

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## نقد و نظر

فصلنامه علمی- پژوهشی فلسفه و الاهیات

سال هجدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۲

۷۲

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

مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی

سردبیر: علیرضا آل بویه

دبیر تحریریه: ذوالفقار ناصری

کارشناس اجرایی: علی جامه‌داران

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سید رضا اسحاق‌نیا (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار (استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)

حسن رضایی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمدتقی سبحانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

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

محمدعلی مبینی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سید محمود موسوی (استادیار دانشگاه باقرالعلوم ۷)

احمد واعظی (دانشیار دانشگاه باقرالعلوم ۷)

یدالله یزدان‌پناه (استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم)

یادآوری

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

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

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

تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۴۲۱۶۵ \* شماره: ۰۲۵-۳۷۷۴۳۱۷۷-۲۵ پست الکترونیک: naqd@isca.ac.ir/naqdvanzar1393@gmail.com

قیمت: ۵۰۰۰ تومان

## راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

- تنها مقالاتی قابل بررسی اند که پیش از این در هیچ نشریه داخلی و خارجی چاپ و منتشر نشده و هم‌زمان به دیگر مجلات و یا نشریه‌ها فرستاده نشده باشند و نویسنده متعهد به نشر آنها در جای دیگر نباشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.
- مشخصات کامل نویسنده (نام و نام‌خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه دانشگاهی/عنوان علمی به همراه نشانی و کدپستی محل سکونت، شماره تماس تلفنی و نشانی پست الکترونیک) در برگه‌ای درج و ارسال شود.
- حجم مقاله از ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) بیشتر نباشد؛ مقالات با حجم بالا بنا به صلاحدید هیئت تحریریه تلخیص خواهند شد.
- مقاله پس از تایپ در برنامه word، به همراه فرمت PDF ارسال شود.
- معادل انگلیسی نام‌ها و اصطلاحات مهجور در جلوی نام یا مفهوم مربوطه، میان هلالین درج شود.
- چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۲ سطر (حداقل ۹۰ و حداکثر ۱۴۰ کلمه)، به همراه کلیدواژه‌ها (حداقل ۵ واژه) جهت تسهیل در فرآوری نمایه موضوعی تنظیم و پیوست شود.
- ارجاع منابع و مآخذ در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده به شکل زیر آورده شود:

منبع فارسی: (رحیمی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۸۳)  
منبع انگلیسی: (Kant, 1788: 224).
- چنان‌چه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یک‌دیگر متمایز شوند.
- ارجاع و اسناد در پی‌نوشت‌ها همانند متن مقاله به شیوه درون‌متنی خواهد بود.
- فهرست الفبایی منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله و به صورت زیر ارائه شود:

کتاب:

نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، نام کتاب، شماره جلد، نام و نام خانوادگی مترجم / مصحح، محل انتشار: نام ناشر.

مقاله مندرج در مجلات:

نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه.

مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها:

نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام کتاب، شماره جلد، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ.

## فهرست مطالب

- ۲ تحلیل زبان ادبی قرآن  
با تکیه بر نقد نظریه جدایی زبان ادبی از زبان عادی  
ولی الله حسومی
- ۳۳ ذبح اسماعیل و اسلوب اوامر امتحانی در شریعت  
علی اصغر محمدزاده
- ۵۴ قواعدی در تأثیر علوم تجربی در استظهار از ادله لفظی  
(با گرایش شناخت حکمت احکام)  
حسینعلی علی اکبریان
- ۷۷ نوزیک، معرفت و شرط حساسیت  
مهدی رعنائی
- ۹۷ دفاع از اراده گرایی در برابر دیدگاه‌های رقیب  
مهدی امیریان
- ۱۲۱ اعتزال گرایی سید مرتضی؛ بررسی و نقد  
حسینعلی یوسفزاده
- ۱۵۰ بررسی «حی بن یقظان» ابن طفیل  
از منظر ذات گرایی و ساخت گرایی  
ذوالفقار ناصری  
منصور نصیری
- ۱۷۶ Abstracts



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات  
سال هجدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۲

*Naqd va Nazar*  
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology  
Vol. 18, No. 4, Winter, 2013

## تحلیل زبان ادبی قرآن با تکیه بر نقد نظریه جدایی زبان ادبی از زبان عادی

ولی الله حسومی \*

### چکیده

رسالت جهانی قرآن در هدایت بشر مستلزم به کارگیری زبانی است که بتواند با همه آنها سخن بگوید. این امکان را زبان ادبی فراهم می‌کند. از این رو، مقاله حاضر با روش تحلیلی - استنتاجی بر ادبی بودن زبان قرآن تأکید می‌کند و بر اساس نظریه جدایی‌ناپذیری زبان ادبی از زبان عادی، به تحلیل ماهیت و اقتضات زبان ادبی آن پرداخته و بر خلاف رویکرد تفسیر بیانی معاصر، ویژگی‌های دیگری برای زبان ادبی قرآن تعریف می‌کند؛ ویژگی‌هایی مثل فراهنجاری، ابهام هنری، چندلایه بودن دلالت، تناسب بنیانی و واقعیت‌گرایی محض قرآن. این ویژگی‌ها، با تأیید ادبی بودن زبان قرآن نشان می‌دهند که تفاوت زبان قرآن با زبان عادی تنها ناشی از نقش و هدفی است که زبان در گفتمان قرآنی ایفا می‌کند.

### کلیدواژه

قرآن، زبان ادبی، زبان عادی، زبان معیار.



۲

سال هجدهم، شماره ۰۷، زمستان ۱۳۹۲

## مقدمه

ماهیت زبان قرآن یکی از مباحث مهم درباره قرآن است. یکی از پرسش‌های مهمی که ذهن علاقه‌مندان به قرآن را به خود مشغول کرده، این است که بیان قرآن چه ویژگی‌هایی دارد که برای تمام نسل‌ها زیبایی و جذابیت دارد؟ آیا علت آن است که زبان قرآن زبانی خاص است که در بیان مقاصد خود وضع کرده است؟ در این صورت، چگونه قرآن با مردم عادی ارتباط برقرار می‌کند؟ یا اینکه زبان قرآن همان زبان عادی با همان ماهیت و ویژگی‌هاست؟ در این صورت، چرا گاهی برای مردم صدر نخست هم فهم آن با دشواری‌هایی روبه‌رو بوده است؟ آیا کاربردهایی در قرآن وجود دارد که در زبان عادی ماندنی برای آن وجود ندارد؟ اکثر محققان وجود زبان خاص بیگانه از زبان عادی برای قرآن را رد کرده‌اند، اما این پرسش مطرح می‌شود که قرآن چگونه توانسته بدون جدا شدن از زبان عادی متنی معجزه‌آسا باشد و تمام انس و جن را به تحلی فراخواند؟

پژوهش‌های مختلفی در این زمینه صورت گرفته و هر کدام از جنبه‌ای خاص به تحلیل زبان قرآن پرداخته‌اند. یکی از رویکردهای عمده، رویکرد تفسیر بیانی است که امین خولی و دیگران مطرح کرده و کوشیده‌اند با معرفی قرآن به عنوان یک متن ادبی، اقتضانات فهم متن‌های ادبی را بر قرآن نیز انطباق دهند و به گمان خود تفسیری عصری و قرائتی تازه از قرآن ارائه کنند.

این رویکرد می‌کوشد گوهر اولیه و غالب قرآن را وجه ادبی آن معرفی کند که طبق آن، مفسر باید بکوشد پیش از هر چیز به زوایای ادبی و هنری قرآن دست یابد و با این شیوه، ارتباط خود را با مفسران سده‌های پیشین قطع کند و تفسیر عصری ارائه دهد (خولی، ۱۹۶۱: ۳۰۴)، زیرا گذشتگان مباحث ادبی را به این شکل در تفسیر پی نگرفته‌اند، بلکه آن را در کنار دیگر مباحث تفسیری مطرح کرده‌اند. همچنین در این رویکرد، با مطرح کردن برخی مباحث ادبی و زبان‌شناسی، تلاش می‌کنند متن قرآن را متنی بشری معرفی کنند که واقعیت‌ها و فرهنگ روزگار نزول در شکل‌گیری آن نقش داشته است؛ یعنی قرآن را متنی تاریخی تلقی می‌کنند که ناشی از ارتباط عمیق سه مؤلفه فرهنگ، زبان و جهان‌بینی است و دو وجه معنایی عام و خاص دارد؛ وجه خاص آن همان جنبه معنایی متن است که به زمینه‌های تاریخی و فرهنگی پیدایش متن اشاره دارد و وجه عام آن به جنبه پویای متن مربوط است که با هر قرائتی نو



نظر

تحلیل زبان ادبی قرآن



می‌شود. از این‌رو، در هر عصر و زمانی باید به قرائت و تأویل دوباره متن پرداخت که در این میان، نقش خواننده در فهم متن مورد توجه خواهد بود. به باور ابوزید که چنین رویکردی دارد برای فهم متن قرآنی باید از روش تحلیل زبانی استفاده کرد؛ به بیان دیگر، از نظریه‌ی چون قرآن از ویژگی‌های متون بشری پیروی می‌کند، ما نیز باید آن را بشری و آمیخته با اوصاف زمینی فهم کنیم. قرآن را باید بر اساس معیار معناداری و دلالت‌بخشی زبان فهمید، زیرا قرآن با زبان انسانی با انسان‌ها سخن می‌گوید و فهم آن نیز تابع ضوابط زبان بشری است (ابوزید، ۱۳۸۰: ۱۴۳).

این دیدگاه‌ها از همان آغاز به تفصیل نقد و بررسی شده‌اند، ولی در تکمیل آن نقد و بررسی‌ها باید یادآور شد که طرح زبان ادبی برای قرآن به شکل دیگری قابل بررسی است که نه تنها هماهنگ با تحقیقات گذشتگان است، بلکه با تحقیقات ادبی معاصر نیز هماهنگ است. در این مقاله، این رویکرد بررسی خواهد شد.

پژوهش‌های دیگری نیز در زمینه زبان قرآن صورت گرفته است که برای نمونه می‌توان به کتاب تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن از آقای سعیدی‌روشن اشاره کرد که کتاب برجسته‌ای در حوزه زبان قرآن است. در این کتاب، زبان قرآن، زبان ویژه‌ی هدایت بیان شده است، اما در این نظریه اشکال عمده تحلیل نوع رابطه این زبان با زبان عادی است. پرسش این است که متن معجزه‌آسای قرآن چگونه در محدوده‌ی زبان عادی شکل گرفته که در عین ارتباط، با آن تفاوت دارد؟ بیشتر پژوهش‌های زبان‌شناسی قرآن در نهایت زبان قرآن را زبان خاص معرفی می‌کنند، اما در روش‌شناسی فهم تأکید می‌کنند که با قواعد زبان عادی باید قرآن را فهم و تفسیر کرد که این امر، نوعی تعارض‌گویی و دوگانه‌گویی است. از این‌رو، یک‌خلاق اساسی در بررسی زبان قرآن مطرح است و آن اینکه چگونه می‌توان از یک‌سو ارتباط زبان قرآن را با زبان عادی مردم عرب زبان عصر پیامبر ﷺ حفظ کرد و از سوی دیگر، اعجاز بیانی آن را اثبات کرد. در این مقاله، با اتخاذی رویکردی تازه، هر دو موضوع پیش‌گفته بررسی می‌شود؛ یعنی ماهیت زبان ادبی قرآن را متفاوت از دیدگاه خولی و هم‌فکران او مطرح می‌کند؛ وجه ارتباط این زبان را با زبان عادی و شکل‌گیری متن قرآن در دل این زبان را بررسی می‌کند. بر این اساس، نخست با اشاره‌ای به ماهیت زبان ادبی و ارتباط آن با زبان عادی، بر نظریه‌های محکم ادبی تأکید می‌گردد و با بررسی ویژگی‌های زبان ادبی قرآن - متفاوت از دیدگاه خولی و دیگران - و تفاوت‌های آن با زبان عادی، نشان

می‌دهد که چگونه قرآن در قالب همان زبان شناخته شده به صورت متنی برجسته ارائه شده است. با این رویکرد، از سویی بر اینکه زبان قرآن بیگانه از زبان عادی نیست و قواعد کلی زبان عربی بر آن حاکم است تأکید می‌شود و از سوی دیگر، ویژگی‌های زبان ادبی قرآن که قابلیت ارتباط با تمام نسل‌ها را فراهم کرده است، بررسی می‌گردد.

## ماهیت زبان ادبی و ارتباط آن با زبان عادی

در مباحث زبان‌شناسی و ادبیات بحثی با عنوان جدایی یا جدایی‌ناپذیری قلمروهای زبان، به‌ویژه زبان عادی از زبان ادبی مطرح است؛ بدین معنا که آیا زبان ادبی پدیده‌ای ذاتی و مستقل است و سرشت عناصر زبانی آن متفاوت از زبان عادی و به صورت کلی قلمرو آن از قلمرو زبان عادی جداست یا خیر؟ توجه به این‌گونه بحث‌ها در فهم زبان قرآن بسیار اهمیت دارد و باید دانست که با توجه به پژوهش‌های اخیر، بحث جدایی زبان ادبی از زبان عادی کم‌رنگ شده است.

علم زبان‌شناسی، از زمان صورت‌گرایان روسی، زبان ادبی را از زبان عادی جدا دانست و اصرار داشت که ادبیات و زبان دو امر متفاوت‌اند. در این میان، استاد محمود فتوحی که پژوهش‌های ارزشمندی را در این حوزه انجام داده، معتقد است که نمی‌توان وجود یک پدیده ذاتی به نام «زبان ادبی» را اثبات کرد، زیرا اولاً همه ساخت‌ها و عناصر زبان عادی در زبان ادبی نیز به کار می‌رود؛ ثانیاً زبان روزمره نیز مانند زبان ادبیات سرشار از آرایه‌های معنایی و لفظی مانند مجاز، استعاره، تشبیه، کنایه، جناس و ... است (فتوحی، ۱۳۹۰: ۶۶).

زبان مجموعه قواعدی است که یک نظام واحد را تشکیل می‌دهد و اهل یک زبان، دانش مشترکی درباره آن دارند و همگان بر آن متفق‌اند و در درون آن به گفتن و نوشتن دست می‌زنند و اگر گوینده‌ای بیرون از این نظام زبانی گزینش کند، دچار گمراهی زبانی و هنجارستیزی می‌شود. چنین شخصی با این روش نمی‌تواند متن خاصی پدید آورد و به اهل آن زبان ارائه دهد. گزینش از نظام زبانی با حفظ سرشت عناصر زبانی و نظام حاکم و تغییر نقش‌ها و کارکردهای آن عناصر، کیفیتی خاص به زبان می‌دهد که همان ادبیت و زبان ادبی است. این کیفیت، محصول نگرش و نوع رویکرد ادبی به جهان است. «ادبیت» کیفیتی است که به متن اعطا می‌شود؛ نه به اعتبار اینکه عناصر زبانی متن «چه هستند»، بلکه به اعتبار اینکه این عناصر «چه می‌کنند»؟ و به بیان دیگر، «چه نقشی دارند»؟ بنابراین، ادبیت





حاصل نقشی است که به زبان داده شده است و هیچ ربطی به سرشت عناصر زبانی ندارد. از این رو، باور به چیزی به نام «زبان ادبی» تقلیل دهنده نقش ادبی زبان و توانمندی‌های خلاقه مؤلف است (نک: فتوحی، ۱۳۹۰: ۶۸).

در مباحث زبان‌شناسی آنچه موجب تمایز زبان عادی از زبان ادبی و دیگر قلمروهای زبان می‌شود، نوع کاربرد و نقش زبان در این قلمروهاست. زبان‌شناسان برای زبان نقش‌های گوناگونی را بر می‌شمارند که در این میان، چهار نقش اساسی تر زبان، ارتباط، محمل اندیشه، حدیث نفس و آفرینش ادبی است. در زبان عادی، نقش ارتباطی زبان کاربرد دارد، اما گاهی این نقش تغییر کرده و با آن به آفرینش ادبی می‌پردازیم، بدون اینکه سرشت اولیه عناصر زبانی تغییر کند. تفاوت قلمروهای زبان هم در نوع کاربرد نشانه‌هاست و هم در نقش‌های متفاوتی که زبان در گفتمان‌های مختلف بر عهده دارد. ویژگی‌های منحصر به فرد متن ادبی که در دیگر متون نیست، هیچ ربطی به سرشت عناصر زبانی آن آثار ندارد. پاول سیمپسون، سبک‌شناس معاصر، معتقد است ایجاد تمایز زبان‌شناختی میان ادبیات و دیگر قلمروهای زبان دشوار است. در زبان چیزی که ذاتاً و به نحو انحصاری ادبی باشد وجود ندارد و مفهوم زبان ادبی یک افسانه و توهم است (Simpson, 1997: 7؛ نیز نک: فتوحی، ۱۳۹۰: ۶۹).

قرآن کریم نیز به تصریح بیشتر صاحب‌نظران، به مثابه یک متن ادبی مطرح است و از گذشته تاکنون فصاحت و بلاغت آن به عنوان یکی از وجوه اعجازش مطرح بوده است (برای نمونه، نک: طبرسی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۵۷؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰: ۲۳۶؛ طباطبایی، ۱۹۷۳، ج ۱۰: ۱۶۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۹: ۴۲)، زیرا زبان ادبی قابلیت بیشتری برای مکالمه با نسل‌های مختلف تاریخ فراهم می‌کند. همچنین اشاره شده است که نمی‌توان وجود یک پدیده ذاتی به نام «زبان ادبی» را اثبات کرد، اما خداوند متعال در قرآن کیفیت‌هایی ادبی به زبان بخشیده است که بررسی آنها نقش مهمی در تفسیر و فهم قرآن ایفا می‌کند. در این نوشتار، این کیفیت و چگونگی گزینش قرآن از نظام قواعد حاکم بر زبان عربی بررسی می‌شود تا اولاً، روشن گردد که زبان قرآن بیرون از این نظام کلی نیست و از این رو، در کلیت فهم آن باید بر همین قواعد تکیه شود؛ ثانیاً، بر جدایی‌ناپذیری زبان قرآن از زبان عادی و قواعد کلی تفهیم و تفاهم حاکم بر این زبان تأکید شود؛ ثالثاً، تمایزهای زبان قرآن نسبت به زبان عادی بررسی شود تا مشخص گردد که قرآن چگونه بدون خارج شدن از نظام قواعد کلی حاکم بر زبان، متنی خارق‌العاده است و تمام انس و جن به تحدی با آن فراخوانده شده‌اند تا روشن گردد که



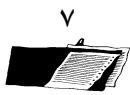
تفاوت زبان آن با زبان عادی تنها ناشی از نقش و هدفی است که زبان در گفتمان قرآنی دارد. ویژگی‌های زبان ادبی قرآن و تفاوت‌های آن با زبان عادی در محورهای زیر قابل بررسی است:

### فراهنجارهای زبانی و برجسته‌سازی در قرآن

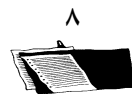
یکی از ویژگی‌های خاص زبان قرآن خروج فراهنجاری از زبان معیار است که شالوده سبک قرآنی در آن نهفته است. اینکه زبان معیار چیست و چه ویژگی‌هایی دارد، موضوع بحث ما نیست و به حوزه ادبیات مربوط می‌شود و در اینجا در حد انتظار از بحث، اشاره‌ای گذرا به آن می‌شود (نک: صادقی، ۱۳۶۲: ۱۶-۲۱). از نظر برخی، زبان معیار مفهومی مطلق نیست، بلکه ماهیتی نسبی دارد و ویژگی‌هایی مانند: بی‌نشان بودن، نداشتن عناصر قدیمی و مهجور زبانی، سازگاری با عادت و شَمّ زبانی سخن‌گویان، داشتن سبک و سیاق متناسب، رسمیت، خالی بودن از عناصر بیگانه مفرط و... از ویژگی‌های زبان معیار است. گونه معیار به دلیل اعتبار اجتماعی خاص خود، باعث هم‌گرایی زبان می‌شود و گونه‌های غیر معیار را به شدت تحت تأثیر قرار می‌دهد (رضایی، ۱۳۷۸: ۲۹-۳۴).

زبان معیار یک گونه کاربردی رایج در میان همگان است و در هر زبانی نسبت به دیگر گونه‌ها فراگیرتر است و از نظر عاطفی و زیبایی‌شناسی، زبانی خشک و سترون است. این گونه زبانی، معیار و ملاک تشخیص سایر گونه‌هاست. این نظام یک معیار و هنجار غیر شخصی (همگانی) را بر همه گویندگان به آن زبان تحمیل می‌کند و چون کاربرد تمام این نظام در گفتار امکان ندارد، در این صورت دست به گزینشی از ساخت‌ها و کلمات در این نظام کلی می‌زند. این گزینش‌ها تابع بافت، موقعیت، زمان و مکان و سرشت فضای ارتباط و... است. این تفاوت گزینش باعث می‌شود که در دل یک زبان، گفتمان‌ها و متون مختلف پدید آید. این اختلاف به دلیل خروج از آن نظام معیار و نرم نیست، بلکه ناشی از چگونگی گزینش از آن نظام معیار است.

زبان، نظام گسترده‌ای متشکل از ساخت‌های کوچک و بزرگ مانند واج، واژه، عبارت، بند، گروه و الگوهای نحوی جمله است که امکان تولید ساختارهای بی‌نهایت را فراهم می‌کند. بی‌گمان یک نفر نمی‌تواند همه این امکانات و احتمالات بی‌نهایت را در گفتار خود به کار برد، بلکه بخشی از زبان را گزینش می‌کند. گزینش از نظام زبانی، متفاوت از



نظر



زبان معیار است و انحراف و خروج از این زبان، باعث تشخیص می‌شود و شکل خاصی به کلام می‌بخشد و به اصطلاح سبک خاص شخص را شکل می‌دهد. البته این گزینش مطلق نیست، بلکه باید در درون «مرزهای شناخته‌شدهٔ زبان» صورت پذیرد تا مخاطب را به واکنشی هدف‌مند و مؤثر برانگیزد. بنابراین، خروج از زبان معیار به دو گونه رخ می‌دهد: یکی «فراهنجاری»، یعنی خروجی که به هنری شدن زبان و شکل‌گیری «ادبیت» می‌انجامد و دیگری «هنجارستیزی» یا خروجی که به جانب آشفستگی و تخریب نظام معنایی در زبان می‌گراید (فتوحی، ۱۳۹۰: ۴۱).

خداوند با استفاده از این روش، امکانات مختلف زبانی را به کار گرفته و متنی ادبی خلق کرده است و معارف فراعرفی را در قالب آن ریخته و هدایت تمام بشریت را در طول تاریخ بر عهده گرفته است؛ یعنی از سویی ارتباط با زبان عادی را قطع نکرده و از سویی دیگر با خروج فراهنجاری از زبان معیار تشخیص خاصی به کلام خود داده است. بر اساس توضیح پیش گفته، زبان قرآن در درون مرزهای شناخته‌شدهٔ زبان اهل آن شناخته‌شده است و زبان آن از زبان عادی جدا نیست، اما تفاوت‌هایی با آن دارد که به‌هنگام فهم و تحلیل زبان قرآن توجه به آنها ضروری است. این تفاوت‌ها در حقیقت ناشی از همین ویژگی‌های مورد بحث در زبان ادبی قرآن است که باید در چارچوب قواعد موجود در حوزه این زبان فهم و تفسیر شود. از این رو، فهم این زبان خارج از قواعد زبان ادبی مصداق تفسیر به رأی است که باید به‌شدت از آن اجتناب کرد.

همچنین ارزیابی برداشت‌های دیگران از قرآن نیز نیازمند آشنایی با این قواعد است و در غیر این صورت، از مصادیق پیروی بدون علم است. بسیارند برداشت‌هایی که گروه‌های مختلف به دلیل ناآشنایی با زبان ادبی قرآن و قواعد حاکم بر آن داشته‌اند. در این میان، برخی به دلیل ناآشنایی با زبان ادبی قرآن و ویژگی‌های این زبان، قائل به زبان خاص - جدای از زبان عادی - برای قرآن شده و با کنار گذاشتن قواعد تفهیم و تفاهم موجود در زبان، هرگونه فهمی را صحیح دانسته‌اند؛ در حالی که این دیدگاه کاملاً مردود و تهدید بزرگی علیه آموزه‌های قرآنی است که همه آنها ناشی از ناآشنایی با زبان ادبی قرآن و اقتضائات آن است.

خروج فراهنجاری قرآن از زبان معیار در سطوح مختلف، بسیار جهت‌دار و هدف‌مند صورت گرفته است. این خروج فراهنجاری در اصطلاح ادبیات «برجسته‌سازی» نامیده

می‌شود (علوی مقدم، ۱۳۸۱: ۸۲). وجود این ویژگی ضمن تقویت بُعد ادبیت کلام، باعث تورم کلام شده، توجه خواننده را به خود جلب می‌کند و باعث به تأخیر افتادن ادراک پیام می‌شود و خواننده در مواجهه با آن نمی‌تواند بدون تفکر و دقت نظر از آن عبور کند (کارن، ۱۳۸۰: ۱۶۶) و چنان‌که در ادامه خواهد آمد شاید یکی از علل تأکیدهای قرآن بر عربی بودن قرآن و لزوم تدبر در آن همین ویژگی باشد. این امر یکی از تمایزهای قرآن از زبان عادی است که در آن جریان ادراک به‌طور خودکار صورت می‌گیرد و درنگی نمی‌شود، اما در زبان ادبی قرآن با تصرف در نظام عادی زبان، درنگ ایجاد می‌شود و جریان خواندن خودکار را دچار اختلال می‌سازد. از این‌رو، می‌توان گفت زبان قرآن به دلیل این ویژگی و ویژگی‌های دیگر که در ادامه بررسی می‌گردد، عادت شکن و درنگ آفرین است.

زبان عربی قواعد صرفی و نحوی و بلاغی معروفی دارد که ملاک تشخیص‌اند؛ چیزی که در هر زبانی معمول است، اما قرآن مانند دیگر متن‌های ادبی قوی به این قواعد محدود نبوده است، بلکه گاهی با خروج فراهنجاری و نه هنجارگریزی، تشخص خاصی به کلام می‌بخشد و معارف فرا عرفی را ارائه می‌کند. این امر یکی از محاسن ادبی قرآن است که نمونه‌هایی از آن در ادامه اشاره می‌شود. از این‌رو، باید با تعیین قواعد صرف و نحو و بلاغی معیار و مشهور، خروج فراهنجاری قرآن از آنها را بررسی کرد تا بخش دیگری از زیبایی‌های مغفول‌مانده این کتاب آسمانی احیا شود. اگر جرجانی، سیبویه، سکاکی یا خطیب قزوینی و دیگران قاعده‌ای را خلاف قرآن مطرح کرده‌اند، باید گفت این سخنان آنان حجت نیست، زیرا خلاف قرآن است. نیز اگر بنیان‌گذاران علوم ادبی مانند خلیل، سیبویه و اخفش قواعدی را بیان کرده‌اند، باید گفت که آنان به بیان کلی قواعد بسنده کرده، تمام استثنائات را بیان نکرده‌اند، چون خلاف آن در قرآن وجود دارد. این امر، استثنا نیست، بلکه خاص قرآن است، اما اهل زبان نیز با آن بیگانه نیستند و زیبایی آن را درک می‌کنند. از این‌رو، لازم است به‌عنوان شاخصه‌های سبک و بیان قرآنی بررسی و استخراج شوند. این بحث هرچند زائیده دوران معاصر و محصول اندیشه زبان‌شناسان روسی است، اما باید گفت پژوهشگران مسلمان نیز نه تنها با این مفهوم بیگانه نبوده‌اند، بلکه از آغاز اسلام به بررسی آن پرداخته‌اند و نوشته‌هایی در این زمینه دارند؛ هرچند بررسی‌های آنان به حکم عامل زمان و تفکیک‌نشدن و کلیت‌گرایی علوم، بازتاب پژوهش‌های امروزی را





نداشت. آنان از آغاز به منظور فهم قرآن کریم و دریافتن اسباب اعجاز آن، به این مطلب ره یافتند که در بیان قرآن کریم غرابت و سحر و وجود دارد که با بیان و تعبیر هنجار معمول آن زمان متفاوت است. به همین دلیل، مسئله «غریب» بودن آن به معنای متفاوت بودن آن با هنجار زمان خود مطرح شد و کتاب‌هایی با عنوان «غریب القرآن» نگاشته شد که هدف آنها نه تفسیر و ترجمه واژه‌های مهم قرآن، بلکه اشاره به تعبیرها، تشبیهات و استعاره‌هایی بود که قرآن در آنها غریبه‌نمایی یا آشنایی‌زدایی کرده بود (رضایی، ۱۳۹۲: ۷۱). در ادامه به بررسی این ویژگی قرآن در سطوح مختلف می‌پردازیم.

فراهنجارهای زبانی شکل‌های متعددی دارد و از جنبه‌های مختلف دسته‌بندی شده است. برخی، انواع برجسته‌سازی را در دو گروه موسیقایی و زبان‌شناسی تبیین می‌کنند (شمیسا، ۱۳۸۵: ۱۸۰-۱۷۸) و برخی دیگر، تفصیلی‌تر و در لایه‌های آوایی، واژگانی، نحوی، معنایی، بافتی، گویشی، سبکی و زمانی تبیین می‌کنند (صها، ۱۳۸۴: ۱۴۷-۱۶۲). در ادامه مواردی از کاربرد فراهنجاری زبانی در قرآن بررسی شده است:

### فراهنجار آوایی

متنی مانند قرآن که معارف فراعرفی ارائه می‌دهد، ضمن بهره‌مندی کامل از تمام امکانات زبان عربی و ضمن تقید به زبان هنجار، با خروج‌های هدف‌مند از آن و حرکت فراهنجاری در سطوح مختلف، معارف فراهنجاری خود را ارائه کرده است. فراهنجار آوایی خروج از صورت‌های آوایی رایج و کاربرد قواعد آوایی زبان بیرون از زبان معیار است (فتحی، ۱۳۹۰: ۴۲). قرآن در این سطح با پیوند دادن ویژگی‌های آوایی خاص با معنا، کیفیتی خاص به کلام خود بخشیده است. برای نمونه، در سوره «تبت» که از نابودی، خواری و حقارت ابولهب و زن او خبر می‌دهد، به‌خوبی می‌توان صدای کوبیدن پا بر زمین و له کردن و خرد شدن در زیر پا را از آن شنید. دو حرف «تب» در سجع آیه این صدا را منتقل می‌کند. این مورد، تنها نمونه و مثالی از موارد مشابه به آن در قرآن است و بررسی کامل آن مجال دیگری می‌طلبد. البته شناسایی بُعد آوایی زبان قرآن نیازمند بررسی بیشتر و آشنایی با بعد کاربردی آن در زبان عربی و نشان‌دادن تفاوت آنها با هم است تا برجستگی این هنر در قرآن بهتر قابل نشان دادن باشد (نک: خلیفه، ۱۴۲۶).

## فراهنجاری واژگانی

کاربرد واژه‌های نامتعارف که در زبان عادی رایج نیست، فراهنجاری واژگانی و خروج از زبان عادی یا انحراف از زبان معیار به‌شمار می‌رود. این امر، نه تنها در بلاغت جدید عیب به‌شمار نمی‌آید، بلکه یکی از زیبایی‌های یک متن ادبی است. واژه‌های ناآشنا و غیر معمول در زبان بر دو دسته‌اند: واژه‌های ناشناخته و واژه‌های نوساخته یا «نو واژه». واژه‌های ناشناخته از خود زبان‌اند، اما به دلیل نداشتن کاربرد به بخش‌های ناشناخته زبان رانده شده و در زبان معیار رواج ندارند، ولی واژه‌های نوساخته پیش‌تر در زبان نبوده‌اند و بر اساس قیاس دستوری ساخته شده‌اند (صهبا، ۱۳۸۴: ۱۶۲-۱۴۷).

این فراهنجاری واژگانی در هر دو نوع آن انواع مختلفی مانند نوع گویش می‌تواند داشته باشد. این بحث مجال دیگری می‌طلبد و ما تنها اشاره‌ای به آنها در زبان قرآن داریم. این ویژگی در زبان ادبی قرآن بسامد دارد. محققان در این زمینه پژوهش‌های گسترده‌ای انجام داده و فهرستی از فراهنجاری واژگانی در قرآن را ارائه کرده‌اند که هنوز نیازمند بررسی‌های دقیق‌تر است. قرآن با بهره‌گیری از گویش‌های مختلف زبان عربی و نیز واژه‌های معرب، نمود خاصی یافته است. در تاریخ نمونه‌هایی وجود دارد که برخی از صحابه به دلیل همین ویژگی خاص زبان قرآن، در مورد مفهوم برخی واژگان سرگردان شده‌اند، از جمله آنکه معنای کلمه «أَبًا» در آیه شریفه «وَفَاكِهَةً وَأَبًّا» (عبس: ۳۱) بر عمر بن الخطاب روشن نبود (سیوطی، ۱۹۷۳: ج ۱: ۱۱۳) و یا ابن عباس معنای کلمه «فاطر» را که پنج‌بار در قرآن به کار رفته، نمی‌دانست تا آنکه دو عرب بدوی در منازعه‌ای بر سر مالکیت یک چاه آب، از او داوری خواستند و یکی از آن دو در اثبات حقانیت خویش گفت: «أنا فطرتها» و ابن عباس از این کلام دریافت که فاطر به معنای ایجادکننده و آغازگر است (سیوطی، ۱۹۷۳: ج ۱: ۱۱۳). سیوطی در الاتقان نمونه‌ای از این واژگان را ارائه کرده است (سیوطی، ۱۹۷۳: ج ۱: ۱۰). افزون بر این، سطحی از واژگان در زبان قرآن به کار رفته و متناسب با سطح معارفی است که قرآن در صدد بیان آنها بوده و اصطلاح‌های خاص قرآنی می‌باشند؛ واژه‌هایی مثل «قرآن»، «سوره»، «وحی»، «لوح محفوظ»، «آخرت»، «برزخ» و... (نک: سعیدی‌روشن، ۱۳۸۹: ۲۳۸-۲۴۶). بحث‌های متفاوتی در مورد سطح واژگان قرآنی و دلالت‌شان بر معنا و تحول معنایی وجود دارد که پرداختن به آنها ما را از بحث دور می‌کند، اما با توضیحی که در باب زبان معیار و فراهنجار زبانی مطرح شد، به نظر می‌رسد بسیاری از این مباحث لازم به توضیح نباشند.



نظر

تحلیل زبان ادبی قرآن

## فراهنجاری نحوی

فراهنجار نحوی یکی از ویژگی‌های مهم زبان قرآن است که ما در اینجا به ذکر نمونه‌هایی از آن بسنده می‌کنیم. جابه‌جایی عناصر جمله و تغییر جایگاه معمول آنها برای مقاصد بلاغی و... فراهنجاری نحوی از ساخت عادی نحو زبان است (گنجلی، ۱۳۹۲: ۱۴۵-۱۶۴). متأسفانه این بخش از زیبایی‌های قرآن ناشناخته مانده است. از گذشته تاکنون گفته شده است که باید قرآن ملاک استخراج قواعد زبان عربی باشد، اما به نظر می‌رسد این دیدگاه صحیح نباشد، زیرا موجب می‌شود بسیاری از زیبایی‌های بیانی قرآن مخفی بماند. یکی از ویژگی‌ها و نقاط قوت متن ادبی که در ایجاد یک سبک خاص و تقویت بعد ادبی کلام تأثیرگذار است، نحو شخصی و خروج فراهنجاری از نحو معیار است. قواعد کلی زبان بر زبان عربی حاکم است و این زبان گستره زیادی دارد. قرآن در بیان خود با اهداف مختلفی از این گستره بهره برده و با خروج از ساخت عادی نحو، برجستگی خاصی به کلام خود داده است. این یکی از ویژگی‌های متون ادبی قوی و ماندگار است که با این خروج فراهنجاری از زبان عادی، بر نسل‌های مختلف نیز تأثیر گذارند. در ادامه برای نمونه به چند مورد بسنده می‌کنیم. اعراب به هم‌جوار، یکی از ویژگی‌های فراهنجاری نحوی قرآن است که در این باره ویژگی سبکی خاصی به آیات بخشیده است؛ مثلاً در آیه «وَقَطَّعْنَاهُمْ أَئْتِنِي عَشْرَةَ أَشْبَاطًا أُمَّمًا...» (اعراف: ۱۶۰)، «عشیره» مؤنث و «اسباطاً» مذکر است. بنابر قواعد علم نحو، تمییز اسم‌های عدد از ۱۰ تا ۱۰۰ مفرد و منصوب است و نیز عدد باید با معدود مطابقت کند. این قاعده از عدد ۳ تا ۱۰ برعکس است؛ عدد مفرد است و معدود جمع و اگر یکی مؤنث باشد، دیگری مذکر می‌شود، اما در اینجا «اسباطاً» مذکر و جمع آمده است.

یا مثلاً در آیه «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲۴)، «عَهْدِي» فاعل است، حال آنکه می‌باید «الظالمون» فاعل باشد. «الظالمون» به لحاظ معنوی فاعل است؛ یعنی در اصل می‌باید «لَا يَنَالُ الظَّالِمُ عَهْدَ اللَّهِ» باشد؛ یعنی ظالم نمی‌تواند از عهد خدا بهره ببرد، اما در اینجا قلب صورت گرفته است؛ «عهدی» فاعل و «ظالم» مفعول است و خداوند برای عظمت بخشیدن به مقام امامت و مقام عهد الهی که مبدا مقهور عنوان ظالم باشد، فاعل و مفعول را برعکس آورده است. البته در ترکیب این آیه برخی «الظالمين» را مفعول به و برخی نیز به قرائت مرفوع این آیه تمسک جسته‌اند که به نظر می‌رسد وجه فوق که برداشت نویسنده است نیز صحیح



باشد. این نمونه‌ها و نمونه‌های دیگر مثل اعراب به هم‌جوار، مشخصه‌های سبک قرآنی است که بررسی آنها با رویکرد سبکی در جهت تبیین بُعد ادبی قرآن ضروری دارد.

همچنین کاربرد ضمیر غایب «هو» در جاهای مختلف با هدف‌های خاصی صورت گرفته است؛ مثلاً در آغاز سوره اخلاص و مواردی دیگر، خداوند مقام ذات خود را با آن ضمیر پنهان کرده است. یا تغییر فاعل یک فعل که نمونه برجسته و مهم آن در سوره مبارکه کهف رخ داده است؛ برای مثال، در آیات ۷۹ تا ۸۲ این سوره، تأویل سه‌گونه کار حضرت موسی : در همراهی با خضر ذکر می‌شود و هر بار با یک فاعل از آن یاد می‌شود. در مورد چرایی این امر، مطالب مختلفی مطرح شده است، اما مهم در اینجا این ویژگی خاص کلام خداوند است که در عین مقاصد زیبایی‌شناسانه، انبوهی از معارف ناب را در خود جای داده است.

البته این موارد نیازمند بررسی دقیق‌تر و جامع‌تر است؛ موارد فوق نمونه‌ای از خروج قرآن از زبان عادی است که چه‌بسا از نظر صاحب‌نظران دارای ایراد باشد، ولی آنچه به قوت خود باقی است وجود این ویژگی در زبان قرآن است. در کتاب‌های صرف و نحو مواردی وجود دارد که نویسندگان به استناد متن قرآن استثنائاتی را برای قواعد بیان کرده‌اند، اما چنان‌که اشاره شد این کار باعث می‌شود بخش زیادی از زیبایی‌های ادبی قرآن نادیده گرفته شود. بر خلاف اعتقاد رایج، باید ساخت‌های عادی صرف و نحو عربی در زبان عربی استخراج شود و آن‌گاه به صورت مستقل و مقایسه‌ای نمونه‌های خروج قرآن از آنها مشخص شود تا برجستگی قرآن در این سطح مشخص گردد.

### فراهنجار معنایی

برجسته‌سازی ادبی بیشتر در حوزه معنا - انعطاف‌پذیرترین سطح زبان - صورت می‌گیرد. عدول از معیارهای معنایی تعیین‌کننده، همنشینی کلمات و رعایت نکردن مشخصه‌های معنایی حاکم بر کاربرد واژگان در زبان معیار، هنجارگریزی معنایی است (سنگری، ۱۳۸۱: ۴-۹).

این مطلب در زبان ادبی قرآن بسامد دارد. برای نمونه، در آیه «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَهَ بِالْهُدَىٰ وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَضْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ» (بقره: ۱۷۵)، همراه آمدن واژه «اشْتَرُوا» با «ضلاله و هدایت و عذاب و مغفرت» از لحاظ منطق معنایی زبان ناهنجار است، زیرا «اشْتَرُوا» در زنجیره عادی گفتار عربی با کالا هم‌نشین می‌شود، نه با «ضلاله و هدایت و



نظر



عذاب و مغفرت». نمونه بارزتر آن در آیه «وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ» (بقره: ۹۳) است که قرار گرفتن «نوشیدن» در کنار «گوساله» در زبان عادی ناهنجار است، زیرا «نوشیدن» در زنجیره گفتار عادی با «مایع» هم‌نشین می‌شود، نه با گوساله. با این تعبیر، خداوند متعال عمق عشق آنان به گوساله را به تصویر کشیده است. غیر از اهداف زیباشناسانه خداوند متعال با این تعبیرها، دریایی از معارف را به مخاطب منتقل می‌کند.

قاعده‌گریزی محتوایی در آرایه‌های معنوی و صورت‌های مجازی از جمله مجاز، استعاره، کنایه، تمثیل و... رخ می‌دهد که متعلق به ساخت‌های معنایی یا درونه زبان‌اند و آرایه معنایی نامیده می‌شوند. در مقابل، آرایه‌های لفظی به برونه زبان (آرایه‌های لفظی) تعلق دارند که شامل تکرار، جناس، واج‌آوایی، تکرار آغازین و خروج از نظم معمول کلمات و واژگان زبان است (فتوحی، ۱۳۹۰: ۴۷) که موارد آنها در قرآن بسامد دارد و بررسی همه آنها مجال دیگری را می‌طلبد.

### فراهنجار بافتی و زمانی

زبان عادی در بافت خود متغیرهایی را به کار می‌برد که با تغییر این متغیرها بافت زبان نیز تغییر می‌کند و گونه‌های کاربردی متفاوتی را ایجاد می‌کند. قرآن در قالب نظام کلی حاکم بر زبان عربی سخن گفته است، ولی با توجه به اینکه از سویی، حقایق مطرح در قرآن برای مردم آن زمان ناشناخته است و از سوی دیگر، کلام خداوند است و نیز در دو محیط متفاوت نازل شده و مخاطبان مختلف دارد و به عبارت دیگر، متغیرهای آن با زبان عادی متفاوت است، از این رو، بافتی فراهنجاری پیدا کرده است؛ یعنی به اقتضای هدف هدایتی خود کلمات خاصی را به کار برده است و با توجه به تفاوت مخاطب، متفاوت سخن گفته و در دل بافت اعتقادی غلط آنها، باورهای درست را بیان کرده است و از این طریق، متنی جاودان و فرا تاریخی ارائه داده و خود را از بافت زمانی عصر نزول اوج بخشیده است. در عین حال، متغیرهای بافت زبان عادی را نیز به کار برده و در قالب آنها به صورت معجزه‌آسا انقلاب فکری در جامعه ایجاد کرده است. قرآن با ارائه معارف فراعرفی مرتبط با سرنوشت تمام بشریت، با بیانی معجزه‌آسا از سطح زمان خود بالا رفته و متنی برای همه زمان‌ها ارائه کرده و بدین ترتیب، رسالت جهانی خود را انجام داده است.

با این توضیح، مشخص می‌گردد که چون قرآن در عصر جاهلیت نازل شد و آنان مانند



دیگر اهل زبان‌ها، با نظام کلی حاکم بر زبان عربی به صورت فطری آشنایی داشتند، از این‌رو، قرآن نمی‌توانسته بیرون از این نظام زبانی و جدای از زبان عادی سخن بگوید و در عین حال به هدف هدایتی خود دست یابد. از این‌رو، با به کارگیری این نظام کلی و تمایز زبان خود از زبان عادی و نه جدایی کلی، با مردم آن زمان و همه زمان‌ها سخن گفته است. این مطلب به معنای تأثیرپذیری از محیط نیست، بلکه تأثیرگذاری با سخن گفتن به شیوه‌ای است که اقناع مخاطب صورت بگیرد. شاید بتوان گفت که آنچه بر قرآن تأثیرگذار بوده نظام کلی زبان عربی عصر حضرت رسول اکرم ﷺ است که قرآن در پیام خود از آن تأثیر پذیرفت و خود را محصور و مقید بر چارچوبه کلی این زبان کرد. در عین حال، گفتمان خود را بر محیط عربی حاکم کرد؛ بدون اینکه در گفتمان خود از آن تأثیر پذیرد.

### فراهنجار سبکی

ویژگی‌های فراهنجاری زبان ادبی قرآن، تشخیص خاصی به آن داده و مجموع ویژگی‌های ناشناخته دیگر برجستگی خاصی به زبان آن بخشیده است که ماندگی برای آن نخواهد بود. قرآن کریم با به کار بردن ویژگی‌های فراهنجاری از سطح زبان عادی فراتر رفته و با هدف افزایش زمان ادراک و زیبایی بیان حقایق، متنی ارائه کرده است که احدی توان هم‌آورد با آن را ندارد. می‌توان گفت بخش عمده‌ای از وجوه اعجاز قرآن به سبک آن برگردد. به دلیل اینکه قرآن به زبان اعراب زمان رسول اکرم ﷺ نازل شد که با سبک‌های مختلف در زمان خود آشنایی داشتند، در برابر آن سر تسلیم فرود آوردند. هرچه آگاهی بیشتری از سبک‌های زبان عربی حاصل شود، عظمت سبک قرآن بهتر قابل درک می‌شود. از نکات قابل توجه در سبک قرآن آن است که حقایق ناب به شیوه ادبی بیان شده و هدف قرآن نیز ارائه همین حقایق بوده است. در این میان، سبکی که قرآن برای بیان آنها برگزید، نه تنها عرب‌های عصر نزول را مجذوب خود کرد، بلکه آن حقایق ناب را نیز در ذهن آنان جای داد.

قرآن از قلمروهای متفاوت زبان ادبی بهره برده و نمود خاصی به کلام خود داده است: اول آنکه گونه‌ای از سخن به کار برده است که از رهگذر گزینش آگاهانه و منظورمند الگوهای منظم زبان شکل گرفته و نقش اصلی آن اطلاع‌رسانی است که زبان و افزایه‌های





آن با توجه به موضوع، موقعیت، کارکرد، اهداف و محتوای سخن به کار برده شده و از این طریق احکام و اصول کلی مطرح شده است؛ دوم آنکه شیوه‌ای از کاربرد زبان دارد که افزودن بر نقش اطلاع‌رسانی، جلوه‌های زیباشناسانه و افزایه‌های هنری نیز در آن به کار رفته است؛ سوم آنکه شیوه‌ای از سخن دارد که اهداف زیبایی‌شناختی در همهٔ سازه‌های کلامی آن در سطوح زبان، عقاید، ساختار و پیرنگ اولویت دارد و همهٔ این سازه‌ها تابع هنجارهای زیبایی‌شناختی هستند و در فهم زبان قرآن در نظر گرفتن این سطوح ضروری است (نک: فتوحی، ۱۳۹۲: ۷۹).

### چندلایه‌بودن دلالت

یکی از تفاوت‌های سخن ادبی با سخن غیر ادبی در امر دلالت است. دلالت در زبان عادی، صریح و ارجاع مستقیم است، اما در سخن ادبی دلالت ضمنی و مبهم و چندلایه است. این کیفیت از آنجا حاصل می‌شود که نشانه (واژه) در گفتمان عادی و روزمره تک‌معنا، ولی در متن ادبی چندمعناست. بخش عمده آرایه‌های معنایی در زبان مجازی مثل استعاره، مجاز، کنایه، تمثیل و رمز، دست‌کم تلفیقی از دو امر یا چاشنی دو امرند و سبب تکثیر معنا می‌شوند (فتوحی، ۱۳۹۰: ۷۱). ادبیات با گریز از معنای معهود، از زبان متعارف انتقام می‌گیرد تا خواننده را در طلب یافتن معنای نامعهود به فرایند کشف سوق دهد. این امر، همان است که در سنت ادبیان چندلایه‌بودن متن ادبی نامیده می‌شود.

این ویژگی در بُعد ادبی قرآن نیز وجود دارد. کاربرد انواع مختلف آرایه‌های معنایی در بسیاری از آیات خواننده را به انبوهی از معانی ضمنی و چندلایه مشغول می‌کند. حال چه بسا این شبهه به ذهن خطور کند که بنابر این ویژگی‌ها باید متن قرآن نیز مانند متون ادبی، ویژگی «گشوده‌بودن» را داشته باشد و مثل معتقدان به اصالت خواننده که گشودگی متن ادبی را بدین معنا می‌گیرند که از هر متن می‌توان «بی‌شمار قرائت‌های آزاد» ارائه داد، از این‌رو از قرآن نیز می‌توان بی‌شمار قرائت‌های آزاد ارائه کرد.

بنابر این استدلال، متن میدانی برای تاخت و تاز خواننده است، پس طبیعی است که اگر مترجم و مفسر در مقام خواننده بر اساس نوع قرائتی که از متن می‌کند به ترجمه پردازد و مصداق امانت‌داری، ترجمان دقیق دریافت مترجم - خواننده از متن باشد، اما چنانکه

مطرح کنندگان نظریه تأویل<sup>۱</sup> نیز بیان کرده‌اند اولویت با متن است و نقش خواننده آن است که متن را به گفتمان بدل کند و یا به زبان دقیق‌تر ویژگی‌های گفتمانی متن را آشکار کند. از اینجاست که دریافت خود را با پرسشی ژرف‌تر و منسجم‌تر از متن شکل می‌دهد. چنین خواننده‌ای متن را یک نظام فرض می‌کند، پس پرسش‌گری خود را در جهتی به جریان می‌اندازد که منطق این نظام را دریابد و از این‌رو، هرچند خواننده به کندوکاو متن می‌پردازد، آن را از حقیقت خود تهی نمی‌کند. توضیح اینکه در پاسخ به این نقد که سخن گفتن از منطق متن، نفی چندلایگی متن ادبی است، باید گفت دریافت نظریه تأویل از منطق متن، دریافتی جزئی نیست. از آنجا که چگونگی منطق هر متن به چگونگی تمامیت متن بستگی دارد، یک متن باز، هرگز نمی‌تواند منطق بسته داشته باشد. ما اساس این بحث را بر این پایه نهاده‌ایم که متن ادبی هم برای نویسنده و هم برای خواننده فرایند کشف است. اما کشفی که بر داده‌های مرتبط و معین شکل می‌گیرد. آزادی خواننده از آغاز دچار قیدی دوگانه است: قید زبان به‌عنوان نظام و قید نوعی کارکرد خاص زبانی که متن را پدید آورده است. خواننده‌ای که بی‌اعتنا به این قیدها عمل کند، متن را نمی‌خواند و دغدغه‌های خود را واگویی می‌کند، پس مترجم - خواننده ناچار است که دریافت خود را از متن بر پایه فهم این قیود بنا کند (میرعمادی، ۱۳۷۹: ۴۵).

آن‌چنان که اشاره شد فهم معانی و منطق قرآن به چگونگی تمامیت متن بستگی دارد. آگاهی داشتن کامل از چگونگی تمامیت متن قرآن و رسیدن به تمام سطوح معارف قرآن منحصر در حضرت رسول اکرم ﷺ و عترت پاک اوست که مخاطبان اصلی قرآن هستند.

۱. نظریه تأویل «la théorie du sens» از جمله نظریه‌های ترجمه است که فرایند ترجمه و فهم را زبان‌شناسی - محور نمی‌داند. مبانی این نظریه را دو بانوی فرانسوی (D. Seleskovitch and M. Lederer) شکل دادند. یکی از پیش‌فرض‌های این نظریه که می‌کوشد فرایند ترجمه را به عرصه مطالعاتی مستقلی بدل کند، حضور موقعیت ارتباط با واقعیت گفتمانی متن «réalité discursive» است. از زمان سمبولیست‌ها، اغلب نویسندگان یا منتقدان ادبی با تکیه بر این استدلال که متن ادبی خودبسته است، هدف ارتباطی آن را انکار کرده‌اند. به گفته رولان بارت، نوشتن فعل لازم است. ادبیات عرصه‌ای است که ماجراجویی نوعی کندوکاو زبانی را می‌طلبد، اما نظریه تأویل، بیان مطلب به این نحو را اغراق‌آمیز می‌داند. بی‌شک ادبیاتی که دغدغه ارتباط معمول را داشته باشد، علت وجودی خود را انکار کرده است. با این همه، ادبیات نیز مانند دیگر انواع هنر نبردی علیه سکوت، فراموشی و مرگ است که مخاطبی می‌جوید، پس حامل معنا و به‌ناچار زمینه نوعی ارتباط است؛ و هرچند یک خبر متعین را به نحوی پیش - اندیشیده منتقل نمی‌کند، حامل واقعیتی است. ادبیات نگاهی به جهان و حقیقتی اخلاقی و ارزشی زیباشناختی است، و متن از این گونه بر خواننده مؤثر می‌افتد. ادبیات بستر ارتباطی، پویا و زیاست که حاصل آن لذت و آگاهی است (میرعمادی، ۱۳۷۹: ۴۵).





آنچنانکه در روایت‌های مختلف به آن اشاره شده است.<sup>۱</sup> از این رو، مراجعه به آنان برای فهم معانی و منطق قرآنی لازم است. گفتنی است روایت‌هایی که در آنها قرآن ذو وجهین معرفی می‌شود، تأیید مطلب پیش گفته است.<sup>۲</sup> از آنچه گفته شد مفهوم این روایت‌ها بهتر قابل درک است. این روایت‌ها درصدد بیان زبان خاص برای قرآن و از این رو، روش خاص فهم برای آن نیستند تا کسی با تمسک به آنها با دورکردن زبان قرآن از زبان عادی و نپذیرفتن ظواهر آیات، انواع برداشت‌های شخصی را به قرآن نسبت بدهد.

### ابهام هنری

یکی از تمایزهای زبان ادبی از زبان عادی در مسئله ابهام است. ابهام مانع برقراری ارتباط زبانی است، ولی ادبیات گوهر ذاتی خویش را از ابهام حاصل می‌کند. ابهام هنری با اغلاق و دشواری فرق دارد و عبارت است از چندمعنایی‌ای که جوهره ادبیات ماندگار است. چنین ابهامی برای متن ادبی ارزش و فضیلت به‌شمار می‌آید. ابهام‌های ژرف مولود معانی بزرگ‌اند؛ هرچه معانی بزرگ‌تر و بیکرانه‌تر باشد، زمینه هنری تری برای خلق ابهام در متن فراهم می‌آید. ابهام زمینه را برای فعال‌سازی ادراک و تقویت ذهن فراهم می‌کند و کارکردی مؤثر در رشد و بالندگی مهارت‌های تفسیری و گسترش دامنه اندیشه و تفکر دارد. ارزش ابهام هر متن به میزان واکنش‌هایی است که در مخاطبان بر می‌انگیزد. با مطالعه ابهام راز جاودانگی متن‌های برتر ادبی نیز گشوده خواهد شد. قرآن کتاب آسمانی و وسیله هدایت تمام بشریت است و هر روز عظمت آن آشکارتر می‌شود. یکی از نکات قابل تأمل

۱. برای نمونه نک: کلینی (بی‌تا)، ج ۱: ۲۲۸؛ بحرانی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۶؛ و با اندک تفاوتی: فیض کاشانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۰.  
 ۲. این روایت‌ها در متون شیعه و اهل سنت آمده است که به برخی نمونه‌ها اشاره می‌شود: «قال رسول الله ﷺ: ما أنزل الله عز وجل آیه الا ولها ظهر و بطن و کل حرف حدّ و کل حدّ مطلع» (متقی هندی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۵۵۰؛ ح ۲۶۶۱): خداوند هیچ آیه‌ای نازل نکرد، مگر اینکه برای آن «ظهر و بطنی» هست، هر حرفی حدی است و هر حدی مطلعی است. در بیان دیگری از رسول الله ﷺ آمده است: «اجل! انا أقرأ لبطن وانتم تقرأونه لظهر. قالوا یا رسول الله ﷺ! ما البطن؟ قال: أقرأه أتدبره و اعمل بما فيه و تقرأونه انتم هكذا و أشار بیده فاترها» (متقی هندی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۶۲۲؛ ح ۲۸۷۹): آری! من قرآن را برای ژرفایش می‌خوانم و شما برای ظاهرش. پرسیدند: ای رسول خدا، ژرفا و بطن قرآن چیست؟ فرمود: من می‌خوانم و تدبّر در قرآن می‌کنم و بدن عمل می‌کنم، ولی شما این چنین می‌خوانید [دست را بر خطوط مرور داد و نمایاند که چشم را مانند دست، تنها بر ظاهر خطوط قرآن عبور می‌دهید. نیز در روایتی آمده است: «عن ابن مسعود: قال رسول الله ﷺ: انزل الله القرآن علی سبعة احرف لکل حرف منها ظهر و بطن و لکل حرف حد و لکل حد مطلع» (طبری، ۱۴۱۲، حاشیه، ج ۱: ۲۱): خداوند قرآن را بر هفت حرف نازل کرده است که هر حرف آن دارای ظهر و بطن است ...

در زبان ادبی قرآن وجود ویژگی ابهام در آن است که در سطوح مختلف قابل بررسی است. برای نمونه، می‌توان به ابهام در سطح کنایه‌های قرآنی اشاره کرد. کنایه در جوهره خود ابهام‌زاست؛ تعریف‌هایی که در کتاب‌های بلاغت در مورد ابهام هست، تا حدی شبیه هم‌اند. بیشتر عالمان بلاغت بر اختیار داشتن خواننده در پذیرش معنای حقیقی یا کنایی تأکید کرده‌اند؛ یعنی خواننده مخیر است مصداق یا دلالت اولیه را بپذیرد و یا بر اساس لوازم کنایی، فقط بر معنای کنایی متوقف باشد (نک: شیخ امین، ۱۹۸۴، الجزء الثانی: ۱۵۳). بر این اساس با توجه به اینکه در قرآن به کنایه از واژه «عرش» استفاده شده، این تعبیر با ابهام همراه است و گروه‌هایی مانند مجسمه و مشبهه دلالت اولیه را پذیرفته و در مورد خداوند متعال قائل به صفات جسمانی شده‌اند؛ در مقابل برخی دیگر، معنای کنایی آن را پذیرفته و آن را کنایه از سیطره و استعلاى خداوند گرفته‌اند.

ابهام دارای یک پیشینه بلاغی است. وجود ابهام در متن ادبی در حوزه بلاغت از آغاز تاریخ تا سده بیستم خوشایند به نظر نمی‌آمد و در نظر بلاغیان پیشین تا حدودی به‌عنوان یک اصطلاح تحقیرآمیز به کار می‌رفت. در میراث بلاغی اسلامی بحث از ابهام با اصطلاح‌های «اتساع» و «تأویل» در باب آیات متشابه و حروف مقطعه در آغاز سوره‌های قرآن کریم از سوی متکلمان آغاز شد و به دیدگاه‌های متفاوت و متناقضی انجامید. کلام مبهم و متشابه را برخی بلیغ و برخی غیر بلیغ شمرده‌اند. بلاغیان قدیم پیچیدگی‌های کلام را با اوصاف «غرابت»، «تعقید» و «اغلاق» نکوهش می‌کردند و در منابع بلاغت اسلامی، تعریف «ابهام» گاه نزدیک به «ابهام» (دو معنایی) است و نگاهی مثبت بدان وجود دارد و برای آن درجه‌ای از زیبایی قائل می‌شوند و آن هنگامی است که هدف آن بیان معنای دور، یا معنای نزدیک باشد (رازی، ۱۳۱۷: ۱۱۳). بلاغیان مسلمان به جنبه‌های دو معنایی کلام بسیار توجه نشان داده‌اند و این مقوله را در ذیل اصطلاح‌های «تخیل»، «توریه»، «مغالطه»، «توجیه»، «توالد الضدین»، «محمتمل الضدین» و «توهیم» به بحث گذاشته‌اند. برخی نیز بین ابهام و ایهام تفاوت قائل می‌شوند و برای هر دو ارزش زیبایی‌شناسانه قائل می‌شوند (المصری، ۱۹۵۷: ۳۰۶). گرچه دیدگاه عمومی در متون آموزشی بلاغت، ابهام و پیچیدگی کلام را ناپسند می‌شمرد، اما کسانی بوده‌اند که برای ابهام و سخن چندوجهی ارزش قائل شده‌اند. یحیی بن حمزه علوی (متوفی ۷۴۹ ق.) از معدود بلاغیانی است که تکثر معنای ابهام را عامل بلاغت کلام شمرده و گفته است: «معنا چون در کلام مبهم درآید، بلاغت آن می‌افزاید و اعجاب و فخامت پیدا می‌کند، زیرا وقتی گوش



نظر

تحلیل زبان ادبی قرآن



متوجه ابهام شود، شنونده به راه‌های مختلف می‌رود» (علوی، ۱۳۳۲، ج ۲: ۷۸). توجه به اتساع (گسترش‌پذیری) کلام و بلاغت تأویل، از سده سوم هجری در میان متکلمان و مفسران قرآن به‌ویژه در تفسیر آیات متشابه و رمزهای قرآن دیده می‌شود.

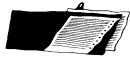
موضع بلاغت سنتی غرب نسبت به ابهام در دو جریان فن خطابه و فن شعر تفاوت دارد: در اولی، مناقشه‌انگیز است و در دومی، ابهام و زبان مجازی و بیان کلیات اساس شعر را شکل می‌دهد. البته ابهام به‌منزله یک اصل زیبایی‌شناختی در تاریخ هنر زمانی پدیدار شد که هنرمندان به عمد ساختارهای پیچیده‌ای را طراحی کردند تا صورت‌های متنوعی از معانی را بیافرینند. تحولات مهم در حوزه علم، موجب دگرگونی‌های بنیادین در عرصه فرهنگ شد. از سده بیستم معنای زندگی روی در تغییر نهاد و در پی آن، ذائقه بشر و ذوق زیبایی‌شناسی مدرن به کلام چند چهره مشتاق‌تر شد و از خوانش متون مبهم لذت بیشتری بُرد. در نتیجه، ابهام در آثار هنری به‌جد ارزش پیدا کرد و دیدگاه‌های نظری و پژوهش‌های جدی‌تری در باب این مسئله صورت گرفت. در مکتب‌های نقد جدید، ابهام، معادل ابهام و دو معنایی و مهم‌ترین عنصر متن ادبی شمرده شد و برخی نویسندگان نگاه‌ها را به‌جد به این موضوع معطوف ساختند (احمدی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۶۹). بر اساس تعریف‌های جدید از ابهام، آن دسته از دشواری‌های واژگانی، پیچیدگی‌های نحوی و بیانی و... که خواننده را به بن‌بست معنایی می‌کشاند، ابهام شمرده نمی‌شود، زیرا در آنها رایحه زیبایی‌شناختی وجود ندارد، اما ابهام هنری به بن‌بست متن نمی‌انجامد، بلکه متن از رهگذر این نوع ابهام، افق‌های جدیدی را به روی خواننده می‌گشاید و واکنش‌های شگفتی در او برمی‌انگیزد و عطش او را برای تدارک توجه معناشناختی متن زیاد می‌کند (فتوحی، ۱۳۸۷: ۱۷-۳۶).

این ویژگی نیز در قرآن بسامد دارد و لازم است با نگاهی دقیق به بررسی این موضوع در قرآن پردازیم و حدود معنایی آن را مشخص کنیم. وقتی در متنی مانند قرآن سخن از ابهام مطرح می‌شود، منظور آن است که فهم آن نیازمند تأمل و درنگ است و مثل گفتار روزانه به‌سادگی و بدون تفکر نمی‌توان متن آن را خواند و به مقصود حقیقی آن دست یافت. قرآن به‌مثابه یک متن ادبی، گاه مطالب را به گونه‌ای بیان می‌کند که مخاطب به‌هنگام مواجهه با آن درنگ کند و با تفکر در آیات به مقاصد مورد نظر آنها دست یابد. هدف قرآن از چنین کاربردی فقط واداشتن مخاطب به تفکر و تعقل و رساندن او به مقاصد والای مورد نظر قرآن است، نه اینکه در پی ایجاد یک متن هنری صرف باشد.

به دلیل اینکه فهم انواع تشبیه، استعاره، مجاز و ... که گاه با ابهام هنری همراه هستند، نیازمند تفکر و به کارگیری خیال است، به صورت طبیعی روند خوانش متن را گُند می‌کند. این گُندشدن خوانش برای متنی مثل قرآن که هدفش هدایت همراه با تعقل است، حسن بزرگی است که به صورت اعجاز‌آمیز به کار رفته است. این ویژگی چنانکه اشاره شد ناشی از بُعد ادبی قرآن است. از سوی دیگر، گستره معارف قرآنی بر روند این خوانش تأثیرگذار است. از این رو، در جای جای قرآن کریم همه نسل‌های بشر به تفکر و تعقل و فهم حقایق ناب دعوت شده‌اند.

با این وجود، بودن چنین ویژگی‌ای در قرآن سبب نمی‌شود که اصالت و سرشت اولیه زبان تغییر کند تا کسی قائل شود که زبان قرآن از زبان عادی بیگانه است و دارای شیوه خاص به خود در انتقال مفاهیم است و به کلی زبان قرآن را از زبان عادی مردم عرب زبان عصر پیامبر ۹ جدا کرده و بر اساس این پندار، انبوه مطالب بی‌اساس به قرآن نسبت داده شود. در عوض، وجود چنین ویژگی‌هایی در زبان قرآن بدان معناست که در بسیاری از آیات آشنایی با قواعد حاکم بر متن ادبی ضرورت دارد. بسیاری از کتاب‌هایی که در زمینه بلاغت قرآن نوشته شده‌اند با همین هدف بوده است، اما نکته مهم در اینجا آن است که علوم ادبی نقش بسیار مهمی در فهم ایفا می‌کنند. از این رو، در مباحث روش‌شناسی فهم قرآن توجه به این علوم اهمیت دارد و لازم است با یک نگاه جامع‌تر به بازخوانی نقش این حوزه از علوم در فهم زبان قرآن پرداخته شود.

از توضیح فوق شاید بتوان مفهوم آیاتی مانند «إِنَّا جَعَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (زخرف: ۳) و «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف: ۲) که در آنها عربی بودن قرآن به عنوان یک فضیلت مطرح شده است بهتر فهمید. در این آیه، پس از تأکید بر عربی بودن قرآن به لزوم تعقل اشاره شده است. این سیاق می‌رساند که صفت عربی بودن قرآن ویژگی خاص آن است که به دلیل همین ویژگی لازم است با تفکر و تعقل فهمیده شود و نمی‌توان مثل سخنان روزمره بدون نیاز به تفکر به مقاصد آن دست یافت. از این رو، به عنوان یک احتمال می‌توان گفت قرآن با قید عربی بودن بر همین ویژگی ادبی خود اشاره دارد که بخش عمده‌ای از زیبایی‌ها و معارف قرآنی در آن نهفته است. این وجه به‌ویژه با توجه به آیه دوم سوره یوسف پررنگ‌تر می‌شود. در سیاق این آیه، داستان حضرت یوسف سرشار از زیبایی‌های ادبی است.





گفتنی است که مفسران این آیه و آیات مشابه آن را به اشکال مختلف تفسیر کرده‌اند. بیشتر آنان عربی را بر همان ظاهرش حمل کرده‌اند. برای نمونه، علامه طباطبایی ذیل آیه دوم سوره یوسف آورده است: عبارت «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» از قبیل توسعه خطاب و عمومیت دادن به آن است، زیرا سوره با خطاب به شخص رسول خدا ﷺ افتتاح شده و می‌فرماید: «تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ» و بعدها هم باز خطاب به شخص ایشان می‌فرماید: «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ». بنابراین، معنای آیه این می‌شود: ما این کتاب را در مرحله نزول، ملبس به لباس عربی و آراسته به زیور آن نازل کردیم تا در خور تعقل تو و قوم و امت تو باشد، و اگر در مرحله وحی به قالب الفاظ خواندنی در نمی‌آمد و به لباس واژه عربی ملبس نمی‌شد، قوم تو پی به اسرار آیات آن نمی‌بردند و فقط ویژه فهم تو می‌شد، چون وحی و تعلیمش اختصاص به تو داشت و این خود دلالت می‌کند بر اینکه الفاظ کتاب عزیز به سبب اینکه وحی است و به زبان عربی است، توانسته است اسرار آیات و حقایق معارف الهی را ضبط و حفظ کند. به عبارت دیگر، در حفظ و ضبط آیات الهی دو چیز دخالت دارد: یکی اینکه وحی از مقوله لفظ است و اگر معانی الفاظ وحی می‌شد و الفاظ حاکی از آن معانی الفاظ رسول خدا ﷺ می‌بود. مانند احادیث قدسی - آن اسرار محفوظ نمی‌ماند؛ دوم اینکه اگر به زبان عربی نازل نمی‌شد و یا اگر می‌شد، ولی رسول خدا ﷺ آن را به لغت دیگری ترجمه می‌کرد، پاره‌ای از آن اسرار بر عقول مردم مخفی می‌ماند و دست تعقل و فهم بشر به آنها نمی‌رسید (طباطبایی، ۱۹۷۳، ج ۸: ۶۵).

این تفسیر علامه در حد خود قابل پذیرش است، اما توضیحی که ایشان در باب قید «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» آورده‌اند، خالی از اشکال نیست، زیرا نخست می‌فرماید این قید از قبیل توسعه خطاب و عمومیت دادن به آن است و اینکه خطاب را از رسول ﷺ متوجه همگان می‌کند، اما در ادامه این قید و لزوم تفکر را منحصر به مردم عرب زبان می‌کند، در حالی که همه مردم مخاطب قرآن‌اند و همه موظف به تعقل در آن هستند. با این توضیح علامه لازم می‌آید مردمان غیر عرب‌زبان که قرآن به زبان آنها نازل نشده است، می‌توانند احتجاج کنند که چون قرآن به زبان ما نازل نشده است ما مأمور به تفکر نیستیم؛ هر چند در آیات دیگر عموم مردم دعوت به تفکر شده‌اند. از این رو، تأکید بر عربی بودن قرآن و لزوم تعقل در آن به چیزی بر می‌گردد که در خود قرآن است، نه اینکه عربی بودن فضیلتی باشد که قرآن قصد تأکید بر آن را داشته باشد پس باید میان نزول عربی قرآن و لزوم تعقل در آن رابطه‌ای منطقی برقرار باشد.



همچنین آیات متعددی در باب نزول قرآن به زبان عربی و با صفت «مبین» در قرآن هست که پرداختن به همه آنها نیازمند مجال دیگری است که به احتمال تفسیر علامه نیز با نظر به دیگر آیات بوده باشد. ممکن است اشکال شود که خداوند در آیات متعدد به ویژه آیه قبل از آیه سوم سوره زخرف، از قرآن با صفت مبین یاد کرده است یا اینکه در آیه «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعر: ۱۹۵)، عربی مبین را به عنوان زبان قرآن مطرح می کند. این مطلب و ماهیت صفت «مبین» در مقاله جداگانه‌ای در دست نگارش است و در اینجا به اجمال باید گفت آشکار بودن غیر از سادگی و فهم بدون تعقل است. قرآن آن گونه سخن گفته است که همه مردم سخن می گویند، ولی با همان تغییر نقش‌ها در زبان که بدان اشاره شد. پشتوانه این نظر که روشنی غیر از سادگی است، تفسیرهای مختلفی است که از همان سده‌های نخست تا کنون برای قرآن نوشته شده است.

### تناسب بنیاد و صدق محض

مسئله دیگری که سخن ادبی را از سخن غیر ادبی متمایز می سازد، صدق و کذب گزاره‌هاست. در گفت‌وگوهای روزمره صدق گزاره یا خبر در درجه اول اهمیت قرار دارد و گزاره‌های آن صدق و کذب پذیرند، اما گزاره‌های ادبی صدق و کذب پذیر نیستند. هیچ‌گاه نمی‌پرسیم که شاعر درباره توصیفی که از چیزی ارائه می‌دهد راست می‌گوید یا دروغ، بلکه آنچه در سخن ادبی در اولویت قرار دارد، آفرینش ساخت‌های متناسب میان عناصر متن است. تناسب‌های آوایی، تناسب لفظی (آرایه بدیعی) و تناسب‌های معنایی (تشبیه، استعاره و...) برای متن ادبی ارزش به‌شمار می‌آید. به همین دلیل، زبان ادبیات را تناسب بنیاد می‌خوانیم و نه صدق و کذب بنیاد (نک: فتوحی، ۱۳۹۰: ۷۳). متون ادبی غیر از قرآن به دلیل اینکه ساخته خیال است محتمل صدق و کذب نیست؛ یعنی نمی‌توان درستی و نادرستی گزاره‌های ادبی را با آزمون مطابقت با واقع سنجید و با این آزمون، رابطه یک گزاره ادبی را با واقعیت هستی اثبات یا ابطال کرد. اما متن ادبی قرآن تناسب بنیاد است، اما ساخته خیال نیست، بلکه مجموعه حقایقی است که با زبان هنری بیان شده است. زبان هنری در خدمت این حقایق است، نه اینکه هدف تنها ایجاد یک متن هنری و ادبی باشد. به بیان دیگر، زبان قرآن هنرنمایی در متن واقع است. شاید یکی از بحث‌های مهم در حوزه زبان قرآن همین مسئله باشد که با توجه به زبان ادبی قرآن و جایگاه خیال در زبان ادبی، جایگاه این عنصر در زبان قرآن کجاست؟ مجاز، تشبیه،





استعاره، کنایه، تمثیل و دیگر صور خیال از ویژگی‌هایی است که قرآن به کمال واجد آنهاست. محل تشکیل این صور خیال است و در متون ادبی، غیر از قرآن، برای ایجاد یک متن هنری استفاده می‌شود؛ بدون اینکه ناظر به واقعیتی در بیرون باشد. از این رو، نمی‌توان درستی یا نادرستی گزاره‌های آن را با آزمون مطابقت با واقع سنجید. نظر به اهمیت این بحث در زبان قرآن برخی محققان و مفسران از جمله علامه طباطبایی در تفسیر ارزشمند المیزان بسیار بدان پرداخته‌اند. ایشان در عین پذیرش مجاز در قرآن، بنیاد و اساس بیان قرآن را حمل بر معانی حقیقی کرده‌اند، مگر اینکه قرینه‌ای بر معنای مجازی وجود داشته باشد. برای نمونه، علامه در تفسیر در آیه «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» (بقره: ۲۷۵)، پس از نقل سخن کسانی که می‌گویند: این گونه سخن گفتن از باب مماشات با فرهنگ مردم عرب زبان است که می‌پنداشتند دیوانگی ناشی از تأثیر شیطان است و این گونه سخن گفتن چون یک تشبیه صرف است، خالی از اشکال است، زیرا خالی از هرگونه حکم است و مطابقت با واقع در آن ملحوظ نیست. آن را نقد می‌کند و می‌گوید: «خداوند منزله از آن است که سخن خویش را بر باطل و لغو استوار سازد، مگر آنکه بطلان آن و نفی آن را باز گوید (طباطبایی، ۱۹۷۳، ج ۲: ۳۱۴). برخی نیز با طرح بحث حقیقت و مجاز فلسفی و ادبی و تفکیک آنها از یکدیگر و نیز اعتبار شأنیت نوعی مشبّه در قضیه مجازی، وجود مجاز ادبی در قرآن را پذیرفته‌اند (نک: سعیدی‌روشن، ۱۳۸۹: ۲۹۹-۳۰۴).

ضمن تأیید سخن این بزرگان باید افزود که قرآن با هدف هدایت مردم، زبان عربی را با همان سرشت اولیه و ذاتی‌اش برگزید و سپس با شدت و ضعف نقش‌ها و کارکردهای آن زبان را تغییر داد و متنی سرشار از حقایق ناب را پیش روی مردم قرار داد. منظور ما از شدت و ضعف، نه آن است که قرآن از نظر بلاغت متفاوت است، بلکه مقصود آن است که با توجه به جایگاه کلام، تغییرهای متناسب آن را در نقش‌ها و عناصر زبانی ایجاد کرد؛ آنجا که در مقام بیان احکام و امور عادی زندگی مردم است، به زبان عادی نزدیک شده و تغییر نقش‌ها کم‌رنگ‌تر است. در اینجا چنان پیش می‌رود که برای بیان واقع خیال مخاطب را به پرواز در می‌آورد تا بتواند او را به آن واقعیت مورد نظر خود نزدیک سازد. انواع مجاز، استعاره، تشبیه و ... را متناسب به کار می‌برد و بدین ترتیب، واقعیت‌های متعالی را در ظرف الفاظ ریخته و برای مخاطبان خود قابل درک کرده است. قرآن خیال‌پردازی نمی‌کند، بلکه واقعیت‌های محض را در چارچوب نظام زبان عربی ریخته و با تمام

محدودیت‌ها و کمبودهای این زبان، خیال‌انگیزی کرده است. قرآن انواع مجاز، تشبیه، استعاره و ... را به کار برده تا واقعیت‌های متعالی را قابل درک کند. پس اساس این صور در قرآن بر واقعیت مبتنی است، اما این پیوند از طریق خیال‌انگیزی مخاطب صورت گرفته است. در این مرحله پیوند با مخاطب، دیگر اساساً جای طرح سؤال از حقیقت و مجاز بیان قرآنی نیست؛ مثلاً وقتی خداوند می‌فرماید: «يَجْعَلُونَ أَضْيَابَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ حُدُورَ الْمَوْتِ» (بقره: ۱۹)، نمی‌توان پرسید که آیا به واقع آنها همه انگشتانشان را در گوششان قرار می‌دهند. آیه از یک واقعیت بیرونی خبر می‌دهد، منتها برای نزدیکی آن به ذهن مخاطب و درک درست، خیال او را به کار می‌گیرد. نکته اساسی در اینجا آن است که ما باید سطوح مختلف بیانی قرآن را در نظر بگیریم، تا ماهیت وجودی مجاز با اشکال مختلف آن در قرآن بهتر قابل فهم باشد.

### ماهیت مجاز و نقش عنصر خیال در آن

گفتیم که قرآن در درون مرزهای شناخته‌شدهٔ زبان عربی که برای همه مردمان عرب‌زبان شناخته شده است، سخن گفته و همان عناصر زبانی‌ای را به کار برده است که در زبان عادی عربی به کار می‌رود. آن‌گاه برای بیان بهتر واقعیت‌ها تنها تغییراتی در نقش و کارکرد این عناصر ایجاد کرده است و این کار در هر زبانی معمول است. از این‌رو، فهم ادبیت قرآن نیازمند منحصراً شدن به نظام زبانی حاکم بر زبان عربی است. خروج قرآن از این نظام زبانی و جدا کردن زبان قرآن از زبان عادی و قائل شدن به زبان خاص برای قرآن با هر عنوانی (تمثیل، نماد، ویژه هدایت و ...) اقدامی است که بر اساس قواعد زبان‌شناختی هیچ مبنایی ندارد و زمینه را برای برداشت‌های سلیقه‌ای از قرآن و طرح دیدگاه‌هایی مثل پلورالیسم در فهم آماده می‌سازد که می‌تواند آسیب‌های جدی بر آموزه‌های قرآنی باشد.

نکته مهمی که با وجود کاربرد مجاز در زبان ادبی، ارتباط آن را با زبان عادی قطع نمی‌کند، آن است که هرچند شالوده متن ادبی را عنصر تخیل شکل می‌دهد، یک عنصر خبری ناگزیر در آن موجود است که نخستین گام ارتباطی یا به تعبیر ما بُنِ معناست. ناگزیری عنصر خبری از آن روست که منطق زبان متعارف بر حضور خبر شکل می‌گیرد و ادبیات اگرچه به این بهانه زنده است تا زبان متعارف را انکار کند، به‌ناچار بر بستر آن شکل می‌گیرد. پس علت وجودی ادبیات، توانایی پذیرش منطق زبان و نیز توانایی عصیان علیه





آن است و تحقق آن نه با رهایی از جبر زبان، بلکه با فراگذشتن از یکی از ویژگی‌های بنیادی زبان معهود، یعنی خبر عاری از ابهام صورت می‌گیرد. ادبیات با گریز از معنای معهود از زبان متعارف انتقام می‌گیرد تا خواننده را در طلب یافتن معنای نامعهود به فرایند کشف سوق دهد. معنای معهود تبلور محتوای معهود است، پس هر نوع تلاش برای رهایی از آن، از همان آغاز تلاشی در عرصه فرم است. از همین رو، فرم در ادبیات بنیادی‌ترین سازه و خود عالی‌ترین تحقق تمامیت متن است. این در هم تافتگی فرم و محتوا، اصلی‌ترین شاخص متن ادبی است و نظامی پدید می‌آورد که دلالت‌های آن نامتعارف و چندپهلوست. پس خواننده گرچه در جهانی معهود - جهان باز - سر می‌کند، با آن بیگانه است و این بیگانگی از میان نمی‌رود، مگر آنکه جلوه‌ای از دلالت‌های این نظام را کشف کند. بنابراین ادبیات ماهیت پرسش‌گر خود را به خواننده تسری می‌دهد و خواننده بنابر نوع پرسشی که از متن می‌کند، پاسخ می‌گیرد و وقتی پرسش او از پرسش نویسنده متفاوت باشد، جلوه تازه‌ای از امکانات متن ظاهر می‌شود. باری، فرایند کشف که با نویسنده شروع شده بود، ادامه می‌یابد و به خوانندگان در مکان‌ها و زبان‌های دیگر می‌رسد و راز ماندگاری ادبیات در همین رستن از قید زمان و مکان است.

### متن ادبی مولود ایدئولوژی

ایدئولوژی قرآنی که در دل عصر جاهلیت طراحی شد، یکی از ویژگی‌های قرآن است که توجه به آن در فهم زبان قرآن بسیار مهم است. سطوح مختلف معنایی، آوایی، واژگانی، نحوی و بافتی قرآن در راستای همین ایدئولوژی انتخاب شده است. این یکی از وجوه اعجاز قرآن است که با به‌کارگیری زبان ادبی و ارائه یکی ایدئولوژی فرا زمانی، متنی منحصر به فرد و ماندگار آفریده است. نظر به اینکه ایدئولوژی‌ها متون مختلف را از یکدیگر جدا کرده، و زبان را شخصی‌سازی می‌کنند (فتوحی، ۱۳۹۰: ۷۵)، متن قرآن نیز از دیگر متون متمایز شده و با توجه به ماهیت این ایدئولوژی قرآنی که خداوند از طریق وحی بر پیامبر اسلام ﷺ نازل شده است، احدی قادر به ساختن متنی مانند قرآن نیست. بر خلاف دیگر متون که به هر نسبتی که ارتباط آنها با ایدئولوژی صریح‌تر می‌شود، ادبیت متن و نقش ادبی آن کاسته می‌شود، در قرآن نه تنها این نقش کاهش نداشته، بلکه ادیبان در همه زمان‌ها بر اوج فصاحت و بلاغت آن تصریح کرده‌اند.

توضیح بیشتر اینکه سخن ادبی پیوسته در کار شکستن ساختارهای عادی است. بنابراین، نمی‌تواند بازتاب صرف ایدئولوژی باشد، بلکه محصول و مولود ایدئولوژی است؛ یعنی «فرم ادبی قادر به نشان‌دادن طبیعت ایدئولوژی همراه با نوعی بی‌غرضی زیبایی‌شناختی است» (سلدن، ۱۳۷۲: ۱۴۶). زبان اجتماعی ابزار ارتباط با دیگران و مبتنی بر اشتراک‌های میان اهل زبان و به‌منزلهٔ قرارداد اجتماعی است، اما زبان شخصی در گفتمان ادبی زبانی است که برای اندیشیدن با خویش به کار می‌برد و بار تلقی‌ها و احساسات را بر دوش آن می‌گذارد. ویژگی‌های زبان شخصی در سخن ادبی بیشتر نمود می‌یابد تا در گفتمان روزمره، زیرا واژه‌ها در سخن ادبی حامل تلقی‌ها و نگرش‌های شخصی‌اند و بار شخصی، عاطفی و ایدئولوژیک را بر دوش دارند و سرشار از تلقی‌ها و احساسات فردند، اما سخن علمی به‌طور عمده به زبان خنثی و قراردادی بیان می‌شود (فتوحی، ۱۳۹۰: ۷۵).

همچنین برخلاف دیگر آثار ادبی محض که بر اولویت‌های زیبایی‌شناختی محض اصرار دارند و نیز برخلاف نوشتارهای ایدئولوژیک که به مبانی اعتقادی و ارزش‌های گروه اولویت می‌دهند و امور جمالی را برای بیان عقاید گروه اجتماعی به خدمت می‌گیرند و در نتیجهٔ چنین رویکردی، متن‌ها با افول ارزش‌های ایدئولوژیک، تأثیرگذاری خود را از دست می‌دهند و پدیده‌ای زمان‌مند و تاریخی می‌شوند، متن قرآن با کاربست زبان هنری و ارائه یک ایدئولوژی که با سرنوشت تمام بشر مرتبط است، متنی جاودان آفریده است که از یک سو با به‌کارگیری زبان ادبی که به سبب دربرداشتن ارزش‌های زیبایی‌شناختی و انسانی پایدارتر می‌ماند و از سویی دیگر، با ارائه یک متن ایدئولوژیک که چونان اثری تبلیغی، خواننده را به دیدگاه ایدئولوژیک خود فرا می‌خواند، متنی ماندگار و منحصر به فرد شده است که همانندی نداشته و نخواهد داشت. قرآن از یک سو، ویژگی‌های متن ادبی مثل درنگ آفرینی، انعطاف‌پذیری، حیرت‌آوری و تأمل‌برانگیزی، چند معنایی، تشابه، تأویل‌پذیری و چند وجهی را دارد که نمونه‌های آن را در صور بلاغی و آیات متشابه می‌توان مشاهده کرد. از سوی دیگر، قاطعیت، صراحت، شتاب‌ناکی، انگیزانندگی و تک‌معنایی متن ایدئولوژیک را در خود جای داده است که نمونه‌های آن را در بیان احکام و ترغیب مردم به امور نیک می‌توان ملاحظه کرد.

نکته دیگر اینکه در قصص قرآنی که واقع‌گرا هستند، واقعیت محض ارائه می‌شود، اما گزینش و توصیف آنها تحت تأثیر همان ایدئولوژی قرآنی قرار دارد و متناسب با آن دست به گزینش زده می‌شود.





چنانکه گفته شد ایدئولوژی قرآنی سطوح مختلف زبانی را مدیریت کرده و بر همین اساس، ساخت‌های مختلف را به کار برده است. از این رو، شناخت ویژگی‌های ادبی زبان قرآن ما را به این ایدئولوژی نزدیک می‌سازد و در شناخت ویژگی‌های منحصر به فرد متن قرآن و به تعبیری دیگر، زبان شخصی آن یاری می‌رساند. نمونه‌هایی که در بخش فراهنجاری گذشت، ارتباط تنگاتنگ ایدئولوژی قرآنی با زبان ادبی آن را تاحدی مشخص کرد. در اینجا با ذکر نمونه‌ای دیگر نشان می‌دهیم که چگونه بیان قرآن تحت تأثیر ایدئولوژی آن قرار دارد. برای نمونه در آیه «وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۸۴)، شکل کاربرد فعل در اول جمله همراه با حرف مصدری، تحت تأثیر گفتمان خاص قرآنی قرار دارد. در گفتمان قرآن ایمان همه‌جا مقدم بر عمل است. در اینجا نیز نظر به این ایدئولوژی، فعل را همراه با حرف مصدری و ضمیر فاعلی که به اهل ایمان در آیات قبل بر می‌گردد، بیان می‌دارد که روزه‌داری برای اهل ایمان، منشأ خیر و برکت است و روزه‌داری آنها مورد نظر خداوند متعال است؛ بدین معنا که صرف روزه گرفتن منظور قرآن نیست، بلکه روزه گرفتن اهل ایمان مورد نظر قرآن است.

با بررسی متغیرهای نحوی می‌توان پیوند زبان قرآن با ایدئولوژی آن را بیشتر بررسی کرد. به عبارت دیگر، دیدگاه‌های قرآنی در مورد یک موضوع در «وجهیت» کلام آن قابل پیگیری است؛ مثلاً آنجا که در قرآن حرف «لَعَلَّ» به کار می‌رود، جهت‌گیری آن را نسبت به موضوع بیان می‌کند؛ مثلاً در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۱۸۳)، لحن آیه، لحن تردید است و این را از رهگذر حرف لَعَلَّ القا می‌کند. البته نه از جانب خداوند متعال که او دانای به همه چیز است، بلکه این مطلب را به شنونده منتقل می‌کند که در گفتمان قرآن رسیدن اهل ایمان به تقوا با روزه گرفتن، امری احتمالی است، نه قطعی. قرآن قصد دارد این احتمال و قطعیت را در مخاطب ایجاد کند، و گرنه برای خداوند که همه چیز روشن و قطعی است.

این ویژگی در زبان ادبی مهم است و در شناخت زبان قرآن توجه به آنها ضروری است که البته بررسی کامل آن مجال دیگری می‌طلبد.

### نتیجه‌گیری

اینکه گفته می‌شود زبان قرآن زبان ادبی است، به معنای بشری دانستن و قائل شدن به عدم تقدس و لزوم فهم عصری و متفاوت آن از گذشته نیست، بلکه منظور از زبان ادبی قرآن

وجود ویژگی‌هایی مثل فراهنجاری، ابهام، چندلایگی دلالت و تناسب در تمام ساختار آن است که قابلیت بیشتری برای مکالمه با نسل‌های مختلف تاریخ فراهم می‌کنند. قرآن هرچند یک متن ادبی و خاص است، این امر به دلیل جداسدن از زبان عادی و ایجاد یک زبان خاص نیست، بلکه چارچوب نظام قواعد کلی زبان عربی بر آن حاکم است و درعین جدایی‌ناپذیری از زبان عادی، تمایزهایی با آن دارد که توجه به آنها در فهم قرآن ضروری است. قرآن سرشت اولیه و ذاتی عناصر زبانی را تغییر نداده است، بلکه تنها برخی نقش‌ها و کارکرد آنها را تغییر داده و جهان‌بینی‌ای ارائه کرده است که به عصر یا نسل خاصی تعلق ندارد. نقش‌های زبان در قرآن متفاوت است؛ از به کارگیری هنری همان زبان عادی شروع می‌شود و به زبان ساده احکام و واقعیت‌های مطرح شده و تا سطوح مختلف در حد کاربرد خیال مخاطب برای فهم یک واقعیت بالا رفته است. نقطه مشترک این حرکت، همان واقعیتی است که هدف قرآن بیان آن بوده است. این گونه استفاده از قرآن، مانند هر متن ادبی نیازمند آشنایی با معانی و مقاصد، اصطلاح‌ها و دیگر لوازم مورد نیاز فهم آن است. متن ادبی بر اساس اقتضائاتی که دارد کثشش مطالب مختلف را دارد، اما همان‌گونه که نمی‌توان هر برداشتی از آن داشت و فهم آن نیازمند تخصص است، به طریق اولی هر مطلبی را به صرف برداشت شخصی و بدون در نظر گرفتن اقتضائات و چارچوب متن ادبی نمی‌توان به قرآن کریم نسبت داد. در نتیجه ملاک قرار دادن قرآن برای استخراج قواعد معیار زبان عربی، اجحاف به بخش بزرگی از ویژگی‌های فراهنجاری قرآن است که با این رویکرد مغفول می‌ماند. طبق ویژگی‌های بررسی شده در زبان ادبی قرآن، یکی از وجوه تأکید قرآن بر عربی بودن قرآن، تأکید بر همین بعد زبانی قرآنی است که امتیازی بزرگ است. نیز وصف قرآن به عربی بودن مختص به ویژگی‌ای است که در خود قرآن قرار دارد، نه اینکه زبان عربی امتیازی باشد که قرآن خود را به آن وصف کرده باشد؛ هرچند که این دیدگاه نیز به صورت کلی قابل رد کردن نیست. بر این اساس، بسیاری از مطالب قرآنی را می‌توان با تأکید بر زبان ادبی آن تحلیل کرد؛ مثل حروف مقطعه آغازین قرآن که با وجود هرگونه توصیفی، ارتباط دادن آنها به بعد ادبی قرآن، صحیح‌تر به نظر می‌رسد.



## کتابنامه

\* قرآن کریم

۱. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸)، *روض الجنان وروح الجنان*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۲. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰)، *معنای متن*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
۳. اچیسون، جین (۱۳۷۱)، *مبانی زبان‌شناسی*، ترجمه محمد فائض، تهران: انتشارات آگاه.
۴. احمدی، بابک (۱۳۷۰)، *ساختار و تأویل متن*، تهران: نشر مرکز.
۵. بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۹)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، چ ۱، بیروت: مؤسسة البعثة.
۶. خلیفه، احمد عبدالمجید محمد (۱۴۲۶ق.)، *نهایات الآیات القرئینه بین اعجاز المعنی وروعة الموسیقا*، قاهره: مکتبة الاداب.
۷. خولی، امین (۱۹۶۱)، *مناهج تجدید فی النحو والبلاغه والتفسیر والادب*، ط ۱، بی‌جا: دارالمعرفه.
۸. رابرت کان، لاری فینک (۱۳۸۷)، *نقد ادبی نو (مجموعه مقالات)*، ترجمه هاله لاجوردی و دیگران، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۹. رازی، امام فخر الدین، (۱۳۱۷)، *نهایة الایجاز فی درایة الاعجاز*، القاهرة، چاپ افست.
۱۰. رضایی، والی (۱۳۷۸)، «زبان معیار چیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟»، نامه فرهنگستان، دوره ۶، ش ۳.
۱۱. رضایی هفتادر، غلامعلی و همکاران (۱۳۹۲)، «آشنایی‌زدایی و نقش آن در خلق شعر»، *ادب عربی*، دوره ۵، ش ۲.
۱۲. سعیدی‌روشن، محمداقرا (۱۳۸۹)، *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۳. سلدن، رامان (۱۳۷۲)، *راهنمای نظریه ادبی معاصر*، ترجمه عباس مخبر دزفولی، تهران: طرح نو.
۱۴. سمعی، احمد (۱۳۷۸)، *نگارش و ویرایش*، تهران: سمت.
۱۵. سنگری، محمدرضا (۱۳۸۱)، «هنجار‌گزینی و فراهنجاری در شعر»، *مجله آموزش زبان و ادب فارسی*، ش ۶۴.



۳۰

سال هجدهم، شماره ۷۶، زمستان ۱۳۹۲



۱۶. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۹۷۳)، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: المكتبة الثقافية.
۱۷. شمیسا، سیروس (۱۳۷۲)، *کلیات سبک‌شناسی*، تهران: فردوس.
۱۸. شیخ‌امین، بکری (۱۹۸۴)، *البلاغة العربية فی ثوبها الجدید*، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۹. صادقی، علی‌اشرف (۱۳۶۲)، «زبان معیار»، نشر دانش، ش ۴.
۲۰. صلح‌جو، علی (۱۳۸۹)، *درباره ترجمه، زیر نظر: نصرالله پورجوادی و دیگران*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۱. صهباء، فروغ (۱۳۸۴)، «برجسته‌سازی واژه و ترکیب در شعر اخوان»، پژوهش‌نامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی، ش ۴۵ و ۴۶.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۹۷۳)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات.
۲۳. طبرسی، فضل‌بن حسن (۱۴۰۴)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات.
۲۴. طبری، محمدبن جریر (۱۴۱۲)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۵. علوی مقدم، مهیار (۱۳۸۱)، *نظریه‌های نقد ادبی معاصر (صورت‌گرایی و ساختارگرایی)*، تهران: سمت.
۲۶. العلوی، یحیی‌بن حمزه (۱۹۱۴)، *الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقایق الاعجاز*، القاهرة: دارالکتب العلمیه.
۲۷. فتوحی، محمود (۱۳۸۷)، «ارزش ادبی ابهام از دو معنایی تا چندلایگی معنا، زبان و ادبیات فارسی»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی*، ش ۶۲.
۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، *سبک‌شناسی نظریه رویکردها و روش‌ها*، تهران: سخن.
۲۹. فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹)، *تحلیل انتقادی گفتمان، گروه مترجمان، ویراستاران محمد نبوی و مهران مهاجر، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مرکز تحقیقات رسانه‌ها*.
۳۰. فیض‌کاشانی، محمدبن مرتضی (۱۳۷۴)، *الصافی فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات علمیه اسلامیة.
۳۱. کارن. جی. ای (۱۳۸۰)، *فرهنگ ادبیات و نقد، ترجمه کاظم فیروزمند*، تهران: شادگان.



۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب (بی تا)، اصول کافی، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران: انتشارات علمیه اسلامیه.
۳۳. گنجعلی، عباس و دیگران (۱۳۹۲)، «فراهنجاری در صحیفه سجادیه»، پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال چهل و ششم، ش ۲.
۳۴. متقی هندی، علی بن حسام‌الدین (۱۴۰۵)، کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۳۵. المصری، ابن ابی الاصبغ (۱۹۵۷)، بدیع القرآن، تحقیق دکتور حنفی محمد شرف، القاہرہ.
۳۶. مک دانل، دایان (۱۳۸۰)، مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان، ترجمه حسینعلی نودری، تهران: فرهنگ گفتمان.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۶۶)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۸. میرعمادی، سیدعلی (۱۳۷۹)، مجموعه مقالات چهارمین کنفرانس زبان‌شناسی نظری و کاربردی، ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.
39. Simpson, paul (1997), *Language through literature: an introduction*, London & New York: Routledge.



## ذبح اسماعیل و اسلوب اوامر امتحانی در شریعت

علی اصغر محمدزاده \*

### چکیده

در این مقاله با اشاره به تفسیرهای آگوستین، آکوئیناس و کرکگور از داستان ذبح اسماعیل به دست ابراهیم، نویسنده راه حل خود را برای رهایی از تضادناهی میان حکم معقول اخلاقی و حکم شرعی در این داستان بیان می کند و با استفاده از ایمان و اعتماد ابراهیم به عدالت خداوند، می کوشد به اشکال های مطرح در این زمینه پاسخ گوید. در ارزیابی نهایی به نظر می رسد اگر بخواهیم اوامر امتحانی مانند مورد ابراهیم را امری عادی و مکرر در شریعت فرض کنیم، چهره مطلوبی از دین باقی نمی ماند؛ یعنی شرایط موجود در داستان ابراهیم برای زمان ما امکان تحقق ندارد و نمی توان روش عملی ابراهیم را به دیگر اوامر الهی سرایت داد. از این رو، باید اوامر امتحانی الهی را اسلوب بندی کرد و آنها را محدود به ضوابط خاصی فرض کرد. نویسنده به سه شرط اصلی محدودیت در تعداد، خاص بودن حکم و موضوع و وجوب علم بندگان به صدور حکم امتحانی اشاره می کند تا راه تعقل را در سنجش حکم شرعی نسبت به عموم اوامر دینی باز بگذارد.

### کلیدواژه ها

اوامر امتحانی، ذبح اسماعیل، امتحان ابراهیم، چرایی امتحان، انواع امتحان.





## ۱. مقدمه و طرح مسئله

از جمله مسائل مطرح در مبحث رابطه دین و اخلاق آن است که مواردی در دستورهای دینی مشاهده می‌شود که به‌ظاهر با اصول و موازین معقول اخلاقی در تضاد می‌نماید. یکی از نمونه‌ها، داستان قربانی شدن اسماعیل<sup>۱</sup> به‌دست ابراهیم است که در کتاب‌های مقدس ادیان ابراهیمی نقل می‌شود. متکلمان زیادی کوشیده‌اند این تضادنمایی را موجه جلوه دهند. ما در اینجا با اشاره به دیدگاه سه فیلسوف مسیحی، یعنی آگوستین (Augustine)، آکوئیناس (Aquinas) و کرکگور (Kierkegaard)، می‌کوشیم راه‌حل پیشنهادی خود را که اسلوبی عقلی دارد بیان کنیم. در نهایت، تلاش می‌کنیم با توجه به شرایط موجود در امر امتحانی ذبح اسماعیل، اسلوب اوامر امتحانی مشابه آن را به‌دست آوریم.

مطابق داستان ذبح اسماعیل، از سویی از جانب خداوند به ابراهیم دستور می‌رسد که فرزندش را در راه خدا قربانی کند؛ فرزندى که در کهن سالی ابراهیم آن‌هم در پی استجاب دعای طلب فرزند به او عطا شده بود<sup>۲</sup> (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۱۰۹). این دستور از نظر شرعی و الهی موثق است و وظیفه دینی ابراهیم ذبح پسرش می‌باشد، اما از سوی دیگر، اسماعیل شخصی بی‌گناه و غیرمستحق برای قتل است و طبق قوانین اخلاقی کشتن چنین انسانی، فعلی شرّ به حساب می‌آید و وظیفه ابراهیم عدم قتل پسرش می‌باشد. در این داستان، حکم دینی آشکارا با حکم اخلاقی در تضاد است. در پاسخ به این تضادنمایی، برخی متکلمان و الهی‌دانان مسیحی راه‌حلی‌هایی ارائه داده‌اند که در ادامه به بررسی اجمالی آنها می‌پردازیم:

۱. آگوستین: وی می‌گوید اینکه «نباید انسان‌ها را کشت»، فرمان الهی است و خداوند با اقتداری که دارد می‌تواند به قانون خود استثناهایی وارد کند. در قضیه ابراهیم، خداوند به حکم خودش استثنا زده و از این جهت نه تنها ابراهیم خطایی انجام نداده است، بلکه مستحق پاداش نیز می‌باشد (Augustine, 1948, book 1: chapter 21).

۱. کتاب مقدس مسیحیان به‌جای اسماعیل، اسحاق را فرزند مذبوح معرفی کرده است و از همین رو، فیلسوفان مسیحی قضیه را به نام اسحاق توضیح می‌دهند، اما در میان مفسران قرآن بر سر این موضوع که اسماعیل مذبوح بوده است یا اسحاق اختلاف نظر وجود دارد؛ هرچند تمایل بیشتر مفسران و روایت‌های تفسیری به اسماعیل می‌باشد (نک: طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۵: ۳۰۱-۳۰۲). از همین رو، در این مقاله نام اسماعیل را به کار می‌بریم.

۲. صفات: ۱۰۰-۱۰۱.

ارزیابی: گویا این راه حل نظریه امر الهی را تجویز می کند. از همین رو و با توجه به نقدهایی که نویسنده بر نظریه امر الهی دارد، می توان اشکال های مبنایی بر آن وارد کرد. افزون بر اینکه اگر بخواهیم نظریه امر الهی را بپذیریم، از اساس هیچ تضادی به وجود نمی آمد تا تصمیم بگیریم در مرحله بعد آن را رفع کنیم.

۲. **توماس آکوئیناس:** وی دو غایت نهایی (عدل و خداوند) برای قوانین اخلاقی در نظر می گیرد و استثنا در راستای آن غایات را ممکن می شمارد. پس از نظر وی، استثنازدن به حکم عدم جواز قتل در راستای تقرب به خدا که یکی از دو غایت نهایی است ایرادی ندارد، اما در پاسخ به پرسش از هدف عدالت، آکوئیناس می گوید خداوند به واسطه گناه نخستین آدم و حوا تمام انسان ها را محکوم به مرگ کرده است و او این حق را دارد که جان آدمیان از جمله اسماعیل را بستاند (Aquinas, 1947, part 1 of part 2, Q100, A8: 1401).

ارزیابی: اولاً، آکوئیناس مانند آگوستین تضاد را درون دینی معنا می کند؛ در حالی که ما تضاد اصلی را میان دین و عقل در نظر می گیریم و در اخلاق معقول و مستقل از شریعت، لزوماً خیر اعلی خداوند در نظر گرفته نمی شود. البته آکوئیناس برقراری عدالت در جامعه را نیز یکی از دو هدف قوانین شرعی معرفی می کند، ولی به راحتی از کنار عدالت می گذرد. وی گناه نخستین آدم و حوا را مسبب حقانیت خدا نسبت به جان انسان ها معرفی می کند و خود این مسئله نیز باید به عنوان یکی از مصادیق مخالفت دین و اخلاق بررسی گردد، چون ظاهری غیر عادلانه دارد. حتی اگر جان تمام انسان ها را متعلق به خداوند بدانیم، باز مشکل اصلی حل نشده و در واقع، آکوئیناس به جای پاسخ به اشکال آن را پذیرفته است، زیرا مطابق با این استدلال، خداوند حق دارد به هر شخصی دستور قتل بی گناهان را بدهد و این همان چهره غیر معقولانه اخلاق دینی است که قصد توجیه آن را داشته ایم. بنابراین، جمع این مطلب با ذاتی بودن امور اخلاقی امکان پذیر نیست.

۳. **کرکگور:** شرح های متفاوتی از دیدگاه وی (کرکگور، ۱۳۸۵: ۸۴) ارائه شده است که در اینجا تنها به یک مورد از آنها اشاره می شود. بنابر یکی از برداشت ها از دیدگاه کرکگور، بین حکم اخلاقی معقولانه و حکم خداوند در داستان ابراهیم تناقض وجود دارد و دقیقاً به دلیل همین تناقض است که ابراهیم با گوش سپاری به فرمان خدا، استحقاق مدح فراوان دارد. مطابق با این تفسیر، محدوده اوامر اخلاقی کاملاً روشن است و ما انسان ها با عقل خود قادر به شفاف سازی در امور اخلاقی هستیم، اما نباید فکر کنیم که وظیفه ما نسبت به خدا





لزوماً باید با درک عقلانی ما از اخلاق منطبق باشد. به بیان دیگر، ما یا باید اطلاق وظیفه خود نسبت به خداوند را بپذیریم و یا اینکه به اطلاق وظیفه اخلاقی گردن نهیم، چون این دو اطلاق با هم ناسازگارند و در مواردی مانند داستان ابراهیم با تضاد مواجه خواهیم شد.<sup>۱</sup>

ارزیابی: چنین تفسیری به طور رسمی اشکال را پذیرفته است و اگر در تفسیرهای پیشین از پذیرش تضاد طفره می‌رفتند، در اینجا به آن اعتراف شده و این تضاد مخلاً به دین فرض نمی‌شود. روشن است که ما در مقام پاسخ به این تضاد نمی‌توانیم این تفسیر را بپذیریم.

## ۲. راه‌حل پیشنهادی در مسئله ابراهیم

این راه‌حل بر دو گونه علم ابراهیم و نیز گونه‌ای از جهل در او تکیه دارد. یکی علم او به عادلانه بودن تمام افعال الهی و دیگری علم او به صدور قطعی دستور ذبح اسماعیل و در نهایت جهل او نسبت به چگونگی اجرای عدالت در حکم مورد نظر. برای اینکه بتوانیم قضاوت دقیق‌تری انجام دهیم، عمل ذبح اسماعیل را از چهار نظر گاه متفاوت بررسی می‌کنیم و تضاد را در هر کدام جداگانه پاسخ می‌دهیم. این چهار منظر عبارتند از: فعل انجام‌شده، عامل فعل، آمر فعل و چهره دین یا برداشت از داستان.

### ۱-۲. فعل انجام‌شده

در اینکه عمل ابراهیم بدون در نظر گرفتن نیت فاعل، فعلی غیر اخلاقی بوده است یا خیر، تردیدی وجود ندارد که فعل او بار اخلاقی نداشته است، چون به هیچ مفسده‌ای نینجامیده و اسماعیل کشته نشده است. البته در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که آیا می‌توان فعل یک شخص را بدون در نظر گرفتن نیت فاعل داوری اخلاقی کرد یا خیر؟ پاسخ به این پرسش دشوار می‌نماید و از عهده این مقاله خارج است و به فرض ارائه چنین پاسخی، باید در چنین مقامی اساساً فاعل را در نظر نیاوریم و تنها به خود فعل بیندیشیم که آیا برخورد کارد با گلوی انسانی بدون اینکه آسیبی به او برساند، بار اخلاقی دارد؟ به ظاهر پاسخ منفی است، چون امری که قبح دارد، کشته شدن انسان بی‌گناه است که محقق نشده است. شاید

۱. برای دریافت توضیحات کامل‌تری از این سه راه‌حل و نیز برداشت‌های مختلف از راه‌حل کرکگور نک: Wainwright, 2005: 180,195.

غیراخلاقی نبودن عمل انجام شده در آغاز چندان مهم به نظر نیاید، اما در ادامه به‌ویژه در چهره‌ای که از دین باقی می‌ماند به اهمیت آن پی خواهیم برد.

البته ممکن است گفته شود که فعل ابراهیم کارد زدن به نیت قتل بوده و این کار قبیحی است. ما در بخش بعدی این موضوع را بررسی می‌کنیم، چون در اینجا فعل را بدون هیچ‌گونه نیت فاعلانه در نظر آورده‌ایم.

## ۲-۲. فاعل فعل

طبق داستان، ابراهیم حاضر شد برای اجرای فرمان پروردگار انسان بی‌گناهی را به قتل برساند و اگر خواست خداوند نبود، او این کار را انجام نمی‌داد. در مقام سنجش فاعل یک فعل، باید نیت او را بررسی کنیم و اینکه دقیقاً قصد انجام دادن چه کاری را داشته است. در این داستان، چند نوع برداشت در نیت ابراهیم تأثیر می‌گذارد و یکی از آنها، نوع نگاه ابراهیم به مسئله مرگ و رفتن به دنیای دیگر است. در تفکر دینی، گاهی نگاهی آسان به مرگ دارند و آن را به تولد تشبیه می‌کنند. شاید ابراهیم این مسئله را در نظر داشته است که با کشتن اسماعیل اتفاق خاصی نمی‌افتد، بلکه به دیار باقی می‌رود و زندگی راحت‌تری نیز خواهد داشت. برای مثال، همان‌گونه که اگر نوزادی می‌توانست در شکم مادر احساس داشته باشد، امکان ترس از تولد برایش زیاد بود، اما با وجود چنین ترسی کسی حکم نمی‌کرد که زادن این پسر اشکال دارد یا غیراخلاقی است، در اینجا نیز هم خداوند و هم ابراهیم و حتی اسماعیل می‌دانند که مرگ به‌ویژه اگر در راه خدا باشد، چندان امر ناخوشایندی نیست.

پرسش این است که آیا می‌توانیم از چنین اعتقادی در حل مسئله کمک بگیریم؟ پاسخ منفی است، چون اگر بخواهیم چنین توجیهی انجام دهیم، در واقع جواز قتل هر انسان بی‌گناهی را صادر کرده‌ایم. درست است که مرگ در تفکر دینی با نابودی و عدم یکسان نیست، ولی حیات نیز به‌عنوان یک حق مطرح است. چرا اسماعیل باید از حق حیات بهره‌مند نگردد؟ به همین دلیل، در شرایع الهی برای قاتلان مجازات در نظر گرفته می‌شود، چون قاتل حق حیات را از دیگری سلب کرده است. آیا خداوند حق دارد نسبت به بندگان با تبعیض برخورد کند و برخی را بدون گناه به مرگ محکوم کند؟ می‌توان این قضیه را با سلسله پرسش‌هایی ادامه داد که وقتی خداوند که هر روزه جان هزاران انسان را می‌گیرد، چگونه این کار را انجام می‌دهد؟ چرا حیات یکی را در کودکی می‌ستاند و دیگری را تا صد سالگی زنده می‌دارد؟





به هر حال، این راه حل نیز مناسب نیست و به نظر می‌رسد باید از راه جهل ابراهیم وارد شویم. ابراهیم نسبت به دو مسئله جاهل بوده است: یکی نسبت به آینده و دیگری نسبت به حقیقت امر؛ یعنی او به عنوان یک انسان نه می‌دانسته است که تا لحظاتی دیگر چه اتفاقی خواهد افتاد و نه می‌دانسته که مقصود پروردگار از این امر چیست؟ و چرا خداوند به قتل اسماعیل فرمان داده است؟ ابراهیم مانند هر انسان مقید و مؤمنی تنها یک مسئله را می‌دانست و آن اینکه خداوند ظالم نیست و امر ظالمانه نخواهد کرد. وی به این مسئله یقین کامل داشت و با این پیش فرض است که وارد عمل می‌شود. در اینجا نباید امر خدا را در نظر آوریم، چون امر خدا در بخش بعدی بحث خواهد شد. در اینجا خود را در جایگاه ابراهیم می‌گذاریم به عنوان فردی که از یک سو یقین دارد که خداوند هیچ گاه امری خلاف اخلاق و عدالت نخواهد کرد و از سوی دیگر، مطمئن شده است که خداوند از او چه می‌خواهد تا با شک در امر خدا وارد عمل نگردد. وقتی ابراهیم مطمئن شده که خداوند از او قتل پسرش را خواسته است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۳۰) و به اخلاقی بودن امر فاعل هم ایمان داشته باشد، دیگر به چه دلیل عمل ابراهیم غیر اخلاقی است؟

فرض کنید سربازی مأمور اعدام محکومانی است که به حکم دادگاه به اعدام محکوم شده‌اند. امکان دارد این سرباز دربارهٔ برخی محکومان به تردید افتد که آیا به واقع گناهکارند یا خیر؟ در اینجا سرباز مسئولیت چنین شکی را بر عهده ندارد. وی اگر اطمینان ضمنی هم به قاضی داشته باشد و فرض این نباشد که قاضی ظالم است، می‌تواند اعدام‌ها را انجام دهد و اگر حکمی بر خلاف عدالت بود، کسی سرباز را به دلیل اعدام محکومان نکوهش نمی‌کرد. چه بسا گفته شود ابراهیم مطمئن بود که اسماعیل گناهی انجام نداده است؛ مثل سربازی که یقین داشته باشد قاضی در موردی حکم خطا صادر کرده است. آیا واقعاً چنین سربازی حق قتل دارد؟ پاسخ در مورد سرباز منفی است، چون پیش فرض ما این است که قاضی امکان خطا دارد، اما اگر فرض بگیریم یک قاضی هرگز امکان هیچ گونه خطایی ندارد و عادلانه هم حکم می‌کند، در اینجا اگر هم سرباز بر خلاف حکم قاضی تصویری در ذهن داشته باشد، حق دخالت در حکم را ندارد؛ به ویژه که سرباز نسبت به معصوم بودن قاضی علم داشته باشد. در چنین حالتی سرباز هر اندازه که نشانه‌هایی دربارهٔ بی‌گناهی محکوم بداند، با خود می‌گوید: به یقین مدارکی بر گناهکاری او وجود داشته که به دست من نرسیده است، چون این قاضی امکان خطا ندارد.



در داستان ذبح اسماعیل، ابراهیم یقین می‌کند که خداوند از هرگونه امر غیر اخلاقی و ناعادلانه جلوگیری خواهد کرد. او ظواهری بر معصوم بودن اسماعیل در دست دارد و به بی‌گناهی او اطمینان دارد. اینجا دقیقاً همان نقطه تضادی است که کر کگور از آن غافل شده است، چون او تضاد را بر سر عمل می‌برد و می‌گفت در عین حال که وظیفه شرعی ابراهیم قتل اسماعیل است، می‌داند که این کار غیر اخلاقی است، ولی به نظر می‌رسد تضاد در مقام علم باشد، نه عمل؛ یعنی از سویی ابراهیم می‌داند که اسماعیل بی‌گناه است و کشتن بی‌گناه، خطایی اخلاقی و ناعادلانه است و از سویی دیگر نیز می‌داند که خداوند فعل ناعادلانه انجام نمی‌دهد و از آن جلوگیری خواهد کرد. در واقع، ابراهیم یقین دارد که اگر کشتن اسماعیل ناعادلانه باشد، خداوند به نحوی از آن باز خواهد داشت. او به نحوه جلوگیری از کار ظالمانه علم ندارد، اما یقین دارد که با وجود خدا امر ظالمانه‌ای محقق نمی‌گردد.

چگونه است که کر کگور در مورد ایمان می‌گوید ابراهیم مطمئن است که خداوند به نحوی اسماعیل را برای او نگاه خواهد داشت و از این ایمان متعجب می‌گردد، ولی چرا در مورد عمل اخلاقی این گونه نمی‌گوید. او می‌تواند بگوید ابراهیم مطمئن است خداوند جلوی کار ظالمانه را خواهد گرفت و از این ایمان در عجب باید ماند؛ چنانچه می‌بینیم در نهایت اطمینان ابراهیم عملی شد و خداوند از نتیجه عمل ظالمانه جلوگیری کرد. پس اطمینان ابراهیم درست بود و وی به واسطه همین علم و ایمان به عدالت خداوند است که وارد عمل می‌شود. تفاوت این تفسیر با تفسیر کر کگور روشن است. در آنجا ابراهیم علم به غیر اخلاقی بودن عمل داشت و در اینجا ابراهیم مطمئن است خداوند به امر غیر اخلاقی حکم نخواهد کرد و جلوی ظلم را خواهد گرفت. به بیان دیگر، ابراهیم به سبب یک علم و یک جهل ظالم نیست؛ علم به اینکه خداوند هرگز کار ناعادلانه انجام نمی‌دهد و جهل از اینکه خداوند چگونه در مورد اسماعیل جلوی ظلم را خواهد گرفت. ابراهیم به این مسئله علم نداشت، اما علم اولش در اخلاقی بودن رفتارش مکفی است؛ مانند همان سربازی که امر اعدام به دستور قاضی معصوم را به عهده دارد.

نکته نهایی پاسخ به این پرسش است که اگر ابراهیم چنین اطمینانی به خداوند دارد، چرا در این داستان آمده است که خداوند در چندین نوبت (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۳۰) در خواب به ابراهیم می‌فهماند که باید اسماعیل را قربانی کند؟ پاسخ این مسئله روشن است. از آنجایی که ظواهر امر بر خلاف عدالت بوده است و ابراهیم به عدالت خداوند اطمینان





داشت، در مفاد خوابش تردید می‌کرد، نه اینکه در عدالت خدا شک کند؛ یعنی چون عقلش در ابتدای امر قتل اسماعیل را غیرموجه می‌یافت، با یک‌بار خواب از امر خداوند مطمئن نشد، نه اینکه می‌دانست خداوند امر کرده است، ولی بار دیگر تعلل کند.<sup>۱</sup> در واقع، ابراهیم در اصل درست فهمیدن فرمان خدا شک می‌کند و زمانی که اطمینان به صدور فرمان پیدا می‌کند، چون به عدالت خدا ایمان دارد، تمام علم و ظواهر و شواهد خودش را کنار می‌گذارد و به علم و عدل خداوند یقین می‌کند و وارد عمل می‌گردد و همین یقین، درجه ایمان او را نشان می‌دهد.

## ۲-۳. آمر فعل

شاید ابراهیم به عدالت و علم خدا اطمینان کند و جهلش او را از ظالم‌بودن رهایی بخشد، ولی در مورد حکم و امر خداوند چگونه قضاوت خواهیم کرد؟ او که به یقین می‌داند اسماعیل گناهکار نیست و به یقین می‌داند کشتن وی کار خطاست و در نهایت هم جلوی آن را می‌گیرد، پس چرا خداوند باید به یک امر غیر اخلاقی دستور دهد؟

پاسخ به این مسئله، در علم و قدرت خداوند نهفته است. برخلاف ابراهیم که به شک و جهلش تکیه می‌کردیم، در مورد خدا به علم مطلق و قدرتش تکیه خواهیم کرد. در آغاز باید پرسید به چه دلیل امر غیر اخلاقی کردن، خودش کاری غیر اخلاقی و خطاست؟ پاسخ این است که چون امر غیر اخلاقی به فعل غیر اخلاقی می‌انجامد. اینجا مسئله اول به کمک ما می‌آید، یعنی غیر اخلاقی نبودن عمل انجام گرفته به ما می‌فهماند که در دستور خداوند هیچ‌گونه مسئله غیر اخلاقی وجود ندارد. چون دستور غیر اخلاقی به دلیل نتیجه‌اش منفور می‌باشد و در مورد خداوند نتیجه از آغاز روشن بوده است. در واقع، خداوند برای امتحان ابراهیم به او امری به ظاهر غیر اخلاقی و دشوار می‌کند. خوب امتحان کردن مصلحتی است که در صورت جلوگیری از مفسده عمل، می‌تواند توجیه‌کننده چنین دستوری باشد؛ یعنی از یک سو در این امر مصلحتی به اسم «امتحان» یا «تمرین عبودیت» وجود دارد و از سوی دیگر، مفسده آن را از میان برده‌اند. از این‌رو، دیگر دلیلی برای ظالمانه بودن آن وجود ندارد. امر در صورتی ظالمانه است که بدانیم به نتیجه ظالمانه خواهد انجامید. خداوند که از

۱. درباره حجیت خواب پیامبران نظرهای مختلفی بیان شده است تا جایی که برخی ادعا کرده‌اند فرمان به ذبح در بیداری هم وحی شده و در خواب تکرار شده است تا حجیت را صد در صد اثبات کنند (نک: طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۱: ۲۴-۲۵).

آغاز می‌داند و می‌تواند جلوی ابراهیم و عمل غیراخلاقی را بگیرد، دیگر جایی برای پرسش نمی‌ماند که چرا چنین دستوری صادر شده است.

این مورد مثل جایی است که پدری برای اطمینان از شجاعت فرزندش به او دستور می‌دهد که از فاصله بلندی به طرف زمین بپرد و از قبل بر روی زمین موانعی نرم قرار می‌دهد تا از اصابت و مجروح شدن فرزند جلوگیری کند. در اینجا نخست فرمان پدر غیرمعقولانه به ذهن می‌رسد، چون خطرهایی را در پی دارد، اما وقتی فرزند این کار را انجام داد و همه دانستند که پدر از آغاز پیش‌بینی خطرها را کرده و مانع بروز حادثه گشته است، دیگر او را محکوم نخواهند کرد. پسر هم که با اطمینان به پدرش، این عمل را انجام داده است. حال شاید در واقع، به یک پدر نتوان تا این اندازه اطمینان کرد و پسری نیز دست به چنین عملی نزند، اما ابراهیم به خداوند اعتماد کامل داشت و خداوند هم تنها موجودی است که قابلیت چنین اطمینانی را دارد.

#### ۴-۲. چهره دین

این بخش سخت‌ترین مرحله این راه‌حل است، چون حتی اگر عملی غیراخلاقی در خارج محقق نشده باشد، باز می‌توان ایراد گرفت که این داستان چهره‌ای منفی از دین و دستورهای الهی به جای می‌گذارد، زیرا مطابق با مضمون آن می‌فهمیم که دستورهای خداوند از هر عملی مهم‌تر و واجب‌ترند و کسی حق ندارد به هیچ بهانه‌ای از آنها تخطی کند، حتی اگر ظاهری کاملاً غیراخلاقی داشته باشند. در واقع، از این داستان می‌فهمیم که دستورهای الهی بر وظایف اخلاقی مقدم‌اند و گاهی با هم در تضاد هستند.

این همان نقطه خطای برداشت از داستان است، چون اگر خوب در داستان دقت کنیم، هرگز نباید برداشت کرد که دستورهای خداوند گاهی با اخلاق سازگاری ندارند و مقدم بر آن واقع می‌شوند، بلکه به عکس این داستان می‌فهماند که هر اندازه هم دلیل و مدرک بر غیراخلاقی بودن امر خداوند وجود داشته باشد، اگر از امر بودن خدا اطمینان حاصل شود، از این مسئله نباید هراسید که با عمل به واجب شرعی، وظیفه اخلاقی رعایت نمی‌شود، چون خداوند هرگز اجازه نخواهد داد عملی ناعادلانه انجام گیرد.

مطابق این داستان، ابراهیم به عدالت خداوند اطمینان می‌کند و در نهایت امر خداوند از امر ظالمانه جلوگیری می‌کند. پس چگونه از این داستان برداشت کنیم که گاهی عمل به





او امر الهی ناعادلانه خواهد بود؟ در واقع، داستان دقیقاً عکس این قضیه را به ما می‌فهماند. خداوند با گفتن این قضیه به ما می‌رساند که چندان بر علم و عقل خود متکی نباشید، چون قدرت و علم من پروردگار بر شما مقدم است و عدالت من مانع از این خواهد شد که به شما دستوری ناعادلانه یا غیر اخلاقی صادر کنم و بعد شما را واگذارم تا مرتکب آن اعمال شوید و نتایج آن دامن‌گیرتان گردد، بلکه هر جا اطمینان به امر خداوند حاصل کردید، بدان عمل کنید؛ نه بدان دلیل که امر خداوند از امور اخلاقی مهم‌تر است، بلکه به این سبب که همیشه امر خداوند در نهایت با وظیفه اخلاقی منطبق خواهد گشت. به بیان دیگر، خداوند از بندگانش اطمینان و ایمان کامل می‌خواهد که با وجود خدا و شریعت، از افتادن در هلاکت و ظلم نهراسند. افزون بر این، از آنها فرمان‌برداری کامل می‌خواهد، ولی نه به این شرط که حتی اگر با امور اخلاقی مخالف باشد، بلکه با این شرط که هرگز با امور اخلاقی مخالف نیست، باید فرمان‌بردار کامل باشند.

### ۳. پیوند داستان ابراهیم با اوامر امتحانی و عقلانیت دینی

این داستان هم روحیه بندگی و فرمان‌برداری و هم ایمان و اعتماد به دستورهای الهی را بالا می‌برد و اینکه آنها هرگز به عمل ظالمانه نخواهند انجامید. البته همچنان ایرادی باقی می‌ماند و آن اینکه شاید چنین چهره‌ای از دین کریه و غیر اخلاقی نباشد، اما می‌تواند به همان اندازه زیان‌بار و قابل سوء استفاده باشد، چون ما در تحلیل بالا به مخاطب دینی اعلام می‌کنیم عقل و تفکر خود را کنار بگذارید و به اخلاقی بودن اوامر خدا اعتماد کنید؛ یعنی اخلاق را به دین بازگردانده‌ایم ولی تعقل را از آن گرفته‌ایم. در نتیجه، دین‌دارانی مجنون خواهیم داشت که از هر گونه تفکر در مورد دستورهایی که بر آنها می‌شود سر باز می‌زنند و تنها در پی انجام دادن دستورها هستند. شاید در وحله اول مشکلی احساس نکنیم، اما چون در مقام عمل برداشت واحدی از دین و دستورهای الهی وجود ندارد، بلکه سلاقی مختلف در آن دخیل است و مدل‌های مختلفی از دستورها و موازین شرعی وجود دارد که برخی از آنها به شدت غیر اخلاقی و ناعادلانه‌اند، در چنین حالتی اگر مخاطبان بخواهند تعقل را کنار بگذارند، در عمل به همان ظلمی که نمی‌خواستیم کشیده می‌شوند، چون در مقام فهم اشتباه می‌کنند.

پس با این تحلیل روشن شد با گرفتن تعقل از دین، اخلاق را هم از آن گرفته‌ایم. البته

این دقیقاً همان حقیقتی است که در زندگی روزمره با آن روبه‌رو هستیم، چون مردم عادی معمولاً از تفکر در واجبات دینی باز می‌مانند و به گفته عالمان دینی اعتماد کامل دارند و گاه با وجود دستوری غیر اخلاقی به اسم دین، بسیاری از آن تبعیت می‌کنند. برای مثال، بنیادگرایانی که به اسم دین زنان و کودکان بی‌گناه را می‌کشند و گمان می‌کنند که خداوند به قتل مشرکان و کافران دستور داده است، در واقع هیچ کدام مطابق با برداشت کرکگور رفتار نمی‌کنند که بگویند در عین حال که می‌دانیم اعمالمان غیر اخلاقی است، ولی چون دستور خداوند است از آن اطاعت می‌کنیم، بلکه اکثرشان مطابق با تفسیر یادشده در این مقاله عمل می‌کنند؛ یعنی می‌گویند عقل ما نمی‌تواند اخلاقی یا غیر اخلاقی بودن اعمال را تشخیص دهد و خداوند که از تمام شرایط و امور آگاه است، به یقین به‌هنگام صدور چنین دستوری متوجه این مسائل بوده است و هیچ‌گاه به ما دستوری ناعادلانه نداده است و به این ترتیب، خود را از عمل غیر اخلاقی مبری فرض می‌کنند. پس، همان‌گونه که روشن است این تفسیر در مقام عمل تفاوتی با تفسیر کرکگور نمی‌کند.

امروزه حتی عموم جامعه فقهی ما نیز چنین تفکری دارند و وقتی به حکم الله می‌رسند، دیگر در اخلاقی و غیر اخلاقی بودن آن چندان تفکر نمی‌کنند، بلکه هر حکمی که از نظام فقهی مورد اعتماد بیرون آید، بدون بررسی معقولانه نتیجه استنباط، مهر تأیید می‌خورد. از طرفی اگر بخواهیم همه چیز را با عقل خود بسنجیم، این ترس وجود دارد که به دلیل نبود آگاهی کافی و شهودهای عقلانی متفاوت، بدون دلیل حقیقی حکم واقعی خداوند کنار گذاشته شود. وقتی با چنین تفکری در خصوص تعقل فقهی بحث می‌شود، یکی از پرسش‌های مطرح همین است که چه بسا خداوند احکامی را مثل مورد ابراهیم به صورت امتحانی صادر کند و خودش مسئولیت آن را به عهده بگیرد؛ حال اگر ابراهیم می‌خواست حکم خدا را مثل ما با عقل خود بسنجد، در امتحان شکست می‌خورد. ما نیز اگر بخواهیم با عقل خود همه اوامر الهی را بسنجیم، شاید در مواردی کارساز باشد، اما گاهی در اوامر امتحانی شکست خواهیم خورد. در مقام پاسخ به این پرسش باید تمایزهای موقعیت ابراهیم با شرایط خودمان را بسنجیم. در واقع، باید اسلوب اوامر امتحانی را در شریعت بررسی کنیم تا متوجه میزان و شرایط آنها باشیم تا از سویی بتوانیم جلوی تعقل نابه‌جا را بگیریم و از سوی دیگر، از خطرهای حذف تعقل در احکام شرعی مصون مانیم. به همین دلیل، در ادامه تلاش می‌کنیم با بررسی مسئله ابراهیم، اسلوب اوامر امتحانی را دریابیم که آیا امکان تکرار





چنین اوامری برای ما نیز وجود دارد یا خیر؟ و آیا می‌توانیم به بهانه وجود اوامری مانند مورد ابراهیم از تعقل در اوامر الهی دوری کنیم؟

#### ۴. ویژگی‌های امتحان ابراهیم

##### ۴-۱. علت امتحان‌گیری از ابراهیم

در قرآن با چند ریشه لغوی (بلو، محن، فتن)<sup>۱</sup> درباره امتحانات الهی سخن گفته شده است. در برخی از آیات، به دلایل امتحان‌گیری از جمله: ارتقای درجه،<sup>۲</sup> بازگشت به ایمان و عمل صالح،<sup>۳</sup> صلوات و رحمت الهی،<sup>۴</sup> تشخیص صابران، مجاهدان و عالمان به خیر،<sup>۵</sup> مجازات کردن مردودان،<sup>۶</sup> گمراه و هدایت‌شدن اشاره شده است (اعراف: ۱۵۵).

در ادامه بررسی خواهد شد که کدام‌یک از این موارد در داستان ابراهیم وجود داشته است. بنابر آیه ۱۲۴ سوره بقره، شاید مهم‌ترین علت امتحان‌گیری از ابراهیم ارتقای درجه بوده است: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا...» (و به یاد آور) هنگامی که ابراهیم را پروردگارش به اموری بیازمود، پس او همه را به نحو کامل

۱. از ریشه لغوی «بلو»، ۳۸ بار در ۳۵ آیه قرآن استفاده شده است: به صیغه‌های: ابتلاء (فجر: ۱۵-۱۶)، ابتلوا (نساء: ۶ این آیه به امتحان الهی مربوط نیست)؛ ابتلی (بقره: ۱۲۴)؛ ابْتَلَى (احزاب: ۱۱)؛ البلاء (صافات: ۱۰۶)؛ بلاء (انفال: ۱۷، بقره: ۴۹، اعراف: ۱۴۱، ابراهیم: ۶)؛ بلوا (دخان: ۳۳)؛ بلونا (قلم: ۱۷)؛ بلونا هم (قلم: ۱۷، اعراف: ۱۶۸)؛ تلوا (یونس: ۳۰)؛ این آیه به امتحان الهی مربوط نیست)؛ تبلی (طارق: ۹ این آیه به امتحان الهی مربوط نیست)؛ لتبلون (آل عمران: ۱۸۶)؛ لمتبلین (مؤمنون: ۳۰)؛ لتبلونکم (بقره: ۱۵۵، محمد: ۳۱)؛ لتبلوهم (کهف: ۷)؛ لتبتلی (آل عمران: ۱۵۴)؛ لتبتلیکم (آل عمران: ۱۵۲)؛ لیلوا (محمد: ۴)؛ لیلوکم (مائدة: ۴۸، انعام: ۱۶۵، هود: ۷، ملک: ۲)؛ لیلوئکم (مائدة: ۹۴)؛ لیلونی (نمل: ۴۰)؛ لیلی (انفال: ۱۷)؛ متلبیکم (بقره: ۲۴۹)؛ نتبلیه (انسان: ۲)؛ تلوا (محمد: ۳۱)؛ تلوکم (انبیاء: ۳۵)؛ تلوهم (اعراف: ۱۶۳)؛ ییلوکم (نحل: ۹۲)؛ ییلی (طه: ۱۲۰ این صیغه ارتباطی به امتحان الهی ندارد). از ریشه «محن» ۲ بار در ۲ آیه قرآن استفاده شده است: به صیغه‌های: امتحن (حجرات: ۳)؛ فامتحنوهنّ (ممتحنه: ۱۰)؛ این آیه ارتباطی به امتحان الهی ندارد. از ریشه «فتن» ۶۰ بار در ۵۸ آیه قرآن استفاده شده است که از این تعداد تنها موارد ذیل به معنای آزمایش الهی به کار رفته است: فتنّا (عنکبوت: ۳، انعام: ۵۳، طه: ۸۵، ص: ۳۴، دخان: ۱۷)؛ فتاک (طه: ۴۰)؛ فتناه (ص: ۲۴)؛ فتننک (اعراف: ۱۵۵)؛ فتنتم (طه: ۹۰)؛ فتنّة (اسراء: ۶۰، انبیاء: ۳۵، حج: ۵۳، فرقان: ۲۰، قمر: ۲۷، مدثر: ۳۱)؛ فتنّة (بقره: ۱۰۲، انفال: ۲۸، انبیاء: ۱۱۱، حج: ۱۱، زمر: ۴۹، تغابن: ۱۵)؛ فتوناً (طه: ۴۰)؛ لفتنهم (طه: ۱۳۱، جن: ۱۷)؛ یفتنون (توبه: ۱۲۶، عنکبوت: ۲).

۲. بقره: ۱۲۴.

۳. اعراف: ۱۶۸.

۴. بقره: ۱۵۵-۱۵۷.

۵. محمد: ۳۱؛ کهف: ۷.

۶. مائدة: ۹۴.

انجام داد، پروردگارش گفت: همانا من تو را برای مردم امام و پیشوا کردم. بنا بر نظر مفسران شیعه (برای نمونه نک: صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۱۲۳) مطابق با این آیه خداوند پس از اینکه امتحان‌های سختی از جمله دستور به ذبح اسماعیل از ابراهیم گرفت، او را به مقام امامت رسانید؛ در حالی که پیش از آن نبوت را دارا بود. این نوعی ارتقای درجه ابراهیم به شمار می‌آید که در نتیجه سربلندی در امتحان‌های الهی بود.

هر چند به باقی موارد یاد شده به عنوان علل آزمایش الهی تصریح نشده است که علت امتحان ابراهیم باشد، اما بی‌شک برخی از آنها می‌توانند به عنوان علت امتحان ابراهیم در نظر گرفته شوند؛ مانند مورد صلوات و رحمت الهی قرار گرفتن که در آیات ذیل به آن اشاره شده است: «وَلَيَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ؛ ... أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ»؛ بی‌گمان همه شما را با چیزی از ترس، گرسنگی و کاهش در مال‌ها و جان‌ها و میوه‌ها، آزمایش می‌کنیم و بشارت ده به استقامت کنندگان ... این‌ها همان‌ها هستند که الطاف و رحمت خدا شامل حالشان شده و آنها هدایت‌یافتگان هستند (بقره: ۱۵۵-۱۵۷). مطابق با این آیات، پیروزی در امتحان الهی موجب وصول به رحمت و صلوات خداوند می‌گردد. در برخی تفسیرها، صلوات را به مدح و ثنا و رحمت را به نعمت معنا کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴: ۱۳۳). این آیات عام هستند و هر کس را که در امتحان پیروز شود در برمی‌گیرند و بی‌شک مورد ذبح اسماعیل را هم شامل می‌شوند، چون ابراهیم در آن امتحان پیروز شد.

لزوم تشخیص صابران، مجاهدان و عاملان به خیر نیز می‌تواند دلیلی برای اخذ امتحان از ابراهیم باشد که در آیات ذیل به آن اشاره شده است: «وَلَيَبْلُوَنَّكُم حَتَّىٰ تَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَتَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ»؛ ما همه شما را بی‌گمان می‌آزماییم تا معلوم شود از میان شما مجاهدان واقعی و صابران چه کسانی‌اند، و اخبار شما را بیازماییم! (محمد: ۳۱)؛ «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِيَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا»؛ ما آنچه را روی زمین است، زینت آن قرار دادیم تا آنها را بیازماییم که کدامین آنها بهتر عمل می‌کنند (کهف: ۷). در این دو آیه مذکور تصریح شده است به اینکه آزمایش‌های الهی برای تشخیص صابران، مجاهدان و عاملان به خیر گرفته شده است.

همچنین یکی از دلایل امتحان‌گیری از ابراهیم می‌تواند هدایت او بعد از اتمام موفقیت‌آمیز امتحان باشد: «... إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيْنَا فَاعْفُو لَنَا وَارْحَمْنَا





وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ: این جز آزمایش تو چیز دیگری نیست که هر که را بخواهی (و مستحق بدانی) به وسیله آن گمراه می سازی و هر که را بخواهی (و شایسته ببینی) هدایت می کنی. تو ولی مایی و ما را بیامرز، بر ما رحم کن که تو بهترین آمرزندگان (اعراف: ۱۵۵).

پرسشی که در اینجا مطرح می شود آن است که آیا ابراهیم بدون عوامل اختیاری و به اجبار هدایت می شود؟ از ظاهر آیه برمی آید که خداوند از روی جبر ابراهیم و مانند او را به هدایت یا گمراهی می کشاند، چون می فرماید «هر که را بخواهی گمراه یا هدایت می کنی». این فرضیه با اساس امتحان گیری در تضاد است، چون امتحان با اختیار معنا پیدا می کند. پس معنای این بیان قرآنی چیست؟ در پاسخ، در تفسیر المیزان آیه این گونه معنا شده است: «هلاک کردن همراهان من یکی از موارد امتحان عمومی توست که بندگان خود را با آن می آزمایی تا هر که گمراه شدنی است گمراه و هر که هدایت شدنی است هدایت شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۳۵۴). پس این ظرفیت درونی ابراهیم است که نهایت کارش را مشخص می کند و خداوند تنها با امتحان زمینه این امر را فراهم می سازد که هر کسی مانند ابراهیم قابلیت هدایت شدن را دارد، هدایت شده و هر کس قابلیت گمراهی دارد، گمراه گردد. این قابلیت نیز از افعال اختیاری پیشین ابراهیم به دست می آید.

اما پرسش مهم دیگری درباره علت امتحان گیری از ابراهیم وجود دارد و آن اینکه اگر خداوند عالم به غیب است و از پیش می داند که ابراهیم در امتحان پیروز خواهد شد، چرا او را به زحمت انداخته و وادار به چنین امتحان سختی کرده است؟ اگر ابراهیم زمینه هدایت شدن را داشت، خداوند می توانست بدون امتحان او را هدایت کند یا اگر هدف ارتقای درجه ابراهیم بود، بدون امتحان هم این امر امکان پذیر بود و لزومی که به امتحان گیری عملی نبود؟

در پاسخ به این پرسش باید گفت علم خداوند بر احوال بندگان برای پاداش و عذاب آنها کافی نیست. تا زمانی که خود ابراهیم به خیر یا شر عمل نکند و در امتحان پیروز یا شکست نخورد، حجتی له یا علیه او وجود ندارد. در واقع، این از عدالت الهی دور است که ابراهیم را بدون عمل و تنها از روی علم ارتقای دهد یا هدایت کند، چون در آن صورت دیگر بندگان احتجاج می کردند که چرا ابراهیم را بدون دلیل پاداش دادی و ما را محروم ساختی. در واقع، عمل نوعی اتمام حجت بر بندگان است که در سایه امتحان محقق می گردد.



## ۲-۴. نوع امتحان ابراهیم

در شریعت، دو نوع اوامر امتحانی قابل تصور است: (۱) اوامر با غایت‌هایی غیر از امتحان؛ (۲) اوامر امتحانی صرف. در ادامه، پس از بررسی این دو نوع اوامر امتحانی، بررسی می‌کنیم که ذبح اسماعیل جزو کدام دسته می‌تواند باشد.

## ۴-۲-۱. اوامر با غایت‌هایی غیر از امتحان

در این نوع از اوامر امتحانی، خداوند امتحان را به وسیله اوامری می‌گیرد که هدف اصلی آنها امتحان و مصالح امتحانی نیست، بلکه به سبب مصلحت مشخصی مانند غایتی اخلاقی صادر شده‌اند، ولی از آن جهت که بنده برای انجام‌دادن آنها مجبور به زیر پا گذاشتن خواسته نفس اماره‌اش می‌باشد، باید سختی زیادی را متحمل شود تا بتواند از عهده عمل به آن تکلیف برآید. هر چند مصلحت اصلی چنین امری امتحان نیست، اما مشخص است که صدور آن می‌تواند بنده را امتحان کند، چون عمل به آن تکلیف کار ساده‌ای نبوده است و هر انسانی از عهده انجام‌دادن آن بر نمی‌آید. به نظر می‌رسد اکثر تکالیف شرعی از این قبیل اوامر باشند، چون اگر غیر از این باشد با هدف ارسال شریعت در تضاد می‌افتد. در ادامه مقاله در این باره توضیح داده خواهد شد.

امام سجاد : در عبارت زیر از صحیفه سجادیه به این گونه اوامر امتحانی اشاره دارد:

پس از آن ما را (به رفتار طبق احکام خود) فرمان داده تا طاعت و پیروی‌مان را بیازماید .... و نهی نموده تا شکر و سپاس‌گزاری‌مان را آزمایش نماید  
(علی بن الحسین، ۱۳۷۶: ۳۷).

این عبارت به ظاهر به عموم امر و نهی‌های شرعی دلالت دارد، چون «فرمان دادن» یا «نهی کردن» به صورت مطلق آمده است و عموم اوامر الهی اگر برای امتحان و آزمایش به کار روند، از نوع اول می‌باشند، چون هدف اصلی از صدور آنها آزمایش نبوده است، بلکه برای مصالح دیگری صادر شده‌اند.<sup>۱</sup>

۱. ممکن است به ذهن برسد که عبارت نقل شده از صحیفه سجادیه به نوع دوم از اوامر امتحانی همخوانی بیشتری دارد، چون در آن نوع از اوامر هدف اصلی از ارسال اوامر و نواهی، امتحان می‌باشد و در عبارت می‌خوانیم: «فرمان داده تا طاعت را بیازماید». پس اساس امر برای آزمایش بوده است. این شبهه در ادامه پاسخ داده خواهد شد، چون بیان می‌گردد که اوامر از نوع دوم بسیار محدودند؛ در حالی که از عبارت مذکور برمی‌آید که عموم اوامر شرعی برای آزمایش صادر شده‌اند. پس اینها همان اوامر نوع اول‌اند که غایت اصلی‌شان غیر از امتحان بوده است، ولی برای آزمایش نیز به کار می‌روند.



#### ۲-۲-۴. اوامر امتحانی صرف

گاهی نیز خداوند با اوامری بندگان را امتحان می‌کند و آن اوامر تنها به جهت امتحان کردن آنها صادر می‌شود و هیچ‌گونه مصلحت دیگری در میان نیست. امر ذبح اسماعیل برای ابراهیم، از این گونه اوامر بود، چون اگر قرار بود مصلحت دیگری برای این امر باشد، خداوند جلوی انجام دادن آن را نمی‌گرفت. این امر نه تنها مصلحتی غیر از مصالح عمومی امتحان‌گیری نداشت، بلکه مفسده نیز به همراه داشت. از این‌رو، خداوند از وقوع آن جلوگیری کرد. گاهی نیز غیر از امتحان مصلحتی ثانوی برای امر وجود دارد که حاشیه‌ای بوده و هدف اصلی از ارسال امر نمی‌باشد. این گونه موارد نیز جزو این قسم از اوامر امتحانی به‌شمار می‌آیند.

به‌همراه هر دو نوع یادشده از اوامر، خداوند به‌منظور اخذ امتحان از بندگان، وضعیت خاصی را برای ایشان به‌وجود می‌آورد که در آن وضعیت عمل به بقای ایمان و عمل به اوامر شرعی برای بندگان سخت می‌گردد و بنده‌ای سرفراز از امتحان بیرون می‌آید که با وجود دشواری زیاد، ایمان و عمل صالح خود را حفظ کند و از اوامر تخطی نکند. این نوع امتحان گرفتن‌ها شاید برای تک‌تک انسان‌ها در موقعیت‌های مختلف رخ دهد. از جمله مصادیق مشهور وضعیت امتحانی، شرایطی است که برای ابراهیم نبی حاکم بود، چون غیر از اینکه نفس ذبح اسماعیل امری غیراخلاقی بود، ابراهیم، اسماعیل را بسیار دوست می‌داشت و امید داشت نسلش از طریق او ادامه یابد. در چنین شرایطی ذبح اسماعیل نه تنها کاری غیراخلاقی جلوه می‌کرد، بلکه امری بسیار دشوار و سخت بود. کرکگور در کتاب ترس و لرز این شرایط سخت را به‌خوبی شرح کرده است.

#### ۳-۴. اسلوب اوامر امتحانی از نوع امتحان ابراهیم

در این مقاله قصد بیان اسلوب اوامر امتحانی از نوع دوم را داریم، چون ذبح اسماعیل از این نوع اوامر امتحانی بود. می‌خواهیم ببینیم ویژگی‌های امتحان ابراهیم چه بوده است و تا چه اندازه امکان تکرار آن برای ما وجود دارد. در ادامه به سه قانون کلی در ارسال اوامر امتحانی از نوع دوم اشاره خواهد شد که اسلوب اوامر امتحانی صرف را شکل می‌دهند:



#### ۴-۳-۱. محدود بودن تعداد

تعداد اوامر امتحانی مانند مورد ابراهیم که تنها با هدف امتحان صادر شده‌اند و هیچ‌گونه فایده دیگری در صدورشان وجود نداشته است، باید بسیار محدود باشند تا آنجا که ما مصداق دیگری جز ذبح اسماعیل برای آن نداریم. مصادیق دیگری مانند وجوب پرداخت صدقه برای نجوا با پیامبر (مجادله: ۱۲-۱۳) وجود دارد که آن هم غیر از امتحان صرف، غایت‌ها و اهداف دیگری دارد (نک: قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۳: ۱۳۹) که به سختی می‌توان آن را در نوع دوم اوامر امتحانی جای داد. علت محدود بودن اوامری مانند ذبح اسماعیل آن است که اگر خداوند بخواهد چنین اوامری به تعداد زیاد صادر کند، از اصل شریعت که به منظور هدایت بشر است باز می‌ماند. در آیات و روایت‌ها بارها به علل پیدایش دین و ارسال پیامبران اشاره شده است. به نظر می‌رسد مهم‌ترین مقصود تشریح ادیان، هدایت<sup>۱</sup> بشریت به تکامل می‌باشد.<sup>۲</sup> نکته بسیار مهم اینکه هیچ‌گاه نگفته‌اند کل دین برای امتحان‌گیری از مردم فرستاده شده است. در واقع، اشاره به اوامر امتحانی در دین نیز بسیار نادر است و بنابراین، امتحان‌گیری فلسفه اصلی احکام نمی‌باشد. اگر خداوند می‌خواست اوامر را تنها به جهت آزمایشی ارسال کند، یعنی اوامری ارسال می‌کرد که مانند ذبح اسماعیل جز امتحان، انسان را به غایت مشخصی هدایت نمی‌کرد، در این صورت از هدف اصلی شریعت که هدایت بشری به تکامل است، باز می‌ماند و مردم به اموری مشغول می‌شدند که نتیجه خاصی را دربر ندارد و در واقع تنها به کار عبث مشغول می‌شدند.

پیش‌تر به آیاتی اشاره شد که علت امتحان‌گیری از ابراهیم را ارتقای درجه و هدایت بیان می‌کردند، حال پرسش این است که آیا نیازی نیست که خداوند اوامری با غایتی غیر از امتحان ارسال کند تا هدایت صورت گیرد؟ یا اینکه با اوامر امتحانی صرف نیز هدایت صورت می‌گیرد.

در پاسخ باید گفت هدایت تعریفی مشخص دارد و آن حرکت به سمت غایت‌های اخلاقی یا ایمانی و... است که اسلوب عملی مشخصی را می‌طلبد، مثلاً نباید دروغ گفت،

۱. «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره: ۲).

۲. هدایت می‌تواند اخلاقی («إِنِّي بَعَثُ لَأَتَمَّ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ»، نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱: ۱۸۷)، ایمانی یا از هر جنبه دیگری باشد که انسان را به کمال می‌رساند.



نظر

ذبح اسماعیل و اسلوب اوامر امتحانی در شریعت



باید نماز خواند و دیگر افعال مشخصی که ما را هدایت می‌کند. حال امتحان وسیله‌ای است که ما به سمت آن اسلوب عملی حرکت کنیم، نه اینکه برعکس باشد؛ یعنی آن اعمال کنار گذاشته شوند و خود امتحان ما را به هدایت برسانند. البته به یقین در کنار مقاصد اصلی شریعت، امتحان هم صورت می‌گیرد، ولی نه با کمک اوامری که صرفاً برای امتحان نازل شده‌اند، بلکه به کمک اوامر نوع اول و ایجاد وضعیت‌های سخت امتحان صورت می‌گیرد. پس خداوند به صدور تعداد زیادی از اوامر امتحانی صرف نیازی ندارد، مگر در موارد خاصی که بخواهد از شخصی مثل ابراهیم چنان امتحان سختی بگیرد که به او امری به ظاهر غیراخلاقی و بدون غایت مشخص کند.

#### ۲-۳-۴. خاص بودن مورد

بدین معنا که معمولاً اوامر امتحانی از نوع امتحان ابراهیم، تمام امت را در تمام زمان‌ها دربر نمی‌گیرد. ما نمونه دیگری نیافته‌ایم که امری در طول زمان زیاد نسل‌های متعددی را دربرگیرد و بعد معلوم شود کاملاً امتحانی بوده و هیچ‌گونه مصلحتی جز سنجش در کار نبوده است. همین که بیشتر اموری که ما به نام شریعت می‌شناسیم مدت‌ها مورد تمسک مردم بوده‌اند، به ما می‌فهماند که اگر این امور تنها برای امتحان صادر شده بودند، خداوند باید جلوی آنها را می‌گرفت. داستان ابراهیم نشان می‌دهد که خداوند حتی اجازه نمی‌دهد یک مورد غیراخلاقی به بهانه امتحان بنده صورت گیرد؛ حال چگونه امکان دارد امری را در طول سالیان با داشتن مفسده رها کند؟

چه بسا کسی ادعا کند اموری مانند مورد ابراهیم مفسده ندارند و مصلحت خاصی هم در پی آنها نیست، پس ایرادی ندارد که خداوند از ادامه این امور حتی اگر امتحانی صرف باشند، جلوگیری نکرده باشد. در پاسخ باید گفت مفسده داشتن تنها در قتل و مواردی شبیه آن نیست و همین که هزاران انسان سال‌ها درگیر انجام دادن عملی باشند که هیچ‌گونه مصلحتی نداشته باشد، خود مفسده‌ای بزرگ است.

#### ۳-۳-۴. وجوب علم بندگان به صدور حکم

مهم‌ترین و آخرین شرطی که در اینجا برای اوامر امتحانی از نوع امتحان ابراهیم در نظر می‌گیریم، وجوب علم بندگان به صدور حکم است، چون معنا ندارد که وقتی شخص

اطمینان کامل به صدور حکم از سوی خدا نداشته باشد، او را با چنین امری امتحان کند، زیرا وی می‌توانست به بهانه تردید در حکم خدا بودن آن عمل را رها کند. پس تنها اموری قابلیت امتحان صرف را دارند که از صدور آنها از جانب خداوند اطمینان کافی داشته باشیم، نه در جایی که هنوز در صدور حکم شک داریم یا احتمال‌های دیگری می‌دهیم، به ویژه اینکه اگر برخی احتمال‌ها با حکم اخلاقی معقول مخالف باشد. چنانچه ابراهیم نیز چنین علمی داشت. در واقع، ابراهیم در کنار جهلش به چگونگی اخلاقی بودن ذبح اسماعیل، به دو مطلب علم داشت: یکی علم به عدالت و اخلاق خدا و دیگری علم یقینی به صدور حکم از طرف خدا؛ در حالی که ما وقتی با حکمی غیر اخلاقی روبه‌رو می‌شویم، در گام نخست دربارهٔ صدور آن از طرف خدا شک می‌کنیم.

با وجود این شرایط و در نظر گرفتن تعقل به‌عنوان یکی از شرط‌های تشخیص احکام الهی، دیگر جایی برای تضاد اخلاق معقولانه با دین باقی نمی‌ماند. شاید با تفسیری که گذشت، مورد ابراهیم وجهه غیر اخلاقی از دستور خداوند را پاک کرده باشد، اما سرایت دادن آن به عموم احکام شرعی نتایج مطلوبی را در پی نخواهد داشت.

باید دقت شود که در شرایط فعلی ما، اندک اتفاق می‌افتد که در صدور حکم خداوند یقینی مانند یقین ابراهیم پیدا کنیم؛ ما در اکثر موارد یقین کامل به وظیفه شرعی نداریم، بلکه ظن قوی و گاهی نیز ظن ضعیف داریم. دلیل چنین امری هم برداشت‌های متفاوتی است که از دین می‌شود. اگر ما بخواهیم برای هر برداشتی درصد کوچکی از احتمال صحت هم قائل شویم، نمی‌توانیم به حکم دست‌یافته خود مانند پیامبری که به او وحی یا الهام شده مطمئن باشیم. البته اگر پیامبر یا امام در جمع ما حضور داشتند، قضیه متفاوت می‌شد و ما به‌هنگام شک می‌توانستیم به آنها رجوع کنیم. شاید در آن حالت، تعقل چندان وجهی نداشت؛ هر چند حتی در آن فرض هم قرآن ما را به تدبّر و تعقل امر کرده است.

## نتیجه‌گیری

به یقین در حالتی که اعتماد کامل به یافته‌های خود از شریعت نداریم و با انواع برداشت‌ها و تعبیرهای مختلف از دین روبه‌رو هستیم؛ به گونه‌ای که شخصی دین را مهر و محبت تمام می‌یابد و دیگری آن را بغض و کینه تفسیر می‌کند، باید احتیاط بیشتری داشته باشیم و راه احتیاط کنار گذاشتن تعقل نیست، بلکه رجوع به اصل دین است، چون خداوند این توان را





به ما داده است که بتوانیم در اکثر موارد حکم اخلاقی را دست کم نزدیک به واقع کشف کنیم. در همان مورد ذبح اسماعیل، اگر اطمینان کامل ابراهیم به صدور حکم نبود، به یقین در مقام عمل تردید می کرد، چون عقل او در وحله اول این کار را غیر اخلاقی تشخیص می داد. به همین دلیل، صبر می کند تا سه بار به او فرمان داده شود. از آنجایی که عقل ما در تشخیص مقاصد اصلی شریعت تا اندازه زیادی موفق عمل می کند، باید در تشخیص حکم الله از آن کمک بگیریم؛ یعنی وقتی حکمی از خدا مانند ذبح اسماعیل را مخالف با موازین اخلاقی و عقلی می یابیم، با خود نمی گوئیم پس خداوند غیر اخلاقی حکم صادر کرده است، بلکه در صدور واقعی حکم از طرف خدا شک می کنیم، چون اسلوب و ضابطه خداوند در اوامرش در نظر گرفتن اخلاق است؛ نه اینکه بگوئیم شاید حکمی امتحانی است، پس باید به آن عمل کنیم. ما ابراهیم نیستیم که از صدور حکم نسبت به خودمان اطمینان حاصل کنیم، زیرا حتی ابراهیم نیز در آغاز ابتدا در صدور حکم شک داشت. در شرایط فعلی پیامبری وجود ندارد که برای ما اطمینان از مقصود حکم حاصل گردد. با توجه به این مقدمات، شرایطی را برای اوامر امتحانی در نظر گرفتیم که با در نظر گرفتن آن شرایط به هنگام تعقل دینی از تخطی اوامر امتحانی در هراس نخواهیم بود، چون این شرایط به ما می فهماند امکان وجود اوامری مثل ذبح اسماعیل در مورد ما بسیار نادر است؛ پس باید توجه داشت که اوامر امتحانی صرف بسیار محدود، در مورد خاص و با علم بندگان به صدور حکم ارسال می گردد.

## کتابنامه

۱. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، مترجم: موسوی همدانی، سید محمدباقر، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷)، ترجمه تفسیر جوامع الجامع، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰)، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: رضا ستوده، تهران: نشر فراهانی.
۵. فیض الاسلام اصفهانی، علی نقی (۱۳۷۶)، ترجمه و شرح: الصحيفة السجادية، محقق: عبدالرحیم افشاری زنجانی، تهران: نشر فقیه.
۶. فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰ق.)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. قمی مشهدی، محمدین محمدرضا (۱۳۶۸)، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تحقیق: حسین درگاهی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۸. کرکگور، سورن (۱۳۸۵)، ترس و لرز، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۰. نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق.)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل البيت.
11. Augustine, Saint (1948), *The City of God*, trans. Marcus Dods, New York: Hafner.
12. Aquinas, Thomas (1947), *Summa Theologica*, Translate: Fathers of the English Dominican Province, Benziger Bros.
13. Wainwright, William J. (2005), *Religion and Morality*, Ashgate, USA.



۵۳

نظر  
هدیه

دکتر  
اسماعیل و اسلوب اوامر امینحاجی در شهرت

## قواعدی در تأثیر علوم تجربی در استظهار از ادله لفظی (با گرایش شناخت حکمت احکام)

حسنعلی علی اکبریان \*

### چکیده

ارتباط علم و دین از زوایای مختلفی در فلسفه بررسی شده است، اما از منظر بحث‌های اصول فقهی کمتر بدان توجه شده است. در این مقاله، تأثیر داده‌های علوم تجربی در استظهار از ادله لفظی قرآن و سنت با گرایش فهم حکمت احکام، بررسی و قواعد اصول فقهی آن بیان شده است. برخی از این قواعد که در این مقاله تبیین شده‌اند عبارتند از: پذیرش تفسیر علمی به شرط مطابقت با ظهور نوعی زمان صدور، پذیرش تطبیق جدید برای ظهور پیشین بدون پیدایش ظهور جدید، اعتبار ظهور جدید ناشی از یافته علمی همراه با کشف خطا در ظهور پیشین، و اعتبار ظهور ناشی از یافته علمی همراه با تعمیق ظهور پیشین.<sup>۱</sup>

### واژه‌های کلیدی

علوم تجربی، استظهار، حکمت احکام، تفسیر علمی.

Ha.aliakbarian@gmail.com

\* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

۱. این قواعد بر اساس پژوهش در دست اقدام نویسنده در پژوهشکده فقه و حقوق پژوهشگاه علوم و

فرهنگ اسلامی با عنوان «درآمدی بر فلسفه احکام» گزینش و تنظیم شده است.





تفسیر علمی قرآن پیشینه‌ای طولانی دارد (رفیعی محمدی، ۱۳۷۹: ۱۴۹) و در شکل افراطی خود تلاش می‌کند آیات را هرچه بیشتر با علوم زمان تطبیق دهد. یکی از پررنگ‌ترین تفسیرهای علمی از قرآن، الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم اثر طنطاوی جوهری مصری است. وقتی عالم تجربی این روش را به کار می‌گیرد صورت افراطی آن جلوه می‌کند، زیرا پایبندی و حتی آشنایی با اصول تفسیر در آن کم‌رنگ می‌گردد؛ مانند آنچه در کتاب العلوم الطبیعیة فی القرآن اثر یوسف مروة دیده می‌شود. برای مثال، او دربارهٔ مسائل فیزیک (مروة، ۱۳۸۷: ۹۰) با اشاره به آیه «یا ایها الذین آمنوا ما لکم اذاً قیل لکم انفروا فی سبیل الله انا قلنم اِلَی الْأَرْضِ» (توبه: ۳۸) آن را به نیروی جاذبه زمین تفسیر می‌کند. نیز برای بیان امکان شکافتن اتم به آیه «مَا یَعْرُبُ عَنْ رَبِّکَ مِنْ مَّثَقَلِ ذَرَّةٍ فِی الْأَرْضِ وَلَا فِی السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَٰلِکَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِی کِتَابٍ مُّبِیِّنٍ» (یونس: ۶۱) تمسک می‌جوید که به احتمال تعبیر «کوچک‌تر از ذره» را اشاره به شکافتن اتم گرفته است.

پیش از روش تفسیر علمی، گروه‌های دیگری از مسلمانان نیز بودند که اندیشه‌های خود را بر قرآن تحمیل می‌کردند. شاید معتزله نخستین فرقه‌ای باشند که آیات قرآن کریم را با باورهای خاص خود تفسیر می‌کردند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۶۰). فیلسوفان (همان: ۷)، صوفیه و باطنیه (کمالی دزفولی، ۱۳۶۹: ۵۴۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷) نیز گاه از همین روش استفاده کرده‌اند.

علامه طباطبایی در مقدمه تفسیر خود و در رد این‌گونه تفسیرها، که داده‌های ذهنی مؤلف را بر قرآن تحمیل می‌کنند می‌گوید:

همه این گروه‌ها در این امر مشترک‌اند که نتیجهٔ مباحث علمی و فلسفی خود را که از خارج مدلول آیات به دست آورده‌اند، بر قرآن تحمیل می‌کنند. اینان در واقع قرآن را تطبیق می‌کنند و آن را تفسیر می‌نامند و در این حالت، حقائق قرآن مجاز شمرده می‌شود و تنزیل‌های آن تأویل. لازمهٔ این سخن آن است که قرآن که خود را بیان‌گر همه چیز معرفی کرده است، با غیر خود تبیین و روشن شده باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۸-۹).

روش تفسیر علمی در روایت‌ها نیز جریان داشته است. برای نمونه، نویسنده کتاب پاکیزگی و بهداشت در اسلام، ذیل عنوان توجه به میکرب در منابع اسلامی، مقصود از «شیطان» در برخی از آیات و روایت‌ها را «میکرب‌های مضر» و مقصود از «ملائکه» در برخی از





روایت‌ها را «میکرب‌های مفید» دانسته است. وی در این زمینه مخاطبان را به روایت‌های زیر توجه داده است. برای مثال از رسول اکرم ﷺ نقل می‌کند که فرموده‌اند:

لا تبتوا القمامه فی بیوتکم وأخرجوها نهراً فإنها مقعد الشيطان: به‌هنگام شب در خانه‌هایتان زباله و خاک‌روبه را نگه ندارید و روز هنگام آنها را بیرون ببرید که آن نشیمن گاه شیطان است (حرعاملی، ۱۴۰۳: ۵۷۲، ح ۲).

لا تتوا مندیل اللحم فی البیت فإنه مریض الشيطان: دستمال گوشت را در خانه جا ندهید که آسایشگاه شیطان است (همان: ح ۳).

خمر و آبتیکم و اوكوا أسقتکم فان الشيطان لا یکشف غطاء ولا یحل وکاء: ظرف‌هایتان را بپوشانید و سر مشک‌ها را ببندید، چون شیطان نه پوششی را بر می‌دارد و نه بندی را می‌گشاید (همان: ۵۷۶-۶۷۷).

نویسنده یاد شده در این سه روایت، مقصود از «شیطان» را «میکرب‌های مضر» دانسته است (صانعی، ۱۳۸۵: ۷۰) و یا نقل حدیث ذیل از سوی رسول الله ﷺ که آداب استنجاء را بیان می‌کند:

ولا يتوضأ علی شط نهر جار، والعلة فی ذلك أن فی الأنهار سکانا من الملائكة: در آب جاری تطهیر نکن،<sup>۱</sup> زیرا در نهرها ساکنانی از فرشتگان‌اند (نوری، ۱۴۰۸: ۲۶۲).

مقصود از «فرشتگان» را «میکرب‌های مفید» دانسته است. این گونه برداشت از روایت‌ها نیز از سنخ تفسیر علمی آیات قرآن است. اگر صدر و ذیل همین روایت اخیر بررسی شود خواهیم یافت که خود صاحب حدیث ﷺ در فلسفه هر حکمی، هم به امور مادی و دنیوی، و هم به امور معنوی و ملکوتی نظر دارد و سیاق آن به گونه‌ای است که تحمل حمل لفظ ملائکه بر میکرب‌های مفید را ندارد؛ مثلاً در ادامه وجه مادی و دنیوی کراهت تطهیر در آب را کد را نجاست آن<sup>۲</sup> بیان کرده است.

آن گونه که روشن است آیات و روایت‌ها تحمل هر گونه برداشت عصری و علمی را

۱. نویسنده کتاب عبارت را این گونه ترجمه کرده است که «در کنار نهرهایی که آب جاری دارند، قضای حاجت نکن» که صحیح به نظر نمی‌رسد. ما نیز «لا يتوضأ» را به معنای اصطلاحی وضو گرفتن ترجمه نکردیم، زیرا کل روایت درباره آداب یازده گانه استنجاء است: «أولُ حُدٍّ مِنْ حُدُودِ الصَّلَاةِ هُوَ الْإِشْتِجَاءُ وَهُوَ أَحَدُ عَشْرٍ لَا يَدُّ لِكُلِّ النَّاسِ مِنْ مَعْرِفَتِهَا وَإِقَامَتِهَا وَذَلِكَ مِنْ آدَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ...».

۲. «ولا فی ماء را کد؛ والعلة فیہ أنه ینجسه ویقدره ویأخذ المحتاج».

ندارند و باید برای این منظور قواعد ثابتی ارائه گردد. مطالبی که در این مقاله ارائه می‌شود قواعدی است که نقش علوم تجربی را در استظهار از آیات و روایات با گرایش شناخت حکمت احکام بیان می‌کند:

### ۱. پذیرش تفسیر علمی به شرط مطابقت با ظهور نوعی زمان صدور

اگر تفسیر علمی، مطابق با ظهور نوعی زمان صدور باشد، به عنوان یک تفسیر اعتبار خواهد داشت. توضیح اینکه تفسیر در لغت به معنای استبانه و کشف است (ابوحنان، ۱۴۲۲: ۱۴) و در اصطلاح، تعریف‌های مختلفی برای آن شده است (مرکز الثقافة والمعارف القرآنية، ۱۴۱۷: ۱۶۹-۱۸۶). منظور ما در اینجا آن است که کارکرد تفسیر تنها در کشف ظهور نیست، بلکه گاه افزون بر آن، روشنی‌های دیگری مانند تبیین ناسخ و منسوخ آیه، مکی یا مدنی بودن آن، اسباب نزول آن و ... را نیز در پی می‌آورد. تفسیر علمی آیه نیز می‌تواند یکی از این روشنی‌های زائد بر ظهور باشد.

مثلاً فرض کنید ظهور زمان صدور آیه مبارکه «إِنَّمَا يَرِيْدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوَقِّعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ» (مائده: ۹۱) در حرمت نوشیدن خمر این بوده است که شرب خمر باعث دشمنی و کینه میان مردم می‌شود. در این آیه، از مستی شارب خمر سخنی نیامده است، ولی مردم آن دوران افزون بر این ظهور، می‌فهمیدند که این دشمنی و کینه به دلیل افعالی است که شارب خمر ممکن است در حال مستی انجام دهد. اگر این فهم زائد - که در واقع، حکمت حکم را تفسیر می‌کند - به گونه‌ای بود که به ذهن هر کسی که آیه را می‌شنید خطور می‌کرد، در رتبه و اعتبار ظهور آیه قرار می‌گرفت؛ مثلاً گفته می‌شود آیه به دلیل مناسبت حکم و موضوع، ظهور در علیت مستی برای وقوع دشمنی و کینه دارد و اگر برای همگان به این روشنی نبود، به عنوان یک تفسیر (زائد بر ظهور) قابل طرح است.

امروز اگر علم تجربی دریابد که شرب خمر چگونه بر سلول‌های مغز تأثیر می‌گذارد و چگونه هشیاری را از میان می‌برد، ظهور آیه برای کسی که از این داده علمی آگاهی دارد تغییری نمی‌کند؛ حتی اصل تفسیر او از آیه نیز مطابق همان تفسیر پیشینیان است، ولی تفسیر او از آیه تفصیلی‌تر از تفسیر گذشتگان شده است. این تفسیر علمی به دلیل مطابقت با ظهور آیه، تفسیری قابل قبول برای آیه است.

این گونه تفسیرها معمولاً به ذهن همه مردم نمی‌رسد، و در حد ظهور نوعی قرار





نمی‌گیرد و اگر بخواهیم برای آن، اصطلاحی از اصول فقه و منطق بیاوریم، می‌توانیم آن را «تداعی معانی» (مظفر، ۱۳۷۰، ج ۱: ۲۰؛ ج ۲: ۱۴۱) بنامیم. تداعی معانی می‌تواند فقط برای یک گروه خاص، مانند دانشمندان حاصل شود.

با این بیان، خطایی که در عبارتهای برخی در این باره وجود دارد روشن می‌شود. عبد‌الکریم سروش گفته است:

اگر ما واقعاً معتقد باشیم که آنچه علوم امروز می‌گویند درست است، باید قبول کنیم که خداوند به توده‌ای از گازها که مؤلف از هلیوم و هیدروژن است و ... قسم خورده است. دیگر هیچ کس نمی‌تواند بگوید خداوند که می‌گوید ما خورشید را در آسمان نهادیم، مرادش این است که یک چشمه را در فلک چهارم نهادیم که به دور زمین می‌چرخد (سروش، ۱۳۷۰: ۶۳).

در جای دیگر، پس از بیان روشن شدن حرکت زمین در میان متکلمان و روحانیان مسیحی می‌گوید:

... با دست‌زدن به تفسیر تازه کتاب و دادن فهم نوینی از پاره‌ای از آن (نه رد ملحدانه آن)، اذعان نمودند که «ظهور» امری مطلق نیست و فهم آدمی از شریعت مانند فهم او از طبیعت در سیلان است (همان: ۸۷).

تعبیر «مراد» در عبارت اول و «ظهور» در عبارت دوم و نیز عدم تفکیک میان تفسیر و ظهور در عبارت دوم، نشان از خلط بین ظهور و تداعی معانی دارد. آیا وقتی خداوند به خورشید قسم می‌خورد «والشَّمْس» (شمس: ۱)، ظهور آیه با تفسیر علمی ما از حقیقت خورشید متفاوت می‌شود؟! اینکه خورشید به دور زمین می‌چرخد یا زمین به دور خورشید، و اینکه حقیقت خورشید را چه گازهایی تشکیل می‌دهد، داخل در معنای خورشید نیست تا گفته شود ظهور آیه با تحول علوم متحول شده است و نیز داخل در مراد شارع از آن قسم نیست. البته بیشترین تأثیر این تفسیر آن است که تداعی معانی (خارج از ظهور و مراد متکلم) برای گذشتگان این بوده است که خورشید به دور زمین می‌چرخد و امروز برای برخی که با این نکته بیشتر آشنایی داشته‌اند آن است که زمین روزانه به دور محور خودش و سالانه به دور خورشید می‌چرخد. اینکه کدام به دور دیگری می‌چرخد و اینکه خورشید از چه گازهایی تشکیل شده است، نه مراد خداوند از آن قسم است و نه داخل در ظهور آیه.

البته آقای سروش می‌تواند خود را در پناه نظریه توصیفی راسل قرار دهد و بگوید

خورشید گرچه یک اسم خاص است، ولی به آن سیاره معین اشاره ندارد تا چستی و اوصاف آن دخالت در معنا نداشته باشد، بلکه مجموعه‌ای از توصیف‌هایی است که آن را معرفی می‌کنند.<sup>۱</sup> بنابراین معنای خورشید بر اساس توصیف‌های آن در تغییر است، اما این پناه برای او امن نیست، زیرا اولاً، از عبارت‌های او پذیرش چنین نظریه‌ای بر نمی‌آید، چون در حال تکلم با کسانی است که هرگز چنین مبنایی ندارند و اگر او می‌خواست بر اساس مبنای دیگری با آنان سخن بگوید باید بدان تصریح می‌کرد؛ یعنی آشکارا خود نظریه توصیفی را در معنای اسم خاص بیان می‌کرد که معنای آن توصیف است و نه مسمای اسم خاص؛ در حالی که به جای بیان این نظریه، نتیجه آن را که تحول در فهم است بیان کرده است؛ ثانیاً، از اصطلاح‌های «مراد» و «ظهور» استفاده می‌کند که با نظریه مخاطبان او سازگار است، نه با نظریه توصیفی راسل در اسم خاص؛ ثالثاً، اصل نظریه راسل مخدوش است.<sup>۲</sup>

## ۲. پذیرش تطبیق جدید برای ظهور پیشین، بدون پیدایش ظهور جدید

اگر علوم تجربی آگاهی جدیدی به دست دهند که باعث تطبیق جدیدی در یک دلیل لفظی شود، آیا این تطبیق جدید اعتبار دارد؟ در پاسخ به این پرسش، دو حالت تصور می‌شود: (۱) تطبیق جدید به تطبیق قبلی اضافه شود؛ مانند بسیاری از تطبیق‌هایی که در روایت‌های تفسیری آمده است، مانند تطبیق «نفس مطمئنه» به امام حسین ۷ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۳؛ حویزی، ۱۴۱۲، ج ۵: ۵۷۶)؛<sup>۳</sup> (۲) تطبیق جدید جایگزین تطبیق قدیم شود؛ مانند تطبیقی که می‌توان حدس زد در حرکت خورشید در آیه «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» (یس: ۳۸) صورت می‌گیرد؛<sup>۴</sup> مثلاً گفته شود نخست مردم آیه را بر حرکت خورشید به دور زمین تطبیق می‌کردند، ولی پس از اینکه فهمیدند حرکت ظاهری خورشید به دور زمین ناشی از حرکت

۱. برای مطالعه نظریه توصیفی راسل و نظریه‌های رقیب آن، نک: حجتی، ۱۳۸۴: ۱-۳؛ همو، ۱۳۸۳ الف: ۵۷-۸۶؛ عباسیان چالستری، ۱۳۸۱: ۴-۲۶.

۲. نک: منابع پیشین.

۳. قال أبو عبد الله ::...ألا تسمع إلى قوله تعالى: «يا أيها النفس المطمئنة...»، إنما يعني الحسين بن علي ۸ وعن أبي عبد الله ۷ في قوله: «يا أيها النفس المطمئنة...»، يعني الحسين بن علي ۸.

۴. عبد‌الکریم سروش مثال فهم عصری از شمس را به بیان دیگری (چستی جرم خورشید) مطرح کرده است (سروش، ۱۳۷۰: ۵۸).





وضعی خود زمین است، نه گردش خورشید به دور زمین، آیه را بر معنای مجازی حمل کردند و تطبیق جدیدی مناسب با آن را لحاظ کردند و امروزه که دریافته‌اند خورشید و کل منظومه شمسی به دور سیاره دیگری می‌چرخند، آیه را بر این حرکت تطبیق می‌کنند. البته این گونه تفسیرها صرف حدس است و در منابع شیعه (طبرسی، ۱۴۱۵: ۱۴۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۷، ۸۹) و سنی (عینی، ج ۱۵: ۱۱۸؛ ج ۱۹، ۱۳۴؛ نسائی، ۱۴۱۱: ۴۳۹؛ منقّی هندی، ۱۴۰۹: ۳۵۰) بر اساس روایت‌هایی که در ذیل این آیه وارد شده است تفسیرهای خاصی وجود دارد و مهم‌ترین تطبیقی که در برخی روایت‌ها به حرکت ظاهری خورشید صورت گرفته، حرکت متفاوت خورشید در تابستان و زمستان است (طوسی، ۱۴۰۹: ۴۵۹؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۲۷۴)؛ (حویزی، ۱۴۱۲: ج ۲: ۲۹۳؛ ج ۵: ۵۱۳). البته برخی نیز تطبیق‌هایی را مانند حرکت ظاهری خورشید به دور زمین و یا حرکت وضعی آن به دور محور خودش را هم مطرح کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۱۸۶).

به هر حال، حکم تطبیق جدید در هر دو حالت اضافه‌شدن تطبیق جدید یا جایگزینی تطبیق جدید با استناد به علوم تجربی، حکم تفسیر علمی را دارد که پیش‌تر بیان شد. گفتنی است نزاع در اعتبار «تطبیق زمان شارع» یا «تطبیق جدید»، کاربرد دیگری نیز دارد که خارج از محل بحث ماست، و نباید با آن خلط شود. در آنجا با توجه به تطبیق‌هایی که در زمان شارع وجود دارد، نزاع بر سر این است که آیا این تطبیق‌ها در موضوع حکم موضوعیت دارد یا نه. نزاع در «حقیقی یا خارجی بودن» و «موضوعی یا طریقی بودن» قضایایی است که تطبیق آن بر مصداق زمان شارع و زمان جدید، آثار فقهی متفاوتی را در پی دارد؛ مانند اینکه روایتی یک کالا را مکیل معرفی کند یا ما بدانیم که آن کالا در زمان شارع مکیل بوده است، ولی امروز آن کالا در عرف عام یا در شهر محل معامله مکیل نباشد. در چنین حالتی، حکم ربای در معامله آن کالا محل بحث قرار می‌گیرد که آیا تطبیق زمان شارع معتبر است یا تطبیق امروز؟ مشهور فقیهان مکیل زمان شارع را معیار می‌دانند (نجفی، ۱۳۶۸: ۳۶۲) و برخی مکیل هر شهر را (اردبیلی، ۱۴۱۱: ۱۷۷). خروج این بحث از محل بحث ما به این دلیل است که در چنین نزاع‌هایی در واقع نزاع بر اعتبار استصحاب حکم زمان شارع (نجفی، ۱۳۶۸: ۳۶۳) و استظهار از دلیل مربوط می‌شود، نه تطبیق؛ زیرا در واقع نزاع بر تعیین موضوع حکم است و گرچه قواعدی در آن قابل طرح است (علی‌دوست، ۱۳۸۸: ۲۳۰)، باید در آن به صورت موردی استظهار کرد.

### ۳. اعتبار ظهور جدید ناشی از یافته علمی، همراه با کشف خطا در ظهور پیشین

اگر آگاهی از یک مطلب علمی که پیش تر مجهول بوده است، باعث شود ظهور جدیدی برای دلیل لفظی ایجاد شود، به گونه‌ای که هر کس آن آگاهی جدید را پیدا کند آن ظهور جدید برایش حاصل شود و به اصطلاح، ظهور نوعی جدیدی بر اساس آن آگاهی پدید آید، آیا ظهور جدید اعتبار خواهد داشت؟ برای پاسخ، شایسته است بین دو حالت تفکیک شود: ۱. پیدایش ظهور جدید، به معنای کشف خطا در ظهور پیشین؛ ۲. پیدایش ظهور جدید، به معنای تعمیق ظهور پیشین. محل بحث ما در این بند، تنها حالت نخست است و حالت دوم در بند بعدی مطرح خواهد شد.

فرض کنید انسان از یک لفظ مطلبی را می‌فهمد، ولی بعدها نکته‌ای را درباره دلالت آن می‌آموزد که خطای او را در فهم روشن می‌سازد. برای تقریب به ذهن، از مثالی آشنا که به علم لغت مربوط است بهره می‌گیریم. در روایت زراره (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۳: ۳۰)<sup>۱</sup> درباره مسح به بعض سر، امام باقر: «دلالة حرف «باء» را به او آموزش داد و او معنای صحیح آیه را شناخت. حتی ممکن است حالتی را فرض کرد که فهم قبلی شخص نیز در حد ظهور نوعی بوده، آگاهی جدید خطای در آن را روشن کرده باشد؛ آن گونه که برخی در روایت زراره، فهم معنای جدید را بدون ورود سخن امام باقر: «دشوار دانسته‌اند (انصاری، ۱۴۲۶: ۲۰۸)». در چنین حالتی با آگاهی جدید، ظهور جدیدی ایجاد شده است که ظهور پیشین را تخطئه می‌کند.

در اینجا، یافته علمی، نقش آگاهی جدید را دارد که باعث پیدایش ظهور جدید می‌شود و این ظهور جدید، ظهور پیشین را تخطئه می‌کند. در این حالت، صورت‌های مختلفی را مطرح می‌کنیم که در همه آنها فرض مسئله می‌شود و هر یک نکته‌ای ممتاز از دیگری دارد:

#### صورت اول: علم یقینی به امتناع مضمون دلیل لفظی

فرض در این صورت آن است که داده علمی برای فقیه به طور یقینی اثبات کند که مضمون یک دلیل لفظی ممتنع است (دقت شود که اولاً، حصول این یقین را برای فقیه

۱. عن زراره قال: «قلت لأبي جعفر 7: ألا تخبرني من أين علمت وقلت إن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ ... فقال: وامسحوا برؤوسكم فعرفتنا حين قال برؤوسكم أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء».





فرض کردیم، نه برای اهل علم تجربی؛ ثانیاً، یقین فقیه در این فرض از سنخ قطع موضوعی است، نه قطع ذاتی؛ یعنی توجیه دارد و مقدمات آن برای هر کس حاصل شود به یقین می‌رسد؛ و این داده علمی برای مردم زمان صدور نبوده است و به همین دلیل، آنان از امتناع مضمون آن آگاهی نداشته‌اند و آن دلیل لفظی را حجت می‌دانسته‌اند. در چنین صورتی فقیه نمی‌تواند برخلاف یقین خود عمل کند و به مضمون آن دلیل فتوا دهد. در واقع، او میان یکی از سه تصمیم قرار دارد: (۱) آن دلیل را به قرینه امتناع معنای ظاهری‌اش به معنای دیگری تأویل برد؛ (۲) آن دلیل را مجمل شمارد و معنای آن را به اهلش واگذارد؛ (۳) اصل صدور آن را انکار کند.

تصمیم نخست با دو اشکال مواجه است: اول اینکه پذیرش اصل صدور، شارع را با اغراء مخاطبان خود به جهل مواجه می‌کند، زیرا آنان در آن زمان، لفظ را به معنای ظاهری خودش حمل می‌کردند، در حالی که فقیه یقین دارد آن معنا مراد شارع نبوده است؛ در مسئله تدرج در بیان احکام و مسئله نسخ نیز مشابه این مشکل وجود دارد که با مصلحت اهم حل می‌شود، ولی این مشکل در اینجا قابل حل نیست؛ دوم اینکه قرینه امتناع تنها سبب رد معنای ظاهر می‌شود و حمل بر معنای جدید، قرینه خاص می‌خواهد. تصمیم دوم با اشکال دوم مواجه نیست، ولی اشکال اول را دارد. بنابراین، تصمیم سوم (یعنی انکار اصل صدور) ارجح است.

#### صورت دوم: علم ظنی - کمتر از حد ارتکاز عمومی - به امتناع مضمون دلیل لفظی

فرض صورت دوم این است که داده علمی برای فقیه به طور ظنی اثبات کند که مضمون یک دلیل لفظی ممتنع است و این داده علمی، امروز در روشنی و پذیرش عمومی نیز به حدی نرسیده باشد که به عنوان یک قرینه لبی متصل بتواند باعث صرف لفظ از معنای ظاهر شود. در بررسی اعتبار این صورت از کارایی داده علمی باید گفت: فرض این صورت آن است که مردم زمان صدور، چیزی را از دلیل لفظی می‌فهمیده‌اند که فقیه به امتناع آن ظن دارد و می‌گوید فهم زمان صدور ناشی از ناآگاهی از آن داده علمی بوده است. او در چنین فرضی، احراز خواهد کرد که ظهور دلیل در زمان صدور - بدون هیچ مانعی - منعقد شده بوده و ادله حجیت ظهور نیز شامل آن گردیده است و حکم شرعی بر اساس آن ظهور استنباط می‌شود. امروزه نیز فقیه به بطلان آن ظهور قطع ندارد، پس دلیلی نیز برای انکار حجیت آن ظهور ندارد.



در اینجا توضیح مبنای اعتبار ظهور نوعی نیز لازم است. اگر مبنای فقیه در اعتبار ظواهر این باشد که برای حجیت ظاهر باید ظنّ به وفاق آن حاصل شود یا دست کم ظنّ به خلاف آن حاصل نشود، ظهور آن دلیل لفظی برای فقیه حجت نخواهد بود، زیرا فرض مسئله این است که او ظنّ به خلاف ظاهر دارد، ولی اگر مبنای فقیه این باشد که ظهور نوعی حجت است، حتی اگر ظنّ به خلاف آن داشته باشد، این ظهور برای او حجت خواهد بود، زیرا ظهور نوعی، هم در زمان صدور و هم در زمان فقیه مطابق با ظاهر اولی لفظ است (نک: مظفر، ۱۳۷۰، ج ۲: ۱۳۷ و ۱۳۸).

### صورت سوم: علم ظنّی - در حد ارتکاز عمومی - به امتناع مضمون دلیل لفظی

فرض صورت سوم این است که داده علمی مانند صورت قبل، برای فقیه به طور ظنّی اثبات کند که مضمون یک دلیل لفظی ممتنع است، با این تفاوت که داده علمی در روشنی و پذیرش عمومی نیز به حدی رسیده باشد که به عنوان یک قرینه لبی متصل بتواند باعث صرف لفظ از معنای ظاهر شود و فرض شود که وقتی لفظ از معنای ظاهر خود منصرف شد، معنای اقربی وجود داشته باشد که لفظ از نظر عرفی به آن منصرف شود؛ یعنی ظهور جدیدی برای لفظ حاصل شود؛ نه اینکه فقط از معنای خود منصرف شود و مجمل<sup>۱</sup> گردد.

در اعتبار این صورت از کارایی داده علمی باید گفت: فرض این صورت آن است که مردم زمان صدور، چیزی را از دلیل لفظی می فهمیده اند که مردم امروز در حد یک ارتکاز عمومی - و از جمله فقیه - به امتناع آن ظنّ برده اند و معنای جدیدی را از آن لفظ می فهمند. در چنین فرضی، فقیه دو ظهور نوعی دارد: یکی ظهور نوعی زمان صدور که بدون این ارتکاز جدید منعقد شده و ادله حجیت ظهور نیز شامل آن گردیده است؛ و دیگری ظهور نوعی جدید بر اساس ارتکاز جدید.

حال پرسش این است که کدام یک از این دو ظهور نوعی برای فقیه حجت است؟ پاسخ به این پرسش بر مبنای ثبات و تعییر احکام شریعت مبتنی است؛ بدین معنا که اگر مبنای فقیه این باشد که احکام شریعت ثابت اند - که مبنای نویسنده نیز همین است - فقیه

۱. حتی فرض اجمال نیز از سنخ تأثیر داده علمی در استنباط است و شایان تأکید نیز هست، ولی از آنجا که تأثیر فرض پیدایش ظهور جدید روشن تر است و هر دو تأثیر از یک سنخ هستند، برای روشنی بیشتر از فرض اجمال سخن گفته نشد.



نظر



نمی‌تواند پس از پذیرش حکم زمان صدور برای یک موضوع، حکم جدیدی را برای همان موضوع بپذیرد، زیرا اجتماع ضدین پیش می‌آید (علی‌اکبریان، ۱۳۸۸: ۴۴؛ شهیدی، ۱۳۸۶: ۳۶۵). فرض مسئله نیز آن است که فقیه علم به امتناع امتناع معنای سابق ندارد و داده علم بیش از ظن به امتناع به دست نداده است، اما اگر مبنای فقیه این باشد که احکام شارع الزاماً ثابت نیستند و ممکن است حتی در فرض وحدت موضوع، حکمی در طول تاریخ تغییر کند، مشکل اجتماع ضدین مطرح نخواهد شد.

البته گمان نشود که اعتبار ظهور پیشین و بی اعتباربودن ظهور جدید با جاودانگی قرآن منافات دارد، زیرا جاودانگی قرآن بر اساس معنای مراد از آن است، نه بر اساس معنای غیر مراد از آن. اگر خداوند معنای اول را اراده فرموده، همان معنا را برای مخاطب جدید نیز اراده کرده است و این با جاودانگی قرآن سازگار است، اما اگر گمان شود که خداوند معنای اول را برای مخاطب امروز اراده نکرده، بلکه معنای امروز را اراده کرده است، این با جاودانگی قرآن سازگار نیست، بلکه با تغییر معانی قرآن و جاودانه نبودن قرآن سازگاری دارد.

#### صورت چهارم: تأثیر تحولات فن آوری بر استظهار

در سه صورت قبلی، نقش علم به یک داده علمی مربوط بود؛ در صورت چهارم، نقش علم به یک داده علمی مربوط نیست، بلکه به پیشرفت‌های علم و فن آوری ارتباط دارد؛ بدین معنا که این پیشرفت باعث شود ادله فقهی به گونه‌ای تحت تأثیر قرار گیرد.

در بررسی این صورت باید گفت این تأثیر در برخی از موارد به صور پیشین باز می‌گردد؛ مانند اینکه تحولات فن آوری باعث تغییر در معنای لفظ یا باعث تطبیق جدید شود؛ برای مثال، به فرض در آینده ابزارهای جابه‌جایی انسان چنان پیشرفت کند که به دور شدن چهار فرسخی از وطن، هرگز عنوان «سفر» اطلاق نشود؛ یعنی سفر دارای دو ظهور شود: ظهور صدر اسلام و ظهور جدید. ظهور صدر اسلام شامل چنین نقل مکانی می‌شود، زیرا بسیاری از فقیهان سفر را به معنای دور شدن از وطن تعریف کرده‌اند (عاملی، ۱۴۰۳: شرح ۳۵۰؛ منتظری، ۱۴۱۶: ۱۵۲؛ میلانی، بی‌تا: ۱۴۵؛ بروجردی، ۱۳۶۷: ۱۹۹). برخی نیز دوری و نزدیکی از وطن را معیار سفر ندانسته، حرکت از وطن یا منزل را به غرض وصول به یک مقصد سفر دانسته‌اند (سبحانی، بی‌تا: ۲۴۰) و برخی دیگر هر دو تعریف را با هم ترکیب کرده‌اند (اصفهانی، بی‌تا: ۷۵). به هر حال، هر

سه تعریف شامل چنین نقل مکانی در عصر آینده نیز می‌شود. پس نزاع بر اعتبار ظهور جدید و قدیم است و در صورت‌های پیشین گذشت که ظهور نوعی زمان صدور بر ظهور نوعی زمان متأخر مقدم است. البته در برخی موارد می‌تواند تأثیر مستقل نیز داشته باشد و آن در جایی است که عنوان اخذشده در دلیل، وابسته به عرف بوده و عرف با تحولات فن آوری تغییر کرده باشد. پیش از توضیح این تأثیر، یادآوری این نکته لازم و مفید است که در برخی از موارد تحولات فن آوری باعث تغییر مصداق موضوع حکم می‌شود، ولی خود حکم و موضوع حکم تغییری نمی‌کند؛ مانند اینکه معاشرت به معروف<sup>۱</sup> در حکم و جوب نفقه اخذ شده و نوع لوازم زندگی و نفقه همسر با تحولات فن آوری تغییر کند. در این حالت، حکم و موضوع هیچ کدام تغییر نکرده‌اند و فقط مصداق موضوع تغییر کرده است. این موارد نه تنها به کاربرد علوم در کشف حکمت حکم ربطی ندارد، به کاربرد علوم در استنباط نیز مربوط نیست در اینجا تنها برای دفع توهم بیان شد، ولی گاه تحول فن آوری باعث تحول در یک ارتکاز می‌شود و این ارتکاز جدید باعث تغییر در مصادیق مقصدی از مقاصد شریعت یا حکمتی از حکمت‌های احکام می‌گردد؛ مثال بارز آن، عنوان عدالت و ظلم است. با این فرض که عدالت از مقاصد شریعت است و تحولات فن آوری با ایجاد مصداق جدیدی از ظلم باعث شده است فلسفه احکامی که زمانی عادلانه بودند، امروز منتفی گشته و بلکه برعکس شود.

در ادامه به دلیل اهمیت موضوع، مطالبی ارائه می‌شود که مجموع آنها می‌تواند نقش تحول فن آوری در شناخت فلسفه حکم و نیز نقش آن را در استنباط روشن کند:

۱. درباره انتقای حکمت حکم در بخشی از موضوع حکم (به معنای جزئی اضافی آن، نه مصداق جزئی حقیقی آن)، در جایی که دلیل آن حکم به اطلاق یا عموم بر آن بخش دلالت دارد، باید گفت: تفاوت است میان این امر که بخشی از مصادیق حکم در زمان تشریح خالی از حکمت حکم باشد و این مطلب که تحولات فن آوری باعث شود حکمت حکم در بخشی از آنها در گذر زمان منتفی شود. ارتکاز انتقای حکمت حکم در زمان شارع می‌تواند به عنوان قید لیبی متصل عمل کند، ولی وقتی اطلاق دلیل بدون این قید منعقد شد و تا پایان زمان تشریح نیز هیچ قرینه‌ای بر این قید نیامد، آن اطلاق حجت خواهد داشت.

۱. بر اساس آیه «وَعَاثِبُوهُمْ بِالْمَعْرُوفِ» (نساء: ۱۹).





۲. میان این حالت که حکمت حکم در بخشی از مصادیق حکم تا ابد منتفی شود و دیگری اینکه انتفای حکمت تنها برای زمان حال باشد و احتمال تحقق دوباره حکمت حکم در آن بخش وجود داشته باشد، تفاوتی نیست. دلیل این نبود تفاوت آن است که اولاً، با توجه به ضعف انسان در آینده‌نگری، این امکان که احراز یقینی حکمت حکم تا ابد منتفی خواهد ماند، وجود ندارد و همیشه این احتمال هست که حوادث روزگار آن‌گونه که بشر پیش‌بینی می‌کند نباشد؛ ثانیاً، انتفای حکمت حکم در بخشی از مصادیق در زمان حال و انتفای آن تا ابد از حیث کارکرد استنباطی تفاوتی ندارند، زیرا در هر دو فرض، اطلاق و عموم دلیل در زمان شارع منعقد شده است و بنابر مبنای ثبات احکام شریعت - که مبنای این نوشتار نیز هست - دیگر نمی‌تواند مقید شود.

۳. در جایی که حکمت حکم در زمان حال یا از حال تا ابد منتفی می‌شود، اثر دیگری مجال بحث می‌یابد؛ و آن اثری است که به شناخت حکمت حکم مربوط می‌شود. برای بیان این اثر از مثالی کمک گرفته می‌شود: فرض کنید یکی از حکمت‌های ثبوت دیه خطای محض بر عاقله این بوده است که مردم زمان و مکان تشریح این حکم، به صورت قبیله‌ای زندگی می‌کرده‌اند و در چنین نظامی، خانواده گسترده جایگاه مهمی داشته است. از این‌رو، گذاشتن این دیه بر عاقله، هم با نظام خانوادگی سازگار بوده و عادلانه به‌شمار می‌آمده است و هم مصالحی همچون همیاری اجباری در داخل خانواده بزرگ و مراقبت خانوادگی افراد از خشونت و عصبیتی که ناخودآگاه به تعدی بینجامد و ...، اما در زمان کنونی که خانواده گسترده در نظام خانوادگی جایگاه مهمی ندارد و پیش‌بینی می‌شود در آینده از این نیز محدودتر شود، حکمت حکم تحمیل دیه بر عاقله از میان رفته است؛ یعنی اولاً، این تحمیل با نظام فعلی خانواده سازگاری ندارد و در ارتکاز امروز ظالمانه تلقی می‌شود؛ ثانیاً، آن همیاری اجباری و مراقبت خانوادگی، در عمل امکان خودش را از دست داده است. آن‌گاه گفته شود با توجه به دو نکته زیر فلسفه دیگری برای تحمیل دیه بر عاقله کشف می‌شود. آن دو نکته عبارتند از: الف) این حکم در زمان شارع وجود داشته و قرینه‌ای نیز بر خلاف اطلاق آن وجود نداشته است. پس این حکم برای زمان ما نیز ثابت است؛ ب) بقای این حکم در نظام خانوادگی فعلی خالی از حکمت است و فقط در نظام خانوادگی گسترده جواب می‌دهد. نتیجه این دو نکته، کشف فلسفه دیگری برای این حکم است و آن اینکه شارع خواسته است با این حکم، نظام خانوادگی گسترده را در فرهنگ مسلمانان حفظ کند.

۴. بحث تغییر ارتکاز به واسطه تحولات فن آوری، در زمان ما یک مسئله مهمی را در پی آورد و مباحث اصولی ای را نیز بارور کرد و آن تغییری است که در ارتکاز عادلانه و ظالمانه بودن برخی از احکام پدید می آید. توضیح اینکه عوامل متعددی سبب می شود حکمی که در قدیم ظلم نبوده است، امروز به ارتکاز مردم ظلم تلقی شود. از جمله این عوامل تحولات فن آوری است (علی اکبریان، ۱۳۸۶: ۵۸؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۷۰)؛ مثلاً فرض کنید بنا بر ادله فقهی، احیای زمین سبب مالکیت احیاکننده آن باشد (نک: صدر، ۱۴۰۲: ۷۴۴، ملحق ۴)، اطلاق این ادله (و به تبع آن، اطلاق این حکم) در زمان های پیشین که دستگاه های پیشرفته وجود نداشت، عادلانه به شمار می آمد، اما در زمان ما ممکن است فرصت احیا را از دیگران بگیرد و ظالمانه شود (نک: همان: ۷۲۴-۷۲۵). آیا انتفای حکمت حکم در ارتکاز جدید سبب می شود اطلاق ادله مالکیت به احیا مقید شود یا خیر؟

در اینجا دو نظریه وجود دارد: نظریه عدالت عرفی و نظریه عدالت واقعی. نظریه عدالت عرفی، بنا بر این مبنا که احکام اسلام لازم نیست ثابت باشند، این عدالت را در شناخت حکم شارع دخالت می دهد و می گوید حکم مالکیت به احیا در شریعت به عدم ظلم مقید است، گرچه زمانی اطلاق مالکیت به احیا ظلم نبوده و امروز ظلم شده است، ولی نظریه عدالت واقعی، بنا بر مبنای ثبات احکام، این ظلم متغیر را در حکم مالکیت دخالت نمی دهد؛ یعنی اطلاق مالکیت به احیا را به دلیل اینکه در زمان شارع ظلم نبوده است می پذیرد، ولی برای حاکم اسلامی این اختیار را قائل است که برای تأمین عدالت و پرهیز از ظلم، حکم مالکیت به احیا را در قانون حکومتی خود مقید کند (نک: علی اکبریان، ۱۳۸۶: ۶۹-۷۲).

غرض از بیان این مطلب، توجه دادن به این نکته است که هر دو نظریه، عدالت را جزو موضوع و در رتبه علت فرض کرده اند و اختلافشان در ثبات و تغییر احکام شریعت و در مرجع تشخیص مصداق عدالت و ظلم است؛ بدین معنا که اگر عدالت را خارج از موضوع و در رتبه حکمت حکم و مقاصد شریعت بدانیم، نتیجه ای نزدیک به نتیجه نظریه عدالت واقعی می دهد؛ حتی اگر مرجع تشخیص مصداق عدالت و ظلم را عرف بدانیم، زیرا اگر عدالت و نفی ظلم در رتبه حکمت حکم و مقاصد شریعت باشد، تخلف آن در برخی مصداق ها مانع از اجرای اطلاق ادله نخواهد بود، زیرا آن حکم فی الجمله حکمی عادلانه محسوب می شود، گرچه در برخی از مصداق ها، ظالمانه به شمار آید. البته در اینجا نیز حکومت می تواند (و بلکه موظف است) برای دفع و رفع ظلم، با وضع محدودیت های





قانونی مصداق‌های ظلم را از شمول حکم شرعی به صورت موقت خارج کند. این راهکار لازمه پذیرش مبنای ثبات احکام است.

#### ۴. اعتبار ظهور ناشی از یافته علمی، همراه با تعمیق ظهور پیشین

اگر یافته علمی باعث تعمیق ظهور پیشین شود، آنچه به واسطه تعمیق جدید فهمیده می‌شود، برای شناخت فلسفه احکام معتبر خواهد بود. توضیح آنکه: آنچه از ادله لفظی فهمیده می‌شود، می‌تواند دو کارکرد داشته باشد: یکی کارکرد استنباطی و دیگری کارکرد غیر استنباطی. فهم برای کارکرد استنباطی باید در حد نص یا ظاهر برای زمان شارع باشد و در غیر این صورت، نمی‌تواند برای استنباط حکم شرعی به کار رود، اما فهم برای کارکرد غیر استنباطی مانند شناخت حقایق عالم و آنچه مربوط به عقاید است - در جایی که فهم جدید تعمیق فهم پیشین است - به ظهور زمان شارع مقید نیست؛ و آنچه در فقه به عنوان اصل مسلم گرفته شده است که ظهور زمان شارع معتبر است، به دایره احکام مربوط است، زیرا استدلال‌های آنان، مانند تأخیر بیان از وقت حاجت و اغرای به جهل و ... در غیر احکام پیش نمی‌آید.

ادله زیر می‌تواند مؤید یا دلیل مدعی بالا باشد:

۱. روایت‌های فراوانی که در زمینه فهم روزآمد از قرآن وجود دارد؛ مانند سخن امام علی ۷ که می‌فرماید:

«لا تخلقه كثرة الرد وولوج السمع»: زیادی بر زبان راندن و برگوش نشستن آن را کهنه نکند (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۶).

و سخن امام باقر ۷ که فرموده‌اند:

«... القرآن یجری أوله علی آخره ما دامت السماوات والأرض»: تا آسمان‌ها و زمین برپاست، آغاز قرآن بر پایانش جریان دارد [و تمام نمی‌شود] (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۰).

نیز این حدیث از امام صادق ۷ که:

لما سئل ما بال القرآن لا یزداد علی النشر والدرس إلا غضاضة؟ لأن الله تبارک وتعالی لم یجعلہ لزمان دون زمان، ولا لناس دون ناس، فهو فی کل زمان جدید، وعند کل قوم غض إلى يوم القيامة: وقتی درباره قرآن پرسیده شد که چرا با نشر و مطالعه بر تازگی آن اضافه می‌شود؟ فرمود: زیرا خداوند متعال آن

را برای زمان خاص و مردم خاصی قرار نداد. پس در هر زمانی جدید است و تا روز قیامت برای هر ملتی تازگی دارد (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۸۱).

یا این بیان نورانی از امام رضا ۷ که فرمود:

هو ... لا یخلق علی الأزمنة، و لا یغث علی الألسنة، لأنه لم یجعل لزمان دون زمان: قرآن ... هر چه زمانها بگذرد کهنه نمی‌شود و هر چه بر زبانها جاری شود کم نمی‌شود، زیرا برای زمان خاصی قرار داده نشده است (صدوق، ۱۴۰۴: ۱۲۷).

این روایتها، فهم روزآمد از قرآن را - در جایی که فهم جدید تعمیق فهم پیشین است - شامل می‌شود. کهنه‌نشدن، تازگی داشتن و جدید بودن قرآن می‌تواند دلایل متعددی داشته باشد؛ از جمله اینکه (۱) مضامین قرآن خاص مصداقها و تطبیق‌های زمان صدور نیست و در هر زمان می‌تواند مصداقها و تطبیق‌های جدیدی داشته باشد؛ چنان که صدر و ذیل<sup>۱</sup> روایت دوم نیز این گونه است؛ (۲) مضمون‌های قرآن به گونه‌ای است که هر چه بیشتر در آن تفکر شود و هر چه دانش بشر پیشرفت کند، ارتقا و تعمیق می‌یابد. سبب دوم، مستند بند حاضر است.

۲. آیاتی که انسان را به تفکر در قرآن و در آفرینش فرا می‌خواند نیز مؤید جواز اعتقاد به برداشت‌های علمی از قرآن و از آفرینش است، زیرا ترغیب به تفکر با منع از نتایج آن قابل جمع نیست. البته، در جواز انتساب نتایج علم به شارع بحث است. برخی نتایج عقل و علم را در جایی که موجب قطع یا اطمینان عقلایی باشد، عین دین می‌دانند، زیرا عقل و علم (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۶) را - به شرطی که موجب قطع یا اطمینان عقلایی باشد - در کنار نقل، از منابع دین می‌دانند. بنابراین، انتساب به شارع را نیز با استناد به علم صحیح و روا می‌داند و می‌گوید:

متن نقلی که حجت است به بشر این اجازه را می‌دهد تا محتوای آن را به شارع (به طور علم یا علمی) استناد دهد؛ خواه این محتوا حکمی از احکام فقهی و حقوقی باشد یا اخباری از عالم و یا وقایعی که در قیامت اتفاق می‌افتد یا وعد و وعید الهی. به همین قیاس حجت بودن عقل (در محل بحث کنونی عقل حسّی و

۱. «قال أبو جعفر یا خیشمة القرآن نزل أثلثا ثلث فینا و فی أحبائنا، وثلث فی أعدائنا و عدو من كان قبلنا وثلث سنة و مثل، ولو أن الآیة إذا نزلت فی قوم ثم مات أولئك القوم ماتت الآیة لما بقی من القرآن شیء، ولكن القرآن یجری أوله علی آخره ما دامت السماوات والأرض، و لكل قوم آیة یتلونها [و] هم منها من خیر أو شر».



۶۹

فواعدی در تأثیر علوم تجربی در استظهار از ادله لفظی



تجربی) به این معناست که مدلول آن صحت انتساب به شرع دارد؛ همان‌طور که در یک دلیل نقلی مربوط به حوزه عمل (حکمت عملی) صحت انتساب محتوای آن به شارع موجب می‌شود آن دلیل حجیت اصولی داشته باشد و صحت احتجاج به آن ثابت باشد، یافته علمی اطمینان‌آور مربوط به حوزه عمل نیز حجیت اصولی داشته و به همین دلیل می‌تواند در مواردی آن دلیل نقلی را تخصیص یا تقیید بزند و اگر در حوزه حکمت نظری، ظاهر دلیل نقلی مطالبی را ارائه کرد که با معرفت علمی حجت و معتبر ناسازگار بود، در صورتی که مطلب علمی اقوی باشد، دیگر نمی‌توان محتوای آن دلیل نقلی را به ظاهر خود به شارع نسبت داد، بلکه به اتکای دلیل علمی باید از آن دلیل نقلی دست برداشت. این به سبب آن است که دلیل علمی اطمینان‌آور نیز صحت انتساب به شارع را در پی دارد (همان: ۷۰-۷۱).

۳. بعید نیست ادله‌ای که به بطن قرآن مربوط است، بتواند تعمیق‌هایی را نیز که با پیشرفت‌های علمی حاصل می‌شود، دست‌کم در حد یک احتمال قابل طرح شامل گردد. توضیح اینکه درباره چستی بطن قرآن احتمال‌هایی مطرح شده است:

۱. بطن قرآن معنایی است که در ظرف اراده معنای مستعمل فی‌ه اراده شده است (آخوند

خراسانی، ۱۴۰۹: ۳۸)؛

۲. بطن قرآن مدلول التزامی ظاهر قرآن است، گرچه ما ملازمه را نفهمیم (نک: رشتی، بی‌تا:

۱۷۱؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۰۱؛ فیاض، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۴۰. برای انکار این رأی نک: میلانی، ۱۴۲۳: ۳۲۵)؛

۳. بطن قرآن مدلول ایماء و تنبیه است (رشتی، بی‌تا: ۱۷۱)؛

۴. بطن قرآن از باب تأویل قرآن است و ظاهر قرآن از باب تنزیل آن (همان)؛

۵. باطن قرآن از باب تطبیق ظاهر آن بر مصداق است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۰۱؛ فیاض،

۱۴۱۹، ج ۱: ۲۴۰)؛

۶. باطن قرآن پندی است که از قصه‌های قرآن گرفته می‌شود (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹، ج ۱:

۱۰۱).

احتمال نخست با ظاهر روایت‌های بطن قرآن سازگار نیست، زیرا بطنی که در آن وجود دارد انتساب به قرآن ندارد؛ یعنی معنایی که خداوند در ظرف اراده معنایی از قرآن قصد کرده است بطن قرآن نیست، بلکه معنایی مستقل است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۰۱؛ فیاض، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۳۹).



هر کدام از احتمال‌های دیگر با بخشی از روایت‌های بطن قرآن سازگاری دارد (میلانی، ۱۴۲۳: ۳۲۸-۳۲۹) و تمامی این احتمال‌ها این قابلیت را دارند که شامل فهم عمیق‌تر از قرآن مستند به داده‌های معتبر علمی بشود؛ یعنی علوم می‌تواند در بین کردن یک ملازمه غیر بین، و حتی ایجاد ملازمه‌ای که تا به حال ملازمه ذهنی در آن وجود نداشته است مؤثر باشد (احتمال دوم). همچنین در شناخت مدل‌ول ایماء و تنبیه (احتمال سوم) و امکان تطبیق جدید (احتمال پنجم) و یا کشف حقایقی کلی از درون داستان‌های قرآن (احتمال ششم) مفید باشد.

البته اگر دلیل خاصی وجود داشته باشد که فهم بطن قرآن را برای غیر معصوم انکار کرده باشد، آن گونه که خود قرآن آگاهی تأویل قرآن (احتمال چهارم) را منحصر در خدا و راسخون کرده است (آل عمران: ۷)، و راسخون در علم نیز در روایت به معصومان : تفسیر شده است (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۱۳)، امکان تأثیر علم در تحقق آن وجود نخواهد داشت.

اما حتی در این معنا از بطن (یعنی تأویل) نیز از برخی عبارت‌های عالمان چنین برمی‌آید که عالم می‌تواند برداشت عمیق خود را در حد احتمال در تأویل قرآن مطرح کند (مجلسی، بی‌تا، ج ۳: ۴۵۳). گذشته از اینکه برخی فهم معانی طولی از قرآن را به حسب مراتب کمال نفس انسان‌ها (نه منحصر به معصومان) : صحیح دانسته‌اند. از آیت‌الله بروجردی نقل کرده‌اند که: «قرآن به حسب مراتب نفس انسانی دارای مراتب است؛ این مراتب، معانی طولی‌ای هستند که اشخاص، آنها را به حسب مراتب نفسانی خود درک می‌کنند؛ پس هرچه نفس در کمال ترقی کند، قابلیت درک و فهم معانی بالاتر و دقیق‌تر را خواهد یافت» (میلانی، ۱۴۲۳: ج ۱، ۳۲۷).

## نتیجه‌گیری

از مطالب پیش‌گفته درمی‌یابیم که:

۱. اگر تفسیر علمی با ظهور نوعی زمان صدور مطابق باشد، به‌عنوان یک تفسیر معتبر خواهد بود. این نوع تفسیر، معمولاً به حد ظهور نوعی نمی‌رسد و در زمره «تداعی معانی» است و فقط برای عرف خاص حاصل می‌شود.

۲. اگر علوم تجربی آگاهی جدیدی به دست دهند که باعث تطبیق جدیدی در یک دلیل لفظی شود، چه این تطبیق جدید به تطبیق قبلی اضافه شود یا اینکه آن شود، به‌عنوان یک تفسیر معتبر خواهد بود، زیرا با ظهور زمان صدور مخالف نیست. این مسئله نباید با نزاع





بر انحصار یا عدم انحصار تطبیق‌های زمان شارع در عنوان‌های موضوعات احکام خلط شود، زیرا این نزاع در واقع نزاع بر تعیین موضوع حکم است و به استظهار از دلیل مربوط می‌شود، نه تطبیق و باید در آن، به صورت موردی استظهار کرد.

۳. اگر داده علمی برای فقیه به طور یقینی (از سنخ یقین موضوعی نه یقین ذاتی) اثبات کند که مضمون یک دلیل لفظی ممتنع است و این داده علمی برای مردم زمان صدور وجود نداشته است، و به همین دلیل، آنان از امتناع مضمون آن آگاهی نداشته‌اند و آن دلیل لفظی را حجت می‌دانسته‌اند، در چنین صورتی فقیه نمی‌تواند برخلاف یقین خود عمل کند و به مضمون آن دلیل فتوا دهد و ارجح آن است که اصل صدور آن را انکار کند.

۴. اگر داده علمی برای فقیه به طور ظنی اثبات کند که مضمون یک دلیل لفظی ممتنع است و این داده علمی، امروز به حد ارتکاز نوعی و قرینه لبی متصل نرسیده باشد، (یعنی فقیه ظنّ شخصی به امتناع ظهور نوعی زمان صدور دارد) ظهور نوعی زمان صدور حجت خواهد بود، مگر بنا بر مبنای اعتبار ظنّ شخصی در ظهور.

۵. اگر در فرض پیشین، امتناع مضمون دلیل لفظی به حدی از روشنی رسیده باشد که ظهور نوعی جدیدی برای لفظ حاصل شود، فقیه با دو ظهور نوعی زمان صدور و زمان خودش مواجه می‌شود. در این حالت، ظهور زمان صدور معتبر خواهد بود، مگر بنا بر مبنای ثبات‌نداشتن احکام شریعت.

۶. تحول فن آوری گاه باعث تحول در ارتکاز عدل و ظلم می‌شود و به تبع، حکمی که زمانی عادلانه بوده است، امروز عادلانه تلقی نشود و یا حتی ظالمانه تلقی شود. اگر اطلاق حکمی در زمان صدور، عادلانه بوده است، این اطلاق معتبر است و تلقی جدید ظلم نمی‌تواند آن اطلاق را مقید کند، مگر بنا بر مبنای ثبات‌نداشتن احکام شریعت. در چنین فرضی حاکم اسلامی باید با اعمال قانون (حکم ولایی) از ظلم جلوگیری کند. ارتکاز جدید ظلم در حکمی که ثبوت آن احراز شده است، می‌تواند کاشف از حکمتی در حکم باشد که امروز به دلیل نقصان در فرهنگ مردم منتفی شده است؛ مانند حکمت پاسداری از فرهنگ خانواده گسترده در حکم ضمان عاقله.

۷. اگر یافته علمی باعث تعمیق ظهور پیشین شود، آنچه به واسطه تعمیق جدید فهمیده می‌شود، برای شناخت فلسفه احکام معتبر خواهد بود و در جواز انتساب نتایج علم به شارع بحث است.

## کتابنامه

\* قرآن

\* نهج البلاغه

۱. أبو حیان أندلسی (۱۴۲۲ق.)، تفسیر البحر المحیط، ج ۱، تحقیق: عادل أحمد عبدالموجود وعلی محمد معوض، مشارک تحقیق: زکریا عبد المجید النوقی و أحمد النجولی الجمل، ط ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲. اردبیلی، احمد (۱۴۱۱ق.)، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان، ج ۸، تصحیح و تعلیق: مجتبی عراقی، علی پناه اشتهااردی و حسین یزدی اصفهانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۳. انصاری، مرتضی (۱۴۲۶ق.)، کتاب الطهارة، ج ۲، تحقیق: لجنة تحقیق تراث الشيخ الاعظم، قم: مجمع الفكر الإسلامی.
۴. بروجردي، مرتضی (۱۳۶۷)، کتاب الصلاة مستند العروة الوثقی (تقرير بحث های آیت الله ابوالقاسم خویی)، ج ۸، مدرسه دار العلم، چاپخانه علمیه.
۵. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تنظیم و تحقیق: احمد واعظی، قم: مرکز نشر اسراء.
۶. حجتی، محمدعلی (۱۳۸۳ق.)، «نظریه دلالت مستقیم و کلمات مفرد تهی»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ش ۳۹.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴ق.)، «سمانتیک اسامی خاصم»، نامه مفید، ش ۴۷.
۸. حر عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۳ق.)، وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ج ۳، چ ۵، تصحیح و تحقیق و تزییل: عبد الرحیم ربانی شیرازی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. حسینی عاملی، محمدجواد (۱۴۲۲ق.)، مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة، ج ۱۰، تحقیق و تعلیق: محمدباقر خالصی، چ ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۱۰. حسینی میلانی، علی (۱۴۲۳ق.)، تحقیق الأصول علی ضوء أبحاث شیخنا الفقیه المحقق والأصولی المدقق آیت الله العظمی الوحید الخراسانی، ج ۱، قم: چاپخانه صداقت.





۱۱. حقی، اسماعیل (۱۴۲۱ق.)، تفسیر حقی (تفسیر روح البیان)، ج ۹، تحقیق احمد عبید و عنایه، ط ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. خراسانی (آخوند)، محمد کاظم (۱۴۰۹ق.)، کفایة الاصول، تحقیق و نشر، قم: مؤسسه آل البيت : لاحیاء التراث.
۱۳. رشتی، حبیب الله (بی تا)، بدائع الأفكار، مؤسسه آل البيت : لاحیاء التراث، قم: چاپ مهدیه (چاپ سنگی).
۱۴. رفیعی محمدی، ناصر (۱۳۷۹)، تفسیر علمی قرآن، ج ۱، تهران: فرهنگ گستر.
۱۵. سبحانی، محمد حسین (بی تا)، أحكام الصلاة (تقریر بحث های آیت الله شیخ الشریعة الاصفهانی)، مکتبه الإمام أميرالمؤمنین ۷.
۱۶. سروش، عبد الکریم (۱۳۷۰)، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۷. شهیدی، محمد تقی (۱۳۸۶)، قاعده عدالت در فقه امامیه (گفت و گو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه)، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۸. صانعی، مهدی (۱۳۸۵)، پاکیزگی و بهداشت در اسلام، مؤسسه بوستان کتاب، قم: مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم.
۱۹. صدر، محمد باقر (۱۴۰۲ق.)، اقتصادنا، ط ۱۶، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۲۰. صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۴ق.)، عیون أخبار الرضا، ج ۲، تصحیح و تعلیق: حسین اعلمی، تهران: منشورات مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۲۱. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱ و ۱۷، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمية.
۲۲. طبرسی، فضل (۱۴۱۵ق.)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۸، تحقیق و تعلیق: لجنه من العلماء والمحققین الاخصائین، مقدمه: محسن امین عاملی، ط ۱، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۸ق.)، تفسیر جوامع الجامع، ج ۳، ج ۱، تحقیق و نشر، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم المشرفة.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق.)، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۸، تحقیق و تصحیح: أحمد حبیب قصیر عاملی، بیروت: مکتب الإعلام الاسلامی.

۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۴ق)، الأمالی، تحقیق: مؤسسه البعثه قسم الدراسات الإسلامیه، قم: دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع.
۲۶. عباسیان چالشتری، محمدعلی (۱۳۸۱)، «نظریه توصیف‌های راسل و مشکل جانثینی در متون گرایش‌های قضیه‌ای»، نامه مفید، ش ۳۰.
۲۷. عروسی حویزی، عبدعلی (۱۴۱۲ق)، تفسیر نور الثقلین، ج ۲ و ۵، ط ۴، تصحیح و تعلیق: هاشم رسولی محلاتی، قم: مؤسسه اسماعیلیان للطباعة والنشر والتوزيع.
۲۸. علی اکبریان، حسنعلی (۱۳۸۶)، قاعده عدالت در فقه امامیه (گفت‌وگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه)، چ ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، معیارهای بازشناسی احکام ثابت و متغیر در روایت‌ها، ج ۲، چ ۲، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۰. علی دوست، ابوالقاسم (۱۳۸۸)، فقه و مصلحت، چ ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۱. عیاشی، محمدبن مسعودبن عیاش سلمی سمرقندی (۱۳۸۰ق)، کتاب التفسیر، ج ۱، تصحیح و تحقیق و تعلیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران: المكتبة العلمية الاسلامية.
۳۲. عینی (بی‌تا)، عمدة القاری، ج ۶ و ۱۵ و ۱۶ و ۱۹، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی‌تا.
۳۳. فیاض، محمد إسحاق (۱۴۱۹ق)، محاضرات فی اصول الفقه (تقریر بحث‌های آیت‌الله ابوالقاسم خویی)، ج ۱، چ ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۳۴. کلینی رازی، ابی جعفر محمدبن یعقوب (۱۳۶۷)، الفروع من الکافی، ج ۳ و ۱، چ ۳، تصحیح و مقابله و تعلیق: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپخانه حیدری.
۳۵. کمالی دزفولی، علی (۱۳۶۹)، شناخت قرآن، چ ۲، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی - سازمان چاپ و نشر.
۳۶. متقی هندی، علی (۱۴۰۹ق)، کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال، ج ۱۴، به تفسیر بکری حیانی، تصحیح: صفوه سقا، مؤسسه الرسالة.
۳۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار الجامعه لدرر أخبار الائمة الاطهار، ج ۲۴، تحقیق: محمدباقر بهبودی، عبدالرحیم ربانی شیرازی، چ ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۸. مجلسی، محمدتقی (بی‌تا)، روضة المتقین فی شرح من لا یحضر الفقیه، ج ۳، تعلیق و اشراف: حسین موسوی کرمانی و شیخ علی پناه اشتهاردی، بنیاد فرهنگ اسلامی.



٣٩. مركز الثقافة والمعارف القرآنية (١٤١٧ق.)، علوم القرآن عند المفسرين، ج٣، ١، قم: مركز النشر التابع لمكاتب الإعلام الإسلامي.
٤٠. مروه، يوسف (١٣٨٧ق.)، العلوم الطبيعية في القرآن، بيروت: مروة العلمية.
٤١. مظفر، محمدرضا (١٣٧٠)، اصول الفقه، ج ١ و ٢، ٤، مركز انتشارات دفتر تليغات اسلامي حوزة علميه، قم.
٤٢. مكارم شيرازي، ناصر (١٤٢١ق.)، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج١٤، ١، قم: انتشارات المكتبة اميرالمومنين.
٤٣. منتظري نجف آبادي، حسينعلي (١٤١٦ق.)، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر (تقرير بحث هاي آيت الله العظمي حسين طباطبائي بروجردي)، ج٣، قم: مكتب آيت الله العظمي منتظري.
٤٤. ميلاني، محمدهادي (بي تا)، محاضرات في فقه الإماميه كتاب الصلاة (صلاة المسافر)، جمع و تعليق: فاضل حسيني ميلاني.
٤٥. نجفي، محمدحسن (١٣٦٨)، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، ج٢٣، تصحيح و تعليق: علي آخوندي، ج٩، تهران: دار الكتب الاسلامية.
٤٦. نسائي، أحمدبن شعيب (١٤١١ق.)، السنن الكبرى، ج٦، تحقيق: عبدالغفار سليمان بنداري و سيد كسروي حسن، بيروت: دار الكتب العلمية.
٤٧. نوري طبرسي، حسين (١٤٠٨ق.)، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، ج١، ٢، تحقيق و نشر، مؤسسه آل البيت : لاهياء التراث.
٤٨. هاشمي شاهرودي، علي (١٤١٩ق.)، دراسات في علم الأصول (تقرير بحث هاي آيت الله خويي)، ج١، قم: مركز الغدير للدراسات الإسلامية.



## نوزیک، معرفت و شرط حساسیت

مهدی رعنائی \*

### چکیده

رابرت نوزیک تلاش می‌کند با استفاده از شرطی‌های خلاف واقع تحلیل بدیلی از معرفت ارائه دهد که نه تنها مصون از مثال‌های نقض گتیه‌وار باشد، بلکه بتواند از عهده حل مثال‌های نقضی که دیگر تحلیل‌های بدیل هم از حل آنها عاجزند برآید. تحلیل او افزون بر دو شرط صدق و باور، دارای دو شرطی خلاف واقع است که مهم‌ترین آنها، شرط سوم نوزیک، در مکتب‌های فلسفی به‌عنوان شرط حساسیت شناخته شده و مباحث فراوانی درباره آن شکل گرفته است. از جمله، کالین مگین و سول کرییکی در مقالات جداگانه‌ای کوشیده‌اند نشان دهند که این شرط با مشکلاتی مواجه است که آن را ناپذیرفتنی می‌سازد. در این مقاله، پس از شرح نظریه برگزیده نوزیک، به بیان انتقادهای مگین و کرییکی خواهیم پرداخت و خواهیم کوشید نشان دهیم برخی از این انتقادهای نوزیک می‌تواند به گونه‌ای پاسخ دهد، اما نتیجه نهایی این است که دو مثال نقض کرییکی نشان می‌دهند شرط حساسیت پذیرفتنی نیست.

### کلیدواژه‌ها

نوزیک، معرفت، مثال نقض گتیه‌وار، شرط حساسیت.





## ۱. مقدمه

مطابق تحلیل کلاسیک، معرفت (knowledge) دارای سه مؤلفه صدق (truth)، باور (belief) و توجیه (justification) است، اما ادmond گتیه (Edmund L. Gettier; 1927) در مقاله مشهور خویش مثال‌هایی به دست داد که هرچند هر سه مؤلفه تحلیل کلاسیک در آنها حاضر بود، به دلیل تضاد فی‌بودنی صدق باور، بنابر شهود بدان اطلاق معرفت نمی‌شد. پیشنهادهای فراوانی برای حل مشکلات گتیه ارائه شده است که برخی در پی افزودن شرط چهارمی به سه مؤلفه یاد شده هستند و برخی جایگزینی شرط توجیه با شرطی دیگر پی گرفته‌اند. یکی از راه‌حل‌های پیشنهاد شده برای حل این مشکل، تحلیل معرفت بر مبنای شرطی‌های خلاف واقع (counterfactual) است. از جمله رابرت نوزیک (Robert Nozick; 1938 - 2002) تحلیلی ارائه کرده است که در آن شرط توجیه حذف شده و به جای آن دو جمله شرطی خلاف واقع اضافه شده است:

S به p معرفت دارد اگر و تنها اگر:

۱. p صادق باشد؛

۲. S به p باور داشته باشد؛

۳. اگر p صادق نمی‌بود، S به p باور نمی‌آورد؛

۴. اگر p صادق می‌بود، S به آن باور می‌آورد.<sup>۱</sup>

دو شرط اول همان شرط‌های اول و دوم تحلیل کلاسیک هستند و به‌طور عمومی در

۱. در واقع، نوزیک به دلیل مثال‌های نقضی که فرصت پرداختن به آنها در اینجا وجود ندارد، شرط‌های (۲) تا (۴) خود را این‌گونه اصلاح می‌کند:

S به p معرفت دارد اگر و تنها اگر:

۱. p صادق باشد؛

۲. S به p از طریق روش M باور داشته باشد؛

۳. اگر p صادق نمی‌بود و S می‌باید از روش M استفاده می‌کرد تا به p باور آورد، آن‌گاه S به p از طریق روش M باور نمی‌آورد؛

۴. اگر p صادق می‌بود و S می‌باید از روش M استفاده می‌کرد تا به p باور آورد، آن‌گاه S به p از طریق روش M باور می‌آورد.

در ادامه، همه‌جا از بیان روایت اصلاح‌شده چشم‌پوشی می‌کنم و تنها در مواردی که ضرورت باشد به آن اشاره خواهم کرد.



مکتب (literature) های معرفت‌شناسی کسی متعرض آنها نمی‌شود.<sup>۱</sup> شرط سوم بیان می‌کند در شرایط خلاف واقعی که p کاذب است، S آن را نمی‌پذیرد. همان‌گونه که کریپکی (Saul Kripke) نیز بیان می‌کند این امر به نظر شهودی می‌رسد که این فرض که «حتی اگر p صادق نیز نمی‌بود، S بدان باور داشت»، ردیه‌ای است بر ادعای معرفت‌داشتن S به P. در واقع، ایده اصلی شرط سوم، تضمین این نکته است که از اطلاق معرفت به S در چنین مواردی جلوگیری شود، یا در واقع حساسیت به کذب آن تضمین شود، اما از آنجا که در سیر بحث مشخص خواهد شد که این شرط به تنهایی برای اطلاق معرفت کافی نیست و در واقع مواردی وجود دارد که در آن هر چند هر سه شرط اول برآورده شده است و بنابر شهود به S معرفت اطلاق نمی‌شود، باید شرط چهارمی هم اضافه کنیم که بیان می‌کند اگر p صادق بود، S به آن باور می‌آورد. به بیان دیگر، نه تنها در شرایط واقعی p صادق است و S بدان باور دارد، بلکه اگر در شرایط دیگری p صادق بود نیز S بدان باور می‌آورد. ادعای نوزیک این است که این چهار شرط در کنار هم شرط‌های ضروری و کافی برای اطلاق معرفت را فراهم می‌آورند؛ یعنی S به p معرفت خواهد داشت اگر و تنها اگر شرط‌های (۱) تا (۴) برآورده شوند. از بین دو شرط (۳) و (۴) بار اصلی به دوش شرط (۳) است و مباحث درباره این موضوع نیز بیشتر به سود یا زیان این شرط سامان یافته است. در ادامه، پس از توضیح مختصری درباره نظریه برگزیده نوزیک، به مثال‌های نقضی که کالین مگین (Colin McGinn; 1950...) و سول کریپکی علیه شرط سوم مطرح کرده‌اند خواهیم پرداخت.

در دفاع از شرط (۳) که در مکتب‌های معرفت‌شناسی به‌عنوان شرط حساسیت (sensitivity) شناخته می‌شود و از این پس من هم از این عنوان استفاده خواهم کرد، می‌توان به مواردی اشاره کرد که تحلیل کلاسیک و گاه برخی دیگر از تحلیل‌های بدیل، از حل مشکلات یا پاسخ به مثال‌های نقض عاجزند، در حالی که تحلیل نوزیک به راحتی آنها را حل می‌کند. مثال‌های نقض گتیه‌وار را در نظر بگیرید. فرض کنید دو نفر در اتاق من هستند و من بر مبنای شواهدی باور دارم که یکی از آنها، یعنی اسمیت، مالک خودروی فورده است؛ مثلاً من پیش‌تر سند مالکیت او را دیده‌ام، بارها دیده‌ام که او با خودروی فورده رانندگی می‌کند و اکنون

۱. مانند هر موضوع دیگری در مباحث فلسفی، پذیرش این دو شرط نیز مخالفانی دارد، اما از آنجا که نوزیک خود بدون بحث بیشتری این دو شرط را پذیرفته است و چون بحث من در این مقاله نیز به این دو شرط مربوط نمی‌شود، از بحث درباره این دو شرط می‌گذرم.





نیز با همان خودرو به دیدار من آمده است و... بر مبنای همین باور، من باور می‌آورم که کسی در اتاق من مالک یک خودرو فورد است، اما بنا بر اتفاق چند دقیقه پیش، از اسمیت به علت بدهی به بانک سلب مالکیت شده است، اما جونز، یعنی نفر دومی که در اتاق من است، به واقع مالک یک خودروی فورد است. بنابراین، این باور که کسی در اتاق من مالک یک خودرو فورد است صادق است، اما نه بدان سبب که من فکر می‌کردم، بلکه به این علت که کس دیگری خودرو فورد دارد. در این مورد، باور من هم موجه و هم صادق است، بنابراین بر مبنای تحلیل کلاسیک، من باید معرفت داشته باشم که کسی در اتاق من مالک خودرو فورد است، در حالی که چون باور من از روی اتفاق صادق افتاده است، به چنین مواردی معرفت اطلاق نمی‌کنیم. شرط حساسیت به راحتی می‌تواند این مسئله را حل کند. اگر بخواهیم این شرط را در این مورد خاص بازنویسی کنیم، چنین خواهد بود:

\* اگر کسی در دفتر من مالک خودرو فورد نبود، من باور نمی‌آوردم که کسی در دفتر من مالک فورد است.

این شرط برآورده نمی‌شود، زیرا اگر جونز در اتاق من نبود، یا اگر بود و مالک هیچ خودرو فوردی نبود، باز هم من باور می‌آوردم که کسی در دفتر من مالک فورد است، زیرا باور دارم که اسمیت و نه جونز، مالک یک خودروی فورد است. بنابراین، با افزودن شرط «حساسیت» به دو شرط «صدق» و «باور» می‌توانیم یکی از مشکلات کلاسیک تحلیل کلاسیک معرفت را حل کنیم. به همین روش به سادگی می‌توان مثال‌های نقضی را که خود گتیه در مقاله‌اش پیشنهاد داده است و نیز مثال‌هایی شبیه آن دو را که بر مبنای آنها ساخته شده باشد حل کرد.

افزون بر این، این شرط می‌تواند برخی مثال‌ها را نیز درباره بدیل‌های مربوط حل کند. مثال مشهور انبارهای تقلبی<sup>۱</sup> را در نظر بگیرید. فرض کنید هنری هنگام رانندگی در کناره جاده انباری می‌بیند و باور می‌آورد که انباری در منطقه است. اما فرض کنید در آن منطقه تعداد فراوانی انبار تقلبی وجود دارد و حتی اگر صاحب آن منطقه در آن نقطه انباری واقعی برپا نمی‌کرد، انباری تقلبی به جای آن قرار می‌داد. هر چند انباری که هنری دیده انباری واقعی است، تنها از روی اتفاق است که چنین است و کاملاً امکان‌پذیر بود که انباری تقلبی

۱. این مثال عموماً به الوین گلدمن (۱۹۷۶م.) نسبت داده می‌شود، هر چند به تصریح خود او در نوشته‌های بعدی‌اش آن را نخستین بار کارل گینت (Carl Ginet) مطرح ساخته است.

را ببیند و بر مبنای آن باور بیاورد که انباری در منطقه است. به دلیل وجود همین عنصر اتفاق است که بنا بر شهود به باور هنری معرفت اطلاق نمی‌کنیم. حال تحلیل نوزیک، به خلاف تحلیل کلاسیک از عهده این مثال برمی‌آید، زیرا در این مثال شرط حساسیت برآورده نشده است، چون اگر انباری واقعی هم در منطقه وجود نمی‌داشت، مثلاً اگر به جای انبار واقعی انباری تقلبی هم بود، باز هنری باور می‌آورد که انباری واقعی در منطقه وجود دارد.

اما شرط حساسیت همه مثال‌های نقض را نمی‌تواند حل کند و مثال‌هایی وجود دارد که هر چند در آنها هر سه شرط اول تا سوم رعایت شده است، ما بنا بر شهود به آن معرفت اطلاق نمی‌کنیم. فرض کنید من مغزی در خمره (brain-in-a-vat) هستم که دانشمندی دیوانه در من، از جمله این باور را ایجاد کرده است که من مغزی در خمره هستم. در این شرایط، به یقین من نمی‌دانم که مغز در خمره هستم، اما شرط حساسیت برآورده می‌شود، زیرا اگر مغز در خمره نبودم، این باور را نیز نداشتم که مغز در خمره هستم. بنابراین، شرط چهارمی هم مورد نیاز است.

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد شرط چهارمی که نوزیک می‌افزاید این است که اگر  $p$  صادق بود،  $S$  به آن باور می‌آورد. این شرط به خوبی مثال مغز در خمره را حل می‌کند. اگر برای مثال شرط چهارم را مغز در خمره بازنویسی کنیم، بیان خواهد کرد که اگر مغز در خمره بودم، به اینکه مغز در خمره هستم باور می‌آوردم. در این مثال، هر چند من در جهان واقع مغز در خمره هستم و به این گزاره باور دارم که مغز در خمره هستم، جهان‌هایی نزدیک به جهان واقع وجود دارند که هر چند در آنها مغز در خمره هستم، دانشمند دیوانه در من این باور را ایجاد نکرده است و بنابراین، شرط (۴) برآورده نمی‌شود.

این شرط همچنین مثال مرگ دیکتاتور را نیز حل می‌کند. فرض کنید دیکتاتوری در کشوری بسیار دور کشته می‌شود و خبر آن به سرعت در رسانه‌ها منتشر می‌شود، اما بی‌درنگ نزدیکان دیکتاتور تکذیبیه‌ای صادر می‌کنند و مرگ دیکتاتور را انکار می‌کنند. همه افرادی که خبر مرگ دیکتاتور را شنیده‌اند از تکذیبیه آگاه می‌شوند و یا باور می‌آورند که دیکتاتور زنده است یا باور خود را تعلیق می‌کنند. تنها یک نفر از این میان متوجه تکذیبیه نمی‌شود و همچنان بر این باور خود باقی می‌ماند که دیکتاتور کشته شده است. از آنجا که او تنها از روی اتفاق باور صادق خود را حفظ کرده است، نمی‌خواهیم به او اطلاق معرفت کنیم، اما این مورد سه شرط اول را برآورده می‌سازد. تنها شرط چهارم





است که برآورده نشده است، زیرا در جهان‌هایی نزدیک به جهان واقع که هنوز صادق است که دیکتاتور کشته شده است، او تکذیبیه را شنیده است و باور آورده که دیکتاتور هنوز زنده است. بنابراین، شرط چهارم برآورده نشده است.

## ۲. مگین و پیشنهاد نوزیک

کالین مگین در مقاله «مفهوم معرفت» (McGinn, 1984)، به نقد تحلیل پیشنهادی نوزیک از معرفت می‌پردازد. او به سه روش متفاوت به پیشنهاد نوزیک حمله می‌کند. نخست ضروری و کافی بودن تحلیل او برای معرفت را به چالش می‌کشد، سپس به برخی مشکلات نوزیک در تحلیل معرفت به صدق‌های ضروری می‌پردازد و سرانجام دغدغه‌ای روش‌شناختی را پیش می‌نهد. از آنجا که بحث من تنها به مباحثی که درباره‌ی شرط حساسیت شکل گرفته مربوط است، تنها به بخش اول انتقادهای او خواهم پرداخت، آن‌هم تا آنجا که به شرط حساسیت مربوط باشد.<sup>۱</sup>

۲.۱. ضروری نبودن شرط حساسیت: مگین مثال‌هایی ارائه می‌کند که در آنها شرط حساسیت بسیار قوی است یا به بیان دیگر، شرط حساسیت برای اطلاق معرفت ضروری نیست. فرض کنید الهه خیرخواهی در جهان وجود دارد که قصد دارد همه ورودی‌های حسی ما را حفظ کند؛ به این معنا که اگر همه ورودی‌های حسی ما از میان بروند، کاری می‌کند که ما همچنان احساس کنیم آنها در اطراف ما حاضرند. برای مثال، حتی اگر هیچ سگی در اطراف ما وجود نداشته باشد و در نتیجه ما هیچ سگی نبینیم، او در ما این احساس را ایجاد می‌کند که انگار هنوز سگ‌هایی هستند و ما آنها را می‌بینیم. افزون بر این، فرض کنید به لحاظ فیزیکی ممکن است که همه جهان درباره من از میان برود و این الهه هم این توان را دارد که قصد خویش را برآورده سازد. بنابراین، این شرطی خلاف واقع صادق خواهد بود که «اگر هیچ شیئی در اطراف S وجود نداشت، باز هم S باور می‌داشت که آن اشیا وجود دارند». بنابراین، در چنین شرایطی شرط حساسیت صدق نمی‌کند، زیرا حتی اگر p کاذب بود، در جایی که p گزاره‌ای درباره جهان اطراف S است، باز هم S بدان باور داشت و از این رو، طبق تحلیل نوزیک نمی‌توان به S معرفت به p را اطلاق کرد. حال فرض

۱. بازسازی من از این مثال‌ها مبتنی است بر: McGinn, 1984: 9 - 16.

کنید در واقع در جهان واقع هیچ‌گاه چنین اتفاقی رخ نمی‌دهد و از این‌رو، S همچنان به‌درستی باور دارد که اشیایی اطراف من وجود دارند. در این شرایط بنا بر شهود تمایل نداریم بگوییم که S نمی‌داند اشیایی در اطراف او وجود دارند. در واقع، در اینجا شهود ما این است که S به گزاره «اطراف من اشیایی وجود دارد» معرفت دارد، اما در فرض یادشده شرط‌هایی که نوزیک برای معرفت بر می‌شمارد، برآورده نمی‌شود و از این‌رو، S معرفت نخواهد داشت.

این مثال را می‌توان درباره اذهان دیگر نیز مطرح کرد. فرض کنید این الهه خیرخواه قصد دارد که هرگاه دیگر انسان‌ها اذهان خود را از دست دادند، در من این باور را ایجاد کند که آنها همچنان ذهن دارند. فرض کنیم این امکان هم وجود دارد که چنین امری رخ دهد و این الهه نیز این قدرت را دارد که چنین احساسی را در من به وجود بیاورد. حال اگر در جهان واقع چنین امری رخ ندهد، شرط حساسیت برآورده نمی‌شود و ما نمی‌توانیم به S این باور را نسبت دهیم که دیگر افراد ذهن دارند، اما شهود ما این است که در واقع معرفت داریم که دیگر انسان‌ها ذهن دارند و از این‌رو، شرط حساسیت بسیار قوی است.

مگین در این مثال‌ها بر شهود تکیه می‌کند و از این‌رو، می‌توان با شهود او مخالف بود و مثال‌های نقض او را نپذیرفت، اما چنین مخالفتی هرچه باشد استدلالی فلسفی علیه مگین نخواهد بود. تکیه او بر شهودی است که در آغاز موجه می‌نماید و به‌ظاهر بسیاری دیگر در این شهود با او شریک‌اند. بنابراین، برای نشان‌دادن اینکه مثال‌های او علیه پیشنهاد نوزیک کارگر نیستند باید نشان دهیم یا دست کم بکشیم نشان دهیم که چرا به‌رغم اینکه به نظر می‌رسد در شهود او شریک هستیم، در واقع آن شهود نادرست است. درباره این دو مثال به نظر می‌رسد اشتباه مگین توجه‌نکردن به این نکته است که در واقع ادعای نوزیک نه ادعایی درباره جهان واقع، که ادعایی وجهی است. ادعای نوزیک در شرط حساسیت این بود که اگر  $p$  در جهان‌های نزدیک به جهان واقع کاذب بود، آن‌گاه من به  $p$  باور نمی‌آوردم. این اصل، همان‌گونه که اشاره شد به نظر شهودی و پذیرفتنی می‌آید و گفتن جمله‌ای مانند اینکه «حتی اگر  $p$  کاذب بود S به آن باور می‌آورد» این تمایل را در ما به وجود می‌آورد که بپذیریم S معرفت ندارد. بنابراین، اگر بپذیریم در جهان واقع چنین الهه‌ای وجود دارد، باید بپذیریم که دست کم در برخی از جهان‌های نزدیک به جهان واقع نیز چنین الهه‌ای وجود دارد. به بیان دیگر، در مثالی که مگین مطرح می‌کند جهانی را باید جهان واقع در





نظر گرفت که در آن چنین الهه‌ای وجود دارد. این جهان هر چند جهان واقع است، در واقع جهانی نیست که ما در آن زندگی می‌کنیم. به عبارت دیگر، باید توجه داشت که جهان واقع یک واژه نمایه‌ای (indexical) است که در هر جهانی که به کار رود به همان جهان اشاره می‌کند. حال توجه به این نکته ضروری است که جهان ممکن است که در آن چنین الهه خیرخواهی وجود دارد، جهان ممکن است بسیار دور از جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم و از این رو، جهان‌های نزدیک به آن هم از جهان ما بسیار دورند. حال وقتی مثال مگین را در نظر می‌گیریم، باید توجه کنیم که در این مثال، جهان واقع در واقع همان جهانی است که در آن چنین الهه‌ای وجود دارد و از این رو، در جهانی نزدیک به این جهان هم اشیای اطراف S که خود در آن جهان ساکن‌اند از میان می‌روند و او همچنان باور دارد که اشیای اطراف او وجود دارند و از این رو، نمی‌توان به او معرفت نسبت داد. در واقع، ایراد اساسی مگین این است که ما با شهودهایی درباره جهان واقعی که در آن زندگی می‌کنیم، درباره جهانی بسیار دور از این جهان قضاوت می‌کنیم. اگر به نمایه‌ای بودن جهان واقع دقت کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که در آن جهان نمی‌توان معرفت داشت و شهود ما نیز همین را خواهد گفت، زیرا این تنها یک تصادف است که در جهانی هستیم که اشیای آن از میان نرفته‌اند و به راحتی می‌توانستیم در جهانی نزدیک به جهان واقع (دقت کنید که «جهان واقع» نمایه‌ای است) باشیم که در آن اشیای جهان خارج وجود ندارند. بنابراین، اشتباه خواهد بود اگر با شهودهایی مبتنی بر جهان واقعی که در آن زندگی می‌کنیم که جهانی بسیار دور از جهان یادشده است، بخواهیم درباره این مسئله قضاوت کنیم.<sup>۱</sup>

مگین می‌گوید چه بسا کسی بحث از الهه را نپذیرد و بگوید چنین موردی مقبول نیست. از این رو، مثال دیگری ارائه می‌کند. فرض کنید S باور صادق دارد که درختان وجود دارند، اما اگر درختان وجود نداشتند او هنوز باور داشت درختان وجود دارند، زیرا اگر درختان وجود نداشتند شرایط جوی به گونه‌ای بود که (تنها در) او این باور را به وجود می‌آورد که درختان وجود دارند. در این شرایط هم شرط حساسیت برآورده نمی‌شود، زیرا

۱. چه بسا کسی اعتراض کند که نمایه‌ای بودن جهان واقع نظریه‌ای نادر است و همه آن را نمی‌پذیرند. در پاسخ باید یادآور شوم که استدلال من مبتنی بر نمایه‌ای بودن جهان واقع نیست و استفاده از آن تنها برای تقریب به ذهن است. تنها باید در نظر گرفت جهانی که در آن چنین الهه‌ای وجود دارد و از این رو، جهان‌های نزدیک به آن جهان‌هایی بسیار دور از جهان واقع (هنگامی که به صورت غیرنمایه‌ای فهمیده می‌شود) هستند و از همین رو، نمی‌توان با شهود متعارف که بر وضعیت جهان واقع (همچنان غیرنمایه‌ای) مبتنی است، درباره آنها قضاوت کرد.

حتی اگر  $p$  کاذب هم بود او همچنان به آن باور داشت، اما به نظر می‌رسد بنا بر شهود ما می‌پذیریم که او به این گزاره که درختان وجود دارند معرفت دارد (McGinn, 1984: 11).

در پاسخ به مگین، می‌توان گفت که طبق بیان نوزیک از شرطی‌های خلاف واقع، شرط حساسیت تنها زمانی برآورده خواهد شد که در نزدیک‌ترین مجموعه جهان‌های ممکن که در آنها  $p$  کاذب است،  $S$  به  $p$  باور نداشته باشد. به دیگر سخن، تنها زمانی این شرط برآورده شده است که اگر از نخستین جهان ممکن که در آن  $p$  کاذب است تا اولین جهان ممکن که در آن  $p$  صادق است را در نظر بگیریم، در آنها  $S$  به  $p$  باور نداشته باشد. اما جهانی که مگین در این مثال توصیف می‌کند، یعنی جهانی که در آن شرایط جوی (یا هر شرایط دیگری) به گونه‌ای است که حتی اگر درختان از میان بروند،  $S$  هنوز باور دارد که آنها همچنان وجود دارند، جهان بسیار دوری از جهان واقعی است که ما در آن زندگی می‌کنیم. در واقع، چنین جهانی در مجموعه جهانی نیست که باید وضعیت آنها را برای دریافتن اینکه آیا شرط حساسیت برآورده شده است یا خیر بررسی کنیم.

۲.۲. کافی نبودن شرط حساسیت: مثال‌های پیشین برای این طراحی شده بودند تا نشان دهند شرط حساسیت برای معرفت ضروری نیست، یا در واقع برای این است که نشان دهند تحلیل نوزیک از معرفت بیش از حد قوی است. به همین دلیل، مثال‌هایی ارائه شده بود که ما بنا بر شهود می‌دانیم معرفت داریم، اما شرط حساسیت در آنها برآورده نمی‌شود و بر اساس تحلیل نوزیک باید بگوییم معرفت نداریم. مگین مثال دیگری ارائه می‌کند تا نشان دهد تحلیل او برای معرفت کافی هم نیست یا در واقع تحلیل نوزیک بیش از حد ضعیف است. برای این منظور، باید مثالی ارائه کنیم که در آن باور صادقی وجود دارد که بنا بر شهود معرفت دانسته نمی‌شود، چون به نوعی مبتنی بر بخت بوده است، در حالی که شرط حساسیت برآورده می‌شود و از این رو، طبق تحلیل نوزیک باید به  $S$  معرفت نسبت دهیم.

فرض کنید  $S$  به میان قبیله‌ای می‌رود که در آن مردم طبق سنتی قدیمی و خلل‌ناپذیر، (به‌دروغ) به درد کشیدن تظاهر می‌کنند. حال فرض کنید تنها یک نفر،  $n$ ، در این قبیله هست که به این سنت آگاهی ندارد، اما به واقع دردی پایان‌ناپذیر دارد و آن را عیان هم می‌کند و رفتار او با دیگر اهالی قبیله فرقی ندارد. حال، فرض کنید  $S$  وارد این قبیله می‌شود و باورهای کاذب بسیاری درباره درد داشتن اهالی آن قبیله به دست می‌آورد. فرض کنید  $S$  یکی از افراد این قبیله، یعنی  $n$  را می‌بیند و باور می‌آورد که  $n$  درد می‌کشد. شهودی که مگین می‌خواهد





بر آن تکیه کند این است که ما بنا بر شهود به S معرفت نسبت نمی‌دهیم، زیرا این تنها یک تصادف است که باور S مبتنی بر درد کشیدن n شده است که به‌واقع درد می‌کشد و تظاهر به درد داشتن نمی‌کند. در اینجا شرط حساسیت برآورده می‌شود، زیرا این شرطی صادق است که اگر n درد نمی‌داشت، S باور نمی‌آورد که n درد دارد، چون n تظاهر به درد داشتن نمی‌کرد. بنابراین، کفایت شرط حساسیت زیر سؤال می‌رود، زیرا مثالی داریم که در آن بنا بر شهود به S اطلاق معرفت نمی‌کنیم، اما شرط حساسیت برآورده می‌شود.

اما «n» در اینجا نام خاص و البته صلب است و از این‌رو، در هر جهان ممکن تنها به n ارجاع می‌دهد و نه چیز دیگری. بنابراین، S با دیدن کسان دیگر به این نتیجه نمی‌رسید که n درد دارد. حال می‌توان این مثال را به گونه‌ای دیگر در نظر گرفت. فرض کنید S باور می‌آورد که کسی درد دارد. در این صورت، این مثال کاملاً شبیه مورد انبارهای قلبی است که نوزیک در دفاع از شرط سوم خود به آن اشاره می‌کند. در واقع، در این مورد بنا بر شهود به او معرفت اطلاق نمی‌کنیم، زیرا این تنها یک تصادف است که او به کسی برخورد کرده که به‌واقع درد دارد، اما در اینجا شرط حساسیت هم به‌واقع برآورده نشده است، چون اگر باور S کاذب بود، او همچنان به آن باور می‌آورد، زیرا کس دیگری از اهالی قبیله را می‌دید که تظاهر به درد داشتن می‌کرد. از این‌رو، این مثال مگین نیز علیه نوزیک کارساز نیست.

یک پاسخ محتمل به این انتقاد می‌تواند این باشد که در واقع صورت صحیح مثال نقض مگین همان صورت اول است. در واقع، نکته مهم در مثال مگین تکیه بر این مسئله است که این تنها از سر بخت بوده است که S به n برخورد کرده است که به‌واقع درد می‌کشد و اگر باورهای دیگری درباره دیگر افراد این قبیله می‌ساخت کاذب بودند. به بیان دیگر، نکته مهم درباره این مثال نقض مگین آن است که در هر صورت عنصر بخت به‌نوعی در صادق شدن باور S دخیل بوده است، نه در چگونگی باور آوردن او. اگر این بخت در چگونگی باور آوردن او دخالت می‌داشت خللی در معرفت داشتن S وجود نمی‌داشت، اما اینجا این صدق باور است که بخت آورانه است. در اینجا نکته مهم این است که شرط حساسیت و به‌طور کلی نظریه نوزیک درباره باور خاص p است، نه باورهای شبیه به آن. در واقع در اینجا آنچه در نظر است باور به گزاره «n درد می‌کشد» است و به نظر می‌رسد که هنوز شهود ما این است که او به‌واقع معرفت دارد. در واقع چنین نیست که باور S به p از روی اتفاق صادق شده است، بلکه S از روی اتفاق باور صادقی به دست آورده است.



### ۳. کریپکی و پیشنهاد نوزیک

۳.۱. مثال‌های نقض برای شرط حساسیت: گفته شد که نوزیک ادعا می‌کند شرط حساسیت به خوبی به مثال‌های نقضی پاسخ می‌دهد که دیگر راه‌حل‌ها، از جمله راه‌حل بدیل‌های مرتبط از حل آن عاجزند، اما کریپکی با مثال‌های نقض فراوانی می‌کوشد نشان دهد که نه تنها پیشنهاد نوزیک از حل این مثال‌ها، از جمله مثال انبار قلبی ناتوان است، بلکه با مشکلات جداگانه‌ای هم دست به گریبان است.<sup>۱</sup>

کریپکی نخست می‌کوشد نشان دهد که این ادعای نوزیک که شرط حساسیت می‌تواند جانشین بدیل‌های مرتبط باشد نادرست است (Kripke, 2011: 167 - 168). فرض کنید در زمین اطراف جاده‌ای که هنری در آن مشغول رانندگی است، انبارهای قلبی فراوانی وجود دارد، اما در برخی بخش‌های این منطقه شرایط خاک به گونه‌ای است که نمی‌توان در آنها انبار قلبی برپا کرد. حال فرض کنید هنری از انبارهای قلبی، شرایط خاک منطقه و ربط آن به امکان برپا کردن انبار قلبی هیچ نمی‌داند. او با دیدن انباری که در منطقه‌ای قرار گرفته است که در آن به‌واقع نمی‌توان انبار قلبی کار گذاشت، باور می‌آورد که انباری در این منطقه وجود دارد. با توجه به اینکه باور صادق او کاملاً اتفاقی به دست آمده است - او ممکن بود به راحتی به منطقه‌ای نزدیک به این منطقه نگاه کند که در آن می‌توان انبار قلبی کار گذاشت - ما تمایل نداریم که به او معرفت نسبت دهیم، اما شرط حساسیت برآورده می‌شود، زیرا اگر باور او کاذب بود، یعنی اگر به‌واقع انباری در آن منطقه وجود نداشت، او باور نمی‌آورد که انباری در آن منطقه وجود دارد، چون شرایط خاک اجازه کار گذاشتن انبار قلبی را نمی‌داد. در این مورد، حتی شرط چهارم هم برآورده شده است، زیرا در جهان‌های ممکن که در آنها انباری وجود دارد نیز هنری با نگاه کردن به آن انبار باور می‌آورد که انباری در مقابل او وجود دارد.<sup>۲</sup>

۱. کلیه مباحث درباره کریپکی مبتنی است بر (Kripke, 2011).

۲. کریپکی در بخشی از بحث خود از شرط چهارم، نشان می‌دهد که این شرط مشکلی منطقی دارد و در واقع اگر هر باور  $p$  را با «من به درستی باور دارم که  $p$ » جایگزین کنیم، شرط چهارم خود به خود برآورده می‌شود. از این رو، این شرط در واقع کارآمد نیست، زیرا حتی در مواردی که این شرط برآورده نمی‌شود و ما نیز بنا بر شهود تمایل نداریم که آن را معرفت به شمار آوریم، با افزودن عبارت پیش گفته می‌توان آن را به صورت مصنوعی برآورده کرد. بنابراین، در این مورد هم اگر این شرط برآورده نمی‌شد، می‌توانستیم با افزودن آن عبارت کاری کنیم که آن شرط برآورده شود.





کرییکی سپس به یک پاسخ محتملِ نوزیک مدافع نظریهٔ او می‌پردازد. فرض کنید باور هنری این باشد که انباری واقعی در منطقه روبه‌روی او وجود دارد، نه اینکه در این منطقه خاص انباری واقعی وجود دارد. در مورد اول یک توصیف معین (definite description) غیر صلب (non-rigid) داریم و در مورد دوم یک اشاره‌گر (demonstrative) صلب (rigid). اگر باور اول را در نظر بگیریم، دیگر وجود انبارهای تقلبی در منطقه‌های دیگر بدیل‌های نامربوطی نخواهند بود، زیرا این تنها یک تصادف است که او در مقابل این منطقه خاص قرار گرفته است و ممکن بود به‌راحتی در مقابل منطقه دیگر قرار گیرد که در آن شرایط خاک اجازه برپا کردن انبار تقلبی را می‌داد. بنابراین، در باور اول که با یک توصیف معین غیرصلب مواجهیم، به خلاف باور دوم که با یک اشاره‌گر صلب، شرط حساسیت نقض شده است و از این‌رو، نوزیک نیز با شهود در این امر هم‌داستان خواهد بود که هنری معرفت ندارد.

پاسخ کرییکی این است که هنری می‌داند انباری واقعی در منطقه مقابل او هست و اگر تنها اگر بداند که انباری واقعی در این منطقه خاص وجود دارد. به بیان دیگر، این دو باور برای هنری به لحاظ معرفتی یکسان هستند. حتی ممکن است به جای عبارت «این منطقه خاص» از نام آن منطقه مثلاً منطقه F که صلب است استفاده کند. بنابراین، اگر توصیفی که از باور هنری ارائه می‌دهیم اولی باشد، شرط حساسیت برآورده شده، ولی اگر دومی باشد برآورده نشده است. از این‌رو، نظریه نوزیک دو نتیجه متضاد برای دو صورت‌بندی ارائه می‌دهد که آشکارا به لحاظ معرفتی یکسان هستند.

اما به نظر می‌رسد نوزیک می‌تواند به طریقی دیگر از نظریه خود دفاع کند. نوزیک می‌تواند پاسخ دهد که «منطقه» در اینجا مبهم (ambiguous) است. فرض کنید که کل منطقه‌ای را که در زاویه دید هنری می‌تواند باشد به صورت زیر بتوان تقسیم کرد. نیز فرض کنید A منطقه‌ای است که در آن به علت شرایط خاک نمی‌توان انباری تقلبی برپا کرد، اما B کل منطقه است که در برخی نقاط آن می‌توان انباری تقلبی برپا کرد، اما در برخی نقاط دیگر که با A هم‌پوشانی دارد، نمی‌توان انبار تقلبی برپا کرد. حال این امر مبهم است که



وقتی S باور دارد که انباری در این منطقه است، «منطقه» به A ارجاع می‌دهد یا B. فرض کنید که منظور از «منطقه»، A باشد؛ مثلاً فرض کنید مانعی باعث شده تا S چیزی بیش از A را نبیند. در این صورت، منظور S از اینکه انباری در این منطقه هست این است که انباری در A هست، یعنی در منطقه‌ای که در آن انبار تقلبی نمی‌توان کار گذاشت. در این حالت، شرط حساسیت برآورده شده است، زیرا اگر انباری واقعی در A نبود، انباری تقلبی هم نمی‌توانست وجود داشته باشد و از این رو، S باور نمی‌آورد که انباری در منطقه هست. اما در این صورت، شهود ما نیز همین است که S به واقع معرفت دارد که انباری در منطقه هست، زیرا به واقع این یک تصادف نیست که انباری واقعی در مقابل او هست، چون او چیزی بیش از A را در زاویه‌ی دید خود ندارد.<sup>۱</sup>

اما اگر منظور او از «منطقه»، B باشد، این یک تصادف است که او انبار واقعی را دیده است، زیرا به راحتی ممکن بود در هر نقطه‌ای از B انباری تقلبی باشد و او بر مبنای دیدن آن انبار تقلبی باور بیاورد که انباری در منطقه هست. از این رو، بنابر شهود به او اطلاق معرفت نمی‌کنیم، اما اتفاقاً در این شرایط حساسیت هم برآورده نمی‌شود. این شرط بیان می‌کند که اگر انباری واقعی در منطقه نبود، او باور نمی‌آورد که انباری در منطقه هست. اما در این شرایط اگر انباری در منطقه نبود، انباری تقلبی در منطقه بود و از این رو، شرط حساسیت برآورده نمی‌شود.

توجه به این نکته ضروری است که برای اینکه S باور بیاورد که انباری در منطقه هست، زمانی که منظور از «منطقه» B است، دیدن یک انبار واقعی یا تقلبی در هر منطقه‌ای از B کفایت می‌کند، از جمله در منطقه‌هایی که در آنها می‌توان انبار تقلبی نصب کرد. به بیان دیگر، این مورد را نباید با مورد قبلی که در آن منظور از منطقه A بود خلط کرد. در واقع ممکن است اگر انبار واقعی‌ای وجود می‌داشت، در بخشی از B وجود می‌داشت که با A هم‌پوشانی دارد. در اینجا وجود انبار تقلبی در دیگر بخش‌های منطقه مشکلی برای باور مورد

۱. این فرض که مانعی باعث شده تا S چیزی بیش از A را در میدان دید خود نداشته باشد، تنها برای ساده‌کردن مثال است و در واقع نقشی اساسی در استدلال ندارد. فرض کنید S در واقع همه منطقه B را در میدان دید خود دارد، اما هنگامی که می‌گوید انباری واقعی در منطقه هست مراد او از «منطقه» در واقع A است. چنین شرطی عجیب نیست و می‌توان تصور کرد که کسی تنها درباره‌ی بخش کوچکی از یک منطقه صحبت کند. در این صورت، هر چند S به کل منطقه دسترسی دارد، هنوز منظورش از «منطقه» A است و هنوز هم شرط نوزیک و هم شهود در این امر موافق‌اند که او معرفت دارد که انباری در منطقه هست.





بحث ایجاد نمی‌کند، زیرا آنچه نیاز داریم آن است که انباری تقلبی در (هر نقطه از)  $B$  وجود داشته باشد. بنابراین، به نظر می‌رسد کریبکی در این مثال به ابهامی که در واژه «منطقه» وجود دارد توجه نکرده است و در واقع استدلال او به سبب همین ابهام معتبر (valid) نیست.

حال باور دیگری را که نوزیک در پاسخ کریبکی به این مثال نقض می‌آورد در نظر بگیرید، یعنی این باور هنری: که «انباری در منطقه روبه‌روی من وجود دارد». در این مثال نیز همان ابهام پیش گفته در «منطقه» وجود دارد. در واقع این متعین نیست که وقتی هنری وصف معین «منطقه روبه‌روی من» را به کار می‌برد، به  $A$  ارجاع می‌دهد یا  $B$ . اگر به  $A$  ارجاع دهد، مانند گذشته، هم شهود و هم شرط حساسیت می‌گویند که او معرفت دارد که انباری واقعی در منطقه روبه‌روی او وجود دارد. اگر هم  $B$  ارجاع دهد، شهود و نوزیک موافق هم خواهند بود که او معرفت ندارد.

با این ملاحظه‌ها، مشخص می‌شود که در واقع این ابهام می‌تواند پاسخ اولی را که خود کریبکی پیش‌بینی کرده است نیز نجات دهد. در واقع، باور هنری به اینکه انباری در منطقه روبه‌روی من وجود دارد به لحاظ معرفتی با این باور او که انباری در این منطقه خاص وجود دارد به لحاظ معرفتی یکسان خواهند بود، تنها اگر از «منطقه» رفع ابهام شده باشد. در واقع این باور به لحاظ معرفتی یکسان هستند، تنها اگر در هر دو باور وصف معین غیر صلب و نشانگر صلب هر دو به  $A$  یا هر دو به  $B$  ارجاع دهند و از این رو، در تحلیل نوزیک با این هر دو باور رفتار یکسانی می‌شود، اگر خلطی بین این دو صورت نگرفته باشد.<sup>۱</sup>

یک پاسخ محتمل کریبکی به آنچه بیان شد این است که هر چند در مورد دوم، که در آن «منطقه» به معنای  $B$  مراد است، شهود ما این است که او معرفت ندارد، اما همچنان شرط حساسیت برآورده می‌شود، زیرا تنها در صورتی شرط حساسیت نقض می‌شد که در همان نقطه‌ای که انبار واقعی وجود دارد، انباری تقلبی وجود می‌داشت، نه در نقطه‌ای دیگر. به بیان دیگر، اینکه در نقطه دیگری از  $B$ ، یعنی جایی خارج از آن منطقه‌ای که در آن شرایط خاک اجازه نصب انبار تقلبی را نمی‌دهد، انباری تقلبی وجود داشته باشد، اجازه نقض شرط حساسیت را نمی‌دهد، بلکه تنها باید به‌طور دقیق در جایی که انبار واقعی وجود دارد انباری تقلبی وجود می‌داشت تا بتوان ادعا کرد که شرط حساسیت نقض شده است.

۱. دقت کنید که در اینجا من تنها به ابهام «منطقه» میان دو منطقه  $A$  و  $B$  پرداختم، اما این ابهام را می‌توان میان تعداد بیشتری از مناطق در نظر گرفت و به طریق اولی این استدلال درباره آنها نیز کار می‌کند.



این پاسخ درست نیست. به یاد بیاورید که باور هنری در این مثال این بود که انباری در منطقه روبه‌روی من هست یا انباری در این منطقه خاص هست و منظور از «منطقه» هم B بود. شرط حساسیت نیز بیان می‌کرد که اگر چنین نبود که انباری واقعی در منطقه بود، S هنوز باور می‌آورد که انباری واقعی در منطقه هست. در واقع، مقدم این شرطی نقیض باور S است، یعنی «چنین نیست که انباری واقعی در منطقه هست»، و با توجه به بیان نوزیک از شرطی‌های خلاف واقع، این شرطی خلاف واقع تنها در صورتی صادق است که در جهان‌های نزدیکی که در آنها این مقدم صادق است، هنری همچنان باور می‌آورد که انباری در منطقه هست. بی‌گمان در این شرایط تنها چیزی که شرط نشده آن است که انباری تقلبی به‌طور دقیق در محلی باشد که انبار واقعی در آن قرار دارد و از این‌رو، اگر در هر نقطه‌ای از B انباری تقلبی باشد، برای برآورده‌نشدن شرط حساسیت کافی است. افزون بر این، کریپکی خود در جایی که از این مثال بحث می‌کند، اینکه در قسمت دیگری جز A انباری تقلبی وجود داشته باشد را به عنوان عاملی که باعث می‌شود باور هنری به وجود انبار واقعی مبتنی بر بخت باشد پذیرفته است و از این‌رو، می‌توان در اینجا نیز آن را پذیرفت.

به نظر می‌رسد که این مثال کریپکی موفق نیست، اما او در ادامه به طور موفق‌تری نشان می‌دهد که نظریه نوزیک بسیاری از باورهایی را که با بی‌دقتی و سهل‌انگارانه به‌دست آمده‌اند نیز معرفت می‌داند. مثال انبارهای تقلبی مثالی گتیه‌وار است که فرد در آن به صورت کاملاً عقلانی (rational) باورِ موجه صادقی دارد که تصادفی به دست آمده است، اما کریپکی مثال‌هایی ارائه می‌کند که در آنها باور به دست آمده حتی عقلانی و موجه هم نیست، و از این‌رو، حتی با تحلیل کلاسیک هم معرفت به حساب نمی‌آید، اما با تحلیل نوزیک باید آنها را معرفت به حساب بیاوریم. در اینجا تنها به یکی از این مثال‌ها می‌پردازم و از بیان باقی مثال‌ها که ساختاری مشابه با مثال بررسی شده دارند می‌گذرم.

فرض کنید پژوهشگری می‌خواهد پی‌آمدهای درمانی یک داروی تازه کشف‌شده را بررسی کند، اما در انجام‌دادن آزمایش‌های کنترلی سهل‌انگاری می‌کند. برای مثال، فرض کنید او فراموش می‌کند تا به گروه کنترل داروی کاذب<sup>۱</sup> بدهد. اگر نتیجه آزمایش او این باشد که دارو به‌واقع مؤثر است، جامعه علمی نتیجه را از او نمی‌پذیرد، زیرا نتیجه‌ای که او گرفته است چه‌بسا به این علت باشد که او اثر داروی کاذب (placebo effect) را خنثی نکرده است. حال

1. (دارویی بدون تأثیر که در آزمایش‌های پزشکی به گروه کنترل داده می‌شود تا اثر تأثیر روانی دارو از میان برود) placebo.



فرض کنید پی آمدهای داروی کاذب به واقع در این بیماری بی اثر است و از این رو، نتیجه او به واقع قابل اعتماد (reliable) است. در این شرایط، با وجود اینکه هر متخصصی خواهد گفت که او یکی از بدیل‌های مرتبط یعنی اثر داروی کاذب را حذف نکرده است، باور او شرط حساسیت را برآورده می‌کند، زیرا اگر دارو تأثیری در بهبود بیماران نداشت، نتیجه آزمایش او مثبت نمی‌شد و از این رو، او نیز بدان باور نمی‌آورد. در این مثال، شرط چهارم نیز برآورده شده است،<sup>۱</sup> ولی به یقین ما تمایل نداریم به این پژوهشگر که چنین سهل‌گیرانه آزمایش خود را انجام داده است و باور او در واقع نه موجه است و نه عقلانی اطلاق معرفت کنیم.

۳.۲. مسائل منطقی شرط حساسیت: کرییکی در بخشی از مقاله خود نشان می‌دهد که می‌توان با قوی‌تر کردن شرط چهارم، کاری کرد که این شرط همیشه برآورده شود. در واقع، هرگاه شرط چهارم برآورده نمی‌شود می‌توان با جایگزینی  $p$  با «من به درستی باور دارم که  $p$ » کاری کرد که این شرط برآورده شود (نک: Kripke, 2011: 181-184). این مسئله مشکل بزرگی برای این شرط به وجود می‌آورد، زیرا قرار بود این شرط برخی مثال‌های نقض را که در آنها بنا بر شهود به  $S$  معرفت اطلاق نمی‌کردیم بیرون براند، اما اگر بتوان کاری کرد که این شرط همیشه، یا دست کم در اغلب موارد برآورده شود، این نشان می‌دهد این شرط نمی‌تواند از عهده وظیفه خود برآید.

از آنجا که در شرط سوم مقدم شرطی خلاف واقع نقیض  $p$  است، نمی‌توان به‌طور دقیق از همان روشی استفاده کرد که در شرط چهارم از آن بهره بردیم، اما می‌توان با روش مشابهی شرط حساسیت را دچار اشکال کرد. این مسئله عجیب است، زیرا شرط حساسیت شرط اصلی نظریه نوزیک به‌شمار می‌آید و بسیار شهودی است. به نظر می‌رسد همان‌گونه که کرییکی می‌گوید، «حتی اگر  $p$  کاذب نیز بود تو هنوز به آن باور می‌آوردی» به واقع ردیه‌ای بر یک ادعای معرفت باشد. ایده این است که در بیشتر موارد می‌توان جمله  $q$ ی یافت که عطف آن با  $p$ ، که باوری است که شرط حساسیت برای آن برآورده نمی‌شود، یک جمله صادق است که شرط حساسیت را نیز برآورده می‌کند. از آنجا که این جمله عطفی باوری صادق است، دو شرط اول تحلیل نوزیک اگر برای باور اصلی برآورده شود، برای آن نیز برآورده می‌شود. معمولاً می‌توان این باور را چنان طراحی کرد که شرط چهارم نیز برای آن برآورده شود، اما اگر برآورده نشود نیز مهم نیست، زیرا همیشه می‌توان با جایگزین کردن  $p$  با «من به درستی باور دارم

۱. یا می‌توان کاری کرد که برآورده شود.

که «p» کاری کرد که شرط چهارم نیز برای آن برآورده شود.

فرض کنید در مثال انبار تقلبی، شرایط همان است که نوزیک توضیح می‌دهد. هنری انباری مقابل خود می‌بیند و باور می‌آورد که انباری مقابل او هست، اما اگر انباری مقابل او نبود انباری تقلبی مقابل او می‌بود (می‌توانیم فرض کنیم، هرچند به این فرض نیازی نیست که صاحب آن منطقه تصمیم دارد حتی اگر انباری واقعی در آن منطقه نصب نشده بود انباری تقلبی در آنجا نصب کند) و او در هر صورت باور می‌آورد که انباری تقلبی مقابل او هست و از این رو، شرط حساسیت برآورده نمی‌شود. حال فرض کنید انبار واقعی مقابل او سبز است و انبارهای تقلبی هم به دلایلی که نیازی به دانستن آنها نداریم تنها ممکن است به رنگ بنفش رنگ آمیزی شوند. حال باور صادق هنری که «انبار (واقعی) سبزی در منطقه وجود دارد» را با گزاره عطفی معادل آن، یعنی «انباری در منطقه وجود دارد و آن انبار سبز است» در نظر بگیرید. اگر انبار سبزی در منطقه نبود، او باور می‌آورد که انباری بنفش در منطقه است (زیرا فرض ما این است که اگر انباری واقعی مقابل او نبود به یقین انباری تقلبی مقابل او می‌بود و انبار تقلبی هم بی‌گمان باید بنفش باشد)، نه انباری سبز. بنابراین، شرط حساسیت برآورده می‌شود. نشان دادن اینکه شرط چهارم نیز برآورده می‌شود کار دشواری نیست و حتی اگر برآورده نشود نیز می‌توان با جایگزینی «p» با «من به درستی باور دارم که «p»» آن شرط را نیز برآورده کرد. حال اگر نظریه نوزیک را بپذیریم، باید بپذیریم که هرچند هنری نمی‌داند که انباری در منطقه وجود دارد، می‌داند که انبار (واقعی) سبزی در منطقه وجود دارد. این نتیجه به یقین مخالف شهود است و بسیار عجیب می‌نماید که S گزاره «p&q» را بداند، اما «p» را نه.<sup>۱</sup> افزون بر این، کریپکی معتقد است حتی کسانی مانند نوزیک که اصل بستار را نمی‌پذیرند، چنین نتیجه‌ای را نمی‌پذیرند.<sup>۲</sup>

۹۳



نظریه

نوزیک، معرفت و شرط حساسیت

۱. برای بحثی مشابه درباره چنین نتیجه خلاف شهودی درباره در تسکی (Fred Deretske) که ایده‌هایی مشابه با نوزیک مطرح کرده است، نک: Hawthorne, 2005: 31 - 32.

۲. نکته‌ای که به دلیل ارتباط نداشتن مستقیم به مباحث این مقاله بدان اشاره مستقیم نشد این است که برای جلوگیری از برخی مثال‌های نقض، نوزیک شرط می‌کند وحدت روش حفظ شود. برای مثال، اگر من در جهان واقع از طریق ادراک حسی باور بیاورم که پیمان جباری زنده است و در جهان ممکن دیگری از طریق حافظه به همین امر باور بیاورم، این وحدت روش حفظ نشده است. نوزیک در توضیح وحدت در روش این گونه توضیح می‌دهد که هر روشی که به طریق تجربی یا از درون یکسان باشد، به عنوان روش واحد به‌شمار می‌آید. بنابراین، برای مثال، بنا نهادن باورها بر تجربه برای من و نوزیک و کسی که مغز در خمره است، روشی واحد به‌شمار می‌آید (Kripke, 2011: 165). در واقع، به نظر می‌رسد آنچه در اینجا مراد نوزیک است نوعی نگاه درون‌گرایانه به روش است که در آن اگر آنچه در احوال درونی من یا شخصی که مغز در خمره است می‌گذرد یکسان باشد، ما روش واحدی را در پیش گرفته‌ایم.



چهبسا کسی به کریپکی اعتراض کند که در جهان واقع چنین ارتباطی میان رنگ و واقعی بودن انبار وجود ندارد، اما کریپکی به درستی اشاره می‌کند که این مثال را با هر ویژگی دیگری که ممیز میان انبار واقعی و انبار تقلبی باشد می‌توان بازسازی کرد. افزون بر این، لازم نیست این ویژگی ممیز و نیز انبارهای تقلبی یگانه (unique) باشند. به عبارت دیگر، می‌توان انبارهای تقلبی متعدد و نیز ویژگی‌های ممیز متفاوتی داشت. در واقع، همان گونه که کریپکی می‌گوید، اگر انبار واقعی دارای ویژگی‌های  $F_1 \& \dots \& F_n$  است، هر انبار تقلبی باید دارای  $\neg F_1 \vee \dots \vee \neg F_n$ ، یعنی دست کم دارای یک ویژگی متفاوت یا متناقض با یکی از ویژگی‌های انبار واقعی باشد؛ و تنها شرط برای مقبول بودن این ویژگی ممیز این است که هنری بتواند این ویژگی را تشخیص دهد.

می‌توان این مشکل را به شکلی عام‌تر نیز مطرح کرد. فرض کنید  $p$  باور صادقی از  $S$  است که شرط حساسیت را بر نمی‌آورد. نیز فرض کنید ویژگی‌ای از تجربه  $S$  وجود دارد که  $S$  می‌تواند آن را تشخیص دهد و اگر  $p$  صادق نبود، تجربه  $S$  آن ویژگی را نداشت.  $S$  از ارتباط این ویژگی با  $p$  بی‌اطلاع است. حال اگر  $q$  باور صادق  $S$  باشد، هنگامی که آن ویژگی در تجربه او حاضر است،  $p \& q$  سه شرط اول تحلیل نوزیک را بر می‌آورد. از آنجا که فرض کردیم این باور صادق است، دو شرط اول به وضوح برآورده می‌شود. درباره شرط حساسیت، توجه کنید که اگر  $p \& q$  کاذب بود، هر کدام از  $p$  یا  $q$  که کاذب بود. آن ویژگی مورد بحث

→

با توجه به این نکات، به نظر می‌رسد نوزیک می‌تواند به نوعی به این مثال نقض کریپکی پاسخ دهد. اگر به مثالی که کریپکی ارائه کرده است دقت کنیم، متوجه می‌شویم که با توجه به تعبیری که نوزیک از روش ارائه می‌کند، تجربه انبار واقعی سبز رنگ، تجربه‌ای متفاوت با تجربه انبار تقلبی بنفش است. به یاد بیاوریم که طبق آنچه کریپکی مطرح می‌کند، انبار واقعی و انبار تقلبی باید دست کم در یک ویژگی که برای هنری قابل تمیز باشد با هم متفاوت باشند. در این مثال خاص، این ویژگی رنگ انبار است و به یقین تجربه رنگ سبز حالت درونی متفاوتی از تجربه رنگ بنفش است. توجه کنید که اینجا من هیچ برداشت خاصی از درونی بودن را فرض نکرده‌ام و در واقع مانند نوزیک این امر را باز گذاشته‌ام که خواننده خود هر تعبیری را که از امر درونی می‌پسندد برگزیند. چیزی که من به آن نیاز دارم و امری کاملاً شهودی به نظر می‌رسد، این است که حالت درونی‌ای که از تجربه رنگ سبز به وجود می‌آید متفاوت از حالت درونی‌ای باشد که با تجربه رنگ بنفش به وجود می‌آید. حال نوزیک می‌تواند ادعا کند از آنجا که شرط وحدت روش در این مثال رعایت نشده است، این امر مثال نقضی برای نظریه او به شمار نمی‌آید.

این پاسخ نمی‌تواند قانع‌کننده باشد، زیرا گذشته از اینکه این پاسخ بسیار ساختگی و در واقع «ad hoc» به نظر می‌رسد، انتقادهای بسیار زیادی به تعبیر نوزیک از روش نیز وارد شده است (از جمله از طرف کریپکی در مقاله‌ای که منبای کار من است) و افزون بر این، چنین تعبیر به شدت درون‌گرایانه‌ای با نظریه به‌طور عمیق برون‌گرایانه نوزیک سازگار نیست و چنین می‌نماید که سرانجام نوزیک باید تعبیر بهتر و مقبول‌تری از روش ارائه کند.



غایب بود و از آنچه که ما فرض کرده‌ایم که S قادر به تشخیص آن ویژگی است، به q و در نتیجه به p باور نمی‌آورد. نشان دادن اینکه اگر p شرط چهارم را برآورده کند p&q هم برآورده می‌کند کار دشواری نیست، اما حتی اگر برآورده نکند نیز با افزودن «من به درستی باور دارم که...» به ابتدای p می‌توان کاری کرد که آن شرط نیز برآورده شود. در واقع، همان گونه که در مثال انبارهای تقلبی نیز نشان داده شد، باور S به p&q شرط حساسیت را برمی‌آورد، اما باور او به p این شرط را بر نمی‌آورد، ولی ما بنابر شهود می‌پذیریم که اگر کسی بداند که p&q و بداند که p از p&q به دست می‌آید، باید بداند که q و این امری است که حتی کسی مانند نوزیک هم که اصل بستار را نمی‌پذیرد باید بپذیرد.<sup>۱</sup>

### نتیجه‌گیری

رابرت نوزیک در نظریه مختار خویش در تحلیل معرفت تلاش می‌کند با استفاده از شرطی‌های خلاف واقع شرط‌های ضروری و کافی معرفت را به دست دهد. او نشان می‌دهد تحلیل او مثال‌های نقض متعددی را که تحلیل کلاسیک و دیگر تحلیل‌های بدیل از حل آن عاجز بودند حل می‌کند. افزون بر این، تحلیل او به‌ویژه شرط حساسیت، بسیار شهودی است و در بادی امر به نظر می‌رسد که به‌خوبی می‌تواند شهود ما را درباره معرفت توضیح دهد، ولی تحلیل او قبول عام نیافته و حملات بسیاری به آن شده است. از جمله، کالین مگین در مقاله مشهور خود، «مفهوم معرفت» تلاش می‌کند مثال‌های نقضی علیه این تحلیل و به‌ویژه شرط حساسیت مطرح کند. در این مقاله تلاش کردم نشان دهم که هیچ‌یک از این مثال‌ها نمی‌توانند علیه نوزیک موفق باشند. سول کریپکی نیز در مقاله مفصل و عالمانه خود انتقادهای بسیاری به کل تحلیل او و نیز شرط حساسیت وارد می‌کند. اینجا تنها به مثال‌های کریپکی علیه شرط حساسیت پرداختم و تلاش کردم نشان دهم که یکی از این مثال‌ها نمی‌تواند حمله موفق به شرط حساسیت باشد، اما به نظر می‌رسد دو مثال دیگر ضربه‌ای کاری بر این شرط وارد می‌سازند و از این رو، با توجه به این دو مثال، می‌توان نتیجه گرفت که شرط حساسیت و به تبع آن تحلیل نوزیک نمی‌تواند تحلیل موفقی از معرفت باشد.

۱. چه‌بسا بیان این نکته با علائم منطقی آن را از ذهن دور سازد، اما دقت کنید که این بیان، بیان عام همان چیزی است که در مثال بیان شد؛ بدین معنا که هر عقل سلیمی می‌پذیرد که اگر هنری بداند که انبار سبزی در منطقه هست، باید بداند که انباری در منطقه هست. در واقع، هرچند تمایل به نفی اصل بستار داشته باشیم، به نظر می‌رسد باید آن را در موارد ساده‌ای چون این مورد بپذیریم. نک: 32 - 31. Hawthorne, 2005.



## کتابنامه

1. Goldman, A. (1976), "A Causal Theory of Knowing," *Journal of Philosophy*.
2. Hawthorne, J. (2005), "The Case for Closure," M. Steup & E. Sosa (eds.), *Contemporary Debates in Epistemology*, New York: Blackwell.
3. Kripke, S. (2011), "Nozick on Knowledge," in: S. Kripke, *Philosophical Troubles; Philosophical papers I*, New York: Oxford University Press.
4. McGinn, C. (1984), "The Concept of Knowledge," *Midwest Studies in Philosophy*.
5. Nozick, R. (2008), "Knowledge and Skepticism," E. Sosa, J. Kim, J. Fantl & M. McGrath (eds.), *Epistemology: An Anthology*, 2nd, New York: Blackwell.



## دفاع از اراده گرایی در برابر دیدگاه‌های رقیب

مهدی امیریان \*

۹۷



نظر  
نقد

دفاع از اراده‌گرایی در برابر دیدگاه‌های رقیب

### چکیده

اراده‌گرایی نظریه‌ای است که تلاش می‌کند اعمال ارادی را از غیر آن تفکیک کند. طبق این نظریه، اراده کردن یک عمل اجرایی ذهن است که با باور و میل ارتباط دارد و اگر فعلیت یابد، سبب ایجاد رویداد یا سلسله‌ای از رویدادها در جهان خارج می‌شود. این دیدگاه در مقابل نظریه‌های کسانی مانند انسکوم، دیویدسن و هورنسی که هر کدام نماینده اصلی یک اندیشه هستند قرار دارد. در این مقاله نخست به تبیین نظریه‌های رقیب پرداخته و وجه تمایز هر یک را با دیگری توضیح می‌دهم. در ادامه با تمرکز بر آرای جاناتون لو به‌عنوان یکی از مدافعان نظریه اراده‌گرایی، این دیدگاه را شرح داده و نشان می‌دهم هر کدام از نظریه‌های رقیب مشکلاتی دارند که تنها با اتخاذ دیدگاه اراده‌گرایی می‌توان بر آنها فائق آمد. در پایان به برخی از اعتراض‌ها به این نظریه و پاسخ‌های ارائه‌شده اشاره می‌کنم.

### کلیدواژه‌ها

قصد، اراده، تلاش کردن، علیت عامل، دلیل.

دست کم ما انسان‌ها از دو جنبه اندیشه و عمل برخوردار هستیم. بُعد اندیشه همان چیزی است که بر اساس آن خود را موجوداتی عاقل و اندیشمند فرض کرده، آن را بسان فصل ممیز خود از دیگر موجودات می‌دانیم، اما بی‌تردید بُعد عمل اهمیت کمتری از جنبه اندیشه ندارد. اگرچه اکثر اعمال ما به‌نوعی با جنبه تفکر و استدلال در ارتباط است، اما چنین نیست که در زیست خود تنها درگیر تأمل و اندیشه شده، از فعالیت‌های شخصی و اجتماعی برحذر باشیم که اگر چنین بود، نسل انسان‌ها از همان ابتدا منقرض می‌شد. هنگامی که گرسنه می‌شوم و میل به خوردن پیدا می‌کنم و باور دارم که مواد اولیه طبخ غذا در یخچال وجود دارد، به سوی آن رفته، و مشغول پختن غذا می‌شوم تا بدین وسیله گرسنگی خود را برطرف کرده، بتوانم زنده بمانم. این مثال شاید یکی از ابتدایی‌ترین اعمال محسوب شود که ما انسان‌ها انجام می‌دهیم. انواع و اقسام فعالیت‌های ساده و پیچیده دیگری هستند که ما انسان‌ها هر روز و شب انجام می‌دهیم؛ فعالیت‌هایی که بخشی از آنها نه تنها سود شخصی، بلکه منفعت اجتماعی نیز در پی دارد. اگر من بدانم که شرکت مردم در انتخابات سالم یکی از مهم‌ترین عامل‌های تحقق دموکراسی در جامعه است، بدون درنگ به پای صندوق رأی می‌روم.

هرچند بخش زیادی از اعمال (actions) دست کم ما انسان‌ها طبق تأمل و تفکر قبلی صورت می‌گیرد، همه آنها این خصیصه را ندارند. در یک تقسیم‌بندی کلی، اعمال به دو دسته قصدی (intentional) و غیر قصدی تقسیم می‌شود. فیلسوفان درباره تبیین عمل قصدی، اقوال مختلفی را بیان کرده‌اند، اما در موقعیت کنونی می‌توان تفاوت این دو عمل را با توجه به شهود اولیه‌مان چنین توضیح داد: عمل قصدی، عملی است که شخص یا عامل (agent) به‌واسطه دلیل و رسیدن به هدفی خاص آن را انجام می‌دهد؛ مثلاً این عمل من که به سراغ بطری آب رفته، آن را برداشته و می‌نوشم، به دلیل تشنگی و رفع آن انجام می‌شود. از این‌رو، این عمل قصدی است. در مقابل عملی همچون پلک‌زدن، البته آن‌گاه که بدان توجهی ندارم، قصدی نیست. از آن‌رو که دغدغه اصلی فیلسوفان عملی است که با قصد همراه باشد، از این‌رو، هر جا از واژه «عمل» و مشتقات آن استفاده کرده‌ایم، منظور چنین عملی است که عامل در آن نقش اساسی دارد.



در این مقاله، نخست به بیان دیدگاه‌های رقیب پرداخته، در ادامه با توضیح اراده‌گرایی و بیان تفاوت آن با دیدگاه‌های رقیب، وجه اولویت آن را تبیین می‌نماییم و در پایان به برخی اعتراض‌ها و پاسخ‌ها اشاره می‌کنیم.

## ۱. انسکوم و علیت عامل

به نظر انسکوم (Anscombe, 1957: 1) که دیگران هم از وی تبعیت کرده‌اند، سه مفهوم از قصد را می‌توان از یکدیگر تمایز داد: الف) قصد آینده (intention for future)؛ ب) عمل قصدی (intentional action)؛ ج) قصد ثانوی (further intention). قصد آینده، قصدی است که ممکن است در آینده محقق شود، اما در حال حاضر هیچ عملی مطابق با آن انجام نشده است؛ مثلاً اکنون قصد می‌کنم که در چند روز آینده حساب بانکی‌ام را چک نمایم؛ هر چند ممکن است تا زمان تحقق از قصد خود منصرف شوم. عمل قصدی، عملی است که براساس قصد کنونی انجام می‌شود؛ به بیان دیگر، در اینجا قصدی در نظر است که با عمل همراه باشد؛ اینکه من این واژه‌ها را حروف چینی می‌کنم و شما آنها را می‌خوانید، عمل قصدی من و شما محسوب می‌شود؛ یعنی حروف چینی عملی است که به واسطه من و خواندن آن توسط شما قصد شده است. قصد ثانوی، همان‌گونه که از نامش پیداست، در پی قصد اولیه می‌آید. طبق مثال پیشین، حروف چینی کلمات که خود عملی قصدی است، به قصد ثانوی مثلاً ارائه به مجله‌ای معتبر برای من، و افزایش احتمالی سطح دانسته‌ها برای شما انجام می‌شود.

بی‌شک بین این سه مفهوم ارتباط وجود دارد، اما در اینکه از بین آنها کدام یک محوری است، بدین معنا که با اتخاذ آن می‌توان توضیح مناسبی از اعمال داد، اختلاف نظر وجود دارد. به نظر انسکوم (ibid.: 5) مفهوم دوم یعنی عمل قصدی، مفهوم محوری است. به نظر او، اگر قصد کاری را داشته باشم، تعهد (commitment) به انجام دادن آن دارم، از این رو، تناقض آمیز است که مثلاً بگویم «قصد دارم قدم بزنم، اما نمی‌زنم» که اگر چنین باشد، نه با قصد، بلکه با چیزی مثل میل روبه‌رو خواهیم بود. اینکه بگویم «مایلم به سینما بروم، اما نمی‌روم» تناقض آمیز نیست. بدین ترتیب، قصد تنها حالتی ذهنی و درونی نیست و ارتباط مستحکمی با عمل و به طور کلی خارج دارد. از این رو، از میان سه مفهوم یاد شده، تنها عمل قصدی نمایانگر این ویژگی خاص «قصد» است.





گفتیم که طبق شهود اولیه، عمل وقتی قصدی است که انجام آن دلیلی داشته باشد؛ یعنی برای عقلانی سازی (rationalization) عمل به دلیل نیازمندیم، اما به نظر انسکوم هر دلیلی نمی تواند بیانگر عمل قصدی باشد.<sup>۱</sup> برای مثال، اگر ناگهان با چهره وحشتناکی مواجه شوم و بی اختیار خود را عقب بکشم و در این هنگام، دستم به لیوانی که در کنارم قرار دارد بخورد، هر چند عمل خوردن دست به لیوان به دلیل خاصی، یعنی به سبب رؤیت چهره وحشتناک انجام شده است، اما نمی توان از آن به عمل قصدی تعبیر کرد. به این جهت، انسکوم عملی را قصدی می داند که از دلایل خاصی برخوردار باشد. به بیان دیگر، عملی قصدی است که اولاً، در پی پرسش از چرایی عمل، پاسخ مثبتی بیان شود و ثانیاً، این پاسخ ها خاص باشند. وی شش دسته پاسخ را می آورد که می تواند بیانگر عمل قصدی باشد؛ یعنی اگر از عامل درباره دلیل عملش پرسش شود و وی از پاسخی که بیانگر عمل است شانه خالی نکند، بلکه در پاسخ به یکی از این شش دسته اشاره کند، عملش قصدی خواهد بود. این شش دسته عبارتند از: ۱. قصد ثانوی که پیش تر توضیح داده شد؛ ۲. انگیزه های ناظر به گذشته؛ مانند اینکه عامل در بیان توجیه تقدیم هدیه به دوستش بگوید که «می خواستم از او تشکر کنم». انسکوم به چهار دسته از این انگیزه ها اشاره می کند که عبارتند از سپاس گزاری، انتقام، پشیمانی و ترحم؛ ۳. انگیزه های کلی: دوستی، عشق، آزمندی، ستایش، کنج کاوی، ترس و نویدی از این دسته اند؛ ۴. پاسخ عادی ساده؛ مانند اینکه در پاسخ به چرایی انجام شدن فعلی، دستور یا امر دیگری بیان شود؛ ۵. بدون دلیل خاص؛ مانند اینکه کسی بی دلیل لگدی به در بزند؛ ۶. توصیف کلی تر؛ مانند اینکه عملی را تحت عمل بزرگ تری توصیف کنیم؛ مثلاً به شیوه خاصی بنشینیم و اگر کسی پرسد که چرا این گونه نشسته اید، پاسخ دهیم که در حال تمرین یوگا هستیم (ibid.: 9-34).

ناگفته نماند که از یک عمل واحد، توصیف های مختلفی می توان ارائه کرد و ممکن است تحت یک توصیف، عمل قصدی و تحت توصیف دیگر، عمل غیر قصدی باشد؛ برای مثال، به فرض آرش در حال بریدن قطعه چوبی است که به دوستش فرامرز تعلق دارد. از این عمل

۱. دیدگاه انسکوم به نوعی مخالفت با سنت توماسی-ارسطویی است که در آن عمل قصدی مساوی با انجام دادن عمل به دلیلی گرفته می شود. به نظر انسکوم اینکه هر عملی به دلیلی ذکر می شود به معنای قصدی بودن عمل نیست. به تعبیر دیگر، دلیل و قصد رابطه این همانی با یکدیگر ندارند، بلکه عموم و خصوص مطلق هستند؛ هر عمل قصدی دارای دلیل است، اما هر عمل همراه با دلیل نشانگر قصدی بودن آن عمل نیست.

خاص می‌توان توصیف‌های چندی ارائه کرد؛ مانند اینکه آرش در حال بریدن چوب است؛ آرش در حال ریختن خاک‌اره است؛ آرش در حال بریدن چوب دوستش فرامرز است؛ آرش در حال ایجاد سروصداست و ... طبق بیان انسکوم، عمل آرش تنها هنگامی قصدی است که بتوان در حیطه آن توصیف خاص، پاسخ مناسبی ارائه داد؛ مثلاً اگر آرش نداند که این چوب متعلق به فرامرز است و از او درباره چرایی بریدن چوب دوستش پرسیده شود، پاسخش این خواهد بود که نمی‌دانستم؛ یعنی به جای اینکه به یکی از شش دسته پاسخ اشاره کند، آن را رد می‌نماید.<sup>۱</sup> از این رو، عمل آرش تحت این توصیف قصدی نیست، ولی به احتمال تحت توصیف کلی بریدن چوب، پاسخی درخور خواهد داشت و عملش قصدی است.

اما مواردی وجود دارد که نه با یک عمل واحد، بلکه با سلسله‌ای از اعمال متصل به هم روبه‌رویم. انسکوم با مثال معروفی تلاش می‌کند این مسئله را بیشتر توضیح دهد (ibid.: 34-37). شخصی را در نظر بگیرید که با تلمبه‌زدن آب سمی، منبع موجود در خانه افراد شروری را که ایجاد جنگ جهانی را در سر می‌پروراند، پر کرده و بدین وسیله آنها را به قتل برساند؛ در این مثال، اعمال متعددی انجام می‌شود از جمله اینکه دست‌های شخص بالا و پایین می‌رود، ماهیچه‌های او منبسط و منقبض می‌شوند، موادی در نوروهای عصبی او تزریق می‌شوند، صدایی خاص در اثر زدن تلمبه ایجاد می‌شود، آب وارد منبع می‌شود، افراد مسموم شده و به قتل می‌رسند و بدین ترتیب، جهان به آرامش می‌رسد. فارغ از کارهایی مثل انبساط و انقباض ماهیچه‌ها و تزریق مواد شیمیایی در نوروها، کارهای دیگر همچون تلمبه‌زدن آب سمی، پر کردن منبع آب و مسموم کردن افراد را می‌توان به شخص نسبت داد، چون با توجه به دلایل شش‌گانه می‌توان به چرایی هر یک از این اعمال این‌گونه پاسخ داد:<sup>۲</sup> اولاً، این شخص در

۱. انسکوم به چهار دسته پاسخی که بیانگر عمل نیست، بلکه به‌نوعی رد می‌شود اشاره می‌کند که عبارتند از: (۱) ندانستن: مثل اینکه کسی در حال بریدن قطعه‌چوب فرامرز باشد و وقتی از او پرسیده می‌شود که چرا چوب فرامرز را می‌بری، پاسخ دهد که نمی‌دانستم این چوب متعلق به فرامرز است؛ (۲) مشاهده کردن: مثل اینکه کسی در حال بریدن قطعه‌چوب فرامرز باشد و وقتی از او پرسش می‌شود که چرا چوب فرامرز را می‌بری، پاسخ دهد که نمی‌دانستم این چوب متعلق به فرامرز است؛ (۳) غیراختیاری بودن: مانند وقتی که به طور غیر اختیاری دستم به لیوان آب می‌خورد؛ (۴) واکنش در برابر علل ذهنی خاص: مثل شوکه شدن ناگهانی در اثر رؤیت چهره‌ای زشت.

۲. روشن است که ایجاد شدن صدایی خاص در اثر تلمبه‌زدن، هم می‌تواند قصدی باشد و هم غیر قصدی؛ برای مثال، اگر شخص با ضرب آهنگی خاص آن را ایجاد کرده و از او پرسیده شود که چرا این صدا را ایجاد می‌کنی و در پاسخ با استفاده از قصد ثانوی بگوید، چون می‌خواهم خستگی ناشی از تلمبه‌زدن را برطرف کنم، عمل قصدی محسوب می‌شود.



نظر



حال انجام دادن چند کار مختلف است که از زدن تلمبه آغاز و با مسموم کردن افراد شرور پایان می‌یابد؛ ثانیاً، در این زنجیره اعمال، عملی قصدی است که با عمل بعدی عقلانی شود؛ یعنی عمل بعدی دلیلی بر انجام گرفتن دلیل قبلی باشد؛ مثلاً عمل تلمبه‌زدن از آن رو عملی قصدی است که با عمل پر کردن منبع آب عقلانی می‌شود، و عمل پر کردن منبع آب از آن رو قصدی است که با عمل بعدی، یعنی مسموم کردن افراد عقلانی می‌شود و .... همان‌گونه که ملاحظه می‌شود اعمال میانی، اعمالی هستند که هم کار عقلانی‌سازی عمل دیگر را برعهده دارند و هم خودشان عقلانی می‌شوند، اما به نظر انسکوم اساساً عملی قصدی است که به واسطه عمل دیگری عقلانی شود.<sup>۱</sup>

طبق بیان فوق اولاً، شخص با حرکت دادن دست، اعمال مختلف به هم پیوسته‌ای انجام می‌دهد که هر عملی به عمل قبلی وابسته است؛ ثانیاً، همگی معلول و پیامد عمل وی بوده‌اند. از این رو، از انسکوم به‌عنوان یکی از طرفداران اصلی علیت عامل (agent causation) یاد می‌شود. طبق این نظریه، همه اعمال حتی اعمالی چون حرکت‌های بدنی که در سلسله اعمال نخستین عمل به‌شمار می‌روند، معلول عامل هستند. البته می‌توان اعمال مختلف را زیرمجموعه یک عمل قرار داد؛ به‌گونه‌ای که این اعمال نقش اجزای یک کل را داشته باشند؛ مثلاً در مثال پیشین اعمالی چون تلمبه‌زدن، پُر کردن منبع و مسموم کردن افراد شرور می‌توانند به‌عنوان اجزای عمل کلی «کشتن افراد» به‌حساب آیند و باید کشتن را عمل پیوسته‌ای دانست که از هنگام تلمبه‌زدن آغاز و تا به قتل رسیدن افراد ادامه دارد، اما این دلیل نمی‌شود که از اعمال میانی چشم پوشید. با این حال، این بدین معنا نیست که چنانچه عامل در انجام دادن اعمالش ناموفق شود، همچنان بتوان از او به‌عنوان علیت عامل یاد کرد. اساساً عبارت «علیت عامل» بدون پیوند با عمل، عبارتی نامفهوم است. از این رو، انسکوم و نیز دیویدسن، در پاسخ به این پرسش ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی (Wittgenstein, 1953: §. 621) که اگر از این واقعیت که «دستم را بلند می‌کنم»، این واقعیت را که «دستم بالا می‌رود» تفریق کنم چه باقی می‌ماند، خواهند گفت: هیچ چیز.

۱. البته کسانی همچون مایکل تامپسون دیدگاهی عکس نظر انسکوم دارند. به نظر تامپسون، عملی قصدی است که عمل دیگر را عقلانی سازد؛ مثلاً پر کردن منبع آب از آن رو قصدی است که می‌تواند دلیلی باشد برای عمل زدن تلمبه (نک: Thompson, 2008). بدین ترتیب، اگر در انسکوم حرکت عقلانی‌سازی رو به جلو است، در تامپسون به‌عکس و رو به عقب می‌باشد.



## ۲. دیویدسن و حذف علیت عامل

هر چند دیویدسن (Davidson, 1963) همچون انسکوم، عمل قصدی را مفهوم محوری می‌داند<sup>۱</sup> و معتقد است که از یک عمل خاص، توصیف‌های متعددی می‌توان ارائه کرد و نیز عقلانی‌سازی عمل به واسطه دلیل انجام می‌شود، اما به اعتقاد وی نه با دلایل و دسته‌های متعدد، بلکه تنها با یک دلیل روبه‌رویم که از آن به دلیل اولیه (primary reason) که عبارت است از باور (belief) و میل (desire)<sup>۲</sup> تعبیر می‌شود؛ یعنی با استفاده از دلیل اولیه می‌توان همه دسته‌های انسکوم را توضیح داد و ذیل آن گنجانند. طبق بیان دیویدسن، اگر شب‌هنگام وارد خانه شوم که دزدی مشغول سرقت اثاثیه است و کلید چراغ را فشار دهم، هر چند روشن کردن چراغ عمل قصدی است، اما آگاه‌ساختن دزد، نه. این بدان سبب است که به روشن شدن چراغ میل داشته و نیز باور داشته‌ام که برای روشن شدن چراغ باید کلید را بفشارم، اما درباره آگاه‌ساختن دزد، اولاً، باور نداشتم که دزد در خانه است و ثانیاً، شاید اگر می‌دانستم، تمایل نداشتم که وی را از حضور خود آگاه سازم تا بدین وسیله بتوانم به پلیس اطلاع دهم. بنابراین، آگاه‌ساختن دزد به دلیل نبود دلیل اولیه، عمل قصدی به‌شمار نمی‌آید.

دیویدسن نه تنها دلیل اولیه را عاملی جهت عقلانی‌سازی عمل معرفی می‌کند، بلکه آن را علت عمل نیز می‌داند. بنابر مثال پیشین از آن‌رو روشن کردن چراغ عمل قصدی است که دلیل من برای فشردن کلید است و آنچه این دلیل را از دیگر دلایل جدا می‌سازد، آن است که علت عمل من نیز به‌شمار می‌آید. به بیان دیگر، من برای روشن کردن چراغ نه تنها دلیل دارم، بلکه عمل خود را به سبب آن دلیل انجام می‌دهم. از این‌رو، باید گفت که دلیل، علت عمل من است.

با توجه به مباحث پیش گفته روشن است که دیدگاه دیویدسن درباره قصد یا با تحویل‌گرایی (reductionism) مطابق است، یعنی قصد به باور و میل تحویل می‌رود و یا

۱. البته اگرچه دیویدسن نخست با نظر انسکوم موافق بود، در ادامه (Davidson, 2001) دیدگاهش را تغییر داد و قصد آینده را اساس کار خود قرار داد. برت من (Bratman, 1984) نیز از جمله کسانی است که قصد آینده را مفهوم محوری می‌داند. البته توضیح خواهیم داد که طبق اراده‌گرایی، مفهوم محوری مفهوم دوم است، البته نه به معنایی که از آن ارائه می‌شود.

۲. میل در نظر دیویدسن اصطلاحی فلسفی است که آن را «pro-attitude» می‌نامد و در بردارنده احساسات، هیجان‌ها، انگیزه‌ها، حس و حال و ... است.





اینکه با حذف‌گرایی (eliminativism) تطابق دارد؛ بدین معنا که اساساً حالتی در ذهن به نام قصد وجود ندارد که البته دومی با نظر وی سازگارتر است. البته تحویل یا حذف قصد بدین معنا نیست که دست کم وی به حالات ذهنی باور و میل به عنوان علت عمل معتقد است، بلکه او مدافع نظریه این‌همانی مصداقی است و ویژگی‌های ذهنی را دارای اثر علی نمی‌داند. اگر میل من به غذا علت رفتن به رستوران باشد، طبق نظر دیویدسن رویداد واحد میل به غذا که دارای ویژگی‌های فیزیکی و ذهنی است، سبب رویداد رفتن به رستوران می‌شود. البته این رویداد نه به دلیل ویژگی ذهنی مثل میل، بلکه به واسطه ویژگی فیزیکی‌اش علت رفتن به رستوران شده است (Davidson, 1980). بنابراین، از آن‌رو که دیویدسن به علیت میان رویدادها (events) اعتقاد دارد، در پی تحلیلی از عاملیت (agency) است تا همچون انسکوم به علیت عامل نینجامد.

به اعتقاد او هنگامی کسی عامل یک رویداد است که کاری انجام دهد و این کار او علت آن رویداد واقع شود (Davidson, 1980). طبق مثال انسکوم شخص با انجام دادن کاری همچون انتقال آب سمی، علت رویداد کشته شدن افراد شرور می‌شود. از این‌رو، نمی‌توان گفت که شخص علت قتل این افراد شده است، بلکه فعلی را که متعدی است (مثل کشتن) انجام می‌دهد و سبب رویداد و فعل لازم (مثل کشته شدن) می‌شود. بدین ترتیب، در مثال انسکوم همه رویدادها اعم از تلمبه زدن، انتقال آب سمی به منبع، مسموم کردن و قتل دارای دو وجه متعدی و لازم هستند؛ یعنی در هر کدام از این موارد، عامل کاری به نحو متعدی انجام می‌دهد و این کار سبب رویدادی که وجه لازم آن کار است می‌شود. در این میان،

۱. از نظر دیویدسن، رویدادها همچون بمباران هسته‌ای هیروشیما و ناکازاکی توسط آمریکا در جنگ جهانی دوم، انقلاب اسلامی ایران در سال ۵۷، قتل امیرکبیر به دستور ناصرالدین شاه و ... هویت‌های متافیزیکی مستقل هستند. دلایل دیویدسن برای اعتقاد به رویداد از این قرار است: (۱) برای سوری‌سازی برخی استدلال‌های معتبر به وجود رویداد نیازمندیم؛ مثلاً در نظر بگیرید که از گزاره «علی به آهستگی قدم می‌زند» می‌توان نتیجه گرفت که «علی قدم می‌زند»، اما اگر بخواهیم این استدلال را براساس منطق صوری بازسازی کنیم منتج نخواهد بود. اگر گزاره نخست را به Fa، و گزاره دوم را به Ga سوری‌سازی کنیم، به یقین نمی‌توان از Fa، Ga را نتیجه گرفت. به نظر دیویدسن برای حل این مشکل باید از رویداد استفاده کرد؛ یعنی اگر گزاره نخست را چنین بازسازی کنیم که «x ای وجود دارد که رویداد قدم زدن علی است و x آهسته است» می‌توان نتیجه گرفت که «x ای وجود دارد که رویداد قدم زدن علی است». اکنون طبق منطق صوری می‌توان گزاره نخست را به صورت « $\exists x (Fx \wedge Gx)$ » سوری‌سازی کرد و با استفاده از قاعده «حذف عاطف» از آن « $\exists x Fx$ » را نتیجه گرفت؛ (۲) بهترین گزینه برای روابط علی، رویدادها هستند؛ یعنی رویدادها می‌توانند در رابطه علی با یکدیگر قرار بگیرند (نک: Davidson, 1980).

جنبش بدنی تنها رویدادی است که وجه متعدی و لازم فعل آن (to move)<sup>۱</sup> یکی است؛ بدین معنا که حرکت دادن مثلاً دست با حرکت کردن آن این همان است. به بیان دیگر، حرکت کردن دست معلول هیچ رویداد دیگری نیست. از این رو، دیویدسن از حرکت بدنی (bodily movement) به عمل پایه (basic action) تعبیر می‌کند؛ یعنی عملی که هر چند علت رویداد دیگری است، اما خود معلول نمی‌باشد. این توضیح نشان می‌دهد که مثلاً اگر از فردی که دستش را بالا برده بپرسیم که چگونه موجب این رویداد شده است، به احتمال خواهد گفت که این کار را تنها با بالا بردن دستش انجام داده است نه با اجرای کاری دیگر. از سوی دیگر، چون به نظر دیویدسن و هم نظر با انسکوم، رابطه میان همه رویدادهای این زنجیره با رویداد حرکت بدنی، رابطه این‌همانی (identity) است، بدین معنا که نه با چند رویداد مختلف، بلکه با رویداد واحدی مواجهیم که دارای توصیف‌های متعددی است، تنها کاری که شخص انجام می‌دهد، حرکت دادن بدنش است و بس. بنابراین، در همه اعمال، عمل پایه تنها رویدادی است که دیگر رویدادها به آن تحویل می‌روند.<sup>۲</sup> البته از این عمل پایه توصیف‌های مختلفی می‌توان ارائه کرد که تلمبه‌زدن آب سمی، پر کردن منبع آب و مسموم کردن افراد از آن جمله است. با این حال، همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، این

۱. همچنان که روشن است دیویدسن برای بیان مقصود خود از عبارت زبانی بهره می‌گیرد؛ یعنی چون در عبارات‌های زبانی برای هر گونه جنبش بدنی اعم از لازم و متعدی از یک فعل استفاده می‌کنیم، می‌توان نتیجه گرفت که جنبش بدنی، عمل پایه است، اما واضح است که این سخن دیویدسن درباره برخی زبان‌ها از جمله زبان فارسی صادق نیست. در زبانی فارسی برای جنبش بدنی در وجه لازم و متعدی از یک فعل استفاده نمی‌کنیم؛ مثلاً در وجه متعدی می‌گوییم «علی دستش را حرکت داد» و در وجه لازم گفته می‌شود. «دست علی حرکت کرد». اما این سخن اشکال محکمی به اصل مدعای دیویدسن وارد نمی‌کند، زیرا به‌رحال قصد وی آن است که عمل را بیرون از بدن نشان دهد و چنان‌که در ادامه خواهد آمد خطای اساسی وی در نادیده گرفتن امور ذهنی به‌ویژه اراده به‌عنوان عامل اصلی اعمال قصدی است.

۲. تفرّد (individuation) اعمال، موضوعی جداگانه است که بحثی مستقل را می‌طلبد، اما گفتنی است دیدگاه انسکوم و دیویدسن درباره این‌همانی اعمالی که در یک سلسله به هم مرتبط‌اند، مورد توافق همه فیلسوفان نیست؛ مثلاً گلدمن (Goldman, 1971) بر این عقیده است که اتخاذ دیدگاه رابطه این‌همانی میان اعمال بحث‌برانگیز است. اولاً، اگر مسموم کردن افراد توسط پر کردن منبع آب حاصل می‌شود، به دلیل رابطه تقارن (symmetry) میان این‌همانی، جهت عکس آن نیز باید صادق باشد، در حالی که چنین چیزی درست نیست؛ ثانیاً، لازم است رابطه میان هر یک از این اعمال و خود همان عمل برقرار باشد؛ به بیان دیگر، انعکاسی (reflexive) باشد که چنین چیزی عجیب است؛ یعنی بگوییم آن شخص با تلمبه‌زدن تلمبه می‌زند. از سوی دیگر، اشکال گلدمن به دیویدسن به معیار این‌همانی رویدادها مربوط است؛ به نظر دیویدسن دو رویداد این‌همان‌اند، اگر و تنها اگر، دارای علت و معلول واحد باشند، ولی گلدمن معیار یادشده را تنها شرط لازم برای این‌همانی می‌داند و نه کافی؛ یعنی مواردی را می‌توان مثال زد که دارای علت و معلول واحد باشند، اما این‌همان نباشند.





رویداد واحد تحت توصیف‌های قصدی است که واجد باور اولیه باشد؛ مثلاً اگر کسی اجیر شده باشد که این کار را انجام دهد و برایش مهم نباشد که افراد کشته شوند یا نه، این عمل تحت توصیف مسموم کردن افراد قصدی نخواهد بود؛ یعنی نمی‌توان گفت که وی قصد مسموم کردن را داشته است.

تحلیل دیویدسن از عمل پایه، نتوانست نظر برخی از فیلسوفان را به خود جلب کند. به نظر ایشان، اگر مقصود از عمل پایه، آن‌گونه که دیویدسن ادعا می‌کند آن باشد که برای انجام‌دانش به کار دیگری نیاز نیست که علت آن باشد، چرا این سخن را مثلاً درباره انبساط و انقباض ماهیچه‌ها تکرار نکنیم؛ هر چند خود انبساط و انقباض نیز می‌تواند معلول امر دیگری باشد. این امر، در موارد مشابه نیز تکرارپذیر است و این به تسلسل می‌انجامد. مهم‌تر آنکه شهود اولیه اقتضا می‌کند که بالا بردن دست، معلول امر ذهنی است و اگر عملی به تحقق نرسد، همچنان می‌توان از امر ذهنی به عنوان علتی که به نتیجه نینجامیده است سخن گفت. هورنسبی یکی از کسانی است که چنین اعتقادی دارد. از آن‌رو که با وجود اختلاف نظرها، این دیدگاه از جهات متعددی به نظریه اراده‌گرایی شبیه است، بیان این دیدگاه می‌تواند راهنمای خوبی برای فهم نظریه اراده‌گرایی محسوب شود. از این‌رو، در ادامه به تبیین آن می‌پردازیم.

### ۳. هورنسبی و تلاش‌گرایی

با توجه به اشکال‌های یادشده یعنی تسلسل و به رسمیت‌نشناختن امور ذهنی‌ای که به عمل نمی‌انجامد، برخی درصدد ارائه نظریه‌ای برآمدند تا بتوانند بر این مشکلات فائق آید. هورنسبی از جمله کسانی است که جنبش بدنی را عمل پایه ندانسته، آن را معلول امری ذهنی می‌داند (Hornsby, 1980). به نظر وی «تلاش کردن» (trying) که آن را باید رویدادی ذهنی دانست، از جمله اموری است که با عمل، ارتباط وثیقی دارد؛ همواره در عمل، تلاش کردن نهفته است و هرگاه عامل کاری را انجام می‌دهد آن را از طریق تلاش کردن متحقق می‌سازد. از سوی دیگر، تلاش کردن عملی پایه شمرده می‌شود و از صورت لازم و متعدی خارج است. به بیان دیگر، رویدادی متناظر با تلاش کردن وجود ندارد. طبق نظر هورنسبی، تلاش کردن از آن‌رو پایه است که علت دیگر رویدادهاست، ولی خود معلول امر دیگری نمی‌باشد. به بیان دیگر، در هر عملی توصیفی پایه وجود دارد که «تلاش کردن» در آن منظوی است؛ مثلاً عمل

بالا بردن دست دارای توصیف پایه، «تلاش کردن برای بالا بردن دست» است.

البته هورنسی میان تلاش کردن برای عمل در دو صورت تحقق و عدم تحقق عمل تمایز قائل می‌شود. به نظر وی، هر چند در صورت انجام دادن عمل، تلاش کردن با آن این همان است، اگر عامل به هر دلیلی نتواند کاری را انجام دهد، تلاش کردن متناظر با آن همچنان به عنوان یک امر ذهنی باقی می‌ماند. معلولی را در نظر بگیرید که تلاش می‌کند از پله‌های یک ساختمان بالا رود، اما موفق نمی‌شود. وی هر چند نتوانسته از پله‌ها بالا رود، اما تلاشش در انجام دادن این عمل به عنوان یک تلاش محض باقی می‌ماند. این مسئله حتی در مورد کسی که باور دارد که قادر به انجام دادن کار نیست صادق است؛ یعنی نیازی نیست که فرد از قبل نداند که نمی‌تواند کاری را انجام دهد. کسی که از کودکی فلج بوده است، همچنان می‌تواند از تلاش کردن به عنوان یک امر ذهنی برخوردار باشد. این موضوعی است که با هیچ یک از دیدگاه‌های انسکوم و دیویدسن سازگار نیست. بدین ترتیب، می‌توان گفت که هورنسی در پاسخ به پرسش ویتگنشتاین خواهد گفت که آنچه باقی می‌ماند عبارت است از تلاش کردن.<sup>۱</sup>

با این حال، به نظر می‌رسد تفکیک یادشده استدلال قانع کننده‌ای ندارد. به نظر هورنسی آنچه سبب می‌شود در مواردی که عمل انجام می‌شود، تلاش کردن را با خود عمل این همان بدانیم، این است که برهانی خلاف آن وجود ندارد. به بیان دیگر، برای اینکه در چنین مواردی به تلاش کردن به عنوان یک امر ذهنی اصیل و مستقل نگاه کنیم، نیازمند برهانی مستقل هستیم؛ این در حالی است که چنین برهانی وجود ندارد، اما شهود اولیه خلاف این مطلب را ثابت می‌کند. اتفاقاً بار اثبات بر دوش کسانی مانند هورنسی است که خلاف شهود سخن گفته و به تمایز قائل‌اند. اگر من امروز قادر باشم پشت میز رایانه نشسته و این کلمات را حروف چینی کنم، دارای همان حالت ذهنی هستم که دیروز قادر نبودم. بدین ترتیب، چنانچه امروز تلاش کردن با انجام دادن عمل این همان است، چرا دیروز در چنین این‌همانی گسست ایجاد شده است؟ آیا این شاهدهی نیست بر اینکه اساساً امر

۱. هورنسی در مقاله‌ای که ۲۵ سال بعد نوشت، از این نظر خود دست برداشت. به نظر وی مشکل دیدگاهش این است که عمل پایه را تلاش کردن فرض می‌کند و مابقی عمل را به عهده طبیعت می‌گذارد. به بیان دیگر، گویی چنین است که شخص عامل صرفاً عمل ذهنی تلاش کردن را انجام می‌دهد و منتظر می‌ماند تا نقش اصلی یعنی عمل را که امری بیرونی است، طبیعت انجام دهد. می‌توان گفت که دیدگاه اخیر او به نظر انسکوم، یعنی علت عامل نزدیک می‌شود (نک: Hornsby, 2005).





ذهنی تلاش کردن با انجام دادن عمل این همان نیست؟

همان گونه که گفته‌اند دیدگاه هورنسی با اراده‌گرایی شباهت‌های فراوانی دارد، اما به دلیل برخی تفاوت‌ها از جمله تفاوت یادشده، از اراده‌گرایی به‌عنوان نظریه‌ای ممتاز یاد می‌شود. در ادامه می‌کشیم با تمرکز بر آرای جاناتان لو، نخست نظریه مذکور را به‌ویژه با توجه به تمایزاتش با نظریه‌های رقیب توضیح داده، سپس به برخی اشکال‌ها و پاسخ‌های ارائه شده اشاره کنیم. هرچند امروزه این دیدگاه طرفداران زیادی در میان فیلسوفان ذهن ندارد، در تاریخ فلسفه جایگاه محکمی دارد و به‌گفته جاناتان لو کسانی مانند جان لاک مدافع آن بوده‌اند.

#### ۴. جاناتان لو و اراده‌گرایی

از اراده‌گرایی (volitionism) به‌عنوان نظریه‌ای که تلاش می‌کند همه اعمال اختیاری (voluntary actions) انسان را با حالت ذهنی به نام اراده (volition)<sup>۱</sup> گره زند یاد می‌شود. مطابق با این نظریه، بین هر عمل اختیاری و اراده متناظر با آن، رابطه علی برقرار است. البته نه به این معنا که اراده علت عمل باشد، زیرا اراده خود بخشی از عمل است و هیچ رویدادی نمی‌تواند علت رویدادی شود که خود بخشی از آن رویداد است. توضیح آنکه به نظر جاناتان لو در عمل اختیاری باید میان چند چیز تمایز گذاشت: عمل به‌مثابه یک کل؛ اراده انجام‌دادن عمل و نتیجه اراده که جزو دیگری از عمل است؛ مثلاً وقتی عامل، عمل اختیاری بالابردن دست را اجرا می‌کند، اراده او به بالابردن دست، یک بخشی از عمل اوست و بخش دیگر، بالابردن دست است که نتیجه اراده به‌شمار می‌رود و پیامد علی مستقیم آن است. از این‌رو، آنچه را شخص اراده می‌کند که انجام دهد - بالابردن دست - همان نتیجه اراده - بالارفتن دست - نیست. با توجه به این توضیحات می‌توان گفت: عامل a به نحو اختیاری دستش را بالا برده، اگر و تنها اگر، a اراده کرده باشد که دستش را بالا ببرد و اراده a به بالابردن دست، سبب شده است که دست a بالا برود (Lowe, 2013: 118-123).

به نظر لو اراده باید اراده چیزی باشد و به‌اصطلاح دارای متعلق باشد؛ همان‌گونه که گرایش گزاره‌ای مانند باور بدون متعلق بی‌معناست، مثل اینکه بگویم باور دارم، اما این باور

۱. واژگان «will» و «act of will» نیز به‌عنوان مترادف‌های «volition» خوانده شده‌اند.

دارای متعلقی نباشد، اراده صرف و بدون متعلق نیز بی‌معناست، اما هر متعلقی نیز به عمل نمی‌انجامد؛ برای مثال، اگر اکنون اراده کنم که دستم را بالا ببرم، ولی کاری انجام ندهم، می‌توان گفت که این حالت ذهنی نه اراده، بلکه چیزی شبیه میل است. از این‌رو، اراده همچون گرایش‌های گزاره‌ای با متعلقش معنا پیدا می‌کند؛ مثلاً نمی‌توان گفت میل دارم که پرنده باشم، چون اساساً این حالت نه میل، بلکه آرزوست (Lowe, 1996: 145-150).

بدین ترتیب، دو متعلق را می‌توان برای اراده فرض کرد؛ یکی اینکه شخص اراده می‌کند که چیزی برای چیزی دیگر انجام شود. به بیان دیگر،  $x$  را برای  $f$  اراده کند. (اگر  $x$  را دراز کردن دست و  $f$  را برداشتن نمکدان بدانیم، شخص اراده می‌کند که دستش را برای برداشتن نمکدان دراز نماید). یا اراده می‌کند که چیزی انجام شود؛ مثلاً اراده می‌کند که دستش را بالا ببرد.<sup>۱</sup> دوم اینکه شخص اراده می‌کند که علت چیزی برای انجام دادن چیزی دیگر شود. به بیان دیگر، اراده می‌کند که علت  $x$  برای انجام  $f$  شود. شخص اراده می‌کند که علت دراز کردن دستش برای برداشتن نمکدان گردد. یا اراده می‌کند که سبب اجرای چیزی شود؛ مثلاً اراده می‌کند که علت بالابردن دستش شود.

به نظر لو، اراده نخست که آن را تبیین جادویی (magical) از اراده می‌نامد، پذیرفتنی نیست. صرف اینکه کسی چیزی را اراده کند، اراده به‌شمار نمی‌رود. اگر چنین باشد اراده‌ام به بالابردن دست، تفاوتی با اراده‌ام به حرکت دادن میز در اتاق کناری نخواهد داشت و بیشتر شبیه میل می‌باشد. خطاست که گمان کنیم تحقق یا عدم تحقق اراده به متعلقش بستگی دارد که در این صورت، می‌توانستیم با کشف پسینی اراده‌ای را که به نحو علی مؤثر است از غیر آن تمییز دهیم. به‌واقع چنین نیست که از راه کشف پسینی به حرکت کردن دست از طریق اراده کردن و حرکت نکردن میز از طریق اراده کردن آن دست یابیم. اگر چنین باشد، اراده بیشتر به خواست (wishing) شبیه است؛ در حالی که اراده نوعی فعالیت ذهنی است که معمولاً در خصوص محتوای التفاتی‌اش مؤثر است. اراده من به بالابردن دست سبب می‌شود که دستم بالا رود. برخلاف حالت ذهنی‌ای مثل «خواست» که از این خصیصه بی‌بهره است. از این‌رو، می‌توان گفت که ویژگی یادشده در اراده با تبیین دوم

۱. تفاوت این دو مثال در این است که در یکی انجام دادن امری بیرونی اراده می‌شود که به‌واسطه جنبش بدنی صورت می‌گیرد؛ مثلاً وقتی من اراده می‌کنم که به توپ ضربه بزنم و این کار با حرکت پا صورت می‌گیرد و در دیگری تنها جنبش بدنی متعلق اراده است؛ همان‌گونه که در مثال آشکار است وقتی اراده می‌کنم که دستم را بالا ببرم.





سازگار می‌باشد. این تبیین است که پیوند بین اراده و ویژگی علی آن را تضمین می‌کند. به بیان دیگر، آنچه اراده را از غیر آن جدا می‌سازد، به خود این حالت ذهنی مربوط است که ویژگی خاصی دارد. ویژگی خاص این حالت ذهنی آن است که می‌تواند علت متعلقش واقع شود. از این رو، تنها تبیین دوم از اراده بیانگر این ویژگی خاص است.<sup>۱</sup>

#### ۴-۱-۱. اراده‌گرایی و نظریه‌های رقیب

اگرچه لازم است تبیینی مستقل از اراده‌گرایی، به مثابه نظریه‌ای کلاسیک صورت پذیرد و آنچه تاکنون بیان شد در همین راستا بود، اما این نظریه همچون هر نظریه دیگری در مقام مقایسه با دیدگاه‌های رقیب می‌تواند وضوح بیشتری داشته باشد. بنابراین، در ادامه می‌کوشیم کاستی‌های نظریه‌های رقیب را از منظر اراده‌گرایی بررسی کنیم.

#### ۴-۱-۱-۱. اراده‌گرایی و نظریه دیویدسن

به نظر لو جنبش بدنی آن گونه که دیویدسن بیان داشت، نمی‌تواند به عنوان عمل پایه تحلیل‌ناپذیر به‌شمار رود، زیرا اعمالی چون جنبش بدنی قابل تحلیل هستند (ibid.: 150-2). فرض کنید کسی دستش را بالا می‌برد و از او پرسش می‌شود که چگونه این کار را انجام دادی. به‌ظاهر این پرسش به‌حق است، زیرا این عمل با عملی که تنها حرکت بدنی (bodily motion) است فرق دارد. عمل کسی که دستش را با اختیار بالا می‌آورد با کسی که دستش بی‌اختیار بالا می‌آید یکسان نیست. اگر چنین باشد، صدق جملاتی که عامل در آن نقش دارد به‌صدق

۱. نیازی نیست علیت در محتوای التفاتی اراده قرار گیرد. اراده خود حالت ذهنی است که دارای این خصیصه است. اگر چنین باشد، باید دوباره برخی از حالات ذهنی نیز همین سخن را تکرار کرد. گرایش گزاره‌ای «به‌خاطر آوردن» از جمله گرایش‌هایی است که واقع‌نما (factive) است، اما این دلیل نمی‌شود که هنگام بیان این گرایش واقع‌نما بودن آن ذکر شود. از این رو، به‌ظاهر جان‌تان لو در اینجا دچار خلط مسئله شده است؛ اینکه چه چیزی اراده می‌شود با خود اراده متفاوت است. او نخست در پی مشخص کردن متعلق اراده بود، نه توضیح اراده. اما در ادامه می‌کوشد حالت ذهنی اراده را تبیین نماید. آری اراده یک حالت ذهنی است که از ویژگی علی برخوردار است، اما این ربطی به متعلقش ندارد. از این رو، بهتر بود از همان آغاز حالت ذهنی اراده را توضیح داده و تفاوتش را با دیگر حالات بیان می‌کرد. میز اتاق کناری از آن رو متعلق اراده قرار نمی‌گیرد که نمی‌تواند در تعامل علی با اراده واقع شود. اراده همواره دارای ویژگی علی با متعلقش می‌باشد. از این رو، جایی که این تعامل برقرار نباشد، متعلق اراده قرار نمی‌گیرد، اما این ربطی به متعلق ندارد. پرنده شدن از آن رو متعلق میل قرار نمی‌گیرد که حالت ذهنی میل دارای ویژگی خاصی است. در اینجا هم میز اتاق کناری از آن رو متعلق اراده قرار نمی‌گیرد که دارای ویژگی خاص بعد مسافت است. به اختصار باید گفت اینکه اراده من به بالا بردن دست باید اراده‌ای باشد که سبب شود دستم بالا برود، ربطی به متعلق ندارد.



جملاتی وابسته است که عامل نقشی در آن ندارد، اما واضح است که این گونه نیست. اگر علی دستش را بی اختیار بالا آورد، مثلاً کسی دست او را به طرف بالا بکشد، جمله «علی دستش را بالا آورد» کاذب و جمله «علی دستش بالا آمد» صادق است.

با این حال، طبق تبیینی از عمل پایه که با اراده گزایی سازگار است، می توان جنبش بدنی را به عنوان عمل پایه در نظر گرفت. در جریان عمل اختیاری، جنبش بدنی متعلق مستقیم اراده قرار می گیرد؛ این در حالی است که در عملی مثل حرکت دادن توپ، اراده به طور مستقیم به آن تعلق نمی گیرد، بلکه شخص می تواند با اراده مستقیم حرکت دادن پا، توپ را به حرکت درآورد. بنابراین، جنبش بدنی عمل پایه و حرکت دادن توپ عمل غیر پایه به شمار می رود.<sup>۱</sup>

افزون بر این، بر خلاف نظر دیویدسن، لو معتقد است که برای عمل اختیاری، افزون بر باور و میل به اراده نیز نیازمندیم. اراده همچون باور و میل گرایش گزاره‌ای نیست و این به دلیل چند ویژگی منحصر به فرد در هم تنیده‌ای است که دارا می‌باشند. نخست آنکه اراده دارای ویژگی خود ارجاعی (self-referent) است. وقتی اراده می‌کنم که دستم را بالا ببرم، این اراده را به واسطه اراده دیگری انجام نمی‌دهم که دچار مشکل تسلسل شوم. چنین نیست که اراده کنم دستم را با اراده بالا ببرم که خود این اراده نیز به اراده سومی بازگشت کند و همین‌طور این اراده کردن‌ها ادامه یابد. آری اراده می‌کنم که دستم را با اراده بالا ببرم، اما اراده‌ای که به اراده اول بازگشت می‌کند. به بیان دیگر، وقتی اراده می‌کنم که کاری را انجام دهم، آن کار را بسان نتیجه و پیامد خود اراده، اراده می‌کنم. اینکه اراده می‌کنم کاری را انجام دهم، نتیجه خود اراده است. بدین منظور در اراده، عامل متعهد به تحقق محتوایش می‌شود. دوم آنکه اراده برخلاف گرایش‌های گزاره‌ای در محتوایش تأثیر علی دارد. اگر اراده می‌کنم که دستم را بلند کنم، این اراده سبب می‌شود که دستم را بلند نمایم. البته نمی‌توان منکر اراده‌ای شد که به عمل نینجامد یا اراده‌ای که برخلاف محتوایش، سبب چیز دیگری شود؛ مثلاً کسی با دستکاری در مغزم سبب شود که مثلاً اراده کنم دستم را تکان دهم، اما پایم به حرکت درآید. با این وصف، چنین مواردی موقتی می‌باشند. معمولاً اگر مانعی وجود نداشته باشد، اراده به عمل می‌انجامد (ibid.:157-162).

۱. البته لو می‌پذیرد که ممکن است کسی حیطه اعمال پایه خود را گسترش دهد؛ مثلاً کسی بتواند ضربان قلب خود را کنترل کند، ولی اما باید پذیرفت که در هر صورت اراده‌های محدودی داریم.





همچنین همان گونه که پیش تر از انسکوم ذکر شد، ما به اعمال التفاتی مان، دست کم درباره اعمال پایه، معرفت غیرمشاهده‌ای داریم. این بدین معناست که به آنچه انجام می‌دهیم معرفت داریم؛ نه بدین سبب که آن را مشاهده می‌کنیم، بلکه چون اراده به انجام دادن آن داشته‌ایم و می‌دانیم که معمولاً اراده به معلول‌هایی که قصد می‌شود می‌انجامد. از این رو، بین اراده و معرفت به معلول رابطه تنگاتنگی وجود دارد. این معرفت را نمی‌توان به نحو تجربی به دست آورد، زیرا برخورداری از این معرفت پیش شرط توانایی عامل در انجام دادن عمل اختیاری است، چون شخص معرفت دارد که اراده به بالا بردن دست علت بالا بردن دست است، می‌تواند بکوشد که به واسطه اراده دستش را بالا ببرد. نوزاد از آن رو به انجام دادن برخی کارها تواناست که معرفت به اراده آنها به طور ذاتی در نهاد او هست. این درحالی است که میل دارای چنین خصیصه‌ای نیست. کسی می‌تواند میل به نوشیدن یک فنجان قهوه یا بالا بردن دست داشته باشد، بدون اینکه معرفت داشته باشد که چنین میلی به نحو علی به تحقق معلول مورد تعلق میل بینجامد. به‌اختصار می‌توان گفت هر چند باور و میل در شکل‌گیری اراده تأثیر دارند، ولی فاقد نقش اصیل اراده در تحقق عمل‌اند. شخص می‌تواند به چیزی باور و میل داشته باشد، اما همچنان به آن عمل نکند.

افزون بر این، همان گونه که لو در اثر دیگرش یادآور می‌شود فرو کاستن عوامل پیشینی عمل به باور و میل، چشم‌پوشی از مؤلفه اساسی انتخاب (choice) است، زیرا می‌توان از اراده بسان انتخاب انجام دادن عمل به طریقی خاص یاد کرد (Lowe, 2000: 251-2). اگر باور و میل در تحقق عمل نقش علی داشته باشند، گویی عامل در انجام دادن کار، اختیاری نداشته و بدان مجبور است. فرض کنید میل به نوشیدن یک فنجان قهوه دارم و باور دارم که قهوه‌خانه ممتازی در حوالی منزلم وجود دارد. طبق نظریه دیویدسن باید گفت که اگر مانعی نباشد، من بی‌درنگ تا چند لحظه بعد در حال نوشیدن فنجان قهوه‌ای در قهوه‌خانه هستم، اما به‌ظاهر چنین نیست، چون با وجود باور و میل، من همچنان می‌توانم بین نوشیدن و ننوشیدن قهوه یکی را برگزینم. شاید بتوان از سوی دیویدسن چنین پاسخ داد که باور و میل من به نوشیدن قهوه در صورتی به عمل می‌انجامد که با باور و میل دیگری در تعارض نباشد؛ مثلاً با چنین دلیلی که مایلیم یک فنجان چای در خانه بنوشم و باور دارم که مواد اولیه تهیه آن در خانه موجود است، اما همه پرسش اراده‌گرا این است که چه چیزی سبب می‌شود که میان این دو یکی را برگزینم. به‌ظاهر نمی‌توان بر قوت میل یکی بر دیگری تأکید کرد، زیرا مواردی را می‌توان یافت که انسان از میان

میل کمتر و بیشتر، میل کمتر را بر می‌گزینند؛ ثانیاً، اگر هم چنین نباشد، پرسش اساسی همچنان بدون پاسخ می‌ماند که چه چیزی سبب می‌شود میان این دو میل یکی انتخاب شود. اراده‌گرا بر آن است که اراده من نقش اساسی در انتخاب از میان موارد مختلف دارد.

## ۲-۱-۴. اراده‌گرایی و نظریه انسکوم

در این میان، وضعیت نظریه علیت عامل که مورد تأیید کسانی همچون انسکوم می‌باشد کمی بهتر است، زیرا مایل به حذف کنش‌گری علیت عامل نیست. با این حال، اشکال اساسی اراده‌گرایی به این نظریه آن است که رویکرد اسرارگونه‌ای نسبت به عاملیت دارد؛ بدین معنا که آن را بنیادی و مصون از هرگونه تحلیلی می‌شمارد؛ در حالی که مطابق با اراده‌گرایی می‌توان با توسل به اراده، عاملیت عامل را از مواردی که عاملیتی وجود ندارد تمیز داد. افزون بر این، مدافع علیت عامل تبیین چندان روشنی از مواردی که در آنها عامل اراده می‌کند، اما موفق نمی‌شود ارائه نمی‌کند؛ درحالی که چنین نیست که در این گونه موارد عامل هیچ کاری انجام نمی‌دهد. از همین رو، پاسخ اراده‌گرا به پرسش ویتگنشتاین این است که آنچه باقی می‌ماند همان «اراده» است (ibid.: 250-1).

البته ناگفته نماند که اراده‌گرایی با تقسیم‌بندی اولیه از سوی انسکوم موافقت چندان ندارد. به نظریه اراده‌گرا، قصد در سه مفهوم اولیه از یک معنا برخوردار نیستند. هر چند می‌توان از دو مفهوم اول و سوم به‌عنوان قصد یاد کرد، اما همان‌گونه که توضیح داده شد عمل قصدی به همان معنایی نیست که دو مفهوم اول قصد هستند. اگر من قصد انجام دادن کاری را دارم، می‌توانم آن را به زمان بعد موکول کنم. شاهد این مطلب قصد به معنای اول است، اما در اراده چنین نیست؛ نمی‌توانم اکنون اراده کنم که کاری را بعدها انجام دهم. انسکوم نیز خود به این تمایز آگاه است و از این رو، همان‌گونه که توضیح داده شد عبارت «قصد دارم قدم بزنم، اما نمی‌زنم» را متناقض می‌داند. این در حالی است که اراده‌گرا باور دارد که تفاوت مفهوم دوم از دو مفهوم دیگر بنیادی است؛ به نحوی که نمی‌توان از آنها با نام مشترک «قصد» یاد کرد، مگر اینکه همه آنها را تحت نام کلی قصد آورد و برای تمیز قصد دوم از دو قصد دیگر، از آن مثلاً به «قصد بالفعل» یاد کرد. در این صورت، نزاع تنها لفظی است، زیرا مدافعان به جای اراده بر واژه قصد بالفعل تأکید کرده و همان معنایی از قصد را در نظر می‌گیرند که اراده‌گرا از اراده در نظر دارد.

۱۱۳



نظر



### ۳-۱-۴. اراده‌گرایی و نظریه هورنسی

با توجه به مطالب پیش گفته می‌توان گفت که از میان سه نظریه پیشین، اراده‌گرایی بیش از همه به نظریه «تلاش‌گرایی» شبیه است. با این وصف، این دو نظریه با یکدیگر تطابق کامل ندارند. تلاش‌گرایی دیدگاهی است که حوزه‌های بیشتری را نسبت به اراده‌گرایی در برمی‌گیرد و به‌نوعی اعم از آن است. تلاش کردن افزون بر رویداد ذهنی شامل رویداد فیزیکی نیز می‌شود. دلیل این امر را می‌توان در جایی مشاهده کرد که می‌کوشیم کاری را انجام دهیم، اما موفق نمی‌شویم. البته نه به این علت که مثلاً فلج شده‌ایم یا نیرویی خارجی مانع ما می‌شود، بلکه تنها به این سبب که اشیا مطابق میل ما رفتار نمی‌کنند. برای مثال، تیراندازی که موفق نمی‌شود تیر را به هدف بزند، دست کم عمل فیزیکی پرتاب تیر را انجام داده است. از این‌رو، تلاش وی شامل این عمل فیزیکی می‌شود. به بیان دیگر، تلاش کردن یعنی انجام دادن چیزی به امید رسیدن به هدف؛ مثلاً زدن طعمه به قلاب به انتظار گرفتن ماهی، تلاش کردن برای گرفتن ماهی را رقم می‌زند. اراده نیز چنین است؛ در همه مصادیق، اراده انجام دادن چیزی است به امید رسیدن به هدف. از این‌رو، موارد اراده کردن، تلاش کردن محسوب می‌شود، اما عکس آن درست نیست؛ مثلاً زدن طعمه به امید گرفتن ماهی تلاش کردن است، اما اراده کردن نیست؛ هرچند مستلزم اراده کردن است<sup>۱</sup> (ibid.: 246-9 & Lowe, 1996: 160-1 & Lowe, 2013: 139-140).

حتی می‌توان ادعا کرد که تلاش کردن به مواردی اطلاق می‌شود که دشواری در میان است و ما درصدد رفع آن از طریق تلاش هستیم. معمولاً چنین نیست که برای رفع تشنگی از طریق نوشیدن بطری آبی که در کنارم است، از واژه تلاش استفاده کنیم، اما بی‌تردید همه ما می‌پذیریم که نوشیدن آب از چشمه‌ای که در پشت کوهی بلند قرار دارد، نیازمند کوشش است. افزون بر این، واژه تلاش کردن بیش از اینکه بر امور ذهنی اطلاق شود، امور فیزیکی را در بر می‌گیرد. این درحالی است که «اراده» تنها به امور ذهنی اطلاق می‌شود و

۱. اگر بتوان گفت که تلاش کردن خود مستلزم اراده کردن است، هر تلاشی مستلزم اراده است، اما نه به‌عکس. فردی را در نظر بگیرید که در وسط خیابان اراده می‌کند به جای قبلی خود بازگردد، اما در این هنگام با خودرویی تصادف می‌کند؛ هرچند چنین چیزی شامل اراده می‌شود، اما برای رسیدن به هدف هیچ کوششی انجام نداده است. از این‌رو، شاید بهتر باشد که اراده را اعم از تلاش بدانیم.

این واژه با قصد کسانی که می‌خواهند از امور ذهنی به‌عنوان علل اعمال اختیاری یاد کنند، تطابق بیشتری دارد؛ یعنی می‌توان گفت که رابطه این دو، نه عموم و خصوص مطلق، بلکه در بهترین حالت من‌وجه است.

## ۴-۲. اعتراض‌ها و پاسخ‌ها:

آنچه در پی می‌آید مهم‌ترین اعتراض‌ها به اراده‌گرایی و پاسخ‌های برخی متفکران به آنهاست که در سه اثر مهم لو (Lowe, 1996: 152-6 & Lowe, 2000: 250-2 & Lowe, 2013: 123-7) منعکس شده است.

اعتراض نخست: اراده‌گرایی به تسلسل می‌انجامد. توضیح آنکه اگر تنها اعمالی اختیاری‌اند که از اراده ناشی می‌شوند، آیا خود اراده اختیاری است یا نه. اگر اختیاری نباشند، چگونه این اراده می‌تواند علت اعمالی باشد که اختیاری‌اند، اما اگر اختیاری باشد، به تسلسل می‌انجامد؛ یعنی اراده دومی وجود دارد که این اراده نخست را اختیاری کرده و نیز اراده سومی برای توضیح اختیاری بودن اراده دوم وجود دارد و این سلسله همچنان ادامه می‌یابد.

در پاسخ باید گفت اگر بنا باشد در اراده مختار باشم، به اراده دیگری نیازی نیست؛ یعنی چنین نیست که اراده دومی علت اراده اول باشد. آری چه‌بسا عللی سبب ایجاد اراده باشند، اما از سنخ اراده نیستند. اینها گرایش‌های گزاره‌ای همچون باور و میل‌اند که اراده را در عامل به‌وجود می‌آورند. رقیب نزدیک اراده‌گرایی، تلاش‌گرایی را در نظر بگیرید: وقتی من تلاش می‌کنم فنجان قهوه روی میز را بردارم، تنها تلاش می‌کنم. چنین نیست که تلاش کنم که «تلاش کنم» فنجان را بردارم. دلیل این امر آن است که وقتی کسی در انجام‌دادن کاری تلاش می‌کند، ولی موفق نمی‌شود، این عذر از وی پذیرفته نیست که در تلاش برای انجام‌دادن آن کار بوده است. به بیان دیگر، برخی اوصاف ذاتی و برخی عرضی هستند. با توجه به اراده، فعل اختیاری حاصل می‌شود، اما خود اراده نیازمند اختیار نیست، زیرا این وصف را فی‌ذاته دارد. آری ممکن است در اصل اختیاری بودن اراده تردید شود که این خود موضوعی جداگانه است.

اعتراض دوم: طبق این اعتراض که به برهان پیوند منطقی (logical connection argument) مشهور است، اگر اراده علت عمل است، باید علت و معلول از یکدیگر جدا بوده و علت از





معلول قابل تشخیص باشد، اما چنانچه دو چیز به لحاظ مفهومی به هم مربوط باشند، نمی توان آن دو را بر اساس رابطه علی و معلولی تبیین کرد؛ مثلاً اگر پرسیده شود که چرا ازدواج نکردی؟ و پاسخ بدهم که چون مجردم، این توضیح علی نیست، زیرا مفاهیم «مجرد» و «ازدواج نکرده» از هم جدا نیستند. به همین ترتیب، مفهوم اراده و عمل نیز این همان‌اند؛ محتوای التفاتی اراده با عمل یکی است؛ مثلاً در مثال بالا بردن دست، اراده همان نتیجه است. اراده و نتیجه هر دو همان «بالا بردن دست» می باشند؛ اراده می کنم که دستم بالا رود و دستم بالا می رود (see: Melden, 1961, ch. 5).

پاسخ این اشکال آن است که هر چند این دو به لحاظ مفهومی این همان‌اند، از نظر وجودی و متمایزیکی متمایزند. وضعیتی را در نظر بگیرید که اراده به عمل نمی انجامد؛ برای مثال، شخص فلجی که اراده می کند روی پایش بایستند، اما موفق نمی شود. در اینجا اراده به برخاستن وجود دارد، اما نتیجه نه. به بیان دیگر، آنچه در رابطه علی مهم است، تمایز متمایزیکی است، نه مفهومی.

اعتراض سوم: شاید مهم ترین اعتراض بر اراده گرایی آن است که در اراده گرایی همه چیز در درون رخ می دهد، درحالی که عمل امری بیرونی است. اراده گرا، ما انسان‌ها و البته هر عاملی را بسان موجوداتی فرض می کند که برای انجام دادن کاری تنها اراده می کنیم و ادامه کار را بر عهده طبیعت می گذاریم. اراده گرایی بسیار شبیه به این است که کسی گوشه‌ای بنشیند و فقط اراده کند و منتظر بنشیند تا کارها انجام پذیرفته و رخدادها واقع شوند؛ این درحالی است که لازم است نظریه‌ای ارائه کنیم که با عمل، ارتباط تنگاتنگی داشته باشد.

در پاسخ این اشکال باید گفت: اراده گرایی به چنین دیدگاهی ملتزم نیست. به نظر اراده گرا، اگر اراده می کنیم که کاری را انجام دهیم، برای انجام دادن آن کار، عمل می کنیم. اراده به نوشیدن فنجان قهوه، شبیه حالت ذهنی میل نیست که تنها بدان تمایل داشته باشیم، بلکه اراده از نیروی کنشی بسیار قوی برخوردار است که اگر مانعی بر سر راهش نباشد به عمل می انجامد. به ظاهر پیش فرض کسانی که در اراده گرایی تردید می کنند آن است که مدافعان این نظریه، اراده را متعلق به نفوسی می دانند که جوهری مجزا از جسم هستند. همان گونه که لو یادآور می شود، هر چند ممکن است چنین امری صادق باشد، نمی توان ادعا کرد که اختیار کردن این نظریه درباره رابطه ذهن و بدن به دلیل اراده گرایی

است. حتی اگر چنین باشد، رابطه مستقیمی میان این دو دیدگاه وجود ندارد. شخص می‌تواند به اراده‌گرایی ملتزم باشد، اما نظریه‌ای غیر از دوگانه‌انگاری دکارتی برگزیند؛ برای مثال، بنا بر صورت‌گرایی ارسطو، ماده و صورت یا جسم و نفس با هم متحدند و از یکدیگر متمایز نیستند. افزون بر این، حتی اگر مواردی باشند که شخص بدون انجام دادن کاری و تنها با اراده کردن سبب انجام عمل شود، نه تنها آسیبی به نظریه نمی‌زند، بلکه خود دلیلی بر رجحان اراده‌گرایی بر دیگر نظریه‌هاست. فردی را تصور کنید که قادر است مثلاً عامل توقف قطار در حال حرکت شود (که اتفاقاً امثال چنین موردی تحقق خارجی نیز دارد)، تنها با اتخاذ دیدگاه اراده‌گرایی می‌توان این چنین نمونه‌ها را توضیح داد.

### نتیجه‌گیری

انسکوم با تمایز بین سه مفهوم اولیه از قصد کوشید با تمرکز بر مفهوم دوم، عملی را قصدی بداند که دارای دلیل باشد. البته نه هر دلیل، بلکه دلایلی که به نظر او در قالب یکی از پاسخ‌های شش‌گانه گنجانده شود. به نظر او، در عمل قصدی دو مؤلفه «قصد» و «عمل» چنان در هم تنیده‌اند که یکی بدون دیگری بی‌معناست. از این رو، نشانه‌هایی از رفتارگرایی (behaviorism) در او قابل مشاهده است. البته بی‌تردید انتساب رفتارگرایی به او همان‌گونه مورد اختلاف است که به استادش، ویتگنشتاین. با این وصف، انسکوم را مدافع نظریه علیت عامل می‌دانند؛ بدین معنا که در تحقق عمل، کنش‌گری عامل نقشی اصیل را ایفا می‌کند. همچنین وی عقیده دارد که در زنجیره اعمال، نه با عمل واحد، بلکه با سلسله‌ای از اعمال مواجهیم. در مقابل، دیویدسن هر چند در طرح اولیه‌اش همچون انسکوم عمل قصدی را مفهوم محوری دانسته و دلیل را عاملی جهت‌عقلانی‌سازی عمل می‌داند، اما برخلاف وی معتقد است نه با سلسله‌ای از دلایل، بلکه با دلیل خاصی روبه‌رو هستیم که از باور و میل تشکیل شده است. افزون بر این، دیویدسن بر آن است که دلیل هر عمل، کارکرد علت را نیز دارد و زنجیره اعمال، همگی به عمل پایه جنبش بدنی تحویل می‌روند و چیزی به نام علیت عامل وجود ندارد. با وجود اختلاف نظرهای یادشده، انسکوم و دیویدسن هر دو در پاسخ به پرسش معروف ویتگنشتاین که اگر از بالا بردن دست، بالا رفتن دست را تفریق کنیم چه چیز باقی می‌ماند می‌گویند: هیچ چیز. در سوی دیگر، دو نظریه تلاش‌گرایی و اراده‌گرایی چنین پاسخی نمی‌دهند و به ترتیب تلاش کردن و اراده کردن را در پاسخ ذکر





می‌کنند. با این حال، تلاش‌گرایی میان موارد تحقق عمل و عدم آن تمایز قائل می‌شود و در اولی، تلاش کردن را با عمل این همان می‌داند. اراده‌گرایی به این تمایز قائل نیست و آن را بی‌دلیل می‌داند. بنا بر این نظریه، اراده نقش اساسی در تحقق عمل دارد؛ بدین معنا که بدون آن هیچ عملی رنگ واقعیت به خود نمی‌گیرد، اما این بدین معنا نیست که در صورت عدم تحقق عمل اراده حذف شود.

روشن است که هر کدام از این نظریه‌ها از پشتوانه متافیزیکی ویژه‌ای برخوردارند. از این رو، بایستی همزمان به این رویکردها نیز توجه شود. ظاهر امر آن است که آنچه امروزه در فلسفه تحلیلی سبب شده است فیلسوفان اقبال‌چندانی به نظریه اراده‌گرایی نداشته باشند، به دلیل سابقه اتخاذ این نظریه از سوی دو گانه‌انگاران جوهری است. با وجود اشکالات متعدد بر دو گانه‌انگاری جوهری، گویی اراده‌گرایی که نتیجه آن است نیز باید رد شود. این در حالی است که همان گونه که پیش‌تر توضیح داده شد میان دو گانه‌انگاری و اراده‌گرایی استلزامی برقرار نیست. می‌توان نظریه‌ای متافیزیکی غیر از دو گانه‌انگاری دکارتی ارائه کرد و همچنان به اراده‌گرایی ملتزم شد. افزون‌بر اینکه رویکردهای متافیزیکی در اردوگاه مخالفان نیز چندان وضعیت بهتری از دو گانه‌انگاری جوهری ندارند. از این رو، شاید اگر بتوان از رویکردی متافیزیکی دفاع کرد که همچنان نظریه اراده‌گرایی را در خود جای دهد به شهود اولیه نزدیک‌تر است.<sup>۱</sup>

۱. وظیفه خود می‌دانم از دکتر صائمی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه دانش‌های بنیادی (IPM) سپاس‌گزاری کنم. بی‌شک، اگر بهره‌هایی که از کلاس ایشان بردم نبود، این نوشته به ثمر نمی‌نشست.



1. Anscombe, E. (1957), *Intention*, London: Basil Blackwell.
2. Bratman, M. E. (1984), "Two Faces of Intention," *The Philosophical Review* 93.
3. Davidson, D. (1980), "Mental Events," In: D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford: Oxford University Press.
4. \_\_\_\_\_ (1980), "The Individuation of Events," in: D. Davidson, *Essays on Actions and Events (1969)*, Oxford: Oxford University Press.
5. \_\_\_\_\_ (2001), "Intending" in: D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, (1978), Oxford: Oxford University Press.
6. \_\_\_\_\_ (1963), "Actions, Reasons, and Causes," *Journal of Philosophy* 60.
7. \_\_\_\_\_ (1980), "Agency" in: D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, (1971). Oxford: Oxford University Press.
8. Goldman, A. (1971), "The Individuation of Action," *The Journal of Philosophy* 68.
9. Hornsby, J. (2005), "The Nature of Actions: Where Do Anscombe and Davidson Disagree?" *Philosophical Explorations*.
10. \_\_\_\_\_ (1980), *Actions*, New York: Routledge.
11. Lowe, E. (2000), *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
12. \_\_\_\_\_ (2013), *The Routledge Guidebook to Locke's Essay Concerning Human Understanding*, Oxford & New York: Routledge.
13. \_\_\_\_\_ (1996), *Subjects of experience*, Cambridge: Cambridge University Press.



14. Melden, A. I. (1961), *Free Action*, London: Routledge & Kegan Pau.
15. Thompson, M. (2008), "Naïve Theory of Action," in: M. Thompson, *Life and Action: Elementary Structures of Practice*, Harvard: Harvard University Press.
16. Wittgenstein, L. (1953), *Philosophical Investigation*, Oxford: Blackwell.



نظر  
صدر

سال هجدهم، شماره ۷۶، زمستان ۱۳۹۲

## اعتزال گرایی سید مرتضی؛ بررسی و نقد

حسینعلی یوسفزاده\*

### چکیده

از ادعاهایی که افرادی مانند خیاط، اشعری، ابن تیمیه و... درباره شیعه امامیه مطرح کرده‌اند، تأثیرپذیری عالمان این مکتب از جمله سید مرتضی از اندیشه‌های کلامی معتزلیان عقل‌گراست. اصل این ادعا را بزرگان امامیه همچون شیخ مفید و دیگران به طور کلی مردود دانسته‌اند. این مقاله به صورت جزئی به مصداق پرداخته و با بررسی دیدگاه‌های دو شخصیت تأثیرگذار، یعنی «سید مرتضی» از امامیه و «قاضی عبدالجبار» از معتزله، کوشیده است به اثبات رساند که وی نه تنها تحت تأثیر معتزله و به طور خاص قاضی عبدالجبار نبوده، بلکه در آرای خویش از خط اصیل شیعه امامیه متأثر بوده و از آن دفاع کرده است. با این تفاوت که تمام کوشش او بر اثبات آموزه‌های شیعی به شیوه متکلمان عصر خویش متمرکز بوده است. از آنجا که شاگردی سید مرتضی نزد عبدالجبار از ادعاهای مطرح در زندگی وی است، اثبات عدم تأثیرپذیری وی از قاضی عبدالجبار می‌تواند در رفع کلی این اتهام نسبت به شیعه نیز کمک کند. به همین دلیل، با نشان دادن موارد اختلاف او با قاضی عبدالجبار در مسائل عمده کلامی در رفع این اتهام کوشیده‌ایم.

### کلیدواژه‌ها

کلام شیعه، سید مرتضی، قاضی عبدالجبار، معتزله، امامیه، عقل.

\* دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی و محقق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.





## مقدمه

یکی از مباحث جدی در تاریخ علم کلام میزان تأثیر یا تأثر دو مکتب کلامی شیعه و معتزله است. برخی با مطالعه آثار کسانی همچون خیاط (م ۳۰۰ ق.) (نک: خیاط، ۱۹۲۵: ۶، ۳۶ و ۱۲۷)، اشعری (م ۳۲۴ ق.) (نک: اشعری، ۱۹۶۳: ۴۴-۴۵) و ...، و مشاهده نمونه‌هایی از اشتراکات شیعه و معتزله در مسائلی مانند توحید و عدل و نیز بهره‌گیری از عقل در تبیین و اثبات مسائل کلامی و رد شبهات، این نکته را به‌اشتباه برداشت کرده‌اند که شیعه در مباحث کلامی از معتزله تأثیر پذیرفته است و معتزله و شیعه در کلام با یکدیگر تمایزی ندارند (برای نمونه، نک: مکدرموت، ۱۳۷۲: ۵۲۱-۵۲۲؛ مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۳۱-۱۳۳؛ محمد العماره، ۱۴۰۸، ج ۱: ۵۵) و گاهی برخی از آثار بزرگان شیعه در زمره آثار معتزلی معرفی شده است؛ چنان‌که صاحب بلاغة القرآن فی آثار القاضی عبدالجبار، امالی سید مرتضی را از آثار معتزله معرفی کرده است (نک: لاشین عبدالفتاح، ۱۹۸۷: ۶۵۲). از این رو، آنان کوشیده‌اند برای اثبات مدعای خود شواهدی از روابط بزرگان شیعه و معتزله همچون شاگردی سید مرتضی نزد قاضی عبدالجبار معتزلی بیابند (نک: زهدی، ۱۳۶۲: ۲۰۵؛ مکدرموت، ۱۳۷۲: ۴۹۱).

البته بنا نداریم علل عمدی یا غیر عمدی چنین اشتباهی را بررسی کنیم که این با نگاهی گذرا به تاریخ اسلام روشن می‌شود، اما این نکته گفتنی است که این تلاش‌ها از سده دوم و سوم و در پرتو مسائل سیاسی پدید آمده و گاه تلاش می‌شده است شیعه امامیه از مجسمه (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۳۹۳: ۲۶۲) و در زمانی دیگر از معتزله قلمداد شود و می‌کوشیدند این موضوع به‌عنوان نقطه‌ای تاریک<sup>۱</sup> در تاریخ کلام شیعه معرفی گردد (در این زمینه نک: جعفریان، ۱۳۷۲: ۴۰-۴۱) که البته در مواردی این تلاش مؤثر افتاده، به‌گونه‌ای که بر اثر شدت تبلیغات در این باره، امر بر پیروان مکتب تشیع نیز مشتبه شده و برخی، دانشمندان شیعی را معتزلی دانسته‌اند (زهدی، ۱۳۶۲: ۲۰۵)؛ چنان‌که برخی از شرق‌شناسان (مانند آدام‌متر) نیز تحت تأثیر همین گزاره‌های تاریخی به چنین دیدگاهی گراییده است (نک: آدام‌متر، ۱۳۶۲: ۷۸).

در مقابل، از همان آغاز شیعه با پیروی از ائمه اطهار : و در تلاشی گسترده

۱. جعفریان علت این اتهام‌ها را دشمنی معتزله علیه شیعه دانسته است. وی به‌ویژه این دشمنی را از سوی قاضی عبدالجبار پررنگ‌تر می‌بیند و می‌گوید: قاضی عبدالجبار که بیشترین دشمنی را با هشام و شیعه امامیه دارد، مذاکره‌ای میان هشام و ابوالهذیل روایت کرده است (جعفریان، ۱۳۷۲: ۴۰-۴۱).

دیدگاه‌های کلامی خود را تبیین کرده و تفاوت‌های دیدگاه شیعه با معتزله در بسیاری موارد را آشکار ساخته‌اند (نک: علم‌الهدی، ۱۹۹۸: ۱۴۲). تلاش شیخ مفید (م ۴۱۳ق.) در این زمینه ستودنی است. وی در این زمینه اوائل المقالات را نگاشته است و در مناسبت‌های مختلف نیز کوشیده است به گونه‌ای این شبهه را رد کند. برای مثال، وی در المسائل الصاغانیه در پاسخ به این اتهام که متکلم شیعی دانش کلام را از معتزله آموخته است، با اشاره به پیشینه این اتهام، تأکید می‌کند: فقیه متکلمی از شیعه سراغ ندارد که کلام را از معتزله آموخته باشد (شیخ مفید، ۱۳۷۲، ج ۳: ۴۱). این اتهام درباره بسیاری از شیعیان از جمله درباره ابوالقاسم علی‌بن ابوالاحمد الحسین بن موسی معروف به علم‌الهدی است و سید مرتضی نیز در منابع اهل سنت مطرح شده است. برای مثال، ابن جوزی درباره او می‌گوید: «وكان يميل الى الاعتزال» (ابن جوزی، ۱۳۷۳، ج ۱۵: ۴۳۶). نویسنده الوافی بالوفیات نیز به نقل از خطیب بغدادی سید مرتضی را «رئیس المعتزله»، «کثیر الاطلاع»، و «اهل جدال» معرفی می‌کند (صفدی، ۱۹۶۱، ج ۶: ۳۶۲) و در پژوهش‌های برخی شرق‌شناسان نیز او و استادش شیخ مفید در اعتقاد به توحید و عدل پیرو اندیشه معتزله دانسته شده‌اند (نک: مکدرموت، ۱۳۷۲: ۵۱۹).

پیش از اینکه به بررسی این موضوع بپردازیم یادآور می‌شویم که هم‌آیی در برخی مسئله‌ها هم‌مسئله‌گی را اثبات نمی‌کند (نک: اسعدی، ۱۳۹۱: ۹۴). چه بسا دو یا چند فرقه کاملاً متمایز، در برخی مسائل با یکدیگر هم‌فکری دارند. برای مثال اشاعره، معتزله و امامیه هر سه در این باره که برخی از صفات خداوند مانند علم، قدرت و حیات ذاتی اویند، با یکدیگر اتفاق نظر دارند (نک: معروف‌الحسنی، ۱۹۸۷م: ۱۴۵)؛ یا امامیه و اشاعره «امر به معروف و نهی از منکر» را بر اساس قرآن و سنت واجب می‌دانند؛ و نیز بهشت و دوزخ را آفریده‌شده و موجود می‌دانند (مغنی، ۱۳۵۵: ۲۰۴-۲۰۷). بنابراین، نمی‌توان این توافقات و هم‌فکری‌ها را دلیلی بر تأثیرپذیری یک فرقه از فرقه یا فرقه‌های دیگر دانست.

اما درباره این اتهام باید بدانیم که اساساً ملاک اعتزال در نگاه عالمانی مانند خیاط، بلخی، مسعودی و قاضی عبدالجبار اعتقاد به اصول پنج‌گانه توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر است؛ به این معنا که اگر کسی به یکی از

۱. او همچنین نقلی از ابن‌حزم آورده است که مؤید ماست و نه تنها نمی‌توان بر اساس آن معتزلی بودن سید مرتضی را ثابت کرد که به گونه‌ای بیانگر تفاوت شیعه امامی با معتزله است. در این گزارش، ابن‌حزم سید مرتضی را فردی امامی می‌داند که تظاهر به اعتزال می‌کرده است (الصفدی، ۱۹۶۱، ج ۶: ۳۶۲).



نظر

اعتزال‌گرایی سید مرتضی: بررسی و نقد



این اصول، اعتقادی نداشته باشد، هر چند به باقی آنها معتقد باشد، معتزلی نیست (خیاط، بی تا: ۱۲۶؛ مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۳: ۲۲۲-۲۲۳؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۲: ۱۴؛ بغدادی، ۱۴۰۸: ۹۴؛ سبحانی، بی تا، ج ۳: ۲۴۰-۲۴۱). شیخ مفید بر این باور است که معتزلی بودن تنها یک ملاک دارد و آن اعتقاد به «منزله بین المنزلتین» است. در نگاه وی، اصل دعوی اعتزال بر سر همین اصل و هنگامی بوده است که واصل بن عطا به سبب اختلاف در این اصل از حلقه درس حسن بصری کناره گرفت. بنابراین، اگر کسی جز در این اصل با تمامی باورهای معتزله مخالف باشد، باز معتزلی است؛ چنان که اگر کسی در تمامی عقاید جز این اصل موافق معتزله باشد، وی را نمی توان معتزلی دانست (شیخ مفید، ۱۳۷۲، ج ۱: ۳۴-۳۸). بر این اساس، نه سید مرتضی و نه هیچ یک از شیعیان امامی را نمی توان معتزلی نامید. پس چرا چنین ادعایی درباره شیعیان از جمله سید مرتضی مطرح شده است؟ آیا بدان جهت است که وی همانند معتزله از عقل برای اثبات موضوع‌های کلامی بهره برده است؛ یا آن گونه که از برخی آثار بر می آید، وی در اعتقاد به اصل توحید و عدل با معتزلیان هماهنگ است (نک: مکدموت، ۱۳۷۲: ۵۱۹ و ۵۲۲) یا اینکه تشابه دیدگاه‌های آنان در دیگر موضوع‌های کلامی سبب این اتهام شده است؟ این مقاله در پی آن است تا با مقایسه دیدگاه‌های سید مرتضی و قاضی عبدالجبار معتزلی که از سران معتزله و بنا بر قولی استاد سید مرتضی نیز بوده است (محقق، ۱۳۶۲: ۱۹)، به بررسی این اتهام پردازد و درستی یا نادرستی آن را روشن سازد.

## عقل و میزان اعتبار آن

بی شک جایگاه و کاربرد عقل در موضوع‌های دینی در نگاه سید مرتضی نسبت به دیگر دانشمندان شیعه ارتقا یافته و در این جهت، او را به قاضی عبدالجبار معتزلی که نگاهی افراطی به عقل دارد نزدیک تر کرده است. وی که از پرورش یافتگان مکتب بغداد و شاگرد شیخ مفید - رهبر متکلمان عصر خویش - است، در اصول از دلیل عقل پیروی می کرد. از این رو، نه تنها با اشاعره که حتی با ظاهرگرایان (اخباریان) از امامیه نیز مخالفت کرده و حتی در فقه به خبر واحد عمل نمی کرد (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۲۱). وی جایگاه عقل را در کلام شیعه ارتقا بخشید و با تأکید بر حجیت عقل، دلالت آن را از دلالت دیگر منابع قوی تر دانست (نک: علم‌الهدی، ۱۴۰۹: ۱۰۹) و هر چیزی را که با دلیل عقل ناسازگار باشد باطل شمرد (همان: ۱۷۱) و در استنباط احکام، از ادله اصولی لفظی و عقلی استفاده کرد (نک: نجاشی، ۱۳۱۷: ۱۴۸-۱۴۹).

با این همه، همان گونه که برخی از پژوهش‌های جدید درباره سید مرتضی نشان می‌دهد وی همچنان در اردوگاه امامیه باقی مانده و از آموزه‌های شیعی دفاع عقلی کرده است (مکدرموت، ۱۳۷۲: ۵۱۹). بنابراین، در پاسخ به این پرسش که آیا توجه جدی سید مرتضی به عقل را می‌توان دلیلی بر تأثیرپذیری وی از معتزله دانست، باید نگاهی به تاریخ کلام شیعه انداخت. برابر برخی گزارش‌ها، کلام شیعه که در سده دوم با وجود متکلمان عقل‌گرای همچون هشام بن حکم (م. ۱۹۹ق.)، یونس بن عبدالرحمن و... رونق داشته و آنان با هدایت ائمه : از عقل برای دفاع از آموزه‌های شیعی بهره می‌گرفتند، در عصر غیبت ائمه : افول کرد و دچار رکود شد. در این دوره رکود، مدرسه قم که نص‌گرا بود، به بالندگی آغازید و به پویایی خود تا عصر شیخ صدوق، استاد شیخ مفید ادامه داد (نک: صدوق، ۱۴۱۴ق: ۳۶-۳۷ و ۴۲). در مقابل آنچه در این دوران رونق روزافزونی داشت، کلام معتزلیان بود که با بهره‌گیری از آموزه‌های عقلی و کاربست فلسفه از مبانی کلامی خویش دفاع می‌کردند و اوج این اندیشه را در آثار قاضی عبدالجبار می‌توان یافت. شیخ مفید و سید مرتضی که در چنین شرایطی قرار گرفتند، برای مرزبانی از مرزهای فرهنگی و اعتقادی شیعه به ناچار باید از ابزاری بهره می‌گرفتند که در این دوره رونق بیشتری داشت و آن سلاحی جز عقل نبود.

به دیگر سخن، می‌توان گفت قرآن‌خواندن و بیان روایت برای دفاع از آموزه‌های دینی و مذهبی در دوره‌ای که فرهیختگان آن در تعارض میان عقل و قرآن به تأویل قرآن می‌پردازند و به روایت اعتنایی ندارند (حُثیم علی، ۱۹۶۸: ۲۲۷؛ ابن‌المرتضی، ۱۴۰۹: ۷۵)، به منزله مشت به سندان کوبیدن است. بنابراین، شیخ مفید و سید مرتضی به عقل به‌عنوان منبعی از منابع شناخت توجه ویژه کردند و با سلاح روز به دفاع از مذهب پرداختند (نک: رضوی صوفیانی، ۱۳۹۰: ۱۰۵). البته این بدان معنا نیست که آنان به روشی روی آورده‌اند که کاملاً در مذهب شیعه ناشناخته بوده است، بلکه به‌عکس چنان که برخی به‌خوبی اثبات کرده‌اند رویکرد عقلی به مباحث کلامی در میان شیعیان در دوره حضور ائمه : و با هدایت آنان از اواخر سده نخست آغاز شده و تا اواخر سده دوم ادامه یافته است (کرباسی، ۱۳۹۱: ۴۱-۵۲)؛ چنان که عقل در کلام معصومین : نیز رسول باطنی خوانده شده و در کنار رسولان ظاهری (پیامبران) ارزشمندترین موهبت الهی (نک: کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۳) و سبب محکم‌تر و پایدارتر شدن شناخت خدا دانسته شده است (حرانی، ۱۴۰۴: ۶۲) و حتی بدون تعقل ایمان به خدا ممکن تلقی گشته (آمدی، ۱۳۶۰، ج ۶: ۷۰، ح ۹۵۵۳) و به طور کلی عقل، شریعت درونی، و شریعت، عقل بیرونی دانسته شده است (طریحی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۱۲۴۹).





بنابراین، شیعه مبانی کلامی خود را از ائمه اهلیت گرفته و از طریق ایشان با اهمیت عقل و روش‌های استدلال عقلی آشنا شده است؛ چنان‌که به‌اجمال درباره برخی متکلمان معاصر ائمه: همچون هشام بن حکم و شاگردان او گفتیم، و در ادامه نیز خواهیم گفت که روایت‌های بسیاری از ائمه: درباره مباحث اصولی علم کلام مانند توحید، عدل و... وارد است؛ به‌گونه‌ای که حتی برخی صاحب‌نظران را بر آن داشته است تا معتزله را در توجه به عقل پیرو اندیشه شیعه بدانند (نک: معروف الحسنى، ۱۹۸۷: ۱۴۲-۱۴۱). در این زمینه استاد جوادی آملی بر این باور است که برخی از امامان: درباره مباحث کلامی مرتبط با خداشناسی مطالب عمیقی مطرح کرده‌اند که حکایت‌گر تقدم ژرفکاوای عقلانی پیشوایان شیعه: بر تأملات عقلی معتزله است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۰-۱۲۸) و چون اکثر اصول امامیه که از پیشوایان معصوم: گرفته‌اند، مطابق حقایقی است که بزرگان فلسفه ثابت کرده‌اند و بر قواعد فلسفی مبتنی است، موافقت امامیه با معتزله در برخی مباحث کلامی بدان سبب است که معتزله در کلام خود از فلسفه استمداد می‌گرفته‌اند، نه از این جهت که اصول امامیه مأخوذ از علوم معتزله باشد (همو، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۴۰-۲۴۳؛ نیز نک: لاهیجی، بی‌تا، ج ۱: ۵).

بنابراین، اگر سید مرتضی به عقل بها می‌دهد، نه از سر تأثیرپذیری او از معتزله به‌عنوان یک مکتب و عبدالجبار به‌عنوان فردی شاخص از آن است، بلکه بدان سبب است که به‌ادعان خود عبدالجبار، وی به‌شدت تحت تأثیر روایت‌های علی ۷ و اهلیت: است که به‌واسطه اخباریان شیعه به دست او رسیده است (نک: علم‌الهدی، ۱۹۰۷، ج ۱: ۱۰۳). وی حتی یافته‌های دیگر متکلمان را نیز شرح و تفصیل اصولی می‌داند که امام علی ۷ در این زمینه بیان کرده است (همان).

## توحید و عدل

مباحث کلامی و از جمله مهم‌ترین آنها، توحید و عدل را می‌توان از قدیمی‌ترین مباحثی دانست که در قرآن و روایت‌های اهل بیت: مطرح بوده است؛ چنان‌که اوج توحید در سوره اخلاص دیده می‌شود و در آیه ۱۱۵ سوره انعام نیز تمام گفتار خداوند بر اساس راستی و عدل معرفی شده است (نک: کاشانی، ۱۳۳۳، ج ۳: ۴۵۷؛ الحائری الطهرانی، ۱۳۳۷، ج ۴: ۲۴۵). در روایت‌های امامان معصوم: نیز به این دو وصف الهی اشاره‌های بسیاری شده است که از جمله آنها به مسئله توحید و زوایای گوناگون آن (صدوق، بی‌تا: ۸۳ و ۷۰)، مسئله اسما و صفات



الاهی (رشاد، ۱۳۸۰: ۱۲۳-۱۶۷)، مسئله ایمان، اجزا و لوازم آن (نهج البلاغه، خ ۱۷۹ و ۹۱)، مسئله قضا و قدر (همان: خ ۱۸۳ و ۹۱)، مسئله جبر و اختیار (مجلسی، ۱۴۰۵، ج ۵: ۵۷ و ۱۲۳)، مسئله معاد (نهج البلاغه، خ ۲۸، ۱۰۹، ۲۲۱) و مسئله خیر و شر (آمدی، ۱۳۶۰، ج ۲: ۴۲؛ ج ۴: ۱۷۷ و ...) می توان اشاره کرد.

با این وجود، این پرسش مطرح می شود که چرا برخی تلاش کرده اند سید مرتضی را متأثر از قاضی عبدالجبار بدانند؟ و چرا آنان به سخنان خود سید مرتضی در این باره که نه تنها خود را که همه متکلمان را تحت تأثیر سخنان امام علی ۷ دانسته توجه نکرده اند؟! سخن سید مرتضی در این زمینه چنین است<sup>۱</sup>:

بدان که اصول توحید و عدل از سخنان و خطبه های امیرمؤمنان علی ۷ گرفته شده و این سخنان و خطبه ها در توحید و عدل مطالبی در بر دارد که چیزی نمی توان بر آن افزود و غایت پس از آن نیست. هر کس در سخنان وی در این باره بنگرد می داند تمام آنچه که متکلمان بعدی در تصنیف و جمع آن تمام تلاش خود را به کار گرفته اند، تفصیل جملات او و شرح آن اصول است. نیز از امامان از فرزندان او : روایاتی نقل شده است که به سبب فراوانی نمی توان بر آن احاطه یافت و هر کس طالب آن است، در آنها مطالب بسیاری می یابد که در بعضی از آنها شفای درد سینه های پردرد است و... (علم الهدی، ۱۹۰۷: ۱۰۳).

جالب اینکه بر اساس برخی گزارش ها، دانشمندان معتزله خود نیز اعتراف دارند که اصول توحید و عدل را از امام علی ۷ گرفته اند. ابن ندیم از قول ابوالهذیل علاف آورده است: «عدل و توحید را از عثمان طویل (استادش) آموخته و او آن را از واصل بن عطا و واصل آن را از ابوهاشم، عبدالله بن محمد بن حنفیه و عبدالله آن را از پدرش محمد بن حنفیه و او از پدرش علی ۷ و پدرش از رسول الله ۹ آموخته است» (ابن ندیم، ۱۴۱۷: ۲۹۱). ابن المرتضی با تأکید بر صحت سند از قاضی عبدالجبار نقل کرده است که: «واصل بن عطا و عمرو بن عبید علم خود را از ابوهاشم فرزند محمد حنفیه و او از پدرش و او از امیرمؤمنان علی ۷ آموخته

۱. عین عبارت ایشان این است: «أعلم ان أصول التوحید والعدل مأخوذة من كلام أمير المؤمنين علي ۷ وخطبه وانها تتضمن من ذلك مالا مزيد عليه ولا غاية وراة ومن تأمل المأثور في ذلك من كلامه علم أن جميع ما أسهب المتكلمون من بعد في تصنیفه وجمعه إنما هو تفصیل لتلك الجمل وشرح لتلك الأصول. وروى عن الأئمة من أبنائه عليهم السلام من ذلك ما لا يكاد يحاط به كثرة ومن أحب الوقوف عليه وطلبه من مظانه أصاب منه الكثير الغزير الذي في بعضه شفاء للصدور السقيمة ونتاج...».



نظر



است و دانش علی 7 نیز به پیامبر می‌رسد» (ابن‌المرتضی، ۱۴۰۹: ۷). این نکته را شهرستانی نیز در ملل و نحل آورده است (شهرستانی، ۱۳۹۵ق، ج ۱: ۴۹). او همچنین ابوالحسن بصری و نظام را متأثر از هشام بن حکم می‌داند (نک: همان: ۵۶-۵۸). بغدادی نیز به تأثیرپذیری معتزلیان از هشام بن حکم اذعان کرده است (بغدادی، ۱۴۰۸: ۶۸ و ۱۳۱). ابن‌ابی‌الحدید معتزلی در شرح نهج البلاغه سرچشمه علم کلام را در میان همه فرقه‌ها، علی 7 می‌داند (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۵، ج ۶: ۳۴۶ و ۳۷۰-۳۷۱).

با این همه و به‌رغم آنکه سید مرتضی و قاضی عبدالجبار در اصل توحید و عدل اشتراک نظر دارند، در فروع آن با یکدیگر اختلاف دارند؛ چنان‌که برخی گفته‌اند معتزله و از جمله قاضی عبدالجبار تفویضی‌اند (بغدادی، ۱۴۰۸: ۱۱۴-۱۱۵). قاضی عبدالجبار در این باره گفته است عدلیه<sup>۱</sup> اتفاق نظر دارند که افعال بندگان، از تصرف در طبیعت گرفته تا نشستن و برخاستن و کارهای دیگر از خود آنان سرچشمه می‌گیرد و خدای تعالی آنان را بر انجام‌دادن این کارها توانا ساخته است و برای افعال آنان، انجام‌دهنده و پدیدآورنده‌ای جز آنان نیست. هر کس بگوید خدای سبحان خالق و پدیدآورنده افعال آنهاست، خطای بزرگی را مرتکب شده است و انجام فعلی را به دو فاعل وابسته دانسته است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۶: ۴۱). بندگان خدا بر پدیدآوردن و ایجاد کردن کارهای خود توانا هستند و محال است یک چیز از دو فاعل اثر پذیر باشد، تعلق فعل به دو فاعل، خواه هر دو حادث و یا یکی قدیم و دیگری حادث باشد، محال است (همان، ج ۸: ۱)، اما سید مرتضی در عین آنکه جبر اشاعره را مردود می‌داند، در دام تفویض نیفتاده و با الهام از این سخن امام صادق 7 که: «أفعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين أمر بین أمرین لا جبر ولا تفویض»، تفویض را مردود دانسته، می‌گوید: خداوند خالق افعال بندگان است، به خلق تقدیری؛ نه خلق تکوینی تا نه مشکل جبر را در پی داشته باشد و نه مشکل تفویض را (نک: علم‌الهدی، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۱۳۵).

### صفات خداوند

متکلمان مسلمان همواره از دو نوع صفات الهی سخن گفته‌اند: ۱. صفاتی که در اثبات آنها جز دلیل عقلی نیاز نیست که از آنها به «صفات ذات» یاد می‌شود؛ ۲. صفاتی که از طریق نقل به اثبات رسیده‌اند و به همین دلیل، می‌توان از آنها به «صفات خبری» یاد کرد. این

۱. به احتمال مراد او از عدلیه معتزله هستند.

تقسیم گرچه از جهت نام گذاری، علمی نمی نماید، اما به دلیل تقابل عقل و نقل و اینکه دلیل اثبات در هر کدام از دو نوع یکی از دو روش عقل یا نقل است، می توان این تقسیم را پذیرفت. به هر حال، سخن ما در صفات ذات (علم، قدرت، حکمت و...) نیست، زیرا مبنا در این صفات عقل است و شیعه و معتزله به طور عام و سید مرتضی و قاضی عبدالجبار به طور خاص به آن معتقدند و آن را بر مبنای عقل اثبات کرده اند و در آن اختلافی ندارند. سخن ما درباره صفات خبری (شنوایی، بینایی، دست داشتن و...) است که اثبات بی تاویل آن به اثبات جسمانیت برای خدا می انجامد (مقدس اردبیلی، ۱۳۷۵: ۱۱۶؛ نجار عامر، ۱۴۲۳: ۱۱۰).

سید مرتضی و قاضی عبدالجبار معتزلی هر دو موافق اند که باید این صفات را تأویل کرد و نمی توان آن را به معنای ظاهر نقلی آن بر خداوند حمل کرد، زیرا این امر مستلزم جسمانیت حق تعالی است و حال آنکه او جسم نیست و اثبات جسمانیت برای او مستلزم اثبات محدودیت های جسم مانند طول، عرض، عمق، تأثیرپذیری، مکان مندی، زمان مندی و... برای خداست، که او از همه این امور مبرا است و عقل چنین محدودیت هایی را درباره او نمی پذیرد. بنابراین، آن دو باور دارند که از سویی نمی توان این صفات را از خدا نفی کرد، چون قرآن خدا را به آنها توصیف کرده است و از سوی دیگر، حمل این اوصاف بر ظاهر آن غلط است و نمی توان آن را برای خدا اثبات کرد، زیرا عقل آن را نمی پذیرد. پس هم باید این اوصاف را برای خدای متعال ثابت دانست و هم باید به گونه ای معنا کرد که مشکل جسمانیت حق تعالی پیش نیاید. بر این اساس، آن دو به تأویل این گونه آیات دست زده اند و «ید» را به قدرت، «عین و سمع» را به علم و معرفت، «عرش» را به سلطه و... تأویل کرده اند.

البته سید مرتضی در ارائه این دیدگاه به یقین تحت تأثیر بیان امامان معصوم : بوده است. در گزارشی از امام صادق ۷ درباره استوای خداوند بر عرش نقل شده است که امام فرموده اند: «ما وجود عرش را تصدیق می کنیم ... ، ولی آن را موجودی جسمانی و محدود نمی دانیم...، زیرا در این صورت عرش حامل خداوند و خداوند نیازمند به آن خواهد بود؛ در حالی که خداوند بی نیاز مطلق و عرش نیازمند به اوست». در این روایت به آیه: «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»: عرش او همه آسمانها و زمین را فرا گرفته است (بقره: ۲۵۵) استدلال شده و گفته می شود که نمی توان مراد از عرش را معنای ظاهری آن دانست، بلکه باید معنایی کنایی برای آن که همان علم، قدرت و تدبیر فراگیر خداوند است، در نظر گرفت؛ یعنی مرتبه ای از وجود ماسوی الله و حاکم بر جهان که خداوند به واسطه آن جهان را تدبیر می کند





(صدوق، بی تا: ۲۴۸؛ کلینی، ۱۳۸، ج ۱: ۱۲۹-۱۳۳). سید مرتضی در اثبات صفات ثبوتی برای خداوند بر این باور است که در صورتی می توان صفتی ثبوتی را برای خدا ثابت کرد که مستلزم ثبوت صفات سلبی - به ویژه جسمانیت - برای خدا نباشد، و گرنه چنین صفتی جایز نیست. بر این اساس، حمل صفات خبری چون مستلزم اثبات جسمانیت برای خدا و یا اثبات صفتی است که مستلزم جسمانیت خداوند است جایز نیست (علم الهدی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۲۹۵ و ۳۷۳). او بر همین اساس، «ید» در آیه ۶۴ سوره مائده را به نعمت و قدرت (علم الهدی، ۱۳۲۵: ۹۱-۹۲) و استوای بر عرش در آیه ۵ سوره طه را به استیلائی الهی بر عالم معنا کرده است (علم الهدی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۲۸۱). موارد دیگری مانند «وجه»، «سمع» و... نیز در کلام سید مرتضی تأویل شده است.

قاضی عبدالجبار در تفسیر صفات باری تعالی تنزیهی است و حمل هرگونه صفتی را که با تنزیه معارض باشد و یا لازمه چنین حملی نفی تنزیه باشد را بر خدا جایز نمی داند. او لازمه حمل صفات خبری بر خداوند را نفی تنزیه باری تعالی و اثبات تجسیم برای او دانسته است. از این رو، معتقد است نمی توان به ظاهر آیاتی که این دسته از صفات را به خدا نسبت می دهد تمسک کرد، بلکه باید مضمون این آیات را به معنای ای که با مفهوم تنزیه سازگار باشد تأویل کرد؛ مانند تأویل «استوا» بر «استیلا» (همان: ۲۱۳). در نگاه قاضی عبدالجبار، ثبوت صفتی برای خدا بر ضد آن دلالت دارد. بنابراین، اگر ما برای خداوند صفاتی چون تجرد، قدیم، قادر و... را اثبات کردیم، هرگونه صفتی که در تعارض با صفات ثبوتی خداوند باشد از او منتفی خواهد بود. به باور قاضی عبدالجبار صحت صفت سمع برای خداوند بر اصل توحید و عدل متوقف است. او توحید و عدل را اصل، و سمع را فرع بر آن دانسته است، زیرا علم به صحت سمع، متوقف بر علم به قدیم، عادل، حکیم و... است و تا ندانیم خداوند متعال غنی است، نمی توانیم علم به عدالت او پیدا کنیم و تا علم به جسم نبودن او پیدا نکنیم، نمی توانیم از بی نیازی او آگاهی شویم (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۲۲۶). وی در استدلالی دیگر می گوید: خداوند متصف به صفات جواهر و اعراض نمی شود و اساس این سخن به نفی جسمیت بر می گردد؛ مثل صفت وجه که لازمه انتساب به خداوند، مکان داری خداست و لازمه مکان داری خدا حدوث خداوند است، زیرا هر موجود مکان داری حادث است، پس لازمه اثبات وجه به معنای ظاهری اش برای خدا حدوث خداست، در حالی که قدیم بودن خداوند به اثبات رسیده است (قاضی عبدالجبار، بی تا: ۱۹۸؛ همو، ۱۴۲۲: ۹۴-۱۰۴).

بنابراین، هم قاضی عبدالجبار و هم سید مرتضی در به تأویل بردن صفات خبری

هم عقیده‌اند، اما آن دو در روش با یکدیگر اختلاف نظر دارند. سید در بررسی این مسئله با در پیش گرفتن روش کلامی صرف، به تنزیه خداوند پرداخته است، اما قاضی عبدالجبار شیوه‌ای کلامی - فلسفی دارد؛ دیگر اینکه سید دلالت ظاهری و تصدیقی آیات را برای فهم آیات خبری ضروری می‌داند، در حالی که قاضی عبدالجبار فهم عقل را در درک معنای متن کافی می‌داند. از این رو، همانند اسلاف خود عقل را بر نقل مقدم می‌دارد و با عقل صرف به تأویل آیات درباره صفات خبری می‌پردازد و در مواردی بدون وجود قرینه‌ای برای اثبات تنزیه حق تعالی، به تأویل آیات دست زده است که این به نظر سید مرتضی خالی از اشکال نیست.

### آلام و شرور

یکی از زیر شاخه‌های بحث حسن و قبح عقلی، بحث قدرت و توانایی خدا بر خلق آلام و شرور است که نظر متکلمان بسیاری از جمله اشاعره، معتزله و امامیه را به خود مشغول ساخته است. از آنجا که آلام و شرور قبیح‌اند و فعل قبیح نیز قبیح است، اگر بگوییم که خداوند بر فعل آلام و شرور قادر است، این پرسش مطرح می‌شود که آیا از خدا قبیح صادر می‌شود؟ اشاعره در انتساب قبايح به خدا مشکلی ندارند، زیرا در نگاه آنان حسن و قبحی جز آنچه شارع حسن و قبیح بداند وجود ندارد. جز در برخی موارد که گفته‌اند در عین آنکه صدور آن بر خداوند جایز است، خداوند آن را انجام نمی‌دهد، اما معتزله و امامیه در این باره به تفصیل قائل‌اند.

### آلام

به باور قاضی عبدالجبار آلام نیز مانند دیگر افعال می‌تواند دو وجه داشته باشد که به وجهی حسن و به وجهی دیگر قبیح است. او حسن و قبح اشیا را «بالوجه والاعتبارات» می‌داند و اینکه صدور آن از فاعل، هیچ دخالتی در حسن و قبح اشیا نمی‌تواند داشته باشد. در مسئله آلام هیچ فرقی نمی‌کند که از چه فاعلی (خدا یا غیر خدا) صادر شده باشد. اگر به وجه قبیح آن صادر شود، قبیح خواهد بود و اگر بر وجه حسن آن صادر شود، حسن خواهد بود؛ هر چند فاعل آن خدا نباشد. وی درباره الم (درد و رنج) می‌گوید: «ان الالم یحسن اذا کان فیه نفع او دفع ضرر اعظم منه او استحقاق او الظن للاحد الوجهین المتقدمین» (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱۳: ۲۳۰). بر این اساس، آلامی که دارای یکی از چهار ویژگی زیر باشد، حسن خواهد





بود: ۱. الم نافع باشد (در مقابل الم، نفعی به انسان برسد)؛ ۲. الم دافع (در مقابل الم، ضرر بزرگ تری از انسان دفع شود)؛ ۳. الم استحقاقی (انسان مستحق آن باشد)؛ ۴. آلمی که به ظنّ نفع یا به ظنّ دفع ضرر بزرگتر باشد.

سید مرتضی نیز درباره حُسن آلام می گوید «ووجه حُسن فعل ذلك في الدنيا أنه يتضمن اعتباراً يخرج به من أن يكون عبثاً و عوضاً يخرج به من أن يكون ظلماً... ولا بد من اجتماع هذين الوجهين» (علم الهدی، ۱۳۸۷: ۱۱۱) بنابراین، وی حُسن آلام را بر دو شرط «عبث نبودن» و «ظلم نبودن» آن مبتنی دانسته است. این کلام سید مرتضی کلی است و نیازی به توضیح ندارد، چون هر کجا وجود الم ظلم باشد، قبیح خواهد بود و از خداوند صادر نخواهد شد، ولی قاضی عبدالجبار سرانجام کلامش را همانند سید تفسیر می کند و گویا می خواهد بگوید آلام در صورتی که ظلم و عبث نباشد، حسن است و تمامی چهار صورتی را که بیان کرده، به این دو اصل بر می گرداند و می گوید: «لأنه متى حصل نفع يوفى عليه او دفع ضرر اعظم منه خرج عن كونه ظلماً و عبثاً و كذلك اذا كان مستحقاً و كذلك عند الظنّ» (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۱۳: ۳۱۷)، اما به ناچار توضیح می دهد که از چهار ویژگی ای که موجب حسن آلام و اسقام می شود، تنها دو مورد آن درباره خداوند صحیح است؛ ۱. ضرر نافع باشد و در حقیقت خدا به بنده ای آلمی وارد می کند تا نفعی بزرگ تر به او برسد؛ ۲. ضرر استحقاقی باشد و در حقیقت خداوند بخواد بنده گناهکاری را مجازات کند.

اما دو مورد دیگر، یعنی صدور الم برای دفع ضرر بزرگ تر بر خدا جایز نیست، زیرا او قادر مطلق است و می تواند ضرر را از بنده دفع کند، بدون آنکه ضرری به بنده برسد. البته این مورد درباره بندگان مصداق دارد و گاهی بنده اگر بخواد نفعی بزرگ تر به دیگری برساند، به ناچار به او آسیبی جزئی تر می رساند؛ مانند پزشک جراح و پاره کردن شکم بیمار. همچنین صدور آلم به ظنّ دفع ضرر و نیز به ظنّ رساندن نفع نیز از خدا جایز نیست، زیرا خداوند به همه چیز آگاه است و اگر چیزی از او صادر شود، به یقین از روی علم است، زیرا علم از صفات ذاتی پروردگار است، ولی این امر نیز درباره بندگان کاملاً مصداق دارد. بنابراین، گرچه قاضی عبدالجبار و سید مرتضی درباره آلام و اسقام و صدور آنها با یکدیگر هم عقیده اند، اما در نحوه تبیین مسئله متفاوت عمل کرده اند؛ یعنی سید در این زمینه بر مشرب امامیه نگاشته است؛ چنان که علامه حلی ۱ فرموده است: امامیه معتقدند دردی که خدا به انسان وارد می کند یا انتقامی است که عوض ندارد و یا درد ابتدایی است که به دو

شرط از خداوند نیکو است: نخست اینکه درد برای دردمند مصلحت داشته باشد و دیگر اینکه خداوند در مقابل آن عوض بیشتری به دردمند بدهد. اگر این دو ویژگی نباشد، ظلم خواهد بود و خداوند ظلم نمی کند (علامه حلی، ۱۴۲۱: ۱۳۷).<sup>۱</sup>

## شُرور

پیش تر گفته شد که شَرّ قبیح است و صدور قبیح از خداوند امکان وقوعی ندارد. حال پرسش این است که منشأ و خالق شروری مانند سیل، زلزله و... چه کسی است؟ آیا این همه شرور در عالم، خالقی جز پروردگار دارند؟ پاسخ قاضی عبدالجبار به این پرسش می دهد آن است که «لم یجز أن یقال أنه تعالی یفعل الشر»: درست نیست که بگوییم خدا فاعل شر است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۴: ۱۷۹). در نگاه قاضی عبدالجبار آنچه مثل فقر، مرض، مصیبت و... از خدا بر مؤمنان وارد می شود، شبیه مضار قبیح، نه ظلم است و نه عبث، ولی انسان هایی که قوه درکشان پایین است خیال می کنند که شرور از سوی خداوند است و خداوند همان گونه که خالق خیر است، خالق شر نیز هست و حال آنکه چنین نیست. وی در تحلیل بیانش می گوید اگر مرادتان از شرور همان بیماری ها و مصیبت ها باشد که به یقین فاعل آن خداوند است و ما اساساً آنها را شَرّ نمی دانیم، ولی اگر مرادتان ناصواب ها و معاصی است که از انسان ها صادر می شود، نه خداوند. بنابراین، شَرّ به خدا نسبت داده نمی شود و آنچه از خدا صادر می شود شَرّ نیست. او در پاسخ به این پرسش که با وجود اینکه ابلیس شَرّ است پس چرا خدا او را خلق کرده است، به گونه ای شریعت ابلیس را به خود او برمی گرداند و آن را مانند شیاطین انسی می داند که انسان ها را به معصیت خدا فرا می خواند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۴: ۱۷۷). او در حقیقت، جسم ابلیس را که مخلوق خداست شَرّ نمی داند و معتقد است آنچه از ابلیس شَرّ می نماید افعال ابلیس است که ربطی به خدا ندارد (همان: ۱۸۰). آن گونه که از کلام قاضی عبدالجبار در این بخش بر می آید او می خواهد ربط معلول به علت العلل را دست کم در برخی موارد قطع کند، از این رو، شرور را مستقیم به خود ابلیس مستند می کند و برای خدا در آن هیچ گونه دخلی نمی بیند. این امر درباره افعال بندگان نیز صادق است. او افعال بندگان را به دو بخش خیرات و شرور تقسیم

۱۳۳



نظر

اعتزال گرای سید مرتضی: بردسی و نقد

۱. «ذهب الامامیه الی أنّ الالم الذی یفعله الله تعالی بالعبد اما أن یکون علی وجه الانتقام والعقوبه... ولا عوض فیہ واما ان یکون علی وجه الابتدا و انما یحسن فعله من الله تعالی بشرطین احدهما ان یشتمل علی مصلحه ما للمتالم او لغیره والثانی أن یکون فی مقابله عوض للمتالم یرید علی الالم و الالزم الظلم والجور من الله علی عبیده».



می‌کند و چون از سویی، انسان را مختار و از سوی دیگر، خدا را میرا از خلق شرور می‌داند، شرور صادر شده از بندگان را به خود آنان منتسب می‌داند. بر این اساس، به تفویض روی آورده و برای خدا در افعال بندگان هیچ دخالتی نمی‌بیند.

شعار متکلمان شیعه و به‌ویژه سید مرتضی درباره افعال بندگان «لا جبر ولا تفویض بل امرٌ بین الامرین» (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۸) است که متن کلام معصوم است. وی در تبیین افعال بندگان با الهام از روایت امام صادق ۷ که می‌فرماید: «ان افعال العباد مخلوقه خلق تقدیر لاخلق تکوین امرٌ بین الامرین لاجبر ولا تفویض»، بر این باور است که افعال بندگان به خلق تقدیری و نه خلق تکوینی مخلوق خداوند هستند. سید مرتضی تفویض را به دو دلیل باطل می‌داند: اول اینکه اگر خداوند به بندگان قدرت نداده بود و با در اختیار نهادن ابزار زمینه انجام افعال را برای آنها فراهم نساخته بود، نمی‌توانستند آن را انجام دهند. بنابراین، چون با نفی جبر گمان می‌شد بندگان مستقل و غیر محتاج‌اند، امام ۷ تفویض را نیز نفی کرده‌اند؛ دوم آنکه مراد از نفی تفویض این است که بازشناسی افعال حسن از قبیح و واجب از مستحب به خود بندگان واگذار نشده است، بلکه این امر به خود خداوند واگذار شده است (علم‌الهدی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۱۳۵-۱۳۸).

پس سید مرتضی نه جبری و نه تفویضی است، بلکه به نظریه امرٌ بین الامرین باور دارد.

به نظر می‌رسد مهم‌ترین موضوعی که متکلمان مسلمان را به گرایش به این دیدگاه واداشته، این است که اگر بپذیریم که خدا در افعال بندگان مؤثر است، باید قبیحی را که از آنان صادر می‌شود به او نسبت دهیم و انتساب قبیح به خدا درست نیست. از این رو، برای حل این مشکل برخی به طور کلی افعال عباد را از خداوند نفی کرده، تفویضی شده‌اند و برخی دیگر بی‌هیچ مشکلی شرور را به خداوند نسبت داده‌اند و به طور کلی فاعلی در عالم جز خدا نمی‌شناسند (نک: خطیبی و دیگران، ۱۳۸۵: ۲۰۲). پس وجود معلول همواره به علت اولی خویش وابسته است و معقول نیست که حتی در یک مورد معلولی تصور شود که ارتباط با علت العلل نداشته باشد. معتزله این رابطه را دست‌کم در برخی از موارد منکرند و می‌پندارند که علل و اسباب در تأثیرگذاری کاملاً مستقل‌اند.

## شفاعت

در اصل شفاعت مورد اتفاق همه مسلمانان از جمله معتزله اتفاق نظر دارند، اما اختلافی که میان قاضی عبدالجبار به تبع معتزله و سید مرتضی به تبع امامیه هست، این است که قاضی



عبدالجبار شفاعت را تنها برای مؤمنان می‌داند و معتقد است با شفاعت پیامبر ۹ درجه مؤمن بالا می‌رود (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۴۶۴)، ولی سید مرتضی بر این باور است که شفاعت برای گناه کاران است و مقام گناه کار را ترفیع می‌بخشد. در حقیقت، شفاعت گناه کار را با نوعی اراده تکوینی شست و شو داده، او را برای مغفرت آماده می‌سازد؛ چنان‌که در حدیثی از پیامبر ۹ می‌خوانیم: «أعددتُ شفاعتی لأهل الكبائر من امتی» (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۵۰-۱۵۱).

### احباط و تکفیر

احباط از ریشه «حَبَطَ» در لغت به معنای باطل کردن و فاسد کردن است و در اصطلاح متکلمان به باطل کردن ثواب‌ها و طاعت‌های پیشین با گناهان بعدی و یا اسقاط طاعت‌ها و ثواب‌های کم با گناهان بسیار اطلاق می‌شود. تکفیر نیز از ریشه «کَفَّرَ» در لغت به معنای پوشاندن و سرپوش گذاشتن و در اصطلاح، به پوشش دادن گناهان پیشین با ثواب‌های بعدی و یا پنهان کردن گناهان بعدی با ثواب‌های پیشین اطلاق می‌گردد. تکفیر را می‌توان به از میان بردن گناهان کم به وسیله ثواب‌های بسیار نیز معنا کرد. در این زمینه دو اصطلاح دیگر با عنوان «موافات» به معنای باقی ماندن مکلف بر ایمان خودش تا آخر عمر و «موازنه» به معنای هموزن کردن و مقایسه کردن افعال و اعمال خوب و بد به کار می‌رود. به نظر قاضی عبدالجبار، ثواب تعظیم است و عقاب اهانت و تحقیر؛ ثواب و عقاب دائمی‌اند و با ضد خودشان جمع نمی‌شوند؛ مستحق ثواب پیوسته استحقاق لذت و ثواب را دارد؛ همچنان‌که مستحق عقاب استحقاق الم دائمی را دارد. از این رو، انسان در اعمالش یا مثبت است و یا معاقب و در یک زمان، نمی‌تواند هم مثبت و هم معاقب باشد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۲۶۵)، زیرا او ثواب و عقاب را دو ضدی می‌داند که قابل جمع نیستند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۶۲۶). بر این اساس، او در مقایسه ثواب و عقاب یا طاعت و معصیت، چهار فرض را مطرح می‌کند و اصل اعتقاد به احباط و تکفیر را به اثبات می‌رساند. او در تبیین چهار حالت مکلف گفته است: ۱. تنها مستحق ثواب باشد؛ ۲. تنها مستحق عقاب باشد؛ ۳. نه مستحق ثواب و نه مستحق عقاب باشد؛ ۴. هم مستحق ثواب و هم مستحق عقاب باشد.

گفته شد قسم سوم و چهارم در نظر قاضی عبدالجبار امکان ندارد، اما قسم اول دو مصداق دارد: الف) شخصی که تمام اعمالش نیک است و هیچ فعل بدی انجام نداده است؛ مانند انبیا و اولیا؛ ب) شخصی که گناهی نیز دارد، اما طاعت‌هایش بیش از گناهان اوست





که مصداق تکفیر است. در فرض دوم نیز دو نوع مصداق وجود دارد: ۱. شخصی که تمام اعمالش شرارت و بدی است؛ مانند: ظالمان و جباران؛ ۲. شخصی که بدی‌هایش بر نیکویی‌اش غالب آید که مصداق احباط خواهد بود. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۶۲۵). وی افزون بر دلیل عقل، برای اثبات مدعای خود به دلیل نقلی نیز متوصل شده است. از جمله دلایل نقلی او تمسک به آیات شریفه «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِنُ السَّيِّئَاتِ» (هود: ۱۱۴)؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى» (بقره: ۲۶۴) و «لَسُنُّ أَسْرَكَتٍ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكُمْ وَلَكِنَّكُمْ مِنْ الْخَاسِرِينَ» (زمر: ۶۵) است که ظاهر آنها بر تکفیر و احباط دلالت می‌کند.

سید مرتضی این سخن قاضی عبدالجبار را قبول ندارد. وی پس ارائه تعریفی مانند تعریف قاضی عبدالجبار برای احباط و تکفیر، در پاسخ به این پرسش که آیا چیزی هست که ثواب و عقاب را از میان ببرد یا نه، می‌گوید: از نظر ما بعد از ثبوت ثواب هیچ چیز آن را از بین نمی‌برد و عقاب بعد از ثبوت، تنها به واسطه عفو از سوی مالک عفو برداشته می‌شود.

سید مرتضی دو دلیل عقلی بر تحابط را نقد و بررسی کرده است. وی در تمسک به دلایل نقلی به سود تحابط آیاتی مانند: (هود: ۱۱۴؛ بقره: ۲۶۴؛ حجرات: ۲؛ زمر: ۶۵) می‌گوید اگر مقتضای این آیات نفی آن چیزی باشد که ما گفتیم، به دلیل مخالفت با دلایل عقلی، باید آنها را به تأویل برد و بر خلاف ظاهر حمل کرد، ولی اساساً ظاهر این آیات، احباط متعلق به اعمال است، نه جزای اعمال و چون معتقدان به تحابط و معتزله، به تحابط بین جزای اعمال باور دارند نمی‌توانند به این آیات استشهاد کنند. وی در تعریف احباط عمل می‌نویسد: عمل به گونه‌ای انجام شود که نفعی برای ما نداشته باشد؛ مثلاً اگر قرار باشد کسی جسمی را برای شخصی از مکانی به مکان معینی ببرد، ولی به آنجا نبرد، مستحق عوض نیست و گفته می‌شود «أَحْبَطَ عَمَلُكُمْ». در این موارد فرد چنان نیست که مستحق عوض شده باشد و آن‌گاه آن را از میان ببرد. بنابراین، آیات یادشده نه تنها شاهد گفته آنان نیست که به اثبات مدعای ما نزدیک‌تر است. سید مرتضی ضمن بیان برخی تأویل‌ها یادآور می‌شود که اگر بتوانیم بدون عدول از ظاهر آیات آن را تأویل کنیم، در تمسک به آنها از معتزله سزاوارتریم (نک: علم‌الهدی، ۱۳۷۰: ۳۰۲-۳۲۱؛ همو، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۴۷-۱۴۹؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۷). بنابراین، اگر کسی میان طاعت و معصیت جمع کند، برای طاعت، استحقاق ثواب و برای معصیت، استحقاق عقاب دارد. در این صورت، این پرسش مطرح می‌شود که کدام یک از این دو مقدم خواهد بود؟ سید مرتضی بر این باور است که عقاب مقدم خواهد بود. او افزون بر

تمسک به اجماع به سود مدعای خود چنین استدلال می‌کند که عقاب منقطع است. از این رو، ممکن نیست ثواب که دائمی است بر آن مقدم شود، چون در این صورت، نوبت به عقاب نخواهد رسید (علم‌الهدی، ۱۳۸۷: ۱۴۹-۱۵۰).

## معجزه

قاضی عبدالجبار معجزه را عملی دانسته است که بر صدق مدعی نبوت دلالت می‌کند و معجزه‌کننده را کسی می‌داند که ناتوان‌کننده دیگری است. وی ارتباط این واژه با معنای لغوی لفظ معجزه را در این می‌داند که مردم از آوردن مثل آن عاجزند؛ گویی که این پدیده آنها را عاجز کرده است (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۵۶۸). او همین مطلب را با توضیح بیشتری در کتاب دیگرش المغنی نیز بیان کرده است (عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱۵: ۱۹۷). اوصاف و شرایط معجزه در نظر وی عبارتند از: ۱. از جانب مدعی نبوت باشد؛ ۲. پس از ادعای نبوت ظاهر شود. بنابراین، تقدیم معجزه که از آن به «ارهاصات الانبیا» یاد می‌شود، بر دعوی نبوت جایز نیست؛ هر چند برخی از متکلمان آن را مجاز دانسته‌اند؛ ۳. با دعوی نبی مطالبق باشد؛ ۴. خارق العاده باشد (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۵۶۹). او معجزه را به دو دسته کلی تقسیم کرده است: یکی آنچه تحت قدرت بشر نیست؛ مثل احیای مرده و دیگری آنچه جنس آن تحت قدرت بشر قرار می‌گیرد؛ مثل جابه‌جا کردن کوه و... (همان: ۵۶۹). قاضی عبدالجبار این عقیده معتزله را که معجزه هرگاه مطابق دعوی نباشد، بر تکذیب دلالت می‌کند قبول ندارد (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۵۷۰).

سید مرتضی در تعریف معجزه به اوصافی مانند: خارق عادت بودن، مطابق دعوی نبوت بودن، متعذر بودن برای مردم، فعل خدا بودن اشاره می‌کند که در این صورت، معجزه بر صدق نبی دلالت می‌کند (طوسی، ۱۳۸۵: ۱۳). وی معجزه را برای ائمه نیز ممکن می‌داند و بلکه بر این باور است که در مواردی معجزه بر ائمه نیز واجب است. به ادعای وی معجزه حتی برای مؤمنان و صالحان نیز ممکن است. به باور سید مرتضی معجزه برای اثبات ادعا ارائه می‌گردد و در صورتی ادعا را ثابت می‌کند که با آن مطالبق باشد. اما اگر مطالبق نباشد، دلیلی بر کذب مدعی است. بنابراین، فرقی ندارد که آن ادعا چه باشد؛ ممکن است ادعای امامت باشد یا فضل داشتن بر دیگران. دلیل سید مرتضی بر این مدعا آن است که انجام معجزه به دست امام یا هر فرد صالحی، نه خود قبیح است و مفسده‌ای در پی دارد و نه از اموری است که لزوماً وجه قبیحی همراه آن باشد، زیرا به باور ما نه کذب است و نه ظلم و





نه وجهی از وجوه قیح به آن اختصاص یافته است. بر این اساس، کسی که مدعی امامت و یا شایستگی خاصی است باید بتواند ادعای خود را اثبات کند (علم‌الهدی، ۱۳۷۰: ۳۳۲). وی در پاسخ به این اشکال که اگر معجزه ویژه پیامبر نیست، باید هریک از ائمه: به دلیل ادعای امامت دارای معجزه باشند؛ در حالی که شما وجوب معجزه برای همه آنان را ثابت نمی‌دانید؟ می‌گوید: دیدگاه مشهور میان معتقدان به جواز معجزه برای ائمه آن است که اولاً، هیچ‌یک از آنان بدون معجزه نیستند؛ و ثانیاً، بر فرض پذیرش معجزه‌نداشتن برخی از ائمه، این امر به منزله نفی امامت نیست، زیرا نص پیامبر بر امامت فردی، جانشین معجزه در اثبات امامت وی خواهد بود (همان: ۳۳۵). سید مرتضی در ادامه می‌گوید نظر و تأمل در معجزه کسی که با ادعای امامت اظهار معجزه می‌کند، لازم است؛ همان‌گونه که دقت نظر در معجزه پیامبر نیز لازم و ضروری است، زیرا برای ما در علم به امامت امام مصالح دینی وجود دارد. او همچنین در پاسخ به این ایراد که اگر معجزه، خاص پیامبر نیست، باید انجام دادن معجزه را به دست کافری که در پی اثبات صدق مدعایش در بعضی اخبار است جایز دانست، می‌گوید: انجام معجزه به دست کافر روا نیست، زیرا معجزه بیانگر علو منزلت در دین است و چون کافر بهره‌ای از دین ندارد، انجام معجزه از او امکان ندارد. وی با همین ملاک، انجام دادن معجزه را برای فاسق نیز جایز نمی‌داند (همان: ۳۳۶-۳۳۷).

مهم‌ترین تفاوت دیدگاه سید مرتضی با قاضی عبدالجبار درباره معجزه در این است که سید معجزه را امر خارق العاده‌ای می‌داند که به‌طور کلی برای اثبات هرگونه ادعایی اعم از نبوت، امامت و یا فضیلت انجام می‌شود (علم‌الهدی، ۱۳۷۰: ۳۳۲) و مراد از آن نه به عجز در آوردن مخاطب، معنای لغوی معجزه نیست، بلکه به منظور ابراز صداقت مدعی ارائه می‌شود (نک: طوسی، ۱۳۸۵: ۳۱۵)، ولی نزد قاضی عبدالجبار معجزه تنها برای اثبات ادعای نبوت انجام می‌شود. بر این اساس، تنها پیامبران معجزه دارند. در مقابل، سید معجزه را ویژه انبیا نمی‌داند و معتقد است افزون بر انبیا، امامان و صالحان نیز می‌توانند معجزه داشته باشند (علم‌الهدی، ۱۳۷۰: ۳۳۲-۳۳۷). البته برخی بر سید مرتضی اشکال کرده‌اند که به باور او معجزات از لحاظ جنس مقدور بشر است؛ متکلمان اشعری نیز این ایراد را بر دیدگاه قاضی عبدالجبار به‌طور خاص و بر معتزله به‌طور عام وارد کرده و گفته‌اند این نظر موهم این معناست که معجزه به دقت نظر و حیل و تدبیر و علم خاص نبی بستگی دارد (باقلانی، ۱۹۶۵: ۶۶).

## کرامت

دیدگاه سید مرتضی با قاضی عبدالجبار درباره کرامت نیز متفاوت است؛ همان‌گونه که گذشت سید امکان کرامت را برای صالحان و مؤمنان ناممکن نمی‌داند و ضمن اثبات آن برای اولیای الهی میان معجزه و کرامت تفاوت قائل است. کرامت در بیان مشهور همان افعال خارق عادت است که ائمه و اولیای الهی در اثبات صدق مدعیانشان انجام می‌دهند. بر اساس این تعریف، کرامت مقرون به تحدی نیست و اگر تحدی شرط نباشد، بدان معناست که امکان معارضه با آن هست. بنابراین، تفاوتی جدی میان معجزات صادر از پیامبر و کرامت‌های صادر از امامان<sup>۱</sup> وجود خواهد داشت. با توجه به اینکه سید در الذخیره معجزه را افزون بر پیامبران برای ائمه<sup>۲</sup>، صالحان و مؤمنان نیز جایز می‌داند، در نگاه نخست به نظر می‌رسد که او تفاوتی میان کرامت و معجزه قائل نیست، ولی با بررسی آثار دیگر او به‌ویژه الحدود والحقایق درمی‌یابیم که وی معجزه و کرامت را متفاوت از هم می‌داند و مقرون بودن به تحدی را شاخصه اصلی معجزه برمی‌شمارد. وی باور دارد که اگر امر خارق عادت همراه با تحدی نبود، یا ارهاص<sup>۱</sup> است و یا کرامت (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۲۷۲-۲۸۳). در مقابل قاضی عبدالجبار ماهیت کرامت و معجزه را یکی می‌داند و با هر نوع کرامتی جدای از آنچه برای انبیا اتفاق می‌افتد مخالف است؛ بدین معنا که معتقد است هر کس کرامتی دارد باید که پیامبر باشد (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱۵: ۲۲۳). وی می‌گوید اگر کرامت جایز بود، باید برای صحابه و مثلاً حضرت علی<sup>۷</sup> در جنگ با معاویه روی می‌داد! از آنجا که دلایل مدعیان کرامت بر نقل استوار است، وی آنها را بی‌ارزش دانسته، بر این باور است که چون اساساً کرامت نقض عادت است، چیزی جز معجزه نمی‌تواند باشد و اگر بگویند کرامت مرتبه پایین‌تری از معجزه است، می‌گوییم خرق عادت کوچک و بزرگ ندارد (همان، ج ۲۴۱: ۱۵).

در نقد کلام قاضی عبدالجبار می‌توان گفت قرآن برای برخی اولیای الهی کرامت‌هایی نقل کرده است، در حالی که آنان پیامبر نبودند؛ برای مثال، قرآن کریم از فرزنددار شدن معجزه‌گونه مریم (س) و به بار نشستن نخل بی‌ثمر برای تأمین نیاز او خبر داده است (مریم: ۱۶-۲۶). بر اساس تعریف قاضی عبدالجبار که معجزه را همراه با تحدی می‌داند و چون در این داستان

۱. با «ارهاص» شالوده نبوت بی‌ریزی می‌شود.





تحدی در کار نبود، نمی توان آن را معجزه دانست. بنابراین، ماجرای فراهم شدن رزق برای مریم در محراب عبادت<sup>۱</sup> و داستان اقدام یکی از یاران سلیمان به آوردن تخت ملکه سبا در یک آن<sup>۲</sup> و... را نمی توان از کرامت های اولیای الهی دانست. از همین رو، بیشتر متکلمان امامیه، همانند سید مرتضی وقوع کرامت برای اولیای الهی را پذیرفته اند (برای نمونه، نک: طوسی، ۱۳۶۵: ۲۱۴؛ مفید، بی تا: ۳۱۶).

بر این اساس، نقد قاضی عبدالجبار بر امامیه که چرا کرامت ها را برای ائمه : پذیرفته اند، ناصواب است. وی با طرح پرسشی در این باره به تبیین اختلاف خود با امامیه پرداخته، می گوید: اختلاف ما با آنان در این است که آیا چنین امامی وجود دارد یا نه؟ (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۱۵: ۲۱۸).

## اعجاز قرآن

سید مرتضی درباره اعجاز قرآن به نظریه صرفه معتقد است و آن را بر سه وجه می داند و می گوید: این صرفه یا به سلب قدرت معارضان است یا به سلب دواعی آنها و یا به سلب علمومی که با آن معارضه صورت می گیرد (بهرانی، ۱۳۶۴: ۱۳۲). سید مرتضی چنین استدلال می کند که اگر فصاحت قرآن، خارق عادت بود، می بایست بین قرآن و افصح کلام عرب تفاوت بسیار باشد، ولی چنین نیست (طوسی، ۱۳۸۵: ۳۳۴).

قاضی عبدالجبار نیز به اعجاز قرآن معتقد است و آن را به ناتوانی عرب در هموردی با قرآن می داند و بر خلاف سید مرتضی که به نظریه صرفه در اعجاز قرآن معتقد است، بر این باور است که دیدگاه صرفه با ظاهر آیات قرآن سازگار نیست، بلکه اعجاز قرآن بدین معناست که عرب از هموردی منع نشده است، بلکه توان هموردی با قرآن را ندارد (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۳۹۵-۳۹۶). او در پاسخ به این پرسش که چرا ادعا می کنید که عرب هموردی با قرآن نکرده است، می گوید: اولاً، اگر عرب هموردی داشت، خبر آن به ما می رسید؛ و ثانیاً، اگر عرب توانایی هموردی با قرآن را داشت، برای مقابله با اسلام شمشیر

۱. «فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّا لَنَافِلُ لَهُ بُرُوقٌ مِّنْ سِمْاءٍ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (آل عمران: ۳۶ و ۳۷).

۲. «قال: يا أيها الملأأ أياكم يا نبينى يعرضها قبل أن يا تونى مسلمين» قال الذى عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك» (نمل: ۳۸).

نمی کشید و در مقابله با اسلام جنگ نمی کرد، زیرا هیچ عاقلی مسیر دشوار را بر مسیر آسان بر نمی گزیند (همان: ۳۹۶-۳۹۷).

## منزلة بين المنزلتين

یکی از اصول مهم معتزله، «منزلة بين المنزلتين» است و بر اساس گفته شیخ مفید اعتقاد به این اصل تنها ملاک معتزلی بودن است (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۳۴) و اگر کسی به این اصل که یکی از اصول پنج گانه معتزله است اعتقاد نداشته باشد معتزلی نامیده نمی شود (خیاط، بی تا: ۱۲۶). این اصل آن گونه که قاضی عبدالجبار توضیح می دهد، بدین معناست که به طور کلی مکلف از دو حال خارج نیست: یا مستحق ثواب الهی در حد اعلی است که به یقین از اولیای الهی است؛ چه از ملائکه مقرب باشد و یا از انبیای عظام؛ یا اینکه مستحق ثواب در درجه پایین تری است که در این صورت از مؤمنان راستین خواهد بود؛ و یا اینکه مستحق عقاب است که اگر این استحقاق در حد بالا وجود داشته باشد، از کافران و دشمنان خدا خواهد بود و اگر مستحق درجه پایین تری از عقاب باشد، فاسق نامیده می شود. به هر حال، میان متکلمان اختلاف است که آیا جایگاه فاسقان جایگاهی غیر از جایگاه کافران و مؤمنان است یا نه؟ و اساساً آیا به فاسق، اسم مؤمن اطلاق می شود یا کافر؟ برخی مانند مرجئه بر این باورند که چنین فردی مؤمن است، زیرا به باور آنان عمل در ایمان شخص دخیل نیست. برخی همچون خوارج به کفر آنان حکم کرده اند. در این میان، قاضی عبدالجبار و هم فکرها او، مرتکب کبیره را به نامی دیگر نامیده و حکمی دیگر جز حکم مؤمنان و جز حکم کافران برای آنان قائل اند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۴۷۱-۴۹۹؛ نیز نک: شوقی احمد، ۱۴۲۰: ۴۳). بنابراین اصل، فاسق در منزلی میان دو منزل قرار می گیرد و در آنجا عذاب می بیند؛ هر چند عذاب او از عذاب کافران خفیف تر باشد.

سید مرتضی اساساً به اصلی با عنوان «منزلة بين المنزلتين» معتقد نیست. او ایمان را تصدیق قلبی می داند که اقرار زبانی در آن معتبر نیست. به باور او، مؤمن کسی است که خدا را می شناسد، به آنچه خداوند دانستن آن را واجب کرده شناخت دارد و به آنها اقرار داشته و تصدیق می کند. کفر نیز در نگاه او نقیض ایمان و به معنای انکار قلبی (نه زبانی) اموری است که خداوند شناخت آنها را واجب کرده است. او چنین کسی را مستحق عقاب دائم می داند و بر درستی سخن خویش، به معنای لغوی ایمان تمسک کرده است. به گفته وی، ایمان در لغت به معنای تصدیق است و افعال جوارحی ایمان نامیده نمی شوند. بر این اساس، به نظر سید جمع





میان ایمان و معصیت ممکن است و فسق نمی‌تواند واسطه میان کفر و ایمان باشد، زیرا هرگاه مؤمنی مرتکب معصیتی شود، از دو حال خارج نیست: الف) مؤمن مشتق از فعل ایمان باشد که در این صورت، پس از ارتکاب کبیره همچنان این نام بر او صادق خواهد بود و او فاعل ایمان شمرده می‌شود؛ ب) مؤمن در عرف و شرع نقل معنایی یافته باشد و در معنایی که برای آن وضع شده به کار نرود، بلکه به معنای کسی باشد که استحقاق ثواب دارد. در این صورت، باز هم نام مؤمن بر او صادق است، زیرا او مستحق ثواب است و گناه بر مبنای نفی تحابط، موجب از میان رفتن ثواب نیست (علم‌الهدی، ۱۳۸۷: ۱۶۰-۱۶۱).

### امر به معروف و نهی از منکر

امر به معروف و نهی از منکر نیز از موضوع‌های اختلافی میان سید مرتضی و قاضی عبدالجبار است. اصل وجوب امر به معروف و نهی از منکر اجماعی میان مسلمانان است (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۸۹ و ۵۰۳؛ علم‌الهدی، ۱۳۷۰: ۵۳۳). بسیاری از امامیه امر به معروف و نهی از منکر را به‌عنوان دو واجب شرعی و نه عقلی واجب می‌دانند. در مقابل بسیاری از معتزله امر به معروف و نهی از منکر را دو واجب عقلی می‌دانند. عجیب است که این دو شخصیت، هر کدام در این باره دیدگاهی را برگزیده‌اند که مخالف دیدگاه هم‌مسلمانان خودشان است. سید مرتضی بر این باور است که اگر امر به معروف و نهی از منکر در بردارنده دفع یا اجتناب از ضرری باشد، واجب عقلی است؛ زیرا دفع ضرر یا اجتناب از آن از نظر عقلی واجب است (نک: علم‌الهدی، ۱۳۷۰: ۵۵۳؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۶۲-۱۶۴) و این غیر از آن چیزی است که بیشتر امامیه به آن معتقدند و آن دو را از نظر شرعی واجب می‌دانند.

در مقابل قاضی عبدالجبار امر به معروف و نهی از منکر را واجبی شرعی می‌داند. قاضی عبدالجبار برای اثبات مدعای خود به آیات «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل‌عمران: ۱۱۰) و «يَا بَنِي إِدْمِ الصَّلَاةَ وَآمُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ» (لقمان: ۱۷) تمسک می‌جوید و این بر خلاف نظر قاطبه معتزله است.

### امامت

بحث امامت که از زیر شاخه‌های مبحث امر به معروف و نهی از منکر است، مورد اختلاف قاضی عبدالجبار و سید است. آن دو شناخت امام را واجب می‌دانند، ولی نخستین اختلاف



ایشان در تعریف مفهومی و مصداق امام است. قاضی عبدالجبار امام را کسی می‌داند که حق ولایه بر امت و تصرف در امور آنان را دارد؛ به گونه‌ای که بالای دست او دستی نباشد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۵۰۹)؛ در حالی که سید مرتضی امامت را به گونه‌ای دیگر معرفی کرده است: «الامامه ریاسة عامة فی الدین بالاصالة لا بالنیابة عن من هو فی دار التکلیف» (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۲۶۴). قاضی عبدالجبار عکس نظر سید که بر وجوب وجود امام با دو شرط «وجوب تکلیف عقلا» و «مأمون نبودن از انجام آن بدون هدایت امام» استدلال کرده (علم‌الهدی، ۱۳۷۰: ۴۰۹-۴۱۰)، معتقد است که شناخت امامت در همه حال واجب نیست و تنها هنگامی که امام خود را ظاهر کند و مردم را به خود فراخواند شناخت او واجب است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۵۰۸).

قاضی عبدالجبار در نقد این عقیده امامیه که شناخت شریعت تنها از راه امام ممکن است (نکته‌ای که از تعریف سید نیز قابل برداشت است)، می‌گوید ادله شرایع از کتاب و سنت و اجماع اهل بیت و اجماع امت شناخته شده است؛ پس نیازی به شناخت امام نیست. او این سخن امامیه را که وجود امام را لطف می‌دانند، ادعای بی‌دلیل می‌شمارد و تنها شأن امام را اجرای احکام و حدود می‌داند و بس (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۵۰۹-۵۱۰). آن گونه که از گفتار او در بحث امامت بر می‌آید، بر خلاف ادعای مشهور که او را در فقه، شافعی‌مذهب و در اصول معتزلی‌مذهب دانسته‌اند، به نظر می‌رسد او زیدی‌مسلك بوده است. از این رو، امام را کسی می‌داند که آشکارا اعلان امامت کرده، مردم را به امامت خود فراخواند (همان: ۵۰۹). نیز در موضوع تعیین امام گفته است: «اعلم أنَّ مذهبنا ان الامام بعد النبی علی بن ابی طالب، ثم الحسن ثم الحسین ثم زید بن علی ثم من سار بسیرتهم» (همان: ۵۱۴).

سید مرتضی امامت را بر اساس قائده لطف و از فروع عدل الهی دانسته، به اثبات عقلی آن پرداخته است. وی می‌گوید: «راه اثبات آن بر خلاف آنچه معتزله و همانندان ایشان می‌گویند عقل است و تنها بدان جهت ضروری است تا کسانی را که در زیربار تکلیف قرار گرفته‌اند به آنچه خیر و صلاح ایشان است نزدیک کند و آنان را از هرچه زیان‌بخش است دور نگاه دارد» (طوسی، ۱۳۸۲: ۶۹-۷۰ نیز نک: مکدموت، ۱۳۷۲: ۵۰۷). وی این استدلال را گسترش داده و ضرورت وجود امام را برای همه زمان‌ها از همین راه اثبات می‌کند. در مقابل، عبدالجبار بر آن است که ضرورت امامت، نه از طریق عقل که از طریق وحی شناخته می‌شود (عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱: ۲۴-۲۶).

مسئله «عصمت» امام نیز از دیگر موضوع‌های اختلافی میان سید و قاضی عبدالجبار



است. سید مرتضی معتقد است امام و آن که رهبر و جانشین پیامبر است، باید مانند ایشان معصوم باشد (نک: اسعدی، ۱۳۹۱: ۳۱۶)، اما قاضی عبدالجبار جز عصمت، اوصاف دیگر مانند «ورع»، «شجاعت»، «قوت قلب» و... را در حد اعلا برای امام قائل است، ولی عصمت درباره امام را نمی‌پذیرد (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۵۱۱).

### نتیجه‌گیری

به نظر ما، گرچه سید مرتضی در مهم‌ترین مسائل عقلی با معاصر معتزلی خویش، قاضی عبدالجبار در مواردی اشتراک نظر دارد، ولی این اشتراک نه از سر تأثیرپذیری او از مکتب اعتزال، بلکه از آن روست که او خود یک عالم امامی است و اساساً شیعه امامیه - چنان‌که خود او اذعان دارد - به واسطه تأثیرپذیری از ائمه اهل بیت است که گرایش به عقل و مسائل عقلی دارند. در حقیقت، راه‌یافتن مباحث عقلی به مباحث شرعی به‌عنوان یک منبع از امامان اهل بیت شروع شده است، اما اینکه او شیوه‌ای جداگانه از شیوه معمول اخباریان شیعه برگزید، به این دلیل بود که وی و استادش شیخ مفید خود را به دانش روز که مباحث عقلی و فلسفی بود مجهز کردند و شاید به همین دلیل، اتهام اعتزالی‌گری به آن بزرگان وارد شده است. به هر حال، بر اساس بیانی که از معتزلیان قدیم نقل شد و نیز بیان شیخ مفید هرگز نمی‌توان سید مرتضی را معتزلی نامید؛ چه رسد به اینکه عنوان «رئیس المعتزله» و مانند آن به وی اطلاق شود؛ همچنان که در مقاله مطرح شد، اختلاف نظرهای بسیاری که سید و قاضی عبدالجبار دارند، مهم‌ترین دلیل بر عدم تأثیرپذیری سید از قاضی عبدالجبار است.

۱۴۴



نظر

سال هجدهم، شماره ۷۶، زمستان ۱۳۹۲

## کتابنامه

\* قرآن کریم

\* نهج البلاغه

۱. ابن ابی الحدید (۱۳۵۸ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: داراحیاء الکتب العربیه.
۲. ابن المرتضی، احمد بن یحیی (۱۴۰۹ق.)، طبقات المعتزله، ط ۲، بیروت: دارالمنتظر.
۳. ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی (۱۳۷۳)، المنتظم فی تواریخ الملوک والامم، به کوشش: عطا محمد عبد القادر و دیگران، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴. ابن ندیم، ابوالفرج محمد بن اسحاق بن محمد الواروق (۱۴۱۷ق.)، الفهرست، بیروت: دار المعرفه.
۵. اسعدی، علیرضا (۱۳۹۱)، سید مرتضی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶. اشعری، ابو الحسن (۱۹۵۰م.)، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، تحقیق: محمد محیی الدین عبد الحمید، قاهره.
۷. آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۰)، غرر الحکم و درر الکلم؛ شرح جمال الدین محمد خوانساری، تحقیق: سیدجلال الدین محدث ارموی، تهران: دانشگاه تهران.
۸. باقلانی، محمد بن طیب (۱۹۶۵)، البیان عن الفرق بین المعجزات والکرامات والحیل والکهانة والسحر وال نارنجات، بیروت: جامع الحکمه.
۹. بحرانی، میثم بن علی (۱۳۶۴ق.)، قواعد المرام فی علم الکلام، ج ۲، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
۱۰. بغدادی، عبد القاهر (۱۴۰۸ق.)، الفرق بین الفرق، بیروت: دارالجیل.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، تبیین براهین اثبات خدا، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸)، تفسیر موضوعی قرآن کریم (قرآن در قرآن)، قم: مرکز نشر اسوه.
۱۳. الحائری الطهرانی، میرسیدعلی (۱۳۳۷)، مقتنیات الدرر، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۴. الحرائی الحسن بن علی (۱۴۰۴ق.)، تحف العقول، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.



١٥. حسنى زينه (١٩٧٨م)، العقل عند المعتزله، تصور العقل عند القاضى عبد الجبار، ط١، بيروت: دار الآفاق الجديده.
١٦. حُشيم، على (١٩٦٨م)، الجبائيان، طرابلس: دار مكتبة الفكر.
١٧. خطيبى كوشكك محمد و ديكران (١٣٨٥)، فرهنگ شيعه، پژوهشكده تحقيقات اسلامى قم: زمزم هدايت.
١٨. خياط، ابو الحسن (١٣٦٧)، الانتصار، قاهره: مكتبه الثقافه الدينيه.
١٩. رشاد، على اكبر (١٣٨٠)، دانشنامه امام على ٧، ج ١، تهران: مؤسسه فرهنگى دانش و انديشه معاصر.
٢٠. رضوى صوفيانى، عظيم (١٣٩٠)، «علل گرايش شيخ مفيد و سيد مرتضى به عقل گرايى اعتزالى»، پژوهشنامه تاريخ تمدن اسلامى، ش ٢.
٢١. زهدى، جار الله (١٣٦٢ق.)، ط١، المعتزله، قاهره: انتشارات نادى.
٢٢. سبحانى، جعفر (بى تا)، الملل و النحل، قم: مؤسسه النشر الاسلامى.
٢٣. شوقى، احمد ابراهيم العمر (١٤٢٠ق.)، المعتزله فى بغداد و اثرهم فى الحياه الفكرية والسياسية، بيروت: مكتبة مدبولى.
٢٤. الشهرستانى، محمد بن عبدالكريم (١٣٩٥ق.)، الملل و النحل، تحقيق: محمد سيد گيلانى، بيروت: دارالمعرفة.
٢٥. الشيخ المفيد، محمد بن محمد (١٣٧٢)، سلسله مؤلفات الشيخ المفيد، به كوشش على اكبر غفارى، قم: دار المفيد.
٢٦. \_\_\_\_\_ (بى تا)، الارشاد، قم: مكتبه بصيرتى.
٢٧. صدوق، ابى جعفر، محمد بن على (١٣٧٦)، الهدايه فى الاصول والفروع، قم: مؤسسه الامام الهادى.
٢٨. \_\_\_\_\_ (بى تا)، التوحيد، به كوشش سيد هاشم حسيني، جامعه مدرسين حوزة علميه.
٢٩. \_\_\_\_\_ (١٤١٤ق.)، الاعتقادات، قم: كنگره شيخ مفيد.
٣٠. الصفدى، خليل بن ابيك (١٩٦١م)، به كوشش: هلموت ريتز، الوافى بالوفيات، ويسبادن، (آلمان) فرانتس اشتاينر.
٣١. طباطبايى، محمد حسين (بى تا)، الميزان فى تفسير القرآن، قم: جامعه مدرسين حوزة علميه قم.



۳۲. طریحی، فخرالدین (۱۴۱۵ ق.)، مجمع البحرین، ج ۱، قم: مؤسسه بعثت.
۳۳. طوسی، نصیر الدین (۱۳۵۸)، تمهید الاصول، به کوشش مشکوه الدینی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۴. طوسی، نصیر الدین (۱۳۶۵)، تجرید الاعتقاد، به کوشش حسینی جلالی، قم: مکتب العلم الاسلامی.
۳۵. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۲۱ ق.)، نهج الحق وکشف الصدق، به کوشش شیخ عین الله حسینی أرموی، قم: ستاره.
۳۶. علم الهدی، علی بن حسین الموسوی (۱۳۶۳)، الذریعه الی اصول الشیعه، به کوشش: ابوالقاسم گرجی، تهران: دانشگاه تهران.
۳۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰)، الذخیره فی علم الکلام، قم: جامعه مدرسین.
۳۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ ق.)، شرح جمل العلم و العمل، به کوشش احمد حسینی، نجف: مکتبه الشریف المرتضی العامة.
۳۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱) الملخص، به کوشش محمدرضا انصاری قمی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ ق.)، رسائل الشریف المرتضی، به کوشش مهدی رجایی، دارالقرآن الکریم.
۴۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۹ ق.)، تنزیه الانبیا، ج ۲، دار الاضواء.
۴۲. \_\_\_\_\_ (۱۹۰۷ م.)، الامالی، تصحیح و تعلیق: السید محمد بدر الدین النعسانی، قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
۴۳. العماره، محمد، (۱۴۰۸ ق.)، رسائل العدل والتوحد، ط ۲، بیروت: دار الشروق.
۴۴. الفاخوری، حنا (۱۳۵۵)، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، فرانکلین، کتاب زمان.
۴۵. القاضی عبدالجبار، ابی الحسن (بی تا)، المحیط بالتکلیف، به کوشش جین یوسف هوبن، مطبعة الکاثولیکه،
۴۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۸ ق.)، المختصر الحسنی، ج ۲، بیروت: دارالشرق (چاپ شده در مجموعه عدل و توحید).





۴۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲ق.)، شرح الاصول الخمسه، به كوشش احمد بن الحسين، بيروت: دار احياء التراث العربی.
۴۸. \_\_\_\_\_ (۱۹۷۲م.)، المنيه والامل، تحقيق: سامی نشار و عصام الدين محمد، اسكندريه: دار المطبوعات الجامعيه.
۴۹. \_\_\_\_\_ (۱۹۷۴م.)، طبقات المعتزله، تونس: دار التونسيه للنشر.
۵۰. \_\_\_\_\_ (بی تا)، المغنی فی ابواب التوحيد و العدل، به كوشش محمد علی النجار و ديگران، بی تا.
۵۱. كاشانی، ملا فتح الله (۱۳۳۳)، منهج الصادقين فی الزام المخالفين، تهران: كتاب فروشی حسن علمی.
۵۲. كلینی، ابی جعفر محمد بن اسحاق (۱۳۸۱)، الكافي، چ ۳، به كوشش اكبر غفاری، تهران: دارالكتب العلميه.
۵۳. گرجی، ابوالقاسم (۱۳۷۵)، تاريخ فقه و فقها، تهران: انتشارات سمت.
۵۴. لاهیجی عبدالرزاق (بی تا)، شوراق الالهام فی شرح تجريد الاعتقاد، چاپ سنگی.
۵۵. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۷)، مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانی، ترجمه جواد قاسمی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۵۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق.)، بحار الانوار، ط ۲، بيروت: دارالوفاء.
۵۷. محقق، مهدی (۱۳۶۲)، «شیعه در حدیث دیگران»، تهران: دائرة المعارف تشیع.
۵۸. محمدی، حسین (۱۳۷۴)، «دیدگاه‌های قرآنی معتزله»، پژوهش‌های قرآنی، سال اول، ش ۳.
۵۹. مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۹ق.)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: علی محمد البجاوی، مصر: تحفه مصر.
۶۰. معروف الحسینی، هاشم (۱۹۸۷م.)، الشیعه بین الاشاعره والمعتزله، بيروت: دارالقلم.
۶۱. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (۱۳۷۵)، الحاشیه علی الهیات شرح الجدید للتجريد، مؤتمر المقدس الاردبیلی، به كوشش احمد عابدي.
۶۲. مکدموت، مارتین (۱۳۷۲)، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، تهران: دانشگاه تهران.
۶۳. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)، راهی به رهایی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، نشر نگاه معاصر.

۶۴. موسوی همدانی، سید محمدباقر (۱۳۷۴)، ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶۵. نجار عامر (۱۴۲۳ق)، علم الکلام عرض و نقد، قاهره: مکتبه الثقافة الدینیة.
۶۶. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۱۷ق.)، الرجال، بی نا.
۶۷. نوحه خوان، حسن (۱۳۸۰)، عدل الهی و لوازم کلامی آن از دیدگاه قاضی عبدالجبار، پایان نامه.
۶۸. اقوام کرباسی، اکبر (۱۳۹۰)، «مدرسه کلامی کوفه»، نقد و نظر، ش ۶۵.





فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات  
سال هجدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۲

*Naqd va Nazar*

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology  
Vol. 18, No. 4, Winter, 2013

## بررسی «حی بن یقظان» ابن طفیل از منظر ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی

\* ذوالفقار ناصری

\*\* منصور نصیری

۱۵۰



سال هجدهم، شماره ۰۷، زمستان ۱۳۹۲

### چکیده

در میان فیلسوفان دین درباره وجود داشتن یا نداشتن هسته مشترک در تجربه‌های دینی دو دیدگاه مطرح است: ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی. ذات‌گرایان بر وجود یک یا چند هسته مشترک در همه تجربه‌های دینی بشر تأکید دارند. در مقابل، ساخت‌گرایان معتقدند هیچ‌گونه تجربه خالصی وجود ندارد و همه انواع تجربه‌های دینی از طریق فرایند پیچیده نظام باورها یا ساختار مفهومی شکل می‌گیرند. از سوی دیگر، در میان فیلسوفان اسلامی، تقریباً از زمان ابن‌سینا به بعد نوعی سنت «حی بن یقظان‌نویسی» رواج داشته است که بر اساس تقریر ابن‌طفیل از آن، اگر بنا به فرض، نوزاد انسانی از همان آغاز در جزیره‌ای قرار گرفته، به تنهایی و به دور از انسان‌های دیگر رشد کند، قادر خواهد بود به تدریج با توجه به سرشت الهی و نیز تجربه‌ها و مکاشفه‌های درونی‌اش،

\* دانشجوی دکتری فلسفه دین و محقق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (نویسنده مسئول).

znsadr@ut.ac.ir

nasirimansour@ut.ac.ir

\*\* استادیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی.



اندیشه‌های توحیدی را در خود پیروان و انسانی موحد گردد. در این مقاله، ضمن تبیین دو دیدگاه ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی، نخست این ادعا مطرح شده است که داستان «حی بن یقظان» با رویکردی ذات‌گرایانه خلق شده است. آن‌گاه در ادامه با اشاره به بن‌مایه‌های ذات‌گرایی در این داستان، به نقادی آن از منظر ساخت‌گرایی در تجربه دینی پرداخته‌ایم.

### کلیدواژه‌ها

تجربه دینی، ذات‌گرایی، ساخت‌گرایی، ابن‌طفیل، داستان حی بن یقظان، رابطه زبان و تفکر.

### درآمد

درباره تجربه دینی، مباحث مختلفی ذهن فیلسوفان دین را به خود مشغول داشته است. یکی از این مسائل اساسی، تفکیک تجربه از تفسیر (interpretation) است. پرسش این است که آیا می‌توان «هسته مشترکی» برای همه تجارب دینی انسان‌ها پیدا کرد که بتوان ادعا کرد الهیات‌های مختلف پس از آن و در مرحله توصیف یا تبیین آن توسعه یافته‌اند؟ یا اینکه هسته مشترکی در تجربه‌های دینی وجود ندارد، بلکه تجربه‌های دینی، اساساً در چارچوب نظام مفهومی - اعتقادی افراد و زبان ناظر به این نظام شکل می‌گیرند؟

در پاسخ، برخی از فیلسوفان دین برآنند که تفسیرها در ذات تجربه حضور ندارند و هسته و گوهر تجربه دینی در همه تجربه‌های دینی مشترک است. این هسته، فراتر از مرزهای ادیان، فرقه‌ها و فرهنگ‌های مختلف و نظام‌های مفهومی - اعتقادی گوناگون است. این دسته از فیلسوفان که به وجود هسته و ذاتی مشترک در تمامی تجربه‌های دینی بشر قائل‌اند، به ذات‌گرایان (essentialists) معروف‌اند. در مقابل، بنابر رویکرد ساخت‌گرایی (constructivism) هیچ تجربه‌ای وجود ندارد که بدون واسطه مفاهیم و باورهای صاحب تجربه تحقق یابد. همه تجربه‌ها از طریق باورها، مقولات اکتسابی و چارچوب مفهومی شخص تجربه‌گر تحقق می‌یابند. از این نظر، حتی علم به نفس نیز که بهترین نمونه تجربه شهودی است، محصول استنتاج است. بنابراین تجربه‌های دینی با باورهای فرهنگی و دینی و مفاهیم و چارچوب‌های فرهنگی محدود و مقید می‌شوند؛ این تأثیرگذاری، چندان است که افراد در سنت‌های دینی مختلف به‌واقع تجربه‌های متفاوتی را از سر می‌گذرانند. از این رو، هیچ تجربه





واحدی که میان افراد مختلف یکسان باشد وجود ندارد (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۵۳-۵۵).

یکی دیگر از مسائل مطرح در این زمینه آن است که آیا تجربه‌های دینی معرفت‌بخش (برخوردار از حجیت معرفتی) هستند یا نه؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، فیلسوفان دین رویکردهای مختلفی در پیش گرفته‌اند. این رویکردها را به لحاظ حجیت تجربه دینی برای اثبات خدا می‌توان در دو دسته کلی موافقان و مخالفان حجیت معرفتی تجربه دینی جای داد (نک: نصیری، ۱۳۹۲: ۴۵-۶۲ و ۱۳۹۱: ۹۲-۱۱۲).

از سوی دیگر، از آنجا که به نظر می‌رسد در خلق داستان‌های رمزواری مانند حی‌بن یقظان در ادبیات فلسفی و عرفانی در سنت اسلامی، رویکرد ذات‌گرایی به مثابه تنها رویکرد ممکن پیش‌فرض گرفته شده است، در بخش دوم این نوشتار، نخست بن‌مایه‌های ذات‌گرایی در داستان حی‌بن یقظان ابن طفیل را نشان داده و سپس از منظر ساخت‌گرایی به نقّادی آن پرداخته‌ایم.

ابن طفیل از جمله کسانی است که در شرح گونه‌ای بر رساله حی‌بن یقظان ابن سینا، رساله‌ای جداگانه نگاشته است که به‌رغم وحدت عنوانش با رساله ابن سینا و تکرار برخی شخصیت‌های تمثیلی وی، هرگز نمی‌توان آن را شرح و بسط حی‌بن یقظان ابن سینا یا رساله‌های سهروردی دانست، زیرا بن‌مایه‌ها و موضوع‌های رساله ابن طفیل به‌شيوه‌ای کاملاً متفاوت به کار رفته‌اند (نک: کرین، ۱۳۸۷: ۲۷۸؛ ابن طفیل، ۱۳۵۱، مقدمه مترجم: ۱۲). از این رو، ما در این مقاله تنها به بررسی انتقادی رساله حی‌بن یقظان ابن طفیل می‌پردازیم که در آن به‌طور ضمنی وحدت تجربه‌های ادراکی همه انسان‌ها ادعا شده است.

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که آیا این گونه داستان‌ها در ادبیات عرفانی ما، صرفاً تمثیل‌اند یا اینکه نویسندگان آنها مدعی امکان وقوع چنین تجربه‌هایی نیز هستند؟ در پاسخ باید گفت خلق‌کنندگان این آثار حکیمانی هستند که در این رساله‌ها تنها تفنّن‌های فیلسوفانه نکرده‌اند، بلکه بر مبنای واقعی بودن مدعاهایشان به خلق این‌گونه روایت‌ها پرداخته‌اند و از همین رو، ادعای واقعی بودن آنها را نیز دارند؛ همچنان که همه حکیمان پس از ایشان به این آثار به‌عنوان آثار خاص حکمت مشرقی نگریسته‌اند و بدانها اعتبار خاصی قائل بوده‌اند (نک: ابن طفیل، ۱۳۵۱: ۲۰). بنابراین، این داستان‌ها تمثیل صرف نیستند، بلکه ناظر به حقایقی هستند که به زبان رمز تصویرگری شده‌اند و چونان «نقد حال معنوی» خالقان این آثار و نقشه‌راهنمایی برای تشرف سالکان دیگر به مقامات عرفانی معرفی شده‌اند که دیگران نیز می‌توانند در

شرایطی خاص همان احوال را تجربه کنند (کربن، ۱۳۸۷، مقدمه مترجم: ۱۲-۳۰). ابن طفیل خود در آغاز این رساله می‌نویسد: «این گونه سخن نصیب کسی است که حال و قال و بحث و کشف را واجد باشد» (ابن طفیل، ۱۳۵۱: ۲۱). بنابراین، در عین حال که زبان این رساله‌ها غیرمتعارف و رمزی است، نمی‌توان آن را زبانی مجازی و غیر واقعی پنداشت. او در روایت خود از این داستان، چگونگی رشد نوزاد انسانی را تا آخرین مدارج کمال بیان می‌کند و آن را نمونه کاملی از ترقی و تدرج انسان قرار می‌دهد. وی در تشریح ترقی انسان به درجه تعقل کاملاً مسیر فلسفه مشاء را پی می‌گیرد تا اینکه بحث را از مسائل فلسفه طبیعی به دقیق‌ترین مباحث علم الهی می‌کشاند تا آنجا که در بحث رابطه انسان با خدا و تعلیل احکام شرعی و حرکات عبادی مانند «نماز و حج»، حتی از «چرخ‌زدن» صوفیانه هم بحث می‌کند و برای هر کدام آنها جهت و سببی را برمی‌شمارد که حی بن یقظان به فطرت خود به آنها توجه یافته است (ابن طفیل، ۱۳۵۱، مقدمه مترجم: ۷).

نکته دیگر درباره امکان وقوع تجربه تمثیل حی بن یقظان آن است که برای مثال، دلیل پرداختن ابن طفیل به این داستان آن است که رابطه میان عقل (حکمت) و دین (شریعت) را برای مردمان سرزمین خود که به فلسفه و فیلسوفان نگاه همدلانه‌ای نداشتند تبیین کند و از همین رو، وی راه‌حل خود را بر این مسئله در قالب داستان حی بن یقظان می‌آورد. بنابراین، همان گونه که مسئله رابطه عقل و دین برای او دغدغه‌ای واقعی بوده است، راه‌حل او نیز مبتنی بر واقعیت خواهد بود.

پرسش دیگری که ممکن است در اینجا به ذهن برسد آن است که رساله «حی بن یقظان» ابن طفیل، داستانی با درون‌مایه‌های فلسفی است و هیچ گونه ادعای مکاشفه‌های عرفانی و تجربه‌های دینی در آن وجود ندارد تا با رویکردی ساخت‌گرایانه به نقادی آن پرداخته شود؟ این پرسش، با در نظر داشتن دو نکته پاسخ داده می‌شود: اولاً، در این داستان فلسفی - عرفانی، بارها به مکاشفه‌های باطنی و تجربه‌های عرفانی حی بن یقظان در خلوت تنهایی‌اش اشاره شده و تطابق یافته‌های باطنی او با تأملات فلسفی‌اش ادعا شده است و اساساً رمزوارگی این گونه داستان‌ها نیز بر چنین مبنایی استوار است (نک: ابن طفیل، ۱۳۵۱: ۱۱۴، ۱۲۰-۱۲۶؛ صاحب الفصول، ۱۳۸۶: ۳۷-۴۰ و ۱۱۲)؛ ثانیاً، دست کم غلبه بن‌مایه‌های ذات‌گرایانه در این داستان که به شکل ادعای یکسانی تأملات فلسفی برای همه انسان‌ها در شرایط یکسان تصویرپردازی می‌شود، آن را شاهد مناسبی برای ادعاهای ذات‌گرایانه در مباحث عرفانی





می‌سازد که ما نیز بیشتر از همین منظر به نقادی آن پرداخته‌ایم. بنابراین، مقصود ما این نیست که حی بن یقظان در کسب این معرفت‌ها تنها از طریق تجربه دینی اقدام کرده و به چنان معارفی دست یافته است. به بیان دیگر، ما نمی‌گوییم که این گونه داستان‌ها صرفاً تجربه‌های دینی نویسندگانشان هستند، بلکه از آنجا که ادعای یکسانی تأملات عقلانی و کسب معرفت‌های حصولی در آنها برای همه انسان‌ها غالب است و مطابق با رویکرد ذات‌گرایی، امکان حصول معارف یکسان برای همه انسان‌ها در آنها پیش‌فرض گرفته شده است، از سویی به مباحث ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی در تجربه دینی و از سوی دیگر به مباحث ساختارگرایی در زبان‌شناسی مربوط می‌شود که در ادامه به‌اختصار به بررسی آن خواهیم پرداخت.<sup>۱</sup>

### ۱. دیدگاه‌ها دربارهٔ هستهٔ مشترک در تجربه‌های دینی

گفتیم که دربارهٔ مسئلهٔ تفکیک تجربه از تفسیر و یا گوهر مشترک داشتن یا نداشتن تجربه‌های دینی، دو گرایش عمده ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی در فلسفهٔ دین پدید آمده است. در ادامه به تبیین این دو دیدگاه در مباحث تجربه دینی می‌پردازیم.

#### الف) ذات‌گرایی در تجربه دینی

برخی از متفکران از جمله ویلیام جیمز، شلایرماخر، رودلف او و والتر استیسی برآنند که همه تجربه‌های دینی در همه ادیان و مذاهب با همه تنوع و گوناگونی‌شان یک هسته مشترک دارند؛ بدین معنا که درون‌مایه همه تجربه‌های دینی افراد متعلق به ادیان مختلف یکسان است و نظام‌سازی‌های دینی پس از این مرحلهٔ اولیه و مقدماتی شکل می‌گیرد. به باور این گروه از فیلسوفان، گوهر تمام تجربه‌های دینی یک احساس باطنی است و نظام‌های الهیاتی توحیدی، تثلیث، هندویی یا بودایی و ... همگی روگرفت‌هایی متفاوت از آن گوهر و احساس مشترک هستند.

البته این گروه در تعیین هستهٔ مشترک با یکدیگر اختلاف نظر دارند؛ مثلاً ویلیام جیمز که برای نخستین بار مباحث تجربه دینی را به صورت نظام‌مند مطرح کرد، معتقد است

۱. لازم به یادآوری است که منظور ما از نقادی داستان حی بن یقظان، نقد سلبی آن به معنای نفی آن نیست، بلکه تنها تلاش کرده‌ایم سیطرهٔ رویکرد ذات‌گرایی را در آن نشان دهیم و از منظر ساخت‌گرایی به نقد آن بپردازیم.

تجربه‌هایی که ما انسان‌ها داریم، در عین آشفتگی‌شان (quasi-chaos) دارای هسته مشترکی هستند. این هسته مشترک، احساسی باطنی است که بی‌واسطه بر ما آشکار می‌شود و بی‌آنکه مفهومی و تصویری باشد، جنبه معرفت‌بخشی نیز دارد (James, 1904: 5-7 & 15-16)؛ یعنی شناختی که از تجربه‌های دینی حاصل می‌شود، دریافتی احساسی است و از این‌رو، ویژگی استنباطی و استدلالی ندارد. بنابراین، به اعتقاد وی نه با عقل و برهان، بلکه به‌واسطه ایمان درونی و احساس خدا در زندگی است که مردم به دین روی می‌آورند. به باور جیمز، ریشه‌ها و کانون تجربه‌های دینی شخصی در حالات عرفانی آگاهی قرار دارد؛ یعنی از طریق تجربه‌های عرفانی، افراد شناخت‌های باطنی از خدا می‌یابند و به او ایمان می‌آورند (James, 1902 - 1910: 342, 377, 389).

رودلف اتو با اعتقاد به وجود هسته مشترک در تمامی ادیان، به بررسی در ادیان سامی می‌پردازد و آن را «احساس مخلوقیت» (creature-feeling) یا احساس وابستگی وجودی انسان به دیگری می‌داند. او این احساس مخلوقیت را نیروی حیاتی عظیمی در ادیان سامی می‌شناسد که با عناصری مانند «راز آمیزی»، «هیبت‌ناکی»، «عظمت»، «شوق» و «جذب»، گوهر دین و هسته مشترک همه تجربه‌های دینی را تشکیل می‌دهد (اتو، ۱۳۸۰: ۵۱-۹۶). منظور اتو از «امر قدسی یا مینوی»، حالتی روانی است که کاملاً منحصر به فرد (sui generis) و تحویل‌ناپذیر (irreducible) به هر امر دیگری است؛ حالتی که آموختنی نیست، بلکه باید در هر فردی برانگیخته شود. وی می‌نویسد: «هیچ دینی وجود ندارد که واجد چنین معنای زنده و هسته باطنی واقعی نباشد» (همان).

استیس نیز از فیلسوفانی است که به ذات مشترک در تمامی ادیان و سنت‌های عرفانی قائل است. وی با اشاره به دو گونه سیر آفاقی و انفسی در حالات عارفان، در تبیین اینکه عارف در سیر آفاقی چگونه کثرت را وحدت می‌بیند، می‌نویسد: «وحدت یا واحد، تجربه و مفهوم کانونی تمامی عرفان‌های گوناگون است» (استیس، ۱۳۶۷: ۵۸). او پس از تفکیک میان مرحله تجربه و تعبیر، می‌نویسد: «[وحدت] متعلق تجربه است، نه تعبیر... ممکن است از وحدت، تعبیر گوناگونی شود و این تعبیر غالباً و قاعدتاً مبتنی بر محیط فرهنگی و زمینه اعتقادی هر عارف است. از آنجا که ادراک وحدت در احوال عارفانه همراه با احساس انبساط روحی و تبرک و تیمن و نجابت و نزهت است - که خود جزو تعبیر نیستند، بلکه پیامد عاطفی آن حال‌اند - از این‌رو، عارفان دین‌دار آن را الهی (divine) خوانده‌اند. عارفان مسیحی، مسلمان و به‌ندرت یهودی که چنین حالی را دریافته‌اند و روایت کرده‌اند، آن





وحدت را بدون تفرقه و تشّت همانا وجود واحد ربوبی یا خدا دانسته‌اند» (همان: ۵۸). به هر روی، استیس گوهر تجربه عرفانی را دارای هفت ویژگی زیر می‌داند: ۱. آگاهی وحدانی، وحدت حقیقی، خلأ، آگاهی ناب؛ ۲. بی‌زمانی و بی‌مکانی؛ ۳. احساس عینیت یا حقیقت داشتن؛ ۴. احساس تبرک و تیمن، صلح و صفا و نظایر آن؛ ۵. احساس امر قدسی، حرمت‌دار یا الوهی؛ ۶. متناقض‌نمایی؛ ۷. بیان‌ناپذیری (نک: پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۵۳-۵۴).

جان‌هیک نیز از جمله متفکرانی است که به ذات‌گرایی مایل‌تر است. وی مانند کارل یاسپرس (Karl Jaspers) دین را به لحاظ تاریخی به سه دوره پیش از عصر محوری (pre-axial period)<sup>۱</sup>، دوره عصر محوری (axial period)<sup>۲</sup> و دوره پس از عصر محوری (post-axial period)<sup>۳</sup> تقسیم می‌کند. سپس برای دین در دوره پس از عصر محوری، دو جنبه بیرونی (دین به‌عنوان نهاد) و جنبه درونی (دین به‌عنوان معنویت) قائل می‌شود و خود بر بُعد درونی و معنویت (spirituality) که امری فردی است تأکید می‌کند و آن را اصیل می‌داند (Hick, 2006: 3-8). به باور او، تجربه‌های معنوی (معنویت) در سنت‌های مختلف که برآمده از جنبه درونی دین می‌باشند، لبّ و حقیقت دین هستند (ibid.: 15). وی متأثر از بحث نومن و فنومن در فلسفه کانت،<sup>۴</sup> معتقد است نومن یا گوهر دین همان جنبه درونی و معنوی دین است که یک‌چیز است و نهادهای دینی همان فنومن‌ها و جنبه‌های بیرونی و پدیداری دین هستند. از همین رو، او نظریه کثرت‌گرایی دینی را مطرح می‌کند و بر معنویت به‌عنوان ذات مشترک همه ادیان تأکید می‌ورزد (ibid.: 163).

۱. دوره پیش از عصر محوری، به محدوده زمانی ۸۰۰ پیش از میلاد اطلاق می‌شود که در این دوره ادیان ابتدایی و ساختارهای قبیله‌ای و محلی شکل گرفته‌اند و بنابر آنها، الهه‌ها بر ارگانیزم جهانی حاکمیت دارند و انسان در این میان جزئی از طبیعت شمرده می‌شود.

۲. دوره عصر محوری، به محدوده زمانی ۸۰۰ تا ۲۰۰ پیش از میلاد اطلاق می‌شود که در این دوره، اندیشمندانی بزرگ با اندیشه‌هایی تحوّل‌آفرین در اکثر جوامع بشری ظهور یافته‌اند.

۳. دوره پس از عصر محوری، به محدوده زمانی ۲۰۰ پیش از میلاد تا کنون اطلاق می‌شود که در آن به تدریج بُعد درونی دین (دین به‌عنوان معنویت) و بُعد بیرونی دین (دین به‌عنوان نهاد) از هم متمایز می‌شوند و توجه بشر از جنبه بیرونی به جنبه درونی دین معطوف می‌شود و از همین رو، دین فردی و تجربه‌های دینی اعتبار می‌یابد (نک: باربور، ۱۳۹۲: ۵۹۲).

۴. کانت در کتاب نقد عقل محض بر این اعتقاد است که ما قادر نیستیم واقعیت فی‌نفسه (نومن) را مستقیماً تجربه کنیم، بلکه تنها قادریم از طریق تعداد محدودی مقولات ذهنی \_ زمان، مکان، وحدت، کثرت و ... \_ با جهان پدیدارها (فنومن‌ها) مواجه شویم؛ بدین معنا که ذهن انسان در تعیین ساختار واقعیت دخیل است. او می‌گفت ما انسان‌ها منشأ این مقولات هستیم و تنها در چارچوب آنهاست که می‌توانیم درک کنیم؛ به گونه‌ای که این مفاهیم و مقولات «واسطه» تجربه ممکن هستند (فورمن، ۱۳۸۴: ۲۵؛ کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۶: ۲۴۱-۲۴۲).

مطابق این دیدگاه‌ها، ماهیت تجربه دینی در میان عارفان جوامع مختلف یکی است، ولی قالب‌های بیانی آن با توجه به نظام مفهومی و زبان مللی گوناگون تفاوت می‌یابد.

### ب) ساخت‌گرایی در تجربه دینی

تحت تأثیر انقلاب فلسفی کانت<sup>۱</sup> و سپس فلسفه تحلیل زبانی ویتگنشتاین، نوعی اندیشه‌های ساختارگرایانه در مقابل اعتقاد به واقعیت فی‌نفسه و ذات‌گرایی شکل گرفت که بیشتر حوزه‌های فکری همچون جامعه‌شناسی معرفت و انسان‌شناسی، روان‌شناسی، تاریخ‌نگاری دین و فرهنگ، فلسفه هنر و ... را فراگرفت (نک: فورمن، ۱۳۸۴: ۲۵-۲۶). این موج فکری، حوزه عرفان را نیز در بر گرفت و ساخت‌گرایان در زمینه مباحث فلسفه عرفان، همچون استیون کتز، وین پرادوفوت بر خلاف ذات‌گرایان معتقد شدند تجربه‌های دینی و عرفانی، هیچ‌گونه هسته مشترکی ندارند، بلکه این تجربه‌ها به واسطه نظام مفهومی و الهیاتی شخص تجربه‌گر شکل می‌گیرند و تعیین می‌پذیرند.

ساخت‌گرایی در تجربه دینی با آثار کسانی مانند استیون کتز برای مدتی قبول عام یافت. استیون کتز در بیان تأثیر نظام‌های مفهومی و اعتقادی بر تجربه دینی تأکید می‌کند که تصاویر، اعتقادات، نمادها و شعایر عارف از پیش معین می‌کنند که تجربه‌ای که وی طالب آن است کدام است و آنچه که پس از تجربه به دست می‌آورد چگونه چیزی است. بدین ترتیب، از نظر وی، اعتقادات پیشین ما که در تعامل با سنت دینی ما شکل یافته است، به تجربه دینی ما شکل می‌دهند و به تعبیر دیگر، چارچوبی فراهم می‌کنند که تجربه در قالب و ساختار آن ادراک و فهم می‌شود (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۵۵).

بنابر این دیدگاه، نظام مفهومی هر شخص جزو مقوم احساسات و عواطف‌اند و از همین رو، تجربه دینی هر کسی متأثر از نظام گفتمانی حاکم بر اوست. کتز به رابطه زبان و عرفان

۱. فلسفه کانت به دلیل اهمیت بنیادینش در تفکر فلسفی غرب بر بسیاری از مباحث نظری اثرگذار بوده است؛ همچنان‌که به نظر می‌رسد بخشی از آموزه‌های فلسفی کانت (یعنی نومن و فومن) الهام‌بخش برخی از ذات‌گرایان نظیر جان هیک است و برخی دیگر (نظیر دخالت مقولات ذهنی در ساختار واقعیت و نیز حیث فعال بودن ذهن) الهام‌بخش ساخت‌گرایان بوده است. تأثیر انقلاب کپرنیکی کانت بر ساخت‌گرایی در تجربه‌های دینی آن است که از منظر ساخت‌گرایان، نه تنها هسته مشترک در تجربه‌های عرفانی سازنده نظام مفهومی افراد نیست، بلکه این نظام‌های مفهومی است که سازنده تجربه‌های دینی ایشان است. برای مثال، کتز ساخت‌گرایی نوکانتی است و متأثر از کانت مهم‌ترین فرض معرفت‌شناختی‌اش آن است که هیچ‌گونه حالات خالص آگاهی نمی‌تواند وجود داشته باشد (see: Evans, 1989: 53-54).





و نیز کارکردهای مختلف زبان عرفانی می‌پردازد و هرگونه هستهٔ مشترکی را در تجربه‌های عرفانی زیر سؤال می‌برد (Katz (ed.), 1992: 262). پرسش اساسی کتزر در پژوهش‌های عرفانی‌اش آن است که «چرا تجربه‌های عرفانی چنان تجاربی هستند؟» در پاسخ به این پرسش، وی نظریه معروف خویش را مطرح می‌کند که «هیچ تجربه خالصی (یا بی‌واسطه‌ای) وجود ندارد؛ ... این بدان معناست که تمام تجارب از طرق بسیار پیچیدهٔ معرفتی پردازش شده، سازمان یافته و برای ما حاصل می‌شوند. ایده تجربه خالص، اگر دارای تناقض درونی نباشد، در بهترین حالت، ایده‌ای پوچ و تهی است» (انزلی، ۱۳۸۳: ۱۳۱). بر این اساس، از آنجا که رفتار عبادی، تصورات، عقاید و به اصطلاح «طرح مفهومی» یک عارف یهودی با تصورات، مفاهیم و اعتقادات عارف مسیحی یا مسلمان و ... متفاوت است، آنها تجربه‌های دینی متفاوتی دارند. بنابراین، برخلاف نظر ذات‌گرایان، احساسات و عواطف، وابسته به مفاهیم‌اند؛ پس این ساختار مفهومی افراد است که آنها را به داشتن تجربه‌های خاص می‌رساند. در واقع، چون افراد در فضای مفهومی و با عقاید و تصورات خاصی زیسته‌اند، متناسب با همان مفاهیم و تصورات، تجربه‌های دینی خاصی می‌یابند. از همین رو، کتزر میان تجربه عرفانی و طرح مفهومی عارف، نوعی رابطه دیالکتیک برقرار می‌کند؛ بدین معنا که هم تصورات و مفاهیم عارف بر نوع تجربه رخ داده تأثیر دارد و هم تجربه رخ داده بر تصورات و مفاهیم بعدی عارف تأثیر می‌گذارد (کتزر، ۱۳۸۳: ۱۳۶).

پراودفوت نیز به ساخت‌گرایی معتقد است. وی در پاسخ به پرسش از علت تناقض‌گویی‌ها در میان عارفان سنت‌های دینی متفاوت دربارهٔ متعلقات تجربه‌هایشان، دو مقام توصیف و تبیین را از هم متمایز می‌کند. با این توضیح که در مقام توصیف، باید پدیدار تجربه دینی به همان گونه که رخ داده دقیقاً بیان شود، ولی در مقام تبیین ما آزادیم عناصر پیدایش و پاسخ به چرایی وقوع تجربه دینی را تبیین کنیم تا به چرایی گونه‌گونی تجربه‌های دینی افراد دست یابیم و فعل و انفعالات تأثیرگذار بر آنها را نشان دهیم. از این رو، پراودفوت معتقد است تجربه دینی را باید از دیدگاه فاعل آن توصیف کرد؛ بدین معنا که تجربه دینی تجربه‌ای است که فاعل آن، آن را دینی بشناسد (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۲۴۳-۲۵۴).

یکی از نکاتی که در تأیید ساخت‌گرایی مورد توجه است، نقش زبان در آن است. برخی با تأکید بر نقش زبان در ساختارگرایی و باز کاوی عملکرد زبان در ادبیات عرفانی ادیان مختلف و مقایسه آن با فرایند فهم زبان، کوشیده‌اند نحوهٔ ارتباط فرایندهای معرفتی با قلمروهای وجودشناختی را تبیین کنند. ایشان از نوعی معرفت‌های قراردادی سخن



می‌گویند که کاملاً در ادراک واقعیت نهایی در تجربه‌های عرفانی وجود دارد و از طریق زبان حاصل می‌شود. بر این اساس، اینها ماهیت آگاهی عرفانی را بر حسب عملکرد توصیفی زبان (مفاهیم) تحلیل می‌کنند و می‌کوشند واقعیت نهایی ادراک شده را به تجربه‌های انفسی شخصی محدود سازند (Streng, 1978: 145, 157-8, 166).

به هر روی، به اعتقاد ساخت‌گرایان اساساً داشتن تجربه‌های دینی مشترک محال است؛ زیرا هر انسانی در ساختار مفهومی خاصی زیست می‌کند و متناسب با همان ساختار به تجربه‌های خاصی نیز می‌رسد. بنابراین، ساختار مفهومی افراد پیش از تجربه دینی و تعیین‌کننده آن است.

با این توضیح اجمالی درباره‌ی ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی در تجربه دینی، به بررسی رساله «حی بن یقظان» ابن طفیل از منظر این دو دیدگاه می‌پردازیم.

## ۲. بررسی داستان «حی بن یقظان»

داستان‌هایی از نوع حی بن یقظان با تقریرهای گوناگون در گنجینه فرهنگی برخی ملت‌ها به چشم می‌خورد که البته نخستین خالق آن مشخص نیست.<sup>۱</sup> در فرهنگ اسلامی، این داستان برای نخستین بار با رویکردی فلسفی و عرفانی در آثار ابن سینا و سپس شهاب‌الدین سهروردی به اختصار آمده و بعدها ابن طفیل اندلسی (۵۰۴-۵۸۱ ق.) به تفصیل بدان پرداخته است و در آخرین تقریر، شیخ عبدالرحیم صاحب الفصول (۱۲۹۴-۱۳۶۷ ق.)،<sup>۲</sup> بازنویسی عارفانه و شرح مفصل تری از آن را با قلمی ادیبانه ارائه کرده است (صاحب الفصول، ۱۳۸۶، مقدمه شارح: ۱۹). ابن طفیل که در این مقاله تقریر وی از «حی بن یقظان»<sup>۳</sup> مورد نظر ماست، فیلسوفی

۱. برای آگاهی بیشتر از چنین داستان‌هایی در ادبیات اقوام مختلف نک: سجادی، ۱۳۷۴: ۷۷-۱۱۵.

۲. شیخ عبدالرحیم فرزند شیخ عبدالحسین و نواده شیخ محمدحسین (غروی اصفهانی معروف به صاحب الفصول) در دوم ربیع الأول سال ۱۲۹۴ ق. در کربلای معلی زاده شد و در سال ۱۳۶۷ ق. در تهران درگذشت. وی رساله‌ای به زبان عربی به نام ودایع الأسرار دارد که آن را به عنوان مقدمه‌ای بر حی بن یقظان ابن طفیل نگاشته و بعدها خود ترجمه فارسی آن را نیز به دست داده است (صاحب الفصول، ۱۳۸۶: مقدمه شارح).

۳. رساله حی بن یقظان یا اسرار الحکمة الإشرافیة داستانی رمزی است که مؤلف در آن کوشیده است اسرار حکمت مشرقی ابن سینا را به شیوه فلسفه نوافلاطونی اسلامی به تصویر کشد (الفاخوری، ۱۳۷۷: ۶۱۲). پس از سده شانزدهم میلادی، چندین ترجمه به زبان‌های اروپایی از آن انجام یافته است و حتی برخی بر آنند که در خلق آثاری مانند رابینسون کروزوئه اثر دوفه نیز تأثیرگذار بوده است. نسخه عربی حی بن یقظان ابن سینا، سهروردی و ابن طفیل با تحقیق و تعلیق احمد امین موجود است و استاد بدیع الزمان فروزانفر ترجمه‌ای فاخر از این اثر را با عنوان زنده بیدار به دست داده‌اند که در این مقاله به هر دوی این نسخه‌ها ارجاع شده است.





مشایی است که می‌کوشد چگونگی و فرایند شکل‌گیری عقاید توحیدی و نیز سلوک عرفانی را در ذهن نوزاد انسانی ره‌اشده در جزیره‌ای دورافتاده و به‌تنهایی رشد یافته در طبیعت بیان کند. داستان «حی بن یقظان» ابن طفیل ماجرای رمزگونه‌ای به زبان فلسفی - عرفانی در دفاع از فلسفه است. ابن طفیل در این حکایت حی بن یقظان را نمادی از انسان تصویر می‌کند که به‌تنهایی و در جزیره‌ای دورافتاده می‌بالد و در میان جانوران و دور از تأثیر و تهذیب دیگر انسان‌ها رشد می‌کند. او با تأمل در احوال موجودات جهان و از طریق شناخت عوالم محسوس، به فهم و ادراک حقایق معقول - به همان شیوه حکمای یونانی و اسلامی - رهنمون می‌شود و سپس با تأمل عقلانی، حقایق اخلاقی و معارف الهی را درک می‌کند و با ریاضت و مکاشفه و تأمل، به مراتب عرفانی بار می‌یابد. از سوی دیگر، «سلامان و آسال» دو دوستی هستند که اولی اهل ظاهر است و به دین عوام و هم‌رنگی با جماعت معتقد است و دومی اهل تأویل ظواهر دینی است و چون مردمان ظاهراندیش دیارش اندیشه‌های باطنی و تأویلی او را بر نمی‌تابند، به همان جزیره‌ای می‌رود که حی بن یقظان ساکن آن است و در آنجا پس از آشنایی با حی بن یقظان به او زبان و دین می‌آموزد و سپس این دو با شگفتی درمی‌یابند که آموخته‌های حی از طریق تأمل نفسانی و مکاشفه عرفانی با تعالیم دینی آسال بیانگر یک حقیقت‌اند؛ بدین معنا که عقل (فلسفه) و دین (شرایع انبیاء) گویای یک حقیقت هستند و عقل می‌تواند مستقل از وحی به حقیقت دست یابد. آن‌گاه هر دو به وطن آسال بر می‌گردند تا این کشف را با عوام در میان بگذارند که البته با برخورد شدید آنان مواجه می‌شوند و در نتیجه متقاعد می‌شوند که شیوه رفتاری سلامان در برخورد با مردم درست‌تر بوده است و از همین رو، پیامبران الهی نیز همواره با زبان رمز و تمثیل با عوام سخن گفته‌اند.

اهمیت این داستان نه از جنبه داستانی و ادبی و نه به لحاظ اصل حکایت و روایت‌گری آن، بلکه از جهت روش عقلی و عرفانی توحیدگرایانه آن است که در بیان مسائل علوم طبیعی و الهی در پیش گرفته و موجبات توجه ابتدایی انسان به مفاهیم فلسفی و دینی را بیان کرده است. بنابراین، آنچه در این مقاله مورد بحث ماست، بخش اول این ماجرا، یعنی کسب معارف حکمی و فلسفی بدون تعلیم انسان‌های دیگر است و بحث تأویل و سایر موارد دغدغه ما نیست. بنابر نظر ابن طفیل، حی بن یقظان تنها از طریق تأملات عقلانی و بدون هیچ‌گونه آشنایی با تعالیم پیامبران و ارتباط معرفتی با دیگران، توانست همان تعالیم را

با تفکر درونی دریابد. ابن طفیل نیروی تخیل را در انسان بسیار قوی می‌داند و معتقد است قوه متخیله می‌تواند بدون فرض عقل، معقولات را ادراک کند. از این‌رو، وی عمیق‌ترین مسائل فلسفی را با نیروی تخیل در می‌آمیزد؛ یعنی با توسل به نیروی تمثل، و با گذر از وادی خیال، به عالم عقل راه یافته و انسان گرفتار در طبیعت را با عقل فعال مرتبط می‌سازد. در نظر ابن طفیل، «حیّ» رمز عقل است و «یقطان» رمز خداوند. حیّ بن یقطان، نمادی از نحوه رشد و نمو و سپری شدن مراحل ارتقای وجودی انسان است که به صورت حرکت از جهان محسوس به عالم عقل تبیین می‌گردد (نک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۱: ۵۸). حیّ بن یقطان (زنده بیدار) به معنای کسی است که به واسطه گشوده شدن چشم و دل باطنی‌اش، حقایق عالم و اسرار هستی را به عیان می‌بیند و می‌شنود و به سبب بیداری‌اش به کشف آفاق وجودی خود نائل آمده است. در این راستا، ابن طفیل تلاش می‌کند به سبب اعتقادی که به امور فطری در ذات همه انسان‌ها دارد، حیّ بن یقطان را که نمادی از فرد انسانی می‌داند، در ادراک بسیاری مفاهیم و حتی درک عالی‌ترین مقامات عرفانی توانا نشان دهد. به باور ابن طفیل و عارفان هم‌مسلك او، آنچه انسانیت هر انسانی را تشکیل می‌دهد، مجموعه اسما و صفات الهی است که به واسطه اتصال «هستی» اش به «هست» مطلق و به سبب اقتضات خیری که در نهادش دارد، در وجود او به ودیعه نهاده شده است. به باور ایشان، مطابق آیه کریمه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱)، انسان مجموعه اسمای الهی و کمالات اوست و انسان مأمور است تا در این دنیا همه آن اسماء را در حد توانش به منصه ظهور رساند و در این میان، فکر انسان بهترین وسیله این ابراز وجود است. مراتب «قوس صعود» در انسان - از انعقاد نطفه انسانی تا مراتب والای قرب الهی - در حقیقت سیری در «خود» اوست: «ذات انسانی مجموعه بی‌نظیری از اسماء الهی است که بایستی در طول زندگانی دنیایی به فعلیت برسند. هر مقدار که این قوا به فعلیت رسیده باشند، به همان مقدار دید انسانی بالاتر و وسیع‌تر شده، حقایق عالم را بیشتر و عریان‌تر می‌تواند ببیند» (صاحب الفصول، ۱۳۸۶: ۳۴).

گفتنی است جنبه عرفانی و شهودی این داستان در تقریر و شرح عارفانه شیخ عبدالرحیم صاحب الفصول برجستگی بیشتری دارد؛ به گونه‌ای که تقریر او در حقیقت، داستان مسیری است که خود پیموده است و آنچه بیان می‌شود، همان‌هاست که خود دیده و لمس کرده است. وی با آنکه اقرار می‌کند متن داستان را از پیشینیان گرفته است، در عین حال در سروده‌ای عرفانی، حیّ بن یقطان را دست‌آورد دل اشراق یافته خود می‌داند:



که چون شمس سَر دل اشراق یافت      دل اندر درون سَر آفاق یافت  
 سروشم به گوش دل آواز کرد      حدیثی ز انسانم آغاز کرد  
 که حی بن یقظان بدی نام او      وزین نام او، شد روا کام او

البته او چگونگی طی این مراحل پر فراز و نشیب را به واسطه تفکر در اسرار و رموز همین طبیعت و عالم عنصری می‌داند و در نهایت همانند ابن طفیل به این نکته بدیع اشاره می‌کند که دست‌آورد این سیر و سلوک عرفانی در اسرار طبیعت، همان است که پیامبران الهی به نام شریعت آورده‌اند (صاحب الفصول، ۱۳۸۶: ۱۵۰).

### ۱. حی بن یقظان، ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی

ادعای اصلی داستان حی بن یقظان آن است که چون همه انسان‌ها برخوردار از ذات واحد الهی‌اند که مفطور به فطریات یا اسماء الله است، فرایند سلوک‌های عرفانی همگان و نیز هسته مشترک آنها یکسان است و از همین رو، انسان‌ها در تمامی تجربه‌های باطنی و عرفانی‌شان به درک گوهر وحدت الهی که مشترک در تمامی عرفان‌هاست نایل می‌شوند و می‌توانند باورهای توحیدی را در خود پیورانند. این ادعای عارفانه به زبان لسان الغیب شیرازی این‌گونه تصویرگری شده است:

سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد      آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد  
 گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است      طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد  
 بنابراین به نظر می‌رسد این داستان و دیگر داستان‌های رمزی در سنت فرهنگی ما با مبنایی ذات‌گرایانه خلق شده‌اند، زیرا طبق بیان ابن طفیل و دیگر عارفان مسلمان، از آنجا که همه انسان‌ها برخوردار از فطرت واحد الهی‌اند، اگر در شرایطی طبیعی رشد کنند، با تفکرات درونی درباره خود، خدا و جهان پیرامونشان می‌توانند همانند یک متفکر نظام فلسفه‌مشایی در حکمت نظری و عملی به مراتب والای وجودی برسند.

در بررسی داستان حی بن یقظان، با اندکی تأمل می‌توان دریافت که آفرینندگان این داستان فلسفی - اعتقادی، عمدتاً به وجود گوهر واحد در تجربه‌های باطنی انسان‌ها معتقد بوده‌اند؛ زیرا از منظر ذات‌گرایانه ایشان که تنها منظر ممکن برای خلق چنان آثاری تلقی می‌شود، همگان در فرهنگ‌های مختلف توان درک و تجربه وحدت الهی را دارند که البته آن را در قالب نظام‌های مختلف مفهومی با تعبیرها و تفسیرهای متفاوت ارائه می‌کنند؛ یعنی



فارغ از ظواهر بیانی که در قالب واژگان و مفاهیم عرضه می‌شود، مهم ادراک انسان‌هاست که با توجه به تأملات درونی بر دریافت‌های توحیدی مبتنی خواهد بود؛ یعنی حتی اگر نویسندهٔ حی بن یقظان عارفی یهودی یا مسیحی یا بودایی و... بود، همین سلوک‌های نظری و عملی را متناسب با نظام مفهومی فرهنگ دینی و عرفانی خود و در داستانی مشابه حی بن یقظان باز آفرینی می‌کرد.

آیا چنین پنداری از سوی معتقدان به این داستان‌نویسی‌ها درست است؟ به‌ظاهر پاسخ منفی است. در واقع، از آنجا که ادعای کلی داستان‌های رمزواری مانند حی بن یقظان آن است که معارف حاصل از تأمل در مشاهدات طبیعی و نیز مشاهدات و مکاشفه‌های باطنی او به‌عنوان نمادی از انسان، دقیقاً برای همهٔ انسان‌ها در زمان‌ها و مکان‌های دیگر نیز یکسان بوده و حتی با معارف انبیا و اولیای شریعت مطابق است، به نظر می‌رسد ادعایی از نوع رویکردهای ذات‌گرایانه در مباحث تجربه دینی در این گونه داستان‌ها برجسته شده است که از منظر رویکرد مقابل آن یعنی ساخت‌گرایی قابل نقد است. از این رو، می‌توان با بررسی این داستان‌ها از منظر ساخت‌گرایی، صحت مضمون آنها و نیز درستی عقیده نویسندگان آنها را زیر سؤال برد.

از سوی دیگر، بنابر رویکرد ساخت‌گرایی در عرفان، زبان از مؤلفه‌های اساسی در مفهوم‌سازی به‌شمار می‌آید و به‌باور ساختارگرایان، زبان بر نظام مفهومی انسان مقدم است و اگر زبان نباشد و فهم زبانی در میان مردم رایج نباشد، نظام مفهومی افراد شکل نمی‌گیرد و چون از این منظر، هر گونه تجربه دینی و عرفانی در اثر نوع خاصی از نظام مفهومی افراد شکل می‌گیرد، اساساً بدون زبان، هیچ گونه تجربه‌ای نیز رخ نخواهد داد (See: Evans, 1989: 55).

وانگهی، امروزه برخی زبان‌شناسان معتقدند حتی تفکر برتر ما انسان‌ها براساس زبان شکل می‌گیرد. زبان مبنای فکر است و ما به‌هنگام فکر کردن گویا در حال حرف‌زدن هستیم. لاپلان می‌نویسد: «هنگامی که ویتگنشتاین گفته است: «مرزهای زبان من، مرزهای جهان مرا می‌نمایاند»، این جمله بدین معناست که زبان، اندیشه را می‌سازد. بدون زبان نمی‌توان فرضیه‌ای در ذهن ساخت یا چیزی را مجسم کرد» (توفیق، ۱۳۹۰؛ به نقل از: Laplan D., La Pensee d'utre-mots, Institut d'edition, p. 10). بر این اساس، تفکر برتر بدون زبان ممکن نیست، زیرا لازمه تفکر، داشتن مفاهیم متناسب است و بدون زبان هیچ مفهومی در ذهن شکل نمی‌گیرد. از این رو، با توجه به این نکته نیز می‌توان مفروض‌های مسلم گرفته‌شده در





داستان‌هایی مانند حی بن یقظان را زیر سؤال برد؛ زیرا طبق این داستان‌ها نوزاد انسانی رها در جزیره، بدون تفاهم زبانی و بدون ایجاد ارتباط زبانی با دیگر انسان‌ها می‌تواند با خوداندیشی به تفکرات توحیدی برسد، در حالی که چنان که گفتیم وجود زبان و مفهوم‌پردازی برآمده از نظام زبان، برای تفکر ضروری است و تا زبان نباشد و نظام مفهومی در فرد تکون نیابد، هیچ‌گونه تجربه مفهومی و فکری در فرد شکل نمی‌گیرد. پیش‌فرض این داستان آن است که حی بن یقظان به‌عنوان نمادی از انسان آگاه و بیدار، تنها با تأملات درونی در طبیعت پیرامونی خویش، به عقاید توحیدی و سایر مفاهیم مرتبط با دین اسلام آن‌هم با خوانش فلسفی مشائی می‌رسد؛ در حالی که برای پیدا شدن این مفاهیم، باید نوازده مزبور نخست زبان و نیز مفاهیم خاص فلسفی یا اعتقادی را بیاموزد و آن‌گاه دریافت‌های باطنی خود را در قالب آنها بیان کند. پس فرض بیان این مفاهیم و رسیدن به چارچوب اعتقادات و معقولات بیان‌شده از سوی ابن طفیل و امثال او، تنها حاصل خیال‌پردازی آرمانی آنهاست. در واقع، ایشان هرگز چنان داستان‌هایی را با آزمون‌های تجربی نیازموده‌اند و چه‌بسا بررسی‌های تجربی بر خلاف آن باشد. برای تأیید بیشتر آنچه گفتیم، می‌توان به برخی نمونه‌های تاریخی عینی از برخی افراد انسانی و حتی اقوام ابتدایی اشاره کرد که از دوران کودکی در شرایطی مانند حی بن یقظان رشد یافته‌اند؛ این نمونه‌ها نشان می‌دهند چنین افرادی کاملاً خالی از مفاهیم ذهنی انسان‌های دیگر - حتی تصویری ابتدایی از خدا - بوده‌اند و بسان حیوانات عمل می‌کرده‌اند (خرمشاهی، ۱۳۸۴: ۱۴۷). از این رو، از آنجا که به‌نظر می‌رسد داستان‌هایی مانند حی بن یقظان با رویکردی ذات‌گرایانه خلق شده‌اند، در ادامه با اشاره به برخی بن‌مایه‌های ساخت‌گرایانه در این داستان که تأثیر پیشینه مفهومی و ذهنی ابن طفیل را در خلق چنان اثری نشان می‌دهد، به نقادی آن می‌پردازیم:

یکی از مهم‌ترین نقدها بر این داستان از منظر ساخت‌گرایی، فرایند مفهوم‌سازی در آن است. ابن طفیل در این داستان، بارها به اصطلاح‌های علمی و دینی اشاره دارد و نیز همواره بر آموزه‌های قرآنی و روایی استشهاد می‌کند و در آن مفاهیمی نظیر «اسماء الله»، «افلاک»، «فلک ثوابت»، «فلک اطلس»، «صورت شمس» و ... را می‌آورد (ابن طفیل، ۱۹۶۶: ۸۷-۸۸) که همگی بر مفاهیم رایج علمی در فلسفه اسلامی (به‌ویژه فلسفه مشاء) مبتنی است. این بدان معناست که در چارچوب چنان مفاهیمی است که چنین داستانی ساخته و پرداخته می‌شود. این‌گونه مفاهیم برای افراد دیگر فرهنگ‌ها نامفهوم است. برای مثال، فرد یهودی یا بودایی یا هندو که

با مفاهیم علمی و دینی در فرهنگ اسلامی یا فلسفه مشاء آشنا نیست، هرگز انتظارات و توقعات خود را در قالب چنین داستانی به تصویر نمی کشد. بر این اساس، اگر یک الهی دان مسیحی یا یهودی چنین داستانی را مطرح می کرد، به یقین آن را بر اساس آموزه های الهیاتی دین خود ساخته و پرداخته می کرد؛ برای مثال، الهی دان مسیحی به نوعی آموزه گناه جبلی یا آموزه تثلیث و ... را جزو آموزه های آن طفل قرار می داد. بدین قرار، این داستان کاملاً با مؤلفه های موجود در فرهنگ اسلامی و متناسب با فلسفه مشاء و گاه تفکر اشاعره عرضه شده است؛ به گونه ای که بسیاری از مفاهیم و نیز تجربه های عرفانی مطرح در آن، نه تنها در فرهنگ های دیگر مانند یهودیت، مسیحیت، هندوئیسم یا بودیسم و ... قابل فهم نیستند، بلکه حتی در فرهنگ مسلمانان و از منظر مکاتب فلسفی دیگری نظیر مکتب های اشراق نیز قابل قبول نیستند. برای مثال، ابن طفیل در بخشی از این داستان که در زمینه کیفیت حدوث و فاعلیت الهی سخن می گوید، درباره اثبات علیت الهی می نویسد: «پس بر او روشن شد افعالی که از او صادر می گردد، در حقیقت از او نیستند، بلکه به یقین فاعلی دیگر آن افعال منسوب بر او را برایش انجام می دهد» و سپس این دیدگاه خویش را مأخوذ از کلام رسول الله ﷺ و قرآن کریم می داند: «و این معنا که بر او روشن گشت، همان حدیث [قدسی] «كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به» و آیه شریفه قرآن است که: «فَلَمْ تَقْنُؤْهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَنَؤُهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷) (ابن طفیل، ۱۹۶۶: ۸۵).

نیز در بیان یکی از حالات عرفانی حیی بن یقظان می نویسد: «و خود را بدین ریاضت برآورد و مرتاض ساخت و مدتی دراز رنج برد، ... و در خلال این مجاهده سخت، گاه چنان می شد که همه ذوات از فکر و ذکرش غایب می گردید، مگر ذات خودش ... و همچنان جویای آن بود که از خود فانی گردد و به مقام اخلاص در مشاهده حق نائل آید ... [تا اینکه] جز واحد حق که موجود ثابت الوجود است، هیچ بر جا نماند ... پس سخن حق را فهم کرد و ندایش را شنید و از فهم کلام حق بدان محروم نشد که زبان نمی دانست و سخن نمی گفت و هم در آن حالت خوش مستغرق گشت و دید آنچه هیچ چشم نبیند و هیچ گوش نشنود و به دل هیچ بشری خطور نکند» (ابن طفیل، ۱۳۵۱: ۱۲۴).

این عبارت ها دقیقاً بازگوی مقام وحدت وجود در حالات عارفان مسلمان و مطابق حدیث قدسی معروف در منابع حدیثی است که: «أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا حَاطَرٌ عَلِيَ قَلْبِ بَشَرٍ» (بخاری، ۱۴۰۰، ج ۲: ۴۳۲ ح ۳۲۴۴؛ ابن عربی، بی تا: ج ۴: ۵۳۵).





همچنین ابن طفیل در این اثر بسیاری از مفاهیم و اصول فلسفه مشاء را پیش فرض می‌گیرد و آنها را در ذهن حی بن یقظان می‌نهد! بنابر ادعای ابن طفیل، از آنجا که همه انسان‌ها بر ذات واحدی سرشته شده‌اند، فرد انسانی با مشاهدات حسی در طبیعت پیرامونی‌اش و تأملات درونی در آن و مکاشفه‌های در تنهایی‌اش می‌تواند به باورهای ناب توحیدی دست یابد و بسان یک فیلسوف موحد مشایی در سنت اسلامی بیندیشد. از این رو، برای نشان‌دادن این رویکرد ذات‌گرایانه خود از بن‌مایه‌هایی در داستان‌پردازی‌اش بهره می‌گیرد که کاملاً بر مفاهیم فلسفه مشاء مبتنی است. برای نمونه، می‌نویسد: «[حی بن یقظان] در اجسام نظر کرد و دریافت که همه اجسام شامل نباتات و حیوانات و جمادات دارای امتداد در ابعاد سه‌گانه یعنی طول و عرض و عمق‌اند» (ابن طفیل، ۱۹۶۶: ۷۸ و ۸۳؛ ۱۳۵۱: ۸۱-۸۲). حال، پرسیدنی است چنان شخصی که پیش‌تر هیچ‌گونه تعلیمی از انسانی دیگر نداشته است، چگونه مفاهیمی مانند «جسم»، «امتداد»، «طول»، «عرض»، «عمق» و... را فهم می‌کند؟ آیا این مفاهیم به‌طور فطری در ذات او هستند و یا اینکه با محاسبه مفاهیم ابتدایی و به کارگیری ذهن خلاق خویش آنها را می‌آفریند و در مراحل بعدی فرایند شناسایی به کار می‌گیرد؟

نیز در بخشی از داستان، این آموزه که «فعلیت هر جسمی، به نوع خاص صورت آن جسم وابسته است»، پیش‌فرض گرفته می‌شود و برخی از مباحث مانند نفس نباتی، نفس حیوانی و... حتی مفهوم ماده و هیولی به‌عنوان شیء بدون صورت بر آن مبتنی می‌گردد (ابن طفیل، ۱۹۶۶: ۸۱-۸۴)؛ حال آنکه اینها مفاهیم و اصولی هستند که پیش از فهم آنها باید درکی از مفهوم «ماده»، «صورت»، «هیولی»، «تلازم یا همبودی»، «امکان»، «قوه» و «فعل»... و اساساً درکی از «تصور و مفهوم» داشت. همه اینها، مفاهیم تعلیمی فلسفی هستند که ابن طفیل در مقام یک فیلسوف مشایی آنها را پیش‌فرض گرفته است و اگر نویسنده این داستان، فیلسوفی در مقام ابن طفیل نبود و مثلاً فردی بودایی بود، چنان مفاهیمی هرگز در ذهن حی بن یقظان تعبیه نمی‌شد.

چهبسا امثال ابن طفیل پاسخ دهند که همه این‌گونه مفاهیم، فطری و ذاتی نوع انسان هستند و نوزاد انسان با دیدن اشیای طبیعی، به تدریج آن مفاهیم بالقوه در ذهن خویش را به فعلیت می‌رساند. در پاسخ باید گفت اولاً، بر مبنای تفکر عقل‌گرایانی مانند دکارت نه همه مفاهیم، بلکه تنها برخی مفاهیم مبنایی مانند اندازه، شکل، عدد (دکارت، ۱۳۶۹: ۷۲)، و طبق نظر اکثر متفکران مسلمان برخی انگیزه‌ها و انگیزش‌ها مانند گرایش به خداوند، فطری ذات



انسان هستند که باید با آموزش‌های خاصی در وجود انسان بیدار گردند (مطهری، ۱۳۸۴: ۴۶۶) و نمی‌توان با این بهانه، بسیاری از مفاهیم تعلیمی فلسفه ارسطویی مانند «ماده» و «صورت»، «قوه» و «فعل»، «نفس» و «بدن»، «جزء» و «کل» و حتی مفاهیم فیزیک بطلمیوسی مانند افلاک نه‌گانه و... را فطری انسان دانست. بسیاری از انسان‌ها در کی اولیه از چنان مفاهیمی ندارند و آنها را با تعلیمات خاصی فرامی‌گیرند. اگر این‌گونه مفاهیم در ذات آدمی نهادینه بودند، می‌بایست همه انسان‌ها آنها را بدیهی می‌دانستند و همگان با اندک التفاتی به درک آن مفاهیم می‌رسیدند، حال آنکه بسیاری در فهم چنان مفاهیمی مشکل دارند و حتی پس از دیدن آموزش‌های خاص به فهمی ناقص از آنها می‌رسند. مفاهیمی مانند «ماده» و «صورت» و «قوه» و «فعل» در فلسفه مشایی، مفاهیمی تعلیمی هستند که ارسطو برای نخستین بار ساخت تا به مسئله «تغییر و ثبات» که معضل فلسفی روزگار او بود پاسخ گوید (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۵۱-۳۵۶). از سوی دیگر، حتی فطری‌دانستن مفاهیمی مانند «جزء» و «کل» در تضاد با فلسفه خود ارسطو است؛ زیرا ارسطو بر خلاف افلاطون نحوه معرفت‌یابی ذهن به اشیای محسوس را با اتکای به احساس و بدون اشاره به تصورات فطری تبیین می‌کند. فیلسوفان مشاء درباره «اولیات» یا «مبادی اولیه» نیز چنین می‌اندیشند و معتقدند آدمی تا وقتی به تجربه نیاموخته است که «جزء» و «کل» چه معنایی دارند یا چیستند، این اصل کلی را که «کل بزرگ‌تر از جزء است» در نمی‌یابد و همین که از راه تجربه معنای چنین تصوراتی را حاصل کرد، نور تکوینی عقل او را قادر می‌سازد که صدق آن قضیه کلی را دریابد (همو، ۱۳۸۳: ۸۲). به هر روی، در این داستان، ابن‌طفیل که فیلسوفی مشایی است، ذهن تعلیم‌یافته فلسفی خویش را در ذهن نوزاد در جزیره (حی‌بن یقظان) قرار داده و از طرف او اندیشیده است؛ در حالی که ذهن فلسفی ابن‌طفیل و اسلافش در طول صدها سال به تدریج و پس از گذراندن دوره‌های آموزشی لازم شکل پذیرفته است.

برای مثال، او درباره کیفیت پیدایش مفهوم «نامتناهی» در ذهن حی‌بن یقظان می‌گوید: «پس دانست که آسمان و ستارگان جزو اجسام هستند، زیرا در سه جهت طول و عرض و عمق امتداد دارند و هیچ کدام فاقد این ویژگی نیست و هر چیزی که فاقد این ویژگی نباشد، جسم است؛ پس همه آنها جزو اجسام‌اند. پس اندیشید که آیا اجسام نامتناهی‌اند و ابعاد آنها در سه جهت طول و عرض و عمق به سوی بی‌نهایت می‌کشد، یا آنکه متناهی‌اند و محدود به حدودی هستند؟» (ابن‌طفیل، ۱۹۶۶: ۸۶؛ ۱۳۵۱: ۸۶-۸۷). وی سپس در اثبات تناهی اجسام،





«برهان تطبیق» را در ذهن حی بن یقظان مطرح می‌کند؛ برهانی پیچیده که فیلسوفی مانند ابن سینا آن را در طبیعات شفا مطرح کرده است.

از دیگر پیش فرض‌ها در اندیشه ابن طفیل، مفاهیم «زمان»، «کون و فساد» و «خلع و لبس» است. آنجا که حی بن یقظان درباره حدوث اجسام و «بقای» واجب الوجود می‌اندیشد - مطابق تفکر اشاعره - می‌بیند که «حدوث عالم بعد از نبود متصور نیست، مگر به این معنا که زمان بر آن تقدم داشته باشد، در صورتی که زمان جزو لاینفک عالم است و بنابراین، تأخر عالم از آن، مفهوم و معقول نیست» (ابن طفیل، ۱۹۶۶: ۸۵ و ۹۳؛ ۱۳۵۱: ۹۲). این در حالی است که مفهوم زمان در فلسفه، از مفاهیمی است که فهم آن بر بسیاری مسائل دیگر از جمله مفهوم «ماده»، «جسم»، «طبیعت»، «حرکت» و «کون و فساد» مبتنی است و در اینجا ابن طفیل همه این مفاهیم دشواریاب فلسفی را پیش فرض گرفته است. پس، بسیاری از مفاهیم و مسائلی که ابن طفیل در این داستان بیان می‌کند، پیش فرض‌های ذهنی خود او و یا از داشته‌های مکتب‌های فلسفی اوست.

## ۲. حی بن یقظان و رابطه تفکر و زبان

به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین مسائلی که در داستان «حی بن یقظان» از منظر مباحث معرفت‌شناختی تجربه دینی قابل بررسی است، نسبت زبان و تفکر است که در این داستان نادیده گرفته شده است. از همین رو، یکی از مهم‌ترین اشکال‌ها بر رویکرد ابن طفیل، بی‌توجهی به نقش زبان در فرایند اندیشه است.

رابطه میان زبان و تفکر از مسائل اساسی در مباحث معرفتی است و در گذشته به این رابطه چندان توجهی نمی‌شد و نقش زبان در تفکر نادیده انگاشته می‌شد، ولی امروزه بنابر گرایش غالب در زبان‌شناسی، رابطه زبان و تفکر از مسائل بنیادین است. به باور برخی محققان، همچنان که تکامل زیستی انسان از راه وراثت به نسل‌های آینده منتقل می‌شود، تکامل اجتماعی او نیز از مسیر جامعه صورت می‌پذیرد و وسیله این انتقال نیز «زبان» است. تمدن و فرهنگ بشری، محصول هزاران سده ارتباطات علمی و فرهنگی جوامع انسانی است که با آموزش‌های رسمی و غیر رسمی از طریق زبان به آیندگان منتقل می‌شود. همه زبان‌ها، دستگاه‌های ارتباطی پیچیده و کارآمدی هستند که ساختمانی منظم و معقول دارند و در طی هزارها سده تغییر و تحول پذیرفته‌اند (باطنی، ۱۳۷۴: ۱۴-۱۸). هر چند

زبان‌شناسان در امکان تحقق تفکر در سطح ساده و ابتدایی اختلاف نظر دارند و برخی امکان آن را می‌پذیرند، اما همه آنها معتقدند که تفکر برتر یا عمیق (نظیر تفکرات فلسفی) بدون زبان امکان‌پذیر نیست، زیرا همچنان که اشاره شد، لازمه آن داشتن مفهوم است و مفهوم را زبان به ما می‌بخشد (همو، ۱۳۸۷: ۶-۱۰). ساختار‌گرایانی مانند فردینان دوسوسور معتقدند انسان‌ها به واسطهٔ زبان می‌اندیشند: «بدون زبان، اندیشه یک توده مبهم و سربسته است. هیچ اندیشه‌ای از پیش موجودی وجود ندارد و هیچ چیز پیش از ظهور زبان قابل تشخیص نیست» (Sausur, 1966: 111-12؛ به نقل از: فاضلی، ۱۳۹۱: ۳۴). حتی چامسکی که در مقابل ساختار‌گرایان افراطی مانند ادوارد ساپیر (E. Sapir (1884-1939) و شاگردش لی وُرف (B. L. Whorf (1897-1941) \_ قائلان به فرضیهٔ نسبی‌گرایی زبانی<sup>۱</sup> \_ قرار دارد، به‌رغم وراثتی‌دانستن استعداد زبان‌آموزی در انسان‌ها و تأکید بر تشابهات زبانی (واعظی، ۱۳۹۱: ۷-۱۲) می‌نویسد: «واقعیت این است که اگر واجد زبان نشده باشید، شما به بخش عمدهٔ تجربه بشر دسترسی ندارید و اگر به تجربه دسترسی نداشته باشید، آن‌گاه قادر به تفکر صحیح نخواهید بود» (چامسکی، ۱۳۷۸: ۲۳۸).

این در حالی است که از داستان حی بن یقظان ابن طفیل بر می‌آید که وی به نبود رابطه میان زبان و تفکر و به تعبیر دیگر، به وجود تفکر بدون واسطهٔ زبان معتقد است. ابن طفیل از مقربان دستگاه موحدان در مغرب اسلام بود و با توجه به اینکه آنها به اندیشه‌های غزالی که به وجود معانی در ذهن پیش از الفاظ معتقد بود، علاقهٔ وافری داشتند، او نیز در راستای اندیشه‌های غزالی، نقش زبان را در تفکر نادیده می‌گیرد و بر مبنای اعتقاد به کلام نفسی در اندیشهٔ اشاعره، باورهای خویش را در قالب داستان حی بن یقظان پیش می‌برد. بر مبنای اندیشهٔ ابن طفیل، حی بن یقظان پیش از ملاقات با اَبسال و آموختن زبان محاوره، از طریق تفکر درونی یا خوداندیشی به بسیاری از حقایق رسیده بود و پس از آشنایی با اَبسال بود که دانست دریافت‌هایش از طریق تأمل و تفکر، با آنچه اَبسال دربارهٔ شریعت می‌گوید منطبق است. او متأثر از تفکر اشعری‌گری غزالی که منکر راه‌یابی به عالم معانی عقلی از طریق الفاظ بود<sup>۲</sup> معتقد است انسان می‌تواند از طریق تجربه و بدون وساطت هر گونه لفظ و سخن،

۱. بنا بر فرضیهٔ «نسبی‌گرایی زبانی»، احساس، اندیشه و رفتار یک فرد تحت تأثیر زبان اوست. بر این اساس، هر زبان، تصویری متفاوت از واقعیت جهان به دست می‌دهد و بنابراین، زبان جهان‌بینی ما را شکل می‌دهد (واعظی، ۱۳۹۱: ۷-۸ و ۱۳).  
 ۲. البته خود غزالی در محک‌النظر این عقیده خود را نقض کرده و تفکر بدون الفاظ را صورت‌پذیر ندانسته است (به نقل از: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۱: ۷۳).





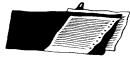
جمع اسرار طبیعت را کشف کند؛ چنانکه از طریق تفکر و تأمل نیز می‌تواند به اسرار عالم عقل پی برد و با موجودات روحانی و جهان ملکوت مأنوس گردد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۱: ۷۲-۷۴). ابن طفیل مدعی است حی بن یقظان در آغاز از طریق بحث و نظر به حقیقت رسیده و سپس از راه کشف و مشاهده آن را دریافته است؛ یعنی به باور ابن طفیل معرفت از دو طریق برای انسان حاصل می‌شود: نخست از راه تأمل و تجربه و قیاس (طریق عقل)، و دوم از راه حدس و اشراق (طریق کشف و شهود) (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۱: ۷۹-۸۰). نیز صاحب الفصول درباره چگونگی توانایی حی بن یقظان بر تفکر بدون استعانت از زبان می‌نویسد: «به واسطه آنکه حی بن یقظان دارای عقل بود و از پستان عقل<sup>۱</sup> شیر نوشیده بود، حس تفکر در وجودش زنده شد و همچون دایه‌ای مهربان او را پرورانده و فکر و تفکرش، این بهترین وسیله حرکت به بالا، باعث بروز و فعلیت فطرت خدایی در وجودش گردید» (صاحب الفصول، ۱۳۸۶: ۳). وی «تفکر» را دایه حی بن یقظان و بهترین و مناسب‌ترین وسیله ظهور مافی‌الضمیر او و مایه بروز همه فعلیت‌های ذات انسان بر می‌شمارد (همان: ۳۸) و در بیان یکی از مقامات عرفانی حی بن یقظان می‌نویسد: «پس چون رسید به این مرتبه از اخلاص عبودیت و تصفیة مشاهدت و مراقبت و بنابر شهود اعتقاد نمود که نیست ازلی و ابدی جز واجب‌الوجود و نیست خالق غیر او ... ، حاصل گردید برای او به سبب این مقام، استحقاق افاضه علوم و معارف و حکم حقه بر او از فیاض مطلق ... و زبان تکلم نداشتن و سخن ندانستن مانع او نگردید از فهم آن علوم مفاضه» (همان: ۱۱۲-۱۱۳).

البته نمی‌توان منکر آگاهی نفسانی یا علم حضوری داشتن انسان در وضعیت دور از اجتماع شد، ولی مسئله اساسی در این میان، تردید در توانایی مفهوم‌سازی است که به نظر می‌رسد اساساً چنان انسانی بدون زبان و تجربه بیرونی، قادر به مفهوم‌سازی نخواهد بود تا اینکه بتواند با تأملات درونی به تفکر توحیدی دست یابد؛ زیرا همچنان که گذشت میان زبان و تفکر برتر (مفهومی) رابطه تلازم برقرار است. آگاهی نفسانی انسان، از نوع علم حضوری و آگاهی بسیط است و با صورت‌های ذهنی و مفاهیم حصولی متفاوت است، در حالی که ابن طفیل به وجود تفکر و اندیشه بدون واسطه زبان قائل است و معتقد است انسان می‌تواند از طریق تفکر و تأمل بدون وساطت الفاظ و عبارات، حقایق هستی را دریابد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۱: ۷۲ و ۷۴).

۱. منظور آهوپی است که در نوزادی از او شیر خورده است.

بر این اساس، به باور ابن طفیل، حیّ بن یقظان به عنوان فرد انسانی، زبان یا قوه نطق را به طور فطری و بالقوه در نهاد خویش دارد. در نقد این باور باید گفت به فرض که چنان باشد، ولی اگر این امر فطری با فرایندهای تجربی و قراردادی (تعلیمی) بالفعل نگردد، او نمی تواند از فواید فطریات در نهاد خویش سود جوید؛ یعنی نخواهد توانست عقلانیت و به تبع آن انسانیت خویش را به منصفه ظهور رساند و از همین رو، همواره در مرتبه حیوانی اش باقی می ماند و رشد نمی یابد، زیرا تعالی به مرتبه بالاتر وجودی یعنی مرحله انسانی، در گرو تفکر مفهومی است و تفکر مفهومی نیز مستلزم کاربست قواعد زبانی است.

بنابراین، از منظری عقل گرایانه هر چند ساختار و دستور زبان مانند دیگر مفاهیم و اصول فطری در نهاد آدمی موجود باشد، باید که از طریق فرایندهای تجربی و قراردادهای واژگانی به شکوفایی برسد و در غیر این صورت، فطریات که انسانیت انسان به آنها وابسته است، هرگز مجال ظهور نخواهد یافت و انسان همواره در همان مرتبه حیوانی اش باقی خواهد ماند. فطریات در وجود انسان، اموری بسیط و آگاهی‌هایی کلی است که قابلیت تبدیل شدن به مفاهیم را دارد و این امر، در فرایند مفهوم‌سازی که محصول تجربه بیرونی و آموزش‌های محیطی است حاصل می‌شود. بنابراین، حیّ بن یقظان ابن طفیل مانند آن برده جوان درس‌نخوانده‌ای است که سقراط توانست قضایای هندسی را از درونش بیرون کشد؛ منتهی تفاوت سقراط و ابن طفیل آن است که سقراط به فرایند مفهوم‌سازی برده جوان کمک کرد تا او بتواند فطریات ذهنی خویش را در قالب مفاهیم آموخته از زبان سقراط در آورد؛ یعنی فطریات بالقوه در وجودش را فعلیت بخشد (نک: افلاطون، ۱۳۵۷: رساله منون)، ولی ابن طفیل چنین مفاهیمی را که آموخته‌های خود او در نظام فلسفه مشایی است، بر ذهن حیّ بن یقظان تحمیل می‌کند. البته روشن است که در ذهن حیّ بن یقظان که انسانی در مرحله حیوانی است، تصویرهای ذهنی از مشاهدات و ... حاصل می‌شود، ولی از چنان تصویرهایی، یا اساساً «مفهوم ذهنی» در ذهن او شکل نمی‌گیرد و یا در مرتبه‌ای بسیار پایین تر شکل می‌گیرد؛ زیرا همچنان که گذشت مفهوم‌سازی یک فرایند پیچیده معرفتی است که حاصل انتزاع از تصویرهای ذهنی پس از مرحله مشاهده اولیه و به یاد آوردن مشاهدات قبلی و ... است. در واقع، انسان با مفهوم‌سازی می‌تواند به دنیای صور مثالی افلاطونی یا کلیات ذهنی ارسطویی وارد شود و مفاهیم را دریابد و آن‌گاه با کاربست کلیات در جزئیات تجربی خویش به مرحله تفکر گام بردارد.



## نتیجه‌گیری

با توجه به دو رویکرد کلی ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی در مباحث تجربه‌دینی، روشن شد که داستان‌هایی از قبیل «حی بن یقظان» بر مبنای ذات‌گرایانه خلق شده‌اند و از این‌رو، از چند جهت قابل نقد هستند. یکی از مهم‌ترین نقدها بر این‌گونه داستان‌ها، نادیده‌گرفتن فرایند مفهوم‌سازی در آن است؛ بدین بیان که نویسندگان آنها، با پیش‌فرض گرفتن رویکرد ذات‌گرایانه در تجربه‌های عرفانی نوع بشر، یافته‌های فلسفی خود را بر ذهن حی بن یقظان تحمیل کرده، آن را به همه انسان‌ها سرایت داده‌اند. نقد کلی دیگر، در زمینه رابطه زبان و تفکر است که در رویکرد ساختارگرایی مورد تأکید قرار می‌گیرد. در این‌گونه داستان‌ها رابطه میان زبان و تفکر نادیده گرفته شده است؛ این در حالی است که امروزه در مباحث زبان‌شناسی روشن شده است که زبان و تفکر برتر لازم و ملزوم یکدیگرند و هر کدام بدون دیگری عقیم است. لازمه تفکر برتر، توانایی در درک کلیات و مفهوم‌سازی است و این امر در گرو ارتباطات زبانی با هم‌نوعان است. بنابراین، می‌توان گفت هر اندازه که انسان ارتباطات زبانی را که در گرو توان مفهوم‌سازی در وجود اوست ارتقا بخشد، به همان اندازه خواهد توانست استعداد عقلانیت را در وجود خود شکوفاتر سازد و به مراتب بالاتری از مقام انسانیت بار یابد.



## کتابنامه

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۱)، «ابن طفیل»، مقالات و بررسی‌ها، ش ۵۱-۵۲.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، رساله نفس، همدان: دانشگاه بوعلی.
۳. ابن طفیل، ابوبکر محمد بن عبدالملک (۱۹۶۶)، حی بن یقظان، تحقیق و تعلیق: احمد امین، ط ۳، مصر: دارالمعارف.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۱)، حی بن یقظان (زنده بیدار)، ترجمه: بدیع الزمان فروزان‌فر، چ ۳، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵. استیس، والتر (۱۳۶۷)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات سروش.
۶. افلاطون (۱۳۵۷)، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۷. الفاخوری، حنا (۱۳۷۷)، تاریخ ادبیات عربی، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات توس.
۸. انزلی، سید عطاء (۱۳۸۴)، «ساخت‌گرایی و نظریه حق معتقد ابن عربی»، اندیشه نوین دینی، ش ۲.
۹. باطنی، محمدرضا (۱۳۷۱)، پیرامون زبان و زبان‌شناسی، چ ۲، تهران: نشر آگه.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴)، مسائل زبان‌شناسی نوین، چ ۴، تهران: انتشارات آگه.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، «رابطه زبان و تفکر»، بخارا، ش ۶۶.
۱۲. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۰ق.)، الجامع الصحیح، ۴ جلدی، ج ۲، چ ۱، تصحیح محب‌الدین خطیب و همکاران، قاهره: المطبعة السلفية.
۱۳. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۳)، عقل و اعتقاد دینی، چ ۴، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
۱۴. پرودفت، وین (۱۳۷۷)، تجربه دینی، ترجمه و توضیح: عباس یزدانی، چ ۱، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۱۵. توفیق، زینب (۱۳۹۰)، نظریه‌های یادگیری زبان، چ ۱، تهران: نشر قطره.





۱۶. چامسکی، نوام (۱۳۷۸)، زبان و مسائل دانش، ترجمه علی درزی، چ ۱، تهران: نشر آگاه.
۱۷. خرماشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۴)، خدا در فلسفه، چ ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۸. دکارت، رنه (۱۳۶۹)، تأملات در فلسفهٔ اولی، ترجمه: احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۹. آتو، رودلف (۱۳۸۰)، مفهوم امر قدسی، ترجمه و توضیح: همایون همتی، چ ۱، تهران: نقش جهان.
۲۰. سجادی، سید ضیاء الدین (۱۳۷۴)، حی بن یقظان و سلامان و ابسال، تهران: انتشارات سروش.
۲۱. صاحب الفصول، شیخ عبدالرحیم (۱۳۸۶)، عروج در تنهایی، تنظیم، بازنویسی فارسی و شرح: سعید غفارزاده.
۲۲. فاضلی، مجتبی (۱۳۹۱)، «معنا به مثابه تجربه»، نقد و نظر، ش ۶۸.
۲۳. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)، تاریخ فلسفه، ترجمه: سید جلال‌الدین مجتبیوی، ج ۱ و ج ۶، چ ۳، تهران: انتشارات سروش.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، فلسفهٔ قرون وسطی، ترجمه: مسعود علیا، تهران: انتشارات ققنوس.
۲۵. کتز، استیون (۱۳۸۳)، ساخت‌گرایی، سنت و عرفان، ترجمه و تحقیق: سید عطاء انزلی، قم: آیه عشق.
۲۶. کرین، هانری (۱۳۸۷)، ابن‌سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه و توضیح انشاء الله رحمتی، چ ۱، تهران: نشر جامی.
۲۷. کی. سی. فورمن، رابرت (۱۳۸۴)، عرفان، ذهن، آگاهی، ترجمه: سید عطاء انزلی، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، مجموعه آثار، ج ۳، چ ۱۰، تهران: انتشارات صدرا.
۲۹. نصیری، منصور (۱۳۹۱)، «معرفت‌شناسی تجربه دینی، بررسی ادله مخالفان حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی»، ذهن، ش ۵۲.
۳۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲)، «بررسی ادله معتقدان به حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی»، اندیشه نوین دینی، سال ۹، ش ۳۵.



۳۱. واعظی، احمد (۱۳۹۱)، «نسبی‌گرایی زبانی»، نقد و نظر، سال ۷، ش ۶۸.  
۳۲. هیک، جان (۱۳۷۸)، مباحث پلورالیسم دینی، به انضمام نقد پلورالیسم دینی (بررسی دیدگاه متفکران مسلمان)، به قلم محمد لگنهاوزن، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.

33. Evans, Donald (1989), "Can Philosophers Limit What Mystics Can do? A Critique of Steven Katz," in: [http:// www. jstor. org](http://www.jstor.org).
34. Hick, John (2006), *the New Frontier of Religion and Science*, First published, Palgrave Macmilian.
35. James, William (1902-1910), *Writings, the Varieties of Religious Experience*.
36. \_\_\_\_\_ (1904), "A World of Pure Experience," First published in *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* 1.
37. Katz, Steven T. (ed.) (1978), *Mysticism and Philosophical analysis*, New York: Oxford University press.
38. \_\_\_\_\_ (ed.) (1992), *Mysticism and Language*, Oxford: Oxford University press.
39. Streng, Frederick J. (1978), "Language and Mystical Awareness," in: Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical analysis*, New York: Oxford University press.



## Table of Content

<b>An Analysis of the Literary Language of the Quran On the Basis of criticizing the theory of the distinction between literary language and the ordinary one</b> Valiyullah Hasoomi	2
<b>The Exsanguination of Ishmael and the Style of Divine Commands in Sharia</b> Ali Asghar Mohammad Zadeh	33
<b>The Influence of Empirical Sciences in Knowing the Apparent Meanings of the Verbal Evidence; Some Rules (relying on knowing the underlying reasons of the laws)</b> Hassanali Aliakbarian	54
<b>Knowledge and the Sensitivity Condition</b> Mahdi Ranaee	77
<b>A Defense of Voluntarism against Rival Views</b> Mehdi Amiriyan	97
<b>Sayyid Murtaḍā's I'tizal; an Examination and a Critique</b> Hossainali Yousefzadeh	121
<b>Ibn Ṭufayl's Hayy b. Yaqzān from Essentialist and Constructivist Points of View</b> Zolfaghar Nasser Mansour Nasiri	150

## Abstracts

---

### **An Analysis of the Literary Language of the Quran On the Basis of criticizing the theory of the distinction between literary language and the ordinary one**

**Valiyullah Hasoomi**

Assistant Professor, Sistan-o-Baluchestan University

Dr.hasoomi@theo.usb.ac.ir

The global mission of the Quran, leading the whole mankind to the right path, requires the use of a language that everyone can speak with. This possibility is provided by a literary language. In this paper, I shall argue for the view that the language of the Quran is literary, and on the basis of the theory of the inseparability of the literary language from the ordinary one, I will analyze the nature and requirements of the Quran's literary language. I define the Quran's literary language with different features from the ones common in contemporary exegesis; features such as meta-normativity, artistic ambiguity, multi-layer significance, fundamental fitness, and pure realism of the Quran. These features, given the literary language of the Quran, show that the difference between the language of the Quran and the ordinary language only arises from the role it plays in the Quranic discourse.

**Keywords:** The Quran, Literality, Literary Language, Ordinary Language, Standard Language.

### **The Exsanguination of Ishmael and the Style of Divine Commands in Sharia**

**Ali Asghar Mohammad Zadeh**

aamohammadzadeh110@gmail.com

In this paper I will refer to interpretations of Abraham's exsanguination of Ishmael given by Augustine, Aquinas, and Kierkegaard, and I will then propose my own solution for the paradox of moral rational laws and the laws of sharia. Appealing to Abraham's faith and trust in God's justice, I will reply to objections. All things considered, it seems that if we want to take divines commands such as the case of Abraham and Ishmael to be ordinary and frequent in sharia, this will lend us an unpleasant conception of religion. So the style of a divine command in such cases cannot be generalized to cases of ordinary divine commands. Therefore we should subject divine commands to certain constraints. I shall propose three main constraints regarding the number, the particularity of the law and the subject-matter, and the necessity of men's knowledge



of the laws-these are necessary for keeping open the space of rationality in assessing the tentative laws of sharia.

**Keywords:** Tentative Commands, Exsanguination of Ishmael, Examining Abraham, Reasons of Examining, Types of Examining.

### **The Influence of Empirical Sciences in Knowing the Apparent Meanings of the Verbal Evidence; Some Rules (relying on knowing the underlying reasons of the laws)**

**Hassanali Aliakbarian**

Faculty Member of the Islamic Sciences and Culture Academy

Ha.aliakbarian@gmail.com

The relation between sciences and religion has been studied from different points of view, but it has not been studied much from the viewpoint of issues in 'Usūl al-fiqh (the principles of the Islamic jurisprudence). In this paper, I will study the influence of empirical sciences on knowing the apparent meanings of the verbal evidence of the Quran and the tradition, replying on knowing the underlying reasons of the laws of sharia. I have sought to formulate these in terms of some rules. Some of these rules are as follows: the scientific interpretation can be accepted just in case it fits the type apparent meanings of the time when the law was issued; the new fitting is accepted in the case of the earlier apparent meaning without the new apparent meaning; the new apparent meaning is reliable because of the scientific result in addition to an error in the previous apparent meaning; and the new apparent meaning-which is based on scientific results-can deepen the previous apparent meaning.

**Keywords:** Empirical Sciences, Apparent Meanings, Underlying Reasons of the Laws, Scientific Interpretation.

### **Knowledge and the Sensitivity Condition**

**Mahdi Ranaee**

Institute for Research in Fundamental Sciences, Tehran

mhdnee@gmail.com

Appealing to counterfactual conditionals, Robert Nozick seeks to provide an alternative analysis of knowledge that is not only immune to Gettier-like counterexamples, but can also overcome other counterexamples faced by other alternative analyses of knowledge. In addition to the two conditions of truth and belief, Nozick's analysis has two counterfactual conditions, the most important of which is his third condition known in the literature as the sensitivity condition, leading to tremendous discussions. For example, Collin McGinn and Saul Kripke try to show that this condition is problematic for one or another reason. In this paper, I will show that there are some replies to the objections raised by McGinn and Kripke, but I will finally show that the sensitivity condition is implausible because of Kripke's counterexamples.

**Keywords:** Knowledge, Gettier-like Counterexamples, Sensitivity Conditions.



## A Defense of Voluntarism against Rival Views

Mehdi Amiriyan

Institute for Research in Cognitive Sciences, Tehran  
mehdiamiriyan@gmail.com

Voluntarism seeks to distinguish volitional actions from the non-volitional ones. On this view, volition is a mental action related to beliefs and desires; and it is actualized, it cause an event or a chain of events in the world. The view is in contrast with views of philosophers such as Anscombe, Davidson, and Hornsby. In this paper, I will first introduce the rival views, and their differences. I will then go on to E. J. Lowe's voluntarism, showing that it can handle the problems rival views face. In the end, I will reply to some objections.

**Keywords:** Intention, Volition, Trying, Agent Causality, Reason.

6



پژوهش  
فلسفی

Vol. 18, No. 72, Winter, 2013

## Sayyid Murtaḍā's I'tizal; an Examination and a Critique

Hossainali Yousefzadeh

Islamic Sciences and Culture Academy  
hosainyousefzadeh@yahoo.com

Some people like Khayyāt, 'Ash'ari, and Ibn Taymiyya have claimed that some Shiite scholars, such as Sayyid Murtaḍā, have been influenced by the theological (kalāmī) views of rationalist Mu'tazila. Some great scholars of Imamiyya such as Shaykh Mufīd have rejected this claim. In this paper, I will compare the views of two figures, the Shiite scholar, Sayyid Murtaḍā, and the Mu'tazila theologian, Qāḍī 'Abd al-Jabbār, in order to show that Sayyid was not influenced by Mu'tazila in general and Qāḍī 'Abd al-Jabbār in particular. Moreover, he has defended the original thoughts of Imamiyya, though he defended Imamiyya with the common theological methods of his own time. Sayyid Murtaḍā is alleged to have been a pupil of Qāḍī 'Abd al-Jabbār, but considerable differences between these two figures can undermine this claim as well.

**Keywords:** Shiite Theology, Sayyid Murtaḍā, Qāḍī 'Abd al-Jabbār, Mu'tazila, Imamiyya, Reason.

## **Ibn Ṭufayl's Hayy b. Yaqzān from Essentialist and Constructivist Points of View**

**Zolfaghar Nasseri**

University of Tehran, Pardis of Farabi (corresponding author).

znsadr@ut.ac.ir

**Mansour Nasiri**

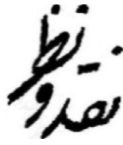
Assistant Professor of the University of Tehran, Pardis of Farabi

nasirimansour@ut.ac.ir

There are two views, in the philosophy of religion, on whether or not there is a common core to religious experiences: essentialism and constructivism. Essentialists emphasize there being one or more common cores to all religious experiences in all religions. In contrast, constructivists hold that there is not any pure experience, all sorts of religious experiences being formed by the complicated process of the system of beliefs or conceptual structures. In Islamic philosophy after Ibn Sina, however, there is a kind of tradition of writing a story of 'Hayy b. Yaqzān'. According to Ibn Ṭufayl's version of the story, if a human infant grows in an island isolated from other human beings, he might be able to develop monotheistic thoughts on the basis of his divine nature and his inner experiences. In this paper, we seek to show that the story of Hayy b. Yaqzān has an essentialist color. Finally we criticize the story from a constructivist point of view.

**Keywords:** Religious Experience, Essentialism, Constructivism, Ibn Ṭufayl, Story of Hayy b. Yaqzān, Language/Thought Relation.





## *Naqd va Nazar*

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

**Vol. 18, No. 4, Winter 2013**

**72**

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

**Manager in Charge: Mohammad Taqi Sobhani**

**Editor in Chief: Alireza Alebouyeh**

**Secretary of the Board: Zolfaghar Naseri**

**Executive Expert: Ali jamedaran**

**The Editorial Board:**

**Alireza Alebouyeh**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Sayyid Reza Eshaq nia**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Reza Berenjkar**

Full Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

**Mohsen Javadi**

Full Professor of Qom University

**Hassan Ramzani**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Muhammad Taqi Sobhani**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Muhammad Legenhausen**

Full Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

**Muhammad Ali Mobini**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Sayyid Mahmud Musawi**

Associate professor of Baqir al-'Ulum University

**Ahmad Vaezi**

Associate professor of Baqir al-'Ulum University

**Yadollah Yazdanpanah**

☎Tel.: + 98 25 37742165 • 📠Fax: +98 25 37743177 • ✉P.O. Box. 37185/3693  
naqd@isca.ac.ir

## راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



### ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

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

### فرم اشتراک

مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم	آینه پژوهش	آیین حکمت	فقه	حوزه
یک سال اشتراک ریال ۲۴۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۰۰,۰۰۰
نقد و نظر	تاریخ اسلام	علوم سیاسی	اسلام و مطالعات اجتماعی	پژوهشهای قرآنی
یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۰۰,۰۰۰

نام و نام خانوادگی:	نام پدر:
تاریخ تولد:	میزان تحصیلات:

نام:	نشانی:
نهاد:	استان:
شرکت:	شهرستان:
	خیابان:
	کوچه:
	پلاک:
کد پستی:	کد اشتراک قبل:
صندوق پستی:	پیش شماره:
رایانامه:	تلفن ثابت:
	تلفن همراه:

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

قم، خیابان شهدا، کوچه ۲۲، پلاک ۴۲، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی  
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹  
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰  
فاکس: ۰۲۵-۳۷۱۶۶۶۷  
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ مرکز توزیع مجلات تخصصی