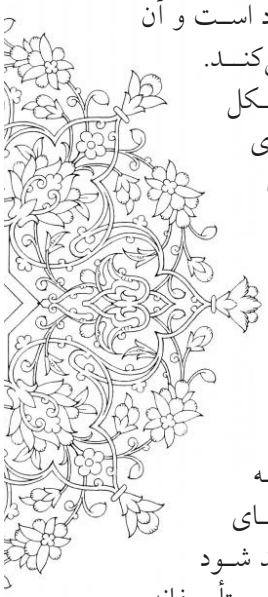
نکته‌ای که مسئله را مغشوش کرده این است که در آموزش هنر در دانشگاه‌ها روی اصطلاحات خلاقیت و نوآوری تأکید می‌شود. با اینکه خلاقیت و نوآوری دو اصطلاح مثبت و کلیدی هستند اما با برداشتی که امروزه از این دو اصطلاح می‌شود، تأثیر منفی بر جریان خلاقیت واقعی هنر گذاشته شده است. خلاقیت و نوآوری تقریباً به طور مترادف استفاده می‌شود و به معنی «چیز دیگر گفتن» است. اگر کسی «چیز دیگر» بگوید مورد توجه قرار می‌گیرد و کار او مثبت ارزیابی می‌شود؛ حالا هر طور می‌خواهد باشد! مثلاً اگر تا به حال همه با قلمو نقاشی می‌کردند، اگر کسی پیدا شود که با دسته قلم نقاشی کند این یک کار ابتکاری و خلاقیت شناخته می‌شود. گویی که هنر فی نفسه و از درون معیارهای حقیقی ندارد و این فقط ابزار و چیزهای متفاوت و جدید هستند که به هنر ارزش می‌دهند. در گذشته هیچ وقت این طور نبوده است. این از خصوصیات دوره جدید است. دوره‌ای که در آن معیارها به هم ریخته است و متأسفانه در آموزش هنر هیچ اصولی وجود ندارد. همین دیدگاه جدید که در همه زمینه‌ها وجود دارد این وضع را ایجاد کرده است. اصطلاح نوآوری و خلاقیت از واژه‌های بد تأثیری است که امروزه در دانشکده‌های هنر وجود دارد. به خصوص در نقطه مقابل‌اش، هر کاری که ارزشمند باشد و بخواهد فرهنگ و هنر ما را استمرار دهد -که خود به خود یادآور میراث هنری ما باشد- در دانشکده‌ها و مراکز آموزش هنر سعی می‌شود با برچسب تقلید، محلی از اعراب برایش باز نشود. این نکته برای کسانی که به هنر سنتی فکر می‌کنند قابل توجه است. اینکه چطور می‌توان این مسئله را حل کرد دشوار شده است.

هنر ما در دوره جدید جزئی (اگر نخواهیم بگوییم زائده‌ای!) از فرهنگی است که در غرب رایج است و به جاهای دیگر از جمله به ایران هم کشیده می‌شود. نتیجه می‌گیریم در بیرون از اینجا وضع بهتر از این نیست؛ با این تفاوت که در نقاط دیگر دنیا برنامه‌ریزی می‌شود و این برنامه‌ها اجرا می‌شود.

امروز می‌خواهیم راجع به هنرهای نمایشی از دیدگاه سنتی صحبت کنیم. امروزه هنرهای نمایشی معمولاً به سینما و تئاتر تقسیم می‌شود. تئاتر و سینما از تولیدات فرهنگی غربی است که بیشتر از چند دهه نیست که وارد ایران شده است و محصول دوره پسا سنتی است. این نکته قابل توجهی است که هنرهای ما -با تعریفی که ما از هنر داریم و شامل خوشنویسی هم می‌شود- محصول دوره سنتی بودند و توسط هنرمندان سنتی و برای مخاطبان سنتی شکل گرفتند. اما تئاتر و سینمای امروزی از هنرهایی هستند که در دوره سنتی شکل نگرفتند، زیر نظر جامعه سنتی نبودند، توسط هنرمندان سنتی هم ایجاد نشدند و سابقه تاریخی هم ندارند. پس ما در مورد این هنرها تجربه زمان‌مند نداریم. چطور می‌توان در مورد تئاتر و سینما در دوره جدید تصمیم گرفت؟ و چگونه می‌توانیم آن را ارزیابی کنیم؟ و وقتی که پذیرفتیم، چگونه می‌توانیم آن را به درخت تنومند فرهنگ‌مان پیوند دهیم؟ این امر در این دوره که متأسفانه معیارهای حقیقی در ابعاد وسیع در دست انسان نیست کمی دشوار است.

در دوره جدید که داد و ستد عظیم، وسیع و بزرگی بین فرهنگ ایران یا به طور کلی، فرهنگ جهان اسلام، با بیرون از این دنیا برقرار شد بیشتر نگاه‌ها به طرف غرب بود؛ غربی که چندان نمی‌توانست به هنر و فرهنگ ما کمک کند. چرا که اساس تمدن جدید غرب با تمدن‌های شرقی و تمدن ما تفاوت و حتی تباین و تضاد دارد. اگر به جای این توجه -و یا دست کم در کنار این توجه- به هنر شرق هم توجه می‌شد، خیلی چیزها می‌شد گرفت و می‌شد وارد داد وستدهایی شد که می‌توانست پاسخ‌های خیلی بهتری برای امروز ما پیدا کند. به طور مثال نگاه به هند، چین، ژاپن و کره.

به جز سینما و تئاتر به عنوان هنر نمایشی، ما چندین هنر دیگر نمایشی در ایران داشتیم که نوع بسیار پیشرفته آن قطعاً تعزیه است. تعزیه، به اصطلاح فرنگی‌ها، یک ژانر هنری خاص است که متفاوت از نمایش‌های دیگر دنیا و حتی در شرق مثل نمایش ژاپنی است. تعزیه واقعاً ساخته و پرداخته ایران است و در بین مسلمانان شیعه شکل گرفته است. اسم آن از ماتم و عزاداری حکایت می‌کند و مربوط به قسمت‌های آخر زندگی امام حسین و فجایعی است که در کربلا رخ داد است و آن داستان‌ها را یادآوری می‌کند.



مطابق بررسی‌ها، شکل ظاهری و بیرونی عزاداری برای امامان از دوره آل بویه شروع شد و همین طور ادامه پیدا کرد. بعد شکل نمایشی پیدا کرد و تا دوره قاجار گسترش پیدا کرد. هنر تعزیه هنوز هم وجود دارد. توقع بر این بود که با توجه به شرایط دهه‌های اخیر بر هنر تعزیه تأکید شود و گسترش پیدا کند ولی متأسفانه کسانی که دست اندر کار هستند می‌دانند که موانع عجیب و غریبی برای توسعه تعزیه وجود دارد که متأسفانه پاسخی برای آن پیدا نمی‌شود.

یکی از بزرگان اهل سنت گفته کاخ بزرگ اسلام توسط دو هجرت ساخته و حفظ شد: یکی هجرت رسول خدا از مکه به مدینه و دیگری هجرت امام حسین از مدینه به کوفه، که البته در کربلا متوقف شد. اگر هجرت دوم نبود این کاخ برجا باقی نمی‌ماند. شرایط موجود در آن زمان چنین هجرتی را لازم می‌کرد و امام حسین هم در حرکت‌شان گفتند که برای حفظ دین این کار را می‌کنند. بنابراین هر کس که در دل خود احساس دِین به این دین و فرهنگ می‌کند، وامدار آن هجرت است. اسم تعزیه یادآور عزا و ماتم است اما در سیر خودش به بیان حالات دیگری هم پرداخته

است. به خصوص از دوره قاجار به بعد شاهد نمونه‌هایی از تعزیه‌های اجتماعی، سیاسی و حتی تعزیه‌های طنز و فکاهی بودیم. این قابلیت تعزیه را می‌رساند که می‌شود روی آن کار شود. انتظار بر این است که در کنار تئاتر و نمایش امروزی که در تئاتر شهر اجرا می‌شود، تعزیه هم اولاً حفظ، احیا و شناخته شود و بعد توسعه و استمرار پیدا کند.

مهم‌ترین مراکز تعزیه در ایران کما فی السابق در شهرها است. بعضی شهرها مثل کاشان و قزوین به تدین معروف هستند. یعنی دیانت‌شان خیلی ظاهر است. به همین دلیل است که گروه‌های تعزیه کاشان، قزوین، اراک و تفرش معروف هستند. کسی استاد رضا حیدری، تعزیه‌گردان حی و حاضر را می‌شناسد؟ چند سال پیش فرهنگستان هنر در همین فضای رواق هنر چند شب برنامه داشت و هرشب یک تعزیه را نمایش می‌دادند که کار گروه آقای رضا حیدری بود. انصافاً با هر معیاری، ایشان و گروه‌شان هنرمند هستند.

بخش عزاداری تعزیه فقط به عزاداری برای امام حسین محدود نمی‌شود. تعزیه امام علی و ضربت خوردن ایشان و حوادث قبل و بعد از آن هم جزو تعزیه های استاد رضا حیدری بود. تکرار می‌کنیم که تعزیه در دنیا از هر نظر، یک ژانر و یک نوع هنری خاص و بی نظیر است که ساخته و پرداخته ایرانیان است. تعزیه به مرور زمان ساخته و پرورده و بالیده شده است تا به این شکل درآمده است. جای افسوس دارد که تعزیه به همین صورت رها شده و ارزش و اهمیت آن در تأثیری که می‌تواند بر استمرار فرهنگ ما داشته باشد ناشناخته مانده است.

به طور کلی محل و شکل برگزاری تعزیه، لباس بازیگرها، ترکیب شعر، موسیقی، آواز و نمایش را با خود دارد. یعنی از همه امکانات هنری برای بیان حقایق و وقایع مورد نظر استفاده می‌کند. تعزیه نه فقط از نظر موضوع -که گوشه‌هایی از تاریخ مقدس ما را بیان می‌کند- بلکه از نظر شکل، صورت و فرم هم کاملاً سنتی است؛ یعنی با دیدگاه‌های سنتی هماهنگ است.

وجه عمومی هنرهای سنتی این است که بر خلاف هنرهای رایج غربی، که نهایتاً واقع‌نمایی و طبیعت‌گرایی است و به سختی ممکن است که در جایی از طبیعت فاصله بگیرد، تمثیلی است. در نقاشی و نمایش این موضوع را می‌بینیم. مثلاً در نمایشنامه‌های شکسپیر مثل اتلو و مکبث احتمالاً دیده‌اید که به سختی از عالم واقع فاصله گرفته می‌شود. هنرهای سنتی ما تمثیلی هستند. یعنی ظاهرا چیزی را نشان می‌دهند اما در واقع به چیزی ورای آن اشاره می‌کنند. این موضوع را در نگارگری به شکل مشهود و ثابت می‌بینیم. اما در نمایش به صورت دیگری وجود دارد. کمال آن چیزی که در هنر تئاتر در اصطلاح به آن «فاصله‌گذاری» گفته می‌شود در تعزیه وجود دارد؛ یعنی فاصله گرفتن از واقعیت بیرونی و حادثه تاریخی. در تعزیه بیان تاریخ نیست. بلکه تعزیه از تاریخ فراتر می‌رود و به آناتی ورای زمان و عالم دیگر می‌رسد و از همه ابزارهای در دست خودش استفاده می‌کند.

تعزیه به موسیقی ایرانی هم خیلی کمک کرده است. کسانی که رشته‌شان موسیقی بوده و یا موسیقی را دنبال کرده‌اند می‌دانند که بعضی‌ها گفته‌اند موسیقی ایرانی، تحت تأثیر تعزیه، به این صورت غمناک درآمده است. از این گفته قدر مسلم نتیجه می‌گیریم که موسیقی اصیل ایرانی تحت تأثیر تعزیه بوده است. زیرا محل ظهور موسیقی ایرانی غیر از دربار و جلسات حلقه‌های عرفانی، در تعزیه بود که جنبه مردمی داشت. اما چطور تعزیه بر موسیقی تأثیر گذاشته است؟ تعزیه موسیقی‌اش را از موسیقی می‌گیرد؛ اما چگونه می‌تواند بر آن تأثیرگذار باشد؟ حضور تعزیه و کاربرد موسیقی در تعزیه باعث می‌شد که محتوای معنوی و مسیر حرکت موسیقی ایرانی تا حد زیادی تضمین شود. یکی از راه‌های تضمین جهت‌گیری موسیقی سنتی ایرانی پیوند آن با تعزیه بود.

اما در مورد اینکه غمبار بودن موسیقی اصیل ایرانی تحت تأثیر تعزیه است باید بحث شود

تـا مسـئله روشـن شـود. یـک پاسـخ می‌توانـد ایـن باشـد کـه چـه تعزیـه و چـه موسـیقی سـنتی ایرانی، هـر دو از یـک منبـع نشـأت می‌گیرنـد کـه آن منبـع خصوصیـات‌اش را دیکتـه می‌کنـد. ایـن دیـدگاه، دیـدگاه اسـلام اسـت کـه بـه ایـن صـورت می‌تواند حضـور داشـته باشـد. دیـدگاه قـرآن و احادیـث بـر جـدی گرفتـن زندگـی، حیـات و داسـتان هسـتی و هماهنـگ شـدن بـا آن و -همچنیـن همـان طـور کـه در جلسـه اول هـم یـادآوری کردیـم- دوری از کار لغـو و بیهـوده اسـت. اگـر اینهـا را کنـار هـم قـرار دهیـم خصوصیـات هنـری مـا بهتـر مشـخص می‌شـود.

حضـار: غـم و شـادی تعریـف ثابتـی بیـن افـراد مختلـف ندارنـد کـه مـا بتوانیـم بگوییـم یـک موسـیقی شـادی‌آور یـا غمنـاک اسـت. ایـن در مـورد بقیـه هنرهـا هـم صـادق اسـت. اینکـه فـرد شـادی و غـم را در چـه می‌بینـد خیلـی فـرق می‌کنـد و بسـتگی بـه ایـن دارد کـه چقـدر بـا آن هنـر آشـنایی دارد. اینکـه مـا بگوییـم موسـیقی ایرانـی غمنـاک اسـت بـه نظـر مـن جفاسـت. آیـا شـادی قـرار اسـت بهجـت درونـی باشـد یـا یـک شـادی گـذرای دنیایـی کـه فقـط قـرار اسـت چنـد لحظـه مـا را شـاد کنـد؟ غـم و شـادی می‌توانـد تعاریـف مختلفـی داشـته باشـد.

آقـای دکتـر فرزانیـار: صحبـت شـما بـه ایـن برمی‌گـردد کـه آیـا اصـلاً غـم و شـادی معنـای محصلـی دارنـد یـا نـه؟ در هنـر بحـث فـرم و صـورت اسـت. مـا هـر چیـز را در ایـن عالـم فقـط بـه وسـیله صـورت می‌توانیـم ظاهـر کنیـم و بعـد می‌توانیـم بیـان کنیـم و بعـد می‌توانیـم انتقـال دهیـم. سـؤال مهـم هنـری ایـن اسـت کـه آیـا صورت‌هـا معنـی مشـخصی دارنـد یـا نـه؟ آیـا هـر صورتـی می‌توانـد هـر معنـی را بدهـد یـا نـه؟ آیـا همـان صورتـی کـه ماتـم را ظاهـر می‌کنـد -یـا اگـر فلسـفی‌تر بگوییـم، حالـت قبـض را بوجـود مـی آورد- می‌توانـد حالـت بسـط هـم بـه وجـود آورد؟ اصـلاً آیـا قبـض و بسـط، تصـور و برداشـت آدمهاسـت یـا اینکـه واقعـاً چیـزی بـه نـام غـم و شـادی وجـود دارد؟ شـاید بـا ذکـر یـک مثـال تـا حـدی بـه ایـن سـؤال پاسـخ داده شـود. مـا هـم موسـیقی ماتـم داریـم و هم موسـیقی شـاد و جشـن و سـرور. اگـر امـروزه کسـی در مراسـم ترحیـم موسـیقی جشـن و سـرور بگـذارد آیـا کسـی از بیـن جمعیـت عـزادار هسـت کـه راضـی باشـد؟ عـزاداران دوسـت دارنـد یـک عامـل بیرونـی باشـد کـه آنهـا را متوجـه و محـزون کنـد.

صحبـت شـما دو قسـمت اسـت کـه بایـد از هـم جـدا شـود تـا بتـوان بـه جـواب رسـید. آیـا تشـخیص مـا اشـتباه اسـت؟ آیـا تشـخیص آدم‌هـا متفـاوت اسـت؟ یـا اینکـه اصـلاً خـود موسـیقی چیـزی بـه عنـوان شـادی و غـم یـا گرفتگـی و گشـادگی نـدارد و همـه‌اش فقـط برداشـت مـا اسـت. البتـه ایـن چیـزی اسـت کـه امـروزه غربی‌هـا زیـاد روی آن کار می‌کننـد. آنهـا می‌گوینـد زیبایـی در چشـم بیننـده اسـت؛ یعنـی جمـال چیـز مشـخصی نیسـت. نظـم و هماهنگـی به بیننـده بسـتگی دارد. در موسـیقی می‌توانـد اینطـور باشـد کـه غـم و شـادی و هـر حالـت دیگـر کـه مـا می‌توانیـم از موسـیقی بگیریـم بسـتگی بـه حـال شـنونده و برداشـت او دارد. و در هـر صـورت هـر نـت، نغمـه و لحنـی می‌توانـد هـر حالتـی را ایجـاد کنـد. ولـی واقعـاً ایـن طـور نیسـت. بـا همیـن مثـال مجلـس ترحیـم کـه گفتیـم، عامـه مـردم کـه ممکـن اسـت موسیقی‌شـناس هـم نباشـند و حساسـیت موسـیقایی خیلـی دقیـق هـم نداشـته باشـند، تشـخیص موسـیقی ماتـم و شـاد را دارنـد. همـان طـور کـه در جشـن و عروسـی کسـی توقـع نـدارد کـه موسـیقی ماتـم پخـش شـود.

اگـر یـک قـدم در مباحـث هنـری جلوتـر رویـم آنـگاه تفاوت‌هـای دقیـق و رقیقـی هسـت کـه در آنجـا بایـد صحبـت شـود کـه سـلیقه چقـدر در هنـر نقـش دارد. سـبک چیسـت؟ ایـن سـبک‌ها چگونـه شـکل گرفتنـد؟ حالـت نفسـانی هنرمنـد یـا شـنونده و مخاطـب چقـدر در مواجـه شـدن او بـا یـک قطعـه موسـیقی تأثیـر دارد؟ تمـام اینهـا عوامـل فرعـی و بعـدی اسـت کـه بایـد بـر واقعیـت فرم‌هـا سـوار شـود.

ممکـن اسـت هنرمنـدی در یـک دوره زندگـی یـک جـور کار کنـد و در دوره دیگـری از زندگـی‌اش بـه گونـه دیگـری کار کنـد. یعنـی از یـک سـبک اصلی پیـروی کنـد ولیکـن بـه تناسـب حـال خـودش و مراتـب وجـودی خـودش در دوره مختلـف و گاهـی اوقـات حتـی در یـک هفتـه ممکـن اسـت تفاوتـی را ظاهـر کنـد. ولـی آنهایـی کـه هنرشـناس هسـتند -چـه در موسـیقی چـه در معمـاری یـا هـر هنـر دیگـری- می‌تواننـد تشـخیص دهنـد کـه

همه این کارها اثر فلان هنرمند هستند. آنها می‌توانند جزئیات طیف‌های فرعی را از اصلی تشخیص دهند.

مثلاً کسانی که معماری کار کرده‌اند خیلی راحت می‌توانند معماری دوره صفویه را از دوره سلجوقی یا قاجاری تشخیص دهند. با اینکه معماری دوره صفوی که از سال ۹۰۰ تا ۱۲۰۰ در جریان بود خودش تفاوت‌هایی داشت. حتی مثلاً معماری قزوین با معماری اصفهان و تبریز فرق داشت. حتی ممکن است تفاوت‌های کمی در جزئیات کارهای یک هنرمند معین، مثلا یک معمار مشخص دوره تیموری در دوره‌های مختلف زندگی‌اش، وجود داشته باشد که برای آنهایی که با معماری سر و کار دارند به سادگی قابل تشخیص است. معمولاً اصل و اساسی که در یک هنرمند یا در یک دوره هست قابل تشخیص است، ولی تا آنجا که به برداشت‌های شخصی مربوط می‌شود این طور نیست که کسی بتواند قبض و بسط را با هم مخلوط کند و اشتباه بگیرد.

حضار: رنگ‌ها تأثیر ندارد؟ مثلاً در هند لباس عزا سفید است. ما سیاه می‌پوشیم.

آقای دکتر فرزانیار: اینها قرارداد هستند اما موسیقی قراردادی نیست. موسیقی مثل رنگ‌ها است که تأثیر رنگ قرمز با رنگ آبی متفاوت است. چون رنگ‌ها طول موج دارند. این تفاوت فقط برای انسانها نیست و بر حیوانات هم تفاوت تأثیر دارند. نمی‌توان این امر را انکار کرد.

می‌گفتند در دوره‌ای که کمونیست‌ها برای مدتی در ایران حکومت را به دست گرفتند، چراغ قرمز را برای عبور وضع کردند. چون قرمز رنگ مورد علاقه کمونیست‌ها است و معتقد بودند قرمز رنگ پویاست. و رنگ سبز رنگ توقف است و خودروها باید در چهارراه‌ها متوقف شوند. از این نظر اینها قراردادی هستند. ولیکن طول موج رنگ قرمز و تأثیر رنگ‌ها را نمی‌توان انکار کرد.

حضار: در دیدگاه سنتی صحبت این است که صورت از معنا و فرم از محتوا خالی نیست. هر صورتی با خودش یک معنایی دارد و هر فرمی با خودش یک محتوایی حمل می‌کند. اما یک دیدگاه دیگر هم هست که در واقع یک قدم فراتر است و می‌گوید محتوا هست که فرم را می‌سازد. این چقدر قابل دفاع است؟

آقای دکتر فرزانیار: این دیدگاه غربی ها است که فرم باید از عملکرد تابعیت کند[1] ولی دیدگاه جهان سنتی خیلی متفاوت است. در دیدگاه سنتی این مهم است که بتوان با صورت و فرم، به حقایق بی‌فرم و بی‌صورت اشاره کرد.

حضار: ابتدا ما فرم را داریم و فرم ما را به محتوا رهنمون می‌کند؟

آقای دکتر فرزانیار: نه. فرم رهنمون نمی‌کند. در هنرمند این طور نیست. او اول به معنی می‌رسد و بعد که می‌خواهد آن معنی را ظاهر کند از فرم‌ها در کار خودش استفاده می‌کند. هنرمند باید معانی را به شکل صورت ظاهر کند تا مخاطب از صورت به معنی مورد نظر کسی که آن قطعه هنری را به وجود آورده است برسد. این چیزی است که در هنر سنتی شرق وجود داشت.

در آموزش هر هنر با توجه به نکاتی که امروز یادآوری کردیم سه مرحله وجود دارد: اول آشنا شدن با مصداق‌های عالی هر هنر است. کسی که در کار موسیقی است حتماً باید تعداد زیادی قطعه عالی موسیقی شنیده باشد و در حافظه موسیقایی خود داشته باشد. دوم، تشخیص فرم با تأثیر خاصی است که دارد. اینکه چرا این قطعه موسیقی که ما آن را عالی می‌دانیم و این تأثیرات را دارد، قطعه کاملی است. یعنی اول، وسط و آخر دارد و از نظر قبض و بسط کامل است. از نظر صورت چرا به این شکل است؟ چگونه نغمات کنار هم قرار گرفته‌اند و چگونه نواخته شده‌اند که چنین تأثیری دارد؟ و سوم اینکه اگر یک هنرجو بخواهد خودش تولید کننده باشد، باید بتواند رابطه صورت و معنا را با دانشی که دارد و تشخیصی که پیدا کرده دریابد و تمرین کند تا آن خواسته معنایی خودش را با صورت‌های معین متناسب با رشته هنری خودش، به

وجـود آورد.

حضـار: نمونه‌هـای اعـلای هنـر در مـورد هنرهـای مـدرن مثـل سـینما را چگونـه می‌تـوان پیـدا کـرد؟

آقـای دکتـر فرزانیـار: در درجـه اول سـینماگران -اگـر حقیقتـاً دغدغـه فرهنگـی یـا بالاتـر از آن، دغدغـه حقیقتـاً معنـوی داشـته باشـند- بایـد روی ایـن زمینـه کار کننـد. سـؤال‌تان بـرای کسـانی کـه دغدغـه ایـن مسـأله را در هنرهای نمایشـی و سـینما دارنـد خیلـی مهـم و دقیـق اسـت. اجـازه دهیـد بـا یـک مقدمـه شـروع کنیـم. احتمـالاً اینجـا کسـی فیلم‌هـای سـاتیاجیت‌رای هنـدی را ندیـده اسـت. کسـی ماجـرای هابـی و گابـی اثـر سـاتیاجیت‌رای را دیـده اسـت؟ یـا فیلم‌هـای کوروسـاوا یـا تارکوفسـکی را چطـور؟ بعضـی از ایـن فیلم‌هـا از نظـر موضـوع قابـل توجـه هسـتند و ذات معنـوی دارنـد. مثـلاً فیلـم Uzala Dersu اثـر کوروسـاوا خیلـی طبیعت‌گـرا اسـت و دیـدگاه آنیمیسـتیک دارد. همـه اجـزاء هسـتی را -در حـدی کـه در فیلـم ظاهـر می‌شـود- دارای درک و شـعور می‌دانـد.

بـه سـؤال شـما برمی‌گردیـم. در سـینما دو مطلـب هسـت: یکـی انتخـاب موضـوع و دیگـری نحـوه ارائـه، یـا اسـتفاده از صورت‌هـا و صـور. البتـه انتخـاب موضـوع اهمیـت دارد امـا چیـزی کـه بایـد خیلـی روی آن کار شـود و تقریبـاً نشـده، مسـئله نحـوه بـه کارگیـری صورت‌هاسـت. ادبیـات مـا تـا انـدازه‌ای نکاتـی دارد کـه اگـر بـه آنهـا توجـه شـود می‌توانـد راهگشـا باشـد.

نظامـی در یکـی از داسـتان‌های مجموعـه اشـعارش می‌گویـد:

در شعر مپیچ و در فن او
چون اکذب اوست احسن او

یعنـی اول داوری نکنیـم. شـعر هـر چـه دروغ‌تـر باشـد بهتـر اسـت. ایـن دروغ، دروغ اخلاقـی، کـه مضمـوم اسـت، نیسـت. ایـن دروغ، غیـر واقعـی بـودن اسـت. بهتریـن فیلم‌هـا الزامـاً فیلم‌هـای تاریخـی و مسـتند نیسـتند. فیلم‌هایـی هسـتند کـه داستان‌شـان سـاخته شـده‌اند. در مثنـوی میخوانیـم:

یک فسانه راست آمد یا دروغ
تا دهد مر راستی‌ها را فروغ

هـدف ایـن اسـت کـه مـر راسـتی‌ها را فـروغ دهـد، روشـن کنـد و جلـوی چشـم مـا بیـاورد. بـر سـر اینکـه منابـع داسـتان‌های مثنـوی کجاسـت بحـث هسـت. برخـی از داسـتان‌های مثنـوی برگرفتـه از داسـتان کهـف و داسـتان حضـرت موسـی در قـرآن هسـتند. برخـی دیگـر از احادیـث یـا تـورات اسـت. امـا قطعـاً بخشـی از داسـتان‌های مثنـوی ریشـه تاریخـی ندارنـد و مولانـا آنهـا را سـاخته اسـت کـه بـه راسـتی‌ها فـروغ دهـد. در اخـلاق بـه ایـن امـر دروغ می‌گوینـد. امـا واقعیـت ایـن اسـت کـه ایـن دروغ در هنـر یعنـی فاصلـه گرفتـن از واقعیـت زمان‌منـد و مکان‌منـد کـه نـه تنهـا مضمـوم نیسـت، بلکـه اگـر بـا هـدف درسـت و بـا موفقیـت انجـام گیـرد قابـل توجـه اسـت. در واقـع همیـن مطلـب بـوده کـه هـم در ادبیـات و هـم در نقاشـی و نگاگـری مـورد نظـر بـوده اسـت.

داسـتان دقوقـی در مثنـوی از ایـن نظـر کـه چطـور زمـان و مـکان و واقعیـت بیرونـی بـا امـر مثالـی در هـم می‌آمیزنـد و صحنه‌هـای عجیـب و غریبـی بـه وجـود می‌آورنـد ظرفیـت زیـادی دارد. عنـوان ایـن داسـتان در مثنـوی «دقوقـی و کرامـات‌اش» اسـت. در واقـع او یکـی از اولیاسـت کـه داسـتان‌اش در مثنـوی گفتـه شـده اسـت. مـا در ادبیات‌مـان از ایـن منابـع و نمونه‌هـا داریـم و می‌توانیـم از آنهـا اسـتفاده کنیـم. در سـینما کسـانی کـه کارشـان ایـن اسـت بایـد بداننـد چطـور بتواننـد صـورت دیگـری از واقعیـت را مطـرح کننـد.

از دیـدگاه فرهنـگ مـا عالـم محسـوس و عالـم مشـهود نازل‌تریـن عوالـم وجـود اسـت، و عوالـم بالاتـری هسـت کـه ارزشـمندتر هسـتند. آن عوالـم ریشـه و علـت وجـودی ایـن عالـم هسـتند. ایـن عالـم محسـوس کـه مـا می‌بینیـم، سـایه آن عوالـم اسـت. گفته‌انـد اگـر بهشـت نبـود، هیـچ باغـی روی زمیـن نبـود. ایـن باغ‌هـا تصویـر بهشـت آسـمانی هسـتند. عالـم غیـب و عالـم شـهادت داریـم کـه در قـرآن بـه آن تکیـه شـده اسـت. تمـام فرهنـگ مـا اشـاره دارد بـه ایـن حقیقـت و رفتـن از واقعیـت بیرونـی بـه آن حقیقتـی اسـت کـه منشـأ ایـن واقعیـت خارجـی اسـت.

بر خلاف چیزی که در چند صد سال اخیر در غرب بوده، اوج انحطاط هنری در غرب در دوره حال است و ممکن است همچنان ادامه پیدا کند. غرب هرگز این طور نبوده است. چه از نظر موسیقی، چه از نظر ادبیات، معماری و دیگر هنرها، دوران قرون وسطی غرب دوران اوج هنری غرب است. اما الان انصافاً نه از نظر معماری، نه از نظر ادبیات، نقاشی و غیره چیزی که قابل مقایسه با گذشته خودش باشد ندارد.

در هر صورت چیزی که برای ما قابل توجه است این است که امروز ببینیم چه می‌خواهیم و چگونه می‌توانیم به آن برسیم. در مورد هنرهای نمایشی الان ما با این سؤال مواجه هستیم که این هنر در دوره پسا سنتی به وجود آمده است؛ دوره‌ای که نظارت جامعه سنتی یا دیدگاه سنتی -در صورت وجود- بسیار ضعیف است و مرجعیت هنرمندان سنتی در مورد هنرهای نمایشی و موسیقی وجود ندارد. حال اینکه چطور چنین هنری می‌تواند شکل بگیرد صورت مسئله است که باید به آن توجه شود. عامل دیگری نیز اضافه شده است که بخش قابل توجهی از کسانی که الان از هنرهای نمایشی مثل سینما و تئاتر استفاده می‌کنند و کسانی که تولید می‌کنند، خودشان از نظر ذهنی چندان به دیدگاه سنتی تعلق ندارند. این هم وجه دیگری از قضیه است. به آن سؤال مهم که برای سینما چه می‌توان کرد برمی‌گردیم. علاوه بر نکاتی که گفتیم و سعی کردیم صورت مسئله را توضیح دهیم، باید در سینما هم مانند تئاتر به این نکته توجه کرد که چگونه می‌توان از زمان و مکان تاریخی به فرا تاریخ یا به فرا زمان یا لا زمان اشاره کرد و در آنجا حاضر شد؟ در تئاتر هم اگر بخواهیم تئاتری مستقل از تعزیه شکل بگیرد باید به این جنبه‌ها توجه کرد. شما خودتان نظری دارید؟

همان طور که می‌دانید جامعه ما بخاطر نقشی که سینما و فیلم در دوره جدید دارد، در حال سرمایه‌گذاری زیادی روی آن است. اگر در کنار واقع‌نمایی‌ها روی اهداف اخلاقی یا اهداف ملی هم کار شود، در آن صورت سینمای ما تبدیل به یک سینمای حقیقتاً معنوی و مثالی می‌شود. این امر ممتنع و غیر ممکن نیست. اما کسانی می‌توانند این کار را انجام دهند که خودشان جامعیت داشته باشند، اهل معنا و معنویت باشند، شم هنری داشته باشند و نمونه‌های زیادی را دیده باشند.

به هر حال در سینمای دهه‌های اخیر و حتی یکی دو دهه قبل از انقلاب هم نمونه‌های قابل توجهی می‌بینیم. به نظر من کارهای آقای حاتمی از نظر سبک و روش در مقایسه با دیگر سینماگرانی که بنده می‌شناسم قابل توجه است. ایشان تقریباً در تمامی فیلم‌هایش دیدگاه فکری و فلسفی نسبت به انسان داشت؛ دیدگاهی ناشی از رحمت، که وقتی به انسان‌ها نگاه می‌کرد آن وجه رحمت و وجه الهی را بالاتر از وجه غضب الهی می‌دید. وقتی ناصرالدین شاه را هم نشان می‌دهد، باز هم سعی می‌کند آن جنبه‌های انسانی‌اش را نادیده نگیرد. شاید شاهکار ایشان مجموعه سلطان صاحب قران باشد. جوان‌ترها اگر می‌خواهند نمونه‌های خوب ببینند این کار را ببینند. ایشان انصافاً هنرمند و سینماگر بود. داستان‌ها یا فیلمنامه را خودش می‌نوشت. لباس‌ها را خودش طراحی و به تن می‌کرد. صحنه‌ها را خودش طراحی می‌کرد. زبان شعرگونه و مسجعی داشت و مطالب را خیلی فاخر ادا می‌کرد. علی‌رغم مطالبی که گفته شد، سینمای آقای حاتمی در مرتبه موضوع و نهایتاً نحوه پرداخت است. ولیکن آن و وجه تمثیلی که اساس هنر ما بوده، در سینمای ایشان غایب است. او به عنوان یک نفر خیلی کار کرد. دیگران هم باید کمک کنند. به هر حال سینما هنری است که نقش دارد، حاضر است و بیننده دارد و الان هم که با امکانات دیجیتالی موجود خیلی‌ها سراغ سینما می‌روند، جا دارد به این جنبه‌ها هم توجه شود و به این مسائل فکر کنند.

در مورد نمایش و هنرهای نمایشی، تعزیه هنری بسیار غنی است و هنوز امکانات آن شناخته نشده است. البته عده‌ای روی آن کار کرده‌اند و کتاب نوشته‌اند. این آثار به زبان‌های غیر فارسی ترجمه شده است و انصافاً هم وقتی که با تئاتر رایج غربی مقایسه شدند مورد تحسین واقع شدند. ایرانی ها هم مطالب خوبی در مورد تعزیه نوشتند ولیکن هنوز حق

مطلب ادا نشده است و مهم‌تر از آن، هنوز عزم و اراده‌ای برای حفظ، استمرار و تکامل تعزیه و استفاده از ظرفیت‌های آن برای هنر نمایش استفاده نشده است.

همان طور که گفتیم در تعزیه هنرهای مختلفی با هم جمع می‌شوند و کار می‌کنند. شکل ظهور و اجرای تعزیه، شکل خاصی است که در آن تقریباً مرزی بین نمایشگر و بیننده وجود ندارد و همه چیز در حضور بینندگان اتفاق می‌افتد. هیچ کوششی برای پنهان شدن چیزی از نظر بیننده‌ها نمی‌شود. شکل صحنه تعزیه بر خلاف تئاترهای امروزی در وسط یک فضا است. تماشگران دور تا دور صحنه می‌نشینند. الزاماً بازیگران از پشت سر وارد می‌شوند، در گوشه تعزیه‌خانه لباس مخصوص بازیگری‌شان را میپوشند، گاهی با یک تکه پارچه که به سر می‌کشند و عوض می‌کنند نقش یک بازیگر هم عوض می‌شود. بیننده‌ها در اجرای بازی بازیگرها مشارکت می‌کنند. بازیگرها هم مثل مردم بعضی اوقات تحت تأثیر صحنه‌ها اشک می‌ریزند.

یکی از نکاتی که ارسطو در کتاب *بوطیقا* یا همان فن شعر در مورد هنر نمایش بر آن تأکید کرده است، این است که نمایش، کاتارسیس است. یعنی با مشارکت کردن در واقعه‌ای که اتفاق افتاده و تکرار آن واقعه به شکل تاکیدشده و ظاهر کردن آن واقعه -یا به اصطلاح روانشناسان امروزی، بیرون ریختن آن- حالت آسایش و آرامش به بیننده و همچنین به بازیگر دست می‌دهد. اگر کاتارسیس را در نظر بگیریم، در آن صورت تعزیه می‌تواند اوج ظهور این معنی باشد.

گویا در اواخر دوران قاجار در مورد مرگ امیر کبیر هم تعزیه‌هایی بوده است. گفتیم تعزیه‌های طنز و فکاهی هم وجود داشت. اگر کسانی که رشته و کارشان این است، این تعزیه‌ها را گردآوری کنند و امکانات بالقوه و بالفعل آن را هم ببینند، شاید بشود برای نمایش امروز ما، دست کم به عنوان یک شاخه در کنار شاخه‌های دیگر، روی آن کار شود و به آن وسعت داده شود.

اجازه دهید بدون رودربایستی بگوییم که معمولاً کسانی که در این زمینه‌ها کار می‌کنند مثل بنده از یک قشر خاصی هستند. عموماً فکر می‌شود که گویا تمام ایران مثل مردم مناطق از مرکز به بالای تهران فکر می کنند و همین خواسته‌ها را دارند و به همین صورت به دنیا نگاه می‌کنند. در حالی که مردم استان‌های کویری ما نسبت به مردم مناطق از مرکز به بالای تهران به عالم سنتی خیلی نزدیک‌تر هستند. هر نوع برنامه‌ریزی و فکر کردن به این نوع مسائل باید کل جمعیت ایران را در نظر بگیرد؛ جمعیتی که از نظر بنده خوشبختانه هنوز به اندازه بخشی از مردم تهران متجدد نشده‌اند. در آن صورت می‌توان دید که هنری مثل تعزیه می‌تواند خیلی مورد توجه آن جمعیت سنتی‌تر واقع شود و چه بسا از آنجا دیگرانی که یک مقدار از سنت فاصله دارند را هم به فکر فرو ببرد.

در هر صورت چیزی که می‌تواند ما را نجات دهد و به این درس حکمت هنر هم مربوط است، هیچ چیزی جز فرهنگ سنتی ایرانی ما نیست. حرف آخر را او خواهد زد. با این فرض یادمان باشد که در درجه اول احترام امام زاده را متولی باید حفظ کند. متولی این فرهنگ بزرگ غنی که تصادفاً در دست ما قرار گرفته، ما ایرانیان امروز هستیم. اگر ما نمایشنامه‌های شکسپیر را بازی کنیم، در نهایت وقتی غربی‌ها ما را ببینند چه می‌گویند؟! ولی در نهایت این خود ما هستیم که باید به هنر، معماری و موسیقی خودمان بپردازیم.

ما نباید توقع داشته باشیم ملل دیگر این کار را انجام دهند، البته اگر این کار را انجام دهند ممنونشان خواهیم بود. ولی ایرانیان باید نقش خود را ایفا کنند، باید کارها را به دست گیرند و این حالت بلاتکلیفی که در مواجهه با مظاهر تمدن غرب، در شرقی‌ها به طور کلی و در جهان اسلام به طور خاص و در

بین ایرانیان به طور اخص، وجود دارد کنار رود. ایرانیان باید روی پای خود بایستند. قدر میراث فرهنگی‌شان را در همه زمینه‌ها از جمله در هنر و هنرهای نمایشی بدانند و در این زمینه کار کنند. ما می‌توانیم. بالقوه همه چیز آماده است. کسانی باید باشند که کمر همت ببندند و کار کنند. انصافاً فرهنگ ما فرهنگ عشق است اگر به معنی‌اش دقت کنیم؛ از روی عشق و نهایت علاقه با یک هدف معنوی.

عشق آن است که مولانا می‌گوید:

غرق عشقی‌ام که غرق است اندرین
عشق‌های اولین و آخرین

همه عشق‌ها خوب هستند. عشق یعنی عشق به کمال؛ هرچه که می‌خواهد باشد! حتی وقتی ما به عشق ناقص زمینی هم توجه می‌کنیم، از جنبه کمالی به آن نگاه می‌کنیم که آن را دوست داریم نه جنبه نقص‌اش. ادبیات ما پر از این گونه نکات آموزنده است که راه را به ما نشان می‌دهند. حافظ می‌گوید:

عشق بازی کار بازی نیست ای دل سر بباز
زان که گوی عشق نتوان زد به چوگان هوس
به چوگان هوس نمی‌شود به هدف رسید.

با توجه به وضعیتی که ما داریم باید خیلی به این مسائل توجه کنیم. نمی‌دانم ۵+۱ هنوز هم هست یا تمام شده است. پس فردا بحث هنر پیش می‌آید و ۵+۱ دیگری پیدا می‌شود و می‌گوید شما نمی‌توانید! ما بیاییم و معماری و فیلم شما را درست کنیم، ما بیایم مسائل شما را حل کنیم. اگر ما همت نکنیم ممکن است به این مسائل دچار شویم.

حافظ می‌گوید:

شهر خالی است ز عشاق بود کز طرفی
مردی از خویش برون آید و کاری بکند

این وضعیت در آن زمان هم بود. اما به خصوص الان هست. به طور کلی ایرانی‌ها و شرقی‌ها باید از خودشان بیرون بیایند و دست کم تا اندازه‌ای از تعلقات فردی خودشان فاصله بگیرند و در زمینه‌های فرهنگی و هنری و تمدنی مسائل را حل کنند.

این مسئله و مسائل شبیه به این در واقع به این مطلب مربوط است که تا چند دهه پیش و حداکثر تا یک قرن پیش، هر جای دنیا از نظر فرهنگی برای خودش مثل یک جزیره بود. کسی به دیگری کار نداشت. دنیای اسلام برای خودش بود و غرب هم مشغول فرهنگ خودش بود. گاهی هم تماس‌هایی با هم داشتند و مثلاً جنگ‌های صلیبی پیش می‌آمد و مثلاً در جاده ابریشم با هم مرتبط می‌شدند، یا مسلمانان در سفر حج از بعضی سرزمین‌های دیگر عبور می‌کردند و چیزی از همدیگر می‌دیدند و یاد می‌گرفتند. در آن زمان که هر اقلیم فرهنگی برای خود مانند جزیره‌ای بود، ایرانیان هم چشم به جای دیگری نداشتند و در همه زمینه‌ها فکر می‌کردند و پاسخ نیازهای خودشان را در زمینه‌ها -مثل علوم، صنعت، هنر و فرهنگ- پیدا می‌کردند. با فکر کردن بهترین جواب‌ها را هم پیدا کردند؛ از حفر قنات‌های طولانی و رساندن آب از دویست کیلومتر دورتر به محل دلخواه گرفته تا بهترین پاسخ‌ها در مورد هنر.

ولیکن در این دهه‌های اخیر که رابطه با غرب مطرح شد، متأسفانه زرق و برق و ظواهر تمدن غرب که پاسخ‌های دنیوی در خود داشت در شرایط خاص باعث شد که ایرانیان آن طور که باید به این مسائل فکر نکنند و به جای اینکه همچون گذشته خودشان پاسخ سؤال خودشان را از دل فرهنگ خودشان و از منابع دینی خودشان پیدا کنند، در دوره رکود، جواب‌های غربی ظاهر شدند. الان هم همین طور است. به خصوص در دنیای دیجیتالی هر چیز که غربی‌ها می‌برند و می‌دوزند شرقی‌ها می‌پوشند. اگر از این وضعیت بیرون بیاییم می‌توانیم حتی بهتر از گذشته پاسخ نیازهای امروزمان را مطابق با ساختار فرهنگی خودمان پیدا کنیم و بهترین پاسخ‌ها را داشته باشیم.

پی‌نوشت‌ها:

۱. موسیقی Pop اختصار کلمه popular است و در واقع یک نوع موسیقی عوامانه است.

2. Forms follows functions

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

استاد فلسفه اسلامی

عضو فرهنگستان علوم

جلسه اول



بسم الله الرّحمن الرّحیم

عنوان بحث، «حکمت هنر دینی» است و هر سه کلمه جای تأمّل و درنگ دارد.

آیا می‌توان هنر را در قالب فرمول بیان کرد؟ می‌توان آن را با محاسبات ریاضی حساب کرد؟ می‌توان آن را با ریاضیات بیان کرد؟ در ریاضیات می‌گوییم این است و جز این نیست، مثلاً ٤=٢+٢. ولی آیا هنر هم می‌گوید این است و جز این نیست یا هر کس نگاه خاصّی به هنر دارد؟ ٤=٢+٢ را هر کس از هر جا به طور یکسان می‌فهمد امّا اگر یک تصویر هنری را در میان افراد به قضاوت بگذاریم آیا همه افراد به طور یکسان قضاوت می‌کنند؟ در ریاضیات اختلافی وجود ندارد ولی آیا در دیدگاه هنری هم اختلافی وجود ندارد؟

ارتباط هنر با علوم چیست؟ آیا هنر تجربه‌پذیر و قابل اندازه‌گیری است؟ آیا در آزمایشگاه می‌توان آن را مشاهده و مطالعه کرد؟ با میکروسکوپ و تلسکوپ که ابزارهای علمی هستند می‌توان هنر را دید؟

من ابتدا چند مسأله مطرح می‌کنم:
۱- هنر زیبایی است: آیا همه مردم جهان زیبایی را دوست دارند یا خیر؟ از هر کس بپرسیم می‌گوید زیبایی را دوست دارم.
۲- هنر لذّت‌بخش است: آیا هنر لذّت می‌دهد یا چیزی که لذّت‌بخش است هنر است؟ چون هنر است لذّت‌بخش است یا چون لذّت‌بخش است هنر است؟ اگر بگوییم چون هنر است لذّت‌بخش است یعنی ممکن است چیزی لذّت‌بخش باشد ولی هنر نباشد.
وقتی با چشم چیزی را می‌بینیم می‌گوییم زیباست یا وقتی با گوش یک صدا یا موسیقی را می‌شنویم می‌گوییم زیباست. یک منظره یا یک نغمه خوب را زیبا می‌دانیم امّا وقتی می‌چشیم می‌گوییم خوش‌مزه است یا وقتی می‌بوییم می‌گوییم خوش‌بو است. پس در مورد بویدنی‌ها و چشیدنی‌ها زیبا را به کارنمی‌بریم بلکه می‌گوییم خوش‌بو یا خوش‌مزه است امّا در دیدن و شنیدن می‌گوییم زیبا. دیدن و شنیدن با بوییدن و چشیدن چه فرقی دارد؟
یکی از حاضران: در چشم و گوش وجه انسانی بیشتر است.
استاد: چرا؟
یکی از حاضران: دیدن و شنیدن ارتباط بیشتری با فکر دارند.
استاد: خوردن هم با فکر ارتباط دارد. اگر یک چیز تلخ بخوریم عقل‌مان به ما می‌گوید آن را دور بریز.
یکی از حاضران: آنچه می‌بینیم یا می‌شنویم را تغییر می‌دهیم امّا آنچه می‌بوییم یا می‌چشیم را تغییرنمی‌دهیم.
استاد: دیدنی و شنیدنی را هم تغییرنمی‌دهیم فقط از آن احتراز می‌کنیم (دوری می‌جوییم). عقل در هر چهار مورد به یک صورت عمل می‌کند.
یکی از حاضران: شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها بی‌واسطه درک می‌شوند امّا لمس‌کردنی‌ها، چشیدنی‌ها و بویدنی‌ها باواسطه درک می‌شوند.
استاد: فرمایش خوبی بود. توضیح دهید که بی‌واسطه چگونه است. اگر نور نباشد می‌توانیم ببینیم؟ نور واسطه است. اگر صوت و هوا نباشد می‌توانیم بشنویم؟ در هر چهار حالت واسطه وجود دارد و هیچ فرقی از این جهت با هم ندارند.
خداوند خودش را سمیع و بصیر خوانده است إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ یعنی شنوا و بینا؛ ولی نفرموده است چشنده و خورنده. سخن خوبی است ولی پرسش هنوز بر جای خود باقی است که چرا خدا سمیع و بصیر است ولینمی‌چشد ونمی‌بوید.
یکی از حاضران: لذّات دو نوع‌اند: جسمانی و روحانی. لذّات حاصل از هنر، روحانی هستند.
استاد: ما هنوز وارد بحث هنر نشده‌ایم. من فعلاً در حال پرسیدن هستم. کار من پرسیدن است. اگر شما تا به حال پرسش نکرده‌اید پرسیدن را یاد بگیرید. امروز پرسیدن از ما پریده است، چون خودمان را مشغول گوشی‌های همراه کرده‌ایم. تا این‌جا سه پرسش مطرح شد.
٤- چرا وقتی چیزی را زیبا می‌بینیم انتظار داریم که دیگران هم مثل ما زیبا ببینند؟
یکی از حاضران: چون فکر می‌کنیم زیبایی یک کیف همگانی است.
استاد: پاسخ خوبی بود، به نظر من پسندیده است. چون فکر می‌کنیم زیبایی همگانی است اگر من زیبا می‌بینم انتظار دارم که دیگران هم زیبا ببینند.
شما خیرخواه هستید امّا من بحث معرفت‌شناسی می‌کنم و با صفت انفاق شما کاری ندارم. آرزوی شما در صورتی برآورده می‌شود که دیگران زیبا ببینند. اینکه شما می‌خواهی دیگران لذّت ببرند نشانه خیرخواهی شما است امّا اگر دیگران زیبا نبینند خیرخواهی شما برآوردهنمی‌شود. پس پاسخ قبلی درست‌تر بود. اول باید همان‌طور که شما زیبا می‌بینید دیگران هم زیبا ببینند بعد لذّت ببرند، امّا اگر زیبا نبینند چطور لذّت ببرند.
چرا من انتظار دارم آنچه را زیبا می‌بینم دیگران هم زیبا ببینند؟ گفتید چون زیبایی همگانی است. اگر من زیبا می‌بینم همه زیبا می‌بینند، پس انتظار به جایی است.

امّا آیا واقعاً زیبایی همگانی است یا نگاه و دیدن ما در آن نقش و تأثیر دارد؟ تمام مسأله از همین‌جا شروع می‌شود که آیا زیبایی یک امر عمومی است و همه یکسان می‌فهمند یا برداشت هر کس با دیگری متفاوت است.

یکی از حاضران: هر کس برداشت خودش را دارد.

استاد: پس باید از حرف‌تان برگردید.

یکی از حاضران: ما زیبایی را همگانی تصوّر می‌کنیم. هر کس فکر می‌کند زیبایی همگانی است ولی وقتی به زیبایی می‌رسیم هر کس برداشت خودش را دارد.

استاد: اگر قبول کنیم که هر کس برداشت خودش را دارد دیگرنمی‌توانیم ادّعا کنیم که زیبایی همگانی است. چون در آن صورت دچار تناقض می‌شویم: اگر بگوییم همگانی است پس باید همه یک برداشت داشته باشند ولی اگر بگوییم هر کس برداشت خودش را دارد دیگرنمی‌توانیم بگوییم همگانی است. این تناقض است و ما تناقض را محال می‌دانیم.

می‌خواهیم هنر را قدری وارد فلسفه کنیم. اگر مسائل عقلانی نشود فایده‌ای ندارند. عنوان بحث حکمت هنر است و حکمت یعنی تعقّل و فلسفه. حکمت بدون تعقّل محقّقنمی‌شود. حکمتی نداریم که در آن تعقّل صورت نگیرد. حکمت یک لغت عربی است و در واقع معادل فلسفه است که یک لغت یونانی است.

یکی از حاضران: آیا می‌توان گفت که زیبایی خودش اصالت دارد امّا اینکه بهره انسان‌ها از زیبایی چقدر باشد به میزان تحقّق آن در دید آنها بستگی دارد؟ به عبارت دیگر اینکه بتوانیم زیبایی را درک کنیم به معیار درونی ما بستگی دارد، اینکه ما از درون چقدر برانگیخته شده باشیم یا..

استاد: فرمایش شما درست است به شرطی که به آن وفادار بمانید. اما حرف شما دو تا شد، یک‌بار گفتید زیبایی یک واقعیّت دارد و یک‌بار گفتید هر کس از آن یک برداشتی دارد.

یکی از حاضران: من گفتم بهره افراد از آن متفاوت است.

استاد: بهره یا برداشت با هم فرقی ندارد. همان بهره را هم که در نظر بگیریم، همه یک اندازه بهره دارند یا بهره‌شان متفاوت است؟ هر کس بهره‌خود را دارد یا همه یک بهره دارند؟ هر کس بهره خود را دارد یعنی برداشت خودش را دارد. آیا هنر واقعیّتی است که همه به طور یکسان می‌فهمند یا هر کس بهره خودش را دارد؟ اگر هر کس بهره خود را از واقعیّت دارد، واقعیّت هنر صرف نظر از بهره‌ها چیست؟نمی‌توانیم از واقعیّت آن سخن بگوییم چون هر کس بخواهد در مورد آن صحبت کند در واقع برداشت خود را گفته است.

یکی از حاضران: باید ببینیم بهره صاحب اثر چه بوده است.

استاد: بله ولی صاحب اثر را کهنمی‌بینیم، حتّی اگر از او بپرسیم باز هم به اندازه برداشت خودمان می‌فهمیم. مثلاً اگر یک هنرمند بزرگ در حضور ۱۰ نفر در مورد اثر خود توضیح دهد آن ۱۰ نفر هر کدام یک برداشتی به دست می‌آورند.

مثلاً اگر از پیکاسو بخواهیم که در مورد تابلو نقاشی‌اش توضیح دهد، آیا همه ما به طور یکسان می‌فهمیم؟ چه کسی می‌تواند از برداشت خودش بیرون برود؟ -بهره یعنی برداشت، تا برداشت نکنیم بهره‌مند می‌شویم؟ بهره‌مند شدن یعنی فهمیدن و فهمیدن یعنی برداشت-. ساز شهناز، لبخند ژوکوند و ... آیا همه به یک صورت تفسیر می‌کنند یا تفاسیر متفاوت است؟ هنر نسبی است یا مطلق؟

من نیامده‌ام چیزی را برای شما حل کنم، آمده‌ام ذهن شما را سؤال‌انگیز کنم. همین اندازه که بتوانم شما را شکّاک کنم موفّق شده‌ام. کار من ایجاد شک است. اگر شک را می‌پسندید به حرف من گوش دهید.

من ٤ پرسش مطرح کردم. پرسیدم آیا چون زیبا است ما لذّت می‌بریم یا چون لذّت می‌بریم زیبا است؟ اکثرتان گفتید چون هنر است لذّت می‌بریم. این یعنی واقعیّت هنر؛ یعنی هنر صرف نظر از لذّت من یک واقعیّت است. من لذّت ببرم یا نبرم ماهیّت آن تغییرنمی‌کند. امّا سخن دوم که گفتید هر کس بهره خود را می‌برد ضد سخن اول است. آیا همه به طور یکسان بهره می‌برند؟ اگر هرکس بهره خود را می‌برد واقعیّت چیست؟ واقعیّت چیزی است که صرف نظر از برداشت افراد وجود داشته باشد.

یکی از حاضران: واقعیّت با حُسن الهی ارتباط دارد.

استاد: منظورتان چیست؟ آیا در مورد برداشت خودتان صحبت می‌کنید یا سخن خدا را می‌گویید؟

یکی از حاضران: واقعیّت در جای خود محفوظ است.

استاد: درست است، امّا اگر واقعیّت در جای خودش است و یکسان است پس چرا برداشت افراد متفاوت است؟

یکی از حاضران: چون انسان‌ها متفاوت‌اند.

استاد: بله، می‌دانم انسان‌ها متفاوت‌اند. امّا آیا برداشت هر فرد از واقعیّت با خود واقعیّت یکسان است یا برداشت شخصی اوست؟ اختلاف بر سر فهم درست از واقعیّت به وجود خواهد آمد. این اختلاف چگونه قابل حل است؟

پرسش پنجم من از شما این است که آیا هنر زیبایی است یا هنر زیباست؟ هنر خود زیبایی است یا هنر چیزی است که زیبا است؟ فرق است بین این دو پرسش: هنر خود زیبایی است یا هنر چیزی است که زیبایی دارد؟ این دو سخن درست در مقابل هم قرار دارند. هنر زیبایی است یا هنر زیبایی دارد؟

یکی از حاضران: اگر ما زیبایی را به عنوان یک واقعیّت در نظر بگیریم هنر زیباست، یعنی هنر بهره‌ای از زیبایی دارد.

یکی از حاضران: فرق جزئی و کلّی است. هنر کلّی است و زیبایی جزئی است.

استاد: وقتی من می‌گویم هنر، نه کلّی را در نظر می‌گیرم و نه جزئی را، ذات هنر را در نظر دارم. ذات شیء نه کلّی است و نه جزئی، می‌تواند کلّی باشد یا جزئی ولی من فعلاً از کلّیّت صرف نظر می‌کنم. خود هنر صرف نظر از کلّیّت و جزئیّت، زیبایی است یا زیبایی دارد؟

یکی از حاضران: وقتی می‌گوییم هنر زیباست یعنی زیبا را کلّی‌تر از هنر در نظر می‌گیریم.

استاد: خیر، این‌جا بحث کلّی و جزئی مطرح نیست، بحث صفت است؛ یعنی هنر صفت زیبایی را دارد.

یکی از حاضران: امّا وقتی می‌گوییم هنر زیبایی است این‌همانی را می‌گوییم.

استاد: اینکه توضیح واضحات است. شما موضع‌تان را مشخّص کنید. این مسأله واقعاً دشوار است که مشخّص کنیم هنر زیباست یا هنر زیبایی دارد. طبق نظر آن کس که می‌گوید هنر زیبایی است، هنر عین زیبایی خواهد بود و بنابراین هنر زشت نداریم. ولی طبق نظر آن کس که زیبایی را صفت هنر می‌داند ممکن است هنر زشت هم داشته باشیم. حال ما باید هنر را عین زیبایی بدانیم که در آن صورت زشتی متصوّر نیست یا بگوییم هنر زیبایی دارد و چه بسا زشت هم باشد.

یکی از حاضران: وقتی می‌گوییم هنر زیبایی است یعنی هنر مساوی زیبایی است. ولی بعضی از زیبایی‌ها هستند که هنر نیستند.

استاد: اینکه همان سخن ماست که گفتیم زیبایی صفت هنر است. گفتیم اگر هنر عین زیبایی باشد هنر غیر زیبا نداریم امّا اگر زیبایی صفت هنر باشد چه بسا هنر زشت هم داشته باشیم.

یکی از حاضران: یک عدّه می‌گویند

زیبایی صفت هنر است و یک عدّه هنر را عین زیبایی می‌دانند.
استاد: کدام درست است؟
یکی از حاضران: به نظر من زیبایی صفت است.
استاد: پس اختلاف نظر وجود دارد و باید داوری کنیم. اگر می‌خواهید حکمت زیبایی را بفهمید باید این پرسش‌ها مطرح شود. زیبایی و زیبا دو لغت هستند، فرقشان چیست؟
یکی از حاضران: یکی صفت است و دیگری ذات.
استاد: بله، زیبا صفت است و زیبایی ذات. زیبایی همیشه ذات است یا از آن صفت هم به دست می‌آید؟ چه موقع از آن صفت به دست می‌آید؟ زیبایی ذات است پس اصلاً کاری به شیء ندارد، زیبا صفت شیء است. ما باید دنبال زیبایی بگردیم یا دنبال زیبا؟ دو لغت داریم: زیبا و زیبایی. زیبایی اصل است یا زیبا؟ کدام را باید پیدا کنیم؟ زیبایی را همیشه در شیء زیبا پیدا می‌کنیم یا خود زیبایی را ؟ دنبال زیبایی باشم یا یک شیء زیبا پیدا کنم و زیبایی را در آن ببینم؟ زیباها متعدّد است ولی زیبایی یک بیشتر نیست. من باید دنبال زیبا باشم که بی‌نهایت است یا دنبال زیبایی که یگانه است؟
یکی از حاضران: قاعدتاً باید دنبال زیبایی باشیم ولی به نظر می‌رسد که باید آن را در اشیاء پیدا کنیم.
یکی از حاضران: اگر زیبایی را ندانیم و نشناسیم چطور زیبا را پیدا کنیم؟ اول زیبایی را می‌فهمیم بعد زیبا را یا اول زیبا را می‌بینیم بعد زیبایی را در می‌یابیم؟
استاد: این پرسش مهمّی است.
یکی از حاضران: ابتدا زیبایی را در عالم عقل درک می‌کنیم بعد آن را در عالم مادّه می‌بینیم.
استاد: باید مشخّص شود که ابتدا باید زیباها را ببینیم تا زیبایی را بفهمیم یا ابتدا زیبایی را بفهمیم و در زیباها بیابیم؟
یکی از حاضران: اگر زیبایی را بفهمیم چه نیازی داریم که دنبال مصادیق آن بگردیم؟
استاد: اشکالی ندارد، به هر حال باید مشخّص شود که آیا زیبایی را درک می‌کنیم و جلوه‌های آن را در زیباها می‌بینیم یا زیباها را می‌بینیم و بعد می‌فهمیم که زیبایی هست.
یکی از حاضران: ابتدا زیباها را می‌بینیم.
استاد: خوب این اشکال مطرح است که وقتی زیبایی رانمی‌دانیم چگونه درک می‌کنیم که یک چیز زیباست؟
یکی از حاضران: به واسطه فطرت‌مان به زیبایی آگاهی داریم.
استاد: پس ابتدا با فطرت‌مان زیبایی را می‌فهمیم سپس آن را در زیباها پیدا می‌کنیم؟
این مسأله بسیار مهم است و به همین دلیل است که زیبایی‌شناسی وارد فلسفه می‌شود. همان‌طور که باید مشخّص شود که ابتدا وجود را می‌بینیم یا موجود را؟ تا به حال کسی وجود را دیده است؟ در مورد زیبا و زیبایی هم همین مسأله مطرح است. تاکنون چه کسی زیبایی را صرف‌نظر از زیبا دیده است؟ دیدن با آگاهی فرق دارد. پرسش را تغییر ندهید.
گفت‌وگو بسیار سخت است، ما در زمانی زندگی می‌کنیم که روزگار گفت‌وگو به پایان رسیده است. سقراط همواره گفت‌وگو می‌کرد. امّا ما یا می‌گوییم یا می‌شنویم. گفت‌وگو یک امر دو طرفه است. اگر گفت‌وگو نباشد انسان به دستگاه ضبط صوت تبدیل می‌شود. آیا ضبط صوت هم می‌تواند پاسخ بدهد؟ انسانها دیگر حوصله و فرصتی برای گفت‌وگو ندارند.
خوب پس اگر زیباها را می‌بینیم و زیبایی را ندیده‌ایم چطور می‌فهمیم که یک چیز زیبا است؟
یکی از حاضران: به قبل از آفرینش بر می‌گردد. در مورد خداوند می‌گوییم زیباست بنابراین زیبایی را قبل از آفرینش دیده‌ایم. وقتی آفریده شدیم زیبایی را به

همـراه داریـم و در امـر زیبایـی کـه می‌بینیـم برای‌مـان یـادآوری می‌شـود.

یکـی از حاضـران: از زاویـه دیگـری هـم می‌توانیـم بـه مسأله نـگاه کنیـم و بگوییـم کـه انتـزاع می‌کنیـم و بـه کلمـه زیبایـی می‌رسـیم.

اسـتاد: دو پاسـخ مهـم داده شـد کـه جهـان بـر محـور ایـن دو پاسـخ می‌گـردد. یـک پاسخ افلاطونـی اسـت کـه می‌گویـد در عالـم ازل و نـزد پـروردگار زیبایـی را می‌دانسـتیم. حـال کـه بـه ایـن عالـم آمدیـم زیبایـی در درون فطرت‌مـان از جانـب خداونـد وجـود داد. وقتـی زیباهـا را می‌بینیـم می‌فهمیـم کـه اینهـا نمونه‌هـای آن زیبایـی اسـت. پاسـخ دوم ایـن اسـت کـه زیباهـای متعـدّد را می‌بینیـم و مفهـوم زیبایـی را از آن زیباهـای متعـدّد انتـزاع می‌کنیـم. انتـزاع یـک کار ذهنـی اسـت؛ یعنـی مـا یـک مفهـوم زیبایـی کـه سـاخته ذهنمـان اسـت بـه دسـت می‌آوریـم. ولـی طبـق پاسـخ نخسـت از ازل بـا خودمـان بـه همـراه داریـم چـون خداونـد در وجـود مـا بـه ودیعـه نهـاده اسـت. پـس سـاخته مـا نیسـت و خداونـد در درون مـا قـرار داده اسـت.

خوب کدام پاسخ درست است؟

یکـی از حاضـران: مهـمّ توافـق بـر سـر ایـن اسـت کـه چـه چیـزی زیباسـت؟ این‌کـه بسـازیم یـا واقعـی باشـد اهمیـت نـدارد.

یکـی از حاضران:نمیتـوان گفـت کـه زیبـا همـان زیبایـی اسـت؟

اسـتاد: خیـر، امـر زیبـا غیـر از زیبایـی اسـت. امـر زیبـا زیبایـی را دارد.

بحـث مـن هـم همیـن اسـت. همان‌طـور کـه وجـود در موجـود اسـت، زیبایـی هـم در زیباسـت. امّـا آیـا اول وجـود را می‌فهمیـم بعـد موجـود را یـا اول موجـودات را می‌بینیـم و بعـد وجـود را از آنهـا انتـزاع می‌کنیـم؟

یکـی از حاضـران: فـرض کنیـم کـه فقـط انسـان در ایـن دنیـا باشـد و اطـراف او چیـزی نباشـد آیـا زیبایـی از بیـن مـی‌رود؟ چون موجـودی نیسـت کـه انسـان بتوانـد زیبایـی را از آن انتـزاع کنـد بایـد بگوییـم زیبایـی وجـود نـدارد؟ در واقـع می‌خواهـم بگویـم آن کـس کـه می‌گویـد بـا دیـدن زیبـا، ذهـن زیبایـی را انتـزاع می‌کنـد، اگـر فـرض را بـر ایـن بگذاریـم کـه بشـر در جایـی باشـد کـه چیـزی نبینـد آیـا دیگـر زیبایـی وجـود نخواهـد داشـت؟ زیبایـی کـه در جـای خـود محفـوظ اسـت.

اسـتاد: آفرین اشکال خوبی مطرح کردید.

یکـی از حاضـران: پاسـخ ایـن اسـت کـه اگـر چیـزی نباشـد، مفهـوم زیبایـی وجـود نخواهـد داشـت.

اسـتاد: واقعـاً وجـود نـدارد یـا انسـان آن رانمی‌بینـد؟ ایـن دو بـا هـم فـرق دارنـد. وقتـی کسـینمی‌بیند آیـا در واقـع نیسـت یـا کسـی نیسـت کـه ببینـد؟

یکـی از حاضران:نمیبینیـم، چـون چیـزی نیسـت کـه ببینیـم.

اسـتاد: پـس در واقـع هسـت ولـی مانمی‌توانیـم آن را ببینیـم؛ ایـن می‌شـود رئالیسـم.

یکـی از حاضـران: هیـچ وقتنمی‌شـود معنایـی باشـد در واقـع وقتـی انسـان وجـود دارد معانـی هـم وجـود دارنـد.

اسـتاد: آفریـن، چـون انسـان وجـود دارد معانـی پدیـد می‌آینـد یـا چـون معانـی هسـتند انسـان‌ها در پرتـو آن معانـی بـه فهـم می‌رسـند؟

یکـی از حاضـران: یعنـی قبـل از خلقـت آدم زیبایـی وجـود نداشـته اسـت؟

یکـی از حاضـران: ترجیـح انسـان ایـن اسـت کـه بگویـد از ابتـدا بـوده اسـت.

اسـتاد: پـس بایـد بپرسـیم آیـا واقعیّـت بـه دلخـواه مـن اسـت یـا بـه دل‌خـواه مـن نیسـت؟ آیـا واقعیّـات تابـع خواسـت مـا هسـتند یـا مـا بایـد تابـع واقعیّـت باشـیم؟ ایـن از اهـمّ مسـائل اسـت.

یکـی از حاضـران: اگـر واقعیّتـی وجـود داشـته باشـد مـا تابـع واقعیّـت هسـتیم.

اسـتاد: شـما می‌گوییـد «اگـر»، خـوب حـالا بایـد ببینیـم کـه واقعیّـت وجـود دارد یـا نـه؟ آیـا خـود شـما واقعیّـت داری یـا نـه؟ آنـان کـه می‌گوینـد چـه بخواهیـم و چـه نخواهیـم تابـع واقعیّـت هسـتیم، قائـل بـه اصالـت واقعیّـت هسـتند. آن‌کـه می‌گویـد مـن می‌خواهـم واقعیّـت تابـع اراده مـن باشـد قائـل بـه اصالـت اراده اسـت. ایـن را فرعونیّـت و الوهیّـت می‌گوینـد، یعنـی بشـر می‌خواهـد بـه جـای خـدا باشـد. می‌گویـد آنچـه مـن می‌خواهـم بایـد باشـد. شـلاّق را بـردار و بـه تـن طبیعـت

بزن، بند از بند طبیعت جدا کند تا به تو پاسخ دهد. در گذشته می‌گفتند باید با طبیعت مدارا کنیم. به نظر شما کدام درست است؟ زیبایی صفت است یا جوهر؟ زیبایی خودش هست بعد زیباها پیدا می‌شوند یا زیباها هستند و زیبایی صفت آنهاست؟

یکی از حاضران: چیزی که امروز به نظرمان زیباست ممکن است فردا زیبا نباشد. پس چطور می‌توان زیبایی را جوهر دانست؟

استاد: بله، ما هم همین را می‌گوییم. اگر زیبایی را واقعیّت بدانیم زیبایی تابع خواست من است یا من باید آن را کشف کنم و تابع آن باشم؟

یکی از حاضران: اگر فرض کنیم که زیبایی تابع ما باشد یا ما آن را ابداع می‌کنیم چطور واژه ثابتی برای آن داریم و فهم مشترکی از آن هست؟ هر کس می‌تواند به یک نحو انتزاع کند.

یکی از حاضران: چه کسی انتزاع می‌کند؟

استاد: انسان‌ها. امّا پرسش من باقی مانده است. دو نظر وجود دارد: ۱- زیبایی امر انتزاعی است که از زیباها به دست می‌آید؛ زیباها هستند و ما زیبایی را به عنوان مفهوم کلّی انتزاع می‌کنیم. ۲- زیبایی واقعیّت است و زیباها جلوه‌های آن هستند. به عبارت دیگر آیا زیبایی جوهر است یا صفت، واقعیّت است یا انتزاع؟ اینکه زیباها می‌توانند زیباتر شوند حاکی از وجود یک زیبایی است که زیبا از آن بهره بیشتری می‌برد.

یکی از حاضران: انتزاع با حالت اول (وجود واقعیّت زیبایی) مغایرتی ندارد.

استاد: انتزاع یعنی ما می‌سازیم و واقعیّتی ندارد. می‌دانید انتزاع چه لغتی است و چه معنایی دارد؟

یکی از حاضران: انتزاع یعنی جا به جا کردن.

استاد: خیر. هم به لحاظ لغوی و هم به لحاظ مفهومی باید بررسی شود، تا لغت را نفهمید مفهوم مشخّص‌نمی‌شود.

انتزاع یک لغت عربی از باب افتعال است. مصدر مجرّد آن نزع است: نَزَعَ یَنزِعُ، اِنتَزَعَ یَنتَزِعُ. نزع یعنی کندن. قصّاب وقتی پوست گوسفند را می‌کند می‌گویند نزع. چرا حالت مردن را نزع می‌گویند چون جان از انسان کنده می‌شود. پس نزع و انتزاع یعنی کندن. چرا مفهوم زیبایی انتزاع است زیرا ما زیباها را می‌بینیم و یک مفهوم از آنها می‌کَنیم. ابتدا زیباها را می‌بینیم سپس یک معنا یا یک مفهوم از آن‌ها می‌کَنیم و جدا می‌کنیم. پس انتزاع یعنی کندن یک مفهوم کلّی از چند مصداق. حال باید پرسید زیبایی را ما می‌کَنیم یا زیبایی زیبایی است ولو ما نکنیم.

این مسائل و پرسش‌ها ازلی و ابدی هستند. یکی از سخت‌ترین مسائل عالم هستی همین مسأله زیبایی است که مشخّص شود ما زیباپرست هستیم یا زیباکار. متأسّفانه اشکال فلاسفه این است که آن‌قدر که باید به آن توجّه نکرده‌اند و اشکال شما این است که با این مسأله فلسفی برخورد نکرده‌اید. فلسفی‌ترین بحث عالم بحث از زیبایی است. خدا زیبایی است یا خدا هست و زیباست؟ خدا موجودی است که صفت زیبایی را دارد یا خدا زیبایی است؟ خدا جمیل است یا جمال؟ جمیل یعنی زیبایی دارد (زیباست) و جمال یعنی خود زیبایی.

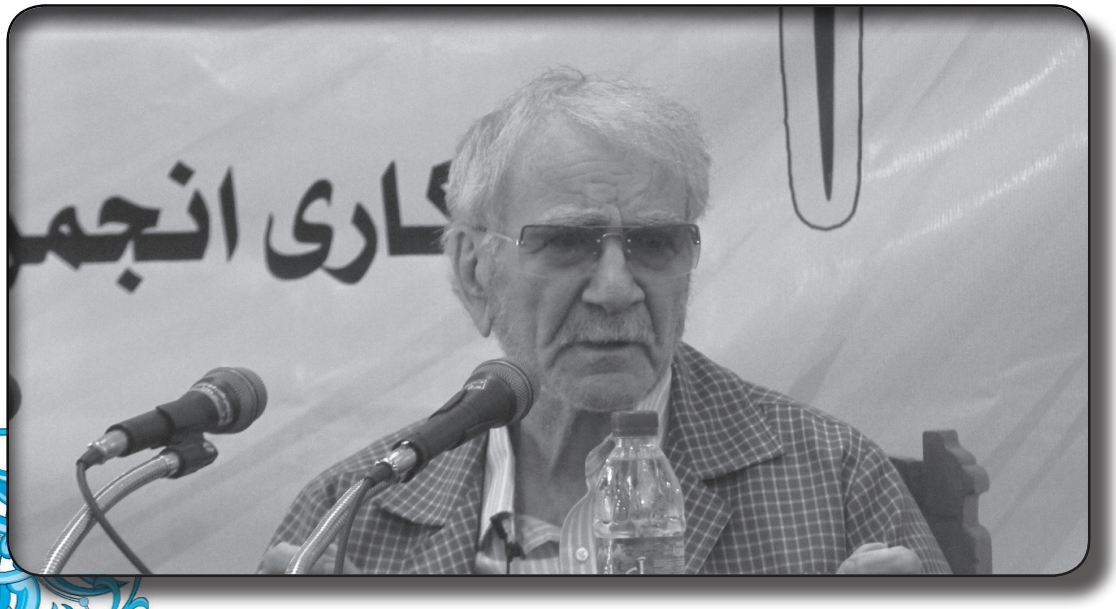
یکی از حاضران: ذات و صفات خدا عین هم هستند.

استاد: اگر خدا زیبایی است خدا هنر است یا هنرمند؟ اگر زیبایی است باید هنر باشد و اگر زیباست باید هنرمند باشد. یکی از فلاسفه اسلام به نام جرجانی می‌گوید ذات در درون محفوظ است. عالِم یعنی شخص علم‌دار. شخص ذاتی است که علم دارد.

مثلاً بستنی شیرین است و شیرینی هم شیرین است. آیا شیرینی غیر از شیرین است؟ بستنی شیرین است یک جمله بامعناست چون شرینی عارض بر بستنی است ولی شیرینیِ شیرینی چیزی خارج از ذات آن نیست و به همین دلیل جمله آن بی معناست.

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی
استاد فلسفه اسلامی
و عضو فرهنگستان علوم

جلسه دوم



بسم الله الرّحمن الرّحیم ابتدا می‌خواستم بدانم برداشت شما از سخنان هفته‌ی گذشته چه بوده است. انتقادات و پیشنهادات‌تان را بفرمایید.

یکی از حاضران: ذهن ما را درگیر کرد.

استاد: ذهن باید آرام باشد یا درگیر؟

یکی از حاضران: ذهن باید درگیر باشد تا مسائل حلّ شود و به آرامش برسد.

استاد: حرف خوبی است. امّا نمی‌شود ذهن از ابتدا آرام باشد و درگیری نداشته باشد؟ آن بهتر است یا اینکه درگیر باشد تا به آرامش برسد؟ روی این مسأله فکر کنید. اگر من توانسته باشم ذهن شما را درگیر کنم باید بگویم بزرگترین هنر را داشته‌ام. اگر اینطور باشد هنر برای من است و من هنرمند هستم.

همه از هنر حرف می‌زنند حتّی اگر ندانند هنر چیست. کمتر کسی هست که از هنر سخن نگوید. من سه کلمه میگویم و معنا میکنم: هنرمند، فیلسوف و عالم. آیا این سه با هم فرق دارند یا نه؟ ممکن است کسی هم فیلسوف باشد، هم هنرمند و هم عالم، ولی خود این سه عنوان با هم تفاوت دارد یا نه؟

یکی از حاضران: بله.

استاد: در دنیا هم عالم هست، هم هنرمند و هم فیلسوف. علم را به راحتی می‌توان تعریف کرد.

علم یک مهارت است، مثلاً فیزیکدان می‌داند که با فیزیک جهان سر و کار دارد و فرمول‌های فیزیکی را می‌شناسد و بیگ بنگ پیش می‌رود. امروزه فیزیکدانان برای تبیین آغاز جهان از بیگ بنگ سخن می‌گویند و از ذرّات زیراتم و کوآنتوم پیش می‌روند. عالم شیمی هم ترکیبات شیمی را می‌داند. پزشک بیماران را معالجه می‌کند. تکنیسین هواپیما، هواپیما می‌سازد. این‌ها نتایج علم هستند.

هنرمند نیز آثاری دارد: مجسّمه‌ها، نقّاشی‌ها و اشعار خوب، آثار سینمایی و تئاتری می‌سازد. هنرمندان را می‌شناسیم و با آثار آنها کمابیش آشنا هستیم. مدل لباس، مدل مو و ... همه آثار هنری هستند.

فیلسوف چطور؟ فلاسفه برای دنیا چه کردهاند؟

یکی از حاضران: پرسشهایی مطرح کردهاند.

یکی از حاضران: تفکّر نظام‌مند ایجاد کردهاند.

استاد: آیا طرح پرسش خوب و مفید است؟

یکی از حاضران: بله، چون وقتی به پاسخ آن می‌رسیم آرام می‌شویم.

استاد: بعد از آن آیا پرسشی برایتان مطرح میشود یا نه؟

یکی از حاضران: بله.

استاد: اگر به جایی برسید که هیچ پرسشی نداشته باشید، آیا خوشحال میشوید؟ کسی که اصلاً پرسش ندارد نه از خودش و نه از دیگران باید به اصطبل فرستاد. کسی که هیچ پرسشی به ذهناش خطور نکند با گربه و خر چه فرقی دارد؟ آیا حیوانات پرسشی دارند؟ حیوانات در لحظه زندگی می‌کنند، غرایزشان را به خوبی ارضا می‌کنند، چیزی را ذخیره نمیکنند و به چیزی تعلّق و وابستگی ندارند. کاملاً آزاد هستند.

غلام همّت آنم که زیر چرخ کبود
از آنچه رنگ تعلّق پذیرد آزاد است

البتّه درست است که حیوانات هم آزاد هستند ولی من آرزو نمی‌کنم که شما حیوان باشید. حیوان چون تقاضای ذخیره کردن ندارد اینگونه است امّا اگر انسانی پیدا شود که بتواند خود را آزاد کند خیلی ارزشمند است. حیوان به حسب غریزه آزاد است امّا اگر انسانی پیدا شود که در قید تعلّقات نباشد –اگر بتوان چنین انسانی پیدا کرد– بسیار سخت است. هر انسانی تا زمانی که زنده است اگر خود را نسازد وابسته است.

یک داستان واقعی برایتان نقل میکنم:

مهدی و احمد نراقی پسر و پدر و اهل کاشان هستند. *معراج السّعاده* و چند کتاب دیگر از آثار آنهااست. هم از نظر علمی و هم از نظر سخاوت از بزرگان کاشان بودند. مهدی در زمان خود در کاشان مرجعیّت داشت. هر غریبی که وارد شهر می‌شد در آنجا از او پذیرایی می‌کرد.

یک شب یک درویش ژنده پوش وارد آنجا شد و ۳-٤ روز ماند. وقتی خواست برود نراقی به او گفت من هم میخواهم با تو بیایم و مدّتی با تو همسفر باشم. پیاده راه افتادند. بعد از اینکه چند فرسخ رفتند درویش پریشان شد. نراقی از او پرسید: چه شده است؟ درویش گفت: کشکول‌ام را در خانه شما جا گذاشتم. نراقی لبخندی زد و گفت: ای درویش، تو که وضع مالی من و نوکر و کلفت‌ام را دیدی، من وقتی با تو همراه شدم همه آنها را گذاشتم و از آنها دل کندم. تو برای یک کشکول این‌قدر نگران شده‌ای؟

نراقی درویش واقعی بود یا درویش؟ ظاهرپرستی بی‌فایده است، باطن مهمّ است. اگر کسی بتواند در باطن ترک تعلّق کند بسیار دشوار است.

وارد تعریف هنر شویم. فلسفه تعریف دارد و از سقراط تاکنون صدها تعریف از فلسفه شده است. فلسفه علم به حقایق اشیاء است (معقول کردن عالم). بعضی هم مانند سقراط گفته‌اند فلسفه تشبّه به خداوند است. علم هم تعریف دارد: کشف حقایق برای زندگی. علم آثار عملی دارد که می‌توانیم آنها را ببینیم. تعریف و اثر هنر چیست؟

یکی از حاضران: زدودن زوائد.

یکی از حاضران: بازنمایی و محاکات (نشان دادن واقع).

استاد: تعریف خوبی بود، بسیاری از بزرگان این تعریف را مطرح کرده‌اند. امّا آیا هر زدودن زوائدی هنر است؟ مثلاً زوائد انسان را بزداییم آیا هنر است؟

یکی از حاضران: شما با باطن کار داشتید.

استاد: از باطن بیرون رفتیم. می‌خواهیم روی تعریف شما متمرکز شویم و آن را تحلیل کنیم.

یکی از حاضران: زوائد، درونی هم هستند.

استاد: بسیار خوب، به آنها هم می‌رسیم. ابتدا از بیرون آغاز کنیم تا به درون برسیم. چه چیزهایی در عالم زائد هستند؟ یک انسان طبیعی سالم چه زوائدی دارد؟ آیا لباس‌های ما زائد هستند؟ هر زائدی یک اندازه دارد. خود لباس زائد است. آدم

ابوالبشر –پدر همه ما- بدون لباس بود، ما به جای زدودن افزودیم.
چند سال پیش حدود ۳-٤ ماه لندن بودم. وقتی حوصله‌مان سر می‌رفت به هایپارک لندن می‌رفتیم. آنجا هر کس برای خود یک کرسی گذاشته است و هر چه می‌خواهد می‌گوید. حتّی اگر به دولت فحش بدهند هم کسی با آنها کاری ندارد. پلیس هم آنجا مراقب است تا کسی آنها را اذیّت نکند.
زمستان بود و هوا سرد. من چند لباس پوشیده بودم و باز هم می‌لرزیدم. یک پیرمرد آنجا بود که به جز یک شورت هیچ لباس دیگری نپوشیده بود. او از فواید لختی سخن می‌گفت و طرفدار زدودن زوائد بود. لباس را زائد می‌دانست و می‌گفت بشر از ابتدا لخت بوده است و باید لخت باشد.
خوب این در مورد تعریف شما از هنر که گفتید زدودن زوائد. البتّه سخنان‌تان درست بود و منظورم ردّ آنها نبود. هنوز هم نظر شما را قبول دارم و معتقدم که زوائد باید بیرون برود. حرف شما بسیار عمیق است. هم زوائد ظاهری و هم زوائد باطنی، هر دو را باید زدود. میدانید در اندیشه‌های ما چقدر حرف زائد وجود دارد؟ می‌دانید چقدر باورهای بی‌ربط داریم؟ نه فقط ما بلکه همه انسان‌ها –البتّه باورهای خوب هم داریم-. باورهای بی‌ربطی که حتّی برای آنها جان می‌دهیم. مثلاً بهایی‌ها چقدر در راه باورهایشان کشته دادند. آیا ارزش داشت.
یکی از حاضران: ارزش را چه کسی تعیین می‌کند.
استاد: این بحث دیگری است. ارزش را خود انسان می‌آفریند. به این بحث هم خواهیم رسید. چقدر باور بیجا در دنیا داریم. امّا چه کسی قبول می‌کند و می‌گوید که باور من غلط است؟ هر کس هر اندازه پول، موقعیّت اجتماعی و ... داشته باشد، اگر از او بپرسیم همه را کم می‌داند. ولی اگر از کسی بپرسیم آیا کمی عقل میخواهی؟ می‌گوید خودت بی‌عقل هستی، من عاقلام.
سعدی –درود بر روان پاکاش- ۸۰۰ سال پیش گفت:

گر از بساط زمین عقل منعدم گردد
به خود گمان نبرد هیچکس که نادانام

این هنر سعدی است. میگوید فرض کنید خداوند اعلام کرد که عقل از جهان رفت، آیا کسی خود را بی‌عقل می‌داند؟ هر کس می‌گوید من که عقل دارم. انسان‌ها خیلی از خود راضی هستند.
امّا نکته اینجاست که ما چقدر زوائد ظاهری و باطنی داریم و تا چه اندازه باید آنها را بزداییم.
یکی از حاضران: التوحید اسقاط الاضافات.
استاد: احسنت. این سخن بسیار پرمعناست. ابوحامد غزّالی اهل توس بود و در نظامیّه بغداد تحصیل کرد. قبرش در مشهد است. زندگی او سه مرحله دارد: نوجوانی، جوانی و پیری. در هر دوره متحوّل شده است. کتاب کیمیایی به عربی دارد. رساله کوچکی است با عنوانی زیبا: *الاقتصاد فی الاعتقاد*. یعنی زواند اعتقادی را دور بریزیم. آیا کار آسانی است. زوائد را باید با برهان، عقل و انصاف دور بریزیم. ما چقدر با خودمان اهل برهان، عقل، منطق، انصاف و صداقت هستیم؟ خیلی از مؤمنان به مردم دروغ نمی‌گویند اما به خودشان زیاد دروغ می‌گویند. منظور از دروغ به خود همین است که زوائد را نمی‌زدایند.
در اروپا نیز یک نفر چندین قرن پس از غزّالی همین سخن را به نحو دیگری گفته است. نمی‌دانم کتاب غزّالی را خوانده بوده است یا نه. آن شخص ویلیام اوکامی است و سخن او به تیغ اوکام معروف است؛ یعنی باورهای زائد را با تیغ جدا کنیم و دور بریزیم.
یکی از حاضران: میکلانژ نیز در هنر همین را گفته است.
استاد: بله، حرف مهمّی است. من یک مؤیّد از اسلام و یک مؤیّد از مسیحیّت آوردم. امّا همان‌طور که گفتم مهمّ این است که بدانیم در اندیشه‌ها و باورهایمان چه چیزی زائد است و چه چیزی زائد نیست، چه چیز را بزداییم و چه چیز را نگه داریم. در اینجا نیازمند عقلانیّت و برهان هستیم و جنبه فلسفی پیدا می‌کند.
تعریف دیگر هنر را گفتید بازنمایی و محاکات است. این تعریف نیز خوب است امّا نیاز به تحلیل و بررسی دارد. بازنمایی هنر است اگر بتوانیم آنچه را که هست به درستی و دقیق بازنمایی کنیم. مثلاً هر کس هر چیزی را که زشت‌ترین چیز در عالم می‌داند در ذهن‌اش تصوّر کند. اصلاً زشت‌ترین چیز داریم یا نه؟
یکی از حاضران: هر کس یک چیز را زشت‌ترین می‌داند.
استاد: این پاسخ پرسش من نیست.

یکی از حاضران: اصلاً زشت‌ترین چیز وجود ندارد.

استاد: اگر زشت‌ترین چیز وجود ندارد پس چرا هر کس به زشت‌ترین چیز قائل است و یک چیز را زشت‌ترین می‌داند؟ فعلاً با صحّت و سقم پندار او و اینکه آیا آن چیز واقعاً زشت‌ترین چیز هست یا نه کاری نداریم. بله، زشتی و زیبایی نسبی هستند. امّا آیا می‌توان گفت که هم زشتی وجود ندارد و هم بعضی افراد بعضی اشیاء را زشت می‌پندارند؟ اگر کسی باور نداشته باشد که زشتی در این عالم هست آیا می‌تواند چیزی را زشت بداند؟

یکی از حاضران: من فکر کردم که شما به طور مطلق می‌پرسید که آیا زشت‌ترین داریم یا نه و ما باید به صورت عقلی پاسخ دهیم.

استاد: پس پذیرفتید که هر انسانی یک چیز را زشت می‌داند. حال آیا قبول دارید که ممکن است از هر زشتی زشت‌تر هم وجود داشته باشد؟ به عبارت دیگر اینکه هر کس به هر عنوانی یک چیز را زشت می‌داند، آیا باور دارد که ممکن است زشت‌تر از آن زشت هم وجود داشته باشد یا نه؟ و آیا امکان دارد که این سلسله زشت‌ها به زشت‌ترین ختم شود؟

یکی از حاضران: برای همان فرد؟

استاد: با فرد کار ندارم، به طور کلّی از امکان صحبت می‌کنم. اگر زشت داریم آیا زشت‌تر هم داریم یا نه؟ اگر زشت‌تر داریم آیا زشت‌تر از آن هم داریم یا نه؟ این سلسله به طور عقلی تا زشت‌ترین میرسد. به این ترتیب آیا زشت‌ترین معنا پیدا می‌کند یا نه؟

حال اگر فرض کردیم که یک فرد به زشت‌ترین چیز رسید و آن زشت‌ترین چیز را با هنرش به بهترین وجه نشان داد (بازنمایی کرد). آیا بازنمایی هنرمند زیباست یا زشت است؟ زشت‌ترین چیز را بازنمایی کرده است ولی چون هنر داشته است که زشت‌ترین چیز را نشان بدهد هنر او در نشان دادن زشت‌ترین چیز زیباست یا نه؟

یکی از حاضران: زیباست.

استاد: پس حتّی اگر زشت‌ترین چیز را به درستی بازنمایی کنیم و نشان دهیم، عمل ما زیبا است. از اینجا معلوم می‌شود که هنر چقدر اهمیت دارد و این تعریف که هنر قدرت بازنمایی است تا چه اندازه مهمّ است. خوب را خوب، بد را بد، هر چه هست را آنچنان که هست بازنمایی کنید. یک هنرپیشه سینما یا تئاتر که در نقش یک فرد مثلاً ابن ملجم یا شمر بازی می‌کند اگر بتواند شخصیّت آنها را به خوبی نشان دهد عملاش زیباست یا زشت؟ ابن ملجم انسان بدی بود ولی این هنرمند اگر بتواند شخصیّت او را به خوبی نشان دهد کارش زیبا است.

یکی از حاضران: هنر است که زیبا بازنمایی می‌کند ولی ذات آن فرد زشت است.

استاد: بله، ما هم همین را می‌گوییم. زیبایی هنر باعث زیبا شدن شمر نمی‌شود فقط بازنمایی زیباست.

سگ به دریای هفتگانه مشوی
چون که تر شد پلیدتر گردد

هنرمندی که در نقش شمر و یزید بازی می‌کند یزید و شمر را زیبا نمی‌کند فقط بازنمایی او زیباست.

یکی از حاضران: محاکات واقعیّت.

استاد: بله، ولی فعلاً بگویید آنچه هست، چون کلمات بار دارد. واقعیّت آن چیزی است که هست یا چیزی است که باید باشد؟

یکی از حاضران: آنچه که باید باشد.

استاد: پس آنچه هست واقعیّت نیست؟ کلمات بسیار حسّاس هستند. اکثر نسل امروز ذهن‌شان دست نخورده است چون اطّلاعاتشان متراکم است و فرصت فکر و مباحثه ندارند. انسان‌ها با خودشان خلوت ندارند. کمتر برایشان پرسش مطرح می‌شود. هر چه می‌خواهند از طریق اینترنت فوراً به دست می‌آورند.

یکی از حاضران: آنچه که هست می‌بایست بود و هست.

استاد: این بحث دیگری است. اگر اینطور باشد این اشکال پیش می‌آید که آیا گناهان "باید" باشند یا نه؟

یکی از حاضران: برحسب اختیاری که خداوند به انسان داده است ....

استاد: بر اختیار که "باید" مترتّب نیست.

یکی از حاضران: خداوند اختیار داده است و ما آن را بد به کار می‌گیریم.

استاد: به این ترتیب دیگر "باید" معنا ندارد. اگر اختیار هست بایدی در کار نیست و اگر باید را بپذیریم همه گناهان درست و موجّه خواهند بود. در اختیار باید وجود ندارد.

یکی از حاضران: با توجّه به آنچه که در مورد زدودن زوائد مطرح کردید بیش از آنکه به مفهوم اعتلایی هنر نزدیک شویم به اخلاق و فلسفه نزدیک می‌شویم.

استاد: آنجا هم هنر و زیبایی مطرح است. مگر هنر فقط محسوس است. آیا هنر معقول وجود ندارد؟ اخلاق هم هنر است، اگر فرد بتواند زوائد را بزداید آن هم هنر است.

یکی از حاضران: میکلانژ با زدودن زوائد یک قطعه سنگ به یک چهره می‌رسید. معنویّات هم همین گونه‌اند.

استاد: من کتابی دارم با عنوان *از محسوس تا معقول، از معقول تا محسوس*. همانطور که محسوس زوائد دارد معقول و اخلاق هم زوائد دارد.

یکی از حاضران: موسیقی چه چیزی را بازنمایی می‌کند؟

استاد: نظم را؛ موسیقی بی‌نظم به درد نمی‌خورد مانند موسیقی‌های امروز غربی.

آیا هنر تقلید از طبیعت است؟

یکی از حاضران: می‌توان گفت که تقلید از طبیعت بازنمایی است امّا از فرابازنمایی به عنوان یک وجه دیگر استفاده می‌کنیم؛ فرابازنمایی در کنار بازنمایی.

یکی از حاضران: اگر تقلید صرف باشد خلاقیّت ندارد.

استاد: پس به طور خلاصه منظورتان این است که تقلید از طبیعت نیست.

یکی از حاضران: تکمیل طبیعت است.

استاد: آیا طبیعت ناقص است؟

یکی از حاضران: نه، ناقص نیست.

استاد: می‌دانید چرا کلاس درس را کارگاه می‌گویند؟ چون هنر، کار است. کلاس درس، کار است. در واقع می‌خواهند به جلسات جنبه هنر بدهند. آنجا که می‌گوییم کارگاه، یعنی جنبه هنری می‌دهیم. هنر، ساختن است. هنرمند می‌سازد یا نمی‌سازد؟ اگر می‌سازد تقلید از طبیعت است. این حرفها هم‌جهت هست ولی با این دقّت و به صورت گفتوگو بیان نمی‌شود. در گفتوگو مسائل



حلّ می‌شود.

هنرمند میسازد، فیلسوف و عالم نمی‌سازند. عالم میفهمد.

بازنمایی یعنی کشف، ساختن بعد از کشف است. هنر می‌سازد، فلسفه می‌فهمد و عالم کشف می‌کند.

هنر بسیار گسترده است و اقسامی دارد. نجّار یک هنرمند است، معمار، نقاش، خیاط، بنّا و ... ساختن هنر است هر کس چیزی می‌سازد هنرمند است.

یکی از حاضران: بین صنعت و هنر تفاوت وجود دارد.

استاد: بله می‌دانم. بعد خواهیم گفت ما هم به صنعت‌گران هنرمند نمی‌گوییم. هنر اقسام، مراتب و انواع دارد و به صورت کلّی به مهنای ساختن است. ساختن اقسام و مراتب دارد. سعدی میگوید:

جز به هنرمند مفرما عمل

عدّه‌ای هم هنر را تقلید از طبیعت دانسته‌اند. اگر هنرمند از طبیعت تقلید می‌کند خود طبیعت تقلید از چیزی است یا نه؟ طبیعت آگاه است یا ناآگاه؟ آگاهانه درست شده است یا ناآگاهانه؟

خود طبیعت تقلید از یک آگاهی است و آن آگاهی است و اگر هنرمند از یک تقلید از آگاهی تقلید کند تقلید از تقلید خواهد شد. این گفته افلاطون است.

هنر از درون انسان می‌جوشد. درون انسان فقط طبیعت است یا غیر از طبیعت هم چیز دیگری هست؟ انسان، طبیعت دارد ولی چیزی بیش از طبیعت است، هنرش نیز باید بیش از طبیعت باشد. البتّه ضمن اینکه هنر از طبیعت جداست ولی متّکی به طبیعت هم هست. این دو با هم فرق دارند. خود ما هم طبیعت نیستیم ولی متّکی به آن هستیم به گونه‌ای که اگر طبیعت نباشد ما هم می‌میریم.

یکی از حاضران: فرمودید طبیعت تقلید از یک آگاهی است. مگر آگاهی منشأ نیست. پس چرا طبیعت تقلید از آن است؟

استاد: آگاهی تقلید نیست، طبیعت تقلید از آگاهی است. آگاهی منشأ طبیعت است و طبیعت از روی آن ساخته شده است.

یکی از حاضران: منظورم این بود که چون طبیعت خودش منشأ است نمی‌تواند تقلید باشد.

استاد: طبیعت، منشأ طبیعی است و آگاهی منشأ طبیعت است. امور طبیعی از طبیعت نشأت می‌گیرند و طبیعت طبیعت از آگاهی، و هنرمند که از طبیعت تقلید می‌کند تقلید از تقلید خواهد شد.

یکی از حاضران: منشأ آگاهی چیست؟

استاد: منشأ آگاهی خود آگاهی است چون نمی‌تواند غیر از آگاهی منشأ دیگری داشته باشد. آگاهی مراتب دارد و منشأ یک آگاهی پایین‌تر می‌تواند یک آگاهی بالاتر باشد. آیا بالاتر از مطلق آگاهی چیز دیگری وجود دارد که منشأ آن باشد.

یکی از حاضران: چون آگاهی منشأ طبیعت است و خود آگاهی منشأ خودش است، طبیعت چطور می‌تواند تقلید از آن باشد؟

استاد: طبیعت زاده و ناشی از آگاهی و ناشی از تقلید از منشأ است. آیا چیزی بالاتر از آگاهی وجود دارد؟

یکی از حاضران: خیر.

استاد: خدا بالاتر از آگاهی نیست؟

یکی از حاضران: خدا خودآگاهی است.

استاد: خدا مطلق آگاهی است.

یکی از حاضران: ممکن است چیزی بالاتر از آگاهی هم وجود داشته باشد ولی چون بالاتر از آگاهی است دیگر امکان آگاهی به آن وجود نخواهد داشت.

استاد: آنچه بالاتر از آگاهی است از چه سنخی است از سنخ آگاهی است یا از سنخ ناآگاهی؟

یکی از حاضران: در مورد آنچه بالاتر از آگاهی است نمی‌توان صحبت کرد.

استاد: پس چرا می‌گویی امکان دارد وجود داشته باشد؟

یکی از حاضران: از سنخ آگاهی نیست؟

استاد: اگر از سنخ آگاهی نیست پس چگونه در مورد امکان وجود آن سخن می‌گویی؟ اگر هم از سنخ آگاهی است پس چرا از آگاهی بالاتر است؟

یکی از حاضران: در انسان یک ناخودآگاه وجود دارد.

استاد: این دیدگاه فروید است و نادرست است. هر کس هم که به آن قائل است در اشتباه است. باطن انسان ناآگاه نیست بلکه چنانکه ابن سینا می‌گوید حضور است نه حصول؛ یعنی از علم هم بالاتر است.

یکی از حاضران: هایدگر هم ....

استاد: هایدگر ناآگاه را مطرح نکرده است. او بحث دیگری دارد. ناخودآگاه مربوط به فروید است که روان‌تحلیل‌گر بوده است. باطن انسان عین حضور و آگاهی است، این بدن انسان است که ناخودآگاه است. علم یا حضوری است یا حصولی. شاید صورت ذهنی‌ای از باطن نداشته باشیم ولی حضور است. آگاهی حضور است. ابن سینا از انسان معلّق صحبت کرده است. انسانی را فرض می‌کند که هیچ حسّی از حواسّ پنج‌گانه را ندارد. حتّی منسلخه الاصابع است؛ یعنی انگشتاناش هم به هم نرسیده است تا یکدیگر را لمس کنند. اصلاً هیچ حسّی ندارد ولی به وجود خود حضور دارد.

یکی از حاضران: مارکس

استاد: بله، مارکس هر چند یک ماتریالیست است ولی فیلسوف است و حرف بی‌ربط نمی‌زند.

یکی از حاضران: هوسرل فیلسوف است ولی می‌گوید منطق بر پایه روان‌شناسی پایه‌ریزی شده است.

استاد: من چنین چیزی در آثار او ندیده‌ام. منبع آن را بیاور.

والسلام علیکم.

دکتر غلامرضا اعوانی

استاد فلسفه
و عضو فرهنگستان علوم

جلسه اول



بسم الله الرحمن الرحیم.
اینجا رشته‌ای دایر شده به نام حکمت هنر دینی. خیلی‌ها درباره حکمت هنر دینی شک دارند. من می‌خواهم مدلی به شما بدهم که بدانید حکمت هنر دینی چیست و حکمت هنر چه ربطی به فلسفه هنر دارد. چه فرقی هست بین حکمت و فلسفه؟ آیا چیزی به نام حکمت هنر دینی داریم یا نه؟ من در اینجا از افلاطون به عنوان یک مدل استفاده می‌کنم که شما می‌توانید تمام مدل‌ها را با آن مقایسه کنید.

یعنی مدلی به شما می دهم و خواهم گفت خصوصیات این مدل چیست، چرا حکمت است و چرا این مدل با حکمت هنر دینی و عرفان مطابقت دارد. یعنی شما می‌توانید از این مدل، به مدل عرفان و اشراق بروید. در ضمن می‌توانید جایگاه مدل‌های دیگر حکمت را در این مدل مشخص کنید؛ مثلاً بسنجید که ارسطو یا کانت با این مدل چه نسبتی دارند. چرا افلاطون گاهی با هنرهای زمان خودش مخالفت کرده؟ اینها دلیل و برهان می‌خواهد، به عبارت دیگر

مدل می‌خواهد. من در این جلسه می‌خواهم این مدل را برای شما ارائه کنم. این مدل هم اپیستمولوژیک است، هم اونتولوژیک است، هم کوزمولوژیک است، هم جهان‌شناسی است و هم تئولوژیک. اینها کاملاً به هم مرتبط است.
بنا به دلایلی که ذکر خواهم کرد، افلاطون در بحث حکمت هنر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است:
۱) او نخستین نظریات کامل فلسفی درباره هنر دینی را مطرح کرده. البته ممکن است نظریات دیگری هم داشته باشیم، اما نظریات افلاطون به صورت نظریه کامل و اثبات‌شده است که صغری و کبری و نتیجه دارد. او رساله‌های مختلفی در این باره دارد. من شما را به این رساله‌ها و رساله‌های دیگر در فلسفه و حکمت اسلامی که هم‌تراز اینهاست ارجاع می‌دهم.
۲) هنر ارتباط بسیار نزدیکی با الهیات، مابعدالطبیعه، اخلاق، سیاست، و به طور کلی، سرنوشت انسان و حصول به سعادت دارد. همه اینها مبتنی بر حکمت‌اند. اینها «دو» منبع ندارند. آن حکمتی که او با عنوان حَکَمه می‌گوید، در همه ابعاد مدینه سریان دارد. سیاست یا هنر نمی‌تواند بر مبنای حکمت نباشد.
۳) با هنرهای رایج زمان خود سر آشتی ندارد. چون با جریان‌هایی که از زمان خودش تعریف می‌کند اختلاف دارد. غایت او رسیدن به سعادت بشر است. هنر نمی‌تواند یک تافته جدا بافته در اجتماع باشد و باید از همان اصول پیروی کند.
٤) افلاطون، خود یک هنرمند –به معنای واقعی کلمه– است. نحوه بیان او شاعرانه و ممتاز است. او یکی از بزرگترین نویسندگان فلسفی در کل تاریخ است. شاید نتوانید یک نویسنده فلسفی در کل تاریخ پیدا کنید که بتواند با افلاطون برابری کند. مثلا رساله سمپوزیوم او، که امروز کمی آن را مورد بحث قرار می‌دهیم ، شاهکار است. خود افلاطون شاعر بزرگی بود؛ منتها بعد از این‌که با سقراط آشنا شد، شعرهای خودش را از بین برد.
۵) جهان نظمی دارد الهی– اخلاقی. هنر، سیاست و اخلاق فردی یا اجتماعی باید تابع نظام هستی باشد. چرا در سیاست می‌گوید حکیم باید حاکم شود؟ برای این‌که این حکیم است که نظم جهان را کشف می‌کند. حکمت است که به نظم جهان هستی می‌رسد. هنرمند هم تافته جدا بافته نیست و باید از همین نظام تبعیت کند.
٦) بین انسان –یعنی عالم صغیر (میکرو کوزو)– و جهان –یعنی عالم کبیر (ماکرو کوزو)– تطابقی هست .
۷) بین درجات معرفت، درجات وجود، درجات عالم و مراتب نفس انسان، تطابق و تلازمی وجود دارد. نه تنها فیلسوف (یا حکیم)، بلکه سیاستمدار (حاکم) و هنرمند هم باید از آن تبعیت کند. شما وقتی در مراتب هستی یا در مراتب معرفت عروج می‌کنید، این عروج، در مراتب نفس هم هست. چون هر قوه‌ای با مرتبه‌ای ارتباط دارد. الان نشان می‌دهم که چه ارتباطی میان مراتب وجود، مراتب معرفت و مرتبه انسان وجود دارد. این موضوع با قرآن هم مطابقت دارد. چرا فلاسفه مسیحی، یهودی و اسلامی به دنبال حکمت رفتند؟ برای این‌که نظام آنها نظامی بود که به حق می‌رسید. غایت این نظام، حق و خدا بود. چنین چیزی در فلسفه‌های امروز وجود ندارد. رسیدن به حق، در حکمت، یک اصل است. با بیان چند تمثیل این را نشان می‌دهیم. در حکمت الهی، تمثیل خیلی مهم است. تمثیل یعنی یک قاعده را با یک مثال بیان می‌کنند. کتاب‌های مقدس و حکمت، تمثیل دارند. یعنی به جای آن‌که قاعده بگویند، یک مثال می‌زنند.

من در اینجا دو سه تمثیل را که با هم ارتباط دارند، بیان می‌کنم. یکی تمثیل «خط منقسم» است که مراتب وجود، مراتب معرفت و مراتب نفس انسان، و ارتباط بین آنها را به خوبی بیان می‌کند. این مدل با مدل سهروردی –یعنی مدل عرفانی– و همچنین مدل قرآنی تطبیق می‌کند ما در عالم اسلام نوشته‌های زیادی داریم. بعد از اینکه این مدل را بیان کردم، می‌توانیم از این نوشته‌ها استفاده کنیم. همچنین نشان می‌دهیم که چه فرقی میان مدل افلاطونی و مدل ارسطویی هست. چون این مدل، مدل کاملی است، می‌توان مدل کانت و دیگران را

هم با آن تطبیق داد. تمثیل معروفی در کتاب پنجم جمهوری داریم به نام خط منقسم. این تمثیل، خیلی چیزها را در مراتب وجود، مراتب معرفت و مراتب عالم بیان می‌کند. خط عمودی را در نظر بگیرید. خط عمودی دلالت دارد بر اینکه مراتب، طولی هستند نه عرضی. این خط را با نقطه ج به دو قسمت نامساوی تقسیم کنید به طوری که قسمت بالا بزرگتر از قسمت پایین باشد. یعنی الف-ج بزرگتر از ج-ب باشد. به طور سمبلیک این به این معنی است که مراتب بالاتر، عالی‌تر و مراتب پایین‌تر، نازل‌ترند. باز هم هر قسمت از این خط را به همان نسبت تقسیم کنید.

یعنی هرچه پایین‌تر بروید مراتب معرفت، نازل می‌شود. پایین خط، مراتب وجود و بالای آن را مراتب عالم در نظر بگیرید. به ازای هر قوه‌ای که داریم، یک عالم داریم. حس داریم، عالم محسوس داریم. یک طرف معرفت است و یک طرف وجود. زیرا حس فقط مال ما نیست. عالم محسوس است. من شما را در عالم محسوَس می‌بینم. پس هر مرتبه قوه نفس با یک مرتبه عالم ارتباط دارد. عالم به دو مرتبه تقسیم می‌شود. پایین خط، کوزموس هوراتوس است؛ یعنی عالم مرئی و به تعبیر قرآن، عالم شهادت. هوراتوس یعنی عالمی که با چشم دیده می‌شود. بالای خط، کوزموس اُهوراتوس است؛ یعنی عالم نامرئی و به تعبیر قرآن، عالم غیب. این عالم دیده نمی‌شود. اینها دو اسم دیگر هم دارند. قسمت بالا، کوزموس آیستتیکوس یا عالم محسوس است و قسمت پایین، کوزموس نوئتکوس یا عالم معقول. معقول نه به این معنی که ما فقط تعقل می‌کنیم؛ عالم عقل یعنی عالم مجرد. در تفسیر عقل هم باید خیلی دقت کنید. نباید با عقلی که امروز به کار می‌بریم اشتباه کنید.

عقل یعنی جوهر مجرد غیر مادی. چند جوهر مجرد داریم؟ یکی نفس است و دیگری، روح. عقل با روح یکی است. اینها مجردند، منتها جوهر مجرد اسم‌های مختلف دارد. یک جوهر مجرد غیر مادی علم به ذات دارد. مثلاً شما نفس خودتان را می‌شناسید. این علمی که به ذات دارد را عقل می‌گوییم. عقل، خودش را تعقل می‌کند، به خودش علم دارد. هیچ علمی بدون حیات ممکن نیست. بنابراین اسم دیگری روی آن می‌گذارید: روح. نه اینکه اینها دو چیز باشند، بلکه صفات مختلف دارد و به اعتبار صفات مختلف، اسامی مختلفی دارد. قدما عالم عقل را به کار می‌بردند ولی امروزی‌ها در بعضی ترجمه‌ها به جای عقل[1]، عالم روحانی[2] می‌گویند. نه اینکه اینها دو عالم باشد! همان است. عالم مجرد بسیط و نامنقسم است، قابل تقسیم نیست، ولی صفات مختلفی دارد و به اعتبار صفات مختلف، اسامی مختلف دارد: مثلا چون حیّ است می‌گویید روح، چون علم و خودآگاهی دارد می‌گویید عقل.

عالم هوراتوس یا آیستتیکوس باز دو مرحله دارد: آیکونا و آیستتا. محسوسات را با آیستزیس ادراک می‌کنید. آیستزیس یعنی احساس و ادراک حسی. پس از طرفی آیستزیس یا مراتب معرفت است و از طرف دیگر آیستتا یعنی عالم محسوس. پایین‌تر از آن، آیکونا به معنی Image یا Likeness هست که متناظر با قوه‌ای در ما به نام آیکَسیا است. هر مرتبه پایین‌تری، سایه مراتب بالاتر است. شما وقتی راه می‌روید سایه دارید. خود شما هم سایه‌ای از مراتب بالاتر هستید. سایه شما به شما شباهت دارد. لفظ آیکون در یونانی به معنای Likely یا محتمل است. پس آیکونا را می‌توانیم وجود ظلّی بنامیم. افلاطون این را پیستیس یعنی باور می‌گوید. محسوسات فقط باور به وجود می‌آورند، علم نیستند، زیرا پیوسته در حال تغییرند. ادبا می‌گفتند که بعضی از جانوران، مثل کلاغ، همه چیز را با حس می‌شناسد. مثلا چیزی را در جایی درک می‌کند، سایه را نشان می‌کند، بعد وقتی می‌خواهد آن را پیدا کند نمی‌تواند؛ برای اینکه سایه تغییر کرده. آن کلاغ که این را درک کرد علم نداشت. افلاطون مجموع این دو (یعنی آیکونا و آیستتا) را دوکسا به معنای ظن می‌نامد. پیستیس به معنای باور درست است، اما باور درست، علم نیست. باور ممکن است درست باشد اما باور یا ظن، علم نیست.

البته باور می‌تواند به علم منتهی شود. خواهیم

گفت که علم، مراتب بالاست. ظن درست در زندگی عادی می‌تواند یک راهنمای عمل باشد. اکثر مردم هم با ظن و گمان عمل می‌کنند، نه با علم. گمان درست، نتیجه هم می‌دهد اما به قول او Justification ندارد، یعنی توجیه نشده، علت بیان نشده، نمی‌داند علت چیست. علت در مراتب بالاست، مربوط به حس نیست، مربوط به عقل است. بیان علت، عقلی است. اصلا حکم، عقلی است.

قدما بر خلاف متأخران، بین عقل و حس فرق قائل بودند. فرق بین عقل و حس چیست؟ حس فقط چیزها را پدیدار می‌کند. اما کار عقل چیست؟ کار عقل، حکم کردن است. قدما، مثل افلاطون و ارسطو بحث‌هایی درباره قضایا دارند. ابن‌سینا کتابی دارد درباره قضایا به نام «کتاب العبارة». ارسطو کتابی درباره قضایا دارد که آن را «پری هرمنیاس» نامیده که به « کتاب العبارة» ترجمه شده است. هرمنیاس به معنای فهم است. ما چطور اشیاء را می‌فهمیم، وجود را می‌فهمیم و بیان می‌کنیم. قضیه فقط قضیه منطقی نیست. ما چگونه عالم را می‌فهمیم، فهم خودمان را چگونه بیان می‌کنیم و با فهم خودمان چگونه حکم می‌کنیم. مسئله حکم در حکمت‌های قدیمی خیلی مهم است، تا جایی که ابن‌سینا یک کتاب در این باره دارد. متأسفانه اینها خوانده نمی‌شود. در فلاسفه جدید اصلا ماهیت حکم درست بحث نشده و گاهی خلاف آنچه که هست بیان می‌شود. حکم تابع چه قواعدی است؟ نسبت حاکم و محکوم و حکم چیست؟ اینها بیشتر بحث‌های منطقی، اپیستمولوژیک و هرمنوتیک است. کتاب قضایای ارسطو، هرمنوتیک است.

اما دو مرتبه بالا عبارت اند از مرتبه معرفت یا دیانویا و بالاترین مرتبه که آن را نوئزیس می‌نامد. دیانویا معرفت استدلالی و برهانی است؛ به عبارت دیگر، عقل استدلالی است که امروزه به آن reasoning Discursive می‌گویند. بهترین نوع علوم برهانی، ریاضیات است. ریاضیات، برهان است. درست است که در هندسه از کمیت استفاده می‌کنید، ولی اگر یک قضیه را اثبات کنید، اثبات، منطقی است. در مقابل این، عالم متمتیکا قرار دارد. ریاضیات در هنر هم خیلی خیلی مهم است. ما یک نوع ریاضی داریم که با فرمول سر و کار دارد و بیرونی است و یک نوع ریاضیات داریم که در اصل وجود است. اساس عالم، ریاضی نوع درونی است. ریاضیات نزد فیثاغوریان دوره افلاطون خیلی مهم بود. اما نمی‌دانیم ریاضیات چیست. هیچ مرتبه‌ای را نمی‌شود با خودش شناخت. ریاضیات را ریاضیات نمی‌توانید بشناسید، باید مرتبه بالاتر آن را نگاه کنید. حس را نمی‌توانید بشناسید مگر اینکه به مرتبه عقل بروید، تا عقل، این حس را تحلیل کند و به قضایا و قوانین برسد و کشف کند. همچنین از نظر افلاطون، ماهیت ریاضیات در خود آن مرتبه شناخته نمی‌شود. حالا یک سؤال: آیا عالم طبیعت تابع ریاضیات است یا ریاضیات تابع عالم طبیعت؟ شما ریاضیات را استقرایی گرفته‌اید؟ اگر خوب دقت کنید متوجه می‌شوید که عالم طبیعت تابع ریاضی است، ریاضیات تابع عالم نیست. شما در فلسفه می‌گویید اگر ب تابع الف باشد ولی الف تابع ب نباشد، الف تقدم ذاتی دارد. به هر جهت، فیثاغوریان قائل به حقایق ریاضی بودند. عالم برزخ افلاطونی، متمتیکا است. منتها این متمتیکا که ما می‌گوییم سمبل است. این اعداد وفرمول‌هایی که ما می‌نویسیم، یک بیان لفظی و ذهنی از حقایقی است که در وجود هست و این حقایق هستند که اصل‌اند.

حالا درباره نوئزیس توضیح می‌دهیم. نوئزیس به معنای شهود است، البته نه به معنای شهود[3] امروزی که امری حسی است، بلکه به معنای شهود عقلی، شهود بی واسطه و یک کشف عرفانی. در واقع نوئزیس، رسیدن به عین الیقین و دیدن حقایق است، نه علم الیقین. این یک مرتبه بالاتر است. علوم، همگی در اینجا (دیانویا) هستند. از نظر افلاطون، فلسفه و علم از هم جدا می‌شوند. هنر هم همین‌طور است. یعنی کسی که می‌خواهد حکمت بیاموزد اول باید حکمت بحثی و استدلالی مثل ریاضی را کامل کند. فلسفه و حکمت یک سیری دارد که آن سیر را دیالکتیک می‌گوید. لفظ دیالکتیک را مارکس و هگل خراب کردند. دیالکتیک افلاطونی یک سیر الی الله است تا به حق برسید؛ از عالم به مبدأ عالم بروید. درباره این بیشتر توضیح خواهم داد. معنای دیالکتیک را اول، ارسطو خراب کرد، چون تمام این اصطلاحات را به نظام خودش برده

و از حالت افلاطونی خارج کرد. دیالکتیک در ارسطو، جدل است اما در افلاطون جدل نیست، راهی برتر از استدلال است. در استدلال به علم تصوری و تصدیقی می‌رسید اما به مرتبه کشف و شهود حقایق یعنی آنچه که عرفا به آن عین الیقین می‌گویند، نمی‌رسید. اصطلاح علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین، اصطلاحات قرآنی هستند. اگر علمی هست باید عینی باشد. اگر آتش را استدلال می‌کنید، وقتی این استدلال درست است که آتش را ببینید. چطور ممکن است شما سرابی ندیده باشید؟ ممکن است شما سرابی از آتش دیده باشید. برای اینکه مطمئن شوید آتش است باید دست‌تان را در آتش بگذارید تا بسوزید. این حق الیقین است.

بنابراین دیالکتیک مرتبه شهود است که با کشف عرفانی ما خیلی ارتباط دارد، یعنی رسیدن به یک مرتبه بسیار بالاتر است. اینجا عالم مُثُل یا ایده‌هاست. در اینجا به شهود حقایق می‌رسیم. مسئله مُثُل یک مسئله مهم و پیچیده است. ایده به معنای ایده ذهن ما نیست. ایده ذهن ما، تجلی آن مُثُل در ذهن ماست. همه اشیاء ظهور ایده‌ها هستند. به نظر افلاطون ما علم را از خارج نمی‌گیریم؛ خارج فقط یک وسیله است. نفس انسان از ایده‌ها بافته شده. نفس انسان جامع همه ایده‌هاست. حالا اگر یک مقایسه بکنیم، نظریه مُثُل افلاطونی با نظریه اسماء و صفات الهی در عرفان مطابقت دارد. چطور؟ ما در عرفان اسم الاسم داریم و اسم. اسم الاسم یعنی اسمی که ما به اشیاء می‌دهیم. ولی اگر معنایی در خارج ظهور داشته باشد –مثلاً سرخی، بزرگی، زیبایی– به آن اسم می‌گوییم. اگر صفات کمالیه عالم را تحلیل کنید و به صفات بسیط برسید تا جایی که دیگر قابل تحلیل نباشد، مثل زیبایی که می‌تواند در گل یا ساختمان یا چیزهای دیگر ظهور داشته باشد، به آن اسم می‌گوییم. طبق نظر عرفای ما، اسم در خارج نیست، بلکه ظهور اسم است که در خارج هست و به اسمای الهی می‌رسد. چون انسان به مصداق آیه «عَلَّمَ آدَمَ الأَسْماءَ کُلَّها » مظهر اسماء الهی است، یعنی حقیقت همه اسماء را دارد و بنابراین می‌تواند همه را تشخیص بدهد. کامل‌ترین تعریف انسان این است که «عَلَّمَ آدَمَ الأَسْماءَ کُلَّها»؛ خداوند تمام اسماء خودش را به انسان آموخت و او را مظهر اسم الله قرار داد. بنابراین انسان یک موجود اسم‌گذار است. کلاغ، اسم نمی‌گذارد. انسان یک موجود نام‌گذار است؛ از کوچک‌ترین ذرات را اسم می‌گذارد تا کهکشان‌ها. خدا را می‌شناسد تا ماده را. غیر از ذات الهی، هر چیزی که در عالم ظهور دارد انسان می‌شناسد و اسم می‌گذارد. شما دانشگاه دارید، علوم دارید. هیچ وقت بحث کرده‌اید که چطور می‌شود یک موجود همه علوم را یاد بگیرد و بر همه چیز اسم بگذارد؟ این غیر از آن است که حقیقت آن اسماء در او هست.

ایده هم دقیقاً همین است. اولاً این ایده‌ای که ما داریم، ایده ایده است، مثل اسم الاسم. ایده‌ای که در ذهن ماست آن ایده نیست، ایده ایده است. اما این ایده، ظهور ایده‌های الهی است. اسماء الهی در خارج از هم ظهور دارند و در علم ما هم ظهور دارند. مصدر همه علوم، علم الهی و اتصال به علم الهی است؛ حالا خواه بدانیم، خواه ندانیم. آگوستین گفته است در روز همه چیز با نور خورشید دیده می‌شود. حالا ممکن است خورشید غفلت کند و شما خورشید را نبینید. این دلیل نمی‌شود که شما کلاً نمی‌بینید! پس همه علم به علم الهی و وجود هم به وجود الهی می رسد.

همه اینها که گفتیم، مراتب عالم است و مراتب نفس هم هست. سقراط در آخر این تمثیل، مخاطب خود –گلوکون– را خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید ای گلوکون! این طرف، مراتب معرفت است و آن طرف، مراتب وجود؛ اما به خاطر داشته باش که همه اینها مراتب نفس هستند. نفس ارتقاء پیدا می‌کند. برای رسیدن به حق، نفس باید صعود پیدا کند، عروج کند و به تعبیر عرفانی، سیر و سلوک پیدا کند. حق (خدا) در نزد افلاطون سه اسم دارد و تصریح کرده که این ایده‌ها در خداست و آنچه که در عالم است ظهور ایده‌هاست. این ظهور گاهی در مرتبه حس است، گاهی در مرتبه نفس است و گاهی در مرتبه عقل و روح. زیبایی گاهی زیبایی حسی است، مثل گل یا بدن زیبا. گاهی

زیبایی در نفس است، مثل فضایل؛ آنها خیلی زیباترند. امروزه زیبایی را فقط در حس می‌بینند و می‌گویند static است. اما از نظر افلاطون، بالاتر از زیبایی حسی، در هر مرتبه، زیبایی هست. در مرتبه نفس، فضایل نفسانی؛ همه زیباست. فضایل عقلانی باز هم زیباتر است، حکمت. حکیم زیباست. زیبایی حکمت از همه زیباتر است. اما همه اینها ظهور زیبایی است که می‌رسد به ایده زیبایی در خدا؛ ایده زیبایی در عالم وجود ندارد.



می‌رسیم به حق. نهایت این عالم به عالم ختم نمی‌شود. باید همه مراحل را طی کنید تا برسید به مبدأ کل هستی. اصلا اصل حکمت در همه حکمت‌ها، در شرق و غرب، کشف مبدأ هستی است؛ مبدأ المبادی. در یونان قدیم، سؤال اصلی که همه پیش‌سقراطیان مطرح می‌کردند یک سوال حکمی بود: مبدأ المبادی چیست؟ تی اِس تی هه آرخه؟ این توحید است. توحید یعنی تمام کثرت عالم را به یک اصل ببرید. اینها موحّد بودند. آرخه یعنی مبدأ المبادی که همه چیز از آن آمده. این سؤال، سؤال حکمت است. یکی می گفت مبدأ المبادی لوگوس است. آتش نه! لوگوس. رمز لوگوس، آتش است. پارمنیدس می‌گفت مبدأ المبادی، هستی مطلق است. آناکسی ماندروس می‌گفت مبدأ اَلمبادی نامتناهی است. نه نامتناهی مکانی! یعنی وجودِ نامتناهی که همه از آن پیدا شده؛ نامتعین است. هر یک از اینها را مبدأ می‌دانستند. افلاطون به آن مبدأ سه اسم می‌دهد که با عرفان ما هم تطبیق دارد: هِن[4]، اَگَتون[5] و کالون. هِن یعنی احد، نه واحد! مراتب وحدت را در رساله پارمنیدس گفته بود. یعنی یک رساله درباره وحدت و کثرت دارد که در آن، احد و واحد و غیره را بیان کرده. هِن معنای احد دارد. اَگَتون یعنی خیر مطلق. خیر مطلق را ایده ایده‌ها می‌داند. خیر، جامع همه ایده‌هاست. ابن‌عربی خیلی به او نزدیک است. در تعبیر عرفانی ما، الله جامع همه اسماء و صفات است. ایده همه ایده‌هاست. احد ورای ذات است وقتی اسماء و صفات لحاظ نشوند.

احد، اسم ذات است. الله، اسم صفات است. کَلون، اسم فعل است یعنی زَیبا، جمیل. اللهُ جَمیلٌ یُحِبُّ الْجَمالَ. پس یعنی کمال مطلق -که خداست- در عالم به اسم جمیل ظاهر می‌شود. نظر افلاطون بسیار عمیق و دقیق است. او یک رساله را به زیبایی اختصاص داده. شما باید رساله‌هایی که درباره زیبایی نوشته شده را بخوانید، مخصوصا رساله سمپوزیوم افلاطون. از این رساله‌ها در عالم اسلام هم زیاد داریم. غربی‌ها زیاد می‌خوانند. هم رساله‌های ما را می‌خوانند، هم رساله‌های چین و هند و خودشان را. اینها بزرگ‌ترین سرمایه‌های فرهنگی ماست ولی متأسفانه نه چاپ شده و نه در مورد اینها تحقیق شده. نسل جوان باید اینها را احیا کند. اینها مال ماست. نگذارید دیگران سبقت بگیرند. این یک تمثیل خوب بود. به نظر او هنر هم حکمت است. فرقی نمی‌کند. در یک جامعه، سیاستمدار هم باید حکیم باشد. می‌گوید جامعه به سعادت نمی‌رسد مگر اینکه حکیم حاکم شود. اخلاق هم همین‌طور. اخلاق چیست؟ انسان از این ایده‌ها بافته شده. اخلاق این است که این ایده‌ها را به کمال برساند. تعریف فلسفه و حکمت در نزد افلاطون هومویوسیس تئو است؛ یعنی تشبه به خداوند. تفسیر ملاصدرا هم همین را می‌گوید. تئوسیس هم به معنای تألّه است. تألّه یعنی چه؟ یعنی صفات خودش را الهی کند. حکمت هم یعنی همین؛ یعنی از طریق این سیر و سلوک، وجودش الهی شود. ما نمی‌توانیم اخلاقمان سکولار و غیرالهی باشد اما حکومت غیر از آن باشد. یعنی اگر حکمت است، هنر هم باید همین را طی کند. هنر، اِستتیک نیست. استتیک پایین است، به بالا صعود نمی‌کند. یا ممکن است بالاتر بیاید اما به حق نرسد. بنابراین اخلاق هم باید متألّه باشد و تشبه به خدا داشته باشد تا انسان خداگونه شود. ایمان هم همین است. پیامبر فرمود تخلقوا باخلاق الله. یعنی چه؟ مگر خدا اخلاق دارد؟ یعنی به اسماء الله و کمالات خدا آراسته شوید. شما مظهر اسماء الهی هستید. نفس خود را تکمیل کنید و به اخلاق آراسته شوید. بنابراین اخلاق هم تشبه است. هنر هم همین‌طور است. نقد افلاطون این است که به مبادی الهی در هنر توجه ندارند.

اما تمثیل دیگری به دنبال این تمثیل آمده و درجات وجود و معرفت را به صورت دیگری بیان کرده. این تمثیل که در کتاب ششم جمهوری بیان شده، برای شناخت افلاطون بسیار مهم است. این تمثیل، تمثیل غار است. این غار، تمثیل عالم حس است. یونانی‌ها می‌گفتند سوما سه ما؛ یعنی بدن، زندان است. درست است که ما نمی‌گوییم زندان، ولی در واقع نوعی زندان است. مثل پرنده‌ای که با قفسی که در آن زندانی است، انس گرفته؛ به طوری‌که دیگر فراموش کرده که چه هست. غاری را در نظر بگیرید. عده‌ای در این غار نشسته‌اند که از کودکی در این غار متولد شده‌اند. روی این افراد به طرف دیوار زندان است. این زندانیان نمی‌توانند برگردند. اینجا یک چراغ یا شعله‌ای هست. فرض کنید که پشت غار یک دیوار است. پشت این دیوار کسانی هستند که می‌توانند حرکت کنند و پیکره‌ها یا آیکونای همه چیز –مثل پرندگان و جانوران– را نشان می‌دهند به طوری که سایه آنها روی دیوار منعکس می‌شود، اما خودشان دیده نمی‌شوند. یعنی زندانیان، این افراد را نمی‌بینند، فقط سایه‌ها را می بینند. مثل یک سینما که برای کسانی که در یک زیر زمین گرفتار شده باشند و بیرون را ندیده‌اند، نشان داده شود. آنها نمی‌بینند که دستگاه آن سینما چیست؛ هر آنچه که روی پرده می‌بینند برای آنها واقعی است. بیرون غار هم عالم بیرون است، ولی اینها عالم بیرون را ندیده‌اند. زندانیان، سایه‌هایی را که می‌بینند، حقیقی می‌پندارند. افرادی که پشت دیوار هستند و همه چیز را نشان می‌دهند گاهی اسم چیزها را هم می‌گویند. افرادی که داخل غار هستند خیال می‌کنند که این صداها مال سایه‌هاست؛ چون افراد را ندیده‌اند. این مربوط به افراد معمولی دنیاست.

حالا فلسفه از کجا آغاز می شود؟ مادامی که رو به دیوار هستیم فلسفه نیست. فلسفه وقتی آغاز می‌شود که به توفیق و فضل الهی، یکی از این زندانیان زنجیر خود را باز کند و با زحمت فراوان سر خود را برگرداند. این چرخش یا اپیستروفه خیلی مهم است. فلسفه از اپیستروفه آغاز می‌شود؛ یعنی رجعت به حق. این فردی که سر خود را برمی‌گرداند دیوار و چراغ را می‌بیند و متعجب می‌شود که همه چیزهایی که تا الان می‌دید از این شعله چراغ و انسان‌هایی بود که پشت پرده ایستادند. حالا این فرد با زحمت فراوان از غار بیرون می‌آید ولی تاب دیدن خورشید را ندارد، باید تا شب صبر کند. اینها مراتب وجود است. باید شب‌ها بیرون بیاید، ستارگان و ماه را ببیند. هنوز قدرت دیدن اشیاء را ندارد. کم کم روزها بیرون می‌آید. هنوز نمی‌تواند خورشید را ببیند و باید سایه اشیاء را در آب ببیند. بالاخره چشم او به نور عادت می‌کند و خورشید حقیقت را می‌بیند. می‌بیند که اصل نور، خورشید است که علت تمام نور و علت وجود اشیاء در خارج و علت دیدن چشم است. این خورشید، تمثیل خداوند است؛ اما خورشیدِ عالم عقل، نه عالم حس. خداوند خورشیدِ عالم وجود است و به تمام عالم نور می‌دهد. این یک تمثیل کلا اشراقی است. وصفی که او از نور دارد و اینکه همه چیز از نور پدید آمده و اینکه نور فیزیکی، رمز و تمثیل نور الهی است، در واقع نوعی حکمت اشراق است. در این تمثیل بیان بسیار زیبایی درباره نور دارد.

اشیاء در این عالم مثل سایه‌ها هستند. شما اصل را نمی‌بینید، سایه می‌بینید. این شعله، نمودار خورشید است. مراتب وجود را در این تمثیل نشان داده؛ مثلا شب، رمز دیدن اشیاء عالم در تاریکی است. وقتی شما استدلال می‌کنید به حقیقت نمی‌رسید، ولی به یک جایی می‌رسید؛ مثل دیدن اشیاء در تاریکی و نور ستارگان. نوئزیس، دیدن خود خورشید است و این که همه چیز از خورشید پدید آمده. این مرتبه، شهود حقیقت است که با اصل حقیقت یعنی خود خورشید، که رمز احد است، ارتباط دارد. اما استدلال مثل دیدن اشیاء در تاریکی است. درست است که بیرون (از غار) هست، اما در شب و با نور ستارگان است. به هر جهت در اینجا یک رمز بسیار دقیق وجود دارد.

اما راه رسیدن از یک مرتبه معرفت به مرتبه دیگر، دیالکتیک است. دیالکتیک افلاطونی غیر از دیالکتیک هگلی است. ارسطو اصلا طبقه بالا و نوئزیس را قبول ندارد. برای ارسطو بالاترین درجه معرفت همان استدلال است. به تعبیری که عرب‌ها دارند می‌گویند لیس وراء عبّادان قریه؛ یعنی آن‌طرفِ عبّادان دیگر جایی نیست. بالاتر از استدلال برای ارسطو هیچ چیزی نیست. او مرتبه شهود را قبول ندارد. ارسطو نوئزیسِ افلاطون را به حدس تعبیر می‌کند. حدس هم یک معنایی دارد اما نوئزیس افلاطونی رفتن و سیر نفس است. همه علوم در دیانویا مشترک‌اند ولی راه فلسفه راه دیگری است. این راه، راه عشق است. اگر بخواهید درباره عشق و ارتباط آن با زیبایی مطالبی بخوانید، یکی از بهترین رساله‌هایی که نوشته شده رساله سمپوزیوم است. رفتن از علم به حکمت، یعنی از حکمت بحثی به حکمت ذوقی، از راه اِروس یعنی عشق است. اصلا شما نمی‌توانید هنر را از عشق جدا کنید. در افلاطون، در عرفان و در حکمت الهی، راه رفتن از استدلال همان راه عشق (اِروس) است. آنجا یک فصل مشبعی درباره حقیقت عشق و ارتباط آن با زیبایی دارد. ما در ادبیات خودمان رساله‌های زیادی درباره عشق داریم که من بعدا اینها را خواهم گفت. اصلا یک هنرمند سنتی عاشق است؛ نه تنها عشق الهی، بلکه عاشق خودِ هنر است. علم او فقط یک علم مفهومی نیست، تصوری و تصدیقی است. البته استدلالی هم هست، ولی با یک نوع سلوک همراه است. ایمان هم همین طور است. ایمان هم با عشق ارتباط دارد. این خودش یک مسئله بسیار مهم است. امام جعفر صادق فرمود: هل الدین الا الحب؟ یعنی آیا دین غیر از حب و عشق، چیز دیگری هم می‌تواند باشد؟ اگر ما جهان‌بینی افلاطونی را با جهان‌بینی قرآنی مقایسه کنیم، در قرآن سه مرتبه یقین دارید: علم‌الیقین، عین الیقین و حق‌الیقین. در سوره تکاثر می‌خوانید « أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ. حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ» یعنی کثرت دنیا تا موقع مرگ شما را به غفلت انداخته و دچار فراموشی و نسیان کرده. «كَلا سَوْفَ تَعْلَمُونَ»؛ به زودی خواهید دانست. «ثُمَّ كَلا سَوْفَ تَعْلَمُونَ.كَلا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ»؛ اگر شما به علم‌الیقین رسیده باشید. « لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ»؛ بهشت و دوزخ را می‌بینید. « ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ»؛ از علم‌الیقین می‌رسید به عین‌الیقین. اینها را می‌بینید. «ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذ عَنِ النَّعِيمِ». پس اینها اصطلاح قرآنی است. یا در یک آیه دیگری خداوند قسم می‌خورد که قرآن حق الیقین است؛ «أَنَّهَا هُوَ حَقُّ الْيَقِينِ». یعنی چه؟ مسئله علم الیقین و حق الیقین و عین الیقین یعنی چه؟ هنر سنتی فقط علم‌الیقین نیست. هنرمند باید به درجه عین الیقین برسد. اگر به مساجد ما یا هنرهای قدیم نگاه کنید می‌بینید که هنرمندان ما واقعا به آن درجه رسیده‌اند. یک ضرب‌المثل هم داریم که خیلی متافیزیکی است: شنیدن کی بود مانند دیدن؟ علم الیقین مثل شنیدن است و عین الیقین مثل دیدن. بالاتر از این مراتب، حق الیقین و تحقق به یقین است. هنر یک چیز تحققی است؛ تصوری نیست. هنر در ذات هنرمند تحقق پیدا کرده. اگر توجه کرده باشید هنرمندان ما طوری نبود که با کتاب هنرمند شوند. اصلا یک کتاب درباره معماری قدیم داریم که اینها از روی کتاب خوانده باشند؟ خیر، نداریم. اما آنها به عین الیقین و حق الیقین رسیده بودند. حق الیقین یعنی چه؟ یعنی در انسان وجودِ تحققی پیدا کند و متحقق شود. این مثل عرفان است. عرفان هم علم تصوری و تصدیقی نیست، علمی است که انسان به حقیقت اشیاء می‌رسد و به اسماء و صفات متحقق می‌شود. تشبه به خدا یعنی همین. هومویوسیس یعنی تحقق. علم تصوری و علم تحققی[6] با هم خیلی فرق دارند. قدما بین این دو خیلی فرق می‌گذاشتند. مثلا افلاطون در بحث اخلاق معتقد است کسی که دارای علم و معرفت حقیقی باشد خطا نمی‌کند. همه مورخان فلسفه جدید به او اشکال گرفتند و گفتند مثلا ما می‌دانیم دروغ بد است ولی دروغ

می‌گوییم. از نظر افلاطون، این علمی که دارید به این‌که دروغ بد است ولی دروغ می‌گویید، علم نبوده؛ علم تصوری بوده. اگر صدق در شما تحقق پیدا کرده باشد و جزیی از وجود شما شده باشد و صدیق شده باشید، این علم تحققی است. هنر قدیم این‌طور بود؛ تصوریَ نبود.
در دفعات بعد، چند تا از این رساله‌ها، از جمله همین رساله افلاطون که درباره زیبایی است و این‌که چطور می‌شود از راه عشق به زیبایی رسید، را بررسی خواهیم کرد و این موضوع را با دید اشراق تطبیق می‌کنیم. شیخ اشراق هم دقیقا بین حکمت ذوقی و حکمت بحثی فرق گذاشته. حکمت بحثی او کدام درجه است؟ دیانویاست. اما از نظر او حکمت بحثی پایین‌ترین درجه حکمت است. حکمت عالی‌تر حکمت ذوقی است که آن را علم ذوقی یا علم الاذواق می‌گفتند. علم ذوقی او را با علم ذوقی کانت اشتباه نکنید، اینها یکی نیستند. این ذوق با سلوک الی الله به دست می‌آید و در واقع نوعی شهود فی الله و بالله است. ایمان این راه باز می‌کند. راه ایمان راه بسته‌ای نیست. درجات ایمان به نوعی به درجات شهود باز می‌شود. در باره نسبت ایمان و همچنین نسبت حکمت اشراقی با این دید بحث خواهیم کرد. همچنین بحث‌هایی که هر یک از اینها درباره جمال و زیبایی داشتند را بحث می‌کنیم.

سوال: آیا از نظر ارسطو جوهر همان عالم ریاضیات است؟

پاسخ استاد: بله. جهان‌بینی ارسطو فرق دارد. نظر او درباره عالم متفاوت است. از نظر ارسطو بالاترین درجه معرفت، دیانویا یا استدلال است. او نوئزیس را حدس می‌نامد و می‌گوید گاهی در استدلال شما به حد وسط نیاز ندارید و از صغری و کبری به نتیجه می‌رسید. خیلی‌ها هستند وقتی یک استدلال را می خوانند زود به نتیجه می‌رسند. ارسطو این را نوئزیس می‌گوید. ابن‌سینا به آن حدس می‌گوید. اما این غیر از آن سیر دیالکتیک عشقی است. دید ابن‌سینا در آخر عمرش به حکمت مشرقیه نزدیک شده. این راه را سهروردی ادامه داد.
در نظام ارسطویی عالم این‌طور نیست. عالم از دیدگاه افلاطون و ارسطو چه فرقی دارد؟ اگر عالم را به عنوان یک انسان تصور کنید، ارسطو انگار سر و ته عالم را زده است. عالم حس از نظر او همین عالم عالم است. آیا در ارسطو عالم عقل (کوزموس نوئتیکوس یا کوزموس اَهوراتوس) داریم؟ قرآن هم عبارت عالم را به کار می‌برد. اصلا در اول کتاب می‌گوید « یُؤمِنونَ بالغَیبِ»؛ یعنی به عالم غیب ایمان دارند. عالم غَیبَ در افلاطون هست، اما در ارسطو عالم غیب چیست؟ عالم عقل نیست! ما ده عقل داریم: عقل اول، دوم، سوم، چهارم، پنجم، ششم، هفتم، هشتم، نهم و دهم. اینها افراد عقل‌اند. او برای این که ارتباط بین این عالم و خدا را حفظ کند از عقول استفاده می‌کند. البته از طریق عقول این ارتباط برقرار هست، اما عقول مال افلاک‌اند. عقول، عالم نیستند. اینها عقل سیاره‌ها هستند. هفت سیاره[۷] داریم که هر کدام یک عقل دارند. اینها رابط ما هستند با خدا. می‌گوید اینها نوع منحصر به فردند، فرد هستند، اما عالم نیستند. اشکال افلاطونی که می‌شود به او گرفت این است که چطور ده فرد عقلی باشد اما عالم نباشد؟ اینها عالم را نمی‌سازند! این عالم هزاران فرد دارد. نمی‌شود بگوییم ما یک عالمی داریم به نام حس که ده فرد دارد!

در نظام افلاطونی –مانند عرفان ما– هر چیزی که به طرف ما نازل می‌شود از این عوالم عبور می‌کند. نظریه تجلی[۸] نوافلاطونیان این است که هر چه از طرف حق می‌آید از تمام این عوالم می‌گذرد و به ما می‌رسد بدون این‌که فَترتی باشد؛ یعنی تمام این مراتب محفوظ‌اند. بنابراین به نظر افلاطون درست است که چشم ما چیزها را جامد می‌بیند اما این عالم همه مراتب بالا را دارد. همه ذرات وجود حی‌اند، برای این که از آن عالم آمده‌اند. هر چیزی در اینجا ملکوتی دارد در آن عالم. حالا شما با چشم‌تان جنبه مُلکی را می‌بینید، اما اگر به عالم دیگر بروید (یا اگر در همین عالم هم شروع کنید) جنبه ملکوتی و لاهوتی و خدا را هم می‌بینید. همه چیز از آنجا نازل شده؛ هم در عالم و هم در نظام وجود و علم شما. مثلا فرض بفرمایید شما می‌خواهید یک نقشه معماری بکشید. ابتدا علم،

نـازل از حـق اسـت امـا تنـزل پیـدا می‌کنـد و ابعـاد ریاضـی پیـدا می‌کنـد. عالـم وسـط، عالـم ریاضـی اسـت. بـرای افلاطـون، عالـم قضـا، عالـم ایده‌هـا و علـم الهـی اسـت و عالـم قـدر، عالـم ریاضـی اسـت. « إِنّـا کُلَّ شَـیْءٍ خَلَقْنـاهُ بِقَـدَرٍ»؛ یعنـی بـه انـدازه. آیـا انـدازه‌ای دقیق‌تـر از ریاضـی الهـی داریـم؟ هـر چیـزی کـه نـازل می‌شـود بـه اَنـدازه اسـت. ایـن قَـدَر، قَـدَر ریاضـی اسـت، مقـدّر می‌شـود، ابعـاد پیـدا می‌کنـد و بـه اینجـا می‌آیـد. عالـم خیـال هـم همین‌طـور اسـت. عالـم خیـال را مـا چطـور تعریـف می‌کنیـم؟ می‌گوییـم دارای کمّیـت اسـت. زمـان نـدارد امـا کمّیـت دارد؛ مثـل ریاضـی. تعریفـی کـه از عالـم خیـال در ملاصـدرا هسـت هـم بـا ایـن تعریـف تناقـض نـدارد. مـاده کثیفـی اسـت کـه خیلـی لطیـف اسـت ولـی کمّیـت دارد، یعنـی ریاضـی اسـت. عالـم قضـا کمّیـت نـدارد، عالـم معناسـت، علـم حـق اسـت. حـالا اگـر بـه سـؤال شـما برگردیـم، پاسـخ شـما بـه طـور خلاصـه ایـن اسـت کـه در ارسـطو مـا بیـن ایـن عالـم و خـدا، ده عقـل داریـم کـه اینهـا بـه معنـای عالـم نیسـت. او جمـاد و نبـات و حیـوان را در نظـر گرفتـه، امـا در نظـام افلاطـون هیـچ چیـزی جامـد نیسـت. ارسـطو مُثُـل را انـکار کـرده بـه ایـن دلیـل کـه عالـم عقـل را انـکار کـرده اسـت. عالـم، موجـود دارد. وقتـی قائـل بـه عالـم نیسـت مُثُـل را هـم انـکار کـرده اسـت.

شـهاب الدیـن سـهروردی، شـیخ اشـراق، قائـل بـه عوالـم اسـت. میرداماد قائـل بـه عوالـم اسـت. او قائـل بـه زمـان و سـرمد و دهـر اسـت و می‌گویـد هـر مرتبـه از وجـود، وِعـاء و ظرفـی دارد. وعـاء ایـن عالـم زمـان اسـت، وَعـاء آن عالـم، دهـر اسـت و وعـاء عالـم دیگـر، سـرمد اسـت. آنجـا دیگـر زمـان نیسـت. زمـان مـال اینجاسـت. در ریاضیـات -کـه بـه نظـر افلاطـون عالـم میانـه اسـت- زمـان نیسـت. بـه زبـان دیگـر، عنصـر t در ریاضیـات نیسـت. ولـی وقتـی ریاضـی وارد ایـن عالـم می‌شـود و کاربـردی می‌شـود، t را قبـول می‌کنـد. یعنـی زمـان در او تاثیـر دارد. پـس بـه ایـن دقـت کنیـد کـه ریاضیـات، فـوق زمـان اسـت، امـا اگـر ریاضـی را در ایـن عالـم کاربـردی کنیـد بایـد بـه همـان فرمـول عنصـر t بدهیـد. ایـن نشـان می‌دهـد کـه وعـاء ریاضـی یـک وعـاء دیگـر اسـت، زمـان نیسـت.

سـؤال: یعنـی جوهـر در ارسـطو همـان عالـم ریاضـی اسـت؟

پاسـخ اسـتاد: در افلاطـون ایده‌هـا جوهرنـد. ارسـطو چـون بـه آن عالـم قائـل نیسـت، ریاضـی را از ایـن عالـم انتـزاع می‌کنـد. او می‌گویـد اینهـا کمّانـد و کـمّ هـم عـرض اسـت، جوهـر نیسـت. امـا در نظـر افلاطـون جوهرنـد، تقـدم دارنـد، ایـده هسـتند. اتفاقـا در دیـد اشـراقی اینهـا خیلـی مهـم اسـت. ایـن را بعـدا بـا حکمـت اشـراق تطبیـق می‌دهیـم. در مکتـب اشـراق رسـاله‌هایی دربـاره مُثُـل ریاضـی نوشـته شـده. آقـای بـدوی بـه تصـادف یکـی از اینهـا را کشـف و چـاپ کـرد: «مُثُـل العقلیـة الافلاطونیـة» کـه مُثُـل ریاضـی اسـت. رسـاله خیلـی پیچیـده‌ای اسـت. در حکمـت اشـراق، مثـل افلاطـون، قائـل بـه صـورت و مـاده نیسـت، قائـل بـه امتـداد اسـت و ایـن امتـداد را بـه نحـوی بـه مُثُـل می‌رسـاند. بـه طـور خلاصـه بگویـم، علـت ایـن کـه چـرا هـر جوهـری یـک امتـدادی دارد، خـودش نیسـت. ایـن موضـوع را بـه مُثُـل می‌رسـاند. تفسـیرش را بایـد برویـد در حکمـت اشـراق بـه دقـت بخوانیـد.

سـؤال: افلاطـون وقتـی می‌گویـد کـه عالـم مُثُـل اصـل هسـت و محسوسـات سـایه‌ای از آن عالـم مُثُـل هسـتند، ایـن را چطـور اسـتدلال عقلـی می‌کنـد؟ بـرای عالـم مُثُـل چـه اسـتدلالات عقلـی مـی‌آورد؟

پاسـخ اسـتاد: ایـن عالـم، عالـم جزئیـات اسـت. مـا کلـی داریـم. موافـق هسـتید؟ شـاید بعضی‌هـا بگوینـد کلـی نداریـم. اگـر کلـی نداشـته باشـیم، جزئـی هـم نداریـم. امـا کلـی دو نـوع اسـت: کلـی به تعبیـر ارسـطو انتزاعـی اسـت، امـا افلاطـون می‌گویـد کلـی سـریانی اسـت. کلـی سـریانی یعنـی چـه؟ یعنـی دلیـلَ اینکـه کلـی ذهنـی شـما کـه بـه علـت تجـرد، در ذهـن شـما قابَـل حمـل بـر کثیریـن اسـت، ایـن اسـت کـه یـک کلـی وجـودی داریـم کـه قابلیـت حمـل سـریانی دارد؛ یعنـی در همـه افـراد هسـت. در ارسـطو کلـی انتزاعـی دارد. می‌گویـد شـما (کلـی را) از جزییـات گرفته‌ایـد. افلاطـون می‌گویـد تجـردی کـه ذاتـا موجـودات دارنـد در افـراد سـریان دارد. مثل فرمول‌هایـی کـه می‌خوانیـد، در همـه افـراد هسـت.

سـؤال: این‌کـه می‌گوینـد از قضـای الهـی بـه قَـدَرش پنـاه می‌بـرم یعنـی چـه؟

پاسـخ اسـتاد: یـک نفـر آمـد نـزد حضـرت علی و گفـت حـالا کـه دیـوار می‌ریـزد بایسـت و تـوکل کـن. حضـرت علـی گفـت مـن از قضـای الهـی بـه قـدرش پنـاه می‌بـرم؛ یعنـی بـا یـک سفسـطه بـه او جـواب داد. قضـا یعنـی علـم الهـی کـه در عرفـان

ما به مشیّت تعبیر می‌شود. مشیّت غیر از اراده است. مشیّت الهی تابع علم الهی و قضای الهی است. ایده‌ها هم به نحوی با علم الهی ارتباط دارد. افلاطون می‌گوید علم الهی تابع ایده‌هاست؛ یعنی معلوم معلومات است. البته اینها مسائل اپیستمولوژیک دقیقی دارد.

سؤال: لفظ تئوسیس که فرمودید همان تئوری است؟

پاسخ استاد: خیر. تئوریا به معنای منظر و تماشاگه است. یعنی حکیم، وجود را تماشا می‌کند. فیثاغورس می‌گفت کسانی که به بازی‌های المپیک می‌آیند سه نوع‌اند: بعضی‌ها برای خرید و فروش و داد و ستد می‌آیند. یک عده برای کسب افتخار به المپیک می‌آیند. اما عده کمی هستند که برای تماشا می‌آیند. در وجود هم همین طور است. اکثر مردم دنیا برای داد و ستد آمده‌اند، و یا برای کسب افتخار. اما فیلسوف برای تماشای وجود آمده است. این تماشا کردن، تئوریاست، نظر عقل و دل است.

اما در زبان یونانی، تئا (با یک حرف تعریف در ابتدا) هم به معنای خداست و هم به معنای تماشاگه. تئاتر یعنی محل تماشا. اما از طرفی تئا به معنای الهه است.

سؤال: در تمثیل اول فرمودید سایه پایین‌ترین درجه است.

پاسخ استاد: سایه یک چیز، یک شبهی از آن در خارج است. در فلسفه، ما اصطلاح وجود شبهی و وجود ظلی داریم. هر مرتبه پایین، ظل مرتبه بالاست. افلاطون این را نگفته اما (به معنای مجازی) تمام عالم ظل حق است. بعضی از عرفای ما در آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا»، سایه را این سایه در نظر نمی‌گیرند؛ کل وجود را سایه حق می‌گویند و قائل به وجود ظلی اند. بعضی از عرفا تمام عالم را وجود ظل می‌دانند. خیلی عجیب است که ما معمولا سایه را دلیل خدا می‌دانیم ولی اینجا می‌گوید خدا دلیل سایه است. خورشید دلیل سایه است، نه سایه دلیل خورشید! افلاطون هم می‌گوید شما باید به احد برسید و خورشید حقیقت را ببینید، بعد ببینید که عالم سایه اوست. چون هنوز از غار بیرون نیامده‌اید سایه را دلیل خدا می‌دانید. از غار بیرون بیایید، خورشید را ببینید تا متوجه شوید که ما سوای او همه سایه است. هنرمند هم همین‌طور است. برای او هنر و سیاست و اخلاق تفاوتی ندارد؛ این قانون کلی است. در ارسطو هم همین‌طور است. در ارسطو، صناعت شاخه‌ای از حکمت است. درست است که دید ارسطو فرق دارد ولی حکمت سه شاخه دارد: حکمت نظری، حکمت عملی و حکمت صناعی. منتها حکمت صناعی مغفول مانده. غایت این حکمت‌ها با هم فرق دارند. غایتِ نظر فقط نظر است، اصلا تابع عمل و اراده ما نیست. حکمت عملی معرفتی است که غایت‌ش عمل است. اخلاق برای این است که عمل کنیم نه این‌که بدانیم. صناعت معرفتی است که غایت‌ش ابداع و خلق است. در واقع اینها سه صفت هستند: قوه عالمه (حکمت نظری)، عامله (حکمت عملی)، مبدعه (حکمت صناعی). انسان موجودی است که خلق می‌کند و می‌سازد. دامنه صناعت خیلی وسیع‌تر از چیزی است که ما امروزه به آن هنر می‌گوییم. این هم حکمت است. معمولا شما وقتی حکمت می‌خوانید، آن را به نظری و عملی تقسیم می‌کنید و از حکمت صناعی غفلت می‌کنید، ولی در اول متافیزیک هر سه را با هم می‌آورد. هر معرفتی که غایت آن خلق و ایجاد چیزی در خارج است، صناعت است. بنابراین طب هم از نظر او صناعت است، کشتی‌سازی هم صناعت است، صنایع دستی هم صناعت است، چیزهایی که امروزه به آن هنر می گوییم هم صناعت است. انسان به این سه صفت است که از موجودات دیگر متمایز است. والسلام علیکم.

پی‌نوشت‌ها:

1. Intellectual
2. Spiritual
3. Intuition
4. The One
5. The Good
6. Knowledge by Realization
7. Planet
8. Emanation

دکتر غلامرضا اعوانی
استاد فلسفه
و عضو فرهنگستان علوم

جلسه دوم



شما می‌توانید بسیاری از حکمت‌های هنر یا فلسفه را با افلاطون مقایسه کنید. او در واقع یک میزان و معیار به شما می‌دهد. به نظر من افلاطون همه مراتب ممکن را دارد. می‌توانید فلسفه او را با عرفان اسلامی، فلسفه اشراق، با مکتب‌های جدید یا با ارسطو مقایسه کنید. ما این کار را به طور اجمال انجام می‌دهیم تا بفهمیم نسبت اینها چیست. سپس یک رساله معروف افلاطون به نام رساله سمپوزیوم را قدری تحلیل می‌کنیم. شما باید این رساله را حتماً بخوانید و با چند رساله دیگر مقایسه کنید.

رساله سمپوزیوم درباره زیبایی است. زیبایی در هنر بسیار مهم است. زیبایی چه نقشی در هستی دارد، ظهور زیبایی چیست، انواع زیبایی چیست، اصلاً چرا چیزی زیباست، زیبایی از کجا می‌آید و اصل و منشأ زیبایی کجاست؛ مباحث زیادی درباره زیبایی و ارتباط آن با هنر در این رساله آمده. شما می‌توانید برای مطالعه رساله‌های دیگر که تقریباً با این رساله شباهت دارند - نه این‌که اقتباس شده باشند - این را مدل بگیرید.

رساله‌های زیادی درباره عشق و زیبایی داریم که من به چند تا از آنها اشاره می‌کنم. یکی از آنها رساله «فی حقیقة العشق» ابن‌سیناست. این رساله جزء رسائل مشرقیه –یعنی غیر مشائی– ابن‌سیناست. این سینا در آغاز کتاب «شفا» می‌گوید نظام مشائیان نقایص زیادی داشت، من در این کتاب نظام مشائیان را کامل کردم [واقعاً هم همین‌طور است. او نظام مشائی را کمال داده، سیستماتیک[1] کرده و به تعبیر من، مثل هندسه اقلیدس، «اصل موضوعی[2]» کرده است. در آنجا بیان کرده که چطور می‌شود علوم را Axiomatize کرد ولی این حکمت من نیست؛ کسانی که بخواهند حکمت مرا بدانند به کتاب دیگرم به نام «حکمت مشرقیه» مراجعه کنند.کتاب‌هایی که به نام حکمت مشرقیه است به این معنی نیست که از ابن‌سینا هستند ولی قسمتی از مقدمه این کتاب در دست هست. او در آنجا گفته برخی گمان می‌کنند که ارسطو حرف اول و آخر را زده است و در مورد او تعصب می‌ورزند، در حالی‌که این‌طور نیست. من حکمت را از منابع غیر یونانی و منابع دیگر گرفته‌ام. به هر جهت چون محتوای این کتاب –جز مقدمه آن– موجود نیست ما نمی‌دانیم حکمت مشرقیه او چیست اما رسائلی موجود هست که مسلماً به حکمت ارسطویی تعلق ندارند؛ یکی از آنها همین «فی حقیقة العشق» است. ارسطو کتابی درباره عشق و زیبایی ندارد. این کتاب هفت فصل دارد و عشق را در نباتات، جمادات، افلاک، انسان و غیره بیان می‌کند. رساله‌ای هم سهروردی نوشته است به نام «فی حقیقة العشق». او هم مسأله عشق و زیبایی را به سبک و سیاق خودش بیان کرده. با این‌که بیان او کاملاً متفاوت است اما شباهت‌هایی بین این رساله و رساله ابن‌سینا وجود دارد. وقتی قدری رساله افلاطون را بررسی کردیم متوجه می‌شوید که نقاط اشتراک و اختلاف این رساله‌ها در چیست. بحث‌های ملاصدرا تحت تأثیر رساله «فی حقیقة العشق» ابن‌سینا است. خیلی از مثال‌هایی که ابن‌سینا می‌زند ملاصدرا هم زده.

عرفا درباره بحث‌های عرفانی درباره زیبایی و عشق خیلی حرف دارند. یعنی هر عارفی را که بگیرید – مولانا، عطار، شیخ شبستری و غیره– یک دریاست. رساله‌هایی هم درباره حقیقت عشق و زیبایی نوشته شده. معروف‌ترین این رساله‌ها، رساله «سوانح» احمد غزالی است که خیلی زیبا و در عین حال رمزگشایی از آن دشوار و پیچیده است. البته در قدیم شرح‌هایی نوشته شدند. مرحوم ایرج افشار سه شرح قدیم این رساله را در جایی چاپ کرده که می‌توانید استفاده کنید. رساله دکتری آقای پورجوادی هم در مورد همین موضوع بوده و کتاب‌هایی که درباره احمد غزالی و به خصوص رساله سوانح نوشته شاید بتواند به شما کمک کند. رساله سوانح یکی از شاهکارها درباره عشق و زیبایی است. رساله دیگری که به سبک سوانح نوشته شده ولی مسئله عشق و زیبایی را از دیدگاه دیگری مطرح کرده، رساله «لمعات» فخرالدین عراقی است. جامی شرحی دارد به نام «شرح لمعات» که این رساله را رمزگشایی می‌کند. عراقی و جامی هر دو شاعر بزرگی بودند و اشعار زیبایی دارند؛ در مورد هر مسئله‌ای که بحث می‌کنند شعر می‌گویند که آن شعرها به ضرب‌المثل تبدیل شده.

برگردیم به افلاطون، سپس سری به ارسطو و سهروردی بزنیم درباره اپیستمولوژی و اونتولوژی که جلسه قبل شرح دادیم. هنر بدون اپیستمولوژی و اونتولوژی و بدون سلوک عقلی و روحانی نمی‌شود. برهان هم نوعی سلوک است. شما وقتی از حس می‌روید و استدلال می‌کنید و به علم می‌رسید، این هم نوعی سلوک است، منتها با عقل نظری و عقل جزوی. علوم هم نوعی سلوک است، اما نوع این سلوک فرق دارد؛ همان‌طور که از تمثیل خط منقسم افلاطون هم این مسئله روشن است. درباره خط منقسم چند توضیح لازم است که باید ذکر کنم. اگر خاطرتان باشد یک بخش، ریاضیات یا دیانویا بود و بخش دیگر نوئزیس. این اصطلاحات در دوره جدید با اسم‌های دیگر دوباره وارد فلسفه کانت و هگل شده. پری‌رو تاب مستوری

ندارد/ چو در بندی سر از روزن برآرد. مثلاً اگر به کانت یا افلاطون توجه کنید، آنها هم سه مرتبه برای معرفت قائل‌اند: حسّیات، فاهمه (که همان دیانویاست) و عقل (که همان نوئزیس است). همه شارحان کانت گفته‌اند که این اصطلاحات از طریق کانت وارد فلسفه جدید شده و قبل از او این اصطلاحات وجود نداشتند. کانت، تقسیمات اپیستمولوژی خودش را از افلاطون گرفته است. اپیستمولوژی کانت و هگل معکوس هم است. یعنی با وجود اینکه این اصطلاحات در هر دو به کار رفته، اما نتایجی که می‌گیرند دقیقاً عکس هم است. چرا افلاطون اعتقاد دارد که ما باید ریاضی بیاموزیم؟ برای این‌که باید قدری از محسوسات فاصله بگیریم. ما برای اینکه به علم مطلق برسیم باید از محسوسات استفاده کنیم ولی برای اینکه به علم شهودی و عقلی برسیم باید از حس فاصله بگیریم و بهترین کار هم استفاده از ریاضیات است. اولاً، علم ریاضی استدلالی محض است. درست است که از کمّیت استفاده می‌شود ولی برهانی و استدلالی است، اگزیوماتیک است. شما از یک قضیه با استدلال به قضیه دیگر می‌رسید. دوم این‌که از شکل محسوس به عنوان رمز عالم معقول استفاده می‌کنیم. مثلاً یک مثلث محسوس می‌کشید ولی آن مثلث، رمز همه مثلث‌هاست. این نکته مهمی است که در نظام افلاطونی، هر مرتبه پایین‌تر رمزِ مرتبه بالاتر است. شما از حس به عنوان رمزِ عالم معقول و از دیانویا به عنوان رمز نوئزیس استفاده می‌کنید. یعنی این علومی که در دانشگاه به آن رسیده‌اید نهایت کار نیست. همه این قضایا رمزِ نوئزیس است. همین است که به مُثُل می‌رسیم؛ یعنی این قوانین، حکایت از حقایق وجودی برتری دارند. این یکی از خصوصیات فلسفه افلاطون است که هر مرتبه پایین، رمز مرتبه بالاتر است. حتی علومی که با دیانویا به دست آوردید. با رمز شدن اینهاست که شما به عالم دیگر و به مراتب معرفت دیگر پی می‌برید. شما با حس نمی‌توانید حس را بشناسید؛ حس را با فاهمه می‌شناسید و فاهمه را با مرتبه بالاتر می‌شناسید. این در ارسطو نیست.

فرق دیگر بین دیانویا و نوئزیس این است که به تعبیر افلاطون، همه دانش‌ها، غیر از فلسفه، در این مشترک‌اند که از هیپوتز یا فرضیات اثبات‌نشده استفاده می‌کنند. این علوم از هیپوتزشان بالا نمی‌روند. مثلاً ریاضی کمّیت را فرض می‌کند و بحث نمی‌کند که کمّیت چیست. هر علمی از مبادی خودش شروع می‌کند ولی بالاتر نمی‌رود، یعنی مبادی و موضوع خودش را مورد بحث قرار نمی‌دهد. تنها فلسفه -یا به تعبیر او، علم دیالکتیک- است که اَهوپوتِتیکون است، یعنی فرضیه ندارد و تا بی‌نهایت بالا می‌رود و به علم مطلق می‌رسد. همه علوم مقیدند، برای این‌که چیزهای اثبات‌نشده‌ای را فرض می‌گیرند. پس باید برسیم به علم مطلق. علم مطلق همان دیالکتیک است. دیالکتیک به تعبیر او نوئزیس است، علم الهی است. راه علم الهی با علوم دیگر فرق دارد. راه علوم دیگر، دیانویا است ولی راه فلسفه، دیالکتیک است که باید سیر صعودی بکنید تا به نوئزیس برسید؛ از عالم بگذرید و به احد و مبدأ هستی برسید و دوباره از مبدأ هستی به پایین حرکت کنید و به موجودات بیایید.

در تمثیل نردبان می‌گوید علوم مثل نردبان هستند که همه علوم تا وسط نردبان بالا می روند و سپس پایین می‌آیند، اما دیالکتیک تا بالا می‌رود و به علم مطلق می‌رسد. دیالکتیک شامل این علوم هم می‌شود؛ به همان جایی که علوم رسیده‌اند هم می‌رسد و پایین می‌آید.

یک مسئله که در عرفان و حکمت اشراق و افلاطون هست و آن، مراتب یقین است. این موضوع در نزد ما هم خیلی بحث شده. این اصطلاحات را از قرآن هم گرفته‌اند. علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین. شما در دیانویا به علم الیقین می‌رسید، به عین الیقین و حق الیقین نمی‌رسید. در نوئزیس به عین الیقین و حق الیقین، یا به علم تحققی می‌رسید. علم تصوری و تصدیقی با علم تحققی -که به علم متحقق شده باشید- تفاوت دارد. شما همین را در هنر به کار ببرید. در هنرهای امروزه، با خواندن کتاب به علم الیقین می‌رسید ولی هنرمند حقیقی آن کسی است که به حق الیقین

رسیده باشد، یعنی هنر در او متحقق باشد، به شهود برسد، ببیند، نه این‌که بداند! واقعا هنرمندان بزرگ قدیمی ما این‌طور بودند. این فقط از خواندن کتاب حاصل نمی‌شود، تجربه است. مثلاً افلاطون می‌گوید کسی که دارای علم باشد خطا نمی‌کند. همه کتاب‌های تاریخ فلسفه، ندانسته به او اشکال گرفتند، برای این‌که مراتب علم او را نمی‌دانند. می‌گویند ما همه می‌دانیم دروغ بد است ولی دروغ می‌گوییم. این اشتباه است. کسی که دروغ بگوید علم حقیقی ندارد، علم در او متحقق نشده. اگر فضیلت صدق در او متحقق شود دروغ نمی‌گوید. ما در اصطلاح به او صدیق می‌گوییم؛ یعنی کسی که صدق، لازمه وجود او شده. این علم است. این موضوع در هنر هم خیلی مهم است. هنر شهود است، و شهود هم نه به معنای Intuition. معنای اصطلاحات خیلی تغییر کرده است.

شهود افلاطونی یعنی کسی به شهود حقایق در حق برسد، برود بالا و همه حقایق را در حق ببیند. مثل کشف عرفانی ماست، یعنی رؤیت بالله و فی الله است. وقتی اسماء و صفات انسان عین صفات حق شد، به حق می‌بیند، به حق می‌داند، به حق حرکت می‌کند، به حق می‌گوید، به حق می‌شنود و ... . در افلاطون این طور است. علوم دیگر علم‌الیقین‌اند. مثلاً ریاضی می‌خوانید، نمی‌دانید حقیقت ریاضی چیست ولی استفاده می‌کنید. اما علم حقیقی علم تحققی است.

همان‌طور که گفتم این مراتب با نفس انسان وحدت دارد. همه اینها با نفس انسان ارتباط دارد. یعنی در این سیر صعودی، نفس استکمال پیدا می‌کند. یکی از چیزهایی که در اپیستمولوژی قدیم خیلی مطرح بود و امروزه مغفول است این است که علم موجب کمال نفس است. یعنی وقتی معلومات بالقوه، بالفعل می‌شود علم شما بالفعل می‌شود، یعنی شما وجود پیدا می‌کنید. این مثال واقعی است: علم برای نفس همان است که غذا برای بدن. یعنی انسان با علم، جان می‌گیرد، هستی می‌گیرد، نفس او فعلیت پیدا می‌کند. مراتب وجود و معرفت با نفس وحدت تام دارند. مُدرِک، نفس است و در این سیر دیالکتیکی به کمال می‌رسد. اگر فلسفه را به تألّه یا تشبه خدا تعریف می‌کند یعنی نفس در این سیر صعودی به اسما و صفات حق متشبه می‌شود، صفات الهی پیدا می‌کند، الهی می‌شود و به حق می‌بیند. این حلقه مفقوده‌ای است در اپیستمولوژی‌ها و نظریه‌های امروز.

افلاطون رفتن از نوئزیس به دیانویا را دیالکتیک می‌گوید. کلمه دیالکتیک بر اثر حرف‌های مارکس و هگل بدنام شده است. مارکس و هگل، دیالکتیک را یک ماهیت پایینی کرده‌اند. همه دیالکتیک‌های امروزی وارونه هستند. دیالکتیک افلاطون روشی است فوق استدلال که انسان را به حق می‌رساند، انسان حکیم می‌شود و حکمت او الهی می‌شود. این دیالکتیک با روش دیالوگ افلاطونی ارتباط دارد. دیالوگ‌های امروزی دیالوگ قهوه‌خانه‌ای است. دیالوگ قوه‌خانه‌ای با دیالوگ افلاطونی فرق دارند. این دیالوگ یک سیر عروجی نفس است.

افلاطون برای خواص و عوام دو نوع تعلیم مختلف داشت: Exoteric و Esoteric. این الفاظ از آکادمی افلاطون گرفته شده‌اند. Esoteric تعلیماتی است که فقط مربوط به خواص و شاگردان آنجا بود و آنها حق نوشتن و انتشار آن را نداشتند؛ یعنی فقط در حلقه خود آکادمی بود. تعالیم نوشته او که استفاده از آن برای همگان آزاد بود Exoteric است. افلاطون نظریه بسیار معروفی درباره نوشتن دارد که «نوشتن، تنزل است». حقیقت در نفس شماست. چون علم در نفس حکیمی مثل افلاطون یا سقراط تحقق دارد و وقتی به صورت مکتوب در می‌آید تنزل پیدا می‌کند. همیشه نوشتن را یک نوع تنزل می‌داند. نوشته نمی‌تواند از خودش دفاع کند و نمی‌تواند خودش را تفسیر کند، در حالی که شخص می‌تواند. حکمتِ نوشته‌شده حکمت مرده است و حکمتی که در فیلسوف هست زنده است. هنر هم همین‌طور است، هنر واقعی در خود هنرمند است. به هر حال او

می‌گوید چاره‌ای ندارم و باید بنویسم، برای این که سوفسطائیان آمدند و حکمت دچار زوال شده، مجبورم بنویسم تا چیزی بماند. بنابراین حکمتِ نوشته حکمت Exoteric است، یعنی برای عامه است. پس این دیالوگ‌هایی که می‌بینید آن حکمت‌هایی نیست که در آکادمی و برای خواص گفته می‌شد. ارسطو اشاره کرده که افلاطون تعلیماتی داشت معروف به اَگرافیا، یعنی نانوشته‌ها؛ و این چیزهایی که نوشته برای عوام است.در این دیالوگ‌ها -با این‌که برای عوام است- شما می‌توانید سیر دیالکتیکی را ببینید. دیالکتیک در ارسطو به جدل تفسیر شده. اصطلاحات افلاطونی در ارسطو کلا معنای دیگری پیدا می‌کند. دیالکتیک در افلاطون جدل نیست،گفتگوی دو همدل و همزبان برای رسیدن به حقیقت است؛ مثلا درباره عشق، زیبایی، دوستی و عدل. هر رساله‌ای درباره یک موضوع است. یکی از آنها سخنی را آغاز می‌کند و دیگری سخن او را تصحیح می‌کند. با همدلی و همزبانی بحث می‌کنند و بالا می‌روند تا می‌رسند به یک تعریف واقعی. در ارسطو علم، دیانویاست. نوئزیس آن معنای افلاطونی خودش را ازدست می‌دهد و معنای حدس پیدا می‌کند، چنانچه دیالکتیک هم معنای جدل پیدا می‌کند. به هرحال وقتی یک فیلسوف مبادی فیلسوف دیگری را مورد بررسی قرار می‌دهد، معنای تمام مفاهیم عوض می‌شود. در ارسطو، هنر حکمت است. این در نزد ما کمتر مورد توجه قرار گرفته است. ما معمولاً حکمت را به نظری و عملی تقسیم می‌کنیم. ولی ارسطو در اول متافیزیک، حکمت را به سه بخش تقسیم می‌کند که اینها سه غایت دارند. همه علم (دیانویا) هستند اما سه غایت مختلف دارند. علم چیست؟ قضیه علمی قضیه‌ای است که علت حکم بیان شده باشد. علم از محسوسات آغاز می‌شود. بر خلاف آنچه که هیوم گفته، حس، علم نیست اما شرط علم است. حس، پدیدار را به ما نشان می‌دهد. عقل است که آن پدیدار را تحلیل می‌کند تا به قانون برسد و حقیقت را کشف کند. کشف حقیقت کار حس نیست. اشتباه بزرگ هیوم این است که می‌خواهد همه چیز را به حس فرو بکاهد و کار عقل را انکار می‌کند. می‌گوید ما از علیت چه می‌بینیم؟ در حالی‌که علیت اصلاً دیدنی نیست. علیت حکم عقل است. اصلاً حکم کردن کاری عقلی اَست. او چون به اصالت عقل قائل نیست می‌خواهد حکم را به حس تحمیل بکند. او نمی‌داند کار عقل چیست. کتاب‌هایی که او نوشته با عقل نوشته، نه با حس. استدلال‌های دقیقی کرده. کارهای او خودش را نقض می‌کند.



وقتی علت حکم (مطلب لم) بیان شد، قضیه ضروری و کلی می‌شود. حس هیچ‌گاه مؤدیِ به علم نمی‌شود. حس شرط علم است ولی شرط کافی نیست؛ شرط کافی، عقل است. ارسطو می‌گوید برای رسیدن به علم، پاسخ به سه سؤال لازم است. اُس المطالب ثلاثه علم - مطلب هل مطلب ما مطلب لم. هل (یا به زبان لاتین هو تی) یعنی «آیا چیزی هست؟»؛ برای اینکه علم به عدم تعلق نمی‌گیرد. حس وجود اشیاء را بر ما پدیدار می‌کند. این آغاز علم است. برای این‌که همان‌طور که گفته‌اند «المعدوم المطلق لا یخبر عنه». اما سوال عقلی «تی اس تی» است، یعنی «چه». سوال از چیستی شیء، یک سؤال عقلی است. «ما» شامل مای حقیقیه و مای شارحه است. بچه نمی‌داند درخت چیست، از مادر می‌پرسد و مادر به او درخت را نشان می‌دهد؛ این مای شارحه است. اما یک مای حقیقیه هم داریم. سؤال عالِم از حقیقت شیء است؛ این سؤال سؤال عقلی است. اما مهم‌ترین سؤال که دو سؤال دیگر را در بر می‌گیرد «دی او تی» است؛ یعنی «به چه علت». مثلاً ریاضی می‌گوید چرا مجموع زوایای مثلث برابر دو قائمه است؟ و برای آن علت بیان می‌کند. وقتی علت را بیان کردید، قضیه ضروریه و کلیه می‌شود. همه قضایای علمی ضروری و کلی است؛ محتمل نیست. سؤال آخر دو سؤال دیگر را در بر می‌گیرد. پس سؤال اصلی این است: چرا؟

اپیستمه (یا علم) سه شعبه دارد.گاهی علم

بما هو علم مطرح است که می‌شود حکمت نظری. یعنی به موجوداتی تعلق می‌گیرد که تابع اراده ما نیست؛ مستقل از فعل ما، عمل ما و اراده ماست. ریاضی به اراده ما ریاضی نشده. خداشناسی و جهان‌شناسی نمونه‌هایی از حکمت نظری هستند. در اینجا خودِ نظر مد نظر است، نه عمل. گاهی غایت علم، عمل است. مثلاً شما برای چه اخلاق یا سیاست می‌خوانید؟ برای این‌که عمل کنید. به این می‌گویند حکمت عملی. اما شعبه سوم، ابداع و خلق است. یک مثال از ابداع و خلق، کشتی‌سازی است. یا مثلاً در علم طب شما می‌خواهید تندرستی را در شخص ایجاد کنید. همه اینها حکمت است. علم و حکمت مساوی هستند. این با سه قوه ما –قوه عامله، قوه عالمه و قوه مبدعه– ارتباط دارد. با قوه مبدعه انسان در خارج ابداع می‌کند. همه چیزهایی که در تمدن می‌بینید ابداع شماست. اصلاً فرهنگ یک قوه، ابداع آن است. پس ما یک حکمت نظری داریم، یک حکمت عملی داریم و یک حکمت صناعی. این سه حکمت، سه غایت مختلف دارند اما غایت‌هایشان به هم ربط دارد؛ نه این‌که جدا باشند. غایت حکمت نظری، شناخت حقیقت است. اگر حقیقت نباشد علم معنی ندارد. پس حقیقت در همه هست. وقتی علم در همه هست حقیقت هم غایت همه هست. غایت عمل، خیر است. غایت صناعت، جمال و زیبایی است. آفرینندگی باید در نهایت کمال و جمال باشد. این سه غایت به هم ربط دارند. حقیقت و جمال عیناً ربط دارند؛ هرچه حقیقت باشد جمال در آن ظاهر است.

خیلی چیزهای دیگر هم در ارسطو مطرح می‌شود اما مسئله مهم این است که هنر، حکمت است و غایت آن –علاوه بر حقیقت و خیر– جمال است. حقیقت، باطن است؛ ظاهرش جمال است. مثل خداوند. افلاطون می‌گوید خداوند سه اسم دارد و اینها لازم و ملزوم هستند: احد، خیر و جمال. اینها واقع ظهور صفات خداوند هستند. خداوند حق است. این موضوع را در بیان عرفانی و قرآنی هم زیاد می‌بینیم که تمام اسماء کمالیه‌ای را که به عالم نسبت می‌دهیم به خدا هم نسبت می‌دهیم، منتها با یک فرق: اسماء خدا را با «ال» می‌گوییم. مثلاً «العلیم»، یا «الحکیم». با این‌که همه موجودات از علم یا اراده بهره‌مندند، اما اینها ظهور اسماء الهی هستند؛ اصل همه آنها، اسم مطلقی است که در خداوند هست. بنابراین در افلاطون، این سه صفت –حقیقت و خیر و جمال– که ما در اشیاء جستجو می‌کنیم، اصل‌شان در خداست و در واقع سه اسم حق است. مهم‌ترین اسمی که افلاطون برای خدا دارد این سه اسم است. احد اسم ذات است، خیر اسم صفات است، و جمال اسم افعال است. خیر، باطنِ باطن است و جمال، ظاهرِ ظاهر. خیر در مظهر جمال ظاهر می‌شود. خیر به تعبیر افلاطون ایده ایده‌هاست، یعنی اسم الاسماء است، یعنی –به زبان عرفانی– الله است.

حالا به تحلیل رساله افلاطون می‌رسیم. چون این رساله به زبان محاوره است و شما ممکن است در آن گم بشوید، من می‌خواهم این رساله را قدری برای شما مختصر بکنم و یک راهنمایی به شما بدهم، اما شما به این مقدار بسنده نکنید. خیلی مطالب دقیق دارد. روش افلاطون –برخلاف ارسطو– روش کلاسی نیست که فقط درس بدهد و یک طرف باشد؛ محاوره‌ای است. دو نفر بحث می کنند، یکی رد می‌کند، یکی قبول می‌کند. این‌طور نیست که یک نفر باشد! هر دو طرف به یک اندازه درگیرند، اظهار نظر می‌کنند، سخن یکدیگر را تکمیل می‌کنند، نقد می‌کنند و مدام به طرف کمال می‌روند. این روش از حیث گفتاری مثل سیر نفس است به طرف ایده. سیر باطنی هم دارد ولی مال Esoteric است.

پیش از شروع بحث، یک اشاره هم به سهروردی بکنم. این نظام در سهروردی هم دیده می‌شود. من فعلاً به مراتب پایینی اشاره نمی‌کنم، فقط به مراتب علم اشاره می‌کنم. در سهروردی –در مقدمه حکمة الاشراق– دو نوع حکمت داریم: حکمت بحثی و حکمت ذوقی. این تقریباً برابر با دیانویا و نوئزیس افلاطون است. حکمت بحثی همان استدلال است. در آنجا مراتب حکمت را برای افراد طالب حکمت بیان می‌کند. او یک نظریه در حکمت ارائه می‌کند –چون در زمان

او حکمت ارسطویی غالب بوده-و نظریه حکمت ارسطویی را نقض می‌کند. اولاً بحث می‌کند که حکمت متعلق به یونان نیست. خداوند بخیل نبود که حکمت را فقط به یونانیان بدهد. استعداد حکمت در هر کسی به اندازه‌ای هست، حال قوی‌تر یا ضعیف‌تر، ولی در همه هست. سپس کامل‌ترین حکیم را حکیمی می داند که جامع حکمت بحثی و حکمت ذوقی باشد، مثل افلاطون. او افلاطون را کامل‌ترین می‌داند، برای این‌که هم حکمت بحثی و استدلالی (دیانویا) دارد و هم حکمت ذوقی (نوئزیس). سپس مراتب حکمت را بیان می‌کند و می‌گوید پایین‌ترین درجه، حکمت بحثی است. بعد از آن کسی است که متوسطِ در حکمت ذوقی و متوسطِ در بحث است، سپس کسی است که حکمت ذوقی دارد و متوسطِ در بحث است. مهم‌ترین دستاورد شیخ اشراق این است که همه عرفا مثل بایزید بسطامی، جنید را دارای حکمت ذوقی می‌داند. او در خوابی که نقل کرده ارسطو را در خواب می‌بیند، با او در درجات معرفت بحث می‌کند و از او درباره عرفا می‌پرسد که آیا اینها چیزی می‌دانند؟ ارسطو پاسخ می‌دهد که اینها حکما در عالی‌ترین مرتبه هستند و فوق امثال ابن‌سینا و فارابی‌اند. به هر جهت او عارفان را دارای مقام حکمت ذوقی می‌داند. این یکی از دستاوردهای بزرگ اوست که عرفان را حکمت می داند و معتقد است کسی که دارای حکمت ذوقی است متألّه است (مهم نیست که حکمت بحثی داشته باشد یا نه). کسی که دارای حکمت بحثی است حکیم بحّاث است، اما متألّه نیست. بنابراین او بین حکیم متألّه - حکیمی که اساس حکمت او تألّه باشد- و حکیم غیر متألّه فرق می‌گذارد. شما این تقسیمات را در هنر هم می‌توانید داشته باشید.

مسئله مهم‌تر این است که فرق بین این دو حکمت چیست؟ ما چطور این حکمت‌ها را از هم تشخیص بدهیم؟ من به طور خلاصه به چند فرق مهم اینها اشاره می‌کنم. یکی از اختلافات حکمت بحثی و حکمت ذوقی که شاید در هنر هم کاربرد داشته باشد این است که در حکمت ذوقی، مسئله ظهور و نور و اشراق مطرح است. فلسفه خود سهروردی مبتنی بر مسئله نور است. در حکمت بحثی نور و ظهور جایی ندارد. مثلاً اگر به ابن‌سینا توجه کنید (البته در اواخر عمر به طرف اشراق متمایل شد) در حکمت مشاء او، نور و ظهور جایی ندارد. اگر شما به حکمای قدیم یونان، مثل هراکلیتوس و پارمنیدس، نگاه کنید مسئله ظهور خیلی مهم بوده؛ برای این‌که اینها بحث از نومِن و فنومِن می‌کردند. فنومن یعنی پدیدار و چیزی که ظاهر شده، و نومن یعنی باطن و حقیقت. اساس همه حکمای قدیم یونان تا افلاطون نور و ظهور است، این‌که حقیقت چطور ظاهر می‌شود. بنابراین سهروردی، حکمای ایران باستان را که قائل به مسئله نور و اشراق بودند حکمای حقیقی می‌داند. فرق دوم، همان چیزی است که در افلاطون هم اشاره کردیم: هر مرتبه‌ای رمز مرتبه بالاتر است. یعنی تمام موجودات را رمز می‌گیرند، همان‌طور که ما در هندسه، مثلث محسوس را رمز می‌گیریم. یک فرق علوم با حکمت این است که در علوم شما همیشه با داده[3] سر و کار دارید، اما حکیم ذوقی هر داده‌ای را رمز حقایقی می‌داند و می‌خواهد ببیند این چطور ممکن شده و چگونه وجود پیدا کرده. حکیم ذوقی داده می‌گیرد اما به آن به شکل رمز نگاه می‌کند. در عرفان و حکمت، هر چیزی رمز حقایق وجود است. اگر هر چیزی را (به طور دیالکتیکی) دنبال کنید، به اصل و حقیقت آن می‌رسید. به قول مولانا «هر گلی کاندر درون بویا بود، آن گل از اسرار کل گویا بود». یک گل‌شناس گل را می‌بیند، ولی یک عارف و حکیم در گل نظر می‌کند تا به اصل حقیقت برسد. نظر یعنی چه؟ نظر به معنای نگاه چشم نیست. در کتاب‌های مقدس -مثل قرآن- خیلی به این مسئله توجه شده. وقتی می‌گوید «آیات» هست یعنی چه؟ یعنی فقط به صورت داده به آن نگاه نمی‌کند. آیه یعنی نشانه حقایق وجود. «إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً ما بَعُوضَةً فَما فَوْقَها»؛ خداوند شرم نمی‌کند که مثال یک پشه را بزند. اگر واقعا نظر کنید می‌توانید تمام حقایق هستی را در یک پشه ببینید. می‌گوید «الرّمزُ لا يُرَدُّ عليه»؛ سخن رمزی رد

ندارد، رمز را یا کسی می‌فهمد یا نمی‌فهمد. این حرف را بارها و بارها تکرار می‌کند. وقتی رمز می‌شود که آن را از یک دیدگاه بالاتر نگاه کنید و ببینید چطور ممکن شد. علم درباره امکان چیزی فکر نمی‌کند، فقط چون موجود است درباره‌اش بحث می‌کند. در رمز فکر می‌کنید که مبادی آن در وجود چیست، چطور ممکن می‌شود، و همین‌طور می‌رود تا برسد به اصل. هر علمی علل را جستجو می‌کند. حکمت، علل مطلق را جستجو می‌کند تا برسد به علل مطلق هستی. این کار دیالکتیک و متافیزیک است. مورد دیگری که سهروردی به آن اشاره می‌کند این است که حکما (تنها) قائل به این عالم نیستند، قائل به عوالم‌اند، عالم فقط این عالم نیست، عوالم سه تا هستند. فرق‌های دیگری هم هست که باید خودتان مراجعه کنید. رساله «حقیقت عشق» هم در مورد مسئله زیبایی است.

اما برمی‌گردیم به رساله سمپوزیوم که یکی از شاهکارهای افلاطون است، برای این‌که هم حکمت ذوقی دارید و هم بحثی. این رساله حکایت از محفلی دارد که شاعر معروفی به نام «آگاتون» برنده جایزه بزرگ ادبی شده و جشنی بر پا کرده است که همه بزرگان -من جمله سقراط- در آن شرکت دارند. شخصی به نام «اریستودموس» این داستان را نقل کرده و افلاطون آن را نوشته است. اریستودموس نقل کرده که در روز پس از برنده شدن آگاتون، سقراط را می‌بیند که حمام رفته و لباس و کفش نو پوشیده. چون سقراط همیشه پابرهنه بود، هیچ‌وقت کفش نمی‌پوشید و لباس‌های ژنده می‌پوشید، خیلی تعجب می‌کند و متوجه می‌شود که او می‌خواهد جایی برود. چون او را دوست داشته کنجکاو می‌شود که کجا می‌رود. متوجه می‌شود او به جشنی که برای آگاتون برگزار شده می‌رود. با او به راه می‌افتد و گفتگو می‌کنند. از نوشته‌های افلاطون برمی‌آید که سقراط گاهی دچار خلسه و جذبه الهی می‌شد، در جایی می‌ایستاد و شروع به تفکر و تعمق می‌کرد. در این زمان‌ها، مانند حالت وحی و الهام، او از چیزی خبر نداشت و همه اطرافیان، او را تنها می‌گذاشتند تا پایان این حالت برسد. در وسط راه خلسه‌ای به او دست می‌دهد. اریستودموس او را رها می‌کند، به خانه آگتون می‌آید و اطلاع می‌دهد که من با سقراط می‌آمدم که وسط راه چنین و چنان شد. حاضرین می‌گویند خود سقراط کم کم خواهد آمد. وقتی سقراط به حالت عادی برمی‌گردد وارد خانه آگاتون می‌شود، کنار آگاتون می‌نشیند. بقیه شام خورده بودند. برای او شام می‌آورند. همه افراد حاضر، بزرگان قوم بودند. مثلاً یکی از مهمانان، اریستوفانس، شاعر معروف بود. بعد از صرف شام، یکی از شرکت‌کنندگان به نام اریکسیماخوس که پزشک معروفی بود شرط می‌کند که امشب باده‌نوشی نکنیم، هوشیار باشیم و با هم بحث کنیم. در ضمن نباید دوشیزگان نی‌نواز را به مجلس راه می‌دادند که مجلس شلوغ نشود. بحثی مطرح شد که اصلا درباره چه چیزی بحث کنند. یکی از شرکت‌کنندگان به نام فایدروس می‌گوید مردم همه‌چیز و همه‌کس را ستایش کرده‌اند؛ ما چه را ستایش کنیم؟ ولی کسی به اندازه کافی درباره عشق یا اِروس سخن نگفته است [در زبان یونانی، برای عشق، لفظ «آگاپه» هم دارند که به معنای «حُب» است. این لفظ بیشتر در مسیحیت به کار می‌رود] پس تمام اعضای حاضر در جلسه متفق‌القول می‌گویند هر کسی چیزی در مدح و ستایش عشق بگوید. سقراط هم با این امر موافقت می‌کند. قرار می‌شود از خود فایدروس -که این پیشنهاد را مطرح کرد- شروع کنند و ببینند نظر خودش چیست. این افراد شغل‌های مختلف دارند؛ یکی طبیب است، یکی خطیب است، یکی شاعر است و غیره. هرکسی به مقتضای حرفه خود دیدگاه خاصی درباره عشق دارد. [البته می‌دانید که افلاطون یکی از بزرگترین نویسندگان عالم است. یعنی جنبه شعری کارهای او شاهکار و در حد اعجاز است. من در اینجا برایتان خلاصه کردم. شما اگر خودتان بخوانید می‌بینید. البته ترجمه انگلیسی و فارسی هم بد نیست ولی زیبایی

آن در زبان یونانی بی‌نظیر است].

بحث‌ها با سخنرانی فایدروس آغاز می‌شود. فایدروس در زمان خود خطیبی مشهور و از شاگردان خطیب بسیار معروف یونان، لوزیاس، بود. پیداست که سخنور است و سخنوران الفاظ زیبا به کار می‌برند، ولی خالی از حقیقت! خطبای یونان همه از سوفسطائیان بودند.گرگیاس و لوزیاس فن سخنوری را تعلیم می‌دادند، اما هیچ حقیقتی به دنبال سخن آنها نبود. آنها به مردم سخنوری را تعلیم می‌دادند تا مردم بهتر بتوانند در محکمه‌ها پیروز شوند یا در سیاست بیشتر نظر دیگران را جلب کنند. یعنی سخنان آنان بیشتر برای جلب نظر مردم بود، نه برای بیان حقیقت. بنابراین فایدروس هم خطیبی بود از شاگردان لوزیاس، از خطبای معروف یونان. لوزیاس مورد ستایش سقراط نبود. سقراط یکی از خطبای معروف یونان به نام گِرَنوکراتِس را –که او هم در یونان برای فن خَطابه مکتبی داشت– بر همه ترجیح می‌داد. پس سخن فایدروس بیشتر جنبه خطابه دارد و عاری از مضامین حکمت و حقیقت است. روش افلاطون در این رساله این است که از پایین‌ترین سطح حرکت می‌کند، هر سخنران مطلبی اضافه می‌کند، تا به عالی‌ترین سطح، یعنی سقراط، برسد. وقتی به سقراط می‌رسد سخن اوج می‌گیرد و جنبه الهی پیدا می‌کند. حالا ببینیم فایدروس چه می‌گوید. فایدروس می‌گوید منظور از عشق یا اِروس، شهوت جنسی است؛ خصوصا شهوتی که میان دو نفر از یک جنس وجود داشته باشد. در آن زمان، همجنسبازی مطابق قانون در آتن ممنوع بود اما در اشراف آن زمان، تحت تاثیر اسپارتی‌ها، وجود داشت و این امر سخت مورد اعتراض سقراط، افلاطون و شاگردان مکتب آنها بود. چنان‌که افلاطون در کتاب «نوامیس»، اهالی اسپارت را به خاطر این فساد بزرگ سخت مورد نکوهش و ملامت قرار داده است. فایدروس در خطبه خود می‌گوید که عشق به دو جهت شایسته تقدیر است: اول، به جهت شرافت آن (و شرافت آن به جهت قدمت آن است) و دوم، به دلیل فوایدی که برای انسان در بر دارد. عشق قدمت و شرافت دارد و دلیل آن این است که به وسیله شاعرانی چون هسیود و هومر مورد تایید قرار گرفته است. آنها عشق را نخستین اصل پیدایش جهان می‌دانند. دلیل نکته دومی که او گفته –برای ما فوایدی در بر دارد– این است که عشق، بزرگترین محرک برای رسیدن به مقام و جاه و شهرت است. کسانی که عشق دارند کارها را دنبال می‌کنند تا به مقصود خودشان برسند. عاشق، هر کاری را برای خوشایند معشوق انجام می‌دهد و از رسوا شدن و بدنامی در برابر معشوق سخت پرهیز می‌کند. بنابراین قشونی که از عاشقان تشکیل شده باشد شکست‌ناپذیر است. عشق بی‌باکی را در عاشقان الهام می‌کند. عاشق برای وصال به معشوق از هیچ‌چیز باک ندارد و حتی جان خود را در راه معشوق فدا می‌کند. همچنین مثال‌های زیادی از ادبیات آن روز، از هومر و هسیود، می زند که اینجا جای گفتن آنها نیست.

سخنگوی دوم، پوزانیاس است. خطبه پوزانیاس برخلاف خطبه فایدروس یک جنبه اخلاقی دارد و در واقع یک تمیز اخلاقی میان عشق پاک و عشق ناپاک است. او از خطبه فایدروس که میان عشق پاک و عشق ناپاک تمیز نداده بسیار ناراضی است. به نظر پوزانیاس فرق میان عشق پاک و عشق ناپاک در همه اسطوره‌های قدیم انعکاس دارد. شاعران قدیم میان آفرودیت (خدای عشق) آسمانی و آفرودیت

زمینی فرق می‌گذاشتند. آفرودیت آسمانی دختر اورانوس (اورانوس در یونانی به معنای آسمان است) است و مادر ندارد. آفرودیت زمینی یا عشق مبتذل، دختر زئوس و دیون است. پس باید میان عشق آسمانی و عشق زمینی فرق گذاشت. یکی شایسته تحسین و دیگری شایسته ملامت است. البته من اینها را برایتان خلاصه می‌کنم که وقتی می‌خوانید یک راهنما برایتان باشد. عشق زمینی دو خصوصیت دارد: ۱) معشوق می‌تواند از یکی از دو جنس مرد یا زن باشد، ۲) آنچه در عشق زمینی مقصود است بدن معشوق است، نه جان و نفس او. بنابراین عاشق زمینی همیشه دوست دارد معشوق او فاقد خرد (اَنوئتوس) باشد [اَنوئتوس از کلمه نوئزیس (عقل و خرد) می‌آید] تا بتواند به آسانی او را شکار کند. عشق آسمانی متوجه روح و نفس است و متعلق عشق، مردان‌اند؛ عشقی است عاری از شهوت زمینی، و حاصل این عشق، دوستی پایدار است. او بر این نکته خیلی تاکید می‌کند.

نوبت اریستوفانس بود ولی او به دلیل سکسکه نمی‌توانست صحبت کند. اریکسیماخوس که طبیب است برای او دوایی تجویز می‌کند. و خودش شروع می‌کند به جای او صحبت کردن. او عشق را از دیدگاه یک طبیب می بیند. می‌گوید چه تحولاتی در یک شخص به وجود می‌آید که عاشق می‌شود. او نظر پوزانیاس را درباره عشق پاک و عشق ناپاک (عشق آسمانی و عشق زمینی) مورد تایید قرار می‌دهد، اما درباره اینکه عشق حاصل نفس است اشکال می‌کند. او معتقد است اصلا ریشه عشق را نه باید در نفس جستجو کرد و نه در بدن، بلکه باید در اصل عالم جستجو کرد. و چنان‌که اصل عشق در عالم هست، ریشه عشق در ارگانیسم بدن است. بنابراین به تشریح بدن می‌پردازد، اجزاء سالم و ناسالم و ارتباط آن با هضم سالم و هضم ناسالم را شرح می‌دهد. در واقع مقدار زیادی مطالب پیچیده طبی را به رخ حضار می‌کشد. وظیفه طبیب این است که جلوی هضم ناسالم را بگیرد. می‌گوید ما می‌توانیم علم طب را این‌گونه تعریف کنیم: معرفت انسان به قوای جذب و دفع بدن. کسی که بتواند تشخیص دهد که کدام‌یک از این قوا سالم و کدام مرگبار است و بتواند صحت و تندرستی را جایگزین بیماری کند طبیب کاملی است. بدن مجموعه اضدادی است که با یکدیگر تعارض دارند: گرم و سرد، تر و خشک. طب، صناعتی است که می‌تواند یک وحدت و آشتی میان این اضداد به وجود بیاورد. و می‌گوید نه تنها در طب، بلکه همه علوم همین طور هستند. کار هر علمی این است که اضداد را وحدت ببخشد. موسیقی را مثال می‌زند که شما چطور باید لحن‌های مختلف را با هم آشتی بدهید تا یک نغمه موزون پدید بیاید. بنابراین در خطبه او به اهمیت کیهان‌شناختی و جهانی عشق تاکید شده و اینکه عشق موجب آشتی و هماهنگی و هارمونی اجزاء متعارض و متناقض در بدن می‌شود. این نظریه، متاثر از هراکلیتوس و امپدوکلس است. نظریه امپدوکلس پایه و مبنای طب هیپوکراتس (بقراط) است. اطبای بزرگ از فلاسفه استفاده کردند.

خطبه چهارم مال اریستوفانس است. او یک شاعر بزرگ هجوگو بود و در کتاب «ابرها» سقراط را هجو کرده. اریستوفانس خودش را معاف می‌کند و می‌گوید من یک شاعر کمدین هستم و این مجلس هم، مجلس مزاح و شوخی است. گر از بنده لغوی شنیدی مرنج، جهاندیده بسیار گوید دروغ. بنابراین تعریف او از عشق بیشتر جنبه طنزآمیز و مزاح دارد. او می‌گوید در آغاز، انسان این طور که حالا می‌بینیم خلق نشده بود. در ابتدا انسان مخلوقی بود کاملا گرد، با چهار پا و چهار دست، و دو صورت یکی در جلو و یکی در عقب؛ طوری که

مانند بعضی از حیوانات می‌توانست هم جلو برود و هم عقب. اما همه اعضا به یک سر در بالا ختم می‌شدند. در آغاز دو جنس نبود، سه جنس بود: جنس دو مردی، جنس دو زنی، و جنس مرد و زن. اولی (یعنی دو مرد) از جنس خورشید، دومی (یعنی دو زن) از جنس زمین، و سومی از جنس ماه. اما میان جنس‌ها عشق وجود نداشت. توالد و تناسل نبود. انسان در ابتدا -مثل گیاهان- بذر بود و می‌رویید، و بعد با تخم‌گذاری تکثیر می‌شد. اما انسان‌ها بسیار قوی بودند و در برابر خداوند و زئوس سر به طغیان برداشتند.[نماینده آن دوران در ادبیات و در داستان غول‌ها هست] زئوس آنها را مجازات کرد و از بالا به دو نیم تقسیم کرد و سپس آنها را به گونه‌ای ترمیم کرد که به صورت انسان‌های کنونی درآمدند. از این پس تکثیر آنها از حالت نباتی به صورت حیوانی -یعنی توالد و تناسل جنسی- درآمد. از آن پس، هر انسانی همیشه نیمی از انسان است. هر انسانی نیمه دیگر خودش را جستجو می‌کند و با عشق و شور فراوان نیمه دیگر خود را یافته و با آن درمی‌آمیزد. یعنی ازدواج، یافتن آن نیمه گمشده خودش است. این شور و شوق برای یافتن نیمه دیگر خود -که نیمی دیگر از وجود خود اوست- عشق نام دارد و تا انسان نیمه دیگر خود را جستجو نکند و آن را نیابد به نیک‌بختی نمی‌رسد. آمیزش دو فرد از یک جنس، همان رسیدن به اصل خود از جنس دو مرد یا دو زن است. عشقی که در ازدواج معمولی میان یک مرد و یک زن دیده می شود همان بازگشت به اصل خود است. اگر انسان‌ها به بی‌دینی و بی‌تقوایی و شرارت خود ادامه دهند و در برابر خدا طغیان کنند، بیم آن می‌رود که خدا باز هم آنها را به دو نیم کند و در آن صورت انسان‌ها مجبورند روی یک پا راه بروند.

اما سخنران بعدی آگاتون است. آگاتون خیلی لفاظ است. سقراط خیلی به او انتقاد می‌کند، برای این‌که خطبه‌ای است که صنایع ادبی در حد کمال در آن به کار رفته ولی هیچ معنی ندارد. سپس سقراط شروع می‌کند به سخن گفتن از عشق. آگاتون در خطبه خود اشاره می‌کند که عشق از خدایان است. عشق، خداست.

خدا در اصطلاح یونانیان و به طور کلی در اصطلاح ادیان غیر ابراهیمی به معنای خدا نیست، به معنای فرشته است؛ مثل ایزدان در زردشت. دنیای قدیم در همه جهان‌بینی‌ها با فرشتگی ارتباط داشت. در تمدن جدید فرشته مهجور شده است. هر چیزی که ما به قوای طبیعت نسبت می‌دهیم در گذشته دارای فرشته بود. پشت این عالم، یک عالم فرشتگی است که از نظر دینی به آن عالم ملکوت می‌گویند. ملکوت از ملک می‌آید. فرشته با چشم دیده نمی‌شود. بحث فرشتگان در ادیان خیلی مورد توجه قرار گرفته است. در حکمت‌های قدیم بحث فرشته خیلی مهم بود. شما یا فرشته را می‌بینید (مثل پیامبران و افراد خاص)، یا به آنها ایمان دارید و یا درباره آنها بیان فلسفی دارید. همه حکمای ما بحث‌هایی درباره فرشته داشتند، مثل ابن‌سینا، سهروردی و افلاطون. در میان افلاطون‌شناسان قدیم و آنان که پیرو مکتب افلاطون بودند، مثل افلوطین و پروکلوس و دامسکیوس.

مُثُل تقریبا همان اسماء الهی است. افلاطون ایده را چگونه تعبیر می‌کند؟ می‌گوید اگر صفات کمالیه عالم را تحلیل کنید و به صفات بسیط برسید، اینها ظهور مُثُل هستند. در همین رساله سمپوزیوم یک مثال خوب هست که ما چطور به مُثُل می‌رسیم. زیبایی را مثال می‌زند. زیبایی بسیط است. زیبایی اصلا ایده‌ای در ذهن ما نیست! زیبایی در خارج است. زیبایی مراتب و مراحلی دارد و در هر عالمی ظهور دارد؛ در عالم حس، حسی است، در عالم

نفس، نفسانی است و در عالم روح، روحانی است. در وجود ما هم زیبایی نفسانی داریم و زیبایی عقلانی. هر چیز روی زمین را که نگاه کنید در نهایت زیبایی است، گل‌های زیبا، اجسام زیبا و غیره. اما اینها آوتو تو کلون (یعنی عین زیبایی) نیستند؛ نمود، پدیدار و مظهر زیبایی‌اند. در مُثُل، هر مثالی نفس و حقیقت شیء است. خود زیبایی فنا ندارد ولی مظهر زیبایی گاهی هست و گاهی نیست. ما الان به عالم برزخ دسترسی نداریم ولی عالم برزخ در وجود ما هست. نفس ما نمود عالم برزخ است. امروزه استتیک بیشتر زیبایی حسی است ولی قدما به زیبایی نفسانی(فضائل نفسانی) خیلی اهمیت می‌دادند. ممکن است ظاهر بدی داشته باشد ولی باطن‌اش فوق‌العاده باشد. کسی که آراسته به فضائل نفسانی باشد واقعا زیباست. زیبایی فضائل (شجاعت، عفت، صبر و غیره) خیلی زیباتر از زیبایی جسم است، اما این هم آوتو تو کلون (عین زیبایی) نیست، بهره‌مند است. متکسیس لفظ افلاطون است برای بهره‌مند بودن. به زبان ساده اینها ظهور زیبایی هستند. ظهور غیر از اصل است.

یکی از حوزه‌هایی که در هنر اصلا به آن توجه نشده است، مسئله ظهور و تجلی است. ظهور قوانینی دارد. قوانین ظهور در کل عالم هست، اما منحصر به این عالم نیست. قواعد ظهور این است که هر چیزی در هر مرتبه‌ای که ظاهر می‌شود به اقتضای آن مرتبه و تابع مظهر است. نور رنگی ندارد ولی اگر شیشه این پنجره قرمز باشد نور هم قرمز می‌شود، اگر شیشه گرد باشد نور هم گرد می‌شود. شما بروید مراحل نور را در شیخ اشراق بخوانید. در این عالم این‌طور است. اما این نور عرضی است؛ نور ذاتی نیست. برای این‌که نوری است که در جسم است. جسم می‌تواند نورانی باشد و می‌تواند نباشد. این نور قائم به جسم است. اگر جسم نبود نور هم نبود. ولی از لوازم جسم بما هو جسم هم نیست. برای این‌که اگر از لوازم جسم بود همه اجسام باید نورانی باشند. پس این‌که یک جسم نور دارد علتی غیر از جسم دارد؛ که این بحث دیگری است.

نور که «ظاهر بالذات، مظهر لغیره» تعریف می‌شود در نفس، نمود دیگری دارد. این نورها نور عرضی است، اما نور نفس ما جوهر است؛ و آن، علم ما به ذات خودمان است. اگر نور «ظاهر بالذات، مظهر لغیره» باشد، نفس، نور است؛ برای این‌که خودش ظاهر است و همه چیز را اظهار می‌کند. شما وقتی علم دارید همه‌چیز در علم شما ظاهر است. این نور خیلی بالاتر است؛ جوهر است. آگاهی، نور است و جوهر هم هست، قائم به ذات است. اما این نور، فی نفسه لنفسه بغیره است؛ چون علتِ خودش نیست. نور فی نفسه لنفسه بنفسه، خداست که نور حقیقی و نورالانوار است. « اللّٰهُ نُورُ السَّمَوَتِ وَالأَرْضِ». همه عالم به نور اوست پیدا، کجا اَو گردد از عالم هویدا. پیدا نیست ولی همه عالم به نور او پیدا شده. مسئله نور، ظهور یا تجلی در عرفان ما و در هنر خیلی مهم است. نظریه نور خیلی کم کار شده است.

بالاتر از نفس، عقل و روح است. زیبایی روح، حکمت و فرزانگی و دانش است. اما این هم متکسیس است، یعنی عین زیبایی نیست. می‌رسیم به ایده زیبایی که در خداست. ایده، مانند اسماء الهی، در عالم وجود ندارد. اسم، عین ذات است و در عالم نیست. ایده هم در عالم نیست؛ هرجا هست ظهور ایده است. نظریه اسماء هم همین را می‌گوید. خداوند متصف به

اسماء است. « وَلِلّهِ الأسماءُ الحُسنی فَادعُوهُ بِها »؛ حسنی یعنی هم کمال است و هم جمال. حسن یعنی هم کمال باطن و هم جمال ظاهر. بنابراین ایده هم مثل اسماء الهی است. منتها بعضی‌ها ایده را با ایده



ذهن اشتباه می‌کنند. از نظر افلاطون، ما ایده‌های ذهن را از خارج نمی‌گیریم. خارج، یک علت اِعدادی است. ایده را ما مستقیما از ایده‌های الهی می‌گیریم. ایده‌ها دو تجلی دارند: تجلی در وجود و تجلی در شعور. ایده‌های الهی هم در وجود ظهور دارند (همان صفات کامله اشیاء هستند) و هم در علم ما ظهور دارند. نظر ارسطو این است که ما ایده‌های ذهنی را از خارج و از تجربه می‌گیریم. نه! تجربه یک واسطه است. ما ایده‌ها را از ایده‌های الهی می‌گیریم. گفتیم که ما اسم داریم و اسم‌الاسم. آنچه ما می‌گذاریم اسم‌الاسم است؛ اسم نیست! اسم آن است که در خارج است. چطور اسماء در خارج‌اند؟ مثلا چطور اسماء در وجود شما ظهور دارند؟ به صورت قوای وجودتان. علم یک قوه است. دیدن یک قوه است. قوه مراتبی دارد؛ در نفس هست، در عقل هست، در جسم هم هست. هر قوه‌ای -که در ما یا در عالم کبیر هست- ظهور یک اسم و به تعبیر افلاطون، ظهور یک ایده است. این قوا همان‌طور که در ما در کارند، در عالم کبیر هم در کارند. وجود ما را این قوا - مجموعه سمع و بصر و درک و غیره- اداره می‌کنند. در عالم کبیر هم مجموعه‌ای از قوا کار عالم را تدبیر می‌کند. هر قوه‌ای در وجود ما یا در عالم یک وظیفه‌ای دارد.

از این قوای هستی -که ظهور اسمای الهی‌اند- به فرشته تعبیر می‌کنند. این بحث در افلاطونیان قدیم بوده اما در افلاطونیان جدید اصلا مطرح نیست. امروزه اصلا بحث فرشته مطرح نیست. بنابراین از نظر افلاطونیان قدیم، ایده‌ها جنبه ملکوتی و فرشتگی هم دارند. چنان‌که طبق نظر عرفای ما مثل ابن‌عربی، فرشتگان، همان قوا و مظهر اسماء هستند. بحث فرشته‌شناسی در قدیم بسیار بسیار مهم بوده. رساله «حی بن یقظان» ابن‌سینا را بخوانید، نقش فرشته را آنجا می‌بینید.

پرسش: روایت‌های زیادی هست از پیامبر و امام جعفر صادق که فرمودند ارسطو پیامبری بوده که در زمان خودش شناخته نشد.

پاسخ استاد: بله مروی هست که ارسطو پیامبری هست که او را نشناختند. در آن زمان کسانی که از توحید محض پیروی می‌کردند اینها بودند. چیزی که من به آن توجه کردم و ندیدم کس دیگری به آن توجه کند این است که تمام افرادی که در همین رساله افلاطون هستند را به جرم بی‌دینی و توهین به خدایان[4] محاکمه کردند

و حتی سقراط را اعدام کردند. اینها موحد بودند. افلاطون کسی است که بین احد و واحد فرق گذاشت. بین اینها خیلی فرق هست. شما برای این‌که بفهمید بین این دو چه فرقی هست باید خود افلاطون را بخوانید. مفسران ما چیز زیادی برای گفتن ندارند. تمام نظام افلاطون مبتنی بر بیان بین وحدت و کثرت است. رساله پارمنیدس افلاطون را بخوانید تا ببینید مراتب وحدت چیست. مراتب وحدت از وحدت محض یعنی احد شروع می‌شود؛ وحدتی که در آن هیچ کثرتی نیست. بعد واحد کثیر است، یعنی وحدتی که در آن نوعی کثرت است. بعد کثیر واحد است و در آخر، کثیر. شاید در هیچ جایی به این زیبایی از حیث فلسفی بحث نشده.

پرسش: پس چطور ارسطو قائل به حکمت ذوقی یا شهودی نبود؟

پاسخ استاد: «لا یُکَلِّفُ اللهُ نَفسًا إلّا وُسعَها». حکمت ذوقی خیلی بالاست. عرفان خیلی بالاست. اگر قرار بود خداوند عرفان را تکلیف کند شاید عده کمی می‌پذیرفتند. خداوند از حکمت بالغ خود تکلیف ما لا یطاق نمی‌کند؛ به زبان خود مردم صحبت می‌کند. حالا چند نفر عارف پیدا می‌شوند که مورد انکارند. ولی حکیم باید به اقتضای مردم صحبت کند. این هم به نوعی حکمت است که به طبع مردم صحبت کنند و مردم هم بیشتر قبول می‌کنند، چون به حس مردم نزدیک‌تر است. در هند هم می‌بینید که شانکارا دارید، رامانوجا هم دارید. آن مثل افلاطون است و این مثل ارسطو. به هرحال طِباع فرق دارد. اگر حکمت خیلی خیلی بالا باشد مردم آن را انکار می‌کنند. قرآن هم همیشه به زبان مردم سخن می‌گوید. اگر خطاب قرآن به خواص بود هیچ‌کس ایمان نمی‌آورد.

پرسش: در مورد مُثُل فرمودید که باید صفات بسیط را تحلیل کرد. با عین ثابته چطور؟ آیا می‌شود به آن هم نسبت داد؟

پاسخ استاد: بله. تفسیر افلاطونی خودش تفسیرهای متفاوتی دارد. آیا اینها متعلقات علم حق‌اند یا در خارج از علم حق هم وجود دارند؟ تفسیرهای متفاوتی هست. یکی از آنها تفسیر عین ثابته است که این را متعلقات علم حق می‌داند. به تعبیری، اینها علاوه بر اینکه متلق علم حق هستند در خارج هم وجود دارند. تفسیر عرفای ما عین ثابته است. در مورد این مسئله خیلی مقاله نوشته‌اند. وُلف سون، محقق بسیار معروف گذشته، مقاله‌ای در این باره دارد. اگر اشتباه نکنم ملاصدرا هم در این باره بحث کرده که آیا اینها فقط متعلق علم حق‌اند یا نه.

پرسش: در مورد رموز ریاضیات اگر می‌شود صحبت بفرمایید.

پاسخ استاد: مُثُل ریاضی الان مغفول است. در نزد افلاطونیان و فیثاغوریان این مسئله بسیار مورد توجه بود اما وقتی ارسطو آن را انکار کرد این نظریه کم کم رواج پیدا کرد. از نظر ارسطو ریاضیات در خارج وجود ندارد، بلکه ما از اشیاء طبیعی انتزاع می‌کنیم. اما درباره این‌که اشیاء چطور دارای بُعد شدند هیچ بیانی ندارد. این خلاف نظر افلاطون است. ارسطو اعتقاد دارد که اصلا مثلث در خارج پیدا نمی‌شود، هر چه هست چیزی شبیه مثلث است؛ مثلث، تعریف کلی است.

خیلی‌ها مثل سهروردی و دکارت و افلاطون، جسم را بُعد و امتداد می‌دانند. یعنی امتداد داشتن عرض نیست، ذات است؛ در حالی‌که ارسطو آن را عرض می‌داند. به نظر دکارت ذات جسم، امتداد است. افلاطون و سهروردی هم جوهر جسم را جوهر ممتد می‌گویند. اما یک فرق خیلی بزرگ میان آنهاست. هر چیزی امتداد دارد و تعیّنی در امتداد دارد. به چیزهایی که ما ساخته‌ایم این تعین را ما داده‌ایم. اما درخت چطور تعین دارد؟

اشیاء طبیعت چطور؟ آیا این تعین را خودش به خودش داده است؟ خیر. آیا به تصادف پدید آمده‌اند؟ خیر. علت آن خودش نیست. دکارت می‌گوید رنگ و بو واقعیت ندارد؛ این چیزی است که ذهن ما به اشیاء می‌دهد. سهروردی می‌گوید هر چیزی، هم در کیفیات و هم در کمّیات، یک تعین خاصی دارد. بر خلاف دکارت که می‌گوید کیفیات حاصل ذهن ماست، سهروردی می‌گوید علت آن جسم نیست {اگر از جسم باشد هر جسمی باید همان اقتضا را داشته باشد} بلکه برمی‌گردد به جنبه ملکوتی شیء. شما ظاهر شیء را می‌بینید اما آن جنبه ملکوتی است که به آن تعین و معنا و صورت می دهد. بحث ملکوت در اشراق خیلی مهم است و در این باره رسائلی داشتیم. غربی‌ها هم -با این‌که ممکن است اعتقاد نداشته باشند- در این باره زیاد کار کردند. مثلا کتاب مرلان به نام «از افلاطون تا نوافلاطونیان» خیلی از کتاب‌هایی که در این باره در قدیم نوشته شدند را معرفی می‌کند.

پرسش: ببخشید. بر چه اساسی می‌گویید ملکوت و مُثُلی هست و تصادف و تکاملی هم پشت آن نیست؟

پاسخ استاد: به دلیل اینکه شما هستید آنها هم هستند. شما خودتان را به وجود آوردید؟ وجود شما یک علل ظاهری دارد که پدر و مادر هستند. ولی علت حقیقی‌تان و قوای وجودتان را چگونه توجیه می‌کنید؟ بالاخره باید یک توجیه وجودشناسانه داشته باشید. یا باید بگویید اینها مادی است که در آن صورت می‌شود گفت ماده خودش از کجا آمده. این صفات را از جا آورده؟ این علم را از کجا آورده؟ شما اینها را با علم تشخیص می‌دهید. اینها همه متعلق علم شماست. پس اینها واقعیتی دارد. اصل این واقعیات کجاست؟ باید قدری عمق پیدا کنید و علم خودتان را بیشتر مورد دقت و جستجو قرار دهید.

پرسش: در تمثیل اولی که فرمودید یک بخش وجود بود و یک بخش هم معرفت. بر چه اساسی می‌دانید که عالم دیگری هم هست؟

پاسخ استاد: الان ما در این عالم، ظاهر هستیم. یک عالم را پشت سر گذاشتیم و به این عالم آمدیم. وقتی در آن عالم بودیم اصلا اینجا ظهور نداشت، ناپیدا بود، ولی بود. ما چشم داشتیم، گوش داشتیم، ولی اینها در آن عالم اقتضای ظهور نداشتند. این احکام چه موقع ظاهر شدند؟ وقتی در این عالم ظاهر شدیم. پس باید به آن عالم بروید تا آن احکام ظاهر بشوند. الان در ما هست ولی باطن است. با آن قوای باطنی است که این احکام را کشف می‌کنیم. شما چطور قانون فیزیک و شیمی را کشف می‌کنید؟ با عقل کشف می‌کنید. عقل، باطن شماست. ما الان به اینها می‌گوییم باطن؛ چنان‌که این قوایی که الان ظاهر هستند یک زمانی باطن بودند. باطن هستند ولی کار می‌کنند. در آن عالم، آن قوا (که باطن هستند) ظاهر می‌شوند و این قوا (که الان ظاهر است) بعد از مرگ نابود می‌شوند. این قوا همین الان هم اگر درست کار کنند و به کمال برسند و از حالت بالقوه به بالفعل تبدیل شوند، این احکام برای ما ظاهرتر می‌شوند. فلسفه، کشف این احکام است. در آن عالم، احکام ظاهر است ولی نه برای همه، بلکه برای حکیمی که مراحل را طی کرده است. این روش حکمت و عرفان و دیالکتیک است که انسان آن قوای بالقوه‌اش را بالفعل کند. وقتی این قوای بالقوه که در وجود انسان هست بالفعل شد، می‌بیند؛ مثل پیامبران. نه اینکه می‌داند! می‌بیند! وحی هم همین را می‌گوید. شما به قرآن هم مراجعه کنید همین حرف را می‌زند. « ما کَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأی»؛ دل آن‌چه را که دیده دروغ

نمی‌گوید. فواد یک مرتبه خیلی عالی وجود انسان است که به تحقق رسیده است. «أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى»؛ آیا شما با پیامبر جدال می‌کنید که چرا دیده؟ «كِتَابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ»؛ همه این حقایق مثل کتاب نوشته‌شده است اما چه کسی می‌توانند شاهد آن باشند؟ آنهایی که به مقام قرب رسیدند؛ نه کسانی‌که در حسیات مانده‌اند. انسان به لحاظ سمبولیک یک موجود راست است، یعنی می‌تواند در معارف و حقایق ارتقا پیدا کند، برود بالا و به حق برسد. قرآن انسان را این‌گونه تعریف می‌کند: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»؛ یعنی او را مظهر همه اسماء قرار داد، منتها این اسماء گاهی بالقوه است و گاهی بالفعل. باید آن اسماء بالقوه بالفعل شود و انسان تألّه پیدا کند. وقتی تألّه پیدا کرد همه را از آن منظر بالا می‌بیند.

پرسش: محیط هم در رسیدن به آن بالا موثر است. حتی اگر یک درخت را هم در جایی دیگر کاشته شود طور دیگر و با اوصاف دیگری به عمل می‌آید.

پاسخ استاد: بله. ما می‌گوییم دنیا. به دنیا آمد یعنی چه؟ یعنی وارد مرتبه‌ای شد که یک احکامی ظهور پیدا کرد. از دنیا رفت یعنی چه؟ عالم همان عالم است اما احکام عوض می‌شود. تبدّل و ظهور دیگری می‌شود. قرآن این را قشنگ بیان کرده است. «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ». زمین همان زمین است اما دیگر این زمین نیست؛ عالم ملک زمین است، ملکوت زمین ظاهر می‌شود. قرآن در وصف قیامت می‌گوید «سارِعُوا إِلى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ». فلاسفه و عرفا طول و عرض را به کار می‌برند. ما الان با حس، عرض اشیاء را می‌بینیم، طول آنها را نمی‌بینیم. لفظ طول و عرض، قرآنی است. طول، آن جهتی است که اشیاء به حق می‌رسند. طول اشیاء را دیدن، حکمت است. علوم هرگز طول را نشان نمی‌دهند؛ عرض را نشان می دهند. حکمت هنر دینی هم طولی است. «سارِعُوا إِلى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ»؛ بشتابید به سوی مغفرت. «جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ»؛ عرض آن جنت، همه آسمان‌ها و زمین است. طول عالم به طرف حق است، منتها ما آن را نمی‌بینیم. حکمت، آن‌سری شدن است. اصطلاح این‌سری و آن‌سری در نزد قدما خیلی رایج بود. به قول افلاطون اکیناس، یعنی آنجا. همه چیز از آنجا می‌آید. ببینید چطور و با چه مراحلی نازل شده و چه تعیناتی را می‌پذیرد تا به آخرین تعین که تعین جسم است می‌رسد. بیان قرآن هم همیشه می‌گوید ما نازل کردیم: باران را نازل کردیم، قرآن را نازل کردیم. نازل شدن یا نظریه تجلی یا نظریه Emanation افلاطون و نوافلاطونیان همه یک چیز است. Emanation یعنی آن حقیقت در خودش نمی‌ماند و تنزل کرده. عوام امروزی منکر همه این چیزها هستند و بنابراین ظلم فاحشی به انسان کردند برای اینکه آن جزء الهی وجود انسان -که تمام حقیقت انسان همان است- مورد غفلت قرار گرفته است. فقط حکمت و عرفان است که می‌تواند انسان را متصل کند.

پی‌نوشت‌ها

1. Systematize
2. Axiomatize
3. Data
4. Profanation
5. Extension

دکتر عبدالحسین خسروپناه

استاد فلسفه و کلام اسلامی

عشق و محبّت در آیات و روایات



بسم الله الرّحمن الرّحیم الحمدلله ربّ العالمین و صلّی الله علی محمّد و آله الطّاهرین

قرار شد که بنده درباره عشق و محبّت در آیات و روایات، محضر شما عزیزان قدری سخن بگویم و نکاتی را عرض کنم. خدا را شاکر هستم که توفیق شد امسال هم در محضر شما سروران عزیز مباحث‌های داشته باشم و همچون سال گذشته از نکات سروران عزیز بهره ببرم.

مفهوم عشق و محبّت در علوم اسلامی و متون دینی و اسلامی اعمّ از آیات و روایات، فراوان به کار رفته است. اجازه بدهید که ابتدا گزارش کوتاهی از این مقوله در مباحث اسلامی محضرتان عرض کنم، بعد قدری با تفصیل بیشتر بر سر سفره پیشوایان دین برویم و در محضر علمای ابرار واقعی که اهلبیت عصمت و طهارت هستند در باب محبّت کسب فیض کنیم.

وقتی بحث عشق و محبّت در فلسفه اسلامی مطرح می‌شود ذهن با این پرسش درگیر می‌شود که فلسفه‌های که از وجود بما هو وجود سخن می‌گوید و کارش هستی‌شناسی

است، چه ارتباطی با عشق و محبّت دارد. فلسفه باید از وجود بحث کند و بگوید که وجود چیست و اقسام آن کدام است. مثلاً در فلسفه گفته شده که وجود یا علّت است یا معلول، یا ذهنی است یا خارجی یا حادث است یا قدیم. عشق چه ارتباطی با وجود دارد؟ یا مثلاً در فلسفه باید از معرفت‌شناسی سخن بگوییم، اینکه آیا معرفت‌های ما با واقع مطابقت دارند و کاشف از واقع هستند یا خیر. عشق هم که ارتباطی با حوزه معرفت ندارد.

پس چه توجیهی وجود دارد که کسی مانند بوعلی رساله مستقلّی تحت عنوان رساله فی العشق نگاشته است یا ملاّصدرا در جلد هفتم اسفار فصل و بابی درباره عشق باز کرده و آن را بسط داده است و نه تنها عشق الهی بلکه عشق به ظرفا و عشق به انسانها را نیز مطرح میکند. آیا صرفاً به تقلید از گذشتگان خود این بحث را باز کرده است یا اینکه به لحاظ علم‌شناسانه، فلسفه‌شناسانه یا عرفان‌شناسانه میتوان آن را توجیه کرد؟

پس بحث عشق در فلسفه اسلامی توسّط ابن‌سینا و بسیاری دیگر از فلاسفه مطرح شده است امّا اینکه عشق در فلسفه اسلامی چه جایگاهی دارد و سخن گفتن از آن را چگونه می‌توان توجیه کرد، پرسشی است که خود فیلسوفان در آثارشان به آن نپرداخته‌اند. اساساً چنین پرسشی مطرح نشده است که به آن پاسخ داده شود.

توجیه بنده این است که حکمت و فلسفه اسلامی از وجود و عوارض آن بحث می‌کند و عوارض وجود، اعمّ از انتزاعی[1] و انضمامی[2] است.

عوارض انتزاعی نظیر این‌که ما مفهوم علّت یا معلول را از هستی انتزاع می‌کنیم و می‌گوییم الوجود إمّا علّة أو معلول. بر این اساس بحث علّیّت بحثی انتزاعی است. بسیاری از تقسیمات دیگر فلسفه درباره وجود نیز اینچنین است.

بعضی از عوارض وجود نظیر معرفت، انضمامی هستند. مثلاً در فلسفه بحثی با عنوان علم و عالم و معلوم مطرح است. علاّمه طباطبایی که از فلاسفه معاصر ماست هم در بدایه الحکمه و هم در نهایه الحکمه به آن پرداخته است. فلاسفه دوره میانی و گذشته نیز همگی در این باره مطلب نگاشته، سخن گفته و آن را بسط داده‌اند.

البتّه این بحث را می‌توان در قالب انتزاعی نیز طرح کرد. مثلاً بگوییم وجود یا مادّی است یا مجرّد و علم یکی از اقسام وجود مجرّد است. یا بگوییم وجود یا ذهنی است یا خارجی و یکی از ساحت‌های بحث از وجود ذهنی بحث از علم است. یا بگوییم علم و معرفت از عوارض انضمامی انسان است. انسان با وجود انضمامی خود معرفت را درک میکند و لازم نیست کسی برای او مشخّص کند که چه زمانی معرفت دارد و چه زمانی ندارد. انسان بالوجدان و به علم حضوری خود درمی‌یابد که چیزی را فهمیده است یا چیزی را نفهمیده است. البتّه اینکه فهم انسان درست است یا غلط بحث دیگری است امّا خودش به علم حضوری میفهمد که معرفت یا شناختی به دست آورده است. علم و شناخت در اینجا به معنای knowledge مدّ نظر است نه science به معنای علم دارای دیسیپلین.

فلاسفه از عوارض انضمامی بحث می‌کنند. یکی از مهم‌ترین عوارض انضمامی انسان عشق و محبّت است. اینطور نیست که لازم باشد به کسی بگوییم تو عاشق شده‌ای یا عاشق نشده‌ای، محبّت داری یا نداری. هر انسانی بالوجدان میابد که عاشق شده است یا نه. البتّه ممکن است کسانی اظهار عشق کنند ولی در واقع عاشق نباشند، اظهار محبّت کنند ولی فی الواقع اهل محبّت نباشند؛ اظهار کاذبانه‌ای می‌کنند تا فرد را فریب دهند و از منافع او بهره ببرند. عشق آنها مصداق همین شعر است که:

عشق‌هایی کز پی رنگی بود
عشق نبود عاقبت ننگی بود

ولی انسانی که واقعاً عاشق است بالوجدان می‌یابد که عاشق و اهل محبّت است ولو ما هیچ اظهار و اثری از عشق او نبینیم، خودش بالوجدان آن را می‌یابد. چون عشق مانند بسیاری از کیفیّات نفسانی نظیر گرسنگی، تشنگی و ناراحتی یک امر انضمامی است

نـه انتزاعـی. ایـن امـور ممکـن اسـت اظهـار شـوند یـا اظهـار نشـوند. ممکـن اسـت بـا کسـی برخـورد کنیـم کـه در درون پـر از گرفتـاری و مشـکلات اسـت ولـی اظهـار نمی‌کنـد. البتّـه بعضـی هـم درک انضمامـی بالایـی دارنـد و حتّـی اگـر کسـی بخنـدد هـم می‌فهمنـد کـه درونـاش پـر از درد و رنـج اسـت و بالعکـس. امّـا خـود شـخص بـه علـم حضـوری تشـخیص می‌دهـد کـه ویژگی‌هایـی دارد.

اگـر مـا فلسـفه را تعریـف عـوارض وجـود بمـا هـو وجـود بدانیـم و عـوارض وجـود بمـا هـو وجـود را اعـمّ از عـوارض انتزاعـی و انضمامـی در نظـر بگیریـم، حکیـم و فیلسـوف حـق دارد کـه از عشـق سـخن بگویـد چـون عشـق از عـوارض انضمامـی اسـت؛ البتّـه عـوارض انضمامـی کلّ هسـتی و نـه فقـط انسـان. سـخن فیلسـوف ایـن نیسـت کـه فقـط انسـان عاشـق اسـت بلکـه کلّ عالـم هسـتی را عاشـق می‌دانـد. بنابرایـن فلاسـفه همان‌طـور کـه می‌گوینـد وجـود (هسـتی) بـا شـیئیّت تسـاوق دارد -بـه ایـن معنـا کـه هـر چـه وجـود اسـت شـیء اسـت و هـر چـه شـیء اسـت وجـود اسـت-، بیـن وجـود و عشـق هـم تسـاوق برقـرار می‌کننـد و میگوینـد هـر وجـودی از عشـق بهره‌منـد اسـت (عاشـق اسـت) و هـر عاشـقی موجـود اسـت -عاشـق معـدوم پارادوکسـیکال و بی‌معنـا اسـت-.

جایـگاه عشـق و محبّـت در عرفـان نظـری و عرفـان عملـی هـم واضح‌تـر از آن اسـت کـه مـن بخواهـم دربـاره آن بحـث کنـم. غالبـاً مباحثـی هم مطـرح شـده اسـت. سـال گذشـته توفیـق داشـتیم بـه مـدّت ۷ جلسـه، یـک دوره عرفـان نظـری را خدمـت جمعـی از دوسـتان مـرور کنیـم. الحمـد لله مباحـث پیاده‌سـازی و ویرایـش شـده و قـرار اسـت بـه صـورت کتابـی بـا عنـوان *عرفـان در آینـه نظـر* چـاپ و منتشـر شـود.

عرفـان نظـری هـم ماننـد فلسـفه مباحـث هستی‌شناسـی، معرفت‌شناسـی، انسان‌شناسـی و جهان‌شناسـی دارد ولـی بـا نـگاه عرفانـی و کشـف و شـهودی و بـا محوریّـت وحـدت وجـود. در کنـار عرفـان نظـری، عرفـان عملـی اسـت کـه عرفـان سـیر و سـلوک اسـت؛ یعنـی طـی کـردن منـازل السّـائرین. فـرق عرفـان نظـری و عرفـان عملـی بـه صـورت بسـیار سـاده ایـن اسـت کـه عرفـان نظـری تبیین‌گـر قـوس نـزول اسـت و عرفـان عملـی تبیین‌گـر قـوس صعـود. عرفـان نظـری از وجـود، تجلّیـات و تعیّنـات آن بحـث می‌کنـد و تبییـن می‌کنـد کـه تجلّیـات چگونـه از حـقّ تعالـی -کـه همـان وحـدت وجـود اسـت- بـه انسـان و موجـودات دیگـر می‌رسـد و ایـن قـوس از بـالا بـه پاییـن چـه سـیری را و چگونـه طـی می‌کنـد.

امّـا عرفـان عملـی مربـوط بـه انسـان و قـوس صعـود اسـت. این‌کـه منـازل عرفانـی انسـان از کجـا آغـاز می‌شـود تـا بـه توحیـد برسـد. معمـولاً می‌گوینـد از یقظـه (بیـدار شـدن) آغـاز میشـود بعـد توبـه تـا بـه منـزل توحیـد برسـد.

حـدود ٤-٥ سـال پیـش خداونـد توفیـق داد در همیـن جـا یـک دوره منـازل السّـائرین را بـه زبـان نسـبتاً روان بحـث کردیـم. ان شـاء الله پیاده‌سـازی و بـه صـورت اثـری تحـت عنـوان *عرفـان در آینـه عمـل* منتشـر خواهـد شـد.

امّـا جایگاه عشـق کجاسـت؟ عشـق هـم در عرفان نظـری و قـوس نـزول، و هـم در عرفـان عملـی و قـوس صعـود مطـرح اسـت. زیـرا عرفـا معتقدنـد کـه خداونـد تمامـی تجلّیـات (مخلوقـات) خـود از انـواع ملائکـه، جنّیـان، انسـیان، تـا موجـودات حیوانـی، نباتـی و جمـادی، همـه و همـه را بـر اسـاس عشـق می‌آفرینـد. اگـر خداونـد عاشـق نبـود و محبّـت نداشـت اصـلاً قـوس نـزول پدیـد نمی‌آمـد.

پـس اساسـاً نبایـد گفـت کـه در عرفـان نظـری از عشـق بحـث می‌شـود بلکـه بایـد گفـت کـه عشـق در همـه جـای عرفـان نظـری حضـور دارد و در واقـع گوهـر عرفـان نظـری عشـق اسـت. در عرفـان عملـی نیـز سـالک و عـارف کـه میخواهـد منـازل را طـی کنـد تـا بـه مقصـد و منـزل توحیـد برسـد، کسـب هـر منـزل و طـی کـردن آن تـا رسـیدن بـه منـزل بعـدی مبتنـی بـر عشـق و محبّـت اسـت؛ حتّـی منـزل خـوف و رجـا یـا منـزل قبـض و بسـط. خـواه آن‌طـور کـه خواجـه عبـدالله انصـاری می‌گویـد ۱۰۰ منـزل باشـد، یـا بـه قـول عطّـار ۷ منـزل باشـد و یـا آن‌طـور

که دیگران می‌گویند ٤ یا ١٥ منزل. خواجه عبدالله انصاری ١٠٠ منزل ذکر می‌کند و هر منزل را سه مرحله می‌کند در نهایت ٣٠٠ منزل می‌گوید.



بنده معتقدم که به تعداد افراد منازل عرفانی هم وجود دارد. بعضی از انسان‌ها -آن‌ها که یک شبه ره ١٠٠ ساله می‌روند- دو منزل عرفانی دارند: یقظه و توحید. من با این افراد برخورد کرده‌ام. کسی بود که غرق در گناه بود یک‌دفعه بیدار شد و در بیداری توبه کرد و موحّد شد. افرادی هم هستند که ممکن است ١٠٠٠ منزل هم طی کنند ولی از یقظه به توبه نرسند. اینکه می‌گویند الطرق الی الله بعدد انفاس الخلایق است منظور همین است. نه اینکه هر کس یک دین جعلی برای خودش درست کند و به بیراهه برود و بگوید این هم طریق الی الله است. منظور از طرق الی الله همین سلوک معنوی است که بعضی با ١٠٠٠ منزل و بعضی با ٢ منزل به مقصد می‌رسند. با عنصر عشق و محبّت است که این منازل طی می‌شود و سالک به مقصد می‌رسد. پس اساساً باید گفت که عشق گوهر عرفان است.

ادبا، عرفان نظری و عملی را به شعر تبدیل کرده‌اند. عرفان شعری و ادبی عرفانی در عرض عرفان نظری و عملی نیست بلکه همان است که با زبان ادبیات بیان می‌شود و رونق عمومی یافته است. البتّه ممکن است بعضی از ادبا عرفان عملی را با قرائت ابن‌عربی نپسندند و به قرائت قبل از او گرایش داشته باشند. هر چند عرفان عملی به شکل نظام‌مند از ابن‌عربی به بعد مطرح شد ولی این‌طور نبود که بزرگان قبل از او هیچ بحث نظری در مورد عرفان نداشته باشند.

اگر چه شخصیّت‌هایی نظیر رابعه عدوی، احمد غزّالی، عین القضات همدانی، مولوی، حافظ و دیگران در مورد عشق زیاد سخن گفته‌اند -کما اینکه بعضی رابعه عدویه را متخصّص عشق در عرفان می‌دانند- ولی به نظر ما عرفان بدون عشق امکان‌پذیر نیست و همه عرفا به عشق نپرداخته‌اند. اساساً عشق در عرفان جایگاه کلیدی‌ای دارد و گاهی اوقات عرفان عملی را طریق محبّت و سلوک عشق می‌گویند. بزرگانی نظیر فخرالدّین عراقی در لمعات نیز مطالب بسیاری در باب عشق دارند که بیش از این به آنها نمی‌پردازیم.

عشق در متون دینی

پس از بحث در باب جایگاه عشق در عرفان و فلسفه، معلوم شد که عشق از عوارض انضمامی وجود و مسأله‌ای از مسائل فلسفه است. ولی عشق مسأله‌ای از مسائل عرفان نیست، بلکه گوهر و روح آن است. البتّه ممکن است در کتاب‌ها با عنوان بحثی درباره عشق مطرح شود ولی مسأله نیست.

واژه عشق در قرآن به کار نرفته است و در اوایل اسلام نیز بسیار کم به کار رفته است. امّا واژه محبّت و معادل‌های آن فراوان است. در روایتی عن علی بن ابراهیم عن محمّد بن عیسی عن یونس بن عمرو عن ابن حمیر عن ابی عبدالله (امام صادق) ـ سلام الله علیه ـ عن رسول الله ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ قال: «افضل النّاس مَن عشِقَ العباده». برترین مردم کسی است که عاشق عبادت باشد. این روایت در کافی –که از معتبرترین کتب روایی شیعه است–، ج ۲، ص ۸۳، وسائل الشّیعه، ج ۱، ص ۸۳، مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۱۲۰، بحار الانوار، ج ۸، ص ۲۳، بحار الانوار، ج ٦٧، ص ۲۵۳ آمده است. امّا بنده چطور عبادت را در خود ایجاد می‌کند؟ روایت می‌فرماید وقتی شخص خود را از تعلّقات رها و آزاد کند؛ یعنی عشق با تعلّقات جمع نمی‌شود: «فعانَقَها و أحبَّها لقلبه». عبادت را با قلب‌اش دوست داشته باشد. پس جایگاه عشق در عقل و نفس نیست. در عرفان نظری گفتیم که انسان مراتبی دارد: ۱- نفس، ۲- عقل، ۳- قلب، ٤- سرّ، ٥- خفیّ، ٦- اخفی و .... مرتبه قلب است که عشق را درک میکند.

منظور از قلب همین قلب صنوبری که در سمت چپ سینه انسان است نیست، کما اینکه منظور از عقل نیز مغز نیست. انسان جسمی دارد و روحی، و این دو در هم تنیده شده‌اند. مغز، پا، قلب، دستگاه گوارش و ... متعلّق به جسم انسان است. روح مراتبی دارد: ۱- نفس امّاره، ۲- نفس لوّامه و ... . مرتبه‌ای از این روح عقل است و مرتبه دیگر آن قلب. با عقل چیزهایی درک می‌کنیم و با قلب چیزهای دیگر؛ یعنی با هر ساحت از روح چیزهای خاصّی را درک می‌کنیم. مثلاً ما یک حقیقت هستیم امّا در محلّ کارمان یک کارمند هستیم و در منزل یک همسر، پدر، مادر، خواهر، برادر و ... . نقش‌ها و کارکردها تغییر می‌کند ولی فرد همان فرد است. ممکن است در جای دیگر هم نقش دیگری داشته باشیم. روح انسان نیز همینطور است، ساحت‌های مختلفی دارد و هر ساحت از آن یک کار انجام می‌دهد. عشق را ساحت قلب درک می‌کند.

در روایت آمده است: «هل الدّین الاّ الحبّ». حقیقت دین محبّت است. اساساً دین‌داری تنها در قالب محبّت معنا پیدا می‌کند. امیرالمؤمنین ـ سلام الله علیه ـ در خطبه ۱۹۹۸ نهج البلاغه می‌فرماید اسلام دین خداوند است، ارکان و دعائمی دارد که بر محبّت استوار است. مثلاً اگر نماز را رکن دین بدانیم بر محبّت استوار است. روزه، حجّ، خمس، زکات، خدمت به مردم و ... همگی بر محبّت استوارند چون تمام ارکان دین بر رکنی به نام ولایت استوارند.

بسیاری از خواصّ و عوام معنای ولایت را اشتباه فهمیده‌اند. ولایت به این معنا نیست که کسی مولا باشد و دیگری عبد، بلکه به معنای به هم پیوستگی و در هم تنیدگی است. طناب‌های قطور و بسیار محکم که ماهی‌گیران برای بستن بادبان و لنگر لنج استفاده می‌کنند از طناب‌های متعدّد به هم بافته شده درست شده است. چند طناب را به هم بافته‌اند و بعد آن طناب‌ها را به هم می‌بافند و طناب محکمی درست می‌کنند. عرب از این طناب‌های محکم به هم بافته شده به ولایت تعبیر می‌کند.

ولایت یعنی بین ولیّ و مردم که مولّی علیهم هستند یک پیوستگی و به هم بافته شدگی وجود دارد و این محقّق نمی‌شود مگر با محبّت. ولایت بدون محبّت امکان ندارد. گاهی گفته می‌شود که اهل سنّت ولایت ائمّه را در حدّ محبّت قبول دارند ولی شیعه بیش از آن قبول دارد. بله درست است، همه اهل سنّت نسبت به اهل‌بیت محبّت دارند امّا محبّت اگر واقعی است باید همراه اطاعت باشد. نمی‌توان کسی را دوست داشت ولی سخن او را نپذیرفت. محبّت در این شکل و معنا محبّت نازلی است. به عبارت دیگر محبّت مراتبی دارد و مرتبه نازل آن همین دوست داشتن‌های معمولی است که اگر عمیق شود به اطاعت می‌رسد.

پس طبق فرمایش امیرالمؤمنین ـ سلام الله علیه ـ ارکان اسلام بر محبّت استوار است و این نشان می‌دهد که محبّت در اسلام جایگاه بسیار مهمی دارد.

پرسش: اینکه در روایت گفته شده برترین مردم کسی است که عاشق عبادت باشد، نوع عبادت مشخّص نشده است.

استاد: در اینجا مسأله ما این است که محبّت در اسلام، آیات و روایات چه جایگاهی دارد. امّا برای اینکه پرسش شما بی‌پاسخ نماند این نکته کلّی را عرض می‌کنم که یکی از آسیب‌های رفتاری ما است که مفاهیم دینی را درست عمل نمی‌کنیم. علّت آن هم این است که دچار آسیب معرفتی هستیم و نمی‌دانیم مفاهیم چیست.

همه ما بارها واژه توکّل، تقوا، قناعت، اخلاص و ... را شنیده‌ایم و حتّی به کار برده‌ایم -بعضی از این مفاهیم قلبی هستند و بعضی رفتاری و اثرات بیرونی دارند-. امّا اینکه این مفاهیم به چه معنا هستند، نمی‌دانیم و گویا اساساً این مفاهیم را بسیار روشن و بدیهی می‌دانیم به طوری که نیازی نمی‌بینیم در مورد آنها بیاندیشیم و معنای دقیق آنها را بیابیم. گاهی اوقات هم بد متوجّه می‌شویم. مثلاً بعضی در ترجمه «اتّقوا الله» می‌گویند از خدا بترسید یا بعضی می‌گویند از خدا بپرهیزید (از خدا فرار کنید). امّا بالاخره آیا باید به سمت خدا برویم یا از خدا فرار کنیم. هیچ‌یک از این معانی دقیق نیستند.

تقوا از وقایه به معنای حریم نگه داشتن است. حریم نگه داشتن غیر از ترس و پرهیز (به معنای عرفی) است. حتّی ترجمه تقوا به شرمساری هم ترجمه دقیقی نیست. لازمه حریم نگه داشتن این است که از کار بدی که انجام داده‌ایم شرمسار باشیم امّا نه اینکه فرار کنیم. پس تقوا حریم نگه داشتن است. مثل اینکه اگر بخواهیم در محضر یک انسان عالم و عارف که معتقدیم چشم برزخی دارد و واقعیّت انسان‌ها را می‌بینند حاضر شویم، بسیار احتیاط می‌کنیم، وضو می‌گیریم و ذکر میگوییم تا قیافه واقعی ما را نبینند.

یکبار با جمعی از علما برای اقامه نماز در مسجد خدمت آیت الله بهجت رسیدیم. بعد از نماز ما را به منزل‌شان دعوت کردند و ما هم رفتیم تا از محضرشان بهره ببریم -ایشان بسیار کم حرف می‌زدند و به خاطر همین هم به این مقامات رسیدند. صمت هم یکی از مقامات عرفانی است. در محضرشان نشستیم، ایشان سرشان پایین بود و ما به جمال مبارکشان نگاه می‌کردیم. هر وقت سر بلند می‌کردند و به ما نگاه می‌کردند ما سرمان را پایین می‌بردیم. این یعنی تقوا و حریم نگه داشتن -بدون اینکه فرار کنیم- و لازمه آن هم نوعی شرمساری است. بعد که ایشان سرشان را پایین می‌انداختند ما سر بلند می‌کردیم. حدود ۲۰ دقیقه به همین صورت گذشت. بعد ایشان سر بلند کردند و فقط یک جمله گفتند: «احتمال بدهید که قیامتی هست».

تمام آن جمع طلبه یا مدرّس حوزه بودند، معاد می‌خواندند و درس میدادند. ایشان نفرمودند یقین داشته باشید که قیامتی هست بلکه فرمودند: «احتمال بدهید که قیامتی هست». اگر انسان احتمال قیامت بدهد بسیاری از کارها را انجام نمی‌دهد، بسیاری از حرف‌ها را نمی‌زند، بسیار مراقب است. اگر احتمال عقلایی بدهیم که قرار است سقف روی سرمان بریزد، هرگز اینجا نمی‌نشینیم چه رسد به اینکه یقین داشته باشیم. این جمله ایشان روی ما بسیار تأثیر گذاشت، منقلب شدیم و به گریه افتادیم. ایشان برخاستند و رفتند و ما حدود نیم ساعت تا ۴۰ دقیقه اشک می‌ریختیم. وقتی به حالت طبیعی برگشتیم از منزلشان خارج شدیم.

من این توضیح کلّی را گفتم تا نشان دهم که مفاهیم دقیق هستند. امّا در مورد عبادت باید بگویم که عبادت از عبد است. باز اینطور به ذهن می‌رسد که مقصود همان بردگی است. اساساً عبد در نصوص دین ما به معنای برده نیست؛ بنده غیر از برده است. ما برده خدا نیستیم؛ شاید بعضی برای تقریب به ذهن، مثال‌هایی بزنند که از آنها بردگی برداشت شود امّا بندگی غیر از بردگی است. بندهی خدا ویژگی‌هایی دارد؛ من این ویژگی‌ها را از نصوص دینی به دست آوردهام: ۱- بنده یعنی کسی که اهل تکبّر

نیست: «إِنَّ الَّذِینَ یَسْتَکْبِرُونَ عَنْ عِبادَتِی سَیَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ داخِرِین»[3] اگر کسی استکبار بورزد بندگی نکرده است. «أَنَا رَبُّکُمُ الأَعْلی»[4] خودش را برتر از انسان‌ها بداند. این همان سخن شیطان است. شیطان نگفت من از خدا برترم بلکه گفت من از آدم برترم. خدا فرمود آدم برتر است امّا شیطان گفت من برترم. تکبّر ابلیس، ابلیس را زمین زد، غفلت آدم، آدم را زمین زد و حسادت قابیل، قابیل را زمین زد. بندگی آن است که در آن تکبّر، غفلت و حسادت نباشد. اجازه بدهید من عُجب را هم اضافه کنم.

بندگی آن است که بدترین امراض که همین چهار مرض است و سایر امراض ذیل آنها قرار میگیرند در آن نباشد. قرآن از این حالت به خشوع تعبیر میکند: «إِنَّما یَخْشَی اللهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ»[5]. این مفاهیم بسیار به هم مرتبطاند. اگر بخواهیم بندگی را بفهمیم باید خشوع را هم بفهمیم. گاهی اوقات مفاهیم ارتباط معناشناختی با هم دارند. ایزوتسو در این زمینه بسیار زیبا کار کرده و کاملاً نشان داده است که مفاهیم قرآن مانند حلقه‌های زنجیر به هم مرتبطاند.

عباداتی که از سوی خدای سبحان در اسلام بیان شده و ما باید آنها را به جای بیاوریم، اقلّ ظواهر بندگی است. بندگی‌ای که اسلام ناب بر آن تأکید دارد این است که انسان کلّ زندگی‌اش بندگی –به همان معنایی که عرض شد– باشد. وقتی در حال تدریس است بندگی خدا را بکند، وقتی در حال تحصیل است بندگی خدا را بکند. به همین دلیل علمای ما همواره توصیه میکنند و در روایات نیز آمده است که هر کس برای درس می‌رود وضو بگیرد. یا اینکه گفته شده ملائکه بالهای خود را زیر پای اهل علم که مشغول تحصیل هستند می‌گسترانند؛ مقصود از علم همین علمی که در آن بندگی هست ولو علم قرآن‌شناسی و عرفان هم نباشد. حتّی اگر فیزیک و شیمی باشد ولی تحصیل آن نه برای تکبّر و عجب بلکه برای خشوع، بندگی و خدمت به خلق باشد، عبادت محسوب می‌شود.

تلاش برای خانواده نیز بندگی است. در اسلام مردسالاری، زن‌سالاری یا فرزندسالاری نداریم، اصالت با خانواده است و خانواده نباید آسیب ببیند. اگر خانمی تشخیص دهد که برای حفظ خانواده باید چند ساعت بیرون کار کند، لازم است. یا اگر مردی ببیند کارش به نظام خانواده آسیب میزند –هرچند نفقه را تأمین میکند– باید آن را رها کند. اگر کسی در راستای حفظ خانوادهاش تلاش کند –چه بیرون از منزل باشد و چه داخل منزل، به همان ترتیبی که گفتیم عبادت خواهد بود. ما فقط نماز و روزه را مصداق عبادت می‌دانیم در حالی که مصادیق عبادت متعدّد است و همه باید برای خدا انجام شود.

از همین توضیحات مشخّص میشود که تا چه اندازه میان عشق و محبّت و عبادت پیوستگی وجود دارد. عشق بدون عبادت بیمعناست و عبادت بدون عشق و محبّت هم بیمعناست. به همین دلیل فرمودهاند «الکادّ علی عیاله کالمجاهد فی سبیل الله». کسی که تلاش می‌کند تا به خانوادهاش خدمت کند مانند مجاهد در راه خدا است و جهاد در راه خدا عبادت است.

آیا در اسلام فعّالیّت سیاسی مجاز است و فرد حقّ دارد که فعّالیّت سیاسی بکند؟ به یک معنا نه و به یک معنا بله. اگر سیاست برای به دست آوردن قدرت و رقیبشکنی و به طور کلّی کارهای غیراخلاقی باشد صحیح نیست. امّا اگر فرد توانایی خدمت به جامعه را داشته باشد و بتواند جامعه را از بحران نجات دهد، فعّالیّت او عبادت است. اساساً فرق سیاست علوی با سیاست اموی در همین است. ولایت را خدا به علی داده است ولی مردم برای علی به منزلهی روح و جان هستند. به همین دلیل است که وقتی خبر میرسد خلخال از پای یک دختر یهودی بیرون آوردهاند گویا جان از بدن علی در میآید گویا جان از بدن علی در میآید.

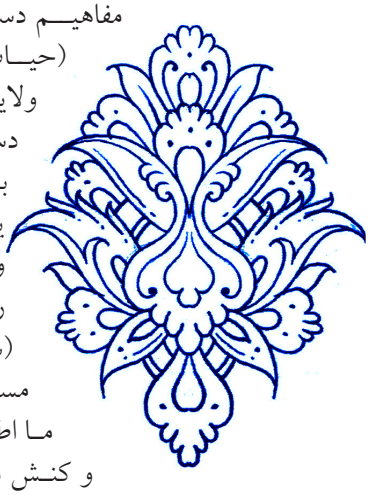
بعضی می‌گویند ولایت علوی انتخاب مردمی است و عدّه دیگری می‌گویند انتساب الهی است. واقعیّت این است که در تفکّر علی خدا و مردم از هم جدا نیستند. خدا ولایت را به علی داده است چون علی مردم را جان

خودش می‌پندارد. به همین دلیل است که علی می‌گوید اگر کسی شب گرسنه بخوابد، ما بفهمیم و از غصّه دق کنیم حقّ داریم.
استفاده کردن از محضر ایشان حسرت بزرگی برای همه ما است. کسانی که در مورد آن حضرت غلوّ کردند و ایشان را خدا پنداشتند کار خوبی نکردند ولی کمی هم باید به آنها حقّ بدهیم، چون علی بسیار بزرگ است و علّت بزرگی او این است که خودش را برای مردم بسیار کوچک میکرد. اصلاً نسبت به مردم بزرگی نمی‌کرد که اگر می‌کرد اینقدر بزرگ نمی‌شد.
پس ولایت و عبادت با محبّت پیوند دارد. اگر از حقیر بپرسند که محبّت در نصوص دینی چه جایگاهی دارد عرض می‌کنم که محبّت مفهومی است که با سایر مفاهیم دینی پیوند دارد. یعنی اگر می‌خواهید حقیقت تقوا را بیابیم باید پیوند آن را با محبّت بیابیم. اگر می‌خواهیم حقیقت ایمان را بیابیم باید در پیوند با محبّت بیابیم. اگر می‌خواهیم حقیقت عبادت را بیابیم باید در پیوند با محبّت بیابیم. محبّت روح مفاهیم دینی و گوهر آن‌هاست و بدون توجّه به آن سایر مفاهیم را نمی‌توان فهمید. روایت «هل الدّین الاّ الحبّ» را من این‌گونه می‌فهمم. توجّه کنید که در نصوص دینی، گاهی دین به معنای تدیّن (دینداری) به کار میرود. دینداری به عقاید، خلقیّات و اعمال است. کسی که عقاید توحید، اخلاق فضیلتمحور و اعمال شرعی‌محور داشته باشد دیندار است. به عبارت دیگر دینداری دارای سه بعد بینشی، منشی و کنشی است. «هل الدّین الاّ الحبّ» یعنی دین‌داری که در سه ساحت بینش (عقاید)، منش (فضایل) و کنش (اعمال شرعی) است، محقّق نمیشود مگر با محبّت. محبّت با مفاهیم این سه ساحت پیوند خورده است.
توحید یک مفهوم بینشی-اعتقادی است که با محبّت گره خورده است. زیرا توحید یعنی خدا را سریان کلّ هستی بدانیم و باور داشته باشیم که خدا در همه جا وجود (ظهور و تجلّی دارد). به نظر شما اگر انسان اهل محبّت نباشد میتواند چنین مفهومی را تصوّر کند چه رسد به اینکه به طور انضمامی به آن باور داشته باشد؟ البتّه در اینجا مقصود از محبّت محبّت انضمامی است نه انتزاعی و تصوّری. زیرا همه ما می‌توانیم مفاهیمی نظیر محبّت، کینه، گرسنگی، تشنگی و ... را تصوّر کنیم امّا با تصوّر این مفاهیم اثر خارجی به دست نمیآید.

پرسش: اگر اینطور که شما می‌فرمایید اصل و اساس حقیقت اسلام بر پایه محبّت است، من می‌خواهم بدانم چه عاملی مانع از این شده است که محبّت در اسلام مطرح باشد. در ادیانی مانند مسیحیّت یا حتّی ادیان غیرتوحیدی نظیر بودیسم نخستین چیزی که مطرح می‌شود محبّت است، چرا در اسلام اینگونه نیست؟ این کوتاهی از کجا بوده که تصوّر ما از اسلام بر این مبنا شکل نگرفته است تا جایی که اگر کسی مانند شما سخن بگوید شاید او را روشنفکر دینی بدانیم؟

استاد: پرسش شما بسیار دقیق است و شاید اکنون نتوانم پاسخ دقیقی به شما بدهم. پاسخ به این پرسش نیاز به پژوهش دارد. پژوهشی که هم تاریخی است و هم هرمنوتیکی و معرفت‌شناختی. یعنی در کنار مسائل تاریخی و اجتماعی، مشکلات معرفت‌شناختی و روش‌شناختی نیز در فهم دین داریم. همین الان که شما در حال طرح این پرسش بودید من ساحت‌های مختلف مسأله را در ذهنم بررسی کردم و متوجّه شدم که کار سنگینی است. یک آیه در مورد اصل بحث‌مان باقی مانده است، اجازه بدهید من آن را بخوانم بعد پرسش شما را به طور خلاصه و کوتاه پاسخ می‌دهم.
خداوند سبحان در آیه ۳۱ سوره آل عمران ملاک تبعیّت از دستورات و آموزه‌های الاهی را محبّت می‌داند: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ». پیامبر حدیث نفس نمیکند، خواب هم نمیبیند، خداوند از طریق وحی خطاب به پیامبر –که در واقع خطاب به همه ما است– می‌فرماید اگر خدا را دوست بداریم از او تبعیّت می‌کنید، اگر به خدا محبّت پیدا کنید اطاعت‌اش می‌کنید.
گفتیم سه دسته مفاهیم داریم: مفاهیم بینشی

و باوری، مفاهیم منشی و اخلاقی و مفاخیم کنشی و رفتاری –اعمّ از فردی و اجتماعی–. مفاهیم دسته اول مانند توحید، معاد (حیات پس از مرگ)، اعتقاد به ولایت پیامبر و اهلبیت. مفاهیم دسته دوم مانند تقوا، خدمت به خلق، احسان، قناعت یا حسادت، تکبّر، عجب و مفاهیم سوم نظیر نماز، روزه، جهاد، خدمات اجتماعی (ساخت درمانگاه، مدرسه، مسجد، خانه ایتام).



ما اطاعت را عمدتاً در حوزه منش و کنش می‌بینیم در حالی که در حوزه بینش نیز هست زیرا خدا به توحید توصیه کرده است. خداوند هم توصیه به توحید در عبادت میکند و هم توصیه به احسان به والدین. معمولاً در قرآن هر جا توصیه به بندگی خدا میشود توصیه به احسان والدین نیز شده است. معلوم میشود که مقام والدین بسیار عظیم است.

به همین دلیل آن جوان خدمت پیامبر رسید و عرض کرد یا رسول الله من چه کنم که تا از حورالعین‌ها به استقبالام بیایند؟ پیامبر فرمود: پیشانی پدرت و پای مادرت را ببوس. –این هم نشان می‌دهد که مقام مادر از مقام پدر بالاتر است–. عرض کرد یا رسول الله اگر پدر و مادرم از دنیا رفتند چه کنم؟ حضرت فرمود: بر سر مزار آنها برو و مزارشان را ببوس. ممکن است کسانی که روشن‌فکرمآب هستند بگویند بوسیدن سنگ یعنی چه؟ درست است که جسد دفن شده ولی روح زنده است، اگر برای او دعا کنیم قبل از اینکه دعا از لبان ما خارج شود به دست او می‌رسد.

پس اطاعت هر سه ساحت را در بر میگیرد. «فاتّبعونی» چگونه اتّفاق می‌افتد؟ وقتی خدا را دوست داشته باشیم؛ یعنی منشأ دین‌داری محبّت است. اگر اطاعت و تبعیّتی که منشأ آن محبّت است انجام شود خداوند هم شما را دوست خواهد داشت.

ممکن است کسی اشکال کند که خدا میفرماید تا به من محبّت نورزی و من را اطاعت نکنی من تو را دوست نخواهم داشت. یعنی اینکه خدا ما را دوست داشته باشد منوط به این است که ما خدا را دوست داشته باشیم؟

پاسخ این است که این آیه ناظر به قوس صعود است. وقتی می‌خواهیم به طرف خدا برویم باید محبّت و اطاعت داشته باشیم. ولی در قوس نزول اساساً خلقت ما بر اساس محبّت بوده است. اگر خدا به ما محبّت نداشت ما را خلق نمی‌کرد.

پس محبّت خدا بر دو نوع است: ۱- محبّت پیشینی، مربوط به قوس نزول و مقدّم بر هستی ما و ۲- محبّت پسینی، مربوط به قوس صعود که حرکت ما به سمت خداوند است. این حرکت از محبّت ما به آغاز میشود و به محبّت خدا ختم میشود. پس از محبّت پیشینی نباید غفلت کرد. فکر نکنیم که دوستی خداوند نسبت به ما بعد از محبّت و اطاعت ما نسبت به خداوند اتّفاق می‌افتد. این نوع دوستی مختصّ قوس صعود است.

جمع‌بندی عرضام این است که محبّت و عشق در حکمت اسلامی مسألهای از مسائل فلسفه و از عوارض انضمامی وجود (کلّ هستی نه فقط هستی انسان) است. در عرفان نظری و عملی، محبّت روح عرفان است زیرا اساس قوس نزول و قوس صعود را محبّت شکل میدهد.

در نصوص دینی نیز دو نکته قابل توجّه بود: ۱- مفاهیم بینشی، منشی و کنشی بدون توجّه به مفهوم محبّت قابل درک نخواهند بود. این یک بحث مفهومشناسی است؛ یعنی به لحاظ مفهومشناسی بدون مفهوم محبّت، مفهوم ولایت و مفاهیم توحید، معاد، تقوا، عبادت و ... را نمیتوان فهمید. ۲- بدون محبّت، تحقّق این مفاهیم در جان ما امکانپذیر نخواهد بود. این نکته ناظر به جنبه اگزیستانسی مفاهیم است. هستی محبّت در هستی اطاعت به معنای عامّ، یعنی تحقّق امور بینشی، کنشی و منشی امکانپذیر نیست. پس محبّت هم در مفهومشناسی مفاهیم اسلامی و هم در تحقّق این مفاهیم در

جان و روان انسان نقش کلیدی دارد.
اگر این تبیین پذیرفته شود به گمانام جایگاه محبّت در نصوص دینی بسیار به جایگاه محبّت در مباحث عرفانی پیدا خواهد کرد. به عبارت دیگر اسلام‌شناسی عرفا از اسلام‌شناسی فلاسفه و متکلّمان دقیق‌تر است. البتّه این به معنای آن نیست که در عرفان اسلامی هیچ آسیبی وجود ندارد. این بحث دیگری است که من فعلاً وارد آن نمی‌شوم، اگر توفیقی حاصل شد بعد از مباحث عرفان در آینه نظر و عرفان در آینه عمل به دو بحث دیگر هم خواهیم پرداخت:
۱- عرفان در آینه نصوص دینی؛ آرزوی بنده این است که بتوانم به طور دقیق و فنّی منازل سلوک را از نصوص دینی به دست آورم. عرفا در عرفان نظری تک تک منازل را از نصوص استخراج کرده‌اند ولی ترتّب آنها را از نصوص به دست نیاورده‌اند. ترتّب بسیار مهمّ است. مثلاً اگر بخواهیم از اینجا به مشهد برویم باید ابتدا به گرمسار، بعد به سمنان و ... برویم. تنها منازل مهمّ نیستند ترتّب آنها هم اهمیت دارد. امّا معمولاً عرفا ترتّب را از آیات و روایات استفاده نکرده‌اند.
۲- عرفان در آینه نقد؛ مثلاً سماع در عرفان چه بود و چه شد! رقص چه بود و چه شد! رقص اساساً مبتنی بر محبّت است. اگر بخواهیم برای رقص مفهوم فلسفی درست کنیم، همان حرکت جوهری است. اساساً رقص یعنی حرکت؛ و بدون حرکت درون سلوک امکان ندارد. در عرفان و تصوّف رقص را حرکت و چرخش می‌گوییم. رقص، رقص درون بود ولی اکنون معنای دیگری پیدا کرده است.
امّا در مورد پرسشی که مطرح شد باید بگویم که مسیحیّت در این دو سده اخیر به شدّت بحث محبّت را مطرح می‌کند. اگر بخواهیم برای تقریب به ذهن مقایسه کنیم باید بگوییم شبیه آن چیزی است که در قرن چهارم و پنجم هجری اتّفاق افتاد و عرفای بسیاری عرفان محبّتی را مطرح کردند.
اصلاً این‌طور نبود که مسیحیان از ابتدا دغدغه محبّت داشته باشند. قرائتی که در حال حاضر از مسیحیّت به گوش ما می‌رسد الزاماً مسیحیّت در بستر تاریخ نیست. مثلاً مسیحیّت در جنگ‌های صلیبی را در نظر بگیرید، در آن هیچ اثری از محبّت نه می‌بینیم و نه می‌شنویم و نه حتّی خودشان ادّعا می‌کنند. یا مسیحیّتی که در دوره‌های بعد از قرون وسطی وجود داشت نیز همین‌طور است. مسیحیان ابتدا در جنگ‌های صلیبی که حدود ۲۰۰-۳۰۰ سال طول کشید با مسلمانان درگیر بودند. بعد از اینکه در این جنگ‌ها شکست خوردند به جان خودشان افتادند. آلمان با فرانسه و فرانسه با ایتالیا و ... وارد جنگ شدند تا در جنگ اول و دوم جهانی به اوج خود رسید. قبل از جنگ‌های جهانی هم جنگ‌های میان‌مسیحی فراوان اتّفاق افتاد.
از دوره رنسانس به بعد پاپ هم اقتدار خود را از دست داد و کاری از دستاش بر نمیآمد. در قرون وسطی وقتی مسیحیان با هم جنگ می‌کردند، پاپ امپراطوران را نصیحت می‌کرد و آنها آرام می‌شدند و بیشتر با مسلمانان درگیر بودند. در عین حال با خودشان هم درگیر بودند، مخصوصاً بعد از جنگ‌های صلیبی. پاپ هم سعی میکرد آنها را آرام کند. در واقع مثلّثی متشکّل از کلیسا -که در رأس آن پاپ بود-، فئودال‌ها (زمینداران) و امپراطوران وجود داشت و این سه با هم متّحدّ بودند. ولی گاهی هم امپراطوران یا فئودالها با هم درگیر می‌شدند. در این‌صورت پاپ میانجی‌گری می‌کرد و چون قداستی داشت حرف او را می‌پذیرفتند یا حدّاقلّ منافع خود را در این می‌دیدند که چنین کنند. بنابراین اصلاً اثری از محبّت وجود نداشت.
با وقوع رنسانس لوتر نقدهایی به کلیسا وارد کرد ولی موافق پیدایش مذهبی به نام پروتستانتیسم نبود. اینکه بعضی او را مؤسّس پروتستانتیسم می‌دانند کاملاً اشتباه است. لوتر معتقد بود خود کاتولیک باید اصلاح شود نه اینکه مذهبی در عرض کاتولیک به وجود بیاید. ولی عدّه‌ای که طرفدار لوتر بودند از او پیشتر رفتند و یک مذهب به وجود آوردند. میان پروتستان‌ها با کاتولیک‌ها و قبل از آن میان کاتولیک‌ها و ارتدوکس‌ها جنگ‌های بسیاری اتّفاق افتاد. روم شرقی و روم غربی مدّت‌ها با هم در جنگ بودند.

بنابراین در بستر تاریخ مسیحیّت اصلاً مفهومی به نام محبّت را نمی‌بینیم. اکنون کمتر از دو قرن است –به ویژه بعد از جنگ دوم جهانی– که می‌بینیم عنصر محبّت را بسیار مورد تأکید قرار می‌دهند. اگر یک مسیحی بیان متکلّمانه خشکی داشته باشد چندان موفّق نیست. امّا پاپ (پدر کلیسای کاتولیک) که جنبه عرفانیاش غلبه دارد بیشتر دوام میآورد و محبوبیّت بیشتری پیدا می‌کند.

فرانسیسکو را با بندیکت شانزدهم مقایسه کنید. بندیکت شانزدهم که قبل از فرانسیسکو بود یک پاپ متکلّم بود یعنی سایر ادیان غیر از مسیحیّت را اصلاً قبول نداشت و به محبّت هم چندان توجّهی نمی‌کرد. ولی فرانسیسکو گرایش عرفانی دارد، دست و پای زندانیان را می‌شوید و به آنها محبّت می‌کند.

به همین دلیل هم بسیار محبوبیّت دارد؛ به ویژه در ایتالیا محبوبیّت فوق العادّه‌ای پیدا کرده است. من هر دو پاپ را دیده‌ام و با هر دو صحبت کرده‌ام. هر دو در میدان سنت پیتر سخنرانی می‌کنند و مردم پای صحبت‌هایشان جمع می‌شوند. از جمعیّتی که پای صحبتهای آنها جمع می‌شود میتوان فهمید که چقدر طرفدار دارند. پاپ فرانسیسکو با بندیکت شانزدهم قابل مقایسه نیست. پاپ قبلی (ژان پل دوم) هم بحثهای فلسفی–کلامی داشت و هم بحث‌های عرفانی؛ به همین دلیل تا حدودی توانست از آثار محبّت استفاده کند.

مقصود این است که اگر ما اکنون به کرّات می‌شنویم که مسیحیان محبّت را به کار می‌برند، نباید تصوّر کنیم که محبّت از ابتدا در گوهر مسیحیّت وجود داشته است. اینها بحث‌های تاریخی است، کما اینکه در اسلام هم داشته‌ایم. زمانی عرفا بر اساس محبّت آثار بسیاری نوشتند که اساساً نگاه‌ها را تغییر داد. زمانی هم می‌بینیم اصلاً خبری از این بحث‌ها نیست.

امّا بحث@های تاریخی چطور اتّفاق می‌افتد و چه چیزی باعث می‌شود گاهی اوقات مسیحیّت را در زیر چتر محبّت تفسیر کنند و گاهی هم محبّت اصلاً هیچ جایگاهی در مسیحیّت نداشته است؟ یا در اسلام چه اتّفاقی می‌افتد که یکباره گروهی نظیر داعش پیدا می‌شوند و اصلاً توجّهی به محبّت نمی‌کنند، گویا گوهر اسلام خشونت و جنایت است.

ممکن است عدّه‌ای بگویند چون فقه بر اخلاق غلبه پیدا کرد این اتّفاق افتاد. اینها پاسخ‌های سطحی است. برای رسیدن به پاسخ اصلی باید سراغ روش‌شناسی فهم متون رفت. البتّه من هرگز منکر عوامل سیاسی، اجتماعی و ... نیستم. به هر حال سلطانی مانند مأمون عبّاسی چون گرایش‌های عقلانی داشت، مباحث مباحث معرفتی و علمی هم در زمان او رواج یافت. امّا کسی مانند متوکّل که یک فرد بی‌مغز خشونت‌طلب و اهل ظاهرگرایی بود به دنبال این مباحث نمی‌رفت. بنابراین نقش حاکمان و پادشاهان بسیار مهمّ است.

تعبیر فوکو که می‌گوید قدرت در معرفت نقش دارد، به لحاظ معرفت‌شناختی سخن درستی نیست ولی به لحاظ جامعه‌شناسی معرفت سخن درستی است. اگر به لحاظ معرفت‌شناسی بگوییم «چون قدرت این را می‌گوید پس صحیح است»، این درست نیست. زیرا ملاک صحّت و سقم معرفت، قدرت نیست و اگر همه قدرتمندان هم یک حرف را بزنند که با منطق سازگار نباشد، آن حرف صحیح نخواهد بود. امّا به لحاظ جامعه‌شناختی، قدرت‌ها واقعاً بسیار نقش دارند. یک قدرت میتواند کاری کند که نسل جوان خوشفکر، بیاندیشد و تولید اندیشه، دانش و صنعت بکند. امّا قدرت سیاسی دیگری ممکن است اصلاً مانع این کار شود.

ولی به نظر من در اینجا اصل بحث به روششناسی بر میگردد و در واقع مهم‌ترین عامل، عامل هرمنوتیکی و روش‌شناختی است. اینکه از یک سو محبّت هم در خود مفاهیم دینی و هم در تحقّق آنها در وجود انسان نقش کلیدی دارد و از سوی دیگر میبینیم که هیچ توجّهی به آن نمی‌شود، در واقع به این

دلیل است که اکثر افراد از علما و خواصّ تا عوام و غیرمتخصّص معمولاً در این مسائل نگاه گزینشی و بلکه گاهی اوقات نگاه مصداقی به اسلام دارند نه نگاه جامع‌نگر. یعنی یک مفهوم، مثلاً عبادت را می‌گیرند و به مفاهیم دیگر کاری ندارند و همان مفهوم را هم فقط در نماز منصرف می‌کنند. به همین دلیل می‌بینیم کم نیستند افرادی که نماز اول وقت می‌خوانند ولی گران‌فروشی هم میکنند، دروغ هم می‌گویند.

البتّه عدّه‌ای هم هستند که نماز اول وقت یا اصلاً نماز نمی‌خوانند و گران‌فروشی می‌کنند یا از کارشان می‌دزدند و وظایف‌شان را انجام نمی‌دهند، ولی این افراد محلّ بحث ما نیستند. ولی این افراد محلّ بحث ما نیستند. محلّ بحث ما کسانی هستند که نماز اول وقت میخوانند و گرانفروشی می‌کنند و وظایف‌شان را انجام نمی‌دهند. فقط مغازه‌دارانی که زیاد می‌گیرند و کم می‌فروشند مصداق «وَیْلٌ لِلْمُطَفِّفِینَ»[6] نیستند، معلّمی هم که بدون مطالعه سر کلاس حاضر می‌شود و حرف‌های ۱۰ سال پیش خود را تکرار میکند. امّا یک عدّه این آیه را که یک مفهوم دینی است فقط در مصداق مغازه‌داری که کم‌فروشی می‌کند خلاصه می‌کنند و این خطای روشی است.

کم‌فروشی مغازه‌داران فقط یک مصداق مطففین است و ما نباید این مفهوم را در یک مصداق خاصّ منحصر کنیم، باید کلّ مفهوم را در نظر بگیریم. همچنین وقتی می‌خواهیم مفهوم مطففین را معنا کنیم باید با سایر مفاهیم دینی بسنجیم چون مفاهیم با هم مرتبطاند. به تعبیر دیگر اسلام یک دیسیپلین یا نظام است –البتّه من معتقدم که همه ادیان اینگونه‌اند– و مفاهیم آن به گونه‌ای با هم مرتبطاند که یک نظام معرفتی ایجاد می‌کنند.

پاسخ من به پرسش شما یک پاسخ پخته نیست بلکه یک پاسخ خام است و نیاز به کار پژوهشی دارد. به نظرم فهم گزینش‌گرانه از مفاهیم دینی باعث شده است که ما شناخت صحیحی از اسلام نداشته باشیم. هر چقدر شناخت ما جامع‌نگرانه باشد ارتباط مفاهیم با هم و ستون و ریشه‌های مفاهیم را بهتر درک می‌کنیم. تنها با جامع‌نگری است که می‌توان فهمید کدام مفاهیم سقف، کدام ستون و کدام ریشه است و ارتباط آنها بهتر درک می‌شود. این به لحاظ معرفت‌شناختی است. به لحاظ اجتماعی-سیاسی هم عرض کردم که یک عدّه وقتی قدرت را به دست می‌گیرند که اهدافی دارند. قدرت بر جامعه‌شناسی معرفت تأثیر می‌گذارد و جامعه به سمت و سوی خاصّی گرایش پیدا می‌کند.

من معتقدم اکثر کسانی که درباره اسلام سخن گفته‌اند چه عالمان سنّتی و چه روشن‌فکران عمدتاً گرفتار شناخت گزینش‌گرانه از اسلام هستند. اگر با آثار زنده‌یاد مرحوم دکتر شریعتی –خدایاش رحمت کند– آشنایی داشته باشید می‌دانید که انصافاً در زمان خودش تلاش‌های بسیاری انجام داد. عمده همّ و غمّاش این بود که ساحت انقلابی و اجتماعی اسلام را نشان دهد. به همین دلیل در توضیح مهدویّت هم انتظار را مذهب اعتراض می‌دانست. وقتی ابوذر را با ابن‌سینا مقایسه می‌کند به نقد بوعلی می‌پردازد و از عظمت ابوذر سخن می‌گوید و می‌گوید اسلام ما اسلام بوذری است نه اسلام بوعلی؛ اسلام ما اسلام ایدئولوژیک است نه فرهنگی.

حقیر چند سال پیش کتابی با عنوان آسیب‌شناسی دینپژوهی معاصر نوشتم، در آن کتاب حدود ۳۰۰ صفحه درباره مرحوم شریعتی نکته نوشتهام. ایشان نگاه گزینشگرانه دارد و پیامبر و امام حسین ـ سلام الله علیهما ـ را شخصیّت‌های انقلابی تمام‌عیار معرّفی می‌کند. در مورد بعضی از ائمّه که در زندان هستند حرفی برای گفتن ندارد ولی همه را انقلابی می‌داند. این اشکال وارد است که اگر همه ائمّه انقلابی بودند چرا آنها که در زندان بودند قیام نکردند؟ این نگاه گزینشگرانه آسیب میزند. علمای سنّتی نیز همین‌گونه هستند. مثلاً تمرکز اسلام را در فقه می‌دانند و به ابعاد دیگر کمتر توجّه می‌کنند. بعضی از این سنّتی‌های متعصّب تا مباحث عرفانی مطرح می‌شود می‌گویند در دین انحراف ایجاد شد. این تک‌بعدی و تک‌ساحتی دیدن همان نگاه گزینش‌گرانه است.

پرسش: من انتظار داشتم شما در تحلیل‌تان

غیر از شرایط تاریخی و اجتماعی، به نقش نهاد حوزه در زمان معاصر اشاره کنید. به نظر من دکتر شریعتی در دهه ۵۰ با توجّه به اوج گرایش جوانان به ماتریالیسم و مارکسیسم، بهترین کار را انجام داد و چارهای جز آن نداشت. یعنی آن نحوه گزینش اسلام چیزی بود که در آن دوره جواب میداد. حال آنکه اگر دکتر شریعتی در این زمان بود شاید جریان دیگری را شکل میداد. ضمن اینکه به رغم آنهمه تأثیری که تفکّر شریعتی بر انقلاب داشت، همین چند روز پیش همایش ایشان را لغو شد و حسینه ارشاد که به نام ایشان است اجازه برگزاری آن را نداد.

امّا من میخواهم بگویم آسیبشناسی اسلام فقط به مفهوم محبّت محدود نمیشود. اگر ما همه ادیان اعمّ از الهی و غیرالهی را بررسی کنیم میبینیم که اکسیر همه آنها محبّت است و همه به محبّت اشاره کردهاند، ولی قرائت نشده است. در مورد مفهوم کار نیز همینطور است. کلمه پروتست به معنای اعتراض است. وبر کتابی دارد به نام *اخلاق پروتستان و روح سرمایهداری*؛ او در این کتاب ضمن بررسی جریان سرمایهداری مینویسد جریان سرمایهداری بر این اساس شکل گرفت که پروتستانها معتقد بودند رستگاری با کار به دست میآید و ایجاد کار جریانی به نام پسانداز را ایجاد کرد و بعد باعث اقتصاد شد. در ادامه توضیح میدهد که روح سرمایهداری چگونه با یک مفهوم دینی به نام رستگاری در کار به دست میآید.

من میخواهم بگویم ما که اینهمه میگوییم حضرت علی ـ سلام الله علیه ـ همواره روی زمین کار میکرد، چرا امروز مفهوم کار با حوزه علمیّه ما هیچ قرابتی ندارد. در چارچوب حوزه اصلاً مفهوم کار را نمیبینیم. کسانی که در حوزه تحصیل میکنند فقط به دین میپردازند ولی علمای فقه این دوره اصلاً به مسأله من پاسخ نمیدهد. مگر حضرت علی ـ سلام الله علیه ـ نفرمودهاند باید فقه را متناسب با زمان تفسیر کنید، با اینکه در اسلام اینهمه بر مفهوم کار تأکید شده است چرا حوزه با کار هیچ غرابتی ندارد. در مورد محبّت هم همینطور است. در مورد بسیاری دیگر از مفاهیم دین هم این مسأله وجود دارد. شما در مورد روشنفکر دینی، دکتر شریعتی را مثال زدید امّا به کمکاریهای حوزه اصلاً اشاره نکردید.

استاد: من به خواصّ سنّتی هم اشاره کردن و منظورم بسیاری از روحانیون بود. فرمایش شما چند بخش دارد. طرح مسأله بسیار ساده است، امّا پاسخ دادن بسیار دشوار است و دقّت لازم را میخواهد که تک تک مسائل بحث شود.

در مورد مرحوم شریعتی من در کتابام به طور کامل توضیح دادهام. تحلیل من از شریعتی با دیگرانی که در مورد او اظهار نظر کردهاند –اعمّ از اینکه تعریف کرده یا ردّ کرده باشند– بسیار متفاوت است. به نظر من موافقان و مخالفان شریعتی حقّ او را به درستی ادا نکردهاند و نتوانستهاند او را به درستی معرّفی کنند. حتّی مؤسّسه نشر آثار شریعتی هنوز نتوانسته است یک منظومه فکر برای او طرّاحی کند.

بند بر این باورم که در کتابام تلاش کردهام ابتدا منظومه فکری او را معرّفی کنم و بعد درباره او صحبت کنم. توضیح دادهام که شریعتی در مقطعی قرار گرفته است که نسل جوان مسلمان ما به سمت مارکسیسم گرایش پیدا کردهاند، و همّ و غمّ او بر آن است که جوانان را از گرایش مارکسیستی و کمونیستی نجات دهد. من یکبار در منزل شریعتی –که الان به موزه تبدیل شده است و در آن معمولاً نشستهایی با حضور علاقهمندان شریعتی برگزار میشود– این بحث را مطرح کردم. بحث من بیشتر ناظر به کتاب *حسین وارث آدم* است.

امروز هم ما با چالشهایی مواجه هستیم. من در کانال اجتماعیام سعی میکنم ناظر به آسیبهای اجتماعی متنهایی بنویسم. قطعاً هر شخصیّت علمی، هر روشنفکر و هر دغدغهمند جامعه حتماً باید دردهای زماناش را به زبان زماناش بنویسد. ما از این جهت بر شریعتی خرده نمیگیریم چون اگر بگیریم باید بر خودمان هم خرده بگیریم. اصلاً گله اینجاست که چرا بعضی به مسائل زمان نمیپردازند. چرا بعضی در قرن بیست و یکم زندگی میکنند ولی به گونهای حرف میزنند و مینویسند

که گویا در قرن چهارم هجری هستند. وقتی در عصر خودمان به مسائل و مقتضیّات زمان می‌پردازیم نباید این مقتضیّات را گزینش‌گرانه بحث کنیم بلکه باید آن جزء را در بستر کلّ ببینیم. فرمودید که روش اجتهادی حوزه که با آن به مسائل فقهی می‌پردازد پویا نیست. اجازه بدهید الان وارد این بحث نشوم چون اختلاف جدّی پیدا می‌کنیم. روش اجتهادی بحث مهمّی است و من هم نقدهایی به آن دارم. من هیچ‌وقت مباحثات حوزویام را تعطیل نکرده‌ام. بعضی از همکاران ما وقتی به دانشگاه می‌آیند به طور کامل از حوزه منسلخ می‌شوند و فقط کارهای دانشگاهی انجام می‌دهند. من معتقدم کار دانشگاهی و کار حوزوی هر کدام امتیازات و معایبی دارد و ترکیب این دو دید انسان را بازتر می‌کند.

قبول دارم که نقدهایی بر روش اجتهادی حوزه وجود دارد. مطلبی را هم در این مورد در فضای مجازی مطرح کردم و موافقان و مخالفان بسیاری داشت. مطلب درباره بانکداری بود. من بانکداری کنونی را قبول ندارم و معتقدم که اگر مشکل ربوی بودن آن را هم حلّ کنیم این بانکداری به لحاظ رشد اقتصادی آسیب میزند. آنجا نقدی بر فقها وارد کردم و گفتن مقصّران این قضیه دو گروه‌اند: فقها و اقتصاددانان. اقتصاددانان می‌گویند بانک پدیده جدیدی است و ربطی به ربا ندارد، بنابراین هر طور خواستید عمل کنید. توصیه من به آنان این بود که هر طور می‌خواهید عمل کنید ولی حدّاقلّ به روش آمریکایی و اروپایی عمل کنید. آیا این بانک که یک پدیده عربی است در کشورهای غربی هم این‌گونه عمل می‌کند که ما عمل می‌کنیم؟

خطاب‌ام به فقها این بود که چرا فقه را در خدمت اقتصاد سرمایه‌داری می‌گیرید. من مخالف مارکسیسم و سوسیالیسم هستم امّا منتقد سرمایه‌داری هم هستم. فقها فقه اسلامی را با حیله‌های شرعی در خدمت توجیه بانک معیوب می‌گیرند. اشکال من به روشی بود که آنان در فقه استفاده می‌کنند. امّا وقتی فقه موجود و روش مود فقه را نقد می‌کنیم با نقد بعضی‌ها که می‌گویند ما به این فقه نیاز نداریم و حقوق بشر برای ما کفایت می‌کند یکی نیست. نقد آنها به معنای نفی صورت مسأله است.

حقیر کاری با عنوان *روش اجتهادی* انجام دادهام و در آن توضیح دادهام که اجتهادی که در فقه وجود دارد تا کجا پیش آمده است. از آن به اجتهاد قسم اول تعبیر کرده‌ام و گفته‌ام که به اجتهاد از قسم دوم، سوم و چهارم هم نیاز داریم. آنجا عرض کرده‌ام که قسم دوم اجتهاد را شهید صدر بیان کرده است ولی کسی به آن توجّه نکرد. اجتهاد قسم سوم و چهارم را هم طبق نظر خودمان افزودیم. پس آسیب را قبول دارم ولی معتقدم که باید بحث علمی و آکادمیک انجام دهیم.

من اگر گاهی نوشته‌های ناقابل خودم را ذکر می‌کنم حمل بر خودستایی نشود، صرفاً برای اطلاع کسانی است که مطّلع نیستند. حدود ۱۰ سال پیش کتابی با عنوان *جریان‌شناسی فکری ایران معاصر* نوشتم. جریان سنّتی را بررسی کردم و جریان روحانیّت را هم ذیل آن توضیح دادم و نقدهایی به جریان سنّتی یا روحانیّت وارد کردم. حتّی از مراجع هم نام بردم و گفتم این دسته از مراجع این روش را دارند و روش آنها این آسیب را دارد. بعضی از آنان اساتید خودم بوده و هستند. نقد کردم ولی با احترام و بدون توهین.

اگر شما نقدهای من را ببینید شاید بگویید هیچ روشن‌فکری حوزه را اینگونه نقد نکرده است. البتّه شهید مطهّری هم نقدهایی وارد کرده است ولی نه به این شکل. وظیفه ایجاب می‌کند که وقتی آسیب‌هایی را مشاهده می‌کنیم با رعایت اخلاق و منطق بگوییم مسأله این است، این اشکال وجود دارد و راهکار آن هم این است. فرقی نمی‌کند که جریان روشنفکری باشد یا روحانیّت یا غیر از این دو؛ این وظیفه نخبگان، اهل فنّ و اهل علم است و اگر این کار صورت بگیرد جهت‌دهی مسیر بهتر خواهد شد.

در مورد کار هم اگر مقصودتان این است که فقهای ما در مورد کار بحث جدّی نداشته‌اند باید بگویم در مورد مصادیق کار کتاب زیادی نوشته شده است. ولی ناظر به وضعیّت کنونی کار باز

هم به این بحث بر می‌گردد که در دنیای مدرن مسائل مستحدثه اتّفاق افتاده است و نیاز به بحث‌های فقهی و حقوقی عمیق دارد. امّا اگر منظورتان این است که علمای حوزه وارد کار کشاورزی و اقتصادی شوند من دو نکته در این مورد عرض می‌کنم:

۱- هر یک از این آقایان وقتی وارد کار کشاورزی می‌شوند در جامعه برچسب سرمایه‌داری به آنها زده می‌شود. هستند علمایی که برای درآمد اقتصادی زمین کشاورزی تهیّه می‌کنند و بعضی خودشان هم روی زمین کار می‌کنند. مثلاً آقای حسنی امام جمعه ارومیه، معیشت‌اش را از طریق کار کشاورزی تأمین می‌کرد ولی وقتی وارد ارومیه می‌شدید و از مردم می‌پرسیدید با انتقاد می‌گفتند زمین کشاورزی دارد و کار اقتصادی می‌کند.

۲- اگر بخواهیم این اشکال را تعمیم دهیم باید بگوییم که چرا اساتید دانشگاه فقط تدریس و پژوهش دارند. اعضای هیأت علمی هم باید وارد فعّالیّت اقتصادی شوند. پاسخ مشترک من به این مسأله این است که زمان کنونی با عصر امیرالمؤمنین ـ سلام الله علیه ـ تفاوت دارد، کما اینکه زمان امام صادق ـ سلام الله علیه ـ نیز با زمان امیرالمؤمنین ـ سلام الله علیه ـ تفاوت داشت. امروزه بحث‌های علمی و دینی آنقدر پیچیده شده است که اگر یک نفر تمام عمر خود را صرف کار علمی و دینی کند شاید ۱۰ مسأله را هم نتواند حلّ کند. چه در حوزه دین‌شناسی و چه در حوزه علوم دیگر.

مثلاً فیزیک، زمانی فقط یک گروه داشت، امّا اکنون یک دانشگاه فیزیک شامل فیزیک نظری، فیزیک اختر، فیزیک کاربردی و ... است و هر یک از اینها هم شاخه‌های خود را دارد. اگر یک محقّق فیزیک عمر خود را صرف کار پژوهشی کند نمی‌تواند مسائل خود را حلّ کند و نیاز به کار گروهی دارد. دینشناسی و دین‌پژوهی هم همین‌طور است.

این مسأله در غرب نیز به همین شکل است. سال گذشته به دانشگاه وینو در وین رفته بودم. در دانشکده علوم انسانی این دانشگاه یک کرسی اسلام‌شناسی وجود داشت و چند نفر از اعضای هیأت علمی در حوزه اسلام‌شناسی کار می‌کردند. من سه روز آنجا بودم و جلسات چند ساعته با آنها داشتم. آنها غالباً زبان عربی را می‌آموزند. یک نفر از آنها برای اینکه بتواند اسلام را بفهمد زبان فارسی هم آموخته بود. چون معتقد بود عمده کتب در حوزه اسلام‌شناسی بعد از انقلاب و به زبان فارسی نوشته شده است، مثلاً کتاب‌های شهید مطهّری و دکتر شریعتی. البتّه بعضی از آنها هم فارسی و عربی بلد نبودند و روی متون انگلیسی کار می‌کردند.

بعد از چند جلسه آنها به این نتیجه رسیدند که کرسی اسلام‌شناسی بی‌معناست. چون اسلام دارای فرق، فقه، کلام، عرفان –نظری، عملی و ادبی– است. حتّی شیعه‌شناسی هم غلط است، ما باید بگوییم کرسی حافظ‌شناسی، مولوی‌شناسی و ... .

مقصود این است که گاهی اوقات باید یک عمر در مورد یک فرد تحقیق کرد. خود ما هم محقّقانی داریم که فقط و فقط در مورد هایدگر کار می‌کنند، کلّ عمر پژوهشی و هیأت علمی ۳۰ ساله‌شان و بعد از آن هم دوره بازنشستگی‌شان را روی این کار می‌گذارند و باز هم معلوم نیست بتوانند ۲-۳ جلد کتاب منتشر شده از هایدگر را کامل کار کنند.

کارهای علمی و فکری واقعاً بسیار پیچیده و گسترده شده است و اصلاً امکان ندارد کسی بگوید که من در کنار کار علمی، کار اقتصادی هم می‌کنم. به نظر من وظیفه دولت –اعمّ از قوّهی مجریّه و مراجع تقلید– این است که گروهی از علمای حوزه را به لحاظ اقتصادی تأمین کنند تا آنها دغدغه دیگری به جز کار پژوهشی نداشته باشند و بتوانند یک مسأله را حلّ کنند. اگر می‌خواهیم یکی از مسائل مملکت را حلّ کنیم جز از طریق تمرکز و تمحّص در کار عملی ممکن نیست، چه در حوزه باشد و چه در دانشگاه.

پی‌نوشت‌ها

1. abstract
2. concrete

۳. غافر (٤٠)، ٦٠.
٤. . نازعات (٧٩)، ٢٤.
٥. . فاطر (٣٥)، ٢٨.
٦. . مطففین (٨٣)، ١.

دکتر عبدالحسین خسروپناه

استاد فلسفه و کلام اسلامی

عشق و محبّت در آیات و روایات



اعوذ بالله من الشّیطان الرّجیم بسم الله الرّحمن الرّحیم الحمدلله ربّ العالمین و صلّی الله علی رسول الله و آله الطّاهرین

الهی لم یکن لی حول فأنتقل به عن معصیتک الاّ فی وقت أیقظتنی لمَحبَّتک توفیقی شد در نشست نخست درباره جایگاه محبّت در فلسفه، عرفان و سخنان پیشوایان اسلام سخن گفتیم. معلوم شد که «هل الدّین الاّ الحبّ». بدترین مردمان پیامبر اکرم کسانی هستند که با مردم عداوت و دشمنی می‌ورزند: «إنّ شرّ النّاس مَن یُبغِض النّاسَ و یُبغِضونه». هم کسانی که با مردم دشمنی می‌کنند و هم آنهایی که مردم با آنها دشمن‌اند از بدترین انسان‌ها هستند. به این ترتیب مشخّص می‌شود که محبّت و عشق جایگاه مهمّی دارد.

امروز می‌خواهیم به معناشناسی محبّت بپردازیم. سپس در مورد متعلَّق معرفت در آیات و روایات -که محبّت نسبت به مردم و محبّت نسبت به خداوند است- بحث خواهیم کرد.

معناشناسی محبّت

واژه‌های متعدّدی در معنای محبّت ذکر شده است. از جمله عشق، شوق، علاقه و .... البتّه در عربی واژه‌های بیشتری به کار رفته است که در احادیث به آنها برخورد خواهیم کرد. محبّت و عشق چیست؟ محبّت و عشق از کیفیّات نفسانی هستند. ابتدا عرض کنم که حقیقت کیفیّات نفسانی را به درستی نمی‌توانیم تعریف و تبیین کنیم امّا نسبت به آنها علم حضوری داریم. اگر از ما بخواهند گرسنگی، تشنگی، عشق، محبّت، کینه، عداوت، حسادت و ... را تعریف کنیم، بسیار سخت است و نمی‌توانیم امّا همه ما این حقایق را با علم حضوری درک می‌کنیم. اگر فرزندمان بگوید گرسنه‌ام احساس و منظور او را درک می‌کنیم. اگر کسی بگوید تشنه‌ام و آب بخواهد مقصود او را می‌فهمیم ولو نتوانیم مفهوم آن را بیان کنیم. اساساً کیفیّات نفسانی اینگونه هستند.

یکی از کیفیّات نفسانی ما انسان‌ها علم و معرفت[1] است. تعاریف متعدّدی برای آن گفته شده است. فلاسفه نظیر بوعلی سینا، سهروردی، ملّاصدرا و ... متکلّمان منتقد فلسفه نظیر فخر رازی، غزّالی و ... درباره علم سخن گفته‌اند. بعضی تعاریف، همدیگر را نقد و بعضی همدیگر را نقض و نفی می‌کنند. امّا همه درکی از علم داریم و می‌دانیم که علم چیست. از جهل نیز که مقابل علم است درکی داریم. اصولاً کیفیّات نفسانی این‌گونه‌اند و با اینکه همه کیفیّات نفسانی را با علم حضوری می‌یابند توان ارائه تعریف حصولی برای آنها را ندارند.

محبّت یک کیف نفسانی است با دو ویژگی: کشش و لذّت. انسانی که محبّتی نسبت به محبوب‌اش داشته باشد وقتی یاد او می‌کند یا او را می‌بیند لذّت می‌برد و جذبه‌ای پیدا می‌کند. در مقابل محبّت، عداوت و دشمنی (کینه‌توزی) است. عداوت و دشمنی هم از کیفیّات نفسانی است همراه با دو ویژگی: طرد و تلخی. وقتی شخص نسبت به کسی یا چیزی عداوت داشته باشد به محض اینکه متعلّق عداوت را تصوّر کند یا ببیند، هم احساس طرد دارد و می‌خواهد از او دور شود و هم احساس تلخی دارد. اگر تصوّری از عداوت داشته باشیم شاید بتوانیم محبّت را بهتر تصوّر کنیم چرا که گفته شده است که «تُعرَف الاشیاءَ باضدادها (بأغیارها)».

محبّت و عشق جزو مؤلّفه‌های جامعه مطلوب است. جامعه مطلوب جامعه‌ای است که در آن مشکلات فردی، خانوادگی و اجتماعی به حدّاقلّ رسیده باشد یا اصلاً وجود نداشته باشد. اینکه در جامعه هیچ مشکل فردی، خانوادگی و اجتماعی وجود نداشته باشد فرضی است که تقریباً امکان وقوعی ندارد –منظورم وقوع جامعه‌شناختی است نه وقوع فلسفی– ولی میتوانیم بگوییم جامعه مطلوب جامعه‌ای است که در آن مشکلات فردی، خانوادگی و اجتماعی کمتر باشد.

هر اندازه در جامعه عشق و محبّت بیشتری باشد، مردم نسبت به هم جذبه داشته باشند و از ارتباط با هم لذّت ببرند، همدیگر را بخواهند و نسبت به هم کشش داشته باشند، چنین مردمی اصولاً به همدیگر آسیب نمی‌رسانند بلکه کمک می‌کنند تا بعضی از مشکلات هم را حلّ و رفع کنند. همدیگر را اجزاء یک پیکر می‌دانند و اگر عضوی از جامعه به درد آید سایر اعضا هم احساس درد می‌کنند. بنابراین عشق و محبّت قطعاً یکی از مؤلّفه‌های جامعه مطلوب است. عداوت و دشمنی عکس عشق و محبّت، منشأ تلخی‌ها، آسیب‌ها و حتی بحران‌های فردی، خانوادگی و اجتماعی است.

مطالبی که گفته شد مقدّمه این نکته بود که عشق و محبّت مراتب یک حقیقت‌اند. ابتدایی‌ترین کشش و لذّت، علاقه است که اگر در جامعه باشد قطعاً آسیب‌های اجتماعی کم می‌شود و به جامعه مطلوب نزدیک می‌شویم. اگر این علاقه شدیدتر شد به محبّت تبدیل می‌شود و اگر باز هم شدّت یافت عشق ایجاد می‌شود. در واقع علاقه، محبّت و عشق مراتب یک حقیقت‌اند. به تعبیر ملّاصدرا این کیف نفسانی یک وجود تشکیکی و ذومراتب است. مانند نور که یک

حقیقت است ولی گاهی کم، گاهی متوسّط و گاهی زیاد می‌شود، گاهی آنقدر زیاد است که نمی‌توان به آن نگاه کرد.
کلمه عشق از گیاه عشقه گرفته شده است. عشقه گیاهی است که وقتی دور درخت میپیچد یا به دیوار می‌چسبد تنها راه جدا کردن آن، قطع کردن آن است؛ یعنی باید آن را از بین برد تا از متعلّق‌اش جدا شود. البتّه گاهی در ادبیات و اشعاری که موضوع آنها علاقه‌های مجازی است نیز تعبیر عشق به کار میرود ولی بسیاری موارد عشق‌هایی است که از پی رنگی بود و عاقبت آنها ننگی بود. لحظه‌ای هست و بعد نیست. اصلاً عشق نیست، از سنخ علاقه‌های مجازی و کاذب است، چون زوال‌پذیر است. در حالی که عشق ثبات و پایداری دارد و اگر عاشق از معشوق جدا شود از بین می‌رود.
البتّه در عرفان گفته می‌شود که عشق سه گونه است: کاذب، مجازی و حقیقی. عشق کاذب (دروغین) همان عشقی است که از پی رنگی بود. در واقع عشق نیست، یک علاقه حیوانی و جسمانی است. عشق مجازی واقعاً عشق است چون عاشق نمیتواند از معشوق‌اش جدا شود. مجاز به معنای عدول کردن است و به همین دلیل گفته می‌شود «المجازُ قنطرةٌ للحقیقه» مجاز، پل رسیدن به حقیقت است.

عشق حقیقی یکی بیشتر نیست و آن عشق به خدا است. ممکن است انسان عشق‌هایی داشته باشد که متعلّق آنها غیر خدا باشد امّا این عشق‌ها پلی است برای رسیدن به خدا. داستان پادشاه و کنیزک که در دفتر اول مثنوی آمده است به همین مسأله اشاره میکند. وقتی پادشاه عاشق کنیزک شد، کنیزک بیمار شد و هر چه پزشکان متخصّص تلاش کردند نه تنها درمان نشد بلکه وضع‌اش بدتر شد. وقتی پادشاه عاشق خدا شد و به خدا توسّل پیدا کرد آنقدر جذبه برایاش حاصل شد که کنیزک را فراموش کرد.
عشق مجازی حلال است نه حرام، مشروع است نه نامشروع، سالم است نه فاسد. عشق فاسد همان عشق کاذب است که در واقع عشق نیست. انسان می‌تواند از عشق سالم و مشروع به عشق حقیقی برسد. عشق به خدا ساده است و همه ما فطرتاً حدّی از آن را داریم. البتّه آنچه بالفطره در ما تعبیه شده است نازل‌ترین مرتبه این عشق است. امّا عشق عظیم الهی به خداوند نیازمند سلوک است و بدون سلوک تحقّق‌پذیر نیست.
پرسش: چرا در قرآن به جای عشق از محبّت استفاده شده و واژه عشق اصلاً به کار نرفته است؟
استاد: بله، واژه عشق در قرآن به کار نرفته است. یکی از دلایل اینکه برخی واژه‌ها در قرآن به کار نرفته این است که خداوند با زبان عربی مبین آن زمان صحبت می‌کند و چون این واژه‌ها در عصر نزول مطرح نبوده و رواج نداشته در قرآن هم به کار نرفته است. مثلاً واژه حوار به معنای گفت‌وگو در قرآن به کار نرفته است چون واژه‌ای است که در زمان حاضر در زبان عربی رواج یافته است. یا مثلاً نعمت‌های بهشتی بسیاری وجود دارد ولی چون عرب آن زمان با آنها آشنا نبوده قرآن از آن نام نبرده است. زیرا مخاطب باید بفهمد.
واژه عشق نیز اگر در قرآن به کار میرفت شاید اساساً تفاهمی حاصل نمی‌شد. بنابراین به کار نبردن آن دلیل بر بی‌قداستی عشق نیست. واژه عشق بعد از اینکه از فرهنگ ایران باستان و زبان سانسکریت وارد ایران شد، بیشتر در ادبیات شعری ما جای گرفت. در روایات نیز می‌بینیم که بعضی از معصومان این واژه را به کار برده‌اند. البتّه اینگونه روایات زیاد نیستند و سند بعضی از آنها هم معتبر نیست ولی به هر حال مسلّم است که استعمال شده.
اکنون که واژه عشق استعمال می‌شود وقتی به لحاظ روان‌شناختی به بررسی واژگان می‌پردازیم می‌بینیم که این واژه در مرتبه‌ای بالاتر از محبّت قرار دارد. البتّه اینگونه نیز می‌توان گفت که محبّت مراتبی دارد که مرتبه پایین آن را می‌توان علقه نامید و مرتبه بالاتر را عشق. به عبارت دیگر محبّت مفهومی عام‌تر از مفهوم عشق است.

پرسش: چرا ترکیب عشق کاذب را به کار می‌بریم؟ آنچه کاذب باشد که عشق نیست.

استاد: بله، سخن شما درست است. امّا این اصطلاح در عرف عام رواج دارد مثلاً کسی می‌گوید من عاشق فلان شخص هستم امّا در عین حال می‌بینیم که معشوق‌اش را آزار میدهد یا او را به قتل می‌رساند. فرق عرفان ادبی با عرفان نظری و عملی در این است که عرفان نظری مفاهیم خود نظیر وجود، ماهیّت، عین و ... را عمدتاً از فلسفه استخدام می‌کند، مفاهیم عرفان عملی نظیر توبه، صبر، علم، حلم و ... از آیات و روایات به دست آمده‌اند و عرفایی نظیر عین القضات همدانی، حافظ و مولوی در عرفان ادبی اصطلاحاتی نظیر زلف، لب، ابرو و ... را از عرف عام می‌گیرند و البتّه با بار معنایی متفاوتی به کار می‌برند.

به این ترتیب وجود در فلسفه و عرفان با معانی مختلفی به کار می‌رود، معنای ماهیّت در فلسفه غیر از معنای آن در عرفان است. یا در عرفان عملی وقتی توبه، قبض و بسط، جذب و شعر و ... را به کار می‌برند درست است که این مفاهیم در روایات هم به کار رفته است ولی عرفا در آن الفاظ تصرّف معنایی می‌کنند. در عرفان ادبی نیز همین‌طور است؛ وقتی زلف و رندی به کار می‌رود الزاماً به همان معنای عرف عام نیست.

در عرف عام واژه عشق به کار می‌رود –و به تعبیر حضرت‌عالی در واقع عشق نیست– و در عرفان ادبی نیز عرفا آن را به کار می‌برند، با این توضیح که آن را عشق کاذب می‌نامند یعنی عشق نیست و دروغ است. یک تعبیر پارادوکسیکال است ولی چون در عرف عام به کار رفته است عارف هم با این توضیح آن را به کار می‌برد تا بگوید عشقی که مقصود ما است دو گونه بیشتر نیست: عشق مجازی و عشق حقیقی. عشق مجازی ممکن است عشق به غیرخدا و به مردم باشد. عشق به مردم هم مطلوب است و باید باشد. انسان اگر عشق به مردم نداشته باشد عشق به خدا هم پیدا نمی‌کند وقتی هم که به عشق حقیقی (عشق به خدا) رسید به این معنا نیست که عشق مجازی را از دست می‌دهد.

مراحل عرفان مانند مراحل تحصیل در دبیرستان و دانشگاه نیست که وقتی وارد دانشگاه می‌شویم دیگر در دبیرستان درس نمی‌خوانیم. در عرفان وقتی به منزل بالاتر میرویم در همان لحظه منزل پایین‌تر را هم داریم، مثل اینکه معلومات دبیرستان را در دانشگاه هم داریم چون اگر آنها را هم از دست بدهیم نمی‌توانیم تحصیلات دانشگاهی را ادامه دهیم.

بنابراین وقتی به عشق حقیقی می‌رسیم عشق مجازی از بین نمی‌رود. بارزترین نمونه عشق به حضرت حقّ در حضرت ابی‌عبدالله ـ سلام الله علیه ـ جلوه کرده است. دیدن ما معمولاً دیدن مرآتیه است؛ به این معنا که فقط مظاهر الهیه را می‌بینیم. امّا وقتی آن حضرت از این عالم پر کشید به تعبیر مرحوم الهی قمشه‌ای آینه بشکست و رخ یار دید. امّا تا زمانی که زنده بود در عین حال که عشق حقیقی را داشت عشق مجازی را نیز داشت. آن هنگام که از خود دفاع می‌کرد لحظه به لحظه ارشاد و هدایت می‌کرد، یعنی مردم را دوست داشت و نمی‌خواست آنها جهنّمی شوند. تمام همّ و غمّ او این بود که یکی از آنها هدایت شوند و گرفتار آتش جهنّم نشوند.

پس این‌طور نیست که اگر کسی از طریق عشق به مردم عشق به خدا پیدا کرد، عشق به مردم را فراموش کند و آنها اعتنایی نکند. چون عارف همیشه در سلوک خود وقتی به منزل بالاتری میرسد تمام کمالات منازل پایین‌تر را هم دارد.

پرسش: به نظر من فوبیایی که نسبت به کلمه عشق در جامعه ما وجود دارد را باید آسیب‌شناسی کرد. از وقتی مدرسه می‌رفتیم در کتاب‌های درسی حرفی از ادبیات به میان نمی‌آمد ولی وقتی غزلی از حافظ و سعید برایمان می‌خواندند مرتّب توضیح

می‌دادند که این عشق حقیقی است نه مجازی. حتّی این مسأله آن‌قدر شدّت یافته است که چنین کلاسی با این سطح که قرار است راجع به عرفان و فلسفه صحبت شود، شما چندین بار این مسأله را توضیح می‌دهید.

من با تقسیم بندی عشق و انواع آن اصلاً مشکلی ندارم، فقط فکر می‌کنم که این عبارت عشق کاذب باعث شده است که مرتّب ما را از عشق بترسانند و بگویند که عشق واقعیّت ندارد به طوری که امروز ما شاهد این بحران اخلاقی هستیم و محبّت را همیشه دروغین می‌دانیم. در حالی که در عرفان و حتّی در غرب، این اتّفاق نمی‌افتد. مثلاً من وقتی ادبیات هرمان هسه را بررسی می‌کنم می‌بینم همه جا گفته شده است کسی مثل سیدارتا وقتی وارد عرفان می‌شود از اجتماع کنده می‌شود ولی دوباره باید به اجتماع بازگردد. یعنی مانند امام حسین ـ سلام الله علیه ـ محبّت به مردم نیز داشته است.

ولی چرا در جامعه ما این‌طور تبلیغ می‌شود که این عشق دروغین است؟ مخصوصاً ادبیات بعد از انقلاب باعث شده است که در مورد عشق چنین وضعیّتی به وجود بیاید به طوری که اساساً محبّت از بین رفته و کاهش اعتماد در جامعه باعث ایجاد بحران اخلاقی شده است. در حالی که عشق مجازی هم میتواند مرتبه‌ای از عشق حقیقی باشد. من مطمئن هستم هر کس پس از مواجهه می‌تواند تشخیص دهد که کدام عشق به خدا است و کدام عشق به بنده؛ پس چرا ما اینقدر در پاورقی‌ها توضیح می‌دهیم؟

استاد: بله، درست است عشق یا واقعی است یا کاذب. تقسیم دقیق این است که عشق یا واقعی است یا دروغین و در واقع عشق دروغین عشق نیست ولی چون این واژه به کار رفته است، این‌گونه تقسیم می‌کنند. عشق واقعی هم یا عشق به مردم است یا عشق به خدا. عرفا عشق به مردم را در اصطلاح عشق مجازی می‌گویند. عشق مجازی دروغ نیست، مجاز است؛ به این معنا که انسان از آن عبور می‌کند تا به عشق حقیقی که عشق به خداوند است برسد. بنابراین عشق حقیقی و مجازی هر دو از عشق واقعی هستند و عشق کاذب در مقابل عشق مجازی قرار دارد که اصلاً عشق نیست و یک غلط لفظی است. امّا اینکه پرهیز میدهند از عشق‌های کاذب است نه از عشق مجازی، و این چند عامل دارد که یکی از آنها مدرنیته است.

مدرنیته ماهیّت و گوهر مدرنیته اصالت انسان[۲] است. اصالت انسان یعنی از آسمان بریدن؛ نه به این معنا که به آسمان اعتقاد نداشته باشیم بلکه به این معناست که انسان در حوزه نظر و عمل –هم در مورد آنچه که می‌خواهد بداند و هم در مورد آنچه که می‌خواهد انجام دهد– متّکی به خود باشد: هر چه من می‌دانم و هر چه من می‌خواهم. اصالت انسان در آنچه می‌داند ذهن‌گرایی[۳] است و در آنچه می‌خواهد سکولاریسم[۴]. بنابراین اومانیسم دو شاخه دارد: ذهن‌گرایی و سکولاریسم. اینکه سکولاریسم را جدایی دین از سیاست می‌گویند ترجمه دقیقی نیست و فقط یکی از لوازم آن را بیان می‌کنند.

بشر در دنیای مدرن می‌خواهد روی پای خود بایستد و این یعنی آنچه که خودش می‌خواهد. این خود چیست؟ خود در دنیای مدرن مراتب دارد. ممکن است خودی باشد که هویّت‌اش به خدا وصل باشد یا خودی باشد که به تعبیر قرآن در نفس امّاره بماند. بنابراین ممکن است اومانیستی را پیدا کنیم که خدا را قبول دارد و اومانیست دیگری را پیدا کنیم که از بیخ ملحد باشد و همه این مراتب در اومانیسم وجود دارد. بعضی از اومانیست‌ها مانند فویرباخ، مارکس، آگوست کنت و ... گرایش‌های آتئیستی و ماتریالیستی دارند و عالم معنا را قبول ندارند. این قبیل افراد وقتی از عشق و محبّت صحبت می‌کنند طبیعتاً در همین دایره عشق تنزّل‌یافته کاذب معنا پیدا می‌کند.

این تفکّر مدرنیته در برخی از شعرا و ادبای ما نیز رسوخ کرده است. بعضی از ادبای ما که خودشان هم شاعرند وقتی در اشعارشان از عشق صحبت می‌کنند به همین عشق

کاذب اشاره دارند؛ یعنی روابط دختر و پسر بدون رعایت حدود شرعی. وقتی میخواهند در مورد حافظ صحبت کنند او را یک فرد عیّاش شرابخوار معرّفی می‌کنند که همواره با یک نامحرم در ارتباط بوده است.
در یکی از جلسات در مورد نسبت دین و هنر بحث می‌کردم و از حافظ شواهد فراوان میآوردم بعضی از حاضران می‌گفتند اینها تفسیرهای شما از حافظ است. وقتی می‌گفتم حافظ را حافظ می‌گویند چون حافظ و مفسّر قرآن و از علمای فقه و اصول است و در کنار آن عارف و شاعر است و غزلیّات خود را نیز در همین حوزه گفته است، آنها تعجّب می‌کردند چون تصوّرشان از رندی حافظ همان رندی عامیانه بود.

وقتی در ادبیات یک جامعه عشق را آنقدر تنزّل داده شود تا به شکل یک عشق کاذب در بیاید طبیعی است که متدیّنان جامعه و گروهی که در بین‌شان حیا وجود دارد وقتی می‌خواهند از عشق صحبت کنند احتیاط میکنند. یک عامل روانشناختی خود به خود مانع از آن میشود که این واژه را به کار ببرند. بنده معتقدم کسانی که به مفهوم مقدّس عشق آسیب زدهاند کسانی هستند که معنای واقعی عشق را از این لفظ نسخ کردهاند و آن را در حدّ امور بیارزش تنزّل دادهاند. به گونهای که خانوادههای که به حیا و مسائل اخلاقی اهمّیّت میدهند عشق فرزندشان را به طور منفی تفسیر می‌کنند. در جامعه ما شعرایی که گرایش آتئیستی دارند عشق را در همین حوزه نازل شده معنا می‌کنند.
شاید عامل دیگر هم این باشد که واژهی عشق در نصوص دینی ما کمتر به کار رفته است و بیشتر واژه محبّت به کار میرود. به همین دلیل است که وقتی در مجامع دینی واژه محبّت را به کار می‌بریم شاید چندان عکس العمل منفی نبینیم امّا اگر عشق را به کار ببریم شاید بعضی خوش‌شان نیاید. مخصوصاً جلسه‌ای را در نظر بگیرید که حوزوی محض باشد و کسی در این جلسه از عشق و عاشقی سخن بگوید، شاید بعضی از علمای حاضر در جلسه چندان خوش‌شان نیاید چون این واژه در متون دینی ما چندان به کار نرفته است و بیشتر واژهی محبّت استعمال شده است. عوامل مختلف معرفتی و اجتماعی هم ممکن است وجود داشته باشد. امّا کم نیستند کسانی که واژه عشق را در ادبیات تغزّلی و غزلیات به کار بردهاند و به همین معنای کاذب که امروز هست و فردا نیست اشاره کردهاند. رمان‌های بسیاری هم در این زمینه نوشته شده است، البتّه بسیاری از آنها ترجمه است. کسانی که نخستین بار واژه عشق و عرفان عشقی را مطرح کردند امثال رابعه عدویه، احمد غزّالی و عین القضات بودند. آنها هم اگر عشق به ظرفا و عشق به انسان‌ها را مطرح می‌کنند اصلاً عشق کاذب را در نظر ندارند. این خشک‌مقدّس‌هایی که عرفان را قبول ندارند وقتی می‌خواهند ملاّصدرا را زیر سؤال ببرند برخی از مطالب و عناوین جلد هفتم اسفار را به رخ ما می‌کشند. آنها باید از فهم تنزّل‌یافته خود بیرون بیایند و عینک ابتذال را بردارند و عینک عرفانی را به چشم بگذارند تا از این عبارات، مفاهیم بسیار بلندی بفهمند.
بعضی از متدیّنان متعصّب این اشکال را مطرح می‌کنند که واژه عشق از اصطلاحات یونانی و به ویژه از آثار فلوطین گرفته شده است. آیا این اشکالی دارد؟ مگر ما حتماً باید واژه‌هایمان را خودمان بسازیم؟ آیا اشکالی دارد واژهای جای دیگر بیاید و عرفا آن را استخدام کنند و به آن بار معنایی عمیق بدهند؟ مثل همین واژه رندی در عرفان ادبی که عرف عامیانه گرفته شده است ولی مفاهیم بلندی برای آن در نظر گرفتهاند.
البتّه پاسخ دادن به این گونه پرسش‌ها و مسائل به کار پژوهشی و میدانی نیاز دارد. مثلاً در یک تحقیق می‌دانی باید مشخّص کرد که کسانی که از واژه عشق تنفّر دارند و از آن بیزاری می‌جویند یا کسانی که به آن بسیار علاقه‌مندند، چه مفهومی از عشق در ذهن خود دارند. حدود ۴۰۰-۵۰۰ نفر را به

عنوان جامعه آماری در نظر بگیریم و به آنها پرسش‌نامه بدهیم و ببینیم که از عشق چه می‌فهمند. اگر در همین جلسه هم پرسش‌نامه پخش شود معلوم نیست که همه ما مفهوم یکسانی از عشق داشته باشیم. شاید بعضی بگویند ما چیزی بیشتر از همین محبّت‌های انسان‌ها نسبت به یکدیگر نمی‌فهمیم و نمی‌دانیم عشق به خدا که با توحید همراه است یعنی چه.

پرسش مهمّی که برای ادامه بحث مطرح می‌شود این است که متعلّق محبّت چیست؟ اینکه گفته می‌شود محبّت و عشق از مؤلّفه‌های جامعه مطلوب است، بحران‌ها را می‌زداید، به جامعه طراوت و جان تازه می‌بخشد، به انسان نشاط، جذبه و لذّت می‌دهد، عشق به چیست؟ کسانی که فدایی انسان‌های فاسدند، آنها را دوست دارند و نسبت به آنها اوج محبّت دارند مثلاً کسانی که محبّت افراطی به هیتلر و صدّام دارند – چنان‌که هم‌اکنون هم در عراق برخی مرید صدّام هستند و حاضرند جان خود را فدای او بکنند–، آیا از این محبّت می‌توان به عشق تعبیر کرد یا نه؟

چون محبّت مفهوم عامی دارد می‌توان گفت که این هم نوعی محبّت است ولی عرفا چنین چیزی را عشق ننامیده‌اند. در عرفان متعلّق عشق اهمیت زیادی دارد و وقتی می‌گوییم عشق به معنای محبّت زیاد و اوج محبّت است، متعلّق آن باید امر مطلوبی باشد نه امر نامطلوب.

در آیات و روایات، محبّت به چه چیزی جامعه ساز است؟ در روایت «هل الدّین الاّ الحبّ» حبّ به چه چیزی گوهر و اساس دین است؟

با توجّه به مجموعه آیات و روایات میتوان گفت که متعلّق محبّت دو چیز است: ۱– مردم، ۲– خدا. البتّه در بعضی از روایات به جای مردم، مخلوق آمده است که طبیعت و حیوانات را هم شامل می‌شود: محبّت به مخلوق، محبّت به خالق و محبّت به خود. در روایات بسیار تأکید شده است که خودتان را دوست بدارید؛ البتّه مقصود خود هویّتی است. آن انسانی که برای یک لذّت موقّت به خودش آسیب می‌زند خودش را دوست ندارد.

در اینجا شواهد مستنداتی از آیات و روایات در مورد محبّت به مخلوق (مردم) ذکر می‌کنم. روایات متعدّدی از نبیّ اکرم ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ نقل شده است که تأکید بسیاری دارند بر این‌که وقتی شما امّت من هستید که همدیگر را دوست داشته باشید. در روایت داریم: امّت من تا هنگامی که یکدیگر را دوست بدارند، به یکدیگر هدیه بدهند و امانتداری کنند سعادتمندند. این روایت در عیون اخبار الرّضا، منابع جامع الاخبار و منابع دیگر آمده است.

در آیات و روایات آمده است که امّت وسط (امّت رسول الله ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ) سعادت‌مند است. امّا چه زمانی ما می‌توانیم خود را پیرو حضرت ختمی مرتبت ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ و امّت او بدانیم؟ زمانی که همدیگر را دوست داشته باشیم و به هم محبّت کنیم. سپس حضرت از باب مثال می‌گوید به یکدیگر هدیه بدهند و امانتداری کنند. اینها از آثار محبّت و دوست داشتن و در واقع دو مثال و مصداق هستند. وقتی به هم هدیه می‌دهیم یعنی همدیگر را دوست داریم. اگر کسی امانتی در اختیار ما گذاشت به آن خیانت نکنیم و صحیح به او برگردانیم. امّا ملاک دوستی فقط این دو مورد نیستند.

در روایات دعا کردن نیز به عنوان ملاک محبّت معرّفی شده است. کسی که وقتی حال دعا پیدا می‌کند یا به زیارت میرود و یا در لحظات مظانّ استجابت دعا برای دیگران هم دعا می‌کند، این از آثار دوست داشتن است. یا کسی که در شادیِ دوستان شریک است و شاد می‌شود، مثلاً از اینکه خداوند به دوستاش فرزندی عطا کرده یا خانه یا وسیله نقلیه خوبی تهیّه کرده است خوشحال می‌شود و لذّت می‌برد طوری که گویا این نعمت نصیب او شده است. یا از ناراحتی‌ها و کسالت آنها ناراحت و غصّه‌دار می‌شود مثل اینکه ناراحتی برای خودش عارض شده است. به طور کلّی آثار محبّت بسیار مهمّ است. اگر کسی فقط

به زبان ادّعا کند ممکن است ادّعایش صادق باشد یا کاذب و تجربه نشان داده است که اکثر دوستی‌های زبانی مطابق با واقع نیست.

پس از این روایت ملاک امّت حضرت رسول ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ بودن را مشخّص می‌شود؛ هر چند روایت به طور مستقیم نمی‌گوید ملاک امّت بودن این است امّا می‌فرماید امّت من که سعادت‌مند می‌شوند اینگونه‌اند. اساساً امّت پیامبر اگر واقعاً امّت پیامبر باشند سعادت‌مندند. ولی امّت پیامبر چه کسانی هستند؟ آن کسانی‌اند که یکدیگر را دوست بدارند. این دوستی باید آثار و مظاهری داشته باشد، پیامبر از باب مثال هدیه دادن و امانت‌داری را بیان کرده است.

در روایت دیگری از حضرت ختمی مرتبت ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ نقل شده است که فرمودند: هر گاه دو تن یکدیگر را دوست بدارند، آنکه دیگری را بیشتر دوست میدارد از دوست‌اش برتر است؛ یعنی مقام او نزد خداوند بالاتر است. آنکه دوستیاش از دوستی دوست‌اش بیشتر است مقام برتری نزد خداوند دارد و سعادتمندتر است. این شخص به امّت رسول خدا ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ بودن نزدیکتر است.

در روایت دیگری امام صادق ـ سلام الله علیه ـ می‌فرماید: «بدان که انس گرفتن با مردم کاری خدایی است و دشمنی کاری شیطانی است». یعنی هر چقدر انسان با مردم دشمنی و عداوت بورزد باید بداند که این کار شیطانی است امّا هر قدر انس بگیرد و محبّت بورزد کار خدایی است. در این روایت تعبیر انس آمده است. عرض کردم که در روایات ما واژه‌های معادل محبّت متعدّد است.

گاهی در روایات این انس و محبّت از اوصاف ایمان آورده شده است: «مؤمنان با یکدیگر انس میگیرند و به آنان انس گرفته می‌شود و خانه‌شان محلّ رفت و آمد دوستان است». این هم یکی از آثار محبّت است. وقتی کسی اهل انس باشد و بتوان با او انس گرفت انسان به راحتی می‌تواند با او رفت و آمد کند و دیدن او و ارتباط برقرار کردن با او کار سختی نیست. روایت دیگری از امام صادق ـ سلام الله علیه ـ است که می‌فرماید: «هر گاه دو شخص مؤمن یکدیگر را ببینند برترین آن دو کسی است که برادرش را بیشتر دوست میدارد». در این روایت بر مؤمن بودن تأکید شده است تا معلوم شود که انس از علائم ایمان است. یعنی انسانی که همیشه عبوس است و نمی‌توان با او ارتباط برقرار کرد و افراد از او گریزان‌اند، به لحاظ فقهی مؤمن و مسلمان است امّا به لحاظ اخلاقی ایمان ضعیفی دارد چون نمی‌توان با او انس گرفت.

بنابراین بر طبق روایات، محبّت با ایمان و امّت حضرت رسول ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ بودن پیوند میخورد. جلسه گذشته هم عرض کردن که باید ببینیم مفهوم محبّت، انس یا عشق –که تعابیر مختلف یک حقیقت‌اند هر چند ممکن است شدّت و ضعف داشته باشند– با چه مفاهیمی ارتباط پیدا می‌کنند. ارتباط آنها را با ایمان و امّت بیان کردیم، امّا ارتباط سوم با عقل است. در روایتی از حضرت رسول ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ آمده است که فرمودند: «رأس العقل بعد الایمان التّودّدُ الی النّاس» اساس عقل پس از ایمان، دوستی با مردم است. تودّد یعنی محبّت، و ودّ یکی از منازل عرفانی است. از این روایت معلوم می‌شود که عقل هم مراتبی دارد.

در روایت دیگری از ایشان آمده است: «رأس العقل بعد الایمان بالله عزّ و جلّ التّحبّب الی النّاس» بالاترین مرتبه عقل بعد از ایمان محبّت به مردم است. یعنی چه وقت میتوان گفت یک شخص خیلی عاقل است، وقتی که به خدا ایمان داشته باشد و به مردم محبّت کند. بنابراین معلوم می‌شود که بین محبّت به مردم و رأس عقل پیوند وثیقی وجود دارد.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود در یک روایت تعبیر تودّد به کار رفته و در روایت دیگر تعبیر تحبّب؛ به نظرم تودّد مرتبه شدیدتری از محبّت است ولی قبل از عشق آمده است.

پرسش: آیا ایمان بر عقل مقدّم است؟

استاد: خیر، «رأس العقل بعد الایمان بالله عزّ و جلّ التّحبّب الی النّاس» یعنی اگر کسی بپرسد که اساس عقل چیست، پاسخ این است که ایمان و بعد از آن محبّت به مردم و این یعنی همان «إِنَّ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحات».

در روایت دیگر از پیامبر ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ است که فرمودند: «التّودّد نصف العقل» محبّت به مردم نصف عقل است. نیم دیگر آن هم ایمان است.

در روایت دیگر از امیرالمؤمنین ـ سلام الله علیه ـ آمده است: «رأس العقل التّودّد الی النّاس» محبّت به مردم رأس و اساس ایمان است.

گوهر ولایت، محبّت است و مقصود از ولایت، ولایت حقّ تعالی است؛ یعنی همان ایمان. ولایت پیامبر و ائمّه ـ سلام الله علیهم اجمعین ـ نیز بعد از ولایت الهی است، در واقع آنها شعبه‌های ولایت الهی هستند.

پرسش: آیا عرفا بر این روایات شرح و تفسیری دارند؟

استاد: بله. البتّه شاید همه روایات را نیاورند امّا روایتی مانند «رأس العقل التّودّد الی النّاس» را دیده‌ام که عرفا به کار برده‌اند. خود محبّت را از منازل سلوکی می‌دانند و تحبّب و تودّد به مردم را نیز از مراتب منزل محبّت می‌دانند. به این معنا که اگر کسی اهل سیر و سلوک باشد ولی نسبت به مردم بی‌تفاوت باشد و مشکلات آنها برایش اهمّیّتی نداشته باشد، وقت خود را بیهوده می‌گذراند.

من یک اهل معرفتی را می‌شناختم. هر وقت به شهرشان می‌رفتم به او هم سر میزدم و او هم اصرار می‌کرد که شب منزلشان بمانم. من به شوخی به او می‌گفتم منزل شما که اصلاً نمی‌توانیم بخوانیم. چون گاهی اوقات تا سحر مراجعه‌کننده داشت. مردم می‌آمدند، گرفتاری‌هایشان را می‌گفتند و او هم همان نصف شب به خیّرهایی که می‌شناخت زنگ می‌زد. البتّه آنها هم ناراحت نمی‌شدند چون می‌دانستند که او به دنبال حلّ مشکلات مردم است.

شخص بسیار جالبی بود و من اصلاً به قصد دیدار او و جلوس با او می‌رفتم. همین‌که لحظاتی با او باشم برایم جذّابیّت داشت. تا حدود ساعت ۱۱ شب با هم گعده داشتیم و بعد از آن مراجعان‌اش می‌آمدند. تا نزدیک اذان صبح به مشکلات مردم رسیدگی می‌کرد، بعد نماز شب و نماز صبحاش را می‌خواند. گاهی اوقات همین‌طور نشسته نیم‌ساعت چرتی می‌زد. یک گوشی سیّار در منزل داشت که حتّی وقتی برای قضای حاجت می‌رفت آن را هم با خودش می‌برد، مبادا که یک وقت کسی زنگ بزند و او نتواند پاسخ دهد.

اصلاً مردم جان او بودند. هیچ توقّعی از کسی نداشت. گاهی اوقات بعضی افراد یک جعبه شیرینی برای‌اش می‌بردند، مثلاً اگر من آنجا بودم جعبه شیرینی را به من می‌داد و می‌گفت برای خانواده‌ات ببر. هر چیزی که می‌گرفت اجازه نمی‌داد در منزل‌اش بماند.

این یک نمونه است. تمام کسانی که به معنای دقیقی کلمه اهل سلوک‌اند، کسانی هستند که به مردم تودّد و تحبّب دارند و این تودّد و تحبّب منشأ اثر است نه اینکه صرفاً در حدّ لفظ باشد. من بعضی افراد را دیده‌ام که اگر کسی از آنها بخواهد سفارشی بکنند تا حقّ‌شان ضایع نشود، با اینکه توانایی انجام چنین کاری را دارند طفره می‌روند و می‌گویند اگر سفارش کنیم ترتیب اثر نمی‌دهند و اعتبارمان از دست می‌رود. در حالی که او وظیفه دارد تذکّر بدهد چه بسا که تذکّر او اثر بگذارد و آن فرد به حقّاش برسد. افرادی که اهل سلوک‌اند زندگی خود را وقف حلّ مشکلات مردم کرده‌اند و اصلاً در وادی اعتبارات نیستند.

در مشهد گروهی هستند که به شدّت مخالف فلسفه اند و بعضی به شدّت مدافع عرفان هستند و من با بسیاری از آنها ارتباط دارم. یکی از آنها در طبّ هم مهارتی دارد. یک‌بار من با یکی از بستگان او تماس گرفتم تا با هم نزد او برویم. از قضا دو روزی که من در

مشهد بودم سرش شلوغ بود و گفت از ٦ تا ٨:٣٠ صبح فرصت دارم. با این‌که همیشه تا دیروقت گرفتار است و سحرخیز هم هست، مثل کسی که استراحت و تفریح کامل دارد دو ساعت و نیم با نشاط از ما پذیرایی کرد. تمام کسانی که اهل سلوک‌اند این ویژگی را دارند که به مردم توجّه دارند و به آنها اعتنا می‌کنند. هر کاری را واقعاً بتوانند انجام دهند برای دیگران انجام می‌دهند. تودّد خدمت به مردم یکی از منازل عرفانی است که ظهورات مختلفی دارد.

در مورد دشمنی که عکس محبّت است نیز روایات فراوانی داریم که تأکید می‌کنند از دشمنی بپرهیزید. بر اساس روایات گفتیم که محبّت با عقل و ایمان پیوند دارد، روایاتی هم هست که دشمنی را ایمان‌زدا می‌داند. دشمنی زداینده عقل است. عکس ویژگی‌هایی که پیامبر در مورد محبّت بیان کرده در مورد عداوت وارد شده است: «از اختلاف میان خود بپرهیزید که زداینده ایمان است». در بعضی روایات، تعبیر «حالقه» به کار رفته است یعنی اصلاً ایمان را محو و نابود می‌کند.

توجّه داشته باشید که اختلافات علمی، سیاسی، خانوادگی و ... اشکالی ندارد. در آیه ٢١٣ سورهی بقره «كانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيما اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَيِّناتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِما اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَ اللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ» توضیح می‌دهد که اختلافات قبل از علم، یعنی اختلافاتی که برای کسب حقیقت است –هر چند حلّ نشود– اشکالی ندارد. امّا اختلافاتی که منجر به ایجاد فاصله اجتماعی و خانوادگی بشود –اعمّ از اینکه علمی، مالی، سیاسی، خانوادگی و اجتماعی– مذموم است. البتّه کسانی که اهل سلوک و معنویّت‌اند معمولاً چندان هم اهل بحث نیستند. مثلاً مرحوم آیت الله العظمی بهجت حتّی اگر در جلسه درس‌شان اشکالی هم مطرح می‌شد یا بحث را ادامه میدادند یا به یک توضیح مختصر اکتفا می‌کردند و وارد بحث نمی‌شدند. بعضی از عرفا معتقدند که اصلاً بحث برای سلوک مضرّ است همین که فرد دیدگاه‌اش را مطرح کند کافی است، اگر دیگران قبول نکردند وارد جدال یا مراء نشوید. ولی بعضی دیگر می‌گویند ممکن است دیگران مطلب شما را زود متوجّه نشوند و پرسشی برای‌شان مطرح شود، شما در حدّ یک گفت‌وگو پرسش را پاسخ دهید ولی سعی کنید به تندی، جدال غیر احسن، مراء و خودنمایی منجر نشود.

هر موقع احساس کردید که گفتوگو به لجاجت و مچ‌گیری می‌کشد و بحث به ایراد گرفتن کشیده می‌شود، بدانید که قطعاً در سلوک مضرّ است. آنکه اهل معناست اصلاً نباید وارد بحث شود. حتّی اگر خودتان را به حق میدانید باز هم با کسی که اهل جدال و مراء است اصلاً وارد بحث نشود چون نه قانع می‌شود و نه نتیجه‌بخش است بلکه حتّی برای ایمان انسان هم به شدّت مضرّ است و گاهی اوقات انسان را از منازلی که طیّ کرده است باز می‌دارد. در روایات نیز به شدّت از جدال و مراء نهی شده است چون یا منجر به دشمنی می‌شود یا معلول آن است.

در مورد محبّت به مردم دو بحث مهمّ وجود دارد: ١- عوامل دوستی چیست و محبّت چگونه پدید می‌آید. ٢- موانع محبّت چیست و محبّت و دوستی چگونه از بین می‌رود؟

آیات و روایات فراوانی وجود دارد که محبّت را یک امر الهامی می‌داند. خداوند در قران می‌فرماید ما میان شما محبّت ایجاد کردیم. البتّه واضح است که انسان کارهایی انجام می‌دهد که خداوند به او محبّت می‌دهد. گاهی اوقات محبّت الهامی است و خداوند آن را عطا می‌کند و با تلاش انسان به دست نمی‌آید. خداوند خطاب به پیامبر می‌فرماید: ما تو را بین مردم محبوب کردیم. گاهی افرادی که اصلاً شناخته شده نیستند بین مردم محبوبیّت پیدا می‌کنند.

یکی از عوامل محبّت رأفت است. وقتی کسی به مردم رأفت می‌کند مردم او را دوست دارند. گاهی خداوند کاری می‌کند که

فرد اهل رأفت می‌شود. بدون اینکه زحمتی بکشد خداوند آن را به او عنایت می‌کند. امّا باید توجّه داشت که اولاً هیچ‌کار خدا بدون حکمت نیست، ممکن است فرد برای رأفت به مردم تلاش نکرده باشد ولی شاید کار دیگری انجام داده باشد مثلاً پای مادرش را بوسیده باشد.

در مشهد دیدم که مرد حدوداً ۴۰ سال‌های مادر بسیار پیرش را با ویلچر از حرم بیرون آورد. قدری نگاه کردم وقتی به حیاط صحن جمهوری رسید کفش‌هایش را پوشید وقتی خواست پای مادرش را در کفش کند ابتدا خم شد هر دو پای او را بوسید بعد کفش‌هایش را پایش کرد. عینک دودی داشت به مادرش گفت عینک را به شما بدهم که آفتاب اذیّتات نکند. مادرش نخواست، خودش زد. من خیلی خوش‌ام آمد ناخودآگاه رفتم او را در آغوش گرفتم پیشانی‌اش را بوسیدم و به او گفتم کار بسیار بزرگی کردی. گفت ما از امثال شما شنیده‌ایم که بهشت زیر پای مادران است. گفتم همین که به فرمایش پیامبر حسن ظنّ داری و به آن عمل می‌کنی خیلی خوب است.

این فرد مادر ویلچری‌اش را از شهرستان به مشهد آورده بود و با حوصله از او مراقبت می‌کرد و حتّی دست و پای او را هم می‌بوسید و بدون اینکه توقّعی داشته باشد. به نظر شما آیا خداوند به به خاطر این کار این شخص که یک فعل ارادی است چیزی به او الهام نمی‌کند و کارهای او را بدون اجر و اثر می‌گذارد. خدای حکیمی که می‌شناسیم امکان ندارد چنین باشد. ممکن است خداوند به تدریج حکمت را بر زبان او جاری کند و او اهل حکمت شود.

در روایتی از امیرالمؤمنین ـ سلام الله علیه ـ آمده است که یک یهودی به ایشان گفت: خداوند محبّتی از خود به موسی بن عمران افکند. امیرالمؤمنین ـ سلام الله علیه ـ فرمودند: آری چنین بود لکن به محمّد ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ برتر از این عطا شد. خدای عزّ و جلّ محبّتی از خود بر او افکند. پس این کیست که در این نام شریک اوست؟ زیرا از سوی خدای عزّ و جلّ کلمه شهادت با نام او تمام می‌شود. شهادت کامل نمی‌شود جز آنکه گفته شود شهادت می‌دهم که جز الله خدایی نیست و شهادت می‌دهم که محمّد ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ پیامبر خدا است. بنابراین اشهد ان لا اله الاّ الله شهادت کاملی نیست و بعد از آن باید به رسالت رسول خدا ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ هم شهادت بدهیم و این محبّتی که خداوند نسبت به پیامبر، در مردم نهاده است عطا و الهام الاهی است.

سازگاری بین جانها، عامل دیگری است که در روایات برای ایجاد محبّت مطرح شده است. الفت و سازگاری بین جانها باعث ایجاد محبّت میشود. امیرالمؤمنین ـ سلام الله علیه ـ می‌فرماید: جان‌ها چون با یکدیگر سازگار باشند الفت خواهند گرفت. زیست‌شناسان نیز سازش با محیط را مطرح می‌کنند، مثلاً می‌گویند جایی که بوی بسیار بدی می‌دهد، اگر انسان به تدریج سازش کند با آن محیط انس می‌گیرد.

همه چیز از جانب خداوند است ولی اراده انسان هم دخالتی دارد. مثلاً بعضی از زوج‌ها چون از دو خانواده‌اند ممکن است گاهی اوقات در مسائل و سلائق اختلافاتی داشته باشند و تا با هم آشنا شوند زمان می‌برد. اگر بتوانند با کوتاه آمدن، کنار آمدن، سخت نگرفتن، مسائل کوچک را بیهوده بزرگ نکردن، حلم ورزیدن و ... بین خودشان سازگاری ایجاد کنند به تدریج انس، الفت و محبّت ایجاد می‌شود. ابتدا باید کاری کرد که سازگاری و انس و الفت ایجاد شود، برای این کار هر دو طرف باید تلاش کنند. این مسأله به ویژه در میان ما که مردم اجتماعی‌تری داریم اهمیت بیشتری دارد. مثلاً سیاسی بودن مردم ما و اینکه در مسأله انتخابات اینقدر حسّاس‌اند و مشارکت و بحث می‌کنند. یا اگر اتّفاقی بیافتد همه جمع می‌شوند و می‌خواهند کمک کنند. مثلاً در حادثه ساختمان پلاسکو یکی از مشکلات آتش‌نشانان این بود که مردم تجمّع می‌کردند. یا در زمان جنگ وقتی

موشک می‌زدند مردم به جای اینکه فرار کنند بلافاصله می‌آمدند و زیر آوار مانده‌ها را بیرون می‌کشیدند. اینها همه حاکی از بعد اجتماعی و ارتباطی مردم ما است. اگر سازگاری ایجاد نشود روابط اجتماعی سر از خشونت و درگیری در می‌آورد. یعنی این ویژگی مثبت که همان اصل ارتباطات اجتماعی است اگر با سازگاری همراه نباشد نه تنها الفت نمی‌آورد ممکن است به نزاع‌هایی هم منجر شود.

ایمان نیز در روایات به عنوان عامل محبّت ذکر شده است. از دیگر امور و عوامل محبّت خلق‌های خوب یا خوشگمانی است. خوش‌خلقی می‌تواند باعث محبّت شود: «حسن الخلق یورث المحبّه و یؤکّد المودّه». خوش‌خلقی یک معنای خاصّ دارد یعنی کسانی که فضایل اخلاقی را در درون خودشان ایجاد کرده‌اند و یک معنای عامّ دارد که همین رفتار ظاهری خوب داشتن را شامل می‌شود. با مردم تعامل خوب داشتن، برخورد مؤدّبانه داشتن، زودرنج نبودن، غصّه را در دل نگه داشتن و چهره خندان و ارتباط نیکو با مردم داشتن. خوش‌گمانی نیز به معنای این است که نسبت به یکدیگر تفسیرهای مثبت داشته باشیم. مثلاً اگر به یک نفر آشنا سلام کردیم، او هم ما را دید و سلام‌مان را شنید ولی پاسخ نداد نباید در مورد او گمان بد کنیم چون شاید ذهن‌اش جای دیگری بوده و فقط نگاهاش به ما افتاده است. یا اگر کسی خدمتی انجام داد نباید به خودنمایی تفسیر کنیم.

عامل دیگر حسن العشره (معاشرت نیکو داشتن) است مخصوصاً به بستگان سر زدن و احوال آنها را پرسیدن. بعضی افراد اصلاً اهل معاشرت نیستند.

ان شاء الله در جلسه آینده درباره موانع و آداب محبّت بحث خواهیم کرد و بعد در مورد محبّت به خداوند مطالبی را عرض خواهم کرد.

در جلسه قبل گفتیم که عرفان نظری بیانگر سیر نزولی از خدا به عالم طبیعت است که به آن قوس نزول می‌گویند. عرفان عملی ناظر به قوس صعود است؛ یعنی کسی که از پایین منازل را یک به یک طی می‌کند تا به خدا می‌رسد. عشق هم در عرفان نظری مطرح است و هم در عرفان عملی. در عرفان نظری اینگونه مطرح می‌شود که ظهور و تجلّی خدا در عالم طبیعت به خاطر اکسیر عشق است. یعنی خدا عاشق مخلوقات و مظاهرش است که آنها را خلق می‌کند و ظهور می‌دهد –عرفا به جای خلق، تعبیر ظهور را به کار می‌برند-. در عرفان عملی سالک هر منزل را به واسطه محبّت طیّ میکند ولی به طور اختصاصی یکی از منازل عرفانی منزل محبّت است.

باید نسبت به همه محبّت داشته باشیم. امّا آیا باید نسبت به کسانی که بد هستند و بدی می‌کنند هم محبّت داشته باشیم یا نه. پاسخ اجمالی این است که ما باید نسبت به همه مردم و مخلوقات محبّت کنیم، امّا نوع ابراز محبّت متفاوت است. چون گفتیم که محبّت مصادیقی دارد. هدیه دادن یکی از مصادیق آن است، امانت‌دار بودن و تلاش برای رفع گرفتاری دیگران نیز از مصادیق محبّت است.

وقتی می‌خواهید به افراد بد محبّت کنید محبّتی کنید که بدی او برطرف شود. مثلاً اگر به کسی که بی‌دلیل به دیگران سیلی میزند و به آنان توهین می‌کند و فحش می‌دهد هدیه بدهید و او را تشویق کنید، این کار باعث می‌شود بدی او افزون شود. امّا کسی که از سر عصبانیّت بدی می‌کند، اگر او را بگیرید، روی او را ببوسید و او را به آرامش دعوت کنید، این هم نوعی ابراز محبّت است امّا به قصد آرام کردن فرد و برای جلوگیری از تداوم یافتن بدی او انجام می‌شود.

بنابراین محبّت را باید نسبت به همه انسان‌ها داشته باشیم امّا اینکه مصداق و ظهور آن چگونه باشد بسیار مهمّ است. مثلاً در برابر متکبّر نباید تواضع کنیم تا بفهمد که تکبّر بد است. اگر تواضع کنیم تکبّر او بیشتر می‌شود. در واقع تواضع نکردن، یکی از مصادیق محبّت است نسبت به فرد متکبّر، برای اینکه او بفهمد که تکبّر بد است.

پس گستره محبّت به مردم فقط به افراد خوب محدود نمی‌شود بلکه افراد بد را نیز باید مورد محبّت قرار داد. کسانی که معتادند یا دیگران را به اعتیاد می‌کشند یا در جامعه فساد ایجاد می‌کنند، محبّت به آنها، کمک کردن به درمان و نجات آنهاست. البتّه قاضی باید برای چنین افرادی حکم اجرا کند ولی همه ما که قاضی نیستیم. ما باید با رفتار محبّت‌آمیزمان کاری کنیم که او از بدی فاصله بگیرد و بدی‌اش بیشتر نشود. قهر کردن با کسی که رفتار بدی دارد، کار درستی نیست. اسلام از این کار نهی کرده است و می‌گوید اگر شما آشتی کنید چند برابر اجر دارید. در حدّ توانمان باید تلاش کنیم که بدان بدی‌شان را ترک کنند حتّی اگر به نتیجه نرسیم.

پس گستره محبّت مانند عدالت حدّاکثری است امّا مصداق عدالت و رفتار عادلانه متفاوت است. گاهی اقتضای عدالت این است که به کسی هدیه بدهید. البتّه ما حقّ نداریم که بهانه رفتار عادلانه به کسی تازیانه بزنیم چون قاضی نیستیم. حتّی پدر با اینکه بر فرزند خود ولایت دارد حقّ ندارد کتکی به او بزند که بدن‌اش را کبود کند و اگر این کار را کرد باید دیه آن را بدهد. ولی می‌تواند از روی محبّت چند ساعت یا حتّی یک روز به او توجّه نکند. از طرف دیگر نباید به گونه‌ای با فرزند محبّت کنیم که جری شود. مثلاً اگر پسر همسایه به فرزندمان کتک زد و فرزند ما هم کتکی به او زد نباید او را تشویق کنیم چون دفعه بعد دوباره او را می‌زند.

در دزفول استادی داشتیم که به استاد امام معروف بود. فوق لیسانس داشت و ابتدا معلّم آموزش و پرورش بود، بعد استاد دانشگاه شد. من در نوجوانی او را در دوران کهن‌سالی‌اش زیارت کردم. مرد وارسته و عالمی بود. مرحوم معین در لغت‌نامه‌اش در قسمت واژگان خوزستانی و دزفولی نام او را آورده است. یادم هست که یک روز ایشان برای مرحوم پدرم تعریف می‌کرد که در بغداد معلّم دوره ابتدایی بودم و صدّام یکی از شاگردان من بود. صدّام اصلاً آرام نبود و همواره شیطنت میکرد و آزار می‌رساند. هر چه او را نصیحت می‌کردیم و آرامش می‌کردیم بدتر می‌شد. در زمان جنگ که دزفول را موشک‌باران می‌کرد این استاد می‌گفت این موشک زدن از همان آثار کودکی او است.

من شنیده‌ام که یکی از سازمان‌های جاسوسی معروف دنیا افرادی را که رفتارهای خشونت‌آمیز دارند شناسایی می‌کنند و به آنها آموزش می‌دهند. یکی از ساواکی‌های زمان شاه –که چون شاکی نداشت اعدام‌اش نکردند و الان در مشهد مغازه‌ای دارد– تعریف میکرد که ما چند بودیم که توسّط آن سازمان شناسایی شدیم و به ما آموزش دادند. بعد از اینکه انواع و اقسام شکنجه را به ما یاد دادند و همه دوره‌ها تمام شد و ما ٤–٥ نفر قبول شدیم یک نفر سیاه‌پوست را دست‌بسته آوردند و گفتند هر کس بتواند پوست این را زنده زنده بکند عالی‌تر از همه است. از جمع ما فقط صدّام بود که توانست این کار را بکند.

شیطنت در سرشت بعضی افراد است ولی روش‌های تربیتی هم آن را تشویق می‌کند و بر شدّت آن می‌افزاید.

به طور کلّی محبّت گستره حدّاکثری دارد امّا گاهی لازم است در راستای محبّت کتکی هم به کودک بزنیم البتّه طوری که کبود نشود. تنبیه‌اش کنیم امّا نه در حدّی که باعث آسیب جسمی و روحی او شود. اینها بحث‌های تربیتی است ولی از آثار محبّت است. گاهی لازم است کودک را ادب کنیم و ادب هم از مصادیق محبّت است.

پی‌نوشت‌ها

1. knowledge
2. Humanism
3. Subjectivism
4. Secularism

دکتر بابک عالیخانی
عضو گروه حکمت هنر دینی
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

تحلیل و شرح بخش‌هایی از کتاب «*فتوَّت‌نامهٔ سلطانی*»

مقدمه



فتوَّت‌نامهٔ سلطانی با تصحیح و مقدمهٔ تاریخی خوب مرحوم دکتر محمدجعفر محجوب به چاپ رسیده است. تجزیه و تحلیل فلسفی و معنوی این کتاب (و دیگر کتب مشابه) موضوعی است که هنوز در آغاز راه آن هستیم و لازم است که مطالبی بیشتر و بهتر از آنچه تاکنون در کتاب‌ها و مقالات چاپ شده، ارائه شود. چاپ رساله‌های فتوَّت به منزلهٔ اتمام کار تحقیق و پژوهش در این باب نیست. چاپ این رساله‌ها، آغاز طرح مقاصد عرفانی و فلسفی این دست متون است که جای آن دارد که مفصَّلاً در طول دهه‌های آینده به یاری حق، به همت محققین و پژوهندگان دنبال شود.

در این کتاب بی‌نظیر، گفتگوهایی دربارهٔ تعریف فتوَّت، آداب و فضایل آن، علائم مشخَّصهٔ آن و نیز نشانه‌های ورود در جرگهٔ فتوَّت که عبارت اند از: بستن کمربند فتوَّت (شدّ)، آداب نوشیدن محلول آب و نمک (شُرب فتوَّت) و همچنین پوشیدن سراویل[1] فتوَّت،

بیان شده است.
تعریفات کلّی، آشنایی با سلسلهٔ فتوّت از آغاز و شرح آداب آن به همراه معانی رمزی آنها (که چرا نوشیدن آب و نمک، بستن کمربند و پوشیدن سروال جزو آداب فتوّت است) نیز محل بحث ما خواهد بود که با رجوع به فتوّت‌نامه‌های مایه‌داری مثل تحفةالاخوان عبدالرّزاق کاشانی بدانها پرداخته خواهد شد.
حسین واعظ کاشفی سبزواری، نویسندهٔ این کتاب گرانقدر، عارف مسلک و خطیب بزرگی بود که در اوقات مختلف و در طی ایام هفته جلسه‌های خطابه می‌داشته و مردم را با راه و رسم فتوّت و تصوّف آشنا می‌کرده است.
این نویسنده آثار متعدد و رساله‌های بلند و کوتاه بسیاری در زمینه‌های مختلف دارد که به گفتهٔ یکی از نویسندگان از شمارش بیرون است. از جمله نوشته‌های او در رشتهٔ تفسیر، کتاب جواهرالتفسیر است. وی همچنین در رشتهٔ نجوم بسیار ماهر بوده است. چندین رسالهٔ نجومی(مربوط به نجوم و احکام آن) از وی باقی مانده است که از آن جمله می‌توان به رسالهٔ «اختیارات» اشاره کرد.
روحیهٔ نویسنده روحیهٔ شیعی است ولی به نحوی عجیب، چراکه وی اهل سنّت و جماعتی است که به دوازده امام تشیع هم گرایش دارد و (چنان که خواهیم دید) در درود فرستادن خود در خطبهٔ کتاب، نخست اسم خلفای نخستین و سپس اسم ائمه(علیهم‌السّلام) را به میان آورده است. هم به خلفای راشدین اذعان دارد و هم علاقه به ائمهٔ اثنی‌عشر از خود نشان می‌دهد و اینها را به‌طوری جمع زده که در وهلهٔ اوّل باعث تعجب است. بعضی از مورّخین معاصر به این گرایش تحت عنوان «تسنّن دوازده امامی» اشاره می‌کنند.
دورهٔ زندگی نویسنده قبل از روی کار آمدن صفویه بوده و پیش از ظهور صفویه(هفت، هشت سال قبل از ظهور شاه اسمعیل) وفات نموده است.
دورهٔ زندگی او دوره‌ای است که صفویه هنوز روی کار نیامده و استقرار نیافته بوده است و مذهب تشیّع نیز مجال پیدا نکرده بوده که خود را کاملاً تثبیت کند، یعنی مرحله‌ای برزخی بوده است. روحیهٔ نویسنده و حالت بینابین داشتن او شاید متأثر از این دوره باشد. در دهه‌های آینده است که بسیاری از نویسندگان از این وضعیت برزخی بیرون آمدند؛ ایشان یا مذهب شیعه اختیار کردند و این نظریهٔ ترکیبی را نپذیرفتند و یا گرایش‌های شیعی نداشتند (مثلاً در هرات یا در دیگر شهرهای افغانستان فعلی، اطراف ایران در ترکمن صحرا، کردستان و بلوچستان)، بر مذهب تسنّن باقی ماندند. به عبارت دیگر، عدّه‌ای با این راه و رسم صفویه همراه شدند و عدّه‌ای هم نه.
آغاز کتاب‌ها با یک خطبه همراه است که در آن حمد خدای تعالی و درود بر پیامبران ذکر می‌شود و بعد نویسندگان مقصد خود را از نگارش کتاب(یا رساله) عنوان می‌کنند و بعد وارد فصل‌های آن می‌شوند.

«بسم الله الرّحمن الرّحیم
اَلْحَمْدُلِلّٰهِ الَّذِی جَعَلَ طَرِیقَ الْفُتُوَّةِ مِنْهٰاجاً[2] لِلسّٰالِکِینَ وَ أَوْضَحَ سَبِیلَ الْوَفٰاءِ وَ الْمُرُوءَةِ[3] مَسْلَکاً لِلنّٰاهِجِینَ[4]»[5]

ترجمه: سپاس و ستایش خدای تعالی را که راه فتوّت را منهاجی برای رهروان طریق حق قرار داد و راه وفاداری و مروّت را به مثابهٔ مسلکی بر رهپویان آشکار ساخت.
«سَبِیلَ الْوَفٰاءِ وَ الْمُرُوءَةِ»: در رشتهٔ فتوّت بسیار بر خُلق وفا تکیه می‌شود، تا آنجا که عبدالرّزاق کاشانی آن را اوج خصائل جوانمردان برمی‌شمارد. مروّت نیز مقدّمهٔ فتوّت به شمار می‌رود.
هشت خُلق در فتوّت مطرح شده که در تحقیقات غالباً آنها را به‌صورتی مصنوعی آورده‌اند. رسایل و مسائل فتوّت یک رشته است و به زودی خواهیم دید که برای علم فتوّت موضوع و مسائل تعیین کرده‌اند و راه و رسم ویژه‌ای دارد. بازگو کردن مسائل متفرقه کمکی به شناختن و شناساندن فتوّت نخواهد کرد و تنها احساسی کاذب به وجود می‌آورَد که رسائل جوانمردان چاپ شد، مسائل همه حل شد، مروّت و فتوّت در همه جا جاری شد و در علم و عمل به کمال رسیدیم، در حالی که در هر دو قسمت (نظر و عمل) به‌شدّت احساس کمبود می‌شود.
خُلق اوّل توبه است. منظور از توبه در اینجا

شیوهٔ ترس و لرز زاهدان و چیزهایی از این دست نیست، بلکه منظور نویسندگان از توبه، بازگشت به نور فطرت[6] است؛ یعنی اینکه ما از خویشتن خویش غافل هستیم و بازمی‌گردیم به خویشتن خویش؛ من خود را گم کرده‌ام، به خودم بازمی‌گردم و خود را دوباره پیدا می‌کنم. آری، کسی که گوهر گرانقدر وجود خود را شناخت، گِردِ مناهی و ملاهی نیز نخواهد گردید.

همچنین باید اشاره کرد که مطالب فتوَّت و تصوّف به هم گره خورده است و در واقع رشتهٔ صوفیانه‌ای را در فتوَّت دنبال می‌کنیم.[7] در نزد کاشفی سبزواری نیز مطالب فتوَّت به مطالب تصوّفی که وی مطرح کرده، گره خورده است.

خُلق دوم سخاوت است.

ترتیب و جای هریک از این خُلق‌ها و صفت‌ها حساب‌شده، دقیق و محکم است و قابل جابجا کردن و یا فهرستی برای حفظ کردن یا روخوانی کردن نیست، چون این مطالب برهان‌های مختص به خود را دارند. فیلسوفان بزرگی (که به افق عرفان و تصوّف هم بسیار نزدیک هستند) در طول تاریخ پیدا شدند که سعی کردند بر مطالب فتوَّت و تصوّف اقامهٔ برهان کنند؛ این رشته از سهروردی شروع شد و بعد صدرا هم آن را ادامه داد.

آنچه جای توّجه دارد این است که اطلاعات در این زمینه کم و آموزش‌ها و نحوهٔ شناساندن این دست مباحث، ناقص و یا نارساست که این خود نیازمند جبران است تا بتوان خود را به سرچشمه‌های ارزشمند رساند و از وضعیت فعلی خارج شد. لازم است فتوَّت به لحاظ نظری فهم شود و از نظر عملی هم در پیش گرفته شود تا راه و رسم مروّت و فتوَّت در همه جا ترویج شود و این راه و رسم‌ها که زمانی وجود داشته و امروز در حال فراموش شدن است، دوباره زنده شود.

خُلق دوم سخاوت است؛ فتیان و جوانمردان دست گشوده دارند و بخشنده هستند.

خُلق سوم تواضع است.

خُلق چهارم امن (امنیت) است، یعنی یک نفر جوانمرد اعتماد به نفس و آرامش درونی دارد و اگر این آرامش در کار نباشد او از جوانمردی به دور است. ریشه و منشأ امن هم (چنان که در رساله‌های جوانمردی گفته‌اند) ایمان است. اگر ایمان نباشد، امنیت خاطر و آرامش خاطری هم در کار نخواهد بود: «الا بِذکرِ الله تطمئِنّ القُلوب».

خُلق پنجم صدق و راستی است.

خُلق ششم هدایت است، یعنی جوانمرد و فتی راه را می‌داند، پریشان و گمراه نیست؛ می‌داند که حق چیست و باطل را نیز می‌شناسد.

خُلق هفتم خیرخواهی و نصیحت است.

و خُلق هشتم هم وفاست.

این هشتگانه را در هنر و معماری نیز می‌توان یافت، مثلاً در ستاره‌ها و شمسه‌های هشت پر و هشت‌گوشه در نقوش کاشی‌ها و یا در حوض‌های هشت‌ضلعی. نقوش این کاشی‌ها که با شکل‌های هندسی ترسیم شده‌اند، نمایشگر اخلاق انسان فرهیخته و مهذّب و انسان جوانمرد (و از آن بالاتر، انسان کامل) است. به بیان دیگر، از حیث اخلاق برای پرورش و ساخت انسان، یک هشت‌ضلعی در نظر گرفته شده که دلالت بر هشت صفت دارد. این هشت خُلق در فتوَّت در نقوش کاشی‌ها و هشت‌پرهای کاشی‌ها (در هنر) پدیدار آمده است.

معانی مربوط به این نقش ها ساختگی و کلیشه‌های تحمیل شده و یا نظریات من‌عندی نیست که بتوان با حفظ کردن و نقل کردن طوطی‌وار دم از تفسیر این هنرها زد. مثلاً اگر با انسان شناسی اهل معنی آشنایی کامل و نزدیک داشته باشیم، کم‌کم معنای اسلیمی هویدا می‌شود و درمی‌یابیم که این نقوش در واقع ظهور یک سلسله اوصاف هستند. اگر بنا باشد فضایل قدسی که در وجود سالکین و اشخاصی که در راه کمال می‌پویند تجسّم پیدا کند، به همین شکل‌های هندسی درخواهد آمد. کلید درک طرح مارپیچ را در بعضی از رساله‌های سهروردی می‌توان یافت، آنجا که می‌گوید عشق از عَشقه[8] است. سالکان قوّهٔ محرّکه‌ای دارند که همان عشق است و این حرف تازه‌ای نیست، چراکه اکثر ما با سخن حافظ و مولانا کمی آشنا هستیم، ولی جا دارد که با فلسفهٔ اشراق و فلسفهٔ صدرا، این آشنایی بهتر و دقیق‌تر شود.

عشقی که عرفا در نظر دارند عشق حقیقی است (نه مجازی) و عشقِ هم حرکتی بیکران و نامحدود است، چراکه متعلّق آن عشق، معشوق مطلق است. حرکت سالک هم نامتناهی است. راهی که سالک برای نزدیک شدن به بی نهایت طی می‌کند بی نهایت است و مقصد هم بی نهایت است. این معانی به شکل اسلیمی نشان داده می‌شود.

مثلاً در مسجد شیخ لطف‌الله پیامی که از کاشی‌ها و نقش ها به بیننده منتقل می‌شود، این است که آنجا خانهٔ عشق است و در آنجا می‌توان به‌راحتی نیایش و راز و نیاز کرد. نقش ها زمینه‌ای برای پرستش و نیایش حقیقی فراهم می‌کند. هنر مقدّس که در این قبیل نمونه‌ها مطرح می‌شود، برمی‌گردد به خُلقیات درونی و سیروسلوک باطنی که در بیرون هویدا شده است.

این هشت خُلق فتوَّت که برشمرده شد، به استناد یکی از سخنان حضرت امیر(قهرمان فتوَّت) است. در یک روایت طولانی از حضرت امیر(ع)، از اوصاف توبه، سخاوت، تواضع، امن، صدق، هدایت، نصیحت (خیرخواهی) و وفا سخن به میان آمده، با این تفاوت که در شمارش ایشان سخن از وفا شروع و به توبه ختم شده است. توضیح این مطلب آن است که شمارش ما از پایین‌ترین مرتبه (یعنی از آنجایی که هستیم) آغاز می‌شود و لهذا برای مبتدی سیر و سفر از توبه آغاز می‌شود، در حالی که حضرت امیر چون حائز اعلی‌المقامات است از بالا می‌بینند و برمی‌شمارد و بیان، بیان و لسان منتهیان است و به طریقهٔ منتهیان شروع سخن از وفاست.

در این خطبه همچنین بحث سالکین و ناهجین به میان آمده و رابطهٔ بین فتوَّت و تصوّف در اینجا مطرح شده است. این رابطه به این صورت است که فتوَّت (جوانمردی) مقدّمه و در واقع دروازهٔ تصوّف حقیقی و عرفان حقیقی شمرده می‌شود، یعنی تا زمانی که مراحل مروّت و فتوَّت (جوانمردی) در فرد تحقُّق پیدا نکرده باشد، در طریقت جایی نخواهد داشت و در این جرگه پذیرفته نخواهد شد. به عبارت دیگر، فرد ابتدا باید یک سلسله اوصاف (همان خُلقیات هشتگانه) را داشته باشد تا بعد برای مقصدی که صوفی‌ها در نظر دارند آماده شود. جوانمردان برآنند که فطرت نورانی انسان را محقّق کنند. موضوع اصلی در اینجا فطرت نورانی انسان و خُلقیات هشتگانه است (که می‌توان آن را با گل هشت پَر نشان داد). انسان با هبوط، خودش را گم کرده است و جوانمردان سعی می‌کنند خویشتن خویش را پیدا کنند و بعد از آن باید در سوز و گداز عرفانی از خویشتن خویش هم عبور کنند. در فتوَّت مقدّمات و زمینه‌سازی‌ها مدِّ نظر است و در عرفان و تصوّف از قربانی کردن، سوز و گداز، سوختن و نابود شدن سخن می‌رود.

آدم شدن و تحقّق فطرت انسانی همان تحقّقِ صفات و خُلقیاتی است که برشمرده شد، مثلاً از فرد می‌خواهند اهل صدق باشد، چون کسی که دروغ می‌گوید از فطرت انسانی و از آدمیت خارج است و یا می‌بایست تواضع داشت، چون غرور که در کار آمد فرد از فطرت انسانی بیرون می‌شود. تواضع میراث آدم ابوالبشر است و غرور میراث ابلیس، چون او بود که ادعای برتری بر آدم کرد و از سجده کردن بر او تکبّر ورزید.

از سوی دیگر سعی در عبور کردن از آدم و حوّا، گذشتن از تمام قیدها و بندها و نیز نیست و فانی شدن در اقیانوس نور مطلق متعلّق به رشتهٔ تصوّف است.

اکثر قریب به اتفاق نویسندگان در درک فتوَّت و تصوّف به خطا رفته‌اند، یعنی مابه‌التَّفاوت آنها را پیدا نکرده و آنها را یکی انگاشته‌اند. به لحاظ مفهومی مابه‌التَّفاوت این دو، مسألهٔ فنا (فنای مطلق) است که در تصوّف مطلب اصلی و کلیدی است در حالی که در فتوَّت مطلب کلیدی تحقّق نور فطرت است.

راه و رسم جوانمردان در نهایت به راه تصوّف ختم می‌شود، ولی تعریف راه و رسم آنها همانا نورانی شدن است و نویسندگان فتوَّت‌نامه‌ها بر این نکتهٔ اشراقی اصرار و تأکید بسیار دارند. در حالی که در بینش اهل تصوّف به تعبیر پیر هرات:

«تا دوگانگی برجاست نسبت به آدم و حوّاست
چون دوگانگی برخاست آن یگانه خداست»

یعنی تا زمانی که در اثنینیّت و دوگانگی

هستیم، با آدم و حوّا نسبت داریم (فرزند آدم و حوّاییم)، ولی سخن از فنا که در میان آمد، فقط حقّ مطلق و توحید صرف باقی می‌مانَد و چیز دیگری در کار نخواهد بود؛ دیگر نه آدمی در کار است و نه حوّایی.

در آخر رسالهٔ «هیاکل‌النّور» سهروردی این دعا آمده است: «اللّهمّ اجْعَل الفتوَّةَ حِلْیَتَنا[9] و الاشراقَ سَبیلَنا»: خدایا! فتوّت را زیب و زینت ما و اشراق را راه و رسم ما قرار ده.

این دعا دو مرحله دارد: ابتدا می‌باید به صفات خوب جوانمردان آراسته شد و سپس می‌باید به مرحلهٔ پیشرفتهٔ اشراق نائل آمد. معمولاً در رساله‌ها واژه‌های فتوّت و تصوّف به کار رفته است، ولی در نزد شیخ اشراق دو لفظ فتوّت و اشراق مطرح شده و وی به جای لفظ تصوّف لفظ اشراق را به کار برده است. معنی اشراق رسیدن به نور مطلق است و رسیدن به نور طامس. یعنی نهایتاً راه سالک در نور خیره کنندهٔ حق تمام می‌شود. دیدن نور مطلق و خیره شدن و محو گشتن در آن، همان راه اشراق است که در بیان سهروردی آمده است.

هرچند رسیدن به آدمیّت(که مقام کرامت است) بسیار خوب و ارزشمند است، اما در واقع مقدّمه‌ای است برای عبور از آن و رسیدن به فنای مطلق.

«وَ الصَّلٰوةُ عَلیٰ مَنْ شَدَّ[10] بِتَکْمیلِ قَواعِدِالدّینِ مِنْ اَرْبابِ الطَّریقَةِ مُحَمَّدٍ الْمُخْتارِ وَ خُلَفآءِ الْاَبْرارِ الْاَخْیارِ أمیرِ الْمُؤْمِنینَ أبیبَکْرٍ وَ أمیرِ الْمُؤْمِنینَ عُمَرَ وَ أمیرِ الْمُؤْمِنینَ عُثْمانَ ذی النُّورَیْنِ وَ أمیرِ الْمُؤْمِنینَ عَلِیِّ ابْنِ أَبیطالِبٍ رَضِیَ اللهُ عَنْهُمْ لِاِظْهارِ مَراسِمِ الْحَقِّ وَ الْحَقیقَةِ وَ السَّلامُ عَلیٰ عِتْرَتِهِ الْأَطْهارِ الْکِرامِ الْبَرَرَةِ وَصَحْبِهِ الْأَخْیارِ الْمُتابِعینَ الْمُبایِعینَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ.»

ترجمه: درود و سلام بر کسی که به تکمیل قاعده‌های دین کمر همّت بست از ارباب طریقت که در رأس آنها رسول بزرگ، محمّد(ص) مختار است و به دنبالش خلفا و سپس عترت پاک بزرگوار نیکو و صحابهٔ نیکوی متابع که در زیر درخت بیعت کردند.

در نسخه‌ای از این رساله بعد از خلفای ابرار و اخیار آمده است: «أَمیرِ الْمُؤْمِنینَ حَسَن، أمیرِ الْمُؤْمِنینَ عَلِیّ». توضیح آنکه ابتدائاً در نسخه نام خلفا وجود داشته که بعد با قلمی روی اسم خلفا خط کشیده و به جای آن اسامی ائمه را نوشته‌اند. ولی در تصحیح حاضر اینگونه آمده است: «امیرالمؤمنین ابی‌بکر و امیرالمؤمنین عمر و امیرالمؤمنین عثمان(ذی‌النورین)». چنان که گفته شد، نویسنده از سنّی‌های دوازده امامی است و طبق نظریهٔ اهل سنّت و جماعت این چهار تن (که نام شان ذکر شد) خلفای راشدین نام دارند. امام علی(ع) در نزد اهل سنّت چهارمین خلیفه است. جنگ مذهب خودش را در ابتدای کتاب تا اندازه‌ای نشان داده است.

در پاورقی سوم در این متن(ذیل أمیرِ الْمُؤْمِنینَ [عُمَرَ]) امیرالمؤمنین علی آمده است و در پاورقی شمارهٔ چهار (ذیل ذی النُّورَیْنِ) چنین آمده است: «حسین‌الذالنورین پیداست که این تحریف‌ها از جانب کاتبی شیعه مذهب در خطبهٔ کتاب راه یافته است، چه معقول نیست که نخست امیر حسن و سپس امیرالمؤمنین علی و سپس امیرالمؤمنین حسین با لقب ذوالنورین(لقب عثمان‌بن‌عفان خلیفهٔ سوم) یاد شود و آنگاه دوباره نام امیرالمؤمنین علی(ع) با نعت‌های مخصوص اهل سنت بیاید و این نیست مگر آنکه کاتب نام ابوبکر و عمر و عثمان را تراشیده و نام علی و حسن و حسین را به‌جای ایشان نوشته، غافل از این که نام حضرت مولای متقیان بار دیگر نیز یاد شده است! متن به قیاس تصحیح شد».

بعد از خلفای راشدین ذکر ائمه به میان آمده است و بعد آن گروه از صحابه که در زیر درخت با حضرت رسول بیعت کردند (اصحاب بیعت رضوان).

بیعت رضوان نزد عرفا از اهمّیّت بسیار برخوردار است و آن بیعتی عرفانی بود که به‌صورت رمزی در پای درخت اقاقیا بسته شد؛ اصحاب آمدند و یکی یکی به پیغمبر دست بیعت دادند. این بیعت درست قبل از صلح حدیبیّه در سال ششم هجرت صورت گرفته است. در نزد نویسندهٔ صوفی مسلک (کاشفی سبزواری) ذکر این بیعت در زیر درخت، مخصوصاً به میان آمده است، چون وی در این کتاب از بیعت صوفی و از بیعت جوانمردان سخن خواهد گفت که در جلسه‌ای که برای این منظور تشکیل می‌شود، استاد شدّ حضور می‌یابد و کمربند جوانمردان را می‌بندد. آداب این

بیعت در دنبالهٔ سخن بیان خواهد شد.

«و بعد،[11] این رساله‌ای است در بیان طریق اهل فتوّت و قوانین و آداب شَدّ[12] و بیعت، و پوشیدن تاج و خرقه، و شرح ادب و سیرت هر فرقه، و شرایط شیخ و مرید و شاگرد و استاد، و لوازم تکمیل و تعلیم و تلقین و ارشاد[13]، که فقیر حقیر و کثیرالتقصیر حسین الکاشفی، ایّده‌الله باللطف الخفی[14]، از کتب معتبره و رسایل مشتهره استنباط نموده و در سلک تألیف کشید، و چون به نام خُدّام مزار پر انوار حضرت عرشی مرتبت قدسی منزلت امام تمام و همام امام، سلطانُ الْاَوْلیاءِ فِی طَریقِ التَّحْقیقِ، بُرْهانُ الْأَصْفِیاءِ فِی تَحْقیقِ الطَّریقِ الَّذِی هُوَ بِوَصْفِ الْکَمالِ جَدیرٌ[15] وَ بِکَمالِ الْوَصْفِ حَقیقٌ

عَلیُّ ابْنُ مُوسیٰ مَنْ تَلَقَّبَ بِالرِّضا[16]

إمامُ الْوَریٰ[17] نُورُ الْهُدیٰ کاشِفُ الدُّجیٰ[18]

امام بحق، شاه مطلق که آمد

حریم درش قبله گاه سلاطین

سلام الله علیه و علی آبائه الطاهرین سمت اتمام پذیرفت، این را فتوّت‌نامهٔ سلطانی نام نهاد؛ و اساس این رساله بر مقدّمه و دوازده باب و خاتمه‌ای لایق افتاد، و الله ولیّ الرشاد و منه الْمبْدأُ و إلیْه الْمعاد؛ و مقدّمه در شرف علم فتوّت است و موضوع این علم، و بیان معنی فتوّت به حسب لغت و اصطلاح، مبنی بر سه فصل.»

در رأس منابعی که نویسنده به آنها اشاره کرده، کتاب تحفةالاخوان کاشانی است و نیز کتاب عُمَر سهروردی (غیر از شهاب‌الدّین یحیی سهروردی فیلسوف) که شیخ خانقاه بود و یکی دو رساله در باب فتوّت دارد. نام کتاب مشهور او در تصوّف «عوارف‌المعارف» است.

اینکه چرا نویسنده نام کتاب را فتوّت‌نامهٔ سلطانی نهاده است، شاید در وهلهٔ اوّل به نظر برسد که نویسنده به نام سلطان زمان خودش چنین کرده است که در واقع رسمی متداوَل بوده که کتاب یا متنی را به نام امیر و سلطانی می‌نوشتند و به او تقدیم می‌داشتند و نام آن امیر را هم در عنوان رساله درج می‌کردند. مثلاً شیخ اشراق سهروردی دو تا از رساله‌های خود را به نام امرا و شاهان ترک سلجوقی نامیده است: «پرتونامه سلیمان شاهی» به نام سلیمان شاه و «الواح عمادی» به نام عمادالدّین ابوبکر.

ولی در اینجا مقصود از سلطان، سلطان خراسان (امام هشتم (ع)) است و به نام آن امام بزرگ، نویسنده نام نوشتهٔ خودش را فتوّت‌نامهٔ سلطانی نهاده است.

نویسنده همچنین بنا داشته تا یک خاتمهٔ مناسب حال هم بنویسد که گویی موفّق به نگارش آن نشده و یا نسخه‌اش به دست ما نرسیده است. در هر حال، از این کتاب ارزشمند (نسخهٔ چاپی حاضر) مقدمهٔ آن به همراه هفت باب از دوازده باب موجود است که متأسفانه پنج باب و خاتمهٔ لایق را ندارد.

نویسنده بر آن است که فتوّت یک علم است، موضوع و مسائل دارد و موضوعش هم نفس انسان و نور فطرت است. این مطالب که وی در سه فصل ابتدای رساله بدانها پرداخته است، برای درک مباحث آینده بسیار حائز اهمّیّت است.

پی‌نوشت‌ها:

۱- سروال (جمع آن سراویل) به معنی شلوار است.

۲- منهاج: سبیل، راه

۳- مُرُوءَة: مروّت، مردمی

٤- ناهجین: پویندگان، روندگان

۵- نشانه‌گذاری، رسم‌الخط و اعراب‌گذاری عبارت‌های نقل شده، تابع اصل متن نبوده و با اصلاحاتی همراه است.

٦- «نور فطرت» کلمهٔ کلیدی رساله‌های ما در رشتهٔ فتوّت است.

۷- به زودی مطرح خواهد شد که فتوّت شرط و مقدّمهٔ تصوّف به شمار می‌رود.

۸- عشقه: گیاه پیچک

۹- حلیت: زینت، زیور

۱۰- شَدَّ: کمر بست

۱۱- بعد از حمد خدا و درود بر پاکان

۱۲- شَدّ: بستن کمربند فتوّت

۱۳- نویسنده مطالب خود را به نثر مسجَّع نوشته است مثلاً بین فتوّت و بیعت، خرقه و فرقه، استاد و ارشاد هماهنگی (سجع) دیده می‌شود.

۱٤- خداوند با لطف پنهان خود او را تأیید کند.

۱۵- جدیر: شایسته، سزاوار (حقیق نیز به همین معنی است).

۱٦- او که لقب رضا یافته است.

۱۷- وَری: خَلق، مردمان

۱۸- کاشفُ الدُّجی: برطرف کنندهٔ ظلمات.

تحلیل و شرح بخش‌هایی از کتاب «*فتوّت‌نامهٔ سلطانی*»

دکتر بابک عالیخانی
عضو گروه حکمت هنر دینی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

مقدّمه فصل اوّل
در شرف علم فتوّت

بـدان کـه علـم فتـوّت علمـی شـریف اسـت، و شـعبه‌ای اسـت از علـم تصـوّف و توحیـد، و اکابـر[1] عالـم در ایـن علـم رسـاله‌ها سـاخته‌اند و در صفـت و توجیـه کمـال او نسـخه‌ها پرداختـه؛ از جملـه در رسـالهٔ تبصـرة الاصفیاء آورده اسـت، شـعر-

عِلْـمُ الْفُتُـوَّةِ نُـورٌ یُسْـتَضآءُ بِـهِ فِـی ظُلْمَـةِ الْجَهـلِ وَ الْعَمْیـآءِ وَ الْکَسَـلِ[2]»

ترجمـه: دانـش فتـوّت روشـنایی‌ای اسـت کـه از آن در ظلمـت جهـل و نابینایـی و کسـالت پرتویـی بـه دسـت می‌آورنـد. منظـور ایـن اسـت کـه در عالمـی کـه فرورفتـه در بی‌حالـی معنـوی، نابینایـی و جهـل و بی‌خبـری معنـوی اسـت، علـم فتـوّت بـه ماننـد نـوری اسـت کـه روشـنی بخـش اسـت.

«و خواجـه کمال‌الدیـن عبدالـرّزاق کاشـی کـه صاحـب تأویـلات اسـت، در فتوّت‌نامـهٔ خـود آورده:

عِلْمُ الْفُتُوَّةِ عِلْمٌ لَیْسَ یَعْرِفُهُ
اِلّا اَخُو فِطْنَةٍ بِالْحَقِّ مَوْصُوفُ
وَ کَیْفَ یَعْرِفُهُ مَنْ لَیْسَ یَشْهَدُهُ
وَ کَیْفَ یَعْرِفُ ضَوْءَ الشَّمْسِ مَکْفُوفٌ»

ترجمـه: دانـش فتـوّت دانشـی اسـت کـه آن را نمی‌شناسـد مگـر شـخص زیرکـی کـه حقّانی(اهـل حقیقـت) باشـد.

کسـی کـه در عالـم فتـوّت (عالَـم اخـلاق فاضله) حضـور نـدارد، کسـی کـه اینجـا شـاهد و حاضـر نیسـت، چگونـه ایـن علـم را بشناسـد و بدانـد؟ چطـور یـک نابینـا روشـنی خورشـید را بدانـد؟ منظـور ایـن اسـت کـه بـه صـرف کتـاب خوانـدن، کار تمـام نمی‌شـود و بایـد ایـن مهـم را متذکّـر شـد کـه لازم اسـت عمـلاً در عالـم فتـوّت حضـور یافـت. صـرف حـرف و گفتـار کافـی نیسـت. همچنیـن بایسـتی چشـمی به‌دسـت آورد و روشـنایی فطـرت را دیـد. علـم فتـوّت راجـع بـه روشـنایی فطـرت خود ماسـت.

«و در کتـاب قواعدالفتـوة ایـن بیت‌هـا را بـه شـیخ فریدالدیـن عطـار قـدّس سـرّه اسـناد کـرده، نظـم:

هر که از علم فتوّت بهره یافت

رو سوی دین کرد و از دنیا بتافت[3]
دیدهٔ دل از فتوّت روشن است
روضهٔ[4] جان از فتوّت گلشن است
گر بُوَد علم فتوّت بر سرت[5]
هر زمان بخشد صفای دیگرت

و دیگر در رسالهٔ آداب الفتوّة، و فتوّت‌نامهٔ شیخ کبیر[6]، و عوارف المعارف، و مرصاد العباد،[7] و حدیقه‌الحقیقه،[8] و رسالهٔ سیرجانی و زادالآخرة، و ذریعهٔ اصفهانی،[9] و تذکرة الأوّلیاء،[10] ذکر این علم و شرف فتوّت و تعریف کسی که مظهر این صفت باشد مسطور است؛ و شرف این علم همین بس که اسناد به حضرت شاه ولایت و فرزندان بزرگوار آن حضرت کرده؛ و خواجه عبدالرّزاق کاشی آورده است که مبدأ نبوّت و مظهر آن آدم صفی‌الله علیه‌السلام بود و قطب نبوّت ابراهیم خلیل علیه‌السلام و خاتم نبوّت حضرت سید المرسلین صلواة‌الله علیه وعلی سایر الانبیاء. همچنین مبدأ فتوّت و مظهر آن ابراهیم خلیل است و قطب فتوّت مرتضی علی است علیه‌السلام و خاتم فتوّت مهدی هادی علیه‌السلام خواهد بود از اوّلاد حضرت رسالت صلی‌الله علیه و سلم؛»

اگر بخواهیم سلسلهٔ انبیا را از آدم تا خاتم رسم کنیم، حضرت آدم(ع) در ابتدا، حضرت خلیل(ع) در میانه و حضرت محمّد(ص) در خاتمهٔ آن قرار می‌گیرد و این رشته از آدم تا ابراهیم و از ابراهیم تا خاتم‌الانبیاست. به علاوه، یک سلسله و زنجیرهٔ فتوّت هم می‌توان در نظر گرفت که عبدالرّزاق کاشانی آن را طرح کرده که این رشته از حضرت ابراهیم(ع) شروع می‌شود، قطب آن، حضرت امیر(ع) و خاتم آن هم حضرت حجّت(ع) است.

نویسنده در ادامهٔ سخن خود به نقل یک سخن گرانبها از هریک از ائمهٔ اثنی‌عشر (علیهم السَّلام) می‌پردازد که گویای علاقه‌مندی او به ایشان است.

«و چنانچه ابراهیم (ع) که قطب نبوّت بود هر پیغمبری که بعد از او آمد متابعت او کرد که: إِتَّبِعْ[11] مِلَّةَ[12] إِبْراهِیمَ حَنِیفاً[13] و همچنین هر صاحب فتوّتی که بعد از شاه ولایت باشد هر آینه او را متابعت وی باید کرد[14]. پس علمی که مبدأ آن ابراهیم خلیل علیه‌السلام باشد و قطب آن علی ولی علیه‌السلام و خاتم آن مهدی هادی (ع) در شرف آن علم چه توان گفت؟[15]»

بعد از دورهٔ حضرت امیر، جوانمردان تابع جوانمرد بزرگی هستند که دربارهٔ او گفته شده: «لا فتی الا علی، لا سیف الا ذوالفقار» و حضرت رسول(ص) هم در وصف وی فرموده است: «افتاکم علی»: از بین شما، جوانمردتر از همه علی است. نویسنده‌های فتوّت‌نامه‌ها این گفته‌ها را بسیار نقل می‌کنند.

«و در قواعد الفتوّة آورده است که در زمان شیث نبی علیه‌السلام میان طریقت و فتوّت هیچ جدایی نبود. از زمان او[16] تا به عهد خلیل‌الرحمن صلوات‌الله علیه طریقت[17] همان فتوّت بود و فتوّت همان طریقت؛ و لباس اهل طریقت و فتوّت خرقه بود. چون دور به خلیل الرحمن رسید، جمعی گفتند: ما بار خرقه نمی‌توانیم کشید. حضرت ابراهیم علیه السلام ایشان را در کشتی طریقت نشاند[18] و در میان دریای حقیقت برد و به جزیرهٔ فتوّت رسانید و گفت شما در این جزیره مسکن سازید تا به سلامت و عافیت از غارت شیطان امان یابید[19]. ایشان گفتند: چنانچه طریقت را لباس مقرّر بود جهت فتوّت نیز لباس تعیین فرمایید.»

جدایی فتوّت و تصوّف به این شکل است که اینها دو مقولهٔ جدا از هم هستند؛ تصوّف با فنا سروکار دارد و امری است بسیار سخت و دشوار، ولی آدم شدن به نسبت آسان‌تر و شدنی‌تر است. منظور نویسنده این است که هرچند قربانی شدن و سوخت و سوز خیلی دشوار است، ولی می‌توان لااقل خود را به دروازهٔ عرفان رساند که فتوّت نام دارد.

در ابتدا بین فتوّت و عرفان هیچ تمایزی نبود، ولی به مرور زمان که ظرفیّت مردمان و تحمّلشان کمتر شد، لازم آمد که حساب فتوّت از حساب طریقت جدا شود، چون همه قادر نیستند خود را برای فناء فی‌الله

آماده کنند، ولی متّصف شدن به یک سلسله خصایص مانند صدق، سخا و وفا برای همه میسَّر و ممکن است و اصلاً به طرف آدمیَّت حرکت کردن امری واجب است و خارج شدن از آدمیَّت به‌کلّی مردود و ناپسند به شمار می‌رود.



اهل فتوَّت و اهل تصوّف تا زمان حضرت ابراهیم خلیل (ع) لباس واحدی داشتند [اصحاب فتوَّت(اهل آن جزیره) بنا به درخواستی که از حضرت ابراهیم داشتند، خواستار لباسی مخصوص به خود(همانند اهل تصوّف) بودند] و از زمان ایشان به بعد لباس‌ها دوتا شدند. اهل فتوَّت سروال دارند و اهل تصوّف خرقه. خرقه‌پوشان غیر از سروال‌پوشان هستند؛ خرقه مختصّ کسانی است که برای فنا آماده می‌شوند و آن از عهدهٔ هرکسی برنمی‌آید.

«ابراهیم علیه‌السلام سروال را که به فارسی زیر جامه گویند و اهل عراق فتوَّت خوانند[20] برای ایشان مقرر کرد؛ و او یک جزو از خرقه است چنانچه فتوَّت یک جزو از طریقت است؛ و به واسطهٔ آنکه اکثر مردم بدین لباس میل کردند علم فتوَّت مشهور شد، و اِلا علم فتوَّت شمه‌ای است از علم طریقت و به سبب آنکه اکثر مردم بدین لباس میل کردند جمعی سرگشتگان بادیهٔ غفلت که به مجرد حفظ الفاظ بی‌معنی و اداء سخنان بی‌اصل تشبُّه به اهل فتوَّت می‌کنند و از حقیقت این علم دم می‌زنند؛ هوشمندان منازل تحقیق وجوه عرایس[21] نفایس این علم را به نقاب خفا از نظر نامحرمان پوشیده‌اند و در مراعات قاعدهٔ کلّیهٔ: مصرع -و منْ نَهَجَ[22] الْجُهّالَ عِلْماً أضْاعَهُ- به‌غایت کوشیده و پیر رومی[23] فرماید:

تیغ دادن در کف زنگی مست
به که آید علم ناکس را به دست»

سروال (زیرجامه) یک جزء از خرقه است، یعنی خرقهٔ صوفی‌ها آن زیرجامه را هم در بر دارد، به این معنی که در واقع صوفی‌ها از آن مرحله(فتوَّت) عبور کرده‌اند و علاوه بر سروال، چیز دیگری(کمال فزون‌تری) هم دارند. تصوّف فتوَّت را در بر دارد، ولی فتوَّت تصوّف را در بر ندارد؛ با این حال، فتوَّت را می‌توان به‌صورت جزیره‌ای مستقل و با لباس مخصوص به خود آن هم نگاه کرد. جزیره‌ای است که صوفی‌ها هم از آن عبور می‌کنند و به مثابهٔ دروازه‌ای است که هرکس بخواهد راه فنا را در پیش بگیرد بایستی اوصاف جوانمردان را به دست آورده باشد (مثلاً راستی، وفاداری،...) و بعد از آن گذر کند، وگرنه در طریقت پذیرفته نخواهد شد.

این مباحث به لحاظ سمبولیسم لباس، بعد از این با توجّه به خود این کتاب شریف بیشتر شکافته خواهد شد. نویسنده در چندین صفحه راجع به این لباس‌ها و آداب آن مطالبی مطرح خواهد کرد که نیازمند تجزیه و تحلیل دقیقی است که تقریباً صورت نگرفته و بیشتر همان نقل قول‌ها با برداشتی خطا (خلط تصوّف با فتوَّت) ذکر می‌شوند.

معنی مصرع عربی چنین است: هرکسی به جُهّال علمی را ببخشد، آن را ضایع ساخته است. باید توجّه داشت که (آن) علم به چه کسی داده می‌شود. آیا آن شخص آمادگی دریافت آن را دارد یا نه. [مضمون مصرع بعدی (که در متن ذکر نشده) نیز چنین است:] از طرف دیگر، هرکس علمی را از افراد سزاوار و لایق دریغ کند، به آنها ظلم کرده است[24]. یعنی می‌بایست در میانه ایستاد. اگر علم نفیسی داشته باشیم و آن را به هیچکس ندهیم، به افراد لایق ظلم کرده‌ایم؛ اگر آن را بدون ملاحظه در اختیار همه قرار دهیم، آن علم را ضایع ساخته‌ایم. راه میانه به این صورت است که آن علم به افراد لایق داده شود و از افراد نالایق به‌شدّت دریغ داشته شود، چراکه آمادگی شنیدن و دریافتن این مطالب را ندارند (و اشکال هم از جانب خود ایشان است).

معنی بیت: اگر شمشیری به دست یک زنگی مست داده شود، بهتر از آن است که علمی به دست یک ناکس[نااهل] داده شود

(چون در این صورت خطر آن بسیار بیشتر خواهد بود).

«و چون این زمان مبارک نشان به حکم جلوهٔ کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ مقتضی اظهار اسرار و خفایای کلام اخیار و ابرار است نکته‌ای چند از این علم شریف بر منصهٔ بیان صورت ظهور می‌یابد، وَ مِنَ اللهِ الْأَحَدِ الْمَعُونَةُ[25] وَ الْمَدَدُ.»

سؤالی که پیش می‌آید این است که زمان مبارک، چه زمانی است؟ نویسنده متوفای سال ۹۱۰ هجری است و ظهور شاه اسماعیل در همین سال ها بوده است. شاه اسماعیل یک صوفی بود که از رهگذر به راه انداختن جنگ و جدل‌هایی قدرت را به دست گرفت و تخته پوست صوفیانهٔ خود را به تخت پادشاهی و سلطنت بدل نمود.

نویسنده از این زمان مبارک، منحصراً زمان صفویّه را در نظر ندارد؛ خود صفویّه هم از آب گل‌آلود ماهی گرفتند. در آن زمان علاقه‌ای به طرف مکتب اهل بیت پیدا شده بود که بعد صفویّه از راه رسیدند و خود را اهل این کار دانستند، تا آنجا که شاه اسماعیل با ترک‌تازی‌ها و به جبر و الزام، مکتب تشیّع را بر همگان تحمیل می‌کرده است. این کار از آن روی که باعث ترویج تشیّع شد امری مطلوب بود، ولی از آن جهت که با زور و جبر در پیش گرفته شده بود، روش کار نادرستی بود که به ضرر مذهب تشیّع هم بود، چراکه آیینی که منطق قوی دارد حاجت به زورگویی ندارد.

پس، می‌توان چنین گفت که زمان مبارک، نه زمان ظهور صفویه، که زمانهٔ توجّه به ائمّه است. از قرن هشتم به بعد توسّط مشایخ طریقت، این آمادگی در افراد ایجاد شده بود تا به قرن نهم، و بعد (از قرن دهم) نوبت به صفویّه رسید که دولت شیعی تشکیل دادند. در واقع تشیّع در این دوره صاحب دستگاهی شد، چراکه قبلاً بین مردم شناخته و پذیرفته شده بود.

نویسندهٔ این کتاب هم در آستانهٔ ظهور صفویّه به سر می‌برده است و خود می‌گوید که زمانهٔ ما زمانهٔ خجسته‌ای است: در زمان فعلی ما، فرصت و مجال بیان حقایقی که قبلاً کتمان می‌شده است وجود دارد.

پی‌نوشت‌ها:

۱- اکابر: اعاظم، بزرگان

۲- کَسَل: کاهلی، بی‌حالی

۳- رو بتافت: رو برگرداند

٤- روضه: باغ، گلشن

۵- اگر دانش فتوَّت را فرا گرفته باشی

٦- شیخ کبیر (نزد صوفی‌های مشرق) شهاب‌الدّین عُمر سهروردی است صاحب عوارف‌المعارف. نزد مغربیان شیخ کبیر صدرالدّین قونوی و شیخ اکبر ابن‌عربی است.

۷- متعلّق به نجم‌الدّین رازی (دایه) که به گروه کبرویان (پیروان مکتب نجم‌الدّین کبری) تعلّق دارد.

۸- متعلّق به سنایی غزنوی

۹- رسالهٔ سیرجانی و زادالآخرة چندان شناخته شده نیست. در رسائل صراف (که شامل هفت تا از رسائل جوانمردان است) رسالهٔ سیرجانی و زادالآخرة و ذریعهٔ اصفهانی آورده نشده، ولی تحفةالاخوان، رسالهٔ نجم زرکوب و رساله‌های سهروردی (دوتای آنها) در آن مجموعه گنجانده شده است.

۱۰- نویسنده عطّار را هم از جملهٔ کسانی برمی‌شمارد که دربارهٔ علم فتوَّت صحبت کرده‌اند.

۱۱- خطاب به حضرت رسول است (تبعیت کن از آئین ابراهیم)

۱۲- ملّت: کیش، آیین

۱۳- حنیفا: به سبک حنفا(حق‌پرستان). همچنین حنیف اهل اعتدال را گویند که نه به افراط کشیده شده باشد و نه به تفریط. پس، حنیفا یا به معنی حقگرا است و یا به معنی اهل اعتدال.

۱٤- بر اوست متابعت کردن از حضرت امیر(ع)

۱۵- بسی دشوار است در فضیلت و شرف این علم سخن گفتن.

۱٦- منظور از او، شیث فرزند آدم، مظهر عرفان است. میراث آدم(عِلم الاسماء) بعد از هابیل به شیث رسید.

۱۷- همان تصوّف و عرفان

۱۸- چون حضرت ابراهیم خودش اهل این کار (طریقت) بود و آنها نبودند.

۱۹- [جزیرهٔ فتوَّت به مثابه جزیرهٔ نجات (جزیرهٔ نجات بخش) ذکر شده است.]

۲۰- اهل عراق اصلاً به خود این لباس می‌گویند فتوَّت.

۲۱- جمع عروس

۲۲- این بیت، بیتی مشهور است که در آثار و کتاب‌های صوفیانه بسیار تکرار شده است. واژهٔ نَهَجَ انتخاب درستی در تصحیح نبوده است. اصل واژه «مَنَحَ» است به معنی اینکه هرکس علمی را به جاهلان بخشد، آن را به باد داده است.

۲۳- منظور مولاناست. وی اهل بلخ ولی ساکن آناتولی بود و به آناتولی هم سرزمین روم گفته می‌شد.

۲٤- وَ مَن مَنَعَ المستوجبینَ فَقَد ظَلَمَ.

۲۵- معونت(عون): یاری، یاوری .

تحلیل و شرح بخش‌هایی از کتاب «*فتوّت‌نامهٔ سلطانی*»

دکتر بابک عالیخانی
عضو گروه حکمت هنر دینی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

مقدّمه فصل دوم
در موضوع علم فتوّت

بدان که هر علمی را موضوعی هست که در آن علم بحث از عوارض ذاتی آن موضوع می‌کنند. چنانچه در علم طب بدن انسان موضوع است از حیثیّت صحت و مرض[1]؛»

طرح مسائل نظری فتوّت بسیار ضروری است و به لحاظ بُعد عملی هم این موضوع چنان اهمیّت دارد که بدون آن گویی شهر، کشور و جهان چیزی کم دارد. تمثیلی که ذکرش گذشت این بود که شمع و مشعل و روشنایی‌ای هست که وقتی در کار نباشد، جهل و بی‌خبری و نابینایی و کاهلی معنوی حکمفرما خواهد بود.

[در این فصل به مباحث نظری فتوّت پرداخته شده است]. تعریفی که در ابتدا آمده است در علم منطق مطرح می‌شود. هر علمی موضوعی دارد، مثلاً موضوع علم مابعدالطبیعه موجود بما هو موجود یا بحث در عوارض ذاتی موجود بما هو موجود است. این تعریف پیچ و خم‌های خودش را دارد و در کتاب‌های فلسفه و منطق دربارهٔ آن سخن گفته‌اند و معنی آن این است که ویژگی‌های نهفته در آن موضوع خاص را در یک علم مخصوص استخراج می‌کنند و در اطرافش مسأله درست می‌کنند. موضوع هست و مسائل یک علم. مسائل تشکیل می‌شود از عوارض ذاتی موضوع که آن علم مبسوطاً

و مشروحاً در اطراف آن بحث می‌کند.

«و چون این مقدمه دانسته شد، باید دانست که موضوع علم فتوّت نفس انسانی باشد، از آن جهت که مباشر[۲] و مرتکب افعال جمیله و صفات حمیده[۳] گردد؛ و تارک و رادع اعمال قبیحه و اخلاق ذمیمه شود به ارادت[۴]؛ یعنی تحلیه و تخلیه و تزکیه و تصفیه را شعار و دثار[۵] خود سازد، تا رستگاری یابد و به نجات ابد برسد. کما قال عزَّ من قایل[۶]: قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكّٰيهَا وَ قَدْ خٰابَ مَن دَسّٰاهٰا؛[۷] و شرح نفس انسانی و بیان مراتب اخلاق، لایق این مختصر نیست؛[۸] و باز هر علمی را مسایلی هست که در آن علم بحث از آن کنند و خود تمامت[۹] علم بر آن مقصور باشد و مسایل این علم آن است که در این رساله اکثر بر طریق سؤال و جواب رقم تسطیر خواهد یافت[۱۰].»

علم به نفس انسانی نوعی روان‌شناسی به حساب خواهد آمد؛ البتّه این روان‌شناسی با آن علم تجربی که امروز به این نام می‌شناسیم بسیار فرق دارد.

دربارهٔ نفس انسانی، ابتدا در طبیعیّات فلسفه بحث می‌کردند، ولی بعد در حکمت اشراق، از نفس انسانی در حوزهٔ الهیات (به جای حوزهٔ طبیعیّات) سخن گفتند که در نزد صدرایی‌ها هم چنین است.

اگر بخواهیم بحث اخلاق را بخوانیم، می‌باید که آن را در حکمت عملی[۱۱] بجوییم. اگر بخواهیم علم نفس را بخوانیم باید به طبیعیّات مشاء و الهیات اشراق مراجعه کنیم. آنچه در اینجا به آن پرداخته شده، اخلاق و آداب جوانمردی مخصوصاً آداب ورود به جرگه است. نویسندهٔ رساله، فتوّت را به عنوان یک علم در نظر گرفته و برای آن یک موضوع تعیین کرده که همان علم نفس انسانی است. همان‌طور که در هر علمی مثلاً علم طبّ، مسائل مختلف علم طبّ حول آن موضوع بحث می‌کند، در علم فتوّت هم مسائل گوناگونی در باب نفس انسانی هست که نویسنده با روش سؤال و جواب آنها را مطرح خواهد کرد.

مقدّمه فصل سوم در بیان معنی فتوّت به‌حسب لغت و اصطلاح

بدان که فتوّت از روی لغت جوانی باشد و فتی مرد جوان را گویند. بعضی از ائمهٔ لغت بر آن‌اند که فتوّت جوانمردی باشد چنانچه در صحاح[۱۲] آورده که: أَلْفَتیٰ سَخِيٌّ كَريمٌ وَ يُقٰالُ هُوَ فَتیً بَيْنَ الْفِتْوَةِ[۱۳]. اما از روی اصطلاح فتوّت در عرف عامّ عبارت است از اتصاف به صفت حمیده و اخلاق پسندیده، بر وجهی که بدان از ابناء جنس[۱۴] خویش ممتاز گردد؛ و به تعریف خواص عبارت است از ظهور نور فطرت انسانی و استیلای آن بر ظلمت صفات نفسانی تا فضایل اخلاق بِأَسْرِها[۱۵] ملکه گردد و رذایل به کلّی اشفاء پذیرد[۱۶]»

برخی از اهل لغت گفته‌اند که فتی یعنی جوان (یعنی کسی که کم سن و سال است و سنّی بر او نگذشته)، در حالی که برخی دیگر از ائمهٔ لغت این معنی را کافی ندانسته‌اند و فتی را به معنی کریم و جوانمرد ذکر کرده‌اند.

«و در تورات آمده است که حضرت موسی صلوات الله علیه از حق جل‌وعلا پرسید که مَا الْفُتُوَّةِ؟ بار خدایا فتوّت چیست؟ خطاب آمد که اَنْ تَرُدَّ النَّفْسَ إِلَیَّ طٰاهِرَةً كَمٰا قَبِلْتَهٰا مِنّی طٰاهِرَةً یعنی فتوّت آن است که نفس را که پاک به تو سپرده بودیم تو نیز پاک و پاکیزه به من بسپاری[۱۷] و طهارت نفس نشان رجوع باشد به فطرت که

فِطْرَةَ اللهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا و چون فطرت انسانی از آلایش جسمانی و شوایب[18] نفسانی و دواعی[19] طبیعی و هیأت[20] بهیمی و سبعی پاک شود و تمامت فضایل اخلاق او را ذاتی بود؛[21] و فی الحقیقه فتوّت نوری است از عالم قدسی که به پرتو فیض او صفات ملکی[22] و سمات[23] ملکوتی در باطن صاحبش ظاهر گردد و اخلاق شیطانی[24] و اطوار حیوانی که به سبب متعلقات مدنی[25] و انغماس[26] در غواشی[27] هیولانی بر نفس انسانی عارض شده باشد به‌کلّی مندفع شود[28].»

پاره‌ای از جانوران، جانوران درّنده هستند که به آنها سَبُع گفته می‌شود مثل پلنگ و شیر؛ پاره‌ای دیگر از آنها دام هستند مثل گاو و گوسفند که به آنها بَهیمه گفته می‌شود. بعضی از اوصاف ممکن است بهیمی باشند و بعضی ممکن است سبُعی باشند. پاک شدن از انگیزه‌های بهیمی و سبُعی، به این معنی است که انسان، انسان است و دد و دام نیست؛ و می‌باید که نور فطرت انسانی در او تحقّق پیدا کند و آدم واقعی شود. علم فتوّت در واقع به چنین سرمنزل مقصودی رهنمون می‌گردد.

«و چون معنی لغوی و اصطلاحی فتوّت دانسته شد،[29] تعریفاتی که به رسوم تامّه یا ناقصه[30] مر فتوّت را از بعضی اکابر مروی است ایراد کرده می‌شود تا سالک را سبب ازدیاد بصیرت گردد:»

از این قسمت تا انتهای فصل، سخنان ائمه (به جز امام دوازدهم(ع)) نقل می‌شود. نویسنده (بنا به گفتهٔ خودش) از امام دوازدهم سخنی راجع به فتوّت پیدا نکرده است، ولی از سایر ائمه با جستجو توانسته است سخنی پیدا کند و آن را مانند گوهری گرانبها ارائه نماید.

«از امیرالمؤمنین پرسیدند که فتوّت چیست؟ فرمود که فتوّت آن است که هیچ کاری نکنی در نهانی (که آشکار نکنی) که اگر آشکار شود منفعل[31] گردی و هر آینه این وقتی باشد که سالک خدای را حاضر داند و داند که هرچه می‌کند می‌بیند و اینجا گفته‌اند، رباعی:

سرّت همه دانای فلک[32] می‌داند کو موی به موی و رگ به رگ[33] می‌داند
گیرم که به زرق[34] خلق را بفریبی با او چه کنی که یک به یک می‌داند[35]

و هم از حضرت شاه (ولایت علیه‌السلام) منقول است که فرمود: فتوّت آن است که در دنیا و آخرت هیچ خصم نباشد، و شک نیست که این صفت در مرتبهٔ تجرید[36] و تفرید حاصل شود. از امیرالمؤمنین حسن علیه‌السلام پرسیدند که فتوّت چیست؟ گفت: إسْتِعْمَالُ الْخُلْقِ مَعَ الْخَلْقِ، یعنی با همه کس به خلق نیکو زندگانی کنی، که دوستی خَلق را به‌خُلق نیکو حاصل توان کرد، چنانچه گفته‌اند، بیت:

به همه خَلق جهان خُلق پسندیده نمای
که سوی خُلد برین راهبر آن است ای دل[37]

منظور از «هیچ خصم نباشد» یعنی اینکه فرد طوری باشد که هیچ دشمنی با احدی نداشته باشد. انسانی که به مرتبه تجرید رسیده و سبکبار (به سبک جوانمردان و عارفان) است سر جنگ با کسی ندارد و با دیگران در منافع دنیوی درگیر نمی‌شود و اگر هم ستیزه‌ای داشته باشد، آن نه بر سر مسائل دنیوی، بلکه در

دفـاع از حقیقـت اسـت. در واقـع، دیگرانـند کـه بـه جـدل و کشـمکش می‌پردازنـد. فتـوَّت یعنـی بازگشـت بـه نقطـهٔ آغـاز کـه در آن نقطـه، تضـاد بیـن آب و آتـش و بیـن همـه دو قطبی‌هـا از میـان برخاسـته اسـت و ایـن همـان بازگشـت بـه صلـح کل اسـت. کسـانی کـه بـه نـور فطـرت بازمی‌گردنـد بـه یگانگـی پـر از آرامـش و سـکون می‌رسـند و دیگـران تنهـا در خیـال خـود بـا آنهـا می‌جنگنـد. مثـلاً حضـرت امیـر را بـه خیـال خـود و از سـر نادانـی ضربـت زدنـد، ولـی ایشـان نـه کینـه‌ای بـه دل گرفـت و نـه در فکـر انتقـام بـود. جوانمـرد از همـهٔ تعارض‌هـای دنیـوی بیـرون اسـت و شمشـیر هـم کـه مـی زنـد مقصـود دیگـری در کار اوسـت (از علـی آمـوز اخـلاص عمـل). دشـواری فهـم ایـن مطالـب از آن رو اسـت که هنـوز در بحث‌هـای فتـوَّت پیـش نرفته‌ایـم. قـدری کـه پیشـتر رویـم و فلسـفهٔ فتـوَّت را بدانیـم، معنـی ایـن تعریـف بسـیار خـوب را از حضـرت امیـر درخواهیـم یافـت کـه فتـی اصـلاً دشـمنی نـدارد. دیگـران بـه خیـال خـود ممکـن اسـت بـا او دشـمنی کننـد، ولـی او اصـلاً کسـی را بـه صـورت مسـتقل نمی‌بینـد کـه بـا او دشـمنی کنـد، چـون او بـا واحـد سـر و کار دارد و بـا نظـام کل. شمشـیر زدن و جنـگ کـردن جوانمـرد بـرای هـدف حقّانـی اسـت و بـا جنـگ دیگـران کـه بـر سـر طعمه‌هاسـت، از زمیـن تـا آسـمان فـرق دارد. کسـی کـه بـه تجریـد و تفریـد می‌رسـد خصومتـی بـا دیگـران نخواهـد داشـت. اگـر همـهٔ انبیـا و اوَّلیـا جمـع شـوند، هیچـگاه تعـارض و خصومتـی بـا یکدیگـر نخواهنـد داشـت، چـون همـه بـر سـر نقطـهٔ واحـد بـه یگانگـی رسـیده‌اند و همـه باهـم همداسـتان هسـتند.

«و امیرالمؤمنیـن حسـین علیه‌السـلام فرمـوده اسـت کـه فتـوَّت به‌عهـد ازل وفـا کـردن اسـت و بـر جـادهٔ دیـن قویـم[۳۸] کـه صـراط مسـتقیم عبـارت از آن اسـت ثابـت قـدم بـودن. قَـالَ اللهُ تَعَالـیٰ یَـا أَیُّهَـا الَّذِیـنَ اٰمَنُـوا أَوْفُـوا بِالْعُقُـودِ ای کسـانیکه ایمـان آورده‌ایـد بـه پیمان‌هـای خودتـان وفـادار باشـید بـه عهـد روز میثـاق و عقـد زمـان السـت وفـا کـردن کار جوانمـردان اسـت[۳۹] و نقـض عهـد و شکسـتن پیمـان نشـانهٔ نقصـان ایمـان، بیـت[۴۰]:

دست وفا در کمر عهد کن
تا نشوی عهدشکن جهد کن

طـاووس یمانـی از امـام زین‌العابدیـن علیه‌السّـلام پرسـید کـه فتـوَّت چیسـت؟ گفـت: عبـادت رحمـان و مخالفـت شـیطان و عمـل بـه قـرآن؛ و امـام محمّـد باقـر علیه‌السلام فرمـوده اسـت کـه فتـوَّت آن اسـت کـه همـه کـس را از خـود بهتـر دانـی و خـود را بـر هیـچ کـس تفضیـل ننهـی. بیـت:

هرکه را ذرّه‌ای وجود بُوَد
پیش هر ذرّه در سجود بُوَد»

وجـودْ بـه جـز بـودن، معنـی یافتـن نیـز دارد (و معنـای لغویـش هـم یافتـن اسـت). در زبـان عربـی مصـدر وَجَـد، یَجِـدُ وجـود یـا وجـدان اسـت. در اصطلاحـات صوفیـان متقـدِّم سـه تعبیـر هسـت کـه در ارتبـاط بـا یکدیگـر بـه کار می‌رفتـه و بعدهـا میراثـش بـه صوفیـان متأخِّـر هـم رسـیده اسـت کـه عبارتنـد از: تواجُـد، وجْـد و وجـود. پایین‌تریـن مرتبـه تواجـد اسـت، کمـی بالاتـر از آن وجـد اسـت و بالاتـر از آن وجـود اسـت بـه معنـیِ یافـت. تواجـد بـه ایـن معنـی اسـت کـه کسـی کـه یافتـی نـدارد، سـرمایه و بارقـهٔ الهـی نـدارد، وانمـود کنـد کـه ایـن یافـت را دارد؛ ایـن مرحلـهٔ نازلـی اسـت. کمـی بالاتـر از آن، وجـد اسـت و وجـد عـارف یعنـی یـک یافـت درونـی کـه موجـب سـرور و ابتهـاج عـارف می‌شـود. از همـه بالاتـر وجـود اسـت و آن نـه ایـن اسـت کـه معانـی متفرقـه‌ای را بیابـد، مثـلاً اگـر یـک نفـر در خـواب چیـزی برایـش روشـن شـود یـا در یـک واقعـه یـک

حقیقت جزئی بر او آشکار شود (مثلاً حقیقت یک اسمی بر او متجلّی شود) این را وجد گویند، ولی وجود بسیار اوج می‌گیرد و به معنی یافت حق است. این عبارت که گفته می‌شود: «هرکه را ذرّه‌ای وجود بُوَد پیش هر ذرّه در سجود بُوَد»، یعنی اگر کسی صاحب یافت باشد (اگر کسی حقیقت توحید را یافته باشد) در هر ذرّه‌ای آن حقیقت را متجلّی می‌بیند و آنگاه در پیشگاه حقیقت سجود می‌کند، چراکه آن ذرّه دیگر خودش خودش نیست و جلوه‌گاه حقیقت است.

«و در روایات آمده است که امام جعفر صادق علیه‌السّلام از شقیق بلخی پرسید که فتوّت چیست؟ گفت: یا امام اگر بدهد شکر کنیم و اگر ندهد صبر کنیم. امام علیه‌السلام فرمود: سگان مکّه و مدینه نیز همین عادت دارند. شقیق گفت: شما بفرمایید. امام علیه‌السلام فرمود: اگر بدهد بذل کنیم و اگر ندهد شکر کنیم، چه نادادن بلاست و بلا از دوست عطاست. بیت:

هرچ از تو آید خوش بُوَد خواهی بلا خواهی نعم
آرام جانم یاد توست من فارغ از شادی و غم

امام موسی کاظم (ع) فرموده است که فتوّت ترک تکلّف کردن[41] است و آنچه در خانه باشد برای مهمان حاضر آوردن، چنانچه شاه ولایت (ع) فرموده است، شعر:

أُقَدِّمُ ما عِنْدَنا حاضِرٌ
وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ غَيْرَ خُبْزٍ وَ خِلٍّ

ترجمه:

آنچه باشد پیش ما، حاضر کنیم
ور همه نان جُوین و سرکه است

و شک نیست که از تکلّف بوی انانیّت[42] می‌آید و مدار فتوّت بر شکست نفس و ترک هستی و خودپرستی باشد. نظم:

هرکه او نیست گشت هستش دان
هر که خود دید بت پرستش دان

بی‌خبر زان جهان ومست[43] یکی است خویشتن بین و بت‌پرست یکی است و در تاریخ حاکم[44] آمده است که در زمانی که حضرت سلطان خراسان علیه‌السلام به نیشابور رسید ارباب طریقت از ایشان سؤال کردند: یا ابن رسول الله فتوّت چیست؟ فرمود که: اَلتَّعْظِيمُ لِأَمْرِ اللهِ وَ الشَّفَقَةُ عَلىٰ خَلْقِ اللهِ یعنی بزرگ داشتن فرمان‌های خدای و شفقت کردن بر خلق خدا؛ و اگر کسی به نظر تأمل در این کلمه نگرد بیند که تمام مکارم اخلاق و فضایل اوصاف در این سخن مندرج است و روایت کرده‌اند که چون مأمون الرشید[45] دختر خود ام‌الفضل را به امام محمّد تقی علیه‌السلام داد او یازده ساله بود. عباسیان به فغان آمدند که دختر را به کودک دادی که نه علم دارد و نه عمل.

مأمون گفت: غلط کرده‌اید،[46] عالم عامل و عامل کامل اوست و اگر خواهید بیازمایید. پس یحیی اکثم را که قاضی مرو بود طلبیدند تا در علوم شرعیّه با امام علیه‌السلام مباحثه کرد و امام علیه‌السلام بر او غالب شد چنانچه در کتاب روضة‌الواعظین و مباهج‌المنهج مسطور است؛ پس جمعی دیگر را برانگیختند تا در علم حکمت سؤال کردند و جواب شنیدند و یکی از مشایخ را نیز فرمودند تا از علوم طریقت و حقیقت سؤال کرد و امام علیه‌السلام مشکلات او را به‌تمام حلّ فرمود. از جمله سؤال‌های او یکی این بود که فتوّت چیست؟ امام (ع) فرمود که فتوّت را سه مرتبه است: اوّل سخا، که هرچه دارد از هیچ کس دریغ ندارد. دوم صفا، که سینه را از کبر و کینه پاک و پاکیزه سازد و مرتبهٔ آخر وفاست که هم با خلق نگه دارد و هم با خدا.

آورده‌اند که متوکل خلیفه از امام علی نقی (ع) پرسید که سخن بزرگان در باب فتوّت بسیار است، شما چه می‌گویید؟ امام علیه‌السلام فرمود که خلاصهٔ همه

سخن‌ان در باب فتوّت این است که باطن را با حق راست (داری و ظاهر را با خلق) راست داری؛ و روایت است (که چون امام حسن عسکری علیه‌السلام فرمودند: صَعِدْنا) ذُرَی الْحَقایِقِ بِأَقْدامِ النُّبُوَّةِ وَ الْوِلایَةِ وَ نَوَّرْنا سَبْعَ طَرایِقَ بِأَعْلامِ الْفُتُوَّةِ وَ الْهِدایَةِ[۴۷] إِلی آخِرِهِ. یکی از گستاخان مجلس ایشان پرسید که نبوت و ولایت را می‌شناسیم، فتوّت کدام است؟ فرمود که اَلْفُتُوَّةُ غُصْنٌ مِنْ أَغْصانِ النُّبُوَّةِ، یعنی فتوّت شاخی است از شاخ‌های نبوّت، کَما أَنَّ الْمُرُوَّةَ غُصْنٌ مِنْ أَغْصانِ الْفُتُوَّةِ، چنانچه مروّت شاخی است از شاخ‌های فتوّت. پرسیدند که مروّت چیست؟ فرمود که مروّت دست بداشتن است از محرّمات و ترک گناه کردن، تا کرام‌الکاتبین از نوشتن آن برآسایند؛ و از حضرت قایم آل محمد علیه‌السلام در این باب خبری مروی نیست، اما چون خاتم فتوّت ایشانند آنچه ائمه (علیهم‌السَّلام) فرموده‌اند شک نیست که آن حضرت در تکمیل آن خواهد کوشید و او را به مرتبهٔ کمال خواهد رسانید. از سلمان فارسی رحمة‌الله علیه منقول است که فرمود: فتوّت انصاف دادن است و انصاف ناستدن؛ یعنی هر عیبی و نقصی که باشد آن را به‌خود نسبت باید کرد و هر چیزی که در وجود آید خود را در میان نباید دید و غیر از این در باب فتوّت سخنان گفته‌اند و ما به این قدر اختصار کردیم، و الله اعلم و احکم.»

به اخلاق عمومی‌تری می‌توان اشاره کرد که در جهان امروز هم معتبر است. در رشتهٔ فتوّت نام این اخلاق، مروّت است و مقصود از مروّت، حداقل [اخلاق] و اخلاق خیلی عام است، بدون مرشد و بدون آموزش‌های عرفانی.

مروّت از ریشهٔ «مرء» است که اصل آدمیّت و انسانیّت در گرو همین حداقل است. این مروءة، خود نوری است که با تعلیمات می‌توان روشنی آن را افزایش داد و تا سر حدِّ فنای عارفان آن را تقویت کرد.

نویسنده بعد از ذکر سخنان ائمه (علیهم‌السّلام)، سخنی از یکی از شاگردان برجستهٔ ایشان، یعنی سلمان فارسی نقل کرده است. قهرمان جوانمردان در طول تاریخ اوّلاً حضرت امیر و بعد سلمان است که شاگرد ممتاز وی به شمار می‌رود. این دو شخصیّت در فتوّت جایگاه بنیادی دارند، مخصوصاً در فتوّت‌نامه‌های اصناف.

پی‌نوشت‌ها:

۱- یعنی در علم طب از بدن انسان نه به طور مطلق، بلکه از حیث تندرستی و بیماری سخن به میان می‌آید.

۲- مباشر: آن کسی که خود دست به عملی می زند.

۳- اوصاف هشتگانه‌ای که برای جوانمردان شمرده شد

٤- با ارادهٔ خودش

٥- لباسی را که در رو پوشیده می‌شود دِثار گویند و لباسی را که در زیر آن پوشیده می‌شود شِعار گویند؛ منظور این است که فرد این کارها را رسم و راه خود قرار دهد.

٦- عجب گویندهٔ صاحب عزّت و منزلتی، عجب گویندهٔ بلندمرتبه‌ای. در نقل از قرآن کریم به این نحوه عمل می‌شد.

۷- در سورهٔ شمس بعد از یازده بار سوگند (به جهت اهمیت موضوع) گفته شده که هرکس نفس خود را تزکیه و تهذیب کند به فلاح و رستگاری خواهد رسید و هرکس که کوتاهی کند (نفس خود را تزکیه و تهذیب نکند) بدبخت و بیچاره خواهد شد.

۸- منظور این است که این را در کتابهای فلسفه و حکمت باید جست‌وجو کرد.

۹- تمامت: کل

۱۰- رقم تسطیر خواهد یافت: نوشته خواهد شد

۱۱- حکمت به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود. در حکمت نظری راجع به آنچه هست

صحبت می‌شود (مثلاً از واجب و ممکن و از عوالم مختلف سخن می‌رود) و در حکمت عملی، از آنچه باید کرد سخن می‌رود. حکمت عملی خود بر سه شاخه است: تدبیر منزل، اخلاق و سیاست مُدُن.

۱۲- صِحاح نام یکی از کتاب‌های لغت است.

۱۳- فِتوَة: جمع فتی. واژهٔ فتی چند صورتِ جمع دارد: فِتوَة، فِتْیان

۱٤- ابناء جنس: همنوعان

۱۵- بأسْرِها: بکُلّها، سر به سر

۱٦- اشفاء پذیرد: برطرف شود، از بین برود

۱۷- یعنی امانتی که به تو داده شد(نفس انسانی)، تو این امانت را عیناً به صاحب امانت برگردانی.

۱۸- شوایب: شائبه‌ها، ناخالصی‌ها

۱۹- دواعی: انگیزه‌ها، سائقه‌ها

۲۰- کاربرد «هیأت» در اینجا صحیح نیست و «هیآت» مدّنظر بوده است که جمع هیأت است. هیآت، عَرَض‌ها و یک سلسله اوصاف است.

۲۱- یعنی آنچه در وجودش پنهان بوده، حالا به تحقّق رسیده است. به نظر می‌رسد "و" (در عبارت «پاک شود و تمامت فضایل اخلاق او را ذاتی بود») در تصحیح زائد است، چون در این صورت چیزی از جمله کم است و جمله ناقص خواهد ماند.

۲۲- صفات مَلَکی: صفات فرشتگی

۲۳- سِمات: جمع سِمَت است و به معنی نشانه‌ها، اوصاف

۲٤- در ایران باستان به هریک از خُلق‌های زشت مانند کبر، حسد، دروغ و آز و نیاز یک دیو می‌گفتند.

۲۵- «متعلقات مدنی» در اینجا کاملاً غلط است و عبارت صحیح «تعلقات بدنی» است به معنی وابستگی به جسم. این از اصطلاحات فلاسفه است که مرحوم مصحِّح به مناسبت فعّالیّت خود در حوزهٔ ادبیات فارسی، با آن آشنا نبوده است.

۲٦- انغماس: فرورفتن، غرق شدن

۲۷- غواشی: غاشیه‌ها، غشاءها، پرده‌ها، آدمیان گاه خود را گم می‌کنند: در جسم مستغرق می‌شوند و از حقیقت روح و روان خود غفلت می‌ورزند.

۲۸- مُندَفع شود: برطرف شود، از میان رود

۲۹- معنی لغوی فتوَّت، جوانی و به قول بعضی از ائمهٔ لغت، جوانمردی و کَرم، و معنی اصطلاحی آن از قول رسالهٔ تحفةالاخوان عبدالرَّزاق، ظهور نور فطرت در ظلمات نفس شیطانی است.

۳۰ - حدّ تام و ناقص را باید کنار گذاشت و به رسم قناعت کرد، چون در تعریف‌های منطقیان، تعریف کامل را حدّ می‌گویند (حدّ تام) کمی پایین‌تر از آن حدّ ناقص است. وقتی که به حدّ تام یا ناقص دسترسی نداشته باشیم، رسم (تامّ یا ناقص) به کار گرفته می‌شود.

۳۱- منفعل: خِجِل، شرمسار

۳۲- دانای فلک: حق تعالی

۳۳- به نظر می‌رسد که رگ جهت حفظ هماهنگی با فلک و یک، با کاف تلفّظ شده باشد.

۳٤- زرق: فریب، حیله؛ زراقان: مزوران، دو رنگان

۳۵- او یک به یک حالات ما و مکنونات قلبی ما را می‌داند.

۳٦- تجرید: سبکباری، عدم تعلّق

۳۷- اگر می‌خواهی که به بهشت برین برسی، با خُلق نیکو می‌توان بدان دست یافت.

۳۸- قویم: استوار، محکم

۳۹- دیگران معمولاً از این عهد ازلی شانه خالی می‌کنند، ولی جوانمردان به این عهد دیرینه و ازلی وفادارند.

٤۰- بیت از مخزن الاسرار (جزوی از خمسه) نظامی است.

٤۱-تکلُّف کردن یعنی هرگاه مهمانی وارد شد، در پذیرایی کردن به دنبال این باشیم که وسایل پذیرایی خیلی مفصَّلی آماده کنیم و این مطلوب نیست.

٤۲- انانیَّت: منم منم، خودپرستی

٤۳- منظور از مست در اینجا، نه مست شراب عرفان، بلکه مست شراب غرور و خودپرستی است.

٤٤- حاکم نیشابوری

٤۵- مأمون پسر هارون‌الرشید

٤٦- غلط کرده‌اید: خطا کرده‌اید

٤۷- (ما اهل بیت) با قدم‌های نبوّت و ولایت تا به بلندی‌های حقایق صعود کردیم و هفت طریق را به نشانه‌های فتوَّت و هدایت روشن ساختیم.

دکتر رضا کوهکن
عضو گروه ادیان و عرفان
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

«از صنعت ربوبی تا صنع قدسی»
جلسه اول



آقای دکتر کوهکن: بسم الله الرحمن الرحیم. با سلام خدمت حضار گرامی. عنوان درس «از صنعت ربوبی تا صنع قدسی» است. «از» و«تا» در عنوان بحث هم می‌تواند به معنای از شروع تا انتها باشد و هم می‌تواند به نوعی تدوام انتها و ابتدا را نشان دهد. به نظر می‌آید عنوان «کارگاه حکمت هنر دینی» هم می‌تواند معنا دار باشد. اما اگر دین را به صرف شریعت محدود کنیم، آنگاه این عنوان بی معنی خواهد بود. من ترجیح می‌دهم ابتدا در مورد نویسنده، حسن زاهد، صحبت کنم و بعد از آن وارد اصل مطلب شویم.

کیمیای دوره اسلامی یک تاریخی دارد. یک دوره ترجمه داریم که در این دوره، آثاری وارد سرزمین اسلام می‌شوند. بعد از آن، به مرور تألیف آثار اصیل به زبان عربی شروع می‌شود و از زمانی به بعد، ترجمه این آثار از عربی به فارسی و تألیف آثار اصیل به زبان فارسی شروع می‌شود. حسن زاهد

غریب کرمانی از جمله کسانی است که اثری به زبان فارسی نوشته است.
اثر کیمیایی که امروز در مورد آن صحبت می‌کنیم، اصالتاً تألیفی به فارسی است و از عربی به فارسی برگردانده نشده است. متنی که به شما داده شده، در واقع متن رساله ای است که هنوز چاپ نشده و ما آن را بر اساس شش- هفت نسخه خطی تصحیح کرده ایم. این مباحث، پاره متنهایی از آن رساله است. سه نقطه ها و پرانتزهایی که در متن می‌بینید به این معنی است که متنها بریده شده اند. به این دلیل که می‌خواستیم فقط دورنمایی از کلیت کار ارائه دهیم، ضرورتی در ارائه تمامی مطالب دیده نشد و فقط مطالب ضروری تر را نگه داشتیم. اصل رساله در حدود ۲۰۰ صفحه A٤ است. ما حدود ده صفحه از کلیت متن را گزینش کردیم.
هنوز به طور دقیق معلوم نیست که اسم نویسنده، حسن زاهد است یا حسن بن زاهد و مشخص نیست که زاهد اسم پدر نویسنده است یا اینکه وصف خودشان است. از آن لحاظ که ایشان جزء غربایی هستند که به هند مهاجرت می‌کنند، به ایشان غریب گفته می‌شود. به کسانی که از ایران به هند مهاجرت می‌کردند غریب می‌گفتند. عنوان کرمانی به این دلیل است که ایشان اهل کرمان بودند. اما در مورد عنوان زاهد، علت هنوز کاملاً مشخص نشده است. می‌توان آن را حسن زاهد خواند و آن را حسن، پسر زاهد برداشت کرد؛ مانند ناصرِ خسرو که اضافه بنوت است، یا اینکه می‌توان گفت زاهد وصفی برای او است. در هر حال در برخی از این سیزده- چهارده نسخه، حسن زاهد آمده و در برخی دیگر، حسن ابن زاهد آمده است. من از بین این تفسیرها ترجیح دادم حسنِ زاهد را انتخاب کنم. زیرا هر دو حالت را منتقل می‌کند. ایشان در قرن هفتم و هشتم هجری زندگی می‌کردند و در سال ۷۲۳ از ایران به هند مهاجرت کرده و در دربار تغلق شاه ساکن شدند و در آنجا از اهل علم حمایت می‌کردند.
ما حدأقل چهار رساله کیمیایی شامل رساله مفتاح الرموز، مقلاد الکنوز، یک منتخب و یک تذکره از ایشان می‌شناسیم که تألیف شده اند و تقریباً ناشناخته اند. آثار او تا الان چاپ نشده اند و قبل از اینکه ما چند اثر از او چاپ کنیم، کسی حتی تحقیقی پیرامون ایشان انجام نداده بود. مفتاح الرموز بیشتر حالت نظری دارد، یعنی به نظریه کیمیا می‌پردازد. مقلاد الکنوز بیشتر حالت عملی دارد و به تدابیر کیمیایی و فرآیندها می‌پردازد. منتخب بینابین است؛ یعنی هم بحث نظر و هم بحث عمل را شامل می‌شود. تذکره همچنان که از اسم اش برمی آید، فهرستی از ترجمه های در دسترس و آثار اصیل تألیف شده به زبان عربی است. تا به حال این چهار اثر از ایشان شناخته شده اند، اما ممکن است آثار دیگری هم وجود داشته باشند که در آینده به دست بیایند.
با این مقدمه، وارد درس می‌شویم. ما این عناوین را برای چهار جلسه ای که فرصت داریم در نظر گرفته ایم. بحث جلسه اول، پیرامون تحلیل محتوایی واژگان عنوان «از صنعت ربوبی تا صنوع قدسی» است. همین طور در مورد چیستی صنعت ربوبی بحث خواهیم کرد. جلسه دوم، پیرامون ضرورت پژوهش در باب کیمیای دوره اسلامی خواهد بود. جلسه سوم یا در مورد فواید صنعت مطابق رأی حسن زاهد غریب کرمانی و یا در مورد خلق شناسی طبیعی استعلایی صحبت خواهیم کرد. جلسه چهارم مطلبی تحت عنوان صنوع قدسی را خواهیم گفت. شاید یکی از این جلسات را با بحث معرفت شناسانه عوض کنیم.
روال کار ما به این صورت خواهد بود که من مطالب خودم را در هفتاد دقیقه عرضه می‌کنم. از این حیث که این مطلب جدید است و آن را جایی نشنیده اید، نمی توان آن را با بحث پیش برد. اجازه می‌خواهم ابتدا

بحث را عرضه کنم و در خاتمه حدود بیست دقیقه پرسش و پاسخ خواهیم داشت. سعی بر این است که هر کدام از جلسات مستقل از دیگری باشد، به طوری که بتواند یک واحد معنایی را برایتان منتقل کند. هدف من این است که سر رشته هایی را برای پژوهش بیشتر شما فراهم کنم.

متن و بستر کار ما در این دوره که به حکمت هنر دینی اختصاص یافته است، یک صنعت خاص و یک هنر ویژه یعنی یک کیمیا و آن هم به ویژه بر اساس متون حسن زاهد غریب کرمانی است. اما اگر شما با دقت گوش بسپارید، تصدیق خواهید کرد که مطالبی که عرضه می‌شود خاص این زمینه نیست، بلکه در دیگر زمینه ها یعنی در دیگر هنرها و صنایع نیز کاربرد دارد. بنابراین این جلسه و موضوعاتی که در آن طرح خواهیم کرد برای تک تک شما -فارغ از اینکه حوزه علاقه شما فلسفه به نحو عام باشد یا فلسفه علم، فلسفه صنعت و فناوری باشد یا فلسفه هنر یا یک هنر خاص مثل موسیقی، نقاشی و غیره- مفید خواهد بود. درست است که ما در باب کیمیا سخن می‌گوییم، اما چون مسائلی فکری درباره آن طرح می‌کنیم همه شما تصدیق خواهید کرد که آن مسائل در حوزه های مورد علاقه هر یک از شما نیز کم یا بیش مطرح است.

یکی از مباحثی که خیلی به درد خواهد خورد، مسائل تاریخ نگاری و فلسفه تاریخ نگاری است که اگر فرصت شود به آن اشاره ای خواهیم کرد. با توجه به هر مشغولیت پژوهشی که داشته باشید، این مطلب بیشتر به دردتان خواهد خورد. کار مورخ وقتی تاریخ را می‌نویسد یا به عبارت نادقیق، وقتی تاریخ را بازسازی می‌کند، مثل یک مشاهده گر صرف که فقط مشاهده objective داشته باشد و آن را بیان کند نیست. بلکه او یک سری پیش فرض های متافیزیکی در تاریخ دارد.

شناخت دیدگاه تاریخ نگاری آن مورخی که شما اثر او را می‌خوانید و پیش فرضهایی که او مقدمتاً پذیرفته، در درک بهتر آن نوشته و بازسازی تاریخ و در عین حال، در شناخت نقاط افتراق آن از دیگر شیوه های تاریخ نگاری به شما کمک بسیاری خواهد کرد. مثلاً درباره انقلاب فرانسه بیش از پنجاه نوع بازسازی مختلف وجود دارد که علل آن را تحلیل کرده اند. دانستن اینکه هر یک از آن مورخان چه پیش فرضهایی دارند و بر چه پایه هایی کار خود را انجام داده اند، در انتخاب ما هم می‌تواند دخیل باشد.

حداقل چهار دیدگاه تاریخ نگاری در کیمیای دوره اسلامی هست که یکی از آنها که قطعاً در دیگر هنرها هم هست، دیدگاه حال محور یا presentist است. دیدگاه presentist نظریه های امروز را معیار قرار می‌دهد. مثلاً فرض کنید می‌خواهید تاریخ کیمیا را بازسازی کنید. در این صورت دیدگاه presentist آخرین نظریه های شیمی امروز را معیار قرار می‌دهد و آنها را معیار علمی بودن می‌داند. وقتی شما تاریخ علم را بازسازی می‌کنید، یکی از چیزهایی که لازم است بدانید این است که چه چیزی علم است و چه چیزی علم نیست. در واقع شما معیار تمیز علم از غیر علم را لازم دارید. در دیدگاه presentist معیار تمییز، از نظریه های علمی کنونی گرفته می‌شود. آنها نظریه های علمی کنونی را صائب ترین و عینی ترین نظریه ها می‌دانند و با معیار قرار دادن آنها به گذشته برمی گردند و بر این اساس تاریخ را بازسازی می‌کنند. اما چگونه؟ آنها این کار را بر اساس Linéaire یعنی خطی انجام می‌دهند. یعنی باید در تاریخ، خطی را که از باستان و دوره های خیلی قدیم و از ابتدای تاریخ شروع می‌شود و به نظریه های علمی کنونی ختم می‌شود را بازسازی کنیم. پس معیار این می‌شود که شما آن داده هایی را علمی برمی گزینید که با نظریه های امروزی مطابقت و مشابهتی داشته باشند.

شما این امر را در حوزه های مختلف می‌بینید و این صرف تاریخ علم -به معنای دقیق -science نخواهد بود. در تاریخ هنر هم خواهید دید که چنین دیدگاهی هست.

به طور خاص در تاریخ کیمیا، دیدگاه تاریخ نگاری یونگی را داریم که بر اساس نظریات یونگ است؛ تاریخ نگاری بورکهارتی یا سنت گرایانه را داریم که بر اساس نظریات بورکهارت و مبانی که ایشان می‌گذارد است و نهایتاً تاریخ نگاری کوربنی را داریم. هر کدام از این دیدگاه های تاریخ نگاری طرفدارن خاص خود را دارد و به هر کدام می‌توان به عنوان یک مکتب نگریست؛ زیرا به فردی که این نظر را داده محدود نمانده و افراد دیگری هم این شیوه ها را به کار گرفتند و در تاریخ کیمیای دوره اسلامی از این شیوه ها استفاده شده است.

اگر بخواهیم این مطالب را عرضه کنیم، اول دیدگاه و اصول کلی آنها را بیان خواهیم کرد و بعد هر کدام از آنها را نقد و بررسی هم خواهیم کرد. چرا که یک معرفی بدون بررسی کردن نکات مورد نقد آنها کار مفیدی نیست. صرف عرضه کفایت نخواهد کرد. چون ما می‌خواهیم یک گام به جلو رویم و نقاط ضعف هر یک از این تاریخ نگاریها را ببینیم و بر اساس نقد و نظر آنها، به یک دیدگاه جدید برسیم.

به عنوان «از صنعت ربوبی تا صنع قدسی» برمی گردیم تا ببینیم که صنعت ربوبی چیست و صنع قدسی کدام است؟ «کلمه صنعت در عنوان را نباید با صنعت به معنی متداول آن یکی گرفت. خود بحث رابطه علم و صنعت، نسبت میان صنعت و فناوری و بعد از آن، نسبت تاریخی علم و صنعت و نسبت منطقی آن دو.» یعنی در سیر تحول دوره مدرن، اول علم پدید آمد یا صنعت؟ ما معمولاً بر این عقیده ایم که ابتدا انقلاب علمی و پس از آن انقلاب صنعتی به وجود آمد. «مثلاً اینکه آیا علم برای صنعت شرط لازم است یا شرط کافی یا هیچ کدام؟» البته نظر بنده این است که هیچ کدام.

«معمولاً گفته می‌شود که امکان آزاد و رها کردن علم از مبانی متافیزیکی آن نیست. آیا این سخن در باب فناوری هم صادق است یا نه؟» سؤالات بسیار زیادی در بستر رابطه علم و صنعت در دوره مدرن مطرح است که مورد بحث ما نیست. «اما آنچه مد نظر ما است اینها نیست. صنعت در عنوان به گونه ای است که شامل کلیه صنایع و هنرها است. بلکه به یک تعبیر عام که مورد استفاده میرفندرسکی، حکیم عصر صفوی و معاصر ملاصدرا شیرازی در رساله صناعیه است، نه تنها همه علوم را در بر می‌گیرد، بلکه رساله، نبوت به مثابه کار انبیاء و نیز ولایت به مثابه کار اولیا را نیز صنعت به شمار می‌آورد.» رساله صناعیه در یک نگاه حکمی، رساله خوبی است، اما خارج از چارچوب بحث ما است. چند تصحیح مختلف از این رساله موجود است. بد نیست آن رساله را هم تورق کنید.

«وانگهی لازم می‌دانیم خاطر نشان کنیم که صنعت در عنوان بحث ما، نشانگر این است که در اینجا با صرف کار نظری، خواه بحثی و بیرونی صرف باشد و خواه ذوقی و درونی محض باشد، سر و کار نداریم. مقصودمان از بحثی، نظام های فلسفی صرف است. همچنین مقصودمان از ذوقی و درونی محض، نظام ها و شیوه هایی است که اولاً تحقق درونی و معنوی فرد را مقصد خویش قرار می‌دهند و ثانیاً به دور از اجتماع و در کنج عزلت و خلوت و بر کنار از شرایط و اوضاع محسوس و ملموس بر مراقبه درونی متمرکز هستند. در صنعت، نظر با عمل همراه است و در بطن شرایط محسوس و ملموس و از خلال آنها صورت می‌گیرد.»

معمولاً گفته می‌شود کیمیاگرها با صحنه اجتماعی و عمل اجتماعی کاری نداشتند و بریده از اجتماع بودند. در حالیکه چنین نیست. طغرایی یکی از کیمیاگران بزرگ اصفهانی است و بعد از جابر و رازی در زمره بزرگترین کیمیاگرهاست. ایشان وزیر دوره سلجوقی بودند.

عنوان صنعت را موشکافی می‌کنیم. دست کم دو دیدگاه در سرمنشأ صنعت وجود دارد: آیا صنعت کار انسانی و بشری است یا art divin؛ یعنی یک کار و عمل الهی؟ عمل الهی یعنی عملی که خداوند انجام می‌دهد. در جلسه ای که همکاران هیئت علمی در آن حضور داشتند، یکی از همکاران ضمن سخنرانی علمی خویش این

دعوی را با تکیه بر آثار مولانا طرح کرد که صنایع از جانب حق به انسان ها نازل شده است و این خداوند بوده که آنها را بر ما فرو فرستاده است. چند نفری از اعضای هیئت علمی که در آن جلسه بودند، پس از صحبت ایشان در مقابل شان موضع گرفتند و گفتند این نظر مولاناست. ما خودمان عقل و فکر داریم و با تکیه بر اینها نیازی نیست که علم و صنعت را به خدا وصل کنیم. این نگاه می‌تواند نگاه عموم باشد. نگاهی که عموماً در جامعه دانشگاهی است این است که علم و صنعت، یک آفریده و یک پدید آمده بشری است.

«اما در این میان، در یک دیدگاه وجودی و ربوبی، سرچشمه همه چیز حضرت حق است و چون چیزی جز او نیست، صنعت نیز از غیر او نیست و بلکه غیر او نیست. در همین بستر باید خطاب حضرت حق به موسی که فرمود «وَصْطَنَعْتُکَ لِنَفْسی» را فهمید.» واژه صنع در «وَصْطَنَعْتُکَ» هست. یعنی تو را به صنعت برای خود ساخته ام. «اصطناع که در اینجا شاهد آن هستیم، صنعت متعالیه است؛ آن چیزی است که کیمیاگران از آن به صنعت شاهی یاد می‌کنند. royal Art یا به لاتین regie ars یعنی صنعت یا هنر شاهی، هنرِ یا صنعت خسروانه.»

«وَصْطَنَعْتُکَ لِنَفْسی» به تعبیری که میرفندرسکی از صنعت کرد، خیلی نزدیک می‌شود. حضرت حق این جمله را خطاب به موسی می‌آورد و موسیِ از انبیاء و اولیاء است. در نتیجه «وَصْطَنَعْتُکَ لِنَفْسی» یعنی من صنع ولایت و نبوت را در مورد شما به نحو خاصی انجام دادم. «و بدین ترتیب با این اصطناع، خاصان از انبیاء و اولیاء پرورده می‌شوند. حدیثی که از امامان متعدد رسیده است مشعر به اینکه «نحن صنایع الله» را هم باید در همین بستر فهمید.»

از اصطلاح صنعت به واژه ربوبی گذر می‌کنیم. «ربوبی به رب منسوب است. صنعت ربوبی یعنی صنعت خدایی و الهی و این امر از همان ابتدا نشان می‌دهد که ما در یک بستر متافیزیکی و به تعبیر خاصتر، الهیاتی واقع هستیم.» چون در بستر متافیزیکی شما می‌توانید بحث خود را الهیاتی نکنید؛ یعنی در بستر سخن خودتان از الـه،Deus و God سخنی به میان نیاورید و صرفاً وجودی سخن بگویید. مثلاً هایدگر و گادامر متافیزیکی حرف می‌زنند. اما علیرغم اقرار خودشان که به الـه اعتقاد دارند، بحث خود را الهیاتی نمی کنند. البته این امر احتمالاً از مقتضیات عصری است که شاید هم بهتر باشد.

«ما در جایی هستیم که اعتقاد به خدا وجود دارد و از تصریح به این اعتقاد البته ابایی وجود ندارد.» یعنی ما ابایی نداریم که در یک بستر الهیاتی سخن بگوییم. «در اینجا با بستری مواجه هستیم که در یک سو رب است و در سوی دیگر عبد. رب، ایجاد کننده، خدا، خداوندگار، صاحب و مصاحب بنده است.» من «رب» را در ترجمه به فارسی به خدا، خداوندگار، صاحب و مصاحب ترجمه کردم. ولی حتماً اذعان و تأیید می‌کنید که از قدیم الایام «رب» به زبان فارسی به پروردگار ترجمه می‌شد. می‌توان گفت پروردگار ترجمه غلطی نیست. به این دلیل که پروردگار می‌تواند ترجمه دقیق مربی باشد. اما یکی از معانی دور کلمه رب در عربی، می‌تواند مربی با ریشه رَبَیَ باشد.

«رب، مربوب لازم دارد و بدین جهت ما در مقام ظهور واقع هستیم؛ چرا که در این رابطه متقابل و دو سویه است که هر یک معنا و جایگاه خویش را می‌یابند. اصطلاح الصَّنْعَةُ الرُّبُوبیّةُ در کنار عبارات دیگری نظیر الصَّنْعَةُ الالهیةُ، به کرات توسط خود کیمیاگران مسلمان استفاده شده است.» پس یکی دیگر از وجوهی که ما مجاز هستیم عبارت «صنعت ربوبی» را در عنوان خود به کار ببریم این است که خود کسانی که عامل به این صنعت هستند این عبارت را به کار برده اند و این می‌تواند بهترین توجیه باشد.

«این صنعت، ربوبی است؛ چرا که اساساً خود رب آن را ابتدا در یکی از بندگان خاص خود از انبیاء و اولیاء آشکار کرده است و سپس در سلسله ای از حکما و انبیا در تاریخ

جاری شده است.» شما اعتقاد الهی بودن منشأ صنعت را در آثار کیمیایی می‌بینید؛ به این نحو که صنعت را وحیانی یا الهامی می‌دانند که از ابتدا در یکی از انبیا و اولیا نازل شده و بعد از آن در سلسله ای در طول تاریخ جاری شده و انتقال یافته است. ما شاهد تلاش های متعددی در ترسیم این سلسله انتقال در متون کیمیایی در نزد جابر، طغرایی و جلدکی هستیم که من آنها را استخراج و در مقاله ای چاپ کردم.

«رب، خالق است و صانع و محیی و ممیت؛ و همه آنچه در جهان هست می‌شود و نیست می‌گردد، به ید قدرت او صورت می‌گیرد؛ و این صنعت نیز صنع اوست. کیمیاگر در واقع کار طبیعت را تقلید می‌کند.» این عنوان یکی از بحث هایی است که در فلسفه من مطرح است. ولی آنها این مسئله را در context و در بستر فکری خودشان طرح می‌کنند که ما کاری جز کار تقلید طبیعت نداریم. اما به چه نحو؟ یعنی ما همان کاری که طبیعت در معدن انجام می‌دهد را با شرایط بهتر و با سرعت بیشتری انجام می‌دهیم. بر اساس این اعتقاد، کیمیاگران ادعا می‌کنند که فلزات دیگر هم در اثر مرور زمان و شرایط مساعد، نهایتاً می‌توانند به طلا تبدیل شوند و ما با شناخت قواعد و قوانینی که بر این امر حاکم است، در شرایط مشخص آزمایشگاهی و در زمانی سریعتر آن را به انجام می‌رسانیم.

«طبیعت چیزی نیست جز صحنه آفرینش، پیشه وری، زنده گرداندن و میراندنی که رب یعنی خداوندگار انجام می‌دهد. به این ترتیب تقلید کار طبیعت را باید در بستری کاملاً متفاوت فهمید. کیمیاگر در پی تحقق اسماء ربوبی مذکور در خویشتن و انجام همان فرآیندها با سرعت و دقتی بیش از سرعت و دقت طبیعی آنها، مثلاً در دل معدن است. حتی کیمیای دوره اسلامی، به طور خاص در نزد جابر بن حیان، تا آنجا پیش می‌رود که او می‌خواهد در آزمایشگاه انسان مصنوعی بسازد و فرآیندهای آن را نیز به تفصیل شرح می‌دهد.»

بحث ساخت انسان مصنوعی در دوران جدید هم مطرح است. اما باید در مقایسه ها دقت کرد. یعنی نباید چیزی را از بسترش جدا کرد، بلکه باید آن را در کلیت فضای اجتماعی و متافیزیکی مان قرار دهیم. ساخت انسان مصنوعی که در آثار جابر بن حیان هست، به این نحو است که با گل و امثال آن قالب انسان را پدید می‌آورید و بعد، با انجام یک سری فرآیندهایی، او داری روح می‌شود. این فرآیندها و چگونگی انجام آنها در آثار جابر توضیح داده شده است. یکی از کارهایی که در یک فرآیند باید انجام شود این است که سعی شود کلیت آن –هم وجه طبیعی و مادی و هم وجه متافیزیکی اش– حفظ شود. عده ای مثل کربن می‌گویند اینجا بحث انسان کامل است، بدون اینکه به بحث آزمایشگاهی وقعی بنهند و به آن اهمیتی قائل شوند. در هر حال، قضیه انسان مصنوعی در نزد جابر بن حیان تفسیری عمیقتر می‌طلبد.

حال سراغ وصف «قدسی» موجود در عنوان «از صنعت ربوبی تا صنع قدسی» می‌رویم. «قدسی در لغت به معنی پاک و مطهر است. در یک سمبولیسم بالا و پایین، هر چه بالاتر است پاک تر است. روح القدس، جرئیل امین، فرشته مقرب را بدین نام خوانده اند که پاک از نواقص و شائبه ها است. خمیره مقدس در نزد سهروردی، خمیره جاوید و ازلی حکمت است که هنوز شائبه زمان و مکان و قوم خاص نگرفته است و سرچشمه همه حکمت ها است. دیگر کاربرد این واژه آن است که هر گاه این وصف را به اسمی می‌افزاییم، درست آن چیزی را به آن می‌افزاید که هانری کربن و دیگر اهل معنا در غرب، از آن به جهت عمودی حیات یاد می‌کنند؛ و اما قدسیان که صفت جانشین اسم است و جمع بسته شده، همه آنانی هستند که آن جهت عمودی را حفظ کرده اند. بدین ترتیب همه موجودات عالم قدسی هستند. چرا که از فطرت پاک خویش دور نگشته اند و مطابق آن عمل می‌کنند، اصل خویش را از یاد نبره اند و تسبیح گوی آن اصل و سر منشأ هستند. در این میان، تنها انسان است که ممکن است افق نگاهش

افقی گردد و دنیوی شود، یا اینکه افق نگاه خود را به عمود آسمان بیاندازد و قدسی باشد و قدسی بماند.» ما دنیوی یا پروفن را در مقابل قدسی به کار می‌گیریم.

در جلسات بعد، حدیثی دلپذیر از امیر مؤمنان که همین مضمون را بیان می‌کند، نقل خواهیم کرد. «در زبان عرفانی فارسی، وصف قدسی هر گاه به اسامی نظیر نفس، جان و روح افزوده شده است، عموماً به حفظ آن جهت عمودی اشاره دارد. به این نمونه ها توجه کنید:

«اگر ساقی جلال، باده دلگشا از رواق صرف حسن طور ارواح قدسی را دهد، مستان خرابات فنا را بینی که جمله جُبّه دستار عبودیت انداخته اند و به بازار خامان ارادت جمله «أنا الحق» می‌گویند.» بند ۲۳۱ از شرح شطحیات روزبهان.»

«نقل دیگری نیز از روزبهان می‌کنم و بعد به تحلیل عباراتی که در این نقل قول ها، ترکیب قدسی دارند می‌پردازیم:

«از حق جمال خواستند تا عرفان بر کمال شود. حق حجاب جبروت برداشت، و جمال جلال ذات به ایشان نمود. ارواح انبیا و اولیا از تأثیر سماع و جمال جلال مست شدند. با شاهد قدم بی رسم حدثان دوستی گرفتند. از آن ولایت به مراتب تربیت الهی محبتشان مزید گشت. زیرا چون ارواح قدسی به صورت خاکی درآمدند، از سر سودای پیشین جمله ارنی گو شدند و محل انبساط یافتند تا هر چه در این جهان دیدند، همه او را دیدند. چنانکه بعضی از خواص محبت گفتند: «ما نظرت فی شیء إلا و ما رأیت الله فیه» (عبهر العاشقین روزبهان، صفحه ۱۳۲.)

اینجا در دو عبارت مختلف و در دو کتاب مختلف روزبهان، عبارت «ارواح قدسی» به کار رفته است و به همین جهت آنها را نقل کردیم. در آیه «أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى» خصوصاً در تشیع این نظریه مطرح است که در صحنه عهد الست، ارواح علیرغم این که ربوبیت را تأیید کردند و آن امانت را قبول کردند، اما این «بلی» گفتن برای همه یکسان نبود؛ بعضی ها خیلی محکم و قاطع و بعضی ها با کمی تردید «بلی» گفتند. عبارت «ارواح قدسی به صورت خاکی درآمدند» یعنی یک مرحله ای برای ارواح قدسی قبل از به صورت خاکی در آمدن -یعنی حیات زمینی گرفتن- قائل هستیم. در این نقل قول، «از سر سودای پیشین» به عهد الست و آن پیمان «عبودیت در مقابل ربوبیت» که از انسان گرفته می‌شود اشاره دارد. عبارت «جمله ارنی گو شدند» به آن واقعه که برای حضرت موسی در طور سینا رخ داد، اشاره دارد: «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ». یعنی خود را به من نشان بده تا تو را بنگرم. این بحث دیدار حق است که موسی در پاسخ، «لَنْ تَرانی» می‌شنود.

مولانا از بحث «لَنْ تَرانی» تحلیل های مختلفی ارائه می‌دهد. شاید بتوان در بستر تاریخ ادیان اینگونه گفت که حضرت موسی (ع) این انتظار را داشت که تجلی خدا در ایشان -چنانکه در یهودیت شاهد آن هستیم- در قالب ظهور یک ابر یا باد عظیم باشد؛ ولی قرار است که موسی این دیدار را در هر شیء ببیند: «تا هر چه در این جهان دیدند، همه او را دیدند». شاید به این جهت «لَنْ تَرانی» گفته می‌شود که آن انتظار زدوده شود، نه اینکه «لَنْ تَرانی» مطلق باشد. برای اینکه قسمت بعدی تأیید و تأکید شود که «ما نظرت فی شیء إلا و ما رأیت الله فیه»، ضرورتی ندارد که این تجلی در یک ابر یا باد عظیم صورت گیرد. این تجلی، فی کل شی هست و باید در آنجا دیده شود. ارواح می‌توانند قدسی باشند و می‌توانند نباشند. یعنی ارواح می‌توانند از شائبه های مختلف و از ذهنیت ها آزاد باشند یا نباشند. اگر چنین باشند، آنگاه قدسی هستند و می‌توانند «ارنی» گو شوند و در همه چیز او را ببینند. پس بحث قدسی که در عنوان داریم، چنین بارهایی را دارد. هدف از بیان این موارد این است که تحلیل واژگانی عنوان انجام شود و معانی هر یک از مفردات عنوان برای شما جا بیافتد.

«و این بیت مولانا جلال الدین محمد بلخی چه نیکو آنچه را که ما می‌خواهیم با

تکلف بیان کنیم، در دیوان شمس لطیفانه و کریمانه ترنم کرده است. غزل با این بیت آغاز می‌شود:

به چه روی پشت آرم به کسی که از گزینی
سوی او کند خدا رو به حدیث و همنشینی»

در این بیت، «گزینی» به معنی اصطفا است. یعنی یک انتخاب الهی برایش صورت گرفته است. اینجا بحث ولایت است. «اما بیتی که من مد نظر دارم این است:

هله ای حیات حسی بگریز هم ز مسی
سوی آسمان قدسی که تو عاشق مهینی

چون در این بیت، بحث مس هم هست، عبارت «آسمان قدسی» در یک بستر کیمیایی می‌نشیند. مس در کیمیا نماد فلز پست و در مقابل زر است و «حیات حسی» در این بیت، معادل آن در نظر گرفته شده است. منظور از آسمان در عبارت «آسمان قدسی» همین آسمان نیلگونی است که هست، ولی چیزی که تفاوت می‌کند بینشی است که می‌توانیم در قبال آن داشته باشیم. آسمان چیزی است که دیده می‌شود اما چگونه دیدن آن مهم است.

در یک رساله دکتری که بعد به کتاب تبدیل شد، به بحث de Ciel astrologie‘l de Ciel et astronomie‘l ، یعنی آسمان در نظر منجمان و آسمان در نظر اهل تنجیم، پرداخته شد و تفاوت آنها را بررسی کردند. در هر حال، آسمان از نظر این دو گروه فرق می‌کند و تفاوتی نمی کند که منجم دوره اسلامی باشد یا نه. در واقع نمی توان یک خط تمییز و قاطع بین علم مدرن و علم سنتی کشید. خود علم در دوره سنت هم انواع مختلفی دارد. علمی که در نزد منجمان می‌بینیم، با علمی که در نزد اهل تنجیم می‌بینیم خیلی تفاوت دارد. در نزد اهل تنجیم، عالم پر است از روحانیت هایی که بر روی آنچه دارند، اثر می‌گذارند. ولی در نزد اهل نجوم، بیشتر شاهد یک تبیین ریاضی به معنی جدید آن هستیم و به معنایی که در نزد اخوان الصفا می‌بینید نیست. مهندس –به معنای هندسه دان– است. در بستر تاریخ علم دوره اسلامی، مهندس به معنی هندسه دان –به معنی اقلیدسی– به کار می‌رود.

پس «آسمان قدسی» در این بیت، آسمانی نزدیک به آسمان اهل تنجیم و بلکه بالاتر از آن، یعنی آسمان عارفان است. خیلی از شهودات سید حیدر آملی بستر جهان شناختی دارد. ایشان در آسمان و در موقعیت های مختلف ستارگان، ائمه را می‌بیند. ترکیب های مختلفی در آثار ایشان هست و طرح هایی از آن را عرضه کردند.

حال به سراغ معادل های لاتینی که برای عبارت قدسی می‌توان در نظر گرفت می‌رویم. «ما به ویژه به عبارت sacré فرانسه و sacred انگلیسی که از ترکیبات ریشه لاتینی sacris هستند می‌اندیشیم. sacris به معنای تقدیس کردن یک فرد یا یک شیء، مثل تقدیس یک شاه و تاج گذاری وی از خلال یک مراسم آیینی است». در دوره لاتین، از کلمه sacris برای مراسم آیینی که در تاج گذاری شاه به کار می‌رفت و ایشان در آن مراسم تقدیس می‌شد و به آن منصب تشریف می‌یافت، استفاده می‌کردند.

«اما به فرآیند سکولاریزاسیون زبان توجه فرمایید. ما از همین ریشه در زبان فرانسه، فعل consacrer و در انگلیسی فعل consecrate را داریم. consacrer تقریباً هم معنی با خود فعل sacré به کار می‌رفته است؛ یعنی به معنی تقدیس شاه از خلال یک مراسم آیینی تاج گذاری. البته این فعل به معنی متبرک شدن نیز به کار می‌رفته است.» در مراسم عشای ربانی در مسیحیت، نان و شراب متبرک می‌شوند و اعتقاد بر این است که مؤمنانی که آن شراب را می‌خورند، گوشت و خون حضرت عیسی به همان مقدار در وجودشان جاری می‌شود. فعل consacrer درباره آن شراب به کار برده می‌شود و گفته می‌شود آن شراب consacrer یا متبرک می‌شود

و آن تبرک به مؤمنانی که آن شراب را می‌خورند انتقال پیدا می‌کند. البته ایده‌های مشابهی را هم در بستر فرهنگستانی داریم. پس consa-crer به معنی آن تبدل جوهری است که در مؤمنان پیش می‌آید. «اما امروزه به معنی صرف اختصاص دادن چیزی یا کسی به کاری استعمال می‌شود.»

«در همین بستر می‌توان متعرض کلمه communion یا communication فرانسه شد که در اصل به معنی یکی شدن و وحدت پیدا کردن با مسیح و با عالم قدس مثلاً به واسطه همین مراسم عشای ربانی بوده است. اما امروزه کلمه اخیر را به معنی مخابرات به کار می‌بریم.»

به طرح لغوی که از sacré داشتیم برگردیم. «این ریشه به زبان های انگلیسی و فرانسه مشتق های بسیاری دارد. در زبان فرانسه واژه sacerdoce را داریم که کربن از آن برای ترجمه ولایت استفاده می‌کند. همچنین کلماتی نظیر sacra-, sacrosaint, sacral sacra-, sacrement, sacralisation, lité mentalité, را داریم که می‌توان آنها را به قدسی، قدس، قدسی سازی، آیین تقدیس، رسم آیینی جاودانگی، آیین تقدیس طلسماتی، تقدیسی یا قدسانی و سرانجام امر قدسی ترجمه کرد. عبارت sacrilège نیز -که به معنی هتک حرمت مقدسات است- از همین ریشه می‌باشد.»

حال سراغ دو اثر که از واژه sacré در عنوان شان استفاده شده است می‌رویم. «می توان متعرض دو اثر مهم هم در این خصوص شد. یکی کتاب The sacred and the profane میرچا الیاده است که آقای دکتر سالکی آن را به امر مقدس و نامقدس ترجمه کرده است. آثار میرچا الیاده و به ویژه روش ایشان، خیلی به ذوق بنده خوش نمی آید و به همین سبب سریع از آن می‌گذریم. دومین کتاب، تحت عنوان heilige das، به آلمانی -یا sacré le به فرانسوی- اثر رودلف اتو به معنی امر قدسی است. اتو که متأثر از شلایرماخر است، معتقد می‌باشد که امر دینی غیر قابل تقلیل به امر اخلاقی یا امر معقوله است.» البته به نظر بنده، نظر ایشان صائب است. «و معتقد است که امر قدسی معنای خود را در عصر روشنگری از دست داده است. وی ویژگی اساسی امر قدسی را نومینو بودن آن می‌داند.»

در ادامه، نومینو را مطابق رأی اتو تعریف می‌کنیم: «تجربه ای غیر عقلانی (یعنی فرا عقلانی) که از حد احساسات و عواطف درمی گذرد و موضوع اصلی و نخست آن در بیرون از خود آن واقع است.» ایشان از کلمه irrationnel استفاده کرده اند، اما از کلیت بحثی که دارند مشخص می‌شود که منظورشان transrationnel است. به همین دلیل من عبارت فرا عقلانی را درون کروشه اضافه کردم. «وی این اصطلاح را از اصطلاح لاتینی نومن، به معنی عزت و قدرت الهی اخذ کرده است. نومینو یک سر و راز است که توأمان مهیب و دهشت آور و نیز جذاب و شعف آور است. یعی هم رغبت است و هم رهبت.» این خاصیت در شناخت نومینو بودن یک پدیدار اهمیت دارد.

ایشان هنگامی که می‌خواهند تعریف کنند چه چیزی قدسی است و مرزی بین امر قدسی و امور احساسی و عواطف بگذارند و هنگامی که می‌خواهند امر دینی را از این سطح بالاتر ببرند، می‌گویند این امر قدسی است. امر قدسی امری است که معمولاً فراتر از احساسات است. امر قدسی آن چیزی است که دو احساس رغبت و رهبت را همراه هم دارد. به عنوان مثال، وقتی شما در دل یک کوه واقع هستید که زیبایی خاصی دارد و جذب آن زیبایی می‌شوید و در عین حال عظمت، جلال و شکوه آن کوه شما را تحت تأثیر قرار می‌دهد یا هنگامی که در یک دشت که در دل کوه واقع است قرار می‌گیرید، می‌توانید هر دو جنبه – رغبت و رهبت- را هم زمان تجربه کنید. چنین مواردی می‌تواند مراد اتو از نومینو بودن را به شما منتقل کند.

«یکی از نویسندگانی که از این حیث از اتو متأثر شده است، هانری کربن می‌باشد. روزبهان بقلی از جمله نویسندگان متعلق

به مکتب عشق در سرزمین اسلام است که وربن تحقیقات گسترده ای در باب وی انجام داده است. عشق در معنای اصیل خود از آنچه معمولاً از آن مراد می‌شود، در زمره نوعی دلبستگی و وابستگی، نوعی کشش و احساس شدید که جملگی در حوزه عواطف قرار می‌گیرند نیست. آن گونه که چنان که می‌دانید حتی به سالی هم نمی کشد. عشق، حضور است در محضر حقیقت بی منتها و فردی که عشق نثار او می‌شود، اولاً بهانه و ثانیاً آینه است و اگر عشق این باشد، قدسی است. روزبهان در آنی عاشق بانویی می‌شود. کربن در توصیف صحنه این عاشق شدن چنین آورده است:

«در لحظه مذکور، پرده برافتادن از حسن انسانی، خود آگاهی روزبهان را به شیوه ای خاص که یک صوفی آن را می‌چشد و عبارت است از افسون از سر شعف و نیز نوعی دهشت مقدس در مقابل امر سِرّ حقانی در انسان که به قهر و قدرت متصرف می‌شود. در نتیجه، مواجهه رو در رو با حُسن، به منزله قرار گرفتن در رنجوری یافته و نایافته است.»

یکی از ترجمه هایی که برای کلمه نومینو در نظر گرفته ایم، امر حقانی است. در واقع هم با زهد ورزی دینی مخالف است و هم با دنیوی سازی ما بعد الطبیعی. زیرا اینها پدیدار قدسی را به سطح اجتماعی و سیاسی تقلیل می‌دهند. او در ادامه می‌گوید:

«تمدن های مدرن ما، دنیوی سازی ما بعد الطبیعی که جایگزین زهد ورزی دینی گشته است، خار شمردن های جاهلانه ای که به اسم اخلاق تبلیغاتی یا ورزشی صورت می‌گیرد و نیز آنچه به اسطوره زدایی و غفلت زدایی موسوم شده است، آنچنان از حسن بشری به تمامی قداست زدایی کرده اند که شاخصه حقانی جمالی- جلالی (یعنی همان نومینو بودن) که حسن بشری تحت آن بر عشاق نمایان می‌شود، برای انسان زمانه ما شاید یکی از غریب ترین (اگر نگوییم غریبه ترین) امور است.»

عشاق، مکتب عشق است و مکتب روزبهان، حافظ، عراقی و دیگران است. کربن ادامه می‌دهد:

«اما این پدیدار، پدیداری است اصلی و نخستین، به همان اندازه که ادراک یک صدا یا رنگ چنین است؛ یک اورفنومن. -او این کلمه را از آلمانی قرض می‌گیرد. اور یعنی ابتدا، نخست و اولیه- یک صدا یا رنگ خاص را اثبات نمی کنند. دو حالت پیش می‌آید: یا قادر به ادراک حسن هستیم و آن را نومینو می‌بینیم و آن را توأمان مسحور کننده و دهشت انگیز، یا از سویی شعف آور و از سویی دیگر غمبار و یأس آور می‌یابیم، که خود گواه بر حضوری است که مع هذا آنجا نیست. -یعنی حضوری از نوع دیگر. مثلاً بی نهایت در نهایت یا حق در خلق- حسن انسانی در کلام روزبهان یا بر این سیاق است، یا اینکه از چنین دریافتی عاجزیم. در این صورت بهتر آن است که از سخن گفتن از مذهب عشاق، از کیش مهر ورزان دست شوییم.»

پس ما واژه قدسی را که در عنوان هست، بدین معانی و در چنین بسترها و با چنین مقاصدی به کار می‌بریم. «اصطلاح دیگر فرانسوی که ما برای معادل کلمه قدسی مناسب می‌دانیم hiératique است که نظایر آن در زبان انگلیسی نیز موجود است. ریشه این واژه، در واژه یونانی hiraticus است که به معنی قدسی و ولایی است. هانری کربن علاقه ویژه ای به استفاده از این واژه دارد. عنوان یکی از کتب وی که حقیقتاً یک اثر مرجع در زمینه کیمیای دوره اسلامی است، hiératique Art می‌باشد که می‌توان آن را به کیمیا به منزله صنعت قدسی ترجمه کرد. hiératique بودن کیمیا بدین معنی است که آزمایشگاه، نیایشگاه باشد.» Labo-ratory oratory به انگلیسی و laborato-oratoire‘qu tant en rie به فرانسوی.

«اما آیا می‌شود که آزمایشگاه، نیایشگاه باشد؟ سخن از «آیا می‌شود» و «امکان» نیست. بلکه سخن این است که چنین حقیقتی بارها جاری شده است. نمونه عام این امر را در جهان اسلام، در آیین فتوت و در فتوت نامه ها باید سراغ گرفت. در طول تاریخ پیشه هایی جاری

شده است. مطابق دیدگاه توحیدی، هیچ پیشه ای پدید نیامده است، مگر اینکه با وحی یا الهام از جانب سرچشمه هستی به انسان ها منتقل شده است. جهان، هم روی خداست که خدا را نشان می‌دهد و هم پوشش اوست که او را می‌پوشاند. این خاصیت پارادوکس وار جهان است که باعث می‌شود که جهان از این حیث که پوشش است، حجابی سخت و تیره گردد؛ چنان که نگاه نگرنده در آن دیوار سخت، سخت متوقف گردد و به آن سوی آن رخنه نکند. بدین ترتیب، خصلت مادی صنایع و کار مداوم با امور طبیعی و ملموس می‌تواند باعث آن شود که انسان صنعتگر به جهت بُعدی که میان خود و حقیقت خویش که همان حقیقت جهان است مشاهده می‌کند، صنایع را بیش از پیش بریده از اصل ببیند، چنانکه گویی امری صرف مادی و فرآیندی گشته اند و به صرف آزمایشگاه مبدل شده اند.»

«حال این صنعت هبوط‌کرده، مقدراً باید دست خویش باز گردد. اینجا جای آن نیست که در این باب فکر کنیم که چگونه این کار صورت خواهد گرفت. اما آنچه عملاً در سرزمین اسلام محقق شده است، این بوده که این کار به دست اهل عرفان و تصوف عملی گشته است. آنان بوده اند که با تدوین فتوت نامه ها، زمینه را برای آیینی نمودن و اجرای آیینی اعمال و فرآیندهای صنعتی مربوطه فراهم کرده اند. به این ترتیب، صنعتگر با عمل مطابق توصیه های آمده در فتوت نامه مربوط، صحنه آزمایشگاه را به صحن عبادتگاه تبدیل می‌کند. به این ترتیب، آزمایش، نیایش می‌شود. اما به نحو خاص باید متذکر کیمیا شد. کیمیا، لابراتواری است که orator است و لازم نیست که orator شود.»

ارتباط میان صنایع و حکمت ها با اهل ادیان، نکته جالبی است که باید روی آن تمرکز کرد و آن را بررسی کرد. مثلاً وقتی کیمیا به سرزمین اسلام وارد می‌شود، یکی از مواردی که شاهد آن هستیم این است که رنگ و بوی اسلامی پیدا می‌کند. یکی از نکاتی که جای تأمل دارد نسخه هایی از خطبهٔ البیان هست که ورژن کیمیایی است. در آنجا پرسش و پاسخ هایی کیمیایی صورت می‌گیرد و حضرت امیر به این سؤالات کیمیایی پاسخ می‌دهند. در متون کیمیایی، با حضرت امیر به صورت یک استاد کیمیاگر برخورد می‌شود.

کیمیاگران باید مشخص کنند که آیا این سلسله انتقال که معمولاً ابتدا از آدم ترسیم می‌شود و نهایتاً تا خود آن کیمیاگری که این بحث را مطرح می‌کند ادامه می‌یابد، به انبیا و اولیای اسلام هم مرتبط می‌شود یا نه؟ مثلاً خالد بن یزید، جابر و جلدکی، هر کدام به یک نحو به این بحث می‌پردازند. مسئله ای که اینجا مطرح است این است که چگونه بند اتصال این حکمت، به بزرگان دین اسلام برقرار شود؟

کیمیا یک عمل آیینی است. اما در نزد چه کسانی؟ من نمی خواهم حکم کلی بدهم. زیرا شما با حکم کلی دادن، نظریه خود را ضعیف می‌کنید و آن را در مقابل ابطال های موارد نقیض قرار می‌دهید. یکی از مواردی که مشکل ساز است و می‌تواند محک خوبی برای مورخ باشد که تا چه حد توانسته تبیینی موثق تر ارائه دهد، تفاوت کیمیای رازی و جابر و تبیین هایی است که مورخان برای آنها داده اند.

کیمیای جلدکی و رازی با هم متفاوت است. کیمیای رازی با کیمیای حسن زاهد غریب کرمانی –که ما به دلیل علاقه مان، بیشتر به این شاخه گرایش داریم– متفاوت است. در نتیجه نمی توانیم حکم کلی بدهیم که همه متون دوره کیمیای اسلامی چنین و چنان هستند. ولی حداقل این حکم را می‌توانیم بدهیم که نکاتی را که می‌گوییم، درباره جلدکی صادق است و درباره حسن زاهد کرمانی هم –بر اساس متنی که اگر فرصت شود، تحلیل خواهیم کرد– صادق است. پس در نزد اینان، کیمیاگری یک عمل آیینی است.

«نیازی نیست که کسی از اهل تصوف بیاید و برای آن اذکار و مراقبات بنویسد. خود عمل آن، ذکر و فکر و مراقبه است و این چنین

است که تقطیر و تصعید و تکلیس و تشوید و تثبیت و تبعیض و تحمیر جملگی آیینی هستند.» اینها اسم فرآیندهای مختلف کیمیایی هستند. متون کیمیایی سرشار از بحث شرح مواد و فلزات هستند. در عنوان فصل هایی که من انتخاب کرده ام نیز چنین عبارتهایی هست. این کاملاً یک فلسفه طبیعی است. یکی از مواردی که تاکنون در تحقیقات مورد فراموشی قرار گرفته است، فلسفه طبیعی است. یعنی می‌توان به کیمیا به عنوان تحقیقات فلسفه طبیعی در عالم اسلام هم نظر کرد.

ابو اسماعیل حسین بن علی طغرایی رساله ای به اسم مفاتیح الرحمهٔ و أسرار الحکمهٔ در خصوص بحث فلسفه طبیعی در یک بستر کیمیایی دارد که رساله بسیار مهمی است. همان طور که برای ما اهمیت دارد که بدانیم در آثار ابن سینا و سهروردی چه بحث هایی درباره طبیعت مطرح است، رساله مفاتیح الرحمهٔ و أسرار الحکمهٔ اثر طغرایی نیز از این لحاظ، اثر فوق العاده ای است. البته تاکنون به جز یک تحقیق که یکی از دانشجویان انجام دادند، کاری در مورد آن صورت نگرفته است.

«در اینجا متذکر این نکته نیز بشویم که دیدار طباع تام، از جمله رخدادهای کلیدی کیمیا و سنت هرمسی به نحو عام است و این اتفاقاً یکی از شاه راه های سهروردی پژوهی نیز باید باشد.» این نکته می‌تواند برای کسانی که به سهروردی پژوهی علاقه دارند، مفید باشد. یکی از اجزاء سنت هرمسی، کیمیا است. «چرا که علاوه بر ایده طباع تام، ایده وحدت گفتار و کردار همه حکمای همه اعصار نیز از اصول استوار هرمسیان است که هر دو را به روشنی در نزد سهروردی نیز می‌بینیم.»

ایده طباع تام، در نزد سهروردی جایگاه ویژه ای دارد. یکی از شاه راه هایی که هنوز در سهروردی پژوهی گشوده نشوده است، بحث تأثیری است که ایشان از سنت هرمسی پذیرفته اند. البته منظور ما سنت هرمسی به معنی دقیق کلمه است، نه اینکه از بحث هایی که در دوره لاتینی و رونسانس غرب هستند متأثر شویم و آنها را به آنچه که سهروردی می‌گوید تطبیق دهیم. کیمیای دوره اسلامی و آثار هرمسی دوره اسلامی، به سرزمین اسلام وارد و ترجمه شده است. ما در این حوزه مؤلفانی داریم که باید آثارشان بررسی شود و از خلال آن آثاری که متقدم بر سهروردی هستند، ببینیم که چه تأثیری بر سهروردی داشته اند. زیرا این دو موردی را که من گفتم، به طور عام در نزد نویسندگان قبل از سهروردی، نظیر جابر می‌بینیم. این نکته در مورد تحقیقات درباره سهروردی اهمیت دارد.

علت انتخاب این عنوان این است که من آن را از یک امری خاص آغاز می‌کنم و سپس تعمیم می‌دهم. به عبارت دیگر، می‌خواهم این نکته را بگویم که نگاهی که درباره کیمیا طرح می‌کنیم، فقط به این حوزه اختصاص ندارد؛ بلکه حتی می‌تواند در زندگی روزمره نیز به کار گرفته شود. در آخرین جلسه، در مورد صنوع قدسی سخن خواهیم گفت و در آنجا خواهم گفت که صنع قدسی به کیمیا محدود نمی شود. شما آن را در حوزه تأویل و همین طور در حوزه science نیز شاهد خواهید بود. نظر بنده این است که اگر با این دیدگاه به سراغ science برویم، science به گونه دیگری خواهد بود که به آن اشارتی خواهم کرد. اگر با این دیدگاه به سراغ تاریخ برویم، تاریخ به نحو دیگری خواهد بود و یک صنع قدسی خواهد بود. اگر با این دیدگاه به سراغ تأویل برویم، آن هم به گونه دیگری خواهد بود که بعدا به آن خواهم پرداخت. من نهایتاً بحث را به اینجا ختم خواهم کرد که اگر در زندگی روزانه هم نگاه صنوع قدسی محور داشته باشیم، به گونه ای دیگر زندگی خواهیم کرد.

حضار: شما به کیمیا به عنوان تقلید از طبیعت یاد کردید. اما وقتی ما امروزه از طبیعت سخن می‌گوییم، منظورمان فرآیندی است که بر اساس آنتروپی کار می‌کند. ولی گویا عنوان «از صنعت ربوبی تا صنع قدوسی»، ارتباطی درونی بین ایده کیمیا و طبیعت –به آن معنای متفاوتی که شما به

کار می‌بریـد- برقـرار می‌کنـد. وقتـی دکارت می‌گویـد مـا از طبیعـت تقلیـد می‌کنیـم، منظـورش طبیعـت بـه معنـای امـروزی نیسـت. مثـلاً بـه طـور طبیعـی مـس تـا دو هـزار سـال آینـده هـم بـه طـلا تبدیـل نمـی شـود. بنابرایـن آیـا اشـاره دکارت بـه طبیعـت، یـک بیـان رمـزی اسـت؟ اگـر بخواهیـم از ایـن تعریـف دفـاع کنیـم، احتمـالاً بایـد معنـای طبیعـت عـوض شـود.

آقـای دکتـر کوهکـن: هـر چیـز را بایـد در بسـتر خـودش قـرار داد. یعنـی اگـر مـا طبیعـت را بـه معنـا و تفسـیر امـروزی در نظـر بگیریـم و آن را بـه گذشـته برگردانیـم و تطبیـق دهیـم، روش درسـتی نیسـت. زیـرا بـه شـیوه حـال محـور کـه در ابتـدای بحـث بـه آن اشـاره کردیـم و آن را رد کردیـم، نزدیـک می‌شـود. نـگاه شـخص بنـده کـه فراتـر از هـر چهـار دیدگاهـی کـه بـه آنهـا اشـاره کوتاهـی داشـتم قـرار خواهـد گرفـت ایـن اسـت کـه آن پدیـدار را در جامعیـت خـودش و وجـوه مختلفـی کـه خـود آن متـن و عامـل هـای تاریخـی مطـرح می‌کننـد در نظـر بگیریـم. اگـر آنهـا (دکارت) بحـث تقلیـد از طبیعـت را طـرح می‌کننـد، بایـد ببینیـم کـه آنهـا تقلیـد از طبیعـت را بـه چـه معنایـی در نظـر می‌گیرنـد؟ قطعـاً ایـن حـرف بنـده بـه ایـن معنـی نیسـت کـه مـا هیـچ گونـه دخالتـی نداریـم و بازسـازی مـا عـاری از هـر گونـه تأویـل و تفسـیری خواهـد بـود. مهـم ایـن اسـت کـه مـا بـه آن متـن اهمیـت دهیـم و آن را در چارچـوب هـای از پیـش تعییـن شـده ننشـانیم. بلکـه بایـد بـا آن متـن مواجـه شـویم و آنـگاه از مواجـه مـا بـه عنـوان مفسـر، یـک شـرحی بـر خواهـد آمـد.

نکتـه دیگـری کـه لازم اسـت توضیـح دهـم ایـن اسـت کـه نظریـه هـای طبیعـی هـر زمانـی را هـم بایـد در نظـر گرفـت. مثـلاً بحثـی کـه شـما فرمودیـد، مـس خـود بـه خـود بـه طـلا تبدیـل نخواهـد شـد، را احتمـالاً بـر اسـاس علـم جدیـد می‌گوییـد. زیـرا اگـر واکنـش هایـی کـه لازم اسـت را در نظـر بگیریـم، چنـان هسـتند کـه ایـن تبدیـل یـا صـورت نمـی گیـرد و یـا اینکـه انـدک محتمـل اسـت. اگـر بـا ایـن پایـه حرکـت کنیـم، یکـی از مـواردی کـه تصـور می‌شـود کیمیاگـری پاشـنه آشـیل آن اسـت، از همیـن نقطـه حرکـت می‌کننـد. الان گفتـه می‌شـود کـه مـا بـا پیشـرفته تریـن ابـزار، قـادر هسـتیم کـه مـس را بـه طـلا تبدیـل کنیـم. قسـمت دوم اسـتدلال ایـن اسـت کـه ایـن ابـزار در دسـت کیمیاگـران نبـود. در نتیجـه آنهـا قـادر بـه تبدیـل مـس بـه طـلا نبودنـد.

امـا ایـن شـیوه اسـتدلال، کل نظریـه هـای علمـی دوره مـدرن را پیـش فـرض دارد. آیـا مـا نمـی توانیـم تصـور کنیـم کـه نظریـه علمـی دیگـری در دوره دیگـری مطـرح بـوده باشـد کـه پاسـخگو هـم بـوده باشـد؟ نبایـد چنیـن گفـت کـه چـون آن عمـل بـر اسـاس نظریـه امـروز مـا محقـق نمـی شـود، پـس کلاً محقـق نمـی شـود. هـر علمـی پارادایـم خـودش را دارد. اگـر مطابـق پارادایـم هـای امـروزی حرکـت کنیـم، خیلـی از آنهـا جـواب نمـی دهنـد، درحالـی کـه قبـلاً جـواب می‌دادنـد. مثـلاً بحـث طبایـع، در طـب قدیـم جـواب می‌دهـد. در حالیکـه نمـی توانیـم آن را بـر اسـاس پارادایـم طـب جدیـد تبییـن و توجیـه کنیـم.

بـه رشـته اسـتدلال خودمـان بازمـی گردیـم. ایـن اشـتباهی اسـت کـه خیلـی از مورخـان علـم، نـه صرفـاً حـال محورهـا، بلکـه یونگـی هـا و بورکهـارت کـرده انـد. در اینجـا هانـری کربـن هـم تـا حـدی اشـتباه می‌کنـد. بـر ایـن اسـاس می‌گوییـم چـون مطابـق افـق امـروز مـا، نمـی توانیـم بپذیریـم کـه مـس بـه طـلا تبدیـل شـود، پـس مـس کلاً نمـی توانسـت بـه طـلا تبدیـل شـود. بورکهـارت می‌گویـد:

«مـس بـه طـلا تبدیـل نمـی شـده اسـت مگـر متعاقـب تحـول روحانـی کـه در شـخص صـورت می‌گرفتـه اسـت و بـه واسـطه آن.»

(در ایـن تعریـف، بورکهـارت از کلمـه «مگـر» اسـتفاده کـرده اسـت. امـا مورخـان علـم ایـن طور نمـی گوینـد. منظـور مـن از مورخـان علـم، نـگاه حـال محـور، یعنـی مـورخ- دانشـمند اسـت.)

ایـن جملـه بـه آن معنـی اسـت کـه شـما بحـث تبدیـل را از بسـتر نظریـه طبیعـی و نظریـه متافیزیکـی اش خـارج کـرده ایـد و تحقـق آن را بـه واسـطه یـک معجـزه می‌دانیـد. امـا آنهـا ایـن را نمـی گوینـد. در اینجـا بورکهـارت در عیـن حـال کـه ناخـودآگاه یونـگ را نقـد می‌کنـد، بـا او هـم نظـر می‌شـود. پـس مـا بایـد یـک نظریـه

را در جامعیت اش در نظر بگیریم. چیزی که شما در متون کیمیایی می‌بینید این است که می‌گویند بر اساس یک عملیات کیمیایی، به یک دارو و دوایی می‌رسیم که با خوردن آن می‌توان جوان شد یا مریضی ها را رفع کرد. ممکن است شما این امر که بر اساس ذهنیت و افق امروز ناشدنی است را رد کنید، ولی این شیوه صحیحی نیست. حداقل باید آن را گزارش کنیم و بگوییم که چنین چیزی در تاریخ علم و در تاریخ دین هست. در کیمیای تائویی هم چنین چیزی هست. اگر ما چیزی را بر اساس افق امروزمان نمی توانیم درک کنیم، آن را رد هم نکنیم. بلکه حداقل آن را گزارش کنیم و اگر بر اساس جسم لطیف یا corps subtil می‌توانیم آنها را توجیه کنیم، در آن جهت برویم که بتوانیم تبیینی برای آن عرضه کنیم.

حضار: منظور بنده تقابل علم جدید و علم قدیم نبود. من با گزاره های اول بحث مخالفتی ندارم. بحث من این است که ما برای فهمیدن آنچه که در علم کیمیا از آن صحبت می‌شود، محتاج فهمیدن معنای طبیعت، آنگونه که در آن سیستم به کار می‌رود، هستیم.

آقای دکتر کوهکن: نه تنها مفهوم طبیعت، بلکه باید همه مفاهیمی دیگری که مثل یک شبکه به هم مرتبط هستند را هم بر اساس خود آن پارادایم و نظر افرادی که آن را طرح می‌کنند بفهمیم. یعنی اگر ما معانی آن مفاهیم را در پارادایم جدید اخذ کنیم، کلیت آن مفاهیم بهم می‌ریزد. سعی ما باید بر این باشد. این بدین معنی نیست که ما می‌توانیم تاریخ را مثل پوزیتیویست ها objective ببینیم. مفسر، نقش دارد. ما باید این نکته را اصل را قرار دهیم که نقش ما این است که تفسیری از آن ارائه دهیم و خود را در معرض آن قراردهیم.

حضار: شما کیمیاگری را به صنعت مقدس ربط می‌دهید. ولی در تفاسیر دیگر کیمیا، مثلاً در آثار باشلار، کیمیاگری را به بحث های توحیدی ربط می‌دهند.

آقای دکتر کوهکن: ما با یک رویکرد دوگانه در نزد باشلار مواجه هستیم. ایشان از یک طرف پوزیتیویست است؛ یعنی ایشان علم جدید، روش آن و تجربه و آزمایش را به عنوان روش علم جدید قبول دارد و برای آن یک محوریت قائل است و از طرف دیگر در آن چند اثری که به جا گذاشته است، به کیمیا به عنوان اینکه جایی برای عنصر خیال باز کند نگاه می‌کند. او آثار را از این زاویه بررسی می‌کند. آثار ایشان مرجعیتی در این زمینه ندارد.

حضار: پارادوکسی که میان طلا کردن مس به صورت مادی با بحث معنوی وجود دارد، چیست؟

آقای دکتر کوهکن: تبیین های مختلفی در این خصوص داده شده است. ولی من به آنها کاری ندارم. بیشتر مورخان این قسمت را نفی و در واقع صورت مسئله را پاک می‌کنند. ولی من صورت مسئله را پاک نمی کنم. یکی از نظریاتی که جابر طرح می‌کند این است که هر یک از فلزات متشکل از چهار کیفیت است که از این چهار تا دو تا ظاهری و آشکار است و دو تای دیگر باطنی و مکنون. مثلاً در تبیین ایشان، باطن نقره، طلا است. در نتیجه اگر شما باطن نقره را ببینید، طلا را دیده اید. آن هم یک نظریه طبیعی است. یکی از پایه های نظریه میزان جابر همین است. پاول کراوس می‌گوید نظریه میزان جابر، یکی از نظام یافته ترین تلاش ها در دوره قرون وسطی در جهت پدید آمدن علم جدید است. یعنی آن را از حیث کمی در نظر می‌گیرد. این طبایع به حدود ۱۲۰ درجه تقسیم می‌شوند.

به هر حال در بستر یک نظریه طبیعی می‌گویند که این تبدیل ممکن است. ما نباید آن را رد کنیم. بلکه باید آن را ببینیم،

تحلیل کنیم و حدأقل آن را عرضه کنیم. حدأقل در میان متون کیمیایی که من خوانده ام، هیچ متنی را نمی یابید که کیمیا را به تبدیل فلزات پست به طلا تعریف نکرده باشد. چنین نیست که از اول بگویند اینها ظرف هایی هستند که ما در آنها امور روانی خود را بریزیم؛ و این مبطل نظریه یونگ هم هست. در همه آثار کیمیایی که من با آنها آشنا هستم، تعریف کیمیا به این صورت است. پس ما باید این ظاهر را حفظ کنیم و برای به باطن رسیدن، نباید آن را بشکنیم. کما اینکه در تشیع هم چنین چیزی هست. تشیع جمع ظاهر و باطن است. نمی شود که چون می‌خواهیم به باطن نماز برسیم، خود نماز را کنار بگذاریم.

حال که می‌خواهیم این ظاهر را حفظ کنیم، خود به خود بحث سطوح هرمنوتیکی مختلفِ فهم این واقعیت به میان می‌آید. به این جهت نَباید کیمیا و هیچ پدیدار دیگری را یکی کنیم وبگوییم همه، آن را عرفانی دیدند یا همه آن را ظاهری دیدند. اگر تعریف کیمیا چنین است، این امکان وجود دارد که فرد یا افرادی آن را به صرف ظاهر بفهمند؛ که گویی رازی چنین است. برداشت بنده از رازی این است که ایشان کیمیا را به صرف ظاهر می‌فهمد. پس تبیین ما باید چنان باشد که جایی برای رازی هم داشته باشد. ممکن است شما بگویید رازی اصلاً کیمیاگر نیست. این هم یک نوع نحوه برخورد با قضیه است. پس ممکن است فردی باشد که کیمیا را کاملاً ظاهری ببیند و در پی آن باشد و همان نظریه طبیعی را دنبال کند و ممکن است فرد دیگری باشد که بخواهد به باطن قضیه هم دست پیدا کند. حال بسته به اینکه باطن آن را چه چیزی در نظر بگیرد، آن را به گونه دیگری میفهمد.

حضار: چگونه می‌توان علم را با پیش فرض های متافیزیکی تطبیق داد؟

آقای دکتر کوهکن: هیچ علمی را پیدا نمی کنید که پیش فرض های متافیزیکی نداشته باشد. پوپر هم همین را می‌گوید. یکی از نقدهای پوپر به عنوان نگاتیویسیت بر پوزیتیویست همین است؛ که البته نقد درستی هم هست. یکی از جمله های اصلی پوپر این است:

«مشاهدات مسبوق بر نظریه هستند. مشاهدات سرشار از نظریات هستند.»

نقد پوپر بر تجربه‌گرایان صرف این است که شما پوزیتیویست ها می‌گویید که ما یک ساختار منطقی را بر پایه تجربه بنا می‌کنیم. اما وقتی خود تجربه سرشار از نظریه است و وقتی هر گزاره نظریه که بگویید سرشار از نظریه است، چه کار خواهید کرد؟ اگر ابزاری هم که دارید، بر اساس نظریه ساخته شده باشد چه کار خواهید کرد؟ مثلاً تلسکوپی که شما توسط آن، آسمان را می‌بینید، در نظر بگیرید. شما از خلال نظری آنها را می‌بینید. اینجا اصلاً بحث الهیات نداریم.

حضار: پوپر در مورد معانی ای که برای ما ملموس هستند، می‌گوید تجربه باید آنها را آزمایش کند تا بعد، ما بفهمیم که آیا در چارچوب علم قرار می‌گیرند یا نه.

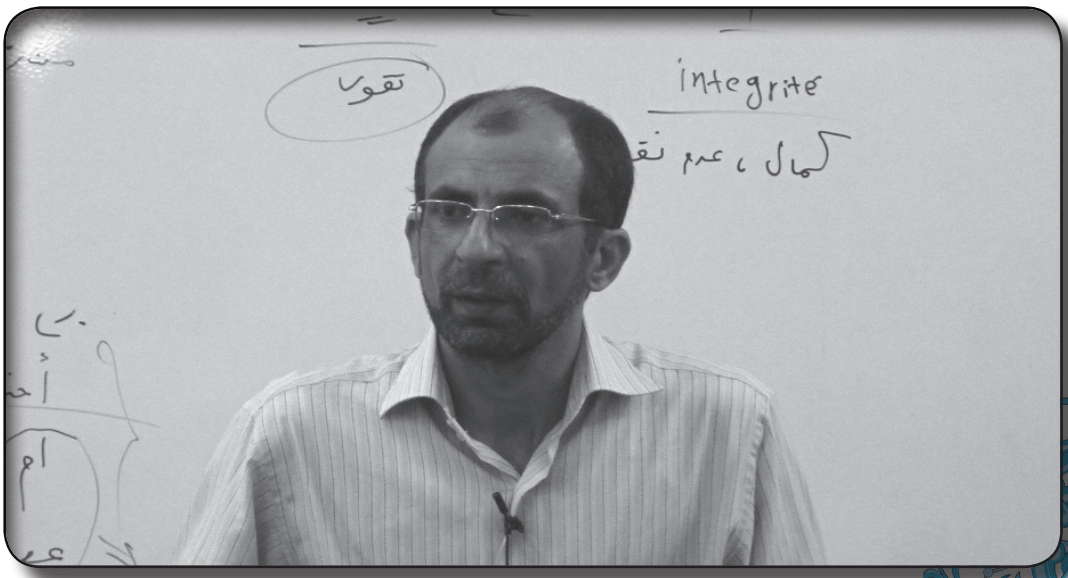
آقای دکتر کوهکن: پوپر به تجربی بودن اهمیت می‌دهد.

حضار: اما برخی از پیش فرض های متافیزیکی در قالب تجربه درنمی آیند.

آقای دکتر کوهکن: پوپر با این مسئله مشکلی ندارد. علم، این مسائل را هم در درون خود دارد. علم، چیزی غیر از این نیست. اگر علم، پیش فرض متافیزیکی دارد، به این معنی نیست که این پیش فرضِ متافیزیکی پیشاپیش توسط تجربه، تأیید شدَه باشد. زیرا اگر پیشاپیش توسط تجربه، تأیید شده باشد، جزء پوزیتیویست ها می‌شود. پوزیتیویست ها می‌گویند که ما اول تجربه می‌کنیم و بعد به قاعده و قانون کلی می‌رسیم. پوپر چنین نظری ندارد. پوپر، نظریه علمی را از هر جا که بیاورید، حتی اگر به شما خواب نما هم شده باشد، قبول می‌کند. یعنی مقام جمع آوری و داوری را از هم جدا می‌کند. نظریه را از هر راهی که به دست آورید، حتی اگر اهل کشف شهود نیز باشید، باید به داوری بنشانید. این داوری از نظر پوپر، ابطال گرایی است؛ یعنی آن نظریه باید در برابر آزمایش های متعدد دوام بیاورد و سربلند بیرون بیاید. خسته نباشید.

دکتر رضا کوهکن
عضو گروه ادیان و عرفان
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

«از صنعت ربوبی تا صنع قدسی»
جلسه دوم



بسم الله الرحمن الرحیم. با سلام محضر حضار گرامی. درس ما «از صنعت ربوبی تا صنع قدسی» است. در جلسه دوم در باب ضرورت پژوهش در باب کیمیای دوره اسلامی و تحلیل ریشه‌شناختی اصطلاح کیمیا صحبت خواهیم کرد. روال ما به این صورت خواهد بود که هر جلسه به جلسه قبل برنمی‌گردیم؛ از این حیث که اگر بخواهیم برگردیم و جلسه قبل را تلخیص کنیم به صحبت این جلسه نخواهیم رسید. موضوعات جلسات هم تقریباً مجزاست تا به شما دورنمایی از حوزه‌های مختلفی که می‌شود روی آنها کار کرد داده شود. عنوان جلسه گذشته از صنعت ربوبی تا صنع قدسی بود، یعنی همان عنوان کلی. کاری را که در جلسه گذشته انجام دادیم صرفاً بازگویی و یادآوری می‌کنم تا در فضای کلاس قرار بگیرید و بتوانیم پیش برویم. در جلسه گذشته اجزای عنوان درس، یعنی صنعت، ربوبی و قدسی را تحلیل کردیم. خصوصاً در بحث قدسی بیشتر تأمل کردیم تا منظورمان

از کلیت بحث و خصوصاً اینکه در جلسه چهارم چه خواهیم گفت مشخص شود. در این جلسه به طور خاص در باب ضرورت پژوهش در باب کیمیای دوره اسلامی و اینکه این پژوهش چه فوایدی خواهد داشت صحبت خواهیم کرد. صحبت‌های جلسه گذشته ما بیشتر بر مبنای تحلیل واژگانی و مفهومی بود. مفاهیم مختلفی که در عنوان درس بود را شکافتیم. اما در این جلسه رویکرد دیگری داریم. رویکردمان تحلیل ریشه‌شناختی اصطلاح کیمیا خواهد بود و در خلال آن سعی خواهیم کرد آموزش بدهیم که اصطلاح کیمیا در حوزه تمدن اسلامی به چه معانی مختلفی گرفته شده و چه وجوه اشتقاقی برای آن دانسته شده است. مستقیم برویم سراغ موضوع درس این جلسه.

«قبل از هر چیز در اینجا باید در باب روش و شیوه نگاه‌مان به کیمیا سخن بگوییم. یک دوست گرامی از اهل فضل، از مدرسان حکمت و عرفان می‌گفتند کیمیا مگر چیست؟ او می‌گفت حرف‌های غربی‌ها را در باب کیمیا کنار بگذارید. مگر غیر از این است که کیمیا دعوی تبدیل مس به زر دارد و مگر غیر از این است که بیشتر این مدعیان کاذب بوده‌اند؟ و بلافاصله افزود: البته تردیدی در این نیست که به مثابه یک معجزه به برخی انبیاء و عرفا عطا می‌شده است و برخوردار از آن بوده‌اند. و در ادامه اضافه کرد مگر غیر از همین قدرت خارق‌العاده‌ای است که به برخی دیگر از عرفا عرضه شده؟ اما آنان چون مقصدی متعالی –یعنی سر منزل توحید– را مطمح نظر داشته‌اند آن را مانع دیده‌اند و از مشغولیت بدان سر باز زدند».

نگاه معمول به کیمیا به این صورت است که گویی یک دعوی طبیعی غیر معقول است. یعنی دعوی صرفا در حوزه طبیعیات و تبدیل معدنیات است. و آن هم یک دعوی غیر معقول و نشدنی است. این موضوع در این مکالمه مشخص است.

«مطابق این منظر، کیمیا از حوزه امر معقول، امر تبیین‌پذیر، خارج است و چون چنین است، اهتمام و اشتغال بدان و حتی پژوهش علمی در باب آن بی‌فایده است. اینان در حالی که پژوهش در باب طبیعیات دوره اسلامی را هم –از آنجا که به هر روی بخشی از طرح کلی فلسفی دوره اسلامی بوده است– خالی از ارزش نمی‌دانند –البته در اینجا نیز تذبذب بسیار دارند– اما پژوهش در باب کیمیا را کاملاً بی ارزش می‌دانند. با این حال باید متذکر شد که نگاه اینان یک نگاه پیشینی[1] است».

نگاه پیشینی یعنی نگاهی که در معرض و محک تجربه قرار نگرفته. تجربه در هرجایی مصداق‌های خودش را دارد. در اینجا مصداق تجربه این خواهد بود که فرد خودش را در معرض آثار مختلفی که در این حوزه نوشته شده قرار بدهد، آنها را مطالعه کند و سعی در درک و فهم و تحلیل آنها بکند.

«با این حال باید متذکر شد که نگاه اینان یک نگاه پیشینی، یک پیش‌فرض نامجرب و نامحقق، یک ذهنیت و البته دیدگاه عموم اهل فضل در این باب چنین است».

ما الان سعی می‌کنیم دورنمایی از آنچه که در این حوزه می‌شود به چنین فرد اهل فضلی عرضه کرد را به او معرفی کنیم تا با این حوزه آشنا شوند.

«اما اگر به این دوست فاضل گفته شود که کیمیاگران به ندرت از اصطلاح کیمیا برای نامیدن پیشه خویش بهره می‌گرفتند و بیشتر از اصطلاحاتی نظیر حکمت و صنعت برای این منظور استفاده می‌کرده‌اند احتمالاً شوکه خواهد شد». چون تصور بر این است که از همان ابتدا اصطلاح کیمیا برای این پیشه استفاده می‌شده. در حالی که کیمیاگران به ندرت خود را کیمیاگر و حرفه‌شان را کیمیا

می‌دانستند و بیشتر از واژه حکمت یا صنعت و یا ترکیباتی از اینها استفاده می‌کردند.
«و شاید هم آنان را به دروغ و فریب متهم کنند». چرا؟ چون می‌گویند حکمت متعلق به ما است، آن چیزی است که ما می‌دانیم، ما حکیم هستیم و اینکه اینها خود را حکیم دانسته‌اند یک امر متقلبانه بوده است.
«در همین متن مرجع ما برای این درس، یعنی رساله مفتاح الرموز، بیش از چهل بار لفظ صنعت در اشاره به این پیشه به کار رفته است و قریب همین مقدار لفظ حکمت؛ و این در حالی است که حتی یک بار هم در متن، عبارت کیمیا به کار نرفته است». آن هم در یک متن دویست-سیصد صفحه‌ای! آن هم در متنی از قرن هشتم هجری، نه قرن دوم و سوم هجری!
«برخی عبارات ترکیبی که در صرف همین رساله برای اشاره به کیمیا به کار رفته است چنین است: علم صنعت حکمت شریفه». در عباراتی که برای تسمیه این پیشه به کار رفته دقت کنید. «عمل و علم صنعت حکمت شریفه»؛ از این حیث که کار خودشان را واجد هر دو جنبه نظری و عملی می‌دانند. «ارث نبوت، عصمت و مروت»؛ این عبارت می‌تواند معنی‌دار باشد. زیرا هم به دلیل کلمه مروت و عصمت در حوزه فتوت قرار می‌گیرد و هم به دلیل کلمه ارث نبوت در حوزه ولایت قرار می‌گیرد. کیمیا در اینجا خودش را در حوزه علوم حکمی تعریف می‌کند. این هم مستند است به یکی از پاسخ‌های حضرت امیر در یکی از نسخه های موجود خطبةالبیان که یک تتمّه کیمیایی دارد. از ایشان پرسیده می‌شود که کیمیا چیست و آیا حقیقت دارد یا خیر؟ یکی از پاسخ‌هایی که ایشان می‌دهد این است که می‌گوید کیمیا، ارث نبوت و عصمت و مروت است. البته در اینجا ترکیب کمی متفاوت است، ولی قطعاً به همان مکالمه اشاره دارد. «صنعت طبیعت، صنعت حکمت، صنعت کبری و یا به صورت کوتاه وخیلی ساده: صنعت.» پس اینها اسامی و تسمیه‌های مختلفی هستند که برای کیمیا در صرف همین رساله به کار رفته است.
«کیمیا به این سبب که جامع علم و عمل است خود را حکمت می‌دانست». طغرایی اصفهانی در جایی اشاره می‌کند به اینکه حکمت به معنای معمول‌اش، از این حیث که واجد دو جنبه نظری و عملی است و می‌خواهد هر دو جنبه را به نحو اعلی و اتم محقق بکند، ما هستیم. چرا؟ چون ما واجد دو جنبه نظری و عملی هستیم و یک علم تحققی می‌باشیم. خطبه حضرت امیر که به آن اشاره کردم خطبه عمیقی است. البته در این حوزه‌ها، چه در احادیث نقلی عرفانی و چه در احادیثی که در حوزه کیمیا وارد شده، نباید به دنبال این بگردید که حتماً یک سلسله سند موثق پیدا کنید که بحث رجال محکم داشته باشد، بلکه اینها حقیقت‌شان به حقیقت خود حقیقت محکم هستند. جلدکی شرح عمیقی دارد بر بخش کیمیایی خطبةالبیان حضرت امیر و آن معانی کیمیایی را به نحو مستوفایی استخراج کرده است. این متن تاکنون اصلاً تصحیح نشده است، از روی نسخه خطی هم تنها یک بار مورد تحقیق قرار گرفته و آن هم کاری است که هانری کربن انجام داده و آن را مستقیما –و بدون تصحیح- به فرانسه ترجمه کرده است.
پس مسأله به این نحو شد که تسمیه مرجع خود کیمیاگران کلمه کیمیا نیست، بلکه کلمات دیگری بود که برایتان قرائت کرد. اما به هرحال این صنعت به عنوان صنعت کیمیا شناخته شده است. این کلمه ظاهر عجیبی دارد و وزن خاصی ندارد. اگر نگاهی به این کلمه بیاندازیم مشخص است که یک کلمه فارسی یا عربی معمول نیست. در نتیجه افرادی که با این کلمه مواجه می‌شدند، چه از خود کیمیاگران و چه از اهل تراجم و یا اهل ادبیات، تلاش می‌کردند آن را درک کنند. یکی از زمینه‌های رایجی که ما شاهد آن هستیم این است که همواره سعی می‌شد بفهمند این کلمه از چه کلمه یا ریشه‌هایی استخراج شده است تا با توجه به آن بفهمند چه معنایی پشت این کلمه نهفته است. در اینجا می‌بینیم که اگرچه کیمیا کلمه مرجح خود کیمیاگران نیست اما اهل تراجم و اهل ادبیات درباره این کلمه بر چنین منهاجی می‌اندیشند؛ یعنی بر یک منهاج پدیدارشناسانه با توجه به حقیقت این آموزه و پیشه تلاش

می‌کنند که معنای کلمه کیمیا را درک و تحلیل کنند. حال می‌خواهیم وارد این قسمت شویم. «اصطلاح کیمیا در ابتدا بیشتر توسط مخالفان کیمیاگران و نیز نویسندگان کتب تراجم به کار می‌رفته است». کتب تراجم۲، یا کتب زندگینامه کتاب‌شناختی، شرح حالی از نویسندگان مختلف با آثارشان است. مثلاً کتاب ابن ندیم یک کتاب تراجم است. «اما اصطلاح مطلوب و مورد علاقه خود کیمیاگران نبوده است. با این حال ذکر این نکته خالی از فایده نیست که حتی همان تراجم‌نویس‌ها نیز در گزارش علم و عمل کیمیاگران عموماً جانب انصاف را نگه داشته‌اند». چون معمولاً به این حوزه‌ها با بدبینی نگاه می‌شد. «و به شیوه‌ای در باب آن اندیشیده‌اند که می‌توان آن را پدیدارشناسانه خواند. آنان در خصوص اصطلاح کیمیا مداقّه نمودند و به ریشه‌شناسی این اصطلاح پرداخته‌اند».

«در اینجا گزارشی از این ریشه‌شناسی‌ها عرضه می‌کنیم. ظاهر این واژه قدری عجیب می‌نماید، به طرزی که شاید نتوان آن را به سادگی به یک ترکیب عربی یا فارسی -یعنی زبان مألوف و مأنوس این نویسندگان- که دور از انتظار نیست که اندیشه آنان با توجه به این زبان‌ها و بر اساس آنها صورت گیرد برگرداند». هیچ انتظار نداشته باشید که وقتی کلمه‌ای وارد این بستر و فرهنگ شده، نویسندگان این حوزه که با این زبان و با این فرهنگ آشنا هستند لزوماً این کلمه را بر اساس دانسته‌های خودشان تبدیل کنند. همان طور که می‌دانید برای اصطلاح کیمیا ریشه مصری یا یونانی قائل هستند. شما هر کتابی -چه فرانسه، چه انگلیسی، چه فارسی- را باز کنید این مطالبی که الان من به شما خواهم گفت را نخواهید یافت. آنها صرفاً به سراغ ریشه‌شناسی مصری و یونانی می‌روند که من وارد آن نمی‌شوم. اما وقتی یک اندیشمند و عالم مسلمان که در یک فرهنگ عربی- فارسی زندگی می‌کند می‌اندیشد، بر اساس آنچه که این زبان و فرهنگ به او القا می‌کند درباره این کلمه می‌اندیشد و در نتیجه خیلی طبیعی است که این فرد به دنبال ریشه‌شناسی فارسی یا عربی برای این کلمه بگردد. البته ریشه‌شناسی‌های مصری یا یونانی که از این کلمه عرضه شده هم کاملاً دقیق نیستند؛ یعنی چنین نیست که کاملاً با فنوتیک و سیلاب‌های این کلمه تطبیق کند و بشود با اطمینان گفت که ریشه مصری یا یونانی دارد. باز هم اختلاف‌هایی هست. کما اینکه خواهید دید که با ریشه‌های فارسی و عربی و عبری که ما در اینجا عرضه خواهیم کرد هم تفاوت‌هایی دارد و نمی‌شود آن را با هیچ‌کدام از آنها کاملاً تطبیق داد.

«دور از انتظار نیست که نقطه عزیمت، ظاهر بدان گونه باشد که بر آن فرد خاص نمایان می‌شود». اینکه تسمیه بر چه مبانی‌ای استوار است قابل توجه دانش‌پژوهانی است که به موضوع تسمیه علاقمند هستند. «در اینجا پدیدارها حاکی از حقیقتی هستند که در بستر آن آن فهم می‌شوند». یعنی شاهد چنین فهمی از پدیدارها هستیم. «از آنجا که هر چه هست ظهور و بروز حقیقت است، اسامی نیز از این قاعده مستثنی نیستند. پس اسم فرد یا شیء بیانگر حقیقت آن شیء یا فرد است، یا اینکه دست کم وجهی اساسی یا حقیقی از چیستی آن را بیان می‌کند». در باب زبان و فلسفه آن نظریه‌های مختلفی هست. بعضی معتقد به قراردادگرایی۳ هستند و می‌گویند که زبان یک قرارداد اجتماعی است؛ هیچ بُعد حقیقی پشت کلمات نیست که ما با تحلیل بخواهیم آن را آشکار کنیم. ما با این نظریه کار نداریم. نظریه زبانی که در اینجا پایه این نوع اندیشیدنی است که این اندیشمندان پیش گرفته‌اند، نظریه واقع‌نمایی زبان است. یعنی زبان پرده از واقعیت برمی‌دارد و اسم هر شیء بیانگر حقیقت آن شیء است. پایه نظریه میزان جابر هم همین نظریه واقع‌نمایی زبان است؛ گرچه شاید این موضوع را تصریح نکرده باشد.

«آیا دقت کرده‌اید که چه تیپ یا گونه‌ای از پژوهشگران به تیمولوژی علاقمندند؟ به ندرت می‌توانید یک جامعه‌شناس یا اقتصاددان را ببینید که به این موضوع علاقمند باشد». چرا؟ چون شما در این حوزه‌ها بیشتر با بحث‌های قراردادی یا بعضی قواعد اجتماعی

یا قوانین و قواعد اقتصادی سر و کار دارید و به این بحث که خود زبان احیاناً چه حقایق متافیزیکی را در بر دارد نمی‌پردازید. بیشتر اهل متافیزیک -چون بحث ما در حوزه اسلام است مثل اکثر حکما- هستند که به این حوزه‌ها وارد می‌شوند. «بیشتر، اهل متافیزیک، یعنی اکثر حکما و عرفای اسلام را خواهید دید که به این موضوع توجه خاص نشان می‌دهند و این بدین دلیل است که اساساً اگر شما به حقیقت‌نمایی زبان اعتقاد داشته باشید خود به خود به ریشه‌شناسی واژگان اعتقاد ویژه پیدا خواهید کرد». پس یکی از پیش‌فرض‌های ریشه‌شناسی واژگان -به صورتی که در اینجا شاهد خواهیم بود- بحث حقیقت‌نمایی زبان خواهد بود. حقیقت‌نمایی زبان به جاهای دیگری هم کشیده می‌شود که ما به آنها کار نداریم. حالا به سراغ ریشه‌شناسی‌هایی که از این واژه ارائه شده می‌رویم.

«محمد خوارزمی، خوارزمی کاتب، صاحب مفاتیح العلوم است که نباید او را با محمد خوارزمی ریاضیدان اشتباه کرد؛ ریاضیدانی که واژه الگوریتم را به دنیای مدرن ما داده است. محمد خوارزمی با به کار بردن اصطلاح صناعة الکیمیا برای این علم، با این استدلال که موضوع آن در باب مواد معدنی است، آن را در زمره علوم طبیعی جای می‌دهد». یعنی در طبقه‌بندی علوم، کیمیا را ذیل علوم طبیعی قرار می‌دهد. بحث طبقه‌بندی علوم بحث مهمی است که می توان آن را در حوزه سنت و مدرنیته دنبال کرد. وی درست با این دید که نام شیء از حقیقت آن پرده برمی‌دارد به ریشه‌شناسی واژه کیمیا می‌پردازد. وی ابراز می‌دارد: «این صناعت را کیمیا نامیده‌اند و لفظ کیمیا واژه‌ای است عربی که از کَما، یَکمی، کَمْیْ که به معنی پنهان داشتن و مخفی کردن است مشتق شده» محمد خوارزمی وقتی با این کلمه غریب مواجه می‌شود سعی می‌کند بداند این کلمه چیست، و با توجه به بستر فرهنگی خود، آن را یک کلمه عربی می فهمد. یک ریشه نزدیک به این کلمه در عربی هست. ایشان این کلمه را از آن ریشه دانسته‌اند. تحلیل ما از اینجا شروع می‌شود.

«در اینجا کاری به این نداریم که این ریشه‌شناسی تا چه حد دقیق است. چرا که در واقع از دقت لازم برخوردار نیست. زیرا اگر این واژه از این ریشه بوده باشد می‌بایست وزن فیعلا در عربی وجود می‌داشت، در حالی که چنین نیست. اما این نکته مهمی نیست. آنچه برای ما بیش از همه اهمیت دارد این است که اندیشیدن خوارزمی در این خصوص با بذل توجه به یکی از وجوه اصلی کیمیا یعنی رازداری و پوشیده داشتن اسرار بوده است». در اینجا چه نکته‌ای از نظر ما اهمیت دارد؟ این نکته که اندیشیدن این نویسنده اهل تراجم با توجه به حقیقت این علم -آن گونه که در خود آثار کیمیایی آشکار می‌شود- صورت گرفته است. وجوه مختلفی دارد که ما از این مسیر حرکت نکردیم. یکی از مسیرهایی که می‌توانستیم انتخاب کنیم این بود که ابتدا مشخصه‌های کلی و تقریباً عمومی کیمیای دوره اسلامی را استخراج و معرفی کنیم و سپس هر کدام از آنها را تحلیل کنیم. ما این کار را نکردیم، چون نمی‌توانستیم این روال را در چهار جلسه به اتمام برسانیم. اما همین قدر می‌توانیم بگوییم که بحث رازداری و پوشیده داشتن اسرار یکی از ستون‌های کیمیاست؛ فارغ از اینکه بحث سِر نگه داشتن به چه معناست. این موضوع را فعلاً به صورت یک جعبه سر بسته نگه می‌داریم و باز نمی‌کنیم، چون تحلیل و بررسی زیادی لازم است تا بدانیم که این سِر پوشیدن به چه سطح هرمنوتیکی‌ای اشاره دارد. در هر حال نکته مهم این است که اندیشیدن محمد خوارزمی برای پیدا کردن وجه اشتقاق این کلمه با توجه به این وجه از این علم صورت گرفته است.

«با این حال خوارزمی این چنین ادامه می‌دهد: صاحبان این حکمت آن را حکمت علی الاطلاق می‌خوانند و برخی از آنان آن را الصنعة می‌نامند». این نکته برای ما سؤال‌برانگیز است که او با وجود اینکه می‌داند اهل این صنعت یک تسمیه دیگر برای آن قائل هستند و لفظ مرجح آنها غیر از این است، پس چرا اول اسم غیر مرجح آنها را می‌آورد و آن را تحلیل اتیمولوژیک می‌کند؟ «به هر روی این

نظر خوارزمی البته تا حدی ابهام‌آمیز است. چگونه می‌توان توجیه کرد که وی کیمیا را به عنوان نام این صناعت یاد می‌کند و این به رغم آن است که مطابق تصریح خود وی، کیمیاگران، خود از عبارت حکمت و صنعت برای نامیدن پیشه خویش بهره می‌گرفتند». در اینجا ما یک نتیجه‌گیری کردیم. «می‌توان نتیجه گرفت که در قرن چهارم، یعنی زمان نگارش مفاتیح‌العلوم، استعمال لفظ کیمیا برای این حرفه هم در نزد عالمان غیر کیمیاگر و هم در نزد عامه رایج بوده است». یعنی اینکه ایشان سعی می‌کند این کلمه را بفهمد و تحلیل کند به این جهت است که این کلمه در آن عصر رواج داشته؛ یعنی یک کلمه کاملاً غریب نبود، کاربرد داشت و جاری بود.

«حال که موضوع ریشه‌شناسی واژه کیمیا در میان است بد نیست بدانید که برای واژه کیمیا حتی ریشه فارسی هم پیشنهاد شده است. صفدی، مورخ و ادیب قرن هشتم هجری، صاحب الغیث المسجم فی شرح لامیة العجم طغرایی٤ و نیز مؤلف اثر تراجمی مهم الوافی بالوفیات، که متولد صفد در فلسطین است و در دمشق از دنیا رفته است و بیشتر عمر خود را هم در غرب سرزمین‌های اسلامی سپری کرده است از این نظریه دفاع می‌کند که لفظ کیمیا مرکب است از «کِی» و «میا»، به معنی اینکه آن چیز یا کس چه هنگام خواهد آمد؛ یعنی به معنی «کِی میاد» به لهجه مدرن امروزی که چسبیده به هم و متصل به صورت کِیمیا در آمده است». این هم یک اتیمولوژی دیگر است. خیال خلاق این اندیشمندان ما کار کرده است. می‌بینید که کامل تطبیق ندارد اما این را باید به این دلیل هم دید که زبان تطور پیدا می‌کند. یعنی باید دید در آن زمان چه تلفظ‌ها، بیان‌ها و اداهایی جاری بوده که ایشان به این نتیجه رسیده است. «قابل ذکر است که چنین ترکیبی به همین صورت در زبان فارسی آن گونه که اینک در گفتار و نوشتار ادا می‌شود وجود ندارد. عبارت دقیق متناظر آن در فارسی رایج «کی می‌آید» است». «با این حال آنچه صفدی به عنوان اشتقاق فارسی عبارت کیمیا پیشنهاد کرده است به تلفظی از عبارت رسمی «کی می‌آید» که در برخی لهجه‌های ولایات متداول است نزدیک می‌باشد. به عنوان نمونه، «کی می‌آید» درلهجه سیستانی به صورت «کی میایه» است». چون خود من سیستانی هستم می‌توانم این را با قطع یقین بگویم. ما کلمه «میا» را با ستون اول هم ادا می‌کنیم. که اگر به هم وصل شود دقیقاً همان کیمیا می شود. یعنی حتی یک حرف زاید هم این وسط پیدا نخواهید کرد. به این صورت ما ریشه کیمیا را به زابل رساندیم! افراد دیگری هم هستند که به فرهنگ محلی خودشان چنان دلبسته هستند که ریشه همه چیز را به آنجا می‌رسانند. کتاب از پاریز تا پاریس آقای پاریزی بی‌پایه نیست، کتاب پر مغزی است و نزدیک به همین کاری است که ما در اینجا انجام دادیم. کار ما هم بی‌پایه نبود. به این نوع تحلیل Cultural provincialisme می‌گوییم. یعنی یک نویسنده یا اندیشمند از منظر بینش و ذهنیت محلی خود به کل موضوعات در سطح کلان، جهانی و تمدنی بنگرد و چون ذهنیت محلی او محدود است نمی‌تواند تحلیل عمیقی از قضیه ارائه کند. province به معنای شهرستان است و اگر بخواهیم لفظ به لفظ ترجمه کنیم باید بگوییم شهرستانی‌گری فرهنگی. اما چون ترجمه خوبی نیست، ما این عبارت را به حوزه‌گرایی فرهنگی ترجمه می‌کنیم. به این معنی که شما به حوزه خاص خودت محدود بمانید و بر اساس و با توجه به آن به کل موضوعات مختلف بنگرید و بخواهید تحلیلی ارائه کنید.

برگردیم به مسیر تحلیل خودمان. آیا این ریشه‌شناسی فارسی که صفدی عرضه کرده در آن چارچوب اندیشه‌ای که به واقعیت امور توجه دارد قرار می‌گیرد یا نه؟ «ریشه فارسی پیشنهادی عبارت کیمیا متضمن این ایده است که با انتظار پدید آمدن رخدادی مواجه هستیم که به ندرت محقق می شود». «کی می‌آید؟» یعنی نمی‌آید یا به ندرت می‌آید. یعنی امکان تحقق آن بعید است. «که البته این یک حقیقت است». یعنی با آن نظریه و حقیقت کیمیا همخوانی دارد. «با این حال صفدی تدقیق نمی‌کند که این فرضیه وی آیا حاصل تأمل شخصی اوست یا اینکه کس دیگر نیز

بر این باور بوده است. با این حال این پایان ماجرا نیست. صفدی یک ریشه‌شناسی عبری هم برای اصطلاح کیمیا پیشنهاد می‌کند. از نظر ایشان عبارت کیمیا مرکب است از کِیْمْ و یَه . که در این میان «یَه»، همان «یَهُوَ»، خدای بنی اسراییل است. در این صورت «کِیْمْ یَه» در عبری به این معنی خواهد بود: آن (چیز) از خدا می‌آید». این به چه اشاره دارد؟ آیا این هم بر آن روال مورد نظر ما تطبیق می‌کند یا خیر؟ بله. «آن از خدا می‌آید» یعنی چه؟ یعنی ربوبی و الوهی است. این یکی از ویژگی‌هایی بود که در جلسه گذشته هم در مورد آن صحبت کردیم، چون بخشی از عنوان ما یعنی «از صنعت ربوبی تا صنع قدسی» بود.

تا اینجا با نویسندگانی مواجه بودیم که جزو این حوزه نبودند و خود کیمیاگران هم معمولاً تا قرن هفتم و هشتم به کلمه کیمیا التفات نمی‌کردند. اما به مرور آنها هم به این کلمه توجه می‌کنند و در آثارشان از آن استفاده می‌کنند. در آثار متأخر مثلاً رسالهٔ الکیمیا می‌بینید که از کلمه کیمیا استفاده شده است، در حالی که در رسالهٔ الحکمهٔ یا رسالهٔ الصنعهٔ چنین چیزی نمی‌بینید. یعنی لفظ کیمیا به مرور در عنوان رساله‌ها هم ظاهر می‌شود. جلدی کیمیاگر قرن هشتم است. «و درست همین فرضیه را جلدکی، بزرگ کیمیاگر قرن هشتم هجری، بیان می‌دارد. «صنعت الهی را حکما و خاصان، حکمت می‌نامند و عامه، آن را در عربی کیمیا می‌نامند. این اصطلاح از عبارت عبری «کیم یَه» یا «کِیم یَه» به معنای «آن از خدا می‌آید» اخذ شده است.» مرجع مقل قول ما هم رساله المصباح فی اسرار علم المفتاح نسخه پاریس است. «همچنین قابل ذکر است که ریشه‌شناسی عبری مزبور را...» تا اینجا از آنها بود. در اینجا یک تحلیل مکمل هم خودمان اضافه کردیم. درست است که «کِیم یَه» به عبری یعنی «آن از خدا (یَهُوَ) می‌آید»، اما شاید بهتر باشد به صورت «کی می یَه» در نظر بگیریم که به معنای «چرا که آن از جانب خدا می‌آید» است. یعنی به نظر می‌رسد در اتیمولوژی عبری بهتر است به این صورت باشد ولی در هر حال جلدکی به آن صورت در نظر گرفته است. «گذر می‌کنیم به نزد ابن‌ندیم، کتاب‌شناس و تراجم‌نویس برجسته قرن چهارم. سرآغاز بخشی که وی در الفهرست۵ خود به کیمیا اختصاص داده چنین آورده: «اطلاعاتی در باب اهل کیمیا و اهل صنعت؛ الکیمیائیون و الصنعویون». ملاحظه می‌کنید که در اینجا کیمیائیون و صنعویون به یکدیگر عطف شده‌اند. اما این هرگز به این معنی نیست که با دو آموزه مختلف مواجه هستیم که یکی کیماست و دیگری صنعت». از افرادی که ایشان فهرست کردند و اسامی و کتب‌شان را ذکر می‌کنند کاملاً مشخص است که ایشان دو دسته مختلف را جدا نمی‌کند، بلکه این دو نام مختلف برای یک چیز است. «بیشتر سخن از دو نام مختلف یک آموزه در میان است. چرا که ابن‌ندیم این دو اصطلاح را به صورت مترادف به کار می‌گیرد». علاوه بر دلیلی که ذکر کردم، یک نقل قول دیگر از همان متن و در همان جا هست که می‌گوید: «آنانی که به صناعت کیمیا، یعنی الصنعهٔ، که به تولید طلا و نقره از دیگر اجسام و اجساد اختصاص دارد مشغول هستند بر این باورند که آن کس که برای نخستین بار از الصنعهٔ سخن به میان آورده است، هرمس، حکیم بابلی بوده است.» مضافاً اینکه جمله کسانی که وی در ذیل این بخش از آنها نام می‌برد کیمیاگر هستند و وی اقدام به تفکیک آنها به دو دسته مجزای کیمیایی و صنعوی نکرده است». این هم دلیل دیگری بود بر اینکه این اصطلاحات در اینجا به صورت معادل به کار رفته‌اند.

«یک فرضیه مکمل در خصوص وجه اشتقاق کیمیا باز هم برای آن یک سر منشأ عبری قائل است. این فرضیه را در نزد علی صاروخانی ازنیقی در رساله دُرر الانوار، این کیمیاگر مشهور عصر پسا جندکی که به المؤلف الجدید معروف شده است می‌توان یافت». آشنایی شما با حوزه کیمیاگری احیاناً صرفاً با نام جابر و رازی است. در حالی که غیر از این دو، هم در دوره متقدم، هم دوره وسط و هم در دوره متأخر نویسندگان بسیاری هستند که آثار عظیمی در حوزه کیمیاگری خلق کردند؛ یکی از آنها همین علی صاروخانی ازنیقی است. ایشان در اثر خود، درر الانوار، یک

ریشه‌شناسی برای این کلمه عرضه می‌کند. ایشان هم سرمنشأ عبری برای این کلمه قائل است ولی ریشه‌شناسی او با ریشه‌شناسی جلدکی یکی نیست و تفاوت‌هایی دارد. «ازنیقی می‌نویسد: «این علم شریف که در زمره اسرار حق تعالی است علم کیمیا نامیده می‌شود. این صنعت ربوبی را کیمیا می‌نامند زیرا این اصطلاح مشتق از ترکیب عبری کیم یاه است. جزء اول به معنی مَلِک یعنی پادشاه و جزء دوم اسمی از اسماء خداست. به این ترتیب، دو جزء فوق، حالت دعایی خطاب به حضرت حق دارد با این نظام: شهنشا ای خدای» اینجا دیگر مصوت بلند داریم. یعنی بر خلاف صفدی که مصوت کوتاه «کِیم» و «یَه» را برای ریشه‌شناسی کیمیا در نظر گرفته بود، ازنیقی مصوت بلند در نظر می‌گیرد. به مصوت‌های کوتاه و بلند دقت کنید. در تابلوهای شهرداری هم به اینها دقت نمی‌شود. اگر نظامی در آوانگاری باشد که مصوت‌های کوتاه و بلند را جدا کند، خواندن اسامی هم چه برای خودمان و چه برای خارجی‌ها راحت می‌شود. چون در زبان‌ها، مصوت‌های کوتاه و بلند، یک سیستم دارد. مثلاً در تابلوهای سطح شهر هنوز معلوم نیست که ق را با gh می‌نویسیم یا q. در هر حال باید یک سیستم فارسی یا عربی انتخاب کرد و بر اساس آن سیستم پیش رفت؛ سیستمی که مصوت بلند از مصوت کوتاه و بلند از هم جدا شوند.

«عبارت دعایی فوق دال بر این است که کیکیاگران مطابق این نگاه، نیل بدین علم را مرهون لطف ربوبی حق می‌دانند». چرا؟ چون این جملات حالت دعایی دارد و خطاب به حضرت حق است و به این معنی است که به درگاه تو دعا می‌کنیم و از تو می‌خواهیم که لطف این علم را در حق ما بکنی. «با این حال لازم است متذکر شویم که عبارت عبری به صورت «کیم» که به معنی پادشاه باشد وجود ندارد، یا دست کم ما نتوانستیم بیابیم. عبارت به کار رفته در تورات معادل مَلِک یا پادشاه، «میلیک» یا «میلیخ» است. اما اگر حرف تعریف «ال» عربی را در نظر بگیریم محتملاً می‌توانیم یک فرضیه در اندازیم؛ درست در هم راستایی که مد نظر ازنیقی است». حال سعی می‌کنیم ببینیم به چه صورت محتمل‌تری می‌شود این عبارت را درک کرد و یک ریشه‌شناسی مقبول‌تر ارائه کرد. «الکیمیا مشتق است از «الوکیم» و «یاه»، که هر دو عبارت در زمره نام‌های خدا در تورات هستند». که به معنی ای الوکیم ای یَهُوَ است. یعنی باز هم دعایی است، منتها اسامی خدا که در این دعا خطاب قرار می‌گیرد متفاوت است.

«و لکن در اینجا تذکر چند نکته بی مناسبت نیست. الف) شاید هیچ‌گاه به شواهد قطعی تاریخی در این خصوص نرسیم که بالاخره سرآغاز کیمیا از غرب بوده است یا از شرق. چرا که در هر دو سو سنت‌های کیمیایی وجود دارد». یکی از وجوه کاربرد توسل به ریشه‌شناسی این است که شما بر آن اساس مدعی می‌شوید که چون نام این علم ریشه در فلان زبان ندارد پس خود این علم نیز ریشه در آن فرهنگ خاص دارد. مثلاً اگر ریشه‌شناسی مصری برای این کلمه پیدا شود، پله محتمل بعدی این استدلال این خواهد بود که این علم در اصل مصری بوده، در مصر نسج گرفته و از آنجا به جاهای مختلف انتشار یافته. مورخان از شیوه‌های مختلفی در تحلیل‌هایشان استفاده می‌کنند. یکی از این شیوه‌ها هم همیت تحلیل اتیمولوژیک است. ولی نظر ما این است که که شاید هیچ‌گاه به شواهد قطعی تاریخی در این خصوص نرسیم. چون می‌توانید هر کدام از این تحلیل‌ها را با یک تحلیل دیگر رد یا تضعیف کنید.

ب) این گونه فعالیت نظرورزانه اندیشمندان مسلمان از نظر ما بسیار جالب و مهم است. به نظر می‌رسد که این اندیشمندان به رغم همه موانع فرهنگی و اجتماعی٦ که بر سر راه درک حقیقت بوده است توانسته‌اند رو به حقیقت داشته باشند و در پرتو حقیقت شروع به تأمل و نظر عمل کنند و این چنین است که می‌بینیم که آنان توانسته‌اند به نحوی وجودی و پدیدارشناسانه در باب ریشه‌شناسی اسم علمی که می‌خواستند در اثر تراجمه یا ادیبانه خویش گزارشی در خصوص آن عرضه کنند مداقه نمایند و تخیل خلاق آنان به حقیقت اصابت کرده است. تخیل دو وجهی

است. یک تفکیک در عرفان سنتی داریم: دار الرحمن و دار الشیطان. تخیل هم از این تفکیک مستثنا نیست. تخیل می‌تواند رو به دار الرحمن داشته باشد یا رو به دار الشیطان. یعنی می‌تواند از جهتی به وهم، خیال و آرای باطل نزدیک شود ولی اگر به دار الرحمن نظر داشته باشد و بر اساس آن صورت بگیرد آن وقت به حقیقت اصابت می‌کند، حقیقی می‌شود و حتی می‌تواند حقایقی را بیافریند. «تخیل به هنگام ملاحظه یک امر ممکن است به وهم منجر شود و با موهوم یکی شود و این هنگامی است که فرد به ذهنیات خود اکتفا کند و بر پایه آنها بیندیشد. اما اگر در هنگام ملاحظه آن امر خواه ملموس باشد -نظیر یک گل- یا اینکه معنایی باشد -نظیر کیمیا که به تعبیر اسلامی با قلبی سلیم بدان بنگرد- خود آن حقیقتی که در آن امر و بر آن امر است یاری‌گر وی در جهت شناخت حقیقت خواهد بود، چنانکه ما در جلسه آخر به مدد حدیثی از امیر مومنان نشان خواهیم داد».

ج) «اما لازم است که در اینجا متذکر یک نکته دیگر هم بشویم و آن اینکه هرگز نباید افق اتیمولوژی‌های مزبور را با افق تاریخ خلط کرد. افق مزبور یک افق وجودشناختی است و لزوماً دلالت بر این نخواهد داشت که دعاوی مزبور در سطح تاریخی یعنی افق تاریخ مادی نیز حقیقی هستند». به نظر من از تحلیل‌های ریشه‌شناختی که مورخان می‌کنند و از آن نتیجه می‌گیرند که ابتدای این علم در فلان فرهنگ است نمی‌توان چنین نتیجه‌گیری را کرد. چون این تحلیل‌های ریشه‌شناختی بیشتر وجودشناختی است تا تاریخی، و این افق‌ها را نباید با هم خلط کرد. «به عنوان نمونه اینکه صفدی یک ریشه‌شناسی فارسی برای این واژه عرضه می‌کند لزوماً به این معنی نیست که علم کیمیا روزی از روزهای تقویم گاه‌شمارانه برای نخستین بار در سرزمین ایران پدید آمده باشد و از آنجا به دیگر سرزمین‌ها نشر یافته باشد، بلکه بدین معنی است که وجه اشتقاق نشان می‌دهد که کیمیا به لحاظ وجودی و پدیدارشناختی با زبان فارسی موافقت دارد. وانگهی این دعوی سهروردی، شیخ اشراق، که انوار فیروز و نیکویی که حکمای مشرقی ایران باستان می‌دیده‌اند همان‌ها مورد شهود افلاطون و فیثاغورس و هرمس و دیگر حکمای غرب نیز قرار می‌گرفته است به هیچ وجه قابل اثبات با شواهد تاریخی نیست». خود سهروردی هم در آثار خودش برای آن شواهد تاریخی عرضه نکرده است. «و اساساً نباید دعوی سهروردی را تاریخی در نظر گرفت، بلکه پدیدارشناسانه و تأویلی است». یکی از خلط‌هایی که می شود همین است که بدون در نظر گرفتن افق یک اندیشمند بگوییم ایشان از چه منابعی استفاده کرده است، بعد آن را با منابع امروزی خودمان بسنجیم و بگوییم آن غنای لازم را ندارد. به نظر می‌رسد این شیوه تحلیل نقص دارد.

افرادی که در کلاس شیعه‌شناسی ما بودند اگر در خاطر داشته باشند ما واژه شیعه را هم تحلیل واژگانی کردیم. معمولاً شیعه را از مشایعت و متابعت می‌دانند، یعنی پی‌روی و دنبال‌روی. پیرو هم به همین معناست. این ریشه‌شناسی ریشه‌شناسی دقیق و خوبی برای این کلمه است، اما این تنها ریشه‌شناسی واژه شیعه نیست. یک ریشه‌شناسی غنی دیگر برای این کلمه که شاید نتوان دلایل متقن زبان‌شناختی برای آن عرضه کرد این است که شیعه را از ریشه شَعَعَ بگیریم، یعنی شعاع و پرتو. البته این خیال‌پردازی ما نیست، در سیر فرهنگ و عرفان اسلامی این کار انجام شده و اتفاقاً با احادیثی هم که از ائمه رسیده همخوانی دارد. در آنجا هم نسبتی بین شعاع و شمس برقرار می‌شود که شعاع همان مؤمن و پیرو امام است، و امام هم با شمس تطبیق داده شده. این در احادیث هست. از جمله در حدیثی که گفتگویی است بین امام صادق و مفضل.

و) گذر از ریشه‌شناسی به اسرار حروف: تا اینجا ما یک کار صرف ریشه‌شناسی و اتیمولوژیک کردیم. در اتیمولوژی، یک واژه را در نظر می‌گیریم و بررسی می‌کنیم که این واژه به چه واژه‌های دیگری در چه زبان‌هایی شباهت دارد و نزدیک است. سپس بر آن اساس، معنای محتمل آن واژه را استخراج و معرفی می‌کنیم. بنابراین اتیمولوژی بر شباهت

واژگانی استوار است. اما اگر چند گام بحث اتیمولوژی را به جلو ببریم به علم اسرار حروف می‌رسیم. هیچ لزومی ندارد که علم اسرار حروف، نحله حروفیه یا نقطویه به ذهن شما متبادر شود. این علمی است که از همان ابتدا در عالم اسلام و در جاهای دیگر شاهد آن هستیم. «سرچشمه اسرار حروف را باید در گرایش‌های عرفانی اسلام یعنی در تصوف و تشیع جست. یکی از قدیمی‌ترین کتب تصوف که به نحوی بنیادی به اسرار حروف اشاره دارد تفسیر قرآن اثر ابن‌عطاست». ابن‌عطا جزو صوفیان اولیه و هم‌عصر حلاج است. حروف مقطعه‌ای که در آغاز برخی سور قرآن آمده عامل فکر اندیشمندان مسلمان شده که اینها چه هستند و چرا به صورت تقطیع‌شده آمده‌اند. یکی از مسیرهایی که برای فهم اینها دنبال شده همین بحث اسرار حروف است. «وی در تفسیر حروف مقطعه ابتدای سوره اعراف چنین آورده است: «لَمّا خَلَقَ الله صورةَ الاَحرُفْ جَعَلَ لَها سِرّاً فَلَمّا خَلَقَ آدم بَسَّ فیه ذلکَ السِّر؛ یعنی خداوند آن‌گاه که صورت حروف را پدید آورد رازی برای آنها قرار داد و چون آدم را آفرید آن راز را در وی نمایان ساخت». و چون چنین گشت بر زبان آدم و بنی‌آدم حروف در قالب لغات و اصوات جاری گشت و زبان و زبان‌ها پدید آمدند». یعنی چون این سِر در انسان نمایان گشت، به صورت زبان بروز و ظهور پیدا کرد؛ یعنی زبان متجلی شد. البته غیر از این هم هست. اگر آثار صوفیه را ببینید یکی از کارهایی که آنها می‌کنند این است که یک سمبولیسم حروف برای کلیت قالب تن عرضه می‌کنند. یعنی قسمت‌های مختلف تن را با حروف مختلف تطبیق می‌دهند و آن حرف را نماد آن قسمت از بدن قرار می‌دهند. «بدین ترتیب در نزد ابن‌عطا شاهد آن هستیم که حروف را اصل و باطنی است که در انسان نهاده شده است و این باطن در انسان ظهوری دارد. یعنی اینکه ظاهر این حروف در ظاهر انسان نمود پیدا می‌کند. امری که سمبولیسم صورت – یعنی روی یا وجه انسان- و نیز سمبولیسم کل تن و قالب انسان با حروف را توجیه می‌کند».

ه) «حال که به اینجا رسیدیم که زبان ظهور و بروز حقیقت است، ممکن است بلافاصله این سؤال به ذهن مخاطب خطور کند که آیا همه زبان‌ها بیانگر حقیقت هستند؟ این سؤال مهمی است که پاسخ‌های مختلفی ممکن است بدان داده شود». یکی از پاسخ‌ها این است که برخی از زبان‌ها را به عنوان زبان مقدس جدا کردند و گفتند اینها بیانگر حقیقت هستند و بقیه بیانگر حقیقت نخواهند بود. «اما دست کم می‌توان گفت که از آنجا که همه زبان‌ها جلوه‌ها و ظهورات حقیقت هستند جملگی از حق بهره دارند. بر همین اساس، جابر بن حیان آنگاه که در نظریه میزان در پی معیاری برای توزین طبایع فلزات است نخست اظهار می‌دارد که همه زبان‌ها –فارسی، عربی، عبری، سُریانی و ...- را می‌توان در این جهت به کار برد. اما وی نهایتاً زبان عربی را در این خصوص برمی‌گزیند و بر اساس زبان عربی و اسامی عربی فلزات، نظریه میزان خود را تدوین می‌کند».

«برگردیم به همان حکایت خودمان با همان دوست اهل فضل ساختگی». این به این معنی نیست که دوست‌مان اهل فضل نبوده، بلکه منظور این است که گرچه این گفتگو ریشه در حقیقت دارد اما به آن پر و بال داده شده و حالت مصنوعی و ساختگی گرفته. «فقط می‌خواهیم بگوییم که این چنین شخصیتی با همه کاراکترهایی که ما بدو بخشیدیم واقعاً نبوده». اساساً این یک شیوه طرح بحث هم هست. خود جابر هم این شیوه را دارد و وقتی می‌خواهد نظر خود را بگوید می‌گوید فلان مکتب چنین می‌گوید و بهمان مکتب چنان می‌گوید. ده‌ها مکتب برمی‌شمارد، در حالی که جای تردید است که در قرن دوم و سوم هجری این قدر مکاتب مختلف در حوزه طبیعیات موجود بوده باشد. یکی از تبیین‌هایی که از این شیوه بحث جابر بن حیان می‌شود این است که این یک شیوه طرح نظر خودش باشد. «شاید این دوست اهل فضل ما کم کم متوجه شده باشد که گویی نه فقط غربی‌ها، بلکه در وهله اول شرقی‌ها و خود کیمیاگران چنین حرف‌هایی را زده‌اند. شاید متفطن شده باشد که یک گوشه بار

یـا یـک لنگـه بـار وی می‌لنگـد و شـاید ملتفـت نقـص در بینـش خویـش شـده باشـد، امـا بـه هـر روی هیـچ اثـری از تردیـد و دودلـی در چهـره خویـش بـروز نمی‌دهـد.

امـا اگـر بـه ایـن دوسـت اهـل فضـل گفتـه شـود کـه در غـرب نـه یـک دیـدگاه واحـد، بلکـه دیدگاه‌هـای مختلفـی در ایـن بـاب وجـود دارد و اگـر بـه او گفتـه شـود کـه ایـن دیدگاه‌هـا مسـبوق بـه پژوهش‌هـای متعـدد اسـت احتمـالاً آثـار تعجـب در چهـره وی مشـاهده نخواهیـد کـرد. چـرا کـه پیشـاپیش کامـلاً بـه خویشـتن اعتمـاد دارد. امـا دسـت کـم چهـار دیـدگاه در بـاب کیمیـای دوره اسـلامی می‌تـوان تشـخیص داد: الـف) دیدگاهـی کـه می‌تـوان آن را حال‌محـور نامیـد ب) دیـدگاه کربنـی ج) دیـدگاه سـنت‌گرایانه د) دیـدگاه یونگـی. البتـه دیـدگاه مـا گرچـه در مـواردی بـه ایـن یـا آن دیـدگاه قرابت‌هایـی مـی‌رود، امـا در کلیـت خویـش بـر هیـچ یـک از آنهـا منطبـق نیسـت. بالاخـره امیدواریـم کـه آن دوسـت اهـل فضـل نهایتـاً بـه ایـن نتیجـه رسـیده باشـد کـه خـوب اسـت بـاب گفتگـو و عرضـه مطالـب بـاز باشـد و ایـن خـود البتـه نیکوسـت».



بـه ایـن ترتیـب صحبـت ایـن جلسـه مـن تمـام می‌شـود. امـا می‌خواهـم در ایـن زمـان باقیمانـده، در مـورد سـؤالی کـه در جلسـه قبـل از طـرف یکـی از شـما طـرح شـد صحبـت کنیـم. در جلسـه گذشـته بحـث شـد کـه آیـا پوپـر بـه متافیزیـک معتقـد اسـت یـا خیـر. پاسـخ مـا مثبـت بـود. ایـن موجـب تعجـب یکـی از دوسـتان شـده بـود. بعـد کـه دقـت کـردم متوجـه شـدم ایشـان متافیزیـک را بـه یـک معنـی خـاص مـد نظـر دارد؛ همـان معنایـی کـه رنـه گنـون مـراد می‌کنـد. و بـه همیـن جهـت اسـت کـه دچـار سـوء تفاهـم شـده اسـت و بـرای او غریـب می‌نمایـد کـه پوپـر بـه متافیزیـک اعتقـاد داشـته باشـد. اگـر متافیزیـک را بـه آن معنـا بگیریـم پوپـر اصـلاً اعتقـادی بـه متافیزیـک نـدارد. می‌خواهـم ایـن موضـوع را کمـی بـاز کنـم.

چـون اینجـا کارگاه اسـت جـا دارد مـا بـه برخـی نـکات روش‌شناسـی دقـت کنیـم. مثـلاً بـه سـیالیت واژگان توجـه داشـته باشـیم. یعنـی اگـر یـک واژه از مـن می‌شـنوید ببینیـد مـن در کلیـت صحبـت خـودم آن واژه را بـه چـه معنایـی مـراد می‌کنـم و آن را بـا چـه واژگان دیگـری در ارتبـاط می‌نهـم. واژه را آن‌گونـه درک کنیـد. ذهن‌تـان را کمـی آزاد بگیریـد تـا بتوانیـد بـا گوینـده همراهـی کنیـد و مطلـب را درک کنیـد. اینکـه بعـد مطلـب را می‌پذیریـد یـا خیـر یـک مطلـب دیگـر اسـت. امـا بـرای هم‌فهمـی بایـد بـه لحـاظ روش‌شناسـی بـه ایـن صـورت عمـل کنیـد کـه لزومـاً واژگان را بـه معنـای مأنـوس و مألـوف خودتـان نگیریـد. ایـن جـا را بگذاریـد کـه معنـای دیگـری از آنهـا مـراد باشـد. کمـا اینکـه چنیـن هسـت. مثـلاً واژه پارادایـم در نـزد توماس کوهـن -کـه واژه مهمـی بـرای شـناخت ایشـان اسـت- حتـی بـرای خـود ایشـان بـه معانـی مختلفـی بـه کار رفتـه اسـت. ایشـان در همـان کتـاب کوچـک در جاهـای مختلـف ایـن واژه را اسـتخراج و تحلیـل کردنـد. یعنـی حتـی در نـزد یـک نویسـنده می‌بینیـد یـک واژه معانـی مختلفـی می‌گیـرد، ولـو اینکـه خـود او هـم از آن آگاه نباشـد، و بعـد شـخص دیگـری آن معانـی را اسـتخراج کنـد و بگویـد شـما معانـی مختلفـی را مـراد کرده‌ایـد. ایـن بحـث نـزد افـراد مختلـف فوق‌العـاده متفـاوت می‌شـود.

بنابرایـن در پاسـخ مثبـت مـا بـه آن سـؤال، بحـث سـیالیت زبـان را مـد نظـر داشـته باشـید. بحـث، بحـث متافیزیـک علـم بـود. یعنـی آیـا علـم بـر پایه‌هـای متافیزیکـی -متافیزیکـی بـه معنایـی کـه خـود فیلسـوفان علـم مـد نظـر دارنـد- اسـتوار هسـت یـا خیـر؟ بـر ایـن اسـاس می‌شـود پاسـخ

مثبت داد؛ بدین معنی که علم به صرف مشاهدات و گزاره‌های مشاهدتی محدود نمی‌ماند، بلکه همواره فراتر از این حد می‌رود. یعنی شما گزاره‌های فلسفی تحقیق‌نشده (یعنی به محک تجربه گذاشته نشده‌اند) را پیشاپیش فرض می‌گیرید، که اتفاقاً به کل سیستم مشاهدتی و تجربی شما هم سرایت می‌کند. در اینجا این معنی مد نظر بوده. من معنی گنون را هم خواهم گفت تا مشخص شود چقدر تفاوت هست. در نتیجه مشخص می‌شود که واژه به چه معنی‌ای مراد می‌شود و آن را به همان معنی در نظر بگیرید. قبل از آن کمی توضیح می‌دهم. چون اینجا کارگاه است این نکاتی که می‌گویم مهم هستند و ممکن است در جاهای دیگر هم به درد شما بخورد.

«اصلاً امروز دیگر هنر نه این است که فرد زیاد بداند. اگر این جور بود که پروفسور گوگل هنرمندترین بود. آن روزگار گذشت که اگر کسی به اندازه یک توبره مطلب حفظ بود می‌گفتند فلانی چقدر عالم است. امروزه به نظر می‌رسد فضیلت دست کم در دو چیز دیگر است. نخست در قدرت تحلیل؛ چرا که الان دیگر داده‌ها که به وفور در دسترس هستند». انواع کتبی که بسیاری گذشتگان آنها را در دست نداشتند ما خیلی راحت در دسترس داریم. این برای ما فضل نیست. فضل این است که ما آنها را مطالعه کنیم و بتوانیم یک تحلیل عرضه کنیم. و ب که از آن مهم‌تر است قبول این فرض است که منظرهای دیگری هم غیر از منظر مختار من وجود دارد که قابل بررسی هستند. فرد متعاقباً باید بتواند با فراست به کاربرد واژگان در منظرِ دیگر توجه کند و آنها را درک کند. ج و اصلاً مهم‌تر از این دو است که به تفاوت گونه‌های شخصیتی هم بتوانید توجه کنید. برای مثال، شاعران و اهل موسیقی توانایی بیشتری برای درک حقایق عرفان دارند و اهل منطق کمتر. یک کسی که در منطق ریاضی یا منطق ارسطویی متبحر است و این چنین روحیه منطقی دارد درک حقایق عرفانی برای وی بسیار دشوار است. درک اینکه ساحتی از آگاهی هست که برای انسان قابل دسترسی است اما در طوری ورای طور عقل واقع است، درک شکیات عرفانی که حالتی پارادوکسال دارند، درک واقعیاتی فرامنطقی و فرا عقلانی مثل این عبارت از متن حسن زاهد (که در ادامه برایتان می‌خوانم)، جملگی برای اهل منطق سخت خواهد بود. منظورم از این متن این است که نشان بدهم این ساحت، ساحتی است که وضعیت‌های پارادوکسال زیادی دارد و یک ذهن منطقی صرف نمی‌تواند آن را درک کند.

«هم بر این تدبیر و ترتیب آن زمان که میقات او برآید با یکدیگر ازدواج یابند و الفت گیرند و ضدیت از میان ایشان برخیزد و مزاج کلی یابند و یک چیز شوند. چنانچه هیچ چیز از ملک و بشر نتواند که به هیچ نوعی از تدابیر، این عناصر چهارگانه را از یکدگیر جدا گرداند مادام که بقای عالم باشد. و آن صورت و طبیعت خاکی، آبی، بادی و آتشی از ظاهر و باطن‌شان برخاسته و صورتی و طبیعتی و قوتی پنجم بر خلاف اول از میان هر چهار تولد کرده. چنانچه طبیعتِ آن را نه حارّ توان گفت و نه بارد، نه رَطْبَ توان گفت و نه یابس، نه کثیف نه لطیف، نه ثقیل نه خفیف، نه ذکر نه انثی.» اندیشه ما معمولاً در چارچوب دوگانه‌هاست: اهورامزدا، اهرمن. وجود، عدم. نگاه منطقی معمولاً تا اینجا می‌تواند پیش برود. در حالی که ایشان از چیزی سخن می‌گوید که نه این است و نه آن. چیزی فراتر از آن است. ایشان می‌خواهد ذهن ما را به یک ساحت دیگر معطوف کند. معمولاً اندیشه ما در چارچوب زمان و مکان حرکت می‌کند. ولی این چیز، نه مکانی است و نه زمانی.

«پس این چنین چیز به ضرورت از حد اشیاء مکانی و زمانی بیرون آمده باشد و چون نامکانی و نازمانی بود پس او را ضدیت نباشد و معتدلی بود حقیقی، چنانچه قطعاً فساد اندر آن راه نیابد.» در عین اینکه یک چیز طبیعی است اما باز از نظر ایشان فسادپذیر نیست. در حالی که ما می‌گوییم هر چیز طبیعی فسادپذیر هست. «پس چنین چیز را نه روحانی مطلق توان گفت و نه جسمانی مطلق. زیرا که روحی است مجسم و جسمی است

مروّح که چون کثافت و ترابی از او برخاست و روحانی شد و چون لطافت از ایشان برخاست و جسمانی شدند روح او چون جسم اوست و جسم او چون روح او. هم صفات ملکی در اوست و هم صفات بشری.»

اجازه بدهید برای اینکه بحث طولانی نشود ادامه متن را نخوانم. فقط می‌روم سراغ بحث متافیزیک۷. گنون در واقع سه برداشت از متافیزیک را جدا می‌کند. الف) مابعدالطبیعه کاذب. که البته اصطلاح خوبی نیست. یک چیز یا مابعدالطبیعه هست یا نیست. اگر باشد دیگر کاذب نیست. علم کاذب نداریم. عرفان کاذب نداریم. چرا؟ چون یا علم هست یا نیست. اگر باشد، دیگر کاذب نیست. بنابراین تعبیر خوبی نیست. ایشان یک تعبیر دیگر هم دارد و آن شبه متافیزیک است. این تعبیر، تعبیر دقیق‌تری است. شبه متافیزیک یعنی چه؟ یعنی آن چیز متافیزیک نیست اما به نحوی غیرواقعی متافیزیک می‌نماید. بنابراین ایشان سه دسته متافیزیک جدا می‌کند. یکی شبه متافیزیک که به اعتقاد ایشان کل فلسفه مدرن غرب را شامل است. ب) مابعدالطبیعه جزئی و ناکامل یا ما بعدالطبیعه نیمه کاره. خود ایشان از دو حیث مصداق این نوع متافیزیک را فلسفه ارسطو می‌دانند. حیثیت اول اینکه مافیزیک را به صرف هستی‌شناسی تقلیل دادند. و حیثیت دوم هم این که واجد یک سیر قوس صعود برای تحقق انسانی و معنوی نیست. ج) مابعدالطبیعه حقیقی که از نظر ایشان هم مابعدالطبیعه مشرقی-اشراقی است. ایشان وقتی عبارت متافیزیک را بدون بحثی به کار می‌برد معنی سوم را مد نظر دارد.

پرسش حضار: آیا منظور از مابعدالطبیعه مشرقی-اشراقی همان بعد جغرافیایی است؟

پاسخ استاد: نه لزوماً. مابعدالطبیعه مشرقی-اشراقی را هم باید به معنای جغرافیایی گرفت و هم نباید گرفت. چرا؟ خورشید از مشرق طلوع می‌کند. سمبولیسم‌ها هم در واقع یک ریشه‌ای در ظاهر دارند. یعنی از یک بحث ظاهری طبیعی پدیداری شروع می‌کنید و آن را به سطوح برتر و ژرف‌تر معنایی می‌برید. در اینجا هم گنون، شرق یا مشرق را حکمت هند، حکمت بودا و (تا حدودی) حکمت ایران مد نظر دارد. به هر حال بحث شرق جغرافیایی هم مد نظر هست. او این نوع حکمت‌ها را اصیل می‌داند.

دلیل متافیزیکی، جغرافیای قدسی یا تاریخ قدسی، این نام‌گذاری است که با مشرق جان در ارتباط باشد؛ یعنی فلسفه یا متافیزیکی که بحث تحقق معنوی انسان برایش اهمیت دارد. به عبارت دیگر در این متافیزیک‌ها بحث این است که پرتوها و انوار حقیقت در درون دل و جان انسان قابل باز تابیدن است. انسان از یک سرمنشأ انوار پدید آمده و در سیر حقیقی زندگی خودش باید به همان سرمنشأ انوار برگردد. این همان سطح حقیقی و متافیزیکی این نظریه است.

پرسش حضار: دلیل دوم که فرمودید گنون مصداق متافیزیک نوع دوم را ارسطو می‌داند چیست؟

پاسخ استاد: شارحان مختلف ارسطو نسبت به اینکه صورت بعد از مرگ بقا پیدا می‌کند یا خیر تعابیر مختلفی دارند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. a prior
۲. bio-bibliography
۳. Convention
٤. همان طغرایی اصفهانی است که واقعا کیمیاگر عظیمی است ولی در عین حال لامیهٔ العجم او هم در ادبیات عرب مشهور است. صفدی شرحی بر لامیهٔ العجم ایشان دارد. او در شرحی که بر این اثر دارد بحث‌های اتیمولوژیکی هم انجام می‌دهد.
۵. الفهرست یکی از کتب مرجع مهم در زمینه bibliography-bio دوره اسلامی در قرون اولیه (تا قرن چهارم) است.
٦. موانع فرهنگی از این قبیل که مثلا مطابق فهم عوامانه کیمیا غریب و غیرواقعی دانسته شود، و موانع اجتماعی از این قبیل که چون جامعه دینی است تصور عامیانه این جامعه بر آن است که کیمیا در زمره علوم دینی شمرده نمی‌شود و در نتیجه امر دینی ندارد
۷. مابعدالطبیعه

دکتر سعید انواری
عضو هیأت علمی دانشگاه تهران

آشنایی با داستان های رمزی-عرفانی سهروردی
جلسه اول



بسم الله الرحمن الرحیم
با سلام خدمت شما دانشجویان گرامی؛ موضوع درس ما « آشنایی با داستان های رمزی-عرفانی » می‌باشد و برای نمونه جهت آشنایی با رموز به کار رفته در داستان‌های فلسفی و عرفانی ضمن شرح و تفسیر رسال لغت موران شیخ اشراق به انواع دیگری از از رموز عرفانی مطرح شده در سایر داستان‌های عرفانی نیز می‌پردازیم.

«لغت موران» رساله‌ای فارسی از شهاب‌الدین یحیی سهروردی است و در بردارنده ده داستان کوتاه به زبان فارسی است. این رساله حاوی اشارات و رموزات عرفانی، اشراقی، حکمی و فلسفی است. با توجه به اینکه رساله در قالب قصه و داستان روایت شده است، می‌تواند با زبان نرم و لطیف خود، آموزنده و راهگشا باشد. اما آن چیزی که در این کلاس مورد توجه ما می‌باشد توجه محض به ظاهر روایت و داستان نیست بلکه توجه به باطن و

اشارات و رموز داستان است. نه فقط اشارات و رموز عرفانی در این رساله بلکه در مجموع رموز عرفانی که در متون دینی و فلسفی به کار رفته است.



«موری چند تیزتک، میان بسته، از حَضیضِ ظُلمَتِ مَکمَن و مُستَقَرِّ اوّل خویش رو به صحرا نهادند، و از بَهرِ ترتیبِ قوت. اتّفاق را، شاخی چند از نَبات دَر حَیِّزِ مُشاهده ایشان آمد و در وقتِ صباح، قَطراتِ ژالَه بر صَفَحاتِ سطوحِ آن نشسته بود.
یکی از یکی پرسید که،آن چیست؟»
«یکی گفت که :اصل این قَطرات از زمین است. و دیگری گفت: از دریاست. و علی هذا، در محلِ نزاع افتاد.»
موری متصرف در میان ایشان بود (می‌توان فرض کرد که قوه متصرفه داشته یا دارای تصرف و ریاس بر آنها بود)« گفت لحظه‌ای صبر کنید تا میل اور از کدام جانب باشد که هر کسی را ذی جهت اصل خویش کششی باشد». (کبوتر با کبوتر، باز با باز، کند همجنس با همجنس پرواز)« و به لحوق منبع خود شوقی بود، همه چیزها به صنف خود منجذب باشد. نبینی که کلوخی را که از مرکز زمین به جانب مخطی اندازید چون اصل و سفلی است و قاعده کل شی یرجع الی اصله (ممهد) زمینه ساز است، به عاقبت کلوخ به زیر آید و هر جه به ظلمت محض کشد اصلش هم از آن است و در طرف نور الوهیت این قضیه در حق گوهر شریف لایق‌تر (سزاوارتر، صحیح‌تر، درخشان‌تر) است».
درباره گوهر شریف، گوهر در زبان عربی همان جوهر (اصل خویش) است. پس گوهر شریف یعنی نفس انسان. در نظام سهروردی حتی نفس را هم از سنخ نور می‌داند، می‌گوید این موضوع در مورد نفس انسان که از سنخ نور است در طرف نور خدایی واضح تر است.
«توهم اتحاد حاشا(فکر نکن که این همان خداوند است؛ جلوتر بحثی هست که قصه حلاج را بیشتر باز می‌کند) هرجه روشنی جوید همه از روشنی است. موران در این بودند که آفتاب گرم شد و شبنم از هیکل نباتی آهنگ بالا کرد، موران را معلوم گشت که از زمین نیست چون از هوا بود با هوا رفت» سپس آیه قرآن می‌آورد. در داستان‌های رمزی گاهی عارف فکر می‌کند قرآن داستان رمزی است و حتی قرآن هم می‌تواند به صورت داستان رمزی باشد « نُورٌ عَلی نُورٍ یَهْدِی اللّهُ لِنُورِهِ مَنْ یَشاءُ وَ یَضْرِبُ اللّهُ الأَمْثالَ لِلنّاسِ» خدا برای مردم مثال می‌زند. در قرآن هم باید به دنبال مثال باشیم همانطور که در اینجا برای شما داستان مثالی و رمزی بیان می‌کنم «وَ أَنَّ إِلی رَبِّکَ الْمُنْتَهی » انتهای همه چیز به سمت خداست، همانطور که شبنم به سمت بالا رفت، گوهر شریف و نفس انسان هم به سمت خدا می‌رود. البته بدون توهم اتحاد بازگشت همه به سوی خدا است. چرا که ما هم به سمت خدا بازمی‌گردیم. « إِلَیْهِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ » کلمه طیب به سوی او صعود می‌کند. « وَ الْعَمَلُ الصّالِحُ یَرْفَعُهُ » و عمل صالح به این صعود کمک می‌کند. اشاره‌ای کنم در مورد داستان طالوت و جالوت زمانی که بنی اسرائیل به جنگ با جالوت رفتند خداوند در قرآن چنین آمده که « إِنَّ اللّهَ مُبْتَلیکُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَیْسَ مِنِّی وَ مَنْ لَمْ یَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّی إِلاّ مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِیَدِه بقره ۹۴۲» خداوند شما را به یک نهری آزمایش می‌کند هر که از آن بنوشد از من نیست و هر که فقط به اندازه یک پیمانه بادست خود (به اندازه نیاز) بیشتر از آن ننوشد از من است. «فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلاّ قَلیلاً مِنْهُمْ»جز عده کمی هم از آن به این مقدار ننوشیدند. کسانی به اندازه نیاز از آن آب نوشیدند توانستند در جنگ شرکت کنند و بقیه نتوانستند به جنگ بروند و بنی اسرائیل در جنگ پیروز شد. می‌توانیم این داستان را به عنوان یک واقعه تاریخی بیان کنیم و منکر این امر هم نیستیم و واقعا یک واقعه تاریخی بوده ولی فایده این امر چیست خداوند بنی اسرائیل را آزمایش کرده و ممکن است ما را هم آزمایش کند. و مثلا ممکن است در زمان ظهور امام زمان نیز مانند این

آزمایش رخ دهد. اما هدف از آوردن هدف از آوردن این داستان در قرآن چیست؟ عرفا به این داستان قرآنی به چشم یک داستان رمزی نگاه می‌کنند و می‌گویند این آب در خیلی از مباحث عرفانی رمز دنیاست. مثلا باید از دریای سانسارا در هند باید بگذری تا به حقیقت نیروانا برسی، پس می‌توان داستان را اینطور رمزگشایی کرد که اگر انسان می‌خواهد به جنگ جالوت وجودش، پستی‌ها و شیطان وجود برود، اگر به دنیا توجه کند و به اصطلاح از آب دنیا بخورد نمی‌تواند به جنگ برود و اگر فقط به اندازه نیاز زندگی از دنیا بردارد و بهر بگیرد می‌تواند در جنگ پیروز شود وگرنه پیروزی حاصل نمی‌شود.



به طور مثال در داستان حضرت ابراهیم، شاید اینطور فکر کنیم که اگر ما جای حضرت ابراهیم بودیم بت بزرگ را می‌شکستیم، نه اینکه بت‌های کوچک را بشکنیم و تبر را بر دوش بت بزرگ بگذاریم که مبادا مردم با خود اینطور فکر کنند که این بت بزرگ چه قوی بوده که پیروز شده و ایمانشان به این بت بیشتر از قبل شود. اما عرفا درباره این آیات می‌گویند بتها در واقع بت‌های نفس وجود ماست ماهر روز در وجود خودمان بت‌هایی می‌سازیم و به پایش قربانی می‌ریزیم. مثلا بت اینکه دوست دارم شناخته‌تر شوم مقاله بیشتر بدهم تا عضو هیأت علمی فلان جا شوم. استاد شوم سفر خارجی بروم و ... . ابراهیم بت‌های کوچک را شکاند. اما مولوی می‌گوید آن بت اعظم بت نفس شماست که اگر آنرا می‌شکست از دنیا می‌رفتید! و خدا در آیه « فَرَجَعُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ» می‌فرماید: هنگامی که حضرت ابراهیم گفت از بت بزرگ بپرسید، ما ظاهر آیه را می‌بینیم که مردم به وجدان خودشان برگشتند و فهمیدند که بت نمی‌تواند پاسخ آنها را بدهد. روز بهان بغدی(۱۰۰۸) می‌گوید آنها از بت بزرگ سوال کردند چون نفس آنها همان بت بزرگ بود. وقتی اینطور به داستان رمزی نگاه می‌کنیم می‌بینیم دایره گسترده ای دارد، داستان رمزی علاوه بر اینکه می‌خواهد محتوایی را بیان کند ممکن است جنبه تاریخی هم داشته باشد. هر چند که ممکن است شما به راحتی بگویید نه نوری نبوده. اگر ما در این فضا از وجوه مختلف نگاه کنیم نکات جالبی حاصل می‌شود. داستان بعدی را نگاه کنیم. می‌گوید ذوالحفات (لاک پشت) احتمالا نماد تحجر است. «ذوالحفاتی چند در ساحل نشیمن داشتند و بر دریا بر سبیل تفرج نظری می کردند. مرغی منقش بر سر آب به رسم طیور بازی می‌کرد گاه غوطه می‌خورد و گاه بر می‌آمد. یکی از ایشان گفت این شکل مطبوع آبی است یا هوایی؟ (سوالی شبیه همان سوال قبلی) دیگری گفت اگر آب نبودی در آب چکار داشتی؟» سوال پیش می‌آید که ما در این دنیا چکار می‌کنیم؟ اگر ماتریالیست‌ها می‌گویند ما موجودی مادی هستیم، حق دارند چون اگر ما موجود ماورایی هستیم، اینجا چکار داریم؟ «مرغ باغ ملکوتم نیم عالم خاک» پس ولی اینجا چه میکنم؟ «سوم گفت اگر آبی است. بی آب نتوان بود. قاضی حاکم مخلص کار بر آن آورد که نگاه داری و مراقب حال او باشی. اگر بی آب تواند بود نه آبی است و نه به آب محتاج است و دلیل این حال ماهی است. که چون از آب مفارقت کرد حیاتش استقرار نپذیرد» پس ماهم می‌توانیم امتحان کنیم. اگر کسی بمیرد و زنده باشد پس ماده نیست. «ناگاه بادی سخت برآمد و آب را به هم آورد.

مرغـک در اوج هـوا نشسـت» اتفاقـی افتـاد و بـدن مـادی اش را از دسـت داد. «حاکـم را گفتنـد مواخـذت را تبیانـی حاجـت اسـت» یعنـی ایـن مطلبـی را کـه دیدیـم بیشـتر بـرای مـا تفهیـم کـن. «حاکـم سـخن ابوطالـب مکـی قـدس ا... روحـه را کـه در حـق پیغمبـر مـا در بـاب وجـود و خـوف می‌گویـد: اذا الَبسـهُ ا...» هنگامـی کـه خـدا او را در بـر می‌گرفـت. «ازالَ ترتیـبُ العَقـلِ و رَفَـعَ عَنـه کـون و المَـکان» (کـون مـو مـکان بـرای او از بیـن می‌رفـت و پیچیـده می‌شـد) نشـان می‌دهـد سـهروردی کتـاب «قـوت اللقلـوب» نوشـته ابوطالـب مکـی را خوانـده اسـت و می‌گویـد در بـاب وجـد و خـوف ایـن مطلـب آمـده اسـت. در احادیـث پیامبـر داریـم ٦١:١١ فیـه مَلَـکٌ مُقَـرَب اَو نَبـیُ مُرسَـل. مـن بـا خداونـد موقعیتهایـی دارم کـه هیـچ کـس در آن موقعیـت نیسـت. «ازالَ ترتیـبُ العَقـلِ و رَفَـعَ عَنـه کـون و المَـکان» نـه بـه ایـن معنـی اسـت کـه عقـل از او زایـل می‌شـد بلکـه بـه معنـای خـارج شـدن از ایـن فضـای مـادی اسـت. گفـت:در حـال وجـد مـکان از پیغمبـر برمی‌داشـتند و در حـق حسـن ابـن صالـح در بـاب محبـت و مقـام خلـۀ می‌گویـد: ظَهَـرَ لَـه عَیـان (بـرای او آشـکار می‌شـد) و طـوی لَـه المـکان (طُویَـه) یعنـی پیچیـده می‌شـد مثـل طومـار (مـکان بـرای او برداشـته می‌شـد). بـزرگان از جملـه حجـب عقـل، هـوا را و مـکان را و جسـم را شـمردند و حسـین ابـن منصـور در حـق مصطفـی (س) می‌گویـد: غَمَـضَ العَیـنُ عَـنِ العَیـن (چشـم پوشـید از مـکان، از مـاده) و دیگـر می‌گویـد: الصوفـی وَراءَ کونیـن و فـوق العالَمَیـن (صوفـی ورای دو کـون و دو عالـم اسـت) و همـه متفقنـد تـا حجـاب برنخیـزد شـهود حاصـل نشـود. ایـن جملـه مهـم اسـت همـه معتقدنـد کـه حجابهـای عالـم مـادی بایـد برداشـته شـود تـا شـهود بـه دسـت آیـد. ایـن گوهـر کـه در محـل شـهود می‌آیـد مخلـوق و حـادث اسـت. اینکـه مـا در ایـن دنیـا هسـتیم مخلـوق و حـادث اسـت ولـی آن حقیقـت نفـس مـا شـاید متفـاوت باشـد. «همـی سـنگ پشـتان بانـگ برآوردنـد کـه گوهـری کـه در مـکان باشـد چـون از مـکان بـه در آیـد؟» مـا در شـاخه‌ای از رشـته فلسـفه درس می‌خوانیـم حـال تصـور کنیـم چگونـه یـک چیـز کـه مـکان منـد اسـت می‌توانـد از مـکان خـارج شـود! عقـل می‌گویـد موجـود مـکان منـد نمی‌توانـد از مـکان خـارج شـود. پـس سـوال سـنگ پشـتان منطقـی و عقلانـی اسـت. یکـی از ویژگی‌هـای تمـام داسـتان‌های رمـزی ایـن اسـت کـه اگـر می‌توانسـت صریـح بگویـد می‌گفـت ولـی واقعـاً چطـور صریـح بـه مـا بگویـد کـه در موقعیـت هایـی ممکـن اسـت موجـود مـکان منـد بـی مـکان شـود؟ حتـی خـود مـا وقتـی بـه ایـن عبـارت می‌رسـیم می‌گوییـم، گوهـری کـه در مـکان باشـد چگونـه از مـکان بـه در رود و از جهـات چـون منقطـع شـود؟ و بـه نوعـی اشـکال فلسـفی می‌گیریـم. «حاکـم گفـت مـن نـه از بهـر ایـن گفتـم قصـه بـه ایـن درازی» مـن کـه قصـه بـه ایـن درازی بیـان کـردم بـه ایـن خاطـر بـود کـه شـما ایـن نکتـه را متوجـه شـوید ولـی بازهـم شـما داریـد از موضـع عقـل بـه موضـوع نـگاه می‌کنیـد. البتـه ایـن یـک عقـل عـام تـری اسـت کـه شـامل عشـق هـم می‌شـود. عقلـی نیسـت کـه فقـط حسـابگر و جزئـی باشـد. ایـن عقـل حکمـت (NOSAER) حکمـت را هـم درک می‌کنـد. عقـل جزئـی عقـل را بدنـام کـرد.

«عقل جزئی عشق را منکر بود
گرچه بنماید که عقل کل بود»

«سـنگ پشـتان بانـگ برآوردنـد کـه عزلنـاکَ یـا حاکـم» ای حاکـم مـا تـو را غـزل کردیـم و قبولـت نداریـم. «و خـاک بـر او پاشـیدند و سـر در نشـیمن بردنـد» مـن و شـما میدانیـم کـه در ایـن داسـتان در واقـع متحجـر هسـتند و حقیقـت را نمی‌فهمنـد. آیـا کسـی می‌توانـد تجربـه عشـق را توصیـف کنـد. عشـق چیـزی کـه قابـل توصیـف باشـد نیسـت. ذوقـی اسـت. ذوق یعنـی چشـیدنی و بایـد تجربـه شـود. شـهود چشـیدنی اسـت. چطـور می‌شـود سـر ایـن کلاس شـهود را توصیـف کـرد؟ پـس داسـتان رمـزی ضـرورت دارد. قـرآن نمی‌شـود غیـر رمـزی صحبـت کنـد. «همـه مرغـان بـر حضـرت سـلیمان (ع) حاضـر بودنـد. الا عندلیـب» معمـولا در ایـن داسـتان هدهـد را نـام می‌برنـد امـا عندلیـب هـم گاهـاً آورده شـده اسـت. بـه زبـان رمـز اگـر نـگاه کنیـم. شـما سـلیمان وجـودت هسـتی امـا بـه نـگاه عادی می‌گوییـم. یـک حضـرت سـلیمان بود که شـیاطین بـرای او غواصـی می‌کردنـد و چیزهایـی را یافـت میکردنـد و بـرای او می‌آورنـد. امـا قـرآن کتـاب

روایت گری است، داستان هایش صرفاً جنبه خبری ندارد.مثلا داستان طالوت را راحت‌تر می‌توانستیم توجیه کنیم و مثلا بگوییم اگر شما چیز حرامی را بخورید در زندگی ممکن است مشکلی برایتان پیش بیاید. یا مثلا در اوستا داستان طهمورث را داریم که به جنگ دیو ها رفت دیوها را گرفت و پشتشان سوار شد. و با آنها به آسمان رفت. دیوها گفتند ما را نکش. حالا ما از این داستان چه مطلبی می‌اموزیم. آیا رمزی در این داستان نهفته است؟ اصلا این داستان چقدر حقیقت دارد؟ حالا اگر ما زرتشتی بودیم می‌گفتیم نه این داستان در اوستا آمده حقیقت دارد.حالا اصلا ما نگوییم حضرت سلیمان، بگوییم کسی بود که شیاطین برای او غواصی می‌کردند و گوهر برایش می‌آورند. ابتدا ممکن است شنونده برایش عجیب جلوه کند. اما اگر بگوییم در قرآن این داستان آمده است می‌گوید حتما وجود داشته است. اما این داستان برای ما چه پیامی دارد. اگر ما بگوییم انسان مالک ملک وجود خود است و این قوای وجود تو است. فلاسفه سهروردی و عرفا ، قوای نفس را همان ملائکه می‌دانند، خدا به ملائکه گفت بر انسان سجده کنید یعنی به قوای نفس گفت مطیع انسان باشید و به همین خاطر است هنگامی که من اراده می‌کنم دستم بالا برود نمی‌تواند دست از فرمان من تخطی کند چون ملائک به من سجده کرده‌اند. سجده کردن نمادی از پذیرش و افتادگی است، ولی یکی سجده نکرد، خود عرفا مثلا ابن عربی در تفاسیرش و سهروردی در کتابهایش گفته اند آنکه سجده نکرد قوه واهمه انسان است. همین الان که من دارم صحبت می‌کنم قوه واهمه شما می‌گوید این اصلا کیست که دارد سخن می‌گوید و مدام افکار مختلف به ذهن شما می‌آورد و تمرکز شما را برهم می‌زند، این قوه واهمه که سجده نکرده بر انسان مطیع شما نیست. التبه این سخن عرفاست و من تاییدی نمی‌کنم و مسئولیت آن را نمی‌پذیرم. فقط دارم آنچه گفته شده را توصیف می‌کنم.

برای اینکه در کلاس فلسفه باید مباحث گفته شود و شما با مسئولیت خودتان اگر خواستید به دنبال آن می‌روید یا نمی‌روید. کلاس کلام نیست که به صحت آنچه می‌گویم مطمئن هباشم. چنین حرفی راجع به شیطان زده شده اما هر کسی یک شیطان درونی هم دارد اینکه پیامبر (ص) میفرماید: من شیطان خود را مسلمان کرده‌ام یعنی قوه واهمه خودم را آرام کرده‌ام. کسانی که تجربه عرفان هندی دارند بیشتر تمرکز می‌کنند، ذکر می‌گویند و ... . یکی از کارهایشان این است که حرکت ذهن را ببینند. حرفها به ذهن من می آید و می‌روند. تو آن نیستی و بعد از مدتی این آرام می‌شود. اینکه می‌گویند اگر کسی صحبت نکند بعد از مدتی «لنظروا فی ملکوت السماوات» منظور حرف زدن عادی نیست؛ البته این هم کم بشود خوب است، اما منظور این است که هنگامی که تو نشسته‌ای و با خودت حرف می‌زنی و راجع به فلانی فکر می‌کنی و از درون حرص می‌خوری و ... این را باید آرام کنیم. شیطان وجود را مسلمان کنی یعنی این. آن وقت دیگر این قوه واهمه اذیت نمی‌کند و می‌توان کار کرد. داشتیم راجع به حضرت سلیمان حرف می‌زدیم. وقتی قرآن می‌گوید شیاطین برای حضرت سلیمان غواصی می‌کردند یعنی قوای وجود حضرت سلیمان با غواصی کردن گوهرهای حقیقت را از انتهای وجود ایشان کشف می‌کردند. می‌گویند آب حیات کجاست؟ آب حیات در ظلمات است. ظلمت همان نفس من و شماست، از جای دیگر نیست.

سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد
وآنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد

جام جم همین جاست! تو ظلمات وجود خودت است. پس با تفسیر شیاطین که غواصی می‌کرند به قوای وجودی حضرت سلیمان می‌بینیم که قرآن آموزنده می‌شود. و می‌گوییم ما هم می‌توانیم قوای وجودی خود را برای کشف حقیقت عرفانی به کار گیریم و آن وقت دیگر داستان حضرت سلیمان، طالوت و جالوت و ... فقط جنبه

تاریخی ندارد، مگر نمی‌گوییم قرآن هفت بطن دارد و هر بطن هفت بطن دیگر دارد. «همه مرغان در حسرت سلیمان حاضر بودند الا عندلیب سلیمان مرغی را به رسالت نامزد کرد که عندلیب را بگوید که ضروری است رسیدن ما و شما به یکدیگر» حالا چرا در این داستان از هدهد استفاده نکرده است؟ هدهد معمولاً رمز حکمت و دانایی است، می‌گویند هدهد این خصوصیت را دارد که می‌تواند از دور آب را در زیر خاک ببیند. یعنی ورای ظواهر می‌تواند ببیند. دقت که بکنیم متوجه می‌شویم که در داستان قرآن هم هدهد برای حضرت سلیمان خبر می‌آورد. برای یک پیامبر خبر آوردن کار ساده‌ای نیست. پیامبر علم غیب دارد پس هدهد مقامی دارد در پیشگاه این پیامبر. اما در این داستان سهروردی می‌خواهد عندلیب نمادی از نفس آدمی در نظر گرفته شود. نمی‌خواهد آنقدر حکیم باشد. حدود سی یا چهل سال است که به همت هانری کربن و دکتر نصر و ... تازه آثار سهروردی تصحیح شده و ما آن را خوانده‌ایم. در حوزه‌ها خیلی سهروردی خوانده نمی‌شود. اشارات و اسفار و ابن سینا در آنجا خوانده می‌شود. ما تازه این مطالب را یافته‌ایم این تفسیری هم که خدمتتان عرض می‌کنم بخشی از شاگردی استادانی که کرده‌ام واصل شده و بخشی جمع‌آوری‌های مختلف است و لزوماً حرف صددرصد نهایی نیست. ممکن است با نگاهی دقیق‌تر نکاتی توسط شما آشکار شود. کتاب رمز و داستان‌های رمزی دکتر پور نامداریان کتاب خوبی است. اما تخصص اصلی ایشان ادبیات است نه فلسفه و عرفان. پس کتابی وجود ندارد که ما باز کنیم و بگوییم عندلیب در این متن به چه معنا است.بنابراین یکی از مسائلی که ما اینجا حدس می‌زنیم این است که چون عندلیب در این کمی نادان است عمداً به جای هدهد بکار رفته‌است. «چون پیغام سلمیان(ع) به عندلیب رسید هرگز از آشیان به در نیامده بود. با یاران خود مراجعت کرد. که فرمان سلیمان بر این نسق (روش) است و او دروغ نگوید به اجتماع ایعاد کرده‌است (ایعاد کردن، وعید است یعنی بیم دادن اما در اینجا می‌توان گفت که خبر دادن). اگر او بیرون باشد و ما درون» دوباره بحث عقلانی می‌کند. می‌گوید سلیمان به من گفته که ای نفس بیا به سمت من، برگرد که انالله و انا الیه راجعون. حالا من از شما می‌پرسم ما که مکان‌مند هستیم و اینجا زندگی می‌کنیم. خداوند هم که در قید مکان نیست. «فعین ما تولو فثم وجه الله» پس باید بگوییم خدا همه جا هست پس چطور می‌شود خدا را دید. اگر او بیرون باشد و ما درون ملاقات میسر نشود و او در آشیان ما نگنجد و هیچ طریق دیگر نیست. من چطور بیرون بروم درحالی‌که تا به حال از آشیانم بیرون نیافتادم. «یکی سالخورده در میان ایشان بود آواز داد که اگر وعده یوم یقومُ (روزی که خدا را ملاقات می‌کنیم) راست باشد و جمیعٌ لَدَینا مُحضَرون (همه شما در پیشگاه ما حاضر می‌شوید) انَّ اِلَینا ایابَهُم» بازگشت شما به سوی ماست،ایاب یعنی برگرداندن. همانطور که ما در فارسی می‌گوییم وسایل ایاب و ذهاب. «فی مَقعَدِ صِدقٍ عِندَ مَلیکٍ مُقتَدِر» در آن جایگاه صدقَ نزد مَلیکَ قادر. انگار این آیه به سهروردی ایده داده که من در داستان رمزی خود داستان ملک سلیمان را بیان کنم. «درست آید طریق که چون سلیمان در آشیان ما نگنجد ما نیز ترک آشیان بگوییم و به نزدیک او شویم، اگر نه ملاقات میسر نگردد». پس اگر خداوند گفته که ملاقات رخ می‌دهد این ما هستیم که باید این جهان مادی را رها چرا که قبول داریم خدا در این جهان ماده نگنجد ولی ما که می‌توانیم از ماده بیرون رویم. «جنید را رحمهٔ الله علیه پرسیدند که تصوف چیست؟ این بیت گفت

وَ غَنّانی لی مِنَ القَلبِ
غَنَّیتُ کَما غَنّا
وَ کُنّا حَیثُ ما کانوا
و کانوا حَیثُ ما کُنّا
آواز داد از قلب من

همانطور که او برای من آواز می‌داد من زمزمه را تکرار کردم»

ما آنطور بودیم که آن‌ها بودند
آن‌ها همانطوری بودند که ما بودیم.

یعنی نوعی اتحاد رخ داد. در داستان‌های

قدیمی گفته شده که هر کس چهل روز درب خانه‌اش را آب و جارو بزند حضرت خضر را می‌بینند. خوب این خضر نماد کسی است آب حیات را خورده و ما هم دنبال آب حیات هستیم. و این خضر می‌تواند خضر درون ما باشد. همانطور که ابلیس بیرونی را عرفا به ابلیس درونی تفسیر کرده‌اند ما می‌توانیم یک خضر درونی هم در نظر بگیریم. اینکه می‌گوید چهل روز درب خانه را آب و جارو کنی، درب خانه کجاست؟ قلب مؤمن عرش الرحمن است. خداوند به حضرت داود گفت: خانه من را از اغیار خالی کن. آقایان اینطور تفسیر کرده‌اند که این بت‌هایی که بنی اسرائیل در خانه خدا گذاشته‌اند را ببر بیرون و بشکن و ... . اما معنی دیگری که می‌توان برداشت کرد این است که خانه خدا همان قلب مؤمن است. خُب قلبت را از اغیار خالی کن و بت‌های دیگری که درآن چیده‌ای بریز بیرون و بگذار خانه خدا باشد. تو اگر قلب خودت را چهل روز آب و جارو کنی آنگاه خضر درونت را می‌بینی. در احادیث می‌خوانیم «مَن اَخلَصَ لله اَربَعینَ صَباحا جَرَت یَنابیعُ الحِکمَةِ مِن قَلبِهی اِلی لِسانِه» هرکس چهل روز صبح‌ها خودش را برای خدا خالص کند چشمه‌های حکمت از درونش به زبانش جاری می‌شود.

سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد
وانچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد
گوهری کز طلب کون و مکان بیرون بود
طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد

حکمت همین جا درون انسان است. خودت را خالص کن حکمت از درون تو، از همان ظلمتی که گفتیم آب حیات آنجا است می‌جوشد. پس قلبت که عرش الرحمن است. خضر همان‌جا درون توست. عشق پیر تو است نه ریش سفید. عشق یعنی آن حقیقت، تو عاشق شو خودت دنبالش می‌روی و آنرا پیدا می‌کنی. مولوی می‌گوید

آسمان درون است پر عشق را بجنبان،
پر عشق چون قوی شدغم نردبان نماند

دنبال نردبانی هستیم که شیخی پیدا کنیم، مرید کسی شویم، کلاسی برویم و ... که از فلسفه و غیره چیزی بفهمیم. اما مولوی می‌گوید عشق همین جاست. اگر حقیقت را اینطور که عرفا تعریف می‌کنند نگاه کنیم. چشمه‌های حکمت از قلب به زبان جاری می‌شود و جایگاهش خود قلب است.

داستان چهارم می‌گوید «جام جهان نمایی کیخسرو را بودهر چه خواستی در آنجا مشاهدت کردی» کیخسرو در داستان‌های عرفانی-ایرانی نماد یک انسان وارسته است. چون واقعیت تاریخی را دیده‌اند و لذا هنگامی که می‌خواهند پادشاهی مقتدر و شخصی مسلط به نفس را نام ببرند. می‌گویند سلیمان یا وقتی می‌خواهند پیام آوری را یاد کنند می‌گویند هدهد. کیخسرو پسر سیاوش بود و به خونخواهی سیاوش رفت و با کشتن افراسیاب برای همیشه ایران را به توران پیروز کرد. سپس در اوج پادشاهی و قدرت پشت پا به قدرت زد و آنرا به پسرش بخشید. او جزء انسان‌های زنده و جاویدان است که در آخرالزمان بر می‌گردد. دنیا را رها کرد و اصلا برایش مهم نبود. پس کیخسرو نماد انسانی وارسته است. همه چیزش در کمال است و تعلقی به دنیا ندارد. اگر شنیده باشید حکمت سهروردی را حکمت خسروانی می‌گویند. برای سهروردی کیخسرو خیلی مهم است. و در کتاب‌های فلسفه‌اش، در داستان‌هایش خیلی به کیخسرو می‌پردازد بخاطر همین خصوصیت وارستگی کیخسرو است. حتی ساسانی‌ها خود را به نحوی جانشین کیخسرو

می‌دانستند و چون کیخسرو قرار است برگردد پس پادشاه و حاکم حقیقی را کیخسرو می‌دانستند و لقب پادشاهان ساسانی کسری بود. کسری معرب خسرو بود(خسروانوشیروان، خسرو یزدگرد). خسرو در لغت یعنی خوب رو خوش‌رو. «جام گیتی نمایی کیخسرو را بود». تا حالا ما شنیده‌ایم جام جهان نما برای جمشید بود اما درستش همین است که سهروردی می‌گوید. یعنی به غلط بعد از حمله مغول جام به جمشید نسبت داده شد. بخاطر تشبیه لغوی، جام جم، چون قشنگ بود. ولی در خود شاهنامه هم جام مال جمشید نیست و مال کیخسرو است. جمشید اصلا اشتباه می‌کند دوباره دعوی خدایی می‌کند. یعنی دوبار اشتباه می‌کند و فره ایزدی از او می‌رود. ادعای خدایی می‌کند و در نهایت ضحاک می‌آید و او را به دو نیم می‌کند جمشید همچنین نماد پادشاه خوبی نیست. هرچند که ما نوروز را از جمشید داریم. در داستان‌ها مناسب نیست که جام گیتی نما را به جمشید نسبت دهیم. جام متعلق به کیخسرو است. «جام گیتی نمایی را کیخسرو را بود که هرچه خواستی در آنجا مطالعات کردی و بر کائنات مطلع می‌گشتی و بر مغیبات واقف می‌شد گویند او را غلافی بود از ادیم(چرم) به شکل مخروط ساخته (مخروط شبیه قلب است) نه بند گشاه بر آن جا نهاده بود». بندگشاده همان نخهایی بوده که به پنجره‌های قدیمی موجود در بالای خانه نصب کرده بودند که با کشیدن آن پنجره باز می‌شد. این که می‌گوید ده بند گشاده قرار داده بود. ما در فلسفه ده حس ظاهر و باطن داریم. پنج حس ظاهر لامسه، شنوایی، بویایی، چشایی و بینایی. پنج حس باطنی حس مشترک، قوه خیال، قوه واهمه، قوه عاقله(متصرفه)، و قوه حافظه (ذاکره) داریم.

نکته‌ای هست که باید خیلی سریع بگویم چون نمی‌خواهم از بحث داستان رمزی دور شوم. اما لازم است شما راجع به سهروردی و این نظریه او بدانید. سهروردی نظریه‌ای دارد به نام فرآیند معکوس که البته من این نظریه را به این نام می‌گویم و بعدا دیدم این نظریه از زبان ابن سینا نیز بیان شده. آن نظریه این است: ما درختی را می‌بینیم. ابتدا نور به درخت رسیده و آن نور به اعصاب چشم و با تحریک عصب پیام به مغز می‌رسد. تا اینجا یک اتفاقی افتاده که جزو طبیعیات (فیزیک) است. نفس من با مغز من رابطه دارد و با دریافت پیام توسط مغز نفس تحریک می‌شود و نفس ما آن حقیقت درخت را در آنجا نمی‌بیند، در عالم مثال می‌بیند! یعنی وقتی ضمیر ممهد شد، آن حقیقت را در آنجا مشاهده می‌کند. اما این‌که چرا این‌جا نمی‌بیند و در عالم مثال می‌بیند چند جلسه بحث فلسفی سهروردی لازم دارد. پس از نظر سهروردی چنین فرآیندی وجود دارد و ما ۰۵ درصد آن‌را قبول داریم. اما سهروردی می‌گوید گاهی فرآیند معکوس رخ می‌دهد. فرآیند معکوس مانند این است که مثلا یک سیم کشیده شده و جریانی را حمل می‌کند حال اگر ورودی این سیم قطع شود ممکن است گاهی از جهت برعکس برق بیاد و برود. از این جهت فرآیند معکوس خیلی با علم روز همخوانی دارد. یعنی نفس گاهی مثلا در خواب حقیقتی را در عالم غیب می‌بیند و این سبب می‌شود مغز تحریک شود و سپس اعصاب و سپس چشم فکر می‌کند که جلوی ما چیزی است. در حالی‌که واقعا چیزی جلوی ما نیست و ما در خواب هستیم. حتی گاهی می‌گویند کسی که خواب می‌بیند مردمک چشم او انگار زیر چشم او تکان می‌خورد. چون ارتباط برقرار شده است و

همانطور که ما در بیداری برای دیدن اشیا مردمک چشم را تکان می‌دهیم در هنگام خواب دیدن نیزاین اتفاق می‌افتد. فقط به صورت معکوس. فرآیند معکوس چه زمانی رخ می‌دهد. هنگامی که سیم قطع شده باشد یعنی اطلاعات قطع شود. پیامبر(ص) می‌فرماید اگر ارتباط با تعلقات دنیایی قطع شود نظر در ملکوت ممکن می‌شود. حالا تا زمانی که شما مشغول حرف زدن خوردن آهنگ گوش دادن . غیره هستید فرصت به وقوع پیوستن فرآیند معکوس ایجاد نمی‌شود. شما اگر قطع کنید در بیداری هم می‌توانید حالت‌هایی مشابه مکاشفاتی که برای عرفا رخ می‌دهد را درک کنید. پس در خواب فرآیند معکوس رخ می‌دهد. سهروردی معتقد است که اگر شما در کنار حضرت مریم بودید نمی‌توانستید جبرئیل را ببینید. دو صورت می‌توان فرض کرد، کسی به شکل ماده در آمد و به محضر حضرت مریم راه یافت و هر کس دیگری که در آنجا بود آن فرد را می‌دید. گاهی فرآیند معکوس است و کس دیگری نمی‌تواند آن حقیقت را درک کند. مثلا جبرئیل گاهی به شکل جوان خوش سیمایی به نام دهیه کلبیه به محضر پیامبر (ص) راه می‌یافت. ولی گاهی شخص دیگری نمی‌تواند حضور جبرئیل را احساس کند. در مورد حضرت مریم نیز اگر کسی آنجا بود حضور جبرئیل را درک نمی‌کردچرا که جبرئیل به عالم عقول تعلق دارد. می توان اینطور تصویر کرد که حضرت مریم در نفس خود(عالم عقول) جبرئیل را می‌بینند. اما تمثل آن در عالم ماده رخ دمی‌دهد. ممکن است برخی این تفسیر را قبول نکنند. اما شواهدی از ابن عربی و غیره داریم که مثلا در مجلسی شخصی را دیده که دیگران نمی‌دیدند. اینها را گفتم که بدانید بند گشا اگر بسته باشد می‌توان جام جهان نما را دید، یا اگر باز باشد. پاسخ این است ک اگر بسته باشد می‌توان جام جهان نما را دید. انسان ممکن است بگوید این‌ها دریچه‌هایی از عالم غیب است که هر وقت باز باشد می‌تواند حقیقت غیبی را دریافت کند. درک این مفهوم که با بسته بودن دریچه‌ها می‌توان حقیقت غیبی را دریافت کرد برایش دشوار است.فرآیند معکوس هنگامی رخ می‌دهد که همه دریچه‌ها بسته باشد. «وقتی که خواست از مغیبات چیزی ببیند آن غلاف را در خرطه انداختی» •یعنی پوشش آنرا درمی‌آورد «چون همه بندها گشوده بودی به در نیامدی». دریچه ها باز باشد حقیقت غیبی دریافت نمی‌شود. «و چون همه بستی در کارگاه خراط برآمدی پس وقتی که آفتاب در استوا بودی او آن جام را در برابر می‌داشت». آفتاب می‌تواند نماد حقیقت باشد که خیلی برای سهروردی مهم است و به آن «خَوَرَخش» و خورشید هم می‌گوید. چون ضوء نَیِّر اکبر (خورشید) بر آن می‌آمد دستور عالم در آنجا ظاهر می‌شد . «و اذا الارض مُدَّت» هنگامی که زمین کشیده می‌شود. «وَ اَلقَت ما فیها و تَخَلَّت» و آنچه در آن است بیرون می‌ریزد و خالی می‌شود.تاکنون می‌گفتند این آیت مربوط به اتفاقات روز قیامت می‌باشد که زلزله بزرگی رخ می‌دهد و همه بدنها بیرون می‌ریزد و همه بدنها بیرون می‌ریزد. خُب جای سوال است که این بدنها کهدر طول زمان فاسد شده بودند پس چطور بیرون می‌ریزند. شاید تفسیری این‌چنینی بتوان بیاورد که منظور از زمین همان نفس است. و منظور از «و اذا الارض مُدَّت» کشیده شدن نفس انسان است. و منظور از «وَ اَلقَت ما فیها و تَخَلَّت» بیرون ریختن حقایق از ضمیر نفس است که سپس مطیع پروردگارش می‌شود. «و اَذِنَت لِرَبِها و حقَّت» و باید که این‌چنین باشد. حقَش هم همین است. در آیه بعدی می‌گوید «یا اَیُّها الانسانُ ما غَرَّکَ بِرَبِکَ الکریم» چرا بعد از آیات قیامت می‌گوید ای انسان؟ انگار آیات قبلی راجع به خود انسان صحبت می‌شده است. «یا اَیُّها الانسانُ اِنَّکَ کادحٌ الی رَبِّکَ کَدحاً فَمُلاغیه» این انسال تو به سوی پروردگارت کَدح(تلاش) میکنی. پس حتماً او را ملاقات می‌کنی. این‌جا یک بحث فلسفی دارد، اهل سنت معتقدند که ما در قیامت خداوند را به چشم سر می‌بینیم. تفاسیری وجود دارد که خیر در قیامت نی‌توانیم

خـدا را باچشـم سـر ببینیـم. یکـی از بحث‌هایـی کـه اینجـا وجـود دارد ایـن مطلـب اسـت کـه در آیـه‌ای می‌فرمایـد «وُجـوهٌ یَومَئـذٍ ناضِـرَه الـی رَبِها ناظِـرَه» ناضـره بـه معنـای تیـز بیـن اسـت. ناظَـره بـه معنـای دیـدن اسـت کـه خـدا را می‌بینـد و برخـی گفته‌انـد کـه خـدا را نمی‌بینـد. بلکـه نعمـت خـدا را می‌بیننـد. در داسـتان حضـرت موسـی آن حضـرت بـه خـدا می‌گویـد. «اَرِنـی اُنظُر اِلَیـک» پـروردگارا خـودت را بـه مـن نشـان بـده تـا تـو را ببینـم. «قـالَ لَـن تَرانـی». گفـت هرگـز مـرا نخواهـی دیـد «وَلکـن اُنظُـر الـی الجَبَـل». ولـی بـه کـوه بنگـر. «فَـان إستَقَرَّ مَکانَـهُ فَسَـوفَ تَرانـی». اگـر در جـای خـود ثابـت مانـد مـرا خواهـی دیـد. «فَلَمّـا تَجَلّـی رَبُـهُ للجَبَـلِ جَعَلَـهُ دَکّاً و خَـرَّ موسـی صَعِقـا». پـس هنگامـی کـه پـروردگارش جلـوه بـر کـوه کـرد آن‌را همسـان زمیـن قـرار داد و موسـی مدهـوش بـه زمیـن افتـاد. چـرا موسـی مدهـوش شـد. مـوج انفجـار او را گرفته بـود؟ عرفـا گفته‌انـد کـه ایـن کـوه جبـل انیّـت (منیـت) موسـی بـود. در واقـع خـدا بـه ایشـان می‌گویـد وقتـی تـو خـودت هسـتی(منیت داری) مـن چگونـه خـودم را بـه تـو نشـان دهـم؟ اگـر فنـا در مـن شـوی می‌توانـی مـرا ببینـی ولـی هنگامـی کـه وجـود تـو جـدای از مـن اسـت (خـودت هسـتی) چطـور می‌خواهـی مـرا ببینـی. هـر گاه ایـن منیـت از بیـن رفـت. فَسـوفَ تَرانـی. هنگامـی کـه کـوه متلاشـی شـد منیـت موسـی افتـاد. خـدا را خواهـی دیـد. «لا تَخفـی مِنکُـم خافیَـهٌ» وقتـی انسـان علـم غیـب پیـدا کنـد دیگـر هیـچ چیـز بـر او مخفـی باقـی نمی‌مانـد. «عَلِمَـت نَفـسٌ مـا قَدَّمَـت و اَخَّـرَت». هـر کـس آنچـه کـه از قبـل فرسـتاده و از بعـد خواهـد فرسـتاد را می‌توانـد ببینـد. امـا می‌تـوان اینطـور تفسـیر کـرد کـه وقتـی انسـان علـم غیـب پیـدا می‌کنـد می‌توانـد از گذشـته و آینـده‌اش بـا خـب شـود. بـه نظـر مـن کل فلسـفه سـهروردی را خلاصـه کنیـد همین دو بیت است.

در جستن جام جم، جهان پیمودم
روزی ننشستم و شبی نغنودم (شبی نخوابیدم)

زواستاد چو وصف جام جم بشنودم
خود جام جهان نمای جم من بودم

یعنـی اشـتباه می‌کنیـم کـه بـه دنبـال جـام جهـان نمـا هسـتیم. جـام جـم نمـادی اسـت کـه گویـای درون خـود انسـان اسـت. در مسـیحیت نیـز انـگار پیالـه حضـرت مسـیح برایشـان مهـم اسـت و می‌گوینـد گـم شـده اسـت. همچنیـن در جـای دیگـر؛

از جام جهان نما می‌یاد کنند (یاد می‌کنند)
آن جام دفین کهنه پشمینه ماست

(آن جـام دفـنَ شـده در درون کهنـه پشـمینه ماسـت.

مصـرع دوم را اینطـور نیـز می‌تـوان خوانـد؛آن جـام دفیـن، کهنـه پشـمینه ماسـت. «جنیـد راسـت ایـنَ بیـت: طَـوارقُ اَنـوار (طـوارق یعنـی در شـب در زدن) تَلـوحُ (می‌درخشـد)اذا بَـدَت (هنگامـی کـه ظاهـر می‌شـود) و تُظهِـرُ کِتمانـا (امـور مخفـی را آشـکار می‌کنَـد) و تُخبِـرُ عَـن جَمعی(خبـر میدهنـد از چیزهـای مجهـول)» ایـن بیـت را آورده چـون مربـوط بـه جـام جـم اسـت و جـام جـم همـه چیـز را بـر شـما آشـکار می‌کنـد. «کسـی را بـه یکـی از ملـوک جـن موانسـت افتـاد او را گفـت تـو را کـی بینـم؟ گفـت اگـر خواهـی کـه تـو را فرصـت التفـاء مـا باشـد قـدری از کنـدر بـر آتـش نِـه و در خانـه هـر چـه آهـن پـاره اسـت و از اجسـاد سـبعه ، هـر چـه سـریر و صـدا دارد بینـداز »اگـر اصطـلاح کیمیایـی اجسـاد سـبعه را در نظـر بگیریـم هفـت عنصـر فلـزی طـلا، نقـره، آهـن، مـس، سـرب، روی و خاک را اجسـاد سـبعه می‌گفتنـد ارواح سـبعه نیـز قائـل بودنـد کـه اجسـاد و ارواح عناصـر را تشـکیل می‌دادنـد. آیـا می‌تـوان گفـت کـه اجسـاد سـبعه نمـادی از مـاده اسـت؟ و جـن نمـادی از موجـود غیـر مـادی اسـت؟ و می‌گویـد اگـر می‌خواهـی مـرا ببینـی بایـد از عالـم مـاده بیـرون بیایـی . «وَ الرُّجـزَ فَاهجُـر(از پلیدی‌هـا بپرهیـز) » و بـه سـکونت و رفـق هـر چـه بانـگ دارد دور کـن. «فاصفَـح عَنهُـم و قُـل سَـلامٌ» از آن‌هـا در گـذر و بگـو سـلام. در عربـی وقتـی خداحافظـی هـم می‌کننـد می‌گوینـد سـلام مثـل بـدرود. یعنـی پشـت پـا

بـزن بـه همـه اینهـا. «پـس بـه دریچـه بیـرون نگـر پـس از آنکـه در دایـره نشسـته باشـی. چـون کنـدر سـوخته شـود مـرا بینـی». چـرا کنـدر را گفتـه؟ چـون در خـط مقـدم تحلیـل داسـتانهای سـهروردی هسـتیم تـا بـه حـال کسـی نگفتـه کـه چـرا کنـد ر را آورده. امـا یکـی از دانشجویـان گفـت چـون کنـدر باعـث تقویـت حافظـه میشـود. شـاید بخاطـر ارتبـاط همیـن مـاده بـا عقـل آنرا نـام بـرده اسـت.«لِغَیرهِم المَثـل السـو» آیـه «للذیـن لَا یومنـون بالاخـره مسـل السـوء و لله المثـلُ الاعلـی »میگویـد بـرای غیـر مـن مثـل سـو اسـت اگـر آنهـا را رهـا کنـی میرسـی بـه مـن. «جنیـد را پرسـید نـد تصـوف چیسـت؟ گفـت هُـم اَهـلُ بیـتٍ لا یدخـلُ فیـهِ غیرُهـم» آدم یـاد حدیـث کسـاء میافتـد کـه پیامبـر و اهـل بیـت ایشـان در زیـر کسـاء جمـع شـدند و گفتنـد فقـط اینهـا اهـل بیـت مـن هسـتند کـس دیگـری نمیتوانـد وارد کسـا شـود. در شـیعه بـودن سـهروردی (اینکـه شـیعه دوازده امامـی باشـد) مـورد بحـث اسـت. وگرنـه شـواهدی بـر اسـماعیلیه بـودن او وجـود دارد و حتـی در مـورد کشـته شـدن او در آن زمـان فاطمیـون حکومـت اسـماعیلی داشـتند. صلاحالدیـن ایوبـی سرلشـکر آنهـا بـود. بـر علیـه اسـماعیلیه شـورید و آنهـا را ازبیـن بـرد و بعـد باصلیبیـون میجنگیـد. سـهروردی بـه حلـب رفـت و بنـا بـر دلایـل سیاسـی مجبـور شـد سـهروردی را بکشـد. خواجـه ابوسـعید خـراز(ره) میگویـد «و قامـت صفاتـی للملیـک بعصرهـا بتمامـه». برخواسـت صفـات مـن بـرای آن ملـک. «و غابـت صفاتـی حیـن غبـتُ مـن حسـی». بـه هنگامـی کـه مـن از حـس خـارج شـدم. صفاتـم غایـب شـد از مـن. «و غـاب الـذی مـن اجلهـی کان غیبـت» حتـی چیـزی کـه بخاطـر آن چـون صفـات ظاهـری دنیایـی مـن بـود غیبـت مـن بـود هـم از بیـن رفـت. یـک درجـه فنایـش قویتـر شـده اسـت. «فـزاک فنایـی ففهمـوا یـا بنـی الجنـس». ای کسـانی کـه همجنـس مـن هسـتید بفهمیـد مـن چـه میگویـم. حتـی آن چیـزی کـه بخاطـر آن فنـای فـی الله شـده بـود هـم از بیـن رفـت. ببینیـد فنـای فـی الله از نظـر عقلـی یـک مقـدار عجیـب و اندکـی تأمـل برانگیـز اسـت. معمـولا ورود افـراد بـه حـوزه عرفـان بـا انگیـزه رسـیدن بـه مرتبـه فنـای فـی الله اسـت. امـا فنـای فـی الله یعنـی اینکـه دیگـر «مـن» نباشـم، همـه او شـود. ایـن گذشـتن از مـن خیلـی سـخت اسـت. قـرار اسـت بـروی در دریـای ذات الهـی غـرق شـودی و انرژیهـای مثبـت عالـم تبدیـل شـوی. دو مکتـب عرفانـی وجـود دارد. یکـی مکتـب خراسـان و دیگـری مکتـب بغـداد. اگـر بـه صـورت دیگـر بیـان کنیـم، یکـی عرفـان ابـن عربـی و دیگـری حـلاج. تمثیلهـای بـکار رفتـه دراین دو مکتـب عرفانـی اندکـی متفـاوت اسـت. مثـلاً تمثیـل قطـره و دریـا متعلـق بـه ابـن عربـی اسـت. چـرا کـه ایشـان بـه وحـدت وجـودی اعتقـاد دارد. در ایـن تمثیـل قطـره مـیرود و بـه دریـا میرسـد. امـا حـلاج کـه معتقـد بـه وحـدت شـهودی اسـت، از تمثیـل پروانـه و شـمع اسـتفاده میکنـد. پروانـه میسـوزد و دیگـر پروانـهای نیسـت امـا قطـره در آب هسـت و فقـط محـو شدهاسـت پـس تمایزهـای ظریفـی بیـن ایـن دو مکتـب وجـود دارد. در جـواب ایـن بیـت یکـی میگویـد؛ اَتیـحُ (تیـح بـه معنـای سـرگردانی اسـت). شـنیدهاید کـه میگوینـد بنـی اسـرائیل بعـد از اینکـه از مصـر آمـد در تیـح سـرگردان شـد. خـود تیـح در عربـی بـه معنـی سـرگردانی اسـت. «اَتیـحٌ، فَـلا اَدری مـن التیـح مَـن انـا؟». سـرگردانی، از ایـن سـرگردانی پـسَ نمیدانـم چـه کسـی هسـتم.« سِـوا مـا یَقـولُ النـاسُ فِـیَّ». جـدای از آنچـه مـردم دربـاره مـن میگوینـد. «و فـی جِنسـی» در مـورد جنـس مـن (انسـان) یکـی از بـزرگان میگویـد: «اَقطَـعُ عَـنِ العلائِـق» از علائـق جـدا شـود. «وَ جَـرَّد مـن العوایـق» جمـع عایقهـا، از

مانع‌ها مجرد شد. «حَتی تَشهَدَ رَبَ الخلائق». تا پروردگار مخلوقات را مشاهده کند. گفت چنان کردیم و شرایط تمام به جای آوردیم، «اَشرَقَتِ الارضُ بنورِ رَبِّها» زمین وجود نورانی شود. «و قُضِیَ بَینَهُم بالحَقِّ» به حق بین آن‌ها قضاوت می‌شود. آیا این اَشرَقَتِ الارض، فقط مربوط به قیامت است؟ چرا خداوند عالم ما را نورانی نمی‌کند؟ مگر نور خدا نمی‌تواند به این عالم ماده بیاید؟ اَشرَقَتِ الارضُ بنورِ رَبِّها همیشه هست، من و شما هستیم که در ظلمت فرو رفته‌ایم. ما باید کاری کنیم تا وجودمان همین الان، اَشرَقَتِ الارضُ بنورِ رَبِّها را درک کنیم. می‌گویند «فَمَن ماتَ فَقَد قامَت قیامَتُهُ» هر کس که بمیرد قیامتش رخ می‌دهد. از طرفی دیگر گفته‌اند «لَن یَدخُلَ المَلَکوتُ السماواتِ مَن لَم یَمُت مَرَتَین» کسی که دوبار نمرده باشد وارد ملکوت آسمان‌ها نمی‌شود. منظورش این است که همین الان بمیر. در همین دنیا هم که بمیری قیامتت برپا می‌شود. آن وقت این آیات هم برایت تفسیر می‌شود. چرا منتظر هستی یک زمانی واقعاً بمیری تا قیامت کبری برپا شود و به‌طور فیزیکی این آیات برایت تفسیر شود؟ به صورت عرفانی اگر در همین دنیا بمیری ملکوت آسمان‌ها را هم می‌بینی. در میان مکاتب کلامی، باطنیه اسماعیلیه بیش از همه آیات قرآن را تفسیر عرفانی کرده‌اند و گاهی شاید بتوان گفت که افراط کرده‌اند به طوریکه ظاهر آیات قرآن را منکر می‌شوند. حسن علی ذکره السلام در قلعه الموت دعوت قیامت می‌کند. اعلام می‌کند که دیگر ظواهر برداشته شده و تمام آیات قرآن را تفسیر باطنی می‌کند. اسماعیلیه مثلاً می‌گویند آب که در قرآن« آمده یعنی امام، خُب این را ما هم در حدیثی از امام صادق(ع) می‌خوانیم که در تفسیر آیه«یُنَزِّلُ عَلَیْکُمْ مِنَ السَّماءِ ماءً لِیُطَهِّرَکُمْ بِهِ وَ یُذْهِبَ عَنْکُمْ رِجْزَ الشَّیْطانِ» آن آبی که از آسمان برایتان فرستاده، تا شما را با آن پاک کند. و پلیدی شیطان را از شما دور سازد، چه بارانی است؟ می‌فرمایند در این آیه آب نماد امام است. پس شیعه تفسیر باطنی قرآن را قبول دارد. فقط اختلافی که در مورد تفسیر باطنی با عرفا دارند بر سر این است که تفسیر باطنی که امام معصوم گفته باشد را شیعه قبول دارد. گفتیم اسماعیلیه نیز آب در قرآن را به امام تفسیر می‌کنند اما بعد افراط کرده و می‌گویند تیمم یعنی بدل امام. آن وقت آیات مربوط به وضو و نماز و غیره را کنار گذاشته‌اند و اصلاً نماز ندارند فقط دور هم جمع می‌شوند و مراسم خاصی به جای می‌آورند. امام آن‌ها به نام آقا خان بوده که زنده است و می‌توانید راجع به او تحقیق کنید. منظورم از بیان این مطالب این بود که بگویم یک طیف گسترده‌ای داریم، که انتهای آن باطنیه است که هر طور بخواهند تفسیر باطنی می‌کنند. سر دیگر آن ظاهریون هستند که یکی از بزرگان ظاهریون می‌گوید غیر از دو چیز در مورد خداوند هر چه را بخواهید من برای شما ثابت می‌کنم که دارد. دست دارد«یَدُ اللهِ فَوقَ اَیدیهِم»، پا دارد «یَومَ یُکشَفُ عَن ساقٍ» و می‌نشیند «یَومَ یَستَوی علی العَرش»

یعنی کلا آیات قرآن را معنای ظاهری می‌کنند. ما قبول داریم که اعتقادی بین باطنیه و ظاهریه صحیح است. مثلا در مورد «یَدُ اللهِ فَوقَ اَیدیهِم»، می‌دانیم خدا دست ندارد و منظورش این است که قدرت خدا فوق همه قدرت‌ها است. اما اینکه چرا تمام آیات قرآن را تفسیر باطنی یا ظاهری نمی‌کنیم جای بحث دارد. تعیین حد و مرز اینکه تا کجا آیات را می‌توانیم تفسیر کنیم، در حکمت و هنر دینی انجام می‌شود. «و قُضِیَ بَینَهُم بِالحَقِّ»« وَ قیلَ الحَمدُ لِلّهِ رَبِّ العَالَمِین». «سَلامٌ عَلی تلکَ المَعَاهِد»سلام بر آن مکان‌های عهد و پیمان«اِنَّهَا شَرِیعَةٌ وِردِی»آن‌ها کوره راه‌های ذکر هستند؛ شریعت

راه‌هایی هستند مثل راه‌هایی که در اثر حرکت رود ایجاد شده‌اند.«اَو محل شِمالی»یا محل وزش باد شمال هستند؛ باد شمال در عربی مانند همان باد صبای ماست! همانطور که باد صبا همیشه خبر از معشوق و عالم غیب می‌آورد، در عربی نیز باد شمال این کار را انجام می‌دهد. یک شباهت دیگر این که گفته‌اند باد صبا از شمال شرقی می‌وزد.
داستان‌های ششم و هفتم از نظر محتوا و تصویرپردازی بی‌نظیرترین داستان‌های این مجموعه هستند. خاصیت جالب این داستان‌ها این است که دارای قابلیت بیان برای افراد سطح پایین‌تر و حتی با ساده‌سازی قابل بیان برای کودکان هستند.
«وقتی خفاشی چند را با حربا خصومت افتاد» حربا همان آفتاب‌پرست است. خفاش در غار زندگی می‌کند و از آفتاب بدش می‌آید، اما حربا عاشق آفتاب است. «مُکاوَحَت بین ایشان سخت افتاد» مُکاوَحَت یعنی جنگ و جدال. « و مشاجره از حد به در رفت. خفافیش اتفاق کردند که که چون غَسَق شب در مقعر فلک مستطیل شود»خفافیش جمع خفاش است. غَسَق یعنی ظلمت شب؛ مِن شَرِّغاسِقٍ اِذا وَقَب. مقعر یعنی فرورفتگی، مستطیل شود یعنی پخش شود. «و رئیس ستارگان در حضیره‌ی افول هوا خیمه زند» رئیس ستارگان، خورشید است. حضیره یعنی چهاردیواری. «ایشان جمع شوند و قصد حربا کنند و بر سبیل حراب، حربا را اسیر کنند تا به مراد دل سیاستی بر وی برانند و بر حسب مشیت انتقامی بکشند. چون وقت فرصت به آخر رسید، به در آمدند و حربای مسکین را به تعاون و تعاضد یکدیگر در کاشانه ادبار خود کشیدند و آن شب محبوس بداشتند. بامداد بگفتند این حربا را طریق تأدیب چیست؟ همه اتفاق کردند بر قتل او. پس تدبیر کردند با یکدیگر بر کیفیت قتل. رأیشان بر آن قرار گرفت که هیچ تعذیب بدتر از مشاهدت آفتاب نیست و البته هیچ عذابی بدتر از مشاهدت خورشید ندانستند و قیاس بر حال خویش کردند و او را بر مطالعت آفتاب تهدید می‌کردند»هر چند لحظه یکبار او را در سلول می‌آوردند و تهدید می‌کردند که تو را جلوی آفتاب می‌اندازیم!«و حربا از خدا خود این می‌خواست. مسکین حربا در خود آرزوی این نوع قتل می‌کرد.»ناگهان سهروردی می‌رود سراغ داستان حسین منصور« حسین منصور می‌گوید: أُقتُلُونی یا سِقاتی، اِنَّ فِی قَتلی حَیاتِی و حَیاتِی فِی مَماتِی و مَماتِی فِی حَیاتِی. چون آفتاب برآمد، او را از خانه نحوست خود به در انداختند تا به شعاع آفتاب معذب شود و آن تعذیب احیای او بود.«وَ لَا تَحسَبَنَّ الَّذِینَ قُتِلُوا فِی سَبَیلِ اللّهِ اَمواتاً بَل اَحیاءٌ عِندَ رَبِّهِم یُرزَقُون. فَرِحینَ بِمَا اتاهُمُ اللّهُ مِن فَضلِه» اگر خفافیش بدانستندی در حق حربا بدان تعذیب چه احسانی کرده‌اند و چه نقصان است در ایشان به فوات لذات او»به فوت شدن لذت‌هایی که او می‌برد «از غصه بمردندی. سلیمان دارانی گوید«لَو عَلِمُوا الغَافِلُونَ مَا فَاتَهُم مِن لَذَّةَ العَارِفِین، لَمَاتُوا کَمَداً »»اگر غافلان بدانند که چه لذاتی از آن چه عارفان می‌برند از ایشان فوت می‌شود، هر آینه از ناراحتی زیاد می‌مردند. می‌بینیم که این داستان حتی به درد داستان‌های امروزی و بحث‌های سیاسی ما می‌خورد. جالب است که چطور سهروردی از داستان به شهادت «وَ لَا تَحسَبَنَّ الَّذِینَ قُتِلُوا فِی سَبَیلِ اللّهِ اَمواتاً» و داستان منصور می‌رسد.

گفت کان یار کزو گشت سر دار بلند
جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

وقتی مردم (خفافیش زمان) نمی‌توانستند حقیقت آن اسراری که او می‌گوید را درک کنند خب او را به دار می‌کشند و با خود می‌گویند او را مجازات خوبی کردیم در حالی که نمی‌دانند کشتن منصور، آرزوی او بود. ما قیاس نفس خود می‌کنیم و گمان می‌کنیم آنچه برای ما مهم است را اگر از آن شخص بگیریم عجب مجازات خوبی کرده‌ایم اینکه مثلا می‌گویند حقوقش را قطع می‌کنیم، از ریاست موسسه بر کنارش می‌کنیم و... در حالی این موضوع برای آن شخص اهمیت ندارد و حتی از این سلب شدن ریاست خوشحال هم می‌شود.
داستان دوم نیز شبیه همان داستان قبلی است و خیلی جالب تر است: «وقتی هدهد در میان بومان افتاد، بر سبیل رهگذر به نشیمن ایشان نزول کرد» هدهد نماد تیزبینی و داشتن عقل و درایت است، پرنده‌ای است که از غیب خبر می‌آورد. بوم همان جغد است، جغد در روز چیزی نمی‌تواند ببیند ولی هدهد می‌تواند. «و هدهد به غایت حِدَّت بصر معروف است و بومان روز کور باشند؛ چنان که قصه ایشان نزد اهل عرف معروف است. آن شب هدهد در آشیان با ایشان بساخت و ایشان هر گونه احوال از وی استغفار می‌کردند» فرض کنیم عارفی مثلا حسین بن منصور، پیامبر (ص) پیش ما آمده و صحبت می‌کند و ما از ایشان سؤال می‌پرسیم « بامداد هدهد رخت بربست و عزم رحیل کرد. بومان گفتند: مسکین! این چه بدعت است که تو آورده‌ای؟به روز کسی حرکت کند؟ هدهد گفت: عجب قصه‌ای است! همه‌ی

حرکات به روز واقع شود. بومان گفتند مگر دیوانه‌ای؟ در روز ظلمانی که آفتاب بر ظلمت برآید، کسی چیزی چون بیند؟ »جالب است که می‌گویند وقتی آفتاب در می‌آید همه جا تاریک می‌شود! و استدلال عقلانی هم می‌آورد، می‌گوید: چشم باز کن. الان کسی چیزی می‌بیند؟ برهان محسوس می‌آورد، با خودش قیاس می‌کند. اگر تو نمی‌بینی دلیل نمی‌شود کس دیگری (عارف) نتواند نبیند. پس عارف مجبور است حقیقت غیبی را از پشت پرده‌ای به صورت رمزی بیان کند؛ وگرنه باید یک ساعت برای شما صحبت کند که ممکن است حقیقتی باشد که ما نمی‌بینیم اما ممکن است کسانی باشند که بتوانند آن حقیقت را درک کنند. پس هنگامی که عارف حقیقت غیبی را به صورت رمزی بیان می‌کند هم به دل می‌نشیند و بعداً بیشتر توضیح می‌دهیم که داستان رمزی چه کمکی به فهم متون مختلف می‌کند. «گفت : به عکس افتاده است شما را. همه‌ی انوار این جهان طفیل نور خورشید است و همه‌ی روشنان اکتساب نور و اقتباس ضوء خود از او کرده‌اند. و عین الشمس از آن گویند که او را ینبوع نور است» عین الشمس یعنی چشمه خورشید و ینبوع نیز به معنای چشمه می‌باشد.«ایشان او را الزام کردند که چرا به روز کسی هیچ نبیند؟» برهان عقلانی حسی برایش آوردند. که ما الان برایت دادگاه تشکیل می‌دهیم و شاهد می‌آوریم که آیا کسی چیزی می‌بیند یا نه؟ «گفت همه را در طریق قیاس به ذات خود الحاق مکنید که همه کس به روز بیند و اینک من می‌بینم. در عالم شهودم، در عیانم، حجب مرتفع گشته است. سطوح مشارق را بی اعتبار رأیی بر سبیل کشف ادراک می‌کنم. بومان تا این حدیث بشنیدند حالی فریاد برآوردند و حشری کردند و یکدیگر را گفتند که این مرغ در روز که مَظنّه عماست، دَم بینایی می‌زند.» مَظنّه عما یعنی گمان کوری. «حالی به منقار مخلط (پنجه) دست به چشم هدهد فرو می‌داشتند و دشنام می‌دادند، می‌گفتند : "ای روز بین" زیرا که روز کوری در میان ایشان هنر بود و گفتند: که اگر بازنگردی بیم قتل است.» فحشی می‌دادند که عین خوبی است اما نزد خفاش‌ها فحش محسوب می‌شد. «هدهد اندیشه کرد که اگر خود را کور نگردانم مرا هلاک کنند، زیرا که بیشتر زخم بر چشم می‌زنند و قتل و عما به یکبارگی واقع شود. الهام " کَلِّمُوا النَّاس علی قَدرِ عُقُولِهِم" به او رسید»با هر کس به اندازه خودش سخن بگو، یکی از نکات داستان رمزی همین است که هر کسی نباید حقیقت را بشنود. «حالی چشم بر هم نهاد و گفت: اینک من نیز به درجه شما رسیدم و کور گشتم. چون حال بر این نمط دیدند از ضرب و ایلام (اذیت) ممتنع گشتند. هدهد بدانست در میان بومان قصه افشای سر ربوبیت کفر است»

گفت کان یار کز او گشت سر دار بلند
جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

اسرار را نباید هویدا می‌کرد، شاید برای همین است که رمزی می‌نویسند. « و افشای سرّ قَدَر، معصیت و اعلان سر، کفر مُتَوَّراست.» کفر مُتَوَّر یعنی کفر تو در تو، بیان کردن این که این سر است خودش کفر در کفر است. « تا وقت رحلت به هزار محنت کوری مزور می‌کرد» ریای کوری می‌کرد. « و می‌گفت: بارها گفته‌ام که فاش کنم هر چه اندر زبان اسرار است، لیکن از بیم تیغ و بیم قفا بر زبانم هزار مسمار است. تنفس سعدایی (عمیق) می‌کرد و می‌گفت: اِنَّ فِی بین جَنبَیَّ لَعِلماً جَمّاً» همانا در بین دو پهلوی من یک علم جمع شده‌ای وجود دارد. «لَو اَبذُلَ لَاَقتُل» اگر بتوانم آن را بذل کنم، کشته می‌شوم. در نسخه‌های دیگر این چنین آمده است: «لَو اَجِدُ لَهُ حَمَلَة» اگر بتوانم برای آن حمل کننده‌ای پیدا کنم. نکته جالبی در این جا وجود دارد. در نهج البلاغه آمده است؛ که کمیل می‌گوید: حضرت علی (ع) دست مرا گرفت و به بیرون شهر برد " و تَنَفَّسَ تَنَفَّسَ السَعَدَا و قَالَ اِنَّ فِی بَینِ جَنبَیَّ لَعِلماً جَمّاً، لَو اَبذُلَ لَاَقتُل" یعنی دقیقاً همین عبارات و به همین صورت در نهج البلاغه آمده است. در ادامه می‌گوید: « لَو کَشُفَ الغِطاء لا مَزَّدتُ یَقینا» اگر پرده‌ها کنار برود بر یقین من افزوده نمی‌شود، ما این را هم منسوب به حضرت علی (ع) می‌دانیم؛ یعنی همین الان پرده‌ها برای ایشان کنار زده شده و همه چیز را از حقایق غیبی دیده‌اند. «و آیه «اَلَّا یَسجُدُوا لِلّهِ الَّذِی یُخرِجُ الخَبءَ فِی السَّمَواتِ وَ الاَرض»»چرا سجده نمی‌کنید برای خدایی که امور مخفی در آسمان‌ها و زمین را خارج می‌کند؟ «وَ اِن مَن شَیءٍ اِلَّا عِندَنَا خَزائِنُهُ وَ مَا نُنَزِّلُ اِلَّا بِقَدَرٍ مَعلوم» هر چه بخواهید خزائن آن نزد ماست، ما به مقدار معلوم آن را نازل می‌کنیم. به اندازه عقل بشر بیان شده است. این داستان خیلی جالب است و حتی می‌توان برای کودکان تعریف کرد. فرق این داستان با داستان قبلی این است که در داستان قبلی این است که در داستان قبلی حربا کشته شد و سر بر دار رفت اما در این داستان هدهد

سریع چشمش را بست و گفت من به مقام شما رسیده‌ام و کار به اعدام نکشید. وقت رو به پایان است، یک داستان را خودتان بخوانید. داستان بعدی را با هم می‌خوانیم. این داستان درمورد پادشاهی است که طاووسی را به باغی می‌برد. طاووس می‌تواند نماد انسان باشد که به این دنیا آمده است " مرغ باغ ملکوتم چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم" طاووس همه چیز را فراموش کرده بوده و فقط دنیا را می‌دیده اما بعد برمی‌گردد. یک سری بیت‌هایی دارد که ممکن است ترجمه آن برای شما کمی سخت باشد. حالا سریع یک نگاهی بکنید. ما این داستان را بالعوض می‌خوانیم، می‌خواستیم در ضمن آن صحبت کنیم تا بهتر درک شود و ملموس‌تر باشد؛ چرا که اگر من بگویم مطالب در داستان رمزی در دو سطح گفته می‌شود و شما یادداشت کنید درک خوبی حاصل نمی‌شود . فصل نهم را نگاه کنید. «ادریس (ص) جمله‌ای نجوم و کواکب با او در سخن درآمدند. از ماه پرسید: تو را چرا نور گهی کم شود و گاه زیادت؟ گفت بدان که جرم من سیاه است و صیقل و صافی. و مرا هیچ نوری نیست، و لیکن لختی که در مقابله آفتاب باشم بر قدر آن که تقابل افتد از نور او ، مثالی در آینه جرم من همچون صورت‌های دیگر اجسام در آینه ظاهر شود. چون به غایت تقابل رسم از حضیض هلالیت به اوج بدریت ترقی کنم. ادریس از او پرسید: که دوستی او با تو چه حدی است؟ گفت: تا به حدی که هر گه در خود نگرم، در هنگام تقابل، خورشید را بینم؛ زیرا که مثال نور خورشید در من ظاهر است. چنان که همه‌ی مِلاست سطح (نرمی سطح) و صقالت (صیقلی بودن) روی من مستقر است به قبول نور او. پس در هر نظری که به ذات خود کنم همه خورشید را بینم. نبینی که اگر آینه در برابر خورشید بدارند، صورت خورشید در او ظاهر گردد؟ اگر تقدیراً آینه را چشم بودی»این جمله خیلی مهم است «و در آن هنگام که در برابر خورشید است در خود نگریستی همه خورشید را دیدی اگر چه آهن است " أنا الشمس" گفتی»ببینید " أنا الحق " حلاج را دارد برای شما توجیه می‌کند. چرا حلاج "أنا الحق" گفت؟ وقتی خورشید نگاه می‌کنیم اجازه داریم بگوییم " أنا الشمس" ؟ «زیرا که در خود غیر از آفتاب ندیدی. اگر "أنا الحق ، سبحان ما اعظم شأنی" که بایزید گوید، عذر او قبول واجب باشد. " حَتّی تَوَهَّمتُ مِمَّا دَنَوتُ اَنَّکَ أَنّی"» این بیت از حلاج است که می‌گوید انقدر نزدیک شدم (دَنَوتُ یعنی نزدیکی، دنیا از دَنی می‌آید، دنیا را از این جهت که عالمی است که به ما نزدیک است دنیا نامیده‌اند، آخرت عالمی دورتر است، آخر است بعدی است.)که برای من توهم ایجاد شد که تو من هستی! انقدر من مستغرق در تو شده بودم. مطالب یازدهم و دوازدهم خیلی داستان نیست. در آن پایین هم آیات و احادیثی آورده از جمله: «کُلُّ مَن عَلَیهَا فَان وَ یَبقی وَجهُ رَبِّکَ ذوالجلال وَ الاِکرام» همه شما فانی هستید و وجه خداوند باقی می‌ماند. این بیت از لبید است:

«اَلا کُلُّ شَیءٍ مَا خَلا اللّه باطلُ
وَ کُلُّ نَعیمٍ لا مُحالَةٍ زائِلٌ»

هر نعمتی لا محال است و زائل می‌شود، جوانی از بین می‌رود، حافظه کند می‌شود و ... . در احادیث آمده که وقتی پیامبر این بیت را از لبید شنید، خیلی خوششان آمد و گفتند: «بَلَی، اِنَّ العَیشَ عَیشَ الاخِرَة» بله، به درستی که خوشی، خوشی آخرت است. ملاصدرا در اسفار می‌گوید: «بِهَذا النَّغمَةُ الرُّوحانیّة، قیل اهتَزَّت نَفسَ النَّبی» به این نغمه روحانی گفته شده که نفس نبی به اهتزاز درآمد«اِهتِزازاً عَلَویّاً لَا سُفلیّاً»«حیثُ سُمِعَ قَولُ لَبید " اَلا کُلُّ شَیءٍ مَا خَلا اللّه باطلُ، طَرَبَت طَرَبَ قُدسیّاً وَ لا حِسیّاً» شادی قدسی کرد نه حسّی «وَ قالَ اللهُم انَّ لا العیشَ اِلَّا العیشَ الاخرة وَ رَقَصاً رقصاً رقصاً معنویاً»یعنی پیامبر با شنیدن این بیت لبید به وجد آمد. این کلام ملاصدرا برای سهروردی جالب بوده و این آورده است.

پس با هم یکی از قشنگ‌ترین داستان‌های رمزی سهروردی را خواندیم و البته ما نمی‌خواهیم لزوماً همه داستان‌های سهروردی را بررسی کنیم. در جلسه بعد ان‌شاءالله تفاوت داستان رمزی و داستان تمثیلی را بیان و می‌کنیم و ویژگی‌های بیشتری از داستان رمزی و تمثیلی برایتان خواهیم گفت.

برگزیدگان سال ۱۳۹۶

برگزیده سومین دوره جایزه جهانی علوم انسانی اسلامی
استاد عبدالحسین خسروپناه

اثر شایسته تقدیر جشنواره بیست و چهارم کتاب سال
حسن امیری آرا

منتخبین مرحله دوم چهارمین دوره جشنواره کتاب سال دانشجویی
محمد رضا اسمخانی، حسن امیری آرا

برگزیدگان هشتمین جشنواره بین المللی فارابی - بخش داخلی
امیر محمد گمینی، فاطمه شهیدی، سید مصطفی محقق داماد

برگزیدگان چهارمین جشنواره علامه حلی حوزه علمیه قم
مهدی عبداللهی، عبدالله محمدی، محمد حسین زاده و غلامحسین جوادپور

برگزیده سومین دوره جایزه جهانی علوم انسانی اسلامی

استاد عبدالحسین خسروپناه
رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



حجت الاسلام و المسلمین عبدالحسین خسروپناه به عنوان برگزیده سومین دوره جایزه جهانی علوم انسانی اسلامی معرفی شد.
حمید پارسانیا، عبدالحسین خسروپناه و حسن سبحانی به عنوان برگزیدگان سومین دوره جایزه جهانی علوم انسانی اسلامی معرفی شدند.
به نقل از ستاد خبری چهارمین کنگره بین المللی علوم انسانی اسلامی، مراسم اختتامیه چهارمین کنگره بین المللی علوم انسانی اسلامی و اعطای سومین دوره جهانی جایزه علوم انسانی اسلامی، با حضور حجت الاسلام والمسلمین رضا غلامی رئیس شورای سیاست گذاری کنگره، آیت الله رشاد رئیس پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، عطاءالله‌رفیعی آتانی دبیر علمی کنگره و جمعی از اهالی و اساتید علوم انسانی در مدرسه امام موسی کاظم(ع)



پنج شنبه چهارم آبان ماه در شهر مقدس قم برگزار شد.

در این مراسم سه نفر از اساتیدی که در زمینه علوم انسانی اسلامی فعالیت چشمگیری داشتند، به عنوان برگزیده سومین جایزه جهانی علوم انسانی اسلامی معرفی شدند.

در مراسم اهدای سومین دوره جایزه جهانی علوم انسانی اسلامی حجت الاسلام والمسلمین عبدالحسین خسروپناه در رشته فلسفه علوم انسانیِ اسلامی به دلیل ترویج گفتمان علوم انسانیِ اسلامی، و تألیف آثار علمی مفید و ممتاز در زمینه فلسفه علوم انسانیِ اسلامی شایسته تقدیر شناخته شد.

وی در تقویت و تکمیل لایه‌های زیرین تفکر بنیادی علوم انسانیِ اسلامی و تبیین آن برای جامعه علمی نیز دیدگاه های برجسته ای را ارائه کرده است.

همچنین حجت الاسلام حمید پارسانیا، در رشته فلسفه علوم اجتماعی برگزیده و مورد قدردانی قرار گرفت.

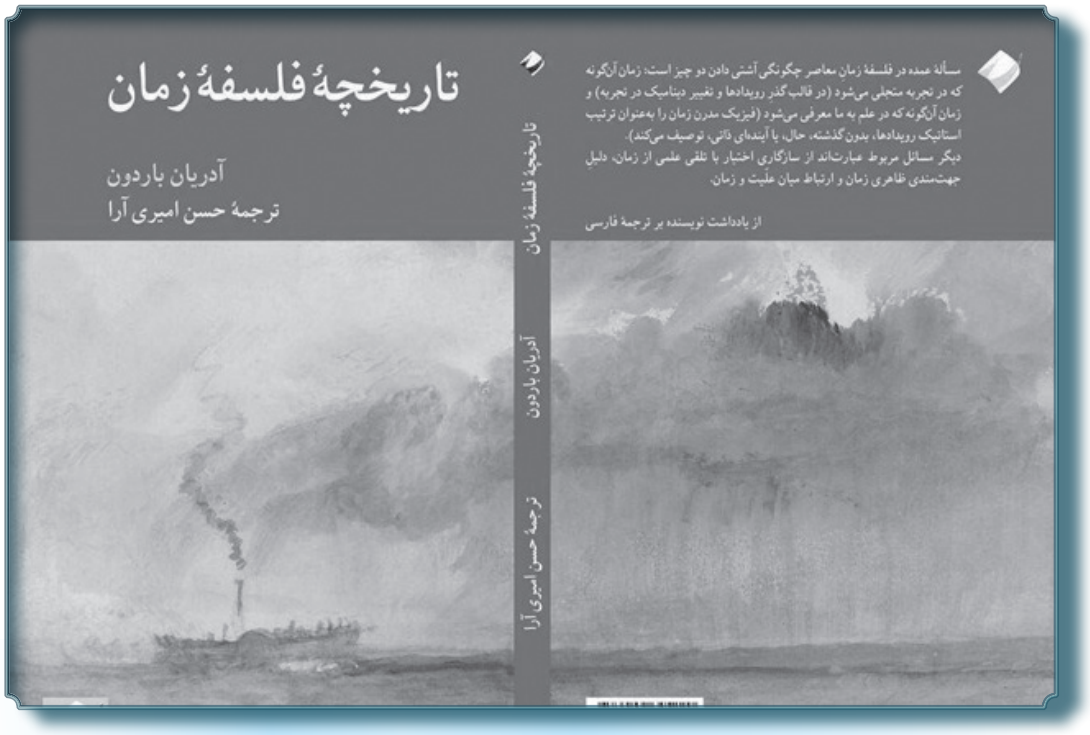
ایشان به دلیل خدمات ارزشمند در عرصه‌های آموزشی، و تألیف آثار متعدد و برجسته خصوصاً در عرصه فلسفه علم دینی، به طور خاص توفیقاتی حاصل کرده و ضمن ارائه دیدگاهی پیشرو و راهگشا در خصوص تعیین مناسبات اسلام و علوم اجتماعی، مدل مشخصی را برای پیوند میان این دو ارائه کرده است.

علاوه بر این، حسن سبحانی استاد دانشگاه تهران در رشته اقتصاد اسلامی به دلیل تقویت و بسط گفتمان اقتصاد اسلامی در ایران، و ارائه نقدهای قوی نسبت به نظام اقتصاد لیبرال، و همچنین پایه گذاری رشته اقتصاد اسلامی و پرورش شاگردان فراوان و کمک به پیشرفت رشته اقتصاد اسلامی در این عرصه تقدیر شد.

کمیته اعطای جایزه جهانی علوم انسانیِ اسلامی در این مراسم، از طه عبدالرحمن از کشور مراکش به دلیل ارائه دیدگاه‌های ممتاز و تحول آفرین در عرصه معناشناختی و فلسفه زبان، و برقراری ارتباط بین این حوزه و اندیشه سیاسی اسلام، که به تثبیت تفکر علوم انسانیِ اسلامی در جهان اسلام منجر شده است، تقدیر و قدردانی کرد.

اثر شایسته تقدیر جشنواره بیست و چهارم کتاب سال

حسن امیری آرا
دانشجوی مطالعات علم مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



کتاب «*تاریخچه فلسفه زمان*» اثر آدریان باردون با ترجمه حسن امیری آرا، دانشجوی دکتری فلسفه علم مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، اثر شایسته تقدیر در شاخه دین و فلسفه بخش اصلی جشنواره بیست و چهارم کتاب سال دانشجویی شناخته شد.

فصول اصلی این کتاب شامل موضوعاتی چون زمان و تغییر، ایده‌آلیسم و تجربه، آیا زمان می‌گذرد؟، پیکان زمان، زمان و اختیار و زمان و زمان ـ مکان است.

آدریان باردون استاد فلسفه در دانشگاه ویک فورست در یادداشتی که برای ترجمه فارسی

این کتاب نوشته می‌گوید: «طبیعتِ زمان و تغییرْ طی هزاران سال از جمله موضوعات اصلی مورد توجه فلاسفه بوده است. فلاسفه متقدم یونان، همچون پارمنیدس و زنون الئایی، به طبیعتِ به‌ظاهر متناقض‌نمایِ تغییر به دیده شک می‌نگریسته‌اند: برای آنکه چیزی تغییر کند باید هم یک چیز باشد و هم چیزی دیگر؛ برای آنکه چیزی خلق شود باید هم باشد و هم نباشد. فلاسفه مسیحی، همچون آگوستین اهل هیپو، و فلاسفه مسلمان، همچون غزالی، مسئله گذر زمانی را در پیوند با مسئله ابدیت دنبال می‌کردند.

این مطالعات به‌وضوح در تلقی کانت از علّیت، معرفت و استدلال کلامی ـ جهان‌شناختی اثرگذار بود. کانت شیوه تازه‌ای از تفکر درباره ایدئالیسم زمانی تأسیس کرد؛ هم‌زمان با اعتراضاتی که به تلقی واقع‌گرایانه نیوتن از مکان و زمان داشت، از رویکرد نیوتن به علم طبیعی دفاع می‌کرد.

توجه به فلسفه زمان در قرن بیستم شتاب گرفت، چرا که تحولات جدید در فیزیک و علوم شناختی منجر به ابداعاتی در پدیدارشناسی، متافیزیک و منطق زمان شد. تحولاتی که در نظریه نسبیت و فیزیک کوانتومی پدید آمده بود منجر به تلقی‌هایی بسیار باریک‌بینانه‌تر از مسائل بغرنج قدیمیِ مربوط به زمان در میان فیلسوفان شد.

امروزه در فلسفه دانشگاهی هیچ حوزه‌ای پویاتر از فلسفه زمان نیست. انجمن‌های فعال بسیاری در جهان به این حوزه اختصاص دارد، که اگر بخواهیم نام برخی از آنها را ذکر کنیم باید به «انجمن فلسفه زمان» در آمریکای شمالی، «مرکز زمان» در استرالیا، و «مرکز فلسفهٔ زمان» در ایتالیا اشاره کرد.



مسئله عمده در فلسفه زمانِ معاصر چگونگی آشتی دادن زمان آن‌گونه که در تجربه متجلی می‌شود (در قالب گذرِ رویدادها و تغییر دینامیک در تجربه) با زمان آن‌گونه که در علم به ما معرفی می‌شود (فیزیک مدرن زمان را به‌عنوان ترتیب استاتیک رویدادها، بدون گذشته، حال، یا آینده‌ای ذاتی، توصیف می‌کند) است. دیگر مسائل مربوط عبارت‌اند از سازگاری اختیار با تلقی علمی از زمان، دلیلِ جهت‌مندی ظاهری زمان و ارتباط میان علیت و زمان.

کتاب «تاریخچه فلسفه زمان» نوشته آدریان باردون به ترجمه حسن امیری آرا با شمارگان هزار نسخه در ۲۲۴ صفحه به بهای ۲۰ هزار تومان از سوی نشر کرگدن منتشر شده است.

منتخبین مرحله دوم چهارمین دوره جشنواره کتاب سال دانشجویی

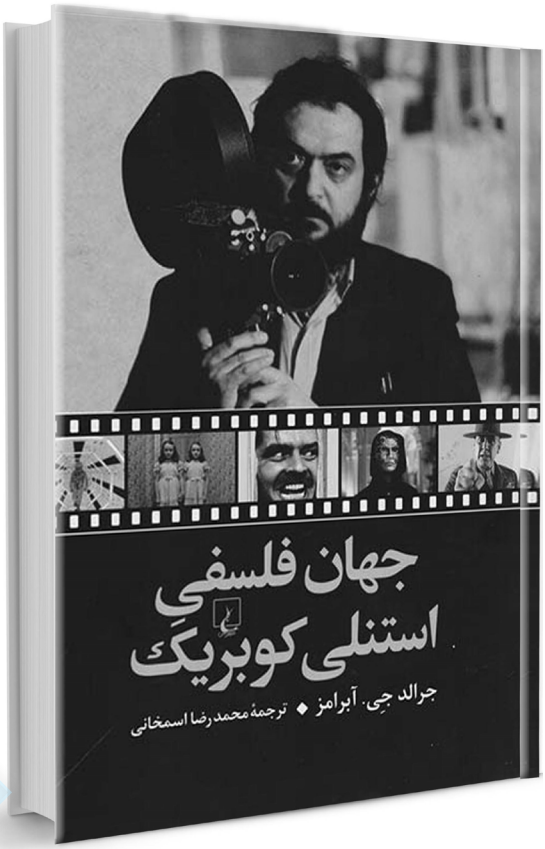
بنابر اعلام کمیته علمی بیست و چهارمین جشنواره کتاب سال دانشجویی، چهار عنوان کتاب «*جهان فلسفی استنلی کوبریک*»، «*فلسفه تراژدی از افلاطون تا ژیژک*»، «*تاریخچه فلسفه زمان*» و «*مبانی علم حساب*» در شاخه فلسفه به مرحله دوم چهارمین دوره جشنواره کتاب سال دانشجویی راه یافتند. سه عنوان کتاب از کتب منتخب توسط دانشجویان مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه تدوین شده است. آقایان محمدرضا اسمخانی و حسن امیری آرا از دانشجویان در حال تحصیل دوره مقطع دکتری گروه مطالعات علم مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران می‌باشند.



محمد رضا اسمخانی

«*جهان فلسفی استنلی کوبریک*»، جرالد جی. آبرامز، ترجمه محمدرضا اسمخانی، انتشارات ققنوس، ۱۳۹۵

این کتاب در پنج بخش «سوژه و جنگ»، «سوژه و عشق»، «سوژه و معنای زندگی»، «سوژه و تاریخ» و «سوژه و آینده» تدوین شده است. در جهان کوبریک فیلم برای فلسفه ساخته می‌شود و به گفته «استنلی کَول» فیلم بر هر آنچه فلسفه درباره واقعیت و بازنمایی، درباره هنر و محاکات، درباره زبان و بیان، درباره بازیگران و کاراکترها، درباره شکاکیت و جزم‌گرایی و درباره حضور و غیاب گفته است پرتو تازه‌ای می‌افکند. «جری گودیناف»، نظریه‌پرداز فیلم، در یکی از مقالات خواندنی‌اش این پرسش جالب توجه را مطرح می‌کند که فیلسوف چه دلیلی برای رفتن به سینما می‌تواند داشته باشد؟ او به چهار دلیل عمده اشاره می‌کند که طبق آنها فیلسوف از آن حیث که فیلسوف است ممکن است پایش به سالن سینما و تماشای فیلم باز شود. دلایل او می‌تواند نقطه آغاز مناسبی برای خوانش این کتاب مهم باشد.

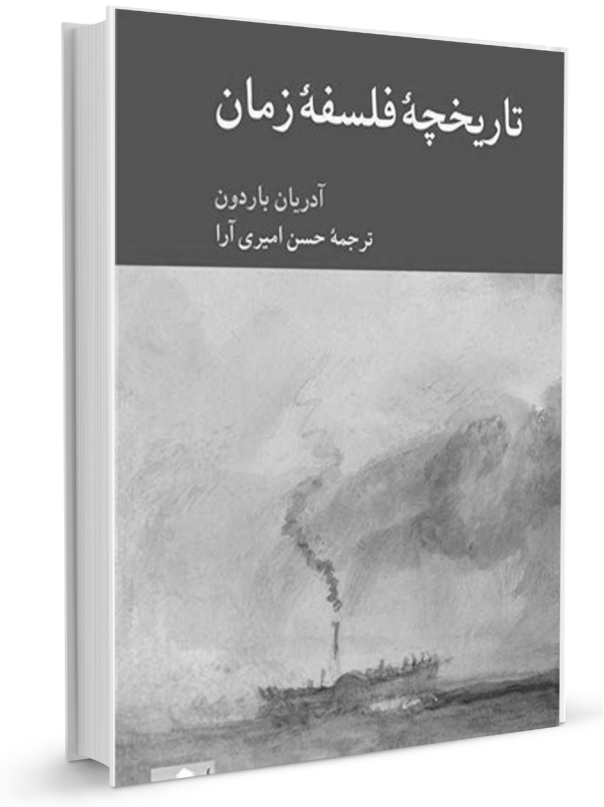




حسن امیری آرا

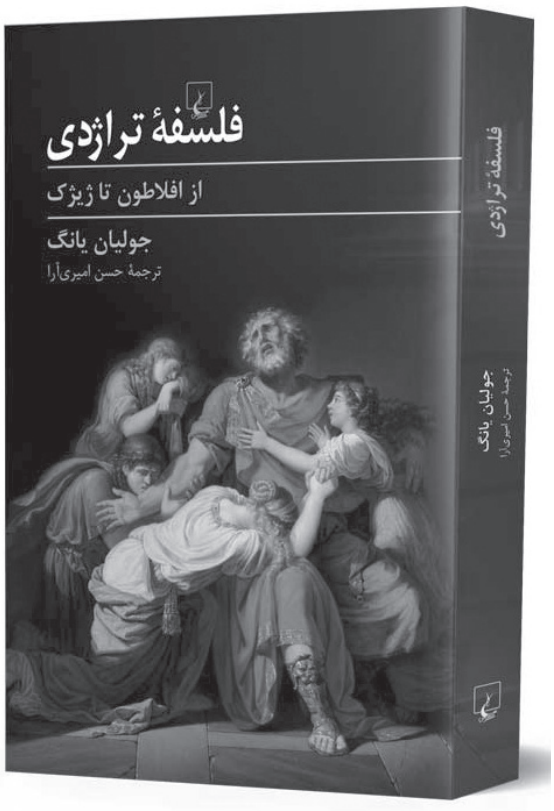
«*تاریخچه فلسفه زمان*»، آدریان باردون، ترجمه حسن امیری‌آرا، انتشارات کرگدن.

مسأله عمده در فلسفه زمانِ معاصر چگونگی آشتی دادن زمان آن‌گونه که در تجربه متجلی می‌شود (در قالب گذرِ رویدادها و تغییر دینامیک در تجربه) با زمان آن‌گونه که در علم به ما معرفی می‌شود (فیزیک مدرن زمان را به‌عنوان ترتیب استاتیک رویدادها، بدون گذشته، حال، یا آینده‌ای ذاتی، توصیف می‌کند) است. دیگر مسائل عبارت‌اند از سازگاری اختیار با تلقی علمی از زمان، دلیلِ جهت‌مندی ظاهری زمان و ارتباط میان علیت و زمان.



فلسفه تراژدی از افلاطون تا ژیژک

این کتاب دست‌کم نقشه‌ای نسبتاً جامع از گفته‌های فلاسفه غرب از جمله افلاطون، ارسطو، فیلسوفان پس از ارسطو، هیوم، شلینگ، هولدرلین، هگل و ... درباره تراژدی به دست دهد، که از افلاطون شروع شود و تا ژیژک ادامه می‌یابد. فلاسفه عموماً بر این باورند بوده‌اند که سودمندی تراژدی برای آن‌که بر اندوه غلبه کند باید واقعاً پراهمیت باشد، آن‌قدر مهم که تراژدی را برترین شکل ادبیات کند و پرتکرارترین همه هنرها. تراژدی همواره مورد توجه فیلسوفان است و آن‌ها را به تفکر واداشته است. این کتاب بر آن است که نشان دهد در طول دوهزاروپانصد سال گذشته فیلسوفان در مورد تراژدی چه حرفی برای گفتن داشته‌اند. چه چیزی باعث می‌شود داستانی را تراژدی بدانیم؟ چرا علی‌رغم محتوای اندوهبار تراژدی ارزش والایی برای آن قائلیم؟ فلسفه تراژدی، نوشته جولیان یانگ و ترجمه حسن امیری‌آرا، منبعی مفید برای علاقه‌مندان و پژوهشگران حوزه فلسفه و همین‌طور حوزه‌هایی دیگر همچون ادبیات است.



برگزیدگان هشتمین جشنواره بین المللی فارابی (بخش داخلی)



گروه: تاریخ، جغرافیا و باستان شناسی
نام: امیر محمد گمینی
عنوان اثر: جایگاه و آراء قطب الدین شیرازی در علم هیئت
رتبه: برگزیده بخش جوان



گروه: فلسفه، کلام، اخلاق، ادیان و عرفان
نام: فاطمه شهیدی مارنانی
عنوان اثر: تبیین معنای ماهیت از نظر ابن سینا در کتاب *شفا* و مقایسه آن با معنای ماهیت از نظر ملاصدرا در کتاب اسفار



پیشکسوت علوم انسانی ایران
دکتر سیدمصطفی محقق داماد

برگزیدگان چهارمین جشنواره علامه حلی حوزه علمیه قم



آثار اعضای هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در چهارمین جشنواره علامه حلی حوزه علمیه قم به شرح زیر حائز رتبه های برتر پژوهشی شدند.



جناب حجت الاسلام دکتر مهدی عبداللهی برگزیده رتبه دوم برای کتاب «کمال نهایی انسانی و راه تحصیل آن از دیدگاه فیلسوفان اسلامی»



جناب حجت الاسلام دکتر عبدالله محمدی برگزیده رتبه دوم برای کتاب «معرفت شناسی دلیل نقلی»



جناب حجت الاسلام دکتر محمد حسین زاده برگزیده رتبه سوم برای رساله «چالش های اراده آزاد در فلسفه ملاصدرا»



جناب آقای دکتر غلامحسین جوادپور برگزیده رتبه دوم برای کتاب «سنجش سرشت اخلاقی معرفت»
و برگزیده رتبه دوم برای رساله «ارزیابی معرفتی باور دینی در اندیشه فضیلت محورانه زگزبسکی و بررسی آن بر اساس حکمت متعالیه»

سخنرانی‌های تاریخ و فلسفه علم
گروه مطالعات علم
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

۱ آذر ۹۶ **«تأملی در چیستی فناوری بدیل»**

دکتر مصطفی تقوی، دانشگاه صنعتی شریف، گروه فلسفه علم

۸ آذر ۹۶ **«کتاب نورالعین و منابع آن: کهن‌ترین متن فارسی به‌جامانده در چشم‌پزشکی»**

دکتر یونس کرامتی، دانشگاه تهران، پژوهشکده تاریخ علم

۲۹ آذر **«استفاده از مفهوم «دلیل هنجاری» در تحلیل رابطهٔ علم و ارزش»**

دکتر میثم محمدامینی، دانشگاه شهید بهشتی، پژوهشکده مطالعات بنیادین علم و فناوری

۱۳ دی **«مطالعات آماری (استنباط علّی) و نظریه‌های علیت احتمالاتی»**

دکتر مهدی عاشوری، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، گروه مطالعات علم

تأملی در چیستی فناوری بدیل

دکتر مصطفی تقوی
عضو هیأت علمی گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف



اولین جلسه از سلسله سخنرانی‌های تاریخ و فلسفه علم با عنوان «*تأملی در چیستی فناوری بدیل*» در تاریخ اول آذر ۱۳۹۶ در سالن اصلی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار گردید.

دکتر مصطفی تقوی عضو هیئت علمی گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف، پس از اشاره به چهار دیدگاه مطرح در چیستی فناوری، به عنوان مقدمه به بحث از چرایی بدیل‌اندیشی در فناوری پرداختند و این پرسش را مطرح کردند که آیا تکنولوژی بدیل ممکن است؟ ایشان ضمن ذکر دلایل اینکه پاسخ به این پرسش مثبت است راهکار تحقق تکنولوژی بدیل را توجه به چارچوب‌های شناختی-هنجاری دانستند که البته همراه با مشکلات و سختی‌هایی است.

محورهای اصلی مورد بحث در این نشست:

الف. دیدگاه‌ها در چیستی فناوری

(۱)تکنولوژی به مثابه سخت‌افزار و شیء؛
(۲) تکنولوژی به عنوان فعل انسانی در کاربست سخت‌افزار؛
(۳) تکنولوژی قدرتی برخواسته از مجموعه درهم‌تنیده هویات فیزیکی، زیستی و اجتماعی؛
(٤)تکنولوژی به مثابه چارچوب شناختی و هنجاری (CNF)

ب. بدیل‌اندیشی درباره تکنولوژی

مفهوم بدیل زمانی مطرح می‌شود که در زمینه یک کل از یک جزء نارضایتی وجود داشته باشد و انتظار داشته باشیم که کل شکل‌گرفته با جزء تغییر یافته و بدیل واجد اشکالات پیشین نباشد. چنین نارضایتی از وضعیت تکنولوژی‌های رایج از دهه ۱۹۷۰ طرح شده است و ریشه در ناسازگاری فناوری‌ها با محیط زیست، عدالت، اقتصاد، خانواده و مانند آن داشته است. اما این بدیل‌اندیشی به صورت جدی و گسترده به ظهور تکنولوژی جدید منجر نشده است. این پرسش قابل طرح است که آیا علی‌الاصول تکنولوژی بدیل ممکن است؟

ج. امکان تکنولوژی بدیل

نکته اول. گاه علت اینکه بدیل اندیشی به پاسخ مورد انتظار متنهی نمی‌شود، به دلیل تشخیص غلط در زمینه مورد بازنگری است و چون به درستی تشخیص داده نمی‌شود که تکنولوژی در چه سطحی از زمینه تحلیل و جایگزین شود، اقدامات بدیل‌اندیشانه به پاسخ مطلوب منجر نمی‌گردد.
با نظر به پذیرش دیدگاه سوم درباره فناوری، می‌توان در تکنولوژی‌ها تغییر ایجاد کرد و در نتیجه تکنولوژی بدیل ممکن است:
(۱) بدیل اندیشی بر اساس قوای علّی امر فیزیکی سازنده سیستم فنی-اجتماعی؛
(۲) بدیل اندیشی بر اساس قوای علّی امر زیستی سازنده سیستم فنی-اجتماعی؛
(۳) بدیل اندیشی بر اساس قوای علّی امر ذهنی و اجتماعی سازنده سیستم فنی-اجتماعی؛
(٤) بدیل اندیشی بر اساس ترکیبی از قوای علّی امور سازنده سیستم فنی-اجتماعی ؛
مدلول این پاسخ این است که برای ساختن سیستم‌های فنی-اجتماعی، پیشرفت، مدیریت، طب و مانند آن می‌توان پاسخ‌های فناورانه مختلفی داشت و از مصنوعات فناورانه مختلفی بهره برد.

د. راهکار ایجاد تکنولوژی بدیل

ایشان بحث از چارچوب‌های شناختی و هنجاری که در چیستی فناوری طرح کردند را مناسب برای بحث از بدیل اندیشی دانسته و توجه به چارچوب‌های بدیل را شرط امکان بدیل‌اندیشی معرفی نمودند. اما این راهکار را همراه با سختی میدانند که چهار علت برای ان بر شمردند:
(۱) پدیده گرانش در چارچوب‌های رایج هنجاری و شناختی وجود دارد و در مقابل تغییر هنجارها و اندیشه‌ها برای تغییر سیستم لختی وجود دارد.
(۲) چارچوب‌های هنجاری و شناختی عموماً با وقوف پس از وقوع شناخته می‌شوند و طراحی عامدانه یک چارچوب هنجاری در قالب یک بسته سیاستی عموماً به نتایج مطلوب منجر نمی‌شود.
(۳)سیستم‌ها و شرایط اجتماعی پیچیده و تحول‌پذیر هستند و در طول زمان باید بسته‌های سیاستی را تغییر داد.
(٤) تاکنون در فلسفه فناوری یک چارچوب برای قضاوت هنجاری درباره فناوری ارائه نشده است.

کتاب *نورالعیون* و منابع آن

دکتر یونس کرامتی
عضو هیأت علمی پژوهشکده تاریخ علم دانشگاه تهران



دومین جلسه از سلسله سخنرانی‌های تاریخ و فلسفه علم با عنوان «کتاب *نورالعیون* و منابع آن» در تاریخ هشت آذر ۱۳۹۶ در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار گردید.

دکتر یونس کرامتی عضو هیئت علمی پژوهشکده تاریخ علم دانشگاه تهران، در این سخنرانی با نظر به کتاب *نورالعیون* اثر *زرین‌دست*، کهن‌ترین متن فارسی به‌جامانده در چشم‌پزشکی، به روش‌شناسی تصحیح متونی از این دست در تاریخ علم در جهان اسلام می‌پردازد. مسأله متون این‌چنینی این است که نسخه‌های موجود از این آثار، دارای تصحیفات و اختلافات بسیاری است، همین مشکلات باعث شده نسخه چاپی موجود از این اثر واجد اشکالات بسیار گردد. دکتر کرامتی با شناسایی منابع این اثر راهنمونی‌هایی برای تصحیح ارائه می‌دهند و به نکاتی درباره واژه‌گزینی فارسی در جوی که زبان رایج در علوم، زبانی دیگر یعنی عربی است، اشاره کردند.

کتاب *نورالعیون*، تألیف محمد بن منصور جرجانی یمانی، معروف به «زرین‌دست» است

که تا به حال اولین کتاب فارسی در چشم پزشکی شناخته شده و در سال ۴۸۰ هجری قمری تألیف آن به پایان رسیده است. این کتاب در سال ۱۳۹۱ از سوی مرکز پژوهشی میراث مکتوب تصحیح و منتشر شده است، اما اختلاف‌ها و تصحیفات بسیار در واژگان ضبط شده در نسخ موجود، باقی‌مانده از قرن هفتم است، چاپ مصحح را همراه با مشکلاتی ساخته است.

الف. ساختار کتاب

این کتاب در ده مقاله تنظیم شده است که به ترتیب به مباحث زیر می‌پردازد:

یک. بحث در تعریف چشم، ترکیب آن و تشریح چشم ؛

دو. بیماری‌هایی که با معاینه قابل تشخیص هستند؛

سه. بیماری‌هایی که با عوارض آن می‌توان تشخیص داد؛

چهار. بیماری‌های قابل درمان؛

پنج. بیماری‌های غیرقابل درمان؛

شش. تدابیر پیش‌گیری از بیماری؛

هفت. درمان‌های با دست‌کاری (علاج بالید)؛

هشت. پزشک‌نمایان و نحوه تشخیص آنان؛

نه. داروهای مفرد برای درمان چشم؛

ده. داروهای مرکب برای درمان چشم؛

ب. منابع کتاب.

جرجانی در مقدمه کتاب و ابتدای مقاله دهم، آثاری را به عنوان منابع کتاب خود یاد می‌کند ولی در متن کتاب مستقیماً به آنها ارجاع نمی‌دهد، جز در یک مورد. تحقیق دکتر کرامتی نحوه استفاده کتاب *نورالعیون* از منابع عربی در چشم پزشکی را مورد بررسی قرار داده است. این تحقیق نشان می‌دهد که این کتاب از نظر محتوا در درجه اول از کتاب *«تذکرة الکحالین»* علی ابن عیسی کحّال (نگاشته شده در سال‌های ۳۹۰ تا ۴۰۰ قمری) و سپس کتاب دوم از *«الحاوی»* محمد بن زکریای رازی است. کتاب *تذکرة الکحالین* نیز بسیار وامدار کتاب *«العشر مقالات فی العین»* حنین بن اسحاق است. بررسی محتوایی مقاله اول کتاب *نورالعیون* شباهتی بسیار با مقاله اول کتاب *تذکرة الکحالین* دارد و مقالات دوم و سوم تذکره در مقالات دوم تا ششم *نورالعیون* پراکنده و بازسازی شده است. زرین‌دست کتاب *نورالعیون* را به صورت سؤال و جواب طرح‌ریزی کرده است و مقایسه عبارات آن با عبارات تذکره نشان می‌دهد که از نظر محتوا و اطلاعات شباهتی بسیار میان این دو اثر وجود دارد و *جرجانی* با عبارت‌پردازی تنها حجم اثر را افزایش داده است.

این گونه حدس زده می‌شود که *جرجانی* ابتدا قصد ترجمه کتاب تذکره را داشته است، به گونه‌ای که بخش‌های ابتدایی مقاله اول حتی در بیان مقاصد و منابع عین تذکره است و برخی نقص‌های ساختاری سبب شده است که کتاب را با ساختاری متفاوت از جمله جمع‌کردن تمامی نسخه‌ها در یک‌جا بازنویسی و تحریر کند.

مقالات نهم و دهم نیز برگرفته از کتاب دوم از الحاوی است، ولی مقالات هفتم و هشتم که به بحث دستکاری و تشخیص پزشک‌نمایان اختصاص دارد در متون دیگر دیده نمی‌شود و به نظر می‌رسد ناشی از تجربیات بالینی زرین‌دست باشد. او در مقاله هفتم به روش‌های جراحی چشم (علاج بالید) پرداخته و بیماری‌های قابل علاج با جراحی و شیوه و ابزارهای جراحی را توضیح می‌دهد و می‌توان مسامهت مؤلف در دانش چشم‌پزشکی دانست.

ج. جایگاه نورالعیون در واژه‌گزینی فارسی

یکی از مواردی که در مطالعه کتاب *نورالعیون* در مقایسه با منابع عربی آن قابل توجه است، فارسی‌گزینی و ترجمه واژگان طبّی به فارسی است. این نکته از این جهت نیز قابل توجه است که در آن عصر عربی‌نویسی در پزشکی مقبول‌تر بوده است. در این بررسی باید علاوه بر بررسی واژگانی، حوزه‌های زبان فارسی و گویش‌های مختلف نیز مورد توجه قرارگیرد. این بررسی‌ها نیز راه را برای تصحیحی مناسب‌تر فراهم می‌نماید. چنین بررسی در مقاله نهم که به داروشناسی اختصاص دارد و از این جهت که واژه‌های فارسی از ابتدا حتی در متون عربی نیز رواج بسیار دارد، می‌تواند سهل‌الوصول‌تر باشد.

به‌کارگیری مفهوم «دلیل هنجاری» برای ارائهٔ تصویری روشن‌تر از رابطهٔ علم و ارزش

دکتر میثم محمدامینی
دانش آموخته دکتری فلسفه علم از مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
و استادیار پژوهشکده مطالعات بنیادین علم و فناوری دانشگاه شهید بهشتی



سومین جلسه از سلسله سخنرانی‌های تاریخ و فلسفه علم با عنوان «به‌کارگیری مفهوم «دلیل هنجاری» برای ارائهٔ تصویری روشن‌تر از رابطهٔ علم و ارزش» توسط دکتر میثم محمدامینی در تاریخ ۲۹ آذر ۱۳۹۶ در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار گردید.

دکتر میثم محمدامینی دانش‌آموخته دکتری فلسفه علم از مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و استادیار پژوهشکده مطالعات بنیادین علم و فناوری دانشگاه شهید بهشتی، در این سخنرانی به مسئله رابطه علم ارزش از منظری مقایسه‌ای در فلسفه علم، فلسفه ارزش و فلسفه کنش پرداخت. مسئله رابطه علم و ارزش از مسائل مهم در فلسفه علم چند دهه اخیر است، اما دکتر محمدامینی با انتخاب زاویه دیدِ «کنش علمی» تلاش

نمـود، چارچوبـی کلـی بـرای دیـدن چهره‌هـای دیگـری از ایـن مسـئله را فراهـم آورد.
ایشـان بـا مـروری تاریخـی، پـس از بیـان دیـدگاه پوزیتیویسـتی در دوگانـه علـم/ ارزش، یـادآور شـدند کـه توجـه جدی‌تـر بـه حوزه‌هایـی همچـون تاریـخ و جامعه‌شناسـی علـم، کاسـتی‌های اساسـی دیـدگاه پوزیتیوسـتی را آشـکار سـاخت و مطالعـات نظـری و تجربـی دقیق‌تـر نیـز نشـان داد، عوامـل اجتماعـی (فرهنگـی، مذهبـی، اقتصـادی، نظامـی، و...) اثـرات مهمـی بـر نهـاد علـم و فعالیـت علمـی دارد. بـا ایـن حـال مـا ایـن شـهود را داریـم کـه برخـی از انـواع دخالت‌هـای ارزشـی در علـم مخـرب هسـتند، پرسـش مهم ایـن اسـت کـه چگونـه می‌تـوان دخالـت مخـرب ارزش در علـم را از دخالـت غیـر مخـرب بازشـناخت؟ خـط سـیر کلـی ایشـان بـرای نزدیـک شـدن بـه پاسـخ، اسـتفاده از مفهومـی اسـت کـه آن را «دلیـل هنجـاری» می‌نامـد.

بخش اول. تنقیح مفاهیم

دکتـر محمدامینـی بـرای معرفـی مفهـوم «دلیـل هنجـاری» و رابطـه آن بـا ارزش ابتـدا بـه مفاهیـم «نگرش‌هـای حسـاس بـه داوری»، «ارزش»، «دلیـل»، «دلیـل تـام و دلیـل انگیزاننـده» و «جهـت تطابـق» را تعریـف نمـود. او تعاریـف مختلفـی را طـرح نمـود کـه تعاریفـی کـه بـا چارچـوب مسـئله علـم و ارزش ارتبـاط بیشـتری دارنـد، از قـرار زیـر اسـت:
نگرش‌هـای حسـاس بـه داوری: مجموعـهٔ نگرش‌هایـی کـه می‌شـود بـرای آن‌هـا (از شـخص صاحـب نگرش‌هـا) دلیـل هنجـاری خواسـت. داشـتن یـک نگـرش حسـاس بـه داوری عبـارت اسـت از مجموعـه‌ای پیچیـده از گرایش‌هـا بـه اندیشـیدن و واکنـش نشـان دادن بـه شـکل‌هایی خـاص؛
ارزش: ارزش قائـل شـدن بـرای چیـزی عبـارت اسـت از دلیـل داشـتن بـرای اتخـاذ برخـی نگرش‌هـای مثبـت خـاص نسـبت بـه آن چیـز؛
دلیـل: وقتـی می‌گوییـم r دلیلـی اسـت بـرای a، یعنـی r «ملاحظـه‌ای اسـت بـه نفـع» a؛ بـر اسـاس نـگاه کل‌گرایانـه هـر گـزارهٔ بیانگـر دلیـل فقـط در صورتـی می‌توانـد بیانگـر دلیـل باشـد کـه بـا مجموعـهٔ متعـددی از گزاره‌هـای دیگـر روابـط مشـخصی داشـته باشـد.
نکتـه اول. باورهـای ادراکـی و بسـیاری نگرش‌هـای دیگـر بـدون تصمیـم آگاهانـه در مـا پدیـد می‌آیـد. امـا حفـظ ایـن نگرش‌هـا بـر عهـدهٔ ماسـت. یعنـی وابسـته اسـت بـه ایـن داوری مـا کـه آیـا دلایـل خوبـی بـرای نگـه داشـتنشان موجـود هسـت یـا خیـر.
نکتـه دوم. امـا در مقابـل پذیـرش یـا اصـلاح یـا رد نگرش‌هـای حسـاس بـه داوری بـه اختیـار مـا نیسـت. زیـرا هرچنـد داوری دربـارهٔ این‌کـه آیـا دلایـل خوبـی بـرای پذیـرش نگـرش مـورد نظـر وجـود دارد یـا نـه بـر عهـدهٔ ماسـت، امـا بـه طـور کلـی وجـود یـا عـدم وجـود ایـن دلایـل دسـت مـا نیسـت. واقعیـات بیرونـی ایـن مسـئله را تعییـن می‌کنـد.
حـالات التفاتـی گـزاره‌ای بسـته بـه رابطه‌شـان بـا واقعیـت بیرونـی «شـرط ارضـاء» و «جهـت تطابـق» دارنـد.
شـرط ارضـاء: اگـر ایـن حـالات بـا واقعیـت بیرونـی همخوانـی داشـته باشـند شـرط ارضایشـان بـرآورده می‌شـود.
جهـت تطابـق: شـرط ارضـاء بـاور وقتـی بـرآورده می‌شـود کـه حالـت ذهنـی بـا واقعیـت تطابـق یابـد، در حالـی کـه در مـورد خواسـت یـا تصمیـم شـرط ارضـاء وقتـی بـرآورده می‌شـود کـه واقعیـت بـا حالـت ذهنـی مطابقـت پیـدا کنـد.
دلیـل تـام: بـرای هـر نگـرش حسـاس بـه داوری، نـه یـک دلیـل واحـد، بلکـه مجموعـه‌ای از دلایـل وجـود دارد. ایـن مجموعـه را «دلیـل

تـام» می‌خوانیـم.
دلیـل انگیزاننـد؛ از هیـچ امـر واقعـی نمی‌تـوان امـر مطلـوب را نتیجـه گرفـت. لازم اسـت کـه دسـت کـم یـک دلیـل انگیزاننـده وجـود داشـته باشـد کـه بتوانـد مبنـای عقلانـی خواسـت چیزی یـا قصـد و تصمیـم بـه انجـام عملـی قـرار گیرد. دلیـل انگیزاننـده عنصـر واقعیت‌محـوری اسـت کـه جهـت تطابـق از جهـان بـه ذهـن دارد.

بخـش دوم. طـرح مسـئله رابطـه علـم و ارزش از زاویـه دیـد کنـش علمـی

پژوهـش علمـی نوعـی فعالیـت اسـت. ارزش‌هـا و هنجارهـا در تک‌تـک مراحـل انجـام کار علمـی ضرورتـاً نقشـی فراگیـر دارنـد. ارزشـمند بـودن ویژگـی‌ای نیسـت کـه بـه مـا دلیـل بدهـد. بلکـه ارزشـمند خوانـدن چیـزی یعنـی ویژگی‌هـای دیگـری دارد کـه بـه مـا دلیـل می‌دهـد بـرای انجـام رفتارهـای خاصی در قبـال آن چیـز. بنابرایـن می‌تـوان گفـت هـر ارزش در واقـع نوعـی دلیـل انگیزاننـده اسـت. دلایـل انگیزاننـده بـرای شـکل دادن یـا پذیـرش بـاور، غالبـاً صـورت توصیه‌هـای روش‌شـناختی را دارد.
دکتـر محمـد امینـی پـس از ایـن مقدمـات بـه چهـار شـکل از تأثیـر ارزش‌هـا در فعالیـت علمـی اشـاره می‌کننـد کـه از قـرار زیـر اسـت: (۱) ارزش‌هـا در انتخـاب مسـئلهٔ پژوهـش علمـی اثرگذارنـد؛ (۲) ارزش‌هـا در انتخـاب روش تحقیـق (و بـه ویـژه ممنوعیـت برخـی از روش‌هـا) اثرگذارنـد؛ (۳) ارزش‌هـا در ارزیابـی معرفتـی نظریـهٔ علمـی، اعـم از قضـاوت دربـارهٔ کفایـتَ شـواهد یـا تصمیم‌گیـری دربـارهٔ پذیـرش یـا ردّ یـک نظریـه اثرگذارنـد؛ (٤) ارزش‌هـا در انتخـاب شـیوه و حـوزهٔ کاربـرد نظریه‌هـای علمـی نقـش دارنـد. آنچـه شـهوداً مخـرب دانسـته می‌شـود دخالـت ارزش‌هـا در ارزیابـی معرفتـی نظریه‌هـای علمـی اسـت؛ زیـرا در ایـن مـوارد وضعیتـی کـه تصـور می‌شـده بایـد برقـرار باشـد یـا افـراد میـل داشـتند کـه برقـرار باشـد بـا امـر واقـع، یعنـی وضعیتـی کـه واقعـاً برقـرار اسـت، خلـط شـده اسـت.

بخـش سـوم. به‌کارگیـری دلیـل هنجـاری در علم

ایشـان سـه مثـال از تاریـخ علـم ذکـر می‌کنـد کـه در آن‌هـا دخالـت ارزش‌هـا در علـم، مخـرب دانسـته می‌شـود:
الـف. جـدال *گالیلـه* و کلیسـای کاتولیـک بـر سـر جایـگاه زمیـن در عالـم اسـت. کاردینـال بلارمینـه در برابـر *گالیلـه* بـا اسـتناد بـه نقـل قول‌هایـی از کتـاب مقـدس اسـتدلال می‌کـرد کـه زمیـن مرکـز عالـم اسـت. در مـورد *گالیلـه*، مثـلاً می‌تـوان گفـت *کاردینـال بلارمینـه* دلایلـی داشـته اسـت کـه بخواهـد مرجعیـت و اقتـدار نهـاد کلیسـا حفـظ شـود.
ب. ماجـرای زیست‌شناسـی مارکسیسـتی *لیسـنکو*، کـه نظریـهٔ ژنتیـک *مندلـی* در بـاب وراثـت را بـه دلیـل ایدئالیسـتی و ارتجاعـی بـودن مـردود می‌شـمرد. در مـورد *لیسـنکو* می‌تـوان گفـت کـه او معتقـد بـود یـا میـل داشـت کـه بایـد «ایـن امـکان وجـود داشـته باشـد کـه ویژگی‌هـای اکتسـابی یـک نسـل از طریـق وراثـت بـه نسـل بعـد منتقـل شـوند».
ج. گـروه پژوهشـگران ملـی در آلمـان نـازی کـه نظریـه نسـبیت اینشـتین را «گزافه‌گویی‌هـای یـک نفـر یهـودی» می‌خواندنـد. در مـورد *لنـارد* و *اشـتارک* هـم می‌تـوان گفـت آنهـا بـه زعـم خـود دلایلـی داشـتند. «هیـچ یهـودی‌ای از شـأن علمـی و اجتماعـی بالایـی برخـوردار نباشـد» امـا آنهـا طـوری رفتـار کردنـد کـه گویـی دلایلـی دارنـد بـرای بـاور بـه این‌کـه در واقـع «نظریـهٔ علمـی‌ای کـه یـک یهـودی ابـداع کـرده اسـت ناموفـق و بی‌اهمیـت اسـت.»
پرسـش ایـن اسـت کـه آیـا از این‌جـا می‌تـوان نتیجـه گرفـت کـه هـرگاه یـک گـزارهٔ ارزشـی بـه عنـوان دلیلـی بـرای شـکل دادن یـک بـاور بـه کار رود، آنـگاه آن ارزش دخالـت نامطلوبـی داشـته اسـت؟
در هـر سـه مـورد، چیـزی کـه شـخص بـرای بـاور بـه آن دلیـل دارد گـزاره‌ای هنجـاری اسـت، یعنـی گـزاره‌ای کـه در آن «بایـد» هسـت. این‌گونـه گزاره‌هـا جهـت تطابـق از جهـان

به ذهن دارند، یعنی برای برآورده شدن شرط ارضای آنها جهان باید طوری تغییر کند که با آنها تطابق یابد. این‌جاست که تفاوت مورد اول با دو مورد بعدی آشکار می‌شود:

–تغییر جهان برای تطابق با گزارهٔ هنجاری‌ای که شخص برای پذیرش آن دلیل دارد در مورد اول کاملاً مستقل از ارادهٔ شخص و بیرون از اختیار اوست،

– در حالی که در دو مورد بعدی، تغییر مرتبط برای برآورده شدن شرط ارضای گزارهٔ هنجاری مورد بحث (دست کم تا اندازه‌ای) در اختیار خود شخص است.

نتیجه‌گیری: دکتر محمد امینی در پاسخ به پرسش فوق این اصل را طرح می‌کند که در فعالیت علمی اگر در جایی ارزش‌ها در انجام نتیجه‌گیری‌ای که «ارزش صدق p مستقل از نگرش‌های ذهنی و کنش‌های شخص s است» دخالت کند، آنگاه این شکل دخالت ارزش‌ها (دخالت محتوایی) ناموجه است. اما در مواردی که از دامنهٔ شمول این اصل خارج هستند، یعنی مواردی که ارزش صدق p مستقل از نگرش‌های ذهنی و کنش‌های شخص s نیست، نوع ارزشی که دخالت دارد مهم است. برای مثال ارزشی که دخالت روش‌شناختی داشته باشد دلیلی برای انتخاب شاهد به دست می‌دهد.

جمع بندی

در ادبیات «علم و ارزش»، معمولاً چنان بحث می‌شود که گویی فعالیت علمی پیرو فرایندی دقیق و منظم است، و فقط گاه‌به‌گاهی در نتیجهٔ عوامل مختلف دخالت‌های نابجایی در کار علمی انجام می‌شود. این دخالت‌ها را عموماً به داوری‌ها و نگرش‌های ارزشی نسبت می‌دهند. هدف اصلی این بحث مخالفت با این تصویر و کوشش در جهت ترسیم چارچوبی کلی است که درک جامع‌تری از هنجارها و ارزش‌های حاکم بر علم ارائه دهد. پیشنهاد اصلی این بحث به‌کارگیری مفهوم «دلیل هنجاری» برای تحلیل مفهوم «ارزش» بود، با این هدف کلی که تصویر بهتری از رابطهٔ علم و ارزش ارائه شود.

مطالعات آماری (استنباط علّی) و نظریه‌های علیت احتمالاتی

دکتر مهدی عاشوری
استادیار گروه مطالعات علم مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



چهارمین جلسه از سلسله سخنرانی‌های تاریخ و فلسفه علم با عنوان «مطالعات آماری (استنباط علی) و نظریه‌های علیت احتمالاتی» توسط دکتر مهدی عاشوری در تاریخ ۱۳ دی ۱۳۹۶ در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار گردید.

دکتر مهدی عاشوری در این سخنرانی پس از ذکر اهمیت روش‌های استنباط آماری در مدل‌سازی‌های علّی به این پرسش اشاره کرد که مقصود از علیت که موضوع مورد مطالعه با چنین روش‌هایی است، چه می‌باشد و آیا فیلسوفان با بازاندیشی در مفهوم علیت توانسته‌اند استنباط علّی را موجه سازند؟ ایشان در این سخنرانی از میان چهار دسته نظریه (۱) نظریه‌های خلاف واقع، (۲) نظریه های علیت احتمالاتی، (۳) نظریه‌های دستکاری و مداخله و (٤) نظریه‌های ناوردایی، به رابطه نظریه‌های علیت احتمالاتی و هدف مدل‌های علّی پرداختند.

بخش اول: نظریه‌های علیت احتمالاتی

نظریه‌های احتمالاتی علیت به شیوه‌های متفاوت از سوی فیلسوفان ارائه شده است. اصلی‌ترین نظریه ژردازان این رویکرد ایروینگ گود (۱۹٦۱) و پاتریک سوپز (۱۹۷۰) هستند و از فلسفه زمان رایشنباخ (۱۹۲۵، ۱۹٥٦) نیز گونه‌ای از علیت احتمالاتی استفاده می‌شود. این نظریه‌ها مورد نقد و بررسی فیلسوفان علمی چون کارترایت (۱۹۷۹)، اسکریم (۱۹۸۰)، سَمِن (۱۹۸۰)، الیس (۱۹۹۱)، ویلیامسون (۲۰۰۹) قرار گرفته است.

هدف اصلی این نظریه‌ها مشخص کردن رابطه بین علت و اثر با استفاده از ابزارهای نظریه احتمالات است و ایده مرکزی‌شان این است که «علت»

تغییردهنده احتمال «اثر» می‌باشد. در این نظریه‌ها «مناسبت و ارتباط آماری» مفهومی اساسی است. منظور از مناسبت و ارتباط آماری این است که در بسیاری از رویدادها تعاقب و انتظام همیشگی میان علت و معلول نیست. بدین معنا که اثری که معلول یک علت خاص دانسته می‌شود، ممکن است در غیاب آن علت متحقق شود یا با وجود حضور علت، اثر متحقق نشود، برای مثال کشیدن سیگار علت برای سرطان ریه است، ولی همه سیگاریها مبتلا به سرطان ریه نمی شوند، اما گسترش سرطان ریه در سیگاریها بیش از غیرسیگاریها محتمل تر است.

این نظریه ها از نیمه دهه ۱۹۹۰ دیگر از کانون توجه فیلسوفان علم بیرون رفته است و در عمل پروژه‌ای شکست یافته در متافیزیک مبتنی بر علم است؛ اما بررسی ایده‌ها، نقدها و پاسخ های آن می‌تواند برای مسئله مورد نظر ما درس آموز باشد.

بخش دوم. علیت به زبان احتمالات

با استفاده از احتمال شرطی تلاش شده که ایده علیت احتمالاتی صورت‌بندی شود، اگر C علت و E معلول و اثر آن علت باشد، دو فرمول زیر نمایش‌دهنده ایده فوق است:

$$P(E|C) > P(E \quad (۱)$$

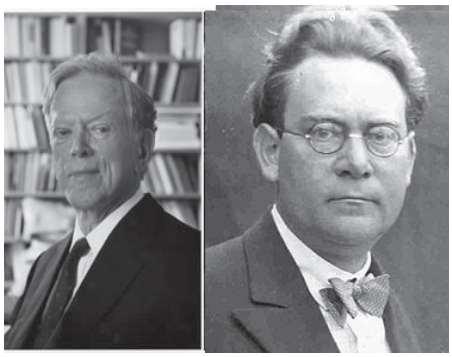
$$P(E|C) > P(E|\sim C \quad (۲)$$

در صورت‌بندی یک نظام حساب برای علیت احتمالاتی برخی مانند رایشنباخ، سوپز و کارترایت نامساوی اول و برخی مانند اسکریم و ایلس نامساوی دوم را پایه حساب علّی قرار داده‌اند.

ایروینگ جان گود تلاش می‌کند تا به یک زنجیره علی بر مبنای میزان قوت ارتباطات هر گره در زنجیره یک درجه قوت به کل زنجیره نسبت دهد. هدف او بررسی انواع معینی از شبکه رویدادها است که رویداد اولیه F را به رویداد نهایی E پیوند می دهد، این بررسی معمولا به وسیله رویدادهای واسطه ای مختلف Gi، و تعریف یک اندازه، $\chi(E:F)$ به عنوان «مرتبه ای که F موجب E است» صورت می‌گیرد. این تعریف از زنجیره های علّی یکی از مفاهیمی است که در مطالعات علّی بسیار مورد استفاده قرارگرفته، اما این ایده که قوت علّی کل زنجیره به اندازه قوت گره های واسط تقلیل داده شود، مورد نقد قرار گرفته است. سوپز نیز تلاش نمود با معرفی انواع علت مانند علت مشهود، علت کاذب، علت منفی، علت مستقیم و غیرمستقیم، علت مکمل، شروط لازم و کافی یک طبقه‌بندی ارائه دهد.

او با این کار نظریه‌ای کیفی برای بیان روابط علّی میان پدیده ها را مطرح کرد. علت منفی از مواردی است که مورد توجه قرار گرفته است. برای مثال در پرتاب توپ گلف برخورد توپ به شاخه درخت یا یک موش علت منفی دانسته می‌شود، زیرا در اغلب موارد باعث انحراف توپ و نیفتادن آن در گودال می‌شود، ولی در برخی رویدادهای خاص این اتفاق می تواند علت افتادن توپ در گودال شود. به همین خاطر اینکه آیا باید میان سطح جمعیت و علیت نوعی با سطح منفرد و علیت خاص تفکیک ایجاد کرد، میان افرادی که به علیت احتمالاتی پرداخته‌اند، اختلاف وجود دارد.

گود و سوپز مناسبت آماری مثبت را شرطی تعریف‌شده برای علت مشهود و نیز تمام انواع علت می‌دانند. این نظریه سعی دارند روابط علّی را بر اساس روابط احتمالی بین رویدادهای مجزا تعبیر کنند. روابط علّی با ارتباط و مناسبت آماری بین رویدادها نمایان می‌شوند.



چپ پاتریک سوپز راست هانس رایشنباخ

بخش سوم. نقدها

نقد هسلو: با نظریه‌های موجبتی نیز می‌توان مناسبت آماری را توضیح داد، ولی نظریه‌های احتمالی در توضیح (۱) تعاقب همیشگی معلول از علت و (۲) کفایت علت برای معلول با مشکل مواجه هستند.

نقد کارترایت: این نظریه نمی‌تواند میان روابط علّی بین رویدادهای «نوعی» و رویدادهای «رخداده» تمایز قائل شود. علت های منفی اموری هستند که معمولا در سطح نوع احتمال رخداد معلول را کاهش می‌دهند ولی در برخی رویدادهای خاص می‌توانند خود سبب اتفاق رویداد شوند.

نقد مورد نظر ما: با تعمیمی که سوپز در فصل پنجم کتاب خود در مورد متغیرهای تصادفی می‌دهد، علل مورد تعریف او به مفاهیم همبستگی، واریانس و کوواریانس تقلیل می‌یابد. یکی از مشکلات مطالعات آماری این است که با مفاهیم صرفاً آماری نمی‌توان

همبستگی‌ها و مسیرهای علّی را از هم‌بستگی‌های و مسیرهای غیرعلّی و اتفاقی تفکیک کرد.



تیموتی ویلیامسون استاد دانشگاه آکسفورد

بخش چهارم. نظریه‌های علیت آماری همراه با توضیح فیزیکی

با استفاده از نقادی‌های *ویزلی* سَمن می‌تواند پاسخی درباره این مسئله داد که آیا نمی‌توان روابط علّی را از غیر علّی صرفاً با استفاده از مفاهیم آماری تفکیک کرد؟ مسئله اصلی سَمن، مسئله تبیین علمی است. پروژه سمن در باب تبیین به دو دوره تقسیم می‌شود: اندیشه محوری او در دوره اول این بود که ما با توسل به «اطلاعات به لحاظ آماری مرتبط» تبیین می‌کنیم، وی تا دهه ۱۹۷۰ گمان می‌کرد می‌توان مفاهیم علّی را صرفاً بر حسب مفاهیم آماری وضوح بخشید و در نتیجه الگوی مناسبت آماری می‌تواند فقدان رهیافت علّی را جبران کند. اما او از سال ۱۹۸۰ متوجه ناکامی تلاش برای توضیح روابط علّی بر حسب روابط آماری شد و از این رو توجه خود را به ایضاح سازوکارهای علّی خاص معطوف کرد. از نظر سمن «علت» رویدادی است که سازوکاری را به کار می‌اندازد که به وسیلهٔ آن یک ساختار معین تولید و منتشر می‌شود. او مفهوم تجربی «علیت» را با ارجاع به مفاهیم «فرایند»، «محل تقاطع» و «احتمالات» توضیح داد. فرایند تداوم یک هویت، کیفیت یا ساختار است و به دو دستهٔ علّی و غیرعلّی تقسیم می شود. فرایندهای علّی، تغییرات یا «نشانه‌هایی» را که بر روی آن‌ها ایجاد می‌شود، منتقل می‌سازند، ولی فرایندهای غیرعلّی چنین نمی‌کنند. نظریه‌هایی مانند این که میان علت و معلول تبادل اطلاعات اتفاق می‌افتد، توضیحی طبیعی از چیستی علیت است. ارتباط آماری یک تعمیم آماری است، اینکه روابط آماری را در قالب روابط علّی بخواهیم بیان کنیم، همیشه ممکن نیست، زیرا وابستگی آماری بدون استناد به هویتهای نظری تبیین‌پذیر نیست و همین نکته دلیل عدم کفایت مفاهیم صرفاً آماری برای تبیین علّی فرایندها و رویدادها است و در تبیین علّی علاوه بر مفاهیم آماری به همین جهت به مفاهیم فراآماری نیز نیاز است.

بخش پنجم. علیت احتمالاتی و مسئله علیت در مطالعات آماری

از مفاهیمی که ابتدائاً توسط *رایشنباخ* طرح شده و در کار سَمن وجود دارد و می‌تواند حلقه واسطی میان نظریه‌های علیت احتمالاتی با نظریه‌های ناوردایی و مداخله باشد، «چنگال رابط» Conjunctive Fork است. فرایندها به دو دستهٔ علّی و غیرعلّی تقسیم می‌شوند. فرایندهای علّی، تغییرات یا «علامت‌هایی» را که بر روی آن‌ها ایجاد می‌شود، منتقل می‌سازند، ولی فرایندهای غیرعلّی چنین نمی‌کنند. سمن دو نوع محل تقاطع را که فرایندها در ورای آن‌ها دچار تغییر می‌شوند، مشخص ساخت: (۱) چنگال رابط، (۲) دیگری چنگال متعامل. سمن «اصل علت مشترک» *رایشنباخ* را اصل هدایت‌کنندهٔ باارزشی برای جستجوی چنگال مرتبط‌کننده می‌دانست. بنابر اصل «علت مشترک» وقتی رویدادهای به ظاهر نامرتبط همراه و متصل با فراوانی بیش از مورد انتظار اتفاق می‌افتد، اگر آنها مستقل باشند، پس فرض این است که علتی مشترک وجود دارد. چنگال رابط نیز برای تحمیل یک جهت یا عدم تقارن بر اساس ترتیب خطی زمان خطی استفاده می‌شود که بر اساس جداشدن یا جدانشدن دو رویداد از هم مشخص می‌شوند.

رایشنباخ مفهوم اصطلاح «جداکردن Screening off » را نیز برای توصیف نوع خاصی از احتمال احتمالات معرفی کرده است که بر اساس آن اگر $P(E|A\&C)=P(E|C)$ باشد، آنگاه C جداکننده A از E گفته می شود. هنگامی که $P(E\&C)>0$ باشد، این برابری بالا معادل با این برابر است که $P(A\&E|C)=P(A|C).P(E|C)$. سَمن به این مفهوم اهتمامی ندارد ولی این مفهوم با مفهوم وفاداری Faithfulness در مبحث استنباط علّی ارتباط دارد. بررسی ارتباط این مفاهیم می‌تواند زمینه متافیزیکی ایجاد شده توسط نظریه های علیت احتمالاتی برای متافیزیک استنباط علّی را آشکارتر کند و تصویری دقیق تر از علیت مورد نظر از روش های استنباط علّی را پیش روی‌مان قرار دهد.

اولین جلسه سلسله نشست‌های علمی
معنویت پژوهی

«هویت شناسی معنویت»

دوشنبه ۲۵ دی‌ماه ۱۳۹۶

سخنرانان:

حجت‌الاسلام دکتر سیداحمد غفاری قره باغ

(عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران)

دکتر بهزاد حمیدیه

(عضو هیأت علمی دانشگاه تهران)

دبیر علمی:

حجت‌الاسلام دکتر عبدالله محمدی

(عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران)



آقای دکتر محمدی: بسم الله الرحمن الرحیم. خیلی خوشحال هستیم که در خدمت فرهیختگان و علاقمندان گرامی به فضای حکمت و عرفان، توفیق داریم که سلسله جلساتی را در موضوع معنویت پی‌گیری کنیم. من به دلیل اغتنام فرصتی که در حضور اساتید خواهیم بود، مقدمه را طولانی نمی کنم. یادآوری می‌کنم که إن شاء الله این جلسات به طور سلسله نشست‌هایی در مورد معنویت، نسبت معنویت با دین، نسبت معنویت با معنای زندگی و تفاسیر مختلفی که از معنویت اراده داده شده است ادامه خوهد داشت. همه ما به ضرورت این بحث واقف هستیم. در فضای جهانی و به ویژه در قرن بیستم و بعد از تمرکز بشر بر فضاهای تجربه گرایی و انحصاری که نسبت به تجربه‌های حسی داشت، نتوانست مسائل بنیادین را حل کند. از یک طرف فضای صنعتی و مدرنیسم و از سمت دیگر سایر عوامل دست به دست هم داد تا بشر احساس نیاز عمیقی به مفهوم معنویت یا spirituality داشته باشد. اما این احساس نیاز درست، توأم با یک پاسخ صحیح نبود. آنچه که به عنوان معنویت در غرب عرضه شد، با آن نیاز فکری تلائم و سازگاری نداشت. بسیاری از آنچه که ما به عنوان معنویت می‌شنویم و می‌خوانیم، و رشد معناداری، معناگرایی و معنوی زیستن لزوماً با آن تلقی که در حقیقتِ معنویت هست، یکسان نیست.

همه اینها سؤالاتی را برای ما پدید می‌آورد که واقعاً معنویت چیست؟ آیا معنویت با عرفان یکی است؟ اگر کسی بخواهد معنوی باشد، حتماً باید عرفانی زندگی کند؟ آیا معنویت با احساس و آرامش یکی است؟ آیا معنوی بودن به این معناست که حال خوبی داشته باشیم و تجربه‌های مینوی داشته باشیم؟ آیا معنویت در ناسازگاری و جدال با عقل است؟ گاهی ادعا می‌شود که مسیر عقل از مسیر عرفان جداست

یا مسیر عقل از مسیر عشق و معنویت جداست. آیا می‌توانیم فرض کنیم که عقل و معنویت با هم ناسازگارند؟ آیا لزوماً معنویت باید از مجرای دین باشد؟ آیا ادیان به معنویت کمک می‌کنند؟ آیا ادیان در برابر معنویت هستند؟ همه اینها سؤالاتی هستند که برای هر کدام از ما پیش می‌آیند. ولو اینکه حوزه پژوهش و مطالعات جدی ما بحث معنویت نباشد، مسأله معنا و معنویت به عنوان یک انسانِ فطری برایمان اهمیت پیدا می‌کند.

اگر آن معیار اصلی تشخیص سره از ناسره را به دست نیاوریم، در این آشفته بازاری که به میزانی که گوهرهای فراوان دارد، تقلبی‌های فراوان نیز در آن وجود دارد، و به میزانی که گوهرهای فراوان در آن هست، سارقان جدی نیز در کمین آن نشسته اند، ممکن است که تهدید شویم. لذا گذشته از این که این مسأله یک موضوع تخصصی، تئوریک و آکادمیک است، با فطرت تک تک ما انسان‌ها، خصوصاً انسان‌هایی که مسائل بنیادین زندگی برایشان جدی است و سؤالات سرنوشت سازی ذهن شان را اذیت می‌کند و نمی توانند به سادگی از کنار این مباحث بگذرند، سر و کار دارد.

ما این توفیق را داریم که در این جلسه از محضر دو بزرگوار استفاده کنیم: نخست جناب آقای دکتر بهزاد حمیدیه، از اعضای هیئت علمی دانشگاه تهران است. ایشان سال‌ها در مقوله عرفان و معنویت کار کرده اند و تألیفات و آثاری دارند؛ و دوم جناب آقای دکتر سید احمد غفاری، عضو هیئت علمی مؤسسه حکمت و فلسفه ایران است. ایشان نیز چهار سال است که موضوع جدی پژوهش شان، مقایسه معنویت در فرهنگ‌های مختلف و ادیان مختلف است. ایشان معنویت‌های منهای دین و معنویت‌های مختلف را به لحاظ مبنایی کار می‌کنند و اثرشان نیز در حال انتشار است.

همان طور که عرض کردم، إن شاءالله ما سلسله جلساتی را با موضوع معنویت خواهیم داشت. این جلسه مشخصاً بر معناشناسی معنویت متمرکز می‌شویم و بررسی می‌کنیم که معنای معنویتی که در جلسات آینده گفته می‌شود و قرار است مورد پرسش قرار گیرد، چیست؟ چه نسبتی میان معنویت مدرن و معنویتی که در ادیان هست وجود دارد؟ آیا آن معنویت مدرنی که در فیلم‌ها، آثار کلاسیک، رمان‌ها، تئاتر و نمایشنامه‌ها شکل گرفته، با آن معنویت اصلی دینی نسبتی دارد یا ندارد؟ در حال حاضر چه تعاریف مختلفی از معنویت در ادبیات پژوهشی رایج است؟ نسبت آن با آرامش، مفاهیم روانشناختی، مفاهیم اجتماعی و همبستگی‌های اجتماعی چیست؟ همچنین سؤالات دیگری که در خصوص معناشناسی معنویت هستند را نیز بررسی خواهیم کرد.

با درخواستی که از عزیزان داشتیم به ما این اجازه را دادند که بعد از گفتگوهایی که انجام خواهد شد، بخشی از جلسه نیز به پرسش‌های حضار محترم در خصوص مفهوم شناسی معنویت اختصاص داده شود. إن شاء الله این جلسه برای سلسله نشست‌های آینده که با موضوعات دیگری همراه خواهند بود مقدمه می‌شود. من از دو استاد بزرگوار تقاضا می‌کنم به جایگاه تشریف بیاورند تا جلسه را آغاز کنیم. در بدو امر از جناب آقای دکتر غفاری اجازه می‌خواهیم که توصیفی از صحنه موجود معنویت شناسی در جهان ارائه دهند. تفاسیر مختلفی از معنویت در فرهنگ جهانی رایج است؛ مثل معنویت با نگاه‌های روانشناختی، معنویت با نگاه‌های جامعه شناختی و یا معنویت با نگاه‌های دینی. در هر صورت، تعاریف گوناگونی از معنویت می‌شود. من از ایشان خواهش می‌کنم که با توجه به ضیق وقت، در اجمال و در حدود ۱۵ دقیقه، تعاریف مختلفی که در حال حاضر از معنویت می‌شود را خدمت سروران محترم ارائه دهند.

آقای دکتر غفاری: بسم الله الرحمن الرحیم. از حضور بزرگواران در این جلسه و توجه ویژه ای که به موضوع این جلسه شد تشکر می‌کنم. همچنین از آقای دکتر محمدی که زحمت مدیریت این جلسه را پذیرفتند تشکر فراوان دارم. البته در یکی از اضلاع اصلی این بحث،

از گفتار ایشان هم استفاده خواهیم کرد. آقای دکتر محمدی مقدمه بسیار خوبی را فرمودند. اشاره به این موضوع را برای شروع بحثم ضروری می‌دانم که امروزه یکی از دغدغه‌های پژوهشگران، مخصوصاً کسانی که دغدغه انتخاب موضوعات پژوهشی به روز دارند، این است که مطلع باشند که در زمانه ما کدام موضوعات بیشتر مورد توجه جوامع بین المللی قرار می گیرد.

امروز مسأله معنویت به عنوان یک مسأله اصلی و محوری در مجامع آکادمیک مورد توجه قرار گرفته است و تقریباً همه اندیشمندانِ پژوهشگر در حوزه‌های روانشناسی و فلسفه انسان شناسی با مسأله معنویت درگیر هستند. تعداد فراوان تعاریفی که از معنویت وجود دارد، شاهد خوبی برای این سخن بنده است. در استقصایی که بنده از تعاریف متفکرین غربی در این باره دارم، حدود ۷۰۰ تعریف از تعاریفی که برای معنویت ارائه شده است را شناسایی کرده ام و این خیلی جالب است. چون تلقی اولیه ما این است که تعریف معنویت یک تعریف واضح است. از معنویت چیز مبهمی به ذهن ما نمی‌آید. اما گوناگونی تعاریف گویای این است که در هویت‌شناسی معنویت، ابهام وجود دارد.

به نظر می‌رسد که این تعاریف باید دسته بندی شوند. ما نمی‌توانیم تعاریف را به محوریت اشخاص ارائه کنیم. چون در آن صورت حدود ۷۰۰ تعریف باید بررسی شود. من در اثری که امیدوارم به زودی منتشر شود، این تعاریف را در دسته‌هایی مثل تعاریف با رویکرد روانشناختی، یا تعاریف با رویکرد جامعه شناختی، یا تعاریف با رویکرد پدیدارشناختی و غیره دسته بندی کرده‌ام. این دسته‌بندی کمک می‌کند که مشخص شود این تعاریف دقیقاً در چه راستایی طرح می‌شوند. در آن صورت بررسی این تعاریف نیز نسبتاً آسان خواهد شد.

من بعضی از تعاریفی که در نزد متفکران معروف در چیدمان اندیشه غربی ارائه می‌شود را اجمالاً مرور می‌کنم. بخش اول، تعاریف با رویکرد روان‌شناختی است. من به طور مشخص، تعریف آقایان کاوانگ و مایرز که معنویت را به عنوان تمایلات روان‌شناختی اشخاص به گونه قابل انعطاف به گرایشات متنوع معرفی می‌کنند، در این دسته قرار دادم. لیکن این تمایل روان‌شناختی، همراه با جستجوی مداوم معنایابی و زیستِ مبتنی بر اعتقاد به وجود عوالم برتر است. این تعریف آقای کاوانگ و مایرز از معنویت است. اگر توجه داشته باشید، در این تعریف یک رویکرد فردگرایانه حاکم است. یعنی شما ممکن است که در اشخاص مختلف، گونه‌های مختلف جستجوگری معنا را ببینید. این تفاوت‌ها بستگی به این دارد که شما در چه موقعیتی زندگی می‌کنید؛ تا به حال چه حوادثی برای زندگی شما افتاده است؛ و چه مسیری برای زندگی شما شکل گرفته است. ممکن است برای کسی در ابتدای زندگی حادثه ای اتفاق افتاده باشد و مسیر زندگی او را به کلی عوض کرده باشد. در این صورت جستجوی مقصدی که او انجام می‌دهد، با آن مقصدجویی که یک آدم در زندگی عادی انجام می‌دهد متفاوت است. این فردگرایی باعث می‌شود که یافتن یک معنای واحد برای معنای مقصد برای ما سخت شود. جستجوی مقصد، تعبیری است که در اینجا به کار می‌رود، اما کلمه مقصد بر حسب تنوعات شخصیتی تفاوت خواهد کرد. به همین خاطر، این تعریف کاملاً سوبژکتیو و برخاسته از نهاد فردی شخص است.

من به تعریف دوم هم اشاره می‌کنم و به بحثم در این قسمت خاتمه می‌دهم. هدف این است که مروری بر شیوه تعاریفی که در اندیشه‌های غربی وجود دارد داشته باشیم، تا ببینیم که این تعاریف چه قدر با رویکردهای موجود در آن چیدمان سازش دارند. آقای پرینسیپ یک روانشناس و دین پژوه است. آقای پرینسیپ معنویت را به عنوان یک روش زندگی معرفی می‌کند که این روش زندگی باید جستجویی برای افزایش آگاهی را به همراه داشته باشد. انسان معنوی از نگاه آقای پرینسیپ انسانی است که تلاش می‌کند آگاهی خود را افزایش بدهد و با این افزایش آگاهی، برای خود یک

هویت تاریخی فراهم کند. کلمه هویت تاریخی در نگاه آقای پرینسیپ یک کلید واژه است و او با این تعبیر، به مفهوم انسانیت ارتباط برقرار می‌کند. او می‌گوید انسانیت یک افق تاریخی دارد و ما باید تلاش کنیم که خود را به آن افق تاریخی نزدیک کنیم. او تعریف معنویت را به این شکل انجام می‌دهد.

در این تعریف نیز ما شاهد یک گفتمان پلورالیستی هستیم؛ یعنی شما باز هم یک تعین معنایی برای معنای معنویت ندارید. اما نداشتن تعین معنایی یعنی چه؟ بعضی افراد در اطراف ما دیده می‌شوند که به گونه ای در درون خودشان زندگی می‌کنند و در تلقی نفسی خودشان معتقدند که معنوی هستند. این دسته از افراد اصلاً به دیگران کار ندارند و اینکه دیگران در مورد آنها چه فکری می‌کنند، برایشان مهم نیست. دیدگاه آنها این است که من در درون شخصیت خودم، بر اساس تاریخچه زندگی خودم و بر اساس حوادثی که برایم اتفاق افتاده است، یک قالب شخصیتی پیدا کردم و در آن قالب شخصیتی، یک چینش فکری هم دارم. من اینگونه فکر می‌کنم و لذا مقصدی را که برای زندگی خودم تعریف کرده ام، طبق همین تاریخ زندگی خودم است. شخصی را در سنت دینی خودمان در نظر بگیرید که تمام رفتارهایش بر حسب آن چیزی است که خودش برای خودش ترسیم کرده است و فکر می‌کند که معنویت همین است. مثلاً او صبح، ظهر و شب نماز می‌خواند، ولی شما در زندگی او یک ارتباط قوی با جامعه نمی بینید. ما دیروز حادثه خیلی تلخ کشتی سانچی را داشتیم. هنوز خیلی‌ها هستند که نمی دانند چه اتفاقی افتاده است و اگر به آنها بگویید که یک کشتی غرق شده است، می‌پرسند کجا غرق شده است؟ برای این دسته از افراد، ارتباط با جامعه مطرح نیست. اما این فرد خود را در چیدمان زندگی اش معنوی می‌داند. این امر به این دلیل است که معنویت در ساختار زندگی او، بر اساس شخصیتی که او برای خودش طراحی کرده است شکل می‌گیرد.

رویکرد پلورالیستی آقای پرینسیپ که معنویت را به عنوان یک روش در زندگی بر اساس هویت تاریخی تعریف میکند، باعث می‌شود که چنین اشخاصی هم معنوی حساب شوند، ولو اینکه هیچ گونه ارتباطی با جامعه نداشته باشند، ولو هیچ گونه دردمندی با کسی نداشته باشند. این یکی از ویژگی‌های این تعریف است که برخاسته از رویکرد فردگرایانه است. تعاریف دیگر هم تقریباً در همین طیف می‌گنجند. تقریباً همه تعاریف غربی با وجود اینکه اشکال مختلفی دارند، به گونه ای به همین آسیبی که الان چند کلمه ای در مورد آن صحبت کردم مبتلا هستند. از وقتی که گرفتم، عذرخواهی می‌کنم.

آقای دکتر محمدی: از آقای دکتر غفاری خیلی متشکرم. ایشان در بحث خود به چند دسته بندی از تعاریف معنویت، مثل تعاریف روان شناختی، جامعه شناختی و پدیدارشناختی اشاره کردند و بر تعاریف روان شناختی متمرکز شدند. ایشان ضمن ارائه چند مصداق، نشان دادند که معمول این تعاریف، به نسبیت و یک تکثرگرایی منتهی می‌شود. چرا که نوع مقصد برای هر فرد، ممکن است متفاوت باشد و همین طور هویت تاریخی افراد نیز می‌تواند ناهمگون باشد.

حال در خدمت آقای دکتر حمیدیه هستیم. من سؤالی از ایشان دارم و در مقدمه سؤال، این نکته را عرض می‌کنم که استیس در کتاب *فلسفه و عرفان* خود بحثی را راجع به تعاریف تجربه‌های عرفانی مطرح می‌کند. ما با سنت دینی و ریاضت‌هایی که در context شریعت بود مواجه بوده ایم و اشخاص معنوی امثال علامه طباطبایی و مرحوم آقای قاضی که از علما و بزرگان بودند را در پیرامون خودمان دیده ایم. این تشابه به ذهن می‌رسد که معنویتی که امثال استیس و دیگران مطرح می‌کنند، شبیه به همین معنویت اما با تفاوت‌های جزیی است. استیس در کتاب خود می‌گوید تجربه‌های عرفانی یعنی اینکه انسان بتواند به ادراکاتی دست پیدا کند که عموم افراد به آن دسترسی ندارند. به عبارت دیگر، ادراکات ماورایی برای انسان حاصل شود که در زندگی عرفی و همگانی دست یافتنی

نیست.
استیس در ادامه سؤالی را مطرح می‌کند. او می‌گوید ما می‌بینیم که بسیاری از جوانان در اثر استعمال برخی از داروهای روانگردان و مواد مخدر، به ادراکاتی می‌رسند که عموم افراد به آن نمی رسند. کسی که از هر داروی روانگردان استفاده می‌کند، تغییری در شنیده‌ها و دیده‌هایش پیدا می‌شود و شاید سطح هوشیاری، شنوایی یا بینایی او با دیگران متفاوت بشود. ممکن است او چیزهایی را حقیقتاً ببیند یا بشنود که ما نمی شنویم. استیس این سؤال را مطرح می‌کند که حتی اگر کسی بر اثر استعمال داروهای صنعتی به این ادراکات برسد، آیا ما آنها را نیز عرفانی می‌دانیم؟ استیس به این سؤال پاسخ مثبت می‌دهد و می‌گوید که ما این دسته از ادراکات را هم عرفان و معنویت می‌دانیم.
حال این سؤال به ذهن می‌رسد که معنویتی که در تمدن مدرن تعریف می‌شود، با معنویتی که ما در بزرگان خودمان شنیده ایم، -حال با اصطلاحات مختلفی چون طریقت یا معنویت‌هایی که از راه عبادت و تهجد به دست آمده- چه تناسبی دارد؟ آیا این تفاوت‌ها جزیی است؟ یا مبنایی هستند؟ اگر ما این تفاوت را ندانیم، نسبت به متون و ادبیات معاصر دچار بدفهمی می‌شویم. لذا من از جناب آقای دکتر حمیدیه درخواست می‌کنم که تقابل‌های مفهومی معنویت را در معنویت مدرن و معنویت‌های دینی در مؤلفه‌های اصلی آن ترسیم کنند.
آقای دکتر حمیدیه: بسم الله الرحمن الرحیم. من هم از تشکیل این جلسه و موضوع خیلی جذاب آن تشکر می‌کنم. البته اگر بنده بتوانم آن را درست ترسیم کنم! اما بیانات دکتر غفاری و دکتر محمدی کافی و وافی است و ان شاء الله آن نقص‌ها را جبران خواهد کرد.
عرض بنده از اینجا شروع می‌شود که ما باید یک تمایز جدی بین مفهوم معنویت در سنت (یعنی پیشامدرن) و دوران مدرن (یا به تعبیر دقیق تر، پست مدرن) قائل شویم. مشتاقانه منتظر رؤیت کتاب آقای دکتر غفاری که کار سنگین پژوهشی و تحقیقی از ایشان برده است هستیم. اما اینگونه به نظر می‌رسد که همه این رویکردها و approachها، محصول تفکر پست مدرن و جدید هستند. حال به بررسی معنای معنویت در سنت می‌پردازیم. کلمه معنویت، در سنت نیز وجود داشت؛ مثل مثنوی معنوی. البته معنویت کاربردهای فراوان دیگر نیز داشت. به نظر چنین می‌رسد که واژه معنویت وابستگی شدیدی به دین داشت و خارج از محدوده دین، هیچ گونه تعریفی برای آن ارائه نمی شد. در واقع می‌توان گفت که به رشد شخصی با آن ایده آل‌هایی که دین رسمی یا دین سنتی ترسیم می‌کرد، معنویت می‌گفتند. انسان معنوی در سنت ما به معنای کسی است که بسیار دین دارد و به مدارج عالی دینداری رسیده و آن ایده آل‌ها در او کسب شده اند و در او نمود و تجلی پیدا کرده اند. این عمق، تعمیق و فرو رفتن در ژرفای دین، قاعدتاً در قالب اتحاد شریعت، طریقت و حقیقت در عرفان اسلامی تبیین می‌شود. می‌توان گفت که حداقل در عرفِ عام چنین بود که اگر کسی خارج از چارچوب‌های دینی گام می‌زد و از اعتقادات، شعائر و واجبات و محرمات دینی تخطی میکرد، قاعدتاً به او «معنوی» گفته نمی شد.
این مسأله در دوران سنت، در دین‌های مختلف قابل بررسی است. اگر اجازه دهید، من نگاه کوتاهی به دین‌های دیگر نیز بیاندازم. مثلاً شاید بتوان برابرِ نظیر واژه معنویت را در دین زرتشتی کلمه اَشَوَنی دانست. اَشَوَن یعنی spiritual یا معنوی. تحلیل واژه اشون می‌تواند ما را با ابعاد معنویت در سنت آشنا کند. در دین زرتشتی به کسی که دیندار و دینی است، بهدین می‌گویند. اما کلمه اشون غیر از دیندار است. اشون یعنی کسی که خودش را بر قانون اشه منطبق کرده است. اشه در واقع آن نظم و معیار نظم کیهانی، اخلاقی و اجتماعی است که جهان و جامعه انسانی را برپا داشته و اخلاقیات ما نیز بر آن معیار تعریف می‌شوند. محافظ و نگهدار این نظم کیهانی یا اشه، اَردی وَهیشت است و نماد آن آتش است. کسی که رفتار، گفتار و پندار خود را بر قانون اشه منطبق کند، اشون می‌شود. معنوی یعنی کسی که خود را بر قانونی که میان میکروکازم، ماکروکازم و مزوکازم متحد است، منطبق کرده است. این

سه، عالم را به هم می‌پیوندند.
من در زبان هندی دو واژه را در خصوص معنویت می‌شناسم. حال اگر بزرگوارن کلمه دیگری را نیز می‌شناسند که به بنده بگویند، خوشحال می‌شوم. در هند کلمه اَسوریَه را داریم که به معنای غیر مادی بودن، از ماده کنده شدن و به ارزش‌های فرامادی فکر کردن یا وابسته بودن است. این معنایی از اسوریه است که در سانسکریت گفته می‌شود. در واژه هندی امروزی نیز اَدهیات میکتا گفته می‌شود. جالب است که بخشی از این کلمه، آتمن است. در ادهیات میکتا، ادهی به آتمن اضافه شده است و به معنای فرو رفتن در آتمن است. آتمن در هند به معنای نفس، خویشتن، Soul یا self است. این نکته جالبی است؛ چرا که ما می‌فهمیم معنویت به معنای فرو رفتن در خود، درون نگری و خویشتن نگری است. انسان فقط جسم، ظاهر و نیازهای مادی نیست. به قول عرفای اسلامی، انسان اطوار سبعه دارد. انسان اعماق و ژرفای بیکرانی دارد که با تعمیق در خود و با فرو رفتن در انفس و عالم انفسی می‌تواند به درجات عالی از وجود و هستی برسد.

در واژگان عبری، رُخانیوت را داریم که همان روحانیت است. به نظر می‌رسد که رخانیوت دقیقاً منطبق با واژه اروپایی Spirituality است. به نظر من در بین همه زبان‌ها، کلمه معنویت بهترین و گویاترین واژه ای است که برای این منظور وجود دارد. این واژه عربی خیلی بهتر از کلمه spirituality می‌تواند آن معنایی که مد نظر هست را برساند. وقت کافی برای صحبت در مورد این واژه را نداریم، بنابراین به سراغ دنیای مدرن یا پست مدرن می‌آییم. ما در این دوره، یک تحول جدی معنایی پیدا می‌کنیم. زیرا در ظرف و فضای پست مدرن، خویشتن انسان، فردگرایی و حتی فرا فردگرایی و نفی اتوریته‌های بیرون از خویشتن خیلی جدی می‌شود. این تحولات، روی واژه معنویت تأثیر جدی گذاشته است. جدا شدن از اتوریته‌های بیرونی (که به عنوان یک شعار کلیدی برای پست مدرن‌ها مطرح است) موجب می‌شود که معنویت، ساختارمند نباشد. فضای پساساختارگرایی و فضای فروپاشی که لیوتار به آنها اشاره می‌کند، این امر را اقتضا می‌کند که معنویت دیگر ساختارمند نباشد و بنابراین دیگر در ساختار یک چارچوب‌های مشخصی مثل دین یا چارچوب‌های ایدئولوژیک نمی گنجد. بنابراین معنویت یا spirituality در فضای پست مدرن به معنای هر نوع تجربه خاص و تجربه عمیق است که افراد خاصی آن را تجربه می‌کنند و همه به آن دسترسی ندارند.
وقتی گری‌هارت کلمه spirituality را با حرف s کوچک می‌نویسد، منظورش این است که معنای عام و فراگیری از معنویت را اراده می‌کنیم که هرگونه تجربه ای را شامل می‌شود. مثلاً همه در طبیعت قدم می‌زنند و خوش گذرانی می‌کنند. ما معمولاً در طبیعت به ظواهری مثل هوای خوب، گل‌ها و درختان نگاه سطحی می‌کنیم و برمی گردیم. اما کسی که معنوی است، هنگامی در طبیعت گام می‌زند، یک نوع سیر آفاقی می‌کند. ممکن است که او هیچ اعتقادی به خدا نداشته باشد و کاملاً آتئیست باشد. اما در این فضا، چنان وجد و شور معنایابی به او دست می‌دهد که وقتی از این سفر برمی گردد، همچنان آثار آن را با خود دارد. او احساس سبکی و نوعی پرواز و احساس تخلیه از افسردگی‌ها می‌کند. این یک معنای خیلی سیال و آزاد از معنویت است. هدف این بود که در این فضا و وقت اندک، این تحول را گوشزد کنم. حال اگر در ادامه بحث لازم باشد، توضیح بیشتری خواهم داد.
آقای دکتر محمدی: خیلی متشکرم. جناب آقای حمیدیه اشاره فرمودند که معنای معنویت در سنت، با دین گره خورد. به این معنا که رشد شخص در ایده آل‌های دین، مفهوم معنویت را شکل می‌دهد و بنابراین ما معنویتی خارج از دستگاه دین نخواهیم داشت. ان شاء الله ما در جلسات آینده، یک جلسه مفصلاً راجع به نسبت معنویت و دین گفتگو خواهیم کرد و بررسی خواهیم کرد که آیا حقیقتاً معنویت در خارج از دین می‌تواند تحقق داشته باشد یا نه. در دوران مدرن با توجه به چرخشی که بعد

از دکارت رخ داد، خردِ خودبنیاد حاکم شد. مؤلفه اصلی خرد خودبنیاد، نفی مرجعیت‌های دیگر بود؛ به این معنا که غیر از خرد بشری، هیچ مرجعیت دیگری به رسمیت شناخته نمی



شد و به ویژه دین در محاق و انزوا قرار گرفت. نتیجه این دیدگاه در تعریف معنویت این است که معنویت ارتباطی با مفهوم دین ندارد و آنچه که ما از معنویت می‌فهمیم، همان پدیداری است که به ذهن ما منعکس می‌شود و آن حالات خوشی است که برای افراد متجلی می‌شود. مؤلفه‌های اصلی پست مدرن، تکثرگرایی و نفی معیار در حوزه‌های مختلف است. حال به این دلیل که در تفکر پست مدرن معیارمندی نداریم، می‌توانیم به هر نوع تقطیعی معنویت اطلاق کنیم. همان طور که عرض کردم، استیس از اینکه به حالات برخاسته از مواد خاص هم اطلاق معنویت کنیم باکی ندارد.

این نکته، خیلی از مسائل را در جلسات آینده شفاف خواهد کرد و خواهیم دانست که وقتی در تفکر غربی صحبت از معنویت می‌شود، در چه چارچوبی بحث می‌شود و وقتی که در سنتِ روایات یا در سنت مولانا یا عرفای اسلامی از معنویت گفتگو می‌شد، چه مؤلفه‌هایی مد نظر بوده است. از جناب آقای دکتر حمیدیه که مطالب خود را موجز و مفید فرمودند، تشکر می‌کنم. اینک مجدداً در خدمت آقای دکتر غفاری هستیم. لطفاً اگر تتمه ای از تعاریف سه گانه باقی مانده، آن را بیان بفرمایید. در غیر این صورت، تقاضا می‌کنم در کنار تعاریفی که دانشمندان غربی از واژه معنویت دارند، اشاره ای نیز به ادبیات داخلی خودمان داشته باشید و بفرمایید که در فضای روشنفکری و در فضای آثاری که در حدود سی سال اخیر در معنویت در داخل ایران تألیف شده اند، چه مقصودی از معنویت دارند. آیا آن اقتضائات معنویت سنتی را مد نظر دارند یا معنویت در ادبیات مدرن را مورد گفتگو قرار می‌دهند؟

آقای دکتر حمیدیه: می‌فرمایند که فرزندانتان را معنوی بار بیاورید. توضیح بفرمایید که چگونه این امر ممکن است؟

آقای دکتر غفاری: از آقای دکتر حمیدیه و آقای دکتر محمدی متشکرم. از نکات ارزشمندی در دسته بندی آقای دکتر حمیدیه استفاده کردم. فرمایش و سوق دهی بحث آقای دکتر محمدی هم واقعاً چشمگیر است و نکته ای را که ایشان از استیس نقل کردند، عین حقیقت است. استیس می‌گوید شخصی که با مواد مخدر به خلسه برود، از خود بی خود شود و هر چقدر هم که فضای پیرامون او تلخ باشد، این تلخی زندگی به او منعکس نشود نیز به معنویت رسیده است.

این به خاطر همان نکته ای است که آقای دکتر محمدی و آقای دکتر حمیدیه به خوبی به آن اشاره کردند که ساختار اندیشه غربی از دوران مدرن به بعد، بر پایه سه بنیاد اساسی سوبژکتیویسم، ایندیویژوالیته و رشنالیته بنا شده است.

رشنالیزم یا عقل گرایی مدرن، به هیچ عنوان هم معنی با آن واژه عقل که در ادبیات حکمت اسلامی وجود دارد (و شما می‌توانید با آن ارتباط برقرار کنید) نیست. عقل در ادبیات رشنالیزم یعنی ادراکی که به درد محاسبات ریاضی و شمارش‌های زندگی دنیوی می‌خورد. ایندیویژوالیزم یا فردگرایی اصرار خود را بر این امر معطوف می‌کند که ما از پذیرش هر گونه الگو و توصیه بیرونی فارغ شویم. اصولاً من دستور می‌دهم که من چگونه زندگی کند. نهاد درونی من، تعیین کننده همه بنیادها و نهادهای زندگی من است و اجتماع نقشی در من ندارد و یا نباید داشته باشد. سوبژکتیویسم بنیاد پشتیبانی کننده از همه این دوگانگی‌هایی است که در ابعاد مختلف زندگی من حضور دارند. به جای اینکه واقعیت عینی خارجی، تعیین کننده معادلات زندگی من باشد و به جای اینکه من رئالیست باشم و واقع گرایانه زندگی کنم، من سوبژکتیو خواهم بود و من تعیین خواهم کرد که جهان من چگونه بشود. واژه تأسیس جهان در ادبیات سوبژکتیویست واژه معروفی است. فارغ از اینکه در دنیای واقعی چه می‌گذرد، هر انسانی مؤسس جهان زندگی خود است.

من از همین جا به ادبیات روشنفکران داخلی ورود می‌کنم. به طور مشخص، مقصود سخنم جناب آقای ملکیان است. جناب آقای ملکیان حدود دو دهه است که در موضوع معنویت پژوهش می‌کنند و خود ایشان این نکته را در پژوهش‌هایشان پررنگ می‌کنند. وقتی به بحث درباره اندیشه‌های این استاد محترم می‌پردازیم، ابعاد مختلفی را می‌توانیم به بررسی بگذاریم. اما چون اقتضای جلسه ما بحث هویت شناسی است، من به نگاه آقای ملکیان به تعریف معنویت اشاره می‌کنم.

در نگاه آقای ملکیان اگر بخواهیم مؤلفه‌های زندگی معنوی را شناسایی کنیم، کانونی ترین نقطه معنویت این نکته است که انسان معنوی کسی است که فارغ از انگاره‌های دیگران و فارغ از نگاه دیگران، آن گونه زندگی بکند که خودش بپسندد و آن گونه زندگی کند که خودش از خودش راضی بشود و از زندگی رضایتمندی داشته باشد. آقای ملکیان در تعبیر دیگری می‌گویند که زندگی معنوی زندگی فارغ از اضطراب و دلهره است. بعضی انسان‌ها در زندگی شان پر از دلهره، اضطراب و نگرانی هستند. اما ما یک سری انسان‌هایی را سراغ داریم که زندگی کاملاً آرامی دارند. این ویژگی برای آقای ملکیان خیلی جلوه کرده است. در نگاه ایشان معنویت با مفهوم آرامش یک ارتباط قوی دارد.

ما فرصت کافی نداریم که روی دیدگاه ایشان به طور متمرکز بحث کنیم. بنابراین من فقط نگاه ایشان را با یک رویداد مقایسه می‌کنم. همان طور که می‌دانید، ما دو ماه قبل در کرمانشاه شاهد یک زلزله بودیم. ما انسان هستیم و موجوداتی برتر از سایر حیوانات خلق شده ایم. ما موجودی قوی تر از درخت‌ها هستیم. اکنون یک زلزله اتفاق افتاده است و صدها نفر کشته شده اند، انسانیت ما چه اقتضایی دارد؟ انسانی که می‌خواهد معنوی باشد، با شنیدن این خبر چه رفتاری خواهد داشت؟ آیا حوادث پیرامونی برای او تفاوتی می‌کند ؟ مثلاً اگر برای انسان معنوی این امکان فراهم شود که بتواند در آن واقعه دخالت مؤثر داشته باشد و بتواند کمک مهمی کند و این کار را انجام ندهد، طبق معیار آقای ملکیان این شخص خود را از اضطراب‌ها و دلهره‌ها دور نگاه داشته است. به هر حال اگر شما به مناطق زلزله زده بروید و وضع کودکانی که بدون مادر شده اند را ببینید، قطعاً دچار اضطراب می‌شوید. همان طور که در زلزله اخیر دیدیم، دختر نوجوانی به خاطر کمک به خواهرش زیر آوار مانده و قطع نخاع شد. آیا اگر کسی این صحنه‌ها را ببیند، دلهره و اضطراب پیدا نمی کند؟ قطعاً اینطور نیست. چرا که همه ما آدم هستیم و از سنگ نیستیم. آیا انسان معنوی به طور مشخص در مواجهه با چنین صحنه‌هایی خود را در میدان این صحنه‌ها می‌افکند؟ یا از ورود به این صحنه‌ها

پرهیز می‌کند؟
در نگاه آقای ملکیان، انسان معنوی کسی است که سطح بسیار اندکی از دلهره و نگرانی در درون او هست. اما چرا آقای ملکیان معنویت را این گونه تعریف می‌کنند؟ چون افقی که ایشان در آن تفکر می‌کنند، دقیقاً برخاسته از همان رویکرد فردگرایانه است. خاصیت طبیعی فردگرایی این است که انسان‌ها بر اساس شاکله ای زندگی می‌کنند که خودشان ترسیم می‌کنند. شما حق ندارید بر دیگران خط کش بگذارید و آنها را قضاوت کنید. اگر کسی در زلزله کمک نکرد، به شما ربطی ندارد. او می‌توانست کمک کند و دردی از این دردها را کم کند و مرهمی بر آن دردها باشد، اما این کار را نکرد. مهم این است که او هم اکنون در درون خودش از خودش راضی است و آرام است. این شخص یک شخص معنوی است و تلاش می‌کند بر اساس ایده آل‌های خودش به سمت تعالی حرکت کند. این نمونه ای از تفکر روشنفکران داخلی ما در خصوص معنویت است که البته تفاوت چندانی با اندیشمندان غربی مثل ویلیام جیمیز، استیس و دیگران ندارند. خیلی متشکرم.

آقای دکتر محمدی: آقای دکتر غفاری به سه مؤلفه اصلی در تفکر مدرن اشاره کردند. ایشان به مفهوم سوبژکتیویسم اشاره کردند که در آن ما به جای اینکه جهان را بشناسیم، آن را می‌سازیم. بعد از چرخشی که در سوبژکتیویسم دکارت اتفاق افتاد و در کانت تکمیل شد، ما به عنوان فاعل شناسا و به عنوان مُدرک حقیقت نیستیم. بلکه به عنوان سازنده حقیقت هستیم. ایشان در ادامه به فردگرایی و عقل گرایی اشاره کردند و نتیجه آن را در تفسیرهایی که از معنویت بود، ارائه کردند.

إن شاء الله ما در سلسله نشست‌هایمان، یک جلسه را اختصاصاً به پروژه عقلانیت و معنویت جناب آقای استاد ملکیان اختصاص خواهیم داد و پیرامون مبانی معرفت شناختی آن و دلالت‌های انسان شناختی آن گفتگو خواهیم کرد. اما فقط به این نکته اشاره می‌کنم که مسأله رهایی از رنج، در ادبیات معنویت خیلی مورد توجه قرار گرفته است. اما این رهایی از رنج گاهی با رویگردانی از سختی‌ها و فرار از سختی‌ها شکل می‌گیرد. گاهی این رهایی با ندیدن حقیقت و واقعیت همراه است که این در ادبیات مدرن توصیه می‌شود. گاهی مسأله رنج، توأم با ارتقاء معرفت و بینش است. در ادبیات وحی و حکمت، این چنین نیست که شما بگویید مشکلی در عالم نیست، یا خودم را از این مشکلات فراری بدهم. در این ادبیات با اینکه واقعیت را می‌بینیم و در دل مشکلات هستیم، آرام هستیم و رنج نمی بریم و این به دلیل ترفیع معرفتی است که در فضای حکمت اسلامی و آموزه‌های وحیانی داریم. إن شاء الله در جلسات آینده درباره بحث‌های بسیار کاربردی گفتگو خواهیم کرد. مسأله رنج برای همه ما جدی است و می‌خواهیم از رنج رها شویم. اما چگونه؟ با فرار از حقیقت؟ یا زندگی با حقیقت، اما توأم با یک ارتقاء معرفتی که آن رنج را حقیقتاً رنج نمی بیند.

حال در ادامه گفتگو خدمت دکتر حمیدیه هستیم. تقاضا می‌کنم اگر از مباحث قبلی نکته ای باقی مانده آن را تکمیل بفرمایند و یا در مورد مفهوم ماتقدم و ماتأخر که در ادبیات معنویت هست و ممکن است که دوستان در مطالعات شان در مقالات به آن برخورده باشند، توضیحاتی را ارائه بفرمایند.

آقای دکتر حمیدیه: خیلی متشکرم. از بحث‌های آقای دکتر غفاری و جمع بندی آقای دکتر محمدی واقعاً استفاده کردم. البته مسائلی که به صورت مشکلات روزمره هستند، باید در کلاس‌های کارگاهی حل شوند. به هر حال، زیربناهای فلسفی و زیربناهای نظری حل مشکلاتی که مردم در کوچه و خیابان به آنها مبتلا هستند، باید در جلسات علمی مورد بحث قرار بگیرد. ما نمی توانیم این مباحث را تعلیق کنیم، به مشکلات روزمره بپردازیم و بگوییم آنها متصدیان خودشان را دارند و این جلسه برای آن تشکیل نشده است که بگوییم مشکلات افراد چیست. به نظرم اگر بخواهیم بگوییم که همه این بحث‌ها بی فایده هستند، دچار انحراف شده ایم. در کشورهای غربی علوم انسانی رشد پیدا کرده اند. مباحث فلسفی و حلقه‌های فلسفی که تشکیل شد، سبب رقم خوردن تحولات بزرگ اجتماعی شد. البته این

عوامل، علت تامه نیستند، اما خیلی مؤثر هستند. ما نیز باید در کشورمان این بحث‌ها را انجام دهیم و چکش کاری کنیم. نباید این بحث‌ها را رها کنیم.



حال نکته ای را در مورد آسیب شناسی معنویت ساختارگریز عرض می‌کنم. عرض بنده این بود که معنویت در دوره پست مدرن ساختارگریز شده است و فاقد ساختار است. وقتی که معنویت این چنین می‌شود، ممکن است دستاویزی برای هر نوع فعالیت، ولو بزهکاری قرار بگیرد. من خیلی کوتاه و گزیده به مطالب اشاره می‌کنم و از آنها عبور می‌کنم. به عنوان یک نمونه برای ملموس شدن موضوع، گروه‌هایی که در فضای تجارت‌های نادرست که به صورت هرمی هستند، موسوم به شرکت‌های هرمی، در فازهای متأخر خود به سراغ بحث‌های معنوی رفتند. آنها می‌خواستند برای جذب افراد، از بحث‌های معنوی استفاده کنند. آنها می‌گفتند ما می‌خواهیم فضای کسب و کار را عوض کنیم و فرهنگ خاصی را وارد فضای تجاری کشور کنیم و این خیلی بالاتر از سودی است که به دست می‌آوریم. آنها به مشتریان خود می‌گفتند سود ما میلیاردی است و شما نیز بعد از مدت کوتاهی میلیاردر خواهید شد. اما فراتر از آن، ما به چیزهای بزرگ تری فکر می‌کنیم. می‌خواهیم فضای تجارت را عوض کنیم و بعد، یک سری حرف‌های معنوی گفته می‌شد. به قول مزلو، «ایجاد فراانگیزش» از طریق نکات معنوی برای یک کار بسیار مبتذل و تبهکارانه در حال انجام بود. بنابراین نباید این نکته را نادیده بگیریم که چون معنویت به معنای نو و پست مدرن آن ساختارگریز است، حتی می‌تواند بسیار منفی و مضر نیز باشد. در کنار فواید بسیار زیادی که می‌توان در پرستاری و nursing، پزشکی مکمل، تجارت، آموزش و پرورش، مدیریت و فضاهای مختلف دیگر از معنویت گرفت، این آسیب‌ها نیز وجود دارد.

اما بنده اصطلاح ماتقدم و ماتأخر که آقای دکتر محمدی به آن اشاره کردند را در این فضا به کار بردم. آیا معنویت چه به معنای سنتی و چه به معنای پست مدرن، یک مفهوم یا اصطلاحی است که ما در تعریف آن از واژه دین استفاده می‌کنیم یا خیر؟ البته اصطلاح کانتی ماتقدم و ماتأخر، در فضای بسیار متفاوتی است و من فقط از آن واژه بهره گرفتم. من با نوعی الهام گیری از این اصطلاح، گفتم که مفاهیم گاهی مربوط به حوزه دین و معنویت هستند و به دین وابسته هستند. یعنی در تعریف آنها واژه دین یا دینی به کار می‌رود. مثلاً به واژه اطاعت و تقوا نگاه کنید. تقوا یعنی رعایت و پاس داشت اوامر و نواهی شارع مقدس. بنابراین در این تعریف، پای دین به میان آمد. یعنی اول باید دین را تعریف کنید و در مرحله بعد، تقوا را تعریف کنید. بنابراین به تعریف من، تقوا جزء واژگان و مفاهیم ماتأخر است. واژه اطاعت نیز همین طور است. من مثال‌های بیشتری نمی آورم چون وقت بسیار اندک است.

آیا واژه اخلاق نسبت به مفهوم دین ماتقدم است یا ماتأخر؟ ما در تعریف اخلاق نمی گوییم که اخلاق یعنی رعایت واجبات یا محرماتی که در دین گفته شده است. اخلاق می‌تواند یک واژه ماتقدم باشد. یعنی دین در ذات آن گنجانده نشده است. اشاره ای در کلام مقدس هست که اِن لم یکن لکم دین و کنتم لا تخافون المعاد کونوا احراراً فی دنیاکم؛ یعنی اگر مسلمان و دیندار نیستید، لاأقل آزاده باشید. حال معنویت چگونه است؟ آیا ما باید در تعریف معنویت، واژه دین را به کار ببریم یا خیر؟ من استدلالاتی را در مقاله خودم نوشته ام که به چاپ رسیده است، اما فرصت نیست که آنها را بیان کنم. لیکن اجمالاً نتیجه بحثی که در آنجا داشتم را عرض می‌کنم. واژه معنویت یک مفهوم ماتقدم است. یعنی به مفهوم دین ارتباط ذاتی پیدا نمی کند. البته ممکن است در عالم خارج و در مقام تحقق، اختلاف نظر داشته باشیم. یعنی در دنیای سنت و دین اصیل، معنویت در تحقق خارجی اش وابستگی شدیدی به دین داشت، اما در دوره پست مدرن چنین ارتباطی وجود ندارد. به هر حال ذات معنویت خالی از مفهوم دین است. وقت برای توضیح بیشتر دادن نیست. معنویت

نوعی connectedness، ارتباط، فرا رفتن از عالم مادی و رفتن به سوی کل گرایی است. معنویت در واقع یک نگرش و یک روایت یا یک narration خاص از دنیا، آفرینش و جهان است. اگر این معنویت در ظرف دین اتفاق بیافتد، معنویت دینی می‌شود. اما اگر در چارچوب دین نباشد، معنویت فاقد دین می‌شود که تعبیر SBNR یا religious not but spiritual در مورد آن به



کار می‌رود.

آقای دکتر محمدی: خیلی متشکر از جناب آقای دکتر حمیدیه. ایشان به تبعات ساختارگریزی معنویت مدرن و پست مدرن اشاره فرمودند که اگر ما نتوانیم برای معنویت چارچوب و ملاکی ارائه دهیم و هرگونه کرامت یا ادراک و حال خاصی را به معنویت تفسیر کنیم، نتیجه آن سوء استفاده‌هایی می‌شود که در فضای اجتماع وجود دارد. اتفاقاً ما در دهه‌های اخیر در جامعه خودمان نیز از کسانی که به دلیل جهل مردم، از ماهیت معنویت با بیان خواب و بیان کرامات و حداقل خاطرات شیرین و تسکین برخی از دردها، مردم را به این غلط انداخته اند که حتماً بازار معنویت در آنجا داغ است، کم آسیب ندیده ایم.

قبل از اینکه آخرین محور جلسه را آغاز کنم، یک سؤال از هر دو استاد بزرگوار دارم که خواهش می‌کنم در بخش پایانی صحبت شان به آن پاسخ دهند. ما از ابتدای جلسه تا حال فهمیدیم که چه چیزهایی معنویت نیست. فهمیدیم که معنویت، صرف آرامش نیست. فهمیدیم معنویت صرف هدف داشتن در زندگی، در مقایسه با یک انسان بی هدف نیست. فهمیدیم که معنویت مساوی با معناداری زندگی نیست. این چنین نیست که هر کسی که زندگی معناداری دارد، انسان معنوی باشد. فهمیدیم که معنویت فقط دست یافتن به یک ادراکات فراطبیعی نیست. این چنین نیست که اگر فردی خواب‌های عجیبی می‌بیند یا ادراکاتی دارد که دیگران ندارند، معنوی باشد. فهمیدیم که معنویت، حال خوش نیست و صرف تقطیع نیست. ما تا الان گفتیم که معنویت چه چیزهایی نیست. اما هنوز وارد این موضوع نشدیم که معنویت چه چیز هست که به معنویت دینی و غیر دینی تقسیم می‌شود. معنویت چیست که در بعضی از نوشته‌ها به معنویت حق و باطل تقسیم می‌شود. خواهش می‌کنم اگر اساتید محترم صلاح دانستند، در بخش‌های انتهایی جلسه و حداقل در وسع این جلسه، این نکته را نیز معرفی بفرمایند. چون در این جلسه ما به مفهوم شناسی معنویت می‌پردازیم، خوب است که حداقل به یک چارچوب مشترک برسیم که برای جلسات انتهایی بتوانیم در رابطه با آن گفتگو کنیم. حال در خدمت آقای دکتر غفاری هستیم.

آقای دکتر غفاری: از آقای دکتر حمیدیه متشکرم و از بحث‌های ایشان استفاده کردم. به نظرم قبل از آنکه درباره اینکه معنویت چه چیزی هست بحث کنیم، باید نکته ای را حل کنم و آن این است که ما هر گونه واژه گذاری که در معرفی معنویت در قبال واژه معنویت می‌گذاریم، به خاطر این است که ما یک تلقی ارتکازی از معنویت داریم. نمونه این واژه گذاری‌ها، واژه فراروی از خود، یا فراروی از عالم ماده است. انسان معنوی کسی است که از خودش فرا برود، یا فراروی از عالم ماده داشته باشد و به باطن عالم توجه کند، همه ما به خوبی در context معرفتی خودمان یک تلقی از معنویت داریم. هر چند نمی توانیم با یک

سری از واژه‌هایی مقصودمان را بیان کنیم، اما می‌فهمیم که معنویت چیست.
با توجه به این نکته که ما به قصد شکافتن معنای ارتکازی داخل اذهان خودمان هستیم، من ذکر چند کلید واژه را در اینجا ضروری می‌بینم. اول اینکه معنویت هر چه که باشد، در سه لایه نیت و تصمیم، گرایش و اقدام است. ما در هر رفتاری از این سه لایه عبور می‌کنیم. در هر رفتاری تصمیم می‌گیرم، میل پیدا می‌کنیم و در نهایت آن رفتار را به اقدام می‌رسانیم و انجام می‌دهیم. معنویت فقط مربوط به رفتار نیست و فقط مربوط به آنچه که در خارج و با اندام‌های بدنی ما اتفاق می‌افتد نیست. انسان معنوی قبل از اینکه رفتار برونداد خارجی اش معنوی است، گرایش معنوی دارد و تصمیم او یک تصمیم معنوی است. لذا تصمیم معنوی باعث گرایش معنوی می‌شود و گرایش معنوی باعث رفتار معنوی می‌شود. این نکته مهمی است. اما چطور می‌شود که رفتار، گرایش و تصمیم ما معنوی شود؟ به نظر من ما باید در سمت و سو دادن به رفتارهای مان، ارزشهای اخلاقی را دخالت دهیم. این نکته دقیقاً نقطه فارغ این ادبیات با ادبیات کسی مثل استاد ملکیان است. به نظر من کلمه کمال انسانی که آقای ملکیان در تعابیر خودشان به کار می‌برند، با کمال‌های هستی شناختی فارغ از اخلاق خلط شده است. نشاط یک کمال است. آدم با نشاط از چیزی بهره مند است که یک آدم افسرده از آن بهره مند نیست. آدمی که آرامش دارد، چیزی دارد که یک آدم ناآرام از آن بی بهره است. این یک فعلیت و یک کمال است. اما این کلمه کمال، کلمه لغزنده ای است. وقتی کمال در واژه ای مثل نشاط به کار برده می‌شود، دیگر معنای اخلاقی ندارد. نشاط کلمه ای اخلاقی نیست و بار اخلاقی ندارد. همچنین کلمه آرامش نیز بار اخلاقی ندارد. کلمه فراغت از دلهره و اضطراب نیز بار اخلاقی ندارد. باید توجه کرد که در معنویت، ارزش‌ها و کمالات باید اخلاقی باشند. رفتاری معنوی است که سمت و سوی اخلاقی پیدا می‌کند. اما با آقای دکتر حمیدیه موافق هستم که در این ماجرا و در این روند، دین اخذ نشده است، ولی در روح ماجرا حضور دارد.

به خاطر اینکه در تشخیص اینکه کدام رفتار دارای بار ارزش اخلاقی است، دین به شدت کمک میکند.
در یک روایت آمده که شخصی خدمت امام صادق (ع) آمد و عرض کرد آیا شما فلان شخص را می شناسید؟ امام گفتند نه. مرد گفت آوازه آن شخص در همه جا پیچیده است. شما چطور او را نمی شناسید؟ او از صبح تا شب در مسجد مشغول عبادت کردن است و شب‌ها نیز در مسجد عبادت می‌کند. ما هرگز او را بیرون از مسجد نمی بینیم. او همواره در حال روزه گرفتن است. حال قبل از اینکه ادامه روایت را بشنوید، شما چه تلقی از این شخص دارید؟ شاید با خود بگویید که او آدم خوبی بود که همواره در حال نماز خواندن و روزه گرفتن بود. اما ببینید که امام چه سؤالی می‌پرسد. امام فرمودند چه کسی غذای این شخص را تأمین می‌کند و روزی او را چه کسی می‌آورد؟ آن مرد پاسخ داد چون او برای این قبیل کارها وقت ندارد، ما برای او غذا فراهم می‌کنیم. امام صادق (ع) پاسخ داد شمایی که غذای این فرد را به او می‌رسانید، از او بهتر هستید. بنابراین بر اساس اندیشه دینی، آن کسی که وبال جامعه است، از فضیلت بهره مند نیست.
بر خلاف نگاه‌های ساده انگارانه، سطحی و ابتدایی ما که فکر می‌کنیم معنویت یعنی اینکه کسی از صبح تا شب نماز بخواند، امام صادق معتقد است آن کسی که به درد جامعه می‌خورد، بهره مندی اش از فضیلت معنوی و اخلاقی بیشتر است. درست است که مفهوم معنویت دارای مؤلفه دین در تعریف نیست، اما دین در روح ماجراهای معنویت و در تعیین مصداق‌های ارزش اخلاقی حضور دارد. و نکته آخر اینکه به نظر من مؤلفه ابتهاج و شورمندی در معنویت مهم است. انسان معنوی انسانی است که فقط به رفتارهای خشک غالبدار در دین اکتفا نمی کند. نماز می‌خواند، اما شورمندانه می‌خواند. روزه می‌گیرد، اما شورمندی و ابتهاج دارد. درست مانند تفکیکی که ما در نماز خواندن و حضور قلب در نماز قائل می‌شویم. این دو خیلی با هم فرق می‌کنند. یک نفر شورمندانه نماز می‌خواند، اما یک نفر فقط برای انجام دادن

تکلیف خود نماز می‌خواند. پس به نظر من، مؤلفه‌های کلیدی شکل گیری معنویت، توجه به ارزش اخلاقی و توجه به ابتهاج در عمل هستند.

آقای دکتر محمدی: از شما خیلی متشکرم. آقای دکتر حمیدیه، حضرتعالی در مطالعاتی که راجع به معنویت داشتید، در بین این صدها تعریف متفاوتی که از معنویت وجود دارد، به چه جمع بندی رسیدید؟ به هر حال همان طور که توجه دارید ما نمی خواهیم یک شیء یا یک عنصر را تعریف کنیم. یک مفهوم تاریخی که سیال است و در ادیان مختلف از آن صحبت شده، در فرهنگ مدرن و پست مدرن معنای متفاوتی پیدا کرده است. حتماً هیچ تعریفی که جامع و مانع از آن شود، به این آسانی به دست نخواهد آمد. اما اگر بخواهیم در کنار این سلب‌ها اجمالاً به جنبه ایجابی معنویت نیز اشاره کنیم، چه چیزهایی را می‌توانیم انتخاب کنیم؟

آقای دکتر حمیدیه: خیلی ممنونم. از بحث‌های آقای دکتر غفاری استفاده کردم. در تکمیل عرض قبلی ام، یک نکته را به عنوان نظر قطعی خودم عرض می‌کنم و بعد از آن وارد تعریف نهایی می‌شوم. همان طور که بحث شد، آنچه که بنده به آن رسیدم این است که معنویت به عنوان یک مفهوم ماتقدم است و در تعریف خود به دین وابستگی ندارد. اما در تحقق خارجی، باید توجه کرد که ما معنویت دینی و معنویت غیر دینی داریم. معنویت دینی با سعادت غایی گره می‌خورد. یعنی اگر بحث سعادت را مطرح کنیم، سعادت غایی که مجموع سعادت مادی و اخروی است، قطعاً با معنویت دینی به دست خواهد آمد.

البته این بحث، مبانی خاص خود را دارد که در جلسه دیگری باید به آن پرداخته شود. معنویت غیر دینی مسلماً موجب سعادت غایی نمی شود. اما حتی ممکن است که ما نتوانیم خیلی قاطعانه بگوییم که معنویت غیر دینی باعث سعادت دنیوی می‌شود. چون همان طور که گفتم، گاهی خیلی از بزهکاری‌ها، مبتنی بر معنویت اتفاق می‌افتند. البته قطعاً معنویت غیر دینی بر روح و روان و جسم انسان، نشاط جسمی و تحمل انسان در مصائب مؤثر است. اما به خاطر آسیب‌هایی که در معنویت غیر دینی هست، می‌توان گفت که موجب سعادت نمی‌شود.

اما در مورد سؤال آخر آقای دکتر محمدی عرض کنم که به اعتقاد بنده یک نوع جهت گیری اگزیستانسیال، یک جهت گیری، یک اتّجاه در وجود انسان هست که گاهی در برخی از افراد به صورت دفعی حاصل می‌شود و گاهی به صورت تدریجی و انباشتی ایجاد می‌شود. اما در هر حال، یک جهت گیری وجودی و اگزیستانسیال است و این جهت گیری وجودی، به سمت فرا رفتن از زندگی حیوانی (یا زندگی صرفاً مادی و دنیوی) است و آثار خود را در سطوح و لایه‌های مختلف انسان آشکار می‌کند و در سطح بدن، بینش، شناخت و رفتار (که رفتارها شامل رفتار انسان با خود، انسان با جامعه، انسان با طبیعت و انسان با مابعد الطبیعه است) اثر می‌گذارد. البته این تعریف بنده است. مایل هستم که در کنار این تعریف و در تشریح این تعریف نهایی، دو واژه را نیز توضیح دهم که نوعی ارتباط، وصل شدن، connectedness بین انسان و مابعد الطبیعه، صقع فراتر از این عالم حیوانی و mindfulness هست. این حساسیت و هوشیاری انسان نسبت به آنچه که در اطراف او هست، از امور مادی و اجتماعی گرفته تا اینکه او نسبت به خورشید و نسبت به اکسیژنی که تنفس می‌کند حساس باشد و درک کند که چه نعمت‌هایی را استفاده می‌کند و لطافتی که از این معنویت در وجود او نشست می‌کند، موجب فرا سلامت و فرا انگیزش در انسان می‌شود.

آقای دکتر محمدی: از جناب آقای دکتر حمیدیه خیلی متشکرم. وقت ما رو به اتمام است. اما از همکاران مان تقاضا کردیم که چند

دقیقه ای را برای پرسش و پاسخ به ما وقت بدهند و دوستان موافقت کردند. دوستان اگر سؤالی دارند، خیلی کوتاه بفرمایند.

حضار: نکته‌ای که حضرتعالی فرمودید مواد روانگردان ریشه در سنت‌های دینی دارند. ماریجوانا کاملاً از سنت برآمده ولی منجر به تجربه‌های عرفانی شده. آزمایش‌هایی در سنت مسیحی شده و نتیجه را با گزارش‌های عرفانی مقایسه کرده. از نظر پژوهشگران نوروساینس همان اتفاقی که در این حالت می‌افتد در هنگام مصرف ماریجوانا می‌افتد.



آقای دکتر محمدی: با تشکر از توجه ای که داشتید. پاسخ شما را خیلی کوتاه عرض می‌کنم. هیچ یک از ما منکر تأثیر مواد غذایی و حقایق جسمی بر نفس مان نیستیم. این نکته که نفس و جسم بر همدیگر تأثیر دارند، در حکمت اسلامی هم قابل دفاع است و اینکه ما چه موادی را مصرف کنیم و چه حالاتی استراحت کنیم و چه ادراکاتی داریم، حتماً پذیرفته شده است. اما هدف این نبود که ما این مسأله را انکار کنیم. قطعاً اگر شما چیزهای خاصی را استفاده کنید، ادراکات متفاوتی خواهید داشت. اما صحبت ما در نام گذاری این ادراکات بود که آیا می‌توانیم به این ادراکات نیز معنویت بگوییم؟ یا معنویت فراتر از این است؟ سؤال این است. در یک context به مشاهده چیزهایی که اطرافیان مان آنها را مشاهده نمی کنند، ولو از راه آزمایش، معنویت اطلاق می‌شود. اما در یک context دیگر به آن معنویت اطلاق نمی شود. این مثال را از این بابت ارائه کردیم که تفاوت زاویه دیدها معلوم شود.

ما فعلاً نمی خواهیم فقط پدیدارشناسی کنیم. اگر صرفاً با نگاه پدیدارشناسی به این مسأله نگاه کنیم، آن مبانی را قطع نظر و یا به قول هوسرل، اپوخه می‌کنیم. اما این به آن معنا نیست که ما تأثیراتی که جسم بر نفس و ادراک دارد را انکار کنیم. چرا که این تأثیرات، انکارشدنی نیستند. بحث بر سر این است که حقیقت معنویت و حکمت اسلامی در مبانی وحیانی چیزی متعالی تر از اینها است و در آن ارتقاء بینش هست. همان طور که اساتید فرمودند، در آن تحول وجودی هست و معیارمند است. این معیارمندی از راه خاصی به دست می‌آید و سلوک خاصی را اقتضا می‌کند. اما هیچ یک از اینها نافی آن فرمایشاتی که در ادیان مختلف فرمودید نیست. شما حتی می‌توانید در خواب‌های خودتان تصرف کنید که چه خوابی ببینید. بحث بر سر این بود که عنوان معنویت به چه چیزی اطلاق شود. اجازه می‌خواهم که آقای دکتر غفاری هم فرمایش خود را بفرمایند. اگر نیاز بود، بعد از جلسه در خدمت دوستان خواهیم بود.

آقای دکتر غفاری:

از دقت شما خیلی متشکرم. من فقط به این جنبه

تأکید می‌کنم که نگاه من در آن انتقادی که به رویکرد روانشناختی دارم، نگاه دینی نیست. بلکه نگاه رئالیستیک است. در منحصر کردن معنویت به رویکرد فردگرایانه و سوبژکتیو، یعنی فراغت از اینکه در واقعیت در حال جریان، چه اتفاقی می‌افتد، آسیب اول به رئالیسم می‌رسد. زندگی یک امر واقعی است. شما از ابتدای کودکی تا کهنسالی شاهد حوادث متنوعی خواهید بود. همیشه اوضاع بر وفق مراد ما نیست. گاهی مریض می‌شویم؛ گاهی اطرافیان شخص مورد نظر از دنیا می‌روند؛ گاهی هم نوعان آسیب می‌بینند؛ و حوادث اجتماعی مختلف اتفاق می‌افتد. آیا ما در یک فضای بسته آکادمیک با معنویت روبرو می‌شویم؟ یا آیا آن را برای زندگی در حال جریانِ مردمی که در کوچه و خیابانَ زندگی می‌کنند پیشنهاد می‌کنیم؟ آیا معنویت رئالیستیک است یا سوبژکتیو؟ به نظر می‌رسد که مشکل اول مربوط به همین جنبه رئالیستیک باشد. در آینده می‌توانیم گفتگوی بهتری داشته باشیم. متشکرم.

آقای دکتر محمدی: از هر دو استاد بزرگوار و همین طور سروران محترم که حوصله و همراهی کردند ممنونم. من در جمع بندی به صورت کوتاه به چند نتیجه ای که در این جلسه رسیدیم، اشاره می‌کنم. بنا بر این بود که بفهمیم معنویت به چه معناست، معنویت چه چیز است و چه چیزهایی نیست؟ به تعاریف معنویت از رویکردهای روانشناختی اشاره کردیم. به این نتیجه رسیدیم که عموم این تعاریف، کثرت گرا هستند و به نسبیت منتهی می‌شوند. زیرا با حالات افراد مختلف گره خورده اند. آقای دکتر حمیدیه اشاره کردند به اینکه معنویت‌های سنتی ماقبل مدرن با مفهوم دین گره خورده بود و معنویت صرفاً از context دین و از مجرای دین محقق می‌شد. اما در معنویت مدرن و پست مدرن اثری از دین نیست و جدایی از دین دیده می‌شود و حتی معیارمند هم نیست. ما حتی با ضوابط غیر دینی، عقلانیت و معرفت شناسی هم نمی توانیم معیاری را برای معنویت ارائه دهیم و این نه تنها چندان مطلوب نیست، بلکه مضر هم هست. به دلیل اینکه سبب سوء استفاده‌های مکرر خواهد شد. آقای دکتر غفاری اشاره فرمودند که در هر یک از ما یک معنای ارتکازی از معنویت نهفته است. هرچند که تبدیل آن به واژگان دشوار باشد، شورمندی، همراهی با ارزش‌های اخلاقی، دغدغه مندی و به ویژه نگاه کلان اجتماعی در معنویت لحاظ می‌شود.

إن شاء الله ما در جلسات بعد و به ویژه در بحث دین و معنویت، به این نکته اشاره خواهیم کرد که معنویتی که از نظر اسلام مد نظر است، اصلاً توأم با انزوا نیست. هرچند که ممکن است در برخی از افرادی که مشهور شده اند، این رویکرد اتفاق افتاده باشد. اما معنویتی که در متن وحی هست، معنویت توأم با عمل اجتماعی و دغدغه مندی نسبت به سیاست است. مرحوم امام می‌فرمودند که عرفان اسلامی، عرفان تقطیع و انزوا نیست، بلکه عرفان حماسه است. حال اینکه فرد چگونه بخواهد از آن حالت وحدت به این کثرات بپردازد و آن توجه را از دست ندهد، بیانی دارد که ان شاء الله در جلسات بعد به آن خواهیم پرداخت. جناب آقای دکتر حمیدیه هم به مفهوم ماتقدم و ماتأخر اشاره کردند و فرمودند که در تعریف مفهومی معنویت، دین نهفته نیست. هرچند که مجرای تحقق معنویت در عالم خارج و در عالم واقع، حتماً باید از کانال دین عبور کند. معنویت را می‌توانیم به معنویت دینی و غیر دینی تقسیم کنیم. اما ثمره معنویت غیر دینی برای ما، آرامش و حال خوب است. حتی سعادت دنیوی به این معنا که در برآیند زندگی دنیوی مان هم خوشبخت باشیم، محصول این معنویت نخواهد بود. از هر دو استاد بزرگوار و حوصله‌ای که دوستان داشتند، خیلی متشکرم. ان شاءالله در جلسات آینده، نسبت‌های مختلف معنویت با عقل و دین و در مورد انواع معنویت گفتگو خواهیم کرد. برای شادی روح امام و شهدا و سلامتی خودتان، و اینکه همه ما معنوی تر باشیم، معنوی تر زندگی کنیم و معنویت اصیل را از معنویت کاذب بشناسیم، صلوات بفرستید.

حضور اساتید
در همایش‌های داخلی

دکتر شـهین اعوانی	جایگاه انسـان در فلسـفه کانت
دکتر شـهین اعوانی	معنای سـعادت در حکمت سـینوی
محمد جواد اسـماعیلی	طبیعیات ابن‌سـینا از انتشـار چاپ سـنگی طهران تا کنون
محمد جواد اسـماعیلی	طبیعت‌شناسـی ابن سـینا در «فنّ سـماع طبیعی» الشـفاء
محمد جواد اسماعیلی	«فنّ سماع طبیعی» الشفاء: ترجمه به مثابهٔ تفسیر متن

جایگاه انسان در فلسفهٔ کانت

سخنرانی در دانشگاه تهران،

دانشکدهٔ مطالعات جهان

شهین اعوانی
معاون پژوهشی مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران



عظمت انقلابی که کانت در فلسفه پدید آورد، بنا به اظهارات وی با «انقلاب کپرنیکی» قابل مقایسه است. از پایان قرن هجدهم تا کنون، به جرأت می‌توان گفت که هیچ اندیشه‌ای در فلسفه نبوده که مستقیماً یا به طور غیرمستقیم از فلسفهٔ کانت نشأت نگرفته باشد. فکر دکارت در مسائل مطرح شده از سوی کانت، به خصوص در بحث شناخت خدا، واقعیت جهان خارج و... مؤثر بوده هر چند کانت دیدگاه دکارت را نپذیرفته است. شک دستوری دکارتی و جایگاه ابژه (خدا، روح و جهان واقع) در فلسفهٔ او، جای خود را در کانت به سوژه، (فاعل شناسا) و عقلانی کردن همهٔ امور در نظر و عمل می‌دهد. در کانت همه چیز، اعم از دین و اخلاق و قانون و علم و هنر باید به محک عقل در آید و عقلاً توجیه شود.
کانت فیلسوف «نقد» است و مؤلفهٔ اصلی

نقد او «عقل بشر» است. هدف کانت در نقد عقل نظری (نقد اول) آن است که مابعدالطبیعه را نجات دهد. او در جست‌وجوی مبانی کافی برای سه مفهوم خدا، اختیار، و جاودانگی است.

ایده‌آلیسم آلمان از کانت سرچشمه می‌گیرد. ایده‌آلیسم از منظر او عبارت است از قول به این که جز موجودات متفکر، هیچ موجودی نیست و اشیاء دیگری که ما آن‌ها را به زعم خود به شهود ادراک می‌کنیم، فقط تصویراتی در انسان به عنوان موجود متفکرند. کانت به توانایی عقل انسان برای بهبود وضع بشر اعتقاد دارد ولی این فیلسوف منتقد عقل تلاش می‌کند حدود عقل را خواه در نظر و خواه در عمل مشخص نماید. در بارهٔ وجود خدا، کانت اولین فیلسوفی است که از طریق عقل عملی و اخلاق موفق به اثبات وجود خدا و کمالات مطلق و صفات او می‌شود.

لذا مطلب اصلی مقاله بیشتر بر نقد عقل عملی (نقد دوم) و دیگر آثار اخلاقی کانت است که به موضوع «انسان»، «آزادی»، « انسانیت و کرامت» پرداخته است. در عقل عملی کانت انسان را دو وجهی می‌بینند. از نظر او انسان از سویی او با طبیعت روبروست. طبیعتی که نظام‌مند و قانون‌مند است؛ و از سوی دیگر انسان خود را آزاد می‌یابد و نمی‌خواهد مقلد کسی یا تابع چیزی باشد. چون انسان می‌باید جرأت اندیشیدن داشته باشد. انسان از وجه عالم درون نومن است و ناشناختنی یعنی بالذات، ذات معقول و بالاستقلال است و از وجهی دیگر به لحاظ عالم بیرون (خارج) پدیدار (فنومن) است.

در طول تاریخ فلسفه، انسان «حیوان ناطق» بوده است ولی از نظر کانت، **انسان، حیوانی اخلاقی است**. انسانی که می‌تواند بر روی دو پای خود بایستد، راه برود، ناطق و اندیشمند باشد. اندیشهٔ انسان، جهانی را که پیش روی اوست می‌کاود. کانت فیلسوفی است که برای اثبات خدا، برهان اخلاقی مطرح می‌کند.

کانت می‌گوید رفتارهای آدمیان نه از روی سرشت است و نه از روی طرح معین. نمی‌توانیم آزرده نشویم یا در رنج نباشیم. انسان خودآئین است. در واقع هم قانونگذار است و هم تابع قانون.

انسان در حالت طبیعی، شیفته آزادی است. کانت بین اختیار و آزادی فرق می‌گذارد. طبیعت به انسان اختیار مبتنی بر عقل عطا کرده و طبیعت تجهیزات کمال را برای انسان فراهم کرده است. در سخنرانی راجع به فرق این دو به تفصیل خواهیم پرداخت.

دقیق‌ترین مطلب و جدی‌ترین موضوع کانت در مورد انسان، «تکلیف‌گرایی» اوست.

در فلسفهٔ اخلاق کانت، تکلیف و وظیفه فرق دارد. اگر من عهده‌دار تکلیف اخلاقی راستینی برای انجام دادن کاری باشم، خواه ناخواه آن تکلیف بر من واجب یا الزام آور است. انسان آزادانه خویش را مکلف می‌کند. او معتقد است آزادی شرط قانون است و این قانون، معلوم ماست. پس ما در قبال قانون مکلفایم. از نظر کانت کسانی که به انگیزهٔ ادای تکلیف عمل می‌کنند، از ارادهٔ خیر برخوردارند. ارادهٔ خیر یگانه چیزی است که به شکلی نامشروط و فی‌نفسه خیر است. کانت در انسان‌شناسی بر فیلسوفان بعد از خود از جمله هوسرل، یاسپرس، هایدگر، هگل و مارکس تأثیرگذار بوده است.

معنای سعادت در حکمت سینوی

همایش بزرگداشت ابن سینا-همدان

شهین اعوانی
معاون پژوهشی مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران

«عصر نوزایی» در تمدن اسلامی یعنی سدهٔ سوم و چهارم ق.، دورهٔ شکوفایی علم و فلسفه در تمدن اسلامی است. در این دوره حکیمان و فیلسوف بزرگی چون رازی، ابن‌سینا، ابوعلی مسکویه، ابن میمون و ابوالبرکات بغدادی زیسته‌اند. در میان این متفکران کسی که قبل از ابن‌سینا تلاش کرد تا یک نظریهٔ اخلاقی ارائه دهد، محمدبن زکریای رازی (۳۱۳-۲۵۱) است. نظریهٔ اخلاقی رازی پیوند معناداری با آرای فلسفی و الهیاتی او دارد.

به طور کلی همهٔ انسان‌ها به دنبال سعادت‌اند و معنای زندگی را در سعادت و نیک‌بختی می‌بینند و اکثر آنها سعادت را در لذت و دوری از رنج و الم می‌یابند. لذت از اساسی‌ترین انگیزه‌های رفتار آدمی است. لذا پیش از بررسی مفهوم و مصداق سعادت در حکمت سینوی، مقاله ارائه شده به همایش در نظر دارد ابتدا چیستی حقیقت انسان را در این نظام حکمی به خصوص در *رسالة اضحویة* ابن‌سینا بررسی کند.

از نظر ابن‌سینا انسانیت انسان از نفس اوست یعنی انسان، به نفس انسان است، به عبارت دیگر حقیقت انسان، نفس است و رنج و راحت، خیر و شر همه از نفس است. از این روست که نفس باقی‌ست و بعد از فنای بدن نیز خواهد بود. لذا ما بعد از مرگ و در آخرت همان انسانی هستیم که در این جهان بوده‌ایم و چیز دیگری نیستیم.

در کنار لذات جسمانی و حسی، ما از لذات عقلانی هم برخورداریم. لذت عقلانی از نظر ابن‌سینا شرط لازم و کافی برای معناداری است و ارزش ذاتی دارد. لذات عقلی بر لذات حسی برتری دارند. یعنی نسبت لذت حسی با لذت عقلی، مثل نسبت عقل با حس؛ و نسبت دریافتِ عقل به دریافتِ حس است. عقل شریف‌تر از حس؛ و لذت عقلی از لذت حسی شریف‌تر است؛ و دریافت عقل قوی‌تر و شریف‌تر از دریافت حس است، پس دریافت عقل، شریف‌تر است و چیزی که ملایم و موافق عقل باشد، فاضل‌تر و شریف‌تر از آن چیزی است که ملایم و موافق حس است؛ زیرا که ملایم عقل، به نسبتِ ملایم حس، از ابدیّات است. بنای عالم عقل «روحانی» است و لذات عقلانی، سعادت‌آورند.

طبیعیات ابن‌سینا

از انتشار چاپ سنگی طهران تا کنون

همایش بزرگداشت ابن‌سینا

محمد جواد اسماعیلی

عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت وفلسفه ایران

نخستین بار دو جمله از چهار جملهٔ کتاب الشفاء به صورت چاپ سنگی در دارالفنون تهران در سال ۱۳۰۵ قمری (۱۲٦٦ شمسی / ۱۸۸۸ میلادی) منتشر شد. البته باید خاطر نشان کرد که در پایان جملهٔ طبیعیّات تاریخ اتمام اثر ۱۳۰۳ قمری ثبت شده است اما اینکه هر جمله از کتاب در تاریخی جداگانه منتشر شده است یا هر دو جمله هم‌زمان در ۱۳۰۵ منتشر شده‌اند اطلاعی در دست نداریم. در خصوص پدیدآورندگان این اثر، ما تا کنون به جز نام کاتب و دستیاران وی، از نام پدیدآورنده یا پدیدآورندگان این اثر و نیز انگیزهٔ انتشار آن اطلاع دقیقی به دست نیاورده‌ایم. چاپ سنگی این اثر بازتاب جدّی نه تنها در ایران بلکه در سطحی جهانی داشت و سبب شد تا التفات پژوهشگران ایرانی و بین‌المللی به ابن سینا و آثار وی، خصوصاً کتاب الشفاء بیش از گذشته جلب گردد. در سطح قریب به نیم قرن بعد از انتشار چاپ سنگی طهران، پژوهشگران مصری در اندیشهٔ انتشار هر چهار جملهٔ کتاب الشفاء برآمدند. طه حسین، ابراهیم مدکور، جورج شحّاته قنواتی و سعید زاید در زمرهٔ پژوهشگران مصری بودند که در تصحیح کتاب الشفاء اهتمام ورزیدند. این پژوهشگران کوشیدند تا بر اساس برخی از نسخه‌های معتبر این کتاب در کتابخانه‌های مصر و برخی کشورهای دیگر نظیر ایران، ترکیه و انگلستان تصحیح امروزی از کتاب الشفاء به دست دهند. جالب توجه این است که با آنکه پژوهشگران مصری در تصحیح خود عمدتاً به نسخه‌های خطّی کتاب الشفاء و مقابلهٔ آنها با یکدیگر اعتماد کرده‌اند اما با این اوصاف در تصحیح جملهٔ طبیعیّات و الهیّات، به چاپ سنگی طهران و حواشی آن نیز اعتماد کرده‌اند و در بخش ارائهٔ نسخه‌بدل به ترتیب از نشانهٔ (ط) و (طا) برای اشاره به ضبط چاپ سنگی و حواشی آن بهره گرفته‌اند. این نکته از آن جهت دارای اهمیّت است که با آنکه در مقدّمهٔ طه حسین و ابراهیم مدکور انتقادهایی صرفاً کلی نسبت به کتاب الشفاء چاپ سنگی طهران یادشده است با این حال مصحّحان به چاپ سنگی طهران اعتماد کرده‌اند.

یکی دیگر از رخدادهای ارزشمند در سدهٔ اخیر برگزاری جشن هزارهٔ ابن سینا در ایران، مصر، عراق و هندوستان، و انتشار مجموعهٔ مقالات مربوط به این همایش‌ها و تصحیح برخی از آثار ابن سینا برای نخستین بار است که در زمرهٔ پیامدهای توجّه به ابن سینا و آثارش پس از نشر چاپ سنگی طهران قلمداد می‌گردد. برگزاری نشست‌های علمی در خصوص اندیشه‌های ابن سینا در سطح بین‌المللی نیز در زمرهٔ رخدادهایی است که پس از نشر کتاب گوتاس در بارهٔ ابن سینا در سال ۱۹۸۸ پدید آمد و در نهایت دستاوردهای گروه مطالعاتی ابن‌سینا (Avicenna Study Group) با اهتمام دیمیتری گوتاس، دیوید ریزمن، یان مک‌گینیس، آموس برتولاچی و رابرت ویسنوفسکی و دیگر همکارانشان به صورت مجموعهٔ مقالات نشر یافت. این کوشش‌ها همچنان ادامه دارد و نقطهٔ اوج آن طرح پژوهشی تصحیح، ترجمه و تفسیر

الهیّات الشفاء به کوشش برتولاچی در ایتالیا است که تأثیر سزاواری در رونق ابن سیناپژوهی در سطح بین‌المللی پدید آورده است. در ترکیه تصحیح آثار ابن سینا به ویژه، کتاب‌های الشفاء، النجاة و الإشارات والتنبیهات همراه با ترجمهٔ ترکی آن به صورت دو زبانه، در دو دههٔ اخیر آغاز شده و همچنان استمرار دارد. در ایران نیز در مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران از سال ۱۳۹۰ تا ۱۳۹۶ خورشیدی تا کنون تصحیح معتبر و علمی سه اثر مهّم ابن‌سینا التعلیقات (سیّد حسین موسویان، ۱۳۹۱)، المباحثات (محسن بیدارفر، ۱۳۹۶) و المختصر الأوسط فی المنطق (سیّد محمود یوسف ثانی، ۱۳۹۶) منتشر شده است. تأسیس بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا در شهر همدان و برگزاری چند نشست ملّی و بین‌المللی نیز یکی از رخدادهای مهّم در جهت شناسایی و گردآوری آثار ابن سینا محسوب می‌گردد. انتشار ترجمهٔ فارسی، انگلیسی و ترکی طبیعیّات الشفاء نیز همگی در زمرهٔ رخدادهای پس از انتشار چاپ سنگی طهران است.

حضور دکتر محمد جواد اسماعیلی
در همایش فلسفه طبیعی در تمدن اسلامی
دانشگاه تهران، اسفند ۱۳۹۶

طبیعت‌شناسی ابن سینا در «فنّ سماع طبیعی» الشفاء

رهیافت فلسفی و طبیعت‌شناسی دو اندیشمند: محمّد علی فروغی ومیرزا مهدی آشتیانی

محمّد جواد اسماعیلی
استادیار فلسفهٔ اسلامی، مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران

کتاب الشفاء ابن سینا دانشنامه‌ای است فلسفی که دانش‌های منطق، طبیعیّات، ریاضیّات و الهیّات را شامل می‌گردد. مباحث طبیعت‌شناسی این کتاب هم از منظر تاریخی و هم از منظر فلسفی ارزشمند است. در سال ۱۳۱۶ خورشیدی، کمتر از صد سال قبل، محمّد علی فروغی (۱۲۵٤-۱۳۲۱)، مشهور به ذکاءالملک، ترجمه‌ای به فارسی از متن عربی فنّ سماع طبیعی کتاب الشفاء (چاپخانهٔ مجلس) به دست داده است و سه سال بعد در سال ۱۳۱۹ ترجمهٔ دو فنّ «آسمان و جهان» و «کون و فساد» (چاپخانهٔ بانک ملی) این کتاب نیز از وی انتشار یافت. به تازگی اثری از میرزا مهدی آشتیانی (۱۲٦۸- ۱۳۳۲) با عنوان مناقشات بر ترجمهٔ فنّ سماع طبیعی شفاء ابن سینا (چاپ انتشارات مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران) منتشر شده است که در آن ترجمهٔ فروغی با ارائهٔ نمونه‌های گوناگون ارزیابی شده است

در نوشتار اینجانب که ساختار آن در زیر ارائه می‌گردد، این دو اثر فارسی بر پایهٔ «رهیافت فلسفی و طبیعت‌شناسی» دو اندیشمند معاصر سنجیده می‌شود و پیامدهای این دو رهیافت متفاوت از «فنّ سماع طبیعی» در روزگار ما مورد توجّه قرار خواهد گرفت.

۱.درآمد
۲.طبیعت‌شناسی الشفاء و سنّت تفسیری آن
۳.ترجمهٔ طبیعت‌شناسی الشفاء از منظر فکری و فرهنگی
٤.محمّد علی فروغی: اندیشمند در مقام مترجم
٥.میرزا مهدی آشتیانی: اندیشمند در مقام منتقد
٦.رهیافت «فلسفی و طبیعت‌شناسی» دو اندیشمند
۷.سنجش چند مسأله طبیعت‌شناسی در نگرش فروغی و آشتیانی
۸.نتیجه‌گیری و چشم‌انداز آینده
۹.کتابشناسی



«فنّ سماع طبیعی» الشفاء: ترجمه به مثابهٔ تفسیر متن

ارزیابی ترجمهٔ محمد علی فروغی و مناقشات میرزا مهدی آشتیانی

محمّد جواد اسماعیلی
استادیار فلسفهٔ اسلامی، مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران

کتاب الشفاء ابن سینا دانشنامه‌ای است فلسفی که دانش‌های منطق، طبیعیّات، ریاضیّات و الهیّات را شامل می‌گردد. این اثر نمونه‌ای از آثار پر نفوذ در دورهٔ سده‌های میانه در منابع عربی، لاتینی، عبری و فارسی شمرده شده است و الهام‌بخش بسیاری از اندیشمندان بعدی، خواه در مقام موافق و خواه در مقام مخالف، بوده است. در سال ۱۳۱٦، کمتر از صد سال قبل، محمّد علی فروغی (۱۲۵٤-۱۳۲۱) ، مشهور به ذکاءالملک، ترجمه‌ای به فارسی از متن عربی فنّ سماع طبیعی کتاب الشفاء (چاپخانهٔ مجلس) به دست داده است و سه سال بعد در سال ۱۳۱۹ ترجمهٔ دو فنّ «آسمان و جهان» و «کون و فساد» (چاپخانهٔ بانک ملی) این کتاب نیز از وی انتشار یافت. به تازگی اثری از میرزا مهدی آشتیانی (۱۲٦۸ ▯ ۱۳۳۲) با عنوان مناقشات بر ترجمهٔ فنّ سماع طبیعی شفاء ابن سینا (چاپ انتشارات مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران) منتشر شده است که در آن ترجمهٔ فروغی با ارائهٔ نمونه‌های گوناگون ارزیابی شده است. در نوشتار اینجانب که ساختار آن در زیر ارائه می‌گردد، این دو اثر فارسی با رهیافت «ترجمه به مثابهٔ تفسیر متن» سنجیده می‌شود و اهمیّت این دو اثر از جهت غنای زبانی در ادبیات فلسفی در روزگار ما مورد توجّه قرار خواهد گرفت.

۱.زمینهٔ تاریخی و فلسفی بحث
۲.کارنامهٔ ابن سینا از منظر زبان آثار
۳.الشفاء و سنّت تفسیری آن
٤.ترجمهٔ الشفاء از منظر تاریخی
۵.محمّد علی فروغی و ترجمهٔ «فنّ سماع طبیعی» الشفاء
٦.میرزا مهدی آشتیانی و مناقشات بر ترجمهٔ فروغی
۷.سنجش دو اثر
۸.سنجش نمونه‌هایی از ترجمهٔ فروغی و آشتیانی
۹.نتیجه‌گیری و چشم‌انداز آینده
۱۰.کتابشناسی

کارگاه تصحیح نسخ خطی
در زمینه فلسفه اسلامی

کارگاه تصحیح نسخ خطی در زمینه فلسفه‌اسلامی

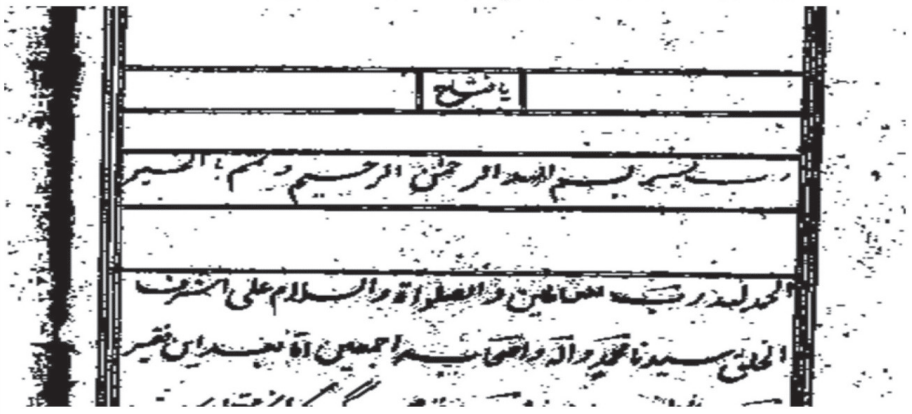
با تدریس حجت الاسلام والمسلمین علی صدرایی خویی

ویژه دانش‌آموختگان رشته فلسفه

(طلاب سطح سه / دانشجویان کارشناسی ارشد)

با اعطای گواهی شرکت در دوره

(برگزیدگان دوره در انجام پروژه‌های موسسه اولویت خواهند داشت)



زمان برگزاری: چهارشنبه ۲۶ مهرماه ۱۳۹۶ ساعت ۸ تا ۱۲

کارگاه تصحیح نسخ خطی در زمینه فلسفه اسلامی با تدریس حجت الاسلام و المسلمین علی صدرایی خویی و شرکت تعدادی از دانش آموختگان حوزوی و دانشگاهی رشته فلسفه، در شعبه قم مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد.

این کارگاه طی دو جلسه در شعبه قم این مؤسسه برگزار شد که جلسه نخست به کلیات تصحیح نسخ خطی، مهارت‌های لازم در کار تصحیح مانند مراجعه به مصادر و فهرست‌ها و انواع شیوه‌های تصحیح و... همراه با بررسی موردی با استفاده از تصاویر نسخه‌های خطی فلسفه اختصاص یافت.

در جلسه دوم مؤلفه‌ها و ویژگی‌های نسخ خطی فلسفه، انواع نسخ فلسفی به لحاظ محتوا تبیین شد و مصححان مشهور کتب فلسفی و برخی آثار مهم مورد نقد و بررسی قرار گرفت. همچنین درخلال برگزاری کارگاه، عرصه های نیازمند به کار تصحیح در زمینه فلسفه اسلامی معرفی شد.





مراسم هفته پژوهش
ویژه دانشجویان مقطع دکتری
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران

از سوی معاونت پژوهشی و تحصیلات تکمیلی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، برای نخستین بار در روز یکشنبه سوم دی‌ماه مراسمی به مناسبت هفته پژوهش ویژه دانشجویان مقطع دکتری مؤسسه در سالن میزگرد مؤسسه برگزار گردید. این مراسم که با حضور صمیمی اساتید محترم هیئت علمی و دانشجویان موسسه همراه بود در مواردی با پرسش و پاسخ و نیز بحث و گفت و شنود بین اساتید و دانشجویان نیز همراه شد. در این مراسم ۵ نفر از دانشجویان مقطع دکتری مؤسسه که در شرف نگارش رساله خود بودند گزارشی علمی از رساله خود و نتایج آن ارائه نمودند و در خلال آن دانشجویان گروه مطالعات علم مؤسسه به بیان برخی تجربیات خود در سفرهای علمی‌شان به کشورهای خارج که فرصت مطالعاتی خود را در آن گذرانده بودند پرداختند. از ویژگیهای شاخص این مراسم ارائه مسلط و کاملا دقیق و علمی دانشجویان مؤسسه بود که نشان‌دهندهٔ توانایی‌های علمی و تلاشهای بدیع و پرارج آنان بود.

در ادامه، چکیده سخنرانی دانشجویان مؤسسه می آید:











تصحیح انتقادی و ارزیابی آثار ملا محمّدصادق اردستانی

محمد قمی
دانشجوی دکتری فلسفهٔ - حکمت متعالیه



عنوان پایان‌نامه «تصحیح انتقادی و ارزیابی آثار ملا محمّدصادق اردستانی» است. ملّا محمّدصادق اردستانی حکیم عصر صفوی است که تاکنون آثار و آراء او، به خوبی شناخته نشده است. در کتابها و تذکره‌های منتشرشده در ایران، چهارده اثر به حکیم اردستانی منسوب شده است که پس از گردآوری نسخه‌های خطیِ آثار وی و ارزیابیِ آنها، این نتایج به دست آمد: ۱) نُه عنوان از آثارِ چهارده‌گانه، در واقع سه اثر مستقل: رسالهٔ جعلیهٔ صادقیه، حکمت صادقیه و مراسلهٔ حکیم اردستانی هستند که هر یک، با سه عنوان متفاوت نامگذاری شده‌اند؛ ۲) از اختیارات الأیام، نسخه‌ای یافت شد که احتمال انتسابش به وی، بسیار زیاد است؛ ۳) انتسابِ کلید بهشت به وی، مورد تردید جدی است؛ ٤) در هیچ یک از فهرست کتابخانه‌ها، از سه اثر باقیمانده از آثار حکیم اردستانی: آیهٔ نور، تباشیر و حاشیه بر شفا، گزارشی نشده است.

در قسمت دوّم بحث به بحث «قدم و وحدت نفس از منظر حکیم محمّدصادق اردستانی پرداخته شد که خلاصهٔ آن چنین است:

ابن‌سینا نفس را «روحانیة الحدوث و البقاء» و ملاصدرا آن را «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می‌داند. ملا محمّدصادق اردستانی در الحکمة الصادقیة، معتقد است که حدوث نفس نه با تجرّد آن سازگار است و نه با بقاء آن. وی قائل به قدم و وحدت نفس شده است. از دیدگاه ابن‌سینا و حکمای دیگر، قول به «قدم و وحدت نفس» با دو محذور اساسی مواجه است: ۱- اگر نفس بعد از تعلّق به بدن متکثّر نشده باشد، می‌بایست همهٔ انسان‌ها در همهٔ صفات یکسان می‌بودند؛ ۲- اگر نفس بعد از تعلّق به بدن متکثّر شده باشد، امر مجرّد، به‌نحو بالقوّه و بالفعل انقسام می‌پذیرد. حکیم اردستانی در الحکمة الصادقیة، عقل را صادر اوّل می‌داند و قائل است که نفس کل در میان عقل و عالَم مادّه قرار دارد. وی عالَم مادّه را واحد و تحت تدبیر نفس کل می‌داند. او قائل به قدم و وحدت نفس شده و به تکثّر بالعرض نفوس جزئی قائل است. وی مدّعای خود را به‌گونه‌ای تبیین کرده که با دو محذور یادشده مواجه نشود. به صورت خلاصه می‌توان گفت که آنچه ملاصدرا دربارهٔ ارتباط نفس انسان با جسم او و قوای متعدّدش قائل است، حکیم اردستانی دربارهٔ نفس کل، عالم مادّه و نفوس جزئی قائل شده است.

همزمانی و واقعیت: نسبت متافیزیک زمان و همزمانی نسبی

حسن امیری آرا
دانشجوی دکتری فلسفهٔ علم



فلسفهٔ زمان در قرن بیستم شاهد نزاع بر سر دو دیدگاه در خصوص زمانمندی واقعیت بوده است. طبق دیدگاه نخست لحظهٔ «حال»ی عمومی و جهانشمول وجود دارد که موضع صیرورت در واقعیت است. به این معنا که در هر لحظهٔ حال رویدادهای واقعی تازه‌ای به عالم افزوده می‌شود و یا جایگزین رویدادهای واقعی موجود می‌گردد. بنابراین، طبق این دیدگاه که در رساله به طور کلی به آن مدل دینامیکی واقعیت گفته خواهد شد، صیرورت جهانشمول رویدادها وجهی حقیقی از واقعیت است. در مقابل، طبق دیدگاه دوم، تمام رویدادها، چه رویدادهای گذشته، و چه حال و آینده به یکسان واقعیت دارند، و بنابراین صیرورت جهانشمول رویدادها وجهی حقیقی از واقعیت نیست. در این رساله از این دیدگاه تحت عنوان مدل استاتیکی واقعیت یاد خواهد شد. تا حدود نیمهٔ اول قرن بیستم نزاع میان این دو دیدگاه در فلسفهٔ زمان عموماً نزاعی در حوزهٔ منطق و متافیزیک دانسته می‌شد و عموماً استدلالات به سود یک دیدگاه به موجب منطق یا متافیزیک فرآهم می‌شده است. اما رفته رفته از نیمهٔ دوم قرن بیستم به بعد، به خصوص پس از انتشار مقالهٔ پرنفوذ هیلاری پاتنم تحت عنوان «زمان و هندسهٔ فیزیکی» در سال ۱۹۶۷ بحث راجع به نظریهٔ نسبیت خاص اینتشین به شکلی جدی وارد نزاع میان فلاسفه شد. پاتنم در این مقاله تلاش می‌کند با استفاده از این نظریهٔ فیزیکی استدلالی به سود مدل استاتیکی واقعیت فرآهم کند و از این رو نشان دهد که نظریهٔ نسبیت خاص با مدل دینامیکی زمان ناسازگار است. او در این مقاله از «نسبیت همزمانی»، به همراه چند فرض دیگر، مدل استاتیکی را نتیجه می‌گیرد. استدلال از طریق نسبیت همزمانی به سود مدلی زمانی برای واقعیت واکنش‌های بسیاری در متون فلسفهٔ زمان داشته است. برخی فلاسفه تلاش کردند با ارائهٔ مدل‌های دینامیکی بدیل معنایی از صیرورت را با نظریهٔ نسبیت خاص سازگار کنند و برخی دیگر تلاش کرده‌اند با دفاع

از وجـود ناظـر ارجـح و نیـز بـا طـرح نوعـی بازنگـری در اصـول نسـبیت خـاص، بـه موجـب مصالحـی کـه نظریـهٔ «قراردادگرایـی در خصـوص همزمانـی» در اختیـار می‌گـذارد، نسـبیت همزمانـی را بـه عنـوان نظریـه‌ای در خصـوص حقیقـت رابطهٔ همزمانـی در واقعیـت زیـر سـوال برنـد. تمامـی ایـن متـون گسـترده در نیمـهٔ دوم قـرن بیسـتم نشـان می‌دهـد ارتبـاط فلسـفی عمیقـی میـان

و در نهایـت اسـتدلال خواهـد شـد کـه اسـتفاده از مصالحـی کـه نظریـهٔ قراردادگرایـی بـرای دفـاع از رابطـهٔ همزمانـی مطلـق در اختیـار قـرار می‌دهـد اسـتدلال بـه سـود مـدل دینامیکـی را دچـار مغالطـهٔ مصـادره بـه مطلـوب خواهـد کـرد. بنابرایـن یکـی از نتایـج ایـن رسـاله آن اسـت کـه انـواع دفـاع از مـدل دینامیکـی بـه معنـای سـنتی آن بـا توجـه بـه نظریـهٔ نسـبیت خـاص ناکارمـد بـوده اسـت. در



طبیعـت رابطـهٔ همزمانـی و مدلـی بـرای زمانمنـدی واقعیـت وجـود دارد. ایـن رسـاله در وهلـهٔ نخسـت می‌کوشـد بـا بررسـی اسـتدلالات ایـن متـون ایـن ارتبـاط عمیـق میـان طبیعـت رابطـهٔ همزمانـی و واقعیـت را روشـن سـازد. تـلاش می‌شـود اسـتدلال شـود کـه اولاً ارائـهٔ بدیل‌هـای بـرای مـدل دینامیکـی جهـت سـازگار شـدن بـه نسـبیت همزمانـی بـه طـور کلـی راهـکاری ناکارآمد اسـت. سـپس اسـتدلال می‌شـود کـه فـرض وجـود ناظـر ارجـح مزیتـی بـرای مدافعـان مـدل دینامیکـی ندارد

ایـن رسـاله اسـتدلال دیگـری وجـود دارد مبنـی بـر اینکـه نسـبیت همزمانـی هرچنـد بـا مـدل دینامیکـی بـه معنـای سـنتی آن ناسـازگار اسـت، امـا الزامـاً مـدل اسـتاتیکی را نتیجـه نمی‌دهـد. ایـن اسـتدلال در قالـب نوعـی انتقـاد جدیـد از اسـتدلال پاتنـم طـرح خواهـد شـد. بـر اسـاس ایـن اسـتدلال رابطـهٔ همزمانـی را می‌تـوان بـه گونـه‌ای تفسـیر کـرد کـه کاربسـت آن در اسـتدلال پاتنـم بـه سـود واقعیـت تمـام رویدادهـا (گذشـته، حـال یـا آینـده) منجـر نشـود.

بررسی و تحلیل تطبیقی الهیات سلبی از دیدگاه اریگن اسکندرانی و قاضی سعید قمی

زهرا دشتی رحمت آبادی

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی



مبحث اسماء و صفات خداوند یکی از مهمترین و شاید پردامنه‌ترین مباحث کلامی است که ذیل موضوع توحید مطرح می شود. در واقع نخستین پرسشی که بعد از اثبات وجود خداوند برای متکلمان به میان می‌آید ویژگی‌ها و صفات خداوند است. در قرآن نیز از طرفی از اسماء و صفات مختلف خداوند سخن به میان آمده است اما از طرفی دیگر بر تنزیه خداوند هم تاکید شده است. لذا مساله تشبیه و تنزیه همیشه یک سوال اساسی برای الهیدانان هم در فلسفه هم در عرفان و هم در کلام بوده است. در عالم مسیحیت نیز وضع به مراتب سخت‌تر است. منابع آنها دو منبع عهد قدیم و عهد جدید است؛ در عهد قدیم خدایی کامل جسمانی به تصویر کشیده می‌شود، به زمین می‌آید با حضرت ایوب گلاویز می‌گردد و حتی با او غذا می‌خورد، دارای احساساتی چون خشم و غضب و حسادت است. اما در عهد جدید مسیح به عنوان پسر خدای نادیدنی معرفی می‌شود. خدایی سراسر خیر که در مسیح تجلی یافته تا همه فرزندانش را نجات دهد. موضوع رساله ابتدا تنها در مورد الهیات سلبی اریگن اسکندرانی بود، زیرا که اریگن از برجسته‌ترین الهی‌دانان صدر مسیحیت و صاحب اولین الهیات نظام‌مند در عالم مسیحی، در ایران به شدت ناشناخته است. تنها نشانی که می‌توان از او یافت خلاصه مطالبی دربارۀ او در کتاب‌های تاریخ فلسفه است. دربارۀ او به زبان فارسی یک مقاله توسط دکتر میثم سفیدخوش و یک پایان نامه با عنوان «بررسی و تحلیل انتقادی مسأله معاد از دیدگاه اریگن اسکندرانی» به قلم اینجانب به نگارش درآمده است. با توجه به تاثیرگذاری این الهیدان مسیحی، روش فلسفی الهیاتی او، پیشینه و آبشخورهای فکری او، بررسی و تفکر

دربارهٔ آثار این اندیشمند مسیحی در عالم اسلام ضروری می‌نماید.
آثار زیادی دربارهٔ اریگن و تفکر او به زبان انگلیسی وجود دارد، ولی در مورد الهیات سلبی از نگاه اریگن به جز یک مقاله با عنوان تأثیرات فلسفه یونان بر الهیات سلبی اریگن اثر قابل توجه دیگری موجود نیست. لیکن کتاب Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism) نوشته هنی فیسکه را می‌توان به عنوان پیشینه‌ای برای این اثر در نظر گرفت؛ زیرا که کلمنت به عنوان استاد اریگن تأثیر مستقیمی بر دیدگاههای‌فلسفی الهیاتی او دارد. همچنین در کتب دیگری که دربارهٔ اریگن به زبان انگلیسی نوشته شده، بخش‌هایی به تبیین خداشناسی اریگن اختصاص داده شده است. نکات مهمی که دربارهٔ خداشناسی اریگن می‌توان بیان کرد در ادامه می‌آید:

• ریشهٔ افلاطونی- ارسطویی - فیلونی، مفهوم خدا نزد او.
• اعلان صریح واحدیت خداوند و خالق هستی و بدون شریک بودن او
• مخالفت با مکتب گنوسی و اثبات واحدیت خدای عهد قدیم و عهد جدید
• یکتایی خدای عادل و خدای خیر
• رد صریح جسم‌انگاری(تفسیر تمثیلی متون مقدس)
• تثلیث: مطالبی که اریگن در مورد تثلیث بیان می‌کند به دلیل اینکه یکی از دلایل تکفیر او توسط کلیساست دارای اهمیت است اما دلیل دیگر اهمیت ذکر آن در اینجا تاثیری است که در شناخت اریگن نسبت به صفات و اسماء خداوند و نحوه دستیابی به شناخت خداوند دارد.
• مسیح: لوگوس، کلمه و پسر خداست . مسیح دارای همه صفاتی است که خداوند داراست. از پدر فروتر است. خیر مطلق نیست بلکه تصویری از خیر مطلق است. در ازلیت با پدر شریک است. پدر علت پسر است. پسر زاده پدر است(صدور اراده). مسیح حکمت و علم خداست(نقش عالم مثل). تجلی خدا پدر است.
همه عناصر تثلیث الوهیت دارند ولی تنها پدر، خداست. خداوند به طور مستمر در حال وجودبخشی به مسیح است. موجودات قبل از تجسد در مسیح بوده‌اند و سرانجام با اتحاد در مسیح به اتحاد در خداوند می‌انجامد. (Homo Ousia) از این واژه می‌توان نتیجه گرفت که اریگن وجود خدا را هم معنای وجود مسیح می‌داند.

با توجه به اهمیت مطالعه کلامی بر روی آثار اریگن اسکندرانی، و همچنین براساس نظرات تحصیلات تکمیلی موسسه نهایتا تصمیم به انجام یک مطالعه تطبیقی بین اسلام و مسیحیت گرفته شد. بدین منظور، قاضی سعید قمی گزینه مناسبی در مقابل اریگن انتخاب شد.
اعتقاد صریح به الهیات سلبی از جمله دلایلی است که قاضی سعید را در میان فلاسفه و الهیدانان مسلمان مشهور ساخته است. از علمای قرن ۱۶ میلادی است و تقریبا ۱۳ قرن با اریگن اسکندرانی فاصله زمانی دارد. شاگردی وی نزد ملامحسن فیض کاشانی (علوم دینی و عرفان)، رجبعلی تبریزی (فلسفه و حکمت) و فیاض (درس اشراق) در وی شخصیتی چند وجهی را شکل داده است. او حتی چند سالی طبیب دربار بود. و قاضی قم. از آراء مشهور او اصالت ماهیت و فرعیت وجود، اشتراک لفظی صفات میان واجب و ممکن، اشتراک معنوی وجود میان ممکنات و اشتراک لفظی وجود میان واجب و ممکن است. از وی آثار فراوانی به جای مانده، ولی مطالعهٔ من در این رساله به دلیل تمرکز بر روی مسأله الهیات سلبی به مطالعهٔ و تمرکز بر کتاب شرح توحید صدوق معطوف گردید، زیرا که از طرفی در استناد این کتاب به وی شبهه ای وجود نداشت و از طرف دیگر، تقریبا تمام مباحث او دربارهٔ الهیات سلبی در این کتاب سه جلدی به

طـور مجتمـع وجـود دارد.
بـرای ورود بـه بحـث الهیـات سـلبی قاضـی، پـس از بیـان تاریخچـه‌ای مختصـر از الهیـات سـلبی و ایجابـی در جهـان اسـلام و سـپس تمییـز آراء مختلـف در الهیـات سـلبی، بـه بیـان دلایـل قاضـی سـعید در دلیـل عقیـدهٔ او بـه الهیـات سـلبی خواهیـم پرداخـت و در ادامـه در نقـد و بررسـی آراء او توضیـح خواهیـم داد کـه چگونـه تغییـر در تعریـف مفهـوم صفـت باعـث ایجـاد تغییـرات بنیادیـن در نظـر او دربـاره قائـل بـودن بـه الهیـات سـلبی خواهـد شـد.



نـکات مهمـی کـه در مباحـث قاضـی میتـوان بـدان اشـاره کـرد عبارتنـد از:
• اسـما و صفـات همگـی ماهیـات مجعولـه بالاصالـه هسـتند لـذا در نـزد قاضـی عینیـت و غیریـت صفـات هـردو باطـل اسـت.
• اسـما و صفـات مخلـوق هسـتند و این اسـماء و صفـات واسـطه بیـن خـدا وخلـق هسـتند، به عبارتـی، قهاریـت مرتبـه احـدی بـرای کسـی حقیقـت و شـهودی باقـی نمی‌گـذارد، پـس مخلوقـات تنهـا می‌تواننـد باتوسـل بـه اسـماء و صفـات از خداونـد طلـب حاجـت کننـد.
• چگونگـی وصـول معرفـت بـه خـدا: «لا طریق لهـم فـی المعرفـهٔ الا طریـق الاسـماء و الصفات، و لیـس لهـم الوصـول الـی خالقهـم الا بالتوسـل بهـذه السـمات» یعنـی تنهـا راه وصـول معرفـت بـه خداونـد از طریـق همیـن اسـماء و صفـات مخلـوق اسـت.
• و امـا حـق اعتقـاد در ایـن وادی از نظـر او:« حـق الاعتقـاد فـی هـذه الصفـات ای الذاتیـه منهـا انـه اذا نسـبت الـی المرتبـه الاحدیـهٔ فهـی بعمنـی سـلب نقائضهـا... و اذا نسـبت الـی المرتبـه الالهیـهٔ فهـی حقائـق نوریـه و معـان ثبوتیـه مجعـولات الـذاوت مخلوقـات المعانـی و المفهومـات، و هـذا هـو التوحیـد الکامـل الخالـص و مـا سـوی ذلـک فأنقـص مـن کل ناقـص»، لـذا از نظـر قاضـی در مرتبـه احدیـت خداونـد همـه صفـات را بایـد بـه سـلب نقیـض آنهـا معنـا کـرد و در مرتبـه الوهـی همـه‌ی صفـات حقائـق نوریـه مخلوقـه هسـتند.

طبیعت‌گرایی فلسفی و نظریه‌ی تکامل به مثابه سنت‌های پژوهش

حامد بیکران بهشت
دانشجوی دکتری فلسفهٔ علم



طبیعت‌گرایی دیدگاه یا رویکردی بسیار پرطرفدار در فلسفه‌ی تحلیلی معاصر است. بسیاری از فیلسوفان، خود را 'طبیعت‌گرا' می‌نامند و بسیاری از دیدگاه‌ها و نظریه‌های پرطرفدار در فلسفه‌ی جدید، طبیعت‌گرایانه قلمداد می‌شوند. اما در این میان، چنان‌که اغلب کسانی که در مورد طبیعت‌گرایی دست به تأمل فلسفی زده‌اند بر این نکته تأکید کرده‌اند، طبیعت‌گرایی همان‌قدر که دیدگاهی فراگیر است، به همان اندازه دیدگاهی مبهم است و ظاهراً فیلسوفان مختلف از طبیعت‌گرایی معانی مختلفی مورد نظر داشته‌اند. بنابراین، ضرورت و اهمیت بررسی طبیعت‌گرایی و تحلیل چیستی آن به تدریج بیشتر و بیشتر حس شده است و تعداد آثاری که در مورد آن نوشته می‌شود رو به افزایش است. این رساله نیز با هدف بررسی و تحلیل طبیعت‌گرایی فلسفی نگاشته شده است.

به طور کلی، مسایل مختلفی حول طبیعت‌گرایی مطرح است. نخست این‌که دو آموزه‌ی اصلی به طبیعت‌گرایی نسبت داده می‌شود که گاهی مرتبط به هم و گاهی بی‌ارتباط با هم دانسته شده‌اند: طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی و طبیعت‌گرایی روش‌شناختی. تقلیل طبیعت‌گرایی به دو آموزه‌ی فلسفی با مشکلاتی روبه‌رو است. نخست این‌که طبیعت‌گرایی (چه هستی‌شناختی و چه روش‌شناختی) دیدگاهی است که آموزه‌های دیگری متأثر از آن (یا ذیل آن) شکل گرفته‌اند. پس این پرسش در خور تأمل است که چگونه یک یا تعداد بیشتری آموزه‌ی فلسفی در شکل‌گیری آموزه‌های دیگر فلسفی مؤثر بوده‌اند؟ دوم این‌که یک آموزه‌ی فلسفی نیازمند اثبات یا توجیه است. بنابراین توقع می‌رود برای دیدگاه‌های پرطرفداری مانند آموزه‌های طبیعت‌گرایی توجیه مناسبی وجود داشته باشد. اما استدلال‌های موجود برای آموزه‌های طبیعت‌گرایی با مشکلات جدی‌ای روبه‌رو هستند. از

سوی دیگر، استدلال‌هایی که مخالفین آموزه‌های طبیعت‌گرایی در رد آن‌ها اقامه کرده‌اند نیز، به طور مشابه، با مشکلات مهمی روبه‌رو هستند. اساساً مسأله‌ی پایه‌ای‌تر در مواجهه‌ی طبیعت‌گرایان و ضدطبیعت‌گرایان این است که بار استدلال، در وهله‌ی نخست، بر دوش کدام طرف قرار می‌گیرد: طرفداران طبیعت‌گرایی یا مخالفین آن؟ پرسش اخیر از آن جایی اهمیت می‌یابد که مخالفین طبیعت‌گرایی بر این مطلب معترض‌اند که طبیعت‌گرایان به نوعی طبیعت‌گرایی را مفروض می‌گیرند و گویی مدعی‌اند که بار استدلال بر دوش مخالفین این دیدگاه است. سوم این‌که آموزه‌های طبیعت‌گرایی چه ویژگی مشترکی دارند که هر دو، 'طبیعت‌گرایی' خوانده می‌شوند؟ اگر این دو آموزه بی‌ارتباط با هم هستند و فقط در لفظ 'طبیعت‌گرایی' مشترک‌اند، آیا این صرفاً یک تصادف است که بسیاری از (و شاید بتوان گفت اغلب) طبیعت‌گرایان بر هر دو آموزه صحه می‌گذارند؟

مسایلی از قبیل موارد فوق برخی از تحلیل‌گران طبیعت‌گرایی مانند مایکل ری، رونالد گی‌یری و جین ویتمر را به این نتیجه سوق داده است که طبیعت‌گرایی نه یک یا چند آموزه، بلکه چیزی از قبیل یک برنامه‌ی پژوهشی، روش‌شناسی یا رویکرد است. من با رویکرد کلی این فیلسوفان در نقد آموزه‌ی فلسفی بودن طبیعت‌گرایی موافقم. اما در این رساله تلاش کرده‌ام تا پیشنهاد جایگزینی برای طبیعت‌گرایی بدهم که فکر می‌کنم به نحو بهتری می‌تواند به مسایل حول طبیعت‌گرایی پاسخ دهد. به طور خلاصه، به نظر من، طبیعت‌گرایی یک سنت پژوهشی است. "سنت پژوهشی" مفهومی است که لری لاودن در بررسی تاریخ علم و برای به دست دادن مدلی برای پیشرفت علمی معرفی کرده است. در این رساله تلاش کرده‌ام تا نشان دهم این مدل می‌تواند در فلسفه نیز به خوبی اِعمال شود و مسایل حول طبیعت‌گرایی را به نحو مطلوبی پاسخ دهد. از آنجایی‌که دیدگاه‌های طبیعت‌گرایانه‌ی مختلفی در حوزه‌های مختلف فلسفه از قبیل معرفت‌شناسی، اخلاق، فلسفه‌ی علم و متافیزیک ظهور کرده و گسترش یافته‌اند، هر توصیفی از طبیعت‌گرایی زمانی موفق است که بتواند جایگاه این دیدگاه‌ها در فلسفه را به خوبی تبیین کند. به همین دلیل، با بررسی طبیعت‌گرایی تکاملی به عنوان توصیف کلی دسته‌ای از نظریه‌های طبیعت‌گرایانه در فلسفه که شباهت خانوادگی میان آن‌ها وجود دارد، تلاش کرده‌ام تا درستی مدل فوق و انطباق آن بر دیدگاه‌های طبیعت‌گرایانه را ارزیابی کنم. آن‌چه از این ارزیابی نتیجه می‌شود این است که خودِ طبیعت‌گرایی تکاملی نیز یک سنت پژوهشی ذیل سنت پژوهشی طبیعت‌گرایی است. بدین‌سان، به نظر می‌رسد که لازم است مدل سنت‌های پژوهشی لاودن برای پوشش سنت‌های پژوهشی سلسله‌مراتبی بهبود یابد. سرانجام، به نظر می‌رسد که با این بهبود، مدلی نتیجه می‌شود که در تبیین نقش طبیعت‌گرایی و نظریه‌های طبیعت‌گرایانه در فلسفه و پاسخ به مسایل حول آن موفق خواهد بود.

امراجتماعی، امرعقلانی؛
پژوهشی دربابِ بنیادهای اجتماعی و عقلانیِ معرفت علمی

محمدرضا اسمخانی

دانشجوی دکتری فلسفهٔ علم مؤسسه

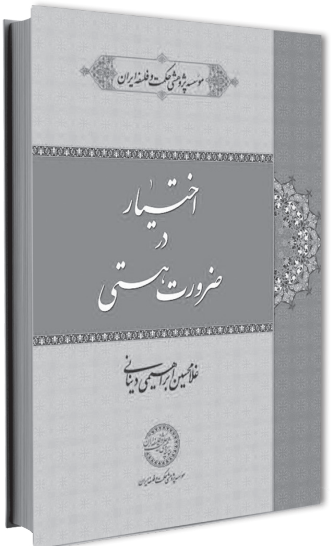


مبحثِ کانونیِ این رساله به طور کلّی ذیل عنوانِ «معرفت‌شناسی اجتماعی» قرار می گیرد، و مسئلهٔ اصلی‌ای که به آن می پردازد معنای دو بُعدِ «اجتماعی» و «عقلانی» معرفت علمی، و نسبتِ میان آنها، است. در سویهٔ «اجتماعی» از روایتی از «توافق‌گرایی» دفاع صورت می پذیرد، که مطابق با آن «توافق جمعی» قوامبخش بُعدِ «هنجاری» معنا و معرفت به عنوانِ مؤلّفهٔ اجتماعیِ برسازندهٔ معرفتِ علمی معرّفی می گردد. به دنبال این تحلیل، هم ویژگی‌های «برساختنی»بودن و «نمایه‌ای»بودنِ معرفت علمی توصیف می گردند، و هم این قرائت از «اجتماعیت» با دو روایتِ استاندارد از سویهٔ اجتماعیِ معرفت علمی در مطالعاتِ جدیدِ علم، یعنی نظریهٔ علائق و نظریهٔ شبکه-عامل، مقایسه می‌گردد. در سویهٔ «عقلانی» نیز از روایتی از «عقلانیت ارتباطی-انتقادی» دفاع صورت می گیرد که هم با «اجتماعیتِ» توصیف‌شده در بخشِ اوّل همخوانی دارد، و هم فضایی برای ارزیابی و قضاوت دربارهٔ توافق‌های برسازندهٔ «اجتماع‌های معرفتی» مختلف ایجاد می کند. دفاع از این آموزه نیز با نقدِ پاره‌ای از نظریه‌های عقلانیت تکمیل می گردد که یا سعی دارند موضعی ریشه‌ای در برابرِ موضع «برساخت‌گرایی اجتماعی» اتّخاذ کنند یا در سطحِ توصیف «عقلانیت‌های اجتماعی» توقّف می کنند: الگوهای عقلانیتِ «فردگرایانه»، «تاریخ‌گرایانه»، و «جامعه‌گرایانه

انتشارات سال ۱۳۹۶

اختیار در ضرورت هستی

غلامحسین ابراهیمی دینانی

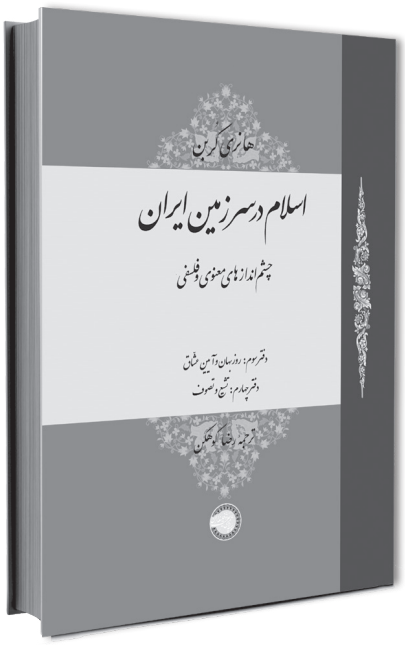


۴۱۶ صفحه/ ۱۳۹۶

کتاب «اختیار در ضرورت هستی» با رویکرد مسأله تاریخی و بنیادین جبر و اختیار، به رشته تحریر درآمده است. استاد دینانی در کتاب اختیار در ضرورت هستی معتقد است که بدون اختیار، نمی‌توان به کمال انسانی رسید اما قبل از آن باید بدانیم که اختیار چیست؛ انسان به کمال می‌خواهد برسد زیرا غایت اندیش است اما غایت‌اندیشی جز در سایه آگاهی و اختیار تحقق نمی‌پذیرد. این کتاب مفصل بیش از چهارصد صفحه ای کوشش می کند تا به زوایای مختلف مسأله جبر و اختیار از دید دقیق فلسفی نگاه کند و سعی در حل آن دارد. «اختیار و تقدیر» «امکان و اختیار» «آیا انسان اختیار خود را اختیار می کند؟» «آیا اختیار خطرناک است؟» «در گرداب دگرگونی ها، اختیار چه جایگاهی دارد؟» اینها بخشی از فهرست مطالبی است که در این کتاب ارزشمند به بحث و بررسی آنها پرداخته شده است.

اسلام در سرزمین ایران

چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی/ ۳
دفتر سوم: روزبهان و آیین عشاق
دفتر چهارم: تشیع و تصوف
مترجم: رضا کوهکن
ویراستار: زینب پودینه آقایی

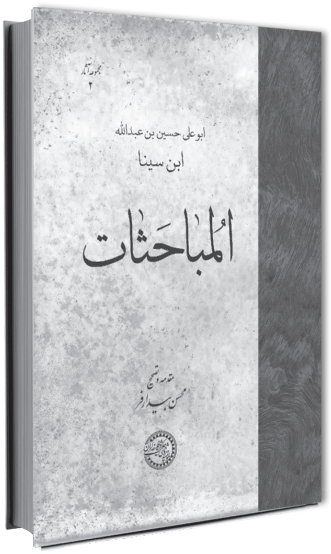


۶۶+۵۰۴صفحه/۱۳۹۶

مجلد سوم «اسلام در سرزمین ایران» حجیم‌تر از دو مجلد دیگر است و کُربن این مجلد را در دو دفتر تألیف کرده است. مجلدهای اول و دوم هرکدام دارای یک دفتر است اما مجلد سوم این اثر شامل دفترهای سوم و چهارم است.

«کُربن» موضوع این مجلد از کتاب «اسلام در سرزمین ایران» را «عرفان و تشیع» انتخاب کرده است، و در دفتر سوم از مجلد سوم این اثر به «مکتب عشق» پرداخته و به واکاوی این امر نزد «روزبهان بقلی شیرازی» همت گمارده است. در دفتر چهارم «اسلامِ در سرزمین ایران» به موضوع «تشیع و تصوف» پرداخته شده است، تصوف و تشیع نزد «سید حیدر آملی»، «علاالدوله سمنانی» و «ابن ترکه اصفهانی» عناوینی است که در دفتر چهارم بررسی شده‌است.

المباحثات
مقدمه و تصحیح: محسن بیدار فر



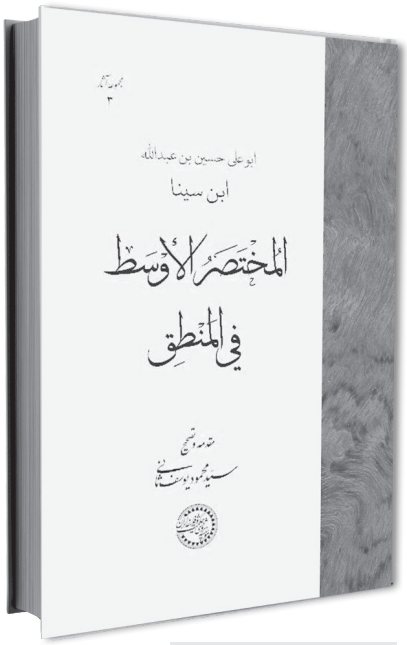
۵۹۱ صفحه/۱۳۹۶

بنا به نقل مصحح: این اثر یک کتاب منظم فلسفی نیست بلکه، ابن‌سینا در این اثر به پرسش‌های شاگردان خود پاسخ داده و یکی از شاگردان معروف وی با نام «بهمنیار» به جمع‌آوری این سؤالات پرداخته است.

شیخ‌الرئیس در این کتاب به پرسش‌هایی درباره «نفس»، «علم خداوند» و برخی اشکالات شاگردان درباره کتاب «الشِفاء» پاسخ داده است.

این اثر به اواخر حیات ابن‌سینا برمی‌گردد، از کتاب «المباحثات» ده نسخه در کتابخانه‌های مختلف نگهداری می‌شود. اساس کار ایشان برای تصحیح، بررسی نسخه‌های این اثر در کتابخانه «بودلیان» و «پرینستون» بود که تصاویر آنها در کتابخانه‌های دانشگاه تهران و آیت‌الله مرعشی نگهداری می‌شود.

المختصر الأوسط فی المنطق
مقدمه و تصحیح: سید محمود یوسف ثانی



۴۷۰ صفحه/ ۱۳۹۶

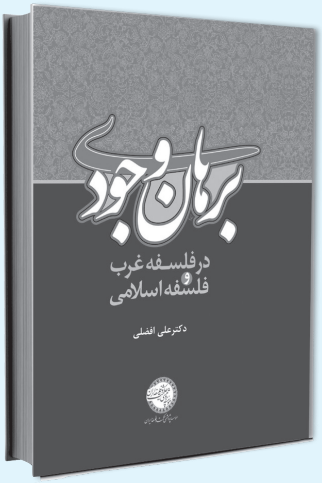
این کتاب مفصّل‌ترین اثر مستقل منطقی ابن‌سیناست. در این کتاب مهم‌ترین ابواب منطق، یعنی بخش‌های مدخل، مقولات، عبارت، قیاس و برهان آورده شده است و جز باب مقولات که در آن به اختصار آمده، ابواب دیگر به تفصیل مورد بحث قرار گرفته‌اند.

از مقایسه این کتاب و منطق شفا مشخص می شود که المختصر چارچوب اوّلیه‌ای بوده است که منطق شفا بر مبنای آن بنا شده و مباحث آن در شفا بسط و گسترش یافته است، هر چند گاه برخی مباحث در آن به تفصیل بیشتری از منطق شفا آورده شده است.

روشنی زبان در مقایسه با زبان منطق شفا، عنوان‌گذاری‌های تفصیلی در ابواب مختلف، طرح آراء خاص در برخی مسائل، ناظر بودن بر سخنان ارسطو در هر باب و مراعات حیثیت تعلیمی در آن از ویژگی‌های این کتاب به شمار می‌آید.

المختصر الأوسط فی المنطق به عنوان سومین اثر از کلان‌طرح تحقیقاتی تصحیح انتقادی آثار ابن‌سینا منتشر شده است.

برهان وجودی در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی
تألیف: علی موسایی افضلی

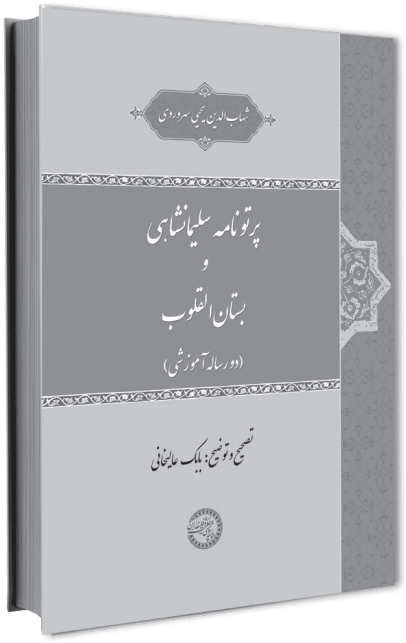


این اثر در بردارنده بحث تطبیقی «برهان وجودی» در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی است و در دو بخش کلی «برهان وجودی در فلسفه غرب» و «برهان وجودی در فلسفه اسلامی» نگاشته شده که خود دارای زیربخش‌هایی است.

برهان وجودی برهانی است که ادعا می کند صرفاً از تعریف خدا می‌تواند وجود خدا را اثبات کند و به این نکته که آیا اصلاً در عالم چیزی وجود دارد یا نه کاری ندارد. مدعیان برهان وجودی معتقدند که همین تعریف ذهنی دلالت می‌کند بر وجود خارجی این ذات. اولین بار این برهان را آنسِلم به کار برد و بعد دکارت نسخه جدیدی از آن ارائه کرد که در واقع معروف‌ترین تغییر برهان وجودی هم همین است که بنا بر تعریف، خدا کامل ترین ذات است. اسپینوزا، لایب نیتس و دیگران این برهان را به شکل های گوناگونی تکمیل کردند.

بعدها در قرن نوزدهم و بیستم فردی به نام نورمن مَلکُم همین تقریرها را مطرح کرد و این تقریرها در دنیا به نام مَلکم معروف شده در حالی که مقدم بر مَلکم، مرحوم نراقی و کمپانی این تقریر را مطرح کردند.

پرتونامه سلیمانشاهی و بستان‌القلوب
(دو رساله آموزشی)
تصحیح و توضیح: بابک عالیخانی



۲۲۵ صفحه/ ۱۳۹۶

برای آشنایی با حکمت اشراق مستقیم‌ترین راه این است که از نگاشته‌های خود سهروردی آغاز کنند. سهروردی به‌جز رسائل تمثیلی مشهور، دو رسالهٔ آموزشی به زبان فارسی از خود به یادگار نهاده است به نام‌های پرتونامهٔ سلیمانشاهی و بستان‌القلوب که اوّلی مشتمل بر مُجملی از حکمت بحثی ابن‌سینا و دومی متضمن معارف صوفیان است و حکمت ذوقی ایشان. با خواندن این دو رساله می‌توان آمادگی لازم را برای قدم نهادن به مراحل دشوارتر به‌دست آورد.

تقرب به خداوند در اسلام و مسیحیت
تألیف: اسماعیل علیخانی

سعادت و کمال در ادیان ابراهیمي، تقرب به خداي متعال است. این تقرب را مي‌توان از ابعاد گوناگون، نظیر جایگاه آن در دین، تأثیر آن در زندگي دنیوي و اخروي، راه هاي تقرب به خدا و ... مورد بررسي قرار داد. اما یکي از موضوعات مهم، مباني و زیرساخت‌هاي این قرب است. در اسلام و مسیحیت، قرب به خدا مبتني بر یک سري مباني الهیاتي و انسان‌شناختي است. این دو دین در برخي از مباني انسان‌شناختي قرب به خدا، نظیر انسان طرف عهد با خدا، انسان در مسیر شدن، انسان طالب کمال مطلق بودن و خلیفة خدا و مسیح بودن انسان مشترک هستند. در این کتاب به تفصیل همه این موارد بررسی شده است.

٤٤٧ صفحه/ ١٣٩٦

حکمت مسیحی(مطالعه‌ای تطبیقی با حکمت اسلامی)
تألیف: شهرام پازوکی



«حکمت مسیحی» شرح و بسط مطالبی است که نویسنده کتاب در طی چند سال اخیر، به عنوان طرح پژوهشی درباره مسیحیت نوشته است.

مؤلف می‌نویسد: «دلیل انتخاب این عنوان (حکمت مسیحی)، این بود که نشان داده شود که در این کتاب الهیات یا فلسفه مسیحی ـ اعم از اینکه این عنوان را بپذیریم یا نپذیریم ـ مورد نظر و توجه اصلی نبوده، بلکه منظور اولی‌اش آن دانایی و حکمتی است که در سرآغاز و اصل این دین بوده و الهیات و فلسفه مسیحی، فهمی از آن و لذا مأخوذ از آن است. مراد از «حکمت اسلامی» نیز در اینجا همین است و معنای مصطلح آن یعنی فلسفه اسلامی نیست»

این کتاب در عناوین زیر تدوین یافته است: مقدمه‌ای در باب الهیات مسیحی، فلسفه مسیحی چیست؟ حکمت مسیحی در قرون وسطی، تجدید فلسفه مسیحی در دوره جدید، تجدید سنت مسیحی در قرن بیستم، نگرشی عرفانی به کتاب مقدس و تحریف آن، گفتگوی اسلام و مسیحیت.

١٠+ ٢٦٦ صفحه/ ١٣٩٦

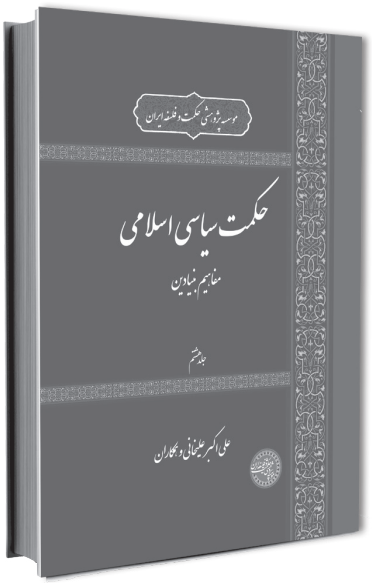
نظری به عمل
(چند گفتار در باب نسبت نظر و عمل)
تألیف: شهرام پازوکی



کتاب مشتمل بر چند گفتار در موضوع نظر و نسبت آن با عمل است که در عناوین زیر سامان یافته است: عمل در جهان غافل از نظر، حیات نظری و حیات عملی در قرون وسطی: دو تفسیر (کلامی ـ فلسفی و عرفانی) از داستان مرتاه و مریم، نسبت میان نظر و عمل به رأی مایستر اکهارت، موعظه اکهارت: «عیسی داخل شد»، عمل و ترک عمل در مثنوی معنوی و بهگودگیتا، عرفان نظری و نسبت آن با اجتماع.

هفت+ ۱۷۷ صفحه/ ۱۳۹۶

حکمت سیاسی اسلامی
مفاهیم بنیادین
جلد هشتم
دکتر علی اکبر علیخانی و همکاران
ناظر علمی: عبدالحسین خسروپناه



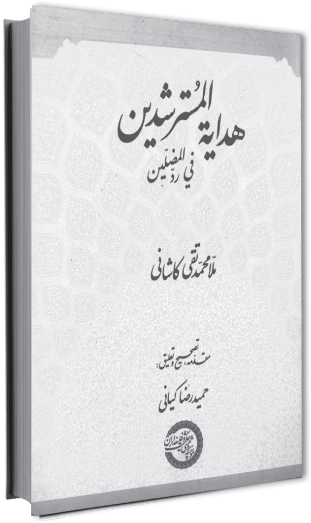
در علوم جهان اسلام، مباحث فلسفی و کلامی به هم آمیخته است و حتی گاهی سایر معارف دینی نیز در آنها وارد می‌شود. به همین دلیل ممکن است گاهی مباحثی که ماهیت فلسفی دارند در قالب مباحث کلامی، اصولی، عرفانی، تفسیری و ... مطرح شوند. ما باید شاخص‌ها و در نهایت تعریف خاص خودمان را از «فلسفهٔ سیاسی» و مباحث آن ارائه 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 علی‌اکبر علیخانی و همکاران ایشان فراهم شده است.

۷۷۵+ ۸۵ صفحه/۱۳۹۶

هداية المسترشدين في رد المضلين

ملامحمدتقی کاشانی

مقدمه، تصحیح، تعلیق: حمیدرضا کیانی



نخستین واکنش نظري ملامحمدتقي کاشاني در برابر برخي از تعرضات کشيش هنري مارتين و نقد و بررسي گوشه‌هايي از کتاب مفتاح الاسرار کارل گوتلب فاندر آلماني است. کاشاني در اين نگاشته به بررسي گسترده مناظره امام رضا (ع) با جاثليق مسيحي، بشارات عهد جديد به پيامبر اسلام (ص)، نقد و بررسي الوهيت عيسي مسيح، خداوند و پيامبران از ديدگاه عهدين، بررسي تاريخ قوم يهود براي اثبات تحريف عهد قديم و نقدو بررسي بخش استصحاب در عقايد کتاب فرائد الاصول پرداخته است.

۳۸۰ صفحه/۱۳۹۶

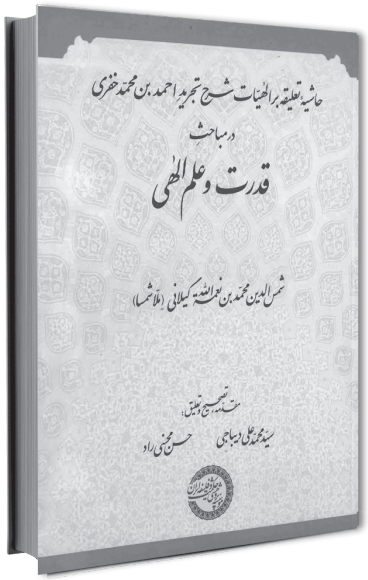
حاشیه تعلیقه بر الهیات شرح تجرید

در مباحث قدرت و علم الهی

محمدبن احمد خفری

تألیف: شمس‌الدین محمدبن نعمةالله گیلانی (ملاشمسا)

مقدمه و تصحیح: دکتر سید محمد علی دیباجی- حسن محسنی راد



ملا محمد شمس الدين گيلاني، معروف به ملاشمساي گيلاني، از حکماي به نام مکتب اصفهان در سده يازدهم هجري است. کتاب پيش رو، تصحيح نسخه خطي حاشيه ملاشمسا بر حاشيه خفري بر شرح جديد قوشچي در الهيات در مباحث قدرت و علم الهي است.

مطالعه کتاب نشان مي‌دهد که ملاشمسا در مباحث مهم و پيچيده صفات واجب تعالي - که در اين کتاب صرفاً علم و قدرت الهي مورد بحث‌اند - صاحب نظريه است. وي به منتقدان ابن‌سينا در اين موضوع پاسخ مي‌دهد و سعي دارد تا با ابتکار فلسفي خود، تقرير جديدي از نظريه ابن‌سينا در باب علم و قدرت باري تعالي ارائه دهد.

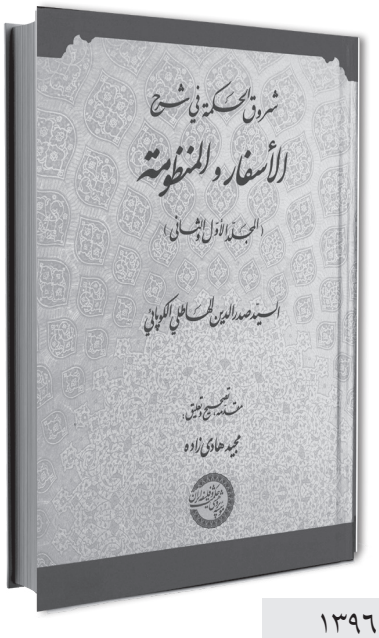
۲۴۳ صفحه/ ۱۳۹۶

شروق‌الحکمه

فی شرح «الاسفار» و «المنظومه»

السید صدرالدین الهاطلی الکوپایی

مقدمه تصحیح و تعلیق: مجید هادی زاده



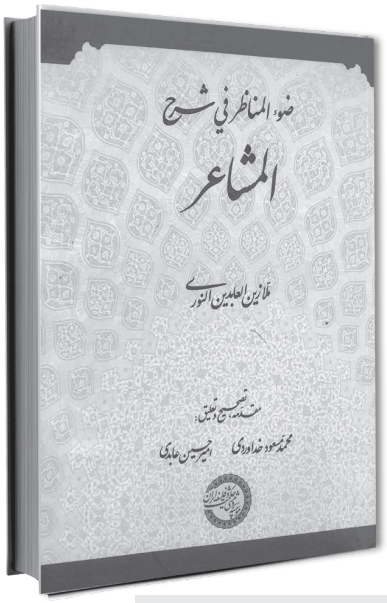
این اثر با نیّت توضیح مبانی نحله‌های گوناگون حکمت اسلامی پدید آمده است. این اثر که در شمار مطولات قرار دارد، بنا به نوشته مؤلف، در توضیح مبانی حکمای مشایی، اشراقی و صدرایی پدید آمده است. از این رو، این مبانی را نخست به توضیح می‌گیرد و بعد از آن، به نقد و جرح آن می پردازد.

۷٦۷ صفحه/ ۱۳۹٦

ضوء المناظر فی شرح المشاعر

تألیف: ملا زین‌العابدین النوری

مقدمه، تصحیح و تعلیق: محمد مسعود خداوردی- امیر حسین عابدی



رساله «مشاعر» صدرالمتألّهین شیرازی، رساله‌ای است که به طرح مباحث وجود و در انتها شناخت واجب الوجود اختصاص دارد. این رساله دارای شروح مختلفِ توضیحی و انتقادی است.

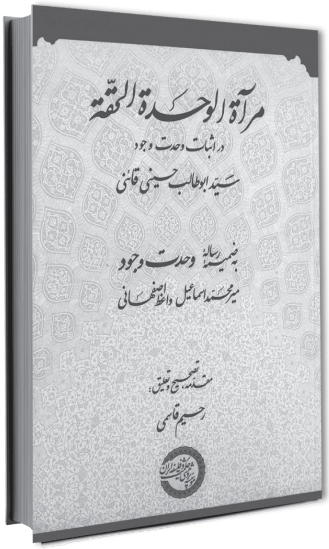
«ضوء المناظر» یکی از شروح رساله مشاعر است که سعی دارد به توضیح عبارات صدرالمتألّهین بپردازد. ملّازین العابدین نوری، نویسندهٔ این شرح، با نظر داشتن به دیگر آثار صدرا و همچنین مطالعه سایر شرح‌ها و حواشیِ موجود بر این رساله، قصد دارد ضمن آشکار ساختن مقاصد ملّاصدرا، به اشکالات مطرح شده بر او نیز پاسخ دهد. البتّه خود نیز در پاره‌ای از موارد، نقدهایی بر مصنّف رساله وارد می‌سازد.

٤٤٥ صفحه/۱۳۹٦

مرآة الوحدة الحقّة

به کوشش: رحیم قاسمی

مرآة الوحدة الحقّة (در اثبات وحدت وجود)
فقیه حکیم محقق سید ابوطالب حسینی قائنی
به ضمیمه
رساله وحدت وجود
فقیه حکیم میرمحمداسماعیل واعظ اصفهانی



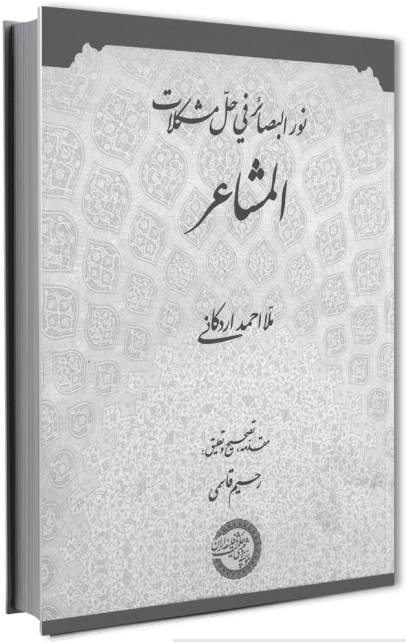
این کتاب، رساله ای ارزشمند از فقیه محقق و عالم جامع، حاج سید ابوطالب حسینی قائنی، از عالمان برجسته خراسان است که برهه ای از دوران تحصیل خود را در اصفهان گذرانده و از محضر فقها و حکیمان حوزه پر باز اصفهان بهره مند گشته است. او در سال آخر عمر و در آستانه سفر حج به نگارش این رساله پرداخته و در آن، نظر حضرت المتألهین را درباره وحدت وجود، تأیید و اثبات نموده است.

۳٤٦ صفحه/ ۱۳۹٦

نور البصائر فی حلّ مشکلات المشاعر

حکیم محقق احمدبن محمد ابراهیم یزدی اردکانی

تصحیح: رحیم قاسمی



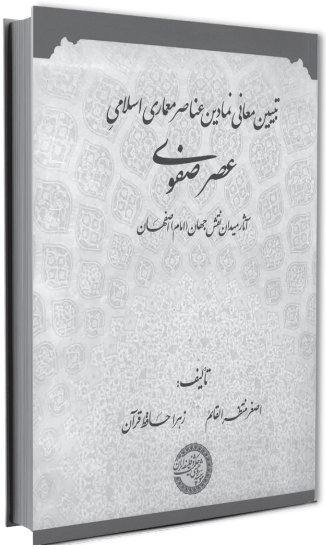
کتاب ارجمند مشاعر از آثار ماندگار حکیم متأله نامدار، حضرت صدرالمتألهین شیرازی است، کتابی که چون سایر آثار صدرا، از نوع برهانیات کشفیه است، نه از مجادلات کلامیه و تقلیدات عامیه و مغالطات سفسطیه تخیلات صوفیه. مشاعر از زمان رواج حکمت صدرا مورد توجه عالمان و حکیمان بوده و شروح و حواشی نسبتاً زیادی بر آن نوشته شده است.

۲٤٥ صفحه/ ۱۳۹٦

تبیین مبانی نمادین عناصر معماری اسلامی عصر صفوی

(آثار میدان نقش جهان (امام) اصفهان)

دکتر اصغر منتظر القائم- زهرا حافظ فرقان



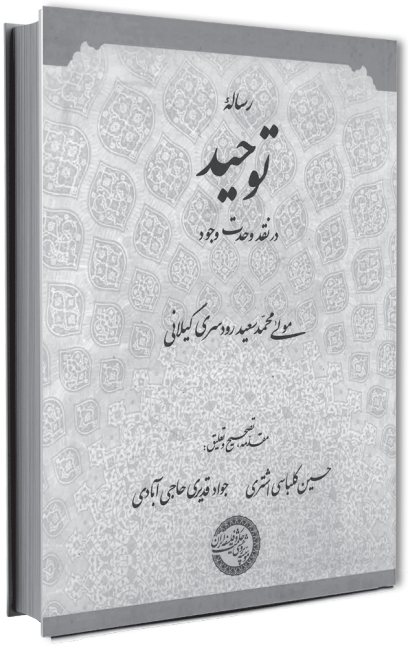
در این کتاب تلاش شده تا ضمن بررسی سابقه شکل‌گیری هر یک از آثار میدان نقش جهان و عناصر تشکیل دهنده آن، بُعد نمادین میدان نقش جهان و ارتباط نمادین عناصر تشکیل دهنده آن مورد بررسی قرار گیرد. همچنین تلاش شده تا علاوه بر بیان مفاهیم نمادین این شاهکارهای هنری، پیام معنوی اسلام شیعی در ایران دوره صفویه مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار گیرد. علاوه براین، این کتاب دسته‌بندی کتیبه‌ها بر اساس آیات قرآنی، کتیبه‌های دعایی و حدیثی و کتیبه‌های تاریخی و ترجمه محتوای آنان است که امکان مطالعه برای علاقمندان با دیدی متفاوت را فراهم ساخته است.

۴۷۴ صفحه/ ۱۳۹۶

رساله توحید در نقد وحدت وجود

مولی محمد سعید رودسری گیلانی

مقدمه، تصحیح و تعلیق: حسین کلباسی اشتری- جواد قدیری حاجی آبادی



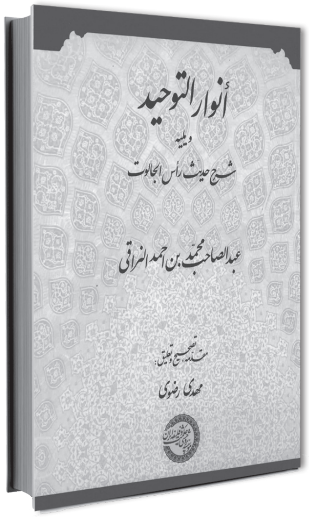
رساله حاضر که در کتابخانه مجلس شورای اسلامی نگهداری می‌شود و با واسطه از مجموعه تاریخی، مذهبی و فرهنگی تخت فولاد به دست مصحح رسیده است، تا به حال تصحیح نشده بود و نسخه بدلی برای آن در فهرست نسخ خطی مختلف یافت نگردید. کتابت نسخه حاضر به دست محمد بن حبیب (حبیب الله) و در زمان حیات مصنف، یعنی ۲۲صفر سال ۱۱۱۵ق به پایان رسیده است.

۱۵۸ صفحه/۱۳۹۶

أنوار التوحید ویلیه شرح حدیث رأس الجالوت

دکتر شیخ عبدالصاحب محمدبن احمد بن محمد مهدی نراقی

صححه و حققه: مهدی الرضوی



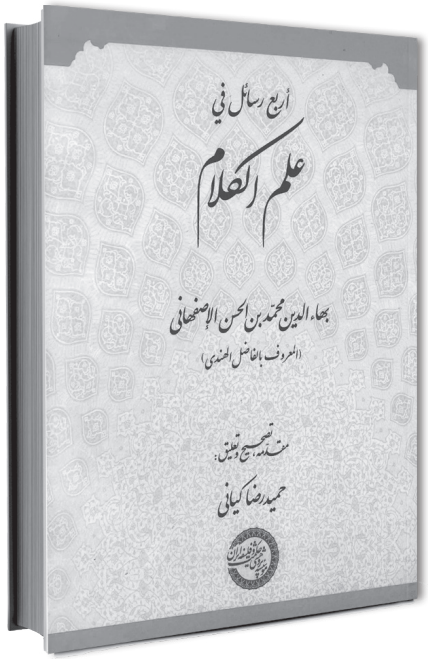
کتاب انوار التوحید (ویلیه شرح حدیث رأس الجالوت)، دو رسالهٔ کوتاه اعتقادی به نام انوارالتوحید و شرح حدیث رأس الجالوت است. انوارالتوحید از یك مقدمه و پنج باب با این عناوین تشکیل شده است: فی بیان ما یتعلق بالوجود و الماهیة، فی اثبات توحیده الالوهی و الذاتی و الصفاتی و الافعالی. رسالهٔ شرح حدیث رأس الجالوت، تکملهٔ شرح جد مؤلف بر این حدیث مبارك است که در ضمن کتاب مشکلات العلوم چاپ شده است.

۲٤٦ صفحه/ ۱۳۹٦

أربع رسائل فی علم الکلام

ابوالفضل بهاءالدین محمد بن حسن اصفهانی المعروف بالفاضل الهندی

مقدمه، تصحیح و تعلیق: حمیدرضا کیانی

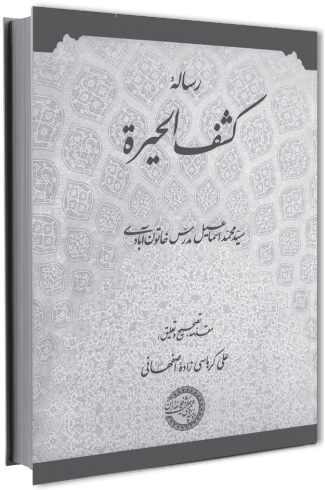


اثر حاضر، در واقع به معرفیِ چیستی علم کلام، فایده ماهیت و تاریخ آن پرداخته و کلیات علم کلام را با این عنوان‌ها در سیزده فصل بررسی کرده است: نام گذاری علم کلام، موضوع و تعریف آن، هدف‌ها، روش‌های بحث در علم کلام، رابطه بین علم کلام و دانش‌های دیگر، تاریخچه، تطور علم کلام، نقش عقل در الهیات در پرتو کتاب و سنت، نقد نظریه مخالفان روش عقلی در الهیات، علم کلام نزد: قاضی ایجی، جرجانی، تفتازانی و حکیم لاهیجی.

رساله کشف الحیرة

در بیان طریق حق از خداجویی و خداپرستی
میر سید محمد اسماعیل حسینی اصفهانی خاتون آبادی

مقدمه، تصحیح و تعلیق: علی کرباسی زاده اصفهانی



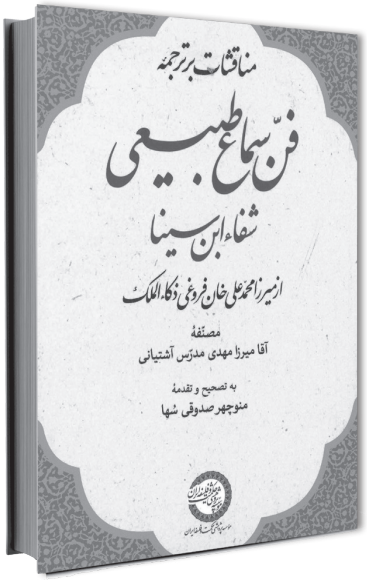
۲۰۸ صفحه/ ۱۳۹۶

رساله «کشف الحیرة» در نقد تصوف عامیانه و تأیید عرفان راستین شیعه است. به عقیده خاتون آبادی، مدعیان دروغین تصوف که خود خالی از معنویت حقیقی‌اند، با افزودن عناصر انحرافی به عرفان راستین، وادی سلوک الی الله را راهی پر خطر و آفت کرده‌اند. او منشأ اصلی تشویش و سرگردانی مردم را عالمان بی عمل و مدعیان بی درد و فقیهان ریاکار و درویشان بی فکر دانسته؛ و با طرح راهی میانه، به زدودن کاستی‌های عرفان و تقویت مبانی نظری و عملی آن بر پایه عقلانیت، کتاب و سنت و مکاشفه صحیح مبادرت ورزید.

مناقشات بر ترجمه فن سماع طبیعی شفاء ابن‌سینا

از میرزا محمدعلی خان فروغی ذکاء الملک
مصنف: آقا میرزا مهدی مدرس آشتیانی

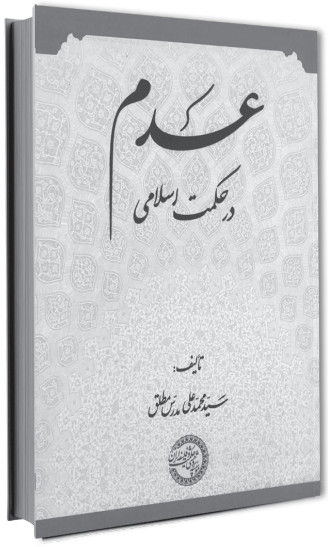
تصحیح و مقدمه از منوچهر صدوقی سها



کتاب شفای ابن‌سینا بزرگ‌ترین و مفصل‌ترین اثر فلسفی در جهان اسلام است. این کتاب، تاکنون، به طورکامل به فارسی ترجمه نشده است. یکی از بخش‌های مهم آن، که سال‌ها پیش توسط مرحوم محمدعلی فروغی به فارسی روان و روشنی ترجمه شده، فنّ سماع طبیعی است. این ترجمه، از همان آغاز نشر، مورد توجه علاقمندان به فلسفه اسلامی قرار گرفت. یکی از کسانی که آن را، به دقت، از نظر گذرانده و پاره‌ای از اشکالات و نادرستی‌های آن را یادآور شده و در هر مورد به وجه صحیح مورد نظرِ خود در ترجمه کلام ابن‌سینا اشاره کرده، مرحوم میرزا مهدی آشتیانی، فیلسوف شهیر معاصر است. این کتاب مجموعه یادداشت‌ها و توضیحات ایشان درباره ترجمه فروغی است که آقای منوچهر صدوقی سُها آن را تصحیح و تدوین کرده‌اند و همراه با مقدمه‌ای ممتع در اختیار خوانندگان قرار داده اند.

عدم در حکمت اسلامی

تألیف: سید محمد علی مدرس مطلق



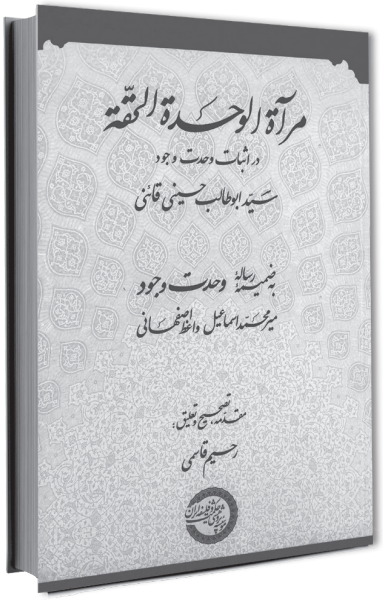
در دنیایی که ما زندگی می‌کنیم، سر و کارمان با هستی است، نه با نیستی، پس چرا علم برتر باید به نیستی هم بپردازد؟

بحث از نیستی در این علم، به نحو استطرادی است و دلیل طرح آن، نیاز مبرمی است که انسان حتی در زندگی روزمره خود، به اعتبار عدم دارد. اعتباری که مانند اعتبار مفهومی منتزّع از مفاهیم دیگر است و منشأ انتزاع این مفاهیم، موجودات، وجود و احیاناً مفاهیم است. نیستی را از هر لحاظی می‌توان به نیستیِ تصوّری و نیستیِ تصدیقی و هر کدام را به اقسام و مراتبی تقسیم نمود که در کتاب حاضر، به تفصیل به آنها پرداخته شده است.

۲۱۹ صفحه/۱۳۹۶

تکامل اخروی در چشم انداز صدرایی

تألیف: سید مهدی امامی جمعه- منصوره سادات وداد



مؤلف در پشت جلد کتاب را این‌گونه معرفی کرده است: محمّدبن ابراهیم شیرازی، بزرگ‌ترین فلاسفه الهی و مؤسّس قواعد الهیّه و مُجدّد حکمت ما بعدالطبیعه است، و اوّل کسی است که مبدأ و معاد را بر یک اصل بزرگِ خلل ناپذیر بنا نهاد و اثبات معاد جسمانی با برهان عقلی کرد و خلل‌های شیخ الرئیس را در علم الهی روشن کرد و شریعت مطهّره و حکمت الهیّه را با هم ائتلاف داد. ما با بررسی کامل دیدیم هر کس درباره او چیزی گفته، از قصور خود و نرسیدن به مطالب بلند پایه اوست (امام خمینی (ره)، کشف الأسرار، ص۳۸).

۲۱۶ صفحه/۱۳۹۶

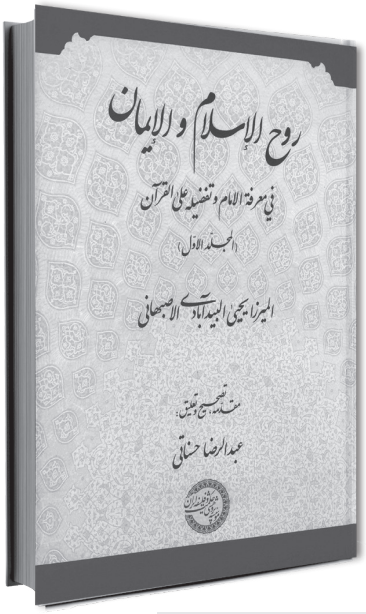
روح الإسلام و الإيمان

فی معرفة الإمام و تفضیله علی القرآن

میرزا یحیی بیدآبادی اصبهانی

مقدمه تصحیح و تعلیق: عبدالرضا حسناتی

جلد اول



۵۹۷ صفحه/۱۳۹۶

اثر حاضر به دنبال تبیین اهمیّت شناخت امام علی (ع) و اثبات افضلیّت وی نسبت به قرآن است.

این کتاب، در حقیقت نقدی بر رساله «تبصرة الإخوان فی بیان أکبریّة القرآن» اثر ملّا اسماعیل خواجویی است.

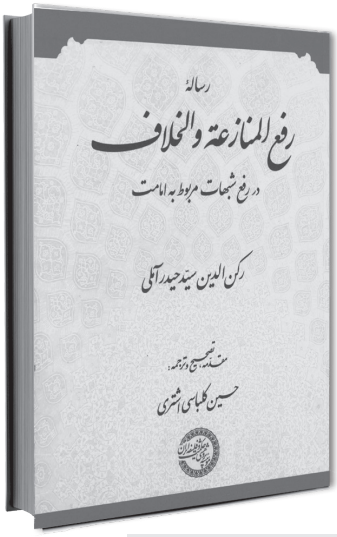
خواجویی در کتاب خود با استناد به احادیث ثقلین، افضلیّت قرآن بر امام علی (ع) را به اثبات می‌رساند؛ چرا که وی، اکبریّت ذکر شده در این احادیث را مساوق با افضلیّت می‌داند. این در حالی است که بیدآبادی با نقد ادلّه وی، افضلیّت امام علی (ع) بر قرآن را ثابت می‌کند و بر این باور است که اکبریّت مذکور در احادیث ثقلین، به معنای افضلیّت نیست.

رفع المنازعة و الخلاف

در رد شبهات مربوط به امامت

رکن الدین سید حیدر آملی

مقدمه تصحیح و ترجمه: حسین کلباسی اشتری

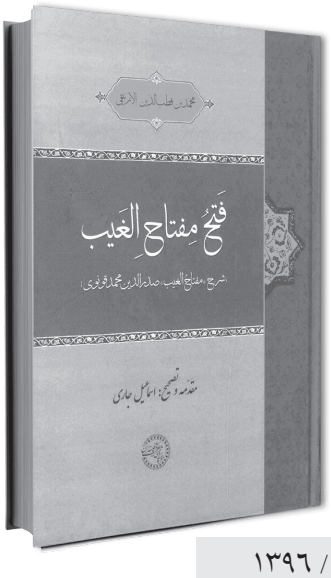


۳۰۵ صفحه/ ۱۳۹۶

از میان عالمان بزرگی که در کنار شهرت به حکمت و عرفان و ذوق و کشف و سلوک، به دفاع جانانه از حریم ولایت و امامتِ بلافصل پس از نبی مکرّم اسلام (ص) و دفع و رفع شبهاتی در این باب کمر همّت بسته است، رکن الدین سیّد حیدر آملی (م: ۷۸۷ هجری قمری) است که در رساله حاضر با اعتقادی عمیق و خالص و به شیوه‌ای مرکّب از ادلّه عقلی و شواهد نقلی، به یکی از پرسش‌های مهم در این عرصه پاسخی مطوّل داده است.

فتح مفتاح‌الغیب

مقدمه و تصحیح: اسماعیل جاری

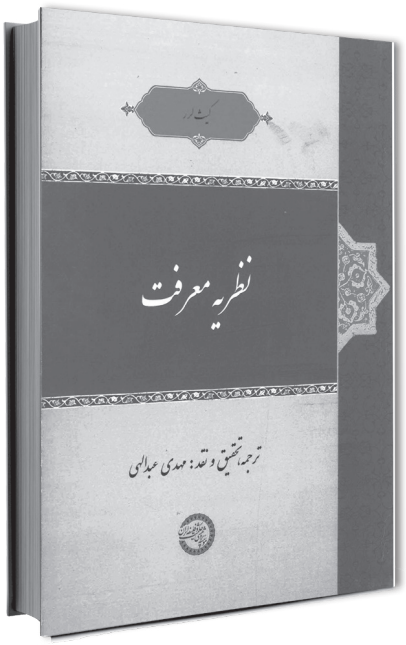


از جملـه آثـار قونـوی کتـاب مفتـاح الغیـب اسـت کـه دریایـی از حقایـق و معـارف اسـت، بـا چینشـی منظَّـم و هدفـی روشـن. جنـاب فنـاری در مصبـاح الأنـس بـا بهـره گرفتـن از کلمـات دیگـر جنـاب قونـوی و شـاگردان او از یـک جهـت، و بـه خدمـت گرفتـن أصـول و أمّهـات عقـل نظـری از جهـت دیگـر بـه شـرح و بیـان مفتـاح الغیـب پرداخـت، و شـاگرد او ازنیقـی در ایـن کتـاب بـه تلخیـص، تنقیـح، تفسـیر و رفـع مُغلقـات مصبـاح الأنـس روی آورد، و ایـن أثـر مانـدگار را از خـود بـه ارمغـان گذاشـت.

۹۰۲ صفحه/ ۱۳۹۶

نظریه معرفت کیث لرر

ترجمه تحقیق و نقد: مهدی عبداللهی



کتـاب نظریـه معرفـت مهم‌تریـن اثـر کیـث لـرر اسـتاد بازنشسـته دانشـگاه آریزونـا و سرشـناس‌ترین مدافـع انسـجام‌گروی در توجیـه معرفـت اسـت. وی مهم‌تریـن مباحـث معرفـت شناسـی معاصـر را در ایـن اثـر بـه رشـته تحریـر درآورده اسـت. مترجـم تـلاش کـرده اسـت ترجمـه‌ای دقیـق و فنـی از متـن کتـاب بـه دسـت دهـد. در انتهـای هـر فصـل یادداشـت‌هایی تحقیقـی و انتقـادی افـزوده اسـت کـه نقطه‌آغـاز و کلیـد پژوهش‌هـای تطبیقـی میـان اندیشـه‌های معرفت‌شـناختی فلسـفه معاصـر غـرب و فلسـفه اسـلامی را تقدیـم خواننـدگان فرهیختـه مـی‌دارد

۵۰۸ صفحه/۱۳۹۶

مجله علمی پژوهشی جاویدان خرد

شماره ۳۱ و ۳۲



جاویدان خرد نشریه‌ای تخصصی است و به بررسی مقاله‌هایی می‌پردازد که:

- مرتبط با حکمت دینی، اسلامی، ایرانی و مبادی هنر مقدّس باشد.
- تحقیق 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.

مجله جاویدان خرد در آخرین رتبه بندی مجلات علمی پژوهشی کشور که از طرف وزارت علوم تحقیقات و فناوری اعلام می‌شود با امتیاز ۸۱ حائز رتبه A شده است.

فهرست مقالات جاویدان خرد شماره ۳۱

- مفهوم یکه، مفاهیم تکه و نقش آنها در تبیین اصالت وجود / مهدی انشایی
- مقدمه و تصحیح انتقادی معاش‌السّالکین سیّدمحمّد نوربخش / جمشید جلالی شیجانی
- ارزیابی برهان پیامد ون اینوگن در برابر مسئولیت اخلاقی / جواد دانش
- تشکیک و خارجیت وجود: تأملی بر رویکردی ابن‌سینایی در احراز وحدت موضوع مابعدالطبیعه / مصطفی زالی
- جعفر خُلْدی؛ صوفیِ ناشناختهٔ مکتب بغداد / محمّد سوری ، محمود سوری
- رویکرد عرفانی شیخ محمود شبستری در تحلیل نظریه تناسخ / لادن صالحین، ابوالفضل محمودی
- تحلیل مسأله تجرد نفس نباتی از منظر ملاصدرا، ملا رجبعلی تبریزی و علامه طباطبایی / ابوالحسن غفاری
- سرچشمه حکمت: پژوهشی در نسبت آغاثاذیمون با هرمس، ابوالحکماء / طیبه کرمی
- جایگاه امشاسپندان در جهان‌شناسي مزدايي و نقش آنها در سلوک فردی / فاطمه لاجوردی
- ابتناي ايمان ديني بر معرفت عقلي از منظر غزالي / عبداللّه محمّدی
- «مراتب سعادت» در فلسفهٔ اخلاق ارسطو / حسن میانداری
- دایره‌ای کوچک، سرمشقی بزرگ / رضا کوهکن

فهرست مقالات جاویدان خرد شماره ۳۲

- متافیزیک عمل در اندیشه ابن‌عربی /حسن ابراهیمی؛ سید امیر اشرف واقفی
- تبیین حرکت‌شناسی ابن‌سینا در سنّت تفسیری حلّ مشکلات الإشاراتِ طوسی /محمد جواد اسماعیلی
- مطالعه مقامات عرفانی از منظر عطّار بر اساس مجموع آثار وی / اشرف روشندل پور؛ شاهرخ حکمت
- مسأله هنر نزد افلاطون با تأکید بر شهود مثال خیر / مریم سلطانی کوهانستانی
- نگاهی انتقادی به الگوی نُه بخشی دو بخشی - در بررسی منطق دورهٔ اسلامی /امین شاه وردی
- مقایسهٔ گزارهٔ بدیهی و گزارهٔ پیشینی در مسألهٔ توجیه/ سید احمد غفاری
- تحلیل و مقایسهٔ چهار تفسیر از اخلاق نیکوماخوس /روح الله کریمی
- بررسی چگونگی اطلاق «موجود» بر موجودات از دیدگاه فارابی /لیلا کیان خواه
- آیا خدا شخص است؟ /محمد لگنهاوزن؛ منصور نصیری
- مبانی فلسفی هنر در آثار ابن‌سینا /حسین هاشم نژاد

برنامه دوره‌های آزاد آموزشی مؤسسه پژوهشی حکمت وفلسفه ایران

(نیمسال اول سال تحصیلی۹۷-۱۳۹۶)

تهران:

روز	نام استاد	عنوان درس	ساعت	تاریخ شروع	توضیحات
شنبه	دکتر بابک عالیخانی	حکمت مشرقیه	۱۵ـ ۱۳	ادامه دارد	ادامه از ترم‌های قبل
	دکتر مجید حمیدزاده	منطق (*اساس الاقتباس*)	۱۸ ـ ۱۶	ادامه دارد	ادامه از ترم‌های قبل
یکشنبه	دکتر شهین اعوانی	مناد*ولوژی لایب نیتز*	۱۸ ـ ۱۶	۱۳۹۶/۱۱/۲۹	دورهٔ جدید
دوشنبه	دکتر غلامرضا اعوانی	شرح *فصوص الحکم* ابن‌عربی	۱۱ ـ ۰۹	ادامه دارد	ادامه از ترم‌های قبل
	دکتر مهدی عاشوری	مهارت‌های نگارش مقالات پژوهشی	۱۲-۱۰	۱۳۹۶/۱۱/۳۰	دورهٔ جدید
	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)	۱۷:۴۵ـ۱۵:۴۵	ادامه دارد	ادامه از ترم‌های قبل
	دکتر مجید حمیدزاده	*شرح منظومه* حکیم سبزواری	۱۸ ـ ۱۶	ادامه دارد	ادامه از ترم‌های قبل
	دکتر امیراحسان کرباسی‌زاده دکتر حسن امیری‌آرا	متافیزیک علم	۱۸ ـ ۱۶	۱۳۹۶/۱۲/۰۷	دورهٔ جدید
سه‌شنبه	دکتر لیلا کیانخواه	سیری در حکمت مشاء: مروری بر مابعدالطبیعهٔ فارابی و ابن‌سینا	۱۵ ـ ۱۳	۱۳۹۶/۱۲/۰۸	دورهٔ جدید
	دکتر حمیدرضا فرزان‌یار	مطالعات متأخر در باب هنر دینی	۱۶ ـ ۱۴	۱۳۹۶/۱۲/۰۸	
	دکتر محمدجواد اسماعیلی	تاریخ فلسفه: از مکتب رواقی تا مکتب نوافلاطونی	۱۷ ـ ۱۵	۱۳۹۶/۱۱/۲۴	دورهٔ جدید
	دکتر سیدمحمود یوسف‌ثانی	شرح *اشارات و تنبیهات* (الهیات)	۱۸ـ ۱۶	ادامه دارد	ادامه از ترم‌های قبل
	استاد منوچهر صدوقی‌سها	شروح الحکمه	۱۸ـ ۱۶	ادامه دارد	ادامه از ترم‌های قبل
چهارشنبه	دکتر سیدرضا فیض	تمثیل و عالم مثال در هنر دینی	۱۷ ـ ۱۵	۱۳۹۶/۱۲/۰۲	دورهٔ جدید

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
یکشنبه	دکتر محمد حسین‌زاده	ارادهٔ آزاد	۱۲ـ ۱۰:۳۰	۱۳۹۶/۱۱/۲۹	دورهٔ جدید
دوشنبه	دکتر سیداحمد غفاری	*تمهیدالقواعد*	۲۰ـ ۱۸	۱۳۹۶/۱۱/۳۰	دورهٔ جدید

برنامه دوره‌های آزاد آموزشی مؤسسه پژوهشی حکمت وفلسفه ایران

(نیمسال دوم سال تحصیلی۹۷-۱۳۹۶)

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 بابک عالیخانی	حکمت مشرقیه	۱۵ـ ۱۳	۱۳۹۶/۰۷/۲۲	ادامه از ترم‌های قبل
یکشنبه	دکتر شهین اعوانی	*غایت شناسی کانت(نقد قوه کانت۳)*	۱۸ ـ ۱۶	۱۳۹۶/۰۷/۱۶	دوره جدید
	دکتر حمیدرضا فرزان‌یار	مطالعات متأخر در باب هنر دینی	۱۷-۱۵	۱۳۹۶/۰۷/۱۶	دوره 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	۱۳۹۶/۰۷/۱۷	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: مکتبهای فلسفی بعد از ارسطو	۱۷ ـ ۱۵	۱۳۹۶/۰۷/۱۸	دوره جدید
	دکتر سیدمحمود یوسف‌ثانی	شرح *اشارات و تنبیهات* (الهیات)	۱۸ـ ۱۶	۱۳۹۶/۰۷/۱۱	ادامه از ترم‌های قبل
	استاد منوچهر صدوقی‌سها	شروح الحکمه	۱۸ـ ۱۶	۱۳۹۶/۰۷/۱۱	ادامه از ترم‌های قبل
چهارشنبه	دکتر مهدی عاشوری	فلسفهٔ احتمال و استنباط آماری	۱۲-۱۰	۱۳۹۶/۰۸/۰۳	دوره جدید

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
یکشنبه	دکتر مهدی عبدالهی	مبانی فلسفی علوم انسانی	۲۰ـ ۱۸	۱۳۹۶/۰۷/۱۶	دوره جدید
سه‌شنبه	دکتر سیداحمد غفاری	مبانی خداشناسی فلسفی	۲۰ـ ۱۸	۱۳۹۶/۰۷/۱۸	دوره جدید