

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



پژوهش‌های فلسفی - کلامی

فصل‌نامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم

سال پانزدهم، شماره دوم - زمستان ۱۳۹۲، شماره پیاپی ۵۸

صاحب امتیاز: دانشگاه قم

مدیر مسئول: دکتر محمد ذبیحی

سر دبیر: دکتر احمد بهشتی

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

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

مدیر داخلی و دبیر تحریریه: محمدرضا شجاعی

ویراستار: زینب صالحی

حروفچین و صفحه‌آرا: حسین معظمی

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

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

نقل مطالب فصل‌نامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

فصل‌نامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

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

تلفن: ۰۲۵۳۲۱۰۳۳۶۰

نشانی الکترونیک: Falsafikalami@Qom.ac.ir وب سایت اختصاصی مجلات علمی دانشگاه قم: mag.qom.ac.ir

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

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

راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

از نویسندگان درخواست می‌شود:

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

الف) کتاب

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

ب) مقاله

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

پژوهش‌های فلسفی-کلامی

فصل‌نامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم
زیر نظر معاونت پژوهشی
سال پانزدهم، شماره دوم، زمستان ۱۳۹۲
شماره پیاپی ۵۸

- طایر قدسی وحی بر بام خیال پیامبر ۲۲-۵
محمد کاظم شاکر و سید محمد موسوی مقدم
- شکل‌گیری نظریه فلسفی تمایز وجود و ماهیت در جهان اسلام ۳۶-۲۳
سیمین عارفی
- تجربه دینی و رابطه آن با تجربه عرفانی و وحی ۵۸-۳۷
علی حقی و سوری واحد احمدیان
- در باب منطق مجاز بودن باور ۷۴-۵۹
سید علی کلانتری
- واقع‌گرایی تجربی یان هکینگ درباره هستی‌مندهای نظری ۹۶-۷۵
موسی اکرمی و آزاده آذری‌نژاد
- اتصال عقل به عقل فعال در اندیشه فلسفی ابن‌سینا ۱۲۰-۹۷
فاطمه شریف فخر
- بررسی تحلیلی معنای اسم در علوم اسلامی عقلی و نقلی ۱۴۰-۱۲۱
کاوس روحی برندق
- رویکردی تطبیقی به تکامل نفس صدرایی و تعالی وجودی یاسپرس در پرتو حرکت جوهری ۱۴۱-۱۵۸
سیمین اسفندیاری

طایر قدسی وحی بر بام خیال پیامبر

بررسی و نقد دیدگاه ویلیام مونتگمری وات در باب وحی

محمد کاظم شاکر*

سید محمد موسوی مقدم**

چکیده

وحی پیامبرانه از موضوعاتی است که دانشمندان با رویکردهای مختلف به تجزیه و تحلیل و داوری درباره آن پرداخته‌اند. در خصوص وحی و نبوت، به ویژه نبوت پیامبر اکرم (ص) و وحی قرآنی، دست کم سه گفتمان دیده می‌شود: ۱. گفتمان اسلامی، که وحی را کاملاً الهی می‌داند و در آن نقش بشر و عناصر بشری به صفر می‌رسد؛ ۲. گفتمان مسیحی، که آن را الهی- بشری ارزیابی می‌کند؛ ۳. گفتمان سکولار، که آن را یک‌سر بشری دانسته، صرفاً با پارادیم‌های اجتماعی و روان‌شناختی ارزیابی می‌کند. ویلیام مونتگمری وات، از الهی‌دانان مسیحی است که بیش از ۶۰ سال در زمینه اسلام و سیره پیامبر (ص) به پژوهش و عرضه آثار پرداخته است. او با آشنایی‌ای که با هر سه گفتمان دارد به ارائه سامانه نوینی در تحلیل وحی و نبوت و نیز پیامبری حضرت محمد (ص) و شکل و محتوای وحی قرآنی پرداخته است. او، برخلاف اسلاف خود، نه تنها به رد نبوت پیامبر اسلام (ص) نپرداخته، بلکه قرآن را حاوی وحی الهی می‌داند. در این مقاله، ابتدا سامانه‌ای از آنچه وات در باب وحی گفته است ترسیم می‌کنیم. سپس به تحلیل و نقد آن می‌پردازیم. در مجموع، گفتمانی که وات در آن اصل وحی و نبوت و به تبع آن نبوت حضرت محمد (ص) را تحلیل می‌کند، برآیند سه گفتمان مسیحی، سکولار و اسلامی ارزیابی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: وحی، قوه خیال، ویلیام مونتگمری وات، حکمای مسلمان، خاورشناسان.

* استاد دانشگاه قم.

** استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران.

۱. طرح مسئله

مسلمانان همواره قرآن را عین وحی الهی دانسته، هر گونه عنصر بشری را در شکل‌دهی الفاظ، معانی و حقایق قرآنی منکر شده‌اند. در مقابل، الهی‌دانان غربی تا قبل از عصر روشنگری حاضر نبودند مسئله نبوت پیامبر اسلام (ص) را در یک گفتمان الاهیاتی بررسی کنند. گفتمان غربیان در قرون وسطا بر سر قرآن و نبوت پیامبر بر اساس انکار نبوت پیامبر (ص) بود و قرآن را نیز برگرفته از متون و اندیشه‌های دیگر ادیان و فرهنگ‌ها می‌دانستند. پس از عصر روشنگری، گفتمان دیگری شکل گرفت که با گفتمان درون مسیحی در باب وحی و نبوت نزدیکی قابل توجهی دارد. تئودور نولدکه - که پدر خاورشناسی نوین نام گرفته است- و شاگردش، فریدریش شوالی (Friedrich Schwalli)، حقانیت الهام پیامبرانه حضرت محمد (ص) را پذیرفته، او را پیامبری راستین می‌دانستند (نولدکه، ۲۰۰۴: XVII). از نظر آنها، حضرت محمد (ص) معتقد بود خداوند او را برگزیده تا مردم را به توحید دعوت کند (همان). برخی از نویسندگان اخیر، مانند ریچارد بل، نیز معتقدند حضرت محمد (ص) کاملاً راستگو بوده، با حسن نیت و ایمان صادق عمل می‌کرده است (Watt, 1977: 18). و آندرائه (Tor Andrae) معتقد است تجربه پیامبر اسلام (ص) راستین بوده است و او برای روزگار و نسل خود پیام پیامبرانه داشته است (Watt, 1977: 18). در این میان، ویلیام مونتگمری وات -از الهی‌دانان مسیحی که بیش از ۶۰ سال از عمر خویش را وقف پژوهش در اسلام کرده- بیش از همه به تبیین الاهیاتی اضلاع مختلف وحی پرداخته، و حیانی بودن قرآن و نبوت پیامبر اکرم (ص) را بر پایه این اضلاع بنا نهاده است.

۲. دیدگاه‌های وات در باب وحی

منظومه‌ای که وات از سرشت وحی درباره رسول اکرم (ص) عرضه کرده ممکن است از نظر یک مسلمان سخنانی مشوش و گاه متناقض به شمار آید، اما باید توجه داشت که اندیشه او در باب وحی، برآیند گزاره‌های مختلف و دیدگاه‌های گوناگونی است که در غرب و مسیحیت در باب وحی وجود داشته و دارد. او از یک سو، با دیدگاه کسانی در غرب مواجه است که کوشیده‌اند ادعاهای دریافت پیام از جانب خدا را به وضعیت جسمانی یا روانی بیمارگونه فرد دریافت‌کننده ربط دهند (وات، ۱۳۸۹: ۱۵۲). از سوی دیگر، او مسیحیان را متأثر از توصیف‌های تمسخرآمیز قرون وسطایی اروپاییان می‌یابد که به سادگی حاضر نیستند حقانیت نبوت پیامبر اسلام (ص) را

طایفه‌ی وحی بر بام خیال پیامبر

بپذیرند (همان: ۱۵۳). همچنین، الهی دانان مسیحی درباره پیامبران بنی اسرائیل نیز وحی را به گونه دیگری - متفاوت از قرائت مسلمانان - ترسیم می‌کنند و سرشت آن را سرشتی دوگانه، یعنی الهی - بشری می‌دانند. با توجه به این اضلاع سه‌گانه، می‌توان به منطومه‌ای که مونتگمری از سرشت وحی و نبوت حضرت محمد (ص) ترسیم کرده به صورت واقعی‌تر نگریست و به تحلیل و نقد آن پرداخت. سامانه‌ای که وی در توصیف و گزارش وحی و حوادث وحیانی وارد بر ذهن و روان و زبان پیامبر ترسیم کرده، حاوی گزاره‌هایی است که برای فهم دیدگاه او از وحی و نبوت باید همگی آنها را یک‌جا و با هم در نظر گرفت.

۲.۱. ابتکار عمل خداوند در وحی

اولین گزاره‌ای که می‌توان آن را سنگ زیربنای اندیشه وات در خصوص وحی دانست، آن است که خاستگاه اصلی وحی‌های پیامبرانه خداوند است. وی با آنکه نقش عنصر بشری را در وحی می‌پذیرد معتقد است وحی از ابتکار عمل خداوند ناشی می‌شود (همان: ۱۶۲-۱۶۳). به نظر وی، به دو چیز می‌توان یقین داشت: ۱. آغازگر وحی خداست؛ ۲. انطباق صورت کلمه‌ها در آگاهی پیامبر دربردارنده حقیقت نازل‌شده از جانب خداست (همان: ۱۵۱). او همچنین قرآن را فعلی الهی می‌داند که از طریق شخصیت محمد عرضه شده است (وات، ۱۳۷۳: ۴۷). وی می‌گوید: «قرآن مجموعه‌ای از وحی و الهاماتی است که حضرت محمد (ص) دریافت داشته است. به طور کلی، خدا گوینده است و مخاطب آن حضرت محمد (ص) یا مسلمانان یا عموم خلائق‌اند (وات، ۱۳۴۴: ۱۹-۲۰).

به نظر وی، حتی الهی نبودن الفاظ و اختلاف در ساختار قرآن، الهی بودن حقیقت آن را خدشه‌دار نمی‌کند، بلکه این اختلاف ساختار، به اختلاف در پیام‌هایی برمی‌گردد که حضرت محمد (ص) دریافت می‌کرده است؛ گاه او همچون یک مأمور در حد واسطه بین درگاه الهی و مردم ایستاده است و پیام‌هایی دریافت می‌کرده که می‌بایست به مردم برساند، یا احکام و اوامری ناظر به خودش دریافت می‌کرده است؛ گاه به مثابه نماینده مردم مستقیماً مورد خطاب قرار می‌گرفت؛ در اوقات دیگر رهنمودها و دستورهای برای سلوک شخصی خود به او داده می‌شد؛ گاه از خط حد واسطه به این سوتر آمده، احکام و اوامر الهی را به طور مستقیم به مردم می‌رسانده است. بدین سان، در بخش‌های متأخر قرآن این امر قاعده‌ای تقریباً لایتغیر شده که خداوند سوم شخص و در پشت صحنه است، و ضمیر «ما»ی سخن‌گو، فرشته یا فرشتگان است،

و روی خطاب وحی و پیام‌های آسمانی با حضرت محمد (ص) است؛ حتی آنجایی که مردم مستقیماً مخاطب هستند و کلمات الهی از طریق او انتقال می‌یابد، او همچنان بازگوکننده محض است. در انتها این گونه نتیجه می‌گیرد که اصل اینکه «پیام‌های وحیانی از عالم بالا بر قلب حضرت محمد (ص) نازل می‌شده است»، خدشه‌ناپذیر است (بل، ۱۳۸۲: ۱۰۸-۱۰۹).

۲.۲. وحی به مثابه فعل خداوند در تاریخ بشر

در جهان‌بینی وات، وحی جزئی از سیستم عاملی است که نحوه تعامل خداوند با تاریخ بشر را تبیین می‌کند. وحی، فعل الهی است که از طریق «انگیزش‌های درونی» در افراد تحقق می‌یابد. در بسیاری از موارد که افراد دریافت‌کننده این «انگیزش‌های درونی» بر وفق آن عمل کرده‌اند به موفقیت دست یافته‌اند. بنابراین، کارآمدی این انگیزش‌ها امری است که مشاهده می‌شود. تنها تردید این است که آیا آنها از جانب خدا هستند یا خیر. این تردید با توجه به این واقعیت که خاستگاه الهی این انگیزش‌ها، نیز خود بخشی از وحی بر آن پیامبر است برطرف می‌شود،^۱ و در نتیجه، الهی بودن این انگیزش‌ها بخشی از آن چیزی است که او تعبداً اظهار می‌دارد. از آنجایی که پیامبران و انسان‌های دیگر از قبل به خدا باور داشتند، این انگیزش‌ها را از جانب خدا می‌دانستند و آن را می‌پذیرفتند (Watt, 1984: 116). اما اینکه مردم چگونه باور کنند که این پیام‌ها الهی است، از آنجایی که دواعی درونی حضرت ابراهیم (ع)، حضرت موسی (ع)، حضرت عیسی (ع) و حضرت محمد (ص)، سرانجام، دستاوردهای مثبت عظیمی به بار آورد، به راحتی می‌توان باور داشت که آنها از جانب خدا بوده‌اند (وات، ۱۳۸۹: ۲۴۳؛ Watt, 1984: 117).

وی نمی‌تواند به روشنی فرق بین انگیزش‌های پیامبرانه و غیرپیامبرانه را بیان کند. او خود اذعان می‌دارد که به ظاهر میان این گونه دواعی و آنها که موفقیت به بار نیاورده‌اند و یا آشکارا خطا بوده‌اند، یا تفاوتی نیست و یا تفاوت اندک است. برخی افراد پرشور به آسانی چنان به حقانیت اندیشه‌ای که به ذهن ایشان آمده، متقاعد می‌شوند که دیگران را به پیروی از خود در اجرای طرح‌های کاملاً غیرمعقول ترغیب می‌کنند (وات، ۱۳۸۹: ۲۴۳).

به نظر وی، نویسندگان عهد جدید نیز این موضوع را می‌دانستند؛ گرچه آن را با اندکی تفاوت بیان کرده‌اند: در نامه اول یوحنا آمده است: «عزیزان من، اگر کسی ادعا کند که از جانب خدا پیغمی دارد، زود باور نکنید. نخست، او را بیازمایید تا دریابید که آیا پیغام او از جانب خداست یا نه؛ زیرا معلمین و واعظین دروغین، این روزها همه جا پیدا می‌شوند» (اول یوحنا، ۴: ۱) و

طایفه‌ی وحی بر بام خیال پیامبر

(وات، ۱۳۸۹: ۲۴۴). از نگاه وات، حتی انگیزش‌های از جانب خدا نیز همیشه نتیجه مورد انتظار را ندارند! وی ناکامی و جامه عمل نپوشیدن امیدهای فراوانی را که حجتی نبی و زکریای نبی در زروبابل ایجاد کرده بودند از این قبیل می‌داند (وات، ۱۳۸۹: ۲۴۴). برای نمونه، در کتاب حجتی آمده است: «پیامی از جانب خداوند به حجتی رسید: "به زروبابل، حاکم یهودا بگو که به زودی آسمان‌ها و زمین را به لرزه درمی‌آورم، تخت‌های فرمانروایان را واژگون می‌کنم و قدرت آنان را از بین می‌برم. عرابه‌ها و سواران را سرنگون می‌کنم، و اسب‌ها کشته می‌شوند و سوارانشان یکدیگر را با شمشیر از پای درمی‌آورند. اما وقتی که این امور واقع می‌گردد، ای زروبابل، خدمت‌گزار من، تو برای من مانند نگین انگشتر خواهی بود، زیرا تو را برگزیده‌ام". این است آنچه خداوند قادر متعال می‌فرماید» (حجتی، ۲: ۲۰-۲۳). این عبارات از کتاب حجتی، که به ظاهر نقل قول مستقیم سخن خداست، از نظر وات صرفاً ترجمانی از امیدهایی است که حجتی با انگیزش درونی از خدا دریافت کرده است و این امیدهایی را که حجتی ایجاد کرده، جامه عمل به خود نگرفته است.

نکته دیگر در باب انگیزش‌های درونی این است که مسئله گزینش انبیا از جانب خداوند و مأموریت خاص آنها را تا حدودی خدشه‌دار می‌کند. به نظر وات، بسیاری از افراد ممکن است از این انگیزش‌ها داشته باشند، اما به دلیل آنکه در عمل به تبعیت از این انگیزش‌ها نپرداخته‌اند موفقیتی کسب نکرده‌اند و در میان مردم به پیامبری و رسالت شهره نشده‌اند. تنها آن دسته از افراد بدین پایگاه رسیده‌اند که به انگیزش‌های درونی خود توجه کرده، مطابق آن عمل کرده و مردم را نیز به عمل بر طبق پیام‌هایی که دریافت کرده‌اند فرا خوانده‌اند. بنابراین، بسیاری از افراد دیگر نیز می‌توانستند و نیز می‌توانند پیامبر باشند. به بیان روشن‌تر، انگیزش‌های درونی تنها شرط لازم برای مقام پیامبری است، نه شرط کافی. اراده فرد صاحب این انگیزش‌ها نیز شرط دیگری برای تحقق مقام نبوت و پیامبری است.

۳.۲. اطمینان پیامبر به الاهی بودن دریافت‌های وحیانی

اطمینان پیامبران به الاهی بودن انگیزش‌ها و پیام‌های دریافتی، بخشی از پارادیم‌های حاکم بر نظریه وات در خصوص وحی است. وی با اشاره به صور مختلفی از پیام‌های وحیانی در خیال یک پیامبر می‌گوید صرف نظر از این صورته‌ها، انگیزش‌های درونی آن پیامبر را به باوری مطمئن می‌رساند که از جانب خداوند وحی دریافت کرده است. داشتن این عقیده مطمئن در

پی‌گیری ابلاغ پیام وحی هنگام رویارویی با مخالفت‌های مهم، ضروری است (وات، ۱۳۸۹: ۱۵۱). فحوای سخن وی این است که ایستادگی پیامبران، از جمله پیامبر اسلام (ص) در برابر مخالفت‌ها و دشمنی‌های دشمنان که تا سرحد نثار جان نیز پیش رفته‌اند، حکایت از اطمینان خاطر آنها نسبت به الاهی بودن دریافت‌های وحیانی‌شان دارد.

به عقیده وات، حضرت محمد (ص) مسلماً بدین امر که قرآن کلام خداست، ایمان کامل داشته و تصور می‌کرده است که می‌تواند دریافت‌های وحیانی را از افکار شخصی خود باز شناسد. هنگامی که با آزارها و دشمنی‌ها مواجه می‌شد ادامه دعوت غیرممکن بود، مگر به سابقه ایمانی که به رسالت الاهی خویش داشت و دریافت الهامات را بخشی از مأموریت خود به شمار می‌آورد (وات، ۱۳۴۴: ۱۹-۲۰). از مضمون انتقادهای کفار مکه معلوم می‌شود که حضرت محمد (ص) از همان ابتدا مدعی بوده است که آیات قرآن از طرف خدا بر او وحی و نازل می‌شود (همان: ۹۲-۹۳). با توجه به اطمینان حضرت محمد (ص) به اینکه وحی از بیرون بر او نازل می‌شود و تمایز روشنی بین پیام‌های وحیانی و افکار و اقوال خود قائل بود، ساختار قرآن عمدتاً یا اساساً در قالب خطاب به حضرت محمد (ص) ریخته شده است، نه خطاب مستقیم حضرت محمد (ص) به هموعانش، هرچند مدام به او دستور داده می‌شود که به آنان پیامی را برساند (همان: ۱۰۵). همین اطمینان او را در برابر مخالفت، استهزا، بهتان و افترا و آزار حفاظت می‌کرد و حتی ایام موفقیت و پیروزی فرا رسید افکار تغییر نکرد، بلکه این عقیده استوارتر شد که خدایی که او را به سوی خود خوانده است، در همه وقایع تاریخی برای توفیق او در کار بوده است (همان: ۱۸-۱۹).

۴.۲. عنصر بشری در وحی

وات می‌گوید به عقیده مسلمانان، چون وحی کلام خداوند است، هیچ امر بشری در آن وجود ندارد؛ اما با اندک تأملی معلوم می‌شود که در قرآن نیز عنصر بشری وجود دارد. البته وجود عنصر بشری در وحی با دو نکته پیش گفته، یعنی اینکه آغاز کار در وحی با خداست و اینکه صورت واژگانی که شکل‌دهنده متون دینی است بیانگر حقایق الاهی است، تناقضی ندارد (وات، ۱۳۸۹: ۱۵۳). گرچه این اندیشه که واژه‌های نوشته‌شده یا گفته‌شده، کلام یا سخن خدا باشند، امری متناقض‌نما است (همان: ۱۵۴). وی در توضیح می‌گوید:

از آنجایی که خداوند ازلی و متعالی است، انسان‌ها تنها تا آنجا می‌توانند او را بشناسند که او خود را برای انسان‌ها آشکار می‌سازد. اگر بناست این خودآشکارسازی

طایفه‌ی وحی بر بام خیال پیامبر

خدا در قالب زبان صورت پذیرد، معنایش این است که خدا باید آن را به جنبه‌هایی از وجود خود محدود سازد که با زبان مخلوقانه و ناقص بشری قابل بیان باشند؛ حتی در اینجا نیز خداوند این محدودیت‌ها را در آنچه از طریق این وسیله می‌تواند به انسان منتقل کند می‌پذیرد (همان).

در اینکه کدام عوامل بشری در شکل‌دهی قالب پیام‌های وحیانی تأثیرگذار است، وی می‌گوید مهم‌ترین عامل، بشری بودن خود زبانی است که پیام‌های وحیانی با استفاده از ساز و کارهای آن عرضه شده است. این زبان سازه‌ای بشری است و البته این منافاتی با الهی بودن آن ندارد. وی در توضیح می‌گوید این بیان بدین معناست که بگوییم خدا به انسان نان می‌دهد، ولی با کار خود انسان (همان: ۱۵۵). همچنین، وحی به ضرورت، از نگرش فکری و فرهنگی جامعه مورد خطاب خود، که پیامبر (ص) نیز عضو آن است، تأثیر می‌پذیرد (همان: ۱۶۲-۱۶۳). به نظر می‌رسد هر پیامبری خلق و خوی خاصی داشته و این خلق و خو ممکن است بر «قالب خیالی» وحی اثر گذارد (همان). وی در بیان عوامل تأثیرگذار بر صورتهای خیالی پیامبر (ص)، حتی از مزاج نیز نام می‌برد (همان: ۱۵۱).

۵.۲. نقش «تخیل خلاق» پیامبران در شکل‌دهی وحی

در تبیین چگونگی دخالت عنصر بشری در وحی‌ای که از ابتکار عمل خداوند سرچشمه گرفته و حاوی حقیقت الهی است، وات موضوع مهم «تخیل خلاق» را پیش می‌کشد. بررسی اظهارات وی در باب وحی و نبوت نشان می‌دهد که پس از انگیزش‌های درونی - که از ابتکار عمل خدا ناشی می‌شود - «تخیل خلاق» مهم‌ترین ضلع از اضلاع وحی است. وات در بیان «تخیل خلاق» می‌گوید:

در بعضی اشخاص نیرویی است که آن را «تخیل خلاق» می‌گویند که نمونه‌های آن هنرمندان، شعرا و نویسندگان خلاق هستند. این اشخاص آنچه را دیگران حس می‌کنند ولی نمی‌توانند بیان نمایند (نقاشی، شعر، نمایش و داستان)، به شکل محسوس درمی‌آورند. البته همه آنها تخیلی نیستند؛ زیرا با مسائل واقعی و حقیقی سر و کار دارند، ولی آنان تخیلات را چه به صورت بصری و مصور و چه در قالب کلمات، برای بیان مطالبی به کار می‌برند که ورای فهم و عقل بشر است (وات، ۱۳۴۴: ۲۹۷-۲۹۸).

به عقیده وات، انبیا و رهبران دینی جزو این دسته از صاحبان «تخیل خلاق» هستند. افکار و عقایدی را بیان می‌کنند که ارتباط نزدیک با عمیق‌ترین و مرکزی‌ترین کارهای بشر دارد و مربوط به نیازمندی‌های موجود آنها و نسل‌های آینده است. نشانه بزرگی یک پیامبر این است که افکار او مورد توجه مردمی واقع شود که مخاطب او هستند (همان). شاید چنین به نظر بیاید که وات می‌خواهد بگوید پیامبران مانند شاعران، نویسندگان و نقاشان هستند و تفاوتی بین آنها وجود ندارد، یعنی همگی آنها محصولی که ارائه می‌کنند حاصل قوه خیالشان است. اما دقت در گفته‌های ایشان ما را به این نتیجه می‌رساند که هنرمندان، شعرا و نویسندگان همان چیزی را حس می‌کنند که دیگران نیز حس می‌کنند، تنها تفاوتشان در این است که دیگر مردمان قادر به بیان آن نیستند، اما آنها آنچه را که همه درک می‌کنند به صورت شعر، هنر، ادبیات و نقاشی درمی‌آورند. اما وات در خصوص پیامبران نمی‌گوید که آنها نیز همان چیزی را حس می‌کردند که دیگران حس می‌کنند. به عکس، می‌گوید آنها چیزی را درمی‌یابند که ورای فهم و عقل بشر است و آنچه با قوه تخیل خود می‌سازند با عمیق‌ترین و مرکزی‌ترین کارهای بشر ارتباط دارد. وی تأکید می‌کند که حضرت محمد (ص) کسی بود که «تخیل خلاق» وی تا عمیق‌ترین درجات کار می‌کرد و افکاری به وجود آورد که با مسائل اساسی بشر ارتباط داشت. چنان‌که دین او نه تنها در زمان خود، بلکه در قرن‌های بعد نیز مورد توجه عموم قرار گرفت. تمام افکاری که او طرح و بیان کرد حقیقی، منطقی و معتبر نیست، ولی به فیض و عنایت «خدا» توانسته است میلیون‌ها بشر را به دینی درآورد که از دین سابق آنها بهتر است و همگی شهادت داده‌اند: «لا اله الا الله و محمد رسول الله» (همان: ۲۹۹-۳۰۱).

وی در ادامه، این پرسش را طرح می‌کند که چه چیزی منشأ تخیل خلاق است؟ در پاسخ می‌گوید شاید بتوان گفت که این افکار «تخیل خلاق»، ناشی از «نفسی» است که در شخصی قرار دارد که از خودش بزرگ‌تر است و به طور عمده در زیر آستان «خودآگاهی» شخص قرار دارد (Watt, 1961: 238-239).

۲.۶. خطاپذیر بودن گزاره‌های وحیانی

وات از طرفی می‌پذیرد که اصل پیام پیامبران از جانب خدا نازل شده است و از طرف دیگر، این امر را واقعیتی می‌داند که افکار ارائه‌شده از سوی پیامبران همگی عین حقیقت نیستند، بلکه ممکن است برخی از افکاری که حاصل «تخیل خلاق» است دروغ و ناسالم باشد. به نظر او،

طایفه‌ی وحی بر بام خیال پیامبر

سنت‌های دینی نیز حاکی از آن است که بعضی از افکار ممکن است از طرف شیطان باشد. به عقیده وی، در حضرت محمد (ص) «تخیل خلاق» عظیمی وجود داشته و افکاری که او به وجود آورد به میزان قابل توجهی صحیح و سالم است؛ ولی این بدان معنا نیست که تمام اندیشه‌های قرآن صحیح و سالم باشد (وات، ۱۳۴۴: ۲۹۷-۳۰۱)، بلکه می‌توان گفت تمام افکاری که او طرح و بیان کرد حقیقی، منطقی و معتبر نیست (همان: ۳۰۰). به طور خاص، می‌توان بر یک اندیشه که به نظر می‌رسد نادرست است انگشت گذاشت و آن این است که «وحی» یا همان «محصول تخیل خلاق» برتر و مافوق اخبار رایج بشری دانسته شده است و حتی به مثابه منبعی برای حقیقت تاریخی محض در نظر گرفته شده است. برای مثال، در قرآن چند آیه (هود: ۵۱؛ آل عمران: ۳۹؛ یوسف: ۱۰۳) بدین مضمون وجود دارد که «این یکی از اخبار غیب است که ما به تو وحی می‌کنیم. پیش از این نه تو و نه قوم تو آن را نمی‌دانستید».^۲ ممکن است کسی به خود اجازه دهد که ادعا کند «تخیل خلاق» قادر است تفسیری جدید و درست‌تر از یک حادثه تاریخی ارائه دهد، اما اینکه بتوان آن را منبعی برای حقیقت محض تاریخی قرار داد امری مبالغه‌آمیز و گمراه‌کننده است (Watt, 1961: 239-240). وات به حادثه تصلیب اشاره می‌کند که قرآن آن را منکر شده است، در حالی که مسیحیان آن را امری تاریخی می‌دانند. وی می‌گوید مسلمانان انکار قرآن در خصوص این حادثه را معتبرتر از خبر تاریخی‌ای می‌دانند که برخلاف آن شهادت می‌دهد (Ibid.: 240). ایشان در تبیین این انکار قرآن در خصوص تصلیب مسیح می‌گویند: «هدف اصلی قرآن در این مسئله این است که تفسیر یهودیان از تصلیب، که آن را یک پیروزی برای خودشان دانسته بودند، انکار کند، اما به طور طبیعی بیان قرآنی به طور اغراق‌آمیزی جلوتر رفته، به انکار اصل تصلیب انجامیده است» (Ibid.).

۳. تحلیل و نقد اندیشه‌های وات در باب وحی

در یک کلام می‌توان گفت وات با گذر از اتهاماتی که اسلاف وی به حضرت محمد (ص) وارد می‌کردند، به اطمینان رسیده است که پیامبر اسلام (ص) در اصل ادعاهای خود مبنی بر نبوت و دریافت وحی از جانب خداوند صداقت داشته است. او می‌خواهد از جایگاه الهی‌دانی مسیحی به تبیین چند و چون وحی و نبوتی بپردازد که پیامبر اسلام (ص) مدعی آن بوده است. در این تبیین، چند اصل مراعات شده است: ۱. منافی با حقانیت و مشروعیت مسیحیت به مثابه دینی جهانی و جاودانه نباشد؛ ۲. با چارچوب الاهیات مسیحی در خصوص وحی و نبوت سازگاری داشته باشد.

با این حال، می‌توان گفت تبیین او به طور کامل با الاهیات سنتی مسیحیت همراه نیست، بلکه نیم‌نگاهی نیز به دیدگاه‌های جدیدی دارد که در غرب درباره وحی ابراز شده است. از همه مهم‌تر، اثرپذیری وات از دو دیدگاه عمده است؛ یکی دیدگاه‌های روان‌شناختی‌ای که برخی روان‌شناسان به پدیده وحی داشته‌اند و دیگری دیدگاه‌های برخی الاهی‌دانان و فیلسوفان مسیحی که وحی را محصول تجربه دینی دانسته‌اند.

۳.۱. تأثیر الاهیات مسیحی در نظریه وات از وحی

وحی از دیدگاه الاهی‌دانان مسیحی، عین کلام خداوند نیست، بلکه حقیقت پیام از آن خداوند، و الفاظ و عبارات و به تبع آن محتوای ظاهری از آن بشر است. تفکر غالب در میان مسیحیان در قرون وسطا و امروزه نیز در صورت‌های سنتی‌تر مذهب کاتولیک و محافظه‌کاران پروتستان آن است که خداوند حقایق گزاره‌ای به پیامبران الهام کرده است (Hick, 1990: 29). آنها معتقدند خداوند کتاب‌های مقدس را به وسیله مؤلفان بشری نوشته است و بر اساس این اعتقاد می‌گویند این کتاب‌ها یک مؤلف الاهی و مؤلفانی بشری دارند. مؤلفان بشری کتاب مقدس هر یک در عصری خاص می‌زیستند و به رنگ زمان خود درآمده بوده‌اند. همچنین، این مؤلفان، مانند دیگر انسان‌ها با محدودیت‌های زبان و تنگناهای علمی دست به گریبان بوده‌اند. بنابراین، اصولاً مسیحیان نمی‌گویند خدا کتاب‌های مقدس را بر مؤلفان بشری املا کرده، بلکه معتقدند او به ایشان برای بیان پیام الاهی به شیوه خاص خودشان و همراه با نگارش مخصوص و سبک نویسندگی ویژه هر یک، توفیق داده است. در نتیجه، به عقیده مسیحیان، اصل پیام از سوی خدا آمده و حق است، اما شکل پیام تنها به خدا مربوط نمی‌شود، بلکه به عامل بشری نیز ارتباط پیدا می‌کند. این عامل بشری، نویسنده کتاب است که مانند همه مردم محدود و در معرض خطاست (میشل، ۱۳۸۱: ۲۷).

گاهی سخنان وات از گفتمان سنتی مسیحیت در خصوص وحی و پیامبران نیز فراتر می‌رود و به گفتمان تجربه‌گرایان نزدیک می‌شود. تفسیر یک تجربه، به معنای آن است که نفس تجربه‌گر از آنچه تجربه کرده است، مفاهیم و گزاره‌هایی را می‌سازد و آن را به شکل کلامی حاوی پیام به دیگران منتقل می‌کند (استیس، ۱۳۶۷: ۱۲۷). وحی الاهی و واکنش انسانی همیشه درهم تنیده است. یک مواجهه که به مشیت و مبادرت الاهی بوده، توسط بشر جایز الخطا، تجربه، تعبیر و توصیف شده است. خلاصه آنکه، طبق این نظر، وحی نه صرفاً مجموعه‌ای از قضایای الوهی

طایفه‌ی وحی بر بام خیال پیامبر

است و نه صرفاً محموله‌ای از تعالیمی که انسان جدا از تجربه خویش از خداوند، بتواند به دست آورد (باربور، ۱۳۷۴: ۲۶۸). بنابراین، وات آمیزه‌ای از عقاید سنت‌گرایان و تجربه‌گرایان را در آرای خود پذیرفته است (نک: شاکر، ۱۳۸۵؛ شاکر، ۱۳۸۷).

۳. ۲. تأثیر دیدگاه‌های روان‌شناختی و رویکردهای فلسفی در نظریه وات

وات بیش از دیگر اسلام‌پژوهان غربی، در تبیین وحی، بر قوه خیال تکیه کرده است. او پیامبر را صاحب تخیلی خلاق دانسته، که ناشی از نفسی برتر است که ورای ضمیر ناخودآگاه وی قرار دارد. بدین موضوع می‌توان از دو زاویه نگریست؛ یکی از زاویه علم روان‌شناسی و دیگری از دیدگاه فلسفی.

پژوهش‌های دو سده اخیر در دانش روان‌شناسی، فرضیه‌های جدیدی را در خصوص پیامبران مطرح ساخت که به نظریه «وحی نفسی» انجامید. مطابق این نظریه، برخی دانشمندان اروپایی مدعی شدند وحی از باطن پیامبر سرچشمه می‌گیرد، نه از خارج؛ زیرا مرام عالی و باطن پاک و قوه ایمان به خدا و لزوم پرستش او و ترک بت‌پرستی و تقلیدهای موروثی پست، عموماً در او تأثیری دارند و همان‌ها در ذهنش تجلی کرده، در شعور باطنش آن خواب‌ها و رؤیت فرشته و سایر حالات روحی حادث می‌شود و آنچه را واجب و لازم می‌شمارد، معتقد می‌شود که امر و ارشاد خداوندی است که بدون واسطه از آسمان بر وی فرود آمده یا آنکه کسی را در برابر خویش مجسم دیده، معتقد می‌شود فرشته‌ای است که از ماوراءالطبیعه به سویی فرستاده شده است و چه بسا سخن او را نیز بشنود (رشید رضا، ۱۳۶۱: ۶۷). محمد رشید رضا در بیان و توضیح این نظریه، گفتار درمنگهام، دانشمند مسیحی و کاتولیک فرانسوی، را با ده مقدمه‌اش به تفصیل نقل کرده، به وی پاسخ مبسوط و جامعی داده است (همان: ۷۶-۹۵).

یکی از پدیده‌هایی که روان‌پژوهان در تأیید «وحی نفسی» آورده‌اند، پدیده هیپنوتیزم یا خواب مغناطیسی است که اکنون از امور مسلم علمی به شمار می‌رود. نخستین بار، مسمر، دانشمند آلمانی، در قرن هجدهم، هیپنوتیزم را کشف کرد، سپس پیروان وی یک قرن تمام کوشیدند تا آن را به اثبات رسانده، دانشمندان را به تأیید آن قانع کنند، و سرانجام در این امر توفیق یافتند. دانشمندان از طریق هیپنوتیزم به این نتیجه رسیدند که انسان از شعور باطنی بسیار پیشرفته‌تر از عقل متعارف بهره‌مند است (وجدی، بی‌تا: ۷۱۳/۱۰-۷۱۴؛ زرقانی، ۱۳۸۵: ۷۷-۷۸).

آنچه در سخن وات با عنوان قوه خیال در شخص پیامبر (ص) و تأثیر آن در شکل‌دهی به پیام‌های وحیانی آمده، با سامانه منطقی‌تری در سخن فیلسوفان مسلمان آمده است. فیلسوفان مسلمان با کشف سه مرتبه حسی، خیالی و عقلی در قوه دراکه، به تبیین چگونگی دریافت‌های انسان و نائل آمدن به دانش‌های بشری و الهی پرداخته‌اند. از نظر فیلسوفان، علوم بشری از حس شروع می‌شود و از رهگذر قوه خیال و صورت ذهنی به فرآورده‌های عقلانی تبدیل می‌شود. این در حالی است که علوم الهی از دریافت‌های عقلی آغاز می‌شود و آن نیز از رهگذر قوه خیال و با ترسیم صور خیالی به دریافت‌های محسوس - گاه شنیداری، گاه دیداری و گاه هر دو - می‌انجامد. این تبیین از سیر تحقق وحی و پیام‌های وحیانی تبیینی است که هم فیلسوفان قدیم و هم فیلسوفان جدید بر آن متفق هستند. اختلاف کلیدی در تبیین نقش قوه خیال از دیدگاه فیلسوفان مسلمان و وات - و نیز دانشمندان علم‌النفس که نظریه «وحی نفسی» را پذیرفته‌اند - آن است که وات قوه خیال پیامبران را «تخیل خلاق» معرفی می‌کند، در حالی که از نظر فیلسوفان مسلمان، قوه خیال صرفاً نقشی انفعالی و انطباعی دارد و به مثابه بستری است که نقوش و صور مثالی در آن نقش می‌بندد.

از نظر فارابی و ابن‌سینا، چون نفس در اصل جنبه قابلی دارد و در نتیجه، واجد هیچ یک از صور معقول نیست، ایجاد آن صور نیاز به علتی فاعلی دارد. از نظر آنها، آن فاعل «عقل فعال» است که ابتدا حقیقت مجرد وحی را بر نفس پیامبر افاضه می‌کند و سپس به واسطه قوه متخیله به صورت حسی درمی‌آید (فارابی، ۱۳۷۶: ۷۹-۸۰). از نظر فارابی، پیامبر قوه تخیل نیرومند دارد و به مدد آن می‌تواند مدرکات عقلی را که عقل فعال بر او افاضه کرده، محاکات یا شبیه‌سازی کند. در واقع، صورت فرشته و الفاظ وحی صورت‌هایی هستند که از متخیله در حس مشترک نقش بسته و ادراک می‌شوند (فارابی، ۱۴۲۱: ۱۱۵). به بیان دیگر، بر اثر اتصال متخیله نبی با عقل فعال، فرشته بر پیامبر تمثیل پیدا کرده، الفاظ وحی دریافت می‌شود (همان: ۱۲۵).

ابن‌سینا حقیقت وحی را همان القای پنهانی می‌داند که با اذن حق تعالی به واسطه موجود عقلانی (فرشته مقرب) در نفوس انسانی، که آمادگی پذیرش چنین القایی را دارند، انجام می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، رساله الفعل و الانفعال؛ منتظری، ۱۳۸۷: ۸۰) و برای پیامبر و نبی سه ویژگی را بیان می‌کند: اول، شدت قوه حدس که به واسطه آن، پیامبر همه معارف را بدون فکر و اکتساب از عقل فعال دریافت می‌کند. به جهت برخورداری از قوه حدس قوی، پیامبر بالاترین استعداد را برای اتصال با عقل فعال دارد؛ دوم، نیروی تخیل قوی که موجب می‌شود پیامبر از امور غیبی

آگاه شود. تخیل در افراد عادی باعث می‌شود در رؤیا از برخی حقایق آگاه شوند، اما برای نبی این امر هم در رؤیا و هم در بیداری صورت می‌گیرد. تخیل قوی موجب می‌شود فرشته وحی بر او تمثیل یافته، الفاظ وحی را از او دریافت کند؛ سوم، تصرف در عالم که به موجب آن پیامبر قدرت ارائه معجزات و کرامات را دارد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۶-۱۲۰).

به تعبیر ابن‌سینا، هر گاه نفس به چیزی از عالم ملکوت آگاهی یافت، به ناچار نفس در آن هنگام مجرد و بدون همراهی قوه‌ای خیالی یا وهمانی یا غیر اینهاست و عقل فعال (جبرئیل) آن معنا را یک‌باره به گونه‌ای کلی و بسیط و بدون تفصیل و تنظیم بر نفس افاضه می‌کند؛ سپس آن معنا از طریق نفس به قوه خیال راه می‌یابد و در پی آن، قوه خیال آن معنا را به صورت مفصل و منظم با عبارتی شنیدنی و پیوسته به صورت خیالی ادراک می‌کند، و گویا وحی بدین‌گونه باشد؛ زیرا عقل فعال چون موجود عقلانی است محتاج به قوه خیال نیست، کاری که او انجام می‌دهد افاضه وحی بر نفس است و پس از آن نفس را با الفاظ شنیدنی و مفصل خطاب می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۲). این تحلیل از وحی، ابن‌سینا مشکل تکلم الهی را حل می‌کند؛ چراکه تکلم خداوند را به معنای سخن گفتن با الفاظ نمی‌داند، بلکه آن را فیضان علوم و معارف الهی بر قلب پیامبر می‌داند. باید توجه کرد که مراد ابن‌سینا از تخیل کلمات فرشته، تخیل رایج در فهم و زبان عموم، یعنی ادراک غیرمطابق با واقع نیست، بلکه مراد او از آن همان تخیل مصطلح فن، یعنی تمثیل و ادراک صورت مثالی فرشته و کلمات اوست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۴؛ منتظری، ۱۳۸۷: ۷۸).

ملاصدرا نیز در آثارش ضمن بیان سه مرتبه و قوه عقل، خیال و حس به تبیین نقش قوه متخیله در پدیده وحی و نبوت پرداخته است. وی در این باره می‌گوید: «قوه متخیله پیامبر نیز چنان قوی است که در بیداری عالم غیب را به چشم مشاهده کرده و صورت‌های مثالی غایب از انظار مردم بر او متمثل می‌شود. بر اثر قوت قوه متخیله، پیامبر نه تنها اصوات و کلمات را به گوش خویش می‌شنود، بلکه جبرئیل نیز بر وی متمثل می‌شود» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۴؛ همو، ۱۳۴۶: ۳۵۶). ایشان با پذیرش عالم مثال یا خیال منفصل، تأکید دارد که آنچه پیامبر مشاهده می‌کند یا الفاظی که می‌شنود، حقایق عینی و خارجی است؛ نه تصرف قوه خیال پیامبر. در واقع، پیامبر حقایق مجرد و حیانی را با قوه متصرفه یا خیال خود به صورت محسوس و جزئی تبدیل نمی‌کند، بلکه این صور و اصوات را مستقل از قوه خیال خود مشاهده می‌کند. نقش قوه خیال در اینجا فقط در اندازه ابزاری ادراکی برای مشاهده صور برزخی و مثالی است (همو، ۱۳۴۶: ۳۴۲).

یکی از دانشمندان در بیان برهان بر عدم امکان فاعل بودن نفس پیامبر در مقابل وحی و صورتگری آن می‌نویسد:

اما اینکه صورتگری کتاب خدا و تألیف آن با قوه متخیله و خیال پیامبر با برهان سازگاری ندارد بدین جهت است که فاقد شیء و کمال، عقلاً نمی‌تواند معطی آن باشد؛ پس چگونه ممکن است نفس نبوی که به خودی خود علوم و معارف قرآن و صور مفصله الفاظ و قالب آنها را و نیز صورت ملک را، که هیچ یک در خود نداشته است، آنها را با قوه متخیله و خیال خود پدید آورد؟ تحقق چنین امری مستلزم اجتماع نقیضین و فاعل و قابل و اتحاد قوه و فعل است. اگر گفته شود که نفس پیامبر به لحاظ مرتبه اعلای خود، که مرتبه عقل اوست، اعطاکننده و فاعل آن امور است و به لحاظ مرتبه پایین‌تر خود، که مرتبه خیال اوست، گیرنده و قابل آنهاست، پاسخ داده می‌شود که بنا بر این فرض، قوه متخیله و خیال، خلاق و فاعل آن امور نیست و این خلاف نظر کسی است که می‌گوید پیامبر با خلاقیت قوه خیال وحی را صورت می‌بخشد (منتظری، ۱۳۸۷: ۱۰۷-۱۰۸).

سخن آخر اینکه، به نظر می‌رسد مبنای مشترک بین وات و الاهی‌دانان مسلمان، صداقت پیامبر اسلام (ص) در ادعای نبوت و دریافت وحی از سوی خداست. هر گونه تبیینی از وحی و قرآن باید با این مبنا سازگار باشد. تبیینی که فیلسوفان و الاهی‌دانان مسلمان عرضه کرده‌اند تبیینی از وحی قرآنی است که با ادعاهای مطرح‌شده در قرآن سازگار است. اما تبیین وات با گفته‌های قرآن سازگار نیست. اگر وات صداقت پیامبر (ص) را قبول دارد و نیز در برخی از مطالبش به آیات قرآن استناد می‌کند این امر نمی‌تواند گزینشی باشد. خود او می‌گوید که پیامبر (ص) بین افکار خودش و افکاری که از سوی خداوند به او القا می‌شد تمایز قائل بود. پذیرش این امور حکم می‌کند که به گزاره‌های قرآنی که حاکی از الاهی بودن متن قرآن است وفادار باشیم. قرآن در عین حال که می‌گوید جبرئیل قرآن را بر قلب پیامبر (ص) نازل کرده است: «نزل به الروح الامین * علی قلبک لتکون من المذکرین»؛ (شعراء: ۱۹۳-۱۹۴)، به صراحت می‌گوید وحی قرآنی به صورت الفاظ بر پیامبر (ص) خوانده می‌شده و پیامبر اکرم (ص) موظف شده است تا پس از استماع کامل، آن را بخواند: «لا تحزک به لسانک * لتعجل به انّ علینا جمعه و قرآنه * فاذا قرأنا فاتبع قرآنه * ثم انّ علینا بیانہ»؛ (قیامت: ۱۶-۱۹). بنابراین، مطابق نص قرآن، آیات و سور قرآن از سوی خداوند بر پیامبر (ص) قرائت و تلاوت می‌شده است. بدیهی است آنچه قرائت و

تلاوت می‌شود الفاظ است. بنابراین، وحی قرآنی صرفاً وحی حقایق نبوده، بلکه وحی الفاظ هم بوده است. قرآن کریم در آیات دیگر به اصطفا‌ی انبیا و اولیا و تطهیر آنها توسط خداوند و انتخاب آنها و اقراء وحی بر آنها به صراحت سخن گفته است: «و انا اخترتک فاستمع لما یوحی»؛ (طه: ۱۳). البته بعد از پذیرش اینکه وحی لفظی بر پیامبران امری ممکن، بلکه به وقوع پیوسته بوده است، می‌توان از چند و چون زبان به کار گرفته شده سخن گفت؛ می‌توان از این امر سخن گفت که تا چه اندازه فرهنگ زمانه در این زبان تأثیر گذاشته است و حتی می‌توان از این امر سخن گفت که تا چه اندازه می‌توان پذیرفت که خطاهای تاریخی و غیرمهم در لابه‌لای این متون وحیانی وجود داشته باشد.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد می‌توان بر موارد زیر به عنوان نتایج بحث تأکید کرد:

۱. از نظر وات، حقیقت وحی از ناحیه خداست؛ با این حال آنچه پیامبران به مثابه پیام‌های الهی به مردم می‌رسانند، حاصل وحی الهی و تخیل خلاق خودشان است.
۲. پیامبران همگی در تخیل یکسان نیستند. از نظر وات، پیامبر اسلام (ص) از عمیق‌ترین افکار برخوردار بوده است، به طوری که توانسته با مرکزی‌ترین نیازهای فکری بشر ارتباط برقرار کند و هزاران نفر را در زمان خود و میلیون‌ها نفر را در زمان‌های بعد به سوی افکار خود جلب کند.
۳. بین دیدگاه‌های وات در خصوص وحی هماهنگی وجود ندارد. او از طرفی معتقد است خود پیامبر (ص) افکار وحیانی را با کمک تخیل خلاق خود به صورت پیام‌های زبانی درمی‌آورد، اما نمی‌تواند ساختار قرآن را، که بیشترین مخاطب آن پیامبر (ص) یا مردم است و نشان می‌دهد که فرد دیگری آنها را مخاطب قرار می‌دهد، تبیین کند. اما از نظر حکمای مسلمان، هم اصل افکار وحیانی از خداست و هم پدیدآورنده صورت خیالی این افکار به صورت شنیداری یا دیداری خداست. از این‌رو، هم محتوا و هم شکل و قالب، و هم اصل و هم شاخه‌ها همگی از خداست.
۴. اصول و محورهای اساسی و مهمی که وات در باب وحی بیان کرده، از نظر خود او همراه با تردید است و بیشتر به بیان حدسیات و فرضیات شبیه است تا نظریات علمی؛ در حالی که آنچه حکمای مسلمان بیان کرده‌اند مبتنی بر برهان عقلی است.

۵. وات پس از آنکه الهی بودن وحی قرآنی و صداقت پیامبر (ص) را در ادعاهایش پذیرفته، نتوانسته است تبیینی سازگار با آنچه خود قرآن به صراحت ادعا کرده است عرضه کند.

فهرست منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰). رسائل، قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۴۰۴). الشفاء، قم: منشورات مکتبة آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
- _____ (۱۳۶۳). المبدأ والمعاد، به اهتمام: عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل شعبه تهران.
- استیس، و. ت. (۱۳۶۷). عرفان و فلسفه، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- باربور، ایان (۱۳۷۴). علم و دین، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بل، ریچارد (۱۳۸۲). درآمدی بر تاریخ قرآن، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی، بازنگری و بازنگاری: ویلیام مونتگمری وات، قم: مرکز ترجمه قرآن مجید.
- رشید رضا، محمد (۱۳۶۱). وحی محمدی، ترجمه: محمدعلی خلیلی، تهران: بنیاد اسلامی.
- زرقانی، محمد العظیم (۱۳۸۵). مناهل العرفان فی علوم القرآن، ترجمه: محسن آرمین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شاکر، محمد کاظم (۱۳۸۵). «سرشت وحی پیامبرانه و طرق دریافت آن»، در: اندیشه دینی، ش ۱۸، ص ۴۹-۶۸.
- شاکر، محمد کاظم؛ شمخی، مینا (۱۳۸۷). «الاهی یا بشری بودن کتب مقدس در ادیان ابراهیمی»، در: پژوهش نامه قرآن و حدیث، ش ۴، ص ۵۷-۸۰.
- فارابی، ابونصر محمد بن طرخان (۱۳۷۶). السیاسة المدنیة، ترجمه و شرح: حسن ملک شاهی، تهران: سروش.
- _____ (۱۴۲۱). آراء اهل المدينة الفاضلة، بیروت: دار و مکتبة الهلال.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، تصحیح: محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۴۶). الشواهد الربوبیه، مقدمه و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
- منتظری، حسینعلی (۱۳۸۷). سفیر حق و سفیر وحی، قم: خرد آوا.
- میشل، توماس (۱۳۸۱). کلام مسیحی، ترجمه: حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

طایفه‌ی وحی بر بام خیال پیامبر

- نولدکه، تئودور (۲۰۰۴). *تاریخ القرآن*، بازنگری: فریدریش شوالی، ترجمه از آلمانی به عربی به اهتمام: جورج تامر، برلین و بیروت: مؤسسه کنراد ادنور.
- وات، ویلیام مونتگمری (۱۳۸۹). *اسلام و مسیحیت در عصر حاضر*، ترجمه: خلیل قنبری، قم: معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۴۴). *محمد، پیامبر و سیاستمدار*، ترجمه: اسماعیل والی‌زاده، تهران: کتاب‌فروشی اسلامی.
- _____ (۱۳۷۳). *برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان؛ تفاهمات و سوء تفاهمات*، ترجمه: محمدحسین آریا، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- وجدی، محمد فرید (بی‌تا). *دائرة المعارف القرن العشرين*، بیروت: دار المعرفه.
- Hick, John H. (1990). *Philosophy of Religion*, fourth edition, New Jersey: Prentice-Hall, Inc.
- Watt, William Montgomery (1984). *Islam and Christianity Today: A Contribution to Dialogue*, Routledge.
- ----- (1961). *Muhammad, Prophet and Statesman*, Oxford: Oxford University Press.
- ----- (1953). *Muhammad at Mecca*, Oxford: Clarendon Press.
- ----- (1977). *Bell's Introduction to the Quran*, Edinburgh, at the University Press.

پی‌نوشت‌ها

۱. باید گفت منظور وات این است که پیامبران خود در بخشی از آن چیزی که به عنوان وحی تلقی کرده‌اند، اظهار داشته‌اند که این انگیزش‌ها الهی بوده است. برای مثال، قرآن کریم در عین حال که گزاره‌هایی دارد که عمل به آنها، کارآمدی‌شان را نشان داده است، مشتمل بر گزاره‌هایی هم هست که می‌گوید این قرآن از ناحیه خداست.
۲. اینکه قرآن به پیامبر (ص) می‌گوید پیش از این نمی‌دانستی، نشان می‌دهد که آن مطالب را پیامبر (ص) پیش از این از طریق اهل کتاب یا کتاب‌های آسمانی قبلی به دست نیاورده است. بنابراین، آن مطالب که برخی از آنها از مطالب تاریخی است، از طریق غیب به ایشان گفته شده است و ظاهر عبارات نشان می‌دهد که عین آن الفاظ را از سوی کسی بیرون از ذات و افکار خود دریافت می‌کند. پس چگونه «تخیل خلاق» می‌تواند حادثه تاریخی مربوط به صدها یا هزاران سال قبل را به کسی بیاموزد؟

شکل‌گیری نظریه فلسفی تمایز وجود و ماهیت در جهان اسلام

بررسی دیدگاه کندی و فارابی

سیمین عارفی*

چکیده

بحث درباره وجود و ماهیت و رابطه میان آنها از مباحث بنیادین فلسفه است. از جهات گوناگون می‌توان تصاویری از این رابطه را در قالب تمایز طبیعی، منطقی و فلسفی نشان داد. تمایز طبیعی در میان فیلسوفان گوینده‌ای نداشته و تمایزی که در فضای فلسفی یونان و در ارسطو در مباحث مربوط به «پرسش‌های علمی» و «فلسفه نخستین» دیده می‌شود، تمایزی منطقی است. ارسطو هرگز از مرز تمایز منطقی فراتر نرفته و نمی‌توانسته فراتر رود؛ چراکه در دیدگاه وی جهان بی‌آغاز است و آفریدگاری ندارد؛ هستی همیشه هست و عدم مطلق، مطلقاً نیست و مفهوم امکان - به معنای شکاف واقعی میان ماهیت و وجود - ناشناخته است. در مقابل، در فضای ادیان توحیدی، جهان و هر چه در آن هست مخلوق است و مخلوق یعنی آنچه علت «بودن» خود را به همراه ندارد و وجودش را از خالق (خدا) دریافت می‌کند. چنین آموزه‌ای در جهان اسلام به پیدایش مفهوم فلسفی «امکان» و دسته‌بندی دوقطبی موجودات به «واجب‌الوجود» و «ممکن‌الوجود» انجامید. مراد از تمایز فلسفی همین است که «وجود» در ممکن‌الوجودها معلول علتی خارجی و خارج از ماهیت شیء است. به لحاظ تاریخی سرآغاز این نظریه به فلسفه کندی باز می‌گردد که در آن او با طرح نظریه «ابداع» و توصیف علّة‌العلل به خالقیت، آموزه خلقت را جانشین نظریه یونانی «پیدایی عالم» کرد. فارابی هم نخستین کسی است که با تقسیم موجود به واجب و ممکن و تحلیل واقعیت ممکنات به وجود و ماهیت، مسئله تمایز فلسفی را مطرح کرد و ابن‌سینا آن را مبنای مابعدالطبیعه خود قرار داد و به استخراج لوازم فلسفی آن در حوزه‌های مختلف پرداخت. هدف از نگارش این مقاله نشان دادن سهمی است که کندی و فارابی با توجه به آثار موجودشان در پیدایش این نظریه داشته‌اند.

کلیدواژه‌ها: وجود، موجود، ماهیت، تمایز، ترکیب، ارسطو، کندی، فارابی.

مقدمه

بی‌گمان شکل‌گیری نظریه تمایز وجود و ماهیت در عالم اسلام بی‌ارتباط با سرچشمه‌های فلسفه در این عالم نیست. هرچند درباره منابع و مؤلفه‌های سازنده فلسفه‌ای که در حوزه اقتدار و سیطره فرهنگی مسلمانان پدید آمده، اختلاف نظر وجود دارد، بیشتر تاریخ فلسفه‌هایی که به دست خود مسلمانان یا با همکاری آنان در نیم قرن اخیر نوشته شده، سرچشمه‌های اصلی فلسفه اسلامی را تعالیم قرآن، تفکر یونانی و تفکر نوافلاطونی می‌دانند (نک: شریف، ۱۳۶۲؛ کربن، ۱۳۷۱؛ نصر و لیمن، ۱۳۸۶)؛ اما درباره خاستگاه تمایز میان وجود و ماهیت رأی واحدی وجود ندارد. تردیدی نیست که ریشه تمایز منطقی میان وجود و ماهیت را می‌توان در اندیشه‌های ارسطو یافت، اما در این مقاله این نظریه به عنوان نظریه‌ای فلسفی و اصلی مابعدالطبیعی در آثار فارابی و کندی بررسی می‌شود.

به نظر می‌رسد این نظریه از یک سو برای تبیین فلسفی نظریه خلقت، که از آموزه‌های دین ابراهیمی است، و از سوی دیگر برای تبیین نظریه علیت ایجاد و اثبات علت هستی‌بخش پدید آمده و هر دوی این نظریات صبغه دینی دارد؛ اگرچه این امر منافاتی با این مسئله نخواهد داشت که فیلسوفان مسلمان برخی دیگر از مقدمات و مفاهیم به کار رفته در این نظریه را از فلاسفه یونانی یا نوافلاطونی آموخته باشند.

اهمیت آشکار شدن ریشه‌های این نظریه بیشتر از آن‌روست که همواره فلسفه‌ای دارای هویت مستقل محسوب می‌شده که طراح مسائل جدید بوده یا پاسخی نو به مسائل کهن داده باشد. بنابراین، در کنار فلسفه یونان و نوافلاطونی، این نظریه ممکن است بتواند هویت‌بخش یا دست‌کم تثبیت‌کننده هویت فلسفه‌ای باشد که اسلامی خوانده می‌شود.

با آنکه این نظریه در جهان اسلام با نام ابن‌سینا شناخته می‌شود، درباره طراح اولیه آن در میان فلاسفه مسلمان اختلاف نظر وجود دارد. با نظر به مقدمات پیدایش این نظریه می‌توان گفت کندی، فارابی و ابن‌سینا - هر سه کم و بیش - در ساخت و پرداخت آن سهم داشته‌اند؛ بدین صورت که کندی آغازگر، فارابی سازنده یا طراح و ابن‌سینا پردازشگر این نظریه بوده است، اما تنها ابن‌سینا توانسته با بهره‌گیری از این نظریه و لوازم آن بسیاری از بن‌بست‌های فلسفه ارسطویی را بگشاید و تنها او به استخراج نتایج فلسفی این نظریه همت گماشته است.

در اینجا برای نشان دادن سهم کندی و فارابی در شکل‌گیری تمایز وجود و ماهیت، جداگانه به بررسی آرای آنها در این زمینه خواهیم پرداخت.

کندی (۱۸۵-۲۶۰)

ابویوسف یعقوب بن اسحاق، که به واسطه انتسابش به کنده، یکی از قبایل بزرگ و اشرافی عرب، کندی نامیده می‌شود، نخستین مسلمانی است که علاوه بر تحصیل و احتمالاً ترجمه آثار فلسفی یونان، مجموعه‌ای بزرگ، منظم و متنوع از این آثار را تدوین کرده است. بخش فلسفی این مجموعه بیشتر ترجمه آثاری از افلاطون و ارسطو و برخی رسائلی بوده که در اصل ماهیتی نوافلاطونی داشته‌اند، اما در میان مسلمانان به عنوان آثاری از ارسطو شناخته می‌شدند. مهم‌ترین این رسائل، رساله‌ای با نام *اثولوجیا* یا *الاهیات* / *ارسطو* است که عبدالملک حمصی آن را ترجمه کرده و در واقع بخشی از *اثادها* یا *تاسوعات* افلوپین بوده است. احمد فؤاد الاهوانی به نقل از القفطی صاحب *ترجم‌الحکماء* می‌گوید: «الکندی بسیاری از کتب فلسفی را ترجمه و مشکلاتشان را آسان و نظریات مهمشان را خلاصه کرد». ابن‌ندیم حدود ۲۶۰ اثر کندی را فهرست کرده، اما حدوداً ده درصد همه آنچه کندی از خود باقی گذاشته، در اختیار است (شریف، ۱۳۶۲: ۵۹۴-۵۹۵؛ نصر و لیمن، ۱۳۸۶: ۲۸۰/۱؛ کربن، ۱۳۷۱: ۲۰۹-۲۱۰). به استناد آنچه از آثار کندی تاکنون یافت شده می‌توان او را نخستین فیلسوف مسلمان و فلسفه او را فلسفه‌ای متفاوت با آنچه یونانی یا نوافلاطونی خوانده می‌شود، دانست؛ زیرا اگرچه کندی عقاید خود را از نوافلاطونیان ارسطوگرا اقتباس کرد، اما وی آن معانی را محتوای جدیدی بخشید و با آشتی دادن میراث فرهنگی یونان و اسلام فلسفه جدیدی بنیان نهاد (شریف، ۱۳۶۲: ۵۹۶). بنابراین می‌توان گفت فلسفه کندی نه تماماً افلاطونی و ارسطویی است و نه تماماً نوافلاطونی.

در اینجا ابتدا به شرح کوتاهی درباره روش کندی و سپس به بیان نوآوری‌های وی در آرای یونانی، خواهیم پرداخت. به نظر می‌رسد با توجه به همین نوآوری‌هاست که می‌توان وی را آغازگر راهی دانست که به ساخت و پرداخت نظریه مابعدالطبیعی تمایز وجود و ماهیت می‌انجامد.

روش کندی

بارزترین ویژگی در تفکر افلوپین تمایل فلسفه به دینی شدن و تمایل دین به تبیین عقلانی یافتن بود. کندی با ادراک و پذیرش این خصیصه و در عین حال برتری دادن وحی بر عقل به تطبیق میراث فلسفی یونان با آموزه‌های دین اسلام پرداخت و از این راه فلسفه‌ای بنیان نهاد که

در آن از اصول و عناصری بهره جسته بود که اساساً با اصول و عناصر فلسفه یونانی متفاوت بود. برای مثال، کندی، بر خلاف میراثی که از یونانیان به دستش رسیده بود، جهان را ازلی نمی پنداشت و در پیوند با همین نظر خدا را با وصف خالق توصیف می کرد. مفاهیمی چون حدوث جهان و خدای خالق در فلسفه وی از اساس با یافت و فهم یونانیان از جهان ناسازگار است. روش تلفیقی کندی و بهره گیری اش از آموزه های دینی برای حل مسائل فلسفی در قالب الگویی برای فیلسوفان بعدی به یادگار ماند، اما مهم تر از آن برای ما این است که وی را برای برخی از آرای فلسفی اش می توان پیشتاز فارابی و ابن سینا در ارائه نظریاتی چون علیت ایجادی و مسئله تمایز وجود و ماهیت دانست.

داوری در این زمینه به استناد بیست و پنج رساله ای صورت گرفته که ریتز در استانبول کشف کرد و به همت هادی ابوریحی و احمد فؤاد الاهوانی به چاپ رسید و جیرار جهامی موسوعه ای از مصطلحات کندی بر اساس همه این آثار تدوین و راه رسیدن به آرای وی را بسیار هموار کرد. به استناد این آثار در مسئله تمایز فلسفی و مابعدالطبیعی وجود و ماهیت، بیان صریحی در آثار کندی وجود ندارد تا بتوان وی را منشأ و سرچشمه پیدایش این نظریه دانست، اما به نظر می رسد می توان به دلیل موضع گیری کندی در مباحث مربوط به «موضوع و تعریف فلسفه اولی» و «نظریه ابداع»، او را زمینه ساز شکل گیری این نظریه در جهان اسلام دانست.

تعریف و موضوع فلسفه از دیدگاه کندی

در آثار کندی، واژه «فلسفه» به تبع ارسطو، دست کم دو کاربرد یا دو معنای متفاوت دارد. وی یک بار فلسفه را به معنای مجموعه دانش های حقیقی یا مطلق دانش به کار می برد و آن را چنین تعریف می کند: «علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان» (جهامی، ۲۰۰۲: ۹۲)، یعنی فلسفه شناخت حقیقت اشیا در حد توانایی انسان است. سپس او، که دسته بندی فلسفه به این معنا را به نظری و عملی پذیرفته، هدف از فلسفه نظری را رسیدن به حق (اصابة الحق) و هدف از فلسفه عملی را هماهنگی رفتار با حق (العمل بالحق) می داند (همانجا).

به نظر می رسد حق برای کندی معیاری است که - دست کم در فلسفه اش - هرگز از آن عدول نمی کند؛ چراکه وی فلسفه اولی را نیز طبق همین معیار، شناخت الحق الاول می داند (جهامی، ۲۰۰۲: ۱۳۵). همین وحدت در معیار و میزان سبب شده است که وی بتواند فلسفه اش را از آشفتگی ها و سردرگمی هایی که در فلسفه ارسطو درباره دسته بندی فلسفه مشاهده می شود، برهاند.

شکل‌گیری نظریه فلسفی تراز وجودیست در جهان اسلام

در مبحث تعریف و موضوع فلسفه، دست کم دو نقد به ارسطو وارد است؛ نخست اینکه وی تقسیم‌بندی اصلی فلسفه به معنای دانش را بر اساس غایت و هدف و دسته‌بندی شاخه‌های فرعی آن را بر اساس موضوع انجام می‌دهد و در مجموع تابع معیار واحدی نیست؛ دوم اینکه وی در تعیین موضوع فلسفه اولی و تعریف یا تعبیر آن گرفتار چندگانه‌گویی می‌شود، تا آنجا که می‌توان گفت شارحان فلسفه وی و حتی ارسطو‌شناسان سده‌های بعد، تاکنون موفق به حل این تعارض نشده‌اند (محقق، ۱۳۷۲: ۹۲-۹۳).

کندی در انتخاب راهی روشن، از میان تعاریف یا تعبیر متعدد ارسطو برای فلسفه اولی، این تعریف را می‌پذیرد که فلسفه اولی پژوهشی است درباره برخی مبادی و علت‌ها. اما، برخلاف ارسطو، که تا پایان به مبدأ یا علت واحدی در فلسفه خود نمی‌رسد، کندی تصریح می‌کند که موضوع فلسفه اولی العلة الاولى است که واحد و علت هر حقی است (جهامی، ۲۰۰۲: ۱۱۷).

کندی، به تبع ارسطو و ارسطویان، فلسفه اولی را یکی از اقسام سه‌گانه فلسفه نظری می‌داند و با نام «علم الربوبیه» نیز از آن یاد می‌کند؛ بنابراین برای کندی علم الربوبیه جزئی از فلسفه است. وی در این باره می‌گوید: «فلسفه معرفت حقیقت اشیا است و این علم شامل علم ربوبیت، علم توحید، علم اخلاق و همه علوم مفیده است» (جهامی، ۲۰۰۲: ۱۲۱).

با اینکه کندی صریحاً فلسفه اولی را قسمی از فلسفه نظری می‌داند و آن را علم الربوبیه می‌نامد و گاه آن را با علم ریاضی و طبیعی مقایسه می‌کند (جهامی، ۱۲۲)،^۱ به نظر می‌رسد نزد وی تفاوت عمیقی میان فلسفه اولی و علم الاهی یا الاهیات وجود دارد؛ زیرا او اساساً فلسفه را قسمی از صناعات بشری می‌داند، اگرچه بر این نکته تأکید می‌کند که در میان صناعات بشری فلسفه بالاترین جایگاه و شریف‌ترین مرتبه را دارد و شریف‌ترین و بلندمرتبه‌ترین قسم فلسفه نیز فلسفه اولی است.

به نظر می‌رسد نکته بسیار مهم برای فهم تفاوت دیدگاه کندی درباره فلسفه به عنوان صنعتی بشری و علم الاهی در این است که وی صناعات را از مقوله مهارت‌های بشری می‌داند و حتی به مواردی مانند صنعت روغن‌گیری از پنبه‌دانه اشاره می‌کند، در حالی که علم الاهی را معادل علم به «الله» قرار می‌دهد و آن را از آنچه به واسطه حس به دست می‌آید، متمایز می‌کند. کندی، مطابق تحقیق جیرار جهامی از اصطلاح الاهیات یا مابعدالطبیعه به عنوان معادلی برای فلسفه اولی استفاده نکرده است، اما آنجا که درباره آموختن فلسفه سخن می‌گوید عبارت «ما فوق الطبیعیات» را به کار می‌برد و شاید این دلیل آشکاری باشد بر اینکه کندی هرچند در فهم

بخش‌هایی از فلسفه ارسطو، از جمله نظریه وجود وی، به دلیل آنکه/تولوجیا را از آن او پنداشته بود دچار سردرگمی شده، اما در فهم الاهیات ارسطو توفیق یافته و تفاوت‌های بنیادین آن را با آنچه خود علم الاهی می‌نامید، ادراک کرده بود.

اما مراد کندی از علم الاهی چه بود؟ احمد فؤاد الاهوانی در پاسخ به این پرسش می‌گوید: «علم الاهی، که او [کندی] آن را از فلسفه جدا می‌کند، اسلامی است که بر پیامبر الهام و در قرآن ثبت شده است». سپس وی به بیان تفاوت‌های این دو می‌پردازد و می‌گوید: «اولاً الاهیات [علم الاهی] مقامی بالاتر از فلسفه دارد، ثانیاً دین، علم الاهی است و فلسفه علم بشری؛ ثالثاً، راه دین ایمان است و راه فلسفه برهان؛ رابعاً علم پیامبر بی‌واسطه است و از طریق الهام حاصل می‌شود و علم فیلسوف از طریق منطق و برهان به دست می‌آید». الاهوانی این تمایزات را به استناد رساله‌ای از کندی تحت عنوان کمّیه کتب/ارسطو ذکر کرده و با توجه به اهمیت عبارات اصلی آن را به طور کامل نقل کرده است (شریف، ۱۳۶۲: ۵۹۹-۶۰۰).

کندی با وجود بیان تمایزات بسیار مهم میان دین و فلسفه یا به تعبیر دیگر علم الاهی و فلسفه اولی برای ایجاد سازگاری میان آنها می‌کوشید، به همین دلیل هرچند وی موضوع فلسفه اولی را با توجه به معیار ارسطو علت یا علت اولی می‌داند، اما او را با صفات دینی توصیف می‌کند. تأثیر کندی بر شکل‌گیری مسئله تمایز وجود و ماهیت را با توجه به موضع‌گیری وی در تعریف و موضوع فلسفه به اختصار می‌توان چنین بیان کرد:

۱. حق در فلسفه کندی مفهومی است که هم بر علت اولی اطلاق می‌شود و هم بر همه معلول‌های او، که کل جهان را شامل می‌شود. کندی با انتخاب این مفهوم توانست زمینه را برای تقسیم دوقطبی موجود به واجب و ممکن در فارابی و ابن‌سینا فراهم آورد.

۲. کندی با تعریف فلسفه اولی به «شناخت علت اولی»، نظریه‌ای ارائه داد که با نظریه علیت ارسطو تفاوت‌های بنیادین داشت. او بر اساس دیدگاه حدوثی به تفسیر فلسفی نظریه خلقت در قالب نظریه ابداع پرداخت و از این راه علاوه بر ایجاد تغییر در مفهوم و حوزه کارکرد علت فاعلی ارسطو، زمینه را برای شکل‌گیری نظریه علیت ابداعی یا علت فاعلی الاهی، فراهم کرد. به دلیل اهمیت این موضوع در ادامه با تفصیل بیشتری بدان خواهیم پرداخت.

نظریه ابداع

چنان‌که پیش از این اشاره شد، کندی در تعریف فلسفه، آن را شناخت حقیقت می‌داند و خداوند را با واژه‌های «حق»، «اول» و «خالق» توصیف می‌کند و این بدین معناست که موضوع اصلی فلسفه خداشناسی است، اما خدای کندی صفات قرآنی دارد. هرچند اصل تعریف کندی از مابعد/طبیعه ارسطو اقتباس شده، اما خدایی که موضوع فلسفه قرار می‌گیرد خدای ارسطو نیست. کندی واژه «خالق» را جایگزین «محرک نامتحرک» ارسطو کرده است. همین نکته از اساس نظام فلسفی وی را از نظام‌های فلسفی یونانی متفاوت ساخته است. مفهوم «خالق» بیانگر آن است که ماسوای خالق فی نفسه دلیل وجود خویش را در بر ندارند. در واقع با مفهوم «خلقت» دو شکاف بزرگ ایجاد می‌شود؛ اول میان خالق و مخلوق و دوم میان ماهیت و وجود مخلوق. به نظر می‌رسد کندی به لازمه اول توجه کرده، اما به لازمه دوم تا آن حد که بخواهد در پی شرح و تبیین فلسفی آن برآید توجه نداشته است. با وجود این، او از علیت طبیعی ارسطو فراتر رفته، به علیت ایجاد در چارچوب نظریه ابداع نزدیک شده که خود مقدمه و زمینه را برای شکل‌گیری نظریه تمایز میان ذات و وجود مخلوقات یا ممکنات فراهم آورده است.

کندی نظریه علل اربع ارسطو را می‌پذیرد و می‌گوید: «هر علتی یا عنصر (ماده) است، یا صورت، یا فاعلی است یا متممه (غایی / غایت)» (جهامی، ۲۰۰۲: ۱۲۰). وی همه این علل را تحت عنوان «علل طبیعی» با ذکر مثال بررسی می‌کند و شرح او از این علل تقریباً همان شرح ارسطو از آنهاست. اما او از همان آغاز فلسفه‌اش و در همان مرحله تعریف فلسفه اولی، از علتی سخن به میان می‌آورد که هدف فلسفه اساساً شناخت اوست: علتی که خود حق اول و علت هر حقی است (جهامی، ۲۰۰۲: ۷۲). او این علت را با صفاتی چون مبدعه، فاعله و متممه توصیف می‌کند (جهامی، ۲۰۰۲: ۱۱۷).

در میان صفاتی که کندی به حق اول نسبت می‌دهد، صفت مبدع، نسبت به فلسفه ارسطو، نه تنها جدید که با آن ناسازگار است؛ چراکه ابداع به معنای «آفرینش موجودات از نیستی» و فعلی مخصوص الله تعالی است (جهامی، ۲۰۰۲: ۱)، در حالی که مراد از علت در ارسطو همان علل چهارگانه است و محرک اول ارسطو هم خالق نیست.

اساساً مفهوم «خلق» و «خلقت» جایی در فلسفه یونان باستان و ارسطو ندارد، چراکه عالم از ازل موجود بوده، بی‌آنکه از ازل آفریده شده باشد. خدا عالم را صورت می‌بخشد، اما آن را خلق

نکرده است. او به عنوان علت غایی، به واسطه مُتعلّق میل بودن، فاعل حرکت است و بی‌آنکه خود متحمل تغییر شود عالم را می‌راند (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۳۵۹).

کندی در بیان نظریه ابداع همان قدر که از فلسفه، به ویژه فلسفه ارسطو، دور می‌شود به آموزه‌ها و مفاهیم دینی خود نزدیک می‌گردد. به نظر می‌رسد به کارگیری واژه‌های قرآنی اوج دینی شدن فلسفه کندی را نشان می‌دهد. به علاوه، نظریه ابداع نشان‌دهنده عدم رواج اصطلاحات فلسفی وجود و موجود و ماهیت است. وی از واژه‌های «ایس» و «لیس» و مشتقات آنها برای بیان نظریه ابداع بهره می‌جوید و ابتدا اشیا را با نظر به ذات (ماهیت) آنها به چهار دسته تقسیم می‌کند: شیئی که موجود است ولی وجود در ذات آن نیست [ممکن‌الوجود]؛ شیئی که موجود نیست [در خارج] اما ذاتاً [امکان] وجود دارد [مفهوم ممکن‌الوجود]؛ شیئی که نیست و ذاتاً [امکان] وجود ندارد [ممتنع‌الوجود]؛ شیئی که هم هست و هم ذاتاً هست [واجب‌الوجود] (جهامی، ۲۰۰۲: ۳۵).

به نظر می‌رسد شاید بتوان با قدری مسامحه این چهار دسته را به سه دسته واجب، ممکن و ممتنع فرو کاست و آن را شکل اولیه تقسیم‌بندی فارابی و سپس ابن‌سینا درباره موجود دانست. اما در کل عبارات کندی با واژه «امکان» مواجه نمی‌شویم، در حالی که این واژه در مباحث مربوط به تمایز فلسفی واژه‌های محوری است.

عبارت دیگری که به نظر می‌رسد حاکی از فهم تمایز فلسفی در فلسفه کندی باشد چنین است: «فلیس یمكن اذن اُن یکون شیء علة کون ذاته» (جهامی، ۲۰۰۲: ۷۹). در این عبارت کندی میان بودن و ذات تمایز قائل شده، اما از آنجایی که فهم کندی از ذات یا جوهر همان فهم ارسطو از ماهیت و جوهر است، نمی‌توان او را طراح نظریه تمایز فلسفی دانست.

فارابی (۲۵۹-۳۳۹)

از آنجایی که فارابی، برخلاف ابن‌سینا، از خود زندگی‌نامه‌ای بر جای نگذاشته است و علاوه بر آن برخی منابع نخستین مشکوک به نظر می‌رسد، هر گونه شرح و توصیف درباره زندگی وی دشوار است؛ با وجود این، فارابی در شرق و غرب، در طول قرون، از جهت دستاوردها و کارهای بزرگ عقلانی‌اش ستایش جهانیان را به دست آورده است. عصر وی را «عصر فارابی» یا «عصر فارابی‌گری» (The age of Farabism) نامیده‌اند. این نام‌گذاری نشان از اهمیت وی در توسعه تفکر در سده‌های میانه اسلامی دارد و از تولد فارابی تا وفات ابوحیان توحیدی^۲ را در بر می‌گیرد.

نگارگری نظریه فلسفی تمایز وجود و مابیت در جهان اسلام

ابوحیان از پویاترین و آگاه‌ترین اعضای گروهی است که «مکتب فارابی» خوانده شده است. اگرچه مکتب فکری فارابی از تفکر افلاطون، ارسطو و افلوطین متأثر شده، اما به رغم آنکه تأثیر ژرف عقلانیت یونان در آن نادیده گرفته نشده، از اندیشه یونانی صرف بس فراتر بوده است (نتون، ۱۳۸۱: برگرفته از صفحات ۲۱ و ۲۴).

اگرچه درباره نخستین طراح مسئله تمایز وجود و ماهیت، رأی واحدی وجود ندارد، اما بعضی از پژوهشگران فارابی را مبدع این نظریه دانسته‌اند. در اینجا با استناد به آثار خود فارابی، نه شارحان و فارابی‌پژوهان، عباراتی را که در آنها تلویحاً یا صراحتاً به مسئله تمایز وجود و ماهیت اشاره شده به ترتیب از *السیاسة المدنية*^۳، *عیون المسائل* و *فصوص الحکمة* نقل می‌کنیم. فارابی در *السیاسة المدنية* تلویحاً به مسئله تمایز وجود و ماهیت اشاره می‌کند. وی فصل دوازدهم از این کتاب را به بحث از مسائل موجودات ممکن اختصاص داده، درباره این گونه از موجودات می‌گوید: «و الموجودات الممكنة هي الموجودات المتأخرة التي هي انقص وجوداً و هي مختلطة من وجود و لا وجود» (فارابی، ۱۳۷۶: ۱۰۹).

یکی از ترجمه‌های این متن چنین است: «و موجودات ممکن همان موجودات پسینی‌اند که وجودی ناقص‌تر دارند و آمیزه‌ای از وجود و لا وجودند» (همان: ۱۱۲). عبارت فارابی، هرچند ساده می‌نماید، گره‌هایی ناگشودنی دارد. بخشی از نارسایی ترجمه‌ای که نقل شد، به خود متن باز می‌گردد. به نظر می‌رسد در این عبارت که تلویحاً به مقایسه میان موجودات ممکن و واجب پرداخته شده، واژه «انقص» یا «ناقص‌تر» نامناسب باشد، اما شاید مراد فارابی با توجه به واژه متأخره، مقایسه میان ممکنات زمانمند نسبت به موجودات فرازمانی باشد که تا حدی کاربرد واژه «انقص» را توجیه می‌کند. علاوه بر این اینکه فارابی موجودات ممکن را آمیزه‌ای از هستی و نیستی می‌داند تناقض‌آمیز به نظر می‌رسد، اما پاسخ به این پرسش‌ها از بحث فعلی خارج است.

در این عبارت، واژه‌های کلیدی یا واژه‌هایی که می‌توانند از معنای مورد نظر ما رمزگشایی کنند عبارت‌اند از: ممکن، متأخر، انقص و وجوداً. به نظر می‌رسد با توجه به تجزیه و تحلیل کل این عبارت و واژه‌های به کار رفته در آن، فارابی به تمایز هستی‌شناختی و فلسفی میان وجود و ماهیت توجه داشته است. آنجا که فارابی موجود ممکن را متصف به تأخر و نقص می‌کند باید مرادش موجود خارجی باشد، زیرا هر دو صفات وجودی‌اند، همان گونه که خود فارابی نیز با کلمه وجوداً بر آنها تأکید کرده، اما آنجا که موجود ممکن را آمیزه‌ای از هستی و نیستی می‌داند احتمالاً

نظر به مباحث مفهومی و ماهیت دارد. فارابی در ادامه به کمک مفاهیم وجود و وجوب و امکان گونه‌های متفاوت موجود یا نحوه‌های وجود داشتن را برمی‌شمارد.

وی در ادامه مراد خود را، به ویژه درباره اینکه موجود ممکن از هستی و نیستی فراهم آمده، روشن‌تر بیان می‌کند و می‌گوید هستی و نیستی دو مفهوم نقیض‌اند که به تمام معنا از یکدیگر جدایی دارند. اما آنچه هر دو مفهوم هستی و نیستی بر آن صدق خواهد کرد عبارت است از آنچه ممکن است هست گردد و ممکن است هست نگردد. همین امکان ترکیبی از هستی و نیستی است. به آن معنا هستی است که نیستی در برابر آن است و معنای نیستی هم با معنای هستی، همراه خواهد بود، چه نیستی همان نبودن هستی است که ممکن است هست گردد (همان).

فارابی در اینجا به صراحت سخن از ماهیت موجودات ممکن به میان نیاورده، فقط با توجه به مفاهیم هستی، وجوب و امکان گونه‌های متفاوت موجود یا نحوه‌های وجود داشتن را برمی‌شمارد. وی امکان را نشانه نقص وجودی موجودات ممکن می‌داند. این نقص آنگاه بر ما آشکار می‌شود که ذات این موجودات را نسبت به وجود آنها می‌سنجیم و اثری از وجود در آن نمی‌یابیم و البته اثری از عدم هم در آن نمی‌یابیم؛ چه اگر در ذاتی عدم راه داشته باشد ممتنع‌الوجود خواهد بود.

فارابی در *عیون‌المسائل* پس از تقسیم علم به تصور و تصدیق، به بیان این مطلب می‌پردازد که بعضی از تصورات ما به واسطه معلومات سابق بر خود، کشف می‌شوند و این سیر اکتشافی تا رسیدن سلسله تصورات ما به تصویری که معلوم بودنش متکی و قائم به غیر نباشد ادامه پیدا می‌کند. بنابراین، ما دارای تصوراتی هستیم مانند وجوب، وجود و امکان که نه تنها خودشان برای معلوم شدن به تصورات دیگر نیاز ندارند، بلکه تکیه‌گاه دیگر تصورات هم می‌شوند. سپس وی همین سیر را با ذکر مثال درباره تصدیقات بیان می‌کند. فارابی در عین سوم به طرح مسئله تمایز وجود و ماهیت می‌پردازد.

به نظر می‌رسد هدف فارابی از بیان این بحث منطقی پیش از طرح مسئله تمایز، جلب توجه خواننده به این مطلب است که اگر همه تصورات و تصدیقات ما مشروط و قائم به یکدیگر بودند و معلومات بالذات و بالضروره روشنی نداشتیم، تفکر ناممکن می‌شد. سپس وی با استفاده از این اصل معرفت‌شناختی می‌کوشد در عین سوم نشان دهد که چنین رابطه‌ای در عالم وجود نیز صادق است. او می‌گوید: «فنقول ان الموجودات علی ضربین احدهما اذا اعتبر ذاته لم یجب وجوده و یسمی ممکن الوجود و الثانی اذا اعتبر ذاته وجب وجوده و یسمی واجب الوجود» (الفارابی، *عیون‌المسائل*، ۵۷)؛ پس می‌گوییم که موجودات بر دو قسم‌اند؛ یکی آنکه اگر ذاتش در نظر

نگارگری نظریه فلسفی تمایز وجود و ماهیت در جهان اسلام

گرفته شود وجودش واجب نیست و آن ممکن الوجود نامیده می‌شود. دوم آنکه اگر ذاتش در نظر گرفته شود وجودش واجب است و واجب الوجود نامیده می‌شود.

فارابی در عین سوم به دسته‌بندی موجودات از جهت نسبتی که با وجود به اقتضای ذاتشان دارند، می‌پردازد. او موجودات را با توجه به اعتبار ذهن به دو دسته تقسیم می‌کند: یک بار آنها را فقط با توجه به ذاتشان در ذهن مجسم می‌کند و نسبتشان را با وجود می‌سنجد، اگر وجود برای ذات واجب نبود، پس ممکن الوجود است و اگر وجود برای آن ذات واجب بود، واجب الوجود نامیده می‌شود.

این دسته‌بندی شکاف میان ذات و وجود یا تمایز فلسفی را در موجود ممکن نشان می‌دهد، هرچند به تفصیل به آن نمی‌پردازد.

فارابی در ادامه، بحث علیت میان موجودات را مطرح می‌کند. مراد وی از رابطه علیت امری واقعی میان دو موجود است. او می‌گوید:

فرض غیر موجود شدن ممکن الوجود محال نیست؛ زیرا ممکن الوجود، وجودش به گونه‌ای نیست که از علت بی‌نیاز باشد. موجودی که برای وجود یافتن نیاز به علت دارد و متکی به غیر است نه می‌تواند به خود تکیه کند، چون فرض این است که در اصل وجود یافتن نیازمند غیر است، نه می‌تواند الی غیرالنهاییه به موجوداتی مانند خود تکیه کند. ناگزیر این سلسله معلول‌ها و علت‌های متکی به غیر باید به موجودی که در وجود نیازمند نیست و به تعبیر دیگر واجب الوجود است، منتهی شود و آن موجود اول است (همان).

بی‌شک این اولیت، از نظر فارابی اولیت زمانی نیست، چون چنین موجودی باید ازلی باشد. به نظر می‌رسد با طرح مسئله علیت است که تمایز میان دو نحوه وجود و شکاف میان ماهیت و وجود ممکنات خود را آشکار می‌کند. اما گویی فارابی دل‌نگران نتایج چنین نظری نیست. او در ادامه صرفاً به این مطلب می‌پردازد که واجب الوجود از ماهیت داشتن، که تلویحاً آن را مترادف نقص داشتن می‌داند، منزّه است.^۴

نظر فارابی درباره این مسئله در فصوص الحکم^۵ به شرح زیر است:

هر یک از اموری که پیش روی ما هستند ماهیتی دارند و وجودی (هویت)° و ماهیت آنها نه عین وجودشان است نه داخل در آن. اگر ماهیت انسان عین وجودش

(هویتش) بود، در آن صورت تصور تو از ماهیت انسان تصویری از وجودش (هویتش)، بود. پس هنگامی که چیستی انسان را تصور کنی علم به وجودش پیدا خواهی کرد و در این صورت تصور هر ماهیتی مستلزم تصدیق به [وجود] آن ماهیت خواهد بود. اما وجود (هویت) داخل در ماهیت یا جزء ماهیت اشیا نیست و گرنه مقوم آن محسوب می‌شد، به گونه‌ای که تصور ماهیت بدون وجود کامل نمی‌شد و سلب وجود از ماهیت در شیء ذهناً محال بود.^۶

سپس فارابی با ذکر مثال نشان می‌دهد که نسبت وجود به ماهیت انسان مانند نسبت جسم یا حیوان بودن نسبت به این ماهیت نیست، چراکه اگر کسی ماهیت انسان را بشناسد، در اینکه انسان جسم یا حیوان است تردید نمی‌کند، پس اگر وجود هم همین نسبت را به ماهیت انسان داشت نباید پس از شناخت ماهیت انسان، نسبت به موجود بودن آن تردیدی حاصل می‌شد، در حالی که چنین نیست و پس از شناخت ماهیت، پرسش از وجود مطرح می‌شود. فارابی با تأکید مجدد بر اینکه وجود و هویت از جمله مقومات ماهیت نیستند می‌گوید: «فهو من العوارض اللازمه؛ و بالجملة ليس من اللواحق التي تكون بعد المهيّة»؛ یعنی پس آن [وجود] از عوارض لازمه [ماهیت ممکنات] است؛ و بالجملة از لواحق که بعد از [تحقق] ماهیت به آن ملحق می‌شود نیست؛ چراکه اگر وجود از لواحق بعد از تحقق ماهیت باشد، تحصیل حاصل است. با تجزیه و تحلیل عبارات فارابی، به ترتیب در *السياسة المدنية*، *عيون المسائل* و *فصوص الحكمة*، به نظر می‌رسد وی درباره تمایز فلسفی میان وجود و ماهیت به نکات زیر توجه داشته است:

۱. ترکیب ممکنات از وجود و لاوجود (فارابی با بیان این معنا در واقع شکل خام قاعده معروف و مهم «کل ممکن زوج ترکیبی له ماهية و وجود» را بیان کرده است).
۲. تقابل مفهوم «امکان» هم با مفهوم «هستی» و هم با مفهوم «نیستی» (فارابی به کمک مفاهیم وجوب و امکان گونه‌های متفاوت وجود داشتن را برشمرده و می‌توان گفت به «امکان ذاتی» و حتی «امکان فقری به شکل خام» توجه داشته است. زیرا موجودات ممکن را ناقص می‌داند، نقصی که در مقایسه ذات این موجودات با «وجود» بر ما آشکار می‌شود؛ چراکه در سنجش نسبت آنها با وجود نه اثری از وجود در آنها می‌یابیم و نه اثری از عدم و این ذات دقیقاً همان ماهیت است.

نگارگری نظریه فلسفی تراز وجودیست در جهان اسلام

۳. تقسیم موجودات به واجب و ممکن (فارابی با این تقسیم به تفاوت دسته‌بندی میان موجودات و مفاهیم توجه کرده و سخن گزافی نیست اگر گفته شود ابن‌سینا در این مسئله وامدار اوست).

۴. حصر مسئله تمایز به موجودات ممکن.

۵. توجه به تمایز معرفت‌شناختی و منطقی و هستی‌شناختی یا فلسفی (فارابی با استفاده از واژه «اعتبر» در *عیون المسائل* و سپس بحث از رابطه علیت میان موجودات به عنوان امری واقعی نشان می‌دهد که اگرچه تمایز میان ذات و وجود ممکنات مسئله‌ای مابعدالطبیعی و فلسفی و مربوط به نحوه وجودی آنهاست، اما این حقیقت صرفاً به کمک ذهن و تصور تمایز ذهنی میان وجود و ماهیت قابل دریافت است).

۶. استدلال بر تمایز وجود و ماهیت در ذهن.

۷. تأکید بر اینکه وجود و هویت از جمله مقومات ماهیت نیستند، بلکه از عوارض لازمه آن و بالجمله از لواحق هستند که بعد از تحقق ماهیت به آن ملحق می‌شوند.

اگرچه با توجه به آثار فارابی، حتی با فرض اینکه *فصوص الحکمة* از آثار او نباشد، می‌توان او را طراح اولیه نظریه تمایز وجود و ماهیت دانست، اما از آنجایی که وی مانند ابن‌سینا به تجزیه و تحلیل این نظریه، استخراج لوازم و نتایج آن و بیان کاربردهای آن در مسائل فلسفی و بهره‌گیری از آن در حل مسائل فلسفی نپرداخته، این نظریه در جهان به حق با نام ابن‌سینا شناخته می‌شود.

فهرست منابع

- جهامی، جیدار (۲۰۰۲). *موسوعة مصطلحات الکندی و الفارابی*، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون، الطبعة الاولى.
- شریف، میرمحمد (۱۳۶۲). *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهیه، گردآوری و ترجمه فارسی، زیر نظر: نصرالله پورجوادی، ج ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۷۶). *السیاسة المدینة*، ترجمه و شرح: حسن ملک‌شاهی، تهران: سروش.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۸۷). *رسائل فلسفی فارابی*، ترجمه: سعید رحیمیان، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (بی‌تا). *عیون المسائل*، بی‌جا: بی‌نا.

- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۸۱). *فصوص الحکمة*، شرحه للسید اسماعیل الحسینی الشنب غاذانی مع حواشی المیر محمد باقر الداماد، تحقیق: علی اوجبی، [مقدمه: مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸). *تاریخ فلسفه: یونان و روم*، ترجمه: سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ دوم، ج ۱.
- کرین، هانری، با همکاری سید حسین نصر و عثمان یحیی (۱۳۷۱). *تاریخ فلسفه اسلامی ۱*، ترجمه: اسدالله مبشری، با تجدید نظر کامل و تصحیحات، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم.
- محقق، مهدی (زیر نظر) (۱۳۷۲). *شیعه در حدیث دیگران*، تهران: بنیاد اسلامی طاهر.
- ملک‌شاهی، حسن (۱۳۶۸). *ترجمه و شرح اشارات و تنبیها*، تهران: انتشارات سروش، ج ۱.
- نتون، یان ریچارد (۱۳۸۱). *فارابی و مکتبش*، ترجمه: گل‌بابا سعیدی، تهران: نشر نقطه، کتابخانه و موزه مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- نصر، سید حسین؛ لیمن، الیور (۱۴۲۸/۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه: جمعی از استادان فلسفه، تهران: حکمت، ج ۲.

پی‌نوشت‌ها

۱. لا نطلب فی العلم الرياضی اقناعاً و لا فی العلم اللہی حساً و تمثیلاً.
۲. علی بن محمد بن عباس ابوحیان توحیدی (۳۱۰-۴۴۰).
۳. نام کامل این کتاب *السیاسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات* است و خود نام گویای آن است که در این کتاب می‌توان مسائل فلسفه اولی را مشاهده کرد. وجهی که برای نام‌گذاری آن ذکر می‌شود این است که فارابی شناخت مسائل فلسفی را موجب سعادت و نیل به سعادت را تنها در آرمان‌شهر (مدینه فاضله) امکان‌پذیر می‌داند.
۴. درباره اینکه کتاب *فصوص الحکمة* به راستی از آن کیست، اختلاف نظر وجود دارد، برخی آن را از آن فارابی، برخی تمام یا قسمت‌هایی از آن را نوشته ابن‌سینا و گروهی آن را متعلق به فیلسوفی متأخر از فارابی و ابن‌سینا دانسته‌اند: «مهم‌ترین ادله اثبات درستی انتساب این اثر به فارابی عبارت‌اند از: تصریح منابع کتاب‌شناسی چون *کشف الظنون و التریع*، تصریح منابع معتبر تاریخ فلسفه، تصریح برخی از شارحان *فصوص الحکمة* و تصریح شماری از فیلسوفان بنام چون میرداماد» (الفارابی، ۱۳۸۱: ۳۹).
۵. فارابی در دیگر آثار خود به جای «هویت» برای ارائه همین نظر از اصطلاح «وجود» استفاده کرده است.
۶. الامور التي قبلنا لكل منها مهیة وهویة؛ و لیست مهیة هویة و لا داخله فی هویة. و لو كانت مهیة الانسان هویة لكان تصورک مهیة الانسان تصوراً لهویة؛ فکنت اذا تصورت ما الانسان تصورت هو الانسان فعلمت وجوده؛ و لكان کل تصور للمهیة یستدعی تصدیقاً (الفارابی، ۱۳۸۱: ۵۱).

تجربه دینی و رابطه آن با تجربه عرفانی و وحی

علی حقی*

سوری واحد احمدیان**

چکیده

تجربه دینی یکی از موضوعاتی است که در کلام جدید و فلسفه دین و در فضای دین‌پژوهی جدید رشد پیدا کرده است. تجربه دینی در حیات مؤمنانه نقش ویژه‌ای دارد و گستره وسیعی را در بر می‌گیرد که شامل دعا، مناجات، استجابت دعا، شهودهای روحانی و ... می‌شود. تجربه عرفانی نیز که نسبت نزدیکی با تجربه دینی دارد، به زندگی اهل عرفان معنا می‌بخشد. در این تجربه شخص عارف به وحدت با حقیقت غایی می‌رسد و به مقامی دست پیدا می‌کند که وصف‌ناپذیر است. این وحدت مهم‌ترین عامل انفکاک میان تجربه دینی و تجربه عرفانی است. تجربه دینی متفاوت از تجربه عرفانی است و لزوماً هر تجربه دینی، تجربه عرفانی نیست. اما از آنجایی که هر دو از سنخ تجربه هستند در این مقاله به مقایسه هر دو پرداخته شده است. وحی نیز نوعی تجربه مخصوص پیامبر است که ویژگی‌هایی دارد که در دو نوع تجربه دیگر یافت نمی‌شود.

کلیدواژه‌ها: تجربه دینی، تجربه عرفانی، وحی، حقیقت غایی، ادراک حسی.

مقدمه

تجربه دینی در زمره تجربه‌های شگفت‌انگیز بشری است که سابقه آن به درازای تاریخ دین و دین‌ورزی می‌رسد. تجربه دینی ویژگی‌هایی از این دست دارد: احساس وابستگی به قدرت الاهی، احساس خشیت و دلواپسی که با باور به داوری الاهی مقارن است و نیز همراه حس آرامش است که با ایمان به بخشودگی و آمرزش پروردگار در پیوند است. نمونه‌های اصلی تجربه‌های روحانی در آیین بودایی، ماهاویرا (Mahavira) و اوپانیشادها و نیز در مکاشفات و ندهایی که موسی (ص)، اشعیا و پیامبر اسلام (ص) دریافت کردند، یافت می‌شود و در سطحی پایین‌تر و با شدتی کمتر در حیات مؤمنانه انعکاس یافته است (به نقل از نراقی، Americana).

پس این تجربه هم می‌تواند برای انسان‌های خاص که پیامبران‌اند به حصول پیوند و هم عموم مؤمنان چنین تجربه‌ای را از سر بگذرانند. لکن وحی مخصوص انبیاست و به اولیا و مؤمنان دیگر الهام می‌شود. چنان‌که در الاهیات اسلامی به آن تصریح شده است.

گفتنی است که تجربه دینی تجربه‌ای است که در آن به نظر می‌رسد خداوند خویشتن را به نحوی از انحا بر انسان آشکار یا متجلی کرده است. تجربه‌ای که شخص آزماینده متعلق آن را یا خداوند می‌انگارد یا تجلی خداوند در یک فعل یا موجودی که به نحوی از انحا با خداوند مرتبط است. اما عموم دینداران نیز در حیات دینی خود تجربه‌های بصیرت‌آموزی را از سر می‌گذرانند که در آن وقایعی را مشاهده می‌کنند که درباره وجود غیرمادی خویشتن و نیز رابطه خدا و جهان، بصیرت‌های تنبیه‌انگیزی را می‌یابند، بدون آنکه خداوند را در آن وقایع آزموده باشند (نراقی، ۱۳۷۸: ۵۹).

مدل تبیین در این مقاله

برای تبیین پدیده یا مجموعه داده‌های X ، می‌توان از الگوهای متفاوتی پیروی کرد (Hempel, 1965: 135-175). برای مثال، برای تبیین پدیده X که در بادی نظر پدیده‌ای تصادفی و ممکن‌الوقوع می‌نماید، می‌توانیم نشان دهیم که بنا به دلایلی معین، وقوع x واقعاً اجتناب‌ناپذیر است (مدل عقلی یا دلیلی = reason model). یا اگر پدیده X با توجه به سوابق معرفتی ما، پدیده‌ای بیگانه و نامأنوس می‌نماید، می‌کوشیم میان آن پدیده و پدیده‌های مأنوس و آشنا مشابهت و خویشاوندی برقرار کنیم و از این طریق حس اعجاب و شگفتی خود را نسبت به آن از

تجربه دینی و رابطه آن با تجربه عرفانی و وحی

میان برداریم، یعنی نشان دهیم که پدیده ناآشنای x شبیه به پدیده آشنای Y است و لذا فرآیندهای موجد x مشابه فرآیندهای موجد Y است (مدل مبتنی بر برقراری خویشاوندی و مشابهت = familiarity model). گاه نیز تبیین پدیده x عبارت است از شناخت علل موجد آن پدیده یا شناخت ساز و کارهایی که علل مقدم را به این معلول خاص (یعنی پدیده x) مرتبط می‌سازند (مدل علی = causal model). گاهی هم تبیین پدیده x عبارت است از آنکه پدیده x را از مجموعه‌ای از مقدمات به نحو قیاسی استنتاج کنیم، مشروط بر آنکه مجموعه مقدمات شامل حداقل یک قانون کلی باشد که برای آن استنتاج ضروری است (مدل قیاسی - قانونی = deductive-nomological model).

دقت در مدل‌های تبیین فوق کم و بیش آشکار می‌کند مدلی که در این مقاله، در تبیین مسائل، الگوی ما بوده است نام‌بردار به مدل مبتنی بر برقراری خویشاوندی و مشابهت است.

سرشت تجربه دینی

در این خصوص که تجربه دینی چیست چند نظریه مطرح شده است که ما در اینجا به بیان آنها می‌پردازیم.

الف. تجربه دینی گونه‌ای احساس است

این رأی از آن فردریک شلایر ماکر (۱۸۳۴-۱۷۶۸) است. شلایر ماکر در کتاب نخستین خود درباره دین (*On Religion*) اساس تجربه دینی را شهود کل یا شهود اتحاد خود با جهان بیان می‌کند. از نظر او، احساس تجربه دینی امری بدون میانجی مفاهیم است. یعنی این تجربه مستقل از مفاهیم و استدلال‌های عقلی است و بی واسطه ایجاد می‌شود. در کتاب بعدی‌اش با عنوان *ایمان مسیحی* (*The Christian Faith*) دقیق‌تر به این مطلب می‌پردازد. در آنجا می‌گوید تجربه دینی امری عقلانی یا معرفت‌بخش (cognitive) نیست، بلکه احساس وابستگی مطلق به قدرتی متعالی از جهان است. این تجربه، تجربه‌ای است که به مفاهیم، تصورات و اعتقادات ما وابسته نیست؛ چراکه نوعی عاطفه است که قابل وصف نبوده و بعد معرفت‌بخش ندارد. از دیدگاه او، تجربه دینی، اعتقادات و اعمال ما را شکل می‌دهد نه اینکه عقاید و اعمالمان مقوم تجربه دینی ماست.

به این ترتیب وی معتقد است افکار و عقاید با دین ناسازگار است و تجربه دینی و دینداری از مقوله عاطفه و احساس و شوق به بی‌نهایت است که از مفاهیم و عقاید مقدم بر آنها جداست (ریچاردز، ۱۳۸۱: ۸۶).

رودلف اتو (۱۸۶۹-۱۹۳۷) نیز در گروه فکری شلایر مآخر است و تحت تأثیر وی قرار گرفت. از دیدگاه وی، دین از رودرویی روح آدمی با حقیقتی پدید می‌آید که هم جنبه عقلانی دارد و هم جنبه غیرعقلانی و او آن را «امر قدسی» می‌نامد. ویلیام جیمز نیز به سنت فکری شلایر مآخر تأسی کرد. او معتقد بود احساس و عاطفه، سرچشمه عمیق‌تر دین هستند. وی در کتاب/انواع تجارب دینی می‌نویسد: «دین عبارت است از تأثرات و احساسات و رویدادهایی که برای هر انسانی در عالم تنهایی و جدای از همه بستگی‌ها و تعلق خاطرهای وی به حصول می‌پیوندد» (دین و روان، فصل اول، ۱۳۷۶).

جیمز معتقد بود اگر کسی در حوزه دین پژوهش کند به تفاوت عمیق در افکار، و مشابهت فراوان در احساس و سلوک پی خواهد برد. او این واقعیت را به این دلیل خاطر نشان کرد که بگوید نظریه‌های دینی امری ثانوی بوده است و احساسات و سلوک امری ثابت و در نتیجه از جمله عناصر ذاتی دین هستند.

ب. تجربه دینی گونه‌ای تجربه حسی است

این نظریه ویلیام آلستون است. وی معتقد است تجربه دینی، تجربه‌ای ادراکی است؛ یعنی ساخت آن همانند ساخت ادراک حسی است. ادراک x یعنی ظهور و تجلی x بر آگاهی شخص s . به این معنا که x در قالب کیفیات معین بر آگاهی شخص s عرضه می‌شود و شخص s ، x را می‌بیند یا می‌شنود یا احساس می‌کند و ... (Alston, 1991: 15). اما چگونه می‌توان تجربه دینی را نوعی ادراک حسی دانست؟

پاسخ این است که بسیاری از صاحبان تجربه دینی، تجربه خویش از خداوند یا حقیقت متعالی را به «دیدن»، «شنیدن» یا «لمس کردن» و مانند آن تعبیر می‌کنند که نشان می‌دهد آنان تجربه دینی را نوعی معرفت تجربی و ادراک بی‌واسطه از امر متعالی می‌دانند.

اولاً، ممکن است گفته شود تفاوت‌هایی میان ادراک حسی با تجربه دینی وجود دارد که سبب می‌شود نتوان تجربه دینی را نوعی ادراک دانست. برای مثال، تجربه حسی برای عموم مردمان رخ می‌دهد. حال آنکه تجربه دینی چنین نیست و برای انسان‌های برگزیده که

تجربه دینی و رابطه آن با تجربه عرفانی و وحی

تعدادشان نسبت به کل افراد بشر اندک است، روی می‌دهد. یا در تجربه حسی، امور متناهی و محدود به ادراک در می‌آیند. حال آنکه متعلق تجربه دینی، خداوند یا حقیقت متعالی است که حد و انتها ندارد؛ و بالأخره حتی اگر بتوان پذیرفت که انسان قادر است وجود لایتناهی پروردگار را با خرد جزئی خویش دریابد، به تفاوت مهم دیگری برمی‌خورد که مشکل‌آفرین است. این تفاوت از این قرار است که در ادراک حسی و متعارف، امر مدرک با کیفیات حسی ویژه‌ای که دارد بر ما آشکار می‌شود. کیفیاتی از قبیل رنگ، مزه، بو، نرمی، درشتی و ... مثلاً بشقابی که در مقابل خود می‌بینیم با ویژگی‌های حسی معینی بر ما نمودار می‌شود؛ این بشقاب گرد، چینی، سفیدرنگ و شکستنی است. اما در قلمرو تجربه دینی، متعلق تجربه (مثلاً خداوند) کیفیات قابل فهمی دارد که حسی نیستند.

اما می‌توان پاسخ داد که این تفاوت‌ها موجب می‌شوند تجربه دینی نسبت به تجربه حسی غنای کمتری داشته باشد. اما این مطلب فرق می‌کند با اینکه ادعا کنیم که هر جا تجربه دینی رخ می‌دهد نامعتبر است و یا هیچ آگاهی درباره خدا به دست نمی‌دهد.

ثانیاً، درباره اینکه افراد کمی به تجربه دینی نائل می‌شوند، می‌توان خاطر نشان کرد که اعمال قابل اعتماد بسیاری هست که فقط بخشی از مردم درگیر آنند - مثلاً عده‌ای از افراد، یعنی دانشمندان علوم طبیعی، به پژوهش در این علوم می‌پردازند، اما کمی تعداد آنان نسبت به کل افراد سبب نمی‌شود که ما به تحقیقات آنان بی‌اعتماد باشیم.

ثالثاً، لایتناهی بودن و بی‌کرانگی وجود پروردگار مانعی به وجود نمی‌آورد که آدمی او را درک کند؛ چراکه ادراک خداوند بدین معنا نیست که او باید در ذهن یا تجربه انسان بگنجد. مقصود از ظهور یا آشکارگی نوعی رابطه است. لذا در برقراری این ارتباط دو طرف این تجربه (انسان و خدا) وجهی ندارند.

این‌گونه به نظر می‌رسد که مهم‌ترین تفاوت تجربه حسی و تجربه دینی، این است که در قلمرو ادراک حسی، امر مدرک در قالب کیفیات و اوصاف حسی، خود را به ما نشان می‌دهد. اما در خطه تجربه دینی امر مدرک (خداوند) دارای اوصاف غیرحسی است. آیا این تفاوت مانع نمی‌شود که تجربه دینی را تجربه ادراکی بدانیم؟

آلستون قبول دارد که در تجربه دینی ناظر به خداوند، کیفیات ادراک شده (نظیر قدرت، زیبایی و ...) حسی نیستند. اما از دیدگاه وی، این بدین معنا نیست که این قبیل کیفیات نمی‌تواند محتوای ادراک باشند (پترسون، ۱۳۸۳، ۴۵).

در ادراک کیفیات حسی و غیرحسی مشابهت وجود دارد. مثلاً همچنان که ادراک می‌کنیم برف در شرایط معمول و متعارف خود چه خصوصیتی دارد، در خصوص اوصاف غیرحسی از قبیل زیبایی، نیکی، علم، قدرت و ... ادراک ما مشابه ادراک اوصاف حسی است. برای نمونه، شخص می‌تواند از مفهوم «نیکی» تصور اجمالی داشته باشد و این تصور، نقش تصویری معمول و متعارف (حسی) در ذهن وی داشته باشد. این شخص در برخورد با مورد x و ادراک آن، پی می‌برد که x چنان به نظر می‌رسد که موجودی نیک در شرایط متعارف به نظر می‌رسد. به این ترتیب، متعلق ادراک (x) را هم چون موجودی نیک، ادراک و توصیف می‌کند. یعنی از مفاهیم تطبیقی استفاده می‌کند.

آلستون معتقد است ما در طول حیات خود انسان‌های کم و بیش خوب را می‌بینیم. لذا می‌توانیم تصویری اجمالی از «نیک بودن» بیابیم. مثلاً شخص می‌تواند با دانشمندان نشست و برخاست کند و یا آثارشان را بخواند و در نهایت از مجموع این قراین، تصویری از «عالم بودن» استنتاج کند.

اما در اینجا نکته قابل تأملی وجود دارد و آن اینکه در محدوده تجربه حسی، شخص، از دو طرف مقایسه، آگاهی حسی دارد. اما در تجربه‌های دینی مبدأ مقایسه، امری است که از آن آگاهی حسی داریم (برای نمونه عملکرد انسان‌های خوب)، اما طرف دیگر مقایسه (عملکرد خداوند) امری است که از آن آگاهی حسی نداریم. در تعلیم دینی و حتی ادعای صاحبان تجربه دینی نیز، خداوند به قالب کیفیات حسی در نمی‌آید. مثلاً قرآن اشاره می‌فرماید دیدگان او را در نمی‌یابند: «لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار» (انعام: ۱۰۳)؛ و فردوسی گفته است:

به بینندگان آفریننده را نبینی مرنجان دو بیننده را

اینک این پرسش مطرح می‌شود که آدمیان، چگونه از نیکی یا عالم بودن خدا آگاه می‌شوند؟ برای پاسخ به این پرسش باید دید که آیا آدمی فقط از طریق حواس خود، از امری آگاه می‌شود یا متعلق تجربه می‌تواند بدون تحریک گیرنده‌های حسی، بر آگاهی شخص نمودار شود؟ اگر این امر امکان‌پذیر باشد پس خداوند یا حقیقت متعالی، می‌تواند بدون تحریک گیرنده‌های

حسی، صفات خود را بر شخص نمودار کند و شخص از طریق مقایسه اجمالی با تصور اجمالی خود از این قبیل صفات، آنها را بازشناسی و توصیف کند (نراقی، ۱۳۷۸: ۷۸-۸۰). امکان یادشده در بالا قابل تصدیق است: زیرا تاکنون هیچ دلیل پیشینی عرضه نشده است که به اعتبار آن، این امکان منتفی شود. پس می‌توان بدون واسطه حواس، از امری آگاه شد. علاوه بر این، صاحبان تجربه‌های دینی نیز معتقدند، بدون تحریک گیرنده‌های حسی، خداوند را آزموده‌اند؛ و در نهایت چرا همیشه باید آگاهی را منحصر در آگاهی حسی بدانیم؟ با پذیرش مطلب فوق، ادراک مساوی ادراک حسی نخواهد بود و قوای حسی ما تنها منبع شناخت نیستند. از آنچه گذشت معلوم می‌شود که تجربه دینی می‌تواند تجربه ادراکی باشد و ساخت آن با تجربه حسی، همانند باشد، علی‌رغم اینکه مضمون آن دو همانند نیستند.

ج. تجربه دینی گونه‌ای تبیین مافوق طبیعی است

این نظریه از آن وین پرودفت است. از دیدگاه وی، نمی‌توانیم تجربه دینی را از سنخ تجربه‌های حسی بدانیم. در تجربه‌های حسی هم از امر مدرک آگاه می‌شویم و هم از اینکه این امر مدرک باید علت تجربه ما باشد؛ وگرنه شیء مورد نظر در خیال من یا در توهمات من بوده است. حال چنانچه تجربه دینی را نیز تجربه حسی تلقی کنیم، همین دو شرط باید صادق باشد. یعنی اولاً باید امر مدرک (خداوند یا حقیقت متعالی) واقعاً وجود داشته باشد؛ ثانیاً علت حقیقی تجربه باشد. از منظر صاحبان تجربه دینی، این دو امر محقق است؛ چراکه ایشان معتقدند خداوند واقعاً وجود دارد و در تجربه خود با او مواجه شده‌اند و نیز علت حقیقی تجربه ایشان، خداوند است نه عواطف و آرزوها یا تحولات جسمانی یا روانی و ...

اما اگر تجربه دینی را همانند تجربه حسی بدانیم، مشکلی پیش خواهد آمد. به این نحو که مجبوریم متعلقات یا علل تجارب دینی پیروان ادیان و آیین‌های روحانی مختلف را تصدیق کنیم. اما برای پرهیز از این مشکل، پرودفت به دنبال توصیفی از تجربه دینی است که هم صاحبان تجارب دینی را (که تجربه آنان بنا به اعتقاد خودشان از امر مافوق طبیعی حکایت می‌کند) تصدیق کنیم و هم ناچار نباشیم متعلقات مافوق طبیعی این تجربه‌ها را معتبر بدانیم.

بنابراین، تجربه دینی، تجربه‌ای است که صاحب تجربه، آن را دینی تلقی می‌کند. بدین معنا که از دیدگاه شخص تجربه‌گر، تبیین این تجربه، فقط بر مبنای تعالیم دینی به حصول می‌پیوندد و تبیین آن بر وفق امور طبیعی نابسند و ناقص است (Proudfoot, 1984: 176-88). مطابق این

دیدگاه، مهم این است که بین توصیف تجربه و تبیین آن تفاوت قائل شویم. در مقام توصیف، دیدگاه‌ها و اعتقادات شخص تجربه‌گر غالب است. بدین معنا توصیف تجربه دینی، متضمن تفسیر علی آن است و این تفسیر، مقتضی وجود موجودی مافوق طبیعی است.

به این ترتیب، نمی‌توان تجربه دینی را به هیچ تجربه دیگری فروکاست و اگر بتوانیم آن را به تجربه دیگری فرو کاهیم، تجربه دینی را مسخ (misidentify) یا فاقد هویت می‌کنیم. از این جهت است که پراودفوت، فروکاست‌گرایی (reduction) در مقام توصیف را رد می‌کند.

زمانی که فاعل، تجربه خود را با واژه‌های دینی توصیف می‌کند، نمی‌توان این تجربه را بر اساس امور طبیعی یا فیزیولوژیکی، مانند تغییر دمای بدن یا تغییر ضربان قلب، وصف کرد. این چنین توصیفی راه به جایی نمی‌برد. اما در مقام تبیین، فروکاست‌گرایی امری قابل توجیه است. شخصی که در مرحله تبیین تجربه است می‌تواند از منظری دیگر، تجربه را بنگرد و با واژه‌هایی غیر از واژه‌های مورد نظر فاعل، آن را تبیین کند (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۲۶۵).

مطلب بعدی این است که چگونه بفهمیم شخصی، دارای تجربه اصیل و راستین است؟ پراودفوت قائل به تبیین تاریخی و فرهنگی است؛ چراکه، همان‌گونه که گفتیم، تجربه را مفاهیم و عقاید شخص می‌سازد و در قالب واژه‌های دینی آن را به بیان در می‌آورد. لذا لازم است تبیین کنیم چرا فاعل، تجربه خود را با این مفاهیم می‌شناسد؟ در اینجا آنچه لازم داریم تبیین تاریخی و فرهنگی است. مثلاً احتمال دارد احساس وابستگی مطلق و درک وجود مینوی از سوی اتو، میراث اعتقاد به خدا و کتب مقدس یهود و سنت مسیحی و اعمالی که ثمره این عقیده است باشد. این تجربه‌ها، اینک مستقل از سنت‌ها به نظر می‌رسند (Proudfoot, 1984: 223).

این ادعا که تجربه دینی، محصول افکار و عقاید و مفاهیم از پیش ساخته‌شده فرد است و لذا باید در مقام تبیین، رویکردی تاریخی و فرهنگی داشته باشیم قابل انتقاد است. زیرا شماری از کسانی که صاحب چنین تجربه‌هایی هستند با نظام فکری و فرهنگی و اعتقادی عصر خویش به مبارزه پرداخته و نظام اعتقادی را که در آن رشد کرده بودند، محکوم کرده‌اند؛ مانند مصلحان دینی یا پیامبران بزرگ. پس نمی‌توان این اتهام را مطرح کرد که شخص صاحب تجربه دینی، فقط باورهای پیشین خود را به صورت تجربه‌ای تعبیر می‌کند که آگاهی‌بخش به حقیقت متعالی نیست.

هسته مشترک تجربه‌های دینی

در این باره دو دیدگاه وجود دارد که به ذات‌گرایی (essentialism) و ساخت‌گرایی (constructivism) موسوم است.

الف. ذات‌گرایی

برخی از فیلسوفان دین می‌کوشند تمام تجربه‌ها را به تجربه‌ای واحد برگردانند. از نظر ایشان، تجربه‌ها در ذات خود با هم تفاوت و تباین ندارند و جملگی واجد عناصری مشترک‌اند. اما تنوع ظاهری تجربه‌ها به امور بیرونی نظیر زبان، فرهنگ، انتظارات و پیش‌فرض‌ها مربوط می‌شود. این دیدگاه در آثار نویسندگانی چون ویلیام جیمز، والتر ترنس استیس، شلایر ماکر، و نیز اتو به بیان درآمده است.

جیمز در کتاب ارزشمندش، تنوع تجربه‌های دینی، در خصوص تجربه‌های دینی و عرفانی، به طور گسترده به بحث پرداخته و کوشیده است برای تمامی تجربه‌های دینی و عرفانی، ویژگی‌های مشترکی بیابد که عبارت‌اند از: بیان‌ناپذیری، معرفت‌بخشی، زودگذری (گذرنده بودن) و انفعالی بودن، که نشان از هسته مشترک این تجربه‌ها دارد.

استیس در کتاب *عرفان و فلسفه*، پس از اینکه تجربه‌های عرفانی را به انفسی و آفاقی تقسیم می‌کند، ویژگی‌هایی مشترک برای آنها برمی‌شمرد که ما در بخش بعدی که تجربه عرفانی است از آن سخن خواهیم گفت.

شلایر ماکر از ذات‌گرایان است. وی در کتاب *درباره دین احساس بی‌نهایت و شوق و میل به نامحدود* و در کتاب *ایمان مسیحی*، احساس وابستگی مطلق را وجه عام تجربه‌های دینی و گوهر دین می‌داند.

اتو نیز در کتاب *مفهوم/مرقدسی* تمام تجربه‌ها را به «تجربه خالصی» صرف نظر از بافت تاریخی، مفهومی و زبانی آن تجربه‌ها تقلیل داده، تحویل می‌کند. وی معتقد است تجربه مینوی، داده اصلی و ابتدایی تمام تجربه‌های دینی است و لب و لباب همه تجربه‌ها همان تجربه مینوی است.

علاوه بر این، می‌توانیم قائلان به وحدت متعالی ادیان را نیز در گروه ذات‌گرایان قرار دهیم. اینان نیز بر این امر تأکید می‌کنند که در پس تمامی تجربه‌های دینی، اصلی جامع و مشترک نهفته است. لذا گوهر تمامی ادیان، واحد است. اما این گوهر واحد در فرهنگ‌های مختلف، اشکال گوناگون دارد (به نقل از گنون، ۱۳۷۹ و به نقل از شوان، ۱۳۸۴).

ب. ساخت‌گرایی

موضع ذات‌گرایان نقد شده و در مقابل این دیدگاه، نظریه ساخت‌گرایی مطرح شده است. مدافعان این نظر معتقدند تجربه‌های دینی، گونه‌گون‌اند و قابل ارجاع به قسمی واحد نیستند. فقط یک چیز، تجربه دینی و عرفانی را به وجود می‌آورد و آن پیش‌زمینه شخص صاحب تجربه است؛ یعنی اعتقادات، انتظارات، امیدها، آرزوها و فرهنگ وی. اندیشمندانی همچون، استیون کتز، وین پروادفوت، نینیان اسمارت و جان هیک، مدافعان این دیدگاه هستند.

کتز معتقد است باورهای پیشین تجربه‌گر، علت پیدایش تجربه او هستند. از نظر وی هر صاحب تجربه دینی و نیز هر عارف در هر سنت دینی که رشد کرده باشد، در حین تجربه از نمادها، ارزش‌ها و تصاویر و مفاهیم برآمده از این سنت فارغ نیست و همین عناصر هستند که از پیش معین می‌کنند که تجربه وی چگونه چیزی خواهد بود. از این جهت است که یک عارف مسیحی، مسیح یا مریم عذرا را شهود می‌کند و یک عارف بودایی، نیستی یا یگانگی مطلق را (Katz, 1978: 33).

نینیان اسمارت هم معتقد است تجربه دینی با توجه به نظام‌های عقیدتی موجود میان ادیان تفسیر می‌شود و نیز جامه قالب‌های اسطوره‌ای و نمادین عصر خود را به تن می‌کند (اسمارت، ۱۳۸۳: ۲۲/۱).

دیدگاه ساخت‌گرایان نیز نقد شده است. اگر به گفته ایشان این شباهت‌ها (مثلاً ویژگی بیان‌ناپذیری یا متناقض‌نمایی) صرفاً ظاهری هستند و الفاظ مشابهی‌اند که معانی یکسان ندارند، در این صورت این مشکل پیش خواهد آمد که چگونه ممکن است صاحبان تجربه‌های دینی و عرفانی در سنت‌ها و فرهنگ‌های جداگانه و متمایز به طور اتفاقی در تجربه‌هایشان ویژگی‌های مشابهی را بیان کنند؟ علاوه بر این، اگر چنین باشد که این الفاظ فقط حاکی از شباهت ظاهری باشند درباره سایر الفاظ چه می‌توان گفت. در این صورت اساساً چگونه افراد بشر می‌توانند گفته‌های یکدیگر را درک کنند. اگر هر فردی از یک واژه یکسان، معنایی را می‌فهمد و دیگری معنایی دیگر، پس چطور رابطه گفتاری و زبانی میان آدمیان و اصولاً ارتباط میان افراد قابل تحقق خواهد بود؟

تجربه نبوی (پیامبرانه) یا وحی

وحی حادثه‌ای منحصر به فرد است که برای نوادری از آحاد بشر رخ داده است که پیامبران الهی هستند و اساس نبوت عامه در ادیان ابراهیمی بر آن استوار است.

الف. وحی چیست؟

واژه وحی معانی متعددی دارد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم. جوهری در *صاح اللغه* وحی را همان الهام می‌داند (جوهری، ۱۳۶۳: ۲۵۱۹/۶). در *لسان العرب* وحی به معنای اشاره آمده است. ابن‌منظور ذیل واژه وحی می‌نویسد: «وحی عبارت است از اشاره و کتابت و الهام و سخن پنهانی و هر آنچه که به دیگری القا شود. همچنان که گفته می‌شود: وحيُّ اليه الكلام و اوحيتُ» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۳۴۰/۱۵).

در عرفان اسلامی وحی نوعی الهام است و الهام القای یک پیام به صورت پنهانی و نهانی در قلب آدمی است. پس میان وحی و الهام، قسمی قرابت و همانندی وجود دارد. از این‌رو در قرآن اشاره شده است که به غیرپیامبران نیز وحی می‌شود، چنان‌که می‌فرماید: «و اوحى ربك الى النحل» (نحل: ۶۸). در قرآن واژه وحی بیش از هفتاد بار آمده است که هم شامل وحی به جمادات و حیوانات است و هم وحی به آدمیان، از جمله پیامبران که واجد عالی‌ترین مرتبه آن هستند. پس تمام موجودات جهان امکان استفاده از تفهیم‌های درونی را که نوعی وحی عام است دارند، اما وحی تشریعی که مورد نظر ماست و اعلی‌مرتبه وحی است اختصاص به پیامبران دارد.

ویژگی‌های تجربه نبوی

این وحی تشریعی ویژگی‌های متعددی دارد که آن را کاملاً از تجربه دینی و عرفانی جدا می‌کند و قرآن نیز به آنها اشاره دارد که نشان از غیبی بودن آن می‌دهد.

۱. وحی در اختیار پیامبر نبود؛ لذا در برهه‌ای از زمان وحی منقطع شد. قرآن می‌فرماید: «تنزيل من رب العالمين» (حاقه: ۴۲).

بنیان اسماوات اشاره می‌کند در خلال وحی حتی گاه امور غیرمنتظره‌ای رخ می‌داده که بیرون از حیطه اختیار پیامبر بوده است (اسماوات، ۱۳۸۳: ۲۰).

۲. دیگر اینکه در خلال وحی خداوند پیامبر را از جریان‌های پنهان تاریخ و اخباری که مربوط به ملت‌های گذشته است، آگاه می‌کند و می‌گوید که ما اینها را به تو آموختیم: «تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوْحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَ لَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا» (هود: ۴۹).
۳. این آیات نشان‌دهنده آن است که وحی به نبوغ انسان وابسته نیست و حتی مکاشفه عرفانی هم نیست. پیامبر وحی را نه با عقل و حس، که با قلب نورانی خویش دریافت کرد. در قرآن آمده است: «نَزَّلَ بِهِ رُوحُ الْإِمِينِ عَلَى قَلْبِكَ» (شعرا: ۱۹۳).
۴. در وحی خطا راه پیدا نمی‌کند؛ علامه طباطبایی درباره وحی به انبیا معتقدند که وحی ادراک باطنی است که اختصاص به انبیا دارد و از سنخ شعور فکری که در همه آدمیان عاقل یافت می‌شود، نیست. در واقع این ادراک از سنخ ادراکات فکری نیست، یعنی آنچه از راه فکر و از روی مقدمات عقلی به دست می‌آید غیر از چیزی است که از راه این ادراک نبوی حاصل می‌شود و ناچار راه آنها هم با یکدیگر تفاوت دارد. زیرا در وحی ادراک به توسط صورت ذهنی نیست، بلکه خود نفس، وجود مدرک را درک، و حضور آن را مشاهده می‌کند. لذا به هیچ روی در آن خطا و تغییر راه ندارد. از این جهت پیامبر حتی در رسانیدن وحی هم عصمت دارد (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۸۹/۳-۲۲۴).

ب. تفاوت تجربه نبوی و تجربه دینی یا عرفانی

چنان‌که می‌دانیم، وحی در گستره ادیان توحیدی وجود دارد که اینها را ادیان وحیانی نیز می‌نامیم. در مقابل، ادیان غیروحیانی‌اند که در آنها اعتقاد به خدا و نزول وحی مطرح نیست، مانند آیین بودایی. مسیحیان دو گونه وحی را در طول زمان در نظر داشته‌اند:

۱. تجلی خداوند
 ۲. وحی به معنای القای حقایق از جانب خدا (Swinburn, 1992: 2).
- در نوع اول خداوند، در حضرت عیسی تجلی کرده است. یعنی انکشاف خداوند بر انسان. لذا خداوند گزاره را وحی نمی‌کند، بلکه خودش را وحی می‌کند؛ یعنی انکشاف می‌کند. در این طرز تلقی، وحی نوعی تجربه درونی است.
- در نوع دوم، خداوند حقایق را به صورت گزاره‌های خطاناپذیر القا می‌کند که برای هدایت انسان آمده است.

تجربه دینی و رابطه آن با تجربه عرفانی و وحی

اما در اسلام وضع به چه صورت است؟ در اسلام به جای اینکه خداوند در شخصی متجلی شود در کلامش تجلی می‌کند. در مباحث دین پژوهی جدید مطرح شده که آیا وحی نیز گونه‌ای تجربه دینی است؟ برخی معتقدند وحی، تجربه دینی است اما تجربه‌ای منحصر به فرد. اقبال در کتاب *احیای فکر دینی* فارق میان تجربه دینی و تجربه نبوی را این گونه بیان می‌کند: «پیامبر به معراج رفت و بازگشت». عبدالقدوس گنگه‌ی، از صوفیان هند، می‌گوید: «سوگند به خدا که اگر من به آن نقطه رسیده بودم، هرگز به زمین باز نمی‌گشتم».

این جمله تفاوت‌های روان‌شناختی دو نوع تجربه نبوی و دینی را نشان می‌دهد. اقبال می‌نویسد:

مرد باطنی نمی‌خواهد که پس از آرامش و وحدتی که با «تجربه اتحادی» به دست می‌آورد به زندگی این جهانی باز گردد. در آن هنگام که بنا بر ضرورت باز می‌گردد، بازگشتش برای تمام بشریت چندان سودی ندارد. ولی بازگشت پیامبر جنبه خلاقیت و ثمربخشی دارد. او باز می‌گردد و در جریان زمان وارد می‌شود، به این قصد که جریان تاریخ را تحت ضبط درآورد و از این راه جهان تازه‌ای از کمال مطلوب‌ها را خلق کند (اقبال لاهوری، ۱۳۴۶: ۱۴۳).

شماری نیز دیدگاه فوق را نپذیرفته‌اند و وحی را نه از سنخ تجربه دینی بلکه آن را رابطه زبانی می‌دانند، و نه مواجهه پیامبر با خداوند. پیامبر تجربه خویش را مثلاً در قالب زبان عربی برای دیگران بیان نکرده و یا حقایقی را که بر قلبش نازل شده به صورت زبان عربی و قرآن در نیآورده است، بلکه قرآن کلمات خود خداوند است و خدا به زبان عربی با پیامبر سخن گفته است. اما در دیدگاه تجربه دینی، پیام وحی در واقع تفسیر و ترجمه پیامبر است و سرشت زبانی ندارد (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱).

به نظر می‌رسد باید وحی را رخدادی منحصر به فرد و ویژه پیامبران الهی بدانیم نه صرفاً نوعی تجربه دینی یا عرفانی و در عین حال برای آن سرشت زبانی قائل شویم. به هر حال، وحی یعنی واقعه‌ای که پیامبر از سر می‌گذراند و در این واقعه خداوند کلمات خود را بر پیامبر نازل می‌کند و روح مبارک پیامبر این کلمات را بدون زیاد و کم دریافت کرده، به مردم ابلاغ می‌کند. این امر به اختیار پیامبر صورت نمی‌گیرد و مانند تجربه‌های عرفانی نیست که با سیر و سلوک و ریاضت‌کشی به وجود بیاید. (البته با سیر و سلوک و ریاضت هم منافات ندارد. چنان‌که پیامبر اکرم (ص) پیش از برگزیده شدن به رسالت در غار حرا هر ساله یک ماه به عبادت پروردگار

همت می‌گماشت)؛ و نیز در این واقعه، پیامبر هرگز خود را با خداوند یگانه نمی‌انگاشت آنچنان که در تجربه عرفانی، عارف خود را نمی‌یابد و همه را خدا می‌بیند و غیریت از میان برمی‌خیزد، بلکه در مورد پیامبر، فرشته وحی به او نازل می‌شود و از جانب خدا با او سخن می‌گوید؛ لذا وحدت عرفانی صورت نمی‌گیرد. از این جهت است که وحی تجربه عرفانی نیست.

اگر تجربه‌های دینی اولیا و مؤمنان و تجربه‌های عرفانی عارفان را در نظر بگیریم و سپس وحی را با آن مقایسه کنیم، وحی الهی که بر قلب پیامبر نازل می‌شود عالی‌تر از این نوع تجربه‌هاست که برخلاف دو نوع دیگر هرگز خطاپذیر نیست، چراکه پیامبر در دریافت و ابلاغ پیام خداوندی عصمت دارد و لذا کلامش، میان پیروانش حجیت دارد و با اعتبار کلام اولیای الهی و عارفان ربانی قابل قیاس نیست.

تجربه عرفانی

برخی از فیلسوفان دین، مباحث تجربه دینی و تجربه عرفانی را از هم جدا نکرده، تفاوتی میان این دو نوع تجربه قائل نشده‌اند. البته ناگفته نماند که بسیاری از مطالبی که ما در بخش تجربه دینی به آن پرداختیم قابل تسری به تجربه عرفانی نیز هست، اما تجربه عرفانی می‌تواند تفاوت‌هایی با تجربه دینی داشته باشد که مهم‌ترین آنها وحدت است. آنچه در تجربه عرفانی مورد توجه است و در واقع اساس عرفان و تجربه عرفانی است، معرفت شهودی است؛ یعنی عارفان در کشف حقیقت بر ذوق و اشراق بیشتر اعتماد دارند تا بر عقل و استدلال.

ویژگی‌های تجربه عرفانی

یافتن ویژگی‌های همگانی برای تجربه عرفانی یا دینی، متعلق به آن دسته از فیلسوفان دین است که این گونه تجربه‌ها را دارای هسته مشترک می‌دانند. از جمله ویلیام جیمز. او در کتاب تنوع تجربه‌های دینی، چهار خصوصیت برای این تجربه‌ها برشمرده است:

۱. وصف‌ناپذیری

بارزترین ویژگی تجربه عرفانی همین وصف‌ناپذیری (ineffability) است. قبل از هر چیز عارف و صوفی اظهار می‌دارد که حالت او به گونه‌ای است که وصف نمی‌پذیرد. از اینجا می‌توان فهمید که حالت عرفانی را وقتی می‌توان درک کرد که شخصاً مورد مطالعه قرار بگیرد. از نظر عارفان

تجربہ دینی و رابطہ آن با تجربه عرفانی و وحی

مسلمان نیز، بیان ناپذیری یکی از ویژگی‌های مکاشفات ایشان است. در کشف‌المحجوب در باب توصیف ناپذیری تجربه‌های شهودی این جمله آمده است: «من لم یذق لم یدر» (هجویری، ۱۳۳۶: ۵۴۲).

شبستری نیز در گلشن راز می‌گوید:

ندارد عالم معنا نهایت کجا بیند مر او را لفظ غایت
هر آن معنا که شد از ذوق پیدا کجا تعبیر لفظی یابد او را

۲. واقع‌نمایی

دومین ویژگی تجربه عرفانی، واقع‌نمایی (neotic quality) است که خصیصه‌ای معرفتی است. تجربه عرفانی حاکی از امر خارجی است. این بصیرت باطنی با عقل و استدلال حاصل نمی‌شود اما نوعی اشراق و کشف با اهمیت است و از عمق حقایق به فرد بصیرت می‌دهد.

۳. زودگذری (گذرندگی)

ویژگی سوم زودگذری (transiency) است. دیدن عارف زودگذر است. البته این ویژگی قابل تأکید نیست. تجربه عارفان گاه دو ماه و یا بیشتر از آن طول می‌کشد است. در عرفان اسلامی، در باب انسان کامل، مقاماتی برای او برمی‌شمرند که بالاترین آنها مقام جمع‌الجمعی است. انسان کامل در این مقام می‌تواند کشفی مستمر و مداوم داشته باشد، در عین حال که در مراتب نازل هم حضور دارد.

۴. انفعالی بودن

همین که آن حالت فرا می‌رسد فرد عارف احساس می‌کند که اراده از او سلب شده و گویا در اختیار یک قدرت مافوق قرار گرفته است. این خصیصه را انفعالی بودن (passivity) می‌نامیم. ابن‌سینا در مقامات العارفین پس از ذکر مراحل و منازل سیر و سلوک می‌گوید: «و لعل الی هذا الحد انما یتیسر له هذه المعارف احياناً ثم یتدرج الی ان یکون له متی شاء» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۳/۳۸۶).

در ادامه به دیدگاه استیسی می‌پردازیم. از نظر استیسی، تمامی موجودات و رویدادهایی که در جهان مکانی-زمانی واقع‌اند، بدون استثنا با قوانین طبیعی قابل تبیین‌اند، که این اصل، اصل طبیعی نامیده می‌شود. در واقع غرض استیسی از بیان این اصل، این بوده که هرج و مرج را از امور عالم کنار گذارد و برای اموری مافوق طبیعی از قبیل معجزه، مکاشفه یا دعا، توجیهی طبیعی و عقلانی به دست دهد.

استیسی عرفا و احوالشان را به احوال انفسی (درون‌نگرانه) و احوال آفاقی (بیرون‌نگرانه) تقسیم می‌کند. حالات نوع اول را «آمدنی» و حالات نوع دوم را «کسب‌کردنی» می‌توان نام نهاد. تفاوت ماهوی بین این دو این است که احوال آفاقی به مدد حواس به بیرون سو دلالت می‌کند، حال آنکه سیر انفسی، درون سو و به نفس ناظر است. هر دو سیر به ادراک وحدت غایی می‌انجامد. عارف آفاقی که حواس جسمانی‌اش را به کار می‌گیرد کثرت اعیان خارجی - دریا، آسمان و ... - را با نگرش عارفانه دیگرگون و واحد یا وحدت را در آنها متجلی می‌یابد. عارف درون‌نگر برعکس بر آن است که با خاموش ساختن حواس ظاهری و با زدودن صور حسی و تصورات و اندیشه‌ها از صفحه ضمیر به کنه ذات خویش می‌رسد و سپس ادعا می‌کند که در غیب نفس و در آن سکون و سکوت، واحد حقیقی را درمی‌یابد که از اصل با آن متحد است ولی نه به صورت وحدت در کثرت (چنان‌که در احوال آفاقی دست می‌دهد) بلکه به صورت واحدی بی هیچ گونه تعدد و کثرت (استیسی، ۱۳۸۳: ۵۳).

ویژگی‌های مشترک و کلی تجربه عرفانی از نظر استیسی عبارت‌اند از: ۱. احساس عینیت یا واقعیت؛ ۲. احساس تیمن، صلح و صفا؛ ۳. احساس امر قدسی، الوهی و حرمت‌دار؛ ۴. متناقض‌نمایی؛ ۵. بیان ناپذیری.

گفته استیسی درباره یکی از این ویژگی‌ها سزاوار نقل کردن است. این ویژگی، متناقض‌نمایی است. استیسی درباره این ویژگی می‌گوید شطحیات عرفانی، صریحاً تناقض‌های منطقی دارند. وی به منطق خاص عرفان معتقد نیست. از نظر استیسی، شطحیات عرفانی - مانند شطحیه وحدت وجود که در آن گفته می‌شود خدا و جهان هم یکسان‌اند و هم نایکسان - تبیین عقل‌پسند ندارند و تناقضاتی که در آنها می‌بینیم از نظر منطقی لاینحل است. در واقع ساحت آگاهی عرفانی، به کلی بیرون از ساحت آگاهی روزمره است و هر کوششی که در پی رفع و رجوع شطحیات به وسیله تعبیرهای منطقی یا زبان‌شناختی باشد در جهت تنزل دادن عرفان تا حد عقل عام و عرفی و انکار خصیصه منحصر به فرد آن و پایین آوردن آن تا سطح تجربه‌های روزمره خودمان است.

تجربہ دینی و رابطہ آن با تجربہ عرفانی و وحی

استیسی حتی ویژگی بیان ناپذیری تجربه عرفانی را به متناقض نمایی آن باز می گرداند. توضیح اینکه عرفا زبان را برای بیان تجربه هایشان نارسا یا حتی بی فایده می دانند.

من گنگ خواب دیده و خلقی تمام کر من عاجزم ز گفتن و خلق از شنیدنش
شماری گفته اند تجربه های عرفانی از جنس عواطف اند و زبان در بیان عواطف کند است و هرچه عاطفه عمیق تر باشد بیانش دشوارتر است. شماری نیز به این نظر روی آورده اند که بیان ناپذیری تجربه عرفانی به این دلیل است که انتقال تجربه عرفانی به کسی که این حال را نیازموده مانند امتناع شناساندن رنگ به نابیناست. اما دیدگاه خود استیسی درباره مشکل بیان ناپذیری این است که ریشه اینکه تجربه عرفانی حتی از طرف خود عرفا بیان ناپذیر گفته شده این است که این تجربه متناقض ناماست. باید بین دو مطلب فرق گذاشت؛ اول اینکه زبان در خلال تجربه عرفانی چه نقشی دارد؟ دیگر اینکه آیا بعد از تجربه، یعنی به هنگام یادآوری تجربه، می توان از زبان استفاده کرد؟

تجربه عرفانی وقتی که دست می دهد کاملاً مفهوم ناپذیر و در نتیجه بیان ناپذیر است. زیرا در وحدت بی تمایز، هیچ کثرتی وجود ندارد تا مفهومی از آن حاصل آید.

ویژگی دیگر، که در تجربه های عرفانی فراگیر است، وحدت فاعل و متعلق تجربه است. وحدت یا واحد، مفهوم کانونی همه عرفان های گوناگون است. ممکن است از وحدت تعبیر گوناگونی شود و این تعبیر غالباً و قاعدتاً مبتنی بر محیط فرهنگی و زمینه اعتقادی هر عارف است. وحدت یعنی فراتر رفتن از دوگانگی (حق و خلق)، یعنی گذر از ثنویت خود فرد با «واحد»؛ و همچنین این نکته که صاحب حال «هیچ تفرقه ای چه با خویش چه با چیزهای دیگر ندارد» که آشکارا تمامی تمایزات محتوای تجربه ضمیر سالک را نفی می کند. در این حالت فرق و فاصله ای بین ذهن و عین و حال و صاحب حال نیست. همین است که این حال را عارفان مسیحی «اتحاد با خدا» تعبیر می کنند و هندوها به همسانی با برهمن و نفس کلی.

در عرفان اسلامی نیز این اتحاد بالاترین مرتبه است. قونوی در رساله نصوص می گوید:

بالاترین مرتبه علم به شیء، هر شیء که باشد و نسبت به هر عالمی که باشد و نیز چه معلوم یک چیز باشد یا بیشتر، فقط از طریق اتحاد عالم و معلوم حاصل می شود، چراکه سبب جهل و آنچه مانع کمال ادراک است چیزی جز تمایز و تغایر بین عالم و معلوم نیست و تفاوت درجات علم مربوط است به تفاوت درجات بین عالم و معلوم (قونوی، ۱۳۶۲: ۴۳).

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره دوم

شیخ محمود شبستری می گوید:

جناب حضرت حق را دویی نیست	در آن حضرت من و ما و تویی نیست
من و ما و تو و او هست یک چیز	که در وحدت نباشد هیچ تمیز
شود با وجه باقی غیر هالک	یکی گردد سلوک و سیر و سالک

یکی از ویژگی‌های اصلی تجربه عرفانی در این نمونه وجود دارد. یعنی وحدت مطلق که در آن هیچ کثرتی راه ندارد. بر حسب این ویژگی، وحدت بین فاعل تجربه و متعلق تجربه وجود دارد که مراد از آن این است که در این حالت صاحب تجربه میان خود و حق، یا امر مافوق طبیعی ثنویتی درک نمی‌کند.

اما در تجربه دینی، لزوماً این حالت وحدت پدید نمی‌آید. بوبر می‌گوید انسان با دیگران سه نوع رابطه می‌تواند داشته باشد:

۱. رابطه من-او که رابطه‌ای غایبانه است و در آن دوگانگی موجود است.
۲. رابطه من-تو که حضوری است، اما در آن یگانگی نیست.
۳. رابطه من-من که حضوری است و آمیخته با وحدت و یگانگی (Buber: 1937) و مقایسه کنید با باربور، ۱۳۸۴: ۱۴۹).

تجربه‌های عرفانی عبارت از همین رابطه سوم است.

مؤخره

تجربه یکی از روش‌های کسب معرفت است که آدمیان در فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف از آن بهره می‌برند. تجربه دینی، نوعی رهیافت درونی و مواجهه با خداوند است و به طور کلی هر گونه تجربه‌ای را که در حیات دینی انسان رخ می‌دهد در بر می‌گیرد. این تجربه هم برای انسان‌های عادی و عموم مؤمنان دست می‌دهد و هم برای افراد خاص و برگزیده که پیامبران‌اند. وحی به معنای خاص کلمه (وگرنه وحی به معنای عام آن منحصر به انبیا نیست) نوعی ادراک خطاناپذیر است که منحصر به انبیای الهی است و فهم آن برای سایر افراد بشر به طور کامل میسر نیست. زیرا وحی شعوری مرموز است که با شعور انسان‌های عادی متفاوت است. از این جهت است که خطا در آن راه ندارد و اعتبار آن قابل مقایسه با اعتبار کلام اولیای الهی و

پژوهش‌های فلسفی-کلامی

در تجربه‌های حسی نیز ممکن است دو نفر توصیفات متناقض از یک رویداد داشته باشند اما این، اصل حادثه را نفی نمی‌کند یا دو پزشک ممکن است با یک ویروس مواجه شوند اما در باب ماهیت آن اختلاف نظر داشته باشند. بنابراین، بهتر است این گونه بگوییم که تجربه دینی، صادق است مگر آنکه خلاف آن ثابت شود. تجربه دینی و تجربه عرفانی با ویژگی وحدت یا انحلال فردیت از هم قابل تفکیک هستند. گفتیم که تجربه عرفانی، تجربه‌ای است که شخص عارف، در حین تجربه میان خود و امر مافوق طبیعی ثنویت نمی‌بیند و خود را محو در وجود متعال می‌یابد. البته برخی فیلسوفان دین هم، به این جداسازی قائل نیستند. خیلی از مباحثی که درباره تجربه دینی مطرح می‌شود همانندی‌هایی با تجربه عرفانی دارد. از این‌رو تجربه دینی و تجربه عرفانی در بسیاری از نقاط به هم نزدیک می‌شوند و نسبت تنگاتنگی با هم پیدا می‌کنند، اما این مسئله مانع آن نمی‌شود که این دو را دو تجربه جداگانه تلقی کنیم.

- آلتون، ویلیام و دیگران (۱۳۸۳). درباره دین، ترجمه: مالک حسینی و دیگران، تهران: نشر هرمس، چاپ اول.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق) *لسان العرب*، دار صادر.
- اسمارت، نینیان (۱۳۸۳). تجربه دینی بشر، ترجمه: محمد محمدرضایی و ابوالفضل محمودی، تهران: انتشارات سمت، ج ۲.
- آملی سید حیدر (۱۳۶۸). *جامع الاسرار*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن سینا، حسین بن علی (۱۳۸۱). *الاشارات والتنبيهات*، قم: بوستان کتاب قم.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۰). *برگزیده‌ای از مقاله‌های استیس*، ترجمه: عبدالحسین آذرنگ، تهران: انتشارات هرمس، چاپ دوم.
- استیس، والتر (۱۳۸۳). *عرفان و فلسفه*، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات سروش.
- انصاری، عبدالله بن محمد (۱۳۵۰). *منازل السائرین*، مترجم و شارح: عبدالغفور روان‌فرهادی، تهران: نشر مول.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره دوم

- باربور، ایان (۱۳۸۴). علم و دین، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ چهارم.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۳). عقل و اعتقاد دینی، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، چاپ چهارم.
- پرودفوت، وین (۱۳۷۷). تجربه دینی، ترجمه: عباس یزدانی، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- جلال الدین مولوی، محمد بن محمد (۱۳۷۸). مثنوی معنوی، تهران: انتشارات ناهید، چاپ دوم.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۶۳) المختار من صحاح اللغة، انتشارات ناصر خسرو.
- جیمز، ویلیام (۱۳۷۶). دین و روان، ترجمه: مهدی قائنی، قم: انتشارات دارالفکر.
- ریچاردز، گلین، (۱۳۸۱) به سوی الهیات ناظر به همه ادیان، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی و احمد رضا مفتاح، چ اول، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- شبستری، محمود (۱۳۸۲)، گلشن راز، تهران: زوار، چاپ اول.
- شوان، فریتویف، (۱۳۸۴)، اسلام و حکمت خالده، ترجمه فروزان راسخی، چ اول، تهران: نشر هرمس.
- شیروانی، علی (۱۳۸۱). مبانی نظری تجربه دینی: مطالعه تطبیقی آرای ابن عربی و رودلف اتو، قم: مؤسسه بوستان کتاب قم، چاپ اول.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۳). تفسیر المیزان، ترجمه: محمد باقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- عطار، فریدالدین محمد (۱۳۷۴). منطق الطیر، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ یازدهم.
- قائمی نیا، علیرضا (۱۳۸۱). تجربه دینی و گوهر دین، قم: بوستان کتاب قم، چاپ اول.
- القونوی، صدر الدین (۱۳۶۲). رساله النصوص، به اهتمام: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قیصری، شرف الدین محمد (۱۳۶۳). شرح الفصوص الحکم، قم: انتشارات بیدار.
- کتز، استیون (۱۳۸۳). «زبان، معرفت شناسی و عرفان»، در: ساخت گرای، سنت و عرفان، ترجمه و تحقیق: سید عطا انزلی، قم: انجمن معارف اسلامی، چاپ اول.
- گنون، رنه (۱۳۷۹) نگارشی به حقایق باطنی اسلام و تائوتئیسیم، ترجمه دل آرا قهرمان، چ اول، تهران، انتشارات سروش.
- لاهوری، اقبال (۱۳۴۶). احیای فکر دینی، ترجمه: احمد آرام، موسسه فرهنگی منطقه ای.
- نراقی، احمد (۱۳۷۸). رساله دین شناخت، تهران: طرح نو، چاپ اول.
- نصر، سید حسین (۱۳۴۱). نظری به ادیان عالم، تهران: چاپ سربی.
- نصر سید حسین (۱۳۸۰). نیاز به علم مقدس، ترجمه: حسن میاننداری، قم: کتاب طه، چاپ دوم.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۳۶). کشف المحجوب، تصحیح: والتین ژو کوفسکی، تهران: امیرکبیر.
- Alston, William P. (1991). *Perceiving God, the Epistemology of Religious Experience*, Ithaca: Cornell university press.

تجربہ دینی و رابطہ آن با تجربہ عرفانی و وحی

- Alston, William P. (1993). "Religious Experience", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.
- Buber, Martin (1937). *I and thou*, trans R. G., Smith.
- Hempel, Carl G. (1965). *Aspects of Scientific Explanation*9s, New York: The Free Press.
- Katz, Steven (1978). *Language, Epistemology and Mysticism*, Oxford University press.
- Proudfoot, Wayne (1984). *Religious Experience of Mankind*, Berkeley: University Of California American Library.
- Smart, Ninian (1986). *The Religious Experience of Mankind*, New York: Scribner.
- Swinbrn, Richard (1992). *Revelation*, cgrendon press, oxford.

در باب منطق مجاز بودن باور

سید علی کلانتری*

چکیده

بنا بر نظریه هنجارینگی باور، مَقْوَم مفهوم گرایش گزاره‌ای باور فهم این مطلب است که رابطه‌ای هنجارین میان عملی ذهنی باور کردن و محتوای باور وجود دارد. مبحث نحوه صورت‌بندی رابطه هنجارین مذکور - که به طور خلاصه می‌توان آن را مبحث صورت‌بندی هنجار باور نیز نامید - بحثی است که به وفور در ادبیات فلسفی مربوطه بررسی شده است. در ادبیات فلسفی دو سه سال اخیر دو نحوه صورت‌بندی از هنجار باور مطرح شده است. نخست اینکه صدق یک گزاره شرط لازم برای مجاز بودن باور به آن گزاره است؛ دوم اینکه صدق یک گزاره شرط لازم و کافی برای مجاز بودن باور به آن گزاره است. در این مقاله - پس از شرحی مختصر از نظریه هنجارینگی باور و همچنین بررسی صورت‌بندی‌های قدیم‌تر هنجار باور - به نفع دیدگاه نخست و علیه دیدگاه دوم استدلال خواهیم کرد.

کلیدواژه‌ها: گرایشهای شناختی، باور، هنجارینگی، باید، مجاز بودن، صدق.

مقدمه

مبحث هنجارینگی باور (normativity of belief) بازتاب وسیعی در فلسفه ذهن و همچنین فلسفه عمل (philosophy of action) داشته است (برای مثال، نک: Engel, 2001; Boghossian, 2003, 2005; Shah, 2003, 2006; Shah and Velleman, 2005; نظریه به طور موجز بیان می‌دارد که مَقوم مفهوم گرایش گزاره‌ای باور، یعنی شرط ضروری برای فهمیدن این مفهوم، فهم این مطلب است که رابطه‌ای هنجارین میان عمل ذهنی باور کردن و محتوای باور وجود دارد. رابطه هنجارین مذکور در ادبیات فلسفی (برای مثال، نک: Shah and Velleman, 2005: 497) معمولاً به این شکل صورت‌بندی می‌شود که عمل باور کردن، به وسیله هنجار زیر - که هنجارِ درستی (norm of correctness) نامیده شده - مقید می‌شود:

(N1): برای هر p باور به p درست است، اگر و تنها اگر p صادق باشد.

نکته حائز اهمیت آنکه از نظر مدافعان این نظریه «درست» در (N1) نه به معنای صادق، بلکه بیانگر مفهومی هنجارین بوده که فعل باور کردن را مقید می‌کند. برای مثال (Boghossian, 2003, 2005; Gibbard, 2003, 2005; Shah, 2003; Shah and Velleman, 2005; Wedgwood, 2002) می‌گویند «درست» در (N1) به آنچه شخص باورکننده باید راجع به عمل باور کردن انجام دهد مربوط می‌شود. با این فرض (N1) را می‌توان به صورت هنجارِ زیر بازنویسی کرد:

(N2): برای هر p و هر S ، S باید به p باور داشته باشد، اگر و تنها اگر p صادق باشد.

(N2) یک صورت‌بندی مشهور و قدیمی در ادبیات فلسفی از هنجارِ باور - یا به عبارت دیگر یک صورت‌بندی مشهور و قدیمی از نحوه رابطه هنجارین میان عمل ذهنی باور کردن و محتوای باور - است (در این زمینه نک: Bykvist and Shah and Velleman, 2005: 519; Hattiangadi, 2007: 227). هنجارِ (N2) رابطه هنجارین میان عمل ذهنی ایجاد باور و محتوای باور را به صورت دوشروطی بیان می‌دارد. این هنجار می‌گوید صدق p هم شرط لازم و هم شرط کافی برای آن است که شخص باید به p باور داشته باشد.

ه این نکته مهم نیز باید توجه داشت که (N2) تنها صورت از بیان هنجارِ باور در ادبیات فلسفی مربوطه نیست و اصولاً نحوه صورت‌بندی هنجارِ باور موضوعی است داغ که محل نزاع بسیاری از فلاسفه است. چنان‌که در بخش‌های بعدی این مقاله ذکر خواهیم کرد (N2)- به همراه فرم‌های ضعیف‌تری از این هنجار که یک‌شرطی هستند- مورد نقدهای جدی قرار گرفته است (Bykvist and Hattiangadi, 2007). در پاسخ به نقدهای این دو فیلسوف مدافعان اخیرتر نظریه هنجارینگی باور (Kalantari and Luntley, 2013; Raleigh, 2013; Whiting, 2010, 2013) صورت‌بندی‌های جدیدتری از هنجارِ باور در ادبیات فلسفی مطرح کرده‌اند و هدف اصلی من هم در این مقاله بیان و داوری میان این صورت‌بندی‌های جدید از هنجارِ باور است. در بخش نخست این مقاله برای آشنایی بهتر خواننده با نظریه هنجارینگی باور بیان کامل‌تری از این نظریه- با تکیه بر مبحث نحوه صورت‌بندی هنجارِ باور- ارائه خواهیم کرد. خواننده محترم توجه داشته باشد که مباحث مربوط به نظریه هنجارینگی باور، گسترده و اعم از مبحث نحوه صورت‌بندی هنجارِ باور است. در این مقاله من بر روی داوری میان صورت‌بندی‌های جدید از هنجارِ باور متمرکز خواهم شد، اما بعضاً و به مقتضای بحث، برای آشنایی خواننده با مباحث جالب دیگر منابع و توضیحاتی را - عموماً در پاورقی‌ها- اضافه کرده‌ام. در بخش دوم مقاله به بیان انتقاداتی که بیکویست و هاتینگادی (2007) از نحوه صورت‌بندی هنجارهای باور ارائه کرده‌اند خواهیم پرداخت. در بخش سوم اشاره خواهیم کرد که در پاسخ به نقدهای مذکور، دو صورت‌بندی جدید از هنجارِ باور در ادبیات فلسفی دو سه سال اخیر مطرح شده است. هدف من استدلال به نفع یکی از این دو صورت‌بندی از هنجارِ باور خواهد بود. در واقع نشان خواهم داد، مادامی که پرسش دایر بر انتخاب میان این دو هنجارِ اخیر باشد، هنجاری که رالی و وایتینگ (Raleigh, 2013; Whiting, 2010, 2013) پیشنهاد کرده‌اند در مقایسه با هنجاری که من قبلاً (Kalantari and Luntley, 2013) پیشنهاد کرده‌ام مشکلاتی عدیده دارد. لذا باید به نفع هنجارِ پیشنهادی من کنار گزارده شود. این استدلال‌ها در روشنی‌بخشی به نظریه هنجارینگی باور و همچنین مسائلی که نظریه مذکور در توضیح آنها نقش ایفا می‌کند مؤثر خواهد بود. در انتها، بحث را با جمع‌بندی و نتیجه‌گیری به پایان خواهم برد.

بخش اول: در باب نظریه هنجارینگی باور

باور (belief)، تصور (imagination) و فرض (assumption) متعلق به گروهی از گرایش‌های گزاره‌ای هستند که در فلسفه ذهن گرایش‌های شناختی (cognitive attitudes) نامیده می‌شوند. در ادبیات فلسفی گفته می‌شود که شاخصه مفهومی این گروه از گرایش‌های گزاره‌ای - یعنی چیزی که گرایش‌های شناختی را به لحاظ مفهومی از مابقی گرایش گزاره‌ای مانند آرزو (desire) و امید (hope) جدا می‌کند -^۱ آن است که «آنها محتوای گزاره‌ای خود را به عنوان گزاره‌ای ... صادق در نظر می‌گیرند».^۲ برای مثال، فرض کردن اینکه اصفهان زیباترین شهر ایران است، مستلزم آن است که محتوای گزاره‌ای مذکور را به عنوان گزاره‌ای صادق در نظر بگیریم. همچنین باور پیدا کردن به اینکه اصفهان زیباترین شهر ایران است، مستلزم آن است که محتوای گزاره‌ای مذکور را به عنوان گزاره‌ای صادق در نظر بگیریم. در مقابل وقتی آرزو می‌کنم که اصفهان زیباترین شهر ایران باشد، محتوای گزاره‌ای مذکور را نه به عنوان گزاره‌ای صادق، بلکه آن را به عنوان گزاره‌ای که تبدیل به گزاره‌ای صادق گردد در نظر می‌گیریم.^۳

اگرچه توصیف مذکور از گرایش‌های شناختی (یعنی این توصیف که گرایش‌های شناختی محتوای گزاره‌ای خود را به عنوان گزاره‌ای صادق در نظر می‌گیرند) آنها را به لحاظ مفهومی از بقیه گرایش‌های گزاره‌ای متمایز می‌کند، اما نمی‌تواند به لحاظ مفهومی میان باور (به عنوان گرایش شناختی مورد بحث در این مقاله) و مابقی گرایش‌های شناختی مانند تصور یا فرض تمایزی قرار دهد. من وقتی که باور می‌کنم که اصفهان زیباترین شهر ایران است گزاره مذکور را به عنوان گزاره‌ای صادق در نظر می‌گیرم. به همین شکل وقتی فرض می‌کنم یا تصور می‌کنم که اصفهان زیباترین شهر ایران است گزاره مذکور را به عنوان گزاره‌ای صادق در نظر می‌گیرم. در اینجا به چیزی احتیاج داریم که فقط مَقُوم مفهوم باور باشد، یعنی بتواند باور را به لحاظ مفهومی از مابقی گرایش‌های شناختی مثل فرض و تصور متمایز کند.

در پاسخ به این مطلب، عده بسیاری از فلاسفه (Boghossian, 2003, 2005; Gibbard, 2003, 2005; Shah, 2003, 2006; Steglich-Petersen, 2006, 2009; Velleman, 2000; Vahid, 2006; Wedgwood, 2002) تحت تأثیر شعار برنارد ویلیامز در مورد باور بوده‌اند که «باور صدق را هدف‌گیری کرده است» (Belief aims at truth). اما منظور این شعار دقیقاً چیست؟ به چه شکل و چگونه باور صدق را هدف گرفته، به طوری که این مطلب در مورد بقیه گرایش‌های شناختی، مثل فرض و تصور، صحیح نیست؟ اجازه دهید پیش از پاسخ، این پرسش

را با طرح یک مثال کمی بیشتر بشکافیم. دو گرایش گزاره‌ای باور به اینکه مجموع زوایای مثلث بیش از ۱۸۰ درجه است و این فرض که مجموع زوایای مثلث بیش از ۱۸۰ درجه است را در نظر بگیرید. از آنجایی که محتوای گزاره‌ای مذکور - یعنی اینکه مجموع زوایای مثلث بیش از ۱۸۰ درجه است - کاذب است درک شهودی ما آن است که باور به گزاره مجموع زوایای مثلث بیش از ۱۸۰ درجه است اشتباه است؛ در حالی که این مطلب در مورد فرض مشابه صدق نمی‌کند. واضح است که شخص می‌تواند گزاره مجموع زوایای مثلث بیش از ۱۸۰ درجه است را مفروض بگیرد (مثلاً برای اینکه این فرض کمک به پیش‌برد بحث می‌کند) بدون اینکه اساساً توجهی به صدق گزاره مذکور داشته باشد؛ به عبارت دیگر، فرض مذکور به هیچ روی مقید به صدق محتوای آن نیست، اما باور به اینکه مجموع زوایای مثلث بیش از ۱۸۰ درجه است نمی‌تواند بدون توجه به صدق محتوای آن صورت پذیرد. باور به اینکه زوایای مثلث بیش از ۱۸۰ درجه است برخلاف فرض مشابه به نحوی مقید به صدق آن گزاره است. اگر بخواهیم تفاوت باور در مقابل فرض را در این مثال بر اساس شعار برنارد ویلیامز بیان کنیم چیزی مانند این خواهد بود که هدف باور - برخلاف مورد فرض - باز نمایاندن آن چیزی است که شخص باورکننده حکم به صادق بودن آن کرده است. اما مشکلی این طرز بیان آن است که ما هدفدار بودن را به انسان‌ها، جانداران و اموری از این دست نسبت می‌دهیم، نه به چیزهایی مثل گرایش‌های گزاره‌ای. یعنی چطور باور به عنوان یک گرایش گزاره‌ای می‌تواند دارای هدف باشد؟ بر این اساس، منظور از عبارات استعاری گونه‌ای چون «هدف باور باز نمایاندن صدق است» یا اینکه «باور نحوی از تقید به صدق دارد» که در عبارات فوق به کار برده‌ایم چیست؟ وجود (Wedgwood, 2002) به صورت دیگری همین پرسش را راجع به شعار معروف برنارد ویلیامز بیان کرده است. وی می‌گوید باورها اشخاصی نیستند که تیرهای کوچکی در دست داشته باشند و با کمان صدق را هدف‌گیری کرده باشند، لذا این شعار ویلیامز، که باور، صدق را هدف گرفته است، استعاری است و برای استخراج محتوای آن احتیاج به تفسیر و تفصیل بیشتری داریم.

دو تفسیر بسیار معروف از شعار برنارد ویلیامز در باب باور در ادبیات فلسفی وجود دارد. تفسیری که مربوط به بحث فعلی ما می‌شود نظریه هنجارینگی باور است.^۴ نظریه مذکور مفهوم هدف‌گیری به سمت صدق را در این شعار برنارد ویلیامز که «باور صدق را هدف‌گیری کرده است» بر اساس رابطه‌ای هنجارین که میان صدق محتوای باور و فعل باور کردن وجود دارد توضیح می‌دهد. یک صورت‌بندی قدیمی و مشهور برای بیان این رابطه - چنان‌که قبلاً بیان

کردم- توسط هنجار (N2) بیان می‌شود؛ یعنی برای هر p شخص باید به p باور داشته باشد اگر و تنها اگر p صادق باشد. واضح است که هنجار (N2) صورتی آمرانه (prescriptive) دارد؛ یعنی شامل یک دستور برای انجام عمل است؛ یعنی باور به گزاره‌های صادق - و چیزی هم که از نظر پیشنهاددهندگان این هنجار یک تفسیر درست از مفهوم هدف‌گیری باور به سمت صدق در شعار برنارد ویلیامز ارائه می‌دهد همین صورت دستوری مندرج در (N2) است. (به یاد داشته باشید که بعداً به این مطلب که صورت بندی قدیمی و مشهور هنجار باور یعنی (N2) صورتی آمرانه دارد برای مقایسه آن با صورت های جدیدتر هنجار باور باز خواهیم گشت).

نکته مهم دیگر آنکه از نظر مدافعان نظریه هنجارینگی، فهم اینکه عمل تولید باور توسط هنجار باور- مثل (N2)- مقید می‌شود یک شرط ضروری برای فهم مفهوم باور است و البته همین نکته است که می‌تواند باور را به لحاظ مفهومی از مابقی گرایش‌های شناختی متمایز کند (در این خصوص نک: Shah, 2003: 448 ; Shah and Velleman, 2005: 497) (به این مطلب نیز در بخش داوری میان صورت‌های جدیدتر هنجار باور باز خواهیم گشت). برای روشن شدن این نکته دو گرایش شناختی باور و فرض را در نظر بگیرید. واضح است که نه صادق بودن یک گزاره الزامی برای مفروض گرفتن آن ایجاد می‌کند و نه کاذب بودن آن گزاره الزامی برای مفروض ننگرفتن آن؛ شخص می‌تواند به دلایلی که اصلاً مربوط به صدق یا کذب یک گزاره نمی‌شود- مثل مفید بودن برای پیش‌برد بحث- آن گزاره را فرض کند. اما این مطلب - بنا بر نظریه هنجارینگی باور- در مورد باور صادق نیست؛ چراکه بر اساس این نظریه عمل باور کردن مقید به هنجار باور- مثل (N2)- است. لذا ارزش صدق یک گزاره پیامدهای هنجارینی برای باور کردن به آن گزاره همراه دارد.

در بخش بعدی مقاله، درباره پیامدهای هنجارین (N2)- و همچنین صورت‌های ضعیف‌تر آن که یک شرطی هستند- بحث دقیق‌تری خواهیم کرد.

بخش دوم: انتقادات بیکویست و هاتینگادی درباره هنجار باور

فلاسفه مختلفی نظریه هنجارینگی باور را نقد کرده‌اند (مانند Steglich-Petersen, 2006, 2009; Bykvist and Hattiangadi, 2007; Gluer and Wikforss, 2009, 2010, forthcoming).^۵ از میان انتقادات مطرح‌شده، انتقادی که مربوط به بحث فعلی ما می‌شود را بیکویست و هاتینگادی (Bykvist and Hattiangadi, 2007) طرح کرده‌اند و ناظر به نحوه

صورت‌بندی هنجار باور است. شایان ذکر است که انتقادات عیناً مشابهی را گلوئر و ویکفورس (Gluer and Wikforss, 2009) علیه نظریه هنجارینگی باور مطرح کرده‌اند.

انتقاد این فلاسفه معترض به نظریه هنجارینگی باور ناظر به این مطلب است که هنجارهای پیشنهادی مدافعان نظریه مذکور مشکلات عدیده‌ای دارد که ذیلاً بیان خواهد شد. این مطلب از نظر آنها مستلزم نادرستی نظریه هنجارینگی باور است. بیکویست و هاتینگادی (Bykvist and Hattiangadi, 2007) بحث خود را با تفکیک N2 به دو هنجار یک‌شرطی زیر آغاز می‌کنند:

(N3): برای هر p و هر S باید به p باور داشته باشد اگر p صادق باشد.

(N4): برای هر p و هر S باید به p باور داشته باشد تنها اگر p صادق باشد.

(N2) ترکیب عطفی هنجارهای (N3) و (N4) است. (N3) بیان می‌دارد که صدق هر گزاره شرط کافی برای آن است که شخص باید به آن گزاره باور داشته باشد. به عبارت دیگر، این هنجار بیانگر یک دستور برای آن است که S باید به p باور داشته باشد در شرایطی که p صادق باشد. این هنجار اما بر اساس استدلال‌های (Bykvist and Hattiangadi, 2007) نادرست است. زیرا اولاً گزاره‌های درست بی‌شماری وجود دارد؛ ثانیاً از آنجایی که ترکیب عطفی گزاره‌های درست خود نیز یک گزاره پیچیده درست است، گزاره‌هایی از این دست وجود دارند که بسیار پیچیده‌تر از آن هستند که آدمی بتواند به آنها باور داشته باشند. اکنون یک گزاره درست، که بسیار پیچیده‌تر از آن است که شما بتوانید به آن باور داشته باشید، را در نظر بگیرید. چون شما نمی‌توانید به گزاره مذکور باور داشته باشید و همچنین از آنجایی که بر اساس نظر معروف کانت «باید مستلزم توانستن است» ('Ought implies can') و به علاوه (N3) بیان می‌دارد که به ازای هر گزاره درست شخص باید به آن گزاره باور داشته باشد، این نتیجه حاصل می‌شود که (N3) نادرست است. بوگوسیون (Boghossian, 2003, 2005) نیز همین استدلال را علیه (N3) مطرح کرده و فقط (N4) را به عنوان هنجار باور تأیید کرده است. وی مطلب فوق را به این شکل بیان کرده است:

... [چنین نیست که] برای هر p اگر p صادق باشد آنگاه شخص باید به p باور داشته باشد؛ چراکه آشکارا باور به هر چیزی که صادق است ناممکن است. و لذا مایلیم بگوییم اینکه p صادق است را می‌توان از اینکه شخص باید به p باور داشته باشد استنتاج کرد، نه برعکس آن را (Boghossian, 2003: 37).

بوگوسیان با رد هنجار (N3) بیان می‌دارد که آن چیزی که مقوم مفهوم باور بوده و تعبیری درست از هدف به سوی صدق در شعار برنارد ویلیامز ارائه می‌دهد هنجار (N4) است (Boghossian, 2003: 38, 39). (N4) بیان می‌دارد که صدق p شرط لازم برای آن است که شخص باید به p باور داشته باشد. اما بیکویست و هاتینگادی (Bykvist and Hattiangadi, 2007) هنجار (N4) را نیز نقد کرده‌اند. از نظر آنها، برخلاف (N3)، که محدودیتی بیش از حد توان بر شخص تحمیل می‌کند، (N4) هیچ محدودیت هنجارین قابل توجهی را تحمیل نکرده است. لذا گزینه مناسبی برای ارائه یک تفسیر قابل قبول از شعار برنارد ویلیامز نیست (Bykvist and Hattiangadi, 2007: 280). اجازه دهید این مطلب را در دو حالتی که گزاره p صادق یا کاذب است بررسی کنیم. اگر p صادق باشد، بر اساس N4، هیچ نتیجه‌ای مبتنی بر اینکه شخص باید به چیزی باور داشته باشد حاصل نمی‌آید. همچنین وقتی p کاذب است هیچ نتیجه‌ای مبنی بر کاری که شخص باید انجام دهد حاصل نمی‌آید. در واقع اگر p کاذب باشد فقط این نتیجه حاصل می‌شود که چنین نیست که S باید به p باور داشته باشد، اما از اینکه p کاذب است این نتیجه حاصل نمی‌شود که S نباید به p باور داشته باشد. شایان ذکر است که یک تفاوت اساسی میان «چنین نیست که S باید به p باور داشته باشد» و اینکه « S نباید به p باور داشته باشد» وجود دارد. عبارت اول بیانگر آن است که S تحت این دستور که وی باید به p باور داشته باشد نیست، ولی عبارت دوم بیانگر آن است که S تحت این دستور است که وی نباید به p باور داشته باشد. عبارت دوم (یعنی این عبارت که شخص نباید به p باور داشته باشد) در تضاد با این مطلب است که شخص مجاز است به p باور داشته باشد، در حالی که عبارت اول (یعنی این عبارت که چنین نیست که شخص باید به p باور داشته باشد) در تضاد با این مطلب نیست. خلاصه مطلب آنکه چه p صادق باشد و چه کاذب، N4 به S نمی‌گوید که به چه چیز باور داشته باشد. بنا بر نظر بیکویست و هاتینگادی (Bykvist and Hattiangadi, 2007: 279) از آنجایی که (N2) حاصل عطف (N3) و (N4) بوده و هر دو هنجار آخر به دلیل اشکالاتی که در بالا ذکر شد نادرست هستند، هنجار (N2) نیز نادرست است.

بخش سوم: طرح و داوری میان پاسخ‌های اخیر به بیکویست و هاتینگادی

دیدیم که هنجار (N2) - و همچنین صورت‌بندی‌ها ضعیف‌تر آن - یعنی (N3) و (N4) - توسط مفهوم هنجارین «باید» صورت‌بندی شده است. اما «باید» تنها مفهوم هنجارین نیست، «مجاز

در باب منطق مجاز بودن باور

بودن» (permission) نیز یک مفهوم هنجارین است. در پاسخ به انتقادات بیکویست و هاتینگادی (Bykvist and Hattiangadi, 2007)، مدافعانِ اخیرِ نظریه هنجارینگی باور هنجارِ باور را توسط مفهوم اخیر، یعنی «مجاز بودن»، صورت‌بندی کرده‌اند. دو کاندید اصلی در این خصوص در ادبیات فلسفی اخیر مطرح شده است که عبارت‌اند از:

(N5): برای هر p و هر S : باور به p مجاز است تنها اگر p صادق باشد (Kalantari and Luntley, 2013).

(N6): برای هر p و هر S : باور به p مجاز است اگر و تنها اگر p صادق باشد (Raleigh, 2013; Whiting, 2010, 2013).

درک مشترک میان پیشنهاددهندگان هنجارهای اخیر نظریه هنجارینگی باور آن است که برای رهایی از انتقادات (Bykvist and Hattiangadi, 2007)، نباید هنجارِ باور را به نحوی صورت‌بندی کرد که بیانگر یک دستور برای باور به گزاره‌های صادق باشد، بلکه باید به گونه‌ای صورت‌بندی شود که بیانگر نهی از باور به گزاره‌های کاذب باشد. این ایده محوری به صورت این شعار که «باور نادرست یک اشتباه است»^۶ نیز بیان شده است.^۷ شاید این نکته که هنجارهای (N5) و (N6) بیانگر شعار «باور نادرست یک اشتباه است» هستند در ابتدای امر واضح به نظر نرسد، ولی این مطلب را با استدلالی مختصر می‌توان نشان داد. اگر P کاذب باشد، چه بر اساس (N5) و چه بر اساس (N6) این نتیجه حاصل می‌شود که چنین نیست که شخص مجاز به باور به P است. می‌دانیم که «چنین نیست که شخص مجاز به باور به P است» به لحاظ منطقی هم‌ارز است با اینکه «شخص نباید به P باور داشته باشد». از این دو مقدمه این نتیجه حاصل می‌شود که اگر P کاذب باشد، بر اساس هر کدام از (N5) یا (N6) شخص نباید به P باور داشته باشد. یعنی هر دو هنجار بیانگر این ایده محوری هستند که «باور نادرست یک اشتباه است».

اکنون می‌توان نشان داد که انتقادات بیکویست و هاتینگادی (Bykvist and Hattiangadi, 2007) در موارد هنجارهای (N5) و (N6) بی‌اثر است. هنجارهای (N5) و (N6) بیان نمی‌کنند که به ازای هر p اگر p صادق باشد شخص باید به p باور داشته باشد. بنابراین، آنها در تضاد با «باید مستلزم توانستن است» نیست. به علاوه، هنجارهای (N5) و (N6) محدودیت هنجارین قابل توجهی را بر شخص باورکننده تحمیل می‌کند. هر دو بیان می‌کنند که اگر گزاره‌ای کاذب باشد آنگاه شخص نباید به آن باور داشته باشد. لذا این انتقاد بیکویست و هاتینگادی علیه هنجارِ

(N4)، که هنجار مذکور محدودیت هنجارین قابل توجهی را بر شخص باورکننده تحمیل نمی‌کند در مورد هنجارهای (N5) و (N6) قابل اطلاق نیست.^۸ اکنون فرض کنید بر اساس درک مشترک میان پیشنهاددهندگان هنجارهای اخیر نظریه هنجارینگی باور، هنجار باور بایستی بیانگر شعار «باور نادرست یک اشتباه است» باشد. هر دو هنجار (N5) و (N6) صورت‌بندی مورد نظر را دارند. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که کدام هنجار می‌تواند صورت واقعی هنجار نظریه هنجارینگی باور را دارا باشد؟/دعای اصلی من در این مقاله آن است که هنجار باور (N5) است نه (N6). برای روشن شدن مطلب ابتدا هنجار (N6) را که هنجاری دوشروطی است به دو هنجار یک‌شرطی زیر تفکیک می‌کنیم:

(N5): برای هر p و هر S : باور به p مجاز است تنها اگر p صادق باشد.

(N7): به ازای هر p و هر S : باور به p مجاز است اگر p صادق باشد.

هنجار (N6) ترکیب عاطفی هنجارهای (N5) و (N7) است. استدلال من در رد هنجار (N6) آن است که بخش دوم آن - یعنی هنجار (N7) - هیچ نقشی در بیان این دو ایده محوری در ادبیات مربوط به نظریه هنجارینگی باور ایفا نمی‌کند که:

(۱): اولاً، باور نادرست یک اشتباه است.

و

(۲): ثانیاً، نظریه هنجارینگی باور، باور را به لحاظ مفهومی از بقیه گرایش‌های

شناختی جدا می‌کند.

هنجار (N5) اما به تنهایی توضیح‌دهنده هر دو مطلب است. لذا، مادامی که پرسش دایر بر انتخاب میان (N5) و (N6) باشد دومی بایستی به نفع اولی کنار گزارده شود. ذیلاً این مطلب را که (N7) نقشی در بیان (۱) و (۲) ندارد با جزئیات بیشتری بررسی می‌کنیم.

هنجار (N7) فقط بیان می‌دارد که اگر p صادق باشد آنگاه باور به p مجاز است. اما از آنجایی که (N7) یک‌شرطی است اگر p کاذب باشد هیچ نتیجه هنجارینی از این هنجار صادر نمی‌شود، بنابراین اگر p کاذب باشد از (N7) نتیجه نمی‌شود که شخص نباید به p باور داشته باشد. این نکته نشان‌دهنده آن است که هنجار (N7) نقشی در بیان این ایده که مَقْوَم مفهوم باور آن است که «باور نادرست اشتباه است» ندارد. هنجار (N5) اما چنان‌که قبلاً استدلال کردم بیانگر این ایده است.

در باب منطق مجاز بودن باور

این مطلب که هنجار (N7) بیان می‌دارد که اگر p صادق باشد آنگاه باور به p مجاز است، نمی‌تواند به عنوان خصوصیتی از باور که آن را به لحاظ مفهومی از مابقی گرایش‌های شناختی جدا می‌کند در نظر گرفته شود. برای مثال، مورد گرایش شناختی فرض را در نظر بگیرید. واضح است که اگر p صادق باشد آنگاه شخص مجاز به فرض کردن p خواهد بود (در این خصوص نک: Shah and Velleman 2005: 497-500). بنابراین (N7) هیچ شاخصه ویژه‌ای را بر گرایش شناختی باور قرار نمی‌دهد که بتواند آن را به لحاظ مفهومی از مابقی گرایش‌های شناختی مثل فرض متمایز کند. این مطلب اما در مورد هنجار (N5) صادق نیست؛ چرا که می‌گوید اگر p کاذب باشد آنگاه شخص نباید به p باور داشته باشد. اما واضح است که از کاذب بودن p این نتیجه حاصل نمی‌شود که شخص نباید p را فرض بگیرد، شخص هنوز می‌تواند علی‌رغم کذب p آن را فرض کند. لذا هنجار (N5) می‌تواند باور را به لحاظ مفهومی از فرض متمایز کند. با استدلال مشابه می‌توان نشان داد که (N5) باور و تصور را به لحاظ مفهومی از هم متمایز می‌کند. اکنون اجازه دهید یک اعتراض احتمالی را بررسی کنیم. ممکن است کسی در پاسخ به استدلال بالا که علیه (N7) ارائه شد چنین عنوان کند که استدلال فوق حداکثر ثابت می‌کند که اندراج (N7) در هنجار باور حشو (یعنی زیادی) است اما ثابت نمی‌کند که (N7) «نادرست» است، واضح است که می‌توان از:

الف. صدق p

این را نتیجه گرفت که

ب. شخص مجاز به باور پیدا کردن p است.

لذا از نظر شخص معترض، این مطلب که (N6) شامل (N7) است (به عبارت دیگر این مطلب که (N6) به صورت دوشروطی صورت‌بندی شده است) مشکلی را متوجه این نحوه صورت‌بندی از هنجار باور نخواهد کرد.

اما این انتقاد، از نظر نگارنده، مبتنی بر یک بدفهمی از نظریه هنجارینگی باور و همچنین نتیجه استدلالی که است علیه (N7) اقامه شد. البته این سخن درستی است که اگر p صادق باشد آنگاه شخص مجاز به باور کردن p است. اما استدلالی که علیه (N7) ارائه کردم نشان نمی‌دهد که نمی‌توان (ب) را از (الف) نتیجه گرفت. بلکه نتیجه استدلال بالا آن است که - برخلاف (N5) - (N7) مَقُوم مفهوم باور نیست و لذا نمی‌تواند به عنوان هنجار باور در نظر

گرفته شود. اجازه دهید این مطلب را به کمک آنچه که بوگوسیان (Boghossian, 2003) در باب تفاوت میان استلزام تحلیلی (analytic implication) و مقوم مفهومی می‌گوید، بیان کنم. به نظر وی، نظریه هنجارینگی باور موضوعی در باب استلزام تحلیلی نیست، بلکه در باب چیزی است که مقوم مفهوم باور است و نکته مهم آنکه مقوم مفهومی بودن، مفهومی ظریف‌تر از استلزام تحلیلی است (Boghossian, 2003: 37, 38). این مطلب را با ذکر یک مثال روشن می‌کنم. اینکه کلاغ‌ها غار غار می‌کنند مستلزم آن است که کلاغ‌ها غار غار می‌کنند یا عدد چهار زوج است. اما اینکه کلاغ‌ها غار غار می‌کنند یا عدد چهار زوج است مقوم این مفهوم که کلاغ‌ها غار غار می‌کنند نیست. کسی ممکن است مفهوم کلاغ بودن و غار غار کردن را بفهمد بدون آنکه مفهوم عدد چهار بودن یا زوج بودن را بفهمد. اکنون دو مفهوم مثلث بودن و سه‌ضلعی بودن را در نظر بگیرید. واضح است که فهم اولی مستلزم فهم دومی است. به عبارت دیگر، شرط لازم برای فهم مفهوم مثلث بودن فهم مفهوم سه‌ضلعی بودن است. به همین قیاس، نتیجه استدلال من علیه (N7) و به نفع (N5) آن است که فهم مفهوم باور مستلزم فهم (N7) نبوده، ولی مستلزم فهم (N5) است؛ و چون (N7) بخشی از هنجار (N6) است فهم مفهوم باور مستلزم فهم (N6) نیز نیست.

نتیجه‌گیری

در این مقاله ابتدا توضیحی از نظریه هنجارینگی باور با تکیه بر صورت‌های مختلف صورت‌بندی هنجار باور ارائه کردم. بیان شد که هر دو صورت‌بندی اخیر در هنجار باور یعنی (N5) و (N6) فرضی منع‌کننده دارند. اولی بیان می‌کند که صدق p شرط لازم برای مجاز بودن باور به p است و دومی بیان می‌کند که صدق p شرط لازم و کافی برای مجاز بودن باور به p است. انتقاد من به صورت‌بندی دوم آن بود که بخشی از آن، که می‌گوید صدق p شرط کافی برای مجاز بودن باور به p است، یعنی (N7)، نمی‌تواند به عنوان بخشی از هنجار باور تلقی شود؛ چراکه هیچ نقشی در بیان ایده‌های محوری در ادبیات فلسفی راجع به نظریه هنجارینگی باور ندارد، استدلال کردم که:

اولاً، (N7) نقشی در بیان این شعار که «باور نادرست اشتباه است» ایفا نمی‌کند.

و

ثانیاً، (N7) نقشی در متمایز کردن باور از مابقی گرایش‌های شناختی ندارد.

در انتها توضیحی درباره تفاوت دو مفهوم استلزام تحلیلی و مقوم مفهومی بودن ارائه کردم. این توضیح در روشنی بخشی به نظریه هنجارینگی باور مؤثر است؛ یعنی اینکه بر اساس این نظریه مقوم مفهوم باور، فهم هنجاریست که فعل باور کردن را مقید می کند. همچنین نشان دادم مادامی که پرسش دایر بر انتخاب میان (N5) و (N6) باشد، هنجار باور، یعنی هنجاری که مقوم مفهوم باور است، (N5) است نه (N6).

فهرست منابع

- Boghossian, P. (2003). "The Normativity of Content", in: *Philosophical Issues*, 13: 31-45.
- Boghossian, P. (2005). "Is Meaning Normative?" in: *Philosophy – Science – Scientific Philosophy*, ed. A. Beckermann and C. Nimtz, Paderborn: Mentis.
- Bykvits, K. and A. Hattiangadi (2007). "Does Thought Imply Ought?" in: *Analysis* 67: 277-85.
- Engel, P. (2001). "Is truth a norm?" in: *Interpreting Davidson*, eds. P. Kotatko et al. Stanford, CA: CSLI Publications.
- Gibbard, A. (2003). "Thoughts and Norms" in: *Philosophical Issues*, 13: 83-98.
- Gibbard, A. (2005). "Truth and Correct Belief" in: *Philosophical Issues*, 15: 338-350.
- Gluer, K. and Wikforss, A. (2009). "Against Content Normativity" in: *Mind*, 118: 31-70.
- Gluer, K. and Wikforss, A. (2010). "The Truth Norm and Guidance: A Reply to Steglich-Petersen", in: *Mind*, 119: 757-761.
- Gluer, k. and Wikforss, A. (forthcoming): "Against Belief Normativity", in: Timothy Chan (ed.), *The Aim of Belief*, Oxford University Press.
- Kalantari, S. A. and Luntley, M. (2013). "On the Logic of Aiming at Truth", in: *Analysis*, 73: 419-422.
- Raleigh, T. (2013). 'Belief Norms and Blindspots', in: *Southern Journal of Philosophy*, 51: 243-269.
- Shah, N. (2003). "How Truth Governs Belief", in: *Philosophical Review*, 112: 447-482.
- Shah, N. (2006). "A New Argument for Evidentialism", in: *Philosophical Quarterly*, 56: 481-498.
- Shah, N. and Velleman, D. (2005). "Doxastic Deliberation", in: *Philosophical Review*, 114: 497-534.
- Steglich-Petersen, A. (2006). "No Norm Needed: On the Aim of Belief", in: *Philosophical Quarterly*, 56: 499-516

- Steglich-Petersen, A. (2009). "Weighing the Aim of Belief", in: *Philosophical Studies*, 145: 395-405.
- Vahid, H. (2006). "Aiming at Truth: Doxastic Vs. Epistemic Goals", in: *Philosophical Studies*, 131: 303-335.
- Vellman, D. (2000). *The Possibility of Practical Reason*, Oxford: Oxford University Press.
- Wedgwood, R. (2002). "The Aim of Belief", in: *Philosophical Perspectives*, 16: 276-297.
- Whiting, D. (2010). "Should I believe the truth?" in: *Dialectica*, 64: 213-24.
- Whiting, D. (2013). "Truth: the Aim and Norm of Belief", [In Special Issue: The Aim of Belief], *Teorema* 32, (3).
- Williams, B. (1973). "Deciding to Believe", In his *Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press.

پی‌نوشت‌ها

۱. آرزو و امید جزو گروهی از گرایش‌های گزاره‌ای هستند که اصطلاحاً conative attitudes نامیده می‌شوند؛ در مقابل گرایش‌های گزاره‌ای باور، فرض و تصور متعلق به گروهی از گرایش‌های گزاره‌ای هستند که اصطلاحاً cognitive attitudes نامیده می‌شوند. از آنجایی که بحث فعلی ما مربوط به مفهوم باور است، که البته جزئی از گرایش‌های شناختی است، چپستی مفهوم گرایش‌های غیرشناختی مثل مفهوم آرزو را به بحث مفصل نگذاشته‌ام. برای اطلاع بیشتر در این مورد، نک: (Shah and Velleman, 2005).
2. This is how Shah and Velleman have made the point: "They [i.e. cognitive attitudes] treat their propositional objects as *satisfied or true*" (2005: 497).
3. This is how Shah and Velleman have made the point: "[Conative attitudes involving desire and hope] treat the propositional objects as *to be satisfied or to be made true*" (2005: 497).
۴. نظریه دیگر که البته رقیب نظریه هنجاری‌نگی باور است نظریه هدف‌گرایانه باور (teleological account of belief) نام دارد. بررسی این نظریه بحثی مبسوط می‌طلبد که به فرصتی دیگر موکول می‌کنیم.
۵. ذکر این نکته خالی از لطف نیست که معمولاً در ادبیات فلسفی، نظریه هنجاری‌نگی باور را به عنوان یک معضل فلسفی برای نظریات طبیعت‌گرایانه باور قلمداد می‌کنند. این مسئله به نزاعی میان منتقدان نظریه هنجاری‌نگی، که البته عموماً دارای انگیزه‌های طبیعت‌گرایانه هستند، و طرفداران این نظریه دامن زده است. توضیح مختصر آنکه تعداد متعددی از نظریات طبیعت‌گرایانه در مورد خصوصیات هنجارین وجود دارد که مطرح‌ترین این نظریات، نظریه اظهار‌گرایانه (expressivist account) برای فروکاستن خاصیت‌های هنجارین به گرایش‌های ذهنی اشخاصی است که چنین احکام هنجارینی را صادر می‌کنند. اما اگر قرار است یک گرایش ذهنی، خود نیز بر اساس خاصیت‌های هنجارین فهمیده شود آنگاه پروژه تقلیل خاصیت‌های هنجارین به گرایش‌های ذهنی، مشکل خواهد داشت (برای اطلاع بیشتر در این خصوص نک: Steglich-Petersen, 2006).
6. 'False belief is a defect' (in this regard see Kalantari and Luntley, 2013; Whiting, 2010, 2013).

۷. برای اطلاع بیشتر از چرایی این مطلب می‌توانید به آنچه من در Kalantari and Luntley, 2013 بیان کرده‌ام بنگرید. در آنجا من این شعار برنارد ویلیامز که «باور، صدق را هدف گرفته است» و این شعار که «باور نادرست یک اشتباه است» را با هم مقایسه کرده و توضیح داده‌ام که چرا شعار اول باید به نفع شعار دوم رد شود و لذا هنجار باور باید صورتی نهی‌کننده برای باور به گزاره‌های کاذب داشته باشد، نه صورتی امرکننده برای باور به گزاره‌های صادق.

۸. آیا «مجاز بودن مستلزم توانستن است» و اگر آری آیا مطلب مذکور در تضاد با هنجار (N6) است؟ در این خصوص نک: (Whiting, 2013). در این مقاله، وایتینگ از هنجار پیشنهادی خود- یعنی (N6)- در مقابل اصل مشکوک «مجاز بودن مستلزم توانستن است» دفاع می‌کند. من این مطلب را در مقاله فعلی به بحث گذاشته‌ام. زیرا حتی اگر وایتینگ از این حیث محق باشد به دلایل دیگری که ذکر خواهیم کرد هنجار پیشنهادی وی نمی‌تواند هنجار واقعی باور باشد.

واقع‌گرایی تجربی یان هکینگ درباره هستومندهای نظری

موسی اکرمی*

آزاده آذری‌نژاد**

چکیده

منظور از هستومندهای نظری آن دسته از هستومندهای مشاهده‌ناپذیری است که برای تبیین پدیده‌های مشاهدتی توضیح‌ناپذیر در یک نظریه، مفروض گرفته می‌شوند. یکی از مهم‌ترین نکاتی که در بررسی این‌گونه هستومندها همواره بحث‌برانگیز بوده و این مقاله نیز بر آن تأکید می‌ورزد شأن هستی‌شناختی آنهاست: آیا می‌توانیم به همه این هستومندها باور داشته باشیم و بی‌چون و چرا واقعیت وجودی آنها را بپذیریم؟ آیا باید همه هستومندهای نظری را به مثابه افسانه‌های برساخته ذهن دانشمندان کنار گذاشت و کوشید علمی جدید و بدون هیچ هستومند نظری پایه‌ریزی کرد؟ با توجه به نقش بسیار مهمی که برای این‌گونه از هستومندها در تبیین علمی رویدادها قائلیم، مشاهده‌ناپذیر بودن آنها باعث به وجود آمدن حساسیت بسیار بالا و شکل‌گیری دیدگاه‌های متنوع و گاه متضاد درباره این هستومندها شده است. دو دیدگاه رویارو واقع‌گرایی و پاد-واقع‌گرایی، با طیف‌بندی‌های گوناگون در میزان پای‌بندی به عناصر سازای هر دیدگاه، تشکیل می‌دهند. اگر هیچ یک از دو دیدگاه واقع‌گرایی و پاد-واقع‌گرایی در رادیکال‌ترین تجلی خود به گونه‌ای کامل پاسخ‌گوی پرسش از شأن هستی‌شناختی هستومندهای نظری نباشد، آنگاه باید در جست‌وجوی معیارهایی باشیم تا بتوانیم با کمک آنها هستومندهای واقعی را از افسانه‌هایی که تنها ساخته و پرداخته ذهن هستند، جدا کنیم. هدف این مقاله بررسی مفهوم و جایگاه هستومندهای نظری در علم، و تلاش برای دستیابی به معیاری درخور برای داوری درباره واقعیت عینی آنها در چارچوب واقع‌گرایی تجربی یان هکینگ است. این مقاله می‌کوشد باورهای بنیادین دیدگاه‌های مهم درباره هستومندهای نظری را بررسی کرده، با روشن‌سازی جایگاه آنها در علم بر موضع هکینگ تأکید کند.

کلیدواژه‌ها: هستومندهای نظری، واقع‌گرایی، پاد-واقع‌گرایی، واقع‌گرایی تجربی، یان هکینگ.

* دانشیار گروه آموزشی فلسفه علم، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران.
** دانش‌آموخته فلسفه علم، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران.

مقدمه

واژه هستومند (entity) به هر آن چیزی اطلاق می‌شود که از وجود متمایزی در یکی از عرصه‌های وجود (اعم از مادی، ذهنی، فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی، اخلاقی، و ... حتی مجازی و مجرد) برخوردار است. آنچه در این مقاله مد نظر ماست هستومندهای مطرح در هر بخش از دانش فیزیک است (انواع ذرات، انواع امواج، انواع میدان‌ها، انواع انرژی‌ها، و هر چیز دیگری که در هر بخشی از فیزیک گونه‌ای وجود بدان نسبت داده می‌شود).

هستومندهای نظری را گروهی از هستومندها می‌دانیم که برای تبیین اموری مفروض گرفته می‌شوند که نمی‌توان برای آنها تبیینی درخور بر حسب هستومندهای مشاهده‌پذیر یافت. تاریخ مطرح شدن این گونه از هستومندها بسیار فراتر از تاریخ علم است، و با تعریفی که در معنای عام از آنها عرضه می‌شود حتی می‌توان گفت موجودات اساطیر باستانی نیز در زمره این‌گونه هستومندها قرار می‌گیرند. در واقع شخصیت‌های اساطیری نیز هستومندهایی هستند که مفروض گرفته می‌شوند تا به پرسش‌هایی دربارهٔ چگونگی آفرینش جهان، چیستی و چرایی برخی از رویدادهای طبیعی و حتی تاریخی و دیگر پرسش‌هایی از این‌گونه پاسخ دهند. از شخصیت‌ها در تبارشناسی *خدایان (تئوگونی) (Theogony)* هسیود (Hesiod) و افلاک تو در توی اخترشناسی یونانی تا کوارک‌ها و ریسمان‌ها در فیزیک نوین ذرات همگی از این‌گونه هستومندها به شمار می‌آیند.

تاریخ علم نشان داده است که باید در بهره‌گیری از این هستومندها در حوزه‌های گوناگون علم کاملاً محتاط بود. گاهی دانشمندان چنان در افسانه این هستومندها غرق می‌شوند که بسا وقت و اندیشه آنان صرف اثبات وجود این هستومندها و حل مشکلات مربوط به هیچ می‌شود. با این بیراهه‌روی‌ها هم علم متوقف می‌شود و هم اندیشه دانشمندان چنان از مسیر درست و امن علمی خارج می‌شود که شاید تنها یک انقلاب یا تحول عظیم فکری بتواند علم را از بیراهه برهاند. شاید اگر اخترشناسی تا قرن‌ها خود را درگیر هستومندهای نظری‌ای مانند افلاک تو در تو نکرده بود، امروزه آسمان بسی شناخته‌شده‌تر بود. در تاریخ نمونه‌های بسیاری از تأثیرپذیری ایمان و اندیشه افراد از این افسانه‌ها وجود دارد: چنان بر واقعیت این هستومندهای نظری پافشاری شده که هر کس راهی مخالف باور بدان‌ها در پیش گرفته چه بسا از میان برداشته شده است.

واقع‌گرایی تجربی‌ی‌ان‌ کلینک درباره هستومندهای نظری

روشن است که نمی‌توان منکر این واقعیت شد که پیشرفت علم از زمانی آغاز گردید که هستومندهای اساطیری و افسانه‌ای در تبیین رویدادهای طبیعی و تاریخی کنار گذاشته شدند و تلاش شد در حل مسائل از سویی ابزار عقل و ریاضیات و از سوی دیگر تجربه به کار گرفته شود. با حذف هستومندهای بر ساخته پیشرفت چشم‌گیر و فزاینده‌ای در علم روی داد، تا جایی که بعضی اندیشیدند باید هر هستومند مشاهده‌ناپذیری را از گستره علم حذف کرد.

اما از سوی دیگر، پافشاری بر نپذیرفتن برخی از هستومندهای نظری در واقع موجب عقب‌گرد و توقف علم شد. از دوران باستان که نظریه اتمی لئوکیپوس مطرح شد تا زمانی که این هستومنها به بخشی تردیدناپذیر از علم تبدیل شدند، قرن‌ها طول کشید. اگر پافشاری در نفی این هستومنها نبود، علمی چون شیمی پیشرفتی بسیار چشم‌گیرتر از امروزه می‌داشتند.

در این مقاله می‌کوشیم جایگاه هستومندهای نظری را در علم مشخص کنیم. همچنین در تلاش برای یافتن پاسخ به این پرسش هستیم که چگونه می‌توانیم با اعتماد درخور از این هستومنها بهره بگیریم و اطمینان داشته باشیم که به بیراهه نرفته‌ایم و دست به دامان افسانه‌های دروغین نشده‌ایم.

تعریفی که از هستومندهای نظری ارائه می‌دهیم دربرگیرنده تمام ریز-ذرات بنیادین (کوارک، الکترون، و ...)، ژن‌ها، میدان‌ها، و مانند آنهاست، به گونه‌ای که هستومندهای نظری گستره بسیار بسیار گسترده‌ای از هستومندهای فرضی تبیینی در زمینه‌های گوناگون از علوم مختلف را شامل می‌شوند. اما مهم‌ترین پرسش این است: چگونه می‌توان به واقعیت یا افسانه‌ای بودن این گونه هستومنها پی برد؟

ما به بررسی این هستومنها از دیدگاه واقع‌انگاران و پاد-واقع‌انگاران می‌پردازیم. پاد-واقع‌انگاران این هستومنها را افسانه‌های مفیدی می‌دانند که در نظریه‌های گوناگون به عنوان ابزارهایی تبیین‌کننده یا نظم‌دهنده به مشاهدات، از آنها استفاده می‌کنند. در مقابل، واقع‌انگاران معتقدند این هستومنها فراتر از ذهن فاعل شناسا بوده، به جهان واقع ارجاع دارند. طرفداران هر یک از این دو دیدگاه برای اثبات باور خود و در برابر دیدگاه رقیب استدلال‌هایی را ارائه می‌دهند. با بررسی دقیق‌تر و شناخت بیشتر دیدگاه‌های گوناگون درباره هستومندهای نظری می‌توان به علم کمک کرد تا از اشتباه‌های گذشته دوری گزیند.

دیدگاه پاد-واقع انگارانه درباره هستومندهای نظری

پاد-واقع گرایی (antirealism) دلالت بر هر گونه موضع نافی وجود هستومندهای عینی (نسبت به ذهن همه انسان‌ها، ذهن‌های دیگر، جهان انگاره‌ها یا کلی‌ها، گذشته، آینده، و ...) دارد. در حوزه‌های گوناگون فلسفه، علم (اعم از علم طبیعی و علم اجتماعی)، ریاضیات، هنر، دین، و ... با پاد-واقع گرایی‌هایی روبه‌رو می‌شویم. در این مقاله آنچه مورد نظر ماست پاد-واقع گرایی در فیزیک است که به عدم واقعیت هستومندهای «مشاهده‌ناپذیر» حوزه‌های گوناگون فیزیک اطلاق می‌شود (Hacking, 1999: 84). می‌توان به هستومندهای نظری/مشاهده‌ناپذیر گوناگون در فیزیک اتمی، فیزیک ذرات، نظریهٔ ریسمان‌ها، و ... اشاره کرد. این مشاهده‌ناپذیرها را نمی‌توان با هیچ یک از حواس آدمی آشکار ساخت. وجود آنها از طریق نظریه‌هایی که آن هستومندها در آنها مطرح شده‌اند تأیید یا اثبات می‌شوند در حالی که نظریه‌ها خود تأیید یا اثبات را از طرق دیگری می‌یابند. در شرایطی نیز ممکن است وجود آنها به گونه‌ای غیرمستقیم، از طریق تأثیراتی که آشکارسازی می‌شوند آشکار گردند. پاد-واقع گرایی گونه‌های متنوعی دارد که همه کمابیش در برابر گونه‌های واقع گرایی قرار می‌گیرند (برای بحث کوتاه دربارهٔ رویارویی پاد-واقع گرایی و واقع گرایی نک: Okasha, 2002: ch. 4).

تاریخ نشان داده است که نباید به همهٔ هستومندهای نظری اعتماد داشت. هستومندهایی مانند فلورئستن و اتر نه تنها تبیین‌گر نبودند، بلکه اشتباهاتی بودند که علم را به بیراهه کشاندند. این‌گونه سابقه‌های تاریخی شکل‌گیری دیدگاه‌های پاد-واقع انگارانه دربارهٔ این هستومندها را موجب شدند. پاد-واقع گرایی مدعی است که هیچ هستومند نظری‌ای وجود ندارد، یا اینکه حداقل دلیلی برای باور به وجود آنها نداریم. هستومندهای نظری صرفاً ابزارهایی هستند که آنها را برای حل مشکل تبیین پدیده‌هایی مفروض می‌گیریم که با هستومندهای مشاهده‌پذیر تبیین نمی‌شوند، اما این امر حاکی از واقعیت و هویت مستقل از ذهن برای آنها نیست.

برای مثال، دیدگاه انگاره‌گرایانه [ایدئالیستی] که بارکلی از مدافعان آن است، مخالف هر نوعی از واقع گرایی است. بارکلی منکر وجود ماده بود. البته نکته اینجاست که او وجود هستومندهای فیزیکی مانند میز و درخت و سایر اشیای مادی را انکار نمی‌کرد، اما آنها را مستقل از ذهن نیز نمی‌دانست. وی اشیای ساخته‌شده از اتم‌هایی برخوردار از کیفیات اولیه نمی‌دانست. به نظر او، افزون بر اینکه تنها راه شناخت حس و تجربه است، این شناخت باز نمود واقعیت

واقع‌گرایی تجربی یا انکلیک درباره هستمندی نظری

نیست، بلکه خود واقعیت است و در نتیجه موجودات همان تصورات [ایده‌ها/انگارها] هستند؛ در طبیعت هیچ‌گونه واقعیتی ورای ادراک حسی وجود ندارد و مفاهیمی چون اتم و نیرو مابازاء خارجی ندارند (هوشیار، ۱۳۸۶: ۱۱۰). می‌توان استدلال کلی بارکلی را در سه برنهاد زیر خلاصه کرد (Ladyman, 2002: 142-146):

۱. ما تنها تصورات [ایده‌ها/انگارها] را تجربه می‌کنیم، نه اشیای مادی را (انگارگرایی [ایده آلیسم]).
۲. خاستگاه تمام تصورات [ایده‌های/انگارهای] ما تجربه است (تجربه‌گرایی مفهومی).
۳. عبارت «اشیای مادی» را نمی‌توان برای هیچ تصویری [ایده‌ای/انگارهای] به کار برد، پس این عبارتی بی‌معناست.

اما اگر همه چیز را به تصورات [ایده‌ها/انگارها] ارجاع دهیم، پس چگونه می‌توان درباره تجربه‌ها قضاوت کرد؟ بر اساس نظر بارکلی، نه تنها هستمندهای نظری، بلکه تمام اشیای فیزیکی نیز مجموعه‌ای از توهمات‌اند و وجودی مستقل از ذهن ما ندارند. دیدگاه پاد-واقع‌انگارانه دیگر درباره هستمندها، دیدگاه پوزیتیویستی است. این دیدگاه از سنت هیومی در بخش‌بندی گزاره‌ها و مباحث معرفت‌شناسی بهره می‌گیرد، به گونه‌ای که می‌توان برنهادهای زیر را از اصول اساسی این دیدگاه دانست (Hacking, 1983: 58-112).

۱. تأکید بر روش ابطال یا تحقیق‌پذیری با بهره‌گیری از نمونه‌ها و آزمون‌ها.
۲. تأکید بر مشاهده و آزمایش به عنوان تنها منبع کسب معرفت.
۳. مخالفت با علیت.
۴. مخالفت با قائل شدن وجود برای هستمندهای نظری.
۵. قائل نبودن ارزش زیاد برای توضیح با توجه به اینکه هدف علم را پیش‌بینی می‌دانند نه تبیین.
۶. مخالفت با متافیزیک.

در چنین دیدگاهی، به دلیل مخالفت با علیت و باور به اینکه تبیین نه پاسخی عمیق به چرایی رویدادها بلکه تنها نظم‌دهنده به پدیده‌هاست، قائل شدن وجود برای هر هستموند نظری، که برای مقاصد فوق در نظر گرفته شده باشد، بی‌ارزش یا ناموجه به نظر می‌رسد.

گونه دیگری از پاد-واقع گرایی عبارت است از ابزارگرایی دلالت‌شناختی (semantic instrumentalism) که واژه‌های نظریه‌های علمی را در معنای تحت‌اللفظی نمی‌پذیرد. از نظر آنها، هستومندهای نظری ارجاعی به جهان ندارند و صرفاً بر ساخت‌های منطقی و ابزارهایی برای نظام‌مند کردن رابطه بین پدیدارها و فاقد مدلول‌های خارجی هستند (Ladyman, 2002: 154). همچنین می‌توان از پاد-واقع‌انگاران چون تجربه‌گرایان تحویلی (reductive empiricism) سخن گفت که معتقدند جملات شامل این واژه‌های نظری واقعاً می‌توانند صادق یا کاذب باشند، اگر بتوان آنها را به جملات مشاهدتی تحویل کرد. اگر این خاصیت تقلیل‌پذیری نباشند، این جملات معنادار نیستند. پس باید هستومندهای نظری حاضر در این جملات را نیز بر مبنای واژه‌های مشاهدتی و تجارب حسی تعریف کرد تا معنادار باشند. گروهی دیگر به نام بر ساخت‌گرایان اجتماعی (social constructivism) به جای حذف هستومندهای نظری، نظریه‌های صدق را تغییر داده برای هستومندهای نظری معنای تحت‌اللفظی قائل‌اند. هرچند از نظر آنان این هستومندها دارای بار صدق و کذب هستند، اما این بار صدق و کذب نه ناشی از مطابقت با واقع، بلکه ناشی از قراردادهای ماست که معمولاً این قراردادها خود از باورهای خاص موجود در اجتماع نشئت می‌گیرند (Ibid.: 155-157). گروهی دیگر از پاد-واقع‌انگاران معتقدند صادق آن چیزی است که در درازمدت کارکرد خوبی داشته باشند. به اعتقاد آنان، کارکرد خوب هستومندهای نظری است که به آنها واقعیت می‌بخشد نه ذات آنها. بدین‌سان وجه مشترک تمام گروه‌های پاد-واقع‌انگار رد واقعیت وجودی همه این‌گونه هستومندها است.

پاد-واقع گرایی و حذف هستومندهای نظری

از آنجایی که در جای جای علم از هستومندهای نظری استفاده می‌شود و علم بدون این هستومندها هرگز نمی‌تواند تصویر و توصیفی نسبتاً قانع‌کننده از جهان پیرامون عرضه کند، پاد-واقع‌انگاران کوشیدند روش‌هایی برای حذف این هستومندها از نظریه‌ها و قرار دادن جملات مشاهدتی به جای آنها ارائه دهند. راه‌های گوناگونی برای حذف اصطلاحات نظری وجود دارد، از جمله می‌توان به تعریف‌پذیری صریح و روش‌هایی مانند روش رمزی (Frank.P. Ramsey) و کریگ (William Craig) اشاره کرد. در روش‌هایی از این دست تلاش می‌شود تا تعریف اصطلاحات نظری بر اساس اصطلاحات مشاهدتی صورت گیرد. مثلاً در نظریه‌ها به جای بهره‌گیری از واژه «مولکول» یا «اتم» از تعریف مشاهده‌پذیر استفاده شود. در نظریه جنبشی

واقع‌گرایی تجربی‌یاد: حکایت درباره هستی‌های نظری

گازها به جای اصطلاحات نظری از چنین تعاریفی بهره می‌گیرند: ذراتی که حرکت سریع دارند، آن‌قدر ریزند که حتی با میکروسکوپ هم مشاهده‌ناپذیرند، متناوباً به هم برخورد می‌کنند، و تمام گازها از آنها تشکیل شده است. در این تعریف ظاهراً واژه «نظری» را حذف کرده‌ایم، اما خود تعریف اشاره به هستی‌مندی مشاهده‌ناپذیر دارد و ما ناگزیریم حتی علی‌رغم تغییر دادن تعاریفمان باز هم به آنها ارجاع دهیم. از روش‌های دیگر می‌توان به روش جملات رمزی اشاره کرد. در این روش تلاش می‌شود اصول موضوعه به گونه‌ای بازسازی شود که بتوان اصطلاحات نظری را حذف کرد. به عبارتی، دستگاه اصول موضوعه یک نظریه، که مبتنی بر هستی‌مندی‌های نظری و مشاهده‌ناپذیر است، به کناری گذاشته می‌شود و جملات اصل موضوعی جدیدی به جای آن قرار می‌گیرند. در جملات اصل موضوعی جدید هیچ واژه نظری‌ای وجود ندارد. در جملات رمزی، واژگان نظری ناپدید شده‌اند و به جای آنها چند متغیر قرار گرفته‌اند. این متغیرها تنها به وجود هستی‌مندهایی که شرایطی خاص را برآورده می‌کنند اشاره دارند. برای مثال، اگر واژه «الکترون» را داشته باشیم، به جای آن می‌گوییم: «وجود دارد هستی‌مندی که ...». پس قبلاً در نظریه‌ها واژه‌ای مانند «الکترون» یا سایر هستی‌مندی‌های نظری را داشتیم که به خاطر دور بودنشان از جهان مشاهده‌شدنی و محسوس ما، آنها را واقعیتی مشکوک می‌دانستیم، اما در شیوه رمزی جهان خارج ما واژه‌هایی خاص مانند «الکترون» یا هیچ هستی‌مند نظری خاص دیگری وجود ندارند و تنها می‌گوییم «وجود دارد هستی‌مندی که ...» یا «باید وجود داشته باشد هستی‌مندی که دارای صفات مورد نظر باشد». پس اشاره مستقیمی به هیچ هستی‌مند خاصی نداریم. به طور کلی، در این روش و روش‌هایی از این دست نام هستی‌مندی‌های نظری را از جمله حذف کرده به جای آن جمله‌ای را که تنها واژه‌های مشاهدتی داشته باشد قرار می‌دهیم. اما این به معنای آن نیست که هستی‌مندی‌های نظری ناپدید می‌شوند یا در جهان خارج آنچه توسط آن هستی‌مندی‌ها نمایش داده می‌شوند حذف شده‌اند. این نکته بسیار مهم است که بتوان نشان داد که اگر نظریه اصلی نتیجه مشاهدتی خاصی را به ما می‌دهد، با استفاده از جملات رمزی هم (با حذف واژه‌های نظری) همان نتیجه را می‌گیریم؛ به عبارتی، جملات رمزی نشان‌دهنده تمام محتوای مشاهدتی یک نظریه‌اند (کارناپ، ۱۳۷۸: ۳۷۴). اما در روش‌های حذفی، که در بالا به بعضی از آنها اشاره شده است، درباره چستی و چگونگی امور مشاهدتی بحث نمی‌شود و تنها کار علمی که بر این اساس می‌تواند بنا گذاشته شود، پیش‌بینی امور مشاهدتی است. در تبیین علت پدیده‌های مشاهدتی مجبور به به‌کارگیری هستی‌مندی‌های نظری هستیم، مگر آنکه بتوان این توضیح و تبیین

کامل را بر اساس قوانین کاملاً مشاهدتی داد و در آن صورت است که می‌توان ادعا کرد این علمی که تنها پدیده‌های مشاهدتی را به کار می‌بندد توانسته وظیفه خود را انجام دهد. اهمیت اصلی علمی چون فیزیک نظری تنها به پیش‌بینی حالت بعدی دستگاه فیزیکی نیست، بلکه بیان خواص و صفات واقعی ذرات و مخصوصاً ذرات زیراتمی است. گرچه روی دادن یک حالت خاص یا یک پدیده ویژه برای ما مهم است، اما مهم‌تر از آن، فهم چرایی به وجود آمدن آن حالت یا پدیده است تا با فهمیدن چیستی و صفات علی هستمندی، که باعث به وجود آمدن آن پدیده است، بتوانیم به دستاوردهای جدید دیگری هم دست یابیم، نه اینکه تنها دوباره و دوباره پدیده‌ای مشاهدتی را تأیید کنیم. گرچه نظریه‌های پیش‌بینی‌کننده ارزش بسیار بالایی برای ما دارند، اما نظریه‌های تصدیق‌شده‌ای داریم که به خوبی چرایی رویدادهای مشاهدتی را بر اساس هستومندهای نظری نتیجه می‌گیرند و به مراتب برای ما ارزش روشنگری بیشتری دارند و بنابراین نمی‌توان گفت این تلاش‌ها در حذف هستومندهای نظری نهایتاً کاملاً موفق بوده و توانسته‌اند هستومندهای نظری را کاملاً حذف کنند.

واقع‌گرایی استانده

در سراسر طیف گسترده دیدگاه‌های پاد-واقع‌انگاران یک نکته مشترک وجود دارد و آن نپذیرفتن هستومندهای نظری به عنوان واقعیتی‌هایی مستقل از ذهن است. در هر کدام از دیدگاه‌های ذکر شده به نحوی، و بر پایه اصول و مبانی هر دیدگاه، واقعیت هستومندهای نظری رد می‌شود. می‌توان شکلی استانده از واقع‌گرایی، مبتنی بر چند اصل، ارائه داد که نپذیرفتن هر کدام از اصول آن باعث شود تا با نوعی پاد-واقع‌گرایی روبه‌رو شویم.

واقع‌انگاران به صورت کلاسیک «نظریه مطابقت صدق» را می‌پذیرند. در نظریه مطابقت، جهانی واقعی و مستقل از ذهن وجود دارد و هستومندهای نظری به واقعیتی در این جهان ارجاع دارند. بر این اساس، می‌توان صورت‌بندی دقیقی از ارکان واقع‌گرایی استانده داشت:

- هستومندها وجود دارند (وجودشان در قالب علمی خاص مانند S توصیف می‌گردد).
- وجود هستومندها مستقل از ذهن و دانش ماست.
- عبارات علمی دانش S حذف‌ناپذیر یا تحویل‌ناپذیرند.
- جملات در دانش S می‌توانند از صدق عینی برخوردار باشند، و صدق و کذبشان مستقل از ما و مرتبط با جهان خارج است (همان «نظریه مطابقت صدق»).

واقع‌گرایی تجربی یا حلیک درباره هستمندی نظری

صدق در دانش S قابل فهم است، بدین معنا که وقتی می‌گوییم چیزی درباره هستمندی‌های موجود در دانش S می‌دانیم، این به معنای آن است که واژگان موجود در این دانش به جهان قابل فهم خارج ارجاع دارند.

این پنج اصل را می‌توان به صورتی خاص در مورد هستمندی خاص به نام الکترون مطرح کرد:

۱. الکترون وجود دارد.
۲. وجود الکترون مستقل از ذهن ماست.
۳. جملاتی درباره الکترون (مانند «الکترون ذره‌ای است واقعاً زیر اتمی، دارای اسپین $1/2$ و جرمی مشخص) را نمی‌توان حذف کرد یا به جملات مشاهدتی تقلیل داد.
۴. صدق یا کذب جملات مرتبط با الکترون را چگونگی جهان خارج تعیین می‌کند.
۵. باید نظریه‌های مرتبط با الکترون را باور داشته باشیم و آنها را بخشی معرفتی مستقل از خود بدانیم.

با توجه به آنچه گفته شد در واقع‌گرایی چند تعهد داریم:

- تعهد متافیزیکی: امور یا هستمندی‌های مشاهدتی یا مشاهده‌ناپذیر در جهان خارج وجود دارند.
- تعهد دلالت‌شناختی [/معناشناختی]: در نظریه‌های علمی، وقتی از هستمندی خاص نام می‌بریم، آن نام به شکلی واقعی بر هستمندی در جهان خارج دلالت دارد، و جملات آن نظریه هم به شکلی تحت‌اللفظی صادق یا کاذب هستند. در ضمن نظریه صدق مورد قبول ما نیز نظریه مطابقت است.
- تعهد معرفت‌شناختی: بهترین نظریه‌های علمی موجود را نظریه‌هایی تقریباً صادق می‌دانیم که می‌توانند به شکلی موفقیت‌آمیز با هستمندی‌های نظری به واقعیت ارجاع دهند.

هر کدام از سه تعهد بالا را که کنار بگذاریم، به نوعی خاص از ابزارانگاری و پاد-واقع‌گرایی درباره این هستمندی‌ها می‌رسیم (Ladyman, 2002: 158-159).

دیدگاه واقع‌انگارانه درباره هستمندی‌های نظری

واقع‌گرایی نیز طیف بسیار گسترده‌ای از دیدگاه‌ها را شامل می‌شود. ما تنها چند نوع از آنها را در ادامه مطرح می‌کنیم. چنان‌که گفته شد، تمامی این دیدگاه‌ها متعهد به سه تعهد متافیزیکی،

دلالت‌شناختی [معناشناختی] و معرفت‌شناختی مذکور در بالا هستند؛ به عبارت روشن‌تر، همگی به گونه‌ای مستقیم یا غیرمستقیم به وجود واقعی و مستقل از ذهن مدلول‌های هستومندهای نظری و امکان‌شناخت آنها باور دارند. برای مثال، در واقع‌گرایی متافیزیکی (metaphysical realism) ادعا می‌شود که جهان معمول جهانی مستقل از ذهن ماست؛ جهانی که حتی اگر انسانی نباشد، باز هم اشیا همراه با کیفیات اولیه وجود دارند. این نوع دیدگاه برای هستومندهای نظری، مانند ژن و الکترون و سایر هستومندهای مشاهده‌نشده، وجودی مستقل از ذهن قائل است. واقع‌گرایی مستقیم (direct realism) (Ibid.: 139) ادعا دارد که ما قادریم به گونه‌ای مستقیم و بدون واسطه (تنها توسط حواس خود) اشیای جهان خارج را ادراک کنیم.

در دیدگاه انگاره‌گرایی [ایدئالیسم] (Idealism)، ما درکی مستقیم از جهان خارج نداریم، بلکه در ذهن انگاره‌هایی [تصوراتی] ایجاد می‌شوند که بازنمایی جهان‌اند. در واقع متعلق واقعی شناخت ما انگاره‌های ذهنی ما هستند، نه واقعیت‌هایی که به گونه‌ای مستقل در جهان خارج وجود دارند، هرچند انگاره‌های ذهنی در پیوند با واقعیت‌های خارجی‌اند. این انگاره‌گرایی [ایدئالیسم] مخالف واقع‌گرایی نیست و آنچه می‌گوید این است که اشیای خارجی وجودی مستقل از ذهن دارند، اما این ذهن و دستگاه شناختی ماست که همیشه بر شناخت این داده‌ها تأثیر می‌گذارد. در واقع، انگاره‌گرایی [ایدئالیسم] نظریه‌ای درباره ادراک است و جنبه شناخت‌شناسانه دارد؛ این دیدگاه یک نظریه متافیزیکی درباره آنچه واقعاً وجود دارد نیست و فاقد دیدگاهی هستی‌شناسانه است. پس با وجود اشیا و هستومندهای خارج از ذهن موافق است. زیرا اگر این اشیای واقعی وجود نداشته باشند، ما فاقد تصویری از حقیقت بوده، تنها توهمات خواهیم داشت (Ibid.: 140-141).

با پذیرش رابطه علی بین انگاره‌ها [ایده‌ها/تصورات] و جهان خارج، نوعی واقع‌گرایی علی (causal realism) شکل می‌گیرد. این دیدگاه در برابر واقع‌گرایی مستقیم قرار دارد و ادعا می‌کند که اشیا به گونه‌ای مستقل از ذهن ما وجود دارند و خود این اشیا علت درک غیرمستقیم ما از آنها هستند. پس در این نوع واقع‌گرایی به وجود هستومندها باور داریم و آنها را علت فرایند ادراک می‌دانیم (Ibid.: 141-142). اما اینجا نیز این پرسش پیش می‌آید که بین دنیای درک‌شده و واقعیات جهان خارج تفاوت‌هایی وجود دارد یا نه؟ و چگونه می‌توان ادعا کرد دنیای درک‌شده ما همان دنیای واقعی خارجی است؟

دیدگاه واقع‌انگارانه هکینگ درباره هستومندهای نظری

یکی از انواع دیدگاه‌های واقع‌انگارانه درباره هستومندهای نظری دیدگاه واقع‌انگارانه تجربی است که یان هکینگ از مهم‌ترین مدافعان آن است. هکینگ، یکی از اعضای برجسته مکتب استنفرد (Stanford School) در فلسفه علم (همراه با کسانی چون پیتر گالیسن و نانسی کارترایت) است که رویکردی تاریخی به فلسفه علم دارد و در برابر هستومند از موضعی عمل‌گرایانه به واقع‌گرایی قائل است که در چارچوب عام واقع‌گرایی علمی قرار می‌گیرد. نظر به تأکید زیاد هکینگ بر آزمایش‌گری و عمل علمی نگرش او را «واقع‌گرایی ابزاری» (instrumental realism) یا «واقع‌گرایی آزمایشی» (experimental realism) می‌گویند (Resnik, 1994). آشکار است که علم بر نظریه و آزمایش استوار است. نظریه سعی دارد چگونگی جهان را توصیف کند. آزمایش (به همراه فن‌شناسی) سعی دارد در جهان تغییری ایجاد کند. ما در جهان هم مداخله داریم و هم به بازنمایی آن می‌پردازیم. در دیدگاه سنتی واقع‌گرایی تأکید بر بازنمایی است. در بازنمایی یک موضوع می‌کوشیم بدون هیچ تغییری در آن موضوع، توصیفی دقیق از آن ارائه دهیم؛ در نگاه واقع‌انگارانه، توصیف‌ها و گزارش‌های ما به واقعیتی جدای از فاعل شناسا ارجاع دارند. با این نوع نگاه تأثیر فن‌شناسی بر ساختار و محتوای نظریه علمی جایی ندارد. اما اگر تأکید ما به جای بازنمایی بر مداخله باشد، آنگاه این دستاوردهای فن‌شناختی نقش بسیار مهمی در باور ما نسبت به چیستی و واقعیت هستومندهای نظری ایفا می‌کنند.

در نگاه هکینگ، دست‌کاری سوژه‌ها و مداخله اهمیت دارد و می‌تواند دید ما را در خصوص افسانه‌ای بودن یا واقعی بودن هستومندهای نظری شکل دهد. در روند مداخله، ما نیز برای شرح چیستی یک موضوع در آن تغییراتی ایجاد می‌کنیم؛ توصیف ما در واقع نتیجه مداخله ما در آن موضوع است. توانایی اینکه بتوان در موضوعی مداخله کرد و با بهره‌گیری از صفت‌های علمی آن هستومند دستگاه‌های قابل اعتمادی ساخت و یا نه، وجه تمایز بین خدایان اساطیری، افسانه‌های ساختگی و هستومندهای واقعی است. تا جایی که یک هستومند تنها در نظریه‌ها برای توضیح و توجیه پدیده‌های قابل مشاهده فرض گرفته شود، نمی‌توان درباره واقعیت آن نظر داد و فرض آن مانند فرض خدایان در اسطوره‌ها است. خدای باران را فرض می‌کنیم و این قدرت را که هر زمانی بخواهد می‌تواند باران بباراند به او نسبت می‌دهیم؛ یا اتر را مفروض می‌گیریم تا توجیه‌کننده فرآیندهایی باشد که باور نداریم می‌توانند در خلأ هم اتفاق بیفتند. اما هرگز

نتوانسته‌ایم از قدرت‌های علی هستومندی چون اتر یا فلورستن، یا خدایانی چون خدای باران همچنان که از ذره‌ای چون الکترون استفاده کرده‌ایم استفاده کنیم.

در دیدگاه هکینگ، بهره‌گیری‌های فن‌شناختی از هستومندهای نظری و شناسایی جنبه‌هایی ناشناخته از جهان به کمک آنهاست که مرز باور ما را نسبت به واقعیت این هستوندها معین می‌کند. از این‌روست که هکینگ به مداخله بسیار بیشتر از بازنمایی توجه دارد و ادعا می‌کند که وقتی حوزه علم را از بازنمایی به مداخله سوق می‌دهیم گرایش پاد-واقع‌گرایی ضعیف‌تر می‌شود و این نکته را که می‌توان از خواص علی هستومندها برای ساخت ماشین‌های قابل اعتماد بر مبنای پیوندهای علی استفاده کرد شاهدهی خوب در فرض و توضیح وجود این هستومندها می‌داند (Hacking, 1983: 170). برای حکم کردن درباره وجود یا عدم یک هستومند، دیگر چگونه فکر کردن درباره آن مهم نیست، بلکه ملاک تنها عمل و توانایی بهره‌گیری از آن است. برای مثال، می‌توان از اسپری کردن الکترون در تفنگ الکترونی در بالا یا پایین بردن بار پوزیترون‌ها یاد کرد که می‌توان آن را شاهدهی بر وجود الکترون به عنوان هستومندی واقعی و در عین حال مشاهده‌ناپذیر دانست (ibid.: 23). در جایی دیگر چون نمی‌توانیم بوزون‌های خنثا را دست‌کاری کنیم، پس نمی‌توانیم بگوییم جایگاهی واقعی مانند الکترون‌ها دارند (ibid.: 272).

بنابراین، هکینگ فیزیک تجربی را شاهد محکمی برای واقع‌گرایی می‌داند. بعضی از هستومندها با آنکه دیده نمی‌شوند اما بارها دست‌کاری می‌شوند تا پدیده‌های جدیدی را تولید یا در جنبه‌های دیگر طبیعت دخالت کنند. این هستومندهای نظری دیگر ابزارند، اما نه ابزار فکر بلکه ابزار عمل هستند. در دیدگاه هکینگ، صدق نظریه‌ها از صدق هستومندهایی که در این نظریه‌ها تعریف می‌شوند، تفکیک می‌شود. هکینگ با دیدگاه‌های واقع‌انگاره‌ای که برای تأکید بر بازنمایی و ادعای بازنمایی دقیق جهان ارزش بسیار زیادی قائل‌اند و واقعیت هستومندهای نظری را مبتنی بر واقع‌نمایی این نظریه‌ها می‌دانند مخالف است. بر اساس دیدگاه هکینگ (که موافق با نظر نانسی کارترایت است) هیچ نظریه صادق درباره هستومندهای نظری (مانند مولکول و ساختار درونی اتم‌ها و الکترون‌ها) نداریم. به نظر او، باید قوانین کلی و بنیادین را رها کرد، و تنها در دامنه‌های محدودی می‌توان قوانین اصلاح شده را به کار برد (Macarthur, 2006: 233). الگوها و نظریه‌ها، تنها انگاره‌هایی تقریبی‌اند. آنها ابزارهایی ذهنی برای فهم پدیده‌ها هستند. هکینگ نظریه‌ها را توصیفی برای واقعیت نمی‌داند، زیرا قوانین امور واقعی را توصیف نمی‌کنند، و چنان‌که گفته شد، اگر بخواهیم صادق باشند، مجبور به حک و اصلاح

واقع‌گرایی تجربی‌ی‌ان هکینگ دربارهٔ هستونمای نظری

می‌شویم. اگر بخواهیم برای توصیف از الگوهای هر چه واقعی‌تری استفاده کنیم، آن الگوها بسیار پیچیده‌تر می‌شوند و شاید دیگر قدرتی را که ما از آنها توقع داریم از دست بدهند (Ibid.: 232). این دیدگاه هکینگ وامدار چارچوب نظریهٔ معنایی است که هیلاری پاتنم ارائه کرده است. برای روشن‌تر شدن نظریهٔ هکینگ باید به بیان مجمل نظریهٔ پاتنم بپردازیم.

هکینگ و «نظریهٔ علی‌معنا»ی پاتنم

از نظر پاتنم، اسم‌ها بیان‌کنندهٔ ارجاع به هر آن چیزی هستند که به صورت علی با آن پیوند دارند (Tanesini, 2007: 21). وی برای ارائهٔ معنا از روش‌هایی بهره می‌گیرد که در واژه‌نامه از آنها استفاده می‌شود. در یک واژه‌نامه درایه یک کلمه است. در تعریف چنین کلمه‌ای ابتدا تلفظ، سپس ریشه‌شناسی، و پس از آن اطلاعات مربوط به مرجع کلمه ارائه می‌شود. از نظر پاتنم، در معنای یک کلمه چهار بخش وجود دارد (Hacking, 1983: 80 – 93):

۱. بخش نحوی (syntatic): در این بخش بحث می‌شود که کلمه جزء کدام گروه از گروه‌های دستور زبانی است: اسم، فعل و
۲. بخش معنایی (semantic): در این بخش طبقهٔ مدلول کلمه بررسی می‌شود، برای مثال: مایعات، حیوانات و
۳. بخش کلیشه (stereotype): این بخش شامل قراردادهای مرتبط با کلمه است.
۴. مصادیق (referent): این بخش شامل مجموعهٔ چیزهایی است که یک کلمه به آنها ارجاع دارد.

بر این اساس، برای تعریف هستومندی مانند «آب» با مطالب مناسب در بخش‌های زیر روبه‌رویییم: در بخش نحوی «اسم»، در بخش معنایی «طبقهٔ مایعات»، در بخش کلیشه «مایعی بی‌رنگ و بو، با ساختار اتمی H_2O ، باعث رفع تشنگی و ...»، و بالاخره در بخش مصادیق آن می‌توان از آب رودخانه‌ها، دریاها و ... نام برد. از دید هکینگ، مهم‌ترین بخش در نظریهٔ معنای پاتنم، بخش کلیشه است که در جایگاه نظریه‌ها درون یک علم قرار دارد. کلیشه مجموعهٔ قراردادهایی است که درست یا شاید نادرست با کلمه در ارتباط‌اند. بعضی از بخش‌های کلیشه ممکن است به طور کامل اشتباه باشند؛ برای مثال، در نمونهٔ فوق، آب دریاها باعث رفع تشنگی نمی‌شود، یا شاید نشان داده شود که تمام قسمت‌های آن اشتباه است. ممکن است بعضی توضیحات را به کلیشه اضافه یا از آن کم کنیم؛ اما پس از تمام این تغییرات، مصادیق آن

ثابت‌اند. بخش‌های گوناگون کلیشه پاتنم برای یک کلمه ماندنی و ثابت نیستند، و همیشه با یافتن اطلاعات جدیدی درباره هستومند، تغییر کلیشه را باعث می‌گردند، اما نوع ماده یا شیء تغییر نمی‌کند. هر قدر هم یک کلیشه یا یک نظریه درباره هستومندی تغییر کند، اما هستومندی که درباره آن بحث می‌شود همچنان ثابت است. پاتنم در پاسخ به ون فراسن که می‌پرسد: «ملیکان درباره کدام الکترون صحبت می‌کند؟ رادرفورد، بور یا لورنتس هر کدام چه دیده‌اند؟» می‌گوید ملیکان بار الکترون را اندازه گرفت و سایرین نیز درباره هستومندی به نام الکترون صحبت می‌کنند. شاید هر یک از آنان از نظریه‌های گوناگون و کلیشه‌های گوناگونی درباره الکترون استفاده کرده باشند، اما مرجع همه آنها یک هستومند ثابت است، که همگی درباره آن صحبت می‌کنند (Ibid.: 80).

بر مبنای نظریه پاتنم، هر چقدر هم که نظریه‌ای درباره یک هستومند تغییر کند باز هم درباره همان هستومند خاص صحبت می‌شود. در واقع معنای یک کلمه توسط مصادیقش تعیین می‌یابد، نه توسط نظریه‌هایی درباره آن (Miller, 1997: 290). بنابراین، اثبات وجود یک هستومند، از اثبات درستی نظریه‌هایی درباره آن هستومند خاص جداست. پس برای اثبات واقعیت هستومندهای نظری باید روشی به جز اثبات درستی مبنای نظری هستومندها داشت. در اینجا است که هکینگ به مدد این نظریه علی معنا، دیدگاه خودش را، که واقع‌گرایی هستومندها مستقل از نظریه‌هایی است که آن هستومندها را در خود جای داده‌اند، پایه‌ریزی می‌کند. بر این اساس می‌توان و باید واقعیت هستومندها را از نظریه‌هایی که آنها را توصیف می‌کنند جدا کرد. اثبات وجود یک هستومند، اگر بر مبنای صدق نظریه‌های توصیف‌گرش باشد، ناگزیر ما را به قیاس‌ناپذیری می‌کشاند. زیرا با هر تغییر کوچکی دیگر درباره همان هستومند سخن نمی‌گوییم و وارد دنیای ناشناخته و جدیدی از هستومند می‌شویم. پس برای گریز از این مهملکه باید واقعیت هستومندها را از نظریه جدا کرد.

چگونه می‌توان برای هستومندی نظری واقعیت قائل شد؟

چنان‌که گفته شد، تفاوت عمده بین الکترون و بوزون‌های خنثا آن است که تا کنون کسی نتوانسته بوزون‌های خنثا را دست‌کاری کند: آنها تنها در سایه نظریه‌ها مطرح‌اند. اما در واقع چه زمانی می‌توان ادعا کرد که هستومندی از موقعیتی صرفاً نظری رها شده و موقعیتی واقعی پیدا کرده است؟ روزگاری بهترین دلیل وجود الکترون و سایر هستومندهای نظری موفقیتی بود که با

بین (Bain) با توجه به اینکه این دسته از هستومندها تنها در عرصه نظریه ظهور پیدا می‌کردند معتقد بود بعضی از نظریه‌ها شامل فرضیاتی در زیرساخت‌ها هستند که در طبیعت معنای خاصی ندارند و تنها بازنمایی افسانه‌گونه‌اند. آنها هم‌اینک نظری‌اند و همواره نظری باقی می‌مانند، و ما نمی‌توانیم از آنها برای بیان حقیقت جهان استفاده کنیم. این دیدگاه برای سده پیشین پذیرفتنی بود، زیرا تنها دلیل وجود هستومندهای نظری قدرت تبیین و پیش‌بینی بالاتر نظریه‌ها با فرض وجود این هستومندها بود. اما امروزه هستومندهای نظری تنها تبیین‌کننده‌های فرضی دنیای ناشناخته ما نیستند. امروزه ما بر اساس وجود این دسته از هستومندها ابزارسازی می‌کنیم و مهم‌ترین دلیل واقعیت آنها را بهره‌گیری از صفات علی آنها در ساخت وسایل و ابزارهای قابل اعتمادی می‌دانیم که ما را به نتیجه و اثر مطلوب می‌رسانند. پس واقعیت یک هستومند را نه تنها بر اساس موفقیت یک نظریه یا اندازه‌گیری‌های موفق آن تعیین می‌کنند؛ بلکه شاید بتوان گفت این فن‌شناسی است که واقعیت آن را نشان می‌دهد. باید اعتراف کرد که همیشه شکی در واقعیت هستومندهایی چون «سیاه‌چاله»‌ها وجود دارد و امکان دارد در بازنمایی دیگری از جهان، به تفسیر دیگری از جهان دست یابیم که لزومی به وجود سیاه‌چاله‌ها نباشد، همان‌طوری که اثر پس از هدر دادن وقت و تحقیقات بسیار کنار گذاشته شد. اثر نیوتن نیز همچون قانون گرانش، هستومندی مبهم و رازآلود بود که پذیرفتن و کنار نهادن آن برایمان درس‌های فراوانی داشت. ماکسول موج‌های الکترو مغناطیس را در شرایط اتر مطرح ساخت و هرگز از طریق وجود موج‌های رادیویی آن را تأیید کرد. اما این هستومند در نهایت به عنوان افسانه‌ای اشتباه کنار نهاده شد. هستومندهای نظری‌ای با عمر طولانی وجود داشته‌اند که در نهایت به عنوان یک اشتباه شگفت‌انگیز در تاریخ علم از آنها یاد می‌شود. اما اگر بتوان در هستومندی دست‌کاری و از صفات علی آن استفاده کرد، می‌توان همچنان که هکینگ ادعا دارد، وجود واقعی آن را باور داشت.

آزمایش در مورد یک هستومند ما را وادار به باور آن هستومند نمی‌کند: ملیکان حتی زمانی که مقدار بار الکترون را اندازه گرفت هم به واقعیت وجود آن شک داشت. اما تنها دست‌کاری و بهره‌گیری از صفات علی یک هستومند است که ما را به اتخاذ موضعی واقع‌انگارانه درباره آن وادار می‌کند. در این نوع واقع‌گرایی، علت واقعیت داشتن یک هستومند عبارت است از بهره‌گیری از آن در ابزارسازی، مداخله در آن هستومند با بهره‌گیری از قدرت‌های علی آن، و تغییری که در جنبه‌های دیگر جهان موجب می‌شود. این دیدگاه واقع‌انگارانه در واقع پاسخی به این پرسش است که فن‌شناسی تا چه حد باور ما را به واقعیت داشتن این هستومندها مستحکم‌تر می‌کند؟ در واقع مزیتی که دیدگاه هکینگ نسبت به سایر دیدگاه‌های واقع‌انگارانه دارد این است که در این دیدگاه هر چه شناخت بیشتری درباره صفات علی هستومندها پیدا کنیم و با بهره‌گیری از این صفات به پیشرفت‌های فن‌شناختی بیشتری دست یابیم، باور ما نسبت به وجود این هستومندها بیشتر می‌شود.

نقد و ارزیابی نظریه هکینگ

به دیدگاه هکینگ نیز مانند بسا دیدگاه‌های دیگر ایرادها و انتقادهایی وارد شده است. اما به رغم این ایرادها و انتقادات، این دیدگاه می‌تواند به خوبی پاسخ‌گوی این پرسش باشد که دستاوردهای عملی‌مان تا کجا و چگونه می‌توانند باور ما را نسبت به هستومندهای نظری روشن‌تر و تأیید کنند. بعضی از انتقادهایی را که به دیدگاه هکینگ وارد است در ادامه به اختصار بیان می‌کنیم:

الف. ادعا می‌شود اشیا در نگاه هکینگ زمانی واقعیت می‌یابند که می‌توانیم آنها را دست‌کاری کنیم و تا زمانی که این دست‌کاری صورت نگرفته است واقعی نیستند؛
ب. گفته شده است هکینگ با تأکید بیش از اندازه بر مداخله، از بازنمایی غافل مانده است. درست آن است که بازنمایی را در سایه مداخله و مداخله را در سایه بازنمایی بررسی کنیم (Resnik, 1998: 1174-1175).

پ. انتقاد دیگر آن است که در این نوع واقع‌گرایی تنها می‌توان هستومندها را مورد به مورد بررسی کرد و هیچ قانون کلی برای جدا کردن هستومندهای واقعی از هستومندهای افسانه‌ای نداریم. هکینگ نمی‌پذیرد که دانشمندان در آزمایش‌ها و تحقیقات خود از قوانین کلی پرده‌پوش استفاده کنند، اما می‌توانند از نظریه‌های سطح پایین در آزمایش‌هایشان بهره گیرند، اما مشکل اینجاست که مرزی دقیق قوانین سطح بالا و سطح پایین را جدا و مشخص نمی‌کند (Ibid.: 1182).

ت. این نقد نیز بر هکینگ وارد شده است که بعضی از اصطلاحات در نظریه او به گونه‌ای دقیق مشخص نشده‌اند؛ برای مثال، دادلی شیپر کلمه «کاربرد» را در نظریه هکینگ مبهم می‌داند، زیرا در علومی چون اخترفیزیک مبهم است و استفاده معمول از این کلمه ما را به پاد-واقع‌گرایی در این حوزه می‌کشاند (Ibid.: 1176). اما باید گفت هرچند خود هکینگ درباره تفسیر کلمه «کاربرد» چیزی نمی‌گوید، با این همه می‌توان آن را چنان تفسیر کرد که متضمن واقع‌گرایی در اخترفیزیک باشد؛ برای مثال، اگر واژه «کاربرد» واجد معنایی چون دست‌کاری، کنترل، استفاده و بهره‌برداری نیز باشد، در حوزه‌هایی چون اخترفیزیک نیز، که ابزارهای گرانشی را برای اندازه‌گیری فاصله‌ها به کار می‌برند، علی‌رغم اینکه بر روی اجرام آسمانی آزمایشی انجام نمی‌شود اما می‌توان برای اندازه‌گیری‌های اخترفیزیکی، و همچنین هستومندها و نظریه‌های اخترفیزیکی شأنی از واقعیت قائل شد (Ibid.).

ث. همچنین ادعا می‌شود که موضع مابعدالطبیعی هکینگ گرچه سازگار، اما نامعقول است. زیرا مطابق نظریه هکینگ، هر کسی می‌تواند نسبت به هستومندهای نظری واقع‌انگار و نسبت به نظریه‌هایی که آن هستومندها در آن جای دارند پاد-واقع‌انگار باشد، اما چنین نگرشی نامعقول است. زیرا در این صورت نظریه‌هایی که آن هستومندها را توجیه می‌کنند حاکی از واقعیت نیستند یا واقعیت ندارند (Ibid.: 1183). می‌توان گفت این نظریه‌ها نیستند که وجود هستومندهای نظری را توجیه می‌کنند، بلکه کشف و کاربرد صفات علی این هستومندها است که توجیه‌گر واقعیت آنهاست. بنابراین، نمی‌توان گفت این موضع‌گیری نامعقول است.

ج. گروهی در نقد واقع‌گرایی ابزاری یا آزمایشی هکینگ درباره هستومندهای نظری فیزیک آن را بسیار محدودکننده می‌دانند، به گونه‌ای که گویی با معیارهای او هستومندهای مشاهده‌پذیر غیرقابل دست‌کاری نادیده گرفته می‌شوند (Shapere, 1993).

چ. در برابر، گروهی این واقع‌گرایی را بیش از اندازه آسان‌گیر می‌دانند، به گونه‌ای که چه بسا موارد ظاهراً موفقیت‌آمیزی از دست‌کاری وجود داشته باشد اما بعداً معلوم شود که آن موارد واقعیتهایی ندارند و ما با دست‌کاری دروغین روبه‌رویم و نمی‌توان وجودی برای هستومند (های) مورد نظر قائل شد (Gelfert, 2003).

ج. یکی دیگر از ایرادهای وارد بر نظریه هکینگ این است که در این نظریه درباره واقعیت هر هستومندی به صورت منحصر به فرد تحقیق می‌شود و هیچ قانون کلی در

جداسازی هستومندهای واقعی از هستومندهای افسانه‌ای وجود ندارد. البته هکینگ به قوانین تغییرناپذیر و صلیبی که به صورت جهان‌شمول و در تمام حوزه‌ها پاسخ‌گوی چستی هستومندهای نظری باشند اعتقادی ندارد، اما می‌توان گفت همچنان که در حوزه‌های گوناگون علم نظریه‌های گوناگونی وجود دارد و با پیشرفت علم ادعا داریم که احتمالاً در نهایت به یک نظریه جهان‌شمول و واحد می‌رسیم، در این مورد نیز می‌توان انتظار داشت که با پیشرفت بیشتر علم به یک نظریه واحد با مرزگذاری‌های لازم خواهیم رسید. افزون بر این، امکان دست‌کاری و کاربرست نظریه حاکمی از یک هستومند نظری خاص ما را به واقعیت آن هستومند راه می‌برد. از این‌رو ما با دستیابی به فن‌شناسی بهره‌گیری از هستومندهای نظری می‌توانیم به واقعیت این هستومندها پی ببریم.

در پایان، باید گفت هکینگ این ادعا را ندارد که تنها راه باور به هستومندهای مشاهده‌ناپذیر واقع‌گرایی تجربی است؛ اما معتقد است این نگرش وادارکننده‌ترین راه در باور به واقعیت آنهاست. بی‌گمان در این باره می‌توان به بحث درازدامن‌تری پرداخت و می‌توان در راه رفع اشکالات آن گام‌های تازه‌تری برداشت تا در نهایت بتوان درباره هستومندهای نظری و حکم به واقعی یا ناواقعی بودن آنها به معیارهای هر چه بهتری دست یافت.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار تلاش شد با نگاهی به مهم‌ترین دیدگاه‌های موجود درباره شأن علمی و واقعی هستومندهای نظری بر دیدگاه یان هکینگ تمرکز و تأکید شود.

در مراحل آغازین علم نظریه‌ها از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بودند و صرف پذیرش نظریه‌ها موجب پذیرش همه هستومندهای مطرح‌شده در آن نظریه بود. نظریه‌پردازی و نحوه اندیشیدن درباره هستومندها واقعیت آنها را تثبیت می‌کرد. نه هستومندهای نظری، بلکه نظریه‌ها بررسی می‌شدند و تأکید خاصی بر هستومندها صورت نمی‌گرفت. در این‌گونه بررسی‌ها، اگر یک نظریه صادق تلقی می‌شد هستومندهای نظری‌ای که در آن نظریه فرض گرفته شده‌اند هم واجد مصداق تلقی می‌شدند. اگر یک نظریه نمی‌توانست نظریه موفقی باشد، هر هستومند نظری مفروض در آن نیز نفی می‌شد. اما در فضای فکری سده بیستم و رویارویی واقع‌گرایی و انواع

واقع‌گرایی تجربی یان هکینگ درباره هستومندی نظری

پاد-واقع‌گرایی، و همچنین رویارویی انواع نظریه‌های صدق، بحث درباره شأن هستی‌شناختی هستومندهای نظری اهمیت خاصی یافته است.

اگر هستومندهای نظری مفروض را تنها زاده موقعیت یا پدیده خاص منعکس شده در نظریه‌ها بدانیم، با هر تغییری، هرچند جزئی، در نظریه‌ها دیگر نمی‌توان گفت که درباره همان هستومند خاص سخن می‌گوییم، زیرا هر هستومندی با جهان فکری و نظری ویژه‌ای پیوند دارد. با مرگ هر نظریه تمام تلاش‌های سالیان در خلق و بسط و فهم آن کنار گذاشته می‌شود، و در واقع یک داستان تازه با شخصیت‌هایی جدید آفریده می‌شود؛ شخصیت‌هایی که شاید با نام‌های همسان اما از هر نظر ناهمسان با شخصیت‌های پیشین زاده شده‌اند. البته واضح است که این خواسته دانشمندان نیست. فیلسوفان و دانشمندان نمی‌خواهند با هر تغییری در یک نظریه، وارد جهانی جدید شوند که گویی از جهان‌های پیشین هیچ میراثی ندارند و همه چیز باید از صفر آغاز شود. این فکر نه معقول است و نه عملی. بنابراین، تلاش‌های بسیار زیادی در رفع این مشکل صورت گرفته است.

حاصل یکی از تلاش‌ها واقع‌گرایی تجربی یان هکینگ است. در چارچوب نگرش هکینگ، با بهره‌گیری از «نظریه علی معنا»ی هیلاری پاتنم، تلاش شد تا وجود هستومند نظری علی‌رغم پدیدآیی هر تغییری در نظریه بیانگر آن نجات داده شود. در این مقاله با توجه به نظریه معنای پاتنم نشان داده شد که هستومندهای نظری وجود خود را مرهون نظریه‌ها نیستند. پس با تغییر هر نظریه، تنها تعریفی از هستومند تغییر می‌کند نه واقعیت وجودی آن هستومند نظری‌ای که در آن نظریه مطرح می‌شود. دیدگاه هکینگ «واقع‌گرایی مستقل از نظریه» است. او با بهره‌گیری از نظر پاتنم و نانسی کارترایت، نظریه خود را، که به «واقع‌گرایی تجربی» شهرت دارد، ارائه کرد. در این نظریه، دیگر علت واقعیت داشتن یک هستومند نظری پاسخی نیست که آن هستومند خاص به نظریه‌ها می‌دهد، بلکه این اثرگذاری آن هستومند در جهان خارج است که روشن می‌سازد آیا آن هستومند واقعی است یا صرفاً افسانه‌ای ساخته ذهن بشر است. از آن پس هرچه را که از آن استفاده می‌شود می‌توان به عنوان هستومندی پذیرفت که واقعیت دارد، به گونه‌ای که تنها مشاهده میکروسکوپی برای اثبات واقعیت آن هستومند کافی نیست. باید هستومند با برخورداری از قدرتی علی توانایی مداخله در جهان را دارا باشد. هر گاه توانستیم از هستومندی فرضی استفاده کنیم می‌توان گفت که آن هستومند وجود دارد. به زبان دیگر، از آن پس ابزار داوری ما درباره واقعیت وجودی هستومندهای نظری در تحقیقات تجربی تجلی پیدا می‌کند.

هستومند خود ابزاری است که به ما یاری می‌رساند تا در بخش‌هایی از جهان مداخله کنیم. البته باید توجه داشت که واقعیت تنها متشکل از ابزارهای علمی ما در تحقیقات و نظریه‌پردازی‌هایمان نیست و بسیار فراتر از شناخت ماست. اما آنچه واقعی بودنش برای ما کاملاً روشن شده، ابزار مورد استفاده ما، یعنی همان هستومند نظری است.

شاید این یک هدف آرمانی باشد که به ملاکی کاملاً دقیق و روشن دست یابیم که بتوانیم با بهره‌گیری از آن مرز بین واقعیت و افسانه درباره‌ی هستومندهای مشاهده‌ناپذیر را دقیقاً تشخیص دهیم؛ اما همچنان که در حوزه‌ی نظریه‌ها امیدواریم که به یک نظریه‌ی نهایی درباره‌ی بنیادین‌ترین ساختار ماده دست یابیم، می‌توان این امید را داشت که روزی بتوان با تمسک به یک یا چند سنجه‌ی دقیق و مقبول همگان هر گونه هستومند نظری مطرح‌شده در علم را بررسی و به واقعیت یا افسانه‌ای بودن آن حکم کرد. به نظر می‌رسد تا آن روز، ملاکی که هکینگ در نظریه‌ی واقع‌انگارانه‌اش ارائه داده است از شایستگی بسیاری برخوردار است، هرچند ما به نقد بازنمایی نظریه‌ها و خوارشماری بازنمایی در برابر کاربرست نظریه علمی از سوی هکینگ نقدهای جدی‌ای را وارد می‌دانیم که بیان این نقدها خود موضوع مقاله مستقلی خواهد بود.

فهرست منابع

- کارناپ، رودولف (۱۳۷۸). *مقدمه‌ای بر فلسفه علم*، ترجمه یوسف عفیفی، تهران: انتشارات نیلوفر.
- هوشیار، یاسمن (۱۳۸۶). «تجربه‌گرایی در برابر واقع‌گرایی علمی: نگاهی تاریخی به سیر تحولات دو رویکرد»، *جستارهای فلسفی*، ش ۱۱، ص ۱۰۳-۱۳۳.
- Gelfert, A. (2003). "Manipulative Success and the Unreal", in: *International Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 17, pp. 245-263.
- Hacking, Ian (1983). *Representing and Intervening*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hacking, Ian (1999). *The Social Construction of What?*, Harvard University Press.
- Ladyman, James (2002). *Understanding Philosophy of Science*, London: Routledge.
- Mcarthur, Dan (2006). "Ccontra Cartwright: Structural Realism, Ontological Pluralism and Fundamentalism about Laws", *Synthese*, vol. 151, No 2., pp. 233-255.
- Miller, Alexandr (1997). *Philosophy of Language*, McGill – Queen's University Press.
- Okasha, Samir (2002). *Philosophy of Science: A Very Short Introduction*, Oxford University Press.
- Resnik, D. B. (1998). "Hackings Experimental Realism" in: Martin Curd & J. A. Cover (1998). *Philosophy of Science*, New York: W.W.Norton, pp. 1169-

واقع‌گرایی تجربی‌ی‌ان حکیم‌دربارهٔ هسته‌های نظری

1185. (Originally published as Resnik, D: "Hacking's Experimental Realism", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 24 (1994): 395-412).

- Shapere, D. (1993). "Astronomy and Antirealism", in: *Philosophy of Science*, Vol. 60, pp.134-150.
- Tanesini, Alessandra (2007). *Philosophy of Language A-Z*, Edinburgh University Press.

اتصال عقل به عقل فعال در اندیشه فلسفی ابن سینا

فاطمه شریف فخر *

چکیده

ابن سینا فیلسوف بزرگ و تأثیرگذار اسلامی در اسلام و غرب است که نظریه اتصال عقل به عقل فعال او یکی از اجزای مهم اندیشه وی و مؤثر بر فلاسفه بعدی است. این نظریه یکی از دو دیدگاه مطرح در شناخت‌شناسی است و در ساختار هستی‌شناسی و جهان‌بینی الهی قرار می‌گیرد. همچنین از مصادیق یکی از دو نگرش کلان، درباره رابطه (ایجابی یا سلبی) عالم و انسان با مبادی و جزء دسته ایجابی است که خود انسان را هم نادیده نمی‌گیرد. این نوشتار، واکاوی چنین نظریه‌ای را بر عهده دارد، با این پرسش که، اتصال چیست و عقل و عقل فعال چه وضعیتی دارند؟ بررسی دیدگاه فلسفی ابن سینا نشان می‌دهد که اتصال، توجه، روی آوردن، آمادگی کامل و دسترسی نفس به عقل فعال است همراه با پیمودن مسیر شناخت از حس تا عقل - که با عقل، به معنای خاص، متصل می‌شود - و آنگاه، به طور دفعی، «اشراق و افاضه صورت عقلی بالفعل» توسط عقل فعال و «دریافت و ارتسام به صورت عقلی یا شناخت عقلی» توسط عقل تحقق می‌یابد. عقل، در این ارتباط، متحد با عقل فعال نمی‌شود.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، اندیشه فلسفی، عقل، عقل فعال، اتصال، اشراق، افاضه.

مقدمه

وابستگی عالم و انسان به خدا و واسطه‌های او (مبادی عالی) یا تأثیرگذاری و فاعلیت مبادی بر عالم و انسان، یکی از دو نگرش کلان حاکم بر اندیشه انسان و تفکرات فلسفی در سراسر تاریخ است. نگرش دیگر، خودکفایی و استقلال عالم و انسان است و اینکه اگر چیزی بر عالم حاکمیت دارد، تنها انسان است. شق نخست یا همان نگرش‌های الهی دو دسته‌اند. دسته نخست، خدا را فاعل و علت مستقل و مستقیم عالم می‌دانند و دسته دیگر معتقدند کار خدا در عالم، واسطه دارد. تفاوت دیگر این نگرش‌ها، در علیت خدا و واسطه‌ها در حدوث و بقاست و تفاوت سوم در جبر و اختیار انسان است و اینکه قدرت و اراده خدا در عرض انسان باشد یا در طول آن (انسان هم نقشی در عالم و افعال خود داشته باشد یا نداشته باشد: امر بین الامرین). این نگرش در دوره‌ای از تاریخ، خود را در چارچوب نظریه عقول افلاک^۱ - در جایگاه واسطه‌های خداوند- نشان داده، که آخرین عقل، یعنی عقل فعال، مدیر و مدبر جهان طبیعت، از جمله انسان، قلمداد شده است. اما سرنوشت این دیدگاه با نظریه عقول گره نخورده تا با باطل شدن یا نشدن آن، متغیر باشد. اگر درست است که انسان، معلول خداست و این معلولیت، تنها در لحظه پیدایش نیست بلکه در تداوم آن هم هست، به روشنی، وابستگی و عدم خودکفایی وی در سراسر هستی‌اش و همه اجزای آن ثابت می‌شود و «شناخت انسان نیز مشمول این حکم است». طبق این نگرش، انسان چه بخواهد چه نخواهد، چه بداند چه نداند، و در هر مرتبه‌ای از مراتب انسانیت یا عقل و تعقل که باشد، بر حسب زمینه‌ای که خودش فراهم کرده و آنچه در شأن اوست، افزای شناخت بر او صورت می‌گیرد. این دیدگاه، از یک جهت، عهده‌دار هستی‌شناسی شناخت و توجیه چگونگی تحقق شناخت است و از جهت دیگر، یکی از مباحث شناخت‌شناسانه درباره علم.

نظریه «اتصال عقل به عقل فعال» ابن‌سینا از این سنخ بوده، به دلیل ابهام‌های مطرح درباره آن، نیازمند تحلیل است. البته پیش و بیش از آن، لزوم بررسی اندیشه ابن‌سینا، بما هو و به عنوان فیلسوف اسلامی مطرح در گذشته و حتی در محافل و آثار علمی جدید داخلی و خارجی، این وظیفه را ضروری‌تر می‌کند.

این نوشتار قصد دارد با مبنا قرار دادن آثار فلسفی ابن‌سینا و با تحلیلی در خصوص تعبیرات و توصیفات وی از این نظریه، برخی زوایا و ابهام‌های آن را در قالب پاسخ به این پرسش‌ها بگشاید: منظور ابن‌سینا از وضعیت ارتباط و اتصال عقل به عقل فعال چیست و چگونه آن را توصیف کرده

اتصال عقل به عقل فعال «اندیشه فلفلی ابن سینا»

است؟ این رابطه کی و چگونه رخ می‌دهد و در این وضعیت چه اتفاقی می‌افتد؟ «انسان» چگونه مرتبط و متصل به عقل فعال می‌شود؟ و در این ارتباط، «عقل فعال» چه می‌کند؟ برای رسیدن به هدف، دو عنصر کلیدی این نظریه، یعنی «اتصال» و «اشراق و افاضه»، را گزینش کرده، مباحث زیر را مطرح می‌کنیم: ۱. سیر شناخت عقلی تا برقراری اتصال یا سیر فعالیت ادراکی انسان از حس تا لحظه اتصال؛ ۲. چپستی اتصال به عقل فعال و اشراق و افاضه آن در قالب الف. آیا ارتباط با عقل فعال، اتصال است یا اتحاد؟ و پاسخی بر مبنای تحلیل این نوشتار، یعنی توصیفات ابن سینا از اتصال و نه اظهارنظرهایش درباره اتحاد؛ ب. اتصال یعنی چه و در وضعیت اتصال، چه اجزا و مراحل قابل تشخیص است؛ ج. کدام یک مربوط به نفس و کدام مربوط به عقل فعال است؛ د. منظور از اشراق و افاضه عقل فعال چیست.

۱. سیر شناخت عقلی تا برقراری اتصال

بحث درباره اتصال به عقل فعال است؛ اما این مطلب اقتضا می‌کند تا گذری بر مراحل پیش از اتصال و اینکه در چه زمانی و چه شرایطی رخ می‌دهد، داشته باشیم. در اینجا، محور بحث، فعالیت ادراکی انسان از حس تا عقل و تا آستانه اتصال به عقل فعال است. به نظر ابن سینا، نفس ناطقه به گونه‌ای سرشته شده که شوق غریزی به مبادی^۲ دارد و به همین دلیل، وجه رو به بالایی وجود انسانی است (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۶۶؛ همو، ۱۹۸۰: ۵۶). نفس با احساس نیاز و اشتیاق به شناخت و صورت عقلی و با کمک قوای دیگر - اگر از راه حدس به آن دست نیابد - به طلب آن برمی‌خیزد (همو، ۱۳۷۱: ۱۱۱ ش. ۲۵۴). نخستین حرکت، به کار انداختن حواس ظاهری است؛ بنابراین، شناخت، با حس آغاز می‌شود. حس نه تنها محور شناخت حسی است، بلکه بی‌واسطه یا باواسطه، در همه مراحل بعدی شناخت نقش دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۶۴؛ ابن سینا، ۱۳۷۳: ۳۱۱-۳۱۸، ۵۰۵؛ همو، ۱۳۷۹: ۳۷۲؛ همو، ۱۴۱۳: ج ۱، ن. ۶، ف. ۱؛ همو، ۱۳۸۳: ب. ۱۲۴؛ همو، ۱۳۱۳: ۱۹؛ بالی، ۱۴۱۴: ۲۸۲). نتیجه این شناخت، به دست آوردن صورت حسی و سپس گذشتن آن از حواس باطنی، یعنی حس مشترک، خیال، وهم و حافظه است، که هر کدام تأثیری بر آن دارند (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۶۰-۶۳ و ۲۲۹-۲۳۲ و ۲۵۲؛ همو، ۱۴۱۳: ۳۶۷/۲، ۳۷۰، ۳۷۴-۳۷۶، ۳۷۹؛ ۱۲۸/۴، ۱۳۰؛ همو، ۱۳۷۱: ۳۴۴ ش. ۱۰۷۷؛ همو، ۱۳۲۶: ۶۲؛ الرازی، ۱۳۸۴: ۲۴۱/۲؛ الطوسی، ۱۳۷۵: ۳۳۳/۲ و ۳۴۷) و سرانجام ورود به متفکره.

رسیدن صورت علمی به قوه متفکره، آخرین مرحله، پیش از به کار افتادن عقل است. متفکره، همان قوه متصرفه یا تخیل است که در صورت‌ها و معانی (خاص و جزئی) درک شده با حس مشترک و واهمه - که در خیال و حافظه نگهداری می‌شوند - تصرف می‌کند. این قوه، دو نوع کار روی آنها انجام می‌دهد؛ یکی کار مخصوص خودش، یعنی تجزیه و ترکیب آنها و درست کردن صورت‌ها و معانی جدید (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۶۲، ۲۳۰، ۲۳۳؛ همو، ۱۴۱۳: ۳۸۲/۲؛ همو، ۱۳۷۳: ۵۰۳؛ همو، ۱۳۲۶: ۶۲؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۵: ۷۱)، و دیگری همکاری و خدمت به قوه عاقله برای به کار گرفتن صورت در فرآیند تعقل و تفکر توسط قوه عاقله (تجربید، گزاره‌سازی، تعریف و استدلال).^۳

با همین فرآیند، شناخت انسان به مرحله عقلی می‌رسد. در این مرحله، عقل با این صورت نسبتی پیدا می‌کند و از آن اطلاع می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۳۲۱-۳۲۲) و با کمک متفکره، به مطالعه و تأمل و تصرف روی آن می‌پردازد (همو، ۱۴۱۷: م. ۵، ف. ۵: ۳۲۲؛ همو، ۱۴۱۳: ۴۰۳/۳؛ همو، ۱۳۷۱: ۳۶۹، ش. ۱۱۵۱؛ همو، ۱۳۸۳ الف: ۶۱). نتیجه هر بار فکر و حرکات نفسانی بالا، یکی از این چند چیز است: به دست آمدن صورت معقول از صور حسی و خیالی (کلی خیالی مخصوص و مناسب صورت عقلی)،^۴ یافتن مفهوم مناسب برای تعریف، ترکیب مفاهیم به صورت گزاره، و ترکیب گزاره‌ها به صورت استدلال.

با این حرکت و تلاش، عقل آماده پدید آمدن و پذیرش صورت مجرد بالفعلی شده که از عقل فعال افزوده می‌شود (همو، ۱۴۱۷: ۳۲۲؛ همو، ۱۴۱۳: ۴۰۳/۲؛ الرازی، ۱۳۸۴: ۲۸۲)؛ یعنی در اثر این آمادگی، نور عقل فعال یا اثر آن یا قوه‌ای از آن، بر متخیلات (صور خیالی مناسب و مشاکل صورت‌های معقول و مفاض) اشراق و افزوده می‌شود که صور بالقوه معقول و مجرد، کاملاً و بالفعل مجرد می‌شوند (همو، ۱۴۱۷: ۳۲۲؛ همو، ۱۳۷۹: ۳۴۱؛ همو، ۱۳۱۳: ۲۴؛ همو، ۱۴۰۰: ۵۷)؛ البته نه اینکه صورت خیالی تبدیل به صورت عقلی شود و دیگر وجود نداشته باشد، بلکه صورت مجرد به وزان صورت عقلی انتزاعی توسط عقل، از عقل فعال، افزوده شده، در اختیار عقل قرار می‌گیرد و در آن حاصل و مرتسم و منطبع می‌شود (همو، ۱۴۱۷: ۳۲۲). بدین ترتیب، نفس به شناخت کلیات و شناخت عقلی مورد اشتیاق خود دست می‌یابد (همان: ۳۲۲؛ Craig, 1998, v. 4: 650). گزاره‌ها، تعاریف و استدلال‌های بالقوه نیز با اشراق عقل فعال به فعلیت می‌رسند (گاتاس، ۱۳۸۷: ۱۹۷-۱۹۸؛ Yarshater, 1989: 83)؛ فیض عقل فعال، متناسب با فعالیت‌های نفس، بدان می‌رسد.

اتصال عقل به عقل فعال «اندیشه فلسفی ابن سینا»

پس تصرفات و ادراکات قبلی نفس، سبب تخصیص استعداد تام و افاضه از عقل فعال (ابن سینا، ۱۴۱۳: ۲/ ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۳؛ همو، ۱۳۱۳: ۲۳؛ الرازی، ۱۳۸۴: ۲۸۳) و شناخت متناسب با توانایی و قابلیت عاقل می‌شود و هر کسی بر حسب تلاش خود، از عقل فعال، شناخت دریافت می‌کند. بنابراین، پیمودن این مراحل و از جمله، فعالیت‌های عقل، به نتیجه رسیدن شناخت عقلی نیست و شرط آن، ارتباط یافتن و اتصال به عقل فعال است، که چپستی و چگونگی آن محور بحث ماست. پیوستن به عقل فعال، آخرین مرحله کوشش عقل و شرط عمل کردن قوه عاقله (Davidson, 1992, ch. 4: 103) است، و علم و معرفت، پیوستگی یا تماس با عقل فعال (فخری، ۱۳۸۳) و دریافت و پذیرش مفاهیم و ارتباطات آنها از عقل فعال یا آمادگی برای این دریافت (Nuseibeh, 1989: 42) است که نفس با این پیوند، به کمال و تمامیت می‌رسد (ابن-سینا، ۱۳۸۳ ب: ۱۲۶).^۵

۲. اتصال عقل به عقل فعال

۲.۱. اتصال یا اتحاد؟

در ماجرای ارتباط با عقل فعال، از جمله نخستین و شاید مهم‌ترین پرسش‌ها و اهداف این است که، «چه و چگونه ارتباطی است؟» و «اتصال است یا اتحاد؟». این پرسش، نیاز به بررسی مفصل و مستقل دارد، اما همین اندازه اشاره می‌کنیم که آنچه در بین ابن‌سینا شناسان معروف است (بالی، ۱۴۱۴: ۳۰۵؛ Davidson, 1992, ch.4: 103) و بنا به تصریح خود ابن‌سینا در برخی آثار فلسفی (ابن‌سینا، ۱۹۷۸: ۹۳؛ همو، ۱۴۱۳: ۲۶۷/۳-۲۷۵)^۶، مخالفت وی با اتحاد است. شاهد دیگری بر اتحادی نبودن این رابطه، این است که لازمه اتحاد نفس با مراتب بالا، ارتقای وجودی نفس و رسیدن به مرتبه آنهاست؛ چون متحد شدن، نیاز به هم‌رتبگی و هم‌سنخی و رابطه وجودی دارد و شاید بتوان گفت تنها «دو موجود» می‌توانند متحد شوند و سرانجام به درجه فنا برسند. اما دست‌کم در اندیشه فلسفی ابن‌سینا، چنین لوازمی، پذیرفته نیست. کاوش این نوشتار در نظریه ارتباط عقل با عقل فعال هم مؤید رد نظریه اتحاد است.

۲.۲. اتصال به معنای اول (همه جریان ارتباط عقل با عقل فعال) و به معنای دوم (نخستین جزء جریان)

ارتباط عقل با عقل فعال، واقعیت واحد و بسیطی است که هم به لحاظ مفهومی و هم وقوعی و وجودی، اشراق و افاضه عقل فعال و نیز دریافت افاضه توسط عقل بشر را در خود دارد. به لحاظ مفهومی و گفتاری می‌توان از همه اینها به اتصال یاد کرد؛ چنان‌که بیشترین تعبیر ابن‌سینا، «اتصال» است؛ و به لحاظ وقوعی هم حتی اگر متفاوت باشند، به دلیل اینکه در عالم مجردات، زمان مطرح نیست، دست‌کم هم‌زمان اتفاق می‌افتند.^۷ اما اجزای همین حادثه بسیط و مجرد، با تحلیل ذهنی و از نظر تقدم و تأخر رتبی، به گونه‌ای جداسازی می‌شوند که جزء اول آن را اتصال تشکیل می‌دهد: اتصال؛ اشراق؛ افاضه؛ دریافت. بدین ترتیب، اتصال، از یک نظر، نام کلی این واقعیت است و از یک نظر، جزء و مرحله‌ای از آن؛ و در هر صورت، با پایان یافتن آخرین مرحله از فعالیت شناختی توسط قوای ادراکی بشر آغاز می‌شود. عباراتی هم که از اتصال سخن گفته‌اند، دو دسته‌اند؛ از برخی، معنای اول برداشت می‌شود^۸ و از برخی، معنای دوم.^۹ ماجد فخری این جریان را کشف و اشراق عقلی نامیده که تا جایی که به عقل فعال مربوط می‌شود، فیضان است و از نظر نفوسی که خواهان دست یافتن به آنند، اتصال (فخری، ۱۳۷۲: ۱۸۰).

در این تفسیر، از یک سو، کل جریان، کشف و اشراق عقلی نامیده شده و از سوی دیگر، اتصال از افاضه و اشراق جدا شده است. اشتراک تفسیر فخری با این نوشتار این است که ضمن واحد دانستن جریان ارتباط با عقل فعال، تجزیه‌پذیر نیز تلقی شده است. فخری نام این جریان را بر اساس هدف و نتیجه ارتباط عقل با عقل فعال (شناخت عقلی)، برگزیده و تفسیر به کشف و اشراق^{۱۰} کرده است. در این نوشتار هم نامیدن همه جریان به «اتصال»، افزون بر تکیه به واژه‌شناسی متون سینایی، به این دلیل است که اتصال، وسیله و مقدمه رسیدن عقل به فعلیت و شناخت عقلی (هدف اولیه و نقطه پایانی همه این فعل و انفعالات) است؛ یعنی تحقق شناخت عقلی منوط به برقراری اتصال است و همه اجزا و مراحل دیگر (اشراق و افاضه عقل فعال، انفعال، دریافت، ارتسام و درک صورت عقلی توسط عقل) در بستر اتصال به وقوع می‌پیوندند (تا اتصال صورت نگیرد، هیچ اتفاق دیگری نمی‌افتد). همچنین اتصال - به معنای دوم - نخستین جزء این فرایند است و اجزای دیگر، منوط به آن هستند. تفکیک دیگر در کلام فخری، نسبت دادن اتصال به نفس بشر و اشراق و افاضه به عقل فعال است که تمایزی قابل استفاده در بحث ماست؛ ضمن اینکه دریافت افاضه و مرتسم شدن به صورت عقلی و درک آن نیز سهم دیگر

اتصال عقل به عقل فعال در اندیشه فلسفی ابن سینا

عقل بشر در این جریان است. پس، اکنون که در پی شناخت ماهیت اتصال هستیم، اتصال، در جایگاه نخستین جزء از جریان کلی اتصال را فعالیت خود انسان و در ادامه فعالیت‌های پیشین (با قوای ادراکی)، می‌دانیم و تبصره‌ای بر بحث «سیر شناخت عقلی تا ...» می‌زنیم.

در آنجا، آخرین فعالیت قوای ادراکی پیش از اتصال را کار عقل با دست‌یاری متفکره دانستیم. این مطلب ضمن اینکه با قید «پیش از اتصال» درست است، اکنون در تکمیل آن می‌گوییم، آخرین فعالیت انسان پیش از دست به کار شدن عقل فعال، «اتصال» است. در کل جریان اتصال هم می‌توان اجزا را از یک نظر به دو دسته تقسیم کرد؛ آنچه مستند به خود نفس است و آنچه از سوی عقل فعال است. مفاهیم و مفاد اتصال که در ادامه، شناسایی و مطرح می‌شود، همگی مستند به خود نفس است و تأیید و تأکید بیشتری بر نسبت داشتن اتصال به نفس است؛ در برابر اشراق و افاضه که کار عقل فعال است.

اکنون اگر در مقام موشکافی فعالیت عقل بشر در فرآیند شناخت عقلی هستیم، در کنار دیگر وجوه نقش و اهمیت خود انسان در درک عقلی‌اش، محوریت آن در فرآیند ارتباط با عقل فعال را هم یادآور می‌شویم که رکن این فرآیند، اتصال یا همان برقراری ارتباط با عقل فعال است و فاعل آن، انسان است. بنابراین، اگر به هر دلیلی خود انسان نخواهد و برای برقراری ارتباط تلاش نکند، عقل فعال دخالتی در حیات عقلی او نخواهد و نتواند کرد.

۳.۲. تعبیرات ابن سینا درباره اتصال و معانی آن

برای پاسخ به این پرسش که «منظور از اتصال چیست و در هنگام اتصال، عقل چه وضعیتی دارد، و عقل فعال چه می‌کند»، تعبیرات ابن سینا درباره اتصال را به چهار دسته تقسیم کرده، از تفاسیر شارحان بهره می‌بریم. در ادامه، تحلیلی درباره اتحاد مفهومی یا مصداقی آنها خواهیم داشت. در این توصیفات، هم معنای اول اتصال - کل جریان ارتباط با عقل فعال - و هم معنای دوم - نخستین جزء - قابل شناسایی است.

۳.۲.۱. استعداد و آمادگی کامل عقل

اتصال، آماده شدن کامل نفس برای قبول علم به چیزها است (الرازی، ۱۳۸۴: ۲/۲۸۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰: ۲/۲۹)، یا استعداد کامل عقل است که با سبب خارجی (عقل فعال) در آن پدید می‌آید (الرازی، ۱۳۸۴: ۲/۲۸۱).

منظور از اتصال، که به معنای آمادگی کامل نفس گرفته شده، یا آمادگی پیش از افاضه صورت عقلی و تحقق شناخت است یا صلاحیت و کامل شدن عقل در اثر افاضه صورت از عقل فعال.^{۱۱} فرض شق نخست به دلیل لحاظ شدن اتصال به مثابه نخستین جزء از جریان ارتباط، و شق دوم بر اساس این است که اتصال را کل جریان ارتباط در نظر بگیریم.

معنای نخست، یعنی استعداد و آمادگی نفس برای شناسا شدن عقلی پیش از وارد شدن عقل فعال، از نظر ابن سینا شامل دو مقوله است: الف. ادراکات خود انسان توسط قوای شناختی از جمله عقل، که البته کارکرد متفکره از همه مهم‌تر است؛ ب. تجرد نفس؛ کارکرد نفس در شناخت عقلی، حدیث مفصلی دارد که در بخش «سیر شناخت عقلی تا ...» به گوشه‌ای از آن اشاره کردیم. مسئله تجرد نفس در ادراک عقلی هم موضوع یک پژوهش مستقل است. در اینجا همین اندازه می‌گوییم که این مسئله از دو زاویه قابل بحث است، یکی تجرد صورت علمی؛ چراکه محور اصلی انواع ادراکات بشر، ابتدا تجرید درجه به درجه صورت علمی است تا اندازه‌ای که مفهوم کلی بالقوه به دست آید و نیز یافتن مفاهیم مناسب برای استفاده در تعریف و قیاس (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۸۷، ش. ۱۵۰) تا وقتی که آماده دریافت صورت عقلی بالفعل شود؛ و دیگری تجرد خود نفس و دوری از امور غیرمادی تا شایستگی دریافت افاضه را پیدا کند.^{۱۲}

در این تعریف از اتصال و بر اساس شق اول آن، «استعداد» را حمل بر این دو مقوله، و کمال آن را آخرین حدّ این آمادگی می‌دانیم که در نتیجه، هم صورت علمی و هم نفس، شایستگی دریافت فیض عقل فعال - یعنی علم و شناخت به وزان شناخت حاصل از فعالیت خود - را پیدا می‌کند. مضمون شق دوم هم این است که با فیض‌گیری از عقل فعال، کمال تجرد عقلی هر دوی صورت علمی (همو، ۱۳۸۳ ب: ۱۲۴-۱۲۵؛ همو، ۱۹۷۸: ۱۱۰) و نفس، تا اندازه‌ای که شایستگی آن را داشته باشد، به دست می‌آید. چون اینها، شرایط لازم و کافی شناخت عقلی هستند، دیگر دلیلی برای بالقوه ماندن وجود ندارد و لذا به فعلیت می‌رسد.

۲.۳.۲. تعبیرات تقریباً هم‌معنا: طلب، خواستن، توجه، التفات و اقبال

(روی آوردن)، مقابله و محاذات (رودررویی)، رجوع، و نگاه عقل به عقل فعال

گاهی از یکی بودن اتصال با اینها سخن گفته شده و اینکه اتصال، همان طلب و توجه عقل به عقل فعال است؛ و گاهی به گونه‌ای که اتصال نتیجه اینهاست و تأخر زمانی یا رتبی دارد. اتصال در حالت اول، نخستین مرحله ارتباط است و در حالت دوم، کل جریان.

اتصال عقل به عقل فعال «اندیشه فنی این سبنا»

- نفس در حالت ادراک صورت عقلی و به شرط به دست آوردن ملکه اتصال، مانند آینه‌ای است که روبه‌روی عالم قدس یا عقل فعال است؛ و وقتی از عقل فعال رو بگرداند، صورت متمثل در نفس از بین می‌رود (همو، ۱۴۱۳: ۴۰۱/۲).

- در مرتبه عقل بالفعل، نفس هر گاه بخواهد، به عقل فعال متصل می‌شود (همان: ۳۳۷ و ۳۳۸؛ همو، ۱۹۷۸: ۹۵) یا عقل بالفعل، هر گاه بخواهد، اتصال و اقبال و روی آوردن نفس به سمت اشراق است (همو، ۱۴۱۳: ۴۰۲/۲).

- نفس پس از تعلم و خطوط کردن آنچه مربوط به معقول مطلوب است، به جهت نظر، یعنی رجوع، به مبدأ واهب یا عقل فعال روی می‌آورد (اقبال می‌کند) و به آن متصل می‌شود (همو، ۱۴۱۷: ۳۳۷).

- مبدأ فعال به حسب طلب نفس، صورتی را پس از صورتی بر آن افاضه می‌کند (همو، ۱۴۱۷: ۳۳۶).

- ادراک عقلی، مسبوق به تلطیف ذهن و پاک کردن آن از چیزهایی است که باعث غفلت از معقولات می‌شود و گرداندن نگاه قوه عاقله به سمت مطلوب است. این حالت هنگام نظر و تفکر پدید می‌آید که گویی عقل به مطلوب نگاه می‌کند و به آن توجه دارد (الرازی، ۱۳۸۴: ۶۱۶/۲).

فخر رازی، «تلطیف سر» را، که از جمله اهداف شمرده شده برای ریاضت- دومین حرکت عارفان پس از اراده و با هدف آمادگی برای رسیدن به کمال و اتصال به عالم قدس (همو، ۱۴۱۳: ۷۶/۴ و ۸۲)- است، به گونه‌ای تفسیر کرده که در هر ادراک عقلی مورد نیاز بوده، آماده کردن و خالی کردن ذهن برای مطلوب و توجه محض به آن است. وی می‌گوید، همان‌گونه که چشم هنگام دیدن، تنها به آنچه قرار است ببیند دوخته می‌شود و توجه می‌کند - یعنی دیدن، مشروط به این توجه و حرکت حدقه چشم به سمت مرئی است - قوه عاقله هم هنگام تفکر و به منظور رسیدن به درک عقلی باید نگاه خود را به مطلوب و معقول بگرداند و تنها به آن توجه کند. این نکته هرچند مربوط به پیش از اتصال و کسب آمادگی برای آن است، اما با توجه به اینکه مطلوب نهایی در درک عقلی، عقل فعال و معقول افاضه شده است، می‌توان این نگاه و توجه را توجه به عقل فعال و صورت عقلی قلمداد کرد و تفسیری برای اتصال به عقل فعال دانست. در ضمن، همان‌گونه که فخر رازی این قانون را از درک عرفانی به درک عقلی تعمیم داده، می‌توان «عالم قدس» را در قلمرو ادراک عقلی هم مصداق‌یابی کرد، که همان عقل فعال است،^{۱۳} و در معرفت عرفانی، مرتبه الهی است.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره دوم

درباره این تعبیرات، جای این پرسش است که طلب و توجه از چه راهی و به چه وسیله‌ای و با چه شیوه‌ای یا چه چیزی صورت می‌گیرد یا مقابله چگونه رخ می‌دهد؟ در بخش نکته‌ها و نتایج، به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهیم.

۲.۳.۳. استفاده، تأثیر و انفعال

ویژگی و شأن عقل نظری به مثابه وجه رو به بالای نفس، انفعال و استفاده و قبول از مافوق و مبادی عالی- به ویژه عقل فعال- است (همو، ۱۴۱۷: ۶۶؛ همو، ۲۰۰۷: ۶۵؛ همو، ۱۹۵۳: ۱۱۹/۲؛ همو، ۱۳۷۹، جزء ۵: ۳۳۲). این انفعال، واکنش نفس در برابر اثرگذاری و افاضه عقل فعال است. آنگاه، یا رابطه و اتصال عقل به عقل فعال، به شکل اثرگذاری عقل فعال و اثرپذیری و انفعال قوه عاقله است، یعنی همین انفعال و تأثیر اتفاقی است که در اتصال می‌افتد (در صورتی که اتصال بر کل جریان رابطه با عقل فعال اطلاق شود)؛ یا اثرگذاری و اثرپذیری، نتیجه اتصال است (اگر منظور از اتصال، نخستین جزء این رابطه باشد).

تعبیر خود ابن سینا چنین است: «در اتصال، اثری از عقل فعال در قابل معقولات واقع می‌شود» (ابن سینا، ۱۹۷۸: ۹۳؛ الرازی، ۱۳۸۴: ۶۵۴/۲)^{۱۴} یا وقتی اتصال رخ می‌دهد، عقل، نقش او را قبول می‌کند (همو، ۱۳۷۱: ۲۰۱، ش. ۶۰۱).

همچنین می‌توان پرسید چگونه و چه اثری از عقل فعال بر نفس گذاشته می‌شود؟ پاسخ به چگونگی، این است که با اشراق و افاضه؛ و پاسخ به اینکه چه اثری می‌گذارد، این است که اثر عقل فعال بر عقل، صورت و شناخت عقلی است. این نکته را در چند بند بعدی روشن خواهیم کرد.

۲.۳.۴. دریافت، قبول، انطباق و ارتسام، درک و تعقل، فعلیت و خروج از قوه به فعل

مجموعه تعبیرهایی که در این دسته جای گرفته‌اند، هر کدام به گونه‌ای مربوط به آخرین مرحله شناخت هستند که خود نیز قابلیت تحلیل و مرحله‌بندی دارد. این مرحله با همه اجزایش، پس از اشراق و افاضه عقل فعال است. همان‌گونه که بیشترین تعبیر ابن سینا از رابطه عقل با عقل فعال را «اتصال» تشکیل می‌دهد، بیشترین حجم سخنان وی در باب اتصال نیز به این مرحله اختصاص یافته است.

پژوهش‌های فلسفی-کلامی

اتصال عقل به عقل فعال در اندیشه فلسفی ابن سینا

تا اینجا روشن شد که نفس پس از اشراق و افاضه (اثرگذاری) عقل فعال، منفعل می‌شود. در بحث اشراق و افاضه خواهد آمد که آنچه افاضه می‌شود، صورت عقلی بالفعل است که پیش از این، بالقوه بوده است. اکنون، انفعال و اثرپذیری نفس عبارت از دریافت و قبول افاضه و صورت عقلی است. صورت‌های کلی و عقلی دریافتی، در نفس، مرتسم و منطبع یا به عبارتی، حادث، حاصل، حاضر، متمثل و موجود^{۱۵} می‌شوند. اینجاست که تلاش‌ها نتیجه می‌دهد و درک عقلی برای انسان به دست می‌آید و تعقل، که تا این مرحله، بالقوه و در حال به فعلیت رسیدن بوده، متحقق و بالفعل می‌شود.

به عبارت دیگر، شناخت که به طور کلی عبارت از حصول، ارتسام، انطباع و تمثل صورت در قوای ادراکی است، در درک عقلی، با نقش بستن صورت عقلی، کلی و مجرد بالفعل در عقل تحقق می‌یابد و این خروج عقل از حالت بالقوه و رسیدن به فعلیت، یعنی دستیابی به صورت عقلی بالفعل، که همان تعقل و شناخت عقلی است، با اتصال به عقل فعال رخ می‌دهد. نمونه‌ای از عبارات ابن سینا و شارحان چنین است:

- نفس هنگام اتصال به عقل فعال یا در اثر این اتصال، معارف عقل فعال (بالی، ۱۴۱۴: ۳۰۲) یا کلیات را از عقل فعال دریافت می‌کند (Craig, 1998, v. 3: 386).
- صور موجود در عقل فعال (صور معقولات) (ابن سینا، ۱۹۵۳: ۱۴۶/۲؛ همو، ۲۰۰۷: ۱۱۱؛ همو، ۱۳۷۹: ۳۹۴؛ همان: ۳۴۱)^{۱۶} یا برخی از صور (صور عقلی خاصی) از عقل فعال (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۶۸؛ همو، ۱۴۱۳: ۴۰۱/۲؛ ۲۸۱/۳؛ همو، ۱۳۷۹: جزء ۵: ۳۳۶)^{۱۷} در نفس وارد و مرتسم می‌شود و نقش می‌بندد که به همین دلیل، ادراکات عقلی، نقش و رسمی از طبایع یا طابع عقلی هستند (همو، ۱۴۱۳: ۲۸۱/۳).
- صورت عقلی، در نفس، حادث و حاصل و حاضر می‌شود یا معقولی در آن صورت می‌بندد (همو، ۱۴۰۰: ۲۱۶؛ همو، ۱۴۱۷: ۳۳۷؛ الرازی، ۱۳۸۴: ۲۸۱/۲).
- چیزهایی را تعقل و درک می‌کند (الرازی، ۱۳۸۴: ۶۵۱/۲-۶۵۲).
- از قوه به فعل خارج می‌شود (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۹)، که فعل یا فعلیتی که عقل فعال به آن افاده می‌کند، صورت معقولاتش است (همو، ۱۳۷۹: ۳۹۴؛ همو، ۲۰۰۷: ۱۱۱).

اما بیان ساده و روشن اتصال به عقل فعال و مساوی دانستن آن با ظهور عقل فعال در نفس و درک معقولات، در زیر آمده است:

- مجرد بما هو مجرد، از عالم عقل است و در عالم عقل، جدایی و فاصله مکانی [و زمانی] نیست. لذا همین که انسان معقولات را درک می‌کند، متصل و مرتبط با عقل فعال است و همان عقل فعال است که هر چه صفای نفس بیشتر باشد، ظهورش در آن اجلی و اظهر خواهد بود و به اندازه استعداد، در آن، ظهور حاصل می‌شود (موسوی اردبیلی، بی‌تا: ۴۹۷/۳).

۴.۲. نکته‌ها و نتایج

۴.۲.۱. اتصال به معنای عام و خاص

اتصال دو معنا یا دو مصداق عام و خاص دارد:

معنای عام آن، وابسته و مرتبط و معلول بودن شناخت عقلی نسبت به عقل فعال است و اینکه این شناخت، ماهیتاً، جز با تأثیرپذیری از عقل فعال به وجود نمی‌آید. به همین دلیل، نفس انسان، گویی و در حقیقت، همه مراحل شناخت، حتی آغازین حرکت‌های حسی را برای اتصال و توجه به عقل فعال و دراز کردن دست نیاز به آن یا تضرع به مبدء واهب انجام می‌دهد؛ چراکه جز با این عمل و جز در این وضعیت، به شناخت عقلی نمی‌رسد. پس هر حرکت ادراکی، گامی در جهت اقبال و روی‌آوری و نزدیک شدن به نقطه آخر شناخت عقلی و وجود یافتن آن است؛^{۱۸} یا انسان، در همه ادراکات، در حال روی آوردن به عقل فعال است یا روی به عقل فعال دارد. این توجه هم همواره و در همه افراد، روی آوردن آگاهانه و با اراده نیست، چون قانون و سنت معرفت است. البته اگر با اراده و آگاهی همراه شود، ثمرات بیشتری خواهد داشت و برای نفس، کمال‌آفرین خواهد بود.^{۱۹} شاید تحلیل این مطلب، بر اساس علت غایی جا داشته باشد که، علت غایی به معنای ما لاجله الحركة، ماهیتاً مقدم بر دیگر علت‌ها و همواره در کنار آنهاست. اتصال هم در نقش علت غایی، در همه فرآیند شناخت، حضور دارد.

معنای خاص آن، همان است که در شماره ۴.۲.۲. درباره اتصال ارائه شد و آن کاربرد اتصال برای مقوله ارتباط با عقل فعال، به طور کلی یا اولین مرحله آن، است. به دیگر سخن، معنای خاص اتصال، آخرین جزء و مرحله شناخت است که به تحقق ادراک عقلی و ارتسام صورت در نفس می‌انجامد و حرکت شناخت با آن پایان می‌پذیرد. در این مرحله، همه گام‌های مقدماتی برداشته شده، نفس به مرحله برقراری ارتباط با عقل فعال و اثرپذیری مستقیم از آن رسیده، که

اتصال عقل به عقل فعال در اندیشه فلسفی ابن سینا

این اثر چیزی جز دریافت افاضه، مرتسم، منطبع شدن و حلول معقول در نفس توسط عقل فعال نیست.^{۲۰}

بر همین اساس، توجه به عقل فعال هر دو معنای عام و خاص را دارد. معنای عام آن این است که نفس در همه کارهای شناختی خود، به نوعی، در حال توجه و حرکت به سمت عقل فعال است؛ و معنای خاص آن در پایان مسیر حرکت یا حرکات شناختی نفس اتفاق می‌افتد و بیشتر قابل اطلاق بر معنای دوم اتصال، یعنی اولین مرحله ارتباط با عقل فعال، است. به دیگر سخن، تمام فرآیند شناخت و مراحل ادراکی انسان، زمینه‌ای برای توجه و روی آوردن (اتصال) به عقل فعال است، که آخرین جزء این فرآیند، مصادف با تحقق اتصال است.

۲.۴.۲. علیت عقل فعال برای فعلیت شناخت عقلی

علت بودن عقل فعال یا اتصال به آن، برای فعلیت شناخت عقلی، از دو باب است؛ یا از باب علت حقیقی در برابر علت معدّ، یا به مثابه جزء اخیر علت تامه در برابر اجزای دیگر آن. باب اول، شاهد مستقیم‌تری در خود ابن‌سینا دارد و این شاهد، همان علت معدّ دانسته شدن افکار و تأملات و فعالیت‌های خود نفس، به ویژه قوه متفکره، (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۳۲۲؛ همو، ۱۳۷۱: ۲۰۱؛ ش. ۶۰۰) است که نقطه مقابل علت معدّ، علت حقیقی است. اما باب دوم، نوعی تحلیل و برپایه همان تحلیل معنایی عام به‌عمل‌آمده از اتصال در شماره ۲.۴.۱ است. برای روشن‌تر شدن این تحلیل باید گفت، شناخت عقلی علت تامه مرکب دارد که نخستین جزء آن، نخستین مرحله شناخت، یعنی حس، است و آخرین آن، اتصال به عقل فعال (جزء اخیر علت تامه)، و همه مراحل و شناخت‌های مابین، بقیه اجزای این علت‌اند.^{۲۱}

۲.۴.۳. اتصال انسان به عقل فعال یا رابطه عقل فعال با انسان

آیا اتصال، اتصال انسان به عقل فعال است یا برقراری اتصال از طرف عقل فعال با انسان؟ پاسخ این پرسش، هر دو است. انسان با فعالیت‌های نفسانی - شناختی خود، روی به عقل فعال می‌آورد و به آن متصل می‌شود؛ عقل فعال هم با اثرگذاری بر نفس، یعنی اشراق و افاضه صورت عقلی، با عقل انسان رابطه برقرار می‌کند و به این ارتباط پاسخ می‌دهد (اشراق و افاضه، بخشی از فرآیند کلی اتصال و معرّف ایفای نقش عقل فعال است).

۲.۴.۴. غیرزمانی بودن شناخت عقلی پس از اتصال

فعالیت‌های شناختی انسان تا رسیدن به مرز اتصال، امور زمانی هستند و در طول زمان رخ می‌دهند. اتصال به عقل فعال هم در زمان خاصی برقرار می‌شود، چون عامل آن، خود انسان است. اما وقتی عقل در وضعیت اتصال قرار گرفت، فاعل جریان، عقل فعال می‌شود، که دیگر همه چیز در یک «آن» به وجود می‌آید. عقل انسان هم در این جریان، تابع عقل فعال است و دریافت افاضه و ارتسام به صورت عقلی و درک عقلی، آنی و دفعی است.

دفعی بودن این واقعیت، نه به معنای نفی و نادرستی تحلیل‌های این نوشتار است و نه صرفاً به معنای اعتبار ذهنی بودن آنها. آنچه در وضعیت اتصال تحقق می‌یابد، واقعیات جداگانه‌ای است که باید هر کدام را به نامی نامید و حساب جداگانه‌ای برای آن باز کرد؛ اما همه اینها چون در عالم مجرد محض است، بدون زمان تحقق می‌یابد.

۲.۴.۵. رابطه معانی و مراحل اتصال

این پرسش که توجه و التفات به عقل فعال از چه راه، با چه شیوه و به چه وسیله‌ای است، یک پاسخ دارد: «از راه و به وسیله فرآیندها و فعالیت‌های شناختی». برای رسیدن به هدف شناخت عقلی که علت حقیقی و نهایی آن (همو، ۱۳۸۳ ب: ۱۲۴-۱۲۵؛ همو، ۱۹۷۸: ۱۱۰)، عقل فعال است، باید به چیزی که نفس را به این هدف می‌رساند، روی آورد. این روی آوردن، با انجام دادن یا تکمیل آن میزان شناخت که بر عهده نفس است و نهایتاً رسیدن به مرز اتصال یا برقراری اتصال، مفهوم واقعی خود را پیدا می‌کند. برقراری اتصال هم مصادف با دادن صورت عقلی به نفس و ارتسام آن است. در کنار این عوامل یا عامل، تجرد نفس نیز مطرح است که کم و کیف و نقش آن در اتصال به عقل فعال، نیاز به بحث دارد.

انفعال، استفاده و قبول نفس از عقل فعال یا اثرگذاری آن بر نفس، تنها یک معنا و مصداق دارد و آن حصول صورت عقلی و ارتسام و انطباع آن در عقل، و خروج آن از قوه به فعل است. به بیان تفصیلی‌تر، اثرگذاری عقل فعال عبارت از دادن و مرتسم کردن صورت عقلی، و اثرپذیری نفس، همان پذیرفتن و مرتسم شدن به این صورت است. در مجموع، در اتصال به عقل فعال، آنچه اتفاق می‌افتد، حصول و ارتسام صورت عقلی در نفس ناطقه و خروج آن از قوه به فعل

اتصال عقل به عقل فعال «اندیشه فلفلی ابن سینا»

است، یعنی اتصال با هر مفهوم و توجیهی که در نظر گرفته شود، پدیده یا واقعییتی است که در آن یا در اثر آن^{۲۲} صورت‌های عقلی در نفس نقش می‌بندد و شناخت عقلی تحقق می‌یابد. به دلیل نقش عقل فعال در ادراک عقلی، یعنی تحقق بخشی به آن و اینکه تحقق شناخت عقلی مانند هر شناخت دیگری وجود و حضور صورت (عقلی) از نوع ارتسام و حلول در ذهن است، اتصال به عقل فعال، یا همان ارتسام است یا علت و زمینه آن. در حالت دوم، ارتسام در حال اتصال یا در اثر اتصال - و بنا به رابطه تقدم و تأخر رتبی نه زمانی بین آنها - رخ می‌دهد. به دیگر سخن، برای اینکه شناخت عقلی رخ بدهد، باید صورت عقلی در نفس مرتسم شود؛ یعنی همه فعالیت‌های شناختی که از حس آغاز شده، به ارتسام بینجامد. این ارتسام وقتی همه شرایط قبلی فراهم باشد، خواه ناخواه و بنا به ضرورت علی و معلولی و به طور تکوینی صورت می‌گیرد. فراهم شدن شرایط، علت تامه برای افاضه است و افاضه، جزء اخیر علت تامه است برای ارتسام. همین که انسان فعالیت‌های شناختی مقدماتی را انجام داد، بر اساس قانون تکوینی شناخت عقلی، متصل به عقل فعال می‌شود و در وضعیت اتصال، اثرگذاری عقل فعال، یعنی اشراق و افاضه صورت، و اثرپذیری نفس، یعنی دریافت افاضه یا مرتسم شدن به صورت عقلی و درک آن، اتفاق می‌افتد.

۲.۴.۶. سیر شناخت عقلی در وضعیت اتصال

واقعیتی که در وضعیت اتصال رخ می‌دهد، بر اساس تحلیل انجام‌شده در بخش اتصال و تحلیل آینده در بخش اشراق و افاضه، به این ترتیب است:

- توجه و روی آوردن عقل به عقل فعال
- اثرگذاری عقل فعال بر عقل در قالب اشراق و افاضه صورت عقلی^{۲۳}
- اثرپذیری نفس
- دریافت و قبول افاضه
- ارتسام نفس به صورت عقلی
- درک و شناخت عقلی
- خروج عقل از قوه به فعل

بنابراین، از یک سو همه فعالیت‌های شناختی انسان، از جمله اتصال به عقل فعال و حتی فعالیت‌های عقل فعال، برای ارتسام صورت عقلی و درک عقلی است؛ و از سوی دیگر، در

وضعیت اتصال چند چیز واقع می‌شود تا به ارتسام برسد. با لحاظ نکته اول، اتصال، همان ارتسام و برای ارتسام است؛ و بنا بر نکته دوم، اتصال به ارتسام پایان می‌پذیرد.

۳. اشراق و افاضه

درباره اشراق و افاضه سه نکته مطرح می‌شود:

۱. ۳. در مقوله ارتباط با عقل فعال، اشراق و افاضه، بیانگر کار و اثرگذاری عقل فعال روی نفس پس از اتصال است و در این نظریه، محوریت دارد؛ چراکه فعلیت شناخت عقلی انسان به واسطه عقل فعال، در واقع، به واسطه اشراق و افاضه آن است.
۲. ۳. عقل فعال، نور است و اشراق و افاضه آن، اشراق و افاضه نور. عقل فعال [مانند] خورشید، نور یا منبع نور است (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۳۲۱؛ همو، ۱۳۷۹: ۳۹۶؛ همو، ۱۳۶۳: ۹۸؛ همو، ۲۰۰۷: ۱۱۲؛ همو، ۱۴۰۰: ۵۷)،^{۲۴} جوهری است که شأن آن اناره و نوردهی است (همو، ۱۳۷۹، ف. فی الاستدلال باحوال النفس الناطقة ... : ۳۹۴؛ همو، ۲۰۰۷: ۱۱۱)؛ و اثر آن نور است یا چیزی جز نور نیست (همو، ۱۳۶۳: ۹۸؛ همو، ۱۳۷۹: ۳۹۶؛ همو، ۲۰۰۷: ۱۱۲؛ همو، ۱۴۰۰: ۵۷ و ۲۱۶)؛ افزون بر اینکه هم ماهیت و هم اثر آن، عقل است^{۲۵} و عقل، نور است.^{۲۶} بنابراین، اشراق و افاضه آن، نور یا اشراق و افاضه نور است؛ ضمن اینکه اشراق، رابطه ذاتی و لنوی با نور دارد و شاید نیازی به مقید کردن آن به نور نباشد. خود نفس هم نور است (همو، ۱۴۱۳: ۳۹۱/۲، شرح)، و ذاتاً لطیف و نورانی است و لطافت و نور دارد و قابل انتقاش با هزاران صورت و حقیقت است (همو، ۱۳۸۳ الف: ۵۵). به عبارتی، نوری است که به سبب استعداد بدن، یعنی مزاج انسانی، بر بدن فیضان یافته (همو، ۲۰۰۷: ۱۸۴) و به علاوه، با اناره عقل فعال هم، نورانی می‌شود (همو، ۱۳۷۹: ۳۹۴؛ همو، ۲۰۰۷: ۱۱۱) و از قوه به فعل می‌رسد؛ یعنی صورت عقلی بالقوه، با تابش نور عقل فعال، کاملاً مجرد شده، در اختیار عقل قرار می‌گیرد (همو، ۱۳۷۹: ۳۹۴؛ همو، ۱۳۸۳ ب: ۱۲۴-۱۲۵؛ همو، ۱۹۷۸: ۱۱۰) که در نتیجه، خود عقل یا نفس ناطقه هم به فعلیت می‌رسد.

عقل فعال در استفاده معقولات، مانند رابطه چشم با خورشید در مشاهده رنگ‌ها است (همو، ۱۴۱۳: ۳۸۹/۲، شرح؛ همو، ۲۰۰۷: ۱۱۱). همان‌گونه که نور خورشید، چیزهای دیدنی را به چشم می‌رساند و برای آن مرئی می‌کند، اشراق عقل فعال بر خیالات، آنها را مجرد و قابل دیدن کرده، به نفس

اتصال عقل به عقل فعال در اندیشه فلسفی ابن سینا

می‌رساند و در آن منطبق می‌کند (همو، ۱۴۱۷: ۳۲۲؛ همو، ۱۴۰۰: ۵۷؛ نصر، ۱۳۸۶: ۱/۴۱۰). چون صورت‌های حسی و خیالی، آمیخته به اعراض مادی هستند و مانند چیزهایی که در تاریکی قرار دارند پوشیده‌اند، نور عقل فعال مانند روشنایی آفتاب بر آنها می‌افتد و همچون صورت‌هایی که در چشم یا آینه بازتاب می‌یابد، آنها را در عقل منعکس می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۳ ب: ۱۲۴).

در تفسیر نور بودن عقل فعال و اشراق و افاضه آن، دو احتمال قابل طرح است: الف. عقل فعال و نور آن، نوعی نور، یعنی نور غیرمادی، است که مانند نور مادی باعث روشن شدن چیزی برای عقل می‌شود؛ ب. عقل فعال کارکرد و حقیقت نور را دارد، یعنی به خودی خود ظاهر است و باعث ظاهر شدن چیزی می‌شود.

۳.۳. بر پایه غالب عبارات ابن سینا درباره این دو مقوله، می‌توان این تمایز را بین آنها در نظر گرفت. «در» یا «پس از» اتصال، دو چیز رخ می‌دهد که به دلیل مجرد بودن و زمانی نبودن عقل فعال و امور مربوط به آن، و همچنین عقل که متأثر از عقل فعال است، این دو با هم و در یک آن به وقوع می‌پیوندد یا اصلاً یک چیز بیشتر نیست،^{۲۷} اما با تحلیل عقلی، جدا در نظر گرفته می‌شود: الف. کلی و معقول شدن یا مجرد شدن کامل صورت خیالی‌ای^{۲۸} که کار خود نفس است (همو، ۱۴۱۷: ۳۲۲؛ همو، ۱۳۱۳: ۲۳) یا ایجاد صورت عقلی متناسب با صورت خیالی به وسیله عقل فعال؛ ب. قرار گرفتن این صورت در اختیار نفس ناطقه و نقش بستن در آن (همو، ۱۴۱۷: ۳۲۲؛ همو، ۱۴۱۳: ۴۰۱/۲) که باعث به فعلیت رسیدن شناخت عقلی و تحقق آن در انسان می‌شود. اولی، به اشراق نسبت داده شده است؛ به این معنا که وقتی نور عقل فعال به جزئیات خیال اتصال می‌یابد و بر آنها اشراق می‌کند، آنها مجرد از ماده می‌شوند و به عبارت درست‌تر، صورت مجرد آنها توسط عقل فعال ساخته می‌شود؛^{۲۹} و دومی، به فیضان و افاضه نسبت داده شده است.^{۳۰}

نتیجه‌گیری

نظریه اتصال به عقل فعال، یکی از مصادیق این قانون و نظریه کلی است که عالم و انسان در همه شئون خود وابسته به مبادی عالی است؛ و البته از آن دسته دیدگاه‌هایی که انسان را هم نقش‌آفرین می‌داند و اینکه مقدمات را خودش فراهم می‌کند و آخرین مرحله، یعنی فعلیت و تحقق، به دست عقل فعال است. این بیان کوتاهی از اصل نظریه است و همین اندازه روشن می‌کند که در قلمرو «شناخت» بشری، به مثابه یکی از واقعیات عالم و انسان، تحقق ادراک

عقلی، یعنی ارتسام صورت عقلی در نفس و شناسا شدن انسان، با اقدام و زمینه‌سازی خود انسان و در پایان، اشراق و افاضه عقل فعال است. اما منظور از اتصال چیست و هر یک از عقل و عقل فعال در این وضعیت چه می‌کنند؟

بنا به دستاورد این نوشتار و با تحلیل دیدگاه یا تعبیرات ابن‌سینا:

۱. عقل به عقل فعال روی می‌آورد و به آن توجه می‌کند؛ از آن متأثر می‌شود؛ صورت عقلی دریافت می‌کند؛ با این صورت، منطبع و مرتسم می‌شود؛ و در یک کلام، به شناخت عقلی می‌رسد.

۲. عقل فعال به این توجه پاسخ می‌دهد؛ بر عقل اثر می‌گذارد؛ به اشراق و افاضه صورت عقلی می‌پردازد؛ صورت عقلی را در نفس ناطقه، منطبع و مرتسم می‌کند؛ و در یک کلام، آن را به شناخت عقلی می‌رساند.

۳. روی آوردن عقل به عقل فعال، با حرکات و فعالیت‌های شناختی خود است؛ متأثر شدن آن، در قالب دریافت صورت عقلی است، و نتیجه دریافت، انطباع و ارتسام و ماحصل آن نیز شناخت عقلی است.

۴. پاسخ عقل فعال، همان اثرگذاری است؛ اثرگذاری، عبارت از اشراق و افاضه است؛ متعلق افاضه، صورت عقلی است که در نفس منطبع و مرتسم می‌شود و با این انطباع و ارتسام به شناخت عقلی می‌رسد.

۵. حرکات و فعالیت‌های شناختی - یا مهم‌ترین آنها یعنی فعالیت‌های عقلی انسان - در جهت مفهوم‌سازی (تجريد و کلی‌سازی مفهوم جزئی)، گزاره‌سازی، تعریف و استدلال است. ادراکات حسی، خیالی و وهمی نیز مصداق دیگری از این حرکات است و شاید در اهمیت، کمتر از موارد عقلی نباشد؛ هرچند فاصله زمانی آنها با مرحله اتصال، بیشتر است. پس صورت علمی، یعنی صورتی که با حس پدید آمده و از خیال، وهم، متفکره و عقل گذشته است، و چون انسانیت انسان به نفس ناطقه، و هویت نفس ناطقه به عقل نظری و درک عقلی، و تحقق درک عقلی به عقل فعال است (همو، ۱۴۱۷، ۱.م، ۱.ف.۵: ۶۶؛ ۵.م، ۵.ف.۱: ۲۸۴-۲۸۶؛ همو، ۱۴۱۳: ج ۲، ۳.م، ۱۰.ف؛ همو، ۱۳۱۳: ۲۳؛ داوودی، ۱۳۴۹: ۳۱۶؛ بالی، ۱۴۱۴: ۲۶۶؛ A Number of Orientalists, 1986: 943; Edwards, 1972, v. 1: 228; Davidson, 1992, (ch. 4: 124)، همه این ادراکات برای درک عقلی انجام می‌شود. لذا نفس، همواره و در همه این حرکات، در حال روی آوردن و توجه به عقل فعال است.

اتصال عقل به عقل فعال در اندیشه فلسفی ابن سینا

ع نفس همین که به پایان تجزیه و تحلیل یک صورت علمی به وسیله عقل رسید، متصل به عقل فعال می‌شود و توجه آن به عقل فعال، معنایی خاص پیدا می‌کند؛ یعنی وضعیت اتصال تحقق می‌یابد و از اینجا، مراحل اثرگذاری و اثرپذیری آغاز می‌شود.

مراحل پیش از اتصال و لحظه اتصال که مصادف با پایان کار عقل روی صورت علمی - اعم از صورت حسی و خیالی و معنای وهمی (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۶۰) - است، در زمان رخ می‌دهد؛ اما پس از اتصال، برخی از مراحل، یکی است و بر هم منطبق است و در موارد غیرمنطبق هم زمان در کار نیست. این انطباق و عدم انطباق را با مرور و شماره‌گذاری مراحل بالا و تلفیق آنها نشان می‌دهیم: ۱. توجه نفس توسط عقل به عقل فعال = اتصال به عقل فعال؛ ۲. اثرگذاری عقل فعال در دو مرحله؛ الف. اشراق بر صورت عقلی بالقوه‌ای که حاصل کار عقل است و مجرد شدن بالفعل آن؛ ب. افاضه صورت عقلی بالفعل؛ ۳. اثرپذیری نفس = دریافت افاضه یا صورت عقلی بالفعل = ارتسام به صورت = شناسا شدن و تحقق شناخت عقلی.

همه فعالیت‌های ادراکی انسان، اتصال به معنای روی آوری به عقل فعال بوده، که این اتصال به معنای عام است (نفس به طور تکوینی در صدد است هر گونه حرکت و شناخت حسی و ... را با افاضه عقل فعال به درک عقلی تبدیل کند، و بنابراین از مرحله حس، در حال توجه به عقل فعال است)؛ و همه مراحل سه‌گانه بالا، وضعیت کلی اتصال را، به معنای خاص، تشکیل می‌دهد.

به دیگر سخن، همه این ماجراها و توجیهات، به یک چیز برمی‌گردد و خلاصه می‌شود: اتصال = دادن صورت عقلی بالفعل توسط عقل فعال و گرفتن آن توسط عقل انسان؛ یا اصلاً انسان، با اتصال، صورتی عقلی را می‌گیرد و به آن شناخت پیدا می‌کند؛ یا به عکس، در حال ادراک عقلی، متصل به عقل فعال است.

و سرانجام، همه توجیه و تحلیل این نوشتار درباره ارتباط عقل با عقل فعال از دید ابن سینا، در ضمن، نشانه و حتی دلیلی است بر اینکه اتصال است، نه اتحاد.

فهرست منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۳/۱۹۹۳). *الاشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي*، تحقیق: سلیمان دنیا، بیروت: مؤسسة النعمان.
- _____ (۱۹۷۸). *الانصاف (ضمن کتاب ارسطو عند العرب)*، کویت: وكالة المطبوعات.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره دوم

- _____ (۱۳۷۳). برهان شفا، ترجمه: مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
- _____ (۱۳۸۳ الف). پنج رساله، مقدمه و حواشی و تصحیح: احسان یارشاطر، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- _____ (۱۳۲۶). تسع رسائل فی الحکمة و الطبیبیات، القاهرة: دار العرب.
- _____ (۱۴۰۴). التعليقات، مقدمه و تحقیق: عبد الرحمن البدوی، بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
- _____ (۱۴۰۰). رسائل ابن سینا، قم: بیدار.
- _____ (۱۹۵۳). رسائل ابن سینا ۲، به اهتمام: حلمی ضیاء اولکن، استانبول: دانشکده ادبیات استانبول.
- _____ (۱۳۱۳). رسائل اخرى لابن سینا (هامش شرح الهدایة الاثریة)، تهران: بی نا.
- _____ (۲۰۰۷). رساله احوال النفس، مقدمه و تحقیق: فؤاد الاهوانی (به همراه سه رساله دیگر از ابن سینا)، پاریس: دار بیلین.
- _____ (۱۳۸۳ ب). طبیعیات دانش نامه علایی، مقدمه و حواشی و تصحیح: سید محمد مشکوة، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- _____ (۱۹۸۰). عیون الحکمة، مقدمه و تحقیق: عبد الرحمن بدوی، بیروت: دار القلم.
- _____ (۱۳۷۱). المباحثات، مقدمه و تحقیق: محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- _____ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد، ترجمه: عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____ (۱۳۷۹). النجاة، مقدمه و تحقیق: محمدتقی دانش پزوه، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۵/۱۴۱۷). النفس من کتاب الشفاء، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم: مرکز النشر التابع المکتب الاعلام الاسلامی.
- _____ (۱۴۱۴/۱۹۹۴). الاتجاه الاشرافی فی فلسفة ابن سینا، بیروت: دار الجیل.
- _____ (۱۳۸۰). حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۰). عیون مسائل نفس و شرح آن (شرح العیون فی شرح العیون)، ترجمه: ابراهیم احمدیان و دیگران، بی جا: قیام.
- _____ (۱۳۸۵). «حواس باطنی از منظر معرفت شناسی»، در: معرفت فلسفی، ش ۱۲.
- _____ (۱۳۴۹). عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا، طهران: بی نا.
- _____ (۱۳۸۴). فخر الدین (۱۳۸۴). شرح الاشارات (الفخر الرازی)، مقدمه و تصحیح: نجف زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____ (۱۹۸۶-۸۸/۱۳۶۵-۶۷). الموسوعة الفلسفیه العربیة، ج ۲ (المدارس و المذاهب و الاتجاهات و التيارات)، بی جا: معهد الانماء العربی.
- _____ (۱۳۷۵). نصیر الدین (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات، قم: نشر البلاغة.
- _____ (۱۳۷۲). ماجد (۱۳۷۲). سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه: مرتضی اسعدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

اتصال عقل به عقل فلفنی ابن سینا

- _____ (۱۳۸۳). «عقلانیت در فلسفه اسلامی»، ترجمه: مرتضی فتحی زاده، در: ذهن، ش ۲۰، ص ۱۲۱-۱۳۴.
- گاتاس، دیمتری (۱۳۸۷). «حدس و فکر: ساختار بسط تدریجی معرفت شناسی ابن سینا»، ترجمه: رحمت الله کریم زاده، در: /لاهیات و حقوق، ش ۲۹، ص ۱۷۹-۲۱۰.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). ترجمه و شرح برهان شفا، ج ۲، تحقیق و نگارش: محسن غرویان، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- موسوی اردبیلی، سید عبدالغنی (بی تا). تقریرات فلسفه امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نصر، سید حسین؛ لیمن، الیور (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، تهران: حکمت.
- A number of Orientalists under the Patronage of International Union of Academies (1986). *The Encyclopedia of Islam*, E. J. Brill.
- Craig, Edward (1998). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*: Routledge.
- Davidson, Herbert Alan (1992). *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on intellect*, Oxford University Press.
- Edwards, Paul (1972). *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan Publishing Co.
- Nuseibeh, Sari (1989). *Al-Aql Al-Qudsi: Avicenn's Subjective Theory of Knowledge*, Studia Islamic, no. 69, pp. 39-54.
- Yarshater, Ehsan (1989). *Encyclopedia Iranica*, London and New York: Routledge and Kegan Paul.

پی نوشت ها

۱. نظریه عقول حاکم بر اجسام آسمانی - اعم از اینکه واسطه های خدا هم باشند یا نباشند - نظریه ای قابل دفاع است؛ چراکه شواهدی از شعور و آگاهی در همه موجودات - هم به لحاظ تجربی و هم بر پایه آیات قرآن - وجود دارد.
۲. بر اساس دو عبارت از مباحثات که در یکی، سخن از تضرع عقل به مبدأ واهب و فیضان صورت در نتیجه حدس یا کمک قوای دیگر هنگام اشتیاق عقل به صورت عقلی است (ص ۱۱۱، ش ۲۵۴)، و در دیگری، فکر را نوعی تضرع دانسته است (ص ۲۰۱، ش ۶۰۰).
۳. میزان تأثیر متفکره و عقل روی صورت علمی، مسئله مهمی است که به بحث مستقل درباره «کارکرد عقل در ادراک عقلی» مربوط می شود. در این نوشتار و در ضمن همین بحث، به کلیات آن اشاره می شود؛ چون تعیین مرحله ای که اتصال صورت می گیرد، بر حسب میزان کار عقل و قوای بشری روی صورت علمی است.
۴. عملیات تجرید و مفهوم سازی.
۵. دیدگاه ابن سینا در خصوص «کمال» نیاز به بررسی مستقل دارد. اما یکی از تفاسیر ممکن این است که نفس هنگام درک هر معقولی بما هو معقول و پس از گذشتن از مراحل حس و متفکره، از حس بی نیاز می شود، به مرتبه عقل می رسد، به صورت عقلی دست می یابد و به مجرد نائل می شود (چون نفس حیوانی، مجرد نیست)؛ یعنی از چند حیث به کمال می رسد.

۶. (در اینجا، علاوه بر تصریح به رد اتحاد نفس با عقل فعال، اتحاد نفس با صورت معقول یا صورت افاضه شده هم نفی شده، دلایل آن قابل تطبیق با اتحاد با عقل فعال است؛ و دلیل دیگر اینکه گاهی به نظر ابن‌سینا خود عقل فعال و صورت‌های آن، معقول نفس می‌شود نه صور افاضه شده).
۷. نظیر این مضمون، در *التعلیقات*، بدوی، ص ۵۹ اشاره شده است.
۸. برای نمونه: ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۳۴۰ (الاتصال بالمبادی العقلية اعنى قبولاً لها من العقل الفعال و (ان) ترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال)؛ همو، ۱۴۱۳: ۴۰۰/۲-۴۰۱ (إذا وقع بين نفوسنا و بينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة).
۹. برای نمونه: همو، ۱۴۱۷: ۳۲۲ (النفس الناطقة اذا طالعت تلك الصور الخيالية و اتصل بها نور العقل الفعال استعدت لان تحدث فيها مجردات تلك الصور)؛ همان: ۳۳۷ (إذا تعلم و اقبلت النفس على جهة النظر- الرجوع الى المبدء الواهب - اتصل به ففاضت منه قوة العقل المجرد).
۱۰. کشف و اشراق بودن یا نبودن این امر، از نظر نگارنده، مسئله یک پژوهش مستقل است؛ و بنابراین در اینجا از نکات دیگر این تفسیر استفاده می‌شود.
۱۱. عقل با هر افاضه‌ای و دارا شدن هر صورت عقلی‌ای به یکی از خواسته‌هایش می‌رسد و یک کمال به دست می‌آورد.
۱۲. به دلیل اینکه در شناخت عقلی با مفاهیم مجرد سر و کار داریم، هم مفهوم باید شایستگی مجرد شدن کامل را پیدا کند و هم نفس که پذیرنده آن است.
۱۳. اینکه در اشارات، ط. ۳، ف. ۱۳، ص ۴۰۱ عقل فعال، عالم قدس نامیده شده، تأییدی بر این مصداق‌یابی است.
۱۴. در اینجا بحث از اثر روحانی عقول مفارق در خواب و بیداری (خواب دیدن، علم غیب در بیداری و در حالت مریضی، وحی یا علم وحیانی پیامبر، و معلومات و مشهودات عارف در حال خلسه) است که قانون اتصال و ماهیت و اثر آن، در خصوص شناخت عقلی و معمولی هم ساری است؛ به بیان دیگر، اگر ابن‌سینا در این گونه روابط انسان با عقول، معتقد به ارتسام باشد، در ادراکات معمولی قطعاً چنین باوری دارد.
۱۵. تعبیرهای مختلف ابن‌سینا درباره ادراک که شامل ادراک عقلی هم می‌شود.
۱۶. در اینجا، مسئله ارتسام صور، درباره عقل قدسی است که به طریق اولی درباره عقل غیرقدسی صادق است.
۱۷. یکی از مباحث مهم در مقوله ارتباط با عقل فعال این است که صورت، از عقل فعال افاضه می‌شود یا عقل، به صورت موجود در عقل فعال علم پیدا می‌کند. تعبیرات ابن‌سینا و شارحان در این زمینه نیاز به واکاوی دارد.
۱۸. از مؤیدات این تحلیل، یکی، مبدأ دانستن محسوسات و خیالات و وهمیات (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ب: ۱۲۴)، و دیگری، علت بعید و متوسط و تام بودن عقل هیولانی و بالملکه و بالفعل نسبت به اتصال است (همو، ۱۴۱۳: ۴۰۲/۲). جمع‌بندی این دو مطلب این است که: نقش علیت برای هر یک از مراحل پیش از اتصال، درجه‌بندی شده و شدت و ضعف دارد.
۱۹. کمال نفس نیز درجاتی دارد و دست‌کم، دو درجه کلی آن - از دید ابن‌سینا - کمال از راه شناخت برهانی یا عقلی، و عرفانی است.
۲۰. در این تحلیل معنایی عام و خاص از اتصال، مفاهیم و مفادی چون توجه و اقبال و تأثر و ارتسام که در گزارش و دسته‌بندی سخنان ابن‌سینا در باره اتصال وجود داشت نیز تفهیم و توجیه بیشتری شده است.
۲۱. در برخی موارد، محسوسات و خیالات و وهمیات، مبدأ معقولات و سبب فعلیت آنها دانسته شده‌اند و نه علت معدّ (همو، ۱۳۸۳: ب: ۱۲۴).

۲۲. بین «در آن» یا «در اثر آن» در خارج تفاوتی نیست؛ چون حتی اگر اتصال را مساوی با نقش بستن صورت در عقل هم نگرفته، علت (علت حقیقی یا جزو اخیر علت) آن بدانیم، تنها به تقدم رتبی اتصال قائل شده‌ایم و از نظر زمانی، این نقش بستن، در حال اتصال رخ داده است.
۲۳. بین اشراق و افاضه هم در جای خود تفاوتی در نظر گرفته شده که قابل تقسیم به دو مرحله یا واقعیت است.
۲۴. این جمله دو مفهوم دارد: الف. عقل فعال مانند خورشید است و لذا یا خود نور است یا منبع نور؛ ب. عقل فعال نور یا منبع نور است. مفهوم نخست از جملاتی برداشت می‌شود که عقل فعال را به خورشید تشبیه کرده است (مثلاً در ابن سینا، ۱۴۱۷: ۳۲۱)؛ و مفهوم دوم از: الف. تعبیری که به روشنی از نوردهی عقل فعال و نور آن سخن گفته است (مانند همو، ۲۰۰۷: ۱۱۱؛ همو، ۱۴۱۷: ۳۲۱؛ همو، ۱۴۰۰: ۲۱۶)؛ ب. اینکه در چند جا، مراتب عقل انسان با نور و آیه نور مطابقت داده و عقل فعال هم نار دانسته شده است (از جمله: همو، ۱۴۱۳: ۳۹۱/۲؛ همو، ۱۳۲۶: ۱۲۶-۱۲۷). حال اگر عقل انسان نور باشد، نور بودن عقل فعال اولویت دارد؛ افزون بر اینکه آتش هم مانند خورشید هم نور دارد هم گرمی، اما قراین نشان می‌دهد که نور آن مد نظر است.
۲۵. ماهیت آن عقل است چون، الف. به صورتی بالفعل، دربردارنده صورت‌ها و حقایق مجرد و «معقول» است، و لذا عقل بالفعل و دربردارنده مبادی این صور به شمار می‌آید (با استفاده از: همو، ۱۴۱۷: ۳۲۱)؛ ب. قدرت نور از علت نخستین به سلسله مراتب هستی از جمله عقل منتقل می‌شود و متقابلاً نفس به جهان «نور» صعود می‌کند (A Number of Orientalists, 1986, v. 8: 122, 123). و اثر آن عقل است؛ بنا بر اینکه معقولات و عقل بالقوه را بالفعل می‌کند (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۱۱۲).
۲۶. منظور از عقل در اینجا، اثر عقل یعنی تعقل و صورت عقلی است. در تطبیق مراتب عقل با نور و آیه نور که عقل مستفاد نور علی نور دانسته شده، شیخ طوسی، نور اول را صورت معقول و نور دوم را به نفس تفسیر کرده است (همو، ۱۴۱۳: ۳۹۱/۲، متن و شرح). در نجات آمده که قوه نظری با نوردهی عقل فعال از قوه به فعل می‌رسد و این فعلیت که عقل فعال به آن افاده می‌کند، صورت معقولات است (۳۹۴). ملاحظه می‌شود که در اینجا فعلیت و صورت معقولات و نور عقل فعال بر هم تطبیق داده شده است.
۲۷. در عبارت زیر، یکی بودن اشراق و افاضه به لحاظ واقعیت نشان داده شده است: شروق عقل فعال، یعنی فیضان صورت، از آن، در نفس است (همو، ۱۳۱۳: ۲۴).
۲۸. کلی و معقول شدن، یعنی صورت علمی که به مرحله اتصال رسیده، هنوز جزئی و خیالی است؛ و کلی و معقول بالفعل شدن، یعنی این صورت جزئی و خیالی، با نگاهی دیگر، کلی و معقول بالقوه است که با عقل فعال به فعلیت می‌رسد؛ و مجرد شدن کامل، یعنی این صورت، تا اندازه‌ای و در حد درک خیالی تجرید شده که با اتصال به عقل فعال، کاملاً مجرد می‌شود (بنا به تعبیرات مختلف ابن سینا).
۲۹. از جمله: (همو، ۱۴۱۷: ۳۲۱-۳۲۲؛ همو، ۱۳۱۳: ۲۴؛ همو، ۱۹۸۰: ۴۳؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۲۴؛ همو، ۱۴۰۰: ۵۷؛ همو، ۲۰۰۷: ۱۱۲). هر گاه اثر (شعاع) خورشید به دیدنی‌های بالقوه متصل شود یا برسد، دیدنی‌ها بالفعل می‌شوند و چشم هم بیننده بالفعل می‌شود. از عقل فعال هم قوه‌ای (اثر و نوری) افاضه می‌شود [اشراق] که بر متخیلات، جاری شده (تسیج) و آنها را بالفعل معقول می‌کند.
۳۰. از جمله: (همو، ۱۳۲۶: ۶۴) (معقولات از فیض الاهی در نفس مرتسم می‌شوند)؛ (همو، ۱۴۱۷: ۳۲۲) (مطالعه صور خیالی، نفس را آماده می‌کند تا صورت مجرد از عقل فعال افاضه شود)؛ (همان: ۳۳۶) (مبدأ فعال، به حسب طلب نفس، صورتی بعد صورتی افاضه می‌کند).

بررسی تحلیلی معنای اسم در علوم اسلامی عقلی و نقلی

با تأکید بر تطبیق آن بر خداوند

کاوس روحی برندق*

چکیده

اسماء و صفات الاهی، از مباحث بسیار پر دامنه الاهیاتی است و واژه «اسم» و مشتقات آن از واژه‌های بسیار پر کاربرد در علوم اسلامی (اعم از علوم نقلی و عقلی) است. بحث از مفهوم «اسم خدا» نقش تعیین کننده‌ای در موضوع گزاره‌های مربوط به مباحث اسمای الاهی دارد. این مقاله، پس از بررسی معنای اسم خدا در علوم مختلف اسلامی، از جمله علم کلام، فلسفه و عرفان اسلامی، تفاوت این معانی را می‌کاود. افزون بر نتایج مختلف درباره ارتباط معانی اسم خدا در علوم مختلف اسلامی به این نتیجه می‌رسد که اصطلاح کلامی اسم خدا با اصطلاح حکمت متعالیه و عرفان اسلامی آن متفاوت است. در علم کلام مقصود از اسم خدا، لفظ مأخوذ از صفت و فعل است، اما در اصطلاح حکمت متعالیه و عرفان اسلامی اسم به عنوان یک امر عینی در برابر ذات، صفت و فعل الاهی کاربرد دارد.

کلیدواژه‌ها: اسم خدا، اسم لفظی، اسم عینی، کلام اسلامی، فلسفه، عرفان اسلامی.

طرح مسئله

مباحث اسماء و صفات الهی، یکی از مباحث الاهیاتی است که فروع و مسائل مختلفی دارد که هر یک از آنها در علوم گوناگون اسلامی، از جمله تفسیر، فقه الحدیث، کلام، فلسفه و عرفان اسلامی بررسی می‌شود. همچنین مباحث فرعی فراوانی از این بحث مشتق می‌شود که هر یک برای خود مبحث مستقلی است، از جمله: ۱. مغایرت اسماء با ذات الهی؛ ۲. تعداد اسمای الهی؛ ۳. تعیین اسم اعظم از میان اسمای الهی؛ ۴. مفهوم هر یک از اسمای الهی و مقایسه معنای آن با معانی دیگر اسماء؛ ۵. مسئله تناکح اسماء؛ ۶. عینیت یا مغایرت اسم با مسمی و تسمیه؛ ۷. مفهوم احصای اسمای الهی؛ ۸. توقیفی یا عدم توقیفی بودن اسمای الهی؛ و مسائل دیگر که هر کدام محل بحث دانشمندان علوم مختلف است و هر یک از مذاهب اسلامی در پاره‌ای از این مسائل دیدگاه‌های خاص خود را دارند.

این مباحث ریشه در متون اسلامی، اعم از آیات و روایات، دارد، به گونه‌ای که می‌توان گفت واژه «اسم» و مشتقات آن از واژه‌های بسیار پرکاربرد در متون دینی است. از این رو بسیار مورد توجه مؤلفان علوم مختلف اسلامی قرار گرفته است؛ نه تنها در فرهنگ‌های لغت و علوم ادب عربی اعم از صرف، نحو و بلاغت، که در تفسیر، فقه، حدیث و نیز در علوم عقلی اعم از منطق، کلام، فلسفه و عرفان نظری، مطرح شده و دانشمندان بزرگ علوم اسلامی دیدگاه‌های خود را درباره آن بیان کرده‌اند. وقتی مسائل مربوط به اسمای الهی را بررسی می‌کنیم، زیربنایی‌ترین بحث در این میان، بحث از مفهوم واژه «اسم» و مشتقات آن به هنگام کاربرد آن در مورد خدا و در یک کلمه «اسم یا اسمای خدا» است که نقش تعیین‌کننده‌ای در «موضوع» گزاره‌های مربوط به مباحث اسمای الهی دارد؛ چراکه اگر «موضوع» این گزاره‌ها به طور دقیق مرزبندی نشود، هر حکمی که در «محمول» بر آن بار می‌شود، مجهول و نامفهوم خواهد بود.

بر این اساس، مسئله پیشروی این مقاله بررسی معانی گوناگون اسم خدا و تفاوت این معانی با یکدیگر است که در دو عنوان زیر بررسی خواهد شد: ۱. معنای اسم خدا در لغت و علوم مختلف اسلامی؛ ۲. مقایسه معنای اسم خدا در کاربردهای گوناگون آن در علوم اسلامی، با تأکید بر علم کلام، فلسفه و عرفان نظری.

۱. معانی اسم خدا در لغت و علوم مختلف اسلامی

واژه اسم در لغت و هر یک از علوم مختلف اسلامی دارای مفهوم اصطلاحی ویژه و گاه در یک علم دارای کاربردهای متفاوتی است و طبیعتاً واژه اسم با تأکید بر کاربرد آن در مورد خداوند دارای معنای خاصی خواهد بود. معانی اسم با رویکرد کاربرد آن در مورد خداوند را به ترتیب زیر می‌توان سامان داد.

۱.۱. مفهوم اسم در لغت

راغب اصفهانی اسم را عبارت از چیزی می‌داند که وجود هر چیز با آن شناخته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۲۴۴) و فیروزآبادی و ابن‌منظور و زبیدی اسم را نشانه معنا کرده‌اند (فیروزآبادی، بی‌تا: ۳۴۴/۴؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۵: ۴۰۱/۱۴؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۸۳/۱۰) و ابوالعباس اسم را عبارت از نشانه‌ای می‌داند که برای هر چیز گذاشته می‌شود تا به وسیله آن شناخته شود (ابن‌منظور، ۱۴۰۵: ۴۰۱؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۸۳) و ابن‌سیده اسم را عبارت از واژه‌ای می‌داند که بر جوهر یا عرض گذاشته می‌شود، تا جواهر و اعراض به وسیله آن از یکدیگر جدا شوند (ابن‌منظور، ۱۴۰۵: ۴۰۱) و محقق خویی در تبیین معنای اسم، آن را به معنای نشانه تفسیر می‌کنند (خویی، ۱۳۹۵: ۴۲۴/۱۴). جمع‌بندی این تعریف‌های لفظی به ظاهر متفاوت، آن است که «اسم»، یعنی لفظی که بر معنایی دلالت دارد، به گونه‌ای که علامت و نشانه آن معنا به شمار می‌آید و هنگام ذکر آن معنا، به ذهن خطور می‌کند و آن چیز - اعم از جوهر و عرض - از میان دیگر معانی در ذهن انسان جدا شده و بازشناخته می‌شود. واژه «اسم» در عرف نیز به معنای «لفظ دالّ بر مسمی» است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۷/۱).

بر این اساس، مراد از «اسم خدا»، واژه یا واژه‌هایی خواهد بود که در لغت بر خداوند اطلاق می‌شود؛ خواه به صورت حقیقی به عنوان علم یا غیر آن بر خدا وضع شده باشد یا به صورت مجازی استعمال شود.

۱.۲. مفهوم اسم در مقابل فعل و حرف

این اصطلاح به اندازه قدمت علم صرف و نحو، قدمت دارد و پایه‌گذاری صرف و نحو بر اساس آن صورت گرفته است؛ آنجا که بنا بر نقل بسیاری از نحویون، امام علی (ع) کلمه را به سه قسم

(اسم، فعل و حرف) تقسیم کرد و به دستور آن حضرت، ابوالأسود دوئلی علم نحو را پایه‌گذاری کرد (ذهبی، ۱۴۱۳: ۸۳/۴؛ ذهبی، ۱۴۰۷: ۲۷۹/۵؛ امین، بی‌تا: ۱۶۱/۱). توضیح آنکه کلمه در تقسیم اولی به دو قسم تقسیم می‌شود: ۱. کلمه‌ای که به خودی خود و بنفسه دلالت بر معنا می‌کند؛ ۲. کلمه‌ای که چنین نیست. قسم دوم در اصطلاح صرف و نحو، «حرف» نامیده می‌شود و قسم اول در تقسیم ثانوی به دو قسم تقسیم می‌گردد؛ زیرا یا مقرون به زمان معین است یا چنین نیست. قسم اول «فعل» و قسم دوم «اسم» نامیده می‌شود: «و هی (ای الکلمه) اسم و فعل و حرف؛ لأنها إما أن تدلّ علی معنی فی نفسها، أو لا. الثانی الحرف؛ و الأول إما أن یقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، أو لا. الثانی الاسم؛ و الأول الفعل. و قد عُلم بذلك حدّ کلّ واحد منها» (استرآبادی، ۱۹۷۵: ۲۷/۱-۳۰). بر این اساس، اسم کلمه‌ای است که بنفسه بر معنایی دلالت دارد، ولی همانند فعل مقترن به زمان نیست.

کاربرد این اصطلاح در مورد خداوند بسیار روشن است، به گونه‌ای که می‌توان گفت تمامی اسم‌هایی که به عنوان اسماءالله در مورد خداوند کاربرد دارند، اعم از اسم‌های مفرد یا مرکب، همگی اسم به معنای مقابل با فعل و حرف هستند و در میان اسمای الاهی اسمی را نمی‌توان یافت که از نظر علم صرف و نحو، حرف یا فعل باشد؛ بلکه اگر فرضاً حرف یا فعلی هم به عنوان اسم بر کس یا چیزی اطلاق شود، از نظر نحوی تبدیل به اسم شده است.

۳.۱. مفهوم اسم در علم منطق

در دانش منطق، لفظ به دو قسم مفرد و مرکب تقسیم می‌شود و مفرد به نوبه خود به سه قسم (کلمه، اسم و ادات) تقسیم می‌شود و کلمه، در این تعریف مترادف با فعل در صرف و نحو، و واژه «ادات»، مترادف با حرف و واژه «اسم» مترادف با واژه «اسم» در صرف و نحو است: «ینقسم اللفظ مطلقاً- غیر معتبر فیه أن یکون واحداً أو متعدداً - إلى قسمین: ۱. المفرد ... هو: اللفظ الذی لیس له جزء یدل علی جزء معناه حین هو جزء. ب - المركب: و یسمى "القول" و هو اللفظ الذی له جزء یدل علی جزء معناه حین هو جزء. أقسام المركب: المركب: تام و ناقص. أقسام المفرد: المفرد: کلمة، اسم و أداة. ۱. الکلمة: و هی الفعل باصطلاح النحاة، مثل: کتب، یکتب، اکتب ... ۲. الاسم: و هو اللفظ المفرد الدال علی نسبة زمانیة، مثل: محمد، انسان، کاتب، سؤال ... ۳. الأداة: و هی الحرف باصطلاح النحاة ...» (مظفر، بی‌تا: ۶۳-۶۴).

از آنجایی که این اصطلاحات با اصطلاحات پیشین از نظر واژگانی متفاوت هستند، ولی در مورد واژه «اسم»، حتی از نظر واژگانی تفاوتی ندارند و مراد از اسم در هر دو یکی است. لذا کاربرد این اصطلاح در مورد خداوند نیز بی اشکال خواهد بود.

۴.۱. مفهوم اسم در مقابل لقب و کنیه

در علم صرف و نحو «عَلَم» به عنوان یکی از «معارف» در بحث «معرفه و نکره» به سه قسم «اسم»، «لقب» و «کنیه» تقسیم می‌شود و مقصود از «کنیه»، عَلَمی است که در آغاز آن واژه «اب» یا «آم» آمده باشد؛ و لقب، عَلَمی است که دلالت بر مدح یا ذمّ کند؛ و اسم، عَلَمی است که نه کنیه باشد و نه لقب (ابن عقیل همدانی، ۱۹۶۴: ۱۱۹/۱؛ استرآبادی، ۱۹۷۵: ۲۶۵/۳). بر پایه این اصطلاح، اسم عبارت است از کلمه‌ای (مخصوصاً بنا بر اصطلاح اول یعنی اسمی) که معرفه و از میان معارف مشخصاً عَلَمی که نه مُصَدَّر به اب و آم باشد و نه دلالت بر مدح و ذمّ کند. کاربرد اصطلاح «اسم» با این کاربرد معنایی در مورد خداوند نیز شایع است و می‌توان گفت بیشتر اسمای الهی با این مفهوم (در مقابل لقب و کنیه) یا به عنوان «لقب» در مورد خداوند به کار رفته است؛ اگرچه عنوان لقب بر اسمای الهی اطلاق نمی‌شود و از میان اسمای الهی واژه‌ای که مُصَدَّر به «ب» یا «آم» باشد نمی‌توان یافت و اساساً از آنجایی که اطلاق چنین واژه مرکبی بر خداوند، نقص دارد و با معارف عقلی بنیادین الاهیاتی و نصّ آیات قرآن از قبیل «لم یلد و لم یولد» (اخلاص: ۳) در تضادّ است، جایز نخواهد بود.

۵.۱. مفهوم اسم در مقابل صفت

در میان مباحث گوناگون نحو و صرف، بارها اسم و صفت در مقابل هم به کار می‌روند (استرآبادی، ۱۹۷۵: ۱۴۴/۲، ۳۰۰، ۳۹۴ و ۶۴۶؛ استرآبادی، ۱۳۹۵: ۱۹۹/۱، ۱۱۷/۲ و ۱۵۴؛ ۸۶/۳، ۱۳۶) و مقصود از اسم در این گونه موارد مترادف با، اسم به اصطلاح اول است که جامد و دالّ بر ذات باشد؛ در مقابل صفت، که اسم مشتقّ دالّ بر ذات موصوف به ویژگی خاصّ است. با این توضیح که بنا بر این تعریف، مشخصاً مقصود از اسم، اعم از اسم ذات و اسم معنا است؛ یعنی در مواردی بر ذات قائم بذاته (اسم ذات) دلالت دارد، مانند: انسان، زید و ...؛ و در مواردی دیگر دلالت بر معنای قائم بغیره (اسم معنا) دارد، مانند: ضرب، کتابت و ...؛ و صفت در مقابل این دو، بر ذاتی که متّصف به معنا و دارای یک ویژگی خاصّ است، دلالت دارد مانند ضارب، کاتب و ...؛

و همواره با وزن خاصی همراه است، مانند: اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبیه، صیغه مبالغه و اسم تفضیل.

کاربرد این اصطلاح در مورد خداوند، به عنوان لفظ و واژه‌ای که بر صفت خداوند صادق است، بسیار فراوان است. به گونه‌ای که جز تک‌موردی که به عنوان نام ذات خدا مطرح است (واژه «الله»)، سایر اسمای الهی به عنوان صفت با مفهوم یادشده بر خداوند اطلاق می‌شوند، بلکه همین تک‌واژه نیز خود محلّ اختلاف است؛ برخی آن را اسم ذات و برخی آن را اسم خدا به عنوان اینکه همه کمالات را فرا گرفته و از همه نقایص و کاستی‌ها منزّه است، می‌دانند و هر یک دلایلی بر اثبات مدّعی خود یادآور شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۸/۱؛ ۳۵۶/۸؛ ۱۲۴/۱۴). به عبارت دیگر، در خصوص لفظ جلاله «الله» بین مفسّران در این جهت اختلاف نظر وجود دارد که آیا مانند اسمای دیگر، اسم است یا علم بالغلبه. از جمله دیدگاه محمدحسین طباطبایی آن است که اسم جلاله، علم بالغلبه برای ذات است، نه اسم؛ به این معنا که اسم الله در اصل معنای معبودیت را افاده می‌کرده، ولی در اثر کثرت استعمال به علم تبدیل شده است (همان: ۱۸/۱؛ ۳۵۶/۸؛ ۱۲۴/۱۴).

۱.۶. اسم خدا در علم کلام؛ اسم در مقابل افعال و صفات خدا

در علم کلام، فارغ از بحث‌های لغوی و صرف و نحوی گذشته که در مورد اسم و نه خصوص اسم خدا به بحث می‌پردازند، اصطلاح اسم خدا با مفهوم مشخص، در برابر صفات و افعال خدا کاربرد دارد. با این توضیح که اموری که به خداوند متعال نسبت داده می‌شود، یا فعل به معنای صرفی و نحوی است، مانند خَلَقَ؛ یا صفت است، مانند حیات؛ یا اسم است، که از فعل یا صفت به صورت توصیفی ساخته شده و بر خداوند متعال اطلاق می‌شود، مانند خالق و حی. «ایچی» در این باره به صراحت اظهار می‌دارد که مقصود از اسمای الهی، اسم‌ها و اعلامی که در لغات گوناگون بر اشیا گذاشته می‌شود، نیست؛ بلکه محلّ نزاع درباره اسمایی است که از صفات و افعال اخذ می‌شود: «و لیس الکلام فی اسمائه، الأعلام الموضوعه فی اللغات، انما النزاع فی الأسماء المأخوذة من الصفات و الأفعال» (ایچی، ۱۹۹۷: ۳۱۳/۳؛ جرجانی، ۱۹۰۷: ۲۱۰/۸).

این سخن به این معناست که اصطلاح علم کلام در «اسم خدا» هرگز به معنای اسم لغوی (معنای ۱) نیست؛ بلکه مراد از اسم خدا در علم کلام، واژه یا واژگانی است که از افعال متعدد (فعل به اصطلاح علم صرف و نحو که در معنای ۲) گذشت یا از صفات (به معنای اسم معنا در

بررسی تحلیلی معنای اسم در علوم اسلامی عقل و نقل

علم صرف و نحو در برابر ذات که در ضمن معنای (۵) ذکر شد) ساخته شده و بر خداوند اطلاق می‌شود. در واقع، با تأمل بیشتر در مفهوم اسم خدا در این اصطلاح می‌توان گفت در این اصطلاح اسم معادل با صفت به معنای (۵) است.

با این حال، این سخن ایجی و نیز جرجانی را، که بدون هیچ نقدی آن را ذکر کرده است، به صورت مطلق در مورد تمامی مباحث علم کلام که گزاره‌های آن درباره اسمای الهی است نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا تفکیک مباحث اسمای الهی از صفات الهی در پاره‌ای مباحث کلامی، خود بهترین شاهد بر تفکیک و دوگانگی معنایی اسم و صفت در مورد خداوند است. چنان‌که سخن برخی معاصران، که قائل به یگانگی معنایی اسم و صفت خدا در اصطلاح روایات هستند (محمدی ری‌شهری، ۱۴۲۵: ۳۳۳/۳)، مورد نقد و ناپذیرفتنی است. عمده اشکال وارد بر این دیدگاه آن است که تفسیر اسم در احادیث به اینکه به معنای صفت است، در برابر دیدگاهی قرار دارد که مدّعی است اسمای الهی، اسمای لفظیه هستند و این احادیث در مقابل آن دیدگاه در صدد آن است که اسمای الهی لحاظ مسمی با صفت خاص هستند. این مطلب با رجوع به ابوابی که همین احادیث در جوامع روایی در آنها آمده است، روشن می‌شود (روحی برندق، ۱۳۹۳: ۲۹).

اما مهم‌ترین بحث درباره مفهوم اسم خدا در علم کلام، تبیین تفاوت یا هم‌سویی آن با اسم خدا در اصطلاح حکمت متعالیه و عرفان نظری است که بعد از بحث از مفهوم اسم خدا در اصطلاح حکمت متعالیه و عرفان نظری و نیز تفاوت معانی اسم خدا در علوم اسلامی تحت عنوانی مستقل بررسی خواهد شد.

۷.۱. اسم خدا در مقابل ذات، صفت و فعل خدا، به عنوان یک امر عینی

در اصطلاح حکمت متعالیه و عرفان نظری، اسم، به عنوان امری عینی، در برابر ذات، صفت و فعل الهی قرار می‌گیرد. مانند حقیقت خارجی عالم و قادر، که عبارت است از ذات خداوند با توجه به صفت علم و قدرت او؛ و بر این اساس، الفاظ عالم و قادر و ... اسماء اسماء خواهند بود. این حقیقت در جای جای کتاب‌های فلسفی که با رویکرد حکمت متعالیه نگاشته شده جلوه‌گر است. حکیم الهی، صدرالمتألهین اصطلاح عارفان در این باره را چنین بیان می‌کند که مراد از اسماء در اصطلاح عارفان، الفاظ عالم و قادر و غیر آن نیست، بلکه اینها در اصطلاح آنان اسماء اسماء هستند: «و لیس المراد من الأسماء ههنا هی ألفاظ العالم و القادر و غیرهما، و انما هی

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره دوم

أَسْمَاءُ الْأَسْمَاءِ فِي اصطلاحهم» (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱: ۲۸۰/۸). وی در جای دیگری اظهار می‌کند که اسم نزد عارفان عبارت از ذات الاهی با اعتبار صفتی از صفات یا تجلی‌ای از تجلیات است و اسماء لفظی، اسماء اسماء هستند: «و اعلم أنَّ الاسم عندهم عبارة عن الذات الالهية مع اعتبار صفة من الصفات او تجلٍّ من التجليات، و الأسماء الملفوظة أسماء الأسماء» (همان: ۳۱۵/۷). نیز در جای دیگری می‌گوید که اسم عبارت است از ذات با اعتبار صفتی از صفات، خواه کلی باشد یا جزئی: «الذات مع اعتبار صفة من صفاتها اسم من الأسماء كلية كانت او جزئية» (همان: ۳۱۳/۷). همچنین در الشواهد الربوبية اظهار می‌دارد که عارفان تصریح کرده‌اند که اسم عبارت است از ذات با اعتبار صفتی از صفات: «فإنَّهم صرَّحوا بأنَّ الذات مع اعتبار صفة من الصفات هو الاسم» (همو، بی‌تا: ۴۴).

حکیم سبزواری نیز در پانویشت/سفار در مقام ذکر تفاوت اسم، صفت و ذات اظهار می‌دارد که صفت عبارت است از یک تعین وجودی، و اسم عبارت است از وجود همراه با آن تعین، و خود وجود با قطع نظر از تعین، عبارت است از مسمی: «نفس ذلك التعین الوجودی هو الصفة؛ و الوجود مع ذلك التعین هو الاسم؛ و نفس ذلك الوجود مع قطع النظر عن التعین هو المسمی» (همو، ۱۹۸۱: ۲۸۱/۸). وی در شرح/الاسماء الحسنى تفاوت اسم با صفت نزد عارفان را این‌گونه بیان می‌کند که ذات موجود با اعتبار هر یک از صفات در عرف عارفان اسم نامیده می‌شود، و نفس این محمول عقلی [بدون ذات] نزد عارفان صفت نامیده می‌شود: «فالذات الموجودة مع كلِّ منها يقال لها الاسم فی عرفهم، و نفس ذلك المحمول العقلی هی الصفة عندهم» (سبزواری، بی‌تا: ۱۹/۱ و ۲۱۵).

این اصطلاح در جای جای نوشته‌های اهل عرفان نیز به چشم می‌خورد؛ از جمله ابن عربی در الفتوحات/المکیة اسمای الاهی را عبارت از یک سلسله امور نسبی و اضافی دانسته، ادعا می‌کند که اسمای الاهی نسبت‌ها و اضافاتی به ذات هستند که به یک وجود واحد برمی‌گردند (ابن عربی، بی‌تا: ۱۶۳/۱). نیز در تفسیر/ابن عربی نوشته عبدالرزاق قاسانی آمده است که اسم عبارت است از ذات با اعتبار صفتی از صفات (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۳۱/۱ و ۲۷۰ و ۴۲۶: ۱۶/۲ و ۳۷۱ و ۴۱۶). همچنین قیصری در شرح فصوص/الحکم اسم را عبارت از ذات با ملاحظه صفتی از صفات ذات دانسته است (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۴۰، ۶۵۵، ۷۰۲، ۷۰۷، ۱۰۲۴). تبیین و تعریف اصطلاحی اسم به معنای یادشده در آثار علامه طباطبایی فراوان به چشم می‌خورد (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۷/۱؛

بررسی تحلیلی معنای اسم در علوم اسلامی عقل و نقل

۲۵۴/۶: ۲۲۹/۱۳). برای نمونه، اسم عالم، که از اسمای الهی است، به «الذات مأخوذة بوصف العلم» (همان: ۷۱/۱) تبیین شده است.

این معنا را به این صورت می‌توان تبیین کرد که وجود خداوند متعال وجودی بسیط و یکتایی بی‌همتاست، ولی عقل به لحاظ نقص خود، هنگام توجّه به ساحت مقدّس او، از دیدگاه‌های مختلف به او توجّه می‌کند تا به وسیله تحلیل عقلی، به شناخت نسبی حضرت حقّ نایل شود. بر اساس یک تحلیل عقلی کلی وقتی به وجود و اطوار و آثار وجودی حضرت حقّ نظر می‌کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که خداوند متعال، دارای «ذات»، «صفات» «اسما» و «افعال» است:

الف. ذات؛ که عبارت است از اصل وجود حضرت حقّ، که منشأ همه کمالات (اعم از صفات، اسما و افعال) است.

ب. صفات؛ که عبارت‌اند از کمال‌های وجودی حضرت حقّ که از تشعّعات نور وجود هستند و افعال الهی از آنها سرچشمه می‌گیرد، مانند: علم، قدرت، حیات و
ج. اسما؛ که عبارت‌اند از «ذات با لحاظ کمال و صفت وجودی خاصّ» و در واقع، تصویر بُعدی از ابعاد وجودی حضرت حقّ؛ و تفاوت آنها با صفات در این نکته است که در صفات، تنها صفات و کمالات حضرت حق مورد لحاظ است، ولی در اسما، صفات و کمالات حضرت حق با ملاحظه ذات. برای نمونه، عالم و قادر اسم، و علم و قدرت، صفت هستند. زیرا در عالم و قادر، ذات (که ضمیر «هو» است) مورد لحاظ است، ولی در علم و قدرت، هیچ نظری به ذات نیست.

د. افعال؛ که عبارت است از آثار وجود حضرت حقّ که طی یک نظر تحلیلی، با سیر نزولی از ذات، اسما و صفات سرچشمه می‌گیرد و با سیر صعودی، به صفات، اسما و ذات الهی باز می‌گردد.

بر اساس این تحلیل، می‌توانیم جایگاه اسمای الهی را به طور دقیق در شئون وجودی حضرت حقّ جست‌وجو کنیم و تعریف جامع و مانعی از اسم و مفهوم اصطلاحی آن ارائه دهیم و بگوییم: «اسم عبارت است از ذات حضرت حقّ با لحاظ صفت و کمال وجودی خاصّ». لیکن نکته‌ای که ممکن است هنگام توجّه به مفهوم اسم عینی مورد غفلت قرار گیرد، آن است که صرف این مفهوم «ذات با ملاحظه صفتی از صفات» اسم عینی نیست، بلکه واقعیت خارجی آن اسم عینی است (روحی برندق، ۱۳۹۳: ۱۱-۱۲).

۸. ۱. اسم به عنوان وجود تکوینی عینی غیر از اسمای الاهی

بنا بر اصطلاح دیگری، که در حکمت و عرفان نظری مطرح است، تمامی موجودات به لحاظ دلالت بر حق، اسم حق هستند و وجودهای تکوینی خاص (انسان کامل، شخص شخیص رسول اکرم (ص) و اهل بیت (ع) اسم اعظم الاهی هستند (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۴۳؛ میرداماد، ۱۴۰۳: ۳۵۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱/۴۹۱؛ عقیقی، ۱۳۷۰: ۸۵ و ۱۷۶؛ بالی زاده، بی تا: ۱۳۱ و ۱۶۱؛ خمینی، ۱۴۱۰: ۳۷؛ جندی، ۱۳۸۰: ۱۷۷).

این اصطلاح در واقع مبتنی بر توسعه در معنای لغوی و عرفی اسم است، که در این زمینه دو دیدگاه مطرح است: ۱. دیدگاهی بر آن است که اسم در معنای لغوی و عرفی صرفاً در الفاظ واژگان دالّ بر معنا کاربرد دارد و تعمیم و توسعه آن به غیر حوزه لفظ و واژه مخالف با مفهوم واژه «اسم» و خروج از حوزه وضع و استعمال است. لذا نادرست است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱/۱۷)؛ ۲. دیدگاه دیگری از اساس، مفهوم لغوی و عرفی واژه «اسم» را شامل هر گونه دالّ و نشانه‌ای اعم از لفظ و غیر آن حتّی وجودهای تکوینی خارجی گرفته، بر آن است که موجودات به لحاظ اینکه نشان‌دهنده و مظهر حضرت حق هستند، اسم خداوند به شمار می‌آیند (همان: ۸/۲۶۷) و بر این اساس، برخی گام فراتر گذاشته، درجه دلالت لفظ را از این جهت کمتر از وجودهای تکوینی برشمرده‌اند. لذا، واژگان لفظی را «اسم اسم» به شمار آورده‌اند (فرغانی، ۱۴۲۸: ۲/۱۲۲). نیز بر این پایه، می‌توان گام دوم را برداشت و با تحلیل دقیق‌تر گفت، به لحاظ آنکه وجودهای خارجی زمینه‌ساز تصوّر ذهنی، و تصوّر ذهنی زمینه‌ساز وضع و استعمال واژگان است، وجودهای خارجی «اسم» و وجودهای تصوّری و ذهنی «اسم اسم» و واژگان و الفاظ «اسم اسم» هستند.

در هر حال، با توجّه به دلایل متعدد قرآنی و روایی که در آنها واژه «اسم» در معانی عینی و خارجی کاربرد دارد (روحی برندق، ۱۳۹۳: ۱۳-۳۴) دست‌کم می‌توان استعمال اسم در مورد وجودهای تکوینی را استعمال مجازی تلقّی کرد.

بر این پایه، با توجّه به درجه‌بندی وجودهای تکوینی از نظر برخورداری از شدّت و ضعف وجودی، بر اساس نظریه تشکیک در وجود، هر کدام از وجودهای تکوینی که از شدّت وجودی بیشتری برخوردار باشند، درجه اسم بودن و حکایت آن از حضرت حق و دلالت آن به سوی خدا و مظهریت آن نسبت به خدا، بیشتر خواهد بود و بر این اساس، به لحاظ آنکه انسان از میان سایر موجودات دارای برجستگی وجودی است، درجه اسم بودن آن از سایر موجودات بیشتر و در

بررسی تحلیلی معنای اسم در علوم اسلامی عقل و نقل

نتیجه، انسان‌های کامل (انبیا و اوصیا و اولیای الهی) اسم‌های کامل و اعظم خداوند خواهند بود. این دقیقاً نکته‌ای است که دیدگاه هشتم درصدد بیان آن است.

۲. مقایسه انواع مختلف معانی اسم خدا در علوم اسلامی

مفهوم لغوی و عرفی اسم (معنای ۱) از نظر مفهومی از بین نسبت‌های چهارگانه منطقی (تساوی، تباین، عموم و خصوص مطلق و عموم و خصوص من وجه) نسبت تساوی دارند و رابطه معنای دوم و سوم تساوی و نسبت این دو معنا و نیز معنای چهارم و پنجم و حتی معنای ششم - به اعتبار اینکه اسم خاص (خدا) است - با معنای اول، عموم و خصوص مطلق (معنای اول عام، و معانی دیگر خاص) است.

مقایسه میان معنای ۱-۶ از یک سو و دو معنای ۷ و ۸ از سوی دیگر: اسم در معنای لغوی و عرفی به اضافه ۵ معنای اصطلاحی اول (معنای ۱-۶) به معنای اسم لفظی است، برخلاف معنای هفتم و هشتم اصطلاحی که اسم در آن دو به معنای یک امر عینی، خارجی و واقعی به کار رفته است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۷/۱). این تفاوت مهم را می‌توان عمده‌ترین فرق میان این دو دسته از معنای واژه «اسم» تلقی کرد. بدین ترتیب اسم را به دو دسته عمده اسم لفظی و اسم عینی تقسیم می‌کنند.

مقایسه میان معنای ۱ از یک سو و معنای ۷ از سوی دیگر: اسم به معنای لغوی و عرفی (معنای ۱) به لحاظی اعم از اسم به معنای ۷ است؛ زیرا اسم در لغت و عرف بر «ما يدلّ به علی الشیء» دلالت دارد، خواه معنای وصفی را افاده کند یا نکند. مثال قسم اول، الفاظی است که علاوه بر دلالت بر ذات، بر وجود وصفی در ذات نیز دلالت دارند؛ و مثال قسم دوم، أعلام - مثل زید و عمرو - به ویژه أعلام مرتجل است، که فقط بر ذات دلالت دارند و به هیچ وجه بر وصف و مشخصه آن دلالت ندارند (همان: ۳۴۲/۸)؛ ولی در اسمای حُسنای الهی، همواره معنای وصفی ملحوظ است؛ نه تنها اسمای الهی دربردارنده معنای وصفی هستند، بلکه دربردارنده معنای وصفی حَسَن، و دربردارنده معنای وصفی أَحْسَن هستند و به همین لحاظ در مقام توصیف، برای اسمای الهی واژه «حُسنی» که مؤنث أَحْسَن است (به دلیل آنکه اسماء جمع مکسّر است و در مقام آوردن صفت برای آن، صفت آن یا باید مؤنث باشد یا جمع مؤنث) ذکر می‌شود (همان: ۱۲۴/۱۴-۱۲۵). تفاوت دیگر میان اسم به معنای لغوی و عرفی (معنای ۱) و اسم عینی (معنای ۷) آن است که اسم به معنای امر عینی و خارجی شامل یک یا حتی چند جمله می‌شود. به این

معنا که آن جمله یا چند جمله حکایت از واقعیتی دارد که خداوند سبحان بدان متّصف است، برخلاف اسم لفظی که مخصوص به مصداق خاصّ است (همان: ۷۶/۹). از نظر دیگر، اسم به معنای هفتم، مسمّای اسم به معنای لغوی و عرفی (معنای ۱) است. برای نمونه، لفظ عالم، که از اسمای الهی است، همان اسم به معنای لغوی و عرفی است که بر مسمّای خود دلالت دارد، و مسمّای آن عبارت است از ذات خداوند متعال با لحاظ صفت علم؛ چنان که رابطه اسم به معنای هفتم با ذات حضرت حق، که با هیچ یک از اوصاف و اسمای الهی نمی‌توان از آن خبر داد و بدان اشاره کرد، رابطه اسم و مسمی است. توضیح آنکه: بر اساس یک تحلیل لغوی در وضع واژه «اسم» می‌توان گفت: ۱. واژه «اسم» در لغت بر «لفظ دالّ بر مسمی» وضع شده است و بنابراین، اسم عبارت است از لفظی که بر مسمی دلالت دارد؛ ۲. اسمای الهی همانند لفظ «اسم» که بر مسمی دلالت دارد، بر ذوات خارجی دلالت دارند؛ ۳. نتیجه آنکه اسمای الهی و اوصاف دالّ بر ذوات نیز اسم نامیده می‌شوند و بدین ترتیب اسم به دو گونه تقسیم می‌شود: اسم به معنای امر لفظی؛ و اسم به معنای امر عینی و خارجی؛ ۴. در مقام مقایسه بین این اسم لفظی و اسم عینی، می‌توان گفت اسم به معنای دوم (امر عینی) مستقیماً و بدون واسطه بر ذات دلالت دارد؛ برخلاف اسم به معنای اوّل که به واسطه اسم به معنای دوم بر ذات دلالت دارد و در نتیجه: در واقع، اسم به معنای عینی، اسم است و اسم به معنای لفظی، اسم اسم است. اما، چنان که پیش‌تر اشاره شد، بر اساس دیدگاهی، اگرچه این تحلیل لغوی در نظر به واقع امر درست است، ولی هرگز نمی‌توانیم آن را بر لغت تحمیل کرده، بگوییم اسم در لغت هم بر اسمای عینی که بدون واسطه بر ذوات دلالت دارند، اطلاق می‌شود و هم بر اسمایی که به واسطه آنها بر حقایق دلالت دارند (= اسم به معنای لغوی)؛ بلکه بنا بر لغت، مفهوم اسم همان لفظ دالّ بر معناست که پیش از این گفته شد. نتیجه آنکه: واژه «اسم» در لغت و عرف همان لفظ دالّ بر مسمی است، و اطلاق اسم بر اعیان خارجی اگرچه بر یک تحلیل عقلی درست مبتنی است، ولی هرگز نمی‌توان گفت اسم در لغت بر اعیان خارجی و حقایق نیز اطلاق می‌شود (همان: ۱۷/۱). آنچه گفته شد در مورد اطلاق اسم در لغت و عرف است؛ اما در اصطلاح حدیث در مواردی اسم به معنای «مادلّ علی الشیء» است؛ خواه لفظ باشد یا غیر آن (همان: ۳۶۷/۸)؛ هرچند این دیدگاه، خود، با توجّه به دلایلی که پیش‌تر اشاره شد، مورد نقد و ناپذیرفتنی است.

رابطه میان معنای ۵ و ۸: اسم عینی قسیم اسم به معنای غلّم ذات است. محمدحسین طباطبایی در توضیح این نکته می‌گوید: «اسم عینی، همان «صفت» در اصطلاح علم صرف

بررسی تحلیلی معنای اسم در علوم اسلامی عقل و نقل

– مانند اسم فاعل و صفت مشبیه و ... – است، نه اسم به معنای عَلم ذات و مراد از اسمای حسنای الاهی، الفاظی است که بر معانی وصفی دلالت دارند. مانند إله، حی، علیم و قدیر؛ نه مانند اسم جلاله «الله» که عَلم ذات است» (همان: ۱۲۴/۱۴).

اما تفاوت معنای ۶ (اصطلاح کلامی) و معنای ۷ (اصطلاح حکمت متعالیه و عرفان نظری) نیاز به بحث بیشتری دارد که در ادامه طرح می‌کنیم.

۳. نسبت میان اسم خدا در علم کلام؛ و حکمت متعالیه و عرفان

بنا بر عبارتی که پیش از این از ایجی نقل شد، مراد از اسم خدا در علم کلام (اصطلاح ۶)، واژه یا واژگان برساخته از افعال یا صفات مستند به خداوند است که دقیقاً همان اسم معادل با صفت در مقابل اسم (معنای ۵) است؛ ولی در مقابل اسم خدا در اصطلاح حکمت متعالیه و عرفان نظری (اصطلاح ۷) عبارت است از حقیقت خارجی و کمال واقعی تکوینی ذات حضرت حقّ به اعتبار برخوردار از صفاتی از صفات؛ مانند حقیقت عالم بودن و قادر بودن خداوند. شهروزی نیز در این باره می‌گوید خداوند دارای اسم‌های گوناگون است و مقصود از این اسم‌ها، اسم‌های معنا است نه اسم عَلم و معانی این اسم‌ها یکسان و مترادف نیست، زیرا از هر یک از آنها معنایی متفاوت با معنای دیگر فهمیده می‌شود. بنابراین، این اسم‌ها اسم‌های متباینی هستند که بر ذات خداوند که لذاته واجب است اطلاق می‌شوند: «قد عرف أن الباری تعالی واحد، و أن له أسماء کثیرة هی أسماء معان لیست بأسماء أعلام و لا هی مترادفة علی معنی واحد؛ فإنّه یفهم من کل واحد منها غیر ما یفهم من الآخر؛ فهی أسماء متباینة متواردة علی ذات واحدة هی ذات الواجب لذاته» (شهروزی، ۱۳۸۳: ۲۸۰).

اکنون پرسش این است که آیا واقعاً در همه مباحث علم کلام وقتی موضوع یا محمول گزاره، اسم خدا است، مراد از آن واژگانی است که بر خداوند متعال اطلاق می‌شود و در مقابل، در حکمت متعالیه و عرفان منظور از آن حقیقت خارجی ذات الاهی به اعتبار داشتن صفاتی از صفات است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت در هیچ بحث کلامی مراد از اسم خدا، حقیقت خارجی که واژگان از آن پرده برمی‌دارد نیست و در مقابل در هیچ بحث عرفانی، از اسم خدا، واژگان اراده نشده است؟ روش علمی پاسخ به این پرسش اقتضا می‌کند که مباحث و گزاره‌های مربوط به اسم خدا در این سه علم بررسی، و صحت، ردّ یا تکمیل فرضیه یادشده به آزمون گذاشته شود. لیکن برای این منظور، با تصریح‌هایی که در حکمت متعالیه و عرفان از مصنفان این علوم نقل

شد، قطعاً می‌توان پی برد که مراد از اسم خدا در آنها، واژگان یا مفهوم ذهنی نیست، بلکه مراد از آن حقیقت خارجی و مسمی به واژگان است.

افزون بر این، یکی از مواردی که به روشنی بیانگر کاربرد اسم خدا در حکمت متعالیه در معنای اسم عینی است، مبحث «عینیت صفات با ذات» است که صدرالمتألهین در این باره صریحاً ابراز می‌دارد که معنای عینیت صفات حضرت حق با ذات او نزد حکیمان محقق، عبارت از این است که وجود خداوند متعال در مرتبه ذات - با قطع نظر از انضمام معنا یا اعتبار کیفیت یا حالتی غیر از ذات - مصداق برای حمل مفهوم‌های صفات باشد؛ نه آنکه در اتصاف به آنها به چیزی نیاز داشته باشد: «فإن معنى عينية الصفات عند محققى الحكماء هو عبارة عن كون وجوده تعالى فى مرتبة ذاته مع قطر النظر عن انضمام معنى أو اعتبار كيفية أو حالة غيرها مصداقاً- لحمل مفهومات تلك الصفات لا بأن يكون فى اتصافه بشىء منها مفتقراً إلى عروض هيئة وجودية» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳۱۶/۲). این بیان و سخنان دیگر او در جای جای بحث از «عینیت صفات با ذات» صریح در این است که بحث از اسماء و صفات، بحثی حقیقی است نه صرفاً بار کردن مفهوم واژگان اسما و صفات بر خداوند (نک: همان: ۳۱۷/۲، ۳۳۲؛ ۱۴۲/۶، ۱۴۳ و ۱۴۵) و در مورد برخی اسماء الاهی مانند علم (همان: ۲۶۴/۶، ۲۸۲، ۲۸۴) و حیات (همان: ۴۱۵/۶) به خصوص بر این مطلب تأکید ورزیده است. نیز صدرالمتألهین در بحث تقسیم صفات به ثبوتی و سلبی، صراحتاً به یگانگی صفات و اسما با ذات از زبان اساطین حکمت اسلامی تصریح کرده است (همان: ۱۱۹/۶-۱۲۱). در عرفان اسلامی نیز سرفصل‌های فراوانی را می‌توان یافت که قطعاً مراد از اسم خدا از آنها، اسم به معنای عینی است که از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. مراتب اسمای الاهی (ابن عربی، بی‌تا: ۹۸/۱) و مرتبه خاص هر اسم از اسمای الاهی (همان: ۴۶۹/۲) که مراد از آن مرتبه وجودی هر اسم در پهنه هستی است.
۲. امهات و ائمه اسمای الاهی (ابن عربی، بی‌تا: ۱۰۰/۱؛ قاسانی، ۱۴۲۶: ۱۴) که مقصود از آن منشأ وجود بودن برخی اسمای الاهی برای اسمای دیگر و توقف و تفرع و انشقاق اسمای فرعی از اسمای اصلی است.
۳. عینیت اسمای الاهی با ذات (ابن عربی، بی‌تا: ۱/ ۱۰۱).
۴. احصای اسمای الاهی و تحقق و آراسته شدن به آنها (قاسانی، ۱۴۲۶: ۱۱؛ آملی، ۱۳۸۲: ۵۲۱)؛ توضیح اینکه در احادیث متعدد به نقل از رسول خدا (ص) و علی (ع) و امام صادق (ع)

بررسی تحلیلی معنای اسم در علوم اسلامی عقل و نقل

عبارت زیر آمده است: خداوند ۹۹ اسم دارد. هر کس این ۹۹ اسم را به شماره درآورد، وارد بهشت خواهد شد: «إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَ تَسْعِينَ اسْمًا، مِنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۷/۱؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۳۳۳/۲؛ دیلمی، ۱۴۰۸: ۳۱۷ و ۳۱۸ و ۳۴۹؛ کفعمی، بی تا الف: ۳۱۲ و ۳۴۹؛ کفعمی، بی تا ب: ۲۰ و ۲۱؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۴۰/۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۸۶/۴ و ۱۸۷: ۲۷۳/۹۰؛ صدوق، بی تا: ۱۹۴ و ۱۹۵ و ۲۲۰؛ صدوق، ۱۴۰۳: ۵۹۳/۲؛ ابن فهد حلی، بی تا: ۳۱۷ و ۳۱۸؛ ابن حنبل، بی تا: ۲۱۴/۲ و ۲۶۷ و ۴۲۷ و ۴۹۹ و ۵۱۶؛ بخاری، ۱۴۰۱: ۱۸۵/۳؛ ۱۶۹/۸؛ مسلم، بی تا: ۶۳/۸). در برخی روایات نام برده، اسم‌های نود و نه گانه به شمار آمده است. این در حالی است که منظور از برشمردن این اسما، قطعاً شمارش تعداد آنها نیست. از این رو، برای رفع این چالش از سوی اندیشمندان اسلامی معانی دیگری غیر از شمارش الفاظ اسما برای این حدیث ذکر شده است. برخی از این احتمال‌ها عبارت‌اند از:

- احاطه به معنای آنها (صدوق، بی تا: ۱۹۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۸۷/۴؛ ابن فهد حلی، بی تا: ۳۱۸).
- اذعان و اعتقاد به ائصاف خداوند به همه این اسما (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۱۹/۶؛ ثقفی کوفی، بی تا: ۲۴۰/۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۵۹/۸).
- خواندن خداوند به این اسما (دیلمی، ۱۴۰۸: ۳۴۹؛ ابن عابدین، بی تا: ۷۱۶/۶؛ نووی، ۱۴۰۷: ۶/۱۷).
- حفظ این اسما (بخاری، ۱۴۰۱: ۱۶۹/۸).
- مراعات آنها به بهترین نحو و نیز مراعات مقتضای معانی آنها و اعتقاد به آن (نووی، ۱۴۰۷: ۶/۱۷).
- عمل به مقتضای آنها (نووی، ۱۴۰۷: ۶/۱۷).
- تلاوت و حفظ کلّ قرآن، زیرا قرآن همه این اسما را در بردارد (نووی، ۱۴۰۷: ۶/۱۷).
- توجه قلبی و فنا در معنای آنها (مازندرانی، ۱۴۲۱: ۱۰۴/۳).
- و اقوال دیگر که ابن حجر (۱۳۷۹: ۱۹۲/۱۱) و مبارکفوری (۱۴۱۰: ۳۳۷/۹) بدان اشاره کرده‌اند.

بر این اساس، به نظر می‌رسد مراد از تحقّق و آراسته شدن به اسمای الهی همان احتمال هشتم باشد که توجه قلبی و فنا در معنای آنهاست، که فراتر از یک بحث لفظی است.

۵. تناکح میان اسمای الاهی؛ جیلی صریحاً در این باره می‌گوید کلید و گشایش هستی و ایجاد موجودات به توسط نکاح بین اسمای الاهی یعنی تداخل و همکاری آنهاست و از این معنا به تناکح اسما یاد شده است: «المفتاح فی النکاح. یعنی: فتح باب الإیجاد، بظهور الکون فی تناکح الأسماء، أی توالج بعضها فی بعض، لظهور هذا العالم. فعبّر عن دخول حکم الأسماء بعضها علی بعض، بالنکاح» (جیلی، ۲۰۰۴: ۱۱۱). بدین ترتیب سخن از تناکح در این بحث، یک بحث هستی‌شناختی است.

۶. توقیفیت اسمای الاهی؛ صائن الدین علی بن ترکه در این باره می‌گوید: «فان لكل اسم مبدء لا يظهر ذلك الا في موطن خاص من مواطن تنوعات الذات و مرتبة مخصوصة من مراتب تنزلاتها لا يطلق ذلك الاسم عليها الا بذلك الاعتبار و هذا معنى من معاني ما عليه ائمة الشريعة - رضى الله عنهم - أن اسماء الحق توقيفية و ذلك من امتهات مسائل هذا الفن، كما سبق بيانه في المقدمة» (ابن ترکه، ۱۳۸۶: ۵۳۵/۱). حسن‌زاده آملی مفاد این سخن را این‌چنین بیان کرده است: «توقیفیت به این معناست که هر کلمه وجودی در مرتبه خاص به لحاظ نظام کیانی ناشی از نظام علمی عنایی ربانی جایگاهی معلوم دارد که از آن فرود نمی‌آید و بدل نگردیده و دگرگون نمی‌شود» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۴۵۴). نیز وی در جای دیگری در توضیح سخن ابن ترکه می‌گوید: «اسماء، حقائق عینی‌اند که ظهورات و بروزات تجلیات هویت مطلقه‌اند، و این هویت مطلق وجود و وجود مطلق به اطلاق سعی کلی است که صمد است، یعنی لا جوف و لا خلاء له و از این ظهور و بروز تجلی تعبیر به اسم می‌شود و به حسب غلبه یکی از اسما در مظهری، آن مظهر به اسم آن غالب نامیده می‌شود» (همو، ۱۳۸۳: ۷۸).

اما در علم کلام قطعاً مراد از اسم خدا در سه بحث کلیدی که در مباحث اسمای الاهی در علم کلام مطرح می‌شود، اسم لفظی است. این بحث‌ها عبارت‌اند از:

۱. توقیفیت اسمای الاهی (رازی، ۱۴۲۰: ۱۴۰/۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۳۴۳/۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۵۹/۸؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۲۱۰/۸؛ سبحانی، ۱۴۱۲: ۱۴۶/۲)؛
۲. بحث در اتحاد یا مغایرت اسم، مسمی و تسمیه (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۳۳۷/۴؛ میرسیدشریف، ۱۳۲۵: ۲۰۷/۸)؛
۳. بحث از اقسام مدلول اسم که آیا ذات حضرت حق است یا ذات به اعتبار برخی اجزاء، عوارض و صفات و افعال و ... (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۳۶۴/۴؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۲۰۹/۸).

بررسی تحلیلی معنای اسم در علوم اسلامی عقل و نقلی

افزون بر این، می‌توان مواردی را برشمرد که نشان‌دهنده آن است که موضوع بحث از اسمای الهی در علم کلام، یک موضوع لفظی است، این موارد عبارت‌اند از:
۴. شماره اسمای الهی و تعداد الفاظی که به عنوان اسم خدا مطرح شده است. (بغدادی، ۲۰۰۳: ۹۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۸۴/۴).

۵. بحث از اینکه چه اسم‌هایی از اسماء‌الله را می‌توان به عنوان نام غیرخدا انتخاب کرد (بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۰۳).

تقریر اینکه این مسائل مربوط به اسمای لفظی حضرت حق است، به لحاظ روشنی عناوین بحث و نیز تصریح دانشمندان کلام ذیل بحث‌های نام‌برده، نیاز به تقریر ندارد.

نتیجه‌گیری

نتایج به دست‌آمده از تحقیق عبارت‌اند از:

۱. مفهوم لغوی و عرفی اسم در زبان عربی، نام و نشانه است؛ ولی این واژه افزون بر این، در اصطلاح علوم گوناگون اسلامی در هفت معنای متفاوت دیگر کاربرد دارد.
۲. اسم در عمده معانی به معنای اسم لفظی و در برخی معانی به معنای امر عینی، خارجی و واقعی به کار رفته است.
۳. اسم به معنای امر عینی، خارجی و واقعی در مورد خداوند، مسمای اسم به معنای لغوی و عرفی است.
۴. مفهوم لغوی و عرفی اسم از نظر مفهومی دارای نسبت تساوی هستند و رابطه میان معانی دیگر با معنای اول و دوم، عموم و خصوص مطلق (معنای اول و دوم عام، و معانی دیگر خاص) است.
۵. اصطلاح کلامی اسم خدا با اصطلاح حکمت متعالیه و عرفان اسلامی آن متفاوت است. در علم کلام مقصود از اسم خدا، لفظ مأخوذ از صفت و فعل است، ولی در اصطلاح حکمت متعالیه و عرفان اسلامی اسم به عنوان یک امر عینی در برابر ذات، صفت و فعل الهی کاربرد دارد.

فصلنامه علمی پژوهشی دانش‌های دینی: سال پانزدهم، شماره دوم

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- ابن ترکه، صائن الدین علی بن ترکه (۱۳۸۴). التمهید فی شرح قواعد التوحید (ترجمه و شرح)، قم: کتابسرای اشراق، چاپ اول.
- ابن حجر عسقلانی، أحمد بن علی بن حجر أبو الفضل (۱۳۷۹). فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت: دار المعرفة.
- ابن حنبل، احمد (بی تا). المسند، بیروت: دار صادر.
- ابن عابدین، محمد امین (بی تا). حاشیة رد المختار، بی جا: بی نا.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۴۲۲). تفسیر ابن عربی، تحقیق: مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، اول.
- ابن عربی، محیی الدین (بی تا). الفتوحات المکیة، بیروت: دار صادر، الطبعة الاولى.
- ابن عقیل همدانی (۱۹۶۴). شرح ابن عقیل، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، چهاردهم.
- ابن فهد حلی، جمال الدین ابوالعباس احمد بن محمد بن اسدی (بی تا). عدة الداعی، بی جا: دار الکتاب الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵). لسان العرب، قم: نشر ادب حوزه.
- استر آبادی، رضی الدین (۱۳۹۵). شرح شافیه ابن الحاجب، تحقیق و ضبط و شرح: محمد نور الحسن، محمد الزفراف، محمد محیی الدین عبد الحمید، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- استر آبادی، رضی الدین (۱۹۷۵). شرح الرضی علی الکافیة، تهران: مؤسسه صادق.
- امین، سید محسن (بی تا). اعیان الشیعة، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- ایچی، عضد الدین (۱۹۹۷). المواقف، تحقیق: عبد الرحمن عمیره، بیروت: دار الجیل، چاپ اول.
- آملی، حیدر (۱۳۸۲). انوار الحقیقة و اطوار الطریقة و اسرار الشریعة، تحقیق: سید محسن موسوی تبریزی، قم: چاپ اول.
- بالی زاده، مصطفی (بی تا). شرح فصوص الحکم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱). صحیح بخاری، بیروت: دارالفکر.
- بغدادی، عبد القاهر (۲۰۰۳). اصول الایمان، تحقیق: ابراهیم محمد رمضان، بیروت: دار مکتبة الهلال.
- تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹). شرح المقاصد، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، قم: الشریف الرضی، الطبعة الاولى.
- ثقفی کوفی، ابی اسحاق ابراهیم بن محمد (بی تا). الغارات، بی جا: بی نا.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۹۰۷). شرح المواقف، مصر: مطبعة السعادة، الطبعة الاولى.
- جرجانی، میرسید شریف (۱۳۳۵). شرح المواقف، تصحیح: بدر الدین نعلانی، قم: الشریف الرضی، الطبعة الاولى.

بررسی تحلیلی معنای اسم در علوم اسلامی عقل و نقل

- جندی، مؤید الدین (۱۳۸۰). شرح فصوص الحکم، تحقیق: السید جلال الدین الآشتیانی، قم: مؤسسة بوستان کتاب (مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الاسلامی للحوزة العلمية).
- جیلی، عبد الکریم (۲۰۰۴). المناظر الالهية، بیروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الاولى.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن بن علی (۱۴۰۹). وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، قم: مؤسسه آل البيت، الطبعة الاولى.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۳). انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، تهران: الف لام میم، چاپ اول.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۵). عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.
- خمینی، روح الله (۱۴۱۰). تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأنس، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیه، دوم.
- خویی، ابو القاسم (۱۳۹۵). البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار الزهراء، الطبعة الرابعة.
- دیلمی، حسن بن ابی الحسن (۱۴۰۸). اعلام الدین، قم: مؤسسه آل البيت.
- ذهبی، شمس الدین محمد (۱۴۰۷). تاریخ الاسلام، دار الكتاب العربی، الطبعة الاولى.
- ذهبی، شمس الدین محمد (۱۴۱۳). سیر اعلام النبلاء، بیروت: مؤسسة الرسالة، نهم.
- رازی، فخر الدین (۱۴۲۰). تفسیر مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین (۱۴۰۴). مفردات غریب القرآن، بی جا: دفتر نشر کتاب، الطبعة الثانية.
- روحی برندق، کاووس (۱۳۹۳). جلوه ذات، تهران: انتشارات دانشگاه تربیت مدرس، چاپ اول.
- زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴). تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفكر.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۲). الالهیات علی هدی کتاب و السنه و العقل، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة، الطبعة الثالثة.
- سبزواری، ملاهادی (بی تا). شرح الاسماء الحسنی، قم: مکتب بصیرتی.
- شهرزوری، شمس الدین (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیة، تصحیح و تحقیق: نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
- صدر المتألهین، محمد (۱۳۶۰). شواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، دوم.
- صدر المتألهین، محمد (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعة، بیروت: دار احیاء التراث، الطبعة الثالثة.
- صدوق، شیخ محمد بن علی بن حسین بن بابویه (۱۴۰۳). الخصال، قم: جامعه مدرسین.
- صدوق، شیخ محمد بن علی بن حسین بن بابویه (بی تا). التوحید، تصحیح: هاشم حسینی تهرانی، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۶۵). الرسائل التوحیدیة، قم: بی نا.

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره دوم

- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۹۳). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳). *الاحتجاج*، مشهد: نشر مرتضی، چاپ اول.
- عفیفی، أبو العلا (۱۳۷۰). *فصوص الحکم*، تعلیقه بر فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی، انتشارات الزهراء (س)، چاپ دوم.
- فرغانی، سعید الدین (۱۴۲۸). *منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن الفارض*، تحقیق: عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیه، الطبعة الاولى.
- فیروزآبادی، محمد (بی تا). *القاموس المحيط*، بی جا.
- فیض کاشانی، محمدحسین (۱۴۰۶). *الوافی*، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (ع)، چاپ اول.
- فیومی، أحمد بن محمد (بی تا). *مصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، قم: منشورات دار الرضی، الطبعة الاولى.
- قاسانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶). *اصطلاحات الصوفیه*، تحقیق: عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیه، الطبعة الاولى.
- قیصری، محمد داود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم قیصری*، بی جا: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی (بی تا الف). *المصباح (مصباح کفعمی)*، قم: انتشارات رضی، چاپ اول.
- کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی (بی تا ب). *المقام الاسنی فی تفسیر الاسماء الحسنی*، بی جا: بی نا.
- کلینی، محمد (۱۴۰۷). *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
- مازندرانی، مولی محمد صالح (۱۴۲۱). *شرح اصول کافی*، تحقیق و تعلیق: میرزا ابوالحسن شعرانی، ضبط و تصحیح: سید علی عاشور، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى.
- مبارکفوری، أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحیم (۱۴۱۰). *تحفة الاحوذی*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴). *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- محمدی ری شهری، محمد (۱۴۲۵). *موسوعة العقائد الاسلامیة*، قم: دار الحديث، الطبعة الاولى.
- مسلم، ابن الحجاج النیسابوری (بی تا). *صحیح مسلم*، بیروت: دار الفکر.
- مظفر، محمدرضا (بی تا). *المنطق*، قم: جامعه مدرسین.
- میرداماد، محمد باقر بن محمد (۱۴۰۳). *التعلیقة علی اصول کافی*، قم: الخیام، الطبعة الاولى.
- نووی، محیی الدین ابوزکریا یحیی بن شرف (۱۴۰۷). *صحیح مسلم بشرح النووي* (شرح مسلم)، بیروت: دارالکتاب العربی، دوّم.

رویکردی تطبیقی به تکامل نفس صدرایی و تعالی وجودی یاسپرس در پرتو حرکت جوهری

سیمین اسفندیاری*

چکیده

حقیقت انسان نزد ملاصدرا و یاسپرس حقیقتی سیال و همواره در حرکت و صیروت است. مسئله این است که ملاصدرا و یاسپرس بر چه اساسی از پذیرفتن فصل ثابت و نامتغیر برای انسان ابا دارند؟ البته این نظر مشترک مبانی خاص و علل متفاوت دارد؛ بدین معنا که صدرا بر اساس حرکت جوهری و یاسپرس بر اساس امکان استقبالی و وجود آزادی در انسان به آن اصل رسیده‌اند. به علاوه، ملاصدرا و یاسپرس هر دو حقیقت انسان را نفس او می‌دانند. لکن نفسی که ملاصدرا آن را عین اضافه اشراقی به خداوند و از جنس وجود و عین تشخص می‌داند با اگزیستانس یاسپرس، که فاقد عناوین فوق است، تفاوت اساسی دارد. اگزیستانس یاسپرس در ارتباط تحقق می‌یابد و به غیر شناخته می‌شود. حال با توجه به اصالت وجود، که از مقدمات قطعی حرکت جوهری است، و اینکه در فلسفه صدرا حرکت و صیروت در مقابل بودن و هستی نیست، بلکه حرکت و شدن خود نوعی هستی و بودن است، می‌توان گفت وجود حرکت جوهری نفس به معنای رسیدن به مرحله‌ای از وجود، یعنی واقعیت و متعلقات عینی نفسانی، است. اینجاست که با تطبیق و هم‌نگری دو سنت فلسفه اسلامی در شاخه حکمت متعالیه و فلسفه غرب در گرایش اگزیستانسیالیسم می‌توان هر چه بیشتر به اهمیت حرکت جوهری و نقش ضروری آن در تکامل انسان و تعالی او پی برد.

کلیدواژه‌ها: حرکت جوهری، تعالی، تکامل نفس، اگزیستانس.

مقدمه

ملاصدرا، بانی حکمت متعالیه، از بزرگ‌ترین فیلسوفان جهان اسلام است. اصول و نظریه‌های بدیع و کاربردی او، چون حرکت جوهری چارچوب نظری و علمی‌ای را فراهم آورده که مسیر آفرینش، زندگی و سرانجام نهایت انسان را ترسیم می‌کند. به عبارتی، مبدأ و معاد زندگی انسان بر اساس حرکت در جوهر اوست. صدرا در پرتو حرکت جوهری تفسیر فلسفی نوینی از حرکت ارائه می‌دهد. این اصل را باید به عنوان یک نظریه جامع و وحدت‌بخش که از مبدأ و معاد حکایت می‌کند به منزله یکی از ویژگی‌های اساسی و ممتاز نظریه‌پردازی ملاصدرا و بنیاد جهان‌بینی صدرا به شمار آورد.

برای صدرا انسان در طبیعت سیال و در گوهر خود متحول است، به طوری که هر دم تحول جوهری او صورتی کامل‌تر می‌یابد و به کمالی می‌رسد که همان نفس ناطقه است، که خود دارای اطوار و شئون گوناگون و مراتب وجودی مختلفی است. برای همین در تبیین نظریه خود معتقد است نفس محصول حرکت جوهری بدن است. بدن برای نفس حالت قوه و زمینه دارد که شرایط ظهور نفس را فراهم می‌کند.

نزد یاسپرس نیز انسان موجودی است که هیچ‌گاه کامل نیست، بلکه همواره در حال شدن و صیوروت است. برای همین یاسپرس همواره از انسان به عنوان وجود ممکن سخن می‌گوید؛ یعنی انسان چیزی است که می‌تواند باشد، نه آن چیزی که فعلاً هست. به علاوه، در تفکر یاسپرس، ارتباط تعالی با مسئله وجود مطرح است، لذا به مراتب وجود قائل بوده، مرتبه‌نهایی آن را مرتبه اگزیستانس می‌داند که انسان باید از سطوح سه‌گانه قبلی فراتر رود تا به سطح اگزیستانس برسد؛ سطحی که در رابطه اساسی با متعالی قرار دارد.

در نظام فکری صدرا، نفس و بدن با هم ارتباطی عمیق دارند که بدن مرتبه نازله نفس و نفس حقیقت تکامل‌یافته بدن است. نزد یاسپرس نیز، وجوه انسان که عبارت‌اند از دازاین، آگاهی کلی، ذهن و اگزیستانس با هم در ارتباط و تعامل‌اند و در حقیقت گذر از سطح دازاین مقدمه وصول به «وجود اگزیستانس» است.

به طور کلی، بنا بر اصل حرکت جوهری، تنها بستر رشد انسان و تنها طریق رسیدن او به عالم معنویت همین عالم مادی است. پس حرکت جوهری اساس تکامل انسان از شروع خلقت در این جهان تا ورود به جهان دیگر و ساحت‌های برتر وجودی است.

جایگاه حرکت جوهری در فلسفه صدرایی

بحث حرکت از زمان ارسطو در بخش طبیعیات مطرح شده است. ملاصدرا مبحث حرکت را از مباحث فلسفه اولی و الاهیات بالمعنی الاعم می‌داند؛ یعنی از عوارض موجود بما هو موجود است و خود نحوه‌ای از وجود است. آنچه از لحاظ بحث حرکت جوهری در اینجا باید گفت این است که این نوع حرکت با کل منظومه فکری و فلسفی ملاصدرا سازگاری دارد. فلاسفه قبل از ملاصدرا حرکت جوهری را تنها در چند مقوله اعراض می‌دانستند. ابن‌سینا در کتاب شفاء با استناد به شبهه عدم بقاء موضوع در صورت وقوع حرکت در جوهر، با صراحت به نفی حرکت جوهری استدلال می‌کند و آن را غیرممکن می‌داند. در نظر او، برای وقوع حرکت در جوهر باید امر ثابتی باشد تا حرکت در اوصاف آن صورت گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱۲۴).

ملاصدرا در نظام فلسفی خود، که بر وجود مبتنی است، تحلیلی از حرکت در جوهر بیان می‌دارد که فهم آن در گرو وجودی دانستن حرکت است؛ لذا انفکاک خارجی بین حرکت و وجود قائل نیست. بنابراین، در فلسفه صدرا اصالت وجود را باید به عنوان مبنای مهم نظریه حرکت جوهری دانست.

ملاصدرا، برخلاف پیشینیان خود، حرکت شیء را امری عرضی برای آن نمی‌داند؛ بلکه حرکت در موجودات مادی را ذاتی و جزء اساسی و بنیان آنها می‌شمارد. یعنی هیچ موجود مادی وجود ندارد که ذاتاً ثابت و بی‌حرکت باشد، بلکه اساساً مادیت همان متحرک بودن به شمار می‌رود؛ لذا خداوند با آفرینش اشیای مادی حرکت را در آنها ایجاد می‌کند. او حرکت را چیزی جز تجدید و تجدد مداوم عالم در هر لحظه نمی‌داند و به این نتیجه می‌رسد که نه تنها اعراض، بلکه خود جوهر عالم هم همواره در حرکت و نوآفرینی است. از این‌رو در نظر ملاصدرا، حرکت و صیوروت در مقابل بودن و هستی نیست؛ بلکه حرکت و شدن خود نوعی هستی و بودن است.

در حکمت متعالیه، حرکت شیء عین موجودیت آن است. حرکت در جوهر شیء به موضوع خارجی نیازی ندارد و در این حرکت محرک همان متحرک است و هویتی دیگر برای آن وجود ندارد. صدرالمألهین با صراحت اظهار می‌دارد که تحریک در حرکت جوهری این نیست که محرک به چیزی حرکت دهد، بلکه تحریک همان ایجاد و آفرینش است که محرک در آن موجد چیزی است که ذاتش سیلان است.

در واقع طبق حرکت جوهری، حرکت و متحرک در خارج یک چیزند که همان وجود گذرا و سیال است و سیال بودن و گذرا بودن حرکت، لازم وجود متحرک است. پس حرکت، ذاتی

متحرک است و متحرک قطع نظر از حرکت هویتی ندارد و به این صورت نیست که حرکت در مرحله بعد از تحقق به آن ملحق شود، بلکه حرکت از حاق وجودش انتزاع می‌شود؛ به طوری که نحوه وجود نحوه سیلانی است؛ لذا نیازمند علتی جداگانه نیست، بلکه جعل وجود متحرک جعل حرکت هم هست.

صدرالمتألهین اتصال را از ضروریات نحوه وجود سیال می‌داند. از نظر او، وجود سیال وجودی گسترده است که هر لحظه و پا به پای حرکت اجزا و قطعات آن تحقق می‌پذیرد. اما این اجزا و قطعات وحدتی اتصالی دارند. اتصال وجودی یعنی حضور داشتن همه هستی‌های پیشین در هستی کنونی شیء؛ آشکار است که این حضور به نحو ترکیب یافتن هستی فعلی از هستی‌های پیشین نیست، بلکه هستی فعلی، حقیقت واحدی است که همه کمالات وجودی هستی‌های پیشین را به اضافه کمالات وجودی بالاتری در خود به نحو بساطت و وحدت دارد. بر این اساس، حرکت همچون امتداد واحد و پیوسته‌ای در طول زمان تصور می‌شود و متحرک در تمام مراحل حرکت، وحدت حقیقی خود را حفظ می‌کند.

رابطه حرکت و متحرک در حرکت جوهری

اثبات حرکت جوهری بر این نکته استوار است که حرکت یافتن یک شیء صفتی نیست که از چیزی به چیز دیگر منتقل شود؛ بلکه رابطه حرکت و متحرک رابطه شیء است با چیزی که از آن شیء نشئت می‌گیرد. از این رو وقتی تحول در جسمی حادث می‌شود، خود آن شیء به دلیل شرایطی که برایش پیش می‌آید، تحول خیز می‌شود. عوامل بیرونی فقط جوهر شیء را آماده حرکت می‌کند و از آن پس آن جوهر است که حرکت‌زا است. جوهر شیء که موجد حرکت است، ناگزیر باید خودش متحرک و ناآرام، بلکه عین تحول و حرکت باشد. پس جوهر ذاتاً متحرک است. زمانی که صدرا حرکت را خروج تجددی و تدریجی از قوه به فعل دانسته و آن را تجددالامر نه امری متجدد محسوب کرد، دقیقاً بر پایه این محور می‌اندیشید که حرکت نحوه هستی موجود متحرک است. به عبارت دیگر، خودش متحرک است و بین متحرک و حرکت تفاوتی وجود ندارد. بنابراین، آنگاه که صدرا به تقسیم موجود به سیال و ثابت می‌پردازد، از ابتدا این آمادگی را در مخاطب به وجود آورده که موجود سیال چیزی نیست که در آن حرکت رخ دهد، بلکه هستی آن عین سیلان است.

رویکردی تبیینی-تکامل‌نفس‌مدارانی و تعللی وجودی با پرسش در پرو حرکت جوهری

طبق حرکت جوهری، کلیه موجودات جهان طبیعت در حرکت و تحول دائم هستند. یعنی حرکت جوهری صرفاً شامل عالم مادی است و مجردات و مفارقات از ماده را در بر نمی‌گیرد، اما تجدد امثال همه مخلوقات، چه مادی و چه مجرد، را در بر می‌گیرد (همایی، ۱۳۷۵: ۱۵). بنابراین هر موجودی در این جهان به سوی غایت خویش در جریان است و هر لحظه صورت جدیدی را به خود می‌گیرد و مقام تازه‌ای را دارا می‌شود. به عبارت دیگر، در حرکت جوهری ملاصدرا حرکتی که از درون خود شیء سرچشمه می‌گیرد، جنبه تکاملی دارد.

پیدایش نفس ناطقه در اثر حرکت جوهری

صدرالمتألهین، بنا بر اصل حرکت جوهری گره‌گشای فلسفی، بیان می‌دارد که وقتی عناصر چهارگانه کاملاً تصفیه شدند و اختلاط و امتزاج آنها به اعتدال رسید و راه کمال و استکمال عوالم نباتات و حیوانات را پشت سر گذاشت و قدمی فراتر نهاد، در این هنگام از جانب «واهب الصور» شایسته قبول نفس ناطقه می‌شود:

پس هنگامی که مواد و عناصر اولیه با مزاج‌های حاصل در خویش به مرتبه نهایی استعداد قبول صورت جدید رسیدند و به آخرین درجات و مراتب انکسار توسط ما بین اضداد نایل شدند و شدت و صورت آنها به اعتدال گرایید، در این هنگام شایسته قبول صورتی افضل و فیض اکمل و جوهری اعلا و اشرف از جوهر سایر موالید می‌گردد و لذا از ناحیه عالم امر و تأثیر و تدبیر الهی، صورتی را می‌پذیرد که جرم سماوی و عرش رحمانی پذیرفته و آن صورت، عبارت است از قوه‌ای روحانی و نفسی که هم مدرک کلیات و هم مدرک جزئیات و هم متصرف در معانی و صورت است (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۲۹۹).

صدرالمتألهین در اثر دیگرش مطلب مذکور را با عباراتی تقریباً شبیه عبارت‌های مذکور، چنین بیان می‌کند:

وقتی عناصر صافی شد و تقریباً به طور معتدل امتزاج یافت و نسبت به نبات و حیوان، طریق کمال را بیشتر پیمود و قوس عروجی را نسبت به سایر نفوس بیشتر طی نمود، از جانب واهب‌الصور مختص به نفس ناطقه می‌گردد، نفسی که سایر قوای نباتی و حیوانی را به کار می‌گیرد؛ زیرا فزونی کمال بر اساس زیادی

صفا و اعتدال است. پس وقتی مواد به واسطه مزاج‌هایش به نهایت آمادگی رسید و به نهایت اعتدال و وساطت که عاری از تضاد باشد، رسید و اعتدال یافت و شبیه آسمان‌های هفت‌گانه گشت؛ در این صورت مستحق قبول فیض اکمل و جوهر اعلی و اشرف، از ناحیه بخشنده جواد می‌شود و از تأثیر الاهی چیزی را می‌پذیرد که جرم آسمانی و عرش رحمانی پذیرفته است؛ یعنی قوه رحمانی که ذاتاً مدرک کلیات عقلی و به واسطه قوی و آلات خود، مدرک جزئیات حسی می‌باشد؛ در معانی تصرف می‌کند و راه خداوند بزرگ و حق را می‌پیماید (همو، ۱۳۶۲: ۲/۲۷۹).

بنابراین، وقتی موجودی به صورت استکمالی نشئت عنصری و جمادی و نباتی و حیوانی را طی کرد و به تحول جوهری خود هر دم و هر لحظه صورتی کامل‌تر یافت به مرحله‌ای می‌رسد که کمالی که دریافت می‌کند دیگر جسمانی نیست؛ بلکه روحانی و معنوی است و آن، همان نفس ناطقه است. البته روح نیست که به سوی بدن فرود می‌آید، بلکه بدن است که به سوی روح بالا می‌رود. این بالا رفتن به سوی روح باز بدان معنا نیست که روحی از پیش ساخته و فراهم شده و بر مسندی نشسته در انتظار فرا رسیدن بدنی باشد، بلکه بدن در ضمن حرکت و تحول عمقی خود و در زوال و حدوث مستمرش هر لحظه و هر دم صورتی کامل‌تر می‌یابد و در مرحله‌ای چنان می‌شود که کمال بعدی آن دیگر کمال و صورتی جسمانی نیست؛ بلکه کمالی روحانی و معنوی است.

به عقیده صدرا، این نفس است که حامل بدن است، نه برعکس؛ و آدمی در این دنیا بر اساس حرکت جوهری نفس و با تکمیل عقل نظری و تبدیل عقل هیولایی به عقل مستفاد و نهایتاً عقل فعال و از طرف دیگر با تکمیل عقل عملی می‌تواند به کمال لایق خود برسد. به تعبیر دیگر، در تفکر صدرایی انسان جانشین خداوند در عالم است و انسان کامل غایت ایجاد آفرینش عالم؛ و غایت انسان کامل آن است که مظهر بالفعل و جامع اسمای الهی شود، گویی از جهتی دیگر انسان بدون سلوک عقلی و عملی، بالقوه مظهر جامع اسمای الهی است.

بنابراین، صدرا انسان را حقیقت واحدی مرکب از بدن و نفس می‌داند که در معرض تبدیل و تغییر است. او در طبیعت خود سیال و در گوهر نفس خود متحول است. همچنین با حرکت جوهری دائم در ترقی و تکامل است و به واسطه این حرکت می‌تواند از مرتبه طبیعت به تجرد برزخی و سپس به تجرد عقلی و در نهایت به مقام تجرد، یعنی مقام الاهی، نائل شود. لذا انسان به حسب نوع خلقتش حرکتی معنوی و توجهی درونی به سوی متعالی دارد.

ملاصدرا اعراض و صفات هر شیء را از نظر هستی از مراتب و شئون وجود جوهری می‌داند. از نظر او، هر موجود جسمانی وجود واحدی دارد که خود به خود متشخص و متعین است و اعراض هر موجودی نمودها و پرتوهایی از وجود آن هستند. بر اساس حرکت متعالیه، صفات گوناگون مایه تشخص نیستند، بلکه علامات تشخص‌اند (همو، ۱۴۱۰: ج ۸، فصل ۳۹، ص ۱۰۳). یعنی موجودات مختلف ذاتاً و از پیش خود و با تکیه بر وجود خاص خود از هم متمایزند و به دلیل این تشخص هویت است که صفاتشان متفاوت می‌گردد نه برعکس. از این رو هر موجود یک هویت بیش نیست که آن هویت واحد چهره‌ها و نمودهایی گوناگون دارد؛ پس تشخص از خارج بر وجودات تحمیل نمی‌شود، بلکه از درون خود وجودات نشئت می‌گیرد. بنابراین، هر گونه صفتی در شیء عیناً صفت وجود خاص آن شیء است که از تحلیل‌های عقلی آن به شمار می‌آید و بدین قرار حرکت شیء در واقع عین هویت شیء است نه چیزی جدای از آن. به سخن دیگر، اعراض و صفات هر شیء از نظر هستی از مراتب و شئون وجود جوهرند و بدین طریق نو شدن اعراض جز از طریق نو شدن جوهر میسر نیست، نو شدنی پیوسته و متصل و سازگار با حفظ شخصیت شیء و این همان حرکت در جوهر است.

غایت حرکت جوهری در نفس ناطقه

از دیگر مسائل حرکت جوهری مسئله معاد است. آنچه مورد نظر است این است که جهان مادی یک حرکت است و ناگزیر دارای مقصد و غایتی است که با نیل به آن از قوه به فعلیت رسیده، از تحول و دگرگونی‌های می‌یابد و آرام می‌گیرد؛ و نتیجه می‌گیریم که سرای جاودان مسئله‌ای منحصر به کره زمین و انسان‌ها نیست؛ بلکه امری است کیهانی و در سطح تمام کائنات مادی که با ظهور آن یک تحول عظیم نه فقط در زمین، بلکه در همه جهان رخ می‌دهد و عالمی و صحنه‌ای کاملاً نوین پدید می‌آورد که این تحول منحصر در طریق حرکت جوهری مراحل مختلفی را طی می‌کند تا آنکه از تعلق ماده و قوه آزاد می‌گردد و به عالم عقول مجرد و به جاودانگی می‌رسد. از نظر او، در آخرت به تمام نفوس قدرت خلق صور خارجی داده می‌شود و اعضای بدن در آخرت از درون نفس خلق می‌شوند، به طوری که حشر نفس با حشر بدن همراه خواهد بود. این همان معاد جسمانی است که از افتخارات ایشان بوده است.

صدرالمتألهین معتقد است نفس در عین وحدت و بساطت ذات، دارای درجات و مراتب وجودی مختلفی است که بعضی پیش از طبیعت و بعضی مقارن با طبیعت و بعضی پس از

طبیعت است. نفوس ناطقه انسانی قبل از تعلق به ابدان انسانی به وجود عقلانی موجودند، به طوری که وجودشان وابسته به وجود علل و مبادی عالیه عقلیه است که همواره مستلزم وجود معلومات و مصاحبت با آن هستند. پس، از نظر او، نفس در عالم مفارقات عقلیه با علت و سبب خویش موجود است به وجود عقلی؛ زیرا علت و سبب وجود نفس، موجودی است تام و کامل الذات و هیچ معلولی از علت تامه خود که هم تام در وجود و هم تام در افاضه و ایجاد است منفک نخواهد بود. لکن تدبیر و تصرف نفس، مشروط بر حصول استعداد و وجود شرایطی است که ظرف حصول و وجود آنها، عالم جسم و جسمانی است.

بنابراین، نفس قبل از حدوث بدن در علت و سبب خود موجود بوده است. به عبارت دیگر، علت و سبب آن، حقیقت نفس را داشته و دارد؛ چون علت حقیقت معلول را به نحو اشرف و اکمل با خود دارد. صدرالمألهین در این باره می‌نویسد:

نزد کسانی که هم اهل نظر و برهان هستند و هم اهل کشف و وجدان، نفس ضمن بساطت آن دارای شئون و مراتب کثیری است که بعضی از آن قبل از طبیعت نفس و بعضی با طبیعت آن و بعضی نیز بعد از طبیعت نفس موجودند؛ که نفس انسانی بنا بر کمال علتش وجود قبلی دارد و لازمه علت کامل آن است که معلول با آن باشد، زیرا علت تامه از معلول منفک نیست (همان، باب نهم، فصل ۳، ص ۳۴۵).

همچنین می‌نویسد: «إِنَّ للنفس الإنسانية مقامات و نشأت ذاتية بعضها من عالم الأمر و التدبیر، قل الزّوج من أمر ربّي» (همان: ۳۹۲)؛ یعنی نفس انسانی را مقامات و نشأت ذاتی است که بعضی از آنها، از عالم امر و تدبیر است.

مراتب وجود نزد یاسپرس

یاسپرس موضوع فلسفه خود را وجود انسانی یا وجود از آن حیث که در انسان تمثیل می‌یابد، نام نهاده است. علت این اهتمام آن است که انسان و وجود انسانی تنها دستاویز تلاش فلسفی است و این تنها انسان است که در میان همه هست‌ها «وجود» دارد (بلاکهام، ۱۳۵۷: ۶۷). بنابراین یاسپرس بر ضرورت شناخت انسان تأکید دارد. اساساً، از نظر او، تنها روزنه شناخت‌پذیر در مباحث فلسفی، وجود انسان است که می‌تواند به خود آگاه شود و از خود بیرون بایستد و با غیر خود

ارتباط برقرار کند. او به وجود (existenz) نفس اشاره دارد که به علت فعالیت و مدرک بودن و نیز حرکت تعریف‌ناپذیر است. به عبارتی، برای یاسپرس نفس به عنوان ژرف‌ترین نقطه خویشتن، چون شناسنده است، هرگز ممکن نیست مورد شناسایی قرار بگیرد؛ و به عنوان هسته مرکزی در وجود آدمی دست هیچ دانشی به آن نمی‌رسد (Jaspers, 1969: 32). بنابراین، اگزیستانس یا نفس که اصل و منشأ حیات ماست، نشانه‌ای است از یک هستی غیرقابل تعقل.

در سیر افکار یاسپرس، مبحث تعالی با مسئله وجود مرتبط است. وجود نزد یاسپرس، چون دیگر فلاسفه اگزیستانس، صرفاً امری انتزاعی نیست و نباید آن را معادل «بودن» گرفت. وجود داشتن (exist) در اصل به معنای برون جستن و برون ایستادن است و این واژه بیشتر در مورد هستی انسان صادق است تا موجودات دیگر. لذا وجود جای عمده‌ای در فلسفه وی دارد. از نظر فلاسفه اگزیستانسیالیست، مسئله وجود مسئله‌ای نیست که آن را به گونه‌های نظری بتوان حل کرد، بلکه آن را فقط در مرحله عمل می‌توان گشود. اینجاست که یاسپرس به مراتبی برای وجود انسانی قائل است:

۱. مرتبه اول دازاین^۱ یا وجود تجربی است که این مرتبه نازل‌ترین مرتبه وجود انسانی است. تمایلات و گرایش‌ها در این مرتبه قرار دارد. برای وجود تجربی حقیقت هر آن چیزی است که نتایج آن مطابق میل ما باشد و در زندگی‌مان کاربرد عملی داشته باشد. در واقع هر آنچه زندگی ما را تنگ کند، حقیقت محسوب نمی‌شود (Oswal, 1971: 41-9).

نزد یاسپرس، انسان در سطح دازاین به عنوان فردی معین و جزئی عرضه می‌شود، به عنوان چیزی که در زمان و مکان واقع شده و تعیین پیدا کرده است. موجودی که آغاز و انجام دارد.

۲. مرتبه آگاهی کلی^۲ که انسان با فراتر رفتن به این مرتبه به شناخت جهان پیرامون خود می‌پردازد (بلاکهام، ۱۳۵۷: ۷۲). آگاهی کلی خاستگاه و منشأ علوم تجربی است. متعلق آگاهی کلی جهان علمی است یا جهانی که برای ما قابل شناسایی است و ما با آن در ارتباط هستیم. از نظر یاسپرس، واقعیت را به صورت اصیل آن نمی‌توان در مقولات آگاهی کلی درک کرد. این سطح متعلق به همه، مشترک میان انسان‌ها و منحصر به کس خاصی نیست و از این روی یاسپرس می‌گوید که انسان‌ها در این سطح واحدهای تغییرپذیر هستند.

۳. مرتبه سوم که روح^۳ نام دارد، سیر به سوی جامعیت و وحدت و اصرار بر کلیت منسجم از تمامی تجربه‌هاست. (olson, 1979:91) انسان در مراتب قبلی موجودات را به طور پراکنده و مجزا از یکدیگر در نظر می‌گرفت، اما در این مرتبه سعی دارد میان امور پراکنده وحدت برقرار کند. روح آن وجهی است که شامل کل تجربه زندگی و فرهنگ بشری می‌شود. زندگی روح همواره میان ذهن و عین، جزئی و کلی در نوسان است. روح نه ذهن است و نه عین، نه متناهی است و نه نامتناهی، نه جزئی است، نه کلی. روح به سوی نامتناهی و متعالی حرکت می‌کند.

۴. مرتبه نهایی مرتبه هستی است. این مرتبه بالاترین مرتبه وجود انسان است و تنها در این مرتبه است که هستی خود را شکل می‌دهد. این هستی شناختنی نیست و تنها می‌توان در آزادی عمل آن را تجربه کرد. انسان نه با دازاین (وجود تجربی) تمام است و نه با آگاهی کلی و نه با روح. حقیقت انسان چیز دیگری است و هرگز نباید خود را در هیچ یک از این سطوح سه‌گانه محدود کند؛ انسان باید از این سطوح فراتر رود تا به سطح هستی برسد. یاسپرس معتقد است هستی خاستگاه است و برای این منظور کلمه‌ای آلمانی را به کار می‌برد که معنای آن جهش بنیادی (ursprung) است (Jaspers, 1969: 66). هستی آن چیزی که من هستم نیست، بلکه آن چیزی است که خواهیم بود. هستی رو به سوی آینده دارد و من با تصمیم خود به سوی آن جهش می‌کنم.

حرکت به سوی متعالی

یاسپرس، علاوه بر وجود انسانی، به وجود فراگیرنده یا هستی مطلق نیز معتقد است. او در کتاب *درآمدی بر فلسفه خود* در مورد فراگیرنده می‌گوید نخستین پرسشی که در فلسفه مطرح شد این بود که هستی چیست؟ وجود من چیست و وجود چیست که همه چیز بر پایه آن قائم است و اساس و پایه همه چیز است و همه چیز از آن ناشی شده است؟ آنچه در پاسخ می‌گوید وجود فراگیرنده است که به نظر می‌آید منظور وی از فراگیرنده یا هستی مطلق همان «وجود من چیست» باشد. به نظر یاسپرس، اگزیستانس یا وجود دارای رابطه‌ای اساسی با تعالی است (جمال‌پور، ۱۳۷۱: ۱۴۹). اساساً او به خاطر ارتباط با متعالی هست. به عبارت دیگر، یا در ارتباط با اوست یا آنکه اصلاً نیست. در ذات هستی حرکت به سوی متعالی نهفته و با جهش به سوی اوست که انسان از حد خویش فراتر می‌رود و با این فراتر رفتن هم اصالت خویش را باز می‌یابد و هم به آرامش می‌رسد.

تعالی نزد اگزیستانسیالیست‌ها به دو معنا به کار می‌رود: معنای اول گذر و فرا رفتن از مراتب نازل وجود و دست یافتن به وجود خاص انسانی است که اگزیستانس نام دارد. این معنا ناظر به عمل «از خود بیرون شدن» است. بر این مبنا، دازاین به سوی آگاهی کلی و آگاهی کلی به سوی ذهن و ذهن به سوی اگزیستانس تعالی می‌یابد. این در واقع به معنای حرکتی است که انسان در عبور از خود و تحقق بخشیدن امکانات خود بدان نیاز دارد.

معنای دوم معنایی است که ناظر به خداست، یعنی مبدئی که برتر از جهان است. به این معنا متعالی زمینه و نهایی است که همه چیز بر روی آن نمایان می‌شود (مهدوی، ۱۳۷۲: ۳۱۶).

یاسپرس تعالی را به هر دو معنا به کار می‌برد و البته هیچ اختلاف جهتی میان این دو معنا نیست، زیرا تا شخص از حدود هستی خود فراتر نرود و به مرتبه اگزیستانس نرسد نمی‌تواند با خدا ارتباط پیدا کند. در مرتبه اگزیستانس، انسان از خودش به عنوان موجودی که به وسیله متعالی داده شده است، آگاه می‌شود. یاسپرس، علاوه بر گشودگی و رو به جلو بودن و از خود برآمدن و فراتر شدن که در من انسانی نهفته، در اصل او کشمکش‌ها یا تضادها و تعارضاتی نیز می‌بیند که مسیر شده و تحقق آدمی را شگفت‌آورتر و پیش‌بینی‌ناپذیر می‌کند (Macquarrie, 1971: 61-64).

بنابراین، از نظر یاسپرس، انسان موجودی است که همواره در حال شدن و صیوریت است. انسان هیچ‌گاه کامل نیست، بلکه همواره در حال نیل به کمال است. انسان همیشه در راه است و اگر گمان برد که به مقصد رسیده اصالت خود را از دست خواهد داد. البته در منظومه فکری صدرا همه چیز در حال شدن و گردیدن است. برای اینکه کمالی بیابد و از مرتبه‌ای به مرتبه‌ای دیگر صعود کند، همه عالم در این وحدت تشکیکی رو به سوی بالا دارد و می‌کوشد مرتبه کامل‌تری از وجود شود. لذا در نظر ملاصدرا نه فقط نفوس ناطقه که حتی نبات و جماد نیز حشر و معاد دارند. آدمی نیز در این عالم متحول چیزی جز موجودی پویا نیست و نباید باشد. همه افکار و اعمال آدمی عین وجود او می‌شود و در این سیر و سلوک به همراه اوست تا سرانجام روزی به وصال برسد و به اصل خود باز گردد.

بدین‌سان انسان به سبب اصل و منشأ از حیث امکان همه چیز است، ولی به عنوان یک فرد هیچ‌گاه انسان کامل و آرمانی نیست و اصلاً وجود انسان کامل ناممکن است، زیرا «انسان موجودی است که پیوسته از خود فراتر می‌رود» (Jaspers, 1953: 233). یاسپرس از انسان همواره به عنوان وجود ممکن سخن می‌گوید. انسان همواره امکان وجود اصیل را دارد و در میان

وجود معتبر و نامعتبر در نوسان است. بنابراین، من امکان هستی خودم هستم. به این معنا که من موجودی نیستم که از قبل ساخته شده باشم. من چیزی پایان یافته نیستم. در ویژگی امکان آینده را در نظر داریم؛ یعنی من چیزی هستم که می تواند باشد، نه آن چیزی که فعلاً هستم. یاسپرس می گوید: «انسان بودن انسان شدن است» (Ibid.: 11).

بررسی تطبیقی

در فلسفه ملاصدرا موضوع حرکت جوهری تمام موجودات مادی جهان هستی است که شامل عالم مادی، اجسام بی جان، حیوانات، گیاهان و انسان است؛ زیرا ماده و بعد مادی در ذات این موجودات نهاده شده است. اما در خصوص انسان این پرسش مطرح است که آیا اصل حرکت جوهری بعد روحی یا نفسانی انسان را در بر می گیرد؟ برای پاسخ به این پرسش ملاصدرا تبیین جدیدی از حدوث نفس انسانی و ارتباط آن را با حرکت جوهری روشن می کند که همان حدوث جسمانی نفس انسان است.

ملاصدرا مطابق اصل حرکت جوهری است که نفس را محصول حرکت جوهری بدن می داند. در نظر او، نفس موجود خاصی است که در پیدایش و ظهور، نیازمند زمینه مادی است، اما در بقا و دوام مستقل از ماده و شرایط مادی است. نفس نخست به صورت جسم ظاهر می شود و آنگاه از طریق حرکت جوهری به نفس نباتی، نفس حیوانی و سرانجام نفس ناطقه انسانی تبدیل می شود. تمام این مراحل در جوهر به نحو قوه تحقق دارند. سپس از طریق تحول ذاتی درونی در نهایت از تعلق ماده و قوه آزاد می گردد. قاعده مشهور ملاصدرا «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» که در آثار خود بارها بدان تصریح کرده، مؤید این حقیقت است.

بنابراین، در آفرینش انسان ابتدا ماده جسمانی به وجود می آید و نفس به تدریج از خلال ماده و حرکت جوهری به وجود می آید؛ یعنی نفس جسمانیة الحدوث است. بدین صورت که ماده جسمانی درون رحم صورت نباتی می یابد و تحت تأثیر عوامل پیرامون خود انفعالی احساسی می یابد و اولین صورت ادراکی حاصل می شود و به این ترتیب اولین ظهور نفس رخ می دهد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، فصل ۹، ص ۱۲۲). بنابراین، تنها در پرتو حرکت جوهری و در همین بدن مادی و زمانمند است که نفس ایجاد می شود و اگر نفس هیچ گونه سیر کمالی را در جوهر خود طی نکند، نفس ایجاد نمی شود. البته نفس نیز بر اثر حرکت جوهری به یک باره ایجاد نمی شود، بلکه مراحل کمالی چون نفس نباتی، نفس حساسه و نفس ناطقه را طی می کند.

رویکردی تطبیقی به تکامل نفس صدرایی و تعلیل وجودی باپرس در پرو حرکت جوهری

بنابراین، وقتی که بدن بعد از حدوث و بر اثر حرکت جوهری خود دارای احساس‌های ادراکی و در نهایت حقیقت نفس می‌شود، این نفس چیزی علاوه بر حقیقت بدن و جدای از آن نیست؛ بلکه هر دو را به یک وجود می‌داند (همان، فصل ۱، ص ۲۸۸ و ۱۸۹).

پس نفس همان صورت انسان است که «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است و در هنگام حدوث، آخرین مراتب جسمانی و اولین مراتب روحانی است (همو، ۱۳۷۵: ۲۲۳) و در حقیقت در نهاد ماده تکوین می‌شود و در سیر تکاملی و تحولات ارتقایی با ماده همراه بوده، به موازات ماده راه تکامل را می‌پیماید. مثلاً نفس جنین در ابتدای امر، صورت طبیعی‌ای است که به عنوان نفس نباتی، ماده جنین را به جانب نشو و نما سوق می‌دهد و پس از مدتی که صورت جنین، از نظر خلقت و شکل کامل شد و به صورت یک حیوان درآمد، همان نفس نباتی از درجه نباتی به مقام نفس حیوانی قدم می‌گذارد و علاوه بر عمل نفس نباتی، اعمال نفس حیوانی را نیز انجام می‌دهد و پس از چندی ماده، لایق افاضه نفس کامل‌تری می‌گردد. لذا نفس حیوانی به صورت نفس ناطقه انسانی درمی‌آید و این نفس علاوه بر انجام اعمال و افعال انسانی، اعمال و افعال نفس نباتی و حیوانی را هم انجام می‌دهد (همو، ۱۴۱۰: ۳۶/۴).

با اثبات حرکت جوهری، ملاصدرا، هم تبیین فلسفی نوینی از غایت‌مندی جهان طبیعت ارائه می‌دهد و هم نیازمندی جهان را دراصل وجود و هویتش به خالق اثبات می‌کند. او می‌نویسد:

برای هر حرکتی بالطبع غایتی است و برای هر غایتی، غایت دیگری است تا آن که بالأخره به وجود غایتی عقلانی منتهی گردد، زیرا در هر موجود ناقصی دو نیروی غریزی است به نام عشق و شوق، که خدای بزرگ در نهاد وی قرار داده تا با نیروی عشق کمال نخستین را حفظ کند و با نیروی دوم کمال دومین را طلب کند. پس کلیه حرکات طبیعی و نباتیه و حیوانیه منتهی می‌گردند به خیر اقصی، یعنی خیر نهایی که ذات مقدس باری و غایت و هدف اصلی از خلقت زمین و آسمان و فرمانروایی است که ملکوت و باطن کلیه اشیا درک باکفایت اوست (همو، ۱۳۷۵: ۱۶۶).

ملاصدرا از طریق حرکت جوهری به اثبات وجود صور مفارقه می‌پردازد و اینکه هر طبیعتی نظر به اینکه ذاتاً متحرک است، نیازمند محرکی است که وجودش را به جعل بسیط اعطا کند. آن محرک وجودبخش باید امری ثابت و مفارق از ماده و لواحق ماده باشد؛ زیرا سلسله علل و معلولات محال است به جایی منتهی نشوند. به عبارت دیگر، ملاصدرا جهان طبیعت را پر از

پیشانی‌های غنی - کلای

انواعی می‌بینند که وجودشان عین ناآرامی و بی‌قراری است و در سایه آن حکم می‌کند که طبیعت سیال نیازمند موجود مجرد و مفارق از ماده است.

بر حسب نظریه حرکت جوهری، هر پدیده مادی در ذات و جوهر خود دگرگون‌شونده است و وجود آن در هر لحظه، غیر از وجود آن در لحظه‌ای دیگر است و فعل خلق دائم (خلق جدید) از سوی ذات مطلق الهی بی‌وقفه افاضه می‌شود. زیرا طبق نظر ملاصدرا، هر موجودی در این عالم دارای امکان فقری وجودی است و هستی‌های این جهان، هستی‌های تعلقی است. این باور به شکل عام در آثار عرفانی ایرانی، از جمله مثنوی معنوی مولانا، آمده است.^۴ بنابراین، انکای مخلوق به خالق و نیاز مستمر عالم به آفریدگار را آشکار می‌کند و نشان می‌دهد که جهان نه فقط در ظواهر و احوالش، بلکه در اصل وجود و هویتش در گذر و سیلان است و تعلق و نیاز تا عمق جان آن ریشه دوانده و سراپای هستی آن را فرا گرفته است. صدرالمتهلین آیه مبارکه «کل یوم هو فی شأن» (الرحمن: ۲۹) را نشانی بر صحت سخن خود می‌گیرد.

ملاصدرا از اصول متعدد خود، از جمله جسمانیة الحدوث بودن نفس و حرکت جوهری، در تصویر حقیقت انسان استفاده کرده است. اما حرکت و سیوررت نزد یاسپرس را، که البته فقط خاص انسان است نه همه عالم، در ارتباط و تعامل وجوه مختلف انسان می‌توان دید. نزد یاسپرس، وجوه انسان که عبارت‌اند از دازاین، آگاهی کلی، ذهن و نفس با هم در ارتباط و تعامل‌اند. دازاین یا وجود تجربی ما شأنی از ماست که در جهان و در قالب زمان و مکان تحقق دارد (بلاکهام، ۱۳۵۷: ۷۲). دازاین جسم ماست، بلکه نقطه آغازین تحقق واقعی و خارجی ماست، لذا پیش‌شرط سطوح دیگر وجود ما نیز هست. دازاین با مفهوم بدن در صدرا تفاوت دارد. دازاین یاسپرس جسم تنها نیست، بلکه مجموعه جسم و روان است که در طبیعت به صورت تجربی و جزئی از جهان تحقق دارد و البته سطح فروتر وجود انسان است و آغاز و انجام و حرکتی دارد. دازاین همان من ماست که در روان‌شناسی، زیست‌شناسی و دیگر علوم مطالعه می‌شود (41: Scharj, 1971). از نظر یاسپرس، گذر از این سطح مقدمه وصول به وجود است.

آدمی در مرحله آگاهی کلی، به عنوان یکی دیگر از وجوه انسان، ضمن با خود داشتن همه لوازم وجود تجربی‌اش به فهم روابط ذاتی حقایق مجردی نظیر آنچه در ریاضیات مطرح است، دست می‌یازد. و مرحله ذهن سنتزی است که از بر هم نهادن وجود تجربی و آگاهی کلی به دست می‌آید. یاسپرس می‌کوشد در ذهن تفرق و پراکندگی سطح آگاهی کلی را به وحدت باز گرداند. این سطح زیربنای افکار ما و منشأ زندگی اجتماعی ماست (251: Koeftenbaun, 1967).

اما آدمی با این سه سطح احساس تمامیت و کمال نمی‌کند. هنوز حقیقت محیطی را انتظار می‌کشد که تمامی سطوح یادشده را در خود جمع کند و از آنها نیز عبور کند. بنیاد و اساس همه این سطوح اگریستانس است، چیزی که عین نیست و با ملاحظه خود از دست نمی‌رود و تنها بر نظیر خود جلوه می‌کند (Ibid.: 254).

بدین‌سان از نظر یاسپرس، وجوه وجودی انسان نه تنها با هم مرتبط‌اند بلکه در سپهری برتر، فانی و بدان قائم‌اند. اگریستانس هم به دازاین بسته است و هم برای برآمدن از آن با آن می‌جنگد و هم با آن یکی می‌شود. یاسپرس مرتبه اگریستانس را مرتبه‌ای می‌داند که در آمد و شد و بود و نبود است، هم می‌تواند به دست آید و هم می‌تواند از دست برود. چنین ویژگی‌ای در ذات او نهاده شده است. او شناختنی نیست. او حقیقتی است که تنها می‌توان به رمز و اشاره از آن سخن گفت. این واقعیت با ارزش و معتبر در انسان از همه تعینات می‌گذرد و حتی از خود فراتر می‌رود و تعالی می‌جوید.

اگریستانس امر ثابت و ساکنی نیست که بتوان به تعریف و شناسایی آن اقدام کرد. یاسپرس به ماهیت و طبیعت ثابتی برای انسان قائل نیست و با ارتباط اگریستانس با غیر او، خود را تعیین می‌بخشد و این ارتباط عین مقام تحقق اوست. او چیزی نیست که ارتباط برقرار کند، بلکه چیزی است که با ارتباط خود را به دست می‌آورد. اینجاست که یاسپرس برای ادراک وجود کلمه «اشراق» را به کار می‌برد و سعی در تعیین بخشیدن به ماهیت وجود ندارد (جمال‌پور، ۱۳۷۱: ۱۴۷).

در نظام فکری صدرا نیز نفس و بدن با هم ارتباطی عمیق دارند و بدن مرتبه نازله نفس و نفس حقیقت تکامل‌یافته بدن است و چون نفس آدمی از جسم او برآمده و دائماً در حرکتی جوهری به سوی مراتب بالاتر است، لذا حد معین ندارد و در مرتبه‌ای توقف نمی‌کند و دائماً در صیوروت است. بنابراین، قابل تعریف و شناخت نیست و توصیف نفس به صورت حصولی ناممکن است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۹۵).

بنابراین، صدرا و یاسپرس هر دو حقیقت انسان را نفس او می‌دانند و معتقدند در میان همه موجودات عالم، تنها انسان واجد نفس است، اما نفسی که صدرا آن را عین اضافه اشراقی به خداوند و از جنس وجود و عین تشخیص می‌داند با اگریستانس یاسپرس، که فاقد عناوین فوق است، تفاوت اساسی دارد. اگریستانس یاسپرس در ارتباط، تحقق می‌یابد و به غیر شناخته می‌شود. یاسپرس راه بردن به حقایق نظیر نفس و خدا را این‌جهانی نمی‌داند و شیوه فهم این حقایق علم حصولی نیست، بلکه روشی است که یاسپرس از آن به اشراق وجود یاد می‌کند. لذا این‌گونه

شناخت از مرتبه اگزیستانس است که او را «ابژه» نمی‌کند (یاسپرس، ۱۳۷۸: ۶۳). پس اگزیستانس از تیررس معرفت حصولی خارج است و هیچ‌گونه شناخت عقلی از او امکان‌پذیر نیست. با اشراق وجود بایستی از حد شناخت فراتر رفت و وارد حوزه شناخت حضوری و دریافت شهودی شد.

در حالی که علت اهتمام صدرا به انسان سعه و وسعت وجودی است که در او می‌بیند، به گونه‌ای که با شناخت انسان گویا به همه عوالم هستی آگاهی حاصل می‌شود و هر کس او را بشناسد به هستی نامتناهی و متعالی معرفت می‌یابد (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۳۴۴-۳۴۸).

نتیجه‌گیری

ملاصدرا و یاسپرس هر دو انسان را جزئی از عالم می‌دانند که دارای ماهیتی از پیش تعیین شده و مرتبه‌ای قطعی و معین نیست و هر فردی برای خود منحصر به فرد است. البته مبنای هر یک غیر از دیگری است. بدین صورت که مبنایی که بر اساس آن ملاصدرا آدمی را ذومراتب می‌داند، سعه وجودی ذات انسان است که به علت انبساطش گونه‌های مختلف آدمی را در خود محقق می‌سازد؛ اما یاسپرس علت ذومراتب بودن را در بی‌ذاتی و بی‌ماهیتی آدمی می‌داند نه گسترش وجودی او.

آنها معتقدند حقیقت انسان حقیقتی فعال است. ملاصدرا بر اساس حرکت جوهری، و یاسپرس نیز بر اساس امکان استقبالی و وجود آزادی در انسان، حقیقت انسان را نه ثابت و نامتغیر، بلکه همواره در حرکت و سیورورت می‌دانند. البته این نظر مشترک مبانی خاص و علل متفاوت و بلکه متباین دارد. از جمله مواردی که به عنوان مبانی خاص و متباین این دو فیلسوف می‌توان به آن اشاره کرد یکی بحث اصالت وجود یا تقدم وجود است که از نظریات اساسی فلسفی هم در فلسفه صدرایی است و هم در فلسفه یاسپرس. در اصالت وجودی که صدرا بیان می‌کند وجود من حیث هو است. منظور این است که آنچه در خارج تحقق دارد، وجود است و ماهیت امری تبعی و ظلی است. اما وجود و ماهیت مورد نظر یاسپرس متفاوت‌اند؛ زیرا مقصود یاسپرس از وجود، وجود انسان است و منظور از ماهیت همان شخصیت انسانی است و معنای تأخر ماهیت آن است که انسان به سبب اختیار و آزادی همواره و در طول زندگی به ماهیت خود شکل می‌دهد. بنابراین، ماهیت مؤخر از وجود است؛ یعنی اول باید وجود داشته باشیم تا بتوانیم انتخاب کنیم.

در حقیقت سیر تکاملی انسان در فلسفه صدرایی از زندگی در این جهان مادی تا سفر به جهان آخرت در پرتو حرکت جوهری و محوریت آن است. به عبارت دیگر، نفس انسان پس از خلقت در اثر حرکت جوهری بدن مراحل تکاملی خود را طی می‌کند تا اینکه دارای تمام ادراکات حسی، خیالی، وهمی و در نهایت عقلی شود؛ و حصول ادراک عقلی برای نفس به معنای این است که انسان دارای بالاترین مرتبه نفس یعنی قوه عاقله گردد که نشان‌دهنده رسیدن نفس به مراتب کمالی خاص خود است. بنابراین، اطلاق حرکت جوهری بر جهان و زندگی انسان نشان‌دهنده غایت‌مندی زندگی انسان است. به علاوه، حرکت جوهری صدرا به عنوان نظریه‌ای جامع، روح و بدن، آغاز و انجام، حرکت و تکامل را بر اساس بینشی نو تفسیر می‌کند و کسی که قائل به حرکت جوهری است، به تحول درونی خود پی می‌برد.

برای یاسپرس نیز در ذات هستی، حرکت به سوی متعالی نهفته و با جهش به سوی اوست که انسان از حد خویش فراتر می‌رود و با این فراتر رفتن هم اصالت خویش را باز می‌یابد و هم به آرامش می‌رسد. لذا تا شخص از حدود هستی خود فراتر نرود و به مرتبه اگزستانس نرسد نمی‌تواند تعالی یابد.

فهرست منابع

- ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۴۰۵)، *شفاء (الطبیعیات)*، تحقیق سسعیدزاید، چاپ افست، قم.
- بلاکهام، ه.ج، (۱۳۵۷)، *اندیشه هستی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: کتابخانه ی طهوری، چاپ دوم.
- جمال‌پور، بهرام (۱۳۷۱)، *انسان و هستی*، تهران: مؤسسه نشر هما، چاپ اول.
- رومی، جلال‌الدین (مولوی)، (1376)، *مثنوی معنوی*، به کوشش نیکلسون، تهران: نشر طلوع، چاپ پنجم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح: سید مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۷۵)، *الشواهد الربوبیه*، ترجمه و شرح: جواد مصلح، تهران: انتشارات سروش، چاپ اول.
- _____ (۱۳۶۱)، *العرشیه*، تصحیح: غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
- _____ (۱۳۶۲)، *المبدأ و المعاد*، ترجمه: احمد حسینی اردکانی، تهران: انتشارات مجتمع دانشگاهی ادبیات و علوم انسانی، چاپ اول.
- _____ (۱۴۱۰)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، مجلدات ۱ تا ۹، بیروت: احیاء التراث، الطبعة الرابعة.

- _____ (۱۳۶۳). *اسرار الایات*، ترجمه: محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
- مهدوی، یحیی (۱۳۷۲). *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ اول.
- نصری، عبدالله (۱۳۸۳). *خدا و انسان در فلسفه یاسپرس*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۷۵). *دو رساله در فلسفه اسلامی*، تهران: انتشارات پژوهشگاه، چاپ دوم.
- یاسپرس، کارل (۱۳۷۸). *کوره راه خرد: درآمدی به فلسفه*، ترجمه: مهبد ایرانی، تهران: انتشارات قطره، چاپ اول.
- _____ (۱۳۵۳). *فیلسوفان بزرگ*، ترجمه: اسدالله مبشری، تهران: انتشارات پیام.
- Koeftbaun, Peter; Karl Jaspers (1967). (eds.) *Encyclopedia of Philosophy*, macmillan. p. co. USA.
- Jaspers, Karl (1969). *Philosophy*, 3 volume, Tr. By E. B. Ashton, Ennsyl:158Ennsyl University Press.
- Jaspers, Karl (1953). *The Origin and Goad of History*, yale university press.
- Macquarrie, John (1971). *Priniciples of Ennsylva Theology*, Second Edition, Clarled, Scribners Sons, New Enn.
- Olson, Alan M. (1979). *Transcendence and Hermeneutic*, Hardcover: Kluwer Academic Pub.
- Oswal (1961)
- Scharj, Oswal (1971). *Existence, Existeenz and Transcendence*, Firist Printing, 158Ennsylvania: Duquesne University.

پی‌نوشت‌ها

۱. مترجمان انگلیسی آثار یاسپرس دازاین (Dasein) را به وجود تجربی (Emprical Existence) ترجمه کرده‌اند. نک: *Philosophy of Existence*, p. 2, VIII (به نقل از: نصری، ۱۳۸۳).
۲. عبارت Bewusstsein Ublerhaupt را مترجمان انگلیسی به abstract consciousness ترجمه کرده‌اند.
۳. به آلمانی Geist و به انگلیسی Spirit است که به فارسی «روح» و «جان» ترجمه شده است.
۴. مترجمان انگلیسی این اصطلاح را به Existenz ترجمه کرده‌اند تا با کلمه Existence اشتباه نشود.
- ۵.

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما	بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نونو می‌رسد	مستمری می‌نماید در جسد
آن ز تیزی مستمر شکل آمده است	چون شرکش تیز جنبانی به دست
شاخ آتش را بجنبانی بساز	در نظر آتش نماید بس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع	می‌نماید سرعت‌انگیزی صنع

(مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۳۸-۴۰)

فرم اشتراک مجله علمی - پژوهشی فلسفی - کلامی دانشگاه قم

لطفا در این قسمت چیزی ننویسید کد اشتراک:			
نام و نام خانوادگی:			
نام سازمان (مخصوص سازمان‌ها):			
شغل، محل کار، سمت:			
میزان تحصیلات و رشته تحصیلی:			
آدرس پستی:			
پست الکترونیک:			
شماره فیش بانکی:	تاریخ فیش بانکی:	تعداد نسخه دریافتی:	شروع اشتراک از شماره:
امضای متقاضی		تاریخ	

هزینه اشتراک (با احتساب هزینه پست)

- اشتراک یک ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۲۰۰۰۰۰ ریال
- اشتراک دو ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۴۰۰۰۰۰ ریال
- اشتراک یک ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۳۰۰۰۰۰ ریال
- اشتراک دو ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۵۰۰۰۰۰ ریال

خواهشمند است مبلغ اشتراک یا خرید شماره‌های قبلی را به حساب فراگیر شماره ۳۱۳۶۵۵۶۸۰۱ به شماره شبّا ۳۱۳۶۵۵۶۸۰۱ IR بانک ملت به نام دانشگاه قم واریز و اصل فیش را به همراه فرم تکمیل شده اشتراک به نشانی قم: صندوق پستی ۴۱۷۱-۳۷۱۸۵ ارسال فرمایید. جهت اطلاع بیشتر با تلفاکس ۰۲۵-۳۲۱۰۳۳۶۰ تماس حاصل فرمایید. یا به ایمیل فصلنامه ارسال کنید.

of the unarguable preliminaries of substantial motion and the fact that motion and becoming are not contrary to being and existence; rather they are a kind of existence and being. This is the point where we can understand the importance of substantial motion and its indispensable role in man's perfection and transcendence more completely through comparing and co-evaluating two traditions of Islamic philosophy in the field of transcendent philosophy and West's philosophy in the field of existentialism.

Key words: substantial motion, transcendence, soul's perfection, existence.

An Analytical Investigation on the Meaning of Name in Islamic Intellectual and Transmitted Sciences, with Emphasis on Its Application to God

Kavos Rouhi Barnadaq¹

The issue of divine names and attributes is one of the very widespread theological discussions and the term “name” and its derivations are among the most applied terms in Islamic sciences (including transmitted and intellectual sciences). The discussion of the concept of “God’s Name” has a determinant role in the propositions related to the issues of divine names. Having reviewed the meaning of God’s name in different Islamic sciences including theology, philosophy and mysticism, the present paper investigates the difference between these meanings. It not only provides different results about the relationship between God’s names in different Islamic sciences, but also concludes that God’s name in theological term is different from its equivalence in transcendent philosophy and Islamic mysticism. In theology, God’s name means the term taken from attribute and act, but in transcendent philosophy and Islamic mysticism name is used as an objective fact vis-à-vis divine essence, attribute and act.

Key words: God’s name, uttered name, objective name, Islamic theology, philosophy, Islamic mysticism.

A Comparative Approach to Sadrian Perfection of Soul and Jaspers’s Existential Transcendence in the Light of Substantial Motion

Simin Esfandiari²

For Mulla Sadra and Jaspers, man’s reality (essence) is flowing and always in motion and becoming. The question is why and on what basis they refuse to accept a stable and unchanging character for man. No doubt, this common view has particular principles and different reasons, that is, Mulla Sadra formulates this principle based on substantial motion and Jaspers on future possibility and man’s freedom. Furthermore, both Mulla Sadra and Jaspers regard soul as man’s reality. However, the soul which Mulla Sadra regards as identical to illuminative attribution to God, as having existence genus, and as identical to individuality is fundamentally different from Jaspers’s existence which lacks above-mentioned characteristics. Jaspers’s existence actualizes in connection and is known by something else. So, it can be said that soul’s substantial motion means achieving a stage of existence, i.e. objective spiritual reality and associations, given the fundamentality of existence as one

-
- 1 . Assistant professor of department of sciences of Quran and tradition, Tarbiat Modarres University
 - 2 . PhD of philosophy and assistant professor of Razi University, Kermanshah

try to establish a new science with no theoretical entity? Given the very important role we assign to this kind of entities in scientific explanation of events, their unobservability has led to a very high sensitivity and formation of various and sometimes contradictory views about these entities. Two opposing views are realism and antirealism with different spectral classifications in terms of the rate of their commitment to constructive elements of each view. If none of these two views- realism and antirealism- can answer the question of ontological state of theoretical entities completely in their most radical manifestation, then we need to search for some criteria to help us in differentiating real entities from myths which are merely constructed by mind. The present paper seeks to study the concept and status of theoretical entities in science and tries to achieve a proper criterion to judge about their objective reality in the framework of Ian Hacking's experimental realism. It tries to review fundamental beliefs of important views about theoretical entities and emphasize on Hacking's position by clarifying their status in science.

Key words: theoretical entities, realism, antirealism, experimental realism, Ian Hacking.

The Connection of Intellect to Active Intellect in Avicenna's Philosophical Thought

Fatimah Sharif Fakhr¹

Avicenna is an influential and great Muslim philosopher in Islam and West, whose theory on the connection of intellect to active intellect is one of the important components of his thought and has exerted influence on subsequent philosophers. This theory is one of the two important views discussed in epistemology and included in the framework of divine ontology and worldview. It is also an instance of one of the two macro-approaches to the relationship of world and man with principles (affirmative or negative relationship) and is included in affirmative group which does not neglect man. Asking what are the connection and condition of intellect and active intellect, the present paper reanalyzes this theory. The review of Avicenna's philosophical thought shows that connection is soul's attentiveness, directing toward, complete readiness and access to active intellect as well as soul's traversing through the path of knowledge from sense to intellect and its connection with intellect in its particular sense. Then "illumination and emanation of intellectual- actual form" is actualized by active intellect and "perception and impression" are actualized by intellect "intellectually or as intellectual knowledge". In this connection, intellect does not unite with active intellect.

Key words: Avicenna, philosophical thought, intellect, active intellect, connection, illumination, emanation.

پیشانی فلسفی کلانی

1 . Assistant professor of Al-Mustafa International University

every religious experience is not necessarily a mystical experience. However, since both are a kind of experience, the present paper compares them. Revelation is also an experience exclusive to prophet, with features not found in the two other experiences.

Key words: religious experience, mystical experience, revelation, ultimate reality, sensual perception.

On the Logic of Permissiveness of Belief

Seyyed Ali Kalantari¹

According to the theory of normativity of belief, understanding the idea that there is a normative relationship between the mental act of believing and the content of belief reinforces the concept of propositional attitude of belief. The issue of how to formulate the aforementioned normative relationship- which can also be called the issue of norm-based formulation, for short-is the one which is abundantly studied in relevant philosophical literature. In the philosophical literature of two or three recent years, two kinds of norm-based formulation are proposed. First, correctness of a proposition is the necessary condition for the permissiveness of the belief in that proposition; second, correctness of a proposition is the necessary and sufficient condition for the permissiveness of the belief in that proposition. Providing a brief account of the theory of normativity of belief and reviewing older norm-based formulations, the present paper argues for the first view and against the second one.

Key words: cognitive attitudes, belief, normativity, ought, permissiveness, correctness.

Ian Hacking's Experimental Realism about Theoretical Entities

Musa Akrami²

Azadeh Azarinezhad³

Theoretical entities mean those unobservable entities which are taken for granted to explain observable indescribable phenomena in a theory. One of the most important issues which are always controversial in studying these entities and emphasized in the present paper is their ontological aspect. Can we believe in all these entities and accept their existential reality unconditionally? Should we reject all theoretical entities as myths constructed by scientists' minds and

1 . Assistant professor of philosophy department, Isfahan University

2 . Associate professor of department of philosophy of science, Tehran Azad Islamic University, Sciences and research Unit

3 . Graduate of philosophy of science, Tehran Azad Islamic University, Sciences and Research Unit

No philosopher has discussed about natural distinction and the distinction observed in philosophical atmosphere of Greece and Aristotle's works on discussions related to "scientific questions" and "first philosophy" is a logical distinction. Aristotle never goes beyond logical distinction and is unable to do so because he believes that world has no beginning and creator, existence is always there, absolute non-existence is absolutely non-existent, and the concept of possibility- as a real gap between essence and existence- is unknown. On the contrary, divine religions regard universe and whatever in it as created which means that it does not have the cause of its "being" with itself and receives its existence from creator (God). In Islamic world, such a doctrine led to the emergence of the philosophical concept of "possibility" and bipolar classification of creatures into "necessary being" and "contingent being". Philosophical distinction means that "existence" in contingent beings is the effect of an external cause and out of the essence of thing. Historically, this theory traces back to Kindi's philosophy in which he replaces the doctrine of creation with the Hellenic theory of "visibility of universe" by providing the theory of "creation from nothing" and describing the cause of all causes as being creator. Farabi is the first philosopher who discussed philosophical distinction by dividing creatures into necessary and contingent and analyzing contingents into existence and essence. Avicenna chose the philosophical distinction as the basis of his metaphysics and extracted its philosophical requirements in different domains. The present paper is conducted with the aim of showing Kindi and Farabi's contribution to the formation of this theory, with regard to their existing works.

Key words: existence, existent, essence, distinction, combination, Aristotle, Kindi, Farabi.

Religious Experience and Its Relationship with Mystical Experience and Revelation

Ali Haqqi¹

Souri Wahid Ahmadian²

Religious experience is one of the issues developed in the fields of new theology and philosophy of religion and in the context of new religious studies. Religious experience has a special role in pious life and consists of a vast scope including prayer, supplication, answering supplication, spiritual intuitions, etc. Mystical experience, which is closely related to religious experience, gives meaning to mystics' life. In this kind of experience, the mystic unites with ultimate reality and attains an indescribable state. This unity is most important distinction between religious experience and mystical experience. Religious experience is different from mystical experience and

پژوهش‌های فلسفی-کلامی

1 . Associate professor of theology college, Mashhad Firdausi University

2 . MA of Islamic philosophy

Abstracts

The Holy Bird of Revelation over Holy Prophet's Imagination Roofing A Review and Criticism of William Montgomery Watt's View about Revelation

Mohammad Kazim Shaker¹

Seyyed Mohammad Mousavi Moqaddam²

Scholars have analyzed and judged about prophetic revelation with different approaches. There are, at least, three discourses about revelation and prophethood, especially Holy Prophet's prophethood (May the blessing and peace of Allah be upon him and his progeny) and Quranic revelation: 1) Islamic discourse which regards revelation as a completely divine phenomenon with no role for man or human elements; 2) Christian discourse which regards revelation a divine-human phenomenon; and 3) secular discourse which regards revelation a completely human phenomenon and evaluates it only through social and psychological paradigms. William Montgomery Watt is a Christian theologian, who have written works and conducted research on Islam and Holy Prophet's way of life for more than 60 years. Being familiar with these three discourses, he provides a new system to analyze revelation and prophethood as well as Holy prophet's prophethood and the form and content of Quranic revelation. Contrary to his predecessors, Watt does not reject Holy prophet's prophethood; rather, he believes that Quran includes divine revelation. The present paper, first, designs a system of Watt's statements about revelation, then analyzes and criticizes them. On the whole, the discourse in which Watt analyzes the principles of revelation and prophethood and, accordingly, Holy Prophet's prophethood, is regarded the resultant of three Christian, Islamic and secular discourses.

Key words: revelation, imaginative power, William Montgomery Watt, Muslim philosophers, orientalist.

The Formation of the Philosophical Theory of Distinction between Existence and Essence in Islamic World A Review of Kindi and Farabi's View

Simin 'Arefi³

The discussion about existence and essence and their relationship is one of the fundamental discussions in philosophy. This relationship can be shown from different aspects in the form of natural, logical and philosophical distinction.

1 . Professor of Qom University

2 . Assistant Professor of Tehran University, Farabi College

3 . Faculty member of SAMT Organization (the organization for researching and composing university textbooks in the humanities)



Philosophical – Theological Research

The Quarterly Journal of Qom University

Under the supervision of the vice – president for research

Vol. 15, No. 2, Winter 2013.

Proprietor: University of Qom

Chief director: Muhammad Zabihi. Ph.D

Chief Editor: Ahmad Beheshti, Ph.D

+

Board of writers

Ahmad Beheshti, Ph.D; Gholam-Hossein Ebrahimi Dinani, Ph.D; Mohsen Javadi, Ph.D;
Hojatoleslam Sadeq Larigani; Mostapha Mohaqeq Damad, Ph.D; Hojatoleslam
Abdollah noorani; Jafar Shahnazari, Ph.D; Muhammad Zabihi, Ph.D

+

Internal director and editorial – board director: Alireza Moazami

Editor: Zeinab Salehi

Typesetting: Hosein Moazami

+

Note

The Journal Philosophical – Theological Researches accepts papers on the Western and Islamic philosophy, modern and Islamic theology, mysticism, and ethics. The papers received will be published provided that they are written according to the house style of the journal. The authors will bear responsibilities for their own papers.

+

Tel: 0098-25-32103360

Fax: 32103360

Email: Falsafikalami@Qom.ac.ir

+