



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و چهارم، شماره اول، بهار ۱۳۹۸

۹۳

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

مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی

سر دبیر: محمدعلی مبینی

دبیر تحریریه: ذوالفقار ناصری

کارشناس اجرایی: سعید لطفی

مترجم انگلیسی چکیده‌ها: یاسر پوراسماعیل

مترجم عربی چکیده‌ها: عمار جمعه فلاحیه

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سیدرضا اسحاق‌نیا (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار (استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)

حسن رضائی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

احمد واعظی (استاد دانشگاه باقر العلوم علیه السلام)

مجله نقد و نظر

۱. 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.

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

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



نشانی: قم، چهارراه شهید، ابتدای خیابان معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

صندوق پستی: ۳۶۹۳ / ۳۷۱۸۵ تلفن: ۳۱۱۵۱۳۸۶ - ۰۲۵ \* آدرس سایت: [jpt.isca.ac.ir](http://jpt.isca.ac.ir)

قیمت: ۱۰۰۰۰ تومان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب

## راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

**ویژگی‌های شکلی مقاله:** حتماً با الگوی فصلنامه (مندرج در صفحه اول سامانه نشریه) تنظیم شده باشد؛

۱. حجم مقاله تایپ شده همراه با چکیده و کتابنامه (حداکثر ۷۵۰۰ کلمه) به آدرس سامانه نشریه ارسال شود؛
۲. مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۴ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.
۳. شیوه‌های استناد بایستی به صورت درون‌متنی بین پرانتز به شرح ذیل باشد:

❖ **قرآن:** آیات (همراه با ترجمه) داخل گیومه درج شده و سپس نام سوره و شماره آیه (داخل پرانتز) آورده شود. **نمونه:** «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ ستایش مخصوص خداوندی است که پروردگار جهانیان است» (حمد: ۱).

❖ **کتاب:** (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار اثر، شماره جلد: شماره صفحه، مثال: منبع فارسی با صفحات متناوب (مطهری، ۱۳۶۰، ج ۱: ص ۲۰۰-۲۲۰) و با صفحات متفاوت (امینی، ۱۳۸۷، ج ۱: صص ۲۰۰ و ۲۰۷)؛ **نکته:** درج (حرف ق) برای تاریخ قمری لازم است.

منبع انگلیسی با صفحات متناوب (Kant, 1788: p.224-288).

منبع انگلیسی با صفحات متفاوت (Kant, 1788: pp.44, 288).

❖ **مقاله:** (نام خانوادگی، سال انتشار اثر: شماره صفحه. مثال: یاسری، ۱۳۸۵: ص ۷۵).

### تذکر:

✓ اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر در مقاله استفاده شود، در صورت اشتراک زمان انتشار آنان، پس از سال انتشار، با ذکر حروف الفبا در گیومه از یکدیگر متمایز شوند. مانند: (مطهری، ۱۳۶۰، «الف»؛ ص ۲۰۰) یا (مطهری، ۱۳۶۰، «ب»؛ ص ۱۴۵).

✓ اگر مؤلفان یک اثر **بیش از سه نفر** باشند، تنها نام خانوادگی یک نفر می‌آید و با واژه «دیگران» به دیگر مؤلفان اشاره می‌شود.

✓ اگر به دو اثر از یک نویسنده، بدون فاصله ارجاع داده شود، به جای تکرار نام نویسنده، از واژه «همو» استفاده می‌شود و به جای تکرار منبع و سال «همان» درج شود. در ارجاع به **منابع لاتین** در متن به جای واژه «همان» از «*ibid.*» و «همو» از «*Idem.*» استفاده شود.

۴. معادل لاتین کلمات غیرفارسی و تلفظ واژگان و اصطلاحات مهجور داخل متن و پرانتز بیاید؛

۵. **عبارات تکریمی:** از کلیشه به جای عبارات تکریمی استفاده شود. مانند: ﷺ (به جای (ص)؛ ﷺ به جای (ع)؛ ﷺ به جای (ره) و ﷺ به جای (علیهم‌السلام) و ...

۶. فهرست منابع و مأخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا و به روش زیر تدوین و درج شود:

❖ **کتاب‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان کتاب (ایرانیک)، مترجم، جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر.

❖ **مقالات:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه (ایرانیک)، دوره و شماره نشریه، شماره صفحات مقاله.

❖ **منابع الکترونیکی:** نام خانوادگی، نام (تاریخ مشاهده منبع در سایت یا وبلاگ)، «عنوان مقاله یا نوشته»، آدرس دقیق اینترنتی یا دسترسی (CD و ...).

❖ **پایان‌نامه‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال دفاع از رساله)، عنوان رساله، مقطع تحصیلی، گروه، نام دانشکده، دانشگاه.

❖ **تذکر:** در منابع، به جای سال «س»، جلد «ج»، شماره «ش» و چاپ «چ» آورده شود.

### ویژگی‌های محتوایی مقاله

**الف) صفحه اول شامل:** ۱. عنوان کامل مقاله، نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی دانشگاهی و پست الکترونیکی سازمانی نویسنده یا نویسندگان؛ ۲. چکیده فارسی (حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه)؛ ۳. کلیدواژه‌ها (۳ تا ۷ کلمه).

**وابستگی سازمانی نویسندگان دقیق و مطابق یکی از الگوهای زیر درج شود:**

**اعضای هیئت علمی:** رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، دانشکده، دانشگاه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.

**دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.

**محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.

**طلاب:** سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه، مدرسه علمیه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.

❖ در صورتی که مقاله برگرفته از پایان‌نامه باشد یا سازمان و نهادی هزینه مالی پروژه را پرداخت کرده باشد و یا تشکری لازم داشته باشد باید در پاورقی صفحه اول (چکیده) درج شود.

❖ مقاله پیش‌تر یا همزمان به مجله‌های دیگر ارایه نشده باشد و نویسنده به نشر آن در جای دیگر متعهد نباشد.

❖ اعضای هیأت علمی، اساتید و محققان مراکز آموزشی و پژوهشی موظف‌اند در مقاله خود پست الکترونیکی سازمانی خود را وارد کنند.

❖ در صورتی که مقاله مشترک است، عنوان (نویسنده مسئول) در پاورقی و در مقابل اسم او درج شود.

**ب) صفحات دوم تا آخر شامل:** ۱. مقدمه و طرح مسئله، پیشینه تحقیق، روش تحقیق و گردآوری اطلاعات؛

۲. تبیین ابعاد مسئله به صورت منطقی شده با رعایت انسجام و هماهنگی مطالب در زیرمجموعه‌سازی استاندارد (پیگیری از الگوی عددی یا حرف و عدد)؛ ۳. نتیجه‌گیری؛ ۴. کتاب‌نامه.

## فهرست مقالات

- ۵ امتداد جریان کلامی هشام بن حکم در بصره؛  
جریانی نو یافته در تاریخ تفکر امامیه نخستین  
محمدتقی سبحانی  
سیداکبر موسوی تنیانی
- ۳۱ بررسی نقش جبرئیل در نزول لفظی وحی از منظر عرفان اسلامی  
اصغر آقایی  
حسین اترک  
محسن جاهد
- ۵۵ غزالی در کشاکش وحدت و تشخص  
حسین وفاپور
- ۷۸ چگونگی پیوند اخلاق با دین در فلسفه استعلایی کانت  
حبیب‌الله کاظم‌خانی
- ۱۰۱ نقش هستی‌شناسی شهودی، ساخت‌مندی و تمثیل در تخیل خلاق علمی  
احمد عبادی  
عمار اسحاق
- ۱۲۷ نقد و تحلیل نظریه ساخت‌شکنی دریدا در فهم متون  
محمد آهی  
محمد طاهری
- ۱۵۰ بررسی انتقادی صورت‌بندی مادی‌انگارانۀ «بیکر»  
از زندگی پس از مرگ  
طاهره احمدی بهاران  
مهدی غیاثوند
- ۱۶۸ ملخصات

## امتداد جریان کلامی هشام بن حکم در بصره؛ جریانی نویافته در تاریخ تفکر امامیه نخستین

\* محمدتقی سبحانی

\*\* سیداکبر موسوی تنیانی

### چکیده

این پژوهش در پی یافتن سرنخ‌هایی از امتداد جریان کلامی هشام بن حکم در بصره است و با این پرسش اصلی دنبال می‌شود که خط فکری هشام بن حکم چرا و چگونه در بصره تداوم پیدا کرد. به نظر می‌رسد پس از آنکه هشام بن حکم و شاگردانش در بغداد مورد تعقیب و آزار دستگاه خلافت عباسی قرار گرفتند، برخی از شاگردان هشام همچون علی بن اسماعیل میثمی و حکم بن هشام بن حکم به دلیل رونق‌داشتن گفتگوهای کلامی در شهر بصره و نیز دوری آن شهر از مرکز خلافت عباسی، برای ادامه فعالیت‌های کلامی خویش به آن سامان مهاجرت کردند. آنها در راستای پیگیری اندیشه‌های کلامی خود، بیشتر با گروه فکری معتزله درگیری علمی داشته‌اند و از سوی دیگر مخالفت برخی از امامیان بصره با آنان نیز در خور توجه است. با توجه به مخالفت‌های برون‌مذهبی و درون‌مذهبی، این جریان پس از حضور کوتاه‌مدت و فعالیت‌های تأثیرگذارش در بصره به محاق رفت. البته هرچند تاکنون تصور روشنی از حضور این جریان در بصره وجود نداشته است، اما در این پژوهش به این نتیجه رسیدیم که خط کلامی پیرو هشام در اواخر سده دوم و نیمه سده سوم هجری در بصره فعال بوده‌اند.

### کلیدواژه‌ها

کلام امامیه، جریان کلامی، هشام بن حکم، معتزله، بصره.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۲۱

m.sobhani@isca.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۱۸

\* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

\*\* دکترای شیعه‌شناسی، پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران (نویسنده مسئول)

tanyani\_110@yahoo.com



## مقدمه

جریان کلامی هشام بن حکم یکی از مهم‌ترین گروه‌های فکری در تاریخ اندیشه امامیه در سده‌های دوم و سوم به‌شمار می‌رود. هشام که در زمره اصحاب برجسته امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام قرار داشت، در پرتو معارف اهل بیت علیهم السلام منظومه فکری و کلامی ویژه‌ای را پی‌ریزی کرد و در این راستا شاگردانی را پرورش داد و آثاری را به بار نشاند. او نظریه‌پردازی و تبیین‌های نوی را در موضوعات کلامی همچون توحید و صفات و امامت ارائه داد و برای مدت‌های طولانی نظرگاه‌های کلامی وی در محافل فکری مورد نقد و بررسی قرار داشت.<sup>۱</sup> هشام بن حکم فعالیت‌های کلامی خود را ابتدا در کوفه و آن‌گاه در بغداد پی‌گیری می‌کرد و در این شهرها شاگردانی را پرورش داد و پیروانی نیز پیدا کرد. البته پس از مرگش، آرا و افکار وی در مناطقی دیگر نیز انتشار یافت که شهر بصره یکی از آنهاست. می‌دانیم که بصره یکی از مراکز مهم علمی جهان اسلام در گذشته بوده است. این پادگان‌شهر که در دوره اسلامی بنا شد در سده‌های نخستین از لحاظ فرهنگی، سیاسی و حتی اقتصادی بسیار با اهمیت و تأثیرگذار بود.

در این شهر گروه‌های مختلف مذهبی فعال بودند و در زمان حکمرانی امویان در سده نخست هجری، به یکی از مهم‌ترین پایگاه‌های بنی‌امیه مبدل شد تا جایی که آنجا را قطعه‌ای از سرزمین شام می‌گفتند (ابن سعد، بی‌تا، ج: ۶، ص: ۳۳۳). در همین دوره جریان ضد اهل بیتی با ویژگی دشمنی با امام علی علیه السلام در بصره به صورت یک جریان عمومی درآمد که در تاریخ به «عثمانیه» معروف شده‌اند. عثمان‌گرایان که از حمایت امویان برخوردار بودند، به شدت اصحاب امامیه و هواداران اهل بیت علیهم السلام را تحت فشار قرار می‌دادند. با همه این ناملازمات حضور اقلیت شیعه در بصره در قرن اول قابل توجه است. در اوائل سده دوم هجری با قدرت‌گیری معتزلیان عقل‌گرا رفته‌رفته از حضور و فعالیت عثمان‌گرایان اهل حدیث در بصره کاسته شد و با گسترش تفکر اعتزالی، آتش عثمان‌گرایان تندرو در بصره فروکش کرد و در این میان فضا برای حضور امامیه در



نظر  
صدر

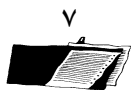
سال بیست و چهارم، شماره اول (پیاپی ۹۲)، بهار ۱۳۹۸

۱. برای آگاهی از آرای کلامی هشام، نک: اسعدی، ۱۳۸۸.

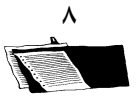
بصره بیش از پیش مهیا گشت تا جایی که بعضی از اصحاب اجماع و محدثان نامدار امامی کوفه در بصره مشغول فعالیت حدیثی شدند (موسوی تنیانی، ۱۳۹۶: ص ۱۰۷-۱۱۱). همچنین شماری از اصحاب متکلم امامی کوفی در نیمه سده دوم به دلیل رونق مباحثات کلامی در بصره نیز رهسپار آن دیار شده‌اند که مؤمن الطاق (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۸: ص ۹۳) و هشام بن حکم از آن جمله‌اند. برخی از گزارش‌ها از حضور و فعالیت کلامی جمعی از شاگردان و پیروان فکری هشام بن حکم در بازه زمانی اواخر سده دوم و نیمه نخست سده سوم در بصره، حکایت دارند که در پژوهش پیش رو در صدد بازشناسی این خط فکری هستیم.

پرسش اصلی مقاله این است که خط کلامی پیرو هشام بن حکم چرا و چگونه در بصره امتداد یافت؟ در کنار این سؤال، پرسش‌های دیگری مطرح می‌شود که رهبران این خط فکری در بصره، چه تعاملی با معتزلیان آن شهر داشتند؟ نقش آفرینی و اثرگذاری این جریان کلامی در بصره به چه میزان بوده است؟ چه جریان‌ها و گروه‌هایی در بصره در شمار مخالفان و رقبای این خط فکری به شمار می‌رفتند؟ سرانجام این جریان کلامی به کجا انجامید؟

به نظر می‌رسد پس از آنکه هشام بن حکم و پیروانش در بغداد با تنگناهای سیاسی دستگاه خلافت عباسی مواجه شدند، برخی از شاگردان هشام بن حکم شهر بصره را به دلیل رونق داشتن گفتگوهای علمی و نیز دوری از مرکز خلافت، برای ادامه فعالیت‌های کلامی خویش مناسب دیده و به آن دیار هجرت کردند. در پیشینه‌شناسی این پژوهش باید گفت که کارهای زیادی در این باره انجام نشده است. جوزف فان اس در کتاب کلام و جامعه در بخش بصره تنها به فعالیت‌های کلامی علی بن اسماعیل میثمی اشاره‌ای داشته است؛ البته در بعضی موارد همراه با اشتباه بوده است. با این حال او هیچ‌گونه بحثی از این جریان کلامی به میان نیاورده است. محمدجعفر رضایی هم در مقاله «امتداد جریان فکری هشام بن حکم تا شکل‌گیری مدرسه کلامی بغداد» به این جریان کلامی اشاره‌ای نکرده است.



نظر  
صدر



## ۱. مهاجرت شاگردان هشام بن حکم از بغداد به بصره

پس از تأسیس بغداد و مرکزیت یافتن آن شهر به عنوان تختگاه خلافت عباسی بسیاری از جریان‌ها و نحله‌های فکری از مناطق جهان اسلام به‌ویژه از شهرهای مهمی چون کوفه و بصره در آنجا حضور پیدا کردند. جریان کلامی پیرو هشام بن حکم که همواره در خط مقدم دفاع از باورها و آموزه‌های امامیه و در مقابل مخالفان قرار داشت نیز همگام با رقبای فکری‌شان در بغداد حضور پیدا کرد. با این حال جریان کلامی امامیه در بغداد همواره در معرض تهدید و آزار دستگاه خلافت قرار داشته است. در زمان مهدی عباسی هنگامی که فعالیت زنداقه ممنوع اعلام شده بود (مسعودی، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ص ۲۲۳-۲۲۴) به‌ظاهر در این هنگام برخی از جریان‌های کلامی امامیه در بغداد نیز در شمار گروه‌های ممنوعه قرار گرفتند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ص ۵۴۷)؛ از این رو امام کاظم علیه السلام با صدور پیامی هشام را از طرح مباحث کلامی منع کردند و هشام نیز تا پایان مرگ مهدی عباسی از مناظرات کلامی دست کشید (همان). ناگفته نماند که متکلمان دیگر مذاهب کلامی در این زمان آزادانه مباحثات علمی خویش را پیگیری می‌کردند (مسعودی، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ص ۲۲۴).

پس از درگذشت مهدی عباسی (م. ۱۶۹ق)، هشام بن حکم و اصحابش فعالیت کلامی خویش را در بغداد بار دیگر پی گرفتند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ص ۵۴۲-۵۴۷). آنان با شمار اندکشان نقش پررنگی در انجام نشست‌های کلامی با حضور کارگزاران عباسی داشتند؛ به گونه‌ای که شخص هشام بن حکم به‌عنوان مدیر علمی در برخی جلسات ایفای نقش می‌کرده است (نک: مسعودی، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ص ۳۷۰-۳۷۲؛ طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ص ۵۳۰-۵۳۴). با این همه سایه تهدید خلفای عباسی همواره بر سر آنان سنگینی می‌کرد. یحیی بن خالد برمکی - کارگزار عباسیان و از پایه‌گذاران نهضت ترجمه و مدافعان فلسفه - به‌سبب انتقاد هشام از فیلسوفان، فعالیت‌های کلامی و همچنین نظرگاه او در موضوع امامت را به هارون الرشید عباسی گزارش داد و عرصه را بروی تنگ کرد (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ص ۵۳۰). رفته رفته فشار بر هشام بن حکم و پیروانش در بغداد بیشتر شد تا جایی که او آرزو می‌کرد پس از رهایی از مخمصه عباسیان، از کلام‌ورزی خودداری کرده و در کوفه



گوشه عزلت برگزیند (همان: ص ۵۳۵). سرانجام هشام بر اثر فشار دستگاه خلافت متواری گردید و برخی از شاگردانش نیز در زندان خلیفه عباسی گرفتار شدند (همان: ص ۵۳۸).

بعضی از پیروان فکری هشام پس از آنکه در بغداد با نامالیمات و تنگناهایی مواجه شدند، آن شهر را به مقصد بصره ترک کردند. چه آنکه رونق علمی در این شهر - برخلاف شهر کوفه - کم فروغ نشده بود و همزمان با بغداد، قطب فعال گفتگوهای کلامی محسوب می‌شد و آنها می‌توانستند در آنجا به دور از مرکزیت خلافت عباسی، مباحثات کلامی خویش را پی بگیرند. البته حضور مجدد آنها در کوفه به‌عنوان موطن و خاستگاه جریان‌های شیعی بیش از دیگر شهرها قابل انتظار بود، ولی به نظر می‌رسد کوفه پس از شکل‌گیری و مرکزیت یافتن بغداد به سبب نزدیکی جغرافیایی‌اش با آن شهر نوینباد، دیگر آن جایگاه برجسته دانشی را از دست داده بود و اندیشمندان کوفی بیشتر در بغداد فعالیت‌های علمی خود را پیگیری می‌کردند. برای این نکته باید افزود که رسالت و رویکرد کلامی هشامیان با گفتگو با مخالفان بیشتر سازگاری داشت و اساساً کوفه جای مناسبی برای این گفتگوها نبود؛ از این رو متکلمان پیرو هشام در مسیر بازگشت از بغداد، بصره را بر کوفه ترجیح دادند. افزون بر این سابقه درگیری جریان کلامی پیرو هشام بر سر نحوه تبیین مسائل کلامی با دیگر گروه‌های فکری امامیه در کوفه، مانع از بازگشت دوباره آنان به کوفه می‌شده است. به‌ویژه آنکه برخی از اصحاب امامیه، هشام را عامل دستگیری و شهادت امام کاظم علیه السلام معرفی می‌کرده‌اند (همان: ص ۵۴۴-۵۴۵).

از این رو شاگردان هشام فعالیت در میان گروه‌های متنوع غیر شیعی بصره را بر حضور در کوفه مناسب‌تر می‌دانستند. در این مجال به حضور و فعالیت شاگردان و پیروان فکری هشام بن حکم در بصره می‌پردازیم.

## ۱-۱. محمد بن سلیمان نوفلی

یکی از پیروان کمتر شناخته شده هشام بن حکم، محمد بن سلیمان نوفلی می‌باشد که در تاریخ تفکر امامیه چندان توجهی به او نشده است. ما در اینجا به دلیل تقدم زمانی و اصالت بصری بودنش، بحث را با ایشان آغاز می‌کنیم. وی از تبار آل نوفل یکی از



نظر



صدر نظر

سال بیست و چهارم، شماره اول (پیاپی ۹۳)، بهار ۱۳۹۸

تیره‌های نامدار قبیله بنی‌هاشم است که بسیاری از افراد این دودمان - در سه سده نخست هجری - در عرصه‌های علمی، سیاسی و اجتماعی فعال بوده‌اند (جعفریان، ۱۳۹۳: ص ۱۷۳-۱۷۵) بخشی از این خاندان در بصره اقامت داشته و از جایگاه ممتازی در آن شهر برخوردار بوده‌اند. درباره گرایش خاندان نوفلی به تشیع باید گفت که نوفلیان در آغاز با عموزادگانشان از بنی‌علی علیه السلام و بنی‌عباس روابط حسنه‌ای داشته‌اند. حتی بعضی از افراد این دودمان در برپایی خلافت عباسیان نقش آفرین بودند. گفته شده است که سلیمان بن عبدالله نوفلی پدر محمد بن سلیمان به همراه عبدالله بن علی عباسی در فتح دمشق - پایتخت امویان - و نبش گور خلفای اموی شرکت داشته است.<sup>۱</sup> ولی پس از تثبیت خلافت بنی‌عباس و مشخص شدن گرایش‌های فکری و سیاسی عباسیان، بنی‌نوفل نیز همانند دیگر خاندان‌های شیعی چون آل یقطین و آل خزاعه از عباسیان فاصله گرفته و بیش از پیش به اهل بیت علیهم السلام نزدیک شدند (همان: ص ۱۷۵). محمد بن سلیمان نوفلی یکی از آن افراد است که برخلاف همراهی پدرش با بنی‌عباس، از هواداران اهل بیت علیهم السلام به شمار می‌رفته است (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ص ۸۲-۸۳). فرزندان محمد بن سلیمان نوفلی نیز پیرو اندیشه امامیه بوده‌اند. نامدارترین فرزند وی علی بن محمد بن سلیمان است که در زمره اصحاب امام جواد علیه السلام و امام هادی علیه السلام قرار داشته است (طوسی، ۱۴۱۵ق: ص ۳۸۸). عباد بن محمد نوفلی و جعفر بن محمد نوفلی نیز از جمله اصحاب امام رضا علیه السلام بوده‌اند (همان: ص ۳۶۲؛ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ص ۲۳۳). احمد بن محمد بن سلیمان نیز از راویان امامیه به شمار می‌رود (صفار، ۱۴۰۴ق: ص ۶۳-۶۴؛ صدوق، ۱۴۱۷ق: ص ۶۹۰).

از فعالیت‌های علمی محمد بن سلیمان نوفلی در بصره - پیش از عزیمت به بغداد - آگاهی چندانی نداریم. نوفلی در زمانی نامعلوم از بصره به بغداد آمده و در آنجا با محافل امامیه ارتباط برقرار کرده است. او در بغداد با علی بن یقطین - از بزرگان اصحاب امام کاظم علیه السلام - مرتبط بوده و از وی روایت‌هایی را در موضوعات کلامی و

---

۱. ابن‌عساکر، ۱۴۲۵ق، ج ۵۳: ص ۱۲۶-۱۲۷؛ البته ابن‌عساکر به اشتباه به‌جای سلیمان بن عبدالله نوفلی از فرزندش محمد بن سلیمان نوفلی نام برده است و بعضی از پژوهشگران این اشتباه ابن‌عساکر را یادآور شده‌اند (جعفریان، ۱۳۹۳: ص ۱۷۴).

غیر کلامی اخذ کرده است (صدوق، ۱۳۸۵ق، ج: ۱؛ ص: ۷۷؛ همو، ۱۴۰۴ق، ج: ۱؛ ص: ۷۷ - ۷۸؛ همو، ۱۳۷۹ق: ۳۵۳). شاید بتوان گفت ارتباط نوفلی با آل یقطین در بغداد زمینه‌ساز آشنایی و گرایش او به خط فکری هشام بن حکم شده است؛ زیرا شمار قابل توجهی از دودمان آل یقطین به اندیشه هشام بن حکم متمایل بوده‌اند. به هر روی از زندگی علمی و فعالیت‌های کلامی محمد بن سلیمان نوفلی در بغداد گزارش زیادی در دست نیست؛ اما می‌دانیم که او در جریان تعقیب و آزار و اذیت اندیشوران امامیه در زمان هارون عباسی، به همراه علی بن اسماعیل میثمی - شاگرد برجسته هشام بن حکم - در زندان خلیفه عباسی گرفتار بوده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج: ۲؛ ص: ۵۳۸). با توجه به این گزارش می‌توان گفت، نوفلی از جایگاه ممتازی در میان اصحاب امامی در بغداد برخوردار بوده و از همین رو مورد اتهام دستگاه خلافت عباسی قرار گرفته است. هر چند درباره شاگردی نوفلی نزد هشام بن حکم به صراحت در منابع چیزی گزارشی نشده است، ولی تعلق خاطر وی به هشام بن حکم و ارتباطش با شاگردان و پیروان فکری هشام انکارناپذیر است؛ زیرا او به همراه علی بن اسماعیل میثمی شاگرد برجسته هشام مدتی را در زندان به سر برده و در آنجا نگران سرنوشت هشام بن حکم بوده است (همان: ص: ۵۳۸-۵۴۰).

گفتنی است محمد بن سلیمان پس از چندی از زندان هارون در بغداد آزاد گردید. از دلایل و چگونگی آزادی وی در منابع چیزی ذکر نشده است. بعید نمی‌نماید که روابط خاندانی او با بنی عباس در آزادی وی تأثیرگذار بوده است. به هر حال نوفلی پس از رهایی از زندان، بغداد را به مقصد زادگاهش بصره ترک گفته است. بنابر گزارش‌ها وی پیش از سال ۱۸۳ قمری و در هنگام زندانی بودن امام کاظم علیه السلام در بصره در آن شهر حضور داشته است (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج: ۱؛ ص: ۸۲-۸۳). همچنین گزارش شده است برخی به سبب اعتقاد وی به امامت موسی بن جعفر علیه السلام، نزد عیسی بن جعفر عباسی - امیر بصره - از او سعایت کرده‌اند (همان: ص: ۸۳). البته دوستان نوفلی در دار الاماره بصره، مانع از آن می‌شدند که او مورد آزار امیر عباسی قرار بگیرد (همان). منابع درباره دیدار نوفلی با امام کاظم علیه السلام در بصره ساکت‌اند، اما با توجه به نفوذ وی در میان نزدیکان حاکم بصره، گمان می‌رود او با آن حضرت در زندان مرتبط بوده است؛ به‌ویژه آنکه برخی



نظر



دیگر از اصحاب نیز امام کاظم علیه السلام را در بصره - در دوران حبس - ملاقات کرده بودند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ص ۴۵۳). از فعالیت‌های کلامی و همچنین از ارتباط نوفلی با دیگر شاگردان هشام بن حکم در بصره، اطلاعی در دست نیست. همچنین نمی‌دانیم علی بن اسماعیل میثمی و حکم بن هشام بن حکم به توصیه او در بصره ساکن شده بودند (همان: صص ۱۳۶ و ۲۵۱) یا نه. نیز نوفلی در بصره با بعضی از اصحاب سرشناس امامیه در ارتباط بوده است. یکی از این افراد حماد بن عیسی جهنی (د. ۲۰۹ق) کوفی - ساکن بصره - (همان: ص ۱۴۲) است (ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۵: ص ۵۶). حماد بن عیسی فردی دانا به مسائل کلامی بوده است و کتابی به نام مسائل التلمیذ در موضوعات گوناگون از جمله مباحث کلامی نگاشته بود که اصل این اثر پرسش‌های او از حضرت امام صادق علیه السلام و پاسخ‌های آن حضرت بوده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ص ۱۴۳).

به هر روی محمد بن سلیمان نوفلی تا حوالی سال ۲۰۰ قمری در بصره بوده است (نک: ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۵ق: ص ۳۴۴) و در آنجا بیشتر به نقل رخدادهای تاریخی صدر اسلام و حوادث روزگار خویش، به‌ویژه اخبار علویان و عباسیان اهتمام ورزیده است. گمان می‌رود او پس از ماجرای محنت‌بار شاگردان هشام بن حکم در بغداد و زندانی شدنش در آن شهر، در بصره به تاریخ‌نگاری روی آورده است. نیز بعضی از عموزادگانش از دودمان آل نوفل، دغدغه‌های کلامی داشته و کم و بیش با مسائل کلامی آشنا بوده‌اند و آنها بیشتر مباحثات کلامی را در محضر ائمه علیهم السلام پیگیری می‌کردند (نک: نجاشی، ۱۴۰۷: صص ۳۷، ۵۱، ۵۶-۵۷ و ۲۲۳؛ برقی، ۱۳۷۰، ج ۱: ص ۱۹۲).

## ۱-۲. علی بن اسماعیل میثمی

برجسته‌ترین شاگرد هشام بن حکم که از بغداد به بصره مهاجرت کرده و در آنجا ساکن شد، علی بن اسماعیل بن شعیب میثمی از تبار دودمان مشهور آل میثم می‌باشد که نیای ارشدش میثم تمار است و خاندانش همواره در تاریخ شیعه نقش آفرین بوده‌اند (سمعی، ۱۴۰۸ق، ج ۵: ص ۴۲۸). سکونت‌گاه اصلی این دوده در کوفه بوده است (همان)، اما علی بن اسماعیل میثمی از کوفه به بغداد عزیمت کرد و مدتی را در آن شهر ساکن گردید

(مسعودی، ۱۴۰۴ق، ج:۳، ص:۳۷۰-۳۷۱). به احتمال زیاد او همزمان با هجرت استادش هشام بن حکم از کوفه به بغداد - در نیمه دوم سده دوم هجری - (ابن ندیم، بی تا: ص:۲۲۳) به بغداد آمده در آنجا مقیم شده است.

میثمی جایگاه بلندی در تاریخ کلام اسلامی به ویژه در تاریخ فکر امامیه داشته و نویسندگان شیعه و سنی از موقعیت ممتاز کلام‌ورزی او سخن به میان آورده‌اند (نک: مسعودی، ۱۴۰۴ق، ج:۳، ص:۳۷۱؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۵۱؛ ذهبی، ۱۴۰۷ق، ج:۱۵، ص:۳۱۶). او به اندیشه هشام بن حکم متکلم برجسته امامیه گرایش داشته و به وی علاقه‌مند بوده است. میثمی معمولاً به همراه هشام در نشست‌های علمی شرکت می‌جسته (مسعودی، ۱۴۰۴ق، ج:۳، ص:۳۷۱-۳۷۲) و حتی مباحثات استادش در آن جلسات را مکتوب می‌کرده است (نک: نجاشی، ۱۴۰۷ق: ص:۲۵۱). همو درباره هشام گفته است: «عضدنا وشیخنا والمنظور إلیه فینا» (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج:۲، ص:۵۴۰).

او در ماجرای فشار هارون الرشید بر جریان کلامی امامیه، مدتی را به همراه محمد بن سلمان نوفلی در زندان خلیفه عباسی گذرانده بود (همان: ص:۵۳۸) و به ظاهر در همین زمان برادر متکلمش حسن بن اسماعیل میثمی نیز در زندان هارون به سر می‌برده است (ابن طاووس، ۱۴۱۶ق: ص:۳۹۳). به هر روی نمی‌دانیم او چه زمانی از حبس خلیفه عباسی آزاد شده است؛ ولی بنا بر برخی گزارش‌ها میثمی پس از شهادت امام کاظم علیه السلام به همراه یونس بن عبد الرحمن - شاگرد و جانشین هشام بن حکم در بغداد - با فرقه انحرافی واقفیه درگیر بوده است (نوبختی، ۱۴۰۴ق: ص:۸۱). به همین دلیل، به نظر می‌رسد میثمی پس از آزادی از زندان عباسیان بی‌درنگ بغداد را ترک نکرده و با کمی تأخیر - که زمانش بر ما پوشیده است - بغداد را به مقصد بصره ترک کرده و در آن دیار اقامت گزیده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ص:۲۵۱).

علی بن اسماعیل میثمی پس از حضور در بصره مباحثات کلامی خویش را در آنجا دنبال کرد و در عرصه گفتگوهای فکری در آن شهر نقش پررنگی داشته است تا جایی که از اندیشمندان مشهور آن دیار به شمار می‌رفت (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ج:۴، ص:۲۶۵). وی که در جلسات مناظره‌های استادش هشام بن حکم در کوفه و بغداد پرورش یافته و



نظر



تجربه‌هایی را اندوخته بود، در مواجهه با گروه‌های فکری بصری به‌ویژه معتزلیان با اقتدار ظاهر گردید. میثمی به‌عنوان یکی از پرآوازه‌ترین متکلمان امامیه، در بصره که پایگاه سنتی معتزلیان بود، با اندیشمندان معتزلی همچون ضرار بن عمرو بصری (مفید، ۱۴۱۴ق، «ج»: ص ۲۹)، ابواسحاق نظام بصری (ابن حجر، ۱۳۹۰، ج ۴: ص ۲۶۵)، ابوالهذیل علاف (مفید، ۱۴۱۴ق، «ج»: ص ۲۳؛ ابن حجر، ۱۳۹۰، ج ۴: ص ۲۶۵)، علی اسواری (خیاط، بی‌تا: ص ۱۵۵) در مسائل مختلف کلامی به گفتگو نشست. به نظرمی‌رسد برخی از بزرگان معتزله بصره در محافل علمی بغداد و کوفه با اندیشه کلامی میثمی کم و بیش آشنا بوده‌اند و شاید هم در آن شهرها گفتگوهایی با وی داشته‌اند، ولی عمده مناظرات میثمی با معتزلیان در شهر بصره روی داده است (همان: ص ۲۱۲). معمولاً جدال فکری او با معتزلیان در بصره، همچون مجالسش در بغداد، در سطح بالا و در حضور کارگزاران سیاسی برگزار می‌گردید (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ج ۴: ص ۲۶۵ - ۲۶۶). نکته قابل تأمل اینکه نویسندگانی همچون ابوالحسین خیاط و ابن حزم اندلسی کوشیده‌اند هماره میثمی را طرف مغلوب مناظراتش با متکلمان معتزلی جلوه دهند (خیاط، بی‌تا: صص ۱۵۵ و ۲۱۲؛ ابن حزم، ۱۳۱۷ق، ج ۴: ص ۱۸۱ - ۱۸۲) در حالی که برخی شواهد، خلاف این ادعاها را ثابت می‌کند (ابن حجر، ۱۳۹۰، ج ۴: ص ۲۶۵ - ۲۶۶).

ناگفته نماند که شمار قابل توجهی از مناظره‌ها و رویارویی علمی علی بن اسماعیل میثمی با مخالفان درباره مسئله امامت بوده است (مفید، ۱۴۱۴ق (ج): صص ۲۳، ۲۴، ۲۹ و ۸۶). البته برخی از نویسندگان به اشتباه او را نخستین متکلم امامیه در موضوع امامت پنداشته‌اند (ابن ندیم، بی‌تا: ص ۲۲۳؛ طوسی، ۱۴۱۷ق: ص ۱۵۰)؛ زیرا متکلمی چون هشام بن حکم پیش از وی در این موضوع فعال بوده و آثاری نیز تألیف کرده بود.

علی بن اسماعیل میثمی - با توجه به فعالیت‌های عمیق کلامی و کشمکش‌های علمی‌اش - هوادارانی را در بصره پیدا کرد و حلقه فکری تشکیل داد که مقالات‌نگاران با عنوان اصحاب و تابعین میثمی از آنها یاد کرده‌اند (اشعری، ۱۴۰۰ق: صص ۴۲ و ۵۴). البته نامی از شاگردان بصری‌اش غیر از ابوعثمان مازنی - که از او سخن خواهیم گفت - در دست نیست.

بنابر برخی گزارش‌ها علی بن اسماعیل میثمی با حسن بن سهل سرخسی وزیر نامدار مامون عباسی ارتباط داشته و در حضور وی با یک ملحد مناظره و گفتگو کرده است (مفید، ۱۴۱۴ق، «ج»: ص ۷۶). دقیقاً نمی‌دانیم این ماجرا در کجا رخ داده است، ولی از آنجا که حسن بن سهل وزیر عباسیان در بغداد سکونت داشته است، (درباره حسن بن سهل، نک: ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ص ۲۳۹-۲۴۰) احتمال می‌رود علی بن اسماعیل میثمی زمانی برای تضارب آرا و گفتگوهای علمی از بصره به بغداد آمده و با پشتوانه این دولتمرد سیاسی بحث‌های کلامی خود را دنبال می‌کرده است.

برخی ادعا کرده‌اند که میثمی به تدریج از خط فکری استادش هشام بن حکم فاصله گرفته است (فان. اس، ۲۰۱۶م، ج ۱: ص ۵۴۸؛ ج ۲: ص ۶۳۳)، اما در منابع هیچ گزارشی مبنی بر جدایی علی بن اسماعیل میثمی از خط هشام بن حکم در دست نیست؛ بلکه بر مبنای برخی از گزارش‌ها میثمی تا واپسین ایام زندگی هشام، همواره از شخصیت کلامی استادش تجلیل می‌کرده و فقدان او را مساوی با نابودی علم می‌دانسته است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ص ۵۴۰). به ظاهر او در مسائل کلامی همچون توحید و صفات هم‌فکر هشام بن حکم بوده و مانند او می‌اندیشیده است؛ از این رو وی مانند هشام به تجسیم و تشبیه‌گرایی متهم شده است (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۳: ص ۲۲۴). البته این هم‌نظری میثمی با هشام بن حکم بدین معنا نیست که او در همه مسائل کاملاً از استادش تبعیت می‌کرده است؛ زیرا وی در برخی از موضوعات کلامی، نظری متفاوت با هشام داشته است (اشعری، ۱۴۰۰ق: صص ۴۲ و ۵۳-۵۴) و اختلاف نظر از نتایج اجتهادات فکری می‌باشد.

بعضی از اسلام‌پژوهان غربی از دشمنی میان میثمی و یونس بن عبدالرحمن - از شاگردان نامدار هشام - سخن به میان آورده‌اند (فان. اس، ۲۰۱۶م، ج ۱: ص ۵۴۸) و برخی از پژوهشگران تاریخ تفکر امامیه نیز بدگویی‌ها و دشمنی‌های بعضی از شیعیان بصری با یونس بن عبدالرحمن را ناشی از اختلاف فکری میثمی با یونس پنداشته‌اند (رضایی، ۱۳۹۱: ص ۹۸). پذیرش این سخنان با تردید جدی مواجه است؛ زیرا نه تنها هیچ‌گونه شهادی مبنی بر رویارویی فکری میثمی با یونس بن عبدالرحمن در دست نیست؛ بلکه برخی گزارش‌ها حکایت از این دارند که آن دو دوشادوش هم در برابر گروه‌های مخالف





موضع گیری می کردند. در این زمینه می توان به برخورد آنان با فرقه واقفیه اشاره کرد (نوبختی، ۱۴۰۴ق: ص ۸۱-۸۲). افزون بر این به نظر می رسد مخالفان بصری یونس بن عبد الرحمن، خط حدیث گرایان امامیه در بصره بوده اند، نه علی ابن اسماعیل میثمی و پیروانش.<sup>۱</sup>

## ۲-۳. حکم بن هشام بن حکم

یکی از برجسته ترین شاگردان هشام بن حکم که به بصره رفته و در آنجا مقیم شد، ابو محمد حکم بن هشام فرزند هشام بن حکم می باشد (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ص ۱۳۶). گمان می رود وی در آغاز به همراه پدرش از کوفه به بغداد آمده (ابن ندیم، بی تا: ص ۲۲۳) و در آن شهر زندگی می کرده است و پس از آنکه هشام بن حکم از سوی دستگاه خلافت عباسی، تحت تعقیب قرار گرفت و متواری شد (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ص ۵۴۳)، وی نیز به ناچار همانند برخی از شاگردان پدرش بغداد را ترک گفته و راه بصره را پیش گرفت. هر چند آگاهی ما درباره شخصیت حکم بن هشام بن حکم اندک است، ولی می دانیم که او همانند پدرش هشام بن حکم در عرصه دانش کلام بسیار فعال بوده است تا جایی که با تعبیر «کان مشهوراً بالكلام» از او یاد کرده اند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ص ۱۳۶). گفته شده وی در مباحث کلامی بسیار گفتگو می کرده و مجالس زیادی داشته است (همان). به نظر می رسد بیشتر گفت و شنودهای علمی حکم بن هشام در بصره با معتزلیان آن شهر رخ داده است؛ چون گفتگوهای کلامی در بصره با حضور اندیشمندان سرشناس معتزلی رونق بسزایی داشته است. از موضوعات کلامی که حکم بن هشام بیشتر بدان توجه نشان می داده چیزی نمی دانیم، اما از آنجا که کتاب الامامه تنها اثر شناخته شده وی بوده است (همان)، احتمال می رود او به مسئله امامت توجه ویژه ای داشته است. بیش از این از حضور و فعالیت های علمی حکم بن هشام بن حکم در بصره چیزی گزارش نشده است. همچنین از شاگردان او در بصره نیز اطلاعی نداریم.

۱. در ادامه به این موضوع خواهیم پرداخت.



## ۲. ابوعثمان مازنی ادامه‌دهنده خط هشام بن حکم در بصره

پس از حضور شاگردان هشام بن حکم در بصره و فعالیت‌های کلامی آنان در آن شهر، احتمالاً عده‌ای از بصریان به آرای آنها تمایل پیدا کردند. دلیل اصلی این احتمال را بایستی در تأثیر ابوعثمان مازنی از خط هشام و سامان‌بخشی به خط هشام از سوی او جستجو کرد. ابوعثمان بکر بن محمد مازنی (م. ۲۴۸ یا ۲۴۹ق) متکلم و ادیب برجسته امامیه می‌باشد. او بیشتر در ادب و لغت پرآوازه بوده است تا جایی که از او با تعبیر «سید اهل العلم بالنحو والغریب واللغه بالبصره و مقدمه» یاد کرده‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ص ۱۱۰). بعضی نیز با تعبیرهایی همچون «امام العربیه» از وی نام برده‌اند (ابی‌الفداء، بی‌تا، ج ۲: ص ۴۱). با آنکه ابوعثمان مازنی در دوران حضور ائمه زندگی می‌کرده است، اما از ارتباط وی با ائمه به‌ویژه با امام جواد علیه السلام و امام هادی علیه السلام گزارشی در دست نیست و نویسندگان امامی نیز در معرفی او به تعبیر «من علماء الامامیه» بسنده کرده‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ص ۱۱۰). البته ابن حجر عسقلانی وی را در شمار اصحاب امام رضا علیه السلام برشمرده است (ابن حجر، ۱۴۰۴ق، ج ۷: ص ۳۳۸) که صحبت ایشان با آن حضرت جای تردید دارد.<sup>۱</sup>

ابوعثمان مازنی افزون بر شهرتش در ادب و لغت، در دانش کلام نیز جایگاه بلندی داشته است. او را می‌توان یکی از شاخص‌ترین افرادی نام برد که در بصره به جریان کلامی هشام بن حکم گرایش پیدا کرده بود. وی در آنجا با علی بن اسماعیل میثمی - متکلم برجسته امامیه و شاگرد نامدار هشام بن حکم - آشنا شد و تحت تأثیر اندیشه او قرار گرفت تا جایی که درباره‌اش گفته‌اند: «کان امامیاً یری رأی ابن میثم» (حموی، ۱۴۲۰ق، ج ۷: ص ۱۰۸). ارتباط تنگاتنگ ابوعثمان مازنی با میثمی موجب شد تا از او با تعبیر «غلمان ابن میثم» یاد نمایند.<sup>۲</sup> البته گاهی در منابع گزارش‌هایی از فعالیت‌های کلامی مازنی در

۱. به‌ظاهر مستند ابن حجر عسقلانی، سخن ابن کثیر دمشقی (م. ۷۷۴) است که به استناد حدیثی ابوعثمان را از جمله راویان امام رضا علیه السلام معرفی کرده است (ابن کثیر، ۱۴۰۸، ج ۱۰: ص ۲۷۳)؛ درحالی‌که حدیث یاد شده را ابو عثمان مازنی مرسلاً از امام رضا علیه السلام نقل کرده است (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۱: ص ۱۵۱-۱۵۲؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۹: ص ۳۹۱).

۲. نک: نجاشی، ۱۴۰۷: ص ۱۱۰. البته در نسخه نجاشی کلمه علی افتاده و تنها اسماعیل بن میثم ذکر شده است؛ ←





دست است. به گفته مُبرد او در مسائل کلامی مناظره می کرده و همواره پیروز میدان بوده است (حموی، ۱۴۲۰ق، ج ۷: ص ۱۰۸). جالب آنکه در عرصه مجادلات کلامی هیچ گاه از آگاهی های ادبی خویش بهره نمی گرفت (ذهبی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۸: ص ۱۸۸)؛ هر چند به طور دقیق از مسائل کلامی که ابو عثمان مازنی بدان می پرداخته گزارشی در دست نیست، با این حال می دانیم که او در تبیین مسئله امر بین الامرین (نفی جبر و تفویض) و استطاعت - یکی از مسائل مهم کلامی - فعال بوده و در این زمینه روایت بسیار مهمی را از امام رضا علیه السلام نقل کرده است که از آن حضرت پرسیده شد: «آیا خداوند بندگان را تکلیف مالا یطاق می کند؟ آن حضرت فرمود: خداوند عادل تر از آن است که چنین تکلیفی نماید. باز پرسش شد که آیا بندگان توانایی انجام دادن هر آنچه را که اراده بکنند دارند؟ فرمود: بندگان عاجز تر از آن می باشند» (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۱: ص ۱۵۱-۱۵۲؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۹: ص ۳۹۱). البته روایت های مهمی با این مضمون در منابع روایی امامیه نیز وجود دارد (نک: کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ص ۱۶۰-۱۶۲؛ صدوق، بی تا: صص ۳۴۶ و ۳۶۰-۳۶۱). ناگفته نماند که مازنی دیدگاه های دیگر عالمان غیر امامی درباره این مسئله را نیز انعکاس داده است (ابوالفرج اصفهانی، بی تا، ج ۱۶: ص ۴۷۳).

به احتمال زیاد مازنی در بصره با معتزلیان درگیر بوده و نظریه وعید معتزله را بر نمی تافته است؛ از این رو گمان می رود از سوی آنان به داشتن عقیده «ارجاء» متهم شده است (حموی، ۱۴۲۰ق، ج ۷: ص ۱۰۸). اتهامی که برخی دیگر از متکلمان امامی مخالف نظریه وعید با آن مواجه بودند (طوسی، ۱۴۱۷ق: ص ۲۸۲-۲۸۳؛ ابن مرتضی، بی تا: ص ۱۱۴)؛ زیرا به نظر معتزلیان، مخالفان وعید مرجئی می باشند (منصور بالله، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ص ۱۳۴). مازنی در دفاع از مسئله امامت و حقانیت اهل بیت علیهم السلام نیز فعال بوده در این زمینه با نقل خبری مصداق آیه شریفه «الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ» را بنی هاشم معرفی کرده است (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴: ص ۶۹-۷۰).

→

همچنین در نسخه فعلی خلاصه الاقوال به اشتباه آمده است: «کان من غلمان اسماعیل بن میثم فی الادب» (حلی، ۱۴۱۷ق: ص ۸۱)؛ در حالی که در رجال نجاشی این چنین آمده است: «کان من غلمان اسماعیل بن میثم له فی الادب کتاب التصریف و...».

ابو عثمان مازنی به ظاهر دو بار از سوی واثق خلیفه عباسی به سامرا فراخوانده شده بود.<sup>۱</sup> یک بار برای مسائل ادبی (ابن ندیم، بی تا: ص ۶۲) و دیگر بار برای گفتگوی مباحث کلامی (قفطی، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ص ۲۸۳). او در سامرا به بحث درباره مسائل ادبی بسنده کرد و درخواست واثق عباسی برای طرح مباحث کلامی را نپذیرفت و وانمود کرد که بحث های کلامی را ترک کرده است و آن گاه خلیفه او را به بصره بازگرداند (همان). می دانیم که واثق یکی از طرفداران سرسخت جریان کلامی معتزله - جریان رقیب امامیه - بوده است (ابن مرتضی، بی تا: ص ۱۲۵-۱۲۶) و چنان که یاد شد، جدش هارون الرشید با خشونت برخی از متکلمان امامی را زندانی و آواره کرده بود (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ص ۵۳۸)؛ از این رو گمان می رود ابو عثمان مازنی به دلیل پیشینه سوء خلفای عباسی در برخورد با متکلمان شیعه، از گفتگوی کلامی نزد خلیفه اعتزال گرا خودداری کرده است.

از شاگردان و پیروان کلامی ابو عثمان مازنی که به نوعی ادامه دهنده جریان کلامی هشام بن حکم باشند، چیزی گزارش نشده است. با این حال می دانیم که او با اصحاب امامیه در ارتباط بوده است. گفته شده که حسن بن محمد بن جمهور عمی - از مشایخ امامیه در بصره - با مازنی مرتبط بوده و از او اخباری را نقل کرده است (مفید، ۱۴۱۴ق (الف): ص ۱۹۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۱: ص ۱۷؛ ج ۴۶: ص ۱۳۰-۱۳۱). همچنین مازنی با ابن سکیت - از اصحاب امام هادی علیه السلام و شاعر مدافع اهل بیت علیهم السلام - مرآوده و دوستی داشته است (زجاجی، ۱۴۰۳ق: ص ۲۳۰).

### ۳. پیروان یونس بن عبد الرحمن در بصره

افزون بر حضور شاگردان هشام بن حکم در بصره و فعالیت های کلامی آنها در آن دیار، یونس بن عبد الرحمن شاگرد ممتاز و جانشین هشام بن حکم در بغداد نیز در بصره و نواحی آن هوادارانی داشته است. به نظر می رسد به سبب فعالیت های پیروان فکری

۱. نک: قفطی، ۱۴۰۶، ج ۱: ص ۲۸۳ - ۲۸۴؛ او پیش از این نیز در زمان خلافت معتصم عباسی (م. ۲۲۷) و واثق عباسی (م. ۲۳۲) مسافرت هایی به بغداد و سامرا داشته است (ابن عساکر، ۱۴۲۵ق، ج ۵۴: ص ۱۳۴؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۷: ص ۹۷).





یونس در بصره بود که بعضی از شیعیان بصره نزد امام رضا علیه السلام نسبت به یونس بدگویی می کردند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ص ۷۸۱-۷۸۲). البته به تفصیل از یاران یونس در بصره گزارش چندانی نداریم؛ با این حال می توان اطلاعاتی را درباره پیروان بصری یونس بن عبد الرحمن به دست آورد. یکی از شناخته ترین اصحاب یونس در بصره، ابوجعفر بصری است که رجال شناسان او را در زمره اصحاب امام رضا علیه السلام و امام جواد علیه السلام جای داده اند (همو، ۱۴۱۵ق: ص ۳۸۰؛ شوستری، ۱۴۱۹ق، ج ۱۱: ص ۲۵۵). از نام و تبار خانوادگی وی چیزی نمی دانیم. آگاهی ما از ابوجعفر بصری تنها به گزارش های فضل بن شاذان نیشابوری - از رهبران جریان هشام بن حکم و یونس در خراسان - محدود است. فضل بن شاذان با ابوجعفر بصری به ظاهر در بصره دیدار کرده و اخباری از او فرا گرفته است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ص ۷۸۳). او مورد توجه فضل بن شاذان - دل داده جریان فکری یونس - قرار داشته است. تا جایی که فضل با تعبیرهایی همچون «ثقه فاضلاً صالحاً» وی را ستوده است (همان: صص ۷۸۳ و ۸۳۲). نکته شایان توجه درباره ابوجعفر بصری این است که او به همراه یونس بن عبد الرحمن خدمت امام رضا علیه السلام رسیده است و در آن دیدار یونس از بدگویی اصحاب امامیه نسبت به خودش نزد آن حضرت گلایه کرده است. همو نقل می کند که امام پس از گله گزاری یونس، به وی فرمود: «با آنان مدارا کن که عقلشان نمی رسد» (همان: ص ۷۸۳).

به نظر می رسد ابوجعفر بصری اخبار مخالفان یونس در بصره را به وی منتقل می کرده و آن کسانی که یونس از آنان نزد حضرت رضا علیه السلام گلایه مند بوده است، به احتمال همان شیعیان بصری بوده اند؛ زیرا یونس مخالفانی را نیز در بصره داشته است (همان: ص ۷۸۱-۷۸۲).

حضور پیروان بصری یونس تنها به بصره منحصر نبوده است؛ بلکه هواداران بصری یونس در بغداد نیز قابل پی جویی هستند. یکی از آن افراد عثمان بن رشید بصری است. هیچ گونه اطلاعی از حیات فردی، علمی و اجتماعی این شخصیت در منابع موجود نیست. تنها می دانیم که او در بغداد بوده و در محافل امامی آن شهر به ویژه جلسات یونس بن عبد الرحمن شرکت می جسته است (همان: ص ۷۸۳-۷۸۴). همو می گوید که

گروهی از اصحاب امامیه به رهبری عیسی بن سلیمان برای امام کاظم علیه السلام نامه‌ای مبنی بر پرداختن زکات به پیروان فکری یونس ارسال کردند که آن حضرت نیز در پاسخ نوشت: «بله به آنها زکات پردازید. یونس نخستین کسی خواهد بود که دعوت علی (امام رضا) را اجابت می‌کند» (همان: ص ۷۸۴). در ادامه عثمان بن رشید بصری می‌افزاید که من در مجلس یونس حضور داشتم. وقتی که او خبر شهادت امام کاظم علیه السلام را شنید، بی‌درنگ از امامت امام رضا علیه السلام اعلام حمایت کرد (همان). شخص دیگری از بصریان که به نظر می‌رسد در جرگه یاران بغدادی یونس بن عبد الرحمن قرار داشته، ابوجمیل بصری می‌باشد که در بغداد با یونس مراد شده است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۴۰۷؛ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۹: ص ۱۲۵-۱۲۶؛ همو، ۱۳۶۳، ج ۴: ص ۹۶) از ابوجمیل بصری آگاهی چندانی در دست نیست و تنها از او یک گزارش قابل تأملی در موضوع فقه از یونس نقل شده که در آن اشاره‌ای هم به اجتهادگرایی یونس کرده است (طوسی، ۱۳۶۴، ج ۹: ص ۱۲۵-۱۲۶؛ همو، ۱۳۶۳، ج ۴: ص ۹۶).

یکی دیگر از بصریان که در مظان دوستداران هشام بن حکم قرار دارد، ابوحفص عمر بن عبدالعزیز بن ابی‌بشار ملقب به زُحل می‌باشد (طوسی، ۱۴۱۵: ص ۴۳۴) که رجال‌شناسان امامی بغداد او را به تخلیط متهم کرده‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷: ص ۲۸۴). فضل بن شاذان نیشابوری هم درباره‌اش گفته است: هر چند او مناگیری را نقل می‌کرده، ولی از غالیان نبوده است (طوسی، ۱۴۰۴: ج ۲: ص ۷۴۸). به هر روی عمر بن عبدالعزیز بصری از نامه‌ای از امام کاظم علیه السلام سخن گفته که آن حضرت خطاب به هشام بن حکم فرموده بود: «ثوابک الجنة» (همان). همچنین وی به اسنادش از امام رضا علیه السلام، ستایش‌هایی را درباره هشام بن حکم نقل کرده است (همان: ص ۵۴۷). همو در ادامه می‌افزاید که امام رضا علیه السلام فرمود: «اصحاب به خاطر حسادت هشام بن حکم را اذیت کردند» (همان). گفتنی است از روابط و تعاملات میان پیروان یونس بن عبد الرحمن با علی بن اسماعیل میثمی و دیگر شاگردان هشام بن حکم در بصره گزارشی در دست نیست.

#### ۴. مخالفان جریان فکری هشام بن حکم در بصره و نواحی آن

جریان پیرو هشام بن حکم در بصره و نواحی آن با مخالفت‌هایی از سوی دیگر





گروه‌های فکری روبه‌رو بوده است که مخالفان جریان یادشده را می‌توان در دو طیف دسته‌بندی کرد: نخست، طیف فکری معتزله است که به‌شدت با هشامیان در بصره درگیر بوده‌اند؛ هرچند سابقه درگیری امامیه بصره با معتزله به نیمه اول سده دوم هجری باز می‌گردد (نک: ابن شهر آشوب، ۱۳۲۸، ج ۱: ص ۲۰۰)، ولی اوج نزاع‌های کلامی معتزله با امامیه به‌ویژه با هشام‌گرایان در مدرسه کلامی کوفه و در نیمه دوم سده دوم هجری بوده است و متکلمان برجسته‌ای چون هشام بن حکم و مؤمن الطاق افرون بر مناظره رو در رو با رهبران معتزله، در نقد تعالیم اعتزالی آثاری را نیز تألیف کرده بودند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ص ۴۳؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۰: ص ۵۵۳). با مهاجرت شاگردان هشام بن حکم به بصره، این‌بار گفتگوهای کلامی امامی - اعتزالی در بصره - به‌عنوان خاستگاه اصلی معتزله - تداوم پیدا کرد که متکلمان هشام‌گرا در این شهر، مناظرات و گفتگوهای فراوانی را با اندیشمندان معتزلی انجام دادند؛ در این میان مناظرات علی بن اسماعیل میثمی و حکم بن هشام بن حکم با معتزلیان بصره قابل توجه می‌باشد (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ص ۱۳۶؛ ابن حجر، ۱۳۹۰، ج ۴: ص ۲۶۵).

دوم، برخی از امامیان بصره نیز با هواداران هشام بن حکم مخالف بوده‌اند. گمان می‌رود ابان بن عثمان بجلی (م. ح ۲۰۰ق) - از اصحاب امام صادق علیه السلام و اصحاب اجماع - که از کوفه به بصره مهاجرت کرده بود (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ص ۱۳)، شاخص‌ترین فردی باشد که در آنجا علیه هشام بن حکم فعالیت می‌کرده است و جاحظ معتزلی گزارشی را مبنی بر جبرگرایی هشام بن حکم از ابان بن عثمان نقل کرده است (جاحظ، ۱۴۲۴ق، ج ۳: ص ۶). باید ابان بن عثمان را ادامه‌دهنده جریان مخالفان کوفی هشام در بصره برشمرد؛ زیرا گزارش‌ها از وابستگی او به جریان زراره و همفکرانش (جناح مقابل هشام) حکایت دارند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ص ۳۴۸؛ ج ۲: ص ۴۲۳).

البته غالباً نوک پیکان حملات مخالفان امامی در بصره، متوجه یونس بن عبد الرحمن شاگرد هشام بن حکم بوده است؛ زیرا یونس بن عبد الرحمن به‌عنوان جانشین هشام مطرح بوده و همانند استادش در مسائل کلامی و حتی فقهی نظریه‌ورزی می‌کرده است، ولی علی بن اسماعیل میثمی و حتی حکم بن هشام بن حکم در بصره بیشتر بر سر مسئله امامت با مخالفان بیرونی درگیری داشته‌اند؛ از این‌رو طبیعی می‌نماید که اینان

نسبت به یونس بن عبد الرحمن، کمتر مورد هجمه قرار گیرند.

امامیان بصری مخالف جریان هشام در دو عرصه کلام و فقه با دیدگاه یونس بن عبد الرحمن - به عنوان شخصیت برجسته جریان فکری هشام بن حکم - مخالفت می‌ورزیدند. بنا به اسناد تاریخی یکی از مسائل مهم کلامی که مخالفت بصریان را با جناح فکری پیرو هشام و شخص یونس بن عبد الرحمن برانگیخته بود، مسئله خلق قرآن بوده است. گفته شده بصریان در این باره به امام رضا علیه السلام عرضه داشتند که یونس به عدم مخلوق بودن قرآن اعتقاد دارد (همان، ج ۲: ص ۷۸۴) که آن حضرت نیز با استناد به سخن امام باقر علیه السلام دیدگاه یونس را تأیید کرده و افزودند که قرآن نه خالق است و نه مخلوق (همان). در ادامه این گزارش آمده است که حمایت صریح امام رضا علیه السلام از دیدگاه یونس، موجب تقویت یونس - به ظاهر در بصره - گردید (همان). همچنین گزارش دیگری نیز وجود دارد که جمعی از شیعیان بصره در حضور امام رضا علیه السلام به شدت از یونس بدگویی کردند و سخنان نکوهش آمیز آنان، دلگیری یونس بن عبد الرحمن را در پی داشت که آن حضرت از وی دلجویی کرده و از کارهایش اعلام رضایت کردند (همان، ج ۲: ص ۷۸۱-۷۸۲).

در عرصه دانش فقه نیز مخالفت‌هایی با دیدگاه فقهی یونس بن عبد الرحمن گزارش شده است. به ظاهر سردمدار مخالفان در این عرصه محمد بن (قاسم بن) فضیل بن یسار - که جدش از اصحاب اجماع و از اصحاب ممتاز امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام به شمار می‌رفته و از کوفه به بصره مهاجرت کرده بود - بوده است؛ او با خاندان زراره که از مخالفان سنتی جناح فکری هشام بن حکم بودند، ارتباط داشته است. محمد بن عبدالله بن زراره از محمد بن (قاسم بن) فضیل بصری نقل می‌کند که امام رضا علیه السلام وقتی که در بصره بوده (به ظاهر برای سفر به خراسان)، یونس را مذمت کرده و فتاوی فقهی او را بر صواب ندانسته است (ابن ادریس، ۱۴۱۱ق: ص ۱۱۶-۱۱۷).

دامنه مخالفت‌ها با آرا و افکار یونس بن عبد الرحمن به بصره محدود نبوده، بلکه این نزاع‌ها به شهرهای اطراف بصره نیز کشیده شده بود. سال‌ها پس از مرگ یونس، علی بن مهزیار وکیل امام جواد علیه السلام در اهواز با ارسال نامه‌ای به آن حضرت از دادن زکات و نماز خواندان پشت سر کسانی که جسم‌انگارند و به دیدگاه یونس بن عبد





الرحمن قائل اند پرسش کرده بود (صدوق، ۱۴۱۷ق: ص ۳۵۲). این گزارش مهم تاریخی افزون بر اینکه ما را از مخالفت‌های شیعیان اهوازی با اندیشه یونس و جناح فکری هشام بن حکم آگاه می‌سازد، به نوعی نشان حضور اجتماعی این جریان در اهواز است، تاجایی که شخصیت بزرگی چون علی بن مهزیار درباره تعامل با این گروه از امام جواد علیه السلام کسب تکلیف می‌نماید. البته اهواز در آن روزگار تحت سیطره حوزه علمی و فرهنگی بصره قرار داشته است و از این رو باید عقبه فکری هواداران اهوازی یونس را در شهر بصره جستجو کرد. به نظر می‌رسد کشمکش‌ها و درگیری گروه‌های شیعی و غیر شیعی با جریان کلامی پیرو هشام بن حکم و یونس بن عبد الرحمن در بصره به تدریج آنها را منفعل کرده و به محاق برده است. ناگفته نماند که افول خط کلامی پیرو هشام بن حکم در بصره، پیروزی بزرگی برای معتزلیان بوده است؛ زیرا این جریان به دلیل ظرفیت و توانمندی‌هایش می‌توانست برای کیان معتزلیان در پایگاه سنتی‌شان خطر آفرین باشند.

### ۵. احتمال تأثیرپذیری هشام‌گرایان بصره از معتزله

پیش‌تر اشاره شد که شاگردان هشام بن حکم در بصره به‌عنوان پایگاه اصلی معتزله حضور یافتند و گفتگوهای کلامی خویش را با معتزلیان پی گرفتند. برخی از گزارش‌ها حکایت از آن دارند که هشام‌گرایان بصری در پاره‌ای از مسائل کلامی به اندیشه اعتزالی تمایل پیدا کرده‌اند. شاید دیدگاه علی بن اسماعیل میثمی در مسئله ایمان تا حدودی به نظرگاه معتزلیان نزدیک شده است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ص ۵۴). افزون بر این، مقالات نگاران در مبحث امامت از شخصی به نام ابن تمار نام برده‌اند که او و پیروانش می‌گفتند: «علی علیه السلام شایسته امامت و برترین مردم پس از رسول خدا بود، ولی امت با پذیرش خلافت ابوبکر و عمر، مرتکب خطایی نشده‌اند که گناهکار خوانده شوند، ولی به دلیل ترک افضل خطا کار می‌باشند. این دسته از عثمان و از ستیزه‌جویان با امام علی علیه السلام بیزاری جسته و به کفر آنان گواهی می‌دهند» (نوبختی، ۱۴۰۴ق: ص ۹). اگر ابن تمار یادشده همان علی بن اسماعیل بن شعیب بن میثم تمار باشد، گمان می‌رود او در رویارویی



با معتزلیان اندکی از مبانی امامیه در مسئله امامت تنازل کرده است؛ چه آنکه امامیه به حق بودن امام علی علیه السلام را به نص می دانستند و نه تنها عثمان، بلکه همه خلفای نخستین را فاسق، ظالم و مخلد در آتش جهنم می دانستند (مفید، ۱۴۱۴ق، «ب»: صص ۳۸ و ۴۱-۴۲).

همچنین برخی از مخالفان، ابوعثمان مازنی - شاگرد بنام میثمی در بصره - را به گرایش اعتزال متهم کرده اند (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ج ۲: ص ۵۷). هرچند برخی از شاگردان غیرشیعی و ادیب مازنی مانند مُبرد و ابو جعفر مؤدب دارای مشرب اعتزالی بوده اند، ولی با این حال نمی توان درباره اتهام ابوعثمان مازنی اظهار نظر قطعی کرد، به ویژه آنکه او از سوی بعضی به داشتن عقید «ارجاء» نیز متهم شده است (حموی، ۱۴۲۰ق، ج ۷: ص ۱۰۸).

به هر روی می دانیم که متمایل شدن در پاره‌ای از مسائل فکری از اقتضائات داد و ستدهای علمی می باشد و احتمال تأثیرپذیری هشام گرایان بصره در برخی از موارد از اندیشه رقیب قدرتمند معتزلی خویش، نباید از نظر دور نگاه داشت. البته این احتمال را نیز باید بیان داشت که به دلیل فضای بصره برخی از این آراء یا به دلیل تقیه از معتزلیان حاکم بر بصره اعلام شده و یا گزارشگران معتزلی و غیرمعتزلی با برداشت نادرست از سخنان آنان چنین مطالبی را نشر داده اند.

## نتیجه گیری

در اواخر سده دوم و نیمه نخست سده سوم هجری با حضور و فعالیت شاگردان هشام همچون علی بن اسماعیل میثمی، حکم بن هشام بن حکم و محمد بن سلیمان نوفلی در بصره به عنوان خاستگاه و یکی از پایگاه‌های اصلی معتزله، مباحثات کلامی امامیه و معتزله بار دیگر در بصره رونق گرفت و نقش آفرینی هشام گرایان در بازه زمانی یاد شده در عرصه کلامی بصره انکارناپذیر است. در پی فعالیت‌های علمی هشامیان در بصره، آنان در آن شهر هوادارانی نیز پیدا کردند و کسانی همچون ابوعثمان مازنی در بصره تحت تأثیر اندیشه کلامی این خط فکری قرار گرفتند. در نیمه سده سوم، جریان کلامی امامیه در شهر عسکر مکرم - یکی مراکز اصلی معتزله - در حوالی اهواز، در میان معتزلیان آن شهر فعال بوده است. هرچند از آغاز شکل گیری این خط کلامی در آن شهر اطلاع



چندانی نداریم، ولی بعید نمی‌نماید آنان تحت تأثیر متکلمان امامی بصره بوده باشند؛ چه آنکه منطقه خوزستان و شهر عسکر مکرّم در آن برهه تاریخی تحت سیطره علمی و فرهنگی بصره قرار داشته است. همچنین پیروان یونس بن عبدالرحمن - از رهبران جریان هشام در بغداد - مانند ابو جعفر بصری نیز کم و بیش در بصره فعالیت داشته‌اند. باید افزود که جریان فکری پیرو هشام بن حکم در بصره مورد انتقاد معتزلیان و هم برخی از امامیان قرار داشته است. حتی دامنه این اختلاف نظرهای فکری برخی از امامیان با این جریان، در محضر بعضی از ائمه علیهم‌السلام نیز کشیده شده بود. به نظر می‌رسد با توجه به مخالفت‌های معتزلیان و برخی از امامیان با جریان فکری پیرو هشام بن حکم در بصره موجب شد که فعالیت‌های این جریان در آن شهر پس از مدتی به محاق برود.



## کتابنامه

۱. ابن ابی الحدید، عزالدین بن هبة الله (۱۳۷۸ق)، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، چ ۱، بی جا، دار احیاء الکتب العربیه.
۲. ابن ادريس، محمد بن منصور (۱۴۱۱ق)، مستطرفات السرائر، لجنة التحقيق، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۱۲ق)، المنتظم فی تاریخ الامم، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴. ابن حجر، احمد بن علی (۱۴۰۴ق)، تهذیب التهذیب، بیروت: دارالفکر.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰ق)، لسان المیزان، چ ۲، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۶. ابن حزم، علی بن احمد (۱۳۱۷ق)، الفصل فی الملل والاهواء والنحل، چ ۱، بیروت: دار صادر.
۷. ابن سعد، محمد بن سعد (بی تا)، الطبقات الکبری، بیروت: دارصادر.
۸. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۲۸)، متشابه القرآن، بی جا.
۹. ابن طاوس، علی بن موسی (۱۴۱۶ق) الملاحم والفتن، قم: نشر صاحب الامر.
۱۰. ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۲۵ق)، تاریخ مدینه دمشق، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الفکر.
۱۱. ابن کثیر، اسماعیل بن کثیر (۱۴۰۸ق)، البدايه والنهایه، تحقیق: علی شیری، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۲. ابن مرتضی، احمد بن یحیی (بی تا)، طبقات المعترله، تحقیق: سوسنه دیفلد فلرز، بیروت: مکتبه الحیاه.
۱۳. ابن ندیم، محمد بن اسحاق (بی تا)، فهرست، تحقیق: رضا تجدد، بی جا.
۱۴. ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین (بی تا)، الاغانی، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵ق)، مقاتل الطالبیین، تحقیق: کاظم المظفر، چ ۲، قم: دارالکتاب.
۱۶. ابی الفداء، عماد الدین اسماعیل (بی تا)، المختصر فی اخبار البشر، بیروت: دارالمعرفه.
۱۷. اسعدی، علیرضا (۱۳۸۸)، هشام بن حکم، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۸. اشعری، علی بن اسماعیل (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین، چ ۳، آلمان: نشر فرانس شتاينر.





۱۹. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۰) المحاسن، تحقیق: سیدجلال الدین ارموی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. جاحظ، عمرو بن بحر (۱۴۲۴ق)، الحيوان، بيروت: دارالکتب العلمیه.
۲۱. جعفریان، رسول (۱۳۹۳)، منابع تاریخ اسلام، تهران: نشرعلم.
۲۲. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق)، خلاصه الاقوال، تحقیق: جواد قیومی، چ ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۳. حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۴۲۰ق)، معجم الأدباء، تحقیق: عمر فاروق، چ ۱، بیروت: مؤسسه المعارف.
۲۴. خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷ق)، تاریخ بغداد، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، چ ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۵. خیاط، عبدالرحیم بن محمد (بی تا)، الانتصار والرد علی ابن الراوندی الملحد، تحقیق: محمد حجازی، قاهره: مکتبه القافه الدینیّه.
۲۶. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ق)، سیر الاعلام النبلاء، تحقیق: شعیب الارنووط، چ ۹، بیروت: مؤسسه الرساله.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷ق)، تاریخ الاسلام، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، چ ۱، بیروت: دار الكتاب العربی.
۲۸. رضایی، محمدجعفر (۱۳۹۱)، «امتداد جریان فکری هشام بن حکم تا شکل گیری مدرسه کلامی بغداد»، نقدونظر، ش ۶۵.
۲۹. زجاجی، عبد الرحمن بن اسحاق (۱۴۰۳ق)، مجالس العلماء، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قاهره: مکتبه الخانجی.
۳۰. سمعانی، عبدالکریم بن محمد (۱۴۰۸ق)، الانساب، تحقیق: عبدالله عمر البارودی، چ ۱، بیروت: دار الجنان.
۳۱. شوشتری، محمدتقی (۱۴۱۹ق)، قاموس الرجال، چ ۱، قم: مؤسسه النشر اسلامی.
۳۲. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۷ق)، الأمالی، چ ۱، قم: مؤسسه البعثه.
۳۳. \_\_\_\_\_ (بی تا)، التوحید، تحقیق: سیدهاشم حسینی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵ق)، علل الشرایع، تحقیق: سیدمحمدصادق بحر العلوم، نجف: مکتبه الحیدریه.

۳۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق)، عیون اخبار الرضا، تحقیق: حسین اعلمی، بیروت: مؤسسة اعلمی.
۳۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹ق)، معانی الاخبار، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳۷. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، تحقیق: حسن کوجه باغی، تهران: مطبعه الاحمدی.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، اختیار معرفة الرجال، تحقیق: مهدی رجایی، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۳۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، الاستبصار، تحقیق: سیدحسن خراسان، چ ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۴)، تهذیب الاحکام، تحقیق: سیدحسن خراسان، چ ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۵ق)، رجال طوسی، تحقیق: جواد القیومی، چ ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق)، فهرست، تحقیق: جواد قیومی، قم: نشر الفقاهه.
۴۳. فاناس، جوزف (۲۰۱۶م)، علم الکلام والمجتمع، ترجمه: محی الدین جمال بدر و رضا حامد قطب، بیروت: منشورات العجل.
۴۴. قفطی، علی بن یوسف (۱۴۰۶ق)، انباه الرواة علی انباه النحاة، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، چ ۱، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه.
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، چ ۲، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۴۷. مزی، جمال الدین یوسف (۱۴۰۶ق)، تهذیب الکمال، تحقیق: بشار عواد معروف، چ ۴، بیروت: مؤسسه الرساله.
۴۸. مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۴ق)، مروج الذهب، چ ۲، قم: دار الهجره.
۴۹. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، «الف»، الاختصاص، تحقیق: علی اکبر غفاری، چ ۲، بیروت: دارالمفید.
۵۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۴ق)، «ب»، اوائل المقالات، تحقیق: شیخ ابراهیم انصاری، بیروت: دار المفید.



۵۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۴ق)، «ج»، الفصول المختاره، تحقيق: سيدعلي ميرشريفی، چ ۲، بيروت:  
دار المفيد.

۵۲. منصور بالله، عبدالله بن حمزه (۱۴۰۶ق)، الشافي، چ ۱، صنعاء: مكتبة اليمن الكبرى.

۵۳. موسوی تنيانی، سيداكبر (۱۳۹۶)، «جریان حدیثی امامیه در بصره»، علوم حدیث، ش ۸۴.

۵۴. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، رجال النجاشی، چ ۱، قم: جامعه مدرسین.

۵۵. نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴ق)، فرق الشیعه، چ ۲، بيروت: دار الاضواء.



نظر  
صدر

سال بیست و چهارم، شماره اول (پیاپی ۹۲)، بهار ۱۳۹۸

## بررسی نقش جبرئیل در نزول لفظی وحی از منظر عرفان اسلامی

\* اصغر آقایی

\*\* حسین اترک

\*\*\* محسن جاهد

### چکیده

این مقاله پس از آنکه به اجمال دیدگاه‌های مطرح در حقیقت نزول وحی را بیان می‌کند، بر اساس اندیشه‌های عرفانی در تحلیل و بیان مراتب هستی و تجلی حق در این مراتب، بیان می‌کند که قرآن کریم نیز ضرورتاً منفصل از مراتب پیشین هستی نیست و در هر مرتبه‌ای متناسب با آن مرتبه، حضور دارد؛ از این رو از مرتبه «عنداللهی» و «ام الکتابی» تا مرتبه مادی، متناسب با هر مرتبه‌ای، به صورت اجمال یا تفصیل حضور دارد. به طبع اولین حضور تفصیلی قرآن به صورت لفظی بر اساس مراتب هستی، در عالم مثال خواهد بود؛ عالمی که عوارض ماده را دارد، بدون آنکه اصل ماده را داشته باشد. این مقاله بر اساس وحی رسالی و جایگاه جبرئیل در این وحی، معتقد است چون صورت‌های عالم مثال نزد فرشته وحی حاضر است و او فرشته‌ای است که «تنزیل قرآن» به او نسبت داده شده است، این نسبت، نسبتی حقیقی است و از حضور فعال وی در این تنزیل حکایت دارد و آن صورت بخشی الفاظ قرآن در مرتبه خیال منفصل و خیال متصل و تنزیل آن در قلب نبی است.

### کلیدواژه‌ها

جبرئیل، نزول گزاره‌ای وحی، تنزیل لفظی وحی، وحی رسالی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۱۰

asqar.aqaei@yahoo.com

atrak.h@znu.ac.ir

jahed.mohsen@znu.ac.ir

\* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه زنجان، ایران (نویسنده مسئول)

\*\* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان، ایران

\*\*\* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان، ایران



## مقدمه

متون دینی در قالب زبان طبیعی خاص، گزارش‌ها، حکایت‌ها و گزاره‌های کلامی مختلفی را برای ما نقل کرده‌اند. این نقل وقایع مختلف، به‌ویژه نقل مواجهه انبیا با ماورا در قالب زبان طبیعی، در طول تاریخ بحث‌های مختلفی را درباره مفهوم این ظواهر و واقع‌نمایی آنها در پی داشته است. هرچند بحث‌های مطرح‌شده در حقیقت کلام الهی، در علم کلام قدیم به‌گونه‌ای به ماهیت وحی از لحاظ گزاره‌ای بودن یا نبودن بازمی‌گردد، با پیدایش گرایش‌های تجربی و انسان‌محورانه، مسئله زبان دینی وارد عرصه‌ای جدید شد. مسئله این گرایش‌های فکری نوظهور این بود که آیا این گزاره‌ها با همین الفاظ و ساختار زبانی از سوی خداوند بر بشر القا شده است یا آنکه گزاره‌ها، ساخته و پرداخته پیامبران بر پایه زبان قوم خود است؟ هر پاسخی به این سؤال، می‌تواند در حوزه تفسیر قرآن و فهم آن به‌عنوان متنی متعالی یا متنی صرفاً بشری تأثیرگذار باشد. افزون بر پرسش‌های پیشین، مسئله اصلی پژوهش حاضر این است که افزون بر بیان نزول لفظی قرآن، جایگاه جبرئیل در این نزول لفظی بیان شود. اهمیت این مسئله بدان جهت است که اولاً شبهه بشری بودن قرآن زدوده می‌شود؛ ثانیاً جایگاه ویژه جبرئیل در این سیر نزولی مشخص شده، انتساب الفاظ قرآن به وی «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (تکویر: ۱۹)» آشکارتر می‌گردد؛ ثالثاً این فرضیه که قرآن در مرحله «احکام» خالی از هرگونه تفصیلی بوده و سپس در مرحله‌ای «تفصیل» یافته است، واضح‌تر می‌شود.

همان‌گونه که در ابتدای مقدمه بیان شد، پیشینه بحث درباره نزول وحی را هم در کلام قدیم و هم در کلام جدید می‌توان جست. جان هیکن در فلسفه دین (هیکن، ۱۳۷۶: ص ۱۳۱-۱۵۵) چهار نظریه زبانی، اراده‌گرا،<sup>۱</sup> غایت‌گرایانه<sup>۲</sup> و غیر زبانی<sup>۳</sup> را درباره ماهیت

۱. این نظریه بر آن است که اگر بر سر زندگانی خود شرط ببندیم که خدایی وجود ندارد، در صورتی که راست بگوییم چیز زیادی به دست نخواهیم آورد، اما اگر به خطا رفته باشیم، سعادت ابدی را از دست خواهیم داد (هیکن، ۱۳۷۶: ص ۱۳۷).

۲. در نگاه پل تلخ ایمان دل‌بستگی به غایت قصوایی است که به هستی یا نیستی ما تعیین می‌بخشد (همان: ص ۱۴۴).

۳. طبق این دیدگاه، مضمون وحی مجموعه‌ای از حقایق درباره خداوند نیست، بلکه خداوند از راه تأثیر گذاشتن در تاریخ به قلمرو تجربه بشری وارد می‌گردد (همان: ص ۱۴۹).





وحی و ایمان مطرح کرده است. در میان اندیشمندان اسلامی نیز درباره گزاره‌ای بودن یا نبودن وحی، در مجموع دیدگاه‌های زیر مطرح شده است (اشرفی، ۱۳۸۷: ص ۸۵-۱۳۰):

(۱) دیدگاه نزول معانی بدون لفظ: در این دیدگاه آنچه بر نبی اکرم نازل شده تنها معانی قرآن است و صورت‌بندی الفاظ توسط خود ایشان صورت گرفته است. در میان اندیشمندان قدیم این کلاب و در میان نویسندگان جدید افرادی همچون شاه ولی الله دهلوی، سید احمدخان هندی، سید امیرعلی هندی و نیز نصر حامد ابوزید به این دیدگاه قائل اند (نک: موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۴: ص ۵۲۰؛ امین، ۱۹۶۵: ص ۱۳۱؛ ابوزید، ۱۳۸۹: ص ۵۱۷).

(۲) دیدگاه نزول توأمان لفظ و معنا: این دیدگاه که شایع‌ترین تحلیل درباره وحی است و با ظاهر آیات<sup>۱</sup> و روایت‌های<sup>۲</sup> مختلفی نیز هماهنگ است، هم نزول الفاظ و هم معانی را از جانب خداوند می‌داند.

(۳) دیدگاه عدم نزول لفظ و معنا: این دیدگاه با توجه به تجربه دینی خواندن وحی، هرگونه نزول معنا یا لفظ بر نبی اکرم را انکار کرده است. عده‌ای معتقدند که تجربه دینی شمردن وحی توسط عبدالکریم سروش، در حقیقت «انکار نزول وحی و قرآن» است، نه غیر گزاره‌ای دانستن آن (قدردان ملکی، ۱۳۸۲: ص ۵۵).

(۴) دیدگاه نزول معانی بر جبرئیل، و صورت‌بندی الفاظ توسط وی: این دیدگاه بر آن است که به دلیل آنکه صورت عالم مثال نزد جبرئیل حاضر است، معانی قرآن در قوس نزول و در عالم مثال، توسط او در قالب الفاظ مثالی بر قلب نبی اکرم ﷺ نازل می‌شود و در نهایت توسط وی در قالب الفاظ مادی بیان می‌گردد. گفتنی است در زمینه چگونگی نزول وحی آثاری وجود دارد، ولی جز مقاله «بررسی نقش جبرئیل در فرایند وحی قرآن» اثر علی نصیری که به‌اجمال به این مسئله پرداخته است، تا کنون به این نظریه تصریح نشده است، ولی به نظر می‌رسد این فرضیه بر اساس مبانی عرفان اسلامی قابل دفاع باشد که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۱. آیاتی مانند «وَوَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ» (نحل: ۸۹).

۲. امام صادق علیه السلام فرمود: «تعلّموا العربیة فإِنَّهَا کلام الله الذی یکلم به خلقه» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ص ۲۱۲).



نظر



## ۱. اقسام وحی در عرفان اسلامی

در عرفان دسته‌بندی‌های مختلفی همچون وحی عام و خاص؛ وحی باواسطه و بی‌واسطه و وحی مبشرات مطرح شده است؛ تقسیم‌هایی که بیان می‌دارند تمامی آنها هویت و حقیقتی واحد دارند؛ از این رو مراتب مختلفی برای وحی مطرح است که وحی به موجودات حی و غیرحی و انسانی و غیرانسانی را شامل می‌شود. این مراتب مختلف، به‌ویژه وحی انسانی، در مسئله «القاء» وجهی مشترک می‌یابند؛ القایی که بر «قلب» یا همان «نفس ناطقه»<sup>۱</sup> انسان صورت می‌گیرد. باید توجه داشت هرچند عرفان اسلامی وحی را با ویژگی‌های مختلفی همچون «القای سریع معانی» (قشیری، ۲۰۰۷: ص ۲۲۲)، «بدون استفاده از حواس ظاهری» (بقلی شیرازی، ۱۴۲۸ق: ص ۲۲۷)، «افاضه معارف و علوم توسط عقل کلی» (آملی، ۱۴۲۲، ج ۵: ص ۳۸۰)، «دوگانگی القاکننده وحی و دریافت‌کننده آن» و اینکه «گاه با نزول فرشته سماع و شنیدن همراه است و گاه این گونه نیست» (نک: بدلیسی، ۱۹۹۹: ص ۸۳؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ص ۶۳۲) معرفی کرده است، ولی از مسائل مختلفی همچون چگونگی فهم معانی گزاره‌های دینی، مانند تأویل و غیره نیز سخن گفته‌اند. با توجه به این مطلب باید گفت قاطبه عالمان اسلامی نزول گزاره‌های عربی قرآن را پذیرفته‌اند و حتی جریان‌های تأویل‌گرا نیز دیدگاه‌های خود را بر پایه الفاظ و معانی باطنی آن بیان کرده‌اند.

## ۲. نزول لفظی و گزاره‌ای وحی در عرفان اسلامی

در عرفان اسلامی افزون بر تصریح‌های عارفان، نشانه‌های متعددی بر لفظی بودن مرحله‌ای از نزول تدریجی قرآن وجود دارد؛ مانند دیدگاه‌هایی که: (۱) علم مستور حق تعالی را به دو قسم صورت‌پذیر بودن و غیر آن تقسیم می‌کنند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ص ۶۳۸)؛ (۲) معتقدند که همه آنچه در هستی موجود می‌شود، باید عینی ثابت در اعیان ثابت‌ه داشته باشد و

۱. مقصود از «قلب» در استعمالات قرآن و به تبع آن در کاربرد عرفانی آن، «نفس ناطقه» است (نک: طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۵: ص ۴۴۹؛ کاشانی، ۱۴۲۶: ص ۶۵).

قرآن مکتوب نیز موجودی از موجودات عالم است؛ (۳) از قرآن مجمل و غیر مجمل، یا همان قرآن عنداللهی تفصیل نیافته در مقام لفظ، و قرآن عند الرسولی و تفصیل یافته برای تعقل و فهم بشر سخن گفته‌اند (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ص ۸۳) و بر اخذ این قرآن تفصیل یافته از فرشته وحی تأکید کرده‌اند؛ (۴) به عطایی بودن شریعت (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ص ۲۵۴) یا (۵) پیشینی بودن دین (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ص ۵۳؛ بقلی شیرازی، ۱۴۲۸ق: ص ۱۸۳)؛ و یا (۷) تفاوت میان کتاب خداوند و سنت نبی اکرم (میددی، ۱۳۷۱، ج ۵: ص ۹۴) قائل شده‌اند؛ هرچند که در نگاه عرفان این دو، حقیقت و منشأیی واحد دارند (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ص ۶۳۸).<sup>۱</sup>

در مجموع می‌توان نزول لفظی قرآن کریم بر نبی اکرم ﷺ از نگاه عارفان را دست کم از دو جهت اثبات کرد: از جهت مراتب هستی از منظر اقوال عارفان و از جهت اقسام ذکر شده در وحی، به‌ویژه وحی رسالی. در ادامه به بررسی این دو جهت می‌پردازیم و در نهایت جایگاه جبرئیل در این نزول را تبیین می‌کنیم.

### ۳. تبیین نزول توأمان لفظ و معنا، بر اساس مراتب هستی

بر اساس آنچه عارفان اسلامی در تبیین مراتب هستی و نزول وحی بیان داشته‌اند، می‌توان اندیشه آنان را چنین تبیین کرد: در مرتبه اول حقیقت قرآن از حضرت علمیه به حقیقت محمدیه انتقال یافته است و سپس از آنجا که حقیقت محمدیه بر اساس قاعده الواحد واسطه دیگر فیوضات شده است، وجودهای مختلفی را تنزل داده است؛<sup>۲</sup> از این رو جبرئیل در پرتو این حقیقت محمدیه به مرتبه وجودی خاص خویش رسیده است و در نهایت با وجود خارجی یافتن انسان کامل، جبرئیل با این وجود دنیوی از آن حیث که «رسول» است، در ارتباط می‌باشد؛ نه از آن حیث که انسان کامل و ولی است. از همین رو غزالی می‌نویسد:

۱. توضیح تفصیلی این نشانه‌ها مجال دیگری می‌طلبد.

۲. در این باره امام خمینی با اشاره به حدیث ان القرآن نزل علی سبعة احرف تنزلهای هفتگانه قرآن را چنین بر می‌شمارد: ۱. حضرت علمیه ۲. حضرت اعیان ۳. حضرت اقلام ۴. حضرت الواح ۵. حضرت مثال ۶. حضرت حس مشترک ۷. شهادات مطلقه (خمینی، ۱۳۷۳: ص ۳۲۳).





و گمان مبر که شناخت پیامبر نسبت به امور اخروی و دنیوی، تقلیدی از جبرئیل بوده است؛ زیرا تقلید شناخت صحیح نیست و نبی از آن منزّه است (غزالی، ۱۴۱۶ق: ص ۴۳۴).

در حقیقت در گرفتن قرآن توسط پیامبر، یک مرحله صعود و یک مرحله نزول بوده است؛ پیامبر برای گرفتن باطن قرآن، صعود کرده، به مقام قرب رسیده است، ولی در گرفتن ظاهر قرآن، نزول فرشته کافی است؛ نزولی که نمی‌تواند باطن قرآن را همراه خود به پیامبر ارائه دهد؛ زیرا در این نزول از مرتبه جمع الجمعی به مرتبه تفصیل، در حقیقت نزول از مرتبه حضور و وحدت به مرتبه حصول و کثرت در قالب الفاظ و ظاهر قرآن است که این قلمرو نمی‌تواند باطن عمیق قرآن را به نبی اکرم ﷺ ارائه و انتقال دهد؛ از این رو ترقی روح وی به عالم غیب برای دریافت آن باطن ضروری است. لازمه نزول فرشته، بدون ارتقای روح نبی اکرم، آگاهی نداشتن وی به باطن عمیق قرآن است (خمینی، ۱۳۷۸: ص ۱۳۹). بر این اساس وقتی قرآن توسط فرشته وحی بر قلب نبی اکرم برای انداز<sup>۱</sup> نازل می‌شود، به طبع قرآن در مرتبه مادی خویش باید متناسب با این مرتبه شود؛ و چون در این مرتبه انداز و افهام آن از طریق علم حصولی است، قرآن در قالب الفاظ و گزاره‌های کلامی به پیامبر القا شده است تا وظیفه انداز خویش را به خوبی انجام دهد.

نکته دیگر در تبیین مسئله نزول وحی این است که آیا این انزال به معنای انداختگی و انفصال از مبدأ وحی است یا به مفهوم آویختگی و عدم انفصال از آن مبدأ متعال؟ همان‌گونه که برخی از اندیشمندان (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ص ۸) بیان داشته‌اند با توجه به مفهوم تجلّی، نمی‌توان تنزل قرآن را به معنای انفصال از حق تعالی دانست؛ یعنی در عین حال که معارف آن به دست مردم رسیده، مرحله اعلایش نزد خدای علیّ حکیم و مرحله علیّ‌اش در دست فرشتگان است (همو، ۱۳۷۸، ج ۱: ص ۴۶). این مفهوم تنزیل، معنایی است که در قرآن نیز اشاره‌های متعددی برای آن وجود دارد. همین آویختگی

۱. «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ. بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعراء: ۱۹۳-۱۹۵).

آن است که قرآن را قول ثقیل می‌کند؛<sup>۱</sup> از این رو قرآن کریم از آن حیث که تنزل یافته، ثقیل نیست؛ بلکه از آن حیث که باطنی عمیق و ریشه‌دوانده در مبدأ فیض دارد، ثقیل شده و لذا جعل شدنی نیست.<sup>۲</sup> نشانه دیگر این آویختگی، لحن آیات قرآن است؛ آیاتی که قرآن را مستقر در «لوح محفوظ»<sup>۳</sup> و «ام‌الکتاب»<sup>۴</sup> و «کتاب مکنون»<sup>۵</sup> خوانده، آن را تنها در دسترس پاکان می‌داند.<sup>۶</sup> نشان دیگر بر مسئله تنزیل قرآن به مفهوم اتصال و نه به مفهوم انفصال از مبدأ وحی، وصف قرآن به «جبل‌الله» در روایات است.<sup>۷</sup> نکته قابل توجه در آیات قرآن این است که وقتی از جنبه تنزل یافته قرآن با تعبیر «قُرْآنًا عَرَبِيًّا» یاد می‌کند، آن را قابل تعقل می‌داند: «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»؛<sup>۸</sup> ولی وقتی از مقام لدنی و ام‌الکتابی آن سخن می‌گوید، چنین عبارت‌هایی درباره آن ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ص ۱۰).

در حقیقت مرحله «عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» بودن قرآن با علم حصولی تعقل می‌شود، ولی چون مقام ام‌الکتابی، مقامی لدنی است: «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِي حَكِيمٌ» (زخرف: ۴)، نمی‌تواند از سنخ مفهوم باشد؛ از این رو درک آن به حضور و شهود نیاز دارد (همان: ص ۱۲).

شاید به همین دلیل است که پیامبر برای بیان آنچه شهود کرده، به الفاظ نیاز دارد تا بتواند در مقام انذار، دیگران را با بخشی از آن حقیقت شهودی آشنا سازد؛ ولی به طبع باید این مرتبه تنزل یافته تناسبی تام با مقام لدنی داشته باشد و از هرگونه شبهه خودساخته بودن آن توسط نبی اکرم دور باشد؛ از همین رو افزون بر آنکه این پیامبر، «اقی» لقب می‌گیرد، بلکه الفاظ نیز عیناً بر او نازل می‌شود؛ نزولی که با ظاهر آیات

۱. «إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا» (مزل: ۵).

۲. «مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى» (یوسف: ۱۱۱).

۳. «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ. فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» (بروج: ۲۱-۲۲).

۴. «وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ. إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ. وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِي حَكِيمٌ» (زخرف: ۲-۴).

۵. «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ. فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ. لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه: ۷۷-۷۹).

۶. «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه: ۷۹).

۷. در روایتی می‌خوانیم «یکی از دو طرف آن [قرآن]، دست خداوند و طرف دیگر دست شماس است» (نک: دیلمی، ۱۴۲۷، ج ۱: ص ۶۲).

۸. «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ. وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِي حَكِيمٌ» (زخرف: ۳-۴).





قرآن<sup>۱</sup> نیز به راحتی قابل اثبات است (طباطبایی، بی تا، ج ۱۵: ص ۴۴۸). ابن عربی در توضیح آیه «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه: ۱۴) معتقد است پیامبر پیش از نزول جبرئیل بر ایشان، از قرآن به صورت «مجمّل»<sup>۲</sup> و بسیط آگاه بود؛ ولی تفصیل آن به هنگام نزول فرشته وحی بر او القا می شد:

برای ما از طریق کشف این مطلب آشکار شد که نزد رسول خدا ﷺ قرآن مجملی<sup>۳</sup> که آیات و سوره آن تفصیل داده شده نبود [پیش از نزول جبرئیل] حاصل شده بود؛ از این رو ایشان هنگامی که جبرئیل فرقان [قرآن تفصیل داده شده] را نازل می کرد، [وی در تعجیل می آمد که آنچه نزد او بود را بخواند؛] لذا به او گفته شد «در خواندن قرآنی که نزد توست تعجیل مکن»<sup>۴</sup> که در این صورت، [اگر] «پیش از آنکه وحی آن به تو تمام شود»<sup>۵</sup> و فرقان تفصیل شده بیان شود، [آنچه نزد توست بخوانی]، سخن تو درک نشود؛ [لذا به وی امر شد:] «و بگو پروردگارا علم مرا زیاد کن»<sup>۶</sup> در تفصیل آن معانی که مجمل و بسیط بیان کردی (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ص ۸۳).

گویا به همین دلیل است که ابن عربی تنزل قرآن بر نبی اکرم را از مقوله ذکر (یادآوری) قلمداد می کند، نه از مقوله علم (همان: ص ۵۶).

#### ۴. تبیین نزول توأمان لفظ و معنا با توجه به مفهوم وحی رسالی

وحی رسالی یکی از مهم ترین تقسیم بندی های وحی در عرفان اسلامی است؛ از این رو

۱. آیاتی چون «فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ» (قیامت: ۱۸) و نیز: «تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْزَلُهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ» (بقره: ۲۵۲).
۲. در قرآن کریم به این اجمال در آیات مختلفی اشاره شده است؛ مانند: «لَتَلَقِيَ الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (نمل: ۶).
۳. امام خمینی از این قرآن با عنوان «قرآن علمی در سر مکنون و غیبی در نشئه علمیه» یاد می کند (نک: خمینی، ۱۳۷۳: ص ۳۲۳).
۴. «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ» (طه: ۱۱۴).
۵. «مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه: ۱۱۴).
۶. «وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه: ۱۱۴).

پیامبر چون رسول بود، در ارتباط با جبرئیل، فرشته وحی، رسالتی خاص بر عهده داشت. در حقیقت آنچه نبی اکرم در نزول جبرئیل و تمثلات انسان‌واره وی دریافت می‌کرده است (آملی، ۱۴۲۲، ج ۵: ص ۳۸۱)، از طریق شنیدن<sup>۱</sup> یا همان «وحی المشافهه» (کاشانی، ۱۴۲۶: ص ۱۶۶؛ غزالی، بی تا، ج ۱: ص ۶۰؛ حقی بروسوی، بی تا، ج ۳: ص ۲۳۰؛ سلمی، ۱۳۶۹، ج ۳: ص ۲۷۰) و «وحی المکالمه» (بدلیسی، ۱۹۹۹: ص ۸۳) بوده است. عبدالوهاب شعرانی که یکی از تابعان ابن عربی است، پس از طرح این پرسش که آیا جایز است شخصی اعتقاد داشته باشد که تنها معانی بر پیامبر نازل شده است و نه الفاظ؟ می‌نویسد:

[اگر این گونه بود]... همانا پیامبر در این هنگام فهم خود را بیان می‌کرد نه آنچه بر او نازل شده بود؛ در حالی که خداوند می‌فرماید: «لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل: ۴۴). پس محال است که پیامبر الفاظ و حروف قرآن را تغییر دهد (شعرانی، ۱۴۱۸، ج ۱: ص ۱۷۰).

او در ادامه می‌گوید که برای اینکه بدانیم چگونه معانی الهی و وحیی که از حضرت ربوبی نازل شده، در قالب الفاظ قرار می‌گیرد، به تمثیل جبرئیل و فرشته وحی در صورت‌های مختلف همچون صورت دحیه کلبی مثال می‌زند و می‌نویسد:

مثال ظهور وحی، مانند ظهور جبرئیل در صورت دحیه است؛ زیرا جبرئیل به هنگام تمثالش نه بشر محض بود و نه فرشته محض...؛ و هر چند صورت او در چشم ناظران تغییر کرده بود، ولی حقیقت او تغییر نکرده بود؛ همچنین است کلام ازلی و امر احدی که گاه در زبان عربی و گاه در زبان عبری و گاه در زبان سریانی تمثیل یافته است؛ این وحی در ذات خود امری واحد است (همان).

ابن عربی نیز در توضیح رابطه انبیا با فرشتگان معتقد است:

فرشته گاهی وحی را بر قلب رسول نازل می‌کند و گاه به صورت حسی در خارج بر او ظاهر شده، آنچه همراه خود دارد را به گوش او می‌رساند و گاه در

۱. کتاب‌های بسیاری به این شنیدن تصریح کرده‌اند؛ از جمله: فرغانی، ۱۳۷۹: ص ۴۷؛ ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۲۵ق: ص ۳۳؛ آملی، ۱۳۶۸: ص ۴۶۲؛ نراقی، بی تا، ج ۳: ص ۸-۹؛ آشتیانی، ۱۳۷۰: ص ۵۸۶؛ شیرازی، ۱۳۶۳: ص ۱۴۷.





برابر دیدگان او ظاهر شده، از نگاه کردن برای رسول هر آنچه از شنیدن به دست می‌آمد، به دست می‌آمد و همچنین است سایر قوای حسی (ابن عربی، ۱۴۲۱، ج ۱: ص ۴۲۰).

از عبارت فوق سه مطلب به دست می‌آید: نخست اینکه وقتی فرشته بر قلب رسول نازل می‌شود، در حقیقت آن وحیی را که همراه خود دارد به طور مستقیم در نفس نبی با اتحادی که با نفس او می‌یابد قرار می‌دهد؛ این اتحاد از آن رو از عبارت فوق درک می‌شود که در ادامه نزول فرشته را گاه در خارج از نفس نبی می‌داند؛ مطلب دوم آنکه فرشته وحی گاه به صورت حسی بر رسول تمثیل پیدا می‌کند و وحی را بر او می‌خواند؛ و مطلب سوم آنکه در این تلقی حسی وحی از فرشته وحی، تفاوتی میان قوای نفس رسول نیست و فرشته می‌تواند آنچه از طریق شنیدن به نفس رسول می‌رساند، از طریق مثلاً دیدن نیز عیناً همان کار را انجام دهد. هرچند این «اسماع» و «سماع» به نظر با آنچه ما به آن عادت داریم تفاوت دارد؛ اما به نظر می‌رسد در اصل «سماع» تفاوتی وجود ندارد و همین مسئله برای ما در اثبات گزاره‌ای بودن وحی کافی است. بر اساس آنچه توضیح دادیم می‌توان گفت وقتی وحی با تعبیرهایی همچون «القای سریع معنا» (قشیری، ۲۰۰۷: ص ۲۲۲) توصیف می‌شود، این امر لزوماً به معنای عدم وساطت الفاظ نیست؛ هرچند کیفیت این القا آن‌چنان که باید روشن نیست؛ ولی به هر حال از سنخ گزاره‌بودن «وحی رسالی» از دیدگاه عارفان، افزون بر آنکه از مطالب و اصطلاح‌های پیش‌گفته روشن است، از برخی عبارت‌های آنان همچون ابن عربی نیز آشکار است. ابن عربی افزون بر آنکه بر گزاره‌ای بودن وحی تصریح می‌کند و بیان می‌دارد که خداوند قرآن را در مقام تفصیل با همین حروف، کلمات، آیات و سوره‌ها نازل کرده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ص ۹۵)، تأکید می‌کند هیچ حرف و کلمه‌ای از قرآن قابل تبدیل نیست (همان، ج ۱: ص ۱۴۴).

چه بسا بتوان یکی دیگر از نشانه‌های گزاره‌ای بودن وحی در نگاه عارفان را عطایی بودن شریعت‌ها دانست. ابن عربی معتقد است تمام شرایع، عطایی هستند (همان:



ص ۲۵۴)؛ لازمه این سخن این است که شریعت و به تبع آن وحی حامل آن، باید پیشینی باشند، نه کسبی؛ زیرا اگر تجربه نبی اکرم را در عصری کردن وحی دخیل بدانیم، مفهوم این سخن آن است که شریعت عطایی نیست؛ بلکه کسبی است؛ مگر آنکه کسی معنایی غیر از آنچه لغت و اصطلاح از شریعت به ما می‌رساند، در نظر داشته باشد که سخنی دیگر است؛ زیرا شریعت یا تنها به معنای ظاهر دین است، یا به معنای ظاهر و باطن آن و هیچ کس ادعا نکرده است که شریعت تنها به معنای باطن دین می‌باشد؛ از این رو در هر صورت، با قبول عطایی بودن دین، پیشینی بودن الفاظ دال بر شریعت نیز ثابت می‌شود.

نکته مهم دیگر مسئله «قلب» به عنوان جایگاه وحی (بونی، ۱۴۲۷: ص ۱۱) است که آیا القاء بر قلب با گزاره‌ای بودن وحی و مسئله «شنیدن وحی» منافاتی دارد یا خیر؟ به نظر می‌رسد منافاتی میان «نزول وحی بر قلب» با مسئله «سماع» نیست؛ زیرا وقتی عارفان از وحی رسالی سخن می‌گویند، ویژگی خاص آن را در رؤیت فرشته و شنیدن از او دانسته‌اند؛<sup>۱</sup> از این رو این دو صفت تنها چگونگی این نزول را بیان می‌کنند؛ ولی اینکه جایگاه نهایی این نزول چیست، از عبارات‌های دیگر عارفان مبنی بر نزول ملائکه بر قلب انبیا آشکار می‌شود. همان‌گونه که در علم حصولی و شنیدن‌های عادی دنیوی نیز جایگاه نهایی مفاهیم حاصل شده از طریق حواس، ذهن و مرتبه‌ای از نفس است و کسی نمی‌گوید که این حواس جایگاه معارف تجربی است؛ از این رو چون «قلب» در اصطلاح عارفان با «نفس ناطقه» مرادف است (کاشانی، ۱۴۲۶: ص ۶۵)، جایگاه نهایی این شنیدن وحی را نیز باید قلب و نفس ناطقه انبیا دانست؛ هر چند از آن رو که مقصود از «سماع» در این وحی، شنیدن با گوش‌های عادی نیست، این پرسش مطرح است که آیا این سماع و شنیدن، توسط حواس ظاهری نبی اکرم ﷺ صورت می‌گرفت یا خیر؟ علامه طباطبایی معتقد است معنای آیه «نَزَّلَهُ عَلٰی قَلْبِكَ» که نزول قرآن بر قلب پیامبر ﷺ نه بر شخص وی را بیان می‌کند، شاید این باشد که قرآن می‌خواهد نفس وی را محل تلقی وحی

۱. برخی «سماع و شنیدن» را به طور جزئی در الهام نیز جایز می‌دانند (نک: ابن قیم جوزیه، ۱۴۲۵: ص ۳۳-۳۴).





معرفی کند، نه دیگر اعضای او را. این درحقیقت بدین معناست که بدون آنکه دو حس بینایی و شنوایی وی به کار بیفتد، وحی بر او القا می‌شد. این حالت در روایت‌ها شبیه بی‌هوشی<sup>۱</sup> و با عنوان «رحاء الوحی» معرفی شده است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۵: ص ۴۴۹). به طبع این شنیدن و دیدن نباید توسط حواس ظاهری صورت گرفته باشد؛ زیرا در این صورت، باید افراد دیگری نیز فرشته وحی را رؤیت کرده باشند. فیلسوفان و عارفان مختلف معتقدند این شنیدن در مرتبه خیال صورت می‌گرفته است؛ از این رو با توجه به مفهوم ادراک خیالی که حضور صورت تجرید یافته ماهیت نزد نفس است (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲: ص ۶۲)، و نیز با توجه به تقسیم مکاشفه به دو قسم صوری و معنوی، می‌توان گفت کشف و حیانی در حقیقت حضور صوری در عالم مثال از طریق حواس پنج‌گانه است (شیرازی، ۱۳۶۳: ص ۱۴۹). این حواس پنج‌گانه غیر از حواس ظاهری است. ملاصدرا پس از آنکه برترین مکاشفه‌ها را حضور توأمان صورت و معنا با هم در حواس روحانی دانسته، تأکید می‌کند که این مکاشفه، یقین بیشتری برای انسان می‌آورد، می‌نویسد:

برای ذات نفس گوش و چشم و حواس دیگر وجود دارد؛ همان‌گونه که خداوند به این مطلب در این آیه اشاره کرده است: «فَأَنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» و در احادیث مشهوری نیز مویدهای فراوانی بر این مطلب یافت می‌شود (همان: ص ۱۵۰).

درحقیقت پیامبران با شهود عالم خیال منفصل از خویش، متن واقع را می‌بینند و از این رو در تعالیم خویش هیچ‌گاه با هم اختلاف ندارند؛ ولی عارفان که در شهود خویش گاه با عالم مثالی متصل به نفس خویش اموری را مشاهده می‌کنند، دچار اختلاف‌نظرهایی در دریافت‌های خود هستند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ص ۱۶۰). انبیا در

۱. امام خمینی علیه السلام معتقد است، این حالات از آن رو بوده است که طبیعت جسم انبیا، تاب تحمل این ارتباط روحانی را نداشته است (خمینی، ۱۳۷۵: ص ۱۶۵). در روایات می‌خوانیم وقتی که وحی با واسطه جبرئیل بر نبی اکرم صلی الله علیه و آله نازل می‌شد، چنین نقلی نداشته است؛ اما این حالات هنگامی بر وی رخ می‌داده است که وحی مستقیم و بدون واسطه از خداوند دریافت می‌نموده است (نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۷: ص ۲۶۸).

اتصال با خیال منفصل، با شنیدن و دیدنی غیرمادی مواجه می‌شوند که آثار آن در نفس آنان نقش می‌بندد؛ بدین معنا که طریق حس، راهی برای ورود این صورت‌های مادی و ماهیت آنها به عالم خیال متصل به نفس است؛ از این رو عالم خیال متصل را وابسته به حس می‌دانند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ص ۳۱۱)؛ اما خیال منفصل، عالمی جدا از نفس است و محل صورت‌ها و معانی مجرد است (شریف جرجانی، ۱۳۷۰: ص ۲۰) که صورت‌های آن به حواس ظاهری نیازی ندارد؛ به همین دلیل در عرفان اسلامی، گاه از وحی با سرعت القا و گاه از آن با تعبیر «اشاره‌ای که جایگزین عبارت شده است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ص ۷۸) یاد می‌کنند. بر این اساس، وقتی عارفان از قلب نبی اکرم ﷺ سخن می‌گویند و آن را جایگاه نزول و طواف ملائکه می‌دانند (بقلی شیرازی، ۱۴۲۶ق: ص ۳۱۳)، و از رؤیت قلبی سخن می‌گویند (همو، ۱۴۲۸ق: ص ۳۱)، درحقیقت به این مرتبه از نفس اشاره می‌کنند که با عالمی از عوالم حقیقی هستی، یعنی عالم خیال منفصل مرتبط می‌شود و به گفته غزالی قلب نیز چون از آلودگی‌های مختلف پاک شده است، محل تعلیم الهی قرار می‌گیرد (غزالی، ۱۴۱۶ق: ص ۲۳۱). هرچند این سخن غزالی با آنچه وی در جایی دیگر مطرح کرده است، مبنی بر اینکه ابن عربی نبوت خاص را کسبی نمی‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ص ۲۵۴)، در تناقض است، ولی به نظر می‌رسد این طهارت، تنها ایجاد زمینه است، نه کسب؛ از این رو از وحی با عنوان تعلیم الهی یاد می‌کند.

## ۵. جایگاه جبرئیل در نزول وحی گزاره‌ای

جبرئیل فرشته‌ای است که قرآن کریم با اوصاف مختلفی از او یاد کرده است و این بر جایگاه ویژه وی در نظام هستی دلالت صریح دارد؛ اوصافی چون: «تمثل گر»<sup>۱</sup> «تنزیل کننده وحی بر قلب انبیا»؛ «فرشته امین وحی»<sup>۲</sup>؛ «یاری کننده انبیا»<sup>۳</sup>؛ «روح القدس»

۱. «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم: ۱۷).

۲. «نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ. بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعراء: ۱۹۳-۱۹۵).

۳. «هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ» (تحریم: ۴).





(نحل: ۱۰۲)؛ «فرستاده‌ای کریم»<sup>۱</sup>؛ «قدرتمند»، «بلندمرتبه»<sup>۲</sup> و «اطاعت‌شونده در میان عرشیان»<sup>۳</sup>. این جایگاه ویژه سبب شده است محققان اسلامی و عارفان، نگاه ویژه‌ای به وی داشته باشند و او را بدون آنکه تغییری در ذات او ایجاد شود (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۴: ص ۲۰۲)، حاضر در عوالم مختلف هستی بدانند. امام خمینی می‌نویسد:

گاهی جبرائیل «تمثل مثالی» پیدا کند ... و در هر نشئه از نشئات، صاحب وحی به طوری ادراک کند و مشاهده نماید؛ در حضرت علمیه به طوری، و در حضرت اعیان به طوری، و در حضرات اقلام به طوری، و در حضرات الواح به طوری، و در حضرت مثال به طوری، و در حس مشترک به طوری، و در شهادات مطلقه به طوری (خمینی، ۱۳۷۳: ص ۳۲۳).

پیش از بیان جایگاه جبرئیل در مرحله تفصیلی قرآن، باید گفت محققان عرفان، بر اساس آیات الهی و مبانی عرفانی معتقدند که قرآن کریم مراحل متعدد هستی را تا رسیدن به مرحله مادی آن طی کرده است. نزول دفعی و تدریجی قرآن نیز بر همین اساس است. وقتی خداوند متعال تلقی قرآن توسط نبی اکرم را مستقیم به خود وی نسبت می‌دهد «لَتَلَقِيَ الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (نمل: ۶)، این همان قرآن تفصیل نیافته و مجمل است؛ از این رو بر اساس آیه «كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ فُرَاتًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (فصلت: ۲)، قرآن است که در مرتبه‌ای از هستی، احکام یافته و در مرحله‌ای تفصیل پذیرفته است. در مرحله تفصیل است که نقش جبرئیل در مقام تنزل دادن قرآن در مرحله لفظ مثالی آن آشکار می‌شود. به باور ابن عربی اینکه خداوند پیامبر را از خواندن تعجیلی قرآن نهی می‌کند از آن روست که باید منتظر تفصیل آن قرآن بسط و مجمل باشد تا جبرئیل بر او بخواند و بیان می‌کند که امر الهی مبنی بر تقاضای علم بیشتر نیز به طلب علم تفصیلی قرآن مربوط است (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ص ۸۳)؛ که این خود اشارتی قوی بر

۱. «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ» (تکویر: ۱۹).

۲. «مَكِينٍ» در آیه: «ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ» (تکویر: ۲۰).

۳. «مُطَاعٌ ثَمَّ أَمِينٍ» (تکویر: ۲۱).

لفظی بودن قرآن در این مرحله است. چون ابن عربی مشاهده جبرئیل توسط نبی اکرم را در بیشتر موارد در عالم خیال منفصل می‌داند، به طبع الفاظ قرآن در این عالم، به جبرئیل نسبت داده می‌شود. برخی درباره آیه «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ» (طه: ۱۱۴) معتقدند این نهی پیامبر از تعجیل از آن روست که قرآن باید با نزول در مراتب مختلف، کمال ظهور خویش را دریافت کند. این تحلیل خود تصریحی بر آن است که مرتبه‌ای خاص از قرآن، یعنی همان مرتبه لفظی و مثالی آن، بدون نزول فرشته وحی صورت نمی‌گیرد. سعیدالدین فرغانی پس از آنکه نزول فرشته وحی را لازمه رسالت نبی اکرم می‌داند، می‌نویسد:

مرتبہ رسالت تو [پیامبر] اقتضا می‌کند که وحی [تفصیلی] را با واسطه دریافت کنی تا کمال جمعی قرآن در نزول آن در دو مرتبه تفصیلی و اجمالی، ظهور تام یابد (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۲: ص ۸۳).

همان‌گونه که ابن عربی تصریح کرده است وحی وقتی که می‌خواهد از عالم معنا به مرتبه حس تنزل یابد، لزوماً باید از معبری که به عالم معنا از حس نزدیک‌تر است، عبور کند. این معبر، همان عالم خیال است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ص ۳۷۵-۳۷۶). از این سخن ابن عربی و از مبانی عرفانی، آشکار است که این معنا قبل از تنزل به مرتبه خیال، ویژگی‌های این عالم را ندارد و پس از تنزل است که این ویژگی‌ها را می‌یابد و روشن است که نازل‌کننده وحی در این مرتبه، فرشته وحی، یعنی جبرئیل است که با تلقی معنا<sup>۱</sup> و تنزل آن در مرتبه عالم خیال، او را با اوصاف این عالم همچون لفظ مثالی، همراه می‌کند.

همان‌گونه که در تفاوت عالم مثال و ماده مطرح کرده‌اند، عالم مثال آثار عالم ماده

۱. از عبارت «تلقى معنا» در دریافت وحی از حضرت حق تعالی توسط فرشته وحی بهره گرفته‌ایم؛ زیرا عالم امر و معنا، از لفظ معوی است؛ اما پاسخ سؤالی در اینجا ضروری است که چگونه فرشتگان متوجه می‌شوند که معنایی را که تلقی کرده‌اند باید به عوالم دیگر تنزل دهند. ابن عربی در این زمینه می‌نویسد: «معنای [نزول فرشتگان به امر خداوند] این نیست که خداوند آنها را خطابی به انزال امر می‌کند؛ [بلکه] به آنها مطالبی که شایسته مقامشان نیست، در صورت کسی که به آن نازل می‌شوند، القا می‌کند؛ از این رو آنان درک می‌کنند که خداوند از آنها انزال را خواسته است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ص ۶۳۸).





را دارد؛ مانند لفظی بودن معنا، ولی مادی نیست. قنوی یکی از ویژگی‌های خاص قوه خیال را ابداع معانی و انزال آن در صورت الفاظ می‌داند (قنوی، ۲۰۰۸: ص ۳۸۳). بر اساس این سخن که گویا درباره قوه خیال متصل است، زیرا فرشته وحی معنا را ابداع نمی‌کند، می‌توان صفتی خاص برای فرشته وحی به دست آورد و آن اینکه وقتی فرشته وحی معانی را از حضرت ربوبی دریافت می‌کند، آنها را در قالب الفاظ، صورت‌بخشی می‌کند. این استنباط از آن روست که عالم خیال متصل، صفات مشترکی با عالم خیال منفصل دارد و وجودی ضعیف‌تر از آن است؛ به همین دلیل عالم خیال منفصل را «عالم مطلق» و عالم خیال متصل را «عالم مقید» نامیده‌اند<sup>۱</sup> (قیصری، ۱۳۷۵: ص ۸۹۰).

بنابر آنچه گفتیم چون «ام‌الکتاب» محل تفصیل و کثرت نیست و برای انذار قوم به تفصیل لفظی قرآن نیاز است و از آن جهت که جبرئیل «شدید القوی» است و به تعبیر روایات ششصد بال (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۹: ص ۱۵۵) دارد که به تنوع توانایی‌های وی تأویل شده است، و صورت‌های عالم خیال منفصل نزد او حاضر است، از این رو صورت‌سازی الفاظ قرآن را می‌توان به جبرئیل نسبت داد؛ زیرا اگر مؤلف و صورت‌پرداز الفاظ را جبرئیل ندانیم، این صورت‌پردازی را یا باید به خداوند و یا به پیامبر ﷺ نسبت دهیم. در صورت اول وحی یا وحی بی‌واسطه است که از محل بحث خارج است، یا وحی باواسطه. در این صورت، نقش جبرئیل در وحی، اگر نگوییم عبث می‌شود، غیرقابل توجیه خواهد بود و آیاتی که قرآن را تنزل یافته توسط جبرئیل می‌دانند و قرآن را سخن او شمرده‌اند، به نظر می‌رسد تفسیری شایسته نخواهند داشت؛ و اگر مؤلف الفاظ را خود پیامبر ﷺ بدانیم این همان سخن افرادی مانند عبدالکریم سروش خواهد بود که با ادله فراوان قرآنی، روایی و عرفانی سازگار نیست؛ از این رو تنها راه باقی‌مانده این است که صورت‌سازی الفاظ بر عهده جبرئیل باشد. ابن عربی معتقد است صورت‌های مختلفی که

۱. دو اصطلاح «عالم خیال مطلق» و «عالم خیال مقید»، در تعبیر برخی از شارحان و نویسندگان متأخر، به ترتیب با عنوان «عالم اکبر» و «عالم اصغر» نیز یاد شده است (آشتیانی، ۱۳۶۰: ص ۹۵؛ نیز نک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: صص ۱۶۰ و ۲۶۸؛ امینی‌نژاد، ۱۳۹۰: ص ۵۰۴).

از جبرئیل دیده می‌شود، بدون تغییر در ذات او صورت می‌گیرد؛ یعنی در عین اینکه مقام ذاتی و روح القدسی خود را حفظ می‌کند، در صورت‌های مختلفی ظهور می‌کند و ما او را این گونه می‌بینیم:

روح القدس، گاه در صورت دحیه تجلی می‌کرد و گاه چنان تجلی داشت که افق را در برمی‌گرفت و گاه در صورت درّ تجلی می‌کرد؛ [ازاین‌رو] یا صورت‌های مختلفی بر او قرار گرفت یا او صورت‌های مختلفی ایجاد کرد و ما می‌دانیم که او از آن حیث که روح القدس است، از هر گونه تغییری، ذاتاً مبرا است، ولی [هنگام تجلی] ما او را این گونه درک می‌کنیم (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۴، ص: ۲۰۲).

این قدرت و ویژه جبرئیل است که سبب شده مظهر مسائل مختلفی گردد و نام‌های گوناگونی گیرد؛ از آن رو که مظهر علم است، روح القدس و از آن حیث که مظهر قول است، روح الامین نامیده شود (فرغانی، ۱۴۲۸، ج: ۱، ص: ۷۷).

به نظر می‌رسد آنچه در انتساب صورت‌بندی الفاظ قرآن به جبرئیل در مرتبه مثالی قرآن بیان شد، با ظاهر آیات الهی نیز تأیید می‌شود؛ زیرا از سویی قرآن کریم جبرئیل را نازل کننده وحی بر قلب یا همان نفس ناطقه نبی اکرم ﷺ می‌داند: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ \* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ \* بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعرا: ۱۹۳-۱۹۵)؛ نزولی که تدریجی است و این تدریج که از فعل «تنزیل» معلوم می‌شود نیز به جبرئیل نسبت داده شده است: «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُبَيِّنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ» (نحل: ۱۰۲)؛ از سوی دیگر، الفاظ قرآن را به صراحت و با تأکیدهای لفظی بسیار، سخن جبرئیل دانسته است: «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ» (حاق: ۴۰). هر چند برای آنکه قرآن به تمامی ساخته و پرداخته جبرئیل و منفصل از حق تعالی دانسته نشود (موصلی، ۱۴۲۷، ج: ۱، ص: ۴۶۶)، در ادامه همین آیه تنزیل آیات را به خداوند نسبت می‌دهد: «تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (حاقه: ۴۳). البته هر چند می‌توان علت انتساب آیات الهی به جبرئیل را مصلحت عوام و نفی انکار کافران و منافقان دانست (گیلانی، ۱۴۲۸، ص: ۳۱)، ولی در اینجا سخن از صرف انتساب





نیست؛ بلکه از آن روست که این تنزیل از مقام ربوبی توسط جبرئیل صورت گرفته است؛ به طبع باید با عالم مثال تناسبی داشته باشد که تناسب آن صورت بخشی غیرمادی و مثالی به آیات در این مقام است. لازم به تأکید است که این صورت بندی وحی توسط جبرئیل با آنچه که ابن عربی در حقیقت وحی بیان کرده است که آن را اشاره ای می داند که جای عبارت می نشیند (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ص ۷۸)، منافاتی ندارد؛ زیرا مقصود این است که رساندن الفاظ مثالی پرداخته شده توسط جبرئیل، نه از طریق شنیدن و عبارت و تلفظ، بلکه از طریق القاء بر قلب صورت گرفته است.

در پایان تذکر این نکته ضروری است که هر چند ما از یک سو در تبیین ویژگی های وحی رسالی، صورت سازی قرآن در قالب الفاظ را به جبرئیل منتسب می کنیم و از سوی دیگر، در تبیین گزاره ای بودن وحی از شنیدن مثالی و معنوی سخن می گوئیم، ولی باید توجه داشت که این انتساب تنها در مرحله صورت بندی مثالی قرآن است. نیز هر چند این انتساب به جبرئیل به مفهوم واقعی کلمه، حقیقی است، همین قرآن را به دلائل مختلف دیگر در حقیقت می توان به خداوند و پیامبر نسبت داد. با توجه به مسئله وجود رابطی و استهلاک جمیع حقایق وجودی در حق تعالی، می توان الفاظ قرآن را در حقیقت به خداوند نسبت داد. همچنین از آن رو که خاستگاه فیض الهی به تمامی هستی از جمله جبرئیل، از طریق خلیفه الله و انسان کامل و حقیقت محمدی صورت می گیرد و نیز الفاظ مادی قرآن توسط پیامبر بیان می شود، می توان قرآن را نیز در حقیقت به وی نسبت داد. در واقع چون «حقیقت محمدی» یا همان «روح اعظم» واسطه فیض الهی به جبرئیل در مراتب وجود است، نزول قرآن به وی نیز به حق صورت گرفته است. به نظر می رسد این همانی «حقیقت محمدی» و «روح اعظم» بر اساس روایات و سخنان عارفان مسلمان نیز قابل اثبات است. «روح اعظم» در روایت ها با صفاتی همچون «برتر بودن از جبرئیل و دیگر فرشتگان» (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱: ص ۲۳۱) و «همراهی همیشگی با پیامبر و اهل بیت برای یاری دادن آنان» (همان: ص ۴۶۱) توصیف شده است. همراهی «روح اعظم» با معصومین در حالی است که با هیچ یک از انبیا و اولیای گذشته همراهی نداشته است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ص ۲۷۳). در عرفان از این خلق اعظم با اوصافی مانند «واسطه فیض به دیگر مراتب



وجودی» (آملی، ۱۳۶۸: ص ۷۰۱)، «اَوَّل ما خلق الله» (آملی، ۱۴۲۲، ج: ۶: ص ۶۱)، «قطب الاقطاب» و «انسان کبیر» (قیصری، ۱۳۷۵: ص ۱۳۳) یاد شده است. از آنجا که اوصاف یادشده با اوصاف «حقیقت محمدی» در عرفان این همانی دارد، از این رو به نظر می‌رسد مقصود از «روح اعظم» همان «حقیقت محمدی» است و گویا به همین دلیل، سیدحیدر این «روح اعظم» را حامل نبوت می‌داند (آملی، ۱۴۲۲، ج: ۱: ص ۱۱۱). با توجه به این اجمال و نیز با توجه به اینکه در برخی روایات، وحی نیز بر جبرئیل القا می‌شود (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ص ۲۶۴)، به نظر می‌رسد «روح اعظم» یا همان «حقیقت محمدی» سرسلسله نزول قرآن و القای معانی آن در نفس جبرئیل است. این القا در نفس جبرئیل به لحاظ جنبه حقیقی پیامبر است، ولی به لحاظ خلقی نبی اکرم ﷺ جبرئیل واسطه نزول لفظی قرآن بر نفس ایشان است.

## نتیجه گیری

در عرفان اسلامی پس از پذیرش دو نزول دفعی و تدریجی قرآن کریم بر قلب نبی اکرم ﷺ نزول دفعی را به نزول قرآن مجمل یا همان معانی وحی نسبت می‌دهند که نزول لفظی در آن جایگاهی ندارد. در نزول تدریجی سخن از نزول گزاره‌ای قرآن کریم است. در این نزول، دست کم از دو روش می‌توان نزول لفظی قرآن در عرفان را اثبات کرد: الف) بر اساس مراتب هستی و تجلی حق تعالی در این مراتب؛ ب) بر اساس تبیین وحی رسالی و جایگاه فرشته وحی، یعنی جبرئیل در تنزیل این وحی. بر اساس مراتب هستی می‌توان گفت که چون وحی و قرآن موجودی از موجودات عالم است، لزوماً باید در مراتب مختلف هستی از صقع ربوبی تا عالم ماده، وجودی متناسب با آن مرحله را داشته باشد؛ از این رو آنچه در مرحله صقع ربوبی بدون قید بوده است، در عوالم دیگر به‌ویژه عالم مثال و عالم ماده، ویژگی‌های این عالم را در خود می‌یابد. در حقیقت قرآن بر اساس مراتب هستی، مراحل مختلفی از مقام لدنی که علم حصولی در این مقام راهی ندارد، تا مقام مثالی و سپس مقام تنزیل یافته و «عربی مبین» بودن را طی کرده است. بر این اساس، اولین مرتبه‌ای که قرآن مجمل تفصیل می‌یابد، عالم مثال است. نزول وحی رسالی توسط فرشته وحی راهی دیگر برای اثبات نزول گزاره‌ای وحی





است. بر اساس این قسم از اقسام وحی، رسالتی خاص بر عهده فرشته وحی قرار گرفته است و آن تنزیل وحی در قالب لفظ است. این تنزیل از آن رو توسط وی صورت گرفته است که قرآن کریم، تنزیل قرآن را به جبرئیل نسبت می‌دهد و او را «تنزیل کننده وحی بر قلب انبیا» می‌داند. فرشته وحی که به تعبیری مالکک عالم مثال منفصل است، معانی قرآن کریم را در قالب الفاظ مثالی در عالم خیال متصل که به عالم خیال منفصل وابسته است، ابداع می‌کند؛ و این الفاظ ابداع شده در قالب مثال، در قلب نبی اکرم ﷺ نازل می‌شود؛ یعنی چون جبرئیل «شدید القوی» است و صورت‌های عالم خیال نزد وی حاضر است و وظیفه «تعلیم» انبیا و «تنزیل وحی» را بر عهده دارد، این وحی را در عالم مثال بر قلب انبیا نازل می‌کند. این صورت‌بخشی الفاظ توسط جبرئیل از آن روست که مقام «امّ الكتابی» و لدنی، مقام تفصیل وحی نیست؛ زیرا آن مقام جایگاه اجمال و بساطت است؛ ولی اولین مرحله‌ای که کثرت شبه‌مادی می‌یابد، عالم مثال است که تحت سیطره جبرئیل شدید القوی است؛ زیرا صورت‌های آن عالم نزد وی حاضر است؛ به همین دلیل است که بدون آنکه از مقام اصلی خویش جدا شود، در عوالم دیگر تمثیل می‌یابد. با توجه به این جایگاه ویژه جبرئیل در وحی رسالی، افزون بر آنکه وی جایگاهی رفیع و متناسب با اوصاف وی در قرآن و روایات خواهد داشت، بسیاری از شبهات امروزی مبنی بر عدم نزول وحی گزاره‌ای بر نبی اکرم و پرداخته شدن الفاظ قرآن بر اساس تجربه‌های زمینی وی، اساساً رفع خواهد شد.

## کتابنامه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲. ابن خمیس موصلی، حسین بن نصر (۱۴۲۷ق)، مناقب الأبرار ومحاسن الأخیار فی طبقات الصوفیة، تصحیح: سعید عبدالفتاح، بیروت: دار الکتب العلمیه
۳. ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۱ق)، تنبیہات علی علو الحقیقه المحمديه العلیه (مجموعه رسائل ابن عربی)، بیروت: دار المحجة البيضاء.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲ق)، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبد الرزاق)، تصحیح: سمیر مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. \_\_\_\_\_ (بی تا)، الفتوحات المکیة، بیروت: دار الصادر.
۶. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر (۱۴۲۵ق)، مدارج السالکین، تصحیح: عبدالغنی محمدعلی الفاسی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷. اشرفی، امیررضا (۱۳۸۷)، «الهی بودن متن قرآن از منظر علامه طباطبایی و نقش آن در تفسیر المیزان»، قرآن‌شناخت، ش ۱.
۸. امینی‌نژاد، علی (۱۳۹۰)، حکمت عرفانی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۹. امین، احمد (۱۹۶۵)، زعماء الإصلاح فی العصر الحديث، قاهره: مكتبة النهضة المصرية.
۱۰. آشتیانی، جلال الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ج ۳، تهران: امیرکبیر.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، مقدمه الاشتیانی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۱۲. آملی، سید حیدر (۱۳۶۸)، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲ق)، تفسیر المحيط الأعظم، تصحیح: سید محسن موسوی تبریزی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۸)، نقد النقود فی معرفه الوجود، سیدحیدر، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی مجلسی (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.





۱۶. بدلیسی، عمار بن محمد (۱۹۹۹)، بهجة الطائفة، بیروت: دار النشر فرانز شتاينر.
۱۷. بقلی شیرازی، محمد بن روزبهان (۱۴۲۸ق)، تقسیم الخواطر، تصحیح: احمد فرید مزیدی، قاهره: دار الآفاق العربيه.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۶ق)، مشرب الارواح، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۸ق)، المصباح فی مکاشفة بعث الأرواح، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۰. بونی، احمد بن علی (۱۴۲۷ق)، شمس المعارف الكبرى، چ ۲، بیروت: مؤسسه النور للطبوعات.
۲۱. تلمسانی، سلیمان بن علی (۱۳۷۱)، شرح منازل السائرین، تصحیح: عبدالحفیظ منصور، قم: بیدار.
۲۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، قرآن در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴)، «نزل وحی»، معارج، ش ۱.
۲۴. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۱)، هزار و یک کلمه، چ ۳، قم: بوستان کتاب.
۲۵. حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا)، تفسیر روح البیان، بیروت: دار الفکر.
۲۶. خمینی، روح الله (۱۳۷۳)، آداب الصلوه، چ ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق)، التعليقة على الفوائد الرضوية، تهران: مؤسسه نشر آثار الامام الخميني.
۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵)، [حواشی امام بر] شرح فصوص الحکم قیصری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۹. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲)، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، چ ۲، تهران: سمت.
۳۰. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۲۷ق)، غرر الاخبار، تصحیح: اسماعیل ضیغم، قم: دلیل ما.
۳۱. رشیدالدین میبیدی، احمد بن ابی سعد (۱۳۷۱)، کشف الأسرار و عدة الأبرار، تصحیح: علی اصغر حکمت، چ ۵، تهران: امیر کبیر.
۳۲. سبزواری، محمد ابراهیم (۱۳۸۶)، شرح گلشن راز، تهران: نشر علم.
۳۳. سلمی، محمد بن حسین (۱۳۶۹)، مجموعه آثار السلمی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۴. شریف جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰)، کتاب التعريفات، چ ۴، تهران: ناصر خسرو.
۳۵. شعرانی، عبد الوهاب (۱۴۱۸ق)، اليواقیت و الجواهر فی بیان عقائد الأكابر، بیروت: دار احیاء التراث العربی، مؤسسه التاريخ العربی.

۳۶. صدر المتألهين شيرازى، محمد بن ابراهيم (۱۳۶۳)، مفاتيح الغيب، تصحيح: محمد خواجوى، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى.
۳۷. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، قم: مكتبة آيه الله العظم المرعشى.
۳۸. طباطبايى، محمد حسين (بى تا)، ترجمه الميزان فى تفسير القرآن، قم: جامعه مدرسین حوزه علميه قم، دفتر انتشارات اسلامى.
۳۹. غزالى، محمد بن محمد (۱۴۱۶ق)، الرسالة اللدنيه (از مجموعه رسائل الامام الغزالى)، بيروت: دار الفكر.
۴۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۶ق)، مشكاة الانوار (مجموعه رسائل الامام الغزالى)، بيروت: دارالفكر.
۴۱. \_\_\_\_\_ (بى تا)، إحياء علوم الدين، بيروت: دار الكتب العربى.
۴۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۶ق)، الكشف والتبيين فى غرور الخلق اجمعين (مجموعه رسائل الإمام الغزالى)، بيروت: دار الفكر.
۴۳. فرغانى، سعدالدين محمد بن احمد (۱۴۲۸ق)، منتهى المدارك فى شرح تائيه ابن فارض، تصحيح: عاصم ابراهيم كيالى، بيروت: دار الكتب العلميه.
۴۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، مشارق الدرارى شرح تائيه ابن فارض، تصحيح: سيد جلال الدين آشتياني، ج ۲، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى.
۴۵. قدردان ملكى، محمدحسن (۱۳۸۲)، «كيفية نزول قرآن و رهافت های گوناگون آن»، قيسات، ش ۲۹.
۴۶. قشیرى، عبدالکريم بن هوازن (۲۰۰۷)، كتاب المعارج، بيروت: دار المكتبة بيبليون.
۴۷. قونوى، صدرالدين (۲۰۰۸)، شرح الأسماء الحسنی، بيروت: دار و مكتبة الهلال.
۴۸. قيصرى، داود بن محمود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحكم، تهران: شركت انتشارات علمى و فرهنگى.
۴۹. كاشانى، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق)، كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر، تصحيح: احمد فريد مزيدى، بيروت: دار الكتب العلميه.
۵۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۶ق)، اصطلاحات الصوفيه، بيروت: دار الكتب العلميه.
۵۱. كلينى، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷ق)، الكافي، تصحيح: على اكبر غفارى و محمد آخوندى، تهران: دار الكتب الاسلاميه.



۵۲. گیلانی، عبدالقادر (۱۴۲۸ق)، سر الأسرار ومظهر الأنوار فيما يحتاج إليه الأبرار، تصحيح: احمد فريد مزیدی، بیروت: دار الكتب العلمیه.
۵۳. موسوی بجنوردی، سید کاظم (۱۳۷۷)، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چ ۲، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۵۴. نراقی، محمدمهدی (بی تا)، جامع السعادات، تصحيح: سید محمد کلاتر، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۵۵. نصر حامد، ابوزید (۱۳۸۹)، معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن، چ ۵، تهران: طرح نو.
۵۶. هیک، جان (۱۳۷۶)، فلسفه دین، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران: انتشارات بین المللی الهدی.



## غزالی در کشاکش وحدت و تشخص

حسین وفاپور\*

### چکیده

در برداشت از مفهوم خدا میان متفکران مسلمان با طیف گسترده‌ای از «نگاه شخص‌وار» در میان اشعریون تا «اندیشه وحدت وجودی» در میان فیلسوفان و عارفان مواجه هستیم. غزالی در دو دورهٔ مختلف فکری‌اش، دو اندیشه کاملاً متفاوت از مفهوم خداوند ارائه داده است. در واقع ما در اندیشه غزالی شاهد یک کشاکش درونی میان دو طیف تفکر یعنی تشخص وجود و وحدت‌گرایی هستیم. غزالی از یک سو به‌عنوان متفکری راست‌گیش در سنت کلامی اشعری، مفهومی از خداوند و صفات او مطابق با کلام اشعری ارائه می‌دهد، ولی همو پس از تطور فکری و تجدیدنظر در برخی اندیشه‌هایش، از نگاه صرف کلامی و اشعری به نگاه وحدت وجودی عارفان متمایل شده است. وی با تحلیلی افلاطونی، مفهومی وحدت وجودی از خداوند ارائه می‌دهد. این تغییر نگاه افزون بر آنکه بر نگاه‌های عارفان و فیلسوفان بعدی اثر گذارده است، نشان می‌دهد که هر چه نگاه یک متکلم یا فیلسوف متأله به ذوق عرفانی نزدیک‌تر شود، از درک شخص‌وار از خدا فاصله گرفته و به برداشت وحدت وجودی از مفهوم خدا نزدیک‌تر خواهد شد و این تغییر در دیگر اندیشه‌های متفکر نیز اثر خواهد داشت.

### کلیدواژه‌ها

غزالی، مفهوم خدا، تشخص وجود، وحدت وجود، مشکوة الأنوار.



غزالی یکی از متفکران بزرگ جهان اسلام است که در موضوعات پرمناقشه در جهان اسلام دیدگاه‌های خاص دارد و در دو دوره مختلف فکری اش آرای متفاوتی ارائه داده است. او همواره به‌عنوان یک مدافع سرسخت و راست‌گیش در جهان اسلام شناخته شده که رسالت اصلی خود را دفاع از اندیشه دینی حاکم بر دورانش می‌دانسته است. او حتی پس از یک دوره عزلت و بازاندیشی در اندیشه‌های خود و تجدیدنظر در گذشته خویش، باز هم خود را احیاگر اسلام و دانش‌های فراموش شده آن دانسته و می‌کوشد از انحرافی که در مسیر اسلام و مسلمانان ایجاد شده، جلوگیری کند و جامعه مسلمانان و علوم اسلامی و به‌ویژه عالمان اسلام را به اسلام واقعی بازگرداند.

در ادامه با استفاده از تحلیل محتوای برخی آثار دوره دوم امام غزالی درصدد تبیین دگرگونی‌های فکری ایشان به‌ویژه در مفهوم خدا و برداشت عرفانی و اشراقی از این مفهوم در اندیشه ایشان هستیم. نگاه کلامی که سیاق فکری غزالی است، با مفهوم اشراقی و وحدت وجودی از خداوند در تضاد است. در تاریخ اندیشه اسلامی هر متفکری به کلام و به‌ویژه کلام اشعری تقرب داشته است. برداشت او از مفهوم خدا، مفهومی شخص‌وار و متمایز از خلقت و در تقابل با هر نوع وحدت با خلقت بوده است و بی‌گمان این نگاه الزامات و مشکلات فلسفی را به دنبال خواهد داشت که در اینجا در پی تبیین آنها نیستیم. از دیگر سو هر متفکری به هر اندازه که از تفکر فلسفی به‌ویژه فلسفه اشراقی و تفکر عرفانی آشنا باشد، به همان میزان تقریر او از مفهوم خداوند و خلقت، تقریری اتحادی خواهد بود. حال این دو نوع تفکر را در دو دوره زندگی غزالی می‌توان مشاهده کرد که گرچه به‌صراحت اذعان نمی‌کند، در تحلیل متون ایشان می‌توان چنین کشاکشی را برداشت کرد.

## ۱. دوره‌های فکری غزالی

غزالی استاد برجسته مدارس نظامیه، رسالت اصلی خود را حراست از اسلام واقعی و





باورهای حقیقی اسلام دانسته و همواره در صدد مجادله با گروه‌های مختلف کلامی و فلسفی بود و در این شیوه استاد طراز اول بوده و کسی را یارای مناظره و مقابله با توان جدلی او نبوده است. او آثار بسیاری در مباحث دینی داشته است و آثار او را به حد مبالغه‌آمیز تا چند صد کتاب نام برده‌اند. دکتر عبدالرحمن بدوی پس از بررسی دقیق آثار منتسب به غزالی و پژوهش موشکافانه در این موضوع، ۷۵ کتاب را جزو آثار قطعی غزالی دانسته که هر کدام در حوزه خود تأثیر بسیاری بر اندیشه اسلامی داشته است.

یکی از آثار مهم او که در جهان اسلام و غرب شناخته شده و در دوره اول فکری غزالی و پیش از دوران عزلت نگاشته شده است، کتاب تهافت الفلاسفه، در رد آرای فیلسوفان یونان و فیلسوفان اسلامی است. تهافت الفلاسفه ضربه سهمگینی بر تفکر فلسفی در جهان اسلام وارد کرد؛ به نحوی که بسیاری از اندیشمندان غرب به اشتباه معتقدند پس از تهافت، فلسفه اسلامی هرگز سربرنیاورد و کتاب او را پایان فلسفه در جهان اسلام می‌دانند.

غزالی در این کتاب، در بیست موضوع آرای فیلسوفان را رد می‌کند و می‌کوشد اشتباهات منطقی و استدلالی ایشان را در سه موضوع دینی، یعنی قول به قدم زمانی عالم، انکار علم خداوند به جزئیات و انکار بازگشت اجساد و حشر آنها در روز قیامت بیان کند. غزالی معتقد است آرای فیلسوفان در مورد این سه مسئله برخلاف آموزه‌های اسلام است و کسی که برخلاف اسلام نظریه‌ای را ابراز کند، محکوم به کفر است: «به نظر غزالی اعتقاد داشتن به یکی از این سه مسئله مستلزم اعتقاد به کذب پیغمبران است و کسی که پیغمبران را کاذب بداند کافر است» (دینانی، ۱۳۸۵، ج ۱: ص ۲۱۴).

البته غزالی دلیل خود را در پاسخ‌گویی به مباحث فیلسوفان و رد نظر ایشان، دغدغه دینداری مسلمانان و انحراف گروهی از مؤمنان توسط فیلسوفان و سبک‌دانستن باورهای دینی توسط ایشان و برتر دانستن آرای بزرگان فلسفه از دستورها و باورهای دینی می‌داند: «گروهی را دیدم که در وجود خود، نسبت به همسالان و همانندان خود به هوشیاری و زیرکی بیشتر اعتقاد دارند. از این جهت وظایف دین اسلام، چون عبادات را





ترک می‌کنند و شعائر دین چون نمازها را کوچک می‌شمارند و خویشتن را از محذورات حفظ نمی‌کنند و از گروهی که مردم را از راه خدا بازمی‌دارند پیروی می‌کنند و آن را کج می‌خوانند و آنها به روز واپسین کافرند و جز این نیست که کفر آنها از شنیدن نام‌هایی بزرگ و دهشتناک است: از قبیل سقراط، بقراط، افلاطون و ارسطو و امثال آنها» (غزالی، ۱۳۶۳، «الف»: ص ۴۱-۴۲).

از نظر غزالی سطره فلسفه و پیروی فیلسوفان اسلامی از بزرگان فلسفه یونان موجب سبک‌شمردن باورهای اسلامی و ترک پیروی مسلمانان از احکام خدا می‌گردد. او در پایان تهافت و پس از نقد و رد نظر فیلسوفان در بیست مسئله فلسفی بیان می‌دارد که «به غیر از سه مسئله‌ای که پیش‌تر ذکر شد در مابقی مسائل در میان فرقه‌های مختلف کلامی اختلافاتی وجود دارد و داشتن نظر ویژه‌ای در این موضوعات موجب خروج از دین نمی‌شود و مذهب ایشان به مذهب فیلسوفان نزدیک‌تر است، ولی در آن سه موضوع از تکفیر آنها چاره‌ای نیست» (همان: ص ۳۵۷). غزالی به‌عنوان متولی دین و صاحب‌منصبی بزرگ در نهاد دین، رسالت خود را حفظ باورهای دینی و جلوگیری از انحراف عقاید ایشان به‌واسطه نفوذ عقاید دیگر می‌داند.

از آنجا که ورود به مباحث فلسفه و رد آرای فیلسوفان مستلزم اطلاع کامل از آرای ایشان و تسلط بر این موضوع است، غزالی پیش از تهافت، مقاصد الفلاسفه را نگاه داشته و در مقدمه آن هدف خود را از نوشتن این کتاب بیان می‌کند: «از من خواستی که سخنی شافی در باب نمودار ساختن اشتباهات و خطاهای فلاسفه بیان کنم؛ چون اطلاع‌یافتن بر مذهب فاسده، پیش از احاطه بر مدارک آن ناممکن و محال می‌نمود و به تیراندازی در تاریکی مانند بود، بهتر آن دیدم نخست آرا و معتقدات فلاسفه را بشناسی تا به تناقض عقاید ایشان بهتر واقف گردی؛ از این‌رو بر آن شدم که بر سبیل ایجاز در بیان عقاید فلاسفه ایراد کنم وقتی مقصود من، تفهیم نظرات آنهاست» (غزالی، ۱۳۶۳، «ب»: ص ۱۲). از آنچه غزالی در مقدمه مقاصد آورده است، آشکارا نظر کسانی که می‌گویند کتاب مقاصد پس از تهافت نوشته شده و در آن غزالی از نظر خود در تکفیر و رد فیلسوفان برگشته و از راه گذشته خود توبه کرده است، کاملاً رد می‌شود و در واقع غزالی برای رد

آرای فیلسوفان ابتدا برای نشان دادن تسلط خود به فلسفه، کتابی در تحلیل و بررسی آرای ایشان نگاشت که در نوع خود کتابی دقیق و آموزشی در زمینه فلسفه مشائی است و با این اثر از قبل راه را بر کسانی که در آینده بخواهند ناآگاهی غزالی را دلیلی برای رد آرای او بدانند بسته است:

به جهت دقت نظری که غزالی در مباحث فلسفی خود ارائه می‌دهد و نگاه فیلسوفانه‌ای که در مباحث نظری ارائه می‌کند، عده‌ای مانند ملاصدرا به این نظر رفته‌اند که غزالی در مقاصد از نظر خود یعنی رد فلاسفه و تکفیر ایشان برگشته است و یا مانند آقای دکتر داوری که اعتقاد دارد غزالی پس از تکفیر فلاسفه و با مطالعه دقیق‌تر در مباحث فلسفی، نظرش در مورد فلاسفه تغییر کرده و کتاب مقاصد را در جهت تبیین تفکرات ایشان به رشته تحریر درآورده است (دینانی، ۱۳۷۰: ص ۱۵-۱۲).

البته ناگفته نماند که غزالی در این مسیر و در رد دیگر عقاید به جایگاه سیاسی و اجتماعی خویش توجه داشته و وظیفه حکومتی خود را در این مسیر می‌دانسته است و می‌توان گفت که غزالی در رد آرای دیگر اندیشه‌های اسلامی تا حدی خود را مأمور حکومت می‌دانسته و بر طبق نظر ایشان به این گروه‌ها هجمه‌هایی داشته است: «همانا غزالی در مهاجه بر اسماعیلیان مجبور بوده است از بابت تنفیذ اوامر عباسیان و سلجوقیان» (تامر، ۱۹۸۷: ص ۵۳).

چنانچه می‌دانیم یکی از اهداف مهم در مدارس نظامیه، دفاع از فرقه کلامی شافعی و رد دیگر فرقه‌های مذهبی و نوشتن ردیه بر گروه‌های مختلف به‌ویژه فیلسوفان بوده است. غزالی استاد جدل بود و ذوق سرشاری نیز داشت و نیز یکی از متبحرترین عالمان آن دوران در رد دیگر فرقه‌ها بوده است.

اما پس از دوره‌ای که غزالی در اوج شکوه و عظمت در مدارس نظامیه بوده و جایگاه ویژه‌ای در دربار خلفا داشته است، به ناگاه تحولی در درون او ایجاد می‌شود و مخفیانه از بغداد هجرت کرده و گوشه انزوا می‌گیرد. دو سال در مسجد اموی شام به تهجد و شب‌زنده‌داری و ریاضت مشغول می‌شود و سپس به فلسطین و پس از آن به





مکه می‌رود و در مسیر حج بر مقام خلیل تعهد می‌کند که دیگر از خلفا صله نگیرد و با متکلمان مجادله نکند. این دوران ده‌سال به طول کشید و پس از آن، غزالی آثار متفاوتی نگاشت که از مهم‌ترین آنها می‌توان کیمیای سعادت، احیاء العلوم و مشکوة الأنوار را نام برد و به نظر می‌رسد که در برخی از آرای خود تجدیدنظر کرده است. یکی از این موضوعات بحث تصور از خدا و صفات باری و نحوه خلقت است که دیدگاه او از نگاه خشک کلامی و اشعری به نگاه وحدت وجودی عارفان متمایل شده است.

مشکوة الأنوار که یکی از منابع اصلی بحث ما در این مقاله است، شرح آیه نور است که نگاه متفاوت و عرفانی غزالی را در بحث خداوند و خلقت ارائه می‌دهد. اندیشه‌ای که در این کتاب و دیگر آثار غزالی در دوره پس از عزلت ارائه شده آشکارا از تغییر آرای ایشان حکایت دارد و در برداشت ایشان از مفهوم خدا نیز گرایش به مفهومی اشراقی و وحدت وجودی قابل استنباط است. گرچه او به‌عنوان یک متکلم به‌صراحت از اندیشه وحدت وجود دفاع نمی‌کند و هیچ‌گاه از اندیشه کلامی اشعری که خود را متولی دفاع از آن می‌داند، عدول نمی‌کند، ولی فرازهای زیادی از مطالب ایشان تداعی‌گر این تغییر دیدگاه است؛ زیرا به جهت گرایش عرفانی و متصوفانه که در اواخر عمر در او غلبه داشته است و از آنجا که لازمه نگاه عرفانی در دین، نوعی نگاه وحدت وجودی به هستی است، تقریر وحدت وجودی از خلقت نیز از آرای او قابل برداشت است.

## ۲. اصالت مشکوة الانوار

از آنجا که آرای مطرح در مشکوة الانوار به‌ویژه برداشت وحدت وجودی از مفهوم خداوند، با روح حاکم بر دیدگاه‌های غزالی در اندیشه دوره اول ایشان (اشعری مسلکی) در تعارض است، برخی را به این ظن کشانده است که چه‌بسا مشکوة الانوار از کتاب‌های منتسب به ایشان باشد؛ زیرا همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد کتاب‌های فراوانی تا چند صد کتاب به غزالی انتساب داده‌اند و این موضوع معرکه آرای غزالی‌شناسان شده است.

در این میان، عبدالرحمن بدوی پس از سال‌ها پژوهش از میان چند صد اثر منتسب به ایشان، ۷۵ اثر را از آثار قطعی غزالی دانسته است که مشکوة الانوار نیز از جمله آنهاست. دکتر ابوالعلا عیفی در مقدمه تحقیقی بر این کتاب، بحث انتساب مشکوة به غزالی را مطرح کرده و به یقین این اثر را از آثار ایشان می‌داند: «و لاشك فی ان رساله مشکوة الانوار من مؤلفات الغزالی المتاخره التي تمثل عصر النضج الفکری و الروحی» (الغزالی، ۱۹۶۴: ص ۴).

البته عیفی پیش از بررسی اصالت مشکوة الانوار، به کتاب دیگری با عنوان مشکوة الانوار فی لطایف الاخبار اشاره می‌کند که منتسب به غزالی است؛ درحالی که در نسخه خطی آن کتاب نام مؤلف واقعی کتاب، یعنی علاءالدین علی بن محمد مشهور به ابن الفقیه الحافظ المصری آمده است و آن کتاب هیچ ارتباطی به غزالی ندارد و ممکن است همین انتساب‌های غلط به غزالی منجر به تردید در انتساب مشکوة الانوار به غزالی شده باشد. البته در تاریخ دقیق تألیف مشکوة الانوار اختلاف نظرهایی هست. خود عیفی تاریخ دقیقی از تألیف کتاب ذکر نمی‌کند و ماسینیون نیز در کتاب خود که مجموع رساله‌ها در تاریخ تصوف در اسلام را جمع‌آوری کرده است، تاریخ تألیف کتاب را در حدود ۴۹۵ تا ۵۰۵ یعنی همان دوره اعتکاف غزالی در طوس ذکر می‌کند؛ دوره‌ای که در آن ایام کتاب‌هایی از جمله محک النظر، المقصد الاسنی، معیار العلم و مشکوة الانوار نگاشته شده است (همان).

دینانی نیز در کتاب منطق و معرفت از دیدگاه غزالی انتساب مشکوة الانوار به غزالی را مفروض و مسجل دانسته است. ایشان بارها به این کتاب استناد می‌کند و در نقد و بررسی آرای غزالی و تغییر در آرای ایشان از این اثر بهره می‌برد. همچنین مولانا در مثنوی برای تبیین آرای خود از مثال‌های غزالی بهره برده است و میرداماد در انتخاب کتاب‌های خود به نام قیسات و جذوات از مشکوة الانوار غزالی بهره گرفته است (دینانی، ۱۳۷۰: ص ۱۵۶). محی‌الدین عربی نیز در فتوحات مکیه با اشاره به غزالی و اندیشه‌های او، در برخی موارد از او تمجید می‌کند (همان: ص ۳۱)؛ بنابراین مبتنی بر نظر غزالی‌شناسان مشهور، می‌توان از اصالت انتساب مشکوة الانوار به غزالی اطمینان حاصل کرد.



### ۳. وحدت وجود

وحدت وجود و برداشت وحدت وجودی از خداوند از مفاهیمی است که متصوفه، عارفان و فیلسوفان اشراقی وارد ادبیات کلامی اسلامی کرده‌اند و همواره مورد نقد و رد متکلمان مسلمان بوده است. تمایز و اختلاف میان خدا و خلقت در اندیشه کلامی موجب شده است تا درک وحدت وجودی از هستی همواره مورد نقد ایشان قرار گیرد و در تاریخ اندیشه‌های کلامی تقریباً بر رد این نظریه در میان متکلمان اجماع وجود دارد. از دیگر سو، این اندیشه با تقریرهای متفاوت در میان تمامی عارفان و بیشتر فیلسوفان وجود داشته و ایشان با تقریرها و تحلیل‌های متفاوت به ارائه و دفاع از این موضوع پرداخته‌اند. نظریه وحدت وجود همواره مورد مناقشه متکلمان و متدینان بوده است تا حدی که در برخی موارد موجب صدور حکم تکفیر برای قائلان به آن شده است و همین مطلب موجب ارائه برخی توجیه‌ها در ارائه تقریری از وحدت وجود شده است تا به نحوی آن را با ظاهر عقاید دینی قابل جمع و سازگار سازد.

شفایی پانزده توجیه برای تبیین وحدت وجود به شکلی که در تضاد با توحید نباشد بیان می‌دارد که برخی از آنها را بسیار ضعیف و برخی را دارای قوت علمی می‌داند. وی از میان این آراء، دیدگاه خاص ملاصدرا و برخی فیلسوفان را به ثواب نزدیک‌تر می‌داند و در مجموع قائل است که اگر این نظریه به حلول و مخلوط‌شدن واجب‌الوجود با ممکنات نینجامد، نمی‌توان آن را انکار کرد و اگر به اعتقاد حلول منجر شود، مستوجب تکفیر است (شفایی، ۱۳۵۴: ص ۲۶-۶۰).

همان‌گونه که مشخص است مشکل اصلی متکلمان در کنار آمدن با نظریه وحدت وجود یکی شدن خالق و مخلوق و یا حلول واجب در ممکن است و همین موضوع و به‌ویژه شطحیات برخی عارفان در ابراز این نظریه موجب رد این نظریه و تکفیر قائلان به آن بوده است. غزالی نیز به سبب جایگاه سیاسی و دینی‌اش و دارا بودن عنوان حجت‌الاسلامی در زمان خود، به‌رغم گرایش عرفانی و ارائه تبیینی وحدت وجودی از خلقت، هیچ‌گاه به صراحت به دفاع از این نظریه نپرداخته است و نمی‌توان در بیانات



ایشان به صراحت دفاعی از این نظر یافت؛ ولی به سبب گرایش‌های عرفانی و ذوقی در اندیشه وی، به‌ویژه در دوره دوم زندگی‌اش، می‌توان برداشتی وحدت وجودی از آرای ایشان ارائه داد. البته بی‌گمان تقریری از وحدت وجود از نظر غزالی قابل ارائه است که سازگاری بیشتری با اندیشه کلامی داشته باشد؛ به بیانی دیگر شاید بتوان گفت که آنچه قابلیت سازگاری با اندیشه دینی دارد، اندیشه خدافراگیردانی (panentheism) است و کمتر می‌توان مفهوم همه‌خدایی (pantheism) و شاید نوعی وحدت شهود را به‌ویژه در اندیشه کسی که هنوز در سنت کلامی اشعری قرار دارد، با دیگر آرای ایشان سازگار قلمداد کرد.

#### ۴. مفهوم خدا در اندیشه غزالی (وحدت یا تشخیص وجود)

غزالی از یک سو به‌عنوان متفکری راست‌گیش و سنت‌گرا در ادامه سنت کلامی اشعری مسلکی، مفهومی از خداوند و صفات او ارائه می‌دهد که مورد قبول سنت حاکم بر کلام اشعری است که براساس آن خداوند خالق متشخص و با صفات مذکور در قرآن و روایات، یعنی خالق جهان، عالم به جزئیات، ازلی و ابدی و دارای دیگر صفاتی است که در کلام اشعری آمده است (قدمای ثمانیه) و همین اعتقادات موجب طرح اشکالات فراوانی از سوی معتزله و فیلسوفان و رد آرای ایشان شده است. البته کسانی مانند کوجیرو ناکامورا غزالی را به‌سبب فاصله از اشاعره، اشعری مصطلح نمی‌داند (ناکامورا، ۱۳۸۹: ص ۹۸)؛ بلکه بیشتر به جهت جایگاه سیاسی و اجتماعی است که او اشعری نامیده می‌شود که این خود بیانگر تأثیر فراوان آرای عرفانی در دیدگاه ایشان دارد. این دوران در غزالی، دورانی است که مفهوم خدا نزد او به تشبیه نزدیک‌تر است تا تنزیه. از دیگر سو، غزالی در دوران عزلت ده ساله خود پس از سرخوردگی از مشاجرات و منازعات کلامی و جدلی و پس از بی‌ثمر دانستن علمی مثل فقه و کلام و دیدن سوءاستفاده‌های فراوان از آنها در پی احیای علوم راستین در اسلام و در انداختن طرحی نو در اندیشه اسلامی برآمد و در این دوران انزوا بود که نگرش عرفانی در غزالی بروز بیشتری یافت.





در سیر تحولات اندیشه غزالی چنانچه خود مدعی است، نخست از غور در کلام آغازید و سپس به اندیشه تعلیمیه پرداخت و آن‌گاه به مباحث فلسفه و در پایان به تصوف اهتمام کرد. خود او می‌گوید که در این سیر اندیشه سرانجام تصوف را پسندیده و آن را از میان همه عقاید برگزیده است (غزالی، ۱۳۳۸: ص ۳۳). چنانچه می‌بینیم و دوران اعتزال او نشان می‌دهد، او از مباحث قشری در دین به معقولات و در آخر به عرفان گرایش یافته است و این دگرگونی فکری در او، خود را در نوع تصور از خداوند نیز نشان می‌دهد:

سیر گرایش فکری غزالی: کلام ← تعلیمیه ← فلسفه ← تصوف و عرفان

برخی از آثار او در دوران آخر، افق جدیدی از حیات فکری غزالی برای ما می‌گشاید و یکی از این آثار کتاب مختصر مشکوة الأنوار در تفسیر آیه نور از سوره نور است. در این دوران و در تفسیر او از خدا، صفات خدا و خلقت را می‌توان دوران غلبه تصور تنزیهی در مقابل تصور تشبیهی درباره مفهوم خدا در اندیشه ایشان دانست. او در این کتاب بر وجه نوریه خداوند و سلب صفات از خداوند تأکید فراوان دارد و این برداشت در تضاد آشکار با آن چیزی است که از تهافت الفلاسفه و دیگر آثار او در دوران اول ایشان می‌توان برداشت کرد. نگاه ویژه او به تصور از خداوند در تفسیر این آیه بر نگاه‌های عارفان و فیلسوفان بعدی نیز تأثیر فراوان گذارده است و برخی حتی یکی از منابع مهم فلسفه اشراق سهروردی را آرای غزالی در مورد نور و تشبیه خداوند به نور و تشبیه خلقت خداوند به اشراق و تاییدن نور دانسته‌اند: «به احتمال قوی عقاید سهروردی تا حدود زیادی مرهون فلاسفه اسلامی بخصوص ابن‌سیناست. او درعین حال که یک صوفی است، یک فیلسوف و به سخن بهتر یک حکیم الهی است. او به لحاظ دو جنبه الهام روحانی و نظریاتش مرهون بزرگان طریقت صوفیه قبل از خود است. دقیق‌تر آن است که گفته شود مدیون حلاج و غزالی است. از حلاج نقل قول می‌کند و کتاب مشکوة الأنوار غزالی در نظریات او راجع به نور امام نقشی بس مهم دارد»



(م.م. شریف، ۱۳۶۲، ج ۱: ص ۵۲۱). «در بین کسانی از مشایخ صوفیه که از تعالیم غزالی تأثیر پذیرفته‌اند می‌توان عبدالقادر گیلانی و شهاب‌الدین سهروردی را نام برد. در عوارف المعارف سهروردی نشان‌هایی از غزالی وجود دارد» (زرین کوب، ۱۳۵۳: ص ۲۹۹).

البته کسانی مانند تریگر (Alexander Treiger) معتقدند که از محتوای تفسیر غزالی از سوره نور در مشکوة الأنوار هم می‌توان «Monism» به معنای وحدت وجود برداشت کرد که در آن فقط خدا وجود دارد و موجودات دیگر عدم محض هستند و هم می‌توان مفهوم «Monotheism» را برداشت کرد که در آن، خدای واحد سرمنشأ و تمامیت وجود موجودات دیگر است و به دیگر موجودات هستی می‌بخشد (Treiger, 2002: p.2)؛ ولی آنچه از مفهوم عرفانی و صوفیانه مفهوم خدا و عبارت‌های غزالی برمی‌آید همان وحدت وجود به معنای خدافراگیردانی است که به اندیشه دینی او نزدیک‌تر است.

همان‌گونه که گذشت و در بخش‌هایی از متن مشکوة الأنوار نیز خواهد آمد، نگاه صوفیانه غزالی در تفسیر این آیات بر اخلاف او از فیلسوفان گرفته تا عارفان اثر گذاشته است و نگاه ویژه عارفانه و صوفیانه‌ای که وی در تفسیر قرآن داشته است، برگسترش رویکردهای عرفانی و فلسفه‌های ذوقی در جهان اسلام بسیار تأثیرگذار بوده است. از سوی دیگر می‌توان ادعا کرد که به جهت مصونیت سیاسی که غزالی در جهان متصلب اسلام آن دوران داشته است، طرح آزادانه این آرا از طرف او، زمینه‌ای برای عقاید عارفانه و صوفیانه و فلسفه‌های اشرافی را ایجاد کرده است. گرچه او هرگز خود را صوفی نمی‌دانسته و از آنان برائت می‌جسته است؛ ولی نگاه جدیدی که او به عنوان یک سنت‌گرای راست کیش مطرح کرده است، زمینه ظهور و بروز بیشتر این ایده را در دنیای آن روز اسلام فراهم کرده است.

غزالی در تفسیر نوریه از خداوند و خلقت او تا حدی پیش رفت که حتی از اتهام الحاد و مجوسیت نیز در امان نماند. مسئله نور و ظلمت و حجاب نورانی و ظلمانی را که او در تفسیر آیات نور و احادیث مربوط به حجاب بین انسان و خدا بیان کرده بود، دستاویزی برای انتساب او به مذهب مجوس شد (زرین کوب، ۱۳۵۳: ص ۲۴۹).

کیث وارد (Keith Ward) که در کتابش به بررسی تصویر خدا در ادیان مهم جهان





پرداخته است، از میان متفکران اسلامی نیز به تفکر غزالی و تفسیر ویژه او از سوره نور در مشکوٰۃ الأنوار پرداخته و در بخش «غزالی و خداوند نور بی پرده»، به بررسی نگاه ویژه او به تصور خداوند و صفات باری و طبقات مختلف و متکثر محبوبان از نور الهی می پردازد.

یکی از اشکال‌های غزالی در تهافت الفلاسفه بر فیلسوفان، اعتقاد ایشان مبنی بر نفی صفات از خداوند است: «فلاسفه در محال بودن اثبات علم و قدرت و اراده برای مبدأ اول اتفاق دارند، چنانکه معتزله نیز بر این اتفاق کرده‌اند. ما می‌دانیم که صفات زائد بر ذات است؛ در ذات و صفت دو چیز بودن آنها دریافته می‌شود. پس در این صورت، این صفات به اعتبار آنکه مقارن با ذات هستند، عین آن می‌توانند باشند؛ زیرا این امر موجب کثرت در ذات واجب‌الوجود می‌شود و آن محال است و بدین جهت، بر نفی صفات اجماع کرده‌اند» (غزالی، ۱۳۶۳، «الف»: ص ۱۵۲). این درحالی است که می‌دانیم صفات‌های منسوب به خداوند بارها در قرآن آمده است؛ او مهربان است و بخشنده، و خالق و حاکم روز جزاست (حمد: ۳). او حکیم است و دانای مطلق (انسان: ۳۰) بی‌نیاز است (اخلاص: ۲) و بسیاری آیات دیگر که به صفات خداوند اشاره دارد. در واقع از دیدگاه کلام اشعری «الله خیلی فردیت یافته و اراده‌باورانه فهمیده می‌شود. هیچ دشواری‌ای حاصل نمی‌آید جز به ارادهٔ خداوند» (Ward, 1993: p.118) و این برداشت از وجود خداست که مبنای سنت راست کیشی و اشعری مسلکی در جهان اسلام را شکل داده است و غزالی نیز خود را متولی تبیین و توجیه این سنت می‌داند؛ به همین جهت تفسیر غزالی در این دوران به شدت تمثیلی و تشبیهی می‌شود.

همان‌گونه که روشن است این تفسیر و تبیین از خدا و خلقت می‌تواند ما را به سمت برداشتی دوگانه‌انگارانه (dualism) از اسلام سوق دهد: «آیا به واقع می‌توانیم این را شکلی از دوگانه‌انگاری بنامیم که خداوند و جهان را به مثابه دو واقعیت از اساس مجزا در برابر هم قرار می‌دهد؟ خداوند چیزی دیگر و از همان نوع در مقابل جهان نیست. جهان نیز وجودی اساساً مستقل و مجزا از خداوند دارد؛ بنابراین این جهان تنها وجود از نوع خود است و خداوند هم مقولهٔ دیگری از وجود است. این می‌تواند نوعی از

دوگانه‌انگاری باشد؟ (ibid: p.126)، ولی غزالی در مقابل تفسیر سنتی از خداوند و صفات باری در ارائه تصویری از خداوند در تفسیر سوره نور و با تشبیه خداوند به نور واقعی و تشبیه دیگر موجودات به نورهای غیرواقعی که در واقع نور نیستند، بلکه تجلی نور واقعی هستند، از این برداشت دوگانه‌انگارانه فاصله می‌گیرد و به برداشتی وحدت وجودی از خداوند و هستی‌گرایی می‌یابد. وقتی چنین ببینیم که هیچ‌چیز در حقیقت نمی‌تواند مستقل و بی‌نیاز از الله باشد و همه وجود صرفاً مدیون اوست، دوگانه‌انگاری کلی برآمده از تأکید بر روی دیگربودن بنیادی میان الله و جهان به یک قالب وحدت‌انگارانه تغییر شکل می‌دهد (ibid: p.120).

گرایش غزالی به تصوف در دوره دوم زندگی‌اش و پس از دوران عزلت، چیزی نیست که حتی برای مخافان و دشمنان متصوفه قابل انکار باشد و به طبع چنین گرایشی زمینه‌ساز علاقه‌مندی غزالی به مباحثی مانند وحدت وجود را البته با تفسیری که با مبانی شریعت در تضاد نباشد، فراهم آورده است. واضح است که غزالی با توجه به جایگاهش در شرایط سیاسی و اجتماعی آن دوران، همواره خود را از متصوفه مبری دانسته است. مفسران غزالی نیز تأکید دارند که تصوف غزالی مبتنی بر علم، عقل و التزام بر قواعد دین است و صرفاً از نوع زهد به دنیا و دوری از شرور و گناهان دنیا است (تامر، ۱۹۸۷: ص ۹۶). از نظر مفسران غزالی، او در اندیشه‌های خود هرگز عقل را رد نکرده است. او حتی در تهافت الفلاسفه نیز از معیار عقلی بهره برده و حتی کوشیده است در تبیین اندیشه فلسفی و دینی خود عناصر عقلی را با عناصر قلبی ممزوج کند (الغزالی، ۱۹۵۹: ص ۲۹).

## ۵. شناخت خداوند

اصلی‌ترین موضوع الهیاتی در هر دین الهی، شناخت خدا، صفات و افعال الهی است و این سه عنصر از عناصر مهم معرفت دینی در هر دین است و در این مبحث، راه شناخت خداوند یکی از مباحث مهم هر اندیشمندی است و یکی از دغدغه‌های مهم غزالی را نیز این موضوع شکل داده است. در حالی که برخی مانند مک دونالد (D. B.





(Macdonald) معتقدند که غزالی راه معرفت الهی را عرفان و تجربیات عرفانی می‌داند، برخی دیگر مانند دی. زد. بانث (D. Z. Baneth) معتقد است که از نگاه غزالی طریق عقلی برای شناخت خداوند اهمیت والاتری دارد و در این میان، دیگرانی مانند وات (W. M. Watt) بر این نظرند که غزالی هر دو طریق عقلی و عرفانی را آمیخته باهم و یا در زمان‌های مختلف قابل اعتنا می‌داند (Abrahamov, 1993: p.141).

کیث وارد با تبیین مفهوم خدا در ادیان مختلف و مقایسه آنها با یکدیگر و سپس برداشت غزالی در مشکوة الأنوار، تقسیم‌بندی زیر را ارائه می‌دهد: در مراتب درک از تصور خدا «در وهله نخست شخص واجد سطح نمادهای الهام شده است که مشروط به فرهنگ خود هستند و همراه با خصوصیات بسیاری از کمال مطلوب اجتماعی... درک می‌شود. با غور در مسئله، شخص به سطح مفاهیم فلسفی می‌رود؛ یعنی نظام‌مندسازی تصورات و تجمیع آن در سپهرهای فراخ‌تر معرفت. در اینجا شخص ممکن است به ذاتی غیرمتجسد یا کمال واجب‌الوجودی از جنس مفهوم برسد. بعید است که این مفهوم بتواند موضوع دین‌ورزی قرار گیرد، ولی وقوعش مانعی برابر بت‌پرستی واقعی است و بیانگر معنای واقعیت اساسی است که بخشی از حقیقت مکشوف شده یا الهام شده است. در نهایت، شخص به رها کردن همه مفاهیم می‌رسد، نه با ابطال یا نفی ساده؛ بلکه با انکار کفایت لازم درک بشری؛ با بیان اینکه «این ورای درک ماست؛ این واقعیت ورای ماست»، پوشیده شده در انبوهی از نور خیره‌کننده» (Ward, 1993: p.131)

غزالی کوشیده است تجربه اتحاد صوفیانه را در سنت راست‌کیشی از اسلام و کلام اسلامی بگنجانند و ضمن آنکه تلاش فراوان دارد به قول خودش از صوفیان منحرف تبرئ جوید، ولی از نگاه وحدت‌گرایانه ایشان در ارائه تصور از خداوند و نحوه خلقت بهره می‌گیرد. غزالی در فصل اول و دوم مشکوة الأنوار به توضیح درباره ذات نور و مراتب آن می‌پردازد و در این تفسیر از تمثیل‌های فلسفه افلاطونی بسیار بهره می‌برد. تمثیل نور و استفاده از آن در غزالی به او کمک می‌کند تا درک بهتری از خلقت به خواننده منتقل کند. نور ظاهر بالذات و مظهر للغير است؛ در واقع هنگام دیدن رنگ‌ها

نور اصالت واقعی دارد، ولی از شدت ظهور، آن را نمی‌بینیم و تصور می‌کنیم که آن فقط رنگ است که وجود دارد (الغزالی، ۱۹۶۴: ص ۸۲).

او در بخشی از این کتاب با استفاده از تمثیلی مشابه با تمثیل غار افلاطون، تبیینی از مراتب نور ارائه می‌دهد که برای فهم دیدگاه او در مورد خدا و رابطه او با مخلوقات مفید خواهد بود. او نور واقعی را خدا می‌داند و مابقی نورها را به معنای واقعی نور نمی‌داند؛ بلکه صرفاً تجلی نور حق و ظهور مراتب آن می‌داند: «نزدیک‌ترین آنها به منبع اول، به نام نور سزاوارتر است؛ زیرا از حیث رتبه برتر است. شکل ترتیب این نور را در عالم دنیا در نیایی مگر بر این فرض که نور ماه را از روزن خانه‌ای، برابر آینه‌ای بر دیوار در ذهن تصور کنی که از آن نور بر دیوار مقابل دیگر منعکس شود و سپس از آن بر زمین افتد؛ به گونه‌ای که زمین روشن شود» (غزالی، ۱۳۶۴: ص ۵۲). در این تمثیل که رد پای تمثیل غار و تمثیل خط افلاطونی قابل رؤیت است، غزالی بر واقعی بودن وجود خدا و اعتباری بودن وجود دیگر موجودات تأکید دارد و ناگفته پای در عقیده وحدت وجود می‌گذارد: «بر تو روشن است که نام نور شایسته نور اول و اعلی است که نوری برتر از او نیست و نور از آن به سایر اشیاء می‌رسد» (همان: ص ۵۳). به همین ترتیب، تنها وجود واقعی در هستی خداست و موجودات دیگر تنها به اعتبار ارتباط با او بهره‌ای از هستی دارند و گرنه عدم هستند؛ از همین رو وی معتقد است عارف واقعی به جای «لا اله الا هو» ندای «لا هو الا هو» سر می‌دهد. از نظر او «لا اله الا الله» توحید عوام و «لا هو الا هو» توحید خواص است (کیایی‌نژاد، ۱۳۶۳: ص ۱۴). برخی مانند ونسک معتقدند که نظر غزالی در تفسیر خداوند به نور و خلقت به تابش نور برگرفته از افکار و آرای فلوطین در کتاب تساعات است، ولی عبدالرحمن بدوی این نظر را قبول ندارد و معتقد است که ونسک در این مبحث مبالغه کرده و ممکن است غزالی از رساله «علم الهی فارابی» بهره برده باشد (همان: ص ۱۵). غزالی می‌گوید: «در هستی چیزی نیست جز خداوند» و این به نظر کامل‌ترین شکل وحدت‌انگاری می‌آید. وی می‌گوید: «هر چیزی جز او را چون ذاتاً اعتبار کنیم عدم محض است. کار وی تمرکز روی جنبه نیازمندی ماهوی چیزهاست که یعنی آنها عدم محض هستند (Ward, 1993: p.120). افرادی که به شناخت این نور نائل





آمده‌اند در بازگشت از عروج خویش اعتراف می‌کنند که هیچ وجودی جز حقیقت واحد را ندیدند. کثرت اشیا به وحدت رسیده و چیزی جز وجود الله از آنها برجای نمانده است (ibid: p.121).

چنانچه می‌بینیم هرچه بیشتر بر وابستگی مخلوق به خالق پافشاری کنیم، روی اتحاد تأکید کرده‌ایم. در نظر غزالی جهان تجلی مستقیم خداست و این برداشت از خدا ما را به وحدت وجود سوق می‌دهد. حال در این میان، غزالی با تقسیم افراد و نحله‌های مختلف در دین به برداشت‌های ایشان از خداوند می‌پردازد و معتقد است که هر کدام به نحوی در پشت حجاب درک خداوند قرار دارند. او میان سطوح مختلف بصیرت نسبت به وجود خداوند تمایز قائل می‌شود. در پایین‌ترین سطح، کسانی جای دارند که در تاریکی قرار داده شده‌اند. سطح بعدی کسانی‌اند که در حجابی آمیخته از تاریکی و نور هستند و بالاترین افراد کسانی‌اند که پشت نور الهی و تاریکی عقل هستند.

توضیح اینکه غزالی در فصل سوم از مشکوة الأنوار با استفاده از حدیث معروف پیامبر که خدا را هفتاد پرده از نور و ظلمت است و چون پرده‌ها برگردد شکوه ذاتش دیده هر بیننده را بسوزاند، به توضیح طبقات محجوبان به ظلمت می‌پردازد که از محجوب‌ترین تا واصل‌ترین تقسیم‌بندی می‌شوند. برخی محققان مانند مونتگمری وات در اصالت فصل سوم مشکوة الأنوار تردید کرده‌اند؛ به این دلیل که محتوای آن را با مبانی اندیشه اسلام سنی که توحید را به معنی نفی شرک و نه وحدت ذاتی می‌دانند، در تعارض است (Watt, 1949: p.5)، ولی شواهد متعدد اصالت این فصل را تأیید می‌کند؛ زیرا افزون بر آنکه غزالی در مقدمه کتاب برخی موارد را به فصل سوم ارجاع می‌دهد، نزدیک‌ترین نسخه به زمان غزالی، این فصل را نیز در نسخ خود آورده‌اند؛ بنابراین در اصالت این فصل تردیدی وجود ندارد.

از نظر غزالی طبقه اول محجوبان به ظلمت محض هستند که شامل چهار دسته‌اند: ملحدان، مشغولان به خود و هوای نفس، طالبان مال و ثروت و طالبان جاه و مقام. طبقه دوم محجوبان به نور مقرون به ظلمت هستند که خود شامل سه دسته‌اند: دسته‌ای که منشأ ظلمتشان حواس است که از بت پرستان تا ثنویان دارای مراتب هستند. دسته دوم

محبوبان به انوار مقرون به ظلمت خیال‌اند که از مجسمه تا منکران جسمانیت و عوارض آن جز فوقیت مرتبه‌بندی می‌شوند و دسته سوم محبوبان به انوار الهی مقرون به قیاسات عقلی فاسد و تاریک‌اند؛ غزالی قائلان به هر نوع تشبیه در صفات خدا، چه تشبیه به صفات انسانی و چه تشبیه به صفات غیرانسانی را از این دسته می‌داند. طبقه سوم محبوبان به انوار محض الهی هستند که درجات آن را نمی‌توان شمارش کرد. غزالی در این طبقه بدون ذکر نام از مشرب‌های مختلف فلسفی یاد می‌کند؛ مثلاً گروهی که به فراوانی آسمان‌ها و تحرک آنها به واسطه ملک نوع خودش قائل‌اند (مشائیان) و یا گروهی که قائل‌اند پروردگار متعال محرک کل است، نه به طریق مباشرت، بلکه به طریق امر مطاع (به احتمال فلوپین) و گروه‌های دیگری که همه محبوب به انوار محض هستند.

طبقه چهارم واصلان هستند که بر آنان آشکار شده است که همه امور و حرکات افلاک به الله برمی‌گردد و بالاترین مقام در میان ایشان کسانی هستند که در هستی غیر خدا نبینند (غزالی، ۱۳۶۴: صص ۸۳-۹۲). بدین جهت، غزالی واصلان حقیقی را قائلان به نوعی وحدت وجود و تنزیه محض خداوند می‌داند.

## ۶. برداشت وحدت وجودی از آرای غزالی

غزالی در قواعد العقائد فی التوحید در توصیف خداوند به صفات تنزیهی و صفات تشبیهی خداوند می‌پردازد و در ادامه همان سنت اشعری، صفات هفتگانه خداوند یعنی حیات، قدرت، علم، اراده، سمع و بصر، کلام و افعال الهی را بررسی می‌کند و تمام آنها را قدیم و ازلی می‌داند (الغزالی، ۱۹۷۱، ج ۲: صص ۹۵-۹۷). وی در این کتاب می‌کوشد صفات تشبیهی همچون استوای بر عرش را به نحوی تبیین کند که به جسمانیت الهی منجر نگردد. می‌دانیم که او تا پایان عمر خود را متکلم دانسته و به علت جایگاه شخصیتی‌اش و به احتمال به جهت مناسبات سیاسی آن دوران، تغییر در آرای خود را به صراحت ابراز نداشته است؛ به همین دلیل، هرگز به صراحت درباره وحدت وجود نظری ندارد؛ همان‌گونه که برای مثال، نظر صریح و تند ایشان در مورد ارتداد اهل فلسفه به اقتضای





آرای دوره دومش می‌بایست تعدیل یافته باشد و چه بسا لازم بود از لحاظ اخلاق پژوهش و اخلاق حرفه‌ای از اهالی فلسفه دلجویی داشته باشد که متأسفانه این امر به احتمال به دلایل پیش گفته انجام نشده است.

بنابراین ممکن است به سبب مخالفت ایشان با اهل تصوف در مسائل مختلف از جمله نظریه حلول، درباره بحث وحدت وجود نیز اظهار نظر رسمی و شفاف نداشته باشند، ولی هر موضعی در مباحث علمی به طبع لوازمی در پی دارد و آرای ایشان در مورد تشبیه خلقت و مراتب خلقت نوریه در عمل نوعی برداشت وحدت وجودی از خلقت را به دنبال خواهد داشت؛ حتی اگر گوینده مدعی آن نیز نباشد.

یکی از دلایل استنباط نوعی وحدت وجود از فحوای کلام غزالی، تشدید گرایش غزالی به عرفان و تصوف به ویژه در دوره دوم فکری اوست. غزالی از آغاز به ویژه تحت تأثیر برادرش احمد غزالی گرایش به عرفان داشته است، ولی همان گونه که پیش تر گفته شد این گرایش در سیر تحولات غزالی در دوره دوم فکری او عمق و تکامل بیشتری دارد. البته در این دوران نیز غزالی تلاش دارد فاصله خود را با صوفیه مصطلح نگاه دارد: «طریقتی که او بدان گرویده، نه طریقت غلات و افراطیون است و نه طریقت اباحیه که به قواعد شرعی بی اعتقادند؛ بلکه مکتبی میان این دو گروه است. مکتبی معتدل و متعادل. نزد او تصوف فقط استغراق در حالات روحانی نیست؛ بلکه تصفیه باطن و تمسک به آداب شریعت و اخلاق نبوت هم در این راه اهمیت دارد» (عبادی و احمدی، ۱۳۹۰: ص ۲۱۵-۲۱۷).

بنابراین برداشت از مباحث غزالی در مشکوة الأنوار نیز نوعی وحدت وجود است؛ گرچه غزالی به صراحت این نظر را بیان نداشته است، ولی لوازم بیانات غزالی در مشکوة الأنوار چیزی جز نوعی وحدت وجود نخواهد بود. غزالی نهایت معراج عارف را وصول به فردانیت محض دانسته است و رسیدن به مملکت فردانیت را آخرین مرحله سیر عارفانه شخص دانسته است (الغزالی، ۱۹۶۴b: ص ۸۰).

برای نمونه، برخی غزالی را بزرگ‌ترین دشمن فلسفه قلمداد می‌کنند و برخی دیگر عقیده دارند که فلسفه پس از تهافت الفلاسفه غزالی دیگر نتوانست در جهان اسلام قد



علم کند، ولی باین حال غزالی در تمام سیر اندیشه خود بر عقل‌گرایی تأکید داشت. همان‌گونه که استاد دینانی فرمود از نظر غزالی عقل حاکمی است که هرگز معزول نمی‌شود (دینانی، ۱۳۷۰: ص ۳۲۲). غزالی در اوج عشق و مستی نیز شأن عقل را در نظر دارد و آن را تعطیل بردار نمی‌داند؛ گرچه عشق فراتر از مرتبه عقل می‌رسد و جایگاه آن بالاتر است، ولی این مسیر نیز به مدد عقل انجام می‌شود و این نقطه تمایز غزالی با صوفیان و باطنیانی است که در مسیر ایمانی خود عقل و شریعت را به کناری می‌نهند و در این مراتب برای عقل و شریعت منزلتی قائل نیستند؛ بنابراین اگرچه در تاریخ اسلام او را دشمن اصلی فلسفه قلمداد کرده‌اند، باین حال او در ارائه آرای خود برخلاف نظر رایج متکلمان اشعری، هرگز عقل را معزول ندانسته است. همان‌گونه که از وات از مفسران غزالی ذکر شد، غزالی در طریقت ایمانی خود میان عقل و عرفان جمع کرده است.

### نتیجه‌گیری

غزالی پس از دوره‌ای طولانی که متولی اعتباربخشیدن و تبیین کلام راست‌کیشی اشعری و ارائه تصویری خشک و کلامی از خداوند و صفات او بود که به پذیرش خدای متشخص می‌انجامد، نیز پس از یک دوره ده‌ساله انزوا و طی طریقی عرفانی و صوفیانه، تلاش داشت از برداشت‌های صوفیانه دوری‌گزیند، ولی ناخواسته متأثر از نگاهی عرفانی به وحدت وجود گرایش یافت و از خدای متشخص و متفرد در کلام اشعری فاصله گرفت. تفسیر عرفانی از دین که در اندیشه غزالی به وضوح قابل مشاهده است، همواره با نوعی برداشت وحدت وجودی از عالم آمیخته است و می‌توان گفت که نمی‌توان اندیشه عرفانی در هر دینی را بدون تقریر وحدت وجودی از هستی تبیین کرد.

از آنجاکه غزالی در اندیشه خود همواره بر عقل تأکید داشته و آن را حاکمی می‌داند که هرگز معزول نمی‌شود، در دوره‌ای که مباحث ذوقی و عرفانی در اندیشه او بروز و ظهور بیشتری یافته است، یعنی در دوره‌ای که عقل و ذوق در کنار هم قرار می‌گیرند، اندیشه‌ای متجلی می‌شود که با تفکر کلامی اشعری فاصله گرفته و با تفکر اشرافی و





عرفانی قرابت بیشتری پیدا می‌کند. در تفسیر غزالی از آیه نور می‌توان اندیشه افلاطونی و تمثیل غار او را مشاهده کرد که در آن مراتب مختلف نور را از نور اعلی تا نورهای ضعیف‌تر می‌توان دید که پس از چند انعکاس به رؤیت ما رسیده است. این تصور از خدا و خلقت را می‌توان آشکارا در اندیشه فلسفه سهروردی و حتی صدرا رصد کرد. غزالی در گسترش این اندیشه فلسفی نقش ویژه‌ای داشته است؛ برای مثال مولانا در مثنوی برای تبیین این نظر از مثال‌های غزالی بهره برده است و میرداماد نیز از مشکوٰۃ الأنوار غزالی بهره گرفته است. محی‌الدین عربی نیز در فتوحات مکیه با اشاره به غزالی و اندیشه‌های او گاهی از او تمجید می‌کند. این موارد استناد به غزالی به‌وضوح نشان‌دهنده تأثیر اندیشه اشراقی و عرفانی او در اندیشمندان پس از غزالی از جمله سهروردی در فلسفه اسلامی است.

چه‌بسا چنین برداشتی از مفهوم خداوند و خلقت با دیگر آرای ایشان به‌ویژه در دوره اول فکری ایشان در تضاد باشد، ولی به نظر می‌رسد غزالی در سیر تحولات فکری خود در میان این دو برداشت در کشاکش بوده است و در آخر موضع صریحی ابراز نداشته است؛ ولی همان‌گونه که گفته شد غزالی در دوره دوم عمر خود هرچه از اندیشه کلامی فاصله گرفته، به اندیشه عرفانی نزدیک‌تر شده و به چنین برداشتی از خلقت نزدیک‌تر شده است.

این‌گونه سیر تحول فکری در غزالی را در اندیشمندان دیگر نیز می‌توان دید که هرچقدر اندیشه متفکر به حوزه عرفان نزدیک‌تر باشد، در او تفکر وحدت وجودی غلبه می‌یابد و هرچقدر از عرفان به سمت فلسفه و درنهایت به کلام نزدیک‌تر شود، به خدای مشخص و متمایز گرایش پیدا می‌شود. این سیر اندیشه در غزالی پس از یک دوره ده‌ساله انزوا به‌صراحت قابل مشاهده است؛ به‌گونه‌ای که حتی برخی در انتساب برخی آثار اخیر غزالی تردید کرده‌اند؛ هرچند به نظر می‌رسد غزالی پس از این تغییر نگرش، کماکان به‌صراحت اندیشه پیشین خود را رد نمی‌کند که آن هم به‌احتمال متأثر از فضای سیاسی و اجتماعی حاکم در زمان او باشد.

اندیشه پسین غزالی راه را برای فلسفه‌های نوری و حتی احیای اندیشه ایران باستان

باز کرد که متأسفانه به دلیل غلبه تفکر اولیه او در تاریخ تفکر اسلامی که بر ضدیت با عقلانیت و فلسفه مبتنی است، امکان بروز جدی تر آن فراهم نشده است. همان گونه که گذشت هر متفکری که به اندیشه کلامی شریعت مدارانه نزدیک باشد، برداشت او از هستی و وجود خداوند آمیخته با نوعی تشخیص وجود و تمایز وجود واجب با وجود ممکن است و جمع این نوع اندیشه با وحدت وجود امکان پذیر نیست. همچنین هر اندیشمندی هر اندازه که به اندیشه فلسفی به ویژه فلسفه اشراقی و تفکر عرفانی تقرب داشته باشد، به برداشت اتحادی از هستی گرایش بیشتری خواهد داشت؛ زیرا اصولاً در تمامی اندیشه های عرفانی نوعی وحدت وجود نهفته است و اندیشه عرفانی بدون تفکر وحدت وجودی امکان تبیین هستی و خلقت را ندارد. حال ممکن است این نوع تضاد در اندیشه یک متفکر نیز مشاهده شود که نمونه آن در این مبحث امام محمد غزالی است.



## کتابنامه

۱. قرآن کریم، ترجمه: مکارم شیرازی.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۵)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ۳ ج، تهران: طرح نو.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰)، منطق و معرفت در نظر غزالی، تهران: امیرکبیر.
۴. الغزالی، ابوحامد محمد (۱۹۵۹)، القسطاس المستقیم، قدم له وذیله: الیسوعی، بیروت: المطبعة الكاثولیکیه.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۹۶۴a)، مشکوة الأنوار، حققها وقدم لها: الدكتور ابوالعلا عفیفی، القاهرة: ادار القومیه للطباعه والنشر.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۹۶۴b)، مشکوة الأنوار، تصحیح و تحقیق: ابوالعلا عفیفی، قاهره: دارالفهمیه لالطباعه.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۹۷۱)، قواعد العقائد فی التوحید، مجموعه الرسائل الامام الغزالی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۸. تامر، عارف (۱۹۸۷)، الغزالی بین الفلسفه والدين، لندن: ریاض الریس للکتب والنشر.
۹. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۳)، فرار از مدرسه (درباره زندگی و اندیشه ابوحامد غزالی)، تهران: انجمن آثار ملی.
۱۰. شفائی، محسن (۱۳۵۴)، وحدت وجود، تهران: چاپخانه حیدری.
۱۱. عبادی، رضا و نسیم احمدی (۱۳۹۰)، علل تحول فکری در زندگی چهار اندیشمند ایرانی، ایران: چوگان.
۱۲. غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۳۸)، اعترافات غزالی ترجمه: المنقذ من الضلال، ترجمه: زین الدین کیانی نژاد، بی جا.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، نور و ظلمت (ترجمه مشکوة الأنوار)، ترجمه: زین الدین کیانی نژاد، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳ الف)، تهافت الفلاسفه، ترجمه: علی اصغر حلبی، تهران: کتاب فروشی زوار.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳ ب)، مقاصد الفلاسفه، ترجمه: محمد خزائلی، تهران: امیرکبیر.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۴)، مشکوة الأنوار، ترجمه: صادق آیینه‌وند، تهران: امیرکبیر.



۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، المنقذ من الضلال، ترجمه: مهدی کمپانی زارع، تهران: نگاه معاصر.
۱۸. میان محمد شریف (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، تهیه و گردآوری ترجمه فارسی زیر نظر: نصرالله پورجوادی، تهران: نشر دانشگاهی.
۱۹. ناماکورا، کوچیرو (۱۳۸۹)، غزالی پژوهی مجموعه مقالات: تهران: خانه کتاب.
20. Abrahamov, Binyamin (1993), "Al-Ghazali's Supreme Way To Know God," *stidia Islamica*, No 77.
21. Triger, Alexander (2002), "Monism And Monotheism in Al-Ghazali's Mishkat Al-anwar," *Journal of Quranic Studies*, Vol 9, No.1.
22. Watt, W. Montgomery (1949), "A Forgery in Al-Ghazali's Mishkat," *The journal of the Royal Asiatic Society Great Britain And Ireland*, No 1.
23. Keith Ward (1993), *Images of Eternity Concept of God in five Religious Tradition*, Oxford, England: One world.



## چگونگی پیوند اخلاق با دین در فلسفه استعلایی کانت

حبیب‌الله کاظم‌خانی\*

### چکیده

کانت در زمره فیلسوفانی است که به دلیل موضع‌گیری ویژه‌اش در رابطه اخلاق و دین جایگاه ممتازی یافته است. این موضع کانت که اخلاق، مستقل از دین می‌تواند تکالیف اخلاقی را شناسایی کند و همین اخلاق خودبنیاد لزوماً به دین رهنمون می‌شود، سبب گردیده است متهم به تناقض‌گویی شود و حکم به وجود تعارض میان الهیات و اخلاق در فلسفه وی داده شود. نگارنده در نوشتار حاضر ضمن گزارش، شرح و تبیین چگونگی پیوند اخلاق و دین در چارچوب فلسفه استعلایی، کوشیده است نشان دهد که چنانچه موضع کانت در این زمینه در چارچوب نظام فلسفی ویژه وی و با در نظر گرفتن برخی ملاحظه‌های دیگر تحلیل و ارزیابی شود، رویکرد به‌ظاهر دوگانه کانت در قبال رابطه اخلاق و دین به موضعی واحد و سازگار مبدل می‌گردد؛ به بیان دیگر، وی با دادن معنای جدید به دین و قائل شدن به منشأ واحدی برای اخلاق و دین می‌کوشد دغدغه‌های دینی، اخلاقی و معرفت‌شناسی خود را در یک نظام فلسفی جمع کند.

### کلیدواژه‌ها

خیر اعلی، پیوند دین و اخلاق، جاودانگی نفس، خدا، کانت.



## مقدمه

یکی از مسائلی که از دیرباز با عنوان‌ها و تعبیرهای گوناگونی همچون حُسن و قُبْح عقلی و شرعی، نسبت احکام اخلاقی و احکام الهی، مرجعیت خداوند و زندگی اخلاقی، معمّای اوتیفرون و نظایر اینها، ذهن و ضمیر بسیاری از متفکران و فیلسوفان از جمله فیلسوفان دین و اخلاق و نیز متکلمان یا الهی‌دانان را به خود معطوف کرده، چگونگی مناسبات میان دین و اخلاق است. این مبحث امروزه به یکی از مهم‌ترین مسائل مشترک فلسفه دین، فلسفه اخلاق و کلام (الهیات) بدل گردیده است. به یقین یکی از کسانی که این مسئله در آثار فلسفی‌اش جایگاه ویژه‌ای یافته و به نقطه عطفی در تاریخ این مسئله بدل گردیده، ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴ م.) است. در آغاز به نظر می‌رسد کانت در این زمینه موضع دوگانه و متعارضی برگزیده است؛ یعنی وی از سویی بر آن است که آدمی برای شناخت تکالیف اخلاقی خود به مرجع بیرونی از قبیل خدا نیازی ندارد و عقل عملی می‌تواند یک تنه از پس شناسایی آنها برآید:

اخلاق (morality) تا آنجا که بر مفهوم انسان به عنوان یک موجود آزاد مبتنی است...، نه نیاز به تصور وجود دیگری مافوق خود دارد تا با وظیفه (duty) خویش آشنا شود و نه محتاج انگیزه (incentive) دیگری غیر از قانون [اخلاقی] است تا وی به وظیفه خود عمل کند...؛ بنابراین اخلاق، به خودی خود، به هیچ وجه نیازمند به دین نیست؛ بلکه به برکت عقل عملی محض، خودبسنده است (kant; 1998b, p.6: 3).

از سوی دیگر، معتقد است که همین اخلاق مستقل (خودبنیاد) ناگزیر به دین رهنمون می‌شود:

قانون اخلاق از طریق مفهوم خیر اعلی (summumbonum) به مثابه موضوع و غایت نهایی عقل عملی محض به دین منجر می‌شود (kant, 1996: p.5: 129).

اظهاراتی از این دست در باب دین و اخلاق در آثار کانت، سبب شده است که کسانی به این باور برسند که اساساً در فلسفه وی میان الهیات و اخلاقیات تعارض وجود دارد:





میان الهیات کانت و اخلاقیات او تعارضی هست. وی از یک سو استقلال اخلاق را می‌پذیرد و بر آن پای می‌فشرد و آن را از اراده الهی جدا می‌سازد، ولی از سوی دیگر خدا را فرض می‌گیرد تا همان قوانین مستقل اخلاقی را بطلبد و به آن امر کند و نوعی نظریه امر الهی کمرنگ را می‌پذیرد (صادقی، ۱۳۷۷: ص ۲۴۶-۲۴۷).

حال، یکی از پرسش‌های به‌حق و جدی در این زمینه آن است که آیا به‌واقع کانت در اظهارات خود دچار تناقض‌گویی شده است یا اینکه این سنخ سخنان در چارچوب فکری و نظام فلسفی وی وجهی معقول دارد و دامن او از این دست اتهامات می‌رست؟ به گمان نگارنده، اگر به آرای کانت در آثار دوره نقدی‌اش که به نحو ضمنی یا به تصریح در این باب گفته است، نگاهی دقیق و عمیق داشته باشیم، درمی‌یابیم که سخنان به‌ظاهر متناقض کانت در این خصوص، در صورتی که در چارچوب منظومه فکری او تحلیل و ارزیابی شود، به نحو معقولی قابل جمع و رفع‌اند؛ زیرا بیش از هر چیزی، ابهام موجود در واژه دین موجب چنین سوء تفاهم‌هایی شده است. به عبارت تفصیلی‌تر، اگر به تعریف جدید و بدیعی که کانت از دین ارائه داده و آن را از ادیان تاریخی متمایز ساخته است بنگریم و نسبت آن را با اخلاق مدّ نظر کانت بسنجیم، موضع به‌ظاهر دوگانه و متعارض کانت درباره پیوند میان اخلاق و دین به موضعی واحد و سازگار مبدّل می‌گردد. این مقاله در صدد شرح و تبیین پرسش و پاسخ یادشده است. ولی از آنجا که موضع‌گیری کانت در باب چگونگی پیوند اخلاق و دین همانند دیگر دیدگاه‌های وی در چارچوب فلسفه ویژه او به نام «فلسفه استعلایی» قابل درک و دریافت است، می‌بایست پیش از هر بحثی، تصویری کلی از فلسفه وی به دست دهیم. سپس با تمرکز بر آثار دوره نقدی‌اش به‌ویژه بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، نقد عقل عملی و دین در محدوده عقل تنها نشان دهیم که بر چه اساسی و چگونه اخلاق خودبنیاد کانت در چارچوب فلسفه استعلایی، با دین پیوند می‌یابد و سخنان به‌ظاهر متناقض او در این زمینه قابل جمع می‌گردد.



## ۲. فلسفه استعلایی: فلسفه ویژه کانت

ایمانوئل کانت، فیلسوف دوران‌ساز آلمانی، در پی پیروزی‌ها و پیشرفت‌های درخشان و روزافزون علوم طبیعی و انتقاد سرنوشت‌ساز دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) از مابعدالطبیعه سنتی و بی‌مبنا شمردن مفاهیم و اصول اساسی آن همچون جوهر، علیت، نفس و ... و وقوف‌اش به درماندگی مابعدالطبیعه در دادن پاسخ به پرسش‌های خود و نیز پس از آشنایی جدی‌اش با قلمرو اخلاق از طریق مطالعه آثار ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸)، به‌یکباره از خوابِ گران‌جزمیت (dogmatism) بیدار شد و قدم در راه فلسفه نقّادی (criticism) نهاد. وی در نخستین گام مهم خویش، به نقد و سنجش قوه عقل - که پیش از آن، اعتبار آن را همانند اسلاف خود مطلق می‌دانست - پرداخت و بر اساس آن، طرحی نو در فلسفه درانداخت و به تأسیس فلسفه‌ای بدیع و مستقل و درعین حال پیچیده و دشواریاب دست یازید که خود او آن را «فلسفه استعلایی» یا «فلسفه نقّادی» می‌خواند.

فلسفه استعلایی به‌اختصار عبارت از تحقیق انتقادی کانت درباره دستگاه شناسایی آدمی (قوه عقل محض) برای کشف امکان احکام تألیفی پیشینی است که به نظر وی «برجاماندن مابعدالطبیعه [و دیگر علوم] یا فروریختن آنها، و بالتیجه موجودیت آنها یکسره در گرو حل این مسئله است» (کانت، ۱۳۶۷: ص ۱۱۲). منظور از احکام تألیفی پیشینی، احکامی است که در آنها محمول چیزی را به موضوع نسبت می‌دهد که پیش‌تر در مفهوم موضوع حکم مندرج نیست و با وجود این، آنچه به موضوع حمل می‌شود بالضرورة صادق است؛ یعنی حکم هم ضروری است و هم کلی؛ مانند این حکم که «هر آنچه حادث می‌شود علتی دارد». در این حکم، محمول که «علت داشتن» باشد، در مفهوم «هر آنچه حادث می‌شود» مندرج نیست، ولی درعین حال پیشینی است؛ زیرا متصف به دو صفت ضرورت و کلیت است که از نشانه‌های احکام پیشینی‌اند (Kant, 1998a: p.B11-14).<sup>۱</sup>

حاصل تحقیق انتقادی کانت در باب دستگاه شناسایی این است که عقل محض

۱. در ارجاع به نقد عقل محض، علامت اختصاری «B» به ویراست دوم آن اثر اشاره دارد.





واجد دو جنبه یا کارکرد نظری (فلسفه نظری) و عملی (فلسفه عملی) است. عقل محض در هر دو جنبه‌اش واجد عناصری پیشین و مقدم بر تجربه است که صدور احکام تألیفی پیشینی را در این دو حوزه نظری و عملی ممکن می‌سازند. وی در فلسفه نظری، بر اساس همین عناصر، ماهیت و حدود عقل نظری و مرزهای شناخت را تعیین می‌کند و بدین طریق، اعتبار و عینیت علوم ریاضی و طبیعی را تبیین و توجیه می‌نماید. وی سرانجام به این باور می‌رسد که عقل نظری قادر به توجیه و تبیین مسائل مابعدالطبیعه از جمله اختیار آدمی، جاودانگی نفس و وجود خدا نیست؛ زیرا حوزه عقل نظری منحصر به امور پدیداری یا زمان‌مند و مکان‌مند است. به سخن دیگر، مقولات فاهمه تنها در حوزه تجربه حسی کاربرد صحیح و معتبر دارند؛ بنابراین کانت برای حلّ و فصل این قبیل مسائل مابعدالطبیعه ناگزیر به سراغ عرصه دیگری از عقل محض به نام عقل عملی می‌رود. وی می‌کوشد از طریق نقادی عقل عملی و تمرکز بر عناصر پیشینی آن، اعتبار و عینیت احکام اخلاقی را توجیه و تبیین کند و بدین طریق، معانی و حقایق مابعدالطبیعی را به کمک عناصر عقل عملی، مدلل و موجه سازد (کازم‌خانی، ۱۳۹۷، «الف»: ص ۱۴۵-۱۶۸)؛ اما چگونه؟

### ۳. پیوند اخلاق و دین در پرتو عناصر پیشینی عقل عملی

چنانکه گذشت بنا به باور کانت، عقل عملی به منزله وجه عملی عقل محض، همانند عقل نظری واجد عناصر و شرایط پیشینی است. این عناصر پیشینی با داشتن مجموع ویژگی‌های مشترک سلبی و ایجابی مانند: غیر تجربی، غیر فطری، و غیر عقلانی بودن و نیز پیشینی بودن، شرطیت، کلیت، ضرورت و... می‌تواند احکام تألیفی پیشینی را در این حوزه ممکن سازد (همان). کانت با تمسک به برخی از این عناصر پیشینی عقل عملی همچون «خیر مطلق (اراده نیک)»، «تکلیف»، «احترام به قانون (منشأ تکلیف اخلاقی)»، «امر مطلق»، «اصل خودمختاری اراده» و مانند آن، استقلال اخلاق از دین در مقام ماهیت و آثار از قبیل قانون‌گذاری را تبیین و توجیه می‌کند؛ یعنی به نظر وی، به واسطه همین عناصر پیشینی، اخلاق می‌تواند با اتکا به خود و بدون ارجاع و ابتنا به مراجعی بیرون از

خود، حتی خدا، منشأ تصورات و تصدیق‌های اخلاقی قرار گیرد و احکام تألیفی پیشینی با دو صفت کلیت و ضرورت را صادر نماید؛ به گونه‌ای که برای هر موجود عاقلی و در هر زمان و مکان، معنادار، معرفت‌زا و نافذ و الزام‌آور باشد.

درواقع کار اصلی کانت در عقل عملی یافتن آن عناصر پیشینی و تفکیک‌شان از امور تجربی است و هدفش از کشف عناصر پیشینی در اخلاق این است که می‌خواهد به اصولی دست یابد که از اوضاع و احوال تجربی و اقتضائات عالم خارجی متأثر نباشد و مستقل از آنها مبنای احکام و رفتار اخلاقی قرار گیرد؛ برای مثال تأکید و ضرورتی که با لفظ «باید» در قضایای اخلاقی مانند «انسان باید به قول خود وفا کند» بیان می‌شود، مأخوذ از تجربه نیست؛ بلکه به‌نحو کلی و ضروری و مطلق معتبر است؛ بدین معنا که صورت تأکید آن حکم، ناشی از تجربه نیست؛ بلکه صورت یا مقوله پیشینی حاکم بر این گونه قضایا در عقل عملی است که با بررسی انتقادی آن می‌توان به عناصر پیشینی یا مقولات عقل عملی دست یافت (کاظم‌خانی، ۱۳۹۷، «ب»: ص ۱۲۰-۱۴۰). از سوی دیگر، وی با توسل به برخی دیگر از عناصر پیشینی عقل عملی لزوم پیوند اخلاق با دین را تبیین و توجیه می‌کند. عناصری که کانت با توسل بدان‌ها چگونگی پیوند اخلاق با دین را که مسئله اصلی نوشتار حاضر است، موجه و مدلل می‌سازد، عبارتند از: «غایت»، «غایت»، «خیر اعلی»، «فضیلت»، «سعادت»، «جاودانگی نفس»، «خدا» و مانند اینها. اما در این میان، مفهوم پیشینی «خیر اعلی» نقش محوری در تبیین چگونگی پیوند دین و اخلاق در چارچوب فلسفه استعلایی کانت دارد؛ از این‌رو شناخت ماهیت و عناصر تشکیل‌دهنده مفهوم «خیر اعلی» به‌مثابه مفهوم و عنصر پیشین و نیز فهم نسبت آن با مفاهیم یادشده پیشین عقل عملی ضروری می‌نماید؛ ولی پیش از ورود به تحلیل مفهوم خیر اعلی لازم است بدفهمی‌ای که معمولاً در باب اخلاق کانتی، مبنی بر تکلیف‌گرا یا غایت‌گرا بودن آن مطرح است به‌اجمال بررسی گردد.

#### ۴. اخلاق کانت: تکلیف‌گرا یا غایت‌گرا

پرسش مهمی که همواره درباره فلسفه اخلاق کانت مطرح بوده و هست این است که



نظر

چگونگی پیوند اخلاق با دین در فلسفه استعلایی کانت



آیا کانت در نظریه‌های اخلاقی خود، وظیفه‌گرا (deontological) است یا غایت‌گرا (teleological)؟ یعنی آیا به نظر کانت رفتار اخلاقی باید صرفاً برای ادای وظیفه و انجام تکلیف صورت گیرد یا اینکه آدمی در انجام‌دادن وظایف و تکالیف اخلاقی خود باید دغدغه نتیجه و غایتی را نیز در سر داشته باشد؟

مطابق نظریه‌های غایت‌گرایانه، عملی درست یا صواب است که به غایتی خاص بینجامد و ارزش را باید در نتایج اعمال جست، نه در انگیزه و سیرت فاعل یا در خود عمل؛ به عبارت دیگر در این رویکرد به اخلاق، ملاک اساسی یا نهایی صواب و خطا باید میزان خیر نسبی ایجاد شده یا غلبه نسبی خیر بر شر باشد؛ ولی غایت‌گرایان درباره اینکه باید به دنبال فراهم‌ساختن خیر چه کسی بود، هم‌نظر نیستند. کسانی همچون اپیکور، هابز و نیچه بر این باورند که آدمی همیشه باید دست به عملی زند که در از مدت دست کم به اندازه هر بدیل دیگری بیشترین خیر خودش را ایجاد کند (خودگروی اخلاقی)؛ گروهی دیگر مانند بنتام، استوارت میل، مور و رشدال معتقدند عمل یا قاعده عمل در صورتی صواب است که دست کم به اندازه هر شق و بدیل دیگری به غلبه خیر بر شر در کل جهان منجر شود و یا احتمالاً منتهی شود و خطاست در صورتی که چنین نباشد (همه‌گروی اخلاقی یا سودگروی اعم از لذت‌گرایی یا آرمانی) (فرانکنا، ۱۳۸۳: ص ۴۷ - ۴۸).

اما نظریه‌های وظیفه‌گرایانه در نقطه مقابل نظریه‌های غایت‌گرایانه قرار می‌گیرد و بر خلاف آن، معیار درستی عمل را تابعی از آنچه بیشترین غلبه خیر بر شر را برای خود انسان، جامعه او یا کل جهان فراهم آورد نمی‌داند. مطابق این نظریه، عمل یا قاعده عمل حتی اگر بیشترین غلبه خیر بر شر را برای خود شخص، جامعه یا جهان به وجود نیاورد، می‌تواند از لحاظ اخلاقی صواب باشد. نظریه‌های وظیفه‌گرایانه بسته به نقش و اهمیتی که به قواعد کلی می‌دهند، انواع مختلفی دارند: وظیفه‌گرایانه عمل‌نگر و وظیفه‌گرایانه قاعده‌نگر. مطابق نظریه وظیفه‌گرایانه عمل‌نگر باید در هر وضعیتی با نظر به اوصاف آن وضعیت و بدون تمسک به قواعد و احکام کلی ببینیم که چه چیز درست یا نادرست است و چه تکلیفی بر عهده آدمی است؛ مثلاً باید گفت: «در این موقعیت باید چنین و

چنان بکنم» و احکام کلی مانند «باید همواره وفای به عهد کنیم» فاقد کارآیی و یا بی‌فایده است؛ به سخن دیگر مطابق این نوع رویکرد در اخلاق، تکالیف اخلاقی جزئی و وابسته به وضعیت‌اند و احکام و قواعد کلی در بهترین حالت مشتق از احکام جزئی و حاصل استقرا از موارد جزئی هستند؛ ولی بر اساس رویکرد وظیفه‌گرایانه قاعده‌نگر، برای تعیین و تشخیص درست از نادرست در هر وضعیتی و نیز تشخیص تکلیفی که در موارد جزئی متوجه ماست باید به قواعد و اصول متوسل شویم و آنها را مبنای داوری در موارد جزئی قرار دهیم (همو، ص ۴۷-۴۹؛ علیا، ۱۳۹۱: صص ۲ و ۱۰۳). حال پرسش این است که نظام اخلاقی کانت با کدام یک از نظریه‌های فوق سازگار است؟

قول مشهور آن است که فلسفه اخلاق کانت موافق وظیفه‌گرایی از نوع قاعده‌نگر و مخالف هر نوع غایت‌گرایی است؛ اما واقعیت آن است که عبارتهای بسیاری را می‌توان در آثار دوره نقدی وی به‌ویژه در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، نقد دوم و نیز دین در محدوده عقل تنها یافت که به نوعی مؤید هر دو نظریه هستند. از جمله جملاتی که می‌توان با استناد بدان‌ها نظریه وظیفه‌گرایی در اخلاق کانتی را تأیید کرد، جایی است که کانت می‌گوید:

مقاصدی که ما در کارهایمان به دیده داریم، یا آثار و نتایجی که به منزله غایات و انگیزه‌های خواست [اراده] ما دانسته می‌شود، هیچ‌گونه ارزش نامشروط یا اخلاقی به خود آن کارها نمی‌تواند ببخشد... این ارزش‌ها نمی‌تواند در جایی نهفته باشد، مگر در اصل اراده، صرف نظر از غایاتی که به وسیله عمل به آنها می‌توان رسید» (کانت، ۱۳۶۹: صص ۲۳-۲۴) و «... امر مطلق کاری را به طور عینی به‌خودی خود، بدون مناسبت با هیچ‌گونه مقصودی، یعنی بدون هیچ‌گونه غایتی ضروری اعلام می‌کند» (همان: ص ۵۰) و نیز امر مطلق «مستقیماً به نوعی رفتار امر می‌کند بدون اینکه هیچ غایت دیگری را که آن رفتار در جهت نیل به آن باشد مفروض بگیرد یا مشروط به آن باشد» (همان: ص ۵۲).

افزون بر عبارتهای فوق، عبارتهای و استدلال‌های فراوان دیگری نیز در این زمینه در آثار کانت یافت می‌شود که جملگی در این ادعای کانت ریشه دارند که اخلاق، بر





خودآیینی اراده عقلانی مبتنی است. آنجا که می‌گوید: «اگر اراده در جایی جز در تناسب دستورالعمل‌هایش با این شأن خویش که واضع قوانین کلی است، جویای قانونی باشد که آن را تعیین ببخشد ... نتیجه همواره دگرآیینی است» (همان: ص ۹۵). در مقابل، شواهد متعددی در آثار کانت وجود دارد که با قرائت غایت‌گرایی می‌سازد. از جمله کانت در کتاب دین در محدوده عقل تنها می‌نویسد:

انسان ... به مقتضای اخلاق، در وجود خود احساس می‌کند برای ادای تکالیف خود به یک غایت قصوا (غایتی که حاوی شرط اجتناب‌ناپذیر و درعین حال شرط کافی تمام غایات دیگر است) نه به عنوان دلیل و زمینه، بلکه به عنوان نتیجه این اقتضای اخلاقی به آن بیندیشد (کانت، ۱۳۹۱: ص ۴۰-۴۳).

حقیقت آن است که هر دو قرائت فوق در میان فیلسوفان و اندیشمندان طرفدارانی دارد (جانسون، ۱۳۹۵: ص ۸۱-۸۸؛ هولمز، ۱۳۹۱: ص ۲۵۹-۲۶۴)، اما بحث بر سر این است که آیا این دو قرائت در تقابل با هم هستند یا به نحوی با یکدیگر قابل جمع هستند؛ یعنی آیا می‌توان گفت که کانت هم به نوعی به غایت‌گرایی و هم به وظیفه‌گرایی قائل است یا اینکه کانت در این مورد دچار تناقض‌گویی شده است؟ نگارنده مانند کسانی که معتقدند که کانت در عین اعتقاد به وظیفه‌گرایی، اخلاق را دارای غایت می‌داند و بی‌غایت‌دانستن اخلاق کانتی را فقط یک نوع بدفهمی از آرای وی قلمداد می‌کنند موافق است؛ با این تفاوت که بعضی‌ها خاستگاه این بدفهمی را در «تعریف نادرست از وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی و عدم دقت در محل نزاع و انفکاک آنها» می‌دانند (اترک، ۱۳۸۹: ص ۷) و معتقدند که اگر محل نزاع غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی را در تعیین ملاک درستی و نادرستی اعمال بدانیم این بدفهمی رفع می‌گردد؛ زیرا اولی ملاک درستی و نادرستی اعمال را ناشی از خوبی و بدی نتایج آنها می‌داند و دومی نتایج اعمال را در درستی و نادرستی اعمال دخیل نمی‌داند (همان: ص ۸) و نگارنده درعین حال که با رأی اخیر مخالفتی ندارد، معتقد است چنانکه به مفهوم غایت نزد کانت توجه کنیم این بدفهمی از میان می‌رود؛ با این توضیح که از بیانات کانت چنین برمی‌آید که وی برای واژه غایت دو معنا در نظر دارد: الف) غایت به معنای مبنا و مقوم و دلیل فعل و عمل؛

ب) غایت به عنوان نتیجه طبیعی فعل. به اعتقاد وی در اخلاق نیازی به غایت از نوع اول نیست؛ یعنی اخلاق و فعل اخلاقی فی حد نفسه به تصور غایتی نیاز ندارد و از این حیث خودبنیاد است و برای شناسایی تکالیف اخلاقی و حتی عمل بدان‌ها به مرجعی بیرونی نیاز نیست؛ ولی به غایت از نوع دوم نیاز هست و نمی‌توان چنین غایتی را در نظر نگرفت؛ زیرا اراده بدون لحاظ غایتی نمی‌تواند تعیین یابد؛ به سخن دیگر آدمی نمی‌تواند در برابر این پرسش مهم سکوت اختیار کند که بالاخره نتیجه این افعال اخلاقی و درست (right) ما، پس از انجام و تحقق آنها و در ادامه آنها، چیست؟ بنا به رأی کانت، سکوت در برابر این پرسش به تأخیر در تصمیم‌گیری اخلاقی می‌انجامد. کانت می‌نویسد:

اخلاق گرچه در ذات خود نیاز به تصور غایتی مقدم بر تعیین اراده ندارد، ولی البته صحیح است که با چنین غایتی نسبت ضروری دارد؛ یعنی باید غایتی لحاظ گردد که نه به عنوان [مقوم و] دلیل و زمینه؛ بلکه به عنوان [آثار و] نتایج ضروری قواعد اخلاقی با آن غایت منطبق باشد...؛ زیرا سؤالی مطرح است که عقل نمی‌تواند در یافتن جواب آن بی تفاوت باشد، بدین مضمون که نتیجه این افعال حقّانی ما چیست و فعل و ترک فعل خود را باید کجا هدایت کنیم تا به فرض اینکه هدف تماماً زیر سلطه ما نباشد، نهایتاً افعال خود را با آن به عنوان غایت هماهنگ کنیم؟... زیرا فقدان آن مانع تصمیم‌گیری اخلاقی ما می‌شود (کانت، ۱۳۹۱: ص ۴۳-۴۴).

خلاصه اینکه کانت اخلاق را در عین مستقل و خودبنیاد دانستن دارای غایت به معنای نتیجه طبیعی فعل می‌داند و غایت قصوا در اخلاق در نزد وی، «خیر اعلی» است. به نوشته کانت «انسان ... به مقتضای اخلاق، در وجود خود احساس می‌کند برای ادای تکالیف خود به یک غایت قصوا بیندیشد ... و آن غایت قصوا، همان ایده خیر اعلی در جهان است» (همان: ص ۴۰-۴۳). اکنون کاملاً به جاست پرسیم که مراد وی از مفهوم خیر اعلی چیست و چه نقشی در برقراری ارتباط میان اخلاق و دین ایفا می‌کند؟





## ۵. «خیر اعلی» به مثابه حلقه پیوند اخلاق و دین

مفهوم خیر اعلی از مفاهیم کلیدی و بنیادین در نظریه‌های اخلاق دوران باستان به‌ویژه نزد افلاطون، ارسطو، مکتب اپیکوری و مکتب رواقی و اخلاق مسیحی به‌ویژه در نزد آگوستین و آکویناس است. خیر اعلی اصطلاحی است که بر غایت نهایی رفتار بشری دلالت می‌کند. غایتی که ارزش آن ذاتی است؛ بدین معنا که تابع هیچ چیز دیگری نیست؛ به سخن دیگر غایتی است که نه وسیله‌ای برای وصول به غایتی دیگر، بلکه برای خودش خواستی است؛ ولی در اینکه معنای مورد نظر از مفهوم خیر اعلی چیست، میان فیلسوفان اختلاف نظر وجود دارد. سعادت، لذت، خودشناسی، قدرت، فضیلت، گوش دادن به صدای وظیفه و وجدان، فرمان‌برداری از اراده خداوند، اراده خیر و کمال از جمله اموری هستند که در تاریخ نظریه اخلاقی به‌عنوان معانی خیر اعلی به‌عنوان غایات نهایی رفتار بشری ذکر شده‌اند (علیا، ۱۳۹۱؛ ص ۱۰۸؛ p.306؛ Runes, 1942).

چنانکه گذشت کانت نیز در آثار دوره نقادی خود به‌ویژه در نقد عقل عملی (kant, 1996: p.5:129) و دین در محدوده عقل تنها (کانت، ۱۳۹۱؛ ص ۴۰-۴۳)، همانند اسلاف خویش به‌صراحت «خیر اعلی» را موضوع غایی عقل عملی و غایت قصوای اخلاق و رفتار بشری معرفی می‌کند و آن را به تفصیل شرح می‌دهد؛ اما باید دید که کانت چه معنا و تفسیری از مفهوم خیر اعلی در نظر دارد که می‌تواند اخلاق خودبنیاد را به دین پیوند بزند.

کانت در تعریف واژه «خیر» (good) می‌گوید: «مراد از خیر، موضوعی است که بر طبق یک اصل عقل بالضروره مطلوب است» (کانت، ۱۳۸۴؛ ص ۹۸) و در جای دیگر می‌گوید: «چیزی که ما از آن به «خیر» تعبیر می‌کنیم باید موضوع مورد تمایل در قضاوت هر انسان متعقل باشد» (همان: ص ۱۰۲) و نیز در نقد سوم اظهار می‌دارد که: «خیر چیزی است که شخص آن را ارج نهد؛ یعنی چیزی که برایش ارزش عینی قائل باشد» (kant, 2002: p.5:210)؛ بنابراین در نظر کانت خیر آن چیزی است که برای یک انسان عاقل مطلوب لذاته است؛ یعنی آن را مقدمه‌ای برای وصول به امر دیگری نمی‌داند؛ اما به نظر



وی، واژه «اعلی» (highest) ابهام دارد و دست کم می‌تواند به دو معنا باشد: الف) به معنای برتر (supreme)؛ ب) به معنای کامل (complete). منظور از «برتر»، شرطی است که مشروط به هیچ شرطی نیست؛ یعنی تابع هیچ چیزی نیست و «کامل» به معنای «کل» (whole) است که جزئی از یک کل بزرگ‌تر از همان نوع نیست» (کانت، ۱۳۸۴: ص ۱۸۳). حال اگر واژه «اعلی» را به معنای «برتر» بگیریم، مرادف با فضیلت (به‌عنوان شایستگی برای سعادتمند بودن) خواهد بود و در نتیجه فضیلت به‌عنوان «خیر برتر» شرط برتر هر گونه طلب ما در پی سعادت تلقی خواهد شد؛ اما اگر واژه «اعلی» را به معنای «کامل» بگیریم، شامل فضیلت و سعادت هر دو خواهد بود؛ یعنی دو مفهوم فضیلت و سعادت در مفهوم واحدی به نام «خیر اعلی» متحد می‌شوند. در واقع، خیر اعلی هم متضمن شایستگی سعادت بر حسب اخلاق است و هم خود سعادت. بر این اساس، از سویی سعادت هر چند می‌تواند برای طالب و دارنده‌اش خوشایند و مطلوب باشد، نمی‌تواند به طور مطلق و از هر حیث خیر یا خیر کامل باشد؛ بلکه سعادت همیشه مشروط به شرط رفتار مطابق با قانون اخلاق و شایستگی اخلاقی است. نیز از سوی دیگر اخلاق صرف نیز خیر کامل نیست (زیرا هر آنچه را که مایلیم در بر نمی‌گیرد) و باید پای سعادت نیز در میان باشد؛ یعنی کسی می‌تواند به خیر اعلی دست یابد که بتواند فضیلت (شایستگی اخلاقی معطوف به سعادت) و سعادت (خود سعادت)، هر دو را جمع کند. به تعبیر خود کانت:

خیر برتر به‌عنوان شرط نخست خیر اعلی همان اخلاقی بودن است؛ حال آنکه سعادت مؤلفه دوم خیر اعلا را تشکیل می‌دهد؛ ولی فقط به قسمی که مشروط به شرایط اخلاقی و درعین حال پیامد ضروری اخلاقی بودن باشد. فقط با وجود این تابعیت [سعادت ناشی از اخلاقی بودن است که]، خیر اعلی همه موضوع عقل عملی محض است (همان: ص ۱۹۷).

بنابراین «سعادت و اخلاقی بودن (morality) دو مؤلفه مخصوصاً متمایز خیر اعلی است» (همان: ۱۸۷) که درعین حال ضرورتاً در مفهومی واحد متحد می‌شوند؛ به طوری که





عقل عملی محض نمی‌تواند یکی را بدون دیگری در نظر بگیرد؛ اما اینکه جمع و اتحاد میان آن دو چگونه صورت می‌گیرد، سؤالی است که در اینجا نیازی به بحث از آن نیست؛ ولی پرسش جدی و به‌جا در اینجا آن است که خیر اعلی چگونه نقش رابط را میان اخلاق و دین ایفا می‌کند.

در پاسخ به پرسش اخیر، کانت استدلال می‌کند که ما به حکم قانون اخلاقی باید در پی تحقق (production) خیر اعلی که متعلق ضروری اراده عقلانی است، یعنی موضوع ضروری اراده‌ای است که از طریق قانون اخلاق تعیین‌پذیر است، در جهان باشیم. از سوی دیگر، گفتیم که خیر اعلی دارای دو مؤلفه فضیلت و سعادت است. فاعل اخلاقی تنها با یکی از مؤلفه‌های خیر اعلی، یعنی فضیلت سر و کار دارد؛ یعنی در پی کسب فضیلتی است که سعادت به بار آورد. منظور از فضیلت، مطابقت تام اراده و احساس با قانون اخلاقی است که به شایستگی اخلاقی منجر می‌شود. از سوی دیگر، مطابقت تام با قانون اخلاقی، معطوف به قداست (holiness) (به معنای کمال تنزه اخلاقی یا تنزه ناشی از تمرکز بر اخلاق نسبت به امور غیر اخلاقی و ضد اخلاقی و به عنوان امری عملاً ضروری) است و این کمالی است که هیچ موجود عاقلی در عالم محسوس، در هیچ لحظه‌ای از لحظات حیاتش به آن نایل نمی‌شود؛ یعنی وصول به قداست برای انسان با طبیعت مادی‌اش میسر نیست؛ بلکه آن را فقط در یک سیر بی‌پایان به سوی هماهنگی کامل اراده با قانون اخلاقی می‌توان یافت و این سیر بی‌پایان تنها با فرض استمرار بی‌پایان وجود و شخصیت همان موجود عاقل که از آن به «جاودانگی نفس» تعبیر می‌شود، امکان‌پذیر است؛ بنابراین خیر اعلی به لحاظ عملی فقط با فرض جاودانگی نفس ممکن است و در نتیجه این جاودانگی که پیوندی ناگسستنی با قانون اخلاق دارد، از اصول موضوعه عقل عملی محض است (همان: ص ۲۰۱-۲۰۲).

حال اگر بپذیریم که نفس به سبب قداست و لیاقت اخلاقی‌اش، جاودانگی خود را بر دوش می‌کشد، آیا با این وصف سعادت‌اش تضمین می‌شود؟ پاسخ کانت قطعاً منفی است. در نظریه جاودانگی نفس شرط لازم و نه کافی سعادت است، بلکه نیازمند تأمین و احراز شرط دیگری نیز است؛ یعنی باید مبدأیی قادر و خیرخواه باشد تا سعادت را فراهم

آورد و آن خداوند است. در واقع استدلال کانت این است که بنا به حکم عقل، ما باید در پی خیر اعلی باشیم و خیر اعلی دارای دو مؤلفه فضیلت و سعادت است و فضیلت شرط و علت سعادت است و سعادت به نظر کانت عبارت است از هماهنگی بین طبیعت مادی و اراده و میل موجود عاقل؛ ولی این موجود عاقل در این عالم (انسان)، علت عالم و علت خود طبیعت نیست تا همه چیز را مطابق میل خود به جریان درآورد. اگر بین فضیلت و سعادت یک رابطه پیشینی ضروری برقرار است، یعنی فضیلت باید علت سعادت باشد، باید «علتی برای همه طبیعت، متمایز از خود طبیعت و حاوی مبدأ این ارتباط، یعنی حاوی مبدأ هماهنگی دقیق سعادت با اخلاق، نیز باید مسلم گرفته شود» (همان: ص ۲۰۵-۲۰۶) و آن علت، خداست و از اینجاست که فرض وجود خدا از نظر اخلاقی ضرورت می‌یابد.

بنا بر آنچه گذشت، خیر اعلی دست کم مفهومی دو وجهی است که یک وجه آن متضمن اخلاق و وجه دیگر آن مستلزم پذیرش دو مفهوم بنیادین عقل عملی، یعنی جاودانگی نفس و خداست؛ بدین معنا که خیر اعلی از یک سو به عنوان غایت نهایی اخلاق یا رفتارهای اخلاقی قلمداد می‌شود و از سوی دیگر، تحقق‌اش بدون پیش‌فرض‌هایش، یعنی جاودانگی نفس و وجود خدا ممکن نمی‌شود. این چنین است که اخلاق الزاماً ما را به دین رهنمون می‌سازد.

اما بی‌درنگ این پرسش پیش می‌آید که مراد کانت از دینی که اخلاق الزاماً ما را بدان هدایت می‌کند چیست؟ آیا منظور وی از دین، دینی است که از طریق وحی و پیامبران برای انسان‌ها به ارمغان آورده شده است و در طول تاریخ به اشکال گوناگونی ظهور و بروز یافته‌اند، یا اینکه دینی است که فرآورده عقل عملی است؟ به سخن دیگر، آیا مقصود وی از خدا و جاودانگی نفس همان خدا و جاودانگی شخصی‌ای است که در ادیان توحیدی به ویژه ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) مطرح است یا اینکه این مفاهیم صرفاً پیش‌فرض‌هایی هستند که برای توجیه تکالیف اخلاقی در نظر می‌گیرد؟ در پاسخ به این پرسش‌ها باید گفت که «کانت برای طرح‌ریزی دیدگاه دینی خود از عنوان دین طبیعی (natural religion) بهره می‌برد؛ زیرا کاملاً به وسیله نیروی طبیعی عقل بشری، بدون استمداد از وحی فراطبیعی، قابل درک است» (Seung, 2007: p.132)؛ یعنی





دینی که کانت از آن سخن می‌گوید و دفاع می‌کند و معتقد است که اخلاق لزوماً بدان منتهی می‌شود، در محدوده عقل اخلاقی و عملی است، نه ادیان تاریخی که بر وحی تاریخی مبتنی‌اند؛ به بیان دیگر دین مدّ نظر کانت، دین مبتنی بر عقل عملی است و نه دین ناشی از عقل نظری یا برگرفته از دین تاریخی - وحیانی؛ بنابراین نکته کلیدی در تعیین نوع رابطه دین و اخلاق نزد کانت این است که بدانیم دینی که اخلاق، آدمی را بدان سوق می‌دهد و هدایت می‌کند «دین طبیعی» و به تعبیر دیگر، «دین عقل عملی» است، نه دین عقل نظری و نه دین وحیانی. اکنون طبیعی است پرسیم که مراد کانت از دین در محدوده عقل عملی محض چیست؟ و این دین چه نسبتی با دین وحیانی دارد؟ و آن دو چه ربط و نسبتی با اخلاق دارد؟

### ۶. دین عقل عملی (دین طبیعی) و نسبت آن با دین وحیانی

کانت در آثار خود، ادیان را از جهات مختلف به چند گروه دوگانه دین طلب رحمت (صرف پرستش و عبادت) و دین اخلاقی (اصلاح زندگی)، دین وحیانی و دین طبیعی، دین تعلیمی و دین طبیعی، دین حقیقی و دین موضوعه تقسیم می‌کند (کانت، ۱۳۹۱: صص ۹۰، ۹۱، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۲۲ و ۲۲۳) که با وجود اختلاف نظرهای مفهومی، از حیث مصداق دو نوع بیشتر نیستند. ادیان رحمت، وحیانی، تعلیمی و موضوعه ادیانی هستند که کانت از آنها معنای واحدی اراده می‌کند و نام ادیان تاریخی بر آنها می‌نهد. دین اصلاح زندگی، دین طبیعی و دین حقیقی دارای مصداقی واحد و برخاسته از عقل عملی محض انسان است که کانت از آنها به دین اخلاقی، دین عقلانی و دین ناب نیز تعبیر می‌کند. کانت در چندین اثر از دوره نقادی خود مراد خود از دینی که اخلاق الزاماً بدان مؤدی می‌شود (دین عقل عملی) را به صراحت بیان کرده است:

الف) دین عبارت است از: «تصدیق همه تکالیف به‌عنوان فرامین الهی؛ اما نه فرامین الهی به‌عنوان الزام (obligation)؛ یعنی به‌عنوان اوامر خودسرانه و امکانی یک اراده بیگانه؛ بلکه به‌عنوان قوانین ذاتی هر اراده مختار به معنای دقیق کلمه» (کانت، ۱۳۸۴: ص ۲۱۲).

ب) «دین (به لحاظ درون ذهنی)<sup>۱</sup> عبارت است از شناخت تمام تکالیف ما به عنوان احکام الهی» (همو، ۱۳۹۱: ص ۲۰۵).

ج) دین عبارت است از «مجموع تکالیف ما همچون (as) مجموع اوامر الهی» (همو، ۱۳۹۳: ص ۱۶۷).

با نگاهی به تعریف‌های فوق بار دیگر و این بار با وضوح بیشتری شبهه تناقض گویی کانت میان الهیات و اخلاق به چشم می‌خورد؛ یعنی از سویی وی خاستگاه الزام‌های اخلاقی را عقل عملی معرفی می‌کند و از سوی دیگر، در این تعاریف الزام‌های اخلاقی را به عنوان اوامر الهی قلمداد می‌کند. اکنون پرسش این است که آیا به راستی کانت در تعیین تکالیف اخلاقی به بی‌راهه رفته و به اصل خودبنیادی اخلاق پایبند نمانده و مجموع تکالیف آدمی را به خدا نسبت داده است؟ یا اینکه وی خودش به نحوی کوشیده است سخنان به ظاهر متناقض خود را تبیین کند. پاسخ کانت به پرسش فوق در نقد دوم چنین است:

باید وظایف را فرامین موجود متعال دانست؛ زیرا فقط از طریق یک اراده اخلاقاً کامل (مقدس و خیر) و در عین حال قادر مطلق، و در نتیجه فقط از طریق هماهنگی با این اراده است که می‌توان به دست‌یابی به خیر اعلی که به حکم قانون اخلاق مکلفیم آن را غایت تلاش‌های خویش قرار دهیم، امیدوار بود (همو، ۱۳۸۴: ص ۲۱۲).

آنچه در این پاسخ قابل تأمل است این است که کانت روشن نمی‌کند که چرا و بر چه مبنایی وظایف و تکالیف اخلاقی را متعلق امر خدا می‌داند و حال آنکه بنا بر ادعای خودش خاستگاه الزام‌های اخلاقی عقل عملی است و نه فرامین الهی. بدین شرح که از سویی بنا به ادعای وی در دین [طبیعی] به هیچ‌گونه معرفت نظری حتی در مورد وجود خدا نیاز نیست؛ زیرا راه شناخت امور فوق حسی بسته است و ادعای چنین شناختی

۱. به لحاظ درون‌ذهنی «در تعریف کانت به این معناست که از جنبه ذهنی مبنای کافی داریم که وجود خدا را در حد باور نظری و عملی بپذیریم» (بخشایش، ۱۳۸۵: ص ۱۳۶).





ریاکارانه خواهد بود و ایمان داشتن به چنین دینی صرفاً از این جهت نیازمند به مفهوم خداست که هر نوع فعالیت جدی اخلاقی ما به این مفهوم (خدا) رهنمون می‌شود؛ بنابراین اثبات نظری مفهوم خدا هیچ‌گونه ضرورتی ندارد (همو، ۱۳۹۱: ص ۲۰۵) و از سوی دیگر، تکالیف اخلاقی را به‌عنوان اوامر الهی معرفی می‌کند.

پرسش دیگری که در اینجا می‌توان بدان پرداخت آن است که دست‌آخر دین عقل عملی چه نسبتی با دین وحیانی دارد؟ آیا کانت به نسبت تقابل میان آن دو قائل است یا اینکه برعکس، به نوعی سازگاری و حتی وحدت میان این دو تلقی از دین، یعنی دین طبیعی و وحیانی معتقد است؟ همچنین می‌توان پرسید که آیا کانت در پی آن است که دین تاریخی و وحیانی را به دین عقل عملی فروکاهد؟

کانت در آثار خود از جمله در مقدمه چاپ دوم دین در محدوده عقل تنها آنجا که دلایل اختیار عنوان رساله خود درباره دین را بیان می‌کند پاسخ‌های صریحی به پرسش‌های فوق می‌دهد. وی نسبت دین عقل عملی محض به دین وحیانی یا آموزه‌های وحیانی - تاریخی را به صورت دو دایره هم‌مرکز به تصویر می‌کشد که در آن تصویر دایره بزرگ‌تر به سبب تنوع و تکثر آموزه‌های وحیانی از آن دین وحیانی است و دایره کوچک‌تر که به خاطر هم‌مرکز بودنش در درون دایره بزرگ‌تر جای می‌گیرد، به دین عقل عملی محض تعلق دارد؛ به بیان دیگر مفهوم وحی اعم از دین عقلانی است و به زبان منطقی نسبت وحی به دین عقلانی، نسبت عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی می‌توان گفت که هر دین وحیانی، دین عقلانی را شامل می‌شود، ولی نمی‌توان گفت هر دین عقلانی، دین وحیانی را دربرمی‌گیرد؛ بنابراین کانت نه تنها این دو مفهوم یعنی دین وحیانی و دین عقلی را متباین از هم نمی‌داند، بلکه با توجه به تفسیرهای عقلانی محضی که از دین وحیانی (عهد عتیق و عهد جدید) ارائه می‌دهد، بر نوعی سازگاری و حتی وحدت میان آن دو تلقی از دین تأکید می‌ورزد. از به تصویر کشیدن نسبت دین عقل عملی محض با دین وحیانی به وسیله دو دایره هم‌مرکز دست کم دو نکته مهم دیگر نیز قابل استنتاج است: اول اینکه کانت دین وحیانی را به دین عقلی محض فرو نمی‌کاهد؛ چون وقتی که وی از دو دایره هم‌مرکز سخن می‌گوید، در واقع دایره

بزرگ‌تر را که نماد ادیان تاریخی و حیانی یا موضوعه است، به رسمیت می‌شناسد و نیز از ارائه هر نوع تفسیر صرفاً عقلانی متضاد از دین با روایت‌های تاریخی - و حیانی می‌پرهیزد؛ دوم آنکه چون دایره کوچک‌تر یا دین عقلانی حول محور عقل عملی محض شکل گرفته است، بنابراین هر نظام دینی مبتنی بر آموزه‌های و حیانی در نهایت امر بر مدار عقل عملی محض می‌گردد (هوفه، ۱۳۹۲: ص ۹۹-۱۰۱؛ کانت، ۱۳۹۱: ص ۵۰-۵۱). «با این تصویر از نسبت دین عقلی محض و دین و حیانی، کانت حتی نه‌تنها در پی «سازگاری»، بلکه خواهان «این‌همانی» هسته مرکزی ادیان، البته تا آنجا که عقل به آنها راه می‌یابد، با عقل عملی محض است» (هوفه، ۱۳۹۲: ص ۱۰۱).

نتیجه اینکه به نظر کانت ما در دین طبیعی یا دین عقل عملی محض در درجه نخست باید با وظایف و تکالیف اخلاقی آشنا شویم تا آن‌گاه در مرحله بعدی آن را به خداوند نسبت دهیم. در واقع شناخت تکالیف از جانب خود عقل عملی محض صورت می‌گیرد، نه اینکه از ناحیه خداوند تعیین شود تا ما به رعایت آنها مکلف باشیم؛ معنای دیگر این سخن آن است که دین طبیعی از نظر کانت فی حد ذاته نیازی به وحی ندارد و هر ذات ذی‌عقلی می‌تواند آن را به درستی درک کند. در مقابل، دین و حیانی (revealed religion)، دینی است که محتوا و مضمون آن پیش از اینکه تکالیف باشد، فرامین الهی است. در واقع دین طبیعی مسلمات و تکالیفی دارد که آنها دارای مضمون الهی‌اند و دین و حیانی دارای مضمون الهی است که آنها تکالیف انسان هستند. افزون‌بر این، دین عقل عملی در مقام تعریف و فهم مستقل از دین تاریخی و نقلی است؛ به بیان دیگر برای درک و آگاهی از دین عقل عملی به وحی و نبوت نیازی نیست و وقتی که نسبت اخلاق کانتی را با دین و حیانی از حیث خاستگاهشان بسنجیم، بی‌گمان هیچ نسبتی میان آن دو متصور نیست؛ زیرا خاستگاه یکی عقل و خاستگاه دیگری خداست که دقیقاً در نقطه مقابل هم قرار می‌گیرند؛ اما همچنان این پرسش به قوت خود باقی است که کانت چگونه این دو دیدگاه متناقض، یعنی اعتقاد به عقلانیت الزام‌های اخلاقی از سویی و به میان کشیدن پای خدا (نه الزاماً خدای دینی) و متعلق امر الهی دانستن تکالیف اخلاقی از سوی دیگر را با یکدیگر قابل جمع می‌داند؟



## نتیجه گیری

همچنان که در آغاز مقاله گذشت، نوشتار حاضر کوشش فروتنانه‌ای در جهت گشودن این گره کور در فلسفه استعلایی کانت است که اخلاق عقلی و خودبنیاد چگونه می‌تواند با دین پیوند یابد؟ یعنی وی چگونه خدا و جاودانگی نفس را به مثابه مؤلفه‌های دینی در اخلاق عقلی وارد می‌کند و آن دو را پیش‌فرض تحقق غایت قصوای اخلاق معرفی می‌نماید و اینکه چگونه این دو ادعای به ظاهر متناقض در فلسفه او حل و فصل می‌شود؟

در پاسخ به پرسش‌های فوق بیان شد که کانت در فلسفه ابتکاری خود با قائل شدن به وجود عناصر پیشینی و ویژگی‌های خاص آنها در عقل عملی به عنوان حقایق قوام‌دهنده اخلاق توانسته است اعتبار، عینیت و استقلال اخلاق از دین و نیز چگونگی پیوند آن دو با یکدیگر را موجه سازد. وی یکی از مفاهیم پیشین عقل عملی، یعنی خیر اعلی را به مثابه غایت قصوای افعال اخلاقی و حلقه پیوند اخلاق و دین معرفی می‌کند. در واقع وی با تحلیل این مفهوم دو وجهی (خیر اعلی)، اخلاق را به دین پیوند می‌زند و با داشتن تلقی جدید از دین و تفکیک آن از ادیان و حیانی به گمان خود کوشیده است هم استقلال اخلاق را و هم موجودیت دین را حفظ کند. اما چرا و چگونه؟

حقیقت این است که کانت از سویی در فضای دین مسحیت رشد و نمو یافته بود که بر اساس آن دین، تکالیف اخلاقی را خدا معین می‌کرد و انسان‌ها مکلف به اطاعت از اوامر الهی هستند و از سوی دیگر، وی به عصر روشنگری تعلق دارد که تأکید بر حاکمیت مطلق عقل در زندگی صفت بارز آن است. نیز نظام فلسفی جدیدی را که کانت تأسیس کرده بود اقتضائات خاص خودش را داشت که باید به همه لوازم آن پایبند می‌ماند؛ یعنی کانت از یک طرف نمی‌تواند دین موجود، یعنی دین و حیانی را به کناری نهد و از طرف دیگر، می‌کوشد به نظام فلسفی که بر اساس آن عقل باید با اتکا به سرمایه ذاتی خود، یعنی عناصر پیشین، تکالیف اخلاقی را شناسایی کند، وفادار بماند؛ از این رو آرای کانت درباره اخلاق و دین و به ویژه چگونگی مناسبات آن دو نمی‌تواند تناقض‌آمیز بنمایاند. به نظر می‌رسد اگر ما به چارچوب فلسفه استعلایی کانت وفادار



نظر  
صدر

سال بیست و چهارم، شماره اول (پیاپی ۹۳)، بهار ۱۳۹۸



بمانیم و تفکیک کانت میان دین وحیانی و دین عقل طبیعی را به رسمیت بشناسیم، می‌توانیم هم به چگونگی پیوند میان اخلاق و دین دست یابیم و هم میان دو دیدگاه به‌ظاهر متعارض وی جمع کنیم و تعارض ظاهری میان الهیات و اخلاق را از میان برداریم. بدین ترتیب که وقتی کانت از استقلال اخلاق از دین در مقام شناخت تکالیف اخلاقی سخن می‌گوید، منظورش از دین، دین وحیانی است؛ زیرا خاستگاه دین وحیانی خداست و منشأ اخلاق عقل است و آنجا که می‌گوید که اخلاق در نهایت به دین منتهی می‌شود مرادش از دین، دین طبیعی است؛ یعنی به گمان وی می‌توان به مفاهیم خدا و جاودانگی نفس، به‌مثابه عناصر پیشینی ذهن، برای دفاع از اخلاقی بودن توسل جست. در واقع در نظر کانت دین مد نظر او و اخلاق خاستگاه واحدی دارند که همان عقل عملی است؛ ولی اینکه این ادعا تا چه اندازه قابل دفاع است می‌تواند محل بحث باشد. در یک ارزیابی کلی می‌توان گفت که اگر به این مسئله، درون کانتی نگاه کنیم، یعنی در چارچوب فلسفه استعلایی آن را بررسی و تحلیل کنیم، کانت گریز و گزیری از چنین ادعایی نداشت؛ اما اگر تعریف کانت از دین طبیعی را نپذیریم و دین را به دین وحیانی محدود کنیم که منشأ آسمانی دارد، به‌یقین وی نتوانسته به لوازم فلسفی خود که عقل تعیین‌کننده امور است، پایبند بماند و این بزرگ‌ترین نقطه ضعف نظام فلسفی کانت در بحث از چگونگی ارتباط میان اخلاق و دین است.

افزون بر این، می‌توان در دفع این اتهام از این منظر نیز به ماجرا نگرست که کانت از این تناقض آگاهی داشت و از نگاه تیز او پنهان نمانده بود، ولی غایت بنیادی او در تدوین و بر ساختن نظام فلسفی خویش چنین چیزی را گریزناپذیر ساخته بود. کانت به‌عنوان یک فیلسوف عصر روشنگری، افزون بر دغدغه‌های روشنگرانه‌ای - مانند آزادی، امید بستن به علوم تجربی، ساختن جهانی بهتر و... - در عین حال، دغدغه‌های دینی و اخلاقی نیرومندی نیز داشت. به دلایلی که در این مجال نمی‌گنجد، کانت از همان آغاز به‌جد اصرار داشت تا همه این مقولات را زیر خیمه خویش آورد؛ اما از آنجا که ستون خیمه او خرد نقاد خود بنیاد بود، لاجرم تقریر و تفسیری منحصر به فرد از اخلاق و دین می‌توانست با معرفت‌شناسی او قابل جمع باشد. در این تقریر، خدا از



یک امر عینی شایسته پرستش که دستورها و فرمان‌های اخلاقی مطلقاً را صادر می‌کند، به ایده‌ای عقلانی تنزل می‌یابد. جمع کردن اموری که دست‌کم از آغاز عصر مدرن تا اوج روشنگری در زمان کانت، جمع‌ناپذیر می‌نمود، کوتاه‌آمدن از دلالت‌های تام و تمام برخی مفاهیم را برای کانت اجتناب‌ناپذیر ساخت؛ بنابراین به نظر می‌رسد ریشه این تناقض را باید در آرمان روشنگرانه و البته منحصر به فرد کانت جست؛ بنابراین پیشنهاد می‌شود در بررسی چگونگی پیوند اخلاق با دین در نظام فلسفی کانت این نکته را در نظر داشته باشیم که این مسئله را درون‌کانتی یعنی با پایبندی به چارچوب فلسفه ویژه او تحلیل کنیم یا اینکه از منظر برون‌کانتی به بررسی آن بپردازیم که در صورت اتخاذ هر یک از دو رویکرد فوق به نتایج متفاوت خواهیم رسید.



## کتابنامه

۱. اترک، حسین (۱۳۸۹)، «چند بدفهمی مشهور از اخلاق کانت»، پژوهش‌های اخلاقی، ش ۲.
۲. جانسون، رابرت نیل (۱۳۹۵)، فلسفه اخلاق کانت، ترجمه: مهدی اخوان، چ ۱، تهران: انتشارات ققنوس.
۳. صادقی، هادی (۱۳۷۶-۱۳۷۷)، «اخلاق بدون خدا»، نقدونظر، ش ۱۳-۱۴.
۴. علیا، مسعود (۱۳۹۱)، فرهنگ توصیفی فلسفه اخلاق، چ ۱، تهران: انتشارات هرمس.
۵. فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۸۳)، فلسفه اخلاق، ترجمه: هادی صادقی، چ ۲، قم: کتاب طه.
۶. کاظم‌خانی، حبیب‌الله، مسعود امید و جلال پیکانی (۱۳۹۷)، «الف»، «چستی تعبیر فلسفه استعلایی کانت و شمول آن»، پژوهش‌های معرفت‌شناختی، ش ۱۵.
۷. کاظم‌خانی، حبیب‌الله و مسعود امید (۱۳۹۷)، «ب»، «چگونگی استقلال اخلاق از دین در فلسفه استعلایی کانت»، پژوهشنامه اخلاق، ش ۳۹.
۸. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۴)، نقد عقل عملی، ترجمه: انشاءالله رحمتی، چ ۱، تهران: نورالثقلین.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۹)، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، چ ۱، تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۷)، تمهیدات: مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه آینده که به‌عنوان یک علم عرضه شود، ترجمه: غلامعلی حداد عادل، چ ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، دین در محدوده عقل تنها، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، چ ۳، تهران: نقش و نگار.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳)، مابعدالطبیعه اخلاق: فلسفه فضیلت، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، چ ۴، تهران: نقش و نگار.
۱۳. هوفه، اُتفرید (۱۳۹۲)، قانون اخلاقی در درون من: درآمدی بر فلسفه عملی ایمانوئل کانت، ترجمه: رضا مصیبی، چ ۱، تهران: نشر نی.
۱۴. هولمز، رابرت ال (۱۳۹۱)، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه: مسعود علیا، چ ۳، تهران: ققنوس.
15. Kant, Immanuel (1996), *Critique of practical reason*, Translated and edited by \_\_\_\_\_, Cambridge: Cambridge University Press
16. \_\_\_\_\_ (1998a), *The critique of pure reason* ; edited and translated by Paul Guyer, Allen W Wood, Cambridge University Press.



17. \_\_\_\_\_ (1998b), *Religion within the boundaries of mere reason and other writhings*, Translated and edited by Allen w.wood, Cambridge: Cambridge University Press.
18. \_\_\_\_\_ (2002), *Critique of Judgment*, Translated and edited by Paul Guyer, Eric Matthews, Cambridge: Cambridge University Press.
19. Runes, D. Dagobert (1942), *The Dictionary of Philosophy* (ed.), Philosophical Library New York: Printed In th U. S. A.
20. Seung t. k. (2007), *Kant: A Guide for the Perplexed* (Guides for the Perplexed), Continuum International Publishing Group.



نظر  
صدر

سال بیست و چهارم، شماره اول (پیاپی ۹۲)، بهار ۱۳۹۸

## نقش هستی‌شناسی شهودی، ساخت‌مندی و تمثیل در تخیل خلاق علمی

احمد عبادی \*

عمار اسحاق \*\*

### چکیده

این مقاله تحلیلی بر تخیل خلاق علمی به‌عنوان مهم‌ترین عامل پیشرفت علم بر مبنای الگوهای نظری و نتایج تجربی علوم شناختی ارائه می‌دهد. بیشتر استنتاج‌های استقرایی انسان با مناسبات هستی‌شناسی شهودی عجین است؛ یعنی از راه استدلال به‌دست نیامده‌اند. هستی‌شناسی شهودی یک مجموعه محدود مقوله‌بنیاد است که چارچوب‌های نظری را شکل می‌دهد. خلاقیت علمی با انتظارات هستی‌شناختی پیشین ساخت‌مند شده است و بنابراین پیشرفت علم در گرو جدایی مسیر از هستی‌شناسی شهودی است. تمثیل‌ها ابزار معرفتی قدرتمندی جهت غلبه دانشمندان بر محدودیت‌های یادشده است، اما تمثیل‌ها نیز تحت تأثیر هستی‌شناسی شهودی‌اند؛ زیرا دانشمندان در محدوده ذهن خود از تمثیل استفاده می‌کنند. استفاده از دانش موجود در خلاقیت، تخیل ساخت‌مند است، پس پیشرفت علم براساس معرفت‌های موجود است و عمل تولید انگاره‌های خلاقانه به یک شیوه است: ایجاد خلاقانه اکتشاف یا اختراع جدید از بعضی مفاهیم آشنا. رابطه مشاهده و نظریه در علم بر مبنای ساختار فوق از طریق تخیل خلاق برقرار می‌شود، نه تعمیم الگوهای موجود.

### کلیدواژه‌ها

هستی‌شناسی شهودی، تمثیل، خلاقیت، تخیل علمی، تخیل ساخت‌مند.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۱۱

e.abadi@ahl.ui.ac.ir

ishamareng@teci.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۰۲

\* دانشیار دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

\*\* کارشناسی ارشد فلسفه، دانشکده الهیات و معارف اهل‌بیت (علیهم‌السلام)، دانشگاه اصفهان، ایران



## مقدمه

فرانسیس بیکن (Francis Bacon) بر این باور بود که علم، عبارت است از گردآوری و طبقه‌بندی مشاهدات. او تأکید می‌کرد که استقرا راهی آسان به سوی معرفت است که با انجام دادن مشاهده‌ها، تلخیص و سپس تعمیم آنها تحقق می‌یابد. پوزیتیویست‌ها علم را امری عینی تصویر می‌کردند؛ به این معنا که نظریه‌های علم با معیارهای قاطع، اعتبار می‌یابند و از راه توافق با داده‌های تردیدناپذیری که خالی از نظریه‌اند، آزموده می‌شوند. از دهه ۱۹۵۰، چنین به نظر می‌رسید که علم - آن گونه که ادعا می‌شد - امری عینی نیست و داده‌های علمی نه خالی از نظریه، بلکه انباشته از نظریه‌اند. مقبولات نظری در گزینش، گزارش و تفسیر آنچه به عنوان داده‌ها اخذ می‌شوند، دخالت دارند. تاریخ علم نشان داده است که در پیوند میان مؤلفه‌های علم جدید (داده و نظریه)، هیچ مسیر مستقیمی که بتوانیم با استدلال منطقی از داده‌ها به نظریه برسیم وجود ندارد؛ زیرا نظریه‌ها، متضمن فرضیه‌ها و مفاهیم بدیعی هستند که در داده‌ها یافت نمی‌شود. آنها غالباً به ماهیات و روابطی که مستقیماً مشاهده‌ناپذیرند، اشاره می‌کنند (Barbour, 1990: p.29).

پوپر روند تکامل علم را از رهگذر حدس‌های جسورانه‌ای می‌داند که پیش‌بینی‌های بدیعی را پدید می‌آورند. حدس علمی برآمده از تخیل خلاق و مولد آدمی است که نقشی اساسی در پیشرفت علم دارد. فیلسوفان علم و به‌تازگی محققان علوم شناختی در پی برخی دلایل منطقی در پس کشفیات و خلاقیت‌های علم هستند و بررسی می‌کنند که چه چیزی فرایند علمی را هدایت می‌کند؟ کدام تخیل در علم نقش دارد و چه رابطه‌ای با خلاقیت دارد و مؤلفه‌های آن چیست؟ همچنین با آنکه دانشمندان در معرض محدودیت‌های شناختی یکسانی مانند دیگر مردم قرار دارند، نوآوری‌های علمی چگونه رخ می‌دهند؟ چه سازوکاری اساس خلاقیت علمی را تشکیل می‌دهد؟ آیا خلاقیت بدون محدودیت و بی‌حد و حصر است یا مقید به پیش‌فرض‌های پیشین؟

در این مقاله، ما به دنبال تبیین «تخیل علمی» به عنوان مهم‌ترین عامل پیشرفت علم بر مبنای الگوهای نظری و نتایج تجربی علوم شناختی هستیم؛ مؤلفه‌های آن را شرح و توصیف کرده و بررسی می‌کنیم که چه چیز فرایند علمی را هدایت می‌کند و به چه



نظر

سال بیست و چهارم، شماره اول (پیاپی ۹۳)، بهار ۱۳۹۸

شیوه‌هایی با تفکر عادی و روزمره، شبیه یا متفاوت است. فرضیه نوشتار حاضر آن است که خلاقیت علمی - مانند دیگر شکل‌های خلاقیت - با انتظارات هستی‌شناختی پیشین ساخت‌مند و مقید شده است و تمثیل‌ها برای دانشمندان یک ابزار معرفتی قدرتمند جهت چیره‌شدن بر این محدودیت‌ها را فراهم می‌کنند. هر نوآوری در ویژگی‌های مشخصی با نمونه‌های پیشین آن مشترک است. انگاره‌های جدید به‌طور کلی بازتاب ترکیبی از ویژگی‌های قدیمی و جدید هستند. برای نشان‌دادن این موضوع، ما تخیل علمی را تعریف و مؤلفه‌های آن را بررسی می‌کنیم و در پایان ساختار جدیدی از علم را تبیین و ارائه می‌دهیم.

## ۱. تخیل علمی

تخیل چه پدیده‌ای است؟ آیا می‌توان آن را به‌صورت روش‌مند بررسی کرد؟ و آیا امکان دارد از تخیل، علم استخراج کرد؟ باشلار (Gaston Bachelard) (ف. ۱۹۶۹م.) بر مفهوم «پدیدارشناسی تخیل» (phenomenology of imagination) تأکید می‌کند که براساس آن این امکان فراهم می‌شود تا پیش‌داوری‌هایی که موجب شده‌اند نقش معرفتی تخیل در زندگی نادیده انگاشته شود، از میان برود (نامور مطلق، ۱۳۸۶). بدین ترتیب صورت خیالی آن‌چنان که هست، به‌عنوان یک پدیده ناب به شکلی روشمند و علمی بررسی شود. پس از کانت تخیل به‌مثابه واسطه میان حس و عقل قلمداد شد و نقش زاینده‌گی آن نادیده گرفته می‌شد، ولی باشلار با بهره‌گیری از بن‌مایه‌های روان‌کاوی که اتفاقاً بر آنها تأکید داشت، نیروی تازه‌ای به تخیل بخشید. براساس این مفهوم، فاعل شناسا نیز نسبت به فاعل شناسا در فلسفه دکارتی و هوسرلی متفاوت است؛ زیرا فاعل شناسا در فلسفه‌های رایج تعقل می‌کند، اما در اینجا به‌جای تعقل، تخیل می‌کند و صورت خیالی می‌سازد. از نظر باشلار پدیدارشناسی روش مناسبی برای مطالعه تصویرهای خیال‌پردازانه و خلاقانه است.

در اینجا باید به‌جای تأکید بر پدیده‌های حسی، به صورت‌های خیالی و پردازش شده توسط قوه تخیل توجه شود و در نتیجه باید بیش از پیش بر مقوله خلاقیت در تخیل



نظر



تأمل کرد. این موضوع مهم است که بدانیم آگاهی افزون بر آنچه در فلسفه‌های رایج مطرح شده به مقوله دیگری نیز بستگی دارد و آن تصویرهای خیال‌پردازانه است. تاجایی که در کنار شاخه‌های سه‌گانه فلسفه، یعنی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و زبان‌شناسی، باید از حوزه دیگری با عنوان خیال‌شناسی و تصویرشناسی نیز سخن گفت؛ بنابراین در بحث از روش علم همان‌گونه که پیش‌تر فیلسوفان علم تلاش کرده‌اند به مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی مراجعه کنند، اکنون باید لزوم تأمل در مبانی خیال‌شناسانه روش علمی را نیز مطرح کرد.

واژه «تخیل» در این مقاله از مفهوم آن در فلسفه اسلامی متفاوت است.<sup>۱</sup> در اینجا مراد ما از این واژه، «تخیل علمی» (scientific imagination) است. تخیل علمی را این‌گونه تعریف می‌کنیم: «تولید آگاهانه برخی موجودات (مفاهیم) بدیع ذهنی» (ward, 1994). قید «آگاهانه بودن» برای آن است که تجربه‌های ذهنی ساده، بدیع و غیرارادی، مانند توهم (hallucination) را که با واقعیت سازگار نیستند، از تعریف خارج کند. قید «بداعت» برای آن است که تصویر موجودات پیش‌تر دیده‌شده، اما هم‌اکنون غایب را از تعریف خارج کند؛ برای مثال، تصویر موجودی که در گذشته دیده‌ایم، به‌خودی‌خود تخیل نیست؛ زیرا موجود پدیدآمده در ذهن، جدید نیست. با این حال، تصور کردن آگاهانه موجودی که پیش‌تر دیده‌ایم به‌منظور فراهم آوردن پایه و مبنایی برای ایجاد یک موجود بدیع می‌تواند فرد را به تخیل وادارد (مانند: بازیابی یک شخصیت واقعی به‌عنوان نقطه آغاز برای شخصیت جدید در یک داستان).

مهم است که میان به‌کارگیری تخیل شخص و تکمیل یک موجود ذهنی که می‌تواند به‌عنوان مفهومی تخیلی مورد قضاوت دیگران قرار گیرد، تمایز قائل شد. هنگامی که کسی می‌کوشد موجود ذهنی بدیعی را پروراند، می‌توان گفت تخیل خود

۱. فارابی خیال را با سه نوع کارایی: حفظ تصاویر محسوسات، تصرف در آنها و محاکات محسوسات و معقولات توسط آنها تعریف می‌کند. ابن‌سینا آنچه را فارابی خیال و متخیله می‌نامد، در چهار قوه متمایز با اسامی خیال، متخیله، واهمه و حافظه مفهوم‌سازی می‌کند. سهروردی ادراک خیالی را نوعی علم حضوری اشرافی و آن را بر اساس مشاهده مثل معلقه تبیین می‌کند (برای مطالعه بیشتر در این زمینه، نک: مفتونی، ۱۳۸۸).



را به کار گرفته است؛ ولی اینکه یک موجود را بتوان به عنوان یک مفهوم تخیلی ارزیابی کرد، به عوامل متعددی بستگی دارد؛ از جمله میزان و چگونگی شباهت آن با ماهیت‌های شناخته شده موجود.

در خصوص جنبه‌های مولد و خلاق شناخت بشری یک مسئله بسیار مهم نظری وجود دارد و آن اینکه چگونه می‌توانیم به بهترین شکل فرایندی را که انسان در آن، شیء جدیدی را تخیل و تولید می‌کند به تصویر کشیم؟ یک دیدگاه درباره تخیل این است که پدیده‌ای کاملاً شخصی و ذاتاً پیش‌بینی‌ناپذیر است که فرایندها و ساختارهایی متفاوت از دیگر گونه‌های شناخت بر آن حکمران است. این رهیافت در تعریف تخیل، مبتنی است بر آنچه ویسبرگ (۱۹۸۶، ۱۹۸۸) دیدگاه «احساسی و رؤیایی» (romantic) پدیدارهای خلاقانه می‌نامد که در آن انگاره‌های خلاقانه به جای فرایندهای معیار و جاافتاده بازیابی اطلاعات از مبادی پیش‌بینی‌پذیر معرفت، به واسطه فرایندهای منحصربه‌فرد و مشاهده‌ناپذیر، الهام الهی یا برخی منابع پیش‌بینی‌ناپذیر پدید می‌آیند. با چنین دیدگاهی، تخیل را نمی‌توان به طور اثربخش از طریق روی آوردهای هنجاری تجربی مطالعه کرد و کاوش در باب شناخت غیرخلاق نمی‌تواند به ایجاد پیش‌بینی‌هایی درباره فعالیت تخیلی کمک کند (parkin, 1981)؛ برای مثال، اگر ایجاد یک حیوان تخیلی را به چند شخص واگذار کنیم، طبیعت فردی فعالیت خلاقانه، هر فردی را بنابر اطلاعات شخصی‌اش به ایجاد چیز متفاوتی می‌رساند و این، نمی‌تواند مبنای کاملی برای پیش‌بینی ویژگی‌های خلاقیت‌های مشترک آنان باشد.

دیدگاه دیگر آن است که تفکر تخیلی و دیگر تلاش‌های خلاقانه با همان انواع اصول و فرایندهایی ساخت‌مند می‌شود که در فعالیت‌های شناختی غیرخلاقانه دخیل هستند (نک: Weisberg, 1986 & 1988; Perkins, 1981; McKellar, 1957). روایت خاص‌تر از این دیدگاه - که در پژوهش حاضر بدان می‌پردازیم - آن است که تخیل به وسیله همان ساختارها و فرایندهایی هدایت می‌شود که در طبقه‌بندی پدیده‌های غیرخلاقانه دخالت دارند؛ زیرا افرادی با پیش‌زمینه‌های مشابه که از سطح معرفتی تقریباً یکسانی برخوردارند، اگر در فعالیت‌های تخیلی خود، دانشی به شیوه‌های پیش‌بینی‌پذیر در





دسترس‌شان قرار گیرد، انتظار می‌رود در خلاقیت‌هایشان اشتراکات بسیاری نمایان شود (ward, 1994)؛ به‌منظور یک روش ساده برای تصمیم‌گیری در خصوص دیدگاه‌های مربوط به تخیل، نخست می‌توان به جستجوی اشتراکات در میان موارد مختلف خلاقیت پرداخت. با این حال، مهم است که بعضی از روش‌های قاعده‌مند پیش‌بینی انواع اشتراکات مورد انتظار ایجاد شود تا بدون هیچ محدودیتی بتوان شباهت‌های معنادار را از شباهت‌های ناچیز و بی‌اهمیت به‌راحتی بازشناخت (ibid.). بی‌گمان اگر کسی مجموعه‌ای از نقاشی‌های حیوانات خیالی را به اندازه کافی بررسی کند، می‌تواند اشتراکات بسیاری را بیابد (برای مثال، بیشتر آنها به‌جای زغال با مداد یا جوهر کشیده شده‌اند)، اما این امر، اطلاعات کمی از نقش معرفت‌مشارک نقاش‌ها نسبت به حیوانات در هدایت تخیل به ما می‌دهد.

نقطه اصلی این دیدگاه آن است که تخیل به‌وسیله معرفت موجود هدایت می‌شود و می‌توان از تحولات تجربی و نظری جدید در طبقه‌بندی‌سازی (categorization) برای پیش‌بینی ویژگی‌های نمونه‌های تخیل شده بهره گرفت (ibid.). محصولات جدیدی که از طریق تفکر تخیلی تولید شده‌اند، باید ویژگی‌هایی داشته باشند که به‌طور قابل اعتمادی در مطالعات اولیه طبقه‌بندی‌سازی مشاهده شوند. هرچه این ویژگی‌ها بیشتر به کار گرفته شوند، معقول‌تر است که تخیل را به‌مثابه یک پدیده پیش‌بینی‌پذیر توصیف کنیم که مطابق همان انواع فرایندهای مربوط به آشکال غیرخلاق شناخت عمل می‌کند.

در این دیدگاه، تخیل علمی از چهار مؤلفه اصلی برخوردار است که عبارتند از: ۱. خلاقیت (creativity)؛ ۲. ساخت‌مندی (Structured)؛ ۳. هستی‌شناسی شهودی (intuitive ontology) و ۴. تمثیل (analogy). خلاقیت عنصر اصلی تخیل علمی است که با هستی‌شناسی شهودی انسان ساخت‌مند و محدود شده است. برای غلبه بر این محدودیت از تمثیل استفاده می‌شود، ولی خود تمثیل نیز با محدودیت‌هایی همراه است.

## ۲. خلاقیت

خلاقیت یکی از والاترین ویژگی‌های انسان است. همه علوم، تولیدات، فناوری‌ها،

صنایع، ابداعات، اختراعات، هنرها، ادبیات، موسیقی، معماری و به طور کلی اساس انواع تمدن‌ها از آغاز تا کنون و کلیه دستاوردهای بشری، جلوه‌های گوناگون خلاقیت‌اند. زندگی و تمدن انسانی بدون خلاقیت امکان‌پذیر نیست که باید آن را از دیگر مفاهیم همخوان و همدریف بازشناخت. خلاقیت، نوآوری (innovation) و اختراع (invention) سه مفهوم انتزاعی هستند که به شدت به هم پیوسته‌اند و می‌توانند برای مشخص کردن فرایند تولید انگاره‌ها، محصولات یا راه‌حل‌های جدید به کار روند. مفاهیم نوآوری و اختراع، ویژگی‌های محصولات، خدمات و انگاره‌های (ایده‌های) عینی و ملموس را توصیف می‌کنند؛ اما مفهوم خلاقیت آن است که ظرفیت شناختی‌ای را که در سطوح مختلف فرایند ایجاد یک اختراع به کار می‌رود توصیف می‌کند (tarek, ulf, angela, (kuhenberg, 2012).

مفهوم اختراع که بیشتر در مهندسی و تجارت به کار می‌رود، معمولاً به عنوان نمایان‌گر فعالیت خلاقانه ذهن مطرح می‌شود که به ساخت مصنوع جدید (نمونه اصلی)، گونه‌ای جدید از خدمات، مفهومی جدید یا حتی تکمیل ذهنی یک مفهوم می‌انجامد (ibid.). اختراع تجسم کنش‌های خلاقانه ذهنی است که فهم این فرایندهای خلاقانه برای ایجاد اختراعات جدید به دست انسان‌های مخترع یا سیستم‌های مصنوعی، ضروری است؛ اما نوآوری مستلزم پذیرش اختراع از سوی بازار است، اگرچه بازار تنها به جنبه‌های تجاری محدود نمی‌شود. مشخصه اساسی نوآوری، پیاده‌سازی و به کار بردن اختراع نیست و حتی جسمیت‌دادن و عینیت‌بخشیدن به آن هم نیست؛ بلکه هنگامی که بخواهیم اختراع را از شخص به گروه اجتماعی منتقل کنیم و آن را به عموم عرضه کنیم، نوآوری رخ می‌دهد؛ یعنی نوآوری موجب می‌شود تا اختراع، بازارپسند شود؛ بنابراین می‌توان از نوآوری‌های غیراختراعی (مانند محصولی که مورد اقبال بازار قرار گرفته، اما از هر جهت پیشرو نیست)، اختراعات غیرنوآورانه (مانند محصول پیشرویی که مورد اقبال بازار قرار نگرفته) و نیز اختراعاتی که سرانجام به نوآوری‌ها منجر می‌شوند (مثلاً محصول پیشرویی که توانسته در بازار کسب موفقیت کند) سخن گفت (Burki and Cavalluci, 2011).





بنابراین خلاقیت عبارت است از توانایی شناختی زیربنایی برای تولید اختراعات جدید در علم و هنر، که پیش‌نیاز ضروری برای پیشرفت‌هاست؛ برای مثال، نظریه‌های نسبیت خاص و عام انیشتین یا کشف سطح پیچیده در ریاضیات که امکان تفسیر هندسی از اعداد پیچیده جبری را فراهم می‌کند یا دیدگاه چامسکی دربارهٔ اینکه زبان طبیعی را با سازوکار بازگشتی می‌توان توصیف کرد، نمونه‌هایی از اختراعات علمی هستند که نمی‌توانسته‌اند بدون خلاقیت پدید آیند (tarek, ulf, angela, kuhenberg, 2012: p.57).

چه سازوکاری اساس خلاقیت علمی را تشکیل می‌دهد؟ مطالعات روان‌شناختی تجربی نشان می‌دهد که خلاقیت علمی - مانند دیگر اشکال خلاقیت - با انتظارات هستی‌شناختی پیشین و مفاهیم موجود ساخت‌مند و مقید می‌شود. مفاهیم موجود از دو جهت مؤثرند: در جهت مثبت به توسعهٔ مطلوب انگاره‌های جدید کمک می‌کنند و در جهت منفی مانع پیشرفت می‌شوند.

### ۳. ساخت‌مندی

تخیل و خلاقیت، ساخت‌مند است؛ یعنی اینکه بی‌ضابطه و بی‌بندوبار نیست و براساس معرفت‌های موجود عمل می‌کند و به‌همین دلیل، پیشرفت علم گام‌به‌گام است. به‌دلیل ساخت‌مندی تخیل علمی است که کسی انتظار ندارد گراهام بل پس از اختراع تلفن، گام بعدی را در اختراع تلفن همراه هوشمند بردارد؛ بلکه بازهٔ صدساله لازم است تا این اتفاق بیفتد. ساخت‌مندی علم است که تحقیق تجربی دربارهٔ تخیل علمی را امکان‌پذیر می‌کند و عینیت آن را تضمین می‌کند. پژوهش‌های گسترده‌ای در این باره انجام شده که به بیان چند نمونه می‌پردازیم.

وارد (۱۹۹۴) در پژوهشی از افرادی که در شرایط بسیار متفاوتی بودند خواسته بود تا موجودات فرازمینی (یک موجود فرضی یا داستانی از فضای بیرون کرهٔ زمین که ویژگی اصلی آن هوشمندی است) را تصور کنند. این آزمایش در سه مرحله انجام شد. در مرحلهٔ اول به افراد گفته شد موجودات را تصور کنند، ولی هیچ دستورعملی به آنها داده نشد. از گروه دیگری خواسته شد موجوداتی تولید کنند که با حیوانات زمینی

تفاوت بسیاری داشته باشند. در هر دو گروه، موجودات تصور شده دارای ویژگی‌های مشخصی از حیوانات زمینی مانند اندام‌های حسی، پاها و تقارن دوطرفه بودند و در نهایت تغییرات بدیع قابل ملاحظه‌ای به‌ویژه در تعداد اندام‌های حسی و متعلقات آن ارائه کردند. از گروه سوم خواسته شد که اشیایی را که ممکن است در یک سیاره دیگر زندگی کنند تخیل کرده و توصیف کنند، ولی دستور عملی برای محدود کردن آنها برای اینکه این اشیای زنده را حیوان در نظر بگیرند، داده نشد. این گروه آخر نیز تقارن و تناسب را حفظ کرد، ولی به‌طور قابل ملاحظه‌ای مخلوقات را بدون اندام‌های حسی و متعلقات متداول ایجاد کرد. با این حال، ۷۵ درصد از این گروه، موجوداتی را با حس و متعلقات متداول آن ایجاد کردند.

در پژوهش دیگری از افراد خواسته شد ابزارهایی را تصور کنند که از سوی گونه‌های بسیار هوشمند فرازمینی با دو محدودیت زیر به کار می‌روند: این ابزارها نباید با منابع نیرو کار کنند و موجودات تصور شده نباید دست، پا و دیگر اجزای قابل مقایسه با حیوانات زمینی داشته باشند. به‌رغم این محدودیت‌ها، اکثر شرکت‌کنندگان در تصورات خود متکی به ابزارهای معمولی مانند چکش، اره و آچار تنها با اندکی تغییر بودند؛ به‌نحوی که موجودات فرازمینی تصور شده آنها را در اطراف سر خویش یا با دهان خود نگه می‌دارند. پژوهش‌های بعدی آشکار کرد که بیشتر افراد به‌شدت برای هدایت فرایند خلاقانه خود به نمونه‌های خاصی از حیوانات و ابزارها متکی‌اند. گرایش به تکیه بر دانش موجود به‌عنوان راهنمایی برای خلاقیت، «تخیل ساخت‌مند» نامیده می‌شود (ward, 2002: p.205). این مؤلفه در بسیاری از پژوهش‌ها حتی در کودکان پنج‌ساله نیز تکرار شده است. نتایج به‌دست آمده نشان می‌دهد محدودیت‌های نوآوری، روش‌های غلبه بر این محدودیت‌ها و گرایش عمومی انگاره‌های جدید، برای حفظ بسیاری از ویژگی‌های اصلی مفاهیم موجود قابل توجه است (Cacciari, Levorato & Cicogna, 1997: p.201).

باسلا (۱۹۸۸) تاریخ‌نگار فناوری به‌طور مستوفی نشان داد که دستگاه‌های تازه اختراع شده تقریباً همیشه براساس مصنوعات موجود هستند؛ به‌همین دلیل است که باستان‌شناسان می‌توانند تکامل مصنوعات را همانند یک موجود زنده سازوار مطالعه



کنند، به همان روش‌های دیرینه‌شناسان که در کاوش منشأها، تغییرات تدریجی ریخت‌شناختی و انقراض گونه‌های زیستی استفاده می‌کنند. طراحی محصول با ورفتن انجام می‌شود؛ نه از طریق تجدید ساختار بنیادین که معمولاً هم مفید نیست. در حوزه مهندسی، تمایل طراحان برای طراحی کردن دستگاه‌های جدید به تقلید از نمونه‌های اولیه از اولین راه‌حلهایی است که اغلب آنها را به ساخت طرح‌های غیربهبینه هدایت می‌کند (ward, 1997: p.253).

بحث بالا نشان می‌دهد فضاهای ذهنی موجود، خلاقیت را به میزان قابل توجهی محدود می‌کنند؛ اما آن‌چنان واضح نیست که این فضاهای ذهنی از کجا سرچشمه می‌گیرند. شواهد روان‌شناختی نشان می‌دهد که افراد عادی، جهان اطراف خود را در مناسبات هستی‌شناسی شهودی درک می‌کنند و از آنجایی که مغز بر این اساس رشد می‌کند، می‌توان انتظار داشت که هستی‌شناسی شهودی در درک علمی نقش مهمی ایفا می‌کند؛ از این رو ساخت‌مندیِ تخیلِ خلاقِ علمی کاملاً تابع و متأثر از هستی‌شناسی شهودی است؛ به نحوی که هستی‌شناسی شهودی، ساخت‌مندیِ تخیل را محدود می‌کند و به آن جهت می‌دهد.

#### ۴. هستی‌شناسی شهودی

تعداد روزافزون مطالعات انسان‌شناسی شناختی (Boyer, 2000) و علوم اعصاب (Caramazza & Mahon, 2003)، گواه بر این است که روش انسان‌ها در جهان، دل‌بخوایی یا حتی صرفاً تابع واقعیت خارجی نیست؛ بلکه بیشتر استنتاج‌های استقرایی به هستی‌شناسی شهودی متکی است. هستی‌شناسی شهودی یک مجموعه محدودِ مقوله‌بنیاد (-category based) است که از برخی انتظارات تشکیل شده، در اوایل دوران رشد انسان نمایان می‌شود و استدلال‌های ما درباره پدیده‌های فیزیکی، روانی و زیستی را هدایت می‌کند. هستی‌شناسی، عبارت است از مطالعه فلسفی درباره آنچه هست؛ یعنی اینکه چه نوع ماهیاتی در جهان وجود دارند و اینکه چگونه مقوله‌های گوناگون ماهیات با یکدیگر مرتبطند؟ این پرسش که چگونه اشیای خاص با ویژگی‌های کلی نسبت می‌یابند،

پرسشی هستی‌شناختی است (مثلاً نسبتی که یک شخص انسان با نوع انسان دارد). سازوکارهای استنتاج مقوله‌بنیاد انسانی، هستی‌شناسانه است؛ به این معنا که آنها مجموعه‌ای از انتظارات در خصوص چگونگی رفتار گونه‌های خاص اشیا را فراهم می‌آورند و نیز شهودی خوانده می‌شوند؛ زیرا محصول اندیشه آگاهانه یا پژوهش‌های علمی نیستند (DeCruz, Smith, 2010). شهود همان ادراک مستقیم است؛ به معنای معرفت بی‌واسطه درباره صدق یک قضیه که در اینجا، منظور از بی‌واسطه، «به‌دست‌نیامدن از راه استدلال است»؛ بنابراین هستی‌شناسی شهودی، مقوله‌های مختلف اشیای جهان مانند انسان‌ها، حیوانات، گیاهان یا مصنوعات را توصیف می‌کند.

از دهه ۱۹۸۰م، مجموعه فراوانی از مطالعات روان‌شناسی رشد (developmental psychological) نشان داده که اکتساب هستی‌شناسی شهودی، بخشی از رشد شناختی طبیعی و خودانگیخته در دوران کودکی و نوزادی است؛ برای مثال، برخی پژوهش‌ها نشان داده‌اند که یک کودک چهارساله به‌طور کامل می‌داند که حالات درونی ذهنی، زیربنای فعالیت‌هاست و درک می‌کند که نوزاد یک حیوان خاص یا نهال یک گیاه خاص وقتی بزرگ می‌شود، صرف‌نظر از شرایط و اوضاعی که در آن رشد کرده، متعلق به همان گونه‌ای خواهد بود که والدینش هستند (ibid., 2006: p.352)

نظریه ذهن، یک نظریه درباره روان‌شناختی شهودی است که توسط آن اعمال و فعالیت‌ها به گونه‌ای تبیین می‌شود که ناشی از حالت‌های درونی ذهنی (مشاهده‌ناپذیر) مانند باورها، گرایش‌ها و تصمیم‌ها باشند (ibid., p.355). این حالت‌ها در سال دوم رشد به تدریج پدیدار می‌شود و به توانایی درک باورهای غلط بین چهار تا پنج سالگی منجر می‌شود. آزمایش‌های زمان‌بندی شده نشان می‌دهند که فیزیک شهودی حتی پیش از سه‌ماهگی نیز در نوزادان تثبیت شده است. آنها درک می‌کنند که اشیاء ماهیاتی هستند که در زمان و مکان محدود شده‌اند و نیز دو شیء جامد نمی‌توانند در یک زمان، یک فضا را اشغال کنند و اینکه اشیای بی‌جان برای تأثیر بر حرکت یکدیگر باید باهم تماس برقرار کنند (Spelke et al., 1995: p.61). کودکان بعد از سه سالگی، نظریه‌های فیزیکی ساده‌تر و ابتدایی را با مسلم‌فرض کردن سازوکارهای مشاهده‌ناپذیر؛ مانند گرانش یا انتقال انرژی





توسعه می‌دهند. آنها همواره برای تبیین حرکات اشیای بی‌جان به نیروهای خارجی متوسل می‌شوند، حتی اگر این امر به‌ظاهر قابل مشاهده نباشد (Gelman et al., 1994: p.352).

هستی‌شناسی شهودی در همهٔ زمینه‌های حصول معرفت نقش دارد؛ زیرا چارچوب‌های نظری را شکل می‌دهد، به این صورت که ساختار اساسی برای تبیین جهان در قالب سازوکارهای مشاهده‌ناپذیر علی را فراهم می‌آورد. کودکان، افراد عادی و فیلسوفان پیشاعلم، همگی برای تبیین طیف وسیعی از پدیده‌ها به چارچوب‌های نظری متکی‌اند؛ نه به نشانه‌های ادراکی. این چارچوب‌های نظری تبیین معقول و منسجمی از طیف گسترده‌ای از پدیده‌ها ارائه می‌دهند. هستی‌شناسی شهودی است که ما را در درک گزارش‌های معقول‌تر و اقتناع معرفت‌شناختی بیشتر راهنمایی می‌کند؛ بنابراین به‌نظر می‌رسد علم، با معیارهای خود برای انسجام و تعیین دامنه، دست‌کم برخی از راهبردهای شناختی خود را از هستی‌شناسی شهودی می‌گیرد (DeCruz, Smith, 2006: p.32).

پرسش مهم در اینجا آن است که چگونه به‌طور غیرمستقیم از هستی‌شناسی شهودی استفاده می‌شود؟ و همچنین دانشمندان علوم اعصاب این پرسش را مطرح کرده‌اند که تا چه اندازه توابع روان‌شناختی قابل تجزیه هستند و آیا هر تابع روان‌شناختی به منطقه خاصی از مغز اختصاص دارد؟ برخی از دانشمندان علوم اعصاب این یافته‌ها را به‌عنوان گواهی تفسیر کرده‌اند که فشارهای تکاملی، به مدارهای عصبی مختص و قابل تفکیک برای پردازش معرفت دربارهٔ مقوله‌های مختلف هستی‌شناسی منجر شده است. مثال زیر را ملاحظه کنید: زن سالخورده‌ای که آسیب مغزی دیده، هنگام بحث در مورد حیوانات مشکلات حادی دارد. او واقعاً نمی‌تواند حیوانات را در ذهن خود تصور کند، به‌صورت خیلی ضعیف صدای حیوانات را تشخیص می‌دهد و پرسش‌های به‌نظر ساده‌ای مانند «آیا عقاب‌ها تخم می‌گذارند؟» را نمی‌تواند پاسخ دهد. در مقابل، درک او از مصنوعات و گیاهان، بی‌عیب باقی مانده است (Caramazza and Shelton, 1998: p.16).

بررسی ۷۹ مورد از انواع خاص اختلال‌های ناشی از تعبیر متفاوت معنایی نشان داد که حیوانات، گیاهان، گونه‌های خاص، مصنوعات و بخش‌های بدن دسته‌هایی هستند که می‌توانند جداگانه از میان بروند (Capitani et al., 2003: p.224). اگر بر این اساس فرض کنیم



که هر یک از این ساختارهای عصبی برای سروکار داشتن با یک دامنه خاص شکل گرفته، چه بسا انتظار داشته باشیم که آسیب به یک چنین سیستمی توسط دیگر دامنه‌ها قابل بازیابی نخواهد بود؛ برای نمونه، شخصی دارای اختلال عدم تناسب در طبقه‌بندی اشیای زنده در مقایسه با مصنوعات است. او در یک روز مبتلا به انفارکتوس شریانی<sup>۱</sup> شد که به ضایعات مغزی انجامید. شانزده سال بعد او هنوز در تشخیص‌های بصری و درک پرسش‌ها درباره حیوانات و گیاهان ضعیف است. در مقابل، دانش او در مورد چیزهای غیرزنده قابل مقایسه با افراد دیگر است. این امر، دلالت دارد بر آنکه در انسان، ژن‌ها سیستم‌های عصبی مجزایی را برای ذخیره معرفت درباره این موجودات پیش از هر تجربه‌ای در مورد موجودات زنده و غیرزنده، مشخص می‌کنند (Farah and Rabinowitz, 2003: p.404).

در نتیجه اختصاص یک قسمت مغز برای فعالیت‌های خاص می‌تواند تخیل در مورد ارگانیسم‌ها و ابزارها را با هستی‌شناسی شهودی درباره این حوزه‌ها ساخت‌مند کند و این به احتمال دامنه خلاقیت ما را محدود می‌کند؛ زیرا حوزه‌های مصنوعات و جانداران در مغز از هم تفکیک شده است و این تمثیل ما را نیز محدود خواهد کرد. پس هستی‌شناسی شهودی، ساخت‌مندی تخیل خلاق را محدود می‌کند و جهت می‌دهد.

اگر انسان‌ها با مناسبات هستی‌شناسی شهودی به جهان بنگرند، به احتمال زیاد تفاوت‌هایی میان ادراک و فهم شهودی و علمی وجود خواهد داشت. علم معمولاً نیازمند تبیین‌های موشکافانه و تدوین شده و حمایت تجربی استوار است؛ در حالی که هستی‌شناسی شهودی بیشتر ضمنی و کمتر منسجم است؛ بنابراین اگر تفکر خلاق و مولد، اکتشافات بدیعی به وسیله توسعه مفاهیم موجود ایجاد کند، آن‌گاه پرسشی مطرح می‌شود که چگونه انسان به عنوان یک موجود خلاق بر محدودیت‌های ساختارهای مفهومی غلبه می‌کند؟ مطالعات موردی از تاریخ علم و مطالعات میدانی دانشمندان در عمل نشان می‌دهد که آنها اغلب برای حل مسائل خود به تمثیل متوسل می‌شوند

(DeCruz, Smith, 2010: p.32).

۱. نوعی نکروز یا مرگ در بافت است که بر اثر انسداد در مسیر خون‌رسانی ایجاد می‌شود.

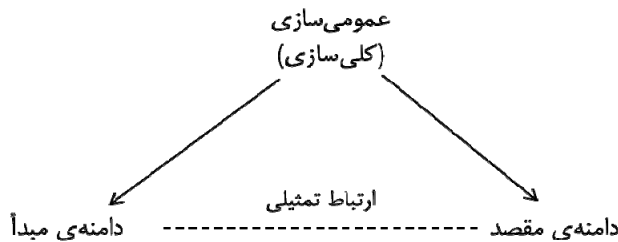


نقش

نقش هستی‌شناسی شهودی، ساخت‌مندی و تمثیل در تخیل خلاق علمی.

## ۵. تمثيل

تمثيل مهم‌ترين مؤلفه تخيل علمي جهت غلبه بر محدوديت‌هاي شناختي برآمده از هستي‌شناسي شهودي انسان است. يك تمثيل معمولاً به نگاهت (mapping) ساختاري ميان دامنه مبدأ (پايه) و يك دامنه هدف (target) اطلاق مي‌شود. براي ايجاد يك تمثيل، زيرساخت‌هاي مشترك دو دامنه شناسايي شده و به يكدیگر نگاهت مي‌شوند كه نتيجه آن، برقراري يك نسبت تمثيلي است. برقراري يك تمثيل محدوديت‌هاي خاصي را داراست؛ مانند نظام‌مندی، سازگاري ساختاري يا قيدهاي يك‌به‌يك در نگاهت‌هاي ممكن؛ اگرچه مجموعه كلي پذيرفته‌شده‌اي از چنين اصولي وجود ندارد. تمثيل سازي را مي‌توان برقراري نوعي تعميم (generalization) دانست كه با اين دو مشخصه شناخته مي‌شود: ۱. هسته انتزاعي متشكل از ساختارهاي مشترك هر دو حوزه؛ ۲. نادیده گرفتن ظاهر سطحي و ويژگي‌هاي خاص يك دامنه (شكل ۱) (tarek, ulf, angela, kuhenberg, 2012: p.60).



شكل ۱: تمثيل از طريق كلي سازي

تمثيل‌ها معمولاً با درست و نادرست داوري نمي‌شوند؛ بلکه براساس ميزان انسجام ساختاري‌اي كه از خود نشان مي‌دهند و وابستگي احتمالي به زمينه و نتيجه تمثيلي‌اي كه به آن منجر مي‌شوند، با كمتر يا بيشتر معقول بودن سنجيده مي‌شوند. استدلال تمثيلي يك نسبت تمثيلي را براي انتقال ساختارها، خواص ربطي يا مفاهيم، از دامنه مبدأ به دامنه هدف به كار مي‌گيرد. بخش‌هايي از دامنه مبدأ كه منطبق با حوزه هدف نيستند، نامزد انتقال‌اند كه مي‌توان آنها را از طريق برگردان براساس نگاهت تمثيلي، درون دامنه هدف هماهنگ كرد. برخلاف ديگر سازو كارهاي استنتاج كه اساساً معرفتي ضمني



درباره دامنه‌ای صریح به دست می‌دهند، استدلال تمثیلی می‌تواند مفاهیم جدیدی را به دامنه هدف وارد کند. باید توجه کنیم استنتاج تمثیلی دانش واقعی نتیجه نمی‌دهد، حتی آن‌گاه که دامنه‌های مبدأ و هدف دربردارنده واقیعت‌های معینی باشند. این وظیفه استدلال‌گر است که پیش از آنکه نتایج را به‌عنوان بخشی از معرفت مربوط به دامنه هدف بپذیرد، به دقت آنها را هم از جهت سازگاری منطقی و هم از حیث شواهد تجربی بیازماید.

تمثیل‌ها به‌عنوان سازوکار اصلی معرفت انسان شناخته شده‌اند. فراخوان خاطرات بر اساس تصورات و احساسات جاری، درک وضعیت جدیدی از مفاهیم مشابه، ایجاد مفاهیم انتزاعی یا توانایی یادگیری از مجموعه نمونه‌های کاملاً محدود، همگی به احتمال زیاد بر تمثیل‌سازی (analogization) مبتنی است؛ به‌ویژه اینکه استدلال تمثیلی امکان ارائه انگاره‌های جدید در یک دامنه را فراهم آورده و از طریق آن تبیینی از خلاقیت آدمی به دست می‌دهد (tarek, ulf, angela, kuhenberg, 2012: p.58).

حوزه‌های دیگر که در آن نگاشت بین دامنه مبدأ و مقصد یافت می‌شود، «استعاره مفهومی» (conceptual metaphor) است که نخستین بار توسط لکاف (George P. Lakoff) (ت. ۱۹۴۱م.) و جانسن (Mark Johnson) (ت. ۱۹۶۹م.) مطرح شد. طبق نظریه آنها استعاره در درجه نخست نه به زبان، بلکه به نحوه اندیشیدن بشر مربوط می‌شود و تفکر اساساً خصلتی استعاری دارد؛ بدین معنا که آدمی میان حوزه‌های مختلف، نگاشت‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی انجام می‌دهد و به همین دلیل، یک حوزه را بر اساس مفاهیم متعلق به حوزه دیگر می‌فهمد. این نظریه میان استعاره‌های مفهومی و استعاره‌های زبانی تفاوت قائل می‌شود. استعاره مفهومی عبارت است از نگاشت نظام‌مند بین دامنه‌های مفهومی: یک دامنه از تجربه بشر که ملموس و عینی است (دامنه مبدأ) بر روی حوزه دیگری که معمولاً انتزاعی‌تر است (دامنه مقصد) نگاشت می‌شود.

یکی از اصول اولیه این نظریه آن است که استعاره‌ها موضوع اندیشه هستند و نه فقط زبان؛ از این رو استعاره مفهومی است. به همین ترتیب، نگاشت‌های یک استعاره مفهومی به‌واسطه طرح‌های تصویری که طرح‌های پیش‌زبان‌شناسانه در مورد فضا، زمان، حرکت،





کنترل و دیگر عناصر اصلی تجربی انسان است تجسم می‌شود. عمده استعاره‌ها موضوع منطقی و علم نیستند؛ بلکه موضوع زبان تصویری یا رمزی (figurative language) هستند. اگر استعاره مربوط به درک پدیده یا یک مفهوم (و نه تنها بخشی از زبان تصویری) باشد، می‌توان از استعاره‌های مفهومی صحبت کرد. در استعاره مفهومی دانشی که از تجربه حاصل می‌شود، به یک موضوعی که باید توضیح داده شود، منتهی می‌شود؛ بنابراین استعاره‌های مفهومی، اساساً نامتقارن یا یک‌جانبه هستند: می‌توان آشکارا میان پایه (توضیح) و هدف، یعنی موضوع مورد بحث تفسیر شوند. دیگر آنکه استعاره‌های مفهومی بیشتر به یک جنبه ویژه موضوع هدف اشاره دارند. آنها با شناخت یکی از مشخصه‌های هدف، فهم را افزایش می‌دهند، ولی همواره جنبه دیگری را هم درک می‌کنند (Aubusson, 2006: p.4).

برای شناخت استعاره مفهومی، دانستن مجموعه‌ای از نگاهت‌هایی که در منبع و هدف انجام شده ضروری است و این همان روشی است که در نگاهت بین حوزه منبع و هدف در استدلال تمثیلی به کار می‌رود. به نظر می‌آید استعاره مفهومی به کار گرفتن تمثیل در پدیدارهای زبانی است که هر دو به یک نقطه ختم می‌شوند: انسان به شیوه تمثیلی می‌اندیشد.

## ۶. رابطه تمثیل و خلاقیت

پژوهش‌های عصب‌روانشناختی نشان می‌دهد که خلاقیت به یک فرایند شناختی یا سازوکاری خاص وابسته نیست؛ بلکه بیشتر به هم‌کنشی چندین فرایند شناختی وابسته است. در واقع، تنوع سازوکارهای شناختی، شالوده و اساس خلاقیت است؛ مانند استدلال‌های تمثیلی و استعاری یا ترکیب‌های مفهومی. گفتیم که استدلال تمثیلی عبارت است از توانایی ما برای درک مشاهدات یا مفاهیم جدید با نگاهت ساختار حوزه‌های موجود در حوزه‌های دیگر؛ مانند تمثیل نایلز بور (Niels Bohr) (۱۸۸۵-۱۹۶۲م). میان ساختار اتم (حوزه هدف) و ساختار منظومه شمسی (حوزه مبدأ) که به الگوی مداری مشهور است؛ بنابراین تمثیل‌ها را می‌توان چنان فعالیت‌های معرفتی در

نظر گرفت: آنها انجام می‌شوند برای کسب شناخت در یک مسئله که از طریق کاوش در فضای مفهومی مبدأ غیرممکن است. برخلاف فعالیت‌های عملی که برای تغییرهای فیزیکی مورد نظر (مثلاً رانندگی از خانه به محل کار) انجام می‌شوند، فعالیت‌های معرفتی (مانند رانندگی برای یافتن محله‌ای جدید پس از جابه‌جایی خانه) بیشتر برای کمک و تقویت فرایندهای شناختی صورت می‌گیرند (DeCruz, Smith, 2010: p.31). به دیگر سخن، فعالیت‌های عملی مبتنی بر عادت بوده و نیازمند کاوش شناختی نیستند، ولی فعالیت‌های معرفتی عمیقاً به فرایندهای شناختی وابسته‌اند. تمثیل‌ها فرایندهای شناختی ما را تقویت می‌کنند؛ به گونه‌ای که فضای مفهومی را که مسائل در آن مطرح می‌شوند گسترش یا تغییر می‌دهند.

تمثیل‌ها تبیینی را فراهم می‌کنند که براساس آن اختراع، انتقال خلاقانه از یک راه‌حل به یک مسئله ناشناخته است. مسئله‌ای را که به‌عنوان دامنه هدف، کمتر درک شده است می‌توان با تمثیل مبتنی بر یک دامنه مبدأ، بازسازی مفهومی کرد. در اینجا به‌منظور برقرار کردن یک تمثیل مناسب، انتخاب دامنه مبدأ شایسته، لازم و ضروری است. راهبرد عامی برای انجام دادن این کار وجود ندارد. غالباً در آغاز مسائل بسیار مرتبط مورد توجه قرار می‌گیرند، درحالی که بارها ثابت شده است که در بسیاری از موارد دامنه‌های مختلف و غیرمشابه مبنای ارزشمندتری برای تمثیل هستند؛ از جمله اشاره ککوله<sup>۱</sup> به تمثیل مار در کشف حلقه بنزن. با این وجود، بیشتر دامنه‌ها هرگز به یک تمثیل معقول منجر نمی‌شوند و نیز بسیاری از تمثیل‌ها می‌توانند در جستجو برای راه‌حل مسئله گمراه‌کننده باشند.

برای درک بهتر مطلب، پرسشی را مطرح می‌کنیم: رمان‌نویس‌ها، مهندسان، معماران، مدیران و خانه‌داران چه چیز مشترکی دارند که همه آنها را بتوان در تفکر خلاق درگیر کرد؟ نویسندگان به قهرمانان و تبه‌کاران جدیدی احتیاج دارند؛ مهندسان دستگاه‌های مکانیکی جدید را اختراع می‌کنند؛ معماران ساختمان‌های جدیدی طراحی

۱. شیمی‌دان آلمانی بود که در سال ۱۸۵۷ توانست ساختار حلقوی بنزن را شناسایی کند.





می‌کنند؛ مدیران راهبردهای کسب و کار جدید را تدوین می‌کنند و خانه‌داران دستور پخت غذاهای مطبوع به‌فراخور بودجه خانوار را تهیه می‌کنند. اگرچه دامنه‌های آنها بسیار متفاوت است، نوآوران در تمام این حوزه‌ها به‌طور منظم انگاره‌های جدیدی تولید می‌کنند.

چارچوبی که به ما اجازه می‌دهد مشخص کنیم که این فعالیت‌های خلاقانه از جهات مختلف اشتراک‌هایی دارند، این است که در هر مورد، فرد عملیات شناختی مبنایی یکسانی را انجام می‌دهد: ایجاد خلاقانه اکتشاف جدید از بعضی مفاهیم آشنا. ویژگی‌های مبنایی یک دانش ویژه خودش است و چه‌بسا با دیگر دانش‌ها متفاوت باشد، اما فرایند تولید یک نمونه جدید در همه آنها مشترک است؛ برای مثال، در ادبیات یک دسته از شخصیت‌های بارز وجود دارد که برچسب تبه‌کاری به آنها زده می‌شود. اعضای این دسته ویژگی‌های خاصی دارند. هنگامی که نویسندگان، تبه‌کاران جدیدی را تصور و ترسیم می‌کنند، مرزهای این مفهوم را با افزودن اعضای جدید گسترش می‌دهند. معماران همین کار را با ساختمان‌ها، مدیران با برنامه‌های سازمانی و خانه‌داران با دستور پخت قورمه سبزی و غیره انجام می‌دهند.

ناگزیر چنین نوآوری‌هایی در ویژگی‌های مشخصی با نمونه‌های پیشین آن مشترک هستند. در غیر این صورت، آنها برای آنچه قرار است باشند به رسمیت شناخته نمی‌شوند. تبه‌کاری که هیچ خسارتی به‌بار نمی‌آورد، در حقیقت داری شخصیت عجیب و غریبی است. یک ساختمان بدون دیوار یا سقف هرگز ممکن نیست یک ساختمان در نظر گرفته شود؛ اما درعین حال وجودهای جدید باید با برخی موارد که پیش‌تر موجود بوده متفاوت باشند تا متهم به سرقت اختراع نشوند و حق ثبت اختراعات پیشین را نقض نکنند؛ بنابراین انگاره‌های (ایده‌های) جدید به‌طور کلی انعکاس‌دهنده ترکیبی از ویژگی‌های قدیمی و جدید هستند (Ward, T. B., & Sifonis, C. M, 1997: p.264).

چون تخیل یک محصول جدید بدون نیاز به تولیدات گذشته امکان‌پذیر نیست، پس می‌توان نتیجه گرفت ابتدا و اتصال نظریه‌های بدیع ایجادشده بر نظریه‌های گذشته، ضامن عینیت تخیل خلاق علمی است؛ به بیان دیگر ساخت‌مندی، عینی بودن تمثیل و

هستی‌شناسی شهودی را تأمین می‌کند. اساساً ساخت‌مندی، یک روش علمی است که ضامن عینیت تخیل خلاق علمی هم هست. در واقع بحث از ساخت‌مندی، بحث از عینیت علمی است.

## ۷. اثرپذیری تمثیل از هستی‌شناسی شهودی

با اینکه تمثیل روشی برای غلبه بر محدودیت‌های هستی‌شناسانه است، ولی ردپای این محدودیت در خود خلاقیت و تمثیل نیز دیده می‌شود. در واقع می‌توان گفت خود تمثیل نیز نوعی ساخت‌مندی برای خلاقیت است؛ زیرا مطالعات کنونی نشان می‌دهد که دانشمندان بیشتر در محدوده ساختار ذهنی خود کار می‌کنند؛ برای نمونه ادیسون از ساختار مفهومی سیستم توزیع گاز که در آن زمان برای روشنایی استفاده می‌شد، برای ساختن سیستم توزیع نور الکتریکی خود تقلید کرد (مسیر انتقال گاز در زیر زمین قرار داشت) و به شدت به این مفهوم وابسته بود، هرچند ممکن بود ساختن خطوط برق هوایی از لحاظ تکنولوژیکی ساده‌تر باشند. نیز طراحان اولیه واگن قطار، واگن حمل مسافر را براساس کالسکه‌های موجود تولید کردند، واگن‌های اولیه قطار، با قراردادن ترمز و صندلی راننده در خارج واگن و همچنین حفظ سیستم ترمز دستی که مشخصه کالسکه بود، باعث حوادثی و حتی مرگ مردم شدند (Ward, T. B., Sifonis, C.M, 1997: p.262)

دانا‌بار (۱۹۹۷ م.) تفکر خلاق علمی را در عمل در آزمایشگاه‌های زیست‌شناسی مولکولی مطالعه کرد. او دریافت که تمثیل‌ها مهم‌ترین منبع بینش خلاقانه است؛ از قبیل شباهت ویروسی که به خوبی شناخته شده به یک ویروس کمتر شناخته شده برای پیش‌بینی نحوه رفتار در پیشامدهای خاص. دانا‌بار نتیجه می‌گیرد که «ایده‌های خلاقانه و مفاهیم بدیع به وسیله یک سری از تغییرهای کوچک پدید می‌آیند که با انواع مختلف سازوکارهای شناختی ایجاد می‌شوند... تغییرات ذهنی مانند تغییرات تکاملی نتیجه سعی و خطا و وررفتن است» (Dunbar, 1997: p.488). نقش محوری تمثیل‌ها با گزارش‌های سنتی کشف علمی همخوانی دارد که نشان می‌دهد بخش عمده‌ای از کارهای علمی در محدوده ساختارهای ذهنی که به خوبی تعریف شده‌اند، رخ می‌دهد. تخیل علمی، مانند





خلاقیت روزمره، ساخت یافته است. بیشتر پیشرفت‌های علمی در جهش ذهنی رخ می‌دهد؛ به بیان دیگر غالب خلاقیت‌های علمی انحراف به نسبت کمی از حوزه منبع را نشان می‌دهد و بیشترین خواص را حفظ می‌کند.

همچنین کپلر (۱۵۹۶) کوشید حرکت آهسته‌تر سیاره‌های دورتر از خورشید را در قالب الگوی جدید خورشیدمرکزی کپرنیکی تبیین کند. او با کنار گذاشتن انگاره قدیمی ثابت بودن سیاره‌ها در فلک‌های آسمان، مفهوم «vis motrix» را پیش نهاد که یک پیش‌گویی برای جاذبه بود. برای توضیح این مفهوم، او از تمثیل نور بهره گرفت. دامنه مبدأ بسیار مفید بود؛ زیرا پدیده‌های نوری بهتر از منظومه شمسی قابل درک بودند: بگذارید فرض کنیم که [...] این حرکت توسط خورشید به همان نسبت مانند نور توزیع می‌شود. در حال حاضر نسبت تضعیف نوری که از یک مرکز منتشر می‌شود، توسط دوربین‌سازها جزء به جزء شرح داده می‌شود. مقدار نوری که از پرتو خورشید به یک دایره کوچک می‌تابد، با مقدار نوری که به دایره بزرگ‌تر می‌تابد، برابر است؛ از این رو در دایره کوچک بیشتر متمرکز می‌شود و در دایره بزرگ رقیق‌تر پخش می‌گردد. برای اندازه‌گیری مقدار رقیق شدن باید نسبت واقعی دایره‌ها را هم برای نور و هم برای توانایی حرکت اندازه‌گیری کنیم (kepler, 1596: p.16).

مثال دیگر، اختراع استنفورد (۲۰۱۲ م.) و ایرس اوو شینسکی (۲۰۰۶ م.) درباره سوئیچ‌های آستانه‌ای (جانشین ترانزیستور) با تمثیل از طریق سلول‌های عصبی انسان است. در اوایل دهه پنجاه، اوو شینسکی به این نتیجه رسید که انعطاف‌پذیری غشای سلول عصبی نقش بسیار مهمی در پایه عصبی یادگیری انسان دارد. بر اساس این مشاهده‌ها، آنها یک غشای نازک از ماده‌ای با ساختار به هم ریخته (جامدات یا مرتب و کریستالی هستند یا نامرتب و به هم ریخته) شبیه به غشای سلولی ایجاد کردند و از این شباهت مکانیکی استفاده کرده و سوئیچ‌های آستانه‌ای را ساختند. طی این پژوهش، اوو شینسکی به خود جرئت داد و از بیخ و بن حوزه جدیدی از علم که موادی با ساختار به هم ریخته بود پی‌ریزی کرد؛ در حالی که دانشمندان دیگری که در حوزه نیمه‌هادی‌ها



(semiconductors) کار می‌کردند، تنها بر روی مواد بلوری متمرکز شده بودند. استفادهٔ خلاقانه از تمثیل در این فرایند علمی معقول است؛ زیرا استفورد اوو شینسکی علاقهٔ خاصی به نوروفیزیولوژی (neurophysiology) پستانداران، هوش مصنوعی و فرمانش‌شناسی (cybernetics) داشت و به‌طور فعال با دانشمندانی که در این زمینه کار می‌کردند، مرتبط بود (Hoddeson, 2007: p.415).

## ۸. ساختار علم

تخیل دانشمند با مشاهدهٔ یک ابژه به سمت تمثیل‌هایی می‌رود و حدس‌هایی می‌زند که در محدودهٔ هستی‌شناسی وی بوده باشد که آن‌هم معمولاً به نظریه‌های مقبول و محدودهٔ ذهن شخصی او متکی است. این مشاهده از یک طرف با تخیل و از سوی دیگر با هستی‌شناسی شهودی درگیر است؛ ولی این تخیل خلاق است که به نظریه‌ای بدیع در ذهن دانشمند می‌انجامد.



شکل ۲: ساختار علم

با این توصیف، ارتباط میان نظریه و مشاهده را دیگر نه استنتاج‌های منطقی و نه تعمیم‌الگوهای موجود برقرار می‌کند، بلکه آنچه نظریه را از مشاهده استخراج می‌کند، تخیل خلاق دانشمند است که با استفاده از تمثیل باعث خلق موجود ذهنی بدیعی می‌شود؛ بنابراین سیر علم از مشاهده آغاز می‌شود (شکل ۲) و از مسیر تخیل خلاق،



نقش

نقش هستی‌شناسی شهودی، ساخت‌مندی و تمثیل در تخیل خلاق علمی.



نظریه‌ای جدید پدید می‌آید که خود بر مشاهده‌های آینده تأثیرگذار خواهد بود (نظریه‌بار بودن مشاهده) و باز هم تخیل خلاق دانشمند دیگری از این مشاهده جدید نظریه‌ای نو تولید کرده و عینک مشاهده را تغییر می‌دهد و باعث تولید نظریه‌های جدیدتری می‌شود و این‌گونه علم به راه خود ادامه می‌دهد.

پیشرفت علم به دلیل وابستگی به تخیل خلاق ساخت‌مند گام‌به‌گام است. تاریخ علم نشان می‌دهد که حتی تعویض پارادایم‌ها که نقطه عطف حرکت روبه‌جلوی علم است، طی مراحل کوچک انجام می‌شود؛ بنابراین سیر حرکت علم، نه چرخشی است و نه جهشی؛ بلکه همان‌گونه که در شکل ۲ نشان داده شد، ترکیبی از مشاهده‌ها، نظریه‌ها و عامل ضروری تخیل خلاق است که براساس ذهنیت شخصی دانشمند با قدم‌های کوچک به جلو حرکت می‌کند.

### نتیجه‌گیری

شواهد تجربی روان‌شناسی تکاملی و علوم اعصاب بیانگر این ادعاست که کودکان و بزرگسالان عادی، جهان را از منظر هستی‌شناسی شهودی نگاه می‌کنند و این امر چارچوبی سطحی، ولی سریع برای درک و تبیین ویژگی‌های برجسته محیط فراهم می‌سازد که از نظر معرفت‌شناختی محدودیت‌هایی دارند؛ بنابراین هستی‌شناسی شهودی یک مقوله مهم از ساختارهای مفهومی است که تفکر ما را درباره پدیده‌های فیزیکی، روانی و زیستی هدایت می‌کند. چنان‌که مطالعات تجربی و تاریخ علم نشان می‌دهد، هستی‌شناسی شهودی گاه مانع پیشرفت علمی می‌شود؛ از این رو علم و هستی‌شناسی شهودی به تدریج در اصول هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خود راه‌ها را جدا می‌کنند. با این حال، به این دلیل که دانشمندان نیز همانند افراد دیگر در معرض محدودیت‌های شناختی هستند، چه‌بسا هستی‌شناسی شهودی هنوز بر درک آنها تأثیر داشته باشد؛ از این رو دانشمندان می‌توانند از این واقعیت بی‌خبر باشند که موضوعاتی که گمان می‌کنند بدیع و علمی است، با هستی‌شناسی شهودی سازگارتر است تا نظریه‌های علمی. خلاقیت نیز مانند دیگر منابع شناخت توسط هستی‌شناسی شهودی ساخت‌مند شده

است. ساختارهای مفهومی موجود، دانشمندان را در فرایند خلاق خود محدود می‌کنند. تمثیل‌ها غلبه بر این محدودیت‌های شناختی را برای دانشمندان ممکن می‌کنند. تمثیل سازوکار اصلی شناخت انسان است. ایجاد مفاهیم انتزاعی یا توانایی یادگیری از مجموعه‌های به کلی محدود از نمونه‌ها، بر مبنای تمثیل است. به‌ویژه استدلال تمثیلی امکان آشنایی با گمانه‌های جدید در یک دامنه را فراهم آورده و وسیله‌ای در اختیار خلاقیت انسان قرار می‌دهد. اختراع نیز تجسم کنش‌های ذهنی خلاقانه است. تمثیل تبیینی را فراهم می‌کند که اختراع به‌عنوان یک انتقال خلاقانه از یک راه‌حل به یک مسئله ناشناخته باشد.

تمام نوآوری‌ها در ویژگی‌های مشخصی با نمونه‌های پیشین آن مشترک هستند. در غیر این صورت، به رسمیت شناخته نمی‌شوند که ضامن عینیت باشند، ولی درعین حال با برخی موارد قبلی متفاوت‌اند؛ بنابراین انگاره‌های جدید به‌طور کلی انعکاس‌دهنده ترکیبی از ویژگی‌های قدیم و جدید هستند و در آخر اینکه، خلاقیت علمی عموماً با مراحل کوچک به‌پیش می‌رود، نه جهش‌های انقلابی. عملی کردن یک ایده جدید از طریق چکش‌کاری انگاره موجود امکان‌پذیر است، نه زیر و رو کردن آن.

۱۲۳



نظر:

نقش هستی‌شناسی شهودی، ساخت‌مندی و تمثیل در تخیل خلاق علمی.

## کتابنامه

۱. نامور مطلق، بهمن (۱۳۸۶)، «پدیدارشناسی تخیل نزد باشلار»، هنر و معماری: پژوهشنامه فرهنگستان هنر، ش ۶.
۲. مفتونی، نادیا (۱۳۸۸)، «خیال‌مشایی، خیال‌اشراقی و خلاقیت»، *خردنامه صدر*، ش ۵۵.
3. Aubusson, P. J., Harrison, A. G., & Ritchie, S. M. (2006), "Metaphor And Analogy," In Abusson, P. J., Harrison, A.G., & Ritchie, S.M. (Eds.), *Metaphor And Analogy In Science Education*, Dordrecht, The Netherlands: Springer.
4. Barbour, Ian. (1990), *Religion In An Age Of Science, Technology, And Society* At Carleton College, Northfield: Minnesota.
5. Bassala, G. (1988), *The Evolution Of Technology*, Cambridge: Cambridge University Press.
6. Boyer, P. (2000), "Natural Epistemology Or Evolved Metaphysics? Developmental Evidence For Earlydeveloped, Intuitive, Category-Specific, Incomplete, And Stubborn Metaphysical Presumptions," *Philosophical Psychology*, No. 13.
7. Burki, L. And Cavalluci, D. (2011), "Measuring The Results Of Creative Acts In R & D: Literature Review And Perspectives," In: D. Cavalluci, R. De Guio, And G. Cascini (Eds.): *Building Innovation Pipelines Through Computer-Aided Innovation*, CAI, *Springer*.
8. Cacciari, C., Levorato, M. C., & Cicogna, P. (1997), *Imagination At Work: Conceptual And Linguistic Creativity In Children*, In T.B. Ward, S. M. Smith, & J. Vaid (eds.), *Creative Thought: An Investigation Of Conceptual Structures And Processes*, Washington, D.C.: American Psychological Association.
9. Capitani E., Laiacona M., Mahon B. Z. And Caramazza A. (2003), What Are The Facts Of Semantic Category-Specific Deficits? A Critical Review Of The Clinical Evidence, *Cognit. Neuropsychol*, No. 20.
10. Caramazza A. And Shelton J. R. (1998), "Domain-Specific Knowledge



نظر  
صدر

سال بیست و چهارم، شماره اول (پیاپی ۹۲)، بهار ۱۳۹۸

Systems,” In: J. Cognit (ed.), *The Brain: The Animate–Inanimate Distinction*, Neurosci, No. 10.

11. Caramazza, A. & Mahon, B. Z. (2003), “The Organization Of Conceptual Knowledge: The Evidence From Category-Specific Deficits,” *Trends In Cognitive Sciences*, No. 7.
12. De Cruz, Helen; De Smedt, Johan (2006), “The Role Of Intuitive Ontologies In Scientific Understanding – The Case Of Human Evolution,” *Biology & Philosophy*, June 2007, Vol. 22, Issue 3.
13. \_\_\_\_\_ (2010), “Science As Structured Imagination,” *Creative Behavior*, Vol. 44, No. 1, First Quarter.
14. Dunbar, K (1997), “How Scientists Think: On-line Creativity And Conceptual Change In Science,” In: T.B. Ward, S.M. Smith, & J. Vaid (Eds.), *Creative Thought, An Investigation Of Conceptual Structures And Processes*, Washington D.C.: American Psychological Association.
15. Farah M.J. And Rabinowitz C. (2003), “Genetic And Environmental Influences On The Organisation Of Semantic Memory In The Brain: Is Living Things An Innate Category?” *Cognit, Neuropsychol*, No. 20.
16. Gelman S. A., Coley J. D. And Gottfried G. M. (1994), “Essentialist Beliefs In Children: The Acquisition Of Concepts And Theories,” In: Hirschfeld L. A. And Gelman S. A. (eds.), *Mapping The Mind, Domain Specificity In Cognition And Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.
17. Hoddeson, L. (2007), “Analogy And Cognitive Style In The History Of Invention: Inventor Independence And Closeness Of Compared Domains,” In S. Vosniadou, D. Kayser, & A. Protopapas (eds.), *Proceedings Of The European Cognitive Science Conference* , Mahwah: Lawrence Erlbaum.
18. Kepler (1596), *Mysterium Cosmographicum*, Cited In Gentner et Ai., 1997.
19. Perkins, D. N. (1981), *The Mind's Best Work*, Cambridge, MA: Harvard University Press.



20. Spelke E. S., Phillips A. And Woodward A.L. (1995), "Infantsknowledge of Object Motion And Human Action," In: Sperber D., Premack D. And Premack A. J. (eds.), *Causal Cognition*.
21. Tarek R. Besold, Ulf Krumnack, Angela Schwering, Kai-Uwe Kühnberger, (2012), "Analogies And Analogical Reasoning In Invention," *Encyclopedia Of Creativity, Invention, Innovation, And Entrepreneurship*, Publisher: Springer.
22. Ward, T. B. & Sifonis, C. M. (1997), "Task Demands And Generative Thinking: What Changes And What Remains The Same?" *The Journal Of Creative Behavior*, No. 31(4).
23. Ward, T. B. (1994), "Structured Imagination: The Role of Category Structure in Exemplar Generation," *Cognitive Psychology*, No. 27.
24. \_\_\_\_\_ (1998), "Analogical Distance and Purpose In Creative Thought: Mental Leaps Versus Mental Hops," In K. Holyoake, D. Gentner, & B. Kokinov (eds.), *Advances In Analogy Research: Integrationof Theory And Data From The Cognitive, Computational, And Neural Sciences*, Sofia: New Bulgarian University.
25. Ward, T. B., Patterson, M. J., SIFONIS, C. M., DODDS, R. A., & Saunders, K. N. (2002), "The Role Of Graded Category Structure In Imaginative Thought," *Memory And Cognition*, No. 30.
26. Weisberg, R. W. (1986), *Creativity, Genius and Other Myths*, New York: Freeman.
27. \_\_\_\_\_ (1988), "Problem Solving and Creativity," In: R. J. Sternberg (ed.), *The Nature of Creativity: Contemporary Psychological Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.



نظر

سال بیست و چهارم، شماره اول (پیاپی ۹۲)، بهار ۱۳۹۸



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الاهیات  
سال بیست و چهارم، شماره اول (پیاپی ۹۳)، بهار ۱۳۹۸

*Naqd va Nazar*

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology  
Vol. 24, No. 1, Spring, 2019

صفحه ۱۲۷-۱۴۹

## نقد و تحلیل نظریه ساخت‌شکنی دریدا در فهم متون

محمد آهی \*

محمد طاهری \*\*

### چکیده

فهم متون از مهم‌ترین مباحث مطرح در حوزه علوم انسانی و از دغدغه‌های اصلی صاحب‌نظران بوده است. ژاک دریدا با طرح راهبرد ساخت‌شکنی، جریان نوی را در این عرصه ایجاد کرد. او با زیرساخت فکری برگرفته از هستی‌شناسی مارتین هایدگر، هرمنوتیک حاکم بر اندیشه‌های فیلسوفان غرب را به چالش کشید. نیز با تردیدافکنی در دسته‌بندی‌ها و قوانین زبان‌شناسانه از قبیل دال، مدلول، نشانه، تمایز، کلام‌محوری و آوامحوری به این نتیجه رسید که هر دال می‌تواند مدلول‌هایی متفاوت داشته باشد. او بزرگ‌ترین مانع در فهم متون را ساخت خود متون می‌دانست؛ از این رو بدون ارائه هیچ دلیل علمی و عقلی با اندیشه‌های هوسرل در پدیدارشناسی و آرای لوی اشتراوس در ساختارگرایی و نیز آرای سوسور در نشانه‌شناسی به مخالفت برخاست و نتیجه گرفت که با وجود دلالت بی‌پایان نشانه‌ها بر یکدیگر، زمینه جدایی دال همیشه‌دلالت‌گر از مدلول پیوسته‌غایب فراهم می‌شود؛ از همین رو نتیجه گرفت که دستیابی به یک فهم قطعی و حقیقی از متون غیرممکن است. در این مقاله کوشیده‌ایم به تحلیل انتقادی این نظریه به روش توصیفی - تحلیلی بر مبنای تعقلی - منطقی پیردازیم و درستی یا نادرستی آن را به بحث گذاریم.

### کلیدواژه‌ها

هرمنوتیک، ساخت‌شکنی، ساختارگرایی، فهم متون، ژاک دریدا.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۲۰

m.ahi@basu.ac.ir

\* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران (نویسنده مسئول)

mtaheri@basu.ac.ir

\*\* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران.



نظر

نقد و تحلیل نظریه ساخت‌شکنی دریدا در فهم متون

ژاک دریدا (۲۰۰۴-۱۹۳۰ م.) در سال ۱۹۶۶ م. با ارائه یک مقاله جنجال‌برانگیز با عنوان «ساختار، نشانه و بازی در گفتمان علوم انسانی»<sup>۱</sup> جریان نوی را در عرصه نقد پدید آورد. دریدا در این مقاله که اغلب به منزله اعلان رسمی آغاز «پساساختارگرایی» در نظر گرفته می‌شود، به برخی مضامین و مفاهیم مهمی همچون ساختار، مرکز، مدلول استعلایی، حضور، خاستگاه، بازی و تأویل که در «ساخت‌شکنی» او نقش چشم‌گیری ایفا می‌کنند پرداخت؛ از همین‌رو منتقدان به بررسی و تحلیل آرای وی پرداختند و از آن پس، اصطلاح‌هایی مانند ساخت‌شکنی و پاساختارگرایی تثبیت شد. در سال ۱۹۶۷ م. دریدا با چاپ سه کتاب دربارهٔ نوشتارشناسی،<sup>۲</sup> نوشتار و تمایز<sup>۳</sup> و آوا و پدیدار،<sup>۴</sup> اصطلاح‌هایی همچون «Déconstruction» (ساخت‌شکنی) و «Differance» (تفاوت و تأخیر) را برای نخستین بار وارد دنیای نقد ادبی کرد. دریدا با نقد پدیدارشناسی هوسرل، زبان‌شناسی سوسور و ساختارگرایی لوی اشتراوس (Claude Lévi-Strauss) به ساخت‌شکنی روی آورد. وی به‌ویژه به مقوله ساختار توجه نشان داد و کاستی‌های کار ساختارگرایان را آشکار ساخت. وی اعتقاد داشت که ساختار اجازه نمی‌دهد تا مفهوم و مضمون در یک متن مطرح گردد؛ از این‌رو در آثار متعدد خود کوشید نشان دهد متون ذاتاً ساختار مستحکمی ندارند و عناصر تشکیل‌دهندهٔ متن در تعارض با یکدیگرند؛ این بدین معناست که خود دریدا نمی‌داند که با اصل ساختار مشکل دارد یا ساختاری که استحکام ندارد؟ تعارضات زیادی در بسیاری متن‌ها وجود دارد که می‌توان با تحلیل منطقی آنها را رفع کرد. در واقع باید ساختار منطقی متونی از این دست درست شود نه اینکه به‌طور مطلق ساختار را منکر شد.

در پی آن اندیشمندانی همچون ژولیا کریستوا (Julia Kristeva) و ژاک لاکان

1. Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences

2. De la grammatologie

3. L'écriture et la différence

4. La voix et le phénomène





(Jacques Lacan) تحت تأثیر این تحول بزرگ فلسفی - ادبی قرار گرفتند و به خلق آثاری مشابه دست زدند (Makaryk, 1993: p.27). دریدا با تأثیرپذیری از آرای نیچه و هایدگر، جسورانه مدعی شد که سراسر تاریخ متافیزیک غرب از افلاطون تا دوران معاصر، بر پایه یک پیش فرض نادرست، یعنی تعیین یک «مدلول متعالی» (Transcendental signified) شکل گرفته و تدوین یافته است (Smith, 1996: p.69). به گفته دریدا، متافیزیک غرب اصطلاح‌های گوناگونی همچون عقل، منشأ هستی، حقیقت و انسانیت را برای ایفای نقش «مرکز و مدلول متعالی» ابداع کرده است. دریدا این میل شدید فیلسوفان غرب به مرکزخواهی را «کلام‌محوری» (logocentrism) نامید (Moran, 2006: p.448). کلام‌محوری یعنی اعتقاد به اینکه یک واقعیت غایی یا مرکز حقیقت وجود دارد که می‌تواند شالوده تمامی اندیشه‌ها و اعمال ما قرار بگیرد. دریدا در عین اینکه با کلام‌محوری مخالف بود، تصریح می‌کرد که آدمی هیچ‌گاه نمی‌تواند خود را از بند عادت کلام‌محوری در اندیشیدن آزاد سازد (Neel, 1988: p.175-176). دریدا تحلیل متن را با این پیش فرض آغاز می‌کند که هر قرائت از متن، موجب تفسیرهای متفاوتی می‌گردد و ازین رو متن تفسیرهای متعدد می‌پذیرد و نمی‌توان برای آن معنای نهایی متصور شد (Reynolds & Roffe, 2004: p.70).

قرائت متن و برداشت‌های متفاوت، متعارض، متضاد و یا همسان از آن از دغدغه‌های همیشگی صاحب‌نظران بوده است؛ از این رو هریک فراخور توانایی و رشته خود کوشیده‌اند در این زمینه به زعم خود راهکاری مناسب ارائه دهند تا از برداشت‌های نادرست جلوگیری شود. دریدا یکی از این افراد است که تلاش کرده است با ارائه نظریه ساخت‌شکنی به قول خودش پیش فرض‌های غلط تاریخی و تعارض‌های متعدد متن را نشان دهد و با شکستن ساختار در متن فهم آن را آسان کند. مسئله اصلی این مقاله آن است که دریدا بر چه مبنا و قواعدی این ساختار را به هم می‌زند و چه ساختاری را و چگونه جایگزین آن می‌کند؟ در همین راستا این پرسش مطرح می‌شود که آیا منظور دریدا از مفهوم ساخت‌شکنی همان تحلیل متن است؟



## ۱. مفهوم ساخت‌شکنی

مشهورترین اصطلاح دریدا «Déconstruction» است که در زبان‌های دیگر اروپایی معمولاً ترجمه نشده و با همان املائی فرانسوی به کار می‌رود؛ ولی در زبان فارسی آن را به «ساخت‌شکنی»، «ساختار‌شکنی»، «واسازی»، «شالوده‌شکنی» و «ساخت‌گشایی» و «بن‌افکنی» و جز اینها ترجمه کرده‌اند. در این مقاله با کاربردست معادل نخست و با چشم‌پوشی از اختلاف نظرها در ترجمه این واژه، تلاش می‌شود که زمینه، اهداف و کاربردهای این اصطلاح را با استفاده از آرای دریدا و پیروانش مشخص کنیم. البته به گفته دریدا ارائه تعریف دقیق و مشخصی از ساخت‌شکنی امکان‌ناپذیر است؛ زیرا هر تعریفی از ساخت‌شکنی می‌تواند مغایر با خودساخت‌شکنی تأویل شود. ساخت‌شکنان معتقدند که این واژه را نمی‌توان مانند دیگر مفاهیم فلسفی به آسانی تبیین کرد؛ زیرا ساخت‌شکنی گونه‌ای منطق جدید است و نباید از مقولات منطق سنتی، مانند توصیف و تحلیل برای تبیین آن استفاده کرد. دریدا در باب تعریف ساخت‌شکنی گفته است: «من تعریف ساده و قاعده‌مندی در این باره ندارم؛ در واقع تمامی مقالات و آثار من برای پاسخ به پرسش دشوار ماهیت ساخت‌شکنی تألیف شده است» (Derrida, 1985: p.4). ساخت‌شکنی «دارای دو جهت تقابلی است؛ یکی جنبه سلبی واژه که همان ساختارزدایی است؛ دیگری بُعد ایجابی که شالوده‌افکنی و طرح‌اندازی است» (ضمیران، ۱۳۸۶: ص ۱۴).

گفتنی است دریدا این اصطلاح را که به مفهوم از نو بنا نهادن پس از ویران کردن است، با دقت نظر در یکی از سخنرانی‌های مارتین هایدگر،<sup>۱</sup> فیلسوف بزرگ آلمانی (۱۸۸۹-۱۹۷۶) ابداع کرد (Silverman, 1989: p.160). هایدگر اعتقاد داشت که تاریخ کنونی فلسفه، با خلط موجودشناسی و وجودشناسی، از شناخت وجود به معنای اصیل آن بازمانده است (هایدگر، ۱۳۸۶: ص ۱۶). وی در تابستان ۱۹۲۷ طی یک سخنرانی که بعدها تحت عنوان «مسائل اساسی پدیدارشناسی»<sup>۲</sup> به چاپ رسید، به مقوله طبیعت فلسفه و

1. Martin Heidegger

2. Basic Problems of phenomenology



حرکت فلسفی پدیدارشناسی پرداخت و پدیدارشناسی را شیوه‌ای برای شناسایی امور فلسفی دانست که مبتنی بر سه مرحله: ۱. کاستن (reduction)؛ ۲. ساختن (construction) و ۳. انهدام (destruction) است. این سه مرحله متقابلاً به هم وابسته‌اند. دریدا بعدها از این سخنرانی استفاده کرد و «انهدام» را با مقوله ساخت‌شکنی یکی دانست و مدعی شد که انسان می‌تواند تمامی ساختارها و نشانه‌ها را ساخت‌شکنی کند (Kharbe, 2009: p.366). به‌طور کلی ساخت‌شکنی نوعی واریسی یک متن و استخراج تفسیرهای آشکار و پنهان از بطن آن است. این تفسیرها و تأویل‌ها می‌تواند با یکدیگر و حتی با منظور و نظر پدیدآورنده متن، متناقض و متفاوت باشد (Elias, 1997: p.168). «ساخت‌شکنی دریدا فلسفه را با زبان‌شناسی، ادبیات و دیگر رشته‌های علوم انسانی مرتبط می‌کند» (عبادیان، ۱۳۸۳: ص ۱۵۵).

هدف ساخت‌شکنی نشان‌دادن تضادهای بنیادی فلسفه غرب است. ولی مسئله مهم این است که ساخت‌شکنی مدعی ارائه یک نظریه منسجم نیست: «هدف ساخت‌شکنی همواره و به‌طور کلی بی‌وقفه و بی‌امان خالی کردن زیر پای هر ادعا و تظاهر به حاکمیت نظری و توهم عقل در توانایی دست‌یافتن و شناخت پیش‌انگاشت‌های خود است. هدف ساخت‌شکنی بر آشفتن رؤیای عقل در رسیدن به درک قطعی و نهایی حقیقت‌ها و معناهای اولیه است» (حقیقی، ۱۳۷۹: ص ۴۹). هرچند ساخت‌شکنی با مفهوم نقد ادبی در ارتباط است، نباید نقادی و ساخت‌شکنی را یکی به حساب آورد؛ زیرا فرایند ساخت‌شکنی هیچ‌گاه به دنبال تکیه‌زدن به باورهای یقینی فلسفه نیست؛ از این رو به اعتباری می‌توان آن را «نقد نقد» شمرد و یا پرداختن به آنچه که نقد مورد غفلت قرار می‌دهد» (ضمیران، ۱۳۷۹: ص ۳۸). در واقع «هر متنی که می‌خوانیم، در جریان خواندن، شالوده‌شکنی (Deconstruction) می‌شود؛ یعنی بنیان و ساخت «کلام محوری» و متافیزیکی آن شکسته می‌شود... در متنی که شالوده‌اش شکسته می‌شود با سالاری یک وجه دلالت بر سویه‌های دیگر، دلالت از میان می‌رود و متن به این اعتبار چندساختی می‌شود» (احمدی، ۱۳۸۰: ص ۳۳۸).





دریدا مقاله «ساختار و نشانه...» را با کلمه «شاید» آغاز می‌کند (Derrida, 2001: p.278). این امر بیانگر آن است که در ساخت‌شکنی همه‌چیز موقتی و مشروط است و نمی‌توان بیانه‌های قطعی و مطلق ارائه داد. با این حال باید فرض کرد که چنین کاری امکان‌پذیر است. این نکته خود یکی از مسائل کلیدی در ساخت‌شکنی است؛ یعنی در کنار پذیرش این اصل که هیچ چیز ثابت نیست و معنا تصادفی و مبهم است، باز هم باید تظاهر کرد که هیچ مشکلی وجود ندارد. دریدا بارها بر این مسئله تأکید می‌ورزید که ساخت‌شکنی در صدد نیست که راهی برای تکامل یک اثر بیابد، بلکه می‌خواهد نیازهای هر متن را به خالق اثر و دیگران ارائه دهد. پل دومان (Paul de Man) (۱۹۸۳-۱۹۱۹ م.) از منتقدان ادبی ساختار شکن و نظریه پرداز بلژیکی می‌گوید: «ساخت‌شکنی چیزی نیست که ما به متن تحمیل کنیم؛ ساخت‌شکنی طرحی است که متن از ابتدا بر اساس آن بنا شده است» (Silverman & Aylesworth, 1990: p.74).

دریدا معتقد است همواره در تمامی زمینه‌ها مسائلی وجود دارد که انسان به آنها اشاره نمی‌کند و گاه از آن بی‌اطلاع است. وی همیشه در آثارش به مقوله جهل و نادانی اشاره می‌کند و در این زمینه بسیار سخن گفته است. او می‌گوید: «من به خود مبحث جهل و نادانی علاقه‌ای ندارم؛ اما همچون مسلمانان پذیرفته‌ام که مرکب قلم دانشمندان از خون شهیدان مقدس‌تر است» (Bennington & Derida, 1993: p.142). هدف از ساخت‌شکنی، نقض گفته‌ها و اندیشه‌های مطرح در متن نیست. ساخت‌شکنان حتی در پی تفسیر و تحلیل اطلاعات ارائه‌شده نیز نیستند. آنها تنها قصد دارند به موارد گفته‌نشده اشاره کنند. ساخت‌شکن باید به گونه‌ای به ناگفته‌های متن اشاره کند که نویسنده متن و مخاطبان آثار او پذیرای گفته‌ها باشند و در عین حال پرسش‌های بی‌شماری نیز در ذهن خواننده ایجاد گردد. به گفته یکی از صاحب‌نظران هدف غایی نقد ساخت‌شکنانه، بصیرت‌بخشی و محک‌زدن است (Davis & Schleifer, 1998: p.320). از جهتی دیگر دریدا بر آن است تا مباحث ضد و نقیض را در آثار دیگران بررسی کند و با این روش به همگان بگوید که از خواندن متن نمی‌توان به یک مفهوم و مضمون خاص و واحد دست یافت.

## ۲. ساخت‌شکنی در مقابل ساختارگرایی

ساخت‌شکنی دریدا مفاهیم کلیدی خود را مدیون هایدگر، سوسور و نیچه است که هر کدام آن را در جهتی پیش برده‌اند. البته سهم سوسور در ساختار و نظام ارتباطی با اهمیت‌تر است. زبان مورد نظر دریدا همان زبانی است که بر ساختارگرایی سوسور استوار است. از آنجا که ساخت‌شکنی دریدا نقدی به بینش ساختارگرایی است، برای شناخت بهتر مکتب ساخت‌شکنی باید با اصول و مبانی ساختارگرایی آشنا بود. ساختارگرایی به معنای جستجوی قوانین کلی و تغییرناپذیر بشریت با عملکردی در همه سطوح زندگی بشری، از ابتدایی گرفته تا پیشرفته‌ترین سطح آن می‌باشد (ریترز، ۱۳۸۱: ص ۵۴۳). این مکتب که در دهه ۶۰ میلادی به اوج شکوفایی خود رسید، ریشه در زبان‌شناسی ساختارگرا دارد. ساختارگرایی با بهره‌گیری از شگردها و روش‌ها و واژگان زبان‌شناسی، دیدگاهی علمی در خصوص نحوه دستیابی به معنا ارائه می‌دهد. به‌طور کلی می‌توان اصول فکری ساختارگرایان را در عبارت‌های زیر خلاصه کرد: (۱) ساختار زبان به تنهایی می‌تواند حقایق را کشف کند؛ (۲) انسان به‌واسطه زبان می‌اندیشد؛ (۳) ادراک انسان از جهان هستی به‌واسطه ساختار زبان است و این زبان است که می‌تواند درباره انسان‌ها بحث کند؛ (۴) نشانه‌ها و قواعد دستوری بر زبان مسلط است؛ (۵) معنا و مضمون دست‌پرورده ذهن بشر نیست، بلکه توسط یک نظام در اختیار انسان قرار می‌گیرد؛ (۶) معنا به‌واسطه اصل تقابل‌های دوگانه پدید می‌آید؛ (۷) بعضی نشانه‌ها دارای بار فرهنگی عظیمی هستند؛ (۸) درک حقیقت از طریق نشانه‌ها صورت می‌پذیرد (akaryk, 1993: p.199-203).

بر اساس نظریه ساختارگرایی ادبیات همچون زبان دارای یک نظام است و می‌توان متن‌ها را به صورت منفرد با توجه به این نظام رازگشایی کرد. توجه آنان بیشتر معطوف به این است که متن‌ها چگونه معنا می‌دهند؛ نه اینکه متن‌ها چه معنایی می‌دهند. به‌طور کلی روش ساختارشناسی، یافتن و کشف قوانین فعالیت بشری در چهار چوب فرهنگ است که با کردار و گفتار آغاز می‌شود. رفتار و کردار نوعی زبان است؛ به

۱۳۳



نظریه



همین دلیل ساختارگراها، ساختارهای موجود در پدیده‌ها را استخراج می‌کنند (Glucksmann, 1974: p.xi-xiii). ازدیدگاه سوسور، این انسان‌ها نیستند که به نظام زبان معنا می‌دهند؛ بلکه نظام ساختاری زبان، بیرون از ذهنیت فرد انسان‌ها و مانند یک هستی بیرونی انتزاعی و اجتماعی به نشانه‌های زبانی معنا می‌دهد. بر خلاف سوسور، دریدا اعتقادی به «مدلول» ندارد. از نظر او مدلول تنها توهم یا خیالی باطل است. در نظریه زبانی دریدا، حرکت از «دالّ به مدلول» نیست، بلکه حرکت از «دالّ به دالّ» است. در واقع او دلالت را «دالّ‌های» در حال حرکت می‌داند (Magliola, 2000: p.11)؛ بدین ترتیب دریدا با مفروض داشتن دلالت بی‌پایان نشانه‌ها بر یکدیگر، زمینه جدایی دالّ همیشه‌دلالت‌گر (و به همین دلیل، دارای ویژگی دالّ) را از مدلول همیشه به تعویق افتاده و در نتیجه پیوسته‌غایب را فراهم کرد و این غیرمنطقی‌ترین ایراد ساخت‌شکنی است؛ زیرا در این صورت، ما هرگز به مدلول نرسیده و دچار تسلسل باطل شده‌ایم. البته ریشه‌های این اندیشه در ساختارگرایی سوسور قرار دارد؛ زیرا او «با طرح جدایی زبان از جهان مصداقی و ارزش افتراقی نشانه‌ها، راهی را تا میانه رفته بود که دریدا با توسل به پدیدارشناسی هوسرلی آن را به غایتش رساند» (سجودی، ۱۳۸۶: ص ۱۹۵-۲۲۲). به باور طرفداران ساخت‌شکنی مهم‌ترین تفاوتی که ساختارگرایی را از پس‌ساخت‌گرایی جدا می‌کند آن است که زبان‌شناسی سوسور نظامی ثابت و ایستاست؛ حال آنکه ساخت‌شکنی دریدایی در تحول و پویایی است. نیز این ثبات و ایستایی ساخت‌گرایی نه از رکود که از قاعده‌مندی است و آن پویایی نه از ابداع و نوآوری که از بی‌قاعدگی است. به اعتقاد دریدا یک متن هرگز مفهوم واقعی خودش را آشکار نمی‌سازد؛ زیرا مؤلف آن متن حضور ندارد و هر کسی که آن را قرائت کند، می‌تواند دریافتی متفاوت از قصد و هدف مؤلف داشته باشد. به باور او نوشتار مانند فرزند است که پدر خود را از دست داده است. هر خواننده‌ای می‌تواند برداشت خود را از نوشتار داشته باشد. در واقع متن به‌جای انتقال‌دهنده معنا، خالق معناست (Derrida, 2008: p.91).

### ۳. ساخت‌شکنی در مقابل پدیدارشناسی

دریدا کار خود را با تحلیل پدیدارشناسی هوسرلی آغاز کرد؛ تحلیلی که توجه همگان را به تناقض‌نمون‌های عمیق و مسائل حل‌نشده‌ی در تمایزهای بنیادین هوسرل معطوف ساخت (دریدا، ۱۳۸۱: ص ۳۴۶). تعبیر پدیدارشناسی (نمودشناسی)، معادل اصطلاح فنومنولوژی (Phenomenology) است. «فنومن» در لغت به معنای نمود یا آنچه از یک شیء پدیدار است به کار می‌رود. در اصطلاح معرفت‌شناسی و فلسفه، مقصود از واژه پدیدارشناسی یا فنومنولوژی، مکتب و روشی است که ادmond هوسرل پایه‌گذاری کرده است. این مکتب در پی پژوهش مستقیم درباره‌ی تجربیات و مشاهدات یا به بیان بهتر، آگاهی از پدیدارهایی است که بی‌واسطه در تجربه ما ظاهر می‌شوند؛ از این رو پدیدارشناس می‌کوشد تا ساختارهای ماهوی یا ذاتی این پدیدارها را توصیف کند. نیز می‌کوشد تا خود را از پیش‌فرض‌ها و تبیین‌ها آزاد کرده و روشی برای توصیف پدیدارها و شیوه‌ای برای شهود معانی ذاتی تدارک بیند.

هوسرل قصد داشت با توصیف این ساختارها، به یقینی که فلسفه همیشه در پی آن بوده برسد و فلسفه را از موضوع نسبی‌گرایانه و یأس‌آلود فلسفه آلمانی برهاند (بیات، ۱۳۸۱: ص ۷۲). «نزد اغلب محققان، زبان دارای دو شکل گفتاری و نوشتاری است؛ اما در نظر برخی از متفکران به‌ویژه هوسرل زبان دارای سطح دیگری یعنی درونی و یا خودگویی (monologue) نیز می‌باشد. در پدیدارشناسی هوسرل، خودگویی بر دیگرگویی (گفتار و نوشتار) ترجیح دارد. از دیدگاه او گفتار درون‌ذهنی به حقیقت زبان نزدیک‌تر و ناب‌ترین نوع بیان است (Kates, 2005: p.143-144). وی تأکید داشت که «گفتار» در نوع ناب خود تنها در کاربرد درون‌ذهنی (تک‌گویی درونی) تجلی پیدا می‌کند (Smith, 2005: p.94-95). دریدا با رد نظریه هوسرل در باب پدیدارشناسی زبان، تجلی‌عالی زبان را در نوشتار دانست و بیان داشت که زبان در نوشتار در خودکفایت‌ترین شکل خود ظاهر می‌شود (Lawlor, 2002: p.133). دریدا در کتاب درباره نوشتارشناسی که یکی از مهم‌ترین آثار اوست، به بررسی رابطه گفتار با نوشتار می‌پردازد و ریشه تقدم گفتار بر





نوشتار را در متافیزیک غربی پی‌جویی می‌کند. او می‌کوشد انگارهٔ تقدم گفتار بر نوشتار را وارونه کند و نظریهٔ جدیدی را در زبان‌شناسی ارائه دهد (Peters, 2009: p.38).

دریدا ضمن بررسی رابطه گفتار و نوشتار در سنت فلسفی غرب به انتقاد از زبان‌شناسی ساختاری سوسور می‌پردازد که تحت تأثیر متافیزیک غربی گفتار را بر نوشتار تقدم بخشیده است (Derrida, 1997: p.lxxiii). دریدا بر این باور بود که نوشتار با «غیبت» و عدم حضور خالق نیز عمل می‌کند. نوشتن در واقع خلق و ساخت نوعی دستگاه نشانه‌هاست که بدون حضور نویسنده هم این دستگاه به کار خود ادامه می‌دهد. نوشتار در غیاب مخاطب نیز باید قابلیت کارکرد داشته باشد (Reynolds & Roffe, 2004: p.9-). البته این بحث مفصل است و در اینجا تنها به اجمال اشاره می‌کنیم که هر کدام از گفتار و نوشتار ویژگی خاص خود را دارد؛ ولی آنچه که از متن‌های دینی برمی‌آید و بسیار بدان تأکید شده نوشتن است تا جایی که خدای سبحان به «قلمی که به حق و از حق می‌نویسد» سوگند می‌خورد: «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» (قلم: ۱). با این حال دریدا در پی متنی‌هایی بود که مرزهای زبانی را در هم شکند و از این‌رو به ادبیات و نوشته‌های مدرنیستی و پست‌مدرنیستی مالارمه، پونژ، بلانشو، کافکا، جویس و ... روی آورد؛ زیرا احساس می‌کرد اینان با نگاهی فلسفی و قلمی ادبی نوشته‌اند و بیشترین استفاده را از «زبان» کرده‌اند؛ چون دریدا به ادبیات یا فلسفه محض و مطلق علاقه‌ای نداشت. او رؤیای نوشتاری را در سر می‌پروراند که هیچ کدام از این دو نباشد و در عین حال خاطرهٔ ادبیات و فلسفه را نیز حفظ کند (Derrida & Caputo, 2008: p.182). هوسرل با منوط کردن معنای کلام به دریافت ذهنی، در واقع بر مرکزیت ذهن تأکید کرده است، ولی دریدا با مخالفت با هوسرل اعتقاد دارد که آنچه در ذهن نویسنده است، هیچ برتری ویژه‌ای به معنای واژگان او ندارد. در واقع نویسنده معنای کلمات خود را تنها هنگام نوشتن آنها کشف می‌کند (Mulligan, 1991: p.199-208).

#### ۴. تقابل‌های دوگانه

نظام دوقطبی تقابل‌های دوگانه (binary oppositions) و متضاد در متافیزیک غرب،



موضوع دیگری است که مورد انتقاد دریدا واقع شده است. «نقد دریدا به متافیزیک غربی این است که اندیشه فلسفی - علمی همواره زندانی عناصری دو قطبی بوده است که خود آفریده و بعد پنداشته است که واقعیت دارد. در متضادهای سنتی فلسفی، ما نه با همزیستی مسالمت آمیز واژه‌های متقابل، بلکه با سلسله‌مراتب قهر آمیزی روبه‌رو هستیم که در آن یکی از دو واژه، از جهت ارزشی یا منطقی یا از جهت‌های دیگر، بر دیگری تسلط دارد و در جایگاهی برتر نشسته است» (حقیقی، ۱۳۷۹: ص ۵۶). به گفته وی آغاز چنین طرز تفکر دو قطبی به دوران افلاطون باز می‌گردد: «حضور در مقابل غیاب، حقیقت در برابر مجاز، ذهن در برابر عین، روح در برابر جسم، فرهنگ در برابر طبیعت، زن در برابر مرد، گفتار در برابر نوشتار و نظایر آن همواره اندیشه متافیزیکی را به خود مشغول کرده و در اکثر موارد یکی از این دو مفهوم مستلزم نفی دیگری بوده است و در اغلب موارد یکی بر دیگری برتری هم دارد؛ مثلاً در جامعه پدرسالار، مرد اصل و زن کم‌ارزش محسوب می‌شود. در این نظام دو گانه، تضادها و تقابل‌ها همیشه بر اساس ضد خود تعریف و بررسی می‌شوند» (هارلند، ۱۳۸۰: ص ۱۵). پیشنهاد دریدا برای تغییر این تقدم و تأخر (سلسله‌مراتب) آن است که در این تضادها و تقابل‌ها، ترتیب پدیده‌های موجود عوض و برعکس شوند؛ یعنی طبیعت در مقابل فرهنگ و زن در مقابل مرد (الی آخر) قرار بگیرند. این به هم‌ریختگی واژگون‌سازی موجب جابه‌جایی (displacement) مرکزیت و محور شده و باعث تغییر دیدگاه می‌گردد. «دریدا با ساخت‌شکنی متضادهایی دوتایی، این نگاه را که هویت اقلیت لزوماً باید با متضاد خود بازنمایی شود به نقد می‌کشد» (Wood, 2001: p.316). به‌خوبی روشن است که در این ادعا هیچ‌گونه منطقی در تغییر تقابل‌های دو گانه وجود ندارد. تمام تقابل‌های پذیرفته‌شده در حوزه علوم انسانی عموماً و در فلسفه به‌ویژه مبنای عقلی دارد و بر اساس یک منطق فکری صحیح شکل گرفته است. حال چگونه می‌توان آنها را بدون برهان به هم زد که در این صورت هیچ اندیشه‌ای باقی نمی‌ماند و اگر منظور برهم‌زدن ساخت‌های غیرمنطقی همچون جامعه پدرسالار است، باید گفت چنین ساخت‌هایی، نه مستدل عقلی است نه مستند دینی؛ بنابراین این‌گونه موارد اساساً در حوزه عقلانی جایی ندارند. صرف برهم‌زدن تقابل‌های



منطقی به معنای نوآوری در اندیشه نیست و این تقابل مستدل علمی و عقلی، مطابق نظام خلقت است که نظام خلقت بر اساس «لا تبدیل لخلق الله» (روم: ۳۰) قابل تغییر نیست.

## ۵. مرکز‌دایی (decentrism)

ساختار‌گرایان معتقدند همه نظام‌های فلسفی بر یک مرکز - البته انواع مختلفی از مرکز - مبتنی هستند. از نظر آنان مرکز، بخش مهم و حیاتی هر ساختار و به‌ویژه متن است. مرکز عنصری است که هیچ چیز را نمی‌توان جایگزین آن کرد. در باقی ساختار امکان جابه‌جایی سازه‌های مختلف وجود دارد، اما هیچ کدام از واحدهای ساختار نمی‌توانند جای مرکز را بگیرند. مرکز در عین منسجم نگه‌داشتن ساختار، حرکت مؤلفه‌های درون ساختار را که دریدا آن را بازی (game) می‌خواند نیز محدود می‌کند. همان‌گونه که ستون مرکزی ساختمان تمام طبقات و جناح‌های ساختمان را در کنار هم نگاه می‌دارد و توانایی حرکت کل ساختمان یا اجزای آن را محدود می‌کند (Lambropoulos, 1987: p.53).

مرکز ساختار چیزی است که هیچ ارزش معادلی ندارد. هیچ چیز نمی‌تواند جایگزین آن شود یا با آن معاوضه گردد. این مرکز علت و مرجع غایی همه اجزای ساختار است (Kelages, 2006: p.55-56). برای فهم یک متن هیچ راهی جز تعبیه یک مرکز در متن نداریم و در واقع غرب همواره با تعبیه مرکز در متن، به خوانش متن‌ها پرداخته و کل تفکر غرب بر همین اساس است؛ ولی دریدا آشکارا اعلام کرد که مرکز نیز یک سازه است و می‌توان بدون ساختن نظام جدیدی با یک مرکز، درباره نظام‌ها و مراکز بحث کرد. او در مقابل منطق معمول و مرکز محور منشأها (origins)؛ منطق جدید و مرکز‌گریز افزوده‌ها (supplements) را ارائه می‌کند و براساس این نظریه، آنچه بعدها افزوده می‌شود می‌تواند بر آنچه از قبل بوده غالب باشد؛ از این‌رو از نظر دریدا «فرهنگ» که متأخر می‌باشد، می‌تواند بر «طبیعت» که از قبل بوده برتری یابد. البته این نظر او با نظر بسیاری از فیلسوفان همچون افلاطون، روسو، هوسرل، سوسور و... متفاوت است (Culler, 2003: p.13).

شیوه‌ای که دریدا برای خواندن مرکز‌گریز پیشنهاد می‌دهد، از این قرار است: خواننده نخست باید عضو مرکزی و عضو حاشیه‌ای در متن را تشخیص داده و سپس بکوشد با



نظر  
صدر

سال بیست و چهارم، شماره اول (پیاپی ۹۳)، بهار ۱۳۹۸

واژگون‌سازی سلسله مراتب، عضو حاشیه‌ای را به مرکز برده و به جای عضو مرکزی قرار دهد. در واقع ساخت‌شکنی، خود ساخت‌شکنی می‌شود (هارلند، ۱۳۸۰: ص ۳۹۶). ساخت‌شکنی در هیچ موردی از الگوهای نظری دارای مبنایی علمی و عقلی نیست. در بحث مرکززدایی مانند تقابل‌های دو گانه فقط قصد برهم‌زدن ساخت وجود دارد، بدون اینکه دلیلی برای آن اقامه شود و یا ساخت منطقی‌تری جایگزین آن شود. نتیجه این مرکززدایی پیدایش یک نسبی‌گرایی ممتدی است که پایانی جز پوچ‌گرایی ندارد.

## ۶. تفاوت و تأخیر (Differance)

دریدا بر اساس نظریه سوسور بیان می‌کند که چون دلالت (Significance) هر نوع بیانی، چیزی جز مجموعه تفاوت‌های آن با دیگر دال‌ها (Signifier) نیست، مؤلفه‌های سازنده مدلول (signified) معنا که مؤلفه‌های شناساننده هستند، حضوری مثبت ندارند؛ اما این بدان مفهوم نیست که این مؤلفه‌ها غایب‌اند. یک معنا پیوسته معنای دیگر را از میان می‌برد و خود جایگزین آن می‌شود. پس معنای متن، چیزی ثابت و معین نیست؛ بلکه انعکاس و جلوه‌ای سیال است که تحت تأثیر عوامل مختلفی مانند «بافت» (Context) کلام و ذهنیت شنونده یا خواننده پیوسته تازه می‌شود و در فرایندی سیال، از گرفتار شدن در بند یک معنای ثابت، سرباز می‌زند. این زایش دائمی معنا از دل متن شامل معانی غایبی می‌شود که تنها به دلیل تفاوت با معنای حاضر، آن‌را جزئی از گفتار می‌پنداریم. از اینجا دریدا واژه ترکیبی «difference» را با استفاده از دو فعل «differ» (تفاوت گذاشتن) و «defer» (به تأخیر انداختن) ابداع کرد تا بیانگر هر دو معنا باشد. در نتیجه معنا در یک فرایند پیوسته پویا وارد می‌شود و موجب می‌گردد که دریدا نتیجه بگیرد هیچ متنی دارای معنای ثابتی نیست (Gasché, 1995: p.76). دریدا مدلول را منتفی می‌کند تا دال به آزادی حرکت کند. هر دال به دال دیگر دلالت می‌کند. بی آنکه به مدلول نهایی منجر شود. همان‌گونه که در یک لغت‌نامه، هر واژه به واژه دیگر معنا می‌شود؛ بی آنکه این زنجیره دلالت در جایی بازایستد. امری که موجب می‌شود معنا تا آخر به تعویق افتد (McGowan, 1991: p.25-26).

۱۳۹



نظر

نقد و تحلیل نظریه ساخت‌شکنی دریدا در فهم متون



بنابراین تسلسل زنجیره‌وار «دالّ» و «مدلول» از میان می‌رود و از همین رو نمی‌توان از یک نشانه، معنایی خاص استنباط کرد. در نتیجه خواندن یک متن در واقع تعقیب ردپای «معنا»یی است که حضور ندارد: «ما هرگز نمی‌توانیم به انتهای چیزی برسیم. اگر به فرهنگ‌های لغت مراجعه کنیم می‌بینیم که هر کلمه با کلمات و بر حسب کلمات دیگر تعریف شده‌اند و از این رو اگر بخواهیم ببینیم به واقع یک کلمه چه معنا می‌دهد، باید در پی معنای کلمات دیگر نیز بگردیم و در پی کلمات گشتن هرگز به پایان نمی‌رسد» (Schmitz, 2007: p.118). اگر ادعای دریدا درست باشد، به راستی خود او چگونه می‌تواند منظور خود را به مخاطب برساند و اصلاً چگونه می‌توان با مدلول بی‌پایان مفهوم ساخت‌شکنی را دریافت؟ و چگونه می‌توان با «دالّ» و مدلول‌هایی که هر لحظه در حال گسستن است» (Steele, 1997: p.83)، نظریه داد و ساختی نو با عنوان «ساخت‌شکنی» ارائه کرد.

دریدا نشانه را به مثابه ساختاری از تمایز می‌داند. دالّ‌ها و مدلول‌ها به طور متناوب و مجزا ترکیب‌های در حال گسست و پیوست دوباره هستند و بنابراین الگوی سوسوری نشانه، نمی‌تواند توجیه‌کننده این فرایند باشد. در واقع به اعتقاد دریدا تمایز پایداری میان دالّ و مدلول وجود ندارد (Derrida, 2006: p.263). از نظر دریدا هیچ‌کس نمی‌تواند همواره «ابزار» (نشانه) و «هدفی» (معنا) که با هم کاملاً منطبق باشند، خلق کند. نشانه همواره به نشانه‌ای دیگر ارجاع می‌دهد و هر یک به ترتیب در نقش دالّ و مدلول جانشین دیگری می‌شوند. دریدا این حالت زبان را «انتشار» (Dissemination) می‌نامد (idem., 2004, p.317-330). اگر انتشار (عدم تحقق معنا) تحقق یابد، ما از بی‌معنایی به زبانی و از بی‌زبانی به قطع ارتباط و تنزل مقام انسانی می‌رسیم. اگر به انسان حیوان ناطق - که البته تعریف دقیقی نیست - گفته می‌شود، منظور از نطق الفاظ اعتباری زبان نیست؛ بلکه تعقل و اندیشه است که در معنای زبان تحقق می‌یابد. افزون بر این، بافت فرهنگی و قواعد زبانی، معنایی، کلامی و ... مانع از تحقق انتشار و مدلول‌های بی‌پایان است؛ برای مثال، تعبیرهای کنایی در زبان به علت اینکه در گونه ادبی - محاوره‌ای زبان قرار می‌گیرند، دارای مدلول‌های لغزان‌تر و مبهمی نسبت به گونه‌های دیگر زبان (علمی، محاوره و ...) هستند. با وجود این، بافت فرهنگی و دلالت‌های روشن فرهنگی هر زبان، اجازه

مدلول‌های بی‌پایان را به مخاطب نمی‌دهد؛ مثلاً «هندوانه زیر بغل دادن» در بافت فرهنگ ایرانی، معنای کاملاً روشنی دارد و به معنای «ایجاد غرور کاذب در شخص» است، ولی چه بسا این کنایه در بافت فرهنگ دیگر یا اصلاً به کار نرود یا معنای دیگری بدهد. همچنین است در گونه‌های دیگر زبان که قواعد محکم و تغییرناپذیر زبانی و عقلی یا اجازه تولید دلالت‌های بی‌معنا و لغزان را نمی‌دهند و یا در صورت تولید آنها را نفی می‌کنند؛ برای مثال، قواعد معنایی، اجازه تولید جمله «درختان آبگوشت خوردند» را نمی‌دهند و مطابق قواعد زبانی، تولید جمله «غذا را علی خورد» درست نیست؛ بنابراین هر دالی با توجه به گونه زبانی اولاً و قواعد زبانی و معنایی ثانیاً، به یقین مدلول روشنی خواهد داشت؛ مثلاً اصطلاح «ماه گرفتگی» در هر گونه زبانی دلالتی متفاوت، ولی کاملاً روشن دارد؛ برای نمونه در جمله «او دچار ماه گرفتگی شده است»، ماه گرفتگی با توجه به گزاره و بافت علمی کلام، در معنای اصلی و حقیقی خود به کار می‌رود؛ ولی همین جمله وقتی در یک بافت و گونه ادبی قرار می‌گیرد، معنای استعاری و کنایی به خود می‌گیرد. «ماه» استعاره از یار و «ماه گرفتگی» کنایه از رنگ پریدگی عاشق است که از قرار گرفتن در برابر جمال یار به وی عارض شده است. البته این برداشت خلاف ظاهر، بی‌گمان با توجه به قرینه‌های صارفه صورت می‌گیرد و این قرائن یا حالی است که در گفتار بیشتر نمود دارد و یا لفظی و معنایی است که در نوشتار به کار می‌رود. افزون بر این حتی وقتی با عبارتی یکسان مانند جمله بالا روبه‌رو هستیم، افزون بر صارفه‌های فوق، واحدهای زبرزنجیره‌ای کلام (تکیه، آهنگ، درنگ و لحن) به عنوان قرینه صارفه مؤید و مبین، نمود بیشتری می‌یابند. گرچه تمامی واحدهای زبرزنجیره‌ای هم در نوشتار وجود دارد و هم در گفتار، ولی آهنگ و لحن بیشتر در گفتار و تکیه و درنگ در نوشتار نقش آفرینی می‌کنند؛ بنابراین می‌بینیم که عبارت فوق اگرچه به ظاهر یک جمله است، ولی در دو معنای کاملاً متفاوت به کار می‌رود که با قرینه‌های صارفه روشن، مدلول‌های هر کدام از هم جدا می‌شود؛ اما اینکه چگونه می‌توان از این جمله مدلول‌های دیگر برداشت کرد و به مدلول‌های بی‌پایان رسید، از جمله پرسش‌هایی است که ساخت‌شکنی پاسخی برای آن ندارد.



## ۷. سنجش آرای دریدا

آرای دریدا در باب ساخت‌شکنی مورد رد و قبول بسیاری از اهل نظر قرار گرفته است. منتقدان دریدا همواره گفته‌اند که ساخت‌شکنی، هر اندازه هم که با دید مثبت نگریسته شود، در نهایت سر از دو بی‌راهه بی‌سرانجام نسبی‌گرایی و پوچگرایی در می‌آورد. برخی نیز ساخت‌شکنی را مخرب ارزش‌های انسانی، علمی و اخلاقی دانسته‌اند. یکی از مشهورترین مخالفان دریدا، جان الیس است که با کتاب علیه ساختارشکنی<sup>۱</sup> در عمل راهبرد دریدا را به باد انتقاد گرفت. او با انتقاد از مقبولیت روزافزون ساخت‌شکنی در محافل آکادمیک، علت این امر را طفره‌رفتن این راهبرد از تجزیه و تحلیل دانست و مدعی شد که ساخت‌شکنان با پیچاندن آرای خود در لفافه‌ای از تعبیرهای جذاب، ولی تهی، خود را از ورود به عرصه نقد، مستثنا می‌کنند. به گفته او با اینکه هر مکتبی موظف است خود را در معرض اندیشه‌ورزی قرار دهد، ساخت‌شکنی با استنکاف از این امر، در عمل در برابر اندیشه و اندیشیدن قرار می‌گیرد. دریدا با بیان اینکه منطقی، خرد، تجزیه و تحلیل برای درک ساخت‌شکنی به کار نمی‌آیند، خود را در پيله‌ای از سفسطه‌گری و مصون از هر بررسی قرار داده است. به اعتقاد وی ساخت‌شکنی راهبردی غلط است؛ زیرا نظریه‌های سنتی را کنار می‌گذارد، بی‌آنکه راهبرد متقن و معقولی را که از بونه نقد، سر بلند بیرون بیاید، ارائه داده باشد. ساخت‌شکنی بدین ترتیب به‌مثابه امپراتوری است که همه البسه خود را در آورده، بی‌آنکه لباس مناسبی را به جای آنها برتن کند. به گفته الیس، نقد دریدا بر سوسور از اساس باطل است؛ زیرا سوسور تنها اظهار می‌داشت که معنایی خارج از زبان وجود ندارد؛ بلکه معنا برخاسته از تقابل‌هایی است که از حضور ناگهانی کلمات در متن ایجاد می‌شود؛ ولی دریدا ایده فرضیه «بازی» را جایگزین تبیین سوسور کرد و این فرضیه تا آینده‌ای بی‌پایان و نامعلوم همچنان امتداد می‌یابد. البته نه فقط الیس که بسیاری از منتقدان دریدا با این گفته الیس که ایده «بازی» ایده‌ای پوچ و غیرجدی است، موافق‌اند (Ellis, 1989: p.12-25). همچنین یکی از رایج‌ترین



نظر  
صدر

سال بیست و چهارم، شماره اول (پیاپی ۹۳)، بهار ۱۳۹۸

1. Against Deconstruction

ایرادها بر ساخت شکنی، تناقض درونی آن است؛ زیرا ساخت شکنی مبتنی بر این اصل است که «همه معانی زبان شناسانه نامعین و نامشخص است».

اگر چنین باشد، خود این اصل نیز تابع قاعده خودش شده و لذا معنای آن نامشخص و نامعین خواهد بود و این اصل خود به خود ناقض خودش است. افزون بر این برخی نیز معتقدند که «ساخت شکنی موجب نوعی هرج و مرج در برداشت از متن‌ها خواهد بود و تمسک بدان می‌تواند به عنوان پایان ارتباط تلقی گردد» (Davis & Schleifer, 1998: p.319) و این سخن بی‌گمان درست خواهد بود؛ زیرا ما از مدلول‌های فراوان و بی‌حد و حصر به بی‌معنایی و از بی‌معنایی به پوچی و هرج و مرج زبانی می‌رسیم که زبان دیگر قادر به نقش ارتباطی، ارجاعی، محمل اندیشه‌بودن و... خود نخواهد بود. با وجود این، دریدا در ساخت شکنی خود مدعی طریقی نو برای درک بهتر و عمیق‌تری از متن است؛ اما با برهم‌زدن تقابل‌های دوگانه، مرکز‌زدایی، تفاوت و تأخیر همیشگی مدلول‌ها و تقابل غیر منطقی با پدیدارشناسی و ساخت‌گرایی، تمام نظام‌های حاکم بر زبان ارتباطی اعم از نظام آوایی، دستوری، معنایی، بلاغی، نوشتاری، کاربردی و... را برهم زده است. و این نتیجه‌ای جز پایان علم و اندیشیدن دربر نخواهد داشت. با این توضیح که برهم‌زدن تقابل‌های دوگانه به معنای برهم‌زدن نظام ارزشی است و این امر، به معنای برهم‌زدن نظام منطقی اندیشه انسانی است؛ اندیشه‌ای که حقیقت انسان جز آن نخواهد بود و این همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد چون با نظام خلقت هماهنگ است، قابل تغییر نیست. مرکز‌زدایی، به معنای برهم‌زدن ساخت منطقی کلام و تلاش برای ایجاد ساخت غیرمنطقی در کلام است که البته نتیجه‌ای جز بی‌معنایی نخواهد داشت.

منظور از مرکز یعنی اصلی استوار از منطق و علم که نفی آن توسط هر گفتاری، اول به نفی خود همان گفتار می‌انجامد. همچنین مقابله با پدیدارشناسی که بر شناخت ملاک‌مند تأکید دارد و ساخت‌گرایی که بر نظام قاعده‌مند و همسو تأکید می‌کند، نتیجه‌ای جز بی‌معنایی در بر نخواهد داشت. اگر به‌واقع هدف غایی ساخت شکنی توصیف محدوده‌های درک متن برحسب عوامل مختلف است، امر مطلوبی است؛ مانند پیش‌فرض‌های ذهنی که بر قرائت عادی متن مترتب است، ولی چنان‌که پیش‌تر نیز





گفتیم به منظور استفاده از راهبرد دریدا باید سلسله‌مراتب موجود در متن را یافت، وارونه ساخت و درعین حال مانع از تثبیت دائمی سلسله‌مراتب جدید شد (Selden, 1997: p.173) و این همان بی‌نظمی و هرج و مرج است؛ از این رو خود دریدا هم اذعان دارد که فرایند ساخت‌شکنی امری سهل الوصول نیست (Davis & Schleifer, 1998: p.323). نه تنها امری سهل الوصول نیست که به یقین ممتنع الوجود است؛ زیرا برهم‌زدن قواعد کلام بدون قاعده علمی و امر منطقی، نتیجه‌ای جز پوچ‌گرایی در بر نخواهد داشت. همچنین باید در نظر داشت که ساخت‌شکنی با تحلیل علمی و منطقی کاملاً متفاوت است؛ زیرا تحلیل علمی و منطقی در پی بیان روابط میان اجزای کلام است؛ اما ساخت‌شکنی در پی برهم‌زدن این روابط است. البته بدون اینکه قادر باشد این روابط را نشان دهد یا ساخت منطقی‌تری را جایگزین آن کند. نیز این نوع ساخت‌شکنی با ساخت‌شکنی هنری و ادبی نیز کاملاً متفاوت است؛ بدین معنا که یک هنرمند در کلام ادبی، ساخت عادی کلام را می‌شکند تا ساختی هنری و مؤثر ایجاد کند؛ برای مثال با به‌کاربردن آرایه‌های ادبی مانند مجاز، استعاره، کنایه و ... در متون ادبی در پی ایجاد مدلول‌های جدید، اما قاعده‌مند است و این از آن روست که نویسنده و گوینده هنرمند به خواننده این امکان را می‌دهد که هم در تعیین مدلول‌ها شراکت کند و هم حظ هنری ببرد. حاصل این امر، خواندنی متفاوت، بدیع، هنری و در این حال منظم و قاعده‌مند است؛ ولی در ساخت‌شکنی رابطه دال و مدلول برای همیشه گسسته می‌شود؛ همچنان که خود دریدا بارها از نفی مدلول سخن گفته است.

### نتیجه‌گیری

دریدا با ارائه نظریه ساخت‌شکنی مدعی طریقی نو در فهم متون شد. دریدا بزرگ‌ترین مانع در فهم متون را ساخت خود متن‌ها دانست؛ از این رو با زیرساخت‌های فکری برگرفته از هستی‌شناسی مارتین هایدگر، هرمنوتیک حاکم بر اندیشه‌های فیلسوفان غرب همچون افلاطون، ارسطو و کانت به شدت مخالفت کرد و با طرح انتقادهای متعددی بر نظریه‌های زبان‌شناسی سوسور و پدیدارشناسی هوسرل، مقدمات طرح نظریه



ساخت‌شکنی را فراهم کرد. او بدون هیچ منطق عقلی یا اصول علمی، تمام ساخت‌های فکری غرب را به چالش کشید. البته درست است که نقدهای دریدا به ظاهر تنها شامل فیلسوفان غرب می‌شود، ولی منحصر به آنها نیست؛ زیرا چالش اصلی او با شخص و اشخاص نیست؛ بلکه با هر نوع اندیشه‌ای است که دارای ساخت پذیرفته شده است. گرچه این ساخت‌ها می‌توانند درست یا نادرست، منطقی یا غیرمنطقی باشند، در اینکه دریدا این ساخت‌ها را به چالش کشیده، نه تنها بر او ایرادی نیست که مستحسن است؛ زیرا آنها در پرتو تحلیل و نقدهای علمی است که اندیشه انسانی به کمال می‌رسد؛ بلکه اساسی‌ترین ایراد بر او این است که چالش و ساخت‌شکنی او بر هیچ قاعده علمی و قانون منطقی استوار نیست و این را با افتخار و با صراحت تمام در نوشته‌هایش بیان می‌کند؛ بدین معنا که با ساختارگرایی که به معنای جستجوی قوانین کلی و تغییرناپذیر بشری است، بدون هیچ گونه دلیلی مخالفت می‌کند. به یقین اگر این قوانین علمی و عقلی ثابت نباشند، علم که حاصل همین قوانین ثابت است، فروخواهد ریخت. در واقع ساختارگرایی می‌خواهد با بهره‌گیری از شگردها، روش‌ها و واژگان زبان‌شناسی، دیدگاهی علمی در خصوص نحوه دستیابی به معنا ارائه دهد؛ ولی دریدا بدون هیچ دلیل علمی با آن مخالفت می‌کند. ساختارگرایی بیشتر یک رویکرد و تحلیل است و ساخت‌شکنی منکر یک تحلیل عقلی و علمی است. مقابله دریدا با پدیدارشناسی نیز همین طور است. در پدیدارشناسی تلاش بر این است تا ساختار ماهوی یا ذاتی پدیدار، به خوبی روشن گردد و یک پدیدارشناس می‌کوشد تا خود را از پیش فرض‌ها و تبیین‌ها آزاد کرده و روشی برای توصیف پدیدارها بیابد، ولی دریدا با نفی مدلول درواقع نفسی علم می‌کند. شیوه دریدا برای خواندن مرکز‌گریزی، این است که باید با واژگون‌سازی سلسله‌مراتب، عضو حاشیه‌ای را به جای عضو مرکزی قرار داد که البته این به‌عنوان راهبردی خودمناقض، فرجامی جز نسبی‌گرایی و پوچ‌گرایی نخواهد داشت؛ از همین رو درحقیقت باید ساخت‌شکنی را مخرب ارزش‌های انسانی، علمی و اخلاقی دانست؛ زیرا با استنکاف از مبانی منطقی می‌کوشد خود را در لفافه‌ای از سفسطه مصون بدارد و بدون اینکه راهبردی متقن و معقول ارائه دهد، تمام نظریه‌های علمی را کنار گذارد و



بدین وسیله پایانی نامعلوم و متنی بی معنا را پیش روی خواننده قرار دهد. افزون بر این، مهم ترین ایرادی که بر ساخت‌شکنی وارد است، تناقض درونی آن است که همه معانی زبان‌شناسانه را نامعین و نامشخص می‌داند. در این صورت، خود این اصل نیز تابع قاعده خودش خواهد شد. همچنین با وجود مدلول‌های فراوان ما به هرج و مرجی می‌رسیم که زبان دیگر قادر به نقش‌های ارتباطی، ارجاعی، ادبی و... خود نخواهد بود. نیز با برهم زدن تقابل‌های دوگانه، مرکززدایی، تفاوت و تأخیر همیشگی مدلول‌ها، تقابل غیرمنطقی با پدیدارشناسی و ساخت‌گرایی، تمام نظام‌های حاکم بر زبان ارتباطی را برهم می‌زند و خردورزی و منطق اندیشیدن را بی‌اساس می‌پندارد و بدین وسیله تمام متن‌ها را برای همیشه از تحلیل علمی و منطقی و ساخت هنری دور می‌سازد.



## کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. احمدی، بابک (۱۳۸۰)، ساختار و تأویل متن، چ ۱۰، تهران: نشر مرکز.
۳. بیات، عبد الرسول (۱۳۸۱)، فرهنگ واژه‌ها، چ ۲، قم: مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
۴. حقیقی، شاهرخ (۱۳۷۹)، گذار از مدرنیته، چ ۱، تهران: انتشارات آگاه.
۵. دریدا، ژاک (۱۳۸۱)، «پایان کتاب و آغاز نوشتار»، ترجمه: نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، در: از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، چ ۱، تهران: نشر نی.
۶. ریتز، جورج (۱۳۸۱)، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه: محسن ثلاثی، چ ۶، تهران: علمی.
۷. سجودی، فرزانه (۱۳۸۶)، «دلالت از سوسور تا دریدا» در: مقالات هم‌اندیشی‌های بارت و دریدا، به کوشش امیرعلی نجمیان، چ ۱، تهران: فرهنگستان هنر.
۸. ضمیران، محمد (۱۳۸۶)، ژاک دریدا و متافیزیک حضور، چ ۱، تهران: هرمس.
۹. عبادیان، محمود (۱۳۸۳)، «دریدا و ساخت‌شکنی»، نیم‌سالانه زیباشناخت، ش ۱۱.
۱۰. هارلند، ریچارد (۱۳۸۰)، ابرساخت‌گرایی فلسفه ساخت‌گرایی و پساساخت‌گرایی، ترجمه: فروزان سجودی، چ ۱، تهران: حوزه هنری.
۱۱. هایدگر، مارتین (۱۳۸۶)، مفهوم زمان و چند اثر دیگر، ترجمه: علی عبداللهی، چ ۳، تهران: نشر مرکز.
12. Bennington, Geoffrey, and Jacques Derrida (1993), *Jacques Derrida*, Chicago: University of Chicago.
13. Culler, Jonathan, D. (2003), *Deconstruction: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, London: Routledge.
14. Davis, Robert Con and Ronald Schleifer (1998), *Contemporary Literary Criticism, Literary and Cultural Studies* (4th ed.), New York: Addison Wesley Longman.
15. Derrida, Jacques (1985), "Letter to A Japanese Friend," David Wood & Robert Bernasconi (ed.), *Derrida and Différance*, Warwick: Parousia Press.
16. \_\_\_\_\_ (1997), *Of Grammatology*, Translated by: Gayatri ChakravortySpivak, Baltimore, MD, Johns Hopkins UP.



17. \_\_\_\_\_ (2004), *Dissemination*, Translated by: Barbara Johnson, London: Continuum.
18. \_\_\_\_\_ (2006), *Writing and Difference*, Translated by: Alan Bass, London: Routledge.
19. Derrida, Jacques and John D. Caputo (2008), *Deconstruction in a Nutshell, a Conversation with Jacques Derrida*, New York: Fordham University.
20. Ellis, John M. (1989), *Against Deconstruction*, Princeton: Princeton University Press.
21. Elias, Willem (1997), *Signs of the Time*, Amsterdam: Rodopi.
22. Gasché, Rodolphe (1995), *Inventions of Difference: on Jacques Derrida*, Cambridge: Harvard University.
23. Glucksmann, Miriam (1974), *Structuralist Analysis in Contemporary Social Thought, A Comparison of the Theories of Claude Lévi-Strauss and Louis Althusser*, London: Routledge & Kegan Paul.
24. Kates, Joshua (2005), *Essential History Jacques Derrida and the Development of Deconstruction*, Evanston (Ill.): Northwestern UP.
25. Kharbe, Ambreen (2009), *English Language and Literary Criticism*, New Delhi: Discovery Pub. House.
26. Lambropoulos, Vassilis, and David Neal, Miller (1987), *Twentieth Century Literary Theory: an Introductory Anthology*, Albany: State University of New York.
27. Lawlor, Leonard (2002), *Derrida and Husserl, The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington: Indiana UP.
28. Magliola, Robert R. (2000), *Derrida on the Mend*, West Lafayette, Purdue UP.
29. Makaryk, Irene Rima (1993), *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*, Toronto: University of Toronto.



نظر

سال بیست و چهارم، شماره اول (پیاپی ۹۲)، بهار ۱۳۹۸

30. McGowan, John (1991), *Postmodernism and Its Critics*, Ithaca: Cornell UP.
31. Mulligan, Kevin (1991), *How Not to Read: Derrida on Husserl, Continental Philosophy Analysed*, Netherlands: Topos, Kluwer Academic Publishers.
32. Neel, Jasper P. (1988), *Plato, Derrida, and Writing*, Carbondale: Southern Illinois UP.
33. Moran, Dermot (2006), *Introduction to Phenomenology*, London: Routledge.
34. Peters, Michael A. (2009), *Academic Writing, Philosophy and Genre*, Malden: MA, Wiley-Blackwell.
35. Reynolds, Jack and Jon Roffe (2004), *Understanding Derrida*, New York: Continuum.
36. Selden, Raman, Peter Widdowson and Peter Brooker (1997), *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*, 4th ed., Harlow: Prentice Hall.
37. Silverman, Hugh J. and Gary E. Aylesworth (1990), *The Textual Sublime, Deconstruction and Its Differences*, Albany: NY. State University of New York.
38. Schmitz, Thomas (2007), *Modern Literary Theory and Ancient Texts: An Introduction*, Oxford: Blackwell.
39. Smith, Gregory B. (1996), *Nietzsche, Heidegger, and the Transition to Postmodernity*, Chicago: University of Chicago.
40. Smith, James K. A. (2005), *Jacques Derrida Live Theory*, New York: Continuum.
41. Steele, Meili. (1997) *Critical Confrontations: Literary Theories in Dialogue*, Columbia: University of South Carolina.
42. Wood, David C (2001), *The Deconstruction of Time*, Evanston, Ill, Northwestern UP.



## بررسی انتقادی صورت‌بندی مادی‌انگارانۀ «بیکر» از زندگی پس از مرگ\*

\*\* طاهره احمدی بهاران  
\*\*\* مهدی غیاثوند

### چکیده

در پاسخ به پرسش متافیزیکی امکان زندگی پس از مرگ، برخی امکان زندگی پس از مرگ را با مادی‌انگاری سازگارتر می‌یابند تا مجردانگاری. لین بیکر از مشهورترین فیلسوفان دین معاصر است که از این ایده دفاع کرده و با به‌کارگیری تعبیر «تقوم»، برای صورت‌بندی آن تلاش کرده است؛ اما تلاش او واکنش‌هایی را برانگیخته است. برخی از مخالفان، مشکل اصلی دیدگاه او را ناسازگاری درونی ایده‌های او می‌دانند که در طرح کلی او برای پاسخ‌گویی به مسئله زندگی پس از مرگ نقشی محوری بر عهده دارد؛ یعنی ایده «وحدت بدون این‌همانی». این مقاله در مسیری نزدیک و نه منطبق بر این خط انتقادی حرکت می‌کند. نشان‌دادن اینکه تأکید بر وحدت و همزمان نفی این‌همانی، علی‌الاصول ناسازگارند، هدف این مقاله نیست؛ بلکه نویسندگان در پی آن‌اند که نشان دهند ایده «وحدت بدون این‌همانی» یا مادی‌انگاری غیرتحویلی فارغ از اینکه علی‌الاصول قابل دفاع هست یا خیر، در عمل با به‌کارگیری مفهوم تقوم توسط بیکر، صورت‌بندی روشنی نمی‌یابد؛ بنابراین طرح کلی بیکر به‌شدت ابهام دارد. در بخش پایانی مقاله، کوشیده‌ایم با لحاظ امکان‌های مفهومی در ادبیات جاری متافیزیک معاصر، به‌ویژه مفهوم تحقق، راه‌های برون‌رفت از ابهام را بررسی کنیم.

### کلیدواژه‌ها

زندگی پس از مرگ، تقوم، منظر اول شخص، مادی‌انگاری، لین بیکر.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۰۱

\* این مقاله مستخرج از رساله کارشناسی ارشد با همین عنوان در دانشگاه خوارزمی است.  
\*\* کارشناس ارشد فلسفه دین، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران  
\*\*\* استادیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران

t.ahmadibaharan@gmail.com

mahdi.ghiasvand@khu.ac.ir

## مقدمه

دیدگاه‌های گوناگون در باب امکان متافیزیکی زندگی پس از مرگ، وابستگی ژرفی به نگاه فلسفی ما به ماهیت شخصیت انسان دارند؛ برای نمونه هر موضعی در باب امکان متافیزیکی زندگی پس از مرگ، اگر تحلیلی دقیق از ملاک این همانی شخصی و پاسخی روشن به مسئله موسوم به این همانی شخصی نداشته باشد، امکان صورت‌بندی دقیق هم نخواهد داشت. پس به ظاهر بدون ورود به عرصه فلسفه ذهن یا علم النفس فلسفی، پیش‌روی در بحث امکان‌پذیر نیست. لین بیگر از فیلسوفان دین معاصر و صاحب‌نظر در زمینه مسئله این همانی شخصی و همچنین مسئله امکان متافیزیکی زندگی پس از مرگ است. او بحث خود را با طرح پرسش «من چیستم؟» آغاز می‌کند و نه با پرسش‌هایی همچون «نفس چیست؟» یا «ذهن چیست؟» و در پاسخ می‌نویسد: آنچه که می‌اندیشد و حیاتی درونی دارد «شخص» است، نه ذهنی غیرمادی و یا مغز مادی. مغز اندامی است که با آن می‌اندیشم و من اندیشنده‌ای هستم تنیده شده به جهان مادی:

من موجودی هستم که می‌اندیشم و این جوهر اندیشنده نه ذهنی مجرد است و نه مغزی مادی؛ بلکه شخص است. مغز اندامی است که با آن در جهان مادی می‌اندیشم؛ بنابراین من مسئله‌ای را که دکارتی‌های سنتی مسئله ذهن و بدن (mind-body problem) و نودکارتی‌ها مسئله حالات ذهنی و حالات مغزی (mental/brain states) می‌انگاشتند، مسئله شخص و بدن (person/body) می‌دانم. شخص انسانی چیست و نسبت میان بدن و شخص انسانی چگونه است؟ این مسئله‌ای است که باید بررسی کنم (Baker, 2000: p.3).

پاسخ او به پرسش از ماهیت شخص و ارتباط آن با بدن به‌اجمال چنین است که شخص موجودی است که منظر اول شخص (First-person perspective) دارد و متقوم به یک بدن انسانی است (بیگر، ۱۳۹۲، «الف»). با تکیه بر چنین پاسخی، او مجموعه دیدگاه‌ها در حوزه بحث هستی‌شناختی در باب ماهیت شخص و نیز امکان زندگی پس از مرگ را نخست در دو دسته مادی‌انگار و نامادی‌انگار (immaterialist) می‌داند و سپس





مادی‌انگاری را به دو دسته حیوان‌انگاری (animalist) و دیدگاه مختار خود که آن را دیدگاه تقوم (Constitution View) می‌نامد، قرار می‌دهد (همو، ۱۳۹۲، «ب»). به باور وی دیدگاه تقوم، دست کم برای باورمندان به آموزه‌های ادیان ابراهیمی، مزایای بیشتری نسبت به دو رقیب دیگر دارد.

از نظر لین بیکر حیوان‌انگاری (ایده‌ای مادی‌انگارانه که شخص انسان را با بدنش این همان می‌داند) نتایج غیرمعقول و ناپذیرفتنی در مسئله امکان زندگی پس از مرگ پیش می‌آورد. طبق دیدگاه حیوان‌انگاری یک شخص اساساً یک اندام‌واره است و هرچه برسر این اندام‌واره بیاید، بر سر شخص هم خواهد آمد. پس غیرممکن است شخص پس از نابودی بدنش باقی بماند؛ بنابراین اگر قرار باشد شخصی در قیامت اعاده شود، باید عیناً همان بدن زمینی او هم بقا یابد و این بدن اعاده‌شده باید همان اندام‌واره زمینی باشد. از آنجا که بدن‌های پس از مرگ باید فسادناپذیر باشند، بسیار دور از ذهن است که با بدن زمینی زیست‌شناختی دارای گوارش و تنفس یکی باشند. از منظر بیکر، مزیت دیدگاه تقوم نسبت به حیوان‌انگاری اینجا کاملاً مشخص است؛ زیرا در تقوم شخص بودن ویژگی ذاتی است و شرط بقای شخص غیرزیست‌شناختی است. همچنین چون در ایده تقوم شخص با بدنش این‌همانی ندارد، پس می‌تواند بدون بدن فعلی - اما نه بدون هیچ بدنی - ادامه حیات داشته باشد (همان).

بیکر پس از برشمردن امتیازات ایده تقوم برای تبیین امکان معاد نسبت به دیدگاه مادی‌انگارانه رقیب، یعنی حیوان‌انگاری، به بررسی دومین رقیب - نامادی‌انگاری - می‌پردازد. نامادی‌انگاری ایده‌ای است مبتنی بر باور به اینکه ما اساساً دارای نفوس غیرمادی هستیم. به نظر بیکر، دیدگاه تقوم همه مزایایی را که باعث شده پیروان فیلسوف ادیان ابراهیمی نامادی‌انگاری و دوگانه‌انگاری نفس و بدن را به حیوان‌انگاری ترجیح دهند داراست؛ هر دو دیدگاه پذیرفته‌اند که شرایط این‌همانی اشخاص با شرایط این‌همانی حیوانات متفاوت است. افزون بر این شباهت، رفع مشکل چگونگی ارتباط نفس و بدن که همواره پاشنه آشیل دوگانه‌انگاران بوده است، باعث برتری ایده تقوم بر نامادی‌انگاری است. با توجه به این نکات، بیکر ادعا می‌کند دیدگاه تقوم زمینه



متافیزیکی بهتری برای بحث از امکان زندگی پس از مرگ به دست می دهد و جایگزین بهتری نسبت به ایده های حیوان انگاری و نامادی انگاری است (بیکر، ۱۳۹۲، «ج»).

به نظر می رسد در مفهوم تقوم ابهام های جدی وجود دارد. در ادامه این اتهام ابهام در صورت بندی دیدگاه تقوم که خود مبنای پاسخ بیکر به امکان متافیزیکی امکان حیات پس از مرگ است، بررسی می شود. برای دستیابی به این هدف، نخست به اختصار دیدگاه بیکر به نحو ایجابی و سلبی درباره ایده تقوم را تبیین خواهیم کرد و سپس به طرح معنای تقوم شخص بر بدن و صورت بندی رابطه تقومی و مادی انگارانه شخص بر بدن خواهیم پرداخت. در سومین گام با ملاحظه شماری از مهم ترین واکنش های انتقادی به دیدگاه تقوم، جایگاه نقدی این مقاله را مشخص خواهیم کرد. آن گاه در واپسین گام و پیش از نتیجه گیری در قالب تلاشی برای ابهام زدایی از مفهوم تقوم، براساس مفهوم «تحقق» استدلال مقاله را تکمیل خواهیم کرد.

## ۱. ویژگی های رابطه تقوم

لین بیکر تلاش مفصلی برای به دست دادن تعریف تقوم داشته است. می توان ماحصل تلاش وی برای ارائه تعریف تقوم را در سه بخش دسته بندی کرد: تعریف مستقیم معنای تقوم شیء X بر شیء Y، برش مردن ویژگی های ایجابی و نهایتاً ویژگی های سلبی تقوم (Baker, 2000: p.27-58). نظر به اینکه تعریف صوری نهایی و مورد تأیید بیکر، برآیند مجموعه ملاحظات سلبی و ایجابی او است، کار را با ویژگی های ایجابی و سلبی آغاز کرده و سپس به تعریف صوری خواهیم پرداخت.

الف) تقوم رابطه ای همه گیر است: بیکر تقوم را رابطه ای عام یا همه گیر (general) می داند که تنها ویژه رابطه شخص انسان و بدنش نیست. رابطه ای که نمونه هایش را در جای جای عالم می توان دید؛ مانند: رابطه بین یک قطعه فلز هشت ضلعی و تابلوی راهنمایی «ایست»، رابطه رشته مولکول های دی. ان. ای و ژن، رابطه میان قطعه ای کاغذ و اسکناس... پس رابطه تقوم تنها در مورد شخص انسان و بدنش صدق نمی کند. این نخستین ویژگی، از مهم ترین ویژگی ها در طرح کلی بیکر است؛ به این دلیل که در





طرح کلی او، یکی از تأثیرگذارترین مؤلفه‌ها برای سوق یافتن به سمت مادی‌انگاری، دورشدن از ناهماهنگی رابطه شخص و بدن با آنچه در دیگر نقاط عالم می‌گذرد، است. اگر تقوم به جهت عمومیت بسیار زیاد خود در عالم، در تبیین رابطه شخص و بدن به کار رود، ناهماهنگی یادشده از میان خواهد رفت.

ب) تقوم رابطه‌ای امکانی - به معنای امکان خاص - میان دو فرد است و نه رابطه‌ای میان کل و اجزای تشکیل‌دهنده آن: دومین ویژگی بسیار مهم و تمایزبخش تقوم این است که از نگاه بیکر، دوطرف رابطه تقوم دو دسته ویژگی نیستند؛ مانند آنچه در روابطی مانند فراویدادگی (supervenience) سراغ داریم؛ بلکه رابطه‌ای میان دو فرد است. در کنار این، رابطه تقوم میان دو فرد، رابطه‌ای امکانی (contingent) است. طرف قوام‌بخش می‌تواند یا می‌توانست بدون ایفای چنین نقشی یکی از افراد واقعی موجود در جهان باشد؛ به دیگر سخن، اگر  $x$  مقوم  $y$  باشد، می‌توان گفت که وجود  $x$  مستلزم وجود  $y$  نیست و می‌توان تنها  $x$  را در جهان داشت. یک قطعه سنگ مرمر می‌تواند موجود باشد بی آنکه مقوم چیزی همچون یک مجسمه باشد.

اما برای تحقق رابطه تقوم میان دو فرد، صرف وجود فرد مقوم کافی نیست. در واقع، وجود  $x$  برای وجود  $y$  لازم هست؛ اما کافی نیست.  $X$  فقط تحت شرایط خاصی می‌تواند مقوم  $y$  شود؛ به نقش‌آفرینی عوامل دیگری هم نیاز هست که بیکر از این عوامل به «Circumstances» تعبیر می‌کند. مشتی کاغذ، یک سند ملکی نیست. شناسنامه هم نیست. اگرچه یک شناسنامه مشخص و یا یک سند ملکی مشخص، بدون آن نمی‌توانست همانی باشد که هست؛ اما به هر حال، وجود مقداری کاغذ تنها علت واقعیت یافتن چیزی به نام شناسنامه یا سند ملکی در جهان ما نیست. مولکول‌های تشکیل‌دهنده کاغذ باید با یک کیفیت خاص، آرایش مولکولی یافته باشند تا چیزی یک سند ملکی مشخص باشد و نه هر سند و یا چیز دیگری. حتی همین هم کافی نیست. واقعیت این است که بدون مجموعه‌ای از قواعد حقوقی مشخص، اساساً چیزی به نام سند ملکی یا شناسنامه نمی‌تواند همانی باشد که هست. بدین ترتیب،  $x$  به عنوان یک فرد مقوم، نقش قوام‌بخشی خود را و امدار عوامل زمینه‌ساز دیگری است که متناسب با فرد متقومی چون

ی هستند. در نهایت، هر گاه انواع خاصی از اشیا (مولکول‌های آب، قطعه‌های مرمر، اندام‌واره انسانی) در شرایط خاصی واقع شوند، که این شرایط برای هر نوعی متفاوت است، هویت‌های جدیدی با قدرت علیّ جدید از نوع‌های متفاوت پدید خواهد آمد.

ج) تقوم همان فرارویدادگی نیست: از فرارویدادگی در توصیف نسبت یک پدیده با خاستگاه آن استفاده می‌شود. تقوم یک رابطه کیفی و توصیفی نیست؛ بلکه رابطه‌ای فردی است. فرارویدادگی رابطه میان کیفیات یک شیء است. واژه تقوم باید وقتی به کار رود که شیئی قوام‌بخش یک شیء دیگر باشد و فقط از یک شیء، بدون در نظر گرفتن این رابطه نمی‌توان صحبت کرد.

د) تقوم رابطه‌ای نامتقارن، ناتراگذر و نابازتابی است.

ه) تقوم مستلزم مصادف (coincidental) بودن دوطرف رابطه است، اما صرف مصادف بودن هم نیست: وجود رابطه تقوم به معنای آن است که  $x$  و  $y$  در یک زمان و مکان واحد موجودند؛ اما مصادف بودن مقوم و متقوم، فقط یک ویژگی در کنار دیگر ویژگی‌هاست و تمام آن چیزی نیست که لفظ تقوم بیانگر آن است.

و) تقوم وحدت (unity) بدون این‌همانی (identity) است: این ویژگی را می‌توان بحث‌انگیزترین ویژگی ایده‌تقوم به شمار آورد. به باور بیکر، تقوم به معنای این‌همانی نیست. این نکته را می‌توان برابری ویژگی‌های یادشده در بندهای دوم و چهارم دانست. رابطه‌ای که فاقد چنین ویژگی‌هایی است، نمی‌تواند به این‌همانی متصف شود. دوطرف رابطه تقوم، از دو نوع متفاوت هستند و شرایط بقای متفاوتی هم دارند؛ درحالی که در رابطه این‌همانی، هرگز چنین نیست. پس مقوم همان متقوم نیست.

بیکر به‌رغم آنکه این‌همانی و اساساً تحویل‌گرایی (reductionism) را کنار می‌گذارد، همچنان بر وحدت دوطرف رابطه تقوم تأکید دارد؛ یعنی از نفی این‌همانی، دو گانه‌انگاری را نتیجه نمی‌گیرد. وی برای توضیح اینکه چگونه «وحدت بدون این‌همانی» را می‌توان و یا باید تصور کرد، از یک تشبیه بهره می‌گیرد. او با یاد کردن از مجسمه مشهور داوود می‌نویسد:





رابطه شخص با بدنش در منظر تقوم، مشابه رابطه مجسمه داوود - ساخته میکل آنژ - با قطعه سنگی است که از آن ساخته شده است. بسیاری از ویژگی‌های زیبایی‌شناختی مجسمه بستگی به سنگ مرمر دارد، مجسمه و سنگ از نظر زمان و مکان مصادف هم هستند. از نظر وزن، اندازه و رنگ هم یکسان‌اند و این شباهت‌ها تصادفی نیست. مجسمه داوود وجودی جدایی از سنگ ندارد و زیبایی مجسمه به خاطر هم‌هویت با سنگ به علاوه چیز دیگری نیست؛ اما با وجود همه این شباهت‌ها، مجسمه با قطعه سنگ مرمر ساخته شده از آن، این همان نیست؛ اگر مجسمه و سنگ این همان بودند، پس مجسمه نمی‌توانست هیچ ویژگی جدیدی را بپذیرد؛ مگر آنکه سنگ از قبل آن ویژگی را دارا می‌بود و سنگ هم هیچ کیفیتی نداشت که مجسمه فاقد آن باشد (Baker, 2000: p.32).

ز) تقوم رابطه‌ای است که می‌تواند شکل اشتقاقی (derivative) به خود بگیرد: بر اساس تحلیل بیکر، هر فرد انضمامی، به لحاظ اصالتش، عضو طبقه خاصی است که می‌توان آن را نوع اصلی (primary kind) نامید؛ برای نمونه یک فرد مشخص، مورچه است. مورچه بودن، یک ویژگی نوع اصلی است؛ زیرا بدون آن، از تعداد افراد جهان ما کاسته خواهد شد. در مقابل، دانشجو بودن یک ویژگی نوع اصلی نیست؛ زیرا جهان ما بدون آن، کاهش می‌یابد. با این مقدمه می‌توان گفت که از نگاه بیکر، هر فرد، ویژگی‌های نوع اصلی خود را به صورت غیراشتقاقی داراست. در کنار این ویژگی‌ها، رابطه تقوم باعث می‌شود تا بتوان برخی از ویژگی‌های دوطرف رابطه را به صورت اشتقاقی و به طرز مشروط به آن دیگری نسبت داد. به این ترتیب، دوطرف رابطه واجد ویژگی‌های مشترک فراوانی خواهند بود؛ ویژگی‌هایی که برخی را به صورت غیراشتقاقی دارند و برخی دیگر را به صورت اشتقاقی از طرف دیگر دریافت می‌کنند.

## ۲. تعریف تقوم مادی (material constitution)

بیکر مادی‌انگاری مبتنی بر مفهوم تقوم را با لحاظ ویژگی‌های یادشده این چنین

صورت‌بندی می‌کند: «اگر «Fبودن» و «Gبودن» دو ویژگی نوع اصلی متفاوت باشند، F بدون هرگونه ویژگی مصادف مانند G کاملاً ممکن است. با این حال، اگر F در بستر عوامل زمینه‌ساز مناسب برای شکل‌گیری G قرار بگیرد، آن‌گاه یک هستنده جدید همچون G به وجود خواهد آمد؛ هستنده‌ای که به لحاظ مکانی با G مصادف است، اما همان G نیست. و درنهایت اگر G غیرمادی باشد، F هم باید غیرمادی باشد» (ibid.: p.43).

### ۳. صورت‌بندی مادی‌انگاری مبتنی بر مفهوم تقوم در باب شخص:

با لحاظ آنچه در بندهای پیشین آمد، می‌توان ایده بیکر مبنی بر اینکه اشخاص انسانی افرادی مادی و متقوم به بدن‌های انسانی هستند را این چنین تقریر کرد:

(۱) شخص متقوم به بدن است؛ همان‌طور که مجسمهٔ داوود اثر میکل‌آنژ به سنگ مرمر متقوم است. همان‌طور که ژن به مولکول‌های DNA متقوم است و... پس نیازی به برهم‌زدن همگنی دستگاه‌های تبیینی انسانی نیست.

(۲) شخص و بدن هر دو فرد هستند. هر یک متعلق به یک نوع اصلی خاص و متفاوت هستند. ویژگی شخص‌بودن عبارت است از ویژگی داشتن منظر اول‌شخص و ویژگی بدن‌بودن هم عبارت است از داشتن مجموعه ویژگی‌هایی که از منظرهای گوناگون علمی و توصیفی به بدن نسبت می‌دهیم؛ مانند تشکیل شدن از فلان عناصر، وزن داشتن و... افزون بر این، هر یک از دو طرف بدون نمونه مشخصی از آن دیگری امکان واقعیت‌یافتن دارند؛ بنابراین به هیچ روی رابطهٔ آنها یک رابطهٔ ضروری نیست.

(۳) فرارویدادگی، با همهٔ تفاوت‌هایی که در صورت‌بندی‌های گونه‌گون آن وجود دارد، رابطه‌ای است میان دو دسته ویژگی؛ بنابراین به لحاظ موضوعی از بحث رابطهٔ میان دو فرد خارج است؛ خواه روایت‌هایی از آن با مفهوم تقوم سازگار باشد و یا نباشد. پس تقوم به معنای فرارویدادگی شخص بر بدن نیست.

(۴) اینکه اشخاص انسانی متقوم به بدن‌های انسانی‌اند، به این معنا نیست که شخص





هم می‌تواند مقوم بدن باشد و یا بدن بتواند مقوم خود باشد و یا اینکه اگر چیزی مقوم بدن بود، با لحاظ رابطهٔ تقومی شخص با بدن، بتوان آن چیز را مقوم شخص به شمار آورد.

(۵) شخص و بدن مصادف هستند؛ من و بدنم در یک زمان و مکان واحد موجودیم؛ اما نه به این معنا که رابطهٔ هستی‌شناختی مستقیمی میان ما برقرار نباشد. تقوم شخص به بدن صرفاً به معنای مصادفت نیست؛ هرچند مستلزم آن است.

(۶) شخص همان بدن نیست؛ اما با آن یکی است و وحدت دارد. شخص به بدن تحویل‌ناپذیر است، اما تقوم به معنای دوگانه‌انگاری شخص و بدن هم نیست.

(۷) شخص واجد ویژگی‌های بدنی به طور اشتقاقی است. بدن هم واجد ویژگی‌های شخص به طور اشتقاقی است. شخص انسانی دارای ویژگی‌های مشترک زیادی با بدنش است؛ او در داشتن ویژگی «دارا بودن ناخن شست پا» با بدن مشترک است. هرچند این ویژگی برای بدن غیراشتقاقی است و برای او اشتقاقی و به واسطهٔ تحقق رابطهٔ تقوم، همین‌طور است ویژگی مسئول‌بودن انجام‌دادن عملی خاص برای بدن. در اینجا باید توجه داشت که شخص ویژگی دارای ناخن‌بودن را تنها به این دلیل دارد که او متقوم به چیزی است که می‌تواند ناخن‌دار باشد؛ حتی اگر آن چیز مقوم هیچ چیزی نباشد. بدن شخص مسئول اعمال اوست صرفاً به این دلیل که چیزی را تقوم بخشیده است که فارغ از اینکه متقوم به چیست، مسئول عمل است؛ بنابراین می‌توان گفت شخص ویژگی داشتن ناخن شست پا را به طور اشتقاقی دارد و بدن ویژگی مسئول عمل خاصی بودن را به طور اشتقاقی دارد؛ اما بدن ویژگی ناخن شست پا داشتن را به صورت غیراشتقاقی داراست و شخص به طور غیراشتقاقی مسئول انجام‌دادن عمل است.

#### ۴. واکنش‌های انتقادی به ایدهٔ تقوم

پیش از آنکه نقد مشخص این مقاله را تقریر کنیم، شایسته است به برخی از مهم‌ترین واکنش‌های انتقادی به ایدهٔ تقوم اشاره داشته باشیم. تقریباً تمامی این واکنش‌ها به نوعی

در پی نشان دادن ناسازگاری درونی صورت‌بندی بیکر از ایده‌تقوم هستند؛ هر چند نقاط شروع متفاوتی داشته باشند و به گونه‌های مختلفی صورت‌بندی شده باشند. خود بیکر، مجموعه نقدهای محتمل و محقق بر ایده‌تقوم را به دو دسته نقد ناظر به ابهام و ناظر به ناسازگاری تقسیم کرده و به آنها واکنش نشان داده است (Baker, 2000: p.167-230). چه بسا از آنجا که وی احتمال داده است توضیح بیشتر تقوم و برشمردن ویژگی‌های ایجابی و سلبی و ارائه تعریف صوری از تقوم به ایضاح مفهوم تقوم انجامیده باشد و پاسخی برای انتقادهای ناظر به ابهام تقوم داشته است، توجه عمده‌اش را روی نقدهای ناظر به ناسازگاری می‌گذارد (ibid.).

بی‌گمان ورود به یکایک نقدها و صورت‌بندی‌ها از گنجایش یک مقاله و حوصله مخاطب این مقاله خاص و البته هدف این مقاله به دور است؛ اما در ادامه به منظور طرح و تقریر ایده اصلی مقاله به قدر مشترک این نقدها به‌عنوان بستر مباحث نیاز داریم. فی‌الجمله باید گفت که ایده اصلی مقاله این است که مجموعه ویژگی‌هایی که بیکر برای رابطه‌تقوم قائل می‌شود، می‌توانند علی‌الاصول ناسازگار نباشند. اشکال اساسی در جای دیگری است. به‌طور ویژه اشکال در ابهام ایده‌تقوم است و همین اشکال است که نقدهای مبنی بر ناسازگاری درونی را دامن می‌زند. به هدف روشنایی هرچه بیشتر این نکته، اندکی درباره مشکل ناسازگاری سخن گفته و سپس به تقریر ایده اصلی مقاله باز خواهیم گشت.

چنان‌که به هنگام فهرست کردن ویژگی‌های رابطه‌تقوم یاد شد، بحث‌برانگیزترین ناحیه صورت‌بندی بیکر، ایده «وحدت بدون این‌همانی» است. برخی منتقدان بر این نکته تأکید کرده‌اند که مصادف‌انگاری شخص و بدن از یک سو و انکار این‌همانی از دیگر سو، ناسازگارند؛ برای نمونه زیمرمن (Zimmerman, 2004: p.323-325) تأکید می‌کند که صورت‌بندی بیکر از ایده‌تقوم، نه تنها ایده «وحدت بدون این‌همانی» را توجیه نمی‌کند؛ بلکه به گونه‌ای سه‌گانه‌انگاری می‌انجامد: سه‌گانه «توده ماده، بدن و شخص». اگر بدن مادی انسانی مقوم شخص انسانی است و همزمان شخص هم به اقتضای رابطه‌تقوم امری مادی است، آن‌گاه باید نتیجه گرفت که هر دو فرد - یعنی شخص و بدن - از یک توده





ماده واحد تشکیل شده‌اند. در واقع در جایی که الان من نشسته‌ام، در عمل ما فقط با یک واقعیت مادی، یعنی مجموعه‌ای از ذرات روبه‌رو هستیم؛ اما بیکر از ما می‌خواهد بپذیریم که با سه موجود مصادف روبه‌رویم؛ اما چگونه ممکن است که این سه چیز، به‌ویژه دو فرد شخص و بدن، یک ساختار اتمی واحد داشته باشند، اما از هم تمایزپذیر هم باشند؟ بیکر در پاسخ می‌گوید که تفاوت شخص و بدن به اختلاف کیفیات و ویژگی‌های ذاتی و اصلی آنها بازمی‌گردد و یکسان‌بودن دو شیء به یکسانی در ویژگی نوع اول بودن آنها منجر نمی‌شود و ممکن است دو شیء، ویژگی کیفی واحدی داشته باشند، اما در نوع اولیه خود متفاوت باشند. تفاوت ذاتی و اساسی شخص و بدن به ماهیت متافیزیکی و نحوه وجود آنها برمی‌گردد. بیکر تمام این نقدها را ناشی از درک‌نشدن درست مفهوم تقوم می‌داند و معتقد است می‌توان در یک مکان‌اشیایی با ساختار مشابه داشت که از نظر نوع اولیه متفاوت باشند و در نتیجه دارای قوای علی متفاوتی نیز باشند. در ضمن به این نکته نیز اشاره می‌کند که هرکس دیگری هم حق داشته باشد با ایده «وحدت بدون این‌همانی» مخالفت کند، یک متکلم یا فیلسوف مسیحی به دلیل باور به تثلیث، چنین حقی ندارد (Baker, 2000: p.27).

برخی واکنش‌های انتقادی دیگر، دوطرف ناسازگاری را متفاوت در نظر می‌گیرند؛ برای نمونه، تأکید بیکر بر نفی این‌همانی و مخالفت او با تحویل‌گرایی را به معنای پذیرش نوحاسته‌انگاری شخص قلمداد می‌کنند؛ در حالی که از سویی دیگر، بیکر به صراحت با نوحاسته‌انگاری مخالفت کرده است. نیز کسانی که از ناسازگاری تقوم و فرارویدادگی - به‌عنوان خط قرمز تحفظ بر مادی‌انگاری - دم می‌زنند. بیکر در پاسخ به این واکنش‌های انتقادی، بر نکاتی تأکید می‌کند که آنها را در تعریف تقوم و برشمردن ویژگی‌هایش گنجانده است؛ نکاتی مانند اینکه تقوم اساساً رابطه‌ای میان کل و اجزای تشکیل‌دهنده آن نیست و یا آنکه تقوم رابطه‌ای میان دو دسته ویژگی نیست.

## ۵. ابهام در ایده‌تقوم

به نظر نگارندگان خاستگاه اصلی تمامی این دشواری‌ها به نوعی به ابهام در ایده‌تقوم



برمی‌گردد. به نظر می‌رسد که آنچه بیکر در تعریف ایده تقوم آورده است، بیان مجموعه‌ای از آرمان‌ها و ملاحظات است. مجموعه‌ای که به هیچ‌روی برای تصور دقیق ایده تقوم و رابطه شخص و بدن کفایت نکرده و به ایضاح مفهومی آن کمک چندانی نمی‌کند. تشبیه‌هایی مانند مجسمه داوود، ژن و ... نیز به ظاهر کارگشا نیستند. نه تنها کارگشا نیستند؛ بلکه فقط با فهرست کردن موارد مشابهی روبه‌رو هستیم که هر یک از جهت درجه آشکارگی وضعیتی مشابه رابطه شخص و بدن دارند؛ برای نمونه در اینجا مسئله رابطه ژن و مولکول‌های تشکیل‌دهنده آن را در نظر بگیرید. فلسفه امروز شاهد تلاش‌های پرشماری برای تبیین این رابطه و تبیین جایگاه هستی‌شناختی ژن‌هاست.<sup>۱</sup>

البته تشبیه تنها چیزی نیست که بیکر برای توضیح رابطه تقوم بدان دست می‌یازد. همچنان ما با مجموعه‌ای از ویژگی‌های ایجابی روبه‌رو هستیم؛ در نظر داشته باشیم که ویژگی‌های سلبی به انگیزه‌های گوناگونی برای تمایزبخشی به مفهوم تقوم در برابر مفاهیم نزدیک همچون این‌همانی و فرارویدادگی به کار رفته‌اند و اکنون نگاه ما معطوف به وضوح است و نه تمایز. از این پس، می‌کوشیم کارکرد یکایک این ویژگی‌ها را در به تصور آمدن ایده تقوم و ترسیم دقیق و روشن رابطه شخص و بدن بررسی کنیم.

با این ویژگی ایجابی آغاز کنیم که رابطه شخص و بدن، هماهنگ با انبوه روابطی است که جهان به چشم ما می‌رسد و ناهماهنگی با آنها نیست. البته این نکته برای هر مفهومی می‌تواند یک ویژگی مثبت به شمار آید؛ زیرا با دو اصل سادگی (simplicity) و اقتصاد در تبیین سازگار است؛ اما در نظر داشته باشیم که این ویژگی، تنها یک ویژگی است و فقط هنگامی معنا و ارزش خود را نشان می‌دهد که تبیین متصف به این ویژگی، رنگ یک صورت‌بندی دقیق و تمام را به خود دیده باشد. پس چنین ویژگی‌هایی می‌توانند انگیزه‌های بسیار مناسبی برای برگزیدن تبیین واجد آنها در مقایسه با رقبا باشند، ولی سادگی به ما هو سادگی ملاک اعتبار و یا صدق نیست.

۱. برای دیدن یکی از بهترین نمونه‌های این آثار، نک: Sachse, 2007.





دومین ویژگی، تأکید بر سرشت دوطرف رابطه است؛ اینکه دوطرف دو شیء فردی هستند از دو نوع اصلی متفاوت و دارای خواص ذاتی مختلف. این نکته را می‌توان نخستین آوردهٔ ایجابی به شمار آورد. در رابطهٔ شخص و بدن ما با دو فرد مواجه‌ایم؛ اما آشکار است که حتی با علم به این نکته، حتی به ارائهٔ یک تصور واضح از رابطهٔ پیچیده‌ای چون شخص و بدن، نزدیک هم نشده‌ایم.

نکتهٔ ایجابی دوم این است که این رابطه، نا ضروری است؛ نکته‌ای که دربارهٔ جنبهٔ ایجابی آن می‌توان گفت که شخصیت در یک موجود انضمامی همچون من، می‌توانست بدون این بدن کنونی من - و البته نه بدون هرگونه بدنی - واقعیت پیدا کند. به نظر می‌رسد که این نکته هم کمک ناچیزی به وضوح ایدهٔ تقوم می‌کند؛ زیرا جای این پرسش همچنان باقی است که سرشت رابطهٔ تقوم چیست که امر متقومی همچون شخص انسانی، فاقد رابطهٔ ضروری با مقوم خود است؟ با این حال، به واسطهٔ این ویژگی، آجری روی آجر وضوح گذاشته شده است و البته هنوز تا تکمیل ساختمان فاصله بسیار است.

موارد دیگری که بیکر از آنها یاد می‌کند، یعنی اتصاف تقوم به صفات نامتقارن، نابازتابی و ناتراگذری نیز وضعیتی کمابیش مشابه دارند. اینکه بدن مقوم شخصی است، نه برعکس و ... بیشتر کارکرد سلبی دارند تا ایجابی؛ اما در این میان، مصادف بودن ویژگی بسیار مهمی است. شخص و بدن به لحاظ زمانی و مکانی مصادف‌اند، اما در نظر داشته باشیم که مصادف بودن، از لوازم رابطهٔ تقوم است و البته لازمهٔ بسیار مهمی است. به دیگر سخن، بیان دقیق این ویژگی چنین است که اگر بدن مقوم شخص باشد، آن‌گاه آن دو مصادف خواهند بود. روشن است که این نکته فقط استخراج یک لازمه است و سرشت خود رابطه همچنان در پرده‌ای از ابهام باقی است.

اینکه رابطهٔ تقوم می‌تواند شکل اشتقاقی به خود بگیرد نیز وضعیت مشابهی دارد. در واقع به اعتبار وجود رابطهٔ تقومی است که دوطرف رابطه به صورت اشتقاقی متصف به صفات یکدیگر می‌شوند. پس این بار با بیان یکی از امکان‌ها و ظرفیت‌های رابطهٔ تقوم روبه‌رو هستیم و نه ایضاح مفهومی آن.

به نظر می‌رسد که در نهایت باید پاسخ را در ایده «وحدت بدون این‌همانی» جستجو کرد. بررسی نگارندگان در آثار بیکر برای یافتن توضیحی ایجابی در باب معنای دقیق «وحدت» به ظاهر حاصلی در پی نداشت. در واقع ما صرفاً با ادعای وحدت روبه‌رو هستیم و نه با صورت‌بندی و ایضاح دقیق آن. وضعیت هنگامی بغرنج‌تر می‌شود که بیکر گزینه‌های در دسترس ادبیات جاری متافیزیک معاصر، مانند این‌همانی، فرارویدادگی و نوحاستگی را هم یک به یک کنار می‌گذارد. این‌همانی، به احتمال مشهورترین و کهن‌ترین ابزار مفهومی فلسفی برای تبیین وحدت است که البته بیکر آن را پیش‌تر کنار گذاشته است. با کناررفتن این‌همانی و در پی آن تحویل‌گرایی و همزمان تأکید بر مادی‌انگاری شخص، گزینه‌های ممکن پیش‌روی بیکر ناچار باید از روایت‌های گوناگون آنچه عموماً «فیزیکالیسم غیر تحویلی» خوانده می‌شود برگرفته شوند. بررسی این روایت‌ها ما را در نهایت به چند گزینه می‌رساند: فیزیکالیسم فرارویدادگی، فیزیکالیسم مبتنی بر مفهوم تحقق (realization) و در نهایت نوحاسته‌انگاری فیزیکالیستی. از این میان، به دلیل اینکه پیش از این مفاهیم فرارویدادگی و نوحاستگی کنار گذاشته شده‌اند، تنها گزینه پیش‌رو، فیزیکالیسم مبتنی بر مفهوم تحقق خواهد بود. از قضا نگارندگان بر آن‌اند که بیکر در آثار خود به‌جد درباره این گزینه اندیشیده است. نشانه‌های آن را می‌توان در نزدیک شدن و اشاره‌های گاه به گاه او به «کارکرد» دید؛ برای نمونه او در مقاله‌ای (بیکر، ۱۳۹۲، «الف») به صراحت به این دیدگاه معتقد است که آنچه شیء به بنیادی‌ترین وجه همان است، اغلب با آنچه می‌تواند انجام دهد - با قوای علی و کارکردها و نقش‌هایی که انجام می‌دهد - مشخص می‌شود و نه با آنچه شیء از آن ساخته شده است. با توجه به این گفته بیکر به کارکردگرایی نزدیک می‌شود، اما دیگر از این جلوتر نمی‌رود و نامی از کارکردگرایی در تبیین ایده تقوم نمی‌برد.

نظر به اینکه بیکر از تحویل‌گرایی دوری جسته است، روایتی از کارکردگرایی که به کارکردگرایی نقش (Role-Functionalism) موسوم است، می‌تواند به کار ایضاح مفهومی تقوم بیاید. در کارکردگرایی نقش با تکیه بر تحلیلی که به لحاظ متافیزیکی از ذهن/شخص ارائه می‌شود، کارکرد یا نقش شخص بودن مانند هر نقشی نیازمند ایفاگر





دانسته می‌شود. نقش‌ها و کارکردها نیازمند نقش آفرین و تحقق‌گر هستند. با تعمیم این ایده به فضای بحث بیکر، باید گفت که شخص نیازمند تحقق‌گر است. بیکر در جایی تأکید می‌کند که «معیار مورد نیاز برای این همانی شخصی، معیاری معرفت‌شناسانه نیست. این معیار به این مسئله نمی‌پردازد که چگونه یک ناظر می‌تواند بگوید یک زن پنجاه‌ساله همان دختر ده‌سالهٔ چهل سال پیش است؛ بلکه این معیار، معیاری وجودشناختی است که می‌گوید چه چیزی موجب می‌شود زنی پنجاه‌ساله همان شخصی باشد که زمانی دختری ده‌ساله بود؛ خواه کسی این‌همانی را دریابد، خواه نیابد» (بیکر، ۱۳۹۲، «ب»). چنین تأکیدی بر واقعیت خارجی داشتن ویژگی منظر اول شخص در تأمین این‌همانی شخص در دورهٔ زمانی پیش و پس از مرگ، از این جهت اهمیت دارد که دیدگاه او را به روایتی خاص از کارکردگرایی، موسوم به کارکردگرایی نقش (نک: گیانوند، ۱۳۹۷) بسیار نزدیک می‌کند. مادی‌انگاری در چهارچوب کارکردگرایی نقش بدین معناست که در رابطه تحقق‌گر (بدن) و تحقق‌یافته (منظر اول شخص)، تحقق‌گر را مادی بدانیم و به اعتبار مادی بودن آن، تحقق‌یافته هم مادی خواهد بود. ویژگی‌ها و کیفیات نفسانی متقوم به بدن و حالات و ویژگی‌های عصب‌شناختی هستند و بدن شرط کافی حالات و ویژگی‌های نفسانی/منظر اول شخص است و رابطه این دو دسته، رابطه‌ای نامتقارن و از سوی حالات و ویژگی‌های بدنی به سمت حالات نفسانی است و بر تحویل‌ناپذیری حالات نفسانی بر تحقق‌گرهای بدنی تأکید می‌شود.

اما این نکته می‌تواند دست‌کم به‌عنوان یک راهکار برای رفع ابهام مطرح باشد؛ اما مشکل اینجاست که مفهوم تحقق، تقریباً در تمامی صورت‌بندی‌های جا افتادهٔ خود، ناظر به رابطهٔ میان کل و اجزاست؛ رابطه‌ای که در روایت بیکر از تقویم جایی ندارد. گذشته از این، کارکردگرایی نقش نیز به نوبه خود، دشواری‌های زیادی دارد. این رویکرد به جهت آنکه پدیدهٔ تحقق‌یافته را واجد ویژگی تحقق‌پذیری چندگانه (multiple realizability) قلمداد می‌کند، علی‌الاصول با ایدهٔ زندگی پس از مرگ سازگار است. این واقعیت، دقیقاً تأمین‌کنندهٔ بخشی حیاتی از پروژهٔ کلی بیکر است؛ اما خود مفهوم تحقق، در صورت‌بندی فیزیکالیسم غیرتحویلی متهم به ابهام است. مشخصاً

به این معنا که در نزاع تحویل گرایی/نوخاسته‌انگاری، منکر هر دو است، ولی دقیقاً توضیح نمی‌دهد که چگونه می‌توان هم تحویل‌گرا نبود و هم به دامان نفی آن (نوخاسته‌انگاری) در نیفتاد.

## نتیجه‌گیری

بیکر مدعی است در کنار راهکارهای چهارگانه مشهور در به‌دست‌دادن ملاک این‌همانی شخصی در مسئله زندگی پس از مرگ، پیشنهاد جدید و پنج‌گانه ارائه کرده است. ما در این مقاله نشان دادیم که پیشنهاد او بیشتر بیان مجموعه‌ای از اهداف و آرمان‌هاست تا ارائه یک صورت‌بندی. خلاصه ایده او در چند بند چنین است:

(۱) شخص عبارت است از موجودی که دارای منظر اول شخص است؛

(۲) شخص مادی است؛

(۳) شخص به این معنا مادی است که «متقوم» به بدن مادی است، نه به این معنا که «همان» بدن است؛

(۴) هم در طول زندگی کنونی تا پیش از مرگ زیست‌شناختی و هم زندگی پس از آن، ملاک این‌همانی شخصی، این‌همانی منظر اول شخص است.

بنابراین پیشنهاد بیکر را در مجموع می‌توان مادی‌انگاری مبتنی بر مفهوم تقوم نامید. شاید بتوان گفت که مهم‌ترین رکن در صورت‌بندی دقیق مادی‌انگاری و درعین‌حال اجتناب از کاربرد مفهوم این‌همانی در توصیف رابطه شخص و بدن، ارائه یک پیشنهاد جایگزین مناسب است. مفاهیم «تحقق» و «فرارویدادگی» را می‌توان دو پیشنهاد اصلی دانست. چنانچه در متن مقاله به تفصیل گذشت، بیکر هر دوی این مفاهیم را به‌صراحت رد می‌کند، اما در مورد مفهوم تحقق، به‌ظاهر با دست‌پس‌زده و با پا پیش می‌کشد. از یک سو بر کارکردی بودن ویژگی داشتن منظر اول شخص تأکید می‌ورزد و از دیگر سو، از به‌کار بردن مفهوم محوری کارکردگرایی، یعنی تحقق دوری می‌کند. تقوم چه دارد که تحقق ندارد؟ اگر نگارندگان در مسیر پیشبرد استدلال خود در بخش پایانی مقاله توفیق یافته باشند، باید چنین پاسخ داد: ابهام.



در مجموع به نظر می‌رسد لین بیکر برای اثبات مدعای خود برهانی دوحدی صورت‌بندی کرده است. به این ترتیب که قائلان به امکان زندگی پس از مرگ یا حیوان‌انگار هستند و یا نامادی‌انگار، و سپس با بیان اشکالات این دو ایده، قصد دارد قوت ایده تقوم خود را ثابت کند. لین بیکر از طرفی با رد امکان حیوان‌انگاری قصد فرار از پذیرش این همانی ذهن و بدن و در نتیجه نیفتادن در دام تحویل‌گرایی را دارد. از دیگر سوی، به دوگانه‌انگاری هم قائل نیست. پس ایده تقوم را که به نظر راه میانه‌ای میان این همانی نفس و بدن و دوگانه‌انگاری نفس و بدن است، مطرح می‌کند، اما به نظر می‌رسد مفهوم «تقوم» در اینجا ابهام دارد؛ زیرا بیش از آنکه از ماهیت این مفهوم سخن گفته شود، با اتخاذ رویه‌ای سلبی، به آنچه که نیست و یا نباید باشد پرداخته شده است.



نظر  
صدر

سال بیست و چهارم، شماره اول (پیاپی ۹۳)، بهار ۱۳۹۸

## کتابنامه

۱. بیکر، لین رادر (۱۳۹۲)، «الف»، «مسیحیان باید دوگانه‌انگاری نفس و بدن را رد کنند»، مسیحیت و مسئله ذهن و بدن، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲)، «ب»، «مرگ و حیات پس از مرگ»، در: مسیحیت و مسئله ذهن و بدن، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲)، «ج»، «اشخاص مادی و آموزه معاد»، در: مسیحیت و مسئله ذهن و بدن، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. غیاثوند، مهدی (۱۳۸۹)، تحویل‌گرایی و فیزیکالیسم، تهران: انتشارات پژوهشگاه و اندیشه اسلامی.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۷)، «کارکردگرایی نقش و زندگی پس از مرگ»، نقدونظر، ش ۹۱.
6. Baker, Lynne rudder (2000), *Person and Bodies: A Constitution View*, Cambridge: Cambridge University Press.
7. \_\_\_\_\_ (2004), "Christian should reject mind body dualism," *Contemporary debates in the philosophy of religion*, Michael L. Peterson and Raymond J. Vanarragon (eds.), Malden MA: Blackwell.
8. \_\_\_\_\_ (2005), "Death and the afterlife," *the oxford handbook of the philosophy of religion*, William J. wainwright (ed.), Oxford: Oxford university press.
9. Jaworsky, w. (2011), *Philosophy of mind*, Wiley-Blackwell.
10. Kim, J. (1990), "Supervenience as a Philosophical Concept," *Metaphilosophy*, No. 21; Reprinted in: *Supervenience and Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
11. Melnyk, A. (2006), "Realization and the Formulation of Physicalism," *Philosophical Studies*, No. 131.
12. Sachse, Ch. (2007), *Reductionism in the Philosophy of Science*, OntosVerlag.
13. Shoemaker, S. (2009), *Physical Realization*, Oxford: Oxford University Press.
14. Zimmerman, D. (2004), "Christians Should AffirmMind-Body Dualism," in: Michael L. Peterson and Raymond J. Vanarragon (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Malden MA: Blackwell.



### استمرار الحركة الكلامية لهشام بن الحكم في البصرة حركة مكتشفة في تاريخ الفكر الكلامي لدى الإمامية الأوائل

محمد تقي سبحاني<sup>١</sup>  
السيد أكبر موسوي تنياني<sup>٢</sup>

#### الملخص

يتطلّع البحث إلى اكتشاف خيوط استمرار الحركة الكلامية لهشام بن الحكم في البصرة ويمضي بهذا السؤال الأساسي الذي هو لماذا وكيف استمرّ الخطّ الفكري لهشام بن الحكم في البصرة؟ يبدو أنّه بعد ملاحقة هشام بن الحكم وتلامذته في بغداد وإيذائهم من قبل الخلافة العباسية أنّ بعض تلامذة هشام، مثل علي بن إسماعيل الميثمي والحكم بن هاشم بن الحكم، لما كان لمدينة البصرة من رواج المناظرات الكلامية فيها وأيضاً بعدها عن عاصمة الخلافة العباسية، هاجروا إليها ليستمرّوا في أنشطتهم الكلامية. وكان لهم في سبيل مواصلتهم لرؤاهم الكلامية تصادم علمي أكثر بالمعتزلة ممّن سواهم من المجاميع الفكرية، كما أنّ مخالفة بعض الإمامية لهم في البصرة من جهة أخرى هو أمر جدير بالانتباه. ونظراً للمخالفات الحاصلة من خارج المذهب وداخله فقد آلت الحركة إلى الزوال بعد حضور ونشاط مؤثّر لم يدم طويلاً في البصرة. بالطبع وإن لم يكن لحضور هذه الحركة في البصرة تصوّر واضح لغاية الآن، غير أنّنا توصلنا في هذا البحث إلى أنّ الخطّ الكلامي التابع لهشام كان فاعلاً ونشطاً في البصرة في غضون أخريات القرن الثاني حتّى منتصف القرن الثالث الهجري.

#### كلمات مفتاحية

هشام بن الحكم، البصرة، علي بن إسماعيل الميثمي، محمد بن سليمان النوفلي.





## دراسة دور جبرئيل في النزول اللفظي للوحي من منظور العرفان الإسلامي

أصغر آقائي<sup>١</sup>

حسين أترك<sup>٢</sup>

محسن جاهد<sup>٣</sup>

### الملخص

تُفصح هذه الورقة بعد عرضها المجمل لوجهات النظر الموجودة في حقيقة نزول الوحي، اعتماداً على الآراء العرفانية في تحليل وبيان مراتب الوجود وتجليّ الحقّ في تلك المراتب، عن أنّ القرآن الكريم أيضاً ليس بمعزل عن تلك المراتب السابقة للوجود بالضرورة وأنّ له حضوراً في كلّ مرتبة بما يتناسب معها؛ ولهذا فله بدءاً من مرتبة "عند الله" و"أمّ الكتاب" انتهاءً بالمرتبة المادية حضور متناسب مع تلك المرتبة إجمالاً وتفصيلاً. وبالطبع سيكون الحضور التفصيلي الأول للقرآن الكريم بشكله اللفظي وفقاً لمراتب الوجود هو حضوره في عالم المثال؛ وهو العالم الذي توجد فيه عوارض المادة دون أصل المادة. وبما أنّ صور العالم المثالي حاضرة لدى الملاك القائم بالوحي ترى هذه الورقة، وفقاً للوحي الرسالي وموقع جبرئيل فيه، أنّ نسبة "تنزيل الوحي" إلى هذا الملاك هي نسبة حقيقية تكشف عن حضوره الفاعل في هذا التنزيل، وهو تصوير اللفظ القرآني في مرتبة الخيال المنفصل والخيال المتّصل وتنزله على قلب النبيّ.

### كلمات مفتاحية

جبرئيل، النزول الخبري للوحي، التنزيل اللفظي للوحي، الوحي الرسالي.



نظر

خلاصة المقالات باللغة العربية

1. طالب دكتوراه فلسفة بجامعة زنجان، إيران

2. أستاذ مشارك في قسم الفلسفة بجامعة زنجان، إيران

3. أستاذ مشارك بجامعة زنجان، إيران

asqar.aqaei@yahoo.com

atrak.h@znu.ac.ir

jahed.mohsen@znu.ac.ir

## الغزالي بين تدافع الوحدة والتشخص

حسين وفابور<sup>١</sup>

### الملخص

نواجه في فهم وتأويل مفهوم الإله لدى المفكرين المسلمين تشكيلةً كبيرة تبدأ بالنظرة "الشخصية" لدى الأشاعرة وتنتهي برؤية "وحدة الوجود" لدى الفلاسفة والعرفاء. قدّم الغزالي في منعه في الفكر رؤيتين مختلفتين جداً لمفهوم الإله. وفي الواقع نلاحظ في فكر الغزالي تدافعاً ذاتياً بين نمطين من التفكير، أي تشخص الوجود ونزعة الوحدة. فالغزالي من جانب باعتباره مفكراً أصولياً (ملتزماً) في مدرسة الكلام الأشعري يقدم مفهوماً من الله وصفاته متفقاً مع الكلام الأشعري، ولكن هو نفسه بعد تحوّلته الفكري وتجذد رأيه في بعض أفكاره يميل عن الرؤية الكلامية الأشعرية البحتة إلى رؤية وحدة الوجود التي لدى العرفاء. ويقدم بتحليل أفلاطوني مفهوماً وحدة وجودي لله. وهذا التغيير في النظرة، مضافاً إلى تأثيره على أنظار من بعده من العرفاء والفلاسفة، يكشف عن أنه كلما قُربت نظرة متكلم أو فيلسوف متأله من الذوق العرفاني، ابتعد عن الإدراك الشخصي من الله وقُرب من تأويل وحدة وجودي من مفهوم الإله، وسيأتي هذا التغيير على سائر رؤى وأفكار المفكر بأثر منه.

### كلمات مفتاحية

الغزالي، مفهوم الإله، تشخص الوجود، وحدة الوجود، مشكاة الأنوار.

١٧٠



نظر  
صدر

سال بيست و چهارم، شماره اول (پیاپی ٩٣)، بهار ١٣٩٨

## نوعية الصلة بين الأخلاق والدين في فلسفة كانط المتعالية

حبيب الله كاظم خاني<sup>١</sup>

### الملخص

كانط هو من أولئك الفلاسفة الحائزين على مكانة مرموقة من أجل موقفهم المميز في مسألة الصلة بين الأخلاق والدين. وقد استتبع موقف كانط الذي هو عبارة عن أنَّ الأخلاق بإمكانها أن تُحدّد واجباتها الأخلاقية مستقلةً عن الدين وأنّ هذه الأخلاق القائمة على نفسها هي ذاتها تقود إلى الدين ضرورةً، استتبع موقفه هذا أن تُكّال له تهمة المناقضة في القول وأن يُحكم على فلسفته باشتغالها على التعارض بين الإلهيات والأخلاق. وقد قام كاتب الورقة بتقرير وبيان وتفسير نوعية الصلة بين الأخلاق والدين في إطار الفلسفة المتعالية، وسعى بعد ذلك في التدليل على أنّه إذا ما تمّ تحليل وتقييم موقف كانط في هذا الصعيد في إطار نسقه الفلسفي الخاصّ به - مع الأخذ بعين الاعتبار بعض الملاحظات الأخرى - فسيغدو اتّجاهه الثنائي ظاهراً بالنسبة إلى الصلة بين الأخلاق والدين موقفاً موحداً ومتوافقاً. وبعبارة أخرى فإنّه عبر إضافته على الدين معنىً جديداً واعتباره للدين والأخلاق منشأً واحداً يسعى كانط لحشد اهتماماته الدينية والأخلاقية والمعرفية ضمن نسق فلسفي موحد.

### كلمات مفتاحية

الخير الأسمى، صلة الدين والأخلاق، خلود النفس، الله، كانط.

١٧١



نظرة

خلاصة المقالات باللغة العربية

## دور الأنطولوجيا الحدسية والانتظام والتمثيل في الخيال العلمي الإبداعي

أحمد عبادي<sup>١</sup>

عمار إسحاق<sup>٢</sup>

### الملخص

تقدّم هذه الورقة انطلاقةً من الأنماط النظرية والنتائج التجريبية لعلوم الإدراك تحليلاً للخيال العلمي الإبداعي باعتباره أهمّ عامل لتقدّم العلم. إنّ أكثر الاستنتاجات الاستقرائية لدى الإنسان لهي على صلة وثيقة بالعلاقات مع الأنطولوجيا الحدسية؛ أي إنّها لم تحصل عن طريق الاستدلال. الأنطولوجيا الحدسية هي مجموعة محاطة فتوية الأساس تتبلور فيها الأطر النظرية. ينتظم الإبداع العلمي وفق توقّعات الأنطولوجيا الحدسية؛ ولذا فالتقدّم العلمي رهن الإقلاع عن الأنطولوجيا الحدسية والافتراق في المسار. أمّا التمثيلات فهي آليات معرفية جبارة تُعين العلماء في مجاوزة الحدود المذكورة، غير أنّ التمثيلات أيضاً هي الأخرى متأثرة بالأنطولوجيا الحدسية؛ وذلك لأنّ العلماء يستخدمون التمثيل ضمن مجالهم العقلي. وأمّا استخدام العلوم المتوقّرة في الإبداع فهو خيال منتظم، وإذن فإنّ تقدّم العلم مبنيّ على أساس المعارف المتوقّرة، وإنّ عملية إنتاج الصور الإبداعية لهي ذات طريقة واحدة وهي: إنشاءً بديع لاكتشافٍ أو اختراعٍ جديد من خلال المفاهيم المعروفة. وإنّما تنشأ العلاقة بين الرصد والنظرية في العلم على أساس البنية المذكورة عبر الخيال الإبداعي، وليس عن طريق تعميم الأنماط المتوقّرة.

### كلمات مفتاحية

الأنطولوجيا الحدسية، التمثيل، الإبداع، الخيال العلمي، الخيال المنتظم.



١٧٢

نظر  
صدر

سال بيست و چهارم، شماره اول (پیاپی ٩٢)، بهار ١٣٩٨

e.ebadi@ahl.ui.ac.ir

ishamareng@teci.ir

١. أستاذ مشارك بجامعة أصفهان، أصفهان، إيران

٢. ماجستير فلسفة، كلية الإلهيات (الشريعة)، جامعة أصفهان، إيران

## نقد وتحليل نظرية تفكيك البناء لدريدا في فهم النصوص

محمّد آهي<sup>١</sup>

محمّد طاهري<sup>٢</sup>

### الملخص

فهم النصوص هو من أهم الأبحاث المثارة في مجال العلوم الإنسانية ومن جملة الاهتمامات الأساسية لدى المنظرين. جاك دريدا بطرحه لاستراتيجية تفكيك البناء أسس لتيّارٍ جديد في هذا المجال. وانطلاقاً من جذوره الفكرية المأخوذة من أنطولوجيا مارتين هايدغر وجّه دريدا إشكالياتٍ إلى الهرمينوطيقا المهيمنة على فكر الفلاسفة الغربيين. كما أنّه بيّنه للشكّ في التصنيفات والقوانين اللسانية من قبيل الدالّ والمدلول، والعلامة، والتمايز، والتمركز الكلامي، والتمركز الصوتي، وصل إلى نتيجة أنّ لكلّ دالّ إمكانياتٍ مختلفة للمدليل. ويرى أنّ أكبر حاجز أمام فهم النصوص هو بنية النصّ ذاته؛ ولأجل هذا قام دون تقديم أيّ دليل علمي وعقلي بمعارضة أفكار هوسرل في الظاهراتية وآراء ليفي إشتراوس في البنيوية وأيضاً آراء سوسير في السيميولوجيا (علم العلامات أو الإشارات)، واستنتج أنّه مع الدلالات اللانهائية للعلامات بعضها على البعض تتوفّر الأرضية المناسبة لافتراق الدالّ ذي الدلالة الدائمة من المدلول الغائب دوماً؛ ومن هذا خلص إلى أنّ من المحال الحصول على فهمٍ مقطوع به وحقيقيّ للنصوص. سعينا في هذه الورقة للتعرّض لتحليلٍ نقدي لهذه النظرية بأسلوب وصفي وتحليلي على أساس العقل والمنطق، كما قمنا بمناقشة صوابيتها أو عدمها.

### كلمات مفتاحية

نقد وتحليل، تفكيك البناء، البنيوية، فهم النصوص، جاك دريدا.



نظر

خلاصة المقالات باللغة العربية

m.ahi@basu.ac.ir

mtaheri@basu.ac.ir

١. أستاذ مساعد بجامعة أبو علي سينا، همدان، إيران

٢. أستاذ مشارك بجامعة أبو علي سينا، همدان، إيران

## مناقشة صياغة "باكر" المادية لحياة ما بعد الموت

طاهرة أحمددي بهاران<sup>١</sup>

مهدي غياثوند<sup>٢</sup>

### الملخص

في معرض الإجابة على سؤال إمكانية الحياة بعد الموت يرى البعض أن إمكانية الحياة بعد الموت أكثر توافقاً مع الرؤية المادية من الرؤية التجريدية. لين باكر التي هي من أشهر فلاسفة الدين المعاصرين ناصرت هذه الفكرة، وحاولت صياغتها عبر استخدام تعبير مثل "القوام"؛ غير أن مسعاها استثار ردود فعل. يرى بعض المخالفين لها أن الإشكال الأساسي في وجهة نظرها هو عدم التوافق الذاتي بين رؤاها حيث لها دور محوري في خطتها الشاملة لحل إشكالية الحياة بعد الموت؛ ألا وهي فكرة "الوحدة من دون الهوية". تسير هذه الورقة بالقرب من هذا المسار الناقد وليس عليه تماماً. كما أنه ليس من شأن هذه الورقة التدليل على كون التأكيد على الوحدة وفي ذات الوقت نفي الهوية أساساً هو أمر غير متوافق، بل إن ما يحاوله الكاتبان هو التدليل على كون فكرة "الوحدة من دون الهوية" أو المادية غير الاختزالية - بغض النظر عن كونها أساساً ممّا يمكن الدفاع عنه أم لا - في الواقع بعد استخدام مفهوم "القوام" من قبل باكر، لم تلق صياغة واضحة المعالم؛ وعليه فتكون خطة باكر العامة غامضة جداً. سعينا في القسم الأخير من الورقة لاستعراض طرق الخلاص من الغموض من حيث الإمكانيات المفهومية المتاحة في المصطلحات الميتافيزيقية المعاصرة السارية، وبخاصة مفهوم التحقق.

### كلمات مفتاحية

حياة ما بعد الموت، القوام، منظور الشخص الأول، الرؤية المادية، لين باكر.

١٧٤



نظر  
صدر

سال بيست و چهارم، شماره اول (پیاپی ٩٣)، بهار ١٣٩٨

t.ahmadibaharan@gmail.com

mahdi.ghiasvand@khu.ac.ir

١. ماجستير فلسفة الدين، جامعة الخوارزمي، طهران، إيران

٢. أستاذ مساعد قسم الفلسفة بجامعة الخوارزمي، طهران، إيران

## **A Critical Consideration of Baker's Materialistic Formulation of Posthumous Life**

**Tahereh Ahmadi Baharan**

MA of Philosophy of Religion, Khwarazmi University, Tehran, Iran  
t.ahmadibaharan@gmail.com.

**Mahdi Ghasvand**

Assistant professor, Department of Philosophy, Khwarazmi University, Tehran, Iran  
mahdi.ghiasvand@khu.ac.ir.

In answer to the metaphysical question of the possibility of life after death, some people find the possibility of posthumous life more compatible with materialism than with immaterialism. Lynne Baker is one of the best-known contemporary philosophers of religion who has defended the idea, and has tried to formulate the view in terms of "constitution," though her attempt has given rise to reactions. Some opponents believe that the main problem with her view is its internal inconsistency, which is central to the problem of life after death; that is, the idea of "unity without identity." This paper presents a similar, and not an identical, criticism. The paper does not aim to show that it is inconsistent to emphasize on unity and reject identity at the same time; instead, we seek to show that the idea of "unity without identity" or non-reductive materialism does not actually find a clear-cut formulation in terms of her concept of constitution, whether or not its defensible. Thus, Baker's main project is highly ambiguous. In the final section of the paper, we have sought to consider ways out of the ambiguity by drawing upon conceptual possibilities in the present literature of contemporary metaphysics, particularly the notion of realization.

### **Keywords**

Posthumous life, constitution, first-person perspective, materialism, Lynne Baker.



## **A Critique and Analysis of Derrida's Deconstruction Theory of**

### **Understanding Texts**

#### **Mohammad Ahi**

Assistant professor, Bu-Ali Sina University, Hamadan, Iran  
m.ahi@basu.ac.ir.

#### **Mohammad Taheri**

Associate professor, Bu-Ali Sina University, Hamadan, Iran  
mtaheri@basu.ac.ir.

Understanding texts has been an important issue in humanities and a major concern of scholars. Jacques Derrida propounded the deconstruction approach and thus created a new strand in this regard. Drawing on an intellectual infrastructure derived from Martin Heidegger's ontology, he challenged the hermeneutics governing the views of Western philosophers. Moreover, he cast doubts over linguistic classifications and laws, such as signifier, signified, sign, distinction, logocentrism, and phonocentrism, and concludes that every signifier can signify different things. He takes the main obstacle to understanding texts to be the construction of the texts. Thus, he opposed the phenomenological views of Husserl, structuralist views of Levi Strauss, and Saussure's semiotics without providing any scholarly or rational reason, concluding that given infinite signification of signs for one another, there will be the possibility of an every-signifying signifier from an always-absent signified. Thus, he concluded that it is impossible to arrive at a certain and true understanding of a text. In this paper, we have tried to critically analyze this theory with a descriptive-analytic method in intellectual-logical terms, and thus discuss its truth or falsity.

#### **Keywords**

Critique and analysis, deconstruction, structuralism, understanding texts, Jacques Derrida.





## The Role of Intuitive Ontology, Constructivism, and Analogy in Creative Scientific Imagination

**Ahmad Ebadi**

Associate professor, University of Isfahan, Isfahan, Iran  
e.ebadi@ahl.ui.ac.ir.

**Ammar Ishaq**

MA student of philosophy, Faculty of Theology, University of Isfahan, Iran  
ishamareng@tci.ir.

This paper provides an analysis of creative scientific imagination as the most important factor in the advancement of science in accordance to theoretical models and empirical findings of cognitive sciences. Most inductive inferences are intertwined with intuitive ontological relations; that is, they are not arrived at through reasoning. Intuitive ontology is a restricted categorical set, constituting theoretical frameworks. Scientific creativity is constructed by prior ontological expectations, and thus, the progress of science is owed to parting way from intuitive ontology. Analogies are powerful epistemic tools at the disposal of scientists to overcome such restrictions. Nevertheless, analogies are also affected by intuitive ontology, since they deploy analogies within the limits of their own minds. To deploy the repertoire within their creativity is to have constructed imagination. Thus, the progress of science is based on available body of knowledge, and the production of creative images is done in one way: to creatively bring about a discovery or an invention of certain familiar concepts. The relation between observation and theory in science is based on this construction via creative imagination, rather than a generalization of available models.

### **Keywords**

Intuitive ontology, analogy, creativity, scientific imagination, structured imagination.



## How Morality is Related to Religion in Kant's Transcendental Philosophy

**Habibollah Kazemkhani**

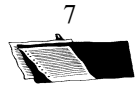
Assistant professor, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran

kazemkhani@azarunive.ac.ir.

Kant is a distinguished philosopher as to his position on the relation between morality and religion. Because of his view that morality can identify our duties independently of the religion and that such an autonomous morality will necessarily lead to the religion, Kant came to be accused of self-contradiction—a contradiction between theology and ethics. In this paper, I overview, explain, and account for how morality and religion are related to one another in the framework of Transcendental Philosophy, trying to show that if Kant's position here is analyzed and assessed in terms of his particular philosophical system as well as other considerations, his apparently contradicting approach to the relation between morality and religion will turn out to be a unified coherent position. In other words, by giving a new meaning to religion and attributing a single origin to morality and religion, Kant tries to reconcile his religious, moral, and epistemological concerns within a single philosophical system.

### **Keywords**

The Highest Good, relation between religion and morality, eternity of the soul, God, Kant.



## Al-Ghazālī's Dilemma between Unity and Individuation

**Hossein Vafapoor**

Assistant professor, ACECR, University of Tehran, Iran

vafapoor@acecr.ac.ir

There is wide spectrum of views by Muslim intellectuals as concerning the concept of God, from a "personified" view by Ash'arites to a "pantheistic" view by philosophers and mystics. In two of his intellectual periods, al-Ghazālī has propounded two diametrically opposing views of the concept of God. In fact, his view is characterized by a dilemma between two views, that is, the individuation of existence and unity. On one hand, al-Ghazālī as an orthodox Ash'arite theologian provides an account of God and His attributes based on the Ash'arite theology, and on the other hand, after an intellectual development and revision of his views, from a purely theological and Ash'arite view, has tended towards the mystical pantheistic view. Providing a Platonic analysis, he offers a pantheistic account of God. Such a revision has not only influenced the views of subsequent mystics and philosophers, shows that the closer a theologian or philosopher is to the mystical taste, the more distant he is from a personified understanding of God and the closer he becomes to a pantheistic conception thereof, and the change will affect other views of the intellectual as well.

### **Keywords**

Al-Ghazālī, concept of God, individuation of existence, pantheism (*waḥdat al-wujūd*), *Mishkāt al-Anwār*.



## **A Study of the Role of Gabriel in the Verbal Revelation from an Islamic Mystical Point of View**

### **Asghar Aqaei**

PhD student of philosophy, University of Zanjan, Iran  
asqar.aqaei@yahoo.com.

### **Hossein Atrak**

Associate professor of philosophy, University of Zanjan, Iran  
atrak.h@znu.ac.ir.

### **Mohsen Jahed**

Associate professor of philosophy, University of Zanjan, Iran  
jahed.mohsen@znu.ac.ir.

This paper briefly reviews different views of the nature of revelation (*wahy*), and then states that, in accordance to mystical views of the analysis of the stages of being and the manifestation of God in these stages, and thus, the Quran is not necessarily detached from prior stages of being and is present in each stage as appropriate to that stage. Thus, the Quran is present in the “Before-God” and “the Mother Book” stage down to the material stage, existing in condensed (*ijmālī*) or expanded (*tafṣīlī*) forms. Given the stages of being, the first expanded verbal presence of the Quran would be in the imaginal world (*‘ālam al-mithāl*), in which material accidents exist without the existence of the matter itself. Given the missionary revelation and the place of Gabriel (or *Jabra’īl*) therein, the paper argues that since forms of the imaginal world are present to the angel of revelation, and he is the one to whom the revelation is attributed, the attribution is genuine, indicating his active presence in the revelation, which is the formulation of Quranic words at the stage of detached and attached imagination and sending it down to the heart of the Prophet.

### **Keywords**

Gabriel, propositional revelation, verbal revelation, missionary, revelation.



## Abstracts

---

### **The Continuity of the Theological Current of Hishām b. al-Ḥakam in Basra:**

### **A Newly Found Current in the Intellectual History of the Early Imāmīyya**

**Mohammad Taghi Sobhani**

Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran  
m.sobhani@isca.ac.ir.

**Sayyed Akbar Mousavi Tanyani**

Assistant professor, Research Center of the Quran and Hadiths, Qom, Iran  
tanyani\_110@yahoo.com.

4



Vol. 24, No. 1. (93), Spring, 2019

This is a research that seeks traces of the continuity of the theological current of Hishām b. al-Ḥakam in Basra. The research is pursued with the question of why and how Hishām b. al-Ḥakam's thoughts continued in Basra. As it seems, after Hishām b. al-Ḥakam and his students were persecuted by the Abbasid Caliphate in Baghdad, some of his students, such as 'Alī b. Ismā'īl al-Maythamī and al-Ḥakam b. Hishām b. al-Ḥakam, migrated to Basra to continue their theological activities, because the city was a thriving environment for theological dialogues and was distant from the center of the Abbasid Caliphate. In order to pursue their theological thoughts, they had scholarly interactions with the intellectual sect of Mu'tazila, and the opposition they faced from some Imāmīs in Basra is remarkable. Given oppositions to them by people outside and inside the Imāmīyya denomination, the current faded after a short-term presence and influential activities in Basra. Although there has so far not been a clear picture of their presence in Basra, in this research we have found that the theological strand following Hishām was active in Basra in late second and mid-third centuries AH.

#### **Keywords**

Hishām b. al-Ḥakam, Basra, 'Alī b. Ismā'īl al-Maythamī, Muḥammad b. Sulaymān al-Nūfalī.

## Table of Contents

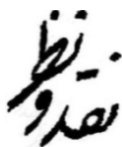
### Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

**Vol. 24, No. 1, Spring 2019**

**93**

|    |   |
|----|---|
| 4  | <b>The Continuity of the Theological Current of Hishām b. al-akam in Basra:<br/>A Newly Found Current in the Intellectual History of the Early Imāmīyya</b><br>Mohammad Taghi Sobhani<br>Sayyed Akbar Mousavi Tanyani |
| 5  | <b>A Study of the Role of Gabriel in the Verbal Revelation<br/>from an Islamic Mystical Point of View</b><br>Asghar Aqaei<br>Hossein Atrak<br>Mohsen Jahed  |
| 6  | <b>Al-Ghazālī's Dilemma between Unity and Individuation</b><br>Hossein Vafapoor   |
| 7  | <b>How Morality is Related to Religion in Kant's Transcendental Philosophy</b><br>Habibollah Kazemkhani   |
| 8  | <b>The Role of Intuitive Ontology, Constructivism, and Analogy<br/>in Creative Scientific Imagination</b><br>Ahmad Ebadi<br>Ammar Ishaq   |
| 9  | <b>A Critique and Analysis of Derrida's Deconstruction Theory<br/>of Understanding Texts</b><br>Mohammad Ahi<br>Mohammad Taheri   |
| 10 | <b>A Critical Consideration of Baker's Materialistic Formulation<br/>of Posthumous Life</b><br>Tahereh Ahmadi Baharan<br>Ghiasvand Mahdi  |



Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

---

**Vol. 24, No. , Spring 2019**

---

**93**

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

**Manager in Charge: Mohammad Taqi Sobhani**

**Editor in Chief: Mohammad Ali Mobini**

**Secretary of the Board: Zolfaghar Naseri**

**ExecutiveExpert: Saeid Lotfi**

**English Translator: Yasser Pouresmaeil**

**Arabic Translator: Ammar Jomeh Falahieh**

**The Editorial Board:**

**Alireza Alebouyeh**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Sayyid Reza Eshaqnia**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Reza Berenjkari**

Full Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

**Mohsen Javadi**

Full Professor of Qom University

**Hassan Ramzani**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Muhammad Legenhausen**

Full Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

**Ahmad Vaezi**

Professor of Baqir al-'Uloom University

☎Tel.:+ 98 25 31151386 • ✉ P.O. Box. 37185/3693

jpt.isca.ac.ir



# راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



## ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

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

### فرم اشتراک

| حوزه                          | فقه                           | آیین حکمت                     | آینه پژوهش                      | جستارهای فقهی و اصولی         |
|-------------------------------|-------------------------------|-------------------------------|---------------------------------|-------------------------------|
| یک سال اشتراک<br>ریال ۴۰۰/۰۰۰ | یک سال اشتراک<br>ریال ۴۰۰/۰۰۰ | یک سال اشتراک<br>ریال ۴۰۰/۰۰۰ | یک سال اشتراک<br>ریال ۱/۲۰۰/۰۰۰ | یک سال اشتراک<br>ریال ۲۰۰،۰۰۰ |
| پژوهشهای قرآنی                | اسلام و مطالعات اجتماعی       | علوم سیاسی                    | تاریخ اسلام                     | نقد و نظر                     |
| یک سال اشتراک<br>ریال ۴۰۰/۰۰۰ | یک سال اشتراک<br>ریال ۴۰۰/۰۰۰ | یک سال اشتراک<br>ریال ۴۰۰/۰۰۰ | یک سال اشتراک<br>ریال ۴۰۰/۰۰۰   | یک سال اشتراک<br>ریال ۴۰۰/۰۰۰ |

|                     |                |                |
|---------------------|----------------|----------------|
| نام و نام خانوادگی: | نام پدر:       | نام نهاد شرکت: |
| تاریخ تولد:         | میزان تحصیلات: |                |

|          |          |             |                 |
|----------|----------|-------------|-----------------|
| نشانی:   | استان:   | کد پستی:    | کدا اشتراک قبل: |
| شهرستان: | شهرستان: | صندوق پستی: | پیش شماره:      |
| خیابان:  | خیابان:  | رایانامه:   | تلفن ثابت:      |
| کوچه:    | کوچه:    |             | تلفن همراه:     |
| پلاک:    | پلاک:    |             |                 |

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

قم، چهارراه شهید، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی  
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹  
تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۶۶۶۷  
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰  
رایانامه: magazine@isca.ac.ir