



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و سوم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۷

۹۰

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی)

مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی

سر دبیر: محمدعلی مبینی

دبیر تحریریه: ذوالفقار ناصری

کارشناس اجرایی: علی جامه‌داران

مترجم انگلیسی چکیده‌ها: یاسر پوراسماعیل

مترجم عربی چکیده‌ها: عمار جمعه فلاحیه

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

علیرضا آل‌بویه (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سیدرضا اسحاق‌نیا (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار (استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)

حسن رضائی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره)

احمد واعظی (استاد دانشگاه باقرالعلوم ره)

یادآوری

۱. مجله نقدونظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و پس از ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، با تصویب شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۰۲/۳۱ حائز رتبه علمی پژوهشی گردید.

۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجب امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

نقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) نمایه می‌شود. هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: قم، میدان شهدا، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی * صندوق پستی: ۳۷۱۸۵ / ۳۶۹۳

تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۴۲۱۶۵ *نمابر: ۰۲۵-۳۷۷۴۳۱۷۷ - ۰۲۵ آدرس سایت: jpt.isca.ac.ir

قیمت: ۷۰۰۰ تومان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

- تنها مقالاتی قابل بررسی اند که پیش‌تر در هیچ نشریه داخلی و خارجی منتشر نشده و هم‌زمان به دیگر مجلات و یا نشریه‌ها فرستاده نشده باشند و نویسنده متعهد به نشر آنها در جای دیگر نباشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.
- مشخصات کامل نویسنده (نام و نام‌خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه دانشگاهی/عنوان علمی به همراه نشانی و کدپستی محل سکونت، شماره تماس تلفنی و نشانی پست الکترونیک) در سامانه درج‌گردد.
- حجم مقاله از ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) بیشتر نباشد؛ مقالات با حجم بالا بنا به صلاح‌دید هیئت تحریریه تلخیص خواهند شد.
- مقاله پس از تایپ با فونت Noorzar (۱۴) در برنامه word ارسال شود.
- معادل انگلیسی نام‌ها و اصطلاحات مهجور در جلوی نام یا مفهوم مربوطه، میان دو هلال درج شود.
- چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۲ سطر (حداقل ۱۶۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه)، به همراه کلیدواژه‌ها (بین ۵ تا ۷ واژه) جهت تسهیل در فرآوری نمایه موضوعی تنظیم و پیوست شود.
- ارجاع منابع در متن مقاله و در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده به شکل زیر آورده شود:
منبع فارسی: (رحیمی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۸۳) منبع انگلیسی: (Kant, 1788: 224).
- چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یک‌دیگر متمایز شوند.
- ارجاع و اسناد در پانوشت‌ها همانند متن مقاله به شیوه درون‌متنی خواهد بود.
- فهرست الفبایی کتاب‌نامه، در پایان مقاله و به صورت زیر ارائه شود:
• کتاب:
- نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، نام کتاب، شماره جلد، نام و نام خانوادگی مترجم / مصحح، محل انتشار: نام ناشر.
- مقاله مندرج در مجلات:
نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره مسلسل نشریه.
- مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها:
نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام کتاب، شماره جلد، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ.

فهرست مقالات

- ۴ نظریه تفسیری بافت‌گرایانه قرآن؛ نگرانی‌ها و راهکارها
سیدمحسن کاظمی
- ۳۱ رویکرد باطنی شهید ثانی به شریعت
حامد آل‌یمین
محمد سوری
سیدمحمدرضا موسوی‌فراز
- ۵۱ عرفان مدرن؛ چالشی نو در برابر عرفان اسلامی
(بازخوانی عرفان مدرن و نقد سویه انسان‌شناختی آن)
محمدجواد روده‌گر
- ۷۹ کارکردها و چالش‌های گسترش حکمت عملی
با تکیه بر آموزه‌های فارابی و آیت‌الله جوادی آملی
حسام‌الدین شریفی
- ۹۸ نظریه محقق اصفهانی (کمپانی) درباره معاد جسمانی و ابهامات آن
سیدرضا اسحاق‌نیا
- ۱۲۳ تحلیلی انگیزه‌شناختی از شکاکیت هیوم
و تأثیر آن بر شهرت هیوم به الحاد:
کوششی برای رفع اتهام شکاکیت از هیوم
فریده لازمی
جلال پیکانی
- ۱۵۱ تصویرپذیری و توجیه باور وجهی؛ دفاع از مدل بیلو
مسعود ضیاء‌علی نسب‌پور
- ۱۷۶ ملخصات
- 4 Abstracts

نظریه تفسیری بافت‌گرایانه قرآن؛ نگرانی‌ها و راهکارها

سیدمحسن کاظمی*

چکیده

بافت‌گرایی نظریه‌ای معنایی است که بر نقش‌آفرینی بافت درون‌زبانی و برون‌زبانی در فرایندهای تولید و فهم معنا تکیه دارد و در مقابل وضع‌گرایی و یا دوئالیسم هسته‌گرا قرار دارد و به این ترتیب، نگرانی‌هایی را در حوزه تفسیر قرآن در پی دارد؛ زیرا آن را بر تقدیر اراده بافت عصر نزول، به دیدگاه قوم‌گرایان و بر تقدیر اراده بافت عصر مفسر، به دیدگاه مخاطب‌گرایان نزدیک می‌کند. به باور نگارنده اشکال‌های فراروی نظریه بافت‌گرایی، به سوء تفسیر آن در آرای باورمندان و منتقدان مربوط می‌شود. به همین منظور، نگارنده از میان قرائت‌های مختلف فرمالیستی، پراگماتیستی، رفتارگرایی، مفهوم‌گرایی و معناشناختی، به نوعی رویکرد هرمنوتیکی گرایش می‌یابد که با تبیینی فلسفی بر سرشت بین‌الأذهانی فهم زبانی تأکید می‌ورزد و با اتکا بر ویژگی‌های بافتی متمایز قرآن، بر سیالیت هنجارمند معانی آن استدلال می‌کند. با این روش، به نگرانی‌هایی همچون عینیت‌ناپذیری معنای بافت‌نهاد، سیالیت معنای بافت‌نهاد و فرهنگ‌زدگی معنای بافت‌نهاد پاسخ داده می‌شود. براین‌تزام به نظریه بافت‌گرایی را در تحوّل روش‌ها و ضوابط حاکم بر تفسیر متن، تغییر نوع نگاه به متن، معنا و عناصر مؤثر در فهم می‌توان یافت.

کلیدواژه‌ها

بافت‌گرایی، تفسیر قرآن، هرمنوتیک عینیت‌گرا، سیالیت معنایی، بافت.



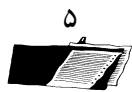
درآمد

بافت‌گرایی (contextualism) نظریه‌ای معنایی است که بر نقش آفرینی بافت در فرایندهای تولید و فهم معنا تکیه دارد. «بافت» مصدر فعل «بافتن» است. محققان اشتقاق لغوی واژه انگلیسی «context» را به اصل لاتین «contextus» به معنای ارتباط و انسجام می‌رسانند (Rite and others, 2012: 11). این واژه در دانش زیست‌شناسی، هنر، موسیقی و دانش‌های زبانی، معانی متقاربی می‌یابد. در زیست‌شناسی به عناصری اطلاق می‌شود که برای انجام دادن کار مخصوصی، تغییراتی شکلی، فیزیکی و شیمیایی به وجود می‌آید (دهخدا، ۱۳۴۱، ج ۳: مدخل بافت) و در موسیقی به تعداد لایه‌های صوتی هم‌زمان در یک قطعه و در ارتباط با یکدیگر اطلاق می‌شود (Holland, 2013: 56). بر این قیاس، در زبان‌شناسی بر محیط زبانی یا غیرزبانی پیرامون یک واحد معنایی اطلاق می‌شود (صفوی، ۱۳۸۳: ۲۱۲). البته معناشناسان در عمل با بی‌توجهی به این تعریف، از بافت در حد تشخیص مرجع ضمیر، اسم زمان و مکان استفاده کرده‌اند (Fetzer, 2004: 4-5)، حال آنکه امروزه از این ویژگی با نام بافت درون‌متنی (intratextual/co-text) یاد می‌شود که بر پایه مشارکت متن مفسر در فرایند تفسیر صورت می‌پذیرد. در مقابل، بافت ذیل‌متنی (infratextual)، بینامتنی (intertextual)، و برون‌متنی (extratextual)^۱ قرار دارد و بافت برون‌متنی هم به بافت موقعیت و بافت فرهنگ تقسیم می‌شود.^۲

بافت‌گرایی نظریه‌ای معنایی است که با تکیه بر همه چهارگانه‌های بافتی و به‌ویژه

۱. بافت ذیل‌متنی بر پایه رابطه پاره‌متن با کلیت متن (موضوع کلی، محتوای کلی یا فضای حاکم بر سراسر متن) است. بافت در بافت بینامتنی بر پایه ارتباط یک متن گفتاری و یا نوشتاری با متون دیگر شکل می‌گیرد و به معنای حضور عناصر متن بیگانه در درون متن مفسر است. بافت درون‌متنی بر پایه مشارکت برخی از اجزای متن در تفسیر برخی دیگر شکل می‌گیرد. یک متن معمولاً در تعیین مرجع ضمیر و اسمای اشاره، مشارکت می‌کند و در فرازهای پیش و پس خود آن را تعیین می‌کند (Leckie-Tarry, 1995: 18).

۲. بافت موقعیت (context of situation) یا همان بافت ضروری (vital context) فضای پیرامونی تولید و یا تفسیر‌گرایی متن (Urban, 2014: 198) است و به بافت فیزیکی (physical) و بافت ذهنی (mental) تقسیم می‌شود (ibid.: 199). بافت ذهنی نیز به بافت وظیفه (task context) و بافت روانی (psychical context) تقسیم می‌شود. بافت وظیفه اهداف و وظایف کاربر را توصیف می‌کند (Roth-Berghofer, 2005: 11) و بافت روانی به خلیقات، احساسات، عواطف و حالات گفته می‌شود (Carneiro, 2014: 102).



نظر



برون‌زبان‌ها^۱ به تفسیر متن می‌پردازد. بافت‌گرایی از یک سو، در مقابل وضع‌گرایی قرار می‌گیرد و از سوی دیگر، با دوئالیسم هسته‌گرا که مطابق آن معنای متن از یک هسته ثابت و یک سری معانی ضمنی متغیر برخوردار است سازگار نیست. مطابق این رویکرد، بافت فراتر از ایفای نقشی قرین‌بودن در فهم، به آفرینش معنا می‌پردازد و این فرایند همواره و با هر بار استعمال واحدهای معنایی، در حال وقوع است. بافت نه تنها نقش محوری را در کشف معنا ایفا می‌کند، بلکه آفریدگار معناست و برخلاف نظریه وضع که با قرائتی تقلیل‌گرایانه از ماهیت بافت، آن را تنها به قرینه‌ای بر فهم معنای مراد تقلیل می‌برد، بافت در نظریه بافت‌گرایی با هویت و نقشی حداکثری چهره می‌گشاید.

بی‌تردید چنین قرائتی از بافت به‌عنوان یک نظریه زبانی، نگرانی‌هایی را در حوزه تفسیر قرآن در پی خواهد داشت و آن را بر تقدیر اراده بافت عصر نزول، به دیدگاه قوم‌گرایان و بر تقدیر اراده بافت عصر مفسر، به دیدگاه مخاطب‌گرایان نزدیک می‌کند.^۲ البته نگارنده از نقش‌آفرینی بافت عصر تفسیر در معنا حمایت می‌کند و بر این باور است که اشکال‌های فراروی نظریه بافت‌گرایی ناشی از سوء‌تقریر آن در اندیشه باورمندان و منتقدان است. پژوهش پیش‌رو در پی ارائه قرائتی صحیح از نقش معنایی بافت است و تلاش دارد پاسخی کوتاه و گویا بر پاره‌ای از ایرادها ارائه دهد و بی‌تردید پاسخ‌های مفصل مجال دیگری می‌طلبند.

در زمینه تاریخچه بحث، به اثری که به‌طور ویژه به نقش‌آفرینی بافت در ساحت‌های معنایی قرآن پرداخته باشد و یا چالش‌ها و راهکارهای آن را بررسی کند، برخورد نکردیم. در این میان، می‌توان به کتاب دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث نوشته

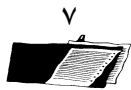
۱. نگارنده اصطلاح برون‌زبان را در معنایی اعم از برون‌متن به کار می‌برد و آن را شامل بافت ذیل‌متنی و بینامتنی نیز می‌داند. در مقابل، اصطلاح درون‌زبان‌ها را در مجموعه عناصر زنجیری، ساختار زبان و بافت درون‌متنی به کار می‌برد. گذشته بر آنکه بافت جهان زیسته را نیز به‌عنوان یک برون‌متن در کنار موقعیت و فرهنگ در نظر می‌گیرد.

۲. قوم‌گرایی طیف متنوعی از نظریه‌های معنایی در خصوص زبان قرآن را شامل می‌شود و مراد از آن در اینجا هم‌آهنگی و مجازات با فرهنگ عصر نزول و یا فراتر از آن، هم‌رنگی و تأثیرپذیری از آنهاست. مخاطب‌گرایی در جهت عکس قوم‌گرایی بر تأثیرپذیری معنا از زیست‌جهان، موقعیت و فرهنگ مفسران متن تأکید دارد.

عبد الفتاح البرکاوای اشاره کرد که با اساس قراردادن نظریه بافت در معناشناسی جدید به جست‌وجوی مظاهر آن در میراث قدیم پرداخته است. همچنین کتاب‌های جایگاه سیاق در تفسیر قرآن نگاشته فاطمه افزولند، نقش سیاق در تفسیر قرآن و فقه نگاشته عباس کوثری و نیز منهج سیاق فی فهم النص نگاشته عبدالرحمن بوردع را می‌توان نمونه آورد. البته این کتاب‌ها یا به بافت درون‌زبانی پرداخته‌اند و یا حوزه مطالعاتی خود را غیر از قرآن کریم قرار داده‌اند.

پیشینه بافت‌گرایی در مطالعات غربی و شرقی

در سال‌های اخیر گروهی از زبان‌شناسان به این حقیقت واقف شده‌اند که مطالعات واژه‌پایه مبتنی بر واکاوی هسته معنایی، نمی‌تواند به شناخت معنای متن بینجامد. آنها کوشیده‌اند محور مطالعات خود را از واژه و یا جمله، به گفتمان و متن تغییر دهند و در مطالعات خود، موضوع بافت غیرزبانی را نیز داخل کنند (Bilmes, 1986: 126). ریشه‌گرایی به بافت‌شناسی در غرب، به قرن بیستم باز می‌گردد و زبان‌شناسان نقش‌گرایی (functionalism)، از نخستین نظریه‌پردازانی هستند که به مطالعاتی در این زمینه روی آورده‌اند. این جنبش زبان‌شناختی با تحویل مطالعات در - زمانی و ریشه‌شناختی به مطالعات هم‌زمانی در معنا آغاز شد. ویلم متسیوس (Vilem Mathesius) در مقاله‌ای به سال ۱۹۱۱، بر ضرورت رویکرد غیرریشه‌شناختی در زبان اشاره کرد. برخی از زبان‌شناسان و در رأس آنها یاکوبسن (Jakobson)، با پذیرش این دیدگاه به تأسیس مکتب زبان‌شناسی پراگ (از سال ۱۹۲۶-۱۹۴۵) روی آوردند. این مکتب بر آن بود که ساختارهای واجی، گرامری و معنایی زبان، با نقشی که آنها در جامعه ایفا می‌کنند تعیین می‌شود (Malmkjaer, 2004: 167). آندره مارتینه (André Martinet) (۱۹۶۲ و ۱۹۷۵) با الهام از این مدرسه، نقش‌گرایی را در فرانسه بنیان نهاد که مطابق آن ساختارها و قواعد ادبی تابع معنا، و معنا همان نقش زبان در زندگی قلمداد می‌شد. البته تا آن زمان مالینوفسکی (Malinowski) مردم‌شناس لهستانی در سال ۱۹۲۳ و در مطالعاتی که درباره زبان سرخ‌پوستان آمریکایی به انجام رساند، به این نکته پی برد که ترجمه این متون، بدون



نظر



لحاظ موقعیت و فرهنگ زیسته آنها ممکن نیست و بدون بافت نمی توان به ترجمه موافقی از زبان آنها نائل آمد (Palmer, 1981: 51).

وی نتیجه بررسی خود را به زبان های زنده نیز توسعه داد و چنین ابراز داشت که اظهارات زبانی جز در بافت، معنا نمی دهند (Urban, 2014: 198) و جمله را نمی توان جدا از بافت موقعیت و فرهنگ فهمید، بلکه باید در متن رویدادها مطالعه کرد (Palmer, 1981: 51). به باور وی جمله تنها آینه افکار نیست، بلکه نوعی «شیوه عمل» به شمار می آید. آگاهی حقیقی از زبان، از بطن تجربه زنده آن جنبه ای از واقعیت بر می خیزد که واژه به آن جنبه تعلق دارد (Malinowski, 2001: 58) و معنا چیزی جز تأثیر صدا در متن بافت نیست (ibid.: 232).

با ظهور مالینوفسکی و هم زمان با مدرسه پراگ، مدرسه نقش گرایی لندن (۱۹۳۰-۱۹۵۰) نیز به زعامت فرث، بر بافت به عنوان پایه اصلی معناشناسی تأکید کرد و در طول دهه نخست پس از جنگ جهانی دوم، به مطالعاتی درباره نقش بافت در معنا پرداخت. فرث بر این نکته تأکید کرد که بافت ممکن است فاصله زیادی از آنچه در اطراف متن می گذرد داشته باشد. از این رو، به نظر وی بافت را باید با نگاهی انتزاعی نگریست و آن را نه «متن همراه»، بلکه در سطح آگاهی ما از آنچه متن در بستر آن روی می دهد و معطوف به آن است، هرچند درباره متن نباشد، تحلیل کرد (Halliday, 1994: 25). این دیدگاه همسو با گرایش هایی است که بر نقش آگاهی فردی در شکل دادن به بافت تأکید می ورزد (Roth-Berghofer, 2005: 11-12). برای مثال، باخ (Bach) با انتقاد از جزم گرایی مالینوفسکی، آنچه را که آزادانه (loosely) با نام (انتقاد آمیز) «بافت» شناخته می شود، محیط گفتمانی می داند که به صورت گسترده (و متفاوتی) تفسیر می گردد (Finkbeiner, 2012: 10). تلاش های مصرانه فرث برای ارائه یک نظریه معنایی، چندان قرین توفیق نگردید و وی تمثیل های ناکاملی از عناصر دخیل در بافت ارائه داد (Ardener, 2013: 37).

پس از وی و با چاپ کتاب ساخت های نحوی (*syntactic structures*) اثر نوام چامسکی (Noam Chomsky) در ۱۹۵۷، سیل کتاب ها و مناقشه های مختلف در حوزه

صورت‌گرایی (formalism)^۱ و ترسیم ویژگی‌های نظریه نحوی و روش‌های صحیح تحلیل ادبی به راه افتاد. چامسکی نخست بر جنبه‌های صوری زبان تکیه کرد، ولی بعدها تحت تأثیر نظریه پردازانی همچون فودور (Fodor)، کتز (Katz) و پُستال (Postal)، توجه خود را به تفسیرهای معناشناختی جمله‌ها معطوف داشتند. چرخش معناشناسانه آنها، زمینه را برای احیای مجدد بافت‌گرایی فراهم ساخت (ibid.: 33) و در این میان، تلاش‌های هالیدی (Halliday) نقش مهمی ایفا کرد. وی بر این باور بود که همه معانی از طریق بافت‌مندی (contextualization) ساخته می‌شوند (Leckie-Tarry, 1995: 17). وی بافت را مهم‌ترین و در مرکز نظریه معنایی‌اش قرار داد و بحث خود را به رابطه نظام‌مند میان ویژگی‌های بافتی با رویداد خارجی متن (نوشتاری یا گفتاری) معطوف کرد.

در نگاه نشانه‌شناسانه هالیدی، زبان وسیله‌ای برای شناختن بافت اجتماعی و تعبیر از آن تلقی می‌گردد و بافت اجتماعی نیز محتوای زبان است (Muntigl, 2004: 50). «نشانه» دو ویژگی زبان را منتقل می‌کند: نخست آنکه زبان تنها یکی از بسیار نشانه‌هایی است که به انتقال معنا می‌پردازد؛ دوم آنکه زبان، معناپیچ است (Ivanic, 1998: 39). به باور هالیدی، اگر امکان داشت همه مشخصه‌های بافت موقعیت را به صورت جزئی تعیین کنیم، جامعه‌شناس می‌توانست ویژگی‌های یک متن را تا جزئی‌ترین خصوصیات واژگانی و ترکیبی‌اش پیش‌گویی کند (Clark, 2013: 65). این از آن‌روست که بافت زبانی، اختیارهای زبانی را محدود می‌کند و برخی اختیارهای زبانی نیز تحت شرایط بافتی خاص، محتمل‌تر از برخی دیگر هستند (Muntigl, 2004: 50). البته هالیدی نیز به صراحت احاطه علمی بر بافت را دست‌نیافتنی می‌داند (ibid.: 24) و به این ترتیب، در عمل دست خود را از پیش‌بینی مراد گوینده، کوتاه می‌بیند.

تلاش‌های هالیدی به رونق دوباره مدرسه لندن انجامید. در نگاهی گذرا مدرسه بافت‌گرای لندن، بر سه مؤلفه ذیل استوار است:

۱. صورت‌گرایان بر این باورند که قریحه زبانی و صورت توانشی آن، به صورت فطری در درون همه ما به اشتراک سپرده شده است و فرایند زبان‌آموزی نیز تابع فعال‌سازی خمیرمایه‌هایی از پیش‌داشته زبانی است و به این ترتیب، نقش‌های زبانی تابع صورت زبانی است.





الف) ابژه مورد بررسی به جای آنکه نظام زبانی (langue) باشد، می‌بایست کاربست زبانی (language use)، به‌عنوان بخشی از فرایند اجتماعی کلان‌تر باشد؛
ب) کاربست زبان در موقعیت‌های مختلف پدید می‌آید؛ به بیان دیگر، هر تعبیر زبانی در بافت آن معناگردی می‌شود؛

پ) معنا چیزی جز رابطه‌ای پیچیده میان بافت‌های مختلف نیست (BussMann, 1998: 415).
بافت‌گرایی به‌عنوان مشخصه بارز پراگماتیسم نیز مطرح می‌شود، با این تفاوت که بافت‌گرایی نقش‌گرایانه در مقابل صورت‌گرایی و در اینجا در مقابل نظریه‌های رئالیستی و یا ایدئالیستی معنا مطرح می‌گردد. ویتگنشتاین چهره بارز این جریان، در تعریف پراگماتیسم، معنا را «کاری» می‌داند که زبان در زندگی ما ایفا می‌کند (Goodman, 2002: 20).
به باور وی، هیچ چیزی جز در بازی زبان، نام نمی‌گیرد (Pietarinen, 2007: 3). زمانی که می‌گوییم «توافق میان انسان‌ها تعیین‌کننده درست از اشتباه است»، مراد از توافق، نه توافق در دیدگاه و یا نام‌گذاری است، بلکه توافق در شکل زندگی مشترک است. بافت در نگاه وی ظرفیت‌های ویژه‌ای (circumstances) است که پیش‌نیاز ورود به یک تعامل زبانی می‌گردد؛ همان چیزی که با نام شرایط صحنه (stage settings) و در نگاه آستین با نام شرط اقتضا (felicity condition) معرفی می‌شود (Blair, 2006: 84). باورهای پیشینی ما از معنا (presuppositions of meaning) بخشی از این بافت است، ولی بافت از سطح باورها فراتر می‌رود. وانگهی:

آنچه داوری‌ها، مفاهیم و واکنش‌های ما را تشکیل می‌دهد، صرفاً آن چیزی نیست که یک شخص، اکنون عملی خاص را انجام داده است، بلکه مجموعه درهم و برهم رفتارهایی است که آدمی انجام می‌دهد (ibid.: 90).
عبارت فوق حکایت از آن دارد که بافت در نگاه ویتگنشتاین فراتر از موقعیت و یا حتی فرهنگ است و بر مجموعه رفتارهای درهم‌تنیده آدمی اطلاق می‌گردد که می‌تواند تعیین‌کننده ساختار و نوع کارکردهای یک عمل خاص شود.

بافت گرایي در محدوده نظریه‌های کارکردگرا^۱ نیز متوقف نمی‌ماند و رفتار گرایان نیز از دیگر پیروان نظریه بافت گرایي به شمار می‌روند؛ زیرا به باور آنها، معنای یک صورت زبانی، همان موقعیتی است که گوینده گفتار خود را در آن قالب بیان می‌دارد و پاسخی است که آن گفتار در شنونده خود ایجاد می‌کند (Bloomfield, 1994: 139)؛ با این تفاوت که بافت در نگاه رفتار گرایان، از ویژگی فیزیکیستی برخوردار است.

بافت گرایي همچنین در نظریه‌های ادراک گرا^۲ نیز یافت می‌شود. نظریه استعمال ابن تیمیه (۷۲۸ق) را می‌توان نمونه‌ای از این دست به شمار آورد و او از این جهت، بنیان‌گذار تفکر بافت گرایي در حدود ۶۰۰ سال پیش از غربیان است. ابن تیمیه همچون دیگر عرف گرایان، دغدغه تضمین عینیت‌پذیری فهم را از مجرای مشروعیت‌بخشی به پیمان‌نامه‌های رایج در جامعه زبانی دارد؛ با این تفاوت که وی به جای نظریه وضع از نظریه استعمال پیروی می‌کند:

هر کس ادعای وضع متقدم بر استعمال نماید، ادعایی کرده است که به حقیقت آن آگاه نیست و آنچه بی‌تردید برای ما معلوم است، تنها استعمال است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۷: ۹۶).

ابن تیمیه برای توضیح نظریه خود، از فرایند زبان‌آموزی کودک بهره می‌برد. مثالی که در آثار پراگماتیست‌ها نیز به چشم می‌خورد و در تبیین سازوکار دلالت‌گری زبان بر معنا همسان است. کودک در طی آشنایی با اطرافیان خود و آموزش سنت‌ها و رسوم، با زبان نیز آشنا می‌شود. کودک هیچ‌گاه با واژگان جدا افتاده از بافت روبه‌رو نمی‌شود و کسی نیز معنای واژگان را برای وی توضیح نمی‌دهد. روند زبان‌آموزی کودک از رهیافت گفت‌وگوست و آنها از این طریق با زبان آشنا می‌شوند. آنها واژگان را در

۱. نگارنده عنوان کارکردگرایي را بر مجموعه‌ای از نظریه‌های نقش‌گرایي، افعال گفتاری (speech acts) و پراگماتیستی به کار می‌برد، چه آنکه در همه این نظریه‌ها معنا به کاری گفته می‌شود که زبان در یک محیط گفتمانی انجام می‌دهد.

۲. نگارنده نظریه‌های ادراک‌گرا را بر آن دسته از نظریه‌های معنایی اطلاق می‌کند که معنا را همان مفاهیم و ارجاعات لفظ به شمار می‌آورند و شامل ساحت‌های کنشی (تحریکی) محسوب نمی‌دارند.





قالب جمله و جمله را در موقعیت‌های خاص دریافت می‌دارند و به مقصود گوینده آن جمله پی می‌برند. این بدان معناست که استعمال، ظرفیت ارائه بسته کاملی از معنا را دارد و می‌توان از رهیافت مراجعه به قرائن استعمال، به شناخت کامل مقصود گوینده دست یافت. مجموعه دیدگاه‌های ابن تیمیه در این زمینه را می‌توان در قالب پنج مقوله سامان داد:

الف) هدف، دلالت لفظ بر معناست و این دلالت تنها به‌هنگام استعمال تحقق می‌یابد، نه وضع (همو، ۱۴۲۶ق، ج ۸: ۳۹۳).

ب) «کلمه» تنها زمانی بر لفظ اطلاق می‌شود که آن لفظ در وضعیت استعمال بوده باشد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۷: ۱۰۱). ابن قیم مجرد لفظ از استعمال را به مجرد حرکت از متحرک تشبیه می‌کند (ابن قیم، ۱۴۲۲ق: ۲۸۸).

پ) از آنجا که هیچ لفظی جز در قالب استعمال، واجد ارزش زبانی نمی‌گردد، پس هیچ لفظی به صورت مطلق بر معنا دلالت ندارد و همه الفاظ به صورت مقید بر معنا دلالت می‌کنند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۷: ۹۸ و ۱۰۲). هیچ‌یک از الفاظ، به‌تنهایی و بدون در نظر گرفتن قرینه‌ها بر معنا دلالت نمی‌کند (همان: ۱۱۴).

ت) تبادر معنا همواره در قالب استعمال روی داده و معنای متبادر، بسته به کاربردهای خاص لفظ شکل می‌گیرد؛ به بیان دیگر، لفظ هیچ‌گاه به صورت مطلق استعمال نمی‌شود تا معنایی مطلق از آن نقش بندد (همان: ۱۰۵).

ابن تیمیه یکی از دشواری‌های تفسیر را استناد به اصل تبادر برای رسیدن به معنای موضوع له الفاظ و حمل استعمال‌های قرآنی بر آن معانی می‌گیرد، حال آنکه تبادر معنا، تابع متغیرهایی همچون اختلاف‌های زبانی، زمینه‌های تخصصی، عادت‌های مستحدثه و... است (همان: ۱۰۶).

در مجموع نسخه‌های مختلفی از بافت‌گرایی وجود دارد که در تعریف‌هایی که از متن و بافت ارائه می‌دهند و نیز در رویکرد و دامنه ارج نهادن به نقش بافت، با یکدیگر اختلاف دارند. برای توضیح بخشی از منظور خود، از «متن» (text) می‌آغازم تا از رهگذر آن به تبیین معنای بافت و تفاوت هر کدام از مکتب‌ها در این زمینه برسیم. متن،

چه گفتاری و چه نوشتاری، یا یک فیلم، یک قطعه موسیقی و یا هر چیز معنامند دیگر، گاه به عنوان شیء (object)، گاه به عنوان رفتار (behavior)، و گاه به عنوان یک عمل (act) بررسی می‌شود. در صورت نخست، مراد از بافت همان علل طبیعی وجودی آنهاست (Clark, 2013: 58-59)؛ برای مثال، علت یک متن گفتاری، ارتعاش‌های مولکول‌های هوا و برخورد آن به پردهٔ سامعه خواهد بود. حال اگر متن را در سطح «رفتار» تحلیل کنیم، آن را در حد واکنشی خارجی به یک سری محرک‌ها تنزل داده‌ایم تا هر آنچه مربوط به ذهن است، به کناری نهاده شده (Watson, 1997: 6) و تحلیل بافت تنها به محیط فیزیکی پیرامونی متن معطوف گردد. در نگاه اخیر، تعامل بافت با رفتار تعاملی میکانیکی است و رفتار، خود معناست؛ یعنی واکنش طبیعی و مکانیکی انسان به یک سری کنشگرهای پیرامونی است. از این رو، واژگانی مانند: «بت»، «خدا»، «روح»، «جادو» و... هم معنا هستند؛ چون واکنش یکسان انسان‌ها در مقابل کنشگرهای فیزیکی مشترک به شمار می‌آیند. امروزه رفتارگرایان چنین تفسیری را از متن و بافت می‌پسندند.

متن همچنین به عنوان یک عمل که امری ذهنی و فرایندی فعالانه و اختیارآمیز است اطلاق می‌شود (Parsons, 1965: 4; Menzies, 2014: 70). در این نگاه، بافت گرچه به مجموعه‌ای از مؤلفه‌های فیزیکی، روانی و فرهنگی اطلاق می‌شود که یک سری امکانات و محدودیت‌های گزینشی را برای فاعل شناسا دارد، تنها کمک‌هایی را برای تشخیص امکان‌های فراروی فاعل برای گزینش نوع متن فراهم می‌آورد و این رویکرد که در میان نقش‌گرایان و پراگماتیست‌ها رواج دارد، همچون تلقی رفتارگرایانه معنا، به تقلیل نقش بافت خواهد انجامید.

مشاهده می‌کنیم که هر کدام از نظریه‌های بافت‌گرا، تعریف متفاوتی از متن، بافت و نقش‌آفرینی بافت دارند. افزون‌براین، بافت در نگاه گفتمان‌کاوی (discourse analysis)، بیشتر به روابط درون‌متنی و نیز آگاهی‌هایی برمی‌گردد که در شکل‌دادن به متن نقش مستقیم دارند؛ برای مثال فیلمور که می‌کوشد به روشی برای تحلیل گفتمان دست یابد، می‌نویسد:





مهم آن است که ما درباره اینکه چقدر می‌توانیم به معنا و بافت یک گفتمان پی ببریم، تأمل کنیم. من هر گاه با جمله‌ای در بافت خاصی مواجه می‌شوم، به سرعت از خود می‌پرسم اگر این بافت اندکی فرق می‌کرد، این جمله چه بازخوردی (effect) می‌داشت؟ (Fillmore, 2003: 243).

این نشان می‌دهد که گفتمان کاوان در پی تضمین‌های عینی و شفاف برای نقش‌آفرینی ملموس بافت در فرایند تولید گفتمان هستند و تحلیل گفتمان پایه بافت، در بردارندهٔ اختیارهای زبانی و شناختی موجود در فرایند تعامل گفتمانی است و اینکه دیالکتیک آگاهی (زبان/دانش) و قدرت مویرگی (روابط/مناسبات) بافت را معنا و سازمان می‌بخشد. پراگماتیست‌ها نیز که معنای یک گزاره را از طریق تعیین کارکردها و دستاوردهای عملی آن در بافت تعیین می‌کردند، بافت را نه به‌عنوان قرینه‌ای برای تعیین معنای متن، بلکه متن را بخشی از بافت و معنا را محصول تعامل متن (به‌عنوان یک مؤلفه بافتی) با دیگر مؤلفه‌های بافتی قلمداد می‌کنند. وانگهی پراگماتیسم به‌ویژه در رویکرد ویتگنشتاین، با بافت در سطح روابط اجتماعی (institutions) ارتباط داشته (Goodman, 2002: 120) و پراگماتیست‌ها با کاربرانی سروکار دارند که در یک تعامل که به زایش یک متن گفتاری/نوشتاری منجر می‌شود، به ایفای نقش می‌پردازند و پیش‌زمینه‌های اجتماعی - فرهنگی آنها و مجموعه مؤلفه‌های فیزیکی و موقعیتی که می‌توانند آورده‌ای در فرایند تبادل داشته باشند، موضوع مطالعاتی ایشان است (Celce-Murcia, 2000: 11). این درحالی‌است که بافت‌گرایی در نگاه منتخب، متناسب با تعریفی که از متن ارائه می‌شود، از نوعی قرائت هرمنوتیکی پیروی می‌کند. در ادامه پس از طرح مقدماتی، به توضیح دیدگاه منتخب می‌پردازیم.

بافت‌گرایی در رویکرد منتخب

از آنچه گذشت، به دو رویکرد کلان در خصوص ماهیت و میزان نقش‌آفرینی بافت می‌رسیم: (۱) بافت‌مداری که با تفکیک معنای پایه از تداعی‌های ضمنی و نسبی و با التزام به نظریه وضع، کارکرد بافت را در حد تشخیص معانی ضمنی و یا کشف قرائن بر

معنا و یا مصادیق معنای مراد به تقلیل می‌برد؛ (۲) بافت محوری که در نظریه‌های کارکردگرا، رفتارگرا و استعمال‌گرا به چشم می‌خورد و به مرجعیت بافت به‌عنوان آفریننده معنا و تعیین‌گر آن ملتزم است. بی‌گمان ردّ پای نظریه نخست را حتی در افراطی‌ترین رویکردهای وضع‌گرایانه نیز می‌توان یافت (بروجردی، ۱۴۱۵ق: ۲۸-۲۹). از این‌رو، نظریه دوّم که در مقابل وضع‌گرایی و هسته‌گرایی عرض‌اندام می‌کند، با عنوان بافت‌گرایی شناخته می‌شود؛ درحالی‌که وضع‌گرایی بر انسان به‌عنوان فاعل وضع تأکید می‌کند و از سویی معنا را نیز به ساحت ادراکی محدود می‌داند، در باور بافت‌گرایان، معنا از بافت ترشح می‌شود و بافت علت فیاض معناست؛ همچنان‌که ساحت‌های کنشی نیز بخشی از معنای متن را تشکیل می‌دهند. همچنین نظریه وضع‌گرایی بر پایه رویکرد بازنمودی (representationalism) شکل می‌گیرد، درحالی‌که بافت‌گرایی به رویکرد ابزاری (instrumentalism) گرایش بیشتری دارد.^۱ بافت‌گرایی به زبان به‌مثابه هنر نگاه می‌کند که حیاتش مرهون پویایی پیوسته آن است. مطابق این نظریه، آنچه با عنوان هسته معنایی (denotatum) چونان معنای اصلی و ثابت لفظ معرفی می‌شود و در سنت معتزلی بر آن نام معنای موضوع‌له نهاده می‌شود، محصول نگاه تجزیه‌نگرانه پسازبانی ذهن است و برخلاف واقعیت‌پدیداری معنا می‌باشد. معنای متبادر نیز چیزی جز معنای فزاینده برآمده از کاربست نشانه در موقعیت‌های متنوع و به اقتضای ویژگی بافتی «بینامتن بودگی» نیست.

۱. مطابق نظریه بازنمودی، لفظ نماینده معناست و زبان از طریق بازتولید یک اندیشه، احساس و... آن را با دیگران به اشتراک می‌گذارد یا برای کاربر خود تکرار می‌کند، ولی مطابق نگاه ابزارگرایی، لفظ شکلی از معناست و هیچ دوگانگی میان لفظ و معنا وجود ندارد (Keller, 1998: 25). بازنمودگرایی بر فرض آنکه بتواند بر مشکل عینیت صورت‌های ذهنی و جهان خارج فائق آید، ولی نمی‌تواند تضمین معتبری بر نمایه‌گری لفظ نسبت به صورت‌های مشترک ارائه دهد. بی‌تردید آنچه به‌هنگام ارتباط زبانی مورد تبادل قرار می‌گیرد، چیزی جز لفظ نیست و این لفظ بر پایه پیمان‌نامه‌های اجتماعی بر معنایی خاص نهاده شده است. این پیمان‌نامه به جهت محذور تسلسل، نمی‌تواند قالب زبانی داشته باشند؛ پس می‌بایست در شرایط بافتی شکل گرفته باشند؛ حال آنکه بافت هیچ‌گاه املاگر نمایه‌گری نیست. بافت (a) تنها می‌گوید لفظ (b)، در فضای اراده معنای (c) ایراد گردیده است، ولی نمی‌گوید b نمایه c است. پس برای تضمین دلالت‌گری b بر c، نیازمند لحاظ b به‌عنوان شکلی از c در بافت a هستیم.





همچنین بافت‌گرایی با تلقی زبان به‌عنوان یک نشانه‌بافتی گره خورده است و معناشناسی بافت‌گرایانه، ذیل دانش نشانه‌شناسی قرار می‌گیرد، نه زبان‌شناسی. آنچه در محور مطالعات بافت‌گرایانه قرار می‌گیرد، مجموعه‌ای از نشانه‌های معنادار است که با یکدیگر پیوند خورده و بر هم تأثیر می‌گذارند و زبان تنها بخشی از آنهاست. انسان موجودی اقتصادی است و بی‌توجه به نوع ابزار، تنها در پی آسان‌ترین، دقیق‌ترین و سریع‌ترین راه می‌گردد و در این میان بر تعامل‌های میان‌ابزاری (وابستگی‌ها، همبستگی‌ها، تقابل‌ها و...) که جایگاه اقتصادی ویژه‌ای دارند، تمرکز می‌کند. وی به‌خوبی می‌داند چگونه از رهگذر برهم‌کنشی علائم صورت، حرکات دست، موضوع، دمای هوا، وسائل اطراف و... مقصود خود را القا کند. به این ترتیب، ارتباط بشر اصولاً بافت‌پایه است، نه زبان‌پایه و بافت‌پایگی اقتصادی‌تر از زبان‌پایگی است. پس معنا از بافت که چیزی جز «نشانه‌های متعامل» نیست، ترشح می‌شود.

افزون بر آنچه به‌عنوان ویژگی‌های عام نظریه بافت‌گرایی شمرده شد، بافت‌گرایی در رویکرد منتخب واجد ویژگی‌های دیگری نیز هست:

الف) مطابق دیدگاه منتخب، بافت قالب «زیست‌جهان ما» را تشکیل می‌دهد و نشانه‌های بافتی (آگاهی‌های ما از موقعیت، فرهنگ و بینامتن‌بودگی) نیز در زیست‌جهان ما به تأویل می‌روند و ماهیت و سازوکار تعامل‌های بینانسان‌های، هنجارهای حاکم بر تعلیق پاره‌ای از نشانه‌های بافتی و هنجارهای حاکم بر تأویل بافت، به کلی در زیست‌جهان ما که جهان آگاهی‌های برآمده از تجربیات ما در زندگی است، به وقوع می‌پیوندد. به باور نگارنده، «متن» از موطن زیست‌جهان و در پیوند با دیگر مؤلفه‌های فرامتنی به نطق می‌آید و معنا به‌هیچ‌وجه فرایندی ذهنی و یا مثلاً از جنس رفتار نیست، بلکه معنا همان حدود و قالب آگاهی‌التفاتی ما را تشکیل می‌دهد و آگاهی ما از چیزی، همان چیز حاضر در نزد ماست. از این‌رو، قرائت کارکردگرایانه معنا، به همان اندازه ایدئالیستی است که قرائت‌های مفهوم‌گرایانه؛ حال آنکه ما از نظریه رئالیستی معنا پشتیبانی می‌کنیم. امتیاز دیگر نظریه ما از دیگر نسخه‌های بافت‌گرایی، تعهد به شدت

عمیق این نظریه به بافت به مثابه تعیین گر معنا (نه صرفاً تزییق گر احتمال‌های موجه) است. در این رویکرد، متن هویت خود را از بافت دریافت می‌دارد و اساساً به عنوان یکی از عناصر بافتی در تعامل با دیگر عناصر به انتقال معنا می‌پردازد. از این رو، واحد معنایی در مطالعات بافت گرایانه هرمنوتیکی، نه واژه یا جمله و حتی متن، بلکه فرامتن است. با تفسیر متن به عنوان «ساحت بین‌الذهانی زیست‌جهان ماتن و مفسر»، از آنجا که زیست‌جهان، موطن بافت است و متن نیز به لحاظ ماهوی زیست‌جهانی است، پس فاصله میان زبان و بافت برداشته می‌شود و چیزی جز بافت باقی نمی‌ماند و بافت تعیین گر معنا می‌شود.

ب) بافت‌گرایی در رویکرد منتخب، بر پایه امکان اپوخه تفزدها، هنجارمندی تأویل بافت و بین‌الذهانی بودن فهم شکل می‌گیرد و بدین وسیله از رویکردهای مخاطب‌گرا جدا می‌شود. در این رویکرد، نسبت آگاهی به یک چیز، نسبت وجود به ماهیت است و متعلق آگاهی، قالب آگاهی و مرز آن به شمار می‌رود. آگاهی‌های حرفی به لحاظ ماهوی مختلف و به لحاظ وجودی، آگاهی هستند؛ پس آگاهی از سرشت اسمی محض (غیرالتفاتی) برخوردار است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳: ۴۶۹). پس آگاهی همواره بر متعلقات خود احاطه کامل دارد و می‌تواند تفزدها را اپوخه کند و این همان مایز دیدگاه هرمنوتیکی منتخب از مدل هایدگری است.

پ) افزون بر تجربه آگاهی که تجربه‌ای کاملاً عینی است، تجربه فرازیسته التفاتی نیز تجربه‌ای عینی است. جهان طبیعت، جهان موجودات اتمی بی تفاوتی است که در کنار یکدیگر آرمیده‌اند و این ذهن ماست که آنها را با یکدیگر تلفیق می‌کند و از آنها اشیایی مانند مداد و دفتر و میز می‌سازد و برای هر یک کارکردهایی متناسب با نیازهای خود تعریف می‌کند. آنچه در بیرون از من است، جز انباشت ذرات خاک و توده‌های سنگ نیست که من نام آنها را «کوه» می‌گذارم و آن را سمبل عظمت، استقامت و بلندی می‌دانم، تنها به دلیل آنکه از خیلی چیزهایی که من می‌بینم بزرگ‌تر است. پس پدیدار در جهان زیسته، به صورت تأویلی و در ارتباط با نسبت‌ها، انتظارات و کارکردها شهود





می‌گردد. گذر از تأویل به فهم^۱، منوط بر جداسدن از یگانه‌انگاری فهم و تأویل، تعلیق یگانه‌انگاری ابژه و کارکردها و تعلیق یگانه‌انگاری ذات و تشخیص‌های آن در نسبت‌ها و پیش‌داوری‌هاست. بر چنین تعلیقی نام «تعلیق‌گریزه تلفیق» می‌نهمیم.^۲ ساختار پدیدار، ساختاری تلفیقی و تأویلی است و تعلیق تلفیق، راه دستیابی به فهم پدیدار است. براین‌د چنین تعلیقی، پدیداری است که در «جهان فرازیسته» زیست می‌کند و به فهم می‌آید. جهان فرازیسته چه بسا جهان مفاهیم فلسفی/منطقی/ریاضی باشد و یا جهان نسبت‌های انتزاعی همچون فاعلیت، ابتدائیت، ظرفیت و جهان مصادیق خارجی. جهان‌های فرازیسته بسیاری هستند که پدیدارهای موجود در آن به فهم می‌آیند. زبان هر مقدار که خود را به این جهان‌ها نزدیک‌تر سازد، از ویژگی عینیت‌پذیری بالاتری برخوردار است.

ت) تجربه زیسته زبانی، تجربه‌ای بین‌الذهانی است. برخلاف هردر (Herder) و هومبولت (Humboldt) که زبان را در آغاز وسیله تفکر و حدیث نفس (self expression) می‌دانند (Hodkinson, 2013: 17)، زبان ابزاری برای ارتباط جمعی است. البته بین‌الذهانی بودن به معنای عینیت مطلق و تعلیق همه تفردها نیست. تأویلی که از نشانه‌های بافتی صورت می‌گیرد، نحوه‌گزینشی که ما از نشانه‌های بافتی متناسب با نیاز تعاملی خود انجام می‌دهیم، تعاملی که میان نشانه‌های بافتی از یک سو، سنت و تجربه از سوی دیگر، و احساس من از حضور دیگری و شناخت دیگری از من شکل می‌گیرد، همگی تجربه‌های زیست‌جهانی هستند نه فرازیستی و زیست‌جهان در کلیت خود متفرد است؛ به بیان دیگر، تجربه‌ای که من از «ما» دارم، منفصل از تجربه من از خودبودم

۱. منظور ما از فهم در اینجا، کشف ذات خارجی پدیدار، با اپوخه کارکردها و نسبت‌های آن است. البته از نگاه پدیدارشناسی هرمنوتیکی، ذات مکشوف، چون در پی تعلیق بخشی از ویژگی‌های پدیداری‌اش به دست آمده، محصول عمل تأویل است و شهود محض پدیدار نیست.

۲. پدیدار همواره در نسبتش با حلقه‌های هم‌زیسته ظاهر می‌شود و آگاهی، آن را به صورتی دریافت می‌دارد که با نسبت‌ها و اضافات مرتبط است. در این مرتبه، همواره تأویلی از ابژه صورت می‌گیرد، تأویلی که همواره مرتبط با پرسش از کارکرد است؛ اگر آن کارکرد متعلق به سطح «من» (جهان تفردها) باشد، تجربه زیسته پیش‌زبانی شکل می‌گیرد و چنان‌که آن کارکرد متعلق به سطح «ما» باشد، تجربه زیسته زبانی تحقق می‌یابد و اگر تجربه پدیدار، با تعلیق تمامی کارکردها حاصل شود، تجربه‌ای فرازیسته است.

نیست. «ما» تنها احساس «من» از بودن در میان دیگران و تعامل با آنهاست. پس بین‌الذهانی بودن/هم‌دلانگی، نه تجربیاتی است که پیشاپیش از ویژگی اشتراک و عینیت برخوردارند، بلکه تجربه آگاهی‌هایی است که آنها را متناسب با نیازهای اجتماعی، در معرض شناخت متقابل قرار می‌دهیم. تجربه بین‌الذهانی را باید در پرتو ماهیت تعاملی شناخت زبانی فهمید. تعامل غیر از ارتباط است.

تأثیر یک نظام بر نظامی دیگر را «ارتباط» می‌گویند (Keller, 1998: 89)، حال آنکه تعامل بر پایه کنش‌های متقابل میان سنت با تجربه، ساحت‌های ادراکی با تحریکی و البته ماتن با مفسر شکل می‌گیرد تا کارهای اجتماعی خاصی را به انجام رساند. سرشت تعاملی زبان، آن را گرچه از زبان فردی (حدیث نفس) منفصل می‌دارد، «گفتن» را گشودن پنجره‌ای دوسویه به روی زیست‌جهان خود و دیگری می‌داند. من در آئینه جهان دیگری، جهان متفرد خود را نیز نظاره می‌کنم؛ زیرا ماهیت تعاملی زبان، ایجاب می‌کند تا دیگری نیز در آئینه زیست‌جهانش با نظاره جهان متفرد من، کلام خود را ناظر به مقتضای حال ایفا کند. به همین دلیل است که ما در عین آنکه زبان را آئینه زیست‌جهان متفرد خود می‌دانیم، بر ماهیت اجتماعی آن نیز تأکید می‌ورزیم.

نگرانی‌ها و راهکارها

بافت‌گرایی چالش‌هایی را نیز در پی دارد؛ به‌ویژه آنکه در قرائت پراگماتیستی به نسبت‌گرایی و انکار واقعیت‌های موضوعی و منفصل از شرایط بافتی می‌انجامد و در رفتارگرایی نیز به قرائتی فیزیکیالیستی از بافت و تقلیل معنا به پاسخ مکانیکی بدن در برابر بافت منجر می‌شود. رویکردهای مخاطب‌گرا نیز دشواری‌های خاص به خود را دارند؛ زیرا بافت‌گرایی در این رویکردها به سیالیت هنجارگسیخته معنا و حذف عینیت و کشف مراد گوینده منتهی می‌شود. بافت در نگاه ابن تیمیه نیز به قوم‌گرایی می‌انجامد. وانگهی تأکید بر بافت به‌عنوان مصدر فیاض معنا، تردیدهایی را در پی خواهد داشت، اینکه آیا می‌توان منکر وجود هسته معنایی شد، حال آنکه بسان نخ تسیح، دانه‌ها را به یکدیگر متصل می‌سازد و کارایی آنها را تضمین می‌کند؟ آیا نمی‌توان بدون مراجعه به





بافت و مثلاً تنها با اتکا به فرهنگ لغات، زبان آموخت؟ آیا بافت‌گرایی را می‌توان درباره همه متون پذیرفت و یا آنکه برخی از متون بافت‌مند (context-embedded) و برخی دیگر بافت‌رها (context-reduced یا decontextualized) هستند؛ دقیق‌تر بگوییم تنها بر بافت درون‌زبانی اتکا دارند؟ (Celce-Murcia, 2000: 11).

۱. عینیت‌ناپذیری معانی بافت‌نهاد

عینیت را گاه با نگاه هستی‌شناسانه و به معنای التزام به وجود چیزی مستقل از جهان ذهن و امکان شناخت آن قلمداد می‌کنیم که در مقابل آن ذهنیت‌گرایی (subjectivism) قرار دارد و گاه با نگاهی چستی‌شناسانه (پرسش از ماهیت) به معنای التزام به وجود چیزی مطلق در نظر می‌گیریم که در برابر آن نسبییت‌گرایی (relativism) مطرح است گاه نیز با رویکردی معرفت‌شناسانه، به معنای «تطابق فهم مخاطب با مراد گوینده» تلقی می‌کنیم که در مقابل نظریه‌های مخاطب‌گرا قرار می‌گیرد. مشکل بافت‌گرایی به‌طور ویژه به تعریف دوم و سوم مربوط می‌شود و مشکل نخست را می‌بایست بر نظریه وضع که به هستی‌شناسی معنا در سطح وجود ذهنی (فعالیت آزاد ذهن) می‌پردازد، وارد دانست. به این ترتیب، چالش عینیت هم به معنای التزام به معنای نسبی و هم به معنای گرایش به سوی معنای مخاطب بر بافت‌گرایی وارد می‌شود؛ زیرا مطابق این نظریه، بافت علت موجد و مبقیه معناست و با تحوّل یافتگی آن معنا نیز متحوّل می‌شود و در چنین صورتی، معنا به نسبییت گرفتار آمده و هیچ واقعیت نفس‌الامری برای تشخیص فهم صواب باقی نمی‌ماند.

در نقد این دیدگاه که نظریه بافت به مخاطب‌گرایی می‌انجامد، باید گفت اتفاقاً این نقد را باید بر نظریه وضع متوجه دانست، زیرا این نظریه به فهم عینی کلام گوینده منجر نمی‌شود و تنها کاری که می‌کند حجیت بخشی به فهم مخاطب از کلام گوینده است و اگر نگوئیم وضع‌گرایی قرائتی مخاطب‌محور را پیش می‌نهد، دست کم به نوعی متن‌محوری منتهی خواهد شد. وضع‌گرایان در پاسخ به دغدغه فاصله تاریخی میان عرف عصر نزول و عصر تفسیر، به اصولی همچون «عدم نقل»، «اتحاد عرفین» و البته

«استصحاب قهقرا» که امروزه طرفداری ندارد چنگ می‌زند (خویی، ۱۴۱۹ق، ج ۴: ۱۰). این اصول به‌هنگام شک در تغییر زبانی به کار می‌آید (حیدری، ۱۴۱۲ق: ۲۸۵)، اما آیا می‌توان بر پایه این اصول به تضمینی مطمئن برای عینیت دست یافت؟ آیا می‌توان گفت که «آری!» من اکنون مراد خداوند متعال از آیات قرآن را می‌فهمم؟ وضع‌گرایان معتقدند که این اصول، افاده ظنّ خاصّ می‌کنند؛ یعنی ظنّی که دلیل قطعی بر حجیت (منجّزیت و معدّزیت) آنها داریم. این بدان معناست که رسالت اصلی مفسّر، نه کشف مراد الهی، بلکه دستیابی به حجّت شرعی بر فهم خود از قرآن است.

دغدغه عینیت با توجه به تبیینی که از رویکرد منتخب خود ارائه دادیم، به کلی منتفی می‌شود. ما از میان رویکردهای مختلف بافت‌گرا، رویکرد هرمنوتیکی را پذیرفتیم و از میان نظریه‌های هرمنوتیکی نیز به عینیت‌گرایی با تقریری فلسفی روی آوردیم. بر پایه این نظریه، آگاهی این توان را دارد تا به فراخور نیاز تعاملی، تفزدهای خود را اپوخه کرده، به فهم بین‌الذهانی دست یابد. فهم بین‌الذهانی هیچ‌گاه به معنای تعلیق همه تفزدها نیست؛ زیرا برخی تفزدها لازمه برقراری یک تعامل زبانی است. تعامل هم به معنای داد و ستد بینابینی (میان جهان ماتن و مفسّر) است، و هم به معنای داد و ستد درون‌زیستی و میان‌سنت و تجربه و نیز میان تجربیات مختلف است. ما انسان‌ها برای برقراری یک تعامل زبانی موفق به تعلیق پاره‌ای از تفزدهای خود نیازی نمی‌بینیم. ما با زبان، دریچه‌ای به سوی خود می‌گشاییم و از این بابت احساس رضایت می‌کنیم. ما به‌خوبی از این واقعیت آگاهیم که زبان هر مقدار که خود را با جهان تفزدها نزدیک سازد، بر سویه‌های هنری آن افزون می‌گردد و در اصطلاح چشیدنی خواهد شد نه صرفاً درک کردنی، و ما انسان‌ها اهل چشیدن زندگی هستیم.

گرچه بافت‌گرایی به تکثر و سیالیت معنا می‌رسد، هر تکثری به معنای انکار واقعیت‌های موضوعی و واقعیت‌مندی نیست. سویه‌هایی از تکثر را حتّی در نظریه‌پردازان رادیکالی مانند ابن تیمیه نیز می‌توان یافت؛ آنجا که وی در توجیه تکثر آرای صحابه، آنها را جلوه‌هایی از یک واقعیت موضوعی واحد می‌داند (ابن تیمیه، ۱۳۹۰: ۱۱). در بافت‌گرایی نیز شرایط بافتی، جلوه‌های متفاوتی از یک حقیقت را به ما ارائه می‌دهد. گرچه یک عارف با





شنیدن نام الله، و یا خواندن «قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ» (انعام: ۹۱)، برداشتی متفاوت از یک فیلسوف و یا فقیه دارد، همگی آنها تجلی‌های معنایی یک حقیقت واحد را شهود می‌کنند. وانگهی نظریه هرمنوتیکی منتخب، هیچ‌گاه به سیالیت افسار گسیخته نخواهد انجامید. در ادامه به توضیح مسئله سیالیت خواهیم پرداخت.

۲. سیالیت معانی بافت‌نهاد

اشکال دیگر آنکه نظریه بافت به‌ویژه در رویکرد هرمنوتیکی، به سیالیت معنا می‌رسد و سیالیت نقطه مقابل ثبات و استقرار معنایی است و این با قصدگرایی در تعارض است؛ زیرا بر پایه قصدگرایی، مراد از بافت همان چیزی است که متکلم به‌هنگام تولید متن تجربه کرده است و اکنون مفسر آن را بازتولید می‌کند. حال اگر هر آنچه را که از متن استحصال می‌شود، محور مطالعات خود قرار دهیم، به موقعیت و شرایط موجود در لحظه تفسیر مراجعه کرده‌ایم، نه بافت ماتن.

در پاسخ گفتنی است که بافت‌گرایی همواره به سیالیت معنایی نمی‌انجامد. امروزه برخی قرائت‌های بافت‌گرا نیز هستند که به تعیین معنایی ملتزم هستند. نمونه آن معناشناسی شناختی (cognitive linguistics) است که به تحلیل ساختار مشترک شناخت می‌پردازد. در این رویکرد، دانش زبانی کاملاً اکتسابی و بافت‌پایه است و ما بر اساس شناختی که به مدد بافت اجتماعی از جهان اطراف می‌یابیم، به مفهوم‌سازی پرداخته و به مدد حوزه‌های مفهومی ملموس، به فهم حوزه‌های مفهومی انتزاعی نائل می‌شویم (Kovecses, 2010: 4). بر پایه رویکرد منتخب نیز می‌توان از تعیین یافتگی معنای بافتی دفاع کرد؛ زیرا مفسر با تعلیق تفردهای زیستی‌اش و تخلی از زیست‌جهان خود، می‌تواند خود را به افق زیست‌جهان متکلم نزدیک سازد و لباس تجربه‌های زیستی وی را بر تن آویزد و همچون او فکر کند و فهم نماید. پس هیچ محذور فلسفی در کشف مقصود متکلم وجود ندارد. با این حال، ما از سیالیت هنجارمند معانی قرآن حمایت می‌کنیم. آنچه ما را به اتخاذ این دیدگاه رهنمون می‌شود، چند مسئله مهم است:

الف) گرچه فهم معنای تاریخی متن از محدور فلسفی خارج می‌شود، همچنان خود را با تنگنای تاریخی مواجه می‌بیند. فرایند دشوار تخیلی از زیست‌جهان خود و تعلیق پیش‌انگاشته‌های ناموجه تنها بخشی از مشکل فراروی انسان است. مشکل دیگر، نبود قرائتی است که ما را به کشف زیست‌جهان ماتن رهنمون شود؛ به‌ویژه در مورد متونی همچون قرآن که با همه ویژگی‌های هنری ممتازش، از افق متعالی خداوند و از بستری کاملاً متفاوت تراویده و در خطاب به مردمانی با فرهنگی متمایز و فاصله تاریخی فراوان شکل گرفته است. آیا خدای متعال قرآن را تنها برای ملتی خاص فرو فرستاده است؟ یا اینکه آیا می‌توان زبان را از فرهنگ تجرید کرد و به زبانی فرافرهنگی ملتزم شد؟

ب) ویژگی‌های منحصر به فرد قرآن در حوزه ارکان بافتی، ما را به اتخاذ قرائتی متناسب از بافت‌گرایی رهنمون می‌شود و نتیجه‌ای جز سیالیت هنجارمند معنا نخواهد داشت. در مراجعه‌ای پدیدارشناسانه به قرآن و شهود پدیداری آن، برخی از این ارکان را این‌گونه می‌یابیم: مُنزل (خدا)، مخاطب نزول (همه انسان‌ها)، غایت نزول (هدایت)، موطن نزول (قلب نبی)، ابزار نزول (فرشتگان)، اصل نزول و... برای مثال احاطه وجودی خداوند بر همه عوالم هستی از یک سو، و فراگیری علم، قدرت، حکمت و رحمت وی می‌طلبد تا کلامی جامع و شامل همه حوزه‌های معرفتی، و به گسترده‌گی همه مراتب هدایی و در خطاب به تک‌تک انسان‌ها با همه تفاوت‌هایی که در استعدادها، نیازها و امکانات دارند، نازل فرماید. پس رکن مُنزل و اوصاف وی، ما را به رکن مخاطب و غایت نزول، رهبری می‌کند و ساحت‌های سه‌گانه شمول (معرفتی، مراتبی و خطابی)^۱ را نتیجه می‌دهد و برآیند آن، شناخت حقیقت رکن «نزول» است که پیوسته و در پهنای زمان و مکان جاری می‌شود؛ به دیگر بیان، نزول الفاظ گرچه اتمام پذیرفته، ولی نزول معنا پیوسته برقرار است و معانی قرآن به فراخور موقعیت‌های متنوع، فرهنگ‌های مختلف و زیست‌جهان‌های متفاوت، نازل می‌شوند و با هم‌زبانی و هم‌دلی،

۱. مرادمان از شمول معرفتی، جامعیت قرآن به همه حوزه‌های هدایی است. منظور از شمول مراتبی، جامعیت قرآن به مراتب کمال در بستر تفردهاست. مراد از شمول خطابی نیز عدم اختصاص خطاب به معاصران نزول است.





برای مشکلات نوپدید بشر نسخه شفابخش می‌پیچند و هر کسی را به فراخور حال راهبری می‌کنند. روایت‌ها نیز از جریان‌یافتگی تک‌تک واژگان قرآن در گسترهٔ زمان و مکان خبر می‌دهند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷: ۱۹۶) و در آثار مفسران نیز اشاراتی بر سیالیت و تکثرپذیری معنایی قرآن یافت می‌شود (کاشانی، ۱۳۸۳: ۱۲۷؛ ابن عربی، ۱۴۱۰ق: ۱۱-۱۲). البته همان‌گونه که این گروه از مفسران نیز اشاره کرده‌اند، سیالیت معنایی قرآن، افسارگسیخته و بی‌حساب نیست، بلکه تابع هنجارها و روش‌هایی است که در ادامه به بخشی از آنها اشاره می‌شود.

۳. فرهنگ‌زدگی معانی بافت‌نهاد

اشکال سوم آن است که فرهنگ‌زدگی قرآن از دیگر لوازم بافت‌گرایی به شمار می‌آید. البته جلوه روشن فرهنگ‌زدگی را در نظریه‌های قوم‌گرا می‌توان یافت، ولی تأثیرگذاری بافت بر معنا، به مقطع عصر نزول محدود نمی‌گردد و منظور از بافت، بافت عصر تفسیر است. از سویی، تأثیرپذیری قرآن به بافت فرهنگ اختصاص ندارد و چهارگانه‌های بافتی دیگر (موقعیت، بینامتنی بودن و زیست‌جهان) نیز در این نقطه سهیم‌اند. از این‌رو، فرهنگ‌زدگی تنها نمونه‌ای از بافت‌زدگی معنای بافت‌نهاد است.

در مقام نقد باید گفت: در خصوص زبان قرآن کریم چهار حالت کلی قابل فرض است: الف) با زبانی فرافرهنگی که زبان فوق فهم فرهنگ‌هاست، نازل شده است؛ ب) با زبانی بینافرهنگی (زبان مشترک میان همه فرهنگ‌ها) با بشر سخن می‌گوید؛ ج) با زبان فرهنگی خاص (مثلاً عرب عصر نزول) نزول یافته است؛ د) از زبان درون فرهنگی بهره گرفته و به تناسب هر فرهنگی به هم‌زبانی می‌پردازد.

بی‌گمان احتمال نخست به رازوارگی قرآن می‌انجامد و با ظاهر آیات دالّ بر عربی بودن و فهم‌پذیری قرآن منافات دارد. احتمال دوم نیز بر امکان فرض زبان مشترک میان فرهنگ‌ها مبتنی است، حال آنکه ما هرچند فهم عینی را امکان‌پذیر بدانیم، زبان را فرهنگ‌تاب و فرهنگ‌نما دانسته، بلکه آن را خانه هستی خود معرفی می‌کنیم. احتمال سوم را نیز با توجه به اقتضای پیش‌گفته درباره ارکان بافتی قرآن نمی‌توان روا دانست و

چنان که گذشت ما این ارکان را با مراجعه‌ای پدیدارشناسانه به ماهیت پدیداری قرآن اثبات می‌کنیم. از این رو، احتمال چهارم تقویت می‌گردد. البته این نه بدان معناست که پیوند زبان با زیست‌جهان، افسارگسیخته و بی‌قاعده باشد؛ نه مجموعه ویژگی‌های بافتی قرآن چنین اجازه‌ای می‌دهند و نه اساساً زبان چنین خصلتی دارد. خصلت تعاملی زبان، کاربران را و می‌دارد که با تعلیق مؤلفه‌های نامناسب بافتی، به تناسب نیاز تعاملی خود از مؤلفه‌های وارد و موجه بافتی بهره‌جویند. ارکان و چهارگانه‌های بافتی نیز از خصلت خودسامانی و خودهنجارگی برخوردارند؛ برای مثال ویژگی حکمت الهی، اقتضای آن دارد تا کلام خدا را بر معنایی منزّه از خطا، تناقض و یا خلاف دانش، حمل کنیم. ما نامحدودبودن و نادیدنی‌بودن خدا را قرینه بر فهم آیات دال بر محدودبودن و رؤیت‌پذیری قرار می‌دهیم؛ در پرتو آگاهی از احاطه وجودی، علمی و ملکی خداوند متعال بر عوالم هستی، به شناخت صحیح اسما و افعال الهی دست می‌یابیم و آنها را از اوصاف مخلوقات منزّه می‌نماییم. ما در پرتو غایت‌هدایی قرآن، آیات مختلف را به‌شایستگی مفهوم‌شناسی و کنش‌شناسی می‌کنیم.

روشن است که هدایت، تنها یک مفهوم بسیط نیست، بلکه دریچه‌ای است به سوی نظریه‌ای فراگیر درباره شکل و ساختار هستی و انسان. این واژه در بستر شبکه به‌هم‌تنیده معنایی است که نماینده جهان‌بینی متفاوت با همه مکتب‌های بشری می‌گردد و واژگان قرآنی زمانی که در پرتو هدایت‌محوری به کار می‌روند، در مفاهیمی متفاوت از آنچه در دیگر مکتب‌ها رواج دارد استعمال می‌شوند. ما با توجه به ویژگی‌های رکن «نزول»، نزول زبانی قرآن را به‌معنای انطباق‌یافتگی قرآن با هنجارهای موجود در زبان عرف می‌دانیم و بر لزوم پابندی بر این هنجارها در تفسیر، ملتزم هستیم. پاره‌ای از این هنجارها به زبان خاصی اختصاص ندارند؛ مثلاً اینکه قرآن از همگانی‌های جهانی در ساختار دستوری و مؤلفه‌های مفهومی بهره می‌برد و یا خود را در بند اصول محاوره و مفاهمه می‌داند و یا اینکه همچون دیگر کتاب‌های آسمانی، واجد ویژگی‌های زبان دین (نمادین‌بودن، جری و انطباق و...) است. برخی دیگر از این هنجارها نیز ویژه زبان عربی هستند و قرآن در مواد واژگانی، هیئت‌های ترکیبی و اسلوب‌های بیانی از آنها بهره





می‌جوید و برخی دیگر، به اقتضای عصر نزول پدید آمده‌اند؛ برای مثال، بهره‌گیری از عنصر ایجاز، استطراد و سجع از ویژگی‌های مشترک قرآن و شعر جاهلی است و شناخت این ویژگی مشترک ما را در تعیین قواعد سیاق یاری می‌رساند.

گرچه استفاده قرآن از اسلوب‌های زبان عربی یا عصر نزول، به معنای فاصله‌گرفتن از دیگر فرهنگ‌ها نیست، رکن بافتی متکلم قرآن، ما را با هنجار تعالی محتوایی آیات و بطن‌مندی آنها پیوند می‌زند. حال که خداوند از افق متعالی خود با بندگان سخن گفته و به تعبیر روایت‌ها، با کتابش بر بندگان تجلی کرده است (فیض‌الإسلام، ۱۳۹۸: ۲۰۴)، پس آیات قرآن نیز دریچه‌ای به سوی جهان آفریدگارش می‌باشد. از این روست که مثلاً زندگان ما، مردگان قرآنی (انفال: ۲۴) و مردگان ما، زندگان قرآنی (بقره: ۱۵۴) می‌گردند. توحیدنمایی قرآن و تجمع هر می‌آیات بر محور اوصاف الهی، از دیگر هنجارهای مستنبط از ویژگی‌های بافتی قرآن است که می‌بایست در فرایند تفسیر بدان توجه شود. از این رو، برخلاف پندار برخی روشنفکران که واژه «خورشید» را به اقتضای فهم عصر نزول، در هاله‌ای از نظریه‌های منسوخ بطلمیوسی فرو می‌برند، خورشید قرآن در هاله‌ای از اوصاف الهی طلوع و غروب می‌کند. در مجموع هنجارهای فراوانی از ویژگی‌های بافتی قرآن قابل برداشت است که فرایند فهم را مدیریت و از سیالیت افسارگسیخته آن جلوگیری می‌کند و پرداختن به همه آنها مجال دیگری می‌طلبد.

نتیجه‌گیری

بافت فراتر از ایفای نقش قرینه‌بودن در فهم، به آفرینش معنا می‌پردازد و معنا از بافت که چیزی جز «نشانه‌های متعامل» نیست، ترشح می‌شود. مطابق این نظریه «متن» از موطن زیست جهان و در پیوند با دیگر مؤلفه‌های فرامتنی به نطق می‌آید و به این ترتیب، «فرامتن» واحد مطالعه معنا خواهد گردید. با تفسیر متن به عنوان «ساحت بین‌الأذهانی زیست جهان ماتن و مفسر»، از آنجا که زیست جهان، موطن بافت است و متن نیز به لحاظ ماهوی زیست جهانی است، پس فاصله میان زبان و بافت برداشته می‌شود و چیزی جز بافت باقی نمی‌ماند و بافت تعیین‌گر معنا می‌شود. در این دیدگاه، منظور از

بین‌الذّهانی بودن، نه تجربه‌هایی است که پیشاپیش از ویژگی اشتراک و عینیت برخوردارند، بلکه تجربه آگاهی‌هایی است که آنها را متناسب با نیازهای اجتماعی، در معرض شناخت متقابل قرار می‌دهیم.

به این ترتیب و بر پایه آنچه در تبیین بافت‌گرایی هرمنوتیکی با رویکرد عینیت‌گرا و نقد وضع‌گرایی گذشت، این نتیجه به دست می‌آید که می‌توان با التزام بر سرشت بین‌الذّهانی فهم زبانی از یک سو، و ماهیت تعاملی زبان از سوی دیگر، و با اتکا بر ویژگی‌های بافتی متمایز قرآن، بر سیال بودن هنجارمند معانی آن استدلال کرد و هنجارهای آن را نیز از همان ویژگی‌های بافتی سراغ گرفت. بدین ترتیب، همچنین می‌توان به نگرانی‌هایی همچون عینیت‌ناپذیری، سیال بودن و فرهنگ‌زدگی معانی بافت‌نهاد در قرآن کریم پاسخ داد.



کتابنامه

۱. ابن تیمیه، احمد (۱۴۱۶ق)، مجموع الفتاوی، ج ۷، مدینه منوره: مجمع ملک فهد.
۲. ابن عربی، محمد (۱۴۱۰ق)، رحمة من الرحمن، دمشق: مطبعة نصر.
۳. ابن قیم، محمد (۱۴۲۲ق)، مختصر الصواعق المرسله، قاهره: دار الحديث.
۴. بروجردی، سیدحسین (۱۴۱۵ق)، نهاية الأصول، بی جا: نشر فکر.
۵. حرّ عاملی، محمد (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، ج ۲۷، قم: آل البيت.
۶. حیدری، علی نقی (۱۴۱۲ق)، اصول الإستنباط، قم: شورای مدیریت حوزه علمیه قم.
۷. خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۹ق)، دراسات فی علم الأصول، ج ۴، بی جا: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۸. دهخدا، علی اکبر (۱۳۴۱)، لغت نامه دهخدا، ج ۳، تهران: سازمان مدیریت و برنامه ریزی کشور، شماره دیجیتالی ۲۰۳۹.
۹. صدر المتألهین، محمد (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. صفوی، کورش (۱۳۸۳)، درآمدی بر معنی شناسی، تهران: سوره مهر.
۱۱. کاشانی، حبیب الله (۱۳۸۳)، تفسیر ست سوره، تهران: انتشارات شمس الضحی.
12. Ardener, Edwin (2013), *Social Anthropology and Language*, London & New York: Routledge.
13. Bilmes, J. (1986), *Discourse and Behavior*, New York: Springer Science & Business Media.
14. Blair, David (2006), *Wittgenstein, Language and Information: "Back to the Rough Ground!"*, Michigan: Springer Science & Business Media.
15. Bloomfield, Leonard (1994), *Language*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishes.
16. Bussmann, Hadmod (1998), *Routledge Dictionary of language and linguistics*, London and New York: Routledge.
17. Carneiro, Davide & Novais, Paulo & Neves, José (2014), *Conflict Resolution and its Context*, London & New York: Springer.
18. Celce-Murcia, Marianne (2000), *Discourse and Context in Language Teaching*, Cambridge: Cambridge University Press.



19. Clark, Romy (2013), *The Politics of Writing*, London & New York: Routledge.
20. Douglas, Neil & Wykowski, Terry (1999), *Beyond Reductionism: Gateways for Learning and Change*, London & New York: CRC Press.
21. Fetzer, Anita (2004), *Recontextualizing Context: Grammaticality Meets Appropriateness*, Amsterdam: John Benjamins Publishing.
22. Fillmore, Charles J. (2003), *Form and Meaning in Language*, CSLI Publications.
23. Finkbeiner, Rita & Meibauer, Jörg & Schumacher, Petra B. (2012), *What is a Context? Linguistic Approaches and Challenges*, Amsterdam: John Benjamins Publishing.
24. Goodman, Russell B. (2002), *Wittgenstein and William James*, Cambridge: Cambridge University Press.
25. Halliday, Michael (1994), "Language as Social Semiotic," in: *Language and Literacy in practice*, A Reader, UK: Multilingual Matters.
26. Hodgkinson, James R. (2013), *Deploying Orientalism in Culture and History*, Rochester & New York: Boydell & Brewer.
27. Holland, Nola Nolen (2013), *Music Fundamentals for Dance*, USA: Human Kinetics.
28. Ivani, Roz (1998), *Writing and Identity: The discursual construction of identity in academic writing*, Amsterdam: John Benjamins Publishing.
29. Keller, Rudi (1998), *A Theory of Linguistic Signs*, USA: Oxford University Press.
30. Kovecses, Zoltan (2010), *Metaphor: A Practical Introduction*, Oxford & New York: Oxford University Press.
31. Leckie-Tarry, Helen (1995), *Language and Context*, London & New York: A&C Black.



نظر
صدر

نظریه تفسیری یافت‌گرایانه قرآن: نگرانی‌ها و راهکارها

32. Malinowski, Bronislaw (2001), "Coral Gardens and Their Magic: A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands," in: *The language of magic and gardening II*, Vol. 2, London & New York: sychology Press.
33. Malmkjaer, Kirsten (2004), *Linguistics Encyclopedia*, London & New York: Routledge.
34. Menzies, Ken (2014), *Talcott Parsons and the Social Image of Man*, London & New York: Routledge.
35. Muntigl, Peter (2004), *Narrative Counselling: Social and Linguistic Processes of Change*, Amesterdam: John Benjamins Publishing.
36. Palmer, Frank Robert (1981), *Semantics*, Cambridge: Cambridge University Press.
37. Parsons, Talcott & Shils, Edward Albert & Smelser, Neil J. (1965), *Toward a General Theory of Action: Theoretical Foundations for the Social Sciences*, UK: Transaction Publishers.
38. Pietarinen, Ahti-Veikko (2007), *Game Theory and Linguistic Meaning*, UK: BRILL.
39. Roth-Berghofer, Thomas R. & Schulz, Stefan & Leake, David B. (2005), *Modeling and Retrieval of Context: Second International Workshop*, Einburg: MRC.
40. Urban, Wilbur Marshall (2014), *Language and Reality: The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism*, London & New York: Routledge.
41. Watson, john Broadus (1997), *Behaviorism*, Transaction Publishers.



نگار

سال بیست و سوم، شماره ۹۰، تابستان ۱۳۹۷

رویکرد باطنی شهید ثانی به شریعت

* حامد آل‌یمین

** محمد سوری

*** سیدمحمد رضا موسوی فراز

چکیده

فهم باطنی از شریعت در میان عالمان شیعی با فراز و فرودهایی در طول تاریخ همراه بوده است. اگرچه کمتر عالم شیعی می‌توان یافت که منکر باطن برای دین باشد، نبود توجه کافی به باطن شریعت نوعی ظاهرگرایی افراطی و خشک ضد عرفانی را در میان عالمان شیعی می‌نمایاند. در این میان، نگاه باطنی شهید ثانی هم‌سو با رویکرد رایج در میان عارفان مسلمان است. از نگاه وی، اصالت دادن به باطن و تبعی دانستن ظاهر بر اهمیت بُعد باطنی دین می‌افزاید. بنابر این رویکرد، عالمان رسمی محتاج عالمان حقیقی‌ای هستند که بر علوم حقیقی اشراف دارند و جایگاه ایشان بسیار برتر از عالمان ظاهری است. به باور شهید ثانی، در میان اعضا و اعمال انسان نیز، قلب و اعمال مربوط به آن اصل و مقصد دین است. وی در مقام فقهی بنام افزون بر توجه به علوم ظاهری همچون فقه و انجام دادن عبادت‌ها و فهم قرآن، بدون انکار ظواهر و کاستن از اهمیت آن، همواره جانب باطن حقیقت را به‌عنوان امر اصیل رعایت کرده است. از رهگذر توجه به رویکرد باطنی عالمان و فقیهان بنام امامیه، می‌توان از خطر ظاهرگرایی که در میان برخی از عالمان اهل سنت و حتی عالمان شیعی در حال رواج است دور ماند.

کلیدواژه‌ها

شهید ثانی، باطن، شریعت، طریقت، حقیقت، قلب.



به اذعان بسیاری از عرفان‌پژوهان و شیعه‌پژوهان، تشیع پیوندی عمیق با معنویت و معارف باطنی دارد؛ معارف و اسراری که عالمان شیعه به تبعیت از امامان شیعه به ترویج و تعمیق آن پرداخته‌اند. علامه طباطبایی، دکتر حسین نصر، هانری کربن، دکتر عبدالرحمن بدوی و بسیاری دیگر از این محققان، این رابطه را نه تنها پیوندی عمیق، بلکه معنویت و عرفان و باطنی‌گرایی را گوهر تشیع می‌دانند. اگرچه این رویکرد باطنی تحت تأثیر حوادث و جریان‌های مختلف در طول تاریخ رو به ضعف نهاد، همواره به‌عنوان جریانی زنده و تأثیرگذار وجود داشته است. نقش عالمان شیعه در تبیین جنبه‌های مختلف این رویکرد باطنی همچون اسرار عبادات و ولایت و علوم باطنی اهل بیت (علیهم‌السلام) و منازل و مقامات عرفانی و ادعیه تبلور یافته است. عالمان بزرگی همچون ابن طاووس، ابن فهد حلّی، سیدحیدر آملی و مقدس اردبیلی نمونه‌های ارجمندی از این تبارند.

از جمله عالمانی که نگاه معنوی و باطنی ایشان به جنبه‌های مختلف دین کمتر مورد توجه قرار گرفته، زین‌الدین بن‌نورالدین علی‌عاملی جبعی معروف به شهید ثانی (ف. ۹۶۵ق) است. متأسفانه رویکرد باطنی و میراث معنوی این عالم ربانی تحت‌الشعاع شهرت فقهی وی قرار گرفته است.

نگاه باطنی در دین، در میان برخی از عالمان دینی پررنگ‌تر و در میان برخی دیگر کم‌فروغ‌تر است. به نظر می‌رسد شهید ثانی افزون بر توجه به ظواهر شریعت و امر و نهی‌های شارع مقدس به ابعاد باطنی این اوامر نیز به همان میزان توجه داشته و با ظرافت خاصی اهمیت بیشتری برای آن قائل بوده است. از ویژگی‌های رویکرد باطنی شهید به دین، نزدیکی آن به نگاه عارفان مسلمان است که هم در سطح مبانی و هم در سطح تبیین‌های این رویکرد، این قرابت‌ها دیده می‌شود. مقصود از باطن شریعت، سطحی از دین است که اگرچه به‌وضوح در احکام ظاهری قابل مشاهده نیست، مقصد و مقصود حقیقی از وضع احکام پنج‌گانه ظاهری است. توضیح اینکه احکام ظاهری را می‌توان در احکام خمسه (وجوب، استحباب، کراهت، حرمت و اباحه) طبقه‌بندی کرد، ولی می‌دانیم که این



احکام روح و اسراری دارند که در این احکام خمسه نمی گنجد و در واقع احکام ظاهری برای رسیدن به آن حقیقت باطنی وضع شده‌اند. این بُعد باطنی در الفاظ ظاهری قرآن و با علوم ظاهری همچون تفسیر قابل درک نیست، بلکه حقیقت و باطن قرآن است که فهم آن نیاز به علوم باطنی دارد. درک این جنبه از دین اگرچه مخالف شریعت نیست، فهم آن مسیری غیر از طریق رسمی و ظاهری دارد. این جستار در پی ارائه رویکرد باطنی شهید ثانی در نگاه به شریعت است که این موضوع را به شیوه توصیفی - تحلیلی بررسی خواهد کرد. با توجه به مغفول ماندن این رویکرد در آثار منتشر شده ایشان امید است این نوشتار، گامی اندک در این مسیر باشد.

۱. ترجیح باطن بر ظاهر

اصیل بودن باطن و ترجیح آن بر ظاهر از جمله باورهای عارفان مسلمان است. ایشان نه برای انکار ظواهر شریعت، بلکه برای بهره‌برداری درست از آن و توجه به هدف، حقیقت و روح این ظواهر بر باطن تأکید می‌کنند. از منظر نجم‌الدین کبری «ظاهر به آداب نیکو باید داشت تا باطن به الوان حقیقت آراسته گردد که ظاهر را از باطن اثر است و باطن را از ظاهر خیر» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۳: ۲۷).

به نظر شهید ثانی همه افعال و اقوال ظاهری نماز رمز حقایقی است که نمازگزار باید دقیقاً آنها را رعایت کند؛ زیرا ظاهر محرک و مؤثر در باطن و نردبان رسیدن به باطن است. غفلت از باطن و اکتفا به ظواهر بدون تأثیر و توجه به باطن، باطن انسان را همچون باطن حمار خواهد کرد (شهید ثانی، بی تا الف: ۱۲۱).

درباره برتری علم باطن بر علم ظاهر، شهید در کلامی به نسبت مفصل با اشاره به داستان خضر و موسی و در ضمن بیان نکات تفسیری آیه شریفه «إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا» (کهف: ۶۷ و ۷۲ و ۷۵)، علم باطن را به لحاظ رتبه نیرومندتر از علم ظاهر می‌داند که بیش از علم ظاهر به استحکام باطن و استواری صبر و خویشتن‌داری نیاز دارد. با اینکه موسی عَلَيْهِ السَّلَام به مقدار استعداد خویش بر علم ظاهر احاطه داشته و بر تحمل این علم توانا بود،



نظر

رویکرد باطنی شهید ثانی به شریعت



ولی برای تحمل علم باطن مورد تهدید خضر قرار گرفت و او را بیمناک ساخت که بر تحمل علم باطن، صبر و خویشتن‌داری ندارد. از این‌رو، او را به‌سبب کمی صبر، از تحمل چنان علمی برحذر داشت. مقصود خضر از مبالغه در اظهار ناتوانی موسی علیه السلام این نبود که تحمل علم باطن به‌طور کلی برای او امکان‌پذیر نبود، بلکه اعلام دشواری و گران‌بار بودن تحمل علم باطن بوده است، و گرنه موسی پس از چنان اعلامی، به خضر نمی‌گفت که:

«سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا؛ مرا صبور خواهی یافت» (کهف: ۶۹) (شهید ثانی، ۱۴۰۹: الف: ۲۳۸).

بهره‌بردن از داستان خضر و موسی برای نشان‌دادن برتری علم باطن بر ظاهر پیش از شهید نیز در کلام عارفان سابقه داشته است. ابونصر سراج (ف. ۳۷۸ ق.) از عارفان مشهور سده چهارم، علم باطن را بیش از فهم فهیمان و عقل عاقلان می‌داند. وی نیز همچون شهید برای نشان‌دادن این برتری، شاهد مدعای خویش را قصه موسی و خضر عنوان می‌کند و می‌گوید: «همین دلیل برای تو بسنده است که با وجود جلال و بزرگی موسی و آنچه که از کلام و نبوت و وحی و رسالت که خداوند به او مخصوص گردانیده بود ...، موسی علیه السلام از درک میزان دانش خضر عاجز ماند» (سراج، ۱۹۱۴: ۳۷۷).

۲. تفاوت جایگاه علوم و عالمان

در میان عارفان مسلمان باور به ظاهر و باطن دین به تدریج دو گانه شریعت و حقیقت را پدید آورد. بنابر این تفسیر، شریعت و حقیقت نه تنها با یکدیگر تنافی ندارند که کامل‌کننده یکدیگرند. در این خصوص، عارفان رساله‌های متعددی از جمله بیان الشریعه والحقیقه نگاشته‌اند (نک: سلمی نیشابوری، ۱۳۸۸، ج ۳: ۳۸۳-۴۰۵) (ف. ۴۱۲ ق.). از اواخر سده ششم هجری که طریقت‌ها و سلسله‌های عرفانی شکل گرفت، در کنار شریعت و حقیقت، طریقت نیز به این باور افزوده شد و سه گانه شریعت، طریقت و حقیقت به وجود آمد و در میان عارفان متأخر مسلمان رواج یافت. برخلاف نظر برخی از منتقدان عرفان، عارفان در این اعتقاد نه به انکار شریعت و نه به تقسیم دین به اجزای مختلف بلکه به تمایز میان راه و مقصد پرداخته‌اند و با یکی دانستن این سه گانه، از رهگذر این تمایز، بر طریقت و حقیقت

به‌عنوان باطن، روح و اصل شریعت تأکید کرده‌اند. سیدحیدر آملی، عارف شیعی سده هشتم، برای رفع شبهه‌ها و پاسخ به برخی از اعتراض‌ها، این سه گانه را اسامی مترادف برای حیثیت‌ها و اعتبارات مختلف یک واقعیت عنوان می‌کند که در واقعیت تفاوتی ندارند. وی می‌گوید:

«شریعت» اسمی است که برای راه‌های الهی وضع شده است؛ مشتمل بر اصول و فروع آن راه‌ها و رخصت‌ها و عزیمت‌های آن و نیکو و نیکوترین آنها. و طریقت عبارت است از اخذ و گرفتن نیکوترین و باقوام‌ترین آنها و اما حقیقت، اثبات چیزی است کشفاً یا عیاناً یا حالاً و وجداناً... پس ایمان او به غیب حق است و «شریعت» و کشف و دریافت او بهشت و دوزخ و عرش را، «حقیقت» است و زهد او در دنیا و بیداری او در شب‌ها و تشنگی او «طریقت» است (آملی، ۱۳۷۷: ۲۶۶-۲۶۸).

۳۵



نظر

رویکرد باطنی شهید ثانی به شریعت

از نظر شهید ثانی دست‌یافتن به علوم حقیقی پس از عبور از مسیر علوم رسمی و ظاهری که در اصطلاح عارفان به آن شریعت گفته می‌شود، میسر است. البته به نظر شهید پس از شریعت، عبور از مسیر پر پیچ‌وخم طریقت نیز که مشتمل بر تهذیب نفس و تطهیر باطن است، ضرورت دارد. رویکرد شهید نیز همچون عارفان رویکردی سه بعدی به دین است. وی برخلاف جریان معمول در میان فقیهان که دین را به سه بخش عرضی احکام، اخلاق و عقاید تقسیم می‌کنند، سه سطح طولی برای علوم تعریف می‌کند که بایستی برای ورود به هر بخش و مرحله از مرحله قبلی عبور کرد: مرحله نخست علوم ظاهری است که علوم مختلفی مانند تجوید و ادبیات عرب، منطق، کلام، اصول فقه، درایه و حدیث و فقه و تفسیر را شامل می‌شود. در مرحله دوم، علوم هم‌چون حکمت ریاضی و حکمت عملی که مشتمل بر تهذیب اخلاق است و در بالاترین سطح علوم حقیقی و فنون حق قرار دارد و تنها پس از اتمام مراحل قبلی می‌توان به این مرحله انتقال یافت (شهید ثانی، ۱۴۰۹ الف: ۳۸۱).

شهید ثانی برای مرحله علوم حقیقی جایگاهی بس رفیع قائل است. وی این علوم را



مغز و لب و نتیجه همه علوم می‌داند و رسیدن به درجات مقربان و مقام واصلان را به وسیله این علوم امکان‌پذیر می‌داند. وی اهلیت و قابلیت را شرط و لازمه ورود به این علوم می‌داند. البته کسانی که از درک این حقایق و مقامات قاصرند و به علت برخی موانع از رسیدن به چنین هدفی محروم‌اند، ناگزیر باید برحسب امکانات و استطاعت فکری و ذهنی خویش به قسمتی از آن بسنده کرده و گام به گام مراحل وصول به این هدف و مقصد را طی کنند (همان: ۳۸۹).

وی علم را تنها علم به احکام ظاهری شرع که امر و نهی‌های الهی است منحصر نمی‌داند، بلکه علم به خود حضرت حق را علمی فراتر از آن می‌داند. به اعتقاد شهید اگر معرفت‌الله بر عبدی مستولی شود، به شهود نور الهی مشغول می‌گردد، اما این استغراق در مشاهده نور جلال او را از احکام بازنمی‌دارد، بلکه نیازمندی‌هایش از احکام را از دست نمی‌دهد و از حدود شریعت خارج نمی‌گردد. ایشان علم به شریعت را بدون توجه به طریقت و حقیقت بر نمی‌تابد و چنین عالمی را گرفتار و در بند ظواهر می‌داند. البته بهترین این حالات علم به هر دو ظاهر و باطن است (شهید ثانی، ۱۴۰۹ الف: ۱۲۵). این رویکرد در میان عارفان مسلمان رایج است و در آثار ایشان به تقسیم عالمان به «عالم بالله» و «عالم بامرالله» با عبارات‌های مختلف بسیار اشاره شده است (مکی، ۱۴۱۷: ج ۱: ۲۵۳).

به نظر می‌رسد با توجه به عمومی نبودن این نوع نگاه باطنی در میان عالمان، شهید ثانی توضیح این رویکرد و تفسیر نگاه خود را به روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مستند می‌کند که در آن فرموده‌اند: «از عالمان پیرس و با حکیمان مشهور باش و با بزرگان نشست و برخاست کن» (رازی، ۲۰۰۴: ج ۲: ۱۸۱). با توجه به این روایت نبوی، «علما» از نگاه شهید «عالم بامرالله» است که دقیقاً اوامر و احکام الهی را شناسایی کرده‌اند، ولی از ژرف‌بینی درباره خود خداوند بی‌بهره هستند. احکام شرعی را باید از آنها پرسید. شهید «عالم بالله» را متصف به «حکما» می‌کند؛ آنهایی که به اسرار جلال و ملکوت الهی آگاه‌اند و دقیقاً به خود خداوند عالم‌اند، ولی به احکام و اوامر و تکالیف الهی جز در حد ضرورت شخصی، علم و آگاهی رسایی ندارند که باید به‌منظور وقوف به اسرار ملکوت الهی با آنها مخالطت داشت و عالم به هر دو را متصف به وصف کُبرا دانست که باید با آنها مجالست داشت و

در مجلس آنها خیر دنیا و آخرت است (شهید ثانی، ۱۴۰۹: ۱۲۴-۱۲۵).

شهید ثانی برای هر کدام از این صنف‌های عالمان و ویژگی‌هایی را برمی‌شمرد؛ از جمله «عالم بالله و امر الله»؛ افزون بر واجد بودن ویژگی‌های عالم بالله، آنها در مرز مشترک میان جهان غیب و شهود جای دارند و ایشان معلمان و رهبران علمی مسلمانان و جامعه پیرو قرآن‌اند. همچنین دو گروه اول و دوم (عالمان و حکیمان) به گروه سوم (کبرا) نیازمندند، ولی گروه سوم به هیچ وجه به آن دو گروه نیازی ندارند. ایشان «کبرا» را به خورشید تابناکی که نه فزونی می‌یابد و نه کاهش می‌پذیرد تشبیه می‌کند و صنف دوم یعنی حکیمان را به ماه که گاهی به صورت بدر تام و کامل و گاهی به صورت هلال زیاده و نقصان‌پذیر است و قسم اول یعنی عالمان را به چراغ فروزانی که خود را می‌سوزاند و به دیگران روشنایی می‌بخشد تشبیه کرده است (همان: ۱۲۶).

این نوع نگاه به علوم باطنی و حقیقی و ترجیح آن به علوم ظاهری در نگاه‌های شهید ثانی همچون دیگر عارفان تکرار شده است. عارفان، علم باطن و یا علم لدنی را علم حقایق می‌دانند و به نظر ایشان، علم حقایق اشرف علم‌هاست. برای رسیدن به آن بایستی در عبادت، اخلاص داشت و در همه امور به خداوند متعال توجه داشت و نیز نفس خود را میراند و از دنیا اعراض کرد و تعلقات را ترک کرد که نتیجه آن تصفیه شدن سرّ از آفات و دستیابی به علم قلوب، علم باطن، علم معارف، علم اسرار و علم تصوف و احوال و معاملات که همه نشان یک حقیقت‌اند (سراج، ۱۹۱۴: ۳۷۹).

وی در یکی تقسیم‌بندی دیگر، بازگشت تمام علوم و معارف بشری را به دو دانش می‌داند: ۱. علم معامله و رفتار که عبارت از شناخت حلال و حرام و احکامی مانند آنها؛ و نیز شناخت اخلاق و خوی‌های ستوده و ناستوده نفس و روان، و کیفیت درمان بیماری‌های روانی و بازیافتن راه‌های گریز از این بیماری‌ها و خوی‌های ناپسند است؛ ۲. علم معرفت به خدا و آنچه از علوم عقلی که به خدا و صفات و اسماء او می‌پردازد (شهید ثانی، ۱۴۰۹: الف: ۱۵۵-۱۵۹).

در این رویکرد نیز قراردادادن معرفت به خداوند در مقابل تمامی دیگر معرفت‌ها نشان از اهمیت ویژه این علم نزد شهید دارد. البته معرفت الهی در اینجا معرفت‌های موجود در



نظر:

رویکرد باطنی شهید ثانی به شریعت



کتاب‌های کلامی نیست، بلکه معارف شهودی است؛ زیرا شهید به عالمان احکام توصیه می‌کند به عالمان حقیقی واقعی که آگاه به تهذیب نفس و تصفیه باطن‌اند و خود عامل به علم خویش‌اند مراجعه کنند و همان‌گونه که عمل به احکام ظاهری را لازم می‌داند، عمل به احکام مربوط به باطن را نیز مهم‌تر می‌شمرد: «لا بد من الرجوع فیها إلى علماء الحقیقة العاملین» (همان: ۱۵۵).

افزون بر این، شهید ثانی فقه واقعی را از دیدگاه خداوند صرف یادگیری مسائل مدوّن فقهی نمی‌داند. فقه و بصیرت واقعی دینی از دیدگاه پروردگار متعال درک و شناسایی جلال، شکوه و عظمت خداوند است. ایشان این علم را موجب خشوع در برابر خداوند و مراعات تقوای الهی می‌داند؛ در حالی که فقه مصطلح در پی حفظ اموال و ابدان است، این نوع از فقه این دو را وسیله‌ای در طریق الی الله می‌داند. به اعتقاد شهید انساناً سالک الی الله است و در این سلوک مال وسیله و بدن مرکب است (همان: ۱۵۹). پس علم سلوک در نظر شهید به دلیل اصلی بودن متعلق آن بسی بالاتر از علم به احکام است و متعلق آن وسیله‌ای برای سلوک الی الله است.

دانش تهذیب و تطهیر نفس طریقتی است که گام‌نهادن در این طریق موجب وصول به حقیقت می‌شود. حقیقت انتهای طریق است و اصلان را اهل حقیقت می‌دانند. شهید ثانی با بیان علوم حقیقی و لزوم مراجعه به چنین عالمانی به‌ویژه برای عالمان علوم رسمی، مصداق عالمان حقیقی را نیز مشخص می‌کند. به نظر او عالمانی همچون خواجه عبدالله انصاری (ف. ۴۸۱ق) معروف به پیر هرات که در عرفان ید بیضایی دارد و کتاب‌های او مانند منازل السائرین مورد توجه و تشریح مشایخ عرفان قرار دارد، مصداق عالمان حقیقی هستند. شهید ثانی خود در مواضع مختلف به این امر اذعان دارد و تأمل در عنوان‌هایی که شهید به عارفان مختلف می‌دهد این امر را آشکار می‌سازد. هرچند وی از خواجه عبدالله انصاری و منازل السائرین وی به‌صراحت نام نبرده است، ولی عبارتهای این کتاب را نقل کرده و از گوینده این سخنان با عنوان «اهل حقیقت» و «اهل حقائق» یاد کرده و سپس به شرح بعضی از کلمات وی پرداخته است (شهید ثانی، بی‌تا: ۹۱). همچنین شهید ثانی پاره‌ای از سخنان شفیان ثوری (ف. ۱۶۱ق) و ابوبکر شبلی

ف. ۳۳۴ق) را نیز بدون اشاره به نامشان نقل کرده و از آنها با عنوان «محققین از علما» یاد کرده است؛ زیرا آنها آنچه که می‌گویند به تحقیق دیده‌اند و متعلق علم خویش را اسرار حق قرار داده‌اند (مکی، ۱۴۲۴: ۲۴).

اینکه چرا شهید ثانی با وجود عنایت خاصی که به آثار عارفان داشته، ولی از بردن صریح نام ایشان پرهیز می‌کند، شایسته دقت است. به نظر می‌رسد در آن عصر هنوز یاد کردن از عارفانی که به ظاهر مذهب اهل سنت داشتند، برای جامعه شیعی دشوار بوده و شهید ثانی با این کار هم خود و جامعه شیعیان را از این فواید عرفانی محروم نکرده است و هم نزد هم‌کیشان خود حساسیت ویژه‌ای برنمیگذاشته است. پیش از شهید ثانی برخی دیگر از عالمان شیعه نیز به این شیوه دست یازیده‌اند؛ برای نمونه، ورام بن ابی‌فراس (ف. ۶۰۵ق) در تنبیه الخواطر معروف به مجموعه ورام بسیاری از سخنان عارفان را بدون اشاره به نام ایشان آورده است.

این رویکرد شهید ثانی با عالمان شیعی که خود این مسیر باطنی را پیموده و به علوم حقیقی رسیده‌اند همسو است. سیدحیدر آملی از جمله عالمانی است که رویکرد باطنی در آثارش نمایان است و به اعتراف خودش این علوم را پس از طی مراحل مختلف و گذر از علوم ظاهری کسب کرده است. وی در جامع الاسرار همانند شهید ثانی، فصلی را به بیان و تفاوت علوم رسمی و علوم حقیقی اختصاص داده است. البته وی فراتر از شهید رفته و به سرزنش غافلان از علوم حقیقی نیز می‌پردازد. از نظر وی، رفتن به مکتب‌خانه برای یادگیری خواندن و نوشتن و خواندن اشعار عرب و آشناسدن با دانش عروض و سپس تحصیل صرف و نحو، معانی و بیان، منطق و اصول فقه و یادگیری طریق استنباط و تفسیر قرآن مجید و علم حدیث، فقه و علم کلام آن‌گونه که در حوزه‌ها خوانده می‌شود، ده‌ها سال به طول می‌انجامد و حاصل اینکه تحصیل امور شرعی و نقل‌ها و حکمت و امور عقلی به کوشش و جد و جهد هشتاد ساله نیاز دارد، اما پس از این هشتاد سال تحصیل، آنچه حاصل نمی‌شود علم شهودی است. ولی چگونگی تحصیل علوم حقیقی بسیار آسان است؛ زیرا به فراغت قلب و صفای باطن بستگی دارد و این دو را می‌توان در یک ساعت یا یک روز یا یک شب کسب کرد (آملی، بی‌تا، ۵۳۳-۵۳۴).





۳. قلب، نماد باطن و جایگاه کشف و شهود

اگر توجه ظاهر شریعت به اعضا و جوارح انسان است و می‌خواهد عمل ظاهری انسان مطابق با اراده شارع مقدس باشد، نگاه باطن شریعت به قلب است و عمل و حرکت قلب می‌بایست بر اساس اراده شارع باشد. از این رو، شهید ثانی به عمل و وظایف قلبی توجه ویژه دارد؛ زیرا به اعتقاد وی قلب به دلیل صفا و جلایی که دارد، همانند آینه‌ای صاف و شفاف می‌تواند انوار و تجلیات الهی را به سوی خود جذب کند، ولی در اثر عوامل خارجی که برخلاف روحانیت و نورانیت ذاتی اش بر آن عارض شود، استعداد پذیرش تجلیات ربانی را از دست می‌دهد و قابلیت پذیرش تاریکی‌ها و تباهی‌ها و محرومیت‌ها در آن پدید می‌آید (شهید ثانی، بی‌تالف: ۱۰۳).

این نگاه به قلب در میان عارفان نیز مشهور است. آنان یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های قلب را حیثیت قبول آن می‌دانند و به اصطلاح آن را «هیولانی القبول» که قابلیت اصلی آن پذیرش است، عنوان می‌کند (بخّدی، ۱۳۸۷: ۴۷۶). مهم‌ترین چیزی که قلب می‌تواند قبول کند، تجلی الهی است که دیگر موجودات عالم توانایی قبول آن را ندارند (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۶۷). شهید ثانی حتی در تشبیه قلب به آینه نیز همسو با عارفان است (شهید ثانی، بی‌تالف: ۱۰۳). ایشان نیز برای نشان دادن قابلیت پذیرش تجلی الهی، از تعبیرهایی همچون «مراه» و «مجلی» استفاده کرده‌اند (فرغانی، ۱۳۸۶: ۱۹۵ و ۲۰۰).

با پیمودن مراتب سلوک، عارف به مرحله کشف و شهود می‌رسد. اگرچه کشف و شهود عارف درجات مختلفی دارد، دستیابی به کشف و شهود در همه مراتب تنها با قلب امکان دارد؛ زیرا قلب، حقیقت انسان و منبع دریافت تجلیات است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۹). شهید ثانی همچون عارفان استعداد پذیرش انوار الهی در قلب را در حدی می‌داند که می‌تواند در اثر تابش‌های انوار الهی به جایی برسد که حقایق برای او کشف شود و دقایق برای او شهود گردد (شهید ثانی، بی‌تالف: ۱۰۳).

توجه به کشف و شهود و پذیرش آن به عنوان یکی از راه‌های کسب معرفت بدون واسطه علوم کسبی و ظاهری از ویژگی‌های رویکرد باطنی است. در این رویکرد، بیش

از آنکه توجه به علوم کسبی باشد، برای فهم حقایق عالم به تصفیه باطن توجه می‌شود. مسابقه چینیان و رومیان از جمله حکایت‌های مشهور در کتاب‌های عرفانی است که در آن چینیان نماد عالمان ظاهری‌اند و رومیان نماد عالمانی هستند که با صیقل دادن قلب و جان عالم را در خود نمایان می‌کنند. نقل این حکایت نمادین در میان عارفان و برتری رومیان در این مسابقه افزون بر نشان دادن اهمیت جلا و صیقل دادن قلب، نشان می‌دهد که کشف حقایق عالم از این راه بسی برتر و والاتر است (قشیری، بی تا، ۱۲۷آ).

شهید ثانی همسو با این رویکرد، گشایش راه قلب به سوی کشف حقایق با جلاء قلب را نتیجه یاد خدا می‌داند. پرهیزکاران به یاد خدا هستند: «أن جلاء القلب يحصل بالذکر و أنّ المتقین هم المتذکرون فالتقوی باب الذکر والذکر باب الکشف و الکشف باب الفوز الأكبر؛ پس تقوی و پرهیزکاری دری است به سوی یاد خدا و یاد خدا دری است به سوی کشف حقایق و کشف حقایق دری است به سوی فوز اکبر» (شهید ثانی، بی تا ب: ۱۰۵). شهید ثانی «کشف» را یکی از راه‌های معرفت‌الله و معرفت حاصل از آن را معتبر می‌داند؛ همانند دیگر معرفت‌هایی که از راه‌های معمول به دست می‌آیند؛ زیرا آنچه در ایمان شرعی معتبر است، جزم و اذعان است که راه‌های مختلفی دارد؛ مانند الهام، کشف، تعلم و استدلال و معیار حاصل شدن جزم است، از هر طریقی که باشد و راه‌های به سمت خدا به عدد خلایق است (شهید ثانی، ۱۴۲۱ الف: ج ۲: ۷۵۷). وی معتقد است خداوند به واسطه کشف، اشیا را به انسان نشان می‌دهد. وی کشف را نوعی هدایت از سوی حق می‌داند که انسان‌ها می‌توانند این نوع هدایت را از خداوند درخواست کنند. البته این نوع هدایت از بالاترین درجات آن است و به اولیا و انبیا اختصاص دارد. وی همسو با عرفان، وحی را نیز یکی از انواع کشف می‌داند (همان، ج ۱: ۱۸۵).

۱. حکایت مسابقه نقاشی چینیان و رومیان در مثنوی مولوی (دفتر نخست، بیت‌های ۳۴۶۷-۳۴۹۹) و پیش‌تر در احیاء علوم الدین امام محمد غزالی (غزالی، ۱۳۸۶: ج ۳: ۴۶) آمده است، ولی کهن‌ترین منبع این حکایت کتاب خطی الشواهد والأمثال (کتابخانه ایاصوفیای استانبول، نسخه شماره ۴۱۲۸، برگ آ۱-آ۱۳۸) شامل مجموعه سخنان پراکنده امام ابوالقاسم قشیری (ف. ۴۶۵) است که به دست فرزندش ابونصر عبدالرحیم قشیری (ف. ۵۱۴) گردآوری شده است.





از منظر شهید ثانی فهم روایت «نَيْتُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ» ویژه کسانی است که مقصد دین و طریقه آن و مقدار تأثیر طریق در رسیدن به مقصد را فهمیده باشد و آثار مختلف را با هم مقایسه کرده باشد. پس هر تفضیلی را باید بر اساس مقصد و اثر آن درک کرد، نه اینکه به طور مطلق آن را قبول کرد. بنابراین، ایشان طاعات را غذای قلب و مقصود از آنها را شفا و بقا و سلامت در آخرت و رسیدن به سعادت و لقاء الله معرفی می‌کند. عمل قلبی به طور کلی از اعمال جوارحی افضل است و نیت از عمل قلب است؛ زیرا به معنای میل قلبی و اراده آن است. غرض از اعمال جوارحی نیز عادت دادن قلب به اراده خیر و تأکید میل به خیرات است تا از شهوات خالی گردد و به فکر و تفکر رو آورد. با همه این تفصیل، نیت که امری قلبی است، از دیگر اعمال افضل است. به اعتقاد شهید آنچه از طاعات مطلوب است، تأثیر بر قلب و تبدیل صفات قلبی است، نه صفات جوارحی (شهید ثانی، بی‌تاب: ۱۲۴).

۴. رویکرد باطنی در فهم قرآن و راه رسیدن به آن

رویکرد باطنی در فهم قرآن کریم، رویکردی تأویلی است که در مقابل رویکرد ظاهری است. بر اساس مبانی، رویکرد باطنی نه انکار تفسیر ظاهری آیات، بلکه قبول و توجه به تأویل آیات است. فهم قرآن در این نگاه، نه بر اساس دانش‌های مورد نیاز در علم تفسیر، بلکه بر پایه فهمی است که از راه تصفیة قلب و باطن به دست می‌آید. ابونصر سراج در اللمع فی التصوف، فهم قرآن را به اندازه فتحی می‌داند که خداوند برای قلب اولیایش قرار داده است: «لا نهایة لفهم کلامه وائما يفهمون علی مقدار ما یفتح الله تعالی علی قلوب اولیائه من فهم کلامه» (سراج، ۱۹۱۴: ۷۴).

از نگاه شهید ثانی تأویل حقایق قرآنی نه تنها مورد انکار یا تردید نیست، بلکه یکی از انواع تفسیرهای قرآنی است و آنچه برای وی بیش از هر جنبه‌ای جلب نظر می‌کند، تأویل حقایق باطنی قرآن است، به گونه‌ای که تفسیر ظاهری تحت الشعاع تأویل‌های عرفانی است. شهید ثانی فهم قرآن را صرفاً در محدوده استنباطها، برداشتها و آرای مفسران مقید نمی‌سازد، بلکه تفکر و تعمق در معانی قرآن و تدبیر در محتوای آن را

توصیه می‌کند. وی به منظور آگاهی بر نکات اساسی و حقایق نهانی و پوشیده قرآن، جان و دل را نیازمند تصفیه روح و روی آوری به درگاه خداوند و زاری کردن در پیشگاه الهی می‌داند تا اینکه قدرت دریافت اسرار خطاب‌هایش از پیشگاه خداوند به وی مرحمت گردد. او نیز مانند سراج، فتح الهی بر قلب‌ها را نتیجه ابتهال و تصفیه نفس می‌داند (شهید ثانی، ۱۴۰۹ ب: ۳۸۸).

همان‌طور که میزان فهم به میزان علم بیشتر بستگی دارد، در مورد صفای قلب نیز هر چه قدر صفای قلب بیشتر گردد، فهم نیز بالاتر می‌رود. کمک گرفتن از نماز نیز در این مسیر می‌تواند به انسان کمک کند. به نظر ایشان، نماز قلب را می‌گشاید و اسرار کلمات را برای انسان باز می‌کند (همو، بی‌تالف: ۱۳۰).

از نگاه شهید ثانی فهم قرآن همان‌گونه که می‌تواند بر اساس علوم مختلف در کنار یکدیگر باشد، می‌تواند بر اساس برخی از روایت‌ها به مراتب طولی همچون تفسیر و تأویل، حقایق و دقایق، ظُهر و بطن و حد و مطلع تقسیم شود. ایشان تفسیر و تأویل عرفانی عارفانی مانند عبدالرزاق کاشانی را از جمله کتاب‌های تفسیری مقبول می‌داند که به تأویل حقایق قرآن پرداخته است (شهید ثانی، ۱۴۰۹ الف: ۳۸۸). در این زمینه، روایت‌های مختلفی وارد شده است که در کتاب‌های عرفانی مانند احیاء العلوم (غزالی، ۱۳۸۶: ج ۱: ۸۸) و کتاب‌های حدیثی همچون بصائر الدرجات (صفار، ۱۳۸۱: ج ۱: ۲۲۳) و محاسن (برقی، ۱۳۷۱: ج ۱: ۲۷۰) و تفسیرهایی مانند تفسیر عیاشی (عیاشی، ۱۳۷۵: ج ۱: ۱۱) آمده است و بر ظُهر و بطن و حد و مطلع داشتن قرآن تأکید دارد. البته لفظ حقایق و دقایق در روایت‌ها وجود ندارد و به نظر می‌رسد این عبارت از کلمات عارفان باشد، همچنان‌که سهل تستری در تفسیرش (تستری، ۱۴۲۳: ۱۶) و ابوطالب مکی (مکی، ۱۴۲۴: ۲۷) بدان اشاره کرده‌اند.

۵. نگاه باطنی به عبادت

در شریعت و احکام آن، مکلفان مخاطب احکام‌اند، ولی احکام طریقت در فضای تکلیف قرار ندارد که موضوع آن مکلف باشد، بلکه به نظر برخی از مشایخ عرفان سرآغاز طریقت و مخاطب احکام سلوکی، یقظه است (انصاری، ۱۴۱۷: ۳۶). با یقظه است



نظر:

رویکرد باطنی شهید ثانی به شریعت



که انسان به طور خاص سالک الی الله می‌شود و خطاب مربوط به سلوک متوجه او می‌گردد. پیش از این مرحله، حال سالک شبیه به حال غیرمکلفان در وادی شریعت و احکام ظاهری است. از این رو، شهید ثانی آنجا که احکام طریقت را بیان می‌کند، آنها را متوجه انسان «مستیقظ» می‌نماید که سالک الی الله است که در طریقت وارد شده است، نه فقط انسان «مکلف». درباره نماز نیز از احکام طریقت، اقبال قلبی و روح نماز و غایت آن است. پس از تعلق احکام ظاهری شرع به مکلف، نوبت به احکام باطنی آن به «مستیقظ» می‌رسد. نکته اینکه طریقت نزد شهید ثانی پس از عبور از راه شریعت است. از این رو، وی نیز از «مکلف» آغاز کرد و سپس به «مستیقظ» توجه کرد و این امر نشان از دقت نظر و توجه شهید ثانی دارد (شهید ثانی، بی‌تالف: ۱۰۲).

الف) فهم باطنی از نماز

شهید ثانی برای نماز، همراه با اعمال جوارحی دیگر یک سری اعمال جوانحی نیز قائل است. ایشان برای هر واجبی از نماز، به تذکر قلبی که باید همراه آن جزء باشد اشاره می‌کند (همان: ۱۲۲). به نظر وی، این اعمال جز به حضور قلب و صفای باطن حاصل نمی‌شود (شهید ثانی، ۱۴۲۱: ب: ۱۱۳). شهید خضوع و خشیت در برابر حق تعالی را مقصد نهایی عارف می‌داند و از این رو، توجه به عظمت پروردگار را در مراحل مختلف نماز توصیه می‌کند و توجه می‌دهد که خداوند آگاه به ما فی الضمیر ماست و از رگ گردن به ما نزدیک‌تر است و باید چنان عبادت کنیم که گویی او را می‌بینیم و اگر ما او را نمی‌بینیم او ما را می‌بیند.

توصیه شهید ثانی به چنین عبادتی در واقع نشان‌دادن مقام «احسان» در بیان عارفان است. عارفان مقامات سلوک را به سه مرحله مقام اسلام، ایمان و احسان تقسیم می‌کنند که مقام احسان بالاترین مقام در میان آنهاست. ایشان مانند شهید ثانی این مقام را برای توضیح خشوع باطنی و ظاهری به هنگام عبادت و به‌ویژه نماز مطرح کرده‌اند. تعریف این مقام با ذکر روایت نبوی همراه است که می‌فرماید: «الإحسانُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ وَإِنْ لَمْ تَكُن تَرَاهُ فَانْهَ بِرَأْسِكَ» است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۹: ۳۵۴). عارفان هم‌سو با شهید ثانی

نتیجه این مقام را خشوع، وقار، تذلل و تملق نزد حق تعالی می‌دانند که در آن «بکاء» از روی خوف و طمع رخ می‌دهد (تلمسانی، ۱۳۷۴: ۳۷۴).

شهید ثانی با توصیه به خشوع ظاهری همچون پایین‌انداختن سر، نمایاندن آن را در جوارح توصیه می‌کند و این خشوع را از لوازم خشوع باطنی برمی‌شمارد. به بیان دیگر، اگرچه به نظر وی ظاهر محرک باطن است، خشوع ظاهری به خشوع باطنی کمک می‌کند و ظهور آن خشوع نیز هست. برای ملموس کردن چگونگی خشوع باطنی ظاهری، نماز اهل طریقت در نظر شهید ثانی به حضور در مقابل پادشاهان دنیا تشبیه شده است تا این تصور باعث ایجاد خشیت الهی گردد (شهید ثانی، بی تا الف: ۱۲۰).

خشوع پیامبر ﷺ نهایت مقصد عارفان و نمونه برتر در این زمینه است. از این رو، وی توصیه می‌کند نیک بیندیشم که با چه کسی مناجات می‌کنیم و چگونه مناجات می‌کنیم؟! شایسته است که در نماز، پیشانی از خجالت عرق کند و مفاصل بدن از هیبت او به لرزه درآید و رنگ چهره از خوف و خشیت به زردی گراید. چنان‌که از همسران رسول اکرم ﷺ نقل شده است که: «رسول خدا با ما سخن می‌گفت و ما نیز با او سخن می‌گفتیم، چون وقت نماز فرا می‌رسید، چنان مشغول مناجات خدا می‌شد که گویی او ما را نمی‌شناسد و ما نیز او را نمی‌شناسیم» (همان).

سیدحیدر آملی در اسرار الشریعه برای هر کدام از سه گروه اهل شریعت، طریقت و حقیقت تکالیف دینی مخصوصی همچون نماز، روزه، حج، زکات و... برشمرده و می‌فرماید:

هذا ترتیب صلوه أهل الشریعه علی طریقه أهل البیت بحسب الظاهر و أما بحسب الباطن فذلک یتعلق بأهل الطریقه (آملی، بی تا: ۱۸۱).

سیدحیدر سپس با اشاره به نماز اهل طریقت، آن را قرب به خداوند می‌داند و معتقد است منظور آنان قرب معنوی است، نه صوری. سپس تعبیرهای مختلفی درباره نماز اهل طریقت می‌آورد و آن را قربت در برابر خدمت و وصلت که نماز اهل شریعت و حقیقت باشد می‌انگارد و یا آن را حاضر دیدن (تحضره) در برابر پرستیدن (تعبد) و شهود کردن (تشهده) می‌داند. سیدحیدر آملی روح نماز را نیت و اخلاص و حضور قلب





می‌داند و جسم آن را اعمال نماز می‌داند. ایشان به‌هنگام تبیین تقرب در نماز، آن را همانند شهید ثانی تبیین می‌کنند و آن را مانند تقرب خادمان به سلطان می‌داند که نبود نیت و اخلاص مانند نداشتن روح است و اگر کسی خدمتکار مرده‌ای را برای کار نزد سلطان ببرد، استهزا می‌شود و مستحق مجازات است؛ حال نماز نیز این‌گونه است: هدیه‌ای است به درگاه الهی که هرچه این هدیه ناقص‌تر باشد، سزاوار مجازات سنگین‌تر خواهد بود (همان).

شهید ثانی سلام آخر نماز را در صورتی مورد قبول حق تعالی می‌داند و آن را مقرب و موصل به بارگاه ربوبی می‌شمرد که احکام مربوط به باطن در آن به‌طور کامل اجرا شود، و گرنه نمازی خواهد بود که به سبب رحمت الهی مجزی خواهد بود و طبق احکام ظاهری شرع اعاده و قضا ندارد. از همین رو، ایشان به سالک توصیه می‌کند که چون از تشهد فارغ شدی، وجود اقدس رسول اکرم ﷺ و فرشتگان مقرب الهی را در نظر بگیر و خودت را در حضور آنان تصور کن. ایشان تأکید می‌کند که هرگز بدون در نظر گرفتن مخاطبان، این خطاب‌ها را به زبان نیاور که سلام و خطاب بیهوده شود؛ زیرا بدون در نظر گرفتن مخاطب، دیگر کسی طرف خطاب نیست تا سخن را بشنود و احياناً پاسخ دهد (شهید ثانی، بی تا الف: ۱۳۴).

ب) نگاه باطنی به وضو

شهید ثانی ورای حکم ظاهری وضو، به باطن این حکم نیز توجه کرده است و افزون بر وضوی اهل شریعت، به وضوی اهل طریقت نیز اشاره می‌کند؛ همان‌طور که عارفان در این راه خود را متکفل تبیین باطن شریعت می‌دانند.

سیدحیدر آملی نیز در تبیین باطن عبادات، هماهنگ با شهید ثانی است که افزون بر وجه شریعت، به وجه طریقت و حقیقت آن عبادت نیز می‌پردازد؛ وی برای وضو سه جنبه برمی‌شمارد و وضوی اهل شریعت را پنج چیز می‌داند: نیت، شستن صورت، شستن دو دست، مسح سر و مسح روی پا. وضوی اهل طریقت به اعتقاد وی پاک‌سازی نفس از رذیلت‌های اخلاقی و پاکیزه کردن عقل از افکار پلید و پیراستگی سر از نظر به غیر و

طهارت اعضا از کارهایی است که نه مطابق عقل است و نه شرع (آملی، بی تا: ۱۸۱).

شهید ثانی نیز که در شرح الفیه و نفلیه به تبیین واجبات و مستحبات پرداخته است، در اسرار الصلاة عبادت اهل طریقت و حقیقت را تبیین می کند. ایشان علت وضوی ظاهری را این می داند که اعضای وضو بیش از همه اعضای بدن با مردم مواجه است و با آنها تماس نزدیک دارد و بیش از هر عضو دیگری با پلیدی ها و آلودگی ها برخورد می کند و از این رو، در معرض آلوده شدن قرار می گیرد. پس با شستن این اعضا باید به یاد آورد که شست و شوی دل و تطهیر قلب از پلیدی های گناهان ضروری تر است. هم زمان با شستن این اعضا و مقدم بر آن، دل را باید شست و شو کرد که این اعضا به فرمان آن با پلیدی های ظاهری و باطنی آلوده شده اند. سیدحیدر وضوی اهل حقیقت را طهارت سر از مشاهده غیر، و نیت وضوی اهل حقیقت را این می داند که سالک قصد می کند در سرش غیر او را مشاهده نکند (همان).

فهم باطنی شهید ثانی از شستن اعضا به هنگام اراده نماز این است که برای توجه به خدا، شستن دست از دنیا و برتافتن صورت از غیر خدا لازم است. وی برای دیگر اعضای وضو نیز به همین ترتیب به باطن هر عمل اشاره می کند و با استفاده از بیان منسوب به امام صادق علیه السلام در مصباح الشریعه، حتی برای آب نیز باطن و حقیقتی می بیند (شهید ثانی، بی تا الف: ۱۱۴-۱۱۵).

نتیجه گیری

شهید ثانی به عنوان فقیه و عالم بنام شیعی افزون بر بُعد ظاهری و علوم رسمی ای مانند فقه، بر بُعد باطنی شریعت نیز پرداخته است. رویکرد وی بسیار به عارفان مسلمان نزدیک است. با توجه به اینکه ایشان کتاب مستقلی در معرفی بُعد باطنی شریعت در جنبه های مختلف دین ندارد، به نظر می رسد این جنبه عارفانه وی مغفول مانده است. با جست و جوی آثار ایشان می توان دریافت که آنچه ایشان در آثار خویش در خصوص ابعاد باطنی شریعت مطرح کرده اند، نه در همه جنبه هاست و نه تفصیل دارد و نوآوری خاصی نیز به شمار نمی رود، بلکه اقتباس از آثار عارفان گذشته است. وی با توجه به



وسعت نظرشان، بدون تعصب هر جا که کلام و عبارتی از عارفان حتی از میان اهل سنت می‌یابد که با فرهنگ شیعی سازگار است، از آن در جهت تعالی خوانندگان خویش بهره می‌گیرد. از جمله جلوه‌های رویکرد باطنی وی را می‌توان در ترجیح باطن بر ظاهر، برتری عالمان و علوم حقیقی بر عالمان علوم ظاهری، توجه به قلب و اعمال قلبی و به‌ویژه در بُعد قلبی عبادات یافت. نگاه وی در میان عالمان شیعی نگاهی معتدل و گزینشگر و دور از افراط و تفریط است؛ برخلاف برخی از عارفان که با انکار علوم رسمی، در اثبات علوم باطنی و حقیقی می‌کوشند و برخی عالمان شریعت که برای اثبات و اهمیت علوم ظاهری به انکار علوم باطنی پرداخته‌اند.



کتابنامه

* قرآن کریم

۱. آملی، سیدحیدر (بی تا)، جامع الأسرار ومنیع الأنوار، تصحیح هانری کربن، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. _____ (بی تا)، اسرار الشریعه واطوار الطریقه وانوار الحقیقه، تصحیح محمد خواجوی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۳. _____ (۱۳۷۷)، جامع الاسرار ومنیع الانوار، ترجمه هاشمی علیا، تهران: قادر.
۴. انصاری، خواجه عبدالله (۱۴۱۷ق)، منازل السائرین، تهران: دار العلم.
۵. برقی، احمد بن محمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، قم: دار الکتب الاسلامیه.
۶. تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ق)، تفسیر التستری، تصحیح عیون السود، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷. تلمسانی، عقیف الدین (۱۳۷۴)، شرح منازل السائرین، تصحیح عبد الحفیظ منصور، قم: انتشارات بیدار.
۸. جندی، مؤیدالدین (۱۳۸۷)، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۹. رازی، فخرالدین (۲۰۰۴)، التفسیر الکبیر أو مفاتیح الغیب، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۰. سراج طوسی، ابونصر (۱۹۱۴)، اللمع فی التصوف، تصحیح نیکلسون، لایدن: مطبعة بریل.
۱۱. سلمی نیشابوری، ابو عبد الرحمن (۱۳۸۸)، «بیان الشریعة والحقیقة»، در مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی، ج ۳، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. شهید ثانی، زین الدین علی (۱۴۰۹ف)، منیة المرید فی أدب المفید والمستفید، تصحیح رضا مختاری، قم: بوستان کتاب.
۱۳. شهید ثانی، زین الدین علی (۱۴۰۹ب)، منیة المرید فی أدب المفید والمستفید، تصحیح رضا مختاری، قم: بوستان کتاب.
۱۴. _____ (۱۴۲۱الف)، رسائل الشہید الثانی، تصحیح رضا مختاری، قم: بوستان کتاب.
۱۵. _____ (۱۴۲۱ب)، رسائل الشہید الثانی، تصحیح رضا مختاری، قم: بوستان کتاب.
۱۶. _____ (بی تا الف)، رسائل الشہید الثانی، قم: مکتبه بصیرتی.
۱۷. _____ (بی تا ب)، رسائل الشہید الثانی، قم: مکتبه بصیرتی.



۴۹

۱۸. _____ (بی تا)، مسکن الفؤاد عند فقد الإحبه والأولاد، قم: کتابخانه بصیرتی.
۱۹. صفار قمی (۱۳۸۱)، بصائر الدرجات، تصحیح محسن کوجه باغی، تهران: منشورات الاعلمی.
۲۰. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۷۵)، تفسیر العیاشی، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: المكتبة العلمية الإسلامية.
۲۱. غزالی، محمد (۱۳۸۶)، احیاء علوم الدین، تصحیح حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۲. فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹)، مشارق الدراری، تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۲۳. _____ (۱۳۸۶)، منتهی المدارک، تصحیح وسام خطاوی، قم: مطبوعات دینی.
۲۴. قشیری، ابونصر (بی تا)، (نسخه خطی)، کتاب الشواهد والأمثال، استانبول: نسخه خطی کتابخانه ایاصوفیا به شماره ۴۱۲۸.
۲۵. قیصری، داود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران: امیر کبیر.
۲۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسة الوفاء.
۲۷. مکی، ابوطالب (۱۴۱۷)، قوت القلوب، تصحیح عیون السود، بیروت: دار الکتب العلمية.
۲۸. _____ (۱۴۲۴)، علم القلوب، تصحیح عبدالقادر احمد عطا، بیروت: دار الکتب العلمية.
۲۹. نجم الدین کبری (۱۳۶۳)، آداب الصوفیه، تصحیح قاسمی، تهران: زوار.



۵۰

عرفان مدرن؛ چالشی نو در برابر عرفان اسلامی (بازخوانی عرفان مدرن و نقد سویه انسان‌شناختی آن)

محمدجواد رودگر *

چکیده

عرفان مدرن مواجهه با امر متعالی در قالب دین‌داری تجربت‌اندیشانه است که براساس اندیشه و اشعار سهراب سپهری شکل گرفته است. عرفان مدرن مقومات و مؤلفه‌های وجودشناختی، انسان‌شناختی، اخلاقی - فقهی و سیاسی و اجتماعی خاصی دارد که در سویه انسان‌شناختی آن، تقابل «خودی» و «غیرخودی» یا «دیگری» و مسئله فنای فی الله و اراده سالک با قرائت خاصی مطرح است و با عرفان سنتی از جمله عرفان اسلامی، تفاوت‌ها و تهافت‌هایی دارد. نوشتار پیش‌روی درصدد پاسخ به پرسش فنای در خدا در مؤلفه انسان‌شناختی عرفان مدرن است و اینکه دارای چه معنا و مبنایی است؟ و چه نقدهایی بر آن وارد است؟ در این مقاله، با تکیه بر هویت و ماهیت فنای فی الله و بقای بالله در عرفان اسلامی، به نقادی، سنجش و ارزیابی قرائت طراح عرفان مدرن (جناب دکتر سروش دباغ)، پرداخته‌ایم که برونداد آن به قرار زیر است: فنا در عرفان اسلامی به معنای نیست‌شدن نیست، بلکه فنای شهودی و رهایی از قیود عدمی و حدود، تعلقات و تعینات وجودی و هجرت از کثرت به وحدت است که عین بقا، به معنای بقاء بالله است. فنای عرفانی در عرفان اسلامی، تزیاید و تصعید، توسعه و تکامل وجودی یا استعلاست و اراده سالک در مقام استغراق در اراده حق تعالی اشتداد می‌یابد تا توحید و ولایت الهیه حادث و حاصل شود.

کلیدواژه‌ها

عرفان مدرن، عرفان اسلامی، انسان‌شناسی، فنای فی الله، اراده سالک.



شناخت و سنجش عرفان مدرن که در قالب طرح‌واره‌ای ارائه شد، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر و نقد و تحلیل ماهیت، مبانی، مؤلفه‌ها و کارکردهای آن رسالتی مهم در ساحت عرفان است و آن‌گاه که در تقابل نسبی با عرفان اسلامی قرار می‌گیرد، دغدغه جدیدی پدید می‌آورد و همین امر بر شناخت و سنجش علمی و عقلانی و درعین‌حال عرفانی آن بیشتر تأکید می‌ورزد. محقق ارجمند آقای سروش دباغ، طرح‌واره عرفان مدرن را در برابر عرفان سنتی یا کلاسیک یا همان عرفان اسلامی مطرح می‌کند. وی عارفانی را برای هر کدام از عرفان مدرن و عرفان اسلامی نیز معرفی می‌کند که در شناخت هرچه بهتر و بیشتر عرفان‌های یادشده از حیث مفهومی و مصداقی راه‌گشا است. به همین دلیل، در ابتدای این نوشتار از چرایی طرح عرفان مدرن و مدعیات آن سخن به میان آمده و سپس از مؤلفه‌ها و مقومات عرفان مدرن بحث خواهیم کرد تا هویت و ماهیت عرفان مدرن شناخته شود و فضا برای نقد و بررسی در این زمینه فراهم گردد. البته نقد و ارزیابی عرفان مدرن (هر کدام از مؤلفه‌ها و مقومات) به مقالات متعدد و تخصصی نیاز دارد که در این نوشته تنها به مؤلفه انسان‌شناختی، آن‌هم در مسئله فنای عرفانی و از الزامات آن یعنی اراده سالک پرداخته خواهد شد.

چرایی طرح عرفان مدرن

نویسنده طرح‌واره عرفان مدرن، دو دلیل برای تکوین و تولید عرفان مدرن مطرح کرده است: الف) گسست معرفتی میان سنت و مدرنیته است (نک: دباغ، ۱۳۹۴: ۲۳۱). در میان متفکران و محققان ایرانی داریوش عاشوری، عبدالکریم سروش، داریوش شایگان، محمد مجتهد شبستری و مصطفی ملکیان در باور به گسست معرفتی میان جهان قدیم و جهان جدید اتفاق نظر دارند (نک: همو، ۱۳۹۳: ۹۲، پاورقی؛ ب) عرفان مدرن معلول قرائت عرفانی و معنوی روزآمد و به تعبیر نویسنده آن «در جهان راززدایی‌شده» و دگرگونی‌های جدی نظام معرفتی و اخلاقی و دگرگونی مفروضات وجودشناختی، معرفت‌شناختی و



انسان‌شناختی و بازخوانی و نقد عرفان سنتی شکل گرفته است (همان؛ ج) عرفان سنتی ظرفیت لازم برای تأمین نیازهای سلوکی - معنوی انسان مدرن را در جهان رازدایی شده همراه با عقلانیت جدید ندارد و عرفان مدرن می‌تواند چنین مسئولیتی را برعهده گیرد (نک: دباغ، ۱۳۹۴: ۲۳۱؛ همو، ۱۳۹۳: ۹۲، پاورقی).

مدعیات عرفان مدرن

با توجه به مبانی وجودشناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی، جامعه‌شناختی (سیاسی - اجتماعی)، اخلاق‌شناختی و شریعت‌شناختی، مدعیات عرفان مدرن را می‌توان در موارد زیر فهرست کرد:

۱. باور به متافیزیک حداقلی

یکی از مبانی اساسی عرفان مدرن، متافیزیک نحیف و حقیر و تنهایی اگزستانسیال است (نک: دباغ، ۱۳۹۳: ۷۷ و ۸۸ و ۲۵۳-۲۵۵).

۲. زیست در جهان رازدایی شده

عرفان مدرن فاصله گرفته از شاهدان عهد شباب فکری و در جست‌وجوی سلوک معنوی و در پی پرواز تا انتهای حضور است (نک: همان: ۷۶ و ۸۸).

۳. عرفان مدرن؛ دین‌داری تجربت‌اندیش یا عارفانه

عرفان مدرن دل‌مشغول تحقق تجربه‌های عارفانه در جهان رازدایی شده کنونی است (نک: همان: ۹۳).

۴. گذار راه آسمان از زمین

چنان‌که نوشته‌اند: «در میان آوردن عشق نوع‌دوستانه در سلوک اخلاقی و عرفانی و راه





آسمان را تنها از طریق زمین جست‌وجو کردن، امری که به نظر می‌رسد در عرفان سنتی، با این صورت‌بندی کمتر محل تأکید و عنایت واقع شده، هرچند ظرفیت آن را دارد و علی‌الاصول نسبت بدان گشوده است، ولی این مهم در آن صورت‌بندی نشده و به‌مثابه یک امر هنجاریِ مدون و منقح به بحث گذاشته نشده، و بازشدن درهای آسمان بر روی سالک، متوقف بر گام‌نهادن بر روی زمین و نشست و برخاست و هم‌صحبتی با زمینیان نشده است و سالک طریق سنتی، علی‌الاصول می‌تواند بدون پرداختن به امور انضمامی نیز تجربه‌های باطنی دل‌انگیز را از سر بگذرانند. هرچند در عرفان سنتی، پرداختن به دیگران و احسان و شفقت‌ورزی و طلب کردن راحت یاران و دوستان، توصیه شده است؛ اما نه به‌عنوان شرط ضروری لایتخلفِ سلوک معنوی؛ چرا که احوال خوش باطنی و معنوی از راه‌های دیگری نیز نصیب سالک می‌شود. پرداختن به «دیگری» و درد و رنج او و در میان آوردن عشق پیش‌رونده در منظومه عرفان مدرن، شرط ضروری‌ای است که نحوه زیست اخلاقی موجه را امکان‌پذیر می‌کند و به کار انسان‌هایی می‌آید که در دل جهان رازدایی شده‌کنونی، دل‌مشغول سامان‌بخشیدن به سلوک عرفانی و اخلاقی خویش‌اند» (همان: ۱۱۷-۱۱۸).

۵. تقابل میان خودی و غیرخودی

در عرفان مدرن بر تقابل میان «باخودی» و «بی‌خودی» در سنت عرفان اسلامی، و نقد مفهوم «فنا» تأکید می‌شود. طراح عرفان مدرن با تکیه بر اشعاری از سهراب سپهری، به شرح نظریه خویش در مقوله «بی‌خودی» در عرفان مدرن پرداخته و گفته‌اند که عرفان مدرن متضمن فرونهادن مفهوم «فناء فی‌الله» و «بی‌خودی» در معنای نخست است و بر گرفتن «بی‌خودی» در معنای دوم که در آن «خودمحوری عقلانی» و اراده و اختیار سالک محوریت دارد. برای سالک مدرنی که در جهان رازدایی شده می‌زید و نظام معرفتی و اخلاقی‌اش دستخوش دگرگونی‌های جدی شده و مبانی و مفروضات وجودشناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی او دگرگون گشته، متافیزیک نحیف را برگزیده و هستی را واجد ساحت قدسی بی‌تعین، بی‌رنگ و بی‌صورتی می‌داند که با

«وجودشناسی بنیادین» و «تفکر مراقبه‌ای» به روایت هایدگر در تناسب و تلائم است، و در عین حال دل مشغول سامان بخشیدن به سلوک معنوی و تجربه‌های باطنی خویش و «دیدن یگانگی چیزها» در روزگار پر آشوب کنونی است، تجربه کردن «بی خودی» و فنای در امر بی‌کمران و استحاله در بی‌نهایت - چنان که مدّ نظر عارفان بزرگ سنتی همچون بایزید بسطامی، حلاج، سنایی، عطار نیشابوری و مولوی است - چندان متصور و امکان پذیر نیست.

البته سالک مدرن می‌تواند با تنقیح مبادی و مبانی نظام معرفتی و اخلاقی خویش و نیز پذیرش قرائتی از مفهوم «بی خودی» که با خودمحوری عقلانی و اراده و اختیار درمی‌رسد، با تفقّد احوال باطن، خود کاوی و خودشناسی ژرف، به سر وقت خدای تزیه‌ی بی صورت برود و مواجید معنوی دل‌انگیزی را در روزگار کنونی نصیب برد (دباغ، ۱۳۹۴: ۱۰۸-۱۰۹). ایشان در جایی دیگر با تأکید بر «اراده» و سالک واجد اراده به عنوان یکی از مقومات عرفان مدرن می‌گویند: «مفهوم "اراده" و سالک واجد اراده از مقومات عرفان مدرن است. در مقابل، در عرفان کلاسیک مقصد سلوک عبارت است از زدودن و پیراستن تفرّد و تشخّص و مستحیل و مستغرق شدن در بحر بی‌کران خداوند. مفهوم «فنا» در ادبیات عرفانی، متکفل تبیین همین امر است؛ فنایی که غایت قصوای سلوک است» (همو، ۱۳۹۳: ۸۳). این گزاره در واقع مقصود طراح عرفان مدرن از مؤلفه انسان‌شناختی در قالب «با خودی» و «بی خودی» را روشن تر می‌سازد تا فرق میان عرفان سنتی و مدرن در این زمینه نمایان گردد؛ چنان که می‌گوید: «در عرفان کلاسیک، بهترین عارف آن است که در میان نباشد: "تو خود حجاب خودی حافظ از میان بر خیز." تأکید بر مفهوم فنا و غوطه خوردن در امر بی‌کران و از میان برخاستن و یکی شدن با او، متضمن تخفیف و بی‌اهمیت انگاشتن مقوله اراده است؛ زیرا کسی در میان نیست تا اراده خود را به کار گیرد و محقق سازد» (همان: ۸۳-۸۴). به باور دباغ، نزد عموم عارفان کلاسیک، مستغرق شدن در محبوب و تخفیف اراده و در نظر نیاوردن آن با بی‌التفاتگی به دنیای پیرامون همراه است (همان: ۸۴).





۶. نبود رابطه ارگانیکی میان عرفان و مشروعیت سیاسی

در عرفان مدرن به رابطه ارگانیکی میان عرفان و مشروعیت سیاسی (همو، ۱۳۹۴: ۱۱۹) اعتقادی نیست و این درحالی است که معتقدند مشروعیت سیاسی متناسب و متلائم با عرفان مدرن ساز و کار دموکراتیک را پاس می‌دارد و بر صدر می‌نشانند و با آن قابل جمع است (همان). به باور دباغ «عرفان مدرن افزون بر پرداختن به احوال باطنی و انفسی انسان‌ها در روزگاری که به سر می‌بریم، دل‌مشغول امر سیاسی است و آن را جدی می‌انگارد. در ساحت نظر، با برکشیدن متافیزیکی حداقلی و عقلانیت جدید و دیرباب‌انگاشتن دعاوی معرفت‌بخش، مشروعیت سیاسی را از آموزه‌های عرفانی طلب نمی‌کند و با دستاوردهای سیاست مدرن بر سر مهر است» (همان: ۱۲۷).

۷. شریعت‌گرایی حداقلی در سلوک معنوی و عرفانی

طراح عرفان مدرن می‌نویسد: «آیا سالک مدرن "باید" در سامان‌بخشیدن به سلوک معنوی خویش، احکام شریعت را پاس بدارد؟ یا بدون لحاظ کردن مناسک فقهی نیز می‌تواند مناسبات و روابط سلوکی خویش را تنظیم کند و احوال خوش معنوی دل‌انگیزی را نصیب برد؟ ایشان برای پاسخ‌دادن به این پرسش از تقسیم‌بندی رایج میان فقیهان بهره برده و «باب عبادات» را از «باب معاملات» تفکیک کرده و گفته‌اند احکام عبادی، چنان‌که در شریعت اسلام تبیین شده، ناظر به رابطه میان بنده و خداوند است و برخلاف احکام باب معاملات، سویه‌های اجتماعی آشکار و پرننگی ندارد (همان: ۱۴۸-۱۴۹). به باور وی «سالک مدرن در احکام عبادی و مناسک دینی به چشم منابع معنابخش به زندگی نظر می‌کند و با غوطه‌خوردن در آنها می‌کوشد به زندگی خویش معنا بخشد» (همان: ۱۵۰). همچنین «سالک مدرن به روایت نگارنده، در باب معاملات، به فقه‌شناسی روشنفکران و نواندیشان دینی تأسی می‌کند و آموزه‌های ایشان را نصب العین خویش قرار می‌دهد.

نزد عموم نواندیشان دینی در دهه‌های اخیر، موجه‌انگاشتن و به‌کار بستن احکام فقهی اجتماعی، به‌کار بست «اجتهاد در اصول» به جای «اجتهاد در فروع» و تنقیح مبادی و مبانی

انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و کیهان‌شناختی این احکام و توزین آنها در ترازوی اخلاق وابسته است» (دباغ، ۱۳۹۴: ۱۴۷-۱۵۹). دباغ بر اساس دیدگاه شبستری می‌گوید که احکام فقهی اجتماعی، برخلاف اصول اخلاقی و اعمال و مناسک عبادی، قوانین نفس‌الامری ابدی فراتاریخی نیستند، بلکه عرف زمانه پیامبر درباره ارث، مجازات، سرقت و غیره است که با اندکی دخل و تصرف مورد موافقت پیامبر اسلام قرار گرفته است: «از بررسی تاریخی اوضاع و احوال فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مکه و مدینه در عصر پیامبر و نیز پاره‌ای از آیات قرآن مجید به دست می‌آید که در آنجا عرف‌هایی درباره نظام خانواده، ارث، مجازات سرقت، قتل، زنا، محاربه و... وجود داشت که نقش آنها حفظ تداوم نظام اجتماعی اعراب بود. کسی آنها را به‌عنوان قانون وضع نکرده بود و کسی آنها را قانون تلقی نمی‌کرد و سخنی در باره ابدی یا موقت بودن آن قوانین نمی‌رفت... در آن اوضاع و احوال، کسی از قوانین الهی نفس‌الامری (لوح محفوظی) که همه انسان‌ها در همه عصرها مخاطب آن هستند، سخنی نمی‌گفت» (همان).

وی آن‌گاه بر محور دیدگاه دکتر عبدالکریم سروش می‌نویسد که نزد نواندیشان دینی، اخلاق فراتر از شرع است و «وجوب فقهی» ملازمی با «وجوب اخلاقی» ندارد؛ زیرا برخی از امور وجوب اخلاقی دارند، اما وجوب فقهی ندارند و به‌عکس. به تعبیر عبدالکریم سروش، مذاق شارع، قبض فقه است و بسط اخلاق: «فقه نازل‌ترین نصیبه نبوت است؛ چون از شرعی به شرعی عوض می‌شود، اما اخلاق فراشرعی است. حج فقط در اسلام واجب است، نه در جمیع شرایع، اما دروغ گفتن همه جا حرام است. همین است که پیامبر ﷺ... رسالت اصلی خود را گسترش اخلاق می‌داند، نه گسترش فقه... مذاق شارع قبض فقه است و بسط اخلاق... قدر متیقن آن است که احکام شرع، وارده در قرآن و حدیث پیامبر، همه موقت و محلی و متعلق به دنیای ماقبل مدرن‌اند، مگر خلاف آن ثابت شود. اینکه مسلمانان همواره بدانها عمل کرده‌اند، ناشی از یکسان بودن دنیاشان با دنیای عصر نبوت بوده است... مناسک و آیین عبادی همچون صلات و صوم و حج و زکات و پرهیز از خمر و خبائث، ماندگارترین و دلرباترین بخش فقه‌اند... سیاسیات و جزئیات مشکوک‌ترین و مندرس‌ترین بخش فقه‌اند و خصلت حجازی و





قیلگی آشکار دارند و جامعه و جان اعراب در آنها حاضر است» (همان).
 پس از معرفی اجمالی عرفان مدرن، در ادامه به تبیین و بازخوانی مؤلفه یا سویه انسان‌شناختی عرفان مدرن و نقد مسئله «فنا فی الله» با تکیه و تأکید بر ماهیت فنا فی در خدا از منظر عرفان اسلامی می‌پردازیم. در نوشتار حاضر با دو تصویر متفاوت و گاهی متهافت با عرفان و عارفان مواجه هستیم. بی‌گمان این دو تصویر از عرفان و عارفان، کارکردهای متناظر، متناسب و متناسخ (درعین حال اشتراک و افتراق) با خود را نیز در بر خواهند داشت: الف) تصویر عرفان اسلامی یا سنتی (کلاسیک)؛ ب) تصویر عرفان مدرن.

الف) عرفان و عارفان در تصویر اول

تصویری که عرفان اسلامی یا سنتی از عرفان و عارفان ارائه می‌دهد به قرار زیر است:
 عرفان به معنای بینش توحیدی و گرایش عبودی در سیر انفسی و سیر باطنی به سوی خدای سبحان، امری فطری و درون‌ذات است که به صورت کشش و جذب و وجودی ظهور می‌یابد. علامه طباطبایی رحمته الله علیه آن را در غریزه واقع‌بینی و درک‌های معنوی، تجربه لذت‌های پایدار و «جذب عرفانی» در توجه به عالم بالا و راهی از راه‌های پرستش خدای سبحان می‌داند که بر عنصر «مهر و محبت» تکیه زده است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۰۴). استاد مطهری نیز خاستگاه عرفان را غریزه خداخواهی و خداجویی (فطرت) و نوعی جذب معنوی میان کانون دل و احساسات انسان و کانون هستی، یعنی مبدأ اعلی و کمال مطلق می‌داند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶: ۹۳۵-۹۳۶) و بر این باور است که عرفان در «فطرت» ریشه دارد (همو، ۱۳۸۴، ج ۱۱: ۳۰۵-۳۰۶، ۴۶۷-۴۶۸). به باور مطهری، «درد عارف دردی درونی است؛ یعنی دردی است که از نیازهای فطری پیدا می‌شود و درد عارف از آن منظر که دردی درونی است، خود «درد» برای او آگاهی است؛ نظیر درد هر بیمار که اعلام طبیعت است بر وجود یک نیاز. درد عارف درد رسیدن و یکی شدن و محوشدن است (همو، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۱۸). سالک با سیر و سلوک به اصل خویش باز می‌گردد و دوری و فاصله را با ذات حق از میان می‌برد و در سال‌های قرب از خود فانی و به او باقی می‌گردد (همو، ۱۳۸۳، ج ۲۳: ۳۰). در

عرفان سنتی «توحید عارف، بدین معناست که موجود حقیقی منحصر به خداست و جز خدا هر چه هست «نمود» است، نه «بود».

توحید عارف یعنی «جز خدا هیچ نیست» و اینکه طئی طریق کردن و رسیدن به مرحله جز خدا هیچ ندیدن» (همان: ۲۷)؛ به گونه‌ای که «یک عارف کامل در دنیا با دیدن هر چیزی خدا را ببیند و لذت برد (همو، ۱۳۸۴، ج ۱۱: ۵۸). عارفان را «اهل الله» نامیده‌اند (همو، ۱۳۸۳، ج ۷: ۱۱۱). آری رایحه برانگیخته از عرفان، رایحه خدایی است و رنگ و جوهر عرفان، رنگ خدایی است و عرفان مساوی، بلکه مساوق با یاد خدا در همه عرصه‌های حیات است. معرفت عرفانی، معرفتی است که از راه «شهود» حاصل شدنی است (انصاری، ۱۳۷۳: ۵۶۵). به بیان دیگر، عرفان گذر از مراحل علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین است (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۳۶-۳۷) که در افق اندیشه ارباب عرفان به دو قسم با نام‌های مختلف «علم الحقایق والمشاهده والمکاشفه در عرفان نظری» (فناری، ۱۴۱۶: ۱۲۷) و «علم التصوف والسلوک» در عرفان عملی موسوم شده است (همان). کاشانی می‌نویسد: «العارف من اشهده الله ذاته وصفاته واسمائہ وافعاله فالمعرفة به حال تحدث عن شهود»؛ عارف کسی است که خداوند ذات، صفات، اسما و افعال خود را به وی نشان داده است. بنابراین، معرفت (و عرفان) حالی است که از پی شهود برمی‌آید (کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۰۴). پس عرفان خداشناسی شهودی و خدایابی درونی و رسیدن به مقام توحید معرفتی و معرفت توحیدی و فنا در ذات الهی است. عرفان؛ رابطه خاص میان بنده با خدای اوست که معلول خودآگاهی و خداآگاهی عمیق است. به تعبیر استاد شهید مطهری عارف کسی است که جز خدا هیچ نمی‌بیند و در همه چیز فقط خدا را می‌بیند (نک: مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳: ۲۷، ۳۰، ۳۸، ۷۰-۷۲ و ۱۳۸۳، ج ۷: ۱۱۶-۱۱۷، ۱۲۳-۱۳۲) و این حقیقت تابان تنها در پرتو تزکیه نفس و ذکاوت عقل و توضیح نفس آن هم به صورت سیروسلوک یا طی مقامات معنوی و منازل عرفانی حاصل شدنی است و به حرکتی جهادی - دائمی همراه با مراقبت نفس پایدار و پویا نیاز هست که تنها مردان خدا و راست‌قامتان ساحت سلوک، توانایی و ظرفیت تحقق چنین حقیقت نورانی را دارند.



ب) عرفان و عارفان در تصویر دوم

عرفان و عارفان در آینه عرفان مدرن، معنا و مبنایی دیگر دارد که لازم است به تبیین آن پردازیم.

عرفان مدرن، عرفانی است که در پی بازخوانی انتقادی سنت سبتر عرفانی است و از نگرش و سلوک عرفانی در جهان راززدایی شده کنونی سخن به میان می‌آورد و با تأکید بر تقابل میان «باخودی» و «بی‌خودی» در سنت عرفان اسلامی، به نقد مفهوم «فنا» پرداخته و سویه انسان‌شناختی و سلوکی خاص به خود دارد (نک: دباغ، ۱۳۹۴: ۹۱-۹۲ و ۲۳۱). البته طراح عرفان مدرن بر این باور است که عرفان مدرن با چنین خاستگاهی در دل سنت عرفان دینی تکون یافته و مؤلفه‌ها و مقومات خود را داراست (همان: ۱۱۱). ناگفته نماند که ایشان در تقریر و بسط سویه‌های مختلف عرفان مدرن، از اشعار سهراب سپهری بهره برده‌اند (همان: ۲۲۶)؛ پروژه‌ای که در آن سهم هر کدام از دل و عقل در جهان راززدایی شده لحاظ شده و میان تجربه دینی، معرفت دینی و کنش دینی که از مقومات عرفان مدرن‌اند نسبت‌سنجی می‌شود (همان: ۲۲۷). وی نام افرادی را به‌عنوان عارفان عرفان مدرن قلمداد می‌کند: «افزون بر سپهری، از شریعتی، بازرگان، اقبال لاهوری، شایگان و مجتهد شبستری نیز به‌عنوان سالکان و عارفان مدرن نام برده‌ام؛ این باب مفتوح است و علی‌الاصول می‌توان بر تعداد سالکان مدرن افزود» (همان: ۲۳۲-۲۵۴). به‌رحال، عرفان مدرن قرائت عرفانی و معنوی امروزی از دنیای پیرامونی خود است که سویه‌های مختلف وجودشناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، اخلاقی و... دارد و سلوک معنوی در جهان راززدایی شده کنونی است. به تعبیر ایشان، «سالک مدرن به زندگی آری می‌گوید و اراده خویش را اعمال می‌کند و به منصفه ظهور می‌رساند و کارگریزی پیشه نمی‌کند. درعین حال، سالک مدرن، سهم تن را به اندازه لازم می‌پردازد تا مجال برای پرداختن به سهم روح پدید آید» (همان: ۲۴۳). در عرفان مدرن ابتدا بر متافیزیک حداقلی، تنهایی اگزیستانسیال، رهیدن از دار کثرت و رؤیت یگانگی چیزها، عدم اضمحلال اراده سالک و خودآیینی پررنگ، جدی گرفتن زندگی دنیوی و این جهانی و ارج نهادن به دیگر محوری لویناسی، تقابل باخودی و بی‌خودی، تقابل کورمرگی، مرگ‌هراسی با مرگ‌آگاهی و



نظر
صدر

سال بیست و سوم، شماره ۹۰، تابستان ۱۳۹۷

مرگ اندیشی اهمیت می‌یابد. به روایت ویتگنشتاین در رساله منطقی - فلسفی، سالک مدرن توانایی انتقام گرفتن از مرگ را در همین جهان پیرامون به وسیله «زندگی ابدی» دارد؛ زیرا «پیوند عمر بسته به موی است» و «هروقت خوش که دست دهد، مغتنم شمار»؛ نحوه زیستی که در آن «زندگی کردن در حال»، «زندگی درونی» و «زندگی بی‌پرسش» برجستگی خاصی دارد (همان: ۸۳-۱۱۸ و ۱۴۷-۱۴۸).

مقدمات و مقومات فهم عرفان مدرن

درک و دریافت عرفان مدرن بر فهم برخی مقدمات و مقوماتی مبتنی است که باید هر چند به اجمال به بررسی آنها پردازیم:

۱. اصناف دین‌داری

دین‌داران در یک سطح و از یک نوع نیستند و همه از دین یک مفهوم ندارند. گرچه همه ما نام مسلمان بر خود می‌نهمیم، درک ما از اسلام متفاوت است. در یک تقسیم‌بندی کلی دین‌داران بر سه دسته‌اند:

الف) دین‌داران مصلحت‌اندیش. دین‌داری مصلحت‌اندیش، علتی، هویتی، جزمی، جمعی و مناسکی است؛

ب) دین‌داران معرفت‌اندیش. دین‌داری معرفت‌اندیش، استدلالی، غیر جزمی، فردی، فلسفی و کثرت‌گرایانه است.

ج) دین‌داران تجربت‌اندیش. دین‌داری تجربت‌اندیش که می‌توان آن را «دین‌داری عارفانه» نیز نامید، دین‌داری‌ای است که لئی، وصالی، بهجتی، فردی و وجودی است. البته طراح پروژه عرفان مدرن خود نیز در باب اصناف ایمان‌ورزی، چهار سنخ مواجهه با مقوله ایمان را مطرح کرده‌اند که عبارتند از: ۱. ایمان‌ورزی معرفت‌اندیشانه؛ ۲. ایمان‌ورزی شورمندانه؛ ۳. ایمان‌ورزی از سر طمأنینه؛ ۴. ایمان‌ورزی آرزومندانه (همان: ۲۰۹-۲۲۱). وی بر این اعتقادند که «عرفان مدرن» را می‌توان ذیل مقوله دین‌داری تجربت‌اندیش یا دین‌داری عارفانه فهمید؛ عرفانی که دل‌مشغول تحقق تجربه‌های عارفانه در جهان راززدایی شده





کنونی است و پیدایی این تجربه‌ها را در زیست جهان کسانی سراغ می‌گیرد که عادت‌های ذهنی مألوف پیشین خود را ترک گفته‌اند و به نحو دیگری به هستی می‌نگرند. عرفان مدرن در اندیشه به دست‌دادن تلقی موجه و سازگاری از این مقوله در جهان کنونی است (دباغ، ۱۳۹۳: ۹۳).

۲. مؤلفه‌های عرفان مدرن

دباغ در مقالات «طرح‌واره‌ای از عرفان مدرن»، مؤلفه‌های وجودشناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و اخلاقی عرفان مدرن را به بحث گذاشته و حدود و ثغور «عرفان مدرن»، مؤلفه‌های آن، ربط و نسبت و تفاوت و تشابه آن را با عرفان سنتی و کلاسیک روشن کرده است (همان: ۹۱). ایشان با توجه به مؤلفه‌های یادشده معتقدند که «اگر بخواهیم از تقسیم‌بندی قدما بهره‌بریم، می‌توان چنین اندیشید که نسبت میان «عرفان مدرن» و «عرفان کلاسیک»، عموم و خصوص من‌وجه است؛ نه تباین، نه تساوی و نه عموم خصوص مطلق. به بیان دیگر، نه همه مؤلفه‌های عرفان مدرن در عرفان کلاسیک یافت می‌شود، نه عرفان مدرن یکسره در دل عرفان سنتی قرار می‌گیرد و نه این دو، بسان دو دایره متخارج، هیچ فصل مشترکی با یکدیگر ندارند؛ بلکه برخی از مؤلفه‌های عرفان کلاسیک در عرفان مدرن یافت می‌شود و برخی از مؤلفه‌های عرفان مدرن در عرفان کلاسیک. درعین حال برخی از مؤلفه‌های عرفان سنتی در عرفان مدرن یافت نمی‌شود و بالعکس» (همان: ۹۳-۹۴). دباغ برای تبیین این تفکیک و تمایزها و درعین حال نسبت‌شناسی عرفان مدرن با عرفان سنتی از مفهوم «شباهت خانوادگی» ویتگنشتاین بهره‌برده‌اند (همان: ۱۳۶ و همو، ۱۳۹۴: ۲۵۴-۲۵۵).

۳. اندیشه و اشعار سپهری؛ منبع عرفان مدرن

سروش دباغ در سلسله‌مقالات «طرح‌واره‌ای از عرفان مدرن»، از اشعار سپهری برای تقریر و بسط سویه‌های مختلف بهره‌برده‌اند. پرسش محوری وی در این مقالات آن است که چگونه می‌توان در جهان راززدایی‌شده کنونی، سلوک معنوی خویش را

سامان بخشید؟ وی در این پروژه، بخشی از کار را به نقد و بازخوانی برخی آموزه‌های عرفان سنتی مانند مفهوم «فناء فی الله» پرداخته و در بخش دیگری از کار که سوئیۀ ایجابی دارد، مقومات و مؤلفه‌های نحوهٔ زیست مسلمانی و معنوی در دنیای مدرن را تبیین کرده‌اند.

سپهری شاعری است که به زبان پارسی شعر گفته و به سنت ما تعلق دارد. البته سپهری از شعرهای هولدرلین تأثیر پذیرفته است. آنچه در این میان اهمیت دارد و به کار ما می‌آید، صورت‌بندی تجربه‌های معنوی و باطنی اوست؛ تجربه‌هایی که در اشعار مختلف هشت کتاب نمایان شده است. سپهری افزون بر عرفان شرقی، با سنت عرفانی اسلامی نیز آشناست و کتاب‌های شرق اندوه، لحن حماسی دارد و شورمندانه سروده شده و طنین انداز لحن مولوی در دیوان شمس است. سهراب سالکی است که برخلاف مولوی، در جهان راززدایی‌شدهٔ کنونی زیسته است. از این رو، می‌توان از ایده‌ها و نگرش و تجربهٔ زیستهٔ او بهره برد و تلقی نویی از حدود و ثغور سلوک معنوی در روزگار کنونی را سراغ گرفت. افزون بر این، می‌توان از تجربه‌های و احوال دیگر سالکان مدرن نیز برای انجام‌دادن این مهم بهره برد (همو، ۱۳۹۴: ۲۲۶-۲۲۷).

بازخوانی سوئیۀ انسان‌شناختی عرفان مدرن

سوئیۀ انسان‌شناختی در عرفان مدرن از موقعیتی ممتاز و منزلتی ویژه برخوردار است و طراح عرفان مدرن با تأکید بر تقابل میان «باخودی» و «بی‌خودی» در سنت عرفان اسلامی، با نقد مفهوم «فنا» به بسط سوئیۀ انسان‌شناختی و سلوکی عرفان مدرن پرداخته‌اند. وی با طرح این نکته که خودشناسی و خودکاوی از آموزه‌های محوری سنت عرفان اسلامی است، گریختن از خودِ کاذب و عریان‌شدن در برابر خویش‌شناسی و بند از بند و تار از پودِ ضمیر شکافتن را که از توصیه‌های سلوکی عموم عارفان است، به اشعاری از شاعران مهم سنتی مثل مولانا و حافظ مستند کرده و به نقد آنها پرداخته‌اند. وی بر این باور است که در «زندگی اصیل»، سالک تنها دل‌مشغول دغدغه‌های راستین خود است و مسائل دیگران را مقلدانه و متصنعانه، مسائل خویش نمی‌انگارد و از پی آنها نمی‌رود.





عموم انسان‌ها از مواجهه با خویشتن می‌هراسند؛ زیرا امری مهیب و هراس‌انگیز است. از این رو، می‌کوشند به بهانه‌های مختلف به جمعیت پناه برند و یا غفلت پیشه کنند و از گشت‌وگذار در مملکت وجود خویش چشم پوشند؛ هرچند رهایی از خویشتن آسان نیست (همان: ۹۲-۹۳). دباغ آینه مرگ را توصیه پیشنهادی عارفان برای دیدن تصویر خویش معرفی می‌کند و با طرح مسئله مرگ آگاهی به روایت هایدگر، نسبت انسان را با این امر غریب با هدف خودشناسی عمیق‌تر تبیین می‌کند (همان: ۹۳-۹۴). سپس مقوله «باخودی» و «بی‌خودی» را این‌گونه مطرح می‌سازد: «بی‌خودی» و «باخودی» در زمره مفاهیمی است که در ادبیات عرفان سنتی به تفصیل به بحث گذاشته شده است. باخودی با «خود» کاذب و دروغین هم‌عنان است و بیش از هر چیز با خودشیفتگی و تکبر درمی‌رسد. فرد متکبر، بیش از هر امری، «خود» را در جهان پیرامون می‌بیند و آرزوها، امیال و خواسته‌های خویش را پررنگ و برجسته می‌پندارد؛ از این رو، «باخود» است و صرفاً دل‌مشغول خویشتن. حال آنکه کسی که «بی‌خود» است، جز «خود» را هم می‌بیند و به تعبیر لویناس معطوف به «دیگری» است و با زنگارزدایی پیشه کردن، از «باخودی» رسته و وجودی تراشیده و صیقل‌خورده یافته است (همان: ۹۴-۹۵).

وی با استناد به اشعاری از مولانا درباره خودشناسی و خداشناسی، به تحلیل مفهوم «بی‌خودی» با مفهوم «فناء فی الله» (فنایی که تداعی‌کننده استحاله، مندک و محوشدن در امر بیکران است) در عرفان مدرن و سنتی می‌پردازد (همان: ۹۵). نویسنده پس از اینکه دیدگاه اقبال لاهوری و شریعتی را در زمینه خودی، غیرخودی و فنا فی الله توضیح می‌دهد، از منظر دیگری به دوگانه «باخودی» و «بی‌خودی» بر مدار اشعار مولانا می‌پردازد و مؤلفه‌هایی را برای مفهوم «باخودی» برمی‌شمارد؛ مثل: ۱. آسیب‌پذیری؛ ۲. غمناکی و بسته‌ابر غصه و همچون خزان، افسرده‌بودن کسی که «با خود» است؛ ۳. زیادت‌طلبی و بی‌قراری.

نویسنده سپس به طرح دیدگاه خویش با عنایت به نگاه و نگره اقبال، شریعتی و مولوی در امر «بی‌خودی» می‌پردازد و می‌نویسد: «بنابر آنچه آمد، می‌توان دو معنای از «بی‌خودی» و «باخودی» را از یکدیگر تفکیک کرد و بازشناخت. مطابق با معنای

نخست، «بی خودی» متضمن مستحیل و مستغرق شدن در امر بی کران و فنای فی الله است. اقبال لاهوری و علی شریعتی به درستی این تلقی از «بی خودی» و «فناء فی الله» در سنت عرفانی را نقد کرده و از «بقاء بالخلق» سخن گفته‌اند. آنها اختیار و اراده سالک را برجسته کرده و اعمال آنها را مقوم سلوک عرفانی رهگشا و کارآمد انگاشته‌اند. افزون بر این، می‌توان از معنای دیگری از «بی خودی» سخن گفت که متضمن اندک‌کاک و فنای سالک نیست و در عین حال، سویه‌های اخلاقی و باطنی پررنگی دارد. از این رو، با عنایت به غزل مولانا، مؤلفه‌های «باخودی» و «بی خودی» در معنای دوم از یکدیگر تفکیک شده‌اند. خودشیفتگی، شکنندگی و شکار پشه‌بودن، غمگین و همچون خزان فسرده‌بودن، زیادت‌طلبی، بی‌قراری و آشفتگی از مقومات مفهوم «باخودی» در معنای دوم است. در مقابل، هاضمه فراخ‌داشتن، خود را در میان ندیدن، دریادل‌بودن، دوست‌داشتن و معطوف به «دیگری» بودن و پیل را شکار کردن، شادمان‌بودن و آرامش‌داشتن از مؤلفه‌های مفهوم «بی خودی» در معنای دوم است. عرفان مدرن متضمن عدول از «بی خودی» و «فناء فی الله» در معنای نخست و برکشیدن و برگرفتن «بی خودی» در معنای دوم است و تلاش در جهت تحقق مؤلفه‌ها و مقومات آن در نگرش و ضمیر سالک است. به بیان دیگر، می‌توان در وادی سلوک، «بی خود» شد و به استقبال آن رفت، ولی بی‌خودی‌ای که متوقف بر استحاله، استغراق و فنای در امر بی کران نیست. بلکه با اوصافی چون اراده، سبکبالی و طمأنینه در می‌رسد.

درواقع آنچه در عرفان مدرن مذموم و مطرود است، «خودمحوری روان‌شناختی» است؛ زیرا «خود» در اینجا محوریت دارد و «دیگری» به حساب نمی‌آید، اما سالک مدرن به تعبیر هنری سیجویک با «خودمحوری عقلانی» بر سر مهر است و آن را جدی می‌گیرد. به بیان دیگر، «دیگرخواهی» و گشوده‌بودن نسبت به دیگران که در عرفان مدرن محوریت دارد، مانع از جدی‌گرفتن خود به نحو معقول نیست. «حب ذات» و «خود» را به حساب آوردن و دوست‌داشتن، به نحو معقول و متعادل، البته روا و برگرفتنی است؛ در مقابل، «خودمحوری روان‌شناختی» که با «با خودی» و خودمداری و خودشیفتگی عجین است، ناموجه است. از سوی دیگر، «بی خودی» در معنای نخست نیز فرونهادنی است؛ زیرا





در آن بقیت و هویت و استقلال سالک بر جای نمی‌ماند و وجود او مضمحل و مندک می‌گردد و از میان رخت بر می‌بندد. بنابراین، «بی‌خودی» موجه و رهگشای مورد نظر عرفان مدرن، از سویی «خودمحوری روان‌شناختی» را فرو می‌نهد و از سوی دیگر، معنای نخست از «بی‌خودی» را که با «فناء فی‌الله» هم‌عنان است، ناموجه می‌انگارد، ولی با «خودمحوری عقلانی» بر سر مهر است. همچنین سالک مدرن «بی‌خود» شده، برای «جذب دوباره اقلیم روح» و دیدن «نیمه پنهان چیزها»، به تعبیر داریوش شایگان در افسون‌زدگی جدید، چشمان تیزبین و ضمیر مستعد و چالاکی دارد» (همان: ۱۰۴-۱۰۵).

دباغ با توجه به تبیین‌هایی که از مؤلفه‌های عرفان مدرن مطرح کرده‌اند، معتقدند عرفانی که بر متافیزیک حداقلی مبتنی است و بیش از اینکه هم‌عنان با جدایی باشد، بر تنهایی اگزیستانسیل مبتنی است،^۱ متضمن رهیدن از دار کثرت و دیدن یگانگی چیزهاست؛ اراده سالک در آن مضمحل نمی‌شود و خودآیینی در آن پررنگ است.

۱. از دیدگاه دکتر سروش دباغ تنهایی اگزیستانسیل، یعنی تنهایی معنوی به میزانی که سالک مدرن با تنهایی معنوی مانوس است و «هجوم خالی اطراف» را تجربه و مزه مزه می‌کند، آرامش و سکینه و طمانینه را نصیب می‌برد؛ طمانینه‌ای که در احوال و گفتار و رفتار ریزش می‌کند، به نحوی که دیگران هم آن را حس می‌کنند و می‌چشند و بوی خوش آن را می‌شنوند. لذا «حیات نشسته تنهایی است». این سخن سپهری، در تناسب با تحقق آرامش حقیقی و تمام عیار روح است که به روایت شوپنهاور در تنهایی معنوی محقق می‌شود؛ تنهایی‌ای که پس از سلامتی، بالاترین نعمت است و با قناعت کردن به خود و «اطفای تموجات ذهنی» و گوش سپردن به صدای هستی و تجربه کردن حیرت و سکوت و خاموشی در ژرفای ضمیر در می‌رسد. یکی از نکات مهمی که در سلوک عرفانی و در نگاه عرفانی به هستی وجود دارد عبارت از این است که انسان ابتدائاً خود را در عالم تنها بیابد. شخص از دایره کثیری از انسان‌ها فراتر می‌رود و به امری ورای این کثرت بیندیشد یا به تعبیری اساساً از دام این کثرت برهد. این مبدأ عزیمت است. در سنت عرفان اسلامی از جایی این «تنهایی» بدل به «جدایی» می‌شود و وقتی شخص به وصال می‌رسد بر آن جدایی فائق می‌آید:

کز نیستان تا مرا ببریده‌اند در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

سینه خواهم شرحه شرحه از فراغ تا بگویم شرح درد اشتیاق

این ابیات، ناله کسی است که از مبدأ عالم جدا افتاده است؛ یعنی آن مقوله تنهایی بدل به جدایی شده است. این بانگ و فریاد سوزناک و دل‌خراش و جگرشکاف است. وقتی این فراق بدل به وصال می‌شود، شخص به غایت قصوای سلوک می‌رسد. حالا ممکن است کسی این مسیر را بیابد، اما آن تنهایی اگزیستانسیل برای او بدل به جدایی نشود. درعین حال تنهایی او از سنخ تنهایی کسانی چون کامو و سارتر نباشد که عبارت است از پوچ و رها دیدن هستی. چنین کسی هم برای خودش معنایی در زندگی می‌یابد، اما نه از سنخ معنایی زندگی کسانی که با تصویر ادیان ابراهیمی از هستی همدل‌اند (دباغ، ۱۳۹۳: ۸۳).

سالک در عرفان مدرن، زندگی این جهانی را جدی می‌گیرد و در پدیده‌های آن به دیده‌ عنایت می‌نگرد؛ برای هستی نظام اخلاقی قائل است و از خودمحوری عبور می‌کند و دیگرمحوری را ارجح می‌نهد. عرفان مدرن در جهان رازدایی شده به نیازهای معنوی ابدی انسان‌هایی که در این زمانه می‌زیند و در پی سامان‌بخشیدن به سلوک معنوی خویش‌اند و در عین حال جهانشان دگرگون شده و از شاهد‌های عهد شباب فکری خویش فاصله گرفته‌اند، پاسخ می‌دهد و گویا جان عارف مدرن «سمت خیال دوست» به پرواز در می‌آید و «تا انتها حضور» را تجربه می‌کند» (همان: ۸۸).

دباغ پس از تحلیل سویه‌های اخلاقی عرفان مدرن بر اساس نظر لویناس، در جمع‌بندی می‌نویسد: «در عرفان اسلامی سنتی، هرچند از مقولاتی چون وفا و احسان و شفقت ورزی بر خلق سخن به میان آمده و بر آیین فتوت و جوان‌مردی فراوان انگشت تأکید نهاده شده، اما به نظر می‌رسد عنایت کردن به درد و رنج دیگران و پا به پای آسیب‌دیدگان و انسان‌های دردمند و رنجور رنج کشیدن، به‌مثابه شرط ضروری سلوک، در نظر گرفته نشده است»؛ یعنی رستگاری اخلاقی و معنوی بدون پرداختن به دیگران‌ها و چشم در چشم انسان‌های رنجور دوختن نیز علی‌الاصول متصور است و محقق شدنی؛ در واقع، پرداختن به دیگری و دل‌مشغول او بودن، شرط ضروری لایتخلف تحقق سلوک معنوی و از سر گذراندن تجربه‌های باطنی نیست. می‌توان با وام‌کردن مفاهیم «آمادگی معنوی»، «دیگری»، «مسئولیت نامتناهی» و در نظر آوردن تفکیک میان «عشق پیش‌رونده» و «عشق بالارونده» از سنت اگزیستانسیالیسم و پدیدارشناسی معاصر، از لحاظ کردن «دیگری» و با او رنج کشیدن، به‌مثابه شرط ضروری سویه اخلاقی عرفان مدرن یاد کرد. به بیان دیگر، مدعا در اینجا توصیه‌ای و تجویزی است، نه تبیینی و توصیفی؛ در واقع، برای تحقق عرفان مدرن، باید «دیگری» و پرداختن به او را لحاظ کرد و سلوک معنوی را حول آن سامان بخشید (همان: ۱۱۷-۱۱۸).

بررسی و نقد

یکی از مسائل بسیار حیاتی و سرنوشت‌ساز عالم سلوک تا شهود، مسئله «فنا فی الله» در





عرفان اسلامی است. به راستی فنای در خدا چیست و چگونه واقع می‌گردد؟ آیا فنا یعنی نیستی و عدم یا فنا در عرفان اسلامی و سنتی، یعنی رهایی از قیود و حدود و تعینات وجودی و در نتیجه وجودیافتگی، توسعه وجودی از نوع دیگر؟ یعنی آن‌گاه که با «بقای بالله» قرین گردد، عین هستی و بودن پس از شدن است؟ فنای در خدا، یعنی شهود اسماء الله، شهود وجه الله که غایت سیر توحیدی سالک الی الله است. در عرفان سنتی، فنای در حق تعالی معنای «عدمی» نداشته و تعبیر به فنا، معنای وجودی دارد و مقام بقای بالله برای نفی فنای به معنای عدمی و بیان اتصال وجودی - شهودی با خداوند یا وصال به حق تعالی است. از سوی دیگر، فنای سالک در خدا به معنای باخودبیگانگی نیست، بلکه عین با خودبیگانگی است. ناگفته نماند که در سلوک تا شهود خود خاکی یا پنداری و وهمی به تدریج دور می‌شود و سالک به خود خدایی، حقیقی و فطری خویش قرب می‌یابد و اراده سالک نیز در متن فنای شهودی قابل تفسیر و بیان می‌شود. بنابراین دو نگاه و قرائت از معنای فنا در عرفان سنتی و مدرن (قرائن شریعتی و سروش دباغ) مطرح است. در عرفان سنتی یا اسلامی فنا، معنای عدمی و باخودبیگانگی یا نفی اراده سالک ندارد، بلکه معنای وجودی و اشتداد و بسط خود حقیقی و اراده سالک (در مقام استغراق اراده سالک در مسلوک الیه) خواهد داشت و این در حالی است که در عرفان مدرنی که دباغ از آن یاد می‌کند، فنای در خدا معنای عدمی و نفی اراده سالک دارد و این تلقی دقیق و کاملی از فنای عرفانی یا فنا در عرفان اسلامی نیست. به تعبیر دل‌نشین استاد شهید مطهری: «عارف چه بسا از حالت فنا به حالت بقا بازگردد، اما نه به این معنا که تنزل کند در حالت اول، بلکه به این معنا که بقاء بالله پیدا می‌کند. این حالت را که فوق حالت «محو» است، «صحو» می‌نامند» (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳: ۹۰). اکنون برای روشن شدن فهم ناقص فنای عرفانی از سوی دباغ باید دانست که فنا در عرفان اسلامی چیست؟

مفهوم «فنا» در عرفان سنتی

عرفان اسلامی بیش از آنکه نظری باشد، عملی است و درحقیقت از عرفان آنچه به ذهن تداعی می‌کند، عرفان عملی است و عرفان عملی، یعنی سیر و سلوک یا طی مقامات

معنوی و فتوحات غیبی یا پیمایش منازل سلوکی و مراحل عرفانی از خود تا خدا، از فرش تا فوق عرش، از ملک تا مافوق ملکوت. به تعبیر برخی از بزرگان اهل معرفت این راه را با جهاد اکبر نه جهاد اوسط و اصغر باید طی کرد و «جهاد اکبر» این نیست که انسان بکوشد خوب، عادل و باتقوا باشد، بلکه این مرحله «جهاد اوسط» است؛ «جهاد اکبر» آن است که انسان به جایی برسد که از شرّ «عقل» نجات یابد و از بند «استدلال» و از خطر «برهان» برهد و به وادی «عشق» پایبگذار (آملی، ۱۳۸۳: ۷۲۷-۷۳۰). اگر انسان درصدد این باشد که همیشه با فکر کار کند، در جهاد اوسط مانده و گرفتار عقل است و «عاقل» است؛ نه «عارف» و «عاشق» و «محبّ دوست». او هنوز در محور فکر و در مدار عقل به سر می‌برد، زیرا گرچه توانسته است از گزند جهل رهایی یابد، هنوز نتوانسته است عقل را رام کند» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۵۴ و نک: همو، ۱۳۷۹، ج ۱۱: ۴۱۲). ناگفته نماند که در عرفان اسلامی عقل و عشق متعارض هستند، نه متضاد و سازگار باهم‌اند. عقل و برهان هم در عرفان نظری و هم در عرفان عملی در منازل مختلف حضور فعال و بالفعل دارند و مقصود از جهاد اکبر که به جهاد عقل و عشق بیان شده است، جهاد میان ماندن و بسنده کردن به عقل استدلالی و مفهومی با عشق است. به بیان دیگر، عقل حسابگر و جزئی یا معامله‌گر و معاش‌اندیش با عشق ناسازگار و در تضاد است و جهاد میان این دو، جهاد اکبر است. پس باید از سه مرحله (۱) قطع؛ (۲) انقطاع؛ (۳) کمال انقطاع، گذشت تا همه حدود عدمی و قیود و کثرات وجودی را یکی پس از دیگری پشت سر گذاشت و به بارگاه قدس ربوبی راه یافت تا بقای بالله پس از فنا فی الله معنا و مصداق واقعی یابد.

استاد جوادی آملی در توضیح این مطالب می‌فرماید: «گسستن و پاره‌شدن ارتباط بین انسان و چیز دیگر، گاهی به صورت قطع است و گاهی به صورت انقطاع و گاهی به صورت کمال انقطاع. قطع ارتباط آن است که انسان کاملاً توجه داشته باشد و بفهمد که چه رخ می‌دهد و از این رو، چه بسا برای ادامه ارتباط تلاش کند و یا برای گسستن آن کمک نماید. انقطاع ارتباط آن است که این گسستن خود به خود حاصل می‌شود و انسان در عین اینکه توجه دارد بی‌اعتنای به آن است. اما کمال انقطاع آن است که انسان





هیچ توجه ندارد که چه رخ می‌دهد و از این گسستن غافل است» (همو، ۱۳۷۷: ۱۱۶). کمال انقطاع، «از محدوده «لا حول و لا قوه الا بالله» گذشتن و مرحله «لا اله الا الله» را پیمودن و به ذروه «لا هو الا هو» رسیدن است. معنای توحید تام، «قطع» توجه به غیر خدا نیست؛ زیرا قطع توجه در حدّ خود توجه و التفات است، بلکه «انقطاع» توجه به غیر است و برای اینکه این «انقطاع» هم دیده نشود، کمال انقطاع، مطلوب موحدان ناب است؛ به گونه‌ای که نه تنها غیر حق دیده نشود، بلکه این ندیدن هم دیده نشود» (همو، ۱۳۷۸: ۱۴۷). چه زیبا امام کاظم علیه السلام فرموده‌اند که: «لیس بینہ و بین خلقہ حجاب غیر خلقہ. احتجب بغير حجاب محبوب واستتر بغير ستر مستور لا اله الا هو الكبير المتعال؛ میان خدای سبحان و خلق او غیر از خود خلق، حجاب دیگری نیست. خداوند بدون حجاب پوشیده و بدون ساتر، مستور و پنهان است» (صدوق، ۱۴۱۵ق: ۱۷۸). «حجاب» مانند اضافه دو قسم است: ۱. حجاب میان دو چیز؛ مانند اضافه مقولی؛ ۲. حجاب یک طرفه؛ مانند «اضافه اشراقی» یک طرفه که شیئی سوم در این میان حاجب نیست، بلکه خود شیء بر اثر تعین محدودش در حجاب است. تعین هر چیزی حجاب همان شیء است. از این رو، سالک فانی در بوتۀ فنا هم محجوب است، چون تعین او باقی است، گرچه مرئی او نیست؛ یعنی همین تعین او حجاب می‌شود و سیر و سلوک از مقام قطع تا کمال انقطاع یا فنای افعالی، صفاتی و ذاتی باید به حجاب زدایی کامل بینجامد و حجاب از ناحیه سالک و قابل است، نه مسلوک الیه و فاعل. شرح فنای سه گانه که به توحید سه گانه افعالی، صفاتی و ذاتی منتهی می‌گردد، بدین صورت است که «وقتی انسان به مدد منظر توحیدی، فقر خویش را مشاهده کرد، برای مشاهده و شهود حق باید مراحل طی کند که در هر یک از این مراحل، بخشی از دیوارهای استقلال او فرو می‌ریزد و نمودی از تجلیات خدا برای وی آشکار می‌گردد. «فنا» در اینجا سه معنا می‌یابد:

۱. فنای افعالی: وقتی انسان، ذات خود را فقر محض و ربط صرف دید که فانی در هستی مطلق است، به طوری که این ربط محض هم دیده نشد، افعال کمالی خود را فانی در فعل فاعل مستقل می‌بیند که خدای سبحان است؛
۲. فنای صفاتی: انسان سالک، وقتی از توحید افعالی موسوم به «فنا افعالی»

گذشت، به توحید صفاتی می‌رسد که «فنا‌ی صفاتی» نام دارد. انسان تا اوصاف خود و دیگران را در اوصاف خدای سبحان فانی نیند، موحد راستین نیست؛ زیرا اگر خدا دارای اوصاف کمالی نامحدود است، در کنار صفت نامحدود خدا، صفت دیگر نمی‌گنجد، گرچه محدود باشد... بازده آن «توحید صفاتی» خواهد بود.

۳. فنا‌ی ذاتی: در این مقام، انسان برای هیچ ذاتی استقلال و هستی جدا قائل نمی‌شود و همه ذوات و وجودات را فانی در آن هست محض و ذات صرف می‌داند... وقتی نفس به فنا‌ی ذاتی رسید و همه ذوات را فانی در ذات حق دید و به «توحید نهایی» نایل شد، آن‌گاه به عالی‌ترین سیر ولایت دست می‌یابد و چون برای خود و دیگران هیچ استقلال ذاتی نمی‌بیند، تنها یک ذات را می‌نگرد و آن خدای سبحان است.

از آنچه بیان شد، اشتباه برخی که فنا‌ی فی الله را به معنای نابودشدن انسان می‌دانند، روشن می‌شود، چون نابودی، نیستی و زوال، نقص است نه کمال؛ درحالی که عالی‌ترین درجه کمال (ولایت انسانی) همان فنا‌ی ذاتی است. «فنا‌ی ذاتی» یعنی ذاتی را جز ذات اقدس اله نیند؛ نه خود را، نه صفت خود را و نه فعل و عرفان و خلوص و اخلاص خود را» (نک: همو، ۱۳۷۹: ۴۰۳-۴۰۴؛ همو، ۱۳۸۶: ۲۸۴-۲۸۷). به تعبیر رسای شیخ الرئیس ابن سینا: «ألعارف یرید الحق الأول لا لشیء غیره ولا یؤثر شیئاً علی عرفانه؛ عارف، حق (خدا) را می‌خواهد نه برای چیزی غیرحق، و هیچ چیزی را بر معرفت حق ترجیح نمی‌دهد» (ابن سینا، ۱۳۷۴، ج ۳: ۳۷۵، نمط نهم).

بنابراین عارف عرفان را نیز برای عرفان نمی‌خواهد و فنا‌ی در حق تعالی نیز مقصودش نیست، بلکه در پی معروف و فنا‌ی از فنا و نیل به محبوب است؛ به بیان دیگر، مسئله سالک در سیر الی الله و سیر فی الله در قرائت عرفانی‌اش، مسئله عاشق و معشوق است که: «این حالت فنا‌یی که عاشق پیدا می‌کند، در واقع مرحله تکامل اوست، این فنا و نیستی نیست؛ اگر معشوق واقعی‌اش همین شیء مادی و جسمانی می‌بود، فنا غیرقابل توجیه بود که چطور یک شیء به سوی فنا‌ی خودش تمایل پیدا می‌کند؟ ولی در واقع معشوق حقیقی او یک واقعیت دیگر است و این (معشوق ظاهری) نمونه‌ای و مظهری از اوست و این در واقع با کامل‌تر از خودش و با یک مقام کامل‌تر متحد می‌شود و به این





وسيله اين نفس به حدّ کمال خودش می‌رسد» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳: ۵۰۹)، اما چنان که در تفکر فوئرباخ که خدا را مخلوق انسان می‌داند، نه انسان را مخلوق خدا، مسئله فنای فی الله، معنای باخودیگانگی پیدا می‌کند (نک: مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۵۶۴).

برای آنکه مفهوم «فنا» در عرفان مدرن روشن شود، به تبیین دیدگاه فوئرباخ می‌پردازیم. به باور ایشان، (۱) انسان خدا را آفرید، نه خدا انسان را (خدا مخلوق انسان است، نه انسان مخلوق خدا)؛ (۲) انسان در مقام عمل هنگام مراسم دینی و پرستش و تسلیم، خود را فدای مخلوق خودش می‌کند و در نتیجه از شخصیت خودش تخلیه شده و فانی گشته و شخصیتش از او سلب می‌شود. استاد شهید مطهری پس از طرح دیدگاه ایشان می‌فرماید: «در این زمینه‌ها اینها قاعدتاً به ژست‌های ناچیزگرایانه‌ای که در ادیان - به‌ویژه نزد عرفا - وجود دارد تکیه می‌کنند؛ مثل مسئله «فنا» که در واقع شخص می‌خواهد خودش «نیست» بشود و «هست» آن (خدا) باشد. این دیگر نهایت ازخودیگانگی و انکار خود و شخصیت خود است. یا مثلاً دعا را یک مطهری از همین انکار انسان خودش را می‌داند؛ چون پیوسته به تذلل می‌پردازد و به ناچیز بودن خود و سلب هرگونه کمال از خود اعتراف می‌کند. از همین رو، عده‌ای پیشنهاد می‌کنند که انسان در دعا هم باید قیافه به خود بگیرد (و حالت قهر انقلابی را حفظ کند). قسمت دوم نظر فوئرباخ این بود که انسان را باید به حالت اول برگرداند و انسان باید به خودش بازگردد و خودش را مظهر همه اینها بدانند و تا حد خدایی باید بالا رود و خودش خدای خودش باشد» (همان: ۵۶۵). پس تفسیر فنای فی الله به باخودیگانگی در تفکر فوئرباخ ریشه دارد. این تفکر به تعبیر عالمان علم اصول به نحو تخصصی با تفکر و تفسیر عرفانی در زمینه فنای در خدا متفاوت، بلکه متهافت است. بنابراین می‌توان نقد «فنا فی الله» را در عرفان مدرن با تکیه بر عرفان اسلامی (سنتی - کلاسیک) با سه موضوع و مقوله یا در سه رهیافت انجام داد که خلاصه‌اش چنین می‌شود:

۱. رهیافت حرکت جوهری فلسفی: معنای فنا در حرکت جوهری فلسفی، خروج شی از قوه به فعل در گذر زمان، یعنی حدوث و زوال قوه و فعل به صورت دائمی است؛ یعنی حدوث و بقای فعلیت جدید با فنای فعلیت قبلی در قالب حرکت جوهری

اشتدادی که به معنای فنای نسبی است نه مطلق. افزون بر اینکه فنایی که به بقای کامل تر از قبل می‌انجامد، شدن است؛ شدن و صیوررتی که در آن تصعید تکاملی است.

۲. رهیافت مرگ اختیاری نه احترامی: در مرگ اختیاری اراده سالک همواره محفوظ است و این مرگ حیاتی تکامل یافته‌تر از حیات قبل از خود است و خروج روح و قلب از جسم در مرگ اختیاری که تکاملی است، چنان که خروج روح در مرگ احترامی، تکوینی است. برخی از اهالی معرفت «مرگ ارادی» را به «تولد ثانی» یا «ولادت ثانیه» تعبیر کرده‌اند: «فالنفس الانسانیه مادام لم تولد ولاده ثانیه و لم تخرج عن بطن الدنيا ومشیمة البدن لم تصل الی فضاء الآخرة و ملکوت السموات والارض، کمال قال المسيح ﷺ: لَنْ یلج ملکوت السموات من لم یولد مرتین و هذه الولاده الثانیه حاصله للعرفاء الکاملین بالموت الارادی؛ کسی که دو بار زاده نشود، به ملکوت آسمان‌ها راه نمی‌یابد و ولادت ثانیه که با موت اختیاری حاصل می‌شود، همان مرتبه قلبی است» (صدراى شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۵۴).



۷۳

عرفان مدرن: چالش‌های نو در برابر عرفان اسلامی

امام خمینی علیه السلام دربارهٔ موت ارادی و نیل به فنای تامّ می‌نویسند: «بعضی گویند یکی از معانی آیه شریفه «وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ»، این است که کسی که خارج شد از بیت نفس و هجرت به سوی حق کرد به سفر معنوی، پس از آن او را فنای تامّ ادراک کرد، اجر او بر خدای تعالی است و معلوم است برای چنین مسافری جز مشاهده ذات مقدس و وصول به فنای حضرتش اجری لایق نیست...» (خمینی، ۱۳۸۸: ۳۳۳). از این رو، مرگ ارادی همانا مرگ نفس و امیال و امائی نفسانی است که تعطیل‌نابردار است و ریاضت‌های مربوط به آن دائمی است و اینکه عارفان همواره در «مرگ و زندگی» به سر می‌برند و به تعبیر محمدتقی جعفری «حرکت در نوار مرزی زندگی و مرگ» دارند (جعفری، ۱۳۶۳، ج ۸: ۳۸۶) و در قبض و بسط‌ها و جذب و دفع و جزر و مدهای مختلف چالش‌های حیات و حرکشان سپری می‌کنند و به تعبیر علامه حسن‌زاده آملی «موت اختیاری»، «حیات حقیقی» است: «مَنْ لَمْ يَذُوقْ لَمْ يَدِرْ؛ تا نچشی ندانی» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۴: نکته ۴۸۰).

۳. رهیافت فنای شهودی: این فنا از راه فنای شهودی که با سلوک و جذب و جذب و



سلوک در طی مقامات معنوی و رشدیافتگی تحقق‌پذیر است، به حیات برین رسیدن است. این فنا از نوع فنای شهودی است؛ بدین معنا که فنای عارفِ واصل و سلب تعین منسوب به اوست، ولی بقای وی به وجود الهی و منسوب به خداوند است. بنابراین فنای عارف یا محور رسیدن به بقای الهی و صحو است که عین با خودیگانگی است، نه باخودیگانگی در عرف برخی روشنفکران غربی و دینی. این فنا تصعید مقام است، نه تنزیل مقام یا حرکت صعودی است، نه نزولی و این حرکت از سنخ بودن و وجودیافتگی یا فراطبیعی و طیبه می‌باشد که از وجودیافتگی طبیعی و حیوانی یا فروتر والاتر، بالاتر و برتر است. ناگفته نماند که فنای مورد بحث، از جهت شهود علمی فناست، ولی از جهت وجود عینی، بقا خواهد بود و این تعدد جهت که رافع تناقض است، از سنخ تعدد ذهن و عین نیست؛ زیرا در این مبحث هم فنا عینی است و هم بقا؛ چون منظور از این شهود شهود خارجی و علم حضوری است که نه تنها برتر از «علم‌الیقین» است، بلکه رفیع‌تر از «عین‌الیقین» خواهد بود؛ زیرا سالک واصل، به مقام «حق‌الیقین» باریافته است.

از این‌رو، فنای او عینی است، نه علمی صرف تا با نفی فنا که همان بقاست، جمع شود و مناقض آن نباشد. پس تعدد جهت که مُصَحَّح جمع دو عنوان بقا و لا بقا (فنا) است، به این است که فنای عارفِ واصل و سلب تعین منسوب به اوست، ولی بقای وی به وجود الهی و منسوب به خداوند است. از این‌رو، می‌توان در مشهد فنا و در محضر زوال، شرط دهم را به عنوان «وحدت دهم» برای تحقق تناقض یاد کرد، و گرنه دو قضیه ایجابی و سلبی در این باره هر دو صادق است و محذور جمع متناقضان لازم نمی‌آید؛ مثلاً صادق است گفته شود: «عارف واصل، باقی نیست و فانی است. عارف واصل باقی است و فانی نیست.» قضیه سلبی اول، به لحاظ بقای شخصی و ماسوایی است و قضیه ایجابی دوم، به لحاظ بقای الهی است نه بقای شخصی (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۱: ۴۰۹).

با عنایت به چنین تفسیر یا رهیافت‌هایی، هم معنا و مبنای فنای عرفانی در عرفان اسلامی (سنتی - کلاسیک) و هم معنای اراده استعلایی سالک در مقام فنای فی‌الله

روشن می‌شود که اراده عرفانی یا متعالیه که مستغرق در اراده حق تعالی است، اراده‌ای با گستره بیشتر و قلمرو قوی‌تر از اراده‌های عرفی یا دانی است. این مقام و موقعیت با منازل توکل، تسلیم، تفویض و رضای عرفانی قابل تفسیر است. این اراده با تفسیر عرفانی قابل درک و دریافت است، نه با تفسیرهای عامیانه یا کلامی متعارف از اراده انسان یا سالک.

نتیجه‌گیری

طرح‌واره عرفان مدرن با مقومات و مؤلفه‌های مختلف و با تکیه بر اندیشه و اشعار سهراب سپهری و بهره‌گیری از دریافت‌های شخصیت‌هایی مانند امثال اقبال لاهوری، شریعتی، سروش و شبستری شاکله یافته است. در این عرفان، از مواجهه با امر متعالی تا قرائت خاص از فنای فی الله و عبور از خودی به غیر خودی یا دیگرخواهی و تا نسبیّت در مواجهه و تعامل با فقه و شریعت با عنایت به زیست متفاوت سالکان عرفان مدرن و برتر دانستن اخلاق بر فقه و تفسیر خاص از فقه (باب عبادات و معاملات) سخن رفته است. در این طرح‌واره، از اندیشه و اشعار سهراب سپهری بهره گرفته شده و او یکی از عارفان برجسته عرفان مدرن در کنار شریعتی، مجتهد شبستری، داریوش شایگان و ... شناسانده شده است.

یکی از مقومات مهم و سویه‌های سرنوشت‌ساز عرفان مدرن، سویه انسان‌شناختی به‌ویژه در مقام سیر و سلوک تا نیل به منزل فنای فی الله است که در عرفان مدرن مورد توجه جدی است. نیز مسئله فنای فی الله و اراده سالک در دو قرائت عرفان سنتی و عرفان مدرن در تقابل قرار دارد که نتایج هر کدام بررسی شد. فنای فی الله در عرفان اسلامی از سنخ عدم و نیستی نیست، بلکه عبور از قیود و حدود عدمی در مراتب سه‌گانه فنا (فنا فی افعالی، صفاتی و ذاتی) یا رهیدن از کثرات و تعلقات نفسانی و تعینات وجودی در رسیدن به وحدت و مطلق هستی و هستی مطلق مطرح می‌شود؛ یعنی سنخ فنا در عرفان اسلامی، فنای شهودی است که تنها با رهیافت‌های حکمی - عرفانی قابل بیان و تبیین خواهد بود تا نفی اراده سالک یا معنای باخودییگانگی از آن برداشت نشود، بلکه



استعلای اراده سالک با استغراق آن در اراده حق تعالی را نتیجه دهد. بنابراین در عرفان اسلامی (سنتی و کلاسیک)، فنای سالک در مسلوک الهیه، با بقای بالله قابلیت تفسیر درست و دقیق دارد و نوعی اشتداد وجودی در پرتو اتصال به حق تعالی است، نه معنایی که برگرفته از نیروانای بودیسم یا باخودبیگانگی فوئرباخ یا معنای عدمی محض و نفی مطلق اراده سالک باشد. فنای عرفانی در قالب تکامل وجودی با قرائت حکمی - عرفانی و در جغرافیای معارف عرفان اسلامی غیر از فنای در قالب‌های دیگر ادیان و عرفان شرقی یا غربی اعم از سنتی و مدرن است. فنای در عرفان اسلامی تصعید وجودی و همواره با بقای بالله یا صحو پس از محو مبنادار و معناپذیر است.



کتابنامه

*قرآن کریم

۱. آملی، سیدحیدر (۱۳۶۲)، اسرار الشریعه واطوار الطریقه وانوار الحقیقه، مقدمه و تصحیح محمد خواجهجویی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۴)، الإشارات والتنبیها، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ج ۱، قم: مطبوعات دینی.
۳. ابن فارسی، حمزه (۱۳۷۴)، مصباح الانس، ترجمه محمد خواجهجویی، تهران: انتشارات مولی.
۴. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۴)، هزار و یک نکته، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۵. جوادی آملی (۱۳۷۷)، حماسه و عرفان، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
۶. _____ (۱۳۷۸)، بیان مرصوص، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ دوم.
۷. _____ (۱۳۷۹)، تفسیر موضوعی قرآن مجید، ج ۱۱، قم: مرکز نشر اسراء.
۸. _____ (۱۳۸۱)، حیات عارفانه امام علی علیه السلام، قم: مرکز نشر اسراء.
۹. _____ (۱۳۸۶)، شمس الوحی تبریزی، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. جعفری، محمدتقی (۱۳۶۷)، نقد و تفسیر و تحلیل مثنوی مولوی، ج ۶ و ۱۱، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ یازدهم.
۱۱. خمینی (امام) روح الله (۱۳۷۳)، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۲. دباغ، سروش (۱۳۹۳)، در سپهر سپهری، تهران: نشر نگاه معاصر.
۱۳. _____ (۱۳۹۴)، فلسفه لاجوردی سپهری، تهران: انتشارات صراط.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸)، حکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم: مکتبه المصطفوی.
۱۵. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۵)، شرح توحید صدوق، قاضی سعید محمد بن محمد مفید القمی، تصحیح و تعلیق: نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲)، شیعه در اسلام، تهران: انتشارات اسلامی.
۱۷. فناری، محمد بن حمزه (۱۳۸۴)، مصباح الانس؛ تصحیح و تعلیق محمد خواجهجویی، تهران: انتشارات مولی.



۱۸. کاشانی، عبد الرزاق کمال الدین (۱۳۷۰)، اصطلاحات الصوفیه، قم: انتشارات بیدار، چاپ

دوم.

۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران: انتشارات صدرا.

۲۰. _____ (۱۳۷۸)، مجموعه آثار، ج ۲ و ۳، تهران: انتشارات صدرا.

۲۱. _____ (۱۳۸۳)، مجموعه آثار، ج ۷، ۲۲ و ۲۳، تهران: انتشارات صدرا.

۲۲. _____ (۱۳۸۴)، آشنایی با قرآن، ج ۱۱، تهران: انتشارات صدرا.



کارکردها و چالش‌های گسترش حکمت عملی با تکیه بر آموزه‌های فارابی و آیت‌الله جوادی آملی

حسام‌الدین شریفی *

چکیده

حکمت عملی به‌عنوان علمی برهانی یکی از اقسام حکمت به‌معنای عام است که در تاریخ فلسفه اسلامی توجه چندانی بدان نشده است. با توجه کافی به کارکردها و اهمیت بُعد عملی فلسفه اسلامی و نیز پرداختن به حضور آن در زندگی روزمره می‌توان به علوم انسانی برآمده از حکمت اسلامی رهنمون شد. نیز با توجه به نقش این علم در فهم آموزه‌های عملی دین و تأثیر آن در رساندن انسان به سعادت، انتظار می‌رود خیزشی گسترده برای احیا و توسعه این علم صورت گیرد. البته همواره موانع و چالش‌هایی در مسیر گسترش این علم وجود داشته است؛ همچون یکسانی آموزه‌های این علم با احکام شریعت و کلام اسلامی، برآمدن آن از فلسفه یونان، برخی موانع سیاسی و اجتماعی و زمینه‌سازی برای مباحث شک‌برانگیز در آموزه‌های عملی. با بررسی این موانع، ملاحظه می‌شود که این موانع هرگز نمی‌تواند توجیه مناسبی برای درحاشیه‌ماندن حکمت عملی در مجامع علمی و فلسفی مسلمانان باشد. در این مقاله، اهمیت حکمت عملی و برخی مسائل آن از دیدگاه حکیمان مسلمان به‌ویژه فارابی و آیت‌الله جوادی آملی بررسی می‌شود.

کلیدواژه‌ها

حکمت عملی، حکمت نظری، احکام دینی، فارابی، آیت‌الله جوادی آملی.



مقدمه

حکمت به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود. حکمت عملی از دیرباز توجه فیلسوفان را به خود جلب کرده بود (ارسطو، ۱۳۶۶: ۱۰۲۵، اب، ۲۵؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۱۴۱، اب، ۳۶؛ فارابی، ۱۹۸۰: ۴-۶). اهمیت و کارکرد حکمت عملی نزد حکیمان پیشین به اندازه‌ای بود که کتاب‌هایی مستقل یا بخش مستقلی از کتاب‌های حکمی خود را به آن اختصاص می‌دادند. در این میان، حکمت عملی در نظر فارابی چنان جایگاهی داشت که وی بیشتر کتاب‌های فلسفی خود را با اصل قراردادن مباحث حکمت عملی نگاهاشت.^۱ از نظر فارابی، الهیات، ریاضیات و طبیعیات، دانش‌هایی هستند که در راستای رسیدن به سعادت و کشف گزاره‌های حکمت عملی به آنها نیاز است (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۷ و ۴۱۶؛ همو، ۱۴۱۳: ۱۸۳ و ۱۹۳). پس از فارابی، به حکمت عملی بهای لازم داده نشد و کارکردی که فارابی برای حکمت عملی به‌عنوان اداره‌کننده رفتار فرد و جامعه در نظر گرفته بود به فراموشی سپرده شد و بخشی از آن نیز در علم اخلاق محدود شد. به نظر می‌رسد با توجه به ناکافی بودن حکمت نظری و نیز کارکردها و اهمیتی که حکمت عملی در دوران معاصر می‌تواند داشته باشد، باید توجه ویژه‌ای به حکمت عملی صورت گیرد تا این بخش از دانش، جایگاه ویژه خویش را باز یابد و به پیشرفت لازم و شایسته برسد.

برای محقق شدن این هدف، برخی از مباحث مقدماتی مربوط به این علم باید بررسی شوند تا در پرتو آنها زمینه برای شکوفایی و کارآمدی حکمت عملی فراهم گردد. از جمله این مباحث، بررسی کارکردهای حکمت عملی در دوران معاصر است که موجب روشن شدن ارزش و اهمیت این علم است. مبحث دیگر، موانعی است که حکمت عملی در گسترش خود با آنها مواجه بوده است. در این مقاله به این دو مسئله با تکیه بر آثار فارابی و آیت‌الله جوادی آملی پرداخته می‌شود.

۱. کتاب‌هایی از فارابی که در زمینه حکمت عملی هستند عبارتند از: تحصیل السعاده، التنبیه علی سبیل السعاده، تلخیص نوامیس افلاطون، کتاب الملة، السياسة المدنية، الفصول المنتزعة، آراء اهل المدينة الفاضلة.



کارکردهای حکمت عملی

کارکردهای حکمت عملی را می‌توان در نکات زیر دانست:

۱. امتدادبخش و تکمیل‌کننده حکمت نظری

حکمت به معنای عام، شناخت موجودات را برعهده دارد. شناخت موجودات، شناخت غایت آنها را نیز در بر دارد. با شناخت موجودات و غایت آنها، انسان و غایت او نیز به عنوان بخشی از موجودات دانسته می‌شود. غایت انسان کمال و سعادت است که باید به آن برسد. در میان موجودات عالم، انسان تنها موجودی است که باید با افعال ارادی، کمال نهایی خود را کسب کند و طبیعت و تکوین او به تنهایی برای رساندن او به کمال نهایی کافی نیستند (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۴۱۶ و ۳۱۴-۳۱۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۲۶ و ۴۱؛ همو، ۱۳۸۶ الف، ج ۱/۱: ۱۳۲ و ۱۳۵ و ۲۱۴).

تبیین و توضیح مطالب پیش گفته از حکمت نظری به دست می‌آیند، اما اینکه چه اعمالی انسان را به کمال و سعادت می‌رسانند و چه اعمالی او را از سعادت دور می‌کنند، از موضوع بحث حکمت نظری خارج است. علمی که به این مباحث می‌پردازد حکمت عملی است. حکمت عملی به افعال ارادی انسان که در راستای سعادت او هستند می‌پردازد. با این وصف، می‌توان گفت حکمت عملی امتداد و تکمیل‌کننده حکمت نظری است؛ زیرا حکمت نظری درباره انسان و غایت نهایی او، به بیان احکام و گزاره‌هایی در زمینه افعال ارادی انسان برای رسیدن به سعادت او می‌پردازد. اگر حکمت نظری بدون حکمت عملی به پایان برسد، درحقیقت ناقص و نیمه‌کاره رها شده و غایت نهایی آن که رساندن انسان به سعادت و تکامل واقعی است، به دست نیامده است (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۷ و ۴۱؛ همو، ۱۴۰۵: ۹۶-۹۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱/۱: ۱۲۷-۱۲۹ و ۱۵۷-۱۵۹).

۲. حلقه وصل میان فلسفه اسلامی و علوم انسانی

با توجه به امتداد فلسفه در حکمت عملی و اینکه حکمت عملی به اعمال و رفتار ارادی





انسان می‌پردازد، این علم استعداد دارد که منشأ و مبدأ پیدایش علوم مختلف انسانی، بر مبنای حکمت و فلسفه اسلامی باشد. افعال ارادی انسان شامل تمام افعال فردی و اجتماعی، ذهنی و خارجی هستند. اگر این افعال همان پدیده‌های انسانی باشند که در بسیاری از علوم انسانی از آنها بحث می‌شود، می‌توان موضوع حکمت عملی و علوم انسانی را یکسان دانست.

برخی از مسائل حکمت عملی که در علوم انسانی هم از آنها بحث می‌شود، از این قرارند: ارتباط افعال دنیوی و مادی فرد و جامعه با پیشرفت و تکامل روحی و معنوی انسان، نحوه شکل‌گیری جامعه، انواع جامعه با توجه به اهداف و افراد تشکیل‌دهنده آن، اجزای انسانی و هسته‌های تشکیل‌دهنده ساختار جامعه، مراتب هر یک از اجزای موجود در یک جامعه، وظایف هر کدام از این مراتب، تفکیک وظایف مالی، خدماتی، دفاعی، تولیدی و ... در جامعه، رئیس و نقش آن در جامعه، انواع رئیس و مدیر، مراتب ریاست و مدیریت، شرایط و ویژگی‌های رئیس و مدیر در مراتب مختلف، نسبت رئیس و نبی، قانون و منابع آن، فلسفه وجود قانون، شرایط قانون‌گذار و قانون، قانون اساسی (کلی) و قوانین جزئی و ارتباط آنها، نحوه استخراج قوانین جزئی از قانون اساسی، جانشینان قانون‌گذار اول و پای‌بندی آنها به قانون اساسی و ... (همو، ۱۳۸۹ (ب): ۳۶؛ همو، ۱۳۸۷ (ب): ۱۵۸-۱۶۰؛ همو، ۱۳۷۵: ۵؛ همو، ۱۳۸۸ (ب): ۳۶؛ همو، ۱۳۸۶ (ج)، ج ۴: ۲۵۴).

۳. نظام‌سازی عقلانی برای آموزه‌های عملی دین

آن‌گونه که مشهور است آموزه‌های دینی را در سه بخش اعتقادات، احکام و اخلاقیات می‌توان دسته‌بندی کرد. بیان نظام حاکم بر آموزه‌های اعتقادی را فلسفه برعهده دارد؛ زیرا وظیفه اصلی فلسفه شناخت هستی است آن‌گونه که هست. در این شناخت، تلاش بر آن است که حقیقت هستی و ساختار حاکم بر آن با روشی عقلانی و برهانی آن‌گونه که هست شناخته شود. از سوی دیگر، عقاید و هر یک از آموزه‌های هستی‌شناسانه دین، مطابق با حقیقت هستی و نظام حاکم بر آن هستند. بنابراین، طبیعی است که باید انتظار

داشت شناخت درست هستی در فلسفه الهی با فهم صحیح از عقاید دینی به طور کامل تطبیق داشته باشد. پس با شکل‌گیری نظام فلسفی مطابق با واقع، حقیقت و نظام حاکم بر عقاید هستی‌شناسانه دین به صورتی عقلانی شناخته می‌شود و هر کدام از آموزه‌های دین در جایگاهی صحیح از این نظام قرار می‌گیرند؛ به گونه‌ای که می‌توان با کمک این نظام فلسفی مطابق بر عقاید دینی، فهمی‌های ناقص و برخی تعارض‌های ابتدایی ظاهر شده در برخی متون دینی را حل و فصل کرد و به تبیینی عقلانی از گزاره‌های اعتقادی دین دست یافت.

نظیر فعالیت انجام‌شده در بخش اعتقادات را می‌توان در احکام فقهی و اخلاقی نیز اجرا کرد. با توجه به آنکه این دو بخش، احکام و دستورهای ناظر به اعمال انسان هستند، می‌توان انتظار داشت که این دسته از گزاره‌های دینی هم دارای ساختاری عقلانی باشند. یکی از کارکردهای حکمت عملی آن است که می‌تواند عهده‌دار بیان نظام عقلانی و برهانی آموزه‌های دین در بخش‌های مربوط به افعال ارادی انسان باشد؛ نظامی کلی که از طریق برهان به دست آمده باشد و در عین تطابق با واقعیت آموزه‌های دین در این بخش‌ها، تبیین‌گر جایگاه جزئیات و ارتباط آنها با یکدیگر و با مسائل کلی در نظامی واحد باشد. به بیان آیت‌الله جوادی آملی، حجیت برهان عقلی در تمام مسائل فقهی، اخلاقی، حقوقی، سیاسی و دیگر علوم انسانی ذاتی و قطعی است (همو، ۱۳۷۵: ۴۱). بنابراین، نظامی که از طریق برهان به دست آمده باشد می‌تواند تبیین‌گر جایگاه جزئیات، ارتباط آنها با یکدیگر و با مسائل کلی در نظامی واحد باشد.

جایز بودن نظام‌سازی عقلانی برای دین بر این اساس است که از نظر حکیمان از جمله فارابی، دین درحقیقت بیانی قابل فهم برای عموم مردم از حقایق عقلی و فلسفی است؛ حقایق فلسفی و عقلی که نزد عقل محض به صورت حکمت عملی و نظری وجود دارد (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۸۴-۱۸۵ و ۱۹۰-۱۹۱؛ ۱۹۹۶: ۹۷). احکام فقهی و اخلاقی دین از حکمت عملی چنین فلسفه‌ای و عقاید و معارف دینی از حکمت نظری آن گرفته شده‌اند (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۶). از نظر او کسی که به این حکمت دسترس دارد، فیلسوف مطلق





است (همو، ۱۹۹۶ الف: ۸۸) که فیلسوف مطلق با امام، رئیس اول مدینه فاضله، واضع قوانین مدینه و (همو، ۱۴۱۳: ۱۹۰) پیامبر یکی است (همان: ۱۸۳). او گاهی بیان می‌دارد که نبی یا فیلسوف تام با عقل فعال متحد شده و به مرتبه‌ای رسیده است که به او وحی می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۲۱؛ همو، ۱۹۹۶ ب: ۸۸-۸۹). بنابراین، فیلسوف مطلق از عقل الهی بهره‌مند است و به معارفی دسترسی دارد که مردم با عقول انسی خود از دریافت آنها عاجزند. مردم برای دریافت حقایق عقلانی نیازمند نبی هستند که آنها را با بیانی قابل فهم برای آنها بیان کند (همو، ۱۹۹۶ الف: ۸۸؛ همو، ۱۹۹۶ ب: ۱۵۲). در میان مردم عده‌ای هستند که افزون بر دین و حیانی می‌کشند حقایق عقلانی مربوط به دین را نیز به دست آورند. این عده از مردم به اندازه توانایی و تلاش عقلانی‌شان به این مطلب دست می‌یابند (همو، ۱۹۹۶: ۱۳۳) و فیلسوفان غیرمطلق را تشکیل می‌دهند. تلاش ما برای عقلانی‌سازی آموزه‌های دینی نیز در این محدوده قرار می‌گیرد.

۴. رساندن انسان به سعادت حقیقی

یکی از مهم‌ترین وجوه اهمیت حکمت عملی رساندن انسان به کمال و سعادت نهایی است. در حکمت عملی، سعادت و افعال و ملکاتی که انسان را به سعادت می‌رساند بیان می‌شوند (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۴۰-۱۴۲). غایت حکمت عملی به کار بستن آموزه‌های این علم، برای انجام دادن کارهای خیر ارادی و اختیاری است (همو، ۱۴۰۸، ج ۱: ۴۱۳-۴۱۴؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵ الف: ۵-۶). انجام دادن کارهای خیر موجب تکامل و سعادت انسان می‌شود. به همین دلیل، حکیمان مسلمان غرض نهایی از حکمت عملی را رسیدن انسان به سعادت دانسته‌اند که با اجرای اعمالی خاص حاصل می‌شود. اعمال به خودی خود موجب کمال انسان نیستند، بلکه با ایجاد هیئت‌های نفسانی این تکامل به دست می‌آید (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۴۱۴-۴۱۶؛ همو، ۱۴۱۳: ۲۵۶؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵ ب: ۱۲).

حکیمان گاهی به گونه‌ای سخن گفته‌اند که گویا هدف از خواندن فلسفه با تمام رشته‌ها و شاخه‌های آن، رسیدن به حکمت عملی و عمل بر اساس آموزه‌های حکمت

عملی است تا به وسیله آن غایت و سعادت نهایی انسان حاصل شود (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۷)؛ به گونه‌ای که حتی گاهی پرداختن به دیگر علوم و عمل کردن بر اساس آنها می‌تواند یکی از مسائل حکمت عملی به‌شمار آید (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۴۸۹-۴۹۰)؛ زیرا از یک سو، کسب علوم نظری خود عملی است که موجب کمال و فضیلت نفس است و از سوی دیگر، برخی از علوم ریاضی مانند دانشی مهندسی، موسیقی، نجوم و برخی علوم طبیعی مانند زمین‌شناسی، حیوان و انسان‌شناسی و ... قابلیت عملی شدن در جامعه و جهان خارج را دارند و بر اساس آنها انسان‌ها افعالی را صورت می‌دهند. اگر این اعمال با توجه به غایت و هدف انسان برای رسیدن به سعادت و دوری از شقاوت صورت گیرند، جزو مسائل حکمت عملی قرار می‌گیرند (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۴۱۵). با این وصف، حکمت عملی علمی است که تمام علوم دیگر به نحوی داخل در مسائل آن هستند؛ زیرا آموختن این علوم و به‌کار بستن آنها در راه زندگی مادی انسان اگر با هدف و غایت رسیدن به سعادت باشد، در حکمت عملی باید از آنها بحث شود.

غایت حکمت عملی تنها کسب علم به اعمالی که موجب سعادت می‌شوند و یا حتی اجرای این اعمال نیست، بلکه غایت نهایی آن سعادت بالفعل انسان است و کسی که بالفعل به سعادت نرسد، در حقیقت به غایت حکمت عملی نرسیده است (همان). فلسفه‌ای که انسان را به سعادت نرساند، علمی باطل، تقلبی، گمراه‌کننده و بیهوده است (همو، ۱۴۱۳: ۱۹۱). از همین رو، انسان پس از آموختن فلسفه و به‌ویژه حکمت عملی باید بر اساس آموزه‌های آن عمل کند تا علم او نافع باشد و بیهوده و بی‌ثمر نباشد: غایت حکمت عملی برای انسان با بصیرت نفس به تنهایی حاصل نمی‌شود بلکه باید علمی قبل یا همراه عمل وجود داشته باشد. این علم اگر بدون عمل رها شود، علمی باطل است. علم باطل علمی است که به غایتی که برای کسب شده است نرسد. اگر عالم به علم عملی این غایت را کسب نکند، در حقیقت فیلسوف نیست (همو، ۱۴۰۸، ج ۱: ۴۱۶).

تکامل و سعادت نهایی انسان با انجام دادن کارهای خیر به دست می‌آید. به همین





دلیل، حکمت عملی به بررسی اعمالی می‌پردازند که در راستای سعادت نهایی انسان هستند. این نکته نیز اهمیت دارد که اعمال به خودی خود موجب کمال انسان نیستند، بلکه این تکامل با ایجاد هیئت‌های نفسانی به دست می‌آید (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۴۱۴-۴۱۶؛ همو، ۱۴۱۳: ۲۵۶ و ۱۱۹؛ همو، ۱۹۹۵: ۱۰۱؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۱۱؛ همو، ۱۳۷۹: ۷۱۶).

گاهی فارابی در بیان تکامل انسان و سعادت نهایی او، تشبیه به خالق را غایت نهایی انسان می‌داند که از طریق عمل به احکام حکمت عملی حاصل می‌شود (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۷). به بیان حکیمان، غرض حکمت عملی آن است که روح بر بدن مسلط و بدن تابع و مطیع روح گردد. اگر عقل بر نفس غالب شود، بدن را در راه رشد و استکمال نفس قرار می‌دهد. پس ثمره حکمت عملی، کنترل عقل نسبت به نفس است. تخلق به اخلاق الهی که نتیجه حاکمیت عقل عملی بر افعال انسانی است، ثمره‌ای است که با استفاده از ضوابط و قواعد اخلاقی حاصل می‌شود. البته ثمره نهایی حکمت عملی و مرحله پایانی عقل عملی همان فناست که ارتباط به مافوق است، نه تدبیر مادون (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱-۱: ۱۲۵).

توجه به این نکته لازم است که سعادت با تلاش فرد به تنهایی حاصل نمی‌شود، بلکه انسان‌ها با کمک یکدیگر به سعادت می‌رسند. سعادت انسان فردی نیست، بلکه سعادت هر فرد در کنار سعادت اجتماع حاصل می‌شود. هر شخص باید تلاش کند بعد از اصلاح خود به اصلاح اهل منزل و همشهریان خود بپردازد (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۷)؛ زیرا فطرت انسان به گونه‌ای خلق شده است که بسیاری از افعالی که موجب سعادت انسان هستند، در ارتباط با دیگر انسان‌ها تحقق می‌یابند به همین سبب دیگران در تحقق سعادت برای فرد نقش دارند و هیچ‌کس به تنهایی نمی‌تواند سعادت را که لیاقت آن را دارد کسب کند مگر آن که دیگر انسان‌ها او را در راه رسیدن به سعادت یاری کنند (همو، ۱۴۱۳: ۱۳۹). در نتیجه حکمت عملی برای رساندن اجتماع به سعادت به احکام اجتماعی و روش‌های اجرای این احکام در جامعه می‌پردازد تا با اجرای آنها، سعادت اجتماع و در پی آن سعادت فرد حاصل شود (همو، ۱۹۹۵: ۱۱۲). از نظر فارابی، فیلسوف کامل کسی که به علوم نظری دست

یافته باشد و تا جایی که ممکن است بتواند آنها را در اجتماع جاری سازد. کسی که علوم نظری را کسب کند ولی توانایی استعمال و اجرایی کردن آنها در دیگران را نداشته باشد، دارای فلسفه ناقص است (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۸۳).

موانع گسترش حکمت عملی

با توجه به اهمیت حکمت عملی، جای این پرسش است که چرا فلسفه اسلامی، امتداد لازم را در حکمت عملی نیافت یا چرا پیش از آنکه غرب بر مبنای فلسفه خود به علوم انسانی دست یابد، این علوم در جهان اسلام و به صورت حکمت عملی اسلامی تولید نشد؟ و چرا ساختار حکمی آموزه‌های دینی در حکمت عملی شکل نگرفت؟ با توجه به این مسائل، برخی منکر کارایی و توانمندی حکمت عملی شده‌اند و آن را علمی محدود و ساکن دانسته‌اند که در مسائل مربوط به افعال ارادی انسان ناکارآمد است. دلایلی را که برای گسترش نیافتن حکمت عملی برشمرده‌اند به این شرح می‌توان بیان کرد:

۱. بی‌نیازی از حکمت عملی با وجود احکام دینی

یکی از دلایلی را که به گسترش نیافتن حکمت عملی در جهان اسلام انجامید، یکسانی آموزه‌های حکمت عملی و احکام شریعت دانسته‌اند؛ یعنی با وجود احکام شریعت اسلامی دلیلی برای پرداختن به حکمت عملی احساس نشده است. جلال الدین دوانی در این زمینه می‌گوید: حکیمان متأخر چون بر دقایق شریعت حقه محمدیه مطلع شدند و احاطه آن را بر تمام تفصیلات حکمت عملی مشاهده کردند، به کلی از تتبع فواید اقوال حکما و کتاب‌های ایشان در این باب دست کشیدند (شکراللهی، ۱۳۸۷: ۱۳).

شاید گفته شود شاهد بر این گفته کلام ابن سیناست. وی در توضیح حکمت عملی، پس از آنکه تحقق کلیات حکمت عملی را به وسیله برهان و شهادت شرعی می‌داند، تفصیل و بیان جزئیات احکام عملی را برعهده شریعت الهی می‌نهد (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱:





۱۴). با این وصف، یا اصلاً نیازی به حکمت عملی نیست و یا اگر باشد، تنها باید به کلیات آن پرداخت و بیان جزئیات را برعهده شریعت نهاد.

همچنین با استناد به کلام ملاصدرا در اسرار الآیات، گفته شده است وی وظیفه اصلی خود را پرداختن به ارکان ایمان و اصول عرفان می‌داند و پرداختن به تدبیر منزل، سیاست و احکام شریعت را از حوزه فعالیت حکیم خارج می‌داند. در سخنان ملاصدرا این نکته وجود دارد که برای قواعد علوم فرعی، خداوند اقوامی را برگزیده است که تمام تلاش خود را در تحصیل آن به کار برند و همواره به شرح و تفصیل آن پردازند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۵۱).

در پاسخ به این سخن باید گفت پرداختن دین به جزئیات احکام افعال انسان و یا حتی کلیات آنها، توجیه مناسبی برای رها کردن تلاش حکمی و عقلی درباره این آموزه‌ها نیست. در بحث‌های مربوط به عقاید و معارف اسلامی نیز بسیاری از کلیات و جزئیات در شریعت مقدس بیان شده است، ولی با این همه حکیمان به تفصیل به برهانی و عقلانی کردن این عقاید پرداخته‌اند. بررسی عقلانی گزاره‌های دینی به منظور فهم بهتر کلیات آموزه‌های دینی و دریافت نظام حاکم بر این آموزه‌ها و ارتباط عقلی و منطقی میان آنهاست. ترک فعالیت عقلی، به سطحی‌نگری و جزئی‌نگری در احکام عملی دین می‌انجامد. با تفحص در سخنان ابن سینا دیده می‌شود که وی، مخالفی با حکمت عملی ندارد بلکه از نظر وی شریعت الهی، مبدأ اقسام حکمت عملی یعنی حکمت مدنی، حکمت متولی و حکمت خلقی است. حد نهایی این علوم حکمی در شریعت الهی بیان شده است. اما بیان این مطالب در شریعت الهی و تقلید از آنها کافی نیست و معرفت و علمی حقیقی به انسان نمی‌دهد. بلکه قوه نظری بشر باید این علوم الهی را به عنوان الگو و مبدئی قرار دهد تا بر اساس آنها قوانین عقلی در وادی عمل را استخراج نماید. بعد از به دست آمدن این قوانین عقلی انسان می‌تواند آنها را در کارهای جزئی به کار بندد (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۰).

بدون کار فلسفی و عقلی، فهم حقیقی متون دینی روی نمی‌دهد و اسرار و ژرفای

آن کشف نمی‌شود. کسی که پس از اثبات صدق سخنان شارع، حقیقت‌نمایی و صدق این سخنان را می‌پذیرد، علت خود حکم و برهان آن را نیافته است، بلکه آن را پس از برهان عصمت شارع از روی تقلید می‌پذیرد. چنین فهمی، فهمی برهانی و عقلانی نیست و ژرفا ندارد. کار فلسفی، فی‌نفسه کمال است. پس باید با چشم‌پوشی از اینکه دین مسئله‌ای را بیان کرده، به تلاش عقلانی نیز اقدام کرد. کسی که بتواند افزون بر ایمان تقلیدی و تعبدی، معرفت برهانی هم داشته باشد، دارای کمالی بیشتر از صاحبان تقلید صرف است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۳۸۴-۳۸۵). ملاصدرا هم به این نکته اشاره کرده است. وی تأکید دارد که روش فلسفی او در بیانات کشفی و ذوقی صرف یا تقلید از شریعت خلاصه نمی‌شود. بلکه کار فلسفی او تلاش و کوشش عقلانی در مسیر ارائه استدلال و برهان و بر اساس پایبندی به اصول عقلانی است. به باور وی معرفت الله تعالی و شناخت معاد و راه رسیدن به آخرت، بر اساس تقلید عامی و نقل احادیث به تنهایی و بدون فهم حقایق آنها رخ نمی‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۳۲۶ و ج ۱: ۱۱ و ج ۹: ۱۷۳؛ همو، ۱۳۵۴: ۴۲۶). حکمت بر اساس برهان کشفی حاصل می‌شود که کتاب الله و سنت نبی و احادیث اهل بیت هم بر صحت آن شهادت می‌دهند (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۵).

پس با آنکه معارف هستی و حکمت عملی در آموزه‌های دینی بیان شده‌اند، ولی هریک به روش خاصی به تبیین این حقایق پرداخته‌اند. روش دینی با وحی، الهام، نبوت و امامت حقایق را بیان می‌کند، ولی فلسفه با روش عقل و برهان (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۳۱۱). بیان مطالب در شریعت به آن معنا نیست که کار مستقل عقلی انجام نشود و روش خاص فلسفی اعمال نگردد. به بیان ملاصدرا، تقلید برای برخی خوب و موجب نجات است، ولی باید دانست که صاحب تقلید به کمال عالی دست نمی‌یابد و فتح معارف نمی‌کند (همو، ۱۳۵۴: ۳۸۱؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۵۶؛ همو، ۱۳۶۳: ب: ۸۶، ۳۱۷ و ۶۲۴). او همانند نابینایی است که می‌پذیرد فلان شیء رنگی خاص دارد، اما خود نمی‌تواند آن رنگ را حس کند. بسیاری از متدینان درباره معارف دینی چنین هستند که حق بودن آنها را می‌پذیرند، ولی از فهم علت نفس الامری و حقیقت آن معارف بی‌بهره‌اند (همان: ۳۸۷).





فایده دیگر عقلانی و برهانی کردن معارف نظری و عملی دینی، همگانی کردن آنهاست. با این کار، این آموزه‌ها برای غیردین‌داران نیز قابل عرضه می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۳۸۸). پس جای آن است که در حکمت عملی نیز برای عقلانی و برهانی ساختن احکام عملی دین، نظیر تلاشی که در حکمت نظری درباره فهم آموزه‌های دین صورت گرفته است، انجام می‌پذیرفت.

۲. بحث‌های موجود در کلام اسلامی

برخی بر این باورند که بحث‌های حکمت عملی در کتاب‌های کلامی به تفصیل آمده است و همین امر سبب نپرداختن فیلسوفان به حکمت عملی شده است (فدایی عراقی، ۱۳۸۹: ۶۶). آنهایی که از نظر کلامی به بحث حکومت و سیاست پرداختند، از نبوت و امامت و حکومت عادلانه انبیا و اولیا سخن رانده‌اند. به نظر ایشان، حتی مدینه فاضله فارابی نیز به بحث‌های کلامی بی‌شبهت نیست. البته این سخن نیز مانند سخن بالا با فلسفه نقض می‌شود؛ زیرا در فلسفه و کلام برخی مسائل یکسان مشاهده می‌شود، ولی روش بحث در یکی برهانی و در دیگری جدلی است و وجود بحث‌های جدلی در کلام ما را از بحث‌های عقلانی و برهانی در فلسفه بی‌نیاز نمی‌کند. فلسفه در پی کشف واقع و حقیقت است و روش کلامی در پی تثبیت و اقناع آموزه‌های دین برای معاندان است.

۳. همخوانی نداشتن حکمت عملی یونانی با مبانی اسلامی

حکمت عملی در یونان و آنچه ارسطو و افلاطون بدان پرداختند، متناسب با فرهنگ و جامعه یونان آن زمان بود و نمی‌توان انتظار داشت آن آموزه‌ها در فضای حکمت اسلامی رشد یابد. به همین سبب، مترجمان مسلمان در ترجمه آثار مرتبط به حکمت عملی علاقه‌ای نشان نمی‌دادند و این بخش از حکمت در میان مسلمانان گسترش لازم را نیافت (شکراللهی، ۱۳۸۷: ۱۰).

این سخن نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا فلسفه در پی یافت حقیقت است و حقیقت

سعادت انسان و افعال ارادی انسان که او را به سعادت می‌رساند، چیزی نیست که در فرهنگ‌های مختلف متفاوت باشد. تفاوت بیشتر در نحوه اجرای آموزه‌های کلی به صورت افعال جزئی است که چه‌بسا در فرهنگ‌های مختلف متفاوت باشد. افزون بر اینکه این اشکال در فلسفه اولی هم آمده و آموزه‌های فلسفی یونان باستان را با معارف اسلامی متعارض دانسته‌اند، درحالی که فیلسوفان مسلمان با کاربست روش عقلی و با توجه به معارف اسلامی، کوشیدند تفسیر و برداشتی از فلسفه یونان ارائه دهند که با این آموزه‌ها در تعارض نباشد. حکیمان با تلاش‌های عقلانی در رسیدن به حقیقت کوشیدند و تا حد زیادی به آموزه‌های اسلامی نزدیک شدند. با مقایسه بخش الهیات در فلسفه ارسطو با الهیات ابن سینا این تلاش و گسترش علمی به خوبی قابل ملاحظه است. چنین تلاشی می‌توانست درباره حکمت عملی نیز صورت گیرد؛ مانند کاری که فارابی انجام داد و حکمت عملی را به گونه‌ای سامان داد که با آموزه‌های اسلامی همخوانی داشته باشد، ولی متأسفانه تلاش او پیگیری نشد.

۴. توجه‌نداشتن تفصیلی ابن سینا به حکمت عملی

ابن سینا را می‌توان تحکیم‌بخش و گسترش‌دهنده علوم مختلف فلسفی در میان مسلمانان دانست. او با نگارش دایرة المعارف جامع شفا در علوم و فنون مختلف به گسترش این علوم کمک شایانی داشت؛ به طوری که مباحث منطقی و پزشکی را به تفصیل گسترش داد و بخش الهیات و ماورای طبیعت را به صورت چشم‌گیری اتقان بخشید. بنابراین، آثار او نقش چشم‌گیری در جهت‌دهی و امتدادبخشی فلسفه‌های پیش از او به پسینیان داشت. ابن سینا به اندازه فارابی به حکمت عملی اهمیت نشان نمی‌دهد و آن‌گونه که در دیگر علوم می‌کوشید، اهتمام لازم را برای گسترش این شاخه از علم از خود نشان نمی‌دهد. همین مطلب را می‌توان یکی از دلایل گسترش نیافتن حکمت عملی در میان حکیمان دانست؛ چون ایشان در کارهای خود بسیار متأثر از آثار ابن سینا بوده‌اند.





البته ابن سینا تصمیم داشته است که پس از مابعد الطبیعه، کتاب‌هایی جامع و مستقل درباره اخلاق و سیاست بنگارد که متأسفانه گویا موفق به این مسئله نشده است. او پس از بیان ابواب و کتاب‌های موجود در دایرة المعارف شفا یادآور شده است که در انتهای کتاب الهیات، به کلیاتی از علم اخلاق و سیاست پرداخته است و تصمیم دارد تفصیل آنها را در کتاب‌های جامع و مستقلی بیان کند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۱). همچنین ابن سینا در باب سیاست رساله‌ای دارد که درباره سعادت و شقاوت مردمان، صفات آنان و دخل و خرج زندگی‌شان بحث می‌کند. به باور او، اصلاح اجتماع به اصلاح فرد وابسته است. او در نگارش این رساله به کتاب الادب الکبیر والادب الصغیر ابن مقفع توجه داشته است (فدایی عراقی، ۱۳۸۹: ۶۰). افزون بر این، ابن سینا تلاش گسترده‌ای برای گسترش برخی از علوم مانند ریاضیات یا نجوم صورت نداد، ولی این کار او سبب گسترش نیافتن ریاضیات و نجوم نشد.

۵. دوری حکیمان و فیلسوفان از حکومت و مسائل سیاسی و اجتماعی

فیلسوفان در جامعه اسلامی همیشه در معرض نقد و تکفیر بوده‌اند. افزون بر آن، حوزه حکمت عملی در قلمرو علمی فقیهان از یک سو و حاکمان از سوی دیگر قرار داشت. به همین سبب، وارد شدن در مباحث حکمت عملی بسیار خطیر و مشکل بود. استاد جوادی آملی در توجیه گسترش نیافتن حکمت عملی معتقد است که به دلیل شرایط موجود در گذشته، حکیمان و فیلسوفان معمولاً از حکومت و مسائل سیاسی و اجتماعی جامعه دور بودند و اجازه ورود به این مباحث را نداشتند. شاهد بر این مطلب، دوره‌هایی است که شرایط برای اظهار نظر گروه اندکی از حکیمان فراهم شد. با مطالعه آن دوران، می‌توان به مطالب عمیقی دست یافت که این عده در این حوزه‌ها بیان کرده‌اند، ولی در دوره‌های دیگر، عالمان اجازه اظهار نظر نداشتند. در این شرایط، از آنها نمی‌توان توقع داشت نوآوری‌های زیادی داشته باشند و به همین سبب، سکون و رکود در آنها دیده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۹).

عالمان و حکیمان در فضای سیاسی و اجتماعی آن دوران یا به مماشات و مراعات حال حاکمان و شاهان می‌گراییدند و یا به انزوا و دوری از جامعه کشیده می‌شدند (فدایی عراقی، ۱۳۸۹: ۶۸؛ شکراللهی، ۱۳۸۷: ۱۰).

با آنکه تا حدودی این دلیل می‌تواند درست باشد، ولی با این حال این سخن نیز به‌طور کامل مانعی اساسی شمرده نمی‌شود؛ زیرا همان‌گونه که در تاریخ ثبت شده است، فارابی را می‌توان فیلسوفی منزوی و دور از اجتماع دانست که هیچ‌گاه منصب حکومتی نداشته است. پس قاعدتاً او نیز نباید به حکمت عملی می‌پرداخت و کسانی همچون ابن‌سینا و نصیرالدین طوسی با توجه به مناصب حکومتی و قدرتی که داشتند، باید بیش از دیگران به حکمت عملی می‌پرداختند. افزون بر آنکه بسیاری از فیلسوفان در دربار حاکمان زمان خود حضور داشتند و حاکمان هم تا حدودی با آنها همراهی لازم را داشتند. در این شرایط، ایشان به‌ظاهر توانایی گسترش حکمت عملی را داشتند، ولی اقدامی در این زمینه نکرده‌اند.

۶. ارتباط اندک مباحث فلسفه الهی با دغدغه‌های مادی جوامع انسانی

فیلسوفان اسلامی، بیشتر به مباحث متافیزیکی و الهیاتی توجه کرده و کمتر به مباحث مادی و دنیوی پرداخته‌اند. به همین سبب، حکمت عملی هم که به افعال ارادی انسان مربوط است، کمتر توجه آنها را به خود منعطف کرده است (شکراللهی، ۱۳۸۷: ۱۱). استاد جوادی آملی این مطلب را به‌گونه‌ای دیگر بیان کرده‌اند. به نظر ایشان یکی از دلایل گسترش نیافتن حکمت عملی در میان مسلمانان، فاصله زیاد میان فلسفه الهی و حکمت عملی است. فلسفه الهی به دلیل آنکه به مبدأ و غایت وجود معطوف است و از حقیقت مطلق که هیچ رنگ و تعلق ندارد سخن می‌گوید، علمی کلی و عام است که با علوم جزئی و عملی فاصله فراوانی دارد. برای آنکه فلسفه الهی در ضمن علوم جزئی تجلی یابد، باید از حالت کلیت و اطلاق خارج شود و این تلاش زیادی می‌طلبد. این در حالی است که در جوامع غربی شاهد شکل‌گیری نظام سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و ... بر





اساس فلسفه مادی و الحادی آنها هستیم. مکتب‌های فلسفی غرب با کنار گذاشتن الهیات و پرداختن به مسائل مادی و خیالی، گرچه از مبدأ و غایت دورافتاده‌اند، به علوم جزئی بسیار نزدیک شده‌اند. به همین سبب، می‌توان انتظار داشت که فلسفه‌های مضاف فراوانی به‌راحتی در امتداد این فلسفه‌ها ظهور کند. البته باید توجه داشت که فلسفه مادی و الحادی ناقص است و با نظام خلقت تطابق حقیقی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۹).

البته این سخن محدود کردن فلسفه عام در فلسفه خاص است. با مشاهده تقسیم‌بندی‌های فلسفه عام روشن می‌شود که الهیات تنها بخشی از فلسفه عام است و ریاضیات، طبیعیات، طب و حکمت عملی بخش‌های دیگر آن هستند. حکیمان مسلمان در گسترش ریاضی، طب و طبیعیات تلاش‌های زیادی کردند و تنها بخشی که گسترش لازم را نیافت، حکمت عملی بود.

۷. تروس از راه یافتن مباحثات پایان‌ناپذیر علمی در علوم عملی

برخی گفته‌اند حکیمان پنداشتند که راه یافتن مباحثات و چون و چراهای عقلی در بخش‌های عملی باعث تضعیف روح تعبد مردم خواهد شد و آنها را از انجام دادن افعال عبادی و دینی باز خواهد داشت (داوری، ۱۳۷۹: ۳۴). این مطلب نیز دلیل محکمی برای بی‌توجهی به حکمت عملی نیست؛ زیرا پژوهش‌های فلسفی در بخش عقاید دین به‌شدت و با گستردگی زیاد صورت گرفته است و این موجب ضعف اعتقاد مردم به محتوای این مسائل نشده است. افزون بر آن، در احکام عملی دین نیز فقیهان چون و چراهای زیادی کرده‌اند و اختلاف‌نظرهای بسیاری دارند، ولی در عمل این موجب ضعف عمل مردم نشده است.

نتیجه‌گیری

با توجه به کارکردهای حکمت عملی به‌لحاظ علمی و عملی، از جمله تکمیل‌کننده بودن آن برای آموزه‌های فلسفه الهی، پرداختن به اعمال اختیاری انسان که در بسیاری از علوم

انسانی به آن پرداخته می‌شود، نظام‌سازی عقلانی برای احکام و دستورهای دینی و راهنمایی انسان به سعادت و کمال نهایی، می‌توان انتظار داشت در دوران معاصر توجه بیشتری به حکمت عملی صورت گیرد تا بتوان از پیامدها و آثار این علم در زندگی عملی بهره بیشتری برد. گسترش نیافتن حکمت عملی در جهان اسلام دلایلی دارد که بدان پرداختیم. با ملاحظه این عوامل، دانسته می‌شود گرچه هر یک از آنها می‌توانند مانعی جزئی در راه گسترش حکمت عملی باشند، نمی‌توان آنها را مانع تام برای گسترش حکمت عملی تلقی کرد. به همین سبب، می‌توان تنها دلیل گسترش نیافتن این علم را کم‌توجهی به وجوه اهمیت این علم دانست که باعث مهجوری این علم در تاریخ حکمت اسلامی شده است.



کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰)، رسائل ابن سینا، عیون الحکمه، قم: انتشارات بیدار.
۲. _____ (۱۴۰۵ الف)، منطق شفا، تحقیق ابراهیم مدکور، قاهره: المطبعة الاميريه، چاپ اول.
۳. _____ (۱۴۰۵ ب)، منطق المشرفيين، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفي، چاپ دوم.
۴. _____ (۱۴۰۵ ج)، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملی، قم: مكتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
۵. _____ (۱۳۷۶)، الهیات شفا، تحقيق حسن زاده آملی، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، چاپ سوم.
۶. _____ (۱۳۷۹)، تعليقات، قم: بوستان كتاب.
۷. ابو نصر، فارابی (۱۹۸۰)، افلاطون در اسلام، عبد الرحمن بدوی، بیروت: دار الاندلس.
۸. _____ (۱۹۹۱)، الملة، تصحيح محسن مهدي، بیروت: طبع ثاني، دار المشرق.
۹. _____ (۱۹۹۵)، آراء اهل المدينة الفاضله، مقدمه و شرح و تعليق از دکتر علی بوملحم، بیروت: مكتبة الهلال، چاپ اول.
۱۰. _____ (۱۹۹۶)، احصاء العلوم، مقدمه و شرح علی بوملحم، بیروت: مكتبة الهلال.
۱۱. _____ (۱۴۰۸)، منطقيات فارابی، قم: انتشارات مكتبة آية الله مرعشى نجفي.
۱۲. _____ (۱۴۱۳)، الاعمال الفلسفيه (رساله «تنبیه علی سبیل السعادة» و «تحصیل السعادة»)، مقدمه و تحقيق و تعليق جعفر آل ياسين، بیروت: دار المناهل.
۱۳. ارسطو (۱۳۶۶)، متافيزيك، ترجمه شرف الدين خراسانی، تهران: نشر گفتار.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، فلسفه حقوق بشر، قم: مركز نشر اسراء.
۱۵. _____ (۱۳۸۹)، «ویژگی های فلسفه و نسبت آن با علوم»، اسراء، دوره ۲، ش ۵.
۱۶. _____ (۱۳۸۶ الف)، رحيق مختوم، ج ۱ و ۲، قم: مركز نشر اسراء.
۱۷. _____ (۱۳۸۶ ج)، شمس الوحی تبریزی، قم: مركز نشر اسراء.
۱۸. _____ (۱۳۸۷ الف)، عين النضاح (تحرير تمهيد القواعد)، قم: مركز نشر اسراء.
۱۹. _____ (۱۳۸۷ ب)، نسبت دين و دنيا، قم: مركز نشر اسراء.
۲۰. _____ (۱۳۸۸)، حق و تكليف در اسلام، قم: مركز نشر اسراء.



۲۱. _____ (۱۳۸۹)، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، قم: مرکز نشر اسراء.
۲۲. داوری، رضا (۱۳۷۹)، مقام فلسفه در ایران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
۲۳. شکراللهی، نادر (۱۳۸۷)، «علل کمرنگی حکمت عملی در فلسفه اسلامی»، پژوهش و حوزه، ش ۳۴ و ۳۵.
۲۴. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴)، مبدأ و معاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم.
۲۵. _____ (۱۳۶۰)، شواهد الربوبیه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد، چاپ دوم.
۲۶. _____ (۱۳۶۱)، عرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: مولی.
۲۷. _____ (۱۳۶۳)، المشاعر، به اهتمام هانری کرین، تهران: کتابخانه طهوری.
۲۸. _____ (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۹ جلد، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۹. فدایی عراقی، غلامرضا (۱۳۸۹)، «جایگاه حکمت عملی در تاریخ فلسفه اسلامی»، تاریخ فلسفه، ش ۲.
۳۰. یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۹۶)، «فلسفه فلسفه»، قم: کتاب فردا، چاپ اول.



نظریه محقق اصفهانی (کمپانی) درباره معاد جسمانی و ابهامات آن

سیدرضا اسحاق‌نیا*

چکیده

مسئله معاد و کیفیت حیات پس از مرگ، همواره مورد توجه اندیشمندان بوده است و متکلمان و حکیمان مسلمان نیز آرای متعددی در این زمینه ارائه کرده‌اند. عده‌ای معاد را منحصر به روح و نفس آدمی می‌دانند و گروهی به جسمانی بودن آن قائل‌اند و اهل تحقیق معاد را جسمانی و روحانی می‌دانند. در موضوع معاد جسمانی، درباره اینکه روح با کدام بدن محشور می‌شود، اختلاف است. محققان از متکلمان، نظریه بازگشت مجدد روح به بدن طبیعی و عنصری را مطرح کرده‌اند و در مقابل، دیدگاه برخی حکیمان بر حشر روح با بدن مثالی است و رأی حکمت متعالیه بر بعث روح با بدن مثالی برخاسته از سوی نفس استقرار یافته است. در این میان، حکیم آقاعلی مدرس زنوزی دیدگاهی ابتکاری براساس مبانی حکمت متعالیه دارد که بزرگانی همچون میرزا محمدباقر اصطهباناتی که پرورش یافته حوزه درسی ایشان است و نیز شاگرد وی محمدحسین اصفهانی (محقق کمپانی) و دیگرانی مانند رفیعی قزوینی از وی تبعیت کرده‌اند. زنوزی معاد را بازگشت روح به بدن نمی‌داند، بلکه به باور وی این بدن است که به سراغ نفس و روح در عالم آخرت می‌رود. کمپانی در رساله کوتاهی که به تازگی انتشار یافته به تبیین این نظریه براساس پنج اصل و مقدمه پرداخته است. در این نوشتار به تفصیل ابتدا به شرح و توضیح دیدگاه خاص ایشان درباره معاد جسمانی و سپس به بیان برخی ابهامات آن پرداخته‌ایم.

کلیدواژه‌ها

معاد جسمانی، معاد روحانی، برزخ، روح، نفس و بدن.



مقدمه

باور به معاد از اصول دین و اعتقاد مشترک میان تمام ادیان و حیانی است و اهمیتی بسزا در باور اهل ایمان دارد؛ هرچند در برخی کتاب‌های مقدس مانند تورات کمتر بدان پرداخته شده و در برخی دیگر مانند قرآن فراوان بازگو شده است (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۸۱-۱۸۲). از این رو، در اعتقاد به اصل آن میان پیروان ادیان ابراهیمی اختلافی نیست، اما جسمانی یا روحانی بودن معاد بر فهم این مسئله بستگی دارد که آیا انسان موجودی تک‌بعدی است و یا اینکه ساحت‌های وجودی متعدد دارد؟ (نک: صدرالمتالهین، ۱۳۵۴: ۳۷۳-۳۷۵؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۵: ۳۰۶-۳۰۷).

در مسئله معاد، دیدگاه‌های گوناگونی میان متفکران مسلمان وجود دارد. حکیمان مشاء معاد را در معاد روحانی منحصر می‌دانند و فکرشان به مسئله معاد جسمانی راه نبرده است، اگرچه معاد جسمانی را نیز انکار نکرده‌اند و آن را از قول شارع پذیرفته‌اند. از سوی دیگر، مشهور متکلمان و توده مسلمانان بر این باورند که همین جسم طبیعی با اعضا، جوارح، اعراض، کیفیات و صورت و شکل مخصوص پس از مرگ، دوباره در قیامت و آخرت اعاده می‌گردد؛ هرچند به اعتقاد محققان از متکلمان، روح و نفس مجرد است و هنگام مرگ روح از بدن خارج می‌شود و دیگر بار در قیامت به آن بازمی‌گردد. معاد در دیدگاه حکیمان ورزیده، با عمل و اهل ریاضت، مانند شیخ الاشراق و صدر المتالهین، هم روحانی و هم جسمانی است. البته نه با این جسم مادی، بلکه با جسم مجرد برزخی و مثالی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۸۱-۱۸۴).

در میان پیروان حکمت متعالیه، حکیم نامدار آقاعلی مدرس زنوزی در باب معاد جسمانی، نظری ابتکاری دارند که در مقابل نظریه محققان از متکلمان است. مدرس زنوزی و به تبع ایشان میرزا محمدباقر اصطهباناتی شیرازی و نیز شاگرد ایشان محمدحسین غروی اصفهانی مشهور به محقق کمپانی و همچنین آیت‌الله رفیعی قزوینی بر این باورند که در معاد جسمانی این بدن است که به سراغ نفس می‌رود؛ با این توضیح که بدن پس از مرگ و جدایی نفس از آن با حرکت جوهری ذاتی ترقی کرده تا مجرد





گشته و به نفس در عالم مجرد باز گردد. حکیم بزرگ محقق کمپانی در رساله کوتاهی با عنوان «المعاد الجسمانی» تقریری از این نظریه بیان داشته‌اند که به توضیح آن در این مقاله و بررسی و نقد آن می‌پردازیم.

محقق کمپانی برای اثبات و تبیین نظریه خود در باب معاد جسمانی، آن را در پنج اصل و مقدمه تقریر کرده است. وی در آغاز رساله المعاد جسمانی می‌گوید: «اثبات معاد جسمانی - که فرقه مُحقه جملگی بر آن اتفاق و اجماع دارند و همه شرایع و ادیان حقه ناطق به آن می‌باشند، بر مقدماتی توقف دارد» (غروی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۵).

۱. مقصود از بدن

مقدمه نخست: مراد از بدن، جسم بما هو جسم و مطلق جسم یا جسم مطلق نیست، بلکه مراد از بدن روح بخاری است که ماده و جنس برای نفس است. روح بخاری، اصطلاح طب قدیم است که امروزه در علوم تجربی پذیرفته نمی‌شود. البته نادیده گرفتن آن در اینجا لطمه‌ای به اصل بحث وارد نمی‌کند. به باور حکیمان قدیم از گردش خون در بدن بخار لطیفی متصاعد می‌گردد که در تمام اعضا و جوارح و منافذ بدن نفوذ می‌یابد که در طب قدیم به آن «روح بخاری» اطلاق می‌شود (نک: ابن سینا، ۱۴۰۴، مقدمه، ج ۳: ۱۷؛ صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۵۴؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۴: ۴۴۱). توضیح آنکه بدن مبدأ و منشأ انتزاع برای جنس طبیعت انسان و ماده برای نفس است؛ زیرا جنس از ماده انتزاع می‌شود؛ همان‌طور که فصل از صورت انتزاع می‌گردد و طبیعت نوعی انسان که به حیوان ناطق تعریف می‌شود، حیوان جنس آن است و از بدن انتزاع می‌شود و ناطق، فصل آن است و از صورت انتزاع می‌گردد. مراد از بدن، جسم بما هو جسم نیست؛ یعنی جسم مطلقاً و مطلق جسم نیست، بلکه مراد روح بخاری است؛ زیرا در تعریف انسان، حیوان ناطق گفته می‌شود، نه جسم ناطق و آنچه مبدأ و علت و فاعل حیات ساری در اعضای بدن است، روح بخاری است. بنابراین، این جنسی که در طبیعت نوعی انسان مأخوذ است، یعنی حیوان، همان روح بخاری است (نک: غروی اصفهانی، همان: ۵).

وی در آغاز تقریر نظریه خویش، مراد از بدن را روح بخاری می‌داند که ماده نفس و مبدأ برای جنس طبیعت انسان است، اما در پایان می‌گوید که جنس در طبیعت انسان، همان روح بخاری است. در اینجا تهافتی وجود ندارد؛ زیرا جنس از ماده انتزاع می‌شود و تفاوت میان جنس و ماده به اعتبار است و در حقیقت میان ماده و جنس تفاوتی نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵: ۳۰۷، نک: سزواری، همان، ج ۲: ۱۷۶).

البته مراد از بدن، روح بخاری‌ایی است که جنس برای نفس است؛ یعنی روح بخاری که نفس در او ظهور کرده و سریان و جریان دارد و متعلق نفس و حامل آن است و از مراتب و درجات نفس است؛ همان‌طور که روح بخاری در اعضا سریان و جریان دارد، با این تفاوت که تعلق نفس به روح بخاری، اولاً و بالذات است و در اعضا ثانیاً و بالعرض و به واسطه روح بخاری است. اعضا و روح بخاری هر کدام برای خود صورت و ماده عنصری دارند؛ دست و چشم و ابرو و گوش و... دارند؛ یعنی هر کدام ماده و صورتی دارند. روح بخاری هم صورت و ماده‌ای دارد، اعضا با ماده و صورتی که دارند، ماده اعدادیه برای روح بخاری‌اند و این به سبب علیت اعدادی اعضا نسبت به روح بخاری است که این مطلب در مقدمه دوم بیان می‌شود و روح بخاری نیز با ماده و صورتی که دارد، ماده برای نفس است. این اعضا و روح بخاری و همچنین نفس از این جهت، هیچ کدام با دیگری ارتباط و کاری ندارند؛ یعنی فعلیت‌های مستقل هستند و گویا جزایری پراکنده‌اند، اما از آن جهت که اعضا با ماده و صورتی که دارند، ماده برای روح بخاری‌اند و روح بخاری هم با ماده و صورتی که دارد، ماده برای نفس است. از این جهت نفس با روح بخاری و به واسطه روح بخاری با اعضا اتحاد دارند و روح بخاری و اعضا از مراتب، ظهورات، مظاهر و تجلیات نفس به شمار می‌روند؛ همان‌طور که روح بخاری با اعضا اتحاد دارند؛ زیرا اعضا ماده برای روح بخاری‌اند.

وی در پایان این مقدمه می‌گوید کسانی که ترکیب بدن و نفس و یا ماده و صورت را اتحادی دانسته و وحدت ماده و صورت و نفس و بدن را وحدت حقیقی گرفته‌اند، از



۱۰۱

نظریه محقق اصفهانی (کیمیایی) درباره معاد جسمانی و انبساط آن

نظریه محقق اصفهانی (کیمیایی) درباره معاد جسمانی و انبساط آن



این نظر که بدن، اعضا و روح بخاری، ماده نفس است، این سخن را گفته‌اند و کسانی که ترکیب میان ماده و صورت و بدن و نفس را انضمامی دانسته و وحدت آنها را اعتباری گرفته‌اند، از آن جهت است که بدن برای خود ماده و صورتی و نیز فعلیت مستقلی دارد (نک: غروی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۵-۶؛ سزواری، ۱۳۷۹، ج ۲: ۳۷۱).

علیت متقابل نفس و بدن

مقدمه دوم: علیت بدن برای نفس اعدادی و علیت نفس برای بدن، ایجاد و فاعلی است. علیت اعدادی به این معناست که اگر بدن نباشد، نفس افاضه نمی‌شود. شرط افاضه نفس، تحقق بدن است و نفس در زمینه و در ارض وجود بدن وجود می‌یابد و از ناحیه مبادی عالی و مبدأ اول افاضه می‌شود (غروی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۶-۷).

اگر این معنا را لحاظ کنیم که بدن خود مشتمل بر اعضایی است و روح بخاری در اعضاست، باید بگوییم روح بخاری علیت اعدادی برای نفس دارد و تا روح بخاری نباشد، نفس از عالم بالا افاضه نمی‌شود؛ همان‌طور که اعضا علیت اعدادی برای روح بخاری دارند و باید اعضا و جوارح و بدنی باشد و با ترکیب و نسبت مخصوصی با هم ترکیب شوند تا از گردش خون در بدن بخار لطیفی به نام روح بخاری متصاعد شود، اما نفس، علیت ایجاد و فاعلی برای بدن دارد و این بدین معنا نیست که نفس بدن را ایجاد کند، بلکه بدین معناست که نفس ممر وجود بدن است؛ یعنی وجود بدن باید از مجرای وجود نفس عبور کند تا تحقق یابد. البته نفس علت ایجاد برای روح بخاری است و آن هم علیت برای اعضا دارد؛ یعنی باید فیض وجود نخست از ممر نفس بگذرد و به روح بخاری برسد و سپس از روح بخاری بگذرد و به اعضا برسد (همان: ۶).

سپس کمپانی برای علیت ایجاد و فاعلی نفس نسبت بدن برهان زیر را اقامه می‌کند و می‌گوید: با توجه به اتحاد حقیقی که میان نفس و بدن است (مقدمه نخست)، باید یکی از این دو متحد حقیقی، یعنی نفس بالفعل باشد و دیگری که بدن است بالقوه باشد، و گرنه امکان ندارد که هر دو بالفعل باشند و میان‌شان نیز اتحاد حقیقی برقرار

باشد؛ زیرا اگر هر دو بالفعل باشند و فعلیت داشته باشند، اتحاد حقیقی میان دو موجود بالفعل محال است؛ زیرا پس از اتحاد اگر دو چیزند که اتحاد ندارند و اگر یکی هستند، پس دو چیز اتحاد پیدا نکرده‌اند و به یک موجود تبدیل نشده‌اند (حلی، ۱۳۹۹ق: ۳۱۸). پس یکی باید بالقوه و دیگری بالفعل باشد. بدن باید قوه وجود نفس و نفس فعلیت وجود بدن باشد.

از این رو، بنابر مقدمه نخست، اتحاد از آن نظر است که بدن ماده و جنس برای وجود نفس است؛ یعنی قوه وجود نفس است. حال در این صورت، برهان این گونه خواهد بود که یک جعل و ایجاد از عالم بالا و از سوی مبادی عالی و حق تعالی به هر دو تعلق می‌یابد و هر دو با یک جعل وجود خواهند یافت، ولی آن که در جعل اصالت با اوست و اولاً و بالذات مورد جعل و ایجاد قرار می‌گیرد، همان است که بالفعل است، یعنی نفس؛ و بدن که بالقوه است، ثانیاً و بالعرض مورد جعل و ایجاد قرار می‌گیرد. آنکه متأصل در مجعولیت است و در موجودیت اصالت دارد، همان نفس است که فعلیت دارد؛ بدن هم که بالقوه است، ثانیاً و بالعرض مورد جعل قرار می‌گیرد. حال اگر نفس، اولاً و بالذات مجعول شد، به این معناست که فیض وجود هنگام ایجاد از طرف مبادی عالی و حق تعالی اول به نفس می‌رسد و سپس از گذرگاه وجود نفس به بدن می‌رسد؛ این بدان معناست که نفس نسبت به بدن فاعلیت ایجاد دارد. نتیجه‌ای که از این دو مقدمه، یعنی اتحاد حقیقی بدن و نفس و علیت ایجاد نفس برای بدن و علیت اعدادی بدن برای نفس استنتاج می‌شود، علقه مستحکم ذاتی و پیوند وجودی ناگسستنی میان بدن و نفس است، و گرنه میان آنها رابطه علیت متقابل نخواهد بود و این رابطه بدون مجوز و مرجح و ملزم خواهد بود (غروی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۶-۷).

۲. حرکت موجودات به سوی کمال مطلوب

مقدمه سوم: وجود هر موجودی از حق تعالی صادر می‌شود و هر موجودی طالب کمال متناسب با ذات و وجود خودش است. انسان شقی در پی کمال در شقاوت است که



نظر
صدر



انحطاط نام دارد و انسان سعید در پی کمال سعادت خویش است (غروی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۷-۹). این مقدمه طولانی‌ترین مقدمه از میان پنج مقدمه است و برای تبیین آن یادآوری مطالب ذیل لازم است:

مطلب نخست: کمپانی قاعده الواحد را که بنابر آن علت واحد، معلول واحد دارد (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۴: ۶۴)، بدیهی می‌داند. وی در مورد موضوع این قاعده دو پیش‌فرض دارد و از این‌رو، دو بار هم بحث حُلف را مطرح می‌کند.

مفروض نخست: موضوع این قاعده علتی است که علت بالذات باشد؛ یعنی ذاتش علت باشد و وجودش به تنهایی علت باشد و با قطع نظر از هر امری غیرخودش، به تنهایی علت باشد؛ مثل حق تعالی که ذاتش و وجودش به تنهایی علت وجود هر چیزی است، با قطع نظر از هر چه غیر از ذات اوست.

مفروض دوم: موضوع این قاعده علت بالذاتی است که واحد حقیقی و بسیط بالذات باشد؛ یعنی یک وجود باشد و بیش از یک حقیقت نباشد و بسیط بالذات باشد و ترکیب در ذاتش نباشد؛ مثل حق تعالی که واحد الذات و احدی الذات است؛ نه دوگانه است و نه ترکیب در ذاتش دارد، بلکه یگانه و یکتاست.

در بیان اثبات قاعده می‌توان گفت که در علت باید خصوصیتی باشد که ویژه آن علت و معلول است و به سبب آن معلول از علت صادر گردد، و گرنه باید هر چیزی علت هر چیزی و معلول هر چیزی باشد که خلاف عقل است. بنابراین، هنگامی که معلولی از حق تعالی که واحد بسیط الذات است، صادر می‌شود، باید خصوصیتی در خدا باشد تا بدان جهت معلول از او صادر گردد و این خصوصیت باید ذاتی علت و عین ذات علت باشد؛ زیرا علتی که حق تعالی است، بالذات می‌خواهد علت برای معلول باشد. در این صورت، اگر قرار باشد دو معلول از خدا صادر گردد، باید دو خصوصیت عین ذات و ذاتی، در جانب علتی که حق تعالی است موجود باشد تا دو معلول از او صادر گردد. در این صورت، دیگر علت واحد حقیقی نمی‌شود و دو ذات خواهد بود و یا در ذاتش ترکیب لازم می‌آید و بساطت نخواهد داشت و این هر دو خلاف فرض است (غروی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۷).

مطلب دوم: مطابق بیان عارفان، معلول واحدی که از حق تعالی صادر شده، وجود منبسط است؛ یعنی وجود واحد امکانی که تمام ماهیت‌های ممکن واجد آن‌اند و همه ماهیت‌ها به برکت همین وجود واحد امکانی تحقق می‌یابند (نک: همو، ۱۳۹۲: ۷). منظور از وجود امکانی از این جهت که امکان را به وجود نسبت می‌دهیم، امکان فقری است، نه امکان ذاتی ماهوی؛ یعنی یک وجود وابسته و امکانی که معلول است و از حق تعالی صادر شده است (نک: سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲: ۲۷۶؛ ج ۳: ۵۰۵). وجود منبسط فعل اطلاق حق است و معلول اوست؛ یعنی وجود منبسط، وجود مطلق امکانی است یا وجود امکانی مطلق و وجود لایشرط قسمی است. وجود منبسط قید لایشرطیت دارد، لایشرط قسمی است و لایشرطیت که معنای اطلاق باشد، قید آن است؛ یعنی وجود مطلق با قید اطلاق است و القاب و عنوان‌های دیگری هم دارد؛ مانند رحمت واسعه، سعه فعلیه، مشیت فعلیه در مقابل مشیت ذاتیه و فیض مقدس؛ یعنی تجلی حق تعالی به واسطه اسما و صفات در مقام فعل و خارج یا همان کُن وجودیه: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»؛ وقتی ایجاد چیزی را بخواهد جز این نیست که به آن می‌گوید باش، پس آن موجود می‌شود» (یس: ۸۲) و ماء حقیقی: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا؛ خداوند از آسمان آبی خالص فرو فرستاده است و رودها هر کدام به اندازه گنجایش خود آب گرفته و جاری شده‌اند» (رعد: ۱۷).

مطلب سوم: تمام ماهیت‌های ممکن بالذات به برکت وجود منبسط وجود می‌یابند و همه به منصف ظهور وجود خارجی می‌رسند. هر موجود ممکن بالذاتی به واسطه همین وجود منبسط، وجودش واجب بالغیر می‌شود و ضرورت وجود می‌یابد؛ زیرا فاعل که حق تعالی است، تام الفاعلیه است، قابل هم که ممکن و ماهیت است، در صورت امکان ذاتی قابلیت تمام دارد؛ یعنی نه در ناحیه فاعل نقصان و کاستی و حالت انتظاری هست و نه در ناحیه قابل. در این صورت، باید ممکن باشد و قابل وجود قطعی و حتمی یابد و ضروری بالغیر شود؛ و گرنه بخل و امساک در فیض حق تعالی لازم می‌آید (نک: غروی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۷). فقط یک استثنا دارد و در یک صورت، یک ماهیت ممکن





بالذات به واسطه وجود منبسط وجود نمی‌یابد و وجودش قطعی و ضروری نمی‌شود و آن وقتی است که وجود ممکن بالذات به ممتنع بالذات بینجامد که در اصطلاح گفته می‌شود این ماهیت و ممکن بالذات امتناع وقوعی دارد؛ یعنی «ما یلزم من فرض وقوعه محال». در مقابل، ممکن به امکان وقوعی، یعنی «ما لا یلزم من فرض وقوعه محال» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۹۶؛ سیزواری، ۱۳۷۹، ج ۲: ۲۷۹)؛ زیرا امتناع وقوعی، امتناع عرضی است و مربوط به ذات ماهیت و ممکن بالذات نمی‌شود، بلکه از خارج از ذاتش بر او عارض می‌شود و بنابر قاعده «کلّ ما بالعرض لابدّ وأن ینتهی الی ما بالذات» امتناع عرضی باید به امتناع ذاتی ختم شود. بنابراین، تمام ماهیت‌های ممکن به برکت وجود منبسط که فیض حق تعالی و سایه بلندپایه او و مظهر اوست، به وجود می‌آیند و وجود منبسط هم غیر محدود است و همه ممکنات از این سفره ارتزاق می‌کنند (غروی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۷-۸).

ادیم جهان سفره عام اوست نشسته بر این خوان چه دشمن چه دوست
مطلب چهارم: طبق برهان امکان اشرف، فیض حق تعالی که وجود منبسط است، نخست باید به مجردات و پس از آن با ترتیب خاصی به مادیات برسد (همان: ۸). بنابراین، نخست مجردات که ماده و مدّت ندارند و شرط امکان استعدادی برای تحققشان لازم نیست، وجود می‌یابند:

ز عشقت سرفرازان کامیاب‌اند که خور اول به کهساران برآید
و سپس وجود از معبر و کانال وجودی مجردات گذشته و به مادیات می‌رسد:
قاهرّ اعلیٰ مُثَلُّ ذی شارقه فنفس کلّ مُثَلُّ معلقه
فاطیع فالصوره فالهیولی واختم القوس بها نزولا

(سیزواری، ۱۳۷۹، ج ۳: ۶۶۴-۶۶۶).

مطلب پنجم: این سیر نزولی وجود مستلزم یک سیر صعودی است؛ یعنی تمام موجودات، همان‌گونه که و آغاز وجودشان از حق تعالی است، خاتمه و عود وجودشان

هم به حق تعالی است. کمپانی این مطلب را به دو دلیل مستند می کند (نک: غروی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۸).

دلیل نخست: اگر سیر نزولی مستلزم سیر صعودی نباشد؛ یعنی موجودات، فقط از حق تعالی صادر شوند و به حق بازگشت نکنند، غایتی در کار نخواهد بود و صدورشان عبث و بیهوده می شود. بنابراین، بازگشت به حق تعالی، غایت وجودی و منتهای وجودی همه موجودات است: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ؟ آیا پنداشتید که شما را بیهوده آفریده ایم و شما به سوی ما بازگردانده نمی شوید؟ (مؤمنون: ۱۱۵) و «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ؛ ما آسمان و زمین و آنچه را که میان آن دو است بیهوده نیافریده ایم. این پندار کسانی است که کافر شده اند. پس وای بر کافران از آتش دوزخ» (ص: ۲۷).

دلیل دوم: احتراز از طلب عالی در سافل است؛ یعنی اگر ایجاد موجودات با هدف بازگشت به خود حق تعالی نباشد، لازم می آید موجود عالی، یعنی حق تعالی و مبادی عالی و مجردات، در موجودات سافل و مادی در پی غایت و نتیجه باشند و حال آنکه «العالی من حیث هو عالی لا ینظر الی السافل من حیث هو سافل؛ موجود عالی از آن جهت که عالی است، به موجود سافل از آن جهت که سافل است نظر نمی کند». از این رو، باید بازگشت همه موجودات به حق تعالی باشد. ترتیب در قوس نزول برعکس قوس صعود است. ترتیب در قوس صعودی، از اخس به اشرف است؛ یعنی هیولی شروع به ترقی کرده و با حرکت ذاتی جوهری تکامل پیدا می کند و این مراتب به ترتیب به وجود می آید. جسمیت، نامیت، حیوانیت و انسانیت که خود درجاتی دارد و حکیمان با مراتب چهارگانه عقل بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد (نک: استرآبادی، ۱۳۵۸: ۱۲۶؛ صدرالدین شیرازی، همان، ج ۳: ۴۲۰-۴۲۱) و عارفان با مراتب هفتگانه طبع، نفس، قلب، روح، سر، خفی و اخفی از آنها یاد کرده اند (آملی، بی تا، ج ۲: ۳۸۰).

مطلب ششم: اگر غایت ایجاد همه موجودات بازگشت به حق تعالی است، همه موجودات از عقول و نفوس که جبروت است تا موجودات مثالی که ملکوت است و تا





موجودات طبیعی که ناسوت است، همه این موجودات باید متحرک بالذات باشند؛ یعنی وجودشان ناآرام باشد و مدام در سیر و حرکت بوده و در پی کمال وجودی‌شان باشند. در اینجا تجدد امثال عرفانی مطرح می‌شود که فراگیرتر از حرکت جوهری صدرایی است، بلکه حرکت جوهری شعبه‌ای از تجدد امثال است؛ زیرا حرکت جوهری، به عالم اجسام و اولاً و بالذات به جواهر و ثانیاً و بالعرض به اعراض مربوط می‌شود، ولی تجدد امثال هم مجردات و هم عالم اجسام و در آن هم جواهر و هم اعراض آن را دربرمی‌گیرد (نک: سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۴: حاشیه ۲۸۷-۲۸۸، ۳۰۰).

قرآن می‌فرماید: «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ * فَيَأْتِي آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ؛ هر که در آسمان‌ها و زمین است، همواره حاجت خود را از او می‌طلبید؛ زیرا از هر جهت به وی نیازمند است. پس کدام یک از نعمت‌های پروردگارتان را انکار می‌کنید؟» (الرحمن: ۲۹-۳۰). همه موجودات هر آن و هر لحظه درخواست وجود دارند و خداوند نیز هر آن در کار یک ایجاد جدید است:

همیشه خلق در خلق جدید است	و گرچه مدت عمرش مدید است
جهان کلّ است و در یک طرفه العین	عدم گردد و لایقی زمانین
دگرباره شود پیدا جهانی	به هر لحظه زمین و آسمانی
در او چیزی دو ساعت می‌نپاید	در آن ساعت که می‌میرد بزاید

(شبستری، ۱۳۸۲: ۷۰).

مجردات هم با اینکه وجود دایمی دارند، در عین حال هر لحظه وجود تازه‌ای می‌گیرند. همه در پی آن‌اند که وجودشان ابقا شود و تمدید وجودی‌شان را از خدا می‌خواهند و وجودشان که نو می‌شود، در پی کمال ذاتی خود هستند که بازگشت به حق تعالی است. وجود هر لحظه از سوی حق تعالی بر ماهیت‌های امکانی تجدید می‌شود و چون وجود جدید مثل وجود قبلی است، تجددش ادراک نمی‌شود و آگاهی به این تجدد حاصل نمی‌شود؛ هر چند هر لحظه، حکم وجود مجرد و مادی از سوی حق تعالی ابقا می‌شود.

مطلب هفتم: گرچه کمپانی در رساله المعاد جسمانی متعرض این مطلب نمی‌شود، ولی یادآوری این نکته لازم است که درست است که وجود موجودات مجرد هر لحظه تجدید می‌شود و اینها با آن وجود در پی کمال ذاتی خودند که رجوع به حق تعالی است، ولی موجودات مجرد برخلاف موجودات مادی برای رسیدن به کمال ذاتی و غایت وجودی‌شان به حرکت اصطلاحی و در واقع به طیّ مسیر نیازی ندارند. حرکت اصطلاحی در محدوده عالم طبیعت است که به «خروج الشئ من القوة الی الفعل تدریجاً» تعریف می‌شود. البته عارفان تعبیر حرکت را در مورد مجردات نیز به کار می‌برند و در این رساله نیز آمده است که همه اجزای عالم متحرک بالذات‌اند. حتی عارفان حرکت را در مورد حق تعالی نیز به کار می‌برند و از ایجاد خلقت از سوی حق تعالی به «حرکت حیّی» تعبیر می‌کنند و می‌گویند: ایجاد برپایه محبت ذات به ذات است: «کنْتُ کتْراً مخفياً فأحببتُ أن أعرِف فخلقتُ الخلق لکی أعرِف» (حافظ برسی، ۱۴۲۲: ۴۱؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۲۸، ۱۱۱۳-۱۱۲۹).

چو هر جا هست حُسن اینش تقاضاست	نخست این جنبش از حسن ازل خاست
برون زد خیمه ز اقلیم تقدس	تجلی کرد بر آفاق و انفس
زهر آینه‌ای بنمود رویی	به هر جا خاست از وی گفت و گویی

(جامی، ۱۳۶۱: ۵۹۲).

ولی مراد ایشان در اینجا حرکت اصطلاحی در محدوده عالم طبیعت نیست؛ زیرا حرکت، قوه می‌خواهد و قوه مستلزم ماده است. مجردات اگرچه بنا بر تجدد امثال، وجودشان هر لحظه نو می‌شود، این وجود نو از طرف حق تعالی به غایت رسیده ایجاد می‌شود؛ یعنی وصول به کمال در موجودات مجرد با ایجادشان توأم است و نیاز به طی طریق ندارند تا به حق تعالی رجوع یابند؛ برخلاف موجودات مادی و اجسام که البته باید با حرکت اصطلاحی و با حرکت جوهری ذاتی در اصل وجود به حرکت در آیند تا به کمال وجودی‌شان برسند و بازگشت به حق تعالی یابند. البته بازگشت جماد، گیاه و حیوان هر کدام به حسب خود است (غروی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۸-۹).





مطلب هشتم: اجسام در یک تقسیم‌بندی کلی بر دو دسته‌اند:

الف) اجسام غیرانسان: مانند جماد، نبات و حیوان که اینها در یکی از مراتب صعودی (هیولی تا آخرین درجات نفس انسانی)، میان هیولی و انسانیت، نوعیت آنها تمام می‌شود و فعلیت می‌یابند؛ جماد در مرحله جسمیت، یک نوع تام و کامل و محقق می‌شود. نبات هم در مرحله نمو و نامیت، فعلیتش تمام می‌شود. حیوان مثل اسب مرحله جسمیت و نامیت را پشت سر گذاشته و در مرتبه حیوانیت، فعلیت می‌یابد. اینها به این گونه‌اند که نه از نوع خود خارج می‌شوند و نه از مرتبه‌ای که نوعشان از آن مرتبه است. حیوان مراتبی دارد، از کرم گرفته تا شتر همه حیوان به شمار می‌روند. نبات در هر مرتبه‌ای که هست، از شمعدانی تا یک درخت تنومند، هرگز حیوان نمی‌شود و در حد و مرز درختی ثابت می‌ماند. اسب هم هرگز انسان نمی‌شود. کرم نه انسان می‌شود و نه اسب و شتر. اینها با حرکت جوهری ذاتی به رب النوع خویش اتصال می‌یابند. افراد طبیعی و مادی هر نوعی باذن الله تعالی تحت تربیت یک فرشته‌اند که آن رب النوع است (نک: صدرالمطالین، همان، ج ۲: ۵۶-۵۷). بر آن رب النوع، اسمی حاکم است که بازگشت افراد طبیعی به حق تعالی به واسطه آن اسم است.

بینی نشسته بر فراز هر گیاهی افرشته‌ای^۱ تا پروراند آن گیارا

(الهی قمش‌ای، ۱۳۶۶: ۲۶۸).

ب) جسم انسان: این جسم از هیولی که قوه محض است، حرکت را آغاز کرده و به مرتبه نمو می‌رسد، اما نوعیتش در این مرتبه تمام نمی‌شود، بلکه نمو برای انسان جنس است و از این مرتبه می‌گذرد. از حیوان هم که جنس برای انسان است، عبور کرده تا به مرتبه انسانیت می‌رسد و در این مرتبه، نوعیت محقق شده و یک نوزاد انسانی متولد می‌شود و تا در عالم طبیعت است و براساس حرکت جوهری، در اصل ذات و نهادش حرکت هست، همان‌طور که نبات و حیوان از نوعیت خود خارج نمی‌شدند، انسان هم از

۱. فرشته‌ای

نوعیت خود خارج نمی‌شود و همواره انسان است. البته انسانیت مراتب و درجات دارد و انسان در این درجات سیر می‌کند و از مرتبه‌های پایین مانند عقل بالقوه تا عقل بالفعل یا در مراتبی که عارفان بیان داشته‌اند از قبیل طبع، نفس، عقل، روح، سرّ، خفی و اخفی حرکت کرده تا به نفس کلّی یا نفس فلک یا ولیّ (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۵: ۲۵۶) و عقل کلی یا عقل اول (نک: سبزواری، همان، ج ۳: ۵۲۵-۵۲۶) که از شئون حق تعالی هستند، متصل می‌شود (نک: غروی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۸-۹).

مطلب نهم: براساس حرکت اصطلاحی که در بستر اجسام و مادیات مطرح است، اجسام متحرک بالذات و بالوجودند و بنا بر حرکت جوهری و تجدد ذاتی که رو به فعلیت و کمال است و وجودشان از نقص به کمال می‌رود، باید انسان از مادی بودن و تجدد به تجرد و ثبات برسد؛ زیرا مادیت و تجدد نقص است و تجرد و ثبات کمال است. بنابراین، نفوس انسانی باید از نفس به عقل، از دنیا به آخرت و از مرحله انفصال از غایت به مرحله اتصال به غایت، از تفرق به جمعیت، از کثرت به وحدت و از بسط به قبض برسند. اینها اکنون بسط، انتشار و کثرت و پراکندگی دارند و باید به وحدت و اتفاق برسند و از موت به حیات جاوید برسند و خلاصه باید از نقص و مادیت و تجدد و دنیویت و انفصال از غایت و موت، به کمالات مقابل آنها برسند (همان: ۹).

مطلب دهم: کمال هر نفسی به حسب خودش است. کمال نفس سعید به پیمودن درجات بهشت است و کمال نفس شقی به پیمودن درجات جهنم و سقوط در قعر دوزخ است (همان).

۳. اتحاد نفس و بدن

مقدمه چهارم: در نظریه محقق کمپانی درباره معاد جسمانی، نفس و بدن اتحاد و ارتباط وجودی با یکدیگر دارند و در این بخش، سه دلیل و شاهد بر این اتحاد ارائه می‌شود:

دلیل نخست: نفس با تغذیه و نمو تدبیرهای طبیعی و نباتی در بدن دارد؛ زیرا بدن با حرارت‌های چهارگانه پیوسته رو به تحلیل دارد. حرارت غریزی (حرارت ۳۷ درجه





طبیعی بدن) و حرارت اسطوقسی (عنصر آتش) و حرارت کوبی (خورشید، ماه و ...) و حرارت حرکت‌های نفسانی (فکری) و بدنی باعث تحلل و نابودی بدن است و بدن جایگزین می‌خواهد که تغذیه، بدل ما یتحلل را تأمین می‌کند. همچنین نفس نمو را در بدن را انجام می‌دهد. افعال طبیعی قوای نفس نباتی (نامیه، غاذیه و مولده) در بدن، دلیل بر اتحاد نفس و بدن است؛ زیرا اگر نفس و بدن، تباین وجودی داشته باشند؛ یعنی دو وجود جدا و مستقل از هم باشند، نفس نمی‌تواند فعل طبیعی نباتی را در بدن انجام دهد. بنابراین، نفس و بدن، اتحاد و ارتباط وجودی دارند.

دلیل دوم: حالات نفس در بدن تأثیر می‌گذارد؛ نفس خجالت می‌کشد، ولی صورت سرخ می‌شود؛ نفس می‌ترسد و رنگ چهره زرد می‌شود؛ خشم از حالات نفس و روح است، ولی انسان خشمگین، خونسش به جوش می‌آید. در خشم شدید بدن می‌سوزد و صورت سیاه می‌شود و در نهایت می‌میرد، نمی‌شود که کسی عصبانی شود یا بترسد و شرم کند و اثر آن در چیز دیگری ظاهر شود.

دلیل سوم: قوه متخیله نفس با قوای بدنی شهوی متحد است. نفس یک صحنه شهوت‌انگیزی را تخیل می‌کند، بدن محتلم می‌شود. نمی‌شود کسی تخیل کند و دیگری محتلم گردد. اتحاد نفس و بدن سبب می‌شود تکرار اعمال بدنی اختیاری، به حصول ملکات در نفس بینجامد. رسوخ ملکات و تمکن آنها در نفس، باعث تسهیل و تسریع صدور فعل از بدن می‌شود؛ یعنی هم فعل آسان‌تر توسط بدن انجام می‌شود و هم سریع‌تر، بلکه باعث صدور عمل و فعل از بدن بدون به کارگیری رویه و فکر می‌شود و فعل به‌طور خودکار از بدن صادر می‌شود و این به سبب اتحاد وجودی نفس و بدن است.

اکنون اگر با نگاه دقیق عرفانی نگریسته شود، یعنی اگر به دیدگاه تحقیقی عارفان درباره علیت نظر شود که علیت را به تشآن و تجلی می‌دانند (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۵: ۱۴۳)، یعنی معلول و اثر را مظهر علت و مؤثر و مرتبه نازله و رقیقه آن می‌دانند؛ یعنی معلول را همان وجود علت می‌دانند که در مرتبه پایین‌تر ظهور یافته است و وجود معلول، در مرتبه وجود علت به وجودی که شایسته علت است موجود است، باتوجه به اینکه ملکه

نفس مؤثر و علت برای عمل بدن است، نتیجه این می‌شود که عمل بدنی، مرتبه نازلۀ ملکه نفس و رقیقه آن و تجلی و مظهر نفس می‌شود. بنابراین، ملکه نفس همان عمل بدنی در مرتبه مادی است و عمل مادی بدن، همان ملکه مجرد نفس در مرتبه بالاتر است که تجرد می‌باشد؛ زیرا ملکه صفت نفس است و نفس مجرد است، پس ملکه مجرد است.

بر این اساس، نفس پس از مرگ یک مناسبات وجودی، آثار و ودایع وجودی در بدن به‌عنوان خلیفه خودش، باقی می‌گذارد و ارتباطش از بدن به‌طور کلی قطع نمی‌شود؛ زیرا عمل مادی بدن، همان ملکه مجرد نفس است که پایین آمده است. اگر این عمل مادی بالا برود، همان ملکه مجرد می‌شود. بنابراین، پس از مفارقت نفس از بدن و با مرگ انسان یک‌سری ارتباطات وجودی و آثار و ودایع از ناحیه نفس در این بدن باقی می‌ماند و پیوند به‌طور کلی گسسته نمی‌شود؛ بدنی که نفس و ملکه مجرد نفس در آن ظهور می‌کرد و فعل مادی بدن می‌شد و اگر این فعل مادی ارتقا می‌یافت، همان ویژگی نفس و صفت مجرد نفس بود. این رابطه این‌گونه نیست که پس از مرگ هیچ اثری از آن باقی نماند. آثار اعمال خوب و بدی که نفس با تنزل در این بدن انجام داده، به‌طور کلی از صفحه بدن محو نمی‌شود و به‌عنوان جانشین نفس و خلیفه آن در بدن باقی می‌ماند. ارتباط نفس با بدن پس از مرگ به‌گونه‌ای باقی می‌ماند که هرچند بدن خاک شود، از بدن‌های دیگر مشخص و ممتاز است و اگر کسی اهل مکاشفه قوی و مشاهده باشد، اگر خاک بدنی را ببیند، می‌فهمد که از بدن چه کسی است؟ بنابراین، نه بدن کسی به نفس دیگری متصل می‌شود و نه نفس احدی به بدن دیگری ملحق می‌شود. هر نفسی به بدن خود و هر بدنی به نفس خود تعلق دارد و در معاد و قیامت هم اشتباهی رخ نمی‌دهد، بلکه خاک هر بدنی به سراغ نفس مربوط به همان بدن خواهد رفت؛ نفسی هم که از این بدن جدا شده است، ارتباط وجودی‌اش با همین بدن است (غروی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۹-۱۰).





۴. حرکت جوهری و ذاتی بدن پس از مرگ برای اتصال به نفس در معاد و قیامت

مقدمه پنجم: نفس در حدوث و آغاز پیدایش و وجودش جسمانی است و تا ماده مستعد بدن نباشد، نفس افاضه نمی‌شود. بنابراین انسان در اول خلقت و ایجاد خود انسان طبیعی و مادی است. پس از این مرحله، انسان نفسانی و مثالی می‌شود و هنگامی که مرحله نفسانی و مثالی را پشت سر گذاشت، انسان عقلی می‌شود و در این صورت که به مرتبه عقل بالفعل رسید، امکان تجرد و استقلال وجود از ماده برایش فراهم می‌شود و مجرد می‌گردد. از این رو، نفس روحانیه البقاء خواهد بود و در ادامه وجودش روحانی و مجرد می‌شود و در این حال امکان فنا و نابودی در آن از میان می‌رود و برای همیشه و ابدیت باقی خواهد بود. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده‌اند: «ماخلقتم للفنا بل خلقتم للبقا وانما تنتقلون من دار الی دار؛ برای فنا آفریده نشده‌اید، بلکه برای بقا آفریده شده‌اید و همانا از خانه‌ای به خانه‌ای منتقل می‌شوید» (صدوق، ۱۴۱۴: ۴۷).

النفس فی الحدوث جسمانیة و فی البقاء تکون روحانیة

(سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۵: ۱۱۳).

هنگام تعلق نفس به بدن و مرتبه حدوث نفس که نفس جسمانی است، بدن علیت اعدادی برای نفس دارد و تا ماده مستعدی نباشد، نفس افاضه نمی‌شود. از طرفی هم نفس علیت ایجابی و ایجادی برای بدن دارد؛ زیرا ممر وجود بدن است؛ چنان که در مقدمه دوم گذشت، ولی هنگام مرگ و مفارقت نفس از بدن حیثیت اعدادی بدن برای نفس از میان می‌رود؛ زیرا نفس در وجود از ماده استقلال یافته و مجرد شده است. بنابراین علیت اعدادی بدن برای نفس ساقط می‌شود، اما علیت فاعلی و ایجابی نفس نسبت به بدن از میان نمی‌رود؛ زیرا ارتباط وجودی نفس و بدن پس از مرگ برقرار است و نفس پس از مرگ مناسبات وجودی و یک‌سری آثار و ودایع وجودی به‌عنوان خلیفه و جانشین خود در بدن به جای می‌گذارد؛ زیرا اعمال بدنی مرتبه نازل ملکات نفس و اوصاف نفس است و از این رو، جهت علیت و فاعلیت نفس برای بدن باقی است

و از میان نمی‌رود و با همان هم، بدن و خاک بدن را حفظ می‌کند؛ حتی اگر بدن پوسیده شود و آن خاک را باد به هر جایی ببرد، نفس آن خاک را حفظ می‌کند و اگر نفس قوی باشد، خود بدن را حفظ می‌کند. از این‌رو، برخی بدنشان از میان نمی‌رود و سالم می‌ماند (نک: مهدی‌پور، ۱۳۹۳).

مدرس زنوزی که مُبدع این نظریه است در سبیل‌الرشاد گفته است: مدتی که در تهران تدریس می‌کردم، سالی باران آمد و قبر شیخ صدوق ویران شد و جنازه ایشان ظاهر گشت، درحالی که سالم بود و تا چند روزی اهالی محترم تهران برای دیدن آن می‌رفتند. وقتی خلوت شد، من هم رفتم و دیدم. برخی گفته‌اند پس از این جریان است که وی این نظریه را درباره معاد جسمانی ابداع کرده‌اند. با آنکه میان ایشان و صدوق بیش از هشت قرن فاصله زمانی است، مدرس زنوزی می‌گوید: شیخ صدوق از مقربین است (کدیور، ۱۳۷۸، ج ۲: ۹۸).

همین فاعلیتی که نفس برای بدن پس از مفارقت دارد، باعث حرکت جوهری ذاتی بدن یا خاک آن می‌شود و بدن حرکت جوهری خود را آغاز کرده تا به مرتبه کمال تجرد برسد؛ به تعبیری از کثافت مادیت به لطافت تجرد برسد و به نفس متصل شود و عود به نفس در آخرت بیابد؛ نفسی که انسان عقلی شده و تجرد یافته و باقی است و فناپذیر است. البته میان فاعلیت و علیت نفس نسبت به بدن در وقتی که نفس به بدن تعلق دارد، با زمانی که مفارقت از بدن می‌یابد تفاوتی هست و آن اینکه در زمان تعلق در دنیا و زنده‌بودن فاعلیت نفس، به نحو بسط و فرق و پس از مفارقت به نحو قبض و جمع است. در دنیا فاعلیت نفس به بدن به این نحو است که چتر بدن را باز می‌کند؛ بدنی که جدای از نفس است و با نفس کثرت دارد، ولی پس از مرگ با حرکت جوهری بدن به قبض و جمع آن می‌پردازد.

بنابراین، با حرکت جوهری ذاتی بدن که فاعل و محرکش نفسی است که مفارقت از بدن یافته است، مرحله مادیت به طرف مرحله تجرد سیر می‌کند و بدن از دنیا به طرف آخرت، معاد و قیامت حرکت می‌کند تا بدن‌ها به قافله نفس‌ها پیوندند و هر بدنی به نفس





خود برسد و نفس بدن را اخذ و قبض کرده و در خود جمع کند. در این صورت، نفس در معاد و قیامت با حضوری که خود برای خودش دارد، تمام ویژگی‌های جوهری، عرضی، بدنی و نفسانی خود را در خود جمع می‌بیند؛ یعنی نفس با علم حضوری به خودش، تمام خصوصیات خود را به نحو کثرت در وحدت، در خود جمع می‌بیند؛ چنان که آیات قرآن به این معنا ناطق است: «بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ؛ بلی! این کار را خواهیم کرد؛ درحالی که بر مرتب‌ساختن سرانگشتان نیز توانائیم» (قیامت: ۴). «وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يَغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظُنُّمْ رَبُّكَ أَحَدًا؛ و می‌گویند ای وای بر ما این چه نامه عملی است که هیچ خرد و کلانی فروگذار نکرده مگر اینکه آن را به شمار آورده است و آنچه انجام داده‌اند، حاضر یافته‌اند و پروردگارت به هیچ کس ستم نمی‌کند» (کهف: ۴۹). همان‌گونه که تمام موجودات در مرتبه ذات احدیت، به نحو کثرت در وحدت جمع‌اند.

گفتنی است این حرکت بدن به سوی نفس برای اتصال به نفس در نشئه آخرت و قیامت منافاتی با این ندارد که بدن برخی از مراتب و مقامات و لوازم و آثار دنیوی و مادی خود را از دست بدهد؛ زیرا این از دست‌دادن مراتب و لوازم مادی، لازمه ناگزیر توجه از مرحله فرق و کثرت به جمع و از مرتبه مادیت به مجرد است؛ زیرا بدن نمی‌تواند با حفظ مراتب و لوازم دنیوی مادی به عالم مجرد برود؛ بدنی که می‌خواهد در نفس جمع گردد و نفس آن را قبض و دریافت کند، باید رخت و لباس مادیت را از تن برون آورد و آثار مادیت را رها کند؛ یعنی با تحفظ بر لوازم ماده نمی‌تواند نزد نفس برود و مراتب طولی را طی کرده و از عالم ماده به عالم مجرد ارتقا یابد. همان‌گونه که در قوس نزول که بدن در مراتب سابق مجرد کینونت داشت و در مراتب وجود علل خود و مبادی عالی مثل نفس کلی و عقل کلی موجود بود، با لوازم مادیت و بدنی موجود نبود.

نظیر حرکت یادشده این است که نطفه و منی با حرکت جوهری ذاتی به سوی صورت انسانی و فعلیت انسان به جایی می‌رسد که با صورت انسان اتحاد وجودی

می‌یابد، با اینکه لوازم منویت، دمویت، جسمانیت و حیوانیت در این میان ملغی می‌شود. حال وقتی که در حرکت جوهری نطفه به سوی صورت انسانی، وضع از این قرار است و برخی مراتب و لوازم از میان می‌رود، در حرکت به سوی نفس در معاد نیز به طریق اولی بدن باید لوازم مادی و دنیوی را از دست بدهد؛ زیرا حرکت نطفه به طرف صورت انسانی در عالم ماده و طبیعت است، اما در حرکت بدن به سوی نفس در معاد، حرکت از مادیت به نشئه تجرد و به عالم دیگر است و بی‌گمان نمی‌تواند با اقتضای این عالم باشد. در مرحله اتصال بدن به نفس در معاد و قیامت، از اولین مرتبه پیدایش انسان در طبیعت که نطفه است تا آن موقعی که بدن به نفس در معاد متصل گردد، همه در آن مرحله هست؛ همان‌طور که نوزاد انسان که در دنیا متولد می‌شود، جامع و واجد مرتبه نطفه، مضغه، علقه و ... است (غروی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۱۰-۱۲).



۵. دیدگاه کمپانی در معاد جسمانی

براساس مقدمات پنج‌گانه پیش‌گفته، آن تقریری از معاد جسمانی که سزاوار است انسان بدان اعتقاد یابد و ظاهر کتاب و سنت نیز مؤید آن است، نه معاد مورد نظر متکلمان و نه معاد معتقد حکیمان اشراقی و نه معاد ملاصدراست، بلکه همان معادی است که مدرس زنوزی آن را صورت‌بندی کرده است. توضیح اینکه معاد جسمانی نه به معنای عود روح به بدن خاکی است که متکلمان گویند؛ زیرا این دنیای مجدد است، درحالی‌که آخرت یک نشئه و مرتبه دیگر است. افزون بر دیگر اشکال‌های وارد بر معاد ایشان، مثل تناسخ و مطالبه مکان و ماده برای بهشت و جهنم جسمانی که گستره آن به اندازه آسمان‌ها و زمین است و حال آنکه جرم زمین محدود است. معاد به معنای تعلق نفس به بدن مثالی هم نیست؛ حال چه نفس بدن مثالی را انشاء کند که ملاصدرا می‌گوید و چه بدون انشای نفس که اشراقیان بدان باور دارند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۹۷-۱۹۸)؛ زیرا این، برزخ خواهد بود نه قیامت و آخرت: «وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ»؛ و فراروی آدمیان پس از مرگ جهانی است میان دنیا و آخرت تا روزی که برانگیخته شوند» (مؤمنون: ۱۰۰). بدن



مثالی، نه مانند موجود عقلی است که مجرد از صورت امتدادی و ماده است که از شکل، مقدار و از ماده تجرد دارد و نه مانند بدن دنیوی است که منغمز در ماده است و ماده و عوارض ماده را داراست، بلکه فقط مجرد از ماده است، ولی صورت، مقدار و شکل دارد. معاد حقیقی، همان است که مدرس زنوزی می‌گوید که با مرگ حرکت نفس متوقف می‌شود و پس از آن بدن حرکت کمالی خود را آغاز می‌کند و از نقص مادی بودن رها شده و رهسپار کمال تجرد در قیامت می‌شود و با نفس مجرد اتحاد وجودی می‌یابد. پس ایشان می‌گویند: بنابراین نظر بدن اخروی و محشور در معاد جسمانی و در قیامت، عین بدن دنیوی است، ولی نه با لوازم دنیوی که متکلمان می‌گویند، یعنی با حفظ مرتبه مادیت و نه با بدن برزخی تنها که صورت امتدادی است و از آن به بدن «هور قلیایی» تعبیر می‌کنند.

عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی به خود بدن دنیوی است. این سخن پذیرفتنی نیست که بگویند در این عینیت وجود بدن دنیوی و اصل هویتش کافی است و خصوصیات بدن دنیوی لازم نیست و اصل وجود بدن به حضور نفس است؛ زیرا بدن دنیوی، ماده است و نفس صورت آن است و شیئیت شیء به صورت اوست؛ پس بودن نفس کفایت می‌کند؛ زیرا پاسخ این سخن آن است که بدن دنیوی با همه ویژگی‌ها، مقومات و قیودی که دارد، باید باشد. البته نه با حفظ مرتبه مادیت و دنیویت؛ زیرا لازمه حرکت طولی و لازمه توجه از مرتبه مادیت به مرتبه تجرد این است که لوازم مادی و دنیوی را رها کند. بنابراین، معاد جسمانی به عین خود همین بدن خواهد بود؛ چنان که قرآن می‌فرماید: «وَصَرَبَ لَنَا مِثْلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يَحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ* قُلْ يَحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ؛ او از آن روی که آفرینش خود را فراموش کرده بود، استخوان‌های پوسیده را برای ما مثل آورد تا ناممکن بودن رستاخیز را به اثبات رساند. گفت چه کسی این استخوان‌ها را درحالی که پوسیده‌اند، حیاتی دوباره خواهد بخشید؟ بگو همان کسی که نخستین بار آنها را پدید آورد، دوباره آنها را زنده می‌کند و او به هر آفرینشی داناست» (یس: ۱۲-۱۳) (غروی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۱۲-۱۳).

۶. نقد و بررسی نظریه کمپانی

بنا بر مبانی صدرایی پذیرفته شده در اندیشه محقق اصفهانی، ابهام‌هایی در نظریه وی درباره معاد جسمانی وجود دارد که در ادامه به بررسی آنها می‌پردازیم:

۱. در اصولی که کمپانی بیان داشت، ادعای انسان عقلی شدن و رسیدن به مرتبه تعقل مطرح شد، در حالی که چنین ادعایی درباره همه نفوس پذیرفتنی نیست؛ زیرا تعقل اگر به معنای انتزاع کلی از محسوسات و جزئیات باشد، شاید بتوان گفت چنین ادعایی پذیرفتنی باشد، ولی اگر تعقل به «رؤیت ارباب انواع عن بعد»، دیدن فرشته و به اتحاد نفس با عقل فعال باشد، چنان که ملاصدرا معتقد است، در این صورت همه انسان‌ها انسان عقلی نمی‌شوند و به مرتبه تعقل نمی‌رسند (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۵: ۱۲۸).

۲. با توجه به این دیدگاه درباره معاد جسمانی، این پرسش مطرح می‌شود که آیا نفس برزخ دارد یا خیر؟ پس از مرگ و پیش از برپاشدن قیامت و آخرت، در این فاصله آیا برزخی وجود دارد یا خیر؟ بنابر مطرح شدن برزخ در کلام ایشان، نفوس برزخ دارند؛ یعنی پس از مرگ با بدن برزخی ادامه وجود می‌دهند، حال قیامت که برپا می‌شود، در کدام مرحله است؟ آیا در همین مرحله برزخ و حد فاصل عالم طبیعت و عقل است؟ یا نفس باید جهش دیگری به عالم عقل انجام دهد تا در آن مرحله آخرت تحقق بیابد و بدن به نفس متصل گردد؟ اگر تحقق آخرت در همان مرحله برزخ و بدون جهش و انتقال نفس به مرحله بالاتر، یعنی عالم عقل است، در این فرض بدن دنیوی به نفسی که با بدن برزخی است ملحق می‌شود و در این صورت، نیازی به این الحاق نیست؛ زیرا بدن برزخی جامع بدن دنیوی است و آن را با خود دارد، بلکه صافی، صفوه و زبده بدن دنیوی است و بدن دنیوی رقیقه آن و بدن برزخی حقیقت و اصل بدن دنیوی است و از این جهت، نفس کمبودی ندارد تا بخواهد بدن دنیوی به آن ملحق گردد و اگر بنا باشد جهش و حرکتی برای نفس صورت بگیرد، یعنی نفس به عالم عقل منتقل شود و بدن دنیوی که در دنیا حرکت جوهری خود را آغاز کرده به آن متصل شود، خود ایشان در استنتاج از مقدمات، اذعان داشت با مرگ حرکت نفس تمام می‌شود و دیگر انتقال و حرکتی برای آن در کار نخواهد بود (غروی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۱۲).





۳. ابهام دیگر این است که نفس اگر به سوی کمال عقلی می‌رود، با توجه به اینکه معاد برای همه نفوس اعم از مقربین و اصحاب یمین و اصحاب شمال و برای نفس سعید و شقی و برای همگان است، چگونه نفوس شقی و متوسط به عالم عقل راه می‌یابند؟! (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۵: ۲۷۱-۲۹۰).

۴. اگر اشکال ایشان به ملاصدرا این است که معاد ایشان در برزخ است نه آخرت، این ایراد وارد نیست؛ زیرا در حکمت متعالیه وی فرق میان بدن برزخی و بدن اخروی بیان شده است که براساس آن تفاوت آن دو به شدت و ضعف بوده و نسبت بدن اخروی به برزخی مانند نسبت بدن برزخی به بدن دنیوی، نسبت بیداری به خواب است و انسان مادامی که در برزخ است، مانند مسافری است که از منزل خود کوچ کرده، ولی نگاهش به پشت سر است و به آنچه در میانه راه و منازل بین راهی برای او رخ می‌دهد، توجه تام ندارد و هنگامی که چشمش تیزبین گردد و بر مشاهده قلبی وی تأکید شود، وجود برزخی‌اش به وجود اخروی تبدیل می‌گردد (صدرالمتالهین، ۱۴۱۰ق، ج ۹: ۲۹).

نتیجه‌گیری

میان اندیشمندان درباره کیفیت معاد جسمانی، دو رویکرد عمده وجود دارد: در یک‌سو حکیمان اشراقی قرار دارند که معاد جسمانی را به بدن مثالی‌ای که مابین با بدن طبیعی است می‌دانند؛ و ملاصدرا و پیروان متفکر و متعمق ایشان نیز که معاد را با بدن مثالی‌ای که با بدن طبیعی عینیت دارد و صورت تکامل یافته آن است دانسته‌اند، در همین سو جای می‌گیرند. در سوی دیگر، بزرگانی مانند مدرس زنوزی، اصطهباناتی، کمپانی و رفیعی قزوینی هستند که اینان نیز شخصیت‌های زبده علمی و فلسفی هستند و به راحتی نمی‌توان کلامشان را نادیده گرفت. نظریه ایشان یعنی بازگشت بدن دنیوی به نفس در قیامت، قابل توجه است و نقطه قوت آن هم این است که در این نظریه تلاش می‌شود معاد جسمانی مطابق با ذهنیت توده مسلمانان که طی قرن‌ها با انس به آیات و روایت‌ها شکل گرفته است و مطابق با ظاهر بسیاری از آیات و روایت‌هاست، تبیینی فلسفی ارائه گردد

و درعین حال از بسیاری اشکال‌ها که به دیدگاه متکلمان مبنی بر بازگشت روح به بدن دنیوی در معاد وارد می‌شود، مصون ماند؛ مانند شبهه تناسخ، مطالبه مکان و ماده برای بهشت و جهنم جسمانی که گستره آن به اندازه آسمان‌ها و زمین است با توجه به محدود بودن جرم زمین و نیز اشکال لزوم دنیای مجدد بر طبق دیدگاه مذکور. با این حال، اگرچه این نظریه به دلایل پیش گفته دارای قوت است، ولی ابهاماتی نیز دارد که چگونگی رسیدن همه انسان‌ها به مرتبه تعقل و ادراک کلی، نقش عالم برزخ در این نظریه و نیز راه یافتن نفوس شقی به عالم عقل از جمله آنهاست.



کتابنامه

* قرآن کریم

۱. آملی، شیخ محمد تقی (بی تا)، درر الفوائد، قم: اسماعیلیان.
۲. ابن سینا، علی بن الحسین (۱۴۰۴)، الشفاء (طبیعیات)، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۳. الهی قمشه‌ای، محی الدین مهدی (۱۳۶۶)، مجموعه دیوان الهی، تهران: کتاب فروشی علمی.
۴. جامی، عبدالرحمن (۱۳۶۱)، هفت اورنگ جامی، تصحیح: مرتضی مدرس گیلانی، تهران: کتاب فروشی سعدی.
۵. حافظ برسی، رجب بن محمد (۱۴۲۲)، مشارق انوار الیقین فی اسرار امیرالمؤمنین، بیروت: اعلمی.
۶. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۶)، شرح المنظومه، قم: دارالعلم.
۷. _____ (۱۳۷۹)، شرح منظومه، تهران: نشر ناب.
۸. شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۲)، گلشن راز، کرمان، انتشارات خدمات فرهنگی کرمان.
۹. شیخ اشراق، شهاب الدین (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. صدرالمثلهین، صدرالدین محمد (۱۹۸۱ م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: داراحیاء التراث.
۱۱. _____ (۱۳۵۴)، المبدأ والمعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۴)، اعتقادات الامامیه، قم: کنگره شیخ مفید.
۱۳. علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۹۹ ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، بیروت: مؤسسه اعلمی.
۱۴. غروی اصفهانی (کمپانی)، محمدحسین (۱۳۹۲)، المعاد الجسمانی، قم: مجمع ذخائر اسلامی.
۱۵. قیصری، محمدداود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. مدرس زنوزی، علی (۱۳۷۸)، مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس، تحقیق: محسن کدیور، تهران: مؤسسه اطلاعات.
۱۷. مهدی پور، علی اکبر (۱۳۹۳)، اجساد جاویدان، قم: رسالت.



تحلیلی انگیزه‌شناختی از شکاکیت هیوم و تأثیر آن بر شهرت هیوم به الحاد: کوششی برای رفع اتهام شکاکیت از هیوم

فریده لازمی*
جلال پیکانی**

چکیده

همواره میان جاه‌طلبی‌های طبیعت‌گرایانه و داوری‌های شکاکانه هیوم تناقضی اجتناب‌ناپذیر وجود دارد. برخی منتقدان معاصر وی به دلیل اینکه پایه‌های نظام طبیعت‌گرایانه هیوم، به‌عنوان ویرانگر دفاع لاهوتی معاصر او، معرفت‌آدمی را به طبیعت‌آدمی تخصیص می‌داد، عنوان شکاک ملحد را به وی منتسب کردند. پس از مرگ هیوم، منتقدانش تفسیر طبیعت‌گرایانه را بر بیکرة نظام فلسفی وی وارد ساختند. ما در این مقاله نخست نشان می‌دهیم که بلندپروازی‌های هیوم برای تثبیت علم اخلاق، وی را به سمت طبیعت‌آدمی سوق داد و پژوهش‌هایش را در تله شکاکیت گرفتار ساخت. سپس با نگاهی تحلیلی بر اندیشه هیوم و نیز با بررسی آرای منتقدان و مدافعان وی و نمایان‌ساختن اهداف پنهان وی از طرح شک، درستی یا نادرستی برجسب شکاک یا ملحد الصاقی به وی را بررسی می‌کنیم. همچنین درنهایت می‌کوشیم غبار شکاکیت را از چهره نظام طبیعت‌گرایانه وی بزدایم و نشان دهیم که حتی پژوهش‌های در معرض شکاکیت وی نیز با پیامدهای انکار وجود خدا در تعارض است. بنا بر یافته‌های این مقاله، شکاکیت برای هیوم نه ابزاری برای سست‌ساختن پایه‌های اندیشه، بلکه پلی برای رسیدن به هدف است و شایسته است او را یک اخلاق‌گرای عقلانی بنامیم.

کلیدواژه‌ها

شک‌گرایی، طبیعت‌گرایی، اخلاق‌گرای عقلانی، علم اخلاق، دیوید هیوم.



مقدمه

در سده هجدهم، هیوم تحت تأثیر فیلسوفانی همچون لاک، هابز و بارکلی، فلسفه اصالت تجربی خود را پایه‌گذاری کرد. این روند، هیوم را چونان شکاکی نظام‌مند جلوه داد و شکاکیت علمی و فلسفی سنگینی را بر پیکره نظام فلسفی وی سایه افکند. در همین قرن، هیوم به‌عنوان فیلسوفی شناخته شد که هدفش نشان‌دادن بی‌منا بودن باورهای حسی متعارف ما همچون باور به وجود اشیای مستقل از ذهن، باور به علیت و باور به خویشتن خویش است. از دیگرسوی، هیوم با تأکید بر اصالت تجربه و جنبه تجربی علم، امکان اثبات وجود خدا را نفی کرد و چونان فیلسوفی ملحد (Atheist) معروف گشت.

به دلیل اهمیت یافتن شکاکیت در سده نوزدهم، پژوهش‌ها درباره فلسفه هیوم به موضوعی داغ تبدیل شد. در این قرن می‌توان از منتقدان برجسته معاصر هیوم، همچون دوگالد استوارت، جیمز مکین تاش و لزلیه استفان یاد کرد که هدف هیوم را برقراری شکاکیت جهان‌شمول (Universal skepticism) بیان کردند. استوارت معتقد بود شکاکیت جهان‌شمول هیوم گرایش مودیانه و شیطانی دارد که نتایج افراطی و خطرناکی به همراه دارد (Stewart, 1821: 437-439). مکین تاش می‌گوید که وقتی شکاکیت جهان‌شمول هیوم نظر و اعتقاد راسخ متعارف ما را تحت تأثیر هرچند اندک قرار دهد، پی‌آیندهای تجربی ماهیت بسیار شیطانی را نشان می‌دهد (MacIntosh, 1337: 221).

در طول نیمه نخست سده بیستم، تفسیر شکاکانه درباره با نظریه هیوم، در قالبی شسته و رفته و در کالبد فلسفه لاک - بارکلی، از مکتب اصالت تجربه بریتانیایی پدیدار گشت. در نیمه دوم همین قرن، تفسیر طبیعت‌گرایانه بر پیکره نظام فلسفی هیوم وارد شد. بیشتر منتقدان در نیمه دوم قرن بیستم، رویه هیوم را به‌عنوان بلندپروازی وی برای نیوتن بودن در علم اخلاق معرفی کردند؛ برای مثال، جان پسمر (John Passmore) می‌گفت هیوم بنیان منطق علم اخلاق خود را به‌عنوان روش‌های نیوتنی فلسفه‌سازی بیان کرده و به سمتی پیش رفته تا نشان دهد آنها همان‌طور که در علوم طبیعی قابل اجرا هستند، در اخلاقی نیز قابل اجرایند (Passmore, 1980: 157).



در این نوشتار می‌کوشیم با بررسی آثار اصلی دیوید هیوم و با استفاده از تناقض اجتناب‌ناپذیر میان جاه‌طلبی‌های طبیعت‌گرایانه و قوانین شکاکانه مفرط وی، موضع اصلی هیوم را نمایان‌سازیم. همچنین نشان می‌دهیم نسبت‌دادن تعبیر «تجربه‌گرایی شکاک» به هیوم، تفسیر سنگینی را بر مباحث معرفت‌شناسی و حتی مابعدالطبیعه‌وی، در قالب یک فیلسوف اخلاقی تحمیل می‌کند. در ادامه، تلاش می‌کنیم با ارائه ادله و بررسی آرای منتقدانی مانند تی. اچ. گرین (T. H. Green)، تی. اچ. گروز (T. H. Grose) و مدافعانی مانند نورمن کمپ اسمیت (Norman Kemp Smith)، جان لایرد (John Laird)، گاسکین (Gaskin) و چارلز هندل (Charles Handell) روپوش دروغین شک‌گرایی را از پیکره نظام فلسفی هیوم بزدایم؛ زیرا پژوهش ما نشان می‌دهد هدف هیوم از شک‌گرایی، نشان‌دادن بی‌منا بودن باورهای حسی متعارف ما نیست، بلکه یافتن منبع‌سومی بجز حس و عقل برای آنهاست. این پژوهش حول این پرسش اساسی پیش خواهد رفت که آیا الزام بسط شکاکیت هیوم با مفاد فلسفه‌وی به‌درستی و در معنای دقیق کلمه سر‌سازگاری دارد یا نه؟

تکیه ما در این نوشتار مهم‌ترین و اولین اثر هیوم، یعنی رساله‌ای درباره طبیعت آدمی (A *Treatise of Human Nature*) خواهد بود؛ زیرا منظومه فکری و فلسفی هیوم بیش از همه در این اثر قابل ردیابی است (هیوم، ۱۳۹۵: ۹). این اثر در عین آشفتگی فراوانی که دارد، مهم‌ترین اثر هیوم است. همچنین برای اثبات ادعایمان، از کتاب تحقیق در باب فهم بشری (*An Enquiry concerning Human Understanding*) نیز استفاده خواهیم کرد. هیوم در پیش‌گفتار این کتاب از نحوه عملکرد خویش در رساله اظهار پشیمانی کرده و نحوه نگارش آن را دلیل اصلی کج‌فهمی‌ها دانسته است. از همین رو، برای جبران اشتباه خود در صدد بازنویسی آن در قالب کتاب تحقیق برآمده است. خواهش هیوم از منتقدان مبنی بر توجه به بازنویسی‌های رساله به‌جای خود رساله، برای درک موضع و هدف اصلی او، نشان از این امر دارد. غافل از آنکه بازنویسی‌های انجام‌شده نیز توان تغییر کج‌فهمی‌ها و تصحیح قول غالب را نداشته است.





بنابر سنت رایج در میان تجربه‌گرایان سده هیجدهم، هیوم آدمی را واجد طبیعتی می‌دانست که در همه ابنای بشر ثابت است؛ گویی همه آدمیان از کارخانه‌ای واحدند و ویژگی‌هایی واحد دارند. البته چیزی که تحلیل هیوم را درباره طبیعت آدمی متمایز می‌سازد این است که او درباره طبیعت آدمی بسیار رک می‌نویسد و نقاط ضعف و قوت آن را بی‌هیچ ملاحظه‌ای بیان می‌دارد. همچنین برجسته‌بودن جنبه روان‌شناختی تبیین وی درباره طبیعت آدمی نیز امری متمایز و قابل توجه است.

پرسش مهم قابل طرح در اینجا آن است که چرا می‌کوشیم از هیوم دفع اتهام بکنیم؟ در پاسخ باید گفت که در فضای فلسفی ایران به دلیل پیش‌داوری‌های فراوانی که در مورد هیوم وجود دارد و اتهام‌های متنوعی مانند شکاکیت و الحاد که به او نسبت داده می‌شود، در عمل جامعه فلسفی ما هیوم را مسکوت گذاشته و سایه سنگین کانت را چنان گسترانیده است که گویی تأثیر هیوم بر کانت و کل فلسفه پس از کانت، در همان جمله مشهور «هیوم مرا از خواب جزمیت بیدار کرد» خلاصه می‌شود.

الف) استخراج موضع طبیعت‌گرایی از نمایش شکاکانه

اساسی‌ترین جنبه مناقشه‌برانگیز نظام فلسفی هیوم این است که با طرح دو مفهوم انطباق و تصور که منشأ تجربی دارند، هر امر غیرتجربی را بی‌اعتبار می‌داند و از این طریق در پی بی‌اعتبار ساختن مهم‌ترین منابع شکل‌دهنده معرفت بشری می‌کوشد و از این‌رو، به شک مفرط دچار می‌شود. در ادامه نمایش طبیعت‌گرایانه‌ای را که هیوم در دل قوانین شکاکانه مفرط خود پنهان کرده است به تصویر می‌کشیم.

هیوم در رساله برای اینکه بتواند شک در حواس را مطرح سازد، به بزرگ‌ترین خطای حواس در پذیرش وجود جهان خارج از ادراکات اشاره می‌کند، اما این باور، باوری است که ما نمی‌توانیم با استدلال فلسفی و یا از طریق عقل اثبات کنیم. هیوم در اینجا به مفهوم عادت متوسل می‌شود (Hume, 2009: 283). در دیدگاه هیوم، عادت انگیزه‌ای طبیعی در وجود انسان است که او را به پذیرش وجود جهان

خارج از ادراکات و می‌دارد. پس از این مرحله، هیوم به بررسی عللی می‌پردازد که این باور را در ما پدید آوردند (ibid.: 289). بنابر دیدگاه هیوم، حواس ما نمی‌تواند علت باور ما به وجود اجسام خارجی و جهان خارج از ادراکات باشند؛ زیرا در غیر این صورت، هم باید به متعلقات خود، یعنی به خودِ خود آگاهی داشته باشند و هم باید انطباعاتی همچون خود آن وجودها را برای خود ما آشکار سازند. افزون بر حس، عقل نیز نمی‌تواند علت باور ما به وجود خارجی اجسام باشد و یا ما را به باور داشتن به وجود اجسام مستقل از ذهن هدایت کند؛ زیرا برهان‌های فلسفی در خصوص اثبات اشیای مستقل از ذهن بر فرض تمامیت نه برای عموم مردم، بلکه تنها برای معدودی از خواص مفید خواهند بود. افزون بر این، فلسفه به ما می‌آموزد هر آنچه در ذهن پدید می‌آید، جز ادراک چیزی نیست. بنابراین، نمی‌توان وجود اشیا را مستقل از ذهن و ادراکات ذهنی استنباط کرد. با این حال، تمامی ما انسان‌ها مایل هستیم برای اجسام، وجودی مستمر و جدای از ذهن و ادراکات خود قائل باشیم و این کارِ قوهٔ تخیل است (ibid.: 323).

هیوم در رسالهٔ تحقیق در فهم بشری، شکاکیت دربارهٔ عقل را یا به تعقل یا به استدلال مجرد یا به امور واقع نسبت می‌دهد. وی ایراد شکاکانه به اعتبار تعقل مجرد را ناشی از تصور زمان و مکان اعلام می‌کند. بیان هیوم در این زمینه را می‌توان در قالب یک مثال خلاصه کرد: فرض کنیم که امتداد بی‌نهایت تقسیم‌پذیر باشد. کمیت y را در نظر می‌گیریم، به طوری که کمیت x بی‌نهایت از آن کوچک‌تر است و جزئی از y است و کمیت سوم z بی‌نهایت کوچک‌تر از x باشد و جزئی از x باشد، همین‌طور تا بی‌نهایت. این فرض که موجب تردید در بدیهی‌ترین مبادی عقلی است و نیز مستلزم شمار نامتناهی از اجزای واقعی زمان است که در پی هم می‌گذرند و یکی پس از دیگری سپری می‌شوند، چنان تناقض آشکاری را نشان می‌دهد که هر دارندهٔ قوهٔ تمیزی نمی‌تواند آن را تصدیق کند (Hume, 1999: 204-205). ایراد شکاکانه به اعتبار استدلال‌ها دربارهٔ امور واقع، به دو نوع عامیانه و فلسفی قابل تقسیم است: الف) ایرادهای





شکاکنانه عامیانه همچون اعتقاد به آرای متضادی که افراد مختلف در زمان‌های مختلف دارند؛ همچون باورهای متناقض جوامع و ملل مختلف. آنها بر این اساس، استدلال می‌کنند که این اعتقادات قابل توجه نیست و نمی‌توان به اعتقادی یقینی دست یافت. هیوم معتقد است که این ایرادهای عامیانه دربارهٔ امور واقع غیر مؤثرند (ibid.: 205-206؛ ب) اما ایرادهای اساسی در این زمینه، ایرادهای فلسفی هستند و مهم‌ترین آنها ایرادی است که از تحلیل خود هیوم از علّیت ناشی شده است (Fogelin, 2009: 118).

هیوم نخست این قاعدهٔ کلی را طرح‌ریزی می‌کند که «همه تصورات باید از انطباعی برخوردار باشند» اما وی در تحلیل‌های خود به تصویری برمی‌خورد که از هیچ انطباعی برنخواسته است و درعین حال تصور نیز هست؛ به باور وی، علّیت در ضمن اینکه تصور است، از هیچ انطباعی برنخواسته و این مسئله می‌تواند هیوم را دچار تناقض کند. اما باید دقت شود تنها چیزی که هیوم می‌گوید این است که تصور علّیت باید از نسبتی میان اشیای ناشی باشد و این نسبت را اکنون باید بکشیم تا کشف کنیم (Hume, 2009: 75). پس علّیت هرچند انطباعی تجربی نیست، از رابطهٔ میان نسبت‌های اشیا خارجی که در ذهن موجودند، استخراج می‌شود. از این‌رو، می‌توان گفت در حصول آن تجربهٔ بیرونی زمینه‌سازِ تداعی ذهن انسان می‌شود.

در واقع، هیوم می‌خواهد بگوید که علم به وجود رابطهٔ علّیت پس از تجربهٔ موارد خاص اثبات‌پذیر می‌باشد که برخواسته از تجربه است. هیوم در ادامه درخصوص نسبت علّی به دو واقعیت مهم اشاره دارد که معیت و تقدّم زمانی است (ibid.). هیوم در کتاب تحقیق دربارهٔ فهم انسانی از شرط سومی نیز سخن به میان می‌آورد و می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که تصور رابطهٔ ضروری از کدام انطباع برمی‌خیزد؟ او پس از بررسی‌های طولانی به این نتیجه می‌رسد که این تصور نه با شهود و نه با برهان قابل اثبات یا قابل دریافت نیست، پس تنها منشأ دیگر تجربه است؛ یعنی وقتی در بیش از یک مورد، دیدیم که دو امر مختلف با یکدیگر پیوستگی دائمی دارند، همین تکرار برای ما عادت ایجاد می‌کند و در این هنگام، آن عادتِ روان‌شناختی برای ما حالت نفسانی

دیگری به نام تداعی معانی را سبب می‌شود که آن نیز بخشی از غرایز طبیعی است که هیچ نوع استدلال یا علل عقلانی قادر به ایجاد یا جلوگیری از آن نیست (Hume, 1999: 27) در فصل پنجم و فصل ششم از رساله، هیوم دربارهٔ جوهر روحانی و در مورد باور به وجود خویشتن خویش نیز بحث می‌کند. از نظر هیوم، هیچ دلیلی، اعم از تجربی و عقلی، برای این باور که نفس جوهر بسیط نامتغیری است نداریم. بنابراین، باور به وجود نفس همانند برخی مسائل دیگر را طبیعت بر ما تحمیل می‌کند.

ب) تحلیل و بررسی: تبرئه هیوم از اتهام شکاکیت

هیوم در زمانی می‌زیست که شکاکیت فاحش ناشی از آرای لاک، بارکلی و هابز ضربه سنگینی بر پیکره معرفت آدمی وارد کرده بود. هیوم خداشناسی تجربی نبود، بلکه تمام تلاش وی بنانهادن مبنایی نو برای معرفت آدمی بود. هیوم اگرچه با در نظر داشتن شرایط زمانه خود می‌کوشید محافظه کارانه عمل کند، یافتن مبنای معرفت او را ناخواسته وارد مسائل خداشناسی و دینی کرد؛ اما براساس اصول تجربه‌گرایانه وی، بشر نتوانست هیچ مبنایی برای این گونه از باورها، نه در حس و نه در عقل بیابد و همین امر سبب شد موضع هیوم چهرهٔ شکاکانه به خود گیرد. ما در چند مرحله برای تبرئه هیوم از شکاکیت اقدام کرده‌ایم که در ادامه به تشریح و بررسی هر یک از مراحل می‌پردازیم.

مرحلهٔ اول: بررسی آثار اصلی هیوم

بر اساس دو کتاب رساله‌ای دربارهٔ طبیعت آدمی و تحقیق در باب فهم بشر به نظر می‌رسد هیوم در مواضعی محدود و مشخص دربارهٔ شکاکیت اظهار نظر کرده است. اما از منظر دیگر و با تکیه بر آثار منتقدان برجستهٔ معاصر هیوم، همچون دوگالد استوارت، جیمز مکین تاش و لزلیه استفان، و با بررسی آرای منتقدانی همچون تی. اچ. گرین و تی. اچ. گروز به نظر می‌رسد که در بیشتر بحث‌ها، نگرش‌ها و استدلال‌های هیوم، حال و هوای شکاکانه و به تعبیر دقیق‌تر چون و چرا در عقاید فلسفی رایج حضور دارد. هیوم در





فصل دوازدهم از کتاب تحقیق در فهم بشری، نخست شک در حواس را بررسی می‌کند و معتقد است که شکاکان همیشه بر اعتمادناپذیری حواس تأکید داشته‌اند و ادله و مثال‌هایی را در این زمینه آورده‌اند، ولی بسیاری از این ادله از نظر وی دلالی فرسوده‌اند؛ زیرا قابل اعتماد نیستند. هیوم به برخی از این مثال‌ها اشاره می‌کند. اما در عین حال، برهان‌های عمیق‌تری مبنی بر خطای حواس وجود دارند که نمی‌توان به آسانی از کنار آنها گذشت و به آنها پاسخ داد (Hume, 2009: 301). این قسم از شکاکیت به نظریه‌ای درباره ادراک می‌انجامد که امروزه به پدیدارگرایی (Phenomenalism) موسوم است؛ نظریه‌ای که شکاکانه تلقی نمی‌شود. در ادامه بحث، به سمت آن نظریه هدایت خواهیم شد.

یکی از مهم‌ترین مصادیق شکاکیت جهان‌شمول هیوم، شک در وجود جهان مستقل از ادراکات آدمی است. همچنان‌که گذشت هیوم در این زمینه بیش از همه بر مؤلفه عادت تأکید می‌کند. عادت انگیزه‌ای طبیعی در وجود انسان است که انسان را به پذیرش وجود جهان خارج وامی‌دارد و این همان چیزی است که عقل آدمی از قبول آن ابا دارد. چرا حتی وقتی که اشیا نزد حواس ما حاضر نیستند، اصرار داریم که آنها همیشه حاضرند و حضوری پیوسته و مستمر دارند و چرا آنها را متمایز از ذهن و ادراکات خود قلمداد می‌کنیم؟ این دو پرسش به نوعی با هم مرتبط هستند. چون آدمی چه ادراک بکند، چه نکند، اشیا به وجود پیوسته خود ادامه خواهند داد. پس در واقع اشیا در این حالت، متمایز از ذهن و ادراکات ذهن آدمی نیز خواهند بود. در واقع با پاسخ به پرسش اول، پرسش دوم خود به خود پاسخ داده می‌شود. پس از این مرحله، هیوم به پرسش دیگری می‌پردازد و آن اینکه آیا باور به وجود پیوسته و در عین حال متمایز اشیا، به حواس ما برمی‌گردد یا به عقل آدمی و یا به متخلیه آدمی؟ هیوم نخست حواس را بررسی می‌کند. وی از همان ابتدا بیان می‌کند که حواس نمی‌تواند علت باور ما به وجود اشیا و اجسام باشد؛ زیرا وقتی که از فعل احساس کردن باز می‌ایستیم، این باور دیگر در ما وجود نخواهد داشت و افزون بر این، حواس ما اجسام را متمایز از

ادراکات حسی ما درک نمی‌کنند، پس اگر قرار باشد حواس علت باور ما به وجود اجسام خارجی باشد، در این حالت حواس باید انطباعاتی همچون خود آن وجودها را برای ما منتقل سازند و افزون بر این، باید که هم متعلق حواس و هم خود ما در مقام فاعل ادراک حسی برای حواس آشکار باشیم؛ درحالی که این مسئله از نظر هیوم محال است؛ یعنی حواس نمی‌تواند هم به متعلقات خود و هم درواقع به خود خود، آگاهی یابد (ibid.: 328).

نه فقط حس، بلکه عقل نیز نمی‌تواند علت باور ما به وجود خارجی اجسام باشد و یا ما را به باورداشتن وجود اجسام مستقل از ذهن هدایت کند؛ زیرا از نظر هیوم برهان‌های فلسفی در خصوص اثبات اشیای مستقل از ذهن، حتی بر فرض تمامیت، برای عموم مردم مفید نیستند. بنابر مطالب پیش گفته وی از نظام فلسفی خویش این نتیجه را می‌گیرد که هر آنچه در ذهن پدید می‌آید، جز ادراک چیزی نیست و بنابراین نمی‌توان وجود اشیا را مستقل از ذهن و ادراکات ذهنی استنباط کرد. بر فرض وجود چنین استنباطی، این استنباط علی خواهد بود و برای اعتبار آن باید پیوستگی دائمی آن اشیا را با این ادراکات مشاهده کرد، اما این کار امکان‌پذیر نیست؛ چون نمی‌توان از ادراکات خارج شد و آنها را با چیزی غیر از خودشان مقایسه کرد.

هیوم در رساله‌ای درباب طبیعت آدمی، پس از آزمونی کوتاه معتقد می‌شود به اینکه چون اجسام دارای دو ویژگی ثبات و سازگاری (Coherence) هستند، ما چنین تخیل یا توهمی را در خود می‌یابیم. به همین دلیل، همیشه انطباعات یکسان و همانندی داریم، ولی وی می‌پذیرد که این ثبات نمی‌تواند همواره به‌طور کامل حاکم باشد؛ زیرا در انطباعات، اعم از ملایم یا شدید، اختیاری و یا غیراختیاری این حکم صادق نیست. از همین رو، وی سازگاری را مطرح می‌کند و می‌گوید که اگر هم ثبات نباشد، نوعی از سازگاری همچنان حاکم خواهد بود. ذهن با مشاهده ثبات و سازگاری انطباعات تا آنجا پیش می‌رود که به وجود مستمر اجسام باور می‌یابد؛ به این شکل که فرض می‌کند ادراکات از هم گسسته را موجوداتی واقعی که ما از آنها بی‌خبریم، به هم پیوسته است.





بنابراین، به اعتقاد هیوم ما دوست داریم که بدین شکل وجود مستمر اجسام را توهم کنیم و چون این توهم از انطباعات روشن حافظه ناشی می‌شود، این توهم روشن می‌شود و ما را وادار می‌کند که به وجود مستمر اجسام باور داشته باشیم.

هیوم پس از طرح شک در حواس، کار خود را درباره استدلال‌های انتزاعی پی می‌گیرد. او در بخش چهارم رساله‌ای درباره طبیعت آدمی متعلقات عقل آدمی را به دو قسم می‌کند: یکی نسبت‌های میان تصورات و دیگری امور مربوط به واقع (ibid.: 289). موضوعات علمی همانند حساب، هندسه و جبر از قسم نخست‌اند و قضایایی از این دست را می‌توان با عمل تفکر کشف کرد، بدون نیاز به اینکه چیزی در عالم موجود باشد. بنابراین، چنان حقایقی بدیهی‌اند، ولی امور واقع را که قسم دوم از متعلقات عقل انسان‌اند، نمی‌توان به‌همین نحو محقق کرد و نیز دلیل ما برای وضوح حقیقت آنها هر قدر هم قوی باشد، شبیه دلایل قسم اول نیست. اما هیوم دوست دارد با استناد به خطای موجود در قوای انسان در هنگام به‌کارگیری آنها خطایی را وارد این علوم کند. بر همین اساس، دانش‌هایی مانند حساب، هندسه و جبر احتمالی خواهند بود و هیچ ریاضی‌دانی نخواهد توانست در آنها به یقین کامل برسد.

بر همین اساس، هیوم شک خود را جهت تنزل یقین به احتمال در زمینه دانش‌هایی مثل حساب، هندسه و جبر با این عنوان آغاز می‌کند که در ریاضیات، حساب و هندسه مثلاً درباره اعداد نمی‌توان مورد کاملاً یقینی پیدا کرد؛ زیرا در آنها با مقدار بی‌نهایت سروکار داریم؛ یعنی نمی‌توان فاصله بی‌نهایت میان دو عدد صحیح یا طبیعی را به‌لحاظ منطقی طی کرد. به همین دلیل، این دانش‌ها باید از مرتبه یقینی به مرتبه احتمالی کاهش یابند (هیوم، ۱۳۹۵: ۲۴۶-۲۴۷).

هیوم با این کار، همه معرفت آدمی را به احتمال تقلیل می‌دهد. او سپس میزان اعتمادپذیری عقل درباره این احتمالات را بررسی می‌کند. وی این کار را با تکیه بر ذکاوت و تجربه انسانی انجام می‌دهد؛ بدین صورت که داوری‌هایی را که انسان در هر استدلالی از طبیعت خویش به‌دست می‌آورد با طبیعت فاهمه یا همان عقل خود مقایسه

می‌کند و براساس میزان خردمندی و تجربیات خود درستی یا نادرستی آن را می‌سنجد و با در نظر داشتن وجود خطا در گذشته و احتمال وجود خطا در آینده، میزان درستی داوری خویش را می‌سنجد و نتیجه‌ای را که از مقایسه داوری طبیعت خود و طبیعت فاهمه می‌گیرد، در نهایت به فاهمه خود می‌افزاید (همان: ۲۴۷-۲۴۸).

تا به این مرحله، هیوم اعتمادی را که درباره احتمالات به دست آورده به عقل خود اضافه کرد. حال در مرحله بعدی، از امکان خطا در تخمین این صدق و اعتمادپذیری قوا بحث می‌کند. او برای فهمیدن وجود خطا، آزمون‌هایی را روی باورهایی که عقل با اطمینان آنها را به دست آورده است، اعمال می‌کند و معتقد می‌شود که هرگز نباید نخستین باور خویش را بسیار محکم و قوی اتخاذ کنیم؛ زیرا نخستین باور، باوری احتمالی است که دستخوش تعدادی نقص‌های نامتناهی می‌شود و بدین طریق، پس از اعمال تردید نامتناهی، چیزی از آن باقی نخواهد ماند (Fogelin, 2009: 93). حال وقتی انسان به این صورت باورهای خود را بررسی می‌کند، پس از آزمون‌های تکراری و نامتناهی تمامی باورها، آنها به تخریب، تقلیل و نابودی خواهند رسید؛ برای مثال، وقتی می‌گوییم آسمان ابری است و در مورد آن فکر می‌کنیم، با بار دیگر نگرستن به آسمان به این نتیجه می‌رسیم که خیلی زیاد ابری نیست. بار دوم با تکرار همین روند به این نتیجه می‌رسیم که آسمان زیاد ابری نیست. پس از تکرار چندین مرحله، به این نتیجه می‌رسیم که آسمان اصلاً ابری نیست و بدین طریق، چیزی از باور نخستین ما باقی نمی‌ماند. حال وقتی انسان به این صورت باورهای خود را بررسی می‌کند، پس از گذر از تکرارهای نامتناهی آزمون‌ها، تمامی باورها به تخریب و تقلیل و نابودی خواهند رسید، اما چگونه است که آدمی در عمل همچنان عقایدی دارد و چنان تقلیل و نابودی‌ای در واقع اتفاق نمی‌افتد؟ این دقیقاً همان پایه اصلی نظام فلسفی غیرشکاگانه هیوم است که در ذیل به شرح آن می‌پردازیم.

آدمی دارای عقایدی است و این عقاید را عموماً به طور غیرشکاگانه می‌پذیرد. عقاید ما به واسطه عادت به دست می‌آیند و اگر چنین نباشد، اعتقادی در ما شکل





نمی‌گیرد؛ چون زمانی که یک باور را نخستین بار در نظر می‌گیریم، با تکرارهای بی‌نهایت، دچار تخریب و تقلیل می‌شود و باعث ایجاد احتمال [باور] جدید دیگری می‌شود که خود آن نیز با تکرارهای بی‌نهایت دچار تخریب و تقلیل می‌شود و به همین صورت تا بی‌نهایت. در این حالت، باور نخستین ما نابود شده و هیچ چیزی از آن باقی نمی‌ماند و به این ترتیب، هیچ باور و اعتقادی بر ایمان باقی نمی‌ماند. از همین رو، هیوم باور را یک حس می‌داند که ناشی از عادت و تجربه است و صرفاً یک کنش ساده اندیشه نیست و خطایی را در آن راه نمی‌دهد.

پیش‌تر گفتیم که هیوم نظریه پدیدارگرایی را مطرح کرده است؛ نظریه‌ای واقع‌گرایانه در زمینه ماهیت ادراک حسی که در ذیل نظریه‌های واقع‌گرایانه دسته‌بندی می‌شود و نظریه‌ای شکاکانه به شمار نمی‌آید. به طور معمول در کتاب‌های معرفت‌شناسی این نظریه را به هیوم نسبت می‌دهند و به هیچ‌وجه آن را نظریه‌ای شکاکانه تلقی نمی‌کنند. طبق این نظریه، «ادراک چیزی عبارت است از به نظر آمدن چند خصوصیت از آن چیز» (Audi, 1999: 30). منظور از این تعریف به نسبت کلی همان چیزی است که در بالا بیان شد؛ یعنی آنچه که در ادراک حسی بیشترین اهمیت را دارد و محکی از واقعیت تلقی می‌شود، همان پدیدارهایی هستند که در ذهن حاضر می‌شوند.

برخی از ایده‌های هیوم که به طور سنتی شکاکانه تلقی می‌شوند، در واقع شکاکانه نیستند و امروزه بیشتر معرفت‌شناسان بدان‌ها باور دارند؛ مثلاً معرفت‌شناسان فضیلت به اشاره او به ضعف‌های روان‌شناختی آدمی در حصول معرفت بارها تأکید کرده‌اند (برای نمونه: نک: زاگرسکی، ۱۳۹۲: ۱۳۵). هیوم می‌گوید: «هیچ‌یک از ضعف‌های طبیعت آدمی به اندازه آنچه که عموماً زودباوری (Credulity) و یا ایمان بسیار آسان به گواهی دیگران می‌نامیم عمومیت ندارد. این ضعف از طریق تأثیر شباهت، به سهولت تبیین می‌شود» (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۶۲).

هیوم به‌خوبی می‌دانست که چنان موشکافی‌های نظری‌ای در ساحت عمل نه فقط به کار نمی‌آید، بلکه حیات را نیز به کلی مختل می‌کند. از آنجا که وی الهام‌بخش کانت

بود، قلمرو معرفت آدمی را تنها در حد خصوصیات ظاهری اجسام و اشیا می‌دانست و تلاش آدمی برای فرارفتن از آن را نادرست می‌پنداشت و معتقد بود که این حد از معرفت برای تدبیر امور زندگی کافی است: «من نمی‌توانم خود را با بلندپروازی‌های کسانی که در هر حوزه‌ای موشکافی را از حد می‌گذرانند، همراه سازم؛ مگر آنکه دست کم در یک مورد موفقیت‌شان را مشاهده کنم. من در حال حاضر خود را با دانستن کامل این موضوع راضی می‌سازم که چگونه متعلقات حواس مرا متأثر می‌سازند و تا آنجا که تجربه مرا آگاه می‌سازد، چگونه با یکدیگر پیوند می‌یابند. تا این حد برای هدایت زندگی کفایت می‌کند و نیز برای فلسفه من که فقط مدعی تبیین ماهیت و علل ادراکات و یا انطباعات و تصورات است» (همان: ۱۰۰).

از نظر هیوم، شک زیرسلطه عقل قرار دارد و از آن نشأت می‌گیرد. هرچه عقل قوی‌تر باشد، اصول شک نیز قوی‌تر خواهد بود. گرچه این دو متناقض و دشمن هم‌اند، در آغاز نیروی یکسانی را به آنها می‌دهد و تا زمانی که یکی از آن دو مقاومت کند، هر دو وجود خواهند داشت. هیوم خاطر نشان می‌کند که هیچ‌گاه نباید به استدلال‌های شکاکانه خود اعتماد کنیم؛ مگر زمانی که بتواند تمام عقل و باورهایمان را نابود سازد؛ کاری که شدنی نیست.

وی در دفع اتهام شکاکیت از خود نیز می‌کوشد و اظهار می‌دارد که شکاکیت کامل و جهان‌شمول ممکن نیست: «نه من و نه هیچ‌کس دیگری از صمیم قلب و به تمام و کمال بر آن موضع، یعنی شکاکیت کامل نیست. طبیعت بر مبنای ضرورتی مطلق ما را چنین تعین بخشیده است که همان‌گونه که غیرارادی و به اقتضای طبیعت خویش نفس می‌کشیم و احساس می‌کنیم، به همان طریق داوری بکنیم. وقتی نور کافی و کامل وجود داشته باشد، نمی‌توانیم اشیا را نبینیم؛ چون پیوند مألوف آن اشیا با انطباع حاضر بیش از آن است که مادامی که بیداریم یا اشیا را می‌بینیم، بتوانیم هنگام روکردن به آنها زیر تابش نور درخشان آفتاب، خود را از اندیشیدن به آنها باز داریم. هر که رنج ابطال ایرادهای این شکاکیت کامل را به جان بخرد، در واقع وارد جنگی شده





است که در آن دشمنی وجود ندارد. چنان شخصی برای اثبات قوه‌ای کوشیده است که طبیعت پیشاپیش در ذهن او به ودیعت نهاده و احتراز از آن را ناممکن ساخته است» (همان: ۲۴۹).

مرحله دوم: بررسی منتقدان و مدافعان هیوم در حوزه دین

به‌رغم اینکه مفسران در بسیاری از مفاهیم و اصول فلسفه هیوم توافق ندارند، تقریباً همگی آنها در مورد یک نکته بنیادی موافق هستند و آن اینکه رساله هیوم در رابطه با مسائل دینی نیست. در این راستا، مفسران را در دو دسته قرار داده‌ایم: نخست مفسرانی هستند که معتقدند رساله به‌طور ضمنی در رابطه با مسائل دینی نیست و دسته دوم مفسرانی هستند که معتقدند رساله به‌طور صریح درباره مسائل دینی نیست. ما در گروه نخست، پژوهش‌های باری استرود (Barry Stroud)، روبرت فوگلین (Robert Fogelin) و آنیته بایر (Annette Baier) و در گروه دوم جان لایرد، موسنر (Mossner)، آنتونی فلو (Antony Flew)، ریچارد پاپکین (Richard Popkin) و گاسکین را بررسی کرده‌ایم.

استرود در کتاب خود با عنوان هیوم (Hume) می‌نویسد که هیوم برای فراهم آوردن یک تفسیر جامع از فلسفه‌اش و نیز برای بحث درباره مشکلات اصلی آن هیچ چیزی درباره دین نخواهد گفت، حتی اگر این موضوع به اهمیت طول عمر زندگی وی باشد (Stroud, 1977: 14). طبق گفته‌های استرود، می‌توان ادعا کرد که اگرچه دین برای هیوم مهم است، برای فهم مسائل محوری فلسفه او ضروری نیست. فوگلین نیز بیان می‌کند هیوم در رساله هیچ مطلبی، هرچند کوتاه در مورد دین ندارد (Fogelin, 1985: 17-18). به شکل مشابه، بایر نیز تنها مراجع ضمنی را برای ارتباط دین با موضوعات بنیادی و اهداف هیوم فراهم آورده است (Baier, 1991: 117-122).

لایرد ادعا می‌کند هیوم بسیار مصلحت‌اندیش بود و از انتشار هرگونه مطلب جدید قابل توجهی درباره خداشناسی تجربی اجتناب می‌کرد و تنها استثناها در این موضوع، نقل قول‌هایی درباره نفس (Soul) و غیرمادی بودن آن است (Laird, 1932: 283-285). موسنر

نیز در این باره می‌نویسد که هیوم در زمینه دورداشتن رساله از هر گونه نوآوری دربارهٔ مباحث خداشناسی سنجیده عمل می‌کرد. وی می‌نویسد که توجه اصلی هیوم به فلسفه بوده است، نه به مباحث دینی (Mossner, 1947:113). ما نیز با توجه به رساله می‌توانیم دریابیم که برای مثال، هیوم از بحث در مورد اعجاز و از هر آنچه که در عصر وی مورد هجوم بود، در این کتاب چشم پوشیده است. آنتونی فلو در پژوهش خود با عنوان فلسفهٔ باور هیوم (*Hume's Philosophy of Belief*) بیان می‌کند که هیوم در رساله در مقایسه با کتاب تحقیق در باب فهم بشر به هیچ هدف جدلی سیاسی که در تقابل با دین باشد، اشاره‌ای نکرده است (Flew, 1961: 52). پاپکین نظریه مشابهی را تصدیق می‌کند و می‌گوید که در رساله از دین و خداشناسی بسیار اندک بحث شده است (Popkin, 1985: 202). نیز گاسکین اظهار می‌کند که رساله آشکارا دربارهٔ دین نبود و هیوم متون و قسمت‌هایی از آن را که وی را در جدال با دین درگیر می‌کرد حذف کرده است. وی ادامه می‌دهد منابع کوتاه و به‌ظاهر بی‌ضرری برای اثبات وجود خدا و دین باقی مانده است، بجز مباحث مربوط به غیرمادی بودن نفس (Gaskin, 1988: 1-2).

بر اساس مطالب پیش گفته می‌توان ادعا کرد مسائل دینی دلواپسی اصلی هیوم در رساله نیستند. با این حال، نباید از وجود مفسران مخالف با استدلال‌های یادشده چشم‌پوشی کرد. پل راسل در کتاب خود ادعا کرده است تعداد مخالفان هیوم در این زمینه کمتر از تعداد مدافعان اوست؛ برای نمونه، هندل ادعا می‌کند هیوم به شدت تحت تأثیر مشکلات دینی و مناقشه‌های خداباوری (Deist Controversy) است و این موضوع در بخش‌های اصلی رساله (مانند استدلال‌های هیوم در زمینه اصل علیت (Causation) دیده می‌شود. هندل ادعا می‌کند نظریه‌های هیوم درباره دین، او را به نظریه‌های مدافعان دینی همچون بارکلی، باتلر (Butler) و کلینتس (Cleanthes) (یکی از شخصیت‌ها در کتاب گفت‌وگوهای دربارهٔ دین طبیعی اثر هیوم) نزدیک می‌کند (Hendel, 1925: 345-347).

همان‌طور که اشاره شد، می‌توان گفت تقریباً تمامی (نه همگی) محققان هیوم با این موضوع موافق‌اند که مسائل مربوط به دین برای هیوم، به میزان زیادی تنها از مسائل مهم





اتفاقی یا غیرمستقیم در رساله می‌باشند. واکنش‌های پیشین به رساله نشان می‌دهد که منتقدان معاصر هیوم، به شکل نامتناقض کار او را به دلیل داشتن نتایج مستقیم و مهم برای موضوعاتی از دین درک کرده‌اند و هیوم را به‌عنوان دشمن بنیادی و نظام‌مند برای خط‌مشی دینی و خداباوری تفسیر کرده‌اند؛ این همان ضربه سنگین ناشی از تعبیر تجربه‌گرای شکاک از هیوم است که نه تنها بر پیکره مباحث مابعد الطبیعه وی، بلکه بر مباحث معرفت‌شناسی او نیز در قالب یک فیلسوف اخلاقی وارد شده است.

مرحله سوم: بررسی منتقدان و مدافعان هیوم در حوزه طبیعت‌گرایی

محققانی که کارهای فلسفی هیوم را در میانه سده نوزدهم نقد و بررسی کردند، تفسیرهای شکاکانه‌ای از وی ارائه داده‌اند. تی. اچ. گروز یکی از منتقدان برجسته هیوم بیان می‌کند که رساله از آغاز تا انجام کار یک اسکاتلندی گوشه‌نشین است؛ فردی که خود را وقف مطالعات منتقدانه لاک و بارکلی کرده است. براساس گفته گروز هیوم زمانی که در فرانسه ماند و بر روی رساله کار کرد، هیچ نشانه‌ای از خود، چه در لحن و چه در محتوای کتاب برجای نگذاشت (Hendel, 1875: 40).

برای نشان دادن بُعد طبیعت‌گرایانه نظام فلسفی هیوم که منتقدان معاصر ما ارائه کرده‌اند، پژوهش‌های کمپ اسمیت، توماس هاکسلی (Thomas Huxley)، باری استرود، جان رایت (John Wright) و دیوید نورتون (David Norton) را بررسی کرده‌ایم:

نورمن کمپ اسمیت، برای نخستین بار تفسیر طبیعت‌گرایانه‌ای از نظام فلسفی هیوم ارائه داد. می‌توان ادعا کرد که تفسیر اسمیت ارض‌کننده هدف اصلی هیوم است؛ زیرا همان‌طور که نشان دادیم، هدف هیوم نشان دادن بی‌منا بودن باورهای حسی متعارف ما نیست، بلکه یافتن منبع آنهاست. تفسیر طبیعت‌گرایانه، منبع باور به عقاید متعارف آدمی را طبیعت آدمی معرفی می‌کند. اسمیت معتقد است تفسیرهای شکاکانه تعدادی از مفسران هیوم، مانند تی. اچ. گرین و تی. اچ. گروز به فساد و انحطاط کشیده شده است.

کمپ اسمیت ادعا می‌کند محوریت رساله، نظریه تصورات (Ideal) لاک و بار کلی و پی‌آیندهای منفی آن نیست؛ بلکه اعتقاد تعیین‌کننده اعتبار انسانی است. در این منظر، فرضیه اصلی رساله هیوم برگرفته از این عقیده است که باور به‌طور صحیح‌تر یک عمل حساس است، نه قسمت شناختی طبیعت آدمی. به‌همین دلیل، کمپ اسمیت معتقد است فلسفه هیوم می‌تواند بیشتر طبیعت‌گرایانه توصیف شود تا شک‌گرایانه و قوانین کنترل‌کننده اصلی آن، کاملاً انتقادی است، از عقل تا احساسات و انفعالات (Instincts) (Smith, 2005: 13-14). تفسیر طبیعت‌گرایانه، اساساً فلسفه کلی هیوم را بسطی از دیدگاه‌های وی در موضوع اخلاق و هنر (Aesthetics) نمایش می‌دهد. ویژگی منحصر به فرد فلسفه هیوم، تلاش وی برای اعمال قوانین طبیعت‌گرایانه در حوزه‌های معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعی است. اسمیت در این کتاب ادعا می‌کند هیوم تحت تأثیر مستقیم فرانسیس هاتچسون (Francis Hutcheson) منشأ قضاوت‌های تأیید و عدم تأیید امور اخلاقی را نه تنها منطقی و عقلی، بلکه منحصراً احساس می‌داند. افزون بر تأثیر هاتچسون، اهمیت تعالیم نیوتن، مربوط به روش‌های تجربی مناسب برای پرس‌وجوهای علمی نیز دیده می‌شود. بنابر ادعای کمپ اسمیت جنبه دیگری از تعالیم نیوتن که بر هیوم تأثیر نهاده است، پیشنهاد توسعه یک نمونه ایستا و پویا از ذهن (یعنی نظریه ارتباط) است که روی الگویی از فیزیکی نیوتنی مدل‌سازی شده است (یعنی نظریه نیروی جاذبه). کمپ اسمیت استدلال می‌کند در اینجا چندین تناقض بین اهداف هاتچستونی، هیومی و نیوتنی وجود دارد؛ به‌ویژه درباره طبیعت خویشتن و باور. بر اساس گفته‌های کمپ اسمیت می‌توان نتیجه گرفت که در نظام فلسفی هیوم تأثیر نیوتنی یک تأثیر نهفته بوده و این طبیعت‌گرایی هاتچستونی است که در محوریت فهم رساله باقی مانده است (Smith, 1967: 138).

توماس هاکسلی نیز تفسیری طبیعت‌گرایانه از اهداف هیوم معرفی کرده است. طبیعت‌گرایی فلسفه هیوم که هاکسلی بر آن تأکید می‌کند، اگرچه نقش احساسات را مخالف عقل در زندگی انسان نمی‌داند، ترجیحاً طرحی از یک معرفت‌آدمی بیان می‌کند؛ به بیانی دیگر، تلاش هیوم ایجاد فلسفه‌ای بر پایه روان‌شناسی علمی است که





هاکسلی آن را به‌عنوان نگرانی اصلی خودش در نظر می‌گیرد. هاکسلی، هیوم را نه به‌عنوان یک شکاک، بلکه در مقام فیلسوفی بررسی می‌کند که هدفش در رساله بسیار شبیه به هدف کانت در اولین مقاله انتقادی خود است و آن نشان‌دادن این موضوع است که تمامی معرفت آدمی به جهان پدیدارها محدود است که به‌وسیله تجربه برای ما آشکار شده است (Huxley, 1894: 68). با توجه به این شرح، می‌توان نتیجه گرفت که هدف هیوم، اساساً یک هدف معرفت‌شناسی است.

جان پسمر، به‌دنبال هاکسلی این منظر از هدف هیوم را به‌عنوان بلندپروازی وی برای نیوتن بودن در علوم اخلاق تفسیر می‌کند. پسمر معتقد است توصیف کار هیوم با هرگونه اصطلاح فلسفی منفرد (مانند شک‌گرایی، طبیعت‌گرایی و غیره) اشتباه محض است و زیرعنوان رساله برای توصیف هدف هیوم کفایت می‌کند. پسمر کار هیوم را تلاشی برای معرفی روش تجربی عقل در موضوع‌های اخلاقی می‌داند (Passmore, 1980: 156-158). پس بر مبنای مطالعات پسمر، می‌توانیم بگوییم هدف اول رساله، فراهم آوردن منطقی علم اخلاق بود که هیوم آن را به‌عنوان روش‌های نیوتن‌سازی فلسفه بیان کرده و به سمتی پیش‌رفته‌تر نشان دهد آنها همان‌گونه که در علوم طبیعی قابل اجرا باشند در امور اخلاقی نیز قابل اجرا هستند.

جان رایت در رئالیسم شکاکانه دیوید هیوم (*The Sceptical Realism of David Hume*)، نشان می‌دهد ما زمانی می‌توانیم اهداف هیوم را در رساله به‌درستی درک کنیم که معرفت آدمی را از منظر دکارتیان، به‌ویژه در آثار دکارت، مالبرانش و بیل بررسی کرده باشیم. رایت بیان می‌کند که هدف هیوم، فهم قوانین اصلی معرفت آدمی و یافتن روشی برای ساخت پایه‌های علم تجربی و زندگی انسان متمدن است. زمانی که این هدف با ارجاع به فیلسوفان دکارتی در نظر گرفته می‌شود، در جایگاهی بهتر برای درک محدودیت‌های شک‌گرایی هیوم و ماهیت واقع‌گرایی وی قرار می‌گیریم. استنباط ویژه از این نظریه، ادعای رایت است که بیان می‌دارد برای هیوم، فلسفه نیوتنی تا پیش از تکمیل رساله درباره طبیعت آدمی مهم نبود (Wright, 1983: 177). استدلال رایت از

اهداف هیوم بیشتر به موضوعات معرفت‌شناسی و مابعد‌الطبیعه مربوط است. در این مبحث نیز از وجود مخالفان چشم‌پوشی نکرده‌ایم؛ برای مثال، دیوید نورتون (David Norton)، هیوم را فیلسوف اخلاق‌گرای عقلانی (Common Sense Moralism) و دانشمند مابعد‌الطبیعه شکاک (Sceptical Metaphysician) می‌داند. نورتون نشان می‌دهد فلسفه هیوم شامل دو مؤلفه جداگانه است که هر کدام پاسخی به دو بحران فلسفی متفاوت (معرفت و اخلاق) در عصر اوست. نورتون استدلال می‌کند که مابعد‌الطبیعه هیوم پاسخی است به مذهب پورونی و حصول اطمینان از نبرد معرفت‌شناختی میان جزمی‌گرایان (Dogmatics) و شکاکان. قدرت‌مندی موضع نورتون در این زمینه در برابر استدلال اسمیت، این است که هیوم نظریه‌ای را که عقل تابع احساس باشد، تصدیق نمی‌کند، ولی تا حدودی جنبه میانه‌ای را برمی‌گزیند که ادعاهای متناقض عقل و احساس را متعادل کرده است. نورتون با توجه به مابعد‌الطبیعه هیوم، جنبه شکاکیت سنتی و تفسیر طبیعت‌گرایانه تام کمپ اسمیت از وی را به نفع این دیدگاه که در این حوزه، هیوم یک شکاک نسبی (Mitigated Sceptic) است، رد می‌کند. همچنین نورتون نشان می‌دهد هیوم اخلاق و مابعد‌الطبیعه را حفظ کرده است. بنا به ادعای نورتون در حوزه اخلاق، هدف اصلی هیوم رد شکاکیت اخلاقی است که اساساً به نظریه‌های توماس هابز (Thomas Hobbes) وابسته است. بنابراین، هیوم باید به‌عنوان یک فیلسوف اخلاق‌گرای عقلانی تلقی شود؛ کسی که معتقد است آدمی معرفت اخلاقی دارد و می‌تواند اشکال مختلفی از حقیقت اخلاقی را تمییز دهد. نتیجه تحلیل نورتون از اهداف هیوم این است که رساله فاقد هرگونه انسجام است و در پی آن بودن یک اشتباه است (Norton, 1983: 128-136).

مرحله چهارم: تحلیل اثر مناقشه‌برانگیز هیوم در حوزه طبیعت‌گرایی

در این مرحله، به ساختار سه قسمتی رساله، یعنی کتاب فاهمه، کتاب احساسات و کتاب اخلاقیات پرداخته‌ایم. رساله در ظاهر جلوه شکاکانه به فلسفه هیوم بخشیده است. هیوم





در کتاب اول با بی اعتبار ساختن مهم ترین منابع شکل دهنده معرفت بشری، یعنی حس و تجربه به شکاکیت متهم می شود و این چهره در پس زمینه ذهن هر خواننده ای تا به انتهای کتاب کشانیده شده و در نهایت موضع هیوم را شک گرایانه می نمایاند، ولی اگر مطابق با خواسته هیوم ترتیب کتاب ها را وارونه کنیم، چهره طبیعت گرایانه هیوم آشکار خواهد شد. برای سنجش این ادعا، کتاب اسمیت با عنوان طبیعت گرایی هیوم (*The Naturalism of Hume*) را بررسی می کنیم. اسمیت می گوید که هیوم در کتاب آخر تحت تأثیر تعالیم نیوتن که هاکسلی از آن به عنوان بلند پروازی هیوم برای نیوتن بودن در علوم اخلاق یاد می کند، منبع جدید معرفت بشر در تمام حوزه های معرفتی را به صراحت طبیعت آدمی معرفی می کند. اسمیت معتقد است دیدگاه های هیوم در کتاب اول کاملاً موقتی هستند و این دیدگاه های کتاب آخر است که بنیان های رساله را تشکیل می دهد و تلاش هیوم نیوتنی برای اعمال قوانین طبیعت گرایانه در مباحث معرفت شناسی را نشان می دهد (Smith, 1967: 141). خود هیوم در مقدمه کتاب اول، تمامی کتاب ها را همچون زنجیره ای کامل از استدلال ها معرفی می کند و یادآور می شود رساله را نه در کتاب اول، بلکه باید در کتاب آخر به پایان رساند.

ج) شناخت صحیح هیوم

همان طور که پیش تر نیز اشاره شد، فلسفه هیوم دو مؤلفه جداگانه در حوزه معرفت و اخلاق را شامل می شود که هر یک پاسخی به دو بحران فلسفی متفاوت بود. با روشن شدن معضل معرفت در مطالب پیش گفته، در این بخش تلاش می کنیم با تکیه بر مهم ترین آثار هیوم در زمینه اخلاق از جمله کتاب سوم از رساله ای در باب طبیعت آدمی و تحقیق در باب اصول اخلاقی (*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*)، زیربنای اخلاق را از منظر وی بررسی کنیم. هیوم در کتاب سوم از رساله ای در باب طبیعت آدمی ایده اصلی خود را تشریح ساخته و در تحقیق در باب اصول اخلاقی به بازنویسی و برخی تغییرات عمده در آن پرداخته است. به نظر می رسد هیوم با نگارش این

اثر به هدف خود دست یافته است؛ زیرا بجز بازنویسی کتاب دوم رساله، تحقیق در باب اصول اخلاقی، آخرین کار فلسفی - اخلاقی هیوم بود. هیوم پس از نگارش اثر یادشده، به نظریه‌های تاریخی و سیاسی گرایید (McAteer, 2016).

پیش از ورود به بحث اصلی، باید در نظر داشت که هیوم زمانی کتاب سوم از رساله را نگاشت که اعتقاد بر این بود: توانایی شیئی برای تغییر دادن هر شیء دیگر با توانایی آن شیء برای دستخوش تغییر قرار گرفتن خود آن مرتبط است؛ به بیان بهتر، هر آنچه که نتواند خودش را تغییر دهد، نمی‌تواند چیز دیگری را دستخوش تغییر کند. از این رو، در آن زمان، هنگامی که فردی می‌گوید چیزی «فاقد نیروی جنبش» یا «راکد» است، می‌توان به ناتوانی خود وی در تأثیر نهادن بر دیگران یا ناتوانی او در تأثیر پذیرفتن از شیء دیگر اشاره کرد (Rayner, 2005).

۱۴۳



نظر

کوششی برای رفع اتهام شکاکیت از هیوم

پرسش اصلی هیوم در قسمت اول از بخش یکم کتاب سوم رساله این است که آیا منشأ اصلی قضاوت‌های اخلاقی عقل است یا احساسات؟ (Hume, 2009: 25-26). پاسخ این پرسش به ایجاد دو دسته عقل‌گرایان و احساس‌گرایان انجامید. به نظر می‌رسد پیش از بررسی عقاید هیوم بهتر باشد نیم‌نگاهی به باورهای این دو مکتب فکری بیفکنیم. عقل‌گرایان معتقد بودند که قضاوت‌های اخلاقی بر پایه شناخت هستند (شناخت‌پذیر و ادراک‌پذیر هستند) و قضاوت‌های اخلاقی می‌توانند ادعاهایی را درباره رد آنچه که در ماهیت اشیا وجود دارند ایجاد کنند؛ ادعاهایی که می‌توانند صحیح یا ناصحیح باشند. به باور عقل‌گرایان اگر اخلاق بر اساس احساسات باشد (مانند قضاوت زیبایی)، اخلاق به موضوع غیرشناختی بدل گشته، به یک موضوع سلیقه‌ای تبدیل می‌شود. «عقل» در منظر این دسته تغییرناپذیر، جاودانه و هدف‌مند و به عبارتی «فاقد نیروی جنبش» است. در مقابل، احساس‌گرایان معتقد بودند که قضاوت‌های اخلاقی، نفسانی و وابسته به امیال‌اند و هیچ جایی برای «عقل» وجود ندارد (McAteer, 2016).

هیوم در تحقیق در باب اصول اخلاقی درباره پرسش فوق به صراحت گفت: «این بحث در این باره است که آیا ما می‌توانیم ادعا کنیم دستیابی به دانش تمایزات اخلاقی



به واسطه زنجیره‌ای از استدلال‌ها یا استنتاج‌ها صورت می‌پذیرد یا اینکه ما باید یک احساس بی‌واسطه و درونی را تجربه نماییم؟ (Hume, 1751: 81)؛ به عبارتی بهتر، پرسش اصلی این است که آیا تمایزهای اخلاقی «التزام‌های منطقی» هستند یا «مشروط‌های منطقی»؟ که در حالت اول برای هر موجود دارای عقل، یکسان خواهد بود و در حالت دوم کاملاً براساس ساختار خاص هر انسانی خواهد بود.

نوشته‌های هیوم در کتاب سوم سرشار از ابهام‌ها و تناقض‌هاست. هیوم در برخی از بخش‌های این کتاب با اشاره به ضعف قطعی عقل در مباحث اخلاقی، آن را به کلی رد می‌کند و در برخی بخش‌ها، نقش آن را به‌طور محدود شده پذیرفته است. به نظر می‌رسد هیوم در این دو اثر خود، دو مفهوم مجزا از «عقل» را در نظر دارد: ۱. عقلِ عقل‌گرایان؛ ۲. عقل عادی. همین امر منشأ اصلی ابهام‌ها و تناقض‌ها در نوشته‌های اخلاقی هیوم است. ما می‌کشیم هدف اصلی هیوم از مفهوم عقل و نقش آن را در هر یک از زمینه‌ها نمایان سازیم.

هیوم در قسمت اول از بخش یک کتاب سوم رساله، دو فرضیه مطرح کرده است: فرضیه اول: قضاوت‌های اخلاقی بر «عمل» تأثیر گذارند؛ فرضیه دوم: عقل به‌تنهایی بر «عمل» تأثیر گذار نیست (Hume, 2009: 38). از فرضیه دوم می‌توان دریافت که هیوم قصد محدود کردن نقش «عقل» در تولید «عمل» را دارد، ولی به‌طور کامل آن را رد نمی‌کند. وی ادعا می‌کند که «عقل» به‌تنهایی نمی‌تواند ما را به «عمل» وادار کند، بلکه به کمک «میل» این کار را انجام می‌دهد. به اعتقاد او اگرچه عقل در اتحاد با «میل» (یا در حالت کلی‌تر «انفعال») برای تولید انفعال جدیدی کار می‌کند، همچنان می‌تواند نقش تعیین‌کننده‌ای را در ایجاد انگیزه داشته باشد؛ برای مثال:

من به خوردن چیزهای شیرین میل دارم، عقل به من می‌گوید بستنی شیرین است؛ و این امر، انفعالی از بستنی را در من تولید می‌کند و این انفعال، انگیزه‌ای در من برای انجام «عمل» (خوردن بستنی) ایجاد می‌کند (Qu, 2000).

در مثال فوق، یکی از پادوکس‌های هیوم از مفهوم «عقل» به‌طور ملموس نمایان شده

است. روشن است که در این مثال منظور هیوم از «عقل»، عقلی‌گرایان نیست؛ زیرا دارای «نیروی جنبش» است و توانسته انفعالی را در انسان ایجاد کند. با این حال، این «عقل» به تنهایی نتوانسته محرک گردد و به‌طور مستقیم به تولید «عمل» بینجامد، بلکه در ابتدا حقیقتی را درک کرده (شیرین‌بودن بستنی) و پس از ایجاد «میل» به «باور»ی مبدل گشته است که «میل» و «باور» در اتحاد با یکدیگر توانسته‌اند تولید «عمل» کنند.

پرسش مهم‌تر در اینجا آن است که «عقل چگونه توانسته است به سوی میل رو کند؟» پاسخ را هیوم در درخواست خود از خواننده دربارهٔ وارونه کردن ترتیب کتاب‌های رساله قرار داده است. طبیعت آدمی، احساس رضایت یا نارضایتی حاصل از تأمل در یک «عمل» یا یک «خصلت اخلاقی» است که می‌تواند انگیزهٔ محرک باشد. هیوم در این بخش از کتاب سوم، قضاوت‌های اخلاقی را به دو دسته تقسیم کرده است: قضاوت‌های اخلاقی عادی و قضاوت‌های اخلاقی انگیزشی. با در نظر گرفتن ویژگی‌های «عقل» از منظر عقل‌گرایان، عقل به تنهایی نمی‌تواند برای تغییر دادن چیز دیگری استفاده شود. او در قسمت یک از بخش یکم کتاب سوم، ناتوانی قطعی عقل را در مفهوم عقل‌گرایان ادعا می‌کند و آن‌را متعلق به قضاوت‌های اخلاقی انگیزشی می‌داند (Hume, 2009: 41-42). به باور هیوم عقل در مفهوم عقل‌گرایان به دلیل ویژگی تغییرناپذیری‌اش نمی‌تواند نقشی در ایجاد انگیزه ایفا کند، از این رو، «اخلاق انگیزشی» نمی‌تواند مبحثی برای عقل باشد (همان). از نوشته‌های فوق می‌توان دریافت هر جا که هیوم به صراحت ضعف قطعی عقل را بیان می‌کند، مراد وی از عقل، «عقلی‌گرایان» بوده است و به عکس، هر جا که وی ادعا کرده است که عقل به تنهایی نمی‌تواند بر «عمل» تأثیرگذار باشد، مراد وی از عقل، «عقلی‌گرایان» بوده است و این همان دیدگاه معتدل هیوم در باب اخلاق عقل‌گرایانه در کتاب تحقیق در باب اصول اخلاقی است.

همان‌طور که دیدیم، هیوم در این کتاب نیز مباحث «عقل» و «احساس» را پیش کشیده است. اگر مطابق با درخواست هیوم دربارهٔ وارونه کردن ترتیب کتاب‌ها، ترتیب را وارونه کنیم و ذهن خود را از مباحث موجود در کتاب اول و دوم خالی سازیم،





خواهیم دید در کتاب سوم احساس و عقل عقل‌گرایان پیروز هستند که این همان دیدگاه افراطی هیوم درباره اخلاق عقل‌گرایانه است. سپس اگر به سراغ کتاب دوم و اول برویم، احساس و عقل عقل‌گرایان با ضربات پی‌درپی شک و تردیدها از میان رفته و طبیعت آدمی و عقل عادی فاتح این کتاب‌ها شده‌اند (نک: بخش‌های اول و دوم مقاله حاضر).

همان‌گونه که پیش‌تر گذشت هیوم اثر مناقشه‌برانگیز خود در فلسفه اخلاق، یعنی تحقیق در باب اصول اخلاق را که بازنویسی کتاب سوم رساله بود و آن نیز بر مبنای کتاب دوم رساله، یعنی انفعالات است، با توجه به جدال‌های میان احساس‌گرایان و عقل‌گرایان در مباحث اخلاقی آغازیده است. هیوم در این اثر به صراحت هم عقل و هم احساسات را به‌عنوان منشأ امور اخلاقی در نظر گرفته است. وی در این اثر بیان می‌کند که فقط انفعالات و احساسات می‌توانند ما را به سوی «عمل» بکشانند، اما ما برای هدایت کردن احساساتمان جهت‌گرایش به سمت اهداف صحیح به «عقل» نیازمند هستیم.

هیوم در این اثر معتقد است ایده احساس‌گرایان زمانی صحیح است که «عمل» نیازمند «انفعال یا احساس» باشد و ایده عقل‌گرایان نیز زمانی صحیح است که قضاوت‌های اخلاقی قابل بحث باشند (Hume, 1751: 123). مطابق مثال هیوم، اگر کسی با شما در مورد زیبایی درخت یا خورشید موافق نباشد، دانستن آنچه که می‌توانید به وی بگویید تا قضاوتش تغییر کند، بسیار دشوار است. احساس کردن «احساس مناسب»، نیازمند «عقل» است و احساس غلط می‌تواند به کمک استدلال تصحیح شود. هیوم در این کتاب، ادعا می‌کند «عقل» به‌دست آمده به کمک زنجیره‌ای از احتمالات یا استدلال‌ها و نیز «عقلی» حاصل از تمایز میان اخلاق خوب و بد می‌تواند به تولید «عمل» بینجامد (ibid.: 129).

نتیجه‌گیری

فلسفه هیوم به‌ظاهر با بی‌اعتبار ساختن مهم‌ترین منابع شکل‌دهنده معرفت بشری، با شکاکیت برآمده از بطن تجربه‌گرایی دست‌وپنجه نرم می‌کند. بی‌توجهی هیوم به مسائل دینی، با معلق ماندن امور غیر تجربی و سبک نگارش مهم‌ترین اثر او، که هدف وی را در

ذهن خواننده به دلیل نبود انسجام منطقی در ترتیب کتاب‌ها به سمت تجربه‌گرایی متمایل می‌سازد، مَه‌ر نشان شک‌گرای ملحد را بر پیشانی فلسفه او زد. ما در این مقاله نشان دادیم هیوم با هدف نیوتن بودن برای علم اخلاق در کتاب سوم رساله، طبیعت آدمی را به‌عنوان مبنایی برای معرفت آدمی معرفی کرده و با این عمل، فلسفه خود را از موضع شک‌گرایانه به سمت طبیعت‌گرایانه سوق داده است. همچنین این نوشتار بیانگر آن است که نپرداختن هیوم به مسائل دینی، به دلیل مصلحت‌اندیشی به منزله انکار وجود خدا نیست. با این حال، تقسیم‌بندی شک‌گرایانه - طبیعت‌گرایانه اهداف هیوم از سوی منتقدان، به کل نظام فلسفی هیوم ظاهری دو پهلو می‌دهد. به همین دلیل، باید بگوییم، به‌ظاهر هر دو ابعاد شک‌گرایانه و طبیعت‌گرایانه تفکر هیوم، برای چیزی که تلاش می‌کند به دست آورد، به میزان برابر ضروری و مهم هستند. اما با این وجود، ذاتاً مخالف و وفق‌ناپذیرند. براساس شواهد مطرح در این مقاله، می‌توان ادعا کرد شک‌گرایی برای هیوم پلی برای یافتن و معرفی منبع سوم شناخت است؛ منبعی که آن را در طبیعت انسان می‌توان یافت. بر همین اساس، بررسی هیوم به‌عنوان فیلسوفی شکاک جایز نخواهد بود، بلکه بهتر آن است که هیوم را فیلسوف اخلاق‌گرای عقلانی بنامیم.



کتابنامه

۱. زاگزیسکی، لیندا (۱۳۹۲)، معرفت‌شناسی، ترجمه کاوه بهبهانی، تهران: نشر نی.
۲. لازمی، فریده (۱۳۹۵)، بررسی تطبیقی شک در نظام فکری دکارت و هیوم، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تبریز.
۳. هیوم، دیوید (۱۳۹۵)، رساله‌ای درباره طبیعت آدمی، ترجمه جلال پیکانی، تهران: انتشارات ققنوس.
4. Audi, Robert (1999), *Epistemology: A contemporary Introduction to the theory of Knowledge*, New York: Routledge.
5. Baier, Annette C. (1991), *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
6. Flew, Antony (1961), *Hume's Philosophy of Belief*, London: Routledge.
7. Fogelin, Robert (1985), *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, London: Routledge.
8. Fogelin, Robert J. (2009), *Hume's Skeptical Crisis: A Textual Study*, Oxford: Oxford University Press.
9. Gaskin, J. C. A. (1988), *Hume's Philosophy of Religion*, London: Macmillan.
10. Grose, T. H. (1875), *History of the Editions In David Hume, Essays: Moral, Political and Literary*, edited with an introduction by T. H. Green and T. H. Grose. London: Longman.
11. Hendel, Charles (1925), *Studies in the Philosophy of David Hume*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
12. Hume, David (1751). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals (1 ed.)*. London: A. Millar. Retrieved 28. 2014. via Google Books.
13. _____ (1999), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, edited by tom l. Beauchamp.
14. _____ (2009), *A Treatise of Human Nature*, Being an Attempt to



نظر
صدر

سال بیست و سوم، شماره ۹۰، تابستان ۱۳۹۷

Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects, First Published in 1740.

15. Huxley, T. H. (1894), *Hume: With Helps to the Study of Berkeley*, London: Macmillan.
16. Kemp Smith, Norman (1967), *The Naturalism of Hume*, Reprinted in Norman Kemp Smith, *The Credibility of Divine Existence*, A. J. D. Porteous, R. D. MacLennan, and G. E. Davie (eds.), London: MacMillan.
17. Kemp Smith, Norman (2005), *The Philosophy of David Hume*, with a new introduction by D. Garrett. Basingstoke, England: Palgrave, First published 1941.
18. Laird, John (1932), *Hume's Philosophy of Human Nature*, London: Methuen.
19. MacIntosh, James (1837), *Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy, Chiefly During the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, (2nd ed.), Edinburgh.
20. McAteer, John (2016), *How to be a Moral Taste Theorist*, Essays in Philosophy, Vol.1, Issue 1.
21. Mossner, Ernest C. (1947), *The Continental Reception of Hume's Treatise*.
22. Norton, David (1983), "David Hume, In Robert Audi" (ed.), *Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
23. Passmore, John (1980), *Hume's Intentions*, (3rd ed.), London: Duckworth.
24. Popkin, Richard (1985), *Hume's Intentions*, In Popkin, *The High Road to Pyrrhonism*.
25. Qu, Hsueh, *Hume's (Ad Hoc?) Appeal to the Calm Passions*, 2000.
26. Rayner, Sam (2005), *Hume's Moral Philosophy*, Macalester Journal of Philosophy, Vol.1, Issue.1.
27. Stewart, Dugald (1821), *Dissertation: Exhibiting the Progress of Metaphysical, Ethical, and Political Philosophy Since the Revival of Letters*



نظر
صدر

in Europe; Second Part, Edinburgh; Reprinted in *The Collected Works of Dugald Stewart*.

28. Stroud, Barry (1977), *Hume*, London: Routledge and Kegan Paul.
29. Wright, John (1983), *The Sceptical Realism of David Hume*, Manchester: Manchester University Press.



نظر

سال بیست و سوم، شماره ۹۰، تابستان ۱۳۹۷

تصورپذیری و توجیه باور وجهی؛ دفاع از مدل ییلو

مسعود ضیاءعلی نسب‌پور*

چکیده

یک ایده بسیار معروف در معرفت‌شناسی وجهی این است که تخیل‌پذیری یک گزاره، راهنمای خوبی برای امکان آن است. ییلو تخیل‌پذیری راهنمای امکان را برحسب تصورپذیری تحلیل می‌کند. فیو کو در مقاله «تخیل‌پذیری، تصور و معرفت وجهی»، علیه استفاده از تخیل‌پذیری مبتنی بر تصور در معرفت‌شناسی وجهی استدلال می‌کند. ایراد نخست فیو کو ناظر به این نظر ییلو است که شخص می‌تواند در مورد اینکه دقیقاً چه جهانی را در برابر ذهنش آورده اشتباه کند. فیو کو استدلال می‌کند از آنجا که چنین دیدگاهی به نتایج غیرقابل پذیرش می‌انجامد، باید کنار گذاشته شود. افزون بر این، فیو کو برای اینکه علیه کاربرد تصور در معرفت‌شناسی وجهی استدلال کند، از مشروع بودن استفاده از مواضع در مباحث وجهی سود می‌برد. از نظر او، وضع کردن در تصور مجاز است و وقتی از شخصی خواسته می‌شود که جهان ممکن را در نظر بگیرد، شخص می‌تواند جهانی را که می‌خواهد در نظر بگیرد وضع کند. فیو کو از این امر نتیجه می‌گیرد که هر گزاره قابل فهمی تخیل‌پذیر خواهد بود و بنابراین، تخیل‌پذیری مبتنی بر تصور نمی‌تواند راهنمایی برای امکان باشد. در این مقاله، از مدل ییلو در برابر اشکال‌های فیو کو دفاع می‌کنم و نشان می‌دهم هیچ کدام از این اشکال‌ها بر مدل ییلو وارد نیست.

کلیدواژه‌ها

معرفت‌شناسی وجهی، امکان، تخیل‌پذیری، تصور، مواضع.



در بسیاری از استدلال‌های فلسفی، یکی از مقدمات استدلال ادعای امکان‌یک گزاره است. بسیاری از این استدلال‌ها معتبرند، اما برای اینکه به نتیجه استدلال معرفت داشته باشیم (یا دست کم باورمان به آن موجه باشد)، باید مقدمه امکانی را بدانیم (یا باورمان به آن موجه باشد). اهمیت معرفت‌شناسی وجهی تنها به واسطه استدلال‌های فلسفی نیست، بلکه در مکالمات روزمره نیز از امکان داشتن یا نداشتن امور صحبت می‌کنیم. افزون بر آن، تصمیم‌گیری‌های ما متأثر از توانایی ما در تشخیص امکان و ضرورت است. پرسش از اینکه ما چه زمانی می‌دانیم که گزاره‌ای ممکن است یا در چه شرایطی در باور به امکان گزاره‌ای موجه هستیم، در گرو پاسخ به پرسش دیگری است. پرسش قابل طرح پیش از مسئله معرفت‌شناختی این پرسش است که «آیا وقتی از امکان بحث می‌کنیم، درباره واقعیت مستقل از ذهن صحبت می‌کنیم؟». طبق دیدگاه بسیاری از فیلسوفان، امور وجهی از واقعیت‌های عالم هستند. پس این پرسش مطرح می‌شود که آیا می‌توان به امکان برخی امور معرفت یا باور موجه پیدا کرد. پاسخ آری به این پرسش، زمینه را برای طرح پرسش بعدی که پرسش معرفت‌شناختی است فراهم می‌کند.

یک ایده بسیار معروف در معرفت‌شناسی وجهی این است که تخیل‌پذیری (conceivability) یک گزاره، راهنمای خوبی برای امکان آن است. طرفداران این آموزه که بین تخیل‌پذیری و امکان رابطه‌ای وجود دارد (مثل اینکه تخیل‌پذیری یک گزاره باور به امکان آن را موجه می‌کند)، در گام نخست باید مشخص کنند که منظورشان از تخیل‌پذیری چیست. ییلو یکی از مشهورترین فیلسوفانی است که تخیل‌پذیری را راهنمای امکان می‌داند. ییلو (1993) تخیل‌پذیری را برحسب تصورپذیری (imaginability) تحلیل می‌کند. فیو کو در مقاله «تخیل‌پذیری، تصور و معرفت وجهی» (2007) علیه استفاده از تخیل‌پذیری مبتنی بر تصور در معرفت‌شناسی وجهی استدلال می‌کند. فیو کو اشکال‌هایی به مدل پیشنهادی ییلو (1993) وارد می‌کند که به باور او تنها تحلیل تخیل‌پذیری برحسب



تصور است.^۱ نتیجه این اشکال‌ها آن است که تخیل‌پذیری مبتنی بر تصور، در معرفت‌شناسی وجهی جایگاهی ندارد.

فیو کو از سناریوی آهن شفاف و اینواگن (1998) و نقد ییلو به سناریوهای پیشنهادی برای تصور نقیض حدس گلدباخ نتیجه می‌گیرد که ون اینواگن و ییلو معتقدند که شخص می‌تواند در مورد اینکه دقیقاً چه جهانی را در برابر ذهنش آورده اشتباه کند. از نظر فیو کو این امر بر پیش‌فرض خاصی درباره چگونگی دسترسی به جهان‌های ممکن مبتنی است. فیو کو استدلال می‌کند که اگر دیدگاه ون اینواگن و ییلو درباره دسترسی ما به جهان‌ها درست می‌بود، آن‌گاه گزاره‌هایی که به وضوح ممکن‌اند، قابل تصور نمی‌بودند. فیو کو برای اینکه نشان دهد تصور جایگاهی در معرفت‌شناسی وجهی ندارد، مشروع بودن استفاده از مواضعه (stipulation) در مباحث وجهی را یادآور می‌شود. فیو کو معتقد است وضع کردن در تصور مجاز است و شخص می‌تواند وضع کند که چه جهانی را در برابر ذهن می‌آورد. اگر نظر فیو کو درباره این موضوع درست باشد، آن‌گاه هر گزاره قابل فهمی بنا بر مدل ییلو تخیل‌پذیر خواهد بود و در نتیجه تخیل‌پذیری مبتنی بر تصور نمی‌تواند راهنمایی برای امکان باشد. در این مقاله، از مدل ییلو در برابر اشکال‌های فیو کو دفاع می‌کنم و نشان می‌دهم هیچ‌یک از اشکال‌های او به مدل ییلو وارد نیست. برای این منظور در ادامه مقاله و در بخش دوم، مدل ییلو را به اختصار معرفی می‌کنم. سپس نظر ییلو درباره تخیل‌پذیری نقیض حدس گلدباخ و دیدگاه ون این‌واگن درباره تخیل‌پذیری گزاره «آهن شفاف وجود دارد» را که مبنای اشکال اول فیو کو به دیدگاه ییلو است، نقل می‌کنم. در بخش سوم، اشکال‌های فیو کو به مدل ییلو را تقریر می‌کنم و سپس به بررسی اشکال‌های فیو کو می‌پردازم و استدلال‌هایم در دفاع از مدل ییلو در برابر اشکال‌های فیو کو را ارائه می‌کنم.

۱. گیرسون (2005) نیز تخیل‌پذیری مفید معرفت وجهی را بر حسب تصور تحلیل می‌کند. کونگ (2010) و ایچیکاوا و جارویس (2011) نیز مدل‌هایی از معرفت‌شناسی وجهی مبتنی بر تصور ارائه کرده‌اند. برای مطالعه بیشتر درباره انواع معرفت‌شناسی‌های وجهی مبتنی بر تصور نک: کونگ: 2016؛ نیز برای مطالعه مقالات بیشتر در زمینه معرفت‌شناسی وجهی، نک: تخیل‌پذیری و امکان (2002) به ویراستاری جندلر و هاثورن.





۱. مدل یبلو برای توجیه باورهای وجهی

یبلو در مقاله «آیا تخیل‌پذیری راهنمایی به امکان است؟»، تحلیل خود را از تخیل‌پذیری‌ای که برای معرفت‌شناسی وجهی مناسب است، ارائه می‌دهد. از نظر یبلو، تخیل‌پذیری‌ای راهنمای امکان است که آزمون «نمود امکان» (appearance of possibility) را بگذراند. به باور یبلو، تحلیلی از تخیل‌پذیری به کار معرفت‌شناسی وجهی می‌آید که با تخیل کردن گزاره p نمود امکان برای ما حاصل شود؛ یعنی به نظرمان برسد که p ممکن است (Yablo, 1993: 4-7). پیشنهاد نهایی‌ای که یبلو برای تخیل‌پذیری و تخیل‌ناپذیری ارائه می‌دهد به صورت زیر است:

گزاره p برای من تخیل‌پذیر است، اگر من بتوانم جهانی را تصور کنم که به باور من مثبت^۱ p باشد.

گزاره p برای من تخیل‌ناپذیر است، اگر من نتوانم جهانی را تصور کنم که باور نداشته باشم آن جهان مبطل p است. به بیان روشن‌تر، گزاره p برای من تخیل‌ناپذیر است، اگر هر جهانی را که می‌توانم تصور کنم، به باور من مبطل p است (ibid.: 29). تصور مورد نظر یبلو در این تحلیل تصور شیئی است. توضیح آنکه از نظر یبلو تصور می‌تواند گزاره‌ای باشد یا شیئی؛ برای مثال، این تصور که «آنجا ببری پشت پرده است»، تصور گزاره‌ای است؛ اما تصور خود «ببر»، تصور شیئی است (ibid.: 27). یبلو یادآوری می‌کند که منظور برخی از فیلسوفان از «تصور کردن» همان تصویرسازی کردن (imaging) است که به معنای به ذهن آوردن یک بازنمایی حسی مناسب است. از نظر یبلو، تصور کردن نیازی به آوردن تصویر ذهنی در برابر ذهن ندارد. همچنین برای تصورات مختلف نیازی به تصویرهای ذهنی مختلف نداریم (ibid.: 27, f.n. 55). بنابراین یبلو می‌پذیرد که گاهی تصور کردن متضمن آوردن تصویر ذهنی در برابر ذهن است. آنچه وی نمی‌پذیرد این است که محتوای تصور صرفاً این تصویر است و البته چنان که به صراحت بیان می‌کند قائل

۱. به کارگیری واژه «مثبت» در اینجا به این دلیل است که از واژه «اثبات» (یا «اثبات کردن») به عنوان معادل فارسی «verify» استفاده شده است.

است که تصور بدون تصویر ذهنی هم داریم.^۱

از نظر ییلو وقتی من باور دارم که جهان تصور شده مثبت p است، یعنی من باور دارم که اگر جهانی مانند آن وجود می‌داشت، p صادق می‌بود (Yablo, 1993: 30).^۲

به نظر من، نقد این تحلیل آن است که صرف اینکه باور دارم که جهان تصور شده مثبت p است، برای موجه کردن باور به امکان p کافی نیست و دست کم باید باور موجه یا باور شهودی داشته باشم که جهانی که موفق به تصورش شده‌ام، مثبت p است. البته تحلیل ییلو به گونه دیگری نیز تفسیر شده است. و ناینواگن در مورد تحلیل ییلو می‌نویسد: «جهانی که به باور من مثبت p است، به سادگی جهانی است که به نظرم می‌رسد جهانی باشد که در آن p درست است» (Van Inwagen, 1998: 77) و با توجه به اینکه «به نظر رسیدن» را می‌توانیم به معنای شهود داشتن بفهمیم، آن گاه بنا بر آنچه از و ناینواگن نقل کردیم، می‌توان تحلیل ییلو از تخیل پذیری را این گونه بیان کرد که «گزاره p برای من تخیل پذیر است، اگر من بتوانم جهانی را تصور کنم که به باور شهودی من مثبت p است» و در این صورت، دیگر انتقاد گفته شده به تحلیل ییلو وارد نخواهد بود.

از نظر ییلو تحلیل تخیل پذیری به صورت فوق در آزمون نمود امکان موفق است؛ یعنی تخیل پذیری با این تحلیل شامل نمود امکان است و شخصی که p را تخیل پذیر بیابد، به واسطه عمل تخیل بر او نمایان می‌شود که p ممکن است (Yablo, 1993: 30).

الف) تصمیم‌ناپذیری، حدس گلدباخ

همان‌طور که گفته شد، ییلو شرط کافی تخیل پذیری را این گونه بیان می‌کند:

۱. در بعضی موقعیت‌ها، به نظر می‌رسد تصویر ذهنی ندارند. نظریه تصویری که تصویر را جزء ذاتی تصور بدانند، تصور چنین موقعیت‌هایی را باید غیرممکن بشمرند؛ مثلاً تصور کردن اینکه کلیتون میل پنهانی‌ای دارد که خواننده مشهوری شود. یا تصور اینکه کلیتون در حال انجام محاسبات بودجه به‌طور ذهنی است؛ مثال‌ها از ایمی کایند هستند (Kind, 2001: 103).

۲. در مورد اینکه چه زمانی یک جهان مثبت یک گزاره است، فیو کو می‌نویسد: «یک جهان گزاره‌ای را اثبات می‌کند وقتی که اگر آن جهان واقع می‌بود، آن گزاره صادق می‌بود» (Fiocco, 2007: 369).





می توانم جهانی را تصور کنم که به باور من مُثَبِتِ p است (CON).
 همچنین، شرط کافی تخیل ناپذیری از دیدگاه ییلو این است:
 نمی توانم جهانی را تصور کنم که باور نداشته باشم آن جهان مبطلِ p است. به بیان
 روشن تر، هر جهانی را که می توانم تصور کنم، به باور من مبطلِ p است (INC).
 ییلو می گوید (CON) و (INC) همه فضای منطقی را پوشش نمی دهند؛ به دیگر
 سخن، نقیض (CON) با نقیض (INC) سازگار است. بر این اساس، چه بسا گزاره‌ای مانند
 p نه تخیل پذیر باشد و نه تخیل ناپذیر؛ به این صورت که اولاً، نمی توانم جهانی را تصور
 کنم که به باور من مُثَبِتِ p است (نقیض CON)؛ و ثانیاً، می توانم جهان‌هایی را تصور
 کنم که باور ندارم که مبطلِ p است (نقیض INC). ییلو چنین گزاره‌هایی را
 تصمیم ناپذیر می نامد. به نظر می رسد که از دیدگاه ییلو، هر گزاره‌ای در یکی از سه
 دسته تخیل پذیر، تخیل ناپذیر و تصمیم ناپذیر قرار می گیرد و تداخلی نیز میان این سه
 دسته وجود ندارد^۱ (Yablo, 1993: 30-31).

از آنجا که سناریوی آهن شفاف و ناینواگن (1998) و نقد ییلو به سناریوهای پیشنهادی
 برای تصور نقیض حدس گلدباخ، مبنای یکی از اشکال‌های فیو کو به مدل ییلو است، این دو
 مثال را نقل می کنم. نقیض حدس گلدباخ^۲ از نظر ییلو تصمیم ناپذیر است.^۳ ییلو یادآوری

۱. گفتنی است CON و INC به ترتیب شرایط کافی تخیل پذیری و تخیل ناپذیری اند و در نتیجه ترکیب عطفی
 (CON) و (INC) شرط لازم تصمیم ناپذیر بودن خواهد بود. نکته اینجاست که علی‌الاصول ممکن است شرط
 کافی دیگری برای تخیل پذیری (بجز CON) وجود داشته باشد و همین طور برای تخیل ناپذیری. بنابراین، ممکن
 است گزاره‌ای مانند q داشته باشیم که تخیل پذیر باشد، ولی نه شرط CON را برآورده کند و نه INC را. اما
 از آنجایی که قرار نیست همپوشانی میان تخیل پذیری و تصمیم ناپذیری وجود داشته باشد، باید گفت q
 تصمیم ناپذیر نیست. پس، ترکیب عطفی (CON) و (INC)، شرط کافی برای تصمیم پذیر بودن نیست و تنها
 شرط لازم آن است. با این همه، از برخی عبارت‌های ییلو بر می آید که وی عطف (CON) و (INC) را
 تعریف تصمیم ناپذیری تلقی می کند. برای رفع این اشکال کافی است در مدل ارائه شده، CON و INC به ترتیب
 شرط لازم و کافی تخیل پذیری و تخیل ناپذیری به شمار آیند. به نظر می رسد که چنین تغییری با دیگر مباحث
 ییلو سازگار باشد و مشکلی پیش نیارد.

۲. بنا بر حدس گلدباخ، هر عدد زوج بزرگ تر از دو را می توان به صورت حاصل جمع دو عدد اول نوشت.

۳. ییلو از گزاره‌هایی که به نظرش تصمیم ناپذیرند، دو مثال می زند. مثال دیگر چنین است: ملکه سبا برای آزمودن
 هوش سلیمان نبی از او می خواهد میان دو شیء که یکی گل است و دیگری مجسمه مومی همسان با آن گل،
 ←

می‌کند که به نظر بسیاری از فیلسوفان، نقیض حدس گلدباخ تخیل پذیر است. به باور ییلو، نقیض حدس گلدباخ تصمیم‌ناپذیر است (نه تخیل پذیر است و نه تخیل ناپذیر). استدلال ییلو برای این مدعا را می‌توان این گونه توضیح داد: بی‌گمان سناریوهایی هستند که به طور واضحی می‌توانیم تصورشان کنیم، اما من باور (موجه) ندارم که نقیض حدس گلدباخ در این سناریوها درست است.^۱ یک سناریو این است: من به راحتی می‌توانم تصور کنم که چاپگر متصل به رایانه، عدد زوج نامشخص n را چاپ می‌کند و همه ریاضی دانان آن عدد را مثال نقضی برای حدس گلدباخ قلمداد می‌کنند. اما من باور (موجه) ندارم که نقیض حدس گلدباخ در این سناریو درست است؛ زیرا همه آنچه در این تصور هست می‌تواند درست باشد و در عین حال حدس گلدباخ هیچ مثال نقضی نداشته باشد؛ یعنی ممکن است در این موقعیت ریاضی دانان به اشتباه عدد n را به عنوان مثال نقض حدس گلدباخ پذیرفته باشند. در ادامه، ییلو چند سناریوی دیگر را هم مطرح می‌کند و با بررسی این سناریوها نتیجه می‌گیرد که نقیض حدس گلدباخ تخیل پذیر نیست. از سوی دیگر، همین سناریوها نشان می‌دهد که نقیض حدس گلدباخ تخیل ناپذیر هم نیست (من باور ندارم که موقعیت‌های تصویری یادشده مبطل نقیض حدس گلدباخ هستند)، و بنابراین تصمیم‌ناپذیر است (ibid.: 31-32).



نظر

تصور پذیری و توجیه باور وجهی: دفاع از مدل ییلو

→ تشخیص دهد کدام گل است و کدام مجسمه. ملکه یکی را به نام ژاکوب به سلیمان معرفی کرده و دیگری را به نام عیسو. در نهایت داستان، سلیمان به کمک زنبور تشخیص می‌دهد که ژاکوب گل مصنوعی (گل مومی) است (Yablo, 1993:12). اما پرسش این است که پیش از این تشخیص، آیا سلیمان این را که ژاکوب گلبرگ دریابورد، تخیل پذیر می‌یافت یا خیر؟ از نظر ییلو بر اساس شواهد موجود، سلیمان این موضوع را تصمیم ناپذیر می‌یابد. از نظر ییلو، سلیمان می‌تواند موقعیتی را تصور کند که ژاکوب چیزی مانند گل تازه درآورده است، ولی او باور ندارد که در آن موقعیت ژاکوب گل تازه درآورده است (ibid.: 31).

۱. تعبیر ییلو در اینجا با آنچه در متن گزارش می‌شود اندکی تفاوت دارد. تعبیر ییلو کمابیش این است که سناریوهایی که ما به وضوح می‌توانیم تصور کنیم، هیچ کدام سناریویی نیستند که نقیض حدس گلدباخ در آنها صادق باشد (او سپس با بررسی چند سناریو، به توضیح این مدعا می‌پردازد). اما چنان که در بالا گذشت، مطابق دیدگاه ییلو، گزاره p در صورتی تخیل پذیر است که بتوانم سناریویی را تصور کنم که باور (موجه) داشته باشم p در آن سناریو صادق است به همین ترتیب، برای نفی تخیل پذیری باید نشان داد که به ازای هر سناریویی که می‌توانم تصور کنم، من باور (موجه) ندارم که p در آن صادق است (نه اینکه به ازای هر سناریوی تصور شده، p در آن سناریو صادق نیست). به همین دلیل، در این بحث، دیدگاه ییلو را با اعمال تغییراتی گزارش کرده‌ام تا با تعریف او از تخیل پذیری و تصمیم‌ناپذیری انطباق کامل داشته باشد.



ب) سناریوی آهن شفاف ون اینواگن

از آنجا که سناریوی آهن شفاف ون اینواگن مبنای یکی از اشکال‌های فیوکو به مدل ییلو است، آن را نقل می‌کنم، ولی پیش‌تر به اختصار موضع ون اینواگن و نسبت آن با مدل ییلو را معرفی می‌کنم.

ون اینواگن تبیین ییلو برای توجیه باور امکانی را گامی در راه درست می‌داند. او در بخش پایانی مقاله «معرفت‌شناسی وجهی» می‌کوشد نشان دهد که پذیرش مدل ییلو به موضع او در معرفت‌شناسی وجهی می‌انجامد، یا چنان که خود می‌گوید: «نه به این مدل حمله می‌کنم و نه از آن دفاع می‌کنم، بلکه سعی می‌کنم توضیح دهم که چرا معتقدم هر کسی که این مدل را بپذیرد، باید شک‌گرای وجهی باشد» (Van Inwagen, 1998: 77).

ون اینواگن موضع خود را درباره معرفت وجهی این‌گونه معرفی می‌کند که «ما اکثر اوقات گزاره‌های وجهی را می‌دانیم؛ گزاره‌هایی را که در زندگی روزمره و در علم و حتی در فلسفه به کارمان می‌آید، اما گزاره‌های وجهی‌ای مثل مقدمه‌های وجهی مهم سه استدلال امکانی‌مان^۱ را نمی‌دانیم و نمی‌توانیم بدانیم (دست‌کم با استفاده از قوای خودمان و بدون کمک گرفتن از شهادت). من این موضع را شک‌گرایی وجهی نامیده‌ام» (ibid.: 69).

ون اینواگن در استدلال بر موضع خود وضعیت وجهی گزاره «آهن شفاف وجود دارد» را بررسی می‌کند. از نظر او این گزاره نه تخیل‌پذیر است و نه تخیل‌ناپذیر. از نظر ون اینواگن ما نمی‌توانیم جهان‌هایی را تصور کنیم که در آنها گاوهای ارغوانی یا آهن شفاف وجود دارد. هر که به چنین کاری اقدام کند یا در تصور کردن موفق نخواهد بود، یا جهانی را تصور خواهد کرد که صرفاً به نظر می‌رسد جهانی است که در آن شیء

۱. در مقاله «معرفت‌شناسی وجهی» ون اینواگن می‌خوانیم که فلسفه سرشار از استدلال‌های وجهی است که بیشترشان این ویژگی‌ها را دارند که به لحاظ منطقی معتبرند و یکی از مقدماتشان، یعنی مقدمه وجهی بیشتر از بقیه مناقشه‌برانگیز است. در ادامه برای نمونه سه استدلال مطرح می‌شود که مقدمه وجهی‌شان این سه گزاره‌اند: ممکن است که موجود کامل وجود داشته باشد؛ ممکن است که من وجود داشته باشم و هیچ چیز مادی‌ای نه؛ ممکن است مقدار خیلی زیادی رنج بدون هیچ تبیینی وجود داشته باشد (Van Inwagen, 1998: 67-68).

مورد نظر وجود دارد. برای توضیح این مدعا، وی چند سناریو را بررسی می‌کند. تصور کنید که شخصی در حال سخنرانی برای دریافت جایزه نوبل است و چیزی را که (در تصورات ما) شبیه به توده‌ای از شیشه به نظر می‌رسد، نشان می‌دهد. به‌زعم ون‌اینواگن، با تصور این سناریو ما در واقع یک جهان را تصور کرده‌ایم، ولی این جهان، جهانی نخواهد بود که در آن آهن شفاف وجود دارد. این تصور، بنابر مدل ییلو نشان می‌دهد که یک گزاره مشخص «ممکن» است، ولی آن گزاره، یک گزاره فصلی خواهد بود. بعضی از مؤلفه‌های این گزاره فصلی عبارتند از: «آهن شفاف وجود دارد. جامعه علمی به‌گونه‌ای فریب خورده‌اند و می‌پندارند که آهن شفاف وجود دارد. یک فیزیک‌دان کم‌هوش که فکر می‌کند آهن شفاف ساخته، هدف یک شوخی قرار گرفته است». به نظر ون‌اینواگن ما به‌واقع می‌دانیم که این گزاره فصلی ممکن است. ون‌اینواگن می‌پذیرد که «بی‌شک می‌توانیم با تلاش بیشتر در تصورمان بعضی از این مؤلفه‌های نامطلوب را حذف کنیم. ... ولی این امر مؤلفه دوم، یعنی فریب بزرگ کل جامعه علمی را حذف نمی‌کند». از نظر ون‌اینواگن، راه حذف فریب بزرگ از تصورمان این است که تصورمان تا سطح جزئیات ساختاری قابل مقایسه با تصورات دانشمند فیزیک حالت جامد که در پی تبیین ابررسانایی است جزئی شود (ibid.: 79-80).

ون‌اینواگن با اذعان به اینکه نمی‌داند چگونه باید برای چنین نتیجه‌ای استدلال کند، نتیجه‌ای را که از بحث‌های فوق در مورد آهن شفاف و گاو ارغوانی گرفته تعمیم می‌دهد و می‌نویسد: «به نظرم واضح است که اگر هیچ‌کس جهانی را تصور نکرده که در آن آهن شفاف یا گاوهای ارغوانی وجود دارند، آن‌گاه هیچ‌کس جهانی را تصور نکرده که در آن موجود کامل وجود دارد (یا وجود ندارد)؛ [هیچ‌کس] جهانی را [تصور نکرده] که در آن تصورکننده وجود دارد، ولی هیچ‌چیز مادی وجود ندارد (یا هیچ‌چیز غیرمادی وجود ندارد)، [هیچ‌کس] جهانی را [تصور نکرده] که در آن مقادیر زیادی درد و رنج هست بدون آنکه توضیحی وجود داشته باشد» (ibid.: 80).





۲. اشکال‌های فیوکو به مدل ییلو

فیوکو در مقاله «تخیل‌پذیری، تصور و معرفت وجهی» علیه تحلیل تخیل‌پذیری برحسب تصور استدلال می‌کند. فیوکو در بررسی تحلیل‌های تخیل‌پذیری برحسب تصور، نخست تصور را قوه تشکیل تصویر ذهنی در نظر می‌گیرد. با این فهم از تصور، تحلیل تخیل‌پذیری عبارت است از: گزاره p برای شخص S تخیل‌پذیر است اگر و تنها اگر S بتواند تصویر ذهنی‌ای از موقعیتی ایجاد کند که به باور او مُثَبِتِ p است (Fiocco, 2007: 366). فیوکو به اقتضای تیدمن (1994) تخیل‌پذیری مبتنی بر تصویر ذهنی را مبنای کارآمدی برای معرفت وجهی نمی‌داند^۱ (ibid.: 367-368). فیوکو می‌گوید که تحلیل ییلو راه را بر اشکال وارد بر کاربست تصویر ذهنی در معرفت‌شناسی وجهی بسته است.^۲ فیوکو ییلو را تنها فیلسوف طرفدار تخیل‌پذیری مفید معرفت وجهی که تخیل‌پذیری را برحسب تصور تحلیل کرده است، معرفی می‌کند.^۳ وی تصریح می‌کند که ارزیابی‌اش از تحلیل

۱. اشکال فیوکو و تیدمن این است که بسیاری از وضعیت‌های امور به صورت تصویر ذهنی قابل تصور نیستند (در اینجا تصویر را باید به‌طور موسع و شامل صدا، بو، مزه و بافت فهمید). مثل موجود کامل، یا عدد اتمی ۸۰ داشتن طلا. تیدمن می‌پذیرد که چه‌بسا کسی ادعا کند با تشکیل تصویر ذهنی شخصی که روپوش سفید آزمایشگاه پوشیده و به چیزی که به نظر می‌رسد جدول تناوبی است اشاره می‌کند، می‌توان عدد اتمی ۸۰ داشتن طلا را تصور کرد. از نظر تیدمن چنین پیشنهادی این پرسش را پیش می‌آورد که «دقیقاً چه چیزی تصویر ذهنی یک وضعیت امور به حساب می‌آید؟». تیدمن و به تبع او فیوکو معتقدند تخیل‌پذیری (برحسب تصویر ذهنی) به کار معرفت وجهی نمی‌آید؛ زیرا پرسش فوق پاسخ مشخصی ندارد و شخص می‌تواند برای هر گزاره دلخواهی تصویر ذهنی بسازد و ادعا کند که وضعیت امور بازنمایی شده با گزاره را تصور کرده است و در نتیجه هر گزاره‌ای تخیل‌پذیر است؛ مثلاً شخص می‌تواند گزاره غیرممکن $۲+۲=۵$ را با تصور دو شخص که با تعجب به «اثباتی» خیره شده‌اند، تخیل کند.

بی‌گمان چنین تحلیلی از تخیل‌پذیری به کار معرفت‌شناسی وجهی نمی‌آید؛ زیرا با این تحلیل گزاره‌های ممتنع هم تخیل‌پذیرند و نمی‌توان تخیل‌پذیری را برای تفکیک گزاره‌های ممکن از ممتنع به کار برد (Fiocco, 2007: 367-368). مثال‌های تصور عدد اتمی ۸۰ داشتن طلا و تصور $۲+۲=۵$ با تصاویر ذهنی ذکرشده در بالا، بسیار شبیه تصور چاب‌عدد زوج نامشخص در مثال نقیض حدس گلدباخ است و به نظر نمی‌رسد که استدلال فیوکو و تیدمن علیه تصور به صورت تصویر ذهنی پذیرفتنی باشد. البته اینکه بسیاری از وضعیت‌های امور به صورت تصویر ذهنی قابل تصور نیستند، نکته درستی است و این اشکالی برای تصور به صورت تصویر ذهنی است.

۲. از نظر ییلو، تصور کردن نیازی به تصویر ندارد (Yablo, 1993: 27, f.n. 55).

۳. چنان‌که پیش‌تر گذشت گیرسون (2005)، کونگ (2010) و ایچیکاوا و جارویس (2011) نیز مدل‌هایی از معرفت‌شناسی وجهی مبتنی بر تصور ارائه کرده‌اند.

تخیل‌پذیری برحسب تصور را بر دیدگاه ییلو متمرکز می‌کند (ibid.: 368).

فیو کو دو اشکال را به مدل ییلو وارد می‌کند. بنابر اشکال اول، از اینکه ون اینواگن و ییلو معتقدند که شخص می‌تواند در مورد اینکه دقیقاً چه جهانی را در برابر ذهنش آورده اشتباه کند، نتیجه می‌گیرد ایشان پیش‌فرض خاصی درباره چگونگی دسترسی به جهان‌های ممکن دارند که آشکارا نادرست است. مطابق اشکال دوم، در فرایند تصور وضع کردن مجاز است و در نتیجه شخص می‌تواند به ازای هر گزاره قابل فهمی، جهانی را تصور کند که مثبت آن گزاره است؛ هر چند گزاره یادشده ممتنع باشد. بنابراین، تصور کردن راهنمایی برای امکان نیست. در ادامه این دو اشکال را به‌طور کامل شرح می‌دهم.^۱

اشکال یکم: پیش‌فرض نادرست ییلو و ون اینواگن درباره دسترسی به جهان‌های ممکن

فیو کو (ibid.: 372) پس از گزارش سناریوی پیشنهادی ون اینواگن برای تصور آهن شفاف و نقد ییلو به سناریوهای پیشنهادی برای تصور نقیض حدس گلدباخ، نتیجه می‌گیرد: «که ون اینواگن و ییلو هر دو معتقدند که شخص می‌تواند در مورد اینکه دقیقاً چه جهانی را در برابر ذهنش آورده است، در جهل باشد یا اشتباه کند. به باور فیو کو نتایجی که ون اینواگن و ییلو از مثال‌های آهن شفاف و نقیض حدس گلدباخ می‌گیرند (یعنی این نتیجه که چه‌بسا شخص درباره جهانی که در برابر ذهنش آورده اشتباه کند)، بر پیش‌فرض خاصی درباره چگونگی دسترسی به جهان‌های ممکن مبتنی است. مطابق این پیش‌فرض، «وقتی شخصی به آوردن جهانی در برابر ذهنش اقدام می‌کند، موفق می‌شود جهانی (یا دسته جهانی‌هایی) را در برابر ذهن بیاورد که صرفاً با لغات کیفی به‌طور دقیقی توصیف شده‌اند» (ibid.: 373)؛ یعنی شخص در به‌کارگیری تصور وجهی،^۲ جهانی را در

۱. گفتنی است در این مقاله از مدل ییلو در برابر اشکال‌های فیو کو دفاع خواهم کرد.

۲. فیو کو «تصور وجهی» را به تبع چالمرز (2002) و برای اشاره به دیدگاه ییلو به کار می‌برد (Fiocco, 2007: 370). او توضیح می‌دهد که منظور چالمرز از تصور وجهی، تصویری است که شخص بدون تصویر ذهنی وضعیت را تصور می‌کند و منظور از تصور ادراکی، تصویری است که شخص با آوردن تصویر در برابر ذهن وضعیت مورد نظرش را تصور می‌کند (ibid.: 371).





برابر ذهن می‌آورد که صرفاً توصیف کیفی دارد و سپس با واری و موشکافی در اینکه چیزها در این جهان چگونه به نظر می‌رسند، تعیین می‌کند که چه جهانی را در نظر گرفته است.

البته به نظر فیو کو، این پیش فرض ییلو و ون اینواگن نادرست است. اگر دیدگاه آنها درباره دسترسی ما به جهان‌ها درست می‌بود، آن‌گاه گزاره‌هایی که آشکارا ممکن‌اند، قابل تصور نمی‌بودند. فیو کو می‌نویسد: «تلاش برای تصور وجهی پیروزشدن هامفری در انتخابات ۱۹۶۸م. صرفاً به جهانی منجر می‌شد که در آن شخصی که به نظر هامفری می‌رسد انتخابات را می‌برد یا جهانی که در آن سرتیتر خبرها این است «هامفری نیکسون را شکست داد!»، اما هر دوی این جهان‌ها - و هر جهان دیگری که با لغات کیفی توصیف شده باشد - سازگار است با اینکه خود هامفری انتخابات را باخته باشد». فیو کو تأکید می‌کند که اشخاص قادرند دقیقاً امکان «پیروزی هوبرت هامفری در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۹۶۸» را در نظر بگیرند. با توجه به این امر، فیو کو نتیجه می‌گیرد که دیدگاه ییلو و ون اینواگن درباره دسترسی به جهان‌ها اشتباه است (ibid.: 374).

اشکال دوم: مجاز بودن موضعه در فرایند تصور

فیو کو مشروع بودن استفاده از موضعه در مباحث وجهی را یادآور می‌شود (ibid.). از نظر فیو کو وقتی از شخصی خواسته می‌شود که جهان ممکن‌ی را در نظر بگیرد، شخص جهانی را که می‌خواهد در نظر بگیرد وضع می‌کند و با وضع کردن جهانی را معرفی می‌کند که در آن جهان، محتوای وضع شده برقرار است و این‌گونه نیست که شخص جهانی را که به نظرش با توصیف معرفی‌کننده جهان سازگار است به ذهن آورد که سپس مجبور باشد به نحوی تعیین کند که این دقیقاً چه جهانی است که او در نظر گرفته است.

زمانی که شخص وضع کند که چه جهانی را در برابر ذهن می‌آورد، دیگر یافتنی پاسخ این پرسش که جهان تصور شده مثبت گزاره خاصی هست یا نه اصلاً کار سختی

نیست؛ بی‌گمان گزاره وضع شده در آن جهان صادق است. فیو کو نتیجه می‌گیرد که «اگر به کارگیری تصور وجهی صرفاً فراخواندن یک جهان به ذهن است و همه آنچه لازم است برای چنین فراخوانی، وضع کردن جهان مورد نظر است، آن‌گاه هر جهانی قابل تصور وجهی است» (ibid.: 375)؛ برای مثال، مطابق نظر فیو کو برای اطمینان از معرفی جهانی که مثبت این گزاره است که هوبرت هامفری در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۹۶۸ پیروز شده است. شخص صرفاً کافی است وضع کند جهان ممکن را در نظر می‌گیرد که در آن هوبرت هامفری در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۹۶۸ پیروز شده است.

فیو کو از ما می‌خواهد که بار دیگر جهانی را در نظر بگیریم که در آن شخصی در حال ایراد سخنرانی دریافت نوبل به دلیل کشف آهن شفاف است. به نظر او «معرفی جهان به این صورت کلی، در عمل به دسته‌ای از جهان‌های ناسازگار می‌انجامد که در همه سخنرانی یادشده رخ می‌دهد، ولی تنها در بعضی آهن شفاف وجود دارد و در دیگر جامعه علمی فریب خورده است» (ibid.). به نظر فیو کو «برای اطمینان از معرفی جهانی که مثبت این گزاره است که آهن شفاف وجود دارد، شخص صرفاً کافی است وضع کند جهان ممکن را در نظر می‌گیرد که در آن آهن شفاف وجود دارد. بنابراین، جهانی که در آن آهن شفاف وجود دارد تصویرپذیر است. به همین صورت، نادرستی حدس گلدباخ هم تصویرپذیر است. با چنین روشی، هر جهانی که شخص بتواند توصیفی از آن بسازد قابل تصور است؛ خواه ممکن باشد یا غیرممکن» (ibid.: 375-376). در این صورت، چون تصویرپذیری میان جهان‌های ممکن و جهان‌های غیرممکن فرقی نمی‌گذارد، به کار معرفت‌شناسی وجهی نمی‌آید (ibid.: 376).

خلاصه اینکه در فرایند تصور، وضع کردن مجاز است، ولی اگر این‌گونه باشد، شخص می‌تواند به ازای هر گزاره قابل فهمی، جهانی را تصور کند که مثبت آن گزاره است، هر چند گزاره یادشده ممتنع باشد. بنابراین، تصور کردن راهنمایی برای امکان نیست.



۳. دفاع از مدل ییلو در برابر اشکال‌های فیوکو

در ادامه نشان می‌دهم که فیوکو هم درباره دیدگاه ون‌اینواگن و ییلو درباره دسترسی به جهان‌های ممکن اشتباه می‌کند و هم درباره اینکه مجاز بودن وضع کردن در فرایند تصور منجر به این می‌شود که بتوان هر موقعیت (یا جهان) قابل توصیفی را تصور کرد (البته «تصور» به همان معنایی که ییلو مد نظر دارد).

الف) پاسخ به اشکال اول فیوکو

فیوکو به کلی درباره نظر ون‌اینواگن و ییلو درباره اینکه جهان‌هایی که اشخاص می‌توانند در برابر ذهن بیاورند (تصور کنند) چگونه جهان‌هایی هستند، در اشتباه است. ییلو بارها در طول مقاله از مثال‌های مختلفی از تخیل کردن و تصور کردن بحث می‌کند که مطابق پیش‌فرضی که فیوکو به ییلو و ون‌اینواگن نسبت می‌دهد (این پیش‌فرض که وقتی شخصی به آوردن جهانی در برابر ذهنش اقدام می‌کند، موفق می‌شود جهانی را تصور کند که صرفاً با لغات کیفی توصیف شده‌اند)، هیچ‌یک از این مثال‌ها قابل تصور نیستند. به باور ییلو (Yablo, 1993: 33)، ادیب می‌تواند تصور کند که زندگی‌اش چه خوب می‌بود اگر جوکاستا هرگز وجود نمی‌داشت یا یونانیان باستان این را که هسپروس بیش از فسفروس عمر کند، تخیل‌پذیر می‌یافتند. همچنین ییلو خودش را تصور می‌کند که اول اکتبر به دنیا آمده است، یا اینکه قدش ۶ فوت است. نیز ییلو در پاسخ به این پرسش که چگونه می‌دانیم که «معلم اسکندر» نشانگر صلب نیست، می‌نویسد: «ما موقعیت خلاف واقعی را تصور می‌کنیم که در آن ارسطو از پذیرش درخواست فیلیپ سرباز می‌زند یا در راه مقدونیه از بیماری می‌میرد» (Yablo, 1993: 3). در همه این موارد، تصور ما درباره یک شخص خاص است، نه درباره موقعیتی که صرفاً به صورت کیفی توصیف شده است.

فیوکو به درستی نتیجه می‌گیرد که اگر کسی چنان پیش‌فرضی را بپذیرد، آن‌گاه در فراهم کردن توجیه باور امکانی در مواردی که ممکن بودنشان شهودی به نظر می‌رسد، مثل باور به امکان پیروزی هامفری بر نیکسون در انتخابات ریاست جمهوری هم مشکل



نظر
صدر

سال بیست و سوم، شماره ۹۰، تابستان ۱۳۹۷

خواهیم داشت؛ زیرا تصور کردن اینکه شخص شبیه به هامفری انتخابات را می‌برد، سازگار است با اینکه هامفری انتخابات را ببازد. اگر پیش‌فرض یادشده درست بود و مثال‌های ییلو هم قابل تصور نبود، ییلو نمی‌توانست خودش را تصور کند که روز اول اکتبر به دنیا آمده است، بلکه می‌توانست شخصی شبیه به خودش را تصور کند.

همین‌طور یونانیان باستان نیز نمی‌توانستند تصور کنند که هسپروس بیش از سفروس عمر می‌کند، بلکه این را که چیزی شبیه به هسپروس از چیزی شبیه به سفروس بیشتر عمر می‌کند می‌توانستند تصور کنند. این مثال‌ها نشان می‌دهد که ییلو چنین پیش‌فرضی نداشته است. و اینواگن نیز به نظر نمی‌رسد که چنین فرضی داشته باشد. و اینواگن صرفاً مدل ییلو را نقل می‌کند (Van Inwagen, 1998: 77). او برای توجیه باورهای وجهی مدل دیگری ارائه نمی‌دهد، بلکه مثال تصور بپر را از ییلو نقل می‌کند. اگر پیش‌فرض مذکور از نظر و اینواگن درست می‌بود، صرفاً می‌توانست از تصور چیزی شبیه به بپر بحث کند و نه تصور بپر. از اینکه به نظر ییلو ما می‌توانیم بپر را تصور کنیم، یا هامفری را تصور کنیم می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه او، در تصور مجازیم چیستی و کیستی (چه کسی بودن) اشیا را وضع کنیم. پس می‌توانیم وضع کنیم که در تصور ما شخصی که در حال ایراد سخنانی در جشن پیروزی انتخابات ریاست جمهوری است هامفری است. از نظر گرگوری هم «عمل تصور کردن به‌ندرت تنها از تصویر ذهنی تشکیل شده است؛ مثلاً وقتی تصور می‌کنید که زیر پای گاو لگد کوب شده‌اید، شما این نما را در ذهن نمی‌آورید که کسی خیلی شبیه به شما زیر پای چیزی خیلی شبیه به گاو است، بلکه تصویر، تصویری است که در آن شما - و نه فقط چیزی شبیه شما - زیر پای گاو - و نه صرفاً چیزی شبیه به گاو - افتاده‌اید» (Gregory, 2004: 329).

بی‌گمان مجاز بودن وضع چیستی و کیستی اشیا تصور شده، با این فرض که «جهان‌های» تصور شده صرفاً با لغات کیفی توصیف شده‌اند» سازگار نیست؛ زیرا وقتی مجاز باشیم وضع کنیم که در جهان (موقعیت) تصور شده شخص در حال سخنرانی خود هامفری است و نه شخصی صرفاً شبیه به او، برای توصیف کردن جهان تصور شده از اسم





خاص هم استفاده کرده‌ایم.^۱

بنابراین، این دیدگاه را نمی‌توان به ییلو و ون اینواگن نسبت داد که دسترسی به جهان‌های ممکن تنها از طریق توصیف‌های کیفی امکان‌پذیر است، ولی چرا فیوکو چنین دیدگاهی را به آنها نسبت می‌دهد؟ دلیل فیوکو از دو مقدمه تشکیل شده است. نخست: ون اینواگن و ییلو هر دو معتقدند که شخص می‌تواند در مورد اینکه دقیقاً چه جهانی را تصور کرده در جهل باشد یا اشتباه کند. دوم: اشتباه یا جهل شخص درباره اینکه دقیقاً چه جهانی را تصور کرده تنها در صورتی ممکن است که دسترسی او به جهان‌های ممکن تنها از طریق توصیف‌های کیفی باشد، ولی به نظر می‌رسد مقدمه دوم اشتباه است. حتی اگر دسترسی ما به جهان‌های ممکن تنها به واسطه توصیف‌های کیفی نباشد (یعنی بتوان کیستی و چیستی اشیا در موقعیت تصور شده را وضع کرد)، باز هم بروز جهل یا اشتباه درباره موقعیت تصور شده ممکن است.

توضیح اینکه ییلو در بحث معرفت و جهی، وجود خطا یا جهل را می‌پذیرد. برخی از خطاهای و جهی، وقتی رخ می‌دهد که شخص موقعیت ممکن را تصور کند و به اشتباه پندارد که در موقعیتی که تصور کرده گزاره p برقرار است، در حالی که در واقع گزاره p در آن موقعیت برقرار نیست؛ برای مثال، کسی که از ضرورت سرمنشأ اطلاع ندارد، می‌تواند موقعیتی را تصور کند و به خطا باور بیاورد که در آن موقعیت ادیپ هست، ولی جوکاستا وجود ندارد. بروز چنین خطایی هرگز به این معنا نیست که دسترسی شخص به موقعیت تصور شده صرفاً کیفی است. اتفاقاً در این مثال می‌توان فرض کرد که موقعیت یادشده با جملاتی حاوی نام «ادیپ» توصیف شده است و از این رو، دسترسی به موقعیت تصویری کیفی محض نیست.

به همین ترتیب، چه‌بسا شخص موقعیت ممکن را تصور کند، ولی مردد باشد که آیا گزاره p در آن موقعیت صادق است یا نه. در این صورت، می‌توان گفت جهل و جهی

۱. باید دقت داشت که وضع چیستی و کیستی اشیا در تصور، با وضع اینکه در تصور گزاره مورد نظر برقرار است متفاوت است.

رخ داده است. موارد تصمیم‌ناپذیری از این دست هستند؛ مثلاً من می‌توانم تصور کنم یک رایانه عدد بزرگی را چاپ می‌کند و همه ریاضی‌دانان آن را به‌عنوان مثال نقضی برای حدس گلدباخ تلقی می‌کنند، ولی من تردید دارم که آیا نقیض حدس گلدباخ در این موقعیت صادق است یا خیر. همچنین سلیمان می‌تواند موقعیتی را تصور کند که ژاکوب چیزی مانند گل تازه درآورده است، ولی او باور ندارد که در آن موقعیت ژاکوب گل تازه درآورده باشد. در اینجا نیز بروز این جهل بدان معنا نیست که موقعیت مورد نظر صرفاً به صورت کیفی توصیف شده است. اتفاقاً در مثال سلیمان، موقعیت یادشده با این جمله ترسیم می‌شود: «ژاکوب چیزی همانند گل تازه درآورده است»، روشن است که تصور سلیمان کیفی محض نیست، بلکه او وضع می‌کند که تصورش درباره خود ژاکوب است.

در مورد سناریوی آهن شفاف ون اینواگن نیز مسئله از همین قرار است. به اعتقاد ون اینواگن ما می‌توانیم این موقعیت را تصور کنیم که شخصی در حال سخنرانی برای دریافت جایزه نوبل است. برنده نوبل از همه کسانی که در راه دشوار کشف آهن شفاف حمایتش کرده‌اند تشکر می‌کند و به حاضران که در حال تشویق او هستند، چیزی را که (در تصورات ما) شبیه به توده‌ای از شیشه است نشان می‌دهد، ولی به زعم ون اینواگن، اینکه آیا گزاره «آهن شفاف وجود دارد» در این سناریو صادق است یا نه برای ما نامتعیین است، ولی دلیل این عدم تعین (که گونه‌ای جهل وجهی است) این نیست که موقعیت مورد نظر صرفاً به صورت کیفی توصیف شده است. می‌توانیم حتی موقعیت یادشده را غنی‌تر کنیم و مثلاً وضع کنیم که فرد سخنران فرهاد است. در این صورت، باز هم به نظر ون اینواگن برای ما نامتعیین است که آیا گزاره «آهن شفاف وجود دارد» در این سناریو صادق است یا خیر؛ زیرا گزاره‌ای که به صورت متعیین در این موقعیت صادق است، یک گزاره فصلی است که یکی از مؤلفه‌هایش این است که سخنران به واقع آهن شفاف را کشف کرده است.

بنابراین، دلیل اینکه ون اینواگن دیدگاهی شک‌گرایانه برگزیده این نیست که





دسترسی به جهان‌های ممکن را صرفاً با توصیف‌های کیفی امکان‌پذیر می‌داند. فرض کنید ما پذیرفته‌ایم که در مواردی می‌توان محتوای تصور را با وضع متعین کرد. بر این اساس، ما موقعیتی را تصور می‌کنیم که در آن هامفری (و نه شخصی مشابه او) در حال ایراد سخنانی در یک جشن بزرگ است و در پلاکاردها، پیام‌های تبریکی برای پیروزی هامفری در انتخابات ریاست جمهوری نگاشته شده است و...؛ حال یک شک‌گرای وجهی می‌تواند چیزی مشابه دیدگاه ون اینواگن درباره سناریوی آهن شفاف را در اینجا نیز تکرار کند. موقعیت تصور شده سازگار است با اینکه رقیب هامفری پیروز انتخابات شده است، ولی نه به این دلیل که شخص تصور شده شبیه هامفری است و جهان‌های تصور شده صرفاً با لغات کیفی مشخص می‌شوند، بلکه به دلیل اینکه تصور ما تنها امکان یک گزاره فصلی را توجیه می‌کند: «هامفری پیروز انتخابات است، یا این یک تمرین سخنانی پیروزی است یا ابتدا اعلام می‌شود که هامفری پیروز شده و او سخنانی می‌کند، ولی بعد با شکایت نیکسون و بازشماری آرا، هامفری بازنده انتخابات اعلام می‌شود یا...». همچنین شکاک وجهی می‌تواند در ادامه، تحلیلی همانند تحلیل ون اینواگن از این مثال ارائه دهد: ممکن است بتوان این مؤلفه را که «این یک تمرین است» حذف کرد (مثلاً با تصور اینکه در موقعیت مورد نظر کسی در حال بازی یا وانمود کردن نیست و همه در رفتار و کردارشان صادق‌اند)، ولی چه بسا مؤلفه‌ای هست که آن را به سادگی نمی‌توان حذف کرد.

گفتنی است حتی در مثال پیروزی خود هامفری که جهان تصور شده صرفاً با لغات کیفی مشخص نشده است، می‌توان اشکالی شبیه به اشکال مثال آهن شفاف را مطرح کرد. این خود نشان می‌دهد طرح چنان اشکالی ربطی به این ندارد که آیا موقعیت تصور شده صرفاً با لغات کیفی مشخص نشده‌اند یا خیر.^۱ بنابراین، از اینکه ون اینواگن آن اشکال را در مورد آهن شفاف مطرح کرده نمی‌توان نتیجه گرفت که به باور او،

۱. نشان دادن اینکه در مثال پیروزی هامفری در انتخابات، می‌توان اشکالی شبیه به اشکال مثال آهن شفاف را مطرح کرد، به معنای تعمیم شک‌گرایی وجهی نیست؛ برای مثال، نمی‌توان گزاره هامفری در انتخابات پیروز شد را تصمیم‌ناپذیر دانست.

جهان‌های تصور شده صرفاً با واژگان کیفی مشخص می‌شوند. بنابراین، فیو کو باید استدلال کند که چرا ییلو و ون اینواگن باید چنان فرضی را بپذیرند.^۱

ب) پاسخ به اشکال دوم فیو کو

دیدیم که به ادعای فیو کو اولاً، وضع در فرایند تصور مجاز است؛ ثانیاً، اگر وضع کردن در فرایند تصور مجاز باشد، آن‌گاه هر موقعیت یا جهان قابل توصیفی را می‌توان تصور کرد، هر چند آن جهان شامل نقیض حدس گلدباخ یا گزاره‌هایی مانند $2+2=5$ باشد. ادعای نخست فیو کو پذیرفتنی است، ولی چه دلیلی برای ادعای دوم وجود دارد؟

درست است که با وضع کردن می‌توان هر موقعیت (یا جهان) قابل توصیفی را در برابر ذهن آورد (یا فرض کرد)، ولی پرسش این است که با توجه به جواز وضع کردن در فرایند تصور، آیا می‌توان هر موقعیت (یا جهان) قابل توصیفی را به همان معنایی که ییلو در نظر دارد تصور کرد؟ ما اصولاً بنابر مدل ییلو از ابتدا نیز در پی آن نبودیم جهانی

۱۶۹



نظر

تصور پذیری و توجیه باور وجهی: دفاع از مدل ییلو

۱. در این مقاله به دفاع از مدل ییلو در برابر اشکال‌های فیو کو پرداختم. اما بحث درباره دیدگاه‌های ییلو و ون اینواگن و اینکه هر یک چقدر پذیرفتنی است یا چه اشکال‌هایی دارد، نیاز به بررسی مستقل در مجالی دیگر دارد. کونگ (2010) در ضمن ارائه نظریه تصور و مدل معرفت‌شناسی وجهی مبتنی بر آن، انتقاداتی علیه دیدگاه ییلو مطرح کرده است. گیرسون (2005) مدلی شبیه به مدل ییلو برای توجیه باور وجهی ارائه کرده است و با معرفی مفهوم تصور گزاره‌ای، ادعا می‌کند که نسبت به ییلو بحث را پیش برده است. در مقاله «تصور گزاره‌ای و توجیه باورهای وجهی» نشان داده‌ام که گیرسون کمک چندانی به پیشبرد بحث نکرده است. درباره شک‌گرایی وجهی ون اینواگن نیز مباحث مختلفی مطرح شده است؛ از جمله گیرسون (2005) به نقد دیدگاه ون اینواگن می‌پردازد و علیه آن استدلال می‌کند.

استدلال گیرسون علیه دیدگاه ون اینواگن را می‌توان به این شیوه صورت‌بندی کرد که گیرسون می‌پذیرد که: (۱) اگر تحلیل ون اینواگن در مورد گزاره آهن شفاف درست باشد (یعنی این گزاره تصمیم‌ناپذیر باشد)، آن‌گاه اکثر (یا همه) گزاره‌های شهوداً ممکن، تصمیم‌ناپذیرند و توجیهی برای باور به امکان آنها نداریم. گیرسون با پذیرش این گزاره و مخالفت با تالی آن به این نتیجه می‌رسد که مقدم این گزاره نادرست است، یعنی تحلیل ون اینواگن در مورد مثال آهن شفاف نادرست است. هاک در مقاله «شک‌گرایی وجهی ون اینواگن» برای دفاع از دیدگاه ون اینواگن در مقابل ایرادی مشابه ایراد گیرسون، مدل پیشنهادی خود از توجیه باور وجهی را پیشنهاد می‌کند (Hawke, 2011). هارتل نیز در مقاله «شک‌گرایی وجهی، تخیل‌پذیری مدل ییلو و استدلال از طریق شباهت» علیه انواع شک‌گرایی وجهی (علیه دیدگاه‌های ون اینواگن و هاک) استدلال می‌کند (Hartl, 2016). در مقاله «شک‌گرایی وجهی ون اینواگن و گستره معرفت وجهی» دلایلی را برای نپذیرفتن گزاره (۱) ارائه داده‌ام.



را که مطمئن هستیم مُثَبِّت گزاره p است، در برابر ذهنمان بیاوریم، بلکه هدفمان این بود که ببینیم آیا می‌توانیم چنین جهانی را تصور کنیم؟ به نظر می‌رسد پاسخ منفی است. چه بسا بکوشیم جهانی (یا جهان‌هایی) مثبت p را تصور کنیم، ولی موفق نشویم. چنان‌که گذشت، تصور شیئی از دیدگاه ییلو حالتی است که متضمن نمود امکان است. از این‌رو، هرگاه نمود امکان حاصل نشود، تصور هم رخ نداده است. وقتی می‌کوشیم جهانی را تصور کنیم که نقیض حدس گلدباخ در آن برقرار است، نمود امکان پدید نمی‌آید و از این‌رو، تلاش ما موفق نیست (Yablo, 1993: 31-32). از این‌رو، در نهایت نقیض حدس گلدباخ مطابق مدل ییلو تصمیم‌ناپذیر خواهد بود. به همین ترتیب، اگر با ون‌اینواگن در مثال آهن شفاف هم‌دل باشیم، باید این نتیجه را بپذیریم که وضعیت وجهی گزاره «آهن شفاف وجود دارد» نیز تصمیم‌ناپذیر است.

بنابراین مجازبودن وضع در فرایند تصور نزد ییلو و ون‌اینواگن بدین معنا نیست که آنها هیچ محدودیتی در این باره قائل نیستند. به یقین از دیدگاه ییلو، نمی‌توان به کمک وضع، گزاره‌های تخیل‌ناپذیر یا تصمیم‌ناپذیر را تخیل کرد؛ برای مثال، ییلو نمی‌پذیرد که ما می‌توانیم به کمک وضع، موقعیتی را تصور کنیم که ادیپ مادری بجز جوکاستا دارد، یا موقعیتی که ژاکوب گل تازه می‌دهد. چنان‌که گذشت، به باور ییلو تصور متضمن نمود امکان است. بنابراین، اگر گزاره یا موقعیتی را در ذهن داشته باشیم، ولی نمود امکان نسبت به آن نداشته باشیم (مانند دو مثال بالا)، آن گزاره یا موقعیت متعلق تصور ما قرار نمی‌گیرد. بر این اساس، می‌توان گفت گرچه ییلو تعیین محتوای تصور به واسطه وضع را مجاز می‌شمارد، ولی این محدودیت را برای آن قائل است که نمود امکان برای موقعیت مورد نظر پدید آید.^۱ بنابراین، این ادعای فیو کو که «اگر وضع در فرایند تصور مجاز است، پس هر جهان قابل توصیفی را می‌توان تصور کرد» نادرست است.

۱. «اغلب جهان می‌تواند وضع شود، باید جهانی باشد که در آن [گزاره] p درست است؛ برای مثال کریکی وضع می‌کند آن مرد که تصور شده رئیس جمهور است، همین هوربت هامفری خودمان است... اما برای برخی از p ها، جهانی‌هایی که در آنها به روشنی p درست است، جهان‌هایی نیستند که آشکارا قابل تصور باشند، یا آنچه که به نتیجه مشابهی می‌انجامد، در جهان‌هایی که به وضوح قابل تصورند، ارزش صدق p به گونه‌ای نامعین است» (Yablo, 1993: 31).

گویا به باور فیو کو در این مسئله تنها دو گزینه وجود دارد: نخست اینکه دسترسی ما به جهان‌ها صرفاً از طریق توصیف‌های کیفی امکان‌پذیر است و هیچ‌گاه نمی‌توان به کمک وضع معین ساخت که تصور ما درباره چه شیئی یا شخصی است. گزینه دوم این است که به کمک وضع هر محتوای معناداری را می‌توان تصور کرد. حال فیو کو می‌گوید که چون گزینه اول نادرست است، پس باید به سراغ گزینه دوم برویم و البته نتیجهٔ گزینه دوم این است که تصورپذیری نمی‌تواند راهنمایی برای امکان باشد. چنان که گذشت، مشکل استدلال فیو کو این است که گزینه سوم نیز در این میان قابل فرض است: در برخی موارد می‌توان به کمک وضع متعلق تصور را معین کرد؛ یعنی در مواردی که نمود امکان نسبت به محتوای وضع شده وجود داشته باشد.^۱



۱. تا اینجا نشان دادم که هر موقعیت (یا جهان) قابل توصیفی را نمی‌توان به همان معنای مورد نظر بیلو تصور کرد. فیو کو برای استدلال به نفع این مدعا که ما وضع می‌کنیم محتوای تصورمان چیست، به کتاب نام‌گذاری و ضرورت ارجاع می‌دهد. می‌توان با نقل قول‌هایی از همین کتاب نشان داد که بنابر نظر کریپکی هم نظر فیو کو درست نیست. «چرا این نتواند بخشی از توصیف یک جهان ممکن باشد که آن جهان حاوی نیکسون است و اینکه در آن جهان نیکسون انتخابات را نبرده است؟ البته این می‌تواند پرسشی باشد که آیا چنین جهانی ممکن است (در اینجا به نظر می‌رسد، در نظر اول که آشکارا ممکن باشد، اما وقتی دیدیم که چنین جهانی ممکن است، آن‌گاه برای ما معلوم می‌شود کسی که در این جهان ممکن می‌توانست انتخابات را باخته باشد یا انتخابات را باخته است نیکسون است؛ زیرا این بخشی از توصیف این جهان است. «جهان‌های ممکن» وضع می‌شوند نه اینکه با تلسکوپ‌های قوی کشف شوند. دلیلی وجود ندارد که ما نتوانیم وضع کنیم در سخن گفتن از آنچه در شرایط خلاف واقع معینی برای نیکسون پیش می‌آید، ما داریم از آنچه برای او پیش می‌آید سخن می‌گوییم» (Kripke, 1980: 44).

فیو کو می‌خواهد در نهایت به این نتیجه برسد که حال که وضع مجاز است، هر گزاره قابل فهمی را می‌توان تصور کرد. از آنجا که فیو کو از کریپکی نقل قول می‌کند، من هم در پاسخ از کریپکی نقل قول می‌کنم: «ما [در صحبت روزمره درباره وضعیت‌های خلاف واقع] صرفاً می‌گوییم فرض کن این مرد باخته باشد. معلوم است که جهان ممکن مورد نظر شامل این مرد است و در آن جهان او باخته. ممکن است مشکل باشد که شهودها درباره امکان به چه نتیجه‌ای می‌رسند، اما اگر ما شهودی داریم درباره امکان آن (باختن انتخاباتی این مرد)، آن‌گاه این [شهود] درباره امکان آن [مرد و باختش] است» (ibid.: 46). این یعنی درست است که جهان‌ها را با وضع کردن اینکه چه توصیفی درباره آنها صادق است مشخص می‌کنیم، ولی برای اینکه به این پرسش که آیا جهان مشخص شده با توصیف وضع شده ممکن است یا خیر، وضع کردن کافی نیست و نیاز به شهود یا تصور داریم.

بی‌گمان دغدغه اصلی کریپکی در این بحث معرفت‌شناختی نبوده و هرگاه پرسش معرفت‌شناختی برایش مهم می‌شود، سراغ شهود، تصورپذیری و تصورناپذیری می‌رود؛ چنان که درباره جماد بودن نیکسون می‌گوید: «اگر

نتیجه گیری

چنان که گفتیم فیو کو علیه استفاده از تخیل پذیری مبتنی بر تصور در معرفت شناسی وجهی و به طور مشخص مدل پیشنهادی ییلو استدلال می کند. گفته شد که فیو کو از این باور و ناینواگن و ییلو که شخص می تواند در مورد اینکه دقیقاً چه جهانی را در برابر ذهنش آورده در جهل باشد یا اشتباه کند، نتیجه می گیرد که بنابر دیدگاه و ناینواگن و ییلو، دسترسی اشخاص به جهان های ممکن تنها از طریق توصیف های کیفی است. اگر چنین دیدگاهی درباره دسترسی ما به جهان ها درست می بود، آن گاه گزاره هایی که آشکارا ممکن اند، قابل تصور نمی بودند؛ مثلاً تلاش برای تصور پیروزشدن هامفری در انتخابات ۱۹۶۸ صرفاً به تصور جهانی منجر می شد که در آن شخصی که به نظر هامفری می رسد انتخابات را می برد، اما این جهان - و هر جهان دیگری که با لغات کیفی توصیف شده باشد - سازگار است با اینکه خود هامفری انتخابات را باخته باشد.

در پاسخ به این اشکال، با ذکر موارد مختلف اشتباه و جهل وجهی و ارائه سناریویی شبیه سناریوی آهن شفاف و ناینواگن نشان دادم که فیو کو اشتباه می کند و حتی اگر دسترسی ما به جهان های ممکن صرفاً به واسطه توصیف های کیفی نباشد، باز هم بروز جهل یا اشتباه درباره موقعیت تصور شده ممکن است؛ یعنی از اینکه شخص می تواند در مورد اینکه دقیقاً چه جهانی را در برابر ذهنش آورده در جهل باشد یا اشتباه کند، نتیجه نمی شود که دسترسی شخص به جهان های ممکن تنها از طریق توصیف های کیفی است.



نظر
صدر

سال بیست و سوم، شماره ۹۰، تابستان ۱۳۹۷

→
نتوانیم جهان ممکن را تصور کنیم که در آن نیکسون صفت مشخصی را ندارد، آن گاه آن صفت شرط لازم نیکسون بودن یک شخص است یا یک صفت ضروری نیکسون است که او آن صفت را دارد؛ برای مثال، فرض کنید نیکسون در واقع یک انسان است. به نظر می رسد که ما نمی توانیم موقعیت خلاف واقع ممکن را در نظر آوریم که در آن او یک جماد باشد؛ چه بسا حتی برای او ممکن نباشد که انسان نمی بود. در این صورت، این حقیقتی ضروری درباره نیکسون خواهد بود که در همه جهان های ممکن که او وجود دارد، انسان است یا به هر حال یک جماد نیست» (Kripke, 1980: 46). می توان این پرسش را از فیو کو پرسید که کریپکی چرا وضع نکرده که جهانی را در نظر می آورد که نیکسون در آن جماد است. چرا خود را به زحمت انداخته تا چنین جهانی را تصور کند و چون موفق نشده به این نتیجه رسیده که محال است نیکسون جماد باشد. آیا کریپکی پس از چند دقیقه فراموش کرده که می تواند چنان جهانی را وضع کند؟

مطابق اشکال دیگر فیو کو، در فرایند تصور وضع کردن مجاز است و در نتیجه شخص می تواند به ازای هر گزاره قابل فهمی، جهانی را تصور کند که مثبت آن گزاره است. بنابراین، تصور کردن راهنمایی برای امکان نیست. در پاسخ به این اشکال فیو کو، نشان دادم که چنین نیست که با وضع کردن، هر موقعیت یا جهان قابل توصیفی را به همان معنایی که ییلو مد نظر دارد، می توان تصور کرد؛ چنان که گذشت، تصور مورد نظر ییلو صرفاً این نیست که موقعیت یا جهانی را در برابر ذهن بیاوریم (یا فرض کنیم)، بلکه تصور شیئی از دیدگاه ییلو حالتی است که متضمن نمود امکان است. از این رو، هر گاه نمود امکان حاصل نشود تصور هم رخ نداده است و تنها در برخی موارد می توان به کمک وضع، متعلق تصور را معین کرد؛ یعنی در مواردی که نمود امکان نسبت به محتوای وضع شده وجود داشته باشد. بنابراین، این ادعای فیو کو که «اگر وضع در فرایند تصور مجاز است، پس هر جهان قابل توصیفی را می توان تصور کرد» نادرست است.

۱۷۳



نظر

تصور پذیری و توجیه باور وجهی؛ دفاع از مدل ییلو

1. Chalmers, D. (2002), "Does conceivability entail possibility?" In: T. Gendler & J. Hawthorne (eds.), *Conceivability and possibility*, New York: Oxford University Press.
2. Fiocco, Marcello (2007), "Conceivability, Imagination, and Modal Knowledge," *Philosophy and Phenomenological Research*, 74 (2).
3. Gendler T. & Hawthorne J. (eds.) (2002), *Conceivability and possibility*, New York: Oxford University Press.
4. Geirsson, H. (2005), "Conceivability and Defeasible Modal Justification," *Philosophical Studies*, 122 (3).
5. Gregory, D. (2004), "Imagining possibilities," *Philosophy and Phenomenological Research*, 69 (2).
6. Hartl, Peter (2016), "Modal Skepticism, Yablo-Style Conceivability, and analogical Reasoning," *Synthese*, No. 193.
7. Hawke, Peter (2011), "Van Inwagen's Modal Skepticism," *Philosophical Studies*, No. 153.
8. Ichikawa, Jonathan and Jarvis, Benjamin (2012), "Rational Imagination and Modal Knowledge," *Nous*, No. 46 (1).
9. Kind, Amy, (2001), "Putting the image back in imagination," *Philosophy and Phenomenological Research*, No. 62.
10. Kripke, Saul (1980), *Naming and Necessity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
11. Kung, Peter (2010), "Imagining As a Guide to Possibility," *Philosophy and Phenomenological Research*, No. 81 (3).
12. _____ (2016), "Imagination and Modal Epistemology," in: A. Kind (ed.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination*, Routledge: Taylor & Francis Group.



13. Tidman, P. (1994), "Conceivability as a test for possibility," *American Philosophical Quarterly*, No. 31 (4).
14. Van Inwagen, Peter (1998), "Modal Epistemology," *Philosophical Studies*, No. 92.
15. Yablo, Stephen (1993), "Is Conceivability a Guide to Possibility," *Philosophy and Phenomenological Research*, No. 53.

۱۷۵



نظر:

تصور پذیری و توجیه باور وجهی؛ دفاع از مدل بیلو

النظرية السياقية في تفسير القرآن المخاوف والحلول

السيد محسن كاظمي^١

الملخص

السياقية نظرية في المعنى وتعتمد على الاهتمام بدور السياق اللغوي وغير اللغوي في عمليات الإنتاج للمعنى وفهمه، وتقع في العكس من التواضعية أو الثنائية المركزية؛ وهكذا تستتبع مخاوفاً في مجال تفسير القرآن؛ وذلك لأنها تنزع به إلى وجهة نظر العرقيين إذا ما أُريد بالسياق سياق عصر النزول، أو إلى وجهة نظر المخاطبين إذا ما أُريد به سياق عصر المفسر. يرى الكاتب أنّ الإشكالات المثارة حول السياقية ترتبط بسقم تقريرها في آراء القائلين بها والناقدين لها. ولهذا فالكاتب من بين مختلف القراءات، كالشكلائية والنفعية والسلوكية والمفهومية والمعنوية، يميل إلى اتجاه هيرمينوطيقي يؤكد بتفسير فلسفي على الطبيعة البيّناتية للفهم، ويبرهن اعتماداً على الخصائص السياقية المتميّزة على السيولة المعيارية لمعانيه. وبهذا الأسلوب يتم الردّ على مخاوف من قبيل انعدام موضوعية المعنى السياقي، وسيولة المعاني السياقية، والغربة الموضوعية للمعاني السياقية. ويمكن إيجاد تقدير الالتزام بنظرية السياقية في تطوّر الأساليب والمعايير السائدة في تفسير النص، وفي اختلاف النظرة إلى النصّ والمعنى، وفي العناصر المؤثرة في الفهم.

كلمات مفتاحية

السياقية، تفسير القرآن، الهيرمينوطيقا الموضوعية، سيولة المعنى، السياق.



النزعة الباطنية في الشريعة لدى الشهيد الثاني

حامد آل يمّين^١

محّمّد سوري^٢

السيد محمّد رضا موسوي فراز^٣

الملخص

للفهم الباطني من الشريعة لدى العلماء الشيعة تقلّب طيلة التاريخ. وإن كان من النادر أن يوجد عالم شيعي يُنكر وجود الباطن للدين، بيد أنه يترآى من عدم الاهتمام بالحدّ المطلوب بباطن الشريعة من قبل علماء الشيعة نوعاً من القشرية المتطرّفة والمتصلّبة ضدّ العرفان. ولكن تأتي نظرة الشهيد الثاني الباطنية في البين مسامحة للاتّجاه السائد لدى العرفاء المسلمين. ومن وجهة نظره فإنّ إيلاء الباطن الأصالة وعدّ الظاهر تبعاً له ممّا يدعم ويكرّس البعد الباطني للدين. وانطلاقاً من هذا الاتّجاه فالعلماء الرسميون بحاجة إلى العلماء الحقيقيين الذين لهم إشراف على العلوم الحقيقية، ومقامهم أعلى بكثير من علماء الظاهر. ويعتقد الشهيد الثاني أنّ القلب وأعماله من بين سائر أعضاء الإنسان وأعماله هو الأصل والهدف في الدين. وهو بوصفه فقيهاً مشهوراً، مضافاً إلى الاهتمام بالعلوم الظاهرية كالفقه والقيام بالعبادات وفهم القرآن، ودون إنكار الظواهر والخطّ من قدرها، كان يتعهّد على الدوام الجانب الباطني من الحقيقة باعتباره الواقع الأصيل. وبالإمكان تفادي مخاطر القشرية التي تشيع بين علماء السنّة وحتى الشيعة من خلال اعتماد النزعة الباطنية لدى علماء وفقهاء الإمامية الشاهيرين.

كلمات مفتاحية

الشهيد الثاني، الباطن، الشريعة، الطريقة، الحقيقة، القلب.



نظرة

خلاصة المقالات باللغة العربية

1. دكتوراه في التصفّو والعرفان

2. أستاذ مساعد بالمعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

3. أستاذ مساعد بجامعة طهران

1. دكتوراه في التصفّو والعرفان

2. أستاذ مساعد بالمعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

3. أستاذ مساعد بجامعة طهران

العرفان الحديث؛ تحدّ جديد أمام العرفان الإسلامي (مراجعة العرفان الحديث ونقد نزعتة الإنسانية)

محمّد جواد رودكر^١

الملخص

العرفان الحديث هو مواجهة الأمر المتعالّي ضمن التديّن التجريبيّ الاهتمام الذي تبلور على قاعدة أفكار وأشعار سهراب سبهری. للعرفان الحديث مقوماته ومكوّناته الأنطولوجية والإنسانية والأخلاقية - الفقهية والسياسية والاجتماعية الخاصة به، وفي نزعتة الإنسانية هناك تلقّ خاصّ بالنسبة لتقابل «الذاتي» و«غير الذاتي» أو «الآخر» ومسألة الفناء في الله وإرادة السالك، وهو يختلف ويتضارب مع العرفان التقليدي كالعرفان الإسلامي. يهدف المقال الحاضر إلى الردّ على سؤال الفناء في الله في المكوّن الإنساني للعرفان الحديث والكشف عن معناه ومنطقه وبيان النقود الواردة عليه. ونحن، انطلاقاً من حقيقة وطبيعة الفناء في الله والبقاء بالله في العرفان الإسلامي بتقرير المبدع لأطروحة العرفان الحديث (الدكتور سروش دباغ)، قمنا بنقد العرفان الحديث وتقييمه، وكان نتاج ذلك ما يلي: ليس معنى الفناء في العرفان الإسلامي الانعدام؛ بل هو الفناء في الشهود، والخلاص من القيود العدمية، وكذا المعوّقات والعُلق والتعيّنات الوجودية، وهجرة الكثرة إلى الوحدة، حيث هو البقاء بعينه أي البقاء بالله. الفناء في العرفان الإسلامي هو الازدياد والارتفاع، والاكتمال الوجودي أو الاستعلاء، وإنّ إرادة السالك في مقام الاستغراق لتشتدّ في إرادة الحقّ عزّ وجلّ كي يحصل التوحيد الإلهي والولاية الإلهية.

كلمات مفتاحية

العرفان الحديث، العرفان الإسلامي، دراسة الإنسان، الفناء في الله، إرادة الله.

١٧٨



نظر
صدر

سال بیست و سوم، شماره ٩٠، تابستان ١٣٩٧

وظائف وتحديات نشر الحكمة العملية تأكيداً على رؤى الفارابي وآية الله جوادي الآملي

حسام الدين شريفى^١

الملخص

الحكمة العملية بوصفها علماً برهانياً هي أحد أقسام الحكمة بالمعنى العام والتي لم تُولَ كثير اهتمام في تاريخ الفلسفة الإسلامية. ونستطيع إيجاد العلوم الإنسانية ذات منشأ الحكمة الإسلامية بإيلاء الجانب العملي من الفلسفة الإسلامية وأدائه الاهتمام المطلوب والعمل على حضوره في الحياة اليومية. كما أنه نظراً إلى دور هذا العلم في فهم التعاليم والدستورات العملية للدين وأثرها في إيصال الإنسان إلى السعادة، فمن المتوقع أن تحصل نهضة كبيرة لإحياء هذا العلم وتنميته. وبالطبع لم تزل هناك عقبات ومعوقات في مسيرة تنمية هذا العلم؛ من قبيل اتحاد تعاليم هذا العلم مع أحكام الشريعة والكلام الإسلامي، وكونه مأخوذاً عن الفلسفة اليونانية، وبعض العوائق السياسية والاجتماعية، وأنه ممهد لأبحاثٍ تشكك في التعاليم العملية [للدين]. وبمراجعة تلك العوائق يلاحظ أنها لا يمكن أبداً أن تبرّر تهميش الحكمة العملية في الأوساط العلمية والفلسفية لدى المسلمين. وقد تمّ في هذه الورقة استعراض أهمية الحكمة العملية وبعض مسائلها من وجهة نظر الحكماء المسلمين خاصة الفارابي وآية الله جوادي الآملي.

كلمات مفتاحية

الحكمة العملية، الحكمة النظرية، أحكام الشريعة، الفارابي، آية الله جوادي الآملي.

١٧٩



نظرة

خلاصة المقالات باللغة العربية

نظرية المحقق الأصفهاني (كمباني) في المعاد الجسماني وغموضها

السيد رضا إسحاق نيا^١

الملخص

ما زالت مسألة المعاد ونوعية الحياة بعد الممات موضع اهتمام المفكرين، وقد كانت للمتكلمين والحكماء المسلمين آراء عديدة فيها. فالبعض منهم يرى انحصار المعاد بالروح والنفس البشرية بينما يرى فريق آخر جسمانيته، ولدى أصحاب التحقيق إنّ المعاد روحاني وجسماني معاً. أما في مسألة المعاد الجسماني فهناك اختلاف في أنّ الروح ستحشر مع أيّ من الأبدان. قال المحققون من المتكلمين بنظرية رجوع الروح إلى البدن الطبيعي والعنصري مجدداً، وفي المقابل يرى بعض الحكماء حشر الروح في البدن المثالي، واستقر رأي الحكمة المتعالية على أنّ الروح ستبعث مع البدن المثالي الناشئ عن النفس. وفي البين للحكيم آقا علي المدرّس الزنوزي آراء مبتكرة مؤسّسة على مبادئ الحكمة المتعالية، تبعه فيها أجلاء مثل الميرزا محمد باقر الأصطهباناتي الذي هو من تلامذة حوزته الدراسية، وأيضاً تلميذه محمد حسين الأصفهاني (المحقق الكمباني) وآخرين مثل الرفيعي القزويني. يرى الزنوزي بأنّ المعاد ليس هو رجوع النفس إلى البدن، وإثما هو لحاق البدن بالروح والنفس في عالم الآخرة. وقد بيّن الكمباني في رسالة مختصرة - صدرت مؤخراً - هذه النظرية على أساس خمسة أصول ومقدمة. في هذه الورقة شرحنا وأوضحنا في البداية نظريته الخاصّة به في المعاد الجسماني بتفصيل، ثمّ تطرّقنا لبعض الغموض الملابس لها.

كلمات مفتاحية

المعاد الجسماني، المعاد الروحاني، البرزخ، الروح، النفس والبدن.

١٨٠



نظر
صدر

سال بیست و سوم، شماره ٩٠، تابستان ١٣٩٧

تحليل الدوافع من شكوكية هيوم وأثرها في اشتهاره بالإلحاد:

محاولة في إبراء هيوم من تهمة الشكوكية

فريده لازمي^١

جلال بيكاني^٢

الملخص

دائماً ما كان طموح هيوم الطبيعي يتناقض وأحكامه المشككة بما لا مناص منه. وقد أسماه بعض الناقدین المعاصرين له بالمشكك الملحد؛ وذلك لما ينتج عن نظامه الطبيعي بوصفه هادماً للدفاع اللاهوتي المعاصر من اختصاص المعرفة البشرية بطبيعة الإنسان. وبعد موت هيوم قام ناقدوه بحمل هيكل نظامه الفلسفي على التأويل الطبيعي. سنقوم في الورقة الراهنة أولاً بالتدليل على أن طموح هيوم في تكريس علم الأخلاق هو الذي نحا به إلى الطبيعة البشرية ونشب بأبحاثه في حباله الشكوكية. ثم بأخذ رؤى هيوم من منظور تحليلي، وأيضاً بمناقشة آراء ناقدیه ومناصريه وإظهار غاياته المبطنة من القول بالشك، ندرس صحّة أو عدم صحّة ملصق المشكك أو الملحد بالنسبة إليه. كما نسعى أخيراً في إزاحة غبار الشكوكية عن وجه نظامه الطبيعي ونبرهن على أنه حتى بحوثه المعرّضة للشكوكية تتعارض مع نتائج إنكار وجود الله. وانطلاقاً من اكتشافات هذه الورقة فإن شكوكية هيوم ليست وسيلة لإضعاف دعائم الفكر بل هي جسر للوصول إلى الهدف، ويجدر أن ندعوه أخلاقياً عقلاً.

كلمات مفتاحية

الشكوكية، الطبيعية، الأخلاقية العقلانية، علم الأخلاق، ديفيد هيوم.

١٨١



نظرة

خلاصة المقالات باللغة العربية

farideh.lazemi@yahoo.com

jpakani@yahoo.com

١. ماجستير فلسفة (الكاتب المسؤول)

٢. أستاذ مشارك بجامعة بيام نور

التصورية وتسويغ الاعتقاد الموجّه؛ دفاع عن نموذج يابلو

مسعود ضياء علي نسب بور^١

الملخص

هناك فكرة معروفة جداً في الإبستمولوجيا الموجّهة وهي أنّ تخیلية افتراض ما خيراً دليل على إمكانه. يحلّل يابلو التخیلية الدالّة على الإمكان بحسب التصورية. ويستدلّ فيوكو في ورقة "التخیلية، والتصوّر، والمعرفة الموجّهة" ضدّ استخدام التخیلية المعتمدة على التصوّر في الإبستمولوجيا الموجّهة. اعتراض فيوكو الأوّل موجّه نحو رأي يابلو القائل بأنّ الشخص ربّما يُخطئ في أنّ العالم الذي اسحضره في ذهنه أيّ عالم تحديداً. ويستدلّ فيوكو بأنّه بما أنّ مثل هذا الرأي يستتبع نتائج غير مقبولة فيلزم إغفاله. مضافاً إلى ذلك يستمدّ فيوكو من مشروعية استخدام التقدير (في الذهن) في الأبحاث الموجّهة ليستدلّ ضدّ استخدام التصوّر في الإبستمولوجيا الموجّهة. ويرى أنّ من المسموح به التقدير في التصوّر، وعندما يُطلب من شخص أن يلحظ عالماً ممكناً فيمكنه أن يقوم بتقدير العالم الذي ينوي ملاحظته. ويستنتج فيوكو من هذا الأمر أنّ كلّ افتراض مفهوم فهو متخيّل؛ ولذا فإنّ التخیلية المعتمدة على التصوّر ليست دليلاً على الإمكان. سأدافع في هذه الورقة عن نموذج يابلو أمام شكوك فيوكو وأثبت أنّ جميع هذه المآخذ غير واردة على نمودجه. كلمات مفتاحية

الإبستمولوجيا الموجّهة، الإمكان، التخیلية، التصوّر، التقدير.

١٨٢



نظر
صدر

سال
بيست و سوم، شماره ٩٠، تابستان ١٣٩٧

Imaginability and the Justification of Modal beliefs: a Defense of Yablo's Model

Masoud Zia Ali Nasabpour

Researcher at School of Analytic Philosophy in Institute for Research in Fundamental Sciences
masoud.zia@gmail.com

A well-known idea in modal epistemology is that conceivability of a proposition is a good guide for its possibility. Yablo analyzes the conceivability as a guide for possibility in terms of imaginability. In his paper, "Conceivability, Imagination, and Modal Knowledge," Fiocco argues against appealing to imagination-based conceivability in modal epistemology. Fiocco's first objection is levelled against Yablo's view that one can make a mistake about exactly which world she has brought into her mind. Fiocco argues that this view should be rejected since it leads to implausible consequences. Furthermore, in his argument against appealing to imagination in modal epistemology, Fiocco draws upon the legitimacy of stipulation in modal issues. For him, it is permissible to stipulate in one's imagination-when one is asked to bring a possible world to her mind, she can stipulate the world she wants to consider. From this, Fiocco concludes that any understandable proposition will be conceivable; therefore, imagination-based conceivability cannot be a guide for possibility. In this paper, I will defend Yablo's model against Fiocco's objections, showing that none of these objections goes through.

Keywords

Modal epistemology, possibility, conceivability, imagination, stipulation.



A Motivation Analysis of Hume’s Skepticism and its Affect on Hume’s Atheistic Reputation: an Attempt to Acquit Hume of Skepticism

Farideh Lazemi

Master of philosophy (corresponding author)
farideh.lazemi@yahoo.com

Jalal Paykani

Associate professor at Payam-e Noor University
jpaykani@yahoo.com

There is always an inevitable conflict between Hume’s naturalistic ambitions and his skeptical judgments. Some of his contemporary critics accused him of atheism because the foundations of his naturalistic system restricted the human knowledge to the human nature, thus destroying his contemporary naturalistic apologies. After Hume’s death, his critics provided a naturalistic interpretation of his philosophical system. In this paper, we will first show that Hume’s ambitions for establishment of ethics led him to the human nature, making his research fall into a skeptical trap. We will then evaluate the truth or falsity of the atheistic or skeptical accusation through an analysis of the Humean thought, an investigation of his critics and advocates, and an exposition of hidden motivations behind his skepticisms. In the end, we seek to free his naturalism from skepticism, showing that even his skeptically-oriented research is in conflict with consequences of denying God. We have found that skepticism is not an instrument for undermining intellectual foundations; it is instead a bridge for reaching the goal. Thus, Hume deserves to be called a “Rational Moralist.”

Keywords

Skepticism, naturalism, rational moralist, ethics, David Hume.

Muḥaqqiq Iṣfahānī (Kumpānī)'s Account of Bodily Resurrection and its Ambiguities

Sayyed Reza Eshaghnia

Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy

r.eshaghnia@isca.ac.ir

The problem of resurrection and the quality of post-mortem life has always been a concern for intellectuals, with Muslim theologians and philosophers providing various accounts thereof. Some of them restrict the resurrection to the human soul, while others believe in its corporeality, and still others take it to be both bodily and spiritual. With regard to the bodily resurrection, there is a dispute over the body with which the soul will be resurrected. Some theologians suggest that the soul will return to the natural elemental body, while others believe that the soul will be resurrected with an imaginal (*mithālī*) body. According to the Transcendent Wisdom (*al-ḥikmat al-muta'ālīya*), the soul will be resurrected with an imaginal body arising from the soul itself. The philosopher, Aqā 'Alī Mudarris Zunnūzī has offered a novel view within the framework of the Transcendent Wisdom, followed by prominent philosophers such as his pupils Mīrzā Muḥammad Bāqir Iṣṭahbānātī and Muḥammad Ḥusayn Iṣfahānī (Muḥaqqiq Kumpānī), as well as others including Rafī'ī Qazvīnī. According to Zunnūzī, resurrection does not consist in the return of the soul to the body; instead, it is the body that returns to the soul in the Afterlife. In a short posthumous essay, published recently, Kumpānī has elaborated this theory in terms of five principles and premises. In this paper, I elaborate his own view of bodily resurrection and then point to some of its ambiguities.

Keywords

Bodily resurrection, spiritual resurrection, barzakh, spirit, soul and body.



Functions and Challenges of Expanding the Practical Wisdom according to the Views of Farabi and Ayatollah Javadi Amoli

Hesamoddin Sharifi

PhD of Islamic philosophy and theology

hesharifi@yahoo.com

As a discursive science, practical wisdom is part of wisdom in general, which has been ignored throughout the history of Islamic philosophy. Human sciences based on Islamic wisdom can be discovered if we pay adequate attention to functions of the practical aspect of Islamic philosophy and its presence in people's daily lives. Also, given its role in understanding the practical doctrines of the religion and the achievement of human happiness, we expect to see a widespread movement for a revival and development of practical wisdom. Of course, there have always been challenges for its expansion, such as the identity of its doctrines with the laws of sharia and the Islamic theology, its roots in Greek philosophy, certain political and social obstacles, and its role in raising skepticisms about practical doctrines. After assessing these challenges, it will turn out that they can never provide a justification for the marginalization of practical wisdom in academic and philosophical communities of Muslims. In this paper, I have examined practical wisdom and some of its problems in the view of Muslim philosophers, and in particular, Farabi and Ayatollah Javadi Amoli.

Keywords

Practical wisdom, theoretical wisdom, religious laws, Farabi, Ayatollah Javadi Amoli.



Modern Mysticism: a New Challenge for Islamic Mysticism

(A Revision of Modern Mysticism and a Critique of its Anthropological Aspect)

Mohammad Javad Roudgar

Associate professor at Islamic Sciences and Culture Academy

dr.mjr345@yahoo.com

Modern mysticism is an encounter with the transcendent in terms of an experientialist religiosity formed on the basis of the thoughts and poems of Sohrab Sepehri. Modern mysticism has its own ontological, anthropological, ethical-jurisprudential, political, and social constituents and components. In its anthropological aspect, the “self”-“other” contrast, the problem of annihilation in Allah and the spiritual traveler’s will are conceived of in a different way conflicting with traditional mysticism, including Islamic mysticism. This paper seeks to respond to the question of the annihilation in God within the anthropological aspect of modern mysticism—what does it mean? What are its grounds? And what problems does it have? In this paper, I have focused on, and criticized, the identity and nature of annihilation in Allah and subsistence with Allah in Islamic mysticism as formulated by the theoretical founder of modern mysticism (Sorush Dabbagh). I argue that annihilation in Islamic mysticism does not amount to nothingness. Instead, it is an intuitive annihilation consisting in an emancipation from nonexistential restrictions and limits, existential attachments and determinations, and a migration from plurality to unity which is the same as subsistence with Allah. In Islamic mysticism, mystical annihilation is an expansion and ascent, or an existential extension and development or transcendence, and the spiritual traveler’s will becomes stronger as it integrates with God’s will, culminating in divine unity and wilāya (guardianship).

Keywords

Modern mysticism, Islamic mysticism, anthropology, annihilation in Allah, traveler’s will.



Shahīd Thānī's Inward (Bāṭinī) Approach to Sharia

Hamed Aleyamin

PhD of Sufism and Mysticism

aleyamin@ut.ac.ir

Mohammad Soori

Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy

soori@isca.ac.ir

Sayed Mohammad Reza Mousavi Faraz

Assistant professor at Tehran University

s.m.mosavi@ut.ac.ir

Throughout history, an inward (or bāṭinī) understanding of sharia has had ups and downs among Shiite scholars. Although there are few Shiite scholars who deny an “inward” aspect for the religion, ignorance of the inward aspect of sharia has culminated in a radical and austere anti-mystic outward (zāhir) approach among Shiite scholars. Shahīd Thānī's inward approach is in line with the common approach adopted by Muslim mystics. For him, assigning an original place to the inward and a subsidiary place to the outward adds to the importance of the inward aspect of the religion. On this approach, official scholars are in need of true scholars who master true knowledge and whose place is superior to outward scholars. According to Shahīd Thānī, among human body parts and actions, the main focus of the religion consists in the heart and actions related to it. As a prominent faqīh (jurisprudent), he has always observed the inward aspect of the reality as the authentic, in addition to outward knowledge such as fiqh (jurisprudence), worships, and understanding the Qur'an, without denying or diminishing outward aspects. By considering the inward approach of prominent Imāmī scholars and jurisprudents, one can avoid the dangers of the outward approach that has begun to be popular among some Sunni, and even Shiite, scholars today.

Keywords

Shahīd Thānī, inward (bāṭin), sharia, ṭarīqa (the path), ḥaqīqa (the truth), heart.



Abstracts

The Contextualist Exegetical Theory of the Qur'an: Problems and Solutions

Sayed Mohsen Kazemi

Researcher at Islamic Sciences and Culture Academy

sayedmk60@gmail.com

Contextualism is a semantic theory according to which intra- and extra-linguistic contexts play a role in processes of producing and understanding the meaning, as opposed to conventionalism or core-oriented dualism. This view is surrounded with worries when it comes to the Quranic exegesis, since it approaches the exegesis with intentions in the context of the time of Quranic Revelation, the views of ethnicists, and intentions of the time of the exegete, culminating in an audience-oriented view. In my view, problems raised against contextualism are rooted in its misinterpretations by both its proponents and critics. Thus, I set aside various formalist, pragmatist, behavioristic, conceptualist, and semantic versions of the view, espousing instead a hermeneutic version of contextualism which provides a philosophical account of the intersubjective nature of linguistic understanding, arguing for normative fluidity of Quranic meanings by relying upon distinct contextualist features of the Qur'an. In this way, we can reply to objections such as non-objectivity of contextual meanings, the fluidity of contextual meanings, and culturalism about contextual meanings. Contextualism can result in changes within methods and maxims governing the exegesis of a text, changes in one's view of the text, and meaning and elements affecting one's understanding.

Keywords

Contextualism, Quranic exegesis, objectivist hermeneutics, semantic fluidity, context.



Table of Contents

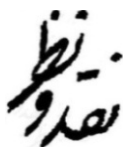
Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 23, No. 2, Summer 2018

90

4	The Contextualist Exegetical Theory of the Qur'an: Problems and Solutions Sayyed Mohsen Kazemi
5	Shahīd Thānī's Inward (Bā'ini) Approach to Sharia Hamed Aleyamin Mohammad Soori Sayyed Mohammad Reza Mousavi Faraz
6	Modern Mysticism: a New Challenge for Islamic Mysticism Mohammad Javad Roudgar
7	Functions and Challenges of Expanding the Practical Wisdom according to the Views of Farabi and Ayatollah Javadi Amoli Hesamoddin Sharifi
8	Muḥaqqiq Iṣfahānī (Kumpānī)'s Account of Bodily Resurrection and its Ambiguities Sayyed Reza Eshaghnia
9	A Motivation Analysis of Hume's Skepticism and its Affect on Hume's Atheistic Reputation: an Attempt to Acquit Hume of Skepticism Farideh Lazemi Jalal Paykani
10	Imaginability and the Justification of Modal beliefs: a Defense of Yablo's Model Masoud Zia Ali Nasabpour



Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 23, No. 2, Summer 2018

90

Academy of Islamic Sciences and Culture
www.isca.ac.ir

Manager in Charge: Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief: Mohammad Ali Mobini

Secretary of the Board: Zolfaghar Naseri

Executive Expert: Ali Jamedaran

English Translator: Yasser Pouresmaeil

Arabic Translator: Ammar Jomeh Falahieh

The Editorial Board:

Alireza Alebouyeh

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Reza Eshaqnia

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Reza Berenjkari

Full Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

Mohsen Javadi

Full Professor of Qom University

Hassan Ramzani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Legenhausen

Full Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

Ahmad Vaezi

Professor of Baqir al-'Ulum University

☎ Tel.: + 98 25 37742165 • 📠 Fax: +98 25 37743177 • ✉ P.O. Box. 37185/3693

jpt.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

پژوهش های قرآنی	اخلاق	حوزه	فقه	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۴۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۶۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۶۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۶۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰
نقد و نظر	تاریخ اسلام	علوم سیاسی	اسلام و مطالعات اجتماعی	آینه پژوهش
یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۴۸۰,۰۰۰

نام و نام خانوادگی:	نام نهاد یا شرکت:
.....

نام:	استان:	شهرستان:	کد پستی:
.....
نهاد:
شرکت:
نشانی:
.....
.....
.....
.....

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، خیابان معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اداره نشر
صندوق پستی: ۳۶۸۸-۳۷۱۸۵ تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی