

مجموعه مقالات

همایش بررسی متون و منابع حوزه های
فلسفه، کلام، ادیان و عرفان

(اسماء)

(جلد ۳)

به کوشش

دکتر حسین کلباسی اشتری



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجموعه مقالات

همایش بررسی متون و منابع حوزه‌های

فلسفه، کلام، ادیان و عرفان

(اسماء)

۳۰-۳۱ فروردین و اوّل اردیبهشت ۱۳۸۴

تهران - قم

جلد ۳

به کوشش

دکتر حسین کلباسی اشتری



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تهران، ۱۳۸۵

سرشناسه: همایش بررسی متون و منابع حوزه‌های فلسفه، کلام، ادیان و عرفان (نخستین: ۱۳۸۴: تهران و قم)

عنوان و پدیدآور: مجموعه مقالات همایش بررسی متون و منابع حوزه‌های فلسفه، کلام، ادیان و عرفان (اسما): ۳۰-۳۱ فروردین و اول اردیبهشت، تهران - قم / به‌کوشش حسین کلباسی اشتری.

مشخصات نشر: تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۴.

مشخصات ظاهری: ج: جدول، نمودار.

شابک: ۱-ISBN 964-426-292 (ج. ۳): ۳-ISBN 964-426-274 (ج. ۲): ۳-ISBN 964-426-260 (ج. ۱): ISBN 964-426-261-1 (دوره)

یادداشت: فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیفا.

یادداشت: ص. ع. به انگلیسی: Survey of texts (ASMA) edited by Hossein Kalbasi Ashteri/... and References on Philosophy, Kalām, Religion and Mysticism.

یادداشت: ج. ۲ (چاپ اول: ۱۳۸۵) (فیفا).

یادداشت: ج. ۳ (چاپ اول: ۱۳۸۵) (فیفا).

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: فلسفه - کنگره‌ها. موضوع: فلسفه اسلامی - کنگره‌ها.

موضوع: ادیان - کنگره‌ها. موضوع: عرفان - کنگره‌ها.

موضوع: کلام - کنگره‌ها.

شناسه افزوده: کلباسی، حسین، ۱۳۴۱ -

شناسه افزوده: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۴ ۸۸/۲۰ B۲۰ رده‌بندی دیویی: ۱۰۰

شماره کتابخانه ملی: ۴۱۳۳۱-۸۴م



مجموعه مقالات همایش بررسی متون و منابع حوزه‌های فلسفه، کلام، ادیان و عرفان (اسماء) - ج ۳

به‌کوشش حسین کلباسی اشتری

ناشر: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مدیر نشر: (ممت‌الله) ممت‌پور

چاپ اول: ۱۳۸۵

تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

ناظر چاپ: سیدابراهیم سیدعلی

چاپ و صحافی: چاپ اتماد

ردیف انتشار: ۸۵-۲۶

حق چاپ برای پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی محفوظ است.

فهرست مقاله‌ها

- مدخل..... ۹
حسین کلباسی‌اشتری
- نقد و بررسی آموزش فلسفه اسلامی در رشته‌ها و گرایش‌های فلسفه اسلامی و ارائه
راهی نو ۱۳
رضا اکبری
- نقش تذهیب در آموزش حکمت شهودی سهروردی و ملاصدرا..... ۲۳
سیدمحمد انتظام
- بررسی سرفصل و منابع کلام اسلامی رشته فلسفه و کلام اسلامی..... ۴۱
منصور ایمان‌پور
- لقاءالله در قرآن مجید و تجلی آن در احادیث و ادب عرفانی..... ۵۵
محمدحسین بیات
- ضرورت‌ها و اولویت‌های پژوهش و تدوین متون جدید در فلسفه ۸۵
قاسم پورحسن
- وضعیت آموزشی عرفان و تصوف در ایران ۱۳۱
قاسم جوادى
- پژوهشی در منابع تاریخ فلسفه اسلامی ۱۴۵
عبدالرزاق حسامی‌فر
- انجماد فلسفه اسلامی در عصر حاضر ۱۶۷
نصرالله حکمت

- مشکلات آموزش فلسفه غرب برای دانشجویان ورودی سال اول رشته فلسفه
 ۱۸۷ غرب محمود خاتمی
- تأملی در نحوه آموزش فلسفه اسلامی و بحران‌های آن ۱۹۹
 مهدی خبازی‌کناری
- آسیب‌شناسی فلسفه اسلامی ۲۰۷
 عبدالحسین خسروپناه
- نکاتی چندپیرامون تألیف متون درسی دانشگاهی در حوزه ادبیات و علوم انسانی ... ۲۳۱
 سیدمحمد دامادی
- راهکارهایی در جهت اصلاح متون فلسفی و تحول فلسفه اسلامی در پرتو مطالعات
 تطبیقی ۲۳۷
 مهدی دهباشی
- قرآن و هرمنوتیک قرآن ۲۷۵
 سید موسی دیباج
- تأملی در متون منطق قدیم ۲۹۹
 غلامرضا ذکیانی
- بررسی درس قرون وسطا در رشته فلسفه ۳۱۵
 فریدون رحیم‌زاده
- معیارهای ارزیابی و گزینش متون درسی کلام (بررسی موردی کتاب‌های تجریدالاعتقاد
 و الالهیات) ۳۳۱
 محمد سعیدی‌مهر
- ضرورت بازنگری در منطق ۳۵۱
 عسکری سلیمانی‌امیری
- بحران در آموزش فلسفه اسلامی ۳۶۱
 دکتر سیدحمید طالب‌زاده

دشواری‌های ترجمه متون مرجع فلسفه اسلامی با تکیه بر الهیات شفا ۳۷۵
سیدصدرالدین طاهری

بازنگری در شیوه ارائه منطق (ارسطویی) ۳۹۵
دکتر روح‌الله عالمی

کلمه‌های مرکب و روش نگارش آن در خط فارسی ۴۰۳
دکتر سعید بزرگ‌بیگدلی، دکتر احمد تمیم‌داری، آتوها فروهی

بررسی متون آموزشی فلسفه اسلامی (ارزیابی، بایسته‌ها) ۴۲۵
دکتر محسن کدیور

وضعیت کنونی آموزش فلسفه اسلامی در ایران و ارائه راهکارهایی برای
بهبود آن ۴۴۵
دکتر طوبی کرمانی

عرفان افسانه‌ساز ۴۵۵
دکتر جلیل مسکرنژاد

جنبه‌های ترجمه‌ناپذیر قرآن از دیدگاه شرعی و زبان‌شناسی ۴۷۷
دکتر سالار منافیاناری

منطق عمومی (دریچه‌ای به علم منطق و منطق علم) ۵۰۳
دکتر لطف‌الله نبوی

نقدی بر مبانی عرفان و تصوف ۵۱۹
علیرضا نیکویی

مدخل:

آنچه در پیش روی دارید، مجموعه مقالات برگزیده نخستین همایش بررسی متون و منابع حوزه‌های فلسفه، کلام، ادیان و عرفان (همایش اسماء) است که پس از داوری و ارزیابی‌های انجام گرفته، اکنون در دسترس شما محقق ارجمند قرار گرفته است. این همایش با هدف نوعی آسیب‌شناسی محتوایی و روشی در محدوده متون و منابع تخصصی فلسفه، کلام، ادیان و عرفان با مشارکت و همراهی قریب به بیست دانشگاه، مؤسسه و مرکز تحقیقاتی کشور و عرضه مقاله بیش از یکصد و هشتاد تن از استادان، محققان و دانش‌پژوهان حوزه و دانشگاه در تاریخ‌های ۸۴/۱/۳۰ لغایت ۸۴/۲/۱ در تهران و شهر مقدس قم برگزار گردید.

دغدغه گروهی از استادان و صاحب‌نظران مبنی بر لزوم بازنگری، نقد و بازتولید منابع علمی حوزه علوم انسانی متناسب با ساختار فکری، فرهنگی، تاریخی و دینی برای رفع نیاز دانشگاه‌ها و موسسات آموزش عالی کشور و به دنبال آن مصوبه شورای عالی انقلاب فرهنگی در سال ۱۳۷۴، مقدمات شکل‌گیری شورایی با عنوان «شورای بررسی متون و منابع علوم انسانی» را فراهم آورد و «پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی» مأمور به پیگیری و تحقق این امر گردید. به تدریج فعالیت این شورا از محدوده برخی رشته‌های تخصصی علوم انسانی به مهم‌ترین و اصلی‌ترین رشته‌های این عرصه توسعه یافت به گونه‌ای که در دهمین سال فعالیت آن - یعنی سال ۱۳۸۴ - این شورا متشکل از ۱۲ گروه تخصصی و برخوردار از همکاری ثابت بیش از ۱۳۰ تن از استادان و صاحب‌نظران رشته‌های گوناگون علوم انسانی است. پرونده بررسی ده‌ها اثر که حاصل فشرده نظرهای کارشناسی نخبگان علمی این مرز و بوم است و نیز انتشار نشریه تخصصی این شورا با عنوان «نقدنامه علوم انسانی»، تنها گوشه‌ای از فعالیت این مجموعه منحصر به فرد است که عنقریب کارنامه فعالیت ده‌ساله آن در اختیار اهل فن قرار خواهد گرفت.

از زمره گروه‌های تخصصی شورای مذکور، گروه «فلسفه، کلام، ادیان و عرفان» بوده است که در کنار سایر گروه‌ها، گام‌های مؤثری را در مسیر

آسیب‌شناسی و نقد منابع عرصه‌های مذکور برداشته و ازجمله آن ارائه پیشنهاد برگزاری همایشی فراگیر با حضور تمامی استادان و محققان این حوزه معرفتی به‌منظور تعامل تجربیات آنان در امر آموزش و پژوهش و آگاهی از نقاط ضعف و قوت متون و منابع مربوطه بود.

اجابت دعوت شورای بررسی متون و نیز پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برای مشارکت در برگزاری همایش از سوی دانشگاه‌ها و مراکزی که ذیلاً نام برده می‌شود، شعاع کار را بسیار فراخ‌تر از آنچه که در ابتدا تصور می‌شد گسترش داد و قوت مضاعفی برای حرکت فراگیر و جدی فراهم آورد. استقرار دبیرخانه همایش در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و تشکیل کمیته‌های علمی و اجرایی، گام‌های بعدی این حرکت بود و پس از استخراج و تعیین عناوین اصلی و فرعی همایش، کار فراخوان مقالات در دو نوبت در دستور کار قرار گرفت. اسامی دانشگاه‌ها، مؤسسات و مراکزی که همکاری خود را با پژوهشگاه علوم انسانی و دبیرخانه همایش چه در قالب علمی - نظری و چه در قالب اجرایی - مالی عرضه داشتند عبارتند از:

۱. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
۲. سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت)
۳. معاونت فرهنگی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
۴. مرکز تحقیقات ادیان و مذاهب (قم)
۵. مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم (ع)
۶. بنیاد حکمت اسلامی صدرا
۷. دانشگاه علامه طباطبائی
۸. دانشگاه تبریز
۹. دانشگاه مفید
۱۰. دانشگاه اصفهان
۱۱. دانشگاه تربیت مدرس
۱۲. دانشگاه شهیدبهشتی
۱۳. مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

۱۴. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

۱۵. مؤسسه آموزشی پژوهشی امام صادق (ع)

۱۶. صدا و سیما، جمهوری اسلامی ایران (شبکه چهار سیما)

۱۷. سازمان فرهنگی هنری شهرداری تهران

۱۸. مرکز جهانی علوم اسلامی

۱۹. مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه

پس از بررسی و داوری مقالات واصله به دبیرخانه، درنهایت ۱۳۸ مقاله برای عرضه در همایش انتخاب و در برنامه سه روزه همایش در تهران و قم گنجانده شد. مرکز همایش‌های بین‌المللی صدا و سیما در روزهای ۳۰ و ۳۱ فروردین ماه و تالار اجتماعات مدرسه دارالشفای قم در روز اول اردیبهشت ماه ۱۳۸۴ شاهد برگزاری بزرگترین رویداد فرهنگی در حوزه علوم انسانی بود. چاپ یک جلد «خلاصه مقالات» برگزیده و نیز دو جلد «ویژه‌نامه نقد» به همراه تعدادی بروشور و دفترچه راهنما که حاصل تلاش بی‌وقفه و چشمگیر هیأت علمی و اجرایی همایش بود، کارنامه فعالیت عوامل و مجموعه‌های دست‌اندرکار را پر بارتر می‌نمود.

پس از برگزاری همایش، فعالیت دبیرخانه جهت آماده‌سازی مقالات منتخب برای چاپ و انتشار آنها ادامه یافت و اینک پس از چندین ماه تلاش دبیرخانه، مجلدی دیگر مشتمل بر مجموعه مقالات استادان و محققان در معرض دید دانشمندان و دانش‌پژوهان قرار گرفته است. در اینجا با سپاس و حمد بی‌انتها به درگاه حضرت احدیت که توفیق انجام و تحقق این مهم را به این بنده ناچیز و همکاران عزیز و ارجمند علمی و اجرایی همایش ارزانی داشت، از تمامی استادان، محققان، صاحب‌نظران و نیز از کلیه دانشگاه‌ها، مؤسسات و مراکز علمی و پژوهشی که ما را در برگزاری همایش یاری رساندند تشکر و امتنان خود را اعلام و تداوم و استمرار حرکت‌های این‌چنین که نماد همگرایی و مشارکت علمی و فرهنگی اجزاء علم‌آفرین میهن اسلامی است را از درگاه خداوند مسئلت می‌نمایم. نیز بر خود وظیفه می‌دانم که از همه همکاران عزیزم در کمیته‌های علمی و اجرایی، دانشجویان گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی،

کارکنان محترم و دلسوز پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و به‌ویژه جناب آقای دکتر مهدی گلشنی استاد ممتاز دانشگاه صنعتی شریف و رئیس محترم پژوهشگاه علوم انسانی، جناب آقای رحمت‌پور مدیر محترم انتشارات پژوهشگاه و همکارانشان و نیز جناب آقای امیر صادقی مدیر اجرایی مجموعه مقالات که همواره مشوق و پشتیبان عوامل و برگزارکنندگان همایش بوده‌اند، تشکر و سپاس خاص خود را اعلام داشته و برای تمامی ذوات گرانمایه نیز توفیق دوچندان در اعتلای علم و فرهنگ این مرز و بوم خواهانم.

دکتر حسین کلباسی اشتری

دبیر همایش اسماء

نقد و بررسی آموزش فلسفه اسلامی

در رشته‌ها و گرایش‌های فلسفه اسلامی و ارائه راهی نو

رضا اکبری

استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه امام صادق(ع)

مقدمه

آیا روشی با نام «روش مطالعه کتاب‌محور» در روش‌های مطالعه فلسفه وجود دارد؟ مقاله را با این سؤال جدی آغاز می‌کنیم؛ چرا که این سؤال و پاسخ به آن، ما را با مشکلات عدیده در نحوه آموزش فلسفه اسلامی در دانشگاه‌های کشور مرتبط می‌کند. در پاسخ به این سؤال باید گفت که این روش را هیچ فیلسوفی توصیه نمی‌کند؛ هرچند که در واقعیت، آنچه در دانشگاه‌های کشور در مقاطع کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکترای فلسفه اسلامی شاهد آن هستیم، چیزی جز همین روش نیست. دانشجویان در مقطع کارشناسی، غالباً بعد از مطالعه اولیه کتاب *بدایة الحکمة*، به آموزش یکی از دو کتاب *نهاية الحکمة* یا شرح *منظومه حکمت حاج ملاهادی سبزواری (غررالفرائد)* مشغول می‌شوند. در مقطع کارشناسی ارشد نیز بخش‌های اندکی از کتاب‌های *الاشارات والتنبیها*، *حکمة الاشراق* و *الشواهد الربوبية* تدریس می‌شود و مقطع دکترای نیز به بخش‌هایی از کتاب‌های، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلية الاربعه* و *الشفاء* اختصاص یافته است. هرچند که در سرفصل دروس فلسفه مقاطع سه‌گانه مذکور، علاوه بر کتاب‌های یادشده، نام کتاب‌های دیگری نیز به عنوان منابع فرعی آمده است، در واقعیت، هم استاد و هم دانشجو به تنها منبع اصلی که همان کتاب‌های یادشده

هستند، بسنده می‌کنند و خروج از این قاعده از سوی استاد یا دانشجو غالباً امری استثنایی است.

دردناک‌تر آنکه دانشجوی در طی دوره تحصیل، فقط با بخش اندکی از همین کتاب‌ها آشنا می‌شود. لذا در نظام آموزشی کشور، دانشجویانی در رشته فلسفه اسلامی به جامعه علمی کشور تقدیم می‌شود که غالباً با بخش‌های اندکی از چند کتاب معدود فلسفی از میان کثیری از کتاب‌های ارزشمند فلسفی سنت اسلامی آشنا هستند.

آیا می‌توان واقعیت آموزش فلسفه در کشور را به‌عنوان امری ایده‌آل پذیرفت؟ و آیا می‌توان به روش‌های آموزش و مطالعه فلسفه، روشی به نام «کتاب محور» افزود و آن را به‌عنوان توصیه‌ای به دانشجویان دیگر ارائه داد؟ پاسخ نگارنده به این سؤال، مطمئناً منفی است.

سعی نگارنده در ادامه مقاله، بر این خواهد بود که مشکلات برآمده از نظام کنونی آموزش فلسفه اسلامی را استقصا کند و روش جدیدی برای آموزش آن ارائه دهد که در عین دوری از مشکلات، نکات مثبت متعددی به همراه داشته باشد.

اشکالات روش «کتاب محور» در آموزش فلسفه اسلامی

آموزش به شیوه «کتاب محور»، به معنای رهاکردن شیوه‌های «فیلسوف محور»، «مکتب محور»، «تاریخ محور»، و «مسئله محور» است.

در روش «مسئله محور»، روی یک مسئله فلسفی دقت و چگونگی پیدایش و تطورات آن اعم از توصیف، محل نزاع، استدلال‌های له و علیه آن بررسی می‌شود. البته این بررسی ممکن است اجمالی یا تفصیلی باشد. در این روش، پس از بررسی هر مسئله، مسئله دیگر انتخاب و بررسی می‌شود.

در روش «فیلسوف محور»، کل آثار و مکتوبات یک فیلسوف با ترتیب زمانی آن بررسی می‌شود. آرای فیلسوف دسته‌بندی و تأثیر و تأثر اندیشه‌های فیلسوف در نظام فلسفی او معلوم می‌شود؛ تأثیر و تأثر فیلسوف از اندیشه‌های دیگر فیلسوفان و نیز نظام اجتماعی، سیاسی-فرهنگی و حتی جغرافیایی بررسی و

نقد و بررسی آموزش فلسفه اسلامی در رشته‌ها و گرایش‌های فلسفه اسلامی ... ۱۵

نقاط ضعف، قوت و نیز لوازم منطقی و غیرمنطقی اندیشه‌های او روشن می‌شود. «روش محور» همان روش «فیلسوف محور» است با این تفاوت که فیلسوفان پدیدآورنده یک مکتب فلسفی بررسی می‌شوند.

در روش «تاریخ محور» نیز مطالعه فلسفه مطالعه‌ای تاریخی خواهد بود که از بدو پیدایش فلسفه اسلامی آغاز و به دوران معاصر ختم می‌شود. در این روش، نقاط اتصال و انقطاع تاریخ فلسفه معلوم و چگونگی پیدایش مکاتب فلسفی روشن و جهش‌های فلسفی معرفی می‌شود. این روش در واقع اعم از روش «مکتب محور» است که در آن، در عین بررسی مکاتب فلسفی، چگونگی حرکت از یک مکتب فلسفی به مکتب فلسفی دیگر نیز به دقت بررسی می‌شود.

رهاکردن این روش‌ها و محدود ساختن خود به روش «کتاب محور» و آن هم «کتاب محور» با محوریت کتاب‌های ذکر شده و نیز مطالعه ناقص آنها دارای اشکالات زیر است:

الف - دانشجو تصور دقیقی از مسائل فلسفی پیدا نمی‌کند زیرا به دست آوردن تصور دقیق از یک مسئله فلسفی منوط به علم به نحوه پیدایش و تطور آن مسئله است. هر مسئله فلسفی در برهه‌ای از زمان به دلایل مختلف معرفت‌شناختی، جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و ... پدید می‌آید و در طول زمان از حیث موضوع نزاع، تقریر و استدلال‌های له و علیه تغییر می‌کند. این در حالی است که در روش «کتاب محور» توجهی به این امر نمی‌شود که به معنای از دست دادن تصور دقیق مسئله فلسفی است.

ب - عدم توانایی دانشجویان در ارائه تقریرهای جدید و به زبان روز از اندیشه‌های فلسفی فیلسوفان مسلمان از دیگر اشکالات روش «کتاب محور» است. امروزه شاهد هستیم که اندیشه‌های فلسفی فیلسوفانی همچون توماس آکوئیناس با توجه به تقریرهای جدیدی که از آن شده، هنوز به عنوان اندیشه‌های زنده مطرح است. این در حالی است که اندیشه‌های ابن‌سینا از طریق دانشجویان و فیلسوفان این کشور هرگز نتوانسته است چنین وضعیتی پیدا کند. دانشجوی فلسفه اسلامی ما نمی‌تواند شناخت دقیقی از اندیشه‌های فلسفه علم، فلسفه هنر، فلسفه منطق، فلسفه زیست‌شناسی ابن‌سینا و ملاصدرا داشته باشد و به همین

دلیل نمی‌تواند این اندیشه‌ها را در آینده به دانشجویان خود منتقل سازد، درحالی که تمامی این اندیشه‌ها به صورت پراکنده در آثار این دو فیلسوف موجود است و روش «کتاب محور» دانشجو را از دستیابی به آنها محروم می‌سازد.

ج - عدم پرداختن به اندیشه‌های بسیار مهم فیلسوفان و متکلمان دیگری که در مُحاق کتاب‌های مذکور و نویسندگان آنها قرار می‌گیرند از دیگر اشکالات روش «کتاب محور» است. امروزه دانشجوی ما کتاب *غررالفرائد* را می‌خواند بدون اینکه بداند اندیشه‌های فیاض لاهیجی تا چه اندازه بر نویسنده این کتاب اثرگذار بوده است. دانشجوی ما کتاب *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة* را می‌خواند اما با متکلم خواندن افرادی همچون دوانی، دشتکی و بالاتر از همه، فخر رازی به نوشته‌های آنها توجهی نمی‌کند. این در حالی است که بخش بسیار زیادی از کتاب *المباحث المشرقیة فخر رازی* در کتاب *اسفار* آورده شده که در اغلب موارد بدون ذکر نامی از نویسنده آن بوده است. حواشی سه‌گانه دوانی و دوگانه صدرالدین دشتکی بر شرح *تجريد الاعتقاد* قوشیچی نیز چنین است، یعنی در موارد بسیار متعدد در کتاب *اسفار* مورد استفاده قرار گرفته‌اند حال آنکه هنوز هم صرفاً به صورت نسخه‌های خطی در برخی از کتابخانه‌های اصلی کشور نگهداری می‌شوند. دانشجویان ما کمتر ابن‌سہلان ساوی را می‌شناسند و ابن‌کُمونہ را صرفاً با عنوان نادرست «شبهه ابن‌کُمونہ» در خاطر دارند. چند درصد از دانشجویان ما با نگاه نقادانه غزالی با فلسفه ابن‌سینا به صورت تفصیلی آشنا هستند؟ مگر نه این است که قدرت یک فکر با نقد آن و پاسخ به آن نقدها بیشتر معلوم می‌شود؟

د - نوع انتخاب کتاب‌ها و بخش‌های تدریسی در دوره تحصیل، فلسفه را مترادف متافیزیک ساخته است و حقیقت آن است که متافیزیک نیز به صورت ناقص تدریس می‌شود. چنین نگاهی به فلسفه سبب شده است که ناخواسته تعریفی قراردادی از فلسفه در مجامع آموزشی فلسفه اسلامی ارائه شود که در آن اندیشه‌های مرتبط با ساحاتی مثل فلسفه زبان، فلسفه منطق، فلسفه علم، فلسفه هنر و ... به دست فراموشی سپرده شوند.

ه - در روش «کتاب‌محور» کمتر اتفاق می‌افتد که در ذهن دانشجو پرسش‌هایی خطور کند که از آنها با عنوان مسائل فلسفه فلسفه یاد می‌شود، و این امر سبب می‌شود در برخورد با تفکرات جدید که در مقام نقد فلسفه‌های مختلف از جمله فلسفه اسلامی برمی‌آیند حرفی برای گفتن نداشته باشد. شاید برخی از مهم‌ترین سؤال‌ها موارد زیر باشد:

آیا می‌توان فلسفه‌ای جاویدان داشت یا اینکه فلسفه هر فیلسوفی محدود به زمان و مکان خود او است؟ آیا می‌توان هریک از مکاتب مشهور فلسفه اسلامی را در تقابل با دیگر مکاتب دانست یا اینکه هریک از این مکاتب بر اصول موضوعه‌ای مبتنی است که صرفاً با اصول موضوعه مکاتب دیگر تفاوت دارد؟ به عبارت دیگر، آیا نمی‌توان تفاوت مکاتب فلسفی اسلامی را همچون تفاوت نظام‌های هندسی اقلیدسی و غیراقلیدسی دانست؟ آیا فلسفه با روش عقلی پیوند خورده است یا اینکه می‌توان از روش‌های دیگری جهت مباحث فلسفی سود جست؟ آیا می‌توان یک مکتب فلسفی اسلامی را بر دیگر مکاتب فلسفی ترجیح داد یا اینکه باید به نوعی کثرت‌گروی فلسفی تن درداد؟ در صورت ارجح بودن یک مکتب فلسفی اسلامی بر مکاتب دیگر، چگونه می‌توان مکتب فلسفی ارجح را تشخیص داد؟ به دیگر سخن، آیا ملاکی وجود دارد که مکتب فلسفی ارجح را برای ما معلوم سازد یا اینکه در مقام تعیین ملاک نیز نوعی تكثر وجود دارد؟ در صورت وجود تكثر در ناحیه تعیین ملاک، چگونه می‌توان به داوری در ناحیه ملاک‌ها پرداخت؟ رابطه فلسفه با حکمت^۱ چیست؟ فیلسوفان مسلمان خود را حکیم می‌خوانند، اما آیا فلسفه اسلامی می‌تواند ما را به حکمت برساند یا به آن نزدیک کند؟ در صورتی که پاسخ مثبت است کدام یک از مکاتب فلسفی اسلامی توان چنین کاری را دارند؟ آیا هر سه مکتب عمده فلسفه اسلامی ما را به حکمت می‌رساند یا به آن نزدیک می‌کند؟ آیا بروز فلسفه در حیطه اسلامی به تبع مقاصد سیاسی، اجتماعی، فرهنگی بوده است یا اینکه مقاصد سیاسی، اجتماعی و فرهنگی از فلسفه اسلامی به عنوان ابزاری در طول تاریخ استفاده کرده‌اند؟ آیا می‌توان قایل به کنش و واکنش متقابل میان این دو شد؟ آیا می‌توان مسائل فلسفه

اسلامی را به تاریخ‌نمند و غیرتاریخ‌نمند (جاویدان) تقسیم کرد؟ در صورت مثبت‌بودن پاسخ کدام دسته از مسائل فلسفه اسلامی تاریخ‌نمند و کدام‌یک جاویدان هستند؟

این سؤالات و سؤالاتی نظیر آنها است که ذهن دانشجو را با عرصه‌های جدید درگیر می‌کند و سبب به وجود آمدن نظریات جدید در فلسفه می‌شود.

دیگر اشکالات نظام آموزش فلسفه اسلامی در دانشگاه‌های کشور

علاوه بر آنچه درباب اشکالات روش «کتاب محور» گفته شد، اشکالات دیگری نیز در نظام آموزشی فلسفه اسلامی در دانشگاه‌های کشور دیده می‌شود. مهم‌ترین اشکال در این حیطه، آشنایی اندک دانشجویان با زبان انگلیسی است. این اشکال بزرگ سبب می‌شود که:

اولاً: میزان مقالات فلسفه اسلامی در مجلات بین‌المللی بسیار اندک باشد. ممکن است برخی اندک‌بودن میزان مقالات فلسفه اسلامی را در مجلات بین‌المللی، عدم پذیرش این مقالات توسط مجلات مذکور بدانند درحالی‌که واقعیت غیر از این است و مجلات متعددی که در زمینه تاریخ فلسفه یا مباحث تطبیقی فعالیت می‌کنند مقالات فلسفه اسلامی را می‌پذیرند. از سوی دیگر، عدم توانایی در تقریر جدید مباحث فیلسوفان مسلمان نیز مزید بر علت است و اگر چنین توانایی در سطح بالایی وجود داشت، با حضور ابزار زبان‌های خارجی سبب افزایش چشمگیر مقالات فلسفه اسلامی در مجلات بین‌المللی می‌شد.

ثانیاً: دانشجویان از تحقیقات فراوانی که در کشورهای غربی درباره فلسفه فیلسوفان و متکلمان مسلمان انجام می‌شود بی‌خبر باشند. شاید جالب باشد بدانیم که کتاب‌هایی با موضوعات بسیار جزیی و به همین دلیل به طور عمیق، در باب اندیشه‌های فیلسوفان و متکلمان مسلمان در مغرب‌زمین نگاشته می‌شود که آگاهی از آنها، سبب آشنایی دانشجویان با تقریرهای جدید از اندیشه‌های گذشته خواهد شد.

اشکال دیگر، نوع دانشجویان پذیرفته‌شده در رشته فلسفه اسلامی است. متأسفانه باید بپذیریم که جز اندکی از علاقه‌مندان به فلسفه اسلامی، اکثر

نقد و بررسی آموزش فلسفه اسلامی در رشته‌ها و گرایش‌های فلسفه اسلامی ... ۱۹

پذیرفته‌شدگان این رشته در مقطع کارشناسی، دانش‌آموزانی هستند که در آزمون سراسری یا دانشگاه آزاد رتبه‌ای پایین کسب کرده‌اند و از این رو سطح علمی کلاس‌های درسی دانشگاه ناخواسته پایین می‌آید. چاره این مشکل در مذاکرات با وزارت آموزش و پرورش نهفته است تا کتاب‌های درسی به گونه‌ای نگاشته شود که برانگیزنده علاقه دانشجوی به فلسفه اسلامی شود. نگارنده در این باره طرحی دارد که در این مختصر نمی‌گنجد.

چه باید کرد؟

در مواجهه با این مشکلات چه باید کرد؟ آیا می‌توان به این وضعیت ادامه داد. پاسخ منفی است و ما نیازمند ارائه روشی جدید هستیم. به نظر نگارنده، لازم است در مقطع کارشناسی، روشی «مسئله محور» در آموزش فلسفه اسلامی اتخاذ شود. در این روش مسائل فلسفی در دسته‌های کلی خداشناسی، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، فلسفه اخلاق، فلسفه علم، فلسفه ذهن، فلسفه هنر و ... دسته‌بندی می‌شوند. دانشجوی در مقطع کارشناسی به صورت اجمالی با نظریات فیلسوفان مسلمان در این حیطه‌ها آشنا می‌شود. هرچند که جهت آشنایی با ادبیات فیلسوفان، متن‌خوانی برخی از کتاب‌های اصلی در چند واحد درسی فراموش نمی‌شود. دوره کارشناسی ارشد می‌تواند با رویکرد «مسئله محور» به هریک از حیطه‌هایی که در دوره کارشناسی به صورت اجمالی بررسی شده است اختصاص یابد و یا با روش «مکتب محور»، همه حیطه‌های ذکرشده در یک مکتب خاص بررسی شود. بنابراین، ورود از دوره کارشناسی به کارشناسی ارشد صرفاً عبور از یک دسته کتاب به یک دسته دیگر نخواهد بود، بلکه عمیق‌ترشدن مباحث فلسفی مدنظر قرار می‌گیرد و در همه دوره‌ها دانشجوی با اکثر کتاب‌های فلسفی مرتبط خواهد بود، و از سوی دیگر، می‌توان گرایش‌های متعددی (حداقل ۱۰ گرایش) در مقطع کارشناسی ارشد طراحی کرد. دوره دکترا نیز می‌تواند به روش «فیلسوف محور» یا «مسئله محور» ارائه شود.

در این نظام، کتاب‌های فیلسوفان به دست فراموشی سپرده نمی‌شود، بلکه اهمیت مضاعف پیدا می‌کند زیرا استاد و دانشجو نظریات هر فیلسوف را در موضوعات ذکر شده از کتاب‌های متعدد فلسفی استخراج می‌کنند.

بدیهی است که اتخاذ این روش، نیازمند آماده‌سازی مقدماتی است که بایسته است گروهی از حوزه و دانشگاه در کنار یکدیگر و تحت نظر وزارت علوم و تحقیقات و فن‌آوری به آن اقدام کنند. برخی از مقدمات عبارت‌اند از:

۱. نگارش کتاب‌های کمک‌آموزشی در شرح مهم‌ترین کتاب‌های فلسفه اسلامی، به روش دانشگاهی که دانشجو در مراجعه به کتاب‌های فلسفی جهت تحقیق و پژوهش دچار مشکل نشود.

۲. نگارش کتاب‌هایی در موضوعات معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، فلسفه علم، فلسفه هنر و ... در اندیشه فیلسوفان مسلمان جهت آغاز راه نظام جدید آموزشی. روشن است که با تربیت دانشجویانی که خود در آینده استادان، فلسفه اسلامی خواهند بود هر دانشکده می‌تواند با کتاب‌هایی که استادان آن دانشکده به نگارش درمی‌آورند منابع درسی خاص خود را داشته باشد.

۳. تهیه نرم‌افزارهای آموزشی شبیه آنچه در نرم‌افزار نورالحکمه مشاهده می‌شود اما در سطوح مختلف که برای دانشجویان کارشناسی و کارشناسی ارشد و دکترا مناسب باشد. مشاوره با استادان فلسفه، زمینه نگارش نرم‌افزارهای کارآمدتر را فراهم می‌کند.

۴. برگزاری سمینارهایی در موضوعات معرفت‌شناسی، فلسفه علم، فلسفه زبان، انسان‌شناسی و ... از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، با داشتن هیئت علمی قوی؛ تا از این طریق مقالات ارزشمند در این زمینه‌ها به نگارش درآید و سپس به صورت مکتوب یا نرم‌افزار در اختیار اهل فلسفه قرار گیرد.

همان‌گونه که مشهود است، این روش تا حد بسیار زیادی در تولید فلسفه اسلامی و معرفی آن به مجامع جهانی مؤثر خواهد بود. انجام این مهم نیازمند عزم جدی استادان فلسفه و کارگزاران نظام آموزشی در کشور و اختصاص بودجه‌های مادی و پشتیبانی است.

نقد و بررسی آموزش فلسفه اسلامی در رشته‌ها و گرایش‌های فلسفه اسلامی ... ۲۱

به‌نظر نگارنده راهی که ذکر شد راهی است که نظام آموزشی کشور دیر یا زود آن را خواهد پیمود، پس چه بهتر که این راه زودتر پیموده شود تا ثمرات آن سریع‌تر حاصل آید.

نقش تهذیب نفس

در آموزش حکمت شهودی از دیدگاه سهروردی و ملاصدرا

سید محمد انتظام

عضو هیئت علمی دانشگاه مفید - قم

آموختن فلسفه، همانند آموختن هر علم و دانش دیگری، شرایط و ضوابطی را در معلم، متعلم، منابع آموزشی و روش‌های آموزشی می‌طلبد که نادیده گرفتن آنها موجب اتلاف عمر و هدر رفتن فرصت‌ها و امکانات است. اما این فقط خسارت نادیده گرفتن شرایط و ضوابط در آموختن فلسفه نیست که با اعتقاد و ایمان و نوع نگرش انسان به خداوند، جهان و انسان ارتباط دارد، بلکه گاه تأثیرات مخربی در اندیشه و عقیده متعلمان می‌گذارد که جبران آن امکانپذیر نخواهد بود.

هر کس که با فلسفه آشنا باشد ممکن است مطابق دیدگاه خود، شرایط و ضوابط خاصی را برای آموزش آن در نظر گیرد و تأمین آنها را شرط موفقیت متعلمان فلسفه به‌شمار آورد؛ اما مناسب‌ترین راه برای آگاهی از این شرایط و ضوابط که در واقع بیانگر ویژگی‌های وضعیت مطلوب و آرمانی فلسفه‌آموزی است، این است که از کسانی که عمر و توان و استعداد خود را وقف این عرصه کرده‌اند و تلاششان نیز با توفیق قرین بوده است و با گذر از وادی‌های پرخطر و پشت سر گذاشتن فراز و نشیب‌ها، با استعانت از الطاف الهی بر قلّه حکمت و فلسفه ایستاده‌اند، پرسیم که برای آموختن فلسفه، چه شرایط و ضوابطی را پیش روی می‌نهند و چه ویژگی‌هایی را در معلمان، متعلمان، منابع و روش آموزشی، لازم می‌دانند.

در مقاله حاضر با استعانت از آثار دو فیلسوف بزرگ شهودی، شهاب‌الدین سهروردی و صدرالمتألهین شیرازی سعی شده است یکی از مهم‌ترین شرایط آموزش فلسفه‌ها و حکمت‌های شهودی، طرح و دلیل تأکید این دو فیلسوف بر احراز این شرط بیان شود.

شرایطی را که این دو فیلسوف برای آموختن فلسفه لازم می‌دانند، گاه همان شرایط عمومی است که نه تنها وجود آنها برای آموختن هریک از گرایش‌های فلسفی ضروری است، بلکه متعلمان هر علم و دانشی بدون احراز این شرایط در کار خود توفیقی نخواهند داشت.

برخورداری متعلمان از استعداد لازم برای فهم مباحث فلسفی، داشتن انگیزه که از آگاهی متعلمان از چیستی فلسفه و آثار و نتایج مترتب بر آن نشئت می‌گیرد، عشق و علاقه به فلسفه، جدیت و تلاش و پشتکار، پرهیز از تنوع‌طلبی و فراگیری سطحی فلسفه‌های مختلف و به تعبیر صدرای اکتفانکردن از هر خمی به جرعه‌ای، بهره‌گیری از معلمانی که خود به‌درستی آنچه را می‌آموزند فهم و هضم کرده‌اند، به‌کارگیری روش‌های منطقی بر پایه حرکت از ساده به پیچیده، استفاده از منابع مناسب و تنظیم منابع مقدماتی و اصلی بر پایه شأن مقدمه یا اصل بودن آنها، شرایط و ضوابطی هستند که از تصریحات یا اشارات این دو فیلسوف قابل استنباط‌اند. (مقدمه جلد اول اسفار، مقدمه الشواهد الربوبیه، مقدمه حکمة الاشراق، و مقدمه المشارع و المطارحات).

در راستای اهتمام به این نوع از شرایط است که حکیم سهروردی، علاوه بر اینکه کتاب حکمة الاشراق را به‌عنوان متن اصلی فلسفه خود تدوین می‌کند، از آنجا که از یک‌سو فراگیری حکمت مشاء را برای فهم حکمت اشراق ضروری می‌داند و از سوی دیگر، کتاب‌ها و آثار فیلسوفان مشاء را علاوه بر اینکه با شأن مقدماتی حکمت مشاء نسبت به حکمت اشراق ناهماهنگ دانسته، به‌لحاظ آموزشی نیز فراگیری آنها را به‌دلیل مفصل‌بودن و یا منقح‌نبودن، موجب اتلاف عمر می‌داند، خود، آثاری در حکمت مشاء تألیف می‌کند تا ضمن داشتن لب قواعد مشائی، از نارسایی‌های موجود در این نوع از آثار نیز مبرا باشد.

سهروردی در مقدمه کتاب حکمة الاشراق می‌گوید:

من پیش از نگارش این کتاب و در اثنای آن، هنگامی که موانعی مرا از ادامه نگارش آن باز می داشت کتاب هایی به روش حکیمان مشاء نگاشتم و قواعد فلسفه آنان را در آنها تلخیص نمودم. از جمله آنها کتابی است مختصر، موسوم به التلویحات اللوحیه والعرشیه که مشتمل بر قواعد بسیاری است و در آن با وجود حجم کوچکش همه قواعد فلسفه مشاء را خلاصه کرده ام و در رتبه قبل از آن کتاب اللمحاحات است و به جز اینها کتاب های دیگری نیز تألیف کرده ام. (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۰)

در مقدمه المشارع و المطارحات ترتیب خاصی برای فراگیری این آثار پیشنهاد می کند که حاکی از توجه سهروردی به اهمیت روش، در آموزش فلسفه است.

او می گوید:

و من لم يتمهر في العلوم البحثية به فلا سبيل له الى كتابي الموسوم بحكمة الإشراف، و هذا الكتاب ينبغي ان يقر أقبله و بعد تحقيق المختصر الموسوم بالتلويحات. (همان، ج ۱، ص ۱۹۴)

به عقیده سهروردی، هر کس بخواهد کتاب حکمة الإشراف را بخواند پیش از آن باید با خواندن کتاب المشارع و المطارحات در علوم بحثی، مهارت لازم را کسب کند و برای اینکه کتاب المشارع و المطارحات را بفهمد، پیش از آن باید کتاب تلویحات را خوانده باشد.

بنابراین، سهروردی نه تنها روش های آموزشی و متناسب بودن منابع آموزشی را برای هر مرحله از آموزش مهم می داند، بلکه در این جهت منتظر اقدام آیندگان نمی ماند و خود به تألیف منابع درسی اقدام می کند و خلایق موجود را بر طرف می سازد.

اما سهروردی و ملاصدرا، بر وجود شرطی دیگر، فراتر از شروط عمومی در متعلمان فلسفه تأکید می کنند که شاید برای کسانی که با حکمت شهودی آشنا نیستند شگفت آور باشد.

سهرودی پس از اینکه طالبان حکمت را همانند حکیمان به اصنافی تقسیم می کند: طالب للتأله و البحث، طالب للتأله فحسب، طالب للبحث فحسب.

می‌گوید: و کتابنا هذا لطالبي التأله و البحث و ليس للباحث الذي لم يتأله اولم يطلب التأله فيه نصيب. (همان، ج ۲، ص ۱۲)

عنوان «تأله» در آثار سهروردی به حکمت ذوقی و به ساحت شهودی عقل نظری اشاره دارد و عنوان «بحث» ناظر به ساحت حصولی عقل نظری است. کسانی می‌توانند از حکمت اشراق بهره ببرند که علاوه بر اینکه به تکمیل عقل نظری در ساحت حصولی آن علاقه‌مند هستند، به تکمیل آن در ساحت شهودی نیز علاقه داشته باشند.

طالب تأله بودن، صرفاً یک خواسته و آرزو نیست، بلکه خواسته و آرزو باید با عمل نیز قرین شود و چون تأله جز از طریق تهذیب نفس و خودسازی امکانپذیر نیست، طالب تأله باید عملاً ثابت کند که به جد خواهان گذر از ساحت حصولی عقل به ساحت شهودی آن است.

برای اثبات همین طلب و خواستن است که سهروردی در پایان کتاب حکمة الاشراق شرط شگفت‌انگیزی را برای فراگیری این کتاب مطرح می‌کند و می‌گوید:

و قبل الشروع یرتاض اربعین یوما تارکا للحوم الحيوانات مقللاً
للطعام منقطعاً لی التأمل لنور الله عزوجل و علی ما یأمره قیم الكتاب.
(همان، ص ۲۵۸)

تهذیب نفس و خودسازی، تنها با ریاضت امکانپذیر است و متعلم با چهل روز ریاضت‌کشیدن، علاوه بر اینکه طالب تأله بودن خود را اثبات می‌کند، مشمول روایت شریفه «من اخلص لله اربعین صباحاً جرت ینایع الحکمة من قلبه علی لسانه» نیز می‌شود.

چهل روز ریاضت شرط آغازین و شرط لازم است اما کافی نیست، بلکه مجاهده و ریاضت باید ادامه یابد، تا آنجا که نه تنها قلب برای تابش انوار الهی از عالم غیب آماده شود، بلکه تابش این انوار به صورت امری عادی درآید و ملکه انسان شود. و از این رو در جایی دیگر می‌گوید:

و اقل درجات قاری هذا الكتاب ان يكون قدورد عليه البارق الالهی و صار وروده ملكة و غیره لایتنفع به اصلاً. (همان، ص ۱۳ - ۱۲)

در مقدمه کتاب المشارع و المطارحات نیز تأکید می‌کند که طالبان حکمت اشراق، ابتدا باید در علوم بحثی مهارت یابند و پس از آن با ریاضت و جهاد با نفس که به حکم قیم بر اشراق (حکیم متأله کامل) صورت می‌گیرد، خود را برای تابش انوار غیبی آماده سازند و پس از آن، به آموختن این حکمت اقدام کنند. (همان، ج ۱، ص ۱۹۴)

از دیدگاه صدرا نیز، تکمیل نفس از طریق عبادت و ریاضت و دوری‌جستن از تمایلات و تعلقات مادی و شهوانی و آلوده‌نکردن نفس به گناه و معصیت، پایه و اساس دستیابی به معارف الهی و حقایقی است که فلسفه شهودی متکفل توضیح و تفسیر آن است.

او در مقدمه کتاب الشواهد الربوبیه که چکیده آرا و اندیشه‌های خود را در آن گرد آورده و به امر آمر غیبی آن را تألیف کرده است می‌گوید:

به حقایقی دست یافته‌ام که جز اوحدی از حکیمان فاضل و عارفان بزرگ به آن دست نیافته‌اند؛ بلکه در مواردی آنچه را به آن رسیده‌ام در هیچ‌یک از آثار دیگران نمی‌توانید یافت. بعضی از این حقایق را در برخی از آثارم به‌طور پراکنده آورده‌ام و از عرضه بسیاری از آنها خودداری کرده و از انتشار آنها هراس دارم. زیرا کسانی که در تهذیب نفس خود نکوشیده‌اند از درک آنها ناتوانند و فراگیری آنها بدون تهذیب و خودسازی، جز گمراه‌شدن و گمراه‌کردن نتیجه‌ای دربر نخواهد داشت. (الشواهد الربوبیه، ص ۱۳۲)

در این فراز به‌روشنی بر اهمیت تهذیب نفس و فراگیری حکمت شهودی صدرایی و اثر زیانبار فراگیری این نوع حکمت پیش از تهذیب نفس تأکید شده است. در مقدمه جلد نخست /سفر نیز می‌گوید:

در رموز این کتاب به گنج‌هایی از حقایق اشاره کرده‌ام که جز آنان که نفس خود را با مجاهده عقلی به رنج و زحمت انداخته‌اند به آن هدایت نخواهد شد و در فصل آن به اصولی توجه داده‌ام که جز آنان که بدن خود را در ریاضت‌های دینی به سختی انداخته‌اند به کنه آن نخواهند رسید. (سفار، ج ۱، ص ۹)

مجاهده ریاضت در دو ساحت عقل عملی و نظری که یکی سبب مهارت در حکمت بحثی و دیگری سبب تهذیب نفس و آمادگی آن برای تابش انوار غیبی است از شرایط اساسی برای ورود به حکمت متعالیه است و این دو شرط دقیقاً همان دو شرطی است که سهروردی برای طالبان حکمت اشراق در نظر گرفته است.

ضرورت مهارت در حکمت بحثی برای آموختن حکمت شهودی سهروردی و صدرا از آن جهت است که از سویی، آرا و اندیشه‌های این دو فیلسوف به حکمت بحثی نظر دارد و از سوی دیگر، وجه فارق حکمت شهودی از عرفان در این است که عارف به شهود، به آنچه شهود کرده است بسنده می‌کند و در پی برهانی‌کردن مشاهدات خود نیست؛ اما حکیم متأله علاوه بر شهود حقایق غیبی و ملکوتی، باید بتواند مشاهدات خود را به زبانی که برای دیگران نیز قابل فهم است تبیین کند و این زبان مشترک همان زبانی است که حکیم بحث از آن استفاده می‌کند. حکیم بحث، حکیمی است که در حکمت بحثی مهارت دارد و حکمت بحثی بر پایه برهان عقلی شکل می‌گیرد. بنابراین، زبانی که حکیم بحث از آن بهره می‌گیرد، برهان است.

از دیدگاه صدرا، عقل در ساحت حصولی خود نیز توان کشف حقایق را دارد و این گونه نیست که تنها هنر آن بیان یافته‌های شهودی در قالب برهان باشد. او عقل حصولی و شهودی را مستعد ادراک و دریافت حقایق می‌داند و معتقد است که آنچه عقل را در دو ساحت حصولی و شهودی از دریافت حقایق باز می‌دارد، وجود حجاب‌ها و موانع است و این حجاب‌ها و موانع با ریاضت از میان می‌روند. برای از میان بردن حجاب‌ها از عقل در ساحت حصولی آن،

مجاهده و ریاضت علمی، و برای ازمیان بردن آنها از ساحت شهودی، مجاهده و ریاضت عملی لازم است.

اگر ریاضت علمی و عملی به درستی صورت گیرد، نتیجه حاصل از آن، در هر دو مسیر یکی خواهد بود و آنچه را عقل حصولی دریافته است همان است که به شهود دریافت می شود. اما آشکار شدن حقیقت در دو ساحت حصولی و شهودی پس از رفع موانع و حجاب ها به لحاظ وضوح و آشکاری و تزلزل ناپذیری در یک درجه و رتبه نیستند. (المبدأ والمعاد، ص ۲۸۵ - ۲۸۴)

علاوه بر این، عقل نظری در ساحت حصولی، قدرت برابری با عقل شهودی را ندارد و نمی تواند همپای آن اوج بگیرد. از این جهت است که حکیم متأله از طریق شهود به حقایقی دست می یابد که حکیم بحاث از فهم و درک آن ناتوان است. بسیاری از این حقایق پس از اینکه با شهود دریافت شدند، به زبان عقل حصولی قابل تبیین هستند؛ اما فهم آنها حتی پس از اینکه در قالب برهان و به زبان عقل حصولی بیان شد نیازمند این است که مخاطب با تهذیب نفس و تجرید آن از تعلقات مادی با این نوع از حقایق شهودی سنخیت یافته باشد.

صدرا، در گزارش از تطورات فکری و علمی خود، از دو مرحله تکمیل عقل نظری در ساحت حصولی و تکمیل آن در ساحت شهودی گزارش می دهد. بر پایه این گزارش، او در مرحله آغازین زندگی علمی خود با تمام توان و با حوصله و جدیت و پرهیز از مجادله و تفاخر به مطالعه آثار فیلسوفان پیش از خود می پردازد؛ تا آنجا که به حاصل و چکیده آرا و اندیشه های این فیلسوفان، اعم از فیلسوفان بزرگ یونان و شارحان آثار آنان و نیز فیلسوفان دوره اسلامی دست می یابد.

دوره دوم، دوره ای است که از آن به دوره استتار، انکسار، انقطاع و توجه غریزی و تضرع جبلی به ساحت الهی یاد می کند. در این دوره است که بر اثر کثرت ریاضت و مجاهده، نفس او به نور الهی شعله ور و قلبش ملتهب می شود و انوار ملکوت بر نفس او افاضه می شود و بر اسراری اطلاع می یابد که تا آن زمان از آن بی خبر بوده و رموزی بر او کشف می شود که هر چند از طریق برهان نیز به آن رسیده، از چنین وضوح و انکشافی برخوردار نبوده است.

او در ادامه این گزارش می‌گوید:

بل کل ما علمته من قبل بالبرهان عاینه مع زوائد بالشهود والعیان من
الأسرار الإلهیة و الحقایق الربانیة (سفر، ج ۱، ص ۸ - ۴)

در این عبارت، از یک‌سو، هماهنگی شهود و برهان و از سوی دیگر، برتری شهود تأکید می‌شود. شهود، هم به‌لحاظ وضوح و انکشاف و هم به‌لحاظ قدرت اوج‌گیری تا بالاترین قله‌های معرفت، متمایز از برهان است و حکمت متعالیه صدرای به‌عنوان سیستمی فلسفی عمده‌تأ حاصل دوره شهود او است.

سهروردی و صدرای، فلسفه را علم و دانشی در کنار دیگر دانش‌ها تلقی نمی‌کنند و از این جهت شرایطی را که برای فیلسوف شدن و فلسفه‌آموختن قایل هستند بسیار سخت و سنگین است.

صدرالمتألهین، وجه تمایز انسان و حیوان را به عقل می‌داند و عقل را نیز به نظری و عملی تقسیم می‌کند و عقل نظری را برتر از عقل عملی می‌شمارد و برای آن دو ساحت قایل است که عبارت‌اند از: ۱. ساحت حصولی، ۲. ساحت شهودی.

او گوهر اصلی انسان را به‌عنوان موجودی برتر در عقل نظری و در ساحت شهودی آن می‌داند و معتقد است که تا انسان به این مرتبه دست نیابد به مرتبه بلوغ و کمال انسانی نخواهد رسید.

به عقیده او، عقل نظری، تنها قوه‌ای است که در فعالیت آن، حاکم ذات و جوهر انسانی فعال است و امور جسمانی که پایین‌تر از حد و منزلت انسان هستند در فعالیت آن نقشی ایفا نمی‌کنند و از این رو فعالیت عقل نظری به ارتباط و تعلق نفس به بدن نیازمند نیست و با جدا شدن نفس از بدن نیز ادامه می‌یابد. (همان، ص ۲-۳)

فلسفه و حکمت در عالی‌ترین مرتبه، چیزی جز اندوخته عقل نظری در ساحت شهودی خود نیست و در این ساحت، آموختن به‌معنای مرسوم و معمول در سایر دانش‌ها مطرح نیست، بلکه سخن از نوعی ارتباط و اتصال با حقایق هستی و باطن عالم و شهود بی‌واسطه ملکوت است. فیلسوف و حکیم به‌معنای

واقعی کسی است که آنچه را به شهود دریافته است برای دیگران به زبانی که تا حدی قابل فهم باشد گزارش می‌کند و با استفاده از شیوه‌های آموزشی و استدلال و برهان، فهم آنها را آسان‌تر می‌سازد. چنین فیلسوفی را سهروردی، حکیم الهی متوغل در تأله و بحث می‌نامد. (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۲)

دستیابی به چنین مقام و منزلتی برای اندکی از انسان‌ها میسر است. کسانی که از مجرد خیالی گذشته، به مجرد عقلی رسیده و با شهود حقایق ملکوتی به ملاک اتحاد عاقل و معقول، عقل ناب شده‌اند. (اسفار، ج ۸، ص ۲۶۶ - ۲۶۴ و ۲۸۴)

بر پایه تلقی‌ای که سهروردی و صدرالمتألهین از فلسفه دارند، نه تنها افراد عادی از فهم و درک آن عاجزند بلکه به عقیده آنان نابغه‌ای چون ابن‌سینا نیز از دستیابی به چنین مرتبه‌ای محروم است. لذا صدرا، معتقد است که ابن‌سینا هرگاه از مباحث عام فلسفی پا فراتر نهاده و به تحقیق هویات وجودی مشغول شده است، ذهنش از کار مانده و جز اظهار عجز و ناتوانی چیزی عرضه نکرده است. (همان، ج ۹، ص ۱۰۹)

منظور صدرا از هویات وجودی، مسائلی است که جزء مباحث عادی و معمولی حکمت متعالیه او، یعنی حرکت جوهری، مثل افلاطونی، اتحاد عاقل و معقول، عشق هیولا به صورت، معاد جسمانی، نسبت نفس و قوا، نفس و بدن و ... است. (همان، ص ۱۱۰ - ۱۰۹)

ناتوانی ابن‌سینا از درک این امور، نه از این جهت است که استعداد لازم برای آموختن فلسفه را ندارد و یا از استادان و معلمان لایق و شایسته بی‌بهره بوده است، بلکه به عقیده صدرا، اشتغال او به امور دنیوی و اهتمام‌نداشتن به مجاهده و ریاضت و تزکیه و تجرید نفس، او را از درک این حقایق باز داشته و مجال ورود به عرصه‌های اصلی فلسفه را از او گرفته است. زیرا درک این امور جز با مکاشفات باطنی و مشاهدات سرّی امکانپذیر نیست و با صرف عمر در قواعد بحثی و فراگیری احکام مفهومات ذاتی و عرضی نمی‌توان راه به جایی برد. (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۷۴-۷۰)

جالب‌تر اینکه، سهروردی، ابن‌سینا را نه تنها در شمار فیلسوفان و حکیمان مورد اشاره صدرا نمی‌داند، بلکه برپایه گزارشی که در «حکایه و منام» در کتاب

التلویحات آورده است، ارسطو نیز او را از حکیمان واقعی و پیروان حقیقی خود به شمار نمی‌آورد. طبق این گزارش، سهرودی که در خلسه‌ای ملکوتی، ارسطو را در هیئتی عجیب و ابهتی دهشت‌آور ملاقات می‌کند، مشکل خود را در باب علم و معرفت مطرح می‌سازد و ارسطو با اثبات حضوری بودن علم نفس به خود و قوا و بدن خود، علم حضوری خداوند به اشیا را که براساس آن یکی از مهم‌ترین آرا و اندیشه‌های سهروردی در الهیات، شکل می‌گیرد اثبات می‌کند. در این خلسه، ارسطو از استاد خود افلاطون به بزرگی و عظمت یاد می‌کند و در پاسخ به پرسش سهروردی که آیا کسی از فیلسوفان مسلمان به رتبه او رسیده است؟ می‌گوید: «لا و لا الی جزء من رتبه». سهروردی بعضی از فیلسوفان نام‌آشنا را نام می‌برد اما ارسطو به آنها اعتنایی نمی‌کند. سپس از عارفانی چون بایزید بسطامی و سهل بن عبدالله شوشتری نام می‌برد. ارسطو با سرور فراوان می‌گوید: «لئنک هم الفلاسفة و الحكماء حقاً. ما وقفوا عنه العلم الرسمي بل جاوزوا الی العلم الحضوری الإتصالی الشهودی و ما اشتغلوا بعلائق الهیولی فلهم «الزلفی و حسن مآب» فتحرکوا عما تحرکناو نطقوا بما نطقنا».

ارسطو نیز که خود مؤسس حکمت بحثی است، حکمت حقیقی را حکمتی می‌داند که از طریق علم حضوری و اتصال شهودی حاصل می‌شود و نمایندگان چنین حکمتی را بایزید بسطامی و سهل بن عبدالله شوشتری معرفی می‌کند و از ابن سینا سخنی به میان نمی‌آورد و به احتمال زیاد، ابن سینا از جمله کسانی است که سهروردی از آنان نام برده و ارسطو به آنها اعتنایی نکرده است. این در حالی است که علی‌رغم اینکه سهروردی به ارسطو صبغه شهودی می‌بخشد و در مواردی او را اهل تجرید و خلع نفس از بدن معرفی می‌کند، هیچ‌گاه او را در ردیف فیلسوفانی چون هرمس و افلاطون و فیثاغورث که به عقیده او، برخوردار از نور طامس و خلسه روحانی هستند قرار نمی‌دهد. (همان، ص ۵۰۲)

سهروردی در مقام جابرص — که مرتبه‌ای از عالم خیال است — با ارسطو ملاقات کرده و ره‌آرود خود را از این ملاقات، عالی‌ترین تکیه‌گاه اهل بحث در علم خداوند دانسته است. (همان، ص ۴۸۴)

با این تلقی از فلسفه، فلسفه تنها یک دانش نیست، بلکه انسان‌شدن انسان و کمال و سعادت او به فلسفه وابسته است. انسان هنگامی کامل می‌شود که عقل محض شود و هنگامی که عقل محض شود به حکمت به مفهوم حقیقی آن دست می‌یابد. زیرا حکمت شهود حقایق عقلی و ملکوتی است و شهود این حقایق جز با سنخیت یافتن شاهد با مشهود و به عقیده صدرا، جز با اتحاد شاهد و مشهود میسر نیست.

به عقیده صدرا و سهروردی، کسی که به حکمت حقیقی دست یافته است در دو بُعد نظر و عمل کامل شده است. زیرا بدون کامل‌شدن نفس در بُعد عملی به کمال‌رسیدن عقل در بُعد نظری و در مرتبه شهودی امکانپذیر نیست و لذا نه حکیم متأله با بی تفاوت بودن نسبت به رفتار و کردار و اخلاق خود می‌تواند حکیم متأله باشد و نه طالب حکمت شهودی با نفس آلوده به گناه و معصیت در این وادی به مطلوب خود دست خواهد یافت. از این رو، همان‌طور که بیان مراتب عقل نظری از مرتبه عقل هیولایی تا عقل مستفاد برای حکیم متأله مهم است، بیان مراتب عقل عملی، یعنی تهذیب و تطهیر ظاهر با انجام فرایض دینی و اجتناب از محرّمات، تهذیب باطن از ملکات رذیله، آراستن نفس ناطقه به صور قدسی و تخلّق به اخلاق الله و فنای نفس از ذات خود و محو شدن در نظر به خداوند و ملکوت او نیز اهمیت دارد. (المبدأ والمعاد، ص ۲۸۰-۲۶۲)

برایند تلاش انسان در دو حوزه نظر و عمل، عقل ناب شدن و شهود حقایق ملکوتی است که بنا به تلقی صدرا و سهروردی، حکمت و فلسفه حقیقی است و در مقاله حاضر از آن به حکمت شهودی یاد شد. تهذیب نفس نه تنها شرط اساسی در آموختن فلسفه و حکمت شهودی است، بلکه به اعتقاد صدرا، حکمت حصولی نیز بدون تهذیب نفس راه به جایی نمی‌برد.

از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، سعادت حقیقی انسان، تنها با ادراک معقولات و صورت‌های عقلی ماهیات اشیا حاصل می‌شود؛ زیرا مهم‌ترین قوه در وجود انسان، عقل است و مهم‌ترین بخش عقل، عقل نظری است و کامل‌ترین مرحله عقل نظری این است که بالفعل صورت‌های عقلی حقایق موجود در عالم هستی را در خود داشته باشد و از این طریق، انسان جهان عقلی، مشابه جهان عینی

شود. غایت و غرض فلسفه و حکمت نیز همین است: «صیرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی». فیلسوفان بحثی، حصول چنین کمالی را تنها در پرتو ادراکات حصولی توجیه کرده‌اند و ادراکات حضوری را جز در علم موجود مجرد قائم به ذات، به ذات خود منکر هستند. اما فیلسوفان شهودی عالی‌ترین مرتبه عقل نظری را عقل شهودی می‌دانند. عقلی که به دلیل سنخیت یافتن با حقایق عینی و ملکوت عالم و از طریق اتحاد با آنها، بی‌واسطه آنها را شهود می‌کند. از این جهت است که درنظر فیلسوف شهودی، تهذیب نفس نقش اساسی و مهمی می‌یابد.

صدرا، با اعتقاد به وجود پیوند ناگسستنی بین علم شهودی و حصولی در ادراک کلیات و صورت‌های عقلی، همان‌گونه که تهذیب نفس را در حکمت شهودی لازم و ضروری می‌داند، بر این باور است که حکمت حصولی بحثی نیز بدون تهذیب نفس حاصل نخواهد شد.

برای روشن‌شدن این مطلب، ابتدا، لازم است موانع ادراک صورت‌های کلی عقلی و پس از آن، دیدگاه صدرا درمورد پیوند ادراک شهودی و حصولی در این مرتبه از ادراک بیان شود. «به عقیده صدرا، علم حصولی در مرتبه ادراک حسی و خیالی نیز به نوعی دیگر به علم حضوری وابسته است».

صدرا، گذر از پنج مانع را برای ادراک کلیات عقلی ضروری می‌داند: مانع نخست، مانع تکوینی و طبیعی است که از نقصان ذات و هویت وجودی انسان ناشی می‌شود. به عقیده صدرا، نفس انسان در بدو حدوثش صورتی طبیعی است که جامع و حافظ بدن است و با تحول جوهری، اشتداد وجودی می‌یابد و از این مرتبه به مرتبه نباتی ارتقا پیدا می‌کند.

در مرتبه نباتی، علاوه بر جامع و حافظ‌بودن، تغذیه، رشد و تصویر و تشکیل اعضا را نیز انجام می‌دهد و با ادامه یافتن حرکت اشتدادی که به صورت «لبس بعداللبس» رخ می‌دهد به تدریج کامل‌تر می‌شود و با حفظ کمالات پیشین به کمالات جدیدی دست می‌یابد و از این‌رو، علاوه بر انجام وظایف و افعال جدید، افعال و وظایف مربوط به مراحل پیشین را نیز به انجام می‌رساند. نفس با گذر از مرحله نباتی به مرحله حرکت، حس و تخیل، یعنی به مرحله حیوانی پا

می‌گذارد. در این مرحله، ادراک حسی و پس از آن، ادراک خیالی را تجربه می‌کند.

ادراک صورت‌های خیالی، حاکی از دست یافتن نفس به اولین مرحله از تجرد، یعنی تجرد برزخی است. بسیاری از انسان‌ها در این مرتبه از تجرد متوقف می‌شوند و از رسیدن به تجرد عقلی محروم می‌مانند و افراد اندکی از این مرحله نیز عبور می‌کنند و به تجرد عقلی نایل می‌شوند. در این مرحله، نفس، عقل محض می‌شود و به کلی از بدن، اعم از بدن دنیوی و برزخی منقطع می‌شود و با انقطاع علاقه آن از بدن، از انجام افعالی چون حفظ بدن، رشد، تولید، تصویر و تشکیل اعضا، احساس و تخیل نیز بی‌نیاز خواهد شد و بدون نیاز به واسطه در شهود موجودات عقلی و حقایق مجرد و ملکوتی مستغرق می‌شود. (اسفار، ج ۸، ص ۱۴۸ - ۳۳)

تحول نفس و اشتداد جوهری آن در بعضی مراتب خارج از اراده و اختیارات انسان صورت می‌گیرد و در مراتبی علاوه بر عوامل طبیعی و تکوینی، اراده و اختیار و تلاش انسان در جهت تهذیب نفس و یا بی‌توجهی او به این موضوع نقش اساسی دارد.

از این جهت است که صدرا، علاوه بر مانع نخست که از اختیار انسان خارج است، خبث جوهر نفس و ظلمت آن را که به دلیل آلوده شدن به شهوت و معصیت رخ می‌دهد به عنوان دومین مانع از مانع‌های ادراک معقولات کلی برمی‌شمارد.

از دیدگاه صدرا، نفس آلوده به گناه و رذایل اخلاقی، مانند آینه‌ای است که گرد و غبار غلیظی بر آن نشسته است و علی‌رغم شایستگی و قابلیت ذاتی، انعکاس تصویر حقایق در آن ممکن نیست.

اگر در مانع نخست، صدرا به نفوس کودکان مثال می‌زند که به لحاظ عدم استکمال لازم، قابلیت دریافت حقایق عقلی را ندارند، در مانع دوم، سخن او ناظر به نفوسی است که مراتب کمال طبیعی و تکوینی را طی کرده و از مرحله نقصان ذاتی گذشته و استعداد لازم را برای دریافت حقایق عقلی فراهم آورده‌اند و همچون آینه‌ای که تنها مانع آن از انعکاس تصویر حقایق، وجود گرد و غبارهایی

است که بر آن نشسته است، تنها مانع این نوع از نفوس نیز برای بازتاب حقایق هستی در خود، آلودگی آنها به هوا و هوس و تمایلات مادی است که در زدودن آنها از نفس، اختیار و اراده آدمی نقش اساسی دارد.

ممکن است افرادی برای دریافت حقایق عقلی نقصان ذاتی نداشته باشند و با ریاضت و مجاهدت، زنگار معصیت از آینه وجود و نفس بگیرند و به آن صفا و جلا ببخشند و با این وجود، از ادراک معقولات محروم باشند. بعضی از افراد صالح و شایسته که اهل عبادت و بندگی اند و عمر خود را در انجام واجبات و مستحبات و ترک محرمات و حتی مکروهات صرف کرده اند، هنگامی که لب به سخن می‌کشایند، احساس می‌شود که فهم آنها از معارف و حقایق عقلی از فهم عوام بیشتر نیست.

باتوجه به اینکه در این نوع از افراد، مانع اول و دوم وجود ندارد، به این نتیجه می‌رسیم که به جز تهذیب و تطهیر باطن در متعلمان حکمت و فلسفه و طالبان نیل به صورت‌های عقلی، شرایط دیگری نیز باید وجود داشته باشد.

صدرا معتقد است، کسانی که نقصان ذاتی را پشت سر گذاشته و حجاب‌های عارضی را نیز از آینه نفس بر گرفته‌اند اگر همه تلاش و کوشش خود را مصروف تهذیب نفس و یا اصلاح و ارشاد دیگران کنند و فکر و اندیشه خود را متوجه حقایق عقلی و عالم ملکوت نسازند و به تأمل و تدبیر در این حقایق نپردازند و آینه دل را در سمت و سوی آنها قرار ندهند، نفوسشان همچون آینه‌ای است که گرد و غبار از آن زدوده شده ولی در سمت و سوی شیء یا شخصی که قرار است صورتش در آن جلوه نماید قرار نگرفته است. از این رو، سومین مانع از ادراک معقولات، مصروف نداشتن هم و توجه در تأمل و تدبیر نسبت به حقایق عقلی است.

او بر این نکته تأکید می‌کند که اگر مصروف داشتن تمامی توجه و هم، در عبادت و طاعت خداوند این گونه از کشف حقایق مانع می‌شود، مصروف داشتن آن در گناه و معصیت وضع روشنی خواهد داشت.

چهارمین مانع، عقاید و باورهایی هستند که از دوران کودکی و به تدریج از طریق تقلید از دیگران در ذهن و اندیشه انسان راه یافته و چنان در وجود او ریشه دوانیده که جایی برای نفوذ باور و عقیده متفاوت باقی نگذاشته است. فردی که به دلیل اعتماد و حسن ظن به دیگران و نیز به علت ضعف قوه عقلانی در مرحله‌ای از زندگی خود با تأثیرپذیری از عقاید و باورهای دیگران، باورهایی را پذیرفته است، به طور طبیعی در مقابل اندیشه‌های جدید و متفاوت واکنش نشان می‌دهد. این نوع از افراد را نمی‌توان به خبث باطن متهم ساخت. چه بسا افرادی از مانع نقصان ذات و خبث باطن گذشته و توجه و هم خود را به مطالعه و تدبر در حقایق عقلی و معارف الهی معطوف داشته‌اند و با این وجود از درک این حقایق محروم باشند.

باتوجه به اینکه نیل به مجهول عقلی از طریق ترکیب متناسب معلومات پیشین حاصل می‌شود، صدرا، پنجمین مانع را عدم آگاهی از چگونگی ترکیب و تناسبات موجود در شبکه معلومات می‌داند. (المبدأ و المعاد، ص ۳۷۰-۳۶۸) موانعی را که صدرا در مورد ادراک معقولات کلی آورده است نه تنها در ساحت شهودی عقل نظری، بلکه در ساحت حصولی آن نیز موجب محرومیت از دستیابی به معقولات کلی هستند.

بنابراین، تهذیب نفس هرچند در حکمت شهودی به عنوان یک اصل مهم و محوری مورد توجه است، حکیم بخاٹ و طالب حکمت بحثی نیز در صورتی که به آن توجه نکنند، در تحصیل حکمت به حاصلی دست نخواهد یافت.

این مطلب آنگاه اهمیت پیدا می‌کند که به دیدگاه صدرالمآلهین در مورد ادراک ماهیات کلی در ساحت عقل حصولی توجه شود.

صدرا، با نظریه فیلسوفان مشاء که معتقدند ماهیات کلی از طریق تجرید صورتهای خیالی از ویژگی‌ها و مشخصات فردی حاصل می‌شوند، به شدت مخالف است. او معتقد است که ماهیت کلی انسان و یا هر موجود دیگری، صرفاً یک مفهوم تجریدشده از همه ویژگی‌های فردی نیست.

اگر از انسان تمامی خصوصیات شخصی و فردی و اعضا و اجزا و قوا تجرید شود، دیگر چیزی باقی نمی‌ماند تا انسان نامیده شود.

از دیدگاه او، انسان و هر نوع جوهری مادی یک فرد مجرد عقلی در عالم عقل دارند که از آنها به مثل نوری و افلاطونی تعبیر می‌شود. ادراک ماهیات کلی در مرتبه علم حصولی با شهود فرد عقلی ماهیت نوعی پیوند دارد.

نفس انسان پیش از اینکه به مرتبه شهود تام برسد، شهودش نسبت به این حقایق، ناقص و عن بُعد است و این نوع از شهود منشأی مفاهیم ماهوی کلی است. فرد مجرد هر نوع جوهری مادی، موجودی است عقلی و متشخص و قائم به ذات خود، اما نفس به دلیل تعلق به جسمانیت نمی‌تواند این فرد مجرد را آن‌گونه که هست ادراک کند و از این‌رو مشاهده آن نسبت به مثل نوری، ضعیف و ناقص است که صدرا از آن به شهود عن بُعد تعبیر می‌کند.

شهود نفس در چنین حالتی نسبت به مثل نوری مانند مشاهده موجودی در هوای غبارآلوده و از راه دور است که موجب ابهام می‌شود و بیننده، آنچه را می‌بیند تشخیص نمی‌دهد؛ مثلاً اینکه انسان است یا حیوان و اگر انسان است نمی‌داند کدام فرد از افراد انسان است.

مشاهده مثل نوری عن بُعد نیز موجب ابهام و عموم و اشتراک است و از این‌رو آنچه از طریق این مشاهده در ذهن حاصل می‌شود، قابل انطباق بر کثیر است و وجود ماهیات کلی از آن جهت که کلی مفهومی هستند ناشی از ضعف نفس و قصور آن است. (سفار، ج ۱، ص ۲۸۹-۲۸۸)

بر پایه این دیدگاه، صرف‌نظر از صحت و سقم آن، معرفت حصولی نسبت به ماهیات عقلی با معرفت شهودی مثل نوری پیوند وجودی پیدا می‌کند و ادراک حصولی در ظل ادراک شهودی تحقق می‌یابد. اگر شهود حقایق نوری و مجرد جز با صعود نفس به مرتبه عقلی و صعود نفس به این مرتبه جز با تهذیب و تطهیر آن ممکن نیست، ادراک حصولی نسبت به معقولات کلی نیز جز با تهذیب نفس امکانپذیر نخواهد بود.

به همین دلیل است که صدرا، دو برهان مهم از برهان‌های فیلسوفان پیش از خود را بر مجرد نفس انسان که بر پایه ادراکات کلی، تجرد نفس را اثبات می‌کند، در اثبات تجرد نفس معدودی از انسان‌ها کارآمد می‌داند. زیرا به باور صدرا، غالب انسان‌ها در مرتبه تجرد خیالی هستند و در این مرتبه، آنچه به عنوان کلی و

معقول ادراک می‌شود، معقول خالص و پیراسته از صورت‌های خیالی نیست. (همان، ج ۸، ص ۲۶۶-۲۶۴ و ۲۸۴-۲۸۳)

تعقل صورت عقلی ماهیتی به این معنا است که آن ماهیت را به صورت صرف و خالص و بدون تقید به مقدار خالص و وضع خاص و دیگر ویژگی‌هایی که خارج از او هستند ادراک کنیم اما تجرید از قوا و اعضایی که در افراد مادی ماهیت موجودند شرط تعقل آن نیست. مثلاً انسان معقول که انسان صرف است، به وجود عقلی و بسیط تمامی اعضا و قوای موجود در افراد مادی خود را با خود دارد. این انسان موجودی عقلی و مجرد است و اعضا و قوای وی نیز از سنخ و عین وجود او هستند. (همان، ص ۲۸۴-۲۸۳)

منظور صدرا از انسان صرف و خالص، فرد عقلی و مجرد انسان است که بنا به عقیده شیخ اشراق رب النوع افراد مادی نوع خود و موجد و مدبر آنها است و همان‌طور که پیش از این اشاره شد، ماهیت کلی انسان به عنوان مفهومی مشترک و قابل صدق بر کثیرین در ظلّ شهود این فرد مجرد حاصل می‌شود. بنابراین، فلسفه و حکمت را مطابق تعریف و تلقی فیلسوفان مسلمان از آن، نمی‌توان از سر تفنّن یا به انگیز، تأمین معیشت یا تفاخر و یا به تعبیر صدرالمتألهین، به انگیزه ریاست خیالی آموخت. (همان، ج ۱، ص ۴)

تهدیب نفس که بر پایه دیدگاه سهروردی و صدرالمتألهین از شرایط اساسی و غیرقابل اغماض فلسفه‌آموزی است با بخشنامه و آیین‌نامه قابل تحقق نیست. اگر متعلمان فلسفه شرایط عمومی آموختن فلسفه را که در فراز آغازین مقاله حاضر به آن اشاره کردیم، دارا باشند و با انگیزه و علاقه این رشته را انتخاب کنند، با تبیین ماهیت و غرض فلسفه و به‌ویژه، فلسفه‌های شهودی و تلقی فیلسوفانی چون صدرا و سهروردی از آن و تحلیل علمی اهمیت و جایگاه تهدیب نفس در آموختن فلسفه و نیز بسترسازی مناسب در مراکز آموزش فلسفه توجه و اهتمام به این موضوع را در متعلمان به تدریج می‌توان ایجاد کرد.

مشکل اساسی آموزش فلسفه در مراکز آموزش عالی در ارتباط با متعلمان فلسفه (کاستی‌ها و نارسایی‌ها در ارتباط با شیوه‌های آموزشی، منابع آموزشی و استادان نیز کم‌اهمیت‌تر از کاستی‌ها و نارسایی‌های موجود در ارتباط با متعلمان

نیست) این است که بسیاری از دانشجویان بدون اینکه شناختی از فلسفه و اهمیت و آثار و نتایج علمی و کاربردی آن داشته باشند این رشته را انتخاب می‌کنند و چون معمولاً با انگیزه‌هایی ناهماهنگ با این رشته، آن را انتخاب کرده‌اند و از طرفی، شرایط دیگر فلسفه‌آموزی از قبیل، علاقه، استعداد فهم مباحث فلسفی، حوصله و پشتکار را ندارند به سرعت نسبت به این رشته واکنش منفی از خود نشان می‌دهند و اگر بتوانند انصراف و یا تغییر رشته می‌دهند و اگر به دلیل محذورات خانوادگی و غیره ناچار به ادامه تحصیل در این رشته شوند، در حاد انجام تکلیف و با قناعت کردن به حداقل نمره قبولی به آموختن فلسفه ادامه می‌دهند و تعداد اندکی نیز که شرایط عمومی آموختن فلسفه را دارند با نارسایی‌هایی در شیوه‌های آموزشی، منابع درسی، استادان غیرمسلط و مجرب و محدودیت‌های ترمی و واحدی روبه‌رو می‌شوند و فلسفه را به صورت ناقص فرامی‌گیرند و ادامه این روند باعث می‌شود که هر روز به تعداد دانش‌آموختگانی که در گرایش‌های مختلف فلسفه مهارت لازم را کسب نکرده‌اند افزوده شود و جذب آنان به بدنه نظام آموزشی و پژوهشی کشور همچنان بر حجم مشکلات و نارسایی‌ها بیفزاید.

طرح این مطلب به معنای انکار وجود افرادی نیست که با عشق و علاقه و با برنامه‌ریزی شخصی و خارج از نظام آموزشی و استفاده از محضر استادان مجرب به توفیقاتی دست می‌یابند، بلکه منظور این است که نظام آموزشی حاکم در مراکز آموزشی عالی کشور به تنهایی از تربیت چنین افرادی برنمی‌آید.

بررسی سرفصل و منابع کلام اسلامی رشته فلسفه و کلام اسلامی

منصور ایمانپور

اهمیت مباحث کلامی

علم کلام یکی از علوم رایج در جوامع دینی است. این علم وظیفه توضیح و اثبات معتقدات و آموزه‌های دینی و دفاع از آنها در مقابل آرا و نظریات دیگر را به عهده دارد. گویی هر دین و آموزه‌های آن، کشور مشخصی است که متکلمان و متألّهان آن، نگهبانان آن محسوب می‌شوند و با سلاح علم کلام از آن حفاظت می‌کنند. در جهان اسلام نیز کلام اصطلاحی در حدود اوایل قرن دوم هجری (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۴۶) به واسطه یک دسته عوامل داخلی و خارجی شکل گرفت و مباحثی همچون قضا و قدر، جبر و اختیار، کفر و ایمان و حدوث و قدم کلام خدا به صورت جدی مطرح شد و مکاتب کلامی متنوعی با روش‌ها و مبانی مختلف فکری به وجود آمدند و در طول تاریخ جریان اندیشه به مباحثه و مجادله پرداختند و در زیر لوای کلام به عنوان یک جریان فکری گسترده و متنوع در کنار جریان‌های فکری دیگر، مثل فلسفه و عرفان و تحجّر به حیات خود ادامه دادند و از حیث تعمیق و ترویج مباحث دینی و تنازع فکری با فلاسفه، منشأی ثمرات گرانبهایی در حوزه دین‌شناسی و خردورزی فلسفی در جهان اسلام شدند.

به طور کلی علم کلام اسلامی با هدف پاسداری از عقاید دینی و توضیح و ترویج آنها تأسیس شد، به گونه‌ای که هر مکتب کلامی خود را موظف می‌دید اولاً از اعتقادات دین اسلام در مقابل آموزه‌های برون‌دینی، اعم از اشکالات و پرسش‌های پیروان ادیان دیگر و تفکرات الحادی و شرک‌آلود دفاع کند، ثانیاً از

باورهای مشرب کلامی خود در مقابل مشرب‌های کلامی رایج در همان دین (درون‌دینی) محافظت به عمل آورد. به نظر می‌رسد علم کلام اسلامی برای تحقق همین هدف پدید آمد و مستندات تاریخی و سیر طرح مباحث کلامی نیز این مدعا را اثبات می‌کند. (همان، ص ۴۲)

بنابراین، مباحث کلامی متکلمان مسلمان، اعم از معتزله و اشاعره و شیعه، غالباً پیرامون اصول اعتقادی دین اسلام مطرح می‌شد و به همین دلیل به علم کلام اسلامی، علم اصول دین نیز اطلاق می‌شد.

پرواضح است که آشنایی هر دانشجوی رشته الهیات، به‌ویژه فلسفه و کلام اسلامی با مباحث اعتقادی دین خود و آرای اهل نظر در این خصوص، یک فریضه انکارناپذیر است و به همین جهت، برنامه‌ریزان آموزشی، درسی به نام کلام اسلامی یا کلام قدیم را در برنامه درسی این دانشجویان لحاظ کرده‌اند و ده واحد از مجموع صدوسی و شش واحد درسی را به درس کلام اسلامی تحت عناوین کلام پایه ۱ و ۲ و کلام تخصصی ۱ و ۲ اختصاص داده‌اند تا دانشجویان این حوزه، اولاً خود به یک تصویر معقول و مستند و مدلل از آموزه‌های دین اسلام در قلمرو اعتقادات دست یابند؛ ثانیاً به تعمیق و ترویج آنها در دنیای متلاطم امروز بپردازند و با تهذیب و بازسازی تفکر دینی و ارائه آن در میان انواع مکاتب و نظریه‌های متنوع به شکوفایی و استمرار حیات آموزه‌های دینی در حوزه‌های مختلف اعتقادی، اخلاقی و فقهی کمک کنند.

بدون تردید، هنگامی آرمان متعالی مذکور تحقق می‌یابد که منابع درسی و شیوه تدریس کلام اسلامی، جامع و کارآمد باشد و از تحولات علمی و فکری پیرامون خود بی‌خبر نباشد. اما با کمال تأسف باید اذعان کرد که اکثر مباحث کلامی مندرج در منابع درسی، به‌صورت تکراری و کاملاً سنتی و غیرمأنوس با سبک و زبان معاصر و بی‌توجه به تحولات فکری گسترده در این حوزه، ارائه و تدریس می‌شوند و به همین جهت کارایی لازم را ندارند.

در مقاله حاضر درصدد هستیم این مدعا را از طریق تطبیق مباحث کلام پایه و تخصصی از منابع درسی رایج اثبات و پیشنهادهایی را جهت پیشرفت جایگاه مباحث کلامی در این رشته و کارآمد کردن این مباحث مطرح کنیم.

مباحث خداشناسی در منابع درسی رشته فلسفه و کلام اسلامی

بر پایه سرفصل رایج، مباحث خداشناسی در درس کلام پایه (۱) از کتاب باب حادی عشر علامه حلی تدریس می‌شود. در این مبحث، ابتدا درباره لزوم شناخت اصول دین بحث می‌شود. سپس وجود حق تعالی با استناد به برهان امکان و وجوب و توضیح و اثبات مقدمات آن، نظیر ابطال دور و تسلسل و بیان ویژگی‌های واجب و ممکن اثبات و به دنبال آن، مسئله صفات حق تعالی، اعم از صفات ثبوتیه و سلبیه به صورت کلی مطرح می‌شود و پس از آن، در مبحث صفات ثبوتیه، صفاتی همچون قادر، عالم، حی، مرید، مدرک، «قدیم و ازلی و باقی و ابدی»، متکلم و صادق بودن حق تعالی تفسیر و اثبات می‌شوند و در فصل ویژه صفات سلبیه نیز صفاتی همچون مرکب، جسم، عرض، محل حوادث، مرئی و نیازمند بودن از ذات حق تعالی سلب و نفی می‌شوند (حلی، ۱۳۷۰: ۱۵۰-۷۹).

از سوی دیگر، همین مباحث با تفصیل و تعمیق بیشتر در دروس فلسفه اسلامی از کتاب *بدایة الحکمه و نهایة الحکمه* مرحوم علامه طباطبائی تدریس می‌شوند. به عنوان مثال، در دو کتاب مذکور نیز وجود واجب تعالی با چند برهان متنوع، از جمله برهان امکان و وجوب، اثبات می‌شود. سپس توحید واجب تعالی با اقسام مختلف آن، تفسیر و اثبات می‌شود و مبحث صفات حق تعالی، اعم از تعریف و تقسیم‌بندی و طرح و نقد نظریات مختلف درباره عینیت یا عدم عینیت صفات با ذات حق تعالی، مورد بحث و تدبیر قرار می‌گیرد و پس از آن تک تک صفات ذاتیه، یعنی علم و قدرت و حیات و ملحقات آنها به طور مفصل و عمیق طرح و بررسی می‌شوند.

بنابراین، به اعتقاد ما، به طرح مباحث خداشناسی برای دانشجویان این رشته در درس کلام با همین سبک و سیاق نیازی احساس نمی‌شود، چرا که غالب مباحث خداشناسی در کلام اسلامی پس از خواجه طوسی کاملاً به رنگ فلسفی درآمده است و تفاوت قابل ملاحظه‌ای میان این مباحث در کتاب‌های فلسفی و کلامی معاصر (پس از خواجه) وجود ندارد. از این رو به تکرار این مباحث با روش و چارچوب یکسان در دو منبع کلامی و فلسفی نیازی نیست و به جای

آن می‌توان از رویکردهای دیگر و مباحث جدید در حوزه خداشناسی سخن گفت و مقایسه کرد.

مسائل مربوط به عدل در متون کلامی

بحث دیگری که در همان کلام پایه (۱)، براساس سرفصل مصوب و جاری در این رشته و در مقطع کارشناسی تدریس می‌شود مسئله عدل خدا و مباحث مربوط به آن است. در این بخش، مباحث معروف حسن و قبح افعال (که درواقع از مباحث فلسفه اخلاق محسوب می‌شود) و نظریات اشاعره و معتزله در این زمینه و مسئله جبر و اختیار و آرای موجود در این باب و محال بودن صدور کار قبیح از خداوند و غرض داشتن خدا در آفرینش و مسائل تکلیف و لطف و عوض آلام مورد بحث قرار می‌گیرند و در همه این زمینه‌ها، آرای دو مکتب معروف کلامی، یعنی معتزله و اشاعره طرح و بررسی می‌شود و درنهایت، نظریه معتزله به عنوان نظریه حق و مختار، تقویت و به عنوان نظر امامیه معرفی می‌شود (همان، ص ۱۶۶-۱۵۱).

نکته جالب توجه این است که همین مطالب با همین ساختار و مبانی و شیوه در کتاب کشف المراد، در درس کلام تخصصی (۱) نیز تکرار و تدریس می‌شود. رئوس این مطالب در درس کلام تخصصی (۱) به شرح زیر است:

مباحث حسن و قبح افعال شامل نظریات اشاعره و معتزله و ذکر ادله معتزله و دفع اشکالات اشاعره و اختیار نظر معتزله، مباحث شمول قدرت حق تعالی نسبت به کارهای قبیح و ذکر و ارزیابی آرای اشاعره و معتزله در این زمینه، مسئله غرض داشتن خدا در آفرینش و طرح و ارزیابی آرای اشاعره و معتزله و دفاع از نظر معتزله، مباحث مرید طاعت و کاره معاصی بودن خداوند و ذکر نظریات در این خصوص، مباحث جبر و اختیار و نقل و ارزیابی نظریات اشاعره و معتزله و دفاع از نظر معتزله، مباحث مرید طاعت و کاره معاصی بودن خداوند و ذکر نظریات در این خصوص، مباحث جبر و اختیار و نقل و ارزیابی نظریات اشاعره و معتزله و دفاع از نظر خاص معتزله (بدون طرح نظر مشهور شیعه)، مباحث افعال متولد و ذکر نظریات مختلف در این زمینه و دفاع از رأی معتزله،

مباحث قضا و قدر و هدایت و ضلالت و تکلیف و لطف و ملحقات آنها و چند مسئله فرعی دیگر (حلی، ۱۴۱۵ق: ۳۴۳-۳۰۲).

جهت تدلیل مدّعی مذکور، تنها به تطبیق یکی از مباحث مذکور در دو کتاب درسی مذکور می‌پردازیم. مبحث تکلیف یکی از مباحث اصلی در کلام قدیم محسوب می‌شود و درواقع بخش محوری دین در نگاه متکلمان مسلمان، همان تکلیف است. این مسئله در دین‌شناسی جدید با توجه به مکاتب فکری جدید درباره هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و مانند اینها، از زوایای گوناگون مورد بحث و تحقیق قرار گرفته است و تحت عنوان «مسئله حق و تکلیف» در کتاب‌ها و مقالات جدید و متنوع مطرح و ترویج می‌شود. اما همین مسئله در آثار کلامی ما عمدتاً درباره رابطه انسان و خدا با محوریت مکلف‌بودن انسان درمقابل خدا مطرح می‌شود.

اهمّ مباحث درباره این مسئله در کتاب *باب حادی عشر عبارت‌اند از*: تعریف تکلیف، شرایط تکلیف و مکلف و مکلف، انحاء متعلق تکلیف، دلیل وجوب تکلیف بر خدا با تمرکز بر فاعل قبیح‌نبودن خداوند^۱ و هدف خداوند از ارائه تکلیف (حلی، ۱۳۷۰: ۲۹-۳۲).

در کتاب *کشف‌المراد* نیز مباحث تعریف تکلیف، وجه حسن‌بودن آن، اشکالات سه‌گانه درمورد تکلیف و پاسخ به آنها، دلیل وجوب تکلیف (و واجب لزجره عن القبائح)، شرایط تکلیف و مکلف و مکلف، انحاء متعلق تکلیف و هدف تکلیف مورد بحث و تفسیر قرار می‌گیرد (حلی، ۱۴۱۵ق: ۳۲۴-۳۱۹).

پرواضح است که عناوین مطالب، محتوا، روش، چهارچوب، مبانی و لوازم آنها در هر دو کتاب سبک و سیاق واحدی دارند و تکرار آنها در هر دو کتاب درسی، توجیه علمی و منطقی ندارد.

۱. اگر تکلیف واجب نبود، اغوای بنده به‌سوی قبیح توسط خدا لازم می‌آمد؛ و چون تالی باطل است، مقدم نیز باطل است (حلی، ۱۳۷۰: ۳۹).

مسائل نبوت و امامت در منابع کلامی این رشته

مبحث نبوت و امامت در درس کلام پایه (۲) از کتاب باب حادی عشر تدریس می‌شود. مباحث مطرح شده در مبحث نبوت این کتاب عبارت‌اند از: تعریف نبوت (نبی)، دلایل ضرورت نبوت (استدلال فلسفی ناظر به کارکرد اجتماعی دین و استدلال ناظر به کارکرد اخروی آن)، نبوت پیامبر اکرم (ص) و اثبات آن، معجزه و شرایط آن، معجزات پیامبر اکرم (ص)، عصمت و تعریف و چهارچوب آن، ادله عصمت نبی و ویژگی‌های دیگر نبی.

پس از مبحث نبوت، مسئله امامت مطرح و مباحث زیر در این فصل تدریس می‌شود:

تعریف امامت، تقریر آرای مختلف درباره وجوب یا عدم وجوب امامت و ادله امامیه بر وجوب امامت، ویژگی‌های امام از نظر شیعه، نظیر: عصمت امام (همراه با ادله) و منصوص بودن امام و در پایان، مباحث مربوط به امامت حضرت علی (علیه السلام) و ادله عقلی و نقلی در اثبات آن (حلی، ۱۳۷۰: ۵۲-۳۴).

مسئله نبوت و امامت با همین سبک و محتوا و مبانی در کلام تخصصی (۲) از کتاب کشف المراد همراه با مباحث مرحوم علامه طباطبائی، در ذیل آیه ۲۱۳ از سوره مبارکه بقره در باب نبوت تدریس می‌شود. در کلام تخصصی (۲) از کتاب مذکور، ابتدا مباحث نبوت عامه مطرح، و در آن، ثمرات بعثت انبیا، و طرح و نقد اشکال رایج (براهمه) در این باره تدریس می‌شود. سپس مباحثی همچون وجوب ارسال نبی بر خدا (برهان لطف و برهان فلسفی)، عصمت نبی (همراه با ادله آن)، طریق شناخت نبی، یعنی معجزه (همراه با شرایط معجزه) مطرح می‌شود و پس از آن مسئله کرامت و اشکالات رایج در مورد آن و پاسخ به این اشکالات و ضرورت بعثت انبیا در همه زمان‌ها مورد بحث قرار می‌گیرد.

در بخش راجع به نبوت، نبوت پیامبر اکرم، معجزات او، به ویژه قرآن کریم و جنبه‌های اعجاز آن (بسیار خلاصه و تنها با تأکید روی جنبه فصاحت و بلاغت آن)، مسئله نسخ و ذکر و نقد آرای اهل یهود در این زمینه و درنهایت، عمومیت نبوت پیامبر اکرم تدریس می‌شود.

در بخش امامت نیز درباره ضرورت امامت و نقل و نقد اشکالات در این زمینه، ویژگی‌های امام از نظر امامیه، یعنی عصمت امام (همراه با ادله) و نص بر آن بحث می‌شود. سپس امامت بلافصل حضرت علی (علیه‌السلام) همراه با ادله عقلی و نقلی در این خصوص و مسئله امامت ائمه دیگر (به صورت مختصر) مطرح می‌شود (حلی، ۱۴۱۵ق: ۳۹۸-۳۷۵).

مقایسه اجمالی مطالب طرح شده در هر دو کتاب، بیانگر این حقیقت است که اکثر مباحث در این زمینه تکراری هستند و در چهارچوب ویژه مطرح می‌شوند و تنها تفاوت موجود میان مباحث این دو کتاب، اجمال و تفصیل است. نکته جالب اینجا است که در همین دو حوزه (نبوت و امامت)، با وجود تکراری بودن اکثر مباحث، مباحث فراوان و متنوعی وجود دارد که در هیچ یک از این دو کتاب مطرح نشده است، مانند: مسئله وحی و تحلیل آن، مسئله کثرت یا وحدت ادیان و انبیاء، ابعاد مختلف مسئله معجزه از حیث تاریخی و تطابق یا عدم تطابق آن با اصل علیت، اندیشه سیاسی شیعه در خصوص استمرار امامت از طریق ولایت فقیه و به طور کلی مسئله ولایت فقیه با تکیه بر نکات کلامی آن.

مسئله معاد در منابع کلامی رشته فلسفه و کلام اسلامی

مسئله معاد در درس کلام تخصصی (۳) این رشته براساس مطالب بخش معاد، شرح منظومه مرحوم سبزواری تدریس می‌شود. مسئله معاد در این منبع بر هستی‌شناسی و انسان‌شناسی حکمت اشراق و حکمت متعالیه مبتنی است و فهم و هضم آن نیز به فهم آن دو حکمت فلسفی وابسته است. افزون بر آن، آرای مختلف دیگری در کنار نظر حکمت متعالیه در خصوص معاد مطرح می‌شود که پیش فرض برخی از آنها (مثل نظریه افلاک) منسوخ شده است.

در این منبع، ابتدا معاد به روحانی و جسمانی تقسیم می‌شود و در بخش راجع به معاد روحانی، بدون پرداختن به اصل مسئله معاد و طرق اثبات آن، انسان‌ها از حیث حکمت نظری و عملی به پنج دسته بزرگ تقسیم می‌شوند و معیار سعادت کامل و ارتقا به عالم نور و مجردات، حکمت نظری قلمداد می‌شود و به ارتقای کاملین در حکمت نظری و عملی و کاملین در حکمت

نظری (بدون کمال در حکمت عملی) به عالم نور حکم داده می شود و عالم برزخ نیز به عنوان جایگاه انسان های کامل در عمل (نه علم) و متوسطه در هر دو (اصحاب الیمین) و ناقص در هر دو (اصحاب الشمال) معرفی می شود.

در بخش معاد جسمانی نیز آرای گوناگونی درخصوص معاد جسمانی به تفصیل شرح و ارزیابی، و درنهایت، نظریه صدرایی به صورت بسیار مختصر بیان می شود و با چند برهان فلسفی - که هرکدام از آنها یکی از مقدمات استدلال ملاصدرا در آثار مختلفش به شمار می رود - به اثبات می رسد و به عنوان نظریه حق و مورد نظر شرع معرفی می شود. در پایان، شبهات راجع به معاد جسمانی طرح و نقد و باز نظریه ملاصدرا موفق می شود (سبزواری، ۱۴۲۲ ق: ج ۵، ص ۲۸۷-۳۵۸).

به گمان راقم این سطور، تدریس این درس برای دانشجویان این رشته در مقطع کارشناسی، نتیجه ای جز مواجهه با یک تصویر کاملاً فلسفی از مسئله معاد و سردرگمی در میان آرای متنافر درخصوص این مسئله حیاتی به دنبال ندارد. افزون بر آن، چون غالب دانشجویان این مقطع، با حکمت اشراق به دلیل نداشتن واحد درسی در این حوزه، آشنایی چندانی ندارند و از حکمت متعالیه نیز بهره وافی نبرده اند، از این رو در فهم بسیاری از مطالب این درس، با مشکل مواجه می شوند و پیچیدگی متن کتاب و منظم نبودن آن نیز - که بارها اصل بحث را رها می کند و به تشریح مفصل مباحثی فلسفی می پردازد - این مشکل را دوچندان می کند.

ارزیابی کلی مباحث گذشته

همان طور که در خلال مباحث گذشته مطرح شد، اکثر مباحث در کلام های پایه و تخصصی تکراری هستند، یعنی همان مباحثی که در کلام پایه از کتاب باب حادی عشر تدریس می شود، در کلام تخصص نیز با مقداری تفصیل در برخی مباحث تکرار می شوند. با وجود این، بسیاری از مباحث عمیق در همان حوزه ها متروک مانده اند و دانشجویان این رشته خبر و بهره ای از آنها ندارند، مثل

مباحث مسئله خیر و شر طبیعی و اخلاقی در نسبت با عالم و قادر و خیر مطلق بودن خداوند، مباحث متنوع مبحث نبوت و پدیده وحی و مسائل دیگر. افزون بر آن دیدگاه‌های فراوان و نوینی درباره مسائل کلامی، نظیر مفهوم خدا، معناشناسی اوصاف حق تعالی، دین و عقل، دین و علم، دین و اخلاق، تجربه دینی و تنوع ادیان وجود دارند، درحالی که دانشجویان این رشته نه تنها چیزی از آنها یاد نمی‌گیرند، بلکه از اصطلاحات رایج در این حوزه‌ها نیز بی‌خبرند، چرا که هیچ واحد درسی تحت عنوان کلام جدید یا مسائل جدید کلامی که حامل مباحث مختلفی در حوزه دین‌شناسی با مبانی و رویکردهای جدید و محتوا و لوازم و زبان دیگر است برای این دانشجویان لحاظ نشده است و درحقیقت از چنین مباحثی محروم شده‌اند. چگونه می‌توان باور کرد که دانشجویی در رشته فلسفه و کلام اسلامی فارغ‌التحصیل شود و هیچ اطلاعی از توفان و انقلاب فکری به‌وجودآمده در رشته تحصیلی خود نداشته باشد و تنها در داخل مدرسه درسته‌ای به یادگیری مطالبی با سبک خاص و چهارچوب ویژه در زمینه اعتقادات دینی خود بسنده کند و علم کلام را به همین حوزه محصور سازد و از وظیفه متکلم نسبت به ساحت‌های دیگر دین، مثل اخلاق دینی و احکام دینی و حفاظت از آنها درمقابل مکاتب اخلاقی و حقوقی دیگر غافل بماند و وظیفه خود را تنها دفاع از اعتقادات دینی مصبوغ به صبغه یک سنت فلسفی بداند.

بنابراین از یک‌سو یادگیری عمیق مباحث کلامی رایج و گرانها براساس متون محکم و منابع موثق برای دانشجویان این رشته ضروری است تا از سخنان گرانقدر متکلمان گذشته و میراث عظیم سنت کلامی خود به‌خوبی بهره‌مند شوند و از سوی دیگر، اطلاع از مباحث فراوان کلامی جدید و مطالب متنوع در این زمینه یک فریضه است تا دانشجویان این رشته با مطالعه نظریات مختلف به تصویر معقول و مقنعی در حوزه مسائل دینی دست یابند و از آفات مهلک مغالطه‌کنه و وجه و سنت‌گرایی^۱ مذموم در امان بمانند و در پرتو این تعامل

فکری و سازنده، هم دیگران را از سفره فکری خود بهره‌مند سازند و هم خود از سفره دیگران بهره‌مند شوند.

راه‌حل و برنامه پیشنهادی

بدون تردید کتاب‌های فراوانی درباره کلام قدیم وجود دارد. این کتاب‌ها را در یک تقسیم‌بندی به دو دسته بزرگ می‌توان تقسیم کرد: کتاب‌های دسته اول، نظیر: مقالات الاسلامیین ابوالحسن اشعری، شرح‌المواقف، شرح المقاصد، اوائل المقالات، تجرید الاعتقاد و گوهر مراد، و کتاب‌های دسته دوم مثل: اکثر آثار کلامی راجع به کلام اسلامی از مؤلفان معاصر. مطالعه و بررسی آثار مذکور نشان می‌دهد که این کتاب‌ها، متن درسی روان و جامع و عمیق برای درس کلام اسلامی در مقطع کارشناسی محسوب نمی‌شوند زیرا یک کتاب درسی مناسب در این زمینه باید دارای دو ویژگی اساسی باشد:

الف - مباحث کلامی را به صورت جامع و عمیق عرضه کند؛

ب - شیوه بیان مانوس و روان داشته باشد.

درحالی‌که برخی از این کتاب‌ها جامع نیستند و برخی دیگر، عمق و غنای کافی ندارند و پاره‌ای دیگر از نظر زبانی بسیار مغلق هستند. لذا هیچ کتابی به تنهایی نمی‌تواند یک کتاب درسی مناسب و همیشگی قلمداد شود.

بنابراین، به باور ما با ملاحظه مطالب مذکور، اختصاص شش واحد درسی تحت عنوان کلام اسلامی ۱، ۲ و ۳ برای دانشجویان این رشته در حوزه کلام قدیم کافی است و با این شش واحد درسی، می‌توان تصویر جامع و منسجمی از مباحث کلام اسلامی به دانشجویان این رشته ارائه کرد. در درس کلام اسلامی (۱) مسائل مربوط به عدل خدا، جبر و اختیار، قضا و قدر، هدایت و اضلال، تکلیف و لطف تدریس شود و استاد با تأمل در منابع متنوع کلامی و تنظیم مطالب، تصویر منسجمی از مباحث مذکور به زبان روان و امروزی ارائه کند و در این خصوص از کتاب‌های شرح‌المواقف، شرح‌المقاصد، کشف‌المراد، گوهر مراد، سرمایه ایمان و آثاری همچون آموزش عقاید (استاد مصباح)، و انیس‌الموحدین (نراقی) و باب حادی عشر استفاده کند.

در درس کلام اسلامی (۲) نیز مسائل نبوت عامه و خاصه تدریس می‌شود، شامل: مباحث تعریف نبی، تفسیر وحی، کارکردهای نبوت، ضرورت نبوت، طریق شناخت نبوت، معجزه و ویژگی‌های آن، معجزه و مسئله علیت، تفاوت معجزه با امور خارق‌العاده دیگر، مسئله عصمت و چهارچوب آن، رابطه عصمت با اختیار انبیا، رویکرد متکلمان مسلمان در اثبات عصمت انبیا، نبوت پیامبر اکرم و معجزات ایشان؛ پس از آن، مباحث امامت و اختلاف نظری و مصداقی رایج در این زمینه مطرح و به دنبال آن، مسئله ولایت فقیه با استناد به آثار موجود در این زمینه مثل کتاب ولایت فقیه امام (ره) تحلیل و تدریس شود. ناگفته پیداست که استاد دروس مذکور موظف است که در همه مباحث

مذکور از منابع غیرشیعی، نظیر شرح المقاصد و شرح المواقف نیز استفاده کند. در کلام اسلامی (۳) نیز مسئله معاد به صورت جامع، شامل مباحث مسئله مرگ و اهمیت آن، مسئله معاد و ادله عقلی و نقلی در اثبات آن، معاد روحانی و جسمانی، جزئیات معاد جسمانی از مرگ تا قیامت و ماجرای قیامت و پس از آن تدریس شود. به اعتقاد ما، مناسب‌ترین آثار در این زمینه، بخش معاد کتاب ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد آیت‌الله جوادی آملی و رساله «الانسان بعدالدنیا» مرحوم علامه طباطبائی ترجمه صادق لاریجانی است. این دو منبع می‌توانند تصویر منسجمی مبتنی بر عقل و وحی از مسئله معاد و جزئیات آن ارائه کنند. در کتاب ده مقاله، اصل معاد با دسته‌ای از براهین عقلی اثبات و در رساله «انسان بعد از دنیا» نیز تفصیل آن به صورت مستدل و مستند تدریس شود.

پس از گذراندن درس‌های مذکور، درسی تحت عنوان کلام جدید ۱ و ۲ (هرکدام ۲ واحد) به جای کلام پایه ۱ و ۲ گنجانده شود و مباحثی همچون تعریف یا تعاریف کلام جدید و تمایز آن با فلسفه دین، وجوه تمایز کلام جدید و قدیم، تاریخچه پیدایش کلام جدید در غرب، کلام جدید در ایران و فهرست مسائل کلام جدید تدریس شود. سپس پاره‌ای از این مسائل، نظیر تعاریف دین و مسئله دین و عقل، دین و علم، تجربه دینی، وحدت یا کثرت ادیان، تصدیق‌پذیری گزاره‌های دینی، منشأ دین، زبان دین و زندگی پس از مرگ مطرح و تحلیل شوند. پرواضح است که این مسائل در اصل از مسائل فلسفه دین

محسوب می‌شوند. اما طرح و تفسیر آنها در فلسفه دین و ارائه موضعی مشخص در آن حوزه، سبب پیدایش مسائل جدید در حوزه کلام می‌شود و متکلم متعهد است دستاوردهای فلسفه دین را به عنوان مسائل یا شبهات جدید بررسی کند. کتاب‌هایی که می‌توانند به عنوان منابع درسی به زبان فارسی در این زمینه مطرح شوند عبارت‌اند از: هندسه معرفتی کلام جدید (دکتر قراملکی)، عقل و اعتقاد دینی (تألیف مایکل پترسون و دیگران، ترجمه نراقی و سلطانی)، فلسفه دین (تألیف جان هیک، ترجمه بهزاد سالکی)، علم و دین (تألیف ایان باربور، ترجمه خرمشاهی) و جستارهایی در کلام جدید (تألیف گروهی از مؤلفان). شایان ذکر است که اختصاص بخش خاصی از کلام اسلامی به بحث خداشناسی به شیوه رایج، ضروری به نظر نمی‌رسد زیرا این بخش از مسائل فلسفی و کلامی، در دروس فلسفه اسلامی، به ویژه بخش الهیات نه‌ایه الحکمه به طور مفصل تدریس می‌شود و هیچ‌یک از آثار کلامی رایج از حیث تفصیل و موşkافی با این کتاب قابل مقایسه نیستند و بسیاری از مباحث خداشناسی آثار کلامی اخیر، نظیر آموزش کلام اسلامی (دکتر سعیدی مهر) و آموزش عقاید (استاد مصباح) و الهیات و معارف اسلامی (استاد جعفر سبحانی) براساس این کتاب تنظیم شده است.

کتابنامه

- باربور، ایان. ۱۳۷۴. علم و دین. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چ ۲. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پترسون، مایکل و دیگران. ۱۳۷۶. عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. چ ۱. تهران: طرح نو.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۲. ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد. چ ۳. قم: انتشارات الزهراء.
- حلی، جمال‌الدین. ۱۴۱۵ق. کشف‌المراد فی شرح تَجْرِیدِ الاعتقاد. با تصحیح حسن‌زاده آملی. چ ۱. قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____ . ۱۳۷۰. الباب الحادی العشر. با شرح فاضل مقداد و ابن‌مخدومی، تحقیق مهدی محقق. چ ۲. مشهد: آستان قدس رضوی.

بررسی سرفصل و منابع کلام اسلامی رشته فلسفه و کلام اسلامی ۵۳

سبزوای، ملاحادی. ۱۴۲۲ ق. شرح المنظومه (ج ۵). تصحیح حسن زاده آملی. چ ۱. قم: نشر ناب.

طباطبایی، سید محمد حسین. ۱۳۷۱. انسان از آغاز تا انجام. ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی. چ ۲. تهران: انتشارات الزهراء.

لاهیجی، عبدالرزاق. ۱۳۷۲. گوهر مراد. تصحیح زین العابدین قربانی. چ ۱. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

هیک، جان. ۱۳۷۲. فلسفه دین. ترجمه بهرام راد (بهزاد سالکی). چ ۱. تهران: انتشارات بین المللی الهدی.

لقاءالله در قرآن مجید و تجلی آن در احادیث و ادب عرفانی

دکتر محمدحسین بیات

عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی

مقدمه

این جستار که بنایش بر اختصار است، لقاءالله و رؤیت حق تعالی را از نظر قرآن مجید و احادیث و ادب عرفانی، در سه بند بررسی می‌کند:

الف - بررسی لقاءالله در قرآن مجید؛

ب - تجلی این بحث در احادیث و ادعیه مأثوره؛

ج - جلوه آن در ادب عرفانی.

بند «الف»، خود در سه بخش بررسی می‌شود:

۱. بررسی معنی واژه لقاء و مشتقات آن

«لقاء» در کتاب‌های لغت به معنی دیدار، دیدار کردن، دیدن و مانند آن آمده است. در صورت ترکیب با واژه دیگر نیز در همین معنی به کار رفته است؛ مانند: فرشته لقاء، ماه لقاء، فرخنده لقاء و ...
مولانا در دیوان کبیر گوید:

گفتا نه این خواهم نه آن، دیدار حق خواهم عیان

گر هفت بحر آتش شود من می‌روم بهر لقاء

منوچهری نیز گوید:

تو آسمانی و هنر تو عطارد است و آن بی‌قرین لقای تو چون ماه آسمان

(لغت‌نامه معین و دهخدا)

راغب در مفردات گوید:

اللقاء مقابلة الشیئی و مصادفته معاً، يقال لقيه يلقاه لقاءً و لقياً و يقال ذلك في الادراك بالحسّ و بالبصر و بالبصيرة. قال تعالى: لقد كنتم تمنون الموت من قبل ان تلقوه، و ملاقة الله عبارة عن القيامة قال: و اعلموا انكم ملاقوه. و اللقاء الملاقة قال تعالى: قال الذين لا يرجون لقائنا. و تلقاه كذا اي لقيه قال: و تتلقاهم الملائكة. و الألقاء طرح الشیئی حيث تلقاه اي تراه ثم صار في التعارف اسماً لكل طرح قال تعالى: انا سنلقي اليك قولاً ثقیلاً. فاشارة الى ما حمل من النبوة و الوحي. وقوله: القى السمع و هو شهيد فعبارة عن الأصفاء اليه. (مفردات راغب)

چنانکه از گفتهٔ راغب پیدا است، لقاء و سایر مشتقات آن در قرآن مجید به معنی مواجهه و روبه‌رو شدن و ادراک با چشم سر و چشم دل آمده است که گاهی کنایه از قیامت است، چه روز قیامت در قدرت خداوند برای آدمی شک و تردید باقی نماند تا آنجا که گویی خدا را می‌بیند.

۲. لقاء الله در قرآن

این واژه و مشتقات آن در قرآن مجید، حدود ۱۵۸ بار تکرار شده است که در همهٔ موارد به معنی اصل ریشه، یعنی لقاء در معنی دیدار است. در بیست و سه مورد، لقاء الله با تعبیر گوناگون و یازده مورد دیدار روز قیامت، با عبارات مختلف و یک مورد نیز به نحو اختصار روز دیدار (يوم التلاق) وارد شده است. اما آیاتی که به لقاء الله و دیدار حق اشارت دارند به شرح زیر هستند:

سورهٔ بقره، به ترتیب آیات ۴۶، ۳۷، ۲۲۳ و ۲۴۹:

الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ ...
...فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ
... وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ...
... قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهَ...

سورهٔ انعام، به ترتیب آیات ۳۱ و ۱۵۴:

قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ ...
... لَعَلَّهُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ.

سورهٔ یونس، آیات ۷، ۱۱، ۱۵ و ۴۵:

إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ...
... فَتَذَرُ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ...
... قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ...
... قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ ...
سوره هود، آیه ۲۹:

... انْتَهُم مُّلاقُوا رَبِّهِمْ ...
سوره رعد، آیه ۲:
... لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تَوْفِقُونَ.
سوره کهف، آیات ۱۰۵ و ۱۱۰:
... الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ ...
... فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ ...
سوره عنکبوت، آیات ۵ و ۲۳:

... مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ ...
وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ ...
سوره روم، آیه ۸:
وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ ...
سوره سجده، آیات ۱۰ و ۲۳:

... بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ.
... فَلَاتَكُنْ فِي مِرْتَةٍ مِنْ لِقَائِهِ ...
سوره احزاب، آیه ۴۴:

تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ ...
سوره فضیلت، آیه ۵۴:

أَلَا انْتَهُمْ فِي مِرْتَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ ...
سوره انشقاق، آیه ۶:

يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ.
سوره فرقان، آیه ۲۱:

وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ...

و در سوره غافر، آیه ۱۵ فرمود:

... لَيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ.

این آیه ممکن است به لقاء الله یا به لقای روز قیامت اشارت داشته باشد. اما آیاتی که در آنها «لقاء» به طور صریح، به دیدار روز قیامت منحصر شده، به شرح زیر است:

انعام / ۱۳۰:

... وَ يُنْذِرُكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا ...

اعراف / ۵۱ و ۱۴۷:

... فَالْيَوْمَ نَنسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا ...

... وَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ ...

مومنون / ۳۳:

الَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ ...

روم / ۱۶:

وَ أَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ ...

سجده / ۱۴:

فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا...

زمر / ۷۱:

... وَ يُنْذِرُكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا ...

زخرف / ۸۳:

... حَتَّى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ.

جاثیه / ۳۴:

... كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا ...

طور / ۴۵:

... حَتَّى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي فِيهِ يُصْعَقُونَ.

معارج / ۴۲:

.... حَتَّى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ.

لقاء الله در قرآن مجید و تجلی آن در احادیث و ادب عرفانی ۵۹

در قرآن مجید، علاوه بر لقاء الله، نظر کردن و نگریستن به خداوند نیز مطرح شده است؛ از جمله در سوره قیامت، آیه ۲۳:

وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاضِرَةٌ.

روز قیامت انسان‌هایی با روی‌های شاداب به سوی خدا می‌نگرند.

سوره انعام، آیه ۱۵۸:

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ ...

آیا جز این است که منتظر آمدن فرشتگان یا پروردگارت هستند؟...

از این قبیل آیات در قرآن فراوان به چشم می‌خورد که ظهور حق تعالی در آنها مطرح شده است منجر به دیدار می‌شود. برای مثال سوره فجر، آیه ۲۲:

وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا.

روز قیامت پروردگارت آید در حالی که فرشتگان صف‌کشیده‌اند.

ناگفته نماند که متکلمان فرقه‌های گوناگون اسلامی در محور این گونه آیات بحث‌های کلامی بسیاری دارند؛ که در بخش بعدی این مقاله به برخی از آنها اشاره خواهد شد.

لیکن، از طرفی دیگر، در برخی آیات قرآنی رویت و ادراک حسّی حق تعالی با نفی ابد، نفی شده است. از جمله:

سوره اعراف، آیه ۱۴۳:

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِصْرَئِيلَ قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي ...

آن‌گاه که موسی به وعده‌گاه ما آمد و پروردگارش با وی سخن گفت، موسی عرضه داشت: پروردگارا! خودت را به من بنمایان تا به تو بنگرم! پروردگار فرمود: هرگز مرا نخواهی دید...

سوره انعام، آیه ۱۰۳:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ...

دیدگان کسی او را نتواند دید لیکن او دیدگان را می‌بیند...

سوره نساء، آیه ۱۵۳:

... فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ
الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ...

.... قوم موسی بالاتر از این از وی خواستند و گفتند: خدا را آشکارا
به ما بنمایان. پس به خاطر این خواسته نا به جا گرفتار صاعقه شدند...
سوره فرقان، آیه ۲۱:

قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ
اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا.

آنان که امیدی به دیدار ما ندارند، گفتند چرا فرشتگان بر ما فرود
نیامدند یا چرا پروردگاران را نمی بینیم؟ ایشان بی تردید مستکبر و
بسیار سرکش هستند.

۳. بحث و بررسی کلامی لقاءالله

در بحث گذشته معلوم شد که در قرآن مجید بارها به لقاءالله (دیدار حق)،
اشارت شده و نظر (نگریستن) به خدا نیز ممکن شمرده شده، اما رویت حق
تعالی ناممکن قلمداد شده است.

اینک وقت آن است که به طور اختصار، به آرای متکلمان فرقه‌های
گوناگون اسلامی در این باب اشاره شود. فرقه‌های کلامی معتزله و شیعه با استناد
به آیه «لن ترانی» و مانند آن و با استمداد از براهین عقلی، رؤیت حق را با چشم
سر و حسن بینایی محال دانسته‌اند، اما متکلمان اشاعره و کرامیه و مانند آنها،
رؤیت و ادراک خداوند را با چشم سر میسر پنداشته‌اند. در زیر به برخی از
سخنان و استدلال‌های دو طرف اشارت می‌شود:

ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (متوفای ۳۲۴ هـ.)، پایه‌گذار کلام
اشعری، در آثار خویش رؤیت حق تعالی را با استناد به استدلال‌های عقلی و نقلی
اثبات کرد.

برهان اشعری در این باب معمولاً برهان سلبی است. او می‌گوید: هیچ مانع
عقلی برای رؤیت حق تعالی با چشم سر در کار نیست؛ زیرا امکان رؤیت
خداوند، مقتضی حدوث ذات یا حدوث معنایی در ذات حق تعالی نیست.

بنابراین به حکم عقل، رؤیت حق با چشم سر میسر است. وی از طریق نقل نیز با استناد به آیات و احادیث رؤیت حق را اثبات می‌کرد.

شایان ذکر است که خود ابوالحسن اشعری، دیدار حق را در آخرت ممکن می‌داند نه در دنیا، اما برخی از پیروان مکتب اشعری، دیدار حق را در این جهان نیز میسر می‌دانستند. (تحقیقی در مسائل کلامی، ص ۷۳)

اشعری در این باب چنین گفت:

الكلام فى اثبات روية الله تعالى فى الآخرة. قال الله تعالى: وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ
ناضرةٌ الى ربِّها ناظرةٌ (قیامت / ۲۳ - ۲۲).

ناظرة یعنی رآئیه. وی بعد از ذکر آیه فوق گفت: در این آیه نظر به خداوند به صراحت آمده است و معنای آن جز رؤیت چیز دیگری نتواند بود، زیرا معنی نظر در زبان عربی بیرون از امور زیر نیست: یکی آنکه نظر در معنی عبرت گرفتن باشد بدان‌سان که در سورة الغاشية / ۱۷ فرمود: «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْأَيْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ». دو دیگر در معنی انتظار باشد، بدان گونه که در سورة يس / ۴۹ فرمود: «مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صِحَّةً وَاحِدَةً....» و معنی دیگران به معنی رؤیت و نگریستن با چشم باشد.

معانی اول و دوم، به یقین در آیه مورد بحث اراده نشده چون عالم آخرت به ویژه بهشت نه جای عبرت گرفتن است نه انتظار کشیدن. مضاف براین، وقتی کلمه «نظر» همراه با واژه «وجه» آید به معنی نگریستن با دو چشم سر باشد. بدین جهت اهل زبان هرگاه نظر با دل را اراده کنند، گویند: «انظر فى هذا الامر بقلبك».

همچنین در آیه مورد بحث، نظر به لطف و رحمت نیز مراد نیست، چرا که لطف عبد بر خالق معنی ندارد، بلکه عکس آن درست است که خالق پیوسته نظر لطف به عبد دارد.

نکته دیگر آنکه معنی حقیقی کلمه «نظر» وقتی با حرف جر «الى» آید، حرکت چشم جهت رؤیت شیئی مورد نظر است و چون این معنی در مورد حق تعالی میسر نیست — چون او جهت ندارد — پس در معنی مجازی به کار رفته

است که همان رؤیت باشد که سبب را گفت و مسبب را اراده فرمود. (الأبانه عن اصول الریایة، ص ۱۳)

اشعری جهت اثبات مدعای خویش به آیه ۱۴۳ سوره مبارکه اعراف استناد کرده و گفته است: دلیل دیگر بر رؤیت حق آنکه موسی گفت: «... رَبِّ اَرْنِیْ اَنْظُرَ الْیَکَ...». اینکه موسی از خداوند تقاضای رؤیت کرد معلوم می‌شود که رؤیت، مسلم ممکن است و گر نه موسی که پیامبر بزرگ الهی است آن را تقاضا نمی‌کرد. چون تقاضای امر محال از جاهلان سرزند نه از پیامبران. (همان، ص ۱۴)

آنگاه وی در ادامه بحث گوید: خداوند در سوره اعراف، آیه ۱۴۳، دیدار و رؤیت خود را مشروط به استقرار کوه کرد و فرمود: «... فَاِنْ اسْتَقَرَّ مَکَانُهُ فَسَوْفَ تَرَانِیْ...». بدیهی است که استقرار کوه در برابر قدرت خداوند ممکن است، چه قدرتش نامحدود است؛ پس رؤیت حق نیز که مشروط بر آن است، ممکن خواهد بود. (همان، ص ۱۵)

اشعری بعد از استناد به آیات فوق، با تأویل و تفسیر برخی آیات، رؤیت تعالی را اثبات می‌کند. به عنوان مثال، در تأویل آیه ۲۶ سوره یونس: «الَّذِیْنَ أَحْسَنُوا الْحُسْنٰی وَ زَیَادَةٌ...» می‌گوید: به باور اهل معرفت در این آیه رؤیت و دیدار حق اراده شده است، چه برای اهل بهشت نعمتی برتر از رؤیت حق در کار نیست.

و سرانجام به آیاتی استدلال می‌کند که لقاءالله و سایر مشتقات آن در آنها آمده است. وی می‌گوید: این آیات به رویت حق تعالی اشارت دارد، چه لازمه لقاء، دیدار و رؤیت است.

اشعری بعد از استدلال‌های فوق، در ارتباط با آیه ۱۰۳ سوره مبارکه انعام که نفی رؤیت کرد و فرمود: «لَا تُدْرِکُهُ الْاَبْصَارُ...» گفت: مراد این آیه آن است که آدمی در این دنیا با چشم سر خدا را نتواند دید، لیکن در جهان آخرت به دیدار و رؤیت حق نایل شود. چون دیدار حق برترین نعمت‌هاست و دست یافتن بدان در برترین جهان باید میسر باشد. (همان، ص ۱۵ و ۱۶)

پیروان اشعری نیز با اندکی اختلاف، در باب رؤیت حق تعالی همین باور را دارند. یکی از بزرگ‌ترین متکلمان فرقه اشاعره، فخر رازی است که وی نیز چون اشعری معتقد به رؤیت حق با چشم سر است.

فخرالدین محمدبن عمر، معروف به امام رازی (متوفای ۶۰۶ هـ.)، در کتاب *اصول معالم الدین*، نخست از طریق برهان سلبی رؤیت حق را اثبات کرد، سپس با استناد به آیات و احادیث آن را مستدل ساخت.

وی در این باب چنین گوید: ادراکات بشری نسبت به یک حقیقت سه گونه باشد: ۱. ادراک شیئی از طریق آثار آن؛ ۲. ادراک حقیقت و ماهیت شیئی؛ ۳. ادراک با چشم، بدان گونه که آدمی رنگ‌های سیاه و سپید را با چشم ببیند.

بدیهی است که ادراک نوع اول، ضعیف‌ترین و مرحله سوم بالاترین نوع معرفت است، چرا که در این گونه معرفت ابهامی باقی نمی‌ماند. همگان متفق‌اند که دیدار حق از طریق آثارش ممکن است. سخن در دیدار نوع دوم و سوم است که مورد اختلاف بین دانایان دین است. به باور ما، برای رؤیت حق مانعی در کار نیست، پس خدا را با چشم سر توان دید؛ چه به اعتقاد همه متفکران اسلامی، جواهر و اعراض را — مثل جسم و رنگ و طول و عرض آن — توان دید. پس وجه مشترکی میان جواهر و اعراض هست که سبب رؤیت آنها می‌شود. وجه مشترک رؤیت، مسلّم حدوث نتواند بود. چون حدوث، وجود بعد از عدم را گویند و واضح است که قید عدمی سبب رؤیت نتواند بود، پس آن امر مشترک، وجود و هستی اشیا است. بدیهی است که خداوند و سایر موجودات در هستی مشترک‌اند. بنابراین مناط و سبب رؤیت در خداوند نیز موجود است و خدا را با چشم سر توان دید. (معالم اصول الدین، ص ۷۴)

سپس، فخر رازی به کتاب و سنت اشاره می‌کند و گوید: «الدلائل السمعیة دالة على حصول الروية و شبهات المعتزلة باطلة.»

وی آنگاه در اثبات رؤیت حق به ده مورد از کتاب و سنت استناد کرد که در زیر به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. آیه‌های ۲۳ - ۲۲ سورة قیامت که فرمود: «وَبُحُوءَ يَوْمَنَدُ نَاصِرَةً إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةً» در این آیه نظر، به معنی رؤیت است. استدلال وی در این آیه مشابه استدلال ابوالحسن اشعری است که نیاز به تکرار نیست؛
 ۲. در تفسیر آیه ۲۶ سورة مبارکه یونس: «لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَ زِيَادَةٌ...»، حدیثی از حضرت رسول (ص) نقل کرده که فرمود: «الزِّيَادَةُ هِيَ النَّظَرُ إِلَى اللَّهِ»؛
 ۳. به آیات لقاء الله استناد کرده است، مانند: «... الَّذِينَ يَنْظُرُونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ...» (بقره / ۲۴۹)؛
 ۴. به آیه ۲۰ سورة دهر (انسان): «وَإِذَا رَأَيْتُ ثُمَّ رَأَيْتُ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا»، استناد کرده و مدعی شده است که مقصود از رؤیت ملک کبیر، همانا دیدار خداوند است؛
 ۵. به آیه ۱۴۳ سورة اعراف استناد کرده است: «... قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ...»
وی در این آیه همانند خود اشعری سخن گفته که نیاز به تکرار نیست؛
 ۶. به آیه ۱۴۳ سورة اعراف: «... فَإِنْ اسْتَنْقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نُنَازِنُ...»، استناد کرده که در این آیه نیز به عینه سخنان ابوالحسن اشعری را تکرار کرده است؛
 ۷. به آیه ۱۴۳ سورة اعراف: «... فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا...» استناد کرده که این آیه دلیل رؤیت حق است. چون مقصود از تجلی حق به کوه همانا رؤیت خداوند است. خداوند به کوه عقل و بینش داد تا خدا را رؤیت کرد؛
 ۸. به حدیثی نبوی که حضرت رسول فرمودند: «انکم سترون ربکم کماترون القمر ليلة البدر» یعنی بدان‌سان که ماه شب چهارده را می‌بیند پروردگارتان را خواهید دید، استدلال کرده است؛
 ۹. اینکه اصحاب حضرت رسول با یکدیگر اختلاف داشتند که آیا آن حضرت شب معراج خدا را دید یا ندید، خود دلیل بر امکان رؤیت حق است و گر نه اختلاف در امر باطل و محال معنی ندارد. (همان، ص ۷۶ - ۷۵)
- شایان ذکر است که فخر رازی و خود اشعری، بعد از اثبات رؤیت حق، استدلال‌های معتزله را نیز با برهان رد کردند که جهت رعایت اختصار بدان نپرداختیم. نکته دیگر آنکه، بدان‌سان که پیشتر گفته آمد، ابوالحسن اشعری رؤیت

حق را در جهان آخرت ممکن می‌دانست ولی فخررازی رؤیت حق را مقید به آخرت نکرد، بلکه در دنیا و آخرت ممکن دانست.

و اما فرقه بزرگ معتزله به واسطهٔ اصل بن عطا (متوفای ۱۸۰ هـ.) متکون شد و همچنین فرقهٔ شیعهٔ دوازده امامی، منکر رؤیت حق با چشم سر هستند. اینان بر این باورند که خدا، نه در این نشئه و نه در نشئهٔ آخرت دیده نمی‌شود و رؤیت حق امتناع ذاتی دارد.

با توجه به اینکه باور فرقهٔ معتزله و شیعه در این بحث واحد است، جهت رعایت اختصار مطلب را از دیدگاه علمای شیعه می‌آوریم و استدلال‌های معتزله را جداگانه ذکر نمی‌کنیم. خواجه نصیر طوسی و علامه حلی، دو دانشمند بی‌نظیر سدهٔ هفتم هجری، در کتاب‌های *تجريد الاعتقاد* و *قواعد العقائد* به نحو علمی دربارهٔ این مطلب بحث کرده‌اند، که متن کتاب‌های مذکور از خواجه و شرح آن دو از علامه است. ما نیز در نوشتار حاضر از آثار آن دو عالم بزرگوار بهره جستیم.

علمای شیعه، نخست استدلال‌های اشاعره را نقد کردند، آنگاه از طریق برهان عقلی و متون کتاب و سنت امتناع رؤیت حق را اثبات کردند.

خواجه طوسی فرمود: «و عند اهل السنة انه تعالى يصح ان يرى». علامه حلی در شرح سخن وی گفت: «ذهب الاشاعرة انه يصح ان يرى مع انه ليس في جهة و قد حالفوا سائر العقلاء فيه». یعنی متکلمان اشعری براین باورند که رویت حق تعالی ممکن است با آنکه او محدود به جهتی از جهات نیست. ایشان در این امر مخالف همهٔ عقلای جهان سخن گفتند. (کشف الفوائد، ص ۵۵)

علامه بعد از بیان فوق به استدلال‌های اشاعره و به ویژه فخر رازی پرداخت و آنها را نقد و نقض کرد. بدان‌سان که پیش‌تر گفته آمد، برجسته‌ترین استدلال فخررازی در این مسئله، عبارت از آن بود که گفت: بی‌تردید جوهر و عرض، قابل رؤیت هستند. و این حکم مشترک میان آن دو نیاز به علت و سبب مشترک دارد. علت مشترک برای رؤیت موجودات، هستی آنها است نه چیز دیگر؛ مانند حدوث - چرا که حدوث مقید به عدم است سبب و علت چیزی نتواند بود - و هستی میان خدا و سایر اشیا مشترک است، پس خدا نیز قابل رؤیت است.

علامه حلی حدود هشت اشکال بر این برهان وارد کرد که برخی از آنها به شرح زیر است:

۱. هر حکمی نیاز به علت ندارد، چه اگر هر حکمی را علتی در کار باشد به تسلسل انجامد؛

۲. اینکه فخر رازی گفت: جوهر و عرض قابل رؤیت هستند، سخن باطلی است، چه جواهر قابل رؤیت نباشند، بلکه فقط عوارض مانند شکل‌ها و رنگ‌ها قابل رؤیت باشند، پس هر وجودی مرئی نباشد؛

۳. به فرض که موجودات در یک حکم مشترک باشند، دلیل بر اشتراک در علت نباشد؛

۴. اینکه فخر رازی وجه اشتراک میان جواهر و اعراض را، منحصر به هستی آنها دانست، سخن ناتمامی است، چون ممکن است وجوه اشتراک دیگری مانند امکان و غیره در کار باشد، مضاف بر آنکه اگر ما وجه اشتراک دیگری نیابیم دلیل بر عدم آن نیست، چه به قول حکیمان: «عدم الوجودان لایدل علی عدم الوجود»؛

۵. اینکه فخر رازی گفت: با وجود علت وجود معلول قطعی است، سخن نادرستی است، چون گاهی علت ناقصه موجود، است لیکن معلول با وجود آن موجود نشود؛

۶. از همه این مسائل که بگذریم، نکته مهم آنکه اصولاً وجود خداوند و وجود اشیا از سنخ واحد نیست. به ویژه به اعتقاد و اشاعره که وجود را عین ماهیت دانسته‌اند و واضح است که ماهیات ذاتاً غیر هم هستند. (همان، ص ۵۶ - ۵۵)

علامه حلی بعد از نقد و نقض برهان عقلی فخر رازی به نقد براهین نقلی وی پرداخته و آیات و احادیثی که مورد استناد او بود را به گونه‌ای دیگر معنی کرده است که درست عکس آن معنایی است که فخر رازی و خود ابوالحسن اشعری فهمیده بودند.

علامه در این باب گفت: اینکه ایشان با استناد به آیه‌های ۲۳ - ۲۲ سورة قیامت: «وَجُودٌ یَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ اِلٰی رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»، قایل به رویت حق شدند، از کج فهمی

ایشان است. چه مقصود این آیه نظر کردن به رحمت حق تعالی است. در آیه چیزی جهت مراعات ایجاز حذف شده که در حقیقت، «الی رحمة ربها» بوده است. همچنین اینکه با استناد به آیه ۱۴۳ سورة اعراف (... رَبُّ ارْنِی اَنْظُرَ اِلَیْکَ...) گفتند: چون رؤیت امر ممکن بود، حضرت موسی از خدا تقاضای آن کرد؛ باز سخن غیرعالمانه است چون سؤال موسی جهت تفهیم امتناع رؤیت به بنی اسرائیل بود. چه طبق آیه ۵۵ سورة بقره، آنها به موسی گفته بودند: «... لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ حَتّٰی نَرٰی اللّٰهَ جَهْرَةً...» (... به تو ایمان نیاوریم تا آشکارا خدا را نبینیم...) و آیه ۱۵۳ سورة نساء نیز دلیل بر گفته ما است که فرمود: «... فَقَدْ سَأَلُوا مُوسٰی اَکْبَرَ مِنْ ذٰلِکَ فَقَالُوا اَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً...» (... بنی اسرائیل از موسی سؤالی بزرگ تر و ناشدنی تر کردند و گفتند: خدا را آشکارا به ما بنمایان!...).

اما اینکه اشاعره در آیه مورد بحث سورة اعراف گفتند: خداوند رؤیت خود را به امری ممکن مشروط کرد و فرمود: اگر کوه، ساکن و بی حرکت شود، مرا خواهی دید؛ و بی حرکت شدن کوه امری ممکن است نه محال.

پاسخ ایشان آن است که امر رؤیت در آیه فوق به امری محال مشروط شده نه به امر ممکن. چون فرمود: اگر کوه در حال حرکت ساکن و بی حرکت باشد، مرا خواهی دید. بدیهی است که کوه در حال حرکت محال است ساکن هم باشد، چه در آن صورت اجتماع نقیضین لازم آید که امتناع ذاتی دارد.

و اما اینکه اشاعره امر رؤیت حق تعالی را با استناد به حدیث نبوی «سترون ربکم یوم القيامة کما یری القمر لیلة البدر» ممکن دانستند، پاسخ ایشان آن باشد که مقصود در حدیث فوق آن است که برای مردم در روز قیامت نسبت به وجود حق شک و تردیدی باقی نماند و یقین به خدا همانند دیدن ماه شب چهارده باشد. (همان، ص ۵۶)

خواجه نصیر در کتاب تجرید الاعتقاد و علامه در شرح آن، همان سخنان فوق را در ردّ باور اشاعره با عباراتی دیگر تکرار کرده اند. مثلاً خواجه گفت: «انّه تعالی لین بمرئى و سؤال موسی لقومه» یعنی ذات حق مرئی نباشد و سؤال موسی جهت تعلیم و تفهیم این امر ناممکن به قوم خود بود. علامه حلی نیز در شرح آن

سخنانی همانند کشف الفوائد گفت که نیازی به نقل آنها نیست. (کشف‌المراد، ص ۲۳)

خواجه نصیر و علامه حلّی، بعد از نقد و نقض ادله عقلی و نقلی اشاعره به نقد سخنان مشبیه (کسانی که خدا را جسم می‌دانند) پرداختند. خواجه گفت: «و المشبهة قالوا انه تعالى في جهة الفوق و يمكن ان يرى كما يرى الاجسام و بعضهم قالوا انه جسم لا كالاجسام.» یعنی فرقه مشبیه بر این باورند که خدای متعال بالای سر ما است و ممکن است با چشم دیده شود، بدان‌سان که اجسام دیده شوند و برخی از آنان گفتند: خداوند نوعی جسم باشد.

علامه در شرح سخن خواجه گفت: فرقه مشبیه با استناد به حدیث نبوی «خلق الله آدم علی صورته» بر این باورند که خداوند متعال چون انسان وجود جسمانی دارد. سپس گفت: بعد از آنکه همه متفکران با برهان‌های استوار غیرجسمانی بودن وجود حق تعالی را اثبات کردند نیازی به اتلاف وقت در ردّ سخنان این بی‌خردان نباشد، چه مخالف همه عقلای جهان سخن به زبان رانند. (کشف‌الفوائد، ص ۵۶)

علمای شیعه بعد از نقل و نقد سخنان قایلان به رؤیت حق تعالی، خود با براهین عقلی و نقلی، نامرئی بودن وجود حق را به اثبات رساندند. ایشان بر این باورند که ظواهر آیات و احادیثی که دالّ بر رؤیت حق است جزء متشابهات باشد که باید آنها را به محکّمات ارجاع داد. شایان ذکر است که در این باب نخست به قول فرقه معتزله اشارت دارند، چه معتزله نیز چنان‌که پیش‌تر گفته آمد، در این مسئله با علمای شیعه موافق هستند. خواجه نصیر در این باب گفت: «والمعتزلة قالوا انه تعالى ليس في جهة و كذلك لا يمكن ان يرى.» علامه حلّی هم در شرح سخن خواجه گفت: فرقه معتزله و همه فلاسفه بر آنند که رؤیت حق تعالی محال باشد. معتزله با براهین عقلی و نقلی این مطلب را اثبات کردند. (همان، ص ۵۷)

اینک در زیر به برخی از برجسته‌ترین برهان‌های شیعه در امتناع رؤیت حق اشاره می‌کنیم و با توجه به یکسان بودن باور ایشان با معتزله از آوردن استدلال‌های معتزله صرف‌نظر می‌کنیم:

وجود واجب الوجود بالذات نه جسم است نه جسمانی - جسمانی مانند رنگ‌ها و شکل‌ها - و هر وجود غیرمادی برتر از آن باشد که در جهت و مقابل واقع شود. و از طرفی دیگر، هر موجودی که مقابل چشمان آدمی قرار نگیرد مرئی نخواهد بود، پس وجود حق تعالی مرئی نیست؛ بلکه مرئی بودن چنین موجودی محال است و امتناع ذاتی دارد، چون مادی شدن وجود مجرد ممتنع بالذات است. برهان فوق یک برهان مرکب استوار با شکل اول است که بدیهی الانتاج است. (همان)

علامه حلی در کتاب کشف الفوائد، این برهان را به عینه، به معتزله نیز نسبت داد و همین استدلال را در کتاب کشف المراد نیز آورد و چنین گفت: «و الدلیل علی امتناع الرویة انّ وجوب الوجود یقتضی تجرّده و نفسی الجهة و الحیّز فینیفی الرویة عنه بالضرورة لأنّ کلّ مرئیّ فهو فی جهة یشارالیه و یكون مقابلاً اوفی حکم المقابل.» (کشف المراد، ص ۲۳۰)

اما استدلال نقلی شیعه، به شرح زیر است: طبق صراحت آیات محکم قرآنی، خداوند را هیچ‌گونه شبه و مثلی در کار نیست. در سوره اخلاص فرمود: «لم یکن له کفواً احد.» و در سوره شوری، آیه ۱۱ فرمود: «لَیسَ کَمِثْلِه شَیْءٌ.»

این‌گونه آیات نصّ صریح هستند که نه تنها وجود حق تعالی جسم یا جسمانی نیست، بلکه وجود هیچ مخلوقی، اعم از روحانی یا جسمانی، همانند وجود او نیست. امام باقر (ع) در این باب فرمود: «کلّ ما میز تموه باوها مکم فی اذقّ معاینه فهو مخلوق مصنوع مثلکم مردود الیکم.» (شرح نهج البلاغه، ابن میثم، ص ۱۱۰) یعنی هر چه در ذهنتان تصور کنید، آن مخلوق و مصنوع ذهن و وهم خیال شماست نه خدای شما. پس خدا را در ذهن نیز نتوان ترسیم کرد. به قول مولوی: ذات او را در تصور گنج کو تا در آید در تصور ذات او

بنابراین، هر آیه یا حدیثی که دالّ بر امتناع رؤیت باشد، موافق با این‌گونه آیات و احادیث است و می‌توان بر ظواهر آنها استدلال کرد، اما آیات و احادیثی که ظاهرشان غیر از این باشد، جزء متشابهات به حساب می‌آید، در نتیجه دارای تأویل باشد و به ظواهر آنها استدلال نتوان کرد. شایان ذکر آنکه علامه طباطبائی

ذیل آیه «... وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...» (آل عمران / ۷) در باب آیات محکم و متشابه، نیز همین سخن را بیان کرد.

علامه حلی در کشف‌الفوائد گفت: لقله تعالی: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ...» (انعام / ۱۰۳) یعنی چشم‌های آدمیان خدا را نتواند دید... خداوند در این آیه، غیرمرئی بودن خود را کمال خود دانسته پس رؤیت برای حضرتش نقض باشد و نقص برای ذات حق امتناع ذاتی دارد، چه او سَبَّوح و قَدَّوس است. سپس در ادامه سخن گفت: و قوله تعالی: «... لَنْ تَرَانِي...» (اعراف / ۱۴۳)، یعنی خدا به موسی فرمود: محال است که مرا ببینی. سپس در شرح مطلب چنین گفت: در زبان عربی واژه «لَنْ» دالّ بر نفی ابد باشد و وقتی دیدار حق برای موسی با نفی ابد ناممکن باشد به طریق اولی برای انسان‌های عادی نیز ممتنع و محال خواهد بود. شایان توجه آنکه نفی مقید و مشروط به نشئه دنیا نیست، بلکه به صورت مطلق آمده که شامل دنیا و آخرت است. (کشف‌الفوائد، ص ۵۷)

علامه و خواجه نصیر در دیگر آثار خود نیز با استناد به آیات فوق با تفصیل بیشتر مطلب را اثبات کرده‌اند که جهت رعایت اختصار به نقل آنها نیازی ندیدیم.

بند ب — تجلی لقاءالله در احادیث و ادعیه

به طور کلی، لقاءالله در احادیث و ادعیه جهت تفهیم این راز بزرگ، به سه نحو وارد شده است:

۱. نفی رؤیت با چشم سر که علمای شیعه و معتزله به این بخش از سخنان معصومان توجه داشتند. می‌توان گفت که این نوع سخنان از ائمه که مرتبط با اسرار الهی بوده‌اند، به حقیقت تجلی بخش‌هایی از آیات قرآنی است؛ مانند آیه‌های «... لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارُ...» (انعام / ۱۰۳)، «... لَنْ تَرَانِي...» (اعراف / ۱۴۳) و ... در بسیاری از خطبه‌های نهج‌البلاغه، چنین تعبیراتی به چشم می‌خورد. حضرت امیر در یکی از خطبه‌ها فرمود: «و لَا تُحِيطُ بِهِ الْأَبْصَارُ.» یعنی حق تعالی محاط و مرئی چشمان قرار نگیرد. و در خطبه‌ای دیگر می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَعْرُوفِ مِنْ غَيْرِ رُويَةٍ.» یعنی سپاس خدای را که بدون رؤیت چشم مورد شناخت آدمی است. و در خطبه دیگر فرمود: «لَا تُدْرِكُ الشَّوَاهِدُ وَ لَا تُرَاهِ

النواظر». یعنی چشمان بیننده و نگرنده او را نتواند دید. (نهج البلاغه، صفحه‌های ۸۵، ۹۰، ۷۵)

دیگر امامان نیز چون مولاعلی سخنانی این چنین به زبان آورده‌اند. امام سجاد(ع) فرماید: «الَّذِي قَصُرَتْ عَنْ رُؤْيَيْهِ ابْصَارُ النَّاظِرِينَ». یعنی خدایی که چشمان بینندگان از دیدنش ناتوانند. در دیگر دعا می‌فرماید: «يَا مَنْ تَنْقَطِعُ دُونَ رُؤْيَيْهِ الْأَبْصَارُ». یعنی ای خدایی که چشمان از دیدنش بی‌بهره‌اند. (صحیفه سجاده، دعای اول و پنجم)

۲. سخنان معصومان در لقاءالله ناظر بر رؤیت و دیدار با چشم دل و ادراک قلوب است. این سخنان بسیار اسرارآمیز است و در کلام معصوم نیز به حد فراوان و متواتر وارد شده است. به قول حدیث‌شناسان، احادیث در این بخش مستفیض و متواتر است و جای انکار نیست. بعضی از متفکران اسلامی، این گونه سخنان را بر یقین پیدا کردن به وجود حق تعالی حمل کرده‌اند. علامه طباطبائی گوید: «رُؤْيَا الْقُلُوبِ هِيَ رُؤْيَا الْبَصِيرَةِ وَ هُمَا مِنْ آثَارِ الْيَقِينِ». یعنی دیدن با چشم دل همان بصیرت است که آنها از آثار یقین هستند. (المیزان، ج ۲۰، ص ۳۵۱)

در خود قرآن نیز آیاتی دال بر این گونه دیدار هست. خداوند در سوره نجم، آیات ۱۱ و ۱۲ می‌فرماید: «مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى، أَفَتُخَارِجُونَهُ عَلَى مَا يَرَى». یعنی دل آنچه دید درست دید، آیا با آن حقیقت ستیز می‌کنید؟

حضرت رسول فرمود: «مَا مِنْ عَبْدٍ أَلَا وَفِي وَجْهِهِ عَيْنَانِ يَبْصُرُ بِهِمَا أَمْرَ الدُّنْيَا وَ عَيْنَانِ فِي قَلْبِهِ يَبْصُرُ بِهِمَا أَمْرَ الْآخِرَةِ فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِعَبْدٍ خَيْرًا فَتُفْتَحُ عَيْنَاهُ اللَّتَيْنِ فِي قَلْبِهِ فَابْصُرْ لِهَمَا مَا وَعَدَ بِالْغَيْبِ فَأَمِنْ بِالْغَيْبِ عَلَى الْغَيْبِ». (میزان‌الحکمة، ج ۲، ص ۲۲۵)

حضرت امیر فرماید: «إِلَّا أَنْ اللَّعْبَدَ أَرْبَعُ عَيْنٍ: عَيْنَانِ يَبْصُرُ بِهِمَا أَمْرَ دُنْيَاهُ وَ عَيْنَانِ يَبْصُرُ بِهِمَا أَمْرَ آخِرَتِهِ فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِعَبْدٍ خَيْرًا فَتُفْتَحُ لَهُ عَيْنَانِ اللَّتَيْنِ فِي قَلْبِهِ فَابْصُرْ بِهِمَا الْغَيْبَ وَ أَمْرَ الْآخِرَةِ». (همان، ص ۲۲۸)

باز هم حضرت علی(ع) می‌فرماید: «نَظَرَ الْبَصَرِ لَا يَجْدِي إِذَا عَمَى الْبَصِيرَةُ» اگر چشم درون نابینا باشد چشم سر سودی ندارد. (همان، ج ۱، ص ۱۸۵) در احادیثی که در بالا ذکر شد، به چشم دل یا چشم بصیرت اشارت رفته و گفته

شده است که دیدن با چشم دل قوی‌تر از چشم سر است، اما هرکسی از آن گونه چشم و دیدار بهره‌مند نیست، پس از آن نسخ کشف و دیدار چیزی فهم نکند. حضرت امیر در نهج‌البلاغه، از دیدار دل با تجلی حق تعالی بر دل‌ها بسیار سخن گفته است که به برخی از آنها در زیر اشارت می‌شود: در خطبه‌ای فرمود: «الحمد لله المتجلی لخلقہ بخلقہ الظاهر لقلوبہم...» یعنی سپاس خدای را به واسطه مخلوقاتش بر خلق خود جلوه کرد و در دل‌های ایشان ظهور کرد. (خطبه ۱۰۸) یکی از شاگردان آن حضرت از ایشان پرسید که یا امیرالمومنین! پروردگارت را دیده‌ای؟

حضرت پاسخ داد: «افا عبد مالا اری.» یعنی آیا موجودی را که نبینم عبادتش کنم! ذعلب یمانی در ادامه می‌پرسد: خدایت را چگونه دیدی؟ حضرت می‌فرماید: «لا تدرکه العیون بمشاهدة العیان و لكن تدرکه القلوب بحقائق الأیمان.» یعنی چشمان ظاهری خدای را نبینند، بلکه دل‌ها او را با حقیقت ایمان ادراک کند. (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷۹)

مناجات شعبانیه که همه ائمه آن را می‌خواندند و با خدا راز و نیاز می‌کرده‌اند، در این باب اسرار نهان را بیان داشته که هیچ سالکی به ژرفنای آن پی نبرده است. در این دعا نیز دیدار حق با چشم دل به صراحت کامل آمده است که بخشی از آن چنین است: «الهی هب لی کمال الأنقطاع الیک و ایزر أبصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک حتی تحرق أبصار القلوب حجب النور و تصل الی معدن العظمه.» یعنی خدایا! ما را از همه چیز ببر و به خودت متوجه کن و چشمان دلمان را با نور نگرش به خودت روشن گردان تا حجاب‌های نورانی بدرد و به معدن عظمت و کبریایی‌ات برسد.

این دعا با عبارتی دیگر از حضرت صاحب‌الزمان (عج) نقل شده است: «و نُورَ أَبْصَارِ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ النَّظَرِ إِلَيْكَ حَتَّى تَحْرِقَ أَبْصَارَ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ...» یعنی با جذبه خود یکباره چشمان دلمان را روشن گردان تا پرده‌های حجاب را بسوزد. (مفاتیح، مناجات شعبانیه؛ مقدمه شرح فصوص، ص ۱۳۸).

در این دعای شریف، چشم دل و نگرستن به حق تعالی و دریدن یا سوختن حجاب‌های نورانی و رسیدن به معدن عظمت و کبریایی اسراری است

که کسی از آن چیزی فهم نکند؛ اما یک نکته مسلم است و آن اینکه دیدار حق و لقاء الله میسر است و آن را درجاتی است گرچه هر که بدان نرسد و با الفاظ و عبارات چیزی فهم نکند: «والله العالم و اولیائه علی تلك الأسرار».

۳. سخنان مراحل اول و دوم معصومان علیهم السلام جنبه تفهیم و تعلیم داشت، اما در مرحله سوم بالاتر از آن مراحل سخن گفته‌اند که حاکی از تجلی ذات حق تعالی در وجود شریفشان است. در این مرحله نه تنها مشاهده با دل، بلکه مشاهده با چشم نیز مطرح شده که آنان با تمامی وجودشان خدا را ادراک می‌کرده‌اند. حضرت امام حسین (ع) در این باب در دعای عرفه سخنانی به زبان آورده‌اند که جز معصوم کسی به محتوای آن نرسیده است. ایشان در آغاز آن دعای شریف می‌فرمایند: «اللهم اجعلنی اخشاک کأنی اراک». یعنی خدایا! به من خشتی عطا کن که گویی تو را می‌بینم. این بیان نشانگر عبودیت و خضوع آن حضرت است که برای دیگران جنبه تعلیم دارد. اما در وسط دعا که غرق در خدا می‌شود و ذات احدی بر او تجلی می‌کند، چنین می‌گوید: «أیکون لغيرک من الظهور ما لیس لک حتی یکون هو المظهر لک، متى غدت حتی تحتاج الی دلیل یدلّ علیک و متى بعدت حتی تكون الآثار هی الّتی توصل الیک عمیت عین لاتراک...». یعنی آیا موجودات عالم را ظهوری غیر ظهور ذات هست تا عالم وجود نشانگر و ظاهرتر از تو باشد؟ کی نهان بودی تا اثبات ذاتت نیازمند برهان باشد ولی دور بودی تا از طریق آثارت به تو برسند؟ کور باد چشمی که تو را نبیند! (مفاتیح، دعای عرفه)

این گونه سخنان، فوق سخن انسان‌های عادی، بلکه فراتر از سخنان برترین سالکان راه الهی و نزدیک به سخنان خداوند متعال است که فرمود: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ...» (حدید/۴).

باید اذعان کرد که این گونه سخنان به یقین آبشخور عرفان عارفان شیعه است و افرادی چون مولوی و حافظ و ... نیز با توجه به همین سخنان آسمانی، خالق ادبیات عرفانی شدند.

از آنچه ذکر شد به این نتیجه می‌رسیم که لقاء و دیدار حق تعالی در احادیث و ادعیه به گونه‌ای وارد شده که سخنان متکلمان شیعه و معتزله ناظر به

بخشی از آن است و نیز معلوم شد که سخنان متکلمان اشعری را پایه و اساسی در کار نباشد که مخالف عقل و شرع سخن به زبان رانده‌اند. چرا که بدان‌سان که گفته شد، رؤیت حق با چشم سر ناممکن است و اشاعره بدان اصرار دارند. اینکه گاه در سخنان معصومان به رؤیت حق با چشم اشارت رفته، قرائنی همراه دارد که ناظر به سرّی از اسرار است و عقل انسان عادی از فهم آن قاصر است. اینک در توجیه این‌گونه سخنان با توجه به بیانات قرآن مجید، نکاتی را متذکر می‌شویم:

نکته نخست: اینکه دیدن با چشم مرحله‌ای از یقین را برای بیننده به دنبال دارد. قرآن مجید حصول یقین از طریق دیدن را علم‌الیقین نامید. در سورة التکاثّر، آیه‌های ۵-۶ فرمود: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ» (اگر دنیا را با علم‌الیقین بشناسید، دست از آن بردارید؛ به خدا سوگند در آن صورت جهنم را خواهید دید). سپس در همان سوره از علمی برتر سخن به میان آورد و فرمود: «ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ» (سپس آن را با عین‌الیقین ادراک خواهید کرد).

معلوم می‌شود که عین‌الیقین برتر از مرحله علم‌الیقین است. (المیزان، ج ۲، ص ۳۵۲) و حق‌الیقین برتر از این دو مرحله است، که ورد زبان عارفان است. برخی از مفسران و عارفان، مراحل علم و یقین را به دیدن شعله آتش از نزدیک و وارد شدن در آن و تبدیل به آتش شدن و سوختن، مانند کرده‌اند. که دیدن آتش، علم‌الیقین و داخل شدن در آن، عین‌الیقین و تبدیل شدن به آتش حق‌الیقین باشد. نکته دیگر آنکه حصول علم و یقین، منحصر به دیدن با چشم سر نیست، چه با آنکه در عالم خوب، چشم و گوش آدمی از کار می‌افتد بسیاری از حقایق را بدون چشم می‌بیند و بسیاری از صداها را بدون گوش می‌شنود. (هنگام خواب، روح آدمی بدون استمداد از جسم، فعال است که در آن حال قوه بینایی و شنوایی از یکدیگر جدا نیستند. آدمی با همه وجودش بینایی و در عین حال شنوایی است نه آنکه دارای قوه بینایی و شنوایی باشد. این‌گونه دیدن و به حقیقت دست یافتن امری وجدانی است که همگان رؤیا را تجربه کرده‌اند. گرچه برخی از روان‌شناسان در توجیه مادی آن در مانده‌اند.

قرآن مجید نیز بارها به این امر اشارت کرده و تأیید فرموده است. مثلاً در سورة صافات، آیه ۱۰۲ داستان ذبح اسماعیل به دست حضرت ابراهیم را چنین بیان می‌کند: «... یا بُنَیَّ اِنِّیْ اَرٰی فِی الْمَنَامِ اَنِّیْ اَذْبَحُکَ...» (... ای پسر من! در خواب می‌بینم که تو را باید ذبح کنم...).

همچنین در سورة یوسف، حوادث بسیاری برای حضرت یوسف در خواب کشف می‌شود. اینکه وی در خواب دید که یازده ستاره و خورشید و ماه بر او سجده بردند، وقتی خوابش را برای پدر نقل کرد، پدرش بدو فرمود: «... لَا تَقْصُصْ رُؤْیَاکَ عَلٰی اَخَوَتِکَ فِیْکَیْدُوْا لَکَ کَیْدًا...» (یوسف / ۵). در آخر قصه که یوسف به مقام عزیز مصری رسید و برادران و پدر و مادرش گردش حاضر شدند و برادران خضوع کردند و پدر و مادر سجده شکر به جای آوردند، یوسف گفت: «یا اَبَتِ هٰذَا تَاْوِیْلُ رُؤْیَایَ مِنْ قَبْلُ.» (ای پدر! حقیقت خوابم این بود).

همچنین خواب آن دو یار زندانی یوسف و خواب خود پادشاه مصر همه بیانگر کشف منامی است. همچنین خواب حضرت رسول (ص) در سال حدیبیه که در خواب دید وارد مکه شده و با اصحاب خود عمره به‌جا آورد. خدا در سورة اسراء، آیه ۶۰ می‌فرماید: «... وَ مَا جَعَلْنَا الْاَرْءٰی اِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ...» (... حقیقتی را که در خواب به تو نمایانید جهت آزمایش مسلمانان بود ...). آن قصه به طور کامل در سورة فتح آمده و خلاصه آن این بود که پیامبر (ص) فتح مکه را در خواب دید. مسلمانان پنداشتند این پیروزی و زیارت مکه همان سال حاصل خواهد شد که البته سال بعد این اتفاق رخ داد.

در همان آیه، درباره فتنه بنی امیه سخن به میان می‌آید و می‌فرماید: «... وَ الشَّجَرَةُ الْمَلْعُوْنَةُ فِی الْقُرْآنِ...» (... همچنین فتنه نژاد خبیث [بنی امیه] را در خواب به تو نمایانند...).

بنابراین می‌توان گفت که لقاء الله یا رؤیت حق تعالی که در احادیث و ادعیه وارد شده، ناظر به مراتبی از کشف حقیقت و ادراک حق تعالی است. به قول مولوی، آنچه دیگران در خواب بینند اهل الله در بیداری توانند دید. به اعتقاد شیعه، امام و پیغمبر عقل منفصل است؛ یعنی آنچه روح بدون استمداد از جسم می‌بیند، آنان در بیداری ببینند:

حال عارف این بود بی خواب هم گفت ایزد هم رقود زین برم
 با توجه به همین نکته است که با اینکه پیامبر در معراج بیدار بود و معراج
 جسمانی بود، قرآن فرمود: او حقیقت را با دل ادراک کرد. سپس با چشم دید که
 آنچه دل دید به چشم جلوه نمود و چشم نیز همان را دید و گوش همان را شنید.
 «ما زَاغَ الْبَصَرُ وَ ما طَغَى» (نجم / ۱۷).

نکته دیگر آنکه حضرات معصومان، در حالات گوناگون از مراتب مختلف
 کشف سانس گفته اند. مثلاً حضرت امیر (ع)، گاه می گوید: «انا نقطة تحت باء بسم
 التی فرطتم فیها، انا القلم، انا اللوح المحفوظ... انا وجه الله، انا ید الله، انا الاول، انا
 الآخر، انا الظاهر و انا الباطن». (تفسیر روح البیان، ج ۱۰، ص ۱۰۳؛ جامع الاسرار، ص ۶۷۶)
 این گونه سخنان در اثر تجلی ذات و صفات ذاتی حق تعالی در ولی خدا
 است؛ اما در حالت عادی و عبودیت، بیانی دیگر دارند و خود را در برابر خدا
 بسیار ناتوان و بنده ناچیز و حتی خطاکار خوانند و گویند:

الهی تری حالی و فقری و فاقنی ... اللهم اکشف کربتی و اغفر
 خطیبتی ... یا کریم و یا ربّ انت تعلم ضعفی عن قلیل من بلاء
 الدنیا فکیف احتمالی لبلاء الآخرة و جلیل المکاره فیها یا سیدی
 فکیف لی و انا عبدک الضعیف الذلیل المسکین المستکین... اللهم
 انّی ارغب الیک و اشهد بالربوبیة لک مقراً بانک ربّی ابتلاً تنی
 بنعمتک قبل ان اکون شیئاً مذکوراً (مفاتیح، دعای عرفه و دعای کمیل)

از آنچه ذکر شد نتیجه می گیریم که ادراک قلبی یا رؤیت با چشم دل و یا
 چشم سر، در زبان معصومان، بیانگر ظهورات گوناگون وجودی ایشان در اثر
 تجلیات مختلف الهی است. البته آن حالات عرفانی برای غیر معصوم قابل درک
 نیست.

بند ج — تجلی لقاء الله در ادب عرفانی

لقاء الله، در ادب عرفانی به نحو خاص وارد شده که از جمله آنها این است
 که دیدار حق با چشم دل مطرح است نه با چشم سر. اما در ادبیات کلامی پیروان

اشعری، دیدار حق با چشم سر مطرح شده است. مثلاً نظامی که در اصول، اشعری است می‌گوید:

مطلق از آنجا که پسندیدنی است دید خدا را و خدا دیدنی است
دیدنش از دیده نباید نهفت کوری آن کس که به دیده نگفت
دید پیمبر نه به چشمی دگر بلکه بدین چشم سر این چشم سر
(مخزن الاسرار، ص ۱۰)

اما ادیبان شیعی دیدن با چشم را مردود دانستند. فردوسی که پیرو شیعه و کلام شیعی است در شاهنامه گفته است:

به بینندگان آفریننده را نبینی مرنجان دو بیننده را
(شاهنامه، ج ۱، ص ۵)

بی‌تردید دیدار حق در ادب عرفانی متأثر از عرفان معصومان علیهم‌السلام است؛ چرا که فهم درست آیات متشابه قرآن تنها از طریق معصوم میسر است. شایان ذکر است که عارفان سنی و شیعه در این باب هم‌داستان هستند که با توجه به طولانی شدن مقاله، این بحث را از باب مشت نمونه خروار مطرح می‌کنیم. فی‌الجمله، دیدار حق تعالی در ادب عرفای نوعی کشف است که سالک را در حال فنا حاصل آید. طبق احادیث، خدای را هفتاد هزار حجاب ظلمانی و نورانی هست که سالک آن موانع و حجب را کنار می‌زند و حق را مشاهده می‌کند.

در یکی از احادیث چنین آمده: «انَّ الله سبعین الف حجاب من نور و ظلمة لو كشفها لأحرقت سجات وجهه ما انتهى الیه بصره من خلقه؛ خدای را هفتاد هزار حجاب نورانی و ظلمانی باشد که اگر کنار زند نور کبریایی او دیده مخلوقات بسوزد». (مقدمه خوارزمی بر فصوص، ص ۲۹)

به قول عارفان، کشف را مراتبی است که هر مرتبه‌ای از آن همراه با مرتبه رفع حجاب است؛ اعم از اینکه حجب ظلمانی یا نورانی باشد. در حجاب‌های ظلمانی، حجاب و محجوب و ذات‌حق غیر هم هستند، اما در حجب نورانی، حجاب عین محجوب باشد. به قول حافظ:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان
برخیز

از طرفی دیگر، کشف یا صوری است یا معنوی. در کشف صوری مرتبه‌ای
از حقیقت و تجلی حق در قلمرو عالم ملک و جهان طبیعت مکشوف سالک
می‌شود. خبر دادن از آینده مربوط بدین کشف است که آدمی حقیقت این جهان
را در مرتبه‌ای برتر مشاهده می‌کند. مولوی می‌گوید:

لوح محفوظ است او را پیشوا	از چه محفوظ است محفوظ از خطا
از پی روپوش عامه در بیان	وحی دل گویند آن را عارفان
آنچه در ده سال خواهد آمدن	این زمان بیند به چشم خویشتن
چون نظر پس کرد تا بدو وجود	ماجرا و آغاز هستی رو نمود
چون نظر در پیش افکند او بدید	آنچه خواهد بود تا محشر پدید

اما کشف معنوی فراسوی جهان طبیعت و لوازم آن باشد که خود دارای
مراتبی است و برتری مرتبه آن ادراک ذات حق تعالی و راه یافتن به اسماء و
صفات ذاتی است. (مبانی تصوف و عرفان، ص ۹۹، فصل هفتم؛ مقدمه قیصری بر فصوص)
ابن عربی و پیروان وی، برای حق دو گونه ظهور قایل شدند: یکی، تجلی
اقدس که در حیطه ذات و صفات ذاتی است؛ و دیگری، تجلی مقدس یا اسمایی
که موجب ظهور استعدادهای اعیان ثابته در اعیان خارج است. صاین‌الدین علی
بن محمد معروف به ابن ترکه، تجلی و ظهور حق را به جلایی و استجلایی
تقسیم کرد. که تجلی جلایی ظهور ذات و صفات و لوازم ذات برای ذات باشد و
تجلی استجلایی در حیطه فیض مقدس و ظهور اعیان ثابته در خارج است. آنچه
در مراتب استجلایی ظاهر است، در مراتب الهی باطن و نهان است. بدین جهت
ممکن را سرّ و ساتر واجب دانسته که کلّ جهان وجود حجاب چهره دوست
است. البته در مراتب الهی و فوق آن، ظهور از آن حق تعالی است و خلق ناپیدا و
مقهور است که حق نیز سرّ و ساتر خلق باشد. در ادب عرفانی نیز، عالم را
حجاب حق دانسته‌اند که وجود خود سالک نیز جزئی از آن است. (نص آدمی، ص
۱۰؛ تجریر تمهید القواعد، ص ۴۷۹)

پس دیدار حق بدون عبور از موانع و کنار زدن حجب میسر نباشد؛ و هر که بدان مقام دست یابد و در نور ذات فانی شود، به دیدار حق رسد. این گونه دیدار، ویژه چنین انسانی باشد و دیگران از آن بهره نبرند؛ بلکه آن سالک بیننده، وصف کردن آن نتواند. بدین جهت است که مولانا فرمود:

هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند

بنابراین، دیدار حق با چشم حق میسر باشد نه با چشم سر. بدین جهت، در ادب عرفانی، هم کسانی که نفی رؤیت کردند نکوهش شدند و هم آنان که اثبات رؤیت با چشم سر را مطرح ساختند، مردود شناخته شدند. مولانا در این باب می گوید:

ای خران را تو مزاحم شرم دار	راه حس راه خران است ای سوار
حس جان از آفتابی می جرد	حس ابدان قوت ظلمت می خورد
دیده عقل است سنی در وصال	چشم حس راه است مذهب اعتزال
گرچه گوید سنیم از جاهلی است	هر که در حس ماند او معتزلی است
اهل بینش چشم حس خویش بست	هر که بیرون شد ز حس سنی وی است
پس بدیدی گاو و خر الله را	گر بدیدی حس حیوان شاه را
بایزید وقت بودی گاو و خر	حس حیوان گر بدیدی آن صور

(دفتر دوم، ب ۵۱ تا ۶۵)

خلاصه مطلب آنکه، دیدار حق در ادب عرفانی میسر شناخته شده که عارف را حالی باشد که جز او کسی را از آن حال خبری و بهره ای نباشد؛ و در آن حال خدا را بیند و ادراک کند. آن حالت روحانی را گاهی باز شدن چشم عقل نام کردند، گاهی دیگر کشف حجب خواندند، گاهی دیدار با چشم دل نامیدند و گاهی نیز تبدیل حس بینایی نام نهادند و گاهی فنای عبد در حق به شمار آوردند، که: «عبارا تناسُتی و حسنک واحد». وجه مشترک و جامع همه تعابیر، آن است که بگوییم: عارف با چشم حق به حق می نگرد. که شامل دو مرحله از فنا است: یکی آنکه خدا چشم و گوش و زبان انسان می شود که در عرفان ابن عربی این مرحله را نتیجه قرب نوافل نامیده اند. مولانا با اشاره بدین مرحله فنا گفت:

دیده تو چون دلم را دیده شد این دل نادیده غرق دیده شد

گفته او را من زیان و چشم تو من حواس و من رضا و خشم تو
رو که بی‌یسمع و بی‌بصر تویی سرّ تویی چه جای صاحب سرّ تویی
(دفتر دوم، ب ۱۰۰؛ دفتر اول، ب ۱۹۸۵)

دیگری، آنکه عارف چشم خدا شود و با چنین چشمی خدا را مشاهده کند. این مرحله از فنا در عرفان ابن عربی نتیجه قرب فرایض نامیده شده است. مولانا با توجه بدین مرحله از فنا می‌گوید:

دیده ما چون بسی علت در اوست رو فنا کن دید خود در دید دوست
دید ما را دید او نعم العوض هست اندر دید او کلی غرض
مولانا در دفتر اول در قصّه نمادین مسابقه رومیان و چینیان که سرانجام رومیان بدون استفاده از هیچ آب و رنگ در نقاشی برنده مسابقه می‌شوند، گفت:
رومیان آن صوفی‌انند ای پسر نی ز تکرار و کتاب و نی هنر
لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها پاک ز آرزو و حرص و بخل و کینه‌ها
آن صفای آینه وصف دل است صورت بی‌منتهی را قابل است
صورت بی‌صورت بی‌حدّ غیب زاینه دل تافت بر موسی ز جیب
(دفتر اول، ب ۳۵۰۰)

حافظ با تعبیر گونه‌گون که برخاسته از عرفان کشفی و بحثی ایشان است در دیدار حق سخن می‌گوید: که در زیر به برخی از اشعار وی اشاره می‌شود:
او را به چشم پاک توان دید چون هلال هر دیده جای جلوه آن ماه‌پاره نیست
دانی که چیست دولت دیدار یار دیدن در کوی او گدایی بر خسروی گزیدن
مراد دل ز تماشای باغ عالم چیست به دست مردم چشم از رخ تو گل چیدن
سواد لوح‌بینش را عزیز از بهر آن دارم که جان رانسخه‌ای باشد ز لوح خال هندویت
این نقطه سیاه که آمد مدار نور عکسی است در صحیفه بینش ز خال تو
(دیوان غزل‌های ۷۲، ۹۵، ۳۹۲، ۳۹۳، ۴۰۸)

وی گاهی نیز دیدن با دل را مطرح کرده است:
دلی که غیب نمایست و جام‌جم دارد ز خاتمی که دمی گم شود چه غم دارد
البته گاهی شرطی برای دیدار دل منظور می‌کند و می‌گوید:

سال‌ها دل طلب جام‌جم از ما می‌کرد آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد
روی جانان طلبی آینه را قابل کن ورنه هرگز گل و نسرین ندمد ز آهن و روی
(همان، غزل‌های ۱۰۲، ۱۱۹، ۴۸۵)

گاهی، دیدار حق در زبان حافظ بسیار علمی و پس صد پرده بیان شده
است که نمونه‌هایی از آن، اشعار زیر است:

ای که برمه کشی از عنبر سارا چوگان مضطرب حال مگردان من سرگردان را
گر چنین زیر خم زلف‌اند دانه خال ای بسا مرغ خرد را که به دام اندازد
حجاب دیده ادراک شد شعاع جمال بیا و خرگه خورشید را منور کن
(همان، غزل‌های ۹، ۱۵۰ و ۳۹۷)

در این سه بیت، عالم ملک و ملکوت به عنوان حجب ظلمانی و نورانی
مطرح شده که به تعبیر دیگر، عوالم وجود سرّ و سائر حق تعالی قلمداد شده
است.

شیخ محمود، صاحب گلشن راز، دیگر عارف اهل راز است که دیدار حق
را با برخورداری از عرفان ابن عربی با بیانی دیگر به نظم آورده است. ابن عربی
در نصّ آدمی گفت: «فسمی هذا المذكور انساناً و خلیفة و هوللحق بمنزلة
انسان العین من العین الذی یکون به النظر؛ انسان که خلیفه الهی است به منزله
مردمک چشم برای خداوند باشد.» در فصّ شیشی گفت: انسانی که به مرتبه فنای
از فنا (فناهی مطلق) رسد، حق تعالی را مشاهده کند. «فاذن المتجلی له، مارآی
سوی صورته فی مرآت الحق؛ دیدار حق برای هرکس ویژه خود وی باشد که به
مقدار سعه وجودی خود حق را مشاهده کند.» به قول شاعر:

به قدر روزنه افتد شعاع در خانه اگرچه جمله جهان پرزنور خورشید است
بعد می‌گوید: «و ما ثمّ مثال اقرب بالرؤية و التجلی من هذا؛ هیچ مثالی در
باب رؤیت حق تعالی و تجلی او بر انسان بهتر از تمثیل آینه نیست.» (شرح
خوارزمی بر فصوص، ص ۶۶ و ۱۲۱)

صاحب گلشن راز گوید:

نگنجد نور حق اندر مظاهر که سبحات جلالش هست قاهر
تو چشم عکسی و او نور دیده است به دیده دیده‌ای را دیده دیده است

چون نیکو بنگری در اصل این کار
 حدیث قدسی این معنی بیان کرد
 هم او بیننده و دیده است و دیدار
 و بی یسمع و بی بصر عیان کرد
 (گلشن راز، پرسش دوم، ب ۵ و ۲۵)

شیخ محمود نیز عالم وجود را سرّ و ساتر حق دانست و گفت: باید از
 جمیع حجب عبور کرد تا خدا را توان دید. در این باب چنین گوید:

بود موجود را کثرت برونی که از وحدت ندارد جز درونی
 وجود کل ز کثرت گشت ظاهر که او در وحدت جزو است ساتر
 (همان، پرسش ۱۴، ب ۳)

سخنان وی در موارد بسیار، دعای عرفه امام حسین (ع) را تداعی می‌کند. به
 عنوان مثال در بیت‌های زیر:

چو آیات است روشن گشته از ذات نگردد ذات او روشن ز آیات
 همه عالم ز نور اوست پیدا جا او گردد از عالم هویدا
 (همان، پرسش ۲)

امام حسین در دعای عرفه در برابر عظمت الهی می‌گوید:

«کیف یستدلّ علیک بما هو فی وجوده مفتقر الیک؛ چگونه به واسطه عالم
 که وجودش از تست به وجود تو استدلال شود».

طبق این سخن، ظهور موجودات از آن ظهور حق و بر تو ظهور ذات
 احدیت است؛ پس، ظهور حق؛ برتر و قوی‌تر از ظهور آنها است. بنابراین، اگر
 کسی این حقیقت را فهم کند، تصدیق خواهد کرد که محال است جهان دلیل
 وجود حق باشد؛ بلکه عکس آن درست است، یعنی خدا دلیل بر عالم است.

این جستار را به همین مقدار بسنده می‌کنیم و پیشاپیش از خوانندگان
 فرهیخته سپاسگزاری می‌کنیم که زحمت مطالعه را بر خود آسان کردند. امید آن
 است که به گنجایش مقاله در آن بنگرند؛ چرا که بنا بر اختصار بود.

کتابنامه

الأبّانة عن اصول الدیانة. ابوالحسن اشعری. چاپ مصر.
 تحقیقی در مسائل کلامی. دکتر اسعد شیخ الاسلامی. چاپ دانشگاه تهران.

- تفسیر المیزان. علامه طباطبائی، انتشارات اعلمی.
- تفسیر روح البیان. شیخ اسماعیل حقی. بیروت: انتشارات احیاء التراث العربی.
- تحریر تمهید القواعد؛ شرح تمهید القواعد ابن ترکه از آیت الله جوادی. انتشارات الزهراء.
- جامع الأسرار. شیخ حیدر آملی. انتشارات علمی و فرهنگی.
- دیوان حافظ. به اهتمام محمد قزوینی و دکتر غنی. تهران: انتشارات زوار.
- شرح فصوص الحکم ابن عربی. تاج الدین حسین خوارزمی. تهران: انتشارات مولی.
- شرح باب حادی عشر. ماتن علامه حلّی و شارح فاضل مقداد. انتشارات مصطفوی.
- صحیفه سجادیه. انتشارات ارتباطات اسلامی.
- کشف الفوائد. ماتن خواجه نصیر طوسی و شارح علامه حلّی. تبریز: انتشارات مکتب اسلام.
- کشف المراد. ماتن خواجه نصیر طوسی و شارح علامه حلّی. تهران: انتشارات مصطفوی.
- لغت نامه دهخدا و معین. انتشارات موسسه دهخدا.
- گلشن راز. شیخ محمود شبستری. تهران: انتشارات زوار.
- مفردات راغب. راغب اصفهانی. تهران: انتشارات مرتضوی.
- معالم اصول الدین. فخر رازی. بیروت: انتشارات دارالکتب العربی.
- مخزن الاسرار. نظامی گنجوی. به اهتمام وحید دستگردی. انتشارات امیرکبیر.
- مبانی عرفان و تصوف. دکتر بیات. انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.
- مثنوی معنوی. به اهتمام نیکلسون. تهران: انتشارات طلوع.
- میزان الحکمه. محمدی ری شهری. انتشارات اعلام اسلامی.
- مفاتیح الجنان. شیخ عباس قمی. انتشارات علمی.
- نهج البلاغه. به اهتمام صبحی صالح. تهران: انتشارات دارالأسوة.

ضرورت‌ها و اولویت‌های پژوهش و تدوین متون جدید در فلسفه

قاسم پورحسن^۱

مقدمه:

سنت فلسفی و انقلاب روشی همواره مناقشات بسیاری را در اندیشه «مدل‌ها» در حوزه فلسفه مرئی گردید. الگوی جدید در طراحی شیوه‌ای نو در بحث و بررسی مسائل فلسفی باید بر بنیادهای متفاوتی نسبت به سنت فلسفی استوار شود. حقیقت آن است که فلسفه مقوله‌ای ارزشمند است اما چنین به نظر می‌رسد که بسیاری از نوآموزان و دانشجویان فلسفه، این دانش را بی‌حاصل می‌شمرند و بر این باورند که علوم با انقلاب در روش همواره در پیشرفت است، درحالی‌که فلسفه علاوه بر آنکه قلمرو خود را از دست داده، به پژمردگی نیز دچار شده است. از دلایل رکود فلسفه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

مسئله نخست مانع فنی و صوری است. تدوین آثار فلسفی به زبان عربی و نبود علاقه در دانشجویان به فراگیری این زبان، مشکل اساسی در ایجاد تمایل، تعلق و ملازمت و آنگاه فهم و تفهم این علم به وجود آورده است. به نظر می‌رسد راه‌حل این معضل برگردان متون باشد. اما این روش نیز نتوانست این دشواری را رفع کند. ترجمه متون بدایه و نه‌ایه، اللّٰه‌المتنظمه، شرح اشارات و شواهد الربوبیه و حتی ترجمه و شرح اسفار برخلاف تصور مشکلی را رفع نکرد. برگردان این آثار زمانی به اذهان خطور کرد که تأثیر ترجمه آثار فلسفی مغرب‌زمین را بر دانشجویان و حتی استادان مشاهده کردند. هنوز این پرسش

۱. دکترای فلسفه و کلام و استادیار دانشگاه علامه طباطبائی.

مهم به نظر می‌رسد که چرا برگردان آثار فلسفی غرب چنین تأثیر شگرفی را در آشنایی، ایجاد علاقه و حتی ایجاد تصلب و گرایش افراطی به سوی فلسفه غرب موجب شد. اما این امر در ترجمه آثار فلسفی حوزه تمدن اسلامی نه تنها نتوانست سبب شود موج تمایل سازی و آموزش فراگیر به وجود آید، بلکه حتی زمینه سهولت آموزش را نیز مؤدی نشد. شاید علت این امر را بتوان در تفاوت افق فکری فیلسوفان اسلامی در تدوین آثار فلسفی به زبان عربی با افق آموزش و فراگیری این دانش جست‌وجو کرد که به ناهمانندی بسیاری دچار است.

مسئله دوم عدم التفات به انجام و اهمیت پژوهش جدید در روش تدوین متون جدید فلسفی و اتخاذ شیوه نو در آموزش است. این مسئله ممکن است خود به فروعاتی منشعب شود:

الف- بررسی مدل‌های تدریس فلسفه اسلامی در یک پژوهش نظری-پیمایشی
ب- توجه به اهمیت تدوین مسائل فلسفی برحسب پراکندگی سنی، تحصیلی و گرایشی:

سنی: نوجوانان، جوانان، دانشجویان به‌طور عام، دانشجویان فلسفه؛

تحصیلی: مقطع متوسطه، مقطع کارشناسی و ...؛

گرایشی: گرایش فلسفه محض، گرایش فلسفه اسلامی، گرایش فلسفه مشاء، گرایش فلسفه اشراق، گرایش فلسفه متعالیه، گرایش فلسفه معاصر (اسلامی).

ج - ضرورت توجه به تبویب مسائل فلسفی براساس اولویت و ضرورت: تعریف، جایگاه و تاریخچه مختصر فلسفه، بررسی اجمالی تاریخ مسائل فلسفی، بررسی تطبیقی اسلام و غرب و فلسفه و علوم، روش پژوهش، آموزش و مطالعه در فلسفه، مسائل معرفت‌شناسی، مسائل وجودشناسی، مسائل الهیات فلسفی.
د - ضرورت به‌کارگیری روش‌های تدوین متون و موضوعات و مسائل باتوجه به کاربردی و رهیافتی بودن آنها و حذف بخش‌های غیرکاربردی و ارجاع جهت مطالعه آزاد.

ه - ضرورت به‌کارگیری مدل تدوین و آموزش کارکردگرایانه: (طرح مسئله^۱،

ضرورت‌ها و اولویت‌های پژوهش و تدوین متون جدید در فلسفه ۸۷

بیان مسئله^۱، پرسش و پاسخ کلاسی^۲، ارائه مطالب از سوی دانشجویان^۳، ارائه مطالب بدیع از سوی دانشجویان^۴، پژوهش مسئله‌ای^۵).

پرسش‌ها

۱. اکثر پژوهشگران و متفکران اسلامی سه دوره را در فلسفه اسلامی تعیین می‌کنند:

دوره نخست که مربوط به دوره اقدام است مربوط به سال‌های ۴۱۷ - ۲۱۷ است. تأسیس دارالحکمه (حنا الفاخوری و خلیل الجر، ۱۳۵۸: ۳۳۴)، تأسیس فلسفه اسلامی از سوی فارابی (میرمحمدشریف، ۱۳۶۲: ۶۴۰)، تدوین آثار بنیادین فلسفی توسط فارابی و ابن‌سینا شالوده فلسفی این دوره را فراهم می‌سازد. نمی‌توان سهم حنین بن اسحق را که در زمان تأسیس بیت‌الحکمه هجده ساله بود و در تجدید آن در دوره متوکل به ریاست بیت‌الحکمه رسید نادیده گرفت (همان، ص ۳۳۴). در این میان، ابویوسف کندی (۱۸۵ / ۸۰۱ - ۲۶۰ / ۸۷۳) نیز تأثیر بسیاری داشت (میرمحمدشریف، ۱۳۶۲: ۹۸ - ۵۹۴)

دوره دوم که به دوره میانه فلسفه شهرت دارد از سهروردی (۵۸۷ - ۵۴۹) آغاز می‌شود و تا خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۴ ه. ق.) به طول می‌انجامد. دوره سوم مربوط به مکتب شیراز و مکتب اصفهان است که مستشرقان و حتی پژوهشگران ایرانی قرار گرفت.

هر دوره ویژگی خاصی داشت. ویژگی دوره اول درهم‌تنیدگی فلسفه، ریاضیات، علوم، طبیعیات، اخلاق، علم‌الاجتماع و سیاسات است. در دوره اول فلسفه به‌نحو مستقل به چشم نمی‌خورد. نوع تدوین و روش تدریس فلسفه و متون فلسفی نیز متأثر از همین رهیافت است. در دوره دوم و سوم، این تفکیک صورت گرفته، خساراتی جبران‌ناپذیر بر تأثیر علوم فلسفی، زندگی مسلمانان و حیات جمعی و سیاسی آنها داشته و حتی تقابل‌سازی‌های چشمگیری میان این

1 Lecture

2 dialogue

3 presentation

4. conference

5 research

علوم رخ داده است که در استقبال عموم مسلمانان به فلسفه تأثیرات منفی برجای گذاشت. البته تکفیرات غزالی و اشکالات کلامی وی در *تهافت* (غزالی، ۱۳۶۳، ص ۳۱ به بعد) و گرایش‌های گنوسیستی سهروردی (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ۲۶-۱۸) در این امر بی‌اثر نبود.

آیا می‌توان در بررسی تفاوت راهبردهای سه دوره، تفاوت‌های روشی تدوین و تدریس متون فلسفی را استخراج کرد؟ منطق اندراج فلسفه و علوم در دوره نخست که ابن‌سینا از آن به «العلوم الفلسفیه» (شفاء ابن‌سینا، ۱۳۸۰ ه. ق. مقاله اولی) تعبیر می‌کند، چیست؟

زیرساخت‌ها، قواعد و پیش‌دانسته‌های آنان در تأکید بر این رهیافت چه بود؟ آیا می‌توان شیوه دوره نخست را که همانندی‌های بسیاری با شیوه مرسوم در دوره جدید در مغرب‌زمین در حوزه فلسفه دارد، روشی کارکردگرایانه نامید؟ ضوابط، راهبردها و بنیادهای فلسفی، بر روش امتزاج چیرگی داشت یا آنکه شیوه روان‌شناسی فراگیری که ابن‌سینا در شفا در فلسفه تقدیم ریاضیات و طبیعیات بر فلسفه بیان داشته (همان) اساس تلقی می‌شد؟

به‌هرحال برای عرضه مدل «روشمندسازی تدریس و ساختار و تدوین» می‌توان با بازخوانش ویژگی‌های دوره اول و بازسازی آن، مدارکی را جست‌وجو کرد. برخی دیگر بر گسست تام تأکید می‌کنند. نگارنده در جست‌وجوی «رهیافت تلفیق» است.

۲. رنجوری آشکار متون فلسفی حاضر متناسب با روش غیرکارآمد تدریس فلسفی است. در ابتدای متون کلاسیک فلسفی از «رئوس هشتگانه» سخن می‌رود، درحالی‌که تمامی بخش‌ها بر مطلب دوم که همان «موضوع» است، استوار می‌شود. حتی غایت و هدف بسیاری از مسائل به‌خوبی طرح نشده و مهم‌تر آنکه به‌رغم تأکید ابن‌سینا در *الحدود*، بنیادهای مهم فلسفی را بدیهی و غنی از تعریف برمی‌شمارند. مثال برجسته این امر دو بنیاد فلسفی، یعنی «وجود» و «معرفت» است. حجم گسترده مباحث تعریفی فیلسوفان مغرب‌زمین درباره وجود (وال، ۱۳۷۰: ۱۸۸-۱۱۵) به‌هیچ‌وجه در فلسفه اسلامی به‌چشم نمی‌خورد.

دلایل متعددی ممکن است موجب ناکارآمدی این روش شود؛ مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

- عدم توجه به روش‌شناسی منطق بافتار مسائل اساسی فلسفی
- تقدیم اصل بدیهی در مباحث بنیادین بر جستار نظری
- ضعف استدلال در تبیین فایده و تعریف فلسفه
- غفلت از اهمیت مسائل معرفت‌شناختی در آغاز تدریس فلسفه
- بی‌توجهی به بهره‌بردن از روش چیش مطالب بر اساس اصل «زیبایی در تدوین»

— متداخل شدن مباحث امور منطقی و امور خاصه در امور عامه، همچون بحث تقابل و الهیات

۳. چرا فلسفه و مسائل آن بی‌فایده به نظر می‌رسند؟ آیا پرسش کانت در آغاز سنجش عقل محض بر صواب است؟ آرای گوناگونی را باید در پاسخ به این پرسش مورد بحث و بررسی قرار داد:

— فلسفه، دانشی رویکردی نیست، از این‌رو موضوعات و مناقشات آن در نزاعات اندیشه‌ای و فکری امروز سهمی ندارد.

— فلسفه دارای قابلیت لازم برای حل معضلات جهان امروز نیست.

— فلسفه فاقد هدف علمی و عینی در ورود به قلمرو اندیشه معاصر و انتزاعی محض است.

— بسیاری از موضوعات و مسائل فلسفه جنبه غایت‌مندی ندارد، همچون لامیز فی‌الاعدام، المعدوم لایعاد، ... التميز و التشخص.

— فلسفه دارای حسن تألیف و تدوین نیست.

— فلسفه مستقل از سایر علوم نیست، از این‌رو باید در فلسفه‌های مضاف تدریس و مطالعه شود.

— بخش‌های زیادی از فلسفه، عهده‌دار اقامه براهین بر مسائل تئولوژی هستند؛ از این‌رو، فلسفه به دانش الهیات تبدیل شده است.

— قضایای فلسفه، اثبات و ابطال‌پذیر نیست و تصور می‌شود که باید به‌عنوان گزاره‌های «از پیشی» پذیرفته شوند.

مهندسی تدوین

مدخل

از دیرباز مسئله تدوین مسائل حول موضوعی واحد مطمح نظر تدوینگران بوده است و شاید ارسطو آغازگر منطق تدوین در علوم محسوب شود. آثاری همچون *احصاء العلوم* حاکی از نوعی دغدغه درباره روش منطقی چینش علوم و موضوعات و مسائل در میان متقدمان فلاسفه است.

خز- فارابی در مقدمه *احصاء* می نویسد که مطالب این کتاب از آن جهت سودمند است که چون آدمی بخواهد علمی را فرا بگیرد، بداند که در چه چیز به پژوهش پردازد و او را از این پژوهش چه سودی حاصل می شود و به چه سرمایه ای می رسد و از چه فضیلتی بهره ور خواهد شد. دانستن این مقدمات سبب می شود که انسان برای فراگیری هر دانش و فنی با آگاهی و دوراندیشی گام بردارد. (فارابی، ۱۳۶۴: ۳۹-۴۰)

ابن سینا نیز در رساله بسیار مختصر *الحدود*، در همان بخش نخستین و صفحات آغازین از دشواری تبیین و تحدید مفاهیم سخن می گوید. (ابن سینا، ۱۳۵۸: ۱۷)

بنیاد مهندسی تدوین یک دانش، تعریف است، همچنان که مرحوم سبزواری می گوید: «اس المطالب ثلاثه علم: مطلب ما، مطلب هل، مطلب لم.» (شرح منظومه، ص ۳۲)

از این رو در تدوین جدید باید ارکان و فلسفه چینش قدیم را دریافت تا دست به بازسازی زد و طرح نو درافکند. مهم ترین آسیب و ضعف تدوین پیشین آن است که بر محور موضوع فلسفه دست به چیدن و آراستن مسائل زدند و این نکته را ابن سینا در *شفا* تأکید می کند که :

ولم يتبين لك من ذلك ان الموضوع للعلم الالهي ما هو بالحقيقه ... و ذلك ان في سائر العلوم قد كان يكون لك شئ هو موضوع ، و اشياء هي المطلوبه و مبادئ مسلمه منها تؤلف البراهين و الآن فلسفست تحقق حق التحقيق ما الموضوع لهذا العلم. (ابن سینا، ۱۳۸۰ هـ. ق. : ۵)

می‌کشیم براساس نمودار پیشنهادی در تقسیمات مسائل فلسفی، بنیاد را بر مسئله‌روش فلسفی قرار دهیم و روش جدیدی در تقسیمات و چینش ارائه کنیم:

۱. منطق تقسیم

در طرح پیشنهادی چهار قلمرو برای فلسفه لحاظ شده است: حوزه معرفت‌شناختی، حوزه وجودشناسی، حوزه مطالعات تطبیقی و بالأخره حوزه فلسفه دین. حوزه معرفت‌شناسی دارای باب‌های ذیل است:

الف - چیستی معرفت

ب - بنیادهای معرفت

ج - چگونگی معرفت

د - ابزارهای معرفت

ه - انواع و اقسام معرفت

هرکدام از این موارد به فصول متعددی انشعاب می‌یابند.

حوزه وجودشناسی نیز ابواب مشخصی را به خود اختصاص می‌دهد که

دارای فصل‌هایی نیز هست:

الف - چیستی وجود

ب - مسائل وجود

ج - براهین وجودی

د - انواع و اقسام وجود

مطالعات تطبیقی نیز فصل‌های چیستی، ضرورت، مبانی و ادله، هدف، روش، فواید، آثار و بالأخره گستره و کارکردها را به خود اختصاص می‌دهد و سرانجام در فلسفه دین فصل‌های ذیل گنجانده شده است:

ساحت‌های دین، رویکردهای تحقیقی، سه رویکرد اساسی و تطبیق رویکردها در فلسفه اسلامی و غرب. در نمودار شماره (۱) مهندسی طرح آمده است پیش از بررسی تفصیلی تقسیمات جدید و ترسیم شیوه چینش ابواب و فصول، بیان چند مسئله ضروری است:

مسئله نخست

تدوین موضوعات و مسائل فلسفه در آثار و آرای پیشینیان بر محور هشت اصل می‌چرخد که منطقیون آنها را «مبدأهای هشتگانه» می‌نامند:

۱. تعریف علم
 ۲. موضوع علم
 ۳. فایده علم
 ۴. ابواب و مباحث علم
 ۵. مؤلف علم
 ۶. غرض و غایت علم
 ۷. مرتبه علم و مقام آن نسبت به علوم دیگر و جایگاه آن در سلسله مراتب علم
 ۸. انحای تعالیم، تقسیم، تحلیل و تحدید علم (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹: بخش نخست از مجلد اول، خوانساری، ۱۳۶۳: بخش اول از مقدمات)
- در تدوین قدما، تعریف و موضوع علم اساس تلقی شد و به‌ویژه فایده و غرض و انحای تعالیم مورد غفلت قرار گرفت.
- بیش از تمامی این رثوس هشتگانه، به منطق تقسیم ابواب و فصول بی‌توجهی می‌شد؛ و البته سبب اصلی این امر را بدیهی‌بودن یا عارض ذاتی قرارگرفتن قلمداد می‌کردند. بازنگری فلسفه تدوین مباحث فلسفی باید بر مدار روش تدوین یا مهندسی و منطق تدوین استوار شود. بر این مبنا، تعریف مسائل نیز دگرگون خواهد شد. از بیان شرح‌الاسمی مسائل باید به عناصر بافتاری مسئله با توجه به غایت و قلمرو آن توجه کرد و تعریف را براساس دانش کاربرد مفهومی و راهبرد کشف و فهم مفاهیم ارائه داد. با این دیدگاه می‌توانیم به نزاعات مفهومی^۱ نزدیک شویم.

مسئله دوم

امروزه روش تدوین و روش تدریس به هیچ روی امری شخصی و ذوقی نیست. هر دو گونه روش در دانش تحقیق و منطق تدوین تابع قواعد و اصولی است. پرسش خاص در مورد این مسئله عبارت از این است که اصول و قواعد روش تدوین و تدریس در فلسفه کدام است؟ آیا می توان سه بنیاد کلیت، هدف آموزشی و نظام مندی را در این دو روش گنجانده و آنها را اساس شیوه تدوین دانش فلسفه و روش تدریس آن قرار داد؟

نمودار شماره ۲ قواعد، اصول و سه بنیاد را نشان می دهد:



مسئله سوم

ابداع و نوآوری در تدوین همیشه بدعت تلقی نمی‌شد. تلاش ابن‌سینا در منطق اشارات در فروکاستن منطق نه بخشی (منتسب به ارسطو) به منطق دویخی و توجه ابوالبرکات بغدادی به منطق نمادین تحت تأثیر ابتکارات منطقی بوعلی و محدودسازی منطق به منطق جمله‌ها و منطق محمول‌ها و نیز بازگشت خواجه‌نصیر به منطق نه بخشی و عدول از ابداعات پیشین نمونه برجسته نوآوری، حتی در دوران اقدام و عصر طلوع فلسفه اسلامی است. ابوحاتم رازی اندیشمند و نظریه‌پرداز برجسته اسماعیلی سده چهارم هجری درمباحثی که با زکریای رازی درباره مسائل فلسفی داشته و در کتاب خود -/علام‌النّبوه - آن را ذکر کرده است، می‌گوید زکریای رازی در بحث از مسئله‌ای فلسفی (قدمای پنجگانه) گفت:

در این باره، پیشینیان سخنان مختلفی گفته‌اند؛ اما من این مطلب را باتوجه به کثرت بحث و نظر در اصول پیشنهادی درک و حق مطلب را استخراج کرده‌ام، در صورتی که پیش از من کسی از این نظر دفاع نکرده بود.

ابوحاتم در اعتراض به گفتار زکریا می‌گوید:

چگونه هوشمندی این فیلسوفان از درک مطلب ناتوان بوده و سخنان آنان اختلاف داشته است درحالی که آنان هم خود را مصروف کرده و در دانش‌های دقیق به مهارت رسیدند. چگونه تو با نظر در آثار و نوشته‌های آنان مطلبی را درک کرده‌ای که آنان درک نکرده بودند. آنان پیشوای تواند و تو باید از آنان تبعیت کنی. (رازی، ۱۳۵۶: ۱۱-۱۰)

زکریای رازی به ابوحاتم پاسخ می‌دهد که:

بدان که هریک از فیلسوفان متأخر، اگر تلاش خود را مصروف تأمل در فلسفه کند و کوشش بورزد به دانشی می‌رسد که متقدمان بر آن

آگاه نبوده‌اند. تنها تلاش، تفحص، نظر و تأمل است که موجب برتری و فضل می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۶-۶۵).

در هر نوآوری همواره پرسش‌هایی مطرح می‌شود: براساس کدام مبانی می‌توان در ساخت پیشین و اعتقاد به آن، تغییر ایجاد کرد؟ مبانی و ادله کدام است؟ در طرح جدید با چه گستره‌ای مواجه هستیم؟ روش تغییر چیست؟ ضوابط، قواعد و اصول راهبرد جدید کدام‌اند و چگونه می‌توان آنها را وضع کرد؟ چه ضعف و آسیب بنیادینی در طرح پیشین نهفته بود که مانع کارآمدی آن می‌شد و چگونه می‌توان در طرح جدید آنها را رفع کرد؟ در گام نهادن به قلمرو و ساخت جدید با چه موانعی مواجه هستیم؟ و بالأخره شیوه بنیادین در تعیین و تحقق رهیافت نو کدام است؟

۲. هندسه طرح جدید

فلسفه حاضر چه در تدریس و چه در تدوین شامل دوازده بخش اساسی است که در تقسیم کلان به دو باب امور عام و امور خاص تقسیم می‌شود. امور عام شامل یازده بخش به همراه مقدمه‌ای کوتاه است که هر بخش فصول متناسب خود را دارد:

۱. مباحث وجود
۲. وجود ذهنی و وجود خارجی
۳. وجود نفسی و وجود رابط
۴. مواد سه‌گانه
۵. ماهیت و احکام
۶. مقولات ده‌گانه
۷. علت و معلول
۸. واحد و کثیر
۹. سبق و لحوق و قدم و حدوث
۱۰. قوه و فعل

ضرورت‌ها و اولویت‌های پژوهش و تدوین متون جدید در فلسفه ۹۷

۱۱. علم و عالم و معلوم

۱۲. الهیات

طرح جدید، فلسفه را در چهار بخش جست‌وجو می‌کند: بخش‌های معرفت‌شناسی، وجودشناسی، مطالعات تطبیقی و فلسفه دین. طرح حاضر بر این اساس ارائه می‌شود.

الف - معرفت‌شناسی

۱. چیستی معرفت

۱-۱. مدخل (بیان ضرورت تقدیم مباحث معرفتی و شرح محدوده موضوعات معرفت‌شناختی)

۲-۱. تعریف معرفت

تعریف اصطلاحی

تعریف تطبیقی

تعریف معرفت‌های مضاف همچون معرفت دینی

تعریف نظریه‌ای

زبان و روش معرفت‌شناسی

ارکان تعریف علمی - فلسفی معرفت

۳-۱. تاریخچه معرفت‌شناسی

بررسی پیشینه دوره اول فلسفه اسلامی: ۴۲۸ - ۲۱۷ ه. ق.

بررسی پیشینه دوره دوم فلسفه اسلامی: ۶۷۲ - ۴۵۰ ه. ق.

بررسی پیشینه دوره سوم فلسفه اسلامی: مکتب شیراز و مکتب اصفهان

بررسی پیشینه معرفت‌شناسی دوره متأخر و معاصر

بررسی پیشینه معرفت‌شناسی دوره جدید از دکارت تا هایدگر

بررسی تطبیقی معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی و غرب براساس ویژگی روش

۱- ۴. جایگاه معرفت‌شناسی

اسباب عدم توجه مستقل به موضوع معرفت
بررسی علل ضعف معرفت‌شناختی در فلسفه اسلامی
بررسی وجوه طرح بالاستقلال معرفت‌شناختی و تقدم آن بر وجودشناختی
تبیین وضعیت موجود و طراحی وضع جدید با تأکید بر راهبردهای نو در
معرفت‌شناختی به‌ویژه مباحث دینی، فلسفه‌زیان، فلسفه تحلیلی، پدیدارشناسی و...

۱- ۵. اهمیت معرفت‌شناسی

بررسی تمایز اهمیت علم در فلسفه کلاسیک و دانش منطق ادراک در
فلسفه‌های جدید

ریافت‌های جدید معرفت‌شناسی در علوم و فلسفه

کارکردهای معرفت‌شناسی

بررسی تطبیقی نظریه‌های مرتبط با اهمیت تابعی / استقلالی معرفت‌شناسی

علل توجه فلسفه‌های جدید به معرفت‌شناسی

بررسی اسباب توجه فلسفه اسلامی به معرفت‌شناسی

۲. بنیادهای معرفت

۱-۲. حقیقت معرفت

طرح مسئله (سنخ‌شناسی مسئله، روش‌شناسی مسئله، مؤلفه‌های مسئله،
نظریه‌های تبیین).

تعیین ماهیت معرفت و ارائه روش دستیابی به صورتبندی سازه‌ها در معرفت

ادله و توجیه^۱ و مبانی اثبات‌کننده

انواع، مراتب، و روش‌ها

قواعد و ضوابط اصطیاد بن‌پاره‌های فهم

گستره و قلمرو بنیادهای فهم

زبان و منطق فهم

۲-۲. ادراک، مدرک، مدرک

جدول ۱. ارتباط موضوع، مسائل و روش‌ها در سه مسئله ادراک، مدرک و مدرک نشان داده شده است.

موضوع	مسائل	روش‌ها
ادراک	چیستی ادراک ضوابط، ملاک‌ها و قواعد ادراک قلمرو ادراک لوازم و ابزارهای ادراک ارزیابی و سنجش‌ها نقد مبانی ادراک موانع و آسیب‌ها ادله رقیب و بدیل‌ها	مبناسازی سامان‌بخشی ارزش‌گذاری آسیب‌شناسی ضوابط و شرایط صحت سنجش‌های صواب و خطا اصلاح خطاها نقد‌ها و نسبت‌سنجی‌ها
مدرک	تبیین روان‌شناسی فاعل شناسا ادراک استقلالی شروط و ضوابط مطابقت ادراک‌ها قوا و ابزارهای فاعل شناسا بازسازی و خلق فهم هویت و کارکردهای مدرک مدرک و مدارک و دوال فهم مدرک: عقل، وهم و حس	منطق تفکر شیوه تفکر گستره تفکر سنجش قوای تفکر شیوه انتزاع و کلیت‌سازی در تفکر ضوابط تبیین توجیه و تأیید ادله اثبات‌کننده مهندسی مراتب فهم
مدرک	علم، معلوم و معرفت معلوم بالذات، معلوم بالعرض مطابقت در فهم رهیافت‌های اخذ و اصطیاد علم هویت و چیستی مؤلفه‌های مدرک ضوابط درستی و خطا و ضعف در علم ذهن و مدرک زبان و منطق ذهن	روش رعایت اصول فهم تفکیک مراتب و انواع معلوم ضوابط هفتگانه مطابقت روش تبیین قواعد درک قلمرو و بن‌پاره‌های معلوم شیوه‌های ارزیابی صدق و کذب روش‌های ادراکی ذهن اصول منطق تفکر و قدرت‌ذهن

۱۰۰ مجموعه مقالات همایش اسماء

۳-۲. منطق معرفت

تعریف منطق فهم

موضوع منطق فهم

روش‌شناسی منطق معرفت

فایده و کارکرد منطق معرفت

زبان منطق فهم

ادله توجیه‌کننده‌گی و اثبات‌گری منطق فهم

رهیافت‌های منطق فهم

آراء و نظریات مربوط به منطق معرفت (نظامهای معرفتی)

۴-۲. مکاتب معرفتی

الف - مکاتب اسلامی

اشاعره

معتزله

طبیعیون

عرفا

فلاسفه

ب - مکاتب غربی

شک‌گرایی قدیم و جدید

فیلسوفان سه‌گانه یونان

فلسفه اسکولاستیک یا مدرسی

ایده‌آلیسم عینی و خام

پوزیتیویسم، عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی، پراگماتیسم، فلسفه تحلیلی، فلسفه زبان، فلسفه انتقادی.

۵-۲. سنجه‌های معرفت

روش‌های سنجش معرفت

ضرورت‌ها و اولویت‌های پژوهش و تدوین متون جدید در فلسفه ۱۰۱

قواعد و ضوابط سنجش معرفت
مبانی ارزیابی صواب و خطا در معرفت
بررسی حوزه‌های مغالطات در معرفت
روش‌های تفکیک‌سازی قلمرو، گستره، هویت، کارکرد، ساختار و اصول منطق معرفت
تبیین زبان‌سنجه‌های فهم
سنجه‌های فهم در تعبیر
سنجه‌های فهم در تبیین و تشخیص
احتراز از تاریخمندی سنجش‌ها

۳. چگونگی معرفت

۳-۱. فرایند مفهوم‌سازی

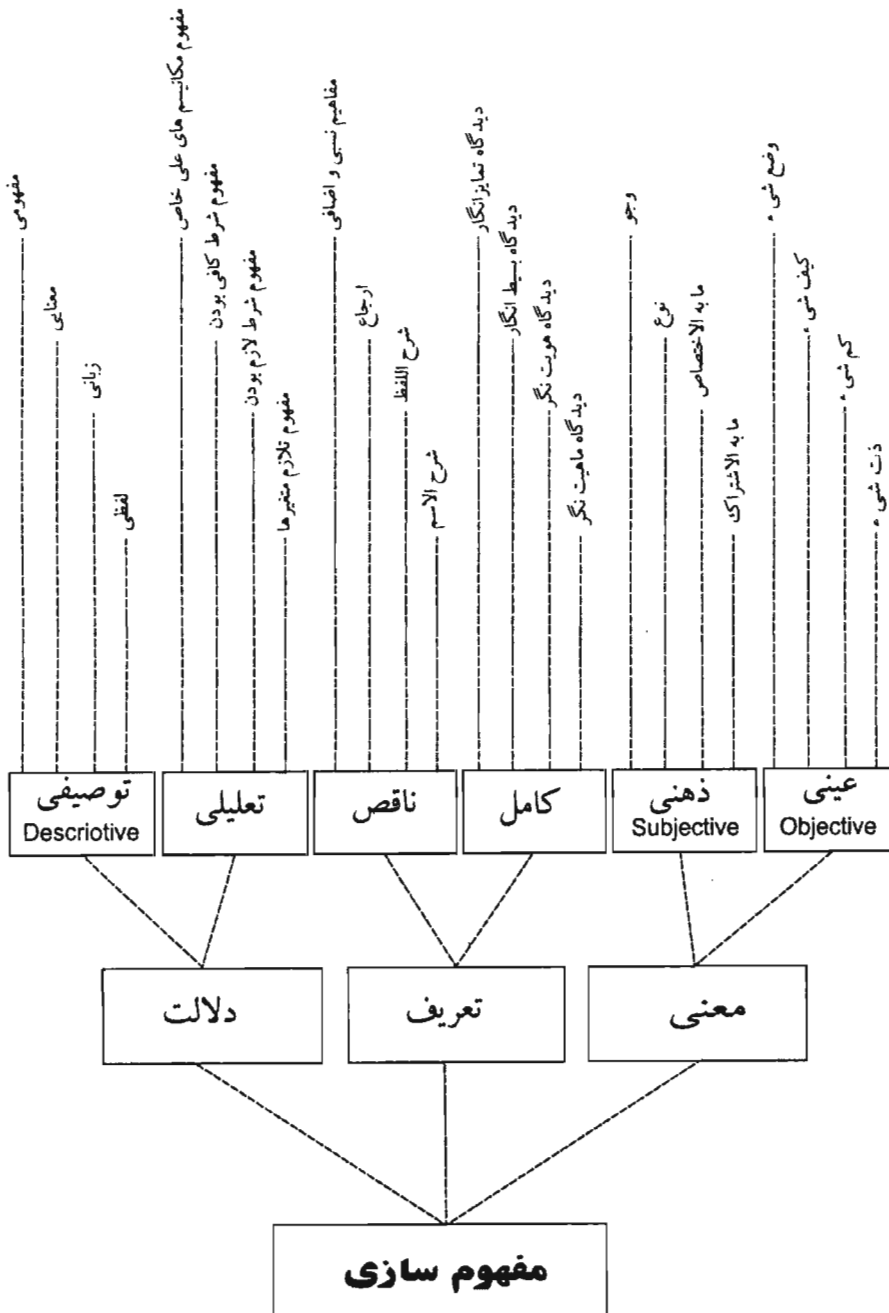
این مسئله در نمودار ۳ نشان داده شده است.

۳-۲. معقولات

در فلسفه اسلامی همواره این پرسش بنیادین وجود داشت که قلمرو و گستره عقل و قوه فاهمه تا کجا است؟

شاید نخستین بار طرح این پرسش به سبب تشویش، نگرانی و ترس از غلبه عقل بشری بر شریعت صورت پذیرفت گرچه بعدها مسائل سیاسی - اجتماعی و مکاتب له و علیه قدرت‌های سیاسی در استدامه این پرسش بی‌تأثیر نبودند. برخی معتقدند بسیاری از کسانی که با فلسفه و جریان عقلی، ستیز و خصومت کرده‌اند آگاهانه و یا بدون اینکه خودآگاه باشند تحت‌تأثیر یکی از جریان‌های سیاسی بوده و یک منبع قدرت نیز آنان را تأیید می‌کرده است. به‌زعم اینان گرچه اشخاصی مانند ابو حامد غزالی و علاءالدین طوسی براساس انگیزه‌های دینی دست به قلم برده و هریک به‌طور جداگانه و در فاصله زمانی متفاوت به نوشتن کتاب‌هایی تحت عنوان تهافت‌الفلاسفه مبادرت کرده‌اند، هم غزالی با نظامیه بغداد و سیاست

نمودار ۳ — جدول بررسی فرایند مفهوم سازی



ضرورت‌ها و اولویت‌های پژوهش و تدوین متون جدید در فلسفه ۱۰۳

سلجوقیان ارتباط داشت و هم علاءالدین طوسی زیر نفوذ و سیطره خلافت عثمانی بود. (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۷۹: ج ۱، ص ۱)

به‌رغم فراز و فرودهای بسیار، فلسفه همیشه بر جریان عقلی استوار بوده و توجه به عقل و معقولات مهم‌ترین حوزه تأمل فیلسوفان را تشکیل می‌داده است. در فلسفه غرب نیز از جریان عقلی در صورت **cosmology** در فلاسفه ملطیه^۱ و سپس در حوزه الثایان^۲ و آنگاه در سرزمین آتن و سه فیلسوف شهیر دوره طلایی (سقراط، افلاطون و ارسطو)، خود عقل و **Nous logos** به‌عنوان بنیاد تفکر فلسفی مورد توجه بوده است تا اینکه در دوره جدید، اساس فلسفه بر تصور معقول پایه‌ریزی شد به‌نحوی تصور فکر مقدم بر تصور وجود در فلسفه دکارت بنیان نهاده شد. در فلسفه اسلامی از زمانی که فارابی چهار دسته عقل را در بحث‌های فلسفی طرح کرد و ابن سینا آن را گسترش داد تا هنگامی که صدر المتألهین قلمرو وسیعی از بحث‌های مربوط به معقولات اولیه و ثانویه منطقی و فلسفی را در کنار صفوف عقل فراهم ساخت، موضوع معقولات، بدل به بحثی نیرومند شد. در فلسفه غرب نیز از زمان کانت به بعد بود که بحث معقولات به‌صورت عمیقی طرح و بدل به موضوع اساسی فلسفی شد. بدین سان در درس فلسفه یک معلم و استاد باید مسائل زیر را در بحث معقولات طرح کند:

۱. تعریف و ماهیت معقولات؛
۲. بررسی پیشینه و تاریخی معقولات؛
۳. بررسی تطبیقی فیلسوفان اسلامی و غرب در موضوع فوق با مرکزیت فرایند تاریخی؛
۴. نقش معقولات در موضوعات فلسفی و نسبت آنها با دیگر بحث‌ها؛
۵. تبیین اسباب مخالفت با عقل و معقولات در فلسفه غرب و اسلامی؛
۶. مسائل معقولات در فلسفه غرب همچون بحث از لوگوس **Logos** و **Nous** قوای فاهمه و عقل، تقسیمات کانتی؛

1. miletus

2. Elea

۷. بررسی مسائل معقولات در فلسفه اسلامی همچون عقل‌های چهارگانه، عقول عشره، تجریدسازی، معقولات اولیه، معقولات ثانویه منطقی و فلسفی؛
۸. تبیین کارکردهای عقل نظری و عملی و کاربردهای عقل در قلمرو ادراک و معقول سازی مفهوم.

۳-۳. مفاهیم ماهوی و غیر ماهوی
در انواع و اقسام ادراک از این بخش بحث خواهد شد.

۳-۴. کیفیت تحقق خطاهای معرفتی
امروزه موضوع معرفت، بنیادهای معرفت، خطاهای معرفتی و جدل‌ها و مغالطات معرفتی از چنان بسط و توسعه‌ای برخوردار شدند که گویا در حال تبدیل شدن به علمی مستقل در کنار علم منطق هستند. برخی معتقدند تنها معرفت و دانش است که می‌تواند مسئله‌ای فلسفی باشد اما خطا و قلمرو نادانی امری سلبی است (حدس‌ها و ابطال‌ها، ۱۳۶۳، ص ۳) اما در فلسفه معرفت و حتی فلسفه زبان این پرسش وجود دارد که سرچشمه خطاهای فهم چیست؟

پوپر پس از نقل گفتاری از هیوم گوید: کانت بر عکس هیوم بر این باور است که مسئله «من چه چیز را می‌توانم بدانم؟» یکی از سه مهم‌ترین پرسشی است که یک انسان می‌تواند بپرسد. وی گوید راسل نیز همانند کانت می‌اندیشید گرچه در مزاج فلسفی به هیوم نزدیک‌تر بود. راسل به حق گفته است که موضوع معرفت و بررسی خطاهای معرفتی برای علم، علم اخلاق و حتی علم سیاست دارای نتایج عملی بوده است. (همان، ص ۵)

اگر حقیقت آشکار است پس چرا ما گرفتار خطا و اشتباه می‌شویم؟ پاسخ‌هایی متفاوت به این پرسش داده شد. این پاسخ‌ها در مکاتب مختلف فلسفی می‌تواند مبنای پژوهش‌های مستقل و حوزه‌های درسی نیرومند خاصه در بحث معرفت‌شناسی خطا باشد. برخی از رهیافت‌ها را می‌توانیم به ترتیب زیر پیشنهاد کنیم:

۱. بررسی منابع خطا در معرفت؛

ضرورت‌ها و اولویت‌های پژوهش و تدوین متون جدید در فلسفه ۱۰۵

۲. زبان‌شناسی و خطاهای معرفتی؛

۳. گمراهی فهم و تباهی دانایی؛

۴. تبیین نزاع‌های رایج میان تجربی‌گری بیکن، لاک، بارکلی، هیوم و میل با عقل‌گرایی دکارت، لایب‌نیتس، اسپینوزا، و احتمال کانت و تشریح سرچشمه‌های معرفت‌حسی و معرفت عقلی؛

۵. طرح آموزه‌های خوشبینی شناخت‌شناسی و آشکاربودن صدق و حقیقت (ص ۷۶ و حدس‌ها و ابطال‌ها)؛

۶. طرح آموزه‌های بدبینی شناخت‌شناسی و آشکار نبودن حقیقت و غلبه خطاها؛

۷. منطق آزمایش، مشاهده و اختباری‌گری و خطاهای معرفتی؛

۸. مسئله ابطال‌ناپذیری فلسفی و خطاها در فهم؛

۹. بررسی نگرش زبانی خطا؛

۱۰. حدس، حقیقت، صدق و خطا؛

۳-۵. معرفت‌شناسی معرفت

الف - ماهیت و هویت

چیستی معرفت‌شناسی معرفت

قلمرو، گستره و حدود و ثغور

کارکرد و کاربردهای معرفت‌شناسی معرفت

ب - شیوه‌ها

روش بررسی نظریه‌های معرفت

روش سنجش رهیافت‌های فهم

نسبت سنجی رویکردهای مختلف معرفت

شیوه‌های آگاهی از منطق فهم درست و کیفیت شکل‌گیری معرفت‌های خطا

ج - نتایج

- تمییز نظریه‌های کارآمد معرفتی

- تشخیص آسیب‌های خطاهای معرفتی

- علاج خطاها به کمک قواعد مبتنی بر شرایط صحت
- سنجش صدق‌ها و خطاها در هر گزاره
- ارزیابی رهیافت‌های مختلف معرفتی و اکتشاف نظریه‌های ضعیف
- سامان‌بخشی ضوابط صدق‌ها و خطاها در فهم
- ارائه منطق خطاها در منابع، روش‌ها و استنتاج‌ها
- تبیین خطاها در تعبیر، تشریح، استدلال و کاربردها

۳- ۶. ابزار معرفت: انواع و اقسام معرفت

نگارنده معتقد است در دو حوزه پیشنهادی می‌توان مطالعات تطبیقی گسترده‌ای در فلسفه غرب و اسلامی در موضوع ابزار و اقسام معرفت انجام داد. کتاب حدس‌ها و ابطال‌ها اثر کارل پوپر، و نقد خرد ناب اثر ایمانوئل کانت در فلسفه غرب و کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم اثر علامه طباطبائی و منطق اشارات بوعلی به انضمام آموزش فلسفه مصباح یزدی می‌توانند آثاری مهم و اساسی در دو حوزه پیشنهادی باشند.

پژوهش در رویکردهای معرفتی باتوجه به بن‌پاره‌های شناخت، می‌تواند ابزار فهم را نیز تبیین کند. در فلسفه اسلامی متأسفانه هیچ‌گاه به موضوع معرفت بالاستقلال و با قصد گوهری توجه نشد؛ ازاین‌رو، بحث ابزار و انواع معرفت منحصر به حس و عقل و شناخت حسی و عقلی شد اما در فلسفه غرب همواره شناخت‌شناسی موضوع اصلی فلسفه تلقی می‌شد. اپیستمولوژی، خود نیرومندترین مسئله در فلسفه غرب است. تمامی فیلسوفان جدید از دکارت تا هگل بنیاد فلسفه خود را بر معرفت‌شناسی گذاشتند به همین سبب مسئله فهم، ابزار معرفت و انواع آن، موضوع چالش مکاتب مختلف فلسفی حتی در دوره جدید شد.

ب - وجودشناسی

فلسفه اسلامی را باید فلسفه «وجودشناسی» نامید. در ابتدای فلسفه که از موضوع فلسفه سخن به میان می‌آید تمامی فیلسوفان اسلامی بر این باورند که

ضرورت‌ها و اولویت‌های پژوهش و تدوین متون جدید در فلسفه ۱۰۷

فلسفه از احوال‌الوجود بما هو موجود بحث کرده و موضوعش عوارض ذاتیه موجود بما هو موجود بوده و غایت و غرض فلسفه نیز معرفت موجودات بر وجه کلی است (طباطبایی، ۱۴۰۴ ه. ق. ۹). اکثر حکما معتقدند در ابتدای کتاب-های فلسفی بررسی سه امر، مهم‌ترین اقدام در آغاز تعریف فلسفه است:

۱. شناخت ماهیت و مفهوم موضوع فلسفه
۲. شناخت وجود موضوع و مسائل آن
۳. شناخت اصولی که به وسیله آنها مسائل آن علم ثابت می‌شود (آموزش فلسفه، ۱۳۶۰، ۸۰). آنها سپس تأکید دارند که بهترین شیوه برای تعریف یک علم آن است که موضوع آن مشخص شود.

به هر ترتیب فیلسوفان اسلامی نه تنها فلسفه را محدود بر وجودشناسی کردند، بلکه تعریف فلسفه را نیز منحصر ساختند بر اینکه فلسفه علمی است که از احوال کلی وجود یا احوال مطلق وجود بحث می‌کند. این امر سبب شد که اولاً وجود چنان گستره‌ای پیدا کند که مباحث معرفتی را به حاشیه براند و ثانیاً موجب غفلت از امر مهمی به نام غلبه موضوع بر مسئله شود. طرح جدید هم باید بر تقلیل حوزه وجودشناسی و هم بر احیای مسئله محوری علم و معرفت استوار باشد.

اگر بخواهیم شمایی تازه و نموداری جدید از چینش مباحث وجود در فلسفه به دست دهیم، علاوه بر آنکه نمودار اصلی پژوهش می‌تواند اساس خوبی باشد، طرح پیشنهادی مندرج در جدول ۲ زیر نیز به ما کمک می‌کند تا تصور درستی از تغییرات ضروری و مورد نیاز در فلسفه حاضر ارائه دهیم.

در بحث از وجودشناسی می‌کوشم در ذیل پنج مسئله تفاوت‌ها و تغییرات ضروری بحث در فلسفه را بررسی کنم:

۱. در فلسفه حاضر و سنتی، مباحث وجود همواره مقدم بر مباحث معرفت بود و به طور کلی اساس فلسفه را تشکیل می‌داد. طرح جدید باید بر اولویت بخشی معرفت‌شناسی بر وجودشناسی بنا شود. این امر علاوه بر آنکه می‌تواند سبب

جدول ۲. جدول بررسی نسبت وجود با سایر موضوعات در فلسفه.

عنوان	مسئله	هدف	روش
چیستی وجود	منطق فهم وجود	تبیین ابعاد دشواری منطق فهم	منطقی
	تعاریف وجود	تنقیح حدود و قواعد تعریف	زبان‌شناسی - منطقی
	وجود و ذات	تمایزسازی دو قلمرو	زبان‌شناسی
	مشکل تصور وجود در دو فلسفه غرب و اسلام	تشریح تاریخچه مناقشات در غرب از هراکلیت تا هایدگر	فلسفی - تاریخی
	وجود، موضوعی فلسفی	و در اسلام از فارابی تا ملاصدرا تبیین چهارچوبی برای موضوعات فلسفی	فلسفی - زبانی
	وجود و محمولات فلسفی	طرح نزاع‌های وجود و محمول‌ها	منطقی - فلسفی
مسائل وجود	تصور وجود	بررسی قواعد فهم وجود	منطقی
	روش تحقیق در وجود	بررسی شیوه‌های پژوهش در وجود	منطقی - جامعه‌شناختی
	پیشینه و تاریخچه وجودشناسی	تبیین تاریخی مسئله	فلسفی - تاریخی - کلامی
	وجود و قضایای هلیه‌بیظه	بررسی مناقشات فایده‌بندی وجود در گزاره‌های ساده و غیرساده	زبان‌شناسی - منطقی
	وجود و احکام گزاره‌ها	شرح تفاوت گزاره‌های وجودی	منطقی
	حکم وجودی و اسفاری وجود	تمایزسازی احکام ثبوتی و قضاوتی وجود با احکام با احکام توصیفی وجود	منطقی - فلسفی

ضرورت‌ها و اولویت‌های پژوهش و تدوین متون جدید در فلسفه ۱۰۹

نیرومندی توجه متعلمان به فلسفه شود و مسائل شناخت را در اهمیت قرار دهد، موجب خواهد شد بنیان‌های فهم فلسفی به‌نحو روشمندی شکل گیرد و ذهن برای ورود به بحث وجود آمادگی پیدا کند. تقدیم مباحث وجود، آسیب‌های جدی را در نحوه ورود به بحث‌های فلسفی مؤدی شد که علی‌رغم تغییرات بسیار در شیوه تدریس، دامنه این آسیب همچنان گسترده است. این اولویت‌بخشی همچنین اصول و روش‌های بحث از مسائل فلسفی را شکل می‌دهد و چستی و گونه‌های رهیافت پژوهش و مطالعه در فلسفه را سامان می‌بخشد.

برخی از فیلسوفان و نگارندگان کتب فلسفی کوشیدند به این تغییر نزدیک شوند. علامه طباطبایی در روش رئالیسم نه تنها کوشید طرح جدیدی پیشنهاد کند، بلکه برخی از ابعاد و قلمرو آن را نیز صورت‌بندی کرد. کتاب آموزش فلسفه مصباح یزدی نیز در همین راستا قابل ارزیابی است.

نگارنده پژوهش حاضر معتقد است بسیاری از توفیقات فلسفه در مغرب‌زمین مرهون اولویت‌دادن مباحث معرفت‌شناسی بر بحث‌های وجودشناسی است. سبب اصلی آن است که در پرتو بحث‌های شناختی، دانش منطق فهم شکل می‌گیرد و از آن روش و اسلوب منطق بحث‌های فلسفی سامان می‌یابد.

۲. صورت‌بندی بحث‌های فلسفی و نیز تقسیمات موضوعات در فلسفه حاضر، بر قلمروی انحصاری «وجود» استوار است. حتی در بحث‌های شناختی نیز عنوان «وجود ذهنی» به چشم می‌خورد. روش پژوهش و تحقیق و شیوه تدریس و تعلیم بر یکتایی موضوعی به نام «وجود» استوار است. شکستن این انحصار و ورود موضوعات و حوزه‌های جدید در فلسفه، به‌خودی خود موجب فراخی دامنه، گسترده‌گی مسائل، تنوع روش‌ها و تکثیربخشی شیوه بحث می‌شود. معرفت‌شناسی، وجودشناسی، فلسفه‌های مضاف، مطالعات تطبیقی و فلسفه دین (به‌جای الهیات به معنی اخص) پیشنهادهای پژوهش حاضر در فربه کردن قلمروی فلسفه اسلامی است. مبناسازی بحث برای حوزه‌های پنج‌گانه و تدوین شیوه‌های مختلف و مناسب با حوزه‌های مزبور، غنای بیشتری به دانش فلسفه می‌دهد و مناسبات و شئون وسیع‌تری را سبب می‌شود. نکته مهم آن است که

امروزه فلسفه بیش از آنچه مورد انتظار بود، انتزاعی و تاحدودی خنثی و بدون تأثیر شد. حوزه‌های بازآمده می‌تواند افق‌های تازه‌ای را بگشایند و فلسفه را به علوم متعدد بشری، همچون جامعه‌شناسی، دین‌شناسی، فهم‌شناسی، و علوم پایه مرتبط سازند.

نزاع هابرماس و گادامر در دانش هرمنوتیک ممکن است برای بخشی از پژوهش‌ها مفید باشد (پورحسن، ۱۳۸۴: بخش سوم)

به هر حال، امروزه فلسفه نمی‌تواند با عده معدودی پیوند داشته باشد و از قاعده‌آفرینی برای حیات جمعی سرباز زند و این همان دغدغه‌ای است که در آرای فلسفی فارابی و سهروردی به وضوح به چشم می‌خورد. کتاب *آرای اهل المدینه الفاضله* تنها کتاب خالص وجودشناسی نیست. از اخلاق، زیبایی‌شناسی، سیاست و اجتماع، خیر و شر، فضایل فکری و نظری و عملی و اخلاقی سخن می‌راند و می‌کوشد تا مبنای عقلانی برای حیات جمعی جامعه دینی را فراهم سازد. (*آرای اهل المدینه الفاضله*، ۱۹۸۶: ۵۶ و ۹۶ به بعد و ۱۴۱-۱۳۱)

۳. تغییر سوم، عدول از «موضوع محوری» است. فلسفه اسلامی بر موضوعات استوار شد. لازمه طرح جدید توجه به «مسئله محوری» است. چند ویژگی اساسی را در توجه به مسئله محوری می‌توان برشمرد:

— پژوهش‌های مسئله‌محور بیش از موضوع‌محور دارای هدف متعین و روشن است.

— به لحاظ برخورداری موضوع از اصول متعارف و موضوعه و بدیهیات و مسلّمات، امکان چالش و نزاع در بسیاری از امور متفی می‌شود. اما مسائل بر مقبولات پیشین استوار نیستند؛ از این رو، در تمامی احوال، مسائل بیش از موضوعات قابلیت تحقیق و مناقشه دارند.

— موضوعات، شائبه‌ها و آسیب‌های انحراف از اصل به فروع را دامن می‌زنند؛ اما مسائل مانع از خروج از قلمروهای اصلی پژوهش به حوزه‌های نامرتبط می‌شوند.

— پژوهشگر در موضوعات به تبیین و دفاع دست می‌زند اما رهیافت مطالعه در مسائل متفاوت است بدین نحو که در تحقیقات مسئله‌محور هیچ چیز از پیش

ضرورت‌ها و اولویت‌های پژوهش و تدوین متون جدید در فلسفه ۱۱۱

مسلم فرض نمی‌شود؛ از این رو، در مطالعات مسئله‌محور بیش از آنکه در صدد دفاع و اثبات برآییم، می‌کوشیم پژوهش مستقل را شکل دهیم و حتی آرا و منظره‌هایی را که به ابطال طرح رنجوری آن کمک می‌کنند، مطرح سازیم.

— موضوع محوری، آسیب کلان‌نگری، تتبع دایرة‌المعارفی و به عبارت درست‌تر، گستردگی مطالعه وجود دارد؛ اما در مسئله، تحقیق متوجه یک امر خاص و معین شده و در صدد شرح و تبیین و اثبات آن امر خاص است.

— پژوهش‌ها در موضوع محور پس از توصیف و اثبات متوقف می‌شود اما در مسئله محور پس از تبیین، مرحله تدوین رویکرد و رهیافت جدید و تازه فرا می‌رسد. (دیوبی، ۱۳۶۹: ۱۵)

— بسیاری پژوهش‌های موضوع محور را دارای خاصیت بسندگی در توصیف می‌دانند، اما ابداع تئوریک و تولید راهبردهای نو را از خاصیت مسئله‌محور برمی‌شمردند و مطالعه مسئله محور را جست‌وجویی بی‌پایان تلقی می‌کنند. (پوپر، ۱۳۶۳: ۸۳ به بعد)

— ویژگی پایانی آن است که عدول و تغییر از موضوع محوری فلسفه به مسائل محوری می‌تواند چهارچوب‌ها، قواعد و روش‌های متمایزی را در این دانش سبب شود.

۴. «روش تحقیق و پژوهش در فلسفه» از امور مغفول در فلسفه سنتی و حاضر اسلامی است. مناقشه روش‌های مطالعه و تحقیق در فلسفه اسلامی قدمتی ندارد و امری جدید به‌شمار می‌آید در فلسفه غرب حداقل دو روش عقلی و تجربی همواره بر شیوه مطالعه فلسفه سایه افکنده بود. برخی یگانه روش کارآمد در فلسفه را عقل و خرد برشمرده و آن را شیوه‌ای مطمئن و قطعی تلقی کردند اما در مقابل، برخی بر این باورند که فلسفه، دانش قطعی به‌دست نمی‌دهد (فلسفه چیست، ص ۲۱). این امر سبب شد تا تحت‌تأثیر دستاوردهای شگرف تجربی در علوم، معرفت فلسفی را به معرفت علمی تبدیل کنند و بر برتری روش تجربی بر روش عقلی تأکید ورزند. بررسی شایسته «روش تحقیق و پژوهش در فلسفه» به چند امر نیازمند است:

— تبیین روش‌های مطالعه و روش‌های عقلی و تجربی

— بررسی آرای موافقان و مخالفان دو روش
— ارزیابی توانمندی‌ها و ضعف‌های روش‌های تعقلی و تجربی در مطالعات فلسفی

— بررسی حوزه و قلمرو دو روش مطالعه و درهم تنیدگی قلمروها
— بررسی قضایای فلسفی و علمی و روش‌های قیاسی و استقرایی
— گستره، کارکردها، شیوه‌ها، ضوابط و طرق مطالعه در دو روش

۵. رهیافت تاریخی

در اکثر کلاس‌های درسی فلسفه مشاهده کرده‌ام استادانی که مباحث فلسفی را با رهیافت تاریخی پیوند می‌دهند، به موفقیت بیشتر و گاه چشمگیری دست می‌یابند. راز مسئله در چیست؟ امروزه در طرح تحقیق که دانشجویان فوق-لیسانس به عنوان طرح مسئله^۱ ارائه می‌کنند آیتی به نام «پیشینه تحقیق» وجود دارد. بخشی از پیشینه تحقیق مربوط به بررسی تاریخی مطالعات انجام شده در آن مسئله است. آشنایی با پدیدآورندگان موضوع، سرچشمه تاریخی مسئله، مناقشات آغازین، اسباب شکل‌گیری مسئله و نوع بحث‌های اولیه در آن امر حداقل فواید توجه به رهیافت تاریخی است. آثار فلسفی غرب از این مزایا برخوردارند. اکثر کتاب‌های مربوط به فلسفه غرب با پیشینه تاریخی و یا حداقل در توجه به رهیافت تاریخی به بررسی، تبیین و نقد فیلسوفان می‌پردازد. کتاب تاریخ فلسفه راسل و ویل دورانت از نمونه‌های شاخص این امر هستند. ویل دورانت در بررسی اندیشه‌های افلاطون، ترسیم استادانه‌ای از تاریخ و جغرافیای یونان به دست می‌دهد. و پس از مقدمه‌ای مستوفی به آرای افلاطون می‌پردازد. البته این امر نباید سبب اشتباه و خطا میان درس تاریخ فلسفه با درس فلسفه محض شود، اما مراد از رهیافت تاریخی نه تاریخ فلسفه، بلکه بیان مدخل ضروری در تبیین درست مسائل فلسفی و ایجاد تمایل در دانشجویان به مطالعه مسائل محض است.

ضرورت‌ها و اولویت‌های پژوهش و تدوین متون جدید در فلسفه ۱۱۳

ج - مطالعات تطبیقی

بسیاری از محققان و متفکران، عالی‌ترین سطوح مطالعه یک دانش را در مطالعات تطبیقی جست‌وجو می‌کنند. آیا تصور روشنی از اصطلاح «مطالعات تطبیقی» داریم؟ حدود و قلمرو آن را می‌شناسیم؟ از ضوابط مطالعه در این نوع تحقیق آگاهی داریم؟ چه تعریفی به‌عنوان تعریف معیار و ملاک از آن وجود دارد؟ گستره و دامنه مقایسه و تطبیق چیست؟ از وجوه مقایسه و روش تطبیق چه میزان واقفیم؟ هدف و غایت مطالعات تطبیقی اثبات و رد فرضیه‌ای خاص است یا مراوده اندیشه‌ای و شکل‌دهی تأثیر بخشی‌ها؟

دو نگاه خوش‌بینانه و بدبینانه درخصوص مطالعات تطبیقی در ایران، به‌ویژه میان متفکران فلسفه معاصر اسلامی وجود دارد:

در نگاه نخست پرسش‌ها به‌عنوان مسکلات فرض می‌شود، اما در نگاه دوم بر ناکامیابی این شیوه تأکید می‌ورزد. نگارنده معتقد است به‌رغم فواید و نواقص، امروزه چاره‌ای جز مطالعات تطبیقی، به‌ویژه در حوزه فلسفه نداریم. اما این باور به‌معنی نفی قواعد، ضوابط، روش‌ها و ادله و ملاک‌های تحقیق نیست.

این ملاحظه نیازمند تدوین و صورت‌بندی طرح مطلوب، عقلانی و نویی از مطالعات تطبیقی است. کلیات طرح ممکن است به شرح زیر باشد:

۱. مدخل (بیان ضرورت انجام مطالعات تطبیقی و تبیین جایگاه این روش در ابواب‌بندی دانش فلسفه)

۲. تعریف مطالعه تطبیقی

بررسی تعاریف گوناگون «تطبیق»

تبیین ملاک‌های تعریف مطالعات تطبیقی و شاخص‌های تحدیدسازی

تبیین دامنه و گستره «تطبیق»

تبیین چهارچوب و حدود تعریف

۳. هدف مطالعه تطبیقی

آگاهی از حوزه‌های مشابه و قابل مقایسه

فهم توانمندی‌ها و ضعف‌های دو یا چند حوزه
شناخت منطق و ضابطه مطالعه چند حوزه جهت اخذ و اصطیاد موارد
مشترک و وجوه افتراق
آگاهی از همسانی‌ها و ناهمبندی‌ها
آگاهی از شاخص تطبیقی و مقایسه حوزه‌ها و بررسی امکان اندراج و یا
عدم اندراج حوزه‌ها

۴. روش مطالعات تطبیقی

مطالعات تطبیقی برخلاف باور بسیاری که معتقدند در ایران هنوز در مراحل اولیه است، از تنوع و تکرر روش‌ها برخوردار است. تعدد رهیافت‌ها مرهون تنوع مسائل و اختلاف قلمروها است. تعدد مسائل موجب می‌شود که سنخ‌های گوناگونی از موضوعات و در نتیجه مطالعه شکل گیرد و مؤدی به اختلاف روش‌ها شود. روش تحلیلی، روش زبانی، روش منطقی، روش تاریخی، روش تحلیل گفتار، روش پدیدارشناختی و روش توصیفی از جمله روش‌های مطالعه تطبیقی در حوزه فلسفه است.

حال پرسش گوه‌ری این است که روش مطلوب در مطالعات تطبیقی چیست و ملاک و شاخص‌گزینش یک روش و طرد سایر روش‌ها کدام است؟ برخی بر تلفیق روش‌ها، گروهی بر حصر روشی^۱ و عده‌ای بر تکررگرایی روشی تأکید دارند. حقیقت آن است که نمی‌توان در هر نوع از مطالعات تطبیقی فلسفی، روشی مطلق و یگانه را توصیه کرد. هر مطالعه‌ای روشی مناسب را می‌طلبد. مسئله، حدود و ثغور، مبنا، فرضیه‌ها، زمینه‌های اختلاف و اشتراک و بالأخره غایت و غرض مطالعه تطبیقی دو یا چند حوزه موجب تغییر روش‌ها خواهد شد. پرسش از روش‌ها و چگونگی مطالعه دو قلمرو مسبوق به تعریف مقایسه، هدف تطبیق و لوازم و آثار این نوع از مطالعه است. روش مطالعه تطبیقی وجود در فلسفه اسلامی و غرب با روش تتبع درباره «خداوند» از منظر فیلسوفان غرب و اسلامی متفاوت است.

رهیافت نخست در قلمرو فلسفه و رهیافت دوم کلامی است. به همین ترتیب مقایسه فیلسوفان و آرای آنها باید برحسب فرایند تاریخی مورد ملاحظه قرار گیرد. مقایسه ابن‌سینا و توماس اکویناس مطالعه‌ای شایسته است. همچنان‌که ژان وال در اثر خود بحث در *ما بعدالطبیعه*، در بحث تصور وجود به چنین مطالعه تطبیقی دست زده و معتقد است این فکر که موجود بودن درضمن ماهیت ذات نیست هم در اساس فلسفه توماس آکوئینی و هم در اساس فلسفه دانس اسکاتلندی قرار گرفته و این دیدگاه از فلسفه ابن‌سینا اخذ شده است (وال، ۱۳۷۰ : ۳۵ و ۱۳۳) اما مقایسه آرای پارمنیدس و هراکلیتوس با ابن‌سینا و ملاصدرا در انکار و اثبات حرکت جوهری مقایسه‌ای بی‌وجه و عاری از ضوابط منطقی است. مناقشه هراکلیتوس و پارمنیدس در فضای فکری کیهان‌شناختی^۱ قابل ادراک است اما نزاع ابن‌سینا و ملاصدرا یک مناقشه خالص فلسفی و وجودی و نه طبیعی است.

۵. فواید و آثار مطالعات تطبیقی

به‌دور از مخالفت‌های گروهی با مطالعات تطبیقی و تأکید آنان بر آسیب‌های این روش، نباید از نظر دور داشت که تحولات فکری همان‌گونه که مرهون تأثیرپذیری درونی هستند ممکن است متأثر از مراودات و تأثیرپذیری از بیرون نیز باشند. ضرورت طرح تدوین شیوه‌ای نو در تدریس فلسفه اسلامی ممکن است متأثر از دستاوردهای فلسفه غرب یا دامنه تأثیر آن بر دانشجویان و محققان باشد. نقاط قوت در فلسفه غرب، هر پژوهشگر فلسفه اسلامی را ترغیب می‌کند تا به مبانی آن توانمندی‌ها پی ببرد و در صورت ضرورت، آن شیوه‌ها را با تنقیح و سازگاردادن برگیرد.

همچنان‌که آشنایی ایرانیان با تمدن غرب سبب تحولات اجتماعی و نوزایی‌های سیاسی و حتی فرهنگی شد، مطالعات تطبیقی در حوزه‌هایی چون کلام، فقه، ادبیات و فلسفه ممکن است نتایج خوبی را سبب شوند. صرف مقایسه مسئله‌ای فلسفی با مسائل متعدد در چند قلمرو و تبیین مواضع مشترک و

مختلف، می‌تواند نگرش فلسفی و سطح آگاهی را ارتقا دهد و اسباب نگرشی جامع‌تر را فراهم سازد.

هر مطالعه تطبیقی متفاوت از مطالعه دیگر است، از این رو آثار هریک از مطالعه تطبیقی غیر از نتایج نوع دیگری از آن خواهد بود. نوع مطالعه تطبیقی وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت مؤدی به نتایجی غیر از مطالعه تطبیقی تشکیک در وجود و مراتب آن در فلسفه غرب و اسلامی می‌شود. به همین سبب باید در بررسی فواید و آثار مطالعات تطبیقی از ارائه فایده‌ای مطلق پرهیز کرد. تفکیک‌سازی فواید که ذیلاً ارائه خواهد شد درصدد برشمردن آثار مطالعه تطبیقی باتوجه به ملاحظات بازآمده است:

آگاهی از مبانی

عدم وقوف بر بنیادهای فکری یک اندیشه، جهت قضاوت خسارت‌آفرین است. نمونه‌های بسیار آن هم در فلسفه اسلامی و هم در فلسفه غرب وجود دارد. غزالی و فخر رازی نمونه برجسته در فلسفه اسلامی‌اند. غزالی بدون آگاهی از مبانی فلسفه ابن‌سینا درباب علم کلی خداوند به ایراد نخستین اشکال از اعتراضات بیست‌گانه در تهافت پرداخته و بوعلی را متهم و متأسفانه تکفیر کرده است (غزالی، ۱۳۶۳: اشکال اول). انتقادات کارل پوپر بر هگل با عنوان «هگل و تجدید قبیله‌پرستی» در کتاب *جامعه باز و دشمنانش* نمونه روشنی از جهت‌گیری در قضاوت و تلاش آگاهانه بر عدم آگاهی‌یافتن از مبانی هگل در طرح مسئله عقل و دولت است. (پوپر، ۱۳۶۶: ۶۸۳ به بعد).

بررسی تطبیقی «وجود و نور» در دو مکتب متعالیه و اشراقیون در کتاب *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام* نمونه روشنی از آگاهی نویسنده از مبانی فکری سهروردی و ملاصدرا درباب نور و وجود است. نگارنده آن اثر معتقد است که همه آنچه درباب حقیقت نور صادق است درباره وجود نیز صدق می‌کند. یعنی سهروردی به جای بهره‌بردن از وجود و لفظ هستی از اصطلاحی قرآنی به نام نور استفاده کرده است. او با ذکر عبارتی از صدرالمألهین، به اثبات دیدگاه خود درخصوص همانندی دو منظر پرداخته و از ملاصدرا می‌آورد:

ضرورت‌ها و اولویت‌های پژوهش و تدوین متون جدید در فلسفه ۱۱۷

ولاتغایر بینهما الا بحسب تغایر الاصطلاحات و المصنف عدل عن
لفظ الوجود بلفظ النور. (شرح حکمة الاشراق سهروردی، ص ۲۸۳).

نمونه دیگر مطالعه تطبیقی در نظریه‌شناسی در کتاب بحث در ما بعد الطبیعه، در موضوع شکاکیت است. نویسنده این کتاب در بررسی مقایسه‌ای آرای فیلسوفان درباره شک‌گرایی^۱ معتقد است که این واژه در اصل و ریشه به معنی مذهب تحقیق و پژوهش بوده است، از این رو به این معنی می‌توان شک روشی دکارت را کاملاً مطابق معنی حقیقی این اصطلاح شمرد. زیرا شک کردن دکارتی فکر کردن است و نوعی یقین از شک او برمی‌خیزد. (وال، ۱۳۷۰: ۵۰۲)

تبیین پیشینه مطالعه

آگاهی تاریخی، بخش ضروری هر مطالعه است. این ضرورت در مطالعات تطبیقی چشمگیرتر و پراهمیت‌تر است. ویل دورانت در فصل ششم تاریخ فلسفه که به بررسی فلسفه کانت می‌پردازد قبل از ورود به بررسی آرای کانت این عناوین را بررسی می‌کند:

الف - از ولتر به کانت

ب - از لاک به کانت

ج - از روسو تا کانت

و سپس در تیتل «خود کانت» به اصل موضوع می‌پردازد (ویل دورانت، ۱۳۷۱: ۳۶ - ۲۲۹)، ژال وال در ادامه بررسی شکاکیت می‌کوشد تا با تبیین تاریخی این فرایند فکری، بستر معرفتی و پیشینه تحقیق درباره شک‌گرایی را سامان بخشد. وی می‌نویسد که می‌توان گفت کسنوفانس به انزاع علیه احکام عقل عامه بذر شکاکیت را پاشیده است، اما در آرای پیروان وی در حوزه فلسفی الثایان و نیز در آرای هراکلیتوس و حوزه او است که شکاکیت بسط و تفصیل یافته است. وی معتقد است که سوفسطاییان یونان نیز همچون گرگیاس که امکان شناخت را نفی می‌کرد و پروتاگوراس که با تأسی از هراکلیت و اصل عمومی

تغییر و حرکت در جهان، انسان را میزان و مقیاس همه امور می‌پنداشت، شکاک بودند. در بررسی پیشینه نکته مهم‌تری از ژان وال مشاهده می‌کنیم. وی بر این باور است که سقراط را نیز حسب معنی لفظی لغت، که جوینده صدق و حقیقت است، می‌توان شکاک خواند و حتی جزئی از شکاکیت در فلسفه افلاطون بوده است.

از اینجا فهمیده می‌شود که چرا فیلسوفان آکادمی جدید خود را پیروان سقراط و افلاطون می‌شمردند. به علاوه، با مطالعه تطبیقی می‌توان پیوند آرای «پورن، انزیدموس و سکتوس» با فیلسوفان مگاری^۱ که پیروان سقراط بودند را کشف کرد. مگاری‌ها معتقد بودند که حکم و تصدیق محال است چون موضوع همیشه همان موضوع است و هیچ محمولی را نمی‌توان به آن اسناد داد. پورن نیز باور داشت که همه امور معقول و محسوس بی تفاوت هستند و نمی‌توان حکم بر آنها جاری کرد، از این رو حکم را معلق ساخت (وال، ۱۳۷۰: ۵۰۴ - ۵۰۲). مایلم نمونه دیگری را در فلسفه اسلامی ذکر کنم. همه ما با تاریخ تهافت الفلاسفه و تهافت‌التهافت آشنایی داریم اما دکتر دینانی تقریری بدیع از این مسئله در پرتو مطالعه تطبیقی سه فیلسوف به دست می‌دهد.

او می‌نویسد که آشنایان با تاریخ فلسفه اسلامی از تلاش ابن رشد در مقابله با حملات تند و ضربه‌های سهمگین غزالی بر پیکر فلسفه آگاهی دارند اما آنچه ابن رشد در غرب جهان اسلام انجام داد چیز دیگری جز یک دفاع مذبوحانه و تقریر مجدد اندیشه‌های ارسطو نبود. در همان ایام یا اندکی پیش‌تر از آنکه ابن رشد در مغرب جهان اسلام به نوشتن کتاب پرآوازه تهافت‌التهافت اشتغال ورزد در مشرق جهان اسلام در مقابله با حملات متشرعان و متکلمان به انضمام نقادان هائیکه‌ای غزالی و زکریای رازی و ابوالبرکات بغدادی، شهروردی به تحکیم بنیادهای حکمت اشرافی اقدام کرد. شهروردی در مقابله با آنان از ارسطو دفاع نکرد، زیرا شهروردی فلسفه را مساوی با ارسطو نمی‌دانست و یونان را تنها زادگاه فلسفه به شمار نمی‌آورد. شیخ شهاب‌الدین به شدت به خرد جاویدان باور داشت و آن را به عنوان حمیرمایه اولی پذیرفت (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۵۰ - ۴۹).

ضرورت‌ها و اولویت‌های پژوهش و تدوین متون جدید در فلسفه ۱۱۹

چنین روندی از مطالعه تطبیقی افق جدیدی از پیشینه موضوع می‌گشاید و بستر معرفتی مناسبی را جهت تحقیق و قضاوت فراهم می‌سازد.

شناخت همسانی‌ها و ناهمانندی‌ها

- بررسی وجوه و ابعاد همانندی‌ها و ناهمسانی‌ها
- تبیین گستره و قلمرو همسانی‌ها و ناهمسانی‌ها
- مبناسازی برای حوزه‌های همانند و ناهمانند
- ارزیابی و سنجش مقایسه‌ها و تطبیق در دو حوزه همسان و ناهمسان
- تشخیص و تعیین ضوابط و قواعد شناخت و کشف حوزه‌های همانند
- بررسی نقش و کارکرد استخراج حوزه‌های همانند و ناهمانند در مطالعه تطبیق دو پارادایم متفاوت
- استخراج مبانی و ساختار حوزه‌های همسان و ناهمسان
- طبقه‌بندی، ابواب‌سازی و اولویت‌بخشی حوزه‌ها در مطالعات تطبیقی
- تشخیص خطاها و کاستی‌ها در مطالعات انجام شده و تعیین راهکارها برای مطالعات آینده
- تعیین موانع آفات و آسیب‌ها در حوزه‌های همانند
- پرهیز از خلط و مغالطه حوزه‌های همسان و ناهمسان
- تدوین قواعد و اصول منطق مطالعه تطبیقی در حوزه‌های همسان

د - فلسفه دین

برخلاف قرون شانزدهم تا نوزدهم میلادی که مطالعات دینی تحت‌الشعاع تحولات علمی قرار گرفت در سده حاضر، مطالعات دقیق و گسترده‌ای در حوزه دین و فلسفه دین صورت پذیرفت. با توجه به پیچیدگی و گسترده‌گی این مطالعات می‌توان سبب عمده را وجود ساختارهای گوناگون در دین دانست. رویکردهای گوناگونی همچون رویکرد نظری و مفهومی و اخلاقی و کلامی و شهودی و اشراقی، فلسفی، جامعه‌شناسانه و تجربی در مطالعات دینی تحقق

یافت. نویسنده کتاب تجربه دینی نوع بشر (نینیان اسمارت) قایل به ۶ ساحت و بُعد برای دین است:

۱. بُعد آیینی که بیانگر باورهای فردی است؛
 ۲. بُعد اساطیری که بیشتر داستانی و قصص هستند تا دروغین؛
 ۳. ساحت اعتقادی؛
 ۴. ساحت اخلاقی؛
 ۵. ساحت اجتماعی؛
 ۶. ساحت تجربی که هر فرد معتقد، به تجربه دینی دست می‌زند. (اسمارت)^۱
- (۱۹۶۷: ۱۰ - ۵)

برپایه چنین جنبه‌ها و اضلاعی از دین بود که پژوهش‌ها و مطالعات گوناگون در حوزه دین شکل گرفت. وقتی سخن از فلسفه دین به میان می‌آید، منظور تمامی رویکردهای جست‌وجو در دین است، و از منظر معرفت درجه دوم سخن می‌گوییم. رویکردهای اخلاقی، کلامی - فلسفی، جامعه‌شناختی، مردم‌شناسی، پوزیتیویستی، تحلیلی و پدیدارشناختی به دین به‌طور کامل در ضمن باب فلسفه دین بررسی می‌شود. به‌عنوان مثال، رویکردهای جامعه‌شناختی و مردم‌شناختی، پارادایم مسلط سه قرن دین‌پژوهی در مغرب‌زمین تلقی می‌شود. در این رویکرد، مسئله فرهنگ، مردم و جامعه سیرتطور و تحول و نقش آن در شناخت دین مورد پژوهش قرار می‌گیرد. یعنی با بررسی در فرهنگ، مناسبات زیستی، حیات جمعی و آداب و رسوم جوامع می‌توان به خلق نظریاتی درباب پیدایش و کارکرد دین در اجتماع و حیات بشری اقدام کرد. (کینگ^۲، ۱۹۸۷: ۶۸۷۰)

در این میان سه رویکرد تحلیلی، پدیدارشناختی و اخلاقی به دین، رویکردهای مهم و بنیادین در دوره حاضر در مطالعات دینی تلقی می‌شوند. رویکرد تحلیلی نزدیک‌ترین رهیافت به راهبرد فلسفه دین است. این رویکرد متأثر از فلسفه تحلیلی است که دین آن را پایه‌گذاری کرد. مسئله زبان

ضرورت‌ها و اولویت‌های پژوهش و تدوین متون جدید در فلسفه ۱۲۱

دین مهم‌ترین بُعد پژوهش در این دیدگاه است. تأکید بر زبان علمی و معنادار بودن آن و مهمل بودن زبان‌های غیرعلمی ازجمله زبان دینی اساس این رویکرد شمرده می‌شود. به عبارتی، در رویکرد تحلیلی پرسش این است که زبان چیست و زبان دینی کدام است؟ آیا زبان دین معرفت‌زا، کشف‌کننده و تحقیق‌پذیر است یا نه؟ از این‌رو فیلسوف دین بحث را از صدق و کذب به معناداری گزاره‌ها و زبان دینی تحویل کرده و بر این اعتقاد است که هر زبان بیرون از زبان علمی غیرمعنادار است. (مک کویری^۱، ۱۹۷۶: ۳۰۹)

کاستی‌های فراوان تأکید مطلق بر تفکیک زبان علمی و زبان دینی و اصرار بر معنادارای صرف زبان علمی و مهمل بودن زبان دینی و عدم التفات به تفاوت ساحت‌ها، سبب رویگردانی بسیاری از دین‌پژوهان از فلسفه تحلیلی شد. یکی از رویکردهای معترض، مبنایگرایان یا معتقدان به باورهای پایه است. افراط در رویکرد تحلیلی، همچنین سبب بسط رویکرد اخلاقی شد که در آن بر تأثیرات عاطفی، احساسی و فردی دین تأکید می‌شد. البته در سده هجدهم همین رویکرد در فلسفه اخلاقی کانت که اخلاق را بنیاد و شالوده دین تلقی می‌کرد، به چشم می‌خورد. این گروه کارکرد و ارزش دین را معطوف به ارزش‌ها و تأثیرات اخلاقی دین کرده‌اند که در آن وظیفه دین، بسط حیات اخلاقی و پاسداری از ارزش‌های اخلاقی است (مک کویری، ۱۳۷۵: ۱۷۰ - ۱۶۰).

اما پدیدارشناختی از دین یکی از مهم‌ترین و پرتنش‌ترین رویکرد در مطالعات دینی است. این روش در پنجاه سال اخیر از گسترش و بسط شایانی برخوردار شد. فیلسوفان و متألهان بسیاری پدیدارشناسی دین را مهم‌ترین و بنیادترین شیوه مطالعه دین تلقی می‌کنند، همچون رودلف اوتو، پ.د. سوسه، تیلیش، ژوکوبلیکر، ادوارد فارلی و دیگران. در پدیدارشناسی دین می‌توان درباره رویکردهای مختلفی پژوهش انجام داد:

- الف - پدیدارشناسی چیست و قلمرو و گستره و کاربرد آن کدام است؟
- ب - پدیدارشناسی فلسفی و تمایز آن با پدیدارشناسی غیرفلسفی چیست و مرز پدیدارهای دینی فی‌نفسه دینی کدام است؟

ضرورت‌ها و اولویت‌های پژوهش و تدوین متون جدید در فلسفه ۱۲۳

فلسفه دین

مقدمه (شرح معانی، مفاهیم، و اهمیت و ضرورت تدریس آن در رشته فلسفه)

۱. چیستی فلسفه دین

ابهام در تعریف، قلمرو و گستره
ضرورت ارائه تعریف مجدد و نو از فلسفه دین در چهارچوب طرح جامع
چهار بخشی فلسفه
تعریف وصفی، تعریف تبیینی، تعریف تحلیلی، تعریف غیرفلسفی و فلسفی

۲. ساخت‌ها و ابعاد فلسفه دین

ساحت آیینی: مناسک، شعایر، آداب دینی، آداب عبادات، باورهای فردی
ساحت اسطوره‌ای: داستانی، غیردروغین، پدیده‌های دینی، قصص دینی، عبرت‌آموزی، قالب روایت و روایت‌گری
ساحت اعتقادی: باور به خدا، جنبه وحیانی، سعادت‌مندی، عمل به دین
ساحت اخلاقی: اصول اخلاقی، رستگاری، اشتراک ادیان در غایت اخلاقی
دین، اخلاق و حیات جمعی، آموزه‌های اخلاقی و زندگی فردی و اجتماعی
ساحت اجتماعی: نهادهای جمعی، سازوکارهای اجتماعی، سعادت‌مندی اجتماعی، آموزه‌های جمعی دین
ساحت تجربی: تجربه فردی، تجربه جمعی، خدای شخصی، رستگاری فردی، نجات و ساحت تجربه شخصی.

۱. ساحت اعتقادی و ساحت اخلاقی

۳. رویکردهای پژوهشی در فلسفه دین

رویکرد اخلاقی: پدیدارهای حسی، عقل نظری و عقل عملی، حیات اخلاقی، فلسفه اخلاق، اخلاق و دین، تجلی دین در اخلاق، اخلاق و برتری آن بر باورها و شرایع، کانت و رویکرد اخلاقی به دین، آموزش‌های اخلاقی به عنوان برترین ارزش‌ها، دین اخلاقی و دین طبیعی، حیثیت اخلاقی و دین، ملامت و ناهنجاری ۲۰

رویکرد کلامی - فلسفی: خردورزی و انعکاس درمقابل ظاهرگرایی، عدم کارآیی روش جزمی و طرد عقل، تسلط بر فهم دینی، تطبیق آموزه‌ها بر دین و تحمیل روش‌های تجربی، استدلالی، شهودی و ذوقی فلسفی در مطالعات دینی
رویکرد جامعه‌شناختی: مکاتب جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی و پیدایش دین، جامعه‌شناسی و کارکردهای دین، جامعه، دین و اخلاق، دین و نهادهای اجتماعی، آموزه‌های اجتماعی و مطالعات دینی.

رویکرد مردم‌شناختی

رویکرد پوزیتیویستی

رویکرد تحلیلی:

فلسفه تحلیلی و مطالعات دینی

زبان علمی و زبان غیرعلمی

معناداری گزاره‌های دینی

زبان دینی

رویکرد پدیدارشناسی

چیستی پدیدارشناسی

تعریف پدیدارشناسی در دین

قلمرو پدیدارشناسی

ادله و مبانی پدیدارشناسی

روش‌ها و رویکردهای گوناگون در پدیدارشناسی دین

آموزه‌ها و مکاتب پدیدارشناسی دین

کاستی‌های پدیدارشناسی دین

۱. ناکارآمدی به‌عنوان منطق معرفت دینی

۲. نابسندگی روش‌های شناخت دین در پدیدارشناسی دین

وظایف و غایات پدیدارشناسی دین

۱. پدیدار دینی

۲. ساختار صور گوناگون حیات دینی

۳. سیر تحول و تطور در حیات دینی بشر

ضرورت‌ها و اولویت‌های پژوهش و تدوین متون جدید در فلسفه ۱۲۵

۴. پرسش‌ها در شیوه پژوهش در حوزه فلسفه دین

الف - فلسفه دین به لحاظ مفهومی چه ساحتی از دین و تبیین آن را شامل می‌شود؟

ب - کدام یک از رویکردهای تحلیلی، اخلاقی و پدیدارشناسی در پژوهش دین مناسب‌ترین و مطلوب‌ترین روش مطالعه است؟

ج - نقش هر کدام از رویکردها در دین‌پژوهی فلسفی چیست؟

د - مشکلات، توانمندی‌ها و آسیب‌های هر کدام از رویکردهای مطالعه در دین به لحاظ روشی چیست؟

ه - مراحل پژوهش و فرایند آن به لحاظ سطح توصیف، تبیین، تحلیل و نقادی کدام است؟

و - مسئله اصلی پژوهش، فرضیه‌ها، سؤالات اساسی و روش آزمون هر کدام در شیوه مطالعه فلسفی دین چیست؟

ز - ابزارهای سنج و ارزیابی رهیافت‌های فلسفی، کلامی، اخلاقی و تجربی به دین چیست؟

ح - ویژگی‌های اساسی و بنیادین روش اصلی مطالعه در فلسفه دین کدام‌اند؟
ط - روش‌های پدیدارشناختی دین چه تفاوت‌هایی با روش‌های تحلیلی در مطالعه فلسفه دین دارد؟

ی - ضوابط، ادله، مبانی، موانع و منطق تدوین ابواب فلسفه دین چیست؟

ک - اصول و ادله روش‌مندی مطالعه در حوزه دین کدام است؟

نتیجه‌گیری

۱. به نظر می‌رسد شیوه مرسوم تدریس فلسفه در دانشگاه‌های ایران نیازمند تغییر اساسی است. نمودار پیشنهادی صرفاً تجربیات نگارنده در دوران تدریس فلسفه اسلامی و در برخی سنوات تدریس درس فلسفه غرب (متون فارسی و انگلیسی) است.

۲. درحالی که چهارچوب حاضر در ابواب فلسفه اسلامی بر موضوعات انتولوژی است، چهار بخش حاضر در نمودار پیشنهادی به همراه حلقه دوم و سوم می تواند قلمرو مبسوط تر و فراخ تری را در بازبینی ابواب و روش های تدریس فلسفه، پیشاروی محققان و پژوهشگران بگشاید.

۳. دو بخش مطالعات تطبیقی و فلسفه دین از مباحث مورد علاقه، مورد نیاز و ضروری مطالعات فلسفی در دوران اخیر بوده و بسیاری از رساله های کارشناسی ارشد و دکترا در حول موضوعات این دو بخش تدوین شده است. حوزه های مطالعات غربی در دو بخش فوق برای دانشجویان فلسفه مطلوب تر و جذاب تر به نظر می رسد. این امر یک پژوهشگر را به بررسی و سنجش روش های مطالعات دینی و بررسی های تطبیقی طرح شده در حوزه تمدن اسلامی وامی دارد.

۴. امروزه گاهی به جای مطالعات تطبیقی در فلسفه، سخن از فلسفه های مضاف به میان می آید، همچون روان شناسی و فلسفه، جامعه شناسی و فلسفه، علم و فلسفه، دین و فلسفه، زبان و فلسفه، هرمنوتیک و غیره. مطالعات تطبیقی به نحوی اعم از فلسفه های مضاف خواهد بود. علاوه بر آنکه دانش های جدید مرتبط با فلسفه را شامل است، موضوعات و مسائل قابل تطبیق و مقایسه را نیز دربر می گیرد.

۵. سنت تدریس در فلسفه اسلامی، مقهور تقسیم بندی های مباحث وجود بوده است و حتی موضوع فلسفه را در تعریف وجود و عوارض ذاتیه آن تلقی می کردند. اما حقیقت این است که این سنت نیازمند دگرگونی و تغییر است. در شیوه جدید لزوماً مباحث شناخت شناسی باید ابتدا تدریس و مطالعه شود. باب های پنجگانه بیان شده ذیل بخش معرفت شناسی می تواند دانشجو را برای ورود به بحث های وجود شناسی مهیا سازد.

۶. مقاله حاضر بی تردید گام اول در بازسازی شیوه تدوین کتاب ها و تدریس فلسفه است.

هر نقد و افزونی بر آن غنیمت خواهد بود، از این رو نگارنده از نقد، جرح و حتی رد آن نگران نبوده، بلکه این ایرادات روشمند و راضی کننده نیز خواهد بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. آنچه در فلسفه اسلامی تحت عنوان وجود ذهنی یا شناخت مطرح است از فروعات بحث انتولوژی است که البته به صورتی غیرمنسجم درضمن مباحث فلسفی پرداخته می‌شد. یکی از اسباب بی‌مهری به معرفت‌شناختی فراز و فرود مسئله عقل در اقبال و ادبار فیلسوفان و متکلمان بود. تمامی بحث‌هایی که کندی (فلسفه‌الکندی، حسام محی‌الدین صص ۳۰ به بعد) و فارابی درباره معرفت طرح می‌کند محدود به بحث از معانی عقل، مراتب عقل (فارابی، سیاست اهل مدینه، صص ۸۱-۸۰) کلی و جزئی (فارابی، التنبیه علی سبیل السعاده، صص ۸۲-۸۱) است.

با ظهور ابن سینا مسئله ادراک (ابن سینا، اشارات، نمط اول و سوم) و علم (ابن سینا، تعلیقات، ص ۱۴۸ به بعد) بر مباحث فوق اضافه شد و بسط یافت. تنها در دوره جدید و با تفصیلی که علامه طباطبایی در روش رئالیسم در مقاله سوم و چهارم، پنجم و ششم طرح کرده (طباطبایی، روش رئالیسم، صص ۳۵۵-۶۹) و مرحوم مطهری در بررسی‌های تطبیقی، معرفت‌شناسی در فلسفه غرب تبیین ساخته است، تصور استقلال باب معرفت‌شناختی در فلسفه شکل گرفت و عملاً در کتاب آموزش فلسفه آقای مصباح متحقق شد.

۲. مهم‌ترین مباحث شناختی در نزاعات فلسفی - کلامی جلال‌الدین دوانی و سیدسند و صدرالدین دشتکی آغاز شد (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۶۹: ۲۹۹-۲۸۳) و معتقد است مکتب اصفهان کاملاً تحت تأثیر مکتب شیراز شکل گرفت، به همین دلیل مناقشات معرفتی در آن بسیار پررنگ و نیرومند بوده و ابداع چند نظریه‌ای در مکتب اصفهان در باب شناخت همچون خلق صورت، اتحاد عاقل به معقول، حقیقت علم و مشاهده، تحویل علم حصولی به علمی حضوری از ثمرات این مناسبات است (م.م. شریف، مکتب اصفهان و شیراز).

۳. اقبال فیلسوفان و حتی متکلمان اسلامی در دوره جدید به مسئله معرفت‌شناسی مرهون دو عامل درونی و بیرونی است. عامل درونی از ضعف، غیرکارآمد بودن، فقدان انسجام مسائل فلسفی، ضعف در روش یا فقدان شمولیت فلسفه اسلامی و بالأخره متصلب بودن در زبان تدریس نشئت می‌یافت.

هجمه فلسفه‌های نو، فلسفه زبانی، تحلیلی، فلسفه‌های معرفتی، کلام جدید از فروعات عامل بیرونی محسوب می‌شود. در مقایسه با فلسفه اسلامی، سازه‌های فلسفه - های نو از حسن تألیف، روشمندسازی، موضوع‌شناسی استوار، کارآمدی، ابداع روشی و تدوینی، تنسيق منطقی ابواب موضوعات و کیفیت طرح مسائل، تحول در تعریف و

۱۲۸ مجموعه مقالات همایش اسماء

کارکرد برخوردار بود. بدین سبب بود که فیلسوفان اسلامی در دوره جدید خود را ناچار به اصطیاد مؤلفه‌های روشی و زبانی فلسفه‌های جدید یافتند که بر فلسفه‌های معرفتی استوار بودند.

کتابنامه

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ۱۳۷۹. *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*. ج ۲. تهران: طرح نو.

ابن سینا. ۱۳۵۸. *حدود یا تعریفات*. ترجمه محمد مهدی فولادوند. انتشارات انجمن فلسفی ایران.

_____. *الشفاء*. ۱۳۸۰ هـ. ق. القاهرة.

_____. *الإشارات و التنبيهات لإبي علي سينا مع شرح نصير الدين طوسي*. ۱۹۶۸. سليمان دنيا. الطبعة الثانية، مصر.

پوپر، کارل ریموند. ۱۳۶۳. *حدس‌ها و ابطال‌ها*، ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت سهامی انتشارات.

_____. ۱۳۶۶. *جامعه باز و دشمنان آن*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. ج ۳. تهران: انتشارات خوارزمی.

پورحسن، قاسم. ۱۳۸۴. *هرمنوتیک تطبیقی*. تهران: دفتر نشر. حناالفاخوری و خلیل الجر. ۱۳۵۸. *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*. ترجمه عبدالمحمد آیتی. ج ۲. تهران: کتاب زمان

خوانساری، محمد. ۱۳۶۳. *منطق صوری*. تهران: مؤسسه انتشارات آگاه. دورانت، ویل. ۱۳۷۱. *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب. ج ۱۰. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.

دیویی جان. ۱۳۶۹. *منطق تئوری تحقیق*. دانشگاه تهران. رازی، ابو حاتم. ۱۳۵۶. *اعلام النبوه*. به کوشش صلاح الصاوی و غلامرضا اعوانی، تهران: انجمن فلسفه ایران.

شریف، میرمحمد. ۱۳۶۵. *تاریخ فلسفه در اسلام*. ج ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی. شهاب‌الدین یحیی سهروردی، ۱۳۵۵. *مصنفات شیخ اشراق*. هانری کربن. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

طباطبایی، سیدجواد. ۱۳۷۴. *ابن‌خلدون و علوم اجتماعی*. ج ۱. تهران: طرح نو. طباطبایی، محمدحسین. ۱۴۰۴ هـ. ق. *بدایة‌الحکمه*. قم: نشر دانش اسلامی. _____ ۱۳۷۹. *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. تهران: انتشارات صدرا.

ضرورت‌ها و اولویت‌های پژوهش و تدوین متون جدید در فلسفه ۱۲۹

غزالی، ابو حامد محمد. ۱۳۶۳. *تهافت الفلاسفه*. ترجمه علی اصغر حلبی. چ ۲. انتشارات زوار.

فارابی، ابونصر محمد بن. ۱۳۶۴. *احصاء العلوم*. ترجمه حسین خدیو جم. انتشارات علمی و فرهنگی.

قطب الدین شیرازی. ۱۳۶۹. *دره التاج*. به کوشش و تصحیح سید محمد مشکوه. تهران: انتشارات حکمت.

مصباح یزدی، محمد تقی. ۱۳۷۰. *آموزش فلسفه*. قم: سازمان تبلیغات اسلامی.

مک کویری، جان. ۱۳۷۵. *تفکر دینی در قرن بیستم*. ترجمه عباس شیخ شعاعی و محمد رضایی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

وال، ژان. ۱۳۷۰. *بحث در مابعد الطبیعه*. ترجمه یحیی مهدوی. چ ۱. تهران: انتشارات خوارزمی.

King, Winstone. 1987. *The Encyclopedia of religion*. Vol. 12. London : Macmiliam publishing co.

Macquarrie , John. 1976. *Twentieth-century Thought*. London: S C M . press.

Smart, Ninian. 1967. *The Religious Experience of Mankind*. NewYork .

وضعیت آموزشی عرفان و تصوف در ایران

قاسم جوادی

در مقاله حاضر برآنیم تا نگاهی انتقادی به کتاب *مبانی عرفان و تصوف*، اثر دکتر محمدحسین بیات بیفکنیم، اما پیش‌تر لازم است به مشکلات اصلی جریان عرفان و تصوف اشاره کنیم.

یکی از مشکلات حوزه عرفان و تصوف این است که تا این اواخر در حوزه‌های دینی و دانشگاه‌ها رشته مستقلی در این موضوع وجود نداشت و به همین سبب زمینه برای طرح مباحث عرفانی به صورت منظم فراهم نشده است. در حوزه‌های علمیه معمولاً عرفان نظری تدریس می‌شد و امروز هم این وضع ادامه دارد، آن هم در حدّ دو سه کتاب، نظیر *مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم*، شرح *فصوص‌الحکم قیصری*، *تمهید القواعد ابن‌ترکه* و *مصابح‌الانس ابن‌حمزه فناری* که شرح *مفتاح‌الغیب صدرالدین قونوی* است. در کنار عرفان نظری گاهی هم عرفان به اصطلاح عملی مثل *منازل‌السائرین* خواجه عبدالله انصاری تدریس می‌شد. از سوی دیگر، در دانشگاه‌ها هم قدیمی‌ترین رشته در رابطه با عرفان، ادیان و عرفان دانشکده الهیات دانشگاه تهران بود که باید اذعان کرد نه ادیان بوده و نه عرفان.

با توجه به این سابقه، بسیار طبیعی است که آثاری که در این زمینه نگاشته می‌شود - هرچند در نگارش آنها تلاش فراوانی صورت پذیرد - باز هم آشفته باشد. بین دو تا شش واحد درسی به مباحث عرفان اختصاص پیدا می‌کرد که باتوجه به نبود زمینه لازم حتی شش واحد هم هیچ نتیجه‌ای نداشت. ما برای اینکه آشفتگی این متون کمی روشن‌تر شود، ابتدا تفکیک و تقسیمی در حوزه‌های بحث‌های عرفان و تصوف انجام می‌دهیم، سپس خواهیم دید که با دو

یا حتی شش واحد چه مقدار از این مباحث روشن می‌شود. وقتی حجم مطالب زیاد باشد، نویسنده مجبور است مطالب مختلفی را در کتاب خود بگنجانند و در رابطه با بسیاری از مطالب لازم است دست به گزینش بزنند و معمولاً نویسندگان در این گزینش‌ها به دلیل عدم احاطه کافی بر روند مباحث این علم و نیز تاریخ آن، از دقت لازم را به کار نمی‌برند و آثارشان همواره می‌تواند مورد نقد قرار گیرد.

حوزه‌های مرتبط با عرفان و تصوف

۱. عرفان نظری

تاریخ عرفان نظری را معمولاً با ابن عربی شروع می‌کنند و او را بنیانگذار عرفان نظری می‌دانند، اگرچه اصل این مسئله از دو جهت محل تأمل است:

الف - به نظر می‌رسد مادام که عرفان با تعریف و حدود مشخصی در نوشته‌ها بیاید، عرفان نظری است. عرفان عملی اصلاً قابل بیان نیست؛ آنچه در مرحله عمل به آن پرداخته می‌شود، عرفان عملی است، بنابراین اصل این تقسیم‌بندی دچار مشکل است و ما نمی‌توانیم از عرفان عملی در کتاب‌ها بحث کنیم.

ب - به نظر می‌رسد تقسیم‌بندی عرفان به عرفان فلسفی و غیرفلسفی بهتر و دقیق‌تر باشد.

سپس باید دید آیا می‌توان محی‌الدین را بنیانگذار عرفان فلسفی دانست یا قبل از محی‌الدین هم چنین عرفانی وجود داشته است. به نظر می‌رسد در برخی از آثار حکیم ترمذی، نظیر ختم‌الولایه، مباحثی فلسفی وجود دارد. البته لازم است در جای دیگر به طور مشروح به این دو نکته پرداخته شود.

به هر حال، یک حوزه در بحث عرفان، عرفان فلسفی است. در این حوزه کمترین حدی که می‌توان به آن پرداخت فصول دوازده‌گانه‌ای است که قیصری در مقدمه شرح فصوص‌الحکم مطرح کرده است. بنابراین هر نوشته‌ای که در پی بحث درباره عرفان و تصوف و مباحث عرفان نظری باشد، ناگزیر است که

گزینشی در مباحث عرفان انجام دهد. اولین پرسش این است که ملاک این گزینش چیست؟ آیا بدون پرداختن به تمامی مباحث می‌توان توقع داشت که زوایای مختلف این علم روشن شود؟ آیا انتظار حل شدن برخی از مطالب عرفانی با چنین گزینشی مانند آن نیست که بخواهیم پیچیده‌ترین تئوری‌های فیزیک را برای کسی که با مسائل فیزیک بیگانه است در دو جلسه روشن کنیم؟ آیا با دو جلسه می‌توان مباحث «حضرات خمس»، «عوالم خمس»، «فیض اقدس و مقدس»، «وحدت وجود» و «وحدت شهود» را روشن کرد؟ یا اینکه در این حد صرفاً گوینده، نویسنده، خواننده و شنونده الفاظی را می‌گویند، می‌شنوند، می‌نویسند و می‌خوانند ولی چیزی را درک نمی‌کنند.

۲. عرفان عملی

صرف نظر از اختلاف نظریه‌هایی که در رابطه با اصل وجود عرفان عملی وجود داشته است و دارد، پیش از این عربی کتاب‌هایی نوشته شده است که به این حوزه از عرفان پرداخته‌اند. در این زمینه می‌توان به کتاب *منازل السائرین*، اثر خواجه عبدالله انصاری اشاره کرد که آموزش و تدریس این کتاب خوب حداقل چند واحد درسی لازم دارد، درحالی‌که در دو واحد درسی همه مباحث گنجانده می‌شود و بالطبع مطالب دست و پا شکسته و ناقص و گزینشی آورده می‌شود باز هم این پرسش مطرح می‌شود که ملاک گزینش چیست؟ چرا باید به برخی مطالب پرداخت و برخی را حذف کرد؟^(۱)

۳. تاریخ عرفان

در کنار مباحث گذشته (عرفان نظری و عملی یا عرفان فلسفی و غیرفلسفی)، سابقه طولانی عرفان در تاریخ نیز باید بررسی شود. پیشینه زمانی تصوف با وارد شدن جریان زهدگرایی در اسلام از همان زمان رسول گرامی اسلام (ص) شروع شده است. از نظر مکانی هم در قرن دوم و سوم در بخش‌های مختلفی از جهان اسلام، از آفریقا گرفته تا آسیا در کشورهای مانند مصر، سوریه، عراق، ایران و... بسیاری از مناطق دیگر جهان اسلام حضور تصوف

را شاهد هستیم. در کتاب *طبقات الصوفیه*، اثر عبدالرحمن سلمی که اولین کتاب درباره طبقات صوفیه است بیش از صد عارف معرفی شده‌اند، در کتاب *نفحات الانس* چندصد نفر از صوفیان و در کتاب *ثمرات القُدس من شجرات الانس* نزدیک به هزار نفر از صوفیان شبه‌قاره هند مطرح شده‌اند؛ باتوجه به این گستردگی، حال اگر بخواهیم شناختی کلی از این تاریخ پیدا کنیم، باز هم ناچاریم دست به گزینش بزنیم.

در کنار این شخصیت‌ها، ده‌ها سلسله تصوف نیز در طول تاریخ تصوف حضور داشته‌اند. در قرن پنجم، هجویری در *کشف‌المحجوب*، دوازده سلسله برمی‌شمارد که دو سلسله را منحرف و ده سلسله را قابل قبول می‌داند. هیچ‌کدام از سلسله‌هایی که وی نام برده است، امروزه در جهان اسلام حضوری ندارند. در قرن ششم نیز سلسله‌هایی همانند قادریه - که امروزه گسترده‌ترین سلسله در جهان اسلام است -، «تیجانیه»، «رفاعیه»، «چشتیه» و... حضور دارند که برخی از آنها خود به سلسله‌های فراوان دیگری تقسیم شده‌اند. اطلاع دقیق از این سلسله‌ها نیز خود چندین واحد درسی می‌طلبد. ما در اینجا نیز در بسیاری از موارد سلسله‌هایی را گزینش می‌کنیم. آیا این گزینش‌ها ملاکی دارد؟ به‌زعم کسی که در آفریقا است مهم‌ترین سلسله‌های جهان اسلام، سلسله‌های آفریقایی است؛ کسی که در هند است مهم‌ترین سلسله‌ها را سلسله‌های هندی می‌پندارد و به نظر کسی که در ایران است مهم‌ترین سلسله *نعمه‌اللهیه* است.

۴. چهارمین نکته بحثی است که فقط به ایران، یا به عبارت صحیح‌تر، به کشورهای فارسی‌زبان (ایران، تاجیکستان و افغانستان) مربوط می‌شود. بحث از اصطلاحات عرفانی فارسی منحصر به این منطقه جغرافیایی است. به عنوان مثال، این بحث در جهان اسلام جایی ندارد؛ کسی هم که در مورد این بخش از تصوف مطالعه می‌کند درواقع به تصوف فارسی پرداخته است. معضل عمده در این بخش آن است که درباره مباحث عرفان در ایران در ضمن یا به تبع مباحث ادبیات فارسی بحث می‌شود که گاه تعارض و تضادی هم در این مباحث به چشم می‌خورد. به هر حال، گاهی سخن از ادب فارسی است و گاهی سخن از عرفان و تصوف و این دو باید از هم تفکیک شوند، درحالی که خیلی از مباحث

با یکدیگر خلط می‌شوند و در نهایت مشاهده می‌شود که نه حق ادب فارسی ادا می‌شود و نه عرفان و تصوف.

۵. یک بخش از تصوف به مباحث تأویلی مربوط است، نظیر تأویلات عبدالرزاق کاشانی، ابن عربی، تأویلاتی که در تفسیر میبدی (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری) یافت می‌شود و... مباحث تأویلی خود بحث مستقلی را می‌طلبند و به صورت عادی در هیچ‌یک از مباحث قبلی جای نمی‌گیرد. برای روشن شدن بحث تأویلات لازم است که در فصل مستقلی به این مبحث پرداخته شود نه اینکه ضمن مباحث دیگر مطرح و اصل بحث قربانی شود.

در کنار بحث‌های یادشده مباحث دیگری هم هست که با بحث تصوف و عرفان مرتبط است و به نظر می‌رسد بهترین جا برای طرح این مباحث همین تصوف باشد، که در این قسمت به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. اخلاق: آیا اثری که در آن درباره مباحث اخلاقی بحث می‌شود، به‌ویژه کتابی نظیر *احیاء العلوم غزالی*، کتابی اخلاقی است یا کتابی درباره تصوف؟ اساساً بحثی نظیر توکل که در *محجة البیضا* فیض کاشانی هم (به تبع *احیاء العلوم*) آمده و در کتاب *منازل السائرین* هم ذکر شده است، اخلاق است یا تصوف؟ ملاک جدایی این دو چیست؟ آیا زهد یک واژه اخلاقی است یا به تصوف مربوط می‌شود؟ گرچه ممکن است گاهی تصوف را آن‌گونه معنا کنیم که زهد خارج شود ولی واقعیت این است که با دقت نظر در کتاب‌های تصوف و اخلاق و مقایسه مباحث آنها با یکدیگر، می‌بینیم که خیلی از مباحثشان با هم یکسان هستند. آیا صرف تفاوت در موضوع علم می‌تواند باعث جدایی دو علم از یکدیگر شود؟ این مسئله جای تأمل دارد.

۲. فلسفه اشراق: آیا فلسفه اشراق همان فلسفه است؟ آیا همان عرفان فلسفی است؟ جایگاه این بحث کجا است؟ اگر فلسفه است و یکی از مکاتب فلسفی سه‌گانه مسلمانان، لازم است در ضمن فلسفه به آن پرداخته شود. از سوی دیگر، وجود مباحث مربوط به کشف و مکاشفات و ادعاهای کشفی که شیخ اشراق کرده، مانع از آن است که فلسفه اشراق را در فلسفه بگنجانیم، به هر حال،

مشکل جایگاه فلسفه اشراق همچنان لاینحل باقی مانده است و می‌طلبید که با بحثی جدی وضعیت آن و رابطه‌اش با عرفان مشخص شود.

۳. رابطه عرفان و تصوف با جریان باطنی‌گری: مسئله دیگری که باید درباره آن بحث شود، این است که آیا باطنی‌گری همان تأویل‌گرایی است. آیا همان عرفان و تصوف است. یا این مقولات با هم متفاوت هستند. اگر متفاوت‌اند، نقاط افتراق مشخص شود. جدا از مباحث ذکرشده که مستقیماً در دایره عرفان و تصوف قرار می‌گیرند و با آن مرتبط هستند، یک سری مباحث مقدماتی نیز وجود دارد که لازم است مورد دقت و بررسی قرار گیرد. مباحثی نظیر اینکه آیا عرفان و تصوف خاستگاهی دینی دارند؟ آیا خاستگاه عرفان، اسلام است؟ یعنی از قرآن و روایات پیامبر و دیگر پیشوایان دینی است یا خاستگاه آن ادیان دیگری غیر از اسلام نظیر مسیحیت، زرتشت، مانویت، هندوئیسم، بودیسم و... است.

باتوجه به آنچه ذکر شد، به نظر می‌رسد طبیعی باشد که در تدوین کتاب‌های درسی عرفان و تصوف دچار چنین وضعیتی شویم که هیچ کتابی خالی از اشکال نباشد، چراکه موضوعات، نقطه شروع و پایان روشن نیست تا بتوانیم نویسنده را به سبب کاستی‌های این مباحث نقد کنیم. هر کتابی که نوشته شده، کتاب عرفان و تصوف است اگر هیچ مطلبی از عرفان فلسفی ذکر نکرده باز هم عرفان نوشته و اگر هیچ سلسله‌ای را مورد بحث قرار نداده، گفته می‌شود درمورد تصوف مطلب نوشته است. راقم این سطور تا به حال هیچ نوشته‌ای را در باب تصوف ندیده‌ام که مشکلی نداشته باشد.

پس از این مقدمه کتاب استاد محمدحسین بیات را بررسی می‌کنیم. این بررسی را از دو منظر انجام می‌دهیم: منظر اول در رابطه با موضوعاتی است که به نظر ما شایسته بود در مباحث عرفانی ذکر شود، اگرچه ممکن است کسی اصل این دیدگاه را قبول نداشته باشد، به هر حال باید به این سمت و سو حرکت کنیم تا به یک اتفاق نظر در این زمینه برسیم. منظر دوم نقد درونی کتاب است؛ یعنی اینکه اگر استاد خود هدفی را برای کتاب ذکر کرده‌اند، ببینیم در سیر مباحث و مطالب کتاب چقدر به آن پایبند بوده‌اند.^(۲)

کتاب مبانی عرفان و تصوف نوشته دکتر محمدحسین بیات، زیر نظر معاونت پژوهشی دانشگاه علامه طباطبایی در سال ۱۳۷۴ منتشر شده است. کتاب در ۲۳۰ صفحه و ۷ گفتار به مباحث ذیل پرداخته است:

۱. پیرامون برخی از مباحث عمومی عرفان و تصوف؛ ۲. بررسی کوتاه و کاوش پیرامون واژه صوفی؛ ۳. بررسی و بحثی در تکون عرفان و تصوف در ایران؛ ۴. بررسی و بحث پیرامون چند مسئله مهم عرفان و تصوف؛ ۵. بررسی کوتاه برخی از مسائل برجسته عرفان عملی در راستای مراحل سلوک؛ ۶. نگرشی کوتاه به اصطلاحات عرفانی؛ ۷. بیان سیر تکاملی تصوف و عرفان.

برای پرداختن به نقد درونی کتاب، ابتدا به هدف ایشان از نوشتن این اثر اشاره می‌کنیم. ایشان در پیشگفتار می‌نویسد:

کتابی که تقدیم عزیزان خواننده می‌شود حاصل چندین ترم تدریس درسی تحت عنوان «عرفان و تصوف» در دانشکده ادبیات دانشگاه علامه طباطبایی می‌باشد. این درس برای دانشجویان رشته زبان و ادبیات فارسی الزامی بوده و مقصود و هدف از آن آگاهی پیدا کردن دانشجویان عزیز نسبت به متون عرفانی ادب فارسی از قبیل: مثنوی معنوی، دیوان حافظ و مانند آنهاست؛ بدین جهت مباحث به گونه‌ای تنظیم شده که به این خواسته و مقصود بینجامد. بنابراین در این مختصر به برخی از مسائل عرفان نظری و عملی پرداخته شده، بدیهی است که بحث مستوفای عرفان نظری نه در این وجیزه گنجد نه از این حقیر آن کار برآید...

با دقت در همین چند سطر نکات متعددی قابل طرح است: نکته اول اینکه بالأخره هدف چیست؟ هدف آشنایی دانشجویان با متون عرفانی ادب فارسی است یا اینکه هدف، پرداختن به هر دو جنبه عرفان، یعنی عرفان نظری و عملی است؟ به نظر می‌رسد هر دو جنبه مورد نظر بوده و همین به هم ریختگی مباحث مهم‌ترین مشکل کتاب است. از نکاتی که می‌شود در اینجا مطرح کرد این است که طبق نظر رایج، بنیان‌گذار عرفان نظری یا فلسفی، محی‌الدین ابن عربی بوده

است و تمامی نوشته‌های وی به زبان عربی است و ربط آن به ادب فارسی به هیچ وجه روشن نیست. سخنان سیدحیدر املی نیز در این کتاب نقل شده، کسی که یک اثر فارسی نیز از او باقی نمانده است. مشکل دیگر کتاب، آن است که طرح مباحث عرفان نظری برای دانشجویان سطح کارشناسی، آن هم بدون پیش‌زمینه کافی، قابل فهم و استفاده نیست. استوانه‌های دانش عرفان، توان فهم مباحثی همانند وحدت وجود یا وحدت شهود را ندارند و تنها افراد معدودی می‌توانند این مباحث را درک کنند. دانشجویان ادبیات فارسی که از نظر مجموعه استعدادها غالباً در سطح استعدادهای طراز اوّل کشور نیستند، چگونه می‌توانند این مطالب را بفهمند، مگر بنای کتاب درسی برای فهم دانشجو نیست؟!

مطلب دیگری که در رابطه با فرموده ایشان می‌توان مطرح کرد، این است که استاد فقط دو کتاب نظم را ذکر کردند. آیا کتاب‌های نثر مدّ نظر ایشان نبوده یا اینکه اساساً این آثار کتب به به ادب فارسی مربوط نیستند، یا ایشان صرفاً مثالی زده‌اند؟ به هر حال، امیدواریم که فقط مثال زده باشند! واقعیت این است که مهم‌ترین مشکل کتاب به این بخش مربوط می‌شود. چراکه اگر بنا است ما در عرفان به دنبال ادب فارسی باشیم، یعنی هدف ما از جست‌وجو در کتاب‌های عرفانی عمدتاً ادب فارسی باشد، لازم است که دانشجو با سیر جریان ادب فارسی در عرفان از دوران قدیم تا امروز آشنا شود، حال آیا این کتاب به دنبال چنین چیزی بوده است؟ یا با ورود به مباحث ادب فارسی این هدف فراموش شده است؟ به نظر می‌رسد برای آشنایی دانشجویان با ادب فارسی در متون عرفانی لازم است از شرح تعرف ۵ جلدی مستملی بخاری - که اولین متن فارسی عرفانی به‌جامانده است - شروع و سپس بحث به کشف‌المحجوب هجویری، ترجمه رساله قشیریه، کتاب‌های مناجاتی و غیرمناجاتی خواجه عبدالله انصاری، دوبیتی‌های باباطاهر، اسرارالتوحید در شرح زندگی ابوسعید ابوالخیر و کتاب‌های متعدد فارسی عین‌القضات همدانی کشیده شود و تا دوران معاصر این کار ادامه پیدا کند و ضمن مباحث عرفانی آنها هم مطرح شود؛ نه اینکه بدون ذکر هیچ دلیلی حداکثر تا صوفیان نامدار قرن نهم مطرح شوند و عرفای بعدی مورد اشاره قرار نگیرند. به‌ویژه اینکه از قرن دهم به بعد، ما عرفان شیعی را به‌صورت

قوی در ایران مشاهده می‌کنیم. هم عرفای مشهوری نظیر شیخ بهایی، فیض کاشانی، بیدآبادی و در این اواخر بزرگانی نظیر ملاحسینعلی بهاری، عبدالصمد همدانی و عرفای تبریز نظیر قاضی طباطبایی و عرفایی چون شاه‌آبادی، امام خمینی و... وجود دارند و هم در زمینه ادب فارسی کتاب‌هایی موجود است و هم این عارفان در ادب فارسی تألیفاتی داشته‌اند.^(۳)

نقد دیگری که در همین باب وارد می‌شود در بخش اصطلاحات است. بخش وسیعی از اصطلاحاتی که ذکر شده است، ربطی به ادب فارسی ندارد و برخی از اصطلاحاتی که به ادب فارسی مرتبط است، ذکر نشده است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

در باب اصطلاحات عرفانی، بخشی از اصطلاحات فارسی است اما بخشی هم عربی است، نظیر: بسط، بیت‌الحکمه، بیت‌المقدس، بیت‌الحرام، بیت‌الفرد، تجرد، تجرید، تجلی، تسلیم، توکل، تسخیر، تمکین، تکوین، تفرقه، حضور، خواطر، دلال، دره، بیضا، زیتونه، زجاجه، سماع، شاهد، شطح، شیخ، شریعت، طریقت، حقیقت، صبح، صحو، صبر، صعق، صوامع، طمس، ظل، ظل اول، ظل الاله، ظلمات، عالم، عارف، عبدالله، عین ثابت، عین الله، علم‌الیقین، عین‌الیقین، حق‌الیقین، غیب مطلق، غیب مکنون، غیب مصون، عینیت، فتح، فیض، فنا، فرق اول، فرق ثانی، قشر، قبض، قلب، کشف، کلمه، کامل، کلمه، کن، لوائح، لوامع، ماء القدس، مجذوب، مجالی، محو، محق، مستودع، مرآت حق، مرآت‌الحضرتین، مرآت‌الحضرت‌الالهیه، موت، موت ابیض، مکر، نفس لوامه، نفس مطمئنه، ولایت، هاتف.

این اصطلاحات چه ربطی به ادبیات فارسی دارد و ما با این نوشته دنبال چه هستیم؟ عرفان، تصوف، ادبیات عربی، فارسی و... از سوی دیگر، بسیاری از اصطلاحات عرفانی فارسی در کتاب نیامده‌اند، اصطلاحاتی نظیر: ابرو، کمان ابرو، ابروی خفته، آزادی، آشنایی، آشتی، آه، افتادگی، امیری، اندوه، انگشت، باران، بازو، بام، بامداد، بستان، بومی، بیابان، بیداری، بیگانگی، بیماری، بینوایی، پاک‌بازی، پاییز، پرده، پیام، پیچ زلف، پیشانی، تاراج، ترانه، تاب زلف، تاختن، تاراج، ترانه، ترکناز، توانگری، تیزی، تندرستی جان افزا، جست‌وجوی، جنگ،

چشم آهوانه، چشم خمار، چشم نرگس، چشم شهلا، چوگان، چهره، چهره گلگون، خشم، خانه، خواب و... .

برخی اشکالات هست که چه با نگاه بیرونی و چه درونی بنگریم قابل نقد است که در قسمت نگاه بیرونی به برخی اشاره خواهیم کرد. اگر در رابطه با عرفان و تصوف، مجموعه‌ای از مباحث وجود دارد چرا ما باید از بین مباحث عرفان عملی و نظری گزینش کنیم؟ ملاک این گزینش چیست؟ یک اشکال آن است که بدون اشاره به ملاک گزینش برخی از مباحث ذکر شده و برخی مطرح نشده‌اند. ملاک و معیار این گزینش چیست؟ اهمیت مطلب، سطح فکر دانشجو، جریان‌ات مذهبی و فرقه‌ای و ... هر کدام از این موارد می‌تواند ملاک باشد و باید براساس ملاک‌هایی روشن این گزینش صورت پذیرد. اما در بخش پایانی که در رابطه با عرفای هر قرن است و سپس به سلسله‌ها اشاره می‌شود لازم است بیشتر درباره این مسئله توضیح دهیم، چراکه به نظر می‌رسد هم اشکال درونی و هم بیرونی دارد.

در این قسمت از کتاب، از قرون نخستین شروع کرده و تا قرن نهم اسامی صوفیان را ذکر آورده است که عده‌ای از عرفا مطرح نشده‌اند؛ همچنین در بخش سلسله‌ها عنوانی این‌گونه آمده است: «سیر تکاملی تصوف و عرفان». (ص ۱۶۵)

آیا می‌توانیم نشان دهیم که عرفان و تصوف در قرن ششم نسبت به قرن پنجم واقعاً تکامل داشته است؟ آیا واقعاً عبدالقادر گیلانی خیلی کامل‌تر از خواجه عبدالله به مباحث تصوف پرداخته است؟ به نظر می‌رسد باید از تغییر «سیر تاریخی» استفاده کنیم و نه «سیر تکامل». اما در رابطه با ذکر نام صوفیان در ادامه این عنوان آورده‌اند: «بحث مختصری در مورد تصوف و معرفی برخی از صوفیان نامدار تا قرن نهم». پرسش این است که: با چه ملاکی این صوفیان انتخاب شده‌اند و به چه دلیل صوفیانی که - باتوجه به دلایلی که ذکر خواهیم کرد - یا از افرادی که ذکر شده نامدارترند یا حداقل در همان سطح هستند گزینش نشده‌اند؟ مثلاً در قرن دوم، سفیان ثوری ذکر نشده، آیا واقعاً شفیق بلخی از سفیان مهم‌تر است؟

در قرن سوم و چهارم افرادی نظیر: حکیم ترمذی، عبدالرحمن سلمی، خرگوشی، مستملی بخاری، ابواسحاق کازرونی، ابن خفیف شیرازی ذکر نشده‌اند که مسلماً برخی از این افراد از افراد ذکرشده مهم‌تر هستند. اهمیت فردی نظیر مستملی بخاری به دلیل آثاری است که به فارسی نگاشته است. افرادی نظیر ترمذی و سلمی به دلیل حجم نوشته‌هایشان مهم هستند، به‌ویژه سلمی که اولین کتاب طبقات صوفیه از او به‌جا مانده است؛ وی نخستین کسی است که تفاسیر عرفانی را جمع کرده و به‌دست ما رسانده است. اولین کسی که نوشته‌هایی از او در باب ملامت و فتوت به‌دست ما رسیده است و... ذکر از این افراد به‌میان نیامده است در حالی که از برخی چهره‌های ذکرشده، هیچ اثری وجود ندارد جز جملاتی پراکنده در آثار دیگران. مثلاً از بشر حافی^(۴)، ابوعلی رودباری، ابوالفضل سرخسی چه چیز باقی مانده است؟ اگر بنای کار آن است که به متون ادب فارسی در حوزه عرفان بپردازیم آیا می‌توانیم نام کسی را که ۵ جلد کتاب نگاشته است ذکر نکنیم و کسی را که هیچ اثری از او باقی نمانده است ذکر کنیم؟ آیا چنین گزینشی ملاکی جز بی‌ملاکی دارد؟

در قرون پنجم و ششم با افرادی نظیر احمد غزالی، بابا طاهر و نجم‌الدین دایه که اتفاقاً هر سه آثاری در فارسی دارند، روبه‌رو هستیم؛ به‌ویژه احمد غزالی که به‌مراتب از محمد برتر و بالاتر است، اگر محمد متکلم، اصولی و فقیه است، احمد فقط به تصوف اشتغال دارد و نوع نوشته‌های او به این حوزه مربوط است. دلیل حذف این بزرگان معلوم نیست و همچنین جای سؤال دارد که چرا از سهروردی - صاحب حکمت / شراق - ذکر به‌میان نیامده است؟

قرن هفتم، هشتم و نهم

در قرون هفتم، هشتم و نهم عده زیادی حذف شده‌اند که دلیل آن روشن نیست. برخی از کسانی که نامشان نیامده است مسلماً از آنهایی که ذکر شده‌اند مهم‌تر بوده‌اند، نظیر: شمس تبریزی، عزیزالدین نسفی، سعیدالدین فرغانی، داوود قصیری، ابن‌ترکه، سعدی شیرازی، سیدحیدر آملی، مؤیدالدین جندی، بهاء‌ولد، سلطان ولد، خوارزمی، ابن‌ابی‌جمهور احسائی و... اما در بخش سلسله‌ها،

برخی از سلسله‌هایی که می‌توان گفت از فرقه‌های بائده به‌شمار می‌آیند و حتی وضعیت آنها در دوره خودشان هم معلوم نیست و امروزه هم قطعاً از بین رفته‌اند ذکر شده‌اند، هیچ نامی از فرقه‌هایی که امروزه در جهان اسلام نقش عظیمی ایفا می‌کنند و طرفداران فراوانی دارند به میان نیامده است که در این مجال به برخی از هردو دسته اشاره می‌کنم:

۱. فرقه‌هایی که از نظر تاریخی چندان جایگاهی نداشتند و در نتیجه امروزه هم وجود خارجی ندارند، نظیر: کاملیه، جمهوریه، جوریه، واصلیه، حوریه، واقفیه و

۲. فرقه‌هایی که امروزه نقشی در جهان اسلام دارند، نظیر: یسویه در آسیای میانه، فرقه‌های سنوسییه، شاذلیه و تیجانیه در شمال آفریقا.

البته برخی از اشکالات جزئی هم در کتاب به چشم می‌خورد که از ذکر آنها خودداری می‌شود. به هر حال، تا به صورت جدی حدّ و حدود مباحث عرفانی، سطح مخاطب و هدف ما روشن نباشد، همچنان این وضعیت را در کتاب‌ها مشاهده خواهیم کرد. ولی اگر مشخص شود دنبال چه هستیم، می‌توانیم در یک‌جا - به عنوان یک رشته - به تمامی مباحث به صورت منظم بپردازیم و در جای دیگر - با فراهم بودن پیش‌زمینه - عرفان نظری بررسی شود و سلسله‌های تصوف، متون ادبی و داستان‌های عرفانی هم هر یک در جای خود طرح شوند. این مباحث همه در جایگاه خود و به صورت منفک و روشن می‌توانند مفید باشند نه اینکه بخواهیم تکلیف عالم و آدم را در یک کتاب دویست صفحه‌ای روشن کنیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. نکته مهم دیگری که در تعلّم ضرورت دارد علاقه‌مندی و دلدادگی به موضوع درس است. کسی که مثلاً دلدادۀ ریاضیات، جغرافیا و یا تاریخ نباشد چیزی نخواهد فهمید. در حوزه عرفان و تصوف غیر از استعداد علمی، یک دلدادگی معنوی هم لازم است که اگر این گزینه را هم وارد بحث کنیم ناچاریم از سخن گفتن، لب فروبندیم، چراکه بحث‌ها به فرجام روشنی نخواهد رسید.

۲. با کمال احترام به استاد باید خاطرنشان کنم برخلاف روش رایج جامعه‌ها، به‌هیچ‌وجه منظور از ارائه نقد، صاحب کتاب نیست؛ چراکه ایشان زحمت زیادی کشیده‌اند و همان‌طور که گفتیم سرچشمه مشکل در جای دیگری است.

۳. البته مطالبی از امام خمینی (ره) نقل شده است ولی در سیر تاریخی از دیگر عرفایی که نام بردیم هیچ ذکری به‌میان نیامده است.

۴. اگر بشر حافی متوفای ۲۷۱ ق. باشد، باید حدود ۹۰ سال بعد از شهادت امام هفتم زندگی کرده باشد. نویسنده محترم، این داستان را که بشر به‌دست امام هفتم توبه کرده است، نقل کرده‌اند. آیا بنا است هرچه را که دیگران گفته‌اند نقل کنیم و کمترین تأملی در صحت و سقم آن نداشته باشیم؟

پژوهشی در منابع تاریخ فلسفه اسلامی

دکتر عبدالرزاق حسامی‌فر

استادیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی(ره)

اهمیت تاریخ فلسفه

تاریخ هر علمی سرگذشت تلاش‌های دانشمندان آن علم در گذر تاریخ است و هیئت کنونی آن علم به شدت وامدار همه آن تلاش‌ها است. تاریخ یک علم صرفاً تاریخ نظریات درست در آن علم نیست، بلکه نظریات درست و نادرست، با هم، تاروپود آن علم را تشکیل می‌دهد و برای شناخت آن علم باید به هر دو گروه از نظریات توجه داشت. در میان فیلسوفان علم اگرچه پوزیتیویست‌ها براساس روش‌شناسی استقراگرایی، تاریخ علم را تنها در چهارچوب کاربرد روش استقرایی در مقام کشف و داوری تأیید می‌کردند، کم نیستند فیلسوفان علمی که معتقدند دانشمندان در مقام کشف نظریات علمی، یعنی آنچه به حصول یک نظریه در ذهن ایشان منتهی می‌شود، مقید به هیچ روش‌شناسی‌یی نیستند و از نظر ایشان نه تنها نظریات علمی باطل گذشته، بلکه نظریات مابعدالطبیعی و حتی باورهای افسانه‌ای و خرافی نیز می‌توانند برای طرح یک نظریه جدید به کار آیند، چنان‌که نظریه اتمی مانند یک نظریه مابعدالطبیعی در تاریخ اندیشه بشری مطرح بود و امروزه به عنوان نظریه‌ای علمی پذیرفته شده است گو اینکه دیگر اتم ناشکافته دانسته نمی‌شود.

تاریخ فلسفه نیز مانند تاریخ علم، مشتمل بر نظریات درست و نادرست است و اهمیت آن بالنسبه از تاریخ علم بیشتر است زیرا برخلاف علوم تجربی که در آنها آخرین یافته‌های علمی مبنای عمل است و استفاده‌های مختلف از علم

برای تبیین، کاربرد فنی و پیش‌بینی براساس آخرین نظریات تأییدشده علمی صورت می‌پذیرد، در فلسفه این‌گونه نیست و اگرچه در کل می‌توان گفت تلاش‌های عقلانی بشر در این حوزه به طرح نظریات جدید و گشودن راه‌های جدید انجامیده است، هرگز نمی‌توان ادعا کرد فلسفه‌های گذشته باطل‌اند و صرفاً آنچه فیلسوفان معاصر گفته‌اند درخور توجه است. به‌عنوان مثال، اگرچه قانون ابن‌سینا امروزه در پزشکی چندان مورد توجه نیست، شفای او همچون آثار افلاطون و مابعدالطبیعه ارسطو در فلسفه اسلامی مطمح نظر است. توجه هیدگر فیلسوف بزرگ اگزیستانسیالیست به فیلسوفان پیش از سقراط مؤید این معنا است. از نظر او فلسفه مساوی با مابعدالطبیعه است که اگرچه مقدم‌اتش در سوفیسم یونانی شکل می‌گیرد، با افلاطون و ارسطو آغاز می‌شود و با نیچه به پایان می‌رسد. سیر فلسفه سرگذشت غفلت از حقیقت وجود و توجه به موجود است و اهمیت فلاسفه پیش از سقراط به جهت توجه ایشان به حقیقت وجود است.

مفهوم گذشت از مابعدالطبیعه در هایدگر به معنی کنارگذاشتن مابعدالطبیعه نیست، بلکه از نظر او «ما باید در مابعدالطبیعه رسوخ بکنیم و باید متذکر مابعدالطبیعه و سیر آن باشیم ... در این رسوخ و تذکر است که گذشت از مابعدالطبیعه حاصل می‌شود.» (پازوکی، ۱۳۷۴: ۱۷۱)

نمونه دیگری که درخور اشاره است سخن یکی از فیلسوفان بزرگ معاصر آلفرد نورث وایتهد درباره فلسفه افلاطون است. وی معتقد است فلسفه افلاطون چنان جامع است که فلسفه اروپایی پس از او را باید شرحی بر اندیشه وی دانست. (کنی^۱، ۲۰۰۰) نمونه مؤید دیگر، توجه و علاقه‌ای است که در قرن بیستم میان علمای مغرب‌زمین به تمدن قرون وسطای لاتینی پدید آمد و دانشمندان بزرگی چون ژیلسون، بریه و ولفسون برخلاف تعصب دوره رنسانس و قرن هجدهم که قرون وسطا را عصر تاریکی می‌نامیدند، حیات غنی و پرثمر معنوی و علمی و فلسفی آن دوره را روشن ساختند. (نصر، ۱۳۸۲: ۱۷۸)

بدین ترتیب می‌توان گفت اهمیت تاریخ فلسفه بیش از تاریخ علم است و نیاز به آن در فلسفه بیشتر از نیاز به تاریخ علم در علم است. تاریخ فلسفه مشتمل بر تلاش‌های عقلانی بشر در مقام فهم حقایقی چون خدا، انسان و جهان است و در آن غث و ثمین با هم جمع‌اند. تاریخ فلسفه اسلامی نیز این‌گونه است و در آن می‌توان چگونگی تفکر فلسفی فیلسوفان مسلمان را دربارهٔ مسائلی ملاحظه کرد که بخش کوچکی از آن را وامدار فلسفه یونان‌اند و بخش اعظم آن برآمده از ذهن خلاق ایشان است. این فلسفه اگرچه در تاریخ فلسفه غرب جایی ندارد، بدون تردید برهه‌ای مهم را در تاریخ فلسفه تشکیل می‌دهد و جایگاه آن در تاریخ فلسفه مانند جایگاه فلسفه مسیحی در فلسفه غرب است.

یکی از دروس دورهٔ کارشناسی فلسفه که در قالب دو درس چهار واحدی (۱) و (۲) ارائه می‌شود «تاریخ فلسفه اسلامی» است. براساس سرفصل این درس، دانشجو در این دو درس با این مباحث آشنا می‌شود: آغاز تفکر فلسفی در اسلام، رابطهٔ فلسفه و علم کلام، ترجمهٔ متون فلسفی یونانی به عربی و تأثیر آن بر اندیشه‌های کلامی اسلامی؛ همچنین اندیشه‌های فلسفی کندی، فارابی، ابن‌سینا، غزالی، ابن‌رشد، سهروردی، میرداماد، ملاصدرا و پیروانش، ملاهادی سبزواری و بالآخره فلسفه اسلامی در دورهٔ حاضر.

مشکل اساسی در ارائهٔ این درس فقدان منبعی شایسته و خالی از اشکال برای آن است. البته سنت تاریخ‌نگاری اندیشه و مکاتب در جهان اسلام سابقه‌ای دیرینه دارد و آثار متعددی در این زمینه نوشته شده است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: *صوان‌الحکمه* (ابوسلیمان سجستانی)، *تمه‌صوان‌الحکمه* (ظهیرالدین بیهقی)، *طبقات‌الاطباء و الحكماء* (ابن‌جلجل)، *اخبار العلماء باخبار الحکماء* (قفطی)، *عیون‌الانباء فی طبقات‌الاطباء* (ابن‌ابی‌اصیبه)، *الملل و النحل* (شهرستانی)، *نزهة‌الارواح و روضة‌الافراح* (شهرزوری) و *قوت‌القلوب* (اشکوری). (شریف، ۱۳۶۲: پیشگفتار؛ نصر ۱۳۸۲: ۲۲۴؛ فانی، ۱۳۶۱: ۲۵)

صرف‌نظر از این آثار در سدهٔ اخیر آثار متعددی در این باب به انگلیسی و عربی نوشته شده است که برخی از آنها به فارسی ترجمه شده‌اند. هریک از این آثار جدید به‌رغم امتیازاتی که دارد دارای کاستی‌هایی نیز هست که مانع از این

است که بتوان آن را به عنوان متن درسی درس تاریخ فلسفه اسلامی معرفی کرد. پاره‌ای از این کاستی‌ها مربوط به احراز نکردن شرایط لازم برای یک کتاب تاریخ فلسفه است و پاره‌ای دیگر به جنبه تعلیمی این آثار مربوط می‌شود. در زیر به برخی از این کاستی‌ها اشاره می‌کنیم:

الف - عدم توجه کافی به تأثیر و تأثر میان فیلسوفان

تاریخ علم تاریخ اندیشه‌های مستقل نیست و هر دانشمندی وامدار دانش گذشتگان است. نیوتن گفته است که اگر به افق‌های تازه‌ای از علم دست یافته است به این دلیل است که بر شانه بزرگانی سوار شده است. پیدا است که اگر یافته‌های علمی کپرنیک، کپلر و گالیله نبود نیوتن نمی‌توانست به نظریات فیزیکی خود برسد. در فلسفه نیز وضع همین‌گونه است و همواره فیلسوفان تحت تأثیر اندیشه‌های فیلسوفان پیش از خود بوده‌اند. بنابراین، تاریخ فلسفه را نباید به صورت مجموعه‌ای از اندیشه‌های منفرد و مستقل به تصویر کشید، به طوری که هیچ پیوندی میان آنها یافت نشود. در هر تاریخ فلسفه‌ای باید درباره مسائل فلسفی به نحوی بحث شود که سابقه و لاحقۀ آن مسئله در تاریخ فلسفه روشن باشد یعنی در مقام بررسی اندیشه‌های یک فیلسوف، تفکرات ابداعی و غیرابداعی او باید از یکدیگر متمایز شوند. به بیان دیگر، اندیشه‌های فیلسوفان چونان درختی ترسیم شود که در آن میوه‌ای نهایی تا نخستین ریشه‌ها با یک سیر بازگشتی قابل شناخت باشد. در کتاب‌های تاریخ فلسفه موجود، این امر کمتر مورد توجه قرار گرفته است و در آنها تأثیر و تأثر میان فیلسوفان اسلامی چنان‌که باید آشکار نیست و عدم نگاه تاریخی به مسائل فلسفی موجب شده است که هم فیلسوفان اسلامی به نگارش تاریخ فلسفه نپردازند و هم در آثار فلسفی خود توجه چندانی به سابقه بحث نداشته باشند. البته این مسئله در فیلسوفان شدت و ضعف دارد، چنان‌که استاد مطهری در مقام مقایسه کار ملاصدرا و ملاهادی سبزواری می‌گوید ملاصدرا به جهت اشراف بر کتاب‌های دیگران در توجه به سیر تاریخی مسائل بسیار عمیق‌تر و دقیق‌تر از سبزواری است. (مطهری، ۱۴۰۴ ق.:

ب - عدم اکتفا به بیان تاریخ فلسفه

برخی از کتاب‌های تاریخ فلسفه اسلامی به‌رغم آنکه عنوانشان تاریخ فلسفه است، درواقع عهده‌دار بحث درباره کلیت اندیشه اسلامی هستند؛ یعنی آنها علاوه بر بیان اندیشه‌های فیلسوفان اسلامی متضمن بحث‌های مستوفایی درباره کلام، عرفان و سایر حوزه‌های اندیشه اسلامی‌اند. البته شکی نیست که خاستگاه فلسفه اسلامی مباحث کلامی میان متکلمان مسلمان است و ترسیم دقیق مرز میان کلام و فلسفه اسلامی کار چندان آسانی نیست، اما به هر حال شایسته است که در یک کتاب تاریخ فلسفه به مباحث کلامی در حد توضیح زمینه پیدایش فلسفه و اشاره اجمالی به ارتباط میان فلسفه و کلام توجه شده باشد.

این سخن درمورد عرفان و سایر حوزه‌های اندیشه اسلامی به طریق اولی صادق است زیرا آوردن اینها ذیل عنوان فلسفه چندان موجه نمی‌نماید. این کاستی به‌ویژه در کتاب *تاریخ فلسفه در اسلام* ویراسته م.م. شریف آشکار است. در پیشگفتار این کتاب آمده است که یکی از امتیازات آن این است که صرفاً یک تاریخ فلسفه نیست، بلکه اضافه بر آن شامل معارف دیگری چون علوم قرآنی، نهضت‌های کلامی، تفکر سیاسی، تصوف و عرفان، زبان و ادبیات، هنرهای زیبا، علوم اجتماعی و تاریخ‌نویسی و فقه و علوم تجربی است. همچنین در این کتاب مباحثی از قبیل مقایسه فلسفه اسلامی با فلسفه‌های جدید غربی و نفوذ تفکر اسلامی در غرب و کوشش‌هایی که در عصر جدید برای احیای فلسفه و تفکر اسلامی صورت گرفته، آمده است.

پیدا است که گستردگی و جامعیت مباحث این کتاب به خودی خود امتیازی برای این کتاب است اما تناسب نام کتاب را با محتوای آن مخدوش می‌کند، بدین ترتیب چه‌بسا دایرةالمعارف اسلامی نام مناسب‌تری برای این اثر بود.

به هر حال، عدم تناسب نام کتاب با محتوای آن چندان مهم نیست و هرگز نافی ارزش کتاب از حیث جامعیت و عمق مباحث آن محسوب نمی‌شود ولی عدم محدودیت آن به فلسفه و پرداختن آن به دانش‌های دیگر موجب می‌شود که نتوان آن را به‌عنوان منبع اصلی درس «تاریخ فلسفه اسلامی» معرفی کرد. آثار دیگری که دارای این ویژگی هستند وضعیت مشابهی دارند.

ج - بی‌توجهی به تاریخ فلسفه اسلامی بعد از ابن‌رشد

بسیاری از کتاب‌های تاریخ فلسفه اسلامی در فلسفه ابن‌رشد یا حداکثر ابن‌خلدون به پایان می‌رسند و تصویری ناتمام از فلسفه اسلامی ارائه می‌کنند. یعنی در آنها تحولات فلسفه اسلامی پس از ابن‌رشد، به‌ویژه شکل‌گیری دو مکتب بزرگ اشراق و متعالیه کاملاً مغفول گذاشته شده است. یکی از علل این کاستی شناخت ناقص غربیان از فلسفه اسلامی بوده است. اروپاییان چون فقط با آن بخش از فیلسوفان اسلامی آشنایی داشتند که آثارشان در قرون وسطا به زبان لاتین ترجمه شده بود، بر این گمان بودند که تاریخ فلسفه اسلامی با ابن‌رشد و ابن‌خلدون به پایان رسیده است. این کاستی نه‌تنها در آثار غربیان در این زمینه همچون تاریخ فلسفه در اسلام، نوشته دوبرور وجود دارد، بلکه در آثار نویسندگان عرب همچون تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، نوشته حنّالفاخوری و خلیل‌الجبر نیز دیده می‌شود.

ارنست رنان معتقد است که فلسفه اسلامی پس از ابن‌رشد ناگهان زوال یافته است و این را ضعفی علاج‌ناپذیر برای اسلام معرفی می‌کند. هانری گربن برخلاف رنان این را امتیازی برای جهان اسلام می‌داند که فلسفه اسلامی به راهی که ابن‌رشد می‌گفت نرفت؛ زیرا این راه، جزئی از ماجرای غرب بود و ابن‌رشد با تأکید بر جدایی دین از فلسفه و ارسطوگرایی افراطی، فلسفه اسلامی را به سمت اروپایی شدن سوق می‌داد. پس رویگردانی از ابن‌رشد موجب شد که فلسفه اسلامی بتواند به حیات خود ادامه دهد و منطق مشرقی ابن‌سینا کنار گذاشته نشود و فلسفه سهروردی فراموش نشود و فیلسوفانی چون میرداماد و ملاصدرا بیایند و آن راه را تداوم ببخشند. (داوری، اردکانی، ۱۳۸۳: ۵-۶).

ایزوتسو درباره علت عدم توجه مورخان به فلسفه بعد از ابن‌رشد معتقد است تاریخ فلسفه، تاریخ فلسفه اروپایی است و فلسفه هر جا باشد جزئی از فلسفه اروپایی است. توجه به فارابی و ابن‌سینا و غزالی و به‌ویژه ابن‌رشد در تاریخ فلسفه از آن رو است که بر اروپا تأثیر گذاشته‌اند و میرداماد و ملاصدرا چون تأثیری نگذاشته‌اند در حاشیه تاریخ فلسفه مانده‌اند. (همان، ص ۱۰۸).

به هرحال، آن گروه از کتاب‌های تاریخ فلسفه اسلامی که در آنها فلسفه اسلامی با ابن رشد به پایان می‌رسد، در درس «تاریخ فلسفه اسلامی» (۲) چندان مفید فایده نیست.

د - تمرکز در اطلاعات تاریخی و عدم تفصیل در معرفی اندیشه‌ها

در برخی از کتاب‌های تاریخ فلسفه اسلامی همچون کتاب هانری کربن اطلاعات تاریخی چنان بسط یافته‌اند که مجال چندانی برای بیان اندیشه‌ها جز به اجمال باقی نگذاشته است. آوردن این اطلاعات به خودی خود ضعیفی برای یک کتاب نیست، بلکه در کتاب یادشده از این حیث اخباری آمده است که در دیگر آثار مشابه کمتر نشانی از آنها یافت می‌شود اما در ارتباط با مسئله استفاده از یک کتاب به عنوان منبع درسی، این ویژگی نقیصه‌ای برای آن اثر به شمار می‌آید؛ چرا که اطلاعات تاریخی را دانشجو خود می‌تواند از طریق مطالعه آزاد به دست آورد و کمتر به تحلیل استاد نیاز دارد. آنچه در آموزش تاریخ فلسفه بیشتر منظور نظر است این است که دانشجو با سیر تحول اندیشه‌ها آشنا شود. از این رو کتابی درخور معرفی است که بیشتر به اندیشه‌ها پرداخته باشد، یکی از امتیازات کتاب کربن این است که به فیلسوفان اسلامی پس از ابن رشد نیز توجه کرده است اما این توجه بیش از آنکه معطوف به اندیشه‌ها باشد به اطلاعات تاریخی معطوف است. به هرحال، جامعیت این اثر موجب شده است اندیشه‌ها به اندازه کافی در آن مورد بحث قرار نگیرند. چنان‌که به عنوان مثال، تنها سه صفحه به بحث درباره ملاصدرا اختصاص یافته است. (کربن، ۱۳۸۰: ۴۸۲-۴۷۵).

ه - عدم بهره‌مندی از منابع کافی

مورخان فلسفه در این زمینه با دو مشکل مواجه‌اند: از یک سو بسیاری از آثار فیلسوفان اسلامی به صورت نسخه‌های خطی یا چاپ‌های سنگی مغلوط باقی مانده است و به خوبی احیا و تصحیح نشده‌اند و تلاش اندیشمندانی چون مرحوم استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی و مؤسساتی چون مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه و بنیاد حکمت اسلامی صدرا اگرچه در حد خود گسترده و ارزشمند

است، کافی نیست. در شرح حال پاره‌ای از فیلسوفان اسلامی چون جلال‌الدین دوانی و سیدصدرالدین دشتکی معروف به سید سند و فرزندش غیاث‌الدین منصور آمده است که از اولی در حدود ۷۰ اثر و از دومی در حدود ۱۰ اثر و از سومی در حدود ۳۰ اثر باقی‌مانده است (شریف، ۱۳۶۵: ج ۲، ص ۴۱۶؛ کرین، ۱۳۸۰: ۴۷۳)؛ درحالی‌که در معدود آثار تاریخ فلسفه که از ایشان یاد شده است، همچون کتاب کرین، به یک اشاره تاریخی اکتفا شده است.

و - معرفی فلسفه اسلامی به عنوان فلسفه عربی

یک اشتباه و بلکه جفای بزرگی که در حق فلسفه اسلامی صورت گرفته است و به‌ویژه در میان برخی از تاریخ فلسفه‌نویسان عرب بر آن تأکید می‌شود تغییر نام فلسفه اسلامی به فلسفه عربی است. این اشتباه هم در برخی از آثار غربیان همچون تاریخ فلسفه قرون وسطا اثر موريس دو دلف استاد لووان فرانسه و تاریخ فلسفه اثر امیل بریه استاد سوربن و هم در آثار نویسندگان عرب از قبیل تاریخ‌الفلسفه‌العربیة از حنا‌الفاخوری و خلیل‌الجرجی و تاریخ‌الفلسفه‌العربیة از جمیل صلیبا و ارسطاطالیس و سیر فلسفه در جهان اسلام از ماجد فخری پیش آمده است. جمیل صلیبا در «بحثی در فلسفه الهی ابن‌سینا» می‌گوید همچنان‌که از دین عربی سخن می‌گوییم از فلسفه عربی سخن می‌گوییم (عبدالرازق، ص ۱۸-۱۴) این سخن نه درباره اسلام صادق است و نه در مورد فلسفه اسلامی. اسلام اگرچه در عربستان ظهور یافت و به زبان عربی بود، به دلیل پیام جهانی آن نمی‌توان آن را یک دین عرب دانست و فلسفه اسلامی نیز اگرچه آثار فیلسوفان اسلامی اغلب به زبان عربی نوشته شده است، عربی نیست چراکه بخش عمده آن حاصل تلاش عقلانی فیلسوفان ایرانی است و جز چند فیلسوف مسلمان عرب همچون کندی، ابن‌باجه، ابن‌طفیل و ابن‌رشد، سایر فیلسوفان نامبردار مسلمان از جمله سه فیلسوف مکتب‌ساز این فلسفه، یعنی ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا ایرانی‌اند. دکتر نصر در این زمینه می‌گوید:

تاریخ فلسفه در ایران در واقع تاریخ جریان اصلی فلسفه اسلامی است، و حتی می‌توان گفت به استثنای نهضت فلسفی در مصر در دوره فاطمی و مکتب بزرگ اندلس، فلسفه اسلامی اصولاً همان

فلسفه‌ای است که در سرزمین فرهنگ ایران نصیح گرفته و در قرون
متمادی، مشارب و مکاتب بسیاری به قلمرو وسیع خود افزوده و
شعاع نفوذ خود را به تمدن اسلامی هند از یک‌سو: و به مناطق
شامات و آناتولی یا ترکیه فعلی گسترده است. (نصر، ۱۳۸۲: ۲۲۳)

وی در جای دیگری می‌گوید:

در قلمرو فلسفه شاید بتوان گفت قریب به نود درصد از تمام
فلاسفه اسلامی ایرانی و یا وابسته به حوزه ایرانی بوده‌اند، درحالی‌که
در ترویج سایر علوم اعراب و ایرانیان مشترکاً سهیم بودند. (همان،
ص ۲۹۵-۲۹۴)

دلیل دیگر آنکه اگر به آثار قدما از قبیل ملل و نحل شهرستانی، تاریخ
حکمای اسلام بیهقی و نزهة الارواح و روضة الافراح شهرزوری و نیز نجات و شفا
و اسفار مراجعه کنیم، می‌بینیم که هرگز از تعبیر فلسفه عربی استفاده نشده و
به‌جای آن از تعبیر فلسفه و حکمت اسلامی استفاده شده است. البته در آثار
پاره‌ای از معاصران، تعبیر فلسفه اسلامی به‌کار رفته است: در آثار غربیان، هورتن
در مدخل فلسفه دایرة المعارف اسلامی و دبور در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی و
در آثار فیلسوفان اسلامی در تاریخ فلسفه اسلامی ویراستار سیدحسین نصر و
البور لیمن، تاریخ فلسفه اسلامی نوشته هانری کربن و کتاب زمینه تاریخ فلسفه
اسلامی نوشته مصطفی عبدالرازق. به هر حال، دو آفت بزرگ قصور در معرفی
فلسفه اسلامی و نقش ایرانیان در آن عبارت‌اند از نخست کوچک‌شماری نقش
فلسفه اسلامی در تاریخ فلسفه و دیگری استفاده از نام فلسفه عربی به‌جای فلسفه
اسلامی که اولی در میان غربیان و دومی در میان اعراب مورد تأکید است و در
هر دو خروج از دایرة انصاف کاملاً هویدا است. دومی به تعبیر دکتر نصر بدعتی
است با اهداف سیاسی و ایدئولوژیک برای انکار سهم اساسی ایرانیان در پیدایش
و استمرار تمدن اسلامی به‌ویژه در علوم عقلی. (همان، ص ۳۲۵)

بنابراین شایسته نیست فلسفه اسلامی فلسفه عربی خوانده شود، چنان‌که فلسفه ایرانی خواندن آن نیز دور از انصاف است. البته یادآوری دو نکته در اینجا ضروری است:

۱. در قرون وسطا اگر از تعبیر فلسفه عربی استفاده شده است، منظور از واژه عرب، ملیت عرب نبوده و تقریباً این واژه معادل جهان اسلام به کار می‌رفته است، یعنی اروپاییان وقتی از عرب سخن می‌گفتند اغلب منظورشان تمامی جهان اسلام بود؛ به همین دلیل کشورهای غیرعرب مسلمان نیز مشمول حکم ایشان قرار می‌گرفت. اما آنچه خطا و ناپذیرفتنی است این است که برخی از نویسندگان عرب مدلول واژه عربی را در تعبیر فلسفه عربی ملیت عربی دانسته‌اند، چنان‌که ماجد فخری مقدمه کتاب ارزشمند خود با عنوان *سیر فلسفه در جهان اسلام* را با این عبارت آغاز می‌کند:

فلسفه اسلامی حاصل جریان فکری مرکبی است که در آن سریانیان و عرب‌ها و ایرانیان و ترکان و بربرها و دیگران شرکت فعالانه داشته‌اند. لکن عنصر عربی این جریان فکری به قدری غالب است که سزاوار است آن را فلسفه عربی بنامیم. (فخری، ۱۳۷۲: ۷)

اما آیا واقعاً این‌گونه است و سهم عرب‌ها در تاریخ فلسفه اسلامی بیش از سایرین است؟ نگاهی اجمالی به تاریخ این فلسفه، نادرستی این حکم را آشکار می‌سازد. بیان چنین سخنانی در آثار تاریخ فلسفه اسلامی که اغلب به دست نویسندگان عرب نوشته شده است موجب شده که در آثار معاصر غربیان نیز این اشتباه تداوم یابد، چنان‌که به عنوان مثال، دانشگاه کمبریج در مجموعه‌ای که درباره فیلسوفان و مکاتب فلسفی منتشر کرده است، عنوان کتاب مربوط به فلسفه اسلامی را فلسفه عربی گذاشته است. (آدامسون^۱ و تیلور^۲، ۲۰۰۵)

۲. هدف از نفی قید عربی برای فلسفه اسلامی به هیچ روی سبک‌شماری نقش عرب‌ها در فرهنگ و تمدن اسلامی و حتی فلسفه نیست. وجود فیلسوفان،

1. Adamson, Peter.

2. Taylor, Richard c.

متکلمان و عارفان بزرگ عرب، نقش مؤثر آنها را در این قلمرو به خوبی نشان می‌دهد. پیدا است که استفاده از تعبیر فلسفه اسلامی برای تأکید بر نقش نه تنها ایرانیان و عرب‌ها، بلکه سایر ملت‌های اسلامی در تکوین این فلسفه است. البته این فلسفه وامدار فیلسوفان غیرمسلمان از قبیل محمد بن زکریای رازی و ابن میمون هم هست که به جهت فعالیت فلسفی ایشان در جهان اسلام ذیل این عنوان آورده می‌شوند.

گذشته از این، نسبت میان دو مفهوم ایرانی و عرب به لحاظ منطقی عموم و خصوص من وجه است. یعنی بعضی از ایرانی‌ها عرب و بعضی از عرب‌ها ایرانی‌اند. زیرا یکی از قومیت‌های شریف و مهم ایرانی قومیت عربی است. البته کسانی که تعبیر فلسفه عربی را به کار می‌برند منظورشان نه ایرانیان عرب، بلکه عرب‌های غیرایرانی است.

ز - عدم توجه به خاستگاه ایرانی فلسفه

تأثیر ترجمه‌های متون یونانی و سریانی در پیدایش فلسفه اسلامی تا حدی روشن است. اما اضافه بر این ترجمه‌ها، عوامل دیگری مؤثر بوده‌اند که تقریباً مغفول واقع شده‌اند. دکتر نصر به برخی از این عوامل اشاره می‌کند:

تأثیر افکار زروانی و شاید مانوی در برخی نحل فکری سه قرن اول هجری و نیز ورود افکار فلسفی و علمی یونانی به ایران دوره ساسانی و ترجمه کتب نوپتاغوری و هرمسی به پهلوی و علاقه به علوم غریبه در شمال شرقی ایران مخصوصاً در مرو و نشر آثار زیادی در این علوم حتی به زبان یونانی منسوب به زرتشت. (همان، ص ۲۲۷)

عناصر ایرانی دیگری که درخور اشاره است یکی ابوالعباس ایرانی‌شهری است که او را اولین فیلسوف در اسلام خوانده‌اند و ناصر خسرو و بیرونی و دیگران با احترام از او یاد کرده‌اند. البته از او هیچ اثری در دست نیست. دوم، آنچه در کار ابوالحسن عامری می‌توان دید که می‌کوشد فلسفه سیاسی ایران قدیم را به جای

فلسفه سیاسی یونانی با اصول اسلام آمیخته کند اضافه بر اینها منابع ایرانی حکمت اشراق کمتر در کتب تاریخ فلسفه مورد پژوهش قرار گرفته است. (همان، ص ۲۲۷ و ۲۹۵)

پس از بیان برخی از کاستی‌های موجود در منابع تاریخ فلسفه اسلامی، شایستگی پاره‌ای از منابع مهم موجود در این زمینه را برای معرفی به عنوان منبع اصلی یا فرعی درس تاریخ فلسفه اسلامی ارزیابی می‌کنیم:

۱. تاریخ فلسفه در اسلام (م.م شریف)

ترجمه این کتاب به فارسی در چهار جلد منتشر شده است و جامع‌ترین کتاب موجود در باب تاریخ فلسفه اسلامی است. یکی از امتیازات این کتاب توجه به اندیشه‌های فیلسوفان اسلامی پس از ابن‌رشد و ابن‌خلدون است. امتیاز دیگر آن این است که علاوه بر تاریخ فلسفه به «بررسی معارف دیگری چون علوم قرآنی، نهضت‌های کلامی، تفکر سیاسی، تصوف و عرفان، زبان و ادبیات، هنرهای زیبا، علوم اجتماعی، تاریخ‌نویسی و فقه، و علوم تجربی» پرداخته است. (شریف، ۱۳۶۲: پیشگفتار). این کتاب همچنین شامل مباحثی چون مقایسه فلسفه اسلامی با فلسفه‌های جدید غربی، نفوذ تفکر اسلامی در غرب و نیز کوشش‌های معاصران برای احیای این فلسفه است. این گستردگی مباحث کتاب اگرچه فی‌نفسه امتیازی برای کتاب محسوب می‌شود اما برای آن به عنوان یک منبع درسی نقطه ضعف به شمار می‌آید. زیرا مقالات مربوط به فیلسوفان، در کتاب به صورت پراکنده آمده است، به طوری که این مقالات تنها بخش‌هایی از جلد اول و جلد دوم را تشکیل می‌دهند. کتاب اگرچه به هریک از فیلسوفان جز سهروردی یک فصل را اختصاص داده است، مقالات آن به رغم اختصار و عدم ارائه تصویری جامع از اندیشه‌های هر فیلسوف، مقالات محققانه و مفیدی است. اما این کتاب علاوه بر امتیازات، کاستی‌هایی دارد که در پیشگفتار کتاب به آنها اشاره شده است:

نخست اینکه در بخش کلام، کلام شیعی و سیرت‌طور آن مغفول واقع شده است؛ دوم اینکه در بخش تصوف از بزرگانی چون ابوسعید ابوالخیر، علی

هجویری، ابوالقاسم قشیری، احمد غزالی، عین‌القضاة همدانی، روزبهان بقلی شیرازی و شعرایی چون سنائی و عطار و حتی در میان صوفیان عرب، ابن‌فارض یاد نشده است؛ سوم اینکه تاریخ علمی چون اصول فقه، فلسفه تعلیم و تربیت و اخلاق در آن نیامده است و چهارم اینکه مقالات کتاب به دلیل اینکه به دست افراد متعدد و با درجات تخصص متفاوت نوشته شده است، قوت و ضعف یکسانی ندارد و برخی از مقالات آن ضعیف و مطالب آنها مورد تردید است. ولی با وجود این، این کتاب بهتر از سایر منابع تاریخ فلسفه اسلامی است و می‌توان آن را به‌عنوان یکی از منابع اصلی درس «تاریخ فلسفه اسلامی» معرفی کرد.

۲. تاریخ فلسفه اسلامی (سیدحسین نصر و الیورلیمن)

آقای دکتر نصر در پیشگفتاری که به زبان فارسی بر ترجمه کتاب نوشته است ضمن اشاره به همکاری خود در تألیف تاریخ فلسفه اسلامی، ویراسته م.م. شریف می‌گوید به‌رغم نگارش فصولی دربارهٔ مکتب اصفهان، ملاصدرا و سبزواری که در آن زمان تازگی داشت، نتوانست نظرگاه اصلی کتاب را که مبتنی بر دیدگاه غربیان از فلسفه اسلامی بود تغییر دهد. وی سپس به همکاری خود با هانری گُربن در نگارش تاریخ فلسفه اشاره می‌کند و بالأخره این کتاب را سومین کوشش در نیم قرن اخیر برای تدوین یک تاریخ فلسفه اسلامی کامل می‌خواند؛ یکی از امتیازات این اثر تأثیر نگاه ایرانی-شیعی دکتر نصر در نگارش آن و درواقع تلاش دکتر نصر در استدراک کاستی تاریخ فلسفه، ویراسته م.م. شریف است. چنان‌که یک فصل به بحث دربارهٔ پیشینهٔ هندی و ایرانی فلسفه اسلامی و دو فصل به بحث دربارهٔ کلام شیعی و فلسفه اسماعیلی اختصاص یافته است.

امتیاز دیگر این اثر در توجه وسیع آن به دورهٔ متأخر فلسفه اسلامی، یعنی حکمت اشراق و حکمت متعالیه است که در سایر آثار موجود در این زمینه چندان توجهی به آن نشده است. این ویژگی کتاب موجب می‌شود بتوان آن را به‌عنوان بهترین منبع موجود برای درس «تاریخ فلسفه اسلامی (۲)» که دربارهٔ این دوره از تاریخ فلسفه اسلامی است معرفی کرد. البته آن بخش از مقالات مربوط

به دوره اول تاریخ فلسفه اسلامی که دارای قوت و استحکام کافی هستند، می‌توانند منبع مناسبی برای درس «تاریخ فلسفه اسلامی»^(۱) باشند.

دکتر نصر خود در پیشگفتار فارسی کتاب در مقام بیان کاستی‌های این کتاب به عدم یکسانی مقالات از حیث قوت و ضعف اشاره می‌کند و می‌گوید که متأسفانه در توصیف برخی مکاتب خلأهایی دیده می‌شود که به دلیل محدودیت زمانی فرصت ترمیم آنها حاصل نشد. البته بخشی از این کاستی ناشی از نبود متون منقح و تحقیقات دقیق درباره بسیاری از ادوار تاریخ فلسفه اسلامی مانند مکتب شیراز و دوران گورکانیان هند و قرون یازدهم تا سیزدهم در ترکیه و نیز درباره شخصیت‌های مهم فلسفی مانند غیاث‌الدین منصور دشتکی و شمس‌الدین خفری در ایران و فلاسفه فرنگ محل هند است.

نسخه اصلی این کتاب به انگلیسی و در دو مجلد به چاپ رسیده است که جلد اول به بیان تاریخ فلسفه اسلامی اختصاص یافته و در جلد دوم مقالاتی در باب موضوعات فلسفی و نیز مناطق رواج فلسفه اسلامی آمده است. ترجمه فارسی این کتاب قرار است در سه جلد به چاپ برسد، تاکنون تنها جلد اول آن به چاپ رسیده است که با اندیشه غزالی پایان می‌یابد.

۳. تاریخ فلسفه در جهان اسلام (حنالفاخوری و خلیل‌الجبر)

این کتاب شامل دو بخش و هر بخش شامل دو باب است که تاریخ فلسفه را از فلسفه قدیم در شرق تا فلسفه تاریخ و اجتماع در اندیشه ابن‌خلدون بیان کرده است. یکی از امتیازات این کتاب بحث مبسوط آن درباره بخشی از آرای فیلسوفان اسلامی از قبیل علم‌النفس، اخلاق و فلسفه سیاسی است که در آثار مشابه کمتر مورد توجه قرار گرفته است. البته گاهی این توجه به افراط کشیده شده و موجب غفلت از سایر اندیشه‌های آن فیلسوف شده است که امری نامطلوب است. چنان‌که به عنوان مثال در فصل مربوط به ابن‌سینا، فقط شش صفحه به بیان آرای مابعدالطبیعی او اختصاص یافته است درحالی‌که آرای او در طبیعیات، علم‌النفس، اخلاق و سیاست با تفصیل بیشتری آمده است. یکی از کاستی‌های این کتاب به عنوان یک منبع درسی، فصولی است که چندان به کار

تدریس تاریخ فلسفه اسلامی نمی‌آید. چنان‌که در باب اول از بخش اول، ذیل عنوان مقدمات عامه تاریخ فلسفه قدیم در شرق و در غرب آمده است و نویسنده به اجمال اندیشه‌های فلسفی پیش از اسلام را معرفی کرده است. اما دانشجو به دلیل وجود منابع بهتر در این زمینه به مطالعه این قسمت از کتاب نیازی ندارد. توجه کتاب به سایر حوزه‌های تفکر اسلامی از قبیل عرفان و علوم طبیعی نیز برای یک کتاب درسی کاستی به‌شمار می‌آید. کاستی مهم دیگر کتاب در عدم توجه به تاریخ فلسفه اسلامی بعد از ابن‌خلدون است.

در پایان ترجمه فارسی این کتاب، ذیل عنوان توضیحات، مطالب انتقادی دانشمند محترم آقای محمدرضا حکیمی درباره مباحث کتاب آمده است که خواننده را از برخی کاستی‌ها و خطاهای موجود در کتاب آگاه می‌کند. از نظر ایشان اشکالات اساسی این کتاب عبارت‌اند از: عدم مراجعه به مأخذ کافی به‌ویژه درباره شیعه، ملاک قرار دادن اقوال نادرست دیگران، خلاف‌گویی به نفع مسیحیت با بیان تأثیر مسیحیت بر متفکران اسلامی و عدم توجه به چند تن از بزرگان فلاسفه اسلام همچون شیخ اشراق، خواجه نصیر، میرداماد، ملاصدرا و سیدجمال‌الدین اسدآبادی.

به هر حال، این کتاب را می‌توان به‌عنوان منبع کمک درسی درس «تاریخ فلسفه اسلامی» (۱) معرفی کرد اما به دلیل اینکه مشتمل بر بحث پیرامون اندیشه‌های فیلسوفان پس از ابن‌خلدون نیست برای درس «تاریخ فلسفه اسلامی» (۲) مفید نیست.

۴. سیر فلسفه در جهان اسلام (ماجد فخری)

نویسنده در مقدمه کتاب می‌گوید ناآشنایی فیلسوفان اسلامی با زبان یونانی موجب شده است در تفسیر متون یونانی کمتر از نخستین مفسران یونانی آنها از قبیل ثامسطیوس و اسکندر افرویدیسی به آن متون وفادار باشند؛ هرچند که دقت آنان از آن مفسران اندکی کمتر بود. از نظر او، فلسفه اسلامی راه تکامل خاصی پیموده و همین راه تکاملی خاص وحدت شکلی را که صفت متمایز جنبش‌های فکری بزرگ در تاریخ است به آن بخشیده است. (فخری، ۱۳۷۲: ۱۵ - ۱۴) وی

اگرچه قایل به سیر تکاملی فلسفه اسلامی است، این سیر را در مسیر مستقیمی نمی‌داند و کسانی چون نظام، رازی و ابوالعلاء معری را خارج از جریان اصلی اندیشه و در عین حال متعلق به این سیر تکاملی به‌شمار می‌آورد.

فخری کتاب را با بیان شرایط تاریخی دوره ترجمه آغاز می‌کند و با بیان ویژگی‌های گرایش‌های متجددان و معاصران ازجمله آرای سیدجمال و محمد عبده و اقبال به پایان می‌برد. وی در فصل نخست به تأثیر آثار یونانی، هندی و ایرانی بر فرهنگ اسلامی اشاره می‌کند و اطلاعات تاریخی خوبی درباب منابع مورد استفاده اندیشمندان مسلمان در این دوره می‌آورد. وی در پایان کتاب مذکور کتابنامه مفصلی از منابع موجود درباره فلسفه اسلامی آورده است که بسیار مفید است.

این کتاب اگرچه بیشتر به بیان شرح احوال و آثار فیلسوفان اسلامی پرداخته، شرح مختصر و مفیدی در باب اندیشه‌های بزرگان ایشان همچون فارابی و ابن‌سینا آورده است. یکی از کاستی‌های کتاب مذکور برای معرفی آن به‌عنوان منبع درسی عدم اختصاص آن به قلمرو فلسفه و پرداختن آن به حوزه‌هایی همچون تصوف و فلسفه سیاسی است. همچنین نویسنده در بیان اندیشه‌های افراد اگرچه اغلب کوشیده است تقدم و تأخر تاریخی را رعایت کند، کاملاً به این امر وفادار نیست، چنان‌که اندیشه‌های متکلمان در کل اثر پخش شده است؛ به عنوان مثال، اندیشه‌های ابن‌حزم، امام فخر رازی و ابن‌خلدون که به قرون چهارم تا هشتم تعلق دارند پس از اشاره به آرای ملاصدرا و شاگردانش در قرن یازدهم به بعد آمده است.

یکی دیگر از کاستی‌های این کتاب، عدم توجه کافی به تاریخ فلسفه اسلامی پس از شیخ اشراق است، به‌طوری‌که پس از بیان آرای شیخ اشراق، بدون هیچ اشاره‌ای به اندیشه‌های فیلسوفان بزرگی چون میرداماد، میرفندرسکی، جلال‌الدین دوانی و سیدصدرالدین دشتکی و غیاث‌الدین منصور دشتکی، به سراغ ملاصدرا می‌رود و پس از حدود هفت صفحه اشاره اجمالی بخشی از آرای ملاصدرا، درمورد فیلسوفان پس از او به ذکر نام اکتفا می‌کند. آنچه او درباره ملاصدرا آورده، چنان‌که مترجم محترم این فصل از کتاب یادآور شده است، صرفاً به

توضیح جنبه اشراقی فلسفه صدر را اختصاص یافته است و نتوانسته است تقریر مناسبی از ارکان و اصول نظام فلسفی و نوآوری‌های او ارائه کند. (همان، ۳۳۳-۳۲۵)

کاستی دیگر کتاب در این است که در فصل آخر که به گرایش‌های فلسفی معاصر اختصاص یافته است نویسنده تنها به شرح آرای نویسندگان مارکسیست در کشورهای عربی پرداخته است و از متفکران مسلمان در ایران معاصر، اندیشمندانی همچون علامه طباطبایی و استاد مطهری، نامی به میان نیاورده است. (همان، ص ۳۹۴) به هر حال، این کتاب یکی از منابع خوب برای درس تاریخ فلسفه اسلامی است.

۵. تاریخ فلسفه اسلامی (هانری کربن)

هانری کربن مستشرق معروف فرانسوی در معرفی فلسفه و عرفان اسلامی به‌ویژه فلسفه شیخ اشراق به غرب نقش مهمی داشته است. کتاب تاریخ فلسفه اسلامی گامی در این مسیر است. از این کتاب دو ترجمه منتشر شده است: نخست ترجمه اسدا... مبشری که صرفاً مشتمل بر بخش اول کتاب است و دیگری ترجمه سیدجواد طباطبائی. نویسنده در این اثر با رویکردی باطن‌گرایانه به نگارش تاریخ فلسفه اسلامی پرداخته است، از این‌رو اولاً تاریخ فلسفه را براساس نگرش باطنی نوشته است، ثانیاً کوشیده است که شیعه و اسماعیلیه را از این حیث نزدیک به هم نشان دهد. این رویکرد نویسنده موجب شده است که برخلاف سایر آثار در این زمینه به تفکر شیعه بیشتر توجه کند و حکمت نبوی شیعی را در دو صورت اصلی شیعه اثنی‌عشری و اسماعیلی در صدر قرار دهد. کربن می‌گوید آنچه در این اثر آورده در هیچ بررسی از این دست نیامده است و در انجام این کار نه از تذکره‌ها، بلکه از منابع اصلی استفاده کرده است.

این کتاب اگرچه به لحاظ داشتن اطلاعات گسترده تاریخی در باب اندیشه اسلامی ممتاز است، به‌طوری‌که مؤلف گاه به آخرین فعالیت‌هایی که درباره فیلسوف موردنظر صورت گرفته از قبیل برگزاری همایش یا انتشار اثر اشاره می‌کند و می‌کوشد فیلسوف یا اندیشمندی مغفول نماند، این اصرار بر جامعیت

اثر از حیث اطلاعات جزئی، مانع از آن شده است که اندیشه‌های فیلسوفان بزرگ اسلامی را در حد کفایت مورد بحث قرار دهد و همین کاستی شایستگی کتاب را برای معرفی به عنوان منبع درسی از بین می‌برد؛ گو اینکه به عنوان کتاب کمک درسی بسیار مفید است.

۶. مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی (سعید شیخ)

نویسنده این کتاب، استاد فلسفه در کالج دولتی لاهور بوده که مدتی نیز مدیریت مؤسسه فرهنگ اسلامی در آن شهر را برعهده داشته است. کتاب مذکور حاصل یادداشت‌های خصوصی او است که چندین سال مبنای تدریس در زمینه تاریخ فلسفه اسلامی بوده است.

این کتاب به رغم حجم کم، از حیث طرح اندیشه‌های فیلسوفان اسلامی، البته به اجمال، بسیار موفق است. یکی از امتیازات این اثر این است که به جز یک فصل آن که درباره منشأ تاریخی و منابع تصوف است سایر فصول آن به فلسفه اختصاص یافته است، از این رو برای آشنایی اجمالی با بخشی از تاریخ فلسفه اسلامی بسیار مفید است. امتیاز دیگر این کتاب پرداختن به بخش‌های تطبیقی در باب فلسفه اسلامی و فلسفه غرب است. نویسنده در ضمن بیان آرای فیلسوفان اسلامی به تطبیق اندیشه‌های برخی از ایشان با فیلسوفان غربی و تأثیر ایشان بر فلسفه غرب می‌پردازد و این کار را به طور عمده در مورد اندیشه‌های ابن‌سینا و غزالی انجام می‌دهد. کتاب مذکور به دلیل داشتن این امتیازات، در خور معرفی به عنوان منبع کمک درسی است اما به دلیل چند کاستی موجود در آن قابل معرفی به عنوان منبع اصلی نیست: اول اینکه بسیار مختصر است و در مقام بیان اندیشه‌های مهم فیلسوفان اسلامی فاقد جامعیت کافی است؛ دوم اینکه به فیلسوفان اسلامی پس از ابن‌خلدون نپرداخته است.

۷. تاریخ فلسفه در اسلام (ت. ج. دبور)

نویسنده این کتاب، استاد دانشگاه آمستردام هلند بوده است. وی ابتدا شرایط تاریخی سده‌های نخستین اسلام به ویژه خلفای راشدین، حکومت‌های اموی و

عباسی و نیز برافتادن خلافت و تشکیل دولت‌های کوچک را به صورت بسیار اجمالی بیان می‌کند، سپس به تأثیر ایرانیان، هندیان و یونانیان و سایر اقوام بر مسلمانان و نیز دوره ترجمه اشاره می‌کند و پس از نگاهی مختصر به دانش‌هایی چون صرف و نحو، فقه، اخلاق و سیاست، کلام، ادب و تاریخ و تصوف، از بخش سوم تا پنجم به بیان آرای فیلسوفان اسلامی از اخوان‌الصفا تا غزالی پرداخته است. در دو بخش آخر کتاب، نویسنده، تداوم فلسفه اسلامی را در غرب جهان اسلام به ویژه در آثار ابن‌باجه، ابن‌طفیل، ابن‌رشد و ابن‌خلدون نشان داده است.

این کتاب اگرچه جزء کتاب‌های مطرح در باب تاریخ فلسفه اسلامی است، کاستی‌هایی دارد که برخی از آنها به اصل کتاب و بعضی به ترجمه آن به فارسی مربوط می‌شود. یکی از کاستی‌ها عدم ذکر منابع است. نویسنده نه در داخل متن و نه به صورت کلی در پایان کتاب، منابع مورد استفاده را ذکر نکرده است که البته برای یک پژوهش علمی نقصی بنیادین است. کاستی دیگر اینکه به تاریخ فلسفه اسلامی پس از ابن‌خلدون نپرداخته است. و اما کاستی ترجمه بیشتر در اشکالات ویرایشی و ضبط اعلام است که بررسی آن مجال دیگری را می‌طلبد. به هر حال، این کتاب را می‌توان به عنوان منبع کمک درسی معرفی کرد.

۸. تاریخ فلسفه اسلامی (اسحاق حسینی کوهساری)

نویسنده در این کتاب به اقتضای کاری که استاد مطهری در خدمات متقابل اسلام و ایران انجام داده است تاریخ فلسفه اسلامی را براساس طبقه‌بندی فیلسوفان به طبقات استاد و شاگرد ارائه کرده است. وی این فیلسوفان را به سی‌ودو طبقه تقسیم کرده است که از کندی آغاز می‌شود و به محمد کاظم لواسانی پایان می‌یابد. فیلسوفانی که در هر طبقه آمده‌اند یا با طبقات قبل و بعد نسبت شاگرد و استادی دارند یا همزمان با آنها هستند.

همچنین منظور از فلاسفه اسلامی در این کتاب فلاسفه دوره اسلامی است، از این رو شامل فلاسفه غیرمسلمان از قبیل مسیحی و یهودی نیز می‌شود. نویسنده در این کتاب کوشیده است با تکیه بر آثار موجود، به ویژه کتاب‌های تاریخ فلسفه

اسلامی گزارشی مختصر از شرح حال و آثار و آرای فلاسفه اسلامی به دست دهد. یکی از امتیازات کتاب مذکور این است که به فلاسفه اسلامی مشهور اکتفا نکرده و به شخصیت و آرای فیلسوفان زیادی اشاره کرده است، گو اینکه درباره برخی از آنها در حدّ یکی دو سطر مطلب آورده است. البته این جامعیت به طور طبیعی موجب یک کاستی در کتاب شده است که گریزی از آن نیست و آن اینکه مجال شرح تفصیلی آرای فیلسوفان بزرگ را نیافته و در حدّ معرفی اجمالی آرای ایشان باقی مانده است. کاستی دیگر این کتاب این است که نویسندگان بیشتر از منابع دست دوم استفاده کرده است، درحالی که شایسته بود آرای هریک از فیلسوفان را با استفاده از آثار خودشان بیان کند. این کتاب به این دلیل که بیشتر به معرفی شرح احوال و آثار پرداخته و آرای ایشان را به اختصار بیان کرده است درخور معرفی به عنوان منبع اصلی درس تاریخ فلسفه اسلامی نیست.

در پایان مقاله حاضر شایان ذکر است که اضافه بر آثاری که ارزیابی شد، آثار دیگری همچون کتاب ارزشمند دکتر ابراهیمی دینانی با عنوان *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام* در سه جلد، متضمن مباحثی درباب تاریخ فلسفه اسلامی هستند اما نویسندگان در این آثار بیش از آنکه در مقام بیان تاریخ فلسفه باشند به تحلیل پاره‌ای از مسائل فلسفه و نیز بیان اندیشه‌های برخی از فیلسوفان و غیر فیلسوفان پرداخته‌اند که در جای خود درخور استفاده‌اند و می‌توان آنها را به عنوان کتاب‌های کمک‌درسی معرفی کرد. در این مقاله هدف بررسی آن بخش از آثار موجود بوده است که بیشتر به دنبال بیان تاریخ فلسفه‌اند و البته تنها به برخی از آن آثار اشاره شد. به هر حال، براساس آنچه درباره کتاب‌های تاریخ فلسفه اسلامی گفته شد ضرورت نگارش یک تاریخ فلسفه اسلامی فارغ از این کاستی‌ها که هم مشتمل بر معرفی سیر تحول اندیشه‌ها در فلسفه اسلامی باشد و هم به حوزه‌های غیر فلسفی نپردازد و اضافه بر اینها، جنبه تعلیمی داشته باشد غیر قابل انکار است. آنچه ما را به این هدف نزدیک می‌کند تلاش گسترده در جهت تصحیح و احیای آثار مهم فیلسوفان گذشته است. از این‌رو از استادان فلسفه اسلامی چه در دانشگاه و چه در حوزه، انتظار می‌رود همت خود را مصروف این امر کنند و با تکیه بر آثار خود فیلسوفان، تاریخ فلسفه‌ای منقح و

کامل بنویسند و به‌ویژه تکامل فلسفه اسلامی پس از ابن‌رشد را به‌خوبی به تصویر بکشند. آنچه در انجام این کار مهم می‌تواند بسیار مفید باشد استفاده از آثار ارزشمندی همچون کتاب استاد آشتیانی به نام *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران* در چهار جلد است، که در آنها رسائل تصحیح‌شده آن فیلسوفان آمده است.

کتابنامه

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین. *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*. ج ۱ (۱۳۶۳)، ج ۲ (۱۳۶۳)، ج ۳ ()، ف ج ۴ (). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*. ج ۱ (۱۳۷۶)، ج ۲ (۱۳۷۷)، ج ۳ (). تهران: طرح نو.
- پازوکی، شهرام. بهار ۱۳۷۴. *سیر مابعدالطبیعه در غرب به تفسیر هیدگر*، نقد و نظر، س ۱، ش ۲.
- حسینی کوهساری، اسحاق. ۱۳۸۲. *تاریخ فلسفه اسلامی*. ج ۱. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل (وابسته به انتشارات امیرکبیر).
- داوری اردکانی، رضا. ۱۳۸۳. *فلسفه تطبیقی*. تهران: نشر ساقی.
- دبور، ت. ج. ۱۳۶۲. *تاریخ فلسفه در اسلام*. ترجمه عباس شوقی. ج ۳. تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطایی.
- شریف، م.م. (ویراستار). *تاریخ فلسفه در اسلام*. تهیه و گردآوری و ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی. ج ۱ (۱۳۶۲)، ج ۲ (۱۳۶۵)، ج ۳ (۱۳۶۷)، ج ۴ (۱۳۷۰). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- عبدالرازق، مصطفی. *زمینه تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه دکتر فتحعلی اکبری. ج ۱ (۱۳۶۸)، ج ۲ (۱۳۸۱). تهران: نشر پرسش.
- فانی، کامران. بهمن و اسفند ۱۳۶۱. «تاریخنگاری فلسفه»، نشر دانش، س ۳، ش ۲.
- فخری، ماجد. ۱۳۷۲. *سیر فلسفه در جهان اسلام*. ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی. ج ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کرین، هانری. ۱۳۸۰. *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه جواد طباطبایی. تهران: کویر.
- مطهری، مرتضی. ۱۴۰۴ق. *شرح مبسوط منظومه*. ج ۱. ج ۲. تهران: حکمت.
- نصر، سیدحسین ولیم، البور (و.). ۱۳۸۳. *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه جمعی از استادان فلسفه. ج ۱. تهران: حکمت.

نصر، سیدحسین. ۱۳۸۲. خرد جاودان. مجموعه مقالات دکتر سیدحسین نصر. به اهتمام سیدحسن حسینی. تهران: سروش.

Adamson, Peter and Taylor, Richard C. (eds). 2005. *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kenny Anthony (2000), *Essays on the Aristotelian Tradition*, oxford: clarendon press.

انجماد فلسفه اسلامی در حال حاضر

دکتر نصرالله حکمت

نقد تفضیلی و بررسی همه‌جانبه وضعیّت فلسفه اسلامی در حال حاضر نیازمند آن است که نخست درباره دو پرسش «فلسفه چیست؟» و «دین چیست؟» کند و کاوی مستوفی انجام گیرد. ارتباط این دو مطلب با یکدیگر کاملاً روشن است. تعبیر مرکّب «فلسفه اسلامی»، اجزا و مفرداتی دارد که تا معنا و مدلول هریک از آنها معلوم نباشد، نمی‌توان درباب وضعیّت کنونی آنچه به‌طور اجمال «فلسفه اسلامی» نامیده می‌شود، اظهار نظر نهایی کرد. شاید بتوان ذیل بررسی دو پرسش مذکور، این مسئله را نیز مطرح کرد که آیا اساساً تعبیر «فلسفه اسلامی» درست است یا نه؟

تأمل درباره دو پرسش مذکور، کاری جدی و گروهی است و مجال وسیع می‌طلبند که بتوان در آن، طول و عرض تاریخ فلسفه و دین را بررسی کرد. اشخاص بسیاری در این باب به مطالعه و نگارش پرداخته‌اند اما هنوز تکلیف این دو پرسش اساسی به ویژه در حوزه فلسفه اسلامی و در میان متعاطیان این رشته معلوم نشده است؛ درحالی که پاسخ این دو پرسش به عنوان روشی برای روبه رو شدن با فلسفه و مطالعه آن، و ارتباطی که می‌تواند با دین، معرفت دینی و هریک از حوزه‌های معرفتی دیگر داشته باشد، نقش کلیدی دارد.

در عین اینکه در این مقال نمی‌توان دو پرسش مذکور را مطالعه کرد و به وجه ایجابی پاسخ داد، شاید حداقل بتوان به وجه سلبی گفت که: فلسفه، دین نیست و دین، فلسفه نیست. به نظر می‌رسد که این بیان سلبی از دین و فلسفه

قابل قبول باشد؛ چرا که فلسفه - در هر صورت - مولود تعقل بشری است، درحالی که دین بنا به تعریف، مبتنی بر وحی است. پیدایش فلسفه بدون اتکا به دین صورت گرفته و دین نیز به گونه‌ای مستقل از فلسفه و فلاسفه ظهور یافته است. هریک از این دو در موقف تاریخی خاص خود پدید آمده و درباره نیازها و مسائل خاصی باب تأمل و گفت و گو را گشوده است.

به هم آمیختن دین و فلسفه، تبعات و توالی فاسدی دارد که نه برای اصحاب دین و نه برای متعاطیان فلسفه قابل قبول است. از جمله و به طور کلی، این آمیزش و اختلاط می‌تواند به یکی از دو وضعیت نابهنجار ذیل مؤدی شود:

الف - اگر این آمیزش، تابع اغراض سیاسی، و قدرت طلبی باشد، سر از ایدئولوژی در می‌آورد. ایدئولوژی به تبع قدرت سیاسی و اغراض آن، در مقطع زمانی خاصی پدید می‌آید؛ سپس رو به افول می‌نهد. محصول چنین آمیزشی، طلب «انقیاد» است.

ایدئولوژی نه دین است و نه فلسفه، و هر دو را به تباهی می‌کشاند؛ زیرا نه - همانند فلسفه - درباره مسائل اساسی حیات بشری، به انسان اجازه طرح پرسش می‌دهد و نه - همانند دین - قادر است آفاق غیبی را به روی انسان بگشاید و او را از راه ایمان، به حقایق غیبی متصل کند. نتیجه این آمیزش، مسخ دین و فلسفه و رسیدن به وضعیتی است که پاسخ هر سؤال در چهارچوب سیستمی کاملاً مسدود، از پیش مهیا و بسته‌بندی شده و جایی برای مباحثه، مناقشه و رد و انکار باقی نگذاشته است.

شاید بتوان گفت ماهیت ایدئولوژی اقتضا می‌کند که میان جزم معرفتی و یقین وجودی رابطه مستقیم و ملازمه برقرار شود و در نتیجه هر جا در پی یقین وجودی هستیم، باید برای توجیه آن، جزمی معرفتی - به عنوان پشتوانه‌ای معرفت شناختی - به دست آوریم؛ و بر عکس، هر جا که به جزمی معرفتی نیاز داریم، باید متعلق آن را واقعاً موجود بدانیم. ملازمه میان جزم معرفتی و یقین وجودی، برجسته‌ترین و بارزترین شاخصه ایدئولوژی است که بسیاری از

عوارض و تبعات ایدئولوژی، از آنجا سرچشمه می‌گیرد. اما در ساحت ایمان، ما به تفکیک میان جزم معرفتی و یقین وجودی می‌رسیم و به نظر نگارنده، این نکته در شناخت ایمان نقش محوری دارد. به سادگی می‌توان به وجود چیزی یقین داشت بی‌آنکه معرفتی جزمی پشتوانه آن باشد. به عنوان مثال، در ساحت ایمان به غیب، از راه تصدیق خبر پیامبران، به وجود خدا و روز رستاخیز یقین داریم، اما شاید عقل ما نتواند برای آنها براهینی غیرقابل خدشه اقامه کند و ما را به معرفتی جزمی برساند؛ چنان‌که ابن سینا - حداقل - در مورد معاد جسمانی، در عین حال که آن را تصدیق می‌کند، اظهار می‌دارد که راهی عقلی برای اثبات آن وجود ندارد. (توضیح مطلب در ادامه خواهد آمد)

بدین ترتیب می‌توان گفت که شک معرفتی در مورد چیزی، با یقین وجودی نسبت به آن، قابل جمع است و در این نکته، بذری هرگونه ایدئولوژی مستتر است. شاید بتوان گفت که نکته مذکور، در عین اینکه می‌تواند رابطه صحیح میان عقل و ایمان را تبیین و بسیاری از معضلات حوزه فلسفه دین را حل کند. به آدمی این توان را می‌دهد که گرفتار قدرت کاذب معرفتی نشود و برای کسراصنام الجاهلیه^(۱) اقدامی درخور و شایسته انجام دهد.

ب - اگر این آمیزش، خارج از روابط و مناسبات قدرت قرار گیرد و در آن، مصالح و منافع غیر از اغراض سیاسی منظور شود، و پای نیت مبارک یک مؤمن یا فیلسوف در میان باشد، در عین اینکه این آمیزش - برخلاف وضعیت پیشین - استمرار خواهد یافت، مشکلی اساسی پدید می‌آورد و آن تعامل دین و فلسفه در باب قداست و عدم قداست است؛ یعنی فلسفه و فیلسوف - درحالی که باید محلّ چون و چرا باشند - از دین و متون دینی کسب قداست می‌کنند و از آن سو عدم قداست فلسفه به دین و متون دینی سرایت خواهد کرد؛ و محصول چنین تعاملی - حداقل - «انجماد» فلسفه خواهد بود. این وضعیت با وضعیت پیشین در این نقطه اشتراک دارد که - در اینجا نیز - یقین وجودی، بدون پشتوانه جزم معرفتی تحقق نمی‌یابد و شک فلسفی را بر نمی‌تابد.

در نتیجه، فلسفه که معرکه آرا، عرصه مناقشات و جایگاه طرح پرسش‌های وجودی انسان است، به مجموعه‌ای از پاسخ‌های مکرر و بسته تقلیل می‌یابد و منجمد می‌شود. در این حالت، پرسش‌ها در حالی مطرح می‌شوند که پاسخ‌های از پیش تعیین شده دارند و از این رو جدی و زنده و شفاف نیستند؛ درحالی که حیات و جریان فلسفه در گرو حیات پرسش‌های اساسی است.

اندیشه فلسفی درجایی مجال بروز و ظهور می‌یابد که پرسش اساسی مطرح شود. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که فکر فلسفی با طرح پرسش اساسی زنده می‌ماند و آنجا که پرسش اساسی نیست، فلسفه وجود ندارد. فلسفه با پرسش آغاز می‌شود و ادامه حیات آن نیز در گرو دوام پرسش خواهد بود. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶: ج ۱، ص ۹)

اکنون جای طرح این پرسش است که اگر ما به پرسش‌های اساسی ذهن انسان در فلسفه پاسخ دهیم، آیا آنها را قلع و قمع نکرده‌ایم؟ آیا آنها را به دار نیاویخته‌ایم؟ و در آن صورت، فلسفه را به وضعیتی انجماد نرانده‌ایم؟ به عنوان مثال، یکی از پرسش‌های اساسی ذهن آدمی، سؤال از وجود خداست. در ساحت ایمان، با عقلانیت فلسفی، وجود خدا اثبات نمی‌شود. خدا بر ستیغ غیب قرار دارد و غیب متعلق ایمان ماست. انسان در راه تقرب به حق، همیشه در راه است و هیچ گاه به پایان نمی‌رسد. پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وقتی به رسالت مبعوث شد، براهین اثبات وجود خدا را تدریس نکرد، بلکه بانگ زد: «قولوا لا اله الا الله تفلحوا»؛ و لیکن مؤمنان بدین گونه شنیده شد که: «ربنا اننا سمعنا منادياً ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنّا».

اینک اگر بخواهیم در عقلانیت فلسفی، وجود خدا را اثبات کنیم، هر برهانی با هر درجه از اتقان که اقامه شود، از دو حال خارج نیست: یا قابل مناقشه است که در آن صورت، وجود خدا اثبات نشده است و یا قابل خدشه و مناقشه

نیست، که در آن صورت، پرسش از وجود خدا برای همیشه در فلسفه از میان رفته است و ما باید چنان برهانی را همانند آیات کتاب الهی تلقی و تلاوت کنیم.

سخن در این نیست که در عرصه فلسفه درباره خدا بحث و گفت‌وگو نکنیم، بلکه سخن در این است که محصول تفکر فلسفی را به عنوان دین تلقی و معرفی نکنیم و سرانجام، خدای معبود را که پیامبران برای ما توصیف کرده‌اند، به خدای معقول که فیلسوفان اثبات کرده‌اند، مبدل نسازیم؛ چرا که در آن صورت، فلسفه را گرفتار انجماد کرده‌ایم. مراد نگارنده از انجماد این است که چنین فلسفه‌ای از یک سو در باب پرسش‌های اساسی ذهن انسان - که مسائلی غیرعصری‌اند، مانند پرسش از وجود خدا - گرفتار ایستائی و توقف می‌شود و ناگزیر است پاسخ حکمای پیشین را همچنان تکرار کند؛ و از سوی دیگر، در حوزه مسائل و مباحث عصری و در عرصه مناقشات فکری و فلسفی این روزگار، نمی‌تواند وارد گفت و گو شود و پاسخ، یا بحث و بررسی متناسب عرضه کند و بالأخره، سیلان و جریان آن به توقف و رکورد تبدیل می‌شود.

اکنون اگر به تاریخ فلسفه اسلامی نظر افکنیم و چگونگی پیدایش و بسط آن را بررسی کنیم، می‌بینیم که نخستین فیلسوفان مسلمان - از جمله فارابی و ابن سینا - تلاش کردند تا فلسفه را در جهت اغراض دینی به کار گیرند و به توفیق میان دین و فلسفه بپردازند. به هم آمیختن دین و فلسفه نزد فیلسوفان مسلمان کاری بدیع و بدون پیشینه نبود. این آمیزش در دوره یونانی مآبی انجام گرفته بود و افلوطین کوشید فلسفه‌ای پدید آورد که نظرگاه‌های مختلف را با هم هماهنگ و سازگار کند. رویکرد هماهنگ‌سازی و ایجاد وفاق نزد فارابی دارای اهمیت ویژه‌ای است و ریشه در مبانی فلسفی او دارد. وی در دو زمینه به توفیق و ایجاد وفاق اقدام کرده است که هر دو از یک آبشخور سیراب می‌شوند. یک بار به جمع میان افلاطون و ارسطو دست زده و کتاب *الجمع بین رأیی الحکیمین* را نگاشته است و بار دیگر به جمع میان فلسفه و دین پرداخته است و گرچه به این

باب اثری خاص یا مبحثی ویژه اختصاص نداده، در عمده مباحث فلسفی خود در جهت تحکیم این معنا قدم برداشته است. مبدای واحد این دو هماهنگ سازی، این نکته است که حقیقت از طریق عقل فعال افاضه می شود که در زبان دینی، جبرئیل یا فرشته وحی نام دارد. پیامبر، حقیقت را از همان منبع می گیرد و فیلسوف نیز پس از رسیدن به مرتبه عقل مستفاد، از همان جا کسب فیض می کند. بنابراین، «آنچه ارسطو می گوید، حق است و مصون از خطا؛ قول افلاطون نیز جز حق نیست؛ رسالت پیامبر نیز جز حق، چیز دیگری نیست و حق با حق، مخالفتی ندارد». (الیاژی و غطاس سوم، ۱۹۹۰ م: ۴۴۱)

فارابی با این نگرش می خواهد بگوید که فیلسوفان و پیامبران، هیچ گونه اختلافی در اقوالشان وجود ندارد و همه یک چیز را می گویند. مبنای او را در توفیق میان عقل و دین، همان مبنای هماهنگ سازی افلاطون و ارسطو است؛ و با همین مبنا است که جریانی به نام فلسفه اسلامی آغاز می شود.

«کتاب الجمع فارابی یک تتبع فلسفی نیست که غرض آن شناساندن تفکر استادان یونانی باشد، بلکه آغاز تأسیس فلسفه اسلامی است. اگر به این معنا توجه نکنیم و این کتاب را مظهر مرحله و مرتبه ای از تفکر فارابی ندانیم و آن را به عنوان کتابی در میان آثار فلسفی در نظر آوریم، ای بسا که دچار اشتباهات بسیار می شویم. (داوری، ۱۳۵۶: ۷-۶)

بدین ترتیب، فارابی جریانی را در جهان اسلام پدید می آورد که لوازم بسیاری را - چه در آینده نزدیک و چه در آینده دور از او - به دنبال دارد و البته - به قول ابن سینا - ضرورت ندارد که وقتی نفس انسان چیزی را تعقل می کند، همه لوازم آن را نیز تعقل کند. (الهیات شفا، مقاله پنجم، فصل دوم) چه بسا اگر فارابی پیامدهای این جریان را پیش بینی می کرد، در اندیشه خود تجدیدنظر می کرد.

وارث فارابی، ابن سینا است. وی همانند سلف خود و با همان مبنا- یعنی وحدت منبع فیضان حقیقت - راه او را در جهت توفیق عقل و دین ادامه می‌دهد و فلسفه را در جهت اثبات اغراض دینی به کار می‌گیرد و به آن، سمت و سوی اثباتِ مبدأ و معاد می‌دهد. وی در آغاز کتاب مبدأ و معاد چنین می‌گوید:

سخن من در این کتاب، ثمرهٔ دو علم بزرگ را در بر دارد: یکی از آن دو، به علم «فی مابعدالطبیعه» موسوم است و دیگری به علم «فی الطبيعیات». چرا که علمی که «فی مابعدالطبیعه» نام دارد، همان بخشی از آن است که معروف به «اثولوجیا» و به معنای «دربارهٔ ربوبیت» و مبدأ اول، نیز نسبت تربیتی موجودات به اوست و ثمرهٔ علمی که «فی الطبيعیات» نام دارد، عبارت است از معرفت بقای نفس انسانی، و اینکه این نفس، دارای معاد است. (نورانی، ۱۳۶۳: ۱)

در نتیجه، کتاب خود را به سه مقاله تقسیم می‌کند که مقالهٔ نخست در اثبات مبدأ اول، مقالهٔ دوم در ترتیب فیض وجود از مبدأ اول و مقالهٔ سوم در باب بقای نفس انسانی و سعادت و شقاوت اخروی است. (همان)

پس از ابن سینا، رویکرد توفیقی و هماهنگ سازی ادامه می‌یابد و به ویژه پس از حملات متکلمان به فلاسفه، در ابن رشد به اوج خود می‌رسد. وی از یک سو با نوشتن کتاب تهافت/التهافت می‌کوشد حملهٔ غزالی را دفع کند و از سوی دیگر، با نوشتن کتاب فصل‌المقال، می‌خواهد قرائت نهایی‌اش از رابطهٔ فلسفه و دین و پیوستگی و اتصال آن دو را عرضه کند. البته ابن رشد در داخل جهان اسلام پذیرفته نمی‌شود و به غرب می‌رود؛ اما هم ولایتی و معاصر او، یعنی ابن عربی، با نظریهٔ «فقر عقل» و تأسیس عرفان نظری، از سوی مسلمانان با آغوش باز استقبال می‌شود؛ و ابن عربی کسی است که صدرالمতألهین به شدت تحت تأثیر اندیشهٔ او قرار دارد.

پیش از ادامه بحث و بیان دیدگاه صدرالمُتألهین، اکنون جای طرح این پرسش جدی است که: با عطف توجه به مبنای فیلسوفان مسلمان در توفیق عقل و دین که عبارت است از وحدت مبدای فیض و اینکه هم پیامبر و هم فیلسوف از منبع واحدی استفاضه می‌کنند و حقایق را دریافت می‌دارند، و تفاوت آنها تنها در طریق اتصال به آن منبع است که یکی از راه تخیل و دیگری از راه تعقل متصل می‌شود، آیا فلسفه می‌تواند بدون نیازداشتن به دین و وحی، انسان را به همان مقاصدی برساند که دین، مدعی آن است؟

لازمه قول به وحدت منبع فیض، این است که به پرسش مذکور، پاسخ مثبت بدهیم و بگوییم فلسفه قادر است بدیل دین شود. اکنون پرسش دیگری مطرح می‌شود و آن این است که: با وجود فیلسوفان، به دین و پیامبر چه نیازی هست؟ ممکن است در پاسخ این پرسش گفته شود که: نظر به تفاوت راه اتصال پیامبر و فیلسوف به منبع فیض و عقل فعال، در زبان آن دو و مخاطبان آنها نیز تفاوت حاصل می‌شود. یعنی فیلسوف به زبان خاص خود سخن می‌گوید و مخاطب او عقلا و اهل تعقل‌اند؛ و مردم عامی که به مرتبه تعقل نرسیده‌اند، سخن او را فهم نمی‌کنند اما پیامبر که از طریق تخیل، متصل شده است، می‌تواند به زبان عموم مردم سخن بگوید و با آنان رابطه کلامی برقرار کند.

این پاسخ علاوه بر اینکه به این نتیجه می‌رسد که مرتبه پیامبر دون مرتبه فیلسوف است، قابل نقض نیز هست. زیرا وقتی فیلسوف به چنان مرتبه‌ای از تعقل دست یافته است که می‌تواند بی‌واسطه با عقل فعال مرتبط شود و کسب حقایق کند، توانایی آن را نیز دارد که به زبان قوای مادون عقل نیز سخن بگوید. وی همان‌گونه که معطل از احساس و ادراک حسی نیست، بی‌تردید از سخن گفتن به زبان تخیل و برقرار کردن رابطه با عموم مردم عاجز نخواهد بود.

بنابراین، قول به وحدت منبع فیض، تالی فاسدی دارد عبارت از بی‌نیازی از دین و پیامبر است. بدین ترتیب، می‌توان گفت که نباید مدعی فیلسوفان مسلمان را در مورد عقل فعال که آن را فرشته وحی می‌دانند، جدی تلقی کرد؛ زیرا آنان

به همه لوازم این مدعا ملتزم نیستند. نمونه بارز این عدم التزام و انفکاک میان عقل فعال فیلسوفان و فرشته وحی پیامبران، سخنی است که ابن سینا درباره معاد جسمانی می‌گوید. بیان ابن سینا در این باره - هرچند کوتاه است - می‌تواند ما را با آسیب شناسی توفیق عقل و دین آشنا کند و با همین عنوان، فصلی نوین برای ما بگشاید. وی در الهیات شفا چنین می‌گوید:

باید دانست که گونه ای معاد، منقول از شرع است که راهی برای اثبات آن وجود ندارد مگر از طریق شریعت، و تصدیق خبر نبوت، و آن، معاد بدن است در رستاخیز. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق. : ۴۲۳)^(۲)

اگر فیلسوف ما به مرتبه عقل مستفاد رسیده و با عقل فعال - که همان فرشته وحی است - مرتبط شده و حقایق را از او اخذ می‌کند، چگونه است که حکم معاد جسمانی را که فرشته وحی برای پیامبر آورده است، نمی‌داند و از اثبات آن ناتوان است؟ وقتی ابن سینا معتقد است که تنها راه اثبات معاد بدن، تصدیق خبر نبوت است و از راه عقل نمی‌توان آن را اثبات کرد، قول او را می‌توان چنین تفسیر کرد که اگر به لحاظ عقلی و معرفت فلسفی، در باب معاد جسمانی، شک و تردید داریم یا در نهایت به انکار می‌رسیم، به لحاظ ایمان و تصدیق خبر نبوت، آن را می‌پذیریم، تصدیق خبر نبوت، در ما یقین به وجود معاد جسمانی ایجاد می‌کند و در همان حال اگر به ساحت عقل فلسفی بازگردیم، گرفتار شک و تردید یا انکار هستیم. در نتیجه می‌توان گفت که حتی از نظر ابن سینا شک فلسفی با یقین وجودی قابل جمع است. به نظر نگارنده، اگر نکته اخیر مورد تأمل و بررسی قرار گیرد، می‌تواند ما را به نفی توفیق میان عقل و دین - بدان گونه که مد نظر فارابی و ابن سینا بوده است - برساند؛ و اگر نتواند، کمترین ره آوردش این است که ما را به تجدیدنظر در این توفیق فرا می‌خواند و ضرورت گشودن فصلی در باب آسیب‌شناسی این توفیق را خاطر نشان می‌کند.

بی‌تردید نخستین حکیمان مسلمان، در ظرفِ روزگار خود، یعنی درحالی که از یک سو فلسفه یونان وارد جهان اسلام شده و از سوی دیگر، مناقشات پرجنبال کلامی بسط یافته بود، می‌خواستند به گونه‌ای عقل را هماهنگ با دین و همسو با آن نشان دهند؛ اما چنین به نظر می‌رسد که تلاشِ برخاسته از نیت خجسته آنان در تبیین چگونگی این هماهنگی و همسویی چندان قرین توفیق نبوده است. یکی از نشانه‌های این عدم توفیق، حملاتی است که از سوی دینداران و متکلمان متوجه فلاسفه شده و نمونه برجسته آن، کتاب تهافت الفلاسفه ابوحامد غزالی است. وی در این کتاب می‌خواست تناقضات فلاسفه را نشان دهد؛ این کار را طی بررسی بیست مسئله فلسفی انجام داد و در سه مبحث که مرتبط با اصول دین است فلاسفه را تکفیر کرد.

کتاب تهافت الفلاسفه غزالی از جوانب مختلف - از جمله روش، محتوا، ساختار، تأثیر آن در جهان اسلام، میزان توانایی آن در تخریب پروژه تلفیق فلسفه و دین، و ردودی که بر آن نوشته شده - قابل بحث و بررسی است که فعلاً در اینجا با آن مباحث کاری نداریم؛ اما این کتاب با تمامی قوت و ضعف‌های خود حاوی یک پیام است که کمتر مورد توجه قرار گرفته و آن عبارت از این است که به کارگیری ابزاری عقل فلسفی یونان در جهت تأیید و تبیین اغراض و مقاصد دینی به آسیب‌شناسی نیاز دارد. کاری که ابن‌رشد در کتاب تهافت‌التهافت انجام داده است، ربطی به این آسیب‌شناسی ندارد. وی در مقدمه کوتاه کتاب مذکور به نکته ای تصریح می‌کند که بیانگر این است که فقط روش غزالی را نقد کرده است:

اکثر اقاولی که در کتاب تهافت غزالی آمده، از رسیدن به مرتبه

یقین و برهان قاصر است (ابن رشد، ۲۰۰۲ م. : ۴۳)

و در متن کتاب، همیشه سخنان غزالی را «جدلی»، «مغالطی» و «سفسطایی» معرفی می‌کند. (همان، ص ۴۵، ۴۷، ۵۳، ۷۹، ۸۱، ۸۵...).

غزالی، در ورای روشی که در کتاب *تهافت الفلاسفه* اتخاذ کرده است، غرض خاصی را تعقیب می‌کند و آن این است که مبنای فارابی و ابن‌سینا را در توفیق میان عقل و دین و تأسیس فلسفه اسلامی تخریب کند. مبنای فارابی این بود که نشان دهد دو فیلسوف با هم اختلاف ندارند و قابل جمع هستند و غزالی دقیقاً همین مبنا را آماج حملات خود قرار داده است. از یک سو نام کتاب خود را *تهافت الفلاسفه* نهاده که می‌تواند دو معنا داشته باشد: یکی اینکه فیلسوفان پَریشان‌گویی کرده‌اند و دیگر اینکه خود فیلسوفان با یکدیگر اختلاف دارند و در حال تهافت و تساقطند. از سوی دیگر، در مقدمهٔ اول کتاب *تهافت* بر معنای دوم تصریح کرده است و می‌گوید:

باید دانست که فرو رفتن در حکایت اختلاف فیلسوفان سخن را به درازا می‌کشد؛ چه اشتباه آنها طولانی و نزاعشان زیاد و اندیشه‌هایشان پراکنده و روش‌هایشان گوناگون و دور از هم است. (غزالی، ۱۳۶۱: ۴)

سپس به مخالفت ارسطو با افلاطون اشاره می‌کند و می‌گوید:

ارسطو بر تمامی کسانی که قبل از او بوده‌اند حتی بر استادش که افلاطون الهی لقب گرفته، ردّ نوشته است و از مخالفت با استادش، بدین طریق معذرت خواسته که گفته است: هم افلاطون و هم حقیقت، هر دو دوست منند ولی حقیقت دوست‌داشتنی‌تر است. و ما این حکایت را نقل کردیم تا بدانند که در میان آنها و نیز اصول مذهب آنان هیچ گونه استواری و تحقیق نیست. (همان)

بنابراین می‌توان گفت که غرض اصلی غزالی از نگارش کتاب تهافت، مهم تر از آن است که به سادگی از کنارش بگذریم، یا به شیوه‌ای جنجالی و پرهیاهو در پاسخش بگوییم:

یکی از آثار مشهور ابوحامد، کتاب تهافت الفلاسفه است که مورد علاقه هر منغم‌در اوهام و خرافات است. غزالی این اثر را زمانی نوشته است که یک متکلم اشعری مسلک و مبتلا به تمویهات و تلبیسات ابوالحسن اشعری بوده، به اضافه اجتهادات ناشیانه و ناپخته خود وی در مبانی اشاعره. (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۱۵)

به هر صورت، اشکالی را که غزالی می‌خواست در کتاب تهافت - صرف نظر از روش و محتوای آن - مطرح کند و مبنای فارابی و ابن‌ینا را در جمع میان فلسفه و دین مخدوش سازد، نه با کتاب تهافت/تهافت ابن‌شد پاسخ داده شد و نه با جنجال و هیاهو زایل شد. این مشکل گرچه از ناحیه فیلسوفان نادیده گرفته شد، حضور خود را در جریان فلسفه اسلامی تحمیل کرد و شاید بتوان حضور نامرئی این مشکل را یکی از عوامل پیدایش دوره فترت در تاریخ فلسفه اسلامی به شمار آورد. سرانجام در عرصه فلسفه اسلامی صدرالمتألهین ظهور کرد و حکمت متعالیه را بنا نهاد.

به نظر نگارنده، حکمت متعالیه صدرا در جهت خروج از همان مشکلی که غزالی مطرح کرده بود، طراحی شده و در ورای مسطورات صدرا، روح آن «اصالت ایمان» است؛ یعنی همان چیزی که صدرا در نامه خود به میرداماد، بدان اشاره کرده است. وی در نامه‌ای به استاد خود چنین می‌نویسد:

چندین مطالب علمی و حکمی که به بحث و برهان دانسته بود، اضعاف آن به مراتب شتئی^۱ به الهام و کشف و عین‌الیقین حاصل شد؛

و بسی از معانی لطیف و مسائل شریفه مکشوفِ خاطر علیل و ذهن کلّیل گشته و اکثر آن از طریقه مشهور متداول نزد جمهور به غایب دور است؛ با آنکه اقامت برهان بر آن شده و از قوانین بحثی بعید نیفتاده، اما چون مأنوس طبایع اکثر طلبه و منتسبین به طایفه علم و اصحاب دانش - چنانکه عرض نموده - نیست و نمی‌باشد، لهذا در مسطورات خود تصریح بدان نمی‌نماید، بلکه بعضی از آن را به ایماي قلیل مؤدی می‌سازد و بعضی از آن را متفرّق نموده و در اثنای مباحثات طویله به تبعیت دیگر سخنان تطفلاً معروض خواطر اذهان صافیه و ثاقبه می‌گرداند؛ اما آنچه در خاطر مرصود است مسطور نمی‌گردد. (خواجوی، ۱۳۶۶: ۸۰)

مدّعی نگارنده این است که همه مسطورات صدرا در راستای بیان آن نکته نامسطور که مرصود خاطر اوست طراحی شده است. بیان تفضیلی این مدّعا در حوصله این مقاله نمی‌گنجد.^(۳) اما در صفحاتی چندبه بیان اجمالی آن می‌پردازیم. صدرا در مسلک نخست از سفر اوّل کتاب *سفار* عبارتی دارد که به ظاهر، حکایت از آن می‌کند که مراد ابن سینا در ابتدای کتاب *مبدأ و معاد* را - که پیش از این آوریم - به بیانی دیگر آورده است، ولی درحقیقت با آن تفاوت دارد. وی پس از تعریف فلسفه و تقسیم آن به دو قسم نظری و عملی چنین می‌گوید:

در صحیفه‌الاهی به این هر دو فنّ حکمت اشاره شده است [در سوره مبارکه تین]: *لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم*؛ این احسن تقویم همان صورت انسان است که به سبک عالم امر می‌باشد؛ ثم ردناه اسفل سافلین؛ اسفل سافلین همان ماده اوست که از اجسام تاریک و متراکم است؛ الا الذین آمنوا اشارت است به غایت حکمت نظری، و عملوا الصالحات اشارت است به نهایت حکمت عملی. (ابن سینا،)

با عبارت فوق ، صدرا درصدد بیان نکته ظریفی درباره نحوه رابطه عقل و ایمان است که با مراد ابن سینا که به نحوی درصدد توفیق میان عقل و دین است تفاوت دارد. با این توضیح که بر اساس بیان مذکور، غایت حکمت نظری ایمان است. اکنون اگر مباحثی را که صدرا درباره غایت دارد به بیان مذکور ضمیمه کنیم، به این نتیجه خواهیم رسید که : اولاً باید در پایان حکمت نظری، ایمان متحقق شود و وجود عینی یابد و اگر تفکر فلسفی و سیر به ظاهر حکمی به ایمان منتهی نشود، نشانگر آن است که این سیر درحقیقت، سیر حکمی نبوده و باطنی فلسفی نداشته است. ثانیاً باید پیش از ورود به عرصه حکمت نظری، ایمان در ذهن رهرو فلسفی و فاعل تفکر حکمی، وجود علمی یا تخیلی داشته باشد تا بتواند علت و عامل حرکت در سیر فلسفی باشد. بنابراین، می توان گفت که از نظر صدرا، ایمان به نحوی بر سلوک عقلی و سفر فلسفی تقدّم دارد. شاهد این مدعا بیان صدرالمُتألهین در ابتدای کتاب مبدء و معاد است:

یشتمل کتابی هذا علی فَنین کریمین هما اصلا علمین کبیرین و ثمرتاهما و غایتاهما. (ابن سینا، ۱۳۵۴: ۷)
(این کتاب من ، دو فنّ کریم را در بر دارد که ریشه ، ثمره و غایت دو علم کبیر است).

مراد وی از دو فنّ کریم، فنّ ربویّات و علم النفس و از دو علم کبیر، علم مابعدالطبیعه و علم طبیعیّات است. عبارت مذکور در عین حال که متأثر از تعبیر ابن سینا در مبدء و معاد و شبیه به آن است، تفاوت ظریفی نیز با آن دارد که عبارت از این است که صدرا مبدء و معاد را نه تنها غایت و ثمره دو علم مابعدالطبیعه و طبیعیّات، بلکه اصل و ریشه آن دو می داند.

حکمت متعالیه صدرا - با قلب پرتپش خود که اصالت وجود است - چنان سروسامان یافته است که می تواند راه خروج از بن بست فلسفی را که در تاریخ

فلسفه اسلامی و تا پیش از صدرا حضوری گنگ و نامرئی دارد به ما نشان دهد. این بن بست ریشه در همان مبنایی دارد که فارابی و ابن سینا براساس آن تلاش کردند که دین و فلسفه را در عرض هم قرار دهند و مؤذای عقل و ایمان را یکی بشمارند؛ و صدرالمُتألهین راه بیرونشد از این بن بست را تقدّم بخشیدن به ایمان و اصالت آن می‌داند. این مدّعا ادله و شواهد بسیاری دارد که در اینجا به ذکر یکی از آنها اکتفا می‌شود:

صدرا در کتاب مفاتیح الغیب، مشهد اوّل از مفاتیح چهاردهم، باب بحثی را درمورد حدّ عقل می‌گشاید و می‌گوید: «بدان که عقول را از حیث افکار، حدّی است که آنجا متوقّف می‌شوند و از آن عبور نمی‌کنند» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۴۸۳). پیش از او ابن‌عربی مشابه این تعبیر را آورده (الفتوحات‌المکیه، ج ۱، ص ۴۱، المسائل، ۱۲۷۰: ۴) و احتمالاً صدرا تحت تأثیر او در این عبارت و نیز نظریّه «فقر عقل» او قرار دارد. وی پس از عبارت مذکور، این محدودیت عقلانی را ضمن دو صفحه توضیح می‌دهد که خلاصه اش این است:

نهایت عقل آنجا است که در می‌یابد سلسله ممکنات مبدائی دارد که وجودش بر عدمش راجع است؛ و برای آن مبدأ صفاتی را ثابت می‌کند که رجوع اکثر مفهومات آنها به سلب محض و اضافه است و در نتیجه، معرفت عقلانی نسبت به حق، معرفتی سلبی و تنزیهی است و با چنین معرفتی وصول به حق مُحال است. گرچه این معرفت سلبی از یک جهت درست است، با این معرفت نمی‌توان به اصل الاصول واصل شد. چنین معرفتی تنها بذر مشاهده است و شبح مقصود را نشان می‌دهد و استدلالی از ورای حجاب است و همانند آن است که شما سایه کسی را ببینید و یقین کنید که در آنجا کسی وجود دارد. یا مانند آن است که ناپینایی با دست خود چیزی را لمس کند و به اندازه قدرت لامسه خود نسبت به آن شیء، شناسایی و معرفت یابد. اصحاب ادله عقلی نیز همین‌گونه‌اند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۴۸۴ - ۴۸۳)

اکنون که ادله عقلی ناتوانند، راه عقلی مسدود است و از آن طریق نمی‌توان به حقیقت رسید، چه باید کرد؟ صدرا می‌گوید: دو راه وجود دارد:

یا باید به إخبار خدا از خویش که در زبان پیامبرانش آمده است متمسک شد و یا حق بر آدمی تجلی کند و خود را بنمایاند که البته همه کس را چنان توفیقی حاصل نمی‌شود. پس باید دست توسل به دامان پیامبران زد و از راه ایشان که ترجمان زبان وحی‌اند، به حق تقرّب جست. (همان)

با استناد به بیان فوق و ادله و شواهد بسیار دیگر که در آثار صدرا وجود دارد می‌توان به این نتیجه رسید که حکمت متعالیه تلاشی خجسته در جهت خروج از همان مشکل تاریخی بود که پیش از این ذکر شد. به این ترتیب که وی با طرح اصالت وجود - به عنوان محور حکمت متعالیه - اصالت عقل فلسفی را که نظر به کثرات ماهوی دارد کنار زد و راه را برای تقدّم و اصالت ایمان گشود. اما به مرور زمان، اساس و روح این اندیشه - که می‌توانست برای مسئله رابطه عقل و ایمان بهترین راه حل باشد - به فراموشی سپرده شد و پاره‌ای از مباحث فرعی و شاخه‌های حکمت متعالیه، جایگزین اصل و ریشه آن شد. در نتیجه امروز همان مشکل تاریخی به گونه‌ای مشدّد و مضاعف در فلسفه اسلامی وجود دارد؛ یعنی نه تنها فلسفه در جهت اغراض دینی به کار می‌رود، بلکه رفته رفته قرائت خاصی از آن به دین تبدیل شده، یا دین به قرائت خاصی از فلسفه تقلیل یافته است.

رابطه عقل و ایمان، هم اکنون به صورت مسئله‌ای زنده و شاداب - و شاید بتوان گفت به صورت اُمّ المسائل - قابل طرح و خواستار بحث و بررسی، و در جست‌وجوی پاسخی صریح است. زیستن در جهان امروز، موضع‌گیری صحیح در حوادث جهان، و خروج از بلاتکلیفی در بسیاری از جوانب حیات، منوط به

آن است که با غبارزدایی کامل و بدون الهام بدانیم که آیا زمام امور خود را باید به دست عقل دهیم یا ایمان؛ و یا باید مسائل را تفکیک کرد، بخشی را به عقل و انهداد و بخش دیگر را به ایمان سپرد و در نتیجه باید به مسئله‌شناسی و طبقه‌بندی مسائل پرداخت^(۴).

در کنار این مشکل اساسی که مولود آمیختن دو قلمرو دین و فلسفه است، امروز وضعیّت فلسفه اسلامی را در سطح دانشگاه‌ها می‌توان چنین توصیف کرد که به نهایت تقلیل یافتگی تنزّل یافته است. یعنی این فلسفه، به حکمت متعالیه، آن هم بخش فرعی و کوچک و قرائت بخش خاصی از آن، تقلیل یافته است؛ قرائتی که در مقاطع مختلف تحصیلی - یا در درس‌های مختلف یک مقطع - به نحوی مکرّر و ملال‌آور مورد بحث و گفت و گو قرار می‌گیرد، بدان‌گونه که گاه دانشجویان، احساس و ابراز می‌کنند که این بحث‌ها هیچ‌گونه ارتباطی با انسان و جهان و خدا و مسائل عصری و غیر عصری ندارد.

همه این عوامل دست به دست هم داده و برای آنچه به فلسفه اسلامی موسوم است وضعیّت انجماد را پدید آورده است. یعنی امروز فلسفه اسلامی که در معنای عامّ خود شامل حوزه وسیعی از تأملات فلسفی، سلوک عقلانی، کتاب‌ها، اندیشه‌ها، و آثار فیلسوفان بزرگ و متفکران مسلمان است که هم به مسائل روزگار خود پرداخته‌اند و هم مسائل غیر عصری و همیشگی را مطرح کرده‌اند، در حال انجماد است.

تعبیر «انجماد» حکایت از آن دارد که از یک سو فلسفه اسلامی در حال حاضر، فاقد جریان و سیلان است و درباره بسیاری از مناقشات فلسفی روز نمی‌تواند وارد گفت‌وگویی بالنده و مثمر‌تر شود؛ و از سوی دیگر - همانند هر فلسفه دیگر - واجد چنان قوه‌ای است که اگر یخ هایش شکسته شود و جریان یابد، می‌تواند در باب هر مسئله‌ای - اعمّ از عصری و غیر عصری - وارد دیالوگ شود.

نشانه‌ها و علائم بسیاری مبنی بر این وضعیّت انجماد وجود دارد. نشر یافتن معنا و مدلول این نشانه‌ها، موقوف بر این است که اولاً به وضعیّت انجماد توجه کنیم و وجود آن را محتمل بدانیم؛ ثانیاً با زبان این نشانه‌ها و علائم آشنا شویم. یکی از نشانه‌های بارز این توقّف و انجماد، این است که در سطح دانشگاه‌ها، دانشجویان فلسفه - و حتی بسیاری از استادان فلسفه - گرایش فراوانی به فلسفه غرب - آن هم جدید و معاصر - دارند، از فلسفه اسلامی گریزانند و از حضور در کلاس‌های مربوط خسته می‌شوند.

برای خروج از این وضعیّت، باید چاره‌ای کلان و فراگیر اندیشید؛ زیرا که اگر یک یا دو مدرّس فلسفه بخواهند از رویّه موجود و معمول عدول کنند، به گسست و انقطاع - در دوره آموزش - مؤدّی می‌شوند و دانشجو، از ورود به مقاطع بعدی محروم خواهد شد.

به منظور شکستن یخ‌ها و جریان یافتن فلسفه اسلامی و درنتیجه، خارج شدن از وضعیّت انجماد، پیشنهاد نگارنده به شرح ذیل است:

۱. لازم است که درباره دو پرسش «دین چیست؟» و «فلسفه چیست؟» بررسی و کندوکاوی همه جانبه و مستوفای صورت گیرد تا میان فلسفه، علم، کلام، دین و ... مرزبندی دقیقی انجام گیرد و درنتیجه مباحث و مسائل آنها و بالتبع غایات و اغراضشان با یکدیگر خلط نشود؛ و از این راه، مراد از فلسفه اسلامی و وضعیّت آن مشخص شود.

۲. لازم است که به جایگاه تاریخی هریک از حکمای مسلمان، توجه شود. زیرا اگر بدون توجه به موقف تاریخی یک فیلسوف و مسائلی که برای او مطرح بوده و وی درصدد پیدا کردن راه حلّ آنها برآمده است، بخواهیم فلسفه او را بفهمیم، چه بسا نتوانیم به مراد او از طرح مباحث فلسفی نزدیک شویم و سرانجام کلّ فلسفه او را به مجرای غیر از آنچه مدّ نظرش بوده است، سوق دهیم.

۳. لازم است که در جهت خواندن ناخوانده‌های فیلسوفان مسلمان و قرائت متون مهجور و بخش ناخوانده آنان تلاشی درخور و شایسته انجام گیرد. بسیاری از مباحث اساسی و محوری فیلسوفان مسلمان، محکوم به احکام حواشی است که باید آنها را به متن آورد؛ برای مثال می‌توان گفت که اکثر حکیمان مسلمان مباحث بسیاری در مورد انسان‌شناسی و تبیین چگونگی رابطه انسان با خدا و جهان دارند که برای آنها در کتاب‌های درسی - دانشگاهی امروز، فصلی گشوده نشده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. نام کتابی از صدرالمآلهین که محتوای آن، با نکته مذکور ربطی وثیق دارد.
۲. ابن‌سینا، در کتاب *الهیات شفا* در رساله‌ی اضمحویه از تعبّد به نقل سخن به میان نیامده و چنین می‌نماید که این فیلسوف، معاد جسمانی را نمی‌پذیرد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶: ج ۳، ص ۴۴)
۳. نگارنده بخشی از تفصیل بحث را در رساله‌ای به نام «وجود و ماهیت در حکمت متعالیه» آورده است.
۴. تفصیل بحث مسئله‌شناسی و طبقه‌بندی مسائل را نگارنده در کتاب *مسئله چیست؟* آورده است.

کتابنامه

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین. ۱۳۷۸. *نقدی بر تهافت‌الفلاسفه غزالی*. قم: ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ۱۳۷۶. *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*. ج ۱ و ۳. ابن‌رشد. ۲۰۰۲ م. *تهافت‌التهافت*. بیروت: المكتبة العصرية.
- ابن‌سینا (صدرالمآلهین). ۱۳۵۴. *المبدأ و المعاد*. با مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران.

- _____ . ۱۴۰۴ هـ. ق. *الهیات شفا*. با مقدمه دکتر ابراهیم مدکور. قم.
- _____ . ۱۳۶۳. *المبدأ و المعاد*. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران.
- _____ . ۱۳۷۵. *مفاتیح‌الغیب*. صحیح و قدم له محمد خواجوی. تهران.

-
- الاسفار الاربعه. ج ۱. _____
- مکتبه المصطفوی.
- ابن عربی. الفتوحات المکیه. ج ۱. _____ . در احیاء التراث العربی.
- _____ . ۱۳۷۰. کتاب المسائل. تصحیح دکتر سید محمد دامادی. تهران.
- الیا زجی، کمال و غطاس کرم، أنطون. ۱۹۹۰ م. اعلام الفلسفه العربیه. لبنان.
- خواجوی، محمد. ۱۳۶۶. لوامع العارفین. تهران.
- داوری، رضا. ۱۳۵۶. فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی.
- غزالی، ابوحامد، ۱۳۶۱. تهافت الفلاسفه. ترجمه علی اصغر حلبی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

مشکلات آموزش فلسفه غرب

برای دانشجویان ورودی سال اول رشته فلسفه غرب

محمود خاتمی

مقدمه

تجربه نشان داده است که یکی از دشوارترین مراحل آموزش فلسفه غرب، مرحله آموزش آن به دانشجویان ورودی این رشته در سال اول است. درگفتار حاضر، نخست می‌گویم شماری از مشکلات را برشمارم و آنگاه پیشنهادی برای رفع یا کاهش این مشکلات ارائه می‌دهم:

۱. مشکلات:

مشکلات آموزش فلسفه غرب را برای دانشجویان ورودی این رشته می‌توان به دو دسته اصلی تقسیم کرد:

الف - مشکلات معطوف به قبل از ورود به رشته غرب؛

ب - مشکلات معطوف به پس از ورود.

در زیر به اجمال این دو دسته از مشکلات را توضیح می‌دهم:

الف - مشکلات معطوف به قبل از ورود به فلسفه غرب:

این مشکلات را به‌طور کلی از دو «حیط زمینه‌های فرهنگی» و «تعالیم دبیرستانی» می‌توان دسته‌بندی کرد:

۱-۱. مشکلات ناشی از زمینه‌های فرهنگی

زمینه‌های فرهنگی که ساختار فکری و رفتاری دانشجویان ورودی را تشکیل می‌دهد ازجمله مهم‌ترین عوامل مشکل‌آفرین در درک دانشجویان از

فلسفه است. صرف‌نظر از تنوع فرهنگ‌های خانوادگی و بومی هر دانشجو، فرهنگ عمومی حاکم بر جامعه از پیش درک خاصی از فلسفه را به دانشجو منتقل کرده است و تلقی رایج در سطح این فرهنگ نوعی پیش‌یابی و جهت‌گیری را برای دانشجو ایجاد می‌کند که به نوبه خود انتظاراتی خاصی از تحصیل فلسفه را نیز پیشاپیش به وجود می‌آورد.

تلقی رایج از فلسفه در سطح عمومی جامعه ممکن است به‌طور کامل یا تا اندازه‌ای قرین سوءفهم باشد. فلسفه به وجه عام و فلسفه غرب به وجه خاص دارای معانی، کاربردها و اهداف فنی‌اند که طبعاً برای سطح عمومی جامعه قابل‌فهم و دست‌یابی نیست. دانشجویی که با برداشت و فهم چنین جامعه و فرهنگی به انتخاب فلسفه غرب و تحصیل در آن مبادرت می‌ورزد، بالطبع در آغاز ورود و تحصیلش دچار دوگانگی، سوءتفاهم و احتمالاً یأس و دلسردی می‌شود. برای مثال، پاره‌ای از این سوءتفاهم‌ها را می‌توان در اثر مسائل زیر دانست:

— معنی فلسفه؛

— تعیین حوزه فلسفه؛

— کارآمدی و کارکرد فلسفه.

در همه این موارد، معمولاً دانشجویان ورودی فلسفه، فلسفه را با الهیات و علم دین خلط می‌کنند و گاه کارکردها و کارآمدی‌های روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و علوم تربیتی را نیز به فلسفه نسبت می‌دهند. اشتراک برخی واژگان که نزد فلاسفه متداول است با سایر حوزه‌های فکری و علمی باعث می‌شود دانشجو به‌لحاظ معنی و کاربرد و تعیین و تمییز حوزه‌های فعالیت فلسفی دچار سردرگمی شود.

مشکلات ناشی از زمینه‌های فرهنگی درخصوص مفهوم و کاربرد فلسفه هرچند به فلسفه به‌نحو عام مربوط است، در مورد آموزش فلسفه غرب دارای حساسیت و اطلاق گسترده‌تری است، چراکه قید «غرب» در اینجا در ذهن دانشجویی که بر برداشت حاصل از زمینه‌های فرهنگی تکیه دارد با یک قضاوت

ارزشی همراه است. و این نکته وظیفه آموزش و اجرای آن را در این مقطع به مراتب مشکل تر می کند.

۱-۲. مشکلات ناشی از تعالیم دبیرستانی

دانشجویانی که وارد رشته فلسفه غرب می شوند، معمولاً نظام های آموزشی متفاوتی را گذرانده اند. طیف زیادی از دانشجویان، صرف نظر از نحوه تدریس و سطح تعلیماتی که در دبیرستان دیده اند، ممکن است از رشته های ریاضی، تجربی و فنی باشند نه از رشته علوم انسانی. طبیعی است که این دانشجویان در مقایسه با دانشجویانی که با دیپلم علوم انسانی وارد این رشته شده اند، آشنایی کمتری با فلسفه دارند. حتی دانشجویانی که تحصیلات دبیرستانی را در رشته علوم انسانی گذرانده باشند، تعلیمات خود را در آن دوره، با تحصیل در سال اول رشته فلسفه غرب، متناسب می بینند. در اینجا بی آنکه به مشکلات موجود در سطح آموزش فلسفه در دبیرستان پردازم، به دو نکته اشاره می کنم:

نخست آنکه آموزش فلسفه در سطح دبیرستان جدی نیست. در رشته های غیر علوم انسانی اصلاً کتابی بدین منظور تدریس نمی شود.

دوم آنکه در سطح علوم انسانی نیز نه به لحاظ کمیت و نه از نظر کیفیت مطالعه و آموزش فلسفه برای ورود به این رشته کفایت نمی کند.

صرف نظر از این دو نکته کتاب های آموزش فلسفه در دبیرستان عمدتاً با تأکید بر نظام فکری خاصی، تلقی و مفهوم ویژه ای را در ذهن دانش آموز ایجاد می کند و دانش آموز که درک درستی از تاریخ تفکر بشری ندارد، از لحاظ منطقی شیوه خاصی را برای درک و تحلیل مطالب فرا می گیرد و براساس آن به یک جهان بینی ارزشی رهنمون می شود. اینکه به تجربه، مشاهده می شود که دانشجویان ورودی اغلب دغدغه های الهیاتی و ارزشی و دینی دارند و در فلسفه در جست و جوی راه حلی برای آن هستند از همین منشأ حادث می شود. بدین ترتیب، بار دیگر دانشجوی ورودی فلسفه غرب، در آغاز برای درک تنوع نظام ها، مفاهیم و اهدافی که در چهارچوب قبلی برداشت او نمی گنجد دچار مشکل می شود.

ب - مشکلات معطوف به پس از ورود به رشته فلسفه غرب

این مشکلات عمدتاً ناشی از ساختار نابسامان آموزش فلسفه در دانشگاه‌های کشور است. اما درخصوص آموزش فلسفه غرب به دانشجویان ورودی این رشته می‌توان از سه عامل زیر نام برد:

۱. برنامه‌ریزی آموزشی سال اول

۲. وضعیت کتاب

۳. وضعیت استاد

۱ - ۱. مشکلات ناشی از برنامه‌ریزی آموزشی

درباره برنامه آموزشی رشته فلسفه غرب به وجه عام می‌توان بسیار سخن گفت و مزایا یا کاستی‌های آن را برشمرد اما آنچه در اینجا منظور نظرم است برنامه‌ای است که گروه‌های فلسفه غرب برای اولین ترم - یعنی اولین تماس جدی دانشجویان ورودی فلسفه غرب با آن - طراحی کرده‌اند. معمولاً اولین ترم و اولین سال ورود دانشجویان به رشته فلسفه همراه با شماری از درس‌ها است که به دلیل آنکه پیش‌نیاز ندارند و به لحاظ محتوا هم چندان سنگین نیستند در اختیار آنان قرار می‌گیرد. تعدادی واحدهای عمومی و غیرتخصصی هم در کنار این درس‌ها ارائه می‌شود. این درس‌ها معمولاً برای دانشجویی که علاقه‌مند است و با فتح قلعه کنکور در خود انرژی فراوان و انگیزه فزاینده‌ای برای تلاش و تحصیل و جذب و هضم مطالب می‌یابد، ازاله نشاط و اماتۀ نشاء می‌کند. و از آنجا که آموزش فلسفه غرب در گروه‌های ما تاریخ‌محور است، نخستین و جدی‌ترین ورود دانشجو به فلسفه غرب از مَعَبَرِ فلسفه یونان باستان است. هرچند این معبر از نظر اهل فن، معبری درست و دوست‌داشتنی است، دانشجویی که در احاطه یک سلسله معضلات اجتماعی و بحران‌های فکری و پرسش‌های تعیین‌کننده معاصر قرار دارد، این معبر را ناگهان راهی به قدمت تاریخ و به فرسودگی کالبد طالس می‌یابد که دغدغه‌اش با دغدغه‌های او و کارآمدی‌اش با انتظارات او از فلسفه تفاوتی شگرف دارد: تفاوت از عالمی با آدم اسطوره‌ای تا آدمی با عالمی که یکسره معقول او است. نمی‌خواهم به لحاظ ارزشی بر درستی یا

نادرستی این «یافت» دانشجویی که در اولین تماس و آموزش جدی خود با فلسفه غرب کاخ رؤیاهایش را برآب می‌بیند داوری کنم، اما این‌گونه است که اغلب دانشجویان ورودی فلسفه در همان سال اول از انتخاب این رشته دل‌سرد می‌شوند؛ زیرا پیوندی میان آنچه در جامعه و اندیشه معاصر خود با آن درگیر هستند و آنچه «آکادمی» به آنها می‌آموزد، نمی‌یابند.

شاید دریچه‌ای برای رفع این مشکل درسی است که تحت عنوان «کلیات فلسفه» هر از چند باری معمولاً به نیت همین دانشجویان ورودی ارائه می‌شود. هرچند این درس، چنانچه جدی تلقی شود، به‌طور بالقوه می‌تواند به حلّ پاره‌ای از مشکلات یاری رساند، آموزش این درس در گروه‌های فلسفه غرب غالباً قرین توفیق نبوده است. چنان‌که می‌دانیم ارزش واحدی این درس زیاد نیست و از این‌رو به‌لحاظ زمانی برای استاد و دانشجو فرصت کافی وجود ندارد تا طرح کلی از فلسفه غرب تحصیل شود. و این خود به‌دلیل مشکلاتی است که از وضعیت کتاب‌های موجود برای این درس و یا از استاد این درس نشئت می‌گیرد. اکنون به این دو عامل نظر می‌کنیم:

۲ - ۱. مشکلات ناشی از وضعیت کتاب

وضعیت کتاب‌های درسی در فلسفه غرب در این کشور بسیار قابل بحث است. درست است که ترجمه‌ها و تألیف‌هایی - بعضاً خوب و مناسب - در حوزه‌های مختلف فلسفه غرب به فارسی انجام گرفته است ولی به‌فرض که آنها برای تدریس هم مناسب باشند به کار دانشجوی ورودی فلسفه نمی‌آیند - شاید دانشجویان فلسفه در سال‌ها و یا مقاطع بالاتر از آنها مستفید شوند، اما دانشجوی ورودی فلسفه هنوز برای درک مفهومی فلسفه غرب در مقام تحجیر است.

بنابراین، او می‌ماند و استاد و کتاب‌هایی که کلیات فلسفه غرب را برایش بازگویند و مدخل و درآمد او به فلسفه باشند. اکنون وقتی به این‌گونه کتاب‌ها نظر می‌کنیم، می‌بینیم که به‌لحاظ تعداد، انگشت‌شمار هستند و تنوع کمی اندکی دارند. دیگر آنکه، این کتاب‌ها «به روز» نیستند و اگر هم مانع باشند، جامع نیستند. گاه این کتاب‌ها از اساس برای دانشجویان رشته فلسفه غرب نوشته نشده

است، گاه وارد مسائل و آرای فلسفی شده‌اند و استدلال‌ها را سبک و سنگین کرده‌اند، گاه، همچنان روال تاریخی پیش گرفته‌اند و در همه حال، آنچه در این کتاب‌ها جایش برای دانشجویان خالی است، ارائه «ماکت» طرح کلان فلسفه در دوران حاضر است که بی‌آنکه به بررسی و ارزیابی و داوری در مسائل فلسفه و نظریات و آرا بپردازد «جهان» فلسفه را بازنمایاند و جایگاه و رده بخش‌ها و اجزای مسائل و تنوع صوری آن را نشان دهد - دانشجو محتوا را از پس آن، در سال‌های بعد به تفصیل خواهد آموخت.

فقدان منبعی که بتواند حداقل انتظار را از این درس برآورد، موجب می‌شود که هم استاد رضایت دهد و هم دانشجو مجبور باشد بخش‌ها یا کل یک کتاب را فراگیرد و آنچه را پس از آن در ضمن دروس تاریخ فلسفه به تفصیل خواهد آموخت، به‌نحو نامفهوم، مبهم، بی‌ارتباط و بی‌هدف یاد بگیرد. در این مرحله نیز دانشجو از لحاظ روانی همچنان متحیر می‌ماند و از لحاظ درسی ورود بی‌محتوا ولی ناقص به‌نحو بحث‌های متنوع فلسفی در غرب می‌نماید بی‌آنکه درک درستی از آنها پیدا کند و یا ضرورت طرح آنها را در حالت کلان برای تفکر بشری دریابد و از آن هم مهم‌تر رابطه آنها را با مسائل فکری و اجتماعی معاصر خود بیابد.

۳ - ۱. مشکلات ناشی از وضعیت استاد

فقدان کتاب یا کتاب‌های خوب برای ارائه طرح کلی فلسفه غرب به دانشجویان ورودی ممکن است این مزیت را داشته باشد که استاد، رشته بحث و درس را خود در اختیار گیرد و مستقل از کتاب‌های منبع یا فرعی که به دانشجو معرفی می‌کند، درصدد تقریر و توضیح طرح فلسفه و بیان کلیات آن باشد. چنانچه مفروض گیریم که استاد صلاحیت لازم برای این کار را داشته باشد، وجود یک طرح درسی برای این امر لازم است: این طرح باید شامل وجوه متنوع فلسفه معاصر و جایابی و رتبه‌بندی مسائل و بخش‌های فلسفی باشد. استاد ممکن است این کار را برحسب آموخته‌های خود و با مراجعه به آثار مختلف غربی که در این زمینه دارای تنوع زیادی هستند انجام دهد. در مطلوب‌ترین

حالت، استاد طرح خوش - بافت خود را برای دانشجویان تقریر می‌کند و راه فهم و تقرب به معنی اجزا و اهداف فلسفه را برای آنان تسهیل می‌کند. اما در این حالت دو مشکل اصلی همچنان پابرجا است:

نخست اینکه به فرض چنین حالت مطلوبی تحقق یابد، مخصوص یک گروه یا یک دوره از ورودی‌ها است و بسا که دوره بعد - اگر اصلاً چنین درسی ارائه شود - استاد دیگری به تدریس آن همت گمارد که یا واجد این ویژگی‌ها نیست و یا طرح او با طرح استاد پیشین متفاوت است. و به فرض که استادی در یک دانشگاه - همه دوره‌ها را بایک طرح مطلوب و آرمانی تعلیم دهد دانشگاه‌های دیگر ممکن است از آن طرح و اجرای آن محروم بمانند.

دوم آنکه حتی در مطلوب‌ترین حالت، موضع فلسفی استاد در پس تعالیم او حضور دارد. درست است که استاد فلسفه باید دارای موضع فلسفی و آرا و نظریات مطلوب خود باشد، اما اگر این موضع و ظهور آن در سال‌های بعد و در تحقیقات استاد ارزشمند و قابل اعتنا است، در یک درس اولیه، همچون کلیات فلسفه، که دانشجوی او هنوز به فضای فلسفه غرب به مفهوم صحیح کلمه وارد نشده است، این موضع و ظهور آن در ادامه مفهوم فلسفه و رهیافت به محتوای آن و صورتبندی اجزا و ابواب و اهداف آن می‌تواند دانشجوی را از یک نگاه بی‌طرفانه در بادی امر محروم سازد و یا به او جهتی دهد تا وجه خاصی از فلسفه غرب بر دانشجوی رخ نماید.

ج - پیشنهاد

اکنون باتوجه به این مشکلات ممکن است بپرسیم که چه باید کرد؟ درمورد مشکلات معطوف به قبل از ورود دانشجویان به رشته فلسفه، در صورتی که مشکلات ناشی از زمینه‌های فرهنگی باشند، من هیچ پیشنهادی ندارم، زیرا برای رشد فرهنگی برنامه‌های کلان لازم است و از حوزه اظهارنظر من خارج است. شاید رسانه‌ها، با استخدام و مشورت صاحب‌نظران فلسفه، بتوانند در تصحیح برداشت عمومی از فلسفه مؤثر واقع شوند؛ اما در صورتی که مشکلات ناشی از تعالیم دبیرستانی باشد، پیشنهادهایی ارائه شده و کمابیش در

طرح نامه اخیری که در شورای تدوین کتاب‌های فلسفه و منطق در وزارت آموزش و پرورش مورد بحث بوده، اعمال شده است. اما شاید بازهم بتوان اذعان کرد که علاوه بر تغییر ساختاری کتاب‌های درسی فلسفه در دبیرستان، پیش‌بینی گنجاندن درس فلسفه برای تمامی رشته‌های دبیرستانی به منظور آشنایی کلی آنها با فلسفه و احیاناً ایجاد انگیزه و علاقه برای انتخاب این رشته در دانشگاه، و نیز افزایش کمی و کیفی دروس فلسفه در رشته علوم انسانی دبیرستان و هماهنگ کردن صورت و محتوای آن با حداقل‌های مطلوب رشته فلسفه غرب در دانشگاه، از جمله اموری است که می‌توانند به بهبود و رفع مشکلات ذکر شده یاری رسانند. از جمله پیشنهادهای دیگری که می‌توان در اینجا ذکر کرد این است که رشته فلسفه در کنکور از حصر رشته خاصی (نظیر علوم انسانی) بیرون آید و مانند زبان که اکنون همه رشته‌ها مجاز به انتخاب آن هستند، با اعمال ضریب‌های خاصی امکان انتخاب آن را برای همه استعدادها ممکن سازند.

اما در خصوص مشکلات معطوف به بعد از ورود دانشجو به رشته فلسفه غرب، نخست باید این پیشنهاد را ذکر کنم که ترم اول برای دانشجویان فلسفه غرب صرفاً یک ترم انتقالی باشد - خواه دانشجویان ورودی از رشته‌های انسانی باشند و یا علمی و فنی. منظور من از ترم انتقالی این است که یک سلسله دروس نظری و عملی به صورت خاص و با برنامه مشخص و همکاری همکاران فیلسوف در سطح کشور یا لااقل هر گروه فلسفه غرب تدوین و ارائه شود که هدف اصلی آن دروس، آماده‌سازی و آشنا کردن دانشجویان ورودی برای ورود به دروس اصلی و تخصصی فلسفه باشد - خواه به شکل تاریخ‌محور و خواه موضوع‌محور.

پیشنهاد من این است که در این ترم انتقالی هیچ درس عمومی غیر از زبان ارائه نشود و همزمان چهار درس نظری و دو درس عملی به این شرح ارائه شود:

دروس نظری:

۱. تاریخ عمومی فلسفه (به ارزش دو واحد):

این درس بی‌آنکه درصدد طرح مسائل فلسفی و ورود محتوایی به موضوع‌های فلسفی و احوال فلاسفه باشد صرفاً ساختار صوری تاریخ تفکر

بشری و ارتباطها و سرگذشت اندیشه‌ها را با تکیه بر محورها و نقطه‌های عطف در تاریخ تفکر بشری برای دانشجو ترسیم کند. غرض اصلی این است که جایگاه هر مرحله فکری بشر (از جمله تفکر ایرانی و فلسفه اسلامی) از لحاظ صوری در تاریخ تفکر از باستان جهان تا جهان معاصر بر دانشجو روشن شود تا وی بتواند به‌نحو کلان‌شکلی از سیر اندیشه داشته باشد. (در این درس بحث از اندیشه‌ها ایجاباً و نفعیاً انجام نمی‌گیرد) این درس به دانشجو کمک می‌کند که ضمن اشراف اجمالی به تمامیت تاریخ فلسفه آموخته‌های بعدی خود را از لحاظ تاریخی به‌راحتی جایابی کند.

۲. درآمدی به فلسفه (به ارزش چهار واحد):

در این درس هم بی‌آنکه درگیر مباحث محتوایی و استدلال‌ها شوند، باید با تأکید بر طرح صوری و کلان موضوع‌های مورد بحث در فلسفه، ضمن تبیین فلسفه به ابواب معمول و مرسوم در فلسفه معاصر غرب، به ذکر اهمه مسائل و آرا در آن موضوع‌ها بپردازند. تأکید اصلی در این حالت، ارتباط منطقی ابواب و در هر باب، ارتباط مسائل با یکدیگر است، به‌نحوی که دانشجو به کلیت بحث و موضوعات و اهداف اشراف اجمالی حاصل کند و چشم‌انداز روشنی از وضعیت موضوعی فلسفه در حال حاضر به‌دست آورد. بدیهی است که تأکید بر «معاصر» در اینجا نادیده گرفتن آرا و نظریات گذشتگان از فلاسفه و مکاتب فلسفی نیست، بلکه طرح آنها از چشم‌انداز معاصر است تا زنده و کارآمد بودن و تازگی آنها - علی‌رغم قدمت تاریخی - به دانشجویان تازه‌وارد نشان داده شود.

۳. اصطلاح‌شناسی (به ارزش ۴ واحد)

گرچه این درس اکنون به ارزش دو واحد در گروه‌های فلسفی عرضه می‌شود، باید در این ترم انتقالی ارائه شود و هدف اصلی آن آشنا کردن دانشجویان ورودی با اصطلاحات فلسفی است که عموماً به‌کار برده می‌شوند و نیز تأکید بر اینکه اصطلاحات واحد گاه به معانی متفاوت استفاده می‌شوند. شناخت دانشجوی ورودی فلسفه از اصطلاحات فلسفی کمک بزرگی به او است

تا در مراحل بعدی تحصیل، در کسب مهارت و تسلط در یادگیری مکاتب و آرای فلسفی به مشکلات کمتری برخورد کند.

۴. روش مطالعه و تحقیق در متون فلسفه غرب (به ارزش ۲ واحد)
هدف این درس آماده‌سازی تخصصی دانشجوی برای مطالعه کتاب‌های فلسفی و نیز روش مقدماتی تحقیق به منظور نگارش مقاله فلسفی است.

دروس عملی

منظورم از دروس عملی دروسی است که به شکل کارگاهی و گروهی ارائه می‌شود و در آن به بحث‌های نظری نمی‌پردازند. این دروس می‌توانند به شرح زیر باشند:

۱. کارگاه فلسفه (به ارزش چهار واحد)

هدف این کارگاه این است که با حضور یک استاد (ممکن است همزمان با حضور چند استاد یا «جلسه‌ای یک استاد» باشد) مسئله‌ای فلسفی طرح شود (لزومی ندارد که دانشجویان از نظریات فلاسفه و آرای موجود در باب آن مسئله آگاه باشند - هرچند منافاتی هم ندارد که مسئله‌ای از دروس نظری تاریخ فلسفه یا کلیات فلسفه مورد بحث قرار گیرد) و استاد به دانشجویان کمک کند تا درباره آن فکر کنند و فی‌المجلس چیزی کوتاه درباره آن بنویسند و سپس با یکدیگر تبادل نظر کنند و استاد امکان فکرکردن را در آنها تقویت و هدایت کند و بی‌آنکه در پایان رأی یا آرای را نهایی کند، به دانشجویان کمک کند تا مواضع محل اختلاف فکری خود را بیابند و درباره آن بیندیشند و به مسائل جدیدی راه یابند. (بدیهی است که استادان می‌توانند با مهارت خود این کارگاه را به نحو بهتری طراحی کنند). بدین ترتیب، دانشجوی سال اول جسارت تفکرکردن و نگاشتن رأی خود را در باب یک مسئله مهم فلسفی در هر جلسه می‌یابد.

۲. جلسه پرسش (به ارزش دو واحد)

در این جلسه، هدف ایجاد مهارت پرسش‌کردن در دانشجوی فلسفه است.

در این جلسات، استاد می‌تواند از حضور دانشجویان سال‌ها یا مقاطع بالاتر نیز برای هدایت دانشجو بهره گیرد، اما بر جریان تشکیل کلاس‌ها و روند آنها نظارت کلی دارد. در این جلسات، فهرستی از کتاب‌ها به دانشجویان ارائه می‌شود که در آن موضوعات فلسفی مطرح شده است (خواه کتاب تخصصی فلسفه باشند یا کتاب‌های دیگر) و سپس با تکیه بر یک کتاب خاص در یک جلسه - که همه دانشجویان کلاس باید آن را خوانده باشند - آنها او را وادار به طرح پرسش می‌کنند و سپس آن پرسش‌ها را به سمت یک پرسش اصلی‌تر هدایت می‌کنند و هدف در این حالت حدت بخشیدن به ذهن دانشجو برای طرح سؤال‌های فلسفی دقیق است.

بدین ترتیب شاید بتوان بخشی از مشکلات آموزش فلسفه غرب را به دانشجویان ورودی این رشته از طریق طراحی یک ترم انتقالی تا میزان قابل توجهی کاهش داد و راه را برای فراگیری فلسفه با چشم‌انداز بهتر و روشن‌تری در سال‌های بالاتر هموار کرد.

تأملی در نحوه آموزش فلسفه اسلامی و بحران‌های آن

مهدی خبازی کناری

ایرانیان چه پیش و چه پس از اسلام به دلایل آشکار و پنهان به تفکر در ساحات گوناگون اشتغال داشته‌اند. به بیان دیگر، تفکر و اندیشه در ساحات‌های مختلف همچون دین، فلسفه و شعر، در قوم و جغرافیا و تاریخ ایرانی ظهور پیدا کرده که در مقاطعی از تاریخ، به‌طور فعال، مولد تفکر بوده است؛ چنان‌که به‌طور خاص فلسفه نیز مورد توجه ایرانیان بوده است. پس از اسلام، فلسفه و علوم دیگر - حتی علوم غیردینی - متأثر از دین و حتی در ذیل آن، قوام یافتند. بر این اساس است که فلسفه این دوره به‌طور عام، قید اسلامی به خود می‌گیرد؛ و البته اغراق نخواهد بود اگر فلسفه اسلامی را فلسفه ایرانی و فیلسوفان اسلامی را فیلسوفان ایرانی بخوانیم.

بنابراین، ما از دیرباز به فلسفه اشتغال داشته و حتی در مقاطعی در تاریخ فلسفه غرب تأثیر نیز گذاشته‌ایم. اما صاحب فلسفه و تاریخ فلسفه بودن ما - فلسفه‌ای که مطابق با فرهنگ و زمان خاص خود، در فرهنگ و قوم ما ظهور پیدا کرد - در تعریف واحدهای درسی، به‌خصوص رشته فلسفه غرب، با بحران‌هایی همراه بوده است؛ بحران‌هایی در تفکر که در واحدهای درسی نیز سایه انداخته است. ما در دوره کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکترای فلسفه غرب، به‌تناسب و - البته به میزان قابل توجهی - واحد درسی فلسفه و تاریخ فلسفه اسلامی مشاهده می‌کنیم که به موازات و منفک از فلسفه و تاریخ فلسفه غرب تدریس می‌شود. من به‌عنوان دانشجوی فلسفه غرب - فقط به‌عنوان دانشجوی فلسفه

غرب - می‌خواهم بحران‌هایی را که در ارتباط این دو حوزه با یکدیگر، در وجه آموزشی با آن مواجه بودم، توصیف کنم.

در این توصیف، دو قصد و رویکرد کلی مد نظر است:

۱. نحوه و جایگاه تدریس فلسفه اسلامی برای دانشجویان فلسفه غرب،
 ۲. بررسی امکان گفتمان فلسفی این دو حوزه با تأمل در چالش‌های آموزشی و بحران‌های منطوقی در آن.
- و البته بین اینها نسبتی تنگاتنگ وجود دارد.

امکان اول: بررسی وضعیت موجود و بحران‌های آن

چنان که اشاره شد، در حال حاضر، دروس فلسفه و تاریخ فلسفه اسلامی به‌طور منفک از دروس فلسفه و تاریخ فلسفه غرب، به‌عنوان فرایند و جریان مستقل در قالب واحدهای درسی خاص خود، به دانشجویان فلسفه غرب ارائه می‌شود. این نحوه مواجهه با این دو حوزه در وهله اول موجه به‌نظر می‌رسد، چنان‌که در اصطلاحات، ادبیات، روش و غایت، اختلافی بنیادین با هم دارند که امکان گفتمان میان آنها را دچار وقفه می‌کند؛ اما ارائه این‌گونه دروس فلسفه و تاریخ فلسفه اسلامی، خود فلسفه اسلامی را دچار بحران خواهد کرد.

این‌گونه فلسفه اسلامی به یک «آموزه» تبدیل می‌شود؛ و «آموزه» شدن در فلسفه یعنی ترد و شکننده شدن. «آموزه» شدن تفکر ایجاب می‌کند که حیث تاریخی آن را در نظر نگیریم؛ و شاید گمان می‌کنیم با این کار، آن را از گزند حوادث و بلایا دور نگه داشته‌ایم. اما به‌نظر نمی‌رسد تفکر به‌مثابه «آموزه» بتواند امکان حیات و ظهور خود را در ساحات مختلف بروز دهد بی‌آنکه حیث تاریخی بیابد، تا امکان گفتمان در تاریخ تفکر و فلسفه برای آن فراهم آید. شاهد این مدعا، تدریس کتاب *بدایه در دوره کارشناسی* است؛ که بدون لحاظ حیث تاریخی، به‌عنوان اعم فلسفه اسلامی، تدریس می‌شود.

با منفک کردن این دو حوزه - یعنی فلسفه غرب و فلسفه اسلامی - و اعمال آن در واحدهای آموزشی، به‌نظر می‌رسد بحرانی که مجریان برنامه‌ریز واحدهای درسی - آگاهانه - با آن مواجه بوده‌اند، سال‌ها با عدم تدبیر بر دوش دانشجویان

فلسفه غرب انداخته شده است و گویی از یک طرف، با توجه به واحدهای درسی فلسفه اسلامی، دین خود را به فلسفه اسلامی به مثابه «آموزه» ادا کرده‌اند و از طرف دیگر بحران‌های این کار یعنی نحوه ارائه به طریق حاضر را نیز پنهان کرده‌اند. چنان‌که ملاحظه می‌کنیم، دانشجویان فلسفه غرب، بدون کمک از واحدهای آموزشی (البته به جز دو واحد فلسفه تطبیقی که به‌طور اختیاری در دوره کارشناسی ارشد یا دکترا ارائه می‌شود که آن هم عموماً به جانب‌داری از فلسفه و فیلسوفان اسلامی ختم می‌شود)، با روشی مقایسه‌ای، بعضی از مفاهیم یا برخی از فیلسوفان این دو حوزه را به سنجش گذاشته‌اند؛ که این کار به صورت‌های انجام شده، به‌رغم خطرناک و بحران‌زا بودن درخور تمجید و ستایش است که از توجه دادن این دو حوزه به هم ترسی نداشته‌اند.

شاید مجریان و برنامه‌ریزان کلان واحدهای درسی رشته فلسفه غرب، قید اسلامی در اصطلاح «فلسفه اسلامی» را با دین مبین اسلام معادل گرفته‌اند که از ترکی در این فلسفه و تاریخ فلسفه بیم دارند. هرکس اندکی با فلسفه و تاریخ فلسفه اسلامی آشنا باشد، به آسانی پی خواهد برد که نه اسلام در ابقا و اثبات خود محتاج و وابسته به چنین فلسفه‌ای است و نه بحران و ترک در این فلسفه و تاریخ آن بحرانی برای آن دین مبین خواهد بود. از طرفی، چه کسانی فلسفه و تاریخ فلسفه اسلامی را برای دانشجویان فلسفه غرب تدریس می‌کنند؟ آنچه من به‌عنوان دانشجوی فلسفه غرب تجربه کرده‌ام، این است که این استادان عموماً کسانی هستند که از نظامی که در فوق تشریح شد، تبعیت می‌کنند؛ به عبارت دیگر، تفکیک آموزشی این دو حوزه را پذیرفته‌اند و اساساً یا با فلسفه و تاریخ فلسفه غرب آشنایی ندارند یا اینکه آشنایی اندکی دارند. آنان نیز فلسفه اسلامی را به مثابه «آموزه» پذیرفته‌اند و به مثابه «آموزه» نیز آموزش می‌دهند. و طرف این آموزش، دانشجویان فلسفه غرب هستند؛ کسانی که از پیش با نقد یا چالش برخی مفاهیم فلسفی که استادان فلسفه اسلامی آنها به مثابه «آموزه» برایشان تشریح می‌کنند - مثل مفهوم جوهر - در تاریخ فلسفه غرب مواجه شده‌اند.

و بدین ترتیب فلسفه اسلامی جایگاه درخور خود را برایشان از دست خواهد داد؛ چنان‌که عموم دانشجویان فلسفه غرب از واحدهای فلسفه و تاریخ فلسفه

اسلامی گریزان‌اند و در کلاس‌های مربوط به این دروس، منفعل، خاموش و بی‌حوصله‌اند. آن‌چنان‌که گویی امری تحمیلی و واحدهایی اضافی است که آنها را فقط باید بگذرانند، که البته تنها از سر می‌گذرانند.

امکان دوم: حذف دروس فلسفه اسلامی از فهرست واحدهای درسی رشته فلسفه غرب و بحران‌های آن

بسیاری از دانشجویان فلسفه غرب در تمامی مقاطع، وقتی درباره واحدهای درسی فلسفه اسلامی با آنها سخن می‌گوییم، خواستار حذف این دروس از واحدهای درسی خود و به تبع آن حذف آن در امتحانات کارشناسی ارشد و دکترا هستند. آنان معتقدند که در تعریف رشته‌های تحصیلی، رشته فلسفه اسلامی تعریف شده است و لزومی ندارد که در فهرست واحدهای درسی رشته فلسفه غرب، این تعداد واحدهای درسی فلسفه اسلامی - حداقل در دوره‌های کارشناسی، چهل واحد و در دوره کارشناسی ارشد، هشت واحد - گنجانده شود. آنان می‌گویند اگر به جای این واحدهای درسی فلسفه اسلامی، واحدهای درسی تخصصی خودشان یعنی فلسفه غرب گنجانده می‌شد، کیفیت واحدهای درسی به مراتب ارتقا می‌یافت. و آنان می‌توانستند بسیار دقیق و مفصل‌تر به فلسفه و تاریخ فلسفه غرب که اساساً رشته مورد توجه‌شان است و در آن رشته نیز ثبت‌نام کرده‌اند، بپردازند. آنها می‌گویند چطور می‌شود در دوره کارشناسی، هگل تدریس نشود و اگر هم استادان قصد گزارش هگل را داشته باشند، نمی‌توانند بیش از یک جلسه یک‌ساعت و نیمه برای آن وقت در نظر بگیرند. چطور می‌شود کانت، فیخته، شلینگ و هگل، در چهار واحد درسی گنجانده شود. وقتی هگل گزارش نشود، چگونه می‌توان فلسفه معاصر و مکاتب قرن بیستم را درست فهمید؟! وقتی هگل گفته نشود، چطور می‌توان حتی پروژه دکارتی دوره جدید را خوب فهمید؟! آیا می‌توان فلسفه معاصر را در چهار واحد درسی و مکاتب قرن بیستم را در دو واحد گنجانده؟ و به عبارت دیگر، تمامی فیلسوفان قرن بیستم و نحله‌های فلسفی این دوره را در شش واحد درسی گزارش داد، آن هم برای دانشجویان رشته فلسفه غرب؟ آیا می‌توان نیچه، مارکس، هوسرل،

مرلوپونتی، هایدگر، پوپر، سارتر، یاسپرس، گابریل مارسل، راسل، فرگه، ویتگنشتاین، هابر ماس، فوکو، بارت، دریدا، لیوتار، دلوز، لاکان، آلتوسر،... و خیل کثیری از فیلسوفان و متخصصان فلسفه را که در کنار این فیلسوفان بزرگ قابل توجه‌اند، درشش واحد درسی گنجانند؟! و این البته به طنز شبیه است.

چطور می‌شود حتی در مقاطع کارشناسی ارشد و دکترای تخصصی فلسفه غرب، آخرین فیلسوفی که به‌طور مستقل گزارش می‌شود، هگل باشد که هایدگر نیز اخیراً به آن اضافه شده است؟ هنوز در این مقاطع با واحدهایی روبه‌رو هستیم که جنبه عام و دایرةالمعارفی دارند، مثل فلسفه معاصر و فلسفه اگزیستانس. چطور متخصصان و دانشجویان رشته فلسفه غرب باید فیلسوفان و جریان‌های تازه در این حوزه را از زبان و کتاب کسانی بشنوند و بخوانند که خارج از حیطه دانشگاهی و رسمی فلسفه حضور دارند؟! گویی حوزه‌ها و اشخاص غیررسمی و غیردانشگاهی فلسفه، سال‌ها از حوزه‌های دانشگاهی پیشتر هستند که حتی استادان متخصص رشته فلسفه غرب از فیلسوفان متأخر آگاهی کمی دارند؛ و این البته مصیبتی بزرگ است.

شاید متولیان برنامه‌ریز واحدهای درسی به خود عنوان «رشته فلسفه غرب» توجه نکرده‌اند! عنوان این رشته، گویای واحدهای درسی آن باید باشد. چطور آنها هنوز به این امر پی نبرده‌اند!

دانشجویان فلسفه غرب، از کارشناسی تا دکترای درباره افلاطون، ارسطو، ابن‌سینا، دکارت، سهروردی، کانت، ملاصدرا و راجع به همه آنها کم می‌دانند؛ که به‌طور حتم، واحدهای درسی تعریف‌شده به این امر دامن زده‌اند.

اما حذف کامل دروس فلسفه اسلامی نیز بحران‌هایی به‌همراه خواهد داشت. در جایی که فیلسوفان غربی، ابن‌سینا را در سیر تاریخ فلسفه بررسی می‌کنند، چطور ما می‌توانیم از آن غفلت کنیم؟، فردی چون ابن‌سینا به‌طور حتم مفاهیم یا چشم‌اندازهایی برای فلسفه و تاریخ فلسفه به‌ارث گذاشته است که حتی برای درک سیر تاریخی تحول فلسفه در غرب، بررسی ابن‌سینا ضروری به‌نظر می‌رسد.

امکان سوم: تدوین سرفصل‌هایی از فلسفه اسلامی در تاریخ فلسفه غرب با توجه به حیث تاریخی و بحران‌های آن

ملاحظه کردیم دو امکانی که پیش از این از آنها یاد شد، با بحران‌های بی‌شمار آشکار و پنهانی همراه است. نه می‌توان وضع موجود را پذیرفت و از بحران‌های آن غفلت کرد و نه می‌توان به تفکر فلسفی تاریخ و قوم خود بی‌اعتنا بود؛ که حتی در گزارش تاریخ فلسفه غرب نیز ذکر آنها ضروری است و برای مثال می‌توان از تأثیر فلسفه ابن‌سینا بر تفکر قرون وسطی، به‌ویژه توماس آکویناس، یاد کرد.

شکی نیست که فلسفه و تفکر در غرب طی قرون اخیر، به‌ویژه در قرن بیستم، تجربیات بی‌شماری را از سر گذرانده، آن‌چنان‌که متفکران سراسر دنیا را به خود متوجه کرده است. بی‌تردید فلسفه اسلامی را نیز در مواجهه با فلسفه و تفکر غرب بهتر می‌توان ارزیابی کرد. این امر در وهلهٔ اول منوط به این است که فلسفه اسلامی از ورطهٔ «آموزه» بودن درآید و در جایگاه تاریخی خود مورد تأمل قرار گیرد، به‌عنوان مثال، برای بررسی هگل، آشنایی با کانت ضروری است و این امر ممکن نخواهد شد مگر اینکه در آغاز کانت و هگل با ملاحظهٔ سلسله‌مراتب تاریخی آنها گزارش شوند، یا قبل از شناخت توماس آکویناس، ضروری است ابن‌سینا مطالعه شود.

این شیوه مزیت‌هایی خواهد داشت:

۱. فلسفه اسلامی از آموزه‌شدن به‌در خواهد آمد؛
۲. نقش فیلسوف اسلامی در معرفی مفاهیم تازه، در مقایسه با متفکر قبل از خود (چه بسا متفکر غربی)، بیشتر آشکار خواهد شد؛
۳. مفاهیم فیلسوف اسلامی مورد بررسی، گفتمان با مفاهیم فیلسوفان غربی پیش و پس از خود را تبیین خواهد کرد؛
۴. فلسفه اسلامی با رویارویی تاریخی با فلسفه غرب، می‌تواند از روش‌های فیلسوفان غربی — نظیر پدیدارشناسی، هرمنوتیک، ساخت‌شکنی، ... — بهره‌مند شود.

چنان‌که شاهدیم که چگونه فیلسوفان مسیحی و اساساً مفاهیم فلسفه مسیحی، به‌رغم چالش‌های فراوانی که فلسفه قرون وسطی با تفکر غربی، چه پیش و چه پس از خود دارد، با حوزه‌های دیگر تفکر غربی، که حتی برای آنها بی‌خطر نبوده، وارد گفتمان شده است. برای نمونه، کسانی چون کاپلستون و ژیلسون که از متفکران مسیحی معاصر هستند، از شارحان برجسته فلسفه و تاریخ فلسفه غرب نیز به‌شمار می‌روند. آنان مفاهیم فلسفه مسیحی (چه بسا به‌عاریت گرفته از فلسفه اسلامی) را، حتی در تفکر معاصر و چه بسا غیرمسیحی غرب، شجاعانه ردیابی می‌کنند. و از روش‌های متنوع فیلسوفان حوزه‌های مختلف برای توصیف و تبیین مفاهیم خود کمک می‌گیرند. قصد آنان نیز از این عمل، گشایش چشم‌اندازهای تازه‌ای از تفکر مسیحی است. فلسفه اسلامی هم برای احیای مفاهیم خود و حتی بسط آنها، نیازمند مواجهه، گفتمان و آزمون است.

البته این امکان نیز شاید با بحران‌هایی همراه باشد؛ برای مثال، شاید زمینه گفتمان میان فلسفه اسلامی - اعم از مشاء، اشراق یا صدرایی - با فلسفه غرب، به‌راحتی مهیا نباشد؛ هم‌چنان‌که شاید عناصر مقوم فلسفه اسلامی و روش و غایات فیلسوفان اسلامی با نظیر آن در فلسفه غرب متفاوت باشد، اما فلسفه اسلامی برای احیای خود و به‌فعل درآوردن امکان‌های تازه‌اش به خطرکردن نیاز دارد.

و برای این کار، هیچ‌کس همانند استادان و دانشجویان رشته فلسفه غرب نمی‌تواند به او کمک کند و با او همراه باشد. اینان می‌توانند افق‌هایی تازه پیش روی یکدیگر بگشایند. و این میسر نمی‌شود مگر اینکه زمینه مناسب و درخوری برای گفت‌وگوی آنها فراهم آید؛ و مناسب و بنیادین‌ترین زمینه، همان نحوه ارائه و آموزش و تدریس واحدهای درسی فلسفه اسلامی در رشته فلسفه غرب است.

آسیب‌شناسی فلسفه اسلامی^(۱)

عبدالحسین خسروپناه *

هنگامی که سخن از آسیب‌شناسی^۱ به میان می‌آید، منظور کشف بی‌نظمی‌ها، بحران‌ها و کجروی‌های معرفتی و رفتاری است. به همین دلیل، آسیب‌شناسی در اصطلاح علوم طبیعی به معنای مطالعه و شناخت عوامل بی‌نظمی‌ها در ارگانیسم انسانی جهت درمان بیماری‌های جسمانی است. (فرهنگ کامل انگلیسی-فارسی، ج ۴، ص ۳۸۲۱)

علوم اجتماعی نیز در پی همانندنگاری کالبد انسانی با کالبد جامعه و بیماری‌های عضوی و بحران‌های اجتماعی، دانش جدیدی به نام آسیب‌شناسی اجتماعی^۲ جهت مطالعه عوامل و ریشه بی‌نظمی‌ها و بیماری‌های اجتماعی پدید آورد. (سلیمی و داوری، جامعه‌شناسی کجروی؛ فرجاد، آسیب‌شناسی اجتماعی و آسیب-شناسی انحرافات)

آسیب‌شناسی فلسفه اسلامی درصدد کشف کاستی‌ها و کجروی‌های معرفتی، ساختاری و محتوایی در حوزه فلسفه اسلامی است که در مقاله حاضر به اختصار به آسیب‌شناسی در روش و مسائل خواهیم پرداخت.

آسیب‌شناسی فلسفه اسلامی به معنای تضعیف و طرد و نادیده گرفتن قوت‌ها و امتیازهای آن نیست؛ علاوه بر این، آسیب‌شناسی فلسفه اسلامی فرایندی است که از زمان ابن سینا شروع شد و هنگامی که ابن سینا با نظام فلسفی فارابی روبه‌رو شد، به اصلاح و تکمیل آن پرداخت و همین سیره حسنه را شیخ‌شهاب‌الدین

*. استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

1. pathology

2. social pathology

سهروردی در حکمت اشراق و ملاصدرا در حکمت متعالیه دنبال کرد. و اینک نیز بر متفکران و اهل فلسفه معاصر است که با این شیوه در بالندگی و رشد فلسفه اسلامی بکوشند.

آسیب‌شناسی روش فلسفه اسلامی در سه محور: توصیف روش فلسفه، طرح آسیب‌های کنونی روش فلسفه و ارائه روش پیشنهادی به محضر خوانندگان ارائه می‌شود. امید است مورد تحلیل و توجه منصفانه اهل فضل قرار گیرد.

توصیف روش فلسفه

یکی از مباحث کلیدی در فلسفه، تبیین روش‌شناسی آن است که حکیمان مسلمان، مصرح یا غیرمصرح بدان پرداخته‌اند و در حل مسائل فلسفی بهره برده‌اند و فیلسوفان مغرب‌زمین از راه استنباط و استقرا فلسفه‌انده‌اند. مقصود از استنباط، استدلالی است که نتیجه‌اش اعم از مقدماتش نباشد؛ بنابراین هر دلیل استنباطی، نتیجه‌ای مساوی یا اخص از مقدماتش دارد، برای نمونه:

۱. سقراط انسان است و هر انسانی می‌میرد؛ پس سقراط می‌میرد.
 ۲. هر انسانی فکر می‌کند، هر انسان متفکری ناطق است؛ پس هر انسانی، ناطق است.
- در مثال اول، نتیجه، اخص از مقدمات (کبرای قیاس) است؛ اما در مثال دوم، نتیجه با مقدمات مساوی است. این روش در منطق ارسطویی به قیاس شناخته می‌شود.

و اما منظور از استقرا، استدلالی است که نتیجه آن، اعم از مقدمات باشد؛ به عنوان مثال، اگر چندبار آب را حرارت دهند تا در صد درجه به جوش آید، نتیجه می‌گیرند که هرآبی در صد درجه حرارت، بخار می‌شود و این نتیجه اعم از مقدمات استدلال است؛ زیرا در آن حرکت از خاص به عام انجام گرفته است. تجربی‌مسلمانان معتقدند که آزمایش و تجربه حسی، تنها مصدر و منشأ معرفت بشری است و انسان‌ها، هیچ‌گونه معرفت پیشینی و مستقل از تجربه

ندارند. این مطلب، هم در حوزه تصورات و هم در حوزه تصدیقات ساری و جاری است.

حکیمان مسلمان اعم از حکمت مشاء، اشراق و حکمت متعالیه، مشرب عقل‌گرایی را پذیرفتند؛ اما عقل‌گرایی این طایفه با عقل‌گرایان مغرب‌زمین تفاوت داشت. عقل‌گرایان مسلمان در حوزه تصورات، حس‌گرا و در قاعده «من فقد حساً فقد علماً» تابع ارسطو هستند؛ البته حس را اعم از حس ظاهر و باطن می‌گیرند؛ یعنی منشأ آغازین تمامی معقولات اولی و ثانیه منطقی و فلسفی را ادراکات حسی می‌دانند. اما در حوزه تصدیقات، عقل‌گرا هستند؛ یعنی تصدیقات عقلی را بر تصدیقات تجربی مقدم می‌دانند؛ هرچند بر ادراکات فطری به معنای حضور بالفعل پاره‌ای از ادراکات در آغاز تولد اصراری ندارند.

شایان ذکر است که روش‌شناسی حکیمان مسلمان، در عقل‌گرایی و استنباط استدلالی و بهره‌گیری از معارف اولیه و پیشینی، مشترک و در سایر روش‌ها متمایز است. مثلاً «ابن‌سینا»، فقط برهان و استدلال را شکل استنتاج و معارف اولیه و پیشینی را محتوای استدلال می‌داند. ولی «شیخ اشراق» متوجه این نکته شده که چگونه ممکن است تنها از معارف اولیه و پیشین، تمامی معارف و شناخت‌های بشری را تحصیل کرد؛ به همین دلیل روش شهود و کشف در مقام گردآوری و داوری مباحث فلسفی حکمت اشراق جایگاه خاصی یافته است.

صدرالمتألهین شیرازی به این مقدار نیز بسنده نکرد و روش نقلی-قرآنی و روایی را در کنار روش شهودی در مقام گردآوری به کارگرفت و با جهت‌دادن عقل در بالندگی، روش عقلی و در استنتاج مطالب جدید و افزایش معارف فلسفی موفقیت‌های چشمگیری کسب کرد.

آسیب‌شناسی روش فلسفه

اکنون پس از توصیف کوتاه روش‌های به کارگرفته شده در فلسفه اسلامی با توجه به زایش و تولید معارف فلسفی و چگونگی تکثیر اندیشه‌های فلسفی، به پاره‌ای از نقدهای روش‌شناختی اشاره می‌شود:

۱. مطالعه کتابخانه‌ای از فلسفه محقق نشان می‌دهد که پاره‌ای از مقدمات مسائل فلسفی بر روش استقرایی و حسی استوار است؛ برای نمونه وقتی درصدد اثبات حدوث عالم مادی‌اند، از تغیر و حرکت عالم بهره می‌گیرند؛ درحالی‌که این مقدمه فقط با روش حسی و تجربی قابل حصول است و حتی در مواردی از عقل و فهم عمومی و عقل جمعی استفاده می‌شود.

این‌گونه بهره‌وری‌ها، ذهن نقاد را به این سمت سوق می‌دهد که گرچه حکیمان عقل‌گرا در مقام تعریف فلسفه بر روش استدلالی و قیاسی و مواد عقلی و غیرتجربی اصرار دارند، در مقام تحقیق فلسفه، چاره‌ای جز این ندارند که از عقل عقلایی یا فهم عمومی و حتی روش حسی و تجربی نیز بهره گیرند.

۲. اگر روش فلسفه به روش عقلی و استدلال برهانی منحصر باشد و مبادی استدلال عبارت از اولیات، محسوسات (حسن ظاهر و باطن)، تجربیات، متواترات، حدسیات و فطریات قلمداد شود، یعنی نتایج یقینی تنها از مقدمات یقینی پیشگفته حاصل آید و فلسفه از قضایای دیگر، مانند قضایای مظنونه، مشهوره، مسلمه، مقبوله، وهمیه و مشبهه در مقدمات استدلال فاصله بگیرد، در آن صورت در زایش معارف فلسفی مشکلی پدید نمی‌آید؛ یعنی تکرر مسائل فلسفی توجیه‌پذیر است؛ ولی اگر بدیهیات به اولیات، وجدانیات و فطریات منحصر و تجربیات، حدسیات، متواترات و حسیات به عنوان قضایای نظری تلقی شوند، آن‌هم قضایای نظری ظنی که هیچ‌گاه به مرتبه یقین منطقی و ریاضی نمی‌رسند، در آن صورت، چگونه می‌توان کثرت معارف فلسفی را با این مبادی محدود، تبیین و اثبات کرد؟ شاید به همین جهت بوده که فلسفه محقق (حکمت مشا و اشراق و حکمت متعالیه) در مقام عملیات فلسفی به چنین روشی پایبند نبوده و از روش‌های حسی، شهودی و نقلی کمک گرفته است.

این تنبیه، ما را وادار می‌سازد تا در بحث روش‌شناسی فلسفه، تأمل و دقت بیشتری داشته باشیم و روش برگزیده را که در نوآوری فلسفه و کارآمدی آن در علوم و نیازهای جامعه تأثیر می‌گذارد، جویا باشیم که بی‌شک در ساختار و سازمان‌دهی فلسفه نیز مؤثر است.

۳. پاره‌ای از مدعیات و استدلال‌های فلسفی اگر کالبدشکافی شود، در قالب استدلال منطقی و نیز محتوای بدیهیات و اولیات نمی‌گنجد و مطلب فلسفی به خطابه شباهت بیشتری می‌یابد تا برهان؛ به عبارت دیگر، اگر تمامی مدعیات فلسفی متمایز و با روش ریاضی بیان و مقدمات استدلال‌های آنها جداگانه تبیین شود، نقد سوم ما آشکار می‌شود که همه مدعیات فلسفی به اولیات ارجاع‌پذیر نیستند.

روش پیشنهادی

فلسفه در پی آن است که یقین را به ارمغان آورد، یقین نیز بر دو نوع است: موجه و غیرموجه. یقین موجه نیز بر دو قسم یقین منطقی یا ریاضی و یقین عقلایی تقسیم‌پذیر است و یقین غیرموجه همان یقین روان‌شناختی معلل است. توضیح مطلب این است که یقین منطقی یا ریاضی همان یقین در منطق ارسطویی است که علاوه بر جزم به ثبوت محمول برای موضوع، متضمن جزم به استحالة سلب محمول از موضوع است. پس یقین منطقی از ترکیب دو جزم تشکیل شده است؛ البته جزمی که با واقع نیز مطابقت داشته باشد؛ چنین یقینی از اولیات به‌دست می‌آید. یقین عقلایی نیز دارای جزم به ثبوت محمول برای موضوع است، اما سلب محمول از موضوع استحاله‌ای ندارد؛ ولی واقعاً برای انسان، یقین حاصل است؛ یقینی که احتمال خلاف در آن راه ندارد.

مثلاً برای شخصی یقین پیدا می‌شود که همسایه‌اش مرده است؛ ولی زندگی را برای او محال نمی‌داند. این‌گونه یقین از راه اولیات به‌دست نیامده، اما علاوه بر اتصاف قضیه به یقین از درجه تصدیقی بالایی برخوردار است؛ یعنی درجه‌ای از تصدیق که در آن هیچ‌گونه احتمال برخلاف جزم وجود ندارد. البته نباید فراموش کرد که هرگونه تصدیقی نیازمند رجوع به اصل تناقض است؛ بنابراین در یقین عقلایی دو نوع صدق و کذب مطرح می‌شود:

اول، صدق و کذب در ناحیه قضیه‌ای که یقین به آن تعلق دارد و ملاک درستی و خطا در این بعد، انطباق قضیه با واقعیت و عدم انطباق آن است؛ یعنی

اگر قضیه با واقعیت مطابقت داشته باشد، صادق و در غیر این صورت کاذب است.

دوم، صدق و کذب در ناحیه درجه‌ای که تصدیق نشان‌دهنده آن است. گاه یقین، با واقع مطابقت دارد و کاشف حقیقت است ولی از جهت درجه تصدیق است؛ برای مثال اگر شخصی که یقین به شیرآمدن سکه‌ای دارد که به هوا پرتاب کرده است و اتفاقاً همان تحقق یابد، در آن صورت گزاره مذکور صدق نخستین را دارد، ولی از صدق درجه تصدیق محروم است؛ زیرا این شخص حق نداشت از روی تمایل درونی چنین تصدیقی پیدا کند.

پس اگر درجه تصدیق از راه اولیات حاصل نشود، اما موجه باشد، مثلاً از طریق استقرا و تجربه مکرر پدید آید، چنین یقینی، عقلایی است.

و اما یقین غیرموجه همان یقین روان‌شناختی است که واقعاً برای شخص، جزم به ثبوت محمول برای موضوع پدید آمده است؛ اما درجه تصدیق آن صادق نیست؛ مانند کسی که در خواب، جزم به نزدیک‌شدن مرگ خود پیدا کند، هرچند زنده‌ماندنش را محال نمی‌داند، احتمالش را هم نمی‌دهد؛ زیرا اگر چیزی غیرمتحمل شد، به معنای محال‌بودن آن نیست. شهیدصدر از یقین غیرموجه به یقین غیرذاتی و از یقین موجه عقلایی به یقین موضوعی و از یقین موجه به یقین ذاتی تعبیر می‌کند.

روش پیشنهادی ما این است که اگر فلسفه را به معنای علم به موجود بماهو موجود بدانیم و با روش عقلی و عقلایی درباره مسائل فلسفه بحث کنیم تا یقین موجه حاصل آید، در آن صورت، هم روش فلسفه از دو آسیب پیشگفته مصون خواهد بود و هم می‌توان از روش‌شناسی فلسفه محقق دفاع کرد و فلسفیدن در همه مسائل فلسفه، شدنی‌تر خواهد بود.^(۲)

آسیب‌شناسی مسائل فلسفه اسلامی

فلسفه اسلامی که نظام‌واره و هدفمند با ظهور فارابی پدیدار شده است، اکنون دربردارنده مسائلی در هستی‌شناسی، علم‌شناسی، نفس‌شناسی و مبدأشناسی است. در مباحث هستی‌شناسی، درباره مسائل و احکام کلی مربوط به وجود و

عدم و ماهیت، مانند اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، بداهت وجود، ارتباط وجود و ماهیت، اعتبارات ماهیت، کلی طبیعی، علت تشخیص ماهیت و نیز درمورد اقسام و تقسیمات وجود، مانند وحدت و کثرت، ذهنی و خارجی، علت و معلول، مجرد و مادی، واجب و ممکن، متقدم و متأخر، حادث و قدیم، جواهر و اعراض، ثابت و متغیر، حرکت و زمان و ... بحث می‌شود و در آن از مباحث علم‌شناسی فلسفی یا هستی‌شناسی علم به احکام و عوارض علم و عالم و معلوم، مانند تجرد علم، اقسام و مراتب علم، جوهر یا عرض بودن علم، اتحاد علم و عالم و معلوم و اقسام عالم و معلوم سخن به میان می‌آید.

علم‌النفس فلسفی یا نفس‌شناسی، بخش سوم در آثار فلسفی اسلامی است که به چستی و مراتب و قوای نفس و احکام آن مانند تجرد نفس اختصاص دارد.

مبدأشناسی، آخرین بخش از مباحث فلسفی است که در آن به راه‌ها و براهین عقلی اثبات واجب‌الوجود، توحید و مراتب ذاتی و صفاتی و افعالی، صفات الاهی، اعم از صفات ذاتیه و فعلیه به‌ویژه علم، قدرت، حیات، اراده، حکمت و کلام الاهی، هدف آفرینش عالم و تبیین عوالم سه‌گانه، قضا و قدر الاهی، مسئله شر و عنایت الاهی پرداخته می‌شود. اکنون پس از معرفی اجمالی مسائل و ساختار فلسفه اسلامی به آسیب‌شناسی محتوایی فلسفه اشاره می‌شود:

۱. نخستین خدشه‌ای که بر مسائل فلسفه اسلامی وارد می‌شود، وصف اسلامی آنها است؛ زیرا وصف اسلامی نسبت به فلسفه ناظر به روش یا فیلسوفان نیست، بلکه وصف فلسفه است و هویت دانش فلسفه به مبادی و مسائل آن است.

اکنون پرسش این است که وجه اسلامی بودن تک‌تک مسائل فلسفه چیست؟ شاید وجه اسلامی بودن مسائل خداشناسی، یعنی بخش چهارم فلسفه اسلامی به جهت انطباق مدعیات فلسفی با مبدأشناسی در متون اسلامی روشن باشد؛ اما این همه مسائل هستی‌شناسی، علم‌شناسی و نفس‌شناسی که پاره‌ای از آنها از آموزه‌ها و الگوی یونانیان به‌دست آمده و به رشد، بالندگی و ترمیم و تکمیل رسیده است، با چه وجه و علتی به اسلامیت اتصاف می‌یابد؟

این پرسش وقتی تقویت می‌شود که بسیاری از این گونه مسائل و مناظر در فلسفه‌های مسیحی مانند: فلسفه «توماس آکوئیناس» یا فلسفه «نوتوماسی» مانند فلسفه ژیلسون هم مشاهده می‌شود.

نگارنده ادعا نمی‌کند که اتصاف مسائل هستی‌شناسی در فلسفه به صفت اسلامی بی‌وجه است؛ شاید در کمترین مناسبت ازجمله مقدمیت آنها برای مباحث خداشناسی، وجه اسلامیت را تأمین‌کند؛ اما حکیمان مسلمان باید به وجوه اسلامی بودن تک‌تک مسائل فلسفه اشاره کنند.

۲. هویت فلسفه اسلامی و مسائل آن انتزاعی است؛ زیرا معقولات ثانیه فلسفی، موضوع فلسفه و مسائل فلسفی را تشکیل می‌دهد. معقولات ثانیه فلسفی، عروضشان در ذهن و اتصافشان در خارج است؛ یعنی حیثیت انتزاعی دارند.

اصولاً ویژگی مفاهیم فلسفی این است که بدون مقایسات و تحلیل‌های عقلی به دست نمی‌آیند و هنگامی که بر موجودات حمل می‌شوند، از انحای وجود آنها - نه حدود ماهوی آنها - حکایت می‌کنند؛ برای نمونه، مفهوم علت که بر آتش اطلاق می‌شود، هیچ‌گاه ماهیت خاص آن را مشخص نمی‌کند؛ بلکه از نحوه رابطه آن با حرارت که رابطه تأثیر است، حکایت می‌کند؛ رابطه‌ای که بین اشیای دیگر هم وجود دارد چنین است.

گاه ازاین ویژگی به این صورت تعبیر می‌شود که مفاهیم فلسفی «در خارج مابه‌ازای عینی» ندارند یا عروضشان ذهنی است.

ویژگی دیگر مفاهیم فلسفی این است که در ازای آنها، مفاهیم و تصورات جزئی وجود ندارد. برای مثال، چنین نیست که ذهن ما یک صورت جزئی و یک مفهوم کلی از علت داشته باشد، همچنین مفهوم معلول و دیگر مفاهیم فلسفی. بنابراین، هر مفهوم کلی که در ازای آن یک تصور حسی یا خیالی یا وهمی وجود داشته، به گونه‌ای که فرق بین آنها فقط در کلیت و جزئیت باشد، از مفاهیم ماهوی خواهد بود، نه از مفاهیم فلسفی. (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص ۲۰۱ - ۲۰۰) خلاصه سخن آن که مفاهیم فلسفی، مفاهیمی انتزاعی هستند و انتزاع آنها به کندوکاو ذهنی و مقایسه اشیا با یکدیگر نیازمند است؛ مانند مفهوم علت و معلول

بعد از مقایسه دو چیزی که وجود یکی از آنها متوقف بر وجود دیگری است، پدیدمی‌آید. (همان، ص ۱۹۹)

پس انتزاعی بودن می‌تواند ذاتی بسیاری از مسایل فلسفی باشد و اشکال برخی از نویسندگان مبنی بر انتزاعی بودن مسایل فلسفی بلاوجه است؛ اما می‌توان به این نکته اشاره کرد که با دورویکرد به مسایل فلسفی باید نگریست:

۱. با رویکرد معرفت‌شناختی که با روش پیشگفته به اثبات یا ابطال آن مسأله می‌پردازد و ۲. با رویکرد کارکردگرایانه، کارکرد و کاربرد مسائل فلسفی بیان و خاصیت و اثر علمی، فرهنگی و اجتماعی آن مسایل را مشخص می‌کند. این ویژگی در آثار فلسفی فارابی و ابن‌سینا آشکار است؛ زیرا حکیمان متقدم علاوه بر مباحث انتزاعی هستی‌شناختی به سایر مباحث فلسفی مانند فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق نیز پرداخته‌اند و کارکرد مباحث انتزاعی را در اجتماعیات و اخلاقیات به دوستداران فلسفه آشکار ساخته‌اند.

اما از زمان شیخ اشراق و سپس ملاصدرا به بعد که فلسفه به الاهیات منحصر شد، تنها کارکرد الاهیاتی مباحث هستی‌شناسی نمایان و کارکردهای دیگر ناپیدا است.

بنابراین، آسیب دیگر فلسفه اسلامی این است که از مباحث دنیوی و کاربردی فاصله گرفته و فقط به عرشیات و مباحث مربوط به متافیزیک اختصاص یافته است.

ضرورت دخالت فلسفه در حوزه اجتماعیات، علمیات و اخلاقیات تنها یک توصیه اخلاقی نیست؛ بلکه یک ضرورت فلسفی و منطقی است؛ زیرا همان‌گونه که در فلسفه‌های مضاف روشن شده است، تمامی بینش‌های علوم تجربی، طبیعی و علوم انسانی اعم از روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، علوم تربیتی، مدیریت و ... و نیز منش‌های اخلاقی و کنش‌های رفتاری بر تئوری‌های فلسفی مبتنی است. تنها کافی است مکاتب سرمایه‌داری و سوسیالیستی اقتصاد و ایدئولوژی‌های سیاسی - مانند لیبرالیسم، سوسیالیسم، سوسیالیسم اصلاح‌شده، محافظه‌کاری، فاشیسم، آنارشیسم - و اصول و مبانی این مکاتب و ایدئولوژی‌ها مطالعه شود تا تأثیر مباحث فلسفی مانند اصالت فرد،

جامعه، انسان‌محوری یا خدامحوری بر سایر مباحث اقتصادی و سیاسی آشکار شود.

نیاز مکاتب روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، علوم تربیتی و مدیریت از مسائل بنیادین فلسفی آشکار است.

حتی بسیاری از فیلسوفان علم بر این عقیده‌اند که علوم طبیعی از مبادی متافیزیکی و فلسفی بهره می‌گیرد و اصول مسائل فیزیکی و ریاضی بر امهات مسائل فلسفی استوار است.^(۳)

۳. فلسفه بدان جهت که اصالتاً با روش عقلی و منطقی به پرسش‌های خود پاسخ می‌دهد و به تبیین و تحلیل موضوعات خود، یعنی موجود بماهو موجود و اقسام موجودات و مضاف‌الیه فلسفه‌های مضاف می‌پردازد، شاید به متون دینی نیازمند نباشد؛ ولی همان‌گونه که تاریخ اسلام گواهی می‌دهد، فیلسوفان اسلامی مانند «فارابی»، «ابن‌سینا»، «سهروردی»، «میرداماد» و به‌ویژه «صدرالمألهین شیرازی» بآب‌بهره‌گیری از آموزه‌های دینی، در تبیین، تحلیل و گسترش فلسفه تلاش بسیاری کرده‌اند و این به معنای تبدیل فلسفه به کلام نیست؛ زیرا کلام اکثراً با روش نقلی به اثبات مدعیات دینی می‌پردازد، اما فلسفه با الهام‌گیری از آیات و روایات می‌تواند:

نخست: مسائل فلسفی جدیدی بیافریند که در منابع و آثار فیلسوفان گذشته وجود نداشته است.

دوم: مسائل مهم‌تر فلسفی را که از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، با بهره‌گیری از متون دینی مورد تأکید و تأیید قرار دهد.

سوم: دلایل عقلی و منطقی که در متون دینی بدان اشاره شده است، در فلسفه به کار گرفته شود.

چهارم: فلسفه در تبیین و تحلیل مسائل فلسفی نیز می‌تواند از آیات و روایات الهام گیرد.

پنجم: چه‌بسا عقل انسان بر اثر علل - نه دلایل - به انحراف فکری کشیده و اسیر توهمات و تخیلات شود و همین امر سبب اختلاف فراوان عقول بشری شده و اشکال متفاوت عقلانیت را در جهان معاصر به عرصه ظهور رسانده است.

دین اصیل و حق می‌تواند به عقل آدمی، جهت دهد و انحراف فکری را به او گوشزد و مسیر تفکر او را بازنگری کند.

یکی از آسیب‌های فلسفه اسلامی این است که فیلسوفان و آثار فلسفی به منابع دینی، آیات و روایات کمتر توجه کرده و در اصطیاد مسائل فلسفی از مآثورات دینی بهره چندانی نبرده‌اند. برای مثال کتاب *غررالحکم* که دربردارنده سخنان گهربار امیرالمؤمنین علی (ع) است، به مباحث مهم فلسفی از جمله اوضاع حدی و مرزی انسان، مانند آزادی، مرگ، زندگی، امید، ترس و شر پرداخته است؛ چنان‌که علی (ع) در این کتاب، در بیان کمال عجز و ناتوانی انسان می‌فرماید:

انسان، پنهان‌شده اجل و نهان‌گردانیده‌شده بیماری‌ها و حفظ‌کرده‌شده عمل است که پشه‌ای او را می‌آزارد و عرقی او را می‌گنداند و یک گلوگیر او را خواهد کشت. پس، آدم، اسیر گرسنگی، افتاده سیری و هدف و نشانه بلاها است.

امید و ترس از مهم‌ترین دغدغه‌های انسان‌ها، به‌ویژه انسان معاصر است که امیرکلام از آنها سخن گفته و آثار و تبعات آنها را بیان کرده است. ایشان می‌فرماید:

بزرگترین بلا، قطع امید است و تنها باید به خدا امید بست و به انسان‌هایی که نفسشان در نزد آنها خوار است و بر احسان خود منت می‌گذارند، نباید امیدوار بود.

ترس از خداوند نیز مانع نافرمانی و ایمنی از عذاب و عامل کنترل نفس است. امیرالمؤمنین درباره رابطه ترس با عرفان، شناخت خدا، کمال علم، احساس امنیت، ظلم‌نکردن و ... مطالب مفیدی ایراد فرموده است.

آزادی و آزادی از خواسته‌ها و انتظارات آدمیان است؛ چنان‌که حضرت علی (ع) می‌فرماید:

هرگز بنده غیرخود مباش؛ زیرا خدای سبحان تو را آزاد قرار داده است.

شر از پدیده‌های اسفبار عالم طبیعی است که همه انسان‌ها از آن گریزانند. شر به تعبیر امام علی (ع)، کارها را فاسد و مردم را به هلاکت می‌اندازد. عادت اشرار، دشمنی با خویان است و بدترین اشرار کسانی هستند که از مردم شرم ندارند و از خدا نمی‌ترسند. به همین سبب، امام (ع) توصیه می‌کند که از اشرار پرهیز و با اختیار مجالست کنید.

مسئله مهم دیگر در قلمرو فلسفه، بحث از مصیبت‌ها است؛ زیرا زندگی دنیا همواره با انواع رنج و بلاها همراه است؛ به گونه‌ای که برای بعضی زندگی غیرقابل تحمل می‌شود تا جایی که دست به خودکشی می‌زنند و فلاسفه غرب برای رهایی از این درد و رنج‌ها به تراژدی، هنر، علم، غرایز حیوانی و قدرت طلبی پناه می‌برند؛ اما پیشوایان دین اسلام علاوه بر توصیف زندگی دنیا و اینکه هر انسانی در دنیا گرفتار بلا می‌شود، به صبر و استقامت توصیه می‌کنند و پاداش در برابر صبر را به خداوند سبحان مستند می‌سازند؛ چنان‌که امیرمؤمنان علی (ع) در این باره می‌فرماید:

مصیبت بین بندگان تقسیم شده و انسان‌ها هدف مصیبت‌ها و بیماری‌ها هستند. پاداش نزد خدای سبحان به اندازه مصیبت است. مصیبت‌ها موجب بیداری و آگاهی انسان می‌شود. در برابر مصیبت‌ها، استقامت و صبر کن و بیتابی مکن. انسان به اندازه ایمان و دین خود بلا می‌بیند.

طمع و آرزو انسان را دچار بلا می‌کند. هر که از دنیا اعراض کند، مصیبت‌ها بر او سهل شود.

خوشبختی نیز مسئله فلسفی است که امام علی (ع) آن را چیزی می‌داند که انسان را به رستگاری می‌رساند و نشانه سعادت و خوشبختی، اخلاص عمل، خالی بودن از کینه و حسد و تن درد دادن به قناعت و رضایت است. حضرت، پیشی گرفتن در خیرات و اعمال پاکیزه، دینداری، عمل برای آخرت، اطاعت از خدا و اقامه حدود الهی را وسیله دستیابی به سعادت معرفی می‌کند.

حکمت که اصلی‌ترین پرسش حکیمان است، از زبان علی (ع) بوستان خردمندان و تفریح‌گاه مردم نجیب و گمشده مؤمن معرفی شده است. آغاز

حکمت نزد فلسفه علوی، ترک لذات و آخر آن، بدشمردن چیزهای فانی دانسته شده و برترین حکمت، شناخت نفس و آگاهی به ارزش و قدر خود است. فیلسوفان مسلمان در مباحث علم النفس به ساحت‌ها، قوا و مراتب نفس پرداخته‌اند؛ اما هیچ‌گاه خویش‌شناسی نکرده‌اند؛ درحالی‌که منابع روایی، بیش از بیان قوای نفس به خودشناسی و دغدغه‌های انسانی پرداخته‌اند. برای مثال در کتاب توحید صدوق، باب «ان الله تعالی لا یفعل بعباده الا الاصلح» در حدیث دوازدهم پیرامون غرور و اعتماد به نفس چنین آمده است:

قال رسول الله (ص): قال الله جلّ جلاله: ان من عبادى المؤمنين لمن یجتهد فى عبادتى فىقوم من رقاده و لذیذ و ساده فیتعجد فى اللیالی و یتعب نفسه فى عبادتى فاضربه بالنعاس اللیلة واللیلین نظراً منى له ابقاء علیه فینام حتى یصبح و یقوم و هو ماقت لنفسه زار علیها و لو اخلی بینه و بین ما یرید من عبادتى لدخله من ذلك العجب فیصیره العجب الی الفتنه باعماله و رضاه عن نفسه حتى یظن انه قد فاق العابدین و جاز فى عبادتة حد التقصیر فیتباعد منى عند ذلك و هو یظن انه یتقرب الی.

مباحث دیگری مانند: عشق و نفرت، شجاعت، تهور و جبن، عجب و ... نیز از مرزهای خویش‌شناسی است که در حکمت نبوی و علوی بدان اشاره شده است.

واژه «حکمت» نزد فلاسفه اسلامی با واژه «فلسفه» مترادف شمرده شده است؛ برای نمونه «ملاهادی سبزواری» در شرح منظومه در آغاز بیت زیر می‌فرماید:

نظمتها فى الحکمة التی سمت فى الذکر بالخیر الكثير سمیت

فى الذکر ای فى القرآن المجید، بالخیر الكثير سمیت قال تعالی و تبارک: «و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً». لان الحکمة هی الايمان و هی المعرفة بقول الحکماء، الحکمة صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی.

در حالی که میوه حکمت در غررالحکم از زبان امیرالمؤمنین (ع)، رستگاری و پاکیزگی از دنیا و شیفتگی به بهشت معرفی شده است. حکمت و شهوت با یکدیگر قابل جمع نیست و همان گونه که گفته شد، «حکمت»، بوستان خردمندان و تفریح گاه مردم نجیب است.

در کتاب توحید صدوق، باب الاطفال، روایت سیزدهم و روایات دیگر، معنایی غیر از عالم عقلی شدن یا فیلسوف بودن به دست می آید.

۴. تعارض های ظاهری نیز که میان دستاوردهای فلسفی با آموزه های دینی و ظواهر و نصوص اسلامی آشکار می شود، کمتر مورد توجه حکیمان مسلمان قرار گرفته و گاهی از ناحیه متکلمان یا فقها و اصولیین به عنوان نقد بر حکمت و فلسفه مطرح شده است. برای مثال، فلاسفه اسلامی به حدوث نفوس با حدوث ابدان یا حدوث نفوس به وسیله حرکت جوهری ابدان بعد از حدوثشان اعتقاد دارند. حکیم سترگ معاصر علامه طباطبایی در *نهایة الحکمة* می فرماید:

بما تحقق فی علم النفس من حدوث النفوس بحدوث الأبدان علی ماهو المشهور او بحرکة جواهر الأبدان بعد حدوثها. (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۲۶۳: المرحلة الحادية عشر، الفصل الرابع عشر)

اما در روایات برای روح، حدوثی قبل از حدوث بدن توصیف و تصویر کرده اند و این مطلب در کتاب *توحید صدوق*، باب «ان الله تعالى لا يفعل بعباده الا الاصلح»، روایت نهم و روایات دیگر از منابع روایی بیان شده است. (شیخ صدوق، *توحید*، ص ۴۳۵)

اکنون اینکه آیا منظور روایات از روح، همان نفس فلسفی است یا حقیقت دیگری دارد، سخن دیگری است.

مثال دیگر اینکه در فلسفه سلسله طولی موجودات و عقول عشره و صادر اول مطرح شده است؛ برای مثال، علامه طباطبایی در *نهایة الحکمة* می فرماید:

فتبين ان الصادر الاول الذي يصدر من الواجب تعالى عقل واحد هو اشرف موجود ممكن وانه نوع منحصر في فرد و كلما وجد عقل

زادت جهة اوجهات، حتى ينتهر الى عقل تتحقق به جهات من الكثرة يفى بصدور النشأة التي بعد نشأة العقل، فهناك انواع متباينة من العقول، كل منها منحصر في فرد و هي مرتبة نزولاً. (طباطبایی، نهاية الحکمة، ص ۳۱۷ - ۳۱۶: المرحلة الثانية عشر، الفصل العشرون)

در حالی که در کتاب توحید صدوق در باب ذکر مجلس الرضا علیه السلام روایتی به شرح زیر نقل شده است:

فخلق الاول من الله عزوجل الابداع لا وزن له و لا حركة و لا سمع و لا لون و لا حسن و الخلق الثاني الحروف لا وزن لها و لا لون و هي مسموعة موصوفة غير منظور اليها والخلق الثالث ما كان من النواع كلها محسوساً ملموساً ذا ذوق منظوراً اليه. (شيخ صدوق، توحيد، ص ۴۳۵)

فلاسفه در بحث عقول عشره، محسوسات و عالم ماده را بعد از عقل فعال، یعنی عقل دهم قرار می دهند؛ در حالی که در روایات، محسوسات در مرتبه سوم قرار دارند یا در بحث علت فاعلی، فلاسفه، عناصر را جزء فاعل های غیر علمی و فاقد شعور می شمارند.

علامه طباطبایی در *نهایة الحکمه* می نویسد:

و الانواع في ذلك على قسمين: منها ما يصدر عنه افعاله لطبعه من غيران يتوسط فيه العلم كالعناصر و منها ما للعلم دخل في صدور افعاله عنه كالانسان. (طباطبایی، نهایة الحکمة، ص ۱۷۴ - ۱۷۳)

در حالی که در روایات توحید صدوق، «اشهدان لا اله الا الله» به شکل زیر تفسیر شده است:

اما قوله اشهدان لا اله الا الله، فاعلام بان ان الشهادة لاتجوز الا بمعرفة من القلب و اشهد سكان السموات و سكان الارضين و ما فيهن من الملائكة و الناس اجمعين و ما فيهن من الجبال و الاشجار و الدواب و الوحوش و كل رطب و لا يابس باني اشهدان لا خالق الا الله. (شيخ صدوق، توحيد، ص ۲۳۹: باب تفسير حروف الاذان و الاقامة، حديث اول)

به این ترتیب مطابق این‌گونه روایات، تمامی موجودات مادی، حتی جمادات از شعور خاصی برخوردارند.

البته نظام فلسفی ملاصدرا، به‌ویژه بحث اصالت وجود و تشکیک وجود، به این‌گونه آسیب‌ها پاسخ داده است و انطباق بیشتری بین فلسفه او و مدعیات دینی وجود دارد؛ هرچند به‌صورت یکدست و یکنواخت در سراسر فلسفه و حکمت متعالیه بدان نپرداخته است.

۵. ضرورت دیگری که می‌توان در فلسفه اسلامی طرح کرد، بهره‌گیری از کوشش‌های جدید در فلسفه غرب است. فلسفه در غرب از قرن هفدهم میلادی به بعد، راه کاملاً جدیدی در پیش گرفته است و مدام کوشش‌های تازه‌ای به‌کار می‌برد تا جهان‌بینی منسجمی برای انسان امروزی بنیان نهاده شود که در آن نقش اندیشه باستانی (یونانی) و قرون وسطایی به‌تدریج یا نادیده گرفته می‌شود یا ناچیز به‌شمار می‌آید. نقشی که فلسفه اسلامی در حفظ و انتقال - و حتی تکمیل و بالندگی - اندیشه یونانی در فاصله سال‌های ۱۸۴ تا ۵۹۶ ه. ق. (۸۰۰ تا ۱۲۰۰ م.) داشته، بیشتر اعتبار خود را در نزد محققان غربی ازدست داده است. نمی‌توان انکارکرد که نظام فکری‌ای که ملت‌های مسلمان بر مبنای آن، جهان را تعبیر و تفسیر کرده‌اند و هنوز هم تعبیر و تفسیر می‌کنند، برای دست‌اندرکاران مطالعه فرهنگ بشری شایان توجه است. (فخری، ۱۹۸۶: ۶-۵)

نکته قابل توجه این است که فلسفه اسلامی در دوره آغازین، از فلسفه یونانی بهره گرفت. حوزه اندیشه اسلامی، پذیرای منطق، ریاضیات، طبیعیات، الهیات، اخلاق و سیاست مدن یونانی شد و شخصیت‌هایی مانند «ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی» به‌عنوان مبدع فلسفه در جهان اسلام در قرن سوم ه. آشکار شد و از نهضت ترجمه آثار یونانی و هندی و ایرانی در جهان اسلام دفاع جدی کرد؛ البته کندی علاوه بر ترجمه آثار، رساله‌های فلسفی را نیز تلخیص و تنقیح می‌کرد.

رساله‌ها و مقالات کندی بر طبق تقسیم‌بندی ابن‌نَدیم در زمینه‌های منطق، فلسفه اولی، حساب، کروییات، موسیقی، نجوم، هندسه، پزشکی، تنجیم (احکامیات)، کلام (جدلیات)، روان‌شناسی (نفسیات)، سیاست، آثار علوی

(احداثیات)، اقلیم‌شناسی (ابعادیات)، پیشگویی (تقدمیات) و کیمیا (انواعیات) بوده است. (ابن ندیم، الفهرست، ص ۳۷۹ - ۳۷۱؛ فخری، ۱۹۸۶: ۱۲۵)

کندی در تمامی این نوشته‌ها از فلسفه یونانی بهره‌گرفته و حتی در تعریف فلسفه، مطابق رساله‌الْفلسفه‌الاولی - که برای خلیفه معتصم نگاشت - از یونانیان الگو می‌گیرد و فلسفه را علم به حقایق اشیا به قدر طاقت بشری و فلسفه‌اولی را علم به حقیقت اول که علت هر حقیقتی است، معنا می‌کند؛ (ابوریده، رسائل الکندی/الفلسفیه، ج ۱، ص ۹۷ به بعد) به عبارت دیگر، کندی به شیوه ارسطویی، علم مابعدالطبیعه را علم به علل اشیا دانسته است و علل چهارگانه مادی، صوری، فاعلی، غایی و نیز پرسش‌های هل، ما، ای و لم، همچنین مباحث مربوط به مقولات عشر و کلیات خمس و سایر امور را از فلسفه یونانی به عاریه گرفته و ترجمه کرده است. وی منصفانه به این حقیقت نیز، اعتراف و از پیشینیان فلسفه سپاسگزاری می‌کند و براین مطلب اصرار می‌ورزد که هدف ما باید جست‌وجوی حقیقت باشد؛ صرف‌نظر از اینکه این حقیقت از کجا بیاید. (همان، ص ۱۰۴ - ۱۰۳)

آسیب‌پذیری فلسفه کندی در فاصله‌گرفتن وی از حکمت علوی و ولوی بود که در نهایت سبب پیدایش شکوک دینی در شاگردش «احمد بن طیب سرخسیه» شد تا آنجا که معتقدات زندیقانه خود را با خلیفه در میان می‌گذاشت و در رساله‌های متعددی، پیامبران را شاید (معاذالله) معرفی می‌کرد. «ابن راوندی» (و. حدود ۲۹۷) در مخالفت با کل بنای عقیده دینی از سرخیه افراطی‌تر بود تا جایی که علاوه بر تردید درباره وحی و معجزه، امکان پاسخ عقلانی رضایت‌بخش به مسئله وجود خدا و حکمت تدبیر را متنفی دانست؟ (فخری، ۱۹۸۶: ۱۶۳ - ۱۶۲) و ازلیت و قدمت جهان و برتری آیین ثنوی بر آیین توحیدی و بطلان حکمت الهی را پذیرفت.

گرایش‌های نوافلاطونی در فلسفه‌های «فارابی» و «ابن سینا» به عنوان نخستین فیلسوفان مسلمانی - که مابعدالطبیعه را مفصل و بسیار پیچیده بنیان نهادند - آشکار شد. این دو حکیم توانمند علاوه بر بهره‌گیری از فلسفه افلاطونی و ارسطویی به ارائه نظام جدید فلسفی با استفاده از آموزه‌های دینی پرداختند و آسیب‌های دین‌شناسی ناشی از فلسفه کندی را به پایین‌ترین حد رساندند.

فعالیت دیگر فلسفی به اثنای حکومت آل بویه در قرن چهارم مربوط می‌شود که انجمنی فلسفی - مذهبی و سری که اعضای آن خود را اخوان الصفا نام نهادند، در بصره تشکیل شد. هیئت تحریریه انجمن اخوان الصفا - که از عالمان برجسته اسماعیلی بودند - تألیف پنجاه و دو رساله فلسفی و یک رساله جامع را برعهده داشتند. این پنجاه و دو رساله، مشحون از اندیشه‌های نوپیشاغوری و نوافلاطونی است.

این رسایل به چهار گروه ریاضی، طبیعی، روان‌شناختی، عقلی و کلامی - شرعی تقسیم می‌شد.

فعالیت‌های فلسفی مذکور سبب انتشار فرهنگ فلسفی در قرن چهارم هجری شد و البته شخصیت‌های دیگری مانند: «ابو حیان توحیدی»، «مسکویه» و «یحیی بن عدی» در این امر سهیم بودند.

سیر حکمت در جهان اسلام نشان می‌دهد که هر چقدر فلسفه از عصرکندی جلوتر آید، هم وابستگی فیلسوفان به حکیمان برجسته یونان، مانند افلاطون و ارسطو افزایش می‌یابد و هم تعلق و دلبستگی آنها به اسلام، آموزه‌ها و معارف دینی سیر اشتدادی و تزایدی می‌یابد. اوج این دلبستگی به اسلام و وابستگی به حکیمان یونان در آثار ملاصدرا آشکار است. البته این رویکرد رشد عقلانی فلسفه و کلام از آثار «فارابی»، «ابن سینا» و «شیخ اشراق» به عاریه گرفته شده است.

وابستگی به حکیمان یونان آنچنان زیاد است که حتی کسانی مانند «ابن رشد اندلسی»، از فلاسفه قرن ششم، در برابر حملات غزالی بر تفکر نوافلاطونی و ارسطویی ابن سینا به دفاع از فلسفه ارسطو می‌پردازد و حتی آثار ارسطو را شرح و بسط می‌دهد و حکمت مشایی را احیا می‌کند.

با ذکر این نکات، پیشنهاد نگارنده این است که نه تنها بازنگری و بازپژوهی آثار فیلسوفان یونان و شارحان آنها ضرورت دارد، بلکه باید به فلسفه جدید غرب نگریت و نوآوری‌های فیلسوفان عقل‌گرا، تجربه‌گرا و حتی شکاک و نسبی‌گرا را پاس داشت. پاس داشتن فلسفه جدید غرب به معنای پذیرش دستاوردهای آنها نیست؛ بلکه به منظور بالندگی، رشد و توسعه در فلسفه اسلامی است. برای نمونه،

دغدغه‌های معرفت‌شناختی در حوزه تصورات و تصدیقات در فلسفه «دکارت»، «جان لاک» و «هیوم»، مسائل فلسفه سیاست در فلسفه «هابز» و «هیوم»، مسائل فلسفه اخلاق «کانت»، مسائل انسان‌شناسی روشنگران فرانسه، مانند «روسو»، ظهور فلسفه تاریخ «بوسوئه»، «ویکو»، «مونتسکیو» و «ولتر»، دین‌شناسی «شلایرماخر» و «شوپنهاور»، مسائل انسان‌شناسی و اوضاع حدی فیلسوفان «اگزیستانس»، مباحث زبان‌شناختی و کارکردهای زبان در فلسفه تحلیلی، عمل‌گرایی فیلسوفان پراگماتیست، مانند «پیرس»، «جیمز»، «شیلر»، «جان دیوئی»، طغیان رئالیسم در برابر ایدئالیسم در بریتانیا و امریکا از سوی «مور» و «راسل»، در بالندگی فلسفه اسلامی نقش بسزایی دارند.

شاید یکی از علت‌های گرایش معللانه روشنفکران داخلی به مارکسیسم، لیبرالیسم، فمینیسم و ...، فقدان طرح پرسش‌های این مکاتب در فلسفه اسلامی است. شاهد ادعای بنده این است که وقتی با همت علامه طباطبایی، فلسفه نو صدرایی شکل گرفت و به پرسش‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی مارکسیستی در اصول فلسفه و روش رئالیسم پاسخ داده شد، بسیاری از متفکران داخلی به این پیر حکمت رو آوردند و از معتقدات انحرافی دست کشیدند.

ادعای نویسنده، بلندپروازانه نیست که گمان شود اگر فلسفه اسلامی به این میدان عظیم وارد شود، معجزه می‌کند و عصای موسایی بر زمین می‌زند و با تبدیل شدن به اژدها، تمامی سحر ساحران فلسفه غرب را می‌بلعد؛ اما بی‌شک، هم‌آوردی و در صحنه بودن آن، تردید و حیرت بخشی از روشنفکران را می‌زدايد و از تفکر التقاطی و ایسم‌های سلامی می‌رهاند.

توجه به فلسفه‌های مضاف فلسفه غرب مانند: فلسفه ریاضی، فلسفه علم، فلسفه اخلاق، فلسفه علوم اجتماعی می‌تواند در رشد آن مؤثر باشد؛ زیرا نویسنده معتقد است که در منابع علوم اسلامی، مانند: منطق، فلسفه، کلام، اصول و ... دستاوردهایی وجود دارد که می‌تواند به پاره‌ای از پرسش‌های فلسفه‌های مضاف و دانش‌های درجه دوم پاسخ دهد و زمینه را برای پاسخ به پرسش‌های دیگر فراهم سازد.

پس پیشنهاد پنجم این است که همچنان که نیاکان حکمت با قدرت و جسارت از فلسفه و فیلسوفان یونانی بهره گرفتند و به نظام جدید فلسفی دست یافتند و بعدها توانستند با همان ارمغان بر فلسفه غرب تأثیر بگذارند، حکیمان معاصر مسلمان نیز باید با بهره‌گیری از فلسفه غرب - حداقل در طرح پرسش‌های نو - به بالندگی و امروزی‌کردن فلسفه اسلامی بپردازند تا به یاری خدا در آینده بر فلسفه جدید غرب تأثیر بگذارند.

که گرچه این پیشنهاد به عنوان آسیب مسئله‌شناختی در فلسفه اسلامی مطرح شد، گرفتار آسیب از خودبیگانگی و تقلید و غرب‌زدگی است که بسیاری از روشنفکران داخلی را بدان مبتلا کرد. دانش‌پژوهان آشنا به فلسفه اسلامی و غرب باید بکوشند همانند فارابی، ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا با بهره‌وری از فیلسوفان ملل جهان به بالندگی و رشد فلسفه اسلامی همت گمارند، نه مانند: سرخسی و ابن‌راوندی گرفتار شک و تردید و الحاد شوند.

۱. پیشنهادها

حرکت اساسی و زیربنایی در فلسفه اسلامی جهت بالندگی و تحول آن به انجام محورهای تحقیقاتی زیر بستگی دارد:

۱. استنباط مفاهیم و معارف عقلی - مانند: علم‌النفس، خداشناسی، راهنماشناسی، معادشناسی، هستی‌شناسی، جهان‌شناسی، و معرفت‌شناسی - از نصوص دینی، البته با روش ضابطه‌مند و بدون تحمیل و تطبیق آرا و پیش‌فرض‌های ذهنی و مقایسه آموزه‌های دینی با داده‌های فلسفه اسلامی در هر سه مشرب مشاء، اشراق و حکمت متعالیه.

۲. بازپژوهی و نوسازی فلسفه اسلامی با هدف استخراج، تنظیم و تنسیق منطقی مباحث و کشف ضعف‌ها و آسیب‌های آن و درحد امکان، نظریه‌پردازی در قلمرو آن.

شایان ذکر است که مقدمه این پژوهش، نگاه و نگرش فیلسوفانه به فلسفه موجود و بررسی آسیب‌شناسانه فلسفه اسلامی موجود از لحاظ روش، تعریف،

ساختار، ارائه تعریف، ساختار برگزیده از فلسفه اسلامی و نیز کشف رابطه فلسفه با علوم دیگر است.

۳. اصطیاد فلسفه‌های مضاف از علوم عقلی اسلامی برای مقولات و علوم چون منطق، فقه و حقوق، علم، اخلاق، سیاست و با نگاه درجه دوم و تاریخی و تحلیلی.

۴. بررسی و ارزیابی آرا و آثار منتقدان فلسفه، مانند تجربه‌گرایان، پوزیتیویست‌ها، اگزیستانسیالیست‌ها، ظاهرگرایان، عقل‌گرایان مدرن، صوفیه، مکتب تفکیک، فلسفه تحلیل زبانی جهت بهره‌گیری در نوسازی فلسفه اسلامی.

۵. مطالعه کاربردی مباحث فلسفه اسلامی متناظر با نیازهای معاصر، از جمله نیازهای سیاسی، اقتصادی، حقوقی، فرهنگی، روحی و روانی، اخلاقی.

۶. نگارش تاریخ تحلیلی و انتقادی فلسفه اسلامی و تدوین دقیق و مستند آرای حکیمان و سیر تاریخی اندیشه‌ها و تجزیه و تحلیل آنها به صورت فیلسوف‌محور و مسئله‌محور.

۷. مطالعه تطبیقی مکاتب و آرای فلسفی، مانند مقایسه مکاتب فلسفه اسلامی با مکاتب کلامی، یونان باستان، مکاتب عرفانی، مکاتب فلسفی جدید و معاصر، داده‌های علم جدید و تبیین و طبقه‌بندی مکاتب فلسفه اسلامی و مقایسه تطبیقی آنها برای کشف تمایزها و قوت و ضعف‌های فلسفه اسلامی.

پی‌نوشت‌ها

۱. چنان که می‌دانیم واژه «فلسفه» از دو کلمه یونانی «sophia» و «philia» به معنای دوست‌داشتن حکمت گرفته شده است. فلسفه در یونان باستان، برای مقابله با سفسطه که به معنی انکار واقعیت و معرفت و شکاکیت و نسبی‌گرایی بود ظهور کرد.

واژه «فلسفه» طی اعصار به معانی گوناگونی به کار رفته است؛ در نخستین مرحله بر همه علوم حقیقی، اعم از حکمت نظری و عملی اطلاق می‌شد.

پس از رنسانس، فلسفه در برابر معرفت‌های تجربی قرار گرفت و فقط در معنی مباحث متافیزیکی منحصر شد؛ مطالعه معرفت‌شناسانه علوم یکی از اطلاقات فلسفه است.

این معنای از فلسفه به فلسفه‌های مضاف و دانش‌های درجه دوم تعبیر می‌شود؛ زیرا به مقولات و دانش‌های درجه اول، مانند: علوم تجربی، علوم انسانی، اجتماعی، منطق، ریاضیات، اخلاق و نگاهی درجه دوم دارد و به تحلیل عقلی ماهیت، روش‌شناسی، ترابط سیر تکامل، درجه اعتبار معرفتی و علوم می‌پردازد.

فلسفه علمی نیز اطلاق دیگری است که ازسوی برخی مانند «آگوست کنت» و «مارکس» مطرح و با هدف طرد تفکر فلسفی و متافیزیکی و انکار قوانین عقلی دنبال شد. پس واژه «فلسفه»، مشترک لفظی است.

در فرهنگ اسلامی نیز تعاریف گوناگونی برای فلسفه عرضه شده است. برخی تعاریف مجموعه معارف بشری را دربر می‌گیرد؛ مانند: «ان الحکمة هی العلم بحقائق الاشياء علی ما هی علیه بقدر الطاقة البشرية» (صدرالدین شیرازی، شرح رساله المشاعر، ص ۴).

یا: «ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات علی ما هی علیها و الحكم بوجودها تحقیقاً بالبراهین لا اخذاً بالظن و التقليد بقدر الوسع الانسانی» (همان: الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۰)

پاره‌ای دیگر از تعاریف، فلسفه را به علم الهی اختصاص داده و فقط دربردارنده امور عامه و الاهیات در معنای خاص قلمداد کرده است؛ مانند:

«الحکمة الالهیة هی العلم الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود و یسمى ایضاً الفلسفة الاولى والعلم الاعلی» (طباطبایی، محمدحسین: بدایة الحکمة، ص ۶).

این تعریف مباحثی مانند: امور عامه (احکام سلبی و ایجابی وجود و اقسام و عوارض آن)، علم‌شناسی فلسفی، نفس‌شناسی فلسفی و الاهیات بالمعنی الاخص (علم به واجب و صفات، علم نبوت، احوال معاد) را شامل می‌شود. (صدرالدین شیرازی، تعلیقه علی الهیات شفا، ص ۲۵۶).

۲. در آسیب‌شناسی روش فلسفه از منابع زیر استفاده شده است:
- فلسفه عمومی پل فولکیه؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، علامه طباطبایی، ج ۲ و تعلیقات استاد مطهری؛ تاریخ فلسفه فردریک کاپلستون، ج ۴ و ۵؛ الاسس المنطقیه للاستقراء، شهید صدر.
۳. نگارنده در نگاشته دیگر درصدد است تا به تفصیل در این باره سخن گوید و شواهد فراوان تأثیر‌گذاری فلسفه بر علوم را نشان دهد. «ان شاء الله تعالی».

کتابنامه

- آریان‌پور کاشانی، عباس. فرهنگ کامل انگلیسی - فارسی. تهران: انتشارات امیرکبیر. ابن‌ندیم. الفهرست.
- ابوریده. رسائل الکندی الفلسفیه. قاهره.
- سلیمی، علی و داوری، محمد، جامعه‌شناسی کجروی. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه. شیخ، صدوق. توحید.
- طباطبایی، محمدحسین. نه‌ایة الحکمة.
- فخری، ماجد. ۱۹۸۶. تاریخ الفلسفة الاسلامیة. بیروت: دارالمشرق.
- فرجاد، محمدحسین. آسیب‌شناسی اجتماعی و آسیب‌شناسی انحرافات. تهران: نشر همراه.
- مصباح یزدی، محمدتقی. آموزش فلسفه.

نکاتی چند پیرامون تألیف متون درسی دانشگاهی در حوزه ادبیات و علوم انسانی

دکتر سید محمد دامادی

استاد زبان و ادبیات فارسی

پیش از ورود به مباحث اصلی، ذکر این نکته ضروری است که در زبان فارسی، هیچ کلمه‌ای به اندازه فرهنگ، مفهومی وسیع و گسترده نداشته است. معانی گوناگونی که در کتاب‌های لغت و متون به آن داده شده، بسیار متنوع و در عین حال به هم پیوسته و تفکیک‌ناپذیر است؛ و همه آن معانی به فضایل انسانی بازمی‌گردند که از طریق تعلیم و تربیت و کسب دانش و معرفت احراز می‌شوند و آن معانی عبارت‌اند از: ادب، خرد، دانش، حکمت، فضل، بزرگی، وقار، سنجیدگی، اندازه‌شناسی، خوش‌خویی، بزرگ‌منشی؛ که از مجموع این اوصاف، آراستگی به انسان دوستی، انصاف و دادگری، روشن‌رایی، تهذیب نفس، پختگی، زیرکی، بلندنظری، گذشت، دانایی، آهستگی و والامنشی و امثال آن حاصل می‌شود.

برای کسب فرهنگ باید هم قابلیت ذاتی و «گوهر» که زمینه موروثی است فراهم باشد و هم اکتساب که با تلاش بی‌وقفه و تعلیم و تربیت اجتماعی حاصل می‌شود.

در ایران گذشته، فرهنگ پیش از آنکه شامل معلومات پیچ‌درپیچ گسترده و احیاناً دشوار شود، به ادب و کمال انسانی اطلاق می‌شد و جنبه کرداری و عملی و آراستگی انسانی آن بر صورت کتابی و تعریف علمی آن غلبه داشت. هدف از پرورش انسان خوب بود که در دوران اساطیری، روشن‌ترین نمونه انسان‌های

بافرهنگ و قهرمانان آراسته در حماسه ملی ایران، به روایت سخن آفرین خراسان - فردوسی - افرادی چون ایرج، سیاوش کیخسرو و امثال آنها هستند.

از سوی دیگر، فرهنگ در تعبیر و تعریف ساده‌اش، عبارت از رشته‌هایی است که آدمی را با محیط پیرامونش و دنیای خارج پیوند می‌دهد؛ به منزله‌ی وزنه‌ی تعادل‌بخش وجود است که مانع می‌شود آدمی، همچون کدویی پوک در دست باد به این سو و آن سو افکنده شود. در این راستا، آنچه مهم و اساسی است، مقداری دانش و اعتقاد است که انسان را با خودش و محیط پیرامونش در وضعیت حداقل توافق و آشتی نگاه می‌دارد و در برقراری حسن رابطه اجتماعی و پیوند گذشته و آینده به ایفای نقش می‌پردازد؛ و هرگاه این فرهنگ در مسیری بود که از او هام و خرافات و پندارهای پوسیده دور و به روشننگری نزدیک بود، جای نگرانی نیست و این امیدواری هست که به نتایج مطلوب بینجامد، اما اگر جز این بود، دستخوش رکود است و باید جنبشی کرد و به دادش رسید.

در دورانی که ما به سر می‌بریم، راه انتقال فرهنگ از کهنه به نو، راهی لغزنده است و تا حدی مانند پُل صراط از موازین و از تیغ برنده‌تر و این بیم همواره در میان است که در جست و جوی فرهنگ، لغزش و انحراف باشد و در این راستا نباید از یاد بُرد که همواره نو بر دوس کهنه بنا می‌شود و اگر زیر پا خالی باشد، سقوط از مغز به زمین حتمی و قطعی است و هرگاه از گذشته چیزی ندانیم، بدین معنی است که از تجربیات نسل‌های متمادی بی‌بهره مانده‌ایم و البته در فرهنگ قدیم هم جنبه‌های بسیار ارزنده هست که امروز نیز به کار می‌آید و مفید و سودمند واقع می‌شود و هم جنبه‌های کنار گذاشتنی دارد. آنچه مسلم است، این است که به فرهنگ مشوش نباید اجازه ابراز وجود داده شود و نمی‌توان به مرز کهنه و نو و ماده و معنی و آرمان و امکان و فرنگی و ایرانی قرار گرفت و گاهی به این سو و زمانی به آن سو و یا در آن واحد به هر دو سو کشیده شد. معلومات پراکنده و آموزش‌های گسسته نمی‌تواند کارساز و در تربیت و سازندگی نوجوانان موثر باشد؛ و آنگاه می‌تواند دستاوردی بالنده و سازنده و پرورش‌دهنده داشته باشد که اندوخته‌های علمی آموزندگان، امکان

داوری درست و ارزیابی و تشخیص جهت راست و صحیح را برای آنان به بار آورد و نیروی ادراک و آگاهی و تأمل و تدبّر آنان را افزایش دهد.

پس از بیان این مقدمه، به طرح نکات پیرامون متون درسی دانشگاهی در حوزه ادبیات و علوم انسانی می‌پردازیم:

۱. تعارف به کنار؛ امروز بیش از هر زمان دیگر، حرف آخر در میان جماعات بشری، از آن «اقتصاد» است. از این رو، لازم است هدف‌های تحصیل دانشگاهی در رشته‌های مربوط به علوم انسانی در ارتباط با بازار کار، اشتغال و ارتزاق افراد، به تفکیک هر رشته از شعبه‌های فرهنگ و دانش و ادب و اولویت‌ها و ضرورت‌ها و اهمیت‌های هریک به گونه‌ای شفاف و روشن مشخص شود.

۲. آیا در تألیف کتاب‌های آموزشی و درسی، اعم از دانشگاهی و یا دبیرستانی، مطالبی در نظر گرفته‌ایم و موضوعاتی مطرح کرده‌ایم که آموزندگان توانایی حل مسایلی را که ضرورت آنی در زندگی آنها دارد، بیابند و امکان یافتن راه‌حل خردمندانه دشواری‌ها و تنگناها را که به ناچار در زندگی همه آدمیان وجود دارد، پیدا کنند؟

۳. آیا به این نکته اساسی امعان‌نظر و توجه داشته‌ایم که تألیف کتاب‌ها و مطالب مندرج در آنها به گونه‌ای باشد که کسانی را که پرورش می‌دهیم و تربیت می‌کنیم، به مکتبی که آنان را پرورانیده است و برآمده از آن‌اند، وفادار و خدمتگزار باقی بمانند؟

۴. آیا جوانان دانشگاه‌های ما دنیا را باید از میان مطالب کتاب‌های ما بشناسند و یا آموزش‌ها چنان است که در صحنه اجتماع نیز مردم با عملکرد صحیح خود، معیارهای آموزشی را تأیید کنند؟ آیا در تربیت، این سرمایه اصلی و اساسی را که سازندگی و کارآیی آن موجب، همه پیشرفت‌های می‌شود طوری پرورش داده‌ایم که به نظم و قانون پایبندی و سرسپردگی پیدا کنند و از کار آمیخته به انضباط و دارای بازده مطلوب لذت ببرند؟

۵. آیا هدف‌های تعلیماتی ما، این امکان را برای دانشجویان فراهم ساخته است که توانایی اقدام و عمل آگاهانه در زندگی پیدا کنند و خدمت و سودبخشی به نوع بشر را وظیفه خود بدانند و در طی دوران زندگی بتوانند عاری از حُب و

بغضِ موضعگیرانه و یا طغیانِ عواطف کورکورانه، مقاصد شریف و والای انسانی را خردمندانه دنبال کنند؟

۶. آیا تعلیمات دانشگاهی ما آن قدرت و توان را داشته است که ارتکاب گناه و خطا و تقصیر و غفلت به حدِّ اقلِّ کاهش یابد و سیر نزولی داشته باشد و به همین میزان و نسبت از تبهکاران و مجرمان و جانیان کاسته شود؟ و آیا هیچ‌گاه در تألیفات و آثار خود به ایجاد یک روش تزکیه اخلاقی بسیار نیرومند و دارای ضمانت اجرا اندیشیده‌ایم؟ و آیا در راستای پارسایی عمومی گامی برداشته‌ایم؟

۷. آیا اندیشیده‌ایم که در میان جوانان دانشگاهی، استعداد‌های شگفت‌انگیز و حیرت‌آور بسیار است و باید با آنان به گونه‌ای رفتار کرد و با ظرافتی به آنان آموزش داد که از درایت خود بتوانند بیشتر بهره بگیرند و در عین حال که با خود و خویشتن خویش راست و درست و یگانه‌اند، هیچ‌گاه دستخوش احساسات نشوند و یا کمتر تابع احساسات شوند و خود را به دست خواسته‌ها و هوس‌ها نسپارند؟

۸. آیا در تألیف کتاب‌های آموزشی دانشگاه‌ها توانسته‌ایم راه‌های تازه به منظور تأمین رهایی و آسایش پیش‌روی دانشجویان قرار دهیم به گونه‌ای که موجب بهبود شرایط و اوضاع و احوال شود و به نتایج مطلوب و منظور بینجامد؟

۹. آیا از وسوسه تبلیغ و ظاهرسازی و آرایش و نمایش دروغین و فخر به اعداد و ارقام و عرضه آمار واهی مصون و ایمن بوده‌ایم و آیا با قدرت تفکر و اندیشه و حسن توجه به همه جوانب، مشکل تربیت معلمان شایسته و آراسته را در دوره‌های پیش از دانشگاه، مطمح نظر قرار داده‌ایم که بتوانند زیربنای مطلوب آموزش‌های دانشگاهی را فراهم سازند؟

۱۰. آیا به این نکته توجه داشته‌ایم که در طول دهه‌های گذشته و شاید سده پیشین تا به امروز، فرهنگ مغرب‌زمین آن‌چنان ذهن و روح و روان اغلب مردم جامعه ما را مسخر کرده که به فرهنگ دیرین آزمایش شده و راه و رسم زندگی ایرانیان نژاده در طی تاریخ به چشم تردید و انکار می‌نگریسته و همه چیز را در سرزمین غرب جست‌وجو کرده‌اند و می‌کنند؟

و البته فرهنگ غرب را باید شناخت و از جنبه‌های مطلوب آن تغذیه کرد؛ اما در عین حال هیچ‌گاه از خود و فرهنگ خود جدا نشد. بی‌تردید، در نومیدکننده‌ترین لحظه‌ها، آنچه مایه دلگرمی همگان می‌تواند باشد، جریان زنده و فعال و سازنده تکاپوهای فکری و فرهنگی بوده که لحظه و دمی متوقف نشده و چاره‌اندیشی‌های مطلوب کرده و در زدودن کاستی‌ها و رفع محدودیت‌ها از مضمون و محتوای کتاب‌های درسی تلاشی بی‌وقفه داشته است. هرچند دشواری‌ها کم نیست، اما با دید وسیع و شکیبایی لازم و اتخاذ تدابیر می‌توان در رفع و حل معضلات توفیق یافت و از یاد نباید برد که بزرگترین عامل موفقیت، رایزنی با دانشوران و خردمندان کارشناس مسایل آموزشی و پژوهشی دانشگاه‌های کشور است که به علم اکبر که «تجربه» است، آراستگی دارند و خرد و بلوغ حکم می‌کند که از اندیشه و نظر همه آگاهان، خواه پیر خواه جوان استفاده کرد و همواره یادگیری و تجربه‌اندوزی را برای بالنده‌تر کردن قدرت و ظرفیت ملی به کار گرفت و نویدبخش مرحله‌ای تازه از ثبات و وحدت فکری در میان آحاد مردم ایران شد به گونه‌ای که هرکس وظیفه خود بداند که باید در حد امکاناتش به جامعه خدمت کند.

یارب این آرزو مرا چه خوش است تو بدین آرزو مرا برسان

راهکارهایی در جهت اصلاح متون فلسفی و تحول فلسفه

اسلامی در پرتو مطالعات تطبیقی

دکتر مهدی دهباشی

استاد فلسفه دانشگاه اصفهان

چکیده

فلسفه اسلامی که گاهی از آن به فلسفه متفکران مسلمان نیز تعبیر می‌شود، باگذشت ادوار مختلف و در پی ظهور و تحول مکاتب و حوزه‌های گوناگون همچنان در مبانی کلی خود از انسجام و هماهنگی و استواری برخوردار بوده و در پرتو کتاب آسمانی قرآن، و روایات و احادیث معصومان (علیهم‌السلام) در مباحث هستی‌شناسی و توحید و اعتقادات دینی سرشار از غنای فکری، دقت نظر و ژرف‌اندیشی شده است.

با نگاهی به سیر فلسفه در غرب مشاهده می‌شود که این فلسفه از قرن هجدهم به بعد در مسیر تازه‌ای قرار گرفت که در آن، هم از لحاظ روش و هم از لحاظ محتوا مسائلی مطرح شد که می‌توان فلسفه‌های ترکیبی و کاربردی همچون فلسفه علم، معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق، فلسفه سیاسی، فلسفه حقوق، فلسفه دین، فلسفه تاریخ، فلسفه زبان، فلسفه انسان و را در کنار فلسفه‌های سنتی از ثمرات آن دانست؛ به گونه‌ای که این شاخه‌های جدید فلسفه کلی، مسیر تخصصی خود را طی می‌کند. با اینکه جدایی این مباحث از مابعدالطبیعه اشکالات متعددی به همراه داشته، برعکس برای گسترش تحقیقات و مطالعات تخصصی افق‌های جدید و فضاهاى بیشتری باز شده است تا اندیشمندان و

متفکران بتوانند در رشته‌های گوناگون جایگاهی برای طرح نظریات نوین و فراگیر خود پیدا کنند.

با غنایی که در مبانی و ساختارهای فلسفه اسلامی سراغ داریم، بستر مناسبی خواهد بود تا افق‌ها و فضاهاى جدیدی را ضمن مباحث خود برای طرح مباحث جدیدی که در فلسفه‌های ترکیبی فلسفه غرب مطرح است، به وجود آورد تا بتواند در بعضی از مسائل کهن با نگاهی نو تجدیدنظر سازنده انجام دهد و برخی از موضوعات گذشته خود را به روز کند و انتظاراتی را که در این برهه از زمان از آن می‌رود برآورده سازد و مباحثی همچون معرفت‌شناسی، فلسفه علم، فلسفه اخلاق و رشته‌های فرعی دیگر را بر مبنای پایه‌های بنیادین به طور جدی و تخصصی مورد بحث و بررسی قرار دهد.

این کار در بدو امر، جز در پرتو مطالعات و پژوهش‌های تطبیقی و ارائه نظریات جدید که برگرفته از فلسفه اسلامی و همراه با ابداع و خلاقیت باشد میسر نخواهد بود. این پیشنهاد نه تنها ارزش فلسفه اسلامی را با شاخصه‌های خاص خود محفوظ و مصون نگه می‌دارد، بلکه فلسفه اسلامی برای تداوم کار خود وارد معرکه آرای جهانی خواهد شد و ضمن ارائه تفکرات و نوآوری‌های خویش، در این حرکت بهتر خواهد توانست خود را به اندیشمندان جهان و فلاسفه غربی معرفی و جایگاه گذشته خود را با افقی جدید باز کند.

ما در این تحقیق فقط در بخش اول، جهان‌شناسی در فلسفه اسلامی و اشکالات موجود در بعضی متون در این مبحث و ارائه راهکارهایی جهت اصلاح آنها را بررسی می‌کنیم و سپس در بخش دوم برای تأیید فرض و طرح خود، به نکاتی چند اشاره خواهیم کرد که حاصل مطالعات تطبیقی است. بقیه موضوعات، خود مقالات متعدد دیگری را می‌طلبد که به وقت مناسب، این پژوهش همچنان ادامه خواهد یافت.

الف- جهان‌شناسی حکمای اسلامی براساس نظریات نجومی و هیئت بطليموسى

یکی از وجوه مشترک حکمت طبیعی در مکاتب گوناگون یونان باستان این بوده است که عالم را به صورت یک کل می‌شمردند و آن را به مثابه ارگانیسمی

تصور می‌کردند و ستارگان و اجرام سماوی را اجزایی زیستمند از این سازواره عظیم به‌شمار می‌آوردند. واژه فیزیک از کلمه «فوزیس» و مشتق از مصدر «فوین» به معنای زیستن و رشد کردن است. جهان در نظر آن فیلسوفان، همانند یک ارگانیسم زنده بود و هر یک از موجودات طبیعت، خود به‌عنوان ارگانیسم‌های فرعی از سازواره جهانی به‌شمار می‌رفتند. آن ارگانیسم فرعی همانند کل جهان دارای روح و نفس و شعور تصور می‌شدند. (فرانک^۱، ۱۹۵۷: ۶۷)

هنگامی که اندیشه‌ها و آثار فیلسوفانی چون ارسطو را مطالعه می‌کنیم، به‌خوبی نشانه‌های این سیستم جهان‌بینی را که از پیشینیانش به‌ویژه سه مکتب فیثاغوری، اتمی و افلاطون به وی رسیده و او در تدوین فلسفه خود از آنها بهره گرفته بود در تدوین فلسفه‌اش ملاحظه می‌کنیم.

فیثاغوریان که نظام ریاضی و هندسی کاینات را از هر نقض و خدشه‌ای مبرا و اجرام سماوی را از هرگونه تغییر و زوال مصون می‌دانستند، نظرشان این بود که دایره، کامل‌ترین شکل و کره، کامل‌ترین حجم هندسی است. به همین لحاظ مسیر اجرام سماوی را مستدیر و عالم را متشکل از مجموعه افلاک کروی می‌دانستند و این همان نظری بود که بعدها مورد قبول افلاطون و ارسطو و پیروان آنها قرار گرفت.

اجرام سماوی نزد فیثاغوریان کون و فساد نمی‌پذیرفت و اینجا بود که تقسیم‌بندی عالم به جهان تحت‌القمر و افلاک فوق آن انجام گرفت و ثنویت را در فلک‌شناسی پدید آورد که نه‌تنها بر فکر ارسطو، بلکه بر اندیشه متفکران غربی و شرقی قرون بعد سیطره داشت و تا زمان گالیله به‌عنوان یکی از نظریات اساسی فلک‌شناسی مورد پذیرش اندیشمندان قرار گرفت. (سارتن، ۲۲۶:)

در سده سوم پیش از میلاد مکتب دیگری به نام مکتب رواقی در جهان‌شناسی پدید آمد که کاملاً صبغه شرقی داشت. بینش جهان‌شناسانه در مکتب رواقی بر طبیعت‌گرایی و وحدت موجود استوار است. در نظر رواقیان، جهان متشکل از دو اصل فعال و مثبت و منفعل و منفی است. اصل منفی، ماده یا

هیولا است که نامتعیین است و اصل مثبت، عقل (لوگوس) است که به ماده منفعل صورت می‌بخشد.

در حدود ۳۲۳ سال پیش از میلاد با ایجاد حوزه‌های علمی در اسکندریه مرحله نوینی در تاریخ علم آغاز شد. دانشمندان حوزه علمی اسکندریه، مانند اقلیدس، بطلیموس، آریستارخوس، هیپارخوس، آپولونیوس، ارتونوستنس و لوکرتیوس همه اتمیست بودند و در اندیشه دستیابی به روش شناخت پدیدارهای طبیعی از طریق شیوه‌های کمی همت گماشتند. از جمله مشرب‌های فکری که در حوزه اسکندریه به وجود آمد مکتب نوافلاطونی است و در سده سوم میلادی نیز مکتب جندی‌شاپور پایه‌گذاری شد که همانند مکتب اسکندریه تا آغاز اسلام و حتی پس از آن، تا شش سده دوام یافت.

در سده هشتم میلادی جریان‌های اندیشه از حوزه‌های اسکندریه و بیزانس از یک سو و از هندوچین و ایران از سوی دیگر، به درون جهان‌بینی اسلامی سرازیر شدند. از آمیزش این جریان‌های فکری بود که در کالبد تمدن اسلامی نظام‌های جهان‌شناسی متعددی پدید آمد. با اتکا به روش‌های تجربی و تحلیلی و استدلالی، دانشمندانی همچون رازی و بیرونی به گونه‌ای منظم به پژوهش‌های علمی پرداختند و روش علمی را تا چند سده فراتر از آنچه اروپای پایان سده‌های میانه بدان رسید به پیش بردند. مشرب‌های فکری دیگری در ایران به وجود آمدند که بینش‌های عرفانی و حکمت اشراقی فرهنگ‌های باستانی را احیا کردند و برخی از آنها عرفان را با فلسفه و دین را با حکمت طبیعی درآمیختند که اخوان‌الصفاء، ابن‌سینا و شهاب‌الدین سهروردی را می‌توان نماینده دسته اخیر تلقی کرد. (اولیری، ۱۳۵۵: ۷۶)

فلاسفه اسلامی در جهان‌شناسی خود از نظر منجمان قدیم و از هیئت بطلیموسی استفاده کرده‌اند و همانند آنها زمین را در مرکز، و افلاک را که عبارت است از فلک قمر، فلک عطارد، فلک زهره، فلک شمس، فلک مریخ، فلک مشتری، فلک زحل و فلک کواکب ثابت، در آن قرار دادند و مانند اکثر منجمان اسلامی، فلک دیگری به نام فلک محیط را که علت نقطه اعتدال است، به افلاک نجومی بطلیموس افزوده و آن را آخرین فلک محیط بر جمیع افلاک دانسته‌اند.

اخوان الصفا دستگاه نجومی بطلیموس را نیز که عبارت از افلاک حامل و تدویر است، پذیرفتند و به این وسیله حرکات قهقرایی و پیش و پس سیارات را به حرکت مستدیر، تجزیه و تحلیل کردند. درباره این حرکت قهقرایی می نویسند: «جسم هر سیاره‌ای بر کره کوچکی که نام آن فلک تدویر است حکمفرما است. (اخوان الصفا، ۱۸۸۸: ج ۲، ص ۷۳)

از نظر اخوان، فلک تدویر برخلاف نظر جمهور منجمان یونانی فقط یک فرضیه ریاضی نیست، بلکه جسمی مانند بقیه اجسام است و واقعیت عینی و خارجی دارد. جهان از نظر آنها، همان عالم متناهی قدما است که در رأس آن، نه خلایی وجود دارد و نه ملایی و فلک کواکب ثابت به زبان کتاب آسمانی، همان کرسی، و فلک نهم، همان عرش منظور شده است. (نصر، ۱۳۵۹: ۱۲۵)

بروج افلاک در فلک محیط قرار گرفته است و به دو دسته بروج شمالی و جنوبی تقسیم می شود. اخوان مانند منجمان سلف، بروج را به صورت زیر به چهار قسمت تقسیم کرده اند:

۱. حمل و اسد و قوس: آتش و حرارت و یبوست: مشرق
 ۲. ثور و سنبله و جدی: خاک و برودت و یبوست: جنوب
 ۳. جوزا و میزان و دلو: هوا و حرارت و رطوبت: مغرب
 ۴. سرطان و عقرب و حوت: آب و برودت و رطوبت: شمال
- خورشید در مرکز و تحت آن، افلاک زهره، عطارد، قمر، کرات هوا و زمین جای دارند و ماورای آن پنج فلک دیگر هستند که عبارت اند از: مریخ، مشتری، زحل، کواکب ثابت و محیط؛ و به این دلیل، خورشید، قلب عالم اکبر است. (اخوان الصفا، ۱۸۸۸: ج ۱، ص ۷۷)

اخوان، ستارگان را اجسامی کروی و درخشان می دانستند و تعداد آنها را در کل ۱۰۲۹ عدد می شمردند که از این تعداد هفت عدد سیار و بقیه ثابت اند. (همان، ج ۱، ص ۷۳ و ج ۲، ص ۲۷)

افلاک، توخالی و شفاف و مانند پوست های پیاز متحدالمرکزند. هر فلکی از دو کره توخالی تشکیل شده است، به نحوی که کره درونی در کره بیرونی

می چرخد و هر قدر به زمین نزدیک تر شویم این حرکت کندتر خواهد شد. (همان، ج ۲، ص ۲۶)

ابوریحان بیرونی با پیروی از بطليموس به هشت فلک اکتفا کرد، چنان که می گوید: «ما به نوبه خود ناچار بودیم یک فلک هشتم فرض کنیم ولی هیچ دلیلی ایجاب نمی کند که یک فلک نهم نیز در نظر گیریم.» (بیرونی، ۱۹۲۵: ۱۱۱)

بیرونی با توسل به این استدلال که هر شیء متحرکی باید به وسیله یک محرک خارجی به حرکت درآید، به این نتیجه رسید که «فرضیه فلک نهم به یقین محال است.» (همان، ص ۵۶ به بعد و ص ۱۱۱)

بیرونی در صحت و سقم ارقام و اعداد افلاک و ستارگان که از طرف دانشمندان در جهان شناسی و عالم طبیعت مطرح شده بود، تردید داشت و به عنوان عالمی محقق در علوم طبیعی (که بر تجربه و مشاهده پدیده های طبیعی مبتنی است)، نمی توانست نظر قطعی اظهار کند. (بیرونی، ۱۳۱۷: ۱۶)

ابوریحان باینکه مانند اکثر منجمان قدیم به مرکزیت زمین در منظومه شمسی معتقد بود، از نظریه مقابل که شمس را مرکز و زمین را سیاره ای به گرد آن در حرکت می شمارد، آگاه بود و می دانست که بعضی از ریاضیدانان قدیم یونانی مانند ارسطرخس از اهالی ساموس و نیز برخی از استادان هندی که بیرونی در هند با آنها ملاقات کرده بود به حرکت زمین به دور خورشید قایل بودند. (بیرونی، ۱۹۲۵: ۱۳۸)

ابوریحان تا پایان عمر خود درباره صحت و سقم این دو نظریه، یعنی خورشیدمحوری و زمین محوری، تردید داشت و معتقد بود که انتخاب هریک از این دو نظریه، مسئله نجومی نیست، بلکه به نظریات کلی درباره جهان شناسی و امور دینی و مسائل فلسفی و روحیه ملل و همچنین به طبیعیات، به ویژه به موضوع حرکت، بستگی دارد.

در فلسفه علم در عصر حاضر نیز هیچ یک از دو نظریه را از نظر علمی مردود نمی شمارند، بلکه فقط نظریه خورشیدمحوری را در محاسبات نجومی دقیق تر از فرضیه زمین محوری می دانند. بنابراین، نظریه مرکزیت زمین یا خورشید

از لحاظ مسائل نجومی تفاوت چندانی ندارد و به قول او، تمامی پدیده‌های نجومی را می‌توان طبق هر دو نظر تبیین کرد. (همان، ص ۱۳۹)

سرانجام، بیرونی در آخر عمر نظر مرکزیت خورشید و حرکت زمین را ترجیح داد و به اصطلاح قبل از کپرنیک، انقلاب کپرنیکی بیرونی در علم نجوم به اسم بیرونی رقم خورد. زیرا بنا بر محاسباتی که کرده بود سرعتی که برای حرکت زمین در صورت پذیرفتن نظریه مقابل لازم بود بیشتر از آن بود که با وضع موجودات روی کره زمین سازگار باشد. (بیرونی، ۱۹۳۵: ج ۱، ص ۵۹)

گرچه انتخاب هریک از دو نظریه فوق از لحاظ نجومی اشکال ندارد، پذیرفتن هر نظریه‌ای مقابل مثل مرکزیت خورشید و حرکت زمین نه تنها به واژگون شدن طبیعیات ارسطویی منجر می‌شود، بلکه زمینه کلی فکری و دینی و فلسفی را نیز دگرگون می‌سازد، چنان‌که در قرون بعد در مغرب زمین، با پذیرش عقیده خورشیدمحوری کپرنیک تحولات عمیقی در بسیاری از علوم مختلف و نیز در مکاتب و مشارب فلسفی و دینی غربی پدید آمد. (نصر، ۱۳۵۹: ۲۱۷)

با اینکه احکام نجومی مکتب اسکندریه با مذاق متشرعان، آنچنان‌که باید سازگار نبود، چون تمثیلاتی عمیق و تشبیهاتی بدیع داشت، میان بعضی از حکما و دانشمندان مسلمان و همچنین در بین اهل باطن و عرفا رواج یافت و در زمره فنون متداول میان مسلمانان درآمد.

تمثیلات احکام نجومی در عرفان نظری ابن عربی سهم مهمی داشت و بسیاری از حقایق عرفانی با آن زبان بیان شده است. (بورخند، ۱۹۷۶)

صدور کثرت از وحدت به بهترین وجهی در منطق‌البروج و هفت فلک به صورت تمثیلی هویدا است، بدین نحو که وجود واجب، ماورای عالم محسوس قرار گرفته و دوازده برج به عنوان حجاب‌هایی است که در عین حال هم وحدت را از اعیان پنهان می‌دارد و هم فیض حق را به بقیه عوالم می‌رساند. به علاوه، دوازده برج مانند مثل افلاطونی حقایق این جهان محسوس است و به همین دلیل برخی از حکما ارباب انواع را به بروج تشبیه کرده‌اند. هفت فلک نیز مراتب تنزل

تجلیات و تعینات حق‌اند از مرتبه غیب تا سرحد عالم کون و فساد بر این اساس، با سلسله عقول مجرد مطابقت دارند.

نظریه‌های اعداد و ریاضی در تعداد افلاک تأثیر به سزایی داشته است. به عنوان مثال، تعداد بروج که دوازده است از حاصل ضرب 3×4 به دست آمده است. تعداد سیارات یا افلاک هفت است که از جمع $3 + 4$ حاصل شده است. قمر دارای بیست و هشت منزل است که حاصل جمع اعداد متوالی ۷ یا عدد سیارات، بیست و هشت می‌شود.

$28 = 7 + 6 + 5 + 4 + 3 + 2 + 1$: تعداد منازل قمر

ابوریحان مانند ارسطو و حکمای مشایی، فلک قمر را سرحد عالم کون و فساد و اجسام تغییرناپذیر فلکی می‌دانست که اولی از عناصر چهارگانه و دومی از طبع خامس، یعنی اثیر به وجود آمده است. انتقاد بیرونی از ارسطو در زمینه‌های جهان‌شناسی و نیز طبیعیات از مسائلی است که از ابتدا به عنوان مبانی فلسفه‌ی مشائی محسوب می‌شد. ابوریحان مانند متکلمان نظریه قدم عالم را نادرست و از سخیف‌ترین عقاید ارسطویان می‌دانست و آن را از هر لحاظ با نظریه اسلام متضاد می‌شمرد و از انتقادی که یحیی نحوی از ارسطو در این مقوله کرد حمایت و پیروی می‌کرد.

جهان‌شناسی در نظر ابن سینا رابطه نزدیکی با مباحث وجود دارد و سلسله مراتب وجود محور اصلی هرگونه تحقیق در جهان‌شناسی و طبیعیات است. گرچه ابن سینا در الهیات و مباحث عامه وجود باری تعالی را از صفات عالم مخلوقات منزّه می‌سازد و به برتری حق تعالی تأکید می‌کند، نظر او در مباحث مربوط به تکوین عالم، بیشتر متوجه چگونگی صدور کاینات و افاضه موجودات از مبدأی هستی است. وی در این مسئله به وحدت وجود ابن عربی و نظریات شیخ اشراق نزدیک می‌شود، با این تفاوت که وحدت وجود عرفانی متفاوت از وحدت وجود فلاسفه است ولی در هر دو، تحقق دو واقعیت کاملاً مستقل در هستی انکار می‌شود. پس هستی عالم نمی‌تواند از هستی حق تعالی مجزاً باشد. در نظر فلوپین نیز که در افکار ابن سینا تأثیر عمیق داشته، سلسله موجودات از وجود مطلق یا احد صادر شده و افاضه یافته است.

ابن سینا با تأثیرپذیری از جهان‌شناسی و طبیعیات غالب در زمان خود که از حکما و منجمان قدیم به ارث رسیده بود جهان‌شناسی فلسفی خود را تبیین می‌کند و به تعداد افلاک، عقل و نفس و جرمی را در نظر می‌گیرد.

عقل اول که اولین صادر و نخستین فیض حق است ممکن بالذات ولی چون از علة‌العلل وجوب یافته واجب بالغیر است و چون عقل اول در ذات خود ممکن است مصدر عالم کثرت می‌شود. عقل او با تعقل ذات باری عقل دوّم و یا تعقل ذات خود، نفس اول و فلک اول را افاضه می‌کند.

عقل اول در واقع دارای سه نوع علم است:

۱. علم به ذات واجب‌الوجود،

۲. علم به ذات خود به عنوان واجب بالغیر،

۳. علم به ذات خود به عنوان ممکن بالذات.

این سه نوع تعقل به نحو الاقدم فالاقدم علت ایجاد عقل دوّم و نفس اول و فلک اول است. (ابن سینا، ۱۹۳۸: ۲۵۶ و ۲۵۷)

عقل دوّم به نوبه خود با تعقل سه گانه، عقل سوّم، نفس سوّم و فلک دوّم را ایجاد می‌کند و بدین ترتیب، سلسله مراتب عقول و نفوس و افلاک تکوین می‌یابد که با عقل دهم که واهب‌الصور و مدبّر عالم کون و فساد است پایان می‌پذیرد. (ابن سینا، ۱۳۳۱: ۲۳)

نسبت عقول و افلاک

شماره فلک	نام فلک	شماره عقل موجود و مدبّر
۹	فلک الافلاک	۱
۸	فلک البروج	۲
۷	مشتري	۳
۶	زحل	۴
۵	مریخ	۵
۴	شمس	۶
۳	زهرة	۷
۲	عطارد	۸
۱	قمر	۹

پس هر فلک با تعقل عقلی که بر آن حاکم است، صادر می‌شود و هستی خود را از آن عقل به دست می‌آورد. تقسیم‌بندی موجودات به عقول با ملائکه و نفوس فلکی و اجرام فلکی و اجسام عالم کون و فساد که شیخ در مباحث حکمت الهی اتخاذ کرده، پایه تقسیم‌بندی قلمرو جهان هستی است. ابن سینا امتیاز وجودی میان مجردات و موجودات توأم با ماده را که در حال کون و فساد است با تمایز نجومی بین افلاک و عالم تحت‌القمر منطبق ساخته و در این امر از ارسطو پیروی کرده است.

جهان دارای نه فلک است که عبارت‌اند از هشت فلک نجومی بطليموس و فلک بی‌ستاره نهم که منجمان اسلامی، آن را ورای فلک کواکب ثابت قرار داده‌اند و می‌توان آن را برج و تمثیلی از سرحد میان عالم غیب و شهادت یا وجود مطلق و جهان متغیر و پدیدار و صیوررت جهانی دانست. بر هر فلکی یک سلسله عقول حاکم است و نفسی آن را حرکت می‌دهد و جرم آن به وسیله عقلی که در مقام بالاتر قرار گرفته افاضه شده است. (ابن سینا، ۱۹۵۳: ۶۱۶ - ۶۱۵) بوعلی سینا در نوشته‌ها و رسایل تمثیلی و عرفانی خود به دستگاه نجومی ارسطو که شامل پنجاه و پنج فلک است تمایل بیشتری نشان داده است و این امر در نوشتار او کاملاً نمودار است.

جهان‌شناسی ابن سینا رابطه‌ای ناگسستنی با فرشته‌شناسی و علم به عالم ملکوت دارد. او مواردی از احکام نجومی را نقض کرده است، از جمله اینکه می‌گوید چون افلاک از چهار عنصر ترکیب نیافته‌اند نمی‌توانند دارای چهار طبیعتی که طبق آن بروج تقسیم‌بندی شده است باشند. و همچنین چون بروج بسیط‌اند نمی‌توان آنها را به چهار قوه یا چهار طبع تقسیم کرد.

از طرفی، او جنبه جهان‌شناسی احکام نجوم را طرد نکرده، بلکه رابطه بین افلاک و عالم کون و فساد را به نحوی بیان کرده است که با نظر احکام نجومی مطابقت دارد. مثلاً می‌گوید جهان تحت‌القمر مرتبه پایین این جهان است و وجود خود را از عقل دهم کسب کرده و در مقابل نفوذ نیروهای سماوی کاملاً منفعل و در حال پذیرش و قابلیت است. تمامی تحولات عالم کون و فساد بر اثر نفوذ و تأثیر افلاک است که نظم‌دهنده این عالم است.

ابن سینا درباره عناصر چهارگانه معتقد است که هریک از این چهار عنصر خاک، آب، هوا و آتش، اجرام بسیط و دارای صفات خاص خود هستند.

اول ز مكوّنات عقل و جان است و اندر پس او نه فلک گردان است

زینها چو گذر کنی چهار ارکان است پس معدن و پس نبات و پس حیوان است (خواجہ نصیرالدین طوسی)

آثار معروف ابن سینا مانند کتاب شفا و نجات و نمطهای اول/ اشارات به عنوان کامل ترین تبیین فلسفه مشائی در جهان اسلام به شمار می روند که بیشتر تحت تأثیر طبیعیات ارسطویی و جهان شناسی نوافلاطونی هستند. جهان شناسی آثار اخیر وی به ویژه تمثیلات و رسایل عرفانی او را می توان به عنوان شرح و پیش درآمدی بر عقاید جهان شناسی مکتب اشراقی به حساب آورد که بعدها به دست سهروردی استحکام یافت و در دوران بعد به وسیله ابن عربی و صدرالدین قونوی و عبدالکریم جیلی به صورت بدیع اشاعه پیدا کرد. (نصر، ۱۳۵۹: ۳۶۹)

بنابراین، فلاسفه و عرفا هر یک به نوبه خود در توصیف تبیین جهان از تمثیلات نجومی استفاده کردند. نظریه ای که در آن برای عالم سلسله مراتب منطقی در نظر گرفته و اصل جهان و حقایق موجودات این جهان در عالم معنا جست و جو می شود. بسیار با اهمیت و مطابق با نظر اکثر حکما و عرفای اسلامی است.

فلاسفه و عرفا احکام نجومی عالم پدیدار را با نظر فلسفی و عرفانی که جهان را شامل سلسله مراتب وجود خدا و یا به عنوان حضرات حق می دانند منطبق ساخته اند.

با اینکه اعداد در احکام نجومی جنبه کاملاً تمثیلی دارد و در واقع جهان سراسر اعداد فیثاغوری است که اصل وجود اشیا را نشان می دهد، برداشت فلاسفه که صبغه عقلانی دارد و با توجیهات عقلانی همراه است، حاکی از واقعیت داشتن این تمثیلات در عالم واقع است و این خود نشانه آن است که اگر همان فلاسفه که از تمثیلات نجومی مشهور و شایع در توجیه مبانی آنتولوژی

خود بهره‌مند شده‌اند، در عصر حاضرمی‌زیستند، به‌ناچار بابت بهره‌گرفتن از نظریات فیزیک‌نجومی حاضر در هستی‌شناسی خود توجیهات دیگری جز آنچه بیان داشته‌اند، ابراز می‌کردند. برای مثال، اگر عقل دهم نبود عالم تحت‌القمر از هستی ساقط می‌شد، چرا که این عقل رابطه وجودی بین این عالم با عوالم برتر را برقرار می‌کند. یکی از نتایج حاصل از این مقال این است که در فلسفه، اعم از فلسفه اسلامی و غربی، نمی‌توان جهان‌شناسی نجومی را به‌عنوان اصلی ثابت و لایتغیر تلقی کرد و اندیشه‌های جهان‌شناسی را برای همیشه متکی و منطبق بر آنها دانست؛ زیرا نظریات نجومی بعضاً و به‌ویژه در قرون اخیر، مبتنی بر کشفیات و تجربیات است و امورتجربی احتمالی است نه قطعی. بنابراین، جزمیت‌دادن به آموزه‌های نجومی و ریاضی و واقعی‌دانستن و عینیت‌بخشیدن به آنها در تحلیلات فلسفی صحیح به‌نظر نمی‌رسد. باید از جزمیت‌گرایی در جهان‌شناسی احتراز کرد و باتوجه به تحولات و انقلابات علمی در فیزیک نجومی، زمینه را برای طرح و ارائه نگرش‌های نو در جهان‌شناسی و فلسفه طبیعی به‌وجود آورد.

ما می‌توانیم بدون ارقام و اعداد مربوط به افلاک و موجودات عالم که براساس فلسفه طبیعی دوران گذشته و تفکرات یونانی صورت‌بندی و تقسیم‌بندی شده است، جهان‌شناسی عقلانی و عرفانی در فلسفه و عرفان داشته باشیم بدون اینکه تزلزلی در ارکان و ساختارهای کلی جهان‌شناسی در فلسفه اسلامی پدید آید.

حذف ارقام و اعداد نجومی گذشته نه‌تنها خدشه‌ای به جهان‌شناسی فلسفی وارد نمی‌کند، بلکه برعکس، استحکام بیشتری به آن می‌بخشد. اکنون دیگر لزومی ندارد در جهان‌شناسی فلسفی به فلک‌شناسی بطلمیوسی و افلاک بطلمیوسی نظر داشته باشیم و سعی کنیم به تعداد افلاک عقول را شمارش کنیم. عوالم تابع عقول‌اند نه عقول تابع افلاک و عوالم. ما بدون اینکه نیازی به این امر داشته باشیم می‌توانیم با توجیهات عقلی و دلایلی مستحکم هستی را تبیین کنیم و از جزمیت‌گرایی نسبت به نجوم بطلمیوسی بپرهیزیم و با استفاده از فیزیک نجومی حاکم برای مدتی طرحی نو بیندازیم. اگر فقط به تعداد ستارگان منظومه شمسی که درحال حاضر در علم نجوم فعلی به‌وجود آنها پی برده شد، توجه کنیم، عقول

عشره بسنده نیست، چه رسد به اینکه به ستارگان منظومه شمسی کهکشان‌ها نظر افکنیم که در آن صورت، سلسله عقول به درازا می‌کشد و باید با کشف هر ستاره‌ای زنجیره عقول به‌طور نامتعیین امتداد یابد.

شایان ذکر است که در کیهان‌شناسی و فیزیک نجومی نوین تعداد کهکشان‌ها صد میلیون و تعداد ستارگان هر کهکشان صدمیلیون سیاره تخمین زده شده است. بنابراین، ارقام و اعداد ستارگان متعدد و نامعلوم خواهد بود و نظریه‌های نجومی گذشته که مبنای جهان‌شناسی فلاسفه قرار گرفته‌اند امروزه کاربردی نخواهند داشت و بهتر است به جای عقول متعدد، عقل و نفس کلی مطرح باشد و ماده و جرم را واحد قابل انبساط و انقباض فرض کنیم تا عقل و نفس کلی و ماده اولیه در عین وحدت بالذات بتوانند دارای قوا و صفات متعدد باشند. در این صورت، در مبانی جهان‌شناسی خود در بند ارقام و تعداد نخواهیم بود و هرچه در اثر کشفیات جدید تعداد ستارگان بیشتر شود مبانی کلی عقل و نفس و ماده اولیه نامعقول به‌نظر نخواهد رسید.

بنابراین کیهان‌شناسی فلسفی که براساس علوم نجومی گذشته دیرین بنا نهاده شده و بالضروره توجیهات فلسفی و عرفانی خاصی را در متون فلسفی و عرفانی به خود اختصاص داده است دیگر نمی‌تواند قابل طرح باشد و جهان‌شناسی فلسفی مبتنی بر آنها قابل نقض و غیرقابل اعتماد خواهد بود. باشد که با رهایی از جزمیت‌گرایی در جهان‌شناسی مبتنی بر علوم هیئت و نجوم گذشته دور باتوجه به تحولات و انقلابات فکری در فیزیک نجومی روز زمینه را برای طرح نگرش‌های نو در کیهان‌شناسی و فلسفه طبیعی فراهم سازیم.

ب - راهکارهای اصلاحی در پرتو مطالعات تطبیقی

بنابر آنچه در بخش اول این مقاله، درباره اشکالات موجود در بعضی از مسائل فلسفه طبیعی مطرح در فلسفه اسلامی به‌علت پیروی از هیئت بطلمیوسی و دستاوردهای دیدگاه‌های نجومی کهن عنوان شد، این ضرورت احساس می‌شود که دیگر نمی‌توان از فلسفه اسلامی، که در برخی از مباحث فلسفه طبیعی

مستقیماً با فلک‌شناسی قدما ارتباط پیدا می‌کند، انتظار داشت نظریه نوینی در این زمینه ارائه دهد و تحولات و انقلاب فکری جدیدی به وجود آورد.

لازم است مدرسان، پژوهشگران و شارحان فلسفه اسلامی برای جبران این نقیصه در هر عصر و دوره ضمن آشنایی با اندیشه‌های نوین فلسفه غربی و به طور کلی با تفکرات نوین فلسفی غیراسلامی و روش‌شناسی آنها و نیز از طریق مطالعات تطبیقی، زمینه تحول و تطور فلسفه اسلامی را فراهم سازند و به بسط و توسعه و طرح موضوعات جدید اهتمام ورزند تا متون فلسفه اسلامی با زبان روز، بهتر به جهانیان معرفی شود. از رهگذر بررسی‌های تطبیقی بستر مناسبی مطابق با نیازهای جامعه در تمامی بخش‌های فلسفه اسلامی، اعم از متافیزیک، الهیات، فلسفه سیاسی، فلسفه علم، فلسفه اخلاق، فلسفه هنر ... در جهت گسترش و تحول فلسفه اسلامی به وجود خواهد آمد؛ هر چند که این نقیصه‌ها در تمامی مکاتب فلسفی وجود داشته و خواهد داشت. در این مورد، اگرچه به بعضی از عیوب و اشکالات اشاره شد، آن هم به این علت که فلسفه طبیعی مبتنی بر تجربیات عینی و حدس‌ها و ابطال‌ها است و طبیعتش چنین اقتضاد می‌کند، اکنون می‌خواهیم هنر فلسفه اسلامی را نیز در همان بخش فلسفه طبیعی، آن‌هم تنها از یک فیلسوف، از طریق بررسی تطبیقی به علاقه‌مندان و پژوهشگران فلسفه اسلامی بنمایانیم و خاطرنشان کنیم تا چه اندازه می‌توان با فلسفه تطبیقی ناگفته‌های قدما و شارحان فلسفه اسلامی را به زبان روز تبیین کرد و چقدر نکته‌های ناگفته حتی در فلسفه طبیعی که درباره‌اش بحث شد برای تحقیق و پژوهش جدید باقی مانده است.

نویسنده برای نمونه یک موضوع از مسائل فلسفی ملاصدرا که به نحوی با فلسفه طبیعی ارتباط دارد به صورت تطبیقی و به زبان فلسفه علم روز تحلیل و تطبیق کرده و نکات دقیق و فرازمانی آن را به تصویر کشیده است تا تأییدی بر فرض و طرح خود در این مقاله باشد. امید است که طرح یک نکته به صورت تطبیقی زمینه را برای پژوهش‌های بیشتر فراهم کند و انگیزه‌ای برای علاقه‌مندان به پژوهش‌های نوین در مطالعات فلسفه اسلامی تلقی شود.

۱. تحلیل و بسط وجود ربطی (وجود رابط) در قلمرو شبکه سیستمی

در قرن بیستم شبکه سیستمی در علوم مختلف به ویژه فیزیک بر ارتباطات و همبستگی های متقابل پدیده ها تأکید دارد و آنچه در این نگرش مورد توجه قرار می گیرد همبستگی مجموعه ای اشیا است، نه پدیدارها به صورت منفرد و مستقل. هر موجود در شبکه سیستمی دارای یک ارگانیزم است، به گونه ای که با همه ترکیبی که در اجزای آن مشاهده می شود، هر سیستمی خود را در کلیتی وحدتمند و پویا نشان می دهد.

هر سیستم مجموعه ای از اجزای مرتبط و وابسته به یکدیگر است و یک کل را تشکیل می دهد. پیوند اجزا در نگرش سیستمی به صورت تعاملی، زایشی، تحولی، ساختاری و رفتاری منظور می شود. با این وجود در میان پدیده های هستی، هیچ چیز به صورت مطلق و مستقل وجود ندارد و هریک از پدیده های هستی تنها در ارتباط با یکدیگر می توانند تعینی مبهم داشته باشند. این وابستگی و همبستگی میان پدیده ها در زبان فلسفی ملاصدرا تحت عنوان وجود ربطی عالم امکان به اجمال مورد بحث قرار گرفته است.

نظریه ملاصدرا که تکامل یافته نظریات عرفانی، به ویژه عرفان ابن عربی و از طرفی، متأثر از عرفان ایران و شرقی است،^(۱) در مقایسه با ویژگی هایی که ماده و پدیده های آن در منظر فیزیک اتمی جدید دارد، برای ماده و هویت پدیده های آن تشخیصی والاتر و همبستگی گسترده تر و پویاتر قایل شده و با ارائه نگرش سیستمی هستی شناسی خود برای ماده، نوعی حیات، شعور و خودآگاهی در حد مرتبه وجودی آن در نظر گرفته است. شاید بتوان گفت بر این اساس، عالی ترین تبیینی که در شبکه سیستمی برای پدیده ها به ویژه پدیده های مادی اظهار شده است، تبیین ملاصدرا بر پایه نظریه اصالت وجود است.

بنا بر مشرب صدرایی، وجود صرف که تنها یک مصداق بیشتر ندارد و دارای وحدت حقه حقیقه است موجودی است فی نفسه لِنَفْسِهِ بنفسه که صدرالمتألهین وجود حق تعالی را متصف به این سه قید و صفت دانسته است، به گونه ای که هرچه مراتب و شئون او متنزل شود، یا بعضی از صفات و قیود فوق را از دست می دهد یا همه آنها را. برای مثال، اگر موجودی هم فی نفسه و

هم لِنَفْسِه باشد و بنفسه نباشد آن را موجود نفسی یا محمولی گویند که مصداق آن جوهر است که فاقد قید بنفسه است. اگر موجودی فی نفسه بود ولی لِنَفْسِه نبود، یعنی فی نفسه لغیره بود، آن را رابطی یا ناعتی گویند، همچون اعراض مثل سفیدی که فاقد قید لِنَفْسِه است و بالأخره در صورتی که موجود هیچ یک از قیود سه گانه فوق را نداشته باشد. در فلسفه ملاصدرا از آن به وجود رابط تعبیر می شود، یعنی وجودی که نه در خود است و نه برای خود، بلکه تحقق آن در غیر آن است. اینجا است که از آن به صرف نسبت و تعلق صرف تعبیر می شود؛ یعنی نه منسوب است و نه منسوب الیه.

آنجا که نسبت به طور مستقل بررسی می شود در وعاء ذهن است و گرنه جهان خارج ظرف وجود نسبت یا اضافه و ربط نیست، بلکه جهان خارج خود نسبت است و از حقیقت نسبت یا ربط جدا نیست و به تعبیر بهتر، خارج، خود عین ربط و تعلق است نه ظرف ثبوت رابط و وجود نسبت. وجود رابط فاقد ماهیت است زیرا ماهیت معنایی است که در پاسخ «ماهو» و سوال از گوهر شیء در نظر گرفته می شود و هرچه در پاسخ از گوهر شیء بتوان گفت در مفهوم خود مستقل است.

وجود رابط گونه ای ضعیف از هستی است که نه تنها به طور مستقل وجودی ندارد، بلکه هستی اش همان وابستگی و همبستگی آن به غیر است؛ بنابراین برای وجود رابط هیچ نوع ماهیت و مفهوم ثابت و مشخص و متعینی نمی توان در نظر گرفت و کاملاً در عدم تعین صرف^۱ خود را می نماید:

انّ الوجودات الرابطة لاماهیه لها، لأن الماهیات هی المقوله فی جواب ماهو، فهی مستقله بالمفهومیّه. والوجودات الرابطة لا مفهوم لها مستقلاً بالمفهومیّه. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۷۷)

از نظر ملاصدرا تمامی موجودات امکانی اعم از جوهر و عرض درمقابل وجود واجبی عین ربط و تعلق اند و همه به منزله وجود رابط و معنی حرفی فاقد استقلال ذاتی و هویت متعین هستند؛ بر این اساس او کلیه پدیده های امکانی را

در قبال وجود حق، وجود رابط و معنای حرفی و صرف ربط و نسبت می‌داند. آنچنان وجود رابط در مرتبه هستی درمقابل حق کمرنگ است که شدت ظهور وجود حق عرصه ظهور را برای وجود رابط همچنان تنگ می‌کند؛ و به همین اعتبار است که نسبت میان هستی مستقل و رابط را درمقابل ذهن متباین دانسته‌اند:

والاتفاق النوعی فی طبیعه الوجود مطلقاً عندنا لاینافی التخالف فی معانیها الذاتیه و مفهوماتها الانتزاعیه، كما سیوضح لك مزید ایضاح علی ان الحق، ان الاتفاق بینهما فی مجرد اللفظ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۷۹: ۸۱)

مقصود از اتفاق نوعی اتفاق به حسب سنخ وجود است، وگرنه وجود، مفهومی کلی نیست که نوع داشته باشد. بنابراین، این تقابل وجود مستقل و وجود رابط در مقام ذهن حاکی از نوعی بینونت است وگرنه در عالم خارج وجود ممکنات نسبت به حق جز جهت ربط و استناد و تعلق به مبدأ چیز دیگری نیست؛ در غیر این صورت نوعی از بینونت و عزلت و همچنین استقلال در ذات و هویت ممکنات لازم می‌آمد که با توحید خاص الخاص منافات خواهد داشت. از طرفی، همین موجودات امکانی که نسبت به وجود حق عین ربط و اضافه‌اند، نسبت به یکدیگر بعضی به منزله جوهر و بعضی به مثابه عرضی تلقی می‌شوند. تقابل و تباین وجود مستقل و رابط در مقام ذهن، منافاتی با وحدت در حقیقت وجود ندارد. تفاوت این دو در معنا و مفهوم است نه در وجود. حقیقت وجود در نظر ملاصدرا با حفظ وحدت و بساطت، جلوه‌ها و شئون مختلفی دارد که همگی جلوه‌ای از تجلیات آن حقیقت‌اند و تمامی موجودات از عالی و دانی و مجرد و مادی و محسوس و معقول از نور جمال خورشید ازلی ساطع هستند. بدین جهت وجود هر موجودی در نظر او عین تعلق و ارتباط با مبدأ است نه (متعلق و مرتبط با مبدأ)، زیرا لفظ متعلق و یا مرتبط در عین حال حاکی از بینونت و استقلال با قید تعلق و ارتباط است. ولی چون وجود در هر موجود جلوه معبود و تجلی ذات و حقیقت است و جلوه هر چیز مرتبه‌ای از مراتب و

شأنی از شئون ذاتی او است و بدون آن هیچ گونه استقلال و قوام ذاتی حتی در مقام لحاظ و تصور ندارد، موجودات امکانی عین تعلق و ارتباط به مبدأ هستند:

من أن جميع الوجودات الامكانيه الارتباطيه المتعلقه اعتبارات و شئون للوجود الواجبى، و اشعه و ظلال للتور القیومی لا استقلال لها بحسب الهویه و لا يمكن ملاحظتها ذاتاً منفصله و آتیات مستقله، لأنّ التابعیه و المتعلق بالغير، و الفقر و الحاجه و الحاجه عین حقایقها، لا أنّها لها حقایق علی حیلها عرض لها التعلق بالغير و الفقر و الحاجه اليه، بل هی فی ذاتها محض الفاقه و التعلق، فلا حقایق لها الا كونها توابع لحقيقه واحده؛ فالحقيقه واحده و ليس غيرها الا شئونها و فنونها و حیثياتها و اطوارها و لمعات نورها و ضلال ضوئها و تجليات ذاتها. (الاسفار، الجزء الاول من السفر الاول، ص ۴۷)

شاید بتوان گفت یکی از شاخصه‌های حکمت صدرایی که مبنای بسیاری از مباحث فرعی دیگری قرار گرفت و راه حلّ معضلات متعددی را در فلسفه اسلامی ارائه داد و فلاسفه گذشته آنچنان که باید همچون او در معرض آن اصل قرار نگرفته بودند، امکان وجودی یا فقری است که به تعبیری، وجود رابط است. ملاصدرا به دلیل اهمیت این موضوع در ساختار فلسفی خود درصدد برآمد تا بر مدعای خویش دلایلی اقامه کند و به آن صورت برهانی دهد، و امکان وجودی را در جایگاه اصلی خود بنشانند:

ثم لا يخفى عليك حكاية ما سيقرع سمعك بيانه على الوجه اليقينيّ البرهانيّ فما نحن بصدد ان شاء الله تعالى أن وجودات جميع الممكنات في فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحق تعالى فوق ما وقع في كلام بعض الائمة الحكمه الدينيه و اكابر الفلسفه الالهيه. (همان، ۳۲۹/۲)

بر این اساس، سلسله مراتب وجود امکانی همه به عنوان رابطه ها و نسب وجود حق تلقی می شوند. به بیانی دیگر، خود ملاصدرا در جای دیگری توجیه برهانی اش را در مورد این مسئله چنین توضیح می دهد:

نحن بفضل الله تعالى و برحمته اقمنا البرهان المولود بيانه في مترقب القول و مستقبل الكلام أَنَّ الممكن لا يمكن تحليل وجوده الى وجود و نسبه الى الباري، بل هو منتسب بنفسه لا بنسبه زائده مرتبط بذاته لا بربط زائد فيكون وجود الممكن رابطياً عندهم و رابطاً عندنا. (همان، ص ۳۳۰)

به عبارت دیگر:

ليس لماسوى الواحد الحق وجود لا استقلالي و لاتعلقى بل وجوداتها ليس الا تصورات الحق باطواره و تشاناته بشئونه الذاتيه. (همان، ص ۴۷ و ۳۰۵)

حاجی سبزواری ذیل این عبارات چنین می گوید: ای لها وجود رابط لا رابطی کما سبق، یعنی ماسوی الله همان طور که گفته آمد، دارای وجود رابط اند، نه رابطی و ناعتی.

چون مشایبان به تباین وجودات معتقد شدند برای ممکن وجودی مغایر با وجود واجب تعالی در نظر گرفتند، در نتیجه وجود ممکن را رابطی تلقی کردند، در حالی که بنا بر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت آنچه منسوب به واجب تعالی است وجودات و مراتب آنها است که شامل وجود مقید و وجود مطلق است. منسوب چیزی جز صرف ربط و فقر و تعلق صرف نیست: (همان، حاشیه حاجی سبزواری بر الاسفار، ص ۳۳) «من حیث کون الشیء رشحی الوجود، ظلّی التجوهر، استنادی الحقیقه، تعلقی الذات». (همان، ص ۳۳۰)

نشئه وجود تنها مشتمل بر یک وجود واحد مستقل است که واجب تعالی است و سایر وجودات همه، روابط و نسب و اضافات او هستند. (نهایة الحکمه، ص ۷۹) این نظریه صدر المتألهین مبنای کلیدی امهات مباحث حکمت متعالیه شد؛

همچنین، با صبغه عرفانی که به خود گرفت، رازگشای ده‌ها معمای هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی شد، با این سخن که جمیع موجودات امکانی عین‌الربط والتعلق به وجود صرف حقیقی و فاقد هرگونه هویت استقلالی هستند. در حکمت صدرایی دیگر نمی‌توان پدیده‌های عالم هستی را به‌عنوان ذاتی منفصل و حقایقی مستقل فرض کرد، زیرا تعلق بالغير و صرف ربط به‌هیچ‌وجه طرفی از وجود نمی‌بندد، چون همیشه برای غیر است نه برای خود.

امکان فقری یکسره رابطه میان علت و معلول و ربط حادث و قدیم که معرکه آرای متضاد در فلسفه شرق و غرب بوده و هست را با دیگر متفرعات آن دو متحول ساخت و نگرش جدیدی را در منظر تفکرات فلسفی به وجود آورد و زمینه‌ای نوین و بدیع برای پویایی هرچه بیشتر مباحث فلسفه اسلامی در حکمت متعالیه فراهم ساخت؛ همچنین ابواب جدیدی را در فلسفه برای همیشه مفتوح گذاشت تا حکمت متعالیه همچون گذشته بتواند در مقایسه با دیگر مکاتب فلسفی برتری خود را نشان دهد و در ضمن در آینده پا به پای تئوری‌های علمی جدید به‌ویژه فیزیک کوانتوم حرکت کند، به‌گونه‌ای که هم‌اکنون، نظریه وجود رابط او که به تعبیر ما شبکه سیستمی پدیده‌های هستی‌شناسی او است، حرفی بیشتر و فراتر از آنچه فیزیک کوانتوم جدید در مبانی نظری هستی‌شناسی به‌ویژه در قلمرو اتمپاره‌ها طرح می‌کند، برای گفتن دارد. وما در این مقاله حاضر با توسعی که براساس مبانی فلسفی او قایل شده و طرحی نو که در این زمینه افکنده‌ایم، برای بهتر روشن شدن مباحث او به بعضی نکات به‌صورتی تطبیقی اشاره خواهیم کرد و زمینه مساعدی را برای تحقیقات بیشتر هم در قلمرو فیزیک جدید و هم در قلمرو فلسفه در معرض دید اندیشمندان قرار خواهیم داد.

در مقاله حاضر با بسط دیدگاه ملاصدرا در مبانی اصالت وجود تصویر نوینی را به پژوهشگران ارائه می‌دهیم تا بهتر از پیش بتوانیم گستره فرازمانی افکار او را معرفی کنیم. شبکه سیستمی هستی‌شناسی او نه‌تنها می‌تواند در تحلیل مبانی نظری فیزیک جدید به‌ویژه فیزیک کوانتوم مورد استفاده قرار گیرد، بلکه در طیفی وسیع‌تر فلسفه وجود ربطی و امکان وجودی وی در جهان امکان می‌تواند عامل پیوند میان تمامی مراتب هستی باشد. به عنوان مثال، وابستگی معلول به

علت و حادث به قدیم و اتحاد عاقل و معقول و وحدت اضداد، استمرار فیض، نظریه انبساط جهان، آنتروپی، حرکت جوهری، معاد و عوالم هستی و دهها مسئله دیگر همه تحت شبکه سیستمی وجود رابط قابل تحلیل و تبیین هستند. عدم ضرورت طرفینی (لاضرورت وجودی و عدمی) عالی‌ترین زمینه بالقوه‌گی برای دریافت اشراقات مستمر الهی در وضع نامشخص جهان امکان و لاتعین است.

استمرار هستی در راستای تعین مطلق با وحدت حقیقه از یک طرف و لاتعین نسبی که خود مرتبه نازله تعین مطلق با وحدت حقیقه است از طرف دیگر، مبنایی استوار در نظریه کلی جهان خلقت و فلسفه آفرینش است که می‌تواند با گستره خود نظریات علمی مقرون به حقیقت را پوشش دهد و زمینه را برای بسط هرچه بیشتر جهان‌شناسی فلسفی و علمی فراهم سازد.

پدیده‌های هستی در قلمرو وجود رابط خود را به صورت شبکه مرتبط و همبستگی کلی نشان می‌دهند و جز از این طریق هیچ پدیده امکانی و محتمل، توانایی باشندگی ندارد. تمامی ممکنات به دلیل نیاز و وابستگی و به جهت اینکه موجودیتشان به غیر بودن و تعلق به غیر داشتن است، تعین خود را در عدم تعین و اقتضای خویش را در عدم اقتضا و نشانه هستی خود را در صرف همبستگی به او که فیاض است و طبیعت خود را به صرف تمسک به عروة الوثقیای منشأی خود می‌یابند. شگفتا که دیدگاه فلسفی فراگیر صدرا ناخواسته جولانگاه اندیشه‌های برون‌گرایانه علمی نیز شد و در فیزیک نوین بازتابی قابل بررسی پیدا کرد.

در این نظریه شبکه سیستمی هیچ پدیده امکانی را چه مادی و چه مجرد نمی‌توان خارج از آن ملاحظه کرد. به علاوه، او برای هریک از مراتب هستی ویژگی‌های خاصی را ذکر می‌کند که از جمله ویژگی‌های مادی علاوه بر ارتباط تنگاتنگ پدیده‌ها براساس نظریه همبستگی و این نه آنی بودن وضع عوالم هستی، حرکت جوهری را می‌توان نام برد. از نظر من وجود رابط باتوجه به مراتب و عوالم هستی و به عبارتی، نسبت به متعلق خود، خود نیز ذومراتب و دارای شدت و ضعف است. وجود رابط در عالم مادی به علت بعد بیشتر از

وجود صرف دارای ابهام و عدم تعین و بی‌ثباتی بیشتری نسبت به وجود رابط در عوالم دیگر است:

انّ للموجودات مراتب فی الوجودیه؛ للوجود نشأت متفاوتة، بعضها اتم و اشرف و بعضها انقص و اخس كالنشاء الالهيه و التعلقيه و النفسيه و الطبيعیه و لك نشاء احكام و لوازم تناسب تلك النشاء، و يعلم أيضاً أنّ النشاء الوجودیه كلما كانت ارفع و اقوى كانت الموجودات فيها الى الواحد و الجمعیة اقرب، و كلما كانت أنزل و اضعف كانت الى التکثر و التفرقة و التضاد اميل، فاکثر الماهیات المتضاده فی هذا العالم الطبیعی، و هو أنزل العوالم، غیر متضاده فی العالم النفسانی، و کذا المختلفات فی عالم النفس متفقہ الوجود فی عالم العقل، فما ظنک بالعالم الربوبی و النشاء الالهیه فی الجمعیة و التأحد، فجميع الأشياء هناك واحد و هو کلّ الأشياء بوحدة من غیر ما یوجب اختلاف حیثیه. (الاسفار، ج ۸، الجزء الاول من السفر الثالث، ص ۲۷۷)

با نفی رابط و همبستگی اشیا وحدت شبکه‌ای و مجموعه‌ای آنها از میان خواهد رفت، گرچه رابط موجب همبستگی پدیده‌ها است، خود به‌هیچ‌وجه یکی از طرفین ارتباطی نیست؛ بلکه از آنجا که تمامی مراتب وجودی عالم نسبت به مرتبه‌ای بالا و ادنی قرار می‌گیرد، عین ربط به آنها تلقی می‌شود و ربط و همبستگی و اضافه‌صرف، خود در هاله‌ای از نسبیّت قرار می‌گیرد و هر مجموعه‌ای، شبکه‌ای ارتباطی خاص عالم خود را تشکیل می‌دهد؛ وگرنه معنای رابط و همبستگی بدون این تفسیر و توجیه تحقق نخواهد داشت. با این توصیف همبستگی مراتب هستی با یکدیگر تحت عنوان وجود رابط حاکی از اضافه‌اشراقی بودن پدیده‌های هستی است که حاصل تعلق داشتن به یک وجود مستقل بوده که همان وجود صرف و کمال صرف الهی است؛ وگرنه در صورتی که اضافه‌مقوله‌ای باشد، حاصل نسبت دو وجه مستقل است که باتوجه به توضیحات فوق با فرض ما تخالف دارد. در این صورت، نوع ربط و اضافه‌پدیده‌ها حرفی و اشراقی است نه مقوله‌ای.

مقوله اضافه اشراقی و نسبت آنچنان فراگیر است که هیچ شیئی از اشیا از آن خالی نیست و نسبت حقایق امکانی و وجودات تعلقی در هر مرتبه و عالمی که باشند در مقایسه با حقیقت وجود صرف، نسبت نیستی به هستی است (زنوزی، ۱۳۶۱: ۲۲ - ۲۱۷)؛ زیرا هویت که عبارت از حقیقت وجود است، به ذات الهی اختصاص دارد و از سایر اشیا قابل سلب است و بنا بر سخن گرانهای حضرت جعفر بن محمد الصادق (ع): «هو الشیء بحقیقه الشیء» (همان، ص ۲۲۰).

باز ملاصدرا در مجلد دیگر *اسفار* در بحث «فی عموم التّضایف» اظهار می‌دارد: اتصاف هر یک از موجودات به صورت اضافه و سلب است و هیچ موجودی نیست که فاقد نسبت و تعلق به غیر باشد و این همبستگی به غیر از طریق علّیت یا معلولیت یا طریقی دیگر است. در مقام تقابل شیئی از اشیا، اشیا دیگر از آن قابل سلب است و حتی واجب‌الوجود از جنس تقابل تضایف خالی نیست: «فتقابل التّضایف لا یخلو عن جنسه شیء من الاشیاء حتی واجب الوجود فأنه مبدء الاشیاء» (*الاسفار*، ج ۲، الجزء الثانی من السفر الاول، ص ۱۲۱).

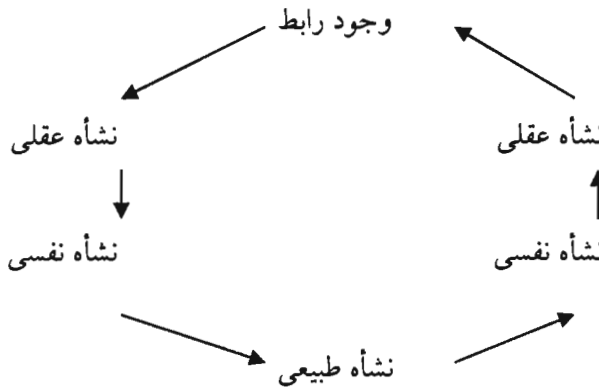
از یک طرف با توسّعی که برای وجود رابط با استفاده از مباحث متنوع و پراکنده ملاصدرا در کتاب *اسفار* قایل می‌شویم، شبکه سیستمی پدیده‌های هستی‌شناسی او در همه عالم تسری دارد و هیچ‌یک از عوالم از این موضوع مستثنا نیست؛ از طرف دیگر، در فیزیک جدید تنها شبکه سیستمی مشتمل بر پدیده‌های مادی موجی - ذره‌ای است؛ بنابراین ما فقط بازتاب نظریه همبستگی پدیده‌های هستی ملاصدرا در عالم مادی را مورد بحث و مقایسه قرار می‌دهیم و باز درمی‌یابیم که قلمرو پدیده‌های مادی در تئوری ملاصدرا وسیع‌تر از دیدگاه‌های نظری فیزیک جدید است. برای مثال، عدم تعین در موضوع حرکت جوهری سرانجام در سلسله ارتباطات هستی به وجود صرف منتهی می‌شود و موقعیت خود را در همبستگی طولی و عرضی شبکه پدیده‌ها مستحکم می‌یابد، در صورتی که عدم تعین در فیزیک جدید تکیه‌گاهی متعین و مشخص ندارد و در شبکه همبستگی معلق و بی‌پناه وامانده است. زیرمجموعه وجود رابط از نظر ملاصدرا به شرح زیر است:

$$ER=R.S.M$$

ماده، نفوس، عقول = وجود رابط
 امکان وجودی $I \rightarrow EC$ عدم تعین
 عدم نسبی $EP \rightarrow RN$ امکان وجودی
 عدم تعین $RN \rightarrow I$ عدم نسبی

شمای شبکه سیستمی یا وجود رابط و نشأت آن

اضافه $\rightarrow$ امکان فقری $\rightarrow$ عدم تعین $\rightarrow$ وجود رابط $\leftarrow$ عدم نسبی $\leftarrow$ امکان وجودی $\leftarrow$
 نسبت



طرفین این همبستگی متضایف در حقیقت هستی و نیستی است، البته نیستی در اینجا عدم نسبی و امکان است.

وایتهد فیلسوف معروف انگلیسی در فلسفه خود به جای شیء که در گذشته متحیز در مکانی خاص منظور می شد و همچنین به طور ثابت در آنات ادامه می یافت، واژه رویداد، واقعه و حادثه را تحت عناوین «event» و «Occasion» و در مورد مجموعه مرتبط واژه ارگانیسم^۱ را به کار برده است. براین اساس، هریک از علوم نتایج خاص ارگانیسمی هستند و تفاوت آنها تنها به سادگی و پیچیدگی آنها بستگی دارد. همچنین او قلمرو امکان^۲ و قلمرو واقعیات^۳ را تعبیر

1. Organism
 2. Eternal object
 3. Events

کرده و هر تحقیقی را یک محدودیت تلقی می‌کند (جونز^۱، ۱۹۷۵: ۷۷). ملاصدرا نیز همانند وایتهد در قرن هفده، براساس نظریه همبستگی، پدیده‌های هستی در پرتو وجود رابط، فلسفه و علوم را در طول یکدیگر قرار داده و تفاوت آنها را از حیث تفاوت در مرتبه دانسته است. به هر حال، وایتهد واژه «event» را در مفهوم بسیار کلی به صورت شبکه وقایع و حوادث مرتبط واقعی که در قالبی خاص در یک مقیاس وسیع به هم پیوسته^۲ است، به کار می‌برد. (وایتهد^۳، ۱۹۶۹: ۹۰). ماکس پلانک می‌گوید: «در مکانیک جدید دستیابی به قوانینی ثابت و کافی که در پی آن هستیم محال است مگر آنکه سیستم فیزیکی را به صورت یک کل نظاره کنیم». در «نظریه میدان» مکانیک جدید هر ذره خاص از سیستم، به معنایی در هر لحظه معین، همزمان نه فقط در مورد میدان نیرویی که ذره مزبور در آن احاطه شده، بلکه در مورد جرم و قوه نیز، مصداق پیدا می‌کند. (مکس پلانک^۴، ۱۹۳۳: ۲۴)

تنوری کوانتوم، جهان را مجموعه‌ای از اشیای فیزیکی نمی‌داند، بلکه «شبکه‌ای» از پیوندها میان اجزای یک کل تلقی می‌کند. پس جهان به بافتنی پیچیده‌ای از رویدادها می‌ماند، بافتنی‌ای که در آن ارتباط‌های گونه‌گون بر روی یکدیگر قرار می‌گیرند و یا ترکیب می‌شوند و بافت کل را به وجود می‌آورند: (هایزنبرگ^۵، ۱۹۶۳: ۴۳)

كما انَّ الضَّرورةَ الْأَزَلِيَّةَ مَسَاوِقَةٌ لِلْبَسَاطَةِ وَالْأَحَدِيَّةِ وَمُلَازِمَةٌ
الْفَرِيدَةِ وَالْوُتْرِيَّةِ، فَلِذَلِكَ الْإِمْكَانُ الذَّاتِي رَفِيقُ التَّرْكِيبِ وَالْمَتَزَاجِ
وَشَفِيقُ الشَّرَكَةِ وَالْإِزْدَوَاجِ، فَكُلٌّ مُمْكِنٌ زَوْجٌ تَرْكِيبِي إِذَا الْمَاهِيَّةُ
الْإِمْكَانِيَّةُ لِأَقْوَامٍ لَهَا الْإِلَاحُ بِالْوُجُودِ. وَالْوَحْدَةُ الْإِمْكَانِيَّةُ لَا تَعَيِّنُ لَهُ الْإِلَاحُ
بِمَرْتَبَةٍ مِنَ الْقُصُورِ وَدَرَجَةٍ مِنَ التَّزْوِيلِ يَنْشَأُ مِنْهَا الْمَاهِيَّةُ وَتَنْزَعُ
بِحَسَبِهَا الْمَعَانِي الْإِمْكَانِيَّةُ وَتَتَرْتَّبُ عَلَيْهَا الْأَثَارُ الْمُخْتَصَصَةُ. (الاسفار،
الجزء الاول من السفر الاول، ص ۱۸۶)

1 Jones, W. T.

2. Nexus

3. Whithead, Alfred North

4. Max Plank

5. Heisenberg

همچنین صدرا در این زمینه می‌گوید تمامی حقایق امکانی از جهت طبیعت بالقوه و از جهت ارتباط با علتشان بالفعل هستند. آنها از حیث ماهیت لیسیّت صرف و از حیث وجود علت تام خود وجود مفاض از ناحیه حضرت او هستند. در نتیجه، پدیده‌های امکانی مصادیقی، برای مفهومی مرکب از معنای بالقوه و معنای بالفعل به صورت توأمان خواهند بود (همان، ص ۱۸۷)؛ و وحدتی که دارند، از نظر بساطت ضعیف است، یعنی وحدت آنها نوعی از اتحاد است و مفهوم اتحاد عبارت از ترکیبی است که از جهتی واحد و از جهتی کثیر باشد. وحدت ممکنات پرتوی از وحدت صرف الهی است که به ترتیب نزولی وحدات از مقام الهی به عوالم عقلی افاضه می‌شود و سپس به نفوس و بعد به وحدت صور و وحدت اتصالی جسمی که بالقوه دارای کثرتی است که اتحادی با وحدت پیدا نمی‌کند و پیوسته وحدت خود را در مراتب عالی‌تر وجود می‌یابد.

هر موجودی که وحدتش کامل‌تر باشد به وحدت حَقُّ حَقِیقَةُ حق نزدیک‌تر خواهد بود. با این وجود، هر ممکن‌الوجودی برحسب ماهیت مفهومی است کلی که مشتمل بر امکانات بسیار و وجودات متعدد است. هیچ پدیده امکانی در عالم خارج تحقق ندارد مگر اینکه تحت یک طبیعت کلی ذاتی یا عرضی (مجموعه یا ارگانیسم) قرار گیرد، به گونه‌ای که از نظر معنا و مفهوم از اشتراک افراد با خود ابایی ندارد:

و ما من شخص امکانی الا و هو واقع تحت طبیعه کلیّه ذاتیه او
عرضیه لایابی معناها اُن یکون هناك عدّه افراد تشرک معه فیها و
ان امتنع ذلک بحسب امر خارج عن طبیعتها - فاذن لاوحده و
لافرادیه لممکن ما علی الحقیقه، بل انما هی الافاضه الی ما هو
اشد کثره و اوفر شرکا.

گرچه بافت‌های انرژی در دنیای زیراتمی، ساخت‌های اتمی و مولکولی پایداری را پدید می‌آورند و به ماده در سطح میکروسکوپی جسمیت می‌دهند، و از این رو ما گمان می‌کنیم جهان از جواهر مادی و جواهر فرد تشکیل شده است و همچنین اگرچه چنین تصویری نتایج مفیدی نیز دربر دارد و از آنها در تکنولوژی و علوم بهره‌های فراوان می‌توان گرفت، درحقیقت نباید از این نکته چشم

پوشید که آنچه ما اتم می‌نامیم از واژه‌های نظری^۱ است و خود از ذرات بی‌شماری تشکیل شده‌اند که هویت مادی ندارند. ما در این ذرات، جوهری مادی به دست نمی‌آوریم، بلکه آنچه متعلق این ذرات است زمینه به هم تنیده دینامیکی است که پیوسته در تغییر و تبدیل است، و گویی که بنیان ماده و انرژی در تکاپو و رقص و جنبشی دایمی و به اصطلاح ملاصدرا به حرکت جوهری خود ادامه می‌دهد. این رقص کیهانی و حرکت جوهری ذرات زیر اتمی به نحو دیگری در کل جهان نیز جریان دارد. (چپره^۲، ۱۹۸۴: ۱۳۸) و در هر مرتبه‌ای از مراتب هستی به گونه‌ای مطابق با عالم خود عمل می‌کند؛ آنجا که به آن ماده اطلاق می‌شود از نظر ملاصدرا حرکت جوهری همبستگی آن را با دیگر مراتب تضمین می‌کند و در مراتب بالا تجدد امثال و به طور کل سریان و جریان عشق وابستگی به مبدای فیاض در هر پدیده‌ای از پدیده‌های عالم هستی به گونه‌ای برای غریزستن و در جهت غریبودن را نشان می‌دهد.

از منظر فیزیکدانان معاصر، آنچه ما آنها را اشیا می‌نامیم در واقع نقش‌ها و بافت‌هایی در فرایند جدایی‌ناپذیر کیهانی هستند و نیز این نقش‌ها سرشتی دینامیکی و متغیر دارند. در فیزیک زیر اتمی، جرم دیگر به جوهری مادی وابسته نیست بلکه به گونه‌ای انرژی به شمار می‌آید. اما انرژی نیز به فعالیت کنایی و به فرایند وابسته است و مقیاسی از کنایی شمرده می‌شود. ذرات زیر اتمی نقشینه-هایی دینامیکی هستند و بیش از آنکه مادی باشند سرشتی «فرایندگونه» دارند. اپنهایمر^۳ فیزیکدان معاصر می‌گوید:

مثلاً اگر پرسیم آیا موقعیت الکترون همان است که بود، باید پاسخ دهیم نه؛ اگر پرسیم آیا الکترون در جنبش است، باید پاسخ دهیم نه؛ اگر پرسیم آیا الکترون در سکون است، باید پاسخ دهیم نه؛ و اگر پرسیم آیا الکترون در جنبش است، باید پاسخ دهیم نه. (اپنهایمر، ۱۹۵۴: ۴۴-۴۲)

1. Theoretical term

2. chapra, F.

3. Oppenheimer, J. R.

یعنی هاله‌ای از کلیت، ابهام، عدم‌تعیین و درهم‌تنیدگی بافت ماده، موجب می‌شود نتوانیم جایگاه خاصی برای آن تشخیص دهیم و تنها این نه آنی را، به‌عنوان تشخیص و تعین ماده معرفی کنیم. این امر چیزی جز حاصل پیوستگی و ارتباط پدیده‌ها نیست؛ و ساختار ماده چنین کیفیتی را اقتضا می‌کند. سیستم‌های زمانی - مکانی عبارت‌اند از نظام‌مندی‌های ارتباطات و همبستگی‌های درونی متقابل وجودات و حقایق هستی. (کراس^۱، ۱۹۷۴: ۲۴)

«For-One's- selfness» becomes «for-the others-and-for-the totality». Everything that in any sense exists has two sides, namely, it's individual self and its signification in the universe. (whitehed, 1985)

واقعیت از دیدگاه هایزنبرگ عبارت از عالم امکان و قلمرو بالقوه‌گی است، به‌نحوی که هیچ چیز با اطمینان و یقین قابل پیش‌بینی نخواهد بود. (لاریکین^۲، ۱۹۹۷: ۲۶)

ملاصدرا در شبکه سیستمی پدیده‌های هستی، و در ساختار وجود رابط و همبستگی مراتب با یکدیگر که به تعبیری همان تشکیک در مراتب ظهور وجود است، به نتایج فلسفی متعددی دست پیدا کرد. از آنجا که او، همان‌طور که قبلاً گفته شد، تفاوت فلسفه و علم را تفاوت در مرتبه و آنها را در طول یکدیگر تلقی می‌کرد، می‌توانیم نتایج فلسفی او را در این راستا به نتایج علمی نیز تعبیر کنیم و همان‌گونه که این امر در بررسی‌های تطبیقی میان نظریات او با روند فیزیکی جدید در مباحث قبلی مشاهده شد، جا دارد که به نمونه‌های کلیدی دیگری در مطالب بعدی، اشاره اجمالی داشته باشیم. مشابه نکاتی را که ملاصدرا در باب حرکت اشتدادی بیان داشته است می‌توان در نتایج فلسفی فیزیک کوانتومی راجع به موجی - ذره‌ای بودن ماده مشاهده کرد. آنچه آنجا عدم تعین بود اینجا نیز عدم تعین است. آنجا ماده از جهتی ذره و به اعتباری موجی شکل می‌نمود و گاهی بود و گاهی نیست می‌نمود؛ اینجا هم پدیده‌های هستی در شبکه سیستمی صدرا امری واحد متصل و مستمر است که پیوسته و مدام دارای مراتبی متنوع و گوناگون بوده و فانی و موجود است.

1. Kraus, Elizabeth M.

2. Laurikainen, kalervo V.

وجود در عالم امکان که امری واحد و مستمر می‌نماید، به اعتباری باقی و به اعتباری فانی است. اگر بگوییم آن موجود است به اعتبار ربط به مبدأ صحیح است و اگر بگوییم معدوم است به اعتبار امکان ذاتی باز صحیح می‌نماید: و ما اعجب امر الحركه فی الوجود.

نتیجه اینکه در حرکت جوهری نه انواع غیرمتناهی و نه انقلاب ذاتی، هیچ‌یک محال نیست؛ بنابراین، صدرا موضوع حرکت را امری بالفعل محض و یا بالقوه محض تلقی نمی‌کرد، بلکه موضوع حرکت جوهری را مرکب از «مما بالفعل و مما بالقوه» امری بالقوه و بالفعل به صورت توأمان می‌دانست:

موضوع کل حركه و ان وجب ان يكون باقياً بوجوده و تشخصه الا
انه يكتفي في تشخيص الموضوع الجسماني أن يكون هناك ماده
تشخص بوجوده صوره ما و كيفيه ما و كميه ما فيجوز له التبدل
فی خصوصیات کل منها. (الاسفار، ج ۴، ص ۸۸ - ۸۷)

امروزه ازدیدگاه دانشمندان فیزیک، بودن و شدن دو وجه متخالف هستی نیست، بلکه دو سیمای واقعیت و هستی به‌شمار می‌رود. (پریگوکینگ^۱ و استنجرز^۲، ۱۹۸۴: ۳۱)

Thus, becoming is for the purpose of being (signification in the universe and being is for the purpose of novel becoming (the emergent individual self.). it is rather, the "growing together" (Concrescence) of objects to Create a novel Subject which enriches the many from wich it springs. The many become one and are increased by one. (وایتهد، ۱۹۶۹: ۹۰)

وایتهد در کتاب معروف خود جریان و واقعیت^۳ جمله بسیار پرمحتوایی دارد که در اینجا عین عبارت او را ذکر می‌کنیم:

There is a becoming of continuity, but no continuity of becoming. (همان، ص ۵۶)

1. Prigoginge, r.l.y.

2. Stengers, I.

3. Process and Reality

یعنی در جهان هستی صیوررت و شدن استمرار و تداوم مشاهده می‌شود، نه تداوم شدن. اجازه دهید برای اعراض از تطویل کلام تحلیل مبسوط این عبارت را در مقاله دیگری بیان کنیم. صدرا می‌گوید:

من تحقیق تجدّد لأکوان الطّبیعیّه الجسمانیّه و عدم خلوها فی ذاتها عن الحوادث، فالفیض من عندالله باق دائم، و العالم متبدل زائل فی کلّ حین و أنّما بقاؤه بتوارد الأمثال کبقاء النفوس فی مده حیاة کلّ واحد من النّاس، و الخلق فی لبس و ذهول عن تشابه الأمثال و تعاقبها علی وجهالاتصال. (الاسفار، ج ۳، ص ۳۲۸)

جهان خلق پیوسته در اندرکنش مداوم با یکدیگر در حرکت و عالم در هر آن در حال تغییر و تبدیل است و استمرار فیض الهی همچنان مدام از طریق توارد و تعاقب امثال، بقای آن را تضمین می‌کند. به تعبیری، ما در جهان فیزیکی براساس نظر همبستگی پدیده‌ها و همچنین در هستی‌شناسی ملاصدرا براساس همبستگی وجودات رابط که صرف اضافه اشراقی هستند، متعلق واحد و متعینی برای مشارالیه «این» و «آن» شیء نداریم، بلکه متعلق «این» و «آن» در جهان فیزیکی و فلسفه صدرایی مجموعه به هم پیوسته و نامتعین ارتباطات و همبستگی‌ها است.

کیفیت همبستگی ذهن و عین در فلسفه سابقه دیرین دارد و هم به وجودشناختی و هم به شناخت‌شناسی مربوط می‌شود. از آنجا که مبنای فلسفی ملاصدرا اصالت وجود است، ذهن و عین بر این اساس هریک مرتبه‌ای از هستی را تشکیل می‌دهد و چون آنها از یک سنخ هستند تقابل آن دو ذاتی و به صورت متباین نیست. از طرفی، هر مرتبه‌ای از مراتب هستی که دارای وحدت بیشتری است کمالش هم بیشتر خواهد بود و نسبت به مبدای خویش که از وحدت تامه حقه حقیقه برخوردار است، قرب بیشتری خواهد داشت.

در شمای ترسیم شده در مورد وجود رابط، این ارتباط و همبستگی میان نشأت مختلف آن مشخص شد. ملاصدرا براساس این همبستگی میان مراتب هستی به حلّ معضلات بسیاری از مسائل فلسفی پرداخت که از جمله آنها مسئله اتحاد عاقل و معقول و شاهد و مشهود و متخیّل و متخیّل و حاس و محسوس

بود. به نظر او مخالفان اتحاد عاقل و معقول چون ابن سینا و دیگران، اتحاد عاقل و معقول را اتحاد میان دو امر متباین یا دو امر متحصّل فرض کرده‌اند، در صورتی که اتحاد عاقل و معقول اتحاد میان دو امر متباین نیست، بلکه اتحاد میان امری متحصّل و امری نامتحصّل است. معقول و معلومی که با عاقل اتحاد دارند معقول و معلوم بالذات‌اند که اموری متضایف هستند.

ملاصدرا با نظریه اتحاد عاقل و معقول نقش ذهن را در تصویر پدیده‌های هستی هم در قلمرو وجود و هم در قلمرو معرفت بسیار مؤثر می‌داند و همان‌طور که در عالم خارج با تأثر از عرفا محوریت را به انسان کامل اختصاص داد، در قلمرو ذهن و معرفت‌شناسی نقش نفس عاقل را در تمامی مراتب ادراک اعم از حسّی، تخیلی و توهمی و تعقلی به‌عنوان عامل برتر معرفی می‌کند. نقش انسان کامل در پدیده‌های هستی و در گستره جهان خلقت قرن‌ها است که برای هر سالک راه معرفت و عرفان آشنا است. بینش عرفانی هرگز با مشاهده برون‌گرایانه محض به‌دست نمی‌آید. شناخت عرفانی حاصل شرکت سالک در موضوع شناخت است. عارفان از این مرحله نیز فراتر رفته‌اند و می‌گویند که برای شناخت جهان باید با جهان امتزاج یافت و با آن یکی شد. نظریه اتحاد عاقل و معقول که متأثر از این نگرش‌های عرفانی است حاکی از نوعی اتحاد میان متعلق شناخت به‌عنوان معقول بالذات و عاقل است. موضوع اصلی شناخت معلوم بالذات است نه معلوم بالعرض عینی و خارجی.

ارتباط ذاتی در جهان پدیده‌های هستی که یکی دیگر از وجوه مشترک فیزیک جدید و نگرش هستی‌شناسی ملاصدرا در وجود رابط پدیده‌ها است، شامل مشاهده‌گر و روان او نیز می‌شود. ماده در سطح اتمی در فیزیک جدید، تنها برحسب چگونگی ارتباط میان فرایند آماده‌سازی شیء و آزمایش بر روی آن می‌تواند بررسی شود. بنابراین، شیوه شناخت و نتیجه آن در نهایت به شخص ناظر و حالت و ویژگی‌های روانی او مرتبط می‌شود. در فیزیک اتمی، وجود شخص ناظر نه تنها برای مشاهده و اندازه‌گیری‌های شیء لازم است، بلکه برای تعریف خواص اشیا نیز ضروری است. (دهباشی، زمستان ۱۳۷۳: ۵۶ - ۴۰)

در فیزیک اتمی نمی‌توان از خاصیت یک شیء به‌طور مطلق سخن گفت. عریف خواص اشیا از این دیدگاه، به شخص ناظر بستگی دارد، و بنا بر گفته هاینبرگ: «علم طبیعت تنها توجیه و تفسیر طبیعت نیست، بلکه جزیی از اندرکنش خود ما با طبیعت است.» (هاینبرگ، ۱۹۶۳: ۷۵)

آنچه ما مشاهده می‌کنیم خود طبیعت نیست، بلکه آن طبیعتی است که در معرض پرسش ما قرار گرفته است (همان، ص ۵۷). در فیزیک کوانتوم توصیف اشیا مبتنی بر فرض اشیا مستقل نیست، بلکه الگوهای فکری شخص در تصویر کیفیت پدیده‌های عینی مؤثر است. فیزیک کوانتوم شعور و آگاهی ناظر محقق و پژوهشگر را وارد قلمرو تحقیقات فیزیکی کرد. پالی تأکید بسیار داشت که درحقیقت، در هر مشاهده‌ای اندرکنش میان مشاهده شیء مورد نظر و آگاهی و ذهن مشاهده‌گر مفروض است. (لاریکین، ۱۹۹۴: ۲۰).

در فیزیک جدید، محقق نمی‌تواند نقش تماشاچی بی‌طرف را داشته باشد، بلکه ناگزیر درگیر جهانی می‌شود که در پی شناخت آن است؛ و از این جهت در خواص موضوع مورد بررسی و پژوهش خود تأثیر می‌گذارد. اصل عدم حتمیت و یا عدم تعین^۱ هاینبرگ، متوجه همین معنا است. یعنی انتخاب ما در تعین یکی از دو — کمیت^۲ و یا موقعیت ذره مادی — و ناتوانی ما در تعین همزمان هر دو کیفیت، حاکی از عدم قطعیت شناخت ما درباره وضعیت اتم‌ها و سرعت آنها در هر لحظه است. با استقرار دستگاهی که یکی از آن دو کمیت را بسنجد، مشاهده‌گر و محقق از استقرار دستگاه کمیت دوم جلوگیری کرده است. افزون بر این اندازه‌گیری وی حالت الکترون را تغییر خواهد داد و جهان از آن پس دیگر جهانی نخواهد بود که پیش از اندازه‌گیری بوده است. برای تشریح واقعه‌ای که رخ داده است باید واژه قدیمی «مشاهده‌گر» را حذف کنیم و به جایش واژه جدید «بازیگر» را بنویسیم. از آن پس جهان به گونه‌ای بس شگفت یک جهان بازیگرانه است. (ویلر^۳، ۱۹۷۳: ۴۴)

1. Ideterminancy

2. Momentum

3. Wheeler, J. A.

در این صورت «واضح است که امکان ندارد بتوانیم به طور دقیق بین خود پدیده‌ها و درک آگاهانه آنها تمایز قایل شویم.» (یامر، ۱۷۶:).

در تئوری کوانتا هر نظر و ملاحظه‌ای مستلزم عبور یک کوانتوم کامل از شیء منظور به شخص ناظر است و نقل یک کوانتوم کامل بین آن دو ارتباط ناچیزی نیست؛ یعنی به محض اینکه چیزی را مشاهده کردیم و یا چیزی حواس ما را تحت تأثیر قرار داد، آن چیز دیگر شیء سابق نیست زیرا تا از آن چیز کوانتوم‌هایی وارد آگاهی ما نشود. معرفت ما نسبت به آن شیء امکان‌پذیر نخواهد بود. پس آنچه اکنون از شیء ادراک می‌کنیم آن شیء نیست که بود و همچنین آنچه از شیء در لحظه دوم ملاحظه می‌شود، چنان‌که هست، شناخته نخواهد شد، آنچه در این مقوله قابل تأمل است، این است که مورد مشاهده در رابطه شاهد و مشهود یا ناظر و منظور مطرح نیست، بلکه نفس «رابطه» موردنظر است و این امر در قلمرو دنیای اتم موجب اختلافات فاحش و نگرش‌های گوناگون شده است، اگرچه این تغییرات در قلمرو جهان با تسامح ناچیزند و در محاسبات می‌توان آنها را نادیده انگاشت.

در اینجا شایان ذکر است که اصل علیت مبتنی بر فرض استقلال شاهد و مشهود و ناظر و منظور است و از طرفی، با وجود فتون‌ها و الکترون‌های منفرد و مستقل و به قول متکلمان جواهر فرد اصل علیت در قلمرو امکان تحقق پیدا می‌کند و قابل دفاع می‌شود. در قواعد مکانیک کلاسیک اصل علیت صادق است ولی در فیزیک کوانتوم رابطه ضروری میان پدیده‌ها براساس علیت بی‌معنا خواهد بود. اگر اصل علیت بر شبکه ترتب حوادث حکمفرما باشد ما هرگز از آن اطلاع نخواهیم داشت و به مکانیسم آن پی نخواهیم برد.

نتیجه

۱. در فلسفه اسلامی و در فلسفه غربی قرون وسطایی نمی‌توان جهان‌شناسی نجومی بطلیموسی و کهن را به عنوان اصلی ثابت و لایتغیر تلقی کرد و اندیشه‌های کیهان‌شناسی فلسفی را برای همیشه متکی و منطبق بر آنها دانست. چرا که

نظریات نجومی مبتنی بر کشفیات و تجربیات و مشحون از حدس‌ها و ابطال‌ها است. بنابراین، جزمیت‌دادن به آموزه‌های نجومی و ریاضی و واقعی‌دانستن آنها و عینیت‌بخشیدن آنها در تحلیلات فلسفی صحیح نیست و با توجه به تحولات و انقلاب علمی در فیزیک نجومی جدید می‌توان زمینه را برای طرح و ارائه نگرش‌های نو در جهان‌شناسی فلسفی و فلسفه طبیعی به وجود آورد و این امر میسر نخواهد شد مگر از رهگذر بررسی‌ها و پژوهش‌های تطبیقی در فلسفه اسلامی.

۲. می‌توان بدون ارقام و اعداد خاص مربوط به افلاک و ستارگان و موجودات عالم که براساس فلسفه طبیعی دوران گذشته و تفکرات یونانی تقسیم‌بندی شده است، جهان‌شناسی عقلانی و عرفانی در فلسفه و عرفای اسلامی داشت بدون اینکه تزلزلی در ارکان و ساختارهای کلی جهان‌شناسی در فلسفه اسلامی پدید آید.

۳. باید از جزمیت‌گرایی نسبت به نظام‌هایی همچون نظام بطلموسی پرهیز کرد و با استفاده از آخرین دستاوردهای علوم طبیعی عصر حاضر برای مدتی در جهان‌شناسی فلسفی خود طرحی نو ارائه کرد.

۴. از طریق مطالعات تطبیقی می‌توان زمینه تحول و تطور فلسفه اسلامی را فراهم ساخت و با آشنایی کافی از فلسفه‌های غربی به بسط و طرح موضوعات جدید در شاخه‌های مختلف فلسفی اهتمام ورزید و متون اسلامی را به زبان روز و باتوجه به نیازهای جامعه تدریس و جهانیان معرفی کرد.

۵. در صورتی که با دیدی باز و گسترده به متون اصیل فلسفه اسلامی توجه شود نکات و ظرایف فکری فلاسفه ما با نگرش‌های نوین می‌تواند قابل تطبیقی و پژوهش باشد.

۶. برای دستیابی به افق‌ها و قلمروهای جدید فکری اجتهاد در تفکر عقلانی ضرورت پیدا می‌کند.

۷. در فلسفه اسلامی بدون تردید توانایی‌های محتوایی بسیاری برای تفکر نو و طرح سؤال وجود دارد که می‌تواند پیوند زنده و بالنده‌ای در هر عصر و زمان با زندگی داشته باشد. براین اساس، استبعاد نیست اگر پژوهشگران

فلسفه‌دان مکتب‌های نوسینایی، نوسهروردی و نوصدرایی بنیان نهند تا تحولی شگرف در هر یک از این مکاتب به وجود آید.

۸. در شبکه سیستمی پدیده‌ها یکنواختی در طبیعت قابل اثبات نیست. تنها در نظر ملاصدرا وحدت و اصالت و تشکیک مراتب وجود می‌تواند پشتوانه مستحکمی برای فرض یکنواختی در طبیعت باشد، وگرنه در فیزیک کوانتوم، همبستگی پدیده‌ها از نظر مبدأ و غایت گسسته خواهد بود و مبنای نظری محکمی برای اصول خود نخواهد داشت.

۹. شناخت کامل هر پدیده در هستی مستلزم شناخت تمامی رابطه‌ها و همبستگی‌ها است و هرچه ناظر به همبستگی‌ها و ارتباطات احاطه بیشتری داشته باشد شناخت او به حقیقت نزدیک‌تر خواهد بود و بالأخره شناخت کامل‌تر، دارای وحدت بیشتری است. بنابراین عالی‌ترین مراتب ادراک مرتبه شهودی است که شاهد بدون هیچ واسطه عینی و مفهومی، وجود مشهود را در حضور خود بیابد.

۱۰. با تحلیل و بسط نظریه ملاصدرا در این باب می‌توان زمینه مساعدی برای طرح مباحث نظری علوم به‌ویژه در فیزیک جدید فراهم ساخت و از طرفی، فلسفه صدرایی را به‌عنوان یک مکتب فلسفی پویا و قابل تکامل در جهان اندیشه معرفی کرد و برای مباحث آن طرحی نو افکند.

پی‌نوشت‌ها

باید اذعان کرد که انگاره شبکه کیهانی به هم پیوسته از سده‌های پیش در مشرق-زمین در زبان عرفانی برای طبیعت به کار رفته است. در آیین هندو، برهمن، رشته وحدت آفرین شبکه کیهانی و زمینه ابدی هر چیز دانسته شده است. تصور تمثیلی «تار و پود» جهانی در آیین بودا نیز نقش عمده‌ای دارد، *آواتامسکا سوترا (Avatamaska)* یکی از متون اصلی شعبه بودایی مهاییانا - جهان را شبکه‌ای کامل از پیوندهای متقابل می‌بیند که در آن همه اشیا و رویدادها به گونه‌ای بس پیچیده با یکدیگر تعامل دارند. در شعبه‌ای دیگر از آیین بودا، مذهب تانتانی (Tantanic) که نامش از «بافتن» مشتق شده - به خوبی نشانگر این امتزاج و ارتباط جهانی اشیا در پدیدارها است. ر. ک:

F. capra, *The Tao, of physics*, London: Fontana paperbacks, 1983, p. 146.

کتابنامه

- ابن سینا. ۱۹۳۸. *النجاة*. قاهره: مطبعة سعادت.
- _____. ۱۳۳۱. *رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مستببات*. به تصحیح موسی عمید. تهران: انجمن آثار ملی.
- _____. ۱۹۵۳. *شفاء (الهیات)*. زیر نظر ابراهیم مذکور و دیگران. قاهره: مطبعة امیریه.
- اخوان الصفا. ۱۸۸۸. *رسائل*. ۲ ج. بمبئی: مطبعة نخبة الاخبار.
- الاسفار.
- اولیری، دلیسی. ۱۳۵۵. *انتقال علوم یونانی به عالم اسلام*. ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات جاویدان.
- بیرونی، ابوریحان. ۱۹۲۵. *فی تحقیق ماللهند*. به تصحیح زاخاو. لایپزیک: مطبعة هاراسووتیز.
- _____. ۱۹۳۵. *القانون المسعودی*. ج ۱. حیدرآباد: دایرة المعارف العثمانیه.
- _____. ۱۳۱۷. *کتاب التفهیم لاولئ صناعة التنجیم*. به تصحیح جلال الدین همایی. تهران: چاپخانه مجلس.
- دهباشی، مهدی. زمستان ۱۳۷۳. «نقد و بررسی نتایج فلسفی کوانتوم»، *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، شماره های مسلسل ۱۴۹ - ۱۴۸.
- زنوزی، ملّا عبدالله. ۱۳۶۱. *لمعات الهیه*. مقدمه و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. ج ۲. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- سارتن. ج. تاریخ علم.
- صدرالدین، شیرازی. (ملّا صدر، صدر المتألهین). ۱۹۷۹. *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. ج ۱. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۶۳. *نهایة الحکمة*. علق علیه شیخ محمدتقی مصباح یزدی. جلد الاول، انتشارات الزهرا.
- نصر، سیدحسین. ۱۳۵۹. *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*. تهران: انتشارات خوارزمی.

Burkhandt, T. 1976. *Clés pirtuelle de l'astrologic*. Paris: Musulmane.

- Chapra, F. 1984. "The New vision & Reality Towards Synthesis of Eastern wisdom and western Science", in: *Ancient wisdom and modern Science*, Stainlav Grof (ed.), Albany: State University of New York Press.
- Frank, P. 1957. *Philosophy of Science*. Prentice hall.
- Heisenberg, W. 1963. *Physics and Philosophy*. London: Allen & Urwin.
- Jammer, M. .*The Coceptual Development of Quantum Mechanics*. MC Graw Hill.
- Jones, W.T.A. 1975. *History of western philosophy*. Vol. 5. ed., Rivised. N.Y.: Harcourt Brace Jovanovich, Inc.
- Kraus. Elizabeth M. 1974. *The Metaphysics of Experience: A Companion to whitehead's process and Reality*. N.Y.: Fordham University press.
- Laurikainen, kalevro V. 1994. *The Message of the Atoms: Essays on wolfgang Pauli and the Unspeakable Springers*. Helsinki University Press.
- _____ . 1997. The Message of the Atoms", *springer*.
- Plank, Max. 1933. *Where is Science going?* George Allen & Urwin.
- Oppenheimer, J.R. 1954. *Science and the Common Understanding*. London: Oxford University Press.
- Prigoginge, I. L. Y. and Stengers, I. 1984. *Order out of chaos*. Toronto: Bantam Books.
- White head, Alfred North. 1969. *Process and Reality*. N.Y. Macmillan Publishing Co. Inc.
- _____ . 1985. *Modes of Thought*. N.Y. Capricon.
- Wheeler, J. A. 1973. in: *The Physicist's Concept of Nature*, J. Mehra (de.) D. Reidel, Holland: Dorderecht.

قرآن و هرمنوتیک قرآن

سید موسی دیباج

موضوع بحث مقاله حاضر تبیین این مسئله است که آیا قرآن — کلام الله مجید، که کتاب همه مسلمانان است — با دانش هرمنوتیک به معنای عام کلمه یعنی دانشی که درباره تفسیر و امکان تفسیر است، نسبتی دارد و چنانچه پاسخ ایجابی است و قرآن با تفسیر قرآن نسبت و ربطی ذاتی و طبیعی دارد، آیا می توان این هرمنوتیک — یعنی هنر فهم و تفسیر کلام الله — را به مثابه هرمنوتیک خاص قرآن دانست. پس از آن باید تحقیق کرد که این هرمنوتیک خاص در مقایسه با دیگر دانش هایی که در جهان اسلام با قرآن مربوط و درباره موضوعات قرآنی است، نظیر کلام و حکمت، چه منزلت و پایگاهی دارد.

برای روشن شدن مبحث، باید اظهار داشت که هرمنوتیک قرآنی، در وهله اول، شیوه ای است از تفسیر کلی و غیرمشروط که در تفسیرهای موجود منظوری است. تفاسیری که تاکنون درباره قرآن — بخشی یا تمام آن — ارائه شده، خود نشانه و دلیلی است بر اینکه امکان فهم و تفسیر از کتاب قرآن — این کتاب مقدس و برترین کتاب مقدس — وجود دارد. دانش هرمنوتیک، چیزی جز بیان حدود و شرایط تفسیر کتاب مقدس قرآن که تفاسیر موجود نمایانگر آن اند، نیست. این دانش متضمن تبیین حدود و قلمرو و تفسیر و تحولات تفاسیر و امکان بسط تفاسیر جزئی و کلی درباره قرآن و اجزای آن از آیات و سوره است. هرمنوتیک قرآنی، دانشی محدود به تفاسیر فقهی یا کلامی و یا حتی فلسفی از کتاب مقدس نیست. بلکه به نحوی با همه قلمروها و فعالیت های علمی و ذهنی انسان، در هنر، فرهنگ، سیاست و علوم اعم از طبیعی و یا انسانی و حتی علوم ریاضی مربوط

است، بدیهی است چنین دانشی در زمینه‌ای از معرفت‌ها، ادراک‌ها و فرهنگ‌های آدمیان از گروه‌ها، قوم‌ها و ملیت‌های متنوع تکوین می‌یابد.

هرمنوتیک قرآن، چشم‌اندازهای متمایز فهم انسان‌های مؤمن و یا نامؤمن به کتاب را منعکس می‌کند. چنانچه قرآن به معرض فهم در نمی‌آید، نه تفسیری از آن بود و نه اختلافی در فهم و تفسیر ظاهر می‌شد. انسان است که قرآن را تفسیر می‌کند؛ همان‌گونه که کتاب‌های مقدس دیگر و نیز کتاب‌های غیرمقدس را معنی و تفسیر می‌کند.

خداوند حکیم و جبرئیل امین (که رساننده وحی است) و پیامبر خاتم (ص) (که وحی بر او وارد می‌شود)، به کتاب و وحی منزل نزدیک‌تر از آن‌اند که نوع انسانی از طریق تفسیر و فهم قرآن به آن. خداوند — جل و علا — که قرآن، تیان سخن خداوندگاری اوست و خطاب به انسان‌ها آن را فرو فرستاده است تا از احکام او باخبر شدند و بر آن شیوه زندگی خود راست کنند، او را نیازی به دانستن قرآن نیست تا چه رسد به تفسیر و بسط و برگرفتن معنی از آن.

قرآن اگر سخن او است که قدیم است و اگر ساخته او است که باز هم قدیم است؛ از او جدا نیست تا خداوند آن را دانسته باشد، و همچون دیگر موارد علم خداوند، علم خداوند به قرآن ذاتی است نه اکتسابی. و از این دانسته آید که علم خداوند به قرآن، نه از فهم و فسر قرآن است؛ و خداوند انسان نیست که قرآن را به فهم و رأی دریابد و آن را بداند.

پیامبر ختمی مرتبت (ص) را چه نیاز به تفسیر است که بر او اوحی ما اوحی به ابلاغ آید. آری؛ آنگاه که او همچون دیگر آدمیان بر ساحت قرآن میل کند و در حیات خود، در حالات خود یا در ساعات با دیگران خواهد دریابد که قرآن در فلان و بهمان چه گفته است و به خاطره خود از قرآن رجوع کند به ظاهر مانند دیگران در قرآن مذاقه و تدبیر کند و از آن سخن‌ها بازدریابد که ام‌الکتاب قرآن است و منزل و محمل دانش‌های گفته و ناگفته آن است. اما از آن رو که او حامل همین وحی مهین و زبان برین قرآنی است، آنچه درباره قرآن گوید، از آنچه قرآن است، جدا نبود و نیست مگر وحی که براو آید؛ و برخلاف درک و فهم دیگر انسان‌ها، در کلام او بین قرآن و تفسیر فاصل و فارق نیفتد.

پس، قرآن حضرت باری تعالی — که کلام او است — از آن رو که مظهر اسما و صفات ذات باری تعالی است، پیش از همه کلمه الله است؛ و چنین قرآنی، به فرموده امام علی (ع)، خط مسطور بین الرفتین است و چون به ساحت انسان رسد و انسان از آن بهره یابد، لاینطق بلسان و لابدله من ترجمان به فهم و تفسیر گرفتار شود و ممهو به مهر شهادت و تشهد و استشهاد آید. آن قرآن که صقع اسما و صفات خداوندی است، معری و مبری از تفسیر و به دور از آن است و ذات قرآن به اسمای الهی، و به اسمای علیم و حکیم بازمی گردد و چون دیگر اوصاف خداوند، این نیز محدود نیست. حضرت حکیم تعالی برای اظهار حکم و اجرای و انفاذ آن، نیازی به تفسیر ندارد. او صاحب قرآن است، نه انیس و جلیس آن.

پیامبر ختمی، حضرت مصطفی — که درود و صلوات خدا بر او باد — صاحب قرآن است و انیس و جلیس قرآن. او نیز در مقام قربت به کلام الله، قرب قریب به حضرت حق و بعد بعید از خلق و ماسوی دارد. گرچه پیامبر اکرم (ص) — نزدیک ترین انسان به قرآن — فهم و درکی متعالی از آن دارد، فهم قرآن در حضرت مظهریت جامع محمدی عنوان تفسیر و هرمنوتیک قرآن می یابد و در صدر تفاسیر و افهام می نشیند.

بعد از این مقدمه، واضح می نماید که فهم انسان درباره قرآن از «یا ارض ابلعی» تا «تبت یدا» درکنار علم خداوند حکیم به قرآن و یا رأی صاحب رایت وحی از قرآن نیست.^(۱) بنده چه دعوی کند حکم خداوند راست. فهم محدود انسانی بدان حد، چنان که باید، نیست تا آن را چونان که هست، دریابد.

هرمنوتیک قرآن که تحت الشعاع مظهریت اسم علیم و اسم حکیم است، حدود این اسماء الله و دیگر اسماء الله و حدود وجودی و حدود علم الاسمایی قرآنی را نیابد. پس، هرمنوتیک و تفسیر قرآن، از جانب فهم و درک انسان محدود و معین شود.

به اشاره تنبیه دهیم که ضروری ترین و اولی ترین پرسش هرمنوتیک قرآن، پرسش از نسبت هستی و متن قرآن است. هستی که عام ترین موضوع فلسفی است، مرجع هرمنوتیک و هرمنوتیک فلسفی است و خود با قرآن که مرجع هرمنوتیک قرآنی است، در نسبت است و آن چنان که در علم الهی تبیین شود، هر

دو به یکدیگر بسته است و هم هستی به قرآن و هم قرآن به هستی بازمی‌گردد. متن هستی که آن را کتاب تکوینی می‌دانیم، با متن قرآن که آن را کتاب تدوینی می‌خوانیم، نه تنها مربوط که مرتبط و متحد است. ما را هیچ دلیلی از منقول و معقول نیست تا یکی را شامل‌تر و عام‌تر و جاودانه‌تر از دیگری بدانیم و از این رو تفسیر هیچ‌یک را نتوان بر دیگری ترجیح و تقدیم داشت. این انسان که در تعبیر فلاسفه هرمنوتیکی عصر ما همچون هایدگر و یا گادامر (که صاحب یگانه شاهکار در مباحث و موضوعات هرمنوتیک موسوم به حقیقت و روش است) او را دازاین یا وجود انسانی یا موجود انسانی خطاب کرده‌اند، یک سنخ هستی در جهان است که خود نیز از آن رو که هستی است، در جهان تفسیر به امکان درآید. پرسش این است که آیا این امکان وجودی انسانی در کتاب مقدس، بدل از امکان تفسیری انسانی در جهان هستی نیست. در تبیین این نکته باید تحقیق دیگری را رسم و نشان کنیم.

بر همگان مبرهن و مفهوم است که دربرابر ما دو متن در مقابل هم آشکار می‌شود: متن تدوینی که همان قرآن است و متن تکوینی که همان هستی عالم است؛ و بنا بر دلایل متقن، این هر دو بر فهم و تفسیر متناظر پیشینگی دارد. از یک جهت، فهم انسانی چون به بودن — در — جهان او یا به عبارت دیگر جهانی‌بودن او بسته است، هر تفسیر انسان از هستی به گونه‌ای عمل می‌کند که گویا ساختارهای آن پیشاپیش وجود دارد. هر تفسیری که به فهم کمک می‌کند، باید متن یا آنچه را که به تفسیر درآید، درک کرده باشد. (گادامر، ۱۹۷۵: ۱۹۴) این تفسیر، اعم است از اینکه تفسیر وجود یا به اصطلاح کتاب تکوینی باشد و یا تفسیر متن و به اصطلاح کتاب تدوینی که اعلی مرتبه آن همان قرآن است. از این جا می‌گوییم که هر پرسش هرمنوتیکی از قرآن ممزوج است با پرسش هرمنوتیکی از هستی؛ و این هر دو، از یک مایه است.

متون هرمنوتیکی و یا مراجع هرمنوتیکی، مجال‌های ممکن تفسیری را تا آنجا دربرابر ما می‌گشایند که خداوند علیم و بسیط خواهد. این مجال‌ها، توانایی انسان‌ها را در درک و فهم از منابع مفهوم و نامفهوم عرضه و عیان متعین می‌دارند. آیا موجود انسانی چیزی جز پاسخ به درخواست هستی انسانی و جز در پی‌افکنی بنیاد خود است؟ از آنجا که وجود انسان متعلق خطاب «کن» و

«الست» است و آن خطاب «کن» و این خطاب، فصل الخطاب خطابها است و قرآن که کلام الله است هم خطاب و هم پاسخ خطاب را — که منکشف از پاسخ انسان به هستی در قبول بنیادنهادن خود است — در خود دارد، هر انسانی آن گونه که خطاب ازلی را بپذیرد، به آن پاسخ دهد و فرق انسانها از آن رو است که پاسخهای آنان یکی نیست و هر که را پاسخی غیر از پاسخ دیگری است. هر انسانی، نسبتی خاص به ظهور خطاب و حقیقت قرآنی دارد و مرهیک را قرآن به گونه ای ندا دهد و فراخواند. نیز در فهم هر انسان، فهمی که تفسیر از کتاب مقدس را فراهم می سازد، حقیقت هستی به نحو خاصی آشکار می شود. حقیقت برای هر انسان همانا آن است که به خطاب قرآن جواب گوید و انسان کامل از آن رو کامل است که بهتر از دیگران خطاب خداوندی را یافته و دریافته و بدان پاسخ گفته است. پس پوشیده نماند که حقیقت مر انسانها را یکی نیست و آن را که پاسخ به خطاب محکم تر و رساتر، بهره او از حقیقت منبع تر و رفیع تر. هر چه انسان به منبع قرآنی نزدیک تر، سهم او از حقیقت والا بیشتر.

تا بدین جا مکشوف و عیان شد که مخاطب خطاب قرآن، نه اشیا و جمادات و نه موجودات صرفاً حیوانی و یا دیگر موجودات قدسی و ملکوتی اند. مخاطب قرآن در وهله نخست موجودات انسانی، و طریق این خطاب روح و خرد انسانی است. از این رو، این خطاب به یکباره اتفاق نمی افتد؛ زیرا که تحقق انسانی لحظه به لحظه و دم به دم است. انسان، جوهری زمانی است و حیات او و خلق او که از حمای صلصالی و نطفه امشاجی است، در یک امتداد زمانی تقویم و تکوین یابد و دعوی اشعری یا معتزلی در اینکه قرآن ناآفریده است یا آفریده، ازلی و قدیم است یا زمانی و حدیث، در این تفاوت نکند؛ چه، کلام قرآنی در برابر مخاطب انسانی رنگ زمان پذیرد و در تفسیر او سیر و جریان یابد. و قرآن چه مکتوب آن یا مشفوه آن، باز در خطاب قرآنی ظهور زمانی خواهد یافت. خطاب قرآنی که مقوله ای متدرج و زمانی است، طول حیات انسان را در می نوردد؛ و بنابراین، باید پذیرفت که تفسیر کتاب خداوند در عرصه حیات انسان ممکن و متمکن شود.

اما لطیفه سخن اینجاست که قرآن که به ظاهر گفتاری مرکب و مؤلف از آیات و کلمات است، در باطن میل به مخاطب دارد. با آنکه قرآن مستقل از

مخاطب همچنان قرآن است، همچنان به مخاطب آن میل دارد، یعنی ملائکه و جن و انس و مخلوق‌های دیگر خداوند را به خود فرا می‌خواند. در این ماجرا، وجود کلمات و آیات مستأثره نیز به معنی جدایی ازلی این کلمات و آیات از ماسوی مخلوق نیست. وجه تمایز کلمات و آیات مستأثره از دیگر کلمات و آیات این است که آنها مستقل از فهم انسانی و بدون لزوم درک انسانی درمورد انسان صادق می‌افتند. به عبارت دیگر، آنها بر موجود انسانی و دیگر مخلوقات خداوند مؤثرند، بی‌آنکه خودآگاهی مخلوق انسانی و دیگر مخلوقات موجب این تأثیر باشد.

به این نکته پیش‌تر اشاره شده است. این سخن که متن نسبت به تفسیر عینی و خارجی است، به تنهایی امتیازی برای متن به حساب نمی‌آید. از این رو بحث واقع‌گرایی درباره قرآن و اینکه قرآن امری واقعی است یا غیرواقعی، هیچ سودی عاید ما نمی‌سازد.^(۲) به علاوه، مقصود از «واقعی بودن» نامعلوم و مبهم است و لذا بهتر است بپذیریم که راهگشایی و هدایت قرآن بدین سبب است که قرآن واقعی است. شاید بتوان گفت انسان از طریق سنت‌های جاری، به متن قرآن نزدیک می‌شود و در این تقرب، متن قرآن خود را بر انسان آشکار و عینی می‌سازد. تلازم و تقارب سنت‌ها به متن قرآن از طریق انسان و تقرب او به قرآن به این معنی نیست که قرآن و سنت سرانجام یکی می‌شوند؛ بلکه سنت‌های موجود اجتماعی، معیارهای عام و فراگیر را برای تفسیر در برابر انسان می‌نهد.

قرآن کریم، کتابی در رده کتاب‌های دیگر و حتی در ردیف کتاب‌های آسمانی ابراهیمی همچون زبور داوود (ع)، تورات موسی (ع) و انجیل عیسی مسیح (ع) نیست؛ و علت آنکه آن را کتاب می‌نامند، این نیست و از اوراق ساخته شده است و خطاط و وراق و صحاف هشت کتاب به آن داده‌اند. آن را کتاب می‌نامند چون سخن کسی است که خود آن را کتاب خواسته و نامیده است. خداوند باری تعالی در کتاب خود آن را کتاب خوانده است؛ و آن کتاب است نه از آن رو که ما آن را همچون کتاب‌های دیگر فراگرد هم ساخته و خوانده‌ایم. کتاب قرآن هم در متن و هم در عنوان اصیل و یگانه است و از دید مؤمنان به این کتاب، کتاب‌ها و آیات آسمانی دیگر که بر پیامبران نازل شده است، از آن رو اعتبار دارند که در این کتاب، از کتاب‌ها و آیات خداوند بلندمرتبه برشمرده شده است. پس باید

گفت میان متن قرآن و متون زبانی دیگر — نوشتاری یا شفاهی، الهی یا انسانی — بُعد و فاصلهای بسیار است.

متن قرآن، هیچ کفوی ندارد و کفایت ذاتی‌اش چنان باشد که آن را در کنار هیچ متن دیگر نتوان نشاند. کفایت ذاتی متن قرآن به دامنه تفسیر بسط می‌یابد بدان‌گونه که همه مفسران جهان اسلام، از اشعری و معتزلی و شیعی، از فلسفی و کلامی، و از فقیهان و یا ادیبان، هر یک تفسیر و اندیشه خود را برتر از دیگری دانسته‌اند؛ و از همین رو است که حدوث یا قدم کلام‌الله، تأویلی بودن یا نبودن آن، توقیفی بودن یا قراردادی بودن زبان آن و امثال آن، مباحثی پردامنه و وسیع برانگیخته که هر یک در شاکله خود کمابیش به نحوی از عقلانیت و استدلال و برهان برخوردار است. بدون ملاحظه شأن و معنی سور و آیات و کلمات خاصی از قرآن، این اعتراف باید که متن قرآن در سراسر تفاسیر همچون اکسیری اصیل و اثری نذیر به چشم می‌آید بدان حد که اسس و اصول نظری فرقه‌ها و مذاهب اسلامی در همه دوران را در گام نخست استشهاد از قرآن می‌سازد؛ و این شیوه از استبصار و استشهاد از قرآن برای بیان حقانیت، به یک گروه و یا یک فرقه و جماعت و به زمان صدر اسلام اختصاص ندارد؛ با این استنادها و استشهادها، مبانی فقهی و کلامی و فلسفی گوناگون ساخته شده است و این خود بیش از هر چیز بر حقانیت متن قرآن دلالت می‌کند. شیوه‌های زبانی — چون تمثیل و استعاره و حقیقت و مجاز و امثال دیگر — نیز همه از زبان تفسیر قرآنی پدید آمده و منتشر شده است. اصطلاحات و تعبیرات و احکام فقهی هم بیش از هر چیز دیگر با مراعات و ملاحظه جزئی و کلی متن قرآن به وجود آمده است.

در تعریف فقه می‌توان گفت که فقه، دانش احکام شرع مبین و اعمال و عبادات و معاملات متدینین است. از آنجا که متن قرآن روح تاریخ و عصر و زمان وحی را منعکس می‌کند، در نحوه استنباط راستین احکام فقهی، رجوع به متن قرآن ضروری است؛ همانند که احکام شریعت خود بی‌واسطه و باواسطه از قرآن مجید مستنبط است.^(۳) قرآن نه تنها معیار نخستین شناخت و معرفت به احکام فقهی است، بلکه به راستی هر آنچه از میراث عرفانی و حکمی برجای مانده و از آثار عرفا و فلاسفه اسلامی به دست آمده، تا آنجا که مصدق کلام‌الله

است صادق و درست و تا آنجا که ناخواسته و خواسته به دور از کتاب الله است، مطرود و بی حاصل است.

حتی فصول الحکم و فتوحات مکيه ابن عربی نیز تا آنجا پذیرفتنی است که متبوع و مطبوع متن کلام الله است و آنچه بیرون از تأیید و تصدیق متن قرآن است، نباید از اسلام و قرآن دانسته و به آن منسوب شود؛ و هر کتابی که در تفسیر قرآن پدید آید، بر هر شیوه و منهج و سلیقه‌ای که باشد، به نسبت تعلق آن به کلام الله مرتبت و مقام یابد. بر همین منوال باید سنجید برای مثال رؤیای صادقه‌ای که ابن عربی در فتوحات مکيه از آن سخن به میان آورده و در آن خود را تابع نبی مدنی برشمرده است (قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة انا و من اتبعني) و باید که پرسید چنانچه ضمیر این هذه قرآن مجید نباشد، پس چیست؟ سر این نکته مگر شمع برآرد به زبان.

این امر، مختص کتاب الله است که حافظ آن نه کاتبان و حافظان و نه حتی رسول و آورنده آن و نه امامان پاک از خاندان او که حضرت خداوند تبارک و تعالی باشد. در کتاب الله، از خالق قرآن یا مولف قرآن سخن نرفته و در قیاس با این تعبیر، تنها از تعبیر «حافظ ذکر» به اشاره ظاهر آمده (انا نزلنا الذكر و انا له لحافظون). از این رو، خداوند تبارک و تعالی را نباید از کتاب الله جدایی باشد و کتاب که کلام الله است و اثر ذاتی او است، از خدای کلیم جدا نبوده است و نیست و هرگز از او دور نخواهد شد. پس اگر نذیر و بشیر و وعده و وعیدی در کتاب برای آدمیان است، اراده یگانه متعال در تحقق وعده و وعید در تعقیب آن است. از همین معنی است که خداوند را صادق الوعد می‌خوانیم؛ چه، او برآورنده وعده خود است که همان قرآن است. خداوند نگهدارنده قرآن خود است و بدین همه هرچه از وعد و وعید در کتاب مقدس آمده است، به محل صدق خود صورت خواهد گرفت. این لطیفه حکمی و علمی که کتاب الله و اراده الله یکی است، به کتاب الله اختصاص دارد و هرمنوتیک قرآنی از همین وحدت بی‌بدیل مؤلف و اثر قوت دارد.

درباره هر متن دیگر می‌توان گفت که مؤلف آن بالذات میرا و فانی است. مؤلف از اثر بالذات متمایز و از آن مجزا است. متن موجود را دیگر به مؤلف نیازی نیست و هستی و نیستی مؤلف نسبت بدان توفیر نمی‌کند. هر متن پس از

تألیف هیچ نسبتی با مؤلف ندارد و اینکه مؤلف همچنان مؤلف اثر خوانده می‌شود، تسمیه‌ای اعتباری است؛ چه، دیگر این متن را به خالق خود نیازی و افتقاری نبود. و چنین گفته‌اند که در متن، مرگ مؤلف پیشاپیش رخ می‌دهد؛ زیرا به راستی چنین متنی از مؤلف جدا است و تنها می‌توان گفت متن روزی و روزگاری به دست مؤلف ساخته و پرداخته شده است. پس بر دامن متن، هیچ غباری از فقر و نیاز به مؤلف نبود؛ و نیستی و یا هستی مؤلف، صدمه‌ای به آن نرساند.

درباره هر مؤلف به حق توان گفت که مؤلف در هر صورت از متن غایب است، گرچه خود نام خود را بارها در متن و اثر خویش آورده باشد؛ اما از این حکم، تنها یک مستثنی است و آن کتاب مقدس قرآن مجید و سراسر آیات قرآنی از محکم و متشابه آن است که صاحب و حافظ آن در متن و بیرون متن حی و باقی است:

گر تو فرقان را جدا بینی ز حق هین نخوانده نقطه‌ای از متن حق
(مؤلف)

الله — باری تعالی — برای خواننده و مفسر مؤمن به کتاب کلام‌الله زنده و پاینده است، چه، کتاب خود گوید که او زنده و پاینده است؛ و برای خواننده و مفسر نامؤمن آن کتاب عزیز نیز حق تعالی باشد یا نباشد در متن کتاب مقدس، بدان گونه که آمده است، زنده و پاینده است.

بر ضمیر اصحاب حکمت و رأی ارباب بصیرت مستور نیست که اصل قرآن پیش از نص قرآن است؛ چه، قرآن از آن روی که تنزیل رب‌العالمین است و جبرئیل حامل آن بر رسول ختمی (ص) است، خود قرآن است و این معنی نه نص قرآن است بلکه پیش از آن است و قرآن خودمی‌فرماید: «انا انزلنا الیک القرآن» و نفرمود «انا انزلنا الیک النص». پس اول قرآن است و بعد نص قرآن؛ و البته که نص قرآن همان قرآن است و از قرآن فصل و جدایی ندارد.

و بدان که نص قرآن را هیچ‌گاه در کنار نص حدیث نتوان نشانند و این دو را نمی‌توان در یک مرتبه دانست و قرآن کریم را نتوان با دیگر سخنان از ائمه اطهار و امامان معصوم (ع) هم‌مقام و هم‌مرتبه فرض کرد. اعتبار نص حدیث، تنها به اجازه نص قرآن است و صدق مفاد آن نیز منوط به تصدیق اجمالی و تفصیلی

قرآن کریم است. بی ملاحظه قرآن نتوان هیچ نص دیگری را معتبر دانست و آن را احترام داشت. اعتبار نص قرآن، به نصوص دیگر مربوط نیست و دیگر نصوص — که در جای خود معتبر و مفید است — پس از قبول نص قرآن مجید و در مرتبه بعدی است. نص حدیث، حتی اگر حدیث نبوی باشد، به منزله تفسیر اصیل نص قرآنی است و لاغیر؛ و «ان هو الا وحی یوحی» که در وصف رسول صلی الله علیه و آله آمده است به همین معنی اشاره دارد.

چنانچه پرسشی که «حدود متن قرآنی چیست؟»، می‌گوییم آنچه در کتاب قرآن از اجزا و پاره‌ها و از سور و آیات، از اول تا به آخر و از محکم و متشابه آمده، مبین حدود قرآن است. هر متنی حدودی دارد که به آن تمام شود و تمامیت متن به آن است. اما تفاوت اینجا است که اولاً قرآن که لایتناهی است و لاتنهی عجائبه و لاتنقصی غرائب، حدودی مانند دیگر متون و کتب ندارد؛ و حدود قرآن هرچه باشد، اعم از حدود فقهی و غیرفقهی است و فقها گویند مس خط مصحف بی‌وضو جایز نباشد و ما گوییم مس قرآن و حدود آن را شاید مگر پاکان توانند (لایسمه الا المطهرون) و کار مس جز به پاکی برنیاید تا چه رسد غور و نفوذ بدان و حصول و آگاهی از حدود آن. ثانیاً قرآن، برخلاف هر کتاب دیگر که به ریب آمیخته و با شک عجین یافته است، «ذالک الکتاب لاریب فیه» (پیشاپیش خود را از هر ریب و شوب مبری اعلام کند. این کتاب عظیم و این فرقان قدیم، آگاهی مستمع مخاطب را بر نبودن ریب و شک در کتاب خود برمی‌انگیزاند) «و ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورة من مثله و ادعوا شهداء کم»؛ و پاسخ را نیز خود دهد: «قل لئن اجتمعت الجن والانس علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن لایأتون بمثله و لوکان بعضهم لبعض ظهیرا»؛ «یهدی للتی هی اقوم» (و به یقین اقوم و قیام اتقن و صراط مستقیم دعوت و هدایت کند)؛ شمول حدود و خروج از آن را یک به یک بیان کند و ضامن حکم واحده و حدود وحده شود. گفتیم و باز می‌گوییم که حدود قرآن را نباید به حدود فقهی و شرعی محدود دانست؛ چه، این حدود خود نماینده حدود قرآنی است و از همان حدود هرمنوتیک قرآنی برخیزد. حدود قرآن به آیات و شواهدی محدود نیست که در آنها تکالیف انسان وضع و اعمال شایسته و ناشایسته شخص مکلف نموده شده

است. حدود قرآن مشتمل بر تمامیت متن قرآن است و هرچه برون از این تمامیت باشد، برون از حدود است مقطوع و منهی.

تأمل دیگر درباره متن کتاب مقدس قرآن این است که قرآن، هم کتاب الله کلام الله است، هم کلام الله، و هم کلام الله کتاب الله؛ و جز این قرآن، متنی نیست که هم کتاب علیای الله باشد و هم کلام او باشد و اگر چنین بود، سرچشمه های آن گوناگون باشد. باری تعالی کتاب مقدس را کتاب^۱ گردانید آنگاه که آن را کلام و قول گردانید. براین نکته هم کتاب مقدس خود پیشاپیش گواهی دهد: «ذالک الکتاب لاریب فیه» و هم فرمود «قول الحق الذی فیه تمثرون». پس کلام الله را نه رسول اکرم و نه از صحابه کتاب الله نساخت فویل للذین یکتبون الکتاب بایدیهم ثم یقولون هذا من عندالله بل کلام الله کتاب الله بود و کاتبان وحی کتاب را در زمان آن حضرت ختمی مرتبت (ص) و پس از وفات وی باز آوردند و به تحریر درآوردند.

حاصل آنکه متن مقدس به راستی اصیل ترین قول و کلام است که به پدیدآورنده آن منسوب بدون واسطه است. اگر کلام^۲ صورت ازلی و نخستینی کتاب را نمی داشت، در اولین سوره از آن به «ذالک الکتاب» یاد نمی شد. کلام الله نه تنها کتاب الله است که «قرآن» است. چنین گفته اند که «القرآن معناه القراءه فی الاصل» و آن مصدر قرائت است که به معنی تلاوت است. پس قرآن خواندنی^۳ است و این نام از آن روی است که متن خواننده است. و این جهات ثلاثه که ذکر شد، تنها درباره کتاب مقدس قرآن صادق است و محقق شد که آن یگانه و اولین و آخرین متن است که هیچ متنی دیگر بدان حد و پایه نرسد.

ملاصدرا کلام الله و کتاب الله را لقب های قرآن می داند. وی فرق بین کلام الله و کتاب الله را فرق بین امر و فعل می داند. فعل زمانی و متجدد است و امر از تجدد و تغیر مبری است. او گوید کتاب صورت تنزیل یافته و انضمامی کلام است و لذا وجود عالم عقلی و فعلی خلقی همان کتاب خداوند — عزوجل — است و آیات آن، اعیان کائنات خلقی و صور موجودات خارجی اند.^(۴) کلام الله که بر رسول

1. Scriptable
2. enoncible
3. Lisible

اکرم (ص) نازل شده، قرآن و فرقانی است و دیگر کتب آسمانی تنها فرقان است و فرق این دو، فرق عقل بسیط و عقل تفصیلی است.^(۵)

و اما با ابتدای بر آنچه گفته آمد، می‌توان چنین افزود که متن قرآنی تنها نوشته قرآن نیست. کتاب قرآن، همه از آیات و سور مشهود است. سوره‌هایی جمع شده از آیات کوتاه و بلند و حروف مقطعه‌ای که آنها نیز همه مشهود و مرئی است. اما آنچه در معانی قرآن وجود دارد و کتاباً غیرمشهود است و مکتوب مرئی نیست، به متن قرآن بازمی‌گردد. متن قرآن، مشحون از معانی مشهود و نامشهود است و این است سرّ «ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه الی سبعة ابطن» و از همین است که فاتح عقول و اندیشه‌ها و مفتوح برای فهم‌ها و تفسیرهای بی‌شمار است.

متن قرآن، چیزی جز قرآن نیست؛ در کتاب قرآن، هم حضور دارد هم غایب است. دلیل این گفته، همان که امام علی بن ابیطالب (ع) قرآن را صامت ناطق خوانده است. کتاب قرآن که در اصل مشتمل بر سوره‌ها و آیات مکتوب به زبان عربی است، در ترجمه به زبان دیگر انتقال نیابد؛ بلکه آنچه انتقال یابد، همان متن قرآن است که روا می‌دارد قرآن در ترجمه‌های دیگر نیز مصداق کتاب و ترجمان قرآن به زبان غیرتازی هم شایسته نام کتاب باشد و گرنه همچنان که عنوان شد، قرآن کتابی است به زبان عربی و ترجمان‌های قرآن به عربی نباشد. پس باید پذیرفت قرآن، متن جامع است و می‌توان گفت که جمع قرآن است و هرمنوتیک و جمع مرجع است و تفسیر. این چنین قرآن با هرمنوتیک که همانا اصل تفسیر است، متحد و همان بود. متن قرآن، مصدر جامع همه تفسیرها از قرآن در همه زبان‌ها و به همه فهم‌ها و تفسیرها است؛ پس متن قرآن در جوهر و ذات همان اصل قرآن است و آن مرجع جامع و تام هر آن چیزی است که از کلام الله به فهم انسانی دانسته و در بیان او تفسیر شده است. چنین متن متعالی، مرجع عام هرمنوتیک قرآنی است.

از آنجا که قرآن به شهادت خود از برترین مرتبه ظهور برخوردار است (و/انه کتاب مبین)، هیچ شایبه خطا در آن نمی‌رود. هم هویت کلی و هم هویت جزئی کلمات آن، همه به بالاترین وجه فعلیت و تمامیت کلمة اللهی دارد و هیچ جنبه‌ای بالقوه در صرف این متن نمی‌توان یافت که انتظار داشت زبانی بهتر از آنچه در آن فعلیت یافته است، فعلیت دیگری داشته باشد. بر این اساس می‌توان از

کتاب‌الله به مثابه بالاترین تجلی و مجلای حقیقت سخن گفت. بالاترین حقیقت شناخته‌شده در فلسفه محض و فلسفه الهی، در کتاب قرآن موجود است و به بیان بهتر باید گفت قرآن همان بالاترین حقیقت است.

در سخنی در تطبیق با عرفان نظری می‌توان گفت وحی مکتوب یا کتاب‌الله است که از طریق آن مقام جامع مظهریت اسماء و صفات تامه عیان می‌شود. بدون مرجع قرآنی، انسان جامع و کامل تحقق‌یافتنی نیست و هرمنوتیک شیوه‌ای است که انسان با فهم و تفسیر خود از قرآن به مقام جامع و مظهریت تامه خود نایل می‌شود.

در اینجا باید متذکر شد که «وحی» تاریخی نیست. وقوع وحی نیز در باطن خود تاریخی نیست. اما مخاطب قرآن، وحی را تاریخی می‌بیند، چرا که به فعل اتفاق افتاده است. «قرآن» نیز از آن رو که کلام‌الله است، تاریخی نیست؛ اما از آن حیث که متن تفسیر قرار می‌گیرد، امری تاریخی و در هر دوری تفسیری از آن ممکن است. می‌توان گفت هر تفسیری قرآن را تاریخی می‌سازد درحالی‌که متن بماند تاریخی نیست؛ بلکه صرفاً قرآنی است که هنوز مختصه انسانی نیافته زیرا که هنوز به تفسیر درنیامده است. به محض آنکه انسان به فهم قرآن روی آورد، سهمی از آن که تاریخی است، خواهد داشت. همان‌گونه که انسان در تحقق موجودی تاریخی است، فهم و تفسیر او از قرآن هم به‌طور تاریخی متحقق می‌شود. با رخ‌دادن وحی، فهم و تفسیر از کلام‌الله ممکن و متحقق و ظاهر می‌شود و با این امکان و تحقق، انسان نیز به مثابه مقام و مظهریت اسماء‌الله رخ می‌دهد.

متن قرآنی در کلیت آن به‌صورت تدریجی تحقق نیافته است و بنابراین، تاریختی در تحقق کلی آن دخیل نیست. آیه مبارکه «انا انزلناه فی لیلة القدر» نیز به تحقق یک هنگام و دفعی قرآن اشاره دارد. این تحقق دفعی و یکباره‌ای قرآن، به‌رغم وقوع مکرر آن در شئون گوناگون نزولی، خود حقایق کلی و ذخایر معنایی را برای متن کتاب مقدس فراهم می‌سازد که مستقل از زبان و صیورت زبانی (زبان عربی قرآن) است. نیل به این حقایق کلی و ذخایر معنوی، تنها با تحقیق در ظاهر قرآن آسان می‌شود. ظاهر متن قرآن، مرجع اجتهاد و تفسیر ما است؛ و برخلاف عقیده کسانی مانند ابوزید، باطن قرآن مرجع اجتهاد و تفسیر نیست مگر

از آن رو که ظاهر قرآن قابل تفسیر می‌شود. در هر تفسیر صادقانه این تمایل وجود دارد که از ظاهر قرآن به باطن قرآن رود؛ و همین میل هرمنوتیکی از ظاهر به باطن قرآن است که فهم تاریخی از آن را ممکن می‌سازد. بدون استقرار باطن، در ظاهر هیچ فرصت برای فهم در اعصار به وجود نمی‌آید. چنانچه متن قرآنی را تنها به مثابه ظاهر متن ملاحظه کنیم، چاره‌ای جز طریقه اشعری نمی‌ماند. اما اگر متن قرآنی را اعم از ظاهر و باطن آن به درستی بدانیم، راه برای فهم تدریجی و تاریخی و یک اجتهاد مستمر باقی می‌ماند.

متن در هر فرصت، تفسیر متمایزی را ظاهر می‌سازد. در کتاب مقدس، این تمایزها، بسته به نزدیکی یا دوری از خواسته یا مقصود شارع، فرصت‌های تفسیر مثبت یا منفی، اصیل یا نااصیل تلقی می‌شوند. این تمایزها را نمی‌توان صرفاً به لحاظ شباهت‌های ظاهری و از جمله شباهت‌های زبانی و یا سلسله وقوع تاریخی تفسیر، مقوله و دسته‌بندی کرد. به طور مطلق، هیچ‌یک از این تمایزها را نمی‌توان خارج از متن و حدود آن تلقی کرد. تمایز یعنی دربرابری هر تفسیر و متن و بنابراین تمایزها، مقایسه این دربرابری‌ها است. به طور کلی می‌توان گفت همین خاصیت تمایزها است که متن را همچنان باز می‌گذارد. فرصت‌های تفسیری، از خود متن مقدس برمی‌خیزد؛ کما اینکه هر متنی با گشودگی خود، بروز تفسیرهای گوناگون را فراهم می‌کند. چنانچه متن باز نمی‌بود، هیچ مفسری فرصت تفسیر نمی‌یافت. همین امر درباره کتاب مقدس قرآن صادق است. به رغم اینکه طریق و صراط هدایت به سوی قرآن طریق واحدی بیش نیست، قرآن خود علی‌الاطلاق فرصت تفسیرهای مختلف از اشاعره، معتزله، قدریه، مشبهه، مجسمیه، کرامیه، خوارج و شیعه و سنی را فراهم کرده است. این به راستی نشانگر درستی یا نادرستی بعضی از عقاید نیست؛ بلکه نماینده قدرت کتاب مقدس در استمکان تفسیرهای گوناگون است.

وظیفه هرمنوتیک کتاب مقدس، ضبط کتاب مقدس با تمامی امکانات آن برای گشوده‌بودن به تفسیر است. وظیفه هرمنوتیک مقدس قرآنی، درک یکباره و تام و تمام قرآن و بستن آن برای همیشه نیست، بلکه بازگذاشتن قرآن برای تفسیر و درک و فهم آن است. کتاب مقدس قرآن خود حافظ خود است و چنانچه

هرمنوتیک یا تفسیر قرآنی نیز در پی حفظ قرآن باشد، این کار جز با گشودن زمینه‌های تفسیر و قدرتمندساختن نیروهای تفسیر قرآنی شدنی نیست. وظیفه اصلی هرمنوتیک، حفظ قرآن نیست؛ چه، انسان نمی‌تواند نگهدارنده کتابی باشد که صاحب آن نیست و او تنها مخاطب آن است. هرمنوتیک قرآن که هنر تفسیر قرآن است، بیش از یک وظیفه ندارد. و آن، تولید فهم قرآن است. قرآن به راستی بی‌پایان است؛ زیرا تولید فهم که وظیفه و مدعای هرمنوتیک است، روند تکرار معرفت‌های یکنواخت نیست. تمایز فهم‌ها به سبب نسبت گوناگون تفسیرها به منبع آنها در قرآن، نامحدود و بی‌پایان است.

متن قرآن در برابرشدن با مفروضات مفسر آسیب نمی‌بیند. هر مفسر سعی می‌کند متن قرآن را مؤید مفروضات خود بیابد؛ و هیچ مفسری، جز شارع مقدس، بدون مفروض‌ها به تفسیر گام نمی‌گذارد. بگذار چنین باشد. به طور کلی، قرآن در هر زمان به‌هنگام مواجهه با هر مفروض و پیشداوری، فرصتی نو برای گسترش خود در تفسیر می‌یابد؛ و بدین‌ترتیب، پیشداوری‌ها مؤید فضای هرمنوتیک تاریخی هستند و هر مفروض و پیشداوری، خود به به‌تردیدشدن متن در جهان تفسیر خدمت می‌کند. اینکه می‌گوییم مفسر با مفروضات خود وارد تفسیر می‌شود، به هیچ روی از اعتبار متن نمی‌کاهد؛ بلکه برعکس، نشانه توان متن و در مانحن‌فیه متن قرآنی در رویارویی با این همه مفروضات پراکنده است. از وجه دیگر، از نظر کتاب مقدس، انسان‌ها تفسیرها و دلیل‌های وجودی خودشان را از آن کتاب دارند، چه به آن معترف باشند چه نباشند؛ چرا که خطاب تدوینی قرآنی، همان خطاب تکوینی خداوندی برای ایجاد عالم و مکنونات و زمین و آسمان است و این دو خطاب یکی و یگانه‌اند.

قرآن، خطاب الهی است که به زبان یا کتاب درآمده است. اما خواندن و درک این کتاب، فعالیت انسانی است و ممکن است چنین کوششی همراه با مقاصد غیرقرآنی باشد. این آزادی انسانی در برابر هر اثر دیگری که در جهان وجود دارد نیز صادق است. متن کتاب خداوند، خودبه‌خود، از آن روی که متن یا کتاب است، به هیچ روی مانع هیچ درک و فهمی از آن نخواهد بود؛ گرچه بسیار طبیعی است که در همین متن، از برخی دیدگاه‌ها و حدس‌ها درباره فهم قرآن

حذر داده شده است. به هر حال، کتاب مقدس به مثابه یک متن، همواره در اختیار هر فهم خواهد بود. چه فهم متقارب باشد چه متباعد.

مرجع و متن تفسیر مفسری که صادق نباشد و کار تفسیر را صادقانه پی نهد، درواقع متن قرآنی نیست؛ بلکه متن موهومی است که عنوان دروغین قرآنی بر آن حمل شده است و آن را به دروغ «قرآن» نام نهاده‌اند. واقعیت این است که چنین تفسیر عنادآمیز و منکرانه‌ای نیز پیش از هر چیز علیه موضع مفسر عمل می‌کند نه له او. می‌توان گفت تفسیر غیرصادقانه، پیشاپیش از دایره تفسیر خارج است و بیشتر یک سخن بیهوده و بی‌بن می‌نماید. هر تفسیر دیگری که غیرصادقانه نباشد، ولو آنکه با پرسش‌های محض آمیخته باشد، تفسیر صادقانه تلقی می‌شود. در هر تفسیر صادقانه، مفسر در طرح سؤال خود سعی می‌کند برای یافتن پاسخ سؤال خود با قوت هرچه تمام‌تر به متن قرآن رجوع کند. اونمی‌خواهد در سؤالات خود، پیش‌فرض‌هایی را تحمیل کند که به درک و فهم او از کتاب مقدس مربوط نیست و به متون دیگر مربوط است.

مفسر صادق، که می‌تواند فیلسوف باشد، دوست دارد قرآن را بدان‌سان که هست، بیابد؛ با آنکه ممکن است هزاران پرسش برای او باشد که او را از تصدیق وحیانی بودن کتاب باز می‌دارد، با همه وجود سعی می‌کند راه را بر قرآن بگشاید تا خود را تبیین کند. فیلسوف، متن قرآن را چونان مرجعی برای پرسش‌های بی‌پایان فلسفی و هستی‌شناسی می‌آزماید. آیا تأملات قرآنی فیلسوفان و متفکران تاریخ اسلام خود بیانگر این نیست که قرآن با آنکه کتابی ایمانی و وحیانی است، یک کتاب تمام‌عیار فلسفی می‌نماید و متنی این‌گونه و چه بسا متن‌المتونی این چنین فلسفی باشد؟

فیلسوف می‌تواند مبنای تحقیق خود درباره قرآن را بر پایه پرسش‌های توأم با شک و قضایای غیرجزمی قرار دهد. پاسخ قرآن به تردیدهای فیلسوفانه چیست؟ قرآن خود شک و ریب را که دربرابر یقین است، از خود کتاب نفی می‌کند تا از خواننده کتاب. در «لاریب فیه»، ضمیر به مرجع کتاب بازمی‌گردد. پس این یقین، یقینی به مثابه حالت نفسانی نیست، بلکه یقینی در برابر غیر علم است؛ یعنی یقین، به سان آگاهی از آگاهی و علم از علم در کتاب است. این معنی از یقین، دربرابر شک، درباره کتاب قرآن، نه به معنی حالت نفسانی انسان است نه به معنی واقعی

و عینی بودن کتاب؛ بلکه به یک معنای کاملاً هرمنوتیکی باز می‌گردد و آن این است که کتاب قرآن اصیل است.

حقیقت این کتاب این است و شک و ریب مطلقاً در آن راه ندارد. با این همه، انسان از آن رو که انسان است و با فهم خود قرآن را درمی‌یابد، گاهی با تردید در آن سیر و سلوک می‌کند. شگفتی اینجاست که کتاب‌الله حتی اگر شک درباره حقیقت هستی مطلق را معذور بدارد، در مورد حقیقت خود هیچ تردیدی را روا نمی‌دارد. آن گوید که سپاس نیز باید گفت، زیرا در آن عوج نیست. همواره دعوت به قرآن با قرآن است: «تلك آیات الكتاب المبين» و «تلك آیات الكتاب الحكيم» در آغاز سوره‌های نور و یونس، از این نمونه است. و شگفت‌تر اینجا که در کتاب قرآن اشاره شده است که آیات کتاب، دلیلی بر کتاب‌اند: «تلك آیات الكتاب و قرآن مبين» (سوره حجرات، آیه اول) — اینک آیات کتاب و اینک قرآن مبين.

آیا متن قرآن، فی نفسه تردیدپذیر^۱ است یا نه؟ هاگ‌جی سیلورمن که خود سعی دارد تردیدپذیری متن را به‌عنوان ویژگی عملی متنیت متن معرفی کند، می‌گوید:

تردید، حالت روان‌شناختی خواننده نیست، به‌رغم اینکه برای با معنی‌ساختن متنیت متن به طور معمول تفسیر ضروری است. خواننده غالباً دست به تفسیر می‌زند تا هر ابهامی را که در خواندن متن یا چنین و چنان نحو خواندن متن برمی‌خیزد، برطرف سازد. به هر حال، تردیدپذیری متن، در اشتباه از ناحیه خواننده نهفته است و از نامتعین بودن مرجع یا صرف مجموعه‌ای از مراجع ناشی نمی‌شود.

به عقیده سیلورمن، تردیدپذیری متن در متنیت یا متنیت‌هایی قرار دارد که از طریق آن متن هویت خود را به‌عنوان متن بنا می‌کند (Textualities, p.80). متنیت یک متن را به‌مثابه یک متن به طریقی خاص قوام می‌بخشد و متنیت‌ها متن را به‌مثابه امری تردیدپذیر قوام می‌بخشد.

متنیت متن، معرفت درباره متن را به وجود می آورد؛ و معرفتی که بدین گونه ایجاد می شود، معرفتی خاص است: قاطعیت^۱ در این معرفت نیست، بلکه در جایگاه متنی است که این معرفت در آن رخ داده است. (همان)

متن، امری تردیدپذیر است؛ زیرا متنیت، امری تردیدپذیر است. متنیت، امری تردیدپذیر است، چرا که در محلی واقع می شود که متن از تعریف، تعیین ویژه و مشخص شدن می گریزد. (همان)

پرسش از تردیدپذیری یا تردیدناپذیری درباره قرآن، بسیار اساسی است. بزرگ معجز کتاب پیش از هر چیز اعلام کرده است که در آن هیچ ریب و شکی وجود ندارد: «الم. ذالک الکتاب لاریب فیه.» (این کتاب است و هیچ تردیدی در آن نیست). این آیه که آغاز سوره مبارکه بقره است، تنها به این اشاره ندارد که این کتاب، کتاب برحق است و چگونه کتاب برحق نباشد و حال آنکه همین استهلال دلالت بر برتری آن بر سایر کتاب ها و متن ها است؛ متنی که از خود می آغازد و از آغاز حکم می کند که در آن هیچ شکی نیست؛ متنی که مصدق متن خود است و خود را پیش از هر چیز تصدیق و تأیید می کند؛ افزون بر آن، متنی که به متن بودن خود تأیید می کند و همان را دلیل بر اصالت خود می داند: شاهراه همان نظریه اصالت متن در هرمنوتیک که بیان کرده ایم.

از طریق همین کتاب خدا است که زندگی فرد مفسر که می تواند مؤمن نیز باشد، به مضامین کتاب، احکام و حوادث آن پیوند می خورد. مفسر مؤمن نسبت خاص دیگری نیز با کتاب مقدس دارد که آن همان نسبت ایمانی است. بدین ترتیب، مفسر مؤمن در حالی به تفسیر کتاب روی می آورد که کتاب را صدق می داند و مفاد آن — از آیات و اجزا و کل آن — را تصدیق می کند. به یاد آوریم که فردریش است که فهم اثر را به کل نگرش مؤلف بازمی گرداند و آن فهم را فهم معنوی^۲ می خواند.

مفسر مؤمن کیست؟ مفسر مؤمن کسی است که سعی می کند تفسیر او از کتاب مقدس، به رغم شائبه های فلسفی و وجود از تردیدهای بنیادی، در تعارض

1. decidability

1. Geistige verstehen

با صدق بودن کتاب قرار نگیرد. مفسر مؤمنی که صدق بودن کتاب را اصل نخست تفسیر خود قرار می‌دهد، به هیچ روی کتاب را مشروط به شرایط و تفاسیر خاصی نمی‌بیند. او هم نمی‌خواهد پیشاپیش چیزی را بر کتاب مقدس تحمیل کند. او نیز منتظر کتاب مقدس است تا خود سخن بگوید؛ سخنی که سرانجام این مفسر مؤمن را در ایمانش به کتاب راسخ‌تر می‌سازد. تفاوت مفسر مؤمن با مفسر غیرمؤمن (که هنوز مؤمن یا بالضروره کافر نیست) در همین است که برای اولی کتاب مقدس مصدق خود است و برای دومی هنوز کتاب مقدس مصدق خود نیست. البته از آنجا که هر کتاب تا بدان درجه که اصیل است، مصدق خود است، هر تفسیر غیرمؤمنانه نیز که بر عناد استوار نباشد، خودبه‌خود به جانب متن مقدس روی خواهد داشت؛ بماند که اصولاً وقوع یک تفسیر به‌نحو مستقیم مؤید و مصدق متن خواهد بود و اگر این تفسیر از کتاب مقدس باشد، وضع به همین منوال خواهد بود و این تفسیر مصدق کتاب مصدق خواهد بود.

ناگفته نماند که روش تفسیر قرآن با قرآن، از روش‌های تفسیری دیگر به نظریهٔ اصالت متن نزدیک‌تر است. در این روش، برای تفسیر یک آیه به آیه یا آیاتی دیگر، از کتاب مقدس قرآن استناد می‌شود. این روش خود در اساس بر تجویز متن مبتنی است. بعضی از سوره‌ها و آیات قرآن برخی از سوره‌ها و آیات دیگر را تبیین می‌کند و این از ویژگی‌های بنیادی متن قرآن است. ناگفته نماند که تنها متن قرآن نیست که این ویژگی را دارد بلکه متون ادبی و روایی بسیاری نیز همین ویژگی را دارند؛ برای نمونه، متن *ایلیاد* هومر و یا *شاهنامه* فردوسی که برای دانستن بخشی از آنها باید به بخشی دیگر از آن به عنوان گواه رجوع کرد.

در چنین روشی، به‌رغم آنکه مفسر به فهم معنای نخستین واژه‌ها و انتخاب آیات از سوره‌ها دست می‌زند، دلالت سخن از متن است؛ نطق با متن است، با آنکه انسان است که از متن می‌پرسد. طبیعی است که انسان همواره می‌پرسد و صرف واقعیت پرسش انسانی هیچ تقدیمی برای وقوع تفسیر در مقایسه با وقوع متن به‌وجود نمی‌آورد؛ چه، پرسش انسانی، پرسش است نه پاسخ. وقوع صرف پرسش از یک متن را نمی‌توان تفسیر از آن متن تلقی کرد؛ به همین ترتیب، در ما نحن فیه نیز محض پرسش از قرآن تفسیر به‌حساب نمی‌آید تا پیش‌فرض‌های پرسش و پرسشگر را دخیل در تکوین تفسیر بدانیم.^(۶)

برای آنکه یک پرسش از مقوله تفسیر واقع شود، باید پیشاپیش و دست‌کم سابقه خود را در متن داشته باشد و این به معنای تقدم متن بر تفسیر علی‌الاطلاق است. قرآن و آیات قرآن پیشاپیش سخن می‌گویند و به دلیل همین ویژگی امکان فهم‌ها و تفسیرهای گوناگون فراهم می‌شود. تمایل مخاطب و مفسر صادق تنها بر این خواهد بود که هرگونه پیش‌فرض را بین‌الهالین قرار دهد و آنگاه به وجوه متنوع در آیات که مکمل یکدیگرند، گوش بسپرد.

تفسیر درست و تفسیر نادرست از متن قرآنی به یک اندازه به متنیت قرآن نزدیک نیستند تا از نظر هرمنوتیکی ارزش یکسانی داشته باشند. حقیقت قرآن از راه یک تفسیر مناسب‌تر بیشتر تأکید می‌شود. هرچه فهم اصیل‌تر و تفسیر اصیل‌تر، متن و حقیقت قرآن عیان‌تر و آشکارتر. داوری در این باره که کدام فهم اصیل‌تر و کدام یک دورتر از متن است هم برعهده متن است. داوری‌ها و تفسیرهای ما تا آنجا که به متن قرآن نزدیک‌تر است، از مفروضات و باورها فاصله‌دارتر است. در برابر عمل تفسیر هرچند که از متن نیز فاصله داشته باشد، باز هم فارغ از تعینات متنی نیست. مفروضات و باورهای ما نیز هرچند در کار فهم ما دخیل باشند، بازهم در سرشت خود از تعینات هستی‌شناختی و متن هستی برخوردارند.

هر تفسیر از متن قرآن، نمایانگر چگونه خواندن آن است. امکان تفسیر متن قرآنی، آزاد و بی‌پایان می‌نماید؛ چرا که چگونه خواندن قرآن، امری انسانی است نه الهی. هرچند که قرآن خود راهنمای انسان‌ها در چگونه خواندن آن است، انسان نیز به دلیل جوهره اختیار می‌تواند به این راهنمایی در خواندن آری یا نه بگوید. شگفت اینجاست که در قرآن به این انتخاب انسانی اشاره شده است. قرآن خود اشاره دارد که چگونه خواندن‌ها چگونه و چندگونه است. قرآن، به‌رغم اذعان بر اراده و اختیار انسانی، خود ورای خواندن‌ها و تفسیرها قرائی می‌گیرد. قرآن آنجا که خود همان است، در آن ریبی نیست. ریب عبارت است از تردید در خواندن‌ها و چگونه‌خواندن‌ها.

متن قرآن، در هر تفسیری به نحوی ولو به اشاره ما حضور دارد. «متن قرآن» برای مفسر، مفروض و مسلم است؛ با این همه، هیچ مفسری متن قرآن را صرفاً یک فرض تلقی نمی‌کند. حتی وجود تفسیرهای منکرانه و کفرآمیز درباره برخی

از آیات و سور قرآن را می‌توان دلیلی بر مفروض و مسلم بودن متن قرآن در همه مصادیق تفسیری پنداشت. اما حقیقت این است که تاکنون هیچ اثر تاریخی درمورد انکار متن قرآنی، از آن رو که مرجع تفسیری است، به وجود نیامده است و آنچه برخی از منکران و معاندان ابراز داشته‌اند، صرفاً اشارات و استنادهایی برای اثبات تناقض و تعارض در برخی از آیات و سور است. عمل مفسر قرآن، چه او موافق باشد یا معاند، خودبه‌خود بر تشیید و تثبیت کتاب افزوده است. مفسر منکر بی‌آنکه خود بداند، راه را برای بسط متن گشوده است. او که مرجع تفسیر خود را مطابق تفسیر خود قلمداد می‌کند، خود بی‌خبر متن قرآن را در تمامیت آن مسلم و مفروض می‌خواهد. او دوست دارد که قرآن در تمامیت خود در تفسیر او منعکس شده باشد تا اخلاقی به براهین و استدلال‌های او وارد نشود و در این میل ناخودآگاه به حکم مسیطر قرآنی تن در داده است. حاصل اظهارات هرمنوتیکی قرآنی بیشتر از آنکه ما را به تفسیر ساده از مضمون آشکار پاره‌ای از آیه یا یک آیه یا آیاتی چند و یا یک سوره رهنمون سازد، به متن یا موضوع داده‌شده قرآنی رهنمون می‌سازد.

تفسیر مرجع، خود را در متن می‌یابد، اما خود متن در تمامیت آن، مرجع هر تفسیر نیست. متن قرآنی خود را به تمامیت در هیچ تفسیری باز نخواهد کرد؛ چه، متن قرآنی همچنان تفسیرپذیر خواهد ماند. پس متن، واقعیتی فرا تفسیری دارد که حدود آن در تفاسیر گنجانیده نمی‌شود. با این حال، یک تفسیر تا آنجا تفسیر مصاب تلقی می‌شود که به‌رغم نزدیک‌بودن آن به مرجع خود در متن، با اذعان به واقعیت فراتفسیری متن، متن را همسنگ با مرجع مربوط تلقی نکند. تنها چنین تفسیری از کتاب مقدس است که سد راه کتاب مقدس نخواهد بود. پس هر تفسیر مصاب از کتاب قرآن، به همان اندازه که به آن نزدیک می‌شود، فاصله خود با آن را نیز حفظ می‌کند: لودنوت فاحترقت.

از دیدگاه هرمنوتیک قرآن، منشأی حقیقت در اصل متن قرار دارد که با هستی مطلق و مطلق هستی از یک سو و هستی انسانی از سوی دیگر پیوند دارد. در اینجا می‌توان از آیه شریفه «اذا اراد الله شیئاً ان یقول له کن فیکون» تفسیری بدیع داشت. واژه «کن» اشاره‌ای است بر تقدم حقیقت کلام‌الله به حقیقت هستی و هستی‌شناسانه. حقیقت به معنی اصیل آن، همان است که او گوید؛ و آنچه از

حقیقت برای انسان می ماند، گفتن این است که او یکی است (قل هو الله احد) و قول حق، قول اوست. در هرمنوتیک قرآنی، حقیقت مهم ترین ویژگی کلام الله است و از این روست که در کتاب قرآن هیچ آیه ای به عنوان دلیل برای حقانیت کتاب آورده نشده مگر آنکه به طور اصیل به اصل و نفس کتاب بازگردانده شده است: مقایسه دقیق هرمنوتیکی دو آیه مبارکه «ذالک الکتاب لاریب فیه» (بقره / ۲) و «ذالک عیسی بن مریم قول الحق الذی فیه یمترو» (مریم / ۳۴)، همه چیز را روشن می کند.

هرمنوتیک قرآن هیچ گاه به پایان نمی رسد. این ادعای صرفاً هستی شناسانه و یا تنولوژیک درباره شأن کتاب الله و مظهریت بی پایان اسماء و صفات الله، آن گونه که در عرفان نظری ابن عربی و قیصری و یا عرفان تألیفی ملاصدرا می بینیم، نیست. همان قدر که در مبحث هستی شناسی و فلسفه هستی آشکار است که تمایز موجودات هستی شناختی به دلیل رابطه آنها با مصدر هستی بی پایان است (کل یوم هو فی شأن)، به همین قیاس در زمینه هرمنوتیک قرآنی باید گفت به دلیل فراوانی و بسط نسبت گوناگون تفسیرها با مصدر قرآنی، پایانی برای آنها نیست.

پی نوشت ها

۱. برخی مفسران عرب زبان قرآن برآن اند که زیباترین و فصیح ترین و بلیغ ترین آیه قرآن، «قیل یا ارض ابلعی و یا سما اقلعی» است و فصاحت و بلاغت در سورة «ابی لهب» (تبت یدا ابی لهب و تب) کمتر دیده می شود. این بیت نیز منسوب به انوری به همین معنی اشارت دارد:
۲. در کلام ایزد بی چون که وحی منزل است کی بود تبت یدا مانند یا ارض ابلعی بحث واقع گرایی و اصالت امر واقع درباره عموم موضوعات الهی نیز به تنهایی نافع دیدگاه اسلامی و قرآنی نیست و صادقانه باید پذیرفت روش رئالیسم هم در عنوان و هم در مضمون و مباحث صرفاً حاوی عکس العمل هایی در برابر وضع موجود زمانه است و هیچ نوع اصالت قرآنی ندارد.
۳. مرحوم طبرسی در مقدمه مجمع البیان، پس از حمد باری تعالی و شهادت بر وحدانیت او و صلوات و سلام بر نبی و صفی و حبیب و نجیب و محمد سرور انبیا و رسولان و خیر اولین و آخرین، خداوند را برای نزول قرآن سپاس گوید:
ثم الحمد لله الذی انزل القرآن، هدی للناس و بینات من الهدی والفرقان، نوراً یتوقد مصباحه و ضیاء یتللا صباحه و دلیلاً لایحمد برهانه و حقاً لاتخذل

اعوانه و حبلاً وثيقاً عروته و جبلاً ذروته و شفاء للصدور ليس وراء شفاء و
داوء للقلوب ليس مثله دواء. و اما ما يفتدى بسمته المقتدون و علماً يهتدى
بهاده المهندون . جعله سبحانه لافنده الاثمه ربيعاً مربعاً و لجنوب ذوى-
المحارب من الامه جناباً معرعا. فقيه رياض الحكم و انوارها و ينابيع العلوم
بل بحارها و اوديه الحق و غيظانه. و مراتع العدل و غدرانه. و هو الكتاب العزيز
الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه و لا من خلقه تنزيل من حكيم حميد.

و بعد درباره شرف هرمنوتیک قرآن چنین می گوید:

ثم ان اشرف العلوم و أسناها و ابهرها و ابهاما و أجلها و أفضلها و
أنفعها و أكملها علم القرآن فإنه لجميع العلوم الاصل منه تنفرغ افانيتها
و العماد عليه تبني قوانينها. (الطبرسى، ۱۳۷۴: ۷۴ - ۷۳)

۴. «وجوه من المناسبة بين الكلام و الكتاب.» (نقل از اسفار، ص ۱۳)

۵. «فی کیفیه نزول الکلام و هبوط الوحی.» (نقل از همان، ص ۲۳).

۶. برای مقایسه، مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۳۶.

کتابنامه

الطبرسی، ابی علی الفضل بن الحسن. ۱۳۷۴. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات
ناصر خسرو.

مجتهد شبستری، محمد. ۱۳۷۵. کتاب هرمنوتیک، کتاب سنت. تهران: طرح نو.

Gadamer, H. G. 1972. Truth and Method. New York: Seabury Press.

تأملی در متون منطق قدیم

غلامرضا ذکیانی

عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی

مقدمه

پیش از نقد هر متن درسی، باید ابتدا انتظار و هدف خود را از آن متن مشخص سازیم. انتظار ما از علم منطق چیست؟ آیا توقع داریم که دانشجو پس از گذراندن یک دوره منطق، فقط با اصطلاحاتی چون: تصور، تصدیق، مفهوم، مصداق، جنس، فصل، عکس مستوی، عکس نقیض، اقترانی، استثنایی، صغرا، کبرا، برهان، جدل و غیره آشنا شود؟ و یا مقصود این است که دانشجو، روش‌های اندیشه و لغزشگاه‌های آن را بشناسد و بتواند تعاریف و استدلال‌های موجود در کتاب‌ها را تجزیه، تحلیل و احیاناً نقد کند؟

پیدا است که همین شق آخر هدف آموزش علم منطق است. ولی این پرسش پیش می‌آید که آیا چنین هدفی تحقق یافته است یا نه؟ و بالاتر اینکه، آیا چنین مقصودی با متن‌ها و روش‌های موجود دست‌یافتنی است یا نه؟

متأسفانه پاسخ هر دو پرسش منفی است، یعنی نه تنها آموزش متون منطقی موجود، توان کشف، تحلیل و نقد استدلال را در دانشجویان تقویت نکرده، بلکه باید اذعان کرد که امروزه تردیدهای بسیاری پیدا شده است در اینکه علم منطق (ارسطویی یا ریاضی) از آن جهت که علم است آیا می‌تواند چنین توانی در دانشجویان ایجاد کند یا نه؟

ابن خلدون در این باره می‌نویسد:

مباحث دانش‌هایی که هدف و مقصد هستند اگر توسعه یابند... هیچ باکی نخواهد بود... لیکن دانش‌هایی که ابزار دیگر علوم هستند، مانند عربی و منطق، سزاوار نیست آنها را جز به منظور اینکه تنها ابزار

دیگر دانشها می‌باشند مورد مطالعه قرار دهیم و ضرورتی ندارد که به توسعهٔ مباحث آنها بپردازیم؛ زیرا چنین شیوه‌ای سبب می‌شود که آنها را از مقصود اصلی خارج سازد، چه مقصود از آنها همان است که ابزاری برای علوم‌اند نه جز این. پس هرآنچه آنها را از این روش خارج سازیم، به همان نسبت از مقصود اصلی خارج خواهیم شد و آن وقت اشتغال به آنها کار بیهوده و لغوی به‌شمار خواهد رفت. با اینکه می‌دانیم به‌علت طول زمان برای فراگرفتن آنها و فروع بسیاری که دارند به‌دست‌آوردن ملکهٔ آنها دشوار است و چه‌بسا علوم مزبور برای تحصیل علوم مقصد (تفسیر، حدیث، فقه، کلام، طبیعیات و الهیات فلسفه) عائقی به‌شمار می‌روند، در صورتی که اهمیت دانش‌های اصلی بیشتر است و عمر آدمی با این شیوه‌ای که متداول است برای فراگرفتن همهٔ آنها کفایت نمی‌کند و از این رو اشتغال به این دانش‌های ابزاری مایهٔ تضییع عمر و سرگرمی به اموری است که به کار انسان نمی‌آید و این وضع کاملاً بر روش متأخران تطبیق می‌شود که در صناعات‌های نحو و منطق و اصول فقه معمول کرده‌اند. زیرا دایرهٔ بحث در علوم مزبور را توسعه داده و فروع و استدلال‌های بسیاری بر آنها افزوده‌اند، به‌حدی که آنها را از صورت ابزار بودن خارج ساخته و به‌منزلهٔ علومی تلقی کرده‌اند که ذاتاً مقصود و هدف می‌باشند و چه‌بسا که در آنها به بحث نظریات می‌پردازند که در علوم مقصد و اساسی نیازی به آنها نیست و بدین سبب از نوع لغو و بیهوده به‌شمار می‌روند و مطلقاً برای متعلمان زیان‌بخش می‌باشند... لازم است معلمان در این علوم مقدماتی، آن‌همه طول و تفصیل قایل نشوند و متعلمان را به هدف و غرض اصلی از خواندن آنها متوجه سازند. (ابن‌خلدون، ص ۷-۱۱۳۶)

منطق علم است یا ابزار؟

محققان از دو سو منطق را بررسی کرده‌اند: یکی از جهت آنکه آدمی نخست در چه زمانی منطق و اندیشه را در انجام کارها به‌کار گرفته است؟ نام این‌گونه منطق در اصطلاح، منطق تکوینی یا منطق فطری است. برای منطق فطری نمی‌توان آغازی را معین کرد، چرا که با آدمی همزاد بوده است و قابل تصور

نیست که انسان در زمانی بدون اندیشه و فکر به انجام کاری مبادرت کرده باشد. از سوی دیگر، در چه زمان و به وسیله چه کسی قوانین این دانش جمع‌آوری شده و به صورت علم خاص تدوین شده است؟ نام این منطق در اصطلاح، منطق نظری یا منطق تدوینی است. مسلماً ارسطو نخستین دانشمندی است که مباحث پراکنده منطق را سروسامان داده است. (ملکشاهی، ص ۱۱)

از سوی دیگری نیز می‌توان منطق را بررسی کرد: چه ارتباطی بین منطق فطری و منطق تدوینی وجود دارد؟ آیا منطق تدوینی همان منطق فطری است؟ آیا دانشمندان پیش از ارسطو با همان قواعدی می‌اندیشیدند که ارسطو تدوین کرد؟ و آیا اندیشمندان پس از ارسطو با همان قواعد ارسطو فکر کرده‌اند؟ و مهم‌تر اینکه، آیا خود ارسطو برای اثبات قوانین منطقی خود با همان قوانین اندیشیده است؟

پاسخ پرسش‌های فوق منفی است. این ادعا در پرتو نکات زیر روشن‌تر خواهد شد:

۱. اساس منطق ارسطویی قیاس اقترانی و اشکال سه‌گانه است، درحالی‌که اساس منطق فطری، گزاره‌های شرطی و قیاس استثنایی است (لک: فصل قیاس استثنایی) و می‌دانیم که قوانین قیاس استثنایی را ارسطو تدوین نکرده، بلکه رواقیان این مهم را به انجام رسانده‌اند. (ماکولسکی، ص ۲۳۵)

۲. از نظر تجربی نیز می‌توان نشان داد که از مجموع استدلال‌های اندیشمندان (چه پیش از ارسطو و چه پس از وی، بیش از ۹۰٪ از استدلال‌ها به صورت قیاس‌های استثنایی و کمتر از ۱۰٪ به صورت قیاس‌های اقترانی است.

۳. خود ارسطو نیز برای اثبات مدعیات منطقی خود از قیاس‌های شرطی (به‌ویژه قیاس مقسم) بهره برده است. جالب توجه آنجا است که برای تحدید اشکال قیاس به قیاس مقسم متوسل می‌شود (ارسطو، ۲۴۵-۲۴۳)

۴. اگر منطق تدوینی ارسطو همان منطق فطری باشد نباید کهنه و فرسوده شود؛ زیرا هر امر فطری ثابت و همیشگی است و یکی بیشتر نخواهد بود، درحالی‌که می‌دانیم امروزه منطق ریاضی باوجود زیرشاخه‌های متعدد و احیاناً متنافر، جایگزین منطق ارسطویی شده است و این جایگزینی از نوع تکامل

نیست؛ یعنی چنین نیست که منطق ریاضی صورت کمال یافته منطق ارسطویی باشد، بلکه هویت (اصول موضوعه) آن دو با هم متفاوت است. (موحد، ص ۷۱)

۵. شایان ذکر است که منطق ریاضی نیز با وجود همه امتیازات و پیشرفت‌ها، سرنوشت مشابهی دارد، چرا که هر دو منطق از نسخ علم و معرفت هستند و با اصول موضوعه آغاز می‌شوند و از این رو می‌توان با تغییر اصول به نظام‌های مختلف منطقی دست یافت. منطق‌های ربطی^۱، فازی^۲، نامقید^۳، شهودگرا^۴ و ... با تغییر اصول منطق کلاسیک (منطق ریاضی) پدید آمده‌اند و در عرض آن منطق هستند، نه در طول آن. به عبارت دیگر، در حوزه منطق ریاضی، وجود منطق‌ها، امر مسلم و غیرقابل انکاری است. در این زمینه کافی است که به عنوان دو کتاب معروف در منطق ریاضی توجه شود: ولی منطق، اثر جان نالت^۵ و دیگری فلسفه منطق، اثر سوزان هاک.^(۱)

بدین ترتیب معلوم می‌شود که منطق ریاضی نیز از جمله منطق‌های تدوینی است نه فطری. مهم‌ترین دلیل این ادعا این است که منطق فطری، فراگیر و یگانه است زیرا همه انسان‌ها با وجود اختلافات فکری، فرهنگی، زمانی و مکانی می‌توانند سخن همدیگر را بفهمند و نقد کنند، ولی منطق‌های تدوینی متعدد و متکثر هستند.

۶. بخش تعریف در منطق نستی نیز مورد انتقاد دانشمندان شرق و غرب قرار گرفته است (السیوطی، ص ۲۱۸-۲۰۳، حسینی طباطبائی، ص ۲۱۶-۱۸۹) مهم‌ترین ویژگی این بخش، ماهیت محور بودن آن است. بهترین تعریف، تعریفی است که از ذاتیات (عام و خاص) معرف تشکیل شود، درحالی‌که می‌دانیم کشف ذاتیات یک شیء غالباً دشوار و بلکه محال است (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ ه. ق.). بنابراین، امروزه بر تعریف‌های اشاری، مجموعی و استقرایی بیش از تعریف ذاتی تأکید می‌شود. با توجه به این ملاحظات می‌توان نتیجه گرفت که:

اولاً، ارسطو مدون منطق (فطری) نیست، بلکه مؤسس منطق (تدوینی) است.

-
1. relevance
 2. fuzzy
 3. free
 4. intuition
 5. Nolt J.

ثانیاً، همه انسان‌ها با یک منطق (فطری) سرشته شده‌اند و تقویت این منطق فقط با شناخت سازوکار ذهن (قیاس استثنایی) و تقویت آن ممکن خواهد بود، نه با فراگیری اطلاعات فراوان کتاب‌های منطقی.

ثالثاً، علم منطق (ارسطویی یا ریاضی)، مانند هر علم دیگر، یک علم خاص است که عده‌ای در آن تخصص پیدا می‌کنند و چنین نیست که مورد نیاز همه علوم دیگر و بلکه هر نوع اندیشه‌ای باشد.

مروری بر دو اثر رایج در منطق سستی

الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید

خواجه نصیر (۶۷۲ هـ.) کتابی تحت عنوان تجرید الاعتقاد دارد که دارای شرح‌های فراوانی است. یکی از شارحان تجرید، علامه حلی (۷۲۶ هـ.) است. علامه، بخش منطق تجرید را تحت عنوان الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید شرح کرده است.

امتیازها

متن و شرح جوهر النضید از استحکام و روانی مناسبی برخوردار است. مباحث حاشیه‌ای حتی الامکان طرح نشده است. خواجه نصیر همانند سایر اندیشمندان، پس از تألیف آثار مبسوط، به تألیف آثار فشرده برای تسهیل در فراگیری روی آورده است. علامه حلی نیز که عنوان علامه را در تاریخ فرهنگ ما به خود اختصاص داده، ضمن پرهیز از زیاد نویسی، مباحث مهم و پیچیده را به صورت روان شرح کرده است. به علاوه، در متن و شرح جوهر النضید ابداعاتی به چشم می‌خورد که برخی از آنها عبارت‌اند از: تسمیه قضیه طبیعیّه توسط شارح (ص ۹۶)، طرح موجهات شرطیه (ص ۱۲۳)، تکثیر ضرب‌های منتج در موجهات (ص ۱۷۲) و منحصر دانستن یقینیات به اولیات (ص ۳۱۳).^(۲)

کاستی‌ها

در کنار همه این محسنات، مواردی وجود دارد که از دید پژوهشگر امروزی ممکن است از کاستی‌های این کتاب تلقی شود. شایان ذکر است که عمر ۷۰۰ ساله کتاب، پیدایش تحولات علمی و فرهنگی و رواج روش‌ها و دیدگاه‌های جدید در عرصه آموزش، از مهم‌ترین عوامل توجیه‌کننده این رخنه‌ها هستند.

مهم‌ترین کاستی‌های جوهرالنضید را می‌توان به شرح زیر دسته‌بندی کرد:

الف - عدم رعایت ترتیب آموزشی: یکی از عوامل عمده‌ای که باید در تألیف کتاب‌های درسی لحاظ شود، رعایت ترتیب آموزشی است؛ یعنی ابتدا باید مباحث کلی‌تر و مقدماتی و سپس مباحث پیچیده‌تر و اصلی طرح شوند. به عبارت دیگر، نباید در کتاب درسی مباحثی مطرح شوند که توضیح آنها در صفحات و فصل‌های بعد ذکر خواهد شد. مواردی از این قبیل در جوهرالنضید عبارت‌اند از:

— برهان خلف در اثبات برخی ضرب‌های منتج شکل دوم (ص ۱۹۵)، سوم (ص ۲۱۱) و چهارم (ص ۲۲۳) استفاده شده، ولی توضیح و تحلیل آن برهان در بحث لواحق قیاس (ص ۲۹۳) آمده است.

— منفصله حقیقه به منع توأم جمع و خلو تعریف شده (ص ۸۳)، ولی بحث منفصله مانعة الجمع و مانعة الخلو در مرحله بعدی (ص ۸۵ - ۸۴) طرح شده است.

— در بحث تلازم شرطیه‌ها به بحث عکس نقیض اشاره شده (ص ۹۰)، ولی توضیح عکس نقیض در ادامه بحث عکس مستوی (ص ۱۵۷) بیان شده است.

— بحث سالبه‌ای که مستلزم موجه است، ابتدا در شرایط عام انتاج (ص ۱۶۸) بدون توضیح ذکر شده و سپس در بحث مختلطات شکل اول (ص ۱۷۸) توضیح داده شده است.

— بحث کیفیت اکتساب مقدمات قیاس در برهان، ابتدا در لواحق قیاس (ص ۲۸۶) و سپس در بحث حدّ و برهان (ص ۳۴۰) طرح شده است.

— ابتدا و بدون توضیح، بحث تسویر شرطیه‌ها طرح شده (ص ۸۷) و سپس (ص ۹۸) توضیح داده شده است.

ب - تفصیل بحث‌های کم کاربرد: کاربردی بودن یک بحث چه ملاکی دارد؟ از نظر نگارنده، معنای لغوی کاربرد، بهترین شاخص و ملاک آن است. هر بحثی که در عملکرد واقعی اندیشمندان به کار آید، دارای کاربرد است. با این بینش می‌توان مواردی را در آثار منطقی و به‌ویژه جوهرالنضید یافت که کاربرد کمی دارند. جالب اینکه گاهی خود مؤلف نیز به این نکته اشاره می‌کند ولی باز هم به آنها می‌پردازد. مثلاً بحث مقولات را خارج از حیطه منطق می‌داند (ص ۶۸) و اتفاقیات را کم‌ارزش قلمداد می‌کند (ص ۲۳۲)، ولی با وجود این، آنها را طرح می‌کند.

از بارزترین مصادیق این مورد، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- تسویر شرطیات (ص ۹۸)
- شرطیه اتفاقیه (ص ۸۰)
- موجهات (۱۲۲ - ۱۰۶)
- تناقض در موجهات (۱۳۷ - ۱۲۸)
- عکس مستوی در موجهات (۱۵۶ - ۱۴۱)
- عکس نقیض در موجهات (۱۵۹ - ۱۵۷)
- اقتراانی شرطی (۲۷۷ - ۲۳۳)
- مقولات (۶۹ - ۴۹)

ج - کم دقتی در نام‌ها و طرح مباحث:

— شرطی اتفاقی در یک‌جا (ص ۸۳) با دو تقریر معرفی شده است: اتفاقی عام و اتفاقی خاص؛ ولی در بحث قیاس استثنایی (ص ۲۸۱) فقط درباره یک تقریر (اتفاقی خاص) بحث شده است.

— اصطلاح قیاس مرکب در یک‌جا (ص ۱۷۱) برای موجهات و در جاهای دیگر (ص ۱۶۵ و ۲۸۲) برای قیاس‌هایی با بیش از دو مقدمه به کار رفته است.

— بحث قیاس مرکب (موصول و مفصول) در انتهای بحث قیاس استثنایی قرار دارد (ص ۲۸۲)، درحالی‌که بحث لواحق قیاس از صفحه ۲۸۴ شروع می‌شود [ظاهراً این اشتباه را مصحح محترم مرتکب شده است].

— برهان افتراض مانند برهان خلف در اثبات ضرب‌های منتج شکل دوم (ص ۱۹۴)، سوم (ص ۲۱۱) و چهارم (ص ۲۲۳) به کار رفته، ولی برخلاف برهان خلف، در لواحق قیاس (ص ۲۹۹ - ۲۸۴) مورد بحث قرار نگرفته است.

— دو بحث استقراء (ص ۲۹۶) و تمثیل (ص ۲۹۷) در ضمن لواحق قیاس مطرح شده است.

المنطق

کتاب المنطق، را حدود ۶۰ سال پیش (قبل از سال ۱۳۲۵ هجری شمسی)، مرحوم محمدرضا مظفر تألیف کرده‌اند. این کتاب در سه جلد و شش باب تنظیم شده است. سه باب (بحث الفاظ، مباحث کلی، معرف و تقسیم) در جلد نخست، دو باب (قضایا و احکام قضایا، حجت و استدلال) در جلد دوم و یک باب (صناعات خمس) در جلد سوم آمده است.

امتیازها

- کتاب المنطق دارای مزایای آموزشی خوبی است، از جمله:
- الف - طراحی تمرینات مناسب
 - ب - استفاده از روش هندسی برای اثبات‌ها، به عنوان مثال اثبات عکس نقیض (ص ۱۸۶ - ۱۷۹)
 - ج - ارائه بحث‌های مستقل و منقح درباره تقسیم (تعریف، فائده، اصول، انواع، اسالیب) (ص ۱۲۲ - ۱۰۸)
 - د - استفاده از نثر روان و روزآمد
 - ه - پرهیز از طرح مسائل غیرضروری و نظری صرف:
- در تسویر شرطیه‌ها، فقط به ذکر سور (همیشه، گاهی، هیچ‌گاه ...) بسنده شده است. (ص ۱۴۰ - ۱۳۹)
- در قضایای اتفاقیه (متصله و منفصله) فقط به ذکر تعریف و مثال بسنده شده (ص ۱۵۸) و از تفصیل آنها در اقترانی شرطی خودداری شده است.

— در تألیف شرطیات، فقط به ذکر تألیفات اصلی (تألیف متصله از حمله و متصله، تألیف منفصله از حمله و منفصله، تألیف منفصله از حمله و متصله) بسنده شده و ذکر بقیه تألیفات، سبب طولانی شدن بحث تلقی شده است (ص ۱۶۱).

— بحث تناقض در موجهات مطرح نشده و حتی به دانشجویان توصیه شده است که به سبب کم فایده بودن این بحث، خود را در فراگیری آن به زحمت نیندازند (ص ۱۷۰).

— بحث عکس موجهات اصلاً طرح نشده است (ص ۱۷۷ - ۱۷۳).

— بحث مختلطات مطرح نشده است، با این توضیح مؤلف که «عهد کرده‌ام وارد بحث موجهات نشوم زیرا بحث‌های طولانی آن سبب ضایع شدن بسیاری از مباحث ضروری می‌شود، ضمن اینکه فایده چندانی هم ندارد» (ص ۲۱۵).

— در بحث اقترانی شرطی ابتدا دو جهت تقسیم‌بندی این نوع قیاس (نوع مقدمات، جزء تام یا غیرتام بودن حد اوسط) طرح شده و سپس اقسام سه‌گانه اشتراک حد اوسط (جزء تام در هر دو مقدمه، جزء غیرتام در هر دو مقدمه، جزء تام در یک مقدمه و جزء غیرتام در مقدمه دیگر) با ذکر یک مثال برای هر کدام بیان شده و از ذکر مثال و تفصیلات بعدی خودداری شده است، با این توضیح مؤلف که «ذکر اقسام و شرایط قیاس اقترانی شرطی طولانی بوده و خلاف طبع رایج است»^(۳) (ص ۲۳۶).

— در بحث تعریف، این مسئله طرح شده است که حد با برهان کسب نمی‌شود ولی از ورود به آن خودداری شده، با این توضیح مؤلف که: «هنوز هنگام توضیح آن فرا نرسیده است» (ص ۱۱۷).

— در مواضع جدل، فقط به ذکر مواضع اثبات و ابطال و اولی و اثر به نحو مختصر بسنده شده است (ص ۳۵۵ - ۳۵۳).

— در بحث خطابه فقط به ذکر سه نوع از خطابه (منافرات، مشاجرات و مشاورات) بسنده شده و از ذکر سایر انواع خودداری شده است (ص ۳۹۲ - ۳۸۵).

کاستی‌ها

در کنار این امتیازات، کاستی‌هایی را می‌توان *المنطق* مشاهده کرد. اهمّ این کاستی‌ها به شرح ذیل است:

۱. عدم توجه به روش‌های جدید برای تشخیص ضرب‌های منتج قیاس، مانند قواعد انبساط و نمودارهای ون.

۲. طرح پیچیده‌ای از شرایط انتاج شکل چهارم (ص ۲۳۰). مرحوم مظفر، ضمن بیان شرایط عمومی انتاج (دو سالبه نباشد، دو جزئی نباشد، صغرا سالبه کلیه و کبرا موجب جزئی نباشد) دو شرط خاص برای انتاج شکل چهارم بیان می‌کند: اول اینکه هیچ‌کدام از مقدمات سالبه جزئی نباشد و بعدی اینکه اگر مقدمات موجب بودند، صغرا کلیه باشد ولی در غیر این‌صورت صغرا موجب جزئی و کبرا سالبه کلیه باشد.

شایان ذکر است که همه این شرایط در ملاک مختصر ارموی (لایجتمع فی خستان الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئیة فان يكون الكبرى سالبه کلیه) جمع شده است. (ارموی، ص ۲۵۶) باتوجه به سادگی بیان و محتوای کتاب *المنطق*، مطلوب این بود که در این بحث نیز طریق آسان‌تر طی می‌شد.

۳. ادعا شده است برای اثبات عکس نقیض (مخالف و موافق) محصورات چهارگانه، از روش هندسی استفاده شده است. (ص ۱۷۹). چنان‌که ذکر شد، استفاده از این روش با این تفصیل، از امتیازات *المنطق* است ولی این هم خالی از عیب نیست، زیرا:

اولاً، در اثبات عکس نقیض سالبه کلیه، به برهان اقامه شده، در بحث نسبت نقیض دو کلی (نسب اربعه) ارجاع شده است (ص ۱۸۰)، درحالی‌که چنین ارجاعی با روش هندسی سازگار نیست و سبب پوشیده‌ماندن سایر معادل‌ها می‌شود.

ثانیاً، روش فوق موجب این ادعا شده که موجب جزئی (بعضی الف ب است) عکس نقیض مخالف (بعضی غ ب الف نیست) ندارد (ص ۱۸۵)، ولی با روش صحیح می‌توان نشان داد که اگر عکس نقیض مخالف موجب جزئی را نه

به صورت مذکور (بعضی غ ب الف نیست)، بلکه به صورت (بعضی ب غ الف نیست) تلقی کنیم، کاملاً معتبر خواهد بود.

ثالثاً، با پایه قراردادن دو قاعده عکس مستوی و نقض محمول، نه تنها می توان همه قواعد معروف (عکس نقیض موافق، عکس نقیض مخالف، نقض موضوع، نقض طرفین و تداخل) را اثبات کرد، بلکه با این روش (روش هندسی صحیح) می توان به معادل های دیگری دست یافت که منطق دانان سنتی، حتی نامی برای آنها برنگزیده اند. با این روش معلوم می شود که موجه کلیه دارای یازده معادل (هفت معادل معروف و چهار معادل غیر معروف)، سالبه کلیه نیز دارای یازده معادل (هفت معادل معروف و چهار معادل غیر معروف)، موجه جزئیه دارای سه معادل (دو معادل معروف و یک معادل غیر معروف) و سالبه جزئیه نیز دارای سه معادل معروف است. به عنوان نمونه، معادل های موجه کلیه را با روش هندسی (فقط با استفاده از دو قاعده عکس مستوی و نقض محمول) استخراج می کنیم. (عکس مستوی را با کوتاه نوشت عم و نقض محمول را با کوتاه نوشت نم نشان خواهیم داد).

اصل : هر الف ب است.

- | | |
|----------------|-------------------------------|
| نقض محمول | ۱. هیچ الف غ ب نیست (نم اصل) |
| عکس نقیض مخالف | ۲. هیچ غ ب الف نیست (عم ۱) |
| عکس نقیض موافق | ۳. هر غ ب غ الف است (نم ۲) |
| نقض طرفین | ۴. بعضی غ الف غ ب است (عم ۳) |
| نقض موضوع | ۵. بعضی غ الف ب نیست (نم ۴) |
| | ۶. بعضی غ ب غ الف است (عم ۴) |
| | ۷. بعضی غ ب الف نیست (نم ۶) |
| عکس مستوی | ۸. بعضی ب الف است (عم اصل) |
| | ۹. بعضی ب غ الف نیست (نم ۸) |
| متداخل | ۱۰. بعضی الف ب است (عم ۸) |
| | ۱۱. بعضی الف غ ب نیست (نم ۱۰) |

چنان که ملاحظه می شود، در روش هندسی پایه ای ترین قواعد (مانند عکس مستوی و نقض محمول)، انتخاب و سپس تنها با استفاده از قواعد پایه، معادل های ممکن و معتبر استخراج می شود. ولی در روش سنتی، معادل های معروف، هر کدام مستقیماً از قضیه اصل حاصل می شوند. مثلاً قضیه ۳ عکس نقیض موافق برای قضیه اصلی و قضیه ۵ نقض موضوع برای قضیه اصلی به شمار می رود. برخی از امتیازات روش هندسی بر روش سنتی عبارت اند از:

— در روش هندسی، با فراگیری دو قاعده پایه (عکس مستوی، نقض محمول) می توان همه معادل های دیگر را استخراج کرد و به حفظ آنها نیازی نیست.

— در روش هندسی، معادل هایی (مانند قضایای ۶، ۷، ۹ و ۱۱ که در بالا ذکر شد) به دست می آیند که در منطق سنتی نامی برایشان انتخاب نشده است.

— با روش هندسی می توان مطمئن بود که همه معادل های یک قضیه را به دست آورده ایم، زیرا هرگاه به سالبه جزئیة برسیم (مانند معادل های ۵، ۷، ۹ و ۱۱) مسیر بسته می شود چرا که سالبه جزئیة از یک سو عکس مستوی ندارد و از سوی دیگر، خود با اعمال نقض محمول به دست می آید؛ پس اعمال مجدد نقض محمول فایده ای ندارد.

۴. مهم ترین نقصی که در تمامی منطق سنتی (و از جمله جوهر النضید و المنطق) به چشم می خورد، ناشناخته ماندن نقش حیاتی قیاس موسوم به استثنایی است. به دلیل اهمیت فوق العاده قیاس استثنایی، مباحث آن را تحت عنوان مستقلی ذکر می کنیم:

قیاس استثنایی

۱. قیاس استثنایی را ارسطو معرفی نکرده است، بلکه رواقیان این مهم را به انجام رسانده اند. پنج شکل معروف که نخستین بار خروسیپوس رواقی (۲۰۷ ق.م.) معرفی کرد عبارت اند از:

— اگر الف موجود باشد، ب موجود است. الف موجود است، پس ب موجود است.

— اگر الف موجود باشد، ب موجود است ب موجود نیست، پس الف موجود نیست.

— یا الف وجود دارد یا ب. الف موجود است، پس ب موجود نیست.

— یا الف وجود دارد یا ب. الف موجود نیست، پس ب موجود است.

— چنین نیست که الف و ب با هم موجود باشند. الف موجود است، پس ب موجود نیست. (ماکولسکی، ۲۳۶ - ۲۳۵)

۲. ظاهراً نخستین منطق‌دانی که قیاس‌های شرطی (استثنایی) را به‌عنوان قسیم قیاس‌های اقترانی مطرح کرده، جالینوس (قرن دوم میلادی) بوده است، زیرا به‌نقل بوخنسکی، جالینوس قیاس را در سه طبقه دسته‌بندی کرده است: شرطی، حملی و نسبی (بوخنسکی، ۱۹۶۸: ۱۵۰).

۳. فارابی (۳۳۹ هـ.) نخستین منطق‌دان مسلمانی است که قیاس را به دو دسته تقسیم کرد: اقترانی و شرطی (فارابی، ج ۱، ص ۱۲۵).

۴. ابن‌سینا (۴۲۸ هـ.) که تحت‌تأثیر قیاس اقترانی حملی، قضایای شرطی را مسور کرد، کوشید همان قوانین اقترانی حملی را در شرطیات نیز اعمال کند؛ از اینجا بود که قیاس اقترانی شرطی به‌وجود آمد و از این‌رو شیخ نام شرطی را از قواعد رواقیون برداشته و نام استثنایی را بر آنها گذاشته است و به تعبیر خود وی: «و هذا اسمیه استثنائیا و الجمهور یسمونه شرطیا و انما انا لم اسمه شرطیا، اذ من الشرطیات ما یکون علی سبیل الاقتران» (ابن‌سینا، شفا، ص ۱۰۶).

بدین ترتیب معلوم می‌شود که قیاس استثنایی از نظر تاریخ پیدایش، قسیم قیاس اقترانی نبوده است بلکه بعدها توسط شارحان و منطق‌دانان مسلمان چنین تناظری ایجاد کرده‌اند.

۵. اکنون این پرسش پیش می‌آید که آیا قیاس استثنایی منطقاً نیز قسیم قیاس اقترانی هست یا نه؟ و به بیان دیگر، آیا دو قیاس اقترانی و استثنایی مقسم واحدی (قیاس) دارند یا نه؟ ظاهراً پاسخ مثبت است، زیرا هر دو مشمول تعریف قیاس (قضایایی که اگر پذیرفته شوند، قضیه دیگری ضرورتاً نتیجه شود) (شیخ، شفا، ص ۵۴) هستند و در طول تاریخ نیز قسیم همدیگر تلقی شده‌اند؛ ولی می‌توان

پرسید: چرا این دو قسیم (اقترانی، استثنایی) به طور یکسان مورد توجه منطق دانان مسلمان قرار نگرفته‌اند؟ و به بیان دیگر، چرا بیش از ۹۰٪ بحث‌های منطق دانان مسلمان پیرامون قیاس اقترانی و کمتر از ۱۰٪ درباره قیاس استثنایی بوده است؟

وانگهی، بسیاری از قوانین حاکم بر قیاس اقترانی (عکس مستوی، تداخل، عکس نقیض، استنتاج نتیجه جزئی از مقدمات کلی، تحلیل قضیه حملیه، تحلیل محصورات و ...) امروزه در منطق ریاضی، نقد و انکار شده‌اند، ولی قواعد قیاس استثنایی (وضع مقدم و برهان خلف) نه تنها در هر دو منطق، بلکه در هر علمی معتبر هستند. به عبارت دیگر، قوانین قیاس اقترانی، اصل موضوعی هستند و قابل تغییرند. ولی قواعد قیاس استثنایی، قواعد حاکم بر اندیشه‌اند و هر نظام و سیستم فکری به آنها احتیاج دارد.

به عنوان مثال، مرحوم مظفر، نه تنها در تمامی استدلال‌های خود، به طور ضمنی از دو قاعده برهان خلف و وضع مقدم (رفع تالی) بهره برده، بلکه صراحتاً برای اثبات نسب اربعه بین دو کلی و نقیض‌های آن (ص ۶۸)، اثبات عکس مستوی (ص ۱۴۷)، عکس نقیض (ص ۱۸۰) و اثبات ضرب‌های منتج شکل‌های دوم (ص ۲۲۱)، و سوم (ص ۲۲۶)، از برهان خلف استفاده کرده است، درحالی که در صفحه ۲۲۷ و ۲۶۰، آن برهان را توضیح داده است.

۶. دو قاعده وضع مقدم و برهان خلف هویت ساده‌ای دارند. مفاد وضع مقدم این است که اگر الف برقرار باشد ب نیز برقرار است، حال اگر الف برقرار باشد می‌توان نتیجه گرفت که ب نیز برقرار است. مفاد برهان خلف این است که اگر فرضی (نقیض نتیجه) به تناقض (بن‌بست) بینجامد، معلوم می‌شود که آن فرض نادرست بوده است. ولی منطق دانان مسلمان تحت تأثیر قیاس اقترانی ارسطو، تلاش کرده‌اند که گزاره‌های شرطی را به حملی تحویل و اعتبار برهان خلف را با قیاس اقترانی نشان دهند.

شیخ الرئیس می‌گوید: «قیاس خلف مرکب از دو قیاس است: یکی اقترانی و دیگری استثنایی. مثلاً اگر قضیه «بعضی ج، ب نیست» صادق نباشد، پس قضیه «هر ج، ب است» صادق خواهد بود و از آنجا که قضیه «هر ب، د است» صادق است، پس [با اقتراان هر ج، ب است و هر ب، د است، نتیجه: هر ج، د است]

خواهیم داشت؛ و اگر قضیه «بعضی ج، ب نیست» صادق نباشد، قضیه «هر ج، د است» صادق خواهد بود، ولی می دانیم که «بعضی ج، د نیست» صادق است، پس قضیه «بعضی ج، ب نیست» صادق است» (اشارات، ص ۲۸۲).

نتیجه

- منطق علم ابزاری است، یعنی باید به تقویت قوه استدلال بینجامد.
- علم منطق (ارسطویی یا ریاضی) هویت علمی (اصل موضوعی) دارد و از این رو تکرپذیر است ولی قوه استدلال بشری، هویت عملی (قاعده‌ای) دارد و لذا یگانه است.
- قیاس استثنایی (وضع مقدم و برهان خلف) هویت عملی و کاربردی دارد ولی هیچ‌گاه جایگاه حقیقی خود را در منطق مسلمانان به دست نیاورده است.
- منطق به عنوان علم، مانند سایر علوم است که دارای اصول موضوعه خاصی است، ولی منطق به عنوان ابزار، هنری است که همه انسان‌ها با آن سرشته شده‌اند. بخش قیاس استثنایی در منطق سنتی، بیش از سایر بخش‌ها این هنر را نمایان می‌سازد.
- برای تقویت قوه استدلال دانشجویان، باید به بخش قیاس استثنایی به صورت مستقل، کاربردی و جامع پردازیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. شایان ذکر است که کتاب سوزان هاک، را سیدمحمدعلی حجتی تحت عنوان فلسفه منطق به زبان فارسی ترجمه کرده است.
۲. برای آگاهی از ابداعات منطقی خواجه، حسینی طباطبائی، ۱۳۵۸: ۵۶-۲۱.
۳. جالب اینکه مؤلف پس از ذکر مثال‌هایی برای اقسام ترکیبات نوع اول، بیان می‌دارد: «بحث اقترانی شرطی را برخلاف رسم کتاب‌های آموزشی تفصیل دادیم، زیرا فواید زیادی داشته و مورد نیاز است، چه اینکه بیشتر براهین علمی بر اقترانیات شرطی استوار شده است» (المنطق، ص ۲۴۹).

کتابنامه

- ابن خلدون، عبدالرحمن. مقدمه. ترجمه محمد پروین گنابادی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۳ ه. ق. الاشارات والتنبیها. دفتر نشر الكتاب.
- _____ . ۱۴۰۴ ه. ق. الشفاء المنطق، القیاس. منشورات مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
- _____ . رساله الحدود.
- ارموی، سراج الدین. بی تا. شرح المطالع. انتشارات کتبى نجفی.
- حسنی، سید حسن. ۱۳۷۳. دو فیلسوف اسلامی. تهران: دانشگاه تهران.
- حسینی طباطبائی، مصطفی. ۱۳۵۸. متفکرین اسلامی در برابر منطق یونان. انتشارات قلم.
- حلی، جمال الدین. ۱۳۸۱. الجوهر النضید. انتشارات بیدار.
- سهروردی، شهاب الدین. ۱۳۶۷. حکمة الاشراق. ترجمه سیدجعفر سجادی. تهران: دانشگاه تهران.
- السیوطی، جلال الدین. ۱۹۴۸. صون المنطق والكلام عن فن المنطق و الکلام. قاهره:
- فارابی، محمد بن طرخان. ۱۴۰۹ ه. ق. المنطقیات للفارابی. تصحیح دانش پژوه، منشورات مکتبه آیت الله.
- ماکولسکی، آ. ۱۳۶۴. تاریخ منطق. ترجمه فریدون شایان. انتشارات مرزبان.
- مظفر، محمد رضا. ۱۴۰۸ ه. ق. المنطق. انتشارات فیروزی.
- ملکشاهی، حسن. ۱۳۶۷. ترجمه و شرح اشارات و تنبیها، منطق، تهران: انتشارات سروش.
- موحد، ضیاء. ۱۳۸۲. از ارسطو تا گودل. تهران: انتشارات هرمس.
- هاک، سوزان. ۱۳۸۲. فلسفه منطق. ترجمه سید محمد علی حجتی. انتشارات طه.
- Bochenski, I.M. 1968. Ancient Formal Logic. North Holand Publishing Company.
- Nolt, J. 1997. Logics. Wadworth Publishing Company.

بررسی درس قرون وسطا در رشته فلسفه

فریدون رحیم زاده

مقدمه

سده‌های میانه یا قرون وسطا^۱ در تاریخ مغرب‌زمین واجد اهمیت ویژه‌ای است. پیش از آن دوران باستان^۲ و پس از آن، دوران جدید^۳ نام دارد.

گویی کل تاریخ در این سه فصل جای گرفته و ما اکنون در پایان تاریخ زندگی می‌کنیم و معلوم نیست که آیا دورانی غیر از این ادوار سه‌گانه ممکن است وجود داشته باشد یا نه. البته این تقسیم‌بندی سه‌گانه، خود، ناشی از غلبه نگاه تاریخ‌گرایانه و پیشرو^۴ بر ذهن و اندیشه آدمی از رنسانس به بعد است. چه‌بسا با زوال این دیدگاه، تقسیم‌بندی مذکور نیز بی‌اعتبار شود و با غلبه نگاهی جدید و متفاوت، تقسیم‌بندی دیگری ظهور کند.

اما کاربرد واژه قرون وسطا برخلاف میزان آگاهی ما از آن بسیار بیشتر از ادوار دیگر تداول عام یافته و وارد محاورات و مکتوبات شده است. بعضاً نیز به‌عنوان ذم و طرد و تقیب از آن یاد شده است. توافق و اجماع پیرامون ابعاد و گستره شروع و اختتام این دوران به‌لحاظ تاریخی کمتر از سایر دوره‌ها است. به‌لحاظ محتوایی و جریانات و تفکرات حاکم در آن نیز اختلاف‌نظر وسیع و پر دامنه است. همه مورخان و متخصصان این دوره در اصل حضور پررنگ و قوی مسیحیت همداستان هستند ولی در نوع ارزیابی از آثار و نتایج برآمده از آن حضور، اختلاف‌نظرهای زیاد دارند.

-
1. Middle ages
 2. Ancient Ages
 3. Modern Ages
 4. Progressive

ادوار تاریخ فلسفه نیز به تبع تقسیم‌بندی دوره‌های تاریخی و متأثر از همان دیدگاه تاریخی به سه دوره تاریخ فلسفه باستان، تاریخ فلسفه قرون وسطا و تاریخ فلسفه قرون جدید تقسیم شد. بالطبع شیوه و نحوه تدریس فلسفه در دانشگاه‌ها نیز از این‌گونه نگاه و تقسیم‌بندی تاریخی بی‌تأثیر نیست.

اما همان‌گونه که اشاره شد، ویژگی عمده قرون وسطا در همه عرصه‌ها و زمینه‌ها حضور پررنگ و قوی مسیحیت است. در فلسفه نیز این حضور به چشم می‌خورد و به‌نوعی تمامی مباحث و مجادلات فلسفی در قرون وسطا متأثر از مسیحیت است. البته در اینجا مجال آن نیست که به امکان یا امتناع فلسفه مسیحی پرداخته شود، اما همین‌قدر باید گفت که درباره امکان یا امتناع فلسفه مسیحی بحث‌ها و مجادلات بسیاری میان متفکران در جریان بوده و هست.

رشته فلسفه در نظام دانشگاهی ایران از همان اوایل تأسیس دانشگاه تهران تدریس می‌شده و فارغ‌التحصیل داشته است. به تدریج با گسترش آموزش عالی و تأسیس دانشگاه‌های دیگر، این رشته نیز بسط یافت. دانشجویان این رشته در مقطع کارشناسی موظف به گذراندن دروس تاریخ فلسفه هستند.

مدعای مقاله حاضر این است که در طراحی و تدوین عنوان‌ها و سرفصل مربوط به درس «تاریخ فلسفه در قرون وسطا» به مباحث مربوط به مسیحیت کمتر از میزان مورد نیاز توجه شده است.

دانشجوی فلسفه نیاز دارد که آرا و عقاید فیلسوفان دوره مذکور را بیش از آنچه اکنون فرا می‌گیرد بیاموزد تا امکان ارزیابی و قضاوت پیرامون آنچه فلسفه مسیحی و عقاید و تفاسیر فیلسوفان درمورد مقولات و مفاهیم مسیحی نامیده می‌شود بیشتر در اختیار داشته باشد. تلاش خواهد شد پیشنهادهایی به‌عنوان سرفصل، ذیل عنوان مذکور، جهت تکمیل و تقسیم کاستی‌های موردنظر ارائه شود.

پیوند فلسفه با اسطوره، دین و تاریخ

معمولاً در آثار تاریخی فلسفه مغرب‌زمین، سرآغاز پیدایش فلسفه را با تالس ملطی مشخص می‌کنند. دلیل این امر را نیز بدین‌گونه عنوان می‌کنند که با

تالس اولین تبیین عقلی و طبیعی از ماهیت جهان ارائه می‌شود. پس از این زمان بود که انسان‌ها (البته فیلسوفان) توانستند به نحوی نظام‌مند و به دور از باورهای دینی و خرافی به پرسش‌های اصلی و بزرگ حیات آدمی پاسخ دهند.

پیش از آن، انسان‌ها چنان مقهور و مرعوب نیروهای طبیعی بودند که نمی‌توانستند منشأیی طبیعی و عقلی برای آن متصور شوند و به تفکر نظام‌وار و منسجم درباره طبیعت و ماهیت اشیا و پدیده‌ها بپردازند.

بنابراین آنان به ناچار برای تبیین امور و غلبه بر ترس و ناامنی ناشی از مشاهده پدیده‌های طبیعی و انسانی به خلق مفاهیم و موجودات ماوراءالطبیعی و اسطوره‌ای پناه بردند.

اما می‌توان گفت از هنگامی که تفکرات و پژوهش‌های نیمه‌علمی و نیمه‌فلسفی جهان‌شناسان ایونی جانشین حکمت، پند و امثال خردمندان هفتگانه و اساطیر شاعران شد، فلسفه منطقاً جای هنر را گرفت. این فلسفه نزد افلاطون و ارسطو به اوج خود رسید و سرانجام نزد افلوپین به بالاترین مرتبه عروج خود، نه در اسطوره‌شناسی، بلکه در عرفان، نایل آمد. با وجود این، انتقال از «اسطوره» به «فلسفه» ناگهانی و تند صورت نگرفت و حتی می‌توان گفت که مثلاً تکوین خدایان هزیودی در تفکر جهان‌شناسی ایونی جانشین و وارث یافت، عنصر اسطوره که پیش از رشد تعقل کنار می‌رفت، هنوز ناپدید نشده بود. درواقع اسطوره در فلسفه یونانی حتی در زمان‌های بعد از سقراط نیز وجود داشت.^(۱) از سوی دیگر، دین نیز به عنوان یکی دیگر از وجوه حیات آدمی در رشد و شکوفایی فکر فلسفی تأثیر به‌سزایی دارد.

دین نیز مانند اسطوره، به نوعی درصدد پاسخ به پرسش‌های بنیادین حیات آدمی است. دین با ارائه نوعی جهان‌بینی به نحوی نظام‌وار به پرسش‌هایی که همیشه ذهن آدمی را مشغول می‌کند پاسخ می‌دهد. در مغرب‌زمین با ظهور و گسترش مسیحیت، پاسخ‌های جدیدی به این پرسش‌ها داده می‌شود. انسان‌ها با تأسی به آموزه‌های مسیحی در جست‌وجوی یافتن پناهگاهی برای غلبه بر ترس و ناامیدی و تاریکی آینده هستند؛ درست همان‌طور که انسان‌های پیشین با پناه‌بردن به تفکر اسطوره‌ای چنین پناهگاهی را می‌جستند.

بنابراین، طبیعی است که برخی از انسان‌ها که ذهنی جست‌وجوگر داشتند، این دیدگاه دینی را به پرسش بگیرند، به‌نحوی که یا در جست‌وجوی ارائه تبیین عقلی از باورها و آموزه‌های دینی بودند یا درصدد بهبود و ارتقای کاستی‌های آن و یا به دنبال پاسخی جایگزین. هریک از این انسان‌ها که ما آنها را فیلسوف، متکلم یا متأله می‌نامیم در این دوره، خواه به‌نحو ایجابی، خواه به‌نحو سلبی، با مسیحیت و آموزه‌های آن نسبت برقرار می‌کردند. بدین دلیل است که به باور بسیاری از مورخان و اندیشمندان، تفکر در دوره قرون وسطا آشکارا خصلتی مذهبی و مسیحی دارد. هیچ متفکری را در این دوره نمی‌توان یافت که به‌نحوی با دین و آموزه‌های مسیحی نسبتی نداشته باشد. ناگفته پیداست که مسائل و پرسش‌های جدیدی نیز متأثر از دین مسیحیت شکل گرفت و در پاسخ به این مسائل، فلسفه و تفکر شاخ و برگ بیشتری یافت و سرمنشأی تحولات فکری و فلسفی بعدی شد.^(۲)

اما نسبت تاریخ با فلسفه از موضوعاتی است که باید بدان توجه ویژه کرد. شاید به‌جرت بتوان گفت که خصلت ویژه تفکر در دوران مدرن تاریخی است. تحولات و رویدادهایی که در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی اروپا بعد از رنسانس رخ نمود، محرک و انگیزه بسیاری از فلاسفه و سرچشمه بسیاری از پرسش‌های جدید در تاریخ تفکر مغرب‌زمین شد. ظهور فلسفه‌های اجتماعی و سیاسی یکی از نتایج این تحولات است. البته همان‌گونه که در سطور پیشین اشاره شد، تحولات دینی و مذهبی در اروپا نیز خود یکی از عوامل این تحول عظیم در تاریخ مغرب‌زمین بوده است. در اواخر دوره قرون وسطا و با مطرح‌شدن نسبت کلیسا و حکومت پرسش‌های جدیدی در ذهن اروپاییان شکل گرفت.

این پرسش‌ها و تلاش اروپاییان برای پاسخ بدان‌ها در مجموع، فضایی فکری و فلسفی پدید آورد که ثمره آن را اکنون در آغاز هزاره سوم می‌بینیم.^(۳) تعقیب سیر تاریخی تحولات اروپا از دوران باستان تاکنون این نکته را متذکر می‌شود که گویی راز تداوم و پیوستگی اندیشه اروپایی همین پیوند اندیشه (سوژه) با جهان خارج (ابژه) است.

مسائل و پرسش‌های فلسفی اروپاییان همیشه برخاسته و متأثر از رویدادها، پدیده‌ها و ابژه‌ها بوده است. در نتیجه، پاسخ‌های آنان نیز مستقیماً به آن حوادث و پدیده‌ها بازمی‌گشت و در مسیر دیالکتیکی خود موجب پدید آمدن پرسش‌های جدید می‌شد.

نکته شایان ذکر این است که گرچه مباحث و مطالب فلسفی همیشه به انتزاعی‌بودن و دور از واقع‌بودن شهره و متهم شده‌اند، می‌بینیم که در تفکر و اندیشه اروپاییان حتی در دشوارنویس‌ترین و انتزاعی‌ترین فیلسوفان مانند هگل نیز هیچ‌گاه پیوند مباحث فلسفی با جهان خارج از ذهن و اندیشه قطع نشده و در نتیجه، به وضعیت گسست دچار نشده است.

بدین سبب همیشه فلسفه در اروپا، زنده، پویا و مولد است. این امر البته همسانی و هم‌ترازی سوژه و ابژه اروپایی را خاطرنشان می‌کند، بدین معنی که تداوم و پیوستگی و بویایی اندیشه غربی همیشه به موازات سیر حوادث و پدیده‌های خارجی پیش رفته است. خواه این ابژه خارجی اسطوره باشد، خواه دین یا تاریخ. بدین دلیل است که ذهن اروپایی هیچ‌گاه دچار وضعیت امتناع اندیشه نشده است.

شاید دلیل آن را بتوان در این نکته جست که گسستی میان سنت و مدرنیته در اروپا به رخ نداده است. مدرنیته از دل سنت اروپایی برآمده و حاصل گسست از آن نبوده است.^(۴)

شایان ذکر است که راز امتناع اندیشه در ایران (به تعبیر طباطبایی) و ناتوانی در خروج از بن‌بست گسست از سنت از سویی و ناتوانی از ورود به مدرنیته از سوی دیگر را می‌توان در همین وضعیت انقطاع فکر و اندیشه ایرانی (سوژه ایرانی) از رویدادها و پدیده‌های خارجی (ابژه تاریخی ایرانی) جست و پیدا کرد. به عنوان مثال، این پرسش جداً جای طرح و بحث دارد که چرا فلسفه اسلامی، به‌ویژه حکمت متعالیه (کتاب‌های ملاصدرا، علامه طباطبایی و غیره) تا بدین حد خشک و غامض و دور از فهم هستند، گویی در عالمی دیگر و با قواعدی دیگر و برای عقول دیگری مطرح شده‌اند و مخاطب این آثار نمی‌تواند کمترین ربط و نسبتی میان آنها و عالم خارج برقرار کند.

اگر بخواهیم با استفاده از نظریه امتناع از اندیشه سیدجواد طباطبایی پاسخی بر این پرسش بدهیم، باید بگوییم که اندیشه ایرانی از زمانی (دوران صفویه) به بعد نسبت خود را با تاریخ قطع کرد و در نبود یک اندیشه تاریخی منسجم به تدریج به ورطه امتناع و زوال افتاد. (طباطبایی، ۱۳۸۱).

نتیجه این ملاحظات عبارت از این است که مطالعه و فهم فلسفه به هیچ‌رو از رجوع به عالم خارج (ابژه‌ها) بی‌نیاز نیست. کسی که می‌خواهد به فهم آرا و اندیشه‌های فلسفی فیلسوفان نایل آید ناگزیر است پیوندی میان آن اندیشه‌ها (سوژه) با خارج از ذهن (ابژه) برقرار کند. درک این پیوند، البته خود، می‌تواند به پرسش‌های جدیدی بینجامد و طرح این پرسش‌های جدید به معنی تداوم و پویایی خود فلسفه است. شناخت آرای فلسفی فیلسوفانی مانند افلاطون، ارسطو و ... بدون شناخت زمینه‌های اجتماعی، تاریخی و اسطوره‌ای یونان باستان به درستی حاصل نمی‌شود؛ به همین طریق، شناخت فلسفه در قرون وسطا بدون شناخت مسیحیت و تاریخ و تحولات آن امکان‌پذیر نیست. و به همین سیاق فلسفه دوران نو. بنابراین، یادآوری این نکته نیز خالی از فایده نیست که چرا تقریباً تمامی فیلسوفان بر این نکته تأکید کرده‌اند که فلسفه چیزی جز تاریخ فلسفه نیست.

نارسایی نظام آموزشی فلسفه در دانشگاه‌های ایران

مشکلی که در انتهای بحث قبل بدان اشاره شد، به نحو عینی در نظام دانشگاهی ایران و در نحوه تدریس و آموزش فلسفه در ایران به چشم می‌خورد. برون‌داد نظام آموزشی فلسفه در دانشگاه‌های ایران، فارغ‌التحصیلانی هستند که در بهترین حالت، حافظان و بازگوکنندگان استدلال‌ها و تکنیک‌های فلسفی فیلسوفان محسوب می‌شوند نه اینکه خود فیلسوف یا مولد فکر فلسفی باشند.

نظام آموزش فلسفه در ایران بیش از آنکه فیلسوف‌پرور باشد، فلسفه‌دان‌پرور است. این امر نه تنها در مورد فلسفه غرب، بلکه درباره فلسفه اسلامی نیز صادق است. دانشجویان فلسفه در طول دوران تحصیل خود فقط با تکنیک‌ها و استدلال‌های فنی فیلسوفانی آشنا می‌شوند که برای تحکیم مبانی نظری سیستم

فلسفی‌شان از آن تکنیک‌ها و استدلال‌ها استفاده کرده‌اند. اما این نکته معمولاً از نظرها دور می‌ماند که تکنیک‌ها و استدلال‌های فنی، فرع بر نظام فلسفی و روح تفکری است که آن اندیشمندان در آن و برای آن تفکر می‌کردند. به بیان دیگر، فیلسوفان متأثر از فضای فکری و روح کلی سیر تفکر در زمان خود، با پرسش‌هایی مواجه بوده‌اند و برای ارائه پاسخی منسجم و فلسفی به آن پرسش‌ها درصدد چاره‌جویی و ارائه طریق برمی‌آمدند. پرسش‌هایی که دربرابر آنان مطرح بوده به مثابه دردی است که در پی یافتن داروی آن بوده‌اند.

روشن است که هر دانشجوی فلسفه در دریافت و فهم راه‌حل‌های فیلسوفان برای درمان دردهای فلسفی خود نمی‌تواند چشمش را بر خود آن دردها ببندد و پرسش‌هایی را که انگیزه و الهام‌بخش راه‌حل‌ها و پاسخ‌های فلسفی آنان بوده است نادیده انگارد یا متوجه آنها نباشد. بنابراین «دردشناسی» مقدم بر «درمان‌شناسی» است. فراگیری تکنیک‌ها و استدلال‌های فلسفی فیلسوفان، اگرچه خود بخشی از راه‌حل آنان برای پاسخ به پرسش‌ها است و فقط به همان نسبت اهمیت دارد، تنها می‌تواند فهمی ناقص و یکجانبه از روح و نظام کلی فکر فلسفی فیلسوفی خاص را به دنبال داشته باشد. غفلت نظام آموزشی - دانشگاهی فلسفه از این نکته که شناخت فضای پیرامونی یک نظام فلسفی تا چه حد در شناخت کلی و همه‌جانبه و رسوخ به کنه تفکر فلسفی فیلسوفی خاص یا جریان فلسفی خاص مهم است، درنهایت به این امر منجر می‌شود که بازده و برون‌داد چنین نظامی از تولید فکر فلسفی جدید و کمک به پیشرفت فلسفه و طرح مسائل جدید فلسفی ناتوان باشد. اگر هم معدود موارد اصیل و مولد فکر فلسفی به چشم می‌خورد حاصل تلاش‌ها و علایق شخصی دانشجویان و فارغ‌التحصیلان خارج از نظام رسمی آموزش و پرورش فلسفی است، به نحوی که نمی‌توان آن را محصول مستقیم چنین نظامی دانست. همچنین بیشتر آنچه در جامعه ایران تحت عنوان فکر و نظریه فلسفی تولید می‌شود، حاصل کار اندیشمندانی است که بیشتر پرورش‌یافته دانشگاه‌های خارج از کشور هستند.

حال پرسش این است که برای رسوخ به فضای کلی فکر فلسفی چه باید کرد؟ ما معتقدیم تنها راه‌حل این است که در نظام آموزشی فلسفه در دانشگاه‌ها و

در نحوه تدریس فلسفه به دانشجویان، اولاً اهمیت پیوند فلسفه با اسطوره، دین و تاریخ به دانشجویان گوشزد شود و ثانیاً در تنظیم و ارائه دروس، این پیوند لحاظ شود. این کار البته ساده نیست و مستلزم تغییر نوع نگاه متولیان آموزش فلسفه دانشگاهی است. استادان و مربیان دانشگاهی باید در کنار آموزش تکنیک‌ها و استدلال‌های فنی، که البته در جای خود مهم و تأثیرگذار است، و مقدم بر آن، دانشجویان را واجد فهمی پیرامونی (تاریخی، اجتماعی، فرهنگی) از مسائل و جریان‌های فلسفی سازند.

این فهم پیرامونی البته نباید فهمی فرعی و جنبی پنداشته شود، بلکه از دیدگاه ما در مقاله حاضر، فهم و درکی اساسی و بنیادین است که فقط با وجود آن می‌توان به فضا و روح کلی تفکر فلسفی راه یافت. به عنوان مثال، در دوره کارشناسی رشته فلسفه، دانشجویان برای آشنایی با فلسفه اسلامی و تاریخ آن، علی‌رغم آنکه مجموع ۲۴ واحد درسی را می‌گذرانند (۸ واحد تاریخ فلسفه اسلامی، ۸ واحد فلسفه اسلامی و ۸ واحد تفسیر متون فلسفی عربی، البته این تعداد واحد غیر از دروسی مانند علم کلام، عرفان نظری، منتخب متون کلامی و فلسفی، علم اصول و ... است)، درنهایت آن‌طور که لازم است به شناخت و درک کلی فلسفه اسلامی نایل نمی‌شوند.

ریشه این مشکل در دو عامل کلی نهفته است: نخست آنکه اصولاً خود فلسفه اسلامی، مطابق آنچه در بحث پیشین اشاره شد، نسبتش را با عالم خارج قطع کرده است. میان سوژه و ابژه تفکر در عالم اسلامی گسستی رخ داده است، به نحوی که مباحث و مسائلی که تحت عنوان فلسفه اسلامی وجود دارد به هیچ وجه ناظر به هستی انضمامی انسان‌های امروزی نیست و این افراد نمی‌توانند نسبتی میان خود و این فلسفه برقرار کنند. این مباحث به قدری انتزاعی است که درک آن برای انسان‌های امروزی که در عصر تصویری شدن جهان می‌زیند و همه دریافت‌ها و آموزش‌هایشان از طریق تصاویر و تجسم واقعیت است، مشکل و حتی ناممکن به نظر می‌آید.

نمونه بارز این انتزاعی بودن فلسفه اسلامی را می توان در دو کتاب *بدایة الحکمه و نہایة الحکمه* علامه طباطبائی مشاهده کرد که اتفاقاً متن و مرجع مورد تدریس استادان در درس فلسفه اسلامی است.

این کتاب ها به تبع و به پیروی از اصول فلسفه ملاصدرا نوشته شده اند که خود آن فلسفه نیز چنان که پیشتر اشاره شد، نماینده امتناع و زوال اندیشه و فقدان تفکر تاریخی است. گویی این کتابها برای دانشجویان کتاب های ریاضی هستند و آنان مجبورند فقط تکنیک های استدلالی و اقناعی این کتاب ها را که برای اثبات حقایق حکمت متعالیه و نظریه های فلسفی ملاصدرا، اعم از اصالت وجود، حرکت جوهری و ... به کار رفته اند بیاموزند و احیاناً به کار برند. مفاهیمی مانند وجود و اصالت آن، حرکت جوهری، ماهیت و ... برای انسان تصویری امروزی هیچ مابه ازای خارجی ندارند؛ از این رو دانشجویان عمدتاً در فهم و درک روح کلی فلسفه اسلامی، علی رغم تعدد واحدهای درسی آن، بازمی مانند.

دلیل دوم هم که به نوعی متأثر و منبعث از دلیل نخست است، این است که حتی استادان این دروس نیز برای برقراری نسبت میان مباحث فلسفه اسلامی با عالم خارج، یعنی برقراری نسبت سوژه و ابژه فلسفه اسلامی (کوششی نمی کنند. شاید اصولاً امکان برقراری چنین نسبتی نیز منتفی باشد.

اما آنچه مسلم است این است که در تدریس فلسفه اسلامی در نظام دانشگاهی فلسفه در ایران به اهمیت و ضرورت برقراری این نسبت توجهی نشده است.

مشکلی نظیر آنچه در مورد فلسفه اسلامی در نظام دانشگاهی ایران به چشم می خورد، یعنی عدم توانایی برقراری نسبت میان سوژه و ابژه تفکر، در مورد فلسفه غرب، به ویژه فلسفه در قرون وسطا نیز وجود دارد. به ویژه آنکه مقدار واحدهای این درس به مراتب کمتر از تعداد واحدهای دروس مربوط به فلسفه اسلامی است. در مبحث بعد مشکل مذکور را با تفصیل بیشتری توضیح می دهیم.

بررسی وضعیت کنونی درس تاریخ فلسفه در قرون وسطا:

درس تاریخ فلسفه در قرون وسطا در ۴ واحد درسی و طی یک نیمسال تحصیلی در گروه های فلسفه دانشگاه های ایران در مقطع کارشناسی ارائه می شود.

دانشجویان موظف هستند این درس را پس از گذراندن ۸ واحد تاریخ فلسفه یونان و روم بگذرانند. در هریک از مقاطع کارشناسی ارشد و دکترا نیز ۲ واحد درسی با نام فلسفه در قرون وسطا گنجانده شده است.

در زیر سرفصل و عناوین درسی فلسفه قرون وسطا در هریک از مقاطع کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکترای رشته فلسفه براساس مصوبه شورای عالی برنامه ریزی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری آورده می شود:

۱. تاریخ فلسفه قرون وسطا تا رنسانس در دوره کارشناسی

تعداد واحد: ۴

نوع واحد: نظری

هدف: آشنایی با افکار فلسفی در قرون وسطا و پیدایش نهضت علمی و فکری دوره تجدد (رنسانس)

پیش نیاز: تاریخ فلسفه یونان (۲)

سرفصل دروس (۶۸ ساعت):

— انتشار فرهنگ یونانی و جریان افکار در قرون اولیه میلادی

— ظهور مسیحیت و جریان افلاطونی و آرای اگوستین و اسکات اریگن

— آنسلم و مسئله کلیات در قرون وسطا، انتقال فرهنگ و فلسفه از عالم

اسلامی به اروپای قرون وسطا

— آرای آبلار و توماس اکوئینی و پیروان ابن رشد

— نهضت علمی (رنسانس) و اهمیت آن در تاریخ فکر و علم.

در این دوره، از اگوستین و به ویژه توماس اکوئینی باید بیشتر بحث و مطالب

آن بیشتر تدریس شود.

۲. فلسفه قرون وسطی در دوره کارشناسی ارشد:

تعداد واحد: ۲

نوع واحد: نظری

پیش نیاز: —

هدف: علم و اطلاع عمیق نسبت به سیر فلسفه و الهیات در قرون وسطا
سرفصل دروس (۲۴ ساعت):

- کلیات تاریخی درباره آغاز قرون وسطا در دنیای غرب
- میراث فلسفه یونانی و اعتقادات مسیحی
- مطالعه افکار نخستین متفکرانی که بحث عقل و ایمان را عنوان کرده‌اند
- فلسفه و علم کلامی مسیحی:
- ۱. اگوستینوس
- ۲. ژان اسکات اریژین، مترجم یونوسیوس اریویاغی، مسیحیت و عرفان
- ۳. بحث کلیات در قرون وسطا
- ۴. پیر آبلار و منطق و اخلاق در فلسفه او
- فرقه کارتاژ و طریقه مانوی
- نحوه آشنایی غربی‌ها با فلاسفه بزرگ اسلامی، مانند: کندی، فارابی، ابن‌سینا، غزالی، ابن‌باجه و ابن‌رشد
- نحوه انتشار فلسفه مشائی در قرن سیزدهم میلادی:
- ۱. آلبرت بزرگ و توماس آکوئینی
- ۲. تفسیر فلاسفه مسیحی از فلسفه ارسطو
- ۳. منظور از ابن‌رشدیان لاتینی چیست؟ بحث در افکار سیژر برابانت
- فلسفه رجریکن، دون اسکاتس، ویلیام آکامی، عرفان در آلمان، مایستراکهارت
- بحث تاریخی درباره آغاز تجدید حیات فرهنگی در جهان غرب (رنسانس) و اوصاف کلی آن (به انتخاب استاد، باید گزیده‌ای از نوشته‌های اصلی متفکران قرون وسطا خوانده شود).

۳. فلسفه قرون وسطا در دوره دکترا:

تعداد واحد: ۲

نوع واحد: نظری

پیش‌نیاز: —

- هدف: مطالعه و بررسی مهم‌ترین جریان‌ها و مسائل فلسفی در قرون وسطا
سرفصل دروس (۳۴ ساعت):
- تاریخ پیدایش مسیحیت، افکار اولین آباء مسیحی، علم کلام مسیحی و فلسفه یونانی
 - اگوستینوس، ایمان و عقل، مسئله شناخت (شک و یقین)، مسئله جهان، اخلاق و سیاست
 - بوئتیوس، مترجم قسمتی از منطق ارسطو، اولین نویسندگان دایرةالمعارف در جهان غرب
 - تجدید حیات فرهنگی (رنسانس) در قرن هشتم میلادی در عصر کارولنژین، الگوی حوزه‌های علمی، فنون سه‌گانه، یعنی صرف و نحو و جدل و خطابه، و فنون چهارگانه، یعنی حساب و هندسه و هیئت و موسیقی
 - رابطه دین و فلسفه و عرفان در بینش ژان اسکات اریژن، مترجم دیونسینوس اریوباغی، کلام اثباتی و سلبی
 - مسئله کلیات (اصالت واقع و اصالت تسمیه)، آنسلم، روسیلینوس، گیوم دو شامپو
 - اثبات وجود خداوند از نظرگاه آنسلم
 - پیر آبلار و تحول منطق
 - آشنایی غربی‌ها با فلسفه اسلامی، ابن‌سینا و ابن‌رشدیان لاتینی
 - حوزه‌های علمی پاریس و اکسفورد
- همان‌طور که می‌بینیم در این عناوین پرداختن به مباحث مربوط به مسیحیت، تاریخ و اصول عقاید آن بسیار به اجمال است و دانشجویان به اندازه کافی با مفاهیم دینی مسیحیت و سیر تطور و تحول در اصول عقاید آن آشنا نمی‌شوند.
- به همین دلیل، دانشجویان به‌سختی می‌توانند به روح و فضای کلی سیر تفکر در قرون وسطا رسوخ کنند. به عبارت دیگر، نمی‌توانند پیوندی را که میان سوره و ابژه تفکر در قرون وسطا وجود داشت و موجب پدیدآمدن مسائل و مباحث جدید می‌شد در ذهن خود بازآفرینی کنند. دانشجویان در طی این ۴ واحد درسی، فقط به فراگیری برخی از تکنیک‌ها و استدلال‌های فنی ارائه‌شده از سوی

متفکران این دوره اهتمام می‌ورزند، درحالی‌که این به‌هیچ‌وجه برای درک ماهیت فکر فلسفی در قرون وسطا کافی نیست.

برای مثال، یکی از مباحث کلیدی و مهم قرون وسطا که اتفاقاً منشأی طرح مسائل جدید در تاریخ اروپا شد و به‌نوعی می‌توان گفت نطفه مباحث رنسانس و دوران مدرن را تشکیل می‌داد، بحث ایمان و عقل است. متفکران قرون وسطا هر یک به فراخور حال خود، پاسخی به این مسئله داده‌اند. آنچه از منظر مدعی مقاله حاضر در این خصوص مهم است، این است که دانشجویان علی‌رغم آنکه بحث رابطه میان عقل و ایمان را پیگیری می‌کنند، چون منشأی پیدایش این بحث را در نسبت با تاریخ تحولات اجتماعی و سیاسی مسیحیت و همچنین مباحث خود مسیحیت، یعنی اصول عقاید آن بررسی نمی‌کنند، قادر به ریشه‌یابی اصولی و تحلیل و درک و فهم کامل و همه‌جانبه آن نیستند.

اینکه این بحث و مباحثی نظیر آن در چه بستر تاریخی، اجتماعی و فرهنگی شکل گرفت، متأثر از کدام مسائل بود و خود به چه مسائل و مباحثی، هم در حوزه نظر و هم در حوزه عمل منجر شده است به‌هیچ‌وجه به‌طور شایسته و بایسته در درس قرون وسطا مطرح نمی‌شود. به همین دلیل، دانشجویان، نه تنها به درک فضا و روح کلی سیر تفکر و فلسفه در قرون وسطا نایل نمی‌آیند، بلکه تا حدود زیادی از درک و فهم سیر تفکر در دوران جدید و معاصر نیز بازمی‌مانند.

آنان ناچارند از آموزش فلسفه فقط به یادگیری تکنیک‌ها و استدلال‌ها قناعت کنند چون اساساً این نقیصه مربوط به نظام رسمی آموزش فلسفه در دانشگاه‌های ایران است. از این‌رو بازاندیشی جدی در نحوه، تدوین، تنظیم و تدریس دروس فلسفه در دانشگاه‌های ایران ضرورتی جدی است.

پیشنهادهایی برای رفع کاستی‌های درس تاریخ فلسفه در قرون وسطا:

باتوجه به مباحث پیشین می‌توان به قطع و یقین گفت که دانشجویان رشته فلسفه در دانشگاه‌های ایران، تقریباً اصلاً با مفاهیم و مقولات مربوط به دین مسیحیت آشنا نمی‌شوند و بدون داشتن درک و چشم‌اندازی مکفی وارد مباحث پیچیده و گاه دشواریاب فلسفی در قرون وسطا می‌شوند.

این مشکل البته در مورد فلسفه یونان باستان و فلسفه جدید و حتی فلسفه اسلامی نیز به چشم می‌خورد. دانشجویان فلسفه در ابتدای ورود به دانشگاه موظف هستند درس تاریخ فلسفه یونان و روم را فرا بگیرند و بگذرانند. اما به هیچ وجه با تاریخ یونان، وضعیت اجتماعی و سیاسی آن و نیز اساطیر یونانی آشنا نمی‌شوند؛ در نبود این آشنایی و بدون هیچ مقدمه‌ای، ناگهان وارد مباحث فلسفی فیلسوفان یونان باستان می‌شوند؛ از این رو نمی‌توانند نسبتی میان اندیشه و فکر یونانی (سوژه یونانی) با پدیده‌های خارجی (ابژه) برقرار کنند؛ بنابراین نمی‌توانند به خوبی به روح و هسته اصلی تفکر یونانی راه یابند.

به این ترتیب، دانشجویان می‌پندارند که عقاید و آرای فیلسوفان یونان مهملائی از روی بیکاری و تفنن است و گویی به نحوی معجزه‌آسا این عقاید به یکباره در یونان شکل گرفته و مطرح شده است. در حالی که حقیقت امر جز این است و مسائل و پرسش‌های فلسفی اندیشمندان در متن و زمینه‌ای ویژه رخ نموده است که بدون شناخت و دریافت آن متن، امکان راه‌یابی به هسته و روح اندیشه یونانی وجود ندارد.

این امر در مورد تفکر قرون وسطا با شدت و حدت بیشتری به چشم می‌خورد. دانشجویان هیچ‌گاه با اصول عقاید مسیحی، تاریخ مسیحیت، کلیسا و غیره آشنا نمی‌شوند. آنان نمی‌دانند که پرسش‌های متفکران قرون وسطا و پاسخ آنان به این پرسش‌ها در چه بافت و زمینه تاریخی و اجتماعی‌ای رخ نموده است و باز هم مانند فلسفه دوران باستان، دانشجویان توانایی برقراری نسبتی میان سوژه و ابژه فلسفه قرون وسطا را پیدا نمی‌کنند.

حتی خود میزان پرداختن به فلسفه در قرون وسطا (۴ واحد درسی) نیز به نسبت دوره نسبتاً درازمدت آن و حجم و تعداد انبوه آثار و متفکران این دوره، بسیار کم و ناچیز است. دانشجویان باید فقط در ۴ واحد درسی با افکار و عقاید متفکرانی که در طول دوره‌ای بیش از هزار سال می‌زیسته و فعالیت فکری می‌کرده‌اند آشنا شوند. بنابراین، طبیعی است که نه تنها بیان و آموزش مسیحیت به عنوان دین و اصول و آموزه‌های آن مغفول می‌ماند، بلکه از خود آثار فراوان فیلسوفان و متکلمان و متألهان نیز به اندازه کافی بحث نمی‌شود، ضمن آنکه اگر

هم به اندازه کافی بحث می‌شد باز هم به دلیل فقدان درک و شناخت از مسیحیت و آموزه‌ها و اصول عقاید و تاریخ آن، دانشجویان به روح و هسته اصلی فلسفه در قرون وسطا را دست نمی‌یافتند.

بنابراین، به عنوان پیشنهاد اول و مهم‌تر، مناسب است که دست‌کم ۲ واحد درسی با نام مسیحیت در نظر گرفته و تدریس شود. این درس باید پیش‌نیاز درس تاریخ فلسفه قرون وسطا باشد، چراکه دانشجویان باید با گذراندن آن و آشنایی نسبتاً کافی با دین مسیحیت، تاریخ، آموزه‌ها و اصول عقاید آن، وارد دوره قرون وسطا شوند و فلسفه آن را فراگیرند. سرفصل‌های پیشنهادی برای این درس به شرح زیر هستند:

۱. اصول عقاید مسیحیت شامل تثلیث، تولد از باکره، کتاب مقدس (انجیل)، گناه اولیه، لطف الهی^۱

۲. تاریخ مسیحیت، شامل وقایع‌نگاری تولد عیسی مسیح، چالش تمدن روم با مسیحیان، چگونگی فراگیری مسیحیت و ازدیاد نفوس مسیحیان

۳. تاریخ اجتماعی و سیاسی اروپا در قرون وسطا، شامل جنگ‌ها، حکومت‌ها، روابط بین‌الملل، ارتباط اروپاییان با مشرق‌زمین

۴. فرق و انشعابات مسیحیت

۵. یهودیت و مسیحیت

۶. قدیسان

۷. سازمان کلیسا

پیشنهاد دوم این است که ۴ واحد درسی به ۴ واحد قبلی تاریخ فلسفه در قرون وسطا افزوده شود و در آن، علاوه بر امکان تدریس سرفصل‌های مذکور در بالا، امکان پرداختن بیشتر به آرا و اندیشه‌های متفکران این دوره فراهم شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای آگاهی بیشتر درباره اسطوره و نقش آن در تفکر و فلسفه یونانی، رجوع شود به: پارکز، ۱۳۸۰؛ اروین، ۱۳۸۰؛ کاپلستون، ۱۳۶۸؛ راسل، ۱۳۶۵.

۳۳۰ مجموعه مقالات همایش اسماء

۲. برای اطلاع بیشتر در زمینه تأثیر و نفوذ مسیحیت در فلسفه قرون وسطا رجوع شود به لاسکم، ۱۳۸۱؛ ژیلسون ۱۳۷۸.

۳. برای آگاهی بیشتر در این زمینه، رجوع شود به طباطبایی، ۱۳۸۲.

۴. برای اطلاع بیشتر در این زمینه رجوع شود به طباطبایی، ۱۳۸۱ و ۱۳۸۲.

کتابنامه

پارکز، هنری بمفور. ۱۳۸۰. خدایان و آدمیان. ترجمه محمد بقایی. تهران: انتشارات قصیده سرا.

راسل، برتراند. ۱۳۷۳. تاریخ فلسفه غرب. ترجمه نجف دریابندری. تهران: نشر کتاب پرواز.

ژیلسون، اتین. ۱۳۶۶. روح فلسفه قرون وسطی. ترجمه ع. داوودی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

طباطبایی، سیدجواد. ۱۳۸۱. دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران. تهران: نشر نگاه معاصر.
_____ . ۱۳۸۲. تاریخ اندیشه سیاسی در اروپا، جلال قدیم و جدید. تهران: نشر نگاه معاصر.

کاپلستون، فردریک. ۱۳۶۸. تاریخ فلسفه یونان و روم. ترجمه جلال‌الدین مجتبوی. تهران: انتشارات سروش.

لاسکم، دیوید. ۱۳۸۰. تفکر در دوره قرون وسطی. ترجمه سعید ضیایی کاشانی. تهران: انتشارات قصیده سرا.

معیارهای ارزیابی و گزینش متون درسی کلام

(بررسی موردی کتاب‌های تجریدالاعتقاد و الاهیات)

محمّد سعیدی‌مهر

عضو هیئت علمی گروه فلسفه - دانشگاه تربیت مدرس

مقدمه

فرایند آموزش فرایندی پیچیده است که مؤلفه‌های فراوانی در شکل‌گیری آن سهم هستند. یکی از مؤلفه‌ها و ارکان مهم آموزش که در کنار ارکان دیگری همچون معلم، فراگیر و سازمان آموزشی به شکل‌گیری فرایند آموزش کمک می‌کند، محتوای آموزشی یا مواد آموزشی^۱ است. امروزه مواد آموزشی برحسب تنوع نیازها و امکانات در قالب‌های بسیار متنوعی ارائه می‌شود؛ کتاب درسی، جزوه، مجله، پوستر، اسلاید، نقشه، نوار صوتی و تصویری، پایگاه اینترنتی، نرم‌افزار رایانه‌ای و ... قالب‌ها یا به تعبیر دیگر، وسایل آموزشی کمابیش رایج در مؤسسات گوناگون آموزشی‌اند. با این حال، و علی‌رغم تنوع یادشده، هنوز بار عمده آموزش بر دوش کتاب‌های درسی^۲ است.

از سوی دیگر، در شرایط کنونی، لااقل در برخی سطوح و مقاطع تحصیلی، دست‌اندرکاران آموزش چاره‌ای جز گزینش مواد درسی ندارند، زیرا تنوع سلاقی و دیدگاه‌های نویسندگان کتاب‌های درسی و تکرر استعدادهای و نیازهای فراگیران از یک‌سو، و پیشرفت حاصل در فناوری چاپ و انتشار از دیگرسو، زمینه کاملاً مساعدی برای تولید مواد درسی متنوع مهیا ساخته است. در کشور ما این تنوع را به‌صورت نسبی در سطح دانشگاه‌ها شاهد هستیم ولی در بسیاری از کشورهای

1. Instructional Materials

2. Text Books

توسعه‌یافته این تنوع به گستره فراخی در آموزش‌های مقاطع ابتدایی و متوسطه راه یافته است. همین امر موجب شده است که بحث‌های نظری فراوانی درباره معیارهای گزینش متون و مواد آموزشی مطلوب انجام شود و ادبیات قابل توجهی فراهم آید، چرا که پیش‌شرط یک گزینش معقول و ضابطه‌مند داشتن معیارها^۱ و شاخص‌های دقیق و عینی است. امروزه در بسیاری از کشورها متون آموزشی مقاطع ابتدایی و متوسطه به‌صورت یکپارچه تعیین نمی‌شود، بلکه مدارس با طیف متنوعی از متون درسی مواجه‌اند که می‌باید در میان آنها گزینش کنند و برای این منظور، معمولاً کمیته‌هایی در خود مدارس تشکیل می‌شود تا براساس معیارهای برگزیده، متون آموزشی و کتاب‌های درسی را انتخاب کنند.

در کشور ما از آن جهت که متون درسی مدارس به‌صورت متمرکز از سوی وزارت آموزش و پرورش تعیین می‌شود، مسئله گزینش کتاب‌های درسی از سوی مدارس بلاموضوع است، هرچند کمیته‌های تدوین کتاب‌های درسی وزارت آموزش و پرورش علی‌الاصول معیارهای مشخصی را برای تهیه کتاب درسی مناسب برگزیده‌اند. درمقاطع دانشگاهی نیز اگرچه در بسیاری از برنامه‌های درسی برای هر درس منابع اصلی و فرعی معرفی شده است، شواهد حاکی از آن است که غالب مدرسان دانشگاه (به دلایلی که در جای خود قابل بررسی است) کمتر به رعایت دقیق برنامه‌های مصوب مقید هستند و حداقل حق انتخاب متن یا متون درسی را برای خود محفوظ می‌دانند.

از آنچه به اختصار گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که در حال حاضر برای مدرسان دانشگاهی مسئله گزینش کتاب درسی مطلوب مسئله مهم و قابل توجهی است که حل آن منوط بر داشتن معیارهای علمی و دقیق است. معیارها بازنمون ارزش داورهای ما در باب یک متن درسی (یا در مقیاسی وسیع‌تر، یک وسیله یا رسانه آموزشی) است. معیارها به انتخاب مواد آموزشی مناسب کمک می‌کنند، به‌گونه‌ای که در خدمت دستیابی به اهداف آموزشی باشند. البته نیاز به معیارهای گزینش مختص مدرسان نیست، بلکه توجه به این معیارها برای مؤلفان و حتی ناشران کتاب‌های درسی نیز اهمیت دارد. امروزه در هریک از رشته‌های

دانشگاهی، تعدادی از استادان در کنار تدریس و تحقیق، برای پاسخگویی به نیازهای موجود دست به تألیف کتاب درسی می‌زنند و در نهایت دست‌نوشته‌های خود را به ناشران این‌گونه از متون می‌سپارند. تردیدی نیست که توفیق این گروه از نویسندگان در تولید متون کارآمد و جلب توجه استادان و دانشجویان و نیز موفقیت ناشران در انتخاب بهترین متون موجود جهت انتشار، در گرو آن است که مجموعه‌ی جامعی از شاخص‌های مربوط به کتاب درسی مطلوب را در اختیار داشته باشند.

هرچند موضوع اصلی مقاله حاضر بررسی و ارزیابی برخی از متون آموزشی کلامی است، از آنجا که بدون داشتن معیار نمی‌توان به ارزیابی علمی و ضابطه‌مند دست یافت، ارائه فهرستی از معیارهای مورد نظر نگارنده ضرورت می‌یابد. پیش از آن یادآوری چند نکته کوتاه لازم است:

الف - کاملاً مشخص است که هرگونه بحث جامعی در این خصوص (به‌ویژه با نظر به کمبود منابع بومی) به تحقیق و نگارش مقالات مستقلی نیاز دارد که امید است به همت اهل فن و متخصصان رشته‌های تعلیم و تربیت و برنامه‌ریزی درسی و سایر رشته‌های ذی‌ربط عملی شود.

ب - همان‌گونه که اشاره شد، می‌توان از این معیارها در سطح گسترده‌ای (در مقام یک استاد یا به‌عنوان مؤلف یا ناشر کتاب‌های درسی یا صرفاً از موضع یک ارزیاب...) بهره برد. با این حال هدف از طرح معیارها در مقاله حاضر این است که مبنا و چهارچوبی برای تحلیل متون آموزشی کلام به‌دست آید.

ج - باتوجه به تنوع اهداف آموزشی که خود از تفاوت نیازهای فراگیران و اختلاف سطوح آموزشی و ... سرچشمه می‌گیرد، می‌توان فهرست‌های متفاوتی از معیارها به‌دست آورد. (به‌عنوان مثال طبیعی است که معیارهای گزینش متن درسی برای دروس فلسفه در مقطع دکترا با معیارهای دروس ادبیات فارسی یا زیست‌شناسی در مقطع کارشناسی یا شاخص‌های ارزیابی متون تعلیمات دینی دبستان کاملاً یکسان نباشند)؛ به عبارت کلی‌تر، معیارهای گزینش و ارزیابی ممکن است برحسب مختصات زمانی، مکانی و فرهنگی فراگیران و ویژگی‌های موضوع و مقطع تحصیلی متفاوت باشد. آنچه درپی می‌آید مجموعه‌ای از معیارها

است که، به باور نگارنده، می‌تواند در ارزیابی متون دروس اختصاصی رشته‌های فلسفه در مقطع کارشناسی و کارشناسی ارشد در داخل کشور به‌کار آید.^(۱)

مروری بر معیارهای منتخب

پیش از مروری بر معیارهای منتخب ارزیابی متون درسی، یادکرد این نکته شایسته است که جهت انسجام بیشتر بحث می‌توان ابتدا معیارهای مذکور را در دسته‌های کلی تقسیم و سپس در زیر هر دسته موارد مربوط را طبقه‌بندی کرد. البته این‌گونه دسته‌بندی‌ها تاحدودی تابع سلیقه است، ازاین‌رو تأکید خاصی بر دسته‌بندی معینی وجود ندارد.

براساس دسته‌بندی موردنظر، معیارهای یادشده را به شش دسته کلی زیر تقسیم می‌کنیم و در مورد هر معیار توضیح کوتاهی ارائه می‌دهیم:

الف - معیارهای ناظر به محتوای متون

۱. صحت و اعتبار علمی: مقصود از این معیار آن است که متن موردنظر حاوی اطلاعات درست و قابل اعتمادی باشد که بر پایه مأخذ معتبر ارائه شوند. همچنین با در نظر گرفتن این معیار لازم است کلیه استنتاج‌ها و استدلال‌های نویسنده، صحت و اعتبار لازم را داشته باشند و تحلیل‌های موجود در متن تحلیل‌هایی دقیق، عمیق و روشمند ارائه شوند. شاخص صحت و اعتبار علمی، باتوجه به گستره مفهومی آن، هم در دانش‌های عقلی (نظیر فلسفه) و هم در علوم نقلی و گزارشی (همچون شاخه‌هایی از تاریخ) کاربرد دارد. به دیگر سخن، این معیار، معیار عامی است که در ارزیابی هر متن علمی ازجمله متون درسی به‌کار می‌آید. خلاصه آنکه براساس این شاخص، هر قدر یک متن درسی از مطالب سست و بی‌اساس پیراسته باشد، امتیاز بالاتری را کسب می‌کند.

۲. بی‌طرفی و انصاف علمی: نویسنده هر متن علمی ازجمله متون درسی باید در توصیف، تحلیل و نقد مطالب، بی‌طرفی علمی را رعایت کند و گرایش شخصی او به برخی دیدگاه‌ها یا اشخاص سبب خارج شدن او از جاده انصاف نشود.

۳. اشتها و رواج: یکی از معیارهای گزینش متون درسی میزان اشتها و رواج آن در مجامع علمی و مؤسسات آموزشی معتبر است. شایان ذکر است که این معیار، معیار مستقلى نیست، بلکه درنهایت می‌تواند نشان‌دهنده وجود سایر معیارها باشد؛ از این رو اعتبار آن تا جایی است که کاشف از وجود شاخص‌های دیگر باشد. به عبارت روشن‌تر، اشتها یک متن درسی در میان استادان یک رشته علمی‌الاصول از اعتبار علمی، جامعیت، تناسب آن با اهداف آموزشی و دیگر شاخص‌های یادشده حکایت دارد و از همین رو می‌توان آن را از مختصات مثبت آن متن به‌شمار آورد...

۴. تناسب محتوا با موضوع اصلی درس و خالی‌بودن از زواید: در هر درس با موضوع یا موضوعات خاصی سروکار داریم که معمولاً در برنامه درسی مربوط به صورت سرفصل‌های مدون خود را نشان می‌دهند. متن درسی مناسب متنی است که بیشترین ارتباط را با این موضوعات داشته و از هرگونه مطالب زایدی که ارتباط روشنی با موضوعات مذکور ندارند دور باشد. برای مثال، گاه ملاحظه می‌شود که فقط یکی دو فصل از کتابی که دارای فصول متعددی است با سرفصل‌های درس مرتبط است یا آنکه در لابه‌لای مطالب آن به‌طور پراکنده مطالب مرتبطی دیده می‌شود. بدیهی است که چنین متنی درعین حال که می‌تواند واجد ارزش‌های خاص خود باشد، متن درسی مناسبی برای درس موردنظر نخواهد بود.

۵. جامعیت محتوا: معیار دیگری که در کنار معیار اخیر قابل طرح است، جامعیت کتاب درسی است؛ به این معنا که تمامی سرفصل‌های درس را پوشش دهد. ممکن است یک متن درسی به‌طور کامل با موضوعات درس مرتبط باشد ولی (مثلاً به دلیل حجم اندک یا تفصیل فراوان درباره یک موضوع)، فقط بخشی از سرفصل‌ها را دربرگیرد. شایان ذکر است که چنین متنی در مقایسه با کتاب دیگری که (با فرض تساوی در سایر ویژگی‌ها) تمامی سرفصل‌ها را پوشش می‌دهد امتیاز کمتری خواهد آورد. البته در مواردی که متون جامعی وجود ندارد چاره‌ای جز تلفیق چند متن غیرجامع نیست که در کنار هم به همه یا غالب سرفصل‌ها می‌پردازند.

۶. تناسب محتوا با اهداف آموزشی درس : عموماً برنامه‌ریزان درسی برای هر درس هدف یا اهداف آموزشی خاصی را در نظر می‌گیرند که در برنامه مدون مربوط به آن درس منعکس می‌شود. علاوه بر این، ممکن است استاد یک درس برای خود اهداف معین آموزشی طراحی کرده باشد. یکی از معیارهای گزینش متن درسی مناسب میزان هماهنگی آن با اهداف آموزشی تعیین شده است. بر این اساس، کتابی که به گزارش صرف نظریه‌ها و ساده‌سازی مسائل بسنده کرده است برای درسی که «افزایش توان تحلیل و نقادی دانشجویان» را در فهرست اهداف خود دارد چندان مناسب نخواهد بود.

۷. روزآمدی محتوا: یکی از ویژگی‌های ارزشمند یک کتاب درسی روزآمدی محتوای آن است. متن درسی باید حاوی جدیدترین نظریات مطرح در رشته مربوط باشد و فراگیر را در جریان آخرین تحولات پیش‌آمده قرار دهد. (البته تکلیف متون مربوط به دروسی که اساساً ماهیتی تاریخی دارند مشخص است.) متأسفانه در پاره‌ای موارد، به‌ویژه در رشته‌های علوم انسانی، مشاهده می‌کنیم که توجه چندانی به این شاخص نمی‌شود و برخی از متون کهن هنوز متن درسی تلقی می‌شوند.

ب - معیارهای ناظر به سازمان‌دهی مطالب

در نگارش یک متن درسی باید حساسیت خاصی به نحوه سازمان‌دهی محتوا نشان داد. ممکن است محتوای یک کتاب همه معیارهای ذکر شده در بخش الف را برآورده سازد و با این حال، متن درسی مناسبی نباشد. متن درسی صرفاً انبوهی از نتایج پژوهش‌های نویسنده یا ابزاری برای انتقال اطلاعات به یک خواننده عمومی نیست، بلکه با سمت‌گیری به‌سوی اهداف آموزشی مشخص باید مخاطب خاص و از پیش تعریف شده‌ای را گام به گام به آن اهداف نزدیک سازد. از این‌رو، ساختار درونی محتوا و ارتباط اجزای آن با یکدیگر اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. اهم معیارهای ناظر به سازمان‌دهی محتوا به شرح زیر هستند:

۸. توالی و استمرار : براساس یافته‌های روان‌شناسی جدید، آموزش فرایندی مستمر و تدریجی از رشد است که برای موفقیت آن باید مواد درسی‌ای که در هر

مرحله ارائه می‌شود حلقه‌ای از زنجیره مستمری باشد که افزون بر انسجام درونی، ارتباط معقولی با مراحل قبلی و بعدی دارد. از این‌رو، لازم است مطالب مندرج در یک متن درسی اولاً از یک توالی درونی بهره‌مند باشد و ثانیاً با ملاحظه آموزش‌های مراحل پیشین و پسین خط مستمری را ترسیم کند. بر این اساس، محتوای یک کتاب درسی باید طوری تنظیم شود که از مطالب ساده به پیچیده، از مفاهیم عینی به انتزاعی و از ایده‌های آشنا به سمت اندیشه‌های ناشناخته پیش رود و چنان نباشد که به عنوان مثال، برای فهم فصل‌های اولیه کتاب به یادگیری فصل‌های میانی یا پایانی آن نیاز باشد. شایان ذکر است که ویژگی توالی در رعایت ترتیب منطقی مباحث خلاصه نمی‌شود بلکه ملاحظات روان‌شناختی هم بسیار مهم هستند؛ سازمان‌دهی محتوا باید به گونه‌ای باشد که از لحاظ روانی انگیزه لازم را برای همراه‌ساختن فراگیران ایجاد کند و موجب دلزدگی آنان نشود.

۹. سرعت موزون: از دیگر شاخص‌های متون درسی که به‌نحوی به سازمان‌دهی محتوا مربوط می‌شود آن است که شاکله مباحث در حرکت از مطالب ساده، عینی و مقدماتی به مطالب پیچیده، انتزاعی و پیشرفته با آهنگی موزون و یکنواخت صورت گیرد. به دیگر سخن، شیب منحنی تغییرات محتوا از حیث عمق و پیچیدگی بحث نه آنچنان تند باشد که جان و ذهن فراگیر را فرسوده کند و او را از ادامه راه باز دارد و نه آنچنان کند باشد که در پایان راه احساس درجا زدن را در او برانگیزد.

۱۰. عنوان‌بندی: از جمله اموری که به سامانه متن انسجام بیشتری می‌دهد و حرکت ذهن را در بستر مطالب آسان‌تر می‌کند، عنوان‌بندی مناسب است. وجود عناوین اصلی و فرعی مناسب در یک متن درسی افزون بر آنکه متن را از حالت تختی و یکنواختی خارج می‌کند، به فراگیران این امکان را می‌دهد که در مواقع لزوم با سهولت بیشتری به جست‌وجوی مطالب مورد نظر خود پردازند و میان بخش‌های مختلف متن پل بزنند. البته گزینش عنوان‌های مناسب، خود مهارت ارزشمندی است که همه نویسندگان از آن بهره‌مند نیستند.

۱۱. پرسش‌ها و معرفی منابع: یکی از روش‌هایی که امروزه کم‌وبیش در تدوین متون درسی به‌کارگرفته می‌شود، این است که در پایان هریک از بخش‌های متن تعدادی پرسش جهت پاسخگویی فراگیران، طرح، و در ادامه نیز برخی منابع مفید مرتبط با مباحث آن بخش معرفی می‌شود. پرسش‌ها معمولاً دو گونه‌اند:

الف - پرسش‌های ناظر به متن که فراگیر با مراجعه به مطالب کتاب می‌تواند به آنها پاسخ دهد.

ب - پرسش‌های فرامتنی که لزوماً با اتکا به مطالب کتاب قابل پاسخگویی نیست، بلکه تأمل فراوان بر مندرجات متن و مراجعه به منابع دیگر را می‌طلبد.

پرسش‌های دسته اول به تسلط بیشتر فراگیر بر محتوای متن و پرسش‌های نوع دوم به بسط و تعمیق تجربه‌ها و افزایش مهارت‌های ذهنی و پژوهشی او کمک می‌کند. نقش معرفی منابع مفید و معتبر نیز در هموارسازی راه پژوهش بر کسی پوشیده نیست.

ج - معیارهای ناظر بر ارتباط متن با فراگیران

همان‌گونه که اشاره شد، ویژگی متن درسی آن است که برای گروه مشخصی از مخاطبان نگاشته می‌شود. ازاین‌رو، یکی از عوامل توفیق این متون آن است که با مخاطبان خود (فراگیران) ارتباط مناسبی برقرار سازد. در اینجا برخی از معیارهایی را که حاکی از میزان توفیق متن درسی در ایجاد ارتباط مناسب با فراگیران است مرور می‌کنیم:

۱۲. تناسب با نیازهای فراگیران: تردیدی نیست که هدف اصلی از اجرای فرایند آموزش، پاسخگویی به نیازهای آموزشی فراگیران است. نادیده‌انگاشتن یا کم‌توجهی به این نیازها ازسوی برنامه‌ریزان آموزشی موجب خواهد شد که برنامه‌های درسی و آموزشی در خلأ و بدون توجه به واقعیت‌ها طراحی شود.

براساس یک تعریف، نیاز عبارت است از فاصله میان آنچه موجود است و آنچه باید موجود باشد؛ یعنی تفاوت سطح دانش و مهارت و گرایش‌های یک فرد یا گروهی از افراد در ابتدا و انتهای یک دوره آموزشی. (فردانش، ۱۳۸۳: ۶۵)

از آنجا که بخشی از برنامه‌ریزی آموزشی به تهیه مواد آموزشی ازجمله کتاب‌های

درسی اختصاص دارد، این کتاب‌ها باید به گونه‌ای طراحی شود که بهترین نقش را در رفع نیازهای آموزشی فراگیران ایفا کند. شایان ذکر است که نیازهای آموزشی را می‌توان از جهات گوناگون طبقه‌بندی و اولویت‌بندی کرد. برای مثال، در برخی نظام‌های آموزشی اولویت با رفع نیازهای عمومی‌تر و کاربردی‌تر است که در زندگی روزمره فراگیران نقش ملموس‌تری دارد.

۱۳. جذابیت: شاخص دیگری که در کنار معیار تناسب با نیازهای آموزشی مطرح است، جذابیت متن درسی برای فراگیران است. ممکن است یک نیاز خاص را به عنوان مثال، به دو طریق مختلف برآورده ساخت که از جهت جذابیت و هماهنگی با ذوق و سلیقه مخاطب در یک سطح نباشند. بی‌تردید در این موارد (با فرض شرایط یکسان)، اولویت با روشی خواهد بود که از جذابیت بیشتری برخوردار است. متون درسی نیز از این قاعده مستثنا نیستند. گاه مشاهده می‌شود که برخی از متون درسی علی‌رغم آنکه معیارهای ناظر به محتوا را به خوبی برآورده می‌سازند در مجموع با اقبال چندانی روبه‌رو نمی‌شوند، چرا که در رعایت علایق و سلاقی مخاطبان موفق نبوده‌اند. بخش عمده عواملی که موجب جذابیت متن می‌شوند، با رعایت سایر شاخص‌های مربوط به متون درسی، به‌ویژه شاخص‌های پردازشی و جنبه‌های ویژه که در آینده بدان اشاره خواهد شد، تأمین می‌شود.

۱۴. تنوع برون‌دادها: در برخی دیدگاه‌ها، تنوع برون‌دادهای یک متن درسی از امتیازات آن به‌شمار می‌آید. مسئله این است که یک متن درسی می‌تواند افزون بر اینکه در خدمت تحقق اهداف اصلی آموزش باشد، تأثیرات دیگری را نیز بر فراگیران بگذارد و برون‌دادهای مثبتی داشته باشد. برای مثال، کتاب درسی ریاضی می‌تواند علاوه بر آموزش ریاضیات به تقویت مهارت‌های تحلیل، حل مسئله و تفکر نقدی کمک کند.^۱ (داگلاس، ۱۹۶۴: ۲۱۷)

فهرست برون‌دادهای مثبت یک متن آموزشی ممکن است به نسبت رشته‌های مختلف متفاوت باشد. به‌نظر می‌رسد در دروس فلسفه، اموری همچون رشد

خلاقیت، تقویت تفکر نقدی، توان تحلیل و ارزیابی نظریه‌ها و تضعیف روحیه جزم‌اندیشی در رأس این فهرست قرار دارند.

معیار ناظر بر نویسنده

۱۵. اعتبار علمی نویسنده: هرچند در ارزیابی یک متن درسی، این ویژگی‌های خود متن است که حرف اول را می‌زند، جایگاه علمی نویسنده را نیز نمی‌توان کاملاً از نظر دور داشت. سوابق علمی و پژوهشی نویسنده کتاب و به‌ویژه تجربیات پیشین او در زمینه نگارش متون درسی می‌تواند قرینه‌ای بر وجود امتیازات قابل‌توجه در آثار او باشد. البته به مقتضای سخن حکیمانه «انظر الی ما قال ولا تنظر الی من قال»، نمی‌توان و نباید از ارزیابی متن یکسره چشم پوشید و فقط به نام و عنوان پدیدآورنده آن بسنده کرد. اما سخن این است که در کنار معیارهای ناظر بر ویژگی‌های خود متن، امتیازات نویسنده نیز می‌تواند ما را در ارزیابی و گزینش دقیق‌تر یاری دهد.

معیارهای ناظر بر نحوه پردازش محتوا

متن درسی درواقع حاوی پیام نویسنده برای مخاطبان خود (فراگیران درس) است که ازطریق حامل پیام (زبان) انتقال می‌یابد. بنابراین، همان‌گونه که محتوای پیام و سازمان‌دهی آن اهمیت دارد، زبان حامل پیام نیز حایز اهمیت است. ازاین‌رو، چه بسا محتوای ارزشمندی که چون با زبان مناسبی ارائه نمی‌شود آنچنان که باید مؤثر نمی‌افتد. در متون درسی به‌کارگیری زبان مناسب با استفاده از قالب‌های تعبیری و نگارشی مطلوب ضرورتی مضاعف می‌یابد، زیرا مراجعه خوانندگان (فراگیران) به این‌گونه متون بسامدی بسیار بیشتر از موارد دیگر دارد (به‌عنوان مثال، ممکن است یک فراگیر فرازهایی از متن درسی خود را بارها و بارها بخواند). ازاین‌رو باید زمینه لازم برای برقراری ارتباط مناسب با متن فراهم آید و شکی نیست که وضوح و روشنی عبارات و زیبایی و جذابیت قلم نقش مهمی در این امر دارد. بر این اساس، نحوه پرداخت محتوا عامل مهم دیگری

است که در کنار معیارهای محتوایی، در ارزیابی متن مؤثر است. در اینجا به برخی از شاخص‌های مرتبط با ویژگی‌های پردازشی متن اشاره می‌کنیم:

۱۶. نگارش روان، زیبا و خوشخوان: شکی نیست که یک متن درسی باید با قلمی روان و زیبا به نگارش درآید تا در فراگیران شور و شوق لازم را برای مطالعه فراهم آورد و موجب دلزدگی و خستگی زود هنگام آنان نشود. البته باید توجه داشت که در استعمال آرایه‌های ادبی و تعابیر فخمانه افراط نشود، چرا که این مسئله به ایجاد نوعی احساس غربت و عدم انس در فراگیران دامن می‌زند و به سهم خود مانع برقراری ارتباط مناسب فراگیران با متن می‌شود.

۱۷. ویرایش مناسب: با وجود اینکه مدتی از طرح مسئله «ویرایش کتاب» در کشور ما می‌گذرد، آشنایان با صنعت نشر نیک آگاه‌اند که هنوز مشکلات فراوانی فراوری بسط کمی و کیفی ویرایش در میان دست‌اندرکاران نشر کتاب وجود دارد. ما بدون آنکه قصد پرداختن به این مشکلات را داشته باشیم به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که علی‌الاصول باید ویرایش ادبی مناسب را از جمله معیارهای مهم ارزیابی و گزینش متون درسی به‌شمار آورد.

۱۸. زبان اول فراگیران: شکی نیست که گام اول برای فهم محتوای کتاب درسی آن است که فراگیران در فهم زبان متن با مشکلی روبه‌رو نباشند. بنابراین، در صورتی که اهداف خاصی در جهت آموزش زبان خارجی در بین نباشد، مناسب‌ترین حالت آن است که متن درسی به زبان مادری فراگیران (یا زبانی که کلیه فراگیران بر آن کاملاً مسلط‌اند) باشد تا درگیر شدن در فهم معنای اولیه عبارت یا سوءفهم‌های ناشی از عدم تسلط بر زبان، خواننده را از درک محتوای متن بازدارد یا اسباب خستگی و دلزدگی او نشود. از این‌رو، به‌عنوان یکی دیگر از معیارهای ارزیابی و گزینش متن درسی، می‌توان نتیجه گرفت که با حفظ شرایط مساوی، ترجیح با متنی است که به زبان مادری (زبان اول) فراگیران نگارش یافته باشد.

معیارهای ناظر به جنبه‌های ویژه

افزون بر معیارهای پیش‌گفته، یک متن درسی می‌تواند از جنبه‌های ویژه‌ای برخوردار باشد که بر کارآمدی و یا مطلوبیت آن می‌افزایند. از آن‌رو که وجود این جنبه‌های ویژه به‌اندازهٔ برخی ویژگی‌های محتوایی و پردازشی ضرورت ندارد می‌توان آنها را معیارهای ثانوی و درجهٔ دوم ارزیابی و گزینش تلقی کرد. به برخی از این معیارها اشاره می‌کنیم:

۱۹. ویژگی‌های تصویری: در پاره‌ای از متون درسی که وجود تصاویر در کنار متن ضرورت دارد، کیفیت تصاویر و جنبه‌های هنری مربوط به آن اهمیت می‌یابد (البته این مسئله در متون برخی رشته‌ها، ازجمله فلسفه، کمتر ضرورت پیدا می‌کند). امروزه چاپ تصاویر رنگی در برخی متون درسی رواج یافته و بر جذابیت و کارآمدی این متون افزوده است.

۲۰. مواد آموزشی کمکی: امروزه شاهد آن هستیم که با استفاده از فناوری تولید مواد آموزشی گاه در کنار یک کتاب درسی قالب‌های دیگری از محتوای آموزشی ارائه می‌شود که سهم مؤثری در تکمیل فرایند آموزش دارد. برای مثال، می‌توان به برخی متون آموزشی منطق اشاره کرد که در کنار کتاب درسی دیسک‌های رایانه‌ای شامل حل تمرین‌های کتاب در اختیار فراگیران قرار می‌گیرد.

۲۱. راهنمای تدریس: گاه در کنار برخی متون درسی کتاب راهنمای تدریس آن نیز برای استفادهٔ معلمان تدوین می‌شود. بدیهی است که وجود چنین راهنمایی، به‌ویژه اگر به‌دقت و با لحاظ جوانب مختلف تهیه شده باشد، از امتیازات مثبت متن درسی و یکی از عوامل ترجیح آن بر سایر متون محسوب می‌شود.

۲۲. بهای کتاب: از دیگر معیارهای ثانوی کتاب درسی که در مقدار استقبال فراگیران بی‌تأثیر نیست، پایین بودن بهای آن است. از این‌رو، ناشران کتاب‌های درسی می‌کوشند تا حدِّ امکان (به‌ویژه باتوجه به شمارگان بالای کتاب‌های درسی) قیمت فروش پایینی را برای این کتاب‌ها در نظر بگیرند.

پس از مروری بر آنچه که به اعتقاد نگارنده جزو مهم‌ترین معیارهای عمومی ارزیابی متون درسی به‌شمار می‌آیند، اینک به بررسی برخی متون آموزشی کلامی که در حال حاضر از آنها استفاده می‌شود، می‌پردازم و به جهت پرهیز از طولانی شدن مطلب به ارزیابی اجمالی دو کتاب بسنده می‌کنم:

۱. کتاب کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد علامه حلی و کتاب الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل از استاد جعفر سبحانی. کتاب نخست از منابع کهن کلام شمرده می‌شود که از نگارش آن چند قرن گذشته است برخلاف دومی که کتابی معاصر است و از انتشار آن بیش از چند سال نمی‌گذرد.

معرفی اجمالی کتاب کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد

کتاب کشف‌المراد د واقع حاوی شرح علامه حلی (م. ۷۲۶ ق.) بر کتاب تجرید الاعتقاد است (که گاه تجرید العقاید و تجرید الکلام نیز خوانده می‌شود)؛ اثر گرانشنگ یکی از بزرگ‌ترین فیلسوف - متکلمان شیعی، یعنی خواجه نصیرالدین طوسی (م. ۶۷۲ ق.). کتاب تجرید الاعتقاد بی‌هیچ گفت‌وگو از مهم‌ترین آثار کلامی عالم تشیع، بلکه جهان اسلام به‌شمار می‌آید و شاهد این مدعا آن است که اندیشمندان بزرگی شیعه و سنی آن را شرح کرده‌اند که از آن جمله می‌توان به شرح علامه حلی (کشف‌المراد)، شرح ملا عبدالرزاق لاهیجی (موسوم به شوارق الالهام) و شرح متکلم سنی، فاضل قوشجی اشاره کرد. در حال حاضر، متن کتاب تجرید همراه با شرح علامه حلی با چند چاپ متفاوت در اختیار علاقه‌مندان قرار دارد و به‌عنوان متن درسی کلام اسلامی تدریس می‌شود.

کتاب تجرید الاعتقاد شامل شش بخش کلی است: امور عامه، جواهر و اعراض، اثبات صانع، نبوت، امامت و معاد. خواجه عنوان هر بخش را «مقصد» نهاده است. دو مقصد نخست با رویکردی فلسفی نگاشته شده است و چهار مقصد اخیر که رنگ و بوی کلامی بیشتری دارد تنها حدود نیمی از حجم کتاب را به خود اختصاص می‌دهد و همین بخش است که معمولاً در دروس کلام تدریس می‌شود.

به باور برخی از اندیشمندان معاصر، خواجه کتاب تجرید را بعد از کتاب دیگرش به نام *نقدالمحصل* (که درواقع شرح و نقدی بر کتاب *المحصل* امام فخر رازی است) نگاشته است و نسبت آن با کتاب *المحصل* همانند نسبت شرح *اشارات* خواجه با شرح *اشارات* فخر است، از این جهت که در هر دو کتاب، هدف خواجه ابطال سخنان نادرست فخر رازی و بیان حق بوده است...^(۲) (علامه حلی، ۱۴۱۷ق: ص ۷)

نقل این مطلب را از آن رو شایسته دیدم که به باور نگارنده از نکته مهمی پرده برمی‌دارد (که به نوبه خود در برداشت کلی ما از کتاب تجرید تأثیرگذار است) و آن اینکه اساساً خواجه کتاب تجرید را به قصد تألیف یک کتاب درسی نگاشته است یا حداقل هدف اولیه و اصلی او چنین نبوده است.

شرح علامه حلی بر تجرید در مقایسه با دو شرح دیگری که نام بردیم از حجم کمتری برخوردار است و با این حال، به‌ویژه با توجه به این واقعیت که علامه حلی شاگرد بی‌واسطه خواجه در علم کلام بوده است، در بیان مراد خواجه و شرح مطالب او جایگاه بی‌بدیلی دارد.

کتاب ارزشمند *کشف‌المراد* را می‌توان از زوایای گوناگون بررسی کرد، اما آنچه دراین مقال مطمح نظر است ارزیابی مختصر این کتاب به‌عنوان متن اصلی درس کلام (با استفاده از معیارهای پیش‌گفته) است.

بررسی مختصر کتاب *کشف‌المراد*

کتاب *کشف‌المراد* با توجه به جایگاه علمی ماتن (خواجه طوسی) و شارح (علامه حلی) که هر دو از بزرگان علم و اندیشه در تاریخ تشیع هستند، از اعتبار علمی (معیار ۱) بالایی برخوردار است و چه‌بسا همین موقعیت علمی ممتاز باعث شده است که این کتاب از شهرت و رواج (معیار ۳) بی‌ظیری بهره‌مند شود. البته این واقعیت را نباید از نظر دور داشت که اعتبار و وثاقت علمی نویسندگان (معیار ۱۵) و شهرت بی‌بدیل آنان موجب شده است که گروهی (بدون توجه به سایر معیارها)، هنوز این کتاب را مناسب‌ترین متن آموزشی کلام بدانند! و چشم خود را بر روی برخی نقاط ضعف آن ببندند. برای مثال، به‌نظر

می‌رسد که کتاب *کشف‌المراد* درمورد سایر معیارهای ناظر به محتوا (معیارهای ۴ الی ۷) در وضعیت مناسبی قرار ندارد. اولاً همان‌گونه که اشاره شد، بیش از نیمی از مطالب کتاب (مقصد اول و دوم) به مبانی و اصول فلسفی اختصاص دارد که بر پایه برداشت رایج، از قلمرو موضوعی کلام بیرون است (معیار ۴). همچنین به دلیل قدمت تاریخ تألیف کتاب، از یک سو مسائلی در آن مطرح شده که امروزه زمینه یا ضرورتی برای طرح آنها نیست (مانند بحث ارزاق و اسعار در اواخر مقصد سوم) و از دیگرسو، فاقد بسیاری از مسائل جدید کلامی است (معیارهای ۴، ۶ و ۷).

به عبارت دیگر، این کتاب به عنوان یک متن درسی به هیچ وجه معیار روزآمدی را برآورده نمی‌سازد. افزون بر این، باتوجه به «چندروشی» بودن دانش کلام، می‌توان غلبه رهیافت عقلی و استدلالی بر رویکردهای نقلی (به جز در مباحث خاصی نظیر بحث امامت خاصه) را از دیگر نقاط ضعف کتاب به شمار آورد (معیار ۵ و ۶).

در مورد معیارهای ناظر بر سازمان‌دهی محتوا نیز هرچند کتاب به علت رویکرد فلسفی و تحلیلی نویسندگان توالی درونی مناسبی دارد، ولی معلوم نیست بتواند به دلیل فضای خاص خود استمرار مناسبی را در ادامه آموزش‌های مقدماتی فراگیران فراهم آورد. (معیار ۸). همچنین به نظر می‌رسد کتاب دارای سرعت موزون و طراحی شده نیست (معیار ۹). برای مثال، نخستین بحث با طرح بحث سنگین برهان وجوب و امکان برای اثبات وجود خداوند آغاز می‌شود بدون آنکه مقدمات لازم برای فهم بهتر بحث ارائه شده باشد. در کتاب مذکور از عنوان‌بندی مناسب و گویا (معیار ۱۰) و طرح پرسش و معرفی منابع (معیار ۱۱) هم اثری نیست.

درخصوص معیارهای مربوط به ارتباط با فراگیران نیز نمی‌توان امتیاز بالایی برای *کشف‌المراد* در نظر گرفت. بعید است که این کتاب باتوجه به فضای قدیمی و کم‌وبیش کهنه‌اش در پاسخگویی به نیازهای امروزی فراگیران کلام و جلب توجه آنان توفیق چشمگیری کسب کند و کتاب درسی جذابی باشد (معیارهای ۱۲ و ۱۳). افزون بر این، به نظر می‌رسد که ابزارهای لازم برای تنوع بخشی به

برون داده‌های کتاب در آن تعبیه نشده است و برای مثال، سیاق مطالب به گونه‌ای نیست که تأثیر مهمی در رشد خلاقیت فراگیران داشته باشد.

در مورد معیارهای پردازشی و جنبه‌های ویژه نیز کاستی‌های فراوانی در این اثر یافت می‌شود. زبان کتاب عربی است که به نوبه خود دشواری‌هایی را در راه فهم کتاب فراوی کسانی که تسلطی بر این زبان ندارند به وجود می‌آورد (معیار ۱۸). ایجاز فوق‌العاده عبارات خواجه و سنگینی شرح علامه و در دست نبودن نسخه خالی از اغلاط مطبعی و ادبی و در یک کلام، عدم ویرایش مناسب نیز مزید بر علت شده و متن کتاب را دشوار و دیرپا ساخته است (معیارهای ۱۶ و ۱۷). شاید به همین سبب است که بسیاری از دانشجویان به ناچار به ترجمه‌ها یا شروح فارسی کتاب روی می‌آورند و این آثار بسیار بیشتر از متن کتاب مورد استقبال قرار می‌گیرد.

مطلب در مورد گروه آخر معیارها، یعنی معیارهای مربوط به جنبه‌های ویژه نیز از پیش روشن است! نسخه‌های موجود کشف‌المراد فاقد هرگونه ویژگی‌های تصویری و مواد آموزشی کمکی یا راهنمای تدریس است (معیارهای ۱۹ الی ۲۱). مگر آنکه ترجمه‌ها یا شروح فارسی موجود را با تسامح نوعی ماده آموزشی کمکی یا راهنمای تدریس قلمداد کنیم!

ظاهراً از آنچه به اختصار فراوان در مقام ارزیابی کتاب کشف‌المراد، به مثابه متن اصلی درسی کلام، ذکر شد، می‌توان نتیجه گرفت که این کتاب بسیاری از معیارهای لازم را برآورده نمی‌سازد و از این رو، به ویژه با نظر به قدمت آن و پیشرفت‌های حاصل در زمینه تدوین و تولید متون درسی، کتاب درسی مناسبی برای زمان حاضر نیست. البته نگارنده از این نکته غافل نیست که حتی طبق ارزیابی بالا هم این کتاب در برخی معیارها (به ویژه معیارهای ۱، ۲، ۳ و ۱۵) امتیاز بسیار بالایی می‌آورد ولی بر این اعتقاد است که سایر معیارها در مجموع دارای آن میزان اهمیت هستند که بتواند نتیجه‌گیری فوق را موجه سازند. باردیگر تأکید بر این نکته را لازم می‌دانم که ارزیابی منفی از کتاب کشف‌المراد، به عنوان یک کتاب درسی، هرگز به معنای نفی ارزش آن به عنوان یکی از منابع کلاسیک کلام شیعی نیست.

معرفی اجمالی کتاب *الالهیات*

کتاب *الالهیات* که نام کامل آن *الالهیات علی هدی الکتاب والسنه والعقل* است، حاصل یک دوره تدریس علم کلام از سوی استاد جعفر سبحانی است که انتشارات مؤسسه امام صادق (ع) در چهار جلد منتشر کرده است. متن کتاب نگارش آقای حسن محمد مکی‌العاملی است که بر پایه درس گفتارهای استاد سامان یافته است. صاحب اثر (استاد سبحانی) در مقدمه کتاب به مزایای آن، ازجمله: پرداختن به مسائل لازم و مفید، استفاده از منابع اصلی و رعایت انصاف و امانت در نقل آرا و نظریات دیگران، رعایت ترتیب منطقی میان مباحث، تلاش برای اقامه استدلال‌های قانع‌کننده در هر بحث و بهره‌گیری وافر از آیات قرآنی و روایات معتبر اشاره کرده است (سبحانی، ۱۴۱۷ ق. ج ۱، ص «ط»).

بررسی مختصر کتاب *الالهیات*

کتاب *الالهیات* از جهت معیارهای ناظر بر محتوا در وضعیت مناسبی قرار دارد. مطالب کتاب از اعتبار علمی قابل قبولی برخوردار است و صاحب اثر کوشیده است در طرح آرا و داوری میان آنها از جاده انصاف منحرف نشود. (معیارهای ۱ و ۲). در این کتاب به‌ندرت مطالب زاید به چشم می‌خورد، هرچند در پاره‌ای موارد به آرای غیرمتکلمان نیز (مثلاً در بحث جبر و اختیار: همان، ج ۲، ص ۳۱۰ - ۳۰۷) پرداخته شده است (معیار ۴).

فصل‌های کتاب از آن جهت که یک دوره مباحث سنتی کلام را از خداشناسی تا معاد دربر می‌گیرد از جامعیت خوبی برخوردار است و با اهداف آموزشی کتاب که شاید در رأس آن ارائه یک دوره کلام استدلالی بر اساس قرآن، سنت و عقل باشد، تناسب دارد (معیارهای ۴ تا ۶). البته حجم کتاب بالغ بر هزار صفحه است که فقط برای دروسی با ارزش واحدی حدود هشت مناسب است.

کتاب *الالهیات* به دلایلی که شایسته بررسی است در دانشگاه‌ها به‌عنوان یک متن درسی رواج نیافته، هرچند در حوزه‌های علمیه استقبال بیشتری از آن شده است (معیار ۳). اما درباره معیار روزآمدی (معیار ۷) باید با احتیاط بیشتری سخن گفت. همان‌گونه که اشاره شد، کتاب *الالهیات* مشتمل بر یک دوره مسائل سنتی

کلامی است. بنابراین، اگر به تفکیک میان کلام جدید و قدیم، به مثابه دو رشته مجزا، معتقد نباشیم، کتاب *الالهیات* نیز مانند بسیاری از متون آموزشی کلام معاصر فاقد روزآمدی لازم خواهد بود، چرا که جای بسیاری از مسائل نوین کلامی در آن خالی است. البته، این واقعیت را نباید از نظر دور داشت که تلفیق مسائل جدید کلامی با مسائل کهن و سازمان‌دهی آن در یک متن درسی به هیچ وجه کار ساده‌ای نیست و امید است که با تشریک مساعی دست اندرکاران به تدریج زمینه‌های لازم برای تحقق این امر فراهم شود.

درباره معیارهای ناظر بر سازمان‌دهی متن و ارتباط با فراگیران، تنها کاستی برجسته‌ای که به چشم می‌خورد نبود بخش «پرسش و معرفی منابع» در انتهای هر فصل است (معیار ۱۱). البته درباره میزان هماهنگی متن با معیارهای ۱۲ تا ۱۴ باید با دقت و مطالعه بیشتری دآوری کرد.

الالهیات، معیار ۱۵ (اعتبار علمی نویسنده) را به خوبی برآورده می‌سازد، زیرا صاحب اثر از شخصیت‌های ممتاز حوزه علمی قم به شمار می‌آید که سوابق علمی وی در رشته‌های مختلف علوم اسلامی بر اهل فن پوشیده نیست. در مورد معیارهای پردازی مهم‌ترین مشکل (البته اگر بتوان بر آن نام «مشکل» نهاد)، عربی‌بودن زبان متن (معیار ۱۸) است که موجب شده است فراگیران ناآشنا با زبان عربی از بهره‌گیری از کتاب محروم شوند. (شاید یکی از عوامل اقبال کمتر دانشگاه‌ها به این کتاب در همین مسئله نهفته باشد). البته، بازگردان کتاب به زبان فارسی می‌تواند تا حد زیادی در حل این مشکل کارساز باشد. همچنین کتاب فاقد مواد آموزشی کمکی و راهنمای تدریس (معیارهای ۲۰ و ۲۱) است.

نتیجه‌گیری

در بخش نخست مقاله کوشش شد گامی در جهت تدوین فهرست اولیه‌ای از معیارهای ارزیابی و گزینش متون درسی دانشگاهی برداشته شود. نگارنده با اذعان به کاستی‌های این فهرست، امیدوار است در نشان‌دادن اینکه وجود چنین

فهرست‌هایی پیش‌شرط ضروری ارزیابی علمی و دقیق متون درسی است، موفق بوده باشد.

در بخش دوم سعی شد که به‌عنوان نمونه و ازطریق تطبیق معیارهای منتخب به ارزیابی دو متن درسی کلام پرداخته شود. حاصل این ارزیابی و مقایسه آن درخصوص این دو متن بیانگر آن است که متن دوم دارای صلاحیت بیشتری است و در صورت جبران برخی کاستی‌ها می‌تواند بخشی از نیازهای کنونی ما را برطرف سازد.

در پایان می‌توان اظهار امیدواری کرد که با همت اهل قلم و تشریک مساعی استادان و صاحب‌نظران، چه در حوزه کلام و چه در سایر رشته‌های علوم انسانی، شاهد تدوین و تولید متون درسی کارآمد و مطلوب باشیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. جا دارد مراتب تقدیر خود را از دوست و همکار ارجمندم دکتر محمود مهرمحمدی که برای تدوین بخش نخست این مقاله، سخاوتمندانه منابعی را در اختیار من نهاد اعلام دارم.
۲. این نکته را استاد حسن‌زاده آملی در مقدمه خود بر نسخه تصحیح شده کشف-المراد آورده‌اند.

کتابنامه

- حلی (علامه) حسن بن یوسف. ۱۴۱۷ ق. کشف‌المراد فی شرح تجرید‌الاعتقاد. تصحیح، تعلیق و مقدمه استاد حسن‌زاده آملی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- سبحانی، جعفر. ۱۴۱۷ ق. الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل. به قلم الشیخ حسن محمد مکی العاملی. ۲ ج. قم: مؤسسه الامام الصادق.
- شعبانی، حسن. ۱۳۷۹. مهارت‌های آموزشی و پرورشی، تهران: سمت.
- خرردانش، هاشم. ۱۳۸۲. مبانی نظری تکنولوژی آموزشی. تهران: سمت.
- Douglass, H. R. 1964. *The High School Curriculum* (Third Edition) Woodbury, M. 1978. *Selecting Instructional materials*.

ضرورت بازنگری در منطق

عسکری سلیمانی امیری

عضو هیأت علمی موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)

مقدمه

بی‌شک بازنگری در هر رشته از علوم برای پیشرفت یک ضرورت یک اجتناب‌ناپذیر است و عدم بازنگری در آن از علائم رکود آن علم به شمار می‌رود. علم منطق از این قاعده و قانون مستثنا نیست. شاید بتوان گفت عدم تحول و ایستایی این علم در مقایسه با دیگر علوم اصلاً قابل مقایسه نیست. بنابراین، رکود این علم میان علوم دیگر امری بدیهی است و برای اثبات این مدعا کافی است قدری در محتوای مطالب کتاب‌های منطقی درنگ کنیم تا معلوم شود تحولی در آن رخ نداده است.

سیری در منطق از دیروز تا امروز

در غرب: از زمانی که ارسطو منطق خود را نگاشت با اقبال عمومی روبه‌رو شد و هرکس به فراخور حال خود آن را تدریس می‌کرد یا تحشیه می‌زد و یا به قلم خود می‌نگاشت و گمان بر این بود که ارسطو همه چیز را در منطق گفته و چیزی برای گفتن در موضوع منطق باقی نمانده است.

اما از اواخر قرن هفدهم میلادی رفته‌رفته پیشرفت علوم و فنون به‌ویژه پیشرفت ریاضیات، این احساس را در اندیشمندان ایجاد کرد که در منطق هم باید تحولی پدید آید و قواعد آن با پیشرفت‌های جدید علمی منطبق شود تا نیازهای روزافزون علمی را به‌نحو شایسته برآورده سازد. در این موضوع گام‌های نخستین را لایب‌نیتس برداشت. او برای اولین بار در کتاب حساب عمومی از

نمادهای شبه‌ریاضی برای بیان برخی مطالب منطقی استفاده کرد. از این رو، می‌توان لایب‌نیتس را پدر منطق جدید خواند. بعد از لایب‌نیتس تا قرن نوزدهم، روش ارائه‌شده وی چندان جدی گرفته نشد، اما در نیمه قرن نوزدهم، دو جریان هم‌عرض اتفاق افتاد که منطق جدید را به سوی تکامل سوق داد.

جریان اول جرج بول، ریاضیدان انگلیسی، آغاز شد. وی با به‌کارگیری روش‌ها و نمادهای جبری در تبیین هرچه دقیق‌تر استدلال‌های منطق ارسطو همت گماشت و قواعد منطقی را فرمول‌بندی و نمادگذاری کرد.

جریان دوم با تلاش آگوستوس دموورگان، ریاضیدان انگلیسی، و چارلز پرس، فیلسوف امریکایی، شکل گرفت. آنها به‌طور جداگانه منطق استدلال‌های ریاضی را تبیین کردند و بدین‌منظور به فرمول‌بندی و نمادگذاری استدلال‌های مبتنی بر «نسب» همت گماشتند.

این دو جریان مختلف در اواخر قرن نوزدهم با تحقیقات گوتلوب فرگه، فیلسوف و ریاضیدان آلمانی، به هم پیوست. فرگه با نگارش کتاب مشهور «مفهوم‌نگاری» منطق جدید را رسماً پایه‌ریزی و اولین سیستم اصل موضوعی منطق گزاره‌ها و منطق محمولات را طراحی و ارائه کرد. تحقیقات فرگه به‌وسیله ژوزف پئانو ریاضیدان ایتالیایی و برتراند راسل انگلیسی و هموطنش آلفرد نورث وایتهد ادامه یافت. این دو انگلیسی به‌طور مشترک کتاب *اصول ریاضی* را در سال‌های ۱۹۱۳-۱۹۱۰ منتشر کردند که در کنار کتاب *مفهوم‌نگاری* فرگه در تدوین منطق جدید بسیار مؤثر بود. (جفری، ۱۳۶۶)

بازار منطق جدید از سال ۱۹۱۰ تاکنون داغ است و دانشمندان در بسط و تکمیل آن می‌کوشند. منطق جدید امروزه یکی از پویاترین رشته‌های دانشگاهی در سطح جهان است و گسترش روزافزون آن، این علم را به‌عنوان علمی مستقل و پرکاربرد تثبیت کرده است، به‌نحوی که تأثیر و کاربرد آن در علوم ریاضی، فلسفه، روش‌شناسی، زبان‌شناسی، علوم رایانه‌ای و هوش مصنوعی قابل انکار نیست.

تحول منطق قدیم به منطق جدید، گرچه میمون و مبارک است و تأثیر آن را کاملاً مشاهده می‌کنیم، چند چیز را نباید از نظر دور داشت:

اولاً: این تحول همه جانبه نبوده است. یعنی فقط در بخشی از منطق (صورت)، به دلیل اتخاذ مبانی خاص تحول پذیرفته است. طبق این مبنا بخشی از قواعد منطق قدیم (حداقل ۱۴ مورد) در منطق جدید غیرقابل قبول به نظر می‌رسد (عسکری سلیمانی امیری، معرفت، ۶)؛ درحالی‌که کاملاً ممکن است منطق‌های جدید بدیل فراهم آورد که براساس مباین منطق قدیم این دسته از استنتاج‌ها به رسمیت شناخته شوند.

ثانیاً: به دلیل بی‌حدصوری شدن این منطق — که این کار فی‌حدّ نفسه کار مفید و ارزنده‌ای است و به همین دلیل کاربرد آن در علوم رایانه‌ای و هوش مصنوعی غیرقابل انکار است — کارآیی انسانی آن در بخش استنتاج صوری کم شده است. به عنوان مثال اگر در استدلالی خواستیم ببینیم که روش استنتاج از نظر صورت صحیح است یا نه، باید یک فرایند — چه بسا بسیار طولانی — را طی کنیم. ابتدا باید مجموع گزاره‌ها را از محتوا تخلیه کنیم. و به صورت نماد و روابط منطقی تبدیل کنیم و پس از آن قواعد منطق را در آن اعمال کنیم تا معلوم شود که این استدلال از نظر منطق صوری درست است یا نه. این روش گرچه بر اتقان کار می‌افزاید، کندی کار و وقت‌گیر بودن آن سبب می‌شود آدمی آن را دنبال نکند.

ثانیاً: اکثر کتاب‌های فلسفی مشحون از استدلال است، خواننده آن آثار باید تشخیص دهد که آیا استدلال صورت گرفته اعتبار منطقی دارند یا نه؟ بنابراین، وجود منطق جدید به صورت صوری محض مانع از منطق صوری به روش محتوایی نخواهد بود و از ضرورت آن نمی‌کاهد.

در جهان اسلام: از زمان نهضت ترجمه (قرن دوم هجری) که منطق وارد فرهنگ اسلامی شد، بزرگانی چون فارابی، ابن‌سینا، غزالی، خوجی، ارموی، خواجه نصیرالدین طوسی، قطب الدین رازی، علامه حلی، صدرالمآلهین و ... کتاب‌های زیادی در این زمینه نگاشته‌اند، و بر تدریس منطق از آن زمان تا عصر حاضر همت‌ها کرده‌اند. اما از قرن هفتم به این سو، کم‌کم پژوهش در بخش‌هایی از منطق کم‌رنگ شده است. برای روشن شدن مطلب لازم است شمایی کلی از منطق قدیم که اندیشمندان مسلمان در این حوزه پژوهش می‌کردند، ارائه دهم:

می‌توان گفت طلاب و دانشجویان آشنا به کتاب‌های درسی منطق، این تقسیم‌بندی کلی بخش‌های منطق در ذهنشان نقش بسته است که منطق، دارای دو بخش کلی تعریف و استدلال یا استنتاج است و منطق، قواعد این دو بخش را بیان می‌کند. یعنی، منطق قواعد تعریف و قواعد استنتاج را از نظر ماده و صورت بیان می‌کند. اما وقتی وارد مباحث دقیق منطقی می‌شویم، می‌بینیم منطق نه تنها قواعد تعریف و استنتاج را بیان می‌کند، بلکه فراتر از آن، مبانی این قواعد را هم کاوش و بررسی می‌کند؛ مبانی‌ای که جایگاه اصلی آن در فلسفه منطق است.

منطق در بخش تصورات یا تعریف نه تنها بیان می‌دارد که تصورات یا بدیهی هستند و یا نظری و تصورات نظری از راه تعریف بیان می‌شوند، بلکه اساساً مشخص می‌کند که آیا تعریف ممکن است یا ممتنع؟ اگر ممکن است آیا سهولت دارد یا صعوبت. اگر مفاهیم نظری با تعریف معلوم می‌شوند، آیا تنها راه معلوم شدن مفاهیم نظری از طریق محمول‌های ذاتی و عرضی، یعنی جنس و فصل و خاصه است؟ و آیا اساساً این راه مورد قبول است یا نه؟ و آیا باید راه دیگری برای تعریف جست‌وجو کرد یا نه؟ و نیز منطق راه‌های وصول به مفاهیم بدیهی را ارائه می‌دهد. آیا مفاهیم بدیهی قابل تعریف‌اند یا نه؟

در بخش استدلال علاوه بر آنکه صورت استدلال، یعنی مبحث قیاس و مقدمات آن، یعنی مبحث قضایا و ماده استدلال، یعنی صناعات خمس: برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه مورد بحث واقع می‌شود، مباحث دیگری هم مطرح می‌شود که مبانی منطق در بخش استنتاج هستند، مانند شکاکیت، امکان علم، ابتدای نظریات بر بدیهیات، اقسام بدیهیات بدیهیات اولیه، اولی‌الاول یا اصل امتناع تناقض و رابطه اصل امتناع تناقض با سایر بدیهیات، مبادی علوم، طبقه‌بندی علوم و...؛ بنابراین، وقتی می‌گوییم «منطق»، همه این مباحث جزء منطق تلقی می‌شوند.

پرواضح است که کتاب‌های درسی، و از آن‌جمله منطق باید با سطح دانسته‌های متعلمان متناسب باشد؛ اما بیشتر کتاب‌هایی که در این زمینه به رشته تحریر درآمده‌اند پیچیدگی خاصی دارند؛ چراکه رسم بر این بوده است که در کتاب درسی بیشترین معانی را در کمترین الفاظ بگنجانند. این درحالی است که

متن درسی باید واضح و روشن باشد و به گونه‌ای سازمان یابد که آموزش را سریع و آسان سازد.

اینکه گفتم از قرن هفتم به این سو شاهد افت در تحقیقات منطقی در بخشی از عرصه‌ها هستیم، به این جهت است که عموم منطق‌دانان از این قرن به این طرف بخش صناعات خمس را چندان جدی تلقی نکردند. و مشاهده می‌کنیم که اکثر کتاب‌های درسی در این قرن و پس از آن مانند ملخص فخر رازی، منطق‌التلویحات سهروردی، تهذیب‌المنطق تفتازانی و شروح آن، کشف‌الاسرار عن غوامض الافکار خونجی، المطالع ارموی و شرح و حاشیه آن و... بحث صناعات خمس را چنان کوتاه بیان کرده‌اند که گویا از حیث انتفاع خارج شده است. فقط محقق طوسی در دو کتاب منطق‌التجرید و اساس‌الاقتباس و تا حدودی شاگرد او، علامه حلی، در الاسرار بر سنت پیشینیان وفادار مانده‌اند.

البته در این دو قرن شاهد تحولاتی در بخشی از منطق نیز بوده‌ایم. تقسیم قضایا به خارجی و حقیقی، ظهور موجبه سالبه‌المحول درمقابل موجبه معدوله‌المحمول و اختلاف در تمایز این دو، عکس نقیض به روش متأخران و چالش در عکس نقیض به روش قدما و استلزامات شرطی.

کتاب‌های درسی منطق

کتاب المنطق آیت‌الله شیخ محمد رضا مظفر در زمان خودش با هدف مورد اشاره نوشته شد. اما باید توجه داشت که در کتاب‌های آموزشی، هرچند سال یک‌بار باید تجدیدنظری صورت گیرد یا حتی برخی از آنها باید به کلی بازنویسی شود تا با اهداف آموزشی سازگارتر شود؛ از این رو تجدیدنظر یا بازنویسی دوباره کتاب‌های آموزشی و از آن جمله منطق، دست کم هر دو یا سه سال یک‌بار بایسته است. امروزه تدوین کتاب‌های منطق تاحدودی در رسیدن به اهداف آموزشی در حال پیشرفت است. در این زمینه آثار منطقی‌ای چون منطق کاربردی آقای خندان یا معیار اندیشه سلیمانی راقم سطور به‌رشته تحریر درآمده‌اند.

بایسته‌ها

۱. احیاء تراث منطقی:

خیلی از کتاب‌های منطقی ما در دسترس نیست. برای نمونه: منطق مطارحات شیخ اشراق و شرح ملخص قطب‌الدین رازی.

۲. نگارش و تدوین تاریخ منطق:

ما به‌درستی نمی‌دانیم منزلت منطقی فارابی تا چه حد است و به‌درستی نمی‌دانیم ابن‌سینا با نگارش بخش عظیم منطق شفاء و بخش منطق اشارات و تنبیهات چه نوآوری‌های دربرابر ارسطو و فارابی عرضه داشته است. و نیز به‌درستی نمی‌دانیم که پس از ابن‌سینا پژوهش‌های منطقی در چه زمینه‌ها و موضوعات منطقی‌ای ظهور کرده است. ما نمی‌دانیم که آیا می‌توان براساس نظریه‌های منطقی ابرازشده، منطق را همچون فلسفه به نحله و مکتب‌های مختلف تقسیم کرد یا نه؟ برای مثال: می‌دانیم که سهروردی در بخشی از فراورده‌های منطق مشائین، نظر انتقادی دارد، اما نمی‌دانیم آیا می‌توان برای منطق او همانند فلسفه‌اش مکتب خاصی در نظر گرفت و گفت منطق او نیز منطق اشراقی است؟ ما حتی گنجینه‌های منطقی خودمان را به‌درستی نمی‌شناسیم. به عنوان مثال، ما نمی‌دانیم که فخر رازی، اثیرالدین ابهری، خونجی و ارموی با داشتن کتاب‌های منطقی متعدد، از منطق‌دانان بزرگ به‌شمار می‌آیند. از این‌رو نوشتن تاریخ منطق با ویژگی‌های لازم است:

اولاً: مسئله‌محور باشد، تا سهم هرکس در جای خود معلوم شود. ما تا هر مسئله منطقی را از ارسطو شروع و آن را تا امروز پیگیری نکنیم، نمی‌توان گفت سهم هریک از منطق‌دانان و منطق‌دانان مسلمان چقدر است.

ثانیاً در هر مسئله‌ای، نظرهای انتقادی دیگر منطق‌دانان ذکر شود. برای نمونه، ما در کتاب‌های منطق کمتر مشاهده می‌کنیم که از نظر نوع منطق‌دانان، تعریف حدی صعوبت دارد، ولی از نظر بغدادی نه تنها صعوبت ندارد، بلکه سهولت دارد؛ و یا به ندرت مشاهده می‌کنیم بلکه اصلاً مشاهده نمی‌کنیم که نظریه شیخ اشراق در مورد حد و تعریف و نقد او بر مشائین مطرح شود.

ثالثاً: بخشی داشته باشد که در آن، کتاب‌های مختلف اصیل منطقی با ارائه فهرست اجمالی کتاب و بیان ویژگی‌های آن معرفی شود. به عنوان نمونه، برای ما مهم است که بدانیم غزالی چند کتاب منطق دارد که یکی از آنها *القسطاس المستقیم* است و غزالی در این کتاب قواعد منطقی را از آیات به دست می‌آورد و مصطلحات منطقی براساس فرهنگ قرآنی و واژه‌های قرآنی ارائه می‌دهد. در این مورد می‌توان نشان داد که غزالی تا حدودی تحت تأثیر فارابی بوده است؛ چرا که او در بعضی از آثار منطقی، قواعد منطقی را بر مباحثی که در فقه می‌گذرد، تطبیق می‌دهد. نمونه دیگر، این است که بدانیم بغدادی برای بیان اشکال اربعه، از خطوط مستقیم استفاده کرده است، شبیه دوایر اوایلر که در بعضی از کتاب‌های غربی انجام می‌شود.

این امور نشان می‌دهد که تدوین تاریخ منطق مسلمانان، امری بایسته است.

۳. تدوین و نگارش متون درسی در دو یا سه سطح:

نگارش منطق در دو سطح، امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است: در سطح اول باید قواعد منطقی به‌طور دقیق و در عین حال ساده بیان شود و کمتر به استدلال‌های دال بر اعتبار این قواعد پرداخته شود. برای نمونه، انواع استدلال‌های مباشر ذکر شود؛ اما در این سطح لازم نیست که اثبات کنیم مثلاً عکس مستوی موجب کلیه سالبه جزئی است، بلکه در این سطح کافی است نشان دهیم که اگر عکس آن کلی باشد، مورد نقض واقع می‌شود و به ذکر یکی دو مورد نقض بسنده کنیم. همچنین، از بحث‌های بسیار پیچیده پرهیز شود؛ برای نمونه، مبحث موجهات یا اصلاً مطرح نشود یا به اختصار مطرح شود.

در سطح دو، استدلال‌های قواعد منطقی به اثبات برسند، و مهم‌تر آنکه مبانی این منطق گوشزد شوند. برای نمونه، چرا منطق دانان متأخر (متأخرین در قرن هفتم) مثلاً از روش قدما در عکس نقیض عدول کرده‌اند و روش دیگری را برگزیده‌اند (طوسی، *تعديل المعيار*، ص ۱۹۶). و آیا نقد متأخرین بر قدما در این مورد وارد است یا خیر. اگر نقد آنها وارد است، سبب نمی‌شود برخی از قواعد نقض‌المحمول از اعتبار ساقط شود یا خیر؟

و نیز مطرح شود که بعضی از قواعد جدید منطقی در میان منطق‌دانان ما بوده است یا خیر. برای نمونه، آیا قاعدهٔ عطف در منطق وجود داشته است یا خیر؟ آیا اصلاً در میان منطق‌دانان ما نقض‌المحمول بوده است یا خیر؟ اگر نبوده است، آیا رگه‌هایی از آن را می‌توان یافت یا خیر؟

۴. تغییر روش در تدوین متون:

الف - باید روش تدوین متون منطق کاربردی شود.

ب - باید برای بیان هر قاعده‌ای مثال‌های کاربردی ذکر شود؛ و تا حد امکان مثال‌ها از علوم متناسب با سطح علمی خوانندگان استفاده شود نه مثال‌های غیرعلمی.

ج - متون منطقی باید دارای تمرین باشد. بنابراین، لازم است تمرین‌هایی در متن درسی به عنوان کار کلاس و تمرین‌هایی در آخر هر درس برای کار بیرون از کلاس ارائه شود. این تمرین‌ها نیز در هر دو سطح باید متناسب با زندگی روزمره و متناسب با سطح علمی طلبه یا دانشجو تنظیم شود. برای نمونه، در سطح یک، گفت‌وگو متعارفی تنظیم شود که در آن قواعد منطقی به صورت غیرکلاسیک به کار رود و از دانشجو یا طلبه خواسته شود که تشخیص دهد در این گفت‌وگو از چه قاعده‌ای استفاده شده است. یا در سطح دو متن مختلف تخصصی متناسب با سطح دوم منطق آورده شود که در آن فنون مختلف استدلال به کار رفته است و از آنها خواسته شود که نوع استدلال به کاررفته در آن تشخیص دهند و آنها را به صورت فنی تنظیم کنند.

د - باید تدوین قواعد منطق صوری در بخش استنتاج از حالت توصیفی صرف، خارج و بیشتر به صورت تحلیلی بیان شود. در این مورد می‌توان از روش منطق جدید استفاده کرد. برای مثال، بسیاری از استلزامات شرطی با بیان بسیار پیچیده توصیف می‌شوند اما می‌توان با علائم‌گذاری مناسب از بسیاری توصیفات پیچیده کاملاً پرهیز کرد. و نیز حتی در مواردی که به توصیف زیاد نیازی نیست، باز می‌توان استنتاج منطقی را به روش منطق جدید انجام داد که به لحاظ روش

بر اتقان کار می‌افزاید. بنابراین، به‌جای اینکه بنویسیم: «العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث»، بنویسیم:

۱. العالم متغیر

۲. کل متغیر حادث

۳. العالم حادث

این روش، به‌ویژه برای استدلال فلسفی بسیار پیچیده موجب سهولت خواهد شد و تشخیص درستی آن بسیار آسان می‌شود.

ه — بسیاری از قواعد منطقی، ترکیبی از قواعد دیگر هستند، از این‌رو بهتر است در مقام ارائه قواعد منطقی، ابتدا قواعد بسیط و پس از آن قواعد مرکب ذکر شوند. برای مثال، به اعتقاد حقیر، در استدلال‌های مباشر، با داشتن قاعده نقض‌المحمول و قاعده عکس مستوی، می‌توان عکس نقیض، نقض‌العکس (این قاعده در کتاب‌های منطقی مشهور نیست)، نقض‌الموضوع و نقض‌التام را استنتاج کرد.

و — باید قیاس‌های مرکب را که به‌صورت گذرا مطرح می‌شوند، جدی گرفت، چراکه در کتاب‌های عقلی و فلسفی از استدلال‌های مرکب استفاده می‌شود.

ز — لازم است بخش مغالطات منطق به‌کلی تغییر کنند، مباحث مغالطات در دسته‌بندی‌های بسیار کلی که ارائه می‌شدند، چندان مفید و کارساز نیست. باید مغالطات در چهار بخش تنظیم شوند:

۱. مغالطاتی که نه در حوزه تعریف هستند و نه در حوزه استدلال. این بخش از مغالطات اصالتاً بحث منطقی نیست، ولی به‌لحاظ اهمیت نباید از آن غافل شد.

۲. مغالطات صوری در دو حوزه تعریف و استنتاج

۳. مغالطات مادی در دو حوزه تعریف و استنتاج

۴. مغالطات بیرونی در حوزه تعریف و استنتاج. (مقصود از مغالطات بیرونی، هر نوع فعالیتی است که مغالطه‌گر جایگزین فعالیت تعریفی یا استنتاجی خود می‌کند).

۵. تدوین فلسفه منطق:

همان‌طور که اشاره شد، بخشی از مباحثی که در منطق مطرح می‌شوند دارای ماهیت منطقی نیستند؛ یعنی در استنتاج دخالت ندارند، بلکه صرفاً ماهیت فلسفی دارند. برای نمونه، تقسیم قضیه به حقیقه و خارجی و حتی ذهنیه در ماهیت، یک تقسیم منطقی نیست. از این رو محقق طوسی به شدت منکر تقسیم قضیه به حقیقه و خارجی می‌شود و به لحاظ منطقی قضیه را منحصر در قضایای حقیقه می‌داند (تعدیل المعیار، ص ۱۶۳-۱۶۰) این بحث به چگونگی سرشت کلیت در منطق نظر دارد. برخی از مباحث هم گرچه در کیفیت استنتاج نیز مؤثرند، ماهیت فلسفی دارند. برای مثال: اینکه سالبه، اعم از موجه است چه معنایی دارد و آیا از آن می‌توان موجه معدوله‌المحمول را به قاعده نقض‌المحمول نتیجه گرفت یا نه؟

این نوع مباحث طبعاً دارای پیچیدگی هستند و دلیلی هم ندارد که ضمن توصیف قواعد منطقی گنجانده شوند، چراکه بدون دانستن این مسائل، مباحث منطقی به سهولت تعلیم داده می‌شود. از این رو بهتر است این قسمت از مباحث در فلسفه منطق گنجانده شوند و مباحث مربوط به مبادی برهان، که جنبه معرفت - شناختی دارند نه جنبه استنتاجی و نیز مباحث روش‌شناسی علم، تقسیمات علوم و ... از مجموعه منطق خارج و در فلسفه منطق درج شوند.

کتابنامه

- جفری، ریچارد. ۱۳۶۶. قلمرو و مرزهای منطق صوری. ترجمه پرویز پیر. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- سلیمانی، عسکری. ۱۳۷۲. معرفت، ۶.
- طوسی، نصیرالدین. ۱۳۷۰. تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

بحران در آموزش فلسفه اسلامی

دکتر سیدحمید طالبزاده

گروه فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران

جایگاه فلسفه اسلامی

اینکه چرا در تاریخ جوامع اسلامی، فلسفه هرگز نتوانست موقعیتی تعیین‌کننده داشته باشد و در زندگی اجتماعی و تعلیم و تربیت عمومی نقشی جدی ایفا کند بحث مهمی است که باید در جای دیگری به آن پرداخت اما ثمره انزوای فلسفه در شئون زندگی متعارف و محصورشدن تعلیم فلسفی به حوزه‌های درسی خاص و حتی مخالفت بسیاری ارباب‌نظر همچون فقها، متکلمان و عرفا با فلسفه این بود که فیلسوفان مسلمان در تدوین و تبویب مباحث فلسفی بیشتر بر حکمت نظری متمرکز شدند و اعتنای چندانی به حکمت عملی نکردند. فیلسوفان غایت فلسفه را «صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی» دانسته‌اند و این غایت عبارت دیگری از تشبه به خدا است؛ یعنی صیوروت انسان محور اصلی در فلسفه اسلامی است و این صیوروت بر مبانی چندی استوار است:

۱. عالم هستی مستقل از انسان است و انسان جزئی از هستی است.
۲. امتیاز انسان نسبت به دیگر اجزای هستی این است که انسان عالم صغیر است. یعنی جمیع مراتب وجود در انسان به‌نحو اجمال تعبیه شده است.
۳. این مراتب که در ابتدا بالقوه است می‌تواند بالفعل شود.
۴. عالی‌ترین مراتب فعلیت این قوه مرتبه عقلانی است و به این اعتبار، کمال انسان در این است که این رتبه معقول در او به ثمر برسد و جهانی عقلانی شود، به‌نحوی که عالم هستی به حیث معقول برای او حاصل شود، از این‌رو این

صیرورتی است که در آن عالم صغیر با عالم کبیر مطابقت می‌کند و صورتی مشابه با آن پیدا می‌کند.

اما این صیرورت چگونه صیرورتی است؟

الف - این صیرورت امکان مطابقت عالم صغیر، یعنی انسان را با عالم کبیر، که عالم هستی است فراهم می‌کند.

ب - صورت عالم کبیر که در ابتدا در وجود انسانی به نحو اجمال حضور دارد با ریاضت عقلی جنبه تفصیلی پیدا می‌کند.

ج - این مطابقت تفصیلی ملاک کمال نوع بشر است، از این رو غایت حکمت نظری تحقق صورت نوعیه انسان به وجه اکمل آن است و به همین دلیل این علم، علم اعلا محسوب می‌شود.

د - این صیرورت مستلزم هیچ تصرفی در عوالم وجودی نیست و اساساً چنین تصرفی ممکن نیست زیرا مؤثر حقیقی در هستی جز ذات باری تعالی نمی‌تواند باشد و آنچه در مراتب قوس نزول تکوین یافته است در مراتب قوس صعود که همان صیرورت انسانی است حضور مجدد پیدا می‌کند و مبدأ به منتها متصل می‌شود.

ه - این صیرورت هویت تاریخی ندارد و گذشت روزگاران در بسط و فعلیت آن مؤثر نیست. حال و گذشته و آینده با این صیرورت نسبت تساوی دارد این صیرورت به مدد فیض عقل فعال پدید می‌آید و هرگاه ماده مستعدی در انسان فراهم شود آن صیرورت نیز مقدور خواهد بود و به همین جهت فلسفه نیز صفت تاریخی ندارد و شاید دلیل اینکه تاریخ فلسفه در اندیشه اسلامی چندان محلّ اعتنا قرار نگرفت همین باشد.

اما فلسفه اسلامی در بسط خود رفته‌رفته با عرفان و شهود پیوندی عمیق‌تر برقرار کرد، چنان‌که در فلسفه سهروردی علم حضوری منبع بسیار مهمی را برای الهامات عقلانی فراهم ساخت و استدلال‌های برهانی با تهذیب اخلاق و سلوک باطنی توأمان فلسفه را هدایت کرد. صدرالمتألهین دایرةالمعارف فلسفی خویش را با الهام از مراحل سلوک عرفانی، /سفار/ اربعه نامید و چهار سفر عقلانی را متناظر با چهار سفر سلوکی طراحی کرد. این طرح عظیم که از امور عامه آغاز و

به بحث نفس و معاد جسمانی ختم می‌شود افق شگفت‌انگیزی از یک شبکه مفاهیم فلسفی گسترده که تار و پودی از استدلال‌های برهانی آنها را به یکدیگر مرتبط ساخته است در برابر دیدگان خواننده و یا جوینده معارف عقلی می‌گشاید که هر چند اجزای بسیار آن را می‌توان جداگانه مورد بحث و رسیدگی قرار داد، مجموعه آن اجزا به مثابه یک کل با غایت مترتب بر آن کل مناسبت تام دارد و شایسته نیست بدون اعتنا به این غایت به تعلیم آن مفاهیم پرداخته شود. موشکافی‌های فلسفه متأخر اسلامی که بر بنیان مفاهیمی چون اصالت وجود، تشکیک وجود، وجود رابط و مستقل، حرکت جوهری وجود ذهنی، اتحاد عاقل و معقول، جسمانیة الحدوث بودن نفس، اتحاد نفس و بدن و ... همگی صیورورتی عقلانی را باعث می‌شوند که در آن غایت فلسفه در اصل تذکر به موقعیت حیرت‌آور انسان در منظومه هستی است و اینکه قوس صعود و بازگشت منتها به مبدأ به واسطه انسان و از طریق کمال نفسانی او رخ می‌دهد.

بنابراین از آنجا که غایت ادیان و از جمله اسلام کمال حقیقی انسان است وجه نظر فلسفه اسلامی در بنیان همه تحقیقات برهانی خود اثبات امکان عقلانی همین کمال حقیقی بوده است. بدیهی است که در پرتو این مقصد نهایی، مقاصد فراوان دیگری نیز هر چند به نحو جزئی، برحسب سیر مباحث مورد رسیدگی و تدقیق فلسفی قرار می‌گیرد که ارزش فلسفی هر کدام به طور مستقل به جای خود باقی است.

آنچه در خصوص فلسفه اسلامی گفته شد درمورد فلسفه جدید غرب به هیچ وجه صدق نمی‌کند. در فلسفه جدید غرب که با دکارت پدید آمده و بسط یافته است انسان موقعیت تازه‌ای احراز کرده است که برحسب آن، موقعیت فلسفه هم به کلی دگرگون شده است. در فلسفه جدید بحث درباره عوارض ذاتیه موجود بماهو موجود غایتی مشعر بر کمال نفس انسان ندارد و انسان به منزله موجودی که شأن علم به ماهیات اشیا دارد تلقی نمی‌شود. بلکه در فلسفه جدید انسان موضوع خود بنیاد اندیشه و عمل (سوژه) فرض شده است که فلسفه نحوه امکان استحضار مجدد شیء فی نفسه را به منزله مورد نفسانی (ابژه) به او می‌نمایاند. وضع انسان در مقام موضوع خودبنیاد نفسانی (سوژه) و وضع موجود

بماهو موجود به منزله مورد نفسانی (ابژه) مبدأ و منتهای فلسفه را به کلی دگرگون کرده است. در این فلسفه باید به نکات زیر توجه کرد:

الف - مراتب وجود به کلی مورد غفلت قرار گرفته است و به همین جهت کمال انسان هویتی ارتقایی ندارد.

ب - صیوروت انسان به قسمی که جهان عقلانی مشابه جهان عینی شود امری ناشدنی است، از این رو کمال نظری محض نیز معنای محصلی نخواهد داشت.

ج - صیوروت در این فلسفه به صیوروت تحقق ابژه و یا صیوروت در چگونگی استحضار مجدد شیء فی نفسه بدل شده است که این صیوروت نیز امری تاریخی است؛ به همین سبب فلسفه جدید با تاریخ فلسفه پیوندی ناگسستگی دارد.

د - از آنجا که صیوروت در فلسفه جدید به نحوه ابژه شدن تعلق می گیرد و این با صرف تأمل نظری پدید نمی آید بلکه با نحوی تصرف در هستی مناسبت دارد، فلسفه جدید با شئون عملی و وضعیت فردی و اجتماعی بشر مرتبط است و به اصطلاح حکما با نظر به سافل مناسبت دارد نه با نظر به عالی.

ه - این همه زمینه‌ای فراهم کرده است که مابعدالطبیعه جدید در بطن خود مستعد پرداختن به همه شئون زندگی بشر باشد و فلسفه‌های مضاف را همچون فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق، فلسفه سیاست، فلسفه هنر، فلسفه علم، فلسفه تکنولوژی و ... در دامن خود پرورش و بسط دهد و در نتیجه همه مسائل مستحدثه بشر به سهولت به مسئله‌ای از مسائل این فلسفه تبدیل شود و تفکر را به خود معطوف سازد.

این تفاوت میان فلسفه اسلامی و فلسفه جدید از یک طرف و سیر تاریخی نفوذ تمدن جدید بر سراسر گیتی از طرف دیگر زمینه بحران در آموزش فلسفه اسلامی را پدید آورده است. اکنون به برکت انقلاب اسلامی و اعتنای فراوانی که در آن به ابعاد مختلف فلسفه اسلامی شده است آموزش فلسفه اسلامی نیز هم در حوزه‌های علمیه و هم در دانشگاه‌ها رونق و رسمیت یافته است، به طوری که در دانشگاه‌های متعدد رشته‌های فلسفه محض و یا فلسفه اسلامی تأسیس می شود و این رشته‌ها رو به گسترش است و حتی در برخی دانشگاه‌ها، دانشجویان

هزینه‌های گزافی را برای تحصیل فلسفه پرداخت می‌کنند و در همه این رشته‌ها شمار قابل توجهی واحدهای درسی به «فلسفه اسلامی» اختصاص دارد. اما رونق نسبی فلسفه اسلامی در محافل آموزشی و درسی در قبال بسط آموزش فلسفه جدید دو چالش مهم را پیش روی متعاطیان فلسفه اسلامی قرار داده است:

۱. آیا فلسفه اسلامی اساساً امکان دارد و این مجموعه از متون و مکتوباتی که از فیلسوفان مسلمان به جای مانده است شایسته عنوان فلسفه اسلامی هست یا نه؟ توضیح اینکه اگر فلسفه جدید با چون و چرا و با بحث عقلی آزاد، نشو و نما یافته است و به هیچ حد و مرزی مقید نبوده است و رویکردی نقادانه داشته است واقعاً فلسفه است، به این دلیل که فرآورده عقل محض بشری است، در این صورت آیا فلسفه‌ای که مقید به تعالیم وحی است و براهین آن در سایه منشأیی آسمانی هدایت می‌شود می‌تواند به معنای دقیق کلمه فلسفه باشد؟ آیا بهتر نیست که بگوییم این فلسفه در واقع فلسفه نیست بلکه علم کلام است و اگر علم کلام باشد، در این صورت ارزش نظری آن تا چه اندازه است؟ این پرسش و پرسش‌هایی نظیر آن هر یک به نحوی اصالت فلسفه اسلامی را مورد تردید قرار داده است تا جایی که عبارت «فلسفه اسلامی» و امکان چنین فلسفه‌ای به چالش طلبیده شده است.

۲. مطلب دیگر این است که اگر فلسفه اسلامی اصالت داشته باشد و اندیشمندانی مثل فارابی و بوعلی‌سینا و شیخ اشراق و ملاصدرا و ... را بتوان فیلسوف نامید این چالش مطرح است که این فلسفه با مسائل امروزی بشر چه نسبتی دارد؟ فلسفه اسلامی را در نسبت با فلسفه جدید چگونه باید دید؟ این فلسفه در دوره‌ای که همه‌چیز منحصراً در چهارچوب ارزش‌ها و ذیل عنوان «ارزش» قابل رسیدگی و یا بهتر بگوییم ارزیابی است به چه کار می‌آید و با پرسش‌های بشر چه نسبتی دارد؟ آیا فلسفه اسلامی دانشی نیست که تاریخ آن سپری شده است و باید به مثابه جلوه‌ای از فرهنگ گذشته و شاید از منظر زیبایی‌شناسی به آن نگریست؟ بر این اساس آموزش فلسفه اسلامی در هر حوزه درسی دچار بحران شده است و هر استادی که عهده‌دار تعلیم این مفاهیم می‌شود

خود را مواجه با چالش‌هایی از این دست می‌بیند که هرگز در گذشته سابقه نداشته است.

در این رفع تعارضات، برخی در دفاع از فلسفه اسلامی به اقامه برهان علیه فلسفه‌های جدید می‌پردازند و می‌کوشند تا نقاط ضعف مبانی اندیشه غربی را نشان دهند و حقانیت دیدگاه فلسفه اسلامی را به اثبات رسانند اما این نحوه دفاع از فلسفه اسلامی راهی مؤثر برای برون‌شدن از این بحران نیست زیرا منجر به رفع مشکلات فلسفه اسلامی نمی‌شود. چرا که نه از تأثیر فلسفه جدید می‌کاهد و نه به کارآمدی فلسفه اسلامی می‌افزاید.

برخی دیگر فلسفه اسلامی را به کلی کنار نهاده‌اند و به‌طور یکجانبه از اندیشه غربی دفاع می‌کنند و با رویکرد فلسفه جدید به قضاوت درباره مباحث فلسفه اسلامی می‌پردازند و البته سایر بحران‌های اجتماعی نیز محمل مناسبی برای یورش به فلسفه اسلامی فراهم کرده است گویی گناه مشکلات اجتماعی و یا برخی سوءتدبیرها به عهده ابن‌سینا یا ملاصدرا است که این گروه نیز به بحران در آموزش فلسفه اسلامی دامن می‌زنند؛ درمقابل برخی دیگر نیز چاره را در این دیده‌اند که رشته‌هایی به نام فلسفه تطبیقی تأسیس کنند.

این رشته‌ها که شامل تحصیلات تکمیلی است و در دوره‌های تکمیلی برگزار می‌شوند رویکرد تاریخ فلسفه را به رویکرد موضوع محور تبدیل کرده‌اند و بعضی موضوعات مهم در فلسفه، مثل خدا، نفس، وجود، حرکت، زمان و ... را در قالب مباحث تطبیقی مطرح می‌کنند. مقصود از تطبیق در این رشته‌ها چندان مشخص نیست و بیشتر می‌توان از آن به مقایسه تعبیر کرد. در این نوع مقایسه غالباً دیدگاه فیلسوفان غربی و فیلسوفان اسلامی درخصوص این موضوعات دربرابر هم عرضه می‌شود و طبعاً در برخی موارد نزدیکی و در بعضی موارد دیگر دوری این دیدگاه‌ها به اثبات می‌رسد و بدین ترتیب شرایطی پدید آمده است تا دانشجویان به اقتضائات درسی به متون فلسفه اسلامی رجوع کنند و در بخشی اوقات خود آرای فیلسوفان اسلامی را هم از نظر بگذرانند. اما اینکه مقایسه اجزای دو ساختمان با شالوده‌های مختلف چه فایده‌ای دارد و آیا می‌تواند

آموزش فلسفه اسلامی را از بحران خارج کند یا نه، باید به مرور زمان واگذار شود.

به نظر می‌رسد اگر فلسفه تطبیقی به فلسفه مقایسه‌ای مبدل نشود و مقایسه‌های بی‌ثمر آرای فیلسوفان جای خود را به گفت‌وگوهای میان فرهنگی بدهد و رفته‌رفته بستری پدید آید تا اهل تحقیق فارغ از حُب و بغض و پیش‌داوری‌های سیاسی و اغراض غیر علمی بتوانند به نغمه‌های دل‌انگیزی که تارهای اندیشه طنین‌انداز کرده است گوش بسپارند می‌توان امیدوار بود که تعلیم فلسفه اسلامی نیز وضع مطلوب‌تری پیدا کند.

متون درسی

آموزش فلسفه اسلامی در حوزه‌های علمیه مبتنی بر متون معین و شناخته‌شده‌ای است؛ چنان‌که کتاب *بدایة‌الحکمه* علامه طباطبایی برای دوره مقدماتی و *نهایة‌الحکمه* علامه طباطبایی و در بعضی موارد شرح منظومه حاجی سبزواری و *اشارات بوعلی‌سینا* برای دوره متوسط و *سرانجام الهیات شفا* از بوعلی‌سینا و کتاب *اسفار اربعه* از صدرالمتألهین در دوره عالی تدریس می‌شود. اما در رشته‌های فلسفه در دانشگاه‌ها اعم از فلسفه محض و فلسفه اسلامی، متن مناسبی برای تدریس تهیه نشده است و این مهم بیشتر به روش و سلیقه استادان واگذار شده است. مثلاً در بعضی دانشکده‌های الهیات، دانشجوی مبتدی ملزم می‌شود تا *نهایة‌الحکمه* را در چند نیم‌سال و به‌طور فشرده بیاموزد، درحالی‌که مزاج فکری او توانایی هضم و جذب مفاهیم دشوار این کتاب را که درواقع یک دوره منقح و فشرده از مباحث کتاب *اسفار* است، ندارد. درمقابل، در بعضی دانشکده‌ها تدریس *بدایة‌الحکمه* معمول است که متنی روان‌تر و سهل‌الوصول‌تر است.^(۱) اما این متون با اینکه بسیار معتبر و با اهمیت است و اغلب مفاهیم فلسفه اسلامی به قلم حکیم بزرگی همچون علامه طباطبایی به‌طور خلاصه در آن تحلیل شده است و معظم‌له به قصد فراهم آوردن متونی درسی برای فلسفه اسلامی آنها را به رشته تحریر درآورده‌اند، تدریس آنها حتی اگر به خوبی هم انجام شود نمی‌تواند مشکل متون درسی را مرتفع کند:

۱. در دانشکده‌های الهیات که بنا به فرض به سهم اعظم به فلسفه و کلام اسلامی پرداخته می‌شود و برای تعلیم فلسفه جدید فرصت ناچیزی اختصاص می‌یابد، تدریس چنین متونی نتوانسته است انگیزه کافی برای دانشجویان ایجاد کند و دانشجویان فلسفه که به آموختن یکجانبه فلسفه اسلامی، آن هم از طریق یک متن صددرصد تخصصی اشتغال می‌ورزند و در نتیجه نمی‌توانند با چالش‌های فکری جدید سر و کار پیدا کنند نشاط لازم را برای تحصیل به دست نمی‌آورند و از آنجا که در خود این متون نیز مباحث فلسفه جدید غایب است و مطالب با التفات به فلسفه جدید طرح نشده است و دانشجو از خود این متون نیز نمی‌تواند فراتر رود، در فضای خاصی محدود می‌شود که احساس انزوا را در او می‌پروراند. حاصل اینکه نه از درون خود این متون و نه به واسطه آموزش‌های جنبی و واحدهای درسی کافی دانشجوی رشته الهیات به تکاپوی فکری و درگیری با مباحث جدید دچار نمی‌شود و به همین سبب اگر در جایی با چالشی جدی مواجه شود، بحران فکری، او را به شدت آزار خواهد داد و نمی‌تواند از آموخته‌های خود به درستی بهره جوید و شاید در همین جا بتوان نتیجه گرفت که رشته‌های الهیات که به تعلیم فلسفه اسلامی اکتفا می‌کنند و فلسفه‌های جدید در آنها دارای جایگاه قابل اعتنایی نیستند دیگر کارآیی ندارند و باید به کلی در آنها تجدید نظر کرد و فضای وسیع‌تری برای آشنایی دانشجویان با آرای فیلسوفان جدید در آن رشته‌ها پدید آورد.

۲. در رشته‌های فلسفه محض نیز که تمرکز دروس بر فلسفه‌های جدید است تدریس متون مزبور نمی‌تواند کافی باشد زیرا این متون از همان آغاز با رویکردی درونی مسائل فلسفه اسلامی را بررسی می‌کند و دانشجو را در شبکه پیچیده‌ای از استدلال‌های دامنه‌دار فرو می‌برد. گویی دانشجو وارد یک ساختمان بزرگ با طبقات متعدد و اتاق‌ها، تالارها، راهروها، آب‌نماها و ... شده است و با جزئیات این فضاها به تفصیل آشنا می‌شود اما قادر نیست از ساختمان خارج شود و موقعیت آن را درک کند و از اهمیت یک‌یک آن فضاها و استحکام آنها دریافتی صحیح داشته باشد.

در رشته‌های فلسفه دانشگاهی، نگاه بیرونی به فلسفه اسلامی درست به اندازه نگاه درونی به آن و موضوعات گوناگون آن مهم است و دانشجویی که فلسفه یونان می‌خواند و با سرچشمه اندیشه‌های فلسفی آشنا می‌شود، پیش سقراطیان و افلاطون و ارسطو و رواقیون و افلوپین را مطالعه می‌کند و سپس فلسفه قرون وسطا و اندیشه فیلسوفان مسیحی را از نظر می‌گذارند، مشتاق است که بداند آرای فارابی و ابن‌سینا و شیخ اشراق و ملاصدرا چه ارتباطی با دیگر آموخته‌های او دارد؟ و یا چرا فلسفه مسیحی در نهایت به فلسفه جدید منتهی شد اما فلسفه اسلامی شاهد چنین تحولی در خود نبود. پرسش‌هایی از این قبیل اقتضا دارد تعلیم فلسفه اسلامی، هم شامل اجزا و ابعاد درونی آن و هم شامل تفهیم موقعیت آن در جغرافیای اندیشه‌های فلسفی باشد و این معنا ایجاب می‌کند که متون درسی واجد هر دو وجه باشد تا تأثیر شایسته‌ای به جا نهد.

بنابراین متون درسی فلسفه اسلامی در رشته‌های الهیات ذهن دانشجو را به‌طور یکجانبه با فلسفه اسلامی مرتبط می‌کند و عدم سازگاری فضای مباحث در این فلسفه با فضای حاکم بر فرهنگ و تمدن حاضر نمی‌تواند نشاط‌برانگیز باشد و دانشجو را به تکاپوی بیشتری وادار کند. درمقابل، متون فلسفه اسلامی در رشته‌های فلسفه محض برای کسانی تدریس می‌شود که ذهنشان خواه‌ناخواه سرشار از دیدگاه‌های گوناگون فلسفی است و لذا متون درسی فلسفه اسلامی باید توأمان واجد رویکرد درونی و بیرونی باشد و متأسفانه این‌گونه منابع درسی تدوین شده نیست.

شیوه آموزش

یکی دیگر از عوامل بحران در آموزش فلسفه اسلامی در دانشگاه‌ها شیوه تعلیم آن است. چنان‌که می‌دانیم در حوزه‌های علمیه، این دروس مانند دیگر دروس با تأنی و به شیوه سنتی تدریس می‌شود. طالبان فلسفه با اشتیاق و نه به الزام کلاس و امتحان و نمره با مطالعه قبلی متن معین درسی خود در کلاس حاضر می‌شوند و استاد حین تعلیم به پرسش‌ها و انتقادهای مخاطبان پاسخ می‌گوید و پس از پایان درس، متعلمان در فرصتی مناسب درس را با هم مباحثه

و زوایای موضوع را بررسی می‌کنند و بدین ترتیب در طی مدت زمانی نسبتاً طولانی و با فراغت کافی فلسفه اسلامی را می‌آموزند و این آموختن طوری است که طلبه با استعداد به تدریج چنان چیره‌دست می‌شود که می‌تواند آن مطالب را به دیگران بیاموزد و تفهیم کند.

اما صرف این شیوه در تعلیم و تعلم فلسفه اسلامی کافی نیست، بلکه یک طلبه فلسفه اسلامی در حوزه علمیه در فضایی معنوی زندگی می‌کند و با آداب آن خو می‌گیرد. طلبه واقعی نمی‌تواند بدون تهذیب نفس و مراقبه‌های جدی، در کار خود موفق شود. شیوه استادان بزرگ فلسفه این بوده است که شاگردان خود را قبل از هر چیز با تزکیه نفس و سیر و سلوک عرفانی آشنا می‌کرده‌اند و شاگردان فلسفه از ابتدا متوجه می‌شدند که حکمت را تنها در درس و بحث و قال و قیل مدرسه نمی‌توان به دست آورد، بلکه این امور تنها یکی از ارکان تحصیل فلسفه است. رکن عظیم دیگر در این مسیر عبارت از گذشت از هوای نفس و ترک علایق دنیوی و معرفت حضوری نفس و شهود عین واقعیت است.

آنها به خوبی فهم می‌کردند که جرّ و بحث درباره واقعیت بدون اتصال مستقیم با آن، جوینده واقعی حکمت را به جایی نمی‌رساند و او را در انبوهی از بافته‌های نظری محبوس می‌کند؛ یعنی نظر بدون عمل هرگز کفایت نمی‌کند. بنابراین شیوه آموزش فلسفه اسلامی در حوزه‌های علمیه با آداب خاص خود شخصیت‌هایی را پرورش داده است که به تعبیر شیخ اشراق متأله اهل بحث بوده‌اند. طبعاً طلبه فلسفه اسلامی در تکاپوی آن بوده است تا آنچه رادر ساحت علم حصولی می‌آموخته است در ساحت علم حضوری بیازماید و تعلیم و تعلم با فکر و ذکر توأم شود. اگر چه این مراتب امروزه دیگر چندان خریدار ندارد و بسیاری از طلبه‌های فلسفه اسلامی به پژوهشگرانی تبدیل شده‌اند که با تورق آثار فیلسوفان بزرگ و با مراجعه به سایت‌های اینترنتی پژوهش فلسفی می‌کنند و کتاب و مقاله می‌نویسند و اظهار فضل می‌کنند تا نام و نشانشان در فهرست ارباب نظر در نمایه‌ها و بانک‌های اطلاعاتی ثبت شود، نباید فراموش کرد که تداوم این وضع متعاطیان فلسفه اسلامی را نیز رفته‌رفته کم‌مایه‌تر و تفکر را کم‌فروغ‌تر خواهد کرد.

امادر دانشگاه‌ها شیوه آموزش فلسفه اسلامی به کلی متفاوت است. دانشجویان غالباً نه برحسب شوق، بلکه متناسب با رتبه کنکور و گاهی از بد حادثه به رشته فلسفه آمده‌اند و اکنون ملزم شده‌اند مفاهیم دشوار فلسفه اسلامی را بیاموزند. زمان بسیار محدودی در اختیار آنان است. سه یا چهار نیم‌سال تحصیلی باید سر کلاس‌های فلسفه اسلامی حاضر شوند. کلاس‌های پر از دانشجو، دیگر مجال گفت‌وگو و تبادل نظر باقی نمی‌گذارد. استادان فلسفه اگر هم بخواهند، به واسطه شرایطی که بر آنها تحمیل می‌شود، نمی‌توانند مواجهه مستقیم با دانشجویان پیدا کنند. آنها غالباً فرصت کافی برای رسیدگی به مشکلات علمی دانشجویان علاقه‌مند را هم ندارند؛ و یک دانشجو گاهی برای طرح پرسش و پاسخی علمی ناچار است دوان دوان با استادی که از کلاس بیرون آمده و با شتاب عازم حضور در کلاس دیگری در جای دیگری است، همراه شود تا شاید دست‌وپاشکسته جوابی دریافت کند و یا منبعی به او معرفی شود. دانشجویان نیز اغلب فاقد روحیه تأمل و پیگیری هستند؛ چنان‌که گروه‌های مباحثاتی به‌ندرت تشکیل می‌شود. درس‌های دیگر که همگی به‌طور فشرده تدریس می‌شود، زمان کافی برای دانشجو باقی نمی‌گذارد تا با آرامش خاطر بحث و مطالعه کند، مطالعات جنبی و رجوع به مآخذ و منابع اصلی کمتر اتفاق می‌افتد. دانشجویان به زبان عربی چندان رغبتی ندارند و لذا توان کافی برای استفاده از متون اصلی فلسفه اسلامی را به‌دست نمی‌آورند و در نتیجه به جزوات درسی کلاسی اکتفا می‌کنند و اگر از قضا استاد قابل‌نصیب آنها شده باشد، به‌طور بسیار محدود و شتاب‌زده سخنانی درباره فلسفه اسلامی به گوش آنها خواهد خورد.

اگر چه شرایط تحصیلی مزبور نه تنها درباره فلسفه اسلامی بلکه درباره دیگر دروس دانشگاهی نیز صدق می‌کند، وضع فلسفه اسلامی قدری متفاوت است و این شرایط لطمه بیشتری به آموزش آن می‌زند چرا که ظرف اصلی تعلیم و تعلم دیگر دروس فلسفی یعنی فلسفه جدید همین دانشگاه است و در کشورهای دیگر نیز در چهارچوب دانشگاهی فلسفه می‌آموزند. اما ظرف اصلی، فلسفه اسلامی حوزه‌های علمیه بوده است آن هم با شرایط و آدابی که در بالا به آنها اشاره شد؛ و لذا تغییر جایگاه آن از فضای اصلی به فضای دانشگاهی، آن را وارد

نخستین مرحله بحران کرده است و البته در نقایص و مشکلات دیگر، با دروس فلسفی دیگر بحرانی مشترک خواهد داشت.

پی‌نوشت‌ها

۱. در اینجا شایسته است از کتاب ارجمند آموزش فلسفه تألیف استاد مصباح یزدی یاد کنیم که با اسلوبی بدیع و نثری روان و رسا نگاشته شده است و گامی استوار در معرفی فلسفه اسلامی است. در این کتاب بحث‌های «شناخت‌شناسی» بر «هستی‌شناسی» مقدم شمرده شده است و خواننده ابتدا با مهم‌ترین عناوین شناخت‌شناسی آشنا می‌شود. یکی از ویژگی‌های درخور توجه در مباحث شناخت-شناسی این کتاب، پرداختن به مباحث شناخت در فلسفه جدید است و دیدگاه‌های فیلسوفان راسیونالیسم و آمپریسم و در نهایت موضع نقادانه کانت بررسی شده است. اما این متن نیز به رغم مزایایش چندان مورد استقبال مدرسان فلسفه اسلامی قرار نگرفته و در دانشگاه‌ها رسمیت پیدا نکرده است. همچنین باید از کتاب هستی‌شناسی اثر گرانمایه استاد رسول عبودیت که با حسن سلیقه و بیان شیوا و روان تدوین شده است نام ببریم. از محاسن این کتاب استفاده از مثال‌های علمی است که نویسنده به تناسب بحث از آنها بهره برده و تحلیل‌های فلسفی دقیقی را باتوجه به آنها عرضه داشته و مجموعاً متنی درسی را فراهم آورده است که به ویژه برای خوانندگانی که دغدغه‌های علمی دارند و فضای ذهنشان با علوم جدید انس بیشتری دارد بسیار مفید است و جوینده فلسفه از این طریق به ارتباط مباحث علمی جدید با تحلیل‌های فلسفی آشنا می‌شود و این درک برای او حاصل می‌شود که فلسفه اسلامی می‌تواند طبیعیات جدید را هم بر پایه مفاهیم خود تبیین کند. اما نقطه ضعفی که در این متن به چشم می‌خورد فقدان انسجام کافی میان مباحث است، به طوری که اصلی‌ترین مبانی فلسفه اسلامی، یعنی اصالت وجود، وحدت حقیقت وجود و تشکیک در مراتب وجود که همچون روحی در کالبد مباحث فلسفه اسلامی دمیده شده و مباحث فلسفه اسلامی را به مرزهای معقولیت حقیقی ارتقا داده است در این کتاب مورد عنایت جدی قرار نگرفته است، از این‌رو

بحران در آموزش فلسفه اسلامی ۳۷۳

خواننده در نهایت دیدگاهی عمیق و همه‌جانبه نسبت به فلسفه اسلامی به‌دست نمی‌آورد.

دشواری‌های ترجمه متون مرجع فلسفه اسلامی با تکیه

بر الهیات شفا

سید صدرالدین طاهری

تبادل فرهنگ‌ها و نفوذ آنها در یکدیگر از جمله سنت‌های پایدار جامعه‌ها است، و یکی از راه‌های شناخته‌شده آن ترجمه متون متولد در یک فرهنگ و یک زبان به زبان دیگر است؛ و گاهی یک متن با چرخش در چند زبان زنجیره‌ای از تعامل فرهنگی را تشکیل می‌دهد و تغییرات بنیادین و سرنوشت‌سازی را به آرامی و در غالب موارد، در درازمدت به تدریج به وجود می‌آورد. ترجمه متون یونانی فلسفی، علمی و — حتی — ادبی از یونانی به لاتین و دیگر زبان‌های اروپایی و سامی و فارسی از این جمله است، و می‌بینیم که امروز، به تقریب در تمامی دانشگاه‌های سراسر دنیا، که رشته فلسفه در آنها دایر است، از این متون، که غالباً با یک یا چند واسطه به زبان بومی منتقل شده است، استفاده می‌شود.

دشواری‌های عام

در کنار مزایا و فواید بسیار ترجمه متون، پیوسته دشواری‌هایی هم هست که برخی از آنها به محتوای خاصی، از قبیل علم، فلسفه، ادب و جز آن، اختصاص ندارد و به زبان خاصی هم محدود نمی‌شود. یکی از مهم‌ترین مشکلات مورد اشاره، بدون شک، این است که انتقال بی‌کم و کاست مقصود خالق یک متن در یک زبان به زبان دوم هرگز به صورت واقعی و صددرصد صورت نمی‌گیرد؛ زیرا زبان‌ها دارای بار فرهنگی متفاوت هستند و گذشت اعصار و قرون نیز به این ویژگی کمک می‌کند، و در نتیجه نه تنها مترجم نمی‌تواند به طور کامل مقصود گوینده را منتقل کند، بلکه حتی خود نمی‌تواند مقصود وی را

به طور کامل درک کند؛ به ویژه اگر متن مربوط به قرون گذشته بوده و محتوای سنگین و پیچیده‌ای داشته باشد و مترجم نیز از زبانی غیر از زبان مادری خود ترجمه کند. البته متون از این جهت یکسان نیستند، بلکه برخی، مثل تاریخ و جغرافیا، ساده‌ترند و برخی، مثل شعر و فلسفه، پیوسته حامل دشواری‌هایی هستند که مورد توجه ویژه اهل فن بوده و امروزه دستمایه بسیاری از بحث‌ها و دل‌مشغولی‌های اصحاب هرمنوتیک است.

دشواری‌های خاص همه متون

متون فلسفی، به اتفاق اهل نظر، از جمله متونی هستند که ترجمه آنها از هر زبانی به زبان دیگر، کم و بیش، مشکل است. این مشکل به زبان‌های فارسی و عربی اختصاص ندارد، بلکه چه بسا می‌توان گفت ترجمه برخی از متون فلسفی اروپایی معاصر، به لحاظ ماهیت بحث‌هایی از قبیل اگزیستانسیالیسم^۱ و دیگر فرآورده‌های فلسفی روز، مشکل‌تر از عربی به فارسی در فلسفه اسلامی است، اما ترجمه متون مرجع فلسفه اسلامی به سایر زبان‌ها، از جمله زبان فارسی، نیز دشواری‌های خاص خود را دارد. یکی از مشکلات مشترک، عبارات طولانی و پیچیده‌ای است که غالب فلاسفه در نوشته‌های خود به کار برده‌اند؛ برای مثال، عباراتی در حدود یک سوم صفحه و مرکب از جملات تودرتو و پیوسته هم در نوشته‌های کانت در کتاب *سنجش خرد ناب*^۲ و هم در *اسفار اربعه* صدرالمآلهین، به فراوانی دیده می‌شود.

گاهی نیز مشکلات ترجمه، نه از ناحیه متن، بلکه از جانب مترجم است، که ذوق و سلیقه خاص خود را بر زبان و اهل آن تحمیل می‌کند و البته در بیشتر موارد نیز توفیق نمی‌یابد. برای مثال، ترجمه بسیار عالمانه آقای دکتر شمس‌الدین ادیب سلطانی از *نقد خرد محض* تألیف کانت، با عنوان *زیبنده سنجش خردناب*، با آنکه از جهت امانت داری در نهایت استواری است و با آنکه چند دهه از آن

1. Existencialism

2. Critic of pure Reason

گذشته است، در زبان فارسی جان‌یافته و حتی میان دانشجویان علاقه‌مند رشته فلسفه نیز بی‌طرفدار مانده است؛ و علت عمده آن لغات عجیب و نامأنوسی است که ایشان با استفاده از ریشه‌های فارسی قدیم به عنوان معادل به کار برده و فهم مقصود را دشوار ساخته است.

همچنین یکی از اندیشمندان معاصر در سال‌های اخیر به صورت انفرادی به ترجمه عجولانه بسیاری از متون فلسفی اسلامی به فارسی پرداخته و بسیاری را نیز به طبع رسانده است، اما انصاف این است که گاهی خواندن متن عربی کتاب آسان‌تر از ترجمه فارسی، حتی برای فارسی زبان‌ها است. در مجموع، آنچه مسلم است این است که صرف‌نظر از برخی استثنایان انگشت‌شمار، هنوز جای ترجمه مطلوب بسیاری از متون فلسفی عربی به فارسی خالی است.

دشواری‌های منطقه‌ای

چه بسا بتوان بیش از این در مقدمه درنگ کرد و به توضیحات کلی درباره مشکلات ترجمه متون، از جمله متونی فلسفی، به طور عام پرداخت، اما بهتر است وارد مطلب اصلی شویم و درباره ترجمه متون مرجع فلسفه اسلامی از عربی به فارسی صحبت کنیم. این قسمت را به دلیلی شبه ناسیونالیستی و به منظور تشخیص و تمایز از دشواری‌های عام متون فلسفی، با ویژگی «منطقه‌ای» شناخته‌ایم؛ چه، هر دو طرف مطلب در بخشی از قاره آسیا - که در آن ساکن هستیم - متمرکز است، گو اینکه در فلسفه و عرفان اسلامی - و بیشتر در عرفان - متونی عربی و غیرمنطقه‌ای، از قبیل نوشته‌های ابن عربی و ابن رشد اندلسی را نیز داریم و برخی از آنها به فارسی ترجمه شده است.^(۱)

اختصارگرایی افراطی

اگر نگوئیم تقید بسیاری از فلاسفه فارسی زبان اسلامی به نگارش فلسفه به زبان عربی از جمله اشتباهات ایشان بوده، دست کم باید اذعان کنیم گرایش به اختصار افراطی و لغزپردازی در قالب زبان عربی یکی از اشتباهات ایشان بوده است، و این شیوه را نه در همه جا، بلکه در مواردی دنبال کرده‌اند.

مختصرنویسی افراطی از طرفی، یک هنر ادبی بوده که گاهی در نوشته‌های عربی غیرفلسفی نیز دیده می‌شود. برای مثال، شیخ بهائی کتابی در علم نحو عربی نوشته که آن را با تقدیم به «صمد» با اسم صمدیه منتشر ساخته است. وی در این کتاب بسیاری از قواعد را، به عمد، با عبارات لغزگونه آورده تا هم کم بگوید و هم ذوق آزمایی و هنرنمایی کند و هم خواننده را با تفنن‌های ادبی سرگرم سازد و به شگفتی وادارد. برای مثال، در بیان انواع سه‌گانه اعراب آشکار، تقدیری و محلی می‌گوید: «الاول کالاول و الثانی کالثانی و الثالث کهما». (صمدیه، باب انواع اعراب)^(۲)

این یک اثر نحوی بود که ربطی به فلسفه نداشت، اما کمی آنسوتر، پیش از آنکه به متون اصلی فلسفی برسیم یک متن منطقی را می‌یابیم که نویسنده آن نیز به طور رسمی در گزیده‌گویی کوشیده و هنرنمایی کرده و حتی مبارزه طلبیده است.

متکلم و ادیب نامی سعدالدین تفتازانی (متولد ۷۲۲ ه. ق و متوفای ۷۹۱ ه. ق.) همه ابواب منطق صوری را در گزیده‌ای حدود چهار یا پنج صفحه با قطع جیبی گرد آورده و نام متناسب تهذیب را بر آن نهاده و بدین ترتیب، مختصرترین اثر عربی منطق صوری را عرضه کرده است. این اثر به دلیل فشرده‌گی با اقبال دانشجویان مواجه شده و در حوزه‌های علوم دینی توسط بسیاری از متعلمان به طور کامل به حافظه سپرده شده و نشانه استعداد و علاقه در تحصیل علم به حساب آمده است. عبدالله بن حسین یزدی شهاب‌ادی (متوفای ۹۸۱ ه. ق) شرحی بر آن افزوده که سال‌ها با عنوان حاشیه ملاعبدالله در حوزه‌های علوم دینی تدریس شده و برخی از مدرسان نیز بر آن به فارسی ترجمه و شرح نوشته‌اند.^(۳)

در مقدمه کتاب اخیر آمده است که تفتازانی پس از نگارش تهذیب‌المنطق به خلاصه‌نویسی خود می‌بالید و می‌گفت هرکس بتواند کلمه‌ای از آن کم کند به ازای هر کلمه یک لیره به او جایزه می‌دهم. شیخ بهائی، دانشمند معروف عصر صفویه و نویسنده کتاب صمدیه، — که خود از شاگردان ملاعبدالله یزدی بود — گفت: «ای کاش در زمان تفتازانی می‌بودم و با تلخیص متن تهذیب هزاران لیره از او می‌گرفتم.» وی برای نمونه، جمله تفتازانی در تعریف جزئی را که می‌گوید:

«المفهوم ان امتنع فرض صدقه علی کثیرین فجزئی» فشرده‌تر ساخت و گفت: «الممتنع فرض صدقه علی کثیرین جزئی». (مقدمه شرح نفیس حاشیه ملا عبدالله یزدی بر تهذیب‌الاحکام). جمله تفتازانی در تعریف جزئی حداکثر ده کلمه و جمله شیخ بهائی هفت کلمه است.

در اینجا یک نکته قابل توجه دیگر وجود دارد و آن اینکه مسابقه دهندگانی که نامشان در این جریان ذکر شد. همگی ایرانی و فارسی‌زبان بوده‌اند، و ای کاش اندکی از این کوشش را در نگارش خوب فارسی به خرج می‌دادند. یکی دیگر از شیوه‌های گزیده‌نویسی عربی، که رسماً به فلسفه نیز سرایت کرده، در آوردن مفاهیم و مطالب در قالب شعری است.

حاج ملاهادی سبزواری (متولد ۱۲۱۲ و متوفای ۱۲۸۹ در سبزوار) از جمله پیشکسوتان شناخته شده این طریق است. به نظم آوردن مطالب ادبی، فلسفی و عرفانی از قرن‌ها پیش از حاجی سبزواری رواج داشته و به عربی یا به محتوای فلسفی نیز اختصاص نداشته است. قصیده عینیه ابن سینا به زبان عربی و بسیار فصیح و دارای محتوای فلسفی - عرفانی است، و اشعار فارسی شیخ محمود شبستری در گلشن‌راز هم با فلسفه و عرفان سروکار دارد. همچنین هزار بیت ابن مالک معروف به الفیه در علم نحو از جمله شاهکارهای ادب عرب است که شروح مختلفی، از جمله دو شرح معروف به سیوطی و ابن عقیل بر آن نوشته شده و هر دو از کتاب‌های درسی دانشجویان علوم دینی بوده است. اما مبالغه نیست اگر بگوییم حاجی سبزواری از آمیختن فلسفه با شعر، سنتی بسیار استوار بنا نهاد و باعث شد بعدها نیز کسان دیگری، از جمله مرحوم شیخ محمدحسین غروی اصفهانی - معروف به کمپانی (۱۲۹۶ - ۱۳۶۱ ه. ق.) - و سید هبه‌الدین شهرستانی (۱۳۰۱ - ۱۳۸۶ ه. ق.)، با او رقابت کنند و منظومه‌هایی را در فلسفه اسلامی ترتیب دهند. (نجفقلی حبیبی، مقاله «مقایسه سه منظومه فلسفی» مجموعه مقالات کنگره بزرگداشت ... سبزواری)

یکی از آثار فلسفی عربی که ترجمه آن هم‌اکنون از جمله کارهای دشوار است همین منظومه سبزواری و شرح آن است که خود آن مرحوم آن را نوشته و در مجموع دو بخش منطق و فلسفه حاوی حدود ۱۵۰۰ بیت است. مشکل اصلی

در ترجمه متون مذکور این است که، به ویژه، بعد از شرح ابیات توسط سراینده، چنان ترکیبی پیش آمده که برگردان فارسی آن نه تنها آسان نیست بلکه گاهی مشتمل بر مطالب غیرضروری و ناکارآمد در فارسی است. برای مثال، در مقدمه منظومه منطق آمده است «حروف فيه للسعادة السفرة صحيفة منيقة مطهرة». سپس مولف پس از کلمه «مطهرة» در شرح می‌نویسد: «أما بصيغة الفاعل و أما بصيغة المفعول».

ترجمه جمله اخیر به فارسی هیچ فایده‌ای ندارد زیرا در زبان فارسی این تفاوت‌ها وجود ندارد و همین‌که بیت مذکور به فارسی ترجمه شد موضوع این توضیح منتفی می‌شود؛ و با این همه حذف آن توسط مترجم خلاف شیوه امانتداری است. شبیه این نمونه در سرتاسر متن شرح منظومه و منطق و حکمت فراوان است.

به علاوه، ابیات منظومه‌های حکیم سبزواری از جهت فصاحت و بلاغت همگی در ردیف الفیه ابن مالک، در علم نحو، نیست و حتی گاهی نازل و بسیار غیرفصیح است، و توضیح مولف برای هموار ساختن این‌گونه ناهمواری‌ها بر دشواری ترجمه و تفصیل بی‌مورد آن می‌افزاید.

شایان ذکر است که حکیم سبزواری منظومه‌ای نیز در فقه و عرفان و اخلاق با نام نبراس الهدی دارد که آن را نیز وی شرح داده، و از جهت حسن و عیب همتای منظومه‌های فلسفی اوست.^(۴) شمار ابیات این منظومه بالغ بر ۱۷۰۰ بیت است.

گزیده‌گویی فلاسفه اسلامی محدود به بیان شعرای آنان نیست و اصولاً همیشه جنبه ادبی ندارد، بلکه گاه‌نیز به عمد و برای مخفی داشتن معانی و حفظ آن از تلاعب اندیشه ناهلان است. یکی از متونی که علی‌رغم مرجعیت خود، دچار این تنگنا است، کتاب الاشارات و التنبيهات ابن‌سینا است، که اگر شرح خواجه طوسی بر آن کتاب نبود به سختی می‌شد مطلب آن را دریافت، گو اینکه شرح خواجه طوسی هم بسیار مختصر است و بدون افاضه مستقیم استاد، چندان فایده بخش نیست. ابن‌سینا در پایان اشارات، نیت خود از این اشاره‌پردازی را آشکار می‌سازد و می‌فرماید:

ایها الاخ انی قد مخضت لك فی هذه الاشارات عن زبدة الحق و انعمتک قفی الحکم فی لطائف الکلم. فصنه عن الجاهلین و المبتذلین و من لم یرزق الفطنة الوقادة والدربة و العادة، و کان صنعاه مع الغاغة، او کان من ملحدة هؤلاء الفلاسفة و من همجهم. فان وحدث من تثق بسریرته و استقامته سیرته و بتوقفه عما یتسرع الیه الوسواس و بنظره الی الحق بعین الرضا و الصدق فآته ما یسألک منه مدرجا مجزءا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله، و عاهده بالله و بأیمان لامخارج لها لیجرى فیما یأتیه محراک، متأسیا بک. فان أذعت هذا العلم او أضعته فالله بینک و کفی بالله و کیلا. (ابن سینا، ۱۴۰۳ هـ . ق. : ج ۳، ص ۴۱۹)

ای برادر! من در این اشارات حقیقت ناب را برای تو آماده ساختم و لقمه های لذیذ حکمت را با سخن دلپذیر غذای جانت کردم. پس آن را از جاهلان و آدم های پست و کم نقوش و کم استعداد و کم جرئت، که میل او با افکار عامه باشد، و یا از فیلسوفان بی دین، که مگسان ناتوان این میدان هستند، پاس دار. پس اگر کسی را یافتی که به پاکی طینت و استقامت و استواری سیرت او اطمینان یافتی و دانستی که به زودی میل به وسواس نمی کند و با چشم رضا و خشنودی و راستی به حق می نگرد آنچه از تو می پرسد در اختیارش بگذارد؛ اما [نه یکباره، بلکه] به تدریج و جزء جزء، و چنان باش که از آنچه در گذشته به او آموخته ای معیارهایی برای آینده به دست آوری، و از او در پیشگاه الهی پیمان بگیر و او را با سوگندهایی که راه فرار باقی نگذارد در بند کن تا در آنچه از تو دریافت می کند و به شیوه تو رفتار و به توا اقتدا کند.

پس اگر این علم را ضایع کنی یا بی مقدار گردانی، خدا میان من و تو حاکم خواهد بود و در واگذاری کارها به او کفایت است.^(۵)

طبق آنچه در این وصیتنامه بر آن تصریح و تأکید شده، نه تنها علت بسیاری از گزیده گویی های فلاسفه، که ترجمه متون را دشوار می سازد، روشن می شود بلکه اصل اقدام به ترجمه را نیز تا آنجا که شخص مترجم مقید به پاسداری از اهداف مراجع عالیقدر فلسفه اسلامی است، محدود می سازد. معنای آشکار

این گونه سخن گفتن این است که تعلیم علنی و آزاد و بی مضایقه فلسفه به کسانی که اظهار تمایل می کنند یا خود را به گونه ای در معرض تعلیم قرار می دهند نه تنها صحیح نیست، بلکه چه بسا نوعی خیانت به فلسفه نیز به حساب می آید و در برخی موارد به جای سودبخشی به متعلم باعث زیان و گمراهی او می شود، و فرقی نمی کند که این گسترش تعلیم توسط ترجمه یا آموزش مستقیم باشد.

شیوه گزیده نویسی را خواجه طوسی در کتاب کلامی خود موسوم به *تجرید الاعتقاد* دنبال کرده و شیخ اشراق نیز تا حدودی در کتاب *حکمة الاشراق* رعایت کرده است. صدر المتألهین در *اسفار اربعه* این شیوه را به کلی کنار گذاشته ولی در کتاب *الشواهد الربوبية* - که بیشتر بیان عقاید خود او است - به شدت رعایت کرده است. در قرون معاصر، گویا به تدریج تعادلی حاصل شده و در آثاری مثل *نهایة الحکمة* و *شروح و حواشی آن* و نوشته های استاد جلال الدین آشتیانی و مرحوم استاد شهید مرتضی مطهری کم کم تمایل به توضیح و آشکارسازی مقاصد متون مرجع جای گزیده گویی و پنهان داشتن مقصود را گرفته است. اما، به هر حال، اگر بنا بر ترجمه متون گذشته باشد، به ناچار مشکلاتی که اشاره شد - و خواهد شد - روی می نماید؛ زیرا ترجمه غیر از شرح است و فزونی یا کاستی بر متن اصلی در آن، بخشودنی نیست.

تفصیل افراطی

یکی دیگر از مشکلات ترجمه متون فلسفی عربی به فارسی، یا هر زبان دیگر، تفصیل افراطی برخی از آنها است؛ به عنوان نمونه می توان دوره دایرة المعارف شفا، تألیف ابن سینا و *اسفار اربعه*، تألیف صدر المتألهین را نام برد. اشکال این مسئله بیشتر در گرو آن است که ترجمه به چه منظوری انجام شود. اگر مقصود از ترجمه فقط غنی سازی فرهنگ خودی باشد فقط وقت مترجم و بودجه ناشر مصرف می شود و مقصود به دست می آید. ولی چنانچه متنی به این منظور ترجمه می شود که ناآشنایان به زبان متن بتوانند در مقام تحصیل و تعلم از آن بهره بگیرند اشکال شدت می یابد، زیرا متعلم امروزی، علی رغم سرعتی که در

بسیاری از امور زندگی او، در اثر اختراعات علمی پدید آمده است، بازهم آنقدر وقت ندارد که - برای مثال - سال‌های متمادی از عمر خود را صرف کند تا با استفاده از ترجمه‌ها مجلدات نهگانه *اسفار* و یا دوره کامل *شفا* را بیاموزد. این مشکل حتی اگر متعلم به زبان این کتاب‌ها آشنا باشد وجود دارد، چه رسد به اینکه آشنا نباشد و بخواهد مطالب آنها را، که غالباً به تعلیم استاد نیاز دارد، از روی ترجمه یاد بگیرد. خواننده‌ای که به این متون آشنا نیست، البته، متوجه عمق این مشکل نخواهد شد، اما آشنایان به این متون، که بسط و تفصیل دلایل و تکرار «ان قلت ... قلت» و «ان قیل ... قلنا» و «الایقال ... لأثانقول» و تشقیق شقوق در مقام استدلال و پاسخ اشکالات و دفع دخل‌های مقدر را در مباحث کلیدی این کتاب‌ها دیده و آموخته‌اند، به خوبی متوجه عمق اشکال هستند و می‌دانند که ترجمه کامل این‌گونه متون فقط به درد پر کردن قفسه‌های کتابخانه‌ها می‌خورد و حداکثر فایده معنوی آن غنی‌سازی فرهنگی است، که در جای خود اهمیت دارد، اما نتیجه آموزشی چندانی بر آن مترتب نیست.

باطل‌شده‌ها

باطل‌شدن قطعی برخی از مطالب مندرج در این متون، اعم از مختصر و مفصل، از جمله اموری است که تلخیص متن را ایجاب می‌کند. برای مثال، در بسیاری از کتاب‌های فلسفی اسلامی، به تفصیل یا به اختصار، درباره افلاک و نفوس فلکی سخن به میان آمده و استدلال‌های بسیاری در مباحث دیگر بر وجود این افلاک زنده و این گردنده‌های با شعور مبتنی شده و نتایجی به دست آمده که علم امروز بر همه آنها خط بطلان کشیده است. حال اگر اصل متن *اسفار* را، به‌عنوان یک اثر تاریخی، نتوان ناقص کرد لااقل می‌توان هنگام تلخیص آن این-گونه ابواب و فصول را نادیده گرفت. بخش‌هایی که چنین وضع و چنان حکمی دارد منحصر به مباحث فلکی نیست، بلکه مباحث خرد و کلان دیگری نیز هست که ارائه آن به متعلم، گذشته از آنکه باعث تضییع وقت می‌شود به اعتبار فلسفه اسلامی در نظر وی نیز خدشه وارد می‌کند و این تصویر نادرست را، کم و بیش، به وجود می‌آورد که فلسفه اسلامی به کار امروز نمی‌آید و نمی‌تواند افکار را

جهت بدهد و در زندگی تأثیر مثبت داشته باشد. این برداشت، البته، در مجموع اشتباه است زیرا ذات همه فلسفه‌ها یکی است و همه به یک معنا درصدد کشف حقیقت هستی هستند، اما پردازش بیشتر به برخی از مسائل زنده روز در برخی دیگر از فلسفه‌ها موجب خوشبینی و امیدواری نسبت به آنها می‌شود.

باید اعتراف کرد که این مشکل به طور کامل با تلخیص متون نیز برطرف نمی‌شود زیرا پس از تلخیص هم آنچه می‌ماند عصاره همین محتوا است. با این همه، تلخیص متن و حذف مطالبی که علوم طبیعی بطلان آنها را به ثبوت قطعی رسانده، ممکن است تا حدی موثر باشد.

امروزه محققان این دانش بسیاری از متون مرجع فلسفه غربی را تلخیص کرده‌اند و کسانی که نمی‌توانند یا به دلایلی نمی‌خواهند وقت خود را صرف خواندن متون مفصل کنند، حتی اگر به زبان اصلی آشنا باشند، به مطالعه این تلخیص‌ها روی می‌آورند. این درحالی است که در متون فلسفی غربی، که جنبه مرجعیت دارند، مشکل مطالب باطل شده کمتر وجود دارد و تلخیص این متون غالباً در جهت حذف مطالب تکراری، غیرمبهم و زاید است، اما در فلسفه اسلامی هر دو مشکل در عرض هم موجود هستند، با این تفاوت که مشکل «تفصیل افراطی» فقط در متون مفصل وجود دارد و مشکل مطالب باطل شده، نظیر مباحث فلکیات، هم در متون مفصل، مثل *اسفار* و هم در متون مختصر، مثل *اشارات* به چشم می‌خورد.

آخرین نکته‌ای که در این قسمت از بحث باید بدان توجه کرد این است که مؤلفان عربی‌نویس‌ها، به‌ویژه در فلسفه و عرفان، اغلب به تألیف متون سه‌گانه، مفصل، متوسط و مختصر، یا دو گانه، مفصل و مختصر پرداخته‌اند و به عبارت دیگر، خود در کنار تفصیل به تلخیص دست زده‌اند، اما این تلخیص‌ها غالباً مختصر شده مستقیم متون تفصیلی نیست و چه بسا پیش‌تر تألیف شده‌اند. برای مثال، کتاب *الشواهد الربوبیه*، تألیف صدرالمتألهین، در عمل، خلاصه *اسفار* / *اربعه* نیست، بلکه کتاب مستقلی است که بیشتر، عقاید خاص مؤلف را در مباحث فلسفی ارائه می‌کند، و از این جهت وجود آن، در عین آنکه سودمند است، جای تلخیص مستقیم *اسفار* را پُر نمی‌کند.

فلسفه محافظه‌کار

یادآور شدیم که برخی از مشکلات محتوایی حتی با تلخیص و حذف مطالب باطل نیز برطرف نمی‌شود، و پیدا است که در چنین حالتی ترجمه هم، دردی را دوا نمی‌کند. این نکته، چون مربوط به محتوا است، در این مقاله جنبه حاشیه‌ای دارد، اما چون مهم است شایسته است در حدّ یک حاشیه به آن بپردازیم.

فلسفه، یک دانش بی‌طرف است و از ابتدا نسبت به هیچ مذهب و مکتبی موافقت یا مخالفت نداشته است، در حالی که علم کلام این گونه نیست و از آغاز پیدایش خود برای دفاع از یک مذهب و مقابله با مذاهب دیگر اعلام آمادگی کرده است. براین اساس، اگر فلسفه‌ای محافظه‌کار شد و قرن‌ها بر آن گذشت و دچار تغییرات عمده در اصول و فروع خود نشد به سادگی متهم می‌شود که از شیوه کلام تبعیت کرده است. فلسفه اسلامی، بیش یا کم و درست یا غلط، با این ویژگی شناخته شده است، در حالی که فلسفه غرب در آغاز یونانی خود، به تقریب، بی‌طرف بوده و در فاصله نهضت علمی اروپا تا قرن نوزدهم، حداقل دوبار، که یک بار آن توسط دکارت و بار دیگر توسط کانت، بازنگری و دستخوش انقلاب شده است.

مقایسه این ویژگی با پایداری جزم گونه فلسفه اسلامی موجب می‌شود تا نسل انقلابی بعد از نوزایش (رنسانس)، دانسته یا ندانسته و با دلیل یا بدون دلیل و درست یا غلط، امید بیشتری به فلسفه غرب ببندد و چشم امید از گره‌گشایی و حلّ معضلات فکری در سایه فلسفه اسلامی ببرند. این در مورد کسانی است که فلسفه می‌دانند و با اصطلاحات آشنا هستند و در عین حال، کلیت ندارد، زیرا هم‌اکنون بسیاری از افراد، به ویژه در حوزه‌های علوم دینی اسلامی وجود ندارد، که فلسفه غرب را بدان جهت که پایه‌گذار شبهات است، مایه بدبختی نسل جوان می‌دانند و در عوض، فلسفه اسلامی را با این توجیه که مایه آرامش و مبتنی بر یقین است، می‌ستایند.^(۶)

باید افزود که ما در اینجا، درباره این دو گونه محتوا و برداشت قضاوتی نمی‌کنیم و فقط می‌خواهیم بگوییم: این مشکل با تلخیص متون و ترجمه بعد از

تلخیص هم برطرف نمی‌شود و شرایط بالاتری رامی‌طلبد که به نظر می‌رسد فلسفه اسلامی در وضع موجود خود با آن فاصله دارد.

بازنگری

آنچه ذکر شد مربوط به ترجمه متون فلسفی عربی به طور عام بود. طی این گفته‌ها به چند دشواری عمده اشاره کردیم که همه به ترجمه اختصاص نداشتند اما در ترجمه هم روی می‌نمودند. به طور خلاصه دریافتیم که:

۱. متون مرجع فلسفی اسلامی عموماً مشتمل بر پاره‌ای از مطالب هستند که امروز باطل شده و دیگر کاربردی ندارند و فاقد ارزش علمی آموزشی و پژوهشی هستند. این‌گونه مطالب را فقط می‌توان در بیان تاریخ تفکر فلسفی، در حد گزارش، عرضه کرد.

۲. متون مفصل فلسفی اسلامی دچار تفصیل افراطی در بیان مطالب هستند. این ویژگی، هم آموزش مستقیم آنها را دشوار و طولانی می‌سازد و هم این اشکال به هر ترجمه‌ای که به منظور آموزش و پژوهش انجام می‌شود انتقال می‌یابد.

۳. متون فشرده فلسفی اسلامی، اعم از منظوم و غیرمنظوم، گاهی دچار فشردگی افراطی هستند و مترجم را مجبور می‌کنند جملاتی را به صورتی، در پرانتز یا کروشه یا در حاشیه به متن بیفزایند، و این ناچاری چه بسا ترجمه را به تفسیر متن تبدیل می‌کند؛ بگذریم از اینکه مترجمان بی‌احتیاط گاهی افزوده‌های خود را با متن می‌آمیزند و شرط امانت در ترجمه را اهمال می‌کنند. این فشردگی‌ها غالب متعلمان آشنا به زبان عربی را نیز ناچار می‌سازد برای جبران کمبودهای متن به حواشی مراجعه کنند و به طور کلی این ویژگی را ایجاد کرده که یادگیری مطالب این متون جز در محضر استاد و یا بدون استفاده از وسایل کمک آموزشی از قبیل شرح و حاشیه و نوار درسی و امثال اینها، که امروز معمول است، مقدور نباشد.

۴. برخی از متون، که خود حاوی متن و شرح هستند، نظیر بسیاری از آثار فلسفی و عرفانی حکیم سبزواری، دارای توضیحاتی درباره وجوه لغوی، صرفی،

نحوی و ادبی متن اصلی‌اند که چون مربوط به زبان عربی است، در ترجمه به غیرعربی به کار نمی‌آید. حذف این گونه توضیحات مشکل نیست ولی ترجمه را به یک نقیصه ناخواسته دچار می‌سازد.

۵. برخی از استادان فلسفه اسلامی، به ویژه در قرن‌های پیشین، به نادرستی آموزش فلسفه به عموم متقاضیان معتقد بوده و به لزوم نوعی آمادگی علمی یا تربیتی یا هر دو اعتقاد داشته‌اند. گفتار ابن‌سینا در پایان کتاب *الاشارات و التنبيهات* را ملاحظه کردیم. شیخ اشراق نیز در آغاز *حکمة الاشراق* توصیه می‌کند که مطالعه‌کننده آن کتاب در مرحله نخست از قواعد مشائیان اطلاع کافی حاصل کند و به ویژه بر مختصر مرسوم به *التلویحات اللوحیه و العرشیه* احاطه داشته باشد. (*حکمة الاشراق*، مقدمه مصنف، بند ۳) این، البته یک توصیه علمی است و مشکلی ندارد. اما او به همین مقدار اکتفا نمی‌کند، بلکه در پایان کتاب نیز به استقلال، ذیل عنوان «وصیت مصنف» سفارش می‌کند دانشجوی *حکمة الاشراق* علاوه بر مواظبت کلی بر ریاضت و دعا و عبادت، مدت چهل روز مشخص را به ریاضت اختصاص بدهد و در آن دوران از گوشت حیوانات مصرف نکند و به غذایی اندک قناعت ورزد و از خلق بی‌برد و حواس خود را به دریافت نور الهی اختصاص دهد و در عین حال مواظب باشد تا آنچه با این شرایط دریافت می‌کند، از جهت علمی و تربیتی، به نااهلان نیاموزد. (*حکمة الاشراق*، بندهای ۲۸۰ - ۲۷۸) این تلقی از شأن فلسفه و شرایط فکری و تربیتی آموزش آن کم و بیش در همه دوران‌ها وجود داشته و حتی در زمان ما نیز کم نیستند استادانی که معتقدند گشودن درهای رشته فلسفه بر عموم کسانی که شرایط صوری تحصیل، مثل حداقل نمره، را کسب و احراز می‌کنند به سود فلسفه و حتی به صلاح همین جویندگان نیست، و این کاری است که به سادگی و به طور رسمی گروه‌های فلسفه دانشگاه‌ها، به ضمیمه عوامل اداری و مقدماتی مراکزی چون سازمان سنجش انجام می‌دهند. همچنین، این جریان که مرحوم آیت‌الله بروجردی محدودسازی تدریس فلسفه، به ویژه کتاب *سفار* را بر مرحوم علامه طباطبایی در حوزه علمیه قم تکلیف کردند، از جمله موارد معروف و مسلم در حوزه مذکور است، و این در حالی است که طالبان فلسفه در آن حوزه و امثال آن معمولاً از

شرایط فکری و تربیتی خاصی برخوردار هستند و از این جهت با دانشگاه‌ها تفاوت دارند.

بدیهی است که مراعات این‌گونه شرایط و ضوابط که نمونه‌هایی از آنها ملاحظه شد - دست و پای یک مترجم متعهد و پایبند به توصیه استادان را نیز می‌بندد؛ مگر اینکه خود به دلایلی به خلاف این مسلک معتقد بوده باشد. چنین تقیدی ممکن است به رکود ترجمه منتهی شود و یا مترجم و مدرس و شارح و حاشیه‌نویس فارسی‌زبان را به شیوه‌ای متمایل سازد که به نوعی در حفظ صعوبت مطلب و نیاز دائمی متعلم به استاد بکوشد. این شیوه چه بسا در ترجمه‌ای هم که ارائه می‌کند اثر بگذارد.

الهیات شفا

حال که از تذکر کلیات مربوط به متون مرجع و ترجمه آنها فراغت یافتیم، لازم است، برحسب وعده، شمه‌ای هم از کتاب *الهیات شفا* بگوییم. ترجمه *الهیات شفا* دارای بسیاری از مشکلاتی است که به صورت کلی متذکر شدیم و دشواری‌هایی هم دارد که باید به طور جداگانه به آن توجه شود.

این کتاب بخش سیزدهم از یک دایرةالمعارف فلسفی است که شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا تألیف کرده و بنابر حکایت برخی از شاگردان شیخ، نگارش همه یا قسمتهای زیادی از آن در شرایط عادی صورت نگرفته است برای مثال، ابوالوفای جوزجانی وقتی می‌خواهد نبوغ و حضور ذهن استاد را بستاید، می‌گوید: در شرایطی که شیخ در زندان بود و هیچ‌گونه مرجعی برای مطالعه و مراجعه در دست نداشت روزی پنجاه ورق از *الهیات شفا* را می‌نوشت.

همچنین نگارنده از برخی از استادان مطلع خود شنیده است که شیخ‌الرئیس مقداری از این کتاب را ضمن مسافرت با حیوانات اهلی املا کرده و شاگردی آن را نوشته است، یکدست‌نبودن عبارات کتاب از جهت سهولت و دشواری یا روانی و پیچیدگی ممکن است مؤید کلی این واقعیت باشد که شرایط نگارش کتاب همیشه متعارف و مطلوب نبوده و حداقل با وضعیت مؤلف در زمان نگارش متن دقیق و منظم و یکنواخت/ اشارات فرق داشته است.

اینک به برخی از ویژگی‌های *الهیات شفا*، که در ترجمه و احیاناً در تعلیم و تعلّم آن به طور کلی مؤثر است — و غالباً تأثیر منفی دارد — می‌پردازیم:

۱. متن مذکور، چنان‌که اشاره شد، یکدست نیست، بلکه گاه روان است و به سادگی از سوی کسی که با زبان عربی آشنا است فهمیده و به آسانی ترجمه می‌شود ولی گاهی، به اصطلاح دست‌انداز دارد و حاشیه‌پرداز و معلم و شارح و مترجم را به دست و پا می‌اندازد تا مقصود را به زحمت و به قول طلاب، بارمل و اسطرلاب دریابد و به متعلم یا خواننده متن اصلی و ترجمه منتقل سازد. در این میان، شاید وظیفه مترجم ساده‌تر از بقیه باشد، زیرا او می‌تواند، به شیوه بسیاری از مترجمان (!) بی‌آنکه محتوا را بفهمد، معادل‌سازی کند؛ هر چند که این عمل از جهت تعهد آموزشی و اخلاقی درست و پسندیده نیست، معلم و شارح موظف‌اند متعلم و خواننده کنجکاو و دقیق را قانع کنند و این کار همیشه به سهولت انجام نمی‌شود. این دست‌اندازها در متن *الهیات شفا* کم نیست؛ اما به نظر می‌رسد مقاله حاضر گنجایش بیش از یک مورد گزارش را نداشته باشد.

در فصل هفتم از مقاله اول، ذیل عنوان «فی ان واجب الوجود واحد» آمده است:

ان واجب الوجود یحب ان یکون ذاتا واحدة، والا فلیکن کثرة و یکون کل واحد منها واجب الوجود، فلا یخلوا اما ان یکون کل واحد منها فی المعنی الذی هو حقیقته لایخاف الآخر التبتة او یخالفه. فان کان لایخالف الآخر فی المعنی الذی لذاته بالذات و یخالفه بانه لیس هو، و هذا خلاف لامحالة، و یخالفه فی غیر المعنی، و ذلك لان المعنی الذی هو فیها غیر مختلف، و قد قارنه شیئی به صار هذا او فی هذا اوقارنه نفس انه هذا او فی هذا و لم یقارنه هذا المقارن فی الآخر، بل به صار ذاک ذاک او نفس ان ذاک ذاک، و هذا تخصیص ما قرن ذلك المعنی، و بینهما مبانیة، فاذن کل واحد منها یباین الآخر به و لیس یخالفه فی نفس المعنی، فیخالفه فی غیر المعنی. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۳)

در اصل چگونگی معنا کردن متن این استدلال، حاشیه‌نویسان شفا، از جمله صدرالمتألهین، به ویژه در عبارت «و قد قارنه شیئی به صار هذا او فی هذا اوقارنه

نفس انه هذا او فی هذا» به زحمت افتاده‌اند، در حالی که همین استدلال را می‌شد با عباراتی ساده‌تر بیان کرد تا حاشیه‌نویس و معلم، به جای کوشش در روشن ساختن مقصود مؤلف، در بیان صحت استدلال یا نقد آن داد سخن بدهند و مترجم نیز به سادگی و بدون نیاز به مراجعه به حواشی و انجام ترجمه مشکوک، معادل واقعی و دور از وسواس متن را با آرامش خاطر به جای آن بگذارد. متأسفانه چنین نشده و فقط خدا می‌داند که از زمان نگارش این کتاب تا امروز چه مقدار از وقت و عمر با ارزش معلمان و متعلمان این کتاب صرف فهم ظاهر همین یک پاراگراف شده است.

باید افزود که چگونگی تصحیح و سجاوندسازی از قبیل نقطه، کاما و غیره، و پاراگراف‌بندی متن توسط مصحح نیز دخالت تام در فهم خواننده دارد، بدین معنا که اگر این کارها درست انجام شده باشد به فهم مطلب کمک می‌کند و اگر به غلط صورت گرفته باشد گمراه کننده است. متأسفانه تصحیح دکتر ابراهیم مدکور از متن الهیات شفا از این جهت وضع مطلوبی ندارد و دست کمی از تصحیح متن کتاب الشواهد الربوبية که استاد جلال‌الدین آشتیانی — حفظه‌الله تعالی — انجام داده‌اند ندارد. متن شواهد نیز از این جهت بسیار پریشان و قابل انتقاد است.

۲. یکی از ویژگی‌های بارز ابن‌سینا، به ویژه در تألیفات فلسفی، دقت او در مسئله روش و اصرار وی بر این است که هر سخنی درست در جای خود گفته شود. وی به همین منظور در آغاز الهیات شفا، فصل‌های اول تا پایان فصل چهارم از مقاله نخست را به بیان تعریف، موضوع، هدف، روش و مسائل فلسفه اختصاص داده و مباحث ارزشمندی را مطرح کرده است که نه تنها در زمان خود ضروری بوده، بلکه تا امروز هم، به لحاظ اینکه فلسفه تحول فراوان داشته و این تحول خود به خود به تعریف و هدف و سایر ویژگی‌های آن راه می‌یابد، جای بحث دارد. ابن‌سینا نظم مطلوب خود را در اشارات به خوبی رعایت کرده و کتابی متقن و منسجم با ترتیب منطقی مطلوب ارائه کرده، اما در الهیات شفا نتوانسته است نظم مورد انتظار را در همه جا رعایت کند، و گاهی مطالب را به گونه‌ای ذکر کرده است که نه تنها توضیح شفاهی، بلکه ترجمه متن به صورت

موجود به سوءفهم منتهی می‌شود. در این گونه موارد، مترجم و بیش از او، مفسر متن، ناچار است قسمت‌هایی را با هم جابه‌جا کند تا ترتیب منطقی گفتار رعایت شود. البته، این گونه موارد زیاد نیست.

۳. ترجمه یک متن فلسفی قدیمی به فارسی، یا هر زبان دیگر، برای دانشجویانی صورت می‌گیرد که فرزند زمان خود هستند و اگر اهل تحصیل و مطالعه باشند معمولاً با دیگر متون مرجع همان فلسفه آشنایی دارند. متون مرجع فلسفه اسلامی بعد از شفا تا امروز از جهت طبقه‌بندی مطلب شبیه یکدیگرند. این متون، جدا از منطق صوری، که معمولاً در آغاز می‌آید و مقدمه فلسفه شمرده می‌شود، به طور عمده مرکب از دو بخش هستند: بخش امور عامه، که شامل مباحث وجود است، و بخش الهیات به معنی اخص که شامل مباحث مربوط به ذات واجب‌الوجود وصفات و افعال او می‌شود. این شیوه با اندکی تقریب و تفاوت، حتی در نزدیک‌ترین متن به زمان ابن‌سینا و نگارش شفا رعایت شده است. کتاب التحصیل، نوشته بهمنیار، شاگرد ابن‌سینا، عناوین امور عامه و الهیات به معنی اخص را به صراحت نیاورده، اما در عمل رعایت کرده و در پایان هم به مناسبت درباره نفس انسانی، فصولی را به معاد و سرنوشت نفس انسان بعد از مرگ اختصاص داده، و در آخرین فصل درباره سعادت و لذت حقیقی — و مقابل آن دو — بحث کرده است. این فصل ارتباط مختصری با حکمت علمی و اخلاق، که از ملحقات فلسفه سنتی است، دارد ولی عین آن نیست.

ترتیبی که ملاحظه شد در اصول خود تفاوت فہمی با کتاب‌های مرجع فلسفه اسلامی بعد از التحصیل ندارد و ضمن آنکه تقریباً منطقی است، برای دانش‌پژوهان فلسفه اسلامی در حال حاضر شناخته شده و آشنا است. اما الهیات شفا اگر برای همین دانش‌پژوهان فارسی‌زبان به فارسی ترجمه شود از جهت نظم و سامان منطقی مطلوبیت سایر متون را نخواهد داشت، هرچند مغایرت کلی هم با آنها ندارد. برای مثال، در مقاله اول، که جنبه مقدماتی دارد، در فصول ۵ و ۶ به تفصیل درباره وحدت واجب‌الوجود، به ویژه وحدت عددی آن بحث شده است، در حالی که آنچه در این مقام، به عنوان یکی از عوارض وجود بما هو وجود،

باید گفته شود فقط تقسیم وجود به واجب و ممکن است و بحث درباره وحدت ذات واجب بایستی بعد از اثبات ذات او، در الهیات به معنی اخص صورت گیرد. به طور کلی، طبق محاسبه تقریباً دقیقی که نگارنده انجام داده، الهیات شفا، ضمن ده مقاله و شصت و دو فصل خود، در مجموع بین ۳۵ تا ۴۰ مسئله فلسفی را متعرض شده است و چنانچه بخواهیم آن را به صورت یکی از آثار امروزی فلسفه اسلامی، نظیر نه‌ایة الحکمة، منظم کنیم اکثر مطالب آنجا به جا خواهد شد و کمتر مقاله‌ای هست که مطلبی از آن کسر یا بدان وصل نشود.

۴. نمونه‌ای دیگر از بی‌نظمی مؤلف الهیات شفا در تألیف کتاب مزبور، فصل چهارم از مقاله اول است. در این فصل ابن‌سینا مسائل فهم فلسفه اولی را با این قید که در این کتاب — الهیات شفا — از آنها بحث خواهد شد برمی‌شمارد. وی در اینجا حداقل هفده مسئله را عنوان می‌کند که برخی از آنها نه تنها در کتاب نیامده، بلکه اصولاً در فلسفه قید نشده است، مثل بحث از «موافق» در اقسام تقابل. همچنین بعضی از مسائل در الهیات شفا آمده که در این فهرست به آنها اشاره نشده است، مثل بحث معاد جسم. به علاوه، ترتیب مذکور در این فصل نیز عیناً در کتاب رعایت نشده است. وقتی این فصل ترجمه شود، در خواننده ترجمه، چنان‌که در خواننده متن اصلی، توقع و انتظاری ایجاد می‌شود که هنگام مطالعه متن کتاب برآورده نمی‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. از جمله: ترجمه فصل‌المقال فی مابین الحکمة و الشریعة من الاتصال، دکتر سیدجعفر سجادی و ترجمه و شرح و حواشی فارسی مربوط به فصوص‌الحکم و برخی از آثار دیگر ابن عربی.
۲. مقصود این است که «اول» همه حرکات را آشکارا می‌گیرد، «ثانی» فقط دو حرکت را آشکارا می‌گیرد و بر «هما» هیچ حرکتی آشکار نمی‌شود.
۳. از جمله شرح نفیس حاشیه ملاعبدالله یزدی، تألیف سیدمصطفی حسینی مازندرانی، چاپ ۱۳۳۷، قم، نشر طباطبائی.
۴. نگارنده این مقاله کتاب مذکور را تصحیح کرده است؛ که انشاءالله به زودی از چاپ بیرون خواهد آمد.

دشواری‌های ترجمه متون مرجع فلسفه اسلامی با تکیه بر الهیات شفا ۳۹۳

۵. در این ترجمه تا حدودی از ترجمه‌ای که آقای دکتر حسن ملکشاهی از اشارات انجام داده‌اند، استفاده شد.

۶. این دیدگاه چندان هم بومی نیست تا یکسره بر تعصب و کلام‌زدگی ناخودآگاه شود؛ بلکه بعضی از غربی‌های اسلام‌شناس، همچون هانری کربن و ایرانیان غرب‌شناس حسین نصر، نیز آن را ترویج می‌کنند.

کتابنامه

ابن‌رشد. ۱۳۵۸. فصل‌المقال فی مابین الحکمة و الشریعة من الاتصال. ترجمه دکتر سید جعفر سجادی. تهران: انجمن فلسفه.

ابن‌سینا. ۱۴۰۳ ه. ق. الاشارات و التنبيهات. شرح خواجه نصیرالدین طوسی. تهران. ———. ۱۳۶۳. الهیات شفا. تصحیح دکتر ابراهیم مذکور. چاپ مصر، افست ایران، تهران: انتشارات ناصر خسرو.

—————. قصیده عینیه.

ابن عقیل. شرح الفیه ابن مالک.

بهمنیار بن مرزبان. ۱۳۴۹. التحصیل. تهران: دانشگاه تهران.

تفتازانی، سعدالدین. تهذیب‌المنطق (ضمیمه حاشیه ملاعبدالله یزدی).

حیبی، نجفقلی. ۱۳۷۳. «مقایسه سه منظومه وصفی»، مجموعه مقالات کنگره بزرگداشت دویستمین سال تولد حکیم سبزواری، سبزواری.

حسینی مازندرانی، سیدمصطفی. ۱۳۳۷. شرح نفیس حاشیه ملاعبدالله یزدی. قم: طباطبایی.

سبزواری، حاج ملاهادی. شرح نبراس‌الهدی. تهران. چاپ سنگی.

—————. شرح منظومه حکمت (غررالفرائد). تهران: چاپ ناصری.

—————. شرح منظومه منطق (اللئالی المتشطمة). تهران: چاپ ناصری.

سهروردی (شیخ اشراق). ۱۳۹۶ ه. ق. التلویحات اللوحیه و العرشیه. تهران: انجمن فلسفه.

—————. ۱۳۹۶ ه. ق. حکمة‌الاشراق. تهران: انجمن فلسفه.

سیوطی، جلال‌الدین. البهجة المرضیه فی شرح الالفیه لابن مالک.

شبهستری، محمود. گلشن راز.

شیخ بهائی. صمدیه. (ضمیمه مجموعه معروف به جامع المقدمات، در صرف و نحو عربی).

- شیرازی (صدر المتألهین). ۱۳۶۰. الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية. تهران.
- _____ . الاسفار الاربعة فی الحکمة المتعالیه. ۹ ج. تهران.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. تجرید الاعتقاد (همراه با شرح علامه حلی موسوم به کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد).
- کانت، ایمانوئل . سنجش خرد ناب. ترجمه دکتر میرشمس الدین ادیب سلطانی.
- یزدی، ملا عبدالله. حاشیه بر تهذیب المنطق. تألیف سعدالدین تفتازانی.

بازنگری در شیوهٔ ارائهٔ منطق (ارسطویی)

دکتر روح‌الله عالمی

مدیر گروه آموزشی فلسفه دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

مقدمه

فلسفهٔ اسلامی از جمله عظیم‌ترین، عمیق‌ترین و اصیل‌ترین میراث‌های فرهنگی کشور ما به‌شمار می‌رود و اگرچه در حق آن ظلم شده و به‌درستی نه در داخل و نه در خارج، شناخته نشده است، برای اهل فن جای تردیدی نیست که دارای عظمت استدلالی و ذوقی است. ظلمی که به این علم شریف شده، به تضعیف به منطق نیز روا داشته شده است. شاید این هم یکی از وجوه مشترک این دو علم باشد که حلّ هر کدام با واسطه یا بی‌واسطه به حلّ دیگری کمک خواهد کرد. همان امری که در تاریخ مدون بشر موجب پیدایش فلسفه در یونان باستان شد، بدون کم و کاست مایهٔ ظهور منطق شده است.

اگر چه، هم فلسفه و هم منطق از انسان آغاز شد و این انسان بوده است که با فعلیت‌یافتن ذهن و عقل خویش این دو علم را پدید آورد، آغاز علمی و روشمند آنها را باید به یونان باستان و بزرگان جاوید عالم تفکر، سقراط، افلاطون و ارسطو نسبت داد. قبل از آنان هم فلسفه و منطق وجود داشت ولی نه استقلالی داشت و نه به‌نظم درآمده بود. یکی از کارهای بزرگ ارسطو کشف قانونمندی ذهن و ارائهٔ شیوهٔ کارکرد آن بود؛ که منطق نامیده شد.

شایان ذکر است که اگرچه این حکیم نامدار با تدوین منطق، وجهی از کارکرد ذهن بشر را به تصویر کشید، از همان ابتدا (و به تعبیر برخی مفسران، شاید بعد از وفات او)، مسیر استفاده از منطق در راهی خاص رقم خورد. منطق که خود علمی مستقل بود و باید با حفظ همان هویت بسط می‌یافت. به‌مرور

(اگر نگوییم همیشه)، به ابزار ورود به فلسفه و فهم موضوعات و مسائل فلسفی تبدیل شد. این ویژگی، زمانی که فلسفه به جهان اسلام رسوخ یافت بارزتر شد و متفکران مسلمان استقلال را که حکیمانی همچون فلاسفه رواقی برای منطق قایل بودند، از آن زدودند و منطق کاملاً به ابزاری قانونی برای ورود به فلسفه مبدل شد. آنچه در پی این نگرش پدید آمد، امری عجیب و متناقض بود. منطق در همین مسیر و به ویژه در دست متفکران مسلمان، تغییرات گسترده و شگرفی کرد، به گونه‌ای که به اعتقاد بسیاری، به منطق دیگری بدل شد؛ اما این همه مانع آن نشد که این علم استقلال خود را بازیابد و ابزار فلسفه‌بودن را به نحو عارضی دربر داشته باشد.

نگرش تابعی به منطق باعث شد که فلاسفه هیچ‌گاه به دور از غایات فلسفه به این علم ننگرند. فلسفه از ابتدا و به‌ویژه در فرهنگ اسلامی، با وجود آغاز می‌شد و در تمامی مسیر خود به احوال این موضوع می‌نگریست و اصلاً تعریف فلسفه به علم به موجود بماهو موجود آن‌چنان در اذهان حکما رسوخ پیدا کرده بود که هیچ‌گاه به آنها مجال این را نداد که نگاهی از بیرون به آن بیندازند و بر ابزاری که با آن قصد این کاوش‌ها را داشتند تأمل کنند. نزد آنان تنها هویت منطق این بود که صور استدلال‌هایی را که فلاسفه نیاز داشتند قانونمند سازد و درنهایت، برهان و مغالطه را باز کند. جالب این است که منطق‌دانان نیز عیناً در همین وادی قدم زدند.

بی‌تردید اگر این فلاسفه، فقط کمی به مسیر حرکت خود توجه می‌کردند، قطعاً به این نتیجه می‌رسیدند که منطق را باید از دو منظر مطالعه و بررسی کرد: اول، به عنوان ابزار فلسفه و؛ دوم، به طور مستقل.

گواه این ادعا مجموعه مباحث ارزشمندی است که از زمان ارسطو تا آخرین دوره تحول منطق در فرهنگ اسلامی در حوزه این علم پدید آمد. مباحثی که در موضوع مواد قیاس صناعات خمس و به‌ویژه در منطق موجهات ارائه شد، همه و همه نشان می‌دهند که حکمای بزرگوار در بسیاری موارد بدون آنکه بدانند، منطق را از هر دو جهت بررسی کرده‌اند.

اما در چه وقت این مشکل بروز کرد؟ در فرهنگ اسلامی هرگز چنین رویکردی پدید نیامد و علی‌رغم اینکه امروز این نقیصه در مغرب‌زمین به‌طور گسترده مطرح و شماری از ابعاد آن به بهترین شکل نقد و بررسی شده، در آن تجدیدنظر جدی به‌عمل نیامده است. اما شکل‌گیری منطق ریاضی از حدود چند قرن پیش در اروپا و گسترش باور نکردنی آن در دوره جدید و پیدایش فلسفه‌هایی که دیگر جز با ابزار منطق ریاضی قابل ارائه نبوده‌اند و نیستند را می‌توان نقطه عطف واقعی دانست. منطق قانون تفکر بشر است و چون ماهیت تفکر نزد همه انسان‌ها و در همه زمان‌ها و مکان‌ها یکی است، اصول و شاکله منطق تغییر نخواهد کرد. اساساً فرض دو منطق که در مبانی متفاوت باشند درست نیست؛ اما اینکه بتوان منطق‌های مختلف ارائه کرد، به همان پیش‌فرضی بر می‌گردد که ماهیت تفکر یکسان پنداشته نشود. به‌هرحال، منطق را نمی‌توان همچون هندسه یا علوم مشابه آن، با جهت‌های مختلف، گوناگون پنداشت. گواه این امر این است که منطق قدیم و منطق ریاضی اگر در مبانی مشترک باشند، دو جلوه از یک حقیقت‌اند و اگر نباشند قطعاً حداقل یکی از آن دو با بن‌بست منطقی (همان منطقی که خود مدافع آن است) مواجه خواهند شد.

اما چرا منطق ریاضی را در تقابل با منطق قدیم قرار داده‌اند؟ نخست آنکه بعد از کانت، فلسفه در غرب از مسیر هستی‌شناسی به شناخت منحرف شد و طبیعی است که این روح تفکر، منطقی می‌طلبد که حتی‌المقدور از ماده دور و به صورت نزدیک شود. منطق ریاضی درواقع خود را احیاگر صورت در منطق و بازیابی منطق صوری می‌داند. دوم اینکه مبانی این فلسفه‌ها که مبدأ در فلسفه تحلیلی به اوج فاصله از هستی‌شناسی رسید، مستلزم قبول قواعدی بود که در این منطق ارائه شد. منطق قدیم اگرچه مبانی قوی و مستحکمی دارد، حتی نتوانسته اهداف خود را، غیر از آنچه در حیطه فلسفه خاص خود بروز داده است، به‌خوبی تبیین کند.

اگر این مقدمه(ها) پذیرفته شود، بازنگری در منطق الزامی است. اما در تمامی این موارد، باید نکته‌های زیر مدنظر قرار گیرد:

۱. مبانی منطق قدیم بسیار استوار است و هرگز نباید پنداشت که لزوم بازنگری در این علم به معنای بازنگری در مبانی و احیاناً تغییر و تحول در آنها است. این بازنگری باید به محدوده شناخت دقیق‌تر اصل و کشف بهتر لوازم منطقی منحصر شود.

۲. اساساً باید در متدولوژی ارائه منطق، هم به لحاظ ابعاد محتوایی و هم از جهت موارد شکلی، تجدیدنظر کرد. روح کتاب‌های منطق از نوعی فرسودگی رنج می‌برد. باید پذیرفت منطق فراتر از اینکه مقدمه فلسفه است، خود علمی مستقل است و باید به‌طور مستقل بررسی شود و در تمامی این مراحل، باید شیوه‌های جدید، پرهیز از مثال‌های خسته‌کننده که از نیازها و حقایق ضروری دور هستند و ارائه معقول و متناسب استدلال‌ها، مد نظر باشد.

بنابراین، باید در هر دو بُعد به تغییرات بنیادی متوسل شد:

الف - به لحاظ شکلی

۱. ارائه مباحث منطقی در قالب جملات انشایی و توضیحی مفصل حالت ملال‌آوری پیدا کرده است. کاری که دکارت در هندسه انجام داد و به استفاده از نمادها توجه کرد و در منطق ریاضی به اوج رسید باید در همه مواردی که امکانپذیر است استفاده شود. کتاب منطق مظفر از این جهت تا حدودی موفق است و باید همان روال در کل مباحث سریان پیدا کند.

۲. مثال‌ها، اگر نگوییم همگی، باید غالباً تغییر کند. به طور کلی باید این مبنا را پذیرفت که آثاری مثل منطق باید به تناسب زمانی که ارائه می‌شوند شاهد نوآوری در مثال‌ها باشند. روح استدلال و مبانی علمی که قابل تغییر نیست، پس آنچه باید جاذبه ایجاد کند همین نوع از تغییرات است. کتاب‌های منطق ریاضی نمونه‌های بسیار خوبی برای این امر هستند.

ب - به لحاظ محتوایی

۱. منطق را منطق صوری نامیده‌اند و قید صورت برای آن است که تأکید کنند منطق با ماده تفکر ارتباط مستقیم ندارد. اما این برداشت غلط موجب

مغالطات بسیار شده است. این درست است که منطق صوری است و باید به صورت اندیشه پردازد، ولی این نتیجه حاصل نمی‌شود که منطق صوری هیچ ارتباط مبنایی با ماده تفکر ندارد و نباید داشته باشد. در کل کتاب‌های منطق ریاضی همچون کلیات خمس، انواع تعریف، انواع قضایا، جدول‌های صدق و کذب قضایا، موارد قیاس و صناعات خمس نشان می‌دهند که منطق صوری بدون ماده امکان ندارد. جالب این است که منطق‌دانان ریاضی که با نفی این ارتباط تلاش کرده‌اند منطق را عاری از ماده جلوه دهند، هرگز موفق به این کار نشده‌اند و ناگزیر همه مواردی را که نشانه دخالت ماده در صورت است در مجموعه‌ای از مباحث پیچیده پنهان ساخته‌اند. بدین ترتیب باید پذیرفت یکی از کارهای اساسی‌ای که در بُعد محتوا باید انجام شود تنقیح این گونه مباحث و شرح دلایل فلسفی آن است.

۲. مباحثی در منطق قدیم وجود دارد که امروز حتماً باید به‌طور دقیق با نتایج و لوازم جدید ارزیابی و استخراج شود. اهم آنها به شرح زیر است:

الف - منطق جدید کلاً مبحث تعریف را از منطق حذف کرده است، چرا که اولاً دسترسی به تعریف دقیق از طریق منطق را ناممکن و ثانیاً دخالت در سایر علوم می‌دانند. حقیقت آن است که منطق‌دانان قدیم به دلیل اهمیت ندادن به این گونه مباحث به گونه‌ای عمل کرده‌اند که موجب این شبهه صحیح شده‌اند. آنچه در منطق دریاب تعریف باید مورد بحث قرار گیرد ارائه تعاریف نیست (که کار علوم مختلف است)، بلکه ارائه قواعد تعریف است که متأسفانه به آن توجه نشده است.

ب - تقسیم‌بندی قضایا باید به‌درستی توضیح داده شود؛ از جمله اینکه چرا محدودیت موضوع - محمولی دانستن قضایا درست است و باید با همان ملاکی بر آن پرداخته شود که منطق جدید به شدت آن را نفی می‌کند.

ج - در قضایای شرطیه، باید به‌طور کامل باب جدیدی گشوده شود.

د - انواع استدلال باید به‌طور کامل و منطقی توضیح داده شود تا روشن شود که تفاوت حقیقی برهان با سایر انواع تا استدلال‌ها چیست.

۵- در باب مواد قیاس و صناعات استدلال که اولی وارد حوزه شناخت‌شناسی و دومی در میان علوم پراکنده شده است باید بادقت روشن شود که کدام جهت از جهات مختلف مواد (اندیشه) به منطق مرتبط است. بدیهی است منطق از آن نظر که منطق است نباید مثلاً با محسوسات و مجربات و متواترات ... ارتباطی داشته باشد؛ و البته چنین هم نبوده است ولی منطق‌دانان نیازی ندیده‌اند که این تفکیک‌ها را پیگیری کنند.

چندصد سال است که کتاب منطق مستقل جدیدی که از این زاویه به منطق ننگرد، نگاشته نشده است.

۳. باید موضوعات جدیدی به منطق قدیم افزوده شود، مثل بحث از «معنی»، «صدق»، «سورهای مرکب در استدلال» و «سورهای مرکب در یک قضیه واحد». به‌طور کلی، باید به‌تناسب وضع علمی روز، منطق با حفظ مبانی به روز درآید.

از جهت دیگری هم باید به بازنگری در منطق توجه کرد که از آن به «روشمندی» تعبیر می‌کنم که بر اساس آن باید موارد زیر پیگیری شود:

۱. تدوین کتابی بر اساس فهرست موضوعی منطق که این امکان را برای خواننده فراهم سازد تا هر مبحثی را که می‌خواهد در کتاب‌های مختلف بیابد.

۲. ترجمه کلیه کتاب‌های منطق که به زبان عربی نوشته شده‌اند؛ کاری که در مورد بعضی منابع آغاز شده است و باید تا پایان ادامه یابد.

۳. بازنویسی بعضی کتاب‌ها که یا به زبان فارسی‌اند و باید روان‌نویسی شوند، مانند *اساس الاقتباس*، و یا ترجمه آنها دشوار است.

۴. در دستورکار قرار گرفتن تهیه کتابی که در آن دو منطق مقایسه شود و این موارد را در برداشته باشد: الف - موارد مشترک، ب - موارد افتراق، ج - لوازم غیرقابل جمع، د - ارزیابی نهایی.

۵. تألیف کتاب‌های منطقی مختلف برای دوره‌های تحصیلی گوناگون که باید به‌شدت پیگیری شود. عجب آنکه در این زمینه آنقدر فقر وجود دارد که باید برای تمامی مقاطع تحصیلی دانشگاهی و یا حوزوی به چند کتاب مراجعه کرد!

۶. تهیه کتاب تمرین: بهترین راه یادگیری و یاددهی منطق، تمرین است. باید مقدماتی فراهم شود تا برای مقاطع مختلف تحصیلی کتاب‌های تمرین تهیه شود.

۷. تهیه کتاب راهنمای تدریس

و در پایان این نکته شایان ذکر است که تحقق هر کدام از این مراحل، مشروط به تهیه و پذیرش طرح تحقیقاتی خاصی است که اگر این مبنا پذیرفته شود، باید هرچه سریع‌تر برای شکل‌گیری و شروع آن اقدام کرد که من شخصاً — به‌لحاظ گروه — آمادگی کامل خود را اعلام می‌کنم.

کلمه‌های مرکب و روش نگارش آن در خط فارسی

دکتر سعید بزرگ بیگدلی^۱، دکتر احمد تمیم‌داری^۲، آتوها فروهی^۳

مقدمه

زبان طبیعی‌ترین و پیچیده‌ترین وسیله ارتباط میان انسان‌ها است. ظهور چنین وسیله‌ای (در هر دو شکل نوشتار و گفتار) تاریخی طولانی دارد. این تاریخ همچنان جاری و خط و زبان در حال تغییر و دگرگونی است. زبان فارسی در حوزه گفتار، سیر تکاملی خود را طی می‌کند؛ اما در زمینه نوشتار دچار مشکلات جدی است. بخشی از دلایل بروز این مشکلات جایگزینی الفبای عربی است که برای زبان سامی و تصریفی عربی کارآمد و مناسب است؛ اما در خدمت به زبان ترکیبی فارسی، کارآیی لازم را ندارد؛ برای نمونه، تنوع اشکال بعضی از حروف (مانند ع، ـع، ع، ع) و رفتار متفاوت هر یک، از نظر چگونگی قرارگیری در واژه، از مسائل عمده بروز تشتت در نگارش فارسی است.

پیشینه اسم مرکب در زبان فارسی

از ویژگی‌های زبان فارسی سهولت ترکیب و کثرت انواع آن است. مراد از ترکیب در اینجا به‌هم‌پیوستن دو یا چند کلمه مستقل است که هریک معنی

۱. استادیار دانشگاه تربیت مدرس.

۲. دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی.

۳. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه پیام نور.

خاصی دارد و از پیوند آنها کلمه تازه‌ای حاصل می‌شود که اگرچه متضمن معنی اجزا نیز هست، مفهوم مستقل و تازه‌ای را بیان می‌کند.

هنگام مطالعه و تصحیح نسخه‌های قدیمی، بزرگ‌ترین مشکل مصححان، نابسامانی شیوه نگارش آن است. از دلایل این نابسامانی، عدم تدوین دستور زبان فارسی است.

این نابسامانی‌ها ناشی از ماهیت خط فارسی و عدم تدوین دستور جامع - فراگیر زبان فارسی است. تدوین قواعد و اصول برای یک خط زمانی میسر است که قواعد زبانی که آن خط برای نگارش آن به کار گرفته تا حدی مدون باشد. (صادقی، ۱۳۶۳: ۲)

وجود حروف منفصل و دندانه‌دار در الفبای فارسی موجب این دشواری خوانی می‌شود، از این رو بررسی پیشینه اسم مرکب به منظور یکسان‌سازی و وحدت در نگارش، امری ضروری است.

اسم در ایران باستان به قسمت‌های زیر تقسیم می‌شود:

الف - بسیط و مشتق و عبارت و مرکب؛

ب - معرفه و نکره؛

ج - جنس: مذکر و مؤنث و خنثی؛

د - شمار: مفرد و مثنی و جمع؛

ه - حالت: فاعلی، مفعولی، مفعولی معه، مفعولی له، مفعولی عنه، اضافی،

مفعولی فیه و ندایی. (ابوالقاسمی، ۱۳۸۲: ۵)

در پارسی باستان و اوستایی انواع متعددی از کلمات مرکب وجود داشته است. در فارسی میانه (پارسیک، پهلوی جنوبی) نیز کلمات مرکب فراوان است و انواع متعدد دارد. در فارسی جدید (دری) انواع و موارد استعمال کلمات مرکب بیشتر است. (۱۳۷۷: ۵۴ - ۵۳)

همچنین در ایرانی میانه غربی، نام‌های ایرانی باستان بسیط، مشتق، مرکب و یا عبارت هستند. با توجه به مبحث اصلی این نوشتار، چگونگی اسم مرکب در ایرانی باستان توضیح داده می‌شود. مرکب‌ها در ایرانی میانه غربی به دو دسته مرکب‌های آزاد و وابسته تقسیم می‌شوند (ابوالقاسمی، ۱۳۸۲: ۷۲ و ۷۴)

در پهلوی نیز نام یا ساده یا مشتق و یا مرکب است. مشتق آن است که از یک کلمه اصلی و یک پیشوند یا پسوند ساخته شده باشد. مرکب آن است که از پیوستن دو کلمه مستقل حاصل شود (ناتل خانلری، ۱۳۷۷: ۲۵۷).
ترکیب عبارت است از آنکه دو کلمه مستقل به هم پیوند و کلمه‌ای با معنی دیگر بسازد. در زبان پهلوی ترکیب بسیار رایج است و انواع گوناگون دارد. (همان، ص ۲۵۸)

در فارسی دری نیز روش‌های مختلفی که برای ساختن نام‌های مرکب در ایرانی میانه غربی به کار رفته است، استفاده می‌شود و مرکب به دو دسته آزاد و وابسته تقسیم می‌شود (ابوالقاسمی، ۱۳۸۲: ۱۸۰)

مسئله املاي کلمات مرکب، امروزه، در زبان‌های هم‌نژاد فارسی، مانند انگلیسی، آلمانی و فرانسه، بر اثر دو علم «درست‌نویسی»^۱ و «ریشه‌شناسی»^۲ حل شده است؛ و با آنکه این دو دانش، در ادبیات اروپا نیز از علوم جدید ادبی محسوب می‌شود، در قاموس‌های زبان‌های زنده، املاي هیچ کلمه بی‌تکلیف نمانده است و هیچ لغتی وارد فرهنگ‌ها نشده است، مگر با املاي درست و مشخص و با ذکر موارد استثنایی.

در املاي اروپایی، کلیه لغاتی که پیشوند و پسوند دارند، یا لغات اصلی که با یکدیگر جوش خورده و مبدل به کلمات مرکب شده‌اند، سرهم املا می‌شوند و در موردی هم که ترکیب بسیار بارز است یا سرهم‌نوشتن موجب طول شدن املا یا باعث دشواری قرائت، وحدت کلمه محفوظ بماند و لغات مرکب، با تمامیت لفظی و معنوی خود، در نقشی که در تلفیق جمله برعهده دارد، متجلی شود (دارائی، ۱۳۷۴: ۲۷۷)

در املاي فارسی پهلوی، از این بابت، اشکالی وجود نداشته است؛ زیرا همه لغات آن، فارسی و ساختمان واژه‌ها نیز ساده و شناخته‌شده بوده است، وانگهی حرفه دبیر، در انحصار متخصصان (هیربدان و موبدان) بوده است؛ اما در فارسی دری، علاوه بر مشکلات ناشی از نقل حروفی و گذشته از دشواری‌ها که بر اثر

اختلاط زبان ناهمژاد عربی یا فارسی، پیدا شده، ساختن لغات مرکب، برای بیان مقصود هم به طور غیرمحدودی متداول شده است (همان، ص ۲۷۸ - ۲۷۷)

اسم از نظر ویژگی ساختمان کلمه به دو قسمت ساده و مرکب تقسیم می شود. اسم ساده تنها یک جزء دارد و نمی توان آن را به دو یا چند بخش تقسیم کرد. از این رو در جدانویسی آن هیچ تردیدی نیست؛ اما درباره روش نگارش اسم مرکب - که از دو یا چند جزء مستقل ساخته شده - بحث و اختلاف نظر زیاد است. به این دلیل آنچه در نوشتار حاضر از نظر چگونگی رسم الخط و نگارش آن در جمله بررسی می شود؛ اسم مرکب است.

ظهور شیوه نامه ها و دستورالعمل های گوناگون - که تعداد آنها کم هم نیست - حاکی از فراوانی اختلاف نظر و تشتت در نگارش است. بررسی شیوه های ویرایش و نگارش مرجع این نوشتار و آثاری از این دست، بیانگر عدم قانونمندی یا پایبندنبودن به قوانین و ضوابط نگارش است.

برای انسان امروز پذیرش ضوابط و قوانین وضع شده، بدون ذکر دلایل منطقی دشوار است. به نظر می رسد قوانین خط نیز - که در بسیاری از شیوه نامه ها به صورت تجویزی است - به همین دلیل چندان با اقبال عمومی مواجه نشده است.

از این رو با تأکید بر اصول قانونمندی نگارش - که از پیشگامان این راه تا فرهنگستان زبان و ادب فارسی بر آن اصرار داشته اند - در این تحقیق با بررسی مقایسه ای و تحلیلی شیوه نامه های مرجع، برای هر قاعده و تجویزی (با تکیه بر پیشینه آن موضوع) به علت آن نیز پرداخته شد.

اصول قانونمندی نگارش خط فارسی که در این نوشتار، مورد نظر بوده، عبارت است از:

- اصل استقلال واژه؛
- پایبندی به قوانین و موازین دستور زبان فارسی؛
- تطابق ملفوظ و مکتوب؛
- آموزش آسان به نوآموزان (اعم از ایرانی یا غیر ایرانی)؛
- توجه به نگارش ساده و خواندن آسان واژه به منظور جلوگیری از اشتباه؛

- توجه به اصل زیباشناختی واژه.

برای گام‌های آغازین در راه ارائه دلیل و برهان در چگونگی نگارش واژه‌ها، تکیه بر کتاب‌های دستور زبان فارسی ضروری به نظر می‌رسد. از این رو به منظور دستیابی به این مهم، با یاری‌جستن از کتاب‌های دستور و استناد به روش تقسیم‌بندی واژگان، مباحث ویرایشی تفکیک و در زیرمجموعه تقسیمات دستور قرار گرفت نوشتار حاضر مجموعه‌ای تلفیقی از مباحث دستوری و ویرایشی است.

در نگارش فارسی بنا بر اصل استقلال واژه‌ها کلمه‌های ساده و مرکب با فاصله‌ای مناسب در جمله‌ها و عبارت‌ها به نگارش درمی‌آیند. اما در نگارش به منظور جلوگیری از تکرار قواعد نگارشی، مانند سرهم‌نویسی، جدانویسی و بی‌فاصله‌نویسی به چگونگی پیروی از این قواعد اشاره می‌شود:

سرهم‌نویسی: اگر حرف پایانی تکواژ اول از حروف پیوسته باشد، به تکواژ دوم می‌چسبد:

دان و ا ← دانا؛ دانش و گر ← دانشگر؛ تک و واژ ← تکواژ؛

بی‌فاصله‌نویسی: در زمانی که پیوسته‌نویسی ضروری است، اگر حرف پایانی تکواژ اول از حروف پیوندناپذیر باشد، بدون فاصله از تکواژ دوم نوشته می‌شود: هنرپیشه، بهره‌وری؛

جدانویسی: در زمانی که جدانویسی ضروری است اگر حرف پایانی تکواژ اول از حروف پیوندپذیر باشد، باید جدا از تکواژ بعدی نوشته شود: هم‌مسلك، توپ‌بازی؛

در نوشتار حاضر مجال پرداختن به همه جنبه‌های نگارش خط فارسی وجود ندارد. از این رو با اکتفا به همین مقدار به یکی از اصلی‌ترین مسائل خط فارسی - که ناشی از روش نگارش کلمه‌های مرکب است - می‌پردازیم.

در زبان و خط فارسی هر واژه به سه نوع می‌تواند پدیدار شود: ۱. بسیط یا ساده؛ ۲. مشتق؛ ۳. مرکب. برای مثال، واژه خرد، کلمه‌ای بسیط است؛ با افزودن پیشوند «ب» قیدساز به کلمه‌ای مشتق تبدیل می‌شود؛ بخرد؛ و با ترکیب با واژه پیشه، به کلمه مرکب بدل می‌شود (نیساری، ۱۳۷۴: ۲۸).

باتوجه به استقلال کلمه، واژه‌های بسیط، ساده و مشتق سرهم یا بی‌فاصله نوشته می‌شوند؛ واژه‌های مرکب نیز حداقل دو جزء معنادار، که مجموعه اجزای آن مفهومی تازه و مستقل یافته‌اند، سرهم یا بی‌فاصله نوشته می‌شود. باید توجه کرد که در رسالت اصلی هر نوشتاری، پیشرفت در مسیر ارزندگی برای هماهنگی با تلفظ واژگان، آشکار می‌شود. استاد فقید بهمنیار این مطلب را در عبارتی کوتاه بیان کرده است:

«کمال و زیبایی سخن مکتوب به این است که سخن ملفوظ را چنان که هست، نشان دهد ...» (دهخدا، ۱۳۷۳: مقدمه، ص ۱۳۵)

در این راستا در موارد ذیل باید از سرهم‌نویسی خودداری کرد:

- اگر کلمه‌ای با سرهم‌نویسی طولانی و دراز شود؛
- اگر سرهم‌نویسی کلمه‌ای موجب زشتی و بدنمایی آن شود؛
- اگر سرهم‌نویسی واژه‌ای موجب دشوارخوانی آن شود؛
- اگر حرف پایانی جزء اول با حرف آغازین جزء دوم، همجنس یا هم‌مخرج باشد.

با توجه به تمامی مسائل پیش گفته، پیشنهاد‌های نگارشی موارد مختلف با همان سبک و سیاق مطرح می‌شود. شایان ذکر است که بسیاری از موارد، تکرار باورهای صاحب‌نظران پیشین ویراستاری است؛ تنها سعی شده است تا با جمع‌آوری اطلاعات پیشینه آنها و با اتکا به ضوابط طرح شده، برای هر نوع روش نگارشی با توجه به محدودیت زبان و خط فارسی دلیل منطقی و علمی آن نیز آورده شود.

اسم مرکب

اسم مرکب اسمی است که از دو یا چند جزء (تکواژ) مستقل ساخته شده که هر یک به‌طور جداگانه دارای معنی باشد. اسم مرکب، فرایند ترکیب دو واژه یا بیشتر است، مشروط بر اینکه از ترکیب دو واژه، معنایی متفاوت از معنای مستقل هر یک از اجزا به‌وجود آید. مثلاً از ترکیب کلمه «دل» با واژه «تنگ» به-

معنی «باریک»، اسم مرکب «دلتنگ» ساخته می‌شود که به مفهوم افسرده و غمگین است.

مرحوم بهمنیار وجوه ترکیب دو کلمه در فارسی را به شش قسم برشمرده‌اند: کلمات مزجی (درختستان)؛ اسنادی (درخت افتاد)؛ اضافی (درخت هلو)؛ وصفی (درخت بلند)؛ عطفی (درخت و گیاه)؛ اتباعی (دار و درخت) (همان، ص ۱۷۶).

بحث اسم مرکب در دستور زبان، دامنه وسیعی از ترکیب تکواژه‌ها است. در روش تشخیص آنها دو ویژگی وجود دارد:

الف - میان اجزای آن، درنگ نباشد؛

ب - در میان اجزای آن، امکان افزودن جزء دیگری نباشد. مثلاً «صاحب‌نظر» در خط، دو واژه محسوب می‌شود: زیرا هم درنگ در میان آن است و هم می‌توان جزء دیگری (صاحب این نظر) به آن افزود. با حذف نشانه اضافه، هر دو امکان از بین می‌رود: «صاحب‌نظر»^(۱)

روش نگارش اسم مرکب، براساس اصل استقلال واژه‌ها، سرهم‌نویسی است؛ اما امروزه یکی از مسائل آشفته و مورد اختلاف در نگارش، مسئله سرهم‌نویسی یا جدانویسی این اسامی است.

توجه به ویژگی‌های خط فارسی، بیشتر صاحب‌نظران را برآن داشته است تا ضمن تأکید بر سرهم‌نویسی، وجود محذورات اسنادی به این ویژگی را موجب بروز استثنا در قاعده کلی ترکیب اجزای اسامی مرکب و پرهیز از سرهم‌نویسی بدانند. مرحوم بهمنیار این استثناها را چنین برشمرده‌اند:

الف - وقتی کلمه دراز شود: سلیمان‌شکوه ← سلیمان‌شکوه؛

ب - وقتی زشت و بد نما شود: همنخجیر ← همنخجیر؛

ج - وقتی خواندنش دشوار شود: رستم‌صولت ← رستم‌صولت؛

د - وقتی به سبب متصل‌نوشتن دو حرف همجنس، پهلوی هم واقع شوند:

هم‌مسلک ← هم‌مسلک؛

ه - وقتی کلمه‌ای را بر جزء دوم مرکب به وسیله «واو» عطف کرده باشند:

بیعار و ننگ ← بی‌عار و ننگ^(۲)؛

و- وقتی کلمه‌ای مشتبه به کلمه دیگر شود: بی‌آرام ← بی‌آرام (غلامحسین زاده،

۱۳۷۹: مقدمه، ص ۱۷۶)

رسم‌الخط و روش نگارش کلمه‌های مرکب از زیرمجموعه‌های مباحث دستوری است؛ چنان‌که تا پیش از ظهور شیوه‌نامه‌های نگارشی - که تعداد آنها کم هم نیست - در بسیاری از کتاب‌های دستور زبان و مقدمه برخی فرهنگ‌ها قواعدی برای آنها نوشته شده است. با وجود ظهور شیوه‌نامه‌های گوناگون - که از آغازین آن تا امروز قریب به چهل سال می‌گذرد - هنوز ناهماهنگی‌ها و اختلاف‌نظرهای بسیاری دیده می‌شود^(۴)، هر چند در پاره‌ای موارد نیز به پیروی از پیشینیان قواعدی بدون ذکر دلیل، پذیرفته و به آن عمل شده است. لزوم توجه به وحدت رسم‌الخط و یکدستی قواعد نگارشی و کاهش اختلاف‌نظرها و ایجاد فاصله بین نسل‌ها، بررسی مقایسه‌ای کلمه‌های مرکب را از نظر نگارشی (بدون در نظر گرفتن نقش دستوری آن) در شیوه‌نامه‌های مشهور ضروری می‌نماید.^(۵)

نکته قابل توجه این است که در بحث مقایسه‌ای شیوه‌نامه‌ها درباره شناسه، تنها به ساختمان آنها بدون در نظر گرفتن نقش هریک، پرداخته شده است.^(۶) برای آگاهی دقیق‌تر، اختلاف و اشتراک نظر هجده شیوه‌نامه‌ها حفظ رسم‌الخط هریک در جدولی مستقل آورده شده است.

مسئله پیشوندها و پسوندها در کلمات مرکب، از مهم‌ترین مسائل به‌شمار می‌آید. تعداد زیادی از اسم‌های مرکب، از پیوند واژه‌های فارسی به لغات عربی به وجود می‌آید و شماری نیز به جای واژه‌های بسیط باستانی^(۷) - که مفقود یا منسوخ شده‌اند - آمده است. از جمله عوامل چندگونگی در نگارش اسم‌های مرکب، می‌توان به اهمیت دادن به زیبایی خط و توجه به جنبه‌های هنری خوشنویسی به مناسبت اشاره کرد؛ که در خوشنویس‌های هنری در قالب تابلوهای نفیس، موضوع متفاوت از نگارش معمول فارسی است که باید زودیباب و آسان‌فهم باشد و این امر را می‌توان در برنامه‌های نرم‌افزاری نظیر کلک، چلیپا و مانند آن رعایت کرده. به زبانی دیگر، باید گفت که اگر رسالت نوشته اطلاع‌رسانی (اعم از علمی، فرهنگی، اجتماعی و ...) باشد، درست‌نویسی و پیروی از قواعد یکسان‌سازی نگارش، ضروری است؛ اما اگر هدف از آن ارائه هنر و زیبایی باشد،

می‌توان از این قاعده چشمپوشی کرد. از این رو به دلیل اهمیت موضوع، به تفکیک موارد جدانویسی و سرهم‌نویسی ضروری اسم‌های مرکب اشاره می‌شود.

سرهم‌نویسی اسم‌های مرکب

پیوسته‌نویسی دو جزء کلمه‌های مرکب در نگارش پیرو استقلال واژه‌ها است؛ یعنی براساس استقلال کلمه مرکب لازم است اصل سرهم‌نویسی در نگارش آنها رعایت شود.

با بررسی انجام‌شده از نظریات موجود در شیوه‌نامه‌های مرجع، رعایت موارد زیر درباره اسم‌های مرکبی که باید پیوسته نوشته شوند، ضروری است:

— مرکب‌های بسیط‌گونه: الفبا، آبرو؛

— مرکب‌هایی که جزء دوم آنها تک‌هجایی و با مصوت «آ، آ، آ» آغاز شود:

گلاب، زهاب؛

— مرکب‌هایی که جزء دوم آنها تک‌هجایی باشد و به صورت رسمی یا

نیمه‌رسمی جنبه سازمانی، اداری و صنفی یافته باشد: استاندار، آشپز، قالیشو؛

— مرکب‌هایی که جدانویسی آنها، ابهام یا التباس معنایی ایجاد کند: بهیار

(به‌یار)، کهربا (که‌ربا)، بهروز (به‌روز)؛

— مرکب‌هایی که در آنها ابدال، ادغام و مزج، جابه‌جایی آوایی یا کاهش و

افزایش واجی روی داده باشد: سکنجبین، هشیار، نستعلیق؛

— مرکب‌هایی که دست‌کم یک جزء آنها، کاربرد مستقل نداشته باشد:

خانوار، نانوا، غمخوار؛

— مرکب‌هایی که جزء اول آن «به، ره، زه، شه، گه، که، گه، مه» باشد: رهنما،

زهدان، شهباز؛

— مرکب‌هایی که حاصل مصدر و فعل‌های مرکب باشند: بزرگداشت،

نگهدرای، خرابکاری؛

— مرکب‌هایی که از چند واحد اسم و صفت یا اسم و اسم بدون نشانه

اضافه به وجود آید: جوانمرد، روشندل، گلخانه، کتابخانه؛

— مرکب‌هایی که از «و» در میان ترکیب‌های عطفی و اجزای مکرر، حذف شده باشد: جستجو، گفتگو؛

— مرکب‌هایی که از ترکیب با پیشوند یا پسوند ساخته شود: همدل، گلزار، نمکدان؛

— مرکب‌هایی که نشانه اضافه آنها در ترکیب صفت و موصوف یا مضاف و مضاف‌الیه در تلفظ حذف شده باشد کسره هنوز باقی باشد؛ اما نشانه جمع به آخر جزء اول (موصوف یا مضاف) اضافه نشود، بلکه به صفت مضاف‌الیه پیوندد: رختخواب (رختخواب‌ها)، آبگرم (آبگرم‌ها)، جنابعالی؛

— مرکب‌هایی که بر تخصص دلالت دارند: ریاضیدان، حروفچین، ایران‌شناس؛

— مرکب‌هایی که در عناوین شخصیت‌ها و لغات تعارف به کار می‌روند و کسره اضافه آنها تلفظ نمی‌شوند: عالیجناب، عالیجاه، اینجناب، آنجناب؛

— مرکب‌هایی که به طریق نقل حروف از کلمات غیرفارسی، املا شود: سانتیمتر، کنفرانس، تکنسین.

در جدول زیر مجموع نظریات شیوه‌نامه‌های مرجع در پیوسته‌نویسی بسیط گونه‌ها تبیین شده است.

کلمات مرکب: پیوسته‌نویسی بسیط گونه‌ها

آزاد:	استقلال هر کلمه حفظ گردد و هر کلمه مستقل اعم از ساده یا مرکب جدا از کلمه‌های دیگر نوشته شود. گروه کلمه‌هایی که مفهوم‌های معنایی واحدی می‌سازند، تا آنجا که ممکن است سرهم و چنانچه ممکن نباشد جدا و نزدیک به هم نوشته شوند: شاهنامه، بانک ملی، دانشسرای عالی، شراب هفتساله، طفل یکشبه، هیچیک (ص ۱).
آموزش:	کلمه‌های مرکبی بسیط تلقی می‌شوند (به دلیل وسعت یا قدمت کاربرد یا بیگانه بودن) یا این که اجزای آن‌ها کاملاً با هم آمیخته‌اند (مثل سکنجبین که در اصل سرکه انگبین یا سرکنگبین بوده است)، به صورت پیوسته نوشته می‌شوند: آبرفت، آبرو، آبشخور، القبا، آبدارچی (ص ۶ و ۱۳).
ادیب:	واژه‌های مرکب معمولاً باید پیوسته یا نزدیک به هم نوشته شوند: هفتساله، زیستشناسی،

کلمه‌های مرکب و روش نگارش آن در خط فارسی ۴۱۳

مسگر، کارگر، شاهانه، پاسبان، فرماندار، شبگرد، رهرو، شیمیدان، دانشجو، کاردان (ص ۱۱۹).	
کلمه‌های مرکبی که بسیط‌گونه هستند. پیوسته نوشته می‌شوند: آبپاش، آبشار، لبخند، نیشکر (ص ۳۷).	بهشتی:
—	تهران:
—	دانشنامه:
واژه‌های مرکب در مواردی که بسیط‌گونه‌اند، پیوسته نوشته می‌شوند: آبرو، الفبا، آبشار، نیشکر (ص ۲۰۰).	شاهری:
ترکیب‌های بسیط‌گونه، چنان‌که در شم اهل زبان تجزیه معنایی نشوند، پیوسته نوشته می‌شوند: آسمان، تنگنا، آبرو (ص ۱۷).	شعار:
—	غلامحسین زاده:
—	فرانکلین:
اجزای کلمه مرکب گاهی پیوسته بهم نوشته میشوند، مانند: نیکبخت، پنجساله، بزرگداشت، یکشنبه، صاحب‌دل (ص ۹).	فرشیدورد:
مرکب‌هایی که بسیط‌گونه است، الزاماً پیوسته نوشته می‌شود: آبرو، الفبا، آبشار، نیشکر، رختخواب، یکشنبه، سیصد، یکتا، بیستگانی، هفتصد (ص ۳۹).	فرهنگستان:
—	قدس:
اجزای کلمه مرکب به‌طور معمول پیوسته نوشته می‌شود. به عبارتی، وقتی یک واحد مستقل معنایی - که از ترکیب دو یا چند کلمه به‌وجود می‌آید - برای آنکه تمامیت صورت و معنای آن حفظ و مشخص شود، سرهم نوشته می‌شود، مانند: جهانگیر، صاحب‌دل، نیکبخت، پنجساله، همدلی، بیدل (ص ۵۹).	قهرمانی:
یک واحد مستقل معنایی که از ترکیب دو یا چند کلمه به‌وجود می‌آید از قاعده اصلی، یعنی استقلال کلمه‌ها استفاده می‌کند و سرهم نوشته می‌شود و تا تمامیت صورت و معنای آن حفظ و مشخص شود، سرهم نوشته می‌شود، مانند: جهانگیر، صاحب‌دل، نیکبخت، پشاه‌نگ، دلبر، دلدار، دلنشین (ص ۶۹، ۷۰).	کاخی:
برخی از کلمات بسیط هنگامی که در کلمه مرکب به‌کار می‌روند. چسبان نوشته می‌شوند: کتابخانه، گلخانه، شاهنامه، سخنگو، یکدیگر، یکنواخت (ص ۳۹۴ تا ۳۹۶ و ۴۰۰).	محمدی‌فر:
اجزای کلمه مرکب معمولاً پیوسته به هم نوشته می‌شود: بزرگداشت، پنجساله، دست‌فروش، دوست‌کام، صاحب‌دل، خوشخو، نگهداری، همخوانی، یکباره، یکشنبه، خوشخو، هموطن (ص ۲۴).	مرکز نشر:

مقربى:	دو يا چند كلمه كه از تركيب آنها كلمه‌اى (= نوع دستورى) تازه با مفهومى تازه (غير از مفهوم هريك از اجزاي تركيب) پديد آمده باشد، پيوسته به يكدیگر نوشته مى‌شود: دوستكام، شاخسار، مهمانخانه، صاحب‌دل، نيك‌بخت، چيستان، گلزار، پنجساله (ص ۸).
--------	--

از میان هجده شیوه‌نامه مرجع، آزاد و کاخی با تکیه بر اصل استقلال واژه، پیوسته‌نویسی کلمات مرکب بسیط‌گونه را ضروری شمرده‌اند. در این میان آموزش، بهشتی، شاهری، فرهنگستان و محمدی فر با اشاره به کلمات مرکب بسیط‌گونه، پیوسته‌نویسی آنها را الزامی دانسته‌اند، ادیب، فرشیدورد، قهرمانی و مرکز نشر پیوسته‌نویسی کلمات مرکب را معمول دانسته، اما تهران، دانشنامه، غلامحسین‌زاده، فرانکلین و قدس در این باره نظر نداده‌اند.

کلمه‌های مرکب (الزاماً پیوسته نوشته می‌شوند)

آزاد	—
آموزش:	۱. مرکب‌های بسیط‌گونه: الفبا؛ ۲. اگر جزء دوم با «آ» آغاز شود و تک‌هجایی باشد: گلاب، پساب؛ ۳. اگر در واژه‌ی مرکب ابدال، ادغام و مزج، جابه‌جایی آوایی یا کاهش و افزایش واجی روی داده باشد: سکنجین، نستعلیق؛ ۴. اگر دست‌کم یک جزء واژه‌ی مرکب کاربرد مستقل نداشته باشد: خانواده؛ ۵. اگر جزء دوم واژه‌ی مرکب تک‌هجایی باشد یا واژه، کاربرد رسمی یا اداری داشته باشد: آشپز، استاندارد؛ ۶. اجزای کلمه‌ی مرکبی که جزء اول آن «به، ره، زه، شه، گه، که، که، مه» باشد (با های ملفوظ) پیوسته نوشته می‌شود: بهتر، رهنما، زهدان، شهباز، کهتر، مهتاب (ص ۱۴).
ادیب:	اسم‌های مشتق از مصدرها و فعل‌های مرکب: نگهداری، خرابکاری، سخنرانی، بزرگداشت، اگر چند واحد چه اسم و صفت و چه اسم و اسم بدون اضافت به دنبال هم آیند و به‌سان یک واحد کل کاربرد داشته باشند می‌توان آنها را در یک هم‌نه واژه مستقل به‌شمار آورد، سرهم یا بدون فاصله نوشت: روشن‌دل، نیکمرد، جوانمرد، گلخانه، شاه‌رگ، اگر جزء دوم با «آ» آغاز شود و آخرین حرف واحد پیشین، پیوستنی باشد: پیوسته نوشتن با حذف مد: گرمابه، دلارام، پیوسته نوشتن با حفظ مد: هم‌آشیان، هرگاه یک ترکیب قیدی از «ب + آ»

کلمه‌های مرکب و روش نگارش آن در خط فارسی ۴۱۵

تشکیل شود، باید «مد» را نگه داشت: بآسانی (ص ۱۲۰ تا ۱۲۴، ۱۵۰ و ۱۵۱)	
۱. اگر کلمه مرکب دست‌کم یک جزء آن کاربرد مستقل نداشته باشد: چاپگر، عیالوار؛ ۲. اگر در داخل دو جزء کلمه مرکب، کاهش یا افزایش واجی یا ابدال یا ادغام و مزج یا جابه‌جایی آوایی روی داده باشد: سنکجبین، هشیار؛ ۳. اگر جزء دوم تک‌هجایی باشد و صورت رسمی یا نیمه‌رسمی، جنبه سازمانی یا اداری یافته‌اند: استاندارد؛ ۴. اگر جزء دوم با «آ» شروع شود، علامت «~» حذف و پیوسته به جزء اول نوشته می‌شود: پیشاهنگ، فناوری، کارآمد؛ ۵. کلمه‌های مرکب حاصل از مصدرهای مرکب پیوسته نوشته می‌شود: بزرگداشت، نگاهداشت، گرامیداشت؛ ۶. اگر «و» بین ترکیب‌های عطفی و اجزای مکرر حذف شده باشد، پیوسته نوشته می‌شود: تک‌تک، جستجو، چهچهه، قهقهه، گفتگو (ص ۳۱ تا ۳۷).	بهشتی:
پیشوندها و پسوندها همواره چسبیده به کلمه‌ای که با آن ترکیب می‌شود نوشته می‌شود: همدل، همنشین، گلزار، نمکدان، دانشمند (ص ۳).	تهران:
—	دانشنامه
در مواردی که بسیط‌گونه‌اند: آبرو، الفبا؛ جزء دوم با «آ» آغاز می‌شود و تک‌هجایی باشد: گلاب، خوشاب؛ هرگاه یکی از فرایندهای واجی (کاهش یا افزایش واجی، ابدال، ادغام، مزج، جابه‌جایی آوایی) در داخل آنها روی داده باشد: چنو، هشیار، نستعلیق؛ هنگامی که حداقل یک جزء آنها کاربرد مستقل نداشته باشد: خانواده، نانوائی، غمخوار، رنگرز؛ در صورتی که جدانویسی آنها، ابهام معنایی ایجاد کند: بهروز، بهنام، کهریا، کهریز؛ در صورتی که جزء دوم آنها تک‌هجایی باشد و به‌طور رسمی یا نیمه‌رسمی، جنبه‌ی شغلی، سازمانی یا اداری گرفته باشد: استاندارد، قالیشو، آشپز (ص ۲۰۰ و ۲۰۱).	شاهری:
ترکیب‌های بسیط‌گونه، ترکیب‌هایی که جزء دوم آنها با همزه آغاز شود و تک‌هجایی یا یک‌هجا + مصوت پایانی باشد: گلاب، گرمابه، پشمالو، گلابی (ص ۱۷).	شعار:
اگر کسره ترکیب مضاف و مضاف‌الیه یا صفت و موصوف در تلفظ حذف شده باشد یا کسره هنوز باقی باشد ولی نشانه جمع به آخر جزء اول (مضاف یا موصوف) اضافه نشود، بلکه به مضاف‌الیه یا صفت بیوندد، باید پیوسته نوشته شود: جنابعالی، آبگرم، رختخواب‌ها، اگر به اسم‌های صوت مکرر پسوند اضافه شود و اسم یا صفت جدیدی ساخته شود، در آن صورت پیوسته نوشته می‌شود: قهقهه، چهچهه، قلقلک، اسم یا صفت حاصل از صیغه‌های	غلامحسین‌زاده

صوفی، پیوسته نوشته می‌شود: پیشبرد، گمشده، باقیمانده، نگهداری (ص ۱۴ تا ۱۶).	
—	فرانکلین:
در کلمات مرکب و مشتقی که جزء دوم آنها با «آ» آغاز شود و در جزء دوم بهم متصل گردد مد «~» حذف می‌شود: گلاب، سیلاب، غرقاب، دلارام، پیشاهنگ، همآورد، وانگهی، اما اینگونه کلمات اگر بهم نچسبند، مدّ ظاهر می‌شود: دانش‌آموز، جان‌آفرین، دست‌آموز، در بعضی موارد نیز مدّ می‌افتد بدون آنکه اجزاء بهم بچسبند: شاداب، مرداب، مرکبهای پر استعمال: گلاب، دلارام، سیلاب، در مرکبهای کوتاه: دانشجو، دلبر، دلجو، دلکش، در مرکبهایی که یکی از اجزاء آن پر استعمالست از آن جمله است در اینگونه مرکبها: صفات و قیود و کلماتی که با «ب» ساخته می‌شوند، بویژه در کلمات مرکبی که از دو کلمه مکرر یا غیرمکرر ساخته شده و در وسط آنها «ب» قرار گرفته است: سربسر، در فعل‌های مرکبی که یکی از اجزاء آنها «ب» است: بوجود آوردن، در ترکیبات حاصل از این و آن: اینطور، آنکس، در مرکب‌های حاصل از که و چه: همینکه، چقدر، در ترکیبات حاصل از یک و اعداد کوتاه: یکسان، یکشبه، هفتصد، از ترکیبهای ساخته‌شده با هیچ: هیچگاه در کلمات مرکبی که حرف آخر جزء اول و حرف اول جزء دوم آنها همجنس یا قریب‌المخرج باشد گاهی بجای دو حرف یک حرف مشدد یا مخفف مینویسند: شبو، شیر، بتر، بادامغز، که اصل آنها: شب‌بو، شب‌پره، بدتر، بادام مغز است این کلمات در این صورت باید جدا نوشته شوند نه پیوسته (ص ۲۳ و ۲۴).	فرشیدورد:
اگر جزء دوم آن تک‌هجایی باشد و به‌صورت رسمی یا نیمه‌رسمی جنبه سازمانی و اداری و صنفی یافته باشد: استاندار، آشپز، قالیشو، مرکبهایی که جدانوشتن آنها التباس یا ابهام معنایی ایجاد می‌کند: بهیار (به‌یار)، بهروز (به‌روز) کهگل، کُھسار، مرکبی که دست‌کم یک جزء آن کاربرد مستقل نداشته باشد: غمخوار، رنگرز، کهربا، کلمات مرکبی که از ترکیبی با پسوند ساخته می‌شود همیشه پیوسته نوشته می‌شود. تبصره: پسوند «وار» از حیث جدا یا پیوسته‌نویسی تابع قاعده‌ای نیست، در بعضی کلمه‌ها جدا و در بعضی دیگر پیوسته نوشته می‌شود: طوطی‌وار، بزرگوار، هرگاه کاهش یا افزایش واجی یا ابدال یا ادغام و مزج یا جابه‌جایی آوایی در داخل آنها روی داده باشد: چند، هشیار، ولنگاری، سکنجین، مرکب‌هایی یا پیشوندهای به، بی، هم بارعایت مستثناهایی ساخته می‌شود و سرهم نوشته می‌شود (ص ۳۸ تا ۴۰).	فرهنگستان:
—	قدس:

اجزای کلمه مرکب به‌طور معمول پیوسته نوشته می‌شود. به عبارتی، وقتی که یک واحد مستقل معنایی — که از ترکیب دو یا چند کلمه به‌وجود می‌آید — برای آنکه تمامیت صورت و معنای آن حفظ و مشخص شود، سرهم نوشته می‌شود، مانند: جهانگیر، هموطن، خوشخو، همدلی، بیدل؛ اگر جزء دوم کلمه مرکبی با «آ» (الف ممدود) شروع شود، پیوسته نوشته شده، مثلاً از بالای حرف (آ) حذف می‌شود، مانند: پیشاهنگ، پیشامد، خوشایند، خوشامد، دلارام، رهاورد، کلمه‌های مرکب حاصل از مصدرها، سرهم نوشته می‌شود: چشمداشت، چشمپوشی، دلداد، نگاهداری، نگاهداشت، پشتاز (ص ۵۸ تا ۶۰).	قهرمانی:
طبق قاعده کلمه‌های مرکب «مند، وند، مرد، خوار، خور» و نظایر آنها را به کلمه قبلی بچسبانید (با رعایت قاعده‌های مربوط به «ه غیرملفوظ»، تمامیت و استقلال کلمه‌ها، ساده‌نویسی، زیبایی و خوشنمایی کلمه) دانمشند، ثروتمند، جوانمرد، دلخور، جهانخور (ص ۸۲).	کاخ:
کلمه‌های مرکب حاصل از فعل ترکیبی: نگاهداشت، چشمداشت، پیشبرد، کلمه مرکبی که هسته دوم آن با حرف «آ» آغاز می‌شود. معمولاً به‌صورت چسبان نوشته و «آ» به «ا» تبدیل می‌شود: پیشامد، دلارام (اما «آ» در مواردی مانند درآمد، فرایند، کارآمد ممکن است به دلیل علمی، به‌صورت جدا نیز به‌کار برده شود (ص ۳۹۸ و ۳۹۹).	محمدی‌فر:
کلمات مرکب حاصل از مصدرهای مرکب و صیغه‌های فعلی آنها سرهم نوشته می‌شود: چشمپوشی، چشمداشت، دلداد، نگاهداشت (ص ۲۶).	مرکز نشر:
پسوندهایی که به آخر اسامی و صفات می‌چسبند و اسم یا صفت مرکب پدید می‌آورند: دشتستان، گلزار، دانشمند، طربناک، غمگین (ص ۹).	مقرب:

درباره پیوسته‌نویسی کلمه‌های مرکب به‌طور کلی به‌جز دانشنامه، فرانکلین و قدس، بقیه شیوه‌نامه‌ها بر پیوسته‌نویسی کلمه‌های مرکب هم‌رأی هستند. البته هریک از شیوه‌نامه‌های صاحب‌نظر به انواع کلمه‌های مرکب اشاره داشته و درخصوص روش نگارش آن اظهارنظر کرده‌اند. آنچه مسلم است اهمیت نگارش این کلمه‌ها است که بیشتر شیوه‌نامه‌ها به آن توجه کرده، روش پیوسته‌نویسی با تکیه بر حفظ استقلال واژه و رعایت اصول نگارشی — که پیش از این به آن اشاره شد — هم عقیده‌اند.

جدانویسی اسم‌های مرکب

جدانویسی دو جزء کلمه‌های مرکب در نگارش — با وجود ضرورت توجه به اصل استقلال واژه‌ها — پیرو ویژگی‌های خط فارسی است؛ موارد زیر کلمه‌های مرکبی است که باید جدا، اما بی‌فاصله نوشته شوند:

— کلمه‌های مرکبی که حرف پایانی جزء اول آنها از حروف پیوندناپذیر باشد: دیدار؛

— کلمه‌های مرکب پردندانه که اتصال آنها موجب دشواری خواندن یا احتمال غلط چاپی و یا نازیبایی واژه شود: سلطنت‌طلبان، رستم صولت، عایق‌کاری؛
— کلمه‌های مرکبی که حرف پایانی جزء اول با حرف آغازی جزء دوم مکرر یا هم‌مخرج باشد: هم‌مرز، قاب‌بازی، چوب‌پرده؛

— کلمه‌های مرکبی که حرف پایانی جزء اول، پیوندناپذیر و حرف آغازین جزء دوم مصوت «آ، اَ، آ» باشد: گرداب، پراکندن، نوآموز؛

— کلمه‌های مرکبی که یک جزء آن فارسی نباشد: خوش‌تیپ، شیک‌پوش؛
— کلمه‌های مرکبی که حاصل از مصدرها و گروه‌های فعلی باشد: بزرگ‌داشتن، نگه‌داشتن، به سر بردیم؛

— کلمه‌های مرکبی که از ترکیب واژه‌های اتباعی ایجاد شود: پول‌مول، سنگین‌رنگین، فرش‌مرش؛

— کلمه‌های مرکبی که از ترکیب‌های اضافی (صفت و موصوف، مضاف و مضاف‌الیه) که نشانه اضافه آن ملفوظ باشد: حاصل جمع، دست‌کم، صرف‌نظر؛
— کلمه‌های مرکبی که یک جزء آن، عدد باشد: پنج‌تن، هفت‌گنبد؛

— کلمه‌های مرکبی که بیش از دو جزء داشته و یکی از اجزای آنها حرف اضافه باشد: به طور کلی، به وجود آوردن، سربه‌زیر؛

— کلمه‌های مرکبی که حرف پایانی جزء اول آنها «ه بیان حرکت» باشد: کشته‌شده، خانه‌خراب، حيله‌گر؛

— کلمه‌های مرکبی که یک جزء آن اسم خاص باشد: سعدی‌صفت، عیسی‌دم؛

کلمه‌های مرکب و روش نگارش آن در خط فارسی ۴۱۹

سرهم‌نویسی آنها، خواندن را با مشکل مواجه سازد: کمرنگ/کم‌رنگ (ص ۲۰۰ تا ۲۰۲).	
شعار: مرکب‌ها دو دسته‌اند: ۱. مرکب از اسم با اسمی دیگر یا صفت یا قید، مانند دانش‌سرا، خوش‌بخت، شب‌چراغ؛ ۲. مرکب از بن فعل با عنصری دیگر: دانشجو، حساب‌دار، گم‌گشته و حال می‌گوییم در همه‌ی اینها اصل جدانویسی غلبه دارد، اما ناهمگن‌هایی نیز هست که در نمایه‌ی زیر گرد آمده است: آبرو، آبشخور، آبیاری، آنچه، اردیبهشت، امروز، امسال، بهبود، بهنام، پانصد، پریشب، پیامبر، تلنبار، جلبک، خمیازه، دانشجو، دلاور، دهخدا، رخسار، رنجبر، ساقدوش، سوسمار، سیمرغ، طاق‌دیس، فاضلاب، گوشمال، گرمابه، ولنگاری، هجده، هوشیار، یکتا، یخچال، همانند (ص ۳۹ و ۴۰)	
غلامحسین زاده: مصدرهای مرکب و صیغه‌های صرفی آنها جدا نوشته می‌شود: پیش‌بردن، نگه‌دار، پیش‌برد (صیغه صرفی)، ترکیب مضاف و مضاف‌الیه و صفت و موصوف تا هنگامی که کسره بین آنها باقی باشند، جدا از هم نوشته می‌شوند: آب گرم، شورای عالی، ترکیب‌هایی که از سه جزء یا بیشتر ساخته شده باشند و یکی از اجزای آنها حرف اضافه باشد، ترکیب گروهی یا عبارت به شمار می‌روند و همواره جدا نوشته می‌شوند، مانند: به‌طور کلی، به‌وجود آوردن، دربه‌در، از این رو، سربه‌زیر، بجز کلمه‌های گفت‌وگو و جست‌وجو — که مطابق عرف خط فارسی می‌توان آنها را پیوسته هم نوشت — بقیه گروههای عطفی جدا از هم نوشته می‌شوند: گفت و شنید، رفت و آمد، اسمهای صوت مکرر نیز — بجز غلغل — جدا نوشته می‌شوند: دق‌دق، چپ‌چپ، کم‌کم (ص ۱۴ و ۱۵)	
فرانکلین :	_____
فرشیدورد: کلماتی که جزء دومشان با «آ» شروع می‌شود: دانش‌آموز؛ دست‌آموز؛ مرکب‌هایی که از مضاف و مضاف‌الیه یا صفت و موصوف ساخته شده‌اند: تخم‌مرغ، گل سرخ؛ مصدرها و افعال مرکب مانند اخراج کردن و انجام دادن ولی نگاهداشتن و رویدادن و نشان دادن و دل‌بستن را میتوان از این قاعده مستثنی کرد؛ صفات و اسمهای مرکب مأخوذ از فعل مرکب یا گروه فعلی: اخراج‌شده، گم‌گشته، دست‌پرورده، بعضی از این کلمات مانند گمشده از این قاعده مستثنی هستند، در مواردی که جزء اول با مصوت فتحه یا کسره (هاء غیر ملفوظ) ختم می‌شود: کشته شده، خانه‌خواب. این قاعده درباره کلمه‌های مشتق و غیرمشتق پسوندی نیز صادقست: حیل‌گر، دیوانه‌وار، پیشه‌ور، خانه‌ها، گله‌مند، علاقه‌مند؛ در ترکیبات عطفی: شست‌وشو، خس و خاشاک؛ در	

ترکیباتی که از دو فعل بوجود آمده باشند: بزَن بزن، بزن و بکوب، کشمکش و کشاکش از این قاعده مستثناست؛ در ترکیباتی که جزء اولشان «بی» است بخصوص آنهایی که جزء دومشان با همزه آغاز میشود: بی ادب، بی یار، بی تربیت، بی انصاف؛ یا آنهایی که قسمت دومشان خود دارای دو یا چند جزء است: بی دردسر بعضی از این گونه کلمات، مانند بیسر و سامان را میتوان از این قاعده مستثنی دانست؛ در مرکب های بلند و آنهایی که سبهم نوشتنشان ایجاد اشتباه میکند: مسلسل ساز، رستم صولت، شماتت ورزی، در کلماتی که بر اثر عادت جدا نوشته میشوند: پیش درآمد، پس فردا، (ص ۲۱ تا ۲۳).	
فرهنگستان: مصدر مرکب و فعل مرکب الزاماً جدا نوشته می شود: سخن گفتن، نگاه داشتن؛ ترکیبهای اضافی (شامل موصوف و صفت، مضاف و مضاف الیه) دست کم، شورای عالی، حاصل- ضرب، صرف نظر، آب میوه؛ جزء آغازی یا پایانی آن بسامد زیاد داشته باشد: نیک بخت، هفت پیک؛ یک جزء آن اسم خاص باشد: سعدی صفت، عیسی دم؛ یک جزء کلمه مرکب صفت مفعولی یا صفت فاعلی باشد: اجل رسیده، نمک پرورده؛ هرگاه یکی از اجزای آن دارای چند گونه مختوم به حرف منفصل و حرف متصل باشد: پابره نه / پای برهنه، پامال / پای مال؛ اگر جزء اول به «های بیان حرکت» ختم شود: بهانه گیر، پایه دار. تبصره: کلمه- هایی مانند تشنگان، خفتگان، هفتگی، که در ترکیب، «های بیان حرکت» آنها حذف شده و به جای آن «گ» میانجی آمده است از این قاعده مستثناست؛ یک جزء از آن عدد باشد پنج تن، هفت گنبد، تبصره: به استثنای عدد یک، که بسته به مورد و باتوجه به قواعد دیگر با هر دو املا صحیح است، یکسویه / یکسویه؛ مرکب هایی که یک جزء از آنها کلمه دخیل فرنگی باشد: خوش پز، شیک پوش؛ مرکب های اتباعی و مرکب های متشکل از دو جزء مکرر: سنگین رنگین، پول مول؛ اگر حرف پایانی جزء اول با حرف آغازی جزء دوم همانند یا هم مخرج باشد: آیین نامه، پاک کن، چوب پرده (ص ۴۰ تا ۴۲).	
_____	قدس:

پی‌نوشت‌ها

۱. واژه‌هایی مانند رختخواب، تختخواب و ... جزء استثناها است.
۲. اگر جزء پیشوندی یا پسوندی متصل نوشته شود، چنان می‌نماید که پیشوند (بی) تنها بر جزء اول داخل شده و به جزء دوم تعلق ندارد: بی‌عار و ننگ ← بی‌عار و ننگ. در این صورت «بی» متعلق به هر دو جزء است.
۳. این مورد غالباً هنگامی که جزء اول «بی» و جزء دوم مصدر به مصوت «آ، آ» باشد، رخ می‌دهد: بی‌آرام ← بی‌آرام. اگر متصل نوشته شود، حکم فعل امر را می‌یابد.
۴. انتشارات فرانکلین از جمله اولین ناشرانی است که ضرورت تدوین و جمع‌آوری قواعد نگارشی را به منظور قانونمند کردن رسم الخط احساس کرد و با اقدام به این کار ارزشمند، دیدگاهی نو در این بحث به وجود آورد.
۵. در انتخاب شیوه‌نامه‌ها، با ۷۸ ناشر دانشگاهی و ۸۷ ناشر غیردانشگاهی مکاتبه شد و پاسخ ناشران، اعتبار نگارنده و میزان مخاطبان آثار، ملاک ملی انتخاب بودند.
۶. در اینجا به منظور رعایت اختصار اسامی شیوه‌نامه‌ها و کلمات اختصاری نشانگر آنها ذکر می‌شود:

آزاد	«آیین‌نامه انتشاراتی دانشگاه آزاد ایران»
آموزش	«شیوه‌نامه املائی کتاب‌های درسی»؛ وزارت آموزش و پرورش
ادیب	«راهنمای آماده‌ساختن کتاب»؛ میرشمس‌الدین ادیب سلطانی
بهشتی	«راهنمای ویرایش شیوه‌نامه دانشگاه شهیدبهشتی»؛ آذرمه‌سنجری و همکاران
تهران	«نکاتی درباره رسم الخط فارسی»؛ عباس زریاب و همکاران
دانشنامه	۱. فهرست نشانه‌های اختصاری شیوه‌نامه‌های این نوشتار به شرح زیر است: «شیوه‌نامه دانشنامه جهان اسلامی»؛ احمد سمیعی (گیلانی)
شاهری	«مجموعه‌ی کامل اصول و قواعد ویرایش»؛ سیدجلیل شاهری
شعار	«شیوه خط معیار»؛ جعفر شعار
غلامحسین‌زاده	«راهنمای ویرایش»؛ غلامحسین غلامحسین‌زاده
فرانکلین	«سفارشی چند به مترجمان»
فرشیدورد	«کلیاتی درباره املائی فارسی»؛ خسرو فرشیدورد
فرهنگستان	«دستور خط فارسی»؛ فرهنگستان زبان و ادب فارسی
قدس	«راهنمای نگارش و ویرایش»؛ محمدجعفر یاحقی و همکاران
قهرمانی	«راهنمای درست‌نویسی و ویراستاری»؛ ابوالفتح قهرمانی
کاخی	«شیوه نگارش»؛ مرتضی کاخی
محمدی‌فر	«شیوه‌نامه ویرایش»؛ محمدرضا محمدی‌فر

مرکز نشر «شیوه‌نامه مرکز نشر دانشگاهی»

مقربى «شیوه خط فارسی»؛ مصطفی مقربى

۷. در املاى فارسی پهلوى، از این بابت، اشکالى در میان نبوده است؛ زیرا همه لغات آن، فارسی و ساختمان واژه‌ها نیز ساده و شناخته شده بوده است. وانگهی، پیشه دبیری در انحصار متخصصان (هیربدان و موبدان) بوده است؛ اما در فارسی دری، علاوه بر مشکلات ناشی از نقل حروفی و گذشته از دشواری‌ها که بر اثر اختلاط زبان ناهم‌نژاد عربی با فارسی پیدا شده، ساختن لغات مرکب، برای بیان مقصود نیز به طور غیرمحدودی متداول شده است (شیوه‌نامه املايى کتاب‌های درسی، ص ۲۷۷، ۲۷۸)

کتابنامه

- آیین‌نامه انتشاراتی دانشگاه آزاد ایران. بی‌تا. تهران: انتشارات دانشگاه آزاد ایران.
- ابوالقاسمی، محسن. ۱۳۷۳. ماده‌های فعل‌های فارسی دری. تهران: انتشارات ققنوس.
- _____ . ۱۳۷۸. تاریخ مختصر زبان فارسی. ج ۳. تهران: انتشارات طهوری.
- احمدی‌گیوی، حسن؛ انوری، حسن. ۱۳۸۰. دستور زبان فارسی، ویرایش دوم. ج ۲۴. تهران: مؤسسه فرهنگی فاطمی.
- ادیب‌سلطانی، میرشمس‌الدین. ۱۳۶۵. راهنمای آماده ساختن کتاب. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- انوری، حسن؛ پشت‌دار، علی محمد. ۱۳۸۱. آیین نگارش و ویرایش. ج ۲. چ ۸. تهران: انتشارات دانشگاه پیام‌نور.
- باطنی، محمدرضا. ۱۳۷۲. «رابطه خط و زبان»، مجله آدینه، تهران: ص ۷۱-۷۰.
- حق‌شناس، علی محمد و همکاران. ۱۳۷۹. زبان فارسی (۱) دبیرستان. چ ۴. تهران: شرکت چاپ و نشر کتاب‌های درسی ایران.
- _____ . ۱۳۷۹. زبان فارسی (۵) دبیرستان. چ ۲. تهران: شرکت چاپ و نشر کتاب‌های درسی ایران.
- _____ . ۱۳۸۱. زبان فارسی (۲) دبیرستان. چ ۵. تهران: شرکت چاپ و نشر کتاب‌های درسی ایران.
- _____ . ۱۳۸۲. زبان فارسی (۳) دبیرستان. چ ۵. تهران: شرکت چاپ و نشر کتاب‌های درسی ایران.
- خلخال، نازیلا. ۱۳۷۵. بررسی علمی شیوه خط فارسی. تهران: انتشارات ققنوس.
- خیامپور، عبدالرسول. ۱۳۸۲. دستور زبان فارسی. ج ۱۱. تبریز: انتشارات ستوده.
- دارائی، بهین. ۱۳۷۴. اشتقاق و املاء در زبان فارسی. تهران: دانشگاه الزهرا.

کلمه‌های مرکب و روش نگارش آن در خط فارسی ۴۲۳

درباره زبان فارسی، ۱۳۷۵. برگزیده مقاله‌های نشر دانش، زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

درباره ویرایش، ۱۳۷۳. برگزیده مقاله‌های نشر دانش، زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

دستور خط فارسی، ۱۳۸۲. مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران. نشر آثار.

دهخدا، علی‌اکبر. ۱۳۷۳. لغت‌نامه. ۱۵ ج. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

رضازاده ملک، رحیم. ۱۳۸۰. تبیین و تدوین قواعد املائی فارسی. تهران: انتشارات گلاب.

زریاب، عباس و دیگران. ۱۳۵۱. نکاتی در باب رسم الخط فارسی. تهران: انتشارات دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.

سفارشی چند به مترجمان. بی‌تا. تهران: انتشارات فرانکلین.

سمیعی (گیلانی)، احمد. ۱۳۷۲. شیوه‌نامه دانشنامه جهان اسلام. تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.

_____ ۱۳۷۸. آیین نگارش. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

سنجری، آذر مه؛ کاظمی، فروغ. ۱۳۷۹. راهنمای ویرایش شیوه‌نامه انتشارات دانشگاه شهید بهشتی. تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.

شاهری لنگرودی، سید جلیل. ۱۳۸۲. مجموعه‌ی کامل اصول و قواعد ویرایش. تهران: انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران جنوب.

شعار، جعفر. ۱۳۷۵. شیوه خط معیار. تهران: انتشارات احیاء کتاب.

شیوه‌نامه املائی کتاب‌های درسی. ۱۳۷۹. دفتر برنامه‌ریزی و تألیف کتب درسی واحد ویرایش، وزارت آموزش و پرورش، سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی.

شیوه‌نامه مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱. ج ۵. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

صادقی، علی‌اشرف، «نقد فرهنگ جعفری»، مجله زبان‌شناسی (۱)، ش ۱، ۱۳۶۳، ص ۱۲۲ - ۱۰۰.

صافی، قاسم. ۱۳۸۲. آیین نگارش و ویرایش. تهران: نشر ارسباران.

غلامحسین‌زاده، غلامحسین. ۱۳۷۹. راهنمای ویرایش. تهران: سمت.

فرشیدورد، خسرو. ۱۳۷۲. املاء نشانه‌گذاری، ویرایش. تهران: انتشارات صفی علی‌شاه.

قهرمانی، ابوالفتح. ۱۳۸۱. راه‌های درست‌نویسی و ویراستاری. تهران: نشر نخستین.

کاخی، مرتضی. ۱۳۸۱. شیوه نگارش. تهران: امیرکبیر.

مایل هروی، نجیب. ۱۳۶۹. نقد و تصحیح متون. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

محمدی‌فر، محمدرضا. ۱۳۷۷. *واژه‌نامه ویراستاران*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

_____. ۱۳۸۱. *شیوه‌نامه ویرایش*. ۶ ج. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مستشارنیا، عفت. ۱۳۷۸. *دستور تاریخی زبان فارسی*. چ ۴. تهران: انتشارات توس. مشکور، محمدجواد. ۱۳۶۶، *دستورنامه - در صرف و نحو زبان فارسی*. چ ۱۲. انتشارات شرق.

معین، محمد. *فرهنگ فارسی*. ۶ ج. چ ۱۲. تهران: انتشارات امیرکبیر. مقربی، مصطفی. بی‌تا. *شیوه خط فارسی*. بی‌جا: بی‌نا. مهیار، محمد. ۱۳۸۱. *کتاب‌شناسی دستور زبان فارسی*. تهران: نشر آثار. ناتل خانلری، پرویز. ۱۳۶۶. *دستور زبان فارسی (با تجدیدنظر)*. چ ۸. تهران: انتشارات توس.

_____. ۱۳۷۷. *تاریخ زبان فارسی*. ۳ ج. چ ۶. تهران: انتشارات فردوس. نجفی، ابوالحسن. ۱۳۸۱. *غلط نویسم: فرهنگ دشواری‌های زبان فارسی*. چ ۱۰. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

نیساری، سلیم. ۱۳۷۴. *دستور خط فارسی*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. یاحقی، محمدجعفر؛ ناصح، محمد مهدی. ۱۳۸۰. *راهنمای نگارش و ویرایش*. چ ؛ مشهد: آستان قدس رضوی.

بررسی متون آموزشی فلسفه اسلامی (ارزیابی، بایسته‌ها)

دکتر محسن کدیور

گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

۱. فلسفه اسلامی یا فلسفه در دوران اسلامی و آموزش آن، قدمتی دوازده قرنه دارد.^(۱) میراث مکتوب این دوازده قرن میراثی غنی و پر بار است. مسلمانان به مدت دو قرن، یعنی قرن‌های چهارم و پنجم هجری، پیشاهنگان اندیشه فلسفی در جهان بوده‌اند: دوران طلایی فرهنگ و تمدن اسلامی. (صفا، ۱۳۵۶: بخش فلسفه، ص ۳۲۴ - ۱۵۶). متأسفانه در قرن اخیر به موازات پیشرفت فلسفی در غرب، فلسفه در جوامع اسلامی با نوعی ایستایی، رکود و رخوت همراه بوده است. هرچند بررسی متون آموزشی فلسفه اسلامی از بررسی و نقد فلسفه اسلامی جدا نیست، بحث را در محور متون آموزشی فلسفه اسلامی متمرکز می‌کنم؛ به‌ویژه که در محور دوم در مقاله‌ای مستقل سخنی گفته‌ام («فلسفه اسلامی، نقد حال، افق پیش‌رو»، ۱۳۸۴).

مرادم از متون آموزشی، هر متنی است که عملاً در آموزش فلسفه استفاده می‌شود نه لزوماً متونی که براساس روشی مخصوص برای آموزش فلسفه تدوین شده است. از آنجا که مهم‌ترین مهد فلسفه اسلامی در حال حاضر، ایران است و چراغ فلسفه اسلامی در دیگر سرزمین‌ها یا خاموش یا کم‌فروغ است، بحث بر متون آموزشی فلسفه اسلامی در ایران متمرکز خواهد بود. اگرچه مناطق شیعی‌نشین همانند عراق و لبنان نیز در مسئله آموزش فلسفه با ایران مشابهت جدی دارند، در مقاله حاضر جهت دقت بیشتر محدودیت گستره بحث به ایران رعایت خواهد شد.

آموزش فلسفه در ایران در دو کانون علمی انجام می‌شده و می‌شود: اول، حوزه‌های علمیه، دوم، دانشگاه‌ها. کانون، اول یعنی حوزه‌های علمیه، در طول قرون متمادی، مولد و مروج فلسفه اسلامی بوده‌اند، هرچند فلسفه هرگز دغدغه اصلی یا اوّل بزرگان حوزه‌های علمیه نبوده و همیشه در مرتبه متأخر از علوم نقلی قرار داشته است. متون آموزش فلسفه از دیرباز در حوزه‌های علمیه عبارت بوده است از: شرح منظومه سبزواری، شرح اشارات خواجه نصیرالدین طوسی، شرح حکمت‌الاشراق قطب‌الدین شیرازی، الشواهد الربوبیه ملاصدرا، الهیات شفاى شيخ الرئيس وبالأخره اسفار صدر المتألهين^(۲). دو کتاب بدایة الحکمه و نهایة الحکمه مرحوم علامه طباطبایی به تدریج جای منظومه سبزواری را گرفته است. قدمت کانون دوم، یعنی دانشگاه، حدود هفتاد سال است. متون آموزش فلسفه در دانشگاه همان متون سابقی که در بالا به آن اشاره شده بوده است که با ترجمه، شرح، تلخیص و تعلیق منتشر شده‌اند. در این زمینه کوشش‌های مرتضی مطهری^(۳)، عبدالله جوادی آملی و محمدتقی مصباح یزدی^(۴) شایان ذکر است.

۲. دوازده قرن تاریخ آموزش فلسفه اسلامی به سه مرحله قابل تقسیم است: مرحله اول بازمانی قریب به یازده قرن و نیم تا حدود دهه سوم قرن چهاردهم هجری شمسی است. اگرچه در این زمان مرحله دوم آغاز می‌شود، مرحله اول عملاً به حیات دیرین خود ادامه می‌دهد.

ویژگی‌های اصلی مرحله اول متون آموزشی فلسفه اسلامی عبارت‌اند از:

۱. زبان اصلی، متون عربی است. اصولاً نگارش فلسفه به زبان فارسی از قبیل دانشنامه علایی، برخی رسائل سهروردی و درةالتاج استثنایی است. تو گویی زبان فلسفه اسلامی زبان عربی است و هیچ زبان دیگری حتی فارسی گنجایش و ظرفیت معانی بلند فلسفی را ندارد.

۲. کتاب‌های درسی فلسفه غالباً آثار فلاسفه صاحب‌مکتب هستند؛ ابن‌سینا در مشاء، سهروردی در اشراق و صدرالمتألهین در حکمت متعالیه. این انتخاب عملی مبتنی بر یک پیش‌فرض است: بهترین متن آموزش فلسفه، بهترین و

مهم‌ترین کتاب فلسفه است و بهترین راه درک فلسفه، درگیری مستقیم با متن فیلسوف اصلی است.

۳. ترتیب آموزش متون فلسفی براساس تقدم متن مختصر و موجز بر متن مفصل و مبسوط است. تقدم *اشارات بر الهیات شفا* و تقدم *شواهد بر اسفار*. با این پیش‌فرض که درک متن مختصرتر، ساده‌تر از درک متن مفصل است.

۴. آموزش فلسفی همانند آموزش دیگر علوم اسلامی «متن‌محور» است. تفلسف یعنی کوشش برای درک متن فلسفی. هر که متن و احتمالات مختلف آن را در افاده معنی بهتر می‌فهمد قدرت تعقل بیشتری دارد. شرح و تعلیقه و حاشیه بر متن بهترین شیوه توضیح عبارات غامض به حساب می‌آیند و از همین رو متون نقش اصلی را در آموزش فلسفه ایفا می‌کنند: *شرح اشارات* خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح حکمت الاشراق* قطب‌الدین شیرازی و *شرح سبزواری بر منظومه* خود. پیش‌فرض روش «متن‌محوری» در آموزش فلسفه این است که فلاسفه اصلی، کلیه مسائل اصلی فلسفه را مطرح کرده‌اند و بهترین شیوه فراگرفتن فلسفه، تعمق در پاسخ‌های آنان است. هرچند آثار فلاسفه آکنده از نقد و ابرام آرای گذشتگان است، در اغلب علی‌الافتاق موارد از چهارچوب فیلسوف اصلی خارج نمی‌شوند؛ نمونه آنها، نقادترین حکیم پس از ملاصدرا است که به گفته دکتر حائری یزدی (۱۳۶۰: مقدمه، ص بیست و یک) تنها فیلسوفی است که پس از ملاصدرا آرای تازه دارد، حال‌آنکه ذره‌ای از چهارچوب صدرایی خارج نشده است^(۵) و حداکثر، برهانی تازه و یا تقریری نو ارائه کرده است، نه مسئله‌ای تازه یا پاسخ جدید به مسائل کهن. سلطه متن بر فیلسوف اسلامی حصاری جدی برای تفکر فلسفی ایجاد کرده، تا آنجا که کمتر شاهد زایش یا باروری فلسفی بوده و هستیم.

۵. متون فلسفی که متن آموزشی نیز محسوب می‌شوند بدون کمترین نیازی به سیر تطوّر مباحث فلسفی تدوین شده‌اند. تو گویی تلقی از مفاهیم فلسفی از آغاز همین بوده که امروز هست و مسائل فلسفی در طول تاریخ دچار تطوّر و تحوّل نشده‌اند^(۶). این سینا همان‌گونه وجود را می‌فهمیده است که ملاصدرا، و سهروردی همان‌طور ماهیت را درک می‌کرده است که میرداماد. اصالت وجود یا

ماهیت از آغاز همانند قرن یازدهم نزاع اصلی فلاسفه بوده است، و در ادله سهروردی بر عدم زیادت وجود بر ماهیت در عین، منظوری جز اثبات اصالت ماهیت وجود ندارد. اوج این بی‌اطلاعی تاریخی از تطور فلسفی، در آثار سبزواری منعکس است^(۷) و سقف اطلاع حکیمان شش قرن اخیر ما، از تاریخ فلسفه پیش‌سقراطی ملل و نحل شهرستانی. کافی است آرای منسوب به فلاسفه آغازین یونان از ملاصدرا به بعد با این کتاب مقایسه شود^(۸). طبیعی است که تاریخ فلاسفه (تراجم فلاسفه) جای تاریخ فلسفه را گرفته باشد. از این رو با تألیف باید گفت برای تاریخ فلسفه اسلامی کتابی مدون نشده است و تراجم فلاسفه یا تاریخ فلاسفه نیاز تاریخ فلسفه را برآورده نمی‌کنند^(۹).

۶. از آنجا که هیچ‌یک از متون فلسفی این مرحله به‌عنوان متن آموزشی و با روش‌های خاص چنین متونی تدوین نشده‌اند، نیازسنجی مخاطبان و دانشجویان در آن لحاظ نشده است. این دانشجویان و طالبان فلسفه هستند که باید خود را به سطح کتاب فلسفی ارتقا دهند نه برعکس. اینکه دانشجو قبل از خواندن این کتاب، چه مقدار از علوم دیگر و چه میزان از فلسفه را در چه سطحی باید بداند چندان مشخص نیست.

۷. آموزش کتاب‌های مورد بحث با احتساب اختصاص روزانه یک ساعت (پنج ساعت در هفته)، به حداقل دو دهه زمان احتیاج دارد. کتاب‌ها طولانی است، به میزانی که در بسیاری موارد، آموزش آن توسط دانشجو تا به آخر تداوم نمی‌یابد و غالباً نه استاد و نه دانشجو به یاد نمی‌آورند که نویسنده در فصل‌های قبلی چه اختیار کرده بود، حتی خود نویسنده، کتاب خود را از اول تا آخر نمی‌خواند، تا آن‌را یک‌دست کند. نمونه‌اش /سفر که بسیاری از «قدم‌های آن اصولاً در کار نیست و قدسیاتی»های آن هرگز نمی‌آید. بسیاری از مباحث در یک کتاب تکراری و تفصیل آن بی‌دلیل است، و به راحتی می‌شد این مطالب در متنی کم‌حجم‌تر تدوین می‌شود.

۸. متون فلسفی که آموزش داده می‌شوند به‌روز نیستند. نه جامع مسائل مبتلابه فلسفه معاصرند نه مانع مسائل ازحیز انتفاع ساقط‌شده گذشته. کم نیستند استادانی که می‌پندارند فلسفه فرازمان است و مسائل فلسفی، غیرتاریخی و

همیشه معتبرند. مسائل مبتنی بر طبیعیات قدیم که امروز فقط «تاریخ علوم طبیعی» محسوب می‌شود (و نه علم طبیعی)، سیمای فلسفه اسلامی را بسیار آسیب‌پذیر کرده است. هنوز فلکیات بطلمیوسی و فیزیک ارسطویی پایه برخی مسائل فلسفی است. در این فلسفه، ترابط با علوم جدید تجربی و علوم انسانی روز و حتی هرمنوتیک جدی گرفته نشده است. این متون بوی کهنگی می‌دهد و دانشجو را از فلسفه اسلامی بیزار می‌کند نه عاشق.

۹. به دلیل کم‌اطلاعی یا بی‌خبری از دیگر فلسفه‌ها، به‌ویژه در چهار قرن اخیر، مسائل فلسفی جدید مطرح در خارج از جهان اسلام که زبان فلسفی معاصر است، در متون آموزشی این دوران به هیچ عنوان مطرح نشده است. گویی جز فلسفه و فیلسوفان ما کسی در دنیا سخن فلسفی قابل اعتنایی نگفته است^(۱۰).

با این متون آموزشی فلسفه نه مشکلات فلسفی جهان معاصر درک می‌شود و نه راه‌حلی برای آنان یافت خواهد شد. راستی بدون اطلاع از فلسفه نقادی کانت^(۱۱) یا فلسفه وجودی هایدگر و یا فلسفه تحلیلی چگونه می‌توان در چالش‌های فلسفی معاصر هم‌وردی قوی بود؟

۱۰. محصول غالب این شیوه آموزشی، متخصصان مسلط بر متن فلسفی بوده‌اند نه متفکران فلسفی. تفکر فلسفی قرن‌ها است که به واسطه این شیوه ناقص آموزشی با محدودیت، انقباض، ضیق صدر و تنگی نفس دست به گریبان است. این شیوه آموزشی اندیشه فلسفی را نازا، ابتر، سترون و عقیم کرده است.

۳. باتوجه به ویژگی‌های فوق، مهم‌ترین متون آموزشی حکمت متعالیه (رایج‌ترین نحله فلسفه اسلامی) یعنی سه کتاب ارزشمند الاسفار الاربعه، الشواهد الربوبیه و المشاعر که مدار تعلیم و تعلم حکمت متعالیه در این مرحله بوده (و تا زمان ما نیز مهم‌ترین متون آموزشی حکمت متعالیه در حوزه‌های علیمه و مقاطع دکترا و کارشناسی ارشد محسوب می‌شود) را بررسی می‌کنیم: هر سه کتاب تعلیمی حکمت متعالیه علی‌رغم مشحون‌بودن از آرای بکر و ژرف‌اندیشی‌های صدرالمتألهین به عنوان یک کتاب درسی با مشکلات جدی مواجه است.

اما *اسفار* یعنی دایرةالمعارف بزرگ حکمت متعالیه، درضمن دیگر نگارش‌ها در طول عمر شریف مصنف نوشته شده است (جوادی آملی، ۱۳۶۸: بخش یکم از جلد ششم، پیشگفتار شارح، ص ۶۵). اما عدم ترتیب و تقدیم و تأخیر در بسیاری از مباحث به چشم می‌خورد. ظاهراً مصنف قصد داشته بعد از کتابت در حاصل کار خود نظر کند ولی توفیق نیافته است. از بارزترین قرائن این مسئله، عدم ترتیب مباحث *اسفار* بر ترتیب مذکور در مقدمه آن چهار سفر روحانی است و تأویلات محققان *اسفار* در ترتیب مباحث مذکور با مطالب موعود در مقدمه، تکلفی غیرموفق به‌شمار می‌آید (بیدارفر، ۱۳۶۶: ج ۱، ص ۹۷-۹۶).

«ترتیبی که در کتاب *اسفار* وجود دارد، چندان مفید نیست، بلکه اسباب سردرگمی است. بین مطالب نظم منطقی وجود ندارد... مثلاً گاهی از فصلی خارج می‌شوند و به فصل دیگری می‌پردازند بدون اینکه رابطه‌ای بین این دو فصل وجود داشته باشد. *اسفار* از اول که تهیه شده است، به‌صورت یادداشت‌هایی تهیه شده و خود مؤلف نرسیده است که برای بار دوم پاک‌نویس کند و به آنها نظم دهد؛ قرائن بسیار زیادی بر این مدعا وجود دارد. در *اسفار* مکرر در مکرر، مطلبی را که در گذشته بحث کرده‌اند می‌گویند «سیجی» و مطلبی را که در آینده می‌خواهند بگویند، می‌گویند «قدمضی». شاید در آن ترتیبی که خود ایشان درنظر داشته‌اند، اول همین‌طور هم درنظر داشته‌اند و این مباحث را جدا جدا نوشته‌اند... و بعد شاگردها این ترتیب را داده‌اند یا مثلاً بعضی مسائل را وعده می‌دهند که در آینده بحث می‌کنیم، مثلاً می‌گویند در بحث نبوات و یا در بحث فلکیات بحث خواهیم کرد، در صورتی که *اسفار* نه بحث نبوات را دارد و نه فلکیات، از اینجا معلوم می‌شود چیزهایی درنظر داشته بنویسد، ولی موفق نشده و یا اگر نوشته از دست رفته است. (مطهری، ۱۳۷۹ - ۱۳۷۰: ج ۱، ص ۴۸۷ و ۴۹۳ - ۴۹۲).

با تأمل در *اسفار* نکات ذیل شایان ذکر است:

۱. کتاب به چهار سفر تقسیم شده است. سفر اول طبیعت و عوارض ذاتی وجود است، سفر سوم در علم الهی، سفر چهارم در علم النفس از تکون تا معاد.

اما در *سفر* از سفر ثانی خبری نیست. بحث جواهر و اعراض به عنوان «المرحله» آمده، که از اصطلاحات سفر اول است، اما بین بحث جواهر و اعراض و دیگر مباحث امور عامه تفاوتی نیست (لا اقل آن گونه که آخوند بحث کرده است، سبزواری، ج ۱، ص ۱۸ - ۱۳؛ حسن زاده آملی، ۱۴۱۴ ه. ق. : ج ۱، ص ۲۴ - ۱۹؛ مطهری، ۱۳۷۹ - ۱۳۷۰: ج ۱، ص ۴۹۲، ۱۳۷۳: ج ۲، ص ۲۴).

۲. در آغاز سفر اول، عنوان مسلک اول آمده است که مانند معارفی که انسان در همه علوم به آنها احتیاج دارد معرفی و ذکر شده که در آن شش مرحله است. اما در *سفر* از مسلک دوم خبری نیست. (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱، ص ۲۰؛ حسن زاده آملی، ۱۴۱۴ ه. ق. : ج ۱، ص ۲۴)

۳. در کتاب *سفر* مجموعاً یازده مرحله (سفر اول و دوم)، ده موقف (سفر سوم) و یازده باب (سفر چهارم) آمده است. بحث وجود، ضمن سه مرحله اول، دوم و سوم ذکر شده است. در مرحله اول، بحث مواد ثلاث و وجود ذهنی نیز به چشم می خورد. مرحله دوم به تتمه احکام وجود و احوال عدم، و مرحله سوم به جعل اختصاص داده شده است. در حالی که در دیگر آثارش بحث جعل در یکی از فصل های مباحث وجود (المشاعر) (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۳: الشعر السابع، ص ۳۷) یا مباحث علیت (الشواهد) (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۰: الشاهد الأول، الشاهد الرابع، الاشراق الرابع و حکمة اشراقیه) ذکر شده است. مباحث قوه، فعل و حرکت، ضمن دو مرحله آورده شده اند، حال آنکه این مباحث از یک سنخ هستند. مرحله جواهر و اعراض بدون هیچ ترتیب منطقی از مرحله ماهیت و لواحقش دور افتاده و بین مباحث عاقل و معقول و علم الهی قرار گرفته است.

۴. هر یک از مراحل و مواقف و ابواب به فصل هایی تقسیم شده است، اما این فصل ها هیچ نظم منطقی ای را دنبال نمی کنند. بسیاری از فصل های بحث وجود یا مواد ثلاث، یا حرکت، به سادگی در ضمن یک فصل قابل ذکر بوده اند، برای نمونه، می توان از بحث اصالت وجود (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱: السفر الاول، المرحلة الاولى، فصل ۴ و ۵) و نیز بحث تشکیک وجود^{۲۲} (همان، فصل ۷ و المرحلة الثانية، فصل ۵) نام برد.

گاهی در ضمن یک فصل طولانی مطالبی آمده است که برای آن می‌باید چند فصل منعقد شده باشد و می‌شد این مطالب، ضمن فصل‌های گذشته، در جای منطقی خود مطرح شود؛ بحث «جعل» نمونه بارز این مورد است. (همان، المرحلة الثانية، فصل ۵)

۵. تکرار مطالب از اشکالات رایج /سفار است. برای مثال، ردّ قول به اصالت ماهیه در تحقق (همان، المرحلة الاولى، المنهج الاول، فصل ۴ و ۵ و المنهج الثاني، فصل ۲۲) در چند جای /سفار آمده است که می‌شد مطلب را در یک فصل گرد آورد.

۶. گاهی در یک جا مطلبی اثبات و همان مطلب در جای دیگر رد می‌شود. قول به مشترک لفظی یا مشترک معنوی بودن وجود رابط و وجود محمولی (همان، ج ۱، ص ۳۶ و ۷۹) و نیز بعضی براهین نفی ماهیت از واجب (همان، ج ۱، ص ۹۶ و ج ۶، ص ۴۸) از زمره این موارد است. برای رفع تناقض در این موارد، تأویلاتی از قبیل سخن گفتن بر رویه قوم و سخن گفتن بر مبنای حکمت متعالیه و غیر آن ذکر شده است^(۱۳). اما انصاف مطلب این است که کتاب می‌باید از سوی خود مصنف بازبینی می‌شد.

۷. مطالب به لحاظ کمی در یک سطح ارائه نشده‌اند. بعضی مباحث بیش از حد بسط یافته و برخی مباحث مهم کمتر از میزان واقعی و لازم مطرح شده‌اند. برای نمونه، کمیت بحث اصالت وجود در جعل و اصالت وجود در تحقق در جلد اول /سفار (ص ۳۸ و ۴۰۰) قابل مقایسه است. حجمی که به اولی اختصاص داده شده حدود سه برابر حجم بحث اخیر است حال آنکه اهمیت مسئله کاملاً برعکس است.

۸. مطالب /سفار از آنجا که در طول ده‌ها سال نوشته شده، به لحاظ عمق و ژرفا بسیار متفاوت است، و در مجموع یک کتاب یکدست به حساب نمی‌آید.

۹. /سفار حاوی همه مطالب فلسفی نیست. مثلاً بحث نبوات و ولایات که خود آخوند به عنوان مشهد پنجم الشواهد الربوبیه آورده، در /سفار ذکر نشده است. ۱۰. مرحوم آخوند در هر کتاب خود، حتی در مباحث مشابه، ترتیبی تازه

اتخاذ کرده، ترتیب «بحث وجود» در /سفار، الشواهد الربوبیه، المشاعر، المسائل القدسیه قابل مقایسه است که هیچ کدام مثل دیگری نیست.

اما الشواهد الربوبیه که حاوی معتبرترین تحقیقات صدر المتألهین است، مشکلات دیگری نیز دارد:

۱. مهم‌ترین اشکال این کتاب یکدست نبودن آن است. بسیاری از مسائل پیش‌پاافتاده‌ای مثل «تعریف امور عامه» (الشواهد الربوبیه، ص ۳۱ - ۱۸) چندین صفحه را به خود اختصاص داده، اما بحث مهم «اصالت وجود» بسیار مختصر برگزار شده است (همان، ص ۱۳) بحث عشق به صورت نیز بیش از سه سطر به خود اختصاص نداده است. (همان، ص ۷۸)

۲. بسیاری از مباحث فلسفی در این کتاب اصولاً مورد بحث واقع نشده است، مثلاً بحث از مواد ثلاث.

۳. ترتیب مطالب این کتاب به مراتب غیر منطقی‌تر از ترتیب اسفار است. در مشهد اول، بحث از واجب‌الوجود (همان، ص ۵۹ - ۳۵) آمده، حال آنکه هنوز مباحث علیت، جعل، وحدت و کثرت و ماهیات مطرح نشده است، به علاوه، مشهد دوم کلاً مباحث واجب اختصاص داشته و به تقدیم بحث مهم واجب تعالی بدون پرداختن به همه جوانب آن نیازی نبوده است.

۴. الشواهد الربوبیه هرگز خلاصه اسفار محسوب نمی‌شود. نسبت آن با اسفار عموم و خصوص من وجه است؛ چه در کمیت مطالب مطروحه در این کتاب و چه نسبت به عمق مطالب هر دو. صدر المتألهین بعضی تقریرات عالی را فقط در الشواهد الربوبیه بیان کرده و در اسفار نیاورده است. از این رو نمی‌توان الشواهد الربوبیه را کتابی دانست که قبل از اسفار و به عنوان آمادگی برای تحصیل اسفار خوانده شود. بسیاری از مبانی حکمت متعالیه در این کتاب بدون هیچ توضیحی به اسفار ارجاع داده شده است، چگونه می‌توان از لابه‌لای مطالب چنین کتابی با اصول حکمت متعالیه آشنا شد؟

اما المشاعر کتابی است که علی‌رغم صغر حجمش مطالب آن نسبتاً یکدست و با نظامی نسبتاً منطقی ارائه شده است. چنانچه این کتاب به اشکال ذیل مبتلا نبود صلاحیت یک کتاب تعلیمی حکمت متعالیه در سطح متوسط را داشت. اشکال اصلی کتاب مذکور این است که در آن تنها دو بحث وجود و خداوند

مطرح شده است، ولی درباره همه مسائل آن بحث نشده است. اما همین مسائل مطرح شده، از کیفیت نسبتاً مطلوبی دارند.

کتاب *المسائل القدسیه* نیز اگر نگارش آن ادامه می‌یافت، بسیاری از نقایص را جبران می‌کرد؛ افسوس که جز بخشی از مسائل وجود و وجود ذهنی آن نگارش نیافته است. از این رو علی‌رغم قوت مطالب حکمت متعالیه صدرالمتهلین، متنی یکدست، منظم و تعلیمی از وی در دست نیست. این اشکالات باعث می‌شود که طالبان برای آشنایی با مبانی این فلسفه وقت بیشتری صرف کنند و بسیاری نیز که فرصت تحصیل یک دوره کامل /سفر را در افزون از ده سال ندارند، با ابعاد مختلف حکمت متعالیه آشنا نشوند و در مسائل فلسفی حیران و سرگردان بمانند. این اشکال در دانشگاه جدی‌تر است.

۴. مرحله دوم بیش از نیم قرن قدمت ندارد؛ از دهه سوم قرن اخیر تا امروز. مختصات اصلی متون آموزشی فلسفه اسلامی در این مرحله عبارت‌اند از:

۱. به تدریج زبان فارسی زبان غالب متون جدید فلسفه اسلامی می‌شود.
۲. ساده‌نویسی، مشروح‌نویسی، پرهیز از اطناب و اغلاق آرام آرام جای خود را پیدا می‌کند. مرتضی مطهری از پیشروان این سبک نگارش فلسفی است. به عنوان مثال می‌توان از کلیات فلسفه در مجموعه کلیات علوم اسلامی نام برد.
۳. توجه اجمالی به مسائل جدید فلسفی، عنایت به سیر تاریخی تطوّر مباحث فلسفی و کوشش برای ظهور مسائل فلسفی آغاز می‌شود. چرا که وجود رقیب قدری به نام «فلسفه غرب» احساس شده، و مشخص شده است با سلوک به شیوه سابق پشمی به کلاه فلسفه اسلامی نمی‌ماند. اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه طباطبایی و شرح مبسوط منظومه استاد مطهری از نخستین کوشش‌های این رویکرد است.

۴. گرایش به شرح و تعلیقه کماکان ادامه دارد، پاورقی‌های اصول فلسفه، تعلیقه‌های نهایی، شروح منظومه، شروح /سفر از قبیل رحیق مختوم نمونه این گرایش است.

۵. ترجمه متون فلسفی که به شدت و سرعت آغاز شده است رشد می کند. تقریباً تمامی کتاب های اصلی آموزشی فلسفه به فارسی ترجمه شده اند^(۱۴).

۶. تألیف کتاب مستقل آموزشی فلسفه برای مخاطبان مبتدی و متوسط هرچند با اسم غایت و نهایت بالأخره با کندی آغاز می شود؛ بدایه الحکمه، نهایت الحکمه و آموزش فلسفه کوشش هایی در این زمینه اند.

۷. اما اندیشه فلسفی، ابتکار فلسفی و تولید واقعی فلسفی کماکان در این دوره هم مشاهده نمی شود. در این مرحله فلسفه اسلامی از خواب غفلت بیدار شده، چشم های خود را مالیده، اما انگار هنوز حرکت را آغاز نکرده است.

۵. معتبرترین متن آموزشی این مرحله کتاب نهایت الحکمه است. ارزیابی موردی اثر مذکور می تواند آینه ای برای سنجش مرحله دوم محسوب شود. در این زمینه نکات ذیل شایان ذکر است:

۱. اگرچه نام بدایه الحکمه با محتوای آن به عنوان متن ابتدایی برای آشنایی با فلسفه اسلامی تناسب نسبی دارد، قطعاً نام نهایت الحکمه نمی تواند اسم بامسمایی محسوب شود؛ چرا که محتوای آن با یک متن آموزشی مرحله متوسط متناسب است نه مرحله عالی و نهایی. هر چند به نظر می رسد کتاب نخست نیز کمی از مرحله ابتدایی بالاتر است. اصولاً نگارش متون آموزشی دو دوره از سوی یک نویسنده چندان موفق نیست، آنچنان که به تدریج بدایه الحکمه در شرف حذف شدن از متون آموزشی است.

۲. نهایت الحکمه کتابی در حوزه حکمت متعالیه است نه مطلق حکمت و نه حتی مطلق فلسفه اسلامی. با آموزش آن، دانشجو حکمت مشاء یا حکمت اشراق نمی آموزد؛ حال آنکه نویسنده جایگاه فلسفی خود را به طور شفاف اعلام نکرده است.

۳. مهم ترین مشکل کتاب نهایت الحکمه این است که در آن کوشش نشده آرای صدرالمتألهین تبیین شود، بلکه همت نویسنده فاضل آن تبیین حکمت است آن گونه که خود صحیح می داند. از این رو در مواردی که بین رأی مؤسس حکمت متعالیه و نظر علامه طباطبایی اختلاف نظر وجود دارد، بی آنکه به این اختلاف نظر

اشاره شود، فقط رأی خاص نویسنده گزارش شده است. برای مثال، مباحث حرکت توسطیه و قطعیه، مسافت، حرکت در حرکت، افاضه صور علمیه و وجود رابط شایان ذکر است (طباطبایی، ۱۴۰۴ ه. ق.)^(۱۵).

۴. اگرچه نظم *نهایة الحکمه* در مقایسه با دیگر متون آموزشی تحسین برانگیز است، برخی اشکالات جزئی کماکان در ترتیب مطالب به چشم می خورد. به عنوان مثال، «ماهیت نداشتن واجب الوجود»، هم در بحث مواد قضایا و هم در بحث احکام واجب الوجود (همان)^(۱۶) که ذکرش در موضع دوم کافی به نظر می رسد. به هرحال، برخی از مباحث علّیت از جمله «الشیء مالم یجب لم یوجد» و ملاک حاجت ممکن به علّت و احتیاج ممکن به علّت در حدوث و بقا (همان)^(۱۷) اگرچه از زاویه ای با بحث امکان مرتبط است، در بحث علّیت مناسب تر به نظر می رسد.

۶. اکنون ماییم و مرحله سوم که در واقع دوران جنینی خود را می گذراند و ویژگی های آن «بایسته ها» و وضعیت مطلوبی است که امید می رود فلسفه اسلامی به آن وادی ارتقا یابد. اهمّ آن بایسته ها به شرح زیر است:

۱. مشخص کردن ضوابط یک متن آموزشی فلسفی، یعنی تعیین هدف مشخص، تعیین زمان محدود برای آموزش، تعیین سطح اطلاعات لازم برای آموزش متن، فصل بندی منطقی و جمع بندی و مرور در انتهای هر فصل از لوازم اولیه تدوین چنین متونی است.

۲. اگرچه چند واحد آشنایی با متون فلسفی قطعاً لازم است، اکثر واحدهای آموزش فلسفی به هیچ وجه نباید متن محور باشند، بلکه ویژگی آنها «مسئله محوری» است، به این نحو که شناسنامه تولد آن مسئله تا فیلسوف مورد نظر ارائه می شود، وجه نیاز به آن مسئله و اینکه آن مسئله پاسخگوی کدام نیاز فلسفی است، و به اصطلاح به چه دردی می خورد، تبیین و مفردات مسئله با وضوح بازگو می شود. مبادی تصویری و تصدیقی آن بیان و ادله اثبات آن ارائه و در نهایت ارزیابی و نقد می شود.

۳. رویکرد تاریخی و زمان‌مندبودن تمامی مسائل فلسفی به‌عنوان یک اصل باید پذیرفته شود، ازاین‌رو به طور جدی به داد و ستد مسئله فلسفی با علوم مرتبط با آن توجه و پیش‌فرض‌های مضمّن هر مسئله عیان شود. سیر تطوّر مسئله پس از فیلسوف مورد نظر به اجمال مورد بررسی قرار گیرد تا مشخص شود نظر فیلسوف ما در اندیشه فلسفی چه جایگاهی دارد. به بیان دیگر، در هر مسئله لازم است نوعی رویکرد تطبیقی علاوه بر رویکرد تاریخی رعایت شود.

۴. ارتباط اندام‌وار مسائل فلسفی در نظام فلسفی هر فیلسوف می‌باید مدّ نظر باشد. ارزیابی میزان سازگاری آرای فلسفی وی لازم است. از توجیهات دور از ذهن برای جانداختن آرای فلسفی می‌باید پرهیز کرد. فلسفه اسلامی نه عین دین است نه وحی منزل، معرفتی بشری است و جای چون و چرا و اما و اگر و نقد و رد دارد. در چنین متونی سیر تطوّر آرای خود فیلسوف نیز باید مدنظر باشد، به عنوان مثال، تغییراتی که در ذهن خود وی اتفاق افتاده است و تفاوت سخن شارحان با سخن و رأی فیلسوف اصلی.

۵. وجهه نظر اصلی تکیه بر ابتکارات و آرای جدید فلسفی هر فیلسوف است. وزن هر فیلسوف، آرای تازه وی است نه تکرار آرای گذشتگان. راستی چند رأی ابتکاری برای ابن‌سینا سراغ داریم؟ او دقیقاً چه نکاتی بر فلسفه ارسطو افزوده است؟ فلسفه او با فلسفه ابن‌رشد و توماس چه تفاوت‌هایی دارد؟ متن آموزش فلسفه مشاء سینوی می‌باید دانشجو را با آرای ابن‌سینا در مقایسه با فارابی، ارسطو، ابن‌رشد و توماس آشنا کند.

۶. نخستین قدم در راه آموزش فلسفه اسلامی تدوین سه متن حکمت مشاء، حکمت اشراق و حکمت متعالیه برای مقطع کارشناسی فلسفه است و پذیرش این اصل ساده که صدرالمآلهین شیرازی خاتم‌الحکما نیست و لزوماً حکمت متعالیه هم بهترین فلسفه ممکن نیست، دومین قدم تدوین فلسفه ابن‌سینا، فلسفه سهروردی و فلسفه ملاصدرا برای مقطع کارشناسی ارشد است.

۷. در تدوین کتاب‌های آموزشی می‌باید در عین گزارش اهمّ آرا بر آرای از فیلسوف تکیه شود که در شرایط عقلی معاصر قابل فهم و پذیرش است؛ به عبارتی، باید کوشید ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا را معاصر عرضه کنیم، تا

دانشجو احساس کند اینان کهنه‌قبا‌ی ماضی نیستند، بلکه امروز نیز می‌توان با روش و منش آنها اندیشید و تفلسف کرد.

۸. متن آموزشی فلسفه بیش از هر چیز باید به شکوفایی تعقل، توان نقادی و استعداد اندیشیدن دانشجو کمک کند. حاصل این فرایند، دانشجوی پرسشگر، نقاد و متفکر است. پرسش، نقد و تفکر، چیزهایی هستند که بیش از هر چیز به آنها نیاز داریم، تا به این پرسش جدی پاسخ دهیم که: آیا فلسفه اسلامی ممکن است؟ و این تازه اول راه است.

یادداشت‌ها:

۱. خدمات متقابل اسلام و ایران مرتضی مطهری، (بخش سوم: خدمات ایران به اسلام، فصل فلسفه و حکمت، به‌ویژه طبقات فلاسفه اسلامی دربردارنده سی‌وسه طبقه فلاسفه اسلامی از آغاز تا زمان نویسنده است (مجموعه آثار، ج ۱۴، ص ۵۴۷ - ۴۵۸).

۲. میرزا محمدطاهر تنکابنی (۱۲۴۲-۱۳۲۰ هجری شمسی) در رساله «کتب درسی قدیم» که در سال ۱۳۱۸ شمسی به درخواست سیدحسن تقی‌زاده نوشته، در بخش «علوم فلسفیه و حکمیه و کلامیه متداوله بین طلاب و محصلین»، این کتاب‌ها را برشمرده است: ۱. شرح هدایه اثیریة میبدی (در هند و ترکیه)، ۲. تجریدالاعتقاد، ۳. شرح اشارات، ۴. حکمت اشراق، ۵. شرح هدایه اثیریة ملاصدرا، ۶. اسفار اربعه. متن کامل رساله فوق، در محقق داماد، ۱۳۷۸: ص ۱۰۳-۶۷.

۳. مرتضی مطهری: ۱. شرح مختصر منظومه، ۲. شرح مبسوط منظومه، ۳. شرح قوه و فعل اسفار، ۴. شرح الهیات شفا.

۴. عبدالله جوادی آملی: ریحیق مختوم (شرح جلد اول و دوم اسفار) و شرح حکمت متعالیه (شرح نیمه اول جلد ششم اسفار)؛ محمدتقی مصباح یزدی: ۱. تعلیقۀ نه‌ایةالحکمه ۲. آموزش فلسفه، ۳. شرح اسفار (جلد اول و هشتم).

۵. «حکمای الهی بعد از صدرالمآلهین، از شاگردان آن جناب تا اساتید این‌جانب، مطلب تأسیس چشمگیری ندارند مگر بعضی تقریرات توضیحی یا برخی اعتراضات تعبیری یا پاره‌ای از تبدیل اصطلاحات علمی.» حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۳۹۶.

۶. «فلاسفه اسلامی نه‌تنها توجهی به سیر تاریخی این مسائل [فلسفی] نداشته‌اند؛ بلکه احیاناً به علل خاصی موجبات این ابهام و اشتباه‌کاری را فراهم آورده‌اند و سخنان

- گمراه‌کننده‌ای از این نظر گفته‌اند.» (مطهری، مقاله «نظری اجمالی به سیر فلسفه در اسلام»، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۲۳).
۷. «مرحوم حاج ملاهادی سبزواری، حکیم و عارف بزرگوار قرن سیزدهم، نیز به نوبه خود در گمراه‌ساختن افکار از نظر ریشه‌های تاریخی سهم به‌سزایی دارد... نداشتن کتابخانه و اعتماد به نقل‌های دیگران و مخصوصاً میل شدید آن مرد بزرگ به توجیه و تأویل کلمات گذشتگان به محملی قابل قبول، علت اصلی این امر است.» (مطهری، ۱۳۷۱: ج ۵، ص ۲۴).
۸. به‌عنوان نمونه، بنگرید به تعلیقات الاسفار آقا علی مدرس طهرانی در بیان آرای انبیا قلس و طالس ملطی (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ج ۱، ص ۲۴۸، ۲۷۵ و ۳۵۹).
۹. بنگرید به مقالات کامران فانی در نشر دانش در این حوزه: «تاریخ‌نگاری فلسفه»، سال سوم، شماره دوم، بهمن و اسفند ۱۳۶۱، ص ۳۱ - ۲۳ و «تاریخ فلسفه اسلامی»، سال پنجم، شماره دوم، بهمن و اسفند ۶۳، ص ۴۹ - ۴۶ و «تاریخ‌نگاری فلسفه اسلامی»، سال سیزدهم، شماره ششم، مرداد و آبان ۱۳۷۱، ص ۴۱ - ۴۰.
۱۰. ملاصدرا (۱۰۵۰ - ۹۷۹) تقریباً معاصر دکارت (۱۶۵۰ - ۱۵۹۶) است و ملاعلی نوری (م ۱۲۴۶) حدوداً معاصر کانت (۱۸۰۴ - ۱۷۲۴) است. برای اطلاع از میزان کم‌اطلاعی (یا بهتر است بگوییم بی‌اطلاعی) حکیمان ایرانی از فلسفه معاصر غرب، به‌عنوان نمونه بنگرید به پاسخ‌های میرزا علی‌اکبر حکمی یزدی و آقا علی مدرس طهرانی به پرسش‌های بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله در دو کتاب رسائل حکمیه و بدایع‌الحکم، و نیز بنگرید به مجتهدی، ۱۳۷۹.
۱۱. بنگرید به مقاله نگارنده تحت عنوان «آشنایی ایرانیان با کانت» (مجموعه مقالات همایش مطالعات انتقادی در فلسفه کانت، تهران، ۱۳۸۴).
۱۲. «ان القسم الاول من الاسفار يشتمل على خمسة مسالك والمسلك الاول على ستة مراحل، والنسخ المطبوعه السالفه مشوشه في رسم العناوين جداً حيث حرفت المسالك بالمرأجل، فاشكل الامر على الناظر في الكتاب، على ان في عده مواضع من الكتاب نحو هذا التشويش في الفصول والمسائل». حتی با پذیرش این قول، مشکل تفاوت مسالك با مراحل در امور عامه باقی است.
۱۳. بنگرید به تأویلات شارحین معاصر اسفار، ذیل مطالب اشاره‌شده، از جمله رحیق مختوم.
۱۴. به‌عنوان نمونه، موارد زیر شایان ذکر هستند:
- دکتر جواد مصلح: ترجمه و تلخیص اسفار، ترجمه و شرح الشواهد الربوبیه؛
- دکتر حسن ملک‌شاهی: ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات؛

- دکتر جعفر سجادی: ترجمه حکمت الاشراف سهروردی؛
دکتر سید یحیی یثربی: ترجمه و شرح نجات ابن سینا؛
دکتر احمد بهشتی، ترجمه و شرح چند نمط از اشارات و تنبیهات؛
دکتر علی شیروانی، ترجمه و شرح بدایة الحکمه و نهاية الحکمه.
۱۵. المرحلة التاسعة، الفصول الرابع، الفصول السادس والثامن والمرحلة الحادية عشر، الفصل السابع والمرحلة الثانية.
۱۶. المرحلة الرابعة، الفصل الثالث فی ان واجب الوجود بالذات ماهیه انیته، المرحلة الثانية عشر، الفصل الثالث فی ان الواجب لذاته لاماهیه له.
۱۷. المرحلة الرابعة فی مواد القضاء، الفصل الخامس، الشی ما لم یجب لم یوجد و فیہ بطلان القول بالاولویه، الفصل السادس: فی حاجه الممكن الی العله و ان عله حاجته الی العله هو الامکان دون الحدوث، الفصل السابع: الممكن محتاج الی العله بقاء کما انه محتاج الیها حدوثا.

کتابنامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۸۱. *الاشارات و التنبیهات*. تحقیق مجتبی زارعی. قم: بوستان کتاب قم.
- _____ ۱۳۸۳. *دانشنامه علایی*. با مقدمه، حواشی و تصحیح دکتر محمد معین و سید محمد مشکوة، ج ۲. همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا.
- _____ ۱۳۸۰. *الشفاء، الالهیات*. راجعه و قدم له الدكتور ابراهيم مدکور، تحقق الاب قنوتی، سعید زائد. قاهره. چاپ دوم: ۱۴۰۴: قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- _____ ۱۳۶۴. *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*. ویرایش و دیباجه محمد تقی دانش پڑوه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- بهشتی، احمد. ۱۳۷۵. ترجمه و شرح اشارات و التنبیهات، نمط چهارم و پنجم. تهران: مؤسسه فرهنگی آرایه.
- بیدارفر؛ محسن. ۱۳۶۶. *مقدمه تفسیر القرآن الکریم صدر المتألهین*. قم: انتشارات بیدار.
- تنکابنی، میرزا محمد طاهر. ۱۳۷۸. *رساله کتب درسی قدیم*، در کتاب *نخبگان علم و عمل ایران*، سید مصطفی محقق داماد، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- جوادی آملی، شیخ عبدالله. ۱۳۶۸. *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه* (شرح جلد ششم). ۴ جلد. تهران: انتشارات الزهراء.

- _____ . ۱۳۸۱. رَحِیقْ مَخْنُوم (شرح حکمت متعالیه) (شرح جلد اول و دوم / اسفار). ۱۰ جلد، چ ۲. قم: انتشارات اسراء.
- حائری یزدی، مهدی. ۱۳۶۰. کاوش‌های عقل نظری. چ ۲. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- حسن‌زاده آملی، شیخ حسن. ۱۴۱۴ ه. ق. تعلیقات الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- _____ . ۱۳۷۵. در آسمان معرفت، قم: انتشارات تشیع.
- حکمی یزدی، میرزا علی اکبر مدرس. ۱۳۶۵. رسائل حکمیه. چ ۲. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- سبزواری، حاج ملاهادی. ۱۴۱۳ و ۱۴۲۲ ه. ق. شرح المنظومه. تعلیق: حسن حسن‌زاده آملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی. ۵ ج. تهران: نشر ناب.
- سجادی، جعفر. ۱۳۵۵. ترجمه حکمة الاشراق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. ۱۳۵۵. حکمة الاشراق، در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد دوم، تصحیح و مقدمه هنری کربن، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- _____ . ۱۳۵۵. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد سوم: مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق. تصحیح، مقدمه و تحشیه سیدحسین نصر. تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- شهرستانی، عبدالکریم. ۱۳۷۵. الملل والنحل. تخریج محمدبن فتح بدران الطبعة الثانیه. قاهره: مکتبه الانجلوالمصریه.
- شیروانی هرنندی، علی. ۱۳۷۲. ترجمه و شرح بدایة الحکمه. ۳ جلد. قم: انتشارات دفتر تبلیغات.
- _____ . ۱۳۷۲. ترجمه و شرح نهایة الحکمه، ۳ جلد. قم: انتشارات دفتر تبلیغات.
- صدر المتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم. ۱۹۸۱. الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. ۹ ج. چ ۳. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ . ۱۳۶۰. الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تعلیق، تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی. چ ۲. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ . ۱۳۶۳. المشاعر. ترجمه و مقدمه و تعلیقات فرانسوی هنری کربن. چ ۲. تهران: انتشارات طهوری.
- _____ . ۱۳۶۲. المسائل القدسیه، در رسائل فلسفی، تعلیق، تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی. چ ۲. قم: دفتر تبلیغات.

- صفا، ذبیح‌الله. ۱۳۵۶. تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم. ج ۴. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- طباطبایی. سیدمحمدحسین. ۱۴۰۵ ه. ق. بدایةالحکمه. قم: مؤسسه النشرالاسلامی.
- _____ . ۱۴۰۴ ه. ق. نهايةالحکمه، قم: مؤسسه النشرالاسلامی.
- _____ . ۱۳۵۶. اصول فلسفه رئالیسم. به کوشش سید هادی خسروشاهی. قم: مرکز بررسی‌های اسلامی.
- طوسی، خواجه نصرالدین. ۱۴۰۳ ه. ق. شرح الاشارات والتنبیها. ۳ جلد. تهران: دفتر نشر کتاب.
- فانی، کامران. مقالات «تاریخ‌نگاری فلسفه»، «تاریخ فلسفه اسلامی» و «تاریخ‌نگاری فلسفه اسلامی»، در مجله نشر دانش، س ۳، ش ۲، بهمن و اسفند ۱۳۶۱؛ س ۵، ش ۲، بهمن و اسفند ۶۳، س ۱۳، ش ۶، مرداد و آبان ۱۳۷۱.
- قطب‌الدین شیرازی، محمودبن مسعود. ۱۳۶۵. درةالتاج، به کوشش و تصحیح سیدمحمد مشکوة، ج ۲. تهران: انتشارات حکمت.
- _____ . ۱۳۸۰. شرح حکمةالاشراق سهروردی. به‌اهتمام عبدالله نورانی، مهدی محقق. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- کدیور، محسن. ۱۳۸۴. مقاله «فلسفه اسلامی، نقد حال، افق پیش‌رو». تهران.
- _____ . ۱۳۸۳. مقاله «آشنایی ایرانیان با کانت»، مجموعه مقالات همایش مطالعات انتقادی در فلسفه کانت. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ . ۱۳۷۹. مأخذشناسی علوم عقلی. با همکاری محمد نوری. ۳ ج. تهران: انتشارات اطلاعات.
- مجتهدی، کریم. ۱۳۷۹. آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب. تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- محقق داماد، سیدمصطفی، ۱۳۷۸. نخبگان علم و عمل ایران. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- مدرس طهرانی، آقاعلی. ۱۳۷۵. بدایع‌الحکم، تنظیم احمد واعظی. تهران: انتشارات الزهراء.
- _____ . ۱۳۷۸. مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی. مقدمه، تنظیم و تصحیح و تحقیق محسن کدیور. ۳ ج، تهران: انتشارات اطلاعات.
- مصباح یزدی، شیخ محمدتقی. ۱۳۶۴. آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____ . ۱۴۰۵ ه. ق. تعلیقه نهايةالحکمه. قم: مؤسسه درراه حق.

- _____ . ۱۳۸۰. شرح جلد اول الاسفار الاربعه. تحقیق و نگارش محمدتقی سبحانی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____ . ۱۳۸۰. شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه. تحقیق و نگارش محمدسعید ساعد. ۲ ج. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____ . ۱۳۸۲. شرح الهیات شفا. تحقیق و نگارش محمدباقر ملکیان. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____ . ۱۳۶۶. ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه. تهران: انتشارات سروش.
- _____ . ۱۳۵۳. فلسفه عالی یا حکمت صدرالمآلهین. تلخیص و ترجمه قسمت امور عامه و الهیات کتاب اسفار. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ . ۱۳۵۲. علم النفس یا روان شناسی صدرالمآلهین. ترجمه و تفسیر سفر نفسی، کتاب اسفار. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ . ۱۳۷۱. مجموعه آثار. جلد ۵: سیر فلسفه در اسلام، کلیات منطق و فلسفه، شرح منظومه. تهران: انتشارات صدرا.
- _____ . ۱۳۷۱. مجموعه آثار. جلد ۶: اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: انتشارات صدرا.
- _____ . ۱۳۷۲ و ۱۳۷۶. مجموعه آثار. جلد ۷ و ۸: درس های اشارات. نجات و الهیات شفا. تهران: انتشارات صدرا.
- _____ . ۱۳۷۴ و ۱۳۷۵. مجموعه آثار. ج ۹ و ۱۰: شرح مبسوط منظومه. تهران: انتشارات صدرا.
- _____ . ۱۳۷۳. مجموعه آثار. ج ۱۳: مقالات فلسفی، مسئله شناخت، نقدی بر مارکسیم. تهران: انتشارات صدرا.
- _____ . ۱۳۷۵. مجموعه آثار. ج ۱۴: خدمات متقابل اسلام و ایران. تهران: انتشارات صدرا.
- _____ . ۱۳۷۹-۱۳۷۰. حرکت و زمان در فلسفه اسلامی (درسهای اسفار)، بحثی در نظم و ترتیب مباحث اسفار. ۶ ج. تهران: نشر انتشارات حکمت.
- _____ . ۱۳۶۸. ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا. ۲ ج. ۲ ج. تهران: انتشارات سروش.
- _____ . ۱۳۷۰. ترجمه الهیات نجات. تهران: فکر روز.
- _____ . ۱۳۸۳. فلسفه مشاء. تهران: بوستان کتاب قم.

وضعیت کنونی آموزش فلسفه اسلامی در ایران و ارائه راهکارهایی برای بهبود آن

محقق: دکتر طوبی کرمانی

عضو هیئت علمی دانشگاه تهران

مقدمه

علی‌رغم سابقه درخشانی که فلسفه در گذشته نزد ایرانیان، به‌ویژه ایران بعد از اسلام داشته است، به‌نظر می‌رسد امروزه از شأن و اعتبار لازم برخوردار نیست و اگرچه تلاش‌هایی در جهت بسط کمی این رشته انجام گرفته، به رشد کیفی آن، کم‌توجهی شده و همت لازم صورت نگرفته است و این مسئله باتوجه به برخی از اقوال غربی‌ها درخصوص افول فلسفه در ایران و اسلام پس از ابن‌رشد و نیز القای احساسی‌بودن ملت ایران بیش از عقلانیتش، جفای بزرگی به تلاش و اندیشه فلاسفه گذشته و نفس حیثیت علوم عقلی است.

در نوشتار حاضر، نقاط ضعف و قوت موجود در وضعیت فعلی فلسفه اسلامی و فلسفه غرب و علت استقبال یا عدم استقبال دانشجویان از این رشته تحصیلی بررسی شده است. همچنین سعی بر آن بوده تا راهکارهای علمی مناسب برای رسیدن به وضعیت مطلوب ارائه شود.

تاریخ فلسفه نشان می‌دهد که ایران نه‌تنها مهد فلسفه بوده است، بلکه حاصلخیزترین سرزمین برای رشد و شکوفایی این بذر معرفت به‌شمار می‌رود. به‌طوری‌که علی‌رغم مخالفت‌ها و تکفیرها و کشتارهایی که علیه فلسفه صورت گرفت، هیچ‌گاه این نهال در ایران خشک نشد و باوجود توفان‌های شدید پابرجا ماند. از این‌رو بر ما است که از سنت پیشینیان الگو بگیریم و تدریس فلسفه را باتوجه و نیروی بیشتری تقویت کنیم.

پس تاریخچه غنی، حضور اندیشه ناب و نیروی بنیادهای فکری، علی‌رغم اتهام‌های وارده، اهمیت و ضرورت تدریس و حفظ آن را بر ما وظیفه می‌سازد. بارها به کرات شنیده و دیده‌ایم غالب افراد به کسانی که رشته تحصیلی و مطالعاتی آنها، فلسفه و منطق است به دیده تحسین و بعضاً تعجب می‌نگرند. این امر می‌تواند حکایت از دو نکته داشته باشد:

۱. جایگاه اندیشه و تفکر علوم عقلی و عظمت آن، در یک کلام، تحسین و ارجگذاری است به آنچه فارق بین انسان و سایر موجودات است.
۲. عدم تدریس مناسب با شیوه‌های اصولی علم فلسفه و تقویت اندیشه، موجب تعجب می‌شود و از این رو می‌گویند فلسفه مغز می‌خواهد.

جای انکار نیست که تدریس فلسفه در جامعه ما با بی‌مهری یا لااقل کم‌مهری قابل توجهی مواجه شده است. این نکته در مقایسه با کشورهای پیشرفته از نظر آموزشی و علمی، روشن‌تر می‌شود. مثلاً می‌بینیم که در اروپا مؤسسه‌ای به نام مؤسسه پیشرفت فلسفه برای کودکان وجود دارد که یکی از فعالیت‌های آن انتشار نشریات آکادمیک فلسفی برای کودکان است (روزنامه شرق، ش ۳۷۷) و در انگلستان اخیراً مصوب شده است که فلسفه از آغاز کلاس‌های دبستانی جزو مواد درسی دانش‌آموزان قرار گیرد و قطعاً این تصمیم براساس بررسی‌های کارشناسی صورت گرفته و طبیعی است که با شیوه‌های خاص، تدریس آن امکان‌پذیر است. باید این نکته را اضافه کرد که کم‌توجهی مذکور، هم در تدوین کتاب‌ها و هم در نحوه تدریس صورت گرفته است. آنچه اکنون در دانشگاه‌ها و در تدریس فلسفه دیده می‌شود، نه پرورش ذهن فلسفی، بلکه تقویت حافظه فلسفی و افزایش اطلاعات خام فلسفی است؛ به گونه‌ای که دانشجویان این رشته یا اساساً فهم درستی از فلسفه ندارند و یا حداکثر، ذهنی متراکم و متورم از آرای فیلسوفان دارند و به همین انباشته‌های فلسفی خود قانع و مفتخرند. ازجمله حوادث نامیمون در کشور ما این است که دانشجویان فلسفه عمدتاً گله‌مندند و دانشجویان غیرفلسفه، علاقه‌مند. یکی به فلسفه دل می‌بندد و دیگری دل می‌کند. یکی ندارد و می‌خواهد، دیگری دارد و نمی‌خواهد. می‌توان گفت علت علاقه دانشجویان غیرفلسفه به این رشته، گرایش ذاتی انسان‌ها به مباحث تعقلی،

استدلالی و فلسفی است که در بسیاری انسان‌ها دیده می‌شود. اما علت ندامت دانشجویان فلسفه از انتخاب این رشته را می‌توان سرخوردگی‌هایی دانست که پس از ورود به این رشته به وجود می‌آید.

زمینه اصلی این سرخوردگی‌ها را متأسفانه باید در همان دانشگاه و نظام آموزشی (عدم تدوین آثار کلاسیک و منسجم در این زمینه) جست‌وجو کرد.

مهم‌ترین نکات ضعف در سیستم آموزشی فلسفه به شرح زیر است:

۱. عدم توجه به مسائل عمقی و تحلیلی و صرفاً ترغیب دانش‌آموختگان به حفظ مطالب؛

۲. عدم توجه به مسائل کارشناسی درباره فلسفه؛

۳. عدم مقایسه و تطبیق و بهره‌گیری از شیوه‌های نوین؛

۴. وجود سرفصل‌های ثابت بدون لحاظ نیازهای جدید فکری؛ به گونه‌ای که به نظر می‌رسد تنها ارتباط منطقی موجود بین دروس دبیرستان و دانشگاه، تکرار و احیاناً تکمیل سرفصل‌ها و موضوعاتی است که در دوره دبیرستان با حجم کمتری مطالعه می‌شود اما در دانشگاه با شرح و بسط بیشتری مورد تأمل قرار می‌گیرد. درحالی‌که می‌توان مقاطعی از تحصیل را به تفسیر زمینه‌سازی تحلیل و منشأ پیدایش تاریخ و حیات فلسفه و مقاطع دیگر را به تحلیل و نقد و ابتکار اختصاص داد.

به قول اتین ژیلستون، تاریخ فلسفه مثل تاریخ علم برای علم نیست، یعنی مثلاً دانشجوی رشته پزشکی می‌تواند بدون اطلاع تاریخی از رشته تحصیلی خود، به تحصیل ادامه دهد ولی دانشجوی فلسفه باید فلسفه را [لااقل به اعتقاد ما] در تاریخ فلسفه بیاموزد.

۵. عدم بهره‌مندی از استاد شایسته که این نیز عامل مهمی است. تجربه نشان داده است که دانشجوی لیسانس فلسفه که تصمیم به تغییر رشته خود در فوق‌لیسانس گرفته بود، به خاطر شخصیت جذاب استاد و توانایی وی در تفهیم مطالب و ایجاد انگیزه، به رشته خود ادامه داده و موفق هم بوده است.

۶. عدم دسترسی لازم و کافی به استادان؛

۷. کثرت دانشجویان غالباً بی هدف و بی انگیزه و مهم تر و دردناک تر از آن، عدم تدبیر برای جذب دانشجویان مستعد و علاقه مند به این رشته. البته شایان ذکر است که در حوزه و دانشگاه اقدامات مبسوطی برای تقویت رشته فلسفه از طریق جذب دانشجویان مستعد انجام شده است که جای خرسندی است. اما آنچه به چشم می خورد، بیشتر، روند رو به رشد کمی دانشجویان است نه رشد کیفی آن. دانشگاه ها، حوزه ها و مراکز مختلف علمی هرکدام به نحوی آزمون ورودی برای پذیرش دانشجوی فلسفه ایجاد می کنند اما ملاک ارزیابی علمی در این آزمون ها به تجدیدنظر نیاز دارد؛ به ویژه آنکه بعضی مراکز، نگرش اجتماعی سیاسی را نیز با فلسفه همراه می سازند.

۸. وجود سرفصل های بسیار با زمان کوتاه و تراکم بیش از حد کلاس ها که عدم مشارکت دانشجویان در بحث ها را نتیجه می دهد.

۹. القای اندیشه کسب درآمد از این رشته تحصیلی و القای عدم بازار کار برای آن. متأسفانه این بینش پوزیویستی نسبت به علوم به فلسفه نیز سرایت کرده و همانند رشته های فنی، دانشجو انتظار دارد که پس از فراغت از تحصیل به کار مشغول شود که البته حق هم دارد.

۱۰. بنیادی نندیدن علوم عقلی.

نقاط قوت موجود در وضعیت متداول فلسفه در این برهه را می توان دسترسی و تسلط پیدا کردن بر آرا و اندیشه های فیلسوفان دانست که شرط لازم رشد فلسفی است اما شرط کافی نیست. نقطه قوت دیگری که در تحقیقات فلسفی معاصر وجود دارد، افزایش کمی تحقیقات فلسفی است. اما همچنان سطح کیفی این تحقیقات در رتبه پایینی مانده و به کپی برداری و سرقت های علمی از کتاب ها و مقالات دیگران بدون ذکر مؤلفان آنها، تکرار موضوعات و مباحث بی فایده که تاریخ مصرف آنها گذشته است و اکنون مبتلابه نیستند، کتاب سازی به نام تألیف و ... منحصر می شود. نتیجه منفی مهمی که در این حالت به بار می آید آن است که ذهن رفته رفته از حالت تحلیل به تفسیر کشیده می شود و به جای نقد و بررسی آرا به شرح و توضیح آنها کفایت می کند.

راهکارهای مؤثر برای رسیدن به یک وضعیت مطلوب

علاوه بر اندیشه و همت اساسی برای رفع ضعف‌ها و نواقص مورد اشاره، یکی از راهکارهای مؤثر در زمینه تدریس فلسفه، تأمل بر «زبان فلسفه» است، به گونه‌ای که این زبان از حالت خشک و انتزاعی به صورت یک زبان ملموس کاربردی درآید.

این بحث از لحاظ هرمنوتیکی حایز اهمیت فوق‌العاده‌ای است که البته اینجا هم زبان استاد و هم زبان کتاب هر دو مهم هستند. به عنوان مثال، دانشجو وقتی *بدایه الحکمه* را می‌خواند باید احساس کند که در محضر علامه تلمذ می‌کند و اگر خود نتوانست چنین کند، بر استاد است که زبان گویای علامه شود و مطلب را به دانشجو تفهیم کند. ولی متأسفانه وقتی دانشجو کتاب فلسفی را باز می‌کند از دیدن اصطلاحات دشوار آن وحشت می‌کند و اگر استاد نیز نتواند آنها را برای وی ساده و قابل فهم‌تر کند، مزید بر علت خواهد شد.

راهکار دیگر، عبارت از این است که به فلسفه به عنوان یک علم اصیل و مستقل نگریسته و به کارایی آن بیشتر توجه شود. البته یکی از کارایی‌های این علم که می‌تواند راهگشا باشد، دفاع از شریعت و اعتقادات دینی است و روشن است این، همه کارایی فلسفه نیست.

اما موانعی وجود دارد که راهکارهای مطرح شده را به بن‌بست می‌کشاند. این موانع به صورت خلاصه عبارت‌اند از:

۱. نگاه جرفی و یک‌بُعدی چه از سوی موافقان و چه از سوی مخالفان فلسفه؛

۲. اعمال یک شیوه واحد (عموماً شرح و توضیح) برای تدریس؛

۳. تقدس‌بخشیدن به برخی از شخصیت‌های فلسفی و بعضی از آثار؛

۴. طرح مباحث کلیشه‌ای و تکراری؛

۵. خروج از شیوه مباحثه سنتی و تدقیق و تحقیق؛

۶. عدم تمایل دانشجویان به انجام پژوهش‌های فلسفی.

تمایل و انگیزه دانشجویان در بدو ورود به کلاس‌های فلسفه، خوب و پررونق است، اما رفته رفته انگیزه‌ها از بین می‌رود و علایق کمرنگ می‌شود و

کمتر دانشجویی آزادانه به ارائه تحقیقات پژوهشی در حوزه فلسفه تمایل دارد که برای آن دلایلی نه صرفاً در حوزه تدریس و تدوین کتاب‌ها که در نظام آموزشی، نظارت، دقت و عدم بهای لازم از سوی استادان فن باید جست. چنانچه برای این معضل چاره‌ای اندیشیده نشود، گذر زمان دیگر اجازه پرکردن خلأهای موجود را به ما نخواهد داد.

شایان توجه است که برخی از دانشجویانی که اهل تحقیق و مطالعه‌اند با مراجعه به استادان گله می‌کنند که من مقاله‌ای دارم و برای چاپ آن (مثلاً به مقالات و بررسی‌های دانشکده الهیات) مراجعه کردم، گفته شد چون شما دانشجوی لیسانس هستید، نمی‌توانیم مقاله شما را چاپ کنیم. باید حداقل دانشجوی فوق‌لیسانس باشید. غافل از اینکه دانشجویانی در مقطع لیسانس هستند که اگر بیشتر از دانشجویان فوق لیسانس ندانند و مطالعه نکنند مسلماً کمتر از آنان نیستند.

بدین‌منظور، باید در فکر ایجاد راهکارهای مناسبی برای تشویق و حمایت دانشجویان به امر تحقیق و پژوهش بود. برای رسیدن به این هدف، حمایت‌های مادی و معنوی ارگان‌های ذی‌ربط می‌تواند نقش عمده‌ای ایفا کند. این حمایت‌ها که ممکن است به‌صورت چاپ مقالات یا کتاب باشد، باید بدون درنظرگرفتن شهرت نویسنده و فقط براساس کیفیت محتوای خود مقاله صورت گیرد. دادن فرصت مطالعاتی چه در داخل و چه در خارج از کشور به پژوهندگان برتر، برگزاری مسابقات علمی و اهدای جوایز به برترین تحقیق، ایجاد پست‌خانه برای پایان‌نامه‌ها و از همه مهم‌تر؛ دقت در انتخاب استادان به‌عنوان راهکارهای عملی دست‌یافتن به این مقصود هستند.

از آنجا که اساس فلسفه را «پرسش و پاسخ» تشکیل می‌دهد، در انتخاب استادان فلسفه، علاوه بر مدارک و شایستگی‌های علمی، این نکته نیز حایز اهمیت است که مدرس فلسفه، روحیه انتقادپذیری داشته باشد و از چون و چرای دانشجویان هراسی به دل راه ندهند که این مسئله به‌واسطه دو امر حاصل می‌شود: اول تسلط کافی بر مباحث علمی و دوم، داشتن روحیه انعطاف‌پذیری و شرح صدر. تنها در این صورت است که استاد از دادن جزوات تکراری به

دانشجویان خودداری می‌کند و به جای متراکم کردن ذهن دانشجویان از مباحث و توضیحات فلسفی، به فکر تقویت روحیه نقادی آنها خواهد بود و ذهن آنان را پرسشگر، نقاد و مبتکر بار خواهد آورد.

مغایرت‌های موجود در حوزه کاری فلسفه اسلامی و فلسفه غرب

از تفاوت‌های عمده در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب این است که نگاه فلسفه غرب، عمدتاً نگاه معرفت‌شناسانه ولی نگاه فلسفه اسلامی نگاه هستی‌شناسانه است. همچنین، فیلسوفان غرب در حوزه تخصصی فلسفه، به دین، تعلق و وابستگی ندارند اما فیلسوفان مسلمان تقریباً دفاع فلسفی را از مهم‌ترین دغدغه‌های خود می‌دانند. از این رو این خطر وجود دارد که رفته‌رفته نگاه آنها به فلسفه اسلامی یک نگاه آلی و ابزاری شود. در حالی که در گذشته حتی در میان دیندارترین فلاسفه، هر دو نگاه اصالی و آلی به فلسفه با جایگاه خاص خود وجود داشته است و شاید یکی از شبهاتی که امروزه مطرح می‌شود این است که آیا اکنون شیعه، کلام ناب و یا فلسفه ناب دارد یا نه. و این شبهه که اندیشمندانی همچون عبدالرزاق لاهیجی یک متکلم هستند و یا یک فیلسوف، ناشی از آمیخته شدن این دو نگاه اصلی و ابزاری به فلسفه است.

در حوزه تحقیقات نیز باید متذکر شد که متأسفانه در هر دو حوزه با خلأهایی جدی روبه‌رو هستیم، چرا که تحقیقاتی که در حوزه فلسفه غرب دیده می‌شود بیشتر به صورت ترجمه و در فلسفه اسلامی بیشتر به صورت شرح و توضیح است. از این رو خلاقیت و ابداع و تألیف در تحقیقات فلسفی کمتر مشاهده می‌شود.

پیشنهاد می‌شود در حوزه ارتباط فلسفه اسلامی و فلسفه غرب، به راهکارهای زیر توجه شود:

۱. برقراری یک رابطه صحیح و پایاپای با فلسفه غرب؛

۲. تطبیق آرای فیلسوفان غرب و فیلسوفان مسلمان.

به نظر می‌رسد می‌توان با بررسی فلسفه اسلام و فلسفه غرب تحولی در این رشته به وجود آورد.

متأسفانه برخی از استادان فلسفه اسلامی در فلسفه غرب بنیه چندان قویی ندارند و از این رو نمی‌توانند به پرسش‌های متعدد دانشجویانی که با مطالعه یک متن فلسفی غرب، برایشان مطرح می‌شود، پاسخ دهند و باعث سرخوردگی دانشجو می‌شوند. به عنوان مثال، دانشجویی نقل می‌کرد درباره فلسفه اسپینوزا متنی خواندم و دیدم که وی از جوهر که خداوند باشد به عنوان «علت خود»^۱ یاد می‌کند. طبق مبانی فلسفه ما این عبارت تناقض‌آمیز است، یعنی چیزی نمی‌تواند علت خود باشد. وی به چند استاد مراجعه کرده و جواب قانع‌کننده‌ای نیافته بود. می‌بینیم که در چنین مواردی به استادان خبره‌ای نیاز داریم که در هر دو فلسفه دارای مهارت باشند.

متأسفانه امروز به خاطر استیلای علم غربی، فلسفه غرب نیز به ظاهر در میان دانشجویان ما ابهت خاصی یافته است و متأسفانه برخی از دانشجویان فلسفه اسلامی در برابر آن احساس حقارت می‌کنند. این بحث بسیار مهمی است و برای رفع این نقیصه و تعامل هرچه بیشتر میان فلسفه ما و غرب به مباحث تطبیقی بین این دو نیاز است که باز این نیز در جامعه ما مورد بی‌مهری واقع شده است. اگر دانشجوی ما به مواردی که در زیر به چند تا از آنها اشاره می‌کنیم اشراف داشته باشد و حداقل بداند که ریشه‌های بسیاری از آرا و نظریات فلاسفه بزرگ غرب در فلسفه اسلامی است، نه تنها احساس حقارت نمی‌کند بلکه به خود و رشته خود می‌بالد.

۱. فارابی ده قرن قبل از کانت و حتی یک قرن قبل آنسلم به محمول‌نبودن وجود تصریح کرده بود. وی اذعان داشته بود که وجود، چیزی به موضوع نمی‌افزاید. (ریچر،^۲ ۱۹۶۳)

۲. ابن سینا در قضیه Cogito و برهان وجودی بر دکارت مقدم بود. (شیخ،)

۳. ابن سینا در قضایای جدلی الطرفین، مثلاً حدوث و قدم عالم بر کانت تقدم دارد. (همان)

۴. غزالی در شک خویش بر دکارت متقدم است. (همان)

1. Causa Sui

2. Rescher, Nicholas.

۵. غزالی قبل از کانت معتقد بود که قضایای مابعدالطبیعی با عقل محض قابل حل نیستند. (همان)

۶. فارابی اولین کسی بود که موجود را به واجب و ممکن تقسیم کرد.

۷. فارابی برای اولین بار میان وجود و ماهیت به تمایز منطقی قایل شد که ریشه آن را حتی در فلسفه جدید غرب در براهین اثبات وجود خداوند می‌توان یافت. (همان)

۸. ریشه فلسفه سیاسی هابز، روسو و نیچه را می‌توان در فلسفه فارابی یافت. (همان)

فیلسوفان عقلی غرب هرکدام به نحوی از فلاسفه مشاء ما متأثر بوده‌اند تا جایی که فیلسوفان بزرگ قرون وسطا مانند آلبرت کبیر و آکویناس به دین خود به فارابی اقرار کرده‌اند. (همان)

درنهایت، اگر دانشجویان ما بدانند که شیخ اشراقی که در کشور ما چندان توجهی به وی نمی‌شود در کشورهایی مانند آلمان، فرانسه، ژاپن درمورد فلسفه او کارهای عظیمی انجام می‌شود، مسلماً نگرششان به رشته خویش عوض خواهد شد.

۹. و نهایتاً می‌توان ریشه غالب نظریات فلسفی غرب را در فلسفه اسلامی جست. (فصلنامه اندیشه دینی، دوره اول جدید، شماره اول)

کتابنامه

- روزنامه شرق، ش ۳۷۷، سه‌شنبه ۱۹ آبان ۱۳۸۳.
- شیخ، سعید. مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی. ترجمه مصطفی محقق داماد.
- فصلنامه اندیشه دینی. دوره اول جدید، شماره اول، بهار ۱۳۸۳.
- Rescher, Nicholas. 1963. *Studies in the History of Arabic logic*.

عارفان افسانه‌ساز

دکتر جلیل مسگرنژاد

الف - بحث و بررسی حماد ربّاس

مقدمه

در مسیر اندیشه‌های عرفانی شیوه‌های متنوعی برای جلب نظر و ارضای فکر طالبان به کار گرفته شده است؛ تنوع و تکثر این شیوه‌ها منوط به عللی است که به مرور زمینه آن از قبل فراهم شده است. تعلق و ارتباط اندیشه یا افسانه و قصص، ارتباط ریشه‌ای است که زیربنای فکر و اندیشه محسوب می‌شود. کتاب‌های مقدس ملل، در هاله‌ای از افسانه‌ها پیچیده شده و شیوه روایات آنها، ماورای عقل است، که در پوششی از افسانه و داستان پنهان شده است.^(۱) آنچه شایان ذکر است، این است که؛ رشته روایات ملل و اندیشه نحله‌ها از هم گسیخته نیست، بلکه در طی زمان، به صورت‌های مختلف با حفظ زیر بنا، وارد تمدن‌ها و اندیشه‌های دینی شده و راه و رسم نوینی به خود گرفته است؛ از این رو اندیشه‌هایی را در ترادیسون (روایات شفاهی) می‌یابیم که ریشه‌های نخستین آن از تمدن‌ها دور است.^(۲) این اندیشه‌ها در جایگاه قبلی دارای تصاویر و تصویرهایی هستند که چون زمان و مکان را مساعد می‌یابند، در آینه‌ها و جام‌های مردمی، آن جلوه‌ها را باز می‌نمایانند:

عارف از خنده می در طمع خام افتاد	عکس روی تو چو در آینه جام افتاد
این همه نقش در آینه اوهام افتاد	حسن روی توبه یک جلوه که در آینه کرد

(حافظ)

این بازیافت‌ها و پذیرش‌ها، مشابه قبل نیست، بلکه تابع تأویل و تصویر آینه اذهان است؛ و اساطیری است که در قالب الفاظ با معانی رمزی خود را نشان می‌دهد؛ که: «لَا رَدَّ عَلَى الرَّمَزِ». برای روشن شدن مطلب گوشه و گونه‌ای از آن را، از کتاب پر رمز و راز *فصوص‌الحکم* محیی‌الدین ابن عربی می‌آورم: محیی‌الدین در فصل ۲۵ (فصل حکمة علویه فی حکمة موسویه...) اندیشه‌ای را با تأویل خاص سند سخن خود قرار می‌دهد:

... حکمة قَتْلِ الْأَبْنَاءِ مِنْ أَجْلِ مُوسَى، لِيَعُودَ إِلَيْهِ بِالْإِمْدَادِ حَيَاةٍ كُلِّ مَنْ قَتَلَ مِنْ أَجْلِهِ، لِأَنَّهُ قَتَلَ عَلَى أَذَى مُوسَى...

داستان پیشگیری فرعون از ظهور موسی (نجات‌بخش قوم یهود) است، که طی سالیان متمادی، هر مولود ذکور را از بنی‌اسرائیل می‌کشد و ... ابوالعلاء عقیفی در شرح خود، در این مورد می‌آورد:

... أَرَادَ أَنْ يُفَسِّرَ السَّرَّ فِي قَتْلِ فِرْعَوْنَ، أَبْنَاءَ بَنِي إِسْرَائِيلَ، كَمَا يَتَدَوَّا مِنْ شَرِّ الْقَاشَانِيِّ؛ أَنَّهَا فِكْرَةٌ أَوْحَتْ بِهَا نَظَرِيَّةُ فُلُوطِينَ فِي الْفَيُوضَاتِ...^(۳)

در این گزارش، افسانه‌ای از موسی (ع) و سرنوشت او ذکر می‌شود که ممکن است به صورت‌های متنوعی در کتاب‌های گوناگون برحسب مورد وجود داشته باشد؟!

۱. دوره افسانه‌ها

قرن پنجم و نیمه اول قرن ششم هجری قمری، یکی از ادوار پرتلاطم برخورد‌های ملل و نحل است، که انعکاس آن را در مکاتب تفسیری و کلامی و عرفانی می‌توان دید. وسعت ممالک سلاجقه و اتابکان آنان و قدرت افسانه‌ای حکومت‌هایشان در پیشروی به سوی سرزمین‌های ناشناخته و ... بسیار مهم

است. از این رو در اوج این دوره خاص، دانشگاه‌هایی برای تبیین و ترویج مذاهب مختلف، با نام‌های نظامیه، صابونیه و ... ایجاد می‌شود.^(۴)

در این دوره که اندیشه‌های صوفیه (عرفانی) جایگاه بسیار مستحکمی یافته و توانسته است در مقابل مکاتب کلامی و فقهی، عرض اندام کند، تا جایی که حکومت‌ها برای بزرگان این اندیشه خانقاه‌هایی می‌سازند و مردم را به پیروی آنان تشویق می‌کنند؛ تا از این راه در تحکیم حکومت بهره گیرند. از نفوذ کلام بزرگان تصوف در تمامی مسائل استفاده می‌شود.^(۵)

۳. ترسیم خاطرات به صورت افسانه

یکی از صورت‌های اندیشه‌های جمعی افسانه‌سازی در وجوه مختلف است، تا از این راه شیوه رفتارهای قومی را به رفتار بزرگان قابل قبول مردم مستند کنند؛^(۶) هر چند آن بزرگان، در زمان خود، از گوشه‌گیران و متعبدان و زاهدان زمانه‌اند، بعد از آنان، عده‌ای در توجیه و تحکیم راه و شیوه خاص، به آنان تکیه می‌کنند و چهره و زندگی آنان را در هاله‌ای از افسانه ترسیم می‌کنند. این ضرورت و نیاز قوم خاص در زمان‌ها است.

آنان در قالب افسانه‌ها، که اغلب نوعی بزرگ‌نمایی است، دیوار ناممکن‌ها را می‌شکافند و همه آرزوهای خود را ممکن می‌سازند.

این شیوه نقل روایات در شرح بزرگان تصوف را نمی‌توان از بُن گزافه دانست، هر چند با معیارهای عقلی ما در زمان حاضر قابل توجیه نباشد؛ زیرا معیارهای اندیشه هر دوره و گروهی برای آن گروه معیار «صدق» است، و این روایات مورد قبول قلبی آن جمع در آن دوره است و نمی‌توان در آن چون و چرا کرد؛ چون آنچه فعلاً مورد قبول قومی و یا اندیشه‌ای ثبت شده در کتابی است، در خور تأویل و تبارشناسی است.

مثلاً: ذوالنون (حضرت یونس علیه السلام) در داستان انبیا دارای روایاتی است که یاد و خاطره آن با بازآفرینی در خاطرات ادبی قوم جلوه‌ها دارد؛ که یک صورت آن را از زبان مولوی می‌شنویم:^(۷)

یونسی دیدم نشسته بر لب دریای عشق گفتمش چونی؟ جوابم داد بر قانون خویش

گفت: بودم اندرین دریا غذای ماهی
پس چو حرف «نون» خمیدم، تا شدم ذوالنون خویش
(غزلیات شمس)

و یا از شیخ اشراق (یحیی بن حبش) در توجیه «مدبرات» می‌خوانیم:

... قدمای حکمای می‌گفتند که هر نوعی از اجسام دارای عقل نوری
مجردی است از ماده، که قایم به ذات خود است، او مدبر آن جسم
می‌باشد و حافظ اوست؛ آن نور عقلی، طولی، مجرد، همه نوع آن
جسم است...^(۸)

در بیان آنان طوری سخن گفته می‌شود که مآوقع غیرقابل انکار است. گویی
این تشکیلات از قدیم در بین تمامی ملل وجود داشته و ضرورت آن تحکیم امور
بوده که مدار کارها بر محور آن می‌چرخیده است. این خاطرات یادآور تشکیلات
عیاران، فتیان، اخیان ... و گروه‌هایی از تصوف مانند: بکتاشان، حروفیه، نقطویه ...
است که شکل‌گیری مجدد آنان در ضمن حکومت‌ها قابل تأمل است.^(۹)

گروه دیگر، عقلای مجانبین‌اند که دانشمندی به ضرورت نیاز زمان در قرن
چهارم در شرح و توجیه آنان کتابی می‌نویسد؛^(۱۰) و این نیاز را با آوردن
افسانه‌های دیوانگان تصویر می‌کند. به عنوان مثال از آن عاقلان مجنون می‌توان
محمد معشوق طوسی را نام برد که اشخاصی چون ابوسعید ابوالخیر و فردوسی
و عین‌القضاة همدانی از وی یاد می‌کنند، هر چند هیچ اثری از وی بر جای نمانده
و احیاناً او خواندن و نوشتن هم نمی‌دانسته است، بعد از هزار سال ردّ اندیشه و
سایه افسانه او را در آثار عطار باز می‌خوانیم. عین‌القضاة در این باره گفته است:
«هرکه با تمیز بود، سرش برداشتند».^(۱۱)

۴. مقام عارف

مقام عارف در این گونه موارد، ارتباط مستقیم با خدا، اعم از: جنون، کشف،
رؤیا، خواب، نبوات ... است. این راز از عطار در تبیین مقامات عرفا دریافته و در
ضمن آثار خود آورده است.^(۱۲)

حمّاد دبّاس در رسالۀ «کلمات» از «سکوت» سخن به میان می‌آورد و آن را با روایات قرانی، روزه مریم، مَوْجِه می‌سازد؛ که ضمن رساله و ترجمۀ آن خواهد آمد. اما مسئله «سکوت» و راز این ریاضت و عبادت در ملل و نحل گسترده‌تر است. مثلاً:

... آنچه استادیار منیدس (آمی‌نیاس) به او آموخت، هیچ ربطی به نوع اندیشیدن امروز ما ندارد، بلکه به حالت خلسه^۱ و یا دورۀ شفیره‌ای کرم ... مربوط است که از ریاضت‌ها و عبادات سنتی است و صدها سال از سوی گروهی با نام «اربaban گمنام»، که سلسله خود را به پارمنیدس می‌رسانند، ادامه داشت. بر طبق گزارش آمی‌نیاس، Hesychia = هسی شیا، به معنی سکون و در عین حال سکوت است که پارمنیدس از استادش می‌آموزد و در گرامیداشت او، برای وی معبدی بنا می‌کند.^(۱۳)

شایان ذکر است که این روایات، خواه در قالب افسانه و یا به هر صورت دیگر، بن مایه سخن قوم است که در طی ادبیات آن قوم خود را می‌نمایاند.^(۱۴)

۵. حمّاد دبّاس

یکی از بزرگان این دوره که نام و نشان مستندی از وی در کتاب‌ها نیامده ولی در آثار صوفیه، سیره و شخصیت او با بزرگان دیگر گره خورده است، عارفی است با نام حمّاد دبّاس، که با خواجه یوسف همدانی (۵۳۵ - ۴۴۰)؛ عبدالقادر گیلانی (۵۶۱ - ۴۷۱)؛ ابن سقّا (شیخ صنعان)؛ عدی بن مسافر شیخ اهل حق (۵۵۷ یا ۵۵۵ - ۴۶۷) پیوند خاطرات دارد.^(۱۵)

شیخ ابو عبدالله حمّاد بن مسلم دبّاس که بنا به نوشته خزینة الأصفیاء به اصحّ اقوال، در ماه رمضان ۵۲۱ ه. ق. و یا به قول دیگر در سال ۵۳۱ ه. ق. درگذشت.^(۱۶) در *نصائح الانس*، وفات حمّاد دبّاس در رمضان سال ۵۲۵ ذکر شده است.^(۱۷) در این کتاب داستان همراهی حمّاد با ابن سقّا و شیخ عبدالقادر گیلانی، برای دیدار غوث وقت نقل شده و بیشتر درباره شیخ عبدالقادر گیلانی مطلب آمده است تا حمّاد.^(۱۸)

صاحب کتاب الانساب، امام عبدالکریم بن محمدسمعی، متوفای ۵۶۲، که نزدیک‌ترین اثر به زمان آنان است و بالغ بر چند هزار نام از بزرگان گذشته و هم‌عصرش را در کتاب خود آورده است، از آنان یاد نمی‌کند.^(۱۹) اما جامی و قبل از او خواجه محمد پارسا بیشتر از امام یافعی یمنی (عبدالله بن اسعد ۷۴۵ - ۶۷۸ ه. ق.) و از کتاب *روض‌الریاحین* او نقل می‌کند. جای حماد دبّاس در آثار عطار نیز خالی است؛ هر چند او از افسانه‌هایی که در مورد عرفا گفته‌اند، در مثنوی‌های خود بهترین بهره را می‌گیرد.

آورده‌اند که او آتش علاقه به تصوف را در دل غوث اعظم عبدالقادر گیلانی برافروخت.^(۲۰) نقل است که شیخ حماد هیچ طعام نخوردی، الا آنک در واقعه و یا در خواب بدیدی که فلان طعام، چندین مقدار، از فلان کس بستان؛ یا دیگری به خواب دیدی که فلان طعام، چندین مقدار به حماد بر؛ پس شیخ حماد آن بستدی و قبول کردی.^(۲۱)

زندگی حماد در تاریکی روایات درباره غوث اعظم و خواجه یوسف همدانی و نیز عدی بن مسافر روایت شده و چهره حماد بیشتر با روایات عبدالقادر گیلانی و کرامات او ترسیم شده است.^(۲۲)

۶. دو رساله از حماد دبّاس

در کتاب‌های که در ضمن این مقاله، از حماد یاد کرده‌اند، اثری (خواه کتاب یا رساله) از او معرفی نشده و در تحقیقات معاصران نیز از این عارف گمنام، کم یاد شده است؛ ولی اکنون که دو رساله از آثار منسوب به او در دست ماست، به عمق و دقت نظر او بیشتر آشنا می‌شویم.

حماد نیز مانند خواجه یوسف همدانی در اساس اندیشه پیرو فرق کلامی نیست و شیوه گفتار عارفان با متکلمان و فلاسفه کاملاً جدا است. این مسئله خود می‌تواند موضوع بحث و مقاله دیگری قرار گیرد؛ در هر حال، شیوه‌ای که استدلال را با تکیه به کلام خدا و اعتقادات غیرقابل انکار و صدق مطلق می‌آورد، و تحت تأثیر مکاتب استدلال قرار نگرفته، و یا استدلال اینان در شیوه و طرح، غیر از شیوه دیگران است؛ مایه اندیشه‌های دیرین و ماندگار است.^(۲۳)

از حمّاد دو رساله با نام: «طریق الحق» و «کلمات» شناسایی شده، در ضمن در رساله کلمات از کتاب یا رساله‌ای با عنوان «فتوح القلوب» یاد شده است.
۷. معرفی مختصر دو رساله «طریق الحق» و «کلمات»

الف - معرفی مختصر رساله «طریق الحق»

این رساله در عرفان نظری است. در رساله مذکور راه رسیدن به «سعادت» ترسیم می‌شود. شیوه تقریر رساله شبیه روش امام ابو حامد غزالی در *احیاء العلوم* در بیان مُنْجیات و مهلکات است. حمّاد نیز بحث را با «دنیا» و «آخری» و به تبع با «لذّت» و «الم» می‌آورد. او از این راه به دریافت «حال» و «حالات» — که از مواهب است نه از مکاسب — پیوند می‌زند، که شدت و ضعف آن به قدرت ایمان و یا بالعکس بستگی دارد. او می‌گوید: هر چیزی که در این عالم اتفاق می‌افتد، کلید گشایش آن به آلت دیگری بسته است. او راه قبول و روگردانی دل را به دو اصل «تلوین» و «تمکین» شرح می‌دهد و رازی می‌گشاید که کمتر در آثار صوفیه می‌توان یافت:

... لَهُؤْلَاءِ الْقَوْمِ عِلْمٌ مَرْمِيَّةٌ عَلَى الْمَنَزَابِ، لَا يَغْلَمُهَا إِلَّا مَنْ يَعِيشَ مَعَ الْكَلَابِ.

برای این قوم علمی است که در مزبله‌هاست و کسی که با سگان کوی دوست هم آغوش نباشد این راز را در نمی‌یابد.

این مسئله اصل جنون و عشق و راز گشایش و کلید بسیاری از داستان‌های عارفانه و عاشقانه، مثل داستان شیخ صنعان است.

وی سپس طلوع خورشید «کشف» را با ذکر و عبادت پیوندی می‌زند، تا به لُبّ مطلب، یعنی «توحید» برسد. و در پایان رساله، آخرین وصیت خود را در مراعات راه تقوی و حدود شرع بیان می‌کند و راه آن را تنها با زهد و تقوی ملایم می‌نامد.

ب - معرفی مختصر رساله «کلمات»

در این رساله او از راز «سکوت» سخن به میان می‌آورد، آن را با راز مریم پیوند می‌زند تا بتواند به «حضور دل» برسد. در قسمت بعد «وجود» را طلب ناممکن می‌داند و از شیخ ابوالسعود و شیخ عبدالقادر درباره «حضور» و «یقین» مثال می‌آورد. وی حدّ انتخاب در این جهان را در «عدل» می‌داند. وی در بند ۴ مسئله‌ای را ذکر می‌کند که بعدها شیخ اشراق در ترسیم ارتباط مجردات عالم نور با ماده، آن را توضیح می‌دهد و آن مسئله «اصنام» است. در بندهای بعد از منازل عبادات و حالات «قبض» و «بسط» و تفاوت آن با حالات «هم» و «خزن» و پیوند آن با فرح و نشاط سخن می‌گوید. وی از کتاب (یا رساله) فتوحالقلوب در مسئله «نکاح» یاد می‌کند و در نهایت به مسئله‌ای اشاره می‌کند که صورت مفصل آن را خواجه یوسف همدانی در رساله «الصوفی غیرمخلوق» بیان کرده است.

یادداشت‌ها

۱. برای نمونه، رک: *قصص الانبیاء*، تألیف ابواسحق نیشابوری، به‌اهتمام، حبیب یغمایی، بنگاه نشر و ترجمه کتاب، تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۹ ش.
۲. مثلاً: اندیشه‌هایی که از سرزمین‌های آسیای صغیر، از تمدن لیدیا به یونان می‌رود و صورت روایی جدید آن را در رساله «پارمنیدس» افلاطون می‌یابیم؛ خود افلاطون مسافر مشرق زمین می‌شود... رک: *زوایای تاریک حکمت*، پتر کینکرلی، ترجمه دل‌آرا قهرمان، با مقدمه سیدحسین نصر، تهران انتشارات سخن ۱۳۸۳، ص ۲۰۰ به بعد؛ و نیز، کتاب *نخستین فیلسوفان یونان*، اثر مرحوم دکتر شرف‌الدین خراسانی، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۰، *پارمنیدس*، صفحات ۱۵۷
۳. رک: *فصوص‌الحکم*، چاپ قاهره، دارالاحیاء الکتب العربیة، ۱۳۶۵ هـ. ۱۹۴۶ م.، ص ۲۹۱؛ و *شرح کاشانی*، چاپ مصر (مصطفی البابی و اولاده)، ۱۳۸۶ هـ. ۱۹۶۶، ص ۳۰۳ به بعد... یا رساله ۱ و ۹ از انناد چهارم؛ ترجمه محمدحسن لطفی... و *شرح حکمة الاشراق* شهرزوری، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ص ۴۲۷: فی تمّة القول فی القواهر الکلیّة....
۴. رک: کتاب *مدارس نظامیه*، تألیف: دکتر نورالله کسایی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۷ و ...

۵. این بحث جداگانه‌ای است؛ برای مثال از شهاب‌الدین سهروردی، صاحب کتاب *عوارف‌المعارف* در فرونشاندن مسائل حاد و ... بهره می‌برند...
۶. مثلاً: شمایل و سیره علی (ع) در مذاهب متنوع اسلامی، که تا حدّ خدایی بالا رفته است. البته ریشه افسانه در دیرینه‌ها است.
۷. همین مسئله غذای کسی شدن را در افسانه «بودا» به صورت خرگوشی که غذای شیری می‌شود بازمی‌یابیم...
۸. رک: شرح حکمة الاشراق، همان، ص ۳۹۸ - ۳۹۴.
۹. رک: مجله ایران شناخت، پائیز ۱۳۷۶، مقاله «فتیان و نقش خلیفه عباسی در احیای آن.
۱۰. این کتاب دوبار در دمشق به چاپ رسیده است، بار اول در سال ۱۳۵۳ هـ. ۱۹۳۴ م و بار دوم در سال ۱۴۰۵ - ۱۹۸۵. عقلاء مجانین اثر ابوالقاسم حسن واعظ نیشابوری (متوفای ۴۰۶ هـ.)؛ ترجمه آن در مجله معارف، دوره چهارم شماره ۲ آمده است.
۱۱. رک: مجله معارف، همان، شماره ۲ - ۱۳۶۶، ص ۱۶۹ مقاله از دکتر نصرالله پورجوادی. و نیز نامه‌ها، از عین‌القضاة همدانی، ج ۱، ص ۶۳.
۱۲. رک: معارف، همان، مقاله از استاد مرحوم عباس زریاب خویی (بخشی از کتاب دریای جان)، ص ۳۱۹.
۱۳. رک: زوایای تاریک حکمت، همان، ص ۲۰۰ به بعد.
۱۴. برای مثال، سخن درباره ابوسعید ابوالخیر: بوسعید مهینه در حمام بود ... ونظایر آن.
۱۵. درباره خواجه یوسف همدانی، رک: معارف، شماره ۵۰ (مرداد ۱۳۷۹)، مقاله از نگارنده، با عنوان: «رسالة بیان توحید»؛ و معارف، شماره ۵۳، مرداد - آبان ۱۳۸۰، با مقاله «صفاة التوحید ... الصّوفی غیرمخلوق...». در مورد عبدالقادر گیلانی کتاب- شناسی مفصل است، رک: حاشیة مصباح الهدایة از استاد جلال‌الدین همایی، ص ۲۵۲ و نفحات الانس جامی، چاپ اطلاعات، ص ۵۶۹، ۵۲۰، ۸۸۵ ... و در مورد شیخ صنعان، رک: جامی نفحات الانس، همان، ص ۳۸۲، ۵۱۰، ۵۱۱، ۸۳۰؛ شرح احوال و نقد آثار عطار، فروزانفر، تهران ۱۳۵۳، ص ۳۲۵؛ و تعلیقات منطق‌الطیر از سید صادق گوهرین، چاپ بنگاه نشر و ترجمه، ص ۳۲۰ و ... و درباره شیخ عدی بن مسافر، رک: کتاب یزیدیان یا شیطان‌پرستان، اثر دکتر محمد التونجی، ترجمه دکتر احسان مقدس، تهران، ۱۳۸۰، چاپ موسسه انتشارات عطایی.
۱۶. رک: خزینة‌الاصفیاء، ج ۱، ص ۹۱، ۹۲.
۱۷. رک: نفحات الانس، همان، ص ۵۱۰، ۵۱۲.
۱۸. رک: نفحات الانس، همان، ص ۵۱۵، ۵۱۹، ۵۲۰.

۱۹. رک: الانساب، چاپ دارالکتب العلمیة، بیروت ۱۴۱۹ هـ - ۱۹۹۸ م در ۶ مجلد.
۲۰. رک: تاریخ تصوف در هند، از سیداطهر عباس رضوی، ترجمه منصوره معتمدی، چاپ مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۲.
۲۱. رک: عوارف المعارف، سهروردی، باب ۴۴ و باب ۲۰: «فی ذکر من یأکل من الفتح».
۲۲. این مسئله خود محل تأملی است ولی آنچه در این باره می‌توان گفت این است که سلسله ممتد در طریقت از شیخ قادر ادامه یافته ولی از حماد، به عنوان سرحلقه، مطلبی نیامده است.
۲۳. مجموعه خطی، مدرسه عالی سپهسالار، به شماره ۱۱۶۹، ج ۲، فهرست کتاب‌های خطی فارسی، احمد منزوی؛ سپهسالار (۴۲ - ۴۵ پ)، ۵: ۱۲.
۲۴. رک: به مقاله نگارنده، معارف، شماره ۵۳، مرداد - آبان ۱۳۸۰ با عنوان «صفاوة التوحید...»

درباره ترجمه رساله «طریق الحق» از حماد دبّاس

کلمات خاص یا کلمات اصطلاحی و پربار شده در عرفان و تصوف را نمی‌توان در پوشش یک کتاب درآورد؛ بلکه هر رساله و بیانی از عرفای بزرگ خود نوعی مکاشفه‌ای است که معانی کلمات در جملات آن رساله قابل درک و تفسیر است. در این رساله، کلماتی مثل: دنیا و آخری - موافقت و مصاحبت - طریق المولی - تابع و متبوع (دلخواه و دلداری) - حال و فعل (انکشاف) - سعادت و شقاوت - صادق و صدق - مقصد و مقصود - معبود و مطلوب - محبوب و معتمد - توکل و استعانت - بالله، من الله، الی الله - معرفت و محبت - باقی و فانی - جدّ و هزل - حضور حاضر - ظاهر و باطن - قول و فعل - ... را نمی‌توان به معادل فارسی یا هر زبان دیگر بیان نمود، مگر اینکه توضیحات کافی در اندیشه صاحب اثر داده شود، هر چند این کلمات و نظایر آن را در گفته‌ها و آثار دیگران نیز می‌توان یافت ولی لطافت بیان و مرزهای بسیار لطیف آن، عالم مکاشفه (معنی) در آثار بزرگان اندیشه را باید مستثنی نمود.

ترجمه فارسی رساله «طریق الحق»

۱. شیخ عارف حماد دبّاس - تند - گفت: در نظر ما طریق الحق، همه‌اش موافقت حق است و موافقت بنده؛ و سعی و عبادت او در آن گم است، چون

همراهی نفس به خاطر بهره دنیا و یا آخری است، و در موافقت، دنیا و آخری در نظر نیست، بل همه راه درست است. هر نفسی که از این حظّ بی بهره است، او از موافقت به عبادات فرار می کند، و صاحب فعل در نزد او دنیاست نه آخری.

۲. و گفت: مستوری معشوق بر عاشق در وقت ضعف ایمان، نعمتی است، اگر بر عاشق راز در فعل یا حال گشوده شود (اگر پرده برافتد)، ای بسا عبادت سبب هلاک او شود، و اگر بر عاشق راز فاش شود و پرهیز نماید، سبب هلاک او شود. چنان که خداوند - سبحانه و تعالی - می فرماید: «... اِنِّی مُنَزِّلُهَا عَلَیْکُمْ ...» (مائده / ۱۱۵) (کشف حال و فعل به قدر قوّه ایمان اوست). هر چیزی در آغاز کلید گشایش آن به آلتی دیگر است: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَیْبِ ...» (انعام / ۵۹)؛ اگر از فعل و حال بجویی بر تو نگشایند، و اگر گشایند درمانده شوی؛ و باز نگشاید. از او (خدا) راه و چاره را بنخواه، تا با قدرت رحمتش و فضل و کرمش (در غیب) بر تو گشاید: «وَ اِنْ کُنْتَ قَادِرًا بِکَ فِرْد النَّعَاس؛ اگر توانی خواب غفلت را از خود دور کن»:

بر سر شطرنج چیست است این غراب تو مکن باری به چشم نم خواب

(مثنوی معنوی، چاپ نیکلسون، ج ۱، ص ۲۵۴، بیت ۱)

۳. و گفت: چون در عبادتی وارد شدی، قدم به قدم سعی در اتمامش مکن، بلکه خود را به او تسلیم کن و امثال امر کن، و عبادت را بنا بر امثال امر او انجام ده و حقش (عبادت را) را ادا کن.

ای بسا که به فکر انجامش باشی، آن مانع اخلاص و مزیل صبر تو شود: چیزها در هر مورد و مقدار، اگر از سر هوی به سوی آن روی، بلا شود، و اگر به امر خدا وارد شوی، طرف عنایت و رضای او قرار می گیری، او بر تو صبر می دهد، و اگر از راه هوی و هوس وارد شوی، صبر از تو بگیرد. تمام حال عارف استغنا از خود است، زیرا تمام حالتش رضاست.

۴. و گفت: نشان قبول روگردانی از بهره وری و لذایذ برای اوست، و طلب حظّ همه خود فریبی است؛ و نشان بدبختی روگردانی از او به حظوظ و لذایذ و رامش بدانست؛ پیامبر - صلی الله علیه و آله - فرموده: نعمت های خدا را یاد آر، تا دل بدو بندی، اگر طاعت کنی، تو را بنوازد، چون او تو را دوست بدارد، تو را به

خود فرامی خواند و نزدیک می کند. دلها آکنده از محبت کسی است که به او نیلی کند.

گفت: آنقدر طلب دنیا و آرزو خواه، که شما را از قسمت نان بی بهره نکند (آرزومی خواه لیک اندازه خواه ...)، و عیش و راحتی باعث کفران و ذلت و خواری نشود.

گفت: رضای او بطلب نه عبادت او، و در فنا بکوش نه در بقا، و صدق و یکرنگی با او را بر پاداش مقدم دار؛ چون پاداش از فضل اوست و لیک اعمال حق اوست. رو به خدا کن و از خلق و از خود و آنچه داری چشم پپوش. بسا رنجی به تو رسد. در علت آن کنجکاو شو (که هر پیشامدی پاسخ عملی است)، و بر آن درنگ مکن، و اگر علت آن نیابی، آن را از مقدرات به حساب آور و بر آن صبر کن، و بدان که بندگی تنی که از حرام نیرو بگیرد، آتش بر او اولی است، و اگر به لذات و شهوات رسد، محل آفات است؛ و اگر از سر هوس انجام دهد، کار او به قیامت می ماند.

از او درباره «تلوین» سؤال شد که چه وقت به «تمکین» رسد؟

۵. گفت: اگر دو دیوار (حافظ) وجودت، که از دو سو تو را دربر گیرد. گفت: کسی از بنی آدم نیست که او را دو ملک و دو شیطان است، اگر بر او سعادت نویسند، فرشته بر شیطان غلبه کند، و اگر شقاوت، شیطان بر ملک بتازد. اگر خدا بر بنده ای ببخشاید، او را به عیوب نفس خود آگاه می سازد.

۶. گفت: این قوم را علومی است که در مزبله ها نهاده اند، تا با سگان انس نگیرد، بدان علوم نرسد؛ و از وجود آنچنان خارج شود که مثل خاک در زیر پای همه باشد (ابوتراب شود!). فروتنی را به حدی برساند تا به اصلش که خاک است برسد، عقده وجودش را با ردّ جواب و نرسیدن به آن، آن گونه سازد تا مصداق این کلام خداوند قرار گیرد: «سَاصْرِفْ عَنْ آيَاتِ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُ وَلَا فِي الْأَرْضِ يَغْيِرُ الْحَقُّ...» (اعراف / ۱۴۶).

۷. گفت: هر که اساس روزگارش بر ذکر خدا نهاد و به طاعت او از تلاوت و انواع اذکار مشغول شد، برکت جمعیت او بر تعایق و اجرای اوقات او برمی گردد،

و از آنانی شود که خداوند می‌فرماید: «رَجَالٌ لَا تُلْهِسُهُمْ تِجَارَةً وَ لَا يَبِيعُ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ...» (نور / ۳۷)؛ و همه عادات و اعمال او با حُسن نیتش عبادت می‌شود.

۸ گفت: چنان‌که خورشید با طلوع خود عالم را منور می‌کند، برای طالب صادق نیز، ذکر خدا از مشرق صدق و اخلاص او سر می‌زند، و تمامی اجزا و اوقاتش را نورانی می‌کند. او صبح و شب را در نور ذکر خدا و تقوا سپری می‌کند و لحظه‌ای از ذکر و معامله خدا خالی نمی‌ماند و پیوسته نور ایمان او زیاده شود.

۹ گفت: توحید محض، اخلاص در وجه‌الله است؛ و آن به صورت ظاهر و باطن و تن و جان و دل و خمیر و نیت به خداست؛ در این صورت، مقصد و مقصود و مطلب و مطلوب و محبوب و معتمد او خدا شود. و توکل علی‌الله است، و در تمامی کارها از خدا یاری طلبد، و جمیع احوال از خداست و رویکرد او به خدا است. او فانی فی‌الله و باقی بالله شود؛ و می‌فهمد که همه این توقیفات از خداست؛ و علم و عمل و معرفت و محبت او بالله و من الله و الی الله است؛ و این است معنی «لا اله الا الله» و «قُلْ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ» ۶۷۰.

۱۰ در وصیتش به گروهی از یاران گفت: تمامی وصایا از این سخن خداوند برمی‌آید: «... وَ لَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَ آيَاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ...» (نساء / ۱۳۱)؛ هر که به این وصیت عمل نکند، از وصیت دیگری بهره نمی‌گیرد.

تقوا رعایت حدود شرع است در قول و فعل، و هر که بدان قیام کند، فرشته شمال (معصیت نویس) بر او گناهی بنویسد، و اگر کسی این را بپذیرد، او با حب آن، به علوم اولین و آخرین دست یافته است. و هر آینه، طالب صادق، نفسش را بدان وادارد؛ چون این بنیان محکم شود. و آب حیات از قلبش بتراود و توبه‌اش اصلاح شود؛ در فانی (دنیا) زهد پیش گیرد، و دل از محبت مقام و مال و دوستان خالی می‌شود، و وقت او وهب (بخشایش) الهی شود و به خاطر خدا از همه دل می‌کند و با نماز و تلاوت و ذکر مأنوس می‌شود؛ از مردم کناره گیرد و به عزلت و وحدت (تنهایی) خو کند؛ و با مردم مگر در جماعات و جمعه نمی‌نشیند. همه وقت او جد شود که هزلی در آن نیست، شیرینی عبادت را درمی‌یابد. و از دوستی مردم برهد و از خلق به حق پناهد. قیام شب و صیام روز بر او گوارا و شیرین شود. و نور شرع و عقل (هر دو) روشن شود، که آن دو کمی آرزوها و زیادی یاد

مرگ را می‌خواهند. هرگاه ذکر موت و کمی آرزو در دل جا گرفت، تو را به دریافت فرصت‌های بقا در دنیا و رویگردانی از نیرنگ‌ها و رویکرد به مهمات امور و استمرار توجه به خدا، وامی‌دارد. اما ظاهر این امور، گماردن اعضای بدن به عبادات و روزه و تلاوت و ذکر است؛ و اما باطن آن، ترک غفلت و زدودن آن از دل و دوام ذکر و مراقبه است؛ و آن استمرار ذکر است که خداوند بر ظاهر و باطن آگاه است. در این حال، بنده در هر قول و فعلی از مکاره الله پرهیز می‌کند، مکاره خدا در قول و فعل است و غیر از زهد از دنیا و خلق، چیزی یاور او نیست، با زهد در دنیا و دل‌کندن از مردم و دوری جستن از آنان و قانع نشدن از دنیا به حداقل (سدّ جوع). والله الموفق والمعين

ترجمه رساله «کلمات»

۱. گفت: کلمه «لا اله الا الله» چون از سر صدق از قلب به زبان آید، روشنی در دل ایجاد کند. چون دل نورانی شود، یقین در آن جای گیرد، و سپس «حضور» برای او دایمی شود (حضوری گر همی خواهی ازو غایب مشو حافظ ...) چون بر نماز ایستد و یا قرآن خواند یا ذکر کند، با حضور قلب است؛ مناجات او با حضور قلب است و با حضور دل سخن گوید و ذکر کند.

عیسی (ع) به حواریون گفت: با مردم اندک سخن گوید و با خدا بیشتر سخن گوید؛ مکالمه با خدا آن است که در قبال هر قول و فعلی با کلام و مناجات او همراه باشد و او را از سنگدلی و غفلت به امان و آرامش خدا برد. گفت: چنان‌که معده سالم با اشتها طعام طلبد، قلب صحیح نیز با رغبت به ذکر و عبادت و نماز و تلاوت و دیدار صالحان میل می‌کند. گفت: انسان از بن و فطرت گرفتار غفلت‌ها است و چون کلمه «لا اله الا الله» را بر دل آرد و تکرار کند، وجودش نورانی شود، با نورانی شدن از صورت ظلمانی در می‌آید؛ و در این حال وقتش خوش شود و لذت ذکر و تلاوت و سایر عبادات را در می‌یابد.

۲. شیخ گفت: خاطر همانا حرکت وجود نیازمند به سوی آن ناممکن و محظور است. و غناء بالله خواطر را نمی‌آزارد (یعنی از پریشانی می‌رهاند).

۳. گفت: از شیخ ابی السَّعود* شنیدم که گفت: حالی که تا مرگ بر یکسان و قرار نماند. درست نیست.

او از این سخن افزونی و ترقی را اراده کرده نه نقصان و تراجع را. شیخ عبدالقادر (رض) گفت: زاهد صاحب یقین چون در دنیا زهد ورزد، خداوند به او وجودی دیگر می‌بخشد، که آن وجود واقعی و معنوی است و با این وجود آگاهی می‌یابد و در ولایت وجودش تصرف می‌کند و حدّ وسط (عدل) را با آگاهی به دست می‌آورد (حاصل می‌کند).

۴. و گفت (رض): هر شخصی درین عالم، در زیر عرش، تمثالی (صنمی) دارد؛ و هر کاری که انجام دهد، بر آن صنم عرضه می‌شود: هر گاه شخص در معصیت خدا اصرار ورزد، خداوند با لطف و کرمش آن گناه را از دید فرشتگان پنهان می‌دارد، طوری که بدان آگاهی نیابند:

سرّ خدا که زاهد عارف به کس نگفت در حیرتم که باده‌فروش از کجا شنید ۵. و گفت (رض): بدان که کمال زهد با کمال ایمان است، هر که ایمانش کامل نیست، زهدش در دنیا به کمال نیست؛ و همچنان که پیامبر (ص) فرمود: لَا يَكْمُلُ إِيْمَانُ الْمَرْءِ حَتَّى يَحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يَحِبُّ لِنَفْسِهِ، بین او و دیگری تفاوتی نماند، و این کار ممکن نشود مگر با زهد در دنیا، چون اگر از دنیا کناره نگیرد، همه را به خودش می‌خواهد نه به برادرش. پس معلوم شد که گمان ایمان جز با زهد در دنیا حاصل نشود. در این صورت شخص به حق رو کند و دیگران را بر خود مقدم می‌دارد؛ و آن، «سعادت» است.

و بدان منازل عبادات، منازل دلگشا است؛ و منازل دنیا و ناآگاهی، جای آلودگی‌ها و خیالات واهی؛ و آنکه علت یک مورد «قبض» را درنیابد، او صاحب حال و عالم به حال نیست، بلکه جاهل بر حال خود است، و بر او «قبض» دست نمی‌دهد، بلکه بی‌تابی و حزن بر او رو می‌کند؛ که قبض و بسط برای ارباب قلوب است، و غم و بی‌تابی برای غافلان، و قبض جز بر کسی که از نفس خود نرسته،

*. شیخ ابوالسَّعود بن الشبل از اصحاب شیخ عبدالقادر گیلانی و نیز صاحب رساله است که محیی‌الدین ابن عربی و علاءالدوله سمنانی علاقه خاصی به او دارند. رک: *نقحات الانس*، تصحیح دکتر محمود عابدی، ص ۵۲۶ و ۵۲۷ و ...

روی ندهد. و اینجا محل اشتباه (بین قبض و حزن) است؛ و بر سالکان طریقت قبض با هم و حزن مشتبّه نمی‌شود. بسط توأم با شادی و نشاط است، و همان‌طور که هم و حزن برای خود بنیان است، دارای شادی و نشاط است، و لیک قبض و بسط مخصوص ارباب قلوب است.

۶. او در فتوح‌القلوب گفت: اگر در حال فقر (سیر و سلوک) بر تو شهوت نکاح دست داد، از گرفتاری آن یاد کن، و از آن تا ظهور فرج الهی صبر نما، که یا با همان قدرتی که این فکر را بر تو انداخته، از تو باز دارد و تو را از گرفتاری‌های آن صیانت کند، و یا عیش مهّنّا و موهبت خود را بر تو رساند، که بدون گرانباری‌های دنیوی تو را کفایت کند؛ و در آخرت نیز تو را مشکور آن صبر و یا راضی آن قسمت سازد؛ و عصمت و قوت تو را بیفزاید. هرگاه نصیب تو باشد، با خوشی و گوارایی به کامت رساند و صبر تو را مبدل به شکر سازد. چون خداوند به شاکران وعده زیادت عطا داده، که می‌فرماید: «... لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ...» (ابراهیم / ۷)؛ و اگر در قسمت تو نباشد، یعنی در دگرگون شدن به قلب، خواه ناخواه، صبر ضروری و مخالفت هوا و اطاعت و رضا به قضا دادن، لازم است. و با این فضل و عطا بر تو پاداش می‌دهد، که خداوند می‌فرماید: «... اَلْمَا يُؤْتَى الصَّابِرُونَ اَجْرَهُمْ بَغَيْرِ حِسَابٍ.» (زمر / ۱۰).

۷. و گفت: قال رسول الله (ص): «طَهَّرُوا مَجَارِيَ الْقُرْآنِ مِنْ أَفْوَاهِكُمْ بِالسَّوَاكِ؛ راه نفس و مجاری قرائت قرآن را با مسواک کردن معطر و پاک کنید؛ از این رو بر طالب صادق واجب است که مجاری ذکر را با استغفار و توبه و انابه و ندامت و توسل به خدا و فرار از غیر او به او و به سوی او، پاک سازد، و قلب و زبان و ظاهر و باطن را در برپا داشتن ذکر و انواع عبادات هماهنگ کند، و دل او از وسوسه‌ها و خیالات شیطانی و آلودگی پاک و آراسته شود، دل و زبان او (ظاهر و باطن) به هم نزدیک شود، تا به مقامات قرب الهی برسد. سپس شخص پیوسته در خلوت کلمه «لا اله الا الله» را تکرار می‌کند و آهنگ آن را می‌کشد، و در حال نظر به دل، در بی‌زمانی (الی الازل و الابد)، با همراهی قلب زمزمه کند، تا «کلمه» آن‌گونه در دل او ریشه دواند و هوای نفس را باطل سازد، و با صمیم دل از هر حدیثی (دنیای) توبه کند.

«تَمَّ الْكَلِمَاتِ مُحَمَّدًا وَحَسَنَ تَوْفِيقَهُ. وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ»

طريق الحق

قال الشيخ العارف حمّاد الدبّاس - قدس الله روحه - :

طريق الحق عندنا كلّ موافقة الحق، و موافقه العبد مفقود فيها و عبادات العبد فيها. فالنفس صاحبه حظّ الدنيا والآخرة، و الموافقة لادنيا و لا أخرى؛ بل طريق المولى. فالنفس ما ليس لها غير حظ، فهي تهرب من الموافقة الى العبادات، و صاحب الفعل عنده دنيا و لا أخرى.

قال - رضع - : مستر المتبوع عن التابع مع نقصان الايمان نعمة عليه، و لو كشف للتابع عن الفعل و عن الحال، ربّما كان يعبد الشيخ فيهلك؛ و لو كشف له ثمّ أعرض منه، كان هالك. كما قال الله - سبحانه و تعالى - : أنى منزلها عليكم (ه المائدة، آيه ١١٥). فأنكشاف الحال و الفعل على و زرّ قوة الايمان. أى شىء شرعت فيه افتتحت بالة بمفتاحه؛ و عنده مفاتيح الغيب، (٦ الانعام، آيه ٥٩)، ان طلبتها منها عسرّها عليك، و ان طلبتها بك اعجزك و لا تنفتح. أطلب منه المفتاح و الاستفتاح، يفتح لك بقدرته و رحمته و افضله و كرمه؛ و ان كنت قادراً بك فردّ النعاس.

قال - رضع - : متى دخلت فى عبادة لا تنفّض على اتمامها، بل مسلم اليه و امثال أمره و ادخل فيها بالامثال و التمام عليه - عزوجل - : قمى نضضت على التمام، منعت الاخلاص، و ترع منك الصبر الاشياء كلّها بقدر ان دخلتم بالهوى كانت بلاء، و ان دخلتم بالأمر، كنت فيها محفوظاً، محمولاً، راضياً، مرضياً، و أعطيت الصبر؛ و ان دخلت بالهوى، سلب الصبرة حالة العارف كلّها استغفاراً من وجوده، لأن حالته كلّها فتاء.

و قال - رضع - : علامة القبول اعراضك عن الحظوظ اليه و الاغترار كلّ من طلب الحظوظ؛ و علامة الخذلان، اعراضك عنه الى حظوظك و سلونك اليها. و قال (ص) : اذكر نعمائة تحبه و أطعه يحبك اذا أطعته يحبك و اذا أحبك و أصلك أحبيته، جُبلت القلوب على حب من أحسن اليها؛ و قال: دعوا الخلق و الهوى و الدنيا، فما يفوتكم ما قسم لكم، بل تستريحون و تتخلصون من العذاب و النصب و التضعيع للخلق. و قال: تمنّ رضاه و لا تمنّ عبادته، و تمنّ فناء و لا تمنّ وجوداً، و تمنّ اخلاصها و لا تمنّ جزاء، فالجزاء أفضله، و الأعمال حقّه. استغن بالله

عن الحلقِ وَ عَنْكَ وَ عَنْ مَا عِنْدَهُ، وَ متى ما نزلهُ بِكَ سوءٌ، فَفَتَّشْ عَنِ الْمَقَابِلَاتِ، وَ لا تصبر على ذلك، فَإِنْ لَمْ تَجِدْ، فَقَدْ تَمَحَّصَ الْقَدْرُ، فاصبر عليه، فَإِنَّهُ عِبُودِيَّةُ جَسَدِ رَبِّى مِنَ الْحَرَامِ النَّارِ أَوْلَى بِهِ؛ وَ إِنْ تَرَقَّى بِالشَّهَوَاتِ كَانَ مُحَلًّا لِلْآفَاتِ، وَ إِنْ أَخَذَهُ بِالْهَوَى كَانَ مُصِيرَهُ إِلَى الْحِسَابِ.

سُئِلَ، هَذَا التَّطْوِينُ، فَمَتَى يَكُونُ التَّمَكُّنُ؟ قَالَ، إِذَا وَقَعَتْ حَيْطَانُ وَجُودِكَ. قَالَ: مَا مِنْ أَخَذَ مِنْ بَنَى آدَمَ، أَلَّا، وَ مَعَهُ شَيْطَانَانِ وَ مُلْكَانِ فَمَنْ كَتَبَ لَهُ بِالسَّعَادَةِ، غَلَبَ مُلْكًا شَيْطَانِيَةً، وَ مَنْ كَتَبَ لَهُ بِالشَّقَاوَةِ، غَلَبَ شَيْطَانَاهُ مُلْكِيَةً. إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بَعِيدَ خَيْرًا نَبَّهَ بَعِيُوبَ نَفْسِهِ بَصَرُهُ وَ عَرَفَهُ.

وَ قَالَ - رَضِعَ - : لَهُؤُلَاءِ الْقَوْمِ عُلُومَ مَرْمِيَّةٍ عَلَى الْمَزَابِلِ، لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا مَنْ يَعِيشَ مَعَ الْكَلَابِ؛ يَعْنِي: لَا يَرَى لِنَفْسِهِ مُحَلًّا أَصْلًا وَ رَأْسًا، وَ يَخْرُجُ عَنِ الْوُجُودِ، وَ يَصِيرُ مِثْلَ التُّرَابِ وَ أَذَلٍّ وَ يَرْجِعُ إِلَى مَادَّتِهِ الْأَصْلَى، وَ الْحَقُّ بِالتُّرَابِ، وَ يَنْحَلُّ عَقْدَةُ وَجُودِهِ بِعَدَمِ التَّفَاقَةِ إِلَى نَفْسِهِ وَ وَجُودِهِ وَ وَقَعَ إِلَى أَنْ دَلِيلَ هَذَا الْكَلَامِ وَ مُصَدِّقُهُ، قَوْلُهُ - تَعَالَى - : سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِى الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ (٧) سوره الاعراف، آیه ١٤٦).

وَ قَالَ - رَضِعَ - : مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَ تَهَارِهِ عَلَى ذِكْرِ اللَّهِ - تَعَالَى - وَ الْأَشْتَغَالِ بِطَاعَتِهِ مِنْ تَلَاوَةِ كَلَامِهِ وَ أَنْوَاعِ أَذْكَارِهِ، يَعُودُ بِرُكَّةِ جَمْعِيَّتِهِ عَلَى أَجْزَاءِ أَوْقَاتِهِ وَ آمَانِهِ : وَ يَكُونُ مِنَ الرِّجَالِ الَّذِينَ لَا يُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَ لَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ (٣٧ / ٢٤ س)؛ وَ يَكُونُ جَمِيعُ تَصَارِيفِهِ وَ عَادَاتِهِ عِبَادَةً يُحْسِنُ أُسَاسَهُ وَ حَسَنَ نِيَّتِهِ.

وَ قَالَ - وَضَعَ - : الشَّمْسُ إِذَا تَطْلَعُ تُنِيرُ الدُّنْيَا وَ تَضِيءُ الْعَالَمَ نُبُورَهَا، فَكَذَلِكَ لَطَّالِبُ الصَّادِقِ، إِذَا ذَكَرَ اللَّهَ - تَعَالَى - ، فَيَطْلُعُ الذِّكْرُ مِنَ الْمَشْرِقِ الصَّدَقِ وَ الْإِخْلَاصِ، فَيَضِيءُ جَمِيعَ أَجْزَاءِ أَيَّامِهِ وَ أَوْقَاتِهِ؛ فَهُوَ يَصْبُحُ وَ يَمَسُّ فِي نُورِ الذِّكْرِ وَ التَّقْوَى وَ لَا يَخْلُو عَنِ الذِّكْرِ وَ مَعَامَلَةِ مَعَ اللَّهِ - تَعَالَى - طَرَفَةً عَيْنٍ وَ لَا يَزَالُ يَزْدَادُ نُورًا.

قَالَ - رَضِعَ - : صَرَفَ التَّوْحِيدِ، صَرَفَ الْوُجُوهَ إِلَى اللَّهِ - تَعَالَى - ؛ وَ ذَلِكَ بِأَنْ يَكُونَ وَجْهُ ظَاهِرِهِ وَ وَجْهُ بَاطِنِهِ وَ وَجْهُ قَالِبِهِ وَ وَجْهُ رُوحِهِ وَ وَجْهُ ضَمِيرِهِ وَ نِيَّتِهِ إِلَى اللَّهِ - تَعَالَى - ، وَ يَكُونُ مَقْصُودُهُ وَ مَقْصِدُهُ وَ مَعْبُودُهُ وَ مَطْلُوبُهُ وَ مَحْبُوبُهُ وَ مُعْتَمَدُهُ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - ؛ وَ تَوَكَّلَهُ عَلَى اللَّهِ وَ اسْتَعَانَهُ فِي كُلِّ الْأُمُورِ وَ جَمِيعِ

الأحوال من الله - تعالى - ، و مصيره الى الله؛ و يكون فانياً في الله. باقياً لله عزّ وجلّ. ،
ويعلم بأنّ ذلك كلّهُ بتوفيق الله، و علّمه و عمله و معرفته و محبّته بالله و من الله و
الى الله؛ و ذلك معنى قوله. «لا اله الا الله»، و قوله - تعالى - ؛ «قل الله ثمّ ذرهم»
(سورة انعام ٦ / ٧٠)

١٠. و قال - رضع - ؛ في وصيته لبعض أصحابه : قال: كلّ الوصايا متلفّة من
قوله - تعالى - : «و لقد وصّينا الذين أوتوا الكتاب من قبلكم و اياكم أن اتقوا الله»
(سورة النساء، آية ١٣١)؛ و من لم يعمل بهذه الوصيّة لا يتنفع بوصيّة أخرى. و التقوى
هو رعاية حدود الشرع في القول و الفعل، و من قام بذلك، لا يكتب عليه الملك
صاحب الشمال شيئاً؛ و من صحّ لذلك، فقد حصل بحبه علوم الأولين و الآخرين؛
فليطالب الطالب الصادق نفسه بذلك؛ و متى أحكم هذه الأساس، فينبع من قلبه ماء
الحياة و تصحّ توبته و يزهّد في الفاني و ينسلخ من محبة الجاه و المال و طلب
الرّفقة، و يصير وقته موهوباً بالله - تعالى - منقطعاً اليه، انساً بالصلوة و التلاوة و
الذكر؛ يقلّى الخلق و يعانق الغزلة و الوحده، و لا يجتمع مع الخلق الا في الجمعة و
الجماعات، و يسير وقته كلّ جذاً ألهزل فيه، و يجد لذّة العبادة و يكره النظر الى
الخلق و يفرّ من الخلق، و يستحلى قيام الليل و صيام النهار، و يستضيء بنور الشرع
و العقل و أنوارهما، يدعواه الى قصر الأمل الأكثار من ذكر الموت، و اذا استقرّ ذكر
الموت و قصر الأمل في القلب، يدعوه ذلك الى اغتنام صناعات البقاء في الدنّيا، و
الدنّيا، و البغراض عن كلّ فضول و الاشتغال.

و قال - رضع - : الإنسان من حيث وضعه و جبلته معوقٌ بوجوه الظلماني، و
اذا ردّ و كرّر كلمة «لا اله الا الله» استنار وجوده؛ و باستنارة وجوده يخرج من وجوه
الظلماني الى وجوه النوراني، فحينئذ طالب وقته و يجد ازمة الذكر و التلاوة و ساير
العبادات.

قال الشيخ - وضع - : الخاطر حركة وجود مفتفر الى ما يحظر اليه. و الغنى بالله
لا يزعمه الخواطر. قال: لان أزور أخاً في الله بالنية أحبّ اليّ أن أحجّ البيت بالخاطر.
و قال - وضع - : سمعت من الشيخ أبي السعد - رضع - ، أنه قال : كلّ حال
لا يدوم الى الموت فهو غير صحيح. أراد بذلك الترقى و الزيادة، لا التراجع و
النقصان. و قال الشيخ عبدالقادر - رضع - : الزاهد الموقن، اذا زهد في الدنّيا، وهبّه

الله - تعالى - وجوداً آخر، مغنوياً حقيقياً، فيطالع أمر هذا الوجود و يصرف في ولاية وجوده و يعدل فيها بالعلم.

و قال - رضع - لكل انسان في هذا العلم تحت العرش تمثال، و كل عمل يعمل العبد، هي يظهر على التمثال، ثم اذا هم العبد بمعصيته الله - تعالى - * ينطفئ و كرمه لستره عن الملائكة، حتى لا يطلع عليه الملائكة.

قال - رضع - : اعلم! ان كمال الزهد بكمال الايمان، فمن لا يكمل ايمانه لا يكمل زهده في الدنيا؛ كما قال النبي - ص - : لا يكمل ايمان المرء حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه، ولا يبقى بينه و بين أحد ما. و لا يقدر العبد أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه إلا بزاهده في الدنيا، لأنه. لو لم يكن زاهداً في الدنيا يريد لنفسه. لا لأخيه؛ فعلمنا ان كمال الايمان لا يحصل إلا بالزهد في الدنيا؛ فحينئذ يشتغل بالحق، و يقدم التفاته الى الخلق و هي السعادة؛ و اعلم ان منازل العبادات، منازل الزاهة، و منازل الدنيا و البطالة منازل القاذورات و الترهات؛ و من لم يعرف سبب قبضة فليس بعارف ولا عالم مجاله، بل هو جاهل مجاله، فلا يكون له القبض، بل يكون له الهم و الحزن. فان القبض و البسط لأزباب القلوب، و الهم و الحزن لأزباب النفوس؛ فلا يكون القبض إلا المخلص من النفس؛ و هذا موضع الاشتباه؛ فليس من الفقراء اشتبه عليه القبض بالهم و الحزن؛ و البسط بالفرح و النشاط؛ فان الهم و الحزن يكون لأزباب النفوس، و كذلك الفرح و النشاط؛ و القبض و البسط يكون لأصحاب القلوب.

قال - رضع - في فتوح القلوب: اذا ألقيت عليك شهوة النكاح في حال الفقر، فاذكر عن مؤنته، و اصبر عنه منتظراً للفرح من الباري - عز وجل - ؛ اما يزولها و يغلبها عنك بقدرته التي القاها عليك، و أوجدتها فيك، فيفتيك عنها و يصونك عن حمل مؤنتها أو ايصالها اليك موهبة مهنتاً، مكفى من غير ثقل في الدنيا. و التبعة في العقبى سماك - عز وجل - ، شاكراً الصبر عنها و راضياً بقسمه و زادك عصمة و قوة؛ فان كانت قسماً، ساقها اليك مكفناً مهنتاً، فيقلب الصبر منكراً، لأنه - عز وجل - و وعد الشاكرين بالزيادة في العطا. فقال - عز وجل - : «لئن شكرتم لأزيدنكم»؛ و ان لم يكن قسماً، فالمعنى عنها بقلبها من القلب، ان شأت النفس أو أبت؛ فلازم

الصَّبْرَ وَ خَالَفَ الهوى وَ عاشقَ الأمرِ وَ ارَضَ بالقضا وَ أَرَجَ بذلك الفضلَ وَ العطا.
قال الله - عزوجل - : «أَنَّمَا يُؤَفِّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ». (٣٩/١ الزمر).
وَ قال - رضع - : قال رسول الله - ص - : طَهَّرُوا مجارىَ القرآنِ مِنْ أَفْوَاحِكُمْ
بِالشَّوَاكِ؛ فَكَذَلِكَ يَجِبُ عَلَى الطَّالِبِ الصَّادِقِ أَنْ يُطَهِّرَ مجارىَ الذِّكْرِ بِالاستِغْفَارِ وَ
التَّوْبَةِ وَ النَّابَةِ وَ النَّدَامَةِ وَ اللَّتَجَاءِ إِلَى اللَّهِ وَ الْفِرَارِ مِنْ غَيْرِهِ مِنْهُ إِلَيْهِ، وَ يَكُونَ قَلْبُهُ وَ
لِسَانُهُ وَ ظَاهِرُهُ وَ بَاطِنُهُ مُتَّفَقَيْنِ عَلَى الْإِسْتِقَامَةِ فِي الذِّكْرِ وَ أَنْوَاعِ الْعِبَادَاتِ، وَ يَكُونَ
قَلْبُهُ مَكْنُوساً طَاهِراً عَنِ الْهَوَاجِسِ وَ الْوَسَاوِسِ وَ حَدِيثٍ، وَ يَكُونَ الْقَلْبُ مَقْرُوناً
بِاللِّسَانِ، وَ اللَّسَانُ مَقْرُوناً بِالْقَلْبِ، وَ الْقَلْبُ وَ اللَّسَانُ مَقْرُونَانِ بِمَقَامَاتِ الْقُرْبِ، ثُمَّ
لَا يَزَالُ الْعَبْدُ فِي خُلُوتِهِ يَرُدُّ الْكَلِمَةَ، وَ يَقُولُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ «مَادَّأَ بِهَا صَوْتَهُ نَظَرًا بِقَلْبِهِ
إِلَى الْأَرْضِ وَ الْأَبَدِ مَعَ مَوَاطَاةِ الْقَلْبِ حَتَّى يَصِيرَ الْكَلِمَةُ مُتَأَصِّلَةً فِي الْقَلْبِ مُزِيلُهُ
لِحَدِيثِ النَّفْسِ نَيْوُبٍ مَغْنَاهَا فِي الْقَلْبِ عَنْ كُلِّ حَدِيثٍ.

تم الكلمات بحمد الله و حُسن توفيقه و
صلى الله على محمد و آله و صحبه.

جنبه‌های ترجمه‌ناپذیر قرآن

از دیدگاه شرعی و زبان‌شناسی

دکتر سالار منافعی اناری

دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی

مقدمه

قرآن کریم که آخرین و کامل‌ترین کتاب خدا برای هدایت انسان به راه راست و سعادت ابدی است از طریق جبرئیل امین، فرشته وحی، به آخرین پیامبر خدا، حضرت محمد(ص)، نازل شده است. این کتاب که کلمه به کلمه عین کلام خدا است از نظر محتوا و سبک، بی‌نظیر و غیرقابل تقلید است. خود قرآن در این مورد می‌فرماید: «اگر درباره آنچه بر بنده خود نازل کرده‌ایم تردیدی دارید، پس سوره‌ای مانند آن بیاورید، و شاهدان خود را، غیر از خدا، فراخوانید، اگر راستگو هستید، و اگر این کار را نکردید — و هرگز نخواهید کرد — پس بترسید از آتشی که سوخت آن انسان‌ها و سنگ‌ها است که برای کافران مهیا شده است» (بقره / ۲۴-۲۳).

در طول بیش از چهارده قرن که از نزول قرآن می‌گذرد با وجود دشمنی‌ها، عنادورزی‌ها، توطئه‌ها، و جنگ‌های آشکار و پنهان بر علیه اسلام و قرآن، هرگز کسی نتوانسته است سوره‌ای از مثل قرآن بیاورد و یقیناً در آینده هم هرگز کسی توان انجام چنین کاری را نخواهد داشت.

نکته شایان ذکر دیگر، مصون و محفوظ ماندن قرآن از هرگونه تحریف در طول چهارده قرن گذشته است و طبق گفته خود قرآن، هرگز دست خیانت و تحریف به ساحت مقدس قرآن نخواهد رسید، چون خدا که آن را نازل کرده،

خود نگهبان آن است: «یقیناً ما خود، این ذکر (قرآن) را نازل کرده‌ایم و ما به یقین نگهبان آنیم» (حجر / ۹).

پروفسور آربری^۱ (۱۹۶۴: ix)، از مترجمان معروف قرآن به زبان انگلیسی، در مورد عدم تغییر و تحریف در قرآن، در مقدمه ترجمه‌اش که حدود نیم قرن پیش چاپ شده، چنین نوشته است:

جدای از برخی اصلاحات املائی معین در مورد روش نگارش کم و بیش ابتدایی متن اصلی، که با نیت روشن و آسان کردن کار قرائت و تلاوت صورت گرفته است، قرآن به آن صورت که در قرن بیستم چاپ می‌شود همان قرآن است که بیش از سیزده قرن پیش در دوره خلافت عثمان به وسیله گروهی به سرپرستی زیدبن ثابت، کاتب پیامبر اسلام، به صورت قطعی تنظیم و به تصویب عثمان رسید.

پروفسور آربری در ادامه می‌گوید:

«از آنجا که قرآن برای یک مسلمان مؤمن عین کلام خدا است، از همان دوران اول، نظر غالب به طور جدی این بوده است که قرآن غیر قابل ترجمه است؛ یعنی یک معجزه کلامی است که هر تلاشی برای بدل سازی از آن کفرآمیز خواهد بود. بنابراین، هر مؤمنی موظف است فهم معنی قرآن را در همان متن اصلی عربی یاد بگیرد.

اما از آنجا که بسیاری از مسلمانان زبان عربی نمی‌دانند و از طرف دیگر، قرآن خطاب به نوع بشر است، از این رو به نظر می‌رسد ضروری است که در عین ترجمه ناپذیر بودن قرآن، برخی از جنبه‌های آن، به منظور آگاه ساختن غیر عرب زبانان از پیام‌های وحی، به زبان‌های زنده جهان ترجمه شود تا از این طریق معانی کلام الهی به گوش جهانیان برسد.

پرسش‌های پژوهش

۱. چرا هیچ ترجمه‌ای از قرآن هرگز نمی‌تواند جای متن اصلی آن را بگیرد؟

۲. چه جنبه‌هایی از قرآن ترجمه‌ناپذیر و جزء لاینفک متن اصلی هستند؟
۳. دلایل شرعی و زبان‌شناختی برای ترجمه‌ناپذیر بودن جنبه‌هایی از قرآن کدامند؟

مقاله حاضر تلاشی است در جهت یافتن پاسخ‌های مستند و معقول برای پرسش‌های مذکور. در این راستا، ابتدا موضوعاتی مانند ترجمه، تطبیق، تفسیر، ترجمه‌پذیری، و غیره بررسی می‌شود تا زمینه لازم برای پاسخگویی به پرسش‌های پژوهش فراهم آید.

ترجمه، تطبیق، تفسیر

«ترجمه» به معنی واقعی کلمه، عبارت از انتقال یک معنی از «صورت» یک زبان به «صورت» زبانی دیگر با در نظر گرفتن سبک و صورت متن اصلی و عناصر زبان‌شناختی موجود در آن است. قلمرو ترجمه همان محدوده معنی متن اصلی است؛ از این رو کار مترجم، رساندن آن معنی در زبان مقصد در قالب ساختاری است که در عین طبیعی بودن، نزدیک‌ترین معنی به ساختار متن اصلی باشد. منظور از طبیعی بودن ساختار ترجمه این است که مترجم نباید به دنبال ترجمه تک‌تک کلمات متن اصلی و چیدن مترادف‌های آنها به ترتیب متن اصلی در زبان مقصد باشد، زیرا این روش که همان ترجمه تحت‌اللفظی است، اغلب باعث می‌شود تا ترجمه، ساختاری مصنوعی، نامتناسب و ساختگی داشته باشد و به جای پیام‌رسانی، ابهام‌انگیز و گمراه‌کننده شود. از این رو یک ترجمه خوب آن است که نزدیک‌ترین معادل معنی متن اصلی را با یک زبان طبیعی و پویا در نزدیک‌ترین سبک به سبک متن اصلی در زبان مقصد ارائه کند.

به عبارت دیگر، در جریان ترجمه، هم باید از وفاداری «صوری» به متن اصلی که باعث ارائه متنی «ترجمه‌گونه» می‌شود، خودداری کرد و هم باید عناصر زبان‌شناختی موجود در متن اصلی را در نظر گرفت تا ترجمه از معنی متن اصلی دور نشود، یعنی در عین داشتن زبان طبیعی و غیرقابل تشخیص بودن از یک متن اصل در زبان مقصد، معنی متن اصلی را به‌طور واضح بیان کند. افزایش مؤلفه‌های واژگانی یا معنایی در ترجمه نیز باید فقط در محدوده بیان معانی

ضمنی موجود در متن اصلی باشد، آن هم در جایی که اضافه نکردن آن ممکن است باعث ابهام در معنی شود.

در ترجمه متون دینی، به‌ویژه ترجمه قرآن کریم، توجه به عناصر زبان‌شناختی متن اصلی دارای اهمیت خاصی است و مترجم باید معنی متن اصلی را با دقت کامل و بدون هیچ‌گونه افزایش و کاهش در مفاهیم ترجمه کند تا پیام دینی بدون تغییر و تحریف به زبان مقصد منتقل شود. متون دینی در یک جامعه، نمایانگر آداب و رسوم و فرهنگ دینی آن جامعه هستند. بنابراین، هرگونه بی‌دقتی و تحریف در ترجمه آنها ممکن است تحریف مفاهیم دینی و فرهنگی را به دنبال داشته باشد. «اگر یک متن نشانگر ارزش‌های اساسی یک فرهنگ است و به عنوان متن محور در آن فرهنگ ایفای نقش می‌کند هر ترجمه‌ای از آن باید با نهایت دقت انجام گیرد، زیرا ترجمه‌های «غیرقابل قبول» به راحتی می‌توانند در سست کردن پایه‌های خود آن فرهنگ مؤثر واقع شوند» (آندره لفویر^۱، ۱۹۹۲: ۷۰).

تطبیق یا «جرح و تعدیل»^۲ روشی است که اغلب در ترجمه اصطلاحات و مفاهیم فرهنگی به کار می‌رود، هرچند که برخی از صاحب‌نظران ترجمه آن را به عنوان یک ترجمه قبول ندارند و فراتر از قلمرو ترجمه می‌دانند. باستین^۳ در مقاله خود با عنوان «جرح و تعدیل» (۱۹۹۸: ۵) در این مورد می‌نویسد:

جرح و تعدیل را می‌توان به یک سری از عملیات در کار ترجمه اطلاق کرد که نتیجه‌اش گرچه به عنوان یک ترجمه مورد قبول نیست، به هر حال، بیانی از یک متن اصلی تقریباً هم اندازه خود است. از این رو این اصطلاح می‌تواند مفاهیم مبهمی مانند بدل‌سازی، بازنویسی، و غیره را دربر گیرد. اگر دقیق صحبت کنیم، مفهوم جرح و تعدیل حاکی از این است که ترجمه غیر از جرح و تعدیل است، یعنی حالت نسبتاً محدودتر و معین‌تری از انتقال معنی است.

1. Lefevere, A.

2. adaptation

3. Bastin, G. L.

از این سخن باستین می‌توان چنین استدلال کرد که مترجم در کار ترجمه، آزاد و مجاز نیست تا متن اصلی را به هر صورتی که می‌خواهد در زبان مقصد درآورد، بلکه باید پیام متن اصلی را در نزدیک‌ترین سبک و صورت طبیعی زبان مقصد ارائه دهد تا تغییر و تحریفی در آن ایجاد نشود و معنی اصلی با صراحت و دقت هرچه تمام‌تر به خواننده ترجمه منتقل شود. به عبارت دیگر، در ترجمه، چهارچوب کار و محدوده اختیارات مترجم، محدود به انتقال پیام باتوجه به سبک و صورت متن اصلی است و مترجم مجاز نیست سبک متن اصلی را نادیده بگیرد، به‌ویژه در ترجمه متون دینی که سبک و صورت در آنها دارای اهمیت بسزایی است. اما در جرح و تعدیل، همان‌طور که از کلمات تشکیل‌دهنده این اصطلاح پیدا است، مترجم یا تطبیق‌دهنده، توجه چندانی به سبک و صورت متن اصلی و معنی تک تک واژه‌ها ندارد، بلکه هدفش این است که معادل یا مشابه کل یک اصطلاح را، و نه ترجمه تک‌تک واژه‌های آن را، در زبان مقصد پیدا کند. مانند تطبیق اصطلاح فارسی «خوش ظاهر و بدباطن» با معادل یا مشابه آن در زبان انگلیسی که به صورت «a wolf in sheep's clothing» (گرگی در لباس میش) است. همان‌طور که ملاحظه می‌کنید، در این تطبیق، ترجمه‌ای از تک‌تک کلمات به چشم نمی‌خورد، زیرا هدف مطابقت صوری نبوده است، بلکه تطبیق معنایی بین این دو اصطلاح در دو زبان فارسی و انگلیسی مدنظر بوده است.

«تفسیر»، روشی برای بیان برداشت مفسر از یک متن است که فراتر از محدوده ترجمه و تطبیق است. در ترجمه، مترجم، کار خود را در چهارچوب عناصر زبان‌شناختی متن اصلی انجام می‌دهد و معنی را باتوجه به سبک و صورت آن ترجمه می‌کند. در تطبیق، ترجمه تک‌تک کلمات متن اصلی مطرح نیست؛ بلکه مطابقت معنایی بین دو اصطلاح یا دو گفته به صورت کلی، و نه از نظر مطابقت معانی تک تک کلمات، موردنظر است. در تفسیر، نه آن تعادل معنایی و سبکی ترجمه مطرح است و نه آن مطابقت یا مشابهت معنایی موردنظر در تطبیق. تفسیر ارتباط بیشتری با درک و فهم شخص مفسر از متن مورد تفسیر دارد، و چون درک و فهم افراد متفاوت است، این امکان همیشه هست که

اشخاص مختلف تفسیر متفاوتی یا درحقیقت برداشت متفاوتی از یک متن داشته باشند.

ترجمه با درک «معنی»، تطبیق با درک «نقش»، و تفسیر با فهم «نیت» موردنظر در متن اصلی در ارتباط هستند. به عبارت دیگر، «ترجمه» وقتی انجام می‌شود که مترجم تلاش می‌کند «معنی» متن اصلی را در زبان دیگری بیان کند، و «تطبیق» وقتی ارائه می‌شود که «نقش» دو گفته در دو زبان، مطابق یا مشابه هم است، یعنی هر دو بیان در رساندن یک پیام «نقش» مشابهی دارند، و بالأخره، «تفسیر» وقتی صورت می‌گیرد که مفسر باتوجه به درک و فهم خود، «نیت» موردنظر در متن را بیان می‌کند. (بیکر^۱، ۱۹۹۸: ۸).

معانی ترجمه‌پذیری و ترجمه‌ناپذیری

باتوجه به آنچه پیم^۲ و ترک^۳ در مقاله خود با عنوان «ترجمه‌پذیری»^۴ (بیکر، ۱۹۹۸: ۲۷۳) می‌نویسند، ترجمه‌پذیری غالباً به معنی قابلیت انتقال یک معنی از یک زبان به زبانی دیگر بدون تغییر اساسی در آن است. اما آنچه مورد منازعه است تشخیص «معنی» متن اصلی است. بسیار کم هستند نظریه‌هایی که مدعی‌اند تمامی معانی همیشه قابل ترجمه‌اند. یعنی در اغلب موارد «ترجمه‌ناپذیری» حقیقتی انکارناپذیر است، و آن وقتی است که نتوان یک معنی را بدون تغییر اساسی در آن به زبان دیگر منتقل کرد.

نایدا^۵ و تبیر^۶ (۱۹۶۹: ۴) معتقدند: «هر پیامی که در یک زبان قابل بیان باشد در زبان دیگری هم قابل بیان خواهد بود، مگر آنکه صورت بیان اصلی جزء لاینفک آن پیام باشد». این مسئله، همان‌طور که بعداً به تفصیل بیان خواهیم کرد، در مورد ترجمه قرآن کریم کاملاً صادق است، به این معنی که صورت و محتوای قرآن هر دو از خدا است ازاین‌رو صورت قرآن جزئی لاینفک از پیام قرآن است.

1 Baker, M.

2. Pym

3. Turk

4 Translatability

5. Nida, E. A.

6. Taber, C. R.

بنابراین، هرگز نمی‌توان پیام قرآن را به‌طور کامل در «صورت» و زبانی دیگر بیان کرد، یقیناً در این جداکردن پیام از «صورت» اصلی و ارائه آن در یک «صورت» دیگر، بخشی از معنی به‌طور ترجمه‌ناپذیر در متن اصلی باقی می‌ماند.

در بحث قبلی به‌حدّ کافی در مورد تفاوت‌های ترجمه، تطبیق و تفسیر توضیح داده شد. آنچه در اینجا شایان ذکر است این است که «ترجمه‌پذیری» را نباید با «تطبیق‌پذیری» یا «تفسیرپذیری» اشتباه کرد، زیرا تطبیق و تفسیر هر دو فراتر از حدّ ترجمه مستقیم هستند. به‌عنوان مثال، در تطبیق اصطلاح فارسی «خوش‌ظاهر و بدباطن»، با معادل یا مشابه انگلیسی آن که به‌معنی «گرگی در لباس میش» است هیچ ترجمه‌ای صورت نگرفته است، بلکه این دو اصطلاح در فرهنگ هر دو زبان موجود بوده و چون «نقش» این دو در دو فرهنگ مشابه بوده است، یکی مترادف دیگری تشخیص داده شده و از این طریق است که «تطبیق»، و نه «ترجمه»، صورت پذیرفته است. بنابراین، در مواردی، به‌ویژه در ترجمه اصطلاحات فرهنگی، گاهی می‌توان مشکل «ترجمه‌ناپذیری» را با «تطبیق‌پذیری» حل کرد، یعنی به‌جای ترجمه مؤلفه‌های واژگانی یک اصطلاح، آنجا که چنین ترجمه‌ای مفهومی برای خوانندگان زبان مقصد ندارد، معادل یا مشابهی در فرهنگ زبان مقصد برای آن اصطلاح پیدا کرد و آن دو را با هم «تطبیق» داد.

از نظر پیم و ترک (بیکر، ۱۹۹۸: ۲۷۴ - ۲۷۳)، مفهوم ترجمه‌پذیری را از سه دیدگاه می‌توان بررسی کرد:

۱. برای کسی که پیرو اصالت عقل^۱ است، معانی («ایده‌ها» و یا بعضاً «ساختارها») جهانی هستند و از این‌رو به‌طور کلی می‌توان آنها را به نشانه‌های لفظی که همان الفاظ یا کلمات هستند در زبان‌های مختلف ترجمه کرد. در این نظر، رابطه بین تفکر (یعنی معانی به‌عنوان ایده‌ها) و زبان (به‌عنوان نمایش معانی) رابطه‌ای سست و نامحکم است.

۲. برای یک فرد نسبیست‌گرا^۲، فکرکردن و صحبت‌کردن (یا تفکر و زبان)

ارتباط تنگاتنگی با هم دارند. به عنوان مثال، ویلهلم هومبالت^۱ دریافت که هر زبانی نشانگر یک روش فکرکردن است؛ ازاین رو چنین به نظر رسید که هر ترجمه «تلاشی در انجام دادن یک کار غیرممکن» است؛ مترجمان همیشه مجبورند «در یکی از دو صخره به گِل نشینند: یا بیش از حد به متن اصلی بچسبند و سلیقه و زبان ملی خود را خراب کنند و یا اینکه بیش از حد، ویژگی ملی خود را رعایت کنند و متن اصلی را خراب کنند» (هومبالت، ۱۷۹۶ / ۱۸۶۸: ۷۱؛ مقایسه شود با ۱۸۱۶ / ۱۹۶۳: ۸۰ به بعد).

۳. دیدگاه سوم این است که گرچه همه زبان‌ها ادعای مستقل بودن دارند، متون از طریق زبان‌ها باید قابل ترجمه باشند. اشلایرماخر^۲ به یک واسطه بین فکر و زبان، یا معنی و بیان معتقد بود. معنی نه در بیان بی تأثیر است نه از آن جدایی ناپذیر. معنی به کمک فهم قابل حصول است که می‌توان آن را «مفاد» نامید. کار مترجم که باعث می‌شود تا مفاد در «نظام مفاهیم و نشانه‌های آنها در زبان» مؤثر واقع شود (اشلایرماخر، ۱۸۱۳ / ۱۹۶۳: ۵۳)، اشاره‌ای به «هم‌اندازه نبودن» زبان‌ها است، مسئله‌ای که مورد تأیید است و کار ترجمه برای حل آن است ... در این دیدگاه، متون دینی، فلسفی، و ادبی همگی قابل ترجمه‌اند.

رومن یاکوبسن^۳ (۱۹۵۹)، به طور وسیع طرفدار ترجمه‌پذیری است، زیرا از نظر وی، ترجمه هم در درون یک زبان، هم در بین زبان‌ها، و هم در بین نظام‌های نشانه‌ای در کار است، و ازاین رو «تعادل در تفاوت» به عنوان مسئله اساسی هر زبان توصیف شده است (ص ۲۶۲). پیم و ترک ضمن بیان این مطلب، در مورد ترجمه‌پذیری از دیدگاه یاکوبسن می‌نویسند: به نظر می‌رسد واژه «پنیر» به فرهنگی که خود پنیر را ندیده است (و واژه‌ای هم برای آن ندارد) قابل ترجمه نخواهد بود، اما از نظر یاکوبسن، معنی این واژه را می‌توان در یک عبارت در زبان مقصد طوری توضیح داد که حتی برای کسانی که پنیر ندیده‌اند نیز معنی آن واژه قابل فهم باشد» (پیم و ترک، در بیکر، ۱۹۹۸:).

ترجمه از دیدگاه یاکوبسن معنی وسیعی دارد و به سه نوع تقسیم می‌شود:

-
1. Wilhelm von Humboldt
 2. Schleiermacher
 3. Jakobson, R.

۱. درون‌زبانی^۱، ۲. بین‌زبانی^۲، ۳. میان‌نشانه‌ای^۳.

ترجمه درون‌زبانی، «بازنویسی» یک متن با عبارتی دیگر در همان زبان است، مانند بازنویسی «آنچه نباید، دل‌بستگی را نشاید» (از سعدی) در عبارت «دل بستن به چیزی که نمی‌ماند شایسته نیست».

ترجمه بین‌زبانی همان ترجمه به معنی واقعی کلمه است که انتقال معنی از صورت یک زبان به صورت یک زبان دیگر است. ترجمه میان‌نشانه‌ای یا قلب ماهیت^۴ ترجمه‌ای از نشانه‌های لفظی به وسیله نشانه‌های یک نظام نشانه‌ای غیرلفظی است، مانند نشان دادن معنی عبارت «عبور ممنوع» با یک چراغ قرمز و یا ارائه معنی عبارت «توقف ممنوع» در یک تابلوی غیرلفظی.

معیارهای ترجمه‌پذیری از دیدگاه‌های مختلف متفاوتند. بنابراین، همان‌طور که پیم و ترک (همان‌جا) می‌گویند به جای پرسیدن اینکه چه چیز ترجمه‌پذیر است، باید این سؤال را مطرح کرد که: «چه نوع ترجمه مطابق با معیارهای ترجمه‌پذیری است؟».

از نظر یاکوبسن که به شدت طرفدار ترجمه‌پذیری است، بازنویسی یک عبارت در همان زبان، توضیح یک کلمه در فرهنگ دیگری که مدلول خارجی آن را ندیده و نیز در آوردن یک پیام به صورت یک تابلو، همه، ترجمه است؛ از این رو ترجمه‌پذیری از دیدگاه وی قلمرو بسیار وسیعی دارد. برخی دیگر معتقدند «ترجمه‌ناپذیر» را با دادن توضیحاتی حتی به صورت پاورقی می‌توان ترجمه‌پذیر کرد. اما سؤال این است که آیا در ترجمه هر نوع متن می‌توان تمامی جنبه‌های آن را به زبان مقصد منتقل کرد؟ یقیناً جواب این سؤال منفی است. از این رو پرسش اصلی این مقاله حاضر این است که چه جنبه‌هایی از قرآن کریم از دیدگاه شرعی و زبان‌شناسی ترجمه‌ناپذیرند و به زبان مقصد منتقل نمی‌شوند؟ تا اینجا در حقیقت برای پاسخ به این سؤال زمینه‌سازی کرده‌ایم و اکنون به پاسخ اصلی می‌پردازیم:

-
1. intralingual
 2. interlingual
 3. intersemiotic
 4. transmutation

جنبه‌های ترجمه‌ناپذیر قرآن از دیدگاه شرعی

در آغاز این قسمت شایان ذکر است که منظور از مطرح کردن بحث ترجمه‌ناپذیر بودن جنبه‌هایی از قرآن این نیست که قرآن را نمی‌توان و یا نباید ترجمه کرد، بلکه هدف رساندن این پیام مهم است که هیچ ترجمه‌ای از قرآن، قرآن نیست؛ و این امر دو دلیل اساسی دارد: اول دلیل شرعی و دیگری دلیل زبان‌شناختی. در این قسمت جنبه‌های ترجمه‌ناپذیر قرآن از دیدگاه شرع مقدس اسلام مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

همان‌طور که در آغاز سخن گفته شد، قرآن کریم عین کلام خدا است که از سوی خداوند به وسیله جبرئیل امین، فرشته وحی، به پیامبر اسلام نازل شده است. پیامبر خدا در حقیقت وسیله‌ای انسانی است که از طرف خدا انتخاب شده تا پیام خدا را به انسان ابلاغ کند. صورت و محتوای این پیام هر دو از سوی خدا است. فرشته وحی، امین وحی و مأمور ابلاغ آن به پیامبر، و پیامبر، رسول خدا برای رساندن پیام خدا به انسان است. پس کلام وحی کلمه به کلمه عین سخن خدا است که به انسان نازل شده است. صورت و محتوای کلام خدا از هم جدانشدنی و نیز غیرقابل تقلیدند. البته این به آن معنی نیست که کلام خدا را هرگز نمی‌توان ترجمه کرد، بلکه به این معنی است که وقتی در جریان ترجمه پیام الهی، محتوای پیام در صورت دیگری (در زبانی دیگر) ارائه می‌شود چنین ترجمه‌ای با آنکه پیام خدا را دربر دارد هرگز نمی‌تواند جای قرآن را بگیرد؛ زیرا صورت پیام در هر ترجمه‌ای از انسان است و نه از خدا. بنابراین، هیچ ترجمه‌ای از قرآن، هرچند که بسیار زیبا و درست هم باشد، به دلیل داشتن سبک و صورت ساخته انسان نمی‌تواند قرآن تلقی شود و جای آن را بگیرد.

از دیدگاه «زبان‌شناسی، سخن هرکس در حقیقت تراوشی از فکر و اندیشه او است، از این رو از سخن هرکس می‌توان به سطح فکر و نوع اندیشه وی پی برد. به عبارت دیگر، فکر و اندیشه هر صاحب سخن به نحوی در سخن او «حضور» دارد. پس اگر به مفهوم «ای برادر تو همه اندیشه‌ای» خوب توجه کنیم، درمی‌یابیم که صاحب سخن به نحوی در سخن خود «حضور» دارد که البته یقیناً

این حضور نه یک حضور مادی، بلکه یک حضور معنوی است. یک سخن، باتوجه به نوع و ویژگی خود، چگونگی شخصیت صاحب خود، و سطح فکر و اندیشه موجود در آن، می‌تواند به درجات مختلف، شنونده یا خواننده خود را تحت‌تأثیر و نفوذ قرار دهد. این نفوذ درحقیقت نفوذ صاحب سخن است که در سخن خود «حضور» دارد. مثلاً سعدی در *گلستان* و *بوستان*، و حافظ در *دیوان* خود، ازطریق افکار و اندیشه‌هایی که در آنها ارائه داده‌اند، به‌گونه‌ای معنوی «حضور» دارند. آنان که با خواندن آثار سعدی و حافظ مجذوب سخنان گیرای آنان می‌شوند درحقیقت تحت‌تأثیر افکار و اندیشه‌های آنان و یا به عبارت دیگر، تحت نفوذ «حضور» معنوی آنان در کلامشان قرار می‌گیرند. در کلام الهی «حضور الهی»^۱ هست، و این حضور الهی که دلیلش عین سخن خدا بودن قرآن است باعث شده است زبان قرآن یک زبان مقدس باشد و چون حاوی پیام الهی است از قدرت تأثیر فوق‌العاده‌ای برخوردار شود. سیدحسین نصر (۱۹۷۲) می‌نویسد:

آن آیاتی از قرآن که در نمازها و اعمال عبادی خوانده می‌شوند باید در زبان مقدس متن اصلی عربی باشند زیرا فقط خود متن اصلی است که انسان را قادر می‌کند که به عمق محتوا راه پیدا کند و به‌وسیله «حضور الهی» و برکت «کتاب الهی» تحول یابد. به همین دلیل است که گرچه دانستن زبان عربی شرط لازم برای مسلمان بودن نیست، دانستن حداقل آن آیاتی از قرآن که نقش مهمی را در اعمال عبادی ایفا می‌کنند ضروری است. و نیز به همین علت است که نمی‌توان قرآن را با هدف استفاده در مراسم و اعمال عبادی به هیچ زبانی ترجمه کرد. و ازاین‌رو مسلمانان غیرعرب‌زبان همیشه خواندن زبان عربی را ترویج کرده‌اند، البته نه آن عربی روزمره که بتوان با آن راجع به مسائل روزمره صحبت کرد، بلکه عربی قرآنی که بخشی از تعلیم و تربیت در سرتاسر جهان اسلام است و به‌خواندن و فهمیدن کتاب خدا کمک می‌کند. (ص ۴۵ - ۴۴).

قداست متن اصلی و زبان مقدس قرآن فقط در خود قرآن است و از آن جداشدنی نیست؛ از این رو به هیچ ترجمه‌ای منتقل نمی‌شود. بنابراین، هیچ ترجمه‌ای از قرآن آن قداست متن اصلی را ندارد و این جنبه از قرآن کریم از دیدگاه شرعی ترجمه‌ناپذیر است. اگر کسی در نمازهای روزانه خود به جای متن اصلی آیات قرآنی، ترجمه‌ای از آنها را بخواند، چنین نمازی از نظر شرعی پذیرفته نیست و باطل است. در اینجا شایان ذکر است که مقدس بودن زبان قرآن نه به این علت است که عربی است، بلکه به این دلیل است که قرآن عین کلام خدا و سخن مستقیم او است و «حضور الهی» دارد که جنبه‌ای جدایی‌ناپذیر از قرآن است.

آن قدرت نفوذ و تأثیر اعجاب‌انگیز که در آیات قرآن است در هیچ ترجمه‌ای از قرآن نیست. میزان تأثیرپذیری از قرآن با میزان ایمان انسان به صاحب قرآن نسبت مستقیم دارد: هرچه ایمان به خدا قوی‌تر باشد، نفوذ و تأثیر پیام قرآن در انسان عمیق‌تر خواهد بود. پیکتال^۱ (۱۹۶۹)، اولین مترجم انگلیسی زبان مسلمان که تحت تأثیر پیام قرآن به اسلام گروید، در مقدمه ترجمه انگلیسی خود از قرآن چنین می‌نویسد:

«قرآن را نمی‌توان ترجمه کرد. این عقیده شیخ‌های سنت‌گرا و نظر خود نویسنده حاضر (پیکتال) است. این ترجمه از قرآن ترجمه‌ای تقریباً تحت‌اللفظی است و هر تلاشی به عمل آمده تا زبان ترجمه، زبانی مناسب قرآن باشد. اما نتیجه کار، قرآن مجید نیست که آهنگ دلنشین صداهایش انسان‌ها را به اشک و شوق می‌کشاند. این ترجمه فقط تلاشی برای عرضه معنی قرآن، و شاید چیزی از جذابیت قرآن، در زبان انگلیسی است، که هرگز نمی‌تواند جای متن اصلی قرآن به زبان عربی را بگیرد و البته هدف ترجمه هم آن نبوده است (ص ۳).

از جمله مواردی که انسان امید دارد مورد رحمت واقع شود گوش دادن با دقت و توأم با توجه و سکوت به قرائت قرآن است. قرآن کریم در این مورد چنین

1. Picktall, M.

می‌فرماید: «و وقتی قرآن قرائت می‌شود با دقت و توجه به آن گوش فرا دهید و سکوت خود را حفظ کنید تا شاید مورد رحمت واقع شوید» (اعراف/۲۰۴). آیات قرآن به سبب اینکه عین کلام الهی هستند و «حضور الهی» دارند دارای رحمت و برکت‌اند، اما انسان وقتی می‌تواند (با داشتن سایر شرایط و آمادگی لازم) مشمول این رحمت و برکت واقع شود که با همه وجود و با دقت و توجه کامل آیات قرآن را با گوش جان بشنود، زیرا تنها در این صورت است که قدرت فوق‌العاده نافذ و تأثیر اعجاب‌انگیز قرآن می‌تواند در اعماق وجود انسان نفوذ کند و با متحول‌ساختن وی، رحمت و برکت خدا را شامل حالش کند. پرواضح است که هیچ ترجمه‌ای از قرآن هرگز نمی‌تواند چنین قدرت نفوذ فوق‌العاده و تأثیر شگفت‌انگیزی داشته باشد، هرچند که شنیدن یا خواندن پیام الهی از طریق یک ترجمه نیز در حد خود می‌تواند آگاهی‌بخش باشد و در ایجاد تحول در انسان و زندگی او مؤثر واقع شود. و فلسفه ضرورت ترجمه قرآن به زبان‌های دیگر هم همین هدف آگاهی‌بخشی است تا غیرعرب‌زبانان هم بتوانند از پیام الهی قرآن آگاهی یابند. اما از آنجا که برخی از جنبه‌های قرآن ترجمه‌ناپذیرند، هیچ ترجمه‌ای از کلام الهی ویژگی‌های منحصر به فرد قرآن را نخواهد داشت.

حسن مصطفی^۱ در مقاله خود با عنوان «ترجمه قرآن»^۲ (در بیکر، ۱۹۹۸: ۲۰۱) در مورد ترجمه‌پذیری و مجازبودن ترجمه قرآن، ضمن بررسی آرا و نظریات مختلف و گاه متضاد در این باره می‌نویسد: حدیث نبوی را که سخنان خود پیامبر اسلام است می‌توان ترجمه کرد، اما طبق برخی از احادیث، ترجمه قرآن غیرمجاز تلقی شده است. دلیل این دو نگرش متضاد در مورد مجازبودن ترجمه حدیث و غیرمجازبودن ترجمه قرآن اساساً این است که قرآن ماهیتی کاملاً الهی دارد و عین سخن خدا است، اما «حدیث» سخن انسان است و ویژگی انسانی دارد.

مشکل است که مسئله مجازبودن از مسئله کلی‌تر «ترجمه‌پذیری» در مورد قرآن جدا شود. طرفداران ترجمه‌ناپذیری مطلق قرآن حمایت آشکار از نظر خود را در آیه ۲ سوره یوسف پیدا می‌کنند که در اشاره به کتاب مبین (قرآن) می‌گوید: «ما آن را قرآنی عربی نازل کرده‌ایم که شاید تعقل کنید.»

1. Mostapha, H.

2. Qur'an Translation

مصطفی در ادامه سخن خود یادآور می‌شود حتی امروز هم یک مکتب فکری قوی و بانفوذ وجود دارد که نظریه ترجمه‌ناپذیر بودن قرآن را تأیید می‌کند و بر این عقیده است که تمامی «ترجمه‌های» موجود قرآن غیرمجازند. وی اضافه می‌کند: اما اعتقاد به غیرمجاز بودن ترجمه قرآن همیشه، حتی در دهه‌های اولیه اسلام، مخالفان خود را داشته است. ابوحنیفه (۷۶۷ - ۷۰۰) فقیه و عالم عراقی معتقد بود ترجمه تمامی آیات قرآن به یک زبان خارجی مجاز است، «اما گذاشتن کل ترجمه در یک مجلد مجاز نیست مگر آنکه در سر تا سر آن متن اصلی عربی نیز در مقابل ترجمه قرار گیرد» (به نقل از پیکتال، ۱۹۳۱:).

مصطفی (همانجا) معتقد است هر ترجمه‌ای از قرآن اساساً نوعی تفسیر است و یا حداقل «یک» فهم از متن قرآن است و در نتیجه نظر معینی را نشان می‌دهد. بنابراین، ترجمه قرآن به وسیله یک مترجم مسلمان اولی‌تر از ترجمه آن به وسیله غیرمسلمان است... امام شطبی (۱۱۹۳ - ۱۱۳۳)، عالم اندلسی‌تبار، نظریه خود در مورد ترجمه‌ناپذیر بودن قرآن چنین اظهار می‌کند: قرآن به این دلیل ترجمه‌ناپذیر است که برخی از «معانی» آن منحصر به عربی قرآنی هستند طوری که حتی تلاش برای ارائه چنین معانی در عربی غیرقرآنی هم محکوم به شکست است (به نقل از محنا، ۱۹۷۸). اما امام شطبی اصولاً به ترجمه کردن قرآن اعتراضی نداشت مشروط به اینکه چنین کاری ترجمه‌ای از «معانی» قرآن تلقی شود (و نه نسخه‌ای از قرآن). این موضوع امروزه هم شرط لازم برای مجاز دانستن ترجمه‌های قرآن است. پیکتال (۱۹۳۱: ۴۳۲) نقل می‌کند که چگونه مفتی‌الازهر (مرکز سنتی و دارای اقتدار مطالعات اسلامی در قاهره) تنها وقتی موافقت خود را در مورد بلامانع بودن ترجمه انگلیسی او در سال ۱۹۳۰ اعلام کرد که به وی گفته شد پیکتال عنوان ترجمه خود را نه القرآن، بلکه معانی القرآن المجید خواهد گذاشت. (حسن مصطفی، همانجا).

نکته مهم دیگری که مصطفی به آن اشاره کرده، این است که صرف نظر از اظهارات رهبران مذهبی، آن پیوند قوی بین قرآن و نوع عربی که قرآن در آن نازل شده است نشانگر این معنی است که تفاوت بین کتاب «مُنزل» و ترجمه‌های آن هرگز نباید نادیده گرفته شود. بنابراین، خوانندگان/انجیل‌ها در یک زبان مانند

انگلیسی ممکن است بدانند که آیاتی که می‌خوانند ترجمه‌ای از یک متن اصلی است، اما این آگاهی لطمه‌ای خاص به آن متن مورد مطالعه نمی‌زند و از اعتبار آن نمی‌کاهد؛ درحالی‌که از دید یک مسلمان، تفاوت بین قرآن و هر ترجمه‌ای از آن در نهایت تفاوت بین خدا به عنوان صاحب، منبع، و مبدأی قرآن از یک سو، و انسان به عنوان صرفاً یک مترجم از سوی دیگر است (همانجا: ۲۰۲).

حسین عبدالرؤف (۲۰۰۱: ۱۹)، ضمن تأکید بر این نکته که هیچ ترجمه‌ای از قرآن هرگز نمی‌تواند جای قرآن را بگیرد، می‌نویسد: موراتا^۱ و چیتیک^۲ (۱۹۹۵: XV) معتقدند فرق بین قرآن و ترجمه‌های آن فرقی آشکار است که از دیدگاه مسلمانان مسئله‌ای طبیعی است. اما از دید مسیحیان مسئله کتاب مقدس (انجیل و تورات) متفاوت از این است. از نظر مسیحیان، کتاب مقدس (انجیل و تورات) به هر زبانی نوشته شده باشد همان کتاب مقدس است. برای مسلمانان، کلام الهی در یک «صورت» خاصی از زبان عربی نازل شده و این صورت همانند معنی موجود در آن جزء لاینفک وحی است. بنابراین، فقط همان قرآن عربی است که «قرآن» است، و ترجمه‌های قرآن فقط «تعبیرهایی» از قرآن هستند. تیبای^۳ (۱۹۶۲: ۴) بر این عقیده است که هر ترجمه‌ای از قرآن نارسایی خود را آشکارا با صدای بلند اعلام می‌کند ... و چیزی بیشتر از یک «تخمین» از معنی قرآن نیست.

ازطریق متن اصلی قرآن است که یک مؤمن می‌تواند به خشنودی خاطر، آرامش درون و اطمینان قلب نایل آید. این قدرت نفوذکننده در اعماق وجود و در درون دل و جان انسان که در قرآن هست ترجمه‌ناپذیر است و به هیچ ترجمه‌ای قابل انتقال نیست. کنث کرق^۴ (۱۹۷۳: ۵۶) از وصیت‌نامه فخرالدین رازی، مفسر قرآن کریم، نقل کرده که وی درمورد رضایت خاطر و آرامش حاصل از قرائت قرآن گفته است: «من هیچ نوع خشنودی و آرامشی را نیافتم که برابر باشد با آن رضایت خاطر و آرامشی که از قرائت قرآن یافتم.»

1. Murata
2. Chittick
3. Tibawi
4. Kenneth Cragg

محمدخلیفه (۱۹۸۳)، نویسنده عرب، معتقد است قرآن آشکارا، ممتاز از تمامی آثار زبان عربی است، چه این آثار به صورت نظم باشند یا به صورت نثر موزون و یا غیرموزون، چه در زبان گفتاری و چه در زبان نوشتاری مردم عادی، و یا حتی از زبان خود پیامبر اسلام باشند. فصاحت و بلاغت حضرت محمد(ص) همیشه مورد اعتراف بوده و این مسئله در هزاران فقره از سخنان و دستورات وی بر ما شناخته شده است. اما هیچ کدام از اینها کوچک ترین شباهتی به پیام های قرآن ندارد، قرآنی که قدرت خارق العاده اش جان را با نور نیروبخش بارور می کند. حتی کافران زمان پیامبر نیز نسبت به غیر قابل تقلید بودن ذاتی قرآن اعتراف کردند و «صورت» قرآن را پدیده ای چنان خارق العاده دانستند که آن را «سحر» نامیدند. (ص ۱۹).

پارت^۱ (در دایرة المعارف اسلامی به زبان انگلیسی) بیان می دارد: نظر علما و فقها این بوده است که ترجمه قرآن به معنی واقعی کلمه غیر ممکن است. این نظر مبتنی بر این عقیده است که قرآن یک معجزه است و از این رو هیچ انسانی نمی تواند معادل، مترادف و یا مشابهی برای آن ارائه دهد.

جنبه های ترجمه ناپذیر قرآن از دیدگاه زبان شناسی

در آغاز این قسمت یادآور می شود گرچه بعضی از دلایل ترجمه ناپذیری جنبه هایی از قرآن به طور وضوح دلایل شرعی و برخی دیگر مشخصاً دلایل زبان شناختی هستند، هیچ طبقه بندی خاصی برای مشخص کردن دلایل شرعی از دلایل زبان شناختی صورت نگرفته و از این رو مرز بین دو سری از دلایل به طور دقیق مشخص نیست. بنابراین، برخی از دلایل در عین اینکه دلایل شرعی هستند ممکن است به عنوان دلایل زبان شناختی هم به حساب آیند. از دیدگاه زبان شناسی، زبان عربی قرآن متمایز از عربی غیر قرآنی، و سبک زبان قرآن منحصر به فرد و خاص خود قرآن است. از آنجا که هر زبانی نظام واژگانی و الگوهای ساختاری خاص خود را دارد که از واژگان و ساختارهای زبان های دیگر متفاوتند، از این رو در جریان ترجمه از یک زبان به زبان دیگر وقتی واژگان

و ساختار متن اصلی عوض می‌شود در معنی هم تغییر ایجاد می‌شود هرچند که ممکن است این تغییر گاهی بسیار جزئی و حتی ظاهراً غیرقابل تشخیص باشد. آنچه مسلم است این است که در تغییر واژگان و ساختار یک جمله به هنگام ترجمه، چیزی از معنی آن از دست می‌رود زیرا دو ساختار مختلف در دو زبان با دو نظام واژگانی متفاوت نمی‌توانند به‌طور دقیق معنی یکسان داشته باشند. یوجین نایدا^۱ (۱۹۶۴: ۱۵۶)، که از صاحب‌نظران معروف جهان غرب در حوزه مطالعات ترجمه و متخصص سرشناس در ترجمه کتاب مقدس (انجیل و تورات) است، معتقد است چون هیچ دو زبانی با هم مساوی نیستند، یعنی نه معانی کلمات مترادف آنها دقیقاً در تمامی موارد یکسان است و نه ساختار جملات و عبارات کاملاً یکی هستند، بنابراین می‌توان استدلال کرد که تطابق کامل بین زبان‌ها امکان‌پذیر نیست. مفهوم کلی یک ترجمه می‌تواند به‌طور معقول و قابل قبول به متن اصلی نزدیک باشد اما تساوی در جزئیات بین متن اصلی و ترجمه امکان ندارد.

گادامر^۲ (۱۹۷۶) گفته است: «هیچ ترجمه‌ای نمی‌تواند جای متن اصلی را بگیرد... وظیفه مترجم هرگز این نیست که گفته متن اصلی را نسخه‌برداری کند، بلکه این است که خود را در مسیر معنی آن گفته قرار دهد تا آن معنی را در سخن خود برساند.» نیومارک^۳ (۱۹۸۸: ۷۹) هم ضمن نقل این سخن از گادامر، در کتاب خود می‌گوید: «گادامر در این سخن خود یک نگرش آرمان‌گرایانه به ترجمه داشته است. از دیدگاه نیومارک در ترجمه متون مشکل، نوعی تعبیر و تفسیر در ترجمه ضروری است، زیرا اگر مترجم بخواهد در کار خود جدی باشد و گفته متن اصلی را در ترجمه خود بیان کند برخی تعبیر و تفسیر لازم است تا بتواند گفتنی‌های متن اصلی را در سخن خود برساند.» در اینجا شایان ذکر است که گرچه برخی دیگر از صاحب‌نظران نیز مانند نیومارک معتقدند وجود نوعی تعبیر و تفسیر در ترجمه اجتناب‌ناپذیر است، باید دانست که ترجمه متفاوت از تفسیر است و نباید این دو را با هم خلط کرد. «ترجمه» رساندن «معنی» متن

1. Nida, Eugene

2. Gadamer

3. Newmark

اصلی در زبان مقصد است، درحالی‌که تفسیر شامل توضیحاتی است که مفسر درباره «نیت» نویسنده یا صاحب متن ارائه می‌دهد. این‌گونه توضیح تا آن حد که برای روشن‌شدن «معنی» لازم است می‌تواند بخشی از ترجمه به حساب آید و این همان افزایش^۱ در ترجمه است، اما اگر از این حد تجاوز کند تفسیر خواهد بود نه ترجمه.

توجه به تفاوت بین ترجمه و تفسیر در بحث از جنبه‌های ترجمه‌ناپذیر قرآن از دیدگاه زبان‌شناسی بسیار مهم است زیرا «ترجمه‌ناپذیری» و «تفسیرناپذیری» از هم متفاوت هستند. ترجمه‌ناپذیری در بین زبان‌ها در مواردی مسئله‌ای عادی و طبیعی و ناشی از عدم مطابقت کامل در بین دو زبان است، درحالی‌که مسئله‌ای به نام «تفسیرناپذیری» وجود ندارد زیرا هر موضوعی را می‌توان به نحوی تفسیر کرد هرچند که ممکن است از یک موضوع، تفسیرهای متفاوت بشود و این به آن دلیل است که تفسیر بیشتر مربوط به برداشتی است که مفسر از «نیت» متن مورد تفسیر دارد.

مسئله ترجمه‌ناپذیری جنبه‌هایی از قرآن کریم از دیدگاه زبان‌شناسی را می‌توان از دو نظر مورد بحث و بررسی قرار داد:

۱. یکی بررسی کلمات، اصطلاحات و عباراتی از قرآن که در زبان‌های دیگر معادل کامل ندارند؛

۲. بحث در مسئله میزان تعادل ممکن بین متون اصلی سوره‌های قرآنی و ترجمه‌ای که از آنها به عمل می‌آید.

مورد اول در محدوده کلمات و آیات^۲ است، ولی مورد دوم در سطح وسیع‌تری شامل سوره‌ها و کل متن قرآن^۳ است.

از دیدگاه پیکتال (۱۹۶۹: ۱۷)، کلمه «الله»، که در اولین آیه قرآن آمده است، معادلی در زبان انگلیسی ندارد. وی واژه «God» را برای ترجمه کلمه «اله» به کار برده و معتقد است این واژه معادل دقیقی برای کلمه «الله» نیست. کلمه «الله» نه شکل مؤنث دارد و نه شکل جمع و هرگز به غیر «الله» اطلاق نشده است،

1. expansion
2. expansion
3. macrocontext

درحالی‌که واژه «god» هم مؤنث دارد (goddess) و هم جمع (gods). بنابراین، واژه انگلیسی «god» ترجمه‌ای از «اله»، کلمه «goddess» معادل «الهِ»، و واژه «gods» مترادف «الهِ» است.

پیکتال در ترجمه انگلیسی خود از قرآن، خود کلمه «الله» را در زبان انگلیسی به کار برده است. البته شایان ذکر است که همان‌طور که ما در زبان فارسی کلمه «خدا» را به عنوان معادل برای کلمه «الله» به کار می‌بریم و مورد قبول هم واقع شده است، در زبان انگلیسی نیز واژه «God» با حرف اول بزرگ برای ترجمه کلمه «الله» به کار رفته و جا افتاده است. اما حقیقت این است که واژه «خدا»، هم در زبان فارسی شکل جمع (خدایان) دارد و هر دو واژه «خدا» و «god» برای غیر «الله» نیز به کار رفته‌اند، بنابراین هیچ‌کدام معادل دقیق کلمه «الله» نیست. درحقیقت کلمه «الله» در هیچ زبانی معادل دقیق ندارد.

ایروینگ (T.B.Irving، ۱۹۷۹: ۱۲۲)، که ترجمه انگلیسی وی از قرآن اولین ترجمه به انگلیسی امریکایی به حساب می‌آید، یافتن معادل برای واژگان و اصطلاحات قرآنی را از مشکلات عمده ترجمه قرآن می‌داند. از نظر او ریشه کلمات آن چنان پرمعنی، و مشتقات آنها آن قدر وسیع‌اند که یافتن معادل دقیق برای آنها بسیار مشکل است. وی با ذکر چند مثال از ریشه کلمات قرآنی، مانند «سلم»، «شرک»، و «ذکر»، و با اشاره به برخی از مشتقات آنها می‌نویسد: «چگونه ما اینها را در زبان انگلیسی دنبال و معادلی برای آنها پیدا کنیم؟» وی سپس کلماتی نظیر «ایمان»، «عبادت»، «توبه»، «تقوا»، و بسیاری دیگر از اصطلاحات قرآنی را مطرح و بر این نکته تأکید می‌کند که اینها و خیلی دیگر از کلمات و اصطلاحات قرآنی معادل دقیقی در زبان انگلیسی ندارند.

در سطح سوره‌ها و متن کل قرآن، ارائه معادل کامل در هیچ زبانی، حتی در خود زبان عربی هم ممکن نیست؛ ازاین‌رو به‌طور یقین باید گفت که هیچ ترجمه‌ای از قرآن هرگز نمی‌تواند معادلی برای قرآن باشد و جای آن را بگیرد. خود قرآن درمورد عدم امکان چنین مسئله‌ای می‌گوید: «بگو: اگر انس و جن اجتماع کنند تا اینکه مثل این قرآن را بیاورند هرگز مثل آن را نخواهند آورد حتی اگر بعضی از آنان پشتیبان بعضی دیگر باشند» (اسراء / ۸۸).

هر ترجمه‌ای هم که تاکنون از قرآن کریم به عمل آمده در حقیقت در حدّ فهم مترجم از کتاب الهی بوده و هیچ مترجمی هم هرگز ادعا نکرده که هدفش از ترجمه قرآن ارائه معادلی کامل برای آن است، بلکه برعکس، بسیاری از مترجمان، حتی آنان که مسلمان هم نبوده‌اند، ترجمه خود را در برابر متن باشکوه قرآن، بسیار ناچیز شمرده و قابل مقایسه با متن اصلی ندانسته‌اند. پرفسور آرتور آربری (۱۹۷۲: X)، از مترجمان معروف قرآن به زبان انگلیسی، در مقدمه ترجمه خود چنین می‌نویسد:

در این تلاش برای ارائه ترجمه بهتری از قرآن در مقایسه با آنچه پیشکسوتان من قبلاً انجام دادند، و ارائه چیزی که شاید به‌عنوان انعکاسی هرچند ضعیف از آن فصاحت و بلاغت متعالی قرآن مورد قبول واقع شود، رنج‌ها کشیده‌ام تا آن سجع‌های متنوع، پیچ در پیچ، و پرمعنای قرآن را مطالعه کنم، همان‌ها که، جدای از خود پیام، حق انکارناپذیر قرآن را در داشتن مقام بالا در میان بزرگ‌ترین شاهکارهای ادبی نوع بشر رسمیت می‌بخشند.

آربری در ادامه سخن خود، ضمن اشاره به سخن پیکتال، که این ویژگی قرآن را غیرقابل تقلید دانسته است، می‌افزاید:

این ویژگی که خاص قرآن است تقریباً به طور کامل در ترجمه‌های پیشین نادیده گرفته شده است؛ و به همین دلیل، تعجب آور نیست که چرا آن ترجمه‌ها در مقایسه با آن شکوه و زیبایی متن اصلی سست و کمرنگ‌اند. زیرا قرآن نه نظم است و نه نثر، بلکه ترکیبی بی‌همتاست از هر دو «همانجا».

حقیقت این است که نه‌تنها ترجمه‌های مورد اشاره در سخن آربری، بلکه تمامی ترجمه‌هایی که تاکنون در زبان‌های مختلف از قرآن به عمل آمده و آنهایی هم که در آینده به‌عمل خواهند آمد، همه و همه در برابر شکوه با عظمت قرآن سست و کمرنگ بوده‌اند و خواهند بود.

قرآن کلام خدا در زبان انسان برای هدایت نوع بشر است، ازاین‌رو نه‌تنها فهم قرآن برای انسان امکان‌پذیر و گاهی آسان است، بلکه حفظ کل قرآن با آن- همه عظمت، گستردگی و پیچیدگی برای انسان کاملاً میسر است که این خود یک مسئله شگفت‌انگیز است و می‌تواند در ارتباط با قدرت نافذ و تأثیر اعجاب- آمیز آیات قرآن باشد. بسیار بوده‌اند و هستند کسانی که حتی سواد خواندن و نوشتن نداشته‌اند و ندارند، اما خیلی راحت توانسته‌اند سوره‌هایی از قرآن و گاه کل قرآن را حفظ کنند. شگفت‌انگیزتر اینکه گاهی حتی کسی باینکه سواد خواندن و نوشتن نداشته، توانسته است کل قرآن را با خط بسیار زیبایی در همین کشور خودمان ایران بنویسد. اینها همه از رحمت و برکت کلام خدا است که فقط در متن اصلی وجود دارد. این قدرت، رحمت، و برکت هیچ‌کدام قابل ترجمه نیست و به هیچ زبانی منتقل نمی‌شود.

ایروینگ^۱ (۱۹۸۸: xxxiv)، که تلاش کرده است ترجمه خود از قرآن را در زبان انگلیسی معاصر ارائه دهد، می‌گوید: «این کار به تدریج صورت گرفته، آن‌طور که من در طول بیش از دو دهه متن عربی قرآن را بارها و بارها خوانده‌ام تا بتوانم در زبان انگلیسی معادل‌یابی کنم. البته این نه به آن معنا است که متن اصلی مشکل داشته، بلکه من سعی می‌کردم تا برای کلمات و مفاهیم قرآن معادل‌های تازه‌ای در زبان انگلیسی پیدا کنم.»

این سخن‌گویای این است که ایروینگ معادل‌های مورد استفاده در ترجمه‌های پیشین و یا حداقل برخی از آنها را نپسندیده، ازاین‌رو به دنبال معادل‌های جدید در زبان انگلیسی بوده است که البته ترجمه وی نیز به وضوح این واقعیت را نشان می‌دهد؛ به این معنی که وی واژگان نسبتاً متفاوتی از واژگان ترجمه‌های پیشین در ترجمه خود به کار برده است. اما معلوم نیست مترجمی که بعد از ایروینگ قرآن را ترجمه می‌کند درمورد کاربرد معادل‌های جدید در ترجمه وی چه قضاوتی بکند. شاید مترجمان آینده قرآن برخی از معادل‌های موجود در ترجمه‌های فعلی قرآن را نپذیرند و به دنبال معادل‌های جدیدتر، غنی‌تر و پرمعنی‌تری باشند. اما حقیقت این است که هیچ ترجمه‌ای در گذشته، نه در

حال و نه در آینده، هرگز نمی‌تواند معادل کاملی برای قرآن باشد. عظمت و زیبایی سبک و صورت قرآن چنان باشکوه، و معانی آن چنان عمیق، طبقه به طبقه، و وسیع است که به یقین باید گفت از دیدگاه زبان‌شناسی، دستیابی به معادل کامل در ترجمه قرآن غیرممکن است.

حسین عبدالرؤف (۲۰۰۱: ۳۹) می‌نویسد:

وقتی بهترین شاعران عرب، بهترین سخنوران، زبان‌شناسان و غیره از خود همان جامعه هم‌زبان آن زمان نتوانستند معادلی برای قرآن بیاورند، چگونه یک مترجم دوزبانه با یک فرهنگ متفاوت می‌تواند در ارائه معادل قرآن در یک زبان دیگر موفق باشد، زبانی که هم از نظر زبان‌شناسی و هم از دیدگاه فرهنگی تفاوت‌های زیادی با زبان عربی دارد!

وی در ادامه سخن خود، ضمن بی‌نتیجه دانستن هر تلاشی برای دستیابی به «معادل» در ترجمه قرآن، اضافه می‌کند:

ممکن است کسی وجود یک روش ترجمه که از طریق آن بتوان به طبقات متعدد معنایی در متن اصلی قرآن دست یافت را منتفی بداند، اما ما حتی این را هم غیرممکن می‌دانیم که کسی بتواند روشی در ترجمه به کار گیرد که از طریق آن، معادل‌یابی برای جنبه‌های بسیار ظریف و آهنگین در صدهای تک‌تک آیات قرآن امکان‌پذیر باشد.

نه این صدهای آهنگین در آیات قرآن، و نه تمامی آن طبقات متعدد معنایی در آنها، هیچ‌کدام از دیدگاه زبان‌شناسی قابل ترجمه نیست. صدای آیات قرآن، گذشته از آهنگین بودن آن، خود قدرتی اعجاب‌انگیز دارد که ترجمه‌ناپذیر است. با گذشت زمان که پیشرفت بشر در علم و تکنولوژی بیشتر می‌شود فهم وی از قرآن نیز بیشتر و عمیق‌تر خواهد بود و از این رو این امکان هست که در آینده، ترجمه‌های بهتر، پرمعناتر، و زیباتر از قرآن ارائه شود، اما هیچ‌کدام از آنها هم ترجمه‌ای ایده‌آل و معادلی کامل برای قرآن نخواهد بود؛ از این رو قرآن برای

همیشه به صورت منحصر به فرد در جامعه بشری باقی خواهد ماند و از هرگونه تحریف مصون خواهد بود، همان‌طور که در طول چهارده قرن گذشته چنین بوده است.

نتیجه‌گیری

از آنچه در مقاله حاضر مورد بحث و بررسی قرار گرفت نتایج زیر حاصل می‌شود:

۱. صورت و معنی قرآن کریم هر دو از خدا است و این دو جنبه اساسی وحی الهی از همدیگر جدانشدنی هستند، البته این به آن معنی نیست که قرآن را نمی‌توان و یا نباید ترجمه کرد، بلکه به این معنی است که آنچه به عنوان ترجمه به دست می‌آید قرآن نیست و هرگز هم نمی‌تواند جای آن را بگیرد. قرآن یکی بیشتر نیست و آن همان است که عین کلام خدا و وحی منزل است. هر ترجمه‌ای از آن در حقیقت فهمی از معنی قرآن در کلام انسان است و از این رو نمی‌تواند جانشینی برای کلام الله باشد.

۲. برخی از کلمات، اصطلاحات، و عبارات قرآنی به دلیل منحصر بودن به فرهنگ اسلامی معادل دقیقی در زبان‌ها و فرهنگ‌های دیگر ندارند. در معادل‌سازی برای این گونه موارد، برخی از مترجمان به افزایش در ترجمه روی آورده‌اند، بعضی‌ها روش جرح و تعدیل را پیش گرفته‌اند و برخی دیگر از اصول تعبیر و تفسیر^۱ مدد جستجو کرده‌اند. اما واقعیت این است که هیچ‌یک از رویکردها و روش‌ها نتوانسته است معادل دقیقی از آن کلمات، اصطلاحات، و عبارات قرآن به دست دهد.

۳. از آنجا که آیات قرآن کلمه به کلمه عین کلام الهی هستند «حضور الهی» در آنها هست. این حضور الهی در کلام الله باعث شده است تا زبان قرآن یک زبان مقدس باشد. مقدس بودن زبان قرآن نه به دلیل عربی بودن آن، بلکه به سبب این است که سخن خدا در آن زبان نازل شده است. این جنبه قداست زبان قرآن خاص متن اصلی قرآن است که رحمت و برکت دارد. و از این رو آن آیاتی از

قرآن که در نمازها تلاوت می‌شوند باید در زبان اصلی قرآن باشند و اگر به جای متن اصلی ترجمه‌ای از آن در نماز خوانده شود آن نماز باطل خواهد بود. «حضور الهی» و قداست زبان فقط در متن اصلی قرآن هست و اینها از جنبه‌های ترجمه‌ناپذیر قرآن هستند.

۴. قرآن کلام الهی است که در یک زبان انسانی برای هدایت نوع بشر نازل شده است. فلسفه نزول قرآن ایجاب می‌کند که این کتاب برای بشر قابل فهم باشد که هست. اما معانی قرآن در عین حال که برای بشر قابل فهم‌اند به طور کامل قابل ارائه در کلام بشر نیستند. و از این رو توصیه اکید شده است که برای آشنایی با پیام‌های الهی قرآن باید به خود قرآن مراجعه کرد، چرا که هیچ ترجمه‌ای از آن نمی‌تواند پیام‌های خدا را مثل خود قرآن بیان کند. بیان قرآن بیان الهی و بیان ترجمه، بیان انسان است. بیان انسان هرگز توان تساوی یا تعادل کامل با بیان خدا را ندارد.

۵. از دیدگاه زبان‌شناسی، معنی دو جمله با واژگان مترادف از دو زبان مختلف با دو ساختار متفاوت نمی‌تواند دقیقاً مساوی باشد. بنابراین، آنچه در ترجمه مطرح است رسیدن به «تعادل» است و نه «تساوی». تعادل هم در حد تخمین و تشابه^۱ است و نه در حد تطابق کامل؛ از این رو، در هر ترجمه‌ای چیزی از معنی متن اصلی از دست می‌رود.

هرچه متن اصلی حساس‌تر، پرمعنی‌تر، زیباتر، و باشکوه‌تر باشد ترجمه آن در مقایسه با اصل، سست‌تر، بی‌روح‌تر، و کم‌رنگ‌تر خواهد بود. به همین دلیل است که هر ترجمه‌ای از قرآن کریم، در عین حال اینکه گاه می‌تواند برای خود یک شاهکار ادبی به حساب آید، وقتی در برابر عظمت و شکوه متن اصلی قرآن قرار می‌گیرد، سست، بی‌روح و کم‌رنگ و تار می‌نماید، چرا که هیچ نوشته‌ای از انسان، حتی اگر حاوی پیامی از قرآن در بیان انسان باشد، نمی‌تواند با بیان غیرقابل تقلید قرآن برابری کند.

کتابنامه

- Abdul-Raof, H. 2001. *Qur'an Translation: Discourse, Texture and Exegesis*, Great Britain, Gurzon.
- Arberry, A.J., 1972. *The Koran Interpreted*. Oxford University Press.
- Baker, M. (ed.). 1998 / 2001. *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. London.
- Cragg, K., 1973. *The Mind of the Qur'an*. London: , George Allen & Unwin Ltd.
- Irving, T.B. 1979. "Terms and Concepts: Problems in Translating the Qur'an" , in *Islamic Perspectives*, edited by Khurshid Ahmad and Zafar Ishaq Ansari, U.K.: The Islamic Foundation.
- . 1988. *The Qur'an : Translated into English*. Vermont , Amana Books .
- Khalifa, M., 1983. *The Sublime Qur'an and Orientalism*. London : Longman.
- Lefevere, A. (ed.) 1992. *Translation / History / Culture*. London : Routledge.
- Moosavi , M.A. 1379. *A Versified Dictionary of Farsi Proverbs and their English Equivalents*, Tehran: Computer World Co.,
- Munday, J. 2001. *Introducing Translation Studies*. London: Routledge.
- Nasr, S.H. 1972. *Ideals and Realities of Islam*. London: Georgy Allen & Unwin Ltd.
- Newmark, P. 1988. *A Textbook of Translation*. Prentice Hall.

- Nida, E.A. 1969. *Toward A Science of Translation*. Leiden : F.J.Brill.
- _____. and Taber, C.R. 1969. *A Theory and Practice of Translation*. Leiden : F.J.Brill.
- Paret, R. "Translation of the Kur'an: The Orthodox Doctrine Concerning Translation", in *Encyclopedia of Islam*, Leiden: F. J.Brill.
- Pickthall, M. 1969. *The Meaning of the Glorious Qur'an: An Explanatory Translation* London: George Allen & Unwin Ltd.

«منطق عمومی»

(دریچه‌ای به «علم منطق» و «منطق علم»)

دکتر لطف‌الله نبوی

علم منطق علم ترازو است و علم‌های دیگر علم سود و زیان و هر دانشی که به منطق سخته نشود یقین نبود، پس به حقیقت دانش نبود. (ابن‌سینا، دانش‌نامه علایی)

علم منطق و منطق علم

ارسطو را نه تنها باید مؤسس «علم منطق» دانست بلکه باید وی را پایه‌گذار «منطق علم» نیز به‌شمار آورد. ارسطو در کتاب *تحلیل اول*، «منطق قیاسی» و در کتاب *تحلیل دوم*، «منطق علوم قیاسی» یا روش‌شناسی علوم قیاسی را پایه‌ریزی کرد. کتاب *تحلیل اول* به معرفی «منطق برهانی» و کتاب *تحلیل دوم* به معرفی «برهان منطقی» و «علم برهانی» اختصاص دارد. گرچه در مقام وجود و اثبات «علم منطق» بر «علم منطقی» و «عمل منطقی» مقدم است، در ماهیت و ثبوت مؤخر از آن است.

ارسطو در تحلیل دوم می‌نویسد:

هر علم استدلالی می‌باید بر پایه اصول غیرقابل استدلال بنا شود، و لذا مراحل استدلال بی‌پایان خواهد بود. از این اصول برخی در همه علوم مشترک هستند و برخی دیگر مختص یک علم خاص‌اند. گروه اول همان اصول متعارف هستند... چنانچه از دو مقدار مساوی مقادیر مساوی کم کنیم باقیمانده‌ها مساوی خواهند بود. در گروه دوم نخست با جنس یا موضوع موردنظر سروکار داریم که وجود آن می‌باید پذیرفته شده باشد.

(Aristotle, *Analytica posteriora*, 76 a, 35-44)

روش مزبور همان روشی است که امروز به آن روش اصل موضوعی^۱ می‌گویند. ارسطو خود با بهره‌گیری از روش قیاسی، اصل موضوعی و برهانی فوق اولین معرفت قیاسی^۲ و اصل موضوعی را که همان «نظریه قیاس حملی»^۳ است پایه‌ریزی کرد. ارسطو شاهکاری خلق کرد که به تعبیر «لایبنیتس» یکی از زیباترین جلوه‌ها و یافته‌های ذهن بشر است. وی پس از شناسایی اشکال چهارگانه قیاس حملی و ضروب متعدد آن، تمامی ضروب منتج را براساس چهار ضرب معتبر شکل اول، یعنی همان ضروبی که در دوره لاتینی به ضروب Ferio, Darii, Celarent, Barbara مشهور بودند اثبات کرد. ارسطو بعدها دریافت که می‌توان دو ضرب Ferio و Darii را نیز به روش برهان خلف از روی دو ضرب Barbara و Celarent به دست آورد. (کوبسکی، ۱۹۷۲: ۵۱۶)

براساس آخرین تحقیقات انجام‌شده تمامی ضروب قیاس را می‌توان تنها براساس یک ضرب از ضروب منتج شکل اول اثبات کرد (نبوی، ۱۳۶۷: ۱۰۱ - ۹۵). اقلیدس با الهام از روش شناسی قیاسی و اصل موضوعی ارسطو و شاید به وساطت فیثاغورثیان علم هندسه را بر پایه پنج اصل موضوع پایه‌ریزی کرد که خود به زودی به چهره‌ای شاخص و بارزترین چهره روش اصل موضوعی و روش قیاسی^۴ تبدیل شد. از این پس روش اصل موضوعی به روش هندسی^۵ نیز مشهور شد. کتاب اصول هندسه اقلیدس بدون شک یکی از مؤثرترین و الهام‌انگیزترین کتاب‌ها در طول تاریخ علم بوده است. اقلیدس همانند ارسطو یک شاهکار نظری خلق کرد و بر پایه پنج اصل موضوع ۴۶۵ قضیه^۶ را اثبات کرد؛ ساختمانی با پنج پایه و ۴۶۵ طبقه و یا درختی با پنج ریشه و ۴۶۵ شاخه. بنای استوار هندسه اقلیدسی و مهندسی نظری به کار گرفته‌شده در آن، منشأی الهام بسیاری از متفکران به‌ویژه در حوزه علوم صوری^۷ و علوم نظری^۸

-
1. axiomatic method
 2. deductive science
 3. theory of categorical syllogism
 4. Lejewski, C.
 5. deductive method
 6. geometrical method
 7. theorem
 8. formal sciences
 9. theoretical sciences

بوده است. کتاب *ریاضیات شفای ابن سینا*، کتاب تحریر اقلیدس خواجه نصیر طوسی و بسیاری دیگر روایتگر این تأثیر در سنت علمی نیاکان ما هستند.

اینک نوبت فیزیک نظری بود تا روش قیاسی ارسطویی - اقلیدسی یا روش اصل موضوعی را در ساختار علم فیزیک به کار گیرد. اولین تلاش‌ها را «ارشمیدس» انجام داد؛ اما اجرای روش اصل موضوعی در فیزیک نظری به معنای دقیق کلمه در اثر دوران‌ساز «اسحاق نیوتون»، یعنی کتاب *اصول ریاضی فلسفه طبیعی عملی* شد.

نیوتون در کتاب مزبور که در سال ۱۶۸۶ میلادی نوشته شد، فیزیک و مکانیک نظری را به دقیق‌ترین صورت و با الهام از روش ارسطویی - اقلیدسی پی‌ریزی و استوار کرد.

شکوه فیزیک نیوتونی چشم بسیاری را خیره ساخت که شاید بزرگ‌ترین آنها «امانوئل کانت» فیلسوف شهیر آلمانی باشد. شاعری به نام «پوپ» در وصف نیوتون این‌گونه سرود:

جهان در ظلمت و تاریکی بود تا خداوند نیوتون را آفرید ... و خداوند گفت نیوتون باش. (برت، ۱۳۶۹: ۲۲)

پس از فیزیک نوبت متافیزیک بود که از روش اصل موضوعی یا روش ارسطویی - اقلیدسی بهره گیرد. زمانی افلاطون می‌گفت «آن کس که ریاضی نمی‌داند وارد آکادمی نشود». شعار افلاطون در واقع تذکر این مطلب بود که ریاضیات کلید درک عالم معقولات است و بدون ریاضت ریاضی نمی‌توان کلید گنج عالم معقولات را به دست آورد، اما توصیه این حکیم بزرگ برای قرن‌ها به فراموشی سپرده شد و اینک دکارت و دکارتیان که شیفتگان دیدگاه افلاطون و اقلیدس بودند به میدان آمده‌اند. کتاب *اصول فلسفه دکارت* که بعدها خود وی و به ویژه «اسپینوزا» آن را به شیوه اصل موضوعی - اقلیدسی تقریر و تحریر کردند در کنار کتاب مهم *اخلاق*^۱، اثر دیگر اسپینوزا، دو کتابی بودند که متافیزیک اصل موضوعی و استدلالی را معرفی می‌کردند. این دو کتاب امروزه به قلم شیوا و

فاخر استاد معظم جناب آقای دکتر محسن جهانگیری به فارسی برگردانده شده و در اختیار علاقه‌مندان قرار گرفته است.

بشر راهی طولانی را از ارغنون ارسطو تا اصول هندسه اقلیدس تا اصول فلسفه طبیعی نیوتون تا اصول فلسفه دکارت پیموده بود اما «لایب‌نیتس» نابغه ریاضی و فلسفی آلمان در خشت خام چیزی را می‌دید که دیگران در آینه نمی‌دیدند. او به افق دورتری نظر داشت. لایب‌نیتس روش قیاسی - اصل موضوعی ارسطو، اقلیدس، نیوتون و دکارت را کافی نمی‌دانست و آشکارا از «محاسبات منطقی»^۱ و «منطق محاسباتی» سخن می‌گفت. او به دنبال منطق قیاسی نوینی بود که امکان چنین محاسبه‌ای را فراهم آورد و خود پیش‌تاز این راه شد و برای اولین بار در کتاب حساب عمومی و مقاله «در فن ترکیب» از علائم شبه‌ریاضی در تبیین استدلال‌های منطقی بهره گرفت. وی را «پدر منطق جدید» می‌دانند، اما مادر زمانه، فرزند او را ۲۰۰ سال بعد، یعنی در اواخر قرن نوزدهم به دنیا آورد. «گوتلوب فرگه» با الهام از سنت ریاضی - افلاطونی در کتاب کوچک اما تاریخ‌ساز خویش، یعنی کتاب مفهوم‌نگاری^۲، منطق ریاضی جدید را پایه‌ریزی کرد که بعدها در کتاب مشهور اصول ریاضی^۳ «برتراند راسل» و «آلفرد نورث وایتهد» ظهوری تام و تمام یافت.

گویی داستان علوم نظری دوباره تکرار می‌شد و این بار نیز از منطق، اما در ساحتی دیگر و در افقی بالاتر.

منطق ریاضی جدید نه نافی منطق ارسطویی، بلکه مکمل آن بود که شعاع دید ذهن را از منطق ارسطویی فراتر می‌برد و افق ذهنی وسیع‌تری را برای چشم عقل فراهم می‌آورد. عبارت نغز و حکیمانه «فردریک کاپلستون» همه آن چیزی است که می‌توان و باید در باب محاسبه این دو نظام منطقی گفت. وی در کتاب تاریخ فلسفه می‌نویسد:

گاهی این سخن شنیده می‌شود که گویا مطالعات منطقی جدید منطق سنتی ارسطویی را از اعتبار انداخته است و گویا اکنون می‌توان منطق

1. logical computation
2. Begriffsschrift
3. Principia Mathematica

ستی را به گوشه انبار موزه‌ها انداخت ... از سوی دیگر، کسانی که با سنت ارسطویی بار آمده‌اند ممکن است وسوسه شوند که مثلاً با حمله به منطق جدید وفاداری مبالغه‌آمیزی نسبت به منطق سنتی ابراز کنند. هر دو حد افراطی، درحقیقت غیرمجاز است و باید وضع معقول و متوازی اتخاذ کرد، به قسمی که نقص منطق ارسطویی و ارزش منطق جدید را تصدیق نمود و در عین حال از بی‌اعتبار ساختن منطق ارسطویی به این بهانه که این منطق تمام قلمرو منطق را دربر نمی‌گیرد خودداری کرد. این وضع معقول و متوازن، وضع مورد اعتقاد کسانی است که مطالعه عمیقی درباره منطق کرده‌اند... منطق نمادی جدید می‌تواند افزایش، آن هم افزایشی بسیار با ارزش برای منطق ارسطو باشد، لیکن نباید آن را به عنوان ضدی در برابر آن تلقی کرد. (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۳۹۳)

با ظهور منطق ریاضی جدید نه تنها منطق قیاسی، استحکام و قوت فزون‌تری یافت، بلکه متدولوژی و روش‌شناسی قیاسی - اصل موضوعی نیز کمال، بسط و دقت بیشتری پیدا کرد. استفاده از زبان صوری دقیق‌تر در ساختار علوم قیاسی و نیز بهره‌گیری از تکنیک‌ها و روش‌های ریاضی برای اثبات «استقلال»^۱، «سازگاری»^۲ و «تمامیت»^۳، از مهم‌ترین ویژگی‌های روش‌شناسی قیاسی - اصل موضوعی جدید است و تلاش‌های دانشمندانی همچون «برتراند راسل»، «دیوید هیلبرت»، «کورت گودل» و «آلفرد تارسکی» در این زمینه بسیار قابل توجه است. ظهور منطق قیاسی جدید و روش‌شناسی قیاسی متناظر آن تأثیر مستقیم و غیرمستقیم خویش را به ویژه در ریاضیات معاصر آشکار ساخت.

در اواخر قرن نوزدهم ریاضیدانان دریافته‌اند که برخلاف تصور پیشین، اصل پنجم هندسه اقلیدسی را نمی‌توان بر مبنای دیگر اصول اثبات کرد. با تأملی عمیق‌تر و تحلیلی دقیق‌تر در مبانی ریاضیات و هندسه، استقلال اصل پنجم هندسه اقلیدسی را «گوس» و «بولیایی» اثبات کردند. استقلال اصل پنجم اقلیدس

1. independence
2. consistency
3. completeness

بدون شک نقطه تحولی در معرفت ریاضی و هندسی بشر محسوب می‌شود، چرا که زمینه را برای ظهور هندسه‌های ناکلیدسی «ریمان» و «لباخفسکی» فراهم ساخت. انسان دریافت که برخلاف گذشته، خداوند انسان را اقلیدسی خلق نکرده است و وی می‌تواند هندسه‌های سازگار دیگری را فهم کند که در آنها مجموعه زوایای مثلث بیشتر و یا کمتر از ۱۸۰ درجه باشد و چنین هندسه‌هایی را عملاً در پهنه سطوح فضایی، کیهانی و نجومی به‌کار گیرد. تأسیس صوری و اصل موضوعی علم حساب^۱ «ژوزف پشانو» از دیگر دستاوردهای تحول جدید در عرصه ریاضیات محسوب می‌شود که خود مرهون به‌کارگیری تکنیک‌های منطق ریاضی جدید است.

وبالآخره نهضت پارادوکس‌زدایی که پس از کشف پارادوکس نظریه مجموعه‌های «برتراند راسل» به‌وجود آمد و موجب تنقیح هرچه بیشتر ریاضیات جدید شد در کنار مکتب منطق‌گرایی^۲ در مبانی ریاضیات از دیگر چهره‌های بارز ریاضیات جدید بود که همگی ملهم و متأثر از منطق جدید بودند. پس از ریاضیات، این فیزیک نظری بود که باید پذیرای این تحول جدید می‌شد. بی‌شک ظهور هندسه‌های ناکلیدسی و تحلیل‌های جدید منطقی - اصل موضوعی در پیدایش فیزیک نسبیت و بسط آن تأثیری بنیادی و اساسی داشته است. «اینشتین» در مقاله مشهور «هندسه و تجربه» در این باب می‌نویسد:

من برای این تعبیر از هندسه، یعنی هندسه ناکلیدسی ارزش زیادی قایلیم، چرا که اگر با آن آشنا نمی‌بودم هرگز قادر به بسط نظریه نسبیت نمی‌شدم. (اینشتین، ۱۳۶۵: ۴۵)

امروزه اغلب حوزه‌های فیزیک نظری جدید همانند فیزیک کوانتومی، فیزیک کیهانی و دیگر حوزه‌ها با دقت و استحکام ریاضی، منطقی و اصل موضوعی بررسی شده‌اند.

شایان ذکر است که منطق ارسطویی، هندسه اقلیدسی و فیزیک نیوتونی هر سه در تاریخ علم سرنوشت مشابهی یافته‌اند. منطق جدید فرگه و راسل، هندسه جدید ریمان و لباچفسکی و فیزیک جدید اینشتین نظام‌های پیشین خود را نقض نکرده، بلکه آشکارا بسط و توسعه‌ای برای آنها بوده‌اند. به عبارت دقیق‌تر، نظام‌های جدید فقط عمومیت و فراگیری نظام‌های پیشین را نفی و آنها را به صورت مصادیقی تقریبی، حدی و خاص تلقی کرده‌اند. این نکته دقیق، سخن نغز و حکیمانه اینشتین را به خاطر می‌آورد که می‌گفت:

برای یک نظریه سرنوشتی شایسته‌تر از این نمی‌توان یافت که بتواند به مسیری اشاره کند که به نظریه‌های جامع‌تر و فراگیرتر منجر شود، آنچنان که آن نظریه نخست همچون یک تقریب و مصداق حدی آن به‌شمار آورده شود. (پوپر، ۱۳۶۳: ۴۰)

در نیمه دوم قرن بیستم، فیلسوفان و اصحاب متافیزیک نیز از این تحول جدید بی‌نصیب نماندند و تلاش‌های فراوانی در استفاده از منطق جدید، ریاضیات جدید و فیزیک نظری جدید در عرصه متافیزیک انجام گرفته است. فلاسفه طرفدار سنت دکارتی در قرن بیستم با استفاده از ابزار منطق ریاضی جدید و روش‌شناسی قیاسی - اصل موضوعی نوین به نگارش اصول متافیزیک^۱ روی آوردند که از آن جمله می‌توان به کوشش‌های «کورت گودل» و «ادوارد زالتا» اشاره کرد. (زالتا^۲، ۱۹۸۳) و این همه، در واقع تکمیل و بسط منطق قیاسی و متدولوژی علوم قیاسی است که از ارسطو آغاز شده، به کمال رسیده و امروز به معرفتی شکوفا و بالنده تبدیل شده است.

در اینجا نمی‌توانم آرزوی خویش را ابراز نکنم؛ امیدوارم روزی فرا برسد که دانشمندان و دانشجویان ما بتوانند پس از سب مهارت در به کارگیری ابزار تحلیلی منطق جدید و مطالعه عمیق در دستاوردهای متافیزیک اصل موضوعی که در مغرب‌زمین به انجام رسیده است، فلسفه و متافیزیک متعالیه صدرایی و احکام

1. Principia Metaphysica

2. Zalta, E.

درخشان آن، همچون اصالت وجود، حرکت جوهری، تشکیک وجود و ... را در قالبی دقیق، منطقی و اصل موضوعی به جهان معرفی کنند.

اما/ارغنون ارسطو دارای ساز و نوای دیگری چون استقرا بود، گرچه از همان آغاز آهنگی بسیار خفیف‌تر از ساز و نوای قیاسی داشت. ارسطو در کتاب تحلیل اول، در کنار قیاس یا به تعبیر وی «سولوگیسموس» به استقرا یا «اپاگوگوس» نیز اشاره داشت اما می‌دانیم ارسطو برخلاف قیاس در باب استقرا و همچنین روش‌شناسی علوم استقرایی هیچ بحث تفصیلی ارائه نداده و به اشاراتی محدود اکتفا کرده است. منطقدانان مسلمان و به‌ویژه «ابن‌سینا» و «خواجه نصیر طوسی» نیز با تبعیت از ارسطو از استقرا و روش‌شناسی علوم استقرایی به اجمال سخن گفته‌اند.

«منطق عمومی» و «مبانی منطق» که در مقاله حاضر درصدد معرفی آن هستیم درواقع دریچه‌ای به این جهان گسترده و پر رمز و راز است. علی‌رغم نگارش ده‌ها کتاب در سطح جهانی در این حوزه متأسفانه این مهم در ایران به بوته فراموش سپرده شده است و این شاید به سبب سلطه‌ای باشد که منطق سنتی به‌صورت طبیعی بر اذهان فرهیختگان جامعه ما داشته است و دارد، اما نصیحت نیوتون را باید به گوش جان شنید: «باید بر پشت غولان سوار شد و افق‌های دورتر را دید، نه اینکه بر پای غولان افتاد و هویت خویش را فراموش کرد». هر کتاب عمومی یا پایه در حوزه منطق باید دارای اجزا و ارکان زیر باشد:

- | | | |
|---|---|------------|
| <ol style="list-style-type: none"> ۱. منطق و زبان (مغالطات زبان‌شناختی و غیرصوری - تعریف منطقی) ۲. منطق قیاسی (منطق حملی - منطق گزاره‌ها - منطق محمولات) ۳. منطق استقرایی (استدلالات استقرایی - احتمال استقرایی) ۴. منطق علم و منطق تحقیق علمی (روش‌شناسی و روش تحقیق در علوم قیاسی - روش‌شناسی و روش تحقیق در علوم استقرایی) | } | منطق عمومی |
|---|---|------------|

در این فرصت کوتاه از محضر شما عزیزان اجازه می‌خواهم تا رئوس کلی مقولات مزبور را به اجمال طرح کنم:

۱. منطق و زبان

می‌دانیم رابطه منطق و زبان در طول تاریخ در قالب‌ها و چهره‌های گوناگون مطرح بوده است. منازعات و مشاجرات سقراط، افلاطون و ارسطو را با سوفیست‌های هم‌عصر خویش به یاد بیاوریم که در واقع نزاعی بین اهل فکر و منطق و اهل زبان بود. مناظره مشهور ابوسعید سیرافی و متی‌بن‌یونس نیز در فرهنگ ما بسیار جالب توجه و تأمل‌برانگیز است و بالأخره مباحث امروزه منطق‌دانان و زبان‌شناسان و فیلسوفانی همچون ویتگنشتاین، چومسکی، کواین و کریپکی بسیار آموزنده و راهگشا است.

بخش «منطق و زبان» در کتاب‌های عمومی منطق معمولاً به دو بحث اساسی اختصاص دارد: یکی مغالطات زبان‌شناختی و غیرصوری و دیگری، تعریف منطقی. در بحث از مغالطات، مشهورترین مغالطات لفظی و زبانی همچون مغالطه «تخطئه مخاطب»، «توسل به مرجع موثق»، «توسل به ترحم»، «مصادره به مطلوب»، «علت جعلی» و بسیاری دیگر همراه با مثال‌هایی بسیار زنده از آثار علمی روز، روزنامه‌ها و اخبار ...، تعلیم و آموزش داده می‌شود تا دانشجویان با زبان طبیعی و کژتابی‌های آن آشنا شوند، اهمیت زبان صوری را دریابند و با انگیزه و شوق بیشتری به مطالعه منطق صوری همت گمارند.

بحث تعریف در کتاب‌های عمومی منطق با تفاوت قابل‌توجهی هم در محتوای آموزش و هم در نحوه آموزش در مقایسه با منطق سنتی آموزش داده می‌شود. امروزه برخلاف منطق سنتی، تعریف اساساً ماهیتی زبان‌شناختی دارد نه معرفتی. شکی نیست در آغاز یک علم باید مفاهیم اساسی آن رشته علمی را تعریف کرد؛ حال اگر قرار باشد تعریف خود متوقف بر آشنایی کامل و جامع بر سلسله اجناس، انواع و فصول عالی و دانی باشد، این امر آشکارا خلاف فرض و نقض غرض است. تعریف مفاهیم علمی آغاز یک علم است و نه پایان آن و انذار و اخطار ابن‌سینا در «رسالة الحدود» دایر بر اینکه اساساً نمی‌توان جز در مواردی محدود تعریف حدی داشت باید برای پیروان منطق سنتی کافی باشد که این روش اساساً روشی عقیم و بی‌ثمر است. به فرض اینکه بتوان با دقت فراوان

دریافت که سه ضلعی فصل قریب و سه زاویه داشتن عرض خاص مثلث است، در مورد دیگر اشیای مادی و مجرد چه می‌توان گفت؟

ابن‌سینا آشکارا تأکید می‌کند که تعریف حدی امری متعذر و نامیسر است. امروزه دانشجویان در منطق عمومی با اهداف، انواع و شرایط تعریف آشنا می‌شوند و مباحثی مثل تعریف تصریحی، تعریف تدقیقی، تعریف معجمی، تعریف نظری و تعریف اقناعی و روش‌های تعریف مثل تعاریف مصداقی و مدلولی، شامل تعریف به مثال، تعریف اشاره‌ای و تعریف شبه‌اشاره‌ای و همچنین تعاریف مفهومی و مضمونی شامل تعریف ترادفی، تعریف عملیاتی و تعریف تحلیلی را به‌همراه شرایط تعریف صحیح و با مثال‌هایی زنده از علوم روز فرا می‌گیرند.

۲. منطق قیاسی

در این بخش، دانشجویان هم با اصول منطق قیاسی ارسطویی آشنا می‌شوند و هم امهات منطق قیاسی جدید را فرا می‌گیرند. امروزه برای آموزش منطق ارسطویی به‌جای استفاده از «شرایط انتاج» عموماً از روش‌های جدیدتر آموزشی مثل «دیاگرام ون» و قواعد انبساط^۱ بهره گرفته می‌شود، به نحوی که احکام منطق ارسطویی مثل انواع تقابلات و عکس و قیاسات را می‌توان در قالب چند شکل و قانون ساده به دانشجویان تعلیم و تفهیم کرد. آشنایی با کلیاتی از منطق قیاسی جدید نیز جزء لاینفک منطق عمومی است. در این بخش دانشجو بدون آنکه در بحث‌های دقیق، فنی و ریاضی وارد شود، می‌تواند با اصول منطق گزاره‌ها^۲ و منطق محمولات جدید^۳ آشنا شود. عدم تفکیک «ساختار نحوی»^۴ از «ساختار معنایی»^۵، عدم تمایز بین قواعد اصلی و قواعد فرعی استنتاج، احتراز از مباحث

1. distribution

2. Propositional logic

3 Predicate logic

4 Syntax

5 Semantics

فرا نظریه^۱ و فراقضایا^۲ و اکتفا کردن به منطق محمولات درجه اول یک موضعی از مهم‌ترین ویژگی‌های این بخش از کتاب‌های عمومی منطق است.

نکته قابل توجه در کتاب‌های عمومی منطق و اساساً تمامی کتاب‌های منطق جدید، وجود «رویکرد سیستمی» در تعلیم و آموزش منطق است. می‌دانیم که هر سیستم صوری منطق مثل منطق حملی، منطق شرطی، منطق گزاره‌ها، منطق محمولات و ... یک زبان صوری^۳ و یک دستگاه استنتاجی^۴ دارد؛ برای مثال، در مورد قضیه حملی و انواع و اقسام آن، زبان صوری منطق حملی و قیاس حملی دستگاه استنتاجی متناظر و متناسب با آن است. می‌دانیم که ارسطو در کتاب پری هرمنیاس (باری ارمیناس) قضیه حملی (مطلقه) و قضیه موجهه را معرفی و سپس در کتاب تحلیل اول، قیاسات مطلقه و موجهه (مختلطات) را به تفصیل بیان کرده است؛ یعنی تمامی قضایا در یک فصل یا در یک کتاب و تمامی قیاسات در کتابی دیگر. هنگامی که نظام‌ها و سیستم‌های منطقی ما محدود هستند این روش و سنت قابل توجیه است که در فصلی به زبان صوری و در فصلی دیگر به دستگاه استنتاجی بپردازیم، اما با اضافه شدن منطق شرطی که می‌دانیم میراث منطقی مگاریون و رواقیون است، اگر قرار باشد در فصلی یا در کتابی تمامی قضایا، اعم از حملیه (مطلقه)، موجهه و شرطیه متصله و منفصله و تمامی اقسام و اصناف آنها بازگو شود، هیچ‌گاه فرصت طرح بحث اصلی منطق که همانا بحث استدلال است نخواهد بود؛ نتیجه آنکه دانشجو منطق‌ناخوانده، از درس منطق فارغ‌التحصیل می‌شود و این خسارتی جبران‌ناپذیر است.

تفکیک فصول به این شکل و این سبک که میراث تعلیمی ارسطو است، ممکن است، هنگامی که با یک یا حداکثر دو سیستم سروکار داریم، مجاز و معقول باشد اما با کثرت نظام‌ها و سیستم‌های منطقی (که امروزه بالغ بر بیست سیستم هستند) اساساً باید رویه و سبک دیگری اختیار کرد که همان رویکرد سیستمی است بدین صورت که منطق حملی در آغاز باید فقط با ذکر قضایای

1. meta theory

2. meta theorem

3. formal language.

4. deductive apparatus.

حمله مطلقه و قیاسات حملی غیرموجهه مطرح شود و پس از آن سیستمی دیگر با زبان صوری و دستگاه استنتاجی دیگر. در این صورت است که دانشجو فرصت می‌یابد لااقل یک سیستم منطقی را به طور کامل فراگیرد. نتیجه آنکه هم باید پاره‌ای تعلیمات منطق سنتی را تکمیل و به روز کرد و هم بعضی سنت‌های تعلیمی را تغییر داد و کارآمدتر ساخت.

۳. منطق استقرایی

همان‌گونه که متذکر شدیم امروزه منطق استقرایی دارای عمق و گسترش فراوانی است. آشنایی با کلیاتی از منطق استقرایی جدید جزء لاینفک منطق عمومی است. بحث از انواع استدلال‌های استقرایی همانند استقرا تعمیمی، استقرا شمارشی، استقرا آماری، استقرا تمثیلی، و استقرا علی و نیز آشنایی با اصول نظریه احتمالات و به‌ویژه تفکیک احتمال آماری و احتمال منطقی- استقرایی از مهم‌ترین مباحث این بخش محسوب می‌شود.

۴. منطق علم و منطق تحقیق علمی

به تعبیر زیبایی «هانری پوانکاره»، فیلسوف و ریاضیدان بزرگ فرانسوی: «همان‌گونه که یک ساختمان مجموعه آشفته‌ای از سنگ و آجر و سیمان نیست، علم نیز مجموعه آشفته‌ای از اطلاعات و داده‌ها نیست». با استفاده از عبارت پوانکاره می‌توان گفت بدون وجود نوعی قانونمندی و نظم و انضباط اساساً ساختار و ساختمان یک علم سامان نمی‌یابد. مهم‌ترین میزان و قانونمندی منطق و قواعد منطقی است و بدون وجود موازین منطقی در ساختار علوم و ارزیابی نظریات علمی اساساً نمی‌توان از روش علمی سخن گفت. کلام ابن‌سینا را که در صدر مقال بدان اشاره شد مجدداً می‌خوانیم و در آن تأمل می‌کنیم:

علم منطق علم ترازو است... و هر دانشی که به منطق سخته نشود یقین نبود، پس به حقیقت دانش نبود.

در نظر ابن‌سینا منطق، علم استدلال و دانش، علم مستدل است و علم تهی از استدلال و دلیل بهره‌ای از حقیقت ندارد. با چنین رویکرد منطقی به علم در

تناظر با استدلال قیاسی و استقرایی در منطق، علوم را نیز می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: علوم قیاسی^۱ و علوم استقرایی^۲.

علوم قیاسی علمی‌اند که احکام، گزاره‌ها و مدعیات آنها با روش قیاسی اثبات می‌شوند^۳ و علوم استقرایی علمی‌انی که احکام و گزاره‌های آنها با شیوه استقرایی تأیید می‌شوند^۴. آشنایی با مکاتب روش‌شناسی، روش علمی و مراحل آن، ساختار علوم قیاسی و استقرایی، ویژگی‌های معرفت قیاسی (استدلال، سازگاری، تمامیت)، بررسی مسئله، نظریه و آزمون در تحقیقات نظری و تجربی، تبیین علمی، ملاک تمایز نظریات علمی و تجربی، رابطه نظریه و مشاهده، اهمیت فرضیه در پیشبرد پژوهش‌های علمی، رابطه علم و فلسفه و بسیاری مسائل مهم دیگر در عرصه روش‌شناسی، فلسفه علم و مبانی نظری تحقیق در این بخش از منطق عمومی طرح می‌شوند و آشنایی دانشجویان با کلیاتی از مباحث مزبور از بنیادی‌ترین مقوله‌ها در عرصه تحلیل و تحقیق علمی محسوب می‌شود.

همان‌گونه که گفتیم مقوله «منطق عمومی» علی‌رغم اهمیتی که نسبت به آن در سطح جهانی وجود دارد در کشور ما به فراموشی سپرده شده است. دانشجویان ما مطالعات خود را در منطق از «منطق قدیم» آغاز می‌کنند، این امر در هیچ کجای جهان سابقه ندارد، البته باید منطق قدیم و منطق سنتی را به‌خوبی فرا گرفت، به‌ویژه برای ما ایرانیان و ما مسلمانان که میراثی بسیار غنی در تاریخ منطق داشته‌ایم این یک وظیفه علمی است اما این امر باید بعد از آشنایی با منطق عمومی صورت گیرد و نه قبل از آن. چگونه است که دانشجویان رشته‌های دیگر در اولین برخورد با یک رشته علمی به تحصیل یک درس عمومی مثل «ریاضیات عمومی»، «آمار عمومی»، «فیزیک عمومی»، «شیمی عمومی»، «زمین‌شناسی عمومی»، «زیست‌شناسی عمومی»، «اقتصاد عمومی»، «جامعه‌شناسی عمومی»، «روان‌شناسی عمومی» و غیره می‌پردازند اما دانشجوی فلسفه و منطق باید از منطق قدیم آغاز کند؟! این امر غیرقابل توجیه و غیرقابل دفاع است. «منطق

1. deductive sciences
2. inductive sciences
3. provable
4. confirmable

عمومی» یا مبانی منطق به عنوان درس پایه یکی از ضروری ترین مقوله هایی است که در هر رشته و گرایش علمی اعم از علوم نظری و کاربردی و یا علوم طبیعی و اجتماعی باید نسبت به فراگیری آن اهتمام ورزید. اگر در عام ترین سطح بپذیریم که علم و معرفت انسانی هویتی جمعی دارد و یک «باور موجه» و مدلل است، به ارزش و اهمیت معیارها و ضوابط منطقی در تبیین علوم و در تداوم تحقیقات علمی پی می بریم.

توصیه مشخص حقیر در این جمع شریف و عزیز این است که درس «منطق عمومی» را جدی تلقی کنیم و در اولین گام به آموزش و تعلیم آن پردازیم و هرگونه مطالعه تکمیلی در حوزه منطق قدیم، منطق جدید و دیگر علوم نظری، همچون فلسفه و کلام و ... را بر آن مبتنی سازیم. خداوند بزرگ را شاکرم که بعد از بیست سال تحقیق و تدریس در این حوزه توفیق یافتیم به این نیاز مبرم علمی در سطحی محدود پاسخ گویم.

با کلامی از مولانا جلال الدین محمد بلخی که با این مقال و این مجلس شریف مناسبت دارد سخنم را به پایان می برم:

دانشی باید که اصلش زان سر است زانک هر فرعی به اصلش رهبرست
چون ملائک گوی لا علم لنا تا بگیرد دست تو علمتنا

والسلام علیکم و رحمة الله وبرکاته

کتابنامه

- ابن سینا. ۱۳۶۱. *دانش نامه علائی*. تهران. انتشارات انجمن آثار ملی.
اسپینوزا، ب. ۱۳۸۲. *شرح اصول فلسفه دکارت*. ترجمه دکتر محسن جهانگیری. تهران: انتشارات سازمان سمت.
اینشتین، آ. ۱۳۵۶. «هندسه و تجربه»، در: *مقالات علمی اینشتین*، ترجمه محمود مصاحب، تهران: انتشارات فرانکلین.
بدوی، عبدالرحمن. ۱۹۸۰. *منطق ارسطو*. بیروت: دارالقلم.
برت، ادوین آرتور. ۱۳۶۹. *مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین*. ترجمه دکتر عبدالکریم سروش. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

پوپر، کارل ریموند. ۱۳۶۳. *حس‌ها و ابطال‌ها*. ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت انتشار. خوانساری، محمد. ۱۳۵۹. *منطق صوری*. تهران: انتشارات آگاه. راس، دیوید. ۱۳۷۷. *ارسطو*. ترجمه مهدی قوام صفری. تهران: انتشارات فکر روز. طوسی، نصیرالدین. ۱۳۶۱. *اساس الاقتباس*. به تصحیح مدرس رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

کاپلستون، فردریک. ۱۳۶۲. *تاریخ فلسفه*. ج ۱. ترجمه دکتر سیدجلال‌الدین مجتبوی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

گرینبرگ، ماروین جی. ۱۳۶۳. *هندسه‌های اقلیدسی و نااقلیدسی*. ترجمه م. ه. شفیعیها. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

لازی، جان. ۱۳۷۷. *درآمدی تاریخی به فلسفه علم*. ترجمه دکتر علی پایا. تهران: انتشارات سازمان سمت.

مصاحب، غلامحسین. ۱۳۶۶. *مدخل منطق صورت*. تهران: انتشارات حکمت. نبوی، لطف‌الله. ۱۳۶۹. «روش‌شناسی علوم قیاسی»، *مجله مدرس*، دانشگاه تربیت مدرس، ش ۲.

_____ ۱۳۷۷. *مبانی منطق جدید*. تهران: انتشارات سمت.

_____ ۱۳۶۷. «منطق حملی بر اساس ضرب Ferio»، *مجله مدرس*، دانشگاه تربیت مدرس.

_____ *مبانی منطق و روش‌شناسی: درآمدی بر علم منطق، منطق علم و منطق تحقیق علمی*. تهران: انتشارات دانشگاه تربیت مدرس. (زیر چاپ).

Aristotle. *The Organon*. Harvard University press.

Copi, Irving. 1979. *Symbolic Logic*. Mcmillan Publishingco.

_____. *Introduction to Logic*. Prentice Hall.

Lejewski.C.1972.«Ancient Logic»,in:*Encyclopedia of Philosophy*, Edby. Paul Edward.

Tarski. A. 1951. *A Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Science*. Newyork.

Zalta. E. 1983. *Abstract Object, an Interoduction to Axiomatic Metaphysic*.

نقدی بر «مبانی عرفان و تصوف» (سنخ شناسی کتاب‌های درسی عرفان و تصوف)

علیرضا نیکویی

دانشگاه گیلان

عرفان به عنوان یک پدیده گسترده، پیچیده و عمیق، راه را بر هر نوع تعریف جامع و مانع می‌بندد. از این رو، برای پرهیز از تقلیل‌گرایی^۱ می‌توان رهیافت‌های گوناگونی اختیار کرد تا وجوه، لایه‌ها و ساخت‌های مختلف آن، مغفول نماند. با ضرب و تقسیم رهیافت‌های مختلف (توصیفی، تحلیلی، انتقادی، پدیدارشناختی و ...) و جمع نگاه‌های مخالف و موافق، می‌توان دریافت که چند مؤلفه بنیادین در همه این رهیافت‌ها و چشم‌اندازها به نحوی از انحا، حضور دارد و سلباً یا ایجاباً به طرح یا جرح آنها پرداخته شده است. همین امر می‌تواند نقطه عزیمت ما در تعریف عرفان - تعریفی اجمالی و موقتی - باشد.

در یک نگاه مینیاتوری و بنا بر یک تعریف موقتی - که می‌تواند بر مبنای الگوی دور هرمنوتیکی^(۱)، پیوسته بازبینی و بازسازی شود - می‌توان گفت: عرفان، جریان‌ی معرفتی است مبتنی بر تجربه‌های وجودی، شهودی و ذوقی^(۲)، که عمدتاً با بیانی روایی^۲ و متگی بر بازنمایی^۳، و زبانی استعاره‌ای - تمثیلی، صورتبندی و تعبیر می‌شوند. معرفتی از این دست، درکی ویژه از رابطه انسان، جهان و امر قدسی و معنوی^(۳) را رقم می‌زند که پیامدهای سلوکی و رفتاری خاصی را به دنبال دارد و اخلاق ویژه‌ای را پی می‌ریزد.

1. Reductionism
2. Narrative
3. Representation

بدین سان معرفت عرفانی، به حسب محتوای تجربی از فلسفه، و به اعتبار نوع تجربه از علم - دست کم در شکل الگووار و آرمانی اش - جدا می شود و به تبع این دو، یعنی محتوای تجربی و نوع تجربه، در بیان و زبان به هنر می پیوندد^(۴). از این رو وجه غالب^۱ بیان عرفانی در مقابل شیوه استدلال و برهان^۲، متکی بر بازنمایی و روایت^۳ است، یعنی اختیار وجه میتوسی بر وجه لوگوسی^(۵)، گرچه در نگاه عمیق تر این دو مانعة الجمع نیستند و می توان آنها را به عنوان مثال دو سر یک طیف (پیوستار)^۴ دانست؛ کما اینکه در دوران پیش - سقراطی از یکدیگر منفک نبودند. وجه روایی و بازنمایی، سبب می شود که زبان عرفان، زبانی اشاری، غیرمستقیم (استعاره، رمزی، تمثیلی)، تصویری و فضا سازانه باشد.

در این تلقی و تعریف، شرایط و موقعیت های تاریخی، فرهنگی، سیاسی و محیطی، لحاظ نشده اند، زیرا اینها شطر قضیه نیستند، بلکه شرط آنند و شرایط در تعریف، اخذ نمی شوند، و گرچه اهمیت و مداخلت دارند، اصالت ندارند. از این رو، تعریف بالا ناظر بر مقومات و مؤلفه های بنیادین عرفان است، و از ویژگی های عام و فراگیر^۵ و پایدار آن سخن می گوید.

به عبارت دیگر، عرفان - مانند دین، هنر و سایر پدیده های بنیادین انسانی - یک جریان بیرونی (تاریخی) و یک جریان درونی دارد (صفایی حائری، ۱۳۸۱: ۱۱ - ۱۰ و ۵۰ - ۴۹). دیدگاه ها و چشم اندازهایی که عرفان را تماماً به زمینه ها و شرایط بیرونی (تاریخ، محیط، طبیعت، ساختارهای گوناگون و جبرهای رنگارنگ) مستند می کنند، دچار تقلیل گرایی می شوند و در نهایت به بُن بست می رسند، زیرا توضیح و تبیین یک پدیده با عوامل و علل بیرونی، و تقلیل آن به اینها، دو امر کاملاً جدا است و خلط این دو، موجب رهنی های بی شمار می شود. این زمینه ها و شرایط، در نهایت می توانند تفاوت های تاریخی، فرهنگی و محیطی یعنی نحوه بودن و ماهیت را توضیح دهند، نه اصل وجود عرفان را.

-
1. Dominant
 2. Argumentation
 3. Narration
 4. Spectrum
 5. Universal

عرفان و هنر، هر دو، علامت یک حرکت هستند (همان، ص ۱۱)، حرکتی که با درک فاصله‌ها شکل می‌گیرد، فاصله بین آنچه که هستیم و آنچه می‌توانیم باشیم. این درک فاصله، درد طلب را نقش می‌زند و به دنبال آن، رفتن و راه و منازل رقم می‌خورند، بودن به شدن و کینونت به صیوررت، بدل می‌شود. اکنون این وجود جاری و رونده، یکپارچه سیلان و بیقراری است: کندن، رفتن، پوست انداختن، قالب شکستن، و فراروی از چهارچوب‌ها. تجربه‌های ممتد و مستمر شکل می‌گیرند، تجربه‌هایی، مایه‌ور از شهود، ذوق و تخیل خلاق^۱، تجربه‌هایی وجودی که عمدتاً رنگ و بوی تفرّد^۲ دارند، از این جهت به زبان و بیان متعارف که عمومی‌اند، تن نمی‌دهند و به مفاهیم معتاد که مشترک و مشاع‌اند، قناعت نمی‌کنند، این است که زبان، فرم و سبک خاص خود را می‌افزایند، زبانی روایتگر، تصویری و فضا‌سازانه.

سرشاری و غنای تجربه‌های زیسته‌شده، به غنای فرم منجر می‌شود. در این چشم‌انداز، فرم، به معنای ارسطویی و یا فرمالیستی ریخت، ظاهر، هیئت و نمود کلی، تقلیل داده نمی‌شود که در اینجا فرم، طرز حضور است و دیگر ثنوتی بین فرم و محتوا باقی نمی‌ماند (عارف، بهمن ۱۳۷۵). توانمایی‌گی و انعطاف‌پذیری^۳ فرم‌های هنری، مجالی فراهم می‌کند تا گزاره‌ها به طرح و صورت‌بندی جهان‌های ممکن^۴ پردازند و در قالب‌های تنگ نظریه‌هایی مطابقت با واقع^(۱) محصور نشوند؛ به عبارت دیگر، بر مبنای نظریه بازی‌های زبانی^(۷) ویتگنشتاین، قواعد خاص خود را دارند و نمی‌توان آنها را با نگاه جزم‌اندیش تجربه‌گرایی^۵ و اثبات‌گرایی^۶، محک زد و محکوم کرد، همچنان‌که توقع ویژگی ابطال‌پذیری^(۸) از آنها، توقعی عبث است، گذشته از اینکه خود این نظریه‌ها و الگوها، اکنون از موضع تهاجمی دست کشیده‌اند و جای خود را به نظریه‌ها و سرمشق‌های بدیل و

-
1. Greative Imagination
 2. Individuality
 3. Flexibility
 4. Possible Worlds
 5. Empiricism
 6. Positivism

رقیب داده‌اند و بیشتر در موضع دفاعی و خود ترمیمی هستند، گرچه هنوز عده‌ای به آنها دخیل بسته‌اند.

عرفان، با این جریان اصیل و آزاد و آن سرشاری تجربه و غنای فرم، نمی‌تواند در بند نظام‌های رسمی و تشکیلاتی باشد و دینامیسم درونی آن، مانع از آن می‌شود که دستخوش محدودیت‌ها و جبرهای رنگارنگ محیط، تاریخ و اجتماع شود، گرچه از آنها رنگ و بو می‌گیرد، یکسره مستند و قابل تقلیل به آنها نیست. چنین عرفانی، حتی از خط‌کشی‌های اصطلاحات رسمی می‌گذرد و به دام مفاهیم بسته و ایستا نمی‌افتد؛ چرا که این اصطلاحات، در بهترین شکل خود، تجربه‌های تعبیر شده‌اند و احوال و مقاماتی هستند که صورتبندی زبانی شده‌اند و در قالب تنگ و سرد الفاظ نشسته‌اند و گرچه واجد ارزش‌های نشانه‌شناختی، معناشناختی و معرفت‌شناختی‌اند، اگر کسی در آنها متوقف شود و از آنها معبر نسازد و عبور نکند، جز دام‌چاله‌هایی نیستند.

با این طرح مینیاتوری که از عرفان به‌دست داده شد، می‌توان به سراغ کتاب‌های رفت که به قصد شناخت عرفان و عارفان و عمدتاً تحت عنوان «مبانی عرفان و تصوف» فراهم آمده‌اند. ما در اینجا به سنخ‌شناسی و آسیب‌شناسی این‌گونه آثار می‌پردازیم و نواقص و کمبودهای آنها را مطرح و برای نمونه، چهار کتاب زیر را بررسی و نقد می‌کنیم:

مبانی عرفان و تصوف - دکتر قاسم انصاری،

مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف - دکتر ضیاء الدین سجادی،

مبانی عرفان و تصوف - دکتر محمد حسین بیات،

مبانی عرفان و احوال عارفان - دکتر اصغر حلبی.^(۹)

که سه کتاب اول رسماً به‌عنوان کتاب‌های درسی (که بارها چاپ شده‌اند) و کتاب چهارم، بیشتر به‌عنوان کمک‌درسی معرفی شده‌اند.

□ نپرداختن به توضیح و تبیین مبانی

هیچ‌کدام از این کتاب‌ها به توضیح و تبیین مبانی نپرداخته‌اند، درحالی‌که در هر چهار عنوان، این کلمه قید شده است و به‌جای آن به‌طور کلیشه‌ای از تعریف

عرفان و زمینه‌ها شروع کرده‌اند. در بخش تعریف نیز عمدتاً دچار خلط روش‌شناختی، رویکردی و مقولاتی شده‌اند.

❑ فقدان روش و رویکرد

هیچ‌یک از مؤلفان به روش و رویکرد خود اشاره نکرده‌اند و اساساً جز مورد سوم (از دکتر بیات) که بخشی از کتاب را بر مبنای رویکرد کلامی - فلسفی و با آرای ملاصدرا و ملاحادی سبزواری پیش برده است، نه روشی دارند و نه خود آگاهی روش‌شناختی، درحالی‌که پدیده عرفان از منظرهای مطالعات تکرشته‌ای، چندرشته‌ای و میان‌رشته‌ای^۱ قابل مطالعه است و می‌توان از روش‌ها و رویکردهای توصیفی^۲، تحلیلی^۳، انتقادی^۴، پدیدارشناختی^۵ و زیرعنوان‌های آنها، چه به صورت جداگانه و چه ترکیبی و میان‌رشته‌ای استفاده کرد.

❑ خلط مباحث مربوط به منشأ، ماهیت، کارکرد و غایت عرفان در مقام تعریف و توصیف

پرواضح است که منشأی چیزی - مثلاً علم، دین، اسطوره و ... - با غایت و کارکرد و ماهیت (مقولات ذاتی و درون بود) آن فرق دارد. در این آثار، مباحث منشأی تصوف و عرفان، با ماهیت و کارکرد و غایت آن خلط شده است و چون تفکیک منطقی و روشن بین آنها صورت نگرفته است، ذهن مخاطبان - دانشجویان - را دچار آشوب می‌کند.

❑ فقدان مخاطب‌شناسی

ازآفات عمده کتاب‌های درسی دانشگاهی، عدم توجه به مخاطب و زمینه‌های ارتباطی، پس‌زمینه معرفتی، حالت و موقعیت علمی - روحی مخاطب، ماهیت موضوع، محتوا و شکل پیام و مسئله‌یابی مخاطبان است. به همین دلیل مطالب

-
1. Interdisciplinary
 2. Descriptive
 3. Analytic
 4. Critical
 5. Phenomenological

و مباحث در حالت استعلایی و یک‌طرفه و بدون بازخورد اطلاعاتی و بر مبنای فرض مخاطب منفعل، طرح می‌شوند، ولی جذب نمی‌شوند. کتاب‌های موردنظر نیز از این نقص‌ها برکنار نیستند و بر مبنای عادت مألوف، و زبان و بیان کلیشه‌ای و غیرمرتبط با محیط ارتباطی زنده و حاضر، و بدون در نظر داشتن مشکلات، مسائل، انتظارات و ذهنیت‌های مخاطبان خود، به پیش می‌رانند. این کتاب‌ها - مثل دیگر کتاب‌های شاخه‌های علوم انسانی - هیچ نسبتی با شئون وجودی، شناختی، عاطفی و زیبایی‌شناختی مخاطب ندارند و صرفاً با ذهن و حافظه او سر و کار دارند.

□ معضل حائل زبانی

این آثار از دو جهت دچار مسئله حائل زبانی هستند:

۱. زبان این کتاب‌ها، زبان نسل امروز نیست و رسانگی لازم را برای ارتباط و تفهیم و تفاهم ندارد و آکنده از عبارات و اصطلاحاتی است که به جای حل مسئله^۱ و روشنگری، موضوع را پیچیده‌تر و مرموزتر جلوه می‌دهد و مخاطب را دچار رعب یا خستگی می‌کند.

۲. مسندات و شواهدی که از متون عرفانی قدیم در این آثار نقل می‌شوند اغلب به دلیل ویژگی‌های سبکی، گفتمانی و قدمت تاریخی - به ویژه در نقل اصل عبارات - برای مخاطب، مفهوم نیستند، در حالی که وقتی همین مخاطب با آثار عرفانی بودایی، چینی، سرخپوستی، مسیحی و ... مواجه می‌شود به چنین اشکالی بر نمی‌خورد.

□ فقدان درک تاریخی و گفتمانی

عرفان مثل هر پدیده انسانی دیگر، با دیگر پدیده‌های انسانی و شاخه‌های معرفتی، نسبت‌های سلبی و ایجابی دارد. در کتاب‌های مبانی عرفان و تصوف، وقتی به تاریخ عرفان و تصوف پرداخته می‌شود صرفاً به سیر تاریخی بر مبنای زمان خطی و تقویمی دوره‌ها و قرون، به‌طور انتزاعی و بدون در نظر گرفتن

روابط کنش‌پذیری، کنش‌گری، برهمکنشی^۱ جریان عرفان و دیگر جریان‌ها و پدیده‌ها و نهادها، بسنده می‌شود و جریان‌های موازی، مقابل و مخالف لحاظ نمی‌شوند، گویی عرفا در خلأ زندگی می‌کنند. فقط در بخش سرچشمه‌های عرفان و تصوف به ریشه‌های یونانی، هندی، مسیحی و ... آن‌هم به‌طور مختصر، غیروشمند و غیرنظام‌مند، اشاره می‌شود که آن‌هم عمدتاً مربوط به قرون اولیه و سرآغازها است و در مورد ادوار و قرون بعد، همین مقدار هم طرح و بررسی نمی‌شود.

□ افتادن در دام عرفان و تصوف اصطلاحی، رسمی و تشکیلاتی

همان‌طور که گذشت، اساس عرفان بر معرفت مبتنی بر تجربه‌های وجودی، حضوری، شهودی و ذوقی نهاده شده است و ارزش اصطلاحات در حد صورتبندی زبانی و کدگذاری این تجربه‌ها و مواجهه است و چنانچه حد موقعیت نشانه‌شناختی و معناشناختی آنها درک نشود به نظامی متصلّب و دست‌پاگیر تبدیل می‌شوند و آن می‌شود که آن عارف صاحب‌دل گفت: «كان التّصوف حالاً، فصار قالا».

آثار موردنظر بخش عمده‌ای از کتاب را به تعریف اصطلاحات اختصاص داده اند، آن‌هم به‌صورت بی‌روح؛ و هیچ توصیف و تبیینی از چگونگی و چرایی آنها ارائه نشده است و مخاطب (دانشجو) در انبوهی الفاظ و ازدحام اصطلاحاتی که می‌توانستند نشان راه باشند، ولی سنگ راه شدند، سرگشته می‌شود.

نقد کتاب مبانی عرفان و تصوف

پس از بررسی ویژگی‌های عمومی کتاب‌های مبانی عرفان و تصوف و آسیب‌شناسی آنها، اکنون به نقد موردی کتاب مبانی عرفان و تصوف آقای دکتر انصاری می‌پردازیم که علاوه بر اینکه به‌عنوان کتاب درسی دانشگاه پیام نور - در سراسر ایران - الزاماً تدریس می‌شود و به چاپ یازدهم رسیده است، به‌طور

جداگانه نیز چاپ شده و در بعضی از دانشگاه‌های آزاد و دولتی درس داده می‌شود.

این کتاب در قالب یک پیشگفتار و دوازده درس عرضه شده است و مثل سایر کتاب‌ها مطابق معمول و عادت با تعریف عرفان و تصوف و ریشه‌شناسی واژه تصوف و وجه اشتقاق آن و تفاوت عرفان و تصوف شروع می‌شود، سپس به مکتب‌ها و جریان‌های عرفانی و رجال جریان‌ساز و بنیانگذار این عرصه می‌پردازد و آنگاه مراحل سلوک و مقامات و احوال و منازل را توضیح می‌دهد و در ادامه به قصد یافتن سرچشمه‌های عرفان و تصوف اسلامی و ایرانی، به ادیان، مکتب‌ها و جریان‌های عرفانی دیگر ملل نیز نگاهی انداخته می‌شود. بخشی از کتاب هم به توضیح لغوی و اصطلاحی اصطلاحات صوفیه اختصاص داده شده است. در انتهای هر فصل پرسش‌هایی تحت عنوان خود آزمایی آمده است. همان‌طور که گذشت، این کتاب نیز مثل سایر آثار در این باب، دارای روش و رویکرد خاصی (ساختاری، تحلیلی، انتقادی، پدیدارشناسی و ...) نیست. تبویب کتاب نیز بر پایه تسلسل منطقی مطالب و انسجام فصول شکل نگرفته است.

● از نظر مخاطب‌شناسی، باید گفت بنا به تصریح مؤلف محترم، مخاطب کتاب، دانشجویان مبتدی و انگیزه آن، تشویق آنها به آشنایی با عرفان و ... است که محتوا، فحوا و زبان و ساختار کتاب برخلاف این مدعا است و طبعاً انگیزه کتاب هم برآورده نخواهد شد.

● مؤلف محترم اظهار می‌کند که سعی شده است مطالب کتاب با رعایت تناسب تهیه شود، اما در تبویب و فصل‌بندی کتاب، طرح و الگویی به چشم نمی‌خورد و مباحث بیشتر بر سنت مألوف و سیره معروف ردیف شده‌اند و از مبانی، ساز و کارها، جریان‌ها و پیامدها سخنی به میان نیامده است، حتی گزارشی ساده و مرتبط از باب‌ها و فصول کتاب نیز ارائه نشده است.

● در بخش تعریف عرفان و تصوف، اشکال‌هایی مانند دور، تحصیل حاصل، مصادر به مطلوب، تکرار، تقلیل‌گرایی، شرح‌الاسم و ... به چشم می‌خورد و اصطلاحات کلیدی و مفاهیم پایه به کار رفته در تعاریف، سربسته و

مفروض باقی می‌مانند. تعاریف عمدتاً ایستا هستند و نمی‌توانند ناظر به معرفتی باشند که ماهیتش صیورورت است.

● در این بخش، از انواع تعریف و چشم‌انداز نیز خبری نیست، درحالی‌که شایسته بود به اقتضای موضوع (عرفان) که پدیده‌ای چندساحتی، گسترده، پیچیده و سیال است از انواع تعریف پیوستاری، عملیاتی، توصیفی، تاریخی و ... استفاده می‌شد.

● در فصل توحید و وحدت وجود، هیچ نوع تمایز و تفکیکی بین توحید (و انواع مختلف آن)، وحدت وجود و وحدت شهود و ... انجام نشده است و شواهد و امثلة نظم و نثر، به‌طور ناهمزمان از قرون و ادوار مختلف و از مکتب‌ها و مرام‌های گوناگون، کنار هم نشسته‌اند.

● مباحث «تعریف و تقسیمات عقل» و ذکر عقول و نفوس و افلاک، حضرات خمس و ولایت و کرامت، در یک فصل (۱) آن‌هم به‌دنبال بحث توحید و وحدت وجود بدون هیچ نظم و نسقی به شکل کولاژ کنار هم قرار گرفته‌اند که هم از نظر زبان و هم محتوا و غیرسیستماتیک بودن، دانشجوی را دچار سرگشتگی می‌کنند.

● در فصل «طریقت‌ها»، مؤلف بدون هیچ‌گونه دسته‌بندی، تحلیل و نقد به ذکر فرّق صوفیه می‌پردازد که عمدتاً از آثار قدیم مثل کشف‌المحجوب و ... نقل قول شده است و از تمایزها، تفاوت‌ها و اشتراک‌های صوری، ساختاری و مبنایی سخنی گفته نشده است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. دَورِ هرمنوتیکی (Hermeneutic Circle) را نباید با «استدلال دَوری» و «دَورِ منطقی» خلط کرد. دور هرمنوتیکی در هر کنش تأویلی موجود است و بیشتر یک «مرتبط بودن با قبل و بعد» است؛ زیرا تأویل فقط در صورتی می‌تواند آغاز شود که ما از قبل، فهمی از آنچه موضوع تأویل است، داشته باشیم و این فهم در جریان تأویل، بارها دگرگون و تصحیح می‌شود. برای آگاهی بیشتر، رجوع شود به:

مارتین هایدگر، جان مک گواری، ترجمه محمدسعیدحنایی کاشانی، تهران: گروس، ۱۳۷۶، ص ۴۵.

۲. در باب تجربه و انواع آن، به ویژه تجربه‌های وجودی، شهودی و ذوقی (Intuitive) رجوع کنید به:

تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، محمدتقی فغالی، تهران: مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۹، بخش دوم و فصل دوم - بخش یکم. وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، قاسم کاکایی، تهران: هرمس، ۱۳۸۱، ص ۴۶۵ - ۴۶۱.

مبانی نظری تجربه دینی، علی شیروانی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱، ص ۴۷، ۶۴ و ۱۳۳. ۳. رجوع کنید به مآخذ مندرج در یادداشت ۲ و نیز:

مفهوم امر قدسی، رودلف اتو، ترجمه همایون همّتی، تهران: نقش جهان. ۴. با این دید نمی‌توان قول استاد شفیعی کدکنی را پذیرفت که می‌گوید «عرفان، درک هنری از دین است» یا «عرفان، نگاه هنری به دین است». ۵. برای تفصیل بیشتر، رجوع کنید به:

اسطوره دولت، ارنست کاسیرر، ترجمه یدا... موقن، تهران: هرمس، ۱۳۷۷، فصل پنجم از ص ۱۲۵ تا ص ۱۳۴.

گذار از جهان اسطوره به فلسفه، محمد ضمیران، تهران: هرمس، ۱۳۷۹، فصل سوم.

۶. Correspondence Theory Of Truth. درمقابل این نظریه، نظریه

انسجام و سازگاری (Coherence Theory Of Truth) قرار دارد. برای تفصیل بیشتر، رجوع شود به: مجله ذهن (ویژه‌نامه نظریه‌های صدق)، ش ۱۳، ۱۳۸۲.

۷. Language Games. این نظریه به همراه بحث شباهت خانوادگی

(Family Resemblance) در دوره دوم حیات فلسفی ویتگنشتاین مطرح شد.

رجوع کنید به:

مردان اندیشه، براین مگی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو، ۱۳۷۴، ص ۱۷۱.

مفهوم فلسفه نزد ویتگنشتاین، ک.ت.فن، ترجمه کامران قره‌گزیلی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۱، فصل هشتم (زبان).

معرفت‌شناسی ریاضی ویتگنشتاین و کواین، سهراب علوی‌نیا، تهران: نیلوفر، ۱۳۸۰، ص ۴۶ - ۳۹.

۸. در مورد «ابطال‌پذیری»، رجوع کنید به:

چیستی علم (درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی)، آلن اف. چالمرز، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت، ۱۳۷۸، فصل چهارم تا ششم.

۹. مشخصات کامل این کتاب‌ها به شرح زیر است:

۱. مبانی عرفان و تصوف، قاسم انصاری، تهران: انتشارات دانشگاه پیام‌نور، ۱۳۸۲ (چاپ یازدهم).

۲. مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، سیدضیاءالدین سجادی، تهران: سمت، ۱۳۷۴ (چاپ چهارم).

۳. مبانی عرفان و تصوف، محمدحسین بیات، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۷۴.

۴. مبانی عرفان و احوال عارفان، اصغر حلبی، تهران: اساطیر، ۱۳۷۶.

کتابنامه

صفای حائری، علی. ۱۳۸۱. روش نقد (نقد مکتب‌ها، آرمان، آگاهی و عرفان). قم: انتشارات لیلة‌القدر

عارف، عباس. بهمن ۱۳۷۵. «تعبیری از فرم، فهمی از شکل»، دنیای سخن، ش ۷۲.

Survey of Texts and References
on
Philosophy, Kalām, Religion and Mysticism
(ASMA)
Vol. 3

Edited by
Hossein Kalbasi Ashteri, Ph.D.



Institute for Humanities
and
Cultural Studies

Tehrān, 2007

Survey of Texts and References
on
Philosophy, Kalām, Religion
and Mysticism

(ASMA)

Vol. 3

Edited by
Hossein Kalbasi Ashteri, Ph.D.



**Institute for Humanities
and
Cultural Studies**

Tehran, 2007

۳۷۰۰ تومان

۹۶۴ - ۴۲۶ - ۲۹۲ - ۱ (ح ۳)
۹۶۴ - ۴۲۶ - ۲۶۱ - ۱ (دوره)