

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## آینه معرفت

(فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی)

سال دوازدهم، شماره ۳۵ / تابستان ۱۳۹۲

صاحب امتیاز:

دانشگاه شهید بهشتی  
دانشکده الهیات و ادیان

مدیر مسئول:

دکتر حسن سعیدی

سر دبیر:

دکتر محمدعلی شیخ

مدیر داخلی:

دکتر زکریا بهارنژاد

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی ورکیانی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر سیدعلی اکبر افجه‌ای (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)، دکتر رضا اکبریان (استاد دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر محسن جوادی (دانشیار دانشگاه قم)، آیت الله دکتر سیدحسن سعادت مصطفوی (دانشیار دانشگاه امام صادق)، دکتر حسن سعیدی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر محمدعلی شیخ (استاد دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر منوچهر صانعی (استاد دانشگاه شهید بهشتی) دکتر قربان علمی (دانشیار دانشگاه تهران)

همکاران علمی این شماره به ترتیب الفبا:

دکتر خدا بخش اسداللهی، دکتر زکریا بهارنژاد، دکتر عبدالامیر چناری، دکتر حسن سعیدی، دکتر سید محمد اسماعیل سیدهاشمی، دکتر محمدجواد شمس، دکتر ناصر گدشته، دکتر حسین مقیسه، دکتر اصغر واعظی، دکتر حسین واله

مترجم چکیده‌ها:

دکتر محمد رضا عنانی سراب

ویراستار:

فروغ کاظمی

صفحه آرا:

مریم میرزایی

نشانی: تهران، اوین، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان، دفتر مجله کد پستی: ۱۹۸۳۹۶۳۱۱۳

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat  
E-Mail: ayenehmarefat@sbu.ac.ir

تلفکس: ۲۲۴۳۱۷۸۵    تلفن: ۲۹۹۰۲۵۲۷  
چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه شهید بهشتی

در تاریخ ۹۱/۱۰/۲۵ طی نامه ۲۰۵۱۳۹/۳/۱۸ رتبه علمی پژوهشی فصلنامه آینه معرفت توسط کمیسیون نشریات وزارت علوم و تحقیقات و فناوری تمدید اعتبار شده است.

فصلنامه آینه معرفت در سایت‌های زیر به طور تمام متن قابل بازیابی است:

www.ISC.gov.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.SID.ir

مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.magiran.com

بانک اطلاعات نشریات کشور

www.noormags.com

پایگاه مجلات تخصصی نور

www.srlst.com

ایران ژورنال

سال نشر: ۱۳۹۲

توجه: مسئولیت مطالب و نظریات مطرح شده در مقاله‌های این فصلنامه برعهده نویسندگان آن است و چاپ آنها به معنای تأیید آنها نیست.

### راهنمای نگارش مقالات

از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که مطابق شیوه‌نامه نیست، خودداری فرمایند؛ صرفاً مقالاتی ارزیابی قرار می‌گیرند که مطابق شیوه‌نامه نگاشته شده باشند.

۱. مشخصات نویسنده: نام و نام‌خانوادگی، مرتبه علمی و سازمان متبوع صاحب اثر (مؤلف / مترجم)، نشانی دقیق پستی و الکترونیکی و تلفن تماس در پایان مقاله آورده شود.
۲. تصمیم‌گیری در مورد چاپ مقاله‌ها توسط هیئت تحریریه و دو داور متخصص صورت می‌پذیرد.
۳. مقاله در نشریه دیگر چاپ نشده یا همزمان برای سایر مجلات ارسال نشده باشد.
۴. مقالات دانشجویان در مقطع تحصیلات تکمیلی در صورتی برای داوری ارسال خواهد شد که اسم استاد راهنما نیز ذکر شده باشد.
۵. موضوع مقالات: مقاله‌های ارسالی مرتبط با زمینه‌های تخصصی فلسفه و کلام اسلامی به یکی از سه زبان فارسی، انگلیسی و عربی پذیرفته می‌شود.
۶. اجزای مقاله: عنوان مقاله، چکیده فارسی و انگلیسی، واژگان کلیدی، مقدمه، متن، نتیجه‌گیری، ارجاعات توضیحی، منابع.
۷. در تدوین مقاله فقط از یک روی کاغذ (A4) - با کادر مجله (راست، چپ و پایین ۴/۵ سانتیمتر و بالا ۶ سانتیمتر) و قلم زر ۱۳، حداکثر ۲۵ صفحه - استفاده شود.
۸. دو نسخه از مقاله همراه با دیسکت آن ارسال شود.
۹. نسخه اصلی مقاله ترجمه شده همراه با مشخصات کامل کتابشناسی آن ارسال شود.
۱۰. معادل‌های اصطلاحات و اعلام بلافاصله پس از اصطلاح یا نام در داخل پرانتز آورده شود.
۱۱. اعلام ناآشنا اعراب گذاری شود.
۱۲. منبع تبدیل سال‌ها از هجری به میلادی یا بالعکس: وستفلد، فردیناند و ماهلر، ادوارد، تقویم تطبیقی هزاروپانصد ساله هجری قمری و میلادی، مقدمه و تجدیدنظر از حکیم‌الدین قریشی، تهران، فرهنگسرای نیاوران، ۱۳۶۰.
۱۳. در پایان مقاله، نخست ارجاعات توضیحی آورده می‌شود که صرفاً شامل توضیحات ضروری است نه ارجاع به منابع.
۱۴. شیوه ارجاع به منابع: به جای ذکر منابع در زیرنویس یا پایان مقاله، در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم مراجع مربوط، به این شکل داخل پرانتز قرار داده شود: (نام‌خانوادگی مؤلف، صفحه). چنانچه بیش از یک اثر از مؤلف ذکر شود، منبع به این شکل ارائه گردد: (نام‌خانوادگی مؤلف، عنوان مقاله یا کتاب، صفحه).

۱۵. فهرست القبايي منابع (فارسي و غيرفارسي جدا):

- كتاب:

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، عنوان كتاب، شماره جلد، مترجم يا مصحح و غيره، محل نشر، ناشر، سال نشر.

- مقاله:

الف) چاپ شده در مجموعه يا دايرةالمعارف :

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، عنوان مجموعه يا دايرةالمعارف، اهتمام کننده، محل نشر، ناشر، سال نشر، صفحه ها.

ب) چاپ شده در مجلات:

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام مجله، دوره يا جلد، شماره (فصل / ماه و سال)، صفحه ها.

ج) چاپ شده در روزنامه:

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام روزنامه، شماره (روز و ماه و سال)، صفحه.

- سند:

نام سازماني كه سند در آن جا نگهداري مي شود، شماره پرونده، شماره سند.

۱۶. مقالات ارسالي بازپس فرستاده نمي شود.

لطفأً ميزان تحصيلات، رتبه و پايه علمي، محل كار دانشگاهي، شماره تلفن منزل و محل كار، تلفن همراه، آدرس، شماره كد يا صندوق پستي و پست الكترونيك خود را در برگه اي مجزا همراه مقاله ارسال نماييد.

## فهرست مطالب

۷	وجود ذهنی از دیدگاه علامه طباطبایی (ره)، رضا اکبریان، غلامعلی مقدم
۳۷	فلسفه اسلامی؛ تئوسوفی یا فیلسوفی؟ (نزاع حائری و گربین)، اسحاق طاهری سرتشنیزی
۵۸	استنتاج از دو ممکن نزد ابن سینا و رابطه آن با دو تعریف از قضایای حقیقیه و خارجیه اسدالله فلاحی
۷۷	معناشناسی واژگان «عقل» و «تفکر» در ارتباط با مفهوم «فطرت» در قرآن محمد مهدی باباپورگل افشانی - قدیر اسفندیار
۱۰۰	معرفت شناسی دینی در اندیشه مولوی: برداشتی روش شناسانه از اولین حکایت مثنوی احمد بدری
۱۲۷	نقد موضع غزالی در باره صوفیه، اصغر واعظی - موسی صیفی هزاری
۱۴۷	تبیین ذکراحاطی و انبساطی انسان کامل، فاطمه فرضعلی - سید مرتضی حسینی شاهرودی
	<i>The Conceptual Being from Allameh Tabatabai's Perspective, Reza Akbarian-Gholamali Moghadam</i> 171
	<i>The Controversy over the Application of Theosophy to Islamic Philosophy between Ha'iri and Corbin, Es'haq Taheri Sarteshnizi</i> 172
	<i>Avicenna's Views on the Deduction from Two Possible Propositions and Their Relation with Two definitions of Verity- and Actuality-Propositions, Assadollah Fallahi</i> 173
	<i>The Semantic Meaning of the Quranic Terms 'Reason' and 'Contemplation' in Connection with the Term 'Nature', Mohammad Mehdi Babapour Golafshani, Ghadir Esfandiyari</i> 174
	<i>Religious Epistemology in Molavi's Thought: Methodological Interpretation of the First Narrative of Masnavi, Ahmad Badri</i> 175
	<i>A Critical Review of Ghazli's Approach to Sufism, Asghar Vaezi-Mousa Seyfi</i> 176
	<i>The Explication of the Perfect Man's Encompassing and Expansionary Recollection Fatemeh Farzali - Seyed Mortaza Hosseini Sharoudi</i> 177

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۲

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

وجود ذهنی از دیدگاه علامه طباطبایی (ره)

رضا اکبریان\*  
غلامعلی مقدم\*\*

### چکیده

پیدایش علم و چگونگی ارتباط آن با خارج، از مسائل مهم فلسفه است. وجود ذهنی از سویی با علم و از سوی دیگر با وجود در ارتباط است. دیدگاه رایج در وجود ذهنی، بر محور ماهیت و انحفاظ آن در ذهن و خارج استوار است. در این مقاله دیدگاه خاص علامه طباطبایی، تبیین مبانی فلسفی و تفاوت آن با آراء فلاسفه پیشین بررسی شده است. علامه با توجه به مبانی خاص خود در باب وجود و ماهیت، نفس الامر، کاشفیت ذاتی علم، تقدم علم حضوری و ملاک صدق، برخلاف اغلب فلاسفه که در تبیین علم به نوعی از ماهیت استفاده کرده‌اند وجود ذهنی را وجودی مقیسی نسبت به خارج می‌داند که عین کشف و حاکویت از واقع می‌باشد، همچنین در این مقاله، تأثیر مبانی این دیدگاه را بر فروع مرتبط با مسئله وجود ذهنی از جمله مناط صدق در قضایا نشان داده‌ایم. کلید واژه‌ها: وجود ذهنی، ماهیت، ملاصدرا، علامه طباطبایی، مناط صدق، حاکویت علم.

مقدمه: مروری بر دیدگاه‌ها

علم و ادراک در فلسفه پیشینه‌ای طولانی دارد، اما وجود ذهنی برای نخستین بار در فلسفه اسلامی مطرح شد. شیخ شهاب‌الدین سهروردی نخستین کسی بود که از وجود ذهنی به عنوان

akbarian@modares.ac.ir  
gh359@gmail.com

\* عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس

\*\* دانشجوی دکتری دانشگاه علوم اسلامی رضوی

تاریخ دریافت: ۹۱/۱/۲۶ تاریخ پذیرش: ۹۱/۱/۲

یک موضوع فرعی در آراء خود بحث کرد (سهروردی، ج ۱، ص ۴۷۷) و فخرالدین رازی این مسئله را به عنوان بحثی مستقل در فلسفه مطرح نمود (فخر رازی، ج ۱، ص ۴۱).  
خواجه نصیر با نگارش *تجريد الاعتقاد* این مسئله را به مباحث فلسفه و کلام وارد نمود، خواجه در این کتاب تحت عنوان *فی انقسام الوجود الی الذهنی والخارجی* به اثبات وجود ذهنی پرداخته است (طوسی، ص ۱۰۷).

پس از او، *تفتازانی در المقاصد و شرح آن*، قاضی ایجی در *المواقف* و میر سید شریف جرجانی در *شرح المواقف* دلایلی بر وجود ذهنی اقامه کردند (ایجی، ج ۲، ص ۱۷۰).  
ملاصدرا وجود ذهنی را به نحو جدی‌تری در *اسفار* بررسی کرد (شیرازی، *الحکمة المتعالیه*، ج ۱، ص ۲۶۴). پس از ایشان فلاسفه دیگر غالباً در مشرب فکری ملاصدرا به این بحث پرداختند.

قائلان به وجود ذهنی در تبیین آن دیدگاه‌های متعددی ارائه نموده‌اند که برای روشن شدن تفاوت نظر علامه با سایر دیدگاه‌ها بدان‌ها اشاره می‌کنیم.

نظریه ماهیت منحفظه که دیدگاه رایج میان حکما در بحث وجود ذهنی است و طبق آن علم، حضور ماهیت شیء خارجی در نفس و ذهن است. در این دیدگاه ماهیت واحد دو نحوه وجود دارد: نحوه وجود خارجی با آثار خارجی و نحوه وجود ذهنی بدون آثار خارجی: شیء غیر از وجودی که در خارج دارد وجودی نیز در ذهن دارد (سبزواری، ج ۲، ص ۱۲۲).  
رابطه وجود ذهنی و وجود خارجی رابطه‌ای ماهوی است. ماهیت یک وجود عینی دارد و یک وجود ذهنی:

حکما در محل خود اثبات کرده‌اند که هنگام ادراک اشیا، ماهیت اشیا در ذهن نقش می‌بندد (مطهری، ج ۲، ص ۲۱۳، ۲۲۲).

بر اساس این دیدگاه وجود ذهنی از نگاه معرفت‌شناسی مفهومی‌حاکمی از ماهیت خارجی است و از نگاه هستی‌شناسی خود وجودی خارجی و کیف نفسانی به شمار می‌آید (همو، ج ۶، ص ۲۲۲).

این ماهیات موجود در خارج که دارای آثار خارجی هستند وجودی در ذهن دارند که به آن وجود ذهنی و علم ما به اشیا گفته می‌شود و آن آثار خارجی را ندارند (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۴۵).



نظریه اضافه نظریه فخر رازی است. او علم را رابطه‌ای بین نفس و معلوم خارجی و از مقوله اضافه می‌داند. طبق این دیدگاه، علم از مقوله اضافه و رابطه میان نفس و شیء خارجی است. در دیدگاه فخر از رابطه و نسبتی که بین ما و شیء برقرار شده است، عالمیت حاصل می‌شود و این اضافه علم است. پس علم از امور انتزاعی است و حقیقت خارجی ندارد (رازی، ج ۱، ص ۳۴۲).

نظریه شبح محاکی<sup>۱</sup> که تفتازانی از طرفداران آن است، علم حضور شبح ماهیت شیء در ذهن است که حاکی از آن است (تفتازانی، ج ۲، ص ۳۰۵). آنچه هنگام تصور اشیا در ذهن حاصل می‌شود، شبحی از شیء است، نه ماهیت اشیا. همچون عکس اشیا که آنها را حکایت می‌کند (سیدرضی شیرازی، ص ۱۵۸، طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۴۵).

نظریه شبح غیر محاکی طبق این دیدگاه علم، حضور شبحی غیر محاکی از ماهیت شیء در ذهن است، صورت ذهنی شبحی از شیء است که مشابهت و حاکیتی هم از شیء خارجی ندارد، قائلین به نظریه شبح غیر محاکی، خطای منظم نفس را عامل پیدایش آن شبح در ذهن می‌دانند. این شبح، از صفات و آثار معلوم حکایت نمی‌کند، بلکه در اثر خطای منظم نفس در ذهن حاصل شده است و چون به صورت هماهنگ و همیشگی رخ می‌دهد، اختلالی در ادراک عمومی ایجاد نمی‌کند (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۴۶).

دیدگاه مبتنی بر تمایز حصول و قیام ذهنی: در دیدگاه فاضل قوشچی هنگام ادراک جوهر، در ذهن دو چیز حاصل می‌شود، یکی معلوم است که جوهر و کلی بوده و قائم به ذهن نیست و یکی خارجی که علم و جزئی است و چون کیف نفسانی است از اعراض قائم به ذهن است (سبزواری، شرح منظومه، ص ۷۵).

نظریه انقلاب در دیدگاه سید دشتکی هنگام ادراک انسان از حقایق جوهری حقیقت هر کدام از آنها به مجرد اینکه معلوم انسان واقع شدند به کیف نفسانی منقلب گردیده و آنچه به عنوان علم برای ذهن حاصل است همان جوهر منقلب به کیف نفسانی است (سبزواری، شرح منظومه، ص ۷۷؛ کاکایی، ص ۵۷).

نظریه تشبیه دیدگاه محقق دوانی است که بر اساس آن اطلاق عنوان کیف بر صور علمیه در ذهن تنها بر اساس یک نوع تشبیه انجام می‌پذیرد، یعنی علم در واقع از مقوله معلوم است و کیف بودن آن نوعی سامحه در تعبیر می‌باشد (سبزواری، شرح منظومه، ص ۷۶).

مبانی علامه در مسئله وجود ذهنی و تفاوت آن با دیگران

تفاوت دیدگاه علامه در باب وجود ذهنی برخاسته از مبانی خاص ایشان در باب ماهیت، نفس الامر، کاشفیت علم و ملاک وحدت و مطابقت آن با خارج است. علامه برخلاف کسانی که ممکن را در خارج ترکیبی از وجود و ماهیت تبیین می‌کردند، یا ماهیت را ظهور وجود به نحو ثانوی و بالتبع می‌دانستند واقعیت را نقطه آغاز فلسفه و مساوی وجود معرفی نمود (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۱۴؛ *بداية الحکمة*، ص ۱۲) و ماهیت را به عنوان حد وجود، امری عدمی و ساخته ذهن فاعل شناسا دانست که صرف نظر از ذهن آدمی جایی در نظام واقعیت جهان ندارد، بلکه به عنوان حد وجود، امری مطلقاً عدمی است، ذهن در مقام معرفت بین هستی و چیستی تمایز قائل شده و ماهیت را اعتبار می‌نماید، به اعتقاد علامه در خارج آنچه هست وجود است؛ وجود مطلق و وجودات مقید، واقعیت مساوی وجود است، نه اعم از وجود و ماهیت که دعوای اصالت وجود و ماهیت بر آن متفرع باشد، بنابراین ماهیت تخصصاً از مباحث فلسفی علامه خارج است و ایشان فلسفه خود را بر بنیاد وجود محض استوار می‌سازد، هستی جز وجودات مقید و وجود مطلق که با آنها مشاهده می‌شود چیزی نیست:

در حقیقت در جهان خارج جز واقعیت وجود ندارد و هر چه هستی دارد و جامه وجود پوشیده دارای واقعیت است (همو، *علی و فلسفه الهی*، ص ۸).

انسان به مقتضای اصل فطرت وجود را ذاتاً درک می‌کند و نیز درمی‌یابد که هر تعینی از یک اطلاق و بی‌قیدی ناشی می‌گردد، زیرا مشاهده مقید بدون مشاهده مطلق نیست (همو، *رسائل توحیدی*، ص ۳۳).

نفی مطلق ماهیت را باید از مبانی فکری ابداعی علامه دانست، زیرا بعد از ارسطو که ابن سینا قایل به تمایز متافیزیکی میان وجود و ماهیت در خارج گردید (اکبریان، *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*، ص ۵۳) و بر اساس آن بسیاری از مباحث فلسفی خود را پایه‌ریزی کرد، روندی در تفکر فلسفی مسلمانان آغاز شد که تا مدت‌ها ادامه یافت و کمتر فیلسوفی را می‌توان یافت که خارج از این چارچوب فکری مبتنی بر وجود و ماهیت اندیشیده باشد و به‌ویژه در مسائل معرفت‌شناسی، علم خدا و انسان و ادراکات حسی و خیالی و عقلی تبیینی خارج از قالب غالب بر اندیشه این فلاسفه ارائه کند، بلکه بعد از ابن سینا، ماهیت در بسیاری دیدگاه‌های فلسفی نقش اولی و مستقیم یا ثانوی و بالتبع داشته است.

علامه اولین کسی است که برخلاف این جریان سنی و صدرایی و دیگر اعقاب آنها عمل کرد و در حالی که در همه فلاسفه پیش از او ماهیت در ادراک نقش عمده ایفا می کرد، بر اساس مبانی خاص خود در فلسفه الهی اش ماهیت را به طور کلی کنار گذاشت (همو، مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام، ص ۶۷۶) و با انکار تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت در خارج آن را صرفاً تمایزی منطقی و ذهنی دانست و برای ماهیت در خارج نه مصداق اولی و نه ظهور ثانوی قائل نشد، بلکه آن را صرفاً ذهنی و بیانگر حیثیتی مصداقی دانست نه مصداق واقعی.

انکار این تمایز همچون مبنایی بنیادین بر بسیاری مسائل فلسفی تأثیرگذار بود، که همه آنها را می توان از ابداعات علامه برشمرد و آنچه را ملاصدرا به عنوان ذی المقدمه از مقدمات فراوان فلسفه خود حاصل کرده بود، علامه در مقدمه فلسفه اش بنیان نهاد، کنار گذاشتن ماهیت از جمله در مسئله وجود ذهنی در دیدگاه علامه تأثیر مستقیم دارد، در دیدگاه ایشان وجود ذهنی وجود مقیسی نسبت به خارج و عین حاکویت و کاشفیت است، کاشفیت، ذاتی این وجود است و ثبات و قراری که فلاسفه در مسئله وحدت علم به دنبال آن بودند، در ادراک حضوری همین وجود واحد حاصل است، اگر چه در خارج دارای تدریج و سیلان باشد.

تبیین ملاک وحدت علم و ربط متغیر به ثابت در تاریخ فلسفه دغدغه بسیاری از فلاسفه بوده است. در دیدگاه علامه اصالت واقعیت و حاکویت ذاتی وجود ذهنی ملاک ثبات و وحدت علم، بلکه خود عین علم است. در طول تاریخ فلسفه، فلاسفه زیادی برای تبیین این مسئله تلاش کرده بودند، افلاطون تلاش عقلانی خود را برای توجیه و تبیین وحدت علم به کار گرفت، اما بیشتر به سیلان، تغییر و شدن در خارج توجه داشت و جهان سیلان و تدریج به اعتقاد او نمی توانست متعلق علم و معرفت باشد. عالم طبیعت در دیدگاه او مساوی تغییر و سیلان است، تغییر و سیلان، از سنخ بودن نیست، بلکه در مقابل بودن است، به خاطر همین او از مثل که خارج از جهان متغیرات است به عنوان متعلق واقعی معرفت و مناط وحدت و مطابقت و صدق استفاده کرد (افلاطون، دوره آثار، جمهوری، ص ۵۱۶؛ شارل ورتز، ص ۷۶).

در فلسفه افلاطون معرفت مربوط به این جهان نیست. نفس در ادراک نقش مستقیم ندارد، مدرک و مدرک عقل است و دیالکتیک تلاشی است برای کنار زدن پرده ها و تذکر و یادآوری آنچه نفس فراموش کرده است، ملاک ثبات و وحدت معرفت مثل هستند و تمام

آنچه ما آنرا ادراک می‌نامیم، تذکر اموری است که قبلاً آنها را مشاهده کرده بودیم (بدوی، ص ۱۲۴).

پس از افلاطون، ارسطو در باب معرفت نفس (ارسطو، *فی النفس*، ص ۶۸) با نظریه مثل افلاطون مخالفت کرد، (همو، *متافیزیک*، فصل نهم) کلی را تجرید صورت اشیای مادی دانست و سعی نمود برای نفس مرتبه‌ای جدا از عقل لحاظ نماید؛ اگر چه در این تبیین، بر اساس تفسیر برخی شارحان، نفس آدمی نقشی در ادراک ندارد و مدرک واقعی عقل است، ارسطو اگر چه نفس را از عقل جدا کرد، سهم نفس را ادراک حسی دانست و برای آن معرفت عقلی قائل نشد، آنچه عاقل است عقل فعال است و در حقیقت عقل است که در ما می‌اندیشد. او نفس را به عنوان عقل جزئی قبول نداشت، بلکه آن را صورت منطبع در ماده می‌دانست که مانند دیگر صورت‌ها با ماده ترکیب شده و در دیدگاه او همین ترکیب ماده و صورت برای تحقق اشیا کافی بود (ابن‌رشد، ص ۵۸).

بنابراین هم در ارسطو و هم در افلاطون ادراک حقایق علمی مربوط به مراتب بالاتر وجود است نه عالم نفس، در حالی که علم و ادراک بر مبنای استقلال نفس به عنوان عقل جزئی استوار است و قبل از ابن‌سینا و فارابی در فلسفه یونان اثبات نفس جزئی مطرح نشده بود، لذا اثبات علم هم برای خود نفس مدرک معنی نداشت. فلاسفه مسلمان چون فارابی و بوعلی بودند که نفس را به عنوان عقل جزئی مطرح کرده و خودش را عاقل و مدرک علوم دانستند، برخلاف ارسطو که برای تحقق عالم، ترکیب ماده و صورت را کافی می‌دانست، ابوعلی سینا حرکت‌ها و ترکیبات مادی را معد و زمینه‌ساز اشراقات و اهب‌الصوره دانست و اثبات کرد که ترکیب ماده و صورت برای تحقق موجودات کافی نیست (اکبریان، *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*، ص ۱۸۶)، تمام صور از جمله صورت‌های علمی به واسطه و اهب‌الصوره افاضه می‌گردد و نفس انسان به عنوان عقل مستقل در این ادراک نقش دارد (ابن‌سینا، *نجات*، ص ۱۷۰، *شفاء*، ص ۱۴۲ و ۳۶۵).

فارابی و به تبع او ابن‌سینا با وارد کردن تمایز متافیزیکی ماهیت و وجود به فلسفه که امری غیر از تفکیک منطقی آن دو است، تفاوت نظام فلسفی خود را با فلسفه ارسطو روشن می‌کنند. این تفکیک موجب می‌شود که تمام ممکنات علاوه بر جهت ماهوی دارای جهت وجودی و

علاوه بر لایه ماهوی و یلی الخلقی دارای لایه وجودی و یلی الربی نیز باشند (همو، *الاشارات و التنبیها*، ص ۱۳۰؛ *احوال النفس*، ص ۷۵، *التعلیقات*، ص ۳۱ و ۸۲).

با این رویکرد است که راه فلاسفه مسلمان در این نقطه از ارسطو و دیگران جدا می‌شود و تفاوت عمده این دو نحوه تفکر آشکار می‌گردد. در فلسفه اسلامی انسان به عنوان عقل مستقل صاحب ادراکات خود است و خود مدرک و عاقل معقولات معرفی می‌شود، در حالی که قبل از فارابی و بوعلی ادراک در مراتب عالیه وجود تحقق پیدا می‌کرد و نفس انسان سهمی بیش از ادراک حسی آن هم به نحو حلولی نداشت.

فارابی در این جهت با ارسطو و افلاطون مخالفت کرده و اثبات نمود که انسان دارای نفس است. نفس عقل جزئی مستقل است، عقلی است متعلق به بدن، نفس موجودی است ذاتاً مجرد و فعلاً مادی (فارابی، *الاعمال الفلسفیه*، ص ۶۳ و ۴۴۰؛ *الجمع بین رأی الحکیمین*، ص ۹۹). همچنین در بوعلی نفس به عنوان عقل جزئی خودش تعقل می‌کند و به تعداد انسان‌ها عقول جزئی وجود دارد که عاقلند و معقولات خود را تدبیر می‌کنند.

بوعلی سینا در مقابل ارسطو که ملاک تعقل را شهود حقایق عقلی می‌دانست، ملاک تعقل را صورت معقوله قرار داد، ارتباط صورت‌های معقوله و عقل فعال را مانند خورشید و پرتوهای آن و بر اساس افاضه تبیین نمود، عقل فعال مفیض صورت‌های علمی است که پس از طی معادات توسط واهب الصوره افاضه می‌گردند (ابن سینا، *الشفاء*، ص ۱۴۲ و ۳۶۵؛ *احوال النفس*، ص ۷۵؛ *التعلیقات*، ص ۳۱ و ۸۲). در دیدگاه او این پرتو وجودی و افاضه عقل فعال را می‌توان از دو حیث مورد لحاظ قرار داد: حیث وجود (یلی الربی) و حیث ماهیت (یلی الخلقی)، از حیث وجودی و ربانی اشراقات عقل فعال هستند و از حیث ماهوی و خلقی ماهیات هستند، این تمایز وجودی ماهوی در تبیین ادراک در فلسفه ابن سینا نقش عمده دارد، ابن سینا حتی علم خداوند را نیز بر مبنای همین تمایز و بر اساس صور مرتسمه علمیه توجیه نمود، زیرا بر اساس مبانی فلسفی مشاء پذیرش علم بدون واسطه ماهیت برای او دشوار بود (همو، *التعلیقات*، ص ۸۲؛ *المباحثات*، ص ۳۰۵).

تمایزی که ابن سینا بین وجود و ماهیت لحاظ کرد و نقشی که به ماهیت در ادراک داد، پس از او نیز در تفکر بسیاری از فلاسفه تا ملاصدرا و قبل از علامه سیطره داشته است (اکبریان، *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*، ص ۵۳).

ملاصدرا برای توجیه مسئله ادراک و تحقق وحدت در ارتباط سیلان به ثابت، با توجه به مبانی خاص فلسفه خود یعنی اصالت و تشکیک وجود و حرکت جوهری، شدن را عین بودن طبیعت دانست، او معتقد شد مجموع وجود واحد سیال، ماهیت واحد دارد و همین اتصال واحد وجودی ملاک وحدت معرفت است. در دیدگاه او ادراک حسی و خیالی به انشای نفس و ادراک عقلی به مشاهده وجود عقلی و ظهور تبعی ماهیت آن در ذهن حاصل است (شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ج ۲، ص ۲۹۰).

در فلسفه ملاصدرا اگر چه علاوه بر عقل، حس و خیال نیز مجرد است (اکبریان، *قوة خیال و عالم صور خیالی*، ص ۴)، اما حضور و نقش ماهیت در ادراک را نمی توان نادیده گرفت، در حکمت متعالیه صورت های عقلی به شهود حقایق عقلانی حاصل می شود که به تبع آن ماهیت ثانیاً و بالعرض برای نفس حاصل می گردد (شیرازی، *الشواهد الربوبیة*، ص ۸) و ملاک علم کلی و تعقل برای نفس در مرتبه علم حصولی همین ماهیت بالعرض است، یعنی در ارتباط نفس با عقل و اتحاد با آن در مرتبه ثانی صورت های عقلیه برای او به نحو اتحاد حاصل می شوند (همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۳۰۳، ۳۵۳ و ۵۰۸؛ *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، ص ۱۳۹، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، ص ۲۴۶؛ *مجموعه رسائل فلسفی*، ص ۲۹۸؛ *العرشیة*، ص ۲۴۷).

در دیدگاه ملاصدرا ملاک وحدت علم وجود واحد متصل است، یعنی وجود واحد و سیال شیء خارجی ملاک ربط و وحدت معرفت قرار گرفته است (اکبریان، *حکمت متعالیه ملاصدرا و اثبات تکثر در عالم خیال*، ص ۱۳)، بر اساس تشکیک وجود و حرکت جوهری، نفس همه کمالات را دارد و در ادراک حسی و خیالی صور حسی و خیالی را انشا می کند (شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۴۲۴)، به این معنا که اجمال همه صور در نفس هست و نفس در مقام تفصیل آنها را انشاء می کند (همو، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، ص ۱۳۸). ادراک عقلی به مشاهده معقول است که به تبع این مشاهده ماهیت برای ذهن ظهور می یابد و ملاک تطابق به شمار می آید (اکبریان، *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*، ص ۵۶۴؛ شیرازی، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، ص ۲۰۶؛ *الحکمة المتعالیة*، ج ۹، ص ۱۲۵؛ *المبدأ و المعاد*، ص ۳۶۲؛ *مفاتیح الغیب*، ص ۵۲۲).

ملاصدرا اگرچه تحقق بالاصاله و خارجی ماهیت را انکار کرده و آن را اعتباری دانست، اما در فرایند ادراک ظهور و وجود تبعی و بالعرض ماهیت و نقش آن را در ادراک پذیرفت در حالی که علامه طباطبایی حتی همین تحقق تبعی و بالعرض را نیز برای ماهیت قائل نیست. از دیگر مبانی مؤثر در نگرش علامه به وجود ذهنی، دیدگاه ایشان در نفس الامر و نحوه اخذ مفاهیم ماهوی و اعتباری می‌باشد.

در دیدگاه علامه «نفس الامر» به دو معنای اخص و اعم اطلاق شده است که وجود ذهنی بر اساس معنای اعم تبیین گردیده است، معنای اخص همان لوازم عقلی ماهیات‌اند که مفاهیم اعتباری (معقولات ثانی فلسفی و منطقی) و قضایای مؤلف از آنها را دربر می‌گیرد<sup>۳</sup> (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۱۵).

در معنای اعم، نفس الامر ثبوتی است که اعم از ثبوت واقعی و ثبوت اعتباری است. ثبوتی که شامل ماهیات و همه مفاهیم اعتباری می‌شود. این ثبوت عام و فراگیر شامل وجودهای خارجی، ماهیات و احکام آنها و مفاهیم انتزاعی فلسفی و عدمی می‌شود (همان، ص ۱۶).<sup>۴</sup> این ثبوت ثبوتی تبعی و بالعرض است و خودش بالذات مطابقی ندارد بلکه به تبع ثبوت قضیه اصلی، ثبوت پیدا می‌کند. در دیدگاه علامه مشکل معیار صدق و کذب در قضایای عدمی چون «عدم علت عدم معلول است» از این طریق حل شده است (همانجا).

علامه نظر مشهور در «نفس الامر» که آن‌را به حد ذات شیئی تفسیر می‌کند، پذیرفته و آن‌را نقد کرده‌اند (همو، *تعلیقه اسفار*، ج ۲، ص ۲۱۶).

به عقیده علامه تفسیر مشهور شامل تمام موارد «نفس الامر» نمی‌شود. از جمله احکام صادق عدمی مانند: «العدم یناقض الوجود» طبق تفسیر مذکور فاقد «نفس الامر» است؛ نیز مفاهیم ماهوی از حیثیاتی حکایت می‌کنند که به لحاظ ذات باطل می‌باشند و طبق این تفسیر مطابق ندارند.

همچنین مفاهیمی مانند وجود، که حیثیت مصداق آن عین خارجیت است، مفهوم آنها مطابق خارجی و واقعی ندارد، زیرا هر امر واقعی بنابر اصالت وجود، داخل در حیطه حقایق وجودی است و مفهوم وجود از مطابق واقعی برخوردار نیست. بنابر این تفسیر مشهور از «نفس الامر» جامعیت کافی برای این گونه موارد را ندارد، لذا علامه از این تفسیر عدول کرده و ثبوت نفس

الأمري را به ثبوتی اعم از ثبوت واقعی و ثبوت اعتباری تفسیر نموده است. ماهیات، انعکاس حقایق خارجی در ذهن ما هستند. ذهن که دستگاه علم حصولی است، این حقایق را به صورت مفاهیم ماهوی ادراک می‌کند و برای آنها به تبع حقایق خارجی، ثبوت و موجودیت اعتبار می‌نماید (اردستانی، ص ۲۳).

این موجودیت ماهیات، موجودیتی اعتباری و به توسع اضطراری عقل است، البته اعتبار محض نیست؛ بلکه منشأ انتزاع آن، همان وجود خارجی است؛ به تعبیر دیگر، ماهیت لازم عقلی وجود خارجی است که ذهن آنرا اعتبار کرده است (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۱۶).

این نحوه ثبوت و موجودیت که هم شامل وجودهای خارجی و احکام آنهاست، هم شامل ماهیات و احکام آنهاست و هم شامل مفاهیم انتزاعی فلسفی و عدمی می‌شود، همان «نفس الأمر» در دیدگاه علامه است که علامه بر اساس آن وجود ذهنی ماهیات را تبیین می‌نماید و می‌توان آنرا از مبانی علامه در مسئله وجود ذهنی دانست (همو، *تعلیقه اسفار*، ج ۲، ص ۲۱۵).

تبیین دیدگاه علامه در وجود ذهنی

چنانکه اشاره کردیم علامه در این میدان از ملاصدرا و اعقاب او و قالب فکری ماهوی عبور کرده، ادراک و معرفت را به ساحت وجود وارد کرد و مسئله علم را نه با کمک ماهیت که با حضور وجود، تبیین فلسفی نموده است و بر این مبنا بر رفع بسیاری اشکالات فلاسفه قبل فائق آمده است.

در غالب فلسفه‌ها پس از بوعلی که وجود ذهنی را مطرح کرد، ماهیت در تعقل نقش عمده دارد و هستی‌شناسی در مرحله قبل از معرفت‌شناسی قرار می‌گیرد، در فلسفه افلاطون با تبیین جایگاه هستی شناختی مثل، ادراک به تذکر و یادآوری تحویل می‌شود، در فلسفه ارسطو عقل در مرتبه عالی وجود و برتر از نفس، مالک و مدرک و عاقل است و انتساب ادراک به نفس به مجاز صورت می‌گیرد، در فلسفه ابن‌سینا هم اگر چه نفس خود مدرک است، اما قبل از آن هستی‌شناسی عقل فعال به عنوان مفیض صور علمیه تبیین شده است، همچنین در فلسفه ملاصدرا



و دیگران هستی‌شناسی مقدم بر معرفت‌شناسی مطرح است و معرفت‌شناسی مبتنی بر تمایز وجود و ماهیت و نقش ماهیت در ادراک و در مرحله بعد از وجودشناسی توجیه می‌شود. در همه این فلسفه‌ها پس از طرح هستی‌شناسی و در مرحله دوم است که مبحث ادراک برای انسان‌ها مطرح می‌شود، برخلاف این نحوه تفکر که وجودشناسی بر معرفت‌شناسی آن مقدم است، علامه هم معرفت‌شناسی خود را بر هستی‌شناسی مقدم داشته است و هم معرفت‌شناسی خود را بدون ابتناء بر وجود و ماهیت و تمایز متافیزیکی آنها سامان داده است:

هر صورتی که شما از شیئی دارید، قبلاً ذهن به یک واقعیتی رسیده و آن واقعیت را حضوراً درک کرده است و از آن واقعیت که حضوراً به آن اتصال پیدا کرده عکسبرداری کرده است (مطهری، ج ۹، ص ۲۶۳).

فیلسوفان پیش از علامه، ماهیت را موجود واقعی می‌دانند که به وجود ذهنی، نزد عالم حاضر شده است. اما علامه معلوم حاضر نزد عالم را، صورت و ماهیت شیء مادی خارجی نمی‌داند، در دیدگاه علامه مصداقاً هر چه هست وجود است به نحو اطلاق و تقیید یعنی وجود مطلق و وجود مقید و کسانی که برای ماهیت مصداق قائل شدند، بین تمایز منطقی و متافیزیکی وجود و ماهیت خلط نموده‌اند.

تمایز میان سخن علامه و ملاصدرا زمانی روشن می‌شود که به تمایز دقیق بین دو مفهوم یعنی واقعیت و وجود به عنوان نکته‌ای مهم در فلسفه علامه توجه کنیم، علامه واقعیت را همان وجود میدانند و آن را به دو قسم مطلق و مقید تقسیم می‌کنند (اکبریان، نسبت میان نظر و عمل از دیدگاه ملاصدرا، ص ۱۵).

منظور علامه از وجود همان واقعیت است نه وجود به عنوان عنصر متافیزیکی متمایز از ماهیت و این اصل بیانگر تمایز نظر علامه از دیدگاه ملاصدرا است. بنابر این می‌توان ادعا کرد، علامه تنها فیلسوفی است که نظریه خود را بدون اتکا به پذیرش ماهیت و تمایز متافیزیکی آن با وجود، بنیان نهاده است.

علامه با تحلیل معنای علم و اثبات وجود آن (که حقیقت آن کاشفیت است) و با اثبات اینکه علم، فعلیت محض و از هر گونه قوه و استعداد منزله است، ثابت کرد که علم از سنخ وجود است نه ماهیت (مطهری، ج ۹، ص ۳۱۷).

در دیدگاه علامه علم حضوری با علم حصولی همراه و هم آغوش است و ملاک مطابقت و صدق، حاکویت ذاتی وجود ذهنی است، تطابق ادراکی وجود ذهنی با خارج به حاکویت ذاتی آن است، علامه معتقد به ماهیت منحفظه در ذهن نیست و علم را حاصل انعکاس خارج توسط ماهیت منحفظه در ذهن نمی‌داند، بلکه ماهیت و علم حصولی متاخر از ادراک حضوری نفسانی و معرفت پیشینی به حقیقت معلوم است:

معلوم با وجود خارجی خود برای عالم حاضر می‌شود و این علمی شهودی و حضوری است که به دنبال این ادراک حضوری، مدرک به ماهیت دارای آثار خارجی آن منتقل می‌شود (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۲۳۹).<sup>۵</sup>

با توجه تحلیل‌های متعدد درباره کیفیت علم به امور متغیر و اثبات وحدت علم، که در بیانات فلاسفه دیگر دیده می‌شود و این مسئله را در شمار مسائل مورد توجه غالب فلاسفه و معضلات مسئله علم قرار می‌دهد، این نحوه تبیین از وحدت علم را می‌توان از ابداعات علامه و سخنی نو در عرصه علم و ادراک به حساب آورد که فلاسفه قبل بدان توفیق نیافته بودند.

عبارات علامه تصریح به پیشینی بودن این علم حضوری بر علم حصولی دارد، پیش از پیدایش علم حصولی، باید موجود مجردی که معلوم حضوری انسان است، نزد او حاضر باشد تا پس از آن ادراک حضوری و با تکیه بر آن، علم حصولی برای انسان حاصل شود، بنابر این علوم حصولی و معرفت مبتنی بر خارج و حضور ماهیت آن به وجود ذهنی در ذهن نیست، بلکه مقدم بر خارج و ماخوذ از ادراک حضوری نسبت به مجردات است:

علم حصولی ماخوذ و برخاسته از ادراک حضوری است و مدرک حضوری ما موجود مجرد مثالی است یا عقلی است که با وجود خارجی خود نزد عالم حاضر می‌شود (همان، ص ۲۳۹).<sup>۶</sup>

توجه به این مطلب، تفاوت علم حضوری از دیدگاه علامه با فلاسفه گذشته را روشن می‌کند. در دیدگاه فیلسوفان پیشین، اشیای خارجی به ماهیات خود در ذهن حاضر شده و منشأ این علم حضوری می‌باشند، لذا علم حضوری به صورت متوقف بر حصول آنها در ذهن است، در حالی که علامه حصول علم حصولی را متوقف بر حضور می‌داند و می‌توان علامه را بنیانگذار این ابداع و نواندیشی معرفتی دانست:

مقصود از رابطه مستقیم این است که آن شیء اول در یک مرحله باید به علم حضوری معلوم شود یعنی یک نوع اتصال و پیوند مستقیم با او برقرار شود تا بعد از این علم حضوری یک علم حصولی ساخته شود که این مطلب را علامه طباطبایی در اصول فلسفه بهتر و روشنتر از هر کس دیگر بیان کرده و فرموده‌اند که هر علم حصولی مسبوق به علم حضوری است (مطهری، ج ۹، ص ۳۱۹).

شرط اصلی پیدایش تصورات اشیا و واقعیت‌ها برای ذهن، اتصال وجودی آن واقعیت‌ها با واقعیت نفس است... اتصال وجودی یک واقعیتی با واقعیت نفس موجب می‌شود که نفس آن واقعیت را با علم حضوری بیابد، علیهذا ذهن یا قوه مدرکه از اینجا آغاز می‌شود یعنی همین که نفس به عین واقعیتی نائل شد و آن واقعیت را با علم حضوری یافت، قوه مدرکه (قوه خیال) که در این مقاله به قوه تبدیل کننده علم حضوری به علم حصولی نامیده شده، صورتی از آن می‌سازد و در حافظه بایگانی می‌کند و به اصطلاح آن را با علم حصولی پیش خود معلوم می‌سازد (همان، ج ۶، ص ۲۷۱).

بنابراین علامه برخلاف جریان عمومی حاکم بر اندیشمندان قبل از خود بازگشت هر علم حصولی را به علم حضوری دانسته و می‌فرمایند:

مبنا و مأخذ تمام علم‌های حصولی یعنی تمام اطلاعات معمولی و ذهنی ما نسبت به دنیای خارجی و دنیای داخلی (نفسانی) علم‌های حضوری است و ملاک و مناط علم‌های حضوری اتحاد و اتصال وجودی واقعیت شیء ادراک کننده و واقعیت شیء ادراک شده است (همان، ص ۲۷۲).

علم حصولی متوقف بر علم حضوری است و علم حضوری منبع و منشاء پیدایش علم حصولی می‌باشد:

اگر بخواهیم به کیفیت تکثرات و تنوعات علوم و ادراکات پی ببریم، باید به سوی اصل منعطف شده، ادراکات و علوم حضوری را بررسی نماییم، زیرا همه شاخه‌ها بالاخره به این ریشه رسیده و از وی سرمایه هستی می‌گیرند. علم حضوری است که به واسطه سلب منشأیت آثار به علم حصولی تبدیل می‌شود (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۶، ص ۲۷۶).

در دیدگاه علامه علم حصولی و ماهیت منحلظه ملاک تطابق ذهن و عین نیست، نشانگری نسبت به واقع، ذاتی حاکویت و قیاسی بودن وجود ذهنی است، لذا شیء در علامه همان وجود

است نه ماهیت و ملاک وحدت، حاکویت وجود است که کاشفیت، ذاتی آن است، علامه معتقد نیست که ماهیت منحفظ ذهنی دو حیث دارد به حمل اولی ذاتی و مفهومی حاکی خارج و منعکس کننده اجناس و فصول مفهومی است و به حمل شایع کیف نفسانی، بلکه در دیدگاه علامه ماهیت جز اعتبار محض ذهنی چیزی نیست:

وجود ذهنی از جهت مقایسه با وجود خارجی و عدم ترتب آثار موجود خارجی بر آن ذهنی و بدون اثر به شمار می آید (همو، تعلیقه اسفار، ج ۲، ص ۲۶۴).<sup>۷</sup>

وجود دو قسم است یا خارجی است و دارای اثر، یا مقیسی است و بی اثر، در دیدگاه علامه دو حیث متمایز برای صورت ذهنی نداریم وجود ذهنی یک حیث واحد دارد و آن عین کاشفیت و مرآتیت نسبت به خارج است وجود ذهنی در مقایسه با خارج و حکایت خارج، ذهنی است.

تحقق وجود ذهنی که یکی از اقسام وجود مطلق است در مقایسه با خارج حاصل می شود؛ وجود مطلق، یا دارای آثار خارجی است، که خارجی است و یا بدون آثار خارجی است که به آن ذهنی می گوئیم (همان، ج ۲، ص ۲۶۵).<sup>۸</sup>

در خارج هر چه هست وجود خارجی است و در ذهن هر چه هست وجود ذهنی است، تمایز وجود و ماهیت یک تمایز منطقی است و فقط در ذهن حاصل می شود.

با این بیان روشن می گردد که هر موجود ذهنی یک وجود مقیسی نسبت به خارج به حساب می آید (همان، ج ۲، ص ۲۶۵).<sup>۹</sup>

وجود یا وجود مقیسی است و یا وجود نفسی، ملاک ربط ذهن به خارج نیز همین حاکویت ذاتی وجود است وجودی که عین واقعیت است، مرتبه ای از واقعیت واقعیت مقید که خود مرتبه ای از واقعیت مطلق است و می توان گفت از این جهت سخن علامه بسیار به دیدگاه عرفان نزدیک است، آنچه ملاصدرا در وحدت شخصی و پایان فلسفه خود ابراز کرد، علامه در آغاز فلسفه اش مطرح نمود، ملاصدرا از وحدت تشکیکی و وجود مستقل و رابط به وحدت شخصی و شأن و ذی شأن عرفانی و از ظهور وجود به حد وجود رسید در حالی که علامه از ابتدا ماهیت را حد وجود دانسته و آنرا فقط ذهنی می داند.

در دیدگاه علامه حقیقت عینیّه واحده وجود دارای دو مرتبه است، یک مرتبه وجود ذهنی و یک مرتبه وجود خارجی که ملاک وحدت علم و ربط آن به واقع نیز همین وجود است.

بنابراین در دیدگاه علامه ملاک تطابق حاکویتی ذاتی وجود ذهنی است، برخلاف ملاصدرا که تطابق به ماهیتی است که به نحو ثابیا و بالعرض حاصل می‌شود (همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۲، ص ۲۹۰) و برخلاف میر داماد که تطابق به ماهیتی است که به نحو اولاً و بالذات و بالاصاله در ذهن حاصل است (میرداماد، *قبسات*، ص ۳۹؛ *تقویم الایمان*، ص ۳۳۵) وجود ذهنی از دیدگاه علامه وجودی مقیسی است که اینه خارج است و ماهیت در اعتبار ذهنی پدید می‌آید و واقعیتی ندارد:

دانستیم که حقیقت خارجی همان وجود است و بس و امور دیگر مانند ماهیات اموری انتزاعی و ذهنی می‌باشند که در خارج تحقق ندارند (همو، *رسائل توحیدی*، ص ۴۲).

ذهن از مقید بودن وجود، ماهیت را انتزاع و اعتبار می‌کند، پس حقیقت ماهیت امری است ساخته ذهن، ذهن برای وجودات مقید و محدود خارج که جز وجود نیستند، ماهیتی اعتبار می‌کند و شیء مقید خارجی را دارای ماهیت و وجود می‌داند، سرایت این حکم ذهن به خارج و تبدیل تمایز ذهنی به خارجی و متافیزیکی به اعتقاد علامه خلط بین احکام ذهن و خارج است که فلاسفه پیش از علامه به نوعی گرفتار آن بودند و علامه آن را نمی‌پذیرد.

این تقدم معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی در دیدگاه علامه غیر آن چیزی است که در فلسفه غرب مطرح بوده است، بلکه بر اساس مبانی خاص علامه در باره ماهیت و واقعیت شکل گرفته که بر اساس آنها علامه به جنبه معرفت‌شناسی و مقیسی بودن وجود ذهنی اهمیت بیشتری داده و برخلاف اکثر فلاسفه که از عین به ذهن منتقل می‌شوند، از ذهن به عین منتقل می‌شود، در نظر علامه آنچه برای ما ظاهر و روشن است وجود ذهنی است و آن چیزی که باید اثبات شود وجود خارجی اشیاست وجود ذهنی در عین حال که به نظر مقایسه‌ای عین حاکویتی از خارج است. اتصاف به کیف و دیگر خواص مقولی ندارد و نمی‌توان آن را جوهر یا عرض به حساب آورد.

باید این نکته را مورد توجه قرار داد که کیف نفسانی بودن صور ذهنی از این جهت است که این صور ناعت نفس و صورت علمی برای آن می‌باشند و جنبه مقیسی بودن آن با خارج مورد توجه و لحاظ قرار نگرفته است، اما در مقایسه با خارج این صورهای ذهنی صرف مفاهیم بوده و به جوهر بودن یا عرض بودن متصف نمی‌شوند (همو، *تعلیقه اسفار*، ج ۲، ص ۳۰۶).<sup>۱۰</sup>

بنابراین ملاک ذهنی بودن، مقیسی بودن وجود به خارج است والا وجود ذهنی نیز خود وجودی خارجی است (همان، ج ۲، ص ۳۱۱).<sup>۱۱</sup>

علامه ارتباط حسی را معد رؤیت موجودات مجردی می‌داند که علت فاعلی واقعیات مادی هستند و بنابراین نفس در ادراک خود پس از ارتقا به عوالم بالاتر وجود، مثال مجرد این موجودات را در عالم خودشان مشاهده می‌نماید:

بدون شک نفس همه معلومات خود را بعد از اینکه برای نفس حاصل می‌شوند ادراک می‌نماید و لازمه این مطلب این است که این معلومات قائم به نفس بوده و بلکه از مراتب وجود نفس باشند پس نفس هیچ معلومی چه جزئی و چه کلی ادراک نمی‌کند مگر در داخل ذات و دایره وجودی خود و لازمه این ادراک این است که مثالی مطابق با مثال اعظم برای نفس حاصل شده باشد (همان، ص ۳۰۲).<sup>۱۲</sup>

تبیین فلسفی این فکر عرفانی که همان ترتیب و حضور و احاطه عوالم بر یکدیگر است، نزدیکی علامه را به عرفا در این باب آشکار می‌کند، بر اساس این نگرش آنچه در عالم ماده و طبیعت وجود دارد، عیناً همان است که با یک وجود راقی‌تر و بالاتر در عالم مثال وجود دارد و آنچه در عالم مثال است، همان است که به وجودی عالی‌تر در عالم بالاتر از او تحقق یافته است، بنابر این ادراک مرتبه عالی‌تر عیناً ادراک مراتب مادون نیز می‌باشد (مطهری، ج ۹، ص ۳۱۶).

از آنچه گذشت به دست می‌آید که در دار هستی چهار عالم کلی تحقق دارد که به تناسب شدت وجود ترتیب یافته‌اند و هر یک بر طبق دیگری می‌باشند: اول عالم اسماء و صفات که لاهوت نامیده می‌شود، دوم: عالم مجرد تام که عالم عقل و روح و جبروت نام دارد، سوم: عالم مثال که به آن عالم خیال و مثل معلقه و برزخ و ملکوت گویند، چهارم: عالم طبیعت که به آن ناسوت گویند» (طباطبایی، رسائل توحیدی، ص ۱۵۸).

علامه صورت‌های علمی‌اشیا را صورت‌های متعلق به واقعیات مادی خارج نمی‌داند که فقط با تبدیل وجودشان از خارجی به ذهنی، آثار دیگری مربوط به وجود ذهنی، پیدا کرده باشند؛ بلکه این آثار را به آنچه حقیقتاً در عالم مثال و عقل معلوم ما است، متعلق می‌داند، به همین جهت بحث از ترتب یا عدم ترتب آثار بر صورت‌های علمی که حقیقتاً از سنخ وجودند، معنایی نخواهد داشت:

آنچه را ما آثار وجود خارجی می‌دانیم و تصور می‌کنیم که این آثار متعلق ادراک ما قرار گرفته است، در واقع آثار معلوم حقیقی ما که در نزد مدرک حاصل شده است نمی‌باشند که بحث ترتب یا عدم ترتب این آثار برای وجود ذهنی جایی داشته باشد (همو، *نهایت الحکمة*، ص ۲۳۹).<sup>۱۳</sup>

بلکه صور علمی موجودات مجردی هستند که خود، مبدأ فاعلی موجودات مادی بوده و تمام کمالات آنها را دارا می‌باشند؛ از این رو بدون توجه به واقعیات مادی هم موجودند اگرچه مورد غفلت قرار گرفته و مشاهده نشوند:

بنابراین معلوم واقعی هنگام ادراک اموری که نوعی تعلق به ماده دارند، همان مثال مجرد است که مفیض وجود و مبدأ فاعلی این موجود مادی است (همان، ص ۲۳۹).<sup>۱۴</sup>

مطابقت ذهن و عین بر اساس مبانی علامه

در دیدگاه مشهور فلاسفه، ملاک تطابق عین و ذهن همان ماهیت منحفظه در ذهن و خارج است، غالب فلاسفه با تقدیم وجودشناسی بر معرفت‌شناسی معتقدند که ماهیت اشیا که به وجود عینی در بیرون از ذهن با آثار خارجی موجود است، به وجود ذهنی در ذهن تحقق پیدا می‌کند که اگر چه نحوه وجودش در بیرون و ذهن، یکسان نیست، اما وحدت ماهیت در وجود ذهنی و خارجی ملاک مطابقت علم با خارج است و از طریق همین رابطه ماهوی است که ارزش و اعتبار علم و مطابقت آن با معلوم تبیین می‌گردد و ارتباط ماهوی ذهن و خارج، ملاک ارزش و اعتبار علم، قرار می‌گیرد (فیاضی، ص ۹).

اما در دیدگاه علامه با توجه به مقدم ساختن معرفت‌شناسی بر وجودشناسی و نفی ماهیت و انکار تمایز متافیزیکی آن، این پرسش مطرح می‌شود که اگر صورت‌های علمی، موجودات مجرد مثالی یا عقلی باشند که پیش از علم حصولی و توجه به ماهیت اشیا مادی و آثار خارجی آنها، نزد عالم حاضرند، پس علم حصولی که از توجه به عالم مادی پدید می‌آید، چه معنایی خواهد داشت و مشکل مطابقت علم با جهان خارج چگونه حل می‌شود (شریف زاده، ص ۱۰۱)؟  
علامه این مسئله را بر اساس مبانی خاص خود در وجود ذهنی، همچون اصل واقعیت، نفی ماهیت، تقدم ادراک حضوری بر دستگاه مفهوم سازی حصولی و اثبات حاکویت ذاتی وجود

مقیسی ذهنی به عنوان ملاک تطابق علم با خارج، حل نموده است، چنانکه گفتیم در دیدگاه علامه حاکویت و کشف ویژگی ذاتی علم است وجود ذهنی، بالذات حکایت از ما وراء خود دارد و این حکایت از خارج ذاتی آن است واقعیت علم بالذات واقعیتی نشان دهنده و بیرون نماست. ایشان حیثیت حکایت از خارج و قیاسی بودن وجود ذهنی را ویژگی بالذات وجود ذهنی از حیث وجود مقیسی آن نسبت به خارج می‌دانند، هر علم و ادراکی خاصیت کشف از خارج را دارد، مدرک بعد از آنکه واقع را با علم حضوری دریافت نمود، علم حصولی به واسطه تصرف قوه مدرک از آن اخذ می‌نماید.

علامه این مسئله را مقدمه بحث انطباق قرار داده و معتقد است که از حیث واقع نمایی و کشف، خطایی در این علم راه ندارد، در اصل ادراک و حتی مقدمات حسی آن تا مرحله تطبیق ادراک با خارج خطایی نیست، به این معنا که در مقام تصور و در ادراکات حسی مفرد خطا مطرح نمی‌شود، همچنین در حکمی که در مرتبه حس است خطا راه ندارد، اما آنجا که با دخالت واهمه می‌خواهیم این ادراک را با خارج تطبیق دهیم دچار خطا و اشتباه می‌گردیم، خطا آنجاست که ما در مقام تطبیق ادراک حضوری با خارج باشیم.

در مرحله تصور یعنی در مرحله وجود ذهنی هیچ خطایی نیست. خطا در مرحله تصدیق است و خطا در تصدیق‌ها از این جهت است که انسان یک چیزی را از خودش می‌گیرد و به جای دیگر منتقل می‌کند. این است که می‌گویند همه خطاهای ذهن نسبی است (این مطلب را ایشان در اصول فلسفه خوب بحث کرده‌اند) یعنی هیچ خطای مطلق وجود ندارد؛ محال است برای ذهن خطای مطلق باشد (مطهری، ج ۹، ص ۲۶۲).

بنابراین در دیدگاه علامه ادراک حقیقی ما نسبت به جهان مادی همان ادراک حضوری است که از حقیقت این اشیا در عالم بالاتر داریم و نفس با دخالت قوه واهمه این ادراک را متعلق به محسوسات خارجی می‌داند، البته این به آن معنا نیست که ادراک ما ارتباطی با خارج نداشته و منفصل از آن رخ می‌دهد، زیرا همان‌گونه که بیان شد این مجردات حقیقت و عین همین اشیا خارجی است.

اتصال با جهان مادی از راه حواس، موجب می‌شود که انسان توهم نماید این موجودات مجرد مثالی یا عقلی که صورت‌های علمی‌او هستند، صورت همان واقعیات مادی عالم خارج



باشند و چون آثار خارجی را در آنها نمی‌یابد، حکم می‌کند که اینها ماهیاتی هستند که از وجود خارجی منسلخ گشته و به وجود ذهنی تحقق یافته‌اند:

هنگام ادراک حسی و ارتقای نفس به عالم مجردات و مشاهده مثال وهم برای مدرک این توهم را به وجود می‌آورد که آنچه در نزد او حاضر است صورت موجود خارجی است و از این رو آثار موجود خارجی را از آن طلب می‌نماید و چون این آثار را همراه این صورت ادراک نمی‌کند چنین حکم می‌کند که این صورت ماهیت ذهنی است بدون ترتب آثار خارجی (طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ص ۲۳۹).<sup>۱۵</sup>

علامه، علم حصولی را محصول همین دخالت قوه واهمه دانسته و آن را اعتبار اضطراری عقلی می‌داند که از موجودات مجرد مثالی و عقلی حاضر نزد او انتزاع شده است و البته نفس چاره‌ای جز اعتبار اضطراری این علم حصولی نخواهد داشت:

علم حصولی یک اعتبار عقلی است که عقل مضطر به آن می‌باشد عقل این اعتبار را از معلوم حضوری که همان موجود مجرد عقلی و مثالی که به علم حضوری برای او ثابت است دریافت می‌دارد (همان، ص ۲۳۹).<sup>۱۶</sup>

علامه گاه از این قوه با عنوان قوه تبدیل کننده علم حضوری به علم حصولی یاد کرده است: قوه نامبرده (تبدیل کننده علم حضوری به علم حصولی) به همه علوم و ادراکات حضوری، یک نحو اتصال دارد و می‌تواند آنها را بیابد، یعنی تبدیل به پدیده‌های بی‌اثر نموده و علم حصولی بسازد (همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۶، ص ۲۸۵).

این توهم، به جهت اتصال انسان به وسیله حواس با جهان مادی پدید می‌آید و منشأ پیدایش علم حصولی می‌گردد، پس علم حصولی بدون اتصال حواس آدمی با جهان مادی، محقق نخواهد شد و حضور موجودات مثالی یا عقلی به تنهایی و بدون اتصال حواس، موجب تحقق و موجودیت علم حصولی نمی‌شود:

اگر چه میان او و سایر علم‌های حضوری فرقی نیست ولی باید دانست که این علم حضوری خود به خود نمی‌تواند علم حصولی بار آورد، پس به جای دیگری باید دست دراز نمود (مطهری، ج ۶، ص ۲۸۴).

علامه معتقد است این اتصال علت اعدادی و زمینه لازم برای پیدایش علم حصولی است و لذا علم حصولی مخصوص نفوسی است که به بدن مادی تعلق داشته باشند، تا با اتصال به ماده از راه حواس این اعتبار عقلی و علم حصولی را پدید آورند. جوهرهای عقلی که این مقدمات

حسی را ندارند، ادراک حصولی نیز نخواهند داشت، جوهر عقلی نه ذاتاً و نه فعلاً ارتباط و اتصالی به ماده ندارند تا چنین توهمی برایشان پیش آید و زمینه اعتبار علم حصولی را فراهم نماید، آنها به حقایق اشیا دست یافته‌اند و علمشان اعتباری و حصولی ایهامی نیست:

برای جوهرهای عقلی مجرد از ماده هیچ علم حصولی وجود ندارد، ما حقیقت موجود مجرد عقلی یا مثالی را ادراک می‌کنیم و این علمی حضوری است، سپس از راه اتصال با ماده می‌یابیم که آثار وجود مادی، بر آن موجود مجرد مترتب نمی‌شود، پس گمان می‌کنیم آنچه از وجودهای مجرد و دارای آثار نزد ما است، همان اشیا طبیعی است که به وجود ذهنی بدون آثار، در ذهن ما یافت شده است و با چنین توهمی، ماهیات و مفاهیم که همان علوم حصولی هستند، شکل می‌گیرند. این وهم که بخاطر اتصال با ماده رخ می‌دهد، همان چیزی است که علوم حصولی را ایجاد می‌کند و ماهیات و مفاهیم ذهنی را به وجود می‌آورد. نزد مجردات عقلی محض که هیچ اتصالی با ماده ندارند، منشأیی برای ظهور ماهیات و مفاهیم نبوده و جایگاهی در آنها برای علوم حصولی نیست، بلکه این وجودهای مجرد، به نفس وجود اشیا، به صورتی حضوری نایل می‌شوند (طباطبایی، *تعلیقہ اسفار*، ج ۴، ص ۴۵۶).<sup>۱۷</sup>

این اتصال با جهان مادی مقدمه پیدایش علم حصولی است، اتصال به مراتب، مقدم بر علم حصولی است، این اتصال زمینه ساز آن توهم و سپس اعتبار علم حصولی است و بدون آن چنین توهمی پدید نمی‌آید. همچنین این اتصال است که نفس آدمی را آماده مشاهده آن موجودات مجرد مثالی یا عقلی می‌کند.

موجودات مجرد مثالی یا عقلی، اگرچه پیش از توجه آدمی موجود بوده و مبدأ فاعلی واقعیات مادی هستند؛ لکن توجه به آنها، پس از اتصال آدمی با جهان مادی بیرون از ذهنش رخ می‌دهد، این اتصال نزد علامه پدید آورنده آن موجودات مجرد که همان صورت‌های علمی حاضر نزد ذهن‌اند، نیست، بلکه فقط نفس را مستعد شهود آنها می‌سازد:

هنگامی که نفس از طریق حس نوعی اتصال به عالم مادی پیدا می‌کند استعداد مشاهده این

موجود مجرد مثالی یا عقلی را در عالم مجرد پیدا می‌کند (همان، ج ۶، ص ۱۲۸).<sup>۱۸</sup>

بنابراین، اتصال نفس به جهان مادی از راه حواس، هم موجب مشاهده موجودات مجرد مثالی یا عقلی می‌شود و هم علم حصولی را که اعتباری برآمده از فعالیت قوه واهمه است به وجود می‌آورد. به اعتقاد علامه صورت‌های علمی مجرد، مبدأ فاعلی موجودات مادی بوده و تمام

کمالات آنها را دارا می‌باشند، پس نه تنها خدشه‌ای بر واقع‌نمایی آنها وارد نمی‌شود، بلکه ادراک این صورت‌ها از کمال واقع‌نمایی برخوردار خواهند بود، زیرا حقایق مجرد عین همین موجودات خارجی هستند، اگر چه نفس به توهم آنها را موجودات بدون آثار خارجی می‌داند این توهم، لطمه‌ای بر این واقع‌نمایی ادراک نخواهد زد؛ زیرا حقیقت این توهم آن است که صورت‌های علمی‌را صورت بی‌اثر واقعیات مادی بپنداریم و این توهم، تغییری در صورت‌های مجرد علمی‌پدید نمی‌آورد:

پس ناچار به علم، اعتبار واقعیت داده‌ایم یعنی صورت ادراکی را همان واقعیت خارج می‌گیریم و آثار خارج را از آن علم و ادراک می‌شماریم (همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۶، ص ۴۳۸).

علامه صورت‌های علمی‌را موجودات مجردی می‌داند که مبدأ فاعلی واقعیات مادی‌اند و قوه و اهامه سبب می‌شود که آدمی آنها را صورت‌ها و ماهیات همان واقعیات مادی بپندارد در حالی که غالب فیلسوفان قبل از او، صورت‌های علمی‌را صورت‌های مجردی می‌دانند که صورت‌های ذهنی همان واقعیات مادی هستند:

همانا ماهیت از نسبت این صورت موجود در ظرف ادراک به فرد مادی خارجی و مشاهده خالی بودن آن از آثار افراد مادی پدید می‌آید. پس بر پایه این نسبت، مفاهیمی پدید می‌آید که آثار خارج بر آنها بار نمی‌شود، یعنی ماهیاتی ساخته می‌شود که نسبتی مساوی به وجود و عدم داشته و آن گاه به عنوان امری ذاتی بر افراد مادی حمل می‌شود و در نتیجه، ماهیات نوعی یا جنسی، جوهری یا عرضی پدید می‌آید (همو، الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۷۰؛ ج ۱، ص ۲۶۷).<sup>۱۹</sup>

مفهوم‌گیری از این مصادیق متوقف بر نوعی ارتباط و اتصال با خارج است والا اگر نفس بدون ارتباط با خارج این مفاهیم را انشا کند نسبت این صور و مفاهیم ذهنی نسبت به همه مصادیق مساوی است و دلالت آن بر مصادیقی خاص ترجیح نخواهد داشت، در حالی که صدق آن بر مصداق خاص خودش روشن است (همو، نهاية الحکمة، ص ۲۴۴).<sup>۲۰</sup>

علامه صورت‌های محسوس، متخیل و معقول را موجودات مجرد دانسته و اتصال به ماده را زمینه‌ساز شهود صورت‌های مجرد در همه مراتب می‌داند، اگر چه این شهود امری دارای مراتب است که گاه در قالب شهود صورت‌های محسوس و گاه متخیل و گاه معقول نمود می‌کند:

حقیقت امر این است که صورت‌های محسوس بالذات صورت‌های مجرد از ماده می‌باشند و اینکه عده‌ای برای حصول ادراک حسی وجود اعراض و ماده را شرط دانسته‌اند و برای ادراک خیالی حضور اعراض مشخصه و تقشیر از ماه را شرط کرده‌اند و در ادراک عقلی خالی بودن از ماده و اعراض را شرط دانسته‌اند در واقع همه بیان مقدمات ادراک و حصول استعداد برای نفس است تا بتواند ادراک کند و دخلی در اصل ادراک ندارد (همان، ص ۳۰۱).<sup>۲۱</sup>

از این رو نباید پنداشت که مراد علامه از صورت‌های علمی مجرد، فقط صورت‌های معقول و کلی بوده و منظور از اتصال نفس به جهان مادی، همان درک صورت‌های محسوس است، بلکه علامه اتصال به جهان مادی را چیزی جز برخی فعل و انفعال‌های اجزای عصبی و دماغی ندانسته و آن را آماده کننده نفس برای درک صورت‌های محسوس مجرد به شمار می‌آورد:

بنابراین صورت‌های حسی یا تخیلی اگر چه دارای مقدار باشند در عالم نفس قائم بنفسه خواهند بود و هیچ گونه انطباعی در ماده یا اجزای عصبی ندارند و از آنجا که هیچ انطباعی در ماده و جزء عصبی ندارند و به عرض آن ماده تقسیم نمی‌شوند، پس ارتباط جزء عصبی به صورت ادراکی و فعالیت‌هایی که حین ادراک انجام می‌دهد همه از باب ایجاد زمینه اعدادی برای ادراک نفس است که از طریق آن نفس آماده ادراک آن صور در عالم خود می‌شود (همان، ص ۲۳۸).<sup>۲۲</sup>

شهود موجودات مجرد، مراتبی دارد که صورت‌های محسوس و متخیل و معقول حکایت از آن دارد از آن جهت که این موجودات مجرد مثالی یا عقلی، مورد درک حضوری عالم قرار می‌گیرند:

این موجودات خارجی بنفسه در نزد مدرک حاضر می‌شوند، اگر چه این ادراک از بعید باشد (همان، ص ۲۳۹).<sup>۲۳</sup>

این مطلب اشاره به شدت و ضعف ادراک حضوری به اندازه استعداد مدرک دارد و آنگاه که مدرک به مرتبه‌ای برسد که از دام توهم رها شده و از توجه به اعتبارات علم حصولی رهایی یابد، به شهود عرفانی واصل می‌شود و در اینجاست که باید به تفاوت بین شهود موجودات مجرد مثالی یا عقلی در تمام علوم حصولی و شهود عرفانی توجه کرد که شهود عرفانی وقتی پدید می‌آید که آدمی به توهم گرفتار نیاید و از توجه به حقیقت علمش باز نماند بلکه حقیقت علم را آن گونه که هست دریابد.

بنابراین تبیین ادراک در دیدگاه علامه با این بیان بسیار نزدیک به مبانی شهود عرفانی است، بلکه می‌توان گفت رویه دیگر هر ادراک حصولی که در نفس مدرک حاصل می‌شود، همان شهود عرفانی خواهد بود، که به حسب استعداد نفس و ارتقائی که به عوالم مجرد پیدا می‌کند برای او حاصل می‌گردد.

انسان از طریق درون خود اتصالی واقعی با تمام عالم هستی دارد، حاصل این اتصال همان شهود عرفانی است که زیر بنای همه ادراکات انسان می‌باشد، البته به حسب مراتب انسان‌ها کسانی که تعلق شدیدتری به امور جسمانی و مادی دارند، از درک حقیقت این ادراک غافلند و به خاطر انس با طبیعت این توهم برای آنها به وجود می‌آید که این صورتهای مجرد مثالی و عقلی تصاویر همان موجودات خارجی است و آن دو را بر هم منطبق می‌دانند (همو، تعلیقه اسفار، ج ۴، ص ۴۵۶).<sup>۲۴</sup> در حالی که عارف به خاطر تعالی نفس و عدم توجه و تعلق به عالم ماده دچار این توهم نمی‌شود و به خاطر فهم عمیق از مراتب عالم و تمایز آنها از گزند این توهم سرابی هم بدور است، پس علم حضوری شهودی عرفانی زیر بنای همه ادراکات حسی و خیالی و عقلی است نهایت اینکه برای غیر عارف این ارتباط و اتصال واسطه توهم و انطباق صورتهای به اشیای خارجی می‌گردد در حالی که برای عارف چنین توهمی پیش نمی‌آید.

بنابراین علم حضوری به موجودات مجرد و مثالی، با توجه به ماده و جهان مادی، گاه مورد غفلت قرار گرفته و به جهت این غفلت است که آدمی معلوم حضوری خود را صورت بی اثر همان امور مادی می‌پندارد و گاه مورد غفلت نبوده و به شهودی تام، مشهود آدمی قرار می‌گیرد.

نتیجه

علامه طباطبایی در مسئله وجود ذهنی دارای دیدگاهی ابداعی است که مبتنی بر مبانی خاص فلسفی ایشان می‌باشد:

علامه موضوع فلسفه الهی خود را واقعیت قرار داده و واقعیت را مساوی وجود معرفی می‌نمایند بنابراین جایی برای ماهیت و بحث اصالت وجود و ماهیت در فلسفه الهی ایشان نیست.

با انکار تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت در خارج، ماهیت را صرفاً تمایزی ذهنی و منطقی دانسته و برای ماهیت در خارج نه مصداق اولی و نه ظهور ثانوی قائل نیست، بلکه آنرا صرفاً ذهنی و دارای حیثیتی مصداقی می‌دانند نه مصداق واقعی.

علامه ماهیت را به عنوان حد وجود امری عدمی و ساخته ذهن فاعل شناسا دانست که صرف نظر از ذهن آدمی جایی در نظام واقعیت جهان نداشته و امری مطلقاً عدمی است، ذهن در مقام معرفت بین هستی و چیستی تمایز قائل شده و ماهیت را در ذهن اعتبار می‌نماید.

در خارج آنچه هست وجود است؛ وجود مطلق و وجودات مقید، از این رو دیدگاه علامه بسیار به دیدگاه عرفانی نزدیک است، آنچه ملاصدرا در وحدت شخصی و پایان فلسفه خود ابراز کرد، علامه در آغاز فلسفه‌اش مطرح نمود، ملاصدرا از وحدت تشکیکی و وجود مستقل و رابط به وحدت شخصی و شأن و ذی شأن عرفانی و از ظهور وجود به حد وجود می‌رسد در حالی که علامه از ابتدا ماهیت را حد وجود دانسته و آنرا ذهنی محض می‌داند.

برخلاف فلسفه‌های قبل که در آنها ماهیت در تعقل نقش عمده دارد و هستی‌شناسی عقل فعال به عنوان مفیض صور علمیه در مرحله قبل از معرفت‌شناسی قرار می‌گیرد، یا معرفت‌شناسی مبتنی بر تمایز وجود و ماهیت و نقش ماهیت در ادراک و در مرحله بعد از وجودشناسی توجیه می‌شود، علامه معرفت‌شناسی خود را بر هستی‌شناسی مقدم داشته است و آن را بدون ابتناء بر مسئله وجود و ماهیت و تمایز آنها سامان داده است.

بر اساس دیدگاه علامه در مسئله نفس الامر ماهیت در ظرف ثبوتی که عقل آنرا اعتبار کرده است و اعم از ثبوت واقعی و ثبوت اعتباری است و شامل ماهیات و همه مفاهیم اعتباری می‌شود تحقق می‌یابد و این موجودیت ماهیات، موجودیتی اعتباری و به توسع اضطراری عقل است. علامه وجود ذهنی را وجود مقیسی نسبت به خارج و عین حاکویت و کاشفیت می‌داند، ملاک وحدت علم، مطابقت و صدق، حاکویت ذاتی وجود ذهنی است و تطابق ادراکی وجود ذهنی با خارج به همین حاکویت ذاتی آن است.

حیثیت حکایت از خارج و قیاسی بودن وجود ذهنی ویژگی بالذات وجود ذهنی از حیث وجود مقیسی آن نسبت به خارج است، هر علم و ادراکی خاصیت کشف از خارج را دارد و از این حیث خطایی در این علم راه ندارد وقتی به وسیله اتصال حواس با جهان مادی و با دخالت واهمه می‌خواهیم این ادراک را با خارج تطبیق دهیم، دچار خطا شده، این ادراک را متعلق به

محسوسات خارجی می‌دانیم و چون آثار خارج را در این صورت نمی‌یابیم، حکم می‌کنیم که این صورت ماهیتی ذهنی است بدون ترتب آثار خارجی و این توهم، منشأ علم حصولی است. البته این اعتبار یک اعتبار اضطراری است که گریزی از آن نیست و برای حصول ادراک لازم و ضروری است.

### یادداشت‌ها

۱. حکیم سبزواری در تعلیقه *اسفار* قول به شیخ را به قدما نسبت داده است و محقق لاهیجی در *سوارق* آن را طبق نظریه حکما تأویل نموده است، *تعلیقه سبزواری*، ج ۱، ص ۳۱۴.
۲. بمعنی أن الوجود هو الأصل فی التحقق و الماهية تبع له لا كما يتبع الموجود للموجود بل كما يتبع الظل للشخص و الشیخ لذی الشیخ من غیر تأثیر و تأثر.
۳. ان الامور النفس الامریة لوازم عقلیة للماهیات، متقررة بتقررها.
۴. فالظرف الذی يفرضه العقل لمطلق الثبوت و التحقق بهذا المعنى الأخير هو الذی نسمیه نفس الامر و یسع الصوادق من القضايا الذهنیة و الخارجیة و ما یصدقه العقل و لا مطابق له فی ذهن أو خارج.
۵. یحضر بوجوده الخارجی للمدرک و هو علم حضوری و بتعقبه انتقال المدرک الی ما لذلك الامر من الماهیة و الآثار المترتبة علیه فی الخارج.
۶. العلم الحسولی مأخوذ من معلوم حضوری هو موجود مجرد مثالی او عقلی حاضر بوجوده الخارجی للمدرک.
۷. فالوجود الذهنی انما هو ذهنی من جهة مقابله الوجود الخارجی وعدم ترتب آثاره علیه واما من جهة ترتب آثار ما علیه... فهو من هذه الجهة الوجود خارجی و لیس بذهنی لترتب الآثار علیه وعدم كونه مأخوذاً بالقیاس إلى الخارج.
۸. فان الوجود الذهنی الذی هو أحد قسمی الوجود المطلق المنقسم إلى الخارجی و الذهنی انما یتحقق بالقیاس و هو قولنا الوجود اما ان یترب علیه الآثار و هو الخارجی و اما ان لا یترب علیه تلك الآثار بعینها و هو الذهنی.
۹. ویتفرع علی هذا البیان ان کل موجود ذهنی فله خارج مقیس الیه.
۱۰. ینبغی التنبه إلى أن كونها کیفیات انما هو من حیث اخذها فی نفسها ناعته للنفس وصوره علمیه لها ولا قیاس حینئذ إلى خارج و اما بالقیاس إلى الخارج فإنما هی مفاهیم لا جوهر ولا عرض.

١١. نلتزم كون الأمور الذهنية موجودة خارجيه فان الموجود الذهني في نفسه ومن حيث كونه هياه الأمر الخارجي وهو النفس خارجي وانما كونه ذهنيا بالقياس إلى ما في الخارج.
١٢. لا ريب في أن النفس لا تنال شيئا من معلوماتها الا بعد وجودها للنفس ولازم هذا الارتباط كون وجود المعلوم سواء كان جزئيا أو كليا قائما بالنفس ومن مراتب وجودها فالنفس لا تنال شيئا الا في داخل ذاتها ودائرة وجود نفسها ولازم ذلك ان يكون له مثالا مطابقا للمثال الاعظم.
١٣. اما آثار وجودها (الصورة العلمية) الخارجية المادية التي نحسبها متعلقة للادراك، فليست آثاراً للمعلوم بالحقيقية الذي يحضر عند المدرك حتى ترتب عليه او لا ترتب.
١٤. فالمعلوم عند العلم الحسولي بامر له نوع تعلق بالمادة؛ هو موجود مجرد. هو مبدأ فاعلى لذلك الامر واجد لما هو كماله.
١٥. انما هو الوهم يوهم للمدرك ان الحاضر عنده حال الادراك هو الصورة المتعلقة بالمادة خارجاً فيطلب آثارها الخارجية فلا يجد معها فيحكم بان المعلوم هو الماهية بدون ترتب الآثار الخارجية.
١٦. العلم الحسولي اعتبار عقلي يضطر اليه العقل، مأخوذ من معلوم حضوري هو موجود مثالي او عقلي حاضر بوجوده الخارجي للمدرك.
١٧. لان حقيقته علومنا الحسولية على ما تعطيه الأصول السالفه انا نجد وجودات مجردة عقلياً أو مثاليه بحقيقته ما لها من الوجود الخارجي المترتب عليه آثاره وهذه علوم حضورية ثم نجد من طريق اتصالنا بالمادة ان آثار الوجود المادية لا يترتب عليها فنحسب ان ما عندنا من تلك الوجودات المجردة ذوات الآثار هي هذه الاشياء الطبيعية وجدت في أذهاننا بوجود ذهني غير ذي آثار وعند ذلك تنشأ الماهيات والمفاهيم وهي العلوم الحسولية فهذا العرض الوهمي للصور العلمية على الذوات الطبيعية المادية من طريق الاتصال بالمادة هو الذي أوجد العلوم الحسولية وأنشأ الماهيات والمفاهيم الذهنية التي لا يترتب عليها الآثار.
١٨. والنفس اذا اتصلت من طريق الحواس نوعاً من الاتصال بالخارج المادية، استعدت لان تشاهد هذا الموجود المثالي او العقلي (تام الوجود، قائم بنفسه، مجرد عن المادة في وجوده) في عالمه.
١٩. هذا الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه الآثار وهو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور يسمى بالوجود الذهني والظلي وذلك الآخر المترتب عليه الآثار يسمى بالوجود الخارجي والعيني.
٢٠. فلولم تستمد القوة المدركة من ادراك مفهوم من المفاهيم من الخارج وكان الادراك بانشاء منها من غير ارتباط بالخارج، استوت نسبة الصورة المدركة الي مصداقها وغيره فكان من الواجب ان تصدق على كل شيء اولا تصدق على شيء اصلاً والحال انها تصدق على مصداقها دون غيره هف.



٢١. وحقيق\_ة الامر أن الصورة المحسوس\_ة بالذات صورة مجردة علمي\_ة واشتراط حضور المادة واكتشاف الاعراض المشخص\_ة لحصول الاستعداد في النفس للادراك الحسي.

٢٢. فالصورة العلمي\_ة المحسوس\_ة او المتخيل\_ة بما لها من المقدار قائم\_ة بنفسها في عالم النفس من غير انطباع في جزء عصبي او امر مادي غيرها... فارتباط الصورة العلمي\_ة بالجزء العصبي و ما يعمله من عمل عند الادراك ارتباط اعدادي بمعنى ان ما يأتيه الجزء العصبي من عمل تستعد به النفس لان يحضر عندها و يظهر في عالمها

٢٣. حاضر بوجوده الخارجي للمدرك و ان كان مدركاً من بعيد

٢٤. انا نجد وجودات مجردة عقلي\_ة أو مثالي\_ة بحقيقتَها ما لها من الوجود الخارجي المترتب عليه آثاره وهذه علوم حضورية\_ة ثم نجد من طريق اتصالنا بالمادة ان آثار الوجود المادي لا يترتب عليها فتحسب ان ما عندنا من تلك الوجودات المجردة ذوات الآثار هي هذه الاشيا الطبيعي\_ة وجدت في أذهاننا بوجود ذهني غير ذي آثار وعند ذلك تنشأ الماهيات والمفاهيم وهي العلوم الحسولي\_ة.

## منابع

ابن سينا، ح سمين بن عبد الله، الشفا (الاهيات)، تصحيح سعيد زايد، قم، انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشي، ١٤٠٤ق

رسالة احوال النفس، تحقيق از فواد الهمواني، باريس، انتشارات دار بيبليون، ٢٠٠٧

الاشارات والتنبيهات، قم، انتشارات نشر البلاغ، ١٣٧٥.

المباحثات، تحقيق محسن بيدارفر، قم، بيدار، ١٣٧١.

التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت، انتشارات مكتتب\_ة الاعلام الاسلامي، ١٤٠٤ق

النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تصحيح محمد تقى دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٧٩.

ابن رشد، تلخیص کتاب ما بعد الطبیح \_\_\_\_\_، تحقیق و مقدمه دکتر عثمان امین، تهران، حکمت، ۱۳۷۷.

ارسطو، فی النفس، تحقیق از عبد الرحمن بدوی، بیروت، انتشارات دارالقلم، بی تا.

اکبریان، رضا، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۶.

\_\_\_\_\_، مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.

\_\_\_\_\_، «نسبت میان نظر و عمل از دیدگاه ملاصدرا»، خردنام صدر، شماره ۶۲.

\_\_\_\_\_، «قوه خیال و عالم صور خیالی»، نشری آموزه های فلسفی کلامی، شماره ۳۳، ص ۳۲-۴.

\_\_\_\_\_، «حکمت متعالیه ملاصدرا و اثبات تکثر در عالم خیال»، خردنامه صدر، شماره ۵۱، ص ۳۴-۴.

ایجی، میر سید شریف، شرح المواقف، ج ۲، تصحیح بدرالدین نعسانی، قم، انتشارات الشریف الرضی، ۱۳۲۵ ق.

بدوی، عبد الرحمن، افلاطون فی الاسلام، انتشارات دار الاندلس، ۱۹۸۰.

رازی، فخرالدین، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.

سبزواری، ملاحادی، شرح المنظوم \_\_\_\_\_، تصحیح و تعلیق از حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، ۱۳۷۹.

شارل ورتسر، حکمت یونان، ترجمه نادر بزرگزاده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، بی تا.

شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر، تهران، م و س س مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.

شیرازی، سید رضی، درس های شرح منظومه، تهران، حکمت، ۱۳۸۲.

شیرازی، صدر المتألهین، الحاشیة علی الهیات الشفا، قم، ناشر بیدار، بی تا.

- \_\_\_\_\_، العرشى، تصحيح غلامحسين آهني، تهران، مولى، ۱۳۶۱.
- \_\_\_\_\_، المبدأ والمعاد، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، تهران، انتشارات انجمن  
حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴.
- \_\_\_\_\_، الحكم، المتعالي، فى الاسفار العقلية، الاربع، بيروت، دار احياء التراث  
العربى، ۱۹۸۱.
- \_\_\_\_\_، الشواهد الربوبية، فى المنهاج السلوكى، تصحيح و تعليق سيد جلال الدين  
آشتياني، انتشارات المركز الجامعى للنشر، ۱۳۶۰.
- \_\_\_\_\_، مجموعه رسائل فلسفى، تحقيق و تصحيح از حامد ناجى اصفهانى، تهران،  
حکمت، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_، مفاتيح الغيب، تصحيح محمد خواجهوى، تهران، انتشارات مؤسس و تحقيقيات  
فرهنگى، ۱۳۶۳.
- طباطبائى، محمد حسين، على و فلسفه الهى، ترجمه سيد ابراهيم علىوى، قم، انتشارات  
اسلامى، ۱۳۶۱.
- \_\_\_\_\_، الميزان فى تفسير القرآن، قم، انتشارات دفتر انتشارات اسلامى جامع مدرسين  
حوزه علمى قم، ۱۴۱۷ ق.
- \_\_\_\_\_، اصول فلسفه و روش رئاليسم، تهران، صدر، بى تا.
- \_\_\_\_\_، بديىة الحكم، قم، انتشارات مؤسس و نشر اسلامى، ۱۴۱۶ ق.
- \_\_\_\_\_، نهىة الحكم، تصحيح عباس على الزارعى، قم، مؤسسه نشر اسلامى،  
۱۴۱۷ ق.
- \_\_\_\_\_، رسائل توحيدى، قم، انتشارات مؤسس و كتاب بوستان، ۱۳۸۸.
- طوسى، نصيرالدين، تجريد الاعتقاد، تحقيق حسيني جلالى، قم، انتشارات دفتر تبليغات  
اسلامى، ۱۴۰۷ ق.
- فارابى، ابونصر، الاعمال الفلسفى، تحقيق و تعليق دكتور جعفر آل ياسين،  
بيروت، انتشارات دار المناهل، ۱۴۱۳ ق.

\_\_\_\_\_، *الجمع بين رأي الحكيميين*، مقدمه و تعلیق دکتر البیر نصری نادر،  
تهران، الزهراء، ۱۴۰۵ ق.

مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، قم، **صدرا**، ۱۳۸۰.

میر داماد، محمد باقر، *تقویم الایمان*، تهران، انتشارات م و س، مطالعات اسلامی، ۱۳۷۶.

\_\_\_\_\_، *القیاسات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

کاکایی، قاسم، «وجود ذهنی از دیدگاه فیلسوفان مکتب شیراز»، *معرفت فلسفی*، شماره  
۲۲، ص ۷۰-۴۳.

فیاضی، غلامرضا، «وجود ذهنی در فلسفه اسلامی»، *معارف عقلی*، شماره ۶، ص ۱۷-۹.

تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، ج ۲، تحقیق دکتر عبد الرحمن عمیره، انتشارات  
الشریف الرضی، ۱۴۰۹ ق.

شریف زاده، بهمن، «منسایط ارزش ادراکات از منظر شهید مطهری و علامه طباطبایی»،

*قیاسات*، زمستان ۸۲ و بهار ۸۳، شماره ۳۱ و ۳۰، ص ۱۱۸-۱۰۱.

اردستانی، محمدعلی، «نظریه علامه طباطبایی در مورد نفس الامر»، *فصلنامه ذهن*، شماره  
۱۳، بهار ۸۲، ص ۲۳-۴۶.

افلاطون، دوره *آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی،

۱۳۶۷.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۲

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## فلسفه اسلامی؛ تئوسوفی یا فیلسوفی؟ (نزاع حائری و کربن)

اسحاق طاهری سرتشیزی \*

### چکیده

این مقاله نزاع کربن و حائری پیرامون اطلاق فیلسوفی و تئوسوفی بر فلسفه اسلامی در محافل غربی را می‌کاود؛ از نظر کربن و پیروانش اطلاق فلسفه به معنای غیردینی و مصطلح آن در غرب بر فلسفه اسلامی رسا نیست و با بخش مهمی از آموزه‌های آن در تعارض است. بدین منظور واژه تئوسوفی نظر به معنا و موارد کاربرد آن از آغاز فلسفه در یونان تاکنون ترجیح دارد. در طرف مقابل، حائری که فلسفه اسلامی را در اصل هلنیکی و کار فیلسوفان مسلمان را شرح و تفسیر فلسفه ارسطو و ارائه استشهادات قرآنی و روایی می‌داند، بین گونه‌های مختلف فلسفی به نوعی همگونی قائل است. بر این اساس، از نظر وی عنوان فیلسوفی به همان معنایی که بر فلسفه‌های غربی اطلاق می‌گردد بر فلسفه اسلامی نیز صادق است و تئوسوفی چنین اعتباری را ندارد. این قلم نه ادله حائری را کافی می‌داند و نه فلسفه اسلامی را در برابر فلسفه هلنیکی قرار می‌دهد. در فلسفه اسلامی مایه‌های استوار یونانی، حفظ و افزون بر آن، ابداعات فراوانی نیز بر آن افزوده شده است. از این رو مقاله آوانویسی «حکمت اسلامی» را ارجح می‌داند.

کلید واژه‌ها: تئوسوفی، سوفیا، فیلسوفی، حکمت الهی، فلسفه اسلامی، حسین نصر، حائری کربن، مهدی حائری، توشیهیکو ایزوتسو.

دو واژه تئوسوفیا (θεοσοφία) و فیلسوفیا (φιλοσοφία) به ترتیب به معنای «حکمت الهی» و «حکمت دوستی» هر دو از واژگان دیرپای یونانی هستند، جز آنکه تاریخ کاربرد واژه نخست طولانی‌تر است و به صدر دوران یونان باستان می‌رسد. از این دو به لحاظ معنا و مفهوم لغوی، تئوسوفی، در پیوند عمیق با معارف الهی است، اما چنین دلالتی در واژه دوم نیست. با وجود این، هر دو واژه توسط یونانیان باستان بر معارف عقلی در باره خدا، جهان و انسان استعمال می‌شد. صرف نظر از اختلافی که در باره منشأ پیدایش فلسفه یونان باستان وجود دارد، خواه آن را اصالتاً یونانی بدانیم یا خاستگاه آن را ادیان شرقی تلقی کنیم، بخشی از معارف الهی شامل آموزه‌های توحیدی در آن مورد توجه بوده است؛ از این رو تئوسوفی هم به لحاظ معنای لغوی و هم از جهت کاربرد تاریخی در دلالت بر معارف الهی برجستگی دارد. واژه فلسفه نیز به رغم تفاوت معنای لغوی آن با تئوسوفی، توسط یونانیان مرادف تئوسوفی استعمال و رایج شده است. بر این اساس، این دو واژه از همان آغاز بر دانش و معرفتی عقلی در باره خدا، انسان و جهان اطلاق شده است. البته فلسفه و حکمت شامل معارف و دانش طبیعی نیز می‌شد و حتی کسانی مثل دموکریتوس نیز که دل‌سپرده پژوهش طبیعی بودند فیلسوف و حکیم خوانده می‌شدند. وجه این دلالت این بود که فلسفه و حکمت یونانی در قالب پرسش از اصل نخستین طبیعت نمودار شد (Zeller, p.1, 202) و جستجوی اصل بنیادین طبیعت به تدریج به جستجوی اصل و مبدأ اصل هستی منتهی گردید. از این رو فلسفه، علم به اصول و مبادی نامیده شد.

پس از روزگار یونان باستان هزاره قرون وسطی آغاز شد؛ در این دوران، نخست بخش افلاطونی فلسفه یونان مورد توجه اندیشمندان و عالم برجسته مسیحی آگوستین واقع گردید و حدود پنج شش سده بعد، بخش ارسطویی آن توسط مسلمانان با الهام از آموزه‌های اسلامی توسعه و ژرفا یافت و به تدریج در اختیار عالمان مسیحی قرار گرفت و به این طریق فلسفه مدرسی شکل گرفت. در این دوران نیز فلسفه یا حکمت شامل خدانشناسی بود و به تعبیری خدانشناسی بخش اساسی آن را تشکیل می‌داد و هر دو واژه به صورت گذشته بر آن اطلاق می‌شد.

در سده‌های پایانی قرون وسطی تحولات گسترده و عمیقی رخ داد که استمرار آن به جدایی فلسفه از خدانشناسی انجامید. مکاتب فلسفی غربی که طی سه سده اخیر پدیدار شده، به طور

روز افزون از الهیات و خداشناسی فاصله گرفته است. اما در دنیای اسلام جریان به شکلی دیگر پیش رفته تا جایی که فلسفه در فیلسوفانی چون ابن سینا و به ویژه ملاصدرا، خاستگاه دینی نیز پیدا کرده است و دانش تبیین باورهای دینی نیز دانسته می‌شود، یعنی در فضای فکر فلسفی دنیای اسلام باز هم دلالت فلسفه و حکمت بر خداشناسی تداوم پیدا می‌کند و به نحو بی‌سابقه- ای اوج می‌گیرد.

به این طریق، دو حوزه فلسفی غربی و اسلامی در دو جهت متفاوت پیش رفته‌اند؛ فکر فلسفی غربی دیگر نه تنها با معنای سنتی فلسفه و حکمت متفاوت بلکه در تضاد با آن است. فلسفه معاصر غرب دانش متافیزیک و خداشناسی را برنمی‌تابد و تنها روش استقرایی را معتبر می‌داند. در این اثنا سخن از گفتگو بین این دو حوزه به میان آمده است؛ پرسش‌هایی از این قبیل که چگونه می‌توان فلسفه اسلامی را در فضای حاکمیت رقیب مطرح کرد و اینکه امکان گفتگو و هم‌نوایی بین این دو حوزه وجود دارد یا نه سبب مواضع مختلف بین ارباب نظر شده است. از جمله اینکه مهدی حائری فیلسوف فقیه مسلمان در قول به امکان گفتگو بین این دو حوزه استوار و مصر است که فلسفه اسلامی نیز باید به همان معنا و مفهومی که غریبان معاصر برای فلسفه قائلند وارد دنیای غرب شود. هانری کربن، فیلسوف فقیه فرانسوی، در موضعی مخالف بر این باور است که در معرفی فلسفه اسلامی به دنیای غرب باید بیشتر به خصیلت الهی بودن آن توجه شود تا واقعیت آن برای طالبان مشتاق و کاوشگر نمایان گردد. به این طریق حائری بر فیلسوفی تأکید دارد و کربن و اتباع وی بر تئوسوفی؛ این مقال در صدد رسیدگی و تحقیق این اختلاف به رشته تحریر در آمده است.

تعبیر کربن از «فلسفه اسلامی»

کربن در پیشگفتار اثری که در تاریخ فلسفه اسلامی نگاشته است، نامگذاری فلسفه اسلامی به فلسفه عرب را نادرست خوانده و در معنای مراد خود از فلسفه اسلامی می‌گوید:

منظور ما از فلسفه اسلامی آن معنایی نیست که از سده‌های میانی تا کنون با عنوان فلسفه عرب مرسوم بوده است. ... ما فلسفه اسلامی را آن فلسفه‌ای می‌دانیم که پیشرفت‌ها، روش

ها و مباحث آن در اصل به ذات و معنویت اسلام مرتبط و وابسته است -Corbin, p. xiii) (xiv).

کربن در این سخن به دو مفهوم از فلسفه‌ای که در دنیای اسلام شکل گرفت اشاره می‌کند؛ در مفهوم نخست که از آن به فلسفه عرب تعبیر شده است بنیاد هلنیکی تا حد زیادی محفوظ است. مظهر و پایان‌بخش این جریان فلسفی ابن‌رشد است. مفهوم دوم این فلسفه ناظر به جهت-گیری خاصی است که آن فلسفه از همان آغاز ورود به دنیای اسلام پیدا کرد و به تدریج تحت تأثیر آموزه‌های دینی قرار گرفت و در عصر صفوی به اوج شکوفایی رسید. باید توجه داشت که کربن مدعی وجود دو جریان کاملاً متفاوت در جهان اسلام نیست؛ یک جریان فلسفی است که به مرور زمان با الهام از تعالیم دینی غنا و ژرفا پیدا می‌کند. پس از این منظر، فلسفه اسلامی نمی‌تواند به کلی فارغ از مبانی هلنیکی باشد همان گونه که فلسفه عربی فارغ از الهام-گیری از معارف دینی نیست. بر این اساس منظور کربن از قید «اسلامی» نیز روشن می‌شود. او سپس در تعبیر دیگری بر نارسایی واژه فلسفه تأکید می‌کند و می‌گوید:

حتی دو واژه «فلسفه» و «فیلسوف»، را نیز نمی‌توان معادل‌های دقیقی برای دو مفهوم فلسفه و فیلسوف در معنای مورد نظر ما دانست. تمایز آشکاری که در غرب بین فلسفه و الهیات وجود دارد به فلسفه مدرسی باز می‌گردد، ظاهراً موجب این تمایز، تفکیک فلسفه از دین و امری بوده است که در اسلام مصداق پیدا نکرده است، زیرا آنچه برای کلیسا پیش آمد، هرگز برای اسلام روی نداد (ibid, p. XV).

کربن با این تعبیر به سرشت تحول فلسفه در قالب فلسفه اسلامی اشاره می‌کند و آن را به نحو برجسته‌ای مغایر با فلسفه رایج در دنیای غرب دانسته به گونه‌ای که حتی عنوان «فلسفه» نیز به طور دقیق و کامل نمی‌تواند بر آن دلالت کند. البته او عنوان فلسفه را مردود نمی‌شمرد آن را معادل دقیقی برای فلسفه اسلامی نمی‌داند. زیرا فلسفه کنونی غرب به جهت جدایی از آموزه‌های دینی با فلسفه قبل از سکولاریزاسیون متفاوت و متمایز است.

کربن بر این اساس واژه تئوسوفی را برمی‌گزیند و در مقام استدلال می‌گوید: آنچه از دیرباز تاکنون تلاش فکری در جهت وصول به آن پیش رفته است، حکمت الهیه، از نظر مفهومی و ساختاری بهتر است تئوسوفی نامیده شود. زیرا فرایند جدایی فلسفه از دین که در دنیای غرب پیش آمد و سبب جدایی الهیات از فلسفه شد در ایران شناخته شده نبود. این جدایی را فلسفه مدرسی محقق ساخت. از طرف دیگر، ... مفهوم بنیادینی که میان



فیلسوفان ما رایج بود بیش از آنکه مفهومی اخلاقی و برخاسته از هنجار اجتماعی باشد، مفهومی ناظر به کمال معنوی است ( *ibid*, p.250).

نظر نصر

حسین نصر معتقد است که برخلاف پندار متداول در محافل فلسفی مغرب زمین، فلسفه اسلامی تنها یک مرحله گذر فکر فلسفی نبوده است؛ فلسفه اسلامی جریان فکری نیرومندی است که پیدایش کسانی چون میرداماد و به خصوص ملاصدرا را می‌توان گواهی آشکار برای آن دانست. او بر این باور است که بیش از هر چیز، کشف ملاصدرا توسط امثال اقبال، ادوارد براون، ماکس هورتن و به ویژه هانری کربن و نیز ایزوتسو توجه غربیان را به دنیای جدیدی از متافیزیک و فلسفه سنتی کسانی چون میرداماد و ملاصدرا معطوف ساخته است (Nasr, *Sadr al-* *Din Shirazi*, p.17).

نصر این اندیشه فلسفی را در روش و محتوا بی سابقه و جدید می‌داند و بر این اساس، هیچ یک از واژگان فیلسوفی، تئوسوفی و تئولوژی را درخور آن نمی‌داند؛ هیچ یک از این واژگان دقت لازم را در حکایت از این مکتب متنوع و غنی ندارند. او سبب این نارسایی را این گونه بیان می‌کند:

حکمتی که در روزگار صفوی شکوفا شده و تاکنون استمرار پیدا کرده، مشتمل بر رشته‌های متعددی است که در اندیشه شیعی انسجام یافته‌اند. مهم‌ترین این عوامل عبارت است از تعالیم باطنی امامان، به خصوص آن گونه که در *نهج البلاغه* امام علی (ع) نخستین امام مندرج است، حکمت اشراقی سهروردی که بخش‌هایی از نظریات ایران باستان و هرمسی را دربردارد، آموزه‌های صوفیان متقدم، به ویژه تعالیم رازآلود ابن عربی و میراث فیلسوفان یونان (Nasr, *The School of Ispahan*, p. 2, 907).

سخن نصر نه تنها حاکی از استمرار و عدم توقف و گسست فکر فلسفی در دنیای اسلام است، بلکه تأکید و تصریحی است بر تحول تدریجی و در نتیجه، اوج آن در عصر صفوی؛ همچنین این سخن ناظر به نوعی تنوع محتوا و روش در اندیشه فلسفی و حکمی تشیع با محوریت آموزه‌های باطنی امامان معصوم است که منظور نصر از قید «اسلامی» در فلسفه اسلامی را نیز نشان می‌دهد. از این منظر، تعالیم وحیانی و مآثورات دینی به شیوه‌ای منطقی بنیاد

اندیشه فلسفی اسلامی را شکل داده و به لحاظ معنوی نیز آن را اشراب کرده است. بر این اساس، نصر سرانجام از میان واژگان یاد شده، تنوسوفی (حکمت) را ترجیح می‌دهد و متذکر می‌شود که:

مراد از حکمت، تنوسوفی به معنای درست و اصلی کلمه است نه به آن معنای نابجای گروه‌های شبه روحانی (ibid, p.934)

#### نظر ایزوتسو

یکی دیگر از موافقان کربن، ایزوتسو اندیشمند فقید ژاپنی است؛ او نیز از نزدیک به واقعیت این جریان فکری فلسفی پی برد و آثاری در این زمینه به رشته تحریر درآورد. لحن نامبرده حاکی از اعتقاد او به غنا و قوت این جریان فکری فلسفی است؛ ایزوتسو باور متعارف غربیان در باره پایان یافتن عمر فلسفه اسلامی با درگذشت ابن رشد را مردود می‌شمارد و می‌گوید:

اگر کسی زحمت تحقیق و تتبع در بعضی از آخرین آثار فعالیت عقلی دوره صفویه را به عهده گیرد بی‌درنگ روشن خواهد شد که این تصویر تصویری حقیقی از وقایع تاریخی نیست (Isutsu, p.3).

در این سخن ایزوتسو بر استمرار فلسفه و تحول آن در دنیای اسلام تأکید و تلویحاً به پیوند آن به سنت فلسفی یونانی نیز اشاره کرده است؛ او سپس او در وجه تمایز این فکر فلسفی و اصالت اسلامی و ایرانی بودن آن می‌گوید:

حقیقت این است که می‌توان بدون اغراق گفت که نوعی از فلسفه که از حیث سنخیت و خصوصیات شایسته است که اسلامی دانسته شود فقط پس از مرگ ابن رشد به وجود آمد و رشد کرد نه پیش از آن. ... این فلسفه نوعاً اسلامی در دوره‌های پس از حمله مغول پدیدار شد و توسعه یافت تا اینکه در دوره صفویه به اوج خلاقیت نیرومند خود رسید. این نوع خاص از فلسفه اسلامی در ایران میان شیعیان شکل گرفت و حکمت نامیده شد، حکمتی که ما می‌توانیم به پیروی از هنری کربن آن را تنوسوفی بنامیم (ibid).

این سخن ایزوتسو گویای چگونگی استمرار فکر فلسفی و تحول آن در دنیای اسلام است؛ بر این اساس، اولاً هیچ گسستی در سیر و استمرار فلسفه در دنیای اسلام رخ نداده است، ثانیاً در دوره‌های پس از حمله مغول فلسفه تحول یافته و سنخیت اسلامی آن غالب شده و ثالثاً این تحول

با محوریت آموزه‌های شیعی رخ داده است. به این طریق روشن می‌شود که وی قید «اسلامی» در فلسفه اسلامی را ناظر به ابداع و الهام از آموزه‌های اسلامی در بازخوانی اساس و بنیاد فکر فلسفی دانسته است.

فیلسوف ژاپنی به یکی دیگر از وجوه تمایز و ویژگی‌های این فلسفه اشاره می‌کند و بر ظرفیت و قابلیت جهانی شدن آن صحه می‌گذارد. او می‌گوید:

افزون بر آن، من به جد بر این باورم که زمان آن رسیده است که پاسداران حکمت فلسفی شرق کوشش آگاهانه و منظمی را آغاز کنند تا به طور مثبت به رشد و پیشرفت فلسفه جهانی یاری رسانند (ibid, p.140).

او در جایی دیگر نیز اظهار امیدواری می‌کند که این گونه سنت‌های فلسفی شرقی با توسعه و پیشرفت روزافزون و با نقش مهمی که می‌توانند ایفا کنند، زمینه‌پیدایی یک فلسفه جهانی را فراهم نمایند (آشتیانی، مقدمه انگلیسی، ص ۹).

#### نظر حائری

مهدی حائری که وجاهت علمی و فلسفی او به خصوص آشنایی او با دو حوزه فلسفی غربی و اسلامی، مورد توجه و چشمگیر است، این نامگذاری را بسیار زیانبار دانسته و در باره آن می‌گوید:

فلسفه اسلامی از زمان رنسانس تا هم اکنون در آنجا (غرب) به نام فلسفه شناخته نشده، اگر هم در قرون وسطی در کتاب‌های معروف سنت توماس مکرراً نام‌های ابن‌سینا، ابن‌رشد، فارابی و غیره دیده می‌شود، تفسیرهای ایشان از سخنان ارسطو را تفسیرهای بلند پایه فلسفه یونانی به حساب می‌آورده‌اند، همین شهرت به حق را هم شرق‌شناسان ناوارد به خصوص امثال هانری گُربن و پیروان او گرفته‌اند و به اصرار شگفت‌آوری برچسب تنوسوفی را به فلسفه اسلامی زده‌اند و دائم این عنوان را در مجامع شرق‌شناسی تکرار و به این نوآوری گُربن مباحثات می‌کنند. اینان فلسفه اسلامی را به کلی از درجه اعتبار حتی یک نوع تفکر انسانی ساقط کرده و در رده روش‌هایی همچون فن جن‌گیری و احضار ارواح قلمداد کرده‌اند (حائری، جستارهای فلسفی، ص ۳۶۸-۳۶۷).

در سخن حائری نکته درخور توجهی نهفته است؛ براساس سخن مذکور، فلسفه اسلامی هیچ گاه در طول عمر خود، در دنیای غرب به عنوان یک مکتب فلسفی مطرح نشده است نه پیش از رنسانس و نه پس از آن. زیرا پیش از رنسانس حاصل کار فیلسوفان مسلمان تنها شرح و تفسیر افکار ارسطو تلقی می شد و پس از آن نیز اعتبار منطق و فلسفه ارسطو از میان رفت و متافیزیک اعتبارش را از دست داد هر چند که چنین سرنوشتی برای فیزیک خوشایند حائری نیست و با این روش فکری غربیان به شدت مخالف است (حائری، کاوش‌های عقل نظری مقدمه).

حائری تأثیرگذاری فلسفه اسلامی از طریق کربن و همفکرانش در دنیای غرب را نیز کاذب می‌داند و در بیان دلیل و توضیح مطلب می‌گوید:

در محافل فلسفی هیچ اسمی از فلسفه اسلامی نیست. بر اساس تحقیقات کربن و پیروان او فلسفه اسلامی تئوسوفی است نه فلسفه و موضوعاً از دایره تفکرات انسانی خارج است. ... این اقبال شرق‌شناسی برای هویت فلسفه اسلامی‌ها، به طور کلی، تفکر اسلامی ادبار است نه اقبال، اینها با زدن انگ تئوسوفی بر چهره فلسفه اسلامی، این فلسفه را بی صورت و بی محتوا جلوه داده‌اند و در این کار هم بسیار موفق شده‌اند (همان، ص ۳۹۷).

او جایی دیگر نیز می‌گوید:

آقای کربن ضربه‌ای کلی به فلسفه اسلامی زده و آن اینکه اصلاً اسم فلسفه اسلامی را تئوسوفی گذاشته است (همان، ص ۳۹۶).

لحن سخن مذکور حاکی از نوعی اختلاف اساسی بین حائری و کربن است؛ در اینجاست که پرسش‌ها و ابهام‌هایی پیش می‌آید: ضرورت این نامگذاری تا چه حد و بر چه پایه‌ای استوار است؟ تبارشناسی و معناشناسی عنوان پیشنهادی تئوسوفی تا چه حد با این نامگذاری سازگار است؟ چگونه ممکن است فقط با تغییر عنوان، یک مکتب فکری و فلسفی غنی به طور کلی از درجه اعتبار ساقط شود؟

این قلم در دو محور به تحقیق مطلب می‌پردازد؛ در محور نخست به تحقیق معنای لغوی و اصطلاحی تئوسوفی و پیشینه تاریخی آن می‌پردازد تا ظرفیت معناشناختی و اعتبار کاربرد تاریخی آن روشن شود. در محور دوم دلایل طرفین نزاع بررسی می‌گردد.

#### واژه‌شناسی تئوسوفیا و واژگان مرتبط

در این قسمت واژگان تئوسوفیا، فیلسوفیا، تئولوژی و تئودسیا و تفاوت آنها با یکدیگر بررسی می‌شود. واژه تئوسوفیا θεοσοφία مرکب از دو جزء تئوس θεός/θεοζ یا σοφία (خدا) (Liddle, p.790-791) و سوفیا σοφία (دانایی) و (حکمت) (*ibid*, p.162) است و صورت لاتین آن (Sophia) منحصراً در معنای حکمت به کار رفته است. (Stouter, p.1792) بر این اساس، از منظر لغت‌شناسی، تئوسوفیا را به درستی می‌توان معادل «حکمت الهی» دانست.

واژه دیگر فیلسوفیا مرکب از فیلوس φιλος به معنای «دوستدار» (Liddle, p.1939) و سوفیا σοφία به معنای دانایی و حکمت است (*ibid*, p.1621-1622) از این رو فیلسوفیا به معنای «دوست داشتن دانایی» یا «دوست داشتن حکمت» است. این واژه به همان صورت یونانی «فلسفه» در فارسی و عربی تثبیت شده است.

واژه دیگر تئولوجیا θεολογία برآمده از تئوز θεός به معنای «خدا» و لوگیا λογία به معنای «تبيين کردن» و «استنباط کردن» است (*ibid*, p.1055). از این رو لیدل آن را به معنای «گفتار در باره خدا» و «جهان‌شناسی» دانسته (*ibid*, p.790) و دونگان آن را مرادف خداشناسی، دین‌شناسی و تعلیم آموزه‌های دینی معنا کرده است (Donnegan, p.656).

چهارمین واژه در این باره تئودیسی (تئودیکه) θεοδικη مرکب از θεός به معنای خدا و دیکه δικη به معنای عدالت، حق و درستی است (Liddle, p.426). این واژه مرکب در معنای لغوی تنها به مسئله آفرینش عادلانه و نظام احسن مربوط است و در اصطلاح ناظر به دفاع از عدل یا خیریت خدا در برابر تردیدها و شبهه‌هایی است که در باره شرور در عالم خلقت مطرح شده است. البته گونه‌های بسیاری از تئودیسی طرح و مورد بحث واقع شده است (Audj p.910). افزون بر آنچه در باب تبار، ترکیب و معانی واژگان از منظر لغت‌شناختی گفته شد، توجه به کاربرد و معنای رایج و غالب تئوسوفی در جوامع کنونی غربی نیز حائز اهمیت است؛ از این رو نظر چهره‌های محوری این حوزه در این باره به اجمال مطرح می‌شود.

#### تئوسوفی در معنای مدرن

در سده‌های نوزدهم و بیستم تئوسوفی بر روش‌هایی اطلاق شد که باطن‌گرایان و گروه‌های شبه روحانی برای مشاهده و درک مستقیم حقیقت، خیر و زیبایی سرمدی از آن بهره می‌برند. این معنا به دین، اقلیم و افراد خاصی منحصر نیست. از این منظر یک عارف ربانی و یک مرتاض هندو هر دو تئوسوف خوانده می‌شوند. تئوسوفی به این معنا مبتنی بر آموزه‌های وحیانی یا تعالیم شخص معصوم نیست و دائم در حال تحول است.

بلاواتسکی (۱۸۹۱-۱۸۳۱) از پایه‌گذاران تئوسوفی مدرن و چهره‌ای شاخص در این حوزه، در تعریف تئوسوف می‌گوید:

تئوسوف کسی است که در باره خدا یا افعال او دیدگاهی ارائه کند که به جای وحی (نبوی) ملهم از نفس انسان باشد (Blavatsky p. 2, 88).

وی معتقد است که برای تعریف جامع تئوسوفی باید همه جنبه‌ها، از جمله زمینه و گستره آن منظور شود. از این منظر، تئوسوفی سبب می‌شود که نفس انسان از دنیای ظاهر به دنیای بی شکل روح منتقل شود و چیزهایی را در دنیای نامحسوس و درون بیابد. این امر برای همگان ممکن است؛ از این منظر، خصلت روحی مرتاض، اشراق روحانی نوافلاطونی، حالت غیب‌گو و امثال آن ماهیت یکسانی دارد، گرچه نمود آنها متفاوت است. جستجوی ژرفای نفس ملکوتی انسان غایت هر صاحب سراسر است و چنین به نظر می‌رسد که باور به امکان آن امری فطری باشد. نفس می‌تواند از طریق مکاشفه، خلسه و روش معقول، حقیقت و خیر و زیبایی مطلق و به تعبیری خدا، را مشاهده کند و بیابد. فرفریوس می‌گوید:

نفس انسان برای اتحاد با نفس کل، جز باطن پاک نیاز به چیز دیگری ندارد - (ibid, p. 93-94).

بلاواتسکی پس از اشاره به زمینه و امکان تئوسوفی در صدد ذکر معانی آن بر می‌آید، اجمال نظر وی اینکه تئوسوفی دارای دو و به تعبیری، سه معنای مختلف است؛ یکی تئوسوفی متعالی است که همان حالت خودهشیاری و نورانیت باطنی است. دیگری تئوسوفی عام و به معنای تعالیم حکمی است که توسط هر متفکر بزرگ، حکیم و فیلسوف اعم از جدید یا باستانی ارائه شده یا بشود. این معنای تئوسوفی، در واقع، خود متضمن دو معنای متفاوت است: یکی معنای باستانی که گاهی حکمت باستانی خوانده می‌شود و آن حقیقت باستانی‌ای است که در گذشته به صورت حکمت-دین شناخته می‌شد. معنای دیگر آن، تئوسوفی مدرن شامل تعالیم الهی می-شود که توسط اعضای جامعه تئوسوفی ارائه می‌شود (ibid, p.89 95).

آنی بزانت (۱۸۴۷-۱۹۳۳)، یکی دیگر از تئوسوف‌های برجسته، پس از ذکر تبارشناسی و عناصر لفظی و معنوی تئوسوفی، آن را معادل «حکمت خدا» و «حکمت الهی» می‌داند. وی سپس معنای متداول تئوسوفی در واژه‌نامه‌ها را این گونه ذکر می‌کند: داعیه‌ای مبنی بر یک نوع معرفت مستقیم و شهودی از خدا و ارواح. بزانت سپس می‌گوید:

این تعریف را نمی‌توان غیردقیق خواند اما جامع نیست و مفهوم ضیقی از آنچه که این واژه به لحاظ تاریخی و عملی شامل می‌شود، به دست می‌دهد (Besant, (

Theosophy, Its Meaning and Value)

او سپس با تعابیری که در باره غایت تئوسوفی و جامعیت آن نسبت به علم، اخلاق، فلسفه و دین ارائه می‌کند، درصدد روشن کردن حدود آن برمی‌آید. بزانت معرفت شهودی و مستقیم خدا را غایت اصلی هر تئوسوفی و از قبیل تلقی‌ای می‌داند که این معرفت را قلب و حیات همه ادیان راستین می‌شمارد. یعنی عالی‌ترین معرفت به خداوند که به سبب آن همه چیزهای دیگر شناخته می‌شود (همانجا).

او در جایی نیز تئوسوفی کهن را سبب پیدایش ادیان می‌شمارد و می‌گوید تئوسوفی نوین نیز باید آنها را حفظ کند (Besant, *The Ancient Wisdom*, p.5). این واژه یونانی هزاران سال است که برای دلالت بر نگرش خاصی در باره جهان هستی و انسان و بیش از هر چیز، برای حکایت از رابطه انسان با خدا به کار رفته است (ibid, *Theosophy*, p.2)، بزانت در تعبیری نیز تئوسوفی را بیشتر فلسفی و علمی خوانده است نه دینی. (ibid, *A Rough Outline of Theosophy*)

او درصدد معرفی متدهای تئوسوفی نیز برآمده است؛ از نظر او چون تئوسوفی، به مثابه یک نظام فکری، آمیزه‌ای عظیم و کاملاً فراگیر در باره خدا، جهان و انسان و ارتباط آنها با یکدیگر است، باید در ذیل چهار عنوان منطبق بر دیدگاهی بسیار روشن و معقول در باره انسان ارائه شود. انسان دارای بدن، احساس و عقل است و از این طریق، زندگی دنیایی او سامان می‌پذیرد. این سه بخش وجود انسان با سه فعالیت بزرگ او شامل علم، اخلاق و فلسفه هماهنگ است.

آدمی از طریق حس به علم می‌رسد؛ پس باید تئوسوفی را علم دانست. انسان از طریق احساس، به امور میل و رغبت نشان می‌دهد که در نتیجه آن، هماهنگی با قوانین و نیل به سعادت رقم می‌خورد. پس از این جهت تئوسوفی، اخلاق است. همچنین خرد آدمی طالب تعامل معقول محیط با اوست؛ تعاملی که بر پایه نظم، خردمندی و تبیین منطقی استوار باشد. پس باید

تئوسوفی، فلسفه خوانده شود. اما از آنجا که این سه به طور کامل طبیعت آدمی را اشباع نمی‌کنند، مسئله دین مطرح می‌شود. بر این اساس، انسان دست از جستجوی خدا نمی‌کشد و پاسخ خدا به این جستار در قالب ادیان ارائه شده است. پس تئوسوفی، دین است (Besant). در سخنان بزانت این مطلب نیز وجود دارد که تئوسوفی در معنایی ثانوی مجموعه اصول و باورهایی است که در همه ادیان مشترک است و پس از کنار زدن مختصات هر دین و نیز با حذف شعائر و آداب و رسوم همه ادیان جهان بر جا می‌ماند. این تئوسوفی سبب پیدایش ادیان است (ibid).

لیدبیتر (۱۹۳۴ - ۱۸۵۴) یکی دیگر از تئوسوف‌های شاخص نیز تعابیر بزانت را در این باره می‌پذیرد و آن را رسا و دقیق می‌داند. (Leadbeater, *A Text Book of Theosophy*, p.3) او می‌گوید:

تئوسوفی از یک نظر نظریه‌ای عقلی در باره جهان است. اما از نظر کسانی که با آن درگیر شده‌اند، نظریه نیست یک فاکت است؛ زیرا علم معینی است که آموزه‌های آن از طریق تجربه و آزمون قابل تحقیق است. آن تعبیری از فاکت‌های بزرگ طبیعت است تا جایی که شناخته می‌شوند (Leadbeater, *An Outline of Theosophy*, p.5).

در جمع‌بندی تعابیر این سه چهره بارز و تئوسوف مدرن باید گفت که گرچه واژه مورد بحث در لغت به معنای «حکمت الهی» است، تمرکز تئوسوف‌های مدرن بر الهامات نفسانی، گسست آنان از ادیان الهی در عمل و فقدان منطق در سنجش یافته‌ها سبب تنزل معناشناختی تئوسوفی از منزلت خود گشته است. البته با وجود این برخی این جنبش را احیای مجدد «تئوسوفی» به همان معنای باستانی آن تلقی کرده‌اند. الوین بادی کوهن (۱۹۶۳ - ۱۸۸۰) رساله دکتری خود را با عنوان «تئوسوفی: بازآرایی جدیدی از حکمت باستانی» که در دانشگاه کلمبیا از آن دفاع کرده بود، در سال ۱۹۳۰ منتشر کرد. این اثر نشان می‌دهد که بنیان انجمن‌های تئوسوفی در غرب در واقع در جستجوی حکمت اصیل هستند گرچه انحرافات دامنگیر آنان شده است. حسین نصر در اشاره به این مطلب می‌گوید:

البته دلیل تاحدی موجه وجود دارد که در دوران اخیر واژه تئوسوفی در زبان‌های اروپایی، به خصوص در زبان انگلیسی، معانی ناشایستی پیدا کرده است و غیب‌گویی و عرفان کاذب را در ذهن تداعی می‌کند (Nasr, *History of Islamic Philosophy*, p.1, 2).



### تحلیل و بررسی ادله دو طرف

تحلیل معناشناختی و پیشینه تاریخی بلند تئوسوفی نشان داد که اولاً کاربرد آن به معنای «حکمت الهی» سابقه دو و نیم هزاره دارد و تنها طی حدود دو سده دخل و تصرفی در معنای آن رخ داده است. اینکه این پرسش به ذهن متبادر می‌شود که: چگونه می‌توان سخن حائری را پذیرفت و به ساقط شدن اعتبار فلسفه اسلامی تنها به سبب اطلاق چنین واژه اصیل و ریشه‌داری رأی داد و سبب آن را دخل و تصرف برخی نحله‌های منحرف در معنای آن دانست؟! اگر برخی جریانات گمراه واژگان پرمایه و اصیل را در معنایی نابجا به کار بردند آیا کنار گذاشتن آنها تنها با چنین بهانه‌ای رواست؟! حائری چنین چیزی را بعید است که بپذیرد. خود او اذعان دارد که آنچه بیش از هر چیز معرف یک مکتب فلسفی دانسته می‌شود، غنا و قوت منطقی محتوای آن است. او در تعبیری می‌گوید: این اشتباه بر سر زبان‌ها بسیار تکرار می‌شود که تنها مشکل تفاهم عقلانی میان ما و دیگران زبان است، ... غافل از اینکه کلید خردمندی زبان گفتار نیست (حائری، کاوش‌های عقل نظری، مقدمه، کط).

افزون بر آن، دو نمونه آشکار نقضی در این باره می‌توان برشمرد؛ یکی انصراف فیثاغورث از استعمال واژه «سوفوس» و جایگزین کردن آن با واژه «فیلوسوفوس» است. او معتقد است که تنها باید خدا را «سوفوس» خواند. این تغییر تنها در حیطه مفهوم بود و از این طریق موجب داوری سوئی در این زمینه نشد با اینکه برخی نحله‌های انحرافی صوفیانه‌ای در بین اتباع وی شکل گرفت. نمونه دیگر، تلقی راسل از فلسفه آکوئیناس است؛ او تومیس را «کلام» می‌داند نه فلسفه. زیرا از نظر او محتوا و مضامین سخنان آکوئیناس فاقد روح فلسفی است (Russel, p.463). اما سخن راسل در این زمینه مقبول فیلسوفان معتقد به اصالت فلسفه مدرسی واقع نشد و امثال ژیلسن به احیای آن همت گماردند. پس صرف تغییر عنوان، ملاک و معیار نیست و از این جهت، نقد حائری را نمی‌توان پذیرفت.

همان گونه که اشارت رفت سخن حائری با لحاظ پیشینه تاریخی واژه تئوسوفی و اصالت معنایی آن نیز چندان موجه به نظر نمی‌رسد؛ قدمت واژه «سوفیا» بیش از واژه «فیلوسوفیا» است؛

واژگان سوفیا و سوفوس از زمان هزیود و هومر تا زمان فیثاغورث به طور مستمر استفاده شده‌اند (Hesiod, p. 75 147, 157, 161, 235 & 239; Homer, *The Odyssey*, p. 36 73 115). (The Illiad, p. 290, 293, 546, 561 7 563). فیلسوفی و فیلسوفوس بعدها توسط فیثاغورث جایگزین شد و با وجود این، پس از فیثاغورث نیز واژگان سوفیا و سوفوس و معادل‌های آنها در زبان‌های لاتین، عربی و انگلیسی همواره رایج بوده است. موارد استعمال سوفیا در آثار افلاطون و ارسطو بیش از دو برابر استعمال فیلسوفیا است.<sup>۱</sup> در آثار فلسفی رومیان، مسلمانان و مسیحیان نیز واژه سوفیا به وفور دیده می‌شود. این امر نشانه پیشینه بیش از دو و نیم هزاره واژه سوفیا در غرب و شرق است؛ بدیهی است اضافه آن به «تنو» نیز از لحاظ تاریخی به زمان تالس می‌رسد (Laertius p.18).

نظر به اینکه سنت فلسفی یونان با ورود به عالم اسلام و الهام مسلمانان از تعالیم اسلامی بارور و شکوفا می‌گردد، عنوان «حکمت الهی» یا تنوسوفی بیش از گذشته با آن تناسب پیدا می‌کند و بسیاری از آثار فلسفی مسلمانان عنوان «حکمت الهی» به خود می‌گیرد. بخش عظیمی از این گونه آثار برای تبیین آموزه‌های اساسی دین مانند توحید و معاد سامان یافته است. ابن سینا «حکمت» را برترین علم به برترین معلوم، صحیح ترین و متقن ترین معارف و علم به اسباب اولیه کل هستی تعریف کرده است (ابن سینا، *الالهیات*، ص ۵). بنابراین تعبیر ابن سینا، «برترین معلوم» که همان برترین موجود است موضوع حکمت است؛ بر این اساس بین حکمت و تعالیم و حیانی پیوندی ژرف و استوار برقرار است.

اما با وجود این از نظر این قلم، سخن حائری در جهتی دیگر پیش می‌رود. او می‌گوید: فلسفه اسلامی اصالتاً همان فلسفه هلنیکی است که با تفسیرها و ترجمه‌های فارابی و ابن رشد یا ابن سینا توسعه یافته و به زبان‌های اسلامی ترجمه شده است. پس این اختصاص یا توصیف صرفاً تاریخی است و اختصاص حقیقی نیست. ... فلاسفه مسلمان را پیوسته رسم بر این بوده و هست که پس از تمام شدن مسائل بر وجه فلسفه یونانی، به عنوان شاهد صدق مدعای خود به بعضی آیات قرآن استشهاد کنند. (حائری، *جستارهای فلسفی*، ص ۳۸۷-۳۸۶).

او سپس استشهاد ابن سینا را به قرآن در تأیید برهان صدیقین از باب نمونه ذکر می‌کند و با تأکید بر تفاوت استشهاد با استدلال، آن را صرفاً استشهاد می‌داند نه استدلال، اما اولاً مروری بر

فهرست مسائل فلسفه هلنیکی و مقایسه آن با مسائلی که در آثار فیلسوفان مسلمان طرح و تبیین شده نشان می‌دهد که بر خلاف نظر حائری نمی‌توان کار مسلمانان را تنها ترجمه، تفسیر و استشهاد خواند. مروری اجمالی در آثار فیلسوفی چون صدرالدین شیرازی به وضوح تأثیر آموزه‌های دینی را در تأسیس بسیاری از مسائل فلسفی نشان می‌دهد. این گونه‌اندیشه ورزی قطعاً با آنچه امروزه در مغرب زمین فلسفه خوانده می‌شود بسیار متفاوت است و نمی‌توان چنین تفاوتی را به زبان نسبت داد. بر این اساس، چنین معرفتی، هم از نظر تاریخی و هم از جهت محتوا، با عنوان یونانی «تئوسوفی» هماهنگ و سازگار است. ثانیاً اگر فلسفه اسلامی تنها شرح و تفسیر فلسفه ارسطو و هلنیکی دانسته شود، از آنجا که در عصر پس از رنسانس فلسفه ارسطو با کارهای امثال فرانسیس بیکن در غرب به حاشیه رفت، شرح و تفسیر آن نیز وضع بهتری نداشته و بی اعتبار شمردن آن در غرب را نباید معلول اطلاق تئوسوفی در دو سه قرن بعد دانست.

سخن امثال کربن راجع به سکولاریزه شدن فلسفه در دنیای غرب درست بر این اساس استوار است. فلسفه در مغرب زمین در سده‌های پایانی قرون وسطی سمت و سویی دیگر پیدا کرد و با رنسانس و از طریق اصالت یافتن علم تجربی هویت الهی خود را به طور کامل از دست داد و به تعبیری، در مقابل معارف حقیقی و الهی قرار گرفت. بر این اساس، آنچه امروزه در آن دیار فلسفه خوانده می‌شود با آنچه در روزگار یونان و در بخش اعظم قرون وسطی و نیز، در امتداد آن، در دنیای اسلام فلسفه و حکمت خوانده می‌شود، مشترک لفظی است.

خود حائری به این مطلب توجه دارد و در جایی با اشاره به تئوری توصیفی راسل که از پیامدهای تجربه گرایی است در مقام خرده گیری بر راسل، سخن او را این گونه نقل می‌کند:

ما طرفدار پوزیتیویست‌ها و فلاسفه تجربی هستیم که معتقدند معلومات ما فقط و فقط در محدوده محسوسات و موجودات عینی است. معلوماتی که بیرون از محسوسات و موجودات عینی باشد، متخیلات است نه معلومات (حائری، هرم هستی، ص ۸۰).

اما با وجود این، حائری فلسفه اسلامی را در تأیید این گونه تفکرات فلسفی به جد به کار می‌بندد و بر آن اصرار دارد. او در جایی می‌گوید:

اینکه ما روش تطبیقی را تأکید می‌کنیم برای این است که به نظر بنده فلسفه، یک تفکر انسانی یا به اصطلاح فلسفه لینگویستیک، یک زبان و تفاهم انسانی است و در حقیقت

تفاوت زیادی بین آنها نیست، تفاوت در طرز بیان و اظهار مطلب است و این دو که یکی اسلامی است و دیگری فلسفه غربی است، زیاد تفاوت بنیادی ندارند (همان، ص ۱۵۴).  
او بر این اساس حتی می‌کوشد انکار علیت در اندیشه هیوم را توجیه کند و بین ابن سینا و هیوم در انکار علیت در طبیعت تفاوتی قائل نمی‌شود (همان، ص ۱۱۲).

اما اینکه چگونه می‌توان فلسفه اسلامی را بر پایه اصول و مبانی تجربی یا تحلیلی زبان شناختی طرح و تبیین نمود؟! سخنی از حائری در این زمینه قابل توجه است؛ او در پاسخ به پرسش راجع به میزان و چگونگی تغییر نظرشان پس از آشنایی با فلسفه غرب، می‌گوید:

در مسائل تجربی نظرم هماهنگی نزدیکی با نظر آنها پیدا کرده، منتها اگر کسی مهارت داشته باشد می‌تواند چاشنی اسلامی بر آنها اضافه کند. مثلاً در بعضی از مسائل بنیادی فلسفه غرب تأییدات و تغییراتی را از فلسفه اسلامی می‌توان اضافه کرد یا پاسخ‌های منطقی‌ای را که فلسفه اسلامی به برخی از مسائل داده است، مسائلی که آنها هنوز در تنگناهای آنها قرار دارند، به آنها گوشزد کرد (همان، ص ۳۶۹).

نتیجه سخن مرحوم حائری آن است که آموزه‌های فلسفه اسلامی تنها در حد مؤید یا راه‌حل برخی از مسائل فلسفه غربی قابل ذکر و استفاده است. به تعبیر دیگر، از این منظر، فلسفه اسلامی حالت ضمیمه‌ای به خود می‌گیرد و با ضمیمه شدن موضعی به فلسفه غرب، به سود آن از میان می‌رود. اما نامبرده به عنوان یک نظریه پرداز شاخص و مبرز در فلسفه اسلامی، نمی‌تواند به این نتیجه تن دهد. نصر نیز به این دلستگی حائری به فلسفه‌های جدید غربی اشاره می‌کند و می‌گوید:

در واقع شخص مهدی حائری یزدی نماینده شاخصی از سنت فلسفه اسلامی است. او یک فیلسوف اسلامی متعلق به سنت زنده فلسفی اسلامی است که افزون بر آن، به مسائل و موضوعات ناشی از اندیشه غربی می‌پردازد و به جد از چالش‌های فکری مغرب زمین استقبال می‌کند (Ha'iri, xi).

این دلستگی در حالی است که برخی مکاتب فلسفی غرب، فلسفه را جز نقد لغت و کلام چیزی نمی‌دانند و معتقدند که فلسفه اصلاً علم نیست؛ از این منظر، آنچه مربوط به امور واقع و موجودات محسوس است موضوع علوم خاصه قرار می‌گیرد و آنچه مربوط به معقولات و تحلیلیات است موضوع منطوق است. این مکتب فلسفی بر این باور است که فلسفه در آغاز وجودشناسی بود و سپس با تحقیقات جان لاک، هیوم و کانت تبدیل به معرفت‌شناسی شد و

سرانجام صورت منطبق به خود گرفت (بزرگمهر، ص ۱۱۸). گرچه حائری با این تلقی از فلسفه مخالفت می‌ورزد (حائری، کاوش‌های عقل‌نظری، مقدمه، ز) اما این تلقی تعبیری از یک واقعیت مسلم است، تعبیری از حذف متافیزیک در جریان غالب اندیشه فلسفی در مغرب‌زمین. چگونه می‌توان فلسفه اسلامی را در جهت گفتگو با چنین نگرش‌هایی سوق داد و پیش برد؟! شاید هماهنگی نزدیک حائری به فلسفه غرب در مسائل تجربی که قطعاً پیامدهای خود را مسائل متافیزیک در پی دارد، گویای چرایی این جهت‌گیری باشد.

بر این اساس، چنان است که گویی حائری انکار متافیزیک به عنوان دانشی معتبر در فلسفه-های معاصر غرب را چندان واقعی نمی‌داند در صورتی که نقطه قوت فلسفه اسلامی در جهت تبیین مسائل عمیق متافیزیک دانسته می‌شود. از این رو به نظر می‌رسد که حائری بر تنها آن بخش از فلسفه اسلامی متمرکز است که قابل انطباق با فلسفه تحلیلی و تجربی غرب است و روشن است که دلالت واژه فیلسوفی بر این بخش فلسفه اسلامی از دلالت واژه تئوسوفی رساتر است. از این رو حائری در روش تطبیقی خود تمامیت فلسفه اسلامی را منظور نکرده است. وگرنه چگونه می‌توان این فلسفه را با حفظ کلیت آن با افکار امثال هیوم و راسل هماهنگ دانست؟! پس نظر او در باره واژه تئوسوفی را نمی‌توان با توجه به تمامیت فلسفه اسلامی صائب دانست. بخش‌نگری فیلسوف ما در معرفی فلسفه اسلامی به دنیای غرب لازم است به سود بخش متافیزیک فلسفه اسلامی تعبیر یابد یا دست کم با کل‌نگری تعدیل شود؛ زیرا بخش متافیزیک فلسفه اسلامی بسیار غنی و دامنه‌دار است و در طرف مقابل در دنیای غرب کاستی‌های جدی در این زمینه است. با این لحاظ گزینه تئوسوفی رجحان می‌یابد.

### تأکید بر جهت‌گیری خاص فلسفه اسلامی

مطلب قابل توجهی که در معرفی اندیشه فلسفی اسلامی باید مطرح نظر باشد، جهت‌گیری خاصی است که به خصوص توسط فیلسوفانی چون ابن‌سینا، شهاب‌الدین سهروردی، خواجه نصیرالدین طوسی و به خصوص صدرالدین شیرازی در اندیشه فلسفی اسلامی صورت گرفته و سبب پیدایش یک متافیزیک غنی و جامع شده است.

ابن‌سینا در اشارات و تنبیها، افزون بر طرح و تبیین مسائل مهم توحیدی در سطح فلسفه، تا حدی سمت‌گیری فلسفه را به سوی عرفان نشان می‌دهد و در ضمن مباحثی روزنه‌هایی به سوی

عالم غیب فراروی انسان نمایان می‌سازد. او به این طریق، فلسفه عرفان را پایه‌گذاری کرده است. شیخ‌الرئیس همچنین در علم‌النفس زمینه تبیین معجزات پیامبران را فراهم نمود و تبیینی فلسفی در این باره بر جا گذاشته است. این سخنان ابن سینا پس از وی راهگشای فیلسوفان، عارفان و متکلمان فیلسوف شده است.

پس از وی شهاب‌الدین سهروردی بر پایه تعالیم دینی و آموزه‌های اشراقی ایران باستان مکتبی اشراقی را بنا نهاد. او برخی آموزه‌های ارسطویی را مورد نقد جدی قرار داد و نظرات خاصی در فلسفه ارائه کرد. پس از وی، خواجه نصیر در مهم‌ترین اثر فلسفی خود «تجريد الاعتقاد»، آشکارا فلسفه را مقدمه طرح و تبیین آموزه‌های کلامی و دینی قرار می‌دهد. طرح و تبیین اصول اعتقادی شامل توحید، معاد، نبوت و امامت بخش پایانی این اثر را تشکیل داده است.

شاخص‌ترین فیلسوف در این جهت‌گیری صدرالدین شیرازی است؛ او بخش عظیمی از آیات و روایات را در آثار خود به کار برده است. از این منظر، فکر فلسفی و حکمت راستین ملهم از قرآن و روایات قطعی الصدور از معصوم است (الشیرازی، *مفاتیح الغیب*، ص ۴۱). او فلسفه را مدخل عرفان قرار می‌دهد و بر این باور است که تنها در این صورت فلسفه کامل می‌شود و حکمت تمامیت پیدا می‌کند (همو، *الحکمة المتعالیة*، ص ۲، ۲۹۲). در این جهت‌گیری تنها حدت ذهن و قوت حافظه و ادراکات کفایت نمی‌کند؛ صافی ذهن از خطورا نفسانی و طهارت نفس، (همو، *مفاتیح الغیب*، ص ۴۶) و به تعبیری شباهت رساندن به «رب» نیز اهمیت حیاتی دارد.

بدیهی است این گونه آموزه‌ها و اصول در فلسفه‌های غربی قابل فهم و ارائه نیست. از این رو برخی مثل کربن واژه تنوسوفی را برای این گونه افکار و اندیشه‌های فلسفی ترجیح داده‌اند و در ترجیح خود بر جنبه «الهی بودن» این اندیشه‌ها تأکید ورزیده‌اند.

#### نتیجه

در نزاع مورد بحث گرچه طرفین به قوت اعتبار و اصالت فلسفه اسلامی باور دارند، حائری به استناد بنیاد هلنیکی آن بیشتر بر لزوم انجام مطالعات تطبیقی بین فلسفه اسلامی و فلسفه‌های غربی

اصرار دارد. اما طرف مقابل بر پایه بنیاد توحیدی و دینی فلسفه اسلامی و نظر به انصراف فلسفه-های غربی از متافیزیک بر لزوم حفظ اصالت و منزلت و محتوای فلسفه اسلامی نظر دارند. هر دو طرف بر پویایی فلسفه اسلامی تأکید دارند و با تأکید بر اصالت و استمرار فلسفه اسلامی درصدد انکار نظر کسانی هستند که مرگ ابن رشد را پایان عمر فلسفه اسلامی دانسته‌اند. از نظر کربن، فلسفه به معنای دقیق هلنیکی آن در دنیای اسلام استوار نشد و دوام نیافت؛ اما گونه‌ای دیگر از اندیشه حکمی شکل گرفت که از مزایای یک نظام مستحکم و استوار برخوردار است. البته نظر کربن را نباید موهم گسست فلسفه اسلامی از فلسفه سنتی مغرب‌زمین دانست، زیرا اولاً مسلمانان از طریق آشنایی با فلسفه یونان و البته با دغدغه‌های دینی فلسفه‌ورزی را آغاز کردند و ثانیاً ملاحظات مشترکات فکر فلسفی را که منبعث از طبیعت ذهن و خرد انسانی است نباید نادیده پنداشت. چنین به نظر می‌رسد که کربن تنها بر بخش الهی اسلامی فلسفه اسلامی را که حاصل تحقیقات مسلمانان است متمرکز شده و بخش دیگر آن را پیش نمی‌کشد از آن جهت که بین فلسفه اسلامی و یونانی مشترک است و مختص دنیای اسلام نیست. به احتمال دغدغه‌های حائری در قالب مخالفت با اطلاق تئوسوفی بی ارتباط با این نکته نیست.

همچنین نظر و روش تطبیقی حائری بر پایه قول به وحدت فلسفه جای درنگ و مطالعه بیشتری دارد. حائری به وحدت بنیادی فلسفه در ورای تکثرهای ظاهری معتقد است و بر این اساس می‌کوشد تا با حفظ واژگان مشترک در حوزه‌های مختلف فلسفی و پرهیز از اصیل دانستن اختلافات ظاهری، پیوند ذاتی و استوار فلسفه‌های مختلف با شالوده مستحکم و منسجم فلسفه‌ورزی را به تصویر بکشد. در صورت تبیین چنین بنیادی، نظر حائری و مشی او در گفتگوی تطبیقی نسبت به روش رقیب رجحان می‌یابد که البته در این صورت نیز برجسته کردن قید «اسلامی» و واکنش سرسختانه در کاربرد تئوسوفی چندان موجه به نظر نمی‌رسد.

## توضیحات

۱. در مجموعه آثار افلاطون سوفیا ۴۴۰ بار و فیلسوفیا ۲۱۲ بار و در آثار ارسطو سوفیا ۲۸۸ بار و فیلسوفیا ۱۱۵ بار به کار رفته است (رک. افلاطون و ارسطو).

## منابع

- آشتیانی، میرزا مهدی مدرس، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت، با اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق و مقدمه انگلیسی پروفیسور ایزوتسو، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- ابن سینا، الشفاء، الالهیات، راجعه و قدم له الدكتور ابراهیم مذکور، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۳.
- بزرگمهر، منوچهر، فلسفه تحلیل منطقی، چ ۲، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷.
- حائری یزدی، مهدی، جستارهای فلسفی، به اهتمام عبدالله نصری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴.
- \_\_\_\_\_، کاوش‌های عقل نظری، چ ۲، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱.
- \_\_\_\_\_، هرم هستی، چ ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
- شیرازی، صدرالدین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
- \_\_\_\_\_، مفاتیح الغیب، مع تعلیقات للمولی علی النوری، صححه و قدم له محمد خواجهی، تهران، مؤسسات مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

- Aristotle, *The Complete Works: Categories, Generation and Corruption and Metaphysics*, The Revised Oxford Translation, Edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1991.
- Audi, Robert, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, Cambridge University Press, 1999.
- Besant, Annie, *Theosophy, Its Meaning and Value*, Theosophical Publishing House, Adyar, Chennai [Madras] India, 1935.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, *A Rough Outline of Theosophy*, Theosophical Publishing House, Adyar, Chennai [Madras] India, 1921.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, *Theosophy*, <http://www.anandgholap.net>.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, *The Ancient Wisdom*, Theosophical Publishing House, Adyar, Chennai [Madras] India, 1911.
- Blavatsky, Helena Petrovna, *Collected Writings*, vol. II, Compiled by Boris de Zirkoff.
- Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, Tranlated by Liadain Sherrard with the assistance of Philip Sherrard, Kegan Paul International London and New



- York in association with Islamic Publication for the Institute of Ismaili Studies London, 1962 .
- Cornford, F. M., *From Religion to Philosophy*, A Study in The Origins of Western Speculation, Harper Torchbooks, Harper & Brothers Publications, New York, 1957.
- Donnegan, James, *A New Greek and English Lexicon*, Bostone: Hilliard, Gray & co., 1840.
- Ha`iri Yazdi, Mahdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy Knowledge by Presence*, State University of New York Press, 1992.
- Hesiod, *Theogony, Works and days, Testimonia*, Edited and Translated by Glenn w. Most, Harvard University Press, London, 2006.
- Homer, *The Illiad*, Translated by Ian Johnston, Richard Resources Publications Arlington, Virginia, 2007 .
- \_\_\_\_\_, *The Odyssey*, Translated by Ian Johnston, Richard Resources Publications Arlington, Virginia, 2007 .
- <http://www.anandgholap.net/>
- Izutsu, Toshihico, *The Fundamental Structure of Sabzawari`s Metaphysics*, Tehra University Publications, 1990.
- Kuhn, Alvin Body, *Theosophy: A Modern Revival of Ancient Wisdom*, New York, 1930.
- Laertius, Diogenes, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, Tr. By C. D. Yonge, M.A., G. Bell and Sons, Ltd., London, 1915.
- Leadbeater, C. W., *An Outline of Theosophy*, London and Benares: Theosophical Publishing Society, 1902.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, *A Text Book of Theosophy*, Adyar: Theosophical Publishing House, 1925.
- Liddle, Henry George, *A New Greek and English Lexicon*, Oxford University Press, 1996.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy*, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 1997.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_ *History of Islamic Philosophy*, Part I, Tehran: Arayeh Cultural Ins., 1375.
- Plato, *Complete Works: Euthyphro, Paedo, Republic and Sophist*, Edited, with Introduction and Notes, by John M. Cooper, Hackett Publishing Company, 1997.
- Russell, Bertrand, *The History of Western Philosophy*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1961.
- Sharif, M. M., *A History of Muslim Philosophy*, Hosein Nasr, The School of Ispahan; Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1966.
- Stouer, A., *Oxford Latin Dictionary*, Oxford at the Clarendon Press, 1968.
- Zeller, E., *A History of Greek Philosophy*, Translated by S. F., Alleyne, London, Longman, Greens and Com., 1881.

## استنتاج از دو ممکن نزد ابن سینا و رابطه آن با دو تعریف از قضایای حقیقیه و خارجیه

اسدالله فلاحی\*

### چکیده

استنتاج قضیه ممکنه از دو قضیه ممکنه یکی از نزاع‌های پردامنه در منطق قدیم است که ارسطو، ابن سینا، فخر رازی، خواجه نصیر و قطب رازی بر آن مهر تأیید زده‌اند، در حالی که خونجی، ابهری، ارموی و کاتبی آن را مردود شمرده‌اند. شگفت این است که منطق جدید در این نزاع جانب گروه دوم را می‌گیرد. از سوی دیگر، اخیراً معلوم شده است که منطق دانان قدیم هر یک از قضیه حقیقیه و خارجیه را به اشتراک لفظ در دو معنا به کار برده‌اند بدون اینکه از این اشتراک لفظ آگاه باشند: ملاک تقسیم، در یک معنا، رابطه عقدالوضع و عقدالحمل است و در دیگری، ظرف وجود موضوع. بنا به ملاک نخست، قضایای حقیقیه به صورت موجهاتی و با ادات‌های ضرورت و امکان تفسیر می‌شوند؛ در حالی که بنا به ملاک دوم، این قضایا فاقد هر گونه جهتی هستند و در برابر، قضایای خارجیه با محمول وجود تحلیل می‌شوند. در این مقاله، پس از گزارش نزاع یاد شده درباره استنتاج از دو ممکن، نظرات، ایرادات و دفاعیه‌ها را به زبان منطق جدید صورت بندی کرده و نشان داده‌ایم که طرفین نزاع تصور یکسانی از قضایای حقیقیه و خارجیه نداشته‌اند: موافقان استنتاج از دو ممکن، تفسیر نخست و مخالفان، تفسیر دوم را در ذهن داشته‌اند.

کلید واژه‌ها: قضیه ممکنه، استنتاج، حقیقیه و خارجیه .

آیا دو قضیه ممکنه می تواند نتیجه ای به دست دهد؟ چنین نتیجه ای، در صورت وجود، خود قضیه ای ممکنه است زیرا آشکار است که نمی توان از امکان، ضرورت یا فعلیت را به دست آورد. اکنون، پرسش را می توان چنین باز گو کرد: آیا دو قضیه ممکنه می تواند نتیجه ای ممکنه به دست دهد؟

ساده ترین پاسخ به این پرسش این است که خیر؛ برای این استنتاج، مثال نقضی وجود دارد:

سفید ممکن است شیرین باشد	دو ممکن است مورد علاقه من باشد
شیرین ممکن است سیاه باشد	مورد علاقه من ممکن است سه باشد

پس سفید ممکن است سیاه باشد	پس دو ممکن است سه باشد
----------------------------	------------------------

آشکار است که نتیجه این دو قیاس پذیرفتنی نیست. با وجود این، نخستین منطق دان تاریخ، ارسطو و بزرگ ترین منطق دان مسلمان، ابن سینا، چنان که خواهیم دید، استنتاج قضیه ممکنه از دو قضیه ممکنه را درست و معتبر شمرده اند. این دو نابغه غرب و شرق، ناگزیر، یا باید صدق یکی از دو مقدمه مثال های بالا را انکار کنند یا صدق نتیجه ها را به نحوی توجیه نمایند.

اما مسئله به اینجا ختم نمی شود. در قرن هفتم، منطق دان بزرگی به نام افضل الدین خونجی، ۱۳ صفحه را به مخالفت با ابن سینا در این زمینه اختصاص داده است. او در شکل اول، فعلیت صغری را شرط کرده، و استنتاج از دو ممکن را نادرست شمرده است. بعدها، اثیرالدین ابهری، سراج الدین ارموی و کاتبی قزوینی همگی از خونجی پیروی کرده اند. در تأیید این گروه باید گفت که منطق دانان جدید نیز استنتاج از دو گزاره ممکن را نامعتبر می شمارند:

$$\begin{array}{cc} \diamond(P \wedge Q) & \diamond(P \rightarrow Q) \\ \diamond(Q \wedge R) & \diamond(Q \rightarrow R) \\ \hline \therefore \diamond(P \wedge R) & \therefore \diamond(P \rightarrow R) \end{array}$$

این نشان می دهد که از دیدگاه منطق جدید، ارسطو و ابن سینا که رئیس مشائیان و منطق دانان قدیم هستند در این مسئله ره به خطا پیموده اند.

اما دوباره، مسئله به اینجا ختم نمی شود. در قرن هشتم، منطق دان ژرف اندیشی مانند قطب الدین رازی به دفاع از ابن سینا می پردازد و پس از ۱۴ صفحه دست به گریبان شدن با

خونجی و پیروانش، بر کم‌دانشی آنها خرده می‌گیرد و آنها را با ناسزاهایی شگفت‌انگیز می‌نوازد:

و الکلام فی هذا المقام، و إن أدی إلى الإطناب و الإطالة، إلا أنه لابد منه لیعلم أن تشیع المتأخرین علی الشیخ الرئیس (و هو المخصوص باختراع القواعد و إفاضة الفوائد) ینادی علیهم بسوء الفهم و بالزلل فی مطارح الوهم؛ و کم من عائب قولاً صحیحاً و آفته من الفهم السقیم! (قطب رازی، چاپ قم، ص ۲۶۵ و چاپ تهران، ص ۵۳۱).

از اینجا، به دست می‌آید که مسئله چندان که در آغاز به نظر می‌رسید ساده نیست. چگونه مسئله‌ای می‌تواند ساده باشد در حالی که بزرگان تاریخ منطق چنین برمی‌آشوبند و بر یکدیگر می‌تازند و یکدیگر را ناسزا می‌گویند؟ لابد نکته‌ای یا شاید نکاتی باریک‌تر از مو هست که از کانون توجه هر یک از این دو دسته گریخته است. این مقاله درصدد یافتن چنین نکاتی است تا شاید بتواند این دو دسته پر جوش و خروش را به آشتی فراخواند و از دشمنی و ناسزاگویی بپرهیزاند.

*استنتاج از دو ممکن نزد ارسطو و ابن سینا*

ارسطو قیاس شکل اول با دو مقدمه «ممکنه خاصه» را منتج و بدیهی می‌داند و برای هر چهار ضرب منتج با حروف A و B و  $\Gamma$  مثال می‌زند (ارسطو ۱۳۷۸،  $32b38 - 33a5$  و  $28 - 21a33$ ، ص ۲۰۸-۲۰۶). ابن سینا همین حکم را برای دو مقدمه «ممکنه عامه» تعمیم می‌دهد:

فی القیاسات الممكنة فی الشكل الأول ... «کل ج ب بالإمكان» و «کل ب أ بالإمكان» فیبین أن «کل ج أ بالإمكان» و ذلك لأن ج داخله بالقوة تحت ب فلها بالقوة ما لب؛ فهذا قیاس کامل [= بدیهی] (ابن سینا، الشفا، المنطق، القیاس، ص ۱۸۱).

ابن سینا در ادامه گزارش می‌کند که منطق‌دانان در بدیهی بودن این قیاس و بی‌نیازی آن به استدلال نزاع کرده‌اند. دلیل نزاع این است که اگر اصغر (یعنی ج) بالفعل مندرج در حد وسط (یعنی ب) باشد به طور بدیهی مندرج در اکبر (یعنی «أ بالإمكان») قرار خواهد گرفت؛ اما اگر

اصغر بالامکان مندرج در حد وسط باشد در این صورت، اندراج آن در حد اکبر نیاز به استدلال دارد.

بحث بداهت این قیاس یک بحث است و بحث درستی آن بحثی دیگر. بحث نخست بحثی است در روان‌شناسی یا شناخت‌شناسی و بیرون از منطق؛ اما بحث دوم بحثی است کاملاً منطقی و شایسته بررسی. شگفت این است که پیش از این‌سینا نزاع درباره استنتاج از دو ممکن، تنها به مبحث روان‌شناختی «بداهت» معطوف بوده و خونجی نخستین کسی است که این بحث را به بحث کاملاً منطقی «اعتبار» برگردانده است. ما نیز در این مقاله، تنها به بحث «اعتبار» می‌پردازیم و از مسئله «بداهت» آگاهانه می‌پرهیزیم.

*استنتاج از دو ممکن در منطق جدید*

اینکه «قضیه ممکنه» در منطق قدیم را چگونه باید تحلیل کرد، مسئله‌ای است که همواره دشواری‌هایی را با خود به همراه داشته است: آیا «قضیه ممکنه» در منطق قدیم را باید از قبیل «جهت سور» و «de dicto» به شمار آورد یا اینکه از قبیل «جهت حمل» و «de re»؟ در صورت دوم، جهت امکان نباید پیش از سور بیاید؛ اما جای این پرسش دشوار هست که آیا جهت امکان را باید بلافاصله پس از سور آورد یا اینکه آن را به درون عقد الحمل برد و دور از سور نگاه داشت؟ در پاسخ به این دو پرسش، سه پاسخ به دست می‌آید:

۱. جهت پیش از سور؛ ۲. جهت بلافاصله پس از سور؛ ۳. جهت در عقد الحمل (نبوی، *تمايز Dere و Dedito*، ص ۱۵۱ و *منطق سینیوی به روایت رشدر*، ۱۴۴). این سه پاسخ را به صورت زیر صورت‌بندی می‌کنیم:

جهت پیش از سور	$\diamond \forall x (Fx \rightarrow Gx)$	هر سفید شیرین است بالامکان
جهت بلافاصله پس از سور	$\forall x \diamond (Fx \rightarrow Gx)$	
جهت در عقد الحمل	$\forall x (Fx \rightarrow \diamond Gx)$	

بدون اینکه وقت خود را دربارهٔ درستی یا نادرستی هر یک از سه تفسیر بالا بیهوده از دست بدهیم، مسئله را بر پایهٔ هر سه تفسیر بررسی می‌کنیم:

$\Diamond \forall x (Fx \rightarrow Gx)$	هر سفید شیرین است بالامکان	جهت پیش از سور:
$\Diamond \forall x (Gx \rightarrow Hx)$	هر شیرین سیاه است بالامکان	
-----		
$\therefore \Diamond \forall x (Fx \rightarrow Hx)$	پس هر سفید سیاه است بالامکان	

$\forall x \Diamond (Fx \rightarrow Gx)$	هر سفید شیرین است بالامکان	جهت بلافاصله پس از سور:
$\forall x \Diamond (Gx \rightarrow Hx)$	هر شیرین سیاه است بالامکان	
-----		
$\therefore \forall x \Diamond (Fx \rightarrow Hx)$	پس هر سفید سیاه است بالامکان	

$\forall x (Fx \rightarrow \Diamond Gx)$	هر سفید شیرین است بالامکان	جهت در عقد الحمل:
$\forall x (Gx \rightarrow \Diamond Hx)$	هر شیرین سیاه است بالامکان	
-----		
$\therefore \forall x (Fx \rightarrow \Diamond Hx)$	پس هر سفید سیاه است بالامکان	

هر سه استدلال بالا در قوی‌ترین منطق وجهی جدید که مورد پذیرش منطق‌دانان است، یعنی در S5، نامعتبرند. حتی ترکیب‌های گوناگون سه نوع جهت در صغری، کبری و نتیجه نیز کاری از پیش نمی‌برد و عدم اعتبار، همچنان پایدار می‌ماند. این نشان می‌دهد که منطق جدید به هیچ وجه نمی‌تواند با «استنتاج از دو ممکنه» سر سازگاری داشته باشد.

*راه حل برخی از منطق‌دانان*

ابن سینا گزارش می‌کند که عده‌ای از منطق‌دانان برای گریز از دشواری پدید آمده، کبری را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که جای هیچ اعتراضی نباشد:

قال قوم: إن قولنا «كل ب ا» معناه «كل ب بالفعل و بالإمكان فهو ا» و بالجملة «كل ما يصح أن يكون ج فيكون تحت ب» لأنه أحد ما يصح أن يكون (ابن سينا، الشفا، المنطق، القياس، ص ۱۸۲).

این عبارت، کمی مبهم است و ما با کمی دخل و تصرف، به صورت زیر آن را شرح می‌دهیم: آن منطق‌دانان گزاره «کل ب ا (بالامکان)» را به صورت «کل ب (بالامکان) ا (بالامکان)» تفسیر کرده‌اند. در این صورت، آشکار است که اصغر (یعنی ج) وقتی «ب بالامکان» باشد، بنا به کبرای تفسیر شده، مندرج در «ا بالامکان» خواهد بود. به عبارت دیگر، حدوسط دیگر «ب» نیست بلکه «ب بالامکان» است و از این رو، حدوسط تکرار می‌شود و اعتراض پاسخ داده می‌شود.<sup>۱</sup>

ابن سينا، که از این تفسیر راضی نیست، به شدت به این منطق‌دانان می‌تازد و آنها را متهم می‌سازد که به دلیل دست نیافتن به نکات ساده و آشکار، تعصب ورزیده و از نکات بدیهی روی برگردانده‌اند.<sup>۲</sup> پاسخ ابن سينا به این گروه از منطق‌دانان این است که همان طور که موجود برای موجود، موجود است، پس ممکن برای ممکن، نیز، ممکن است. ابن سينا این مطلب را در قالب عباراتی متعدد بارها تکرار می‌کند:

كما أن الموجود لما هو موجود للشيء ظاهر أنه موجود له، فكذلك الممكن للممكن ظاهر أنه ممكن؛ و لا يوجد شيء يبين به هذا الظاهر أظهر من هذا الظاهر... ما هو ممكن للممكن فهو ممكن... ممكن الممكن ممكن... أ الممكنة لب الممكنة لج ممكنة لج... إذن أن ممكن الممكن ممكن ظاهر الإمكان، كما أن الضروري للضرورة ضروري و الموجود للموجود موجود (همان، ص ۱۸۳).

شاید این عبارت، برای کسانی که با منطق موجهات جدید آشنا هستند، یادآور قضیه‌ای در منطق‌های وجهی S4 و S5 باشد که از امکان امکان، به امکان می‌رسد:

$$\diamond\diamond p \rightarrow \diamond p^3$$

اما اعتراضاتی که منطق‌دانان مسلمان پس از ابن سينا به او داشته‌اند نشان می‌دهد که آنها عبارت «ممكن الممكن ممكن است» را به صورت «امکان امکان، امکان است» برداشت نکرده‌اند. با وجود این، ابن سينا در کتاب اشارات، دقیقاً، عبارت «امکان امکان» را به جای «ممكن الممكن» به کار برده و بدینسان راه را بر هر گونه تردیدی بسته است:

إذا كان «كل ج ب بالإمكان» ... [و «كل ب ا» بالإمكان] لكان هناك إمكان إمكان و هو قريب من أن يعلم الذهن أنه إمكان؛ فإن «ما يمكن أن يمكن» قريب عند الطبع بأنه «ممکن» (ابن سینا، الاشارات و التنبیہات، ص ۲۴۵-۲۴۳).

اکنون، باید به اعتراضاتی که به سخن ابن سینا شده است پردازیم:

*ایرادات متأخران بر ابن سینا*

افضل الدین خونجی در کشف الاسرار در بیان شرایط شکل اول، دست کم فعلیت صغری را شرط کرده و استدلال‌های چهارگانه ابن سینا را مغالطه دانسته است (خونجی، تحقیق ابراهیمی نائینی، ص ۳۸-۳۷ و مقدمه خالد الرویهب، ص ۲۸۱-۲۶۹).<sup>۴</sup> عبارت خونجی در تعجب از ابن سینا چنین است:

و من العجائب أنه [= ابن سینا] جعل القیاس عن ممکتین بیناً (خونجی، ترجمه خالد الرویهب، ص ۲۸۰).

بررسی درگیری‌های خونجی با ابن سینا خود مقاله جداگانه‌ای می‌طلبد. در اینجا، تنها به این نکته اشاره می‌کنیم که خونجی قضیه ممکنه را به دو قسم حقیقیه و خارجییه تقسیم می‌کند و مدعی می‌شود که استنتاج از دو «ممکنه خارجییه» مثال نقض دارد؛ اما نمی‌توان برای استنتاج از دو «ممکنه حقیقیه» به سادگی مثال نقض یافت و از همین رو، در اعتبار و عدم اعتبار استنتاج از دو «ممکنه حقیقیه» توقف می‌کند (همان، ص ۲۷۷ و ۲۸۱).

دلیل خونجی برای نادرستی استنتاج از دو «ممکنه خارجییه» چنین است:

و اعلم أن شرط إنتاجه بحسب جهة المقدمات أن تكون الصغرى فعلية؛ فإذا كانت [الصغرى] إحدى الممکتین لم ينتج. و الدلیل علیه أن الصغرى الممکنه الخاصة مع الكبرى الضرورية و مع المشروطة الخاصة غیر منتج (همان، ص ۲۶۹).

وقتی ممکنه خاصه و ضروریه (مطلقه یا مشروطه) نتیجه ندهند دو ممکنه عامه (که ضعیف‌تر از آن دو هستند) به طریق اولی نتیجه نمی‌دهند.

مثال نقض خونجی برای استنتاج از دو «ممکنه خارجییه» چنین است:



إذا كان زيد ركب الحمار و لم يكن ركب قطعاً الفرس صدق أنّ «كلّ فرس فهو مركوب زيد بالإمكان الخاصّ» و «كلّ ما هو مركوب زيد حمار بالضرورة» أو «لاشئء ممّا هو مركوب زيد بفرس اصلاً» مع امتناع الإيجاب في الأوّل و السلب في الثانی من ضربی الاختلاط الأوّل (همان، ص ۲۷۰).

خونجی در این عبارت، دو ضرب اول و دوم از شکل اول را به صورت مندمج ذکر کرده است که برای رفع ابهام، آنها را به صورت زیر بازنویسی می‌کنیم. فرض کنید که زيد تنها سوار بر حمار شده و خواهد شد و بنابراین، هیچ اسبی مرکب زيد نبوده و نخواهد بود؛ اکنون، دو استدلال زیر را در نظر بگیرید:

#### ضرب اول:

هر اسبی مرکب زيد است بالامکان الخاص (و العام)

هر مرکب زيد حمار است بالضرورة (و بالامکان العام)

---

هر اسبی حمار است بالامکان العام

#### ضرب دوم:

هر اسبی مرکب زيد است بالامکان الخاص (و العام)

هیچ مرکب زيد اسب نیست بالضرورة (و بالامکان العام)

---

هیچ اسبی اسب نیست بالامکان العام

اکنون، به صدق مقدمات و کذب نتیجه‌ها پردازیم: صدق «مقدمه صغری» در هر دو ضرب آشکار است؛ زیرا مرکب زيد بودن برای اسب‌ها نه ضروری است و نه ممتنع، بنابراین ممکن است به امکان خاص. صدق «مقدمه کبری» در هر دو ضرب نیز به دلیل فرض نخست و خارجی بودن کبری آشکار است: مقصود از «مرکب زيد» بنا به فرض، حمارهایی است که تاکنون یا در آینده زيد بر آنها سوار شده یا خواهد شد. بدیهی است که همه این حمارها ضرورتاً حمار هستند و هیچ کدامشان نمی‌تواند اسب باشد، یعنی «هیچ کدامشان اسب نیست بالضرورة». کذب دو نتیجه نیز آشکار است: حمار بودن برای هر اسبی غیرممکن و ممتنع است، چنان که اسب نبودن نیز برای هر اسبی غیرممکن است (به عبارت هم‌ارز، اسب بودن برای هر اسبی ضروری

است). می‌بینیم که در ضرب نخست، نتیجهٔ موجب و در ضرب دوم، نتیجهٔ سالبه، چنانکه خونجی اشاره کرده است، کاذب بلکه ممتنع الصدق هستند.

توجه کنید که این مثال بنا به مبانی فیلسوفان گذشته پذیرفتنی بوده است. اگر کسی این مثال‌ها را نمی‌پسندد می‌تواند مثال‌های بهتری طراحی کند و به جای مثال «اسب - مرکب زید - حمار» و «اسب - مرکب زید - اسب»، برای نمونه، مثال‌های «عدد ۳ - مورد علاقهٔ زید - زوج» و «عدد ۳ - مورد علاقهٔ زید - فرد» را قرار دهد.

بیشتر منطق‌دانان پس از خونجی از او پیروی کرده‌اند. برای نمونه، اثیر الدین ابهری فعلیت صغری را شرط می‌کند و نتیجه می‌گیرد که دو ممکنه نمی‌توانند منتج باشند:

الشکل الأول فالصغری فیه إن کانت ممکنة لم یشتمل علی شرط الإنتاج لعدم اندراج الأصغر تحت الأوسط (ابهری، ص ۲۰۶).<sup>۵</sup>

کاتبی قزوینی در رسالهٔ شمسیه سخن ابهری را به صورت مختصر تکرار کرده است (کاتبی، ص ۱۴۹). سراج الدین ارموی نیز در مطالع الانوار، هنگام بیان شرایط شکل اول، استدلال و مثال نقض خونجی را با تغییری کوچک (جابجا کردن اسب و حمار) تکرار کرده است.

«کل حمار مرکوب زید بالإمكان الخاص» و «کل مرکوب زید فرس بالضرورة» و «لاشیء من مرکوب زید بناهق بالضرورة» مع امتناع الإیجاب فی الأول و السلب فی الثانی (ارموی، چاپ قم، ص ۲۵۹ و چاپ تهران، ص ۵۱۸).

هیچ کدام از کاتبی و ارموی به تفکیک قضایای حقیقه از خارجی و اختصاص مثال‌های نقض به قضایای خارجی اشاره‌ای نکرده‌اند.

دفاع قطب الدین رازی از ارسطو و ابن سینا

قطب الدین رازی، در شرح مطالع، در دفاع از ابن سینا و استنتاج از دوممکن، دو پاسخ به ارموی می‌دهد. او در پاسخ نخست، توجه می‌دهد که ابن سینا قضیه مطلقه را به صورت «حقیقه» می‌گیرد و نه «خارجیه»:

[الفعلية] ليس مأخوذاً بحسب نفس الامر [= قضيه خارجيه] بل بحسب الفرض العقلي [= قضيه حقيقيه] و حينئذ يندرج الأصغر تحت الأوسط لأن الأصغر مما يمكن أوسط فيفرضه العقل أوسط بالفعل (قطب رازی، چاپ قم، ص ۲۶۰ و چاپ تهران، ص ۵۲۱).  
و از این رو، کبرای مثال‌های نقض کاذب است (توجه کنید که در این مثال، اسب و حمار جایجا شده‌اند):

و النقص المذكور مندفع لأنه ليس يصدق «كل مركوب زيد فرس بالضرورة» إذ الحمار مما يمكن أن يكون مركوب زيد و يفرضه العقل أن يكون مركوب زيد بالفعل فليس بعض مركوب زيد بفرس بالضرورة (همانجا).

بر پایه این پاسخ، هرچند زيد تنها سوار اسب شده است، اما وقتی می‌گوییم «هر مرکب زيد (بالفعل)» مقصودمان هر مرکب زيد در عالم واقع نیست بلکه همه مرکب‌های زيد (بالفعل) را اراده می‌کنیم چه محقق و چه در فرض ذهنی.<sup>۶</sup> (به عبارت دیگر، «فعلیت» به معنای «محقق» و «جهان واقع» نیست بلکه اعم از آن و «فرض ذهنی» و دیگر «جهان‌های ممکن» است). با این بیان، عبارت «هر مرکب زيد» نه تنها شامل اسب‌هایی می‌شود که در عالم واقع مرکب زيد بوده‌اند، بلکه شامل همه حیوانات معدوم و فرضی می‌گردد که در عالم فرض، مرکب زيد بوده‌اند. آشکار است که برخی از حیوانات فرضی که مرکب زيد بوده‌اند حمارهای فرضی هستند و نمی‌توان گفت که آن حمارهای فرضی ضرورتاً اسب هستند یا ضرورتاً ناهق نیستند.  
پاسخ دوم قطب الدین رازی بسیار شگفت‌انگیز است: با حقیقه در نظر گرفتن قضیه‌های مطلقه، تفاوت میان مطلقه و ممکنه از بین می‌رود:

و أيضا الممكنة مساوية للمطلقة على ما لزمهم من اعتبار الضرورة بالمعنى الاعم فما أغفلهم عن ذلك حتى جعلوا إحدیهما منتجة و الأخرى عقيمة؟! (همانجا).

البته درک این پاسخ دوم برای نگارنده میسر نشد و از این رو، به شرح آن نمی‌پردازیم.

صورت‌بندی پاسخ نخست قطب به زبان منطق جدید

برای صورت‌بندی پاسخ قطب به زبان منطق جدید، نیازمندیم که نخست، قضایای حقیقه و خارجیه را به زبان منطق جدید تحلیل کنیم. اما پیش از آن، باید ببینیم منطق دانان قدیم این قضایا را چگونه فهمیده و تفسیر می‌کرده‌اند.

احد فرامرز قراملکی و احمد عبادی، اخیراً، در مقاله‌ای مشترک با عنوان «تطور تاریخی قضایای ثلاث» نشان داده‌اند که تقسیم قضایا به حقیقه و خارجی، در حقیقت، دو تقسیم است: یک تقسیم ثنائی به حقیقه و خارجی و یک تقسیم ثلاثی به حقیقه، خارجی و ذهنیه (فرامرز قراملکی و عبادی، ص ۷۹-۸۰). ملاک تقسیم در این دو، در حقیقت، متفاوت است و همین سبب گشته است که قضیه ذهنیه در تقسیم نخست نگنجد.

ملاک تقسیم نخست کیفیت رابطه عقدالوضع و عقدالحمل است: اگر این رابطه «اتصال لزومی» و «وابستگی عقلی» باشد قضیه حقیقه است و اگر این رابطه «اتصال اتفاقی» و «پیوستگی استقرایی» باشد قضیه خارجی است. از آنجا که شرطی متصل تنها به دو قسم لزومی و اتفاقی تقسیم می‌شود، بر پایه این ملاک، قضیه حملیه تنها به حقیقه و خارجی تقسیم می‌شود و جایی برای «قضیه ذهنیه» نخواهد بود.

ملاک تقسیم دوم، نه کیفیت رابطه عقدالوضع و عقدالحمل، بلکه «ظرف وجود موضوع» است: اگر همه مصادیق موضوع، اعم از خارجی و ذهنی (یا واقعی و فرضی)، اراده شود قضیه حقیقه است و اگر فقط مصادیق خارجی و واقعی موضوع اراده شود قضیه خارجی است و اگر فقط مصادیق ذهنی و فرضی اراده شود قضیه ذهنیه است. می‌بینیم که بر پایه این ملاک، «قضیه ذهنیه» جایگاه خود را به خوبی در کنار قضایای حقیقه و خارجی بازمی‌یابد.

نگارنده، در مقالات پیشین خود و بدون آگاهی از مقاله فرامرز قراملکی و عبادی، چندین صورت‌بندی برای این قضایا پیشنهاد کرده است که دو مورد از آنها دقیقاً با تقسیم ثنائی و ثلاثی آن مقاله مطابقت دارد. در اینجا، این دو صورت‌بندی مهم را برای تحلیل پاسخ قطب‌الدین رازی به کار می‌بریم. دو صورت‌بندی یاد شده برای قضایای حقیقه و خارجی به قرار زیر است: (فلاحی، "صورت‌بندی جدیدی از قضایای حقیقه و خارجی"، ص ۵۱):

	خارجیه	حقیقه	
هر الف ب است	$\forall x(Ax \rightarrow Bx)$	$\square \forall x(Ax \rightarrow Bx)$	
هیچ الف ب نیست	$\forall x(Ax \rightarrow \sim Bx)$	$\square \forall x(Ax \rightarrow \sim Bx)$	
بعضی الف ب است	$\exists x(Ax \wedge Bx)$	$\diamond \exists x(Ax \wedge Bx)$	
بعضی الف ب نیست	$\exists x(Ax \wedge \sim Bx)$	$\diamond \exists x(Ax \wedge \sim Bx)$	

( فلاحی، "صورت‌بندی قضایای خارجی با محمول وجود"، ص ۷۱ و "قضیه ذهنیه"، ص ۴۶):

حقیقه	خارجیه	ذهنیه	
$\forall x(Ax \rightarrow Bx)$	$\forall x[E!x \rightarrow (Ax \rightarrow Bx)]$	$\forall x[\sim E!x \rightarrow (Ax \rightarrow Bx)]$	م ک
$\forall x(Ax \rightarrow \sim Bx)$	$\forall x[E!x \rightarrow (Ax \rightarrow \sim Bx)]$	$\forall x[\sim E!x \rightarrow (Ax \rightarrow \sim Bx)]$	س ک
$\exists x(Ax \wedge Bx)$	$\exists x[E!x \wedge (Ax \wedge Bx)]$	$\exists x[\sim E!x \wedge (Ax \wedge Bx)]$	م ج
$\exists x(Ax \wedge \sim Bx)$	$\exists x[E!x \wedge (Ax \wedge \sim Bx)]$	$\exists x[\sim E!x \wedge (Ax \wedge \sim Bx)]$	س ج

چنانکه دیده می‌شود، صورت‌بندی قضایای خارجی در مقاله نخست همان صورت‌بندی قضایای حقیقه در دو مقاله بعدی است یعنی همان تحلیل منطق ریاضی از محصورات. قبلاً دیدیم که بر پایه تحلیل منطق ریاضی، استنتاج از دو ممکنه نامعتبر است و نمی‌توان به این روش، از ابن سینا دفاع کرد. بنابراین، تنها گزینه‌هایی که جدید است صورت‌بندی قضایای حقیقه در مقاله نخست و صورت‌بندی قضایای خارجی و ذهنیه در مقاله دوم و سوم است. اما قطب الدین رازی، در دفاع از ابن سینا، از قضایای حقیقه سود جسته است نه از قضایای خارجی یا ذهنیه؛ بنابراین، ناگزیریم از صورت‌بندی قضایای حقیقه در مقاله نخست استفاده کنیم. قبلاً دیدیم که امکان در صورت‌بندی قضایای ممکنه می‌تواند در سه جا ظاهر شود. از میان این سه جایگاه، به نظر می‌رسد که فقط جایگاه «جهت در عقد الحمل» است که می‌تواند پاسخ قطب رازی را برتابد. از این رو، پاسخ قطب را بر این اساس صورت‌بندی می‌کنیم:

$\square \forall x (Fx \rightarrow \diamond Gx)$	هر سفید شیرین است بالامکان	جهت در عقد الحمل:
$\square \forall x (Gx \rightarrow \diamond Hx)$	هر شیرین سیاه است بالامکان	
<hr/>		
$\square \forall x (Fx \rightarrow \diamond Hx)$	پس هر سفید سیاه است بالامکان	

این استدلال در منطق S4 و S5 که شامل فرمول بارکن است به آسانی اثبات می‌شود:

1.  $\Box \forall x (Fx \rightarrow \Diamond Gx)$  مقدمه
2.  $\Box \forall x (Gx \rightarrow \Diamond Hx)$  مقدمه
3.  $\Box \Box \forall x (Gx \rightarrow \Diamond Hx)$  اصل 4 (۲)
4.  $\Box \forall x \Box (Gx \rightarrow \Diamond Hx)$  فرمول بارکن (۳)
5.  $\Box \forall x (\Diamond Gx \rightarrow \Diamond \Diamond Hx)$  معرفی صورت برهانی از K (۴)
6.  $\Box \forall x (\Diamond Gx \rightarrow \Diamond Hx)$  معرفی صورت برهانی از S4 (۵)
7.  $\Box \forall x (Fx \rightarrow \Diamond Hx)$  قیاس شرطی (۱ و ۶)

در انتقال از سطر (۵) به سطر (۶)، از  $\Diamond \Diamond$  به  $\Diamond$  رسیدیم و این همان چیزی بود که ابن سینا بارها به آن استناد کرده بود. این نشان می‌دهد که صورت‌بندی مقاله نخست از قضایای حقیقه به خوبی می‌تواند دفاع قطب الدین رازی از ابن سینا را بازتاب دهد. این مسئله، هم تأییدی است بر نظریه ابن سینا و دفاع قطب رازی از او و هم صحت صورت‌بندی مقاله نخست از قضایای حقیقه را به نمایش می‌گذارد.

*دفاع از نظر متأخران به زبان منطق جدید*

تا اینجا از ارسطو و ابن سینا اعاده حیثیت شد و دفاع قطب رازی از آنها و تأیید منطق جدید از او، موجب سرافرازی هر سه گردید. اما آیا به موجب این شعر شاعر که «هر که در این محکمه محکوم شد، خوار و سرافکننده و محروم شد»، آیا متأخران نیز به خاک مذلت نشسته و محکوم گشته‌اند؟ آیا هیچ راه گریزی برای آنها نمانده و آنها نمی‌توانند هیچ دفاعی از خود داشته باشند؟ آیا باید تا ابد مهر ناسزاهای قطب رازی را بر پیشانی داشته باشند؟

به نظر می‌رسد که دست کم دو دفاع از ایشان وجود دارد: نخست اینکه آنها می‌توانند اعتراض کنند که دفاع قطب رازی به کمک قضایای حقیقه با صورت‌بندی‌های مقاله نخست از این قضایا، یک ایراد مهم دارد و آن اینکه این تحلیل‌ها مرز میان قضایای مطلقه و موجهه را به هم زده است. مطلقه آن است که در آن هیچ جهتی وجود نداشته باشد در حالی که در تحلیل قطب و نیز مقاله نخست، در صورت‌بندی مطلقه‌های حقیقه، ادات ضرورت نهفته است و این یعنی موجهه دانستن قضایای مطلقه که مثال «کوسه ریش پهن» را یادآوری می‌کند. اگر ابن سینا

و به پیروی از او، قطب رازی، حاضرند در قضایای حقیقیه مطلقه، افراد فرضی را هم در تحلیل وارد سازند قضیه مطلقه را ناخودآگاه به قضیه موجهه و ضروریه تبدیل کرده‌اند و این خروج از اصطلاح است. اگر بنا باشد هر منطق‌دان برای خود اصطلاحی وضع کند و بر پایه آن اصطلاح، قواعدی را تأیید یا رد کند، امکان مفاهمه در میان منطق‌دانان به صفر می‌رسد یا دست کم بسیار دشوار می‌شود. همین نکته بود که سبب شد نگارنده در مقاله دوم خود از صورت‌بندی‌های مقاله نخست روی بگرداند و طرحی نو افکند و دست به کار صورت‌بندی جدیدی شود.

دفاع دوم از متأخران، برخلاف دفاع پیشین که اعتراض به ابن‌سینا و قطب و از نوع سلبی بود، ایجابی است. دفاع دوم این است که متأخران، قضیه حقیقیه و خارجییه را به گونه‌ای متفاوت از ابن‌سینا و قطب رازی می‌فهمیده‌اند. برداشت آنها از قضایای حقیقیه و خارجییه به هیچ وجه موجهاتی نبوده است؛ بلکه ملاک تقسیم آنها «ظرف وجود موضوع» بوده است. آنها قضیه حقیقیه را شامل همه افراد موجود در واقع و در ذهن می‌دانستند اما این سبب نمی‌شد که قضیه به قضیه ضروریه تبدیل شود و همه افرادی را که به صورت امکانی به موضوع متصف می‌شوند نیز دربرگیرد. توجه کنید که تفاوت است میان «افراد ممکن الوجودی که واقعا و بالفعل به صفت موضوع متصفند» و میان «افرادى که بالامکان به صفت موضوع متصفند». این نکته‌ای است که ابن‌سینا و قطب رازی به آن کمتر توجه کرده‌اند و این مسئله در کانون توجه متأخران قرار گرفته است.

با این بیان، دفاع دوم از متأخران این است که برداشت آنها از قضایای حقیقیه و خارجییه همان است که در مقاله دوم نگارنده (و بخش دوم مقاله فرامرز قراملکی و عبادی) آمده است و تفاوت میان آنها با محمول وجود (E!) بیان می‌شود نه با ادات ضرورت ( $\square$ ). بنا به این صورت‌بندی، نمی‌توان از دو ممکن نتیجه گرفت، خواه حقیقیه باشند خواه خارجییه:

قضایای حقیقیه: هر سفید شیرین است بالامکان  $\forall x (Fx \rightarrow \Diamond Gx)$

هر شیرین سیاه است بالامکان  $\forall x (Gx \rightarrow \Diamond Hx)$

پس هر سفید سیاه است بالامکان  $\forall x (Fx \rightarrow \Diamond Hx)$

$\forall x [ E!x \rightarrow ( Fx \rightarrow \Diamond Gx ) ]$	هر سفید شیرین است بالامکان	قضایای خارجی:
$\forall x [ E!x \rightarrow ( Gx \rightarrow \Diamond Hx ) ]$	هر شیرین سیاه است بالامکان	
<hr/>		
$\forall x [ E!x \rightarrow ( Fx \rightarrow \Diamond Hx ) ]$	پس هر سفید سیاه است بالامکان	

نادرستی این دو استدلال، هم تأییدی است بر نظریه متأخران و هم صحت صورت‌بندی مقاله دوم از قضایای حقیقیه و خارجی را به نمایش می‌گذارد!

نتیجه

از آنچه گذشت، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. نظر ارسطو و ابن‌سینا در پذیرش استنتاج از دو ممکنه، وابسته به تفسیر موجهاتی از قضایای حقیقیه است.
۲. نظر خونجی، ابهری، کاتبی و ارموی در انکار استنتاج از دو ممکنه، وابسته به تفسیر غیرموجهاتی از قضایای حقیقیه است.
۳. بنابراین، نزاع میان قدما و متأخران منطق قدیم، به تفسیر ایشان از قضایای حقیقیه برمی‌گردد و از این رو، یک نزاع لفظی است و نه یک نزاع حقیقی و معنایی.
۴. دو صورت‌بندی موجهاتی و غیرموجهاتی که نگارنده در مقالات پیشین خود برای قضایای حقیقیه و خارجی آورده بود و تا پیش از این، دلیل قاطعی بر رجحان یکی بر دیگری وجود نداشت، در حقیقت، صورت‌بندی دو تفسیر متفاوت اما پنهان از قضایای حقیقیه و خارجی بوده است.
۵. اکنون، می‌توانیم با قاطعیت بگوییم که صورت‌بندی موجهاتی از این قضایا مطابق تفسیر منطق‌دانان نخستین و تفسیر وجودی از این قضایا مطابق تفسیر منطق‌دانان بعدی است.
۶. با این بیان، می‌توانیم میان دو طرف نزاع در بحث استنتاج از دو ممکن آشتی برقرار کنیم.



۷. اگر کمک منطق جدید نمی‌بود، شاید هرگز نمی‌توانستیم به دو تفسیر از قضایای حقیقه و خارجی دست پیدا کنیم.<sup>۷</sup> منطق جدید، در حقیقت، کلید فهم منطق قدیم است و بدون آن، بسیاری از زوایای پنهان و نیمه پنهان منطق قدیم هرگز روشن نخواهد شد.

### یادداشت‌ها

۱. ابن سینا این تفسیر را در جای دیگری به فارابی نسبت داده است:

و أما إن أخذ الموضوع علی السبیل الذی اختاره الفاضل من المتأخرین (حتی یکون «ج») «ما یصح أن یکون ج» و یدخل فیہ «ما یصح أن یکون ج» و إن جاز أن یوجد و یعدم و لایکون حاصله له أنه ج) فلینظر ما یلزم من ذلك (ابن سینا، الشفا، المنطق، القیاس، ص ۸۵).  
به گفته ابن سینا پژوهان، عبارت «فاضل المتأخرین» در آثار وی بر فارابی دلالت می‌کند. البته در انتساب این تفسیر به فارابی تردید جدی وجود دارد (محمدعلی زاده، ص ۱۵۳، پ ۳۱) و نمی‌توان با قاطعیت گفت که فارابی به چنین دیدگاه ضعیفی گرایش یافته باشد.

۲. افضل الدین خونجی دست کم در دو جا اختلاف خود و ابن سینا را مربوط به اختلاف تحلیل فارابی و ابن سینا از موضوع قضیه دانسته است (خونجی، مقدمه خالد الرویهب، ص ۱۴۵ و ۲۷۹). واکنش تند ابن سینا نسبت به طرح بحث فارابی در بحث استنتاج از دو ممکن نشان می‌دهد که هرچند بنا به نظریه منسوب به فارابی در بحث عقد الوضع، مشکل استنتاج از دو ممکن حل می‌شود، اما از دیدگاه ابن سینا، تنها راه حل مسئله، نظریه منسوب به فارابی نیست و افزون بر آن، با تحلیل سینوی از عقد الوضع نیز می‌توان این دشواری را زدود.

۳. چنانکه عبارت «الضروری للضروری ضروری» در متن بالا یادآور قضیه‌ای در منطق وجهی S4 و نیز در منطق T است که از ضرورت ضرورت، ضرورت را نتیجه می‌گیرد:

$$\Box\Box p \rightarrow \Box p$$

مشابه این دو عبارت، عبارت دیگری از ابن سینا است که معادل اصل موضوعی از منطق S5 است و می‌گوید که امکان مستلزم ضرورت امکان است:

ثانیا: إن کل مقدمة لها جهة یمکن أن تجعل الجهة فیها خارجه عن المحمول، فإنه یمکن أن تجعل جهتها جزءا من المحمول، ثم تلحق بها جهة أخرى. فإنک إذا قلت: «کل إنسان یمکن أن یکون کاتبا» فلک أن تقول بعده: «کل إنسان بالضرورة یمکن أن یکون کاتبا» (ابن سینا، الشفا، المنطق، القیاس، ص ۸۶).

این عبارت معادل اصل زیر است:

$$\diamond p \rightarrow \square \diamond p$$

۴. همچنین، بنگرید به قطب رازی، چاپ قم، ص ۲۶۴-۲۶۵ و چاپ تهران، ص ۵۳۰-۵۲۹ و الرویهب، ص پنجاه و یک - پنجاه و هفت.

۵. خواجه نصیر الدین طوسی در نقد ابهری می گوید:

المراد من الاندراج إن كان هو وجود الحكم الإيجابي على الأصغر بالفعل فلا نسلم أنه شرط في الإنتاج؛ وإن كان هو صحة الحكم الإيجابي فلا نسلم أن الشرط غير حاصل في الصغرى الممكنة (ابهری، ص ۲۰۶).

این پاسخ خواجه صرفاً ادعاست و هیچ دلیل تفصیلی بر سخن خود نیاورده است و از این رو، نکته دندان گیری از آن به دست نمی آید.

۶. واژه «ذهنی» در ادبیات منطق اسلامی به اشتراک لفظ به دو معنای «عارض بر نفس» و «فرضی» به کار رفته است و نگارنده این ایراد را در مقالات دیگر خود بر منطق دانان مسلمان وارد دانسته است. اما در این مقاله همواره این واژه را در معنای دوم به کار برده و از این رو از اشتراک لفظ گریخته ایم. برای پرهیز از هر گونه ابهام، در این پانوشت به این مطلب اشاره کردیم تا خوانندگان مقصود نگارنده از این واژه را دریابند.

۷. این جمله را پیش از آشنایی با مقاله فرامرز قراملکی و عبادی نوشته ام. اکنون که مقاله ایشان منتشر شده است و نویسندگان آن بدون یاری جستن از منطق جدید توانسته اند دو معنای قضایای حقیقیه و خارجییه را تفکیک کنند، به نظر می رسد که «شاید» گفته شده در متن رنگ می بازد. این نشان می دهد که بدون منطق جدید هم می توان به فهمی از منطق قدیم دست یافت. با وجود این، همچنان بر این باورم که این فهم چندان عمیق نیست و اگر عمیق هم باشد تفاوت ها را آشکارا و برهنه به نمایش نمی گذارد. برای این، توجه کنید به تحلیل جزئیه های حقیقیه که نگارنده در مقاله نخست خود، آن را با ادات های امکان و عاطف صورت بندی کرده است. گمان نمی کنم فرامرز قراملکی و عبادی با این تحلیل موافق باشند. اگر گمان من درست باشد نتیجه می گیرم که آنها به دقت و عمق این تحلیل نرسیده اند. برای ایرادهای صورت بندی جزئی حقیقیه با ادات ضرورت، رجوع کنید به (فلاحی، «ابهام زدایی از قضایای حقیقیه، خارجییه، معدولیه و سالبه المحمول»، ب ص ۱۱۸).

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_، *الشفاء، المنطق، القياس*، القاهرة، دار الکاتب العربی للطباعة و النشر، ۱۹۶۴.
- ابهری، اثیرالدین، *تنزیل الافکار*، در منطق و مباحث الفاظ، گردآوری مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
- الرویهب، خالد، مقدمه مصحح بر کشف الاسرار عن غوامض الافکار اثر افضل الدین خونجی، ترجمه مقدمه از سید محمود یوسف ثانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین - آلمان، ۱۳۸۹.
- ارسطو، ارگانون، میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه، ۱۳۷۸.
- ارموی، سراج الدین، *مطالع الانوار*، قم، انتشارات کتبی نجفی، ۷۲۸.
- \_\_\_\_\_، *مطالع الانوار*، در محسن جاهد، تصحیح و تحقیق شرح *مطالع الانوار*، رساله دکتری به راهنمایی نجفقلی حبیبی و احد فرامرز قراملکی، تهران، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ۱۳۸۴.
- خونجی، افضل الدین، *کشف الاسرار عن غوامض الافکار*، مقدمه و تحقیق خالد الرویهب، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین - آلمان، ۱۳۸۹.
- \_\_\_\_\_، *کشف الاسرار عن غوامض الافکار*، تحقیق حسن ابراهیمی نائینی، پایان نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی نجفقلی حبیبی، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
- رازی، قطب الدین، *لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار*، قم، انتشارات کتبی نجفی، ۷۲۸.
- \_\_\_\_\_، *لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار*، در محسن جاهد، تصحیح و تحقیق شرح *مطالع الانوار*، رساله دکتری به راهنمایی نجفقلی حبیبی و احد فرامرز قراملکی، تهران، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ۱۳۸۴.
- فرامرز قراملکی، احد و احمد عبادی، «تطور تاریخی قضایای ثلاث»، *فلسفه و کلام اسلامی* سال ۴۳ شماره ۱، بهار و تابستان، ص ۸۹-۶۹، ۱۳۸۹.

فلاحی، اسدالله، «صورت‌بندی جدیدی از قضایای حقیقیه و خارجیّه»، آینه معرفت ۱۱، تابستان، ص ۶۱-۳۰، ۱۳۸۶

\_\_\_\_\_، «صورت‌بندی قضایای خارجیّه با محمول وجود»، معرفت فلسفی ۲۳، بهار، ص ۷۶-۵۱، ۱۳۸۸.

\_\_\_\_\_، «ابهام‌زدایی از قضایای حقیقیه، خارجیّه، معدولیه و سالبه المحمول»، معارف عقلی ۱۳، بهار، ص ۱۲۱-۹۱، ۱۳۸۸.

\_\_\_\_\_، «قضیه ذهنیه»، اندیشه دینی ۳۵، گروه فلسفه دانشگاه شیراز، ص ۵۲-۲۱، ۱۳۸۹.

کاتبی قزوینی، نجم‌الدین، *الرساله الشمسیه فی القواعد المنطقیه*، قم، زاهدی، ۱۳۶۳.

نبوی، لطف‌الله، «تمایز Dere dicto و De dicto در منطق سینوی و تصویر آن در معناشناسی کریپیکی»، مدرس ۴-۱، ص ۱۴۵-۱۵۸ (چاپ مجدد در نبوی ۱۳۸۱، ص ۱۵۲-۱۴۱).

\_\_\_\_\_، *منطق سینوی به روایت رشیر*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.

## معناشناسی واژگان «عقل» و «تفکر» در ارتباط با مفهوم «فطرت» در قرآن

محمد مهدی باباپور گل افشانی\*  
قدیر اسفندیار\*\*

### چکیده

در این مقاله به معناشناسی «عقل» و «تفکر» و به ارتباط آن دو با «نفس» و «فطرت انسان» پرداخته شده است. اگرچه «عقل» در اصطلاح معروف و فلسفی‌اش در دو معنای «جوهر بسیط» و «قوة نفس» استعمال شده است، ولی بررسی‌های لغوی و قرآنی نشان می‌دهد که معنای اصلی این ماده - یعنی «امساک» و «نگهداری» - است و برای آن باید به قرآن توجه شود. ارشاد قرآن به تعقل، تنها ارشاد به علم و دانستن نیست بلکه به معنای پای‌بندی بر حقایق و معلومات فطری و بهره‌گیری از آنهاست. معنای اصلی ماده «تفکر»، «تردد و حرکت درونی نفس برای جداسازی معلومات صحیح از سقیم» می‌باشد. ماده «فکر» در باب «تفعل» دو معنی «مطالعه باب تفعلیل» و «تکلف» را دربردارد. با توجه به این معانی، به تلاش درونی نفس برای کشف، بازیابی و شناخت معلومات فطری، «تفکر» اطلاق می‌شود که حاصل آن، بازیابی بینش‌های فطری و معرفت نفس است. نفس در این فرایند و رجوع به فطرت با موانع گرایشی و مقاومت‌های بعد طبیعی خود مواجه است که از این مواجهه با عنوان «جهاد با نفس» نیز یاد می‌شود. در نتیجه «تفکر» با شرایطی که بیان گردید، اولین گام برای موفقیت در جهاد با نفس خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: عقل، تفکر، قرآن، معرفت، فطرت، جهاد با نفس، انسان.

## مقدمه

واژگانی نظیر «عقل» و «تفکر»، واژگانی اساسی در نظام معرفتی و الفاظی محوری در منظومه قرآنی اند که سهم بسزایی از تأکید و توییخ‌های خدای متعال را به خود اختصاص داده‌اند. این امر از آن روست که قرآن کریم، کتاب هدایت «انسان‌ها» است و «انسان» پیوندی ناگسستنی با این مفاهیم دارد، پس می‌توان این مفاهیم را پل ارتباطی میان خدا و بشر و ملاک فهم کلام آسمانی و هدایت‌یابی انسان دانست.

معناشناسی، پژوهشی بنیادی برای درک مفهوم واژگان و تصحیح گزاره‌های مبتنی بر آن است. معناشناسی قرآنی واژگان عقل و تفکر، شبکه منسجمی از معانی نظری و عملی و مفاهیم معرفتی و اخلاقی را در ارتباط با «نفس» به دست می‌دهد که متفاوت از معنای عرفی و فلسفی آنهاست. بنابراین بررسی مفاهیم معرفتی در قرآن بدون معرفت «نفس» و ساحات آن میسر نیست.

پایه پژوهش‌های معناشناسی به خصوص در قرآن، بررسی‌های دقیق لغوی و مقایسه معانی اصطلاحی با معنای محصل قرآنی است. معناشناسی واژگان قرآنی، به دلیل اعجاز همه جانبه کلام وحی در حکمت و بلاغت، نیازمند تأمل و تحقیق فزاینده است. از سوی دیگر، استعمال الفاظ و مفهوم‌یابی آنها در عرف‌های بشری که با محدودیت‌های زمینی و زمانی همراه است، از اتقان و انسجام آسمانی برخوردار نیست، لذا دیده می‌شود گاهی یک لفظ در چند عرف، معانی مختلف و مخالف یافته و یا پس از گذشت یک دوره تاریخی، معنای دیگری پیدا کرده است. نکته اساسی، عدم تفسیر به رأی حتی در معناشناسی واژگان قرآنی است. اگر تفسیر به رأی در برداشت مفهوم از یک آیه قبیح است به طریق اولی تحمیل یک معنا بر یک واژه قرآنی نیز چنین خواهد بود، چراکه معنای یک آیه با ترکیب معنای کلمات آن بدست می‌آید. حال اگر یک فیلسوف در کشف مراد الهی از کلمه‌ای چون «عقل» یا «تفکر» به معنای مصطلح فلسفی و عرف فلاسفه نظر کند و ملاک در تعریف الفاظ قرآنی، عرف فلسفی او باشد و همچنین اگر یک عارف نیز به عرف عرفا و یک فقیه نیز به عرف فقها و همچنین پیروان مذاهب مختلفی چون معتزله و اشاعره، حنفیه و حنبلیه هر کدام به معنای مرتکز و پیش‌فرض‌های خود رجوع کنند، نتیجه تفسیر قرآن و ماحصل مراجعه به آن، چیزی جز اختلافات بشری و دوری از مراد

واحد الهی نخواهد بود. لذا برای مراجعه به قرآن و فهم الفاظ و معانی آیات، ابتدا باید به علوم پایه‌ای، همچون علم لغت و ادبیات و علوم فطری نظیر منطق و اصول مراجعه کرد و برخی یافته‌های بشری در علوم دیگر را بر قرآن تحمیل نکرد و آنها را اصول موضوعه برای فهم قرآن قرار نداد.

## الف. معنا شناسی عقل و تفکر

### ۱. عقل

#### ۱.۱. بررسی لغوی

تقریباً همه لغت‌شناسان در اصل، ریشه و معانی مشتقات این واژه اتفاق نظر دارند. صاحب مقاییس می‌گوید: عقل ریشه واحدی دارد که بر حبس دلالت می‌کند (ابن فارس، ص ۶۹). راغب در مفردات هم نظری شبیه به وی دارد و می‌نویسد:

أصل العَقْل: الإمساك و الاستمساك

ریشه عقل به معنی خودداری و طلب آن است (ص ۵۷۸).

علامه طباطبایی نیز در تفسیر آیه ۲۴۲ سوره بقره، معنای اصلی عقل را عقد و امساک، معادل گره زدن و خودداری می‌داند (ج ۲، ص ۲۴۷).

در کتاب وزین التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، آمده است:

اصل و ریشه در ماده این لغت، یکی بوده و آن تشخیص صلاح و فساد در جریان زندگی مادی یا معنوی و سپس ضبط و حبس نفس بر طبق آن است (مصطفوی، ج ۸، ص ۱۹۶).

ایشان معنی «امساک» را معنای مجازی و از لوازم آن دانسته و علاوه بر امساک، قائل است که تدبیر (دور اندیشی) و نیک اندیشی و ادراک و انزجار و شناخت مایحتاج در زندگی و تحسن و ورود در برنامه عدالت و حقانیت و نیز حفظ خود از أهواء و آمیال نفسانی، همه از لوازم معنای اصلی برای عقل می‌باشند و معنای اصلی، همان تشخیص صلاح و فساد در زندگی و رفتار بر اساس آن است. به نظر ایشان تشخیص خیر و صلاح مادی و معنوی است که انسان را از خلاف و انحراف نگه می‌دارد و عقل قوی‌ترین وسیله در این مسیر است (همانجا).

به نظر می‌آید تحقیق التحقیق، قابل نقد باشد، چون با توجه به مطالب پیش گفته و مؤیداتی که در پی می‌آید، معنی اصلی و ریشه‌ای واژه «عقل» در لغت به معنای «امساک و شد و حبس» و در

ارتباط با انسان به معنای «خودنگهداری و حبسِ نفس» است. با مراجعه به مشتقات و سایر موارد استعمال این واژه معلوم می‌شود که در همه آنها معنای مشترک و ریشه ای «نگهداری» وجود دارد. حال، گاهی این نگهداری با بستن است (زانو بند شتر) و گاهی با خوردن دارو (داروی شکم‌بند) گاهی با پرداخت دیه (دیه) و گاهی با گرفتن پا (نگه داشتن نیزه با پا) و گاه با چیزهای دیگر.

اینکه تشخیص خیر و صلاح از شر و فساد انسان را از انحراف باز می‌دارد، دلیلی بر وضع ماده (ع ق ل) بر این تشخیص نیست. همانطور که در پی می‌آید، ماده دیگری می‌تواند این معنا را برساند. پس معنای اصلی ماده (ع ق ل) «نگهداری، جلوگیری، حفظ و بستن» است و سایر معانی از لوازم و کاربردهای مجازی این واژه خواهد بود. مانند استعمال این ماده در معنای دیه، خویشان‌پداری، داروی شکم‌بند، زن کریمه، پشت و پناه قوم، قوه تشخیص دهنده و هر چیز دیگری که از این ریشه مشتق شده باشد. به قول نویسنده *الاشتقاق*:

هر چه را که تو نگهش داری و حبشش کنی پس عقلش کرده‌ای و به همین خاطر به اندیشه و فکر، عقل گفته‌اند چرا که تو را از جهل بازداشته و منع می‌کند:  
و کل شیء حبسته فقد عقلته، و لذلك سمی العقل لأنه يمنع عن الجهل (مصطفوی، ج ۸، ص ۱۹۵. به نقل از *الاشتقاق*، ص ۲۳۸).

ضمن اینکه در بیان برخی از اهل لغت، عقل به زاجر و بازدارنده تعبیر شده است، علمی که انسان را از قبایح باز می‌دارد، پس هر کس که بازدارنده‌اش قوی‌تر باشد، عاقل‌تر است (عسکری، ص ۳۶۶).

## ۲.۱. بررسی اصطلاحی

«عقل» در استعمالات بشری گستره وسیعی دارد و برخی همچون غزالی قائلند که «عقل» همچون لفظ «عین» مشترک لفظی بوده و بر چند معنای مختلف دلالت دارد (غزالی، ص ۱۴۵).<sup>۱</sup> از میان کاربردها و اصطلاحات متعدد عقل، بنا بر ارتباط این پژوهش با مسائل فلسفه و علم‌النفس تنها به اصطلاح فلسفی آن پرداخته می‌شود:

دو تعبیر از «عقل» در اصطلاح فلاسفه شایع است: اول؛ تعبیر «جوهر بسیط روحانی» و دوم؛ تعبیر «قوه‌ای از قوای نفسانی».



عقل، در تعبیر اول، جوهر بسیطی است که حقایق اشیا را درک کرده (کندی، رساله در حدود و رسوم اشیا) و مرکب از قوه فسادپذیر نمی‌باشد (ابن سینا، اشارات). این جوهر ذاتاً مجرد از ماده و در عمل مقارن آن است (جرجانی، تعریفات). قول به جوهریت عقل در بیشتر نوشته‌های فیلسوفان موجود است (رک. صلیبا و صانعی، ص ۴۷۲).

اما عقل در تعبیر دوم، قوه‌ای از نفس است که تصور معانی و ترکیب قضایا و قیاسات، توسط آن حاصل می‌شود. این عقل همان قوه تجرید و انتزاع است که صور اشیا را از ماده آنها جدا می‌کند و معانی کلی از قبیل جوهر و عرض و علت و معلول و غایت و وسیله و خیر و شر و... را در می‌یابد. این قوه نزد فیلسوفان اسلام دارای مراتب «بالقوه»، «بالمکه»، «بالفعل» و «بالمستفاد» است (همانجا).

و به عبارت دیگر، واژه «عقل» کاربردهای متعددی دارد. گاهی ناظر به اصل وجود و موجودی جدای از انسان‌هاست مانند جبرئیل و عقل فعال و گاهی ناظر به کل وجود نفس یا جزئی از آن است.

اگر مراد از عقل، جزئی از هویت نفس باشد؛ یا جزء عالمه و عقل نظری یا جزء عامله و عقل عملی مراد است. «عقل نظری» همان «عقل منفعل» است که در تعبیری به «عقل متأثر»، «عقل انسانی» و «عقل علمی» نیز بیان می‌گردد و دارای چهار مرحله پیش گفته است. «عقل عملی» نیز همان «قوه عامله» در انسان است و برخی برای سیر و سلوک آن، چهار مرحله «تهذیب ظاهر از رذایل»، «تهذیب باطن از رذائل»، «تنویر باطن به فضائل» و «فنای نفس و اتصال به خداوند سبحان» را ذکر کرده‌اند (برای اطلاع بیشتر رک. سجادی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا؛ فرهنگ معارف اسلامی، ج ۳؛ جهامی، ص ۴۵۷ تا ۴۶۷).

البته عقل کاربرد دیگری در حوزه معرفت‌شناسی و اقسامی در آن حیثه دارد که از ذکر آن خودداری می‌گردد.

## ۲. تفکر

### ۱.۲. بررسی لغوی

«تفکر» از ریشه «فکر» است. فکر با فتح فاء مصدر و با کسر فاء اسم است. تعریف جامعی که بتوان از کتب لغت برای این ماده ارائه داد، این است که تفکر به معنای: «تأمل، تردد، تصرف و

حرکت قلب، با نظر نمودن در مقدمات و دلائل، برای رسیدن به مطلوب و حقیقت معنای شیء می‌باشد» (مصطفوی، ج ۹، ص ۱۲۵ و ۱۲۶).

در تمام معانی موجود، قدر جامعی به نام «حرکت ذهن» دیده می‌شود. عنصر مشترک در همه تبیین‌ها؛ «حرکت» است! منتهی؛ حرکتی درونی و ذهنی که با نظر و تأمل در مقدمات و مبادی برای رسیدن به نتیجه صورت می‌گیرد. مفردات از آن به «جولان قوه فاکره» (راغب اصفهانی، ص ۶۴۳) و *لسان العرب* از آن به «إعمال خاطر در شیء» (ابن منظور، ج ۵، ص ۶۵) تعبیر می‌کند. در واقع تعریف فکر، همان بیت معروف سبزواری در مقدمه منظومه است که آورد:

الفکر حركة الى المبادی و من مبادی الى المراد

ظاهراً «فکر» مقلوب «فَرک» به معنای «دلک الشیء» است. دلک در لغت مساوی با مالیدن و درگیر نمودن چند چیز با شیء و در نتیجه جداسازی کثافات و اضافات از آن است. در این صورت شباهت فکر و فَرک در همان حرکت مخصوص به خود است که همراه با جداسازی و گشودن دو چیز از هم است.

در بیشتر موارد، کلماتی که حداقل دو حرف از سه حرف اصلی آنها با هم مشترک‌اند معانی مشترک نیز دارند.<sup>۲</sup> این قاعده لفظی در کلمات «فَرک»،<sup>۳</sup> «فَرَج» و «فَکَر» هم مشهود است. هر سه کلمه دارای معانی «شکافتن»، «گشودن» و «جدا ساختن» است. با این وصف معنای «فَکَر» که همان مصدر «فَکَر» است؛ «حرکت نفس و درگیر نمودن امور با هم به منظور جداسازی و تمیز مواد صحیح از سقیم» خواهد بود. صاحب مفردات نیز این معنا را از جانب بعضی الأدباء اینگونه بیان می‌دارد:

بعضی از ادیبان گفته‌اند که فکر مقلوب از فرک است، لکن فکر در معانی استعمال می‌شود و معنای آن فرک و مالیدن و درگیر نمودن امور با هم و بحث و جستجوی در امور است برای رسیدن به حقیقت آن امور (راغب اصفهانی، ج ۱، ص ۶۴۳).

پس از روشن شدن معنای ماده فکر، معنای «تفکر» نیز که در باب «تفعل» است، روشن خواهد شد: «تفکر» مصدر باب تفعل بوده و از معانی غالبی این باب، یکی «مطاوعه باب تفعل» است (سیدمحمد رضا طباطبایی، ص ۱۸۰) و دیگر «تکلف» (غلابینی، ص ۱۵۳). موسوعه مصطلحات الفلاسفه عند العرب تفکر را تکلف علم و تذکر را تکلف ذکر می‌داند (جهامی، ص ۱۷۵).

بنا بر معنای «تکلف»، معنی «فکر» در باب تفعل عبارت است از؛ «حرکت مشقت‌بار و زحمت‌دار ذهن در مقدمات و مبادی برای رسیدن به مطلوب» و بنا بر معنای «مطاوعه باب تفعل» معنی این واژه عبارت است از؛ «پذیرفتن اختیاری حاصل و نتیجه حرکت ذهن در مقدمات که با هدف رسیدن به مطلوب صورت گرفته بود». فرق این دو روشن است که اولی «تفکر» را به معنای نظری و ذهنی و معنایی نزدیک به «عقل نظری» گرفته است و دومی «تفکر» را به معنای پذیرفتن قلبی که مقدمه‌ای برای ایمان و عمل است، یعنی معنایی نزدیک به «عقل عملی» گرفته است.

به هر حال این «تفکر» و حرکت درونی (ذهنی یا قلبی) توسط شخص فاعل و بوسیله قوه یا نیرویی انجام می‌گیرد که برخی فاعل آن را «قلب» یا «نفس» دانسته و نامش را «فاکر» گذاشته که به وسیله نیرویی به نام «فکره» آن را تحقق می‌بخشد. در مجمع‌البحرین آمده است:

أن الفكر عمل القلب و الطاعة عمل الجوارح فالقلب أشرف من الجوارح (طریحی، ص ۴۴۵).

مفردات نیز می‌نویسد:

ألفكرة: قوة مطرقة للعلم إلى المعلوم، و التفكير: جولان تلك القوة بحسب نظر العقل، و ذلك للإنسان دون الحيوان، و لا يقال إلا فيما يمكن أن يحصل له صورة في القلب (راغب، ص ۶۴۳).

## ۲.۲ بررسی اصطلاحی

معمولاً در کتب فرهنگ و اصطلاح نامه‌ها، میان «فکر» و «تفکر» تفاوتی قائل نشده‌اند و تقریباً آن دو را مترادف هم دانسته‌اند. در فرهنگ فلسفی «فکر» اینگونه تعریف شده است:

[در] فارسی [به معنی] اندیشه [است]... [و] فکر عبارت است از کاربرد عقل در اشیا برای شناخت آنها و به‌طور کلی به تمام پدیده‌های حیات عقلانی فکر اطلاق می‌شود. فکر مترادف تفکر و تأمل و در مقابل شهود است (صلیبا و صانعی، ج ۱، ص ۵۰۱).

همین کتاب پس از تعریف فکر در فلسفه با این عبارت تعریف آن را جمع‌بندی نموده است:

خلاصه فکر به فعلی اطلاق می‌شود که نفس هنگام حرکت در معقولات آن را انجام می‌دهد و یا به خود معقولات اطلاق می‌شود (همانجا).

پیش از این، در بحث لغوی گفته شد که فکر شامل نوعی «حرکت» و دربردارنده معنای «شکافتن» می‌باشد یا بهتر است بگوییم: حرکتی که شکافتن و جداسازی را همراه خود دارد. در کتاب موسوعه مصطلحات الفلسفه عند العرب نیز فکر از خصائص نفس ناطقه شمرده شده است:

هو سلوك النفس الناطقة إلى تلخيص المعاني و معرفة ماهياتها (جهامی، ج ۱، ص ۶۰۲).  
سلوک در این تعبیر همان حرکت است، حرکتی برای تلخیص (خالص گرداندن) معانی و شناخت ماهیت آنها. تلخیص در این عبارت در بردارنده معنای شکافتن و جداسازی است، جداسازی مواد سقیم از صحیح.  
فرهنگ معارف اسلامی در تعریف «تفکر» به نقل از (شرح گلشن، ص ۵۳) و (دستور، ج ۱، ص ۳۳۲) آورده است:

تفکر یعنی فکر و اندیشه کردن... و تصرف قلب است در معانی اشیا جهت درک مطلوب و از نظر اهل ذوق تفکر نتیجه تذکر است (سجادی، ج ۲، ص ۵۶۶).  
فرهنگ فلسفی، «تفکر» را عبارت از نظر کردن در معقولات و بازگشت فکر به خویشتن برای نظر کردن در اعمال ذاتی خود و یا برای کشف اصولی که مقوم و مفسر این اعمال است، می‌داند (صلیبا و صانعی، ص ۶۳۴).

پر واضح است که تکلفی در فکر کردن نیست، البته منظور این سخن، فهم مسائل پیچیده و غوامض علوم هم نیست، بلکه مواردی که قرآن کریم به تفکر در آنها ارشاد می‌نماید، موارد سخت و سنگینی نیستند و به عقیده بسیاری از متکلمان، رهنمودهای قرآنی به سوی بدیهیات و فطریات است. از همین رو، آنجا که قرآن کریم می‌فرماید: «أ فرأیتم الماء الذی تشربون، ءأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون» (واقعہ ۶۸ و ۶۹) معلوم است که خداوند، باران را فرو می‌آورد و این کار به دست بشر نیست و به قول معروف «این مسئله فکر نمی‌خواهد». اما چرا قرآن کریم بر چنین مواردی که بر مدار التزام به حق و دوری از باطل می‌چرخد، دستور به «تفکر» داده و بی‌خردان را مذمت و توبیخ می‌نماید. به همین دلیل، ادعا می‌شود که اگرچه «تفکر» پذیرش حقایق فطری و معلومات حضوری است لکن علم به معلومات حضوری آسان و التزام و تنظیم ذات بر آن دشوار است. علم به اینکه خدای حکیم و قادر مطلق، قطرات باران را از آسمان فرو می‌فرستد، بنا بر یک قول از بدیهیات و فطریات است و خداشناسی از علوم

حضوری است، ولی شکر نعمت و ایمان و التزام بر این حقیقت و تنظیم ذات بر اساس حکمت و حرکت در مسیر ربوبیت با سختی‌ها و چشم‌پوشی از بسیاری از لذت‌ها همراه است که هر کسی از عهده آن برنخواهد آمد. به عبارتی، پذیرفتن و مطاوعه اختیاری حقایق تعبیه شده توسط خدا در عالم یعنی «تفکر» در خود و اعمال خود برای تنظیم آن. به همین خاطر تفکر، نتیجه تذکر خواهد بود.

بنابراین، «تفکر»؛ عمل سخت پذیرش درونی معلومات و حقایق است. پذیرش محصول علمی «تفکیر». چنانکه تفکیر را به معنی اعمال عقل در کارها و یا ترتیب و تنظیم معلومات برای رسیدن به مجهول دانسته‌اند (صلیبا و صانعی، ص ۲۴۵).

البته این پذیرش درونی یک مرحله قبلی و یک مرحله بعدی دارد، اول اینکه انسان باید کشف حقایق کند و میان حق و باطل، علم صادق و علم کاذب تشخیص دهد و پس از شناسایی صحیح از سقیم، ملازم حق و ملتزم به آن گردد. این التزام بر حق است که معنای پذیرش درونی را کامل می‌کند. لذا اگر کسی در اولین گام تفکر که شناسایی حق از باطل است بلنگد، نوبت به التزام و عقیده حق نخواهد رسید. خلاصه اینکه، «فکر» مصدر ثلاثی مجرد است و «تفکر» مصدر مزید. در فکر، تکلف و مطاوعه نیست، اما در تفکر هست.

## ب. کاربرد عقل و تفکر در قرآن

### ۱. عقل

کاربرد عقل در قرآن کریم، به صورت فعلی بوده و در هیچ جای آن به صورت اسمی نیامده است. علامه طباطبایی در این رابطه و در تفسیر «أولوا الألباب» می‌نویسد:

لب، در انسان‌ها به معنای عقل است، ... گویا کلمه عقل به آن معنایی که امروز معروف شده یکی از اسماء مستحدثه است، که از راه غلبه استعمال این معنا را به خود گرفته، و به همین جهت کلمه عقل هیچ در قرآن نیامده و تنها افعال مشتق شده از آن در قرآن استعمال شده است، مانند: یعقلون (طباطبایی، ج ۲، ص ۶۹۶).

واژگان مشتق از ریشه «عقل» ۴۹ بار در قرآن و در ۵ هیئت: «عَقْلُوهُ» (۱ بار)، «تَعْقِلُونَ» (۲۴ بار)، «نَعَقِلُ» (۱ بار)، «یَعْقِلُهَا» (۱ بار)، «یَعْقِلُونَ» (۲۲ بار) آمده است. از این میان ۲۷ بار با ادات نفی همچون

«أفلا تعقلون» آمده که بیشتر آنها جنبه توییحی دارد و این نشان دهنده اهتمام کتاب آسمانی به موضوع عقل است.

همان طور که در بحث لغوی این ماده بیان شد؛ معنای عقل، «نگهداری» و «پابندی» است. در آیات قرآنی مشتمل بر این لفظ نیز بحثی از علم و دانستن به میان نیامده و ارشاد این آیات، به سوی حسابگری و عاقبت اندیشی در قول و فعل است. یعنی این آیات و نشانه‌ها صرفاً برای یادگیری و عالم شدن نیست، برای سنجیده عمل کردن است. این سنجیده عمل کردن، کار عقل است که با خود، صبر و تأمل و نظر و تدبر و تحلیل را به همراه دارد. مثلاً آنجا که قرآن کریم می‌فرماید: «أتأمرون الناس بالبر و تنسون أنفسكم و أنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون» (بقره/۴۴) توییح بر بی‌عملی و نسنجیده عمل کردن است نه بی‌علمی. بلکه آیه کریمه اشاره به علم انباشته در ذهن این ملامت شدگان نیز دارد چرا که تلاوت کنندگان کتاب خدا و عالمان به آیات آن را توییح کرده و آنها را بر تعطیلی عقل مذمت می‌نماید. پس چنین شخصی را عاقل نمی‌گویند، ولی با مسامحه عالم می‌گویند، چرا که عقل بدون علم محقق نمی‌شود، ولی علم بدون عقل محقق می‌شود. لذا علم، امری لازم است اما کافی نیست و باز به عبارت دیگر؛ عالم شدن مقدمه عاقل شدن است و «علم» بیش از یک حالت و صورت ذهنی نیست. به گفته استاد مطهری؛ «الذین لا یعقلون نیز کسانی هستند که از اندیشه خویش سود نمی‌گیرند...» (مطهری، ج ۲۶،

ص ۵۸).

قرآن کریم از واژگان هم‌معنا و مترادف با «عقل» استفاده‌های فراوانی کرده است، واژگانی مانند: «لب» و «تفه» و «علم» و «نظر» و «تدبر» و ... اگرچه نمی‌توان به دقت عقلی این واژگان را برشمرد ولی می‌توان با ذکر نمونه‌هایی از آیات مربوطه، کیفیت کلی آنها را بیان کرد، مثلاً آنجا که می‌فرماید: «أَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا» (ق/۶) و «أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَآثَاراً فِي الْأَرْضِ» (غافر/۲۱) معلوم است که دعوت به تفکر و تعقل کرده است و به تعبیر علامه طباطبایی «نظر تفکر و اعتبار» می‌باشد (طباطبایی، ج ۱۷، ص ۳۲۶). از ۱۱۵ آیه‌ای<sup>۴</sup> که در قرآن واژگان مشتق از ریشه «نظر» به کار رفته است ۳۶ بار همراه با «کیف» آمده است. مانند: «فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ مُكْرِمِهِمْ أَنَا دَمَرْنَاهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ» (نمل/۵۱). این توجه به کیفیت تاریخ و

توصیه به نظر در آن، در راستای «تعقل» است. همچنین خداوند متعال در بسیاری از آیات «تفکر» و «تعقل»، لفظ «آیات» را ذکر کرده است و این امر دلیل دیگری بر توصیه قرآن به نشانه‌ها و رسیدن به هدف آنهاست، چراکه نشانه، نشانگر و نمایشگر امر مهم‌تری است و انسان می‌باید از آیات به ذو الآیات برسد. با این اوصاف شمار آیات دعوت‌کننده به «تفکر» به بیش از سیصد آیه هم خواهد رسید (طباطبایی، ج ۵، ص ۲۵۵).

پس در قرآن کریم آنجا که می‌فرماید چرا نمی‌شنوند «أفلا یسمعون» (سجده/۲۶) و آنجا که می‌فرماید: چرا نمی‌بینند «أفلا یبصرون» (سجده/۲۷) و چرا نگاه نمی‌کنند «أفلا ینظرون» (غاشیه/۱۷) و «أفلا یرَوْن» (انبیاء/۴۴) و چرا تدبیر نمی‌کنند «أفلا یتدبرون» (نساء/۸۲) و چرا فکر نمی‌کنند «أفلا تتفكرون» (أنعام/۵۰) و چرا یاد آور نمی‌شوید «أفلا تتذکرون» (أنعام/۸۰) و حتی آنجا که می‌فرماید «أفلا یشکرون» (یس/۳۵ و ۷۳) و «أفلا تتقون» (مؤمنون/۲۳ و ۳۲) در راستای دعوت به «تعقل» و در طول توبیخ «أفلا تعقلون»<sup>۵</sup> است.

از اینها واضح‌تر و شایع‌تر حجم انبوه پرسش‌ها و استفهاماتی است که در قرآن وجود دارد! شاید برگی از قرآن نباشد که خالی از یک پرسش یا شبه پرسش نباشد. پرواضح است که پرسش برای رسیدن به جواب است و در این سیر جز با به کارگیری عقل و اندیشه نمی‌توان به حل مسئله رسید. البته بسیاری از پرسش‌های قرآنی، به صورت انکاری یا توبیخی است. یعنی انکار آنچه در ذهن و عقیده مردم است یا توبیخ آن و این خود نوعی دعوت به تعقل و تفکر است. مانند:

أ تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَ أَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَ فَلا تَعْقِلُونَ (بقره/۴۴) وَ أ لَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ (زمر/۶۰) وَ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَ الْبَصِيرُ أَ فَلا تَتَفَكَّرُونَ (أنعام/۵۰) و ...

## ۲. تفکر

کلمات مأخوذ از ریشه «فکر» هجده بار در قرآن ذکر شده که هفده بار از آن در باب «تفعل» و تنها یک بار در باب «تفعیل» آمده است. همه آن هفده مورد که در باب تفعل آمده در صیغه مضارع به کار رفته است، مانند: «یتفکرون» و «تتفکرون» و «أ و لم یتفکروا». همه این موارد نیز در تفکر مفید و سازنده و در دو قالب «دعوت به تفکر» و «توبیخ بر عدم تفکر» ثبت شده است.

مانند آیه: «أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ» (روم/۸)، اما آن یک موردی که بر وزن تفعیل و صیغه ماضی آن، یعنی «فکر» وارد شده است به معنای منفی و طرح‌ریزی پلید و اِعمال اندیشه شیطانی است، آنجا که می‌فرماید:

إِنَّهُ فَكَرَ وَقَدَرَ، فَفُتِلَ كَيْفَ قَدَرَ (مدثر/۱۸ و ۱۹).

جالب اینکه آن هفده مورد باب «تفعل» به صیغه جمع و آن یک مورد باب «تفعیل» به صیغه مفرد آمده است. شاید دستور به «تفکر» به صورت جمعی، اشاره به فطرت انسان‌ها داشته باشد، یعنی اینکه همه انسان‌ها چون فطرت الهی دارند، قابلیت و توانایی تفکر را نیز دارند و خوب و بد را از هم تشخیص می‌دهند. اما «تفکیر» که نقشه‌ریزی پلیدگونه و جابه‌جا نمودن خوب و بد، خیر و شر و معروف و منکر است، کاری است که همه به آن تن نمی‌دهند و تنها فریب‌خوردگان شیطان و دلدادگان دنیا به این کار مبادرت می‌ورزند، اگر چه کم هم نیستند.

نکته دیگر اینکه دعوت به تفکر در همه جای قرآن به صیغه جمع آمده است و در ده مورد یعنی بیش از نیمی از استعمالاتش با الفاظ «قوم» و «قیام» همراه است که دعوت عمومی و همگانی به تفکر را ابراز می‌دارد.

در بحث لغوی «فکر» گفته شد که فکر به حرکت نفس به منظور جداسازی و شکافتن است. از طرفی یکی از نام‌های قرآن، «فرقان» است که از «فرق» به معنای جداسازی و شکافتن می‌آید. این قرابت‌های معنایی در ارتباط با یکدیگرند. قرآن «فرقان» است و درک این فرقان بودن نیاز به اندیشه و فکر دارد. فکری که در قرآن از تقوا حاصل می‌آید، «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً» (نفال/۲۹) و فکری که با هدایت قرآن و برداشته شدن غل و زنجیرها، رها و آزاد می‌شود:

و يَضَعُ عَنْهُمْ أَصْرَهُمْ وَ الْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ (اعراف/۱۵۷) (مطهری، ج ۲۴، ص ۳۶۹).

اساساً حیات انسان، حیاتی فکری است نه غریزی و طبیعی (طباطبایی، ج ۵، ص ۲۵۴) و قرآن نیز کتاب هدایت و تذکر انسان‌هاست، پس می‌توان همه قرآن را «کتاب فکر» نامید. ملاصدرا در جلد دوم تفسیرش آورده است:



أولا ترى إن القرآن مشحون بالأمر بالنظر و التدبر و الاعتبار و التفكير؟ (صدر المتألهين، ص ۷۹).

### ب. رابطه عقل و تفکر با فطرت

بحث پیش در این معنا خلاصه شد که قرآن کریم «عقل» را نه به معنای ادراک و علم، بلکه به معنای پابندی به آموزه‌های فطری می‌داند و «تفکر» در نگاه قرآن، عبارت است از کشف معلومات فطری. پس اینکه گفته‌اند؛ «فکر» حرکت و جولان قلب (قلب، تعبیر دیگری از نفس) است که در معلومات سیر می‌کند تا به کشف مجهولات برسد، به معنای حرکت قلب برای تشخیص و شناخت صحیح از سقیم است. بنابراین عقل، پابندی و خودنگهداری بر اساس نتیجه فکر است. قلب انسان (فاکر) بواسطه نیرویی که خدای متعال در درون او قرار داده (فکره) حرکت کرده و مواد صحیح و سقیم را از هم می‌شناسد و با بررسی معلومات و سیر در مبادی و حرکت فکری به نتیجه معلوم دست می‌یابد (فکر). در واقع در اینجا عملیات فکر پایان یافته است و پس از آن نوبت «تفکر» است. تفکر یعنی تلاش برای رسیدن به معلومات فطری برای سنجش و تنظیم ذات و اعمال، بر اساس آن معلومات و البته لازمه این امر، تحقق عملیات فکر به صورت صحیح و صادق است. فعل «عقل» پس از انجام مراحل اولیه تفکر، یعنی بازشناسی حق از باطل صورت می‌گیرد و آن التزام و پابندی شخص فاکر متفکر بر معلومات حقه و حرکت در مسیر عمل به آنهاست.

به همین خاطر دو مفهوم «عقل» و «تفکر» بسیار نزدیک به یکدیگرند؛ لذا قرآن کریم در جایی می‌فرماید: «كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (روم/۲۸) و در جایی دیگر می‌فرماید: «كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (یونس/۲۴) یا در جایی می‌فرماید: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (نحل/۱۲) و در جای دیگر می‌فرماید: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (روم/۲۱).

### ت. معلومات و تفکر فطری

انسان پس از نفخ روح و شکل‌گیری نفس، به الهام و هدایت الهی صلاح و فساد خود را می‌داند. ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها برای نفس از پیش، شناخته شده و نفس در این بُعد از معیار تشخیص برخوردار است:

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (شمس/۷ و ۸)

فجور از ماده «فجر» به معنای شکافتن است و تقوا از ماده «وقی» به معنای نگاه‌داشتن و محافظت است، شکستن یا نگهداری و حفظ تعادل و ساختار موزون نفس و فطریات آن و تفکر به معنای حرکت نفس، برای کشف، تشخیص، دریافت و قبول هدایت فطری است. اینکه به جای فساد و شر، خیر و صلاح را برگزیند در حالی که تشخیص فساد از صلاح و تمایز میان شر و خیر در نهاد او تعبیه شده و به خوبی آن را می‌شناسد. به عبارتی تفکر به معنای بازیابی الهامات فطری و قبول آیات هستی، است که از آنها به آیات آفاقی و انفسی تعبیر می‌کنند:

سُئِرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفُرْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (فصلت/۵۳)

لذا وظیفه انسان این است که بینش‌ها و گرایش‌های فطری خود را پذیرفته و به رهنمودهای آن تن دهد تا از این طریق از تعادل نفس، خود را خارج نسازد. پس «تفکر» فعالیتی است که انسان را در این مسیر یاری کرده و «تقوا» به معنای نگهداری نفس در تعادل است. آیه ۸ سوره مبارک «شمس» به همین معنا اشاره می‌کند. اینکه «فجور» به معنی برهم زدن و شکستن سیر موزون در وجود انسان است و «تقوا» به معنای نگهداری نفس در مسیر تعادل و تسویه برای رسیدن به کمال است. تعادل و تسویه‌ای که خدا از ابتدای آفرینش به نحو احسن در او به ودیعت گذاشته بود: «خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ» (نظائر/۶ و ۷). پس خداوند انسان‌ها را آفرید و تمام اعضا و قوای او را متناسب و یکسان قرار داد و به آنها تعادل بخشید. نفس را آفرید و او را تسویه کرد و در همه جوانب آن اعم از قوا و بینش‌ها و گرایش‌ها، مساوات برقرار کرد و چیزی که او را از مسیر اعتدال خارج سازد و خط تعادلش را بشکند یعنی «فجور» را به او الهام کرد و نیز آنچه او را در مسیر مستقیم و خط اعتدال نگه دارد یعنی «تقوا» را به او بخشید.

امانت‌داری انسان، در آیه کریمه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (احزاب/۷۲)» اشاره به همین امر دارد، اینکه خدای حکیم، «نفس» برخوردار از قوه کمال را به انسان امانت داده و تمام خلقت را

در اختیار وی گزارده است. حال اوست که می‌بایست از این نعمت و دیگر ابزار موجود، کمال استفاده را برای رسیدن به هدف کند و به عبارتی آن امانت را صحیح و سالم و بدون ذره‌ای خیانت به صاحبش برگرداند (طباطبایی، ج ۱۶، ص ۳۴۸ و ۳۵۰)، این امانت همان خلقت نوری انسان است که به وی موهبت شده است (صدرالمتلهین، ج ۲، ص ۳۱۲) و به عبارتی این امانت، همان روح مذکور در آیه « فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ » (ص/۷۲) است. تقارن «نفخ روح» با «تسویۀ انسان» در یک آیه حکایت از اتحاد «نفس» و «روح» با هم دارد. پس خداوند، نفس مستوی و معتدل در وجود انسان را آفریده و او می‌بایست از حدودی که خالق برای او بیان داشته تجاوز و تعدی ننماید و از آن به خوبی استفاده و محافظت نماید:

وَمَنْ يَتَعَدِ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ (طلاق/۱).

بر همین اساس انسان همواره باید در ذکر و یادآوری فطرت خود باشد و خود را فراموش نکند. خود فراموشی به این معنا مساوی با خدا فراموشی است:  
لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ (حشر/۱۹).

علامه طباطبایی در بارۀ فطری بودن «تفکر» در تفسیر المیزان به میزان کافی سخن گفته است. وی معتقد است که حتی بشر به صورت فطری به انواع روش های تفکر، هدایت شده است. ایشان برای نمونه به «برهان منطقی»، «جدل» و «موعظه» اشاره می‌کند و آیه ۱۲۵ سوره مبارک نحل: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» را بر این ادعا شاهد می‌آورد (طباطبایی، ج ۵، ص ۲۶۷ و ۲۶۸).

همو در جای دیگر می‌گوید، افراد کافر و فاسق هم طریق برای «تفکر درست» دارند و علم صحیح و تفکر سالم، فقط منحصر در راه تقوا نیست و گرنه تمام احتجاجات قرآن با ایشان، لغو و بی‌معنی خواهد بود (همانجا). ایشان در همین بحث ادامه می‌دهد که «تقوا»، طریق فکری مستقل نیست، بلکه دعوت اسلام به «تقوا» برای نگهداری انسان از گم کردن راه فطری و ماندن او در استقامت فطری است، تا انسان بدین وسیله، قوای نفسانی خود را به طور متوازن و متعادل حفظ نماید و از افراط و تفریط هر یک جلوگیری کند، در این صورت نفس به تعادل رسیده است، وی آورده است:

انسان عبارت است از همان نفسی که این قوای مختلف را تسخیر کرده و به خدمت گرفته است... پس برای انسان معنای انسانیت تمام و محقق نمی‌شود، مگر وقتی که بتواند قوای مختلف خود را طوری تعدیل کند که هر یک از آنها در حد وسط قرار گیرد، و در وسط طریقی که برایش تعیین شده عمل کند (همانجا).

ایشان در تایید فطری بودن علوم که پایه «تفکر فطری» است، موارد دیگری نظیر پیشرفت‌های بشر با فکر و قوای ادراکی در بستر تاریخ را نیز متذکر شده است. پس نفس، فطرتاً و بالقوه دارای کمالات و معارف حقه می‌باشد (همانجا).

علامه طباطبایی تصریح می‌کند که خداوند تشخیص طریق صحیح فکری را به فطرت احاله داده است. فطرت از آنجا که دستخوش تغییر و تبدیل نمی‌شود و مورد اختلاف قرار نمی‌گیرد، معیار و میزان است. مانند سنگ ترازو که همه اجناس و کالاها را با آن می‌سنجند. ایشان اختلاف افراد در امور فطری را از قبیل اختلاف در بدیهیات دانسته که با تأمل و دقت برطرف می‌شود (همان، ص ۲۵۵).

از دیدگاه قرآن انسان صرفاً موجود آگاه بالقوه نیست، بلکه بالفعل از نوعی آگاهی و برخی علوم برخوردار است. انسان اگرچه هنگام تولد از علم حصولی بهره‌ای ندارد ولی از علم حضوری و شهودی برخوردار می‌باشد و این به دلیل همان روح مجرد و آگاه وی است. این علم که با انسان زاده می‌شود و همواره همراه اوست، علم به خدا و خطوط کلی توحید و وحی و نبوت و رسالت و شریعت و مانند آن است. پس هر علمی که از بیرون، پیرامون این خطوط کلی به انسان برسد، برای فطرت انسان آشنا بوده و غیر از تأیید مطلب معلوم نزد وی، چیزی نیست و چنانچه برخی از آنها را فراموش کرده باشد آن علوم بیرونی برایش جنبه یادآوری و تذکر دارد (جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ص ۱۷۱ و ۱۷۳). استاد جوادی آملی به دو علم میزبان و میهمان اشاره کرده و می‌فرماید:

دو دسته آیات در باره علم و جهل انسان هست: برخی آفرینش بشر را همراه سرمایه‌های علمی می‌داند و بعضی بشر را هنگام آفریده شدن جاهل می‌داند که به تدریج از جهل به سوی علم می‌رود. مضمون دسته نخست، ناظر به علوم و معارف الهی و اصول ارزشی نظیر خداشناسی، معادشناسی، شناخت فضایل و... است و سخن افلاطون مبنی بر تذکری بودن علوم در این باره است... قرآن کریم علوم ذاتی، فطری و حضوری را میزبان و صاحب اصلی جان انسان می‌داند و علوم کسبی و حصولی را که از عوارض بشری است و سابقه و

لاحقه عدم دارد، مهمان نفس او می‌شمارد؛ مگر آنکه علوم کسبی در روند ادراک به امامت عقل نظری که از قوای فطری بینش انسان است ادراک شود، که در این صورت، هماهنگ با علوم فطری و به تبع آن، ثابت و جاودان خواهد شد (همان، ص ۱۷۴).

همانطور که دیده می‌شود تفکر فطری، تلاش در جهت جوشش و رویش بینش‌های فطری است. البته موانعی در مسیر تفکر قرار دارد که در بحث بعد به آن اشاره می‌کنیم.

### ث. ارتباط تفکر فطری و جهاد با نفس

امام خمینی (ره) پس از اینکه از نفس آماره سخن می‌گوید و آن را بزرگترین شیطان و بت می‌داند، به این نکته اشاره می‌کند که بزرگترین جهادها، جهاد با نفس بوده و همه جهادهای دنیا تابع این جهادند (خمینی، تفسیر سوره حمد، ص ۱۲۲ و ۱۲۳). ایشان قوه غضبیه را متکفل این کار می‌داند که اصل آن از نعم بزرگ الهی و ضامن بقای نفس و نوع و نظام است (همو، شرح چهل حدیث، ص ۱۳۴). به عبارتی می‌توان قوه شهویه حیوانی را قوه کسب فضائل و جذب کمالات دانست و قوه غضبیه را قوه دفع رذائل و وسوسه‌های شیاطین و رفع نقائص شمرد. البته این در صورتی است که قوای شهویه و غضبیه در خدمت عقل عملی و هماهنگ با آهنگ فطرت قرار گیرند.

همو، حدیث اول کتاب شرح چهل حدیث خود را به جهاد با نفس اختصاص داده است و به دو مقام «ملک» و «ملکوت» که صحنه درگیری و مبارزه جنود شیطان و عقل است اشاره می‌کند. وی برای این جهاد مراتبی از جمله: تفکر، عزم و اراده، مشارطه، مراقبه، محاسبه و تذکر ذکر می‌کند و جهاد نفس با «جنود شیطان و نفس» را در مرتبه «ملکوت» دشوارتر از مرتبه «ملک» می‌داند.

اگر چه در جهاد با نفس، به مقوله تفکر اشاره مستقیم نشده است ولی جهاد با نفس برای سلامت فرایند تفکر در جهت رسیدن به «معرفت» و «علم آمیخته با ایمان و یقین» است. پس می‌توان «جهاد با نفس» را در یک مرحله، عبارت آخرای «تفکر» دانست.

چنانکه پیش از این - در مباحث دیگر نیز به طور پراکنده - بیان شد تفکر در قرآن معنایی ممدوح دارد. تفکر از ماده «فکر» به معنی جداسازی معنایی و تشخیص حق از باطل و تمییز صحیح از سقیم است. حق و باطل و صحیح و سقیم را نیز خداوند از هم جدا کرده و به فطرت

انسان‌ها الهام نموده است. یعنی انسان‌ها قرار نیست خوب را از بد و حق را از باطل تعیین کنند، این امر در فطرت بشر و بشریت فعلیت یافته است. پس وظیفه انسان‌ها مراقبت از فطرت و محافظت از بینش و گرایش‌های آن است تا آلوده نشود، آسیب نبیند و آفت نپذیرد. این مراقبت همان تفکر است. البته وظیفه نفس به همین مراقبت و محافظت ختم نمی‌شود بلکه جهاد با نفس مراتب بسیاری دارد. در این بیان تفکر از اولین مراحل جهاد با نفس به حساب می‌آید. تفکر از آنجا که در باب تفعل است دو معنای «مطاوعه» و «تکلف» را همراه دارد. مطاوعه باب تفعل در واژه تفکر، یعنی اینکه قلب انسان تسلیم الهامات فطری شود و به فرامین آن تن دهد. تکلف باب تفعل در این واژه اشاره به سختی و زحمت این تسلیم دارد، پس فرایندی ساده و فعالیتی صرفاً ذهنی نیست. عملی است که قلب را درگیر می‌کند چراکه کشمکش میان دو خواست و بینش فطری و طبیعی وجود دارد.

نفس در بُعد طبیعت دارای گرایش‌ها و بینش‌هایی است که با بینش‌ها و گرایش‌های بعد فطری گاهی در تعارض و تنافی واقع می‌شود. اختلاف در این گرایش‌ها، ناشی از اختلال در بینش‌های فطری است، بینش فرد، کمالات نسبی را مطلق پنداشته و سعادت خود را در رسیدن به آنها می‌بیند و حب کمال مفطور در وجودش، وی را به سوی آن سوق می‌دهد. اینکه انسان نقص را کمال می‌بیند، به دلیل عدم معرفت نفس و نسیان نفس است. انسان با از یاد بردن خود و فراموش کردن حقیقتش مرتکب این اشتباه می‌شود، به بیان استاد جوادی آملی:

هر که مانند فرشتگان هرگز از فرمان خدا سرپیچی نکند: «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (تحریم/۶) و از مخالفت پروردگارش بترسد: «يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ» (نحل/۵۰)، هرگز به نسیان نفس مبتلا نمی‌شود، زیرا عامل فراموشی در او راه ندارد؛ ولی او (انسان) افزون بر فطرت توحیدی: «فَطَرَتَ اللَّهُ التِّي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم/۳۰) طبیعت حیوانی هم دارد: «زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبِّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ» (آل عمران/۱۴)؛ اگر از راه فطرت به حق گرایشی دارد، از راه طبیعت نیز به حیات پست، کششی دارد و چنانچه بر اثر گرایش به طبیعت از اوج گرایش به حق منحرف شود و از آن مقام هبوط کند و به همه امور جز حقیقت خود اهمیت دهد، خدای سبحان نیز توجه به مقام عالی انسانیت را از یادش می‌برد (جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ص ۷۰).

ایشان معرفت نفس را با معرفت رب مربوط و متصل دانسته و شناخت روح و حیات متألّهانه را ملاک معرفت نفس می‌دانند. به عبارتی فراموشی نفس، فراموشی رب را همراه دارد. اگر

کسی خود را بشناسد، ممکن نیست مبدأ و معاد و مسیر بین آن دو را نشناسد و به آن ایمان نیاورد (همان، ص ۱۷۱).

ایشان در بیان اینکه از یاد بردن مبدأ و معاد از نظر قرآن ناشی از غفلت از نفس و فراموشی خلقت خود است به آیه ۷۸ سوره یس: «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ» استناد می‌کند و پاسخ قرآن در آیه بعد، یعنی آیه: «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» را نقل کرده و می‌فرماید: اشکال در فراموشی خلقت اول است چرا که مبدأ همان معاد است (همانجا).

همو محبت‌های کاذب و محبوب‌های دروغین را رهنز نیل به خدا و مایه تباهی نفس می‌داند که می‌تواند توان شهود حقایق غیبی را از نفس بگیرد و نفس را از ادراک و فهم معنی آنها عاجز کند به گونه‌ای که روح انسان دیگر نمی‌تواند از محدوده حس خارج شود. ایشان نه تنها تمایلات نفسانی را مانع درک حقایق دانسته بلکه مهار آنها و تقوای الهی را موجب افزایش علم می‌داند و به عبارتی علم شهودی و تقوا و یا أعلم بودن و اتقی بودن را ملازم هم می‌داند (جوادی آملی، فطرت در قرآن، ص ۳۵۹). همو برخی آیات قرآن کریم نظیر آیه ۶۹ سوره عنکبوت را ناظر به این مطلب - که علم حضوری و شهودی محصول اصلی تقوا است نه علم حصولی - بر شمرده است (همان).

استاد جوادی آملی در تأثیر تقوا بر گرایش‌های انسان و کمال‌طلبی وی می‌نویسد:  
اگر آن علم حضوری و این بینش و گرایش در او مصون بماند انسانیت او محفوظ است و گرنه با کور شدن آن حضور و این بینش و منحرف شدن اصل گرایش، علم شهودی او... به حقیقت خویش به جهل مبدل شده و از کمال خواهی، که ذاتی اوست، هبوط می‌کند (جوادی، توحید در قرآن، ص ۱۳۲).

#### نتیجه

بررسی‌های دقیق لغوی و اصطلاحی و تأمل در کاربردهای قرآنی، نگاهی جامع و شبکه‌منسجمی در معانی واژگان «تفکر» و «عقل»، حاصل می‌کند. این نگاه در ارتباط قوی با نفس و ساحات و ابعاد نفسانی است.

معنای مستفاد از «عقل» خودنگهداری و بازدارندگی نفس از قبايح و ورود در مفساد است و «تفکر» به معنای حرکت نفس برای جداسازی صحیح از سقیم و به عبارت دقیق‌تر برای بازیابی معلومات فطری است، چرا که صحیح و سقیم و خیر و شر در فطرت انسان نهاده و نهادینه شده است. با این وصف «عقل»، عبارت است از «تطبیق و تقیید نفس با معرفت حاصل از تفکر فطری».

برای عملکرد صحیح تفکر و عقل، انسان می‌باید به هر دو بعد بینشی و گرایشی خود نظر داشته باشد و در دو مقام جد و جهد مضاعف کند؛ یکی شناخت خود و دیگر مبارزه با خود که مرحله اول را «تفکر» و مجموع این دو مرحله را «جهاد با نفس» گویند. پس در مقام «تفکر» انسان نباید از خود روی بگرداند، بلکه باید به خود توجه کرده و آفرینش خود را به یاد بیاورد و به وجود ربطی و فقر محض بودن خود ایمان آورده و در مرحله دوم در برابر استقلال طلبی نفس بایستد و از انس و دل بستگی با طبیعت بیرون بیاید.

پس انسان چند قوه و نیروی خدادادی دارد؛ اول فطرتی که مجهز به علم و بینش شهودی بوده و قدرت تشخیص حق از باطل را داراست. دوم نفسی که علاوه بر فطرت، توانایی تحصیل علم حصولی را داشته و با استفاده از ابزارهای إدراکی، نظیر سمع و بصر و قلب، به داده‌های جدید دست می‌یابد. از آنجا که نفس در عالم طبیعت رشد و نمو می‌کند و با مادیات انس می‌گیرد، چه بسا داشته‌های فطری را فراموش کرده و در ظواهر و زیبایی‌های زمین متوقف می‌شود. نیروی سومی که خدای متعال به انسان موهبت کرده است نیروی «تفکر» است تا بتواند از ظواهر زمین و مظاهر مادی عبور کرده و همچون فرزندی که به طور غریزی در خطرات به مادر خویش رجوع می‌کند، نفس را به فطرتش هدایت می‌کند. نیروی چهارم، نیروی «عقل» و «تعقل» است، بدین معنا که نفس می‌تواند امیالش را با خواست‌های فطری هماهنگ کند و بر نتایج تفکر پای‌بند باشد.

اما اگر انسان فطرت خود را در شهوات و غرایز نفسانی دفن کند و مجاری ادراکی خود را اسیر آنها نماید، باب معرفت را بسته و بر قلب مهر زده و چشمش را از دیدن حقایق محروم خواهد کرد (رک. جاثیه/۲۳). لذا «حجاب فهم» در آیاتی نظیر آیه ۵ سوره فصلت و آیه ۴۵ سوره اسراء، به «گناه» تفسیر می‌شود (جوادی آملی، تسنیم، ص ۲۳۱).<sup>۶</sup> پس «هواپرستی» دیده حق بین را کور کرده و هواپرست، نقص را کمال و کمال را نقص می‌بیند و قدرت تفکر و



بازیابی فطرت را نخواهد داشت. نفس هواپرست به جای اینکه قوای حیوانی‌اش در خدمت قوای انسانی باشد و اهداف او را تأمین نماید کار معکوس می‌کند و در خدمت مشتبهات نفسانی قرار می‌گیرد. به قول استاد مطهری «در هر مسئله‌ای تا انسان خود را از شر اغراض بی‌طرف نکند نمی‌تواند صحیح فکر کند؛ یعنی عقل در محیطی می‌تواند درست عمل بکند که هوای نفس در کار نباشد» (مطهری، ج ۲۶، ص ۶۶ و ۶۷).

پس گمان باطل تنها زائیده هوای نفس است و باید برای سلامت فرایند تفکر و پایبندی به نتایج آن لازم است که انسان به خودشناسی و پاک‌سازی نفس روی آورد.

#### یادداشت‌ها

۱. برای کاربردهای عقل از دیدگاه غزالی رک. پورسینا، "نظام بخشی به کاربردهای گوناگون عقل در نظر غزالی"، مجله پژوهش‌های فلسفی کلام، دانشگاه قم، ش ۴۱.
۲. این قاعده در کلماتی همچون: «فطر و فجر و فرج و جفر و حفر» با معنای مشترک "شکافتن" و «اسم و وسم و سمو» با معنای مشترک "نشانه و علامت" و سایر کلمات هم ریشه، مشهود است. برای اطلاع بیشتر به کتب لغت مراجعه کنید.
۳. فرک یعنی دلک الشیء، دلاک با حرکت دستش و درگیر نمودن چند چیز با هم کثافات و آلودگی‌ها را از بدن شخص جدا می‌سازد. فرج هم بمعنی گشودن است و معلوم است که هر گشودنی نوعی جدا سازی را همراه دارد.
۴. البته بسیاری از این آیات در رابطه با نظر تفکری و نگاه تدبری نیست مانند آیه ۶۹ سوره بقره که می‌فرماید: ... «قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ» (بقره/۶۹) که اگر این موارد را از این عدد کم کنیم شاید به نصف هم برسد.
۵. در ۱۳ مورد از آیات قرآن کریم «أفلا تعقلون» آمده است از جمله: (بقره/۴۴).
۶. در این باره آیات بسیاری وجود دارد. آیت الله جوادی آملی، آیات دیگری را که بر این امر دلالت می‌کند ذکر کرده که نشان از گستره عظیم این نوع آیات در قرآن دارد. آیاتی نظیر (اعراف/۱۴۶) و (نور/۶۳). ایشان می‌گویند: «خودداری از شرکت در جهاد فی سبیل الله نیز باعث حرمان از درک حقایق ایمان می‌گردد... خدای سبحان بر اثر این رفتار ناشایسته، دل‌هایشان را منصرف می‌کند و آنان دیگر آیات الهی را درک نمی‌کنند» (جوادی آملی،

تسنیم، ص ۲۳۳). قابل توجه اینکه جهاد می‌تواند به عنوان یکی از مصادیق و موارد نمود حب ذات بیان شود. یعنی حب ذات در اثر هواپرستی و دنیاطلبی موجب تنفر و فرار از جهاد فی سبیل الله می‌شود، زیرا چنین جهادی نه برای نفع دنیوی است و نه ضامن بقای حیات مادی و محصولی جز بذل جان و خریدن رضوان ندارد.

### منابع

- ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، ج ۴، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۵، بیروت، دار صادر. ۱۴۱۴ق.
- پورسینا، میترا، «نظام بخشی به کاربردهای گوناگون عقل در نظر غزالی»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، دانشگاه قم، ش ۴۱.
- جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، ج ۲، علی اسلامی، قم، مرکز نشر اسراء، بهار ۱۳۸۹.
- \_\_\_\_\_، تفسیر انسان به انسان، محمد حسین الهی‌زاده، قم، مرکز نشر اسراء، تابستان ۱۳۸۹.
- \_\_\_\_\_، توحید در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء، اردیبهشت ۱۳۸۳.
- \_\_\_\_\_، فطرت در قرآن، محمدرضا مصطفی پور، قم، مرکز نشر اسراء، آذر ۱۳۸۴.
- جهامی، جبرار، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، ج ۱، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۸.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، صفوان عدنان داودی، ج ۱، دمشق، دار العلم الشامیة، ۱۴۱۲ق.
- سجادی، سید جعفر. فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ج ۱، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
- \_\_\_\_\_، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲ و ۳، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، محمد خواجه‌وی، قم، بیدار، ۱۳۶۶.
- صلیبا، جمیل و منوچهر صانعی دره بیدی، فرهنگ فلسفی، ج ۱، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.

طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ۵، ۱۶ و ۱۷، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.

طباطبایی، سید محمدرضا، صرف سادہ بهضمیمہ صرف مقدماتی، قم، مؤسسہ انتشارات دارالعلم، ۱۳۸۴.

طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، ج ۳، سید احمدحسینی، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵.

عسکری، حسن بن عبدالله، معجم الفروق اللغویہ، قم، مؤسسہ النشرالاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ۱۴۲۹ق.

غزالی، ابو حامد محمد بن احمد، إحياء علوم الدين، ج ۱، بیروت، دار الكتاب العربی، بی تا.

غلابینی، مصطفی، جامع الدروس العربیة، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۵ق  
/۲۰۰۴م.

مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۸ و ۹، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، بی تا.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲۴ (آشنایی با قرآن) و ۲۶ (آینده انقلاب اسلامی ایران)، تهران، قم، صدرا، ۱۳۸۸.

موسوی خمینی، روح الله، تفسیر سوره حمد، قم، مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۳.

\_\_\_\_\_، شرح چهل حدیث، قم، مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بهار ۱۳۷۶.

## معرفت‌شناسی دینی در اندیشه مولوی: برداشتی روش‌شناسانه از اولین حکایت مثنوی

احمد بدری\*

### چکیده

مثنوی معنوی اثری گران سنگ است. انسان متفکر می‌تواند با تعمق در این کتاب علاوه بر مفاهیم بلند عرفانی، منابع سرشاری از حکمت و فلسفه و جهان‌بینی‌های مترقی بشری را جستجو کند. یکی از زوایای پنهان اندیشه مولوی، توجه دقیق او به روش‌شناسی است که یکی از شاخه‌های اصلی معرفت‌شناسی به‌شمار می‌آید. هدف این مقاله ورود به موضوع روش‌شناسی در اندیشه مولوی است که به نظر می‌رسد تاکنون به آن پرداخته نشده است. برای نیل به این مقصود، اولین حکایت مثنوی در دفتر اول، با نگاهی متفاوت مورد تحلیل قرار گرفته است. نتایج این بررسی مؤید یافته‌های پیش‌روست؛ نخست اینکه در نگاه مولوی، معرفت‌شناسی دینی از حیث روش جامع‌نگر است و تمامی شیوه‌های رایج شناخت را به رسمیت می‌شناسد. دوم اینکه، آنچه امروز شیوه علمی در روش‌شناسی نامیده می‌شود، به دقت تمام در مثنوی معرفی و توصیف شده است. سوم، محدود کردن اعتبار روش‌های پژوهش در علوم انسانی به شیوه تجربی، نادرست بوده و راه صواب، به‌کارگیری روش عام و ترکیبی است. چهارم، رعایت اخلاق علمی در فرایند پژوهش یک ضرورت است. امانت‌داری و صداقت دو ویژگی مهم اخلاق علمی است و پنجم اینکه، اگرچه عقل و تجربه دو ابزار قدرتمند شناخت است و در نتیجه هر دو رویکرد خردگرایانه و علمی‌دارای

جایگاهی رفیع و ارزشمند می‌باشد، اما در عین حال دارای محدودیت‌های قابل تأملی در شناخت کامل انسان و جهان هستی است.

**کلیدواژه‌ها:** معرفت‌شناسی، معرفت‌شناسی دینی، روش‌شناسی، شیوه‌های خردگرایانه، شیوه‌های علمی، مولوی، مثنوی.

## مقدمه

در نگاه بسیار اجمالی، در تاریخ معرفت‌شناسی دو مکتب عمده فکری وجود داشته است. مکتب عقل‌گرایی که منشأ اصلی معرفت را در تعقل می‌جوید و مکتب تجربه‌گرایی که منشأ اصلی معرفت را ادراک می‌داند. در نزد عقل‌گرایان الگوی معرفت، ریاضیات و منطق است که در آنها حقایق ضروری در پرتو استنتاج عقلانی به دست می‌آید. الگوی تجربه‌گرایان، همه علوم طبیعی‌اند که در آنها مشاهده و تجربه قوه اصلی پژوهش‌اند (کرلینگ، ص ۱۲).

واژه معرفت امروزه دارای آن‌چنان مفهوم وسیعی است که به هر نوع ایده و اندیشه‌ای دلالت می‌کند و به این تعبیر معرفت را با علم و دانش می‌توان یکی دانست. در باره معرفت و رابطه آن با علم، نظرات مختلفی بیان شده است که به رغم گونه‌گونی در یک چیز مشترک‌اند و آن اینکه علم، صورت ابتدایی و مقدماتی معرفت است که از ظواهر پدیده‌ها تجاوز نمی‌کند ولی معرفت، آگاهی و بصیرتی است که به تجربه مستقیم - اما شخصی - حقایق تعلق می‌گیرد و به همین دلیل به خلاف علم، انتقال آن به دیگری گاه ممکن نیست (صمصام، ص ۲).

علامه محمد تقی جعفری در باب دو مفهوم علم و معرفت معتقد است: معرفت عبارت از درک و دریافت واقعیات به معنای آن است که محصولی از درک علمی و دریافت‌های حدسی و ابداعی و الهامی و شهودی است. این درک و دریافت بدان جهت که از طرق و موضع‌گیری‌های متنوع حاصل می‌گردد، ممکن است روشنایی و فروغ آن عالی‌تر از روشنایی حاصل از یک قضیه علمی در باره واقعیتی بوده باشد (جعفری، متن خطابه علامه در دانشگاه انگلستان، ص ۴۴)

## معرفت پیشین و معرفت پسین

واژه‌های پیشینی (A priori) و پسینی (A posteriori) توسط کانت وارد فلسفه شد. براساس دیدگاه کانت، معرفت پیشینی، پیش از تجربه و مستقل از آن به دست می‌آید.

حقایق ریاضی و هندسی از این قبیل هستند؛ مثلاً گزاره "مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه یک گزاره پیشینی است" زیرا در بررسی درستی آن نیازی به تجربه نیست و اصولاً معرفت پیشینی از راه تجربه، غیر قابل اثبات است و نه قابل رد. اما معرفت پسینی، از طرق تجربه حاصل می‌شود. مانند گزاره برگ درختان سبز است. اثبات و رد این گونه از معرفت از طریق تجربه امکان‌پذیر است. در فلسفه غرب بین فیلسوفان اختلاف است که آیا معرفتی داریم که هم ترکیبی باشد و هم پیشینی. پاسخ فیلسوفان عقل‌گرا، مثبت است، اما تجربه‌گرایان وجود چنین معرفت‌هایی را منکرند (حیدری، ص ۵۶).

#### مراتب سه گانه معرفت

علامه جعفری مراتب سه گانه معرفت را این گونه تشریح می‌کند:

الف. معرفت ابتدایی و درجه اول آن، با نمودهای مشخص کننده اشیا به وجود می‌آید، بدون اینکه انسان توانایی یا نیازی به درک همان موجود مورد معرفت در حال ارتباط با سایر اشیا را داشته باشد. انسان‌های ابتدایی و کودکان تا دوران جوانی که هنوز به رشد مغزی نرسیده و روابط اشیا را درک نکرده‌اند، تنها از این درجه معرفت برخوردار می‌گردند. آنان بدون اینکه ضد و تضاد را بفهمند، با اشیا تماس می‌گیرند و معرفتی به دست می‌آورند.

ب. معرفت درجه دوم، در این مرحله ارتباط اشیا با همدیگر تا حدودی آشکار می‌گردد و انسان درک می‌کند بعضی از اشیا با بعضی دیگر رابطه علت و معلول دارند، یعنی بعضی لازم و ملزوم یکدیگرند. انسان در این مرحله از شناسایی، بدون اینکه آگاهی علمی به روابط اشیا داشته باشد، آنها را می‌شناسد و به طور خام و ساده در زندگانی مادی و معنوی خویش از آنها بهره برداری می‌کند.

ج. معرفت درجه سوم، این کامل‌ترین مرحله معرفت در مقابل دو مرحله گذشته است. در این مرحله، انسان تا حدود امکانات خود به روابط آگاهی داشته و می‌تواند با شناسایی‌های غیر مستقیم معرفت خود را تکمیل کند. مثلاً با شناسایی لازم، ملزومش را درک می‌کند؛ با شناخت علت، معلول آن را هم می‌فهمد و با شناسایی عمیق‌تر و گسترده‌تر، ضد آن را هم می‌شناسد. پس در حقیقت، معرفت درجه سوم که شناسایی انسان در آن به کمال نسبی می‌رسد، تنها شناخت حقیقت با ضد خود نیست، بلکه روابط موجود میان اشیا به طور عموم،

باعث می‌شود که مغز رشد یافته، از هر موجودی، موجود مربوط به آن را با هر رابطه‌ای که میان آن دو شناخته شده است، درک کند، خواه پیوستگی میان آن دو، رابطه‌ی عرض و معروض بوده باشد، یا علت و معلول، ضد با ضد، مثل با مثل و.. (فیضی، ص ۲۵۷-۲۵۶).

در حکمت اسلامی، اساس همه چیز به ویژه دانش‌ها، معرفت دانسته شده است. معرفت‌شناسی روشن می‌کند، انسان چگونه می‌تواند به معرفت از جهان اطراف خود دست یابد. انواع شناخت کدام‌اند، مؤلفه‌های معرفت اعم از صدق، باور و توجیه (مبنا گرایی و انسجام گرایی) چگونه شناخت ما را به حقیقت امکان پذیر و سازگاری منطقی محتوای باورها را ممکن می‌کند، تا به ذات چیزها چنان که هستند بنگریم و از تضادهای موجود و برزخ صور ذهنی فاصله بگیریم. تقسیم و طبقه‌بندی علوم به معرفت‌شناسی نیازمند است. در معرفت‌شناسی لازم است، حدود شناسایی روشن شده و در محدوده آن نظامی از علوم ترتیب داد. معرفت‌شناسی در کنار این وظایف باید بررسی کند که روش‌ها و شیوه‌های این علوم چه تمایزی نسبت به یکدیگر می‌توانند داشته باشند (جلالی، ص ۲).

#### ضرورت هماهنگی دو روش تحلیلی و کل‌نگری ترکیبی در معرفت

علامه جعفری معتقد است: روش تجزیه‌ای و تحلیلی در قلمرو علوم و روش کل‌نگری ترکیبی در قلمرو فلسفه و هستی‌شناختی چنان شیوع پیدا کرده که وقتی اصطلاح "روش علمی" را می‌شنویم فوراً روش تحلیلی و تجزیه‌ای به ذهن ما تبادر می‌کند و به مجرد شنیدن "بینش فلسفی و نگرش هستی‌شناختی" فوراً روش کل‌نگری ترکیبی به ذهن ما خطور می‌کند. به نظر می‌رسد که ترجیح هر یک از دو روش بر دیگری در معرفت بشری، به انحراف از قانون اساسی معرفت، که عبارت است از ضرورت هماهنگی دو روش تحلیلی و کل‌نگری ترکیبی می‌انجامد؛ لذا باید به خاطر بسپاریم که هر روش تجزیه‌ای و تحلیلی مخصوص قلمرو علم نیست، چنانکه هر روش ترکیبی مخصوص قلمرو فلسفه و هستی‌شناسی کلی نیست (جعفری، تحقیقی در فلسفه علم، ص ۸۹).

شیوه‌های شناخت مختلف است، در یک نگاه کلی چهار رویکرد متمایز را می‌توان برشمرد:

(ساروخانی، ص ۱۷-۱۵)

الف. شیوه‌های مبتنی بر حجیت (Authoritarian modes)

ب. شیوه‌های مبتنی بر رمزوراز (Mystical modes)

ج. شیوه‌های خرد گرایانه (Rationalistic modes)

د. شیوه‌های علمی (Scientific modes)

در توضیح روش‌های فوق به اختصار می‌توان گفت که در رویکرد "حجّیت" استناد به نظر عالمان مسلم مدنظر است. مثل اینکه می‌گوییم ارسطو معلم اول معتقد است که... در رویکرد مبتنی بر "رمز و راز" صحبت از نیروهای ماورالطبیعه یا قدرت‌های متافیزیکی است که منشأ کسب شناخت است. در رویکرد "خرد گرایانه" آنچه مهم است منطق قوی و استدلال درست است، فراگرد "قیاسی" روش غالب در رویکرد خرد گرایانه است و نهایتاً رویکرد "علمی" که با تأکید بر علم تجربی، شیوه "استقرایی" دارد و متکی بر مشاهده، تجربه و آزمایش است. به نحوی که بسیاری از مکاتب فلسفه علم را عقیده بر این است که "دانش" صرفاً از این شیوه حاصل می‌شود و در توصیف آن می‌گویند: دانش عبارت از مطالعه منظم (Systematic) و عینی (Objective) پدیده‌های تجربی است.

بحث در حوزه اعتبار شیوه‌های شناخت بسیار است، اما آنچه در این نوشتار مورد تأکید است ویژگی‌های روش‌شناسی در علوم انسانی است. روش‌شناسی از جمله شاخه‌های اصلی معرفت‌شناسی است. روش‌شناسی پژوهش رابطه تنگاتنگی با جهان‌بینی و فلسفه پژوهشگر دارد. این رابطه در علوم انسانی<sup>۱</sup> پررنگ‌تر است، نه به آن معنی که در علوم سخت، چنین رابطه‌ای وجود ندارد. بلکه این علوم نیز تحت تأثیر پیش‌فرض‌هایی مستخرج از جهان‌بینی و فلسفه است (گیلیس، ص ۱۲). پژوهشگر علوم انسانی با موجودیتی متشکل از ماده و معنا مواجه است. انسان آمیزه‌ای از جسم و جان است. جسم بخشی از موجودیت است که می‌توان آن را به طور تجربی مطالعه کرد، اما ارزش‌ها، اندیشه و روح انسان را نمی‌توان فقط به طور تجربی مطالعه کرد. این واقعیت مورد غفلت برخی مکاتب فلسفه علم به ویژه پوزیتیویست‌ها قرار گرفته است. به بیانی ساده، ندیدن دلیل کافی برای نبودن نیست.<sup>۲</sup>

### مولانا و روش‌های شناخت

"مولوی" از معدود اندیشمندانی است که توانسته است نه "منازعه" بلکه "همگرایی" آنچه آن را روش‌های شناخت می‌نامیم، به زیبایی تصویر کند. مثنوی جلال الدین بلخی، اثری شگرف و



زائیده اندیشه انسانی خارق‌العاده است. پهناوری و ژرفای مفاهیم نهفته در این اثر به اندازه‌ای است که به جرئت می‌توان گفت امروز و پس از گذشت قرن‌ها هنوز هم آثار صدها متفکر و پژوهشگر برجسته در تبیین مفاهیم آن توفیق کافی به‌دست نیاورده‌اند. جمع شدن شخصیت یک فیلسوف کامل، یک عارف تمام و یک عالم دقیق در هیچ اثر دیگری مثل مثنوی مشهود نیست. یکی از مظاهر خضوع جدی علامه جعفری در مقابل مولوی، در قدرت او در استفاده از تشبیه و تمثیل و تنظیر است، چراکه جلال‌الدین در تشبیه محسوسات به محسوسات و محسوسات به معقولات و بالعکس، چنان قدرت و زبردستی از خود نشان داده که اگر بگوییم از این جهت در تاریخ فرهنگ بشری بی‌نظیر بوده است، مبالغه نکرده‌ایم (فیضی، ص ۷۱).

لایه‌های تودرتوی مفاهیم عمیق نهفته در حکایات‌های مثنوی به گونه‌ای است که گویی هیچ انتهایی بر شرح آن متصور نیست. بحث در مورد مفاهیم بلند فلسفی و عرفانی این اثر در سخنان و نوشته‌های اساتید بزرگ بسیار رفته است. اما هدف این مقاله نگاهی نو به این اثر از زاویه روش‌شناسی به ویژه در حوزه علوم انسانی است. اگرچه برخی محققین معتقدند مثنوی حاوی تأملاتی در سایر حوزه‌های علم از جمله علوم سخت نیز می‌باشد.<sup>۳</sup>

علامه جعفری در کتاب تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی می‌نویسد: ما نمی‌گوییم جلال‌الدین مسائل و اصول علم امروزی را مشروحاً و از روی روش‌های اختصاصی این علوم می‌دانسته، بلکه می‌گوییم: در کتاب مثنوی، مقدار فراوانی از حقایق با جملات و مفاهیمی گفته شده است که می‌توان آنها را با مفاهیمی از حقایق علمی امروز تطبیق کرد. وی می‌افزاید نکته دیگری که در روش علمی و فکری مولوی حائز اهمیت بوده این است که در سراسر مثنوی، به ندرت اتفاق می‌افتد که در حکمت الهی و فلسفه انسانی، به یک نظریه معین تأکید کند. روش جلال‌الدین در معرفت، به هیچ وجه تابع اصول و اصطلاحات فنی نبوده، بلکه مفاهیم را در حالات متنوعی که برایش مطرح می‌شوند، در راه مقاصدش استخدام می‌کند (فیضی، ص ۶۹).

به جرئت می‌توان گفت تمام حکایات مثنوی که در شش دفتر گرد آمده است، در بردارنده ظریف‌ترین واقعیت‌ها و توصیف حالات ادراکی و احساسی انسان است. اما به نظر می‌آید اولین حکایت مثنوی در دفتر اول، آغازی هوشمندانه در معرفی و به‌کارگیری شیوه‌های شناخت؛ از جمله رویکرد علمی است.

پیش از ورود به موضوع از دیدگاهی که اشاره شد، ضروری است نظر برخی شارحان مثنوی در شرح این حکایت را به اختصار مرور کنیم. مولوی شناسان در شرح حکایت "عاشق شدن پادشاه بر کنیزک"، دیدگاه‌های متفاوتی را ارائه کرده‌اند، از جمله علامه جعفری (جعفری، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ص ۱۴۰)، محمد علی اسلامی‌ندوشن (ندوشن، ص ۱۳۵) و نیکلسون (نیکلسون، شرح مثنوی مولوی، ص ۲۸)، این حکایت را تمثیلی می‌دانند<sup>۴</sup> و غرض مولانا از آن را بیان اصول اخلاقی و عرفانی می‌بینند. استاد فروزانفر نظر دیگری دارد و با استناد به قول حکیم سبزواری، شارح مثنوی، معتقد است: "عقل" شاه است و "نفس" کنیزک که معشوقه اوست و "تن" معشوقه کنیزک است و "معالج حقیقی"، مرشد کامل است و "زرگر" نیز دنیاست (فروزانفر، ص ۵۰).

همچنین نیکلسون در توضیح بیشتر می‌گوید: "شاه" روح متجسد در آدمی است که به نفس "کنیزک" عشق می‌ورزد و کشمکش بین این دو به صورت بیماری ظاهر می‌شود و طبیبان مدعی را کنایه از "عقل" می‌داند و چون شاه عدم کارایی عقل را می‌بیند، به درگاه الهی متوسل می‌شود و حق تعالی، فرستاده خود را مأمور از میان برداشتن زرگر "نفس اماره" و درمان نفس (کنیزک) و تبدیل آن به نفس مطمئنه می‌کند (نیکلسون، شرح مثنوی مولوی، ص ۳۶). به این ترتیب ملاحظه می‌شود، رویکرد اغلب شارحان مثنوی در تفسیر این حکایت از زوایای عرفانی و اخلاقی بوده است، اما همان‌گونه که اشاره شد، این مقاله درصدد است تا از زاویه‌ای متفاوت، به این موضوع بپردازد آنچه در پی می‌آید رویکردی معرفت‌شناسانه با تأکید بر روش‌شناسی خردگرایانه و علمی‌به‌این حکایت است.

### حکایت اول، دفتر اول

#### حکایت عاشق شدن پادشاه بر کنیزک

مُلکِ دنیا بودش و هم مُلکِ دین  
شد غلام آن کنیزک جانِ شاه

بود پادشاهی در زمانی پیش از این  
یک کنیزک دید شه بر شاهراه

(مثنوی / ۳۸/۱-۳۶)

ماجرا از آنجا آغاز می‌شود که پادشاهی برخوردار و دارندهٔ مُلکِ دنیا و مُلکِ دین برخلاف آنچه به نظر می‌آید، انسانی نیازمند است که جانس غلام کنیزکی می‌شود و مرغِ جانس در قفس می‌تپد:

مرغِ جانس در قفس چون می‌تپد      داد مال و آن کنیزک را خرید  
(همان/ ۳۹)

و پس از آن‌اما:

چون خرید اورا و برخوردار شد      آن کنیزک از قضا بیمار شد  
آن یکی خرداشت پالانش نبود      یافت پالان، گرگِ خر را در بود  
(همان/ ۴۰-۴۱)

گویی توصیف حکایت ناتوانی و عجز بشر بی‌انتهاست و همواره چیزی کم دارد، یک روز "خر بی پالان" و دیگر روز "پالان بی خر". کنیزک سخت بیمار می‌شود و پادشاه دست به دامان حکیمان و طبیبان می‌شود برای نجات آنچه جانِ جان اوست. خزانهٔ پادشاهی را به تمام وقف مداوای کنیزک می‌نماید و طبیبان دنیا طلب اما کم مایه و تهی از معرفت الهی، مامور انجام این امر خطیر می‌شوند:

شه طبیبان جمع کرد از چپ و راست      گفت جان هر دو در دست شماست  
جمله گفتندش که جان بازی کنیم      فهمِ گرد آریم و انبازی کنیم  
(همان/ ۴۳-۴۶)

مولانا اولین تلنگر معرفت‌شناسی را در این جای قصه به ضمیر خفتهٔ عالمان بی‌معرفت می‌زند؛ یعنی که آغاز با اوست و هم اوست که منشأ هر قدرتی است و علم بریده از او هرگز راه به جایی نمی‌برد:

"گر خدا خواهد" نگفتند از بَطَر      پس خدا بنمودشان عجز بشر  
هر چه کردند از علاج و از دوا      گشت رنج افزون و حاجت ناراوا  
آن کنیزک از مرض چون موی شد      چشم شه از اشکِ خون چون جوی شد  
(همان/ ۴۸-۵۲)

آنچه طبیبان کردند، نه تنها افاقه‌ای نکرد که برعارضهٔ بیمار افزود و او را رنجورتر کرد. سرکنگبین که علاج صفراست، صفرافزود و روغن بادام خشکی و اینجاست که پادشاه دارندهٔ مُلک و دین، خسته از طبیبان سُبُک سر، دست به دامان خدای رحمان می‌شود:

شه چو عجزِ آن حکیمان را بدید      پابـرهنه جانب مسجد دوید  
 چون به خویش آمد ز غرقابِ فنا      خوش زبان بگشاد در مدح و ثنا  
 ای همیشه حاجتِ ما را پناه      بـسار دیگر ما غلط کردیم راه

(همان / ۵۹-۵۵)

پادشاه زاری بسیار کرد و هم استغفار از راه غلطی که پیموده، در اینجا دومین درس را از حضرت مولانا می‌آموزیم در توصیف رحمانیت خداوند:

چون برآورد از میان جان خروش      اندرآمد بحرِ بخشایش به جـوش  
 در میان گـریه، خوابش در رُبود      دیدد در خواب او که پیری رو نمود  
 گفت ای شه مژده حاجاتِ رواست      گـر غریبی آیدت فردا زماست

(همان / ۶۳-۶۰)

خداوند به او مژده می‌دهد که حاجت روا شد و باید منتظر عالمِ کاملی باشد که به زودی خواهد آمد. توصیف و تبیین ویژگی‌های "عالم کامل" سومین درس جلال الدین است: چونکه آید او حکیمی حاذق است      صادقش دان کاو امین و صادق است

(همان / ۶۴)

یکی از ظریف‌ترین و بی‌بدیل‌ترین ابعاد فکری مولوی در انتخاب واژه‌ها و ترتیب کاربست آنهاست. او مهم‌ترین و اولین ویژگی عالم را حاذق بودن می‌داند، یعنی برخورداری از دانش ناب اولین شرط است که مولانا با استفاده از واژه "حاذق" به توصیف آن می‌پردازد و پس از آن به سراغ دو ویژگی ثانویه یعنی "صداقت" و "امانت‌داری" می‌رود. دو صفت اخیر بدون اولی، اساساً کارساز نیست و عالم بودن صرف هم اگر همراه با صداقت و امانت داری نباشد، معلوم نیست نتیجه را به کدام سمت و سو می‌برد و همین جاست که "اخلاق" با علم "مرتبط می‌شود. دانشمند غیرصادق و او که امانت داری در علم را فهم نکرده است، می‌تواند تمایلات و خواسته‌هایش را در فرایند کشف علمی دخیل کند و نتیجه را به سویی ببرد که می‌خواهد نه آنچه حقیقت دارد. ذکر نکته‌ی ظریفی در اینجا ضروری می‌نماید که مقصود از ورود اخلاق به حوزه علم، خلط مباحث ارزشی و علمی نیست، بلکه منظور اصلی رعایت "اخلاق علمی" است که موضوعی متفاوت و مورد توافق اکثر فلاسفه علم است.<sup>۵</sup> به حکایت باز می‌گردیم و اینکه وعده الهی محقق شده و حکیم حاذق از راه می‌رسد: بود اندر منظره شه منتظر      تا ببیند آنچه بنمودند سِرِّ

دید شخصی، فاضلی، پُرمایه‌ای آفتابی در میان سَـایه‌ای  
شه به جای حاجبان واپیش رفت پیش آن مهمان غیب خویش رفت  
هر دو بحری آشنا آموخته هردو جان بی دوختن بردوخته  
گفت معشوقم تو بوده سستی نه آن لیک کار از کار خیزد در جهان

(همان / ۷۶-۷۳ و ۶۸-۶۶)

انسان در حیرت می‌ماند از مفاهیم بلندی که در این چند بیت به تصویر کشیده است. نکته اول اینکه وعده الهی در موعد معین بی هیچ تردیدی محقق می‌شود و اما نکته دوم، می‌بینیم که مولانا نقطه اصلی را نشانه می‌رود و می‌گوید که خداوند عالمی فاضل و پُرمایه را برای حل مسئله روانه کرده است، یعنی تکیه بر "علم" و "قداست علم" و اینکه هم او مقدر نموده است که مسائل بشر به دست انسان‌های عالم و به روش علمی گشوده شود که اگر غیر از این باشد، قدرت بی حد خداوندی قادر است به یک آن، نه یک مسئله بلکه تمام مسائل و مشکلات بشر را حل کند. تشبیه عالم به "آفتاب" در میان "سایه" تشبیهی نغز و پر معنی است یعنی "علم" نقطه مقابل "جهل" است و از این روست که علم قادر به حل مسئله است. نکته سوم، مفاهیم بلند عرفانی را روایت می‌کند و اینکه شاه به یک باره درمی‌یابد که گمشده واقعی او کیست و چگونه عمری را به سرگشتگی سپری نموده است؛ "گفت معشوقم تو بودستی نه آن"

در ابیات بعدی جلال الدین، دوباره یکی از مفاهیم ناب عرفانی را پیش می‌کشد که بیت اول آن به تنهایی مجالی طولانی برای بحث می‌طلبد:

از خدا جوئیم توفیق ادب بی ادب محروم گشت از لطف ربّ  
بی ادب تنها نه خود را داشت بد بلکه آتش در همه آفاق زد

(همان / ۷۹-۷۸)

سپس در توصیف بی معرفتی بشر، به سراغ داستان قوم موسی و گستاخی و قدرناشناسی آنان می‌رود، که از آن می‌گذریم و خواننده مشتاق را به مرور آن در متن مثنوی و سایر متونی که به تفصیل به شرح آن پرداخته‌اند ارجاع می‌دهیم. مولوی در ادامه به خلوت پادشاه با آن "ولی" می‌پردازد.

پُرس پرسان می‌کشیدش تا به صدر گفت گنجی یافتم آخر به صبر

(همان/۹۵)

اما ادامه داستان و رفتن طیب بر سر بیمار:

چون گذشت آن مجلس و خوانِ کرم دست او بگرفت و برد اندر حرم

(همان/۱۰۱)

از اینجای داستان به مقصود اصلی این نوشتار نزدیک می‌شویم که همانا توصیف تمثیل گونه و درعین حال دقیق و بی بدیل مولانا در "معرفت شناسی" و پس به دست دادن تصویری گویا از "روش شناسی" است. حکیم کار را با یک "بررسی اکتشافی" (به زبان امروز) و با هدف کسب "شناخت مقدماتی" آغاز می‌کند که شنیدن ماجرا از زبان پادشاه است و سپس به سراغ بیمار می‌رود:

قصه رنجور و رنجوری بخواند بعد از آن در پیش رنجورش نشاند

رنگ و رو و نبض و قاروره بدید هم علامتش هم اسبابش شنید

گفت هر دارو که ایشان کرده اند آن عمارت نیست ویران کرده اند

(همان/۱۰۴-۱۰۲)

بیت اول و دوم به وضوح اولین مرحله در حل مسئله به روش علمی را بازگو می‌کند، "کسب شناخت" و "تعریف مسئله" بر اساس "مبانی نظری و عقلی" و نیز منطبق بر "شواهد تجربی". شنیدن ماجرا و آنچه تاکنون گذشته است درک اولیه‌ای را برای حکیم فراهم می‌نماید که بتواند تصویری منطبق با عقل از موضوع ترسیم کند. دربیت سوم، آشکارا به اعتبار و ارزش "شواهد تجربی" در کسب شناخت و بیان دقیق مسئله می‌پردازد.

"رنگ و رو، نبض و قاروره"<sup>۶</sup> امروز و پس از گذشت قرن‌ها هنوز هم از اسباب و علائم طب بالینی در تشخیص اولیه علم پزشکی است:

رنگ و رو و نبض و قاروره بدید هم علامتش هم اسبابش شنید

در آخر بیت دوم حکیم به پرسش‌گری درمورد مداوایی که طبیبان تاکنون انجام داده اند می‌پردازد و اولین نتیجه‌گیری او در قالب یک فرضیه شکل می‌گیرد و این همان است که امروز می‌گوئیم، "فرضیه حدس زیرکانه محقق است".

گفت هر دارو که ایشان کرده اند آن عمارت نیست ویران کرده اند

یعنی طبیبان بی صلاحیت و درس علم و اخلاق نخوانده، بدون تشخیص بیماری و با اتکای صرف به روش "آزمون و خطا" در پی مداوای بیمار بوده اند. براساس آنچه بر کنیزک بیمار گذشته و با تطبیق و تحلیل نظری و تجربی روش‌های آزمایش شده روی بیمار، حکیم کامل فاضل به جمع‌بندی اولیه‌ای می‌رسد که نقطه آغازین جستجوی عالمانه اوست که امروزه به آن مسئله شناسی اطلاق می‌شود. از اینجای قصه حکیم حاذق صادق امین، به‌رغم برخورداری از اسرار و رموز پنهان، درصدد برمی‌آید تا با توسل به "شیوه علمی" در حل مسئله بکوشد و مولانا با هوشمندی تمام فرایند این روش را به تصویر می‌کشد:

دید رنج و کشف شد بر وی نهفت      لیک پنهان کرد و با سلطان نگفت  
رنجش از صفرا و از سودا نبود      بسوی هر هیضم پدید آید ز دود  
دید از زاریش کوزار دل است      تن خوش است و او گرفتار دل است  
علت عاشق ز علتها جداست      عشق اُصطلاب اسرار خداست  
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت      چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت

(همان، ۱۱۴-۱۰۶)

تلفیق بی بدیل مولانا از فلسفه، عرفان، علم و هنر را می‌توان در ادبیات فوق به روشنی دید، اما به دلیل تحدید موضوع از بقیه ابعاد به اشاره می‌گذریم و تمرکز را بر بُعد روش‌شناسی آن می‌نهییم و نکات قابل تأمل را از زاویه‌ای که اشاره شد بر می‌شماریم. نکته اول؛ عالم چیره دست حدس خود را تا آزمون کامل آن و زدنش بر "محک تجربه" به عنوان نتیجه برملا نمی‌سازد.

نکته دوم؛ تأکید بر "رابطه علت و معلولی" و اینکه هرگاه علت بر ما معلوم نشود، مداوای معلول یک عمل ناقص و غیر علمی است. مولانا به زیبایی این واقعیت را تبیین می‌کند که هر معلولی را علتی است: "بسوی هر هیضم پدید آید ز دود" و اینکه به دلیل بی‌نبردن به علت، همه سعی و خطاها طریق باطل می‌پیماید.

گویی قصه همچنان قصه زمانه ما نیز هست. امروزه در دانش پزشکی، به‌رغم اینکه دو حوزه "تن" و "جان" از هم تفکیک شده است و دانش "روان‌شناسی" حوزه متفاوتی از "تن‌شناسی" است، به کرات مشاهده می‌کنیم که برخی عالمان و طبیبان از سر کم‌دانشی قادر نیستند این دو

را از هم تمیز دهند و چه سختی های مادی و روحی بر بیماری می رود که اسیر طیبیان ناصالح و کم حوصله ای می شود که از فقر علمی هم رنج می برند.

نکته سوم؛ علاج بیماری روان بسیار سخت تر از بیماری تن است و تشخیص علت در روان شناسی بسی پیچیده تر:

علت عاشق زعلتها جُداست      عشق اُصطلابِ اسرارِ خداست

به دلایل بیش گفته از مفاهیم بلند عرفانی این ابیات به یک اشاره می گذریم که خود اقیانوسی است ژرف در "خدا شناسی" "خود شناسی" و "معرفت شناسی"، "عشق" قابل توصیف نیست، زبان قاصر از شرح آن است و قلم را تاب و توان نوشتن در باب آن نیست.

نکته چهارم؛ برخی محققان به استناد قول معروف مولانا: "پای استدلالیان چوبین بود/ پای چوبین سخت بی تمکین بود"، بر این نظرند که مولانا معتقد به روش استدلال نبوده است (مصفا، ص ۸۶) لیکن مثنوی یک کل است و اگر نیک بنگریم این رأی سست می شود، به عنوان نمونه ابیات زیر:

چشم اگر داری تو کورانه میا      ورننداری چشم، دست آور عصا  
آن عصای حزم و استدلال را      چون نداری دید می کن پیشوا  
ور عصای حزم و استدلال نیست      بی عصا کش بر سر هر ره مایست

(مثنوی/ ۳، ۲۷۸-۲۷۶)

استاد مطهری در ارتباط با جایگاه تعقل در اسلام معتقد است:

در هیچ دینی از ادیان دنیا به اندازه اسلام از عقل، یعنی از حجیت عقل و از سندیت و اعتبار عقل حمایت نشده است. مسیحیت در قلمرو ایمان، برای عقل، حق مداخله قائل نیست، می گوید آنجایی که انسان باید به چیزی ایمان بیاورد، حق ندارد فکر کند وظیفه یک مؤمن (مسیحی) مخصوصاً وظیفه یک کشیش این است که جلوی هجوم فکر و استدلال و عقل را به حوزه ایمان بگیرد. ولی در اسلام، قضیه درست برعکس است. در اصول دین اسلام، جز عقل هیچ چیز دیگری حق مداخله ندارد. بر این اساس، دینی که حجیت آموزه های آن عقل بوده و جز عقل هیچ چیز دیگری حق مداخله نداشته باشد؛ چطور ممکن است، آموزه های آن با علم در تعارض باشد. قرآن در سراسر آیاتش، بشر را به تعقل، استدلال و مشاهده عینی و تجربی طبیعت و مطالعه تاریخ و به تفقه و فهم عمیق دعوت می کند. اینها همه نشانه های ختم نبوت و



جانشینی عقل و علم به جای وحی تبلیغی است (خسروپناه، رویکرد استاد مطهری به علم و دین، ص ۶۹ و ۹۴).

به اعتقاد نگارنده، اگر ابیات فراوانی را از قبیل آنچه بدان اشاره شد، در کنار هم بنگریم، روشن می‌شود که مقصود مولانا نشان دادن محدودیت استدلال در شناخت کامل است و نه نفی آن. این تناقض ظاهری را در رفتار سایر بزرگان نیز می‌توان دید. داستان معروف ملاقات ابوسعید ابوالخیر با ابن سینا به روایت عین القضاة، شاهد مثال مناسبی است. پس از خلوت چند روزه ابوسعید با ابن سینا، ابوسعید در پاسخ مریدان خویش می‌گوید: هر جا ما با چراغ روشن می‌رویم و رفته‌ایم، این شیخ با عصای استدلال آمده است و در مقابل شیخ رئیس در پاسخ شاگردان خود می‌گوید: هر جا ما با عصای استدلال می‌رویم، او پیشاپیش با چراغ روشن می‌رود (عین القضاة همدانی، ص ۳۵).

از اینجای حکایت حکیم حاذق وارد مرحله تشخیص و مداوا می‌شود:

گفت ای شه خلوتی کن خانه را      دور کن هم خویش و هم بیگانه را  
خانه خالی ماند و یک دیار نی      جز طیب و جز همان بیمار نی

(مثنوی/۱، ۱۴۶-۱۴۴)

توأم کردن روش "قیاس" و "استقراء" در مکاشفه علمی، موضوعی است که اندیشمندان بسیار کوشیده‌اند تا با تمسک به شاهد مثال‌هایی آن را تشریح کنند. خاستگاه این پرسش از آنجاست که در نگاه نخست، روش قیاس و استقراء دو "رویکرد رقیب" به حساب می‌آیند و استفاده همزمان از آنها قدری پیچیده می‌نماید<sup>۷</sup> مولانا با ظرافت و دقت تمام، همراهی این دو روش را در جستجوی علمی در ابیات زیر و در ادامه حکایت به تصویر می‌کشد:

نرم نرمک گفت شهر تو کجاست      که علاج اهل هر شهری جداست  
واندر آن شهر از قرابت کیستت      خویشی و پیوستگی با چیست  
دست بر نبضش نهاد و یک به یک      باز می‌پرسید از جور فلک

(همان / ۱۴۹-۱۴۷)

بیت اول، مقدمه ورود به موضوع است. حکیم "آزمودنی" (کنیزک) را برای گرفتن پاسخ‌های درست از وی آماده می‌سازد و در پی آن است که با ایجاد فضایی مناسب، پرسش

شونده را مهیای عکس‌العمل نماید. به او می‌گوید اول باید بدانم از کدام شهری، زیرا که هم بیماری و هم علاج آن از شهری به شهر دیگر متفاوت است.

دو بیت بعدی مدخل ورود حکیم به یک "آزمون تجربی" با "رویکرد استقرایی" است. دست بر نبض بیمار نهادن و واکنش بیمار را در حین پرسش و پاسخ زیر نظر گرفتن یکی از دقیق‌ترین روش‌های طب بالینی به حساب می‌آید.

ادامه قصه به روشنی و با ظرافت "استقراء" را به "قیاس" پیوند می‌زند:

چون کسی را خار در پایش جهد      پای خود را بر سر زانو نهد  
وز سر سوزن همی جوید سرش      ورنیاید می‌کند بال لب ترش  
خار در پا شد چنین دشوار یاب      خار در دل چون بود واده جواب

(همان / ۱۵۲-۱۵۰)

کبرا، صغرا و نتیجه "قیاس" در ابیات فوق و ابیاتی که در پی می‌آید (۱۶۱-۱۵۸ و ۱۶۹-۱۶۶) به وضوح نمایان است: هرگاه خار در پای کسی رود، به طریقی واکنش او را در پی خواهد داشت به بیانی دیگر واکنش نشان از خلیدن خار دارد. چارچوب "دستگاه قیاسی" مورد اشاره به ترتیب زیر است:

خلیدن خار (در تن یا روان) موجب واکنش است.      (کبرای قیاس)  
اگر: بیمار با ورود محرک (توسط حکیم) واکنش نشان دهد.      (صغرای قیاس)  
پس: خاری (در تن یا روان) او خلیده است.      (نتیجه یا حکم)

مولانا در بیت سوم مقایسه‌ای دارد در باب پیچیدگی موضوع، حسب اینکه به تن مربوط باشد یا به روان. پاسخ روشن است، یافتن محرک در روان آدمی به مراتب دشوارتر از جستجوی آن در تن است.

ابیات بعدی به ظرافت مدد جستن توأمان از "عقل" و "تجربه" را در علت‌یابی (به روش علمی) نشان می‌دهد:

کس به زیر دُمّ خَر خاری نهد      خَر نداند دفع آن بر می‌جهد  
برجهد وان خار محک‌تر زند      عاقلی باید که خاری بر کند

(همان / ۱۵۵-۱۵۴)

"خر" اشاره است به "نادان" و جهیدن او نشان "جهل" است، پس نادان نه تنها قادر به درمان خویش نیست بلکه هر حرکت او وضع را بدتر می‌کند و اینجاست که عقل چاره ساز است: "عاقلی باید که خاری برکند"، عاقل به مدد عقل در صدد "کشیدن خار" برمی‌آید، برخلاف جاهلی که "جفتک می‌اندازد" و وضع را وخیم تر می‌سازد.

آن حکیم خارچین استاد بود دست می‌زد جابه جا می‌آزمود

(همان/ ۱۵۷)

جلال الدین با توصیف ویژگی های استاد حکیم در ادامه حکایت نشان می‌دهد که او به کمک "عقل" و "تجربه" و به زبان امروزی با استفاده از یک روش "آزمون تجربی" که متکی به یک "چارچوب مفهومی" است، چگونه در پی کشف مسئله برمی‌آید. اجرای دقیق و مرحله به مرحله آزمون را در ابیات زیر که گفتگوی استاد با بیمار است، می‌بینید:

زان کنیزک بر طریقِ داستان      باز می‌پرسید حالِ دوستان  
سوی قصه گفتنش می‌داشت گوش      سوی نبض و جستش می‌داشت هوش  
تا که نبض از نام کی گردد جهان      او بُود مقصودِ جانش در جهان

(همان/ ۱۶۱-۱۵۸)

حکیم پس از آماده سازی بستر (آزمایش) که با جلب اعتماد کنیزک ممکن شده است با او ارتباط برقرار می‌کند و کنیزک با میل و رغبت و رضامندی به پرسش های او پاسخ های درست و روشن می‌دهد. "گوش" و "زبان" حکیم اسباب برقراری ارتباط و متوجه گفت و شنود است و با نهادن دست بر نبض کنیزک، ذهنش با هشیاری تمام متوجه "حرکت نبض" اوست تا ببیند در کدامین نقطه نبض جهان می‌شود (بر می‌جهد) و آنگاه که نبض جهید، مقصود حکیم حاصل می‌شود و این مقصود چیزی نیست جز همان مقصود جان کنیزک در جهان.

دوستانِ شهرِ او را برشمرد      بعد از آن شهری دگر را نام بُرد  
نامِ شهری گفت و زان هم در گذشت      رنگِ روی و نبضِ او دیگر نگشت

(همان/ ۱۶۴-۱۶۲)

ابیاتی که گذشت، ضمن "توصیف مرحله به مرحله آزمون"، نکته ظریف دیگری را هم به ما می‌نمایاند، صبر و حوصله در جستجوی علمی، عالم با انگیزه، سخت کوش است و خستگی ناپذیر. حکیم با حوصله تمام، نام شهرها و آشنایان را یک به یک بر زبان می‌آورد با این مقصود که "علامت" ظاهر شود، به جزء حرکت نبض، حکیم از رنگ رخساره و دگرگون

شدن آن هم به عنوان علامت ثانوی بهره می‌جوید. به زبان امروزی دو "متغیر وابسته" مورد آزمون قرار می‌گیرد "نبض" و "رنگ رخسار" و البته تغییر در هر دوی آنها در چارچوب مفهومی ترسیم شده حکیم، هم جهت و در راستای تبیین یک مقصود است. تلاش‌ها تا این مرحله هنوز نتیجه‌ای به دست نداده است، اما حکیم همچنان مصرانه بدنبال نتیجه است. ادامه حکایت را می‌خوانیم:

شهر شهر و خانه خانه قصه کرد نی رگش جُنید و نی رُخ گشت زرد  
نبض او بر حال خود بُد بی گزند تا پیرسید از سمرقند چو قند  
نبض جَست و روی سرخ و زرد شد کز سمرقندی زرگر فرد شد

چون ز رنجور آن حکیم، این راز یافت اصل آن درد و بلا را باز یافت  
(همان / ۱۶۹-۱۶۶)

سرانجام حکیم حاذق با صبر و حوصله تمام به مقصود نزدیک می‌شود. در ادامه پرسش و پاسخ تا نام از شهر سمرقند به میان می‌آید، اولین علامت ظاهر می‌شود، اما سمرقند هدف غایی نیست، آنچه حکیم در پی آن است اهل سمرقند است، اما او کیست؟ لذا به پرسشگری ادامه می‌دهد تا می‌رسد به زرگر نامی سمرقندی و اینجاست که مقصود کنیزک که همان مقصود جستجوی حکیم است، آشکار می‌شود. حکیم در این مرحله، علت اصلی رنجوری بیمار را در می‌یابد و او کسی نیست جز زرگر نامی اهل سمرقند که کنیزک دلباخته او بوده و دوری از معشوق او را چنین زار و پریشان ساخته است.

چون ز رنجور آن حکیم، این راز یافت اصل آن درد و بلا را باز یافت  
گفت دانستم که رنجت چیست زود در خلاصت سحرها خواهم نمود

(همان / ۱۷۱-۱۶۹)

در اینجا بخش اول این حکایت پایان می‌پذیرد و حکیم حاذق در یک جستجوی عالمانه (استفاده توأمان از قیاس و استقراء) موفق به کشف "علت" می‌شود، بخش دوم، حکایت مداوای بیمار است و توصیف برخی ظرایف عرفانی که تا حدی از موضوع این بررسی فاصله می‌گیرد، اما در ادامه بحث، نظری اجمالی بر آن خواهیم داشت تا ذهن پرسشگر خواننده را رها نکرده باشیم ولی پیش از آن یک "جمع بندی" از مقصود اصلی این نوشتار ضرورت می‌یابد.

## جمع بندی بخش اول

اگر از حال و هوای عرفانی حکایت و ادبیات خاص آن فاصله بگیریم، با این هدف که با بیانی متفاوت و منطبق بر ادبیات جاری "روش‌شناسی علمی" نگاهی دوباره به آنچه گذشت بیفکنیم، تصویر خلاصه‌ماجرای به ترتیب زیر خواهد بود اما قبل از آن همان گونه که اشاره شد، شرح این حکایت در اولین دفتر از شش دفتر مثنوی به گمان نویسنده تصادفی نیست. به نظر می‌رسد جلال‌الدین محمد بلخی، عالمانه در پی آن بوده است که در ابتدای این اثر گران سنگ ضمن بیان مفاهیم بلند عرفانی نگاهی به "شیوه‌های شناخت" و به ویژه "روش‌شناسی علمی" داشته باشد. نکات برجسته این مقصود را می‌توانیم فهرست وار مرور کنیم:

۱. ممکن است بسیاری بر این عقیده باشند که کتابی چون مثنوی عمدتاً دارای محتوای عرفانی است و اگر از دیدگاه "شناختی" به آن بنگریم قاعدتاً باید شیوه‌های آن را مبتنی بر "رمز و راز" بدانیم و این همان چیزی است که این نوشتار ضمن رد آن، می‌خواهد نشان دهد که مثنوی از جمله معدود آثاری است که می‌توان بهره‌گیری از هر چهار رویکرد مورد اشاره در شناخت را در آن دید. در عین حال تأکید این مقاله باتوجه به هدف آن عمدتاً بر دو شیوه "علمی" و "خردگرایانه" متمرکز است. نگاهی به حکایات مثنوی گواهی بر درستی این مدعاست. استناد به آیات و روایات قرآنی و سخن بزرگان را به کرات در مثنوی می‌بینید یعنی "رویکرد حجیت". علامه جعفری می‌گوید، جلال‌الدین قریب به نصف قرآن را در مثنوی مورد استناد قرار داده است (جعفری، تحقیقی در فلسفه علم، ص ۷۷۲) همچنین مفاهیم عرفانی بلند مثنوی که در سرتاسر کتاب موج می‌زند، حکایت از تمسک مولانا به شیوه‌های مبتنی بر "رمز و راز" دارد. اما همان گونه که اشاره شد، تاکنون کمتر به معرفی مثنوی از بُعد رویکرد "خردگرایانه" و نیز تمسک به "شیوه‌های علمی"، پرداخته شده است.
۲. گفته شد که قبل از ورود به شرح روش علمی، مولوی ویژگی‌های "عالم" را برمی‌شمرد، "حاذق" اولین صفت است و در پی آن "امین" و "صادق" می‌آید. پس از آن تأکید او را بر استفاده از شیوه علمی به وضوح می‌بینیم، آنجایی که نشان می‌دهد، خداوند به رغم قدرت بی‌انتهایش در "علت‌یابی" و "پاسخ به مجهولات"، مقدر نموده است که انسان مسائل خود را ترجیحاً به "روش‌های خردگرایانه و علمی" حل کند. و این تأکید تا بدانجاست که به فرستاده خود نیز فرمان می‌دهد به همین شیوه به کشف مجهول پردازد،

درحالی که قادر است به یک اشاره به حل آن پردازد. لذا فرستاده خود را نه "اهل رمز و راز" که "فاضل و پرمایه" خطاب می کند.

۳. همان گونه که دیدیم حکیم حاذق نیز به رغم شخصیت چند وجهی اش نه با تأکید بر اسرار نهان و درکسوت یک اهل رمز و راز، بلکه در لباس یک دانشمند تمام عیار با تمسک به "خرد گرایی" و به مدد یک "آزمون تجربی" و به شیوه ای کاملاً علمی قدم در راه می گذارد، با قدری تسامح می توان مراحل یک روش علمی به سبک امروز را در این حکایت مشاهده نمود:

- کسب شناخت اولیه (بررسی اکتشافی)
- تعریف مسئله
- تدوین چارچوب مفهومی و ساخت فرضیه
- طراحی دقیق مدل آزمون تجربی
- تجزیه و تحلیل و تفسیر نتایج

۴. غالب حکایات مثنوی در ظاهر امر نوعی "بررسی موردی" به نظر می رسد؛ اما همچنانکه دیدیم مولانا شیوه "بسط و تعمیم" را نیز به ما می آموزد. اگر چه در آزمون های تجربی او، سخنی از آزمون فرضیه به روش امروز به میان نیامده است که با توجه به ظرف زمانی و مکانی، امری بدیهی است.

۵. اهمیت "مبانی نظری" و پیوند زدن "یافته های تجربی" به یک "مدل مفهومی" از ظریف ترین ابعاد یک تحقیق علمی است. به کرات نتایج حاصل از آزمون های تجربی را می بینیم که به دلیل ضعف مبانی نظری قابل استفاده و سودمند نیست، در "حکایت پیل" در دفتر سوم مثنوی، مولانا در داستانی متفاوت این واقعیت را شرح می کند که بدون داشتن یک "مدل جامع"، یافته ها تا چه اندازه می تواند نه تنها غیر مفید که گمراه کننده باشد. بخشی از آن حکایت را از نظر می گذرانیم:

پیل اندر خانه تاریک بود      عَرَضه را آورده بسودندش هُنود<sup>۱</sup>  
از برای دیدنش مردم بسی      اندر آن ظلمت همی شد هر کسی  
دیدنش با چشم چون ممکن نبود      اندر آن تاریکی اش کف می بسود  
از نظر گه گفتشان شد مختلف      آن یکی دالش لقب داد این الف

در کف هر کس اگر شمعی بُدی اختلاف از گفتشان بیرون شـدی  
(همان / ۱۲۶۸/۳-۱۲۵۹)

خاصیت شمع، نورافکندن است که ما را قادر می‌سازد همه اجزای یک پدیده را در ارتباطی  
"تعریف شده" باهم ببینیم (چارچوب مفهومی) و گرنه اجزای بریده ازهم، فاقد خاصیت  
است. "چشم حس" مثل "کف دست" محدود است و برای رفع محدودیت ناگزیر باید که  
آن را فرو گذاریم و "چشم دریا" را که اشاره‌ای است به "جامع نگری" چراغ راه کنیم.

### بخش دوم حکایت

ادامه حکایت خود را به اختصار تا سرانجام آن پی می‌گیریم. پس از معلوم شدن علت رنجوری  
کنیزک، حکیم نزد پادشاه می‌رود:

شاه را زان شمه‌ای آگاه کرد	بعد از آن برخاست و عزم شاه کرد
حاضر آریم از پی این درد را	گفت تدبیر آن بود کان مرد را
بازر و خلعت بده او را غرور	مرد زرگر را بخوان زان شهر دور

(همان / ۱۸۴/۱-۱۸۲)

حکیم، پادشاه را می‌گوید که برای علاج بیمار، مرد زرگر را به هر طریق ممکن حاضر کند:

شاہ فرستاد آن طرف یک دو رسول	حاذِقان و کافیان بس عُذول
تا سمرقند آمدند آن دو امیر	پیش آن زرگر ز شاهنشہ بشیر
نک فلان شه از برای زرگری	اختیارت کرد زیرا مهتری
مرد مال و خلعت بسیار دید	غره شد از شهر و فرزندان بُرید
اندر آمد شادمان در راه مرد	بی خبر کان شاه قصد جانش کرد

(همان / ۱۹۱-۱۸۵)

فرستادگان پادشاه با وعده و وعید بسیار، زرگر را که در سودای سیم و زر، عقل از کف داده  
بود با خود به دربار پادشاهی می‌آورند، غافل از اینکه مقرر است جانش را در این راه بستانند.

سوی شاهنشاه بردندش به ناز	تا بسوزد بر سر شمع طراز
پس حکیمش گفت کای سلطان مه	آن کنیزک را بدین خواجه بده
تا کنیزک در وصالش خوش شود	آب وصلش دفع آن آتش شود

(همان / ۱۹۹-۱۹۴)

دانای حکیم که "علت" را به ظرافت یافته بود اینک در امر مداوا نیز "خرد ورزی" می‌کند و به پادشاه می‌گوید که کینزک را به زرگر بسپارد تا آتش برافروخته را به مدد آب فرونشاند. مدت شش ماه می‌گذرد، مداوای حکیم افاقه می‌کند و کینزک سلامت کامل خود را باز می‌یابد. در این مرحله از حکایت مولانا، خواننده را وارد وادی دیگری می‌کند که حال و هوایی متفاوت دارد و از اسرار نهران با او سخن می‌گوید.

مدت شش ماه می‌رانند کام	تا به صحت آمد آن دختر تمام
بعد از آن بهر او شربت بساخت	تا بخورد و پیش دختر می‌گذاخت
چونکه زشت و ناخوش و رخ زرد شد	اندک اندک در دل او سرد شد
عشق‌هایی کز پی رنگی بود	عشق نبود عاقبت تنگی بود
این جهان کوه است و فعل ما ندا	سوی ما آید نداها را صدا
این بگفت و رفت دردم زیر خاک	آن کینزک شد ز عشق و رنج پاک

(همان / ۲۱۶-۲۰۱)

### جمع بندی بخش دوم

سخن جلال‌الدین چند وجهی است، همان گونه که ساختار ذهن او نیز هم، لذا با گذشتن از ابعاد عرفانی، صرفاً از زاویه یک مکاشفه علمی به موضوع می‌نگریم. "تعمیم" عالمانه و محکم از پدیده‌ای را می‌بینیم که نه "خردورزان" و نه "تجربه‌گرایان" را یارای مخالفت عقلی و تجربی با آن نیست. گویا بعد زمان و مکان را در ابیات مثنوی جایی نیست، چه این سخنان امروز و پس از گذشت قرن‌ها نیز همان تازگی را دارد:

این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا  
 زرگر پس از خوردن شربت حکیم ساخته، جان به جان آفرین تسلیم می‌کند و کینزک نیز از رنج عشق مجازی رها می‌شود. در اینجا و قبل از آنکه ذهن معطوف چرایی تدبیر در کشتن زرگر شود، مولانا ضمیر پرسشگر ما را پاسخ می‌دهد:

او نگشتش از برای طبع شاه تا نیامد امر و الهم الیه  
 آنکه جان بخشد اگر بکشد رواست نایب است و دست او دست خداست

(همان / ۲۲۶، ۲۲۳)



کشتن زرگر، نه به قصد برآوردن امیال شاه است که او خود در اولین ملاقات با حکیم از آن رها شده بود "گفت معشوقم تو بودستی نه آن". همچنین این تصمیم از ناحیه حکیم نیز نبوده که او عارفی بلند مرتبه و تسلیم امر الهی است. زرگر مخلوق خدا بود و هم به اشارت او جان باخت. تشبیه کار حکیم به کار حضرت خضر(ع) نیز در همین راستاست:

آن پسر را کش خضر ببرید حلق      ستر آن را در نیاید عام خلق

(همان/۲۲۴)

دایره عقل و تجربه آدمی را شعاعی است محدود و آنچه لایتناهی است علم خداوندی است. خداوند با اعمال دقیق‌ترین قوانین، حاکمیت و مشیت خود را بر تمامی هستی جاری می‌سازد. مولانا در جایی دیگر با اشاره به قرآن کریم "کذلک یفعل اله ما یشاء" (آل عمران/۴۰)، خداوند را حاکم قادر مطلق می‌داند:

حاکم است و یفعل اله مایشاء      کاو زعین درد انگیزد دوا

(مثنوی/۱۶۱۹/۲)

## نتیجه

۱. در نگاه مولوی، معرفت‌شناسی دینی از حیث روش، جامع نگر است. همان گونه که ملاحظه شد، ذهن خلاق مولانا، چگونگی بهره جستن از تمام شیوه‌های شناخت - به ترتیبی که پیشتر به آن اشاره شد - را با ظرافت و ابداعی بی بدیل در یک حکایت به تصویر می‌کشد و نشان می‌دهد که این شیوه‌ها نه تنها تراحمی با یکدیگر ندارند، بلکه حلقه‌های مرتبط و متوالی فرآیند شناخت را تکمیل می‌کنند.

۲. آنچه تاکنون در آثار مولوی شناسان و مفسران مثنوی به رشته تحریر درآمده است، می‌توان در سه طبقه کلی شامل، نگاه دینی، نگاه عرفانی و نگاه فلسفی طبقه‌بندی نمود. آنچه در این مقاله مورد تأکید قرار گرفت. رویکرد خاص روش شناسانه است که به زعم نویسنده تاکنون به آن پرداخته نشده است. در عین حال با تعمق بیشتر در آثار موجود از بعد روش‌شناسی، می‌توان نکاتی را در باب شیوه‌های حجیت، رمز و راز و خردگرایانه استخراج نمود، اما توجه به آنچه در روش‌شناسی امروزی "شیوه علمی" نامیده می‌شود مورد غفلت قرار گرفته است. در این مقاله نشان داده شد که مولانا با دقت و ظرافت تمام، شیوه علمی را به عنوان یکی از روش‌های شناخت معرفی نموده و حتی فراتر از آن، گام‌های ضروری در فرآیند یک

تحقیق علمی شامل تعریف مسئله، تدوین چارچوب مفهومی و ساخت فرضیه، طراحی مدل  
آزمون تجربی و تجزیه و تحلیل و تفسیر نتایج را نیز مشخص کرده است.

۳. محدود کردن اعتبار روش‌های پژوهش در علوم انسانی به شیوه تجربی، نادرست است و راه  
صواب، به کارگیری روشی عام و ترکیبی است. بر این اساس، تمامی  
روش‌های کسب معرفت نظیر، مشاهده، آزمایش، تفکر منطقی، استدلال ریاضی و تحلیل  
عقلی در علوم انسانی معتبر است.

۴. در طبقه‌بندی امروزی، اخلاق و علم دو حوزه مستقل است. اخلاق ویژگی علم نیست، اما  
ویژگی عالم است. به بیان دیگر رعایت اخلاق علمی در فرایند پژوهش یک ضرورت است.  
در دیدگاه مولانا و از زاویه معرفت‌شناسی دینی، امانتداری و صداقت دو ویژگی مهم اخلاق  
علمی است.

۵. "عقل" و "تجربه" دو ابزار قدرتمند شناخت است و همچنین قیاس و استقراء هم به تنهایی و  
هم - به ترتیبی که نشان داد شد- توأماً می‌توانند مورد استفاده قرار گیرد. بنابراین هر دو  
رویکرد خردگرایانه و علمی به تمام و کمال جایگاه ارزشمندی دارد. درعین حال، توجه به  
ظرفیت و محدودیت‌های این رویکردها نیز جای تأمل دارد. تاریخ علم نشان می‌دهد که  
بسیاری از اندیشمندان سترگ پس از طی مراحل تکامل عقلی و تجربی به محدودیت این  
ابزار در شناخت کامل انسان و جهان اعتراف می‌کنند. چنانکه بوعلی سینا می‌گوید؛ "علم تا  
بدانجا رسید که دانستم هیچ ندانم" و مولانا این محدودیت را به گونه‌ای دیگر به تصویر  
می‌کشد:

حمله شان پیدا و نا پیداست باد	حمله شیران ولی شیر علم
حمله شان از باد باشد، دم به دم	آنکه نا پیداست هرگز کم مباد

(مثنوی / ۱/ ۶۰۴-۶۰۳)

## یادداشت‌ها

۱. منظور ما از علوم انسانی، دایره‌ای بسیار وسیع از اصول و مسائل است که انسان به‌عنوان  
موضوع کلی در مرکز آنها قرار می‌گیرد. اینکه گفتیم "اصول و مسائل" برای آن است که  
بعضی از آنها هنوز به‌عنوان مجموعه تشکیل دهنده یک علم خاص، مشخص نشده‌اند ولی

ضرورت را برای رسیدگی به عنوان مسائل انسانی دارند (علامه جعفری، جایگاه تحقیقات در علوم انسانی، ص ۲).

۲. میکائیل استینمارک (۲۰۰۱) در کتاب علم زدگی می گوید؛ علم زدگی روش شناختی عبارت است از تسری روش علوم طبیعی به تمام حوزه های معرفت. از نظر او اصول چهارگانه زیر نشانه علم زدگی است:

۱. تنها نوع معرفت قابل حصول، معرفت علمی است؛ ۲. تنها اموری می توانند وجود داشته باشند که علم قادر به کشف آنهاست؛ ۳. علم به تنهایی قادر است نیازهای اخلاقی ما را پاسخ داده، آنها را تبیین کند؛ ۴. علم به تنهایی قادر است پرسش های وجود شناسی ما را پاسخ داده و آنها را تبیین کند و جایگزین دین شود (مهدوی آزادینی، ص ۱۲).

۳. محسن فرشاد در مقاله ای با عنوان فیزیک کوانتوم و مکاشفات مولانا، با استناد به برخی ابیات مثنوی معتقد است: برخی از اشعار مولانا با مبانی علمی مانند تئوری کوانتوم، کیهان شناسی، تئوری تکامل و اصل تقارن ها، سازگاری فوق العاده ای دارد (فرشاد، ص ۴۶).

۴. علمای منطق، استدلال را در سه طبقه ۱. قیاس؛ ۲. استقرا؛ ۳. تمثیل طبقه بندی می کنند. به لحاظ فراوانی، تمثیل در مثنوی بیشتر به کار گرفته شده است. زرین کوب در چرایی این موضوع می گوید: از آنجا که مخاطبان مثنوی لزوماً افرادی نیستند که با علم نظری آشنا باشند (و از آنجایی که فرایند قیاسی پیچیده تر است و تمثیل به طبع عوام نزدیک تر است)، مولوی بیشتر به تمثیل تمسک جسته است (زرین کوب، ص ۲۵۲). البته مولانا گاهی نیز استدلال تمثیلی را با لحن تحقیر آمیزی "قیاسک" خطاب کرده و مبدع این نوع قیاسک ها را ابلیس معرفی نموده است.

اول آن کس کین قیاسک ها نمود      پیش انوار خدا ابلیس بود

(مثنوی / ۳۳۹۶/۱)

۵. جدا کردن دایره "علم" از آنچه فلاسفه علم آن را "ارزش ها" می نامند و در دایره "متافیزیک" قرار می دهند، در بسیاری از مکاتب فلسفه علم مطرح است، به ویژه اثبات گرایان به شدت بر جدایی این دو اصرار ورزیده اند. بدون وارد شدن در این بحث که در این مکتوب فرصت آن نیست، به ذکر این نکته اکتفا می کنیم که با فرض قبول تمایز مورد اشاره،

رعایت اخلاق علمی که مولانا آن را با ویژگی "صادق بودن" و "امانت داری" به گونه‌ای عملیاتی توصیف می‌کند، موضوعی قابل قبول و فراگیر در غالب مکاتب علمی است.

۶. قاروره، شیشه‌ای را می‌گویند که ادرار بیمار را در آن نگهداری می‌کنند، هم آنکه امروز نیز در آزمایشگاه‌های تشخیص طبی مورد استفاده قرار می‌گیرد.

۷. در منطق حملی، استدلال غیر مباشر یعنی استدلالی که بیش از یک مقدمه دارد، بر سه قسم است: قیاس، استقرا و تمثیل. استدلال قیاسی بخش اصلی و عمده منطق حملی است و سایر استدلال‌ها یعنی استقرا و تمثیل اعتبار منطقی قیاس را ندارند. هدف اصلی منطق حملی، یافتن صورت‌ها و قالب‌های قیاس می‌باشد. لذا منطق حملی را منطق قیاسی نیز می‌نامند. در منطق ارسطویی استدلال قیاسی این گونه تعریف می‌شود: قیاس مجموعه‌ایی از گزاره‌های تألیف یافته است که تنها به دلیل صورت تألیف آنها اگر آن گزاره‌ها صادق فرض شوند، صدق گزاره دیگری بالضرورة لازم می‌آید بنابراین، قیاس، مجموعه حداقل دو گزاره است که مقدمات نام دارند و ترکیب آنها به گونه‌ای است که فرض صدق آنها مستلزم صدق گزارهٔ سومی است که نتیجه نام دارد. در این تعریف نتیجه مولود و حاصل قیاس است و نه جزء آن، اما برخی از منطق دانان غربی قیاس را به گونه‌ای تعریف می‌کنند که نتیجه جزء قیاس است. همین امر سبب می‌شود که معانی برخی اصطلاحات مربوط به قیاس در این دو دیدگاه اندکی متفاوت باشد. یکی از تقسیم‌های اساسی قیاس به این صورت است: قیاس ابتدا به دو نوع اقترانی و استثنایی تقسیم می‌شود. قیاس اقترانی خود شامل دو قسم، قیاس اقترانی حملی و قیاس اقترانی شرطی است. قیاس اقترانی، قیاسی است که عین یا نقیض آن بالفعل در مقدمات نباشد. حال اگر در قیاس تنها گزاره‌های حملی به کار رفته باشد، آن را قیاس اقترانی حملی می‌نامند و اگر حداقل یکی از مقدمات شرطی باشد، به آن قیاس اقترانی شرطی گفته می‌شود. (حیدری، ص ۲۰۱-۱۹۹).

۸. جماعتی اهل هندوستان

منابع

قرآن کریم.

جعفری، محمد تقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، تهران، نشر دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲.

- \_\_\_\_\_، متن خطابه علامه محمدتقی جعفری در دانشگاه شفلید انگلستان، فصلنامه علوم اجتماعی، ۱۳۶۸.
- \_\_\_\_\_، تحقیقی در فلسفه علم، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۷۹.
- جلالی، غلامرضا، "طبقه‌بندی علوم با رویکرد اسلامی ایرانی"، نشریه مشکوه، شماره ۱۱۵، ۱۳۹۱.
- حیدری، داود، منطق استدلال، مشهد، دانشگاه علوم رضوی، ۱۳۸۹.
- خسروپناه، عبدالحسین، "چیستی فلسفه علوم انسانی"، فصلنامه آینه معرفت، شماره ۳۱، ۱۳۹۱.
- \_\_\_\_\_، رویکرد استاد مطهری به علم و دین، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۰.
- زرین کوب، عبدالحسین، بحر در کوزه، تهران، علمی، ۱۳۶۶.
- ساروخانی، باقر، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- صمصام، حمید و فرشید نجار همایونفر، "نظری بر معرفت‌شناسی از منظر مولوی"، مجله زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال سوم، پاییز ۱۳۸۴.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، تهران، چاپخانه تهران، ۱۳۴۱.
- فروزانفر، بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، تهران، نشر زوار، ۱۳۸۶.
- فیضی، کریم، مولوی معنای مثنوی، تهران، یاران علوی، ۱۳۸۴.
- کرلینگ، ای.سی و همکاران، ترجمه امیر مازیار، تهران، حکمت، ۱۳۹۰.
- گیلیس، دانالد، فلسفه علم در قرن بیستم، ترجمه حسین میانداری، تهران، سمت، ۱۳۸۱.
- مثنوی معنوی، مطابق نسخه تصحیح نیکلسون، تهران، پروان، ۱۳۸۸.
- مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷.
- مهدوی آزادینی، رمضان، "علم زدگی و بحران در علوم انسانی"، مجله مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، سال شانزدهم، شماره اول - بهار ۹۱.

نیکلسون، رینولد.الن، *منتخباتی از دیوان شمس*، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، نامک،  
۱۳۸۶.

\_\_\_\_\_، *شرح مثنوی مولوی*، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.

## نقد موضع غزالی در باره صوفیه

اصغر واعظی\*  
موسی صیفی هزازی\*\*

### چکیده

غزالی در سیر حقیقت‌طلبی خویش پس از کلام، فلسفه و باطنیه به طریقه صوفیه روی می‌آورد. وی مرتبه صوفیان را تا جایی ارتقا می‌دهد که عقل توان درک آن را ندارد و همه حرکات و سکناات آنان را مقتبس از نور نبوت می‌داند. از این رو، برخلاف متکلمان، فلاسفه و باطنیه، انتقاد مهمی را متوجه آنان نمی‌کند. البته او خود در رتبه عارفان بزرگ قرار نمی‌گیرد و فاقد بسیاری از تجارب ایشان است. آثار عرفانی او نیز بسیار ضعیف تر از عرفای دیگر است. هر چند تربیتی صوفیانه داشته و در محیطی صوفیانه پرورش یافته ولی وجود پیر و مرشد که به اذعان خود او از لوازم سیر و سلوک عارفانه است در زندگی اش گزارش نشده است. وجود چنین گرایش‌ها و عواملی صوفی دانستن غزالی را دچار شک و تردید می‌کند.

کلیدواژه‌ها: غزالی، عقل، صوفیه، عارف، سیر و سلوک.

### مقدمه

غزالی در برهه‌ای از زندگی دچار شک و تردید در همه چیز - حتی محسوسات و معقولات - شد. بنا به گفته خود او به واسطه نوری که در دل او تابیده شد، از این شک‌رهایی یافت. پس از رهایی از شک و در واقع پس از معلوم کردن اینکه علم یقینی به چه معناست و چه علومی از

A\_vaezi@sbu.ac.ir  
saifi.mosa@yahoo.com

\* عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی  
\*\* کارشناس ارشد کلام تطبیقی

مصادیق این علم یقینی است و با چه وسیله‌ای می‌توان بین حق و باطل تمییز نهاد، به سراغ جویندگان حقیقت می‌رود. او ادعا می‌کند که با در دست داشتن محکی به نام ضروریات به سراغ گروه‌های مختلف می‌رود تا ببیند عقاید کدام یک از آنها معیار حق و حقیقت است. او جویندگان حقیقت را به چهار گروه تقسیم می‌کند: متکلمان، فیلسوفان، باطنیان و صوفیان. سپس با بررسی‌های خود نتیجه می‌گیرد که حقیقت از این چهار گروه بیرون نیست. آن‌گاه هر یک از این طرق چهارگانه را با مقصودی که در نظر دارد می‌سنجد. غزالی پس از آنکه اعتماد خود را نسبت به درستی عقاید متکلمان، فلاسفه و باطنیه از دست داد، به تصوف روی آورد. طریقه تصوف را مبتنی بر دو روش علم و عمل می‌داند. نخست به علم تصوف می‌پردازد و سپس عامل به این طریقه می‌شود. او در ارزیابی این فرقه - برخلاف سه گروه نخست - انتقاد قابل توجهی را مطرح نمی‌کند و صرفاً به ذکر چند نقد جزئی از قبیل همه‌خدایی نامعقول و شطحیات برخی صوفیان اکتفا می‌کند. وی سرانجام روش صوفیه را در توجیه حقیقت مورد نظر خویش متکامل‌ترین روش دانسته است. در این نوشتار ضمن آشنایی با مهم‌ترین آرای عرفانی غزالی، دیدگاه او پیرامون صوفیه به عنوان گروه بر حق از بین جویندگان حقیقت و دلایلی که وی له و علیه این فرقه اقامه کرده مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرد.

#### تصوف غزالی

غزالی علم عرفان را چشیدنی و غیرآموختنی می‌داند. او عرفان را از آن علوم می‌داند که در قالب گفتار و نوشتار در نمی‌آید و طلب دانستن آن را بیهوده و بی‌اساس می‌داند؛ زیرا عرفان، ذوقی است و هر چیزی که ذوقی باشد، در قالب گفتن و نوشتن در نمی‌آید. مثل شیرینی یا تلخی که تا به مذاق خود شخص نرسیده باشد هرگز مزه آن برایش معلوم نمی‌شود (غزالی، *ایها الولد*، ص ۵۰-۴۹).

از نظر غزالی رعایت موازین شرعی از ابتدا تا انتهای سلوک شرط لازم و علامت اولین منزل در سیر به سوی خداوند است. غزالی دومین علامت را حاضر بودن یاد خدا در قلب انسان در همه حال و البته از روی میل و رغبت و نه تکلف و سختی می‌داند (همو، *میزان العمل*، ص ۱۷۷-).



۱۷۱). دستاوردهای صوفیانه غزالی نیز کاملاً آمیخته با تعالیم اسلامی است و در همان چارچوب قابل بیان است. سیر مراحل در کتاب *احیاء علوم الدین* نشان می‌دهد که تصوف غزالی به ذوق و اشراق عارفانه صرف منتهی نمی‌شود، بلکه جمع و تلفیقی است بین شریعت و طریقت و از نوع آن گونه تصوف است که امثال حارث محاسبی و جنید و ابوطالب مکی و امام قشیری هم تعلیم داده‌اند و نفوذ تعالیم آنها از جای جای *احیاء علوم الدین* پیداست (زرین کوب، *فرار از مدرسه*، ص ۱۵۵-۱۵۴).

تصوف غزالی، تصوفی متعادل و منطبق با شریعت اسلام است. سابقه او در فقه شافعی و دانش دینی بسیار بالای او (در حوزه قرآن و روایات اهل سنت) موجب شد که او در تصوف اهل سنت به افراط و تفریط گرایش پیدا نکند. غزالی نیز مانند بسیاری از مشایخ، سلوک را بر مدار قرآن و سنت - اما با رویکردی شافعی و اشعری - قرار می‌دهد و آنچه را خالی از این دو باشد انحرافی دینی می‌داند. تصوف در نظر غزالی بر مدار سلوک و عمل دور می‌زند، سلوکی همراه با ریاضت و مجاهده. گویی مجاهده از طریق سلوک الی الله است و سالک بدون تن دادن به مجاهده در راه سلوک قرار نمی‌گیرد. هر چند که پیش از مجاهده و تلاش سالک، لطف و عنایت حق راهنمای سالکان است. غزالی برخلاف کسانی که همه سلوک را مبنای دعوت باطنی خدا و به عنایت او وابسته می‌دانند، بر این باور است که سالک باید به مجاهده بپردازد (محمدی وایقانی، ص ۹۴).

عارف و غیرعارف

غزالی در *احیاء علوم الدین* انسان‌ها را به دو دسته عادی و صدیقین تقسیم می‌کند و معتقد است که انسان‌های عادی در نگرش به ذات و صفات خدا و در تفکر در باره این امور همانند خفاش هستند که نمی‌توانند به خورشید بنگرند. اما صدیقین در نگرستن به خورشید همانند انسان‌ها هستند (در مقایسه با خفاش) که می‌توانند به خورشید نگاه کنند اما به مدت کوتاه نمی‌توانند در نگرستن به خورشید تداوم داشته باشند (غزالی، *احیاء علوم الدین*، ج ۴، ص ۴۳۴). چنانکه مشهور است این نوع نگرش به عارف و غیرعارف و تشبیه غیرعارف به کور و نابینا در آثار عرفا بسیار یافت می‌شود.

غزالی یقین را دو قسم می‌داند: علم یقین و عین یقین و سعی می‌کند با مثال‌هایی بحث را روشن کند (همو، مکاشفه القلوب، ص ۱۷۴).

علم یقین همانند علم زندگان است به اینکه مردگان در قبور هستند ولی زندگان نمی‌دانند که حال اموات در قبر چگونه است. عین یقین مانند علم خود اموات به حالشان در قبر است. علم یقین همانند اینکه علم داریم به وجود قیامت و عین یقین زمانی است که قیامت و احوال آن را می‌بینیم. این تقسیم بندی یقین به علم یقین و عین یقین از نظر غزالی منشأ قرآنی دارد.<sup>۱</sup> علاوه بر این غزالی سه مرتبه برای ایمان در نظر می‌گیرد (همو، احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۱۵-۱۶).

۱. مرتبه ایمان عوام که تقلیدی است. عوام از افرادی که مورد اطمینان ایشان هستند، همانند پدر و مادر اعتقادی را می‌شنوند و می‌پذیرند.

۲. درجه دوم ایمان از نظر غزالی ایمان متکلمان است که آمیخته با استدلال است اما از جهتی شبیه به ایمان عوام است؛ چرا که احتمال خطا در استدلال ایشان وجود دارد. مثلاً کسی که از صدای زید به این نتیجه می‌رسد که زید در خانه است اما ممکن است اشتباه کرده باشد و صدای فردی دیگر شبیه به صدای زید را شنیده باشد. این دو مرتبه از ایمان به غیر عارفان اختصاص دارد.

۳. مرتبه نهایی در ایمان، مرتبه مشاهده به نور یقین است. مثل فردی که به جای استدلال یا تقلید برای پی بردن به وجود زید در خانه، داخل خانه می‌شود و زید را می‌بیند. از نظر غزالی در این مرتبه نیز تفاوت‌هایی وجود دارد. همانند کسی که در روشنایی روز زید را ببیند یا کسی که در شب او را ببیند. از دور ببیند یا نزدیک و ...

غزالی ملاک عارف بودن را ادراک حقیقت از طریق الهام می‌داند. الهام به صورت خلاصه عبارت است از وقوع علمی یا ادراکی در قلب از جهتی که نمی‌دانیم از کجاست و بدون مقدمات معمول. برای عارف بودن لازم نیست که فرد تمام حقایق را از طریق الهام درک کند یا لازم نیست که تنها طریق کسب معرفت، الهام او باشد. غزالی می‌گوید هر کسی را که برای او از طریق الهام، امری کشف شود ولو اینکه مطلب کوچک و ساده‌ای باشد می‌توان عارف نامید (همو، احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۲۳).

این نکته حائز اهمیت است که یک عارف و صوفی نیز ممکن است در کسب بعضی امور و علوم از طریق معمول و غیرعرفانی به دانش و آگاهی برسد. غزالی خود معتقد است که در ده سالی که در خلوت بوده است، حقایق زیادی به ذوق عرفانی و یا علم برهانی و یا قبول ایمانی بر وی آشکار شده است (همو، *المنتقد من الضلال و المنصح بالاحوال*، ص ۸۹).

حال ممکن است این پرسش پیش بیاید که آیا مقصود از خواص صوفیه و مقصود از عوام غیر صوفیه است؟

برای درک این ارتباط به کتاب *الاربعین فی اصول الدین* مراجعه می‌کنیم. غزالی در این کتاب پس از بیان ده اصل اعتقادی (درباره خدا و صفات و افعال او) که تصدیق آنها شرط مسلمانی است، اعتقاد مسلمانان را در ارتباط با این اصول اعتقادی سه دسته می‌داند (همو، *الاربعین فی اصول الدین*، ص ۱۶-۱۷).

۱. عوام: این اصول را پذیرفته و به آن اعتقاد جازم دارند.

۲. متکلمان: این اصول را می‌پذیرند و ادله این آنها را می‌دانند. این دسته در اعتقاد داشتن با دسته اول مشترک هستند و معرفت بیشتری نسبت به باطن این اصول یا تصدیق جازم‌تری ندارند و تنها تفاوتشان با عوام این است که ادله‌ای برای اعتقاد خویش دارند. بنابراین از نظر غزالی ماهیت ایمان متکلمان، صرف‌نظر از ادله‌ای که دارند، شبیه ایمان عوام است.

۳. دسته‌ای که به باطن این معارف می‌پردازند. روش پرداختن به باطن این معارف یا عمل صالح و مراقبه است و یا داشتن تبحر خاص در علوم ظاهری که می‌بایست همراه با قطع علاقه از دنیا و استعدادهای درونی باشد.

با توجه به این دسته‌بندی غزالی تمایل بسیار زیادی دارد که متکلمان را - به‌رغم تفاوت ظاهریشان با عوام - از عوام بشمارد. دسته سوم، خواص یا روشن‌دلانی هستند که با سیر و سلوک صوفیانه به مقصد رسیده‌اند یا با تبحر کامل در علوم ظاهری. روشن است که از نظر غزالی این دو دسته کاملاً از هم مجزا نیستند.

بنابراین اگر صوفیه را خواص بدانیم، غیر صوفیه را نیز می‌توان به دو دسته خواص و عوام تقسیم کرد که تفصیل آن را در کتاب *الجام العوام عن علم الکلام* می‌توان دید. او در این کتاب پس از اینکه تعداد خواصی را که از طریق برهان درست به حقیقت می‌رسند بسیار انگشت شمار

می‌داند و پس از بیان روش متکلمان (که شبیه عوام است)، سایر افراد را در چهار دسته می‌گنجاند و همگی این چهار دسته را (البته به انضمام دو رتبه اول) پیروز در قیامت و سعادت‌مند می‌داند. توضیح اینکه غزالی ملاک و معیار سعادت در قیامت را این می‌داند که فرد اعتقاد جازم به اموری داشته باشد که زمانی که در قیامت حقایق آشکار شد، اعتقاد فرد با آن حقایق منطبق باشد (همو، *الجام العوام عن علم الکلام*، ص ۱۱۷-۱۱۶).

از نظر غزالی با توجه به روایات تاریخی این مسئله مسلم است که ایمان مقبول لزوماً با دلایل برهانی و متقن نمی‌باشد (همانجا) و کلاً کسی که راه کشف را منحصر به دلیل و برهان عقلی پنداشته است، رحمت و اسعۀ الهی را کوچک و تنگ در نظر گرفته است (همو، *المنقذ من الضلال و المنصح بالاحوال*، ص ۵۷).

#### آداب سیر و سلوک

غزالی در پاسخ به پرسش یکی از شاگردان، ماهیت سلوک را تشریح کرده است. او معتقد است که بر سالک راه حق چهار امر لازم است (همو، *مکاتیب فارسی غزالی*، ص ۹۹):

۱. اعتقادی صحیح داشته باشد که در آن بدعتی نباشد.
۲. توبه‌ای نصوح که دیگر بعد از آن هرگز پایش نلغزد.
۳. دشمن را راضی کند به نحوی که هیچ کس بر گردن او حقی نداشته باشد.
۴. از علم شریعت به اندازه‌ای که اوامر الهی را با آن به جای آورد و از علوم دیگر به قدری که نجات وی در آن است استفاده کند. زیرا کسب علم واجب کفایی است، در نتیجه با انجام آن توسط دیگران تکلیف از گردن شخص ساقط می‌شود.

غزالی پس از بیان اجزای سلوک، پرسش دیگر شاگرد خود را که از معنی تصوف پرسیده بود پاسخ می‌دهد. او تصوف را چنین تعریف می‌کند: «بدان تصوف دو چیز است: راستی با خدای تعالی و سکون از خلق. هر که با خدای عزوجل راست روزگار است و با خلق نیکو خوی و بردبار، او صوفی است» (همان، ص ۱۰۴). راستی با خداوند آن است که شخص منافع خود را فدای امر او بکند و خوش اخلاقی با مردم آن است که منافع خود را بر مردم تحمیل

نکند، بلکه برعکس مقاصد مردم را بر خویش تحمیل کرده و بپذیرد. البته تا زمانی که مقاصد مردم با شرع مقدس مطابق باشد.

شرط اساسی طریقت و سلوک صوفیانه و عارفانه وجود پیرو و مرشدی دانا و تواناست. غزالی در کتاب *احیاء علوم الدین* و برخی دیگر از آثارش به این نکته که وجود پیر برای سلوک صوفیانه ضرورت دارد، اشاره مستقیم کرده است. از نظر غزالی بر سالک راه حق شایسته است که مرشدی داشته باشد که با تربیت صحیح، اخلاق ناپسند را از او دور کند و به جای آن خلق و خوی نیکو جانشین سازد (همو، *ایهالولد*، ص ۵۵-۵۴).

غزالی بر این باور است که سد و حجاب میان مرید و پیر چهار حجاب اساسی است که به ترتیب عبارت اند از: حجاب مال، حجاب جاه، حجاب تقلید و حجاب معصیت که سالک باید این حجاب‌ها را از پیش راه بردارد. وقتی که سالک این حجاب‌ها را از خود دور کرد، همچون کسی است که وضو می‌گیرد و نجاست را از خود دور می‌کند و آماده نماز می‌شود. بعد از این مرحله به امامی نیاز دارد که به او اقتدا کند؛ چرا که راه دین راه پیچیده‌ای است (همو، *احیاء علوم الدین*، ترجمه خوارزمی، ج ۳، ص ۲۰۷-۲۰۵).

روش و دستاورد صوفیه

غزالی خلاصه مذهب صوفیه را قطع علاقه‌های شهوانی، تزکیه نفس و تخلیه آن از صفات پست و بالاخره تقوی و بریدن از غیر خدا می‌داند. وی معتقد است که روش صوفیه دو مبنا دارد: علم و عمل. غزالی می‌گوید از آنجا که در ابتدا در نزد او علم تصوف آسان‌تر از عمل بود، به علم تصوف پرداخته ولی بعد از آن دانسته است که بدون عمل راه به جایی نخواهد برد عامل به این طریقه شده است (همو، *المنتقد من الضلال و المنصح بالاحوال*، ص ۷۹).

از نظر غزالی صوفیه آن دسته از موحدان و خداپرستانی هستند که پیوسته در ذکر خدا و مبارزه با هوای نفس به سر می‌برند. از امور مادی اعراض داشته و در طریق حق سیر و سلوک می‌کنند و در اثر ریاضت و مجاهدت در راه تزکیه نفس و معالجه عیوب و آفات، آن چنان که خود گفته‌اند به مقام کشف و شهود رسیده‌اند (همان، ص ۸۳).

غزالی روش خاصی را که در آن علوم به انبیا افاضه می‌شود را حاصل مراقبت و مواظبت بسیار می‌داند که در آن بنده تمامی فکر و ذکر خویش را خدا می‌داند و از تمام علایق دنیوی دل می‌برد. در این حالت کاری غیر از انتظار نخواهد داشت که خداوند رحمت خویش را بر دل او بیفکند. این روش را غزالی در دو عبارت خلاصه می‌کند (همو، *احیاء علوم الدین*، ج ۳، ص ۱۹-۲۰):

۱. تطهیر محض از جانب بنده؛

۲. استعداد و انتظار.

غزالی در فصلی از *احیاء علوم الدین* به فرق بین الهام و تعلم و در واقع فرق بین روش صوفیه در کشف حق و طریق اهل نظر می‌پردازد. تفاوت کلی الهام و تعلم در روش حصول آنهاست. علمی که ضروری نیستند و در قلب پدید می‌آیند، نحوه حصولشان متفاوت است. بعضی اوقات به قلب هجوم می‌آوردند و یک باره به قلب وارد می‌شوند به گونه‌ای که انسان نمی‌داند از کجا حاصل شده‌اند. این علم را الهام می‌نامند (همان، ص ۱۸).

در مقابل این معنای اصطلاحی از الهام که به معنای علمی است که عالم نمی‌داند از کجا و چگونه حاصل شده است، دو دسته علوم قرار می‌گیرند (همانجا):

۱. علمی که با پشتوانه استدلال و دلیل و با تعلیم و تعلم حاصل می‌شود که غزالی آن را اعتبار یا استبصار می‌نامد؛

۲. وحی که تنها اختصاص به انبیا دارد. این علم اگر چه با تعلیم و تعلم نمی‌باشد ولی عبد می‌داند از کجا و چگونه حاصل شده است که مشاهده ملک الهی است.

غزالی در بیان دقیق‌تر تفاوت میان الهام و تعلیم عنوان می‌کند که برداشته شدن حجاب‌هایی که تعلیم و تعلم را باعث می‌شود (مثل جهل به مقدمات و یا جهل به روش که باعث کسب مقدمات و روش می‌شود) نیز به اختیار عبد نیست (همان، ص ۱۹).

از آنچه گفته شد روشن می‌شود که دستاوردهای صوفیه با اهل نظر در ماهیت و کم و کیف تفاوت چندانی ندارند و تنها نحوه حصول آنها متفاوت و سریع‌تر است. دایره شمول آنها نیز با دایره شمول و دستاوردهای اهل نظر یکی است؛ یعنی ممکن است که هر آنچه با تعلیم و تعلم حاصل می‌شود، با برداشت حجاب‌ها به صوفیه نیز افاضه گردد.

غزالی قلب را همانند گودالی می‌داند که هم می‌تواند از آب رودها پر شود و هم می‌تواند عمیق شود و آب از درون آن بجوشد. آب در واقع همان علم است و رودها نیز حواس پنج‌گانه می‌باشند. آبی که از درون چاه می‌جوشد چه بسا شیرین‌تر و گواراتر از آبی باشد که توسط رودها به گودال ریخته می‌شود و شاید بیشتر هم باشد. روشی که باعث می‌شود علم از درون قلب بجوشد، همان خلوت و عزلت و چشم پوشیدن از دنیا و عمیق شدن و درخود فرو رفتن و تطهیر قلب است (همان، ص ۲۰).

این مثال روشن می‌کند که تفاوت علمی که از نظر به دست می‌آید و علمی که از خلوت نشینی حاصل می‌شود، جدی نیست. غزالی معتقد است که آبی که از زمین می‌جوشد چه بسا شیرین‌تر باشد و بیشتر.

غزالی در توضیح بیشتر ادعای خود که چگونه ممکن است علم از قلب بجوشد، بیان می‌کند که چهار عالم متفاوت وجود دارد و می‌گوید که برای عالم چهار درجه در وجود لحاظ می‌شود (همان، ص ۲۱).

۱. وجودی در لوح محفوظ که این وجود سابق بر وجود موجودات در عالم جسمانی است. این وجود در مقام تشبیه همانند وجودی است که مهندس قبل از طراحی تصور می‌کند؛  
۲. وجود حقیقی؛

۳. وجود خیالی (وجود صورت در خیال)؛

۴. وجود عقلی (وجود صورت در عقل یا قلب).

یعنی بعضی از این وجودات روحانی هستند و بعضی جسمانی و بعضی در درجه روحانی بودن شدیدتر هستند. غزالی بیان می‌کند که صورتی که در قلب حاصل می‌شود، گاهی از حواس می‌آید و گاهی مستقیماً از لوح محفوظ. همان‌گونه که صورت ماه گاهی از نگاه به خود ماه حاصل می‌شود و گاهی از نگاه کردن به آبی که صورت ماه در آن منعکس است. زمانی که حجاب بین قلب و لوح محفوظ از بین برود، حقایق بدون نیاز به حواس در قلب منعکس می‌شود که همان جوشیدن است. صورت محسوسات و خیالات که قلب از آن‌ها متأثر می‌شود، مانع از اخذ علم از عالم بالا می‌شود. همان‌گونه که زمانی که آب از رودها وارد گودال می‌شود، این امر مانع جوشیدن آب می‌شود و زمانی که فردی به تصویر ماه در آب بنگرد نمی‌تواند به خود ماه بنگرد.

غزالی برای استشهاد بر صحت روش تصوف در کسب معرفت بدون تعلم و غیر از راه متعارف، ابتدا به قرآن و روایات تمسک جسته است. پس برای اثبات صحت روش عرفا، به بیان کراماتی از ایشان و علومی که از طریق معمول کسب کرده‌اند می‌پردازد. این علوم، علومی است درباره اخبار آینده و نیز علم به افکار و اعمال اشخاص که بر دیگران روشن نیست ولی صوفی آن‌ها را درمی‌یابد (همان، ص ۲۳).

از این مثال‌ها روشن می‌شود که تنها علوم الهی و مسائل دینی به کشف و شهود صوفیانه دانسته نمی‌شود، بلکه اموری چون اخبار آینده علم به افکار دیگران نیز ممکن است متعلق این ادراک عارفانه باشد.

همانطور که قبلاً بیان شد روش تصوف غزالی بر دو اصل استوار است: ایجاد استعداد و آمادگی و انتظار برای دریافت رحمت الهی. غزالی اصل اول را معامله می‌نامد و معامله آن قسمتی است که کاملاً مربوط به عبد است. در این مرحله عبد سعی می‌کند که صفات و افعال پسندیده را در خود ایجاد کند. معامله شامل دو قسمت می‌شود (غزالی، *احیاء علوم الدین*، ج ۴، ص ۴۲۸).

۱. پرهیز از مکروهات. این مکروهات در نسبت به عبد یا مکروهات ظاهری هستند و یا مکروهات باطنی؛

۲. پرداختن به مستحبات. این محبوبات نیز در نسبت به عبد یا ظاهری هستند یا باطنی. غزالی در جایگاه معامله و اهمیت آن بیان می‌کند که چنانچه عبد به معامله بیش از اندازه توجه کند و تمام عمر خود را در این راه بگذارد، این خود روشی است برای راه‌افتن به عوالم بالاتر. همچنین غزالی زمانی که درباره تفاوت روح و قلب سخن می‌گوید، چگونگی ماهیت روح را مربوط به علوم مکاشفه می‌داند و نه معامله و بیان می‌کند که در *احیاء علوم الدین* تنها از معامله سخن می‌گوید (همو، *احیاء علوم الدین*، ج ۳، ص ۴-۳). به نظر می‌رسد که غزالی آنچه را که به علم مکاشفه مربوط می‌شود، ورای طور بحث می‌یابد و ادراک آن را آمدنی می‌داند و نه آموختنی (زرین کوب، *فرار از مدرسه*، ص ۵۵).

صریح‌ترین نظر غزالی در این باره در کتاب *المتقند من الضلال* است. او در این کتاب بیان می‌کند که کم‌کم سالک با طی منازل و مقدمات به جایی می‌رسد که فرشتگان و ارواح پیامبران را می‌بیند و سخنان آن‌ها را می‌شنود و از ایشان کسب فیض می‌کند و پس از این مقام پا را



فراتر می‌نهد و به جایی می‌رسد که زبان از بیان آن ناتوان است و به هر لفظی که تعبیر شود، جز خطای محض نخواهد بود. به جایی می‌رسد که هر طایفه‌ای تعبیری از آن می‌کند، طایفه‌ای آن را اتحاد و طایفه‌ای دیگر آن را وصول می‌خواند. اما همه این تعبیرات خطای محض است (غزالی، *المنقذ من الضلال*)، ترجمه آئینه و نند، ص ۵۰).

غزالی بر این باور است که عقل، مرحله‌ای از رشد و کمال آدمی است و در آن دیدی به وجود می‌آید که گونه‌ای از معقولات را درک می‌کند که حواس از درک آن ناتوان است. سپس نتیجه می‌گیرد که «نبوت عبارت است از مرحله‌ای از کمال که با آن دیدی همراه است که با نور آن، مسائل غیب و اموری که عقل از درک آن ناتوان است، ادراک می‌شود (همان، ص ۵۲). شک در نبوت یا در امکان آن است یا در وجود و وقوع آن یا در حصولش برای شخص معین. دلیل ممکن بودنش وجود آن است و دلیل وجود آن، وجود معارفی در جهان است که هرگز با عقل قابل دسترسی نبوده‌اند (همانجا).

از نظر غزالی هر کس با زبان، نبوت را اثبات کند و با حکمت به تحکیم مسائل شرعی پردازد، چنین شخصی به نبوت کافر و پیرو فلسفه است؛ زیرا نبوتی که او فهمیده دارای خاصیت تقلیدی است و به خاطر اینکه امری ثانوی و مدلول خرد شخصی است به مسئله نبوت ارتباطی ندارد. ایمان به نبوت آن است که به گونه‌ای اثبات شود که مسائل مافوق عقل را به تصور و ادراک درآورد؛ زیرا عقل از درک این مسائل ناتوان است، همانند حس شنوایی که از درک رنگ‌ها و حس بینایی که از درک صداها و همه حواس از درک معقولات عاجزند (همان، ص ۶۰).

#### رابطه تصوف و عقل

غزالی عقل را مقدمه و پیش نیاز حرکت صوفیانه و نیز حاکم بر سلوک می‌داند. او روش صوفیه را مبتنی بر تقدم عمل بر علم می‌داند. مجاهده بر محور صفات ناپسند و قطع تمام علایق و اقبال به خداوند با تمام همت، مقدم بر کسب علم است. زمانی که این کار انجام شود، رحمت خداوندی بر سالک نازل می‌شود و حقایق برای او آشکار می‌شود. مبنای روش صوفیه در تقدم

عمل بر علم، آن واقعیتی است که در انبیا و اولیا مشاهده می‌شود؛ چرا که واضح است که ایشان با تعلیم و تعلم به کمال خود نرسیده‌اند، بلکه با زهد به چنین مقامی دست یافته‌اند (غزالی، میزان العمل، ص ۴۱-۴۰). از نظر غزالی دسترسی به چنین معرفتی امری ممکن است، ولی حصول نتیجه در این راه برای غیر از انبیا و معدودی از اولیا تقریباً ناممکن است. قطع علائق غیر الهی به صورت کامل بسیار دشوار و تقریباً ناممکن است و اگر هم حاصل شود، ثبات آن بسیار بعید خواهد بود. ممکن است در طی مسیر مجاهده، عقل زایل شود و فرد دچار توهم گردد (همان، ص ۴۲).

غزالی در *احیاء علوم الدین* همین مورد را مجدداً تکرار می‌کند و مدعی است که با روش صوفیانه خالص که عمل مقدم بر هر گونه علمی شود، غیر از انبیا و معدودی از اولیاء، کسی به سر منزل مقصود نمی‌رسد، زیرا:

۱. اجتماع شرایط بسیار بعید است؛
۲. محو علائق تا حدی که در این روش بیان شده بسیار دشوار است و اگر هم حاصل شود نگه داشتن آن بسیار دشوار است؛
۳. چه بسا در حین مجاهدت بدن یا عقل از حالت عادی خارج شوند و زایل گردند؛
۴. اگر قبل از ریاضت، حقایق علوم برای فرد روشن نشود، چه بسا خیالات باطلی برای مدتی طولانی بر فرد غالب شود و صوفی به آن دل خوش باشد (غزالی، *احیاء علوم الدین*، ج ۳، ص ۲۰).

غزالی مثالی در این باره می‌زند: پیامبر بدون تعلیم و تعلم عالم به چیزی بود که ما آن را فقه می‌خوانیم اما آیا برای افراد عادی مقدور است که تنها با ریاضت به چنین مقامی برسند؟ غزالی معتقد است حصول چنین چیزی اگر چه ناممکن نیست ولی بسیار بعید است (همانجا).

نهایتاً نتیجه مورد نظر غزالی این است که روش کشف و شهود در ابتدا می‌بایست با تعقل و تعلیم و تعلم آغاز شود و سپس به مجاهده و بعد از آن به مکاشفه ختم شود. در این صورت حتی ممکن است که امور مهمی برای صوفی حاصل شود که بر اهل نظر پوشیده بوده است (همانجا).

حال ممکن است این پرسش پیش بیاید که این تعلیم و تعقل مقدم بر سیر و سلوک صوفیانه چیست؟ از دیدگاه غزالی این تفکر معقول ممکن است تفکر صرفاً دینی یا حتی تعمق در

دستور العمل عارفانه يا نوعی تفکر و استدلال باشد. مهم ترین وظیفه عقل مقدم بر مجاهده جلوگیری از لغزش های احتمالی صوفی و توهّمات وی در طی سیر و سلوک است. غزالی تعقل مقدم بر سیر و سلوک را در صورتی که شرایط آن فراهم باشد، علم برهانی می داند (همو، میزان العمل، ص ۴۷).

غزالی می گوید عقل باید نفس (در معنای مذموم صوفیه) را در تسخیر خود در آورد. مراحل چهارگانه مشارطه، مراقبه، محاسبه و معاقبه یا معاتبه در سیر و سلوک در واقع ناظر به رابطه بین عقل و نفس و چگونگی تسلط عقل بر نفس است (همو، احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۲۳). بنابراین غزالی عقل را مقدم بر مجاهده می داند. نقطه محوری نظریه غزالی در این تقدم عقل بر مجاهده، تفکیکی است که بین انبیا و معدودی از اولیا و بقیه قائل است.

او معتقد است دلیل اینکه تعدادی از متصوفه عقل و معقولیت را مذمت کرده اند، این است که مردم نام عقل را به مجادلات و مناظرات کلامی اطلاق می کنند و چون این کاربرد گسترش زیادی پیدا کرده است، عرفا به جای اینکه تذکر دهند که عقل و معقول در واقع به معنای مجادلات و مناظرات کلامی نیست، عقل را مذمت کرده اند. در واقع مقصود متصوفه از ذم عقل، ذم مجادلات و مناظرات کلامی است نه اینکه بخواهند عقل را به معنای کلی آن مذمت کنند (همو، احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۲۳).

نکته آخر در بحث رابطه عقل و تصوف این است که غزالی به صراحت در المنقذ من الضلال بیان می کند که کسانی که از ذوق بهره ای ندارند، از طریق ایمان نمی توانند حرف آنها را قبول کنند یا از طریق برهان صحت وجود چنین مرتبه ای را بپذیرند (همو، المنقذ من الضلال و المنصح بالاحوال، ص ۵۶).

انتقاد از صوفیه

اغلب محققانی که به اندیشه و افکار غزالی پرداخته اند، اندیشه غزالی را در دو حیطه شایسته توجه دانسته اند:

۱. مخالفت غزالی با فلسفه و فلاسفه؛
۲. تغییر و تحولات روحی غزالی و نگرش صوفیانه او.

محققانی که به جنبه اول می پردازند، بیشتر مخالفت غزالی با ابن سینا و فارابی و پاسخ های ابن رشد را مورد بررسی و ملاحظه قرار داده اند. عموماً این دسته از محققان نظریات صوفیانه غزالی را جدی نمی گیرند و یا علاقه ای به طرح آن ندارند. اما برخی از محققان در کنار شرح و بسط انتقاد غزالی به فقه، نگرش صوفیانه وی را نیز مورد بررسی قرار داده و این حیطه را در شخصیت چند بعدی غزالی شایسته توجه بسیار دانسته اند (سروش، قصه ارباب معرفت، ص ۳۸-۵۸) از جمله اینکه غزالی به رغم صوفی بودن، ناقد تصوف زمان خویش است و اینکه میل اهل تصوف به علوم الهامی است و نه تعلیمی (همان، ص ۶۱-۶۰). برخی از این محققان در باب شطح گویی صوفیان و سخنانی چون «انالحق» عباراتی را از غزالی نقل می کنند که در آن فتوا به قتل این قبیل شطح گویان می دهد (همان، ص ۶۸).

از نظر غزالی یکی از علم هایی که به قصد و غرضی فاسد به معنایی غیر از آنچه مدنظر گذشتگان نیکوکار و قرن اولی بوده، ذکر و تذکیر است. یکی از اقسام ذکر و تذکیر، شطح (آنچه صوفیان هنگام وجد و حال و بیرون از شرع گویند) و طامات (اقوال پراکنده و سخنان بی اصل که بعضی از صوفیان برای گرمی بازار خود می گویند) می باشد. غزالی شطح صوفیان را بر دو نوع می داند: (همو، احیاء علوم الدین، ترجمه خوارزمی، ج ۱، ص ۹۳-۹۲).

۱. بیان ادعاهایی در عشق به حق تعالی که آنها را از اعمال ظاهری بی نیاز می کند تا جایی که گروهی از آنها ادعای اتحاد و تشبیه به حق می نمایند و به منصور حلاج که «أنا الحق» گفت، استشهاد می کنند و همچنین بایزید بسطامی که می گفت: «سبحانی ما اعظم شانی». این سخنان زیان های بسیاری را در بین مردم عوام به وجود آورده است. این نوع سخنان چون درباره تزکیه نفس و احوال و مقامات است و با تنبلی و بطلان اعمال ارتباط دارد، موافق طبع است. غزالی به کشتن این دست از افراد فتوا می دهد. او معتقد است که هر کس سخنانی از سنخ سخنان این گروه بر زبان بیاورد، کشتن او فاضل تر از زنده کردن ده نفر است.

۲. سخنان نامفهومی که ظاهر و عبارت های آن گمراه کننده باشد و همچنین در آن منفعتی متصور نباشد. این نوع سخنان بر دو گونه است: یکی آنکه برای گوینده نیز مفهوم نباشد که این گونه سخنان به خبط عقل و تشویش در حال گوینده برمی گردد که سخنی را شنیده ولی به معنی آن احاطه پیدا نکرده است. دوم آنکه سخن قابل فهم باشد ولی گوینده قائل به تفهیم

آن نباشد. به خاطر آن توانایی او در علم اندک است و نمی تواند معانی الفاظ را خوب بیان کند. این نوع سخنان فایده‌ای ندارد، به جز آنکه دل‌ها را مشوش و عقل‌ها را مدهوش و ذهن‌ها را حیران می‌کند. همچنین ممکن است دسته‌ای از معانی را بیان کند که الفاظ بر آن معنی که مدنظر اوست دلالت نکنند.

غزالی در کتاب نکوهش غرور از ربع مهلکات در *احیاء علوم الدین* اصناف فریفته‌شدگان و اقسام فرق از هر صنفی را بیان می‌کند. یکی از این اصناف متصوفان است. او معتقد است که غرور بر صنف متصوفان غالب است و در صنف متصوفان، فرقه‌های مغروری وجود دارد (همان، ج ۴، ۱۱۲۹-۱۱۱۹).

#### نتیجه

با توجه به دیدگاه‌های غزالی درباره صوفیه و معرفی این گروه از جویندگان حقیقت به عنوان گروه بر حق نکات زیر قابل تأمل است:

۱. زمان غزالی (قرن پنجم هجری) دوره شکوفایی تصوف و عرفان بود. تشکیلات صوفیه و خانقاه‌ها و مجالس مشایخ در این زمان بیش از هر دوره رواج داشت و دانشمندان این فرقه در سرزمین‌های اسلامی به خصوص ایران و بالخصوص زادگاه غزالی (خراسان) بسیار بوده‌اند، طوری که زمان غزالی از نظر تاریخی یکی از مهم‌ترین دوره‌های فعالیت صوفیان در ایران است. خواجه نظام الملک در زمان غزالی خود صوفی مشرب و بزرگ‌ترین حامی تصوف بوده و حمایت او باعث رونق و اعتبار آنها شده است (همایی، ص ۹۲). از بین تمام دانش‌های دینی و عقلی، تنها دانشی که توجه غزالی را به خود جلب کرد، تصوف بود. سال‌ها تأمل در کلام و فلسفه و تعلیم باطنیه، غزالی را به این نتیجه رسانده بود که اینها علومی بی‌حاصل هستند. آنچه غزالی را به سوی تصوف جلب کرد، فقط کتاب‌ها نبود. درست است که آثار و سخنان امثال حارث محاسبی، ابوطالب مکی و امام قشیری، غزالی را در شناخت طریقه صوفیان کمک کرد، اما گرایش به تصوف از مدت‌ها قبل در خاطرش زمینه یافته بود (زرین کوب، *فرار از مدرسه*، ص ۸۶). اگر علت گرایش غزالی به تصوف را صرفاً نتیجه سرخوردگی او از فلسفه و ناخرسندی او از کلام بدانیم، بخشی از حقیقت را پنهان کرده‌ایم. تصوف همواره از دوران کودکی با غزالی

همراه بوده است. برای اثبات این ادعا کافی است به یاد بیاوریم که پدرش درویشی متقی بود و مربی اش ابوعلی راذکانی نیز یک صوفی مؤمن بود. خودش هم در دوران جوانی آراء صوفیه را مطالعه کرده و حتی تحت توجه مشایخی چون ابوبکر النساج در طوس و سپس ابوعلی فارمذی در نیشابور به سیر و سلوک می پرداخته است. برادرش احمد (متوفی ۱۱۲۶/۵۲۰) نیز یکی از مشایخ مشهور آن عصر بود. بعید هم نیست که تصوف را نزد استادش امام الحرمین جوینی آموخته باشد؛ چرا که گفته اند جوینی خود شاگرد صوفی معروف ابونعیم اصفهانی (۱۰۳۸/۴۳۰) بوده است.

برخی هشدار تکان دهنده برادرش احمد را در زهد و عزلت او مؤثر می دانند و معتقدند که «ریاضت بلند و اعراض از طیات و تقید به آداب شریعت و اصول اشعریت و تجویز سماع و قیام های شبانه و قلت طعام و منام این دو بزرگ را به یکدیگر مشابهت بیشتری می بخشد» (سروش، ص ۱۳۳-۱۳۲).

۲. غزالی خود اذعان می کند که ریاضت کشیدن و ذکر گفتن بی مرشد هرگز سالک و مرید را به مقصد نمی رساند و چه بسا که در او اشکالاتی ژرف و گسترده ایجاد کند. بر این اساس در کتاب *احیاء علوم الدین* می نویسد: «و بسیار مرید باشد که به ریاضت مشغول گردد، پس خیالی فاسد بر او غالب شود که کشف آن نتواند، پس راه بر او منقطع شود و به بطالت مشغول گردد و راه اباحت سپرد و آن هلاک عظیم است» (غزالی، *احیاء علوم الدین*، ج ۳، ص ۲۱۰).

در این ارتباط برخی از محققان این انتقاد را متوجه غزالی کرده اند که با آن که او به خوبی می داند که به تنهایی و بدون پیر طریقت نباید سلوک کرد و ریاضت کشید و ذکر گفت، ولی عملاً بدون وجود پیر و مرشد به خلوت نشست و ریاضت های صوفیانه را تحمل کرد (محمدی و ایقانی، ص ۱۰۱)، اما شاید بتوان از این انتقاد این گونه پاسخ داد که پیر مرشد غزالی برادرش احمد غزالی بوده است یا آنکه، با توجه به تأکیدات او بر ضرورت وجود مرشد، او مرشدی داشته که نامش بر ما معلوم نیست.

۳. یکی از خطاهای بنیادی غزالی این است که اسلام را عین تصوف دانسته و تصوف را عین اسلام. او تصوف را به همه مذاهبها و مکتبها ترجیح داده و چنین ادعا می کند که اگر همه عقل عقلا دست به دست هم بدهند، نمی توانند از تصوف ایراد بگیرند، برای اینکه تصوف

عین اسلام است. خطای غزالی آنجاست که اولاً به دلیل اثر پذیری شدید و تبعیت از شرایط محیط، نتوانست اسلام را جدا از آموزه‌های اشعریت و تصوف بشناسد. ثانیاً درک و شناخت او از تصوف برخلاف ادعایش، چندان عمیق نیست. بنابراین کاملاً طبیعی است که نه تنها اسلام را عین تصوف بداند بلکه اصالت را به تعالیم صوفیانه داده و به تأویل و تفسیر دین اسلام بر اساس اصول و مبانی تصوف پردازد. ناگفته نماند که در عصر غزالی جنگ‌های صلیبی موجودیت جهان اسلام را تهدید می‌کرد. آنان در همان زمان عزلت غزالی بیت المقدس را فتح کرده و هفتاد هزار نفر از ساکنان مسلمان آن را به خاک و خون کشیدند و هر لحظه مناطق دیگر را تهدید می‌کردند. اما غزالی حتی در حاشیه‌ی یکی از آثارش به این مصیبت سیاسی

اشاره‌ای نکرده است (یثربی، ص ۱۷۲-۱۷۰).

۴. در مورد دوران عزلت و گوشه‌نشینی غزالی، علاوه بر این تحلیل که غزالی به خاطر تحول روحی خود و طی مراحل سیر و سلوک معنوی بغداد را ترک کرد و به دمشق رفت، نظرات دیگری نیز ابراز شده است؛ یکی نظریه «مکدونالد» است که معتقد است غزالی چون به رفتار حاکم وقت - برکیارق - اعتراض داشت، اوضاع را مساعد نمی‌دانست و بغداد را برای خود خطرناک می‌دید. نظریه دیگر نظریه «فرید جبر» است. او نیز بر این باور است که غزالی از ترس اینکه باطنی‌ها او را به قتل برسانند، بغداد را ترک کرده است (دینانی، ص ۴۱).

۵. صوفیه از حدود یک قرن پیش از غزالی، تنظیم و تدوین معارف خود را آغاز کرده بودند. صوفیان در نیمه دوم قرن چهارم هجری آثار ارزشمندی پدید آوردند که هنوز هم از مراجع و منابع قابل توجه این مکتب می‌باشند. با این وصف نه تنها این معارف به وسیله غزالی بهتر و عمیق‌تر تنظیم و ارائه نشده است، بلکه اصول اساسی عرفان و تصوف اسلامی همانند وحدت وجود، عشق و محبت، ریاضت و سلوک، فنا، شهود، نبوت، ولایت و خلافت در آثار غزالی سطحی و ناقص‌تر از آثار قرن پنجم و حتی قرن چهارم گزارش شده‌اند. علت آن را می‌توان این دانست که غزالی در قلمرو معارف شهودی تجربه شخصی عمیقی نداشته است (یثربی، ص ۱۰۴-۹۹).

۶. علم تصوف بر دو پایه استوار است: یکی توحید خالص از کفر و تشبیه و الحاد و دیگری ولایت. غزالی از آن عارفانی است که به اصل دوم اعتقاد ندارد؛ یعنی روایات متواتر مانند حدیث ثقلین را قبول نکرده است (آشتیانی، ص ۱۰۹).

۷. به نظر می‌رسد بحثی که غزالی در کتاب مشکاه الانوار در باره حقیقت نور و وجود مطرح کرده است یکی از منابع الهام بخش نظریه نوره‌سهروردی و همچنین نظریه وحدت وجود ابن عربی بوده است. ابن عربی علاوه بر این، کتاب *احیاء علوم الدین* غزالی را نیز تدریس می‌کرده است (بهار نژاد، ص ۵۱).

غزالی در تفسیر آیه نور بیان می‌دارد که: «لااله الا الله» توحید عوام است و توحید خواص عبارت است از قول «لااله الا هو» و این تعبیر دوم تمام‌تر، شامل‌تر و درست‌تر است (غزالی، *مشکاه الانوار*، ص ۲۲). این سخن که معترضان را بر ضد غزالی تحریک کرد، در واقع مبتنی بر این نظریه بود که نور حقیقی و به عبارت دیگر وجود حقیقی فقط از آن خداوند است که نور الانوار است و هر نور دیگر مستعار از او و وجودش از اوست. چنان که هویت همه چیز از اوست و آنچه غیر اوست، اگر هویتی هم دارد مجازی است نه حقیقی. پس هویت و اشارت فقط به او برمی‌گردد و صدیقان و مقربان، هویت را جز برای او قائل نیستند.

تمام این بحث که رنگ ملایمی از نوعی مشرب وحدت وجود دارد، ناشی از گرایش به تأویل است. اما غزالی تأویل را شیوه باطنیه می‌داند و از اینکه منسوب به مشرب تأویل شود به صراحت ایا می‌کند و می‌گوید این طرز تلقی را نباید نوعی رخصت در رفع ظواهر و اعتقاد به ابطال آن شمرد بلکه آن را باید نوعی اعتبار دانست که با حفظ ظاهر و قبول آن به ماورای ظاهر هم عبور می‌کند و بدین گونه نیل به مفهوم توحید خواص در حکم نفی توحید عوام نیست (زرین کوب، *جستجو در تصوف*، ص ۱۰۰).

۸. از جمله فتوای غزالی فتوا بر علیه اباحی‌گران است. اباحیه گروه بزرگی بودند که صوفیان و فیلسوفان و منحرفان و بدعت‌گذران در آن قرار می‌گرفتند. از نظر هانری کربن این گروه شاید با مردمی قابل تطبیق باشند که در قرن دهم و یازدهم هجری (شانزدهم و هفدهم میلادی) در آلمان به «والهان مجذوب» معروف بودند. غزالی اباحی‌گران را از زشت‌ترین تهمت‌ها مصون نگذاشت (کربن، ص ۲۴۷). او ریختن خون آنان را واجب دانسته است (غزالی، *مکاتیب فارسی غزالی*، ص ۸۷).



در اینکه صوفیان اباحتی سلامت دینی جامعه را تهدید می کردند، بحثی نیست. انتقادهای غزالی نیز دلسوزانه و صادقانه است ولی حکم او نادرست و خطرناک به نظر می رسد. او ریختن خون آنان را حلال می داند، آن هم به دست حاکمانی که خود اهل فسق و فجور هستند!

### توضیحات

۱. «کلا لو تعلمون علم یقین»: نه چنین است، حقا اگر به طور یقین می دانستید (تکاثیر/۵).
۲. برای اطلاع بیشتر ر.ک: بهارنژاد، ص ۶۰-۵۱.
۳. برای اطلاع بیشتر ر.ک: یثربی، عرفان نظری، ص ۲۰۳-۱۱۲.
۴. schemer

### منابع

- قرآن کریم.
- آشتیانی، سید جلال الدین، تقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، منطق و معرفت در نظر غزالی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- بهارنژاد، زکریا، ابن عربی و نظریه وحدت وجود، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۹.
- زرین کوب، عبدالحسین، فرار از مدرسه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶.
- \_\_\_\_\_، جستجو در تصوف، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- سروش، عبدالکریم، قصه ارباب معرفت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹.
- غزالی، ابوحامد، المتقند من الضلال، ترجمه صادق آئینه وند، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰.
- \_\_\_\_\_، المتقند من الضلال و المنصح بالاحوال، تحقیق و درسه، الدكتور سمیح و غیم، بیروت، دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۳.
- \_\_\_\_\_، احیاء علوم الدین، ج ۱ و ۳ و ۴، بیروت، دارالمعرفه، ۱۹۸۲.

- \_\_\_\_\_، *احیاء علوم الدین*، ج ۱، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.
- \_\_\_\_\_، *احیاء علوم الدین*، ج ۳، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱.
- \_\_\_\_\_، *احیاء علوم الدین*، ج ۴، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱.
- \_\_\_\_\_، *میزان العمل*، خرج آیاته و احادیثه و وضع حواشیه: احمد شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۸۹.
- \_\_\_\_\_، *مکاشفه القلوب*، ضبط و صحح الشیخ عبد الوارث محمد علی، بیروت، دارالکتب العلمیه، [بی تا].
- \_\_\_\_\_، *مکاتیب فارسی غزالی (فضائل الانام من رسائل حجه الاسلام)*، تصحیح: عباس اقبال، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۲.
- \_\_\_\_\_، *ایها الولد*، ترجمه باقر غباری، تهران، نشر جهاد دانشگاهی، ۱۳۶۴.
- \_\_\_\_\_، *الاربعین فی اصول الدین*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۸.
- \_\_\_\_\_، *الجام العوام عن علم الکلام*، تصحیح و تعلیق و تقدیم: محمد المعتمد بالله البغدادی، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۸۵.
- \_\_\_\_\_، *مشکاه الأنوار*، ترجمه سید ناصر طباطبایی، تهران، مولى، ۱۳۸۹.
- کربن، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۱.
- محمدی و ایقانی، کاظم، *غزالی در جستجوی حقیقت*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲.
- همایی، جلال الدین، *غزالی نامه*، چ ۲، تهران، فروغی، ۱۳۴۲.
- یثربی، سید یحیی، *نقد غزالی (تحلیلی از خردورزی و دینداری امام محمد غزالی)*، چ ۲، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۶.
- \_\_\_\_\_، *عرفان نظری*،

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۲

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## تبیین ذکراحاطی و انبساطی انسان کامل

فاطمه فرضعلی\*  
سید مرتضی حسینی شاهرودی\*\*

### چکیده

سیر عباد خدا و راهروان راه حق و حقیقت، دو گونه است: سیر محبی و سیر محبوبی. متناسب با این دو گروه، دو گونه ذکر وجود دارد: مجازی و حقیقی. برخلاف ذکر مجازی که قیام به نفس اعتباری بنده دارد، در ذکر حقیقی که اصالتاً به محبوبان حق یعنی معصومان - که درود خدا بر ایشان باد - اختصاص دارد، میان ذاکر و مذکور هیچ نحوه دوگانگی وجود ندارد؛ زیرا دوگانگی از آن محبوبان است و با عصمت ناسازگار است. بنابراین حقیقت وجودی انسان کامل، حقیقت ذکر و ذاکر و مذکور می‌باشد. این حقیقت واحد در مراتب ظهور، خود را به صورت اذکار تکبیر، تهلیل، تحمید و تسبیح، با زبان تکوین و تشریح در صور مظاهر، یاد می‌کند و می‌ستاید. این نوشتار به همراه بررسی تفاوت مرتبه ذکر محبوبان و محبوبان، به تبیین سریان احاطی و انبساطی ذکر انسان کامل در مراتب هستی می‌پردازد.

کلید واژه‌ها: سیر محبوبی، سیر محبی، حقیقت ذکر، مراتب ذکر، ذکر انبساطی، انسان کامل.

### درآمد

حق تعالی برای ذکر خویش، به کم قانع نگردیده و حدی برای آن قائل نشده است چنانکه فرموده است:

[farzali@gmail.com](mailto:farzali@gmail.com)  
[m\\_shahrudi@yahoo.com](mailto:m_shahrudi@yahoo.com)

\* دانشجوی دوره دکتری دانشگاه فردوسی مشهد  
\*\* عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ دریافت: ۹۱/۹/۱۲ تاریخ پذیرش: ۹۲/۲/۳۰

ای کسانی که ایمان آورده‌اید بسیار خدای را یاد کنید و صبح و شام وی را تسبیح کنید!  
أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا (احزاب/ ۴۱).

در بعضی از احادیث قدسی آمده است که خدای تعالی محبت خود را ارزانی ذاکران‌ش کرده و همنشینی‌اش را عطا نموده است. حق تعالی به داود علیه السلام می‌فرماید:

ای داود، به مردم زمین از قول من بگو: هر کس مرا دوست بدارد، دوست من است و من همنشین کسی هستم که با من همنشینی کند و مونس کسی هستم که با یاد من انس داشته باشد. کسی را برمی‌گزینم که مرا اختیار کند. مطیع کسی هستم که مرا اطاعت کند. هر بنده‌ای که مرا دوست بدارد و من از قلب او این محبت را بینم، چنان او را دوست می‌دارم که کسی [براین مهر من به او] بر وی سبقت نگرفته باشد (مجلسی، ج ۶۷، ص ۲۶).<sup>۱</sup>

هر کسی متناسب با مرتبه وجودی و به قدر فهم خویش یاد خدا می‌کند و خداوند با بساطت ذاتی و کثرت صفاتی و اسمائی متعلق همه مراتب ذکر و همنشین با ذاکران خویش در همه حالات و مقامات است.

در باره فضیلت ذکر خدا، آیات بسیاری در قرآن آمده است:

۱. پس یاد کنید مرا تا من نیز شما را یاد کنم (بقره / ۱۵۲)
۲. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خداوند را بسیار یاد کنید (احزاب / ۴).
۳. هرگاه نماز را به پایان بردید، پس خدا را ایستاده و نشسته و بر پهلو افتاده یاد کنید (نسا / ۱۰۳).
۴. پروردگارت را در دل خود با فروتنی و ترس و آهسته و آرام، صبحگاهان و شامگاهان یاد کن و از گروه غافلان مباش (اعراف / ۲۰۵).
۵. آنها که به خدا ایمان آورده و دل‌هاشان به یاد خدا آرام می‌گیرد، آگاه شوید که تنها یاد خدا آرام بخش دل‌هاست (رعد / ۲۸).
۶. مگر ایمان آورندگان و نیکوکاران که بسیار یاد خدا کردند و از او یاری خواستند و کسانی که ظلم و ستم کردند، به زودی خواهند دانست که به چه کیفر گناهی گرفتار خواهند شد (شعرا / ۲۳۷).

احادیث گوناگونی نیز در باره اهمیت ذکر از پیامبر صلوات الله علیه و آله وسلم نقل شده است تا جایی که از دعا که مخ عبادت است برتر و جایگزین آن است. چنانکه از امام صادق علیه السلام روایت شده که حق تعالی می‌فرماید هر کس به ذکر من از سؤال و درخواست از

من باز ماند بهتر از عطای درخواست کننده به او می‌دهم (حلی، ص ۲۴۷). هر فایده‌ای را که دعا دارد، ذکر هم دارد افزون‌تر از آن اینکه شائبه توقع پاسخ و اجابت نیز در آن وجود ندارد. همه تکالیف حدی دارند که به آن منتهی می‌شوند و پایان می‌پذیرند همان گونه که برخی از دعاها با اجابت به پایان می‌رسند ولی ذکر خدای حدی ندارد تا به آن منتهی شود (همان، ص ۲۴۸).

### ذاکر حقیقی و حقیقت ذکر

ذکر در لغت به معنای یاد کردن کسی یا چیزی است، خواه با زبان باشد یا با قلب و یا هر دو، خواه بعد از فراموشی یا برای حفظ و ادامه یاد کردن باشد (راغب اصفهانی، ص ۳۲۸). ذکر همان ادراک است؛ چه از گونه حضور باشد و چه حصولی، زیرا پیش از یادآوری چیزی (حاضر شدن در قلب یا حافظه و یا هر مرتبه دیگری از مراتب وجودی) می‌بایست به روشنی درک شده باشد. ادراکات مراتبی دارد بنابراین ذکر نیز متناسب با آن مراتبی دارد. اولین و کامل‌ترین مرتبه درک، درک حضوری موجود مجرد مستقل غنی، نسبت به ذات خویش است و در میان مجردات، آنچه مجرد ذاتش تمام‌تر باشد، تام‌ترین ادراک از آن اوست. مرتبه دوم ادراک علت نسبت به معلول خویش است و سوم ادراک معلول عین ربط به علت خود و چهارم ادراک هر موجود مجرد نسبت به ذات خود است (صدرالمتألهین، مفاتیح‌الغیب، ص ۱۰۹). به همین ترتیب اولین و کامل‌ترین ذکر اختصاص به کامل‌ترین و حقیقی‌ترین موجود عالم تعلق دارد، پس حقیقی‌ترین گونه ذکر نیز می‌باشد. به گفته قیصری در شرح فص یونسی، حقیقت ذکر عبارت است از تجلی حق بر ذات خود و به ذات خود از حیث اسم متکلم از برای اظهار صفات کمالیه و کشف نعوت جلالیه و جمالیه، هم در مقام جمع و هم در مقام تفصیل، چنان که با ذات خویش گواهی داد بر ذات خویش و فرمود «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (قیصری، ص ۹۸۰). وی اولین مرتبه ذکر حقیقی را همین مرتبه می‌داند:

أعلى و اولایش آن است که متحقق شود از حق در مقام جمع از ذکر او سبحانه نفس خود به اسم متکلم به حمد و ثنا بر نفس خویش (همانجا).<sup>۳</sup>

ملاصدرا عین سخن قیصری را بدون ذکر نامش در رسائل نقل نموده و شاهد گرفته است)

صدرالمتألهین، مجموعه الرسائل التسعة، ص ۲۳۴).

ذکر حق از آن جهت که کمال وجودی است و هر کمال وجودی به نحو اعلی و اکمل برای خداوند ثابت است، بنابراین حضرت حق کامل ترین ذکر را دارد، خدای سبحان از لحاظ ذاکر و ذکر و مذکور و نیز از جهت خلوص و دوام و سایر جهات مؤثر در کمال ذکر، جامع همه مراتب خواهد بود، به همین خاطر در نجوهای ماندگار از اهل بیت علیهم السلام خداوند به عنوان بهترین ذاکر و بهترین مذکور معرفی شده است با تعبیری چون:

۱. خَیْرَ الذَّاكِرِیْنَ؛ ۲. خَیْرَ الْمَذْكُورِیْنَ؛ ۳. مَن ذَكَرَهُ خَلُوًّا؛ ۴. مَن لَه ذِكْرٌ لَا یُنْسِی؛ ۵. مَن ذَكَرَهُ شَرَفٌ لِلذَّاكِرِیْنَ؛ ۶. أَعَزُّ مَذْكُورٌ ذُكِرَ؛ ۷. خَیْرَ ذَاكِرٍ وَ مَذْكُورٍ (مجلسی، ج ۱، ص ۲۹۶-۲۹۴).

شاید این پرسش مطرح شود که مگر خداوند دچار نسیان می شود تا اینکه پس از آن چیزی را به یاد آورد؟ آیا اسم «ذاکر» در برابر منسی، شایسته خداوند است؟ پاسخ این است که اولاً ذکر تنها مقابل نسیان نیست، زیرا معنای دیگر ذکر ادامه و حفظ یاد کردن نیز می باشد بنابراین این معنا در مورد خداوند موجه است. ثانیاً چنانکه گفته شد ذکر ادراک حضوری است و در ادراک حضوری هر گز فراموشی رخ نمی دهد تا یادآوری به معنای عرفی آن لازم آید «و ما كان ربك نسیاً» (مریم/۶۴) پس صحیح است گفته شود «یا مَن لَه ذِكْرٌ لَا یُنْسِی».

### محبوبیت و مذکوریت جهان هستی برای حق تعالی

خداوند می فرماید:

بگو فرمانروایی هر چیزی به دست کیست و اگر می دانید [کیست آنکه] او پناه می دهد  
و [خود] در پناه کسی نمی رود.

قُلْ مَنْ یَبْدِئُ مَلَكُوتَ كُلِّ شَیْءٍ وَ هُوَ یُجِیْرُ وَ لَا یُجَارُ عَلَیْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ سَیَقُولُونَ  
لِلَّهِ (مومنون / ۸۹-۸۸).

ربوبیت حق تعالی بر مریوبین - با تمام اختلاف در مرتبه و کمالاتشان - به واسطه اسماء است. هر اسمی از صفتی از صفات ذاتی حق ناشی می شود و مربی، خود چیزی از مخلوقات است (کاشانی، ص ۳۳۵). بنابراین تمامی جهان هستی به فاعلیت اسماء الهی دایر است. از سوی دیگر تمامی اسماء مراتب علم الهی اند، علم حق تعالی ذاتی است و به ذات خویش علم حضوری دارد. پس ذاتش که مجمع حسن و کمال است، محبوب و مذکور وی است و او ذاکر ذات و

کمالات خویشان می‌باشد. به تعبیر دیگر تمامی جهان جلوه‌های بی‌حد و حصر ذاتی اوست که از حب ذاتی او به ذات بی‌همتایش ظهور یافته است. او به جلوه‌هایش علم حضوری تام و تمام دارد؛ به همین خاطر جهان مذکور حقیقی اوست. دعا و ذکر خدا همانند محبتش (يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ) (مائده/۵۴)).

بر موجودات و جلوات او پیشی گرفته است، زیرا ابتدا او بود که با دعا و ذکر خویش دیگران را به دعا و ذکر فراخواند:

بخوانید مرا تا اجابت کنم شما را

اَدْعُونِي اَسْتَجِبْ لَكُمْ (غافر/۶۰)

و پس مرا یاد کنید تا یاد کنم شما را

فَاذْكُرُونِي اَذْكُرْكُمْ (بقره/۱۵۲)

کاین قرعه عاشقی از اول تو زدی! (دیوان حافظ).

پس از مرتبه اول که بالاترین مرتبه از مراتب ذکر است، مراتب دیگری وجود دارد که به گفته قیصری به قرار زیر است: «دوم ذکر ملائکه مقربین است که آن تحمید ارواح و تسبیح ایشان بر پروردگارشان و سوم ذکر ملائکه سماویه و نفوس ناطقه مجرده است و چهارم ذکر ملائکه ارضیه و نفوس منطبعه به حسب طبقاتشان و پنجم ذکر ابدان و اعضای آن است و هر یکی ذاکر پروردگار خویش است به زبانی که بدو اختصاص دارد و به‌راستی که ذکر باری تعالی ساری در سراسر وجود بنده است» (قیصری، ص ۹۸۰) یعنی در روح و قلب و نفس و قوای روحانی و جسمانی بلکه در تمامی اجزای وجودی انسان سریان دارد. این سریان نتیجه سریان هویت الهیه ذاکره بر نفس خود به نفس خود است (رک. بهایی، ص ۴۸).

### اولین ذکر و اولین مذکور

فعل اطلاقی حق یعنی وجود منبسط ساری و جاری در کائنات، منشأ ظهور حق است ولی این ظهور از آنجایی که از حق است، ذاتاً به حق تعالی و بالعرض (یا بالمجاز) به مظاهر امکانی انتساب می‌یابد،<sup>۴</sup> به همین خاطر عین ربط و نفس ظهور حق است، پس ظاهر حقیقی اوست و باطن حقیقی نیز اوست. به تحقیق حق در مقام افاضه خویش را می‌بیند و بر غیر خود نمی‌نگردد، خود مبدأ و خود غایت است و بامری غیر ذات خود در مقام ایجاد و افاضه نظر ندارد، حق غایت هر چیزی است و از آنجایی همه جهات فاعلیت عین ذات او بوده و علم ذاتی و قدرت

ذاتی و تکلم ذاتی و اراده ازلی که عین ذات اوست همه به یک وجود؛ یعنی وجود صرف ذات موجودند (فیض کاشانی، ص ۱۵۰).

بنابراین ذاکر و مذکور حقیقی پس از مقام غیب ذات که در آنجا نه ذکر بود، نه ذاکر و نه مذکور، فعل تام حق تعالی یعنی حقیقه الحقایق و نفس رحمانی می باشد و از آنجا که ذکر نیز با او ظهور یافته است، ذکر حقیقی نیز اوست و هر آن کس که در کائنات نغمه ای می سراید و یادی از محبوب خویش می کند، وامدار اوست. حضرت ختمی مرتبت صلوات الله علیه و آله و سلم می فرماید:

خداوندگار به من پنج چیز عطا نمود و به علی پنج چیز عطا نمود؛ به من جامع همه کلمات راعطا نمود و به علی جامع علم را (مجلسی، ج ۳۹، ص ۷۶).<sup>۵</sup>

جامع کلمات بودن ویژه مقام ختمی مرتبت صلوات الله علیه و آله و سلم و خاندان وی می باشد. تمامی موجودات هستی کلمات الهی هستند که هر ذکر چه خفی و چه جلی با کلمه انجام می پذیرد، چه به صورت حدیث نفس باشد و چه با زبان سر، چه با کلمات تکوینی و چه با کلمات زبانی، بنابراین مظهر کامل اسم متکلم که وجود مبارک حبیب صلوات الله علیه و آله و سلم است، با کلمات الهی به ذکر حق مشغول است بدین معنا که تمامی کلمات وجودی موجودات را در خویش به علم حضوری یاد می کند و این ذکر نه ابتدایی دارد و نه انتهایی:

و اگر آنچه درخت در زمین است قلم باشد و دریا را هفت دریای دیگر به یاری آید سخنان خدا پایان نپذیرد قطعاً خداست که شکست ناپذیر حکیم است.

وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (لقمان/۲۷).

به تعبیر دیگر هر یک از موجودات که کلمه ای از کلمات الهی است منظوری در مرتبه فعل تام و تمام حق تعالی یعنی حقیقت محمدیه است به همین خاطر او صاحب حقیقی مقام جوامع الکلم است (همان، ج ۹۸، ص ۱۵). وجود ایشان نه تنها قرآن تشریحی بلکه قرآن تکوینی است و خداوند نیز همواره به این جلوه تام خویش ناظر است. تا ظرفیت وجودی کسی به فراخنای جامعیت کلمات الهی نباشد بر قلب او کتاب که جامع کلمات الهی است نازل نشود و به زبان مبارکش تبیان هر چیزی امکان پذیر نخواهد بود. به همین خاطر است که او کتاب مبین (ولاً



رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّبِينٍ (انعام/۵۹)). و تبيان همه چیز (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ (نحل/۸۹)) است.

بنابراین ذکر تام و مذکور تام و ذاکر تام خود او خواهد بود. افراد موجود عالم هستی، حروف کتاب آفاقی اند؛ چنانکه موجودات مرکب عالم، کلمات کتاب آفاقی اند. این کلمات به مثابه کلمات قرآن است. کلیات و طبقات و مراتب عالم هستی، آیات کتاب آفاقی اند. از آنجا که انسان صورت آفاقی اجمالی و تفصیلی کتاب آفاقی است، مرکبات نفس او به مثابه کلمات آن است و کلیات نفس او همانند کلیات عالم آفاق است. بنابراین همان گونه که عالم آفاق، کتاب است، عالم نفس انسانی نیز کتاب است، و از آنجا که قرآن کتاب الهی و صحیفه ربانی است، آفاق و انفس نیز، کتاب الهی و صحیفه ربانی است (رک. آملی، ج ۲، ص ۹۷).

### تفاوت ذکر انسان کامل با دیگران

انسان کامل که مظهر تام و تمام کمالات ذاتی حق و کلمه تامه خداوند است، به خاطر احاطه وجودی و حمل امانت الهی، بی کم و کاست، ذکر حق با مظهریت اسم متکلم را بر عهده دارد. به همین سبب است که خدا متعال فرمود:

و از سر هوس سخن نمی گوید، این سخن بجز وحیی که وحی می شود نیست، آن را

شدید القوی به او فرا آموخت

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ، عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ (نجم/۵-۳).

و چه شیرین فرمود لسان الغیب:

در پس آینه طوطی صفتم داشته اند آنچه استاد ازل گفت بگو می گویم

تفاوت وجودی انسان کامل که مصداق حقیقی آن معصومین علیهم السلام می باشند با دیگران (غیر معصوم) علاوه بر خاصیت آئینگی تام، در جامعیت و عدم جامعیت کمالات وجودی است. هویت روحی انسان کامل، مظهر هویت غیبی لاهوتی است، و هویت نفسی انسان کامل، مظهر اسم الله و مثال نور است که در آسمان و زمین جاری و روان است و به حکم «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (نور/۳۵)، هر چه در کشور انسانی یافت شود، وجود و ظهور آن به نور هویت الهی است و به دلیل همین جامعیت نورانی مقام خلافت الهی را عهده دار گشته است. بدون تردید، بعد از حمد و گواهی حضرت حق که آگاه به غیب و آشکار جهان است، بر

ذات خود به ذات خویش، هیچ حمدی سزاوارتر از حمد انسان کامل مکمل، که متمکن مقام خلافت عظمی باشد نیست، چه این حمد همان ثنای حق است بر ذات خویش، از آن وجه که انسان کامل آینه جمال نمای آن حضرت است (رک. خوارزمی، ص ۳۷).

اصل تویی من چه کسم آینه‌ای در کف تو هر چه نمایی بشوم، آینه ممتحنم (همانجا)  
انسان کامل جامع همه اسماء الهی است، اسمائی که اسرار خزاین حق‌اند و اوست که خزانه دار است. از آیه مبارکه «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره/ ۳۱) مقام علمی انسان کامل به روشنی فهمیده می‌شود. چنین موجودی نه تنها خود فعل عظیم الهی است که خداوند خویشتن را بدان ستوده است، بلکه تنها اوست که شایستگی ذاکر حقیقی شدن را دارد. آینه‌ای کامل در برابر تمامی اسرار الهی، انعکاس همان اسرار و همان حمد ذاتی است که ذات خداوند به ذات محبوب خویش دارد. انسان کامل واسطه بین حق و خلق است و به سبب او و به سبب هر که در مرتبه اوست، فیض حق و مدد او که سبب بقای تجلیات و ظهورات اوست به همه عوالم علوی و سفلی می‌رسد و اگر این برزخیتش که با دو طرف مغایر نیست، نباشد هیچ چیزی در جهان، مدد الهی و حدانی را نمی‌پذیرد زیرا هیچ نحوه مناسبت و ارتباطی نیست تا مدد و فیض به آنها برسد (حسن زاده آملی، ص ۲۷).

پس هر ذاکری غیر انسان کامل، فعل او و رقیقه وجود اوست. بنابراین ذکر او بواسطه ذکر انسان کامل تحقق دارد. تقدم ذکر انسان کامل بر اذکار سایرین به همین تقدم جامعیت اسمائی او باز می‌گردد. در سیر حبی، محبت انسان کامل، همچون ذاتش کامل است و هرگز شائبه شرک ندارد، بلکه حتی به اندازه پلک بر هم زدن نیز از محبوب خویش غافل نیست (مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ (نجم/ ۱۷)) به همین خاطر بیشترین حد عشق را به محبوب خویش دارند (وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ (بقره/ ۱۶۵))، ولی دیگران به فراخور مراتب فروتر از انسان کامل محبت اغیار را در دل دارند. اگرچه در واقع غیر نیست ولی دیده و دل غیرین و غیرخواه فراوان است. چنانکه خداوند از دل ایشان خبر می‌دهد:

و برخی از مردم در برابر خدا همانندهایی [برای او] برمی‌گزینند و آنها را چون دوستی خدا دوست می‌دارند

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ (بقره/ ۱۶۵).

انسان کامل که دیده به کحل توحید مزین دارد و به حکم شدت حب، هرگز نظر از جمال بی مانند محبوب نمی گرداند، آن هنگام که به ذکر مشغول است، هم خود آینه دار ذاکر حقیقی است و هم خود ذکر است زیرا حق خویش را در آن آینه نگران است و هم خود مذکور حقیقی زیرا کلمه الله است.

در بیان ناید جمال حال او      هر دو عالم چیست عکس خال او  
چون که من از خال خویش دم زخم      نطق می خواهد که بشکافد تنم

(مولوی، دفتر دوم، ص ۱۸۹)

دیگران به هر اندازه که از این مرتبه دور شوند از ذکر و حقیقت آن دور می شوند. امیر موحدان، انسان کامل و کمال هر انسان علی علیه السلام در باره ذکر حقیقی و حقیقت ذکر می فرماید:

خدا را از روی سهو<sup>۶</sup> یاد مکن، و او را از روی لهو و بازی<sup>۷</sup> فراموش مکن و او را یاد کن یادی کامل که در آن دلت با زیانت یکی باشد، و نهان و آشکارت مطابق باشد و هرگز نمی توانی حقیقت یاد و ذکر او را بجا آوری مگر نفس خود را در هنگام ذکر فراموش کنی و آن را در کار خود نیابی (تمیمی، ص ۷۵۷).

لا تذکر الله سبحانه ساهیا و لا تنسه لاهیا و اذکره ذکراً کاملاً یوافق فیه قلبک و یطابق إضمارک إعلانک و لن تذکره حقیقة الذکر حتی تنسی نفسک فی ذکرک و تفقدها فی أمرک.

بنابراین حقیقت ذکر، فنای از خود و فعل خود است و چنین ذکر مختص انسان کامل است که به فقر حقیقی نائل آمده است.

### بررسی تفاوت تسییحات حضرت صدیقه کبریا (س) با تسییحات اربعه

رسول خدا صلوات الله علیه و آله در باره حضرت زهرا سلام الله علیها فرمود:

منظور از لیله (لیله القدر) فاطمه است و منظور از قدر، الله است؛ پس هر کس فاطمه را آنچنان که حق معرفت اوست بشناسد هر آینه لیله القدر را درک کرده است (مجلسی، ج ۴۳، ص ۶۵)

فَرَأَتْ قَالِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ بْنِ عُبَيْدٍ مُعَنَّأً عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ قَالَ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ اللَّيْلَةَ فَاطِمَةَ وَالْقَدْرُ اللَّهُ فَمَنْ عَرَفَ فَاطِمَةَ حَقَّ مَعْرِفَتِهَا فَقَدْ أَدْرَكَ لَيْلَةَ الْقَدْرِ...

از منازل سیر حبیبی نزولی از ذات حق تا پایین ترین مراتب هستی تعبیر به شب یا «لیل» می کنند و در سیر صعودی به روز و یا «یوم» تعبیر می شود. حقایق قرآنی در لیلۃ القدر بر قلب جامع محمدی صلوات الله علیه و آله وسلم نازل شده است. بنابراین قبل از هر ظهوری منطبق بر وجود مبارک فاطمه علیها السلام است. در تسیحات آن حضرت، آغاز ذکر با «الله اکبر» است و به معنای الله اکبر من أن یوصف؛ یعنی مقام و مرتبه ای که اندر وصف نمی آید، می باشد. مرتبه ای که نه اسمی دارد و نه رسمی. از سوی دیگر به دلیل اتحاد ذکر و ذاکر و مذکور در هر مرتبه وجودی، حضرت زهرا با این مرتبه که غیب احدیت نام دارد متحد است. ذکر انسان کامل اختصاص به مرتبه خاص او دارد. مرتبه ای که کسی با او در آن مشارکت ندارد مگر به گونه تبعی. در ک لیلۃ القدر برای کسانی حاصل می شود که به فنا و فنا و بقای پس از فنا نائل شده باشند.

پس از این مرتبه هنگام نزول حقایق، مرتبه حقیقة الحقایق، نفس رحمانی و وجود منبسط است که با آنکه با هر چیزی همان است ولی خود از نظرها پنهان است و باز هم حکم شب را دارد. در این مرتبه ذکر حضرت زهرا سلام الله علیها «الحمد لله» است. حمد بر فعل جمیل اختیاری تعلق دارد. مقام واحدیت و فیض مقدس، فعل جمیل خداوند است. پس از آن تکثر صفاتی و اسمائی در عالم شهادت است که با ذکر «سبحان الله» از آن یاد می شود. یعنی تسییح حق از شوائب غیریت و اعتباریات. هر سه مرتبه ذکر به یک حقیقت اشاره دارد ولی با وجوه و حیثیات متفاوت. این تفاوتها در مرتبه ظهور برای ناظر است و گرنه مصداق همه ذات بحت و بسیط حق تعالی است. در تسیحات اربعه که ذکر عام است، عباد خدا که بیشتر با سیر محیبی در حرکت کمالی هستند، ذکر با تسییح آغاز می گردد، زیرا مقام خلق در ابتدای سیر صعودی در مرتبه کثرت اسمائی است بنابراین ابتدا با اسقاط اضافات و تنزیه حق از کثرات موهوم و غیریت آغاز می شود و سپس با تحمید که متعلق به صفات ثبوتیه حق تعالی است همراه است و آنگاه با کشف وحدت محض، ندای توحیدی «لا اله الا الله» و در آخر به تکبیر که متناسب با حیرت است ختم می شود. چنانکه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از این صعود به یاران خود خبر داد و به ایشان فرمود:

آیا اگر تمام لباس و اثاث خود را بر روی هم قرار دهید، به آسمان خواهد رسید؟! عرض کردند: نه، ای رسول خدا. فرمود: می خواهید شما را به چیزی راهنمایی کنم که ریشه اش در

زمین و شاخه‌های آن در آسمان باشد؟! عرض کردند: آری! فرمود: هر یک از شما پس از نماز واجب سی مرتبه سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر بگویند، بدرستی که این ذکرها ریشه در زمین و شاخه در آسمان دارند (همان، ج ۹۰، ص ۱۷۴-۱۷۳).

از ترتیب اذکار، سیر صعودی و ترقی عبد به بالاترین درجه ذکر مشهود است، ولی انسان کامل جامع لیلی و ایام است بنابراین چه در سیر حبی نزولی و چه در سیر حبی صعودی ذکر و ذاکر و مذکور خود او می‌باشد. بنابراین صاحب ولایت مطلقه از هر مقام و مرتبه ذکر را آغاز کند فرقی نمی‌کند؛ زیرا صاحب همه عوالم و مراتب است و بدون تجافی در هر مرتبه حاضر است. آغاز ذکر با الله اکبر، در تسیحات حضرت زهرا سلام الله علیها اولاً نمایان‌گر مقام ویژه ایشان است و ثانیاً ریشه ذکر حضرت را در مقام غیبی و تنزل آن در عالم شهادت را نشان می‌دهد برعکس ذکر عام که ریشه در زمین کثرت دارد. ثالثاً علیت ذاتی ایشان را نسبت به مادون خود بیان می‌کند.

### ذکر، مجالست با محبوب

از امام علی علیه السلام نقل شده که فرمود: «ذکر الله قوت النفوس و مجالسة المحبوب» (تمیمی، ص ۳۶۹) یعنی ذکر خداوند (ذکر الله یعنی جامعیت اسماء و صفات الهی) توان و نیروی نفس‌ها و همنشینی با محبوب است. از این سخن شریف، معانی متعددی را می‌توان دریافت که ذکر محبوب همنشینی و اتحاد با اوست.

### الف. یاد محبوب، همنشینی با محبوب

هر گاه کسی مشتاق همنشینی با محبوب است، به ذکر و یاد او اشتغال می‌ورزد. چون محبوب محیط بر همه عوالم هستی و تمامی مراتب آن است پس همنشینی دارای درجات متعددی است، همچون همنشینی جسمانی، خیالی، عقلی و وجودی و مانند آن. به تعبیر دیگر، با توجه به تعدد مراتب ذاکر و ذکر و مذکور، همنشینی نیز متعدد است (رک. سبزواری، ص ۶۱۸) مراتب ذکر و همنشینی با محبوب عبارتند از:

۱. ذکر در مرتبه طبیعت: امام علی علیه السلام در نهج البلاغه می‌فرماید: «و یاد خویش را بر زبان‌های شما لازم شمرد» «وَأَفْتَرَضَ مِنْ أَلْسِنَتِكُمُ الذِّكْرَ» (شریف رضی، خطبه ۱۸۳). در ذکر

زبانی که ظاهرترین است و در مرتبه جسمانی و طبیعی انجام می‌گیرد، شدت و ضعف وجود ندارد و نهایت آن صحیح ادا نمودن ذکر است. گونه دیگری از یاد خدا در مرتبه طبیعت و همنشینی با او، یاد کردن او بواسطه یاد کردن آیات آفاقی و انفسی اوست. به عنوان نمونه نگاه به زیبایی‌های طبیعی و آیات الهی و به طور کلی تجلیات آثاری به گونه‌ای که یاد خدا را در دل زنده کند. گونه دیگر هم دیدار با مؤمنان و دوستان خدا یادکرد خداست. چنانکه عیادت از مریض، دستگیری از خلق و کمک به آنها یاد خدا محسوب می‌شود. مولوی مطابق با حدیث قدسی نیک سرائیده است:

آمد از حق سوی موسی این عتاب	کای طلوع ماه دیده تو ز جیب
مشرقت کردم ز نور ایزدی	من حقم رنجور گشتم نامدی
گفت سبحانا تو پاکی از زیان	این چه رمز است این بکن بارب بیان
گفت آری بنده خاص گزین	گشت رنجور، او منم، نیکو بین
هست معذوری من	هست رنجوریش رنجوری من
هر که خواهد هم نشینی خدا	تا نشیند در حضور اولیا

(مولوی، دفتر دوم، ص ۲۶۹)

۲. اگر ذکر در مرتبه نفس ذاکر باشد، همنشینی در مرتبه نفس ذاکر و مذکور خواهد بود. آیه مبارکه: «پس در خود مگر نمی‌بینید؟» (ذاریات/۲۱) و «و هر کجا باشید او با شماست و خدا به هر چه می‌کنید بیناست» «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (حدید/۴). دو آیه نشان دهنده همنشینی خداوند با نفوس در همه مراتب از جمله مرتبه نفس انسانی است.

۳. اگر ذکر در مرتبه قلب ذاکر باشد، همنشینی در مرتبه قلب ذاکر و مذکور خواهد بود:

قطعاً در اینها برای هر صاحب‌دل و حق‌نوشی که خود به گواهی ایستد عبرتی است

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ (ق/۳۸).

قلب محل الهامات غیبی الهی است. اهل این مقام یعنی مقام قلب که از مرتبه نفس ترقی کرده‌باشند و عقل ایشان به واسطه شهود قلبی حقایق مصفا گشته پس علم و قدرت و حکمت حق تعالی را به چشم عقل مصفا از شائبه هوی و هوس ببینند، سمع و بصر و کلام حق را در عین نفوس انسانی و آفاق این جهانی باز می‌یابند، و به قرآن و حقیقت آن معترف می‌شوند:

به زودی نشانه‌های خود را در افق‌ها [ی‌گوناگون] و در دل‌هایشان بدیشان خواهیم نمود تا  
برایشان روشن گردد که او خود حق است.

سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ (فصلت / ۵۳).

عبدالرزاق کاشانی در باره اهل این مرتبه می‌گوید:

این طایفه اهل برهان باشند و در استدلال ایشان غلط محال بود و چون به نور قدس و اتصال  
به حضرت احدیت که محل تکثر اسماست، عقول ایشان چنان منور شود که بصیرت گردد  
و به تجلیات اسماء و صفات الهی بینا شود و صفات ایشان در صفات حق محو  
گردد (کاشانی، ص ۴۲۱).

بنابراین ذکر ایشان و همنشینی با حق بالاتر از مرتبه قبلی می‌باشد، زیرا ذکر ایشان ذکر  
شهودی محبوب با چشم دل است.

۴. اگر ذکر در مرتبه روح ذاکر باشد، همنشینی در مرتبه روح ذاکر و مذکور خواهد بود. اهل  
این مقام از تجلی صفات گذشته، به مرتبه مشاهده رسیده‌اند و به شهود جمع احدیت دست  
یافته و از حجب تجلیات اسماء و صفات و کثرت تعینات وارهیده‌اند. ایشان خداوند را شهید  
بر همه چیز می‌بینند؛ بلکه دوگانگی ذاکر و مذکور از میان برمی‌خیزد و زبان حال ایشان چنین  
است:

آیا کافی نیست که پروردگارت خود شاهد هر چیزی است

أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (فصلت / ۵۳).

این گروه خلق را آینه حق می‌بینند یا حق را آینه خلق. جز این طایفه اخیر، کسی به شهود این  
حقیقت و به معنی این آیه کریمه:

و با خدا معبودی دیگر مخوان، خدایی جز او نیست. جز ذات او همه چیز نابودشونده است

وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (قصص / ۸۸).

وصال نیافته‌اند. در این مقام، در همه موجودات، وجه حق که برخی آن را ذات حق می‌دانند،  
مشهود است (همانجا).

۵. اگر ذکر در مرتبه سر ذاکر باشد، همنشینی در مرتبه سر ذاکر و مذکور خواهد بود. سر آن هم  
سر الله چنانکه از نامش پیداست، راز است که اولاً اگر گشوده شود، دیگر سر نخواهد بود و  
ثانیاً سر، بیان‌ناپذیر است و در قالب زبان و واژگان عرفی نمی‌گنجد. مرتبه سر که پس از روح  
است، برای کسانی که اولین مراتب فنا را تجربه می‌کنند فی الجمله قابل درک است، اما

مراتب خفی و اخفی این گونه نیست، بلکه کسی می‌تواند آن را تجربه کند که به واپسین مراتب فنا دست یافته باشد. از این رو، آن مرتبه از مراتب حضرات معصومین علیهم‌السلام را سر نامیده‌اند که برای اهل گذر از مرتبه روح که مرتبه تعینات ثانوی است، قابل درک است. همه مراتب یادشده، تفصیل وجود اولیاء ختمی هستند که مقام آنها بالاصاله مقام حبیب است. پس ذکر مرتبه سر به سبب نزدیکی آن به اولین مراتب تجربه اهل فناست. قیصری در تفاوت مقام قلب و سر می‌گوید که عقل و قلب به دلیل شهود و معرفت، حجاب عشق و محبت حقیقی<sup>۹</sup> می‌شوند و ستی بر سر که همان عشق است می‌اندازند. هرگاه سر بر عقل و قلب غلبه نماید، سلطان عشق تجلی خواهد نمود. چنان که علی علیه‌السلام فرمود:

هتک الستر لغلبة السر (رک. قیصری، ص ۷۴).

۶. اگر ذکر در مرتبه خفی ذاکر باشد، همنشینی در مرتبه خفی ذاکر و مذکور خواهد بود. بعد از مقام سر مقام خفی است. به گفته قیصری هرگاه سلطان عشق قوت گیرد حجب نورانی میان عبد عاشق و حق معشوق از میان می‌رود و عاشق در معشوق فانی می‌شود و این هنگام است که مقام خفی بعد از مرتبه سر ظاهر می‌شود (قیصری، ص ۷۴).<sup>۱۰</sup> شاید اشاره حضرت علی علیه‌السلام با تعبیر: «جذب الأحدیة بصفة التوحید» (هاشمی، ج ۱۹، ص ۲۴۷) به این مرتبه باشد، زیرا دوئیت «رؤیت فنا» که حجاب اکبر وصال است از میان می‌رود.

۷. اگر ذکر در مرتبه اخفی ذاکر باشد، همنشینی در مرتبه اخفی ذاکر و مذکور خواهد بود. به گفته امام خمینی در مصباح الهدایه در این مرتبه ولایت ذاکر تام می‌شود و ذات و صفات و افعالش در ذات و صفات و افعال حق تعالی فانی می‌گردد. افزون بر آن فنا از فنا نیز در این مرتبه حاصل می‌شود. این مرتبه مقام اخفی است و دایره ولایت تام و تمام می‌شود (رک. خمینی، ص ۸۷).<sup>۱۱</sup> در مورد اخیر به دلیل فنای همه مراتب سالک و پنهان و باطنی بودن اذکار شرح و بسطی در باره آن نمی‌توان گفت زیرا با شرح و بسط آنرا از اخفی خارج ساخته‌ایم زیرا از غیب به ظهور در آمده و به مراتب فروتر تنزل می‌نمایند و لازمه توصیف آن این است که غیب دیگر غیب نباشد. بعید نیست که آنچه گفته شد، در مورد ذکر و مذکور نیز درست باشد، یعنی اگر ذکر در مرتبه طبیعت مذکور باشد، همنشینی در مرتبه طبیعت ذاکر و مذکور خواهد بود و باقی اقسام ذکر و مذکور نیز همین گونه است.



### ب. محال بودن ذکر و یاد چیزی بدون محبت

ذکر نوعی توجه و به تعبیر دیگر، عنایت میان ذاکر و مذکور است. از واژه مجالست فهمیده می‌شود که ذکر، توجه دوسویه میان ذاکر و مذکور است به گونه‌ای که هرگاه ذاکر به مذکور توجه نماید، مذکور بدو عنایت خواهد نمود. «پس مرا یاد کنید [تا] شما را یاد کنم» «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ» (بقره/۵۲) گویی کنش و واکنشی در مرتبه ذکر میان ذاکر و مذکور وجود دارد، به گونه‌ای که ممکن نیست ذاکر به ذکر اشتغال داشته باشد و مذکور بدو بی توجه باشد، یا مذکور به ذاکر عنایت داشته باشد و ذاکر اشتغال به ذکر نداشته باشد.

از آنجا که چنین توجهات دو سویه نشان دهنده سنخیت وجودی میان آن دوست، پس ذکر بدون محبت ممکن نیست و بر این اساس، توجه ذاکر به مذکور بدون محبت وی به مذکور ممکن نیست و توجه مذکور به ذاکر نیز بدون محبت وی به ذاکر ممکن نیست. مبنی بر این نکته که ذکر هم مانند ذاکر و مذکور امری وجودی است و در هر یک از ذاکر و مذکور مرتبه‌ای از وجود آنهاست، یعنی ذکر از حیث انتساب به ذاکر، مرتبه‌ای از وجود اوست و از حیث تعلق به مذکور نیز مرتبه‌ای از وجود مذکور است؛ آنچه در باره محبت دوسویه ذاکر و مذکور گفته شد، در مورد ذکر نیز درست خواهد بود، یعنی اشتغال ذاکر به ذکر نشان می‌دهد که میان آن دو سنخیت و محبت دوسویه وجود دارد و نیز توجه مذکور به ذاکر نشان می‌دهد که مذکور به ذکر ذاکر توجه دارد و با آن سنخیت دارد. محبت و عشق کامل به ناقص از این قسم است، نه اقسام دیگری که از مصادیق توجه عالی به دانی است و محال، یعنی کامل، محب عشق عاشق است نه خود عاشق، قطع نظر از حیثیت عشق او. و چون سرچشمه هر کمال وجودی اصالتاً نزد معشوق است بنابراین عشق نیز از سوی معشوق آغاز می‌شود نه عاشق (رک. صدرالمتالهین، ص ۲۶۹). به همین خاطر است که کامل، عاشق عشقی است که خود موجد آن است در وجود عاشق ناقص، نه هر عشقی از هر کجا!

صح عند الناس أنى عاشق غير أن لم يعرفوا عشقى لمن؟

(ابن عربی، ص ۲۱۹)

### ج. ذکر و یاد، ملازم با همنشینی دوسویه و اتحاد ذکر و ذاکر و مذکور

از آنجا که ذکر از جهتی مرتبه‌ای از مراتب ذاکر است، چون فعل اوست و از جهتی مرتبه‌ای از مراتب مذکور است، چون این جهت است که سبب توجه حضوری مذکور با ذاکر است نه جهات دیگر که به محال می‌انجامد (رک. صدرالمتلهین، الاسفار الاربعه، ص ۹۷)<sup>۱۲</sup> و از آنجا که هویت ذاکر همه حیثیت ذکر اوست نه چیزی غیر از آن (غیر از آن هر چه باشد ذاکر نیست)، پس هویت ذاکر و ذکر یکی است و چون ذکر مرتبه‌ای از وجود مذکور است، پس ذاکر مرتبه‌ای از مراتب مذکور است (همو، ص ۵۸۲). در این صورت، تحقق ذکر نشان‌دهنده مجالست حقیقی و وجودی (نه عرفی) با محبوب خواهد بود.

چنان با عشق هم‌رنگم که خود را عشق می‌بینم

چنان با یار دمسازم که خود را یار می‌دانم (خوارزمی، ج ۱، ص ۲۱۵)

با توجه به مراتبی که گفته شد، سالکان سیر محبوبی، جامع تمام مراتب ذکرند؛ زیرا سیرشان با مرکب عشق در نتیجه سیر محبوبی است و کسانی که واجد این گونه سیر و سلوک هستند، هر زمان که وجود خلقی‌شان مانند حضرت عیسی علیه السلام، در عالم طبیعت آشکار و متولد شود، می‌فرماید: «انی عبدالله آتانی الکتاب و جعلنی نبیاً» (مریم/۳۰) یا مانند حبیب خدا که مقام ویژه «دنی فتدلی و کان قاب قوسین او ادنی» (نجم/۹۰) از آن وی و خاندان مطهرش می‌باشد، در مرتبه طبیعت که قرار دارد، دارای مرتبه نفس هم می‌باشد و همچنان که در مرتبه نفس و طبیعت است، مرتبه قلب و روح را نیز داراست. یعنی تمام مراتب وجود، در یک وجود متجلی است، بدون اینکه با یکدیگر تزاخمی داشته باشند و برای رسیدن به مرتبه فراتر، قدم برداشتن و گذاشتن از مرتبه فروتر لازم نیست. آن زمان که در مرتبه طبیعت ایشان، گرسنگی و نیاز به غذا حاکم است، در عین حال که به غذا می‌نگرد و آن را می‌طلبد، اگر ذره‌ای آلودگی و نادرستی در آن باشد، آن را رها خواهد کرد و نسبت به آن اشمئزاز و تنفر طبیعی خواهد داشت. به دلیل همین جامعیت و عدم تجافی در هیچ مرتبه‌ای از مراتب سلوک، ذکر آنان نیز تجافی ندارد. بدین معنی که هنگام تسبیح در مرتبه فروتر، مشغول تحمید و تهلیل و تکبیر در مراتب فراتر هستند. به تعبیر دقیق‌تر وجود سعی، انبساطی و احاطی ایشان همه مراتب ذکر را شامل می‌شود. پس هر که و هر چه تسبیح می‌گوید، هر که تحمید و تهلیل و تکبیر می‌گوید به واسطه وجود ایشان و به توان و قوت ایشان است.

### ذات احدی خداوند، مصداق همه مراتب اذکار

همچنان که تکثر صفاتی و اسمائی حق تعالی خدشه‌ای بر احدیت ذاتی او وارد نمی‌کند (صدر المتألهین، المبدأ و المعاد، ص ۷۵)،<sup>۱۳</sup> تکثر اذکار و تنوع آنها به معنی تکثر در ذات و صفات خداوند نیست. «عبارت تاشتی و حسنک واحد» (همان، ص ۷۴)<sup>۱۴</sup> از سوی دیگر نفس ناطقه قدسی نیز با بساطت ذاتی مجمع تام کمالات وجودی است. سبزواری معتقد است همانگونه که شعاع خورشید همانند ذات خورشید نورانی است و شائبه عدم ندارد، نفس انسانی نیز به خاطر عین الربط بودن و فقر ذاتی اش، همچون ذات خداوند بسیط است. وی می‌گوید: وجود نفس ناطقه، عین «حیات» است، نه صاحب حیات، زیرا او حی بسیط است و صاحب حیات ذاتی است (سبزواری، ص ۸۳).

بنابراین تعدد و تنوع اذکار اولاً به مراتب ظهور بازمی‌گردد و ثانیاً مصداق واحدی دارد، زیرا مذکور و ذاکر واحدند. به عنوان نمونه هنگام خواندن زیارت آل یس، مخاطب ما و متعلق ذکر عاشقانه ما یک شخص واحد است ولی از زوایای متنوع و متعدد او را یاد می‌کنیم:

السَّلَامُ عَلَيْكَ حِينَ تَقُومُ، السَّلَامُ عَلَيْكَ حِينَ تَقْعُدُ، السَّلَامُ عَلَيْكَ حِينَ تَقْرَأُ وَ تَبِين  
سلام ما بر تو وقتی که به امر خدا قیام و ظهور فرمائی و وقتی که در پرده غیبت بنشین سلام  
ما بر تو هنگامی که قرائت و تفسیر می‌کنی.

السَّلَامُ عَلَيْكَ حِينَ تُصَلِّي وَ تَقْنَتُ، السَّلَامُ عَلَيْكَ حِينَ تَرْكَعُ وَ تَسْجُدُ  
سلام ما بر تو هنگامی که به نماز و قنوت پردازای سلام ما بر تو هنگامی که رکوع و سجود  
به جای آری.

السَّلَامُ عَلَيْكَ حِينَ تُهَلِّلُ وَ تُكَبِّرُ، السَّلَامُ عَلَيْكَ حِينَ تَحْمَدُ وَ تَسْتَغْفِرُ  
سلام ما بر تو وقتی که حق را تهلیل و تکبیر گویی سلام ما بر تو هنگامی که به ستایش و  
استغفار یاد پروردگار باشی.

السَّلَامُ عَلَيْكَ حِينَ تُصْبِحُ وَ تُمَسِي السَّلَامُ عَلَيْكَ فِي اللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى وَ النَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى  
سلام ما بر تو به صبح و عصر سلام ما بر تو در شب تار و روز روشن (مجلسی، ۱۴۰۳ق،  
ج ۹۹، ص ۸۱).

همان‌گونه که از متن زیارت برمی‌آید تمامی سلام‌ها نثار وجود مبارک امام عصر عجل‌الله تعالی فرجه الشریف می‌باشد. بنابراین کثرت و تنوع ذکر به وجوه کمالی متنوعی که منشأ آن

ذات پاک ایشان است باز می‌گردد. بنابراین اذکار همه ذاکران با همه گوناگونی که دارند بدون اینکه در بساطت ذات حق خللی یابد، تنها به یک مصداق حقیقی تعلق دارد و آن ذات بی‌مانند خداوند تبارک و تعالی است.

### نتیجه

انسان کامل خلیفه الله است و تمامی مراتب وجودی را به صورت جمع و تفصیل داراست؛ زیرا به حکم سریان وجود منبسط در کل کائنات، با هر چیزی همان است و در تمامی مراتب بنا بر حب ذاتی حق برای اظهار و استظهار، بدون تجافی حاضر است. اجزای جهان حکم اعضا و اندام وی است. موجودات کلمات خداوند و انسان کامل کتاب مبین است. هر دو عالم یک فروغ روی اوست گفتیم پیدا و پنهان نیز هم (دیوان حافظ) پس اگر کل موجودات تسبیح گوی پروردگارند به یمن وجود او به تسبیح مشغولند؛ تسبیح و یا اشکال دیگر ذکر، اصالتاً از آن اوست و بالعرض به دیگران انتساب دارد. هر اسمی از اسماء که در مقام احدیت (الله) حضور جمعی دارند، ربوبیت خاص اشیای خاصی از موجودات را عهده دارند. بنابراین هم در مقام جمع و هم در مقام تفصیل، انسان کامل که مظهریت اسم اعظم الله را داراست و آینه دار کمالات مستجن در ذات احدیت است، ربوبیت کل و جزء موجودات را بر عهده دارد. ذکر هر یک از اجزاء به واسطه وجود جمعی است که تقدم وجودی بر وجود تفصیلی دارد. به همین خاطر انسان کامل در هر ذکری و ذاکری و مذکوری حضور بی واسطه دارد و ذکر او همانند وجودش ویژگی احاطی و انبساطی دارد. هم چنان که تفاوت در عناوین و ظهورات اسماء است ولی باطن همه آنها یکی است همه اذکار نیز به یک حقیقت واحد یعنی ذات و صفات حق باز می‌گردد. به تعبیر دیگر هر ذکری از انسان کامل آغاز می‌شود و بدو ختم می‌شود.

بِنَا يَفْتَحُ اللهُ وَبِنَا يَخْتَمُ (مجلسی، ج ۲۳، ص ۲۱۸).

یادداشت‌ها

۱. متن حدیث: «یا داوُدُ أبلغ أهل أرضي أني حبيبٌ من أحببني وجليسٌ من جالستني ومونسٌ لمن أنسَ بذكرِي وصاحبٌ لمن صاحبني ومختارٌ لمن اختارني ومطيعٌ لمن أطاعني ما أحببني أحدٌ أعلمٌ ذلكَ يقيناً من قلبه إلا قبلته لنفسِي وأحببته حباً لا يتقدمه أحدٌ من خلقِي».

۲. «اعلم، أن حقيقة «الذكر» عبارة عن تجليه لذاته بذاته من حيث الاسم «المتكلم» إظهاراً للصفات الكمالیه ووصفاً بالنعوت الجلالیه و الجمالیة فی مقامی جمعه و تفصیله، كما شهد لذاته بذاته فی قوله: «شهد الله أنه لا إله إلا هو».

۳. «أعلاها و أولیها ما فی مقام الجمع من ذکر الحق نفسه باسمه المتكلم بالحمد و الثناء علی نفسه»

۴. این سخن صرفاً برای تفهیم و تعلیم است و فی الواقع مجاز و عرض و چیزی از این دست، بطلان محض اند زیرا چیزی غیر از حق وجود ندارد تا وجود، بالعرض و یا بالمجاز بدان انتساب یابد. هر چه هست حقیقت است و بس.

۵. متن حدیث: «عن ابن عباس قال سمعت رسول الله ص يقول أعطاني الله تبارك وتعالى خمساً و أعطى علياً خمساً أعطاني جوامع الكلم و أعطى علياً جوامع العلم و جعلني نبياً و جعله وصياً و أعطاني الكون و أعطاه السلسيل و أعطاني الوحى و أعطاه الإلهام و أسرى بى إليه و فتح له أبواب السماوات و الحجب حتى نظر إلى ما نظرت إليه».

۶. واژه واسطه گویای این مقام نیست زیرا موهم دوگانگی است. برزخ واژه مناسب تری است، زیرا برزخ هویتی جدای از اطراف ندارد.

۷. از روی سهو یاد کردن، بى توجهی به حضور محبوب است.

۸. خدافراموشی دو گونه است: ۱. هنگام برخواستن دوئیت میان محب و محبوب یعنی مقام فنا؛

۲. هنگام مشغول شدن به غیر که به باطل پرداختن است و مصداق لهو و بازی است نه عشق بازی!

۹. بنده باید عاشق باشد نه عالم و عارف، زیرا علم و عرفان حجاب اکبر است.

۱۰. «إذا قوى سلطان العشق يرتفع الحجب النورية بين العبد المحب و الحق المحبوب و يفنى المحب فى المحبوب و هذا مقام الخفى الظاهر بعد السر».

۱۱. «فیصیر ولایتہ تاما، و یفنی ذاته و صفاته و أفعاله فى ذات الحق و صفاته و أفعاله. و فیہ یحصل الفناء عن الفنائیة أیضاً، الذى هو مقام "الأخفى" و تتم دائرة الولاية»

۱۲. بنا بر برهان، اتحاد اثنین بما هو اثنین محال است. ملاصدرا می گوید: «أن اتحاد الاثنین ممتنع بمعنى صيرورة الذاتین ذاتا واحدة لأنهما بعد الاتحاد إن كانا موجودین كانا اثنین لا واحدا و إن كان أحدهما فقط موجودا كان هذا زوالا لأحدهما و بقاء للآخر- و إن لم يكن شیء منهما موجودا لكان هذا زوالا لهما و حدوثا لأمر ثالث.»

۱۳. ملاصدرا در این باره می گوید: «و كما أن صفاته الحقيقية لا يتکثر و لا يتعدد و لا اختلاف فيها إلا بحسب التسمية بل يكون کلها معنى واحدا و حیثية واحدة هي بعینها حیثية الذات فإن ذاته بذاته مع کمال فرديته يستحق هذه الأسماء لا بحیثية أخرى وراء حیثية ذاته كما قاله المعلم الثاني " وجود کله، و جوب کله، علم کله قدرة کله، حیاة کله، لا أن شیئا منه علم و شیئا آخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته، و لا أن شیئا فيه علم و شیئا آخر فيه قدرة ليلزم التکثر في صفاته الحقيقية."»

۱۴. یعنی تعابیر ما گوناگون است اما حسن و زیبایی تو واحد است و همه این تعابیر به همان زیبایی واحد اشاره دارند.

#### منابع

آملی، سید حیدر، تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم، تحقیق سید محسن موسوی تبریزی، ج ۲، چ ۳، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ ق.  
ابن عربی، محی الدین، فصوص الحکم، تعلیقه ابوالعلاء عقیفی، تهران، انتشارات الزهراء (س)، ۱۳۷۰.

بهایی، محمد بن حسین، منهج النجاح فی، ترجمه مفتاح الفلاح، مترجم: علی بن طیفور بسطامی، محقق و مصحح حسن حسن زاده آملی، چ ۶، تهران، حکمت، ۱۳۸۴.  
تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، محقق، مصحح: سید مهدی رجائی، چ ۲، قم، دار الكتاب الإسلامی، ۱۴۱۰ ق.  
حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.

- حلی، ابن فهد احمد بن محمد، *عدة الداعی و نجاح الساعی*، محقق و مصحح احمد موحدی قمی، دار الکتب الإسلامی، ۱۴۰۷ ق.
- خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن، *شرح فصوص الحکم*، ج ۱، تهران، مولی، ۱۳۶۸.
- خمینی، روح الله، *مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية*، مقدمه جلال الدین آشتیانی، چ ۳، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، ارومیه، نشر ظرافت، ۱۳۸۵.
- سبزواری، هادی، *اسرار الحکم*، مقدمه از استاد صدوقی و تصحیح از کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- شریف الرضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه (للسبیحی صالح)*، محقق / مصحح: صالح صبحی، قم، ناشر هجرت، ۱۴۱۴ ق.
- صدر المتألهین، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۲، چ ۳، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.
- \_\_\_\_\_، *المبدأ و المعاد*، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- \_\_\_\_\_، *مجموعه الرسائل التسعة*، تهران، چاپ سنگی کارخانه میرزا عباس، ۱۳۰۲ ق.
- \_\_\_\_\_، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- فیض کاشانی، ملا محسن، *اصول المعارف*، تعلیق و تصحیح و مقدمه از سید جلال الدین آشتیانی، چ ۳، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- قیصری رومی، محمد داوود، *شرح فصوص الحکم*، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

## **AYENEH MA'REFAT**

*(Research Journal of Islamic Philosophy and Theology)*

No.35/ Vol. 12/ Summer 2013

### **Proprietor**

Shahid Beheshti University  
Faculty of Theology and Religious Studies

### **Director**

Hassan Saeidi, PhD

### **Editor-in- chief**

Mohammad Ali Sheykh, PhD

### **Executive Manager**

Zakaria Baharnezhad, PhD

### **Advisory Panel**

*Seyyed Ali Akbar Afjei, PhD; Reza Akbarian, PhD; Mohammad Ebrahimi V., PhD; Ghorban Elmi, PhD; Mohsen Javadi, PhD; Seyyed Hassan Sa'adatMostafavi, PhD; Hassan Saeidi, PhD; Manoochehr Sanei, PhD; Mohammad Ali Sheykh, PhD*

### **Reviewers**

*Khodabakhsh Asadollahi, PhD; Zakaria Baharnezhad, PhD; Abdolamir Chenari, PhD; Naser Gozashteh, PhD; Hosein Moghiseh, PhD; Hassan Saeidi, PhD; Seyyed Mohammad Esmaeil Seyyed Hashemi, PhD; Mohammadjavad Shams, PhD; Asghar Vaezi, PhD. Hosein Valeh, PhD;*

### **Translator**

Mohammad Reza Anani Sarab, PhD

### **Executive Editor**

Forough Kazemi

### **Typesetter**

Maryam Mirzaie



**Address**

*"Ayeneh Ma'refat" Office ,Faculty of Theology and Religious Studies,  
Shahid Beheshti University, Evin, Tehran*

**Postal Code**

1983963113

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat

E-Mail: ayenehmarefat@sbu.ac.ir

**Tel.Fax** :+98-21-22431785    **Tel**:+98-21-29902527

**Print & Binding:** *Shahid Beheshti University Printing House*

**Note:** *The published articles are not the view points of the Quarterly .*

*Ayneh Ma'refat is available in following Web Sites in fulltext form*

**www.ISC.gov.ir**  
**www.SID.ir**  
**www.magiran.com**  
**www.noormags.com**  
**www.srlst.com**

Printed in :1392

## ABSTRACTS

- The Conceptual Being from Allameh Tabatabai's Perspective, Reza Akbarian-Gholamali Moghadam* 171
- The Controversy over the Application of Theosophy to Islamic Philosophy between Ha'iri and Corbin, Es'haq Taheri Sarteshnizi* 172
- Avicenna's Views on the Deduction from Two Possible Propositions and Their Relation with Two definitions of Verity- and Actuality-Propositions, Assadollah Fallah* 173
- The Semantic Meaning of the Quranic Terms 'Reason' and 'Contemplation' in Connection with the Term 'Nature', Mohammad Mehdi Babapour Golafshani, Ghadir Esfandyari* 174
- Religious Epistemology in Molavi's Thought: Methodological Interpretation of the First Narrative of Masnavi, Ahmad Badri* 175
- A Critical Review of Ghazli's Approach to Sufism, Asghar Vaezi-Mousa Seyfi* 176
- The Explication of the Perfect Man's Encompassing and Expansionary Recollection* 177  
Fateme Farzali - Seyed Mortaza Hosseini Sharoudi
- ۷ وجود ذهنی از دیدگاه علامه طباطبایی (ره)، رضا اکبریان، غلامعلی مقدم
- ۳۷ فلسفه اسلامی؛ تنوسوفی یا فیلسوفی؟ (نزاع حائری و گرین)، اسحاق طاهری سرتشنیزی
- ۵۸ استنتاج از دو ممکن نزد ابن سینا و رابطه آن با دو تعریف از قضایای حقیقیه و خارجی  
اسدالله فلاحی
- ۷۷ معنانشناسی واژگان «عقل» و «تفکر» در ارتباط با مفهوم «فطرت» در قرآن  
محمد مهدی باباپورگل افشانی - قدیر اسفندیار
- ۱۰۰ معرفت شناسی دینی در اندیشه مولوی: برداشتی روش شناسانه از اولین حکایت مثنوی  
احمد بدری
- ۱۲۷ نقد موضع غزالی در باره صوفیه، اصغر واعظی - موسی صیفی هزاری
- ۱۴۷ تبیین ذکراحاطی و انبساطی انسان کامل، فاطمه فرضعلی - سید مرتضی حسینی شاهرودی

## he Conceptual Being from Allameh Tabatabai's Perspective

Reza Akbarian\*  
Gholamali Moghadam\*\*

### Abstract

The conceptual being and its relation with the external world is one the important issues in philosophy. The common view of conceptual being is based on its essence and its correspondence with the external world. The present paper is concerned with the specific view of Allameh Tabatabai, the delineation of its fundamental philosophical bases and its difference with the views of the former philosophers. Contrary to the former philosophers who have used essence in their explanation of knowledge, Allameh Tabatabai's expressed view on reality, being, and essence is based on the primacy of immediate knowledge and the truth criterion. An attempt has been made to show the effect of the origins of this view on its relevant derivatives including the principles of truth.

**Key Terms:** *conceptual being, essence, Mula Sadra, Allameh Tabatabai, principles of truth.*

---

\* Tarbiat Modares University

\*\* Razavi University of Islamic Sciences

akbarian@modares.ac.ir

gh359@gmail.com

## **The Controversy over the Application of Theosophy to Islamic Philosophy between Ha'iri and Corbin**

Es'haq Taheri Sarteshnizi\*

### **Abstract**

The present paper is concerned with the study of a controversy over the application of the term theosophy to Islamic philosophy. From the point of view of Corbin and his followers, the application of the term philosophy in its current secular meaning to the Islamic philosophy is misleading and in contradiction with some significant elements of this philosophy and its teachings. They prefer the term theosophy due to its meaning and application since the beginning of the Hellenic philosophy. On the other hand, Ha'iri considers Islamic philosophy similar to Hellenic philosophy and from his point of view Islamic philosophers have provided commentaries on and interpretations of Aristotle's philosophy along with Quranic references and narratives. On this basis, for him the term philosophy rather than theosophy is applicable to the Islamic tradition in philosophy. The present paper argues for the insufficiency of Ha'iri's reasoning and Corbin's reasoning for distinguishing between Hellenic philosophy and Islamic philosophy. The conclusion is that the Islamic philosophy is substantially based on the Hellenic philosophy but it includes a lot of innovatory additions. For this reason it is more appropriate to use the transliterated form of 'Al Hikmah al-Ilahiyyah' or 'Islamic Hikmah' to refer to Islamic philosophy.

**Key Terms:** *theosophy, Sophia, philosophy, Islamic*

*philosophy, Hikmah al-Ilahiyyah, Islamic*

*Hikmah, Henry Corbin, Mahdi Ha'iri,*

*Hossein Nasr, Toshihiko Izutsu.*

---

\* Shahid Mohallati Institution of Higher Education

**Avicenna's Views on the Deduction from Two Possible Propositions  
and Their Relation with Two definitions of Verity- and Actuality-  
Propositions**

Assadolah Fallahi\*

**Abstract**

In ancient logic, the deductibility of a possible proposition from two possible ones is an enduring controversy confirmed by Aristotle, Ibn-Sina, Fakhr-Al-Din Al Razi, Nasir-Al Din Al Toosi and Qutb-Al Din Al-Razi and disconfirmed by Khunaji, Abhari, Urmavi and Katibi. It is surprising that Modern Logic supports the latter group. On the other hand, it has recently been revealed that the ancient logicians had unconsciously applied the verity- and actuality-propositions equivocally in two meanings, in one of which, the criterion of the division was the relation between the subject and predicate, and in the other, the domain of the universe. By the former criterion, verity-propositions were interpreted by the modal connectives of necessity and possibility; whereas, by the latter criterion, verity-propositions were interpreted by no modal connectives, and actuality propositions were analyzed by the existence predicate. After reporting the related controversies, the present paper translates the opinions, the objections and the defenses into the language of modern logic and shows that the two sides of the controversy do not share the same ideas about the verity- and actuality-propositions. The first group had in mind the first interpretation and the second group the second interpretation.

**Key Terms:** *possible proposition, deduction, verity-proposition, actuality proposition.*

---

\* Zanzan University

[falahiy@yahoo.com](mailto:falahiy@yahoo.com)

## The Semantic Meaning of the Quranic Terms 'Reason' and 'Contemplation' in Connection with the Term 'Nature'

Mohammad Mehdi Babapour Golafshani\*

Ghadir Esfandyari\*\*

### Abstract

The present paper is concerned with the semantic meaning of 'reason' and 'contemplation' and their relationship with 'the self' and 'human nature'. Although the term reason has been frequently used in its two philosophic meanings of 'extended essence' and 'judicial self', the Quranic and lexical meanings of the term that is 'modesty' and 'keeping' needs to be taken into consideration. The Quran's constant appeal to reason does not just refer to the quest for wisdom and knowledge; it further manifests an adherence to truth and the innate knowledge and their application in practice. The basic meaning of contemplation is the internally generated movement of the self to make a distinction between the wrong knowledge and the true one. The Arabic term for contemplation contains the meanings of 'obedience' and 'hard work'. These meanings refer to the innate attempt of the self to investigate, discover and identify the indigenous knowledge with the aim of regaining the innate insights and the knowledge of the self. In this process of returning to the true nature, the self is to face the orientation obstacles and the resistance of its natural dimension. This confrontation is usually referred to as 'jihad with the self'. The conclusion is that contemplation with the above-mentioned conditions can be the first step toward the jihad with the self.

**Key Terms:** *reason, contemplation, Quran, knowledge, human nature, jihad with the self, human being.*

---

\* Shahid Beheshti University

m\_babapour@sbu.ac.ir

\*\* Shahid Beheshti University

abdolghadir@gmail.com

## **Religious Epistemology in Molavi's Thought: Methodological Interpretation of the First Narrative of Masnavi**

Ahmad Badri\*

### **Abstract**

Masnavi is a valuable piece of work. Through contemplating its content, a thoughtful individual can get access to a rich source of civilized human wisdom, philosophy and insight in addition to the deep philosophical concepts. One of the hidden aspects of Molavi's thought is his careful attention to methodology which is one of the major branches of epistemology. The focus of the present paper is on the issue of methodology in Molavi's thought which is assumed to have been a neglected issue. To this aim, the first narrative of Masnavi in the first book is analyzed adopting a new approach. The results of the analysis are as follows: first, from Molavi's point of view religious epistemology is methodologically comprehensive as it confirms all the different methods of knowledge acquisition; second, what is now called scientific method is accurately described in Masnavi; third, restricting the validity of research methods in humanities to the experimental method is not justified and it is more appropriate to use a general and a mixed method; fourth, observing the scientific ethical codes including honesty and loyalty as the most important ones is a necessity; fifth, although wisdom and experience are the two powerful tools of recognition and both approaches are of a high position they suffer from significant limitations in studying the man and the world.

**Key Terms:** *epistemology, religious epistemology, methodology, rationalistic methods, scientific methods, Molavi, Masnavi .*

\* Shahid Beheshti University

---

a\_badri@sbu.ac.ir

## A Critical Review of Ghazali's Approach to Sufism

Asghar Vaezi\*

Mousa Seyfi\*\*

### Abstract

In his quest for truth, Ghazali embraced Sufism, after his involvement with theology, philosophy and Batinism. He elevates Sufis' position to such a degree that reason fails to grasp its meaning. He treats the whole of Sufis' praxis as something inferred from prophecy light. A study of Ghazali's ideas shows that other factors and motives apart from his quest for truth influenced his preference for Sufism, and his tendency to introduce the group as a salvaged sect and to give precedence over other sects of the time. Ghazali is not considered one of the great mystics, he lacks their experiences and his works are of a lower status compared with those of the great mystics. Although he was raised in an environment influenced by Sufism, he is not reported to have had a mentor as a necessary element of the mystical journey as acknowledged by Ghazali himself. Such tendencies and the factors mentioned above cast doubt on his identification with Sufis.

**Key Terms:** *Ghazali, reason, Sufism, mystic, mystical journey, mystical conduct.*

---

\* Shahid Beheshti University

\*\* Shahid Beheshti University

A\_vaezi@sbu.ac.ir

saifi.mosa@yahoo.com



## The Explication of the Perfect Man's Encompassing and Expansionary Recollection

Fatemeh Farzali\*  
Seyed Mortaza Hosseini Sharoudi\*\*

### Abstract

The path of God's servants toward His truth is of two types: the lover path and the beloved path. Consistent with this classification, there are two types of recollection: virtual and real. Contrary to virtual recollection which is dependent on the servant's arbitrary soul, the real recollection which belongs to the beloved innocents (peace be upon them) there is no duality between the recollector and the recollected as duality can only be attributed to the innocents and not the incompetents. Therefore, the truth of the perfect man's existence is the truth of the integration of recollection, recollector and recollected. The truth of this unity is realized in different levels through the recollections of exaltation, adornment, praising and glorification using the language of genesis and legislation. The present paper is concerned with the study of the levels of recollection among the beloved innocents and the incompetents. To achieve this goal, it delineates the permeation of the encompassing recollection in different levels of existence.

**Key Terms:** *lover path, beloved path, truth of recollection, levels of recollection, encompassing recollection, perfect man.*

---

\* Ferdowsi University of Mashhad

[farzali@gmail.com](mailto:farzali@gmail.com)

\*\* Ferdowsi University of Mashhad

[m\\_shahrudi@yahoo.com](mailto:m_shahrudi@yahoo.com)