بسم الله الرحمن الرحیم

فلسفه

شمارهٔ استاندارد بین‌المللی: ۱۵۵۳-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی: ۲۷۱۶-x۹۷٤
سال ۲۳، شماره ۱، بهار و تابستان ۱٤۰٤- پیاپی ٤٤

ناشر: دانشگاه تهران
صاحب امتیاز: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران
مدیر مسئول: جواد اصغری (دانشیار دانشگاه تهران، رئیس دانشکده ادبیات)
سردبیر: سیدحمید طالب‌زاده (استاد دانشگاه تهران)
دبیر تخصصی: محمدتقی طباطبائی (استادیار دانشگاه تهران)
زهرا قزلباش (دانش‌آموخته دکترای فلسفه، دانشگاه تهران)
مدیر داخلی : مریم مقدم

هیئت تحریریه (به‌ترتیب حروف الفباء)

محمد ایلخانی
دانشیار دانشگاه شهید بهشتی
نصرالله پورجوادی
استاد دانشگاه تهران
الوین پلنتینگا
استاد دانشگاه نوتردام، امریکا
رضا داوری اردکانی
استاد دانشگاه تهران
ریچارد سویین برن
استاد دانشگاه اکسفورد، امریکا
سید حسین نصر
استاد دانشگاه جورج واشنگتن، امریکا
غلامرضا اعوانی
استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
شهرام پازوکی
دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
سید محمدرضا حسینی بهشتی
دانشیار دانشگاه تهران
هیوبرت ل. دریفوس
استاد دانشگاه کالیفرنیا، برکلی، امریکا
حسین غفاری
استاد دانشگاه تهران

نشانی نشریه: تهران، خیابان انقلاب، دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دفتر مجلات
تلفن تماس: ۶۶۹۷۳۶۷۹
پست الکترونیکی: philosophyj@ut.ac.ir **آدرس سایت:** http: //jop.ut.ac.ir

نشریه فلسفه براساس نامه شماره ۳/۱۱/۳۷۸۰ مورخ ۸۹/۳/۱۷ کمیسیون نشریات علمی کشور، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، موفق به کسب درجه علمی – پژوهشی شده است.

این مجله در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:
پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی به نشانی اینترنتی: www.sid.ir
پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) به نشانی اینترنتی: www.isc.gov.ir
پایگاه استنادی اولریخ (Ulrich) به نشانی اینترنتی:
www.Ulrich's International periodicals directory (Journal, magazine)

شیوه نامه فلسفهٔ دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه تهران

دو فصلنامهٔ فلسفهٔ دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه تهران، نشریّه‌ای علمی (علمی-پژوهشی) در حوزهٔ مطالعات فلسفی است که شرایط پذیرش مقاله در آن به شرح زیر است:

۱. ویژگی‌های کلّی مقاله

- مقاله باید نتیجهٔ تحقیقات نویسنده (نویسندگان) باشد.
- مقاله نباید در نشریّهٔ دیگری منتشر شده باشد و تا اتمام داوری نیز نباید به مجلّهٔ دیگری فرستاده شود.
- چاپ مقاله منوط به تأیید نهایی هیئت تحریریّه است.
- گواهی پذیرش پس از تأیید هیئت تحریریه، به صفحهٔ شخصی نویسنده در سامانه فرستاده خواهد شد.
- مسئولیّت مطالب و محتوای مقاله بر عهدهٔ نویسنده است.
- ویراستار مجلّه در ویرایش ادبی و فنی مقاله بدون تغییر محتوای آن آزاد است.
- حجم مقاله به‌هیچ‌وجه نباید بیش از بیست صفحه (تا ۸۰۰۰ واژه) شود.
- نام کامل نویسنده/نویسندگان، مرتبهٔ علمی، دانشگاه محلّ تدریس یا تحصیل، رشتهٔ تحصیلی، رایانامهٔ دانشگاهی، شماره تلفن نویسنده در صفحهٔ جداگانه‌ای ضمیمه شود.
- مقاله‌های ارسال‌شده، بازگردانده نخواهد شد.
- ارسال مقاله تنها از طریق سامانهٔ مجلّهٔ ادب فارسی دانشگاه تهران به نشانی https://jop.ut.ac.ir امکان‌پذیر است (برای این کار ابتدا باید از طریق گزینهٔ «ورود به سامانه» در سامانه ثبت نام کنید).

تذکر مهم: ترتیب نویسندگان و درج نویسندهٔ مسئول، دقیقاً براساس آن چیزی خواهد بود که نویسندهٔ مسئول در زمان ارسال مقاله در فرم سامانه تکمیل کرده است و در **فرم تعهدنامهٔ اصالت اثر** نیز همهٔ نویسندگان به آن اقرار کرده و آن را امضا کرده‌اند؛ لذا ضروری است برای ترتیب نویسندگان و انتخاب نویسندهٔ مسئول قبل از ارسال مقاله به نظر نهایی رسیده باشید و دانشجویان دکتری که مقاله را برای دفاع خود نیاز دارند، لازم است این موضوع را حتماً با دانشگاه خود هماهنگ کنند؛ زیرا به هیچ‌وجه امکان تغییر سمت و ترتیب نویسندگان بعد از صدور گواهی پذیرش وجود ندارد.

فرم تعهدنامه پس از تکمیل و امضا همراه با فایل اصلی مقاله، فایل مشابهت‌یابی‌شدهٔ متن کامل مقاله، فرم تعارض منافع و فایل مشخصات نویسندگان پیوست شود.

۲. اجزای مقاله

– عنوان: نام کلّی مقاله که گویا و بیانگر محتوای مقاله باشد.

– مشخصات نویسنده: شامل نام و نام خانوادگی نویسنده، مرتبهٔ علمی، رشتهٔ تحصیلی، دانشگاه محلّ تدریس یا تحصیل.

– چکیده: شرح جامعی از مقاله با واژه-های محدود (بین ۲۰۰ تا ۲۵۰ واژه) شامل تصویری کلّی از بیان مسئله، هدف، روش تحقیق و یافته‌ها.

– واژه‌های کلیدی: شامل پنج تا هفت واژهٔ تخصّصی که حتماً در متن چکیده آمده باشند و اهمّیّت آنها در مقاله بیش از سایر واژه‌ها باشد.

– مقدّمه: شامل بیان مسئله، هدف و ذکر پیشینه، پرسش‌ها و فرضیه‌های پژوهشی و... مقاله (به‌اجمال).

– پیکرهٔ اصلی: شامل متن اصلی مقاله، مبانی نظری، بحث و تحلیل، تقسیم‌بندی‌های محتوایی.

– نتیجه: شامل نتایج منطقی و مفید برآمده از پژوهش که نویسنده طی مقاله به آن دست یافته است.

– پی‌نوشت: درصورت وجود توضیحات ضروری پس از نتیجه می‌آید.

– منابع: فهرست‌نویسی ارجاعات مقاله برمبنای شیوه‌نامهٔ مجلّه.

– چکیدهٔ انگلیسی: با قلم Times New Roman با اندازهٔ ۹ باید عیناً ترجمهٔ چکیدهٔ فارسی بین ۲۵۰- تا ۳۰۰ واژه باشد.

- **چکیدهٔ مبسوط انگلیسی:** این چکیده باید در ۱۲۰۰ کلمه تنظیم شود که شامل طرح مسئله، اهمیت مسئله، اهمیت موضوع، سؤال اصلی، شیوه پژوهش و شرح مختصری از نتایج تحقیق و داده‌های آن (هرکدام در پاراگرافی مستقل) همراه با ارجاع به برخی از منابع و جداول و ... باشد.

۳. شیوهٔ تنظیم متن

– مقاله باید بر صفحهٔ A4، به قلم (فونت) آی آر.لوتوس (IRLotus) و اندازهٔ ۱۳ با فاصلهٔ سطر ۱ در محیط واژه‌پرداز (word) نوشته شده باشد. همچنین فاصله باید از بالا ۴/۵ و پایین صفحه ۳/۵ سانتی‌متر و از راست و چپ، هرکدام ۴/۵ سانتی‌متر باشد (در صورتی که فونت یادشده را ندارید در گوگل با عنوان فونت‌های شورای عالی اطلاع‌رسانی جستجو و دانلود کنید و در پوشهٔ فونت‌های خود قرار دهید).

– چکیده، واژه‌های کلیدی، منابع، ارجاعات داخل پرانتز، شعرها و هر مطلبی که درون پرانتز و جدول بیاید، در فارسی باید با اندازهٔ ۱۱ و در انگلیسی با اندازهٔ ۱۰ نوشته شود.

– ابتدای هر بند، با نیم سانتی‌متر تورفتگی شروع شود؛ البته سطر نخستِ زیر هر عنوان، نباید تورفتگی داشته باشد.

– نقل قول‌های مستقیمِ مستقل از متنِ بیشتر از سه خط، جدا از متن اصلی و با یک سانتی‌متر تورفتگی از هرطرف و با همان قلم، ولی با اندازهٔ ۱۱ نوشته شود. این‌گونه نقل‌قول‌ها که به‌صورت جدا نوشته می‌شود، در گیومه قرارنمی‌گیرند.

– بخش‌های مقاله با بخش ۱ که به مقدمه اختصاص دارد، شروع می‌شود. عنوان هر بخش اصلی و زیربخش‌ها باید با یک سطر سفید از یکدیگر جدا و سیاه (بولد) نوشته شوند.

– زیربخش‌های هر مقاله نباید از سه لایه تجاوز کند؛ مثال: ۳-۱-۴. که بیانگر زیر بخشی از بخش سوم مقاله است.

– به‌جز اسامی خاص و نام اصول دستور زبان، سایر پی‌نوشت‌های لاتین با حرف کوچک آغاز شود.

– شمارهٔ پی‌نوشت‌ها از آغاز تا پایان مقاله باید دنباله‌دار باشد و از افراط در دادن پی‌نوشت اجتناب شود.

– در صورت استفاده از اختصارات ناآشنا، فهرست آنها قبل از نخستین کاربرد، در پی‌نوشت ذکر شود.

– چنانچه نویسنده یا نویسندگان در تهیهٔ مقاله از منابع مالی سازمان یا نهادهای خاصی استفاده کرده‌اند، در پی‌نوشت به این مطلب اشاره شود.

– در تهیهٔ نمودارهای درختی و امثال آن از ابزارهای Draw، Table و Equation در محیط Word استفاده شود تا تنظیم آنها در نسخهٔ نهایی مشکلی به -وجود نیاورد.

– کلیهٔ مثال‌ها، نمودارها و تصاویر باید دارای شمارهٔ پیاپی باشد.

– در واج‌نویسی داده‌های مربوط به زبان یا گویشی ناآشنا، از قلم نسخهٔ Doulus Sil IPA استفاده شود.

– همان‌طور که گفته شد پاورقی‌های هر صفحه باید طی شماره‌های پشت‌سرهم در پی‌نوشت مقاله و بعد از نتیجه قرارگیرند. ضمناً تأکید می‌شود برای شمارهٔ پی‌نوشت‌ها از ابزار refrences استفاده نکنید، بلکه به‌صورت دستی شمارهٔ موردنظر را تایپ کنید و با ابزار superscript (توان) که به شکل ایکس به توان ۲ در برگهٔ home واژه‌پرداز وجود دارد، عدد تایپ-شده را کوچک کنید و در گوشهٔ بالای متن قراردهید؛ به‌طوری‌که درست مانند شمارهٔ ارجاع با استفاده از ابزار رفرنس می‌شود.

۴. شیوهٔ ارجاع به منابع

۴-۱. ارجاع داخل متن

– نام خانوادگی مؤلّف یا نام معروف، تاریخ نشر اثر: جلد/صفحه یا صفحات. نیازی به نوشتن «ص» برای شمارهٔ صفحات نیست. همچنین اعداد از راست به چپ نوشته شوند؛ مثال: (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۹۸/۴-۱۰۰).

– اگر در متن به چند اثر از یک نویسنده ارجاع داده شود، هرکدام از آن آثار بر مبنای تفاوت تاریخ نشر تفکیک می‌شود و در منابع پایانی، با نام اثر مشخّص خواهد شد.

– درصورتی که به دو اثر چاپ‌شده از یک مؤلّف در یک سال ارجاع داده شود، با نوشتن «الف» و «ب» در کنار سالِ چاپ، آنها را از هم متمایز کنید؛ یعنی بعد از نام خانوادگی مؤلّف، سال چاپ به همراه «الف» یا «ب» نوشته شود؛ برای مثال (نظامی، ۱۳۸۹الف: ۲۶).

– چنانچه در متن به نام مؤلفی اشاره و مطلبی از وی نقل شود، در ارجاع آن در پایان نقل قول، تنها به سال و صفحهٔ موردنظر اشاره و از تکرار نام نویسنده خودداری می‌شود؛ مثل (۱۳۵۱: ۱۲۵) و درصورتی که صفحهٔ خاصی مدنظر نباشد، تنها سال، درون پرانتز قرارمی‌گیرد.

– ارجاع به منابع قدیم، به نام اشهر نویسنده انجام می‌شود؛ مثل ناصرخسرو و نه قبادیانی.

۴-۲. ارجاع پایانی (منابع)

۴-۲-۱. ارجاع به کتاب

– نام خانوادگی مؤلّف یا نام معروف، نام مؤلف، تاریخ نشر اثر (درون پرانتز با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، نام کتاب، نام و نام خانوادگی مصحّح یا مترجم، جلد، نوبت چاپ، محلّ نشر، نام ناشر (بدون ذکر واژهٔ «انتشارات»).

– نام کتاب کج (ایرانیک) نوشته می‌شود؛ بنابراین، از سیاه‌کردن (بولد) یا قراردادن آن در گیومه پرهیز کنید.

۴-۲-۲. ارجاع به مقاله

– نام خانوادگی مؤلّف، نام مؤلف، تاریخ نشر اثر (درون پرانتز با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، عنوان اصلی مقاله (داخل گیومه)، نام و نام خانوادگی مصحّح یا مترجم ، عنوان اصلی دانشنامه یا فصلنامه و مجلّه (ایرانیک و بدون ذکر واژهٔ مجلّه و...)، دوره یا سال انتشار، شماره (ش)، صفحاتی که مقاله در آن آمده است.

– عنوان مقاله تنها در گیومه قرارمی‌گیرد و کج یا سیاه نمی‌شود.

۴-۲-۳. ارجاع به پایان‌نامه

– نام خانوادگی مؤلّف، نام مؤلف، سال دفاع (درون پرانتز با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، عنوان رساله، مقطع دفاع‌شده، نام و نام خانوادگی استاد راهنما، نام دانشگاه و دانشکدهٔ محلّ تحصیل دانشجو.

– نام رسالهٔ دکتری کج (ایرانیک) نوشته می‌شود و عنوان پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد تنها در گیومه قرارمی‌گیرد و کج یا سیاه نمی‌شود.

۴-۲-۴. ارجاع به نسخهٔ خطّی و اسناد

– نام مشهور مؤلّف، نام مؤلف، نام کتاب یا رسالهٔ خطّی یا نسخهٔ عکسی، شمارهٔ نسخه، محلّ نگهداری.

– در ارجاع به اسناد تاریخی، عنوان سند، شمارهٔ طبقه‌بندی و دسترسی، نام آرشیو و برای میکروفیلم‌ها افزون بر مشخصّات کتاب، ذکر شمارهٔ میکروفیلم و محلّ نگهداری، ضروری است.

۴-۲-۵. ارجاع به وبگاه‌های اینترنتی

– نام خانوادگی مؤلّف، نام مؤلف، تاریخ درج مطلب در وبگاه (درون پرانتز با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، عنوان مقاله یا اثر (داخل گیومه)، نشانی الکترونیکی وبگاه.

– ارجاع به چنین مطالبی در حدّ ضرورت و زمانی است که منابع مکتوب از آن موضوع موجود نباشد.

۵.سایر نکات

– تعداد نویسندگان مقاله نباید بیشتر از سه نفر باشد.

– مقالات دانشجویان کارشناسی ارشد و دکتری و نیز دانش‌آموختگان کارشناسی ارشد تنها در صورتی بررسی می‌شود که یکی از اعضای هیئت علمی نیز در نگارش مقاله مشارکت و نظارت داشته باشد و نام وی نیز جز اسامی نویسندگان قید شود.

– تلفظ اسامی لاتین و نام‌های دشوار، در متن مقاله با حروف لاتین در پاورقی هر صفحه درج شود.

– هر توضیح اضافی دیگری غیر از ارجاع، در پاورقی می‌آید.

– در بخش منابع در صورتی که نام مؤلّف معلوم نباشد، نام اثر جایگزین آن می‌شود.

– در فهرست منابع ابتدا منابع فارسی و عربی در یک بخش می‌آید و سپس منابع انگلیسی، فرانسوی و ... در بخشی جداگانه ذکر می‌شود.

– منابع فارسی و عربی مقاله لازم است به انگلیسی ترجمه شوند و در انتهای مقاله قرار گیرند.

– در فهرست منابع، فهرست مقالات از فهرست کتاب‌ها نباید جدا نوشته شود.

– در فهرست منابع درصورتی‌که مشخصات منبعی بیش از یک سطر شد، برای سطر دوم نیم سانتی‌متر تورفتگی ایجاد شود.

– از شماره‌گذاری یا قراردادن خط تیره در آغاز مدخل‌های فهرست منابع پرهیز شود.

– در نقل منابع از زبان‌های مختلف، برای بزرگ نوشتن حروف اوّل، از قواعد همان زبان پیروی شود؛ به این معنا که مثلاً در زبان فرانسه جز اسامی خاص، باقی اسامی با حروف کوچک شروع می‌شوند، درحالی‌که در زبان آلمانی، اسم دستوری با حروف بزرگ نوشته می‌شود و باقی کلمات با حروف کوچک و ... .

– مشخصات همهٔ نویسندگان باید به شرح زیر در فرم سامانه درج و نیز در یک صفحه وُردِ جداگانه در سامانه بارگذاری شود:

- سمت: اگر عضو هیئت علمی است لازم است مرتبهٔ وی شامل استادیار، دانشیار یا استاد و نیز گروه درسی و دانشگاه محل تدریس مشخص شود، در غیر این صورت از عنوان «دانشجو» یا «دانش آموخته» با ذکر رشته و دانشگاه محل تحصیل استفاده شود.
- تلفن: حتما شمارهٔ همراه نویسندهٔ پیگیر مقاله (مسئول) قید شود.
- رایانامهٔ دانشگاهی همهٔ نویسندگان قید شود.

۶. مثال برای تهیهٔ فهرست منابع

۶-۱. کتاب

مصلح، جواد (۱۳۸۳). علم‌النفس، ج۳، تهران، دانشگاه تهران.

الفارابی، ابونصر (۱۹۹۰). الحروف، تصحیح محسن مهدی، چ۲، بیروت، دارالمشرق.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۶). شاهنامه، تصحیح سعید حمیدیان، ج۲، چ۴، تهران، قطره.

Lane, Ph. (1992). La pé riphé rie du texte, Ed. Nathan, Paris.

Matthews, B.(1917). The philosophy of the short- story, 4th edition, Longmans, Green, and Co. London.

۶-۲. مقاله

آذرفزا، ایرج و شهرام پازوکی (۱۳۹۸). «امکانِ گشتِ سقراط در السیرهٔ الفلسفیهٔ محمد بن زکریای رازی»، فلسفه، دورهٔ ۴۷، ش۲، ۱-۲۲.

مولوی، محمّدعلی (۱۳۶۹). «ابن امیل»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۳، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۴۲- ۴۳.

Say, I. and C. Pollard (1991). "An integrated theory of complement control", Language, 67,63-113.

فهرست مطالب

عنوان **صفحه**

علمی-پژوهشی

نزاع بر سر میراث بیکن **۱**
محمدرضا بهشتی

دریاهای مینوی در فلسفهٔ ایرانشهری و عرفان اسلامی **۱۳**
نصرالله پورجوادی

برساختِ خدا و همانیِ اگزیستانسیال؛ تفسیری از جایگاه امر الوهی در هستی‌شناسیِ بنیادین و ضرورتِ گشتِ هایدگر **۴۵**
احمد رجبی

هستی ایزدی، موضوع جست‌وجو؛ اصل گردانندهٔ شهود بنیادی از نظر شیخ نجم‌الدین کبری **۷۱**
علیرضا ساعتی

گذار از نفس به ذهن در *تأملات* دکارت **۸۷**
مصطفی شهرآئینی

توسعه یعنی ساختن **۱۰۵**
محمد جواد صافیان

ماهیت لابشرط به مثابه طبیعت مابعدالطبیعی (فوسیس متافوسیکه) در نظر ابن‌سینا **۱۲۱**
سید حمید طالب‌زاده

تبیین تفاوت "سرمدیت" و "دیرند" بر مبنای ساختار درونی تعریف، و چگونگی انتزاع "زمان" در *اخلاق* اسپینوزا **۱۴۱**
وهاب قربانی، محمدتقی طباطبائی

موقعیت مشکوک گرایش‌های گزاره‌ای در فلسفهٔ ذهن جدید (اتمیسم منطقی تا ماتریالیسم حذف‌گرا) **۱۶۳**
زهرا قزلباش

پاسخ به مسئلهٔ شرّ بر اساس برخی نصوص اوستایی و روایاتی از حکمت اشراقی **۱۸۳**
سارا قزلباش

ناسیونالیسم ایرانی و مدرنیسم غربی در آغازین دهه‌های قرن چهاردهم شمسی **۱۹۹**
رضا ماحوزی

از اگوی استعلایی تا سوژهٔ موقعیت‌مند: چرخشی انتقادی در پدیدارشناسی **۲۲۱**
حسین مصباحیان

پدیدارشناسی عشق و نسبت آن با زیبایی نزد سهروردی **۲۵۱**
شمس‌الملوک مصطفوی

دیالکتیک کلّی و جزئی: شعر در نظر افلاطون و ارسطو **۲۷۱**
فاطمه مینائی

کیمیا و نقش ریاضیات در علم موازین جابربن حیان **۲۸۹**
ایرج نیک‌سرشت

علمی-ترویجی

فرانسیس بیکن: علم و قدرت **۳۰۷**
شهین اعوانی

نسبت آموزش‌های رایج مهندسی با عظمت محیط زیست **۳۳۱**
محمدصادق ذاکری

ریشه‌های اسلامی تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* در فلسفهٔ اسپینوزا **۳۴۵**
سید مجید صدرمجلس

هِمّت نزد ابوسعید ابوالخیر و ارتباط آن با فَرّ در فرهنگ ایرانی **۳۶۱**

پروانه عروج‌نیا
مصادرات طبیعی صناعت *میزان‌الحکمه* **۳۸۳**
ابوذر فرض‌پور ماچیانی
آشنایی با ابن فناری یکی از پیروان مکتب ابن عربی در آناتولی **۳۹۳**
سپیده نصرتی
نقد فلسفی و آموزش فلسفه **۴۰۱**
میرعبدالحسین نقیب‌زاده
معرفت اشراقی در اندیشهٔ سهروردی **۴۱۵**
سیما سادات نوربخش

یادداشت‌ها

مقام تعلیم **۴۴۵**
نصرالله حکمت
حدّ شرقی عالم کجاست؟ حدّ غربی عالم کجاست؟ **۴۵۳**
محمدرضا ریخته‌گران
نیاندیشیدن **۴۵۷**
محمد زارع شیرین‌کندی
سهروردی از نگاه هانری کربن **۴۶۵**
حسن سیدعرب

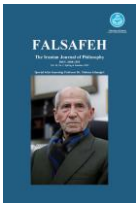
در باب شرح‌حال و آثار و احوال و اوصاف استاد دکتر محسن جهانگیری

در رثای استاد دکتر محسن جهانگیری **۴۷۲**
یوسف نوظهور
شرح حال **۴۷۳**
زهرا جهانگیری
نقش درخشان جهانگیری در دانشگاه **۴۷۵**
کریم مجتهدی
ادای احترام به روان پاک همکار عزیزم دکتر محسن جهانگیری **۴۷۷**
رضا داوری اردکانی
جهانِ جهانگیری؛ از *نوآتلانتیس* فرانسیس بیکن تا *مواقفِ* عضدالدین ایجی **۴۸۱**
محمد جواد اسماعیلی
جهانگیری و اسپینوزا؛ کوناتوس و خلق ارزش‌ها **۴۸۳**
محمدصادق ذاکری
ما نمی‌دانیم **۴۸۵**
مصطفی شهرآیینی
استاد اخلاقِ فلسفه؛ یادی از دکتر محسن جهانگیری (۱۳۰۸ ضیاءآبادِ تاکستان – ۱۳۹۸ تهران) **۴۸۹**
فرهاد طاهری
یادگار سنّت احترام به علم در فرهنگ ایران **۴۹۳**
فاطمه مینایی
استاد دکتر محسن جهانگیری، «استاد اثرگذار» **۴۹۹**
محمدعلی نویدی
کتابشناسی دکتر محسن جهانگیری **۵۰۳**
حمیرا انقطاع
گاهشمار زندگی استاد فقید دکتر محسن جهانگیری **۵۱۹**

The University of Tehran Press

FALSAFEH
Online ISSN: 2716-974X

https://jop.ut.ac.ir



The Strife Over Bacon's Legacy

Mohammad Reza Beheshti✉
Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: drmrhosseini@yahoo.com

Article Info

Article Type:
Research Article

(1-12)

Article History:

Receive Date:
07 October 2025

Revise Date:
07 October 2025

Accepte Date:
22 October 2025

Published online:
23 November 2025

Abstract

Francis Bacon's ideas, as one of the harbingers of modern science, have been the source of many philosophical reflections in various philosophical fields, especially in the field of practical philosophy and questions related to ethics and law. With his ideal plan of the future world, which is based on humans achieving the greatest blessings in life and its image is depicted in works such as *The New Atlantis*, Bacon tried to formulate a *program* for industrial intervention and technical productivity of nature, through which the deficiencies and deprivations of human life, such as war, poverty and disease, would be eliminated and, with the return of human authority, the ground would be prepared for the achievement of an earthly paradise without violence and suffering for human beings, in which all of nature is at the service of human welfare. However, this *ideal* plan has aroused serious criticism from critics because it has caused countless human and environmental disasters in the modern era. By criticizing Bacon's ideal of sovereignty and dominance over nature, Hans Jonas has called on modern societies to abandon this ideal and deal responsibly with nature in order to preserve and protect it. Because this ideal has made the technical use of nature in order to achieve good and benefit for human life and to lay the groundwork for his sovereignty as a principle and has had an optimistic view of the ideal of an earthly paradise, while it has not paid attention to its negative consequences, including the separation of man from nature and his sovereignty over nature. Therefore, this approach must be changed and turned from anthropocentrism to physiocentrism and modern man, as a moral agent, must comply with the imperative of responsibility towards nature, which entails both moral and legal obligations towards nature. This article, by addressing some opinions on Bacon's ideal, shows that a distinction must be made between his *ideal* and his *program* to better understand its positive and negative consequences.

Keywords: Francis Bacon, New Atlantis, Bacon's Ideal, nature, knowledge & technic, the imperative of responsibility

Cite this article: Beheshti, M. R. (2025). The Strife Over Bacon's Legacy. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer 2025 (Special letter honoring Professor Dr. Mohsen Jahangiri), Serial No. 44 (1-12).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.403849.1006957

CC BY NC

Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

As one of the pioneers of natural sciences and heralds of modern science, Francis Bacon has become a figure whose ideas have left a controversial legacy and have provided the basis for heated discussions in discussions about the relationship between modern science and technology and human welfare in the modern era, and the opportunities and threats that this area poses to human and natural life. In his famous book, The Imperative of Responsibility, Hans Jonas, a German-American philosopher of the 20th century, by raising Bacon's ideals at the beginning of modern science, returns the catastrophic situation and the increasing crises threatening human life in the modern era to excessive success of fulfillment these ideals and calls for modern societies to abandon these ideals, but rather to bid farewell to the utopia of improving human conditions by pursuing these ideals, and calls on everyone to deal responsibly with nature in order to preserve and protect it. The full title of Jonas's book, the imperative of Responsibility In Search of an Ethics for the technological Age, and it has been translated into several languages, including English, Italian, French, Dutch, Japanese, and Ukrainian, and has received widespread attention since its first edition was published in 1979. In the second part of the fifth chapter of this book, Hans Jonas has raised the issue that if modern humanity allows the current path and current procedures in the field of science and technology to continue in this way, it will face a catastrophic situation regarding human life and natural life. He sees this path in line with Bacon's ideal or aspiration at the beginning of modern science. Jonas believes that Bacon, based on his ideal, has foreseen a program in which science moves towards dominating nature and the goal of implementing this program is to put science at the service of improving the fate of man in his worldly life. This program later, by being tied to the spirit of capitalism, has turned into a movement that has led to excessive mass production on the one hand and to insatiable consumption on the other, and has gained a kind of self-dynamism through its successes. Accordingly, in his view, the catastrophic danger of Bacon's ideal of dominion over nature lies in the greatness of its successes (Jonas: 1979). This success, which is more than anything economic, was for a long time the only aspect of this ideal that attracted attention. The mass production of goods and their increasing variety, together with the reduction in the volume and time of human labor spent on this production and, consequently, the increase in the level of well-being for an increasing number of people and the possibility of their higher consumption, and the increasing exchange of the total body of society with the surrounding world and its natural environment, are the consequences of this process. These successes, with the increase of the human population several times over in recent centuries, have multiplied the dimensions of the problem. The recent phenomenon today raises concerns that after a not-so-long period of costly celebration of this success and the illusion of spending days at the peak of wealth and relative richness, will this trend not lead us to the daily routine of poverty, but will it not lead to a threat of enormous proportions to the very existence of humanity and nature? Will the balance that existed in nature in the exchange of materials and energy and in the emergence and decline, and prevented one species from dominating over the others, be completely destroyed by the continued effort to sit on the throne and perpetuate this success? It must be understood that the self-dynamism of this path, which began with an invitation to a knowledge that would bring ability and power to man, has become subject to the internal dialectic of power and at the peak of victory, reveals its internal conflict. The accelerating effort to control and exploit has led to the loss of human control over himself and the inability of man to protect himself and nature from man. The ideal of dominating nature and exploiting it as much as possible in order to realize human goals and his welfare and prosperity, in Jonas's view, contains a deep conflict that did not even occur to Bacon's imagination, and that is the coincidence of this increasing control with the complete subjugation of man by a self-dynamics process of the rule of science and technology that can threaten the very essence of his own existence and nature and turn Bacon's ambitious goals of liberating man from suffering and deprivation into frightening fantasies. With such characteristics, what Jonas sees as necessary is to take control of this process and overcome helplessness and passivity in the face of this dangerous trend. He calls for a transition to power and for man to gain control over himself in the process of exercising power that which has also taken with it this claimant to rule over nature; a power that is no longer man's own power, but a self-dynamics power (Jonas, 1979: 254).

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴X

https://jop.ut.ac.ir

نزاع بر سر میراث بیکن

محمدرضا بهشتی ✉

دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: drmrhosseini@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
علمی - پژوهشی
(۱-۱۲)

تاریخ دریافت:
۱۵ مهر ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری:
۱۵ مهر ۱۴۰۴
تاریخ پذیرش:
۳۰ مهر ۱۴۰۴
تاریخ انتشار:
۰۲ آذر ۱۴۰۴

چکیده

اندیشه‌های فرانسیس بیکن به عنوان یکی از منادیان علم جدید منشأ تأملات فلسفی فراوانی در حوزه‌های مختلف فلسفی، به‌ویژه در حوزهٔ فلسفهٔ عملی و پرسش‌های مربوط به اخلاق و حقوق گردیده است. بیکن با طرح ایدئال خود از جهان آینده که مبتنی بر دستیابی انسان‌ها به بیشترین مواهب در زندگی است و تصویر آن در آثاری همچون *آتلانتیس نو* ترسیم شده تلاش کرد برنامه‌ای برای مداخلهٔ صنعتگرانه و بهره‌وری تکنیکی از طبیعت تنظیم کند تا از طریق آن نواقص و محرومیت‌های زندگی انسان از قبیل جنگ، فقر و بیماری رفع شود و با بازگشت اقتدار انسان، زمینهٔ دستیابی بدون خشونت و رنج ابنای بشر به یک بهشت زمینی که در آن کلّ طبیعت در خدمت بهزیستی انسان قرار گرفته فراهم آید. اما این طرح آرمانی از آن جهت که در دوران مدرن فجایع انسانی و زیست‌محیطی بیشماری به بار آورده نقدهای جدی منتقدان را برانگیخته است. هانس یوناس با نقد آرمان بیکن مبنی بر سیادت و سیطرهٔ او بر طبیعت، جوامع مدرن را به کنار گذاشتن این آرمان و مواجههٔ مسئولانه با طبیعت در جهت حفظ و صیانت آن فراخوانده است. زیرا این آرمان بهره‌گیری تکنیکی از طبیعت به منظور نیل به خیر و فایده برای زندگی انسان و زمینه‌سازی حاکمیت او را اصل قرار داده و نگاهی خوش‌بینانه به آرمان بهشت زمینی داشته است، درحالیکه به تبعات منفی آن از جمله جدایی انسان از طبیعت و سیادت او بر طبیعت توجه نکرده است. لذا باید این رویه را تغییر داد و از انسان‌محوری به طبیعت‌محوری روی آورد و انسان مدرن را در جایگاه فاعل اخلاقی ملزم به رعایت اصل مسئولیت در برابر طبیعت که هم الزام اخلاقی و هم حقوقی در قبال طبیعت را به دنبال دارد، نمود. این مقاله با پرداختن به برخی نظرات درباب ایدئال بیکن نشان می‌دهد که باید بین آرمان و برنامهٔ او تمایز گذاشت تا به نحوی مطلوب‌تر به تبعات مثبت و منفی آن پی برد.

واژه‌های کلیدی: فرانسیس بیکن، آتلانتیس نو، ایدئال (آرمان) بیکن، طبیعت، دانش و تکنیک، اصل مسئولیت‌پذیری

استناد: بهشتی، محمدرضا (۱۴۰۴). نزاع بر سر میراث بیکن. *فلسفه*، سال ۲۳، شمارهٔ ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامهٔ گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۱-۱۲).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.403849.1006957

CC BY NC

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

فرانسیس بیکن[1] به‌عنوان یکی از آغازگران علوم طبیعی و منادیان علم جدید در مباحثات مربوط به رابطهٔ علم نوین و تکنولوژی و بهزیستی انسان‌ها در دوران مدرن و فرصت‌ها و تهدیدهایی که از این ناحیه متوجه زیست انسانی و حیات طبیعی گردیده، به چهره‌ای مبدل شده است که اندیشه‌هایش میراثی مناقشه‌برانگیز برجای گذاشته‌اند و زمینهٔ گفتگوهای پرحرارتی را در این‌باره فراهم آورده‌اند. هانس یوناس[2]، فیلسوف آلمانی - آمریکایی سدهٔ بیستم در کتاب معروف خود *اصل مسئولیت*[3] با مطرح ساختن آرمان‌های بیکن در سرآغازهای علم جدید، وضعیت فاجعه‌آمیز و بحران‌های فزاینده تهدیدکنندهٔ زیست انسانی در دوران مدرن را به *موفقیت* بیش از اندازهٔ تحقق این آرمان‌ها بازمی‌گرداند و خواستار دست‌برداشتن جوامع مدرن از این آرمان‌ها، بلکه وداع با اتوپیای بهبود اوضاع‌واحوال بشر به‌واسطهٔ پیگیری این آرمان‌ها شده و همگان را به مواجهه‌ای مسئولانه با طبیعت در جهت حفظ و صیانت از آن فراخوانده است. نام کامل کتاب یوناس، *اصل مسئولیت، کوششی برای یک طرح اخلاقی برای تمدن تکنولوژیک* است و به زبان‌های متعددی از جمله انگلیسی، ایتالیایی، فرانسوی، هلندی، ژاپنی و اوکراینی ترجمه شده و از زمان انتشار نخستین چاپش در سال ۱۹۷۹ تاکنون بازتاب گسترده‌ای پیدا کرده است.

هانس یوناس در بخش دوم فصل پنجم این کتاب به طرح این مسئله پرداخته است که بشر کنونی اگر اجازه دهد که مسیر کنونی و روال‌های جاری در عرصهٔ علم و تکنولوژی بر همین منوال طی شوند، با وضعیت فاجعه‌آمیزی در خصوص زیست انسانی و حیات طبیعی روبه‌رو خواهد شد. او این مسیر را در امتداد *ایدئال* یا آرمان بیکن در سرآغازهای علم جدید می‌بیند. یوناس معتقد است که بیکن براساس ایدئال خود *برنامه‌ای* را پیش‌بینی کرده است که در آن، علم به‌جانب سیطره بر طبیعت حرکت می‌کند و هدف از به‌اجرادرآمدن این برنامه، قرارگرفتن علم در خدمت بهبود بخشیدن به سرنوشت آدمی در زندگی دنیوی اوست. این برنامه بعدها با گره‌خوردن با روح سرمایه‌داری به حرکتی مبدل شده که از یک‌سو به تولید انبوه بیش از اندازه و از سوی دیگر، به مصرفی اشباع‌ناشدنی منجر شده و به‌واسطهٔ موفقیت‌هایش نوعی خودپویایی پیدا کرده است. بر این اساس، از دیدگاه او، خطر فاجعه‌بار ایدئال بیکن در خصوص سیطره بر طبیعت به‌واسطهٔ بزرگی *موفقیت*‌های آن است (Jonas: 1979). این موفقیت که بیش از هر چیز اقتصادی است برای مدت‌های مدیدی تنها جنبهٔ این ایدئال بود که نظرها را به خود جلب می‌کرد. تولید

1. Francis Bacon (1561-1626)
2. Hans Jonas (1903-1993)
3. Jonas Hans: *Das Prinzip der Verantwortung, Versuch einer Ethik für die Technologische Zivilisation.* Frankfurt a.M. 1979, [1]1984.

این کتاب در سال ۱۹۷۹ ذیل عنوان *The Imperative of Responsibility* به انگلیسی منتشر شد.

انبوه کالاها و تنوع روزافزون آنها همراه با کاهش حجم و زمان نیروی انسانی صرف‌شده برای این تولید و در نتیجه، افزایش سطح رفاه برای تعداد فزاینده‌ای از افراد و امکان مصرف بالاتر آنها و تبادل روزافزون پیکرهٔ کلّی جامعه با جهان پیرامون و محیط‌زیست طبیعی‌اش پیامدهای این روند به‌شمار می‌آیند. این موفقیت‌ها با افزایش چندین‌برابری جمعیت انسانی در طی سده‌های اخیر ابعاد صورت مسائل را چندین برابر کرده است. پدیدهٔ اخیر امروزه به این نگرانی دامن می‌زند که پس از دوران نه‌چندان طولانی جشن پرهزینهٔ این موفقیت و توهّم سپری‌کردن ایام در اوج ثروت و بی‌نیازی نسبی، آیا این روند ما را به‌جانب روزمره‌شدن فقر سوق نمی‌دهد، بلکه به تهدیدی با ابعاد عظیم برای اصل موجودیت بشریت و طبیعت منجر نمی‌شود؟ آیا تعادلی که در طبیعت در تبادل مواد و انرژی و پیدایش و زوال برقرار بود و مانع از غلبهٔ بیش از اندازهٔ یک نوع زیستی بر دیگر انواع می‌شد، با تداوم تلاش برای به‌کرسی نشستن و پابرجاماندن این موفقیت به‌کل از میان نمی‌رود؟ باید دریافت که خودپویایی این مسیر که با دعوت به‌جانب دانشی آغاز شد که برای انسان توانایی و قدرت بیاورد، دچار دیالکتیک درونی قدرت شده است و در اوج پیروزی، تعارض درونی خود را آشکار می‌سازد. کوشش شتاب‌گیرنده برای مهار و بهره‌وری به ازدست‌رفتن مهار انسان برخودش انجامیده است و ناتوانی صیانت انسان در قبال خودش و صیانت طبیعت در قبال انسان. آرمان سیطره بر طبیعت و بهره‌وری هرچه بیشتر از آن به‌منظور تحقق غایات انسانی و بهزیستی و رفاه او از نظر یوناس دربردارندهٔ تعارض عمیقی است که به مخیّلهٔ بیکن هم خطور نمی‌کرد و آن همزمانی این سیطرهٔ فزاینده با به انقیاد کامل درآمدن انسان از جانب فرآیندی خودپویا از حاکمیت علم و تکنیک بوده که می‌تواند اصل موجودیت خود او و طبیعت را مورد تهدید قرار دهد و غایات بلندپروازانهٔ بیکن برای رهایی انسان از رنج‌ها و محرومیت‌ها را به خیال‌پردازی‌هایی ترسناک مبدل سازد. با چنین اوصافی، آنچه یوناس ضروری می‌بیند، به‌دست‌گرفتن زمام این روند و غلبه بر ناتوانی و انفعال در قبال این جریان پر مخاطره است. او خواستار گذار به قدرت و مهاریافتن انسان بر خودش در روند اعمال قدرتی است که خود این مدعی حکم‌روایی بر طبیعت را نیز با خود برده است؛ قدرتی که دیگر قدرت خود انسان نیست، بلکه قدرتی خودپویاست (Jonas, 1979: 254).

۲. طرح بیکن، آرمان بیکن و برنامهٔ بیکن

پیش از آنکه به ارزیابی رأی یوناس دربارهٔ اندیشه‌های بیکن و پیامدهای آنها بپردازیم، به‌نظر می‌رسد لازم باشد در اینجا برای روشن‌شدن مفاهیمی که به‌کار می‌بریم، تمایزاتی را قائل شویم

که چه‌بسا در ادامهٔ بحث بتوانند از بروز ابهامات متعددی پیشگیری کنند. لوتار شفر[۱] در کتاب *طرح بیکن، دربارهٔ شناخت، بهره‌وری و صیانت از طبیعت*[۲] که آن را در نقد یوناس نوشته، میان سه مفهوم *طرح* بیکن[۳]، *آرمان* بیکن[۴] و *برنامهٔ* بیکن[۵] فرق گذاشته است.

فرانسیس بیکن بهره‌گیری تکنیکی از نیروها و مواد طبیعت را به چشم وسیله‌ای می‌نگریست که با به‌کارگرفتن آن می‌توان بهزیستی مادی تمامی انسان‌ها را فزونی بخشید و تضمین کرد. اگر برای عهد باستان دانش نظری از آن‌جهت برتری داشت که از ارزشی ذاتی برخوردار بود و برترین غایت زندگی شمرده می‌شد، روی‌آوری تکنیکی به دانش از سدهٔ هفدهم به‌بعد دیگر صرفاً ابزاری برای تأمین این غایات انسانی تلقی می‌شد. بیکن «غایت حقیقی» دانش را که موجب می‌شود در راه آن بکوشیم، همین «خیر و فایده برای زندگی»[۶] می‌داند (Bacon, 1857: Vol. I, 132). او در آثار نخستینش[۷] (Bacon, 1857: Vol. III, 222) این غایت را بدین‌منظور شایستهٔ پیگیری می‌داند که «می‌تواند برتری[۸] و اقتداری را که انسان پیشتر در وضعیت آغازین خلقت داشته است، دوباره برقرار سازد و تاحدود زیادی به انسان بازگرداند». کلمات قصاری[۹] که او در این کتاب ذیل عنوان «دربارهٔ تفسیر طبیعت» آورده است، همزمان پژوهشی دربارهٔ قلمرو حاکمیت انسان[۱۰] نیز محسوب می‌شوند.

به‌عقیدهٔ بیکن، انسان با تحوّلات علم (بار دیگر) به جایگاه و وضعیت ممتازی می‌رسد که پیش از رانده‌شدن از بهشت آن را در اختیار داشته است. البته مقصود بیکن رسیدن انسان به معصومیتی نیست که انسان در بهشت برین پیش از هبوط داشته، بلکه مرادش بی‌نیازی آدم در اوضاع و احوالی بوده که برای زندگی هیچ‌چیزی کم نداشته است. حال آنکه او پس از هبوط دچار ناداری و گرسنگی و مضیقه و اضطرار شده است. او با اشاره به داستان نام‌گذاری حیوانات از جانب آدم در سفر پیدایش بیش از همه به اختیاری می‌اندیشد که انسان بر اشیاء و موجودات

---

1. Lothar Schäfer (۱۹۳۴–۲۰۲۰) فیلسوف آلمانی و استاد دانشگاه هامبورگ. نگارندهٔ این سطور، رسالهٔ دکتری خود را در سال ۱۹۹۶ به راهنمایی او نگاشته است.

2. Schäfer, L.: *Das Bacon – Projekt, von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur*, Frankfurt a.M. 1993.

3. Bacons Projekt

4. Bacons Ideal

5. Bacons Programm

6. "Ad meritum et usus vitae"

7. Bacon, F. *Valerius Terminus*, IN: *The Works*. London 1857, Vol. III.

8. Sovereignty

9. Aphorism

10. de regne hominis

طبیعی داشته؛ آن‌هم با این استدلال که «به همان دلیل که او قادر به نامیدن مخلوقات به نام حقیقی آنها بوده، می‌تواند بر آنها فرمان نیز براند»[۱].

او در مقدمهٔ *احیای کبیر علوم*[۲] این کار را از طریق شناخت علل فاعلی و مؤثره و سازوکار علّی طبیعت میسّر می‌داند:

> دانش بشری و قدرت بشری با هم همایندی دارند، زیرا هرجا علت شناخته شده نباشد، معلول را نیز نمی‌توان پدید آورد. اگر بخواهیم بر طبیعت فرمان برانیم، باید به آن گوش بسپاریم و از آن اطاعت کنیم، زیرا هرآنچه در اندیشه، علت است در عمل، قاعده است .

بنابراین، بیکن علم و تکنیک را برخلاف شعاری که از قول او نقل می‌شود، به‌سادگی مترادف با یکدیگر ندانسته است. البته همانگونه که پیداست، علم در نظر بیکن با عمل پیوند تنگاتنگی دارد. این پیوند هنگامی به‌درستی فهمیده می‌شود که به اهمیت «عملیات»[۳] لازم در مسیر کسب خود علم توجه داشته باشیم. دانش تجربی مورد نظر بیکن، دانشی است که در آن بدون دست زدن به اقدام‌ها و عملیات راهی به‌جانب علت‌ها و در نتیجه، به کشف حقیقت باز نمی‌شود. بیکن در مورد هدف طرح خود می‌گوید: «سروکار ما با بنا نهادن الگویی حقیقی از جهان در جریان شناخت است»[۴](1857: Vol. I, 218, Aph. 124). دانش حقیقی از دیدگاه او، دانشی نیست که با صرف مشاهدهٔ منفعلانه به‌دست آید. نمی‌توان تصویری منطبق بر واقعیت از جهان به‌دست آورد؛ بی‌آنکه به‌دقت به تجزیه و مهیّاسازی متعلق شناختمان، یعنی بدون اقداماتی عملی به‌سراغ آن برویم. تصرّف در جهان با شناخت حقیقت آن ملازم و درهم‌تنیده است. «تصرّف» برای بیکن مختص به ورود عملی ما به تغییر صورت جهان پس از دستیابی به شناخت آن نیست، بلکه ملازم با خود شناخت آن است. دانش جدید که همزمان قدرت است، تنها از راه تصرّف در فرآیندهای طبیعی و ملاحظه و ثبت و ضبط تغییرهای ناشی از آن مقدور می‌گردد. بنابراین، مداخلهٔ ما در طبیعت در دو مرحله است:

۱. مداخله به منزلهٔ غایت شناخت، یعنی همان دگرگونی در طبیعت که در جهت بهره‌وری از آن انجام می شود و ۲. مداخلهٔ مقدّم و پیش‌شرط حصول شناخت و دستکاری طبیعت که در

---

1. for whatsoever he shall be able to call the creatures by their true names he shall again command them.

بیشتر در این‌باره، بنگرید به: بهشتی، محمدرضا، "فرانسیس بیکن و بحران طبیعت"، مجلهٔ *فلسفه*، شمارهٔ ۱، دانشگاه تهران ۱۳۷۹.

2. "scientia et potentia humana in idem coineidunt, quia ignoratio causae destruit effectum … … et quod in contemplatio instar causae est, id in operatione instar regulae est", Works,Vol. I, 157 = *Novum Organum*, Book 1, *Instauratio Magna*, Aph. III.

3. operations

4. "Hoc autem perfici non potest, nisi facta mundi dissectione atque anatomia diligentissimus", Book. 1, Aph. CXXIV (Vol. I, 218).

موقعیت آزمایش و مهیّاساختن آن برای آزمون‌پذیری و اندازه‌گیری به‌وسیلهٔ ابزارها و ادوات سنجش دگرگونی متغیّرها صورت می‌گیرد. این ابزارها و ادوات از آن‌جهت برای بیکن حائز اهمیت‌اند که جایگزین مشاهدهٔ سادهٔ حواس می‌شوند، «چراکه ظرافت آزمایش‌ها به‌مراتب بیشتر از دقت حواس است»[1](1857: Vol. I, 138). بیکن کمال دانش تجربی ما را برپایهٔ کمال هرچه بیشتر ابزارهای سنجش استوار می‌سازد. این درحالی است که این ابزارها مصنوع خود ما هستند. اندازه‌گیری، خودش تصرّف در فرآیند طبیعت است و برای مشاهدهٔ دگرگونی‌های فرآیند طبیعت باید پیش از آن، مهیّاسازی متعلق این مشاهده برای اندازه‌گیری‌شدن تغییرات آن صورت گرفته باشد. این خصوصیت آزمون تجربی به‌ویژه بعدها خود را در پژوهش‌های میکروفیزیک در سطح زیراتمی بیشتر آشکار می‌سازد.

بدین‌ترتیب، دانش بشری از همان آغاز با تکنیک و مداخلهٔ صنعتگرانه گره خورده است. تنها دانشی در باب طبیعت مطلوب است که جهت‌گیری‌اش به‌جانب کاربرد عملی و تولید تکنیکی باشد. چنین دانشی با اختراعات و ابداعاتش «خوشبختی و بهزیستی پدید آورده؛ بی‌آنکه به کسی ستمی روادارد و مایهٔ رنجی برای کسی شود» (1857: I, 221). بیکن خوش‌بینانه معتقد است که چنین دانشی با برطرف‌ساختن کمبود کالاهای مورد نیاز و رفع گرسنگی، بیماری و هرآنچه بشر را به دغدغه‌ها و ترس‌ها و اضطرارها دچار می‌سازد، بهبودی اخلاقی انسان‌ها را نیز به همراه خواهد داشت. با چنین دانشی و تکنیکی، فرهنگ بشری شکوفا می‌شود و از نزاع‌ها و جنگ‌ها و تنگناهای معیشت رها می‌گردد و زندگی در خور شأن و کرامت انسانی فراهم می‌شود. آرمان یا ایدئال بیکن رسیدن *بیشترین* انسان‌ها به *بیشترین* مواهب در زندگی است، به بهشتی زمینی که به فرمان الهی پس از رانده‌شدن از بهشت نخستین، این‌بار «در سایهٔ عرق جبین و کدّ یمین»، یعنی تلاش برای شناختن و بهره‌گرفتن هرچه بیشتر طبیعت آن را ساخته‌وپرداخته است. از دیدگاه بیکن، او با این‌کار به تکلیف الهی خود عمل کرده و عبادت راستینش را به‌جای آورده است و بدین‌ترتیب، نه‌تنها تکلیف الهی و انسانی خود را ادا کرده، بلکه به خداشناسی نیز نزدیک‌تر شده است. او دربارهٔ این ثمرهٔ کوشش علمی می‌نویسد:

> علم به اسرار طبیعت، علم به فعل الهی و علم به فعل الهی در خلقت، بلکه علم به خود خداست، زیرا خود خدا در هر اثر یا هر جسم دیدنی جای دارد[2].

ذهن خلاق بیکن با خیال فعّال خود بسیاری از دستاوردهای علم و تکنیک در دو سدهٔ اخیر را

---

1. Bacon, F.: *Instauratio Magna* (1857: Vol. I).

۲. در خصوص این وجه الهیاتی- کلامی اندیشه‌های بیکن دربارهٔ علم و تکنیک، بنگرید به:
Groh, R. & D. Groh: *Weltbild und Naturaneigung*, Frankfurt a.M. 1991, S. 426
و نیز به بهشتی، محمدرضا (۱۳۷۹) و (۱۴۰۰)

پیش‌بینی کرده است. در میان آثار بیکن، کتاب *آتلانتیس نو* جایگاه ویژه‌ای دارد و بر معاصران او و به‌ویژه بر آیندگان تأثیر ژرفی به‌جای گذاشته است. بیکن در این نوشتهٔ کوچک به توصیف تصور خود از جهان ممکن آینده و برنامهٔ عملی برای تحقّق آرمانش می‌پردازد. او در این کتاب، الگویی از جامعه‌ای را ترسیم می‌کند که از جانب عالمان تجربی و فن‌سالاران به‌دقت برنامه‌ریزی شده و علاقه‌ها و ایده‌های بیکن برای آیندهٔ زندگی بشری را به معقول‌ترین شکلی برآورده می‌سازد. این جامعهٔ ایدئال در جزیره‌ای دورافتاده به‌نام «بن‌سالم» همهٔ شئونش سامان یافته و تا جزئیاتش سازماندهی شده است. «خانهٔ سلیمان»[1] یا کانون ادارهٔ این آرمان‌شهر نهادی کاملاً سازماندهی شده برای فراآوری و پیشرفت دانش است که به همزیستی مردم در ساختار خانواده و حکومت، سامانی عملی می‌بخشد و با بهره‌گیری از تمامی مواد و انرژی طبیعت همه‌چیز را از معادن گرفته تا گیاهان و جانوران و نیروهای طبیعت و فراآوری‌های صنعت و کار جمعی را در خدمت آرمان بهزیستی همگان درمی‌آورد که در وفور، بلکه برخورداری از نعمت فزون از حدّ، به‌دور از تمامی صدمات و رنج‌ها در خوشبختی به‌سر می‌برند.

قلم توانا و بیان پرقدرت و زبان استعاری بیکن به‌تفصیل وجوه گوناگون این برنامهٔ عملی برای تحقق آرمانش را به‌گونه‌ای تحسین‌برانگیز و جذاب توصیف می‌کند و بی‌تردید مخاطبانش را تحت تأثیر قرار می‌دهد[2]. همهٔ این دستاوردهای شگفت‌آور حاصل دانشی است روشمند[3] که به شیوه‌ای جدید، یعنی شیوه‌ای تجربی به طبیعت روی می‌آورد و با شناخت دقیق آنها امکان خروج انسان از اسارت طبیعت و فائق‌آمدن او و به‌خدمت‌گرفتن آن می‌تواند به زندگی شایستهٔ موقعیت انسانی دست یابد. انسان در این جامعه نه‌تنها از سیطرهٔ طبیعت رهایی می‌یابد، بلکه از قید سیطرهٔ نابجا و بیش از اندازهٔ حاکمان در جوامع دیگر نیز رها می شود (Krohn, 1987: 109-114).

بیکن در پایان دورهٔ نوزایی و آستانهٔ عصر جدید منادی دورانی می‌شود که به‌نظر می‌رسد برنامهٔ بیکن را با تفاوت‌هایی کم یا بیش دنبال کرده است و اینک با سپری‌شدن موفقیت‌های بیش از اندازه در مواجهه با بحران طبیعت از سرآغازهای خود می‌پرسد؛ دورانی که گرنوت بوهمه[4] آن را «دوران بیکن» نامیده و ما را در آستانهٔ پایان آن می‌بیند (Böhme, 1993). البته این نامگذاری و به‌ویژه، رسیدن ما به آستانهٔ پایان این دوران از جانب نویسندگانی همچون ولف شِفِر مورد تردید و مناقشه قرار گرفته است (Schäfer,W. 1998: 76-85).

---

1. House of Salomo

۲. دربارهٔ دامنهٔ تأثیر نوشته‌های بیکن، بنگرید به: Krohn, W.: *Francis Bacon*. München 1987, S. 196.

۳. دربارهٔ ویژگی‌های این دانش روشمند، بنگرید به بهشتی، محمدرضا، "مفهوم علم و روش علمی در اندیشهٔ فرانسیس بیکن"، *ماهنامهٔ علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*، سال بیست‌ویکم، ش ۷، ۳ تا ۲۵.

4. Gernot Böhme (1937-2022)

۳. بحران طبیعت؛ آرمان بیکن و برنامهٔ بیکن

پرسشی که در پایان این دوران، که به‌نظر می‌رسد پایانی پرمخاطره باشد، برانگیخته می‌شود، این است که اگر وضعیت کنونی زیست انسانی و جهان پیرامون آن را بدان‌گونه که این نامگذاری به ذهن متبادر می‌سازد، در امتداد مسیر اندیشه‌ها و طرح بیکن و آرمان و برنامه‌ای بدانیم که او منادی آن بوده و بخواهیم گامی در جهت تغییر و اصلاح این مسیر برداریم، باید در چه چیزی تجدید نظر کنیم؟ آیا در ایدئال بیکن و آرمان‌هایی که او در طرح خود آنها را دنبال می‌کرده است و یا در برنامهٔ او؟

به‌نظر می‌رسد هانس یوناس خواستار تجدید نظر، بلکه دست‌برداشتن از هر دوی اینهاست. نقد او بر ایدئال بیکن، طرز نگرشی است که در آن برای انسان جایگاهی ممتاز و فوق، بلکه رویاروی دیگر موجودات طبیعت قائل می‌شود و او را مجاز می‌داند که به‌عنوان «آقا و مالکِ»[۱] طبیعت که آن را مسخّر خود می‌داند، تا حدّ امکان طبیعت را به خدمت بگیرد. او طالب مواجهه‌ای اخلاقی با طبیعت است که در آن، انسان تکالیف و مسئولیت‌هایی در قبال طبیعت دارد. یوناس گام بنیادین را در فاصله‌گرفتن از این تلقی می‌بیند که انسان تافته‌ای جدابافته از طبیعت است و در نتیجه، خود را به‌عنوان جانشین خدا بر روی زمین که بر صورت او نیز آفریده شده، مجاز می‌بیند، طبیعت را به تسخیر خود درآورد و به استثمار آن بپردازد.

تعبیر "تکلیف اخلاقی در قبال طبیعت"[۲] که از آن پس مباحثات دامنه‌داری را برانگیخت، دست‌کم در حیطهٔ فلسفهٔ اخلاق سخنی نو به‌شمار می‌آید؛ اخلاقی که در آن، انسان بخواهد در قبال طبیعت تکالیف و بایدها و نبایدهایی داشته باشد. فلسفهٔ اخلاق از سرآغازهای پایه‌گذاری‌اش سروکارش با انسان و افعال ارادی و خردورزانهٔ او بوده است. تکلیف و باید و نباید مختص به موجودی بود که فعلش از ناحیهٔ عقل و اراده تعیّن می‌پذیرفت. این تکلیف در اصل، در قبال انسان‌های دیگر و حداکثر در قبال خود فرد به‌عنوان موجود انسانی بود. در نخستین جملات فصل اول کتاب *پایه‌گذاری برای مابعدالطبیعهٔ اخلاق*، اثر ایمانوئل کانت گفته می‌شود که اخلاق در مورد موجود خردورز مرید معنا دارد؛ خواه در جهان باشد یا بیرون جهان. بدین‌ترتیب، دایرهٔ اخلاق هم فعل خداوند را دربرمی‌گرفت و هم فعل مخلوقاتی چون انسان را که هم خرد ورزند و هم مرید. تفاوت اخلاق در خدا و انسان این است که اخلاق خداوند تکلیفی نیست، زیرا او همواره اخلاقی عمل می‌کند و در مورد او صورت امر یا باید و نهی یا نباید هم ندارد. این در حالی است که در مورد موجود انسانی که فعلش هم از ناحیهٔ عقل تعیّن می‌پذیرد و هم از ناحیهٔ غرایز و

---

۱. البته تعبیر «آقا و مالک طبیعت» منحصر به فرانسیس بیکن تجربه‌گرا نیست و در کلام دکارت عقل‌گرا نیز ذیل عنوان Segnieur et Posseseur de la nature آمده و نشان دهندهٔ آن است که به‌اقتضای روح زمانهٔ خود بوده است.

۲. Naturethik: دربارهٔ مباحث چنین اخلاقی، بنگرید به مجموعه مقالات آمده در: Krebs, A. (Hrsg.): *Naturethik*, Frankfurt a.M. 1997.

امیال و عواطف، این اخلاق تکلیفی است و با تکلّف برآمدن از عهدهٔ چیزی همراه است. کانت در خصوص این تکالیف آنها را به تکالیف در قبال خود و تکالیف در قبال غیر تقسیم می‌کند[۱]. اما در هر حال، مقصود از غیر همواره انسان‌های دیگر بود و هرگز شامل «طبیعت» نمی‌شد.

٤. مبنا برای بایدها و نبایدهای اخلاقی در قبال طبیعت

حال، پرسش این است که با نظر به اینکه بحران طبیعت تاحدود زیادی برآمده از فعل انسانی در قبال آن است، بر چه پایه‌ای و با چه توجیهی می‌توان در این عرصه مطالبه‌ای اخلاقی در خصوص مواجهه و تصرّف در طبیعت از ناحیهٔ انسان معاصر داشت؟ برخی نظریه‌پردازان برآنند که باید از ایدئال بیکن که مبتنی بر نگاهی جدایی‌انگارانه به انسان در قیاس با سایر موجودات طبیعت است، دست شست. برای اخلاقی در قبال طبیعت باید از انسان‌محوری[۲] در اخلاق به نگرشی روی آورد که در آن، خاستگاه امرها و نهی‌های اخلاقی‌مان در این حیطه طبیعت‌محور[۳] باشد[۴]. چنین رأیی ما را با مشکلات عدیده‌ای روبه‌رو می‌سازد، زیرا از یک‌سو، پرسش از چیستی طبیعت را بار دیگر با حدّت تمام به پیش می‌کشد و از سوی دیگر، اثبات طبیعت به‌منزلهٔ مرجعی برای اخلاق کاری بسیار دشوار است. مراجعه به مفاهیم گوناگون از «طبیعت» و کوشش برای تعریف هویتی برای آنکه بتواند مرجعی برای اخلاق باشد، با موانع نظری قابل ملاحظه‌ای روبه‌روست. به‌علاوه، هرگونه مطالبهٔ اخلاقی هرچند موجّه‌بودن خود را از خوب و بد انسان هم نگرفته و به‌نحوی این خوب و بد و باید و نباید را برپایهٔ خود «طبیعت» استوار ساخته باشد، در نهایت، متوجه خاستگاه این بحران، یعنی فعل معرفتی انسان در عرصهٔ تجربه و فعل صناعی او در میدان تکنیک است که فاعل این‌دو باز هم انسان است. حتی هانس یوناس نیز که می‌کوشد پرسش‌های اخلاقی در خصوص رابطهٔ علمی و تکنیکی انسان و طبیعت را برپایهٔ فلسفهٔ طبیعت دیگری از قید انحصار نگرش انسان‌محورانه خارج سازد، گریزی از این ندارد که امر تنجیزی خود در این باب را به سبک قواعد اخلاق کانتی، متوجه انسان مدرن سازد:

«چنان عمل کن که تأثیرات فعل تو با استمرار حیات واقعی و ناب انسانی بر روی کرهٔ زمین سازگار باشد»[۵].

---

۱. در این‌باره، بنگرید به کانت، ا.: *پایه‌گذاری برای مابعدالطبیعهٔ اخلاق*، ترجمهٔ احمد احمدی، ویرایش، مقدّمه و شرح از بهشتی، محمدرضا، انتشارات سمت، تهران، ۱۴۰۱، ص.۲۶.

2. Anthropozentrik

3. Physiozentrik

۴. برنارد ویلیامز این پرسش جدی را مطرح می‌سازد که آیا باید نگرانی و دغدغهٔ نسبت به وضعیت جهان پیرامون‌مان حتماً ریشه در دغدغه‌های انسان نسبت به نسل کنونی و نسل‌های آینده داشته باشد؟ بنگرید به Williams, B.: *Muß Sorge um die Umwelt vom Menschen ausgehen?* In: Krebs, A.: *Naturethik*, Frankfurt a.M., 1997: 296-306.

5. Jonas, H, 1984: 8, 64.

با این اوصاف، مطالبهٔ اخلاقی هر دو اردوی گرایش انسان‌محورانه و طبیعت‌محورانه هرچند ممکن است خاستگاهی متفاوت داشته باشد، در نهایت متوجه انسان به‌منزلهٔ فاعل فعلی است که پا به دایرهٔ اخلاق و دایرهٔ حقوق نهاده است.

۵. سخن پایانی

همانگونه که ملاحظه شد، اندیشه‌های فرانسیس بیکن سرچشمهٔ تأملات فلسفی فراوانی در حوزهٔ فلسفهٔ نظری و مباحث مربوط به شناخت علمی از یک‌سو و حوزهٔ فلسفهٔ عملی و پرسش‌های مربوط به اخلاق و حقوق گردیده که تابه‌امروز مناقشه برانگیزند. «میراث» بیکن با دستاوردها و نیز پیامدهای بزرگی که داشته است، نه‌تنها در حیطهٔ آکادمیک، بلکه در عرصهٔ زندگی عملی انسان مدرن همچنان نقش‌آفرینی می‌کند. بسیاری از ناقدان طرح بیکن هرچند در خصوص برنامهٔ او و کاستی‌ها، بلکه صدمات برخی از وجوه آن برای زندگی بشر کنونی هم‌رأی‌اند و معتقدند که این برنامه نیاز به اصلاحاتی اساسی دارد، اما در خصوص ایدئال او بر این باورند که این ایدئال با ملاحظات و جرح‌وتعدیل‌هایی همچنان می‌تواند راهبر تلاش‌های انسان‌های کنونی در عرصهٔ علم، فناوری و زیست انسانی باشد.

منابع

بهشتی، محمدرضا (۱۳۷۹). "فرانسیس بیکن و بحران طبیعت"، مجلهٔ *فلسفه*، دانشگاه تهران، ش ۱.

بهشتی، محمدرضا (۱۴۰۰). "مفهوم علم و روش علمی در اندیشهٔ فرانسیس بیکن"، *ماهنامهٔ علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*، سال ۲۱، ش ۷.

جهانگیری، محسن (۱۳۶۹). *احوال و آثار فرانسیس بیکن*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

کانت، ایمانوئل (۱۴۰۱). *پایه‌گذاری برای مابعدالطبیعهٔ اخلاق*. ترجمهٔ احمد احمدی، ویرایش، مقدّمه و شرح از محمدرضا بهشتی، تهران: سمت.

References

Bacon, F. (1857). *The Works*, Vols. I, III, London: Spottiswoods & Co.

Böhme, G. (1993). *Am Ende des Baconischen Zeitalters*. Frankfurt a.M.

Groh, R. & D. Groh (1991). *Weltbild und Naturaneigung*, Frankfurt a.M.

Jonas, H. (1997). *Das Prinzip der Verantwortung*, Frankfurt a.M., 1984.

Krebs, A. (Hrsg.): *Naturethik*, Frankfurt a.M.

Krohn, W. (1987). *Francis Bacon*, München.

Schäfer, L. (1993). *Das Bacon Projekt, Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur*, Frankfurt a.M.

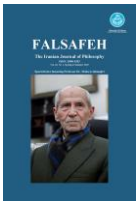
Schäfer, W. (1998). *Zweifel am Ende des Baconischen Zeitalters*, in: Hauskeller, M. (Hrsg.), *Naturerkenntnis und Natursein*, Frankfurt a.M.

The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

https://jop.ut.ac.ir



The Heavenly Seas in Irānšahr Philosophy and Islamic Mysticism

Nasrullah Pourjavadi✉

Professor of Philosophy (Retired), Faculty of Literature and Humanities, Department of Philosophy, University of Tehran, Tehran, Iran Email: nasrullahpourjavadi@gmail.com

Article Info

Article Type:
Research Article

(13-44)

Article History:

Receive Date:
01 June 2025

Revise Date:
01 June 2025

Accepte Date:
22 October 2025

Published online:
23 November 2025

Abstract

In his book *Kitab al-Ṣaydana*, Abu Rayḥān Bīrūnī, when recalling the weakness of the Persian language in comparison to the Arabic language, states that the Persian language is only good for telling nightly tales and narrating stories for kings, and not for presenting precise scientific and philosophical discussions and issues. Although Abu Rayhan stated this at a time when the Dari Persian language was still in the early stages of its life, and if he were to judge the Persian language two or three hundred years later, he would not have issued such a ruling, nevertheless, what he said is not without truth. In fact, if we want to express Abu Rayhan's statement fairly, we should say that the Persian language throughout its life has made more use of literary techniques and poetic imaginations and has demonstrated its skill in the field of literature, and even when it has wanted to express philosophical concepts, it has still used allegorical stories and metaphors and what mystics and Sufis have called the language of allusion, and this has been a characteristic of the Persian language and the mentality of those who used it. This judgment that we mentioned as a characteristic of the Persian language is true both in ancient times, in the Avestan period, and in Middle Persian during the Sasanian period. One of the most vibrant and dynamic allusive expressions that has been common among Iranian philosophers and mystics both in Middle Persian and in the modern era is the expression "sea." This name, which was used in ordinary Persian language in a known sense, has been used by Iranian scholars and mystics to refer to heavenly things and divine attributes, as well as their opposites, i.e., demonic attributes. Of course, in the pre-Islamic period, Iranian sages used the sea to name the universals that exist in the heavenly realm, which Plato and the Platonists call Forms, and in the Islamic period, our mystics mainly considered it to refer to divine attributes or states and stages of the soul, and moral perfections and vices. In this article, which is divided into two parts, we will first try to examine the meaning that was intended for "sea" in the Middle Persian language, especially in the sixth book of the Denkard, and then we will examine the function of this word in the works and sayings of Persian-speaking mystics, from Bāyazīd Basṭāmī and Abu al-Ḥasan Kharqānī to writers and poets such as Rashid al-Din Maybodī and Farid al-Dīn Aṭṭār.

Keywords: Sea, Universals, Denkard, heavenly Realm, Forms

Cite this article: Pourjavadi, N. (2025). The heavenly Seas in Irānšahr Philosophy and Islamic Mysticism. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer-2025 (Special letter honoring Professor Dr. Mohsen Jahangiri), Serial No. 44 (13-44).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.396476.1006899

CC BY NC

Publisher: The University of Tehran Press.

انتشارات دانشگاه تهران

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X–۲۷۱۶

https://jop.ut.ac.ir

دریاهای مینوی در فلسفهٔ ایرانشهری و عرفان اسلامی

نصرالله پورجوادی ✉

استاد گروه فلسفه (بازنشسته)، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: nasrullahpourjavadi@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
پژوهشی
(۴۴–۱۳)

تاریخ دریافت:
۱۱ خرداد ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری:
۱۱ خرداد ۱۴۰۴
تاریخ پذیرش:
۳۰ مهر ۱۴۰۴
تاریخ انتشار:
۰۲ آذر ۱۴۰۴

چکیده

ابوریحان بیرونی در کتاب *الصیدنه* وقتی می‌خواهد ضعف زبان پارسی را در مقایسه با زبان تازی یادآور شود می‌گوید که زبان پارسی صرفاً به درد قصه گویی‌های شبانه و داستان‌سرایی کردن برای پادشاهان می‌خورد، و نه برای طرح مباحث و مسائل دقیق علمی و فلسفی. این مطلب را هر چند که ابوریحان در زمانی گفته است که زبان پارسی دری هنوز در اوایل تاریخ زندگی خود بود و اگر می‌خواست دویست– سیصد سال بعد دربارهٔ زبان پارسی قضاوت کند چنین حکمی صادر نمی‌کرد، ولیکن با این حال آنچه گفته است خالی از حقیقتی نیست. در واقع جملهٔ ابوریحان را اگر بخواهیم به صورتی منصفانه بیان کنیم باید بگوییم که زبان پارسی در طول حیات خود بیشتر از شگردهای ادبی و خیال‌پردازی‌های شاعرانه استفاده کرده و مهارت خود را در عرصهٔ ادبیات به ظهور رسانده است، و حتی وقتی خواسته است مطالب فلسفی را بیان کند باز هم از داستان‌های تمثیلی و استعاره و آنچه عرفا و صوفیان زبان اشاره خوانده‌اند استفاده کرده است، و این خاصیت زبان پارسی و ذهنیّت کسانی بوده است که از این زبان استفاده می‌کردند. این حکم که به عنوان خاصیت زبان پارسی ذکر کردیم، هم در قدیم، در دورهٔ اوستا، و هم در پارسی میانه در دورهٔ ساسانی، صادق است. یکی از زنده‌ترین و پرتحرّک‌ترین تعبیرات اشاری که هم در زبان پارسی میانه و هم در دورهٔ جدید در میان فلاسفه و عرفای ایرانی رایج بوده است تعبیر «دریا» است. این نام که در زبان پارسی معمولی به معنای شناخته شده به‌کار می‌رفته، نزد حکما و عرفای ایرانی برای اشاره به چیزهای مینوی و صفات اهورائی و همچنین ضدّ آنها یعنی صفات اهریمنی به کار رفته است. البته در دورهٔ پیش از اسلام، حکمای ایرانی دریا را برای نامیدن کلیّاتی که در عالم مینو وجود دارند و افلاطون و افلاطونیان آنها را مثل می‌نامند به‌کار می‌برده‌اند و در دورهٔ اسلامی عرفای ما عمدتاً آن را برای اشاره به صفات الهی یا حالات و مقامات نفسانی و کمالات و رذائل اخلاقی در نظر گرفته‌اند. در این مقاله که در دو بخش تنظیم شده است، ابتدا سعی خواهیم کرد معنایی را که در زبان پارسی میانه، به‌خصوص در کتاب *دینکرد* ششم برای «دریا» در نظر داشته‌اند بررسی کنیم و سپس کارکرد این کلمه را در آثار و سخنان عرفای پارسی زبان، از بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی گرفته تا نویسندگان و شعرایی چون رشیدالدین میبدی و فریدالدین عطار بررسی نماییم.

واژه‌های کلیدی: دریا، کلیات، دینکرد، عالم مینو، مثل

استناد: پورجوادی، نصرالله (۱۴۰۴). دریاهای مینوی در فلسفهٔ ایرانشهری و عرفان اسلامی. *فلسفه*، سال ۲۳، شمارهٔ ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامهٔ گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۱۳–۴۴).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.396476.1006899

CC BY NC

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

بخش اول

۱. نگاهی اجمالی به بحث کلیّات در فلسفه

بحث کلیّات یکی از بحث‌های فلسفی است که سابقهٔ آن به فلاسفهٔ یونان قدیم، در رأس ایشان افلاطون و ارسطو، بر می‌گردد. این بحث در طول تاریخ دو هزار و چند صد ساله، هم در فلسفهٔ غربی و هم در فلسفه و عرفان اسلامی ایران، ابعاد یا شاخه‌های مختلف پیدا کرده است که برخی از آنها به منطق مربوط می‌شده است و برخی به مابعدالطبیعه و در دورهٔ معاصر به فلسفهٔ زبان. تعریفی که از هر مفهوم «کلّی» در منطق می‌کنند این است که قابل حمل بر افراد کثیر است، مانند مفهوم «سفیدی» که هم بر برف حمل می‌شود و هم بر گچ و هم بر کاغذ و هم بر قو و هم بر چیزهای سفید دیگر. در مقابل مفهوم «کلّی»، مفهوم «جزئی» است که این قابلیت در آن نیست.

اما از لحاظ فلسفی و متافیزیکی، مسئله‌ای که پیش می‌آید مربوط به وجود و چیستی «کلّی» است. در فلسفه می‌خواهند بدانند که اصلا «کلّی» چیست و در کجاست؟ آیا فقط مفهومی است که در ذهن وجود دارد، یا نه، در خارج از ذهن هم هست؟ و اگر در خارج از ذهن است، آیا در همین جهانی است که ما با حواس خود آن را ادراک می‌کنیم، یا نه، کلّی اصلاً از راه حواس ادراک نمی‌شود، بلکه در حقیقت در عالمی ورای محسوسات وجود دارد و فقط با عقل ادراک می‌گردد؟ پس اگر کلّی در عالمی ورای عالم محسوس وجود دارد، این پرسش مطرح می‌شود که آن عالم چگونه عالمی است و کلیّات در آن چگونه وجود یا بهتر است بگوییم تقرر دارند؟[۱]

برای پاسخ به این پرسش‌ها، کسانی که مسئله را از لحاظ تاریخی در نظر می‌گیرند از افلاطون و ارسطو آغاز می‌کنند، از کسانی که برای این پرسش‌ها پاسخ‌هایی داشتند که در متفکّران بعدی تاثیر گذاشته است. افلاطون که کلّی (universal) را مثال (جمع: مُثل) یا «ایده» خوانده، معتقد بود که ایده‌ها، یعنی کلیّات، در ساحتی ورای عالم محسوس به نحوی تقرّر دارند و انسان نه از راه چشم، بلکه از راه عقل (یا به قول عرفا "دل"[۲]) می‌تواند آنها را مشاهده کند. به همین دلیل او آنها را «ایده» می‌خواند، چه «ایده » به معنی "دیدار " است و "دیدار" اسم مفعول دیدن است، یعنی چیزی که دیده می‌شود. افلاطون معتقد بود که این تجربه در اصل قبل از تولد انسان

---

۱. «وجود داشتن» را در فلسفهٔ نوافلاطونی و در عرفان معمولاً برای تحقّق یافتن در گیتی یا عالم محسوس و طبیعی به کار می‌برند نه در مورد اعیان یا امور مینوی. به همین دلیل ما لفظ " تقرّر داشتن " را برای عالم مینو به کار بردیم. اما در فلسفهٔ افلاطون، چنان که خواهیم دید، وجود داشتن (being) را، مثلا در رسالهٔ *تیمائوس*، برای عالم مثال یا عالم مینو به کار برده‌اند و در مورد عالم محسوس از کلمهٔ "شدن" یا "آمد–شدن" (becoming) استفاده کرده‌اند.

۲. در حکمت ایرانشهری و در عرفان اسلامی آنچه در فلسفهٔ افلاطونی و ارسطویی و نوافلاطونی «نوس» خوانده می‌شود و فلاسفهٔ اسلامی آن را «عقل» ترجمه کرده‌اند، «دل» یا در عربی «قلب» می‌خوانند.

انجام گرفته است. انسان پیش از این که به این جهان بیاید، در عالمی دیگر، و با چشمی دیگر، توانسته است «ایده‌ها» یا کلیّات معقول را ببیند و به همه چیز معرفت پیدا کند، هر چند که با آمدن به این جهان همهٔ آنها را به دست فراموشی سپرده است و در این جهان باید از راه یادآوری دوباره به آن معرفت ازلی برسد.

همان‌طور که افلاطون معرفت را نسبت به کلیّات می‌دانست، شاگرد او ارسطو نیز همین عقیده را داشت، یعنی معتقد بود که علم و معرفت از راه شناخت کلیّات انجام می‌گیرد، منتهی این کلیّات نه در عالم مستقلّ دیگر، بلکه در همین جهانند و معرفت نیز نه به عالمی دیگر بلکه به کلیّاتی که در ضمن همین جهان محسوس است تعلّق می‌گیرد. ارسطو بدین ترتیب قائل به عالمی ورای جهان محسوس، عالمی که هرکس قبل از تولد در آن به سر می‌برده و کلیّات را به چشمی دیگر درک می‌کرده است نبود[۱]. او فقط همین جهان محسوس را قبول داشت و اگر علمی از راه عقل حاصل می‌شد به کلیّاتی که در ضمن افراد وجود دارد تعلّق می‌گرفت. ارسطو این کلیّات را که در ضمن محسوسات بود صورت نوعی (eidos) می‌دانست که البته با صورت مشهود و محسوس هر چیز (morphe) یا " فرم "آن فرق داشت.

چیستی کلیّات و نحوهٔ وجود آنها هم در دورهٔ هلنیستی و هم در دورهٔ قرون وسطی از جمله مسائل مهم فلسفی و عرفانی به شمار می‌آمده است و در واقع یکی از ملاک‌های تقسیم فلاسفه و حکما به ارسطویی و افلاطونی همین مسئله بوده است. در آمیزش فلسفه با عقاید دینی و الهیّات مسیحی و اسلامی و یهودی نیز همین مسئلهٔ چیستی و نحوهٔ وجود کلیّات به صورتی برجسته مطرح بوده است. مهم‌ترین نکته‌ای که در مورد این آمیزش می‌توان گفت این است که این ادیان، به‌خصوص مذاهب عرفانی آنها، سعی می‌کردند که این کلیّات را در نسبتی که با باری‌تعالی داشتند در نظر بگیرند. مثلاً قدیس آگوستین (ف: ۴۳۰ م.)، که زمانی مانوی بود و سپس مسیحی شد، معتقد بود که کلیّات حقایقی هستند در علم الهی، حقایقی ثابت و ازلی یا سرمدی (eternal and unchangeable verities). آنها چون در عالم محسوس که عالم «آمد–شدن» و تغییر است نیستند، پس ثابت‌اند و چون گرد زمان بر دامن آنها نمی‌نشیند، ازلی و ابدی هستند. معرفت انسان هم به همین حقایق تعلّق می‌گیرد. البته نه به عین آنها، چون عین این حقایق در ذات الهی‌اند و راه عقل به ذات باری مسدود است. این حقایق نمود یا انعکاسی هم دارند در این جهان که علم انسان به آنها تعلق می‌گیرد و هر چقدر که انسان به اصل این اعیان نزدیک شود معرفت او بیشتر می‌شود.

---

۱. در میان متفکّران اسلامی که مانند ارسطو منکر عالمی ورای عالم محسوس بودند می‌توان از ابوحامد غزالی (ف. ۵۰۵ ه.ق) یاد کرد. برای عقیدهٔ غزالی در این مورد، نک. پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۱)، *دو مجلد*، تهران: ۷۵–۷۰.

مسئلهٔ کلیات و نحوهٔ وجود یا تقرّر آنها در میان فلاسفهٔ اسلامی نیز البته مطرح بوده است. فارابی قول به صورت‌های مجرّد و مُثل را به افلاطون نسبت داده می‌گوید که: «همهٔ موجودات دارای صورت‌های مجرّدی هستند در عالم (یا علم) الهی و آنها را مُثل الهی می‌نامند. این صورت‌ها یا مثل نه می‌پوسند و نه فاسد می‌شوند، چه آنچه می‌پوسد و فاسد می‌شود موجودات مادی در عالم کون و فساد است.»[۱] در اینجا ملاحظه می‌شود که فارابی از کلیّات صرفاً به عنوان مفاهیم یا صورت‌های ذهنی سخن نمی‌گوید، بلکه آنها را صورت‌هایی می داند که در عالمی غیر از عالم کون و فساد از نوعی هستی برخوردارند. این عالم را هم که فوق عالم کون و فساد است همان عالم مُثُل افلاطونی می‌داند. حکمای دیگر هم در دورهٔ اسلامی صورت‌های عقلی را چیزهایی بیش از مفاهیم ذهنی دانسته‌اند.

عرفا و صوفیان نیز از این صورت‌های عقلی یا حقایق قلبی یاد کرده و آنها را با اسامی مختلف مانند «حقایق الهیه» یا «اعیان ثابته» نامیده‌اند. صوفیه در آثار خود اغلب به جای «کلّی» از لفظ «کلّ» استفاده کرده‌اند و مثلاً «عقل کلّی» یا «نفس کلّی» را «عقل کلّ» و «نفس کلّ» خوانده‌اند. ظاهراً صوفیه برای این که جنبهٔ عینی و متافیزیکی کلیّات را از جنبهٔ منطقی آن متمایز نمایند، جنبهٔ عینی را "کلّ" نامیده‌اند. بنابراین وقتی خواسته‌اند از «نفس کلّی» (universal soul) سخن گویند آن را «نفس کلّ» نامیده‌اند. همین‌طور در مورد «عقل کلّی» که آن را «عقل کلّ» نامیده‌اند.

شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی (ف: ۵۸۷ ه.ق) نیز نه تنها به مینوی بودن کلیّات قائل شده است بلکه اساساً «قاعدهٔ اشراق» را مبتنی بر آن می‌داند.

> در کلام متقدمان مجازگویی‌هایی (تجوّزات و استعاراتی) است. آنان ذهنی بودن محمولات و کلیات را انکار نمی‌کنند. وقتی آنان می‌گویند «در عالم عقل انسان کلّی وجود دارد، منظورشان نور قاهر است که در آن اختلاف [و آمد و شد عقلی] شعاع‌ها و تابش‌های متناسب است که سایهٔ (ظلّ) این نور در [عالم] مقدارها [اجسام] همانا صورت انسان است. این نور قاهر کلّی است [امّا] نه به معنی محمول بر کثیر بلکه به معنی این که این نور بر همهٔ این افراد [اعداد] انسان به نسبت تساوی فیض می‌رساند، به طوری که گوئیا این نور کلّ [فراگیر] و ریشه (اصل) است. این کلّی آن چیزی نیست که خود تصور آن مانع وقوع شرکت نباشد. متقدّمان معترفند که این نور قاهر [ربّ‌النوع] دارای ذات مشخص (متخصّص) و خودآگاه است.[۲]

---

۱. ابونصر فارابی، جمع *آراء* حکیمین؛ امام، محمد کاظم امام (۱۳۵۳)، *فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمة الاشراق و افکار و آثار و تاریخچهٔ زندگانی سهروردی*، تهران: ۱۲۹–۱۳۰.

۲. سهروردی (۱۳۵۵)، *حکمة‌الاشراق*، در: *مصنّفات*، ج ۲، تصحیح هانری کربن، تهران: ۱۶۰؛ سهروردی (۱۳۹۲)، *حکمة‌الاشراق*، ترجمهٔ فتحعلی اکبری ، چاپ دوم، تهران: ۱۸۷–۸

چنان‌که ملاحظه می‌شود، سهروردی اصل کلّیات را نه صرفاً مفاهیم عقلی- مفاهیمی که قابلیت حمل بر افراد کثیر دارد- بلکه ربّ‌النوع‌ها یا انواری می‌داند که ذاتاً خودآگاهی دارند، انواری که از حیات مینوی برخوردارند. سهروردی برای تمییز این معنی، به دو مرحله از حیات فلسفی خود اشاره می‌کند: یکی مرحله‌ای که در آن دربارهٔ کلیّات به شیوه مشائیان می‌اندیشید و دیگر مرحله‌ای که کلیّات را به صورت اشراقی در نظر می‌گرفت و آنها انوار مینوی می‌دید.

> نویسندهٔ این سطرها [= سهروردی] شدیداً از طریقهٔ مشائیان دفاع می‌کرد یعنی این چیزها[۱] [انوار قاهر اعلون و مُثُل] را انکار می‌کرد و بر این انکار مصرّ بود تا این که برهان پروردگار خود را دید [و طریقهٔ اشراق را بنا نهاد یا احیا کرد]. هر کس آن انوار فراوان را باور نکند و حجّت او را اقناع ننماید باید به ریاضت‌ها و خدمت اصحاب مشاهد بپردازد تا شاید رایشی و خلسه‌ای [خطفه‌ای] برای او رخ دهد که نور ساطع در عالم جبروت را و نیز ذات‌های ملکوتی و انواری را ببیند که هرمس و افلاطون آنها را دیدند و نیز پرتوها و انوار [اضواء] مینوی سرچشمه‌های فرهنگ و خردورزی (ینابیع خرّه و رأی) را بیند که زردشت از آنها خبر داد و خلسهٔ ملک صدیق کیخسرو مبارک بر آن افتاد و آنها را دید. حکیمان ایران باستان همگی بر این رای متّفق‌اند، حتی برای آب در نزد آنان صاحب صنمی [مثالی] از ملکوت بود که آن را «خرداد» می‌خواندند و صاحب صنم درختان را «امرداد» و صاحب صنم آتش را «اردیبهشت» می‌نامیدند.[۲]

در فلسفهٔ ایرانی نیز، همان‌طور که سهروردی اشاره کرده است، مسئلهٔ کلیّات نه به مثابه کلیّات یا مفاهیم عقلی یا ذهنی، بلکه به مثابه حقایق مینوی، یا انوار مینوی و زنده و درّاک مطرح بوده‌اند. لذا می‌توان گفت که حکما و عرفا در مسئلهٔ کلیّات "رئالیست" بودند، یعنی قائل به وجود حقیقی و نوری برای آنها بودند. البته، این "واقعیت" چیزی نبود که امروز به آن واقعیت گفته می‌شود. برای حکمای ایرانی عالم هستی کلاً به دو ساحت گیتی و مینو تقسیم می‌شد و درحالی‌که ساحت گیتی مربوط به چیزهای جزئی و محسوس و ملموس بود، ساحت مینو مربوط به چیزهای کلّی بود، چیزهایی که از طریق عقل (و به قول عرفا "دل") شناخته می‌شوند. این دو ساحت هم با عوالم دوگانهٔ افلاطونی، یعنی عالم مثل (ایده‌ها) و محسوس، قابل انطباق است، چه برخی از توصیفاتی که از مینو و گیتی به زبان پهلوی شده است با مطالبی که افلاطون دربارهٔ عالم مثل و عالم محسوس در آثار خود گفته است آن قدر شباهت دارد که نمی‌توان به نوعی ارتباط میان آنها قائل نشد.[۳]

---

۱. ملاحظه می‌شود که سهروردی از حقایق مینوی، یا ارباب انواع به عنوان "چیز" یا " الشیء" یاد می‌کند. پیش از او، مانی هم لفظ "چیز" را به همین معنی به کار می‌برد. نک. به مقالهٔ «خرد و دانش از نظر مانی» در: *دادستان دینیک* (۱۴۰۰)، به کوشش محمدامین شایسته دوست، تهران: ۶۶-۷ .

۲. سهروردی، ۱۳۵۵: ۱۵۷؛ سهروردی، ۱۳۹۲: ۱۸۷-۸.

۳. پیروان سهروردی بعضاً معتقد بوده‌اند که مثل افلاطونی که عقل آنها را درک می‌کند با انوار عالم مثال سهروردی فرق

۲. عالم مینو و عالم مُثُل

دربارهٔ مینو و گیتی در اندیشهٔ ایرانی مطالب بسیاری هم در آثار قدیم ایرانی و هم در تحقیقات جدیدِ محقّقان گفته شده است.[۱] اعتقاد به این دو عالم در حقیقت رکن اصلی جهان‌بینی و جهان‌شناسی ایرانی به‌شمار می‌آید و سابقهٔ آن نه فقط به متون پهلوی بلکه به دوران اوستایی برمی‌گردد. اوصاف این دو ساحت کم و بیش ضدّ یکدیگر است. درحالی‌که گیتی به "چیز دیدنی و گرفتنی (ملموس)" گفته می‌شود، مینو درست ضدّ آن یعنی نادیدنی و غیر ملموس است. به عبارت دیگر، گیتی به چیزهایی گفته می‌شود که محسوس است و حواس ظاهری ما به‌خصوص چشم و حس بساوایی ما می‌تواند آن را درک کند، درحالی‌که مینو از راه حواس درک نمی‌شود، و با قوّه‌ای دیگر درک می‌گردد. مینو به تعبیر دیگر از حواس ظاهری ما غایب است و به همین جهت می‌توان آن را، به تعبیر قرآنی، «عالم غیب» دانست، در مقابل عالم شهادت و محسوس که همان گیتی است. روان انسان هم مربوط به جنبهٔ مینوی اوست، درحالی‌که تن او مربوط به گیتی است.[۲]

در زبان پهلوی پیدایش یا آفرینش چیزها در هر یک از این دو ساحت با فعل خاصی بیان می‌شود. درحالی‌که برای ساحت مینوی از فعل "بَوِشن" استفاده می‌شود، برای گیتی فعل "دهش" را به کار می‌برند. برای بیان نسبت مینو و گیتی هم از نماد درخت استفاده کرده‌اند؛ و درحالی‌که مینو را بُن و اصل این درخت دانسته‌اند، گیتی را میوهٔ آن خوانده‌اند. مینو را همچنین ثابت و لایتغیّر و بی‌نهایت وصف کرده‌اند و گیتی را متغیّر و دائم در حال شدن و محدود.[۳] یکی از متونی که اوصاف متضاد مینو و گیتی را به‌طور خلاصه بیان کرده، فصل زیر از *دینکرد* سوم است، با عنوان: «در آفرینش آفریده‌ها در مینو، این که بنا بر اعتقاد دین بهی، چگونه موجودات در عالم گیتی از عالم مینو پدید آمده‌اند.»

دارند. (نک. کربن، هانری (۱۳۹۴) ، *اسلام در سرزمین ایران: چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی*، ج ۲، ترجمهٔ رضا کوهکن، تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران: ۲۱۸). اگر این مطلب را بپذیریم، در آن صورت یکی از تفاوت‌های آنها این است که سهروردی آن انوار را زنده می‌داند، و زنده بودن انوار ملکوتی هم موضوعی است که در دورهٔ مسیحیت و با عقاید بردیصان دربارهٔ نور آغاز شده است. البته تفاوت دیگر این است که کلیّات یا ایده‌های افلاطونی "معقول" است و حال آن‌که انوار عالم ملکوت که مثال متّصلند با قوّهٔ خیال قابل درکند. (کربن، ۱۳۹۴: ۳– ۱۴۲).

۱. یکی از بهترین مقاله‌هایی که دربارهٔ مینو و گیتی نوشته شده است مقالهٔ شائول شاکد است که در اصل به انگلیسی بوده و به فارسی هم ترجمه شده است. مشخصات انگلیسی این مقاله چنین است:

Shaked, Shaul (1995). *From Zoroastrian Iran to Islam*. (2nd essay), Variorum (Great Britain & U.S.A.).

و مشخصات ترجمهٔ فارسی آن: شاکد، شائول (۱۳۸۱). *از ایران زردشتی تا اسلام*، ترجمهٔ مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ۶۷–۱۱۶.

2. Shaked, 1995: 71

۳. Shaked, 1995: 74؛ شاکد، ۱۳۸۱: ۸۲ (نقل از *دادستان دینیک*: XXX، ۱۸).

آفرینش مینوی «بوشن»[۱] است بی هماورد، و کیفیت خاصی دارد: نادیدنی (نامرئی) و غیرملموس است. (آنچه در عالم مینوست) بُن (چیزهای موجود در) گیتی است. [۲]

و دهشن گیتی (پیدایش چیزها در عالم گیتی) هم– بوشنیِ بوشن مینوست.[۳]

پیداست که مینو بن (یعنی منشأ پیدایش) گیتی است. و این هم پیداست که وقتی چیزی در گیتی از قید "شدن" (یا صیرورت) خلاص می‌شود، به وجود تامّ خود در عالم مینو، یعنی به اصل خود، برمی‌گردد.

مینو که "بوشن" است ساحت یکیی است و تقسیم‌ناپذیر است (یعنی بسیط است). چنین است که نخستین آفریده آفریدگار "بوشنیگ" (وجود کامل و نه چیزی که در حال صیرورت یا آمدشدن است) خوانده می‌شود.

گیتی دهشی است که به هم – بوشنیگ (عالم شدن یا کون و فساد) آمده (به‌طوری‌که) دادار این گیتی را که در صیرورت است از هستی تامّ نخستین آفریده در (عالم) مینو پدید آورده است.

او همهٔ آفریده‌ها را نخست در عالم مینو پدید آورد و سپس از عالم مینو به گیتی آورد. این نیز از تعالیم دین بهی است.

مطالبی که در این فصل از *دینکرد سوم* بیان شده است کم و بیش به مطالبی که افلاطون در رسالهٔ *تیمائوس* از زبان شخص تیمائوس بیان کرده است شباهت دارد. تیمائوس در این رساله وقتی می‌خواهد دربارهٔ پیدایش جهان برای سقراط توضیح دهد میان دو چیز فرق می‌نهد، یکی "چیزهایی که همیشه هست و آغازی ندارد "و دیگر"چیزهایی که دائم در حال شدن است و هیچ گاه نیست"[۴]. چیزهای نخست معقول‌اند و به‌وسیلهٔ عقل درک می‌شوند و چیزهای دیگر که ظنّی هستند به‌وسیلهٔ حواس ادراک می‌شوند. تیمائوس در همین جا به دو عالم اشاره کرده است که یکی

---

۱. بوشن را شاکد becoming ترجمه کرده است که نادرست است. becoming به معنای «شدن» یا «آمد-شدن» است و عالم مینو عالم شدن نیست بلکه همه چیز در مینو وجود تامّ و ثبات دارد. بوشن هم به همین معنی است و در واقع بوشن درست نقطهٔ مقابل «شدن» (becoming) است.

۲. یعنی آنچه در عالم مینوست «کلّ» است و علّت چیزهایی است که در گیتی از آن پدید می‌آید، مانند سکه‌هایی که از ضرب سرسکه پدید می‌آید.

۳. یعنی آنچه در عالم مینو به‌طور تامّ و کامل ثبوت دارد، در گیتی به صورت "شدن" (صیرورت) درمی‌آید و لذا موجودات در عالم گیتی هیچ گاه به‌طور کامل وجود ندارند بلکه دائم در حال صیرورت (هم-بوشنیگ ham-bawišnig)اند. شاکد "هم-بوشنیگ" را co-existent ترجمه کرده است. ولی این ترجمه درست نیست. هم-بوشنیگ در اینجا اصطلاح است و منظور از آن همان "شدن" یا "آمد-شدن" است، چه در "آمد-شدن" هر چیزی هم هست و هم نیست و وقتی نیست، جای خود را به دیگری داده است که آن دیگری هم تکرار خود اوست و او هم در عین حال هم هست و هم نیست- می‌آید و می‌رود و هیچ گاه نمی‌ماند. به همین جهت در پهلوی برای معنای «آمد-شدن» از لفظ مرکّب "هم-بوشنیگ" استفاده کرده‌اند.

4. Plato (1961), *The Collected Dialoguse of Plato*, Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. New York, Bollingen Foundation: *Timaeus*. 27d

"هست" و دیگری دائم در حال "آمد- شدن" (becoming) است، همان چیزی که در *اوستا* "هم-بوشن" خوانده می‌شود. چیزهایی که همیشه «هستند»، یعنی به زمان بی‌کرانه (به تعبیر اوستایی "اکرانگ") تعلق دارند همان ایده‌ها یا «مُثُل» هستند که مینوی هستند و عالم آنها (عالم مثل) همان عالم مینوست، درحالی‌که چیزهای ظنّی و محسوس که هیچ گاه تقرّر و ثبوت ندارند و دائم در حال آمد- شدن‌اند متعلّق به عالم محسوس یا گیتی هستند.

تیمائوس سپس آنچه را که هست و آغاز ندارد علّت پیدایش چیزهایی می‌داند که همواره در حال "آمد-شدن"اند. افلاطون در اینجا از زبان تیمائوس دو صفت برای آنچه دائم در حال «آمد-شدن» است ذکر می‌کند: یکی مرئی بودن (visible) و دیگر ملموس بودن (tangible) و بالنتیجه جسم بودن[1]. چیزهای مرئی و ملموس هم باید علّتی داشته باشند که آنها را به وجود می‌آورد و این علّت (فاعلی) همان خداست که به قول تیمائوس برای خلقتِ عالمِ مرئی و ملموس از الگوهایی استفاده کرده است که نامتغیّرند و متعلّق به زمان بی‌کرانه.[2] بدین ترتیب، افلاطون در اینجا بی‌آن‌که نامی از عالم مثل بیاورد، همان اوصافی را برای عالم «هست» و عالم «آمد-شدن» برمی‌شمارد که در فلسفهٔ ایرانی به مینو و گیتی نسبت داده می‌شود.[3]

۳. زبان گیتی و زبان مینو

افلاطون در دنبالهٔ بحث خود به مسئلهٔ مهمی اشاره می‌کند و آن مسئلهٔ زبان و بیانی است که برای عالم معقولات و عالم محسوسات، یا مینو و گیتی، به‌کار برده می‌شود. این مطلب را هم افلاطون از زبان تیمائوس خطاب به سقراط بیان می‌کند. می‌گوید که عالم معقولات که لایتغیّر و پایدار است اصل است و عالم محسوس که دائم در حال آمدشدن است سایه یا ظلّ آن است.[4] زبان هم که منعکس‌کنندهٔ عالم واقع و نفس‌الامر است باید با مدلول خود منطبق باشد. از آنجا که محسوسات همه ظنّی هستند زبانی هم که بر عالم محسوسات دلالت می‌کند زبانی است

---

1. Plato, 1961: *Timaeus*. 28b-c.
2. Plato, 1961: *Timaeus*. 29a.

۳. رابرت زینر مینو را در فلسفهٔ مزدیسنا مادهٔ اولی در فلسفهٔ ارسطو انگاشته است و شائول شاکد از این برداشت اظهار تعجب کرده و تلویحاً آن را غلط انگاشته است. اما شاکد به رغم بحث مستوفایی که دربارهٔ مینو و گیتی کرده و حتی بهترین ترجمه برای مینو را "ideal" دانسته است، باز توجه نکرده که عالم مینو همان عالم مثل افلاطونی است (او کلمهٔ "ایدئال" را نه به معنای چیزی که به عالم ایده یا مثال تعلّق دارد، بلکه به معنای مفهومی که الگوی موجودات محسوس است a conceptual prototype of a concrete existence در نظر گرفته است. فریدون فضیلت هم در یادداشت‌های محقّقانهٔ خود به فصل مربوط به مینو و گیتی در *دینکرد سوم*، به مشابهت بحث افلاطون در خصوص عالم "هست" (که غیرملموس و نامرئی است) با عالم "آمد شدن" (که ملموس و مرئی است) اشاره کرده است، بدون این‌که آنها را با مینو و گیتی یکی بداند. نک. *کتاب سوم دینکرد* (۱۳۹۹)، ترجمه و یادداشت‌های فریدون فضیلت، تهران: ۳۵۳.

۴. در انگلیسی از لفظ copy استفاده کرده‌اند و "ظلّ" هم در حقیقت همین معنی را می‌رساند.

ظنّی و غیریقینی. از این رو، هر چه ما دربارهٔ عالم محسوسات بگوییم همه غیردقیق و قابل تردید است. افلاطون ظاهراً زبان را به‌طور کلّی قاصر از بیان حقایق عالم معقول می‌داند.[۱]

نکته‌ای که افلاطون در اینجا دربارهٔ زبان مطرح کرده است اشاره‌ای بیش نیست، ولی او ضمناً به یک نکتهٔ دیگر هم اشاره نموده است و آن این است که زبانی که برای عالم محسوس یا گیتی به‌کار برده می‌شود برای عالم معقولات ناکارآمد است. از جهت دیگر، ما می‌دانیم که افلاطون و حکمای دیگر، به هر حال دربارهٔ عالم مینو سخن گفته‌اند و برای اشاره به معقولات به نحوی از کلمات استفاده کرده‌اند. زبانی که برای معقولات به‌کار برده‌اند همان چیزی است که به آن زبان استعاری (متافوریک) می‌گویند و در تصوّف زبان اشاره می‌خوانند، و سهروردی آن را زبان رمزی می‌نامد، یعنی الفاظی که برای چیزهای عالم محسوس به گونه‌ای حقیقی به‌کار برده می‌شده، برای اموری که به عالم معقول و مینوی تعلّق دارد به صورت مجاز و به عنوان «رمز» به‌کار برده می‌شود. بدین ترتیب، برای عالم مینو یک زبان اشاری که متشکّل از حکایت‌های تمثیلی و اسطوره‌هاست به وجود آمده که ظاهراً همانند زبانی است که برای محسوسات و عالم گیتی وضع شده ولی در حقیقت کلمات و مضامین در این زبان همه اشاره است.[۲]

یکی از این تعبیرات مجازی که در فلسفهٔ ایرانی برای اشاره به حقایق معقول/ قلبی در عالم مینو به‌کار برده شده است «دریا» است (در پهلوی: zraya) این کلمه متعلق به زبانی است که ناظر به گیتی، یعنی جهان محسوس است، جهانی که همه چیز در آن متغیّر و ناپایدار است. دریا هم در گیتی دائم در تلاطم است و هیچ ثباتی ندارد. اما همین لفظ را، چنان‌که ملاحظه خواهیم کرد، در ***دینکرد*** ششم، برای اشاره به حقایقی به‌کار برده‌اند که متعلّق به عالم معقولات یعنی مینوست، حقایقی که اصطلاحاً به آنها «کلیّات» می‌گویند و منظور از آنها هم نه مفاهیم ذهنی بلکه حقایقی است که همه وجود یا تقرّر دارند و افلاطون آنها را «ایده» می‌خواند. البته منظور از «دریا» در اینجا حقیقت و اصل دریاهای عالم گیتی نیست، بلکه منظور امور مینوی و اصل هر چیزی است که در جهان محسوس به صورت متکثّر و ناپایدار دائم در حال آمد–شدن است.

٤. کلّیات به مثابه «دریا»

کتاب ششم دینکرد یکی از متون پهلوی است که ابتدا در اواخر قرن دوم و سپس در اواخر قرن سوم یا اوائل قرن چهارم به همّت دو تن از موبدان زردشتی تألیف شده است، و تألیف آن، همراه

---

۱. برخی از حکمای ایرانی در دورهٔ اسلامی هم به این موضوع به گونه‌ای دیگر اشاره کرده‌اند. مثلاً ابن‌راوندی می‌گوید که حقیقت زبان در دل است نه بر سر زبان و منظورش این که معانیی که مربوط به عالم معقولات است یا مینوی هستند در دل می‌مانند و به زبان و لفظ در نمی‌آیند.

۲. صوفیه هم از همین زبان استفاده کرده‌اند و به همین جهت در وصف زبان خویش گفته‌اند: «کلامنا اشاره».

با کتاب‌های دیگر *دینکرد*، در زمانی صورت گرفته که تصوّف و فلسفهٔ اسلامی در حال شکل‌گیری بوده است. کتاب ششم *دینکرد* هم در واقع اثری است که حکمای ایرانی سعی کرده‌اند در آن حکمت عملی ایرانشهری را بیان نمایند، یعنی همان‌طور که فلاسفه و حکمای مسلمان سعی می‌کردند کتاب‌هایی در فلسفه بنویسند و عرفای مسلمان کتاب‌هایی در عرفان مطابق با عقاید اصلی اسلامی بنویسند، موبدان هم درصدد بودند که فلسفه و حکمت قدیم ایران را مطابق با عقاید مزد یسنا تألیف کنند. یکی از مسائلی که در *دینکرد* مطرح شده است مسئلهٔ کلیّات است که در دو بند از بندهای این کتاب، یکی بند ۱۶۴ و دیگر بند ۲۵۹ ، به زبان اشاره بیان شده و در هر دو بند برای نامیدن صورت کلّی از کلمهٔ «دریا» استفاده شده است.

بند ۱۶۴:

> ایشان این نیز گویند که: هر چیزی را دریایی است. دریای دانش خیم است. دریای روشنایی خورشید. دریای آب ورکش . دریای روان اخو.[۱]

بند ۲۵۹:

> ایشان این نیز گویند که: هر چیزی را دریایی است. [دریای] صفات شاهنشاهی کمالات است؛ دریای دین کلمهٔ مقدّس (مانسر)؛ دریای روشنایی خورشید. [۲]

در این دو بند در واقع یک مطلب بیان شده است و آن این که هر چیزی را دریایی است. سپس برای این حکم کلّی مثال‌هایی آورده شده است. تفاوت این دو بند در همین مثال‌هاست. یکی از مثال‌ها نیز در هر دو بند تکرار شده است.

نخستین پرسش که در مورد هر دو بند مطرح می‌شود این است که منظور از «دریا» چیست؟ اولین چیزی که باید بدان توجه کرد این است که لفظ "دریا" در اینجا به معنای حقیقی به‌کار نرفته است بلکه معنای آن مجازی یا رمزی و استعاری (متافوریک) است.[۳] معنایی که از این لفظ استعاری اراده شده است همان «صورت کلّی» یا «صورت کلّ»است، و این "صورت"، به تعبیر افلاطون «مثال» (ایده)، متعلّق به مینوست. در تفکّر دینی این صورت در علم الهی (Divine Mind) است.

استفاده از الفاظ به صورت مجاز یکی از خصائص فلسفهٔ ایرانشهری است. لفظ "کلّی" هم

---

۱. *The Wisdom of the Sasanian Sages (Dēnkard VI)*, (1979). by Aturpāt-i Ēmētān, tr. Shaul Shaked,Boulder, Colorado: 65؛ *بررسی دینکرد ششم* (۱۳۹۲)، ترجمهٔ مهشید میرفخرایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی: ۱۸۳.

۲. *Dēnkard VI*, 1979: 101؛ *بررسی دینکرد ششم*، ۱۳۹۲: ۱۹۹.

۳. جلال‌الدین رومی نیز در این بیت "دریا" را درست به معنای کلّی به‌کار برده و "جوی" را به معنای جزئی: " گفتم ای دل آینهٔ کلّی بجو/ رو به دریا، کار برناید ز جو" (*مثنوی*، ۹۷:۲).

یکی از همین الفاظ است که خود از معقولات ثانوی است با معنای مینوی. ما در حالی که برای معقولات اولی می‌توانیم مابازایی در عالم حس پیدا کنیم برای معقولات ثانوی نمی‌توانیم پیدا کنیم. مثلاً برای نوع درخت و نوع انسان و سیب و کبوتر که همه از معقولات اولی است می‌توانیم در عالم محسوس موجوداتی بیابیم که این اسامی بر آنها اطلاق شود، ولی برای معقولات ثانوی مانند «وجود» و «امکان» و «علّیت» و «کلّی» و «جزئی» نمی‌توانیم مابازای خارجی پیدا کنیم، و وقتی ما برای چیزهای ذهنی یا متافیزیکی نمی‌توانیم مابازای خارجی پیدا کنیم چگونه باید آنها را بنامیم؟ ما مفهوم کلّی «کبوتر» و «سیب» را کبوتر و سیب می‌نامیم ولی مفهوم «علیّت» یا «وجوب» یا خود مفهوم «کلّی» را چگونه باید بنامیم؟ در اینجاست که تفاوت زبان فلسفی یونانی با فلسفهٔ ایرانشهری مطرح می‌شود. در فلسفهٔ یونانی برای این مفاهیم که در زمرهٔ معقولات ثانی به‌شمار می‌آیند الفاظ خاصی می‌سازند و این الفاظ را با معانی حقیقی خود به صورت اصطلاح به‌کار می‌برند. ولی در فلسفهٔ ایرانشهری به جای این که الفاظ جدیدی بسازند اسامی چیزهایی را که در عالم محسوس به صورت انضمامی (concrete) وجود دارند به‌کار می‌برند و آنها را به عنوان «رمز» معرفی می‌کنند. به همین جهت است که سهروردی می‌نویسد که حکمای باستان در ایران به زبان رمز سخن گفته‌اند[۱].

رمزی که سهروردی برای کلیّات یا ارباب انواع در نظر می‌گیرد «نور» است. نور برای سهروردی و برای حکمای دیگر ایرانی رمز حقایق مینوی یا ارباب انواع بود ولی گاهی هم همین حکمای ایرانی از «دریا» به مثابه رمز حقایق مینوی استفاده می‌کردند. به‌کار بردن لفظ "دریا" برای آنچه «کلیّات» خوانده می‌شود دقیقاً چنین کاری است. «کلّی» خودش جزو معقولات ثانی است ولی در *دینکرد* برای این معنی از نامی استفاده می‌کنند که به معقولات اولی تعلّق دارد . پس «دریا»، در این بندهای *دینکرد*، به معنای حقیقی به‌کار نرفته بلکه به معنای مجازی به‌کار رفته است. اگر می‌خواستیم آن را به معنای حقیقی به‌کار بریم باید دریاهای جهان مانند مدیترانه یا دریای مکزیک را از آن اراده می‌کردیم.

استفاده از اسامی معقولات اولی برای نامیدن معقولات ثانی در فلسفهٔ افلاطون هم دیده می‌شود. مثلا همین لفظ "کلّی" (universal) که برای معقول ثانی به‌کار رفته است با یکی از اسامیی که به معقولات اولی تعلّق دارد بیان شده است، درست مانند کاری که در *دینکرد* انجام گرفته است و آن نام سرسکه است. افلاطون کلّی را همان سرسکه‌ای می‌داند که با ضرب آن روی فلز سکه‌های جزئی درست می‌شود. مثال امروزی آن تایپ است که حروف وقتی روی کاغذ چاپ یا "تایپ" می‌شود تعداد زیادی نسخهٔ چاپی پدید می‌آید.

---

۱. سهروردی، ۱۳۵۵: ۱۰؛ و چون کلمات حکمای پیشین به رمز بیان شده است، از نظر سهروردی نمی‌توان سخنان ایشان را ردّ کرد.

در اینجا فرقی ظریف میان «سرسکه» افلاطون و «دریای» *دینکرد* وجود دارد، و آن این است که سرسکه در واقع علّت پدید آمدن سکه‌هاست. همین‌طور حروف چاپخانه یا ماشین تحریر علّت پدید آمدن نسخه‌های کتاب است. ولی نام «دریا» اشاره‌ای به علّت پدید آمدن موجوداتی که به منزلهٔ قطرات آب است نمی‌کند، بلکه به ظرفیت و جمعیت و حفظ قطرات که به منزلهٔ جزئیات است اشاره می‌کند. تفاوت این دو استعاره (متافور) دقیقاً تفاوت «کلّی» و «کُلّ» را نشان می‌دهد. «کلّی» به منزلهٔ سرسکّه است و «کلّ» به منزلهٔ مجموعه سکه‌هایی است که ضرب شده است. به همین لحاظ دریا را می‌توان «کلّ» نامید که در واقع مجموع همهٔ افراد جزئی است.

۵. دریای دانش

نخستین مثالی که در بند ۱۶۴ آورده شده «دریای دانش» یا «دریای معرفت» است. «دریای دانش»کلّ دانش‌ها و ادراکاتی است که از ازل تا به ابد در جهان پدید می‌آید. این دانش‌ها مانند دریا بی‌کرانه یا نامتناهی است. بدیهی است که این دریا، که هم شامل دانش‌های این جهان و هم جهان‌های دیگر می‌شود، در عالم محسوس نیست بلکه در عالم معقول یا ساحت مینوست. این مطلب در میان فلاسفه و عرفا نیز عنوان شده است، یکی از موارد آن بیت زیر از *مثنوی* مولوی است که «دریای دانش» را در واقع «دریای معنی» خوانده است.

حرف ظرف آمد در او معنی چو آب　　بحر معنی عنده امّ الکتاب[۱]

"عنده" یعنی نزد او، و نزد او یعنی در علم الهی،[۲] که مولانا در اینجا همان «امّ الکتاب» دانسته است. پس «امّ الکتاب»، که مادر همهٔ علوم است، مانند سرسکه است که سکه‌های دانش و معرفت از آن پدید می‌آید. {وَ عِندَهُ أُمُّ الکِتَاب} مأخوذ از آیهٔ قرآن (رعد: ۳۹) است. در تفسیر «امّ الکتاب» برخی از حکمای اسلامی گفته‌اند که همان عقل اول است که صادر اول نیز خوانده می‌شود و در حکمت ایرانشهری معادل «وهومنه» یا «بهمن» است که "وهو" به معنای نیک و "منا" به معنای اندیشه و منش است.[۳] پس «دریای دانش» که «امّ الکتاب» است همان «منش نیک» است. اما *دینکرد* «دریای دانش» را «خیم» (xem) دانسته است که مکنزی آن را به character و nature ترجمه کرده است.[۴] کلمه character به معنی صفت است و "خیم" را اگر به معنی صفت بگیریم آن وقت "خیم" به معنای صفت الهی یا صفت اهورا مزدا خواهد بود.

---

۱. مولوی، جلال‌الدین محمد، *مثنوی معنوی*، دفتر اول بیت ۲۹۶. این بیت را شاکد در حواشی خود به این بند ذکر کرده است.
۲. که در انگلیسی می‌توان آن را به Divine Mind ترجمه کرد.
۳. اوشیدری، جهانگیر (۱۳۷۱)، *دانشنامهٔ مزدیسنا*، تهران، نشر مرکز: ۴۷۴.
۴. نک.
MacKnzie (1971), *A Concise Pahlavi Dictionary*, London: 94

٦. دریای نور

مثال بعد در بند ۱۸۴ برای دریاهای مینوی «دریای روشنایی» یا « دریای نور» است. این دریا هم در این بند و هم در بند ۲۶۴ «خورشید» دانسته شده است. خورشید منبع آتش هم خوانده شده است و روشنایی در واقع یکی از صفات یا ویژگی‌های این عنصر است (صفات دیگر آن گرمی و سوزندگی است) و لذا می‌توان مراد از روشنایی را همان آتش دانست. در *بندهشن* از پنج گونه آتش یاد شده است.[۱] اهورا مزدا آتش را از روشنایی بی‌کرانه (به تعبیر *دینکرد*: دریای روشنایی) آفرید[۲].

خورشید به عنوان دریای نور یا روشنایی یادآور حکمت اشراقی شیخ شهاب‌الدین سهروردی و کتاب *حکمة‌الاشراق* اوست که حدود سه قرن بعد از *دینکرد* تصنیف شده است.[۳] سهروردی خورشید را که «هوررخش» می‌خواند، و آن را یکی از بزرگترین انوار اسپهبدی در طبقهٔ عرضی معرفی می‌کند، انواری که ارباب اصنام نوعی هستند (همچون مُثل افلاطونی) و همه جنبهٔ مینوی دارند.[۴] سهروردی دربارهٔ خورشید که پدر مقدّس و پادشاه مینوی روشنایی‌هاست، در *هیاکل النور* می‌نویسد:

> و لما کان النور اشرف الموجودات و اشرف الاجسام انورها و هو القدیس الاب الملک «هوررخش» الشدید، قاهر الغسق، رئیس السماء، فاعل النهار، کامل القوی.[۵]
> (و چون نور یا روشنایی اشرف موجودات است، و اشرف اجسام همانا نورانی‌ترین آنهاست، پدر مقدّس و پادشاه آنها «هوررخش» یا خورشید است که نیرویی شدید (و بی‌کران) دارد و بر تاریکی پیروز می‌شود و سرور آسمان است و آورندهٔ روز است و نیرویی کامل دارد).

در کتاب *حکمة‌الاشراق* نیز همین صفات را به خورشید نسبت می‌دهد:

> و «هوررخش»، که عبارت از طلسم شهریور بود، نوری است شدید الضوء، فاعل روز، و رییس آسمان و این همان چیزی است که در سنّت اشراق تعظیم آن واجب بود[۶].

نگاهی که سهروردی به خورشید به عنوان دریای روشنایی یا رب‌النوع نور می‌کند نشان می‌دهد که او کلیّات را متعلّق به عالم مینو می‌داند و برای آنها جنبهٔ ربوبیّت یا ایزدی قائل است. به عبارت دیگر، چنان که هانری کربن به تفصیل بحث کرده است، «هوررخش» از نظر

---

۱. فرنبغ‌دادگی (۱۳۹۰)، *بندهشن*، ترجمهٔ مهرداد بهار، تهران: ۹۰.

۲. فرنبغ‌دادگی، ۱۳۹۰: ۳۹. در بارهٔ آتش و معنای رمزی آن، نک. زارع، زهرا (۱۳۹۹)، «رمز آتش»، *جستارهایی در حکمت فهلوی*، ج۲، تهران: ۱۱۳–۱۳۳.

۳. نمی‌دانم چرا محقّقانی چون محمد معین و نجفقلی حبیبی و سید کاظم امام که از تاثیر آثار دین مزد یسنی بر سهروردی سخن گفته‌اند از مطالب فلسفی *دینکرد* ششم یادی نکرده‌اند.

۴. برای توضیحات در این باره، نک. امام، ۱۳۵۳: ۱۵۶–۷؛ حبیبی، نجفقلی (۱۳۹۶)، *سهروردی، احیاگر حکمت اشراقی*، تهران، وایا: ۸۱.

۵. امام، ۱۳۵۳: ۱۱۴.

۶. سهروردی (۱۳۵۷)، *ترجمهٔ حکمة‌الاشراق*، ترجمهٔ جعفر سجادی، تهران، دانشگاه تهران: ۲۶۳–۴.

سهروردی و همین‌طور در *دینکرد*، فقط کرهٔ خورشیدی که می‌توان درآسمان به طور مستقیم مشاهده کرد نیست.[۱] آنچه با چشم سر مشاهده می‌کنیم «جسم نوری» خورشید یا هوررخش است. خورشید به حقیقت نوری اسپهبدی است، متعلّق به عالم مینوی، که تجلّی یکی از امشاسپندان به نام «شهریور» است و همین نور اسپهبدی است که فلک خورشید را با شوق و عشق نسبت به نورالانوار به حرکت درمی‌آورد. با توجه به همین منزلت است که سهروردی همانند ایرانیان قدیم روی نیایش به قبلهٔ خورشید می‌آورد و نیایش‌هایی می‌کند که، به قول هانری کربن، از «طباع تامّ»، یا به تعبیر *دینکرد* «دریای روان» (اخو)، آموخته است.

خوشبختانه برخی از این نیایش‌هایی که سهروردی به خورشید کرده به دست ما رسیده است و از مطالعهٔ آنها می‌توانیم با مقام و منزلتی که خورشید برای شیخ اشراق داشته است بهتر آشنا شویم. البته این نیایش‌ها به سهروردی اختصاص نداشته، و به خلاف آنچه کربن گفته است، او شخصاً آنها را از پیر باطنی خود، یا به قول هرمسیان «طباع تامّ»، و به قول *دینکرد* «دریای روان»، نشنیده است.[۲] این نوع نیایش‌ها متعلّق به سنّت اشراقی ایرانشهر بوده و از قدیم حکمای اشراقی با آنها آشنا بوده‌اند و بعداً هم برخی از عرفا و صوفیان با آنها آشنا شده‌اند، چنان‌که یک نمونه از این نیایش‌ها را ما در یک *مثنوی* پارسی، سرودهٔ یکی از عرفای ایرانشهری در قرن هفتم، با عنوان «طریق التحقیق»، ملاحظه می‌کنیم.[۳] سرایندهٔ این اثر در نیایش خود خورشید را مانند سهروردی «نیّر اعظم» خطاب می‌کند و می‌گوید:

ای خطاب تو نیّر اعظم ای خضر کسوت مسیحا دم
ای فریدون خطّهٔ اعلی ای نصیب از تو دیدهٔ اعمی

این خطاب‌های شاعر خورشید را به سنّت‌های عرفانی اسلامی و مسیحی و ایرانی مرتبط می‌سازد. او به جای این که بگوید «رئیس‌السماء»، می‌گوید «فریدون خطّهٔ اعلی» و با این تعبیر نگاه اشراقی خود را به خورشید با نگاه و اندیشهٔ ایرانشهری مرتبط می‌نماید. این نوع نگاه به خورشید مسلماً در مذهب و مرامی که *دینکرد* را پدید آورده وجود داشته است.

۷. دریای آب

مثال دیگر برای کلیّات «آب» است که دریای آن «وروکش» (Vourukaša) یا «فراخکرت»

---

۱. خورشید در *دینکرد* سوم (فصل ۵۱) به عنوان نام‌آورترین «هستومندان نامیرای دیدنی» معرفی شده (*کتاب سوم دینکرد* (۱۳۸۱)، به کوشش فریدون فضیلت، تهران، فرهنگ دهخدا: ۸۸) ولی همان‌طور که شاکد (Shaked, 1995: 97؛ شاکد، ۱۳۸۱: ۱۰۵) گفته است به عالم مینوی تعلّق دارد.

۲. کربن، ۱۳۹۴: ۲۳۶

۳. برای این منبع و منابع دیگر برخی از نیایش‌های خورشید، نک. پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۰)، *اشراق و عرفان*، تهران: ۲۰۷–۸

خوانده شده است. این دریا که جنبه‌ای اسطوره‌ای دارد در اینجا معدن و مخزن همهٔ آب‌ها معرفی شده است. «وروکش» به معنای دریایی است با مدخل‌های بسیار. در پهلوی به آن «ورکاش» (Varkaš) گفته می‌شود و اغلب آن را به «فراخکرت» ترجمه می‌کنند.[۱] رودخانه‌ای اسطوره‌ای به نام «هرهوتی» (Harahvati) که خود منشأ همهٔ آب‌های جهان است به این دریا می‌ریزد.[۲] این دریا آرامگاه «فرّه کیانی» یا «کیان خوره» خوانده شده است،[۳] به دلیل این که «خوره» در آن پنهان گشته است. اژی دهاگ و افراسیاب سعی می‌کنند که این فرّه یا خوره را از دریای فراخکرت به دست آورند ولی موفق نمی‌شوند.[۴]به‌طورکلّی فرّه یا خوره‌ای که در دریای فراخکرت است هرگز به دست شاهان بد و بیدادگر نمی‌افتد.

دریای آب از نظر حکمای اشراقی رب‌النوعی است در عالم مینو و سهروردی آن را از قول حکمای قدیم ایران «خرداد » خوانده است، چنان‌که در کتاب *حکمة‌الاشراق* می‌نویسد:

> حکمای فرس همه بر این متّفق‌اند که (هر نوعی در عالم مینوی یعنی در عالم نور که عالم مجرّدات است ربی هست) تا آنجا که برای آب (نیز) به نزد آنان صاحب صنمی از عالم ملکوت بود که آن را «خرداد» نامیده‌اند.[۵]

در میان دریای «ووروکشه» یا «فراخکرت» درختی است که تخم همهٔ گیاهان و درختان و داروهای گیاهی را در خود دارد. در واقع این درخت مینوی درخت کلّی یا درخت کلّ است و تخم آن نمونهٔ اعلای همهٔ گیاهان (Archetype) است. علاوه بر این، خر هم که در اوستا مورد ستایش قرار گرفته است حیوانی است که در میان دریای فراخکرت ایستاده است (یسنا، ۴۲، ۴).[۶]

۸. دریای روان

آخرین مثالی که در بند ۱۶۴ زده شده «روان» است که دریای آن «اُخ»(ox) یا «اخو» (axw) نامیده شده است. در مثال‌های پیشین معانی هر یک از مفاهیم که دریای آن معرفی شده روشن

---

۱. بویس، مری (۱۳۹۳)، *تاریخ کیش زردشت*، ترجمهٔ همایون صنعتی‌زاده، ج ۱، تهران: ۲۷.

۲. بویس، ۱۳۹۳: ۷۲

۳. کربن، ۱۳۹۴.

۴. نک. *اوستا* (۱۳۶۴)، نگارش جلیل دوستخواه، از گزارش پورداود، چ ۵، تهران: ۳۰۱–۲ (کردهٔ هشتم). دوستخواه در یادداشت خود در صفحهٔ ۱۳۸ در توضیح «فراخ کرت» می‌نویسد: «نام پهلوی دریایی است که در اوستا «وورو کاشا» یعنی فراخ کرانه نام دارد. جای این دریا به درستی دانسته نیست اما شاید بتوان گفت همین دریای مازندران یا خزر کنونی است.» ولی این حدس صحیح نیست، چه دریای فراخ کرت دریایی است اسطوره‌ای و دریای اسطوره‌ای را نمی‌توان با هیچ یک از دریاهای واقعی در روی زمین یکی دانست.

۵. سهروردی، ۱۳۵۷: ۲۷۴

۶. بویس، ۱۳۹۳: ۱۱۱. در *بندهشن* (۱۰۵–۱۰۰) دربارهٔ این خر می‌گوید که چون "گردن افرازد و گوش خم کند، همهٔ آب دریای فراخکرت به لرزه درآید."خر در اینجا اگرچه حیوانی افسانه‌ای یا اسطوره‌ایست ولی نیبرگ در کتاب *دین‌های ایران باستان* خر را از ایزدان نورانیان دانسته است." (بویس، ۱۳۹۳: ۱۱۲).

است. دانش، روشنایی، آب برای ما معانی روشنی دارند. اما معنی «روان» به روشنی آن مفاهیم نیست و معنای دریای آن یعنی «اُخ» (ox) نیز مبهم است. این ابهام در ترجمهٔ انگلیسی آن دیده می‌شود. شاکد در ترجمهٔ انگلیسی دینکرد ششم «روان » را soul ترجمه کرده است و soul معمولاً به «جان» ترجمه می‌شود. اما خود «جان» را چه باید گفت؟ روح است یا نفس؟ آیا «جان» و «روان» یکی است؟

«روان» خوشبختانه یکی از اصطلاحاتی است که بارها در *دینکرد* ششم به‌کار رفته است.[۱] در بسیاری از موارد «روان» در مقابل «تن» به‌کار رفته است و لذا معنای «روان» را در بررسی معنای «تن» می‌توان روشن کرد. «تن» برای ما در فارسی ظاهراً به معنای بدن است و شاکد هم این لفظ را اغلب به body برگردانده است. ولی تن در *دینکرد* و در زبان پارسی تا قرن‌های پنجم و ششم دقیقاً به معنای بدن و جسم نیست. «بدن» را در فارسی معمولاً قالب یا کالبد می‌گفتند و «تن» به معنای قالب نیست بلکه نیرویی است که در صفات و اعمال بدنی ظاهر می‌شود و معادلی که در تصوّف برای «تن» متداول شده است «نفس» است. به نظر می‌رسد که مفهوم «تن» در روان‌شناسی ایرانشهری از لحاظ تاریخی مقدّم بر معادل عربی آن است. یعنی ابتدا مفهوم «تن» در آثار پهلوی، از جمله *دینکرد*، به معنای نیرویی که در بدن فعالیّت می‌کند و صاحب آرزوهای پست و اخلاق نکوهیده و اعمال زشت و ناصواب است شناخته شده بوده و مسلمانانی که خواسته‌اند معادلی قرآنی برای آن بیابند لفظ "نفس" را اختیار کرده‌اند، به خصوص نفسی که اماره خوانده شده است. ولی همان‌طور که "نفس" در تصوّف و ادبیات صوفیانه و دینی به معنای قالب و بدن نیست، «تن» هم به این معنی نیست.

از آنجا که در *دینکرد* «روان» در مقابل «تن» به‌کار رفته است و «تن» به معنای عامل بدن است پس «روان» به معنای گوهری است که ذاتا متصف به نیکویی و حسن است. این به این دلیل است که روان گوهری است آسمانی در حالی‌که تن یا نفس اصلاً گوهر نیست. "روان" به همین معنی در دورهٔ اسلامی بیشتر "جان" خوانده شده است و سهروردی در آثار خود، به خصوص در *لغت موران* سعی کرده است نشان دهد که جان از آسمان آمده (یعنی مینوی است) و مانند قطرهٔ شبنم یا باران از ابر جدا شده و به زمین «تن» فرو افتاده است. در نخستین حکایت تمثیلی *لغت موران*، سهروردی سعی می‌کند ثابت کند که اصل قطرهٔ شبنم یا باران از آسمان است، چون وقتی تبخیر می‌شود به آسمان برمی‌گردد. این بازگشت را سهروردی به حکم قاعدهٔ «کل شیءٍ یرجع إلی اصله» تبیین می‌کند و آیات قرآنی چون {وَ أَنَّ إِلَی رَبِّکَ المُنتَهَی} (نجم: ۴۲) و {إِلَیهِ یَصعَدُ الکَلِمُ الطَّیِّبُ وَالعَمَلُ الصَّالِحُ یَرفَعُهُ} (فاطر: ۱۰) را ناظر به همین معنی می‌داند.

---

۱. مطابق نمایهٔ شاکد (*Dēnkard VI*, 1979: 356) ۸۳ بار به تنهایی.

سهروردی منظور از «کلمهٔ طیّب» را در این آیه همان جان یا روان می‌داند و معتقد است که چیزی که روان را بالا می‌برد همین عمل صالح است نه عملی که تن یا نفس انجام می‌دهد.

سهروردی وقتی می‌گوید جان انسان همچون قطرهٔ ژاله یا باران است که از ابر جدا شده و به زمین فرو افتاده است، ظاهراً همان مطلبی را بیان می‌کند که *دینکرد* گفته است. در واقع *دینکرد* و سهروردی یک نکته را از طریق دو تمثیل بیان می‌کنند که به هم بسیار نزدیکند. دریای *دینکرد* همان ابر آسمانی سهروردی است. پس «اخ» یا «اخو» که در *دینکرد* "دریای روان" خوانده شده است همان ابری است که در آسمان است و قطرات باران یا شبنم از آن جدا شده است. حال برای این که ببینیم «اخ » چیست باید ببنیم که این ابر در آسمان چه می‌تواند باشد.

مراد از ابر که همان باران است منبعی است که قطرات روان از آن جدا گشته و گرفتار تن و امیال و آرزوهای آن و شهوات نفسانی شده است و اگر بخواهد که به اصل خود مراجعت کند باید از شرّ تن و آرزوها و شهوات آن خلاص شود.

البته "نفس" معانی متعدّدی دارد. در فلسفه معادل "پسوخه" بوده است و به این معنی از قوای ظاهری و باطنی برخوردار است. ولی در تصوّف "نفس" به معنای دارندهٔ خوی‌های زشت و پست و عامل اعمال نکوهیده است و غیر اخلاقی است.[۱] این تعریف نزدیک است به معنای "تن"، به‌خصوص از لحاظ مانویّت. در متن پهلوی *دینکرد* و حتی در متون فارسی دری در قرن‌های نخستین، "تن" به معنای بدن یا کالبد یا قالب نیست، بلکه به معنای «نفس» است، و انسان برای رسیدن به «دریای روان» یعنی «اخ » یا «اخو» باید دست از شهوات و امیال و آرزوهای تن بر دارد. کشتن «نفس» نیز به معنای رها کردن تن است نه کشتن بدن.

"نفس" یا "تن" کاملاً مجرّد نیست، اما «روان» که در مقابل «تن» به‌کار رفته جوهری است مجرّد که برای فعال بودن نیاز به قالب یا کالبد ندارد. در انگلیسی هم بهتر است روان را spirit ترجمه کرد نه soul، چنان‌که شاکد در *دینکرد* ششم ترجمه کرده است. خوشبختانه ما هیچ یک از دو لفظ پهلوی "روان" و "تن" را مجبور نیستیم به الفاظ دیگر برگردانیم.

یکی از بندهایی که در آن "تن" و "روان"در مقابل هم قرار گرفته‌اند بند ۸۹ در دینکرد ششم است. در این بند دربارهٔ لذّات تن (یعنی لذّات نفسانی و شهوات) در برابر لذّت روان (لذّات روحانی) قرار داده شده است. می‌گوید:

> چون برای روان بهتر است که کام تن (یا نفس) بر آورده نشود، پس بهترین چاره آن است که شخص پیوسته امروز را به فردا بیفکند و نفس را فریب دهد و به او بگوید: "فردا به کام خود خواهی رسید" و فردا که شد باز به او بگوید: "فردا به کام خود خواهی رسید".

---

۱. نک. قشیری (۱۳۴۵)، *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه*، تصحیح فروزانفر، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی: ۱۳۲-۳.

این روش فریب دادن نفس/ تن برای تهذیب او و کمال بخشیدن به روان نزد صوفیان معمول بوده است.[۱] برای روشن شدن معنای "روان" می‌توان پاره‌ای از سخنان بزرگان ایرانشهر را که دربارهٔ روان و رابطه و نسبت آن با تن گفته‌اند ملاحظه کرد. در بند ۲۵ از دینکرد ششم می‌گوید که:

> بهترین حکمت یا کار خردمندانه آن است که انسان تن (نفس) و روان خود را به‌گونه‌ای بدارد که از هیچ یک به دیگری صدمه و زیانی نرسد.

و در بند دیگر (۲۶) می‌گوید که:

> خداوندگاری یا خواجگی و بزرگی سپر توانگری و مال است و توانگری سپر تن و تن سپر روان.

در جای دیگر (بند ۹۱) وقتی می‌خواهد سخاوتمندی یا رادی را تعریف کند می‌گوید که این صفت زمانی به شخص تعلّق می‌گیرد که او «تن» را محض خاطر «روان» و «دین» تسلیم ایزدان کند.

در جای دیگر (بند ۱۰۹) از قول بزرگان سلف (پوریو تکیشان) حصن «تن» را نزاع و خصومت نداشتن با مردم می‌داند و حصن «روان» را از گناه دوری کردن.

و بالاخره در جای دیگر (بند۱۱۳) می‌گوید که :

> تقوا و درستی آن است که کار نیک را صرفاً به خاطر روان (روح) انجام دهد (نه به خاطر تن یا نفس).

معنای کلمهٔ "اخ "(ox) یا اخو (axw) که به‌عنوان «دریای روان» در نظر گرفته شده است، در نگاه اول روشن است. «اُخ» باید روان کلّی یا روان کلّ یا روان الهی باشد، یعنی حقیقتی مینوی که روان‌های مردم افراد یا موارد جزئی آن به‌شمار می‌آیند. شاکد در انگلیسی آن را mind گفته است که دقیق نیست. لااقل بهتر بود که آن را با حرف M بزرگ می‌نوشت. در جای دیگر هم شاکد کلمهٔ "اخو" (axw) را به one's essential being برگردانده،[۲] و این ترجمه هم ماهیّت کلّی "اخ" یا "اخو" را (به‌عنوان روان یا روح کلّی) نشان نمی‌دهد بلکه به حضور این روح در هرکس به عنوان «خودی حقیقی» او اشاره می‌کند.

برای روشن شدن معنای «اخ» می‌توان به موارد استعمال آن در دینکرد ششم رجوع کرد. در بند ۳۰ دقیقاً به «اخ» به معنای روان الهی یا روح کلّی در وجود هر کس اشاره شده است. می‌گوید که:

---

۱. صوفیه این نوع فریب دادن نفس را با گفت‌وگوهای زبان حالی با نفس انجام داده‌اند؛ نک. نصرالله پورجوادی (۱۳۹۳)، *زبان حال*، چ ۲، تهران: ۳۴۱-۲.

2. Shaked, 1995: 199

> هر کس باید "اخ" را در وجود خود چونان خداوند خویش بنگرد و فرمانبردار او باشد، درست همان‌گونه که از خدا یا حاکم و فرمانده اطاعت می‌کند. پس هیچ کس را سزاوار نیست کاری بدون رضای «اخ» کند[1].

«روان الهی»، با توصیفی که از او و نسبت هرکس با او می‌کنند، در آیین‌ها و مذاهب مختلف به اسامی گوناگون نامیده می‌شود. در *حکمة‌الاشراق* این «روان الهی» همان «طباع تامّ» است که شیخ اشراق در هم‌سخنی با هرمس از او یاد کرده، می‌نویسد: «ذاتی روحانی دانش‌ها را به من القا کرد. بدو گفتم کیستی؟ گفت: من طباع تامّ توام». این «روان الهی» یا «طباع تامّ» همان پیر باطنی، و رب‌النوع انسانی است که به قول ابن‌سینا در *حی بن یقظان* «پیر جوان دیدار» است که سالک طریق در راه می‌بیند و از او راهنمایی می‌جوید.[2]

دینکرد ششم با بیان اوصاف این روان الهی که "اخ " نامیده می‌شود آغاز می‌گردد و سپس روان‌شناسی انسان را بر اساس حضور "اخ" در دل انسان شرح می‌دهد. گویی اصلاً *دینکرد* ششم کتابی است که دانایان و خردمندان ایران زمین خوسته‌اند در آن روان‌شناسی انسان را با توجه به اوصاف خداوندگاری که بر تخت دل می‌نشیند بیان کنند و وظایف ما را به‌عنوان مریدان و بندگان او شرح دهند و از این لحاظ *دینکرد* ششم کتابی است دربارهٔ اخلاق و آداب طریقت و سیر و سلوک.

در نخستین بند، از قول این دانایان و خردمندان کهن می‌گوید که: آن روان الهی، آن روح اعظم که «اخ» نامیده می‌شود و در دل هر کس فرمان می‌راند خود دارای «منش»، یعنی اندیشه است. در این اندیشه نیز سخن (گوشن) است و در سخن عمل (کنشن). در «روان الهی» انسان حافظه نیز هست و در حافظه کامجویی هم هست و در کامجویی اندیشه و در اندیشه سخن و در سخن عمل. در همهٔ اینها نیکی و بدی هست و انسان باید نیکی را اختیار کند. در واقع فرمان «اخ»، که همه باید از آن اطاعت کنند، برگزیدن نیکی به جای بدی است. در بند دوم اولین فرمان «اخ» که بهترین «خیم» و قاعدهٔ اخلاقی خوانده شده (The golden rule) بدین‌گونه صادر گشته است: «کاری که برای خودت نمی‌پسندی نسبت به دیگران مپسند.». این دستور اخلاقی دستور «اخ» یعنی «روان الهی» است و به همین جهت در همهٔ ادیان و مذاهب آسمانی وجود دارد. در واقع منشأ همهٔ دستورات اخلاقی در مزد یسنا مینوی است، و از پرتو همین جنبهٔ مینوی است که اخلاق و دستورات اخلاقی به صورت کلّی (universal) درمی‌آید.

---

1. *Dēnkard VI*, 1979: 14-15

۲. برای موارد دیگر از این نوع تجربه، نک. به. پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۰)، *اشراق و عرفان*، تهران: ۱۴۲–۱۷۷

۹. دریای شاهنشاهی و دریای دین

در بند ۲۵۹ از *دینکرد* ششم سه دریا معرفی شده است که یکی دریای صفات شاهنشاهی است و دیگر دریای دین و سه دیگر دریای روشنایی. دربارهٔ دریای روشنایی که خورشید است قبلاً سخن گفته شده است. بنابراین، در این بند دو دریا معرفی شده است که یکی «کمالات» خوانده شده است به‌عنوان دریای صفات شاهنشاهی و دیگر «مانسر» به عنوان دریای دین.

دو مفهوم صفات شاهنشاهی و دین که پی در پی با نام دریاهای آنها معرفی شده‌اند با یکدیگر مرتبطند ـ البته در صورتی که ما شاهنشاهی را به همان معنای «شهریاری» در نظر بگیریم. دربارهٔ ارتباط دین و شهریاری در ***دینکرد*** سوم آمده است:

این دو (مفهوم) (یعنی شهریاری و دین) از یکدیگر جدایی ناپذیرند. بزرگداشت (= مهتر داشت) شهریاری آریایی (ایرانی) تنها از دین مزدایی بر می‌خیزد و بندگی اورمزد، و انتظام دین مزدایی از شهریاری ایرانی برمی‌آید.[۱]

به هم پیوسته بودن دو مفهوم صفات شاهنشاهی و دین در گیتی بازتاب پیوندی است که میان دریاهای ایشان در عالم مینو وجود دارد. دریای صفات شاهنشاهی «کمالات» خوانده شده و دریای دین «مانسر». کمالاتی که دریای صفات شاهنشاهی هستند در حقیقت مینوی هستند و لذا این کمالات چیزهایی نیستند که بر اثر آموزش کسب شده باشند. مانسر هم که دریای دین خوانده شده است اگرچه معمولاً به کلمهٔ مقدّس ترجمه می‌شود ولی در حقیقت کلمه نیست بلکه اصل هر کلمه و سخنی است که در گیتی پدید می‌آید. این حقیقت مینوی هم در اوستا به‌عنوان سخنی معرفی شده است که اهورامزدا به زردشت می‌گوید و او را با این سخن به گیتی، نزد مردم، می‌فرستد. آنچه فرستادهٔ اهورامزدا با مردم می‌گوید همان چیزی است که دین نامیده می‌شود و دین تفصیل همان مانسری است که در عالم مینو به زردشت وحی شده و او هم آن را به گوش جان شنیده است. دربارهٔ «مانسر» و ظهور آن به صورت دین یا شریعت در گیتی، در *دینکرد* پنجم آمده است:

این کلام مقدّس (مانسر) و دین، یعنی اوستا، علم مطلق است که دارای صورتی است نزدیک‌تر به موجودات خوب مینوی، در مقایسه با همهٔ زبان‌های جهانیان چنان شگفت‌انگیز است که از دریافت مردم (فهم مردم) به دور است.

مانسر مانند هر چیز مینوی ضدّی دارد که با آن نبرد می‌کند. به‌عبارت دیگر، در عالم مینو فقط چیزهای خوب نیست، بلکه چیزهای بد و اهریمنی هم وجود دارد. مانسر هم که خود اصل دین است و از اهورامزدا صادر شده است نیک است ولیکن مانند هر چیز دیگر پتیاره و ضدّی دارد

---

۱. *کتاب سوم دینکرد* ، ۱۳۸۱ : ۱۹۱.

که با آن می‌جنگد. ضدّ مانسر در گیتی همان چیزی است که بی‌دینی و "آشموغ" و به تازی "کفر" خوانده می‌شود. آیا این حکم در مورد سایر دریاها نیز صادق است، یعنی مثلاً دریای نور دریای تاریکی هم دارد، یا دریای دانش ضدّی به نام دریای جهل هم دارد؟ البته از لحاظ زبان «تاریکی» و «نادانی» و «کفر» و غیره همه مفاهیم کلّی هستند که قابل حمل بر چیزهای کثیرند، اما آیا در عالم مینو هم حقیقتاً همهٔ این چیزهای منفی که ضدّ چیزهای نیک است وجود دارند؟ پاسخ این سؤال مثبت است، چه در حقیقت هر چه در گیتی هست خود صورتی است از چیزهایی که در عالم مینوست، چنان‌که گفته‌اند: «صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی.».

بخش دوم

۱. دریاهای مینوی نزد عرفای مسلمان

عارفان و صوفیان ایرانی نیز از قرن سوم هجری به بعد از «دریا» و جمع آن «دریاها» برای اشاره به حقایق مینوی، همچون صفات الهی و فضایل و رذایل اخلاقی، استفاده کرده‌اند. یکی از نخستین عارفانی که در سخنان خود بارها از مفهوم «دریا» استفاده کرده است بایزید بسطامی است که در یکی از سخنان کوتاه خود می‌گوید : «مثل من چون مثل دریاست که آن را نه عمق پدید است، نه اول و آخر پیداست».[۱] در این جملهٔ کوتاه، بایزید باطن خود را به دریا تشبیه کرده است و کلمهٔ "مَثَل" هم در واقع نشان می‌دهد که گوینده خواسته است در اینجا (باطن) خود را به دریا مانند کند. در جمله‌ای دیگر بدون این که از ادات تشبیه استفاده کند می‌گوید: «چون مرید نعره زند و بانگ کند حوضی بود و چون خاموش بود دریایی شود پر درّ»[۲]. در این جمله هم بایزید جوی و دریا را برای تشبیه حالات سالک یا مرید به‌کار برده است. شبیه این معنی را در این سخن می‌توان ملاحظه کرد:

> از جوی‌های آب روان آواز می‌شنوی که چگونه می‌آید. چون به دریا رسد ساکن گردد و از درآمدن و بیرون شدن او دریا را نه زیادت بود و نه نقصان.[۳]

اما بایزید در یکی از سخنان خویش از دریا نه برای تشبیه بلکه برای اشاره به حقایقی که در عالم مادی و طبیعی یا در گیتی نیستند بلکه در ساحتی ورای زمان و مکان، یعنی در مینو هستند استفاده کرده است:

---

۱. عطار، فریدالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۸)، *تذکرة الاولیاء*، تصحیح نیکلسون، چاپ افست تهران: ۱۳۸۸: ج۱، ۱۷۱. س ۱۶-۱۷.

۲. عطار، ۱۳۸۱: ۱۶۶، س ۱۰-۱۱

۳. عطار، ۱۳۸۱: ۱۶۳، س ۷-۹

نقل است که یحیی معاذ (رض) نامه‌ای نوشت به بایزید و گفت: چه گویی در کسی که قدحی شراب خورد و مست ازل و ابد شد؟

بایزید جواب داد که: من آن ندانم، آن دانم که اینجا مرد هست که دریاهای ازل و ابد در می‌کشد و نعرهٔ هل من مزید می‌زند.[۱]

عارف دیگر که مانند ابویزید بسطامی در سخنان خود از دریاهای مینوی یاد کرده است ابوالحسن خرقانی است، که در یکی از سخنان او آمده است:

اگر یک قطره از دریای احسان او بر تو افتد، نخواهی که در همه عالم از کس چیزی خواهی و با کس گویی و شنوی و کس را بینی.[۲]

ممکن است بگوییم که دریا در واقع کنایه از ظرفی است که هم در عمق بی‌اندازه است و هم از لحاظ سطح بی‌کرانه است و خرقانی خواسته است بگوید که احسان حق تعالی نسبت به بندگان بی‌اندازه زیاد است. ولی در یکی دیگر از سخنانش خرقانی صریحاً از وجود دریاهای در عالم غیب یا مینو سخن می‌گوید:

در غیب (یعنی در مینو) دریایی است که ایمان همه خلق چون کاهی است بر سر آن دریا. باد همی‌آید و موج همی زند از این کنار تا بدان کنار و گاه گاه از آن کنار با این کنار، گاه به سرّ دریا.[۳]

یکی دیگر از سخنان خرقانی دربارهٔ عشق است و خرقانی آن را قطره‌ای یا بهره‌ای می‌داند از دریایی مینوی.

عشق بهره‌ایست از آن دریا که خلق را بر آن گذر نیست.[۴]

منظور از دریا در اینجا حقیقتی است مینوی که در گیتی نیست، و مردم نمی‌توانند بدان برسند یا از آن عبور کنند. نام این دریا را هم خرقانی ذکر نمی‌کند. اما یکی از آثار صوفیانه هست که در آن از «دریا» و «دریاها» نام برده شده و دربارهٔ هریک به تفصیل سخن گفته شده است. این اثر کتابی است به نام *بحرالحقیقه* که به قلم نویسنده‌ای ناشناخته به فارسی دری نوشته شده، هر چند که در تنها نسخهٔ خطیی که از آن به جا مانده از احمد غزالی به‌عنوان نویسندهٔ کتاب یاد شده است.[۵]

---

۱. عطار، ۱۳۸۱: ۱۴۳، س ۴–۸

۲. عطار، ۱۳۸۱: ۲۴۳

۳. عطار، ۱۳۸۱: ۲۴۷

۴. عطار، ۱۳۸۱: ۲۴۸

۵. این اثر را نخستین بار نگارنده از روی تک نسخهٔ آن تصحیح و در سال ۱۳۵۶ چاپ کرده است:

عنوان "بحرالحقیقه" خود حاکی از آن است که در این کتاب از یک دریا که نامش «حقیقت» یا «راستی» است سخن به میان آمده است. امّا در *بحر الحقیقه* در واقع از هفت دریا به شرح زیر نام برده شده است. ۱) دریای معرفت، ۲) دریای جلال، ۳) دریای وحدانیّت، ۴) دریای ربوبیّت، ۵) دریای الوهیّت، ۶) دریای جمال، ۷) دریای مشاهده. ظاهراً این هفت دریای مینوی متناظر بوده‌اند با هفت دریایی که در قدیم معتقد بودند که در گیتی وجود دارد، به اسامی: ۱) دریای چین، ۲) دریای مغرب، ۳) دریای روم، ۴)دریای نبطش، ۵) دریای طبریه، ۶) دریای جرجان، ۷) دریای خوارزم. به روایتی دیگر، دریاهای روی زمین عبارت بودند از: ۱) دریای سراندیب، ۲) دریای عمان، ۳) دریای قلزم یا بحر احمر، ۴) دریای بربر، ۵) دریای اقیانوس، ۶) دریای قسطنطنیه، ۷) دریای اسود.[۱]

دریاهای هفتگانهٔ زمین با دریاهای مینوی بی‌ارتباط نبودند. در حقیقت دریاهای روی زمین صورت‌هایی بودند از دریاهای مینوی، و همان‌طور که در دریاهای روی زمین آب هست و در ته دریا هم جواهر گران‌بهایی است در صدف‌هایی، چنان که غوّاصان برای به چنگ آوردن آنها باید به عمق دریا بروند، در دریاهای مینوی هم هر یک گوهری معنوی نهفته است که سالکان برای به دست آوردن آن باید به درون دریای مینوی یا باطنی بروند و از کشتی‌های مینوی استفاده کنند:

> ای جوانمرد، عالم خلایق را در آرزوی [و] هوس آن درّ یابی، اما غوّاص جانباز کم یابی. اگر مهوسان بیافتندی، در راه عزّت نماندی. پس در راه دل ترا طلب درست باید کرد، که روح تو صدف آن معانی است و سرّ تو درّ[۲] آن صدف است، و دل بر آن بحر است. از دل و کلّی مقامات بیرون باید شد تا بدان بحر مستغرِق گرفتار همّت خود گردی. و سفینهٔ آن دریا عنایت است و بادوان (= بادبان) وی لطافت.[۳]

در عنوان "بحرالحقیقه" معنایی نهفته است که این دریاها را به ساحت مینوی مربوط می‌سازد. "دریای حقیقت" که خود مشتمل بر دریاهای هفتگانه است ممکن است اشاره به کلّ مینو باشد و هفت دریای آن شامل شش امشاسپند، به‌علاوهٔ صادر هفتم که «دئنا» است. یا ممکن است که منظور از «حقیقت»، «راستی برین» باشد که نام یکی از امشاسپندان، یعنی «اشه وهیشته» یا «اردیبهشت» است. همان‌طور که «دئنا» با امشاسپندان ششگانه فرق دارد، دریای مشاهده نیز با دریاهای دیگر متفاوت است. دریاهای ششگانهٔ قبلی اغلب به صفات آفریدگار

غزالی، احمد بن محمد (۱۳۵۶)، *بحر الحقیقه*، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران. زمانی که این کتاب را تصحیح و چاپ می‌کردم متوجه نبودم که این کتاب متأثر از عقاید مانوی است.

۱. نک. *لغتنامهٔ دهخدا*، ذیل «هفت دریا». نام‌های فوق از غیاث اللّغات گرفته شده است.

۲. در اصل «بحر» است که اشتباه است.

۳. غزالی، ۱۳۵۶: ۳

اشاره می‌کنند، و حتی دریای معرفت هم ممکن است همان «وهومنه» یا بهمن باشد. اما مشاهده چیزی است که در آن شاهد و مشهود یکی است، همان‌طور که «دئنا» عین خرمندی اهورامزداست[۱] در حقیقت منظور از «مشاهده» در این بحر مشاهدهٔ آفریدگار است و نویسنده در همان ابتدای بحر یادآور می‌شود که در بحرهای قبلی هم مشاهده انجام می‌گرفت ولی در بحر هفتم مشاهدهٔ دیگری صورت می‌گیرد.

> مشاهده را به هر بحری اثبات کردیم، و مشاهدهٔ حق سبحانه تعالی (که در این بحر به‌خصوص صورت می‌گیرد) در عبارت هیچ واصفی نگنجد.

اگر چه نوع مشاهده را در بحر مشاهده نمی‌توان وصف کرد، ولی همین قدر می‌توان در خصوص آن گفت که در این مشاهده، مشاهده‌کننده و مشاهده‌شونده یکی است، یعنی در حقیقت کسی که مشاهده می‌کند خود را به چشم حق‌تعالی می‌بیند، چه «دئنا» شعاعی از «خودی» خداوند است که می‌تواند در آینه روان یا سرّ خویش خود را ببیند. در این مشاهده است که عاشق و معشوق در حقیقت یکی می‌شوند و آن یکی هم چیزی جز عشق نیست. همین عشق است که حافظ بدان اشاره کرده گفته است.

گریهٔ حافظ چه سنجد پیش استغنای عشق کاندر این دریا نماید هفت دریا شبنمی[۲]

در بحر مشاهده انواری هم هست که دیده می‌شود و نام پانزده تا از آنها را نویسنده ذکر کرده است، که عبارتند از: نور هدایت، نور عنایت، نور عزّت، نور معرفت، نور احسان، نور یقین، نور صدق، نور رعایت، نور انابت، نور اجابت، نور لطافت، نور سعادت، نور وحدانیّت، نور جلال، نور عظمت.[۳] هر یک از این انوار در حقیقت معانی کلّی یا مینوی هستند و به همین دلیل از آنها به‌عنوان «نور» یاد شده است. برخی از این معانی به کلیّات اخلاقی اشاره می‌کنند.

۲. دریاها و کشتی‌های اخلاقی

در *بحر الحقیقه*، چنان‌که ملاحظه کردیم، مسافر یا غوّاص دریای حقیقت وقتی سرانجام به دریای مشاهده می‌رسد انواری را می‌بیند که جنبهٔ باطنی دارند و بعضاً نام آنها نام مقامات سلوک است، مانند صدق و یقین و انابت. این نوع کلیّات را در یک گزارش دیگر که در آن از کلیّات یا حقایق مینوی به‌عنوان «دریا» یاد شده است ملاحظه می‌کنیم. گزارش مزبور در کتاب *کشف*

---

۱. در مورد « دئنا» که صادر هفتم از اهورامزداست، نک. مقالهٔ نگارنده با عنوان«مذهب عشق در عرفان ایرانی و دین زردشت»، مندرج در *مذهب عشق*، زیر چاپ.

۲. ظاهراً مراد از هفت دریا در این بیت همان هفت دریای ظاهری است که از آنها نام بردیم. اگر حافظ می‌خواست به دریاهای مینوی اشاره کند می‌بایست از شش دریا (امشاسپندان ششگانه) یاد می‌کرد که همهٔ آنها در دریای مشاهده یا دریای عشق می‌گنجند.

۳. غزالی، ۱۳۵۶: ۷-۷۴

الاسرار رشیدالدین فضل‌الله میبدی، در ضمن تفسیر آیهٔ {وَهُوَ الَّذِی سَخَّرَ البَحرَ لِتَأکُلُوا مِنهُ لَحماً طَرِیًّا...} (نحل: ۱۴) نقل شده است. میبدی در این تفسیر از دریاهایی یاد کرده است که هر یک در واقع یکی از مهلکات اخلاقی به‌شمار می‌آیند و آنچه در هر یک از دریاهای مهلک باعث نجات شخص می‌گردد کشتی خوانده شده است.

دریاها و کشتی‌هایی که میبدی در گزارش خود ذکر کرده است همه جنبهٔ باطنی دارند و مربوط به روان آدمی است. اما همین دریاها را هم میبدی با دریاهای ظاهری در گیتی متناظر دانسته است، چنان‌که می نویسد:

> از روی ظاهر [بر] دریاهای زمین، خلق را مسخّر کرد، کشتی بر آن روان و منافع در آن پیدا؛ و از روی باطن در نفس آدمی دریاهایی آفریده که آدمی در آن غرق گشته.[۱]

در برداشتی که میبدی از دریا دارد ملاحظه می‌شود که آنچه کلّی، و به اصطلاح مزد یسنا مینوی، است فقط نیکی یا خیر نیست، بلکه رذایل اخلاقی هم در مینو هست، و مینو همان ساحت معقول است که کلیّات در آن ادراک می‌شود. میبدی سپس هر یک از دریاهای مهلک را با کشتیی که سبب نجات می‌گردد یک به یک معرفی می‌کند: نخستین دریا «شغل» نام دارد که منظور از آن سرگرم شدن یا اشتغال پیدا کردن به دنیا و چیزهای دنیوی است. کشتیی که موجب نجات انسان از این دریا می‌شود «توکّل» است.

> هر که در کشتی «توکّل» نشیند از دریای «شغل» به ساحل «فراغت» رسد.

نه فقط دریا بلکه ساحل آن و کشتیی هم که انسان را در باطن به این ساحل می‌برد و فراغت نام دارد مینوی و کلّی است. همین‌طور دریاهای بعدی و کشتی‌ها و ساحل‌های آنها.

> هر که در کشتی «رضا» نشیند از دریای «غم» به ساحل «امن» رسد.

و همین طور دریای سوم که «حرص» نامیده می‌شود و در مزد یسنا «دیو آز». کشتی این دریا هم قناعت یا خرسندی است.

> هر که در کشتی «قناعت» نشیند از دریای «حرص» به ساحل «زهد» رسد.

دریای چهارم «غفلت» است و کشتی آن «ذکر».

> هر که در کشتی «ذکر» نشیند از دریای «غفلت» به ساحل «یقظت» رسد.

دریای پنجم «تفرقه» است و کشتی آن «توحید».

---

۱. میبدی، رشیدالدین احمد بن محمد (۱۳۳۹)، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، به کوشش علی اصغر حکمت، ج ۵، تهران: ۳۷۳ .

هر که در کشتی «توحید» نشیند از دریای «تفرقت» به ساحل «جمع» رسد.

میبدی فقط از پنج دریا و کشتی‌های آنها یاد کرده است، کشتی‌هایی که همه کنایه از فضایل اخلاقی است. همین کلیّات اخلاقی را ما با تفصیل بیشتر در *دینکرد ششم* ملاحظه می‌کنیم.[۱]

۳. ثنویه و دریای نور

نویسندگان کتاب‌های «فرقه‌شناسی»، که اصطلاحاً صاحبان «مقالات» خوانده می‌شدند، از اواخر قرن دوم به بعد از گروه‌هایی غیراسلامی با نام «مجوس» و «ثنویه» و گاه «باطنیه» یاد کرده‌اند، گروه‌هایی که جهان‌بینی ایشان بر دو اصل نور و ظلمت بنا شده بود. آنچه این گروه‌ها را از یکدیگر متمایز می‌کرد اوصاف و حالاتی بود که به نور و ظلمت و آمیزش آنها نسبت می‌دادند. عبدالکریم شهرستانی (ف. ۵۴۸ ه.ق)، نویسندهٔ معروف کتاب *الملل و النحل*، این ثنویت یا «دوگانه‌انگاری»[۲] را عقیدهٔ مجوسان (زردشتیان) دانسته می‌نویسد:

> تثنیه (= دوگانه‌انگاری) مختصّ مجوسان است، چنان‌که ایشان قائل به دو اصل بوده و آن را اثبات می‌کردند، و هر دو را مدبّر و قدیم می‌دانستند و خیر و شر، سود و زیان، صلاح و فساد را هم میان آنها تقسیم می‌کردند (یعنی یکی را صاحب خیر و صلاح و نافع می‌انگاشتند و دیگری را صاحب شرّ و زیان‌آور و فاسدکننده. و نام یکی از این دو اصل نور بود و نام دیگری ظلمت. در پارسی هم یکی را یزدان می‌گفتند و دیگری را اهریمن.[۳]

شهرستانی سپس اضافه می‌کند که همهٔ مسائل متفکّران زردشتی (و همچنین ثنویان) در حول و حوش همین دو مفهوم و شرح و توضیح آنها و چگونگی آمیزش نور و ظلمت و سبب رهایی نور از ظلمت پدید آمده است. در واقع مسائل مبدأ و معاد از همین آمیزش و رهایی پدید می‌آید. مسائل مبدأ مربوط به آمیزش نور و ظلمت است و مسائل معاد مربوط به خلاص شدن نور از زندان یا قفس ظلمت.

ثنویت اهورامزدا و اهریمن، یا خیر و شرّ، اگر چه از قدیم در دین زردشتی وجود داشته است، ولیکن ثنویت نور و ظلمت به نظر می‌رسد که در دورهٔ مسیحیت و در میان فرقه‌های اولیهٔ مسیحی پدید آمده باشد. عبدالقاهر بغدادی در کتاب *الفَرق بین الفِرق* فقط از سه گروه به‌عنوان ثنویان یاد کرده است: مرقونیان و دیصانیان و مانویان، و سپس می‌گوید که این سه گروه " نور

---

۱. نک. *Dēnkard VI*, 1979: 9-136

۲. ثنویت را برخی از مترجمان معاصر به «دوگانه‌پرستی» ترجمه کرده‌اند، و این غلط است، چه ثنویان اگرچه به دو اصل اعتقاد داشتند ولی ظلمت را نمی‌پرستیدند. لذا من ترجیح داده‌ام که آنها را در پارسی «دوگانه‌انگار» بخوانم.

۳. شهرستانی (۱۹۷۵)، *الملل و النحل*، به کوشش محمدسیّد کیلانی، ج ۱، بیروت.

و ظلمت را قدیم و جهان را آمیخته و مرکّب از آن دو و نیکی را از نور و بدی را از تاریکی دانسته‌اند[۱]". مرقونیان که پیروان متفکّری مسیحی در قرن دوم میلادی به نام مرقیون[۲] (ف. ۱۶۰ م) بودند قدیم‌ترین فرقهٔ مسیحی بودند که از نور و ظلمت به عنوان دو اصل در عالم هستی سخن گفته‌اند. پس از مرقیون فرقه‌ای به نام دیصانیه یا باردیصانیه بودند که به نور و ظلمت به‌عنوان دو اصل معتقد بودند، گروهی که پیروان فیلسوفی ایرانی‌الاصل به نام باردیصان[۳] بودند که به عربی به او ابن‌دیصان می‌گفتند. مهم‌ترین و تأثیرگذارترین گروه ثنوی مانویان بودند که خود تحت تأثیر مرقونیان و باردیصانیان بودند. در واقع اکثر فرقه‌های ثنوی در دورهٔ اسلامی، که شامل مجوسان و خرم‌دینیان هم می‌شدند، به‌نحوی تحت تأثیر مانویان بوده‌اند.

فرقه‌های ثنوی، به‌خصوص خرم‌دینیان و مجوسان یا زردشتیان و مانویان،[۴] که عموماً به‌عنوان زندیق و ملحد سرکوب می‌شدند، به نور و ظلمت به منزلهٔ دو اصل مینوی اعتقاد داشتند و اگر چه برای مصون ماندن از آزار و شکنجه و حتی قتل به دست حکّام متشرّع اهل سنّت

---

۱. بغدادی، عبدالقادر بن طاهر (۱۳۸۸)، ترجمهٔ *الفرق بین الفرق یا تاریخ مذاهب اسلام*، ترجمهٔ محمدجواد مشکور، چ ۷، تهران: ۲۵۸.

۲. Marcion. «یکی از علمای روحانی مسیحی قرن دوم میلادی بوده است که از طرف عیسویان به‌عنوان مرتد تکفیر و از حوزهٔ عیسویّت طرد شده و او از آن به بعد به ایجاد مذهب جدیدی پرداخته است که اساس آن مقتبس از آئین مسیحی است، با این تفاوت که آسمانی بودن قسمت عمدهٔ «عهد عتیق» و یک قسمت از «عهد جدید» را انکار کرده و به ثنویت یعنی دو اصل متضاد نور و ظلمت معتقد شده و گفته که چون این دو اصل ضدّ یکدیگرند و اجتماع آنها با هم امکان ندارد اصل ثالث دیگری که از جهت رتبه پست‌تر از نور و بالاتر از ظلمت است بین آن دو واسطهٔ آمیزش و سازگاری شده و عالم در نتیجهٔ این اختلاط و جمع به‌وجود آمده است». (اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۵۷)، *خاندان نوبختی*، چ ۳، تهران: ۲۵).

۳. Bardesan. «یکی از حکمای شام است که اصلاً از نژاد پارت بوده و والدین او از ایران به شهر رها (ارفه حالیه، Edessa) مهاجرت کرده و ابن دیصان (= باردیصان) در آنجا تولد یافته و به نهر دیصان، رودخانهٔ شهر رها، منتسب گردیده است. در سال ۱۷۹ به آئین عیسوی در آمده و از بزرگ‌ترین مدافعین آن کیش در مقابل مخالفین و اهل بدعت مخصوصاً پیروان مرقیون شده ولی بعدها از خود آراء و عقایدی ظاهر کرده که مورد قبول عیسویان نشده و او را مرتد اعلام کرده‌اند. ابن‌دیصان که مردی شاعر و اخترشناس و مورّخ بوده به ثنویت عقیده داشته و می‌گفته که نور فاعل خیر است به اختیار و ظلمت فاعل شرّ است به اضطرار. نیکی و خیر و نفع و بوی خوش عموماً از نور و روشنی و شرّ و ضرر و عفونت کلیّتاً از ظلمت به عمل می‌آید. نور زنده و دانا و توانا و حسّاس و درّاک است و حرکت و زندگی از اوست و ظلمت مرده و نادان و عاجز و بی‌حرکت است و قابل عمل و تمییز نیست. دیصانیه در چین و خراسان و اراضی قسمت سفلای فرات یعنی ناحیهٔ بطایح متفرّق بوده و در قرن سوم هنوز جماعتی از ایشان در عراق عرب وجود داشته‌اند و یکی از مشاهیر ایشان (دیصانیه) ابوشاکر دیصانی است که خود را به فرقهٔ امامیه بسته بوده و با ابومحمد هشام بن الحکم (ف: ۱۹۹ ه.ق) از متکلمین بزرگ شیعه در یک عصر می‌زیسته است. مذهب مانی از عقاید مرقیون و ابن‌دیصان اقتباسات بسیار کرده و به همین جهت معمولاً این دو نفر را از پیشقدمان مانی می‌دانند ...»(اقبال آشتیانی، ۱۳۵۷: ۶-۲۵).

۴. مطهّر بن طاهر مقدسی در *البدء و التاریخ* (مقدسی، مطهّر بن طاهر (۱۹۰۳)، *البدء والتاریخ*، ج۳، چاپ کلمان هوار، ۱۸۹۹-۱۹۱۹، پاریس: ۲۴) گروه‌هایی چون منانیه یا مانویه و دیصانیه و ماهانیه و سمنیه و مرقونیه و کبانئون و صابئون و بسیاری از براهمه و مجوس را به‌عنوان ثنویان معرفی کرده و سپس بهافریدیه و خرمیه را جزو مجوس ذکر کرده است (همان، ص ۲۶).

مجبور به تقیه شده بودند ولیکن در باطن اعتقاد اصلی خود به نور و ظلمت را همچنان حفظ کرده بودند. مثلاً شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی وقتی می‌خواست حکمت اشراقی خود را بر اساس نور و ظلمت و آمیزش آنها شرح دهد ابتدا از ثنویان مجوس و مانی و مانویان برائت می‌جوید و می‌گوید حکمت او با کفر مجوسان و الحاد مانی فرق دارد[۱].

برخی از نویسندگان صوفی یا صوفی‌مشرب هم در عین حال که سعی می‌کردند خود را از اتهام ثنوی بودن مبرّا نمایند و خود را اهل توحید معرفی کنند، در باطن، همانند ثنویان، به نور و ظلمت قائل می‌شدند و در واقع خدای خود را نور می‌انگاشتند. یکی از این نویسندگان عزیزالدین نسفی (ف:۶۵۰ ه.ق) است که در کتاب *انسان کامل* خود مابعدالطبیعهٔ عرفانی خویش را بر اساس مفهوم نور، به‌عنوان حقیقتی باطنی و مینوی، بیان کرده است. وی ابتدا خود را به عنوان اهل وحدت یا توحید معرفی می‌کند، تا تلویحاً بگوید که عقاید او با "کفر مجوس" و "الحاد مانی" فرق دارد.

> اهل وحدت می‌گویند که وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای است ـ تعالی و تقدّس ـ و به غیر وجود خدای وجودی دیگر نیست و امکان ندارد که باشد.
>
> و دیگر می‌گویند که اگرچه وجود یکی بیش نیست، اما این یک وجود ظاهری دارد و باطنی دارد. باطن این یک وجود نور است، و این نور است که جان عالم است و عالم مالامال این نور است. نوری است که نامحدود و نامتناهی و بحری است بی‌پایان و بی‌کران. حیات و علم و ارادت و قدرت موجودات ازین نور است. طبیعت و خاصیت و فعل موجودات از این نور است، بلکه خود همه این نور است.
>
> ای درویش، هر سالکی که بدین دریای نور نرسید و درین دریای نور غرق نشد، بویی از مقام وحدت نیافت. و هر که به مقام وحدت نرسید و به لقای خدای مشرّف نشد، هیچ چیز را چنان که آن چیز است ندانست و ندید. نابینا آمد و نابینا رفت. بسیار کس گوید که ما بدین دریای نور رسیدیم و این دریای نور را دیدیم [ولی نرسیده باشند و ندیده باشند.][۲]

چنان‌که ملاحظه می‌شود، نسفی نور را که جان عالم و باطن آن می‌داند، دریایی خوانده که زندگی و دانایی و اراده و توانایی همه شعاع‌های یک نور واحد است؛ و به‌عبارت دیگر، این موجودات مینوی همچون دریاچه‌هایی هستند در درون آن دریای کلّ که خود اصل نور نامیده می‌شود.

نسفی در حالی‌که نور حقیقی را نور مینوی و باطنی خوانده، شعله‌هایی از آن نور را که در گیتی به صورت موجودات جزئی و محسوس ظاهر می‌شود مظاهر آن نور مینوی می‌خواند. بنابراین، هر یک از موجودات عالم محسوس مظهری است از آن نور کلّی در ساحت مینو.

---

۱. سهروردی، ۱۳۵۵: ۱۱

۲. نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۸)، *الانسان الکامل*، تصحیح ماریژان موله، چ۹، تهران: ۱۰۶–۷

> چون باطن این وجود را دانستی که یک نور است، اکنون بدان که ظاهر این وجود مشکات این نور است و مظاهر صفات این نور است. افراد موجودات (در گیتی) جمله به یک‌بار مظاهر صفات این نورند.

ساحت مینو نه فقط در جهان بیرونی است، بلکه در درون انسان هم هست؛ و در واقع هدف نهایی انسان در این جهان باید رسیدن به همین نور مینوی در درون خودش باشد و چون این نور در درون انسان دریایی است نامتناهی، سعادت انسان هم در رسیدن به این دریا و غوطه‌ورشدن در آن است.

> ای درویش، به این نور می‌باید رسید و این نور را می‌باید دید و ازین نور در عالم نگاه می‌باید کرد، تا از شرک خلاص یابی و کثرت برخیزد و سرگردانی نماند و یقین شود که وجود یکی بیش نیست.

> و شیخ ما می‌فرمود که من بدین نور رسیدم و این دریای نور را دیدم و نوری بود نامحدود و نامتناهی و بحری بود بی‌پایان و بی‌کران. فوق و تحت و یمین و یسار و پیش و پس نداشت. در آن نور حیران مانده بودم. خواب و خور و دخل و خرج از من برفت و نمی‌توانستم حکایت کرد ...

نسفی وقتی می‌گوید که شیخ او سعدالدین حمویه به این دریا رسیده است، تلویحاً اعتراف می‌کند که آن دریای نور مجازی نبوده بلکه دریای حقیقی بوده است، دریایی که دیگران هم باید سعی کنند به آن برسند.

> چون باطن این وجود را دانستی که یک نور است، اکنون بدان که ظاهر این وجود مشکات این نور است و مظاهر صفات این نور است. افراد موجودات (یعنی جزئیات) جمله به یک‌بار مظاهر صفات این نور(کلّی)اند.

دریای نور برای نسفی در حقیقت همان ایدهٔ ایده‌های افلاطونی یا همان نورالانوار در حکمت‌الاشراق سهروردی است. چیزی که نسفی نادیده گرفته است کلیّات یا دریاهای دیگری است که تحت دریای کلّ یا به قول حافظ «بحر خدا» قرار گرفته‌اند، و برخی تعداد آنها را هفت تا دانسته‌اند.

یک دم غریق بحر خدا شو گمان مبر　　کز آب هفت بحر به یک روی تر شوی

منابع

اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۵۷). *خاندان نوبختی*، چ ۳، تهران.

امام، محمد کاظم (۱۳۵۳). *فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمة الاشراق و افکار و آثار و تاریخچهٔ زندگانی سهروردی*، تهران.

اوستا (۱۳۶۴). نگارش جلیل دوستخواه، از گزارش پورداود، چ ۵، تهران.

اوشیدری، جهانگیر (۱۳۷۱). *دانشنامهٔ مزدیسنا*، تهران، نشر مرکز.

بررسی دینکرد ششم (۱۳۹۲). ترجمهٔ مهشید میرفخرایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
بغدادی، عبدالقادر بن طاهر (۱۳۸۸). ترجمهٔ *الفرق بین الفرق یا تاریخ مذاهب اسلام*، ترجمهٔ محمدجواد مشکور، چ ۷، تهران.
بویس، مری (۱۳۹۳). *تاریخ کیش زردشت*، ترجمهٔ همایون صنعتی‌زاده، ج ۱، تهران.
پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۰). *اشراق و عرفان*، تهران.
پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۱). *دو مجدد*، تهران.
نصرالله پورجوادی (۱۳۹۳). *زبان حال*، چ ۲، تهران.
حبیبی، نجفقلی (۱۳۹۶). *سهروردی، احیاگر حکمت اشراقی*، تهران: وایا.
دادستان دینیک (۱۴۰۰). به کوشش محمدامین شایسته دوست، تهران.
کتاب سوم دینکرد (۱۳۸۱). به کوشش فریدون فضیلت، تهران: فرهنگ دهخدا.
کتاب سوم دینکرد (۱۳۹۹). ترجمه و یادداشت‌های فریدون فضیلت، تهران.
زارع، زهرا (۱۳۹۹). «رمز آتش»، *جستارهایی در حکمت فهلوی*، ج۲، تهران.
سهروردی (۱۳۵۷). *ترجمهٔ حکمة‌الاشراق*، ترجمهٔ جعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران.
سهروردی (۱۳۹۲). *ترجمهٔ حکمة‌الاشراق*، ترجمهٔ فتحعلی اکبری، چاپ دوم، تهران.
سهروردی (۱۳۵۵). *حکمة‌الاشراق*، در: *مصنّفات*، ج ۲، تصحیح هانری کربن، تهران.
شاکد، شائول (۱۳۸۱). *از ایران زردشتی تا اسلام*، ترجمهٔ مرتضی ثاقب‌فر، تهران.
شهرستانی (۱۹۷۵). *الملل و النحل*، به کوشش محمدسیّد کیلانی، ج ۱، بیروت.
عطار، فریدالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۸). *تذکرة الاولیاء*، تصحیح نیکلسون، چاپ افست تهران.
غزالی، احمد بن محمد (۱۳۵۶). *بحر الحقیقه*، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران.
فرنبغ دادگی (۱۳۹۰). *بندهشن*، ترجمهٔ مهرداد بهار، تهران.
قشیری (۱۳۴۵). *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه*، تصحیح فروزانفر، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
کربن، هانری (۱۳۹۴). *اسلام در سرزمین ایران: چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی*، ج ۲، ترجمهٔ رضا کوهکن، تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.
مقدسی، مطهّر بن طاهر (۱۹۰۳). *البدء والتاریخ*، ج۳، چاپ کلمان هوار، ۱۸۹۹–۱۹۱۹، پاریس.
مولوی، جلال‌الدین محمد، *مثنوی معنوی*.
میبدی، رشیدالدین احمد بن محمد (۱۳۳۹). *کشف الاسرار و عدة الابرار*، به کوشش علی اصغر حکمت، ج ۵، تهران
نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۸). *الانسان الکامل*، تصحیح ماریژان موله، چ ۹، تهران.

References

Dēnkard VI → The Wisdom of the Sasanian Sages (Dēnkard VI), (1979). by Aturpāt-i Ēmētān, tr. Shaul Shaked,Boulder, Colorado
MacKnzie (1971). *A Concise Pahlavi Dictionary* ,London.

Plato (1961 ,(*The Collected Dialoguse of Plato* ,Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. New York, Bollingen Foundation.

Shaked, Shaul (1995). *From Zoroastrian Iran to Islam*۲) .nd essay), Variorum (Great Britain & U.S.A).

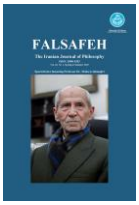
The Wisdom of the Sasanian Sages (Dēnkard VI), (1979). by Aturpāt-i Ēmētān, tr. Shaul Shaked,Boulder, Colorado.

The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

https://jop.ut.ac.ir



The Construct of God and Existential Sameness
An Interpretation of the Status of the Divine in Fundamental Ontology and the Necessity of Heidegger's Turn

Ahmad Rajabi✉

Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: rajabi.ahmad@ut.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article

(45-69)

Article History:

Receive Date:
06 August 2025

Revise Date:
22 October 2021

Accepte Date:
26 October 2025

Published online:
23 November 2025

Abstract

In this paper, I aim to demonstrate what the construct of God means in Heidegger's thought, how it relates to the structure of fundamental ontology, and in what way—given Heidegger's principal claim in his critique of metaphysics as onto-theology—it leads to failure and self-subversion, thereby rendering his philosophical "turn" both necessary and justifiable. The inquiry proceeds in three stages: first, an interpretation of Heidegger's critique of the metaphysical construct of God as pure presence, under which the self-referential and reflective structure of presence reduces the sameness of Being and intellect to their equality. Second, an interpretation of the construct of God based on temporality, as developed in Heidegger's pre-turn understanding of temporality as the Clearing (Lichtung) and origin of ontology. By positing existential sameness in the structural unity of Dasein's existence as temporality, Heidegger remains entangled in the reflective model of pure presence. Thus, for him, the construct of God retains validity and meaning only within the realm of faith, not philosophy. The third part explores the failure of existential sameness and the necessity of Heidegger's transcendence —after the turn— from temporality as the origin of ontology toward the precedence of the Clearing over Dasein, and the resulting transformation in his understanding of divinity.

Keywords: Construct, existential Sameness, Ontotheology, Presence, Clearing, Temporality, Dasein

Cite this article: Rajabi, A. (2025). The Construct of God and Existential Sameness; An Interpretation of the Status of the Divine in Fundamental Ontology and the Necessity of Heidegger's Turn. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer-2025, (Special letter honoring Professor Dr. Mohsen Jahangiri) Serial No. 44 (45-69).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.400151.1006941

CC BY NC

Publisher: The University of Tehran Press.

Extended Abstract

This study seeks to elucidate, through a focus on the notions of "phenomenological construction" and "existential sameness" (existenziale Selbigkeit) within Heidegger's fundamental ontology, the inner necessity of Heidegger's Kehre—the "turn" in his thought—on the basis of the internal implications of his own philosophical project. By clarifying this necessity, the paper simultaneously shows how this transformation in Heidegger's thinking entails a shift in his understanding of the divine. More precisely, it aims to explain how, within the necessity of the Kehre, Heidegger's position moves from a phenomenological construction of God—presupposing a kind of fideistic approach—to an acknowledgment of the absolute precedence of the divine origin, understood through the priority of the Clearing (Lichtung) over Dasein.

The central claim of this paper is that the concept of existential sameness occupies a pivotal role in the structure of *Being and Time*. If this concept is understood in its full significance, it becomes apparent that Dasein occupies a position in which the origin of its openness to beings—and hence the condition for its ecstatic structure—is reflectively grounded within Dasein itself. In this configuration, Dasein turns toward itself in order to be ecstatic and open to the horizon of Being of beings. This self-directedness, though situated at the existential rather than cognitive level, reintroduces a reflective circularity as the structure of Dasein into Heidegger's attempt to overcome the model of subjectivity based on reflective self-consciousness. As a result, the ontological difference, the Clearing, and the horizon of encounter are all ultimately founded within Dasein itself. Thus, Dasein's openness is explained, once again, in a reflective manner.

In *Being and Time*, Heidegger explicitly refers to this self-directed structure of Dasein as "existential sameness", and even as "existential solipsism", grounding upon it both Dasein's wholeness (Ganzsein) and its freedom. The fundamental experience through which Dasein finds itself as open to the world is rooted in the primordial finding (Befindlichkeit) that Dasein, in being open to the world, turns toward its own ecstatic openness and thereby attains its "sameness," that is, its wholeness. The argument developed in this paper is that such a structure—while constituting the core of Heidegger's existential analytic—nonetheless stands in tension with his original intention to overcome the reflective model of subjectivity. Heidegger's ambition was to interpret subjectivity not as self-consciousness or as the reflective unity of the ego cogito, but as ecstatic existence grounded in the openness of Dasein. Yet, as this study argues, the very structure of existential sameness reinstates, at an existential level, the reflective approach he intended to surpass.

The focal point of the argument is that any understanding of the ecstatic structure presupposes the priority of the horizon. The horizon—as the Clearing as the open region of encounter—must precede the ecstatic intentionality of Desein toward beings. However, within fundamental ontology, Heidegger conceives Dasein's ecstatic existence, its openness to the horizon of the world, as simultaneously the opening of the horizon itself. The meaning of Dasein's being—temporality—is thus defined as a structure that is both ecstatic and horizonal. In this unity of the ecstatic-horizonal structure of temporality, Dasein's Being appears as totality, as the wholeness of possibilities or the ultimate possibility disclosed in the fundamental experiences of fear and mortality. Yet, within this very unity, the fundamental criterion of the priority of the horizon over openness is lost, and the analysis returns—albeit at an existential level—to the reflective model of self-consciousness. As Heidegger himself remarks, the openness of Dasein (its ecstatic dimension) turns back into the openness understood as the world-horizon—an element that belongs to Dasein itself. Openness thus becomes self-directed; it is nothing other than the act of Dasein's own self-opening. Dasein thereby constitutes a closed reflective circle, realizing itself as a whole.

It is precisely this situation, the paper argues, that confronts Heidegger with a self-defeating outcome—one that compels the Kehre. The necessity of the Kehre thus lies in the need to reaffirm the priority of the horizon and the Clearing over Dasein's openness, i.e. over the ecstasis of its temporality. This reconfiguration not only transforms the very foundation of Heidegger's ontology but also demands a fundamental rethinking of the place of the divine. In *Being and Time*, Heidegger

makes only a single positive reference to God, articulated indirectly through the notion of a construction based on the temporality of Dasein as "infinite temporality." The paper discusses in the first part in detail how Heidegger's critique of metaphysics—conceived as Onto-theo-logy—entails a rejection of any metaphysical construction of God as the Absolute Presence. Such a construction, grounded in the reflective unity of Being and Intellect, underlies the tradition from Parmenides to Hegel, where Being is conceived as presence, and God as absolute Being and absolute Intellect, and thus as the reflective structure of *Absolute Self-Presence.* Heidegger's critique of this tradition, however, does not prevent him—especially in his early period—from constructing the meaning of God phenomenologically, based on the temporality of Dasein. This "phenomenological construction," as Heidegger describes it in his lectures surrounding *Being and Time*, takes projection (Entwurf) as its method and treats ontology itself as a constructive act. The second part of the paper therefore reconstructs the trajectory of Dasein's existential sameness and its wholeness in *Being and Time*, while the third part argues that the phenomenological construction of God on the basis of Dasein's temporality is itself the product of this reflective structure of existential sameness. With the Kehre—and with the recognition of the priority of the Clearing over Dasein's openness—Heidegger abandons this phenomenological construction. Once the Clearing is understood as prior to and more originary than Dasein's temporality, the latter can no longer serve as the ultimate ground of the meaning of Being. The event of the Clearing, as "Being itself" and as the "truth of Being," takes precedence over temporality, which had previously been conceived as the horizon that projects and constructs "Being of beings". In this precedence and hiddenness of the Clearing, the withdrawal of the "Last God" (der letzte Gott)—its refusal to appear—is also grounded.

انتشارات دانشگاه تهران

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴X

https://jop.ut.ac.ir

برساختِ خدا و همانیِ اگزیستانسیال
تفسیری از جایگاه امر الوهی در هستی‌شناسیِ بنیادین و ضرورتِ گشتِ هایدگر

احمد رجبی ✉

استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: rajabi.ahmad@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
علمی - پژوهشی

(۶۹-۴۵)

تاریخ دریافت:
۱۵ مرداد ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:
۳۰ مهر ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:
۰۴ آبان ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:
۰۲ آذر ۱۴۰۴

چکیده

در این نوشتار می‌کوشم نشان دهم که برساختِ خدا در اندیشهٔ هایدگر به چه معناست، چه نسبتی با ساختارِ هستی‌شناسیِ بنیادین دارد، از چه جهت، با توجه به مدعای اصلیِ هایدگر در نقدِ متافیزیک به مثابه هستی‌خداشناسی، به شکست و نقضِ غرض می‌انجامد و گشتِ فکریِ او را ضروری و توجیه‌پذیر می‌سازد. پژوهش در سه گام پیش می‌رود: نخست، تفسیرِ نقدِ هایدگر به برساختِ متافیزیکیِ خدا به مثابه حضور تام، چنانکه ذیل آن، ساختارِ خودارجاع و رفلکتیوِ حضور، همانی وجود و عقل را به یکسانیِ این دو تحویل می‌برد. بدین معنا که به جای گشودگیِ متقابلِ وجود و عقل به یکدیگر، به منزلهٔ آشکارگی و آشکارسازی، وجود، همان خودروی‌آوری و خودارجاعیِ عقل فهمیده می‌شود. دوم، تفسیر برساختِ خدا بر پایهٔ زمانمندی، چنانکه ذیلِ تلقیِ هایدگرِ پیش ازگشت از جایگاه زمانمندی به مثابه روشنگاه و خاستگاه هستی‌شناسی طرح شده است. هایدگر با قائل شدن به همانیِ اگزیستانسیال در وحدتِ ساختاریِ اگزیستانسِ دازاین به مثابه زمانمندی، خود را همچنان گرفتار الگوی رفلکتیوِ حضورِ محض می‌سازد و به همین رو، برساختِ خدا برای او، اعتبار و معنایی منحصر در قلمروِ ایمان دارد و نه فلسفه. در بخش سوم، وجه شکستِ همانیِ اگزیستانسیال و ضرورتِ فراویِ هایدگرِ پساگشت از خاستگاه دانستنِ زمانمندی به سوی تقدمِ روشنگاه بر دازاین و تحول در فهم او از الوهیت تبیین می‌شود.

واژه‌های کلیدی: برساخت، همانی اگزیستانسیال، هستی‌خداشناسی، حضور، روشنگاه، زمانمندی، دازاین

استناد: رجبی، احمد (۱۴۰۴). برساختِ خدا و همانیِ اگزیستانسیال؛ تفسیری از جایگاه امر الوهی در هستی‌شناسیِ بنیادین و ضرورتِ گشتِ هایدگر. *فلسفه*، سال ۲۳، شمارهٔ ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامهٔ گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۶۹-۴۵).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.400151.1006941

CC BY NC

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. درآمد

هایدگر در کتاب *وجود و زمان*، جز در اشاره‌ای سربسته در پانوشتی ذیل بند ۸۱ هیچ سخنِ ایجابی‌ای دربارهٔ خدا و ارتباط آن با هستی‌شناسی بنیادین ندارد. اگر به سایر آثار او، به ویژه درسگفتارهایش در سال‌های پیرامون انتشار *وجود و زمان* (۱۹۲۷) نیز بنگریم، با وضعِ مشابهی مواجه خواهیم بود[۱]. هایدگر در پانوشت مذکور با احتیاط و به اجمال، از امکان «برساخت» (Konstruktion) مفهومِ خدا به شیوهٔ «فلسفی» بر مبنای معنای نحوهٔ وجودِ دازاین، یعنی «زمانمندی» سخن می‌گوید و بسیار اشاره‌وار، چنین امکانی را با شیوهٔ بحثِ الهیاتِ سلبی دربارهٔ خدا، یعنی «طریق سلب و تفضیل» (via negationis et eminentiae) در پیوند قرار می‌دهد[۲]. در این نوشتار می‌کوشم معنای «برساختِ» مفهومِ خدا را با نظر به نسبتِ نظام‌مندِ آن با ساختارِ «همانیِ اگزیستانسیال» (existenziale Selbigkeit) در دازاین تفسیر کنم، چنانکه بتوان بر مبنای آن، ضرورتِ گشتِ فکریِ هایدگر را نیز در رابطه‌ای نظام‌مند با فهمِ متأخرِ او از الوهیت آشکار ساخت.

برای ورود به بحث، نخست پانوشتِ هایدگر نقل می‌شود:

> «اینکه مفهومِ سنتیِ جاودانگی به معنای ‹اکنونِ ایستا› بر پایهٔ فهمِ عامیانه از زمان ایجاد شده و در جهت‌گیری به سوی ایدهٔ فرادست‌بودنِ ‹پایدار› توصیف شده است، نیاز به بحث تفصیلی ندارد. اگر جاودانگی خدا بتواند به نحو فلسفی ‹برساخت› شود، آنگاه جاودانگیِ خدا تنها می‌تواند به مثابه زمانمندیِ آغازین‌تر و ‹نامتناهی› فهمیده شود. اینکه آیا بدین منظور، طریقِ سلب و تفضیل می‌تواند راهی ممکن را عرضه کند، فعلاً محل بحث نیست.» (GA2, 428)[۳]

بیان هایدگر عجیب می‌نماید، زیرا نقد بنیادینِ او به خداشناسیِ متافیزیکی چنین است که امر الوهی از روی مفهوم وجود و «هست» (τὸ ὄν) به مثابه اوسیا (οὐσία) یعنی چیزی–بودن، وجود متعین، جوهر، جوهریت، فرادست بودن، به معنای حضور، «برساخت» شده است[۴]. «خدای متافیزیکی»، به تعبیر او در نوشتار «قوام هستی–خدا–شناختیِ متافیزیک» در تمایز از «خدای الوهی» (der göttliche Gott) (GA11, 77)، نه بر پایهٔ خودآشکارگیِ ساحت الوهی در گشودگیِ

---

۰۱ نظیر درسگفتار *تاریخ فلسفه از توماس تا کانت* (۱۹۲۶/۲۷)، و نیز نوشتار «پدیدارشناسی و الهیات» (۱۹۲۷).

۲. دربارهٔ طریق سلب و تفضیل در سنت الهیات سلبی مسیحی و نسبت با آن با اندیشهٔ نوافلاطونی ر. ک. به: Halfwassen, 2008: 1-16

۳. ارجاع به آثار هایدگر طبق شیوهٔ معیار هایدگرپژوهی، به مجموعهٔ آثار آلمانی Gesamtausgabe با حروف اختصاری GA و شمارهٔ مجلد خواهد آمد. ارجاع به آثار افلاطون نیز با شماره‌گذاریِ معیارِ متن یونانی می‌آید.

۴. تفسیر اوسیا در فلسفهٔ یونان و در متافیزیک ارسطو به مثابهٔ «فرادست بودن» (Vorhandensein) در بسیاری از آثار هایدگر آمده است، از جمله ر. ک به: GA24, 149-158

ایمانی، بلکه در یک برساختِ مفهومیِ صرف به دست آمده است. مفهوم وجود در متافیزیک به مثابه جوهریت و حضور که به نحوهٔ وجودِ اشیاء اطلاق می‌شود، در قالب *حضورِ تام نزد خویش*، یعنی *تعینِ مطلق* که *جامعِ جمیعِ تعیناتِ وجودی* است، مطلق‌سازی می‌شود. مفهومِ مطلق‌سازی‌شدهٔ وجود، یعنی *اوسیای مطلق‌شده*، خود به مثابه موجودِ نخستین، برترین موجود، موجودِ تام و مطلق، وضع، جعل و برساخت می‌شود. از ارسطو تا هگل، خدا به مثابه کمالِ وجود و فعلیت، به منزلهٔ *تعقلِ تعقل* (νόησις νοήσεως)، یعنی حضورِ تامِ نزد خویش وضع شده است. به عبارتی، *مفهومِ وجود، یعنی مطلقِ وجود به مثابه اوسیا، خود به مثابه وجودِ مطلق، یعنی برترین موجود، وضع می‌شود*. نقد هایدگر دقیقاً ناظر به همین «برساختِ» متافیزیکی است، یعنی *وضع و جعلِ یک موجود، نه بر پایهٔ ظهور و کشفِ موجود، بلکه بر پایهٔ مفهومِ وجود*. بر مبنای خلط میان *کشفِ موجود* و *فهمِ وجود*، یعنی خلط میان امر انتیک (ناظر به موجود) و امر انتولوژیک (ناظر به شناختِ وجودِ موجود) است که نقد هایدگر بر الهیاتِ متافیزیکی معنا می‌یابد. مفهوم متافیزیکیِ خدا، بر پایهٔ فهمِ وجود برساخت شده است و برخاسته از *کشفِ ظهورِ خدا* نیست، بلکه *جعل‌کردنِ خداست*. ناظر به همین *خدای جعل‌شده به دست انسان* است که هایدگر در بیانی تند در درسگفتار *تاریخ فلسفه از توماس تا کانت*، خدای متافیزیک را «بُت» (Götze) می‌نامد (GA23, 77) که برخاسته از نفهمیدنِ *تمایز هستی‌شناختی* است.

پس معنای «برساخت» در اینجا، به معنای عدول از ضابطهٔ بنیادینِ پدیدارشناسی و تمایز هستی‌شناختی است، یعنی وضع کردنِ یک موجود، بدون کشفِ پدیداریِ آن، صرفاً بر مبنای مفهوم وجود، چنانکه مفهوم وجود یا *مطلقِ موجود*، خود تبدیل به یک موجود، یعنی *موجودِ مطلق* می‌شود. بدین معناست که متافیزیک به مثابه هستی‌خداشناسی (Ontotheologie)، در *دَوَران میان مطلقِ موجود* (*مفهومِ عامِ وجود*) *و موجودِ مطلق* (*مصداقِ تامِ وجود*) پدید آمده است. *خدای متافیزیکی، از روی مفهومِ عامِ وجود، به منزلهٔ مصداقِ تامِ وجود برساخت شده است*. به بیان هایدگر، در فرآیندی چرخشی و دَوَرانی، «نه تنها وجود به مثابه بنیاد، موجود را بنیان می‌گذارد، بلکه به نوبهٔ خود، موجود نیز به شیوهٔ خودش وجود را بنیان می‌گذارد [...] از این حیث که ملأ وجود ‹هست›، به مثابه موجودترین موجود» (GA11, 75).

اگر برساختِ متافیزیکیِ خدا، مردود و نتیجهٔ عدول از ضابطهٔ پدیدارشناسی (وضع‌کردنِ موجود، بدون ظهورِ آن) و عدول از تمایز هستی‌شناختی (خلط میان وجود و موجود) است، هایدگر به چه معنا از امکان «برساختِ فلسفیِ خدا» سخن می‌گوید؟ اگر خدای متافیزیکی صرفاً یک «شیء مطلق» است (GA23, 223) که از روی نحوهٔ وجود اشیاء، یعنی حضور، تعین و جوهریت، به طریق سلب و تفضیل، یعنی با سلبِ محدودیت از آن، به معنای حضور تام، برساخت شده است، آنگاه گویا هایدگر خود نیز علیرغمِ نقدش به متافیزیک، پیشنهادِ برساختِ خدا را می‌دهد؛

صرفاً با این تفاوت که این بار خدا نه بر پایهٔ نحوهٔ وجودِ اشیاء، بلکه بر پایهٔ نحوهٔ وجودِ انسان، یعنی زمانمندیِ اگزیستانسِ دازاین، به طریق سلب و تفضیل، همچون «زمانمندیِ نامتناهی» برساخت می‌شود. می‌توان گفت مفهومِ خدا اکنون به جای شیء مطلق‌شده، *اگزیستانسِ مطلق‌شده* است.

فراتر از نقد برساختِ متافیزیکی، مفهومِ برساخت برای هایدگر معنایی ایجابی دارد. عنوانِ «برساختِ پدیدارشناختی» در درسگفتار *مسائل بنیادین پدیدارشناسی*، یکی از سه گامِ «خصلت روشیِ هستی‌شناسی» است. گامی که دقیقاً کانونِ هستی‌شناسی هایدگر، یعنی «طرح‌افکنیِ معنای وجود» محسوب می‌شود (GA24, 30). به همین معناست که هایدگر در درسگفتار *درآمد به فلسفه* اعلام می‌کند که «فلسفه، بر حسب ذات درونی‌اش، برساخت است» (GA27, 396).

معنای پدیدارشناختیِ برساختِ مفهوم خدا بر پایهٔ زمانمندیِ دازاین، با نظر به «همانیِ اگزیستانسیالِ» دازاین تفسیر می‌شود. برساختِ پدیدارشناختی، با ساختار و فعلِ زمانمندی به مثابه «طرح‌افکنیِ خویش به نحو مطلق» (Sebstentwurf schlechthin) نسبتِ ذاتی دارد که همان افق معنای وجود است (GA24, 437). پاسخ به پرسش از معنای وجود که محور هستی‌شناسیِ بنیادینِ هایدگر است، در ارجاعِ رفلکتیو (بازتابیِ) زمانمندی به خویش و تام شدنِ افقِ برون‌خویشی‌های (Ekstasen) زمانمندی به دست می‌آید، به گونه‌ای که ذیل آن، مبدأ و غایتِ گشودگی به نحو رفلکتیو اینهمان می‌شود. اینهمانیِ مبدأ و غایتِ گشودگی، همان است که هایدگر در *وجود و زمان* «همانیِ اگزیستانسیال» می‌نامد (GA2, 188). با تفسیرِ نسبت میان همانیِ اگزیستانسیال در معنای برساختِ پدیدارشناختی و برساختِ خدا، روشن خواهد شد که مفهوم خدا در این چارچوب دقیقاً چه جایگاهی دارد و از چه رو طرحِ هستی‌شناختیِ هایدگر، چه در پاسخ به معنای وجود و چه در تبیینِ خدا به شکست می‌انجامد. این شکست، بر مبنای نقدِ خودِ هایدگر به فهمِ وجود ذیل حضور به مثابه ساختارِ خودارجاعیِ رفلکتیو و از دست رفتنِ افقِ گشودگیِ روشنگاه (Lichtung) تبیین می‌شود، چنانکه هایدگر در تبیینِ افقِ گشودگیِ روشنگاه، همچنان گرفتارِ ساختارِ رفلکتیو در همانیِ اگزیستانسیال می‌ماند. ناکامیِ هایدگر در فراروی از ساختار رفلکتیوِ حضور برای پاسخ به معنای وجود، اندیشهٔ او را به گشت وامی‌دارد.

نوشتار در سه گام اصلی پیش می‌رود: نخست نقدِ هایدگر بر هستی‌خداشناسی و برساختِ متافیزیکی خدا، دوم، همانیِ اگزیستانسیال و برساختِ خدا بر پایهٔ اگزیستانس، سوم، تبیینِ وجه شکستِ همانیِ اگزیستانسیال و ضرورت گشت و تغییر جایگاه خدا در اندیشهٔ هایدگر.

۲. نقدِ برساختِ متافیزیکیِ خدا به مثابه حضورِ تام

نقد هایدگر به متافیزیک به مثابه هستی‌خداشناسی از آغاز تا پایان اندیشهٔ او، خط واحدی را پی

می‌گیرد که عبارت است از فهم وجود به مثابه «حضور». در این بخش می‌کوشم مفهوم حضور را با نظر به مفهومِ رفلکسیون (بازتاب و تعقل بازتابی) به معنای ساختارِ خودارجاعیِ «همانی» (Selbigkeit) به مثابه ضابطهٔ نقد هایدگر به متافیزیک و خدای متافیزیکی روشن سازم تا بتوان در بخش دوم، نسبت ضروری این نقد را با مفهوم «همانی اگزیستانسیال» تبیین نمود.

با استفاده از صورتبندیِ هایدگر در نوشتار «هگل و مسألهٔ متافیزیک»، پرسش متافیزیک همواره این بوده است که وجود به مثابه حضور، *هر بار چگونه باید دقیقاً تبیین شود*. هایدگر تاریخ متافیزیک را ذیل همین پرسش بازخوانی می‌کند که می‌توان آن را در زنجیرهٔ مفهومی ذیل خلاصه کرد[۱]: *وجود به مثابه حضور، حضور به مثابه نزد خود بودن و با خود اینهمان بودن و وحدتِ اینهمانی، وحدت اینهمانی به مثابه تعین و جوهر، جوهر به مثابه ایده و صورت و فعلیت، فعلیت به مثابه تعقل، تعقل به مثابه تعقلِ خویش و خوداندیشی، خوداندیشی به مثابه سوژه، سوژه به مثابه روح مطلق، روح مطلق به مثابه ارادهٔ مطلقِ خویش، ارادهٔ اراده به مثابه اراده به قدرت*؛ در تمام این مسیر، پرسش از «اینکه» اساساً بر چه مبنا و از چه افقی وجود همواره به مثابه «حضورِ پایدار» (beständige Anwesenheit) فهمیده شده است، ناپرسیده مانده و بی هیچ تبیینی، بدیهی انگاشته شده است (GA 80.1, 299-300).

در تفسیرِ این ادعای هایدگر می‌توان گفت: *بنیادِ بدیهی انگاشتنِ وجود به مثابه حضور، فهمِ ساختار و فعلِ وجود به مثابه ساختارِ دایره‌وارِ خودارجاعیِ رفلکتیو است*. هایدگر تبیین می‌کند که از چه رو فلسفهٔ هگل، نقطهٔ کمال و تمامیتِ کل مسألهٔ متافیزیک، یعنی تبیینِ وجود به مثابه حضور است و بر همین مبنا، نقد خود بر فهم وجود به مثابه حضور را با نقدش بر تلقی هگل از آگاهی و عقل به مثابه «روح»، یعنی ساختارِ دایره‌وارِخوداندیشی و بازگشتِ روح به خویش، به مثابه «اینهمانیِ مطلق» میان هستی و اندیشه، در پیوند قرار می‌دهد. هایدگر نقدِ فهم وجود به مثابه حضور را با *غلبه بر «نظرگاه رفلکسیون»* (Reflexionsstandpunkt) در خصوص فهمِ عقل همبسته می‌داند (Ibid, 311). فلسفهٔ هگل از دید او، تمامیت متافیزیک در امتداد فهم یونانیان از وجود به مثابه اوسیا و جوهریت و تصریح آن در ارسطو به مثابه خوداندیشیِ خداست که در خودآگاهیِ مطلقِ روح به مثابه تحققِ جوهر به مثابه سوژه به نهایتِ خود می‌رسد[۲].

بدین ترتیب، نقد هایدگر به متافیزیک همچون هستی‌خداشناسی، با دو مطالبه در پیوند است: ۱- پرسش از *خاستگاه فهمِ وجود به مثابه حضور*، و ۲- *غلبه بر نظرگاه رفلکسیون*. باید بتوان

---

۱. این زنجیره از آثار متعدد هایدگرِ متأخر استنباط شده است، بیش از همه، طرح تاریخ متافیزیک از وحدت اینهمانی در آغاز فلسفه تا اراده به قدرت نیچه را در جلد دوم درسگفتار نیچه در بخشِ «طرح‌هایی درخصوص تاریخ وجود به منزلهٔ متافیزیک» آمده است، ر. ک. به: GA6-2, 417-437

۲. همین مطلب در هایدگر متأخر در نوشتار «هگل و یونانیان» تکرار می‌شود، ر. ک. به: GA 9, 427-444

پیوستگیِ ضروری میان این دو مطالبه را روشن ساخت و برای این منظور نخست به پارمنیدس بازمی‌گردیم. هایدگر بارها نقد خود به متافیزیک را با رجوع به پارهٔ سوم و هشتم پارمنیدس دربارهٔ «همانی» (αὐτό) میان «بودن» (εἶναι) و «اندیشیدن» (νοεῖν) به بیان درآورده است[۱]. «وجود» (εἶναι) یا «هست» (τὸ ὄν) از زمان پارمنیدس به مثابه وحدت اینهمانیِ (ἕν) فراگیر کلِ هستی (πᾶν)، در ساختار خودارجاع و رفلکتیوِ «هست هست» فهم و بیان شده است. اصل اینهمانی، و صورتبندیِ سلبی آن، اصل امتناع تناقض، به مثابه نخستین تعین و قانون هستی (هست هست، هست ناهست نیست) و همزمان، نخستین تعین و قانونِ اندیشه (الف الف است، الف ناالف نیست)، در ساختاری دایره‌وار و خودارجاع، یعنی در ساختاری رفلکتیو فهمیده می‌شود. چون «هست» غیری ندارد و غیر آن، یعنی «نا–هست» یا همان «نیست»، اساساً نیست، پس «هست» به نحو رفلکتیو به خود بازمی‌گردد و به مثابه *وحدت اینهمانی* در خود بازتابیده می‌شود. این بازگشت و بازتاب (رفلکسیون)، وحدتِ «هست» را به مثابه «تعین» (Determination)، یعنی ساختارِ عقلانی و تعقلیِ اصلِ اینهمانی آشکار می‌کند. وجود، در بازتاب بر خود، تعین عقلانیِ اینهمانی دارد و عقل نیز در فعلِ تعقلِ بازتابیِ (رفلکسیونِ) روی‌آوری به خود، اصل اینهمانی را به مثابه تعینِ عقلانیِ وجود احراز می‌کند. بر پایهٔ تعینِ عقلانی و رفلکتیوِ وجود است که پارمنیدس در پارهٔ مشهور سوم، «بودن» و «اندیشیدن» را «همان» می‌داند (GA 7, 237). «همانی» میان وجود و تعقل، ساختارِ خودارجاعیِ وحدتِ فراگیرِ وجود است که در تمثیل کرهٔ پارمنیدس، به مثابه کل (πᾶν)، یعنی فراگیرندهٔ کلِ آنچه «هست»، همزمان «همان» ساختار بازتابیِ تعقل است که به فعلِ تعقلِ خویش بازمی‌گردد. فعلِ تعقل، چیزی جز فعل و ساختارِ وجود در وحدتش نیست. اگر منحصراً «هست» است که هست، و جز وحدت هستی، هیچ نیست، آنگاه عقل و تعقل، «همان» تحقق و فعلِ خودِ هستی است که در وحدتِ تامِ خویش، همواره در خود بازتابیده می‌شود و از این طریق، دایره یا کرهٔ وحدتِ کل برقرار می‌گردد. هستی به مثابه وحدتِ مطلق، از ارسطو تا هگل، ذیل آموزهٔ پارمنیدس، همان تعقلِ تعقل به مثابه فعلیتِ (ἐνέργεια) محض است و وجودِ محض، بازتابِ عقل را نشان می‌دهد که در اتحاد و اینهمانی با خویش، ساختار وحدتِ کل، یعنی نزدِ–خود–بودن (Bei-sich-sein) یا همان «حضور» را در پایداری‌اش نشان می‌دهد. فهمِ وجود به مثابه «حضور پایدار» در تاریخ متافیزیک از همین جا رقم می‌خورد. نقدِ دیالکتیکیِ افلاطون و بعدها هگل بر وحدتِ بسیط پارمنیدس مبنی بر اینکه وحدتِ رفلکتیوِ هستی و عقل در اینهمانی «با» خویش، خود مستلزمِ غیریت و کثرت و حرکتِ درونی است و وحدتِ وجود، یک وحدتِ

۱. از میان آثار بسیار، مهم‌تر از همه ر. ک. به: «اصل اینهمانی» (GA 11, 31-50) و «مویرا» (GA 7, 235-262)

دیالکتیکی و تألیفی میان وحدت و کثرت است[۱]، در اصلِ تلقی از وجود به مثابه اینهمانی و حضور تغییری ایجاد نمی‌کند، بلکه ساختارِ رفلکتیوِ وجود–عقل را به مثابه وحدتِ کل و تمامیت با تمایز اجزای درونیِ آن برجسته می‌سازد[۲].

فهم وجود به مثابه حضور را می‌توان در این زنجیرهٔ مفهومی روشن ساخت: وجود به مثابه حضور، یعنی وجود به مثابه وحدتِ اینهمانی، وحدتِ اینهمانی یعنی اینهمانی با خویش، دایره‌وار در خود بازتابیده شدن (رفلکسیون) و خودارجاعی، اتحاد با خویش، یعنی نزدِ خود بودن (خوداندیشی)، نزدِ خود بودن یعنی حضور. فهمِ وجود به مثابه حضور، خود را در ساختارِ خودارجاعِ و رفلکتیوِ اینهمانی نشان می‌دهد که همزمان هم ساختار وجود و هم ساختار تعقل است. این همزمانی و «همانی» میان ساختارِ عقل و وجود، یعنی اساساً وجود در خودروی‌آوریِ عقل احراز می‌شود، بدین معنا که وجود، ساختارِ عقلانیِ کلِ موجودات است. به همین معناست که پارمنیدس تأکید دارد که باید از کثرتِ موجودات در حس فرارفت تا وحدتِ وجود در عقل به دست آید. عقل در اینجا تعقلِ مطلق است که حضور را به نحو تام به مثابه وحدتِ کل احراز می‌کند. فهمِ مطلقِ وجود ذیل تعقلِ مطلق به مثابه اینهمانی و حضورِ تام، همان مفهوم متافیزیکیِ خداست که هایدگر آن را همچون خط واحدی میان سه مفهوم «هستی»، «خدا» و «عقل» (لوگوس) در عنوان «هستی–خدا–شناسی»، «قوامِ» کل متافیزیک می‌داند (GA 11, 66-68).

خدای متافیزیکی به تعبیر هایدگر در نقد توماس، «حضورِ محضِ فعلِ به حضورِ خویش آوردن» است (GA 23, 103). خدا تعینِ عقلانیِ مطلق، یعنی تعینِ تام و «جامع جمیع تعیناتِ وجودی» (omnitudo realitatis)، به ترجمهٔ هایدگر «تمامیتِ همهٔ امکان‌ها[ی وجودی]»ست (Ibid: 32). خدا به مثابه وجودِ محض و حضورِ تام، همان تعقلِ محض است، چنانکه تعینِ وجودیِ هر موجود، «از طریقِ تعقل شدن از سوی خدا»، یعنی معقولیت در تعقلِ محض الهی، محقق می‌شود (Ibid, 63). هایدگر در درسگفتار تفسیر پدیدارشناسی روح هگل بیان می‌کند که برای هگل نیز مانند ارسطو «مسألهٔ ‹هست› (on) به مثابه مسأله‌ای تعقلی [logisch به معنای ناظر به لوگوس] اولاً و نهایتاً در جهت‌گیری به سوی خدا فهمیده شده است» (GA 32, 142) و با توجه به همین پیوستگی، «اصطلاح هستی‌خداشناسی باید محوری‌ترین جهت‌گیریِ مسألهٔ وجود را به ما نشان دهد» (Ibid: 144). در نوشتار متأخر «پایان فلسفه و وظیفهٔ تفکر»، هایدگر بر آغازِ «هستی‌خداشناسی» از ارسطو و تمامیت آن در هگل تأکید می‌ورزد: «موضوع فلسفه به

---

۰۱ هایدگر در نوشتار «اصل اینهمانی» بر کشفِ تألیفی بودنِ وحدتِ اینهمانی به منزلهٔ «همانی با خویش» نزد افلاطون و بعدها هگل تأکید می‌کند (GA11, 33-36)

۲. دربارهٔ کشفِ وجود در اندیشهٔ پارمنیدس به مثابهٔ خود–روی‌آوریِ تعقل، و نیز نقد دیالکتیکیِ افلاطون بر وحدتِ بسیطِ پارمنیدس ر. ک. به: Halfwassen, 2024: 51-66

مثابه متافیزیک از زمان ارسطو این بوده است که موجود بماهو موجود را به نحو هستی‌خداشناختی بیندیشد.» (GA 14, 85). «وجودِ موجود، یعنی حضورِ امر حاضر، تازه آنگاه آشکار و حضورِ تام است که به خودی خود، در ایدهٔ مطلق برای خویش حاضر باشد» (Ibid: 76-77). هایدگر ویژگیِ «حرکتِ دایره‌وارِ» (kreisende Bewegung) وجود و عقل را ناظر به فلسفهٔ هگل و قوامِ کل متافیزیک، در نوشتار «قوام هستی–خدا–شناختیِ متافیزیک» اینگونه بیان می‌کند: «وجود به مثابه حرکتِ دایره‌وار، از ملأ به نهایی‌ترین بیرونی‌شدن با خود، و از اینجا دوباره به سوی ملأِ درخودکمال‌یابنده، تحقق می‌یابد» (GA 11, 62).

به نظر هایدگر، حرکتِ دایره‌وار و رفلکتیوِ وجود به مثابه عقل (لوگوس)، در دو معنای «وحدت» احراز می‌شود: «وجود به مثابه لوگوس، به معنای بنیاد ذات می‌یابد [...] همین لوگوس به مثابه تجمیع و تألیف، وحدت‌بخش، یعنی واحد است. البته این وحدت، دو معنا دارد: یک بار واحدِ وحدت‌بخش به معنای آنچه همه‌جا نخستین و بدین‌سان، کلی‌ترین است و همزمان، واحدِ وحدت‌بخش به معنای آنچه برترین است (زئوس)» (Ibid: 75). معنای نخستِ وحدت، ناظر به *مفهومِ عامِ وجود*، یعنی *مطلقِ موجود* است، و معنای دوم، ناظر به *مصداقِ تامِ وجود*، یعنی وحدتِ تمامیتِ هستی به مثابه *موجودِ مطلق* و الوهی به منزلهٔ عقلِ خوداندیش است. باید توجه داشت که هایدگر معنای دوم وحدت را هم به معنای خودِ تمامیت هستی، یعنی «موجود در کل» می‌داند و هم به معنای «وحدتِ بنیانگذارِ تمامیت» که «برترین موجود» است (Ibid: 66). بدین معنا که از جهت فهمِ وجود به مثابه حضور و فهمِ خدا به مثابه حضورِ تام، تفاوتی نمی‌کند که به شیوهٔ الهیاتِ ایجابی، مانندِ ارسطو خدا را «برترین موجود»، یعنی جوهرِ مفارق، به مثابه *نخستین و برترین تعین* بفهمیم، یا اینکه به شیوهٔ الهیاتِ همه‌خداانگارانه (پان‌تئیستی) نظیر هگل، خدا را خودِ «وحدتِ تمامیت» یعنی *تمامیت و کلِ تعینات* بدانیم. وجودِ محض به مثابه تعقلِ محض، اگر در وحدتِ مطلقِ خویش فهم شود، در هر صورت همان *تمامیتِ تعینات* به مثابه *یگانه تعینِ تام* خواهد بود، بدین معنا که در دایرهٔ خودارجاعیِ حضورِ تام، اینهمانیِ مطلقِ «هست» به مثابه یگانه «تعین» علی‌الاطلاق احراز می‌شود. از این رو هایدگر ارسطو و هگل، یعنی الهیات ایجابی و الهیات همه‌خداانگارانه را در موضع واحدی می‌بیند[1] که عبارت است از برساختِ خدا ذیل اوسیا، یعنی ذیل تعین وحدت اینهمانی و حضور.

چرا هایدگر چنین فهمی از هستی، خدا و عقل (لوگوس) را نقد می‌کند؟ نقدِ بنیادینِ هایدگر بر فهمِ وجود به مثابه حضور و خودارجاعیِ رفلکتیو، این است که چیزی در این تلقی از دست

---

۱. هایدگر در کتاب *ادای سهم‌هایی به فلسفه*، در بحث «واپسین خدا»، از حیث نحوهٔ تصورِ متافیزیکیِ خدا، تأکید دارد که تفاوتی میان «تئیسم، پان‌تئیسم و آتئیسم» وجود ندارد (GA65, 411).

می‌رود که به بی‌معناییِ عقل، وجود و نهایتاً خدا می‌انجامد. آنچه نادیده و نااندیشیده مانده، خاستگاه و شرط امکانِ حضور، یعنی خاستگاه امکان‌بخش به ساختار و فعلِ خودارجاعی و اتحاد با خویش، یعنی خاستگاهِ «همانیِ» عقل و وجود است. مقصود، آن افقِ مقدمی است که ذیل آن، اساساً عقل و وجود ممکن می‌شوند، یعنی افقی که ذیل آن، *فعلِ روی‌آوری و آشکارسازی* (*عقل*) *و فعلِ آشکارگی* (*وجود*) می‌تواند رخ دهد. در تلقی متافیزیکی، وجود چیزی نیست جز فعل و ساختارِ خودارجاعیِ عقل، و عقل و فعلِ تعقل نیز چیزی نیست جز خودارجاعیِ ساختارِ اینهمانیِ وجود. آنچه در این تلقیِ رفلکتیو از دست می‌رود، خاستگاه (آرخهٔ) حضور، یعنی حیث *اکستاتیک* (برون‌خویش)، گشودگی مقدمی است که هر گونه حضور ذیل آن ممکن می‌شود. بحث در آرخه‌ای است که چون امکان‌بخشِ حضور و مقدم بر حضور است، ضرورتاً باید *پیشا–حضور و فرا–حضور*، یعنی *غیاب، عدم و پوشیدگی* باشد.

هرگونه تعقل به مثابه فعلِ روی‌آورنده، مقدم بر اینکه خود را در رفلکسیون به مثابه کوگیتو، یقینِ خودآگاهی و حضورِ تامِ مطلق نزد خویش بیابد، باید به مثابه حرکتِ روی‌آوری، اساساً اکستاتیک و گشوده باشد تا بتواند از جمله به خودِ فعلِ خویش روی آورد، حتی اگر تعقلِ مطلقِ الهی باشد، نیاز به تکاپوی حیاتِ عقل دارد و باید بر خویش ظهور و آشکارگی داشته باشد. پس آنچه مقدم بر حیث رفلکیتو عقل باید احراز شود، حیثِ فعل و تکاپوی اکستاتیکِ روی‌آورندگی، یعنی گشودگیِ آن است[۱]. حضور به معنای نزد خود حاضر بودن، همواره مشروط به فعلِ حاضرسازی (Gegenwärtigung) و حضور یافتن (Anwesen) است که خود مشروط به رویداد آشکارگی، ظهور و ناپوشیدگی است. ناپوشیدگی و ظهور نیز به نوبهٔ خود، مشروط به افق گشودگی یا همان روشنگاه است. *حضور، مشروط به ظهور است و ظهور، مشروط به خاستگاه گشودگی*. برای اینکه «همانی» و «حضور» میان تعقل و وجود محقق شود، باید ظهور رخ دهد، یعنی عقل باید گشوده و روی‌آورنده به وجود و *فعلِ آشکارسازی* باشد، و وجود نیز باید گشوده و آشکار به عقل، یعنی *فعلِ آشکارگی* باشد. «تعلق به یکدیگر» (Zusammengehören) یا *پیوستگیِ میان آشکارسازی و آشکارگی*، یعنی *گشودگیِ متقابل میان عقل و وجود و نسبت‌مندیِ تضایفیِ آنها*، *آرخهٔ پدیدارشناختی* و *افقِ مقدم برای مواجهه* است که هایدگر آن را *«روشنگاه»* می‌نامد[۲]. هایدگر ضمن اشاره‌ای به هگل، در تعریفِ «روشنگاه» همچون «نااندیشیدهٔ فلسفه» می‌نویسد:

---

۱. این بیان، محتوای نقدِ هایدگر بر سوژهٔ استعلایی در پدیدارشناسی هوسرل به مثابهٔ حضورِ مطلق است، ر. ک. به GA 20, 140-182 و همچنین محتوای نقدِ روح مطلقِ هگل است، ر. ک. به GA 32, 140-146. در نوشتار «پایان فلسفه و وظیفهٔ تفکر»، هایدگر نااندیشیده ماندنِ خاستگاه حضور در کلِ متافیزیک را با ضابطهٔ واحدی در نقدِ «روحِ مطلق» هگل و «حضورِ مطلقِ» اگوی استعلاییِ هوسرل مطرح می‌کند، ر. ک. به GA 14, 76-80

۲. هایدگر در «اصل اینهمانی»، تقدمِ نسبت‌مندِ تضایفیِ «همانی» میان عقل و وجود بر خود طرفین را «تعلق به یکدیگر»

«چه چیزی هم در موضوع و هم در روشِ فلسفه نااندیشیده مانده؟ دیالکتیکِ مرآتیِ مجامع [spekulativ] شیوه‌ای است که [نشان می‌دهد] چگونه موضوعِ فلسفه از دل خویش، برای خویش به ظهور و بدین سان، به حضور می‌رسد. اما چنین ظهوری، ضرورتاً در یک روشنایی روی می‌دهد. آنچه آشکار می‌شود تنها به واسطهٔ این روشنایی می‌تواند خودش را نشان دهد، یعنی به ظهور برسد [...] ما این گشودگی را که هرگونه مجالِ ظهور دادن و نشانگریِ ممکن را اعطا می‌کند، روشنگاه می‌نامیم.» (GA14, 79-80)

اندیشهٔ بنیادینِ پدیدارشناختیِ هایدگر این است که *افقِ نسبت‌مندیِ ذاتیِ میان عقل و وجود*، به مثابه *تضایفِ* پدیدارشناختی، باید *تقدمِ* بر طرفینِ نسبتِ تضایفی (عقل و وجود) داشته باشد، زیرا اساساً تضایف، مقوّم و امکان‌بخشِ طرفینِ تضایف در نسبت‌مندیِ ذاتی‌شان است. نقد پدیدارشناختیِ هایدگر به متافیزیک این است که نسبت عقل و وجود، همچون *اضافهٔ مقولی* میان دو موجود، یعنی ذیل تقدمِ طرفینِ نسبت بر خودِ نسبت پنداشته شده است[۱]. چنین درکی اساساً ناتوان از تبیینِ ظهور، یعنی تبیینِ آشکارسازیِ عقل و آشکارگیِ وجود در «همانیِ» این دو به معنای نسبت‌مندیِ گشودگیِ متقابل و «تعلق به یکدیگر» است. به دلیل این ناتوانی، سنتِ متافیزیک، نسبت‌مندی و «مطابقتِ» عقلِ متناهی با وجودِ موجودات را مبتنی بر «همانیِ» عقلِ نامتناهیِ الهی با وجودِ موجودات به معنای «یکسانی» این دو[۲] ساخته است؛ یعنی «*همانیِ*» *عقل و وجود، به «یکسانیِ» این دو در ساختار خودارجاعیِ رفلکتیوِ حضورِ تام تبدیل شده است.*

متافیزیک به مثابه هستی‌خداشناسی، به جای پاسخِ هستی‌شناختی به این پرسشِ بنیادین که نحوهٔ وجودِ انسان در مقام فعلِ تعقل چگونه است که گشوده به وجودِ موجودات و آشکارسازِ آنها و مواجه‌شونده با حقیقت به مثابه ناپوشیدگیِ و آشکارگیِ وجودِ موجودات است، و از سوی دیگر، نحوهٔ وجودِ موجودات چگونه است که آشکارگی بر عقل دارد، در سنت قدیم اینگونه پاسخ داده است که موجودی مطلق به مثابه عقلِ نامتناهی در حضورِ مطلقِ خویش، چون تعقلِ رفلکتیوش همان وجود است، همزمان هم خاستگاه و علتِ وجودِ عقلِ متناهیِ ما و هم وجودِ موجودات است، به مثابه معقول‌های تعقلِ مطلقِ خویش. این پاسخ، آشکارا خلطِ امر انتیک و انتولوژیک است[۳]. فلسفهٔ سوبژکتیویتهٔ مدرن تا نقطهٔ اوج خود در فلسفهٔ روحِ مطلقِ هگل، می‌کوشد با غلبه بر دوگانگی میان عقلِ متناهیِ انسان و عقلِ نامتناهیِ الهی، موقعیتِ «یکسانیِ» عقل و وجود در

می‌نامد، ر. ک. به: GA 11, 37-40

۱. ر. ک. به: GA 2, 218-219

۲. هایدگر در «اصل اینهمانی» تأکید دارد که «همان» (das Selbe) را نباید به معنای «یکسان» (das Gleiche) گرفت: GA11, 33-38

۳. هایدگر در درسگفتار توماس، این نقد را تفصیلاً به نظریهٔ مدرسیِ حقیقت و مطابقت اعیان با عقل الهی وارد می‌کند، ر. ک. به: GA 23, 56-64

اینهمانیِ مطلق و حضورِ تامِ عقلِ خوداندیش را از آنِ یقینِ تامِ سوژهٔ انسانی در اتحادِ مرآتیِ مجامع (spekulativ) با کل عرصهٔ ابژکتیویته کند[۱]. چنین موضعی در نظر هایدگر، نهایت و اوجِ آشکار شدنِ «قوامِ هستی–خدا–شناختیِ متافیزیک» است.

در تلقیِ هستی‌خداشناختی از وجود و عقل به مثابه حضورِ تام، ، *تقدمِ فرارونده‌ٔ افقِ امکان‌بخشِ به حضور، یعنی خاستگاه و شرطِ امکانِ پیوستگیِ تضایفی میان عقل و وجود، به منزلهٔ خاستگاهِ عقلانیتِ هستی* نااندیشیده می‌ماند. تقدمِ روشنگاه بر عقل و وجود، به معنای ممکن‌کنندهٔ «همانی» میانِ آن دو، به زبانِ تمثیلِ خورشیدِ افلاطون در *جمهوری*، همان تقدمِ «روشنایی» به مثابه عاملِ مقدمِ «سوم» (τρίτον) فراتر از دوگانهٔ «چشم» به مثابه فعلِ «دیدن»، و موجوداتِ «دیدنی»، به مثابه «دیده شدن» است (507d). فراویِ نسبت‌مندی و «همانیِ» عقل و وجود از تعینِ این دو، خودِ افق را *در تمایز و تقدمِ مطلق بر تعین و حضور (اوسیا)* قرار می‌دهد و بدین معنا، به بیان افلاطونی، خاستگاه روشنایی، یعنی «خیر» (آگاثون) «فراتر از اوسیا» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) (509b9) و بدین معنا «آرخهٔ نامشروط» است (510b6)، یعنی در *سطحِ پیشا–حضور و پیشا–تعین* باید اندیشیده شود[۲]؛ چنانکه هایدگر در «نامه دربارهٔ اومانیسم» بیان می‌کند، «روشنگاه»، «چشم‌انداز»ی فراهم می‌آورد که ذیل آن، «اندیشیدن» و «بودن»، تازه بتوانند با یکدیگر تلاقی کنند و در نسبت قرار گیرند (GA 9, 331). اما از آنجا که ارسطو خاستگاهِ «فراتر از وجودِ» افلاطون را نادیده گرفت و بنیادِ متافیزیک، یعنی خاستگاهِ فهمِ وجود را در خودِ اوسیا و تعین و حضور قرار داد[۳]، و به تعبیر هایدگر، «متافیزیک از زمان ارسطو به مثابه هستی‌خداشناسی» فهم شد (GA 14, 85)، ارسطو «روشنایی» و آرخهٔ نامشروط، یعنی فرا–تعین و فرا–حضورِ افلاطون به مثابه خورشیدِ خاستگاه نور (آگاثون) را نیز از تقدم و تعالی‌اش نسبت به عقل (چشم) و وجود (دیدنی) بیرون آورد و آن را در درونِ خودِ چشم به معنای نورافشانیِ خودِ عقل قرار داد (نظریهٔ سنتیِ ابصار) و با این کار، خدای متافیزیکی و هستی‌خداشناختی به مثابه عقلِ خوداندیش و حضورِ تامِ نزد خویش که همان فعلیتِ تامِ وجود است، صورت‌بندی شد. «عقلِ

---

۱. ر. ک. به بند ۱۱ درسگفتار تفسیر پدیدارشناسی روح هگل، با عنوان «عدم تناهیِ من، روح به مثابه لوگوس، من، خدا و وجود»: GA 32, 180-184

۲. نسبت اندیشهٔ متأخر هایدگر دربارهٔ تقدم روشنگاه با آگاثون در تمثیل خورشید *جمهوری* افلاطون را به تفصیل در دو نوشتار پیش از این بحث کرده‌ام: ر. ک. به: «پیشینی‌انگاری و خوریسموس افلاطونی در خاستگاه تمایز هستی‌شناختی هایدگر»، *جاویدان خرد*، ۹۳، ۱۴۰۰، ۱۴۳– ۱۷۰ و «فراتر از خدای متافیزیکی و خدای الوهی. تأملی دربارهٔ امر الوهی در اندیشهٔ هایدگر»، *جاویدان خرد*، ۲۱، ۴۵، ۱۴۰۳، ۸۰–۹۶

۳. دربارهٔ نقد فلسفهٔ ارسطو با توجه به نادیده گرفتنِ تقدمِ نسبت‌مندیِ پیشا–تعین در فلسفهٔ افلاطون و آغاز از تعینِ جوهر در متافیزیک و پیامدهای آن، ر. ک. به: Filler, 2023: 188-197

سازنده» نزد ارسطو (νοῦς ποιητικός)، عقلانیتِ هستی، یعنی معقولیتِ وجودِ موجودات را با «نورِ طبیعیِ» خودِ عقل، و *نه بر مبنای افقِ پیشا–حضورِ مقدمِ گشودگی*، آشکار می‌سازد. عقلِ فعال یا سازنده، با معقولیت‌اش در اتحاد، یعنی در *حضورِ رفلکتیوِ اتحادِ عاقل و معقول* قرار می‌گیرد. بدین معنا، *عقل، در مقام عقلِ فعال و «سازنده»، خودش افق و خاستگاه «همانی» و مواجهه با وجود (معقول) را برای خودش در اتحادِ رفلکتیو میان عاقل و معقول «می‌سازد»*[۱]. در این تلقی از «همانیِ» عقل و وجود، پیوستگی میان این دو، همان اتحادِ رفلکتیوِ عقل با خویش است. به این معنا، «همانی»، به «یکسانی»، و افقِ روشنگاه، به خودِ عقل فروکاسته می‌شود و تقدمِ افقِ پیشا–حضورِ گشودگی نااندیشده می‌ماند و *اساساً نااندیشیدنی می‌شود*.

در برساختِ هستی‌خداشناختیِ خدا به مثابه حضور تام، حتی اگر خدا مانند توماس در فراروی از ارسطو به مثابه «خودِ وجود» (ipsum esse) و نه جوهرِ مفارق و موجودِ نخستین فهم شود (GA9, 159)، همچنان خودِ وجود محض نیز ذیل حضور، در یکسانی با ساختارِ تعقلِ محض، یعنی خودارجاعیِ رفلکتیو فهم می‌شود که در آن، خاستگاهِ مقدمِ گشودگیِ پیشا–حضور، نااندیشیدنی‌ست. نااندیشیده ماندنِ این خاستگاه، یعنی فقدانِ خاستگاه پیوستگیِ عقل و وجود، و در نتیجه، فقدانِ بنیادِ عقلانیتِ هستی و سرانجام، بی‌معنا شدنِ تعقل و وجود در ساختارِ خودارجاعیِ محضی که هیچ افقی از گشوده‌بودن در آن معنا ندارد. بدین سان، تعقلِ ناگشوده و غیراکستاتیک و صرفاً بازگردنده به خویش، به ارادهٔ کورِ معطوف به خود، یعنی «اراده به قدرت» به معنای «اراده به اراده» بدل می‌شود. اراده به قدرت، پیامدِ هستی‌خداشناسی است که در آن، «همانی» میان عقل و وجود، به «یکسانی» فروکاسته می‌شود. وجود، همان خودارجاعیِ رفلکتیوِ عقل است و عقل، همان خودارجاعیِ رفلکتیوِ وجود. نه عقل، آشکارساز است و نه وجود، آشکارگی. این همان منتفی شدنِ حقیقت است، چنانکه در موضع متافیزیکیِ اراده به قدرت، مفهومِ حقیقت، همانند عقل و وجود، اساساً فریبی بیش نیست. عقل، همان خود را خواستنِ محض، و وجود، همان است که در این خواستنِ خویش، برای اراده تثبیت می‌شود و یگانه آرخه، اراده‌ای است که خود را می‌خواهد. هستی‌خداشناسی، با آرخه و خاستگاه دانستنِ حضور تام، به مرگِ خدا، یعنی منتفی شدنِ افقِ حقیقت می‌انجامد[۲].

---

۱. هایدگر در سمینار «زمان و وجود» تأکید می‌کند که «تفسیر» وجود و «حضور» (parousia) به مثابهٔ «پویسیس» (poiesis) و «ساختن» در تاریخ متافیزیک با ارسطو آغاز می‌شود و در مفهوم «خلقتِ» قرون وسطی و «وضع‌کردنِ» فلسفهٔ مدرن به نهایتِ خود میرسد، اما «استعارهٔ نورِ» افلاطون استثنائی است که هرگز حضور را به «پویسیس» و «ساختن» فرونمی‌کاهد (GA14, 55).

۲. این نکتهٔ عمدهٔ تفسیر هایدگر از «اراده به قدرت» نیچه در نسبت با فلسفهٔ سوبژکتیویته از دکارت تا هگل است، ر. ک. به: GA6-2, 95-176

۳. همانیِ اگزیستانسیالِ دازاین و برساختِ خدا

عنوان «همانی اگزیستانسیال» در بند ۴۰ *وجود و زمان* ذیل بحث از «یافتگیِ بنیادینِ ترس به مثابه یک گشودگیِ ممتازِ دازاین» آمده است. متعلَقِ ترس، نه امر انتیک، یعنی امر متعین و موجود، بلکه «در–جهان–بودن به خودی خود» است (GA2, 186). در این موقعیت، اگزیستانسِ دازاین از نسبت‌گرفتن با محتوای جهان، یعنی موجوداتِ «درون‌جهانی» (innerweltlich) رویگردان می‌شود، بدین معنا که «معناداریِ» (Bedeutsamkeit) آنها برایش بی‌معنا می‌گردد. دازاین، اکنون فراتر از موجوداتِ درونِ جهان، به «جهان به خودی خود» معطوف می‌شود (Ibid: 187) و «جهان را بماهو جهان به نحو آغازین و مستقیم» احراز می‌کند (Ibid). همزمان دازاین از این طریق، «وحدتِ» ساختاریِ مقوماتِ وجودِ خویش را به مثابه «کلِ» واحد بر پایهٔ یک «پدیدارِ آغازینِ یکپارچه» به دست می‌آورد (Ibid: 181). در این وحدت، دازاین به «تفرد» (Vereinzelung) می‌رسد، یعنی خود را به مثابه کلِ واحد، نه از طریق نسبت با موجوداتِ درون‌جهانی، بلکه کاملاً متکی به خود، در بی‌اتکایی و «عدمی‌بودنِ» (Nichtigkeit) خویش می‌یابد. ترس آنگاه دازاین را فرامی‌گیرد که «موجودِ درون‌جهانی دیگر ‹مربوط› نیست» (Ibid: 186). هایدگر این خصلت «بی‌معنایی و بی‌اهمیتیِ کاملِ» موجودِ درون‌جهانی را «عدمِ درون‌جهانی» می‌نامد (Ibid). دازاین در این یافتگی، از «حضورِ» موجودات، به «عدم»، به معنای قلمرو *پیشا–حضور*، یعنی «هیچ و هیچ‌کجا» فرامی‌رود (Ibid). در اینجاست که آنچه در اندیشهٔ پدیدارشناختیِ هایدگر *ذاتاً مقدم* و *آرخه* است، یعنی *افقِ خاستگاه حضور* احراز می‌شود. *دازاین با فراروی به سوی عدم، یعنی با فراروی از همهٔ موجودات که درونِ افق جهان، به «حضور» درمی‌آیند، با خودِ جهان، به مثابه مطلقِ افقِ مقدمِ گشودگی و امکان‌بخشِ مواجهه روبرو می‌شود و تازه افق بما هو افق در تقدمش موضوعیت می‌یابد.*

هرچند در اینجا افق بماهو افق به مثابه جهان، از حضورِ موجوداتِ درون‌جهانی فرامی‌رود و بر آن تقدم و با آن تمایز دارد، و به این معنا *پیشا–حضور* و عدم است، اما نکتهٔ مهم این است که هایدگرِ پیشاگشت در هستی‌شناسی بنیادین، این *عدم، تمایز، تقدم و فراروی آرخهٔ پیشا–حضور* را هنوز به معنای مطلق و بنیادین، یعنی *فراروی مطلق از هرگونه «نحوهٔ بودن»* (Seinsweise) نمی‌اندیشد، بلکه افقِ *پیشا–حضور* برای او در اینجا صرفاً ناظر به تقدمِ افق بر نحوهٔ بودنِ «درون‌جهانی» است و منحصر در «حضورِ» موجوداتِ درون‌جهانی. *فراروی از حضور و اوسیا، در اینجا فراروی از نحوهٔ وجودِ موجودِ درون‌جهانی است* (اعم از فرادست‌بودن و دم دست بودن)، *نه فراروی از هرگونه «نحوهٔ بودن» علی الاطلاق که نحوهٔ بودنِ اگزیستانسِ دازاین را نیز دربربگیرد*. از این رو، هایدگر افقِ پیشا–حضور را که فراتر از نحوهٔ وجودِ درون‌جهانی است، با

نحوهٔ بودنِ دازاین، یعنی اگزیستانس *یکسان می‌گیرد* و به صراحت می‌گوید که فراروی دازاین از حضورِ موجودِ درون‌جهانی به سوی افقِ جهان، همان مواجههٔ دازاین با اگزیستانسِ خویش به مثابه «در–جهان–بودن» است: «اگر بر این اساس، عدم، یعنی همان جهان بماهو جهان، به مثابه متعلقِ ترس معلوم گردد، آنگاه یعنی آنچه ترس از آن می‌ترسد، خودِ در–جهان–بودن است.» (Ibid: 187). جهان به مثابه افقِ عدم و پیشا–حضور، «از حیث هستی‌شناختی ذاتاً به وجودِ دازاین تعلق دارد.» (Ibid). *پس دازاین در رسیدن به آرخهٔ مقدمِ پیشا–حضور، به خودش در مقام آرخه بازمی‌گردد و خودارجاعیِ اگزیستانسِ خویش را به مثابه آرخه احراز می‌کند.*

در اندیشهٔ متقدمِ هایدگر، عدم و عدمی بودن، تقدمِ افق به مثابه خاستگاه، تمایزِ هستی‌شناختی، و نهایتاً «روشنگاه» به مثابه آرخهٔ نهایی، یکسره به خودِ اگزیستانسِ دازاین بازمی‌گردد، چنانکه *دازاین در فراروی از حضورِ موجودات به سوی افقِ گشودگی و امکان‌بخشِ آشکارگیِ موجودات، به سوی خودش بازمی‌گردد* و تازه نحوهٔ وجودش را به مثابه «امکان»، یعنی امکان‌بخش به حضور و «وقوعِ» موجودات، در *تمایز* از آنها احراز می‌کند و نحوهٔ اخصِ بودنش را بر پایهٔ «امکانِ» خویش محقق می‌سازد و این طریق، «اصیل» می‌شود. اصالت، معنایی است که هایدگر در *وجود و زمان* از «آزادی» می‌فهمد. دازاینی که به نحوهٔ «اخص امکان و توان‌بودِ خویش» دست یابد، دیگر نحوهٔ وجودش را بر پایهٔ موجودِ درون‌جهانی، یعنی اوسیا و حضور، به دست نمی‌آورد. دازاین از حیث سلبی، به *آزادی از* حضور و وقوع موجودات، و از حیث ایجابی، به *آزادی برای* امکان و «توان‌بودِ خویش» رسیده است (Ibid: 188). آزادی و اصالتِ دازاین چنین است که دازاین به نحوهٔ خاصِ وجودش رسیده و وحدتِ ساختاریِ خود را به دست آورده و به مثابه یک «فردِ» واحد که «کل» شده است، «صرفاً بر پایهٔ خودش، به منزلهٔ موجودِ تفردیافته» بودنش را طرح‌افکنی می‌کند (Ibid: 187). فراروی و گشودگیِ دازاین به سوی افق و خاستگاه حضورِ موجودات، دازاین را بدین معنا به آزادی می‌رساند که دازاین در این اکستاتیک‌بودن به سوی افق، اساساً *افقِ گشودگی را با نحوهٔ بودنِ خود، یعنی اگزیستانس، در «همانی» می‌بیند و با خویش در اتحادِ وجودی و اگزیستانسیال قرار می‌گیرد.* «همانیِ اگزیستانسیالِ» دازاین با خویش، به همین معناست. در «همانیِ» اگزیستانس با خویش، تازه «فرد»، یعنی «خودِ» اصیل و آزاد، به مثابه واحدِ «کل» احراز می‌شود. آزادی در اینجا به معنای «توانستن برای کل‌بودن» (Ganzseinkönnen) است (Ibid: 264).

فهمِ آزادی به مثابه کل‌بودن، تنها بر پایهٔ «همانیِ اگزیستانسیال» در الگوی دایره‌وار و رفلکتیو ممکن می‌شود، چنانکه هگل نیز آزادی را در کل و تمامیت شدنِ روح می‌یافت. هایدگر در *وجود و زمان*، ساختار رفلکسیون را به سطحی اگزیستانسیال برمی‌کشاند و در این سطح، با نظر به وحدتِ ساختاریِ مقوماتِ اگزیستانسِ دازاین، الگوی دایره‌وارِ بازگشت به خویش و اتحاد

با خویش و کل‌شدن را از نو تکرار می‌کند. دازاین به معنای *پدیدارشناختی*، کل و تمامیت است، یعنی نه کلِ انتیکِ موجودات، بلکه دازاین با نحوهٔ بودنش، افقِ *آشکارگیِ* کلِ موجودات، یعنی جهان را می‌گشاید. به جای اینکه سوژه به مثابه کوگیتو خود را در خودآگاهی تثبیت کند، دازاین در ساختارِ اگزیستانسیالِ «واگشودگیِ» (Erschlossenheit) خود به موجوداتِ درون‌جهانی و مواجهه با آنها ذیل حضور، شرطِ امکانِ این واگشودگی و حضور را افقِ «جهان» می‌داند. جهان، یکی از مقوماتِ اگزیستانس به مثابه در–جهان–بودن است. «جهان» در *وجود و زمان* اساساً همان افقِ «معناداری» و «کلیتِ ارجاعی» (Verweisungsganzheit) نسبت‌گرفتن‌های دازاین با موجودات است که به مثابه نهایی‌ترین غایتِ ارجاع و «از بهر آن» (Umwillen)، به خودِ دازاین به مثابه «دغدغهٔ» بودنِ خویش ارجاع دارد (Ibid: 83-87). گشودگیِ دازاین به افقِ جهان، گشودگی به افقِ گشودگیِ کلِ موجودات است. به این معناست که *مبدأ و فاعلِ گشودگی که همان اگزیستانسِ دازاین است با متعلَقِ گشودگی که افقِ کل، یعنی جهان است، در «همانی» قرار می‌گیرد*. اساساً وحدتِ کلِ ساختاریِ دازاین در ساختارِ یکپارچهٔ «دغدغه» (Sorge) که معنای وجود دازاین است، همان *وحدت، اتحاد و اینهمانیِ گشودگی با خویش است که از طریقِ سلبِ غیریت و حضورِ موجوداتِ درون‌جهانی و فراروی از آنها* احراز شده است. هایدگر با صراحت می‌گوید:

> «همانیِ اگزیستانسیالِ واگشودن [Erschließen به معنای فاعلِ فعلِ گشودگی] با واگشوده [das Erschlossene به معنای متعلقِ گشودگی]، آن هم به نحوی که در آن، جهان بماهو جهان، در–بودن به مثابه توان‌بودِ تفردیافته، محض و افکنده گشوده شده باشد» (Ibid: 188).

دازاین در رویارویی با افقِ «جهان بماهو جهان»، با «خودِ تنها»ی خویش (solus ipse) مواجه می‌شود، چنانکه هایدگر همین با خود اینهمان شدن و همانیِ اگزیستانسیال را «سولیپسیسم اگزیستانسیال» نیز می‌نامد (Ibid).

بر همین مبنا، هایدگر در تفسیرِ معنای هستی‌شناختیِ ساختارِ دغدغه به مثابه «زمانمندی»، وحدتِ یکپارچهٔ زمانمندیِ دازاین را همزمان با دو مؤلفهٔ «برون‌خویش» (ekstatisch) و «افق‌مند» (horizontal) تعریف می‌کند. برون‌خویش یا اکستاتیک‌بودن، همان *مبدأ و فاعلیتِ گشودگی* و حرکت به سوی افق است و افق‌مندی، *مقصد و متعلَقِ فعلِ* گشودگی؛ اما نکتهٔ تعیین‌کننده در اندیشهٔ متقدمِ هایدگر این است که خودِ افق به مثابه مقصد و «به سوی آنِ برون‌خویشی» (Wohin der Entrückung)، *با خودِ حرکتِ فراروی برون‌خویش، به مثابه «شاکلهٔ»* (Schema) *حرکت، گشوده و «ساخته» می‌شود* (Ibid: 365)، همانگونه که در *الگوی اتحاد رفلکتیوِ عاقل و معقولِ ارسطویی*، معقول، با نورافشانیِ عقلِ «سازنده»، یعنی با فعلِ

پویسیسِ و ساختنِ خودِ عقل، از حیث معقولیتش بالفعل می‌شود و در اتحاد و اینهمانی با عاقل و فعلِ تعقل قرار می‌گیرد. افقِ جهان، با برون‌خویشیِ دازاین، «ساخته» می‌شود. هایدگر در درسگفتارهای پس از *وجود و زمان* به صراحت از «جهان‌سازی» (Weltbildung) (GA29-30, 507) و «طرح‌فکنیِ جهان» (Weltentwurf) سخن می‌گوید (Ibid: 524) و تصریح می‌کند: «افق، آن گسترهٔ گشوده است که برون‌خویشی، به سوی آن و درون آن، برون‌خویش است. برون‌خویشی، این افق را می‌گشاید و گشوده نگه می‌دارد.» (GA24, 378). افق‌سازیِ برون‌خویشی از این جهت با اصطلاحِ یادآورِ کانت، «شاکله» نامیده شده است که در اینجا نیز زمانمندی، وساطت و پیوند میان دازاین و موجوداتِ درون‌جهانی، یعنی «حضور» را پدید می‌آورد. زمانمندی به مثابه معنای اگزیستانسِ دازاین، همین فعل و حرکتِ گشوده به سوی گشودگیِ خویش، یعنی حرکتِ برون‌خویشِ افق‌ساز و افق‌گشاست که در وحدتِ ساختاری، یعنی در همانیِ اگزیستانسیالِ خویش، آشکارگیِ وجودِ موجودات به مثابه حضور را ممکن می‌سازد. حرکتِ برون‌خویشِ اگزیستانس از آیندهٔ خویش (طرح‌افکنیِ امکان) به گذشته و بودگیِ خویش (افکندگیِ امکان‌ها)، افقِ حضور برای مواجهه با موجودات را می‌گشاید. بدین معنا، زمانمندی، همان فعل، حرکت و تکاپوی زندگی است، همان فعلِ مواجه‌شدن، نسبت‌گرفتن و آشکارسازیِ موجودات در جهان. دازاین در وحدتِ برون‌خویش–افق‌مندِ زمانمندی، با خود به وحدت می‌رسد و کل می‌شود. کل‌شدنِ دازاین، همان گشودنِ افقِ جهان و حضور است.

پرسش از افق، پرسش از خاستگاه وجود به مثابه حضور است و به این معنا، «شرط امکانِ فهم وجود به طور کلی» (Ibid: 389)، این است که «فراتر از وجود، از چیزی پرسش شود که خودِ وجود به مثابه وجود، بر حسبِ آن، طرح‌افکنی شده است.» (Ibid: 399). هایدگرِ متقدم این فراروی از وجود–حضور، به سوی افقِ خاستگاهِ آن را همانند اندیشهٔ متأخرش، «روشنگاه» و «روشنایی» می‌نامد: «به سوی روشنایی‌ای که برپایهٔ آن، خودِ وجود به روشنیِ فهم درآید» (Ibid: 400). هایدگر با ارجاع به افلاطون در بحث از جایگاه «فراتر از وجود» برای «خیر» در تمثیل خورشید *جمهوری*، آن را «نهایی‌ترین مرزِ پرسشِ فلسفی» می‌داند (Ibid: 402)؛ اما نکتهٔ تعیین‌کننده اینجاست که هایدگرِ متقدم، الگوی «فراتر از اوسیا»ی افلاطونی را با *الگویی ارسطویی، ذیل همانیِ اگزیستانسیال و اتحاد عاقل و معقول* تفسیر می‌کند و می‌گوید جایگاه فراتر از اوسیای آگاثون، یعنی آنچه باید بر هرگونه تعین و نحوهٔ بودن مطلقاً مقدم باشد، همان زمانمندیِ اگزیستانسِ دازاین است. *تفسیرِ آگاثون به مثابه زمانمندیِ دازاین، کاملاً پیروی از*

تفسیرِ ارسطو از «روشناییِ» افلاطون به مثابه نورافشانیِ عقلِ فعال است[۱]. «تمایزِ هستی‌شناختی» به مثابه تمایزِ «وجود» به معنای فعلِ «هست» (ist) از «موجود» به معنای هر آنچه «هست» بر آن حمل می‌شود، در اینجا با خودِ اگزیستانس یکسان دانسته می‌شود: «تمایزِ وجود از موجود [...] دا هست، یعنی نحوهٔ وجودِ دازاین را دارد، یعنی به اگزیستانس تعلق دارد [...] تمایزِ وجود و موجود، در پدیدآوریِ زمانیِ زمانمندی پدید می‌آید.» (Ibid: 454). «دا»ی دازاین، یعنی گشودگیِ آن، همان افق، تمایز و خودِ روشنگاه است. هایدگر «روشنگاه» را که در جایگاه افلاطونیِ آگاثونِ «فراتر از اوسیا» مراد می‌کند، به صراحت ذیل الگوی ارسطویی–توماسی–دکارتیِ «نورِ طبیعیِ» عقل (lumen naturale) جای می‌دهد، چنانکه نه مانند افلاطون، روشنایی مقدم بر چشم و دیدنی، بلکه روشنایی از سوی خود چشم بر دیدنی افشانده می‌شود، چون دازاین خودش روشنگاهِ خویش، یعنی در همانیِ اگزیستانسیال، مبدأ و منتهای گشودگی است:

> «سخن گفتنِ انتیک و تصویری از نورِ طبیعی در انسان، چیزی جز ساختارِ اگزیستانسیال–هستی‌شناختیِ این موجود نیست، بدین معنا که این موجود، به نحوی هست که دای خویش باشد. دازاین، ‹اشراق یافته است› [erleuchtet] یعنی به نزد خود، به منزلهٔ در–جهان–بودن، روشنی یافته [gelichtet] است، نه از موجودی دیگر، بلکه به نحوی که خودش روشنگاه [Lichtung] هست» (Ibid: 133).

زمانمندیِ دازاین به مثابه روشنگاه، آرخه و خاستگاه نهاییِ هستی‌شناسی است و نمی‌توان در پسرفتی بی‌انتها از بنیادِ آن پرسید، زیرا زمانمندی، در ساختاری خودارجاع و دایره‌وار، خودش «طرح‌افکنیِ مطلقِ خویش» است (GA24, 437). سلسلهٔ بنیادیابی‌ها، از فهم موجود بر حسب وجود، و فهمِ وجود بر حسبِ زمان، «پایانش را در افقِ وحدتِ برون‌خویشِ زمانمندی دارد [...] اما این پایان چیزی نیست جز آغاز و خاستگاه برای امکانِ هر طرح‌افکنی.» (Ibid)

مراد از «برساختِ پدیدارشناختی»، چیزی جز افق‌سازیِ زمانمندیِ دازاین نیست. «فهمِ آغازینِ فراروی، به مثابه طرح‌افکنی، خصلتِ برساخت دارد. به بیانی دیگر، فلسفه‌ورزی، بر حسب ذاتش، برساخت است.» (GA27, 396). به بیان هایدگر در *مسائلِ بنیادینِ پدیدارشناسی*، برساخت، هستهٔ مرکزی از سه مؤلفهٔ «روشِ» پدیدارشناسی است. گام نخست، «تحویلِ» (Reduktion) موجود به نحوه و ساختارِ وجودش است، گام دوم، «برساخت» (Konstruktion)، طرح‌افکنیِ معنای این وجود است، و گام سوم، «واسازیِ» (Destruktion) فهمِ سنتی از وجود برای احرازِ معنایی است که در گام دوم برساخت شده (GA24, 29-32). برساخت به معنای

---

۱. بایروالتس در مقالهٔ «فراتر، ملاحظه‌ای دربارهٔ خوانش هایدگر از افلاطون»، این تفسیر از افلاطون، یعنی تحویلِ آگاثون به زمانمندیِ دازاین را به باد انتقاد می‌گیرد، بی‌آنکه به اثرپذیریِ هایدگر از ارسطو و نیز به تفسیر متفاوتِ متأخرترِ هایدگر از آگاثون افلاطون در درسگفتار ۳۴ توجهی کند. Beierwaltes, 2011: 374-384

طرح‌افکنیِ معنای وجودِ موجودات، ذیل گشوده شدنِ افق فهمیده می‌شود، یعنی در فعل، تکاپو و حرکتِ برون‌خویش–افق‌سازِ زمانمندیِ اگزیستانسِ دازاین.

اکنون می‌توان معنای پانوشتِ هایدگر دربارهٔ برساختِ خدا را تبیین نمود. اگر بگوییم خدا «هست»، یعنی نحوه‌ای وجود را به آن نسبت داده‌ایم. از نظر هایدگر اساساً نمی‌توانیم گزارهٔ «خدا هست» را در فلسفه اثبات و حتی ادعا و ابراز کنیم، زیرا فلسفه دانشِ انتولوژیک با ضابطهٔ پدیدارشناختی است، نه انتیک؛ یعنی فلسفه دربارهٔ ساختار و نحوهٔ وجودِ موجودی که داده و آشکار شده است، یعنی معنای آشکارگیِ آن بحث می‌کند، اما «اینکه آیا» موجودی «هست»، یعنی داده و آشکار شده، موضوع تجربه و دانشِ انتیک، تجربی و پسینی است. فلسفه به مثابه هستی‌شناسی، «این حق را به خود نمی‌دهد که بر پایهٔ خود، خدا را کشف کند و به اثبات برساند [...] فلسفه اساساً دانشی انتیک نیست که موجود بتواند به آن داده شود تا آن را به منزلهٔ موجود بررسی کند [...] فلسفه اصولاً نمی‌تواند تصمیم بگیرد که آیا این موجود هست یا نیست» (GA23, 77). قلمروی که خدا در آن، آشکار، داده و تجربه می‌شود، قلمرو «ایمان» و «الهیات» است که فقط برای «اگزیستانسِ مؤمنانه» گشوده و معنادار می‌شود، یعنی تلقیِ رویدادِ تاریخیِ وحی به مثابه آشکارگی و مواجههٔ امر الوهی. فلسفه «برای گوش سپردن به وحی، فاقدِ هرگونه اندام است» (Ibid). پس گزارهٔ «خدا هست»، یک دادهٔ ایمانی و انتیک، و بدین معنا، بیرون از قلمرو فلسفه است، اما فلسفه اگر بخواهد از معنا و نحوهٔ دادگی، ظهور و پدیداریِ خدای آشکارشونده و خودنشانگر در وحی به مثابه نحوهٔ وجودِ این موجود، بحثِ هستی‌شناختی کند، آنگاه پیداست که نحوهٔ وجودِ خدا را نمی‌توان در ردیفِ موجوداتِ درون‌جهانی، یعنی «حضور» تبیین نمود، زیرا حضور، معنای وجودی است که ذیل افقِ جهان و درون‌جهانی به دست آمده و به اشیاء اختصاص دارد. نحوهٔ وجودِ خدا نمی‌تواند ذیل حضور فهم شود، بلکه نحوهٔ وجود خدا، بر مبنای تجربهٔ وحی مسیحی، عین فعلِ مواجهه و آشکار شدن و نسبت گرفتن در لوگوس و سخنی است که در انسان مجسم شده است، و بدین معنا عینِ گشودگی در نسبت با دازاین است. اگر بتوان الگویی هستی‌شناختی برای تبیینِ ظهورِ خدای آشکارشده در ایمان وحیانی یافت، نه حضور، بلکه همان ساختارِ گشودگیِ اگزیستانس است. خدای آشکارشونده در وحی، فعلِ مواجهه، سخن و خطاب به انسان، و در نسبت‌مندیِ تضایفی با اگزیستانسِ دازاین است. برساختِ خدا از روی الگوی اگزیستانس، نه جعلِ برترین موجود به معنای هستی‌خداشناختی، بلکه طرح‌افکنیِ نحوهٔ وجود و ظهورِ خدا به مثابه دادهٔ تجربهٔ ایمانی به مثابه گشودگی است. ساختار گشودگی، زمانمندی است، پس برساختِ گشودگیِ خدا نیز ذیل زمانمندی ممکن می‌گردد. بر این مبناست که هایدگر در پانوشت مذکور *وجود و زمان* می‌گوید جاودانگیِ خدا باید ذیل زمانمندی فهم شود؛ اما زمانمندی، افق‌مندیِ موجودِ متناهی برای مواجهه است و نمی‌تواند به خدا اطلاق شود.

هایدگر در اینجا با الهام از الهیات سلبی، از «طریق سلب و تفضیل» سخن می‌گوید. طریق سلب و تفضیل در سنت الهیات سلبی، چنانکه دیونوسیوس مجعول در بستر فلسفهٔ نوافلاطونی از اصطلاح افلاطون استفاده می‌کند، همان «فراتر از اوسیا»ست؛ چنانکه خدا به طریقِ سلب، «نا–موجود»، و به طریقِ تفضیل، «فرا–موجود» نامیده می‌شود[۱]. تعالیِ خدا از جهان و موجوداتِ درون‌جهانی، در سنت افلاطونیِ الهیاتِ سلبی، اساساً از افقِ اوسیا، جوهریت، حضور و تعین فراتر می‌رود و در این فراروی، خاستگاهِ «همانیِ» وجود و عقل است که به تعبیر افلاطون در *جمهوری*، همچون «یوغ» این دو را به یکدیگر پیوند زده (507d-508b). هایدگر با استفاده از طریق سلب، اطلاقِ زمانمندی برای خدا را «نامتناهی»، و در طریق تفضیل، زمانمندیِ خدا را «آغازین‌تر» می‌داند (GA2, 428).

٤. شکستِ هستی‌شناسیِ بنیادین و برساختِ خدا: ضرورتِ گشت

مسألهٔ حل‌ناشده در برساختِ اگزیستانسیالِ خدا این است که چنین تبیینی اساساً در فلسفه و هستی‌شناسیِ بنیادین جایی ندارد، زیرا مبتنی بر پذیرشِ پیشینِ تجربهٔ انتیکِ خاصِ قلمروِ ایمانِ وحیانی است که احرازِ معنای آن، فقط به خودِ این قلمرو اختصاص دارد. به تعبیر ایمان‌گرایانهٔ هایدگر در نوشتار «پدیدارشناسی و الهیات»، تجربهٔ «اگزیستانسِ مؤمنانه» از خدا، منحصراً «در ایمان» و «برای ایمان» اعتبار و معنا دارد (GA9, 52). پس برساختِ اگزیستانسیالِ خدا به مثابه زمانمندیِ نامتناهی، صرفاً محدود به قلمروِ الهیاتِ وحیانی و مبتنی بر آن است که با پیش‌فرضِ واقع‌بودگیِ ایمان وحیانی، می‌کوشد *متعاقباً* با رهیافتِ پدیدارشناختی و هستی‌شناختیِ بنیادین، آن را تبیین کند. چنین برساختی، تعلقِ ذاتی به هستی‌شناسیِ بنیادین و فلسفه ندارد، بلکه به کارِ الهیات وحیانی می‌آید. *آرخه و خاستگاه نهایی در هستی‌شناسیِ بنیادین، زمانمندیِ دازاین است.*

زمانمندیِ دازاین به مثابه *آرخهٔ نهایی*، در نظامِ هستی‌شناسیِ بنیادین از هر حیث جایگاه سنتیِ خدا در الهیات عقلانی و فلسفی را از آنِ خود می‌کند: ۱– دازاین، یگانه موجودی است که «ذاتش همان اگزیستانس‌اش است» (GA2, 42) و «تقدمِ انتیک» بر همهٔ موجودات دارد، زیرا یگانه موجودی است که وجودش از موجوداتِ درون‌جهانی فراتر می‌رود. بدین معنا دازاین، جایگزینِ خدا به مثابه «موجودِ نخستین» در سنت الهیاتِ ایجابی می‌شود. ۲– دازاین در همانیِ اگزیستانسیال میانِ فعلِ گشودگی و افقِ گشودگی، تبدیل به کل می‌شود، و افقِ «موجود در کل» که همان جهان است، خود از سنخِ همان نحوهٔ وجودِ اگزیستانس است. بدین معنا، دازاین، جایگزین خدا به مثابه کل و تمامیت در سنت الهیاتِ همه‌خداانگارانه می‌شود. ۳– دازاین به مثابه

---

۱. ر. ک. به تعابیر مکرر دیونسیوس در کتاب اسماء الهی، از جمله: Jones, 1992: 593D

زمانمندی، از حضور فراتر می‌رود و در فراروی خویش، در قلمروِ پیشا–حضور، عدم و غیاب می‌ایستد و نحوهٔ وجودش «درایستادگی در عدم» است (GA9, 115) و بدین معنا، دازاین جایگزینِ خدا در سنت الهیاتِ سلبی می‌شود. پس خدا هیچ جایگاهی در نظامِ درونیِ هستی‌شناسیِ بنیادینِ هایدگر ندارد. هایدگرِ پیشاگشت، نخست در گرایشی ایمان‌گرایانه بحث از خدا را منحصر به ایمانِ وحیانی می‌کند[۱] و سپس در گرایشی خداناباورانه، فلسفه را حاصلِ غلبهٔ «دازاین فلسفی» بر «دازاینِ اسطوره‌ای و دینی» می‌داند.[۲]

شکستِ هستی‌شناسیِ بنیادین، ابتناء آن بر «همانیِ اگزیستانسیال» است که در تناقض با تمامِ مدعای فلسفی و پدیدارشناختیِ هایدگر است. مدعای فلسفیِ او از آغاز تا پایان، تأکید بر گشودگیِ اگزیستانسِ دازاین، ذیل این نقد به هستی‌خداشناسی است که فهم وجود ذیلِ حضور و الگوی رفلکتیوِ حضورِ تام، اساساً گشودگی، یعنی حیث ذاتیِ آشکارگیِ وجود (φαίνεσθαι) و آشکارسازیِ عقل (ἀποφαίνεσθαι) را منتفی می‌سازد (GA2, 34) و «همانیِ» عقل و وجود، تبدیل به خودارجاعیِ فروبسته می‌شود. به تعبیر هایدگر در نامه به یونگر دربارهٔ نیهیلیسم، اکستاتیک‌بودن یا «فراروی» (Transzendenz, Überstieg) که شأنِ ذاتیِ گشودگی است، به عکس خود، «فروروی» (Reszendenz, Rückstieg) مبدل می‌شود (GA9, 398) و چنین است که عقلِ غیرگشوده، یعنی عقلِ خودارجاعِ فروبسته در خویش، از عقل‌بودن، یعنی آشکارسازی، فرومی‌افتد و تبدیل به *ضد–عقل و نا–عقلانیت به مثابه ارادهٔ کور و گزافی و ارادهٔ اراده* می‌گردد. تناقضِ درونیِ هستی‌شناسیِ بنیادین در این است که هایدگر می‌کوشید با طرح فعلِ فراروی اکستاتیکِ اگزیستانسِ دازاین، تقدمِ افقِ گشودگیِ پیشا–حضور را احراز کند تا بتواند بر مبنای آن، بر نظرگاه رفلکسیون غلبه کند، اما هایدگر در تبیین خویش از زمانمندیِ دازاین، با قائل شدن به «همانیِ اگزیستانسیال»، فعلِ فراروی اکستاتیک به سوی افق پیشا–حضورِ گشودگی را «همان» فعلِ گشوده‌شدنِ خودِ افق دانست و به جای احرازِ تقدمِ افق، به الگوی ارسطویی–هگلیِ «همانیِ» عقل و وجود درافتاد. «همانیِ اگزیستانسیال»، نقض غرضِ مطالبهٔ هایدگر برای تبیینِ خاستگاه حضور و غلبه بر نظرگاهِ رفلکسیون بود، زیرا خاستگاهِ پیشا–حضور و تمایزِ مطلقِ آن از هر نحوهٔ وجود، همچنان بر یک نحوهٔ وجود، یعنی اگزیستانس ابتناء می‌یابد که با خودارجاعی‌اش کل و تام می‌شود. گشتِ هایدگر را دقیقاً در همین نقطه باید جُست، چنانکه خود او در درسگفتار *نیچه* با اشاره به ناتمام گذاشتنِ *وجود و زمان* و گشت فکری‌اش اذعان می‌کند که «این راه، در جای تعیین‌کننده‌ای به نحو ناتمام قطع شد. این ناتمامی و قطع، مبتنی بر این بود که راه و

---

۱. ر. ک. به: GA23, 77-79

۲. ر. ک. به: GA27, 357-376

تلاشی که در پیش گرفته شده بود، بر خلافِ خواستِ خودش، به این خطر می‌افتاد که بار دیگر صرفاً تبدیل به تثبیتِ سوبژکتیویته شود و مانع گام‌های تعیین‌کننده شود» (GA6-2, 172-173).

تأکیدِ هایدگرِ پساگشت بر این است که دازاین دیگر اینهمان با رویدادِ روشنگاه و تمایزِ هستی‌شناختی نیست، بلکه ذیلِ آن است، به بیانِ هایدگر، اگزیستانس به معنای اکستاتیک‌بودن و برون–ایستی (Ek-sistenz)، باید به معنای «در–ایستایی» (In-ständigkeit) ذیلِ روشنگاهِ افقِ گشودگیِ مقدم فهمیده شود (GA9, 374). تمایزِ هستی‌شناختی، اکنون معنایی مطلق دارد، یعنی تمایزِ «خودِ وجود» (das Sein selbst) یا «هستی» (Seyn) از «وجودِ موجود» یا «موجودیت» (Seiendheit) علی الاطلاق که همهٔ نحوه‌های وجود را فرامی‌گیرد، اعم از درون‌جهانی‌بودن و در–جهان–بودنِ اگزیستانس. هایدگر از دو تلقی از وجود برای بیانِ «گشتِ» اندیشه‌اش سخن می‌گوید: «وجود در شیوهٔ سخنِ ما [به دو نحو است]: ۱– موجودیت (موجود بماهو موجود) [...] ۲– هستی (Seyn) به مثابه بنیاد و مجال‌دادن به موجودیت» (GA68, 51).

اگزیستانس با «درایستایی» ذیل افقِ گشودگیِ روشنگاه است که می‌تواند از حضورِ موجوداتِ درون‌جهانی فرابرود تا در پرتوِ روشناییِ افقِ روشنگاه، بتواند به مثابه عقلِ اکستاتیک و گشوده، آشکارسازِ وجود و آشکارگیِ موجودات باشد. روشنگاه به مثابه آرخه و خاستگاه، خودارجاعیِ دازاین نیست، بلکه تازه «روشنایی» و «چشم‌انداز»ی را می‌گشاید تا ذیل آن، «همانی» عقل و وجود ممکن شود (GA9, 332).

۵. نتیجه‌گیری

گشت هایدگر، نتیجهٔ ضروریِ غلبه بر نظرگاه رفلکسیون در درونِ خودِ هستی‌شناسیِ بنیادین است، یعنی غلبه بر خودارجاعیِ رفلکتیوِ اگزیستانس. غلبه بر همانیِ اگزیستانسیال، به نوبهٔ خود، تلقیِ هایدگر از جایگاه الوهیت را نیز متحول می‌کند. خدا دیگر بر پایهٔ زمانمندیِ دازاین که آرخهٔ نهایی قلمداد شده بود، برساخت نمی‌شود، بلکه امر الوهی اکنون با آرخه، یعنی رویدادِ روشنگاه هستی در پیوند قرار می‌گیرد، چنانکه «واپسین خدا» به مثابه «امتناع» از هرگونه ظهور، یعنی تقدم بر هر نحوهٔ وجود، به مثابه «پوشیدگی» فهم می‌شود (GA65, 416). گشت هایدگر با توجه به جایگاه آرخهٔ الوهی، گذار از برساختِ خدا برپایهٔ آرخه‌دانستنِ زمانمندیِ اگزیستانس با طریق سلب، به سوی نحوه‌ای از *الهیاتِ سلبیِ پدیدارشناختی* بر مبنای تقدمِ رویدادِ «همانیِ» تضایفیِ افقِ روشنگاه بر طرفین تضایف، یعنی آشکارگی (وجودِ موجودات درون‌جهانی) و آشکارسازی (عقل و اگزیستانس) است.

منابع

Beierwaltes, Werner (2011). Fussnoten zu Plato. Frankfurt: Klostermann.

Fillder, James (2023). Heidegger, Neoplatinsim, and the History of Being. Realtion as Ontological Ground. Cham: Palgrave Manmillan

Halfwassen, Jens (2024). Grundfragen der Metaphysik.Tübingen: Mohr Siebeck.

---------- (2008). "Neuplatonismus und Christentum". Kaiser Julian Apostata und die philosophische Reaktion gegen das Christentum. Berlin: De Gruyter, 1-16.

Heidegger, Martin (1977). Sein und Zeit GA2. Frankfurt: Klostermann.

----------(2000). Vorträge und Aufsätze GA7. Frankfurt: Klostermann.

---------- (2004) .Wegmarken GA 9. Frankfurt: Klostermann.

---------- (2006) .Identität und Differenz GA 11. Frankfurt: Klostermann.

----------(2006) .Geschichte der Philosophie. Von Tomas von Aquin bis Kant GA23. Frankfurt: Klostermann.

---------- (1975). Die Grundprobleme der Phänomenologie GA24. Frankfurt: Klostermann.

---------- (1983). Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit GA29-30. Frankfurt: Klostermann.

---------- (1998) .Hegels Phänomenologie des Geistes GA32. Frankfurt: Klostermann.

---------- (1997). Nietzsche, 2.Band GA6-2. Frankfurt: Klostermann.

---------- (2007). Zur Sache des Denkens GA14. Frankfurt: Klosterman.

---------- (1996). Einleitung in die Philosophie GA27. Frankfurt: Klosterman

---------- (1989) .Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) GA65. Frankfurt: Klosterman

---------- (1993). Hegel GA68. Frankfurt: Klosterman.

---------- (2016). Vortäge GA80-1. Frankfurt: Klosterman.

Plato (2019). Werke in Acht Bänden. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

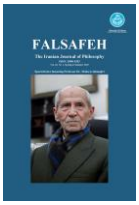
Pseudo-Dionysius Areopagite (1992). The Divine Names and the Mystical Theology. Translated by Jones, John D. Milwaukee: Marquette University Press.

The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

https://jop.ut.ac.ir



Divine Existence, the Subject of Inquiry: The Conducting Principle of Fundamental Intuition from the Perspective of Najmuddīn Kubrā's Mysticism

Alireza Saati✉

Ph.D. Graduated of Philosophy, National Technical University of Athens, Writer, and Researcher. Email: Saati.philosophy@gmail.com

Article Info

Article Type:
Research Article

(71-85)

Article History:

Receive Date:
02 September 2025

Revise Date:
02 September 2025

Accepte Date:
22 October 2025

Published online:
23 November 2025

Abstract

The flux of Divinity in the concatenations of existence is considered the foundation of mysticism. Sheikh Najmuddīn Kubrā's emphasis on this issue, in the form of a doctrine, marked the beginning of something that ultimately led to the interpretation of the symbolism of colors in Islamic mysticism. The basis of Sheikh Najmuddīn Kubrā's view on this matter revolves around the idea that independent divine existence is not visible, but it causes the seeing of other things, and this is the color of divine glory. This matter progresses so far in the Sheikh that he considers the color black as light and writes a mystical interpretation of it. The interpretation and experience of Sheikh Najmuddīn Kubrā around this axis, and its culmination in the luminous form and the introduction of the topic of "Perfect Natures" and its analysis, constitute the structure and content of the present article.

Keywords: Divine Color, Symbolism of Colors, Philosopher Angel, Alter ego, Complete Nature, Najmuddīn Kubrā

Cite this article: Saati, A. (2025). Divine Existence, the Subject of Inquiry: The Conducting Principle of Fundamental Intuition from the Perspective of Najmuddīn Kubrā's Mysticism. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer-2025 (Special letter honoring Professor Dr. Mohsen Jahangiri), Serial No. 44 (71-85).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.399005.1006925

CC BY NC

Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

The Neo-Platonism of illuminative thought usually belongs to the mystic spiritual wayfaring. The features of this outlook according to schools are essentially manifested in Mysticism, Sufism, or even philosophy. Having been looking for truth, the characteristics of such kind of streams whose fulfillment is concealed in esotericism had sometimes been the same in general, but proportionately different as we can follow in otherwise cases. Yet only there are not advanced outlooks subject to serious attention to which this present essay in the form of a case study is to give a direct contribution.

Insofar as the discussion relates to otherwise cases, I here am to look at one of distinguished characters whose mysticism brought about an overfilled empiric-based contribution to mystical cosmology. Najmuddīn Kubrā the lord-leading master of Kubrawiyya would be the notable face who is fundamentally dealt with this empirical type of mystical thought. The main claim this paper undertakes concerns Najmuddīn Kubrā's innovation of light expressed by him after Suhrawardī. Though the experience of lights in Suhrawardī has always been regarded as a fact which is present in both of the ontological levels of reality and the divine life of the wayfarer or any perception somehow occurred by human recognition, Najmuddīn Kubrā's endeavor to make light and the realized manifestation of light in the form of colors as symbols is something new throughout the history of the Islamic thought.

The flux of divinity in the concatenations of existence is considered the foundation of mysticism. Najmuddīn Kubrā's emphasis on this issue, in the form of a doctrine, was the beginning of something that ultimately led to the interpretation of the symbolism of colors in Islamic mysticism. The basis of Najmuddīn Kubrā's view on this subject is around the axis that the independent divine existence cannot be seen, but it causes other objects to be seen, and this color is the divine glory. This issue goes so far in the Najmuddīn Kubrā that he considers the color black to be light and writes a mystical interpretation to it. Najmuddīn Kubrā's interpretation and experience around this axis and its ultimate in the form of light and the discussion of the topic of "complete nature" and its analysis constitute the structure and content of the present article with the claim basing on which experience – howbeit different from its usual meaning, could be interfered in mystical thought and practice.

All in all, the consequences stem from Najmuddīn Kubrā's mysticism with high anthropogenic influence on further clues after him under the spectrum of colors put attempt on the light Najmuddīn Kubrā insists on to free human being from the shadow – namely, where we encounter the lack of light. The leading alter ego in his mysticism arms human being to recognize the auroral color aligned with material worldly ones for obtaining emancipation. In this ṣūfī path human body gets consistent with physical colorful lights which are the symbol of transformation. In continue the soul finds stance far from the red fire of the darkness. The most important point here would be the came off relation between physical and spiritual in the way Najmuddīn Kubrā makes up.

Najmoddin Kobra's souvenir for mysticism as a kind of experience is considered a extraordinary achievement and a unique and direct extension of Suhrawardī's philosophy. The results of Najmuddīn Kubrā's mysticism and his students had a significant impact on the thinking and intellectual trends after him. His stay in Khwārazm and his resistance to the Mongol invasion when Central Asia Sufism left this vast region towards Iran, Anatolia and Mesopotamia due to the aforementioned invasion, in view of the tradition of mysticism and Sufism in the land of Iran, which is the common heritage of the geographical area of Iran, is not something that can be left to the forgetfulness of historical oblivion.

انتشارات دانشگاه تهران

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴X

https://jop.ut.ac.ir

هستی ایزدی، موضوع جست‌وجو
اصل گردانندهٔ شهود بنیادی از نظر شیخ نجم‌الدین کبری*

علیرضا ساعتی ✉

فارغ‌التحصیل دکترای فلسفه از دانشگاه پلی تکنیک آتن، نویسنده و پژوهشگر. رایانامه: Saati.philosophy@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
علمی – پژوهشی
(۸۵-۷۱)

تاریخ دریافت:
۱۱ شهریور ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری:
۱۱ شهریور ۱۴۰۴
تاریخ پذیرش:
۳۰ مهر ۱۴۰۴
تاریخ انتشار:
۰۲ آذر ۱۴۰۴

واژه‌های کلیدی: رنگ الهی، سمبولیسم رنگ‌ها، فرشتهٔ فیلسوف، طباع تامّ، نجم‌الدین کبری

چکیده

سیلان الوهیّت در سلاسل وجود بنیاد عرفان محسوب می‌شود. تکیهٔ شیخ نجم‌الدین کبری بر این مسئله، به شکل یک آموزه، سرآغاز امری بوده که در نهایت به تفسیر سمبولیسم رنگ‌ها در عرفان اسلامی منجر گشته است. مبنای نظر شیخ نجم‌الدین کبری در این باب حول این محور است که وجود مستقل الهی قابل دیدن نیست، امّا موجب دیدن سایر اشیاء می‌شود و این رنگ جلال الهی است. این مطلب در شیخ تا آنجا پیش می‌رود که رنگ سیاه را نیز نور می‌داند و تفسیری عرفانی بر آن می‌نویسد. تفسیر و تجربهٔ شیخ نجم‌الدین کبری حول این محور و نهایت آن در صورت نورانی و به میان کشیده شدن مبحث "طباع تامّ" و تحلیل آن ساختار و محتوای مقالهٔ حاضر را تشکیل می‌دهد.

استناد: ساعتی، علیرضا (۱۴۰۴). هستی ایزدی، موضوع جست‌وجو؛ اصل گردانندهٔ شهود بنیادی از نظر شیخ نجم‌الدین کبری. *فلسفه*، سال ۲۳، شمارهٔ ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامهٔ گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۸۵-۷۱).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.399005.1006925

CC BY NC

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

* ارائه شده در همایش عرفان اسلامی: شیخ نجم‌الدین کبری، عشق آباد و داشاغوز – کهنه اورگنج، سپتامبر ۲۰۰۸

۱. هستی ایزدی، موضوع جست‌وجو[۱]

شاید گزاف نباشد اگر در مورد هر تفکر مابعدالطبیعی که بتوان نام فلسفه بر آن نهاد بگوییم که اساسی‌ترین و اصلی‌ترین مسئلهٔ آن، معضل وجود است. غالب فلاسفه همچنان که درگیر این معضل بوده‌اند، به‌دلیل توجه به ماهیت و چیستی اشیاء به مطرح کردن دیدگاهی پرداختند که به‌واسطهٔ آن موجود بیش از وجود مطمح نظر بود. در راستای این طرز تفکر که مبتلا به ذهن بشر در عالی‌ترین فعالیت خود می‌باشد، یعنی پرداختن به مسئلهٔ وجود، عرفای مسلمان با آغاز کردن از زهد و فقر تلاش به گشودن طریقی کردند که با عشق و ذوق وحدت وجود و شهود به کمال خویش رسید و والاترین هدف آنان رسیدن به ذروه و قلّهٔ وجود یعنی یگانگی با حق، نه به معنای حلول و اتحاد که به معنای وحدت شهود و فنا بود. ایشان در این طریق در پی وجود ناب و اصیلی هستند که غیرمشروط و غیرمختلط با هر نوع ترکیبی باشد. وجود مطلقی که در عین وحدت با همهٔ تجلیات خود، برای خودش قائل به تشخّص بوده و بنا به گفتهٔ خود {اِنَّنی اَنَا اللهُ لا اِلهَ اِلّا اَنَا} (طه: ۱۴) است. یعنی در عین گستردگی در همهٔ انحای وجود، خودش برای خودش قائل به انانیّت بوده و همین امر وجه فارق میان وحدت وجود[۲] و همه _ در _ خدایی[۳] می‌گردد. و از این‌روست که هم ایشان معتقدند: {لَیسَ فی الّدار، غَیرُهُ دیّار} و گروهی باز به آن می‌افزایند که: «حتّی الان» و به قول شرف‌الدّین داوود قیصری: «قالَ الجُنَید «قدس سره»: «الان کما کان» عندَ سَماعه حَدیث رسول الله صلی الله علیه و آله:«کانَ الله وَلَم یَکُن مَعَهُ شَیء[۴]».

و در این میان کسی که به این مقام نایل می‌گردد حائز مقام ولایت بوده و از او به عنوان ولی یاد می‌شود که قال الله تعالی {والّذین جاهدوا فنیا لنهدینَّهُم سُبُلنا} (عنکبوت: ۶۹) یعنی خداوند خود طریق وصول به خودش را روشن می‌کند و از این‌رو است که سلوک عرفانی رجوع است. رجوع به حقیقت خود انسان که الله است.

شاهد این مدعا آنکه خداوند خود را به اسم نبی و رسول ننامیده است. امّا، خود را به اسم ولی

---

۱. تقدیم برای آیین نکوداشت دکتر محسن جهانگیری "شاگردی که اساتید خود را درنوردید": نظر به غیبت بعضی اسم‌ها در این مجموعه، به خود اجازه می‌دهم تا این عبارت را ضمن نامهٔ هایدگر به اویگن فینک (چاپ شده در پایان کتاب *The fundamental Concepts of Metaphysics*) به‌کار برم. هایدگر در آن نامه در ۱۹۶۶ میلادی اویگن فینک را جزو دو سه نفری می‌آورد که در سال‌های آخر دههٔ ۲۰ میلادی زیر اسم او خط کشیده بود که یعنی "These students are likely to achieve something". این اتفاق در مورد دکتر جهانگیری به‌شکل بالاتری از فینک رخ داد، اما دریغ که استادی نبود تا زیر اسم او را از دوران جوانی خطی بکشد!

2. Monism

3. Pantheism

۴. قیصری، *رسائل قیصری، رسالةالتّوحید و النّبوّه و الوّلایه*، با حواشی آقا محمّدرضا قمشه‌ای، تعلیق و تصحیح و مقدمه از سیّد جلال‌الدّین آشتیانی، مشهد: دانشگاه فردوسی: ۱۳.

نامیده که {الله ولیُّ الذّینَ آمَنوا} (بقره: ۲۵۸) و «هُوَ الوَلُّی الحَمید» (شوری: ۲۷) و از این‌رو است که هر آنکه متصّف به صفات الهی گردد که نهایت آن فنا است نیز بدین لقب نایل گردد و این اسم همواره در دنیا و آخرت در بندگانش جریان و سریان می‌یابد. مظاهر آن هم اولیاءالله هستند که جهان هرگز از وجودشان خالی نمانده و نخواهد ماند و البته طریق‌الکتاب ولایت آسان نبوده و خالی از سعی و کوشش نیز نیست و شاید به تحقیق بتوان گفت که از همین رو است دلیل نوشتن کتبی با نام‌هایی چون: *مِنهاجُ السّالِکین*، *تشویقُ السّاکینِ*، *آداب سلوک* و... توسط اعاظم مشایخ و عرفا تا به رونده که جهت فنای در وحدانّیت می‌رود، راه و چگونگی پیمودن را بنمایانند.

یکی از این افراد در سنّت عرفان اسلامی ابوالجَنّات احمدبن عمر بن محمد خَیَوقی[۱]، ملقّب به نجم‌الدین و مشهور به شیخ ولی تراش است. خدمت او به تصّوف تا آنجا است که وی علاوه بر ایجاد مسیری تازه در تعلیم و تعلّم اصول سلوک، همان‌گونه که از مشهورترین لقب او برمی‌آید، استادی کسان زیادی، تا بدانجا که عدّهٔ کثیری از ایشان از بزرگان مشایخ گشتند را برعهده گرفت. حمدالله مستوفی در *تاریخ گزیده*، جامی در *نفحات الانس* و صاحب *سفینةالاولیاء* هر یک به گونه‌ای به این صفت شیخ اشاره و تأکید کرده‌اند.

حمدالله مستوفی می‌گوید: «در مدت عمر دوازده کس را به مریدی قبول کرده، اما همه مشایخ کبارند[۲]». جامی در کتاب نفیس و ارزشمند *نفحات الانس من حضرات القدس* در مورد این لقب شیخ می‌گوید: «نجم‌الدین را ولی تراش خواندند چون در غلبات وجه نظر مبارکش به هر که می‌افتاد نه تنها آتش به جانش می‌زد بلکه به مرتبهٔ ولایت می‌رساندش. چنانکه گفته‌اند بازرگانی به قصد تفریح به خانقاه شیخ راه یافت، در آن لحظه شیخ را حالتی قوی بود، نظری به آن بازرگان افتاد و او را به مرتبهٔ ولایت رساند. شیخ از او پرسید: در کدام ولایت زندگی می‌کنی؟ گفت: فلان جا، شیخ وی را اجازهٔ ارشاد نوشت تا در وطن خویش مردم را اجازهٔ ارشاد و دستگیری نماید[۳]».

بنا به گزارشات تاریخ تصوّف، قدرت روحی نجم‌الدین آن قدر قوی بود و ژرف که می‌توانست با نگاهی به باطن هرکس، مِس وجود او را، زر خالص گرداند. قرابت با مفاهیم عالیهٔ عینی، وجود شخص او و ادراک حضور مکرّر رسول خدا و اولیاء الله، او را چنان قوی و عمیق کرده بود که نگاه نافذش بر فرد، فرد را دگرگون می‌کرد و بدین واسطه مریدان مستقیم او هر یک ولی شدند. چنان‌که نام ایشان نشان می‌دهد سلوک تک تک این تربیت یافتگان مکتب شیخ حاکی از این امر است. از جمله مریدان او عبارتند از:

---

۱. سبکی، تاج‌الدین عبدالوهاب بن علی (۱۹۷۱). *طبقاتُ الشافّعیّة الکبری*، قاهره، داراحیاء الکتب : ۲۵/۸.

۲. حمدالله مستوفی (۱۳۶۲). *تاریخ گزیده* ، تهران، امیرکبیر: ۶۶۹.

۳. جامی، نورالدّین عبدالرحمن (۱۳۳۷). *نفحات‌الانس من حضرات‌القدس*، تصحیح و مقدمهٔ مهدی توحیدی پور، تهران، کتابفروشی محمودی: ۴۱۹.

۱. ابوسعید مجدالدّین شرف بن مؤیّد بغدادی (مقتول به سال ۶۱۶/۶۰۷ هـ.ق).
۲. شیخ سعدالدین محمد بن مؤیّد حَمَوی (م. ۶۵۰ هـ.ق).
۳. شیخ سیف‌الدّین باخزری (م. ۶۵۸ هـ.ق). لازم به ذکر است که او مشهورترین فرد پس از شیخ است که در بخارا پس از او به تعلیم اشتغال داشت.
۴. شیخ نجم‌الدین رازی، صاحب *مرصاد العباد* (م. ۶۴۵ هـ.ق).
۵. شیخ بهاءالدین محمّد، بهاء ولد پدر مولانا جلال‌اُلّدین محمد بلخی (م. ۶۲۸ هـ.ق).
۶. شیخ فریدالدّین عطار نیشابوری (مقتول به سال ۶۲۸ هـ.ق).
۷. شیخ بهاءالدین زکریا مولتانی (متوفی ۶۴۱ هـ.ق[۱]).

او علاوه بر تربیت شاگردان بسیار با ویژگی‌هایی که گفته شد در گشایش راهی تازه و مطرح کردن اصولی نو در چگونگی طی طریق نیز جزو متقدّمین بود. خود در دلیل نوشتن کتاب *رسالة السّایرُ الحایرُ الواجِد الی السّاتِرُ الماجِد* می‌گوید:

> «پیش از این، از این ضعیف خواص اصحاب معنی که به صورت دور ترک بودند و از راه معنی نزدیک، التماس کردند کتابی به زبان تازی، که روشن‌ترین همهٔ زبان‌ها است، تا دستوری بود در راه حق تعالی. و شرط و علامات آن جمع کردیم. و نام آن کتاب، *رسالة الهائم الخائف مِن لَومهِ اللائم الطالب بقلبه الهارب بقالبه* نهادیم و به‌حمدالله تعالی مقبول آمد و مقدّمان دین و شریعت نبوی قبول فرمودند، و موافق حال ایشان آمد. لکن جماعتی دیگر که از زبان تازی دور ترک بودند و ایشان را مؤانستی بیشتر بود، التماس کردند تا یکی دیگر مانند آن یا نزدیک آن، کتابی کنیم به زبان پارسی که تلو زبان تازی است در حلاوت و فصاحت، تا فایده عام‌تر بود. اجابت کردیم و بر مهمات دیگر که بود، مقدّم کردیم و نام او *رسالة السّایرُ الحایرُ الواجد الی الساتُر الواحد الماجد* نهادیم. و در نهاد این نام، پنج شش معنی گوش داشتیم، یکی آنکه مرد سایر باید در راه حق تعالی، که از راه تمنّی چیزی نتوان یافت؛ دیگر آنکه مرد واجد باید از وجد و وجدان و موجدت و وجود، زیرا که تا مرد در وجد نباشد به چیزی نرسد و نیز از راه فال نیکو باشد، زیرا که یافتن چون نایافتن نباشد؛ دیگر آنکه نام ستّاری او یاد کردیم تا گناهان و خرده‌های ما را به کرم عفو فرماید؛ دیگر نام واحدی او در آخر نام آوردیم تا بداند رونده که آخر راه فنای رونده است در وحدانیّت. و در نام رونده حائر آوردیم و در نام حق تعالی، ماجد، زیرا که ماجد مستحق ثناهای بی حدّ و اندازه بود و سیّار در آن متغیّر گردد. اکنون بباید دانستن که راه رفتن را پیشینیان هشت شرط نهاده‌اند، بعد از مسلمانی تمام و ما در آن هشت شرط دو شرط دیگر در افزودیم، تا ده شده «تِلکَ عَشَرةٌ کاملة[۲]».

بدین ترتیب شیخ شروط و اصولی را در آداب سلوک تجدید و پایه‌گذاری کرد. از طرفی در

---

۱. مدرس، محمدعلی (بی‌تا). *ریحانةالادب*، تبریز، شفق: ۱۴۳/۶.
۲. نجم‌الدین کبری (۱۳۶۱). *رسالهٔ فارسی السایر الحایر*، به اهتمام مسعود تاسمی، تهران، کتابفروشی زوّار: ۱۷–۱۹.

نام‌گذاری کتاب نخست، می‌بینیم که شیخ از واژهٔ «لومَةَ لائمٍ» مربوط به آیهٔ ۵۴ سورهٔ مائده استفاده کرده و این همان آیه‌ای است که «یُحِبُّهم وَ یُحِبّونَه» در آن آمده که ابتدا خدا ایشان را دوست دارد و آنها نیز خدا را دوست دارند و این پایهٔ بحث محبّت و رابطهٔ آن با معرفت در یافتن حقیقت از نکات عمدهٔ مکتب شیخ کبری به شمار می‌آید.

همین قدرت روحی، نوشتاری و نفوذ شیخ باعث شد تا فرقه‌ای را تأسیس کند که مقسم سلاسل بسیاری در تصوّف گشته و در برابر سهروردیهٔ مغرب قسمت اعظمی از آسیای صغیر را دربرگیرد. سلسله‌ای که از شیخ معروف کرخی دربان حضرت ثامن‌الائمه علی بن موسی الرّضا (ع) آغاز و به‌واسطهٔ بزرگانی چون جنید بغدادی و ابوالنجیب سهروردی به شیخ درویش محمد مقتدی مشهور به پیر پالان‌دوز و قطب‌الدین نیریزی می‌رسد و آنکه در این میان واسطةالعِقد یاران است، شیخ ولی تراش طامة الکبری می‌باشد.

اگرچه سلسلهٔ کبرویه که گاه با نام‌های ذهبیه و رضویه نیز مطرح می‌شود اغلب نام‌آوران گذشته را به خود نسبت می‌دهند، ولی آنچه مسلّم است یکی اینکه جایگاه و موقعیت شیخ نجم‌الدین کبری در این سلسله بسیار مهم و والا است و دیگر اینکه آموزه‌های شیخ آنقدر تأثیرگذار بوده که بسیاری از مشایخ به دنبال آن بوده و در نهایت صرفاً به وجود الهی ختم می‌شوند، چرا که به چیزی غیر از آن قائل نیستند و همین است آن حقیقتی که شیخ نجم‌الدین کبری به شکل منحصر به فردی آن را اظهار داشته و به آن اهتمام می‌ورزیده است، یعنی اینکه موضوع جست‌وجو، هستی ایزدی است و شیخ این اصل را اصل گردانندهٔ شهود بنیادی می‌داند.

وجود مستقل الهی قابل دیدن نیست، اما موجب دیدن سایر اشیاء می‌شود و این رنگ جلال الهی است. آنه ماری شیمل در کتاب *ابعاد عرفانی اسلام* معتقد است که سلسلهٔ کبرویه نوعی نمادگرایی یا سمبولیسم رنگی ماهرانه را به وجود می‌آورد[۱]. اهمیت این مطلب نزد شیخ و شاگردان او تا آنجا است که خود شیخ اینچنین می‌نمایاند که نخستین عارفی باشد که نگرش خود را بر پدیدهٔ رنگ‌ها و احساس نورهای رنگی‌ای که در درازای حالات مینوی عارف بدو دست می‌دهد، متمرکز ساخته و دیگران نیز همچون شاگردان و استادان پیرو مکتب او همچون نجم‌الدین دایه و شیخ علاءالدوله سمنانی هر یک به نوبهٔ خود دیدگاهی را بر این مبنا پایه‌ریزی کرده و کشفیات و تجربّیات روحی ـ اخلاقی را همچون خود نجم کبری بر مبنای هالهٔ به‌وجود آمده ارزیابی می‌کردند. در تمامی فلسفه‌های اشراقی نور را با مراتب خود از آن جهت می‌آورند که نامحسوس‌ترین محسوسات بوده و بهترین وسیله برای بیان درجهٔ اشراق.

نجم‌الدین دایه، رنگ سفید را نشانهٔ اسلام، زرد را ایمان و آبی سیر را نماد احسان و سبز را از

---

۱. شیمل، آنه ماری (۱۳۷۴). *ابعاد عرفانی اسلام*، ترجمهٔ عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی: ۲۲۳.

آن ایمان می‌داند. آبی روشن نشانهٔ ایقان، قرمز عرفان و سیاه هیمان و محبّت است[۱]. ورای نور سیاه – که به تجربه درآوردن آن را معادل تجربهٔ فنا شمرده‌اند – نگرهٔ زرد قرار دارد، یعنی رنگ حیات ابدی و بدینسان بنیان کبرویه بر رنگ‌ها و نتایج آن و همچنین مسئلهٔ ولایت استوار است که همه و همه در خدمت رسیدن به هستی ایزدی است و اصلاً همین اصل است که برانگیزندهٔ تمام شهودات است به سوی خود.

هر که در پرتو نور مصطفی خود را جای داد و در ظلّ حمایت او گریخت، خضروار به منبع آب حیات که مطلع انوار صفات است رسید و از کوثر عنایت جام محبّت درکشید و مستعدّ آن شد که ملک تعالی به صفت جلال و جمال بر وی تجلّی کند. این نور حقیقت واحدهٔ ذومراتبی است که بنا به تعریف سهروردی در *حکمةالاشراق* «ان کانَ فی الوجود مالا یحتاج الی تعریفه و شرحه فهو الظاهر و لا شیء اظهر من النور فلا شیء اغنی منه عن التعریف[۲]». یعنی «اگر در هستی چیزی باشد که از هر گونه شرح و تعریف بی‌نیاز است آن ظاهر بالذّات بوده و چیزی ظاهرتر از نور در هستی وجود ندارد». به عبارت دیگر باید گفت هر چیز دیگری هم در پرتو آن آشکار می‌گردد و نکته اینکه این توجه شیخ نجم‌الدین به نور و پدیدارهای شهودی رنگ‌ها و اشراقات باعث شد تا ملاقات مریدان نجم‌الدین با مریدان چهرهٔ برجستهٔ عرفان اسلامی محیی‌الدین ابن‌عربی برای آیندهٔ معنوی اسلام شرق واقعه‌ای بس پر اهمیت افتد. «و به طور تمثیلی می‌توان مکان جغرافیاییِ ملاقات را حکمت "اشراقی" نوری سهروردی قرار داد، زیرا تعلیمات نجم‌الدین کبری نیز نوعی عرفان تجربی مبتنی بر نور است[۳]». آنچه برای نجم‌الدین مهم بود دریافت اشراقات رنگی‌ای بود که به شکل هاله بر عارف در حالات معنوی وی ظاهر می‌گردد و او برای بیان مرتبهٔ پیشرفت معنوی، این اشراقات را با تحلیل درجات رنگ‌ها بیان نمود و این مابعدالطبیعهٔ نور که به درجات مختلف و رنگ‌های متفاوت آن وابسته است تنها بر یک "ادراک شهودی" مستقر است که در نتیجهٔ آن رنگ‌ها و انوار که خبر و عمده‌ترین فلسفه‌های عرفانی است، از تجربه‌های شخصی شیخ است.

در کتاب *فوائح الجمال و فواتح الجلال* می‌گوید: «الفَرق بینَ الوجود و النفس و الشَّیطان، فی مقام المشاهده: الوجود ظلمةٌ شدیدةٌ فی الاوّل، فاذا صفا قلیلاً، تشکلّ قدّامک به شکل الغیم الاسود، فإذا کانَ «عرش الشیطان» کانَ احمر، فاذا صلح و أفنی الحظوظَ منه، و ابقی الحقوق، صَفَا و ابیضَّ مثل المزن و النَّفس اذا بدت، فلونها لون السّماء، و هو الزره و بها بَنَعانٌ کنبعانِ الماء

---

۱. شیمل، ۱۳۷۴: ۲۲۳.

۲. *شرح حکمةالاشراق سهروردی*، چاپ سنگی: ۲۸۳.

۳. کربن، هانری (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ترجمهٔ سید جواد طباطبایی، چاپ سوم، تهران، انتشارات کویر: ۴۲۰–۴۲۱.

من اصل الینبوع فاذا کانت «عرش الشیطان»، فکأنّها عینٌ من ظلمهٍ و نار، و یکون نبعانهما اقلَّ... فإن الشیطان لا خیر فیه. و فیضانُ النَّفس، علی الوجود و تُربته منها. فإن صفت و زکت، أفاضت علیه الخیر. و إن أُفاضت علیه الشَّرَّ فکذلک: نبتَ منه الشرُّ[۱]».

همان‌گونه که در این عبارات مشاهده می‌شود، به نظر شیخ نجم‌الدین کبری سرشت آفرینش یا هستی طبیعی (وجود) در درجهٔ اوّل همان ظلمت و تیرگی بی‌نهایت است که سالک را به خود جلب می‌کند، و آنگاه که اندکی صفا و روشنی در آن به‌وجود بیاید، به شکل ابر تیره‌ای مجسم می‌گردد، و هرگاه وجود با چنان وضعی که دارد در دست تسلط شیطان درآید به رنگ قرمز ظاهر می‌شود و از آن پس که رو به اصلاح گذارد و خطوط نفسانی را از خود دور بسازد، و حقوقی که لازمهٔ اوست در خویشتن برقرار دارد، صفا و پاکی ویژه‌ای پیدا کرده و چون ابری سپید می‌گردد.

و نفس آدمی به مجرّدی که ظهور نماید، به رنگ آسمان که رنگ کبودی است ملوّن گردد، و مانند آبی که از چشمه‌سار می‌جوشد به جوشش درآید و در این موقع اگر در دست تسلّط شیطان قرار بگیرد چنان ماند که چشمه‌ای تیره و یا آتش بر افروخته‌ای باشد، و جوشش آنها در این هنگام رو به کاستی گذارد، زیرا خیری در شیطان نیست تا اجازه دهد که چشمهٔ نفس به جوشش درآید.

از طرف دیگر نفس است که بر وجود فیضان دارد و از ناحیهٔ آن تربیت پیدا می‌کند، اینک هرگاه نفس آدمی جامهٔ صفا و تزکیه بر اندام خود راست آورد، چشمهٔ خیر را برای وجود روان می‌سازد و آثار خیر از او به ظهور می‌رسد، و اگر درِ شرارت را به روی آن بگشاید، جز گیاه شرارت در سرزمین آن نمی‌روید.

سپس شیخ بعد از برشمردن مراتب و رنگ‌ها می‌گوید: «ثم تفنی المعانی فی ینبوع المعانی، و هو القلب، فیستقیمُ الامر علی لونٍ واحدٍ، و هو الخضره، و هو لونُ حیاه القلب، ثمَّ یبقی بعدهُ لونُ العقیق، و هو لون العقل الکبیر... مَن اتصَّف به، حمله علی ما یحبُّ أن یوجد، و یمنعه عما یحبُّ عدمه. شاء صاحبه أم اَبَی، بل لا یأبی علیه، کمالا تَابی علی الروح اذا احترزت من النار! و هذا اللون[۲]، انّما یظهر بالسیر بعد العسر... و هو عسر المجاهده، فان المجاهد إذا رابط ثغر الصدق و الاخلاص، نزل علیه من الواردات الثِّقال کالجبال الراسیات حتّی یَندَقَّ فی الارض و یصیربها[۳]».

مشاهدهٔ این انوار از ابتدا تا انتها حاکی از پیشرفت مینوی سالک است در جست‌وجوی هستی ایزدی. همان‌گونه که نور حقیقت واحدی است سالک نیز در مقام جمع، تنها حق را موجود

---

۱. نجم‌الدین کبری (۱۹۹۳). *فوائح الجمال و فواتح الجلال*، تحقیق یوسف زیدان، دار سعاد الصباح: ۱۲۵-۱۲۶.

۲. مقصود رنگ عقیق سرخ است.

۳. نجم‌الدین کبری، ۱۹۹۳: ۱۵۳-۱۵۴.

می‌بیند که البته برای رسیدن به این مقام سعی و مجاهده لازم است. ذوق درونی سالک لازم است و به نظر شیخ «و الذوق و المشاهده ثابتتان معاً، الّا أن المشاهده سببها فتح البصیره، بکشف العظاء عنها... و الذّوق سببهُ تبدیل الوجود و الارواح[۱]».

با این ذوق و مجاهده سالک توسط عشق و شوق پاک گشته و عزلت و خلوت را بر هر چیزی ترجیح می‌دهد و ذکر و طهارت دائم و فکر نیک پیشهٔ او می‌شود. اتفاقاً شیخ در کتاب *الاصول‌العَشَره* که به *رسالة الطرق* نیز معروف است، در اصل پنجم از اصول دهگانه، عزلت را مطرح کرده و ضمن ضروری دانستن آن، آن را عبارت می‌داند از «بیرون آمدن از آمیزش خلق به اختیار و بریدن از ایشان، چنان‌که به موت، مگر از خدمت شیخی که به حق رسیده باشد و مربّی او باشد. و چنین شیخی همچون غسّال میّت است[۲]».

بدین سان سالک از تلوین که مقام حال است و غیر استوار خلاص شده و به تمکین که مشاهدهٔ دائم است می‌رسد که البته تمام این مکاشفات به همّت و کمک شخصی ولی است. چون اوست که قائم به خدا است و بدون ولایت و تصّرف ولی در وجود سالک، رسیدن به ثمرهٔ مجاهده دشوار و چه بسا غیرممکن است.

در خلوت تربیت شکل می‌گیرد و سالک رنگ‌ها را نه تنها مشاهده می‌کند بلکه آنها را به جان احساس می‌کند، چرا که خود انسانی نورانی است و درک این نور برای او به کمک ولی و زمینهٔ محبّت است که پدید می‌آید، چون که شخص محب جز محبوب چیز دیگری را نمی‌بیند و برای درک آن نیاز به معرفت دارد. سالک می‌بایست به جواهری که در این ظلمات به ودیعه نهاده شده توجه نکند، ولی با صدق در آنها فرو رود. در این طریق سخت مجاهده، ترس به امن بدل شود و نور مطلق که صفت حق است و منزّه از حلول و اتّحاد با رنگ سبز تجلّی یابد و سالک دریابد که این تجلیّات شجرهٔ وجود است.

شیخ محبّت و معرفت را توامان دانسته و در *فوائح* می‌گوید: «و اعلم أن کلّ احدٍ من السیارین یؤتی اسماً من اسامیه العظام. والاسم الاعظم ینبع من القلوب، و الاسم الأعظم مرکَّبٌ من جمیع آلایات، فما من آیه فی عالم الغیب و الشهاده، الّا هی حرفٌ من حروف الاسم الأعظم؛ فبقدر ظهور البینات و الآیات و العلامات و الأمارات، یزداد الاسم الأعظم... و سواء قَلَّت المعرفه و الاسم الأعظم! و نهایة الامر المعر و المحبه و المحبه ثمرهُ المعرفه، لأن مَن لا یعرف لا یحب. و محبّته

---

۱. نجم‌الدین کبری، ۱۹۹۳: ۱۴۸.

۲. نجم‌الدین کبری (۱۳۶۳). *اصول‌العشره*، ترجمه و شرح عبدالغفور لاری، تهران، نشر مولی: ۱۴.

لنا سابقهُ علی محبّتنا له و من أحبَّ شیئاً، اکثر ذِکرَهُ، و یقول الحقُّ سبحانه و تعالی :«کذب مَن ادَّعی محبّتی، ثمَّ اذا جَنَّهُ اللیل نام عنی» و علامه المُحبِّ أنه لا یری شیئاً سواه، حالهً، لا علماً[۱]».

بدین سان اسم اعظم مرکّب است از جمیع آیات و محبّت و معرفت در نهایت راه همراه با یکدیگر و به قولی لازم و ملزوم هم‌اند چون کسی که در نیابد، محبّت نیز نخواهد داشت و کسی که محبّت داشته باشد، علامتش معرفت است. معرفت به اینکه هیچ چیز غیر از او را نمی‌بیند و تمام هستی برای هستی ایزدی است. انسان و عالم نیز جزئی از این هستی‌اند و از اینجا درمی‌یابیم که این دو نیز فرقی با آن هستی ندارند. آنچه که تمام این مجاهدت‌ها، آداب و ارکان طریقت در جهت جست‌وجوی او بوده است. در این حال که سالک به مرتبهٔ تمکین رسیده، محبّت تمهید فنا است، پس فریاد برمی‌آورد: لمن الملک الیوم؟

و در خود این را درمی‌یابد که: لِلّه الواحد القّهار.

و این است سرِّ «لیسَ فی الدّار غیرهُ دیّار». چرا که در این حالت خود به مرتبهٔ ولی رسیده، انیّت او شکسته می‌شود و خود را عین وجود الهی می‌یابد و متصّف به صفات او نیز می‌شود. و اعلم انّ {اللهُ نوُرُ السَّمَواتِ وَ الأَرضِ} (نور: ۳۵)، و نور الرّسول من نور العزّه، و نور الاولیاء و المؤمنین من نور الرّسول. فلا نور الاّ نوره. و هذا سرُّ الآیتین:

{مَن کانَ یریدُ العِزَّة فَلِلّهِ العزّة جمیعاً}(فاطر: ۱۰)

{وَ لِلّه العِزَّة وَ لِرَسولِهِ وَ لِلمؤمِنین[۲]}(منافقون: ۸)

پس به نظر شیخ همه نور خدا می‌شود و مشاهدهٔ این انوار و رنگ‌ها برای او ممکن. یعنی در تلازم بین عرفان و محبّت که رابطه‌ای دوسویه با یکدیگر دارند، حقیقت برای او رخ می‌نمایاند. با افزایش محبّت، معرفت شعله‌ور می‌گردد و با اشتعال معرفت، محبّت افزون. شیخ می‌گوید آن قدر خدا را گفتیم تا آنکه وقتی باز می‌ماندیم، صدایی از درون دل فریاد می‌زند و ما خود را در میان صفات جلال و جمال و قهر و لطف مشاهده می‌نمودیم و آیات ظاهری و باطنی برای ما هویدا می‌گردید.

این گفتن خدا، از نظر شیخ به‌واسطهٔ ذکر است که انجام می‌شود. به نظر او، ذکر کلمهٔ طیبه‌ای است که همراه با مواجههٔ هویت از طرف بالای سر صعود می‌کند و به پیشگاه حق تعالی معرفی می‌شود و خدا هم او را در پرتو فضل خود قرار می‌دهد و از نعمت خویش که از واردات روحانیه و انوار قدسیه است برخوردار می‌سازد و سراپای او را امن و ایمان و رغبت و شوق و محبّت و ایمان و ایقان و اتقان و عرفان فرا می‌گیرد و مملو از فیض و کمال می‌شود. ذکر حق در

۱. نجم‌الدین کبری، ۱۹۹۳: ۱۷۶-۱۷۷.

۲. نجم‌الدین کبری، ۱۹۹۳: ۱۷۲.

دل استغراق یافته، نه استغراق فنا که استغراق وقوع و ورود در قلب. همین ذکر از نظر شیخ آتش است، و جالب‌تر اینکه شیطان را نیز آتش معرفی می‌کند. یعنی ذکر و شیطان هر دو آتشین‌اند.

شیخ معتقد است «الفرق بینَ النّار الذّکر و نار الشَّیطان، أن نیران الذِّکر صافیهٌ سریعهُ الحرکهُ و الصعود الی الفوق... و نار الشَّیطان فی کدرٍ و دخانٍ و ظلمهٍ، و کذلک، بطیئه الحرکه. و کذلک یَفِّرقُ بینَ النّارین بطریق الحاله[۱]».

آنچه شیخ در اینجا بدان اشاره دارد تفاوت دو آتش ذکر و شیطان است که هر دو آتشین‌اند، امّا آتش ذکر از کدورت صاف و شعله‌ور در فضای لاهوتی سینه است و با سرعت رو به بالا حرکت می‌کند ولی آتش شیطان مکدّر، دودآلود و کند است.

در جست‌وجوی هستی ایزدی که مایهٔ فعّال کردن شهود است، ایدهٔ رفتن به سوی مشاهدهٔ نور سبز را شیخ با تیزبینی تمام بازبینی و دنبال می‌کند. همچنین دگردیسی موضوعات حسّی که از دگردیسی حواس به "حواس فراحسی" است را نشان می‌دهد. این شعلهٔ سینه هم از سینه است و هم به‌واسطهٔ راهنمای انسان نورانی. راهنمای آتشین و راهنمای نور در پایهٔ خورشید دل، ایمان و معرفت. خورشیدی روحانی که راه را بر سالک می‌نمایاند و با توجه به زیربنای محبّت که ذکر آن گذشت تنها با مهر به ادراک درمی‌آید.

شیخ، در زندگی خود از دو معاشقه یاد می‌کند که یکی در ساحل نیل در مورد دل بستن به کنیزکی است که آتش عشق او در شیخ زبانه می‌کشد تا آنجا که در هر نَفَس آتش از دهان او بیرون می‌آید و در مقابل خود آسمانیان را می‌بیند که در برابر هر نفس او آتش برمی‌افروزند که شیخ این آتش‌ها را می‌بیند. آتش‌ها در برابر هم، میان او و آسمان حایل می‌شوند به گونه‌ای که آن‌ور ناپیدا است.

در عشق دیگر که در مغرب زمین بود و به گفتهٔ شیخ به اتحاد فیمابین و معاشقهٔ منتهی به صفای روح بدون شهوت رسیده بود، شیخ می‌گوید: چهرهٔ آن فریبا همچنان در کانون او آتش می‌زد و در نهایت هر دو حادثه بنا به قاعدهٔ «المجاز قنطرهُ الحقیقه» شیخ نزد خود درمی‌یابد که شاهد من در آسمان است و در تمام این مسیر او شاهد آسمانی را به گونه‌ای می‌جوید که شاید بهترین مقایسهٔ آن با نظریات هرمس و اندیشه‌های هرمسی عالم اسلام به‌خصوص "طباع تامّ" باشد.

هانری کربن در کتاب *تاریخ فلسفهٔ اسلامی* خود می‌نویسد: «مبحث "طباع تامّ" یکی از جذاب‌ترین مباحث ادب هرمسی است. طباع تامّ، ذات روحانی، "فرشتهٔ فیلسوف" و راهنمای شخصی او است و شخصاً به او حکمت می‌آموزد. در واقع، طباع تامّ، نام دیگر همزاد آسمانی و

---

۱. نجم‌الدین کبری،۱۹۹۳: ۱۲۷.

صورت نورانی است که مانند نفس در آیین زرتشتی و مانوی به برگزیدگان در پایان زندگی ظاهر می‌شود[۱]».

بنابراین این طباع تامّ که روحانیت یا فرشته‌ای است که فیلسوف را به فرزانگی و خرد رهنمون می‌کند به‌طور کلّی نامی دیگر از Alter ego یا Daéna می‌باشد که صورت نوری است مشابه با روح و در آیین زرتشتی و آیین مانوی آن صورت نور در لحظهٔ ارتحال از این جهان به برگزیدگان تجلّی می‌کند.

به عقیدهٔ شیخ، از جمله دریافت‌های نور فراحسّی، رنگ ارغوانی نزدیک به سرخ، نشانهٔ فرشتهٔ خود در شکل مضاعف او است. یعنی شکل عالم اکبر به‌عنوان فرشتهٔ کلام و تجلّیات دست نیافتنی به‌عنوان عالم صغری، نور خودآگاه درون، که همه در جهت حرکت به سوی نور سبز است و در هر مرتبه‌ای، هر درجه نور مخصوص به خود را بازمی‌تاباند، تا انتها که درک هستی ایزدی است، و درونی‌ترین راز در جهت حرکت به سوی فراآگاهی و نور سیاه- که از سوی شاگردان شیخ مطرح شد و ضدّ تاریکی اهریمنی است-حضور و دریافت شاهد آسمانی است. انسان نورانی و راهنمایی که در جهت خودآگاهی یافتن در غایت کمال و مقصد سلوک درونی که فرد را از چاه‌های زمینی بیرون کشیده و به سوی هستی ایزدی رهنمون می‌گرداند تا آنجا که دریابد که هرچه هست اوست.

اینکوس مانلیوس سورنیوس بوئتیوس[۲] آخرین فیلسوف بزرگ مسیحی ــ رومی (متولد ۴۸۰ م) در شهر رم می‌گوید: «و از زمین که برگذشته شد، هدیهٔ ستارگان به ارمغان می‌آید[۳]».

شیخ نجم‌الدین کبری، شیخ ولی تراش، با تأکید بر انسان و جدا ندانستن هستی او از هستی خداوند نظریاتی بدیع پیرامون توانایی انسان ارائه کرد. او با تأکید بر وجود رنگ‌های هاله‌ای در انسان و استعانت در دریافت و مشاهدهٔ آنها توسط وجود انسانی که چیزی غیر از هستی ایزدی نیست، رنگ آبی را رنگ مشترک میان نفس انسانی و آسمان دانست، که وجودش آرام است ولی سیّار سوی بی حرکتی، در برابر رنگ سرخ و رنگ آتش که پر توان و محرّک است با دو معنا و صورت متضاد آن به شرحی که گذشت.

شیخ تلاش دارد بگوید انسان توانایی مشاهدهٔ رنگ‌ها را دارد و در صورتی‌که برای درک حقیقت به جست‌وجو بپردازد، مرتبه به مرتبهٔ سلوک تمامی این هاله‌ها را خواهد دید یا به بیان بهتر شهود خواهد کرد که اینها به تمامی چیزی نیست جز اشارات ربّانیه و گردانندهٔ این شهود بنیادی و موضوع جست‌وجو، هستی ایزدی است.

---

۱. هانری کربن، ۱۳۸۰: ۱۸۱-۱۸۲.

2. Anicius manlius severinus Boethius.

3. Superata tellus sidera donat.

منابع

پیرنیا، حسن، اقبال، عباس (۱۳۷۰). *تاریخ ایران*: تهران، کتابفروشی خیام.

جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۳۷). *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح و مقدمهٔ مهدی توحیدی‌پور: تهران، کتابفروشی محمودی.

حیدرخانی، حسین (۱۳۷۴). *سماع عارفان*، انتشارات سنایی.

دینانی، غلامحسین (۱۳۸۱). *دفتر عقل و آیت عشق*، جلد سوم: تهران، طرح نو.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۲۵۳۶). *ارزش میراث صوفیه*: تهران، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۷). *پله پله تا ملاقات خدا*، چاپ یازدهم: تهران، انتشارات علمی.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۵۷). *جست‌وجو در تصّوف ایران*: تهران، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۶). *دنبالهٔ جست‌وجو در تصوّف ایران*: تهران، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر.

سبکی، تاج الدین ابونصر عبدالوهاب (۱۳۲۴). *طبقاتُ الشّافعیه الکبری*، قاهره.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۱). *تاریخ ادبیات در ایران*، چاپ دوازدهم.

عطار، فریدالدین (۱۳۷۹). *تذکرةالاولیاء*، چاپ اول، اساطیر، تهران.

فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۴). *شرح زندگانی مولانا*، چاپ سوم، تیرگان.

کربن، هانری، *انسان نورانی در تصوّف ایرانی* (۱۳۸۳). ترجمهٔ فرامرز جواهری نیا، چاپ دوّم، آموزگار فرد، شیراز.

کربن، هانری (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ترجمهٔ سید جواد طباطبایی، چاپ سوم: تهران، انتشارات کویر.

محمدی، کاظم (۱۳۸۰). *نجم‌الدین کبری*، طرح نو، تهران.

مدرسی چهاردهی (۱۳۸۲). *نورالدین، سلسله‌های صوفیهٔ ایران*: تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

نجم‌الدین کبری (۱۳۶۲). *آداب الصوفیه*. به اهتمام مسعود قاسمی، کتابفروشی زوّار، تهران.

نجم‌الدین کبری (۱۳۶۱). *السایر الحایر*. به اهتماد مسعود قاسمی، کتابفروشی زوّار، تهران.

نجم‌الدین کبری (۱۹۹۳). *فوائح الجمال و فواتح الجلال*، دراسه و تحقیق یوسف زیدان، دار سعاد الصباح.

نجم‌الدین کبری (۱۳۶۳). *الاصول العشره*، ترجمه و شرح عبدالغفور لاری، مولی، تهران.

نجم‌الدین کبری (۱۳۶۴). *رساله الی الهائم الخائف من لومه اللائم*، مقدمهٔ توفیق سبحانی، سازمان انتشارات کیهان.

Attar, Farid al-Din (1999). Tazkirat al-Awliya, first edition, Asatir, Tehran.

Corbin, Henry (2001). History of Islamic Philosophy, translated by Seyyed Javad Tabataba'i, third edition, Kavir Publishing House, Tehran.

Corbin, Henry, The Luminous Man in Iranian Sufism (2004). Translated by Faramarz Javaherinia, second edition, Amuzgar Fard, Shiraz.

Dinani, Gholamhossein (2002). The Book of Reason and the Verse of Love, Volume 3, New Design, Tehran.

Forozanfar, Badi' al-Zaman (2005). Biography of Rumi, third edition, Tirgan.

Heydarkhani, Hossein (1995). The Hearing of the Mystics, Sanaei Publications.

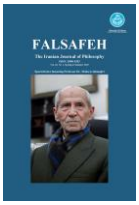
Jami, Nooruddin Abdolrahman (1998). The Breaths of the Divine Spirits, edited and introduced by Mehdi Tohidipour, Mahmoudi Bookstore, Tehran.
Modarresi Chahardeh (1382). Noor al-Din, Sufi Syllables of Iran, Scientific and Cultural Publications, Tehran.
Mohammadi, Kazem (2001). Najm al-Din Kubri, Tarh al-Naw, Tehran.
Najm al-Din Kubri (1361). Al-Sayer al-Hayyar. Edited by Masoud Ghasemi, Zawar Bookstore, Tehran.
Najm al-Din Kubri (1362). Adab al-Sufiya. Edited by Masoud Ghasemi, Zawar Bookstore, Tehran.
Najm al-Din Kubri (1363). Al-Asul al-Ashrah, translation and explanation by Abdul Ghafoor Lari, publisher, Tehran.
Najm al-Din Kubri (1364). Risale-i il-Ha'im al-Kha'if min lomah al-La'im, introduction by Tawfiq Subhani, Kayhan Publishing Organization.
Najm al-Din Kubri (1993). Fa'a'ih al-Jamal wa Fawa'ih al-Jalal, study and research by Yusuf Zidan, Dar Suad al-Sabah.
Pirnia, Hassan, Iqbal, Abbas (1991). History of Iran, Khayyam Bookstore
Sabuki, Taj al-Din Abu Nasr Abd al-Wahhab (1945). Tabaqat al-Shafi'iyyah al-Kubra, Cairo.
Safa, Zabihullah (1992). History of Literature in Iran, 12th edition.
Zarrinkoob, Abdolhossein (1997). The Search for the Future in Iranian Sufism, Amir Kabir Publishing House, Tehran.
Zarrinkoob, Abdolhossein (1998). A Search in Iranian Sufism, Amirkabir Publishing House, Tehran.
Zarrinkoob, Abdolhossein (1998). Step by Step to Meeting God, 11th Edition, Elmi Publications, Tehran.
Zarrinkoob, Abdolhossein (2007). The Value of the Sufi Heritage, Amirkabir Publishing House, Tehran.

The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

https://jop.ut.ac.ir



The Transition from Soul to Mind in Descartes' *Meditations*

Seyyed Mostafa Shahraeini✉

Faculty Member of Philosophy, Institute for Humanities and Cultural Studies. Email: m-shahraeini@ihcs.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article

(87-103)

Article History:

Receive Date:
01 June 2025

Revise Date:
01 June 2025

Accepte Date:
22 October 2025

Published online:
23 November 2025

Abstract

The Cogito is considered the hallmark of Descartes' intellectual system, with which a great transformation occurred in the history of philosophical thought. The essence of the Cogito lies in the new meaning that Descartes gives to the soul, and this meaning-making occurs through the transition from soul to mind. The Cogito manifests itself in three important works, albeit in different readings: Discourse on Method, Meditations on First Philosophy, and Principles of Philosophy. However, among these three, Descartes only considers Meditations as a "treatise" and also refers to it as his metaphysics. In the present article, we try to examine the place of the Cogito in Descartes' intellectual system in terms of the transition from the Aristotelian soul to the Cartesian mind, by focusing on the "Second Meditation" of the six meditations in Meditations. It is clear that for this purpose, we must necessarily present preliminary discussions, especially in the Renaissance period and in the seventeenth century, to clarify that Descartes' thought in this regard is not only an emphasis on negating the ideas of predecessors, including Aristotle, but also has innovative and innovative aspects. In this transition, Cartesian doubt plays the role of groundwork and preparation, which must also be addressed.

Keywords: Descartes, Cogito, Mind, Cartesian Man.

Cite this article: Shahraeini, M. (2025). The Transition from Soul to Mind in Descartes' *Meditations*. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer-2025 (Special letter honoring Professor Dr. Mohsen Jahangiri), Serial No. 44 (87-103).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.396518.1006905

CC BY NC

Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

First of all, I must say that the first idea for writing the present paper goes back some twenty years ago, when I was writing my doctoral dissertation on 'Methodological Interpretation of Descartes' *Meditations*', at Tehran University. In searching for secondary resources, I found a book, titled *Essays on Aristotle's De Anima* that at first glance, had no relevance to my study. But I, as usual about any other sources, searched for some keywords like Descartes and *Meditations* in it. The result was the article, 'On Aristotle's Conception of the Soul' by Michael Frede. This article was my starting-point for studying more and more about Cartesian mind and its relation to Aristotelian-Scholastic soul. The article begins as follows:

Philosophers nowadays rarely talk about the *soul*. But they do talk about the *mind*. In fact, we are so used to talking about the *mind*, even ordinarily, that it is no longer readily apparent to us that to talk about the *mind* is to talk about the *soul* conceived of in a certain way. This becomes clear when we turn to the historical origins of our talk about the *mind*. One such origin is Descartes. If we look at Descartes, we see that Descartes uses both the term *'mind'* and the term *'soul'* to talk about the same thing. If there is a preference for the term *'mind'*, it is because Descartes is rejecting a certain conception of the *soul*, that of the scholastic Aristotelians, which he wants to replace by another conception. And so he finds it convenient and appropriate to use the term *'mind'*, rather than the term *'soul'*, when he wants to talk about the *soul* as he himself conceives of it. In doing so he deviates from the established scholastic use of the term *'mind'*, and the fact that we follow Descartes in this deviation is one of the signs that he is an important source of our notion of the mind.

When I began to study this chapter of the book, this paragraph made me to stop and ponder upon it. The comparison made among Aristotelian soul and Cartesian Mind by the author, attracted my attention so much that I leave studying it and go to study Descartes' *Meditations on First Philosophy* in order to understand better what Frede meant by this comparison. By focusing on the subject, I realize that one can speak of some development or transition from soul to mind in *Meditations*, and after two decades, I decided to develop my idea in the shape of the present paper. Now we try to explain the structure of the paper, and to give an outline to the reader.

The Cogito is considered the hallmark of Descartes' intellectual system, with which a great transformation occurred in the history of philosophical thought. The essence of the Cogito lies in the new meaning that Descartes gives to the soul, and this meaning-making occurs through the transition from soul to mind. The Cogito manifests itself in three important works, albeit in different readings: Discourse on Method, Meditations on First Philosophy, and Principles of Philosophy. However, among these three, Descartes only considers Meditations as a "treatise" and also refers to it as his metaphysics. In the present article, we try to examine the place of the Cogito in Descartes' intellectual system in terms of the transition from the Aristotelian soul to the Cartesian mind, by focusing on the "Second Meditation" of the six meditations in Meditations. It is clear that for this purpose, we must necessarily present preliminary discussions, especially in the Renaissance period and in the seventeenth century, to clarify that Descartes' thought in this regard is not only an emphasis on negating the ideas of predecessors, including Aristotle, but also has innovative and innovative aspects. In this transition, Cartesian doubt plays the role of groundwork and preparation, which must also be addressed.

In 'First Meditation' Descartes introduces the procedure of doubt as a vehicle to devastate the building of knowledge, that is to say, to eradicate all contents of memory, from sensory data to imaginary and rational ones so that in the end of this 'Meditation', the Cartesian meditator has no relation with anything other than doubting. He starts the waves of doubt (including such recourse to the sensory errors, dreaming argument, madness argument, painting argument, and as a hyperbolical and exaggerated doubt, deceiving god/evil demon argument) to make man free from all preconceived opinions as a necessary preparation for using correct method. Descartes believes that all man has an equal share of good sense, or reason. They do not differ in being rational, but they differ in how use of their rationality. 'First Meditation' is designed to ruin all preconceived beliefs and opinions, gathered

from senses or through them, so that the light of nature, the natural light, or the light of God-given reason can shine and guide us. By doubting all things, Descartes makes the meditator, to be an individual, has no links to material world, and even to other persons. This is a kind of serious dissension between Cartesian view to human being and Scholastic notion of man. But one can trace this Cartesian view in Renaissance period, to the extent that it is the renaissance heritage that Descartes recognizes it as a part of his philosophical task. The individual of the Renaissance was described most famously by the Swiss historian Jacob Burckhardt in his *Civilization of the Renaissance in Italy* (1860) as follows:

In the Middle Ages . . . man was conscious of himself only as a member of a race, people, party, family or corporation— only through some general category. In Italy this veil first melted into air; an objective treatment and consideration of the state and of all things of this world became possible. The subjective side at the same time asserted itself with corresponding emphasis; man became a spiritual individual and recognized himself as such.

In the end of 'First Meditation' what remains for the Cartesian meditator is but doubting, that turns to be a kind of thought. Man, philosophically speaking, reduces to the rational soul as we knew it from the Aristotelian-Scholastic tradition. Now. In 'Second Meditation', by introducing two arguments, Cogito and piece-of-wax, Descartes tries to make some schism between rationality and animality through which human being can be reduced to pure thought. This is a process that we call it the transition from Aristotelian-Scholastic soul to Cartesian Mind; the former was ontological part of all animals, including human beings, intermingled with body, while the latter is but the epistemological one peculiar to human beings, purely immaterial by which we are deserved to be called human beings. Descartes in his replies to 'the Second set of Objections', in Definition VI, says: 'I use the term 'mind' rather than 'soul' since the word 'soul' is ambiguous and is often applied to something corporeal.'' He clearly explains what meant by 'Soul', in his replies to 'the fifth set of Objections', as follows:

If we are to take 'soul' in its special sense, as meaning the 'first actuality' or 'principal form of man', then the term must be understood to apply only to the principle in virtue of which we think; and to avoid ambiguity I have as far as possible used the term `mind' for this. For I consider the mind not as a part of the soul but as the thinking soul in its entirety.

انتشارات دانشگاه تهران

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴X

https://jop.ut.ac.ir

گذار از نفس به ذهن در *تأملات* دکارت

مصطفی شهرآئینی ✉

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. رایانامه: m-shahraeini@ihcs.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
پژوهشی
(۸۷-۱۰۳)

تاریخ دریافت:
۱۱ خرداد ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری:
۱۱ خرداد ۱۴۰۴
تاریخ پذیرش:
۳۰ مهر ۱۴۰۴
تاریخ انتشار:
۰۲ آذر ۱۴۰۴

واژه‌های کلیدی:
دکارت، کوگیتو، ذهن، انسان دکارتی.

چکیده

کوگیتو (Cogito) نشان‌ویژهٔ نظام فکری دکارت به‌شمار می‌آید که با آن تحوّل بزرگی در تاریخ اندیشهٔ فلسفی پدید آمد. بن‌مایهٔ کوگیتو در معنای تازه‌ای نهفته است که دکارت به نفس می‌دهد و این معنابخشی به میانجی گذار از نفس به ذهن رخ می‌دهد. کوگیتو در سه اثر مهم، البته به قرائت‌های متفاوت، خودنمایی می‌کند: *گفتار در روش*، *تأملات در فلسفهٔ اولی*، *اصول فلسفه*. اما از میان این سه، دکارت فقط *تأملات* را «رساله» می‌داند و از آن به *مابعدالطبیعهٔ* خود نیز یاد می‌کند. در نوشتهٔ پیشِ رو، می‌کوشیم با چشم‌دوختن بر «تأمل دوم» از تأملات شش‌گانه در *تأملات*، جایگاه کوگیتو را در نظام فکری دکارت از حیث گذار از نفس ارسطویی به ذهن دکارتی باز نماییم. پیداست که برای این مقصود، ناگزیر از طرح مقدّماتی بحث خاصّه در دورهٔ نوزایی و در سدهٔ هفدهم هستیم، تا روشن گردد اندیشهٔ دکارت در این باره تنها تأکید بر نفی افکار پیشینیان از جمله ارسطو نیست، که جنبه‌های نواندیشانه و نوآورانه‌ای نیز دارد. در این گذار، شک دکارتی نقش بسترسازی و تمهید مقدّمات را برعهده دارد که باید بدان نیز پرداخت.

استناد: شهرآئینی، مصطفی (۱۴۰۴). گذار از نفس به ذهن در *تأملات* دکارت. *فلسفه*، سال ۲۳، شمارهٔ ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامهٔ گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۸۷-۱۰۳).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.396518.1006905

CC BY NC

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

مقدمه

دیدگاه‌ها در باب حقیقت آدمی یا «نفس»، بسیار است. از دیرباز در میان یونانیان، در این خصوص، مفاهیم *پسوخه* (*psyche*) و *نوس* (*nous*) رایج بوده و فیلسوفان یونانی با پیوندزدن این دو به دو مفهوم حرکت و حیات، به تبیین حقیقت آدمی می‌پرداخته‌اند. مفهوم نفس در طول تاریخ فلسفه دست‌خوش تحوّلاتی در معنا و کارکرد بوده که این امر بیش از همه در نظام فکری دکارت برجسته است تا جایی‌که در آن، به‌روشنی شاهد گذار از مفهوم ارسطویی نفس به مفهوم دکارتی ذهن هستیم؛ گذاری که نویدبخش پیش‌رفت و رهایی از رکود حاکم بر سده‌های میانه و دورهٔ نوزایی شد و جریان تفکر غرب را دگرگون کرد. از دکارت به این سو، فیلسوفان (به‌ویژه فیلسوفان انگلیسی) با مفهوم ذهن (mind) سروکار دارند، ذهنی که مستقیماً با دغدغه‌های شناخت‌شناسانه سروکار دارد، نه نفسی که با دغدغه‌های وجودشناختی درگیر باشد. در واقع، نفس در برابر ذهن قرار می‌گیرد و ذهن دکارتی جای‌گزین نفس ارسطویی می‌گردد به‌گونه‌ای که دغدغهٔ دکارت در *تأملات* بیشتر شناخت‌شناسانه است و با این فیلسوف است که شناخت‌شناسی در اولویت قرار می‌گیرد و وجودشناسی مبتنی بر آن می‌گردد، در حالی‌که دغدغه‌های ارسطو در کتاب *دربارهٔ نفس* چنین نیست[1]. امروزه، فیلسوفان، دیگر نه در باب نفس (soul)، بلکه بیشتر در باب ذهن (mind) سخن می‌گویند، و یکی از مهم‌ترین ریشه‌های تاریخی مفهوم ذهن در نزد ما به دکارت بازمی‌گردد؛ او هر دو واژهٔ «نفس» و «ذهن» را به‌کار می‌برد، ولی در نوشته‌هایش اولویت با مفهوم ذهن است. در واقع، دکارت مفهوم نفس ارسطویی ــ مدرسی را نپذیرفته، و آن را با مفهوم دیگری جایگزین می‌کند، چنان‌که وقتی می‌خواهد در باب نفس آن‌گونه که خود تصور می‌کند، سخن بگوید، واژهٔ «ذهن» را مناسب‌تر از واژهٔ «نفس» می‌یابد[2].

دکارت در میانهٔ مکتب مدرسی باروک و دورهٔ نوزایی

در این بخش می‌کوشیم به بسترها و زمینه‌های شکل‌گیریِ گذار از نفس ارسطویی به ذهن دکارتی در زمانهٔ دکارت بپردازیم. ما در این بررسی بر دوران نوزایی، جنبش اومانیسم، و بر احیای مکتب مدرسی در این دوران تمرکز می‌کنیم و در پایان، به نسبت اندیشهٔ دکارت در «تأمل نخست» و «تأمل دوم» با این بستر اشاره‌ای گذرا می‌کنیم. یاکوب بورکهارت، در کتاب تأثیرگذارش، *تمدن نوزایی در ایتالیا*[3]، بر آن است که در سده‌های میانه، انسان تنها در مقام

1. K. V. Wilkes, K. V. (1995) , «Psuche versus the Mind», *Essays on Aristotles De Anima:* 115-144.
2. Frede, Michael (1995) , «On Aristotles Conception of the Soul», *Essays on Aristotles De Anima*:96
3. *The Civilization of the Renaissance in Italy* (1860)

عضوی از امت مسیحی از کشور، ملت، خاندان یا هرچیز دیگری موضوعیت داشت نه این‌که فردیت خود او مهم باشد، اما نشان‌ویژهٔ نوزایی تمرکز توجه و علاقه بر انسان در مقام فرد است. از نگاه او نوزایی برههٔ زمانی است که در آن، انسان برای نخستین‌بار به فرد اصیل تبدیل می‌شود و این آغاز عصر جدید است[۱] تا جایی‌که نخستین اروپایی‌های عصر جدید را ایتالیایی‌های دوران نوزایی می‌داند.[۲] اما باید توجه داشت این ظهور انسان و اهمیت‌یافتنش در نوزایی، به جهت جنبش اومانیسم[۳] در این دوران است که شاید بتوان آن را شالودهٔ نظری نوزایی دانست؛ در خصوص نسبت میان اومانیسم و نوزایی، نوزایی را دوران کودکی اومانیسم و اومانیسم را روح حاکم بر نوزایی و شعار اصلی آن دانسته‌اند.[۴] اومانیسم در این دوران به معنای توجه به علوم انسانی[۵] در برابر تمرکز بر علوم الهی[۶] در سده‌های میانه است به این معنا که معلمان علوم انسانی می‌کوشیدند با پرداختن به علوم انسانی بستر را برای نوزایش انسان دوران کلاسیک پیش از سده‌های میانه فراهم بیاورند.[۷] اومانیست‌ها از سویی، با ترجمهٔ دوباره متون یونانی به زبان‌های ملی و بومی می‌کوشیدند منابع یونانی را به زبان‌های ملی در اختیار عوام غیرلاتینی‌زبان اروپایی قرار دهند و تا می‌توانند از سیطرهٔ زبان لاتینی و متون کلیسایی بکاهند و از دیگر سو، با پرداختن به نگارش متون اصیل علوم انسانی به نوزایش و تربیت انسان جدید کمک کنند. در سده‌های میانه علوم انسانی از نوع یونانی‌ـرومی به‌کلّی طرد شد و هرچه بود سیطرهٔ علوم الهی بود. در

---

۱. پارکینسُن (ویراستار)، *دورهٔ نوزایی و عقلگرایی قرن هفدهم*، جلد چهارم تاریخ فلسفهٔ راتلج، انتشارات حکمت، ۱۳۹۲: ۴۷، تهران: حکمت.

۲. جالب‌توجه است که عنوان بخش دوم این کتاب، «شکل‌گیری فرد» است و دو فصل نخست این بخش، به‌ترتیب «دولت ایتالیا و فرد»، و «تکامل فرد» نام دارد.

۳. اصطلاح Humanism را در سال‌های آغازین سده‌ی نوزده برای دلالت بر تعلیم‌وتربیت مبتنی بر متون کلاسیک یونانی و لاتینی وضع کرده‌اند. در دورهٔ نوزایی اصطلاح *Studia Humanitatis* (در لغت به‌معنای مطالعات مربوط به انسانیت) وجود داشت که منظور از آن همان علوم انسانی (humanities) امروزی بود. در روزگار سیسرو، واژهٔ لاتینی *Humanitas* را با *Paideia* به‌معنای پرورش قابلیت‌های نظری، اخلاقی و زیبایی‌شناختی کودکان، یکی می‌گرفته‌اند.

4. Davies, Tonny (1997) *Humanism*, Routledge; 22, 72 & 81ff

5. *humanitas*

واژهٔ «humanist» در اواخر سدهٔ پانزده در ایتالیا پدید آمد و برای اشاره به معلم یا دانش‌آموزِ *studia humanitatis* (علوم انسانی) استفاده می‌شد؛ و خود همین اصطلاح «علوم انسانی» را برای دلالت بر مطالعهٔ متون یونانی‌ـرومیِ عمدتاً مربوط به موضوعات پنج‌گانه، یعنی صرف‌ونحو، خطابه، شعر، فلسفهٔ اخلاق، و تاریخ، استفاده می‌کردند (پارکینسُن، ۱۳۹۲: ۱۲).

6. *divinitas*

۷. برای نمونه، اراسموس که اومانیستی مسیحی است بسیاری چیزها را با وصف «انسانی» می‌آورد مانند «نژاد» انسانی، «جامعهٔ» انسانی، «امور» انسانی، «ذهن» انسانی و «عقل» انسانی که در اینجا مراد او از وصف «انسانی» چیزی فراتر از «حیوانی» و فروتر از «الهی» است. آنچه الهی نباشد، در حوزهٔ الهیات نیست و می‌تواند در علوم انسانی مورد تحقیق قرار گیرد: Henrik Lagerlund & Benjamin Hill (editors), *The Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy*, Routledge, 2017: 13

چنین فضایی روشن است که نه زبان ملی و لوگوس فردی، که زبان دینی، یا همان لاتینی، و ایمان جمعی هویت‌بخش است، آن هم نه هویتی فردی و مستقل که هویتی جمعی و مضمحل و مستهلک در جامعهٔ ایمانی، یعنی امت مسیحی. دیگر هرچه هست در خدمت دین و دیانت است و تعلیم و تربیت نه آمادگی برای ورود به دولت‌شهر (پولیس) یونانی یا امپراطوری روم، بلکه آمادگی برای ورود به جامعهٔ مؤمنان به شمار می‌رفت. و اینها همه با کارسازی مدرسیان تحقق می‌یافت. اما با ظهور نشانه‌های سستی و ضعف در مکتب مدرسی در اواخر سده‌های میانه، و برخاستن صدای مخالفان، رفته‌رفته هواداران مکتب مدرسی کوشیدند تا خود را برای دوران تازه آماده سازند و با تغییرات زمانه هم‌صدا و هم‌داستان شوند. این بود که مکتب مدرسی اولیه[۱] و قرون وسطایی، پس از حملات تند اواخر سده‌های میانه و اوایل دوران نوزایی، دیگربار، در قالب مکتب مدرسی باروک، دوم، یا مدرن[۲] با لحاظ شرایط زمانه و تغییر موضع‌هایی، به احیای خود پرداخته و سربرآورد. این مکتب مدرسی جدید زمانی اهمیت می‌یابد که بدانیم کمابیش همهٔ فیلسوفان برجستهٔ سدهٔ هفدهم، از جمله دکارت، متون بزرگان این مکتب مدرسی جدید را در کالج یا در دانشگاه به‌دقت خوانده‌اند و با تفاسیر یسوعیان یا پروتستان‌های نهضت اصلاح دینی از متون ارسطو آشنایی کافی دارند. از موضوعات محوری در این مکتب مدرسی احیاشده، فرد و فهم‌پذیری او بود. یسوعیان که دکارت در میان آنها درس خوانده بود، از این حیث با توماس آکوئیناس سخت مخالف بودند و می‌گفتند اگر در عقل آدمی تصوری از فرد نباشد، چگونه می‌تواند احکامی مانند «سقراط انسان است» را صادر کند که آشکارا به فرد مربوط است.[۳] توجه به فردیت[۴] و تفرُّد[۵] از موضوعات بس کهن در فلسفهٔ ارسطویی و قرون‌وسطایی بود که در مکتب مکتب مدرسی جدید هرچه برجسته‌تر شد.[۶] گفتنی است که میان اومانیست‌های دوران نوزایی و مدرسیون قرون‌وسطایی تقابل آشکاری بود از این حیث که برای دستهٔ نخست آنچه مهم بود انسان در مقام فرد مستقل و فرهیخته به‌سبک یونانی‌ـ رومی بود که پروردهٔ پایدیای برآمده از علوم انسانی باشد و برای دستهٔ دوم، تنها انسان مؤمن در مقام عضوی از امت مسیحی موضوعیت داشت که پروردهٔ پایدیای برخاسته از علوم الهی باشد. با پیدایش مکتب مدرسی جدید که گویی در تعامل با اندیشه‌های دوران نوزایی، تن به اصلاحات و تغییراتی داده بود، رفته‌رفته

1. Medieval or First Scholasticism
2. Baroque/second/modern Scholasticism
3. Dan Kaufman (editor)*The Routledge Companion to Seventeenth Century Philosophy*, Routledge, 2018: 3ff
4. individuality
5. individuation
6. Gracia, Jorge J. E., *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-reformation* (1150-1650), SUNY Series in Philosophy, State University of New York Press, 1994

این تقابل هرچه کم‌رنگ‌تر و کم‌رنگ‌تر می‌شد، تا جایی که شاید بتوان گفت در اندیشهٔ فیلسوف بزرگی مانند دکارت، که پدر فلسفهٔ جدید است، تاروپود تحوّلات اومانیستی دوران نوزایی و دگرگونی‌های رخ‌داده در مکتب مدرسی جدید در هم تنیده بود.

عنوان نخستین بخش از *راهنمای راتلج برای فلسفهٔ سدهٔ هفدهم*، «پیشینهٔ مدرسی»[1] است که در آن نویسنده به‌تفصیل به بستر مدرسی شکل‌گیریِ فلسفه‌های سدهٔ هفده می‌پردازد. آنچه در این بخش برای مقالهٔ پیش رو چشم‌گیر است، دومین عنوان فرعی[2] این مقاله است که نویسنده در آن، آشکارا نشان می‌دهد دکارت با همهٔ مخالفت‌ها و انکارش، در اندیشهٔ خویش تا چه اندازه وام‌دار مکتب مدرسی باروک یا جدید است.[3] گذار از نفس به ذهن در *تأملات* دکارت، به‌نوعی تجسم‌بخش همین گرایش به محوریت‌یافتن انسان در عصر نوزایی و توجه به فردیت و تفرد او در مکتب مدرسی جدید و گویی تلفیقی از این دو است. نیک می‌دانیم که *تأملات* دکارت در فضای اول‌شخص مفرد یعنی اندیشندهٔ شخصی رخ می‌دهد و دکارت می‌کوشد فرد اندیشنده و تأمل‌کنندهٔ مستقل و منفرد را در مرکز تأملات بگذارد تا جایی‌که جست‌وجوی تنهایی حقیقت، رسالت اصلی دکارت در *تأملات* است. دکارت در تأمل نخست، با اعمال راه‌کار شک خویش، فردیت آدمی و استقلال او را از تمامی عالم حتی از بدن خویش به نمایش می‌گذارد. اندیشنده یا شک‌کنندهٔ دکارتی، فرد تمام‌عیار است و این فردیت در کوگیتو آن‌گاه به‌تمام به منصهٔ ظهور می‌رسد که من اندیشنده نه تنها از بدن در مقام پاره‌ای از جوهر ممتد نااندیشندهٔ انقسام‌پذیر جدا است که حتی از آنچه در مکتب مدرسی‌ـ ارسطویی نفس نام دارد و میان نبات و حیوان و انسان مشترک است، نیز جدا می‌افتد و به جوهر اندیشندهٔ نامتمد و انقسام‌ناپذیر فرومی‌کاهد.[4] در زیر دو تأمل نخست از تأملات شش‌گانه رسالهٔ *تأملات در فلسفهٔ اولی* را از این زاویه از نظر می‌گذرانیم.

تأمل نخست: حمله به حواس

دکارت حقیقت را برای عقل سلیم[5] دسترسی‌پذیر و آسان‌یاب می‌دانست اگر روشی درست در کار آید، که در این صورت، شناختِ حقیقی نیز ساده و روشن خواهد بود نه پیچیده و پوشیده: «علم در حال حاضر نقاب بر چهره دارد که اگر این نقاب کنار رود، آن، با تمام زیبایی‌اش جلوه‌گر می‌شود[6]». در بخش چهارم *گفتار در روش* که ناظر به موضع دکارت در «تأمل نخست» است، می‌خوانیم:

---

1. Scholastic background
2. "Some seventeenth century philosophers' links to Baroque Scholasticism"
3. Dan Kaufman, 2018: 3-32
۴. شاید بتوان solipsism (خودتنهاانگاری) منسوب به اندیشهٔ دکارت را نیز در همین چارچوب فهمید و تفسیر کرد.
5. common sense
6. Descartes, Rene (1991&1992) ,*The Philosophical Writings of Descartes* (2 Vol.) , tr, By: J. J. Cottingham and R. Stoothoff and D. Murdoch, CUP (U.S.A): I, 3.

چون در آن هنگام می‌خواستم فقط به جستجوی حقیقت مشغول باشم معتقد شدم که باید به‌کلی شیوهٔ مخالف اختیار کنم و آنچه را اندکی محل شبهه پندارم غلط انگارم تا ببینم آیا سرانجام چیزی در ذهن باقی می‌ماند که به‌درستی غیرمشکوک باشد[۱].

دکارت در همان آغاز «تأمل نخست» معارف بشری را عمارتی می‌داند که او قصد دارد آن را از بیخ‌وبُن ویران کند و از نو بسازد. چه برای ویران‌سازی عمارتی کهن و چه برای ساخت عمارتی نوبنیاد، پرداختن به بنیادها[۲]، نخستین کار بایسته است. می‌توان اصطلاح عمارت معرفتی را در این‌جا معادل همان «درخت دانش» در *اصول فلسفه* دانست[۳] که در آن‌جا نیز عزیمت‌گاه دکارت از ریشه‌ها و بنیادهاست. در کاشت درخت نیز مهم‌ترین کار توجه به زمین و اقدام به زمینه‌سازی است. زمینِ «درخت دانش»، ذهن آدمی است که در دورهٔ دکارت به‌جهت اُنس با پیش‌پنداشته‌های ارسطویی ــ مدرسی و نیز بر اثر شکاکیّت فراگیر، ستَروَن شده بود. در واقع، دکارت با تشبیه گنجینهٔ معارف بشری به عمارت، از همان آغاز «تأمل نخست» به‌سراغ ذهن رفته و می‌کوشد با زدودن مبانی و پیش‌فرض‌های ارسطویی‌ـمدرسی، مبانی جدیدی را پی بیافکند. بنیان عمارت معرفتی ارسطویی‌ـمدرسی بر این اصل استوار است که «هیچ‌چیزی در عقل نیست که نخست در حواس نبوده باشد»[۴]. این اصل که توماس آن را از ارسطو می‌گیرد[۵] و و آشکارا اساس معرفت‌شناسی خود می‌داند، هدف حملهٔ اصلی دکارت در «تأمل نخست» است که تا آن را سست نکند این عمارت فرونمی‌ریزد. یکی از دکارت‌شناسان معاصر و سرشناس،

---

1. Descartes, 1991&1992: I, 12

2. Foundations

دکارت در بند آغازین «تأمل نخست» می‌گوید که برای ساخت عمارت نوبنیاد معرفتی باید «دوباره درست از بنیادها» آغاز کرد و در بند دوم نیز دراین باره که برای ویران‌سازی عمارت کهن بهتر است از سست‌کردن بنیادها شروع کنیم، چنین می‌گوید: «همین‌که بنیادهای عمارتی سست شوند، همهٔ آن عمارت خودبه‌خود فرومی‌ریزد؛ پس من به‌سراغ بنیادهای اصلی می‌روم که همهٔ باورهای پیشینم بر آنها استوار است» (Descartes, 1991&1992: II 12).

3. Descartes, 1991&1992: I, 187

4. "Nothing is in the intellect that was not first in the senses" ("*Nihil est in intellectu quod non non sit prius in sensu*"). Thomas Aquinas, *De veritate*: q. 2 a. 3 arg. 19.

این همان اصلی است که همهٔ تجربه‌گرایان نیز بدان پای‌بند هستند و آن را اساس اندیشهٔ خود می‌دانند. و نزاع معرفتی معروف لایب‌نیتس و لاک نیز بر سر همین اصل بوده است.

۵. Aristotle (1928), *posterior Analytics*; translated by G.R.G. Mure, Clarendon Press: 19؛ ارسطو در *تحلیلات ثانی* به‌تلویح همین اصل را چنین می‌آورد: «روشن است که فقدان هر کدام از حواس، فقدان بخش متناظر با همان حس را در شناخت در پی دارد»؛ «ما یا از راه استقراء به شناخت می‌رسیم یا از راه برهان: استقراء با جزئیات سروکار دارد و برهان با کلیات... اما درک کلیات جز از رهگذر استقراء شدنی نیست و استقراء نیز جز با اداراک حسی ممکن نیست.». نتیجه این‌که هرکسی گونه‌ای از ادراک حسی را ندارد از شناخت عقلی متناظر با آن گونه محروم خواهد بود. البته همین مطلب را در فلسفهٔ مشاء هم به‌صورت «من فقد حسّاً فقد علماً» داریم.

معتقد است دکارت به‌جای این اصل، اصل ویژهٔ خود را می‌نشاند دایر بر این‌که «هیچ‌چیز از حواس پذیرفته نیست که نخست در عقل نبوده باشد»[1].

نزدیک‌ترین چیزهایِ در تیررس شک دکارتی، حواس است که به‌علت فریبندگی‌شان در طول تاریخ فلسفه همواره مشکوک بوده‌اند. دکارت برای نشان‌دادن یقین‌ناپذیری حواس، با امواج پی‌درپی شک و طرح برهان‌های جنون و خواب‌دیدن و نقاشی، تمام احکام حس‌بنیاد ذهن، از خطاهای متعارف حسی گرفته تا وجود بیرونی محسوسات و حتی بدن خود اندیشنده را از دایرهٔ شناخت یقینی بیرون می‌گذارد. او در ادامه، با درـکارـآوردن فرضیهٔ خدای فریب‌کار و اهریمن بداندیش، دایرهٔ شک را به چندان می‌گستراند که تقریباً تمام محتوای حافظه، از جمله ریاضیات را در خود می‌گیرد. بدین ترتیب، می‌توان گفت در این تأمل، تردید در محسوسات و به‌تبع آن تردید در بدن، خودبه‌خود باعث تردید در آن دسته از قوای نفس می‌شود که به‌نوعی به بدن مربوطند و دست‌کم می‌توان گفت با پایان‌یافتن «تأمل نخست»، بستر برای دخل‌وتصرف در معنا و کارکرد نفس به‌معنای ارسطویی کلمه فراهم می‌آید. توضیح این‌که قوایی هم‌چون نامیه، غاذیه، شوقیه، حسّاسه، محرِّکه، مولِّده و... که فعلیت‌شان در صورت‌بخشی به بدن است و بی‌آن هیچ فعلیتی ندارند، به‌ناچار در تیررس شک دکارتی قرارمی‌گیرند و از دایرهٔ شناخت یقینی کنار می‌روند. وانگهی، با تردید در بدن، انسان‌شناسی ارسطویی‌ـــمدرسی که ریشه در نظریهٔ مادهـــصورت[2] دارد، و نسبت نفس و بدن را بر اساس رابطهٔ ماده و صورت تبیین می‌کند، رفته‌رفته رنگ می‌بازد و بستری آماده می‌شود تا انسان‌شناسی تازه‌ای از نوع دکارتی سربرآورد. دیگر، چون بدنی در کار نیست و اموری چون حرکت، حسّ، تغذیه، نمو و... دست‌خوش تردیدند، مراتب فروتر نفس نیز که صورت‌بخشِ مراتب فروتر جسمانی وجود انسان بودند، دست‌خوش تردید می‌شوند و آدمی با نفسِ منحصر در قوهٔ ناطقه یا همان ذهن در نظر دکارت، پا به تأمل دوم می‌گذارد. از آغاز تأمل نخست تا پایان این تأمل، سطربه‌سطر هرچه پیش می‌رویم، اندیشندهٔ دکارتی چیزی از وجود جسمانی خود را فرومی‌گذارد تا آن‌که از بدن هیچ نمی‌ماند و جز نفس ناطقه که از همان آغاز تأمل، فاعل اصلی تک‌تک جملات این تأمل است، چیزی در کار نیست.

تأمل دوم: ارائهٔ تصویری تازه از انسان دکارتی

دکارت در پی شک‌های «تأمل نخست» با حافظه‌ای تهی از هر دادهٔ معرفتی و به‌قصد رسیدن به امری یقینی پا به «تأمل دوم» می‌گذارد. وی می‌گوید که پیش از این خود را قانع کردم که

1. "The senses and the Fleshless eye: The *Meditations* as cognitive Exercises" in Rorty, Amélie Oksenberg (1986) (edited by) *Essays on Descartes Meditations*, University of California Press: 46
2. Hylomorphism

اصلاً چیزی در عالم وجود ندارد: نه آسمانی، نه زمینی، نه نفسی، نه بدنی، ولی آیا اطمینان هم یافتم که خودم وجود ندارم؟ هرگز! اگر دربارهٔ چیزی اطمینان یافته باشم یا فقط به چیزی اندیشیده باشم، بی‌گمان می‌بایست وجود داشته باشم. اما نمی‌دانم کدام فریب‌کار تردست همواره تمام مهارت خود را در راه فریفتن من به‌کار می‌برد. در این‌صورت، وقتی این فریب‌کار مرا می‌فریبد، بی‌شک من وجود دارم[۱]. به این ترتیب، وی به نخستین اصل یقینی خود، یعنی «هستم» رسید. البته باید توجه داشت که این اصل، گزاره‌ای شناختی و مربوط به حوزهٔ ذهن است که تنها منِ معرفتی ــ یعنی ذهن ــ را اثبات می‌کند نه من وجودی ــ یعنی نفس ــ را. تعبیر «هستم» در این‌جا، دیگر به معنای هستی بیرون از ذهن نیست بلکه هستی‌ای است که از صافی ذهن گذشته و قیام‌به‌ذاتش را از دست داده است و اصولاً هستی یعنی ذهن و تبدیل مقام ثبوت به مقام اثبات[۲].

وی برای یافتن چیستی وجودش، آراء و افکار پیشینیان خود و مشخصاً حیوان ناطق ارسطویی را مطرح کرده و رد می‌کند[۳]. با کنارگذاشتن «حیات» و «نطق» از تعریف انسان و نفی مفهوم نفس ارسطویی‌ــمدرسی، در واقع، به کنارگذاشتن و گذشتن از نفس ارسطویی‌ــ مدرسی و یا دست‌کم به دخل و تصرف در معنای آن می‌پردازد. قوای غاذیه، محرکه، نامیه، مولده، مخیله، شوقیه در معنای حیوان نهفته‌اند و با کنار گذاشتن حیات، تمامی این قوا از مفهوم نفس بیرون می‌رود. بعد از این کاوش تنها صفتی که می‌ماند و به‌اعتقاد وی انفکاک آن از وجودش محال است، عبارت است از اندیشه. دکارت در نامه‌ای به گیبیوف در نوزده ژانویهٔ ۱۶۴۲ می‌نویسد:

---

۱. Descartes, 1991&1992: II, 16-17 ؛ این عبارت از محوری‌ترین بخش‌های *تأملات* است که نخستین صورت‌بندی‌های قضیهٔ کوگیتو یعنی «اطمینان دارم پس هستم» و دیگری «فریب می‌خورم پس هستم» را نشان می‌دهد.

۲. گویی دکارت در این‌جا درصدد آفرینش «منِ» جدیدی است. در واقع، وی به ساختن و آفرینش انسان مشغول است و در تأملات بعدی خدا و جهان را نیز خواهد ساخت؛ این یعنی این‌که همه چیز حتی وجود و ماهیت من و خدا و جهان از درون خودِ «من» یعنی از ذهنِ من بیرون می‌آید. ذهن است که همه چیز را می‌سازد و می‌آفریند. قبل از دکارت همه چیز وجود داشت و خدا آفریدگار بود. دکارت با «تأمل اول» همهٔ آن‌ها را کنار گذاشت تا آفرینندگی را از خدا بگیرد و به دست انسان بسپارد. شاید به اعتقاد وی، این‌گونه بهتر می‌توان مهار همه چیز را در دست گرفت و به آشفتگی و تردید گرفتار نشد.

۳. دکارت در ژانویهٔ ۱۶۴۱ آشکارا در مورد هدف خود از نوشتن *تأملات* به مرسن می‌نویسد: «این شش تأمل شامل همهٔ زیربنای فیزیک من است. ولی خواهش می‌کنم این را به کسی نگو، زیرا ممکن است برای طرفداران ارسطو پذیرش آنها را سخت‌تر کند. من امیدوارم که خوانندگان به‌تدریج به اصول من عادت کنند، و حقیقت آنها را تشخیص دهند، قبل از آنکه متوجه شوند آنها اصول ارسطو را ویران می‌کنند» (Descartes, Rene (1991), *The Philosophical Writings of Descartes*, tr, By: J. Cottingham and R. Stoothoff and D. Murdoch and A. Kenny, CUP (U.S.A): III, 173).

من معتقدم نفس همواره می‌اندیشد به همان دلیلی که معتقدم نور همواره می‌درخشد حتی اگر چشمی نباشد که همواره بدان بنگرد، و به همان دلیلی که معتقدم گرما همواره گرم می‌کند حتی اگر کسی نباشد که با آن گرم شود، و به همان دلیلی که معتقدم بدن یا جوهرِ ممتد همواره ممتد است، و به‌طورکلی هرآنچه مقوِّم ماهیت چیزی است همواره تا وقتی که آن چیز وجود دارد، به آن تعلق دارد. بنا بر این، آسان خواهد بود که معتقد باشم نفس در زمان‌هایی که فرض می‌شود نمی‌اندیشد، وجود ندارد تا اینکه تصور کنم آن می‌تواند وجود داشته باشد بی‌آنکه بیندیشد[1].

به این ترتیب، من موجودی هستم که می‌اندیشم، یعنی من ذهن، فهم یا عقلم. در این قسمت از *تأملات* با اثبات «منِ اندیشنده» که هیچ وابستگی به بدن و افعال آن ندارد، گذار از مفهوم ارسطویی نفس به مفهوم دکارتی ذهن صورت می‌گیرد. همان‌گونه که پیش از این نشان دادیم، در مفهوم ارسطویی نفس قوایی مانند غاذیه، مولده، محرکه و... به نفس نسبت داده می‌شد و اندیشه و تفکر تنها بخشی از طبیعت نفس را تشکیل می‌داد. ولی مفهوم دکارتی ذهن چنان از بدن دور است که همهٔ اعمال و قوایی که تحقق‌شان وابسته به بدن است، از مفهوم نفس کنار می‌رود و چیزی جز اندیشه در آن نمی‌گنجد. خود وی در پاسخ به *اعتراضات* در تعریف ذهن می‌گوید: «جوهری را ذهن می‌نامم که فکر به‌نحو بی‌واسطه در آن قرار دارد. من در این‌جا واژهٔ ذهن را به‌جای واژهٔ نفس به کار می‌برم، زیرا واژهٔ نفس ایهام دارد و غالباً به امر جسمانی اطلاق می‌شود[2]». وی در پاسخ به اعتراض گاسندی[3]، میان منشأ تغذیه و رشد در ما و منشأ فکر در ما تفاوت می‌گذارد و می‌گوید:

واژهٔ «نفس» اگر برای هر دو منشأ به کار رود، مبهم خواهد بود و ادامه می‌دهد که اگر نفس را به معنی فعلیت اول یا ذات اصلی انسان بگیریم، آن را باید این‌طور بفهمیم که تنها در مورد منشائی که عامل فکر ما است به‌کار می‌رود و برای پرهیز از مبهم‌گویی تا آنجا که ممکن بوده است، آن را ذهن نامیده‌ام. زیرا من ذهن را نه به‌مثابه بخشی از نفس بلکه به‌مثابه کل آن نفسی که فکر می‌کند در نظر می‌گیرم[4].

حال دکارت برای شناخت واضح‌تر و متمایزتر ماهیت خویش، به‌سراغ شناخت اشیای مادی می‌رود و مشخصاً جسم ملموس و مشهودی چون تکه موم را نمونه می‌آورد و نشان می‌دهد که با از میان رفتن ویژگی‌های حسی موم و تغییر آنها، هنوز موم پا برجاست. ازاین جا پیداست که موم نه آن چیزی است که از راه حواس می‌شناسیم و نه آن چیزی که مخلوق قوهٔ خیال است. با کنارگذاشتن تمام چیزهایی که از راه حواس و تخیل در باب موم به‌دست آمده‌بود، تنها چیزی که

1. Descartes, 1991: III, 203
2. Descartes, 1991&1992: II, 114
3. Pierre Gassendi (1655-1592)
4. Descartes, 1991&1992: II, 246-247

برجا می‌ماند عبارت است از امتداد که آن هم تنها با فاهمه یا ذهن قابل‌ادراک است. وی تصریح می‌کند: «بی‌گمان بدون داشتن نفس انسانی نمی‌توانم آن را این‌گونه تصور کنم[۱].» (ibid: 22) و از این‌جا نتیجه می‌گیرد که شناخت من نسبت به خودم، نفس یا ذهن، حقیقی‌تر و یقینی‌تر و واضح‌تر و متمایزتر است:

زیرا من وقتی حکم می‌کنم که موم هست یا موجود است چون آن را می‌بینم، قطعاً با بداهت بیشتری لازم می‌آید که خودِ من که موم را می‌بینم وجود داشته باشم، چون ممکن است آنچه می‌بینم در واقع موم نباشد، همچنان که ممکن است حتی چشمی نداشته باشم که چیزی را ببیند، ولی ممکن نیست وقتی می‌بینم یا وقتی فکر می‌کنم که می‌بینم (فرق نمی‌کند) من، که فکر می‌کنم، چیزی نباشم[۲].

در این قطعه می‌بینیم که دیدن و فکرِ دیدن، یا لمس‌کردن و فکرِ لمس‌کردن و به‌طور کلی، احساس‌کردن و فکرِ احساس‌کردن تمایز خود را از دست می‌دهد و در واقع، و به عبارت بهتر همگی به فکر فرومی‌کاهد که کار ذهن است. در واقع، مهم‌ترین نکته‌ای که از این قطعه برمی‌آید عبارت است از این‌که در این‌جا با استناد به این‌که احساس و تخیل گونه‌ای از اندیشه هستند، دکارت به اثبات وجودِ من اندیشنده می‌پردازد. ولی در ادامه، با گفتن این‌که علم ما به ماهیت حقیقی اجسام نه از راه احساس و تخیل که تنها از رهگذر ذهن[۳] به‌دست می‌آید، این دو را از دایرهٔ ماهیت حقیقی ذهن بیرون می‌گذارد. در واقع، نکتهٔ مهم در این برهان، برخلاف آنچه در تفسیر چندی از دکارت‌شناسان می‌بینیم، نه اثبات یکی‌بودن امتداد با ماهیت موم بلکه تأکیدی دوباره بر این است که ماهیت حقیقی موم یعنی امتداد، صرفاً با فاهمه یا ذهن قابل‌ادراک است نه با احساس و تخیّل.[۴] وی می‌گوید: «اما نکتهٔ قابل‌ملاحظه این است که ادراک موم و به عبارت بهتر، فعلی که ادراک به‌وسیلهٔ آن صورت می‌گیرد، بینایی یا لمس یا تخیل نیست، هرچند قبلاً چنین به‌نظر می‌آمد، بلکه فقط ژرف‌کاوی ذهن است[۵]».

گویی در این مرحله از تأمل هنوز ماهیت منِ اندیشنده یا ذهن خالی از ابهام نیست و وی می‌خواهد با برهان تکه‌موم این ابهام را بزداید و به واضح‌ترین و متمایزترین شناخت از ذهن برسد.

---

1. Descartes, 1991&1992: 22
2. Descartes, 1991&1992: 22
3. by the mind alone

۴. بحث از ماده و ماهیت حقیقی آن اصلاً نمی‌تواند منظور برهان تکه موم باشد، زیرا بنا به اقتضای روش تحلیل که دکارت تصریح دارد *تأملات* را به این روش نگاشته است، تا «تأمل پنجم» از حیث ترتیب کشف، امکان پرداختن به وجود و ماهیت عالم ماده نیست و افزون بر این، خود دکارت هنگام ورود به بحث تکه موم تصریح می‌کند که منظور وی از پرداختن به این برهان، شناخت واضح‌تر و متمایزتر خویشتن (من اندیشنده، ذهن) است.

5. Descartes, 1991&1992: 21

در جریان این برهان شاهد کنارگذاشتن احساس و تخیل از دایرهٔ ماهیت ذهن هستیم به‌گونه‌ای که گویی این دو، عامل ابهام بودند و با کنارزدن‌شان و با تأکید بر صرف ذهن، مقصود دکارت یعنی همان شناخت واضح[1] و متمایز[2] ذهن حاصل شد. پس می‌توان گفت برهان تکه موم در مرتبهٔ بالاتری، گذار به ذهن را نشان می‌دهد و در اصل، مرتبهٔ نهایی گذار به ذهن است که در پایان «تأمل دوم» حاصل می‌گردد. به این معنا که در این برهان آخرین بازمانده‌های نفس ناطقهٔ ارسطویی-مدرسی، یعنی احساس و تخیل از دایرهٔ ماهیت منِ اندیشنده بیرون می‌روند و جز ژرف‌کاوی ذهن چیزی بر جای نمی‌ماند. به این ترتیب، دکارت در «تأمل دوم» در قالب دو برهان کوگیتو و تکه موم، از مفهوم نفس ارسطویی – مدرسی به مفهوم منِ اندیشنده یا ذهن گذر می‌کند.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفتیم، چند نکته برمی‌آید **نخست** اینکه دکارت در کتاب *تأملات در فلسفهٔ اولی* به مقابله با شکاکان دورهٔ نوزایی برخاست و در این راه، کاری شبیه به کار سقراط کرد، یعنی با راهکار دیالکتیک و شک به جنگ شکاکیّت رفت. ولی نه دیالکتیک با غیر، بلکه دیالکتیک با خود؛ یعنی دیالکتیک شک و یقین در درون خود برای رسیدن به یقینی نهایی. او با کنار زدن عالم بیرون در خود «من»، به یقین می‌رسد؛ ولی خودی که دیگر نه نفس ذومراتب بلکه تنها ذهن مساوی اندیشیدن است؛ ذهنی که کارش شناخت عالم بیرون و تسلط بر آن است. شکاکیّت برای دکارت هم موتور محرک و هم دالانی بود که دکارت از درون آن از مفهوم نفس به مفهوم ذهن گذر کرد.

دوم اینکه می‌توان گفت دکارت با این گذار تصویر تازه‌ای از انسان به دست می‌دهد که بسیار متفاوت از تصویر ارسطویی- مدرسی است. وی حیوان ناطق ارسطویی را تبدیل می‌کند به شیء اندیشنده، یعنی او نه حیات ارسطویی را که نفس مبدأ آن بود می‌پذیرد و نه نطق را که مبدأ درک کلیات بود. حیات به امری کاملاً مکانیکی و به حوزهٔ اجسام فرو می‌کاهد و نطق (rationality) به سخن‌گفتن (speaking)، و بالطبع خرد (intellect) هم جای خود را به عقل جزئی (reason) می‌دهد. حکمت به معنای سنتی که در ساحت خردورزی تحقق داشت جای خود را به فلسفه‌ای معطوف به زندگی دنیوی می‌دهد. در واقع، دکارت فلسفه را از رسالت اصلی‌اش که بحث دربارهٔ وجود بود معزول، و به بحث دربارهٔ شناخت مشغول و معطوف می‌سازد و کاری می‌کند که فلسفه کسوت کنیزی دین را که در قرون وسطی بر تن داشت، درآورد و به کسوت کنیزی علم در دوران جدید درآید. اخلاق هم که در سنت قدیم جایگاهی زیربنایی داشت، دیگر

1. Clear
2. Distinct

به نحو سنتی نمی‌تواند مطرح شود بلکه در نظام دکارتی سخن از اخلاق موقتی به میان می‌آید که در کنار طب و مکانیک در شمار سرشاخه‌های درخت دانش قرار می‌گیرد و پس از استقرار کامل نظام دکارتی باید برای برپایی اخلاق دائمی معطوف به تدبیر زندگی دنیوی همت گماشت؛ اخلاقی که بر جای مابعدالطبیعه می‌نشیند و دین و فلسفه و سیاست را یک‌جا در خود دارد و اسپینوزا آن را وجههٔ همت خویش قرار داد.

سوم این‌که نظر دکارت اگرچه شاید از جهت تمایز و وحدتی که میان نفس و بدن قائل است، به دیدگاه ارسطو نزدیک باشد، اساساً متفاوت از آن است:

من نفس ناطقه را توصیف کردم و نشان دادم که، برعکس دیگر چیزهایی که در موردشان صحبت کرده بودم، نمی‌تواند به هیچ نحوی از بالقوه‌گی ماده برآمده باشد، بلکه باید به‌طور خاصی ایجاد شده باشد و نشان دادم که چگونه برای آن مناسب نیست که در بدن انسان مانند کشتی‌بان در کشتی باشد به استثنای توان حرکت دادن اعضایش، بلکه آن باید به‌طور کامل با بدن پیوسته و یکی باشد تا بتواند علاوه بر این، توانایی حرکت، احساسات و نیازهایی مانند ما را داشته باشد و چنین انسانی واقعی را تشکیل دهد[1].

البته وجه تمایزی که ارسطو در قوهٔ ناطقه مطرح می‌کند ممکن است سبب شود گمان کنیم که تفاوت ارسطو با دکارت در این باب، در حد الفاظ است، چرا که در ارسطو واحدِ بدن ــ نفس (ماده ـ صورت) را داریم که عقل بدان اضافه شده است، و در دکارت نیز بدنِ ممتد را داریم که ذهن بدان اضافه شده است؛ و می‌توان گفت که عقل ارسطویی و ذهن دکارتی به‌یک اندازه می‌توانند مفارق از بدن وجود داشته باشند. اما باید افزود مفارقت عقل در نزد ارسطو، به هیچ وجه قابل مقایسه با مفارقت ذهن در نزد دکارت نیست و تفاوت بنیادینی در میان است. عقل در نزد ارسطو هرچند که می‌تواند مفارق باشد ولی دستِ آخر همانند دیگر قوا و عملکردها محصول و برآمده از «نفس ـ بدن» است، اما به‌واسطهٔ متعالی‌ترشدن می‌تواند وجودی در عقل فعال یابد و بدین ترتیب مفارق گردد؛ این مفارقت گذر از مرتبه‌ای وجودشناختی به مرتبهٔ دیگر وجودشناختی است. در نزد ارسطو عنصر وحدت غلبه دارد؛ عقل جزئی و عقل کلی و عقل فعال تا عقلِ عقل، مسیر وجودشناختی واحدی هستند. عملکرد قوا به هم وابسته و پیوسته‌اند، قوای بالایی، قوای پایینی را در خود دارند و وقتی عقل بر اثر تعالی به عقل فعال می‌پیوندد و وجودی مفارق می‌یابد، گویی همهٔ قوای پایینی را در خود جمع دارد، و با این‌همه، مفارق است. از دیگر سو، این مفارقت در فلسفهٔ ارسطو منجر به اصالت‌ذهن و دوگانه‌انگاری ــ از آن‌گونه که در دکارت داریم ــ نشده است. بدین ترتیب، در ارسطو مفارقت امری بعدی و وجودشناختی است، در حالی‌که در نزد

1. CSMI 1985: 141

دکارت اندیشه از همان ابتدا و به‌نحو بنیادین از بدن و از عملکردهای آن مفارق بوده و در ساحت شناخت‌شناسی مطرح است. مایکل فرد نیز می‌نویسد: اگرچه به اعتقاد ارسطو وابستگی اندیشه به بدن، همانند وابستگی دیگر عملکردها به بدن نیست و به تبیین پیچیده‌تری نیاز دارد، حتی در همین تبیین پیچیده‌تر، باز هم اندیشیدن کاری است که بدن زنده آن را به‌واسطهٔ نفس انجام می‌دهد، نه این‌که نفس یا ذهن آن را برای بدن زنده انجام دهد. به‌روشنی می‌بینیم که این دیدگاه با دیدگاه دکارتی در تضاد است.[1]

منابع فارسی

ارسطو (۱۳۷۸). *دربارهٔ نفس*، ترجمه و تحشیهٔ علیمراد داوودی، چاپ چهارم، انتشارات حکمت.

والتر ترنس استیس (۱۳۸۶). *تاریخ انتقادی فلسفهٔ یونان*، ترجمهٔ یوسف شاقول، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه مفید.

کاپلستون، فردریک جیمز (۱۳۸۵). *تاریخ فلسفهٔ یونان و روم*، ترجمهٔ سید جلال الدین مجتبوی، چاپ پنجم، انتشارات علمی فرهنگی و انتشارات سروش.

گاتری، دبلیو. کی. سی. (a ۱۳۷۵). *تاریخ فلسفهٔ یونان*، ترجمهٔ مهدی قوام صفری، چاپ اول انتشارات فکر روز.

شرف، شرف الدین خراسانی (۱۳۵۰). نخستین فیلسوفان یونان، مرکز انتشارات علمی فرهنگی.

وال، ژان (۱۳۷۰). *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمهٔ یحیی مهدوی، چاپ اول، انتشارات خوارزمی.

افلاطون (۱۳۸۰). *دورهٔ آثار افلاطون*، ترجمهٔ محمد حسن لطفی، چاپ سوم، انتشارات خوارزمی.

قوام صفری، مهدی (۱۳۸۲). *نظریهٔ صورت در فلسفهٔ ارسطو*، چاپ اول، انتشارات حکمت.

کویره، الکساندر (۱۳۷۰). *گفتاری دربارهٔ دکارت*، ترجمهٔ امیرحسین جهانبگلو، چاپ اول، نشر قطره.

ژیلسون، اتین (۱۴۰۲ه.ق). *نقد تفکر فلسفی غرب* (از قرون وسطی تا اوایل قرن حاضر)، ترجمهٔ احمد احمدی، تهران، چاپ سوم، انتشارات حکمت.

کاتینگم، جان (۱۳۹۰). *فرهنگ فلسفهٔ دکارت*، ترجمهٔ علی افضلی، چاپ اول، مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.

منابع انگلیسی

Ariew, Roger, John Cottingham, & Tom Sorell (1998) , *Cambridge Philosophical Texts in Contexts*, Descartes' Meditations, Background Source Materials, Cambridge Univ. Press.

Aristotle (1928), *posterior Analytics*; translated by G.R.G. Mure, Clarendon Press.

Curley, E. M. (1978) , *Descartes against the skeptics*, Cambridge, Massachusetts, Harvard university press.

1. Frede. Michael (1995) , «On Aristotles Conception of the Soul», *Essays on Aristotles De Anima:* 96-109.

Descartes, Rene (1991) & (1992) , *The Philosophical Writings of Descartes* (2 Vol.), tr, By: J. Cottingham and R. Stoothoff and D. Murdoch, CUP (U.S.A), [CSM].

Descartes, Rene (1991) , *The Philosophical Writings of Descartes*, tr, By: J. Cottingham and R. Stoothoff and D. Murdoch and A. Kenny, CUP (U.S.A), [CSMK].

Frede. Michael (1995), «On Aristotles Conception of the Soul», *Essays on Aristotles De Anima*

Graham, Daniel W. (2010), *The texts of early greekphilosophy* : The complet fragments of the major presocratics, Part 1, First published, Cambridge University Press, New York.

Popkin, Richard (1960), *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, ASSEN – MCMLX: Netherlands.

Rorty, Amélie Oksenberg (1986) (edited by) *Essays on Descartes Meditations*, University of California Press.

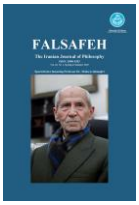
Wilkes, K. V. (1995), «Psuche versus the Mind», *Essays on Aristotles De Anima.*

The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

https://jop.ut.ac.ir



Development as Building

Mohammad Javad Safian✉

Professor, Department of Philosophy (Retired), University of Isfahan, Isfahan, Iran. Email: mjsafian@gmail.com

Article Info

Article Type:
Research Article

(105-119)

Article History:

Receive Date:
02 June 2025

Revise Date:
02 June 2025

Accepte Date:
22 October 2025

Published online:
23 November 2025

Abstract

Development, with all the diverse definitions it has had since its emergence, has been grounded in the will to master and overcome nature. The will to mastery is the prelude to development, and it also indicates the relationship that modern humanity has found with the existence of beings. In this relationship, both nature and humanity are subjugated; with this subjugation, both nature and humans are endangered. Although this relationship has roots in some aspects of human existence, it is not the genuine, intrinsic relationship of a human being. The genuine relationship of a person with other beings and with others is one of companionship, affection, and friendship. Now the question is: can there be a development that is founded on companionship, affection, and friendship, so that instead of harming nature and humans, it strives to preserve, protect, and elevate them? If development means construction (sākhtan), contemplation of construction (sākhtan) suggests that genuine development is not domination, conquest, or harmful control, but care, vigilance, peace, reconciliation, and harmony.

Keywords: Development, Construction/Building, Domination, Destruction, Compromise/ Reconciliation

Cite this article: Safian, M. J. (2025). Development as Building. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer-2025 (Special letter honoring Professor Dr. Mohsen Jahangiri), Serial No. 44 (105-119).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.396576.1006906

CC BY NC

Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

This paper presents a philosophical and ontological redefinition of the concept of "development." It argues that the common understanding of development, rooted in modern Western thought, is based on a fundamental **relationship of domination and mastery** of humans over nature and other human beings. This dominant paradigm, associated with industrial progress and modernization, has led to environmental, social, and spiritual crises. In contrast, the paper posits the authentic meaning of development as **"building (SĀKHTAN)"**—a construction founded on **friendship, care, and reconciliation** with nature and oneself.

The Historical Evolution of the Concept of Development

The concept of development was formally articulated after the Second World War, but its intellectual origins can be traced back to the Industrial Revolution and the 19th-century idea of "progress." The idea of progress was based on a linear perception of time, in which the future was always imagined as better, more efficient, and freer than the past. However, industrialization brought numerous problems such as pollution, social injustice, and the disintegration of human relationships. Thus, in the twentieth century, "development" emerged as a solution to address the shortcomings of "progress."

Various definitions of development have been proposed:

- **Industrial and Economic Modernization:** The most prevalent definition, based on economic growth and mechanization.
- **Self-Sufficiency:** Achieving self-sufficiency through the accumulation of national wealth.
- **Development as Freedom (Amartya Sen):** Development as the flourishing of individual capabilities and their ability to realize their potential.

A common, often hidden, principle underpins all these definitions: **the human relationship with the world is one of "overcoming" and domination.**

The Relationship of Domination: The Foundation of Modern Development

The article analyzes the components of this relationship of domination, elucidating the ontology of modernity. This relationship manifests in six key aspects:

1. **Knowledge:** Modern knowledge involves understanding objects to dominate them, not to comprehend their essence. Entities are only recognized as "objects" opposed to a "subject."
2. **Will:** Knowledge serves the human will to appropriate and master nature. As Francis Bacon stated, "knowledge is power," and the goal of science is the conquest of nature.
3. **Power:** Science and will grant humans the power to remove obstacles. This power can be soft or violent and can even produce knowledge and truth according to its own needs.
4. **Truth:** Truth is reduced from something sacred and absolute to the "correctness of a proposition," subject to scientific methods and ultimately serving power.
5. **Technology:** Traditional technology worked in harmony with nature (e.g., a windmill). In contrast, modern technology **assaults** nature, turning it into a calculable and controllable resource to be enlisted for its own purposes. This attitude has led to environmental crises.
6. **Freedom:** Even freedom within this paradigm is often interpreted as the freedom to appropriate and consume.

The consequence of this relationship of domination is the crises we face today: environmental destruction, the deep North-South divide, wars, and nuclear threats. This is not a denial of modernity's positive achievements, such as democracy and human rights, but a critique of its ontological foundations.

An Alternative Solution: Development as "Building" Based on Friendship and Care

In response to the central question—"Is human nature essentially domineering?"—the answer is negative. That which endangers human existence cannot be its true essence.

- **The Truth of Humanity: Life and Friendship:** The truth of humanity must be sought in "life." Life, opposed to death, signifies growth, flourishing, vitality, and **joy**. The primary condition

that sustains life is **friendship**: love of self, others, nature, and the transcendent. Friendship is the antithesis of hatred and enmity, which lead to despair and destruction.

- **Dwelling and Care:** Authentic human life is "dwelling" on earth. Dwelling means residing in **peace and tranquility** and practicing **care** for oneself, others, and nature. This perspective stands in complete opposition to the domineering attitude. Care means accepting beings as they are and intervening in a way that improves and completes, rather than destroys and appropriates.

Authentic Development: Redefining "Building (Sākhtan)"

This is where the profound meaning of "building" is identified as the core of development.

- **Building as Doing Correctly:** Production and construction that are flawed, inefficient, or destructive are not truly "building," but rather "destroying."
- **Building as Reconciling:** Every act of building must contain "reconciliation" with nature and respect for its essence.

Therefore, **authentic development means building in this sense:** creating roads, schools, cities, and industries based on **correctness** (efficiency and sustainability) and **reconciliation** (harmony and care for the environment and humanity). This type of development would be human-centered and nature-oriented.

Final Conclusion: The Necessity of an Intellectual Transformation

The conclusion emphasizes that reaching this understanding of development requires a **transformation in the human relationship with the world**. This transformation cannot be achieved through political decree or mere moral exhortation but is made possible through **yearning, mindfulness, and philosophical thought**. This does not mean rejecting modern science and technology but rather guiding them from within towards a higher purpose. As thinkers like Heidegger and Hölderlin have indicated, "salvation grows where danger lies." The liberating force can emerge from within the very technology that now threatens us. The condition for this transformation is becoming thoughtful and understanding the authentic conditions for "dwelling" on earth.

انتشارات دانشگاه تهران

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴X

https://jop.ut.ac.ir

توسعه یعنی ساختن

محمد جواد صافیان ✉

استاد گروه فلسفه (بازنشسته)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: mjsafian@gmail.com

به یاد استاد دکتر محسن جهانگیری که جهانی از علم و اخلاق و سلم و صفا و دوستی بود.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
علمی – پژوهشی
(۱۰۵-۱۱۹)

تاریخ دریافت:
۱۲ خرداد ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری:
۱۲ خرداد ۱۴۰۴
تاریخ پذیرش:
۳۰ مهر ۱۴۰۴
تاریخ انتشار:
۰۲ آذر ۱۴۰۴

واژه‌های کلیدی:
توسعه، ساختن، سلطه، تخریب، درست کردن، سازش

چکیده

توسعه با همه تعاریف متنوعی که از آغاز پیدایش داشته است بر اراده به تسلط و غلبه بر طبیعت استوار بوده است. اراده به تسلط پیش‌مفهوم توسعه است و آن نیز حاکی از نسبتی است که بشر جدید با وجود و وجود موجودات پیدا کرده است. در این نسبت طبیعت و انسان به تسخیر در آمده است و با این تسخیر هم طبیعت به خطر افتاده است و هم انسان. این نسبت اگرچه ریشه در وجهی از وجوه هستی آدمی دارد اما نسبت حقیقی و اصیل انسان نیست. نسبت حقیقی انسان با موجودات و با دیگران نسبت انس و مهر و دوستی است. حال پرسش این است که آیا می‌توان توسعه‌ای داشت که بر انس و مهر و دوستی استوار باشد تا به‌جای آسیب رساندن به طبیعت و به انسان به حفظ و مراقبت و ارتقای آن همت گمارد؟ اگر توسعه به معنای ساختن باشد، تأمل بر ساختن به معنای درست کردن و سازش داشتن نشان می‌دهد که توسعهٔ حقیقی نه تسخیر و تصرف و تسلط آسیب‌زا، بلکه مراقبت و مواظبت و صلح و سلم و سازش است.

استناد: صافیان، محمد جواد (۱۴۰۴). توسعه یعنی ساختن. *فلسفه*، سال ۲۳، شمارهٔ ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامهٔ گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۱۰۵-۱۱۹).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.396576.1006906

CC BY NC

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

شاید بتوان توسعه نیافتگی را منشأ اصلی بسیاری از بحران‌ها و ابربحران‌های کنونی ما دانست. به همین جهت لازم است بر مفهوم، نمودها، لوازم و آثار آن اندیشید. توسعه نیافتگی اگرچه ظهور اجتماعی و سیاسی و اقتصادی دارد، لازم است مورد پرسش‌های بنیادین فلسفی قرار گیرد و تبدیل به مسئله‌ای فلسفی شود. آقای دکتر رضا داوری اردکانی در آثار متأخر خود از قبیل *خرد سیاسی در زمان توسعه نیافتگی* (۱۳۹۴) و *خرد و توسعه* (۱۳۹۷) برای اولین بار توسعه نیافتگی را وارد ادبیات فلسفی کرده و جنبه‌های مختلف آن را مورد تأمل قرار داده‌اند. ایشان از ضرورت توسعه گفته‌اند ولی البته پاسخ به این پرسش که چه طرحی از توسعه مناسب و مطلوب است بر عهدهٔ متخصصان امر توسعه است. اگرچه از منظر فلسفی فقط می‌توان ملاک‌ها و معیارهایی کلّی برای توسعه‌ای همه جانبه، پایدار و مطلوب به دست داد. این مقاله تأملی است بر مفهوم توسعه و مبانی هستی‌شناختی آن به‌گونه‌ای که تاکنون مطرح بوده است و نشان دادن اینکه توسعهٔ تاکنونی عمدتاً بر مبنای غلبه و سلطه استوار بوده است و به همین جهت به محیط زیست آسیب جدی زده است. آیا می‌توان درکی از توسعه داشت که به جای ابتنای بر غلبه و سلطه بر دوست داشتن و سازش مبتنی باشد؟

" توسعه یعنی ساختن" نظریه‌ای در باب توسعه نیست. نقد نظریه‌های توسعه نیز نیست. ارائهٔ هیچ راهکار جایگزین توسعه هم نیست. صرفاً تأملی است در معنای توسعه از وجهه نظری هستی‌شناختی با توجه به نحوهٔ هستی آدمیان در این جهان و آنچه از آن می‌توان تعبیر به سکنا گزیدن بر روی زمین کرد. این تأمل ملهم از اندیشه‌های ژرف دانای بزرگ معاصر مارتین هایدگر به‌ویژه در مقالهٔ «ساختن سکنا گزیدن اندیشیدن» است. در آنچه از پی می‌آید ابتدا به برخی از تعاریف مشهور توسعه از کتاب *نظریهٔ توسعه* اثر جان ندروین پیترز اشاره شده است و نشان داده شده است که نظریه‌های توسعه استوار بر نسبت غلبه و تسلط آدمی بر طبیعت و انسان‌ها است و این نسبت و مبانی هستی‌شناختی آن به اجمال مرور شده است و سپس این پرسش مطرح گردیده است که آیا چنین نسبتی نسبت حقیقی و اصیل آدمی با موجودات است یا نسبت حقیقی او نسبت دیگری است؟ سپس توضیح داده شده است که نسبت غلبه و تسلط، هستی آدمی و طبیعت را به خطر انداخته است و به همین دلیل نمی‌تواند نسبتی حقیقی و اصیل باشد و بیان شده است که نسبت حقیقی آدمی با موجودات نسبت دوست داشتن و مراقبت و محافظت است. توسعه به معنای ساختن بر همین نسبت استوار است به شرط آن که توجه کنیم ساختن به دو معنای درست کردن و سازش کردن است و بنابراین نسبتی با حقیقت و صلح و دوستی دارد نه با تسلط و غلبه و چیرگی.

۲. توسعه به معانی متعارف

از توسعه تعاریف متعددی به دست داده شده است. اصطلاح توسعه پس از جنگ جهانی دوم مطرح می‌شود، هرچند فکر توسعه و اندیشیدن به آنچه بعداً توسعه نامیده شده است را می‌توان تا اواخر قرن نوزدهم و با دیوید ریکاردو (۱۷۷۲-۱۸۲۳) اقتصاددان بریتانیایی به عقب برگرداند (پیترز: ۲۹). سدهٔ نوزدهم قرن انقلاب صنعتی و به دنبال آن پیشرفت‌های علمی و صنعتی در اروپا است. با انقلاب صنعتی نتایج اندیشهٔ مدرن که از قرن هفدهم پایه‌گذاری شده بود در عرصهٔ زندگی اجتماعی اروپا ظاهر شد و به واسطهٔ آن چهرهٔ شهرها دگرگون گردید و معیشت مردم که تا بیش از آن بیشتر بر محور کشاورزی و تجارت بود به زندگی صنعتی مدرن و با ارزش افزودهٔ بسیار زیاد تغییر یافت. از لحاظ مفهومی موتور محرّک شیوهٔ زندگی جدید مفهوم پیشرفت بود. پیشرفت درکی از زمان را پیش‌فرض خود داشت که بر اساس آن زمان سیری خطی (افقی) و رو به جلو دارد و لذا هر چه به گذشته تعلق دارد در این سیر پیشرفت به کمال می‌رسد. سیر تاریخ سیر به سوی بهتر شدن شرایط زندگی، بهینه شدن ابزارها و وسائل و تکنولوژی، داناتر شدن و تواناتر شدن بشر و نیل به آزادی هر چه بیشتر است و لذا هر چه در تاریخ به عقب می‌نگریم شرایط زندگی را سخت‌تر، وسایل و ابزارها را ابتدایی‌تر و ناقص‌تر، تکنولوژی را ساده‌تر و کم بازده‌تر و انسان‌ها را نادان‌تر و ناتوان‌تر و دربندتر و محدودتر می‌یابیم. اما مدرنیته و صنعتی شدن در اروپا نقائص و کاستی‌های فراوانی نیز به همراه داشت. به زودی شهرها شاهد آلودگی محیط زیست شدند، آشفتگی‌های زیادی در روابط کارگر و کارفرما به وجود آمد، رابطهٔ کشاورزی و صنعت دچار مشکلات عدیده شد و به‌طور کلّی پیشرفت صنعتی آن‌چنان که در ابتدا می‌نمود به خوبی پیش نرفت. اندیشهٔ توسعه به نظر برخی صاحب‌نظران برای حل معضلات ناشی از پیشرفت به وجود آمد (همان). توسعه راه حل مشکلات و معضلات ناشی از پیشرفت صنعتی بود. بدین ترتیب از این دیدگاه توسعه مکمل پیشرفت و برطرف‌کنندهٔ نقائص و مضرّات آن است. بنابراین در قرن بیستم تفکر توسعه واکنشی بود به پیشرفت و شکست سیاست‌های صنعتی شدن در سدهٔ نوزدهم. زیرا صنعتی شدن موجب بی‌خانمانی و بیکاری مردم و در نتیجه از جا کندگی روابط اجتماعی شد. توسعه در قرن بیستم معانی دیگری به خود گرفت. توسعه به معنای نوسازی یکی از آن معانی و شاید شایع‌ترین آنها است. در این معنا توسعه عبارت است از هر چه بیشتر ماشینی و صنعتی شدن اقتصاد در جهت رشد اقتصادی و ارزش افزودهٔ بیشتر (هتنه ۳۱:۱۳۹۷). بعداً گفته شد که توسعه صرفاً به معنای نوسازی صنعتی نیست بلکه شامل نوسازی اجتماعی و آنچه بدان مهندسی اجتماعی هم گفته می‌شود می‌گردد. در معنای دیگر توسعه رسیدن به خودکفایی در صنعت و کشاورزی است که این امر با انباشت ثروت ملی حاصل می‌شود. آمارتیا سن در کتاب مشهور خود تحت عنوان *توسعه یعنی آزادی* معنایی دیگر از توسعه به دست می‌دهد.

در نظر او توسعه یعنی شکوفایی استعدادهای افراد. جامعهٔ توسعه‌یافته جامعه‌ای است که در آن افراد می‌توانند توانایی‌های خود را به فعلیت برسانند و به آزادی برسند. در این تعریف توسعه دیگر صرفاً به معنای برطرف کردن نقائص و عیوب تکنولوژی صنعتی و تکمیل آن و یا برنامه‌ریزی برای رشد اقتصادی بیشتر و انباشت ثروت نیست بلکه توسعه در درجهٔ اول وجه اجتماعی و انسانی پیدا می‌کند (آمارتیا سن:۱۰). در مجموع توسعه متضمن سویه‌های مختلفی از معنا است؛ از سویی در معنای توسعه رشد صنعتی، نوسازی صنعتی، برطرف کردن نقائص و عیوب و عوارض ناشی از صنعتی شدن و افزایش ثروت و دستیابی به تکنولوژی‌های برتر و جهانی شدن (هتنه،۱۴۰۰: ۱۳۱) قرار دارد و از سوی دیگر به معنای برقراری شرایطی است که در آن انسان‌ها بتوانند توانایی‌های خویش را به فعلیت برسانند و بدین وسیله به آزادی در انتخاب نایل شوند.

۳. پیش فهم توسعه

آنچه می‌توان از پس این معانی از توسعه یافت درکی است از نسبت بین انسان با جامعه و طبیعت، که در بن نظریه‌های توسعه که هر کدام بر محور معنایی از توسعه شکل گرفته‌اند وجود دارد اما نادیده گرفته می‌شود. نادیده گرفته می‌شود نه از آن روی که این نسبت پنهان و مخفی است بلکه درست از آن جهت که بسیار شفاف و هویداست. این نسبت اگرچه امری واحد است اما وجوه متعدد دارد که باید به دقت از یکدیگر تفکیک شود تا بتوان وحدت آن را درک کرد. این نسبت را می‌توان نسبت "غلبه" نامید. در نگاه مدرن و از جمله در اندیشهٔ توسعه که از پس آن آمده است آدمی چه به وجه فردی و چه در هیئت جمعی اساساً نسبت غلبه با دیگری و با طبیعت دارد. به عبارت دیگر نسبت او با دیگری و با طبیعت نسبت "تغلب" است. او می‌خواهد بر دیگران و بر طبیعت غلبه کند و آنها را در اختیار خویش قرار دهد و بر آنها اعمال سلطه کند. این نسبت وجوه مختلف دارد. وجوه آن از جمله عبارتند از:

۱. علم و آگاهی، ۲. اراده و خواست، ۳. قدرت، ۴. حقیقت، ۵. فناوری، ۶. اختیار و آزادی.

این وجوه هر یک وجهی از نسبت آدمی را با سایر موجودات یعنی انسان‌های دیگر و طبیعت نشان می‌دهد. اما در اندیشهٔ مدرن همهٔ این وجوه ذیل نسبت غلبه قرار می‌گیرد و معنا می‌شود. البته باید تأکید کرد که این بدان معنا نیست که در دوره‌های تاریخی گذشته اراده به تسلط بر دیگران و بر موجودات وجود نداشته است، چنین اراده‌ای در گذشته هم کم و بیش وجود داشته است اما بیشتر امری فردی و به تعبیری نفسانی و اخلاقی بوده ولی واجد مبنایی هستی‌شناختی و نظری نبوده و لذا نسبت اصلی و اساسی بشر با سایر موجودات را تشکیل نمی‌داده است، در صورتی‌که در دورهٔ مدرن این نسبت نسبت اصلی بشر می‌گردد و مبنایی هستی‌شناختی می‌یابد.

جهت روشن شدن مطلب به اختصار نگاهی به هر یک از این وجوه و نسبت آنها با "غلبه" می‌افکنیم.

۱. آگاهی به معنای مدرن کلمه آگاهی من به اشیاء و موجودات است تا آنجا که شرایط و امکان‌های من (سوژه) اقتضا می‌کند و نه آگاهی به موجودات آن‌چنان که هستند به قدر طاقت بشری من. به عبارت دیگر موجودات صرفاً به‌عنوان متعلقات شناسایی من یعنی سوژهٔ شناسا به رسمیت شناخته می‌شوند. موجود همان چیزی است که بر من ظهور می‌کند و چیستی و چگونگی آن بر اساس شرایط فاعلیت شناسایی من یعنی سوبژکتیویته تعیین می‌شود. به بیان رایج‌تر موجود آن چیزی است که بر اساس روش پژوهش علمی قابل اثبات و تعریف و تعیین است. بر این اساس شرایط برای تحت کنترل قرار دادن موجودات و غلبه بر آنها مهیا می‌گردد.

۲. انسان علاوه بر آگاهی واجد خواست و اراده است. ولی آگاهی در خدمت اراده است. اراده‌ای که می‌خواهد بر همه چیز غلبه کند و همه چیز را به تملّک خود درآورد. در تلقی مدرن چنان‌که بیکن در صدر دورهٔ مدرن می‌گفت هدف از شناخت تصرف در طبیعت (جهانگیری:۳۷) است. طبیعت را می‌شناسیم تا بتوانیم آن را به نفع خویش و در جهت مقاصد خود مهار کنیم و بر آن غلبه نماییم. بنابراین اساساً علم و آگاهی در خدمت اراده به تصرف است و نه برعکس.

۳. علم در خدمت ارادهٔ بشری قرار می‌گیرد تا به او" قدرت" بدهد؛ قدرت اعمال زور در همهٔ آن چیزهایی است که مانع تحقّق خواستهٔ اراده قرار می‌گیرد. اعمال زور ممکن است به صورت نرم و لطیف و رسمی باشد یا به صورت خشن و همراه با خشونت آشکار. ولی در هر صورت قدرت است که در عرصهٔ روابط فردی و جمعی و در روابط سیاست داخلی و خارجی و نیز در عرصهٔ علم و دانایی تعیین‌کنندهٔ چگونگی این روابط است. قدرت به قول میشل فوکو تولید دانش و حقیقت می‌کند و برعکس (فوکو: ۱۳۹۱). در نگاه مدرن مفهوم قدرت به غلبه و سلطه فروکاسته می‌شود، به این معنا که فی‌المثل قدرت روحی که در گذشت، دوستی، ایثار و ازخودگذشتگی و ارج نهادن به زیبایی و ارزش‌های والای اخلاقی متجلی می‌شود، هیچ انگاشته می‌شود و یا لااقل چندان به حساب نمی‌آید.

۴. حقیقت وجهی دیگر از نسبت آدمی با موجودات است. این نسبت نیز در دورهٔ مدرن ذیل نسبت اصلی "غلبه" تقرّر یافته است. حقیقت دیگر امری هستی‌شناختی، مقدس، مطلق، ستودنی و والا نیست. حقیقت توسط قدرت تعیّن پیدا می‌کند. حقیقت آن چیزی است که قدرت به رسمیت می‌شناسد. حقیقت خادم قدرت است. حقیقت دیگر انکشاف موجودات همان‌گونه که هستند به ویژه در آنات نادری از زندگی نیست. حقیقت درستی گزاره است. ملاک درستی گزاره‌ها نیز تابعیت آنها از روش علمی است.

۵. صورتی از دانایی آدمی دانش او برای ساختن ابزارها و وسائل و کارهای هنری است. این گونه دانایی نه دانش نظری صرف بلکه نحوه‌ای از دانایی بر ساختن است که از آن تعبیر به "مهارت و ورزیدگی" می‌شود. کسی که می‌تواند میز، تختخواب، دوچرخه و یا قطعه‌ای موسیقی یا تابلو نقاشی و یا یک ساختمان مسکونی بسازد واجد مهارتی است که از آن تعبیر به "فن یا تکنیک" می‌شود. در ساخت هر کدام از وسایل و یا کارهای هنری، داشتن فن/ تکنیک/ مهارت خاصی ضروری است. تکنیک در دوره‌های گذشته در جهت و متلائم با نیروهای طبیعی بود. به قول ارسطو تکنیک (تخنه) در ساخت وسایل و ابزارها کار طبیعت را تکمیل می‌کند. تکنولوژی قدیم در جهت حرکت طبیعت عمل می‌کند. آسیاب بادی نیروی باد را به چرخ‌های آسیا منتقل می‌کند و از طریق آن سنگ آسیاب به حرکت در می‌آید. بیل در دست کشاورز در امتداد دستان او کار می‌کند. در مقابل تکنولوژی مدرن به طبیعت تعرض می‌کند. آن را در اختیار می‌گیرد و کنترل می‌نماید و نیروی آن را ذخیره می‌کند. تکنولوژی مدرن کار طبیعت را تکمیل نمی‌کند بلکه فهم خاصی از طبیعت به دست می‌دهد که بر اساس آن طبیعت چیزی جز نیروهایی قابل محاسبه و قابل کنترل و قابل در اختیار قرار گرفتن نیست که باید در جهت اهداف و اغراض بشر به‌کار گرفته شود (هایدگر: ۱۵). تکنولوژی مدرن راه غلبهٔ انسان بر طبیعت است. بشر با تکنولوژی مدرن طبیعت را از تعادل خارج کرده و آن را به خطر انداخته است. امروزه خطر تخریب محیط زیست که فی‌الواقع به خطر افتادن خود بشر است بر کسی پوشیده نیست و این همه با تأسیس صنایع با سوخت‌های فسیلی از قبیل زغال سنگ، نفت و گاز و نیز نیروگاه‌های هسته‌ای و صنایع پتروشیمی و نظایر آن به وقوع پیوسته است.

- توسعه به معانی رایج بر نسبت غلبه استوار است

نگاهی به وجوه مختلف نسبت آدمی با موجودات به روشنی نشان می‌دهد که این نسبت نسبت غلبه و سلطه‌جویی است. پرسش اما این است که اولاً ایراد و اشکال چنین نسبتی چیست؟ و ثانیاً آیا ذات و ماهیت آدمی بر این نسبت استوار است و به عبارت دیگر از این نسبت گریزی و گزیری نیست و آیا آدمی چیزی جز موجودی سلطه‌طلب و اهل غلبه و سیطره بر موجودات است؟ پاسخ پرسش اول به اجمال و به زبان ساده این است که تجربهٔ تاریخی نشان می‌دهد که نتیجهٔ اراده به سیطره و غلبهٔ بشر بر طبیعت و بر انسان، تخریب محیط زیست، شکاف عظیم میان شمال و جنوب و تهدیدهای هسته‌ای و شیمیایی و غیره بوده است به گونه‌ای که گویی انسان و طبیعت هر دو به پایان نزدیک می‌شوند و یا لااقل در معرض نابودی قرار گرفته‌اند. توسعه تاکنون به طور عمده بر نسبت تغلب استوار بوده است. نسبتی که اساس تجدد یا مدرنیته است. توسعه به معنایی بسط تجدد و تکمیل و اصلاح آن است.

البته تجدد را مبتنی بر اراده به سیطره و سلطه دانستن به معنای نفی و رد وجوه مثبت و مزایای تجدد و بدتر تمنای بازگشت به دوره‌های پیشین و یا نوستالژی گذشته نیست. تأکید تجدد بر آزادی، رواداری، دموکراسی، حق تعیین سرنوشت، حقوق شهروندی و ایجاد نهادهایی مانند مجلس نمایندگان، نهادهای مردم‌نهاد، و نیز تفکیک قوا، بیمهٔ بازنشستگی و ده‌ها مورد دیگر دستاوردهای مهم و غیر قابل انکار اندیشهٔ مدرن است که هر کدام برای رفع نقایص جامعهٔ مدرن و نیل به آرمان‌ها و اهداف مدرنیته به وجود آمده است. درعین‌حال تجدد در بهترین حالت انسان‌ها را تک ساحتی ساخته است. انسان متجدد در عالمی زیست می‌کند که مدار آن بر پول و مصرف کالا است. در عالم جدید همه چیز به کالا تبدیل شده است.

- **اراده به دوست داشتن در مقابل اراده به غلبه**

اگر توسعه تاکنون به معنای بسط تجدد و تکمیل و اصلاح آن بوده است و در تجدد انسانی متولد می‌شود که نسبت اصلی و اساسی‌اش با اشیاء و امور نسبت "تغلب" است، آیا می‌توان به توسعه‌ای فکر کرد که بر نسبت دیگری استوار باشد؟ آیا می‌توان توسعه‌ای طلب کرد که در آن انسان دیگر صرفاً ارادهٔ به تسلط و غلبه نباشد؟ به این پرسش ذیل پرسش دوم می‌توان پاسخ داد که آیا ذات و ماهیت آدمی بر نسبت غلبه و سلطه‌جویی بر اشیاء استوار است یا حقیقت آدمی جز آن است؟ اگر چه از ویژگی‌های آدمی اراده به سیطره و غلبه است اما حقیقت آدمی آن نیست. چنان‌که اشاره شد با چنین اراده‌ای هستی آدمی به خطر می‌افتد و در واقع هم به خطر افتاده است و آنچه هستی آدمی را به خطر می‌اندازد نمی‌تواند حقیقت و ذات او باشد. از قدیم گفته‌اند انسان حیوان ناطق و یا موجود متفکر است. نقد این تعاریف که هر یک به گونه‌ای انتزاعی آدمی را تعریف و تحدید می‌کند، موضوع این مقال نیست. اما انسان را اگر به نحو انضمامی در نظر بگیریم مادام که در این جهان هست، در جهان زندگی می‌کند. بودن او همان زندگی کردن اوست. هستی آدمی زندگی اوست. اما پرسش این است که زندگی چیست و شرط امکان آن کدام است؟ زندگی البته صورت‌های متنوعی دارد. مطمئناً زندگی انسانی فراتر از زندگی گیاهی و حیوانی صرف است. ولی به هر حال زندگی نقطهٔ مقابل مرگ است. از ویژگی‌های اصلی زندگی رشد و بالندگی و شکوفایی و نشاط و زایایی است. به این معنا زندگی در مقابل مرگ است که مرگ ایستایی و توقف و پژمردگی و افسردگی است. البته در حقیقت زندگی و مرگ از هم جدا نیستند. زندگی نقطهٔ شروعی دارد، به اوج می‌رسد و راه زوال و سقوط را می‌پیماید، مرگ در همهٔ مراحل حضور دارد و تنها موجودی که مرگ را چون مرگ درمی‌یابد و در عین حال غالباً خود را نسبت به آن به غفلت می‌زند انسان است. اما آنچه شرط اصلی زندگی است، دوستی است. دوست داشتن است که زندگی را قوام می‌بخشد، آن را به حرکت درمی‌آورد و رشد و بالندگی و شکوفایی و نشاط آن را تضمین می‌کند. دوست داشتن اما همواره

دوست داشتن چیزی است. دوست داشتن دوست داشتن خود، دیگران، موجودات دیگر و نیز دوست داشتن امر متعالی و مقدس است. کسی که خود را دوست ندارد نمی‌تواند دیگران را دوست داشته باشد و کسی که خود و دیگران را دوست نداشته باشد در مسیر افسردگی و پژمردگی است، زیرا آنجا که دوستی نیست کینه و نفرت حاکم است و کینه و نفرت قرین با افسردگی و دلمردگی است نه شادی و نشاط. بنابراین قوام زندگی به دوست داشتن است. با دوست داشتن است که استقرار و سکنا گزیدن بر روی زمین برای آدمیان ممکن گردیده و دوام پیدا کرده است. هر چند که تاریخ جهان پر از کین‌توزی‌ها، دشمنی‌ها، جنگ‌ها و نفرت‌ها است، اما این همه صرفاً از آن رو متحقق شده است که حقیقت آدمی دوستی و صلح و سلم است. انسان غالباً از حقیقت خویش دور می افتد، برخلاف سایر موجودات که همواره همانند که هستند.

سکونت کردن و زندگی کردن به معنای در آرامش و صلح قرار داشتن است. صلح و آشتی، صلح و آشتی با خود، دیگران و طبیعت است. در صلح و سلم و صفا بودن به معنای مراقبت و مواظبت کردن است (هایدگر:۱۴۰-۱۴۱). مراقبت از خود مراقبت، از دیگران و مراقبت از جهانی که در آن زندگی می‌کنیم یعنی طبیعت و مراقبت از امر مقدس و متعالی که رو به سوی آن داریم و در انتظار فرارسیدن رحمت او هستیم و یا آن را نفی و انکار می‌کنیم. زندگی با مراقبت و محافظت و پرستاری زندگی می‌شود و این نقطهٔ مقابل آسیب‌رسانی است که در نسبت غلبه و تسلط و چیرگی بر طبیعت و بر انسان‌ها نهفته است. لازمهٔ مراقبت کردن پذیرفتن است. انسانی که مراقب و محافظ است آنچه را از آن مراقبت می‌کند همان‌گونه که هست می‌پذیرد، نظم آن را به هم می‌ریزد و آن را تخریب نمی‌کند. اگر مداخله‌ای هم می‌کند در جهت بهبود و تکمیل آن است. به تعبیری دیگر چنین انسانی یاری‌رسان است نه متصرف و مسلط و چیره. از طبیعت بهره‌برداری می‌کند ولی بهره‌برداری او در مسیر حرکت خود طبیعت است نه بر خلاف مسیر و حرکت طبیعی آن. آسیب رسیدن به زمین و آسمان، زمین و آسمان را به انتقام‌جویی وا می‌دارد و در نتیجه سکنای آدمیان بر زمین را دشوار و بلکه ناممکن می‌گرداند.

اگر زندگی آدمی بخواهد استمرار یابد و به معنای درست کلمه زندگی یعنی سرزندگی و نشاط و بالندگی و شکوفایی باشد، باید مراقبت از خود و زمین و آسمان و دیگر آدمیان و خدایی که از پس ساحت قدس چهرهٔ خود را می‌نماید و پنهان می‌کند را وجههٔ همّت خود قرار دهد. در این صورت است که اراده به دوست داشتن جایگزین اراده به تسلط و چیرگی خواهد شد. اما اراده به تسلط و چیرگی کاملاً از دست نخواهد رفت بلکه به اراده به تسلط و چیرگی بر خود تبدیل خواهد شد. آنکه بر خود مسلط است و چیرگی را در چیرگی بر خویش یافته است، همه را دوست می‌دارد. انسان‌ها و زمین و آسمان و خداوند را دوست می‌دارد و از آنها مراقبت می‌کند. قدرت حقیقی قدرت تسلط بر خویش است. بنابراین زندگی کردن که همان سکونت کردن بر روی

زمین است استوار بر دوست داشتن است و دوست داشتن مراقبت کردن و آسیب نرساندن و به تعبیر دیگر صلح و سازش داشتن با خود و طبیعت (به معنای آن جایی که موجودات در آنجا ظهور می‌کنند و بدان تعلق دارند) است.

انسان روی زمین سکنا گزیده است و بر روی زمین شیوه‌های مختلفی از زندگی کردن را تجربه می‌کند. شیوه‌ای از زندگی که بر اساس تسلط و چیرگی بر طبیعت و بر سایر انسان‌ها بنا شده باشد، به تخریب محیط زیست و استثمار طبیعت و انسان‌ها و به فاصلهٔ طبقاتی و شکاف عظیم شمال و جنوب منجر می‌گردد و نهایتاً زندگی را تهی از معنا کرده و می‌کند و آدمی را هر چه بیشتر از ذات حقیقی خویش و نسبت حقیقی‌اش با خود و اشیاء و موجودات دور می‌سازد.

- **توسعه یعنی ساختن به دو معنا: درست کردن و سازش داشتن**

توسعه تاکنون بر چنین نسبتی بنا شده است. اما سکنا گزیدن که استوار بر نسبت دوست داشتن و مراقبت و مواظبت کردن باشد، طبیعت را حفظ می‌کند و حقوق آن را محترم می‌شمارد. چنین سکنا گزیدنی به معنای بازگشتن به غارنشینی یا حتی زندگی معیشتی کشاورزی پیشاصنعتی نیست که چنین امری نه مطلوب است و نه ممکن. انسان روی زمین بناهای گوناگون از قبیل خانه و کارخانه و سازه‌های بسیار دیگر ساخته است. در دورهٔ تاریخی اخیر ساختن بناها متکی بر علم و تکنولوژی مدرن بر اساس نسبت غلبه و تسلط و تصرف صورت گرفته است و لذا غالباً منجر به آسیب به طبیعت شده است. اما انسان گریزی از ساختن ندارد. انسان نیاز به ساختن سرپناه، محل کار و انواع گوناگونی از بناهای مختلف دارد. اما نکتهٔ مهم این است که ماهیت و معنای ساختن و نسبت آن با سکونت کردن را فراموش کرده است. چنان‌که پیشتر به معنای سکونت کردن اشاره شد سکونت کردن یعنی در صلح و آرامش و در قرب موجودات قرار داشتن و از آنها مراقبت کردن. به این معنا سکونت کردن همان ساختن است. سکونت می‌کنیم یعنی می‌سازیم. مانند وقتی که از حال کسی جویا می‌شویم و در پاسخ ما می‌گوید می‌سازیم یعنی زندگی می‌کنیم. ساختن هم به معنای درست کردن است و هم به معنای سازش کردن. ساختن به معنای درست کردن اشاره به این حقیقت دارد که ساختن چیزی به معنای درست به انجام رساندن و یا درست تولید کردن آن است. آن‌که شیئی بی‌دوام، ناقص، ناکارآمد، مضر و مخرب تولید می‌کند در واقع کار خود را به درستی انجام نداده است. او نساخته است بلکه تخریب کرده است. ساختنی که طبیعت را تخریب می‌کند و به خطر می‌اندازد، ساختن و درست کردن نیست، نابود کردن و نادرست انجام دادن است. ساختن دقیقاً به همان معنا که درست کردن است، سازش کردن و سازش داشتن نیز هست. در ساختن سازش با طبیعت نهفته است و سازش با طبیعت و موجودات به معنای آنها را به حال خود رها کردن یعنی مراقبت از ذات و ماهیت آنها به

عمل آوردن است. بدین ترتیب ساختن همان سکونت کردن است و سکونت کردن استقرار ما آدمیان بر روی زمین است.

حال اگر بخواهیم زندگی خود را بر روی زمین توسعه دهیم و توسعه‌ای پایدار داشته باشیم که حق طبیعت و انسان‌ها را محفوظ بدارد، باید توسعه را به معنای ساختن با تمام غنای معنایی که دارد بفهمیم. توسعهٔ حقیقی، توسعه آن‌گونه که باید باشد و نه آن‌گونه که به ویژه در کشورهای توسعه‌نیافته هست به معنای ساختن است. البته توسعه در همه جا ساختن است. ساختن راه‌ها، ادارات، مدارس، دانشگاه‌ها و منازل مسکونی و... و تکمیل و ارتقاء و نوسازی و بهبود بهره‌وری است. اما ساختنی که بر اساس درستی انجام دادن و سازش و صلح با خود و طبیعت و موجودات و دوست داشتن استوار نباشد، فی‌الواقع ساختن نیست بلکه در نهایت تخریب و تهدید است.

شاید چندان نیاز به تذکر نباشد که تأکید بر روی توسعه به مثابه ساختن و ساختن به معنای درست انجام دادن و سازش داشتن، توصیه‌ای اخلاقی نیست بلکه بیان وجهه نظری هستی‌شناختی است و به همین جهت است که رسیدن به چنین معنایی از توسعه نیازمند به تحولی در نسبت آدمی با موجودات است. این تحول نه با توصیه صورت می‌گیرد و نه با برنامه‌ریزی و دستورالعمل سیاسی و یا تبلیغات فرهنگی به انجام خواهد رسید. چنین تحولی با طلب و تذکر و تفکر بدان ممکن است حاصل شود و وقتی حاصل شد راه‌های توسعهٔ پایدار، مراقبتی و سازگار با طبیعت و با سکونت گزیدن آدمی بر روی زمین پدیدار خواهد شد. چنین توسعه‌ای، توسعهٔ انسان‌مدار و طبیعت (یا محیط زیست) محور خواهد بود. اما این بدان معنا نیست که در مقابل و مخالف با علم و تکنولوژی مدرن و دستاوردهای جهان مدرن باشد، بلکه علم و تکنولوژی را در مسیر ساختن به معنای درست انجام دادن و سازش داشتن با طبیعت و آدمیان هدایت خواهد کرد. این مسیر از خارج از تکنولوژی و علم جدید به آن تحمیل نمی‌تواند شود، زیرا در این صورت تحمیل‌کنندهٔ صورتی از ایدئولوژی‌ای خواهد بود که همانند سایر ایدئولوژی‌ها بر اراده به قدرت و تسلط استوار است و طبیعتاً از پس قدرت علم و تکنولوژی مدرن بر نخواهد آمد و مغلوب آن خواهد شد. بلکه از دل خود علم و تکنولوژی مدرن ظهور خواهد کرد. به قول هولدرلین هر جا خطر است نیروی منجی نیز می‌بالد. اگر خطر در تکنولوژی است، نیروی نجات نیز از همان‌جا سر بر می‌آورد. مهم اهل ذکر و فکر گردیدن انسانی است که می‌خواهد بر روی زمین سکنا گزیند و اینکه شرایط سکنا گزیدن حقیقی را درک کند. آن‌گاه ضدیّت با علم و تکنولوژی مدرن هیچ وجهی نخواهد داشت، بلکه چنین ضدیّتی صورت دیگری از همان اراده به تخریب و تسلط و چیرگی خواهد بود.

٤. نتیجه‌گیری

مقالهٔ حاضر با واکاوی تاریخی و فلسفی مفهوم توسعه نشان می‌دهد که گفتمان مسلط توسعه در دوران مدرن، بر پایه‌ای ناسازگار با ذات انسان استوار شده است. این بنیان، «رابطهٔ غلبه و سلطهٔ» انسان بر طبیعت و هم‌نوعانش است که در قالب شش وجه علم، اراده، قدرت، حقیقت، تکنولوژی و آزادیِ تقلیل‌یافته تجلی یافته است. نتیجهٔ این پارادایم، اگرچه دستاوردهای ملموسی مانند رشد اقتصادی و نوسازی به همراه داشته، اما در نهایت به بحران‌های عمیق زیست‌محیطی، اجتماعی و معنوی منجر شده است که ادامهٔ حیات بشر را بر روی کرهٔ زمین با چالش مواجه ساخته است.

در برابر این درک مخرّب، این مقاله معنای اصیل و پایدار توسعه را در گرو بازتعریف آن به مثابه «ساختن» می‌داند. اما «ساختن» در اینجا به معنای متعارف احداث ساختمان و راه نیست، بلکه مفهومی هستی‌شناختی دارد که بر دو پایه استوار است:

اول ساختن به معنای درست کردن: وقتی چیزی را می‌سازیم می‌گوییم آن را درست کرده‌ایم. درست نسبتی با راستی و حقیقت دارد. ساختن حقیقی به معنای درست انجام دادن و بنابراین حقیقت و درستی را پیشه کردن است. پس اگر چنان بسازیم که ساختهٔ ما مخرّب و زیانبار باشد فی‌الواقع نساخته‌ایم بلکه تخریب کرده‌ایم.

دوم ساختن به معنای سازش کردن: سازش صلح و دوستی است نه قهر و غلبه. پس ساختنی که بر قهر و غلبه استوار است در واقع ساختن نیست بلکه تخریب است.

تحقق این نوع از توسعه، مستلزم تحولی بنیادین در نسبت انسان با جهان است؛ گذار از «اراده به تسلط» به «اراده به دوستی و مراقبت». شرط امکان سکونت پایدار انسان بر روی زمین، قرار گرفتن در حالت صلح و آرامش با خود، دیگران و طبیعت و پذیرش نقش «مراقب» و «محافظ» است. این مراقبت، به معنای پذیرش موجودات آن‌گونه که هستند و مداخله‌ای یاری‌رسان و تکمیل‌کننده، در مسیر حرکت طبیعی آنهاست.

این تحول نه با دستورالعمل‌های سیاسی و برنامه‌ریزی‌های صرفاً فنی، که با طلب، تذکر و تفکر امکان‌پذیر خواهد بود. این به معنای نفی علم و تکنولوژی مدرن نیست، بلکه به معنای هدایت آنها از درون خودشان، از منطق سلطه به منطق مراقبت است. همان‌طور که نیروی رهایی‌بخش می‌تواند از دل خطر خود تکنولوژی سر برآورد.

منابع

بیکن، فرانسیس (۱۳۷۶). *احوال و آثار و آرای فرانسیس بیکن*، ترجمهٔ محسن جهانگیری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

داوری، رضا (۱۳۹۴). *خرد سیاسی در زمان توسعه نیافتگی، تهران:* انتشارات سخن.

------- (۱۳۹۷). *خرد و توسعه*، تهران: انتشارات سخن.

پیترز، جان ندروین (۱۳۹۵). *نظریهٔ توسعه*، ترجمهٔ انور محمدی، تهران: نشر گل‌آذین.

سن، آمارتیا (۱۳۹۴). *توسعه به مثابه آزادی*، ترجمهٔ وحید محمودی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

فوکو، میشل (۱۳۹۱). *مراقبت و تنبیه*، ترجمهٔ نیکو سرخوش و افشین جهاندیده، تهران: نشر نی.

هایدگر، مارتین (۱۳۷۷). بنا کردن، *سکونت کردن، فکر کردن در فلسفهٔ تکنولوژی*، ترجمهٔ شاپور اعتماد، تهران: نشر مرکز.

هتنه، بیورن (۱۳۹۷). *توسعه چیست؟* ترجمهٔ محمود شوشتری، تهران: نشر دنیای نو.

------- (۱۴۰۰). *تفکر در باب توسعه*، ترجمهٔ محمد مهدی دهدار، تهران: نشر روزگار نو.

Bacon, Francis (1997). The Life, Works and Opinions of Francis Bacon, translated by Mohsen Jahangiri, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.

Davari, Reza (2015). Political Reason in the Time of Underdevelopment, Tehran: Sokhan Publications.

---------- (2018). Reason and Development, Tehran: Sokhan Publications.

Peters, John Ndervin (2016). Development Theory, translated by Anvar Mohammadi, Tehran: Gol-Azin Publishing.

Sen, Amartya (2015). Development as Freedom, translated by Vahid Mahmoudi, Tehran: Tehran University Press.

Foucault, Michel (2012). Care and Punishment, translated by Niko Sarkhosh and Afshin Jahandideh, Tehran: Ney Publishing.

Heidegger, Martin (2018). Building, Dwelling, Thinking in the Philosophy of Technology, translated by Shapour Etemad, Tehran: Markaz Publishing.

Hattane, Bjorn (2018). What is Development? Translated by Mahmoud Shushtari, Tehran: Dunyayeh Nou Publishing House.

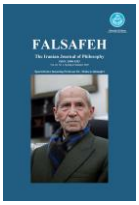
---------- (2021). Thinking about Development, Translated by Mohammad Mehdi Dehdar, Tehran: Rouzager Nou Publishing House.

The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

https://jop.ut.ac.ir



Absolute Essence (lā bi šarṭ) as a Metaphysical Nature in the View of Avicenna

Seyyed Hamid Talebzadeh✉

Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: talebzade@ut.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article

(121-139)

Article History:

Receive Date:
07 October 2025

Revise Date:
07 October 2025

Accepte Date:
22 October 2025

Published online:
23 November 2025

Keywords:

Avicenna, absolute essence (lā bi šarṭ), nature (physical nature), nature (metaphysical nature), universal nature, validity

Abstract

It is well known that essence has different validity. Essence, when considered externally and mixed with distinguishing accidents, is called mixed essence (bi šarṭi šei'), and when it is abstracted from external accidents and is considered in the mind, it is called pure essence (bi šarṭi lā). Mixed essence is limited to the outside, and pure essence is limited to the container of the mind. Essence in the container of the outside is an external individual, and essence in the container of the mind is an essence described as an universal that can apply to many individuals. However, these two validities require a third validity that is free from external and mental constraints. The scholars named the latter validity absolute essence (lā bi šarṭ) and have placed it in a position the source of division (maqsam) for the two parts (qism) mentioned. Absolute essence is essence that is non-conditional on the mind and external, and it is known as a natural universal. Then, there has been a dispute as to when the third validity or absolute validity can be placed as the source of division. Therefore, they have distinguished between two meanings of the absolute and has divided lā bi šarṭ into a partial (lā bi šarṭi qismī) and divider (lā bi šarṭi maqsamī) and finally the essence lā bi šarṭi maqsamī is interpreted as a natural universal (kullī-i ṭabīʿī). This article attempts to address the misunderstanding that has arisen in Avicenna's thought regarding the essence lā bi šarṭ and to show that the essence lā bi šarṭ in the sense of a divider (maqsam) and essence lā bi šarṭ in the sense of a natural universal cannot coincide, and where the error that has arisen for the scholars of the view originates.

Cite this article: Talebzadeh, H. (2025). Absolute Essence (lā bi šarṭ) as a metaphysical Nature in the view of Avicenna. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer-2025 (Special letter honoring Professor Dr. Mohsen Jahangiri), Serial No. 44 (121-139).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.403846.1006956

CC BY NC

Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

absolute essence is a nature that is free from all constraints and conditions. What is meant by this liberation? And how can essence and nature be free from objective and subjective constraints? In the first chapter of the Fifth book of *The Metaphysics of the Healing* (1363: 158-169), Avicenna states that we validate nature or essence unconditionally. He repeatedly points out that we have considerate this foundation; a validity that he calls the second intention or the second attention. Our validation, because we are us, is the validation of individuals with reason and thought, and whatever this validation is, it is the result of the intention of the mind, and this intention is the constituent of that validation. Let's assume that separate the constituted (constitutum) from its constituent (constitutivum). Will the constituted remain without the constituent and not perish? Just as it is impossible to separate a real particular from the part that constitutes it, how can something that is itself a valid thing be emptied of its validity and disregard its validity and intentionality? On the other hand, if the purpose of our taking and validating is our mental intention and fabrication, the characteristic of mentality also penetrates this validity and makes it a mental or conceptual matter. In this case, validity of the nature does not give us more than a concept. Therefore, according to Avicenna's phrase, essence or nature can arise in external and can be abstracted from the personalizer accidents and enter the container of the mind and find a universal aspect. Hence, essence is divided according to the container in which it is placed. One kind of essence in the external container, which is called mixed essence (bi šarṭi šei') and another kind of essence in the container of the mind, which is called pure essence (bi šarṭi lā). Finally, the mind considers essence as the divider (maqsam) of the two and validates the absolute essence (lā bi šarṭ). Therefore, it seems that the easiest way and the most correct thing is to call Avicenna's the nature lā bi šarṭ a divider (maqsamī) essence or an absolute essence and to make the way for the natural universal concept. So, we will examine this optimism and easy-going thinking to ensure its correctness. Etienne Gilson is among those who have commented on this subject and made Avicenna's lā bi šarṭ essence a psychological explanation and called it a kind of psychological illusion and said that lā bi šarṭ cannot not exist while being "non esse" (lays) and are either in the intellect or in objects. Moṭahharī also explained that while the lā bi šarṭ does not exist in the mind or oexternal, it is essentially an abstraction of the mind and is subjective, and this abstraction is the result of the amazing power of the mind. However, if lā bi šarṭ is the result of the abstraction of the mind, it is included in the concept and becomes the content of the primary essential predication (ḥamli awwalī-e ẓātī) proposition become, and the other two types (mixed and pure essence) are also predicated by the common technical predication (ḥamli-e šayi-e ṣanā'ī) on essences. As a result, a pure concept is considered. But neither being illusional nor being conceptual the lā bi šarṭ essence can fulfill the goal of metaphysics, which is to explain the unity of existence and thought. To solve this difficulty, we pay attention again to the words of Avicenna, who explained his meaning of the lā bi šarṭ essenece as follows: "if we are asked about 'horseness' [in connection with] the two terms of what is contradictory (for example, "Is 'horseness' A, or it is not A?") the answer would only be negation for whatever thing there is – not [however] that the negation comes after 'inasmuch as', but [rather] before 'inasmuch as'. In other words, it must not be said, "'horseness' inasmuch as it is 'horseness' is not A," but "inasmuch as it is 'horseness', it is neither A nor anything else". (Avicenna, 2005: 5, 1: 149-150). In the light of this meaning, the lā bi šarṭ essence is no longer divider (maqsam), nor a universal nature, nor an essence by primary predication, but the lā bi šarṭ essence is the metaphysical center of the unity of fixity and affirmation, of mind and object. In fact, the difficulty of the lā bi šarṭ essence lies in that which we see it predicate or divider.in this attitude the definition (ḥadd) according to logic or the pure essence (bi šarṭi lā) that exists in the soul and the definition according to existence or mixed essence (bi šarṭi šei') that exists external are considered to be prior to the absolute essence or the lā bi šarṭ essence. The consequence of this precedence is that the two aforementioned definitions are determined on the side of the mind and the object and, since imagine of each calls up the imagine of the other, they are mutual correlatives. This is where the well-known categorical relation comes into play. The two definitions mentioned are the mixed essence and the pure essence, which are mutual

correlatives and allow the absolute essence to find the position of a categorical relation. This was in fact Fārābī's understanding, according to which the absolute or lā bi šarṭ essence is called the natural nature, which is the subject of sciences. However, such an approach is ontic and opens the door to natural sciences, while the absolute essence, which is an essential non esse (essential none-existence), in addition to its ontic encountering with the world, also has an ontological confrontation with it. Therefore, contrary to what the predecessors and Fārābī said, the universal nature in the ontic interpretation is actually a partial lā bi šarī (qismī), not a divider one (maqsamī), and a divider lā bi šarṭ (lā bi šarṭi maqsamī) has an ontological aspect. Therefore, it was Avicenna who, by understanding these difficulties, revealed the pre-predicable position of the lā bi šarṭ essence, which Mīrdāmād also referred to it some extent later, and presented a metaphysical interpretation of it. Avicenna considered the lā bi šarṭ essence to be pre-predicable, that is, neither an essential predicate (primary predicate) nor an accidental predicate (common predicate), and made it equivalent to the metaphysical fosis or metaphysical nature, according to which the pre-predicable and metaphysical determination of nature or essence is the unity of fixity and affirmation, mind and object, and unites the dual meaning of existence in Al-Fārābī's thought in a fundamental unity. Thus, the validity, taking, and intentionality in the clause of the absolute essence considered by Avicenna do not return to the power of abstraction and abstraction of the mind and do not have a subjective, mental, and personal aspect, or worse, according to the fatal misunderstanding of Gilson and others like him, do not arise from a psychological illusion, but rather, as we have seen, its sign must be sought in the ontological and metaphysical sphere. Philosophy inevitably goes beyond original nature and common sense, raising the level of human understanding to a level beyond general consciousness, and in this process, familiarizes man with the boundaries of higher education.

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴X

https://jop.ut.ac.ir

ماهیت لابشرط به مثابه طبیعت مابعدالطبیعی (فوسیس متافوسیکه) در نظر ابن‌سینا

سید حمید طالب‌زاده✉

استاد گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: talebzade@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
علمی - پژوهشی

(۱۳۹-۱۲۱)

تاریخ دریافت:
۱۵ مهر ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:
۱۵ مهر ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:
۳۰ مهر ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:
۰۲ آذر ۱۴۰۴

چکیده

مشهور است که ماهیت دارای اعتبارات مختلف است. ماهیت آنگاه که در خارج و مخلوط با عوارض تشخص بخش لحاظ شود ماهیت بشرط شیء خوانده می‌شود و چنانچه از عوارض خارجی تجرید شود و در ذهن اعتبار شود ماهیت بشرط لا نامیده می‌شود. ماهیت بشرط شیء مقیّد به خارج است و ماهیت بشرط لا مقیّد به ظرف ذهن است. ماهیت در ظرف خارج فرد خارجی است و ماهیت در ظرف ذهن ماهیتی است به وصف کلّی که می‌تواند بر افراد بسیار صدق کند. اما این دو اعتبار به اعتبار سومی نیازمند است که از قید خارجی و قید ذهنی رها باشد. اهل نظر اعتبار اخیر را ماهیت مطلقه خوانده‌اند و آن را در جایگاه مقسم برای دو قسم یاد شده نشانده‌اند. ماهیت مطلقه، ماهیت لابشرط از ذهن و خارج است و به منزلهٔ کلّی طبیعی شناخته شده است. سپس اختلاف پیش آمده است که اعتبار سوم یا اعتبار مطلق در چه حال می‌تواند مقسم واقع شود. زین سبب میان دو معنای از مطلق تمایز گذاشته‌اند و لابشرط را به لابشرط قسمی و مقسمی تفکیک کرده و نهایتاً ماهیت لابشرط مقسمی به کلّی طبیعی تعبیر شده است. این مقاله می‌کوشد تا به سوءتفاهم پیش‌آمده در اندیشهٔ ابن‌سینا در باب ماهیت لابشرط بپردازد و نشان دهد که ماهیت لابشرط به اعتبار مقسم و ماهیت لابشرط به معنای کلّی طبیعی نمی‌توانند بر هم منطبق شوند و این که خطای پیش آمده برای اهل نظر از کجا سرچشمه می‌گیرد.

واژه‌های کلیدی: ابن‌سینا، ماهیت لابشرط، طبیعت (فوسیس فوسیکه)، طبیعت (فوسیس متافوسیکه)، کلّی طبیعی، اعتبار

استناد: طالب‌زاده، سید حمید (۱۴۰۴). ماهیت لابشرط به مثابه طبیعت مابعدالطبیعی (فوسیس متافوسیکه) در نظر ابن‌سینا. *فلسفه*، سال ۲۳، شمارهٔ ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامهٔ گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۱۲۱-۱۳۹).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.403846.1006956

CC BY NC

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

طبیعتی که از همهٔ قیود و شروط رها باشد، طبیعتی رها از همهٔ قیود و شروط ماهیت لابشرط نامیده می‌شود. مراد از این رهایی چیست؟ و ذات و طبیعت چگونه می‌تواند از قیود عینی و ذهنی فراغت پیدا کند؟ حیثیت این فراغت چگونه حیثیتی است؟

ابن‌سینا تصریح می‌کند که *ما* طبیعت یا ماهیت لابشرط را اعتبار می‌کنیم. حیثیت این رهایی حیثیت اعتبار است و اعتبار کنندهٔ این حیثیت *ما* هستیم:

> وإنما *أخذنا* الإنسانية من حيث هی إنسانية فقط . [...] الإنسانية التی فی زيد من حيث هی إنسانية يكون قد *جعلها اعتبارا* من حيث هی إنسانية [...] وإلا فتكون قد *أخذنا* الإنسانية على أنّها فی زيد، فإنا قد جرّدناها وتكلمنا على أنّا *نلتفت* إليها وهی إنسانية[1](ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۵، ۱: ۱۹۸ـ ۱۹۹).

ابن‌سینا بارها خاطر نشان می‌کند که این بنیان را ما اعتبار کرده‌ایم؛ اعتباری که قصد ثانی یا التفات ثانی خوانده است. اما از یک سو اعتبار ما از آن جهت که ما هستیم، اعتبار افرادِ دارای عقل و اندیشه است؛ این اعتبار تا کجا می‌تواند اهمیت و وجاهت داشته باشد؟ از سوی دیگر اعتبار ما هر چه باشد، حاصل التفات ذهن است و این التفات مقوّم آن اعتبار است. گیریم متقوّم را از مقوّمش جدا کنیم، آیا متقوّم بدون مقوّم باقی مانده و به فنا نمی‌رود؟ برای نمونه به این کلام ابن‌سینا بنگریم:

> وأما الجزئی المفرد فهو الذی نفس تصوره يمنع أن يقال معناه على كثيرين كذات زيد هذا المشارإليه، فإنه مستحيل أن تتوهم إلا له وحده[2] (۱۳۶۳: ۵، ۱: ۱۹۶).

همان‌طور که محال است جزئی حقیقی را از جزئیتی که مقوّم آن است جدا کرد، چگونه می‌توان چیزی را که نفس اعتبار است از اعتباریت آن تهی کرد و از اعتباری و التفاتی بودن آن صرف نظر کرد؟ از سوی دیگر چنانچه مقصود از اخذ و اعتبار ما التفات و جعل ذهنی ما باشد، خصلت ذهنی بودن نیز به این اعتبار رخنه می‌کند و از آن امری ذهنی یا مفهومی می‌سازد. در این صورت از اعتبارکردن طبیعت چیزی بیش از مفهوم دست ما را نمی‌گیرد.

---

۱ . «ما صرفاً انسانیت را فقط از آن حیث که انسانیت است اخذ می‌کنیم. [...] انسانیتی که در زید است از آن حیث که انسانیت است از حیث انسانیت اعتبار شده است. [...] وگرنه ما آن را به منزلهٔ انسانیت در زید اخذ می‌کردیم. پس ما آن را تجرید می‌کنیم و به‌مثابه انسانیت به آن نظر می‌کنیم و دربارهٔ آن سخن می‌گوییم.».

۲ . «و اما جزئی مفرد [:حقیقی] آن است که نفسِ تصورش مانع از آن است که معنای آن بر کثیرین حمل شود، مانند ذات زید مورد اشاره. پس محال است بتوان آن را توهّم کرد مگر اینکه تنها به آن تعلّق داشته باشد.»

از عبارات ابن‌سینا چنین برداشت شد که ماهیت یا طبیعت می‌تواند در خارج پدید آید و می‌تواند از عوارض تشخص‌بخش تجرید شود و به ظرف ذهن درآید و جنبهٔ کلّی پیدا کند. از این رو ماهیت بر حسب ظرفی که در آن جای می‌گیرد تقسیم می‌شود. یک قسم ماهیت در ظرف خارج که ماهیت *بشرط شئ* و یک قسم ماهیت در ظرف ذهن که ماهیت *بشرط لا* خوانده می‌شود. از این جاست که ذهن به ماهیت به‌منزلهٔ مقسم این دو متوجه می‌شود؛ به اصطلاح ماهیت لابشرط را به‌منزلهٔ مقسم برای دو قسم یاد شده اعتبار می‌کند. چرا نادرست باشد که بگوییم "ذهن وقتی به ماهیت در ظرف خارج می‌نگرد، آن را بشرط شئ اعتبار می‌کند و هنگامی که به آن در ظرف ذهن می‌نگرد، آن را بشرط لا اعتبار می‌کند و سپس آن را صرف‌نظر از ذهن و خارج، یعنی آزاد از قید ظرف تعیّنش اعتبار می‌کند که به آن ماهیت لابشرط می‌گوید"؟! با این نگاه، به اعتبارات ماهیت به چشم قسم و مقسم نگریسته‌ایم و به این سو شتافته‌ایم که بگوییم ماهیت یا در خارج است یا در ذهن است و این هر دو به‌منزلهٔ اقسام ماهیت‌اند. اقسام نیازمند مقسم نیز خواهند بود. راهی نمی‌ماند جز اینکه ماهیت لابشرط را در جایگاه *مقسم* بنشانیم.

۲. دشواری ماهیت لا بشرط

به نظر می‌رسد آسان‌ترین راه و درست‌ترین کار این باشد که ماهیت لابشرط ابن‌سینایی را ماهیت مقسمی یا ماهیت مطلقه بنامیم و راه را برای مفهوم کلّی طبیعی همواره کنیم. بد نیست این خوش‌بینی و آسان‌اندیشی را اندکی بیازماییم تا از درستی آن اطمینان حاصل کنیم.

اتین ژیلسون[۱] در برابر ماهیت لابشرط ابن‌سینایی دچار ابهام می‌شود، چنانکه بیان او می‌تواند دشواری ماهیت لابشرط را نشان دهد و محل نزاع را به خوبی نمایان کند:

> ابن‌سینا بر آن است که ماهیات یا در خود اشیاء هستند یا در عقل. به این دلیل می‌توان برای ماهیات سه اعتبار مختلف در نظر گرفت. [بشرط شئ، بشرط لا و لابشرط ...] ماهیت لابشرط ماهیت است از آن حیث که نسبتی با شیئی یا عقلی ندارد [...] در نگاه اول به نظر می‌رسد این تقسیم بسیار روشن و جامعِ تمام شرایط محتملی است که ماهیت می‌تواند پیدا کند. اما با بررسی دقیق‌تر معلوم می‌شود این تقسیم‌بندی بسیاری غریب است [...] اگر ماهیات صرفاً زمانی وجود دارند که در اشیاء باشند یا در ذهن، پس وقتی که آن‌ها فی نفسه‌اند در کجا واقع‌اند؟ این سؤال بسیار ساده‌ای است. اما سؤالی است که هیچ کس تاکنون نتوانسته است برای آن پاسخی بیابد. عبارت‌پردازی مسئله نشان می‌دهد که قابل حل نیست. معهذا ابن‌سینا خود، ماهیت من حیث هی را اعتبار کرده است، گویی آنها واقعیات خنثایی هستند که به تعبیری میان اشیاء و اذهان شناورند [...] اما چنین موضعی را چگونه می‌توان به‌درستی فهمید؟

---

۱. Étienne Gilson (1884-1978) ؛ فیلسوف نئوتومیست فرانسوی

> من متأسفم که اگر تبیینی برای آن بتوان یافت، بیشتر *روان‌شناختی* است تا *مابعدالطبیعی* [...] سنگ بودن، فی نفسه هیچ نسبتی با اذهان یا اشیاء ندارد. این همان *توهم روان‌شناختی* است که پرهیز از آن دشوار است و ابن‌سینا در واقع قربانی آن می‌شود. او به سادگی تصور کرده است ماهیاتی فی‌نفسه (من حیث هی) موجودند [...] که هرگز به‌نحو فی‌نفسه وجود ندارند (زیرا یا در اذهان موجوداند یا در اعیان) (ژیلسون ۱۳۸۵، ۱۵۹–۱۶۰).

ژیلسون نتوانسته است جایگاه وجودشناختی مناسبی برای ماهیت لابشرط به‌منزلهٔ مقسم، یعنی ماهیت فی‌نفسه پیدا کند. فقدان جنبهٔ وجودشناختی موجّه برای ماهیت لابشرط او را وادار کرده تا ماهیت لابشرط را به توهّمی روان‌شناختی فروبکاهد که ابن‌سینا قربانی آن شده است. ماهیاتی که وصف ذاتی آنها «لیس» یا نبودن است، بااین‌حال نمی‌توانند نباشند، بلکه پیوسته یا در عقل هستند یا در اشیاء؛ نبودنی که نمی‌تواند نباشد توهّمی رواشناختی بیش نیست. به نظر ژیلسون ماهیت لابشرط فاقد وجاهت مابعدالطبیعی است و ابن‌سینا با این اعتبار از ماهیت از مابعدالطبیعه دور شده و در دام یک توهّم روانشناختی اسیر شده است. حال ببینیم فلاسفهٔ مسلمان چه راه گریزی از این ورطه پیدا کرده‌اند و چگونه آن را تدارک دیده‌اند.

۳. تجرید فلسفی

برای روشن شدن دیدگاه فیلسوفان مسلمان در تبیین ماهیت لابشرط به توضیح استاد شهید مطهری رجوع می‌کنیم. این بیان اگرچه ناظر به رأی ژیلسون مطرح نشده و مستقل از آن تقریر شده است، اما شاید بتوان به آن به‌منزلهٔ جواب از آن اشکال و پایان منازعه نگریست:

> در اینجا باید ابتدا این مطلب را به صورت مسئلهٔ دیگری طرح کنیم تا ببینیم چطور جواب می‌دهند. اگر کسی گفت که ماهیت یا موجود است در خارج یا موجود است در ذهن یا نه موجود است در خارج و نه موجود است در ذهن، این تقسیم درست است یا غلط؟ غلط نیست. [...] در اینجا مقسم چیست (در حالی که تقسیم درست است)؟ اگر می‌گویید خود ماهیت، خود همین ماهیت که مقسم است موجود در ذهن است. آیا این مقسم یک کینونتی دارد در ورای ذهن و ورای خارج؟ [...] مقسم شما ماهیت موجود در ذهن است ولی وجودش را شما در نظر نمی‌گیرید. این را می‌گویند «تجرید»؛ یک نوع تجریدی که فقط فلاسفه به‌کار می‌گیرند. [...] همان انسانی که موجود در ذهن است مقسم قرار می‌گیرد برای موجود در ذهن و موجود در خارج. [...] این *قدرت شگفت‌انگیز ذهن* است که انسان موجود در ذهن را که مقسم قرار داده، وجودش را در نظر نمی‌گیرد، تجرید می‌کند از آن؛ نمی‌بیند نه اینکه وجود ندارد؛ نه اینکه چیزی در ذهن است که وجود ذهنی ندارد، وجود خارجی هم ندارد و بعد با ضمیمه شدن وجود ذهنی می‌شود موجود در ذهن؛ نه، همان که الآن مقسم است الآن موجود در ذهن است ولی شما وجودش را نمی‌بینید، وجودش را لحاظ نمی‌کنید؛ یعنی در عین تخلیط، تجرید است [...] گویی در این اعتبار ماهیت را در ماورای ذهن و خارج می‌بینید و می‌گویید «ماهیت»، من به وجود

ذهنی آن کاری ندارم، به وجود خارجی آن هم کاری ندارم. در همان وقت که می‌گویید «کاری ندارم» کار دارید و در عین حال می‌توانید در اعتبار خودتان کاری نداشته باشید (مطهری، ۱۳۸۱: ج ۱۰، ۵۹۹–۶۰۰).

در این نگرش از تعارضِ درونیِ کنشِ اعتبارِ ذهن که با تعبیر *هم کار ندارم و هم کار دارم* بیان شده، چشم پوشی شده است. شاید بپرسیم آیا می‌توانیم فعل اعتبار کردن را اعتبار نکردن اعتبار کنیم؟ گیریم بتوانیم؛ دراین‌صورت اعتبار کردنْ نفی خود را اعتبار می‌کند و به تناقض با خود می‌رسد. پس ماهیت در همهٔ لحاظ‌های ممکن خود، قسم باشد یا مقسم، ذاتاً اعتبار ذهن است، یا بگوییم *ذهنی* است؛ در نتیجه باید اذعان کرد که ماهیت مقسمی در *ماورای ذهن و خارج*، چیزی جز یکی از اعتبارهای ذهن نیست که اگرچه ذهن در عین ذهنیتْ خود را از قید ذهنیت آزاد می‌کند، بااین‌حال پیوسته ذهنی باقی می‌ماند. بدین‌روی کنش اعتبار کردن هرگز از کمند اعتبار یا پایگاه ذهنی رهایی ندارد و این سلسلهٔ اعتبارات بی‌پایان از مقسم مطلق به مطلق مقسم منتهی می‌شود. یعنی می‌توان باز ذهنی بودن آن را دید و دیگر بار ندید و این روند به تسلسل دیدن و ندیدن می‌انجامد؛

و زعم بعض المعاصرین أنّ اعتبار المقسمیّة أیضاً ینافی مرتبة محوضة الماهیّة، فإنّها فی ذاتها لیست قسماً ولا مقسماً، والکلّی الطبیعیّ عبارة عن تلک المرتبة. ومنشأ هذه المناقشات هو تسمیة هذه الاعتبارات أقساماً للماهیّة، فنشأ عن ذلک توهُّم أنّ حیثیّة الماهیّة بما أنّها مقسم غیر حیثیّتها بما أنها قسم، وإلاّ لزم قسمة الشیء إلی نفسه وغیره ووحدة المقسم والقسم، فاحتالوا لدفع ذلک باعتبار اللابشرط المقسمیّ، مع أنّ المقسم فی الحقیقة هو اعتبار الذهن وحاله بالنسبة إلی الماهیّة [...] لیس وراء هذه الاعتبارات الثلاث اعتبار آخر یسمّی باللابشرط المقسمیّ فضلاً أن یکون وراءه اعتبار خامس! [....] وإلاّ احتاج إلی مقسم آخر وصار اعتباراً خامساً وهکذا[1](مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۱۰۸–۱۰۹).

این بیان اساس تقسیم ماهیت را به اعتبارات مختلف ناموجه می‌داند، زیرا در این تقسیم ماهیت میان قسم و مقسم دَوَران پیدا می‌کند. ابتدا دو قسم ماهیت، یعنی ماهیت در خارج و ماهیت در

۱. «و برخی از معاصران تصور کرده‌اند که اعتبار مقسمیت همچنین با مرتبهٔ ماهیت محض منافات دارد، پس ماهیت محض به ذات خود نه قسم است و نه مقسم و کلّی طبیعی همین ماهیت محض است. اما منشأ این مناقشات نامگذاری این اعتبارات به عنوان اقسام ماهیت است و این مناقشات از این توهّم برمی‌خیزد که حیثیت ماهیت به عنوان مقسم غیر از حیثیت آن به عنوان قسم است و اگر نه، تقسیم شئ به خود و غیر خود و وحدت مقسم و قسم لازم می‌آید. پس برای دفع این تعارض به اعتبار لابشرط مقسمی متوسل شدند، درحالی‌که مقسم هم در حقیقت اعتبار ذهن است و حالت آن است در نسبت با ماهیت [...] و خارج از این اعتبارات سه‌گانه اعتبار دیگری که اعتبار لابشرط مقسمی نامیده شود در کار نیست چه رسد به اینکه ورای آن اعتبار پنجمی هم باشد [...] وگرنه به مقسم دیگری نیاز می‌افتد و به اعتبار پنجمی نیاز می‌افتد و به همین ترتیب».

ذهن مفروض است. این دو قسم بدون مقسم قابل فرض نیست. ناگزیر همین ماهیت اعتبار سومی پیدا می‌کند که اگرچه ذهنی است اما ذهنی بودن آن دیده نمی‌شود. اما با اینکه ذهنی بودنش دیده نمی‌شود، کار خودش را می‌کند و دوباره ذهنی بودن خود را می‌بیند و خود را مطلق از ذهن و عین اعتبار می‌کند و می‌شود ماهیت مطلقه به معنای مطلق از عین و ذهن. در این حالت از مقسم بودن فرو می‌افتد و به قسمی در کنار دو قسم دیگر تبدیل می‌شود و به اعتبار چهارمی نیاز می‌افتد که از «مطلق از ذهن و عین بودن» نیز مطلق باشد و به‌راستی جایگاه مقسم را به خود اختصاص دهد. این بار نیز ذهن اعتبار «مطلق از ذهن و عین بودن» خود را می‌بیند و نمی‌بیند و اعتبار چهارم را پیش می‌آورد. اما بار دیگر در حصار ذهنی بودن گرفتار می‌شود و خود را از قید «مطلقِ از مطلق از ذهن و عین بودن» خلاص می‌کند و به اعتبار پنجمی برکشیده می‌شود. اما راهی که در پیش گرفته او را به مرتبهٔ بعد می‌برد و باز در طلب مطلق شدن از قید مطلق از مطلق برمی‌آید و به اعتبار ششمی رفعت می‌یابد و این راه همچنان ادامه می‌یابد و هر بار «مطلق» خودش قید می‌شود و خود را نادیده می‌گیرد و مطلق می‌انگارد. پس ماهیت در میان قسم و مقسم اسیر باقی می‌ماند. راز این اسارت بی‌پایان چیست؟ آیا جز این است که ذهنیت نمی‌تواند خودش را از افعال و اعتبارات خود حذف کند، زیرا امر مقوّم هرگز از امر متقوّم جدایی‌پذیر نیست؟ پس دیدن و ندیدن ذهنیت کار ماهیت لابشرط را به سامان نمی‌رساند.

اما دشواری ماهیت لابشرط به منزلهٔ مقسم به همین جا ختم نمی‌شود و پیامد ناگواری دارد که از آن گریزی نیست. ماهیت لابشرط یا ماهیت محض یا اعتبار ماهیت بما هی هی به صورت گزارهٔ: "ماهیت ماهیت است فقط"(الفرسیة فی نفسها فرسیة فقط) بیان می‌شود. اما این چگونه گزاره‌ای است؟ اگر این گزاره حاصل کنش اعتبار ذهن باشد نمی‌تواند از ذهنی بودن تهی گردد. از این رو جز در ظرف مفهوم نمی‌تواند معنایی داشته باشد. پس این گزاره مفاد حمل اولی و در دایرهٔ مفهوم است. پس ماهیت لابشرط مقسمی اولاً و بالذات مفهوم است و در نتیجه هر اعتبار دیگری که به‌منزلهٔ اقسام آن باشد، ثانیاً و بالتبع است. ذهن ناگزیر است ماهیت بشرط شئ یا طبیعت طبیعی را نیز بعرض المفهومْ خارجی بنامد؛ یعنی ماهیت در خارج نیز ذاتاً مفهوم است و اطلاق خارجی به آن بالعرض والمجاز است. وقتی هم که آن را بشرط لا یا به نحو طبیعت ذهنی در نظر می‌گیریم، باز ذاتاً مفهوم است (ما فیه ینظر)، اما بالعرض والمجاز حاکی از اشیای خارجی است و بر کثیرین حمل می‌شود (ما به ینظر). با این نگرش طبیعت طبیعی و طبیعت ذهنی یا ـ بر حسب نظر فارابی ـ طبیعت به معنای منحاز بماهیّة مّا خارج النفس و طبیعت به معنای صادق، هر دو به خاستگاهی واحد بازمی‌گردند که کنش اعتبار ذهن در اعتبار ماهیت لابشرط است. ماهیت لابشرط یا ماهیت بما هی هی به حمل اولی ذاتی بر خودش حمل می‌شود و «لیست الماهیة من حیث هی الا هی» نظر به ذات ماهیت به حمل اولی و بر مدار مفهوم است، به طوری که ماهیت

بشرط شئ (ماهیت مخلوطه) و ماهیت بشرط لا (ماهیت خالص) هر دو به حمل شایع ماهیت‌اند. ماهیت بشرط شئ به وجود خارجی و ماهیت بشرط لا به وجود ذهنی ماهیت‌اند. اقسام ماهیت به حمل شایع ماهیت‌اند، در حالی‌که مقسم صرفاً به حمل اولی و در دایرهٔ مفهومْ ماهیت است. از آنجا که مقسم در اقسام خود حاضر است، بدون مقسم هیچ قسمی تعیّن پیدا نمی‌کند. پس ماهیت اولاً و بالذات لابشرط و مقسم است و ثانیاً و بالتبع در اقسام خود تعیّن پیدا می‌کند.

> حمل شایع صناعی در مرتبهٔ بعد از حمل اولی پیش می‌آید [...] با کشف این مطلب که حمل بر دو قسم است [و حمل اولی مقدّم بر حمل شایع است]، مطلب ما [: ماهیت لا بشرط] ساده می‌شود. «الماهیة –در مقام تعریف که حمل اولی ذاتی است– لیست إلا ما هی»، «الماهیة بالحمل الاولی الذاتی لیست إلا نفسها». هر عارضی را که برای ماهیت فرض کنیم، اعم از ذهنی یا خارجی باز به حمل شایع با ماهیت متحد است (مطهری، ۱۳۸۹: ج ۷، ۲۶۶–۲۶۷).

فلسفه به این سوی گام برداشته است که ماهیت لابشرط را به چشمِ مقسمِ دو قسمِ بشرط شئ و بشرط لا بنگرد. نگرشی که طبق آن ماهیت لابشرط مقسمی نسبت به اقسام خویش تقدّم منطقی پیدا می‌کند، تقدّمی که در حمل اولی ذاتی نسبت به حمل شایع صناعی باید سراغ گرفت. هر سه اعتبار ماهیت در اصل کنش ذهن است. اعتبارکردن کار ذهن است؛ چنانکه می‌تواند ماهیت یا طبیعت را در ظرف خارج در نظر بگیرد یا در ظرف ذهن لحاظ کند یا از هر دو نظر اِعراض کند و ماهیت را صرفاً من حیث هی هی اعتبار کند. در این اعتبار اخیر ذهنیتِ ماهیت (نه ذهنی‌بودن یا در ذهن بودن آن) نمایان می‌شود و پای ماهیت به‌منزلهٔ یک «لحاظ محض» یا ماهیت به‌منزلهٔ «مفهوم محض» یا مفهوم بما هو مفهوم به میان می‌آید.[۱]

دیدیم که ماهیت لابشرط به‌منزلهٔ مقسم در نظر ژیلسون چیزی بیش از یک توهّم روان‌شناختی نمودار نشد، اما شارحان ابن‌سینا نیز از توهم روان‌شناختی گریخته و به جانب تقدّم مفهومی و تجرید فلسفی روی آوردند. بدین‌سان کلّی طبیعی که موضوع علم طبیعی است و تمامی قلمرو دانش طبیعی را دربرمی‌گیرد به یک مفهوم و اعتباری ذهنی فروکاسته شد. تقدّم منطقی حمل اولی بر حمل شایع به تقدّم منطقی ماهیت به‌منزلهٔ مفهوم محض به ماهیت به‌منزلهٔ موجود عینی تبدیل شد. آیا مراد فارابی و ابن‌سینا همین بود؟ آیا با این نگرش کار ماهیت

---

۱. «اگر کسی چنین اشکال کند که شما خود می‌گویید "الانسانیة من حیث هی لا موجودة ولا معدومة، لاکلیة ولا جزئیة" علی رغم اینکه موضوع قضیه "الانسانیة من حیث هی" است، چگونه «لا کلّی و لا جزئی» را بر آن حمل می‌کنید؟ انسانیت من حیث هی، هیچ‌کدام از آن‌ها را ندارد، در حالی که شما یک محمول برای آن اثبات کردید. به‌عبارت‌دیگر شما از مقام ذات انسانیت و از ماهیت انسانیت و از انسان به حمل اولی بحث می‌کنید. [...] پس هرگاه ماهیت به گونهٔ یک مفهوم در ذهن انسان منعکس شود، چنانچه ذهن انسان بدان معطوف و متمرکز گردد، ماهیت تصور شده غیر از خودش (مفهوم) چیز دیگری نخواهد بود.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ج ۳، ۳۷۵–۳۷۶)

لابشرط و کلّی طبیعی به سامان می‌رسد؟ آیا برای نجات از یک توهّم روان‌شناختی کافی است به تقدّم منطقی مفهوم بر مصداق و حمل اولی بر حمل شایع پناه ببریم؟ آیا از این رهگذر غایت مابعدالطبیعه که تبیین وحدت وجود و اندیشه است برآورده می‌شود و واقعیت در کانون اندیشه جای می‌گیرد؟

بر حسب این نگرش ناچاریم بپذیریم طبیعت چیزی بیش از یک مفهوم نیست و این‌همانی طبیعت با خودش بر مدار مفهوم است و کلّی طبیعی به مفهوم یا حمل اولی بازمی‌گردد. آیا در این صورت کلّی طبیعی به منزلهٔ ذات اشیاء می‌تواند موضوع علم طبیعی یا ریاضی باشد؟ آیا دیگر می‌توان از ذوات اشیاء در ظرف واقعیت سخن گفت؟ آیا کلّی طبیعی را به حمل اولی یا اتحاد مفهوم با مفهوم بازگرداندن جایی برای عینیت علوم طبیعی و ریاضی باقی می‌گذارد؟ کلّی طبیعی در این نگرش وجهه‌ای سوبژکتیو به خود می‌گیرد و جنبهٔ ابژکتیو آن زیر سایهٔ وجه سوبژکتیو به انزوا می‌رود. درحالی‌که قوام علم حقیقی به عینیت و واقعیت موضوع آن است و مفهوم نسبت به آن ثانوی و تبعی است. آری، اعتبار به التفات ذهن اعتبار به حمل اولی بوده و طبیعت را در قید مفهوم محصور می‌کند. حال آنکه ابن‌سینا به اعتباری فارغ از همهٔ قیود حتی قید مفهوم اشاره می‌کند. چگونه ذات رها شده که هیچ قیدی از آن لحاظ نشده است، می‌تواند در کنه خود هم‌چنان مقید به ذهن بوده و صرفاً به حمل اولی معتبر باشد؟

> ههنا شیء هو الحیوان أو الإنسان مع مادة وعوارض، وهذا هو الإنسان الطبیعی. وههنا شیء هو الحیوان أو الإنسان منظورا إلی ذاته بما هوهو، غیرمأخوذ معه ماخالطه [...] غیر ملتفت إلی امور أخری[1](ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۵، ۱: ۲۰۰-۲۰۱).

ماهیت نورسیده که ادعا می‌شود فارغ از هرگونه قید است و از قید اقسام حمل چه حمل اولی ذاتی و چه حمل شایع صناعی نیز رهاست، دچار ابهام شده و قید حمل اولی ناخواسته به حریم آن رخنه کرده است و به حیثیت مفهومی ارجاع داده شده است. گویا طبیعتی که ذات آن در نظر گرفته شده است، طبیعتی است که از زاویهٔ خاصی به آن نگریسته‌ایم: نگرشی در سویهٔ التفات ذهنی. اعتبار کردن نحوی التفات و نظر کردن و از پایگاه ذهن به چیزی نگریستن است. چگونه می‌توان آن را از قوام ذاتی خویش، یعنی خاستگاه ذهنی‌اش نیز آزاد کرد؟ آیا این غیر از نفی ذاتی از ذوی الذاتی و در نتیجه نفی اعتبار نیست؟ اگر قید ذهنی‌بودن که ذاتی هر اعتباری است از آن حذف شود، آیا آن اعتبار دیگر می‌تواند باقی بماند؟ اگر اعتبارکردن کنش ذهن باشد، نادیده

---

۱. «در اینجا چیزی هست که حیوان است یا انسان است همراه با ماده و عوارض و این انسان طبیعی است و در اینجا چیزی است که حیوان یا انسان است که ذات آن بما هوهو مورد نظر است که چیزی با آن مخلوط نیست [...] و به هیچ چیز دیگری التفات نمی‌شود.».

گرفتن این کنش یعنی نادیده گرفتن اصل اعتبار. اما ابن‌سینا ظاهراً از ما می‌خواهد اعتبار را حتی از اعتباریت آن نیز آزاد کنیم؛ اعتبار کنیم اما از اعتباریت اعتبار نیز بگذریم؛ یعنی از ما می‌خواهد اعتباری کنیم که اعتباریت اعتبار نیز در آن نادیده گرفته شود. اما هر بار که بخواهیم عزل نظر کنیم از اعتباریتِ اعتبارکردن، باز هم در سیطرهٔ اعتبار باقی می‌مانیم، زیرا عزل نظر نیز خود چیزی جز نحوی اعتبار نیست. از آنجا که اعتبار اساساً کنشی ذهنی است، پس اعتبار لابشرطیِ طبیعت، همچنان اعتباری ذهنی باقی می‌ماند و ناگزیریم قید ذهنیت را به آن ملحق کنیم، زیرا نادیده‌گرفتنِ اعتبار ذهن را اعتبار کرده‌ایم. درحالی‌که ابن‌سینا از اعتباری پرده برمی‌دارد که از همهٔ قیود ذهنی و خارجی فارغ باشد تا آنجا که پایگاه ذهنی آن نیز نادیده گرفته شود. اهل نظر این اعتبار مقسمی را به قدرت شگفت‌انگیز ذهن نسبت داده‌اند و این نادیده گرفتن را تجرید در عین تخلیط خوانده‌اند.

> این قدرت شگفت‌انگیز ذهن است که انسانِ موجود در ذهن را که مقسم قرار داده است، وجودش را در نظر نمی‌گیرد و تجرید می‌کند از آن؛ نمی‌بیند، نه اینکه وجود ندارد [...] همین اکنون مقسم است، اکنون *موجود در ذهن* است ولی شما وجود را نمی‌بینید، *وجودش را لحاظ نمی‌کنید*، یعنی در این تخلیط تجرید است، تجریدی است در عین تخلیط [...] همهٔ اقسام ماهیت در ذهن هستند و آن ماهیتی که هیچ چیز با آن اعتبار نشده شده است، به اعتباری قسم اول [: لابشرط مقسمی] است و به اعتبار دیگر مقسم (مطهری، ۱۳۸۱: ج ۱۰، ۶۰۰-۶۰۲).

آیا استناد اندیشیدن فلسفی به قدرت شگفت‌انگیز ذهن می‌تواند معرّف نیکویی برای فلسفه‌ورزی باشد؟ در این صورت مبدأ فلسفه‌ورزی قوهٔ انتزاع و تجرید ذهن خواهد بود. پس فیلسوف باید به کسی گفته شود که صاحب مهارت و تجربه در به‌کارگیری قوهٔ شگفت‌انگیز ذهن بوده و تفاوت میان فیلسوفان به توانایی آنها در تجرید و انتزاع مفاهیم مربوط خواهد شد. اگر این را نیز نوعی رویکرد به فلسفه‌ورزی بینگاریم، باز مجال یادآوری این نکته باقی است که فارابی و ابن‌سینا نگاهی متفاوت داشتند و در جایی نگفته‌اند فلسفه دانشی برخاسته از مهارت‌های ذهنی است و مرادشان از اعتبار و اخذ و التفات و ... قوهٔ تجرید و انتزاع ذهنی نبوده است. اگرچه مهارت و قوّت ذهن و به‌کارگیری قواعد منطق و دقت و موشکافی‌های فکری تجهیزات لازم برای فلسفه‌ورزی است، ولی فلسفه در اصل نسبت‌گیری عمیق با هستی و زیستن در قرب آن است. وقتی پارمنیدس به وحدت اندیشه و هستنده تأکید کرد، به قوهٔ تجرید و تخلیط ذهن کاری نداشت و آنگاه که افلاطون و ارسطو از نوئسیس و فوسیس و نسبت میان آنها سخن می‌گفتند، به قدرت تجرید ذهن نظر نداشتند. انتزاع و تجرید و موشکافی خود مسبوق به یافت حقیقت است و نه مقدّم و علت موجبهٔ آن. ارجاع فلسفه‌ورزی به توانایی‌های ذهنی خلط مبحث و اخذ مابالعرض به جای مابالذات است. پس اگر مراد ابن‌سینا از اعتبارات ماهیت، قدرت تجرید ذهن و

یا مهارت‌های روان‌شناختی ـ منطقی ذهن نیست، پس در کلام او چگونه باید 'اخذ' و 'اعتبار' و 'لحاظ' و 'التفات' و... را فهمید؟

راه نجات از این آشفتگی‌ها که متأخرین به آن گرفتار آمده‌اند و محققان شناخته‌شده‌ای مانند اتین ژیلسون در دام آن افتاده‌اند، بازگشت به تراز اندیشهٔ فارابی و ابن‌سینا است. لازم است معنای اعتبار کردن و التفات و اخذ و ... را در تراز مابعدالطبیعی دریافت و نه در سطح فعل و انفعالات ذهنی و روان‌شناختی.

چندان شگفت نیست که ذات و ماهیت لابشرط که غالباً با واژه‌هایی همچون اعتبارٌ مّا، اخذٌ مّا، التفاتٌ مّا و ... گره خورده و ترکیبی پیچیده را شکل داده است، ابهام آفرین باشد. تا جایی که از یک سوی اندیشمند زبده‌ای مانند ژیلسون در تبیین فلسفی آن سردرگم بماند و ناباورانه کاستی خویش را به جانب ابن‌سینا متوجه سازد و توهّمی روان‌شناختی را به او نسبت دهد. از دیگر سوی، شارحان ارجمند و ورزیدهٔ اندیشه‌های ابن‌سینا هم از یافت گوهر نهفته در اندیشهٔ او بازمانند و با استناد به قدرت تجرید ذهن و تقدّم و تأخر اقسام حمل، ماهیت لابشرط را در جایگاه مقسم بنشانند تا وانمود شود که از آن ابهام‌زدایی شده است. اما آنها ناخواسته به این ابهام افزودند و با یکی‌کردن ماهیت لابشرط به‌مثابه مقسم و کلّی طبیعی، موجود به‌مثابه موضوع دانش طبیعی و ریاضی را به مفهوم محض تحویل بردند. حالیا چه ابهامی از این بیشتر که واقعیت خارجی در واقعیت خویش فرع بر مفهوم محض خویش و کلّی طبیعی به‌منزلهٔ مقسم، مفهومی محض باشد، سپس با قید اتحاد با ماده به موجود در خارج و ماهیت مخلوطه و بشرط شئ تبدیل گردد؟ این نگرشْ ذهن را بماهوهو به‌منزلهٔ مبدأ هرگونه اعتبار اصالت می‌بخشد و موجود خارجی یا کون اعیانی را به قسمی از اعتبار، یعنی اعتبار ذات فرومی‌کاهد که در ظرف خارج مقید به ماده شده است. اما دور از انصاف است که تبیین صاحب نظران و اهل صناعت را نگرشی سرسری بپنداریم، بلکه ناگزیریم بیشتر درنگ کنیم و ببینیم چرا این ماهیت نورسیده در هالهٔ ابهام فرورفته و اهل نظر در حل معمای آن راه به جایی نبردند. راه چیرگی بر دشواری ماهیت لابشرط را باید در بازخوانی گفته‌های پایه‌گذار آن جست‌وجو کرد.

٤. لیس ذاتی ماهیت

ابن‌سینا در عبارتی تعیین‌کننده مراد خویش را از ماهیت لابشرط اعلان می‌کند.

> فَإن سُئِلنا عَنِ الفَرَسِیةِ لِطَرَفَیِ النَّقیض، مَثَلاً: هَلِ الفَرَسِیَةُ ألفٌ أم لیس بألف؟ لَم یَکُنِ الجَوابُ إلا السلبَ لِأیِّ شَیءٍ کانَ. لَیس عَلی أنَّ السَلبَ بَعدَ «مِن حَیثُ» بَل عَلی أنّه قَبلَ «مِن حَیثُ». أیّ

لَیسَ یَجِبُ أن یُقالَ: إنّ الفرسیَةَ مِن حَیثُ هِیَ فرسیَةٌ لیسَت بِألِفٍ، بَل لَیسَت مِن حَیثُ هِیَ فرسیّةٌ بِألِفٍ وَلا شَیءٍ مِنَ الأشیاءِ[۱](ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۵، ۱: ۱۹۷).

«فرسیت» بما هی هی یا ماهیت لابشرط مورد نظر ابن‌سینا موضوع برای هیچ محمولی نمی‌تواند باشد؛ زیرا هر محمولی بر آن حمل شود، نقیض آن طرد می‌شود، درحالی‌که ماهیتِ لابشرط از هرگونه حملی خارج است. گیریم ماهیت لابشرط چنان‌که گفته‌اند، به حمل اولی ذاتی با خودش یکی باشد، آنگاه در مرتبهٔ ذاتْ حمل شایع صناعی از آن طرد می‌شود و درست است که بگوییم، ماهیت در رتبهٔ ذات به حمل اولی بر خویش منطبق است و نه به حمل شایع. این عبارت برابر است با اینکه بگوییم، ماهیت در رتبهٔ ذاتْ مفهوم محض خویش است. آیا همچنان با ابن‌سینا هم‌قدم مانده‌ایم؟ او به روشنی می‌گوید ماهیت در رتبهٔ ذات پذیرای هیچ محمولی نیست، زیرا هر محمولی را بپذیرد نقیض آن را از خود طرد می‌کند. حال چگونه می‌تواند پذیرای محمول «مفهوم محض» باشد؟ ذات از مدار هرگونه حمل خارج است، ولو حمل اولی و برابری خودش با خودش در راستای مفهوم باشد.

ابن‌سینا اشعار می‌دارد، اگر «لیس» بعد از «من حیث» بیاید، به منزلهٔ وضع طبیعت در ظرفی از ظروف بوده و در این صورت مشمول عوارض و لوازم آن ظرف می‌شود؛ خواه در ذهن باشد و خواه در میان کائنات و خواه از زمرهٔ مبدعات باشد؛ در هر ظرفی که باشد اوصاف متناسب با آن ظرف بر آن بار شده و اوصاف مغایر با آن ظرف از آن طرد می‌شود. اما ابن‌سینا از ذاتی سخن می‌گوید ورای اصل عدم تناقض؛ ذاتی که فقط از منظر لیس تامّ می‌توان از آن دم زد: «لَم یَکُنِ الجوابُ الا السلبَ لِأیّ شئ کان». سلبی که پیش از «من حیث» ذات را همراهی می‌کند: «نیست ذات از آن حیث که ذات است الف و یا ...» پیشی گرفتن *لیس* و سلب بر *من حیث* چه معنایی را افاده می‌کند و چه اهمیتی دارد؟ مسبوقیت ذات به «لیس» همان شعاعی است که بر ماهیت لابشرط می‌تابد و ابهام را از آن می‌زداید. اثر تعیین‌کنندهٔ تقدّم سلب بر «من حیث»، انتقال ذات از موقعیت محمولی به موقعیت «پیشامحمولی» است. لیسیت ذاتی ناگزیر ذات را از دوگانهٔ حدّ به‌حسب منطق و حدّ به‌حسب وجودِ فارابی برمی‌کشد و تقرّری مابعدالطبیعی به آن می‌بخشد. تقرّر پیشامحمولی تقرّرِ بلاتعیّن و بلاتبیینی است فراتر از حالت تعیّن محمولی که تحت سیطرهٔ اصل عدم تناقض است.

---

۱. «هرگاه از ما نسبت دو طرف نقیض با فرسیت سؤال شود، مثلاً 'آیا فرسیت الف است یا الف نیست'، پاسخ دربارهٔ هر محمولی سلب است. نه اینکه سلب بعد از 'از آن حیث'، بلکه قبل از 'از آن حیث' باشد. اگر لیس بعد بیاید واجب است گفته شود، 'فرسیت از آن حیث که فرسیت است الف نیست'. درحالی‌که باید گفت 'نیست از آن حیث که فرسیت است الف و نه چیزی از چیزها'.».

در پرتو این معنا ماهیت لابشرط نه دیگر مقسم است و نه کلّی طبیعی و نه ماهیت به حمل اولی، بلکه ماهیت لابشرط کانون مابعدالطبیعی (متافوسیکون) وحدت ثبوت و اثبات و ذهن و عین است. دشواری ماهیت لابشرط در نگرش محمولی یا مقسمی به آن نهفته است. در این نگرش حدّ *به حسب منطق* یا ماهیت بشرط لا در نفس موجود است و حدّ *به* حسب *وجود* یا ماهیت بشرط شئ در خارج موجود است. این حدّ، چیزی جز ماهیت نوعیه نیست که هم در ذهن تحصّل دارد و هم در خارج و از این رو کلّی طبیعی خوانده شده است و درست از این لحاظ شایستگی موضوع بودن برای علم را پیدا کرده است.

> وأما النوع فإنّه الطبیعة المحصّلة فی الوجود وفی العقل جمیعا، وذلک لأنّ الجنس إذا تحصّل ماهیته بإمور تحصّله یکون العقل إنما ینبغی له بعد ذلک أن یحصّلها بالإشارة فقط، ولایطلب شیئا فی تحصیلها إلا الإشارة فقط بعد أن تحصّلت الطبیعة نوع الأنواع[۱] (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۵، ۵: ۲۲۸).

زمانی که ماهیت با ترکیب جنس و فصل تحصّل پیدا کند، بنا به تعبیر فارابی تحصّل *به حسب منطق* پیدا کرده است و آنگاه که قابل اشاره شود و بتوان در خارج از ذهن به آن اشاره کرد، یعنی تحصّل نوعی‌اش به تحصّل شخصی تبدیل شود، تحصّل *به حسب وجود* پیدا کرده است. اکنون جا دارد از *کلّی طبیعی* به منزلهٔ مقسم یا ماهیت محصّلی یاد کنیم که به حسب منطق *کلّی* خوانده می‌شود و به حسب وجود *طبیعی* نامیده می‌شود.

در این حالت ماهیت به‌منزلهٔ *مطلق* شکل می‌گیرد. اما این ماهیت فاقد تحصّل نیست، بلکه ماهیت محصّل است با این ملاحظه که ظرف تحصّلش در نظر گفته نمی‌شود. ماهیت محصّلی که دو قسم تحصّل دارد، یکی تحصّل در ذهن و یکی تحصّل در خارج، اگر از ذهنی و خارجی بودنش صرف‌نظر کنیم، فقط ماهیت محصّل بما هوهو را در نظر گرفته‌ایم. این اعتبار تحصّل صرف‌نظر از ظرف تحصّل، ماهیت را به حمل اولی فرونمی‌کاهد، بلکه به نفس تحصّل می‌نگرد و آن را از ظرف تحصّل انتزاع می‌کند و ماهیت متحصّل را بدون قید در نظر می‌گیرد. پس می‌توان آن را *ماهیت مطلقه* خواند. ماهیت مطلقه به‌منزلهٔ فارغ از قیود ذهنی و خارجی را می‌توان به *کلّی طبیعی* تعبیر کرد. بدین‌سان کلّی طبیعی یا ذات محصّل موضوع علم طبیعی است و ابن‌سینا از این رهگذر علم را به منزلهٔ شناخت ذوات اشیاء موجّه می‌سازد و نشان می‌دهد شرط شناخت ماهیات خارجی ماهیت محصّل مطلقی است که فارغ از قیود ذهنی و خارجی باشد. ابن‌سینا با تبیین تازه از کلّی طبیعی قضایای حقیقیه را که قوام علوم به آن است ممکن می‌کند. قضایای

---

۱. «و اما نوع، طبیعت محصّل است هم در وجود و هم در عقل، زیرا وقتی جنس به‌واسطهٔ اموری که ماهیت آن را تحصّل می‌بخشد متحصّل شود، بعد از آن شایسته است تا فقط به اشاره تحصّل یابد و بعد از آن که طبیعت نوع الانواع تحصّل پیدا کرد، دیگر به چیزی بیش از اشاره نیاز ندارد.».

حقیقیه شناخت ذوات اعیان است و بر طبیعت محصّل در ذهن یا همان وجود ذهنی استوار است. چنان‌که خواجه نصیر در اثبات وجود ذهنی به آن استناد می‌کند[۱]. این شیوهٔ نگرش به ماهیت البته نگرشی انتیک[۲] و موجودبینانه است و باب علوم طبیعی را می‌گشاید. اما ماهیتی که با لیس ذاتی معرفی می‌شود فراتر از کلّی طبیعی است، بلکه نگرشی انتولوژیک[۳] و وجودشناختی است که نه‌تنها کلّی طبیعی را ممکن می‌کند و مواجههٔ انتیک با علوم طبیعی را موجّه می‌سازد، بلکه باب مابعدالطبیعه و مواجههٔ انتولوژیک با جهان را نیز به روی عقل باز می‌کند. از این منظر مانعی نیست اگر آن را ماهیت مطلق از کلّی طبیعی بنامیم. این معنای از ماهیت امری پیشامحمولی است و همان طبیعت مابعدالطبیعی است که بلاتحصّل و بلاتعیّن بوده و تحصّل طبیعی و مابعدالطبیعی ماهیت را ممکن می‌سازد. در این صورت مفهوم دیگری از مقسم به میان می‌آید که در اقسام خود حضور ندارد، بلکه ورای تحصّلات ممکن و امری بلاتحصّل و پیشامحمولی است که بازگشت هرگونه تحصّل محمولی (ذهنی) و نامحمولی (خارجی) به آن است.

ماهیت به منزلهٔ کلّی طبیعیْ ذات است که از حیث مطلق اعتبار شده است و در بردارندهٔ هر دو ماهیت محصّل بشرط شئ و بشرط لا و جامع هر دو حیثیت است. کلّی طبیعی ماهیت یا ذات مطلق است و اعتبار مطلق ذات می‌تواند علم طبیعی را برپا دارد. اعتباری که در هر ظرفی با ماهیت همراه است و در تمامی تعیّنات ماهیت از آن جداشدنی نیست. ماهیت لابشرط در تعیّن انتیک خود همان کلّی طبیعی است. ذات متحصّل اعیان موضوع علم طبیعی است. مراد از ذات متحصّل، تحصّل در ظرف خارج نیست چرا که شرط تحصّل خارجی ذات حاصلی بیشتر از قضایای خارجیه در پی ندارد. قضایای خارجیه قضایای محصورهٔ کلیه‌ای است که حکم مربوط به ذاتی است که افراد بالفعل خارجی دارد. قضیهٔ "همهٔ قوها سفیدند" با نظر به قوهایی که هم‌اکنون در نقاط گوناگون جغرافیایی موجودند بیان شده است. این قضیه هرچند با سور کلّی بیان شده است اما کلیّت آن مجموعه‌ای است از قضایای شخصیه که برحسب استقراء به دست آمده است. آنگاه که قضیه از ذات محصّل خارجی به خود ذات بازگردد و به‌جای نظر به افراد بالفعل به صرف ذات نظر کند، قضایای کلّی و ضروری که قضایای حقیقیه خوانده می‌شود به دست می‌آید. به عبارت دیگر قضایای خارجیه بر افراد موضوع و مشاهدهٔ محمول در آنها استوار است، مشاهده‌ای که می‌تواند ناظر به کلّ افراد موضوع باشد از آن جهت که بالفعل در زمان و مکان موجودند. اما چنانچه نسبت محمول با افراد موضوع ضرورت داشته باشد، این قضایا به کلّی و ضروری تبدیل می‌شوند. از این رو دیگر مقیّد به اینجا و اکنون نبوده و از شرط فعلیّت خارجی

---

۱. (الوجود) و هو ینقسم الی الذهنی و الخارجی و إلا لبطلتِ الحقیقیةُ (علامه حلّی،۱۴۰۷: ۲۸)

2. ontic
3. ontological

افراد رها می‌شوند. اینک موضوع این قضایا در وهلهٔ نخست ذات موضوع است و صدق آنها بر افراد به تبع موضوع خواهد بود. پس قضایای ضروری و کلّی دیگر ذات را در افراد بالفعل خارجی جست‌وجو نمی‌کند بلکه با وساطت همان افراد به ساحت ذات تشرّف یافته و شناختی حقیقی به دست آورده است.

> فإنّ قولنا «شمس» و قولنا «هذه الشمس» مختلفان. و ذلک لأنَّ قولنا «الشمس» یدلّ علی طبیعة ما و جوهرٍ ما. و قولنا «هذه الشمس» فإنّما یدلّ علی اختصاص من تلک الطبیعة بواحد بعینه. ثم کان برهان نبرهن به علی الشمس فلسنا نبرهن علیها من جهة ما هی هذه الشمس، حتی لو کانت طبیعة الشمس مقولة علی غیر هذه الشمس، کان البرهان ممّا لم یقم علیه، بل مجرّد طبیعة الشمس من غیر اعتبار خصوص و لا عموم. فنبرهن علیها بشیءٍ أو نحکم علیها بشیءٍ لو کانت تلک الطبیعة مقولة علی ألف شخص شمسی لکان الحکم والبرهان متناولاً للجمیع (۱۴۴ :۱۴۳۳)[۱].

موضوع قضایای حقیقیه، طبیعت اشیاء است. طبیعت اشیاء را می‌توان از منظر مفهوم معقول یا وجود ذهنی نگریست. از این منظر اشتراک و عموم طبیعت سه حالت بیشتر ندارد؛ یا از افراد بسیار و دارای فعلیّت در زمان و مکان حکایت می‌کند، یا می‌تواند بر افراد بسیار صدق کند اگر چه در حال حاضر بیشتر از یک مصداق ندارد، یعنی کلّی منحصر در فرد است، و سرانجام می‌تواند نه در اکنون و اینجا بر فردی صدق کند و نه در زمان‌ها و مکان‌های دیگر بر افراد بسیار صدق کند. بدین سان اگر از صورت معقول طبیعت سخن می‌گوییم به خود صورت از آن جهت که در ظرف ذهن است یا موجودی ذهنی است نمی‌نگریم، بلکه جنبهٔ حکایی آن از واقعیت خارجی را لحاظ می‌کنیم. طبیعت محصّل پیش روی ماست که چشم‌انداز عموم و اشتراک دارد، صورتی است که از پذیرش افراد بسیار ابایی ندارد، با این حال خواه فردی را نشان بدهد و یا ندهد صرفاً حیثیت عموم و اشتراکش دیده می‌شود و آن را کلّی می‌خوانند. پس ذاتی را می‌نگریم که کلّی است، اما نه کلیّت افراد بالفعل خارجی و نه کلیّت مفهومی که بر فرد یا افراد خارجی صدق کند، بلکه ذات است صرفاً از حیث کلیّت و عموم و صرف‌نظر از نسبت آن با افراد. یعنی اگر ذات را به ذهنی بودن مقیّد کنیم کلیّتش در نسبت با افراد است و اگر ذات را از جنبهٔ عینی

---

۱. وقتی می‌گوییم «خورشید» با وقتی می‌گوییم «این خورشید» متفاوت است. چرا که «خورشید» دلالت بر یک طبیعت و جوهر کلّی می‌کند. ولی «این خورشید» دلالت بر اختصاص این طبیعت کلّی به یک فرد معیّن دارد. پس هر برهانی که بر طبیعت خورشید اقامه کنیم، چنین نیست که آن را از آن جهت که این خورشید معیّن است اقامه کرده باشیم تا اگر طبیعت خورشید بر غیر این خورشید حمل شود برهان مزبور بر آن اقامه نشده باشد. بلکه صرف طبیعت خورشید بدون ملاحظهٔ خصوص یا عموم مورد نظر است. پس ما بر آن طبیعت کلّی برهان می‌آوریم و یا حکم به چیزی می‌کنیم که حتی اگر این طبیعت بر هزار فرد خورشید هم صادق باشد حکم و برهان ما همهٔ آنها را دربرمی‌گیرد.

بنگریم باز هم در افراد متعیّن است. پس اگر کلیّتش را بدون نسبت با افراد لحاظ کنیم به ذات محصّل لابشرط قسمی رسیده‌ایم که همان کلّی طبیعی است.

> فهذا هوالذی ینبغی أن نجعله الکلّی المعتبر فی العلوم و فی موضوعات المقدّمات (ابن‌سینا، ۱۴۳۳: ۱۴۵)[۱].

اما ماهیت لابشرط مقسمی چنانکه گفته شد وصف ماهیت لابشرط در حالت پیشامحمولی است و برون از اقسام است، با اقسام همراه نیست بلکه مقدّم بر اقسام بوده و اقسام را ممکن می‌کند، یعنی ماهیت محصّل در ظرف ذهن و ماهیت محصّل در ظرف خارج و ماهیت محصّل جامع آنها یا همان کلّی طبیعی را که از قیود ذهنی و عینی تجرید شده و با هر دو قید سازگار است ممکن می‌کند. در این حالت قضایای حقیقیه که عوارض ذاتیهٔ کلّی طبیعی است شکل می‌گیرد. کلّی طبیعی پایگاه شکل‌گیری سامان گزاره‌های متشابکی است که ساختار علم طبیعی یکسره وابسته به آن است.

میرداماد نیز ماهیت را در اعتبارات چهارگانه مطرح می‌کند. او پس از بیان ماهیت مخلوطه یا ماهیت بشرط شئ و ماهیت بسیط یا ماهیت بشرط لا که هر دو اعتباراتی محصّل‌اند، به اعتبار سومی اشاره می‌کند که اعتبار لابشرط از اعتبار مخلوطه و بسیطه است و آن ماهیت به صرافت ذات است که تحصّل مبهم دارد. او این ماهیت مطلق را که از قید عینی و ذهنی فارغ است، طبیعت مرسله می‌خواند که اعمّ از دو اعتبار یاد شده است. ماهیت بدین اعتبار لابشرط قسمی است و کلّی طبیعی خوانده می‌شود. اما اعتبار چهارم، ماهیت لابشرط مقسمی است که فراتر از کلّی طبیعی است:

> فالاعتبار هنا کانّه اوسع منه هناک والملحوظ فی هذا الاعتبار اعمّ منه فی ذلک الاعتبار، اعمّیّةً بالاعتبار لا اعمّیّة بالتناول . فلذلک کانت الطبیعة المرسلة لابشرط شیء هی النوع الطبیعی او الجنس الطبیعیّ او الفصل الطبیعیّ، لا الطبیعة بما هی هی[۲](میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۴۴؛ ۱۸-۲۰).

می‌گوید اعمّیّت اعتبار مقسمی صرفاً اعتباری است و مراد از آن فراگیری اقسام نیست که لازم باشد طبیعت مرسله را نیز دربرگیرد و همچنان نیازمند به مقسم باشد. میرداماد به آستانهٔ اعتبار پیشامحمولی ماهیت رسیده است اما به تثبیت آن نپرداخته است.

---

۱. این همان معنای کلّی است که شایسته است آن را کلّی در علوم و در موضوعات مقدّمات برهان در نظر گرفته شود.

۲. «پس اعتبار اینجا وسیع‌تر از اعتبار آنجا [: لابشرط قسمی و طبیعت مرسله] است و آنچه در این اعتبار لحاظ شده است اعمّ است از آن اعتبار، اعمّیّت در اعتبار و نه اعمّیّت در فراگیری. پس از این رو طبیعت مرسله لابشرط، نوع طبیعی یا جنس طبیعی یا فصل طبیعی است و نه طبیعت بما هی هی.»

۵. نتیجه‌گیری

ماهیت لابشرط آن‌طور که ابن‌سینا از آن سخن گفته است معنایی پیشامحمولی است که با لیس ذاتی از آن حکایت می‌شود. در این صورت جایگاه پیوند اندیشه و هستی را پیدا می‌کند. ماهیت لابشرط بنیان‌گذاری ذات در شهود عقلی و نوئسیس بوده و مقامی مابعدالطبیعی دارد. این‌گونه ماهیت را می‌توان طبیعت مابعدالطبیعی (فوسیس متافوسیکه) خواند. بر حسب آن مابعدالطبیعه به علم کلّی تبدیل می‌شود. در این صورت کلّی طبیعی در پرتو وجه مابعدالطبیعی طبیعت یا همان ماهیت لابشرط ممکن می‌شود. بنابراین ماهیت لابشرط ابن‌سینا نمی‌تواند به کلّی طبیعی فروکاسته شود، بلکه شرط مابعدالطبیعی تعیّن آن است.

References

Ibn Sina (1363), *Shifā Ilāhīyyāt*, ed. Ibrāhīm Madkour, Tehran: Nāsir Khusraw Publication.

Ibn Sinā (1433), *Shifā Manṭiq*, vol. 3, ed. Ibrāhīm Madkour & A. Afifi, Qom: Mar'shī Library.

Gilson, Étienne (1385), *Hastī dar andīshe-ye fīlsūfān*, tr. Seyyed Hamid Talebzadeh, Tehran: Hekmat.

Allama ḥellī (1407), *Kashf-al-murād*, interpretation by Hasan Hasan-zādeh Āmolī, Qom: Al-Nashr al-Islami Institute.

Misbāh Yazdī, M.T. (1405), *Ta'līqa 'ala Nihāyat-al-Ḥikma*, Qom: Fī Ṭarīq al-Ḥaq Institute.

Misbāh Yazdī, M.T. (1387), *šarḥ-e Ilāhīyyāt-e Shifā*, Qom: Imām Khomeinī education and research Institute.

Muṭṭahari, Morteza (1381), *Collection of Works*, vol. 10: Qom: Ṣadrā,

Muṭṭahari, Morteza (1389), *Collection of Works*, vol. 7: Qom: Ṣadrā,

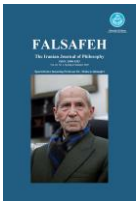
Mīrdāmād (1367), *al-Qabasāt*, ed. Mehdi Moḥaghegh, Tehran: University of Tehran.

The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

https://jop.ut.ac.ir



Explaining the Difference between "Eternity" and "Duration" Based on the Internal Structure of Definition, and the Abstraction of "Time" in Spinoza's *Ethics*

Vahab Ghorbani[1]✉ **| Mohammad Taghi Tabatabaei**[2]

1. Corresponding Author, Ph.D. Candidate, Faculty of Literature and Human Sciences, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: va_ghorbani@sbu.ac.ir

2. Assistant Professor of Philosophy, Faculty of Literature and Human Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: shahedt@ut.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article

(141-162)

Article History:

Receive Date:
20 October 2025

Revise Date:
25 October 2025

Accepte Date:
26 October 2025

Published online:
23 November 2025

Abstract

In this article, we examine three concepts—eternity, duration, and time—in Spinoza's philosophy, particularly in his *Ethics*. Contrary to most prominent interpretations, the concept of eternity cannot be explained, either negatively or positively, in relation to duration or time. Referring to Spinoza's own texts, we argue that, according to the criterion he sets for definitions, the definition of anything necessarily involves its essence and cause. Eternity, as an existence that follows from the definition itself, is therefore necessary, since both the cause and the essence necessarily affirm the existence of the thing. Eternity cannot be explained through duration, because durational existence—unlike eternal existence—is determined by factors external to the definition of the thing. Duration is the continuity of a thing's existence, and every finite being, by virtue of its essence, demands an unlimited duration. Yet, since the cause of a finite thing is always another finite thing, this duration cannot be determined through the definition of the thing itself and is constantly threatened by other finite beings. Nevertheless, duration can be understood in two ways: on the one hand, as the unlimited and continuous persistence of existence; and on the other, in an abstract sense, as a particular kind of quantity. Time is nothing but duration, insofar as it is viewed through imagination and from a finite standpoint, that is, when it has become determined as a kind of quantity.

Keywords: Spinoza, Eternity, Duration, Time, Definition

Cite this article: Vahab Ghorbani & Tabatabaie, M. T. (2025). Explaining the Difference between "Eternity" and "Duration" Based on the Internal Structure of Definition, and the Abstraction of "Time" in Spinoza's *Ethics*. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer 2025 (Special letter honoring Professor Dr. Mohsen Jahangiri), Serial No. 44 (141-162).

DOI: https://doi.org/10.22059/jop.2025.404663.1006959

CC BY NC

Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

The inquiry focuses on three related concepts in Spinoza's *Ethics*: eternity, duration, and time. These notions remain among the most obscure in his philosophy, and the variety of interpretations over the centuries has produced significant confusion. Two general tendencies dominate the history of interpretation: some regard Spinoza's eternity as identical with unlimited duration, while others take it to mean existence free from temporal relations. The first view corresponds to an Aristotelian sense of eternity, the second to a Platonic one.

To clarify these concepts, the analysis turns directly to Spinoza's own texts and reconstructs their meaning through the fundamental notions that structure his philosophy. The concepts of eternity, duration, and time can be understood only in their mutual relation and in connection with more basic notions such as definition, cause, and essence. The discussion therefore proceeds in three parts: the first examines eternity through definition, cause, existence, and essence; the second explains duration through existence and essence; and the third considers time in relation to imagination and memory.

1. Eternity

In *E1D8*, Spinoza defines eternity as "existence itself, insofar as it is conceived to follow necessarily from the definition of an eternal thing." Eternity thus signifies existence that proceeds necessarily from the definition of the thing. Understanding this definition requires clarifying what Spinoza means by *definition* and how a definition can involve existence.

Spinoza distinguishes between two kinds of definition: one concerning things known through experience, and another that is proposed purely by reason. The first must correspond to experience; the second is valid only insofar as it can be conceived. For Spinoza, a proper definition does not merely describe the essence of a thing but must also contain its efficient cause. In Letter 60, he illustrates this with his preferred definition of a circle—as a space generated by a line one end of which is fixed while the other moves—showing that the definition must include both the essence and the productive process of the thing.

Spinoza's understanding of cause includes efficient, immanent, and transitive causes; God, as absolutely infinite substance, is an immanent cause, producing all things within himself. Essence, on the other hand, cannot be defined because it is the very condition of all definition. It is not a separate or universal entity but the thing itself, existing in a mutual relation with it: the thing cannot exist or be conceived without its essence, nor the essence without the thing.

From these notions it follows that a true definition contains both essence and cause. Existence that proceeds from such a definition is therefore necessary and eternal. Eternity, therefore, cannot be understood through duration or time, because unlike durational existence, it is independent of external causes. God's existence, in whom essence and existence are one (*E1P20*), is eternal; the attributes that express God's essence are likewise eternal. Infinite modes proceeding directly or indirectly from God's nature are also eternal, because their cause—contained in their definition—is an eternal attribute of God. Finite modes, though eternal in their essence as expressions of divine attributes, possess durational existence that depends on other finite beings.

2. Duration

In *E2D5*, duration is defined as "an indefinite continuation of existing." It refers to an existence that, unlike eternity, is not determined by the essence or efficient cause of the thing. Every singular thing depends on another singular thing as its cause, and therefore its duration cannot be derived from its own definition.

In *E2P30*, Spinoza explains that knowledge of the body's duration is incomplete because its existence results from an unlimited chain of finite causes. Beyond the infinite eternal things proceeding necessarily from God's nature, there exists another unlimited chain of finite beings related by causal dependence—a chain internal to God but not identical with his absolute nature. Because the causal order of durational things is unlimited, complete knowledge of them is impossible, and from

this limitation arises the category of possibility. Finite things are called possible and perishable because their duration cannot be known through their definition.

In *E3P7* and *E3P8*, Spinoza connects duration to essence and power (conatus): "The striving by which each thing endeavors to persist in its being is nothing but its actual essence." Every finite being strives indefinitely to preserve its existence. This striving corresponds to its essence, which is a degree of divine power. Because the essence of a thing necessarily affirms its existence, each being demands an unlimited duration; yet its existence is always threatened by other finite beings, since its cause is itself finite. The result is a field of continual tension and conflict among finite things, in which each strives to persist while being endangered by others.

Duration can therefore be understood in two ways: first, as the undetermined and continuous persistence of existence when viewed through the divine order; second, as a kind of quantity, when conceived abstractly from a finite perspective. The latter sense arises when duration is grasped imaginatively, which gives rise to the concept of time.

3. Time

Spinoza does not provide an explicit definition of time, but in *E2P44S* he explains that the imagination is its source. Time is imagined because some bodies are imagined as moving faster or slower than others. It is not an objective feature of reality but a mode of thinking, dependent on the way imagination and memory order ideas.

Imagination occurs when the human body is affected by external bodies and the mind conceives those bodies as actually present. Because this cognition depends on bodily affections, it is confused and partial. Memory is the connection of imaginative ideas according to the order of bodily affections. When the mind imagines one idea, it immediately recalls the others associated with it.

From this associative process arise the notions of past and future. Spinoza illustrates this with the example of a child who saw Peter in the morning, Paul at noon, and Simon in the evening. The next morning, when seeing the rising sun, the child imagines the entire sequence of the previous day and therefore imagines Paul and Simon as belonging to the future. When such associations vary—for example, when the child sometimes sees Simon and sometimes James in the evening—the imagination hesitates, and both appear as possible. Thus, the ideas of temporal succession and possibility originate from the fluctuation of imagination, which reflects the incompleteness of human knowledge.

Time is therefore nothing but duration viewed through imagination and memory. In the *Letter on the Infinite (Letter 12)*, Spinoza states that measure, number, and time are merely modes of imagination; none of them can be infinite. Duration itself, as the continuity of existence, is undetermined and indivisible, but when conceived imaginatively it becomes limited and divisible. To suppose that duration is composed of discrete moments is like constructing a number by adding zeros.

4. Conclusion

Eternity, duration, and time correspond to distinct orders of being and orders of knowledge, with the eternal order, in which things follow necessarily from God's absolute nature and are comprehended only through reason—sub specie aeternitatis, and the durational order, in which finite beings depend on one another through external causes. This durational order can be understood either rationally, as the continuous expression of divine power, or imaginatively, as divided and successive, producing the abstraction of time.

Eternity belongs to the realm of necessity and reason; duration mediates between necessity and contingency; and time, as a product of imagination, represents the finite and fragmented apprehension of continuous existence. To see things under the aspect of eternity is to perceive them according to the order of reason, where every being is a necessary expression of divine nature; to perceive them temporally is to see them through imagination, as contingent and finite. Eternity expresses necessity, duration expresses persistence, and time expresses the imagined form of that persistence.

انتشارات دانشگاه تهران

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴x

https://jop.ut.ac.ir

تبیین تفاوت "سرمدیت" و "دیرند" بر مبنای ساختار درونی تعریف، و چگونگی انتزاع "زمان" در *اخلاق* اسپینوزا

وهاب قربانی[۱]✉ | محمدتقی طباطبائی[۲]

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: va_ghorbani@sbu.ac.ir

۲. استادیار فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: shahedt@ut.ac.ir

تقدیم به روان بلند استاد دکتر محسن جهانگیری که نخست‌بار در دانشگاه تهران هم‌سخنی با اسپینوزا را برای پارسی‌زبانان ممکن ساخت.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
علمی – پژوهشی
(۱۶۲-۱۴۱)

تاریخ دریافت:
۲۸ مهر ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری:
۰۳ آبان ۱۴۰۴
تاریخ پذیرش:
۰۴ آبان ۱۴۰۴
تاریخ انتشار:
۰۲ آذر ۱۴۰۴

واژه‌های کلیدی:
اسپینوزا، سرمدیت، دیرند، زمان، تعریف

چکیده

در این مقاله به بررسی سه مفهوم سرمدیت، دیرند و زمان در فلسفه‌ی اسپینوزا و به ویژه کتاب *اخلاق* پرداخته‌ایم. مفهوم سرمدیت را برخلاف بیشتر تفاسیر مشهور، چه در نسبت سلبی و چه در نسبت ایجابی با دیرند یا زمان، نمی‌توان تبیین کرد. در این مقاله با رجوع به متون اسپینوزا، توضیح داده‌ایم که ذیل ضابطه‌ای که اسپینوزا برای تعریف قائل است، تعریف هر شئ مستلزم ذات و علت آن شئ است، و سرمدیت به عنوان وجودی که از تعریف ناشی می‌شود، ضروری است؛ چراکه هم علت و هم ذات ضرورتاً وجود شئ را ایجاب می‌کنند. سرمدیت نمی‌تواند با دیرند تبیین شود، چراکه وجود دیرندی بر خلاف وجود سرمدی، وجودی است که حدود آن به اموری بیرون از تعریف شئ وابسته است. دیرند پیوستگی وجود شئ است و هر شئ متناهی از جهت ذاتش دیرندی نامحدود را می‌طلبد؛ اما از آن جهت که علت شئ متناهی همواره شئ متناهی دیگری است، این دیرند قابل تعیّن به‌واسطهٔ تعریف شئ نیست، و پیوسته توسط اشیای متناهی دیگر در معرض تهدید است. با اینحال به دو نحو می‌توان دیرند را فهمید: از جهتی به عنوان پیوستگی نامحدود و مداوم وجود، و از جهت دیگر به نحو انتزاعی و به عنوان نوعی خاص از کمّیت. زمان چیزی نیست مگر دیرند، آنگاه که به‌واسطهٔ تخیل و از منظر متناهی بدان نگریسته شده، و به عنوان نوعی کمّیت تعیّن یافته باشد.

استناد: قربانی، وهاب و طباطبائی، محمدتقی (۱۴۰۴). تبیین تفاوت "سرمدیت" و "دیرند" بر مبنای ساختار درونی تعریف، و چگونگی انتزاع "زمان" در *اخلاق* اسپینوزا. *فلسفه*، سال ۲۳، شمارهٔ ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامهٔ گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۱۴۱-۱۶۲).
DOI: https://doi.org/10.22059/jop.2025.404663.1006959

CC BY NC

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

برخی از مفاهیم بنیادین در فلسفهٔ اسپینوزا پس از چند قرن پژوهش و تفسیر، همچنان در ابهام باقی مانده‌اند. یکی از این موارد، مربوط به سه مفهوم کلیدی و متصل در فلسفهٔ اسپینوزا، یعنی سرمدیت، دیرند و زمان است. تفاوت آراء در این مورد بین مفسران چنان زیاد است که هرگز نمی‌توان حتی اهمّ این آراء را هم ذکر کرد، بی آنکه چند ده صفحه صرف این مقدمه شود. مشکلات تفسیری مربوط به دیرند و زمان کمترند، اما دربارهٔ سرمدیت بطور کلی دو دیدگاه غالب است: دیدگاه کسانی که معتقدند سرمدیت اسپینوزا نهایتاً چیزی جز دیرند نامحدود[1] نیست، و دیدگاهی که سرمدیت را نوعی فراغت از زمان و بیرون بودن از نسبت‌های زمانی توصیف می‌کند. همچنین در سنّت اسپینوزا پژوهی، دیدگاه نخست به سرمدیت ارسطویی، و دیدگاه دوم به سرمدیت افلاطونی مشهور است. از مفسرینی که سرمدیت اسپینوزا را به مثابه دیرند نامحدود تفسیر می‌کنند، می‌توان به مارتا نیل (Kneale, 1969)، جاناتان بنت (Bennett, 1984) و الن دوناگان (Donagan, 1973) اشاره کرد. همچنین مشهورترین طرفداران تفسیر افلاطونی از سرمدیت اسپینوزا مفسّرانی همچون ملامد (Melamed, 2016)، گاربر (Garber, 2005) و مونز لئاک (Lærke, 2016) هستند.

اما چگونه می‌توان این سه مفهوم را از خلط و بدفهمی‌ای که درباره‌شان معمول است نجات داد؟ ایدهٔ این مقاله آن است که با رجوع به بنیان‌های اندیشهٔ اسپینوزا، تلاش کنیم گام به گام این مفاهیم سه‌گانه را از متن آثار او استخراج کرده و نهایتاً مقصود حقیقی او از آنها را در دل *اخلاق* بجوییم. همچنین مدعای ما این است که در مواجهه با اسپینوزا (و البته هر فیلسوف دیگری) بهتر است پیش از تلاش برای فهم اصطلاحات او از طرق اصطلاحات مشابه در دیگر فیلسوفان، نخست به متن خود او رجوع کنیم. به علاوه، مفاهیمی را که با یکدیگر ارتباط و اتصالی ضروری دارند، تنها در یک خوانش جامع، در نسبت با یکدیگر و در نسبت با مفاهیم بنیادین‌تر اندیشه فیلسوف می‌توان به صورت تام فهمید، و در غیر اینصورت تنها به صورت ناقص فهمیده خواهند شد. همانطور که نشان خواهیم داد، این سه مفهوم (سرمدیت، دیرند و زمان) از همین دسته هستند. به این ترتیب برای تبیین مفهوم سرمدیت، سه مفهوم اساسی، یعنی تعریف، علت و ذات را وارسی خواهیم کرد. سپس به سراغ مفهوم دیرند می‌رویم تا ذیل دو مفهومِ وجود و ذات مقصود از آن را روشن کنیم. در نهایت، برای توضیح زمان، به سراغ دو مفهوم تخیل و حافظه خواهیم رفت.

---

1. Sempiternity

۲. سرمدیت

در E1D8 اسپینوزا به تعریف مفهوم سرمدیت می‌پردازد. متن آن چنین است:

> منظور من از "سرمدیت" خود وجود است، از آن جهت که تصور شده است که به ضرورت از تعریف شئ سرمدی ناشی می‌شود.
>
> شرح: زیرا این گونه وجود، درست مانند ذات شئ، حقیقتی سرمدی تصور شده است و لذا ممکن نیست به وسیلهٔ دیرند یا زمان تبیین شود، حتی اگر دیرند بدون آغاز و انجام به تصور آید.

پس سرمدیت معادل وجودی است که از تعریف ناشی می‌شود. برای فهم مقصود اسپینوزا از این عبارت، پیش از هر چیز لازم است که بدانیم انگاره‌ی "تعریف" در نظر اسپینوزا چیست و چگونه تعریف یک شئ می‌تواند وجودش را ضرورتاً ایجاب کند.

۲. ۱. تعریف

تصور رایج دربارهٔ تعریف در سنّت ارسطویی این است که تعریف بایست ذات شئ را بیان کند. با این حال مقصود اسپینوزا از تعریف تفاوت‌هایی با این تصور دارد. اگرچه در *اخلاق* او به بحث دربارهٔ انواع تعریف و ماهیت آنها نمی‌پردازد، اما در نامهٔ ۹ (Spinoza, 1985a, p. 194) دو قسم تعریف را شرح می‌دهد. از نظر او تعریف، یا تعریف شیئی است که وجود آن را به تجربه دریافته‌ایم، مثل تعریف معبد سلیمان؛ و یا تعریفی است که صرفاً به نحو معقول پیشنهاد داده شده است. نوع نخست تعریف به اشیائی ارجاع دارد که ما وجود آنها را دریافته‌ایم و تعریف، صرفاً بایست اجزاء و ماهیت شئ را تا حد امکان به درستی شرح دهد. معیار درستی این نوع تعریف تجربه است، یعنی چنین تعریفی بایست در نسبت با تجربه اثبات شود و بنابراین تفاوت چندانی با قضیه ندارد. اما معیار سنجش دومین نوع تعریف، صرفِ تصورپذیری آن است. در واقع تصورپذیری به عنوان معیار این نوع تعریف در خودِ تعریف لحاظ می‌شود و اثباتِ درست یا غلط بودن تعریفی از این دست در نسبت با تجربه‌ای بیرون از عقل بی‌معناست. بنابراین به تعبیر اسپینوزا: تعریف بد تعریفی است که قابل تصور نباشد. آنچه اسپینوزا بطور کلی از تعریف در مد نظر دارد همین نوع دوم است و تعاریف او در *اخلاق* نیز از همین نوع هستند.

اما نکتهٔ اساسی دیگر آن است که تعریف شئ از نظر اسپینوزا بایست علت فاعلی شئ را نیز دربرداشته باشد. بحث اسپینوزا در این باره به نامهٔ ۶۰ (Spinoza, 1985b, p. 432) مربوط می‌شود. در این نامه اسپینوزا در باب تعریف دایره توضیح می‌دهد که تعریف مرجح او از دایره، فضایی است که توسط خطی پدید می‌آید که یک سر آن ثابت و سر دیگرش متحرک است. در واقع او تلاش می‌کند که به این صورت تعریفی ارائه دهد که علاوه بر ذات دایره، نحوهٔ پدید

آمدن آن را نیز در خود داشته باشد. این نحوهٔ پدید آمدن، همان علت فاعلی شئ است. در ادامه همین نامه اسپینوزا شرح می‌دهد که به همین علت خدا را به عنوان کمالِ مطلق تعریف نکرده است، چراکه این تعریف چیزی از علت فاعلی آن به ما نمی‌گوید، اگرچه که علیت فاعلی دربارهٔ خدا، علیتی درونی است. بنابراین تعریف از نظر اسپینوزا نه صرفاً شامل ذات شئ، بلکه علاوه بر آن شامل علت فاعلی یا تکوینی شئ نیز هست. ایدهٔ چنین تعریفی به درستی با مفهوم تصور تام یا تصور حقیقی منطبق است. اسپینوزا به کمک این روش، برای نخستین بار ایده را خودبنیاد کرده و آن را از چنگ ابژه‌اش بیرون می‌کشد.

بنابراین دانستیم که تعریف مناسب از نظر اسپینوزا شامل ذات و علت است. حال برای روشن شدن بیشتر مسئله، مختصراً به توضیح دو مفهوم علت و ذات در فلسفه اسپینوزا می‌پردازیم.

۲. ۲. علت

اسپینوزا بطور معمول از سه سنخ علت سخن می‌گوید: علت فاعلی[1]، علت درون‌ماندگار[2] و علت صدوری یا گذرا[3]؛ و دو مورد آخر در واقع انواع مورد اول هستند (Melamed, 2021, p. 121). علت درون‌ماندگار علتی است که معلولش را در درون خود تولید می‌کند، و در بستر اندیشهٔ اسپینوزا، مادام که از خدا به عنوان علت سخن می‌گوییم، لحاظ کردن او به عنوان علت درون‌ماندگار امری ضروری و البته بدیهی است، چراکه بیرون از او به عنوان نامتناهیِ مطلق چیزی قابل تصور نیست. علاوه بر این موارد، او از دوگانه‌هایِ مفهومیِ علت قریب و بعید، و علت تامه و ناقصه نیز بهره می‌برد. علت قریب آخرین علت در سلسلهٔ علّی- معلولی است که معلول خاصی را پدید آورده است و علت بعید در مقابل آن تعریف می‌شود. همچنین علت تامه علتی است که معلولش را بتوان صرفاً از طریق او به نحو تام شناخت (E3D1) (فراموش نکنیم که ترتیب شناخت در فلسفهٔ اسپینوزا همان ترتیب وجود است) و علت ناقصه در برابر آن تعریف می‌شود.

اما تمامی این انواع علیت به تولید[4] اشاره دارند. بنابراین مادام که در حیطهٔ فلسفهٔ اسپینوزا از علیت سخنی گفته شود، مقصود در درجهٔ نخست نحوی وجودبخشی است. البته این وجودبخشی با خلقت در معنای متداول کلمه متفاوت است، اما تفصیل بیشتر این مسئله خارج از بحث این مقاله است.

---

1. Causa Efficiens
2. Causa Immanens
3. Causa Transiens
4. Production

۲. ۳. ذات

اسپینوزا هرگز خودِ ذات را تعریف نمی‌کند (Curley & Moreau, 1992, p. 85). با این وجود او به صورت‌های مختلف تصور خود را از این مفهوم توضیح می‌دهد. در E2D2 اسپینوزا می‌نویسد:

> *من می‌گویم به ذات هر شئ تعلق دارد*[1] که با وجودش، شئ نیز به ضرورت ایجاب شود و با از میان رفتنش شئ نیز به ضرورت از میان برود؛ یا آنچه که بدون آن شئ نه می‌تواند باشد و نه تصور شود، و همچنین آن نیز بدون شئ نه می‌تواند باشد و نه می‌تواند تصور شود.

اینکه چرا اسپینوزا در تعریف ذات همچون سایر تعاریفش نمی‌گوید "منظور من از ذات آن است که..." و صرفاً می‌نویسد "به ذات شئ تعلق دارد که..." علل مشخصی دارد. ذات خود شرط هر تعریفی است و نمی‌توان به واسطهٔ تعریف، آنچه را که شرط تعریف است بیان کرد. در غیر اینصورت به نوعی دور منطقی دچار خواهیم شد: برای تعریف ذات باید ذاتِ ذات را بیان کنیم، حال آنکه فهم ذاتِ ذات خود مستلزم فهم ذات است. تعریف، تصوری است که ذات شئ را بیان می‌کند، اما خودِ ذات در مقام یک مفهوم، شئ نیست. بنابراین تعریف ذات بی‌معناست و اسپینوزا نیز با هوشمندی خود را از درافتادن در چنین دامی بازمی‌دارد.

اما از این جملهٔ او چه می‌توان دریافت؟ نخست اینکه این ذات هرگز چیزی شبیه به ایده‌های افلاطونی نیست، چراکه نه تنها هیچ جدایی از شئ ندارد، بلکه حتی چیزی درون شئ یا مرتبط با آن نیز نیست؛ ذات خودِ شئ است. دوم اینکه ذاتی که هم شئ به آن وابسته باشد و هم آن به شئ، تنها می‌تواند ذات یک حالت باشد و نه بیشتر؛ یعنی، ذات امری تکین است و نمی‌توان آن را همچون مفهومی کلی که به دسته‌ای از موجودات نسبت داده می‌شود در نظر گرفت؛ چراکه ذات به عنوان امری کلی، به خلاف آنچه اسپینوزا منظور نظر دارد، به شئ جزئی وابسته نیست. این مسئله از نقد اسپینوزا نسبت به مفاهیم کلی درE2P40S1 نیز مشخص است. نکتهٔ دیگر اینکه در E2P10S2 اسپینوزا توضیح می‌دهد که توصیف ذات به عنوان آنچه که صرفاً شئ در وجود و تصور بدان وابسته است و نه برعکس، توصیفی خطاست؛ چراکه بدون خداوند نیز اشیاء نه هستند و نه تصور می‌شوند، اما خدا به ذات اشیاء تعلق ندارد؛ و بنابراین تعلق ذات و شئ را باید دوجانبه تعریف کرد.

حال برای واضح‌تر شدن مفهوم ذات، تا آنجا که به بحث این مقاله مربوط است، به وارسی بخش‌های دیگر *اخلاق* می‌پردازیم. در تعریف ایدهٔ تام در E2D4 اسپینوزا می‌نویسد:

> منظور من از ایدهٔ تام، ایده‌ای است که مادام که در–خود لحاظ شود، بدون هیچ نسبتی با یک ابژه، همهٔ ویژگی‌ها، یا دلالت‌های درونی یک ایدهٔ حقیقی را دارا باشد.

---

۱. ایتالیک از نگارنده است.

همانطور که گفتیم، ایده‌ی تام یا ایده‌ی حقیقی، بر تعریف درست شئ منطبق است. چنین ایده‌ای فارغ از مطابقت با ابژه‌اش، حقیقی بودنش را از طریق خودش بیان می‌کند. پس از آنجا که ایده‌ی تام به درستی بیانگر ذات شئ است، می‌توان گفت که مطابق این تعریف، تصور ذات شئ مستلزم تصور دلالت‌های درونی آن است، و این دلالت‌ها به لحاظ وجودی نیز به ذات تعلق دارند، و یا به عبارت بهتر، ذات تمامی این دلالت‌ها را دربرمی‌گیرد. همچنین در شرحی که در ادامهٔ تعریف سرمدیت ذکر شد، دیدیم که اسپینوزا ذوات را به عنوان حقایق سرمدی معرفی می‌کند. اگر بتوانیم ذات شئ را تحت یک تعریف به عنوان ایده‌ای تام تصور کنیم که ذیل معیار تصورپذیری، خودش بتواند صدق خود را نشان دهد، سرمدی بودنش را در مقام یک حقیقت خواهیم فهمید.

اما پرسش بعدی این است که ذات جسم به عنوان حالتی تحت صفت امتداد را چگونه می‌توان شناخت؟ اسپینوزا در تعریفی به پیوست E2L3 می‌نویسد:

> هرگاه تعدادی از اجسام، چه به یک اندازه و چه به اندازه‌های متفاوت، چنان به وسیلهٔ اجسام دیگر تحت فشار باشند که بر روی یکدیگر قرار گیرند، یا اگر با سرعت‌های برابر یا مختلف در حرکتند، حرکات خود را به نحوی خاص و ثابت به یکدیگر منتقل کنند، بایست بگوییم که آن اجسام با یکدیگر متحد بوده و همگی با هم جسم یا فردی را تشکیل داده‌اند که به واسطهٔ همین پیوستگی از اجسام دیگر متمایز است.

و سپس در برهان E2P24 با ارجاع به این تعریف می‌نویسد:

> اجزایی که بدن انسان را تشکیل می‌دهند مادام که حرکات‌شان را به نحوی مشخص و ثابت به یکدیگر منتقل کنند، به ذات بدن تعلق دارند...

از این دو گفته می‌فهمیم آنچه به ذات بدن انسان (و یا هر حالت دیگری ازصفت بعد) تعلق دارد، نسبت خاصی است از حرکت و سکون. این نسبت ثابت است و اجزای برسازندهٔ هر حالت نیز تنها مادامی که ذیل این نسبت رفتار کنند به ذات او متعلق‌اند. بنابراین ذات شئ ممتد نیز از قواعد پیشین ما مستثنی نیست، یعنی دلالت‌های درونی و ثابتی را دربرمی‌گیرد، به حالتی تکین مربوط است، و رابطه‌اش با آن حالت از نوع تضایف وجودی و تصوری است.

گاه بجای ذات، اسپینوزا از تعبیر "طبیعت" نیز استفاده می‌کند.

۲. ٤. ضرورت

به کمک مطالبی که توضیح داده شد حال می‌توان سه‌گانه‌ای از بنیادین‌ترین مفاهیمی که تعریف سرمدیت را برمی‌سازند به خوبی تصور کرد: ذات، علت و وجود. مطابق روش اسپینوزا، شناخت

بطور کلی از خلال نسبت بین این سه مفهوم ممکن می‌شود. "تعریف" دربردارندهٔ "ذات" و "علت" است، و "وجود"ی که از تعریف ناشی شود، وجود سرمدی است.

همچنین، ناشی شدن وجود سرمدی به "ضرورت" رخ می‌دهد؛ چراکه اگر این وجود از ذات ناشی شود، ذات هرگز از وجود شئ جدا نیست، و نیز اگر از علت ناشی شود، علت فاعلی تنها وجود شئ را ایجاب می‌کند و و نه رفع (E3P4D). بنابراین وجود سرمدی را نمی‌توان با زمان یا دیرند تبیین کرد، چراکه چنین وجودی واجب است و هیچ گذشته و آینده‌ای به آن راه ندارد. با این حال برخی مفسران (مثل نیل و بنت) سرمدیت اسپینوزا را به دیرندی دائمی تفسیر کرده‌اند. فارغ از استدلال‌های این مفسران، بایست اندیشید که چگونه می‌توان مثلاً وجود مثلث را آنگاه که صرفاً به نحو معقول و بنا به تعریف تکوینی‌اش تصور شده ذیل دیرند فهمید؟ مشکل چنین تفسیری، فارغ از دور بودنش از روح و روش فلسفه‌ی اسپینوزا، مهمل بودنش است؛ ؛ چراکه تصور هر شئ، مادامی که بنا به تعریف باشد، بی‌نیاز از هرگونه پیوندی با دیرند است.

حال با همهٔ این اوصاف می‌توانیم تصور واضحی از سرمدیت داشته باشیم. آنگاه که دربارهٔ خداوند بیندیشیم، می‌بینیم که وجود و علت و ذات او یک چیزند. خدا در مقام علت–خود، خود ذات خود را وجود می‌بخشد (E1D1)، ذاتی که چیزی غیر از وجودش نیست (E1P20) و بنابراین نمی‌توان آن را به عنوان "لا موجود" تصور کرد. این آغاز نامشروط فلسفه است و اسپینوزا نیز *اخلاق* را با تعریف آن آغاز می‌کند. با تصور خداوند به عنوان امری که ذات و وجودش یکی است، ضرورتاً نتیجه خواهیم گرفت که از ضرورت وجود چنین موجودی نامتناهی شئ به نامتناهی حالت ناشی شده (E1P16) و یا به عبارت دیگر، هر آنچه بتوانیم تصور کنیم که در قدرتش باشد، به ضرورت موجود خواهد بود (E1P35). با این اوصاف وجود خداوند به عنوان موجود نامتناهی مطلق، و همچنین صفاتی که ذات او را بیان می‌کنند، سرمدی خواهد بود (E1P19).

حالات نامتناهی که مستقیماً و یا با واسطه از ضرورت طبیعت خدا ناشی می‌شوند نیز سرمدی‌اند، چراکه علت فاعلی‌شان (به عنوان جزوی از تعریف)، مستقیماً یا غیرمستقیماً به صفتی از صفات خدا بازمی‌گردد؛ صفاتی که سرمدی‌اند و بنابراین معلول‌شان را نیز ضرورتاً به نحو سرمدی ایجاب می‌کنند. بنابراین سرمدیت این حالات برخلاف سرمدیت خدا که ناشی از ذاتش بود، ناشی از علت فاعلی‌شان است. همچنین ذات حالات متناهی نیز به نحو فرمال در صفتی از صفات خدا حمل می‌شود و از این رو سرمدی‌اند، حتی اگر فاقد وجود دیرندی باشند (E2P8). در واقع، طبیعت مطلق خداوند هر چیز قابل تصور را به ضرورت و به نحو سرمدی پدید می‌آورد. حال زمان آن است که به تحقیق دربارهٔ دیرند بپردازیم.

۳. دیرند

در E2D5 اسپینوزا دیرند را به این صورت تعریف می‌کند:

> دیرند پیوستگی نامتعین موجود است.
>
> شرح: من آن را نامتعین می‌خوانم چراکه به هیچ وجه، نه از طریق طبیعت شئ و نه از طریق علت فاعلی آن، که وجود شئ را به ضرورت ایجاب کرده و رفع نمی‌کند، نمی‌تواند تعین یابد.

با توجه به آنچه دربارهٔ سرمدیت گفته شد، فهم معنای دیرند اکنون به راحتی در دسترس است. مفهوم دیرند اشاره به وضعیت وجودی دارد که برخلاف سرمدیت، از تعریف (یا همانطور که در شرح بالا دیدیم، دوگانه‌ی ذات–علت فاعلی) ناشی نمی‌شود. بنابراین ذیل این مفهوم وارد سطح انتولوژیک جدیدی در فلسفهٔ اسپینوزا می‌شویم. ذیل مفهوم سرمدیت، وجود مطلقاً از جانب ذات یا علت فاعلی شئ ایجاب می‌شد، و حالا با مفهوم دیرند با وجودی مواجهیم که از جانب هیچ یک از آن دو تعین نمی‌یابد. پس چاره‌ای جز این نیست که دوباره در متن *اخلاق*، رد پای این مفهوم را در سیر استدلال‌های اسپینوزا بجوییم.

۳. ۱. وجود و امکان

در E2P30 اسپینوزا می‌نویسد:

> ما فقط دانشی به کلی ناقص از دیرند بدنمان داریم.
>
> برهان: دیرند بدن ما نه به ذاتش وابسته است (طبق A1) و نه حتی به قدرت مطلق خدا (طبق 1P21). بلکه (طبق 1P28) به واسطهٔ علتی دیگر به وجود و تولید اثر واداشته شده که خود توسط علت دیگری به وجود و تولید اثر به نحوی مشخص و معین واداشته شده و به همین ترتیب تا بی‌نهایت.

به این ترتیب متوجه می‌شویم که علاوه بر سلسلهٔ نامتناهی اشیائی که به نحو سرمدی و ضروری از طبیعت الهی ناشی می‌شوند، سلسلهٔ علّی- معلولی دیگری نیز میان حالات از آن جهت که وجود دیرندی دارند برقرار است، و این سلسله برخلاف سلسلهٔ موجودات سرمدی از قدرت مطلق خداوند ناشی نمی‌شوند. در واقع خداوند از آن جهت که مطلقاً نامتناهی و سرمدی است نمی‌تواند علت قریب امری دیرندی باشد، و دلیل آن نیز واضح است: اگر مثلث مفاهیم مربوط به تعریف (ذات، علت، وجود) را در نظر بگیریم، می‌دانیم که ذات همه چیز سرمدی است، و اگر علت فاعلیش نیز سرمدی باشد، وجود آن را به نحو سرمدی و ضروری ایجاب می‌کند. پس اگر خداوند از آن جهت که مطلقاً نامتناهی است علت فاعلی شیئی باشد آن شئ نیز به ضرورت سرمدی است، و این نتیجهٔ واضح اصل سنخیت بین علت و معلول است. بنابراین علت در سلسلهٔ امور دیرندی به ذات مطلق

خداوند باز نمی‌گردند، بلکه به خداوند بازمی‌گردند از آن جهت که در حالتی دیگر که آن نیز دیرندی است خود را بیان کرده است. اگرچه که موجوداتِ درون این سلسله موجوداتی متناهی هستند (چراکه از ذات موجود نامتناهی نیز تنها موجود نامتناهی پدید می‌آید)، خودِ این سلسله نامحدود است، و در آخر نیز هرگز به ذاتی سرمدی منتهی نمی‌شود. بنابراین خداوند در این سلسله قرار ندارد، بلکه این سلسله است که درون خداوند قرار دارد.

همچنین به تبع این وضعیت، دانش تام از چنین وجودی نیز ممکن نخواهد بود. در E1A4 اسپینوزا می‌نویسد:

> دانش دربارهٔ یک معلول وابسته و مستلزم دانش دربارهٔ علتش است.

دانش تام مستلزم تعریف شئ است، و ما هرگز امکان تعریف موجود دیرندی را نداریم؛ چراکه برای تعریف موجود دیرندی بایست از علت فاعلی آن ایده‌ای تام داشته باشیم، و از آنجا که علت فاعلی موجود دیرندی موجود دیرندی دیگری است تا بی‌نهایت، دانش ما نیز در این سیر تا بی‌نهایت بطور ناقص پیش‌خواهد رفت.

بنابراین مادام که به شئ تکین از آن جهت که وجودی دیرندی دارد بنگریم، وضعیت وجودی خاصی را در آن می‌یابیم: وجودی که علتش موجودی دیرندی و متناهی است، و بنابراین دانش تامی درباره‌اش نمی‌توان داشت. فراموش نکنیم که مادام که دربارهٔ وجود سخن می‌گوییم، وجود هر موجودی تحت هر صفتی را مدنظر داریم؛ کما اینکه در E2P9 اسپینوزا همین مسئله و استدلال را بطور ویژه دربارهٔ صفت فکر نیز به کار می‌برد.

مقولهٔ امکان نیز در فلسفه اسپینوزا به همین عدمِ امکانِ شناختِ تام از دیرند اشیاء باز می‌گردد. در E2P31C اسپینوزا می‌نویسد:

> از اینجا نتیجه می‌شود که تمامی اشیای جزئی، ممکن و نابودشدنی‌اند. چراکه ما نمی‌توانیم دانش تامی از دیرندشان داشته باشیم (طبق P31)، و این همان چیزی است که باید از ممکن بودن اشیاء و امکان نابودی‌شان بفهمیم (به 1P33S1 بنگرید). چراکه (طبق 1P29) فراتر از آن هیچ امکانی وجود ندارد.

و در E2P29 داریم:

> در طبیعت هیچ چیز ممکن نیست، بلکه همه چیز از ضرورت طبیعت الهی به وجود و تولید اثر به نحوی خاص متعین شده است.
>
> برهان: هر آنچه هست در خدا هست (طبق P15) اما خدا را نمی‌توان ممکن نامید. چراکه (طبق P11) او به ضرورت وجود دارد و نه به امکان.

در حقیقت شرط امکان سلسلهٔ موجودات دیرندی، ذواتی است که خود وجود خود را ایجاب نمی‌کنند، یا به عبارت دیگر، علت- خود نیستند، و بنابراین در ایجاد به علت فاعلی‌شان وابسته‌اند (E1P11A). از آنجا که هر آن چیزی که بتوان تصور کرد را خدا به ضرورت پدید آورده است، چنین ذواتی نیز ضرورتاً وجود دارند و سلسلهٔ امور دیرندی و متناهی نیز ضروری است. اما از آنجا که شناخت تام ما از دیرند موجودات این سلسله ممکن نیست، (چون همانطور که گفته شد دیرند یک شئ نه از ذاتش قابل استنتاج است، نه از ذات مطلق خداوند، بلکه مستلزم شناخت نامتناهی علت دیرندی است که شئ را ایجاب کرده‌اند)، ما اشیای این سلسله را ممکن می‌نامیم، چراکه می‌توانیم آنها را تصور کرده، و در این تصور دیرندهای گوناگون به آنها نسبت دهیم. پس مقولهٔ امکان صرفاً ناشی از نقص شناخت ما از وجود دیرندی اشیاء است.

۳. ۲. ذات و قدرت

با این حال در فصل سوم *اخلاق*، ناگهان با بُعد تازه‌ای از نظریهٔ دیرند و نسبت آن با نظریهٔ ذات مواجه می‌شویم. مسئله به قضایای E3P7 و E3P8 برمی‌گردد:

> P7: کوششی که هر شئ بواسطهٔ آن می‌کوشد در وجودش پایدار بماند، چیزی نیست مگر ذات بالفعل آن.
>
> برهان: از ذات داده شده[۱] به هر شئ، برخی اشیاء به ضرورت ناشی می‌شوند (طبق 1P36)، و اشیاء قادر به تولید چیزی نیستند مگر آنچه که به ضرورت از طبیعت متعین‌شان ناشی می‌شود (طبق 1P29). بنابراین قدرت هرشئ، *یا* کوششی که بوسیلهٔ آن (به تنهایی یا با دیگران) کاری می‌کند یا می‌کوشد که کاری کند–که (طبق P6) همان قدرت است، *یا* کوششی که بواسطهٔ آن می‌کوشد در وجودش پایدار بماند، چیزی نیست مگر خود ذات داده شده یا بالفعل شئ.
>
> P8: کوششی که هر شئ بوسیلهٔ آن می‌کوشد در وجودش پایدار بماند، نه مستلزم زمانی متناهی، بلکه مستلزم زمانی نامحدود است.
>
> برهان: چراکه اگر مستلزم زمانی محدود می‌بود که دیرند شئ را متعین کند، در آن صورت باید از صرف قدرتی که شئ بواسطهٔ آن وجود دارد، ناشی می‌شد که شئ بعد از مدتی محدود نتواند وجود داشته باشد، بلکه بایست از بین برود. اما (طبق P4) این نامعقول است. در عوض، مادامی که (طبق P4) شئ بطور مداوم به وجودش با همان قدرتی که اکنون با آن وجود دارد ادامه

---

۱. در ترجمهٔ دکتر جهانگیری عبارت لاتین "datam sive actualem essentiam" به "ذات مخصوص یا بالفعل" ترجمه شده است. datam حالت مفعولیِ datum و از ریشهٔ dare به معنای دادن یا عطا کردن است و واژهٔ data در زبان انگلیسی نیز از همین ریشه گرفته شده است که در زبان فارسی معمولاً به "داده" ترجمه می‌شود. کرلی نیز در ترجمهٔ انگلیسی، عبارت فوق الذکر را "given or actual essence" ترجمه کرده است. از این رو ترجیح دادم آن را به "ذات داده شده یا بالفعل" برگردانم. به علاوه، این تعبیر جدید، فهم آنچه را در ادامه گفته خواهد شد به نوعی تسهیل می‌کند.

دهد، و تا زمانی که بواسطهٔ علتی خارجی از بین رود، این کوشش مستلزم زمانی نامحدود است. مطلوب ثابت شد.

در واقع این عبارات را باید در سایهٔ E1P34 فهمید. در آنجا اسپینوزا می‌گوید:

قدرت خدا همان ذات اوست.

برهان: چراکه از صرف ذات خدا ناشی می‌شود که خدا علت خود (طبق P11) و (طبق P16 و P16C) علت تمامی اشیاء باشد. بنابراین قدرت خدا، که او و همهٔ اشیاء بوسیلهٔ آن هستند و کنش می‌ورزند، همان ذات اوست. مطلوب ثابت شد.

حالا اسپینوزا پای مقولهٔ قدرت را به بحث ما باز می‌کند. او هرگز قدرت را تعریف نمی‌کند، و اگر قدرت همان ذات باشد، تعریف نشدنش با توجه به آنچه دربارهٔ ذات گفته شد معقول است. اجازه بدهید گام به گام استدلال‌های اسپینوزا را بررسی کنیم. قدرت خداوند همان ذات اوست، زیرا از ذاتش برمی‌آید که علت همه چیز باشد، یعنی، وجود و کنش همه چیز ناشی از ذات اوست. از طرف دیگر قدرت او نیز همان علتی است که وجود و کنش همه چیز را ایجاب می‌کند. پس قدرت و ذات او یکی است. اما سخن اسپینوزا در اینجا ناظر به طبیعت مطلق خداست. اما طبیعت مطلق خدا علت چه چیز از یک موجود دیرندی است؟ همانطور که پیشتر گفتیم، ذوات همهٔ اشیای سرمدی‌اند و در صفات خدا حمل می‌شوند، و علت یک امر سرمدی نهایتاً فقط می‌تواند یک امر سرمدی دیگر باشد. بنابراین ذوات اشیاء بواسطهٔ طبیعت مطلق الهی ایجاب می‌شوند، حال آنکه همانطور که گفتیم، وجود دیرندی‌شان نه از ذات مطلق خدا، بلکه از خدا از آن جهت که بواسطهٔ شئ دیرندی دیگری بیان شده است ناشی می‌شود. بنابراین حالتی که وجود دیرندی دارد، تنها از جهت ذاتش (و نه ازجهت وجود دیرندیش،) از ذات مطلق خدا ناشی می‌شود.

حال اگر ذات خدا همان قدرتش باشد، ذات هر حالت نیز، از آن جهت که از ذات خدا ناشی شده (E1P25)، بایست به وجهی بیانگر قدرت خدا باشد. به این معناست که می‌توان گفت ذاتی که به اشیاء *داده شده*، همان قدرتی است که بوسیلهٔ آن هستند و کنش می‌ورزند. پس حالا با شیئی مواجهیم که ذاتش سرمدی است، و از طرف دیگر، وجودش را ایجاب می‌کند. جملهٔ اسپینوزا را به یاد آوریم: "به ذات هر شئ تعلق دارد که با وجودش، شئ نیز به ضرورت ایجاب شود...". پس بی‌معناست که ذات، وجود شئ را ایجاب نکند، چراکه وجود ناشی از ذات و علت فاعلی (یا همان اجزای تعریف) است، و از طرف دیگر، شئ چیزی غیر از ذاتش نیست، و بنابراین اینکه ذات وجود شئ را رفع کند به این معناست که شئ خودش خودش را نفی کند که (لااقل در چهارچوب فلسفهٔ اسپینوزا) نامعقول است. حال از آن جهت که ذات سرمدی است، ایجابش نیز ضروری بوده و بنابراین هیچ وقفه‌ای در این ایجاب قابل تصور نیست. از این جهت، ذات همان

کوناتوس، یا قدرتی که است که شئ بواسطهٔ آن می‌کوشد، به صورت نامحدود، وجود دیرندی خود را پایدار نگه دارد.

اما وجود حالت متناهی در سلسله‌یِ علّی- معلولیِ دیرندی فقط به ذاتش وابسته نیست؛ بلکه به علت فاعلیش نیز وابسته است. و بنابراین از آنجا که علتِ فاعلیِ وجود دیرندی حالات، نه طبیعت مطلق الهی، بلکه حالت متناهی و دیرندی دیگری است، این وجود نهایتاً با از میان رفتن آن حالت متناهی از میان می‌رود.

طبق تفسیر مورو (Moreau & Boncardo, 2021, pp. 520-521)، از آنجا که حالات متناهی همواره در پی بقای وجود خود هستند، پیوسته همچون تهدیدی برای بقای وجود حالات متناهی دیگر عمل می‌کنند، و بنابراین وجود دیرندی این حالات همواره در معرض از میان رفتن است. پس منطق وجود حالات متناهی "منطق جنگ" است، و اگرچه که ذات آنها پیوسته وجودشان را ایجاب می‌کند، همواره امری بیرون از ذات، وجودشان را در معرض نابودی قرار می‌دهد. از اینجاست که اسپینوزا در E3P4 می‌نویسد:

> هیچ شیئی نمی‌تواند از بین رود مگر از طریق علتی خارجی.

حال اگر همین استدلال را بخواهیم دربارهٔ ذات خداوند بکار بریم، می‌بینیم که ذات خدا به ضرورت سلسلهٔ نامحدود موجودات دیرندی را ایجاب می‌کند، و هیچ مانعی نیز برای ایجاب وجود این سلسله ندارد؛ چراکه از طرفی خود هم علت ذات و هم علت وجود کل سلسله است (E1P25)، و از طرف دیگر، هیچ موجودی بیرون از ذات و قدرت او وجود ندارد که مانع این ایجاب شود. بنابراین سلسلهٔ امور دیرندی همواره ادامه داشته است، دارد و خواهد داشت.

بنابراین بطور کلی به دو نحو می‌توان دیرند را فهمید: نخست از آن جهت که خداوند علت کل سلسلهٔ امور دیرندی است، و دوم، به نحو انتزاعی و به عنوان نوعی خاص از کمیت. در حالت نخست، دیرند همان پیوستگی نامحدود و مداوم وجود است؛ پیوستگیِ وجود بیشمار موجودی که از طبیعت الهی ناشی شده، و هر کدام به نحوی معین قدرت خداوند را بیان می‌کنند. در E2P45S اسپینوزا می‌نویسد:

> منظور من از وجود در اینجا دیرند، یا وجود از آن جهت که به نحو انتزاعی و به عنوان نوعی کمیت فهمیده می‌شود نیست. چراکه من از خودِ طبیعتِ وجودی سخن می‌گویم که به اشیای تکین نسبت داده شده، چراکه نامتناهی شئ به نامتناهی حالت از ضرورت سرمدی طبیعت الهی ناشی می‌شوند (بنگرید به 1P16). من از وجود اشیاء تکین از آن جهت که در خدا هستند صحبت می‌کنم. چراکه حتی اگر هر کدام به واسطهٔ شئ تکین دیگری به نحوی مشخص به وجود واداشته شوند، باز هم نیرویی که هر کدام به واسطهٔ آن در وجودشان پایدار می‌مانند، از ضرورت سرمدی طبیعت الهی ناشی می‌شود.

اما برای بررسی نوع دوم نگریستن به دیرند، لازم است که وارد بحث زمان شویم.

٤. زمان

اسپینوزا هرگز روی به تعریف زمان نمی‌آورد. با این حال ضمن نتیجه و تبصرهٔ E2P44 او به تفصیل مقصودش از زمان را شرح می‌دهد. در ابتدای بحث او می‌نویسد:

> ... اینکه ما اشیاء را، چه در نسبت با گذشته و چه در نسبت با آینده، ممکن تلقی می‌کنیم، تنها به تخیل ربط دارد... علاوه بر این، هیچ‌کس شک ندارد که ما زمان را مشخصاً از آن رو تخیل می‌کنیم، که تخیل می‌کنیم بعضی اجسام کندتر یا تندتر از بقیه، و یا با سرعت برابر حرکت می‌کنند.

پس به وضوح زمان برای اسپینوزا با تخیل در ارتباطی تنگاتنگ است. از طرف دیگر، از آنجا که طبق این صورت‌بندی، زمان وابسته به نسبتی بین تخیل دو یا چند شئ است، همانطور که خواهیم دید، بحث زمان، به مفهوم اسپینوزاییِ حافظه (که در حقیقت نوعی خاص از تخیل است) نیز مرتبط است. بنابراین نخست به سراغ تبیین این دو مفهوم می‌رویم.

٤. ۱. تخیل

اسپینوزا در E2P17 و تبصرهٔ مربوط به آن، مفصلاً به شرح چیستی تخیل می‌پردازد. خود قضیه چنین است:

> اگر بدن انسان به وسیلهٔ حالتی که مستلزم طبیعت یک جسم خارجی است متاثر شود، ذهن آن جسم خارجی را همچون موجودی "بالفعل" یا "حاضر" تلقی می‌کند، مگر آنکه بدن به‌وسیلهٔ تاثری متاثر شود که وجود یا حضور آن جسم را نفی کند.

او در انتهای تبصره این بخش می‌نویسد:

> برای آنکه اصطلاح متداول را حفظ کنیم، بایست به آن دسته از تاثرات بدن انسان که اجسام خارجی را به عنوان موجود به ما می‌نمایانند صور خیال بگوییم، اگرچه که آنها شکل اشیاء را بازتولید نمی‌کنند. و آنگاه که ذهن اشیاء را به این نحو تلقی کند، بایست بگوییم که تخیل کرده است.

بدن انسان توسط اشیای خارجی مختلف تحت تاثیر قرار می‌گیرد. حال از آنجا که هر آنچه در بدن رخ دهد به ضرورت توسط ذهن دریافت می‌شود (E2P12)، ذهن نیز ایده‌ای از این تاثرات خواهد داشت. حال اگر تاثر بدن به نحوی باشد که ذات یا طبیعت جسمی غیر از خود بدن را بنمایاند، ذهن نیز به تناسب آن تاثر، ایده‌ای را از موجودی بالفعل در خارج از بدن خواهد داشت. اسپینوزا این نحوه از شناخت را تخیل می‌نامد، یعنی شناختی که از طریق آن، ذهن به‌واسطهٔ نحوی خاص از تأثر بدن، مستلزم ایده‌ای از شیئی خارجی خواهد بود که آن شئ را به عنوان

موجودی حاضر یا بالفعل می‌نمایاند. این حضور یا وجود بالفعل، در حقیقت چیزی نیست جز نحوه‌ای که ما وجود دیرندی اشیاء را تحت تخیل درمی‌یابیم.

از آنجا که شناخت ذهن از شئ خارجی تحت تخیل، نه مستقیماً، بلکه به‌واسطهٔ تاثری است که به بدن راه یافته، (طبقE2P25) در این نوع شناخت هرگز نخواهیم توانست دانش تامی از شئ خارجی به دست آوریم. حتی (طبقE2P27) کسب دانشی تام از خود بدن نیز در این نوع شناخت ممکن نخواهد بود، چراکه در این نوع شناخت، بدن را نیز تنها از آن جهت که به نوع مشخصی متاثر شده است درمی‌یابیم. نهایتاً (طبق E2P29) ذات ذهن نیز به‌وسیلهٔ این نوع شناخت دریافته نخواهد شد، چراکه ذهن نیز چیزی جز ایدهٔ بدن نیست. بنابراین ایده‌های ناشی از تخیل مغشوش بوده (E2P29)، و تنها منشأ خطا هستند (E2P41). اسپینوزا ایده‌های ناشی از این نوع شناخت را به نتیجهٔ قیاسی تشبیه می‌کند که مقدمات آن داده نشده باشند (E2P28)، چراکه در این نوع شناخت، ما وجود دیرندی شئ خارجی، بدن و ذهن را درمی‌یابیم، بدون آنکه درباره‌ی ذات هیچ‌کدام از آنها چیزی دانسته باشیم.

در E2P40S2 اسپینوزا این نوع شناخت را شناخت نوع اول نامیده و آن را ناشی از دو چیز می‌داند: نخست، از اشیای تکینی که از طریق حواس به نحوی متکثر، مغشوش، و بیرون از ترتیب عقل به ما نمایانده شده‌اند، و دوم، نشانه‌ها، چراکه به عنوان مثال، با شنیدن یا خواندن کلماتی مشخص، ما اشیائی را به یاد آورده و ایده‌هایی از آنها شکل می‌دهیم، بطوری که گویی آن اشیاء را تخیل کرده‌ایم. بنابراین نوع نخست تخیل به حس، و نوع دوم آن به حافظه مربوط است.

٤. ۲. حافظه

در E2P18 اسپینوزا به دقت به تشریح ماهیت حافظه می‌پردازد:

> اگر بدن انسان یک بار توسط دو یا چند بدن بطور همزمان متاثر شده باشد، آنگاه وقتی ذهن بعداً یکی از آنها را تخیل کند، بی درنگ باقی آنها را نیز به یاد خواهد آورد.

همچنین در تبصرهٔ این قضیه داریم:

> از اینجا به وضوح می‌فهمیم که حافظه چیست. چراکه چیزی نیست جز اتصالی خاص از ایده‌هایی که مستلزم طبیعت اشیائی در بیرون از بدن انسان هستند–اتصالی که در ذهن، منطبق با ترتیب و اتصال تاثرات بدن انسان وجود دارد.
>
> *اولاً*، می‌گویم این اتصال صرفاً مربوط به ایده‌هایی است که مستلزم طبیعت اشیائی در خارج از بدن انسان‌اند، و نه ایده‌هایی که طبیعت خود آن شئ را بیان می‌کنند، چراکه آنها واقعاً ایده‌های تاثرات بدن انسان‌اند، که هم مستلزم طبیعت بدن، و هم طبیعت جسم خارجی‌اند.

> *ثانیاً*، می‌گویم این اتصال منطبق با ترتیب و اتصال تأثرات بدن رخ می‌دهد، تا آن را از اتصال ایده‌هایی که منطبق با ترتیب عقل رخ می‌دهند، و به‌وسیلهٔ آنها ذهن اشیاء را از طریق علت نخستین‌شان درمی‌یابد، و در تمامی انسان‌ها یکسان است، جدا کنم.

بیان اسپینوزا بسیار گویاست. تأثرات بدن ما دارای ترتیب خاصی هستند، و ذهن نیز این ایده‌ها را به همان ترتیب درمی‌یابد. اما وقتی ذهن بعداً یکی از آن ایده‌ها را تخیل کند، باقی آنها را نیز طبق همان ترتیب به یاد می‌آورد. بنابراین حافظه همین ترتیب و اتصال بین ایده‌های تأثرات بدن است. این ترتیب، ترتیب ذات اشیاء نیست، چون اصولاً ما به‌واسطهٔ تخیل راهی به ذات اشیاء نداریم؛ و بنابراین ترتیب عقل نیز نیست، چون عقل نیز اشیاء را بنا به ذات‌شان می‌شناسد.

٤. ۳. ترتیب ایده‌ها؛ بازگشت به امکان

در ادامهٔ E2P44S اسپینوزا مثال مشهوری می‌زند: کودکی را در نظر بگیرید که دیروز صبح پیتر را، ظهر پاول را و عصر سیمون را دیده، و امروز صبح دوباره پیتر را می‌بیند. طبق آنچه دربارهٔ حافظه گفته شد، او به محض دیدن خورشید صبحگاهی به صورتی که دیروز دیده بود، کل روز را تخیل خواهد کرد: صبح را با پیتر، ظهر را با پاول و عصر را با سیمون. بنابراین در صبح، حضور یا وجود ایده‌ای را که از پاول و سیمون در ذهن دارد به آینده نسبت می‌دهد، و در عصر، وجود پیتر و پاول را در نسبت با گذشته تخیل می‌کند.

بنابراین گذشته و آینده حاصل نسبت‌هایی هستند که انسان بین دو ترتیب متفاوت از ایده‌های تاثرات بدنش برقرار می‌کند، یا به عبارت دیگر، حاصل ارتباط ترتیب‌های متفاوتی است که در حافظه دارد. در این مثال، این دو ترتیب، ترتیبِ ایده‌های افراد با مقطع دیدن آنها در طول روز، و ترتیب ایدهٔ حرکت خورشید در کل طول روز است. با دیدن خورشید در صبح، کودک کل ترتیب ایده‌هایی را که از حرکت خورشید در طول روز در ذهن دارد، بی‌درنگ تخیل می‌کند، که شامل ظهر و عصر نیز هست. اما سپس تخیل ظهر و عصر، او را به یاد ترتیب دیگری از ایده‌هایی که در حافظه دارد، یعنی ترتیب افرادی که در طول روز قبل دیده است می‌اندازد. به این ترتیب کودک وجود افراد را بسته به مقطع روز، در نسبت با گذشته یا آینده تخیل می‌کند، و هر چه بیشتر آن افراد را با همان ترتیب ببیند، این تخیل یکپارچه‌تر خواهد بود.

در ادامهٔ این تبصره اسپینوزا نسبت مسئلهٔ امکان با زمان را توضیح می‌دهد. اگر آن کودک در عصر گاهی سیمون را ببیند و گاهی جیمز را، تخیلش در صبح روز بعد، دچار نوسان خواهد شد: او گاه سیمون را همراه با عصر تخیل خواهد کرد و گاه جیمز را. بنابراین او دیگر هیچکدام از آن دو را در نسبت با آینده به صورت قطعی تخیل نخواهد کرد، بلکه ایدهٔ هر دوی آنها در نسبت

با آینده حالت امکانی خواهد داشت. به این صورت است که ما امور را در نسبت با گذشته یا آینده به صورت ممکن تصور می‌کنیم.

البته این تبیین از امکان با تبیینی که در بخش قبل بیان شد در اصل تفاوتی ندارد. اگر آن کودک جیمز و سیمون را در نسبت با آینده به صورت ممکن تصور می‌کند، در حقیقت به این دلیل است که او دانش تامی از همهٔ علل فاعلی که وجود دیرندی سیمون یا جیمز و دیدن آنها در عصر را ایجاب می‌کنند ندارد. در غیر اینصورت او تصور مشخصی از عصر را به ضرورت به ذهن می‌آورد و نه به صورت ممکن.

٤. ٤. کمیت؛ بازگشت به دیرند

بنابراین دانستیم که برخلاف سرمدیت و دیرند که هر کدام به نحوی خودِ وجود را بیان می‌کنند، زمان صرفاً حاصل ترکیب شدن ترتیب‌های ایده‌های حافظه در تخیل است، و بیانگر خود وجود نیست. حالا با توجه به اینکه درک ما از زمان از طریق حافظه است، و حافظه نیز نهایتاً به ایده‌های تاثرات بدنمان بازمی‌گردد، و این ایده‌ها همان ایده‌هایی هستند که ذهن به‌واسطهٔ آنها وجود دیرندی شئ خارجی را از طریق تاثیری که بر بدن داشته‌اند حاضر تخیل می‌کند، می‌توانیم بگوییم منشأ انتزاع زمان دیرند است، آنگاه که تحت منظر متناهی و از طریق تخیل دریافت شود.

در E1P15S اسپینوزا ضمن بحث دربارهٔ تقسیم‌ناپذیری امتداد و نسبت امتداد با ذات خداوند می‌نویسد:

> ما کمیت را به دو نحو درمی‌یابیم: یا به صورت انتزاعی *یا* سطحی، به صورتی که بطور معمول تخیلش می‌کنیم، و یا به عنوان جوهر، که تنها به‌واسطهٔ عقل و بدون کمک تخیل انجام می‌شود. حال اگر به کمیت به آن صورتی که در خیال هست بنگریم، بطوری که معمولاً و به سادگی همین کار را می‌کنیم، آن را به صورت متناهی، تقسیم‌پذیر، و متشکل از اجزاء خواهیم یافت؛ اما اگر آن را به صورتی که در عقل هست بنگریم، و آن را از آن جهت که جوهر است بفهمیم، که به ندرت و با دشواری عظیم رخ می‌دهد، آن را به صورت نامتناهی، یگانه و تقسیم‌ناپذیر خواهیم یافت.
>
> .... ماده در همه جا به یک گونه است، و اجزایش تنها از آن جهت متمایز می‌شوند که تصور کنیم ماده به انحاء مختلف ظاهر شده است، بنابراین تمایز اجزایش حالتی[1] است و نه واقعی[2].

آنچه اسپینوزا در اینجا دربارهٔ کمیت و ماده می‌گوید به دیرند نیز قابل اطلاق است. دیرند به مثابه پیوستگی وجود، حقیقتی یکپارچه و نامتناهی است، اما از آنجا که ایده‌های تاثرات بدن ما به گونه‌ای است که سرعت حرکت اجسام را متفاوت درمی‌یابیم، نهایتاً به کمک حافظه مفهوم زمان

1. Modal
2. Real

را انتزاع می‌کنیم. و از آنجا که زمان محصول تخیل است، ناچار آن را به صورت متناهی و تقسیم‌پذیر به ذهن می‌آوریم. در نامهٔ ۱۲ (Spinoza, 1985a, pp. 200-205) که به نامه دربارهٔ طبیعت نامتناهی نیز مشهور است، اسپینوزا صورت‌بندی دقیقی از کل این بحث ارائه می‌کند که ادامهٔ بحث را به کمک نقل قول‌هایی از آن پیش می‌بریم:

> ... واضح است که بعضی اشیاء به‌واسطهٔ طبیعت‌شان نامتناهی هستند و به هیچ وجه نمی‌توان به صورت متناهی آنها را فهمید، بعضی دیگر به‌واسطهٔ نیروی علتی که در آن قرار دارند نامتناهی هستند، و بنابراین آنگاه که به صورت انتزاعی تصور شوند می‌توانند به اجزاء تقسیم شده و متناهی تلقی شوند.
>
> ... اندازه، زمان و عدد، چیزی جز حالات فکر، یا حالات خیال نیستند.
>
> نه عدد، نه اندازه و نه زمان نمی‌توانند نامتناهی باشند. چراکه در این‌صورت نه عدد عدد خواهد بود، نه اندازه اندازه، و نه زمان زمان.

مطابق همین ضابطه، سرمدیت را نمی‌توان به‌واسطهٔ تخیل دریافت، و زمان نیز صرفاً حالتی از خیال است و تنها از منظر متناهی فهمیده می‌شود. اما دیرند که به‌واسطهٔ قدرت نامتناهی خداوند نامتناهی است، هم به نحو معقول و هم از طریق تخیل دریافتنی است. با این حال شناخت آن تحت تخیل (که همانطور که گفتیم، زمان نیز از آن ناشی می‌شود) مسلماً شناختی ناقص خواهد بود:

> ...آنگاه که دیرند را جدای از نحوهٔ جاری شدنش از اشیای سرمدی تصور کنیم، می‌توانیم آن را به هر شکلی که خواستیم متعین کنیم،... و اینگونه زمان پدید می‌آید.
>
> وقتی کسی دیرند را بطور انتزاعی تصور کند و آن را با زمان اشتباه بگیرد، شروع به تقسیم کردن آن به اجزاء کرده، و بطور مثال هرگز نخواهد فهمید که یک ساعت چگونه می‌گذرد.

او در اینجا مثالی مشابه با پارادوکس‌های مشهور زنون می‌زند. "یک ساعت" به عنوان قسمتی تعین یافته از دیرند، به صورت نامتناهی تقسیم‌پذیر است؛ و بنابراین ظاهراً هرگز نباید به پایان برسد.

> بنابراین بسیاری... جرئت کرده‌اند که بگویند دیرند ترکیب یافته از آنات است... (حال آنکه) ترکیب یافتن دیرند از آنات، مثل ساختن عدد، صرفاً با افزودن صفر است.

بیان اسپینوزا به قدر کافی روشن است و نیازمند توضیح بیشتری نیست.

۵. جمع‌بندی؛ دو ترتیب وجود و دو ترتیب شناخت

با توجه به آنچه گفته شد، دانستیم که سرمدیت به چه نحو از تعریف شئ ناشی می‌شود. دانستیم که تعریف در فلسفهٔ اسپینوزا تکوینی است، به این معنا که علاوه بر ذات، علت فاعلی شئ را نیز دربر می‌گیرد، و بنابراین سرمدیت به معنای وجودی که از چنین تعریفی ناشی شود، ضروری است. سپس دانستیم که دیرند مطابق تعریفش چیست، چرا دانش تامی از وجود دیرندی اشیاء نداریم، و نهایتاً چگونه به‌واسطهٔ همین دانش ناقص، مقولهٔ امکان را می‌سازیم. در ادامه دیدیم که وجود دیرندی اشیاء توسط ذات‌شان، که درجه‌ای از قدرت خداست، پیوسته ایجاب می‌شود اما از آنجا که این وجود به علل فاعلی اشیاء نیز وابسته است، نهایتاً رو به زوال می‌آورد. در آخر نیز فهمیدیم که زمان حاصل ترکیب ترتیبات مختلف ایده‌های حافظه است، و منشأ آن نیز چیزی نیست جز دیرند، آنگاه که به نحو متناهی و به‌واسطهٔ تخیل، یعنی به‌واسطهٔ ایدهٔ آن دسته از تاثرات بدن که مستلزم طبیعت شئ خارجی هستند، درک شود.

بنابراین سرمدیت نامتناهی است و تنها از منظر نامتناهی نیز قابل فهم است. این فهم از منظر نامتناهی، که امور را صرفاً ذیل ضرورت وجودشان در می‌یابد، همان فهمی است که اسپینوزا از آن به "نگریستن تحت سرمدیت[1]" یاد می‌کند. تنها ذیل این نوع از شناخت است که اشیاء بنا به ترتیب عقل فهمیده می‌شوند. متعلق این نوع شناخت، خداوند و صفات او، و هر آن چیزی است که به ضرورت از طبیعت مطلق او ناشی می‌شوند.

با این حال زمان نه بیانی از وجود اشیاء، بلکه مفهومی است زادهٔ تخیل، و آنچه تخیل درمی‌یابد هیچ ایدهٔ تامی نه از ذهن، نه از بدن، و نه از شئ خارجی بدست نمی‌دهد. بنابراین شناخت از طریق تخیل، که شناختی بر طبق ترتیب معمول طبیعت است، یگانه منشأ خطاست. تنها تحت این نوع شناخت است که امور را در نسبت با گذشته و آینده لحاظ می‌کنیم، و از آنجا که ایدهٔ ما از اشیاء تحت منظر متناهی همواره ناقص است، نهایتاً شناخت امکانی اشیاء نیز از تخیل ناشی می‌شود.

با این حال دیرند وضعیتی دوگانه دارد: آنگاه که از آن جهت به آن بنگریم که کل سلسلهٔ موجودات دیرندی ناشی از قدرت خداوندند، آن را به ضرورت نامتناهی خواهیم یافت، و آنگاه که از طریق تخیل و به‌واسطهٔ ایده‌های تاثرات بدن آن را درک کنیم، نهایتاً به تقسیم و تحدید آن، و انتزاع مفهوم زمان خواهیم رسید.

بنابراین در فلسفهٔ اسپینوزا با دو ترتیب در وجود و شناخت اشیاء مواجهیم. نخست ترتیب وجود سرمدی اشیاء، که به ضرورت از طبیعت مطلق الهی ناشی می‌شوند: این سلسله از اشیاء

1. Sub specie aeternitatis

صرفاً به‌واسطهٔ عقل و تحت سرمدیت دریافته می‌شوند. و دوم، ترتیب وجود دیرندی اشیاء، که به دو نحو می‌توان آن را دریافت: نخست به‌واسطهٔ عقل و از منظر نامتناهی، که در این حال سلسله نامتناهی این اشیاء را به عنوان یک کل پیوسته که بیانگر قدرت نامتناهی خداوند است خواهیم دید، و دوم به‌واسطهٔ تخیل و از منظر متناهی، که در این صورت، تفاوت حالتی را با تفاوت واقعی اشتباه گرفته، و طبیعت یکپارچه را پاره پاره خواهیم فهمید. به عبارت دیگر، اگر کل سلسلهٔ دیرند را از منظر نامتناهی بفهمیم، خدا را به عنوان علت فاعلی درون‌ماندگار آن خواهیم فهمید، و اگر اجزای این سلسله را جدا از هم تخیل کنیم و از منظر متناهی دریابیم، چیزی جز علیتی گذرا بین این اجزاء درنخواهیم یافت، و نتیجتاً، بطور مثال هرگز نخواهیم فهمید که یک ساعت چگونه می‌گذرد!

اما مهم‌ترین مشکل مفسرین اسپینوزا برای تبیین مفاهیم سه‌گانه‌ای که به بررسی آنها پرداختیم، مسائل مربوط به فصل ۵ *اخلاق* در باب سرمدیت ذهن است. از آنچه در این مقاله گفتیم می‌توان برای رفع اشکالات مربوط به آن فصل نیز بهره برد، اما این کار را به فرصتی دیگر موکول می‌کنیم.

منابع

Bennett, J. (1984). *A Study of Spinoza's Ethics*. Cambridge University Press.

Curley, E., & Moreau, P. (1992). Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference. *Tijdschrift Voor Filosofie*, *54*(4), 716-720.

Donagan, A. (1973). Spinoza's proof of immortality. In *Spinoza: A Collection of Critical Essays* (pp. 241-258).

Garber, D. (2005). 'A Free Man Thinks of Nothing Less Than of Death': Spinoza on the Eternity of the Mind. In C. Mercer (Ed.), *[no title]* (pp. 103-118). Oxford University Press.

Kneale, M. (1969). XIII—Eternity and Sempiternity. *Proceedings of the Aristotelian Society*, *69*(1), 223-238.

Lærke, M. (2016). Spinoza on the Eternity of the Mind. *Dialogue*, *55*(2), 265-286.

Melamed, Y. Y. (2016). *Eternity a History*. Oxford University Press USA.

Melamed, Y. Y. (2021). *Blackwell Companion to Spinoza*. Blackwell.

Moreau, P.-F., & Boncardo, R. (2021). *Experience and Eternity in Spinoza*. Edinburgh University Press.

Spinoza, B. (1985a). *The Collected Works of Spinoza* (Vol. 1). Princeton University Press.

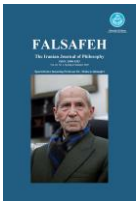
Spinoza, B. (1985b). *The Collected Works of Spinoza* (Vol. 2). Princeton University Press.

The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

https://jop.ut.ac.ir



Suspicious position of the Propositional Attitudes in New Philosophy of Mind (Logical Atomism to Eliminative Materialism)

Zahra Ghezelbash✉

Ph.D. Graduated in Western Philosophy from the University of Tehran, Researcher, Tehran, Iran. Emai: Z_ghezelbash@ut.ac.ir

Dedicated to the precious soul of the professor Dr. Mohsen Jahangiri

Article Info

Article Type:
Research Article

(163-181)

Article History:

Receive Date:
28 October 2025

Revise Date:
02 November 2025

Accepte Date:
02 November 2025

Published online:
23 November 2025

Abstract

Propositional attitudes (beliefs, desires) have always been one of the serious challenges of the modern philosophy of mind, and there is still a deep disagreement about the knowledge that should be warrantor for studying them. The reason is that as fundamental states of thought, unlike mental qualities or qualia (pain, perception), they are hardly subject to physical laws, because in addition to a kind of intentionality towards the world, they enjoy certain properties such as normativity, holism, and externalism, which are characteristics of Rationality. The first serious challenge to these attitudes in the field of Logic was raised by Russell and later by Carnap, who showed that these attitudes, due to their psychological characteristics, cannot satisfy the conditions of the two important principles of mathematical logic, namely, Extensionality and Atomicity. At the same time, their empiricism never allowed them to be referred to a "Third Realm", which it with the emergence of Quine's radical Naturalism, neuroscience took charge of them, and current Physicalism was fully accepted this shift. But a gap in Physicalism occurred with Davidson to create new capacities in relation to these attitudes. Davidson made mental attitudes as the signs of thought the fundamental foundation of his theory of Rationality, which was a middle ground between radical scientism and traditional modified rationalism, to prove that the realm of thought is supervenience to physics and represents the world with rational categories such as attitude and action. But rapid scientific advances have made this theory not pursued, and attitudes are now presented as the basis of an obsolete science called "Folk Psychology," which will eventually be abandoned like phlogiston by the replacement of precise scientific equivalents. So, for now, the fate of these attitudes is tied more to the future of neuroscience than to their rational nature.

Keywords: Propositional Attitudes, Logical Atomism, Extensionality, Atomicity, Naturalism, Eliminative Materialism, Folk Psychology.

Cite this article: Ghezelbash, Z. (2025). Suspicious position of the Propositional Attitudes in New Philosophy of Mind (logical atomism to eliminative materialism). *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer-2025 (Special letter honoring Professor Dr. Mohsen Jahangiri), Serial No. 44 (163-181).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.405149.1006961

CC BY NC

Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

The term propositional attitudes were first used by Bertrand Russell in his book *The Philosophy of Logical Atomism* (1972), and he meant by this phrase those molecular propositions that have two verbs, propositions such as "I believe that the Earth is round", and verbs such as believe, desire, intend and the like are all the type of propositional attitudes. With his logical understanding of the types of propositions, Russell realized from the very beginning the serious challenges of these types of propositions with mathematical logic and tried to prove these challenges as much as possible. His general position was clear, because based on the theory of Wittgenstein I, he believed that language should be a reflection of the world, that is, a reflection of facts, and that facts should include parts that are real, that is, exist. Therefore, attitudes should be able to include atoms in propositions or names in the real world, but their different nature does not allow this. In addition to the fact that there is no thing in external that can be called a belief or a desire... because they are not objects. These attitudes cannot be considered as constituents of the proposition in the propositions themselves, because in them the basic sentences (for example, I believe) and the subordinate sentences (the Earth is round) cannot be separated, because these two sentences are not disjoint and the whole proposition is a single sentence. At the same time, every proposition whose subordinate sentences change also changes its truth value. As a result, Russell admits that the serious problems of the attitudes with the new mathematical logic are mostly due to their incompatibility with the two famous theories of mathematical logic, namely Carnap's "thesis of extensionality and Wittgenstein I's "principle of atomicity". In his book *An Inquiry into Meaning and Necessity* (1940), he tries to prove this defect of the attitudes by correcting these two theories. But do these conflicts with the new logic mean that propositional attitudes, as Frege put it, should be sought in a third realm, such as the Platonic ideal world or Meinung's theory of objects? Russell's answer, given that he emphasizes that the empiricist method should always be given priority and that the creation of additional beings should be avoided, is naturally that these attitudes belong to the physical world and are the same as physical matters, and if they are not of the type of logical matters, they must be of the type of psychological matters. In this regard, Rudolf Carnap, relying on the ideal of conceptual empiricism (logical analysis of observational propositions), somehow showed that propositional attitudes are neither of the type of intensional matters (for example, logical propositions such as a⊃b) nor of the type of extensional propositions (for example, if today is Monday, it will rain). The subsequent fate of propositional attitudes was tied to Quine's serious criticisms of Carnap's conceptual empiricism in particular and of traditional and positivist empiricism in general. Because Quine considered the main defects of Carnap's project that led to analyticity to be two important dogmas of conventional empiricism, namely: 1- the distinction between synthetic and analytic propositions and the principle of reductionism, and therefore He suggested that we should go beyond these two dogmas and change all propositions into synthetical or empirical propositions (a shift from distinction to holism). In this sense, all possible and knowable things would be of the type of experience, and their status would be determined by their distance or proximity to experience. In fact, the type of all human knowledge is the same, and they all begin with the stimulation of nerve impulses on the skin of the human body. A famous quote from Lewis Carroll indicates this similarity of the different types of knowledge: “The Walrus said: ‘It is time to talk about many things: about shoes, ships and wax, about cabbages and kings, and why the sea is warm and turbulent, and whether pigs have wings ...’” Now Quine's position on propositional attitudes is clear and he believes that they are at odds with the extensionality of predicate logic and are more of a intensional type while the logic of predicates is extensional and this is its glorious point and since intensional logic or in other words Carnap's analyticity project has encountered serious conflicts, propositional attitudes should therefore be pursued in the neurological and physiological sciences and they never have an existence independent of physical matters. For this reason, Quine states his position on attitudes as that of Donald Davidson that will be mentioned below, namely, an “anomalous monism”. It is also worth noting that Quine, by shifting from traditional empiricism and passing through its main dogmas, proposes radical naturalism according to which the entrance to any type of cognition is the human

nerve endings and therefore the process of cognition or its accessories such as thought, and attitude are all of a natural and neurological type. Of course, Quine does not ignore the advances in computational and computer science, and he also pays attention to their brilliant results in the field of artificial intelligence and the discovery of the infrastructures of thought. But then, a completely different attitude of propositional attitudes between the logicians' and Quine's viewpoints distances them from the amazing achievements of modern science, in order to recover these attitudes not in the findings of neuroscience and artificial intelligence, but in a theory of rationality. This distance occurs with the philosophy of Donald Davidson, who seriously criticizes the skeptical and relativistic views resulting from the radical naturalism of Quine and other empiricists. Unlike Quine, who considered skepticism and relativism as essentials of naturalism, Davidson showed that this skepticism is due to excessive trust in science despite knowing the limitations and uncertainty of the scientific method, i.e. induction (Davidson, 2004: 6). Therefore, he tried to expand the field of thought and for this purpose he turned to propositional attitudes. But to understand why Davidson chose these attitudes, we must pay attention to the conventional division of mental matters and states in contemporary philosophy of mind. According to researchers in this field, mental states are divided into two categories: 1- Qualitative states of consciousness or qualia, which include raw feelings, emotions, sensations and perceptions, things like pain that are phenomenal properties of the mind and, despite affecting humans, do not have a specific content. For example, we do not say that pain has a purpose or is about something, but pain can be, for example, the result of being injured. 2- Propositional attitudes, which include belief, desire, intention, wish, hope, fear and the like, and their fundamental difference from the first type is that they are about a specific state of affairs in the world and a kind of intentionality to the world and explain the world in some way. For example, the belief that Mars is red indicates a specific state about Mars. Davidson, in particular, by appealing to the intentionality of attitudes, portrays them as the realm of thought and thought as a characteristic of a rational being, and in a way revives the traditional definition of man as a rational animal. In this case, by appealing to Tarski's truth theory, Quine's holism and the principle of charity that he took from Quine, the theory of radical interpretation that was against Quine's theory of indeterminacy of translation, Bayesian decision theory, and finally, by developing the conceptual and existential nature of propositional attitudes, he designs his theory of rationality under the title of an unified theory of action, speech, and meaning, and defines it as a kind of knowledge of rationality that will certainly be considered in the future. However, the tremendous advances in the fields of neuroscience and cognitive science, as well as artificial intelligence, have not yet allowed the development of Davidson's theory of rationality, and Quine's naturalistic approach continued after him. Therefore, with the extensive developments in various theories in the field of mind and mental events, which had moved from dualism and monism to functionalism, the fate of propositional attitudes once again fell into the hands of the natural sciences, and subsequent theories, including Daniel Dennett's functionalism, John Searle's biological approach, the behaviorism of the Oxford School (Ryle and Austin), and proponents of artificial intelligence and the simulation of mental states, including Paul and Patricia Churchland, took away their privileged position in Davidson's theory of rationality. In particular, Paul Churchland's eliminative materialism essentially assigned the final determination of these attitudes to the bright future of scientific findings, and dismissed all theories about these attitudes as outdated and obsolete knowledge under the title of folk psychology.

انتشارات دانشگاه تهران

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴x

https://jop.ut.ac.ir

موقعیت مشکوک گرایش‌های گزاره‌ای در فلسفهٔ ذهن جدید (اتمیسم منطقی تا ماتریالیسم حذف‌گرا)

زهرا قزلباش✉

دانش‌آموختهٔ دکتری فلسفهٔ غرب از دانشگاه تهران، پژوهشگر. رایانامه: Z_ghezelbash@ut.ac.ir

تقدیم به روح گرانقدر استاد دکتر محسن جهانگیری

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
پژوهشی
(۱۸۱-۱۶۳)

تاریخ دریافت:
۰۶ آبان ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری:
۱۱ آبان ۱۴۰۴
تاریخ پذیرش:
۱۲ آبان ۱۴۰۴
تاریخ انتشار:
۰۲ آذر ۱۴۰۴

چکیده

گرایش‌های گزاره‌ای (باور، میل) همواره یکی از چالش‌های جدی فلسفهٔ ذهن جدید بوده‌اند و هنوز دربارهٔ علمی که متکفّل بررسی آنها باشد اختلاف‌نظر عمیق هست. دلیلش آن است که آنها به عنوان حالت‌های بنیادین اندیشه و برخلاف کیفیات ذهنی یا کوالیا (درد، ادراک) به سختی تابع قوانین فیزیکی هستند، زیرا افزون بر نوعی قصدیّت به جهان، از ویژگی‌های خاصی همچون هنجارمندی، کلّ‌گرایی و برون‌گرایی که از مختصات عقلانیت است بهره‌مند می‌باشند. نخستین چالش جدی این گرایش‌ها در حوزهٔ منطقی است که توسط راسل و کارنپ مطرح شد که نشان دادند این گرایش‌ها به دلیل خصلت‌های روان‌شناختی نمی‌توانند شرایط دو اصل مهم منطق ریاضی یعنی مصداقیّت و اتمی‌بودن را برآورده سازند، در عین حال تجربه‌گرایی آن دو هرگز این اجازه را نداد تا آنها به یک "قلمرو سوم" ارجاع شوند، که این خود موجب شد تا با ظهور طبیعت‌گرایی افراطی کواین، علوم عصب‌شناسی عهده‌دار آنها گردد و فیزیک‌باوری رایج نیز این شیفت را تماماً پذیرفته بود. اما شکافی در فیزیک‌باوری توسط دیویدسن رخ داد تا ظرفیت‌های جدیدی در رابطه با این گرایش‌ها ایجاد شود. دیویدسن گرایش‌های ذهنی را به مثابه امارات اندیشه بنیاد اساسی نظریهٔ عقلانیت خود که حدوسطی بین علم‌گرایی افراطی و عقل‌گرایی تعدیل‌شدهٔ سنّتی بود قرار داد تا ثابت کند حوزهٔ اندیشه نسبت به فیزیک فراروی‌دادگی دارد و جهان را با مقولات عقلانی همچون گرایش و عمل بازنمایی می‌کند. ولی پیشرفت‌های سریع علمی سبب شده تا این نظریه پیگیری نشود و اکنون گرایش‌ها به مثابه اساس یک علم منسوخ به نام "روان‌شناسی عامه" معرفی شده‌اند که سرانجام همچون فلوژیستون با جایگزینی معادل‌های دقیق علمی برای همیشه کنار گذاشته‌خواهند شد. بنابراین فعلاً سرنوشت نهایی این گرایش‌ها بیش از آنکه به ماهیت عقلانی آنها مربوط باشد به آیندهٔ علم عصب‌شناسی گره خورده است.

واژه‌های کلیدی: گرایش‌های گزاره‌ای، اتمیسم منطقی، اصل مصداقی بودن، طبیعت‌گرایی، نظریهٔ عقلانیت، ماده‌باوری حذف‌گرایانه، روان‌شناسی عامه

استناد: قزلباش، زهرا (۱۴۰۴). موقعیت مشکوک گرایش‌های گزاره‌ای در فلسفهٔ ذهن جدید (اتمیسم منطقی تا ماتریالیسم حذف‌گرا). *فلسفه*، سال ۲۳، شمارهٔ ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامهٔ گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۱۸۱-۱۶۳).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.405149.1006961

CC BY NC

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

عنوان گرایش‌های گزاره‌ای را اولین بار راسل در کتاب *فلسفهٔ اتمیسم منطقی*[1] (۱۹۷۲) به‌کار برد و مقصود او از این عبارت آن دسته از گزاره‌های مولکولی بود که دارای دو فعل هستند، گزاره‌هایی مثل "من باور دارم که زمین گرد است"، و افعالی مثل باور داشتن، میل داشتن، قصد داشتن و مانند آن همگی از سنخ گرایش‌های گزاره‌ای هستند. راسل با درک منطقی خود نسبت به انواع گزاره‌ها از همان ابتدا متوجه چالش‌های جدی این نوع گزاره‌ها با منطق ریاضی شد و تلاش کرد این چالش‌ها را تا حد ممکن اثبات نماید. موضع کلّی او روشن بود، زیرا مبتنی بر نظریهٔ ویتگنشتاین اول معتقد بود که زبان باید انعکاس جهان یعنی انعکاس امور واقع (فکت‌ها) باشد و فکت‌ها باید شامل اجزایی باشند که واقعی هستند یعنی وجود دارند. بنابراین گرایش‌ها باید بتوانند شامل اتم‌هایی در گزاره‌ها یا نام‌هایی در عالم واقع باشند اما خصلت متفاوت آنها چنین اجازه‌ای نمی‌دهد و علاوه بر اینکه هیچ نامی در خارج وجود ندارد که بتواند به مثابه باور یا میل ... نامیده شود، زیرا آنها شیء نیستند، همچنین در خود گزاره‌ها نیز نمی‌توان این گرایش‌ها را اجزای گزاره محسوب کرد، زیرا نمی‌توان در آنها جملات پایه (مثلاًمن باور دارم) و جملات پیرو (زمین گرد است) را از هم جدا کرد، چون این دو جمله گسسته نیستند و کلّ گزاره یک جملهٔ واحد است، در عین حال هر گزاره‌ای که جملات پیرو آن تغییر کند، ارزش صدقش نیز تغییر می‌کند. در نتیجه راسل اعتراف می‌کند که مشکلات جدی گرایش‌ها با منطق ریاضی جدید بیشتر به خاطر عدم تاب‌آوری آنها در برابر دو نظریهٔ مشهور منطق ریاضی یعنی "تز مصداقیت" (مصداقی بودن)[2] کارنپ و "اصل اتمی بودن[3]" ویتگنشتاین اول است و در کتاب *پژوهشی در معنا و ضرورت*[4] (۱۹۴۰) تلاش می‌کند با اصلاح این دو نظریه این نقیصهٔ گرایش‌ها را اثبات نماید. اما آیا این تعارضات با منطق جدید به منزلهٔ این است که گرایش‌های گزاره‌ای باید به تعبیر فرگه در یک قلمرو سوم همچون جهان مثال افلاطونی یا نظریهٔ اشیای ماینونگ جست‌وجو شوند؟ پاسخ راسل با توجه به اینکه تأکید می‌کند که باید روش تجربه‌گرایی را همواره در اولویت قرار داد و نیز از خلق هستنده‌های اضافی جلوگیری کرد، طبیعتاً این است که این گرایش‌ها به جهان فیزیکی تعلق دارند و با امور فیزیکی این‌همان هستند و اگر از سنخ امور منطقی نیستند، باید از سنخ امور روان‌شناختی باشند. در همین راستا رودلف کارنپ نیز با تکیه بر آرمان تجربه‌گرایی مفهومی (تحلیل منطقی گزاره‌های مشاهدتی) به نوعی نشان داد که گرایش‌های گزاره‌ای نه از سنخ امور

1. The Philosophy of Logical Atomism
2. extensionality
3. atomicity
4. An Inquiry into Meaning and Truth

مفهومی (مثلاً گزاره‌های منطقی مثل$a \supset b$) هستند و نه از سنخ گزاره‌های مصداقی (مثلاً اگر امروز دوشنبه است باران خواهد بارید). سرنوشت بعدی گرایش‌های گزاره‌ای با نقدهای جدی کواین بر تجربه‌گرایی مفهومی کارنپ به طور خاص و نقد تجربه‌گرایی سنّتی و پوزیتیویستی به طور عام گره خورده بود. زیرا کواین اشکال عمدهٔ پروژهٔ کارنپ را که به تحلیلیت (analyticity) منجر می‌شد عبارت از دو جزم مهم تجربه‌گرایی مرسوم یعنی ۱ـ تمایز گزاره‌های تألیفی و تحلیلی و اصل فروکاست‌پذیری[1] دانست و بنابراین پیشنهاد داد که باید از این دو جزم عبور کرد و همهٔ گزاره‌ها را به گزاره‌های تالیفی یا تجربی تغییر داد (شیفت از تمایز به کل‌ّگرایی). از این جهت همهٔ امور ممکن و شناختنی از سنخ تجربه خواهند بود و وضعیت آنها با توجه به دوری یا نزدیکی به تجربه مشخص می‌گردد. در واقع سنخ همهٔ معلومات انسان یکی است و همهٔ آنها از تحریک محرّک‌های عصبی روی پوست بدن انسان آغاز می‌شوند. نقل‌قول معروفی از لوییس کارول[2] دالّ بر این یکسانی انواع گوناگون معرفت‌ها است: «والروس گفت: وقتش رسیده است که از بسیاری چیزها سخن بگوییم: از کفش‌ها، کشتی‌ها و موم‌ها، از کلم‌ها و پادشاهان، و این که چرا دریا گرم و متلاطم است، و این که آیا خوک‌ها بال دارند ...[3]». حال موضع کواین دربارهٔ گرایش‌های گزاره‌ای مشخص است و او بر این باور است که آنها با مصداقیّت منطق محمولی زاویه دارند و بیشتر از سنخ مفهومی هستند درحالیکه منطق محمولات مصداقی است و این نقطهٔ باشکوه آن است و چون منطق مفهومی یا به عبارتی پروژهٔ تحلیلیت کارنپ به تعارضات جدی دچار شده[4]، از این جهت گرایش‌های گزاره‌ای باید در علوم عصب‌شناختی و فیزیولوژیک دنبال شوند و آنها هرگز وجودی مستقل از امور فیزیکی ندارند. به همین جهت کواین موضع خود را در قبال گرایش‌ها همان موضع دونالد دیویدسن که در ادامه اشاره می‌شود، یعنی یگانه‌انگاری غیرقانون‌مند[5] عنوان می‌کند. این نکته نیز شایان توجه است که کواین با شیفت از تجربه‌گرایی سنّتی و عبور از جزم‌های اصلی آن، طبیعت‌گرایی رادیکال را پیشنهاد می‌دهد که طبق آن مدخل هر نوع شناختی پایانه‌های عصبی انسان است و بنابراین فرایند شناخت یا لوازم آن مثل اندیشه و گرایش نیز همگی از نوع طبیعی و عصب‌شناختی هستند. البته کواین پیشرفت‌های حوزهٔ علوم محاسباتی و کامپیوتری را نیز از نظر دور نداشته و به نتایج درخشان آنها در حوزهٔ هوش مصنوعی

---

1. Reductionism

۲. Lewis Carroll (۱۸۳۲–۱۸۹۸) نویسندهٔ انگلیسی خالق اثر معروف *آلیس در سرزمین عجایب*

۳. نقل از: لین هنکینسون نلسون و جک نلسون، *فلسفهٔ کواین*، ترجمهٔ مجتبی درایتی (نشر علم، ۱۳۹۳ش).

۴. در مورد نقد پروژهٔ منطقی کارنپ توسط کواین ببینید:

Quine (1951), "Two Dogmas of Empiricism",
Quine (1979), "Naturalized Epistemology".

5. Anomalous monism

و کشف زیرساخت‌های اندیشه نیز توجه می‌نماید. اما در ادامه یک نگرش کاملاً متفاوت از گرایش‌های گزاره‌ای بین نظرگاه منطق‌گراهای تجربه‌گرا و کواین با دستاوردهای شگفت‌انگیز علوم جدید فاصله می‌اندازد تا این گرایش‌ها را نه در یافته‌های عصب‌شناسی و هوش مصنوعی بلکه در یک نظریهٔ عقلانیت بازیابی نماید. این فاصله با فلسفهٔ دونالد دیویدسن رخ می‌دهد که به‌جد دیدگاه‌های شک‌باورانه و نسبی‌انگارانهٔ حاصل از طبیعت‌گرایی افراطی کواین و دیگر تجربه‌باوران را مورد نقد قرار می‌دهد. دیویدسن برخلاف کواین (۱۹۷۵) که شک و نسبی‌گرایی را از ملزومات طبیعت‌گرایی می‌دانست[۱] نشان داد که این شک‌گرایی به خاطر اعتماد بیش از حدّ به علم علیرغم دانستن محدودیت‌ها و عدم یقین روش علمی یعنی استقرا است (Davidson, 2004: 6). بنابراین تلاش کرد تا حوزهٔ اندیشه را گسترده نماید و بدین منظور به گرایش‌های گزاره‌ای روی آورد. اما برای اینکه بدانیم چرا دیویدسن این گرایش‌ها را انتخاب کرد باید به تقسیم‌بندی مرسوم امور ذهنی در فلسفهٔ ذهن معاصر توجه کنیم. از نظر پژوهشگران این حوزه، حالت‌های ذهنی به دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱ـ حالت‌های کیفی آگاهی یا کوالیا[۲] که شامل احساس‌های خام، عواطف، احساسات و ادراکات، اموری مانند درد است که ویژگی‌های پدیداری[۳] ذهن هستند و علیرغم اینکه انسان را متاثر می‌سازند اما محتوای خاصی ندارند. مثلاً نمی‌گوییم درد هدف دارد یا دربارهٔ چیزی است، بلکه درد می‌تواند مثلاً حاصل زخمی شدن باشد. ۲ـ گرایش‌های گزاره‌ای که شامل باور، میل، قصد، آرزو، امید، ترس و مانند آن می‌شوند و تفاوت بنیادی آنها با نوع اول در این است که آنها دربارهٔ وضعیت خاصی از امور در جهان و نوعی التفات به جهان هستند و به نحوی عالم را توضیح می‌دهند. مثلاً باور به اینکه مریخ قرمز است حاکی از یک وضعیت خاص دربارهٔ مریخ است. دیویدسن به‌خصوص با توسل به ویژگی التفاتی گرایش‌ها، آنها را امارات اندیشه و اندیشه را ویژگی یک موجود عاقل و ناطق تصویر می‌کند و به نوعی تعریف سنّتی انسان به مثابه حیوان عاقل را احیا می‌نماید. او در این مورد با توسل به نظریهٔ صدق تارسکی، کل‌ّگرایی کواین و نیز اصل حمل احسن (چریتی) که از کواین اخذ کرد، نظریهٔ تفسیر ریشه‌ای که در برابر نظریهٔ ترجمه‌ناپذیری کواین بود، نظریهٔ تصمیم بیز و درنهایت با توسعهٔ مفهومی و وجودی گرایش‌های گزاره‌ای، نظریهٔ عقلانیت خود را تحت عنوان نظریهٔ یکپارچهٔ عمل، گفتار، معنا طراحی می‌کند و آن را نوعی دانش عقلانیت تعریف می‌کند که به زعم او در آینده قطعاً مورد توجه قرار خواهد گرفت. با این حال پیشرفت‌های سرسام‌آور در حوزهٔ مغز و اعصاب و علوم شناختی و نیز هوش مصنوعی تاکنون مجالی به توسعهٔ نظریهٔ عقلانیت دیویدسن نداده و پس از

---

۱. در این مورد ببینید: Quine (1975)," The Nature of Natural Knowledge"

2. qualia
3. phenomenal properties

او رویکرد طبیعت‌گرایانهٔ کواین تداوم یافت. بنابراین با تحولات دامنه‌دار نظریات مختلف در حوزهٔ ذهن و رویدادهای ذهنی که با عبور از دوگانه‌انگاری و یگانه‌انگاری به کارکردگرایی نزدیک شده بود، سرنوشت گرایش‌های گزاره‌ای مجدداً به دست علوم طبیعی افتاد و نظریات بعدی از جمله کارکردگرایی دنیل دنت، رویکرد زیست‌شناختی جان سرل، رفتارگرایی مکتب آکسفورد (رایل و آستین) و طرفداران هوش مصنوعی و شبیه‌سازی حالات ذهنی از جمله پاول و پاتریشیا چرچلند موقعیت ممتاز آنها در نظریهٔ عقلانیت دیویدسن را از آنها گرفت و به‌خصوص ماده‌باوری حذف‌گرایانهٔ پاول چرچلند به طور اساسی تعیین تکلیف نهایی این گرایش‌ها را به آیندهٔ درخشان یافته‌های علمی مؤول کرد و همهٔ نظریات دربارهٔ این گرایش‌ها را تحت عنوان روان‌شناسی عامیانه به عنوان دانشی کهنه و منسوخ‌شده کنار گذاشت.

۲. یک تعریف اولیه از گرایش‌های گزاره‌ای[1]

گرایش‌های گزاره‌ای در نگاه اول در قسمی از گزاره‌های مولکولی[2] مندرج هستند. گزاره‌های مولکولی آنگونه که راسل آنها را نامیده به دو شکل ساخته می‌شوند؛ یا از ترکیب عطفی، فصلی و یا شرطی دو یا چند گزارهٔ اتمی ایجاد می‌شوند، یا در یک گزاره بیش از یک فعل استفاده می‌شود که مورد اخیر با نحوهٔ شکل‌گیری گرایش‌های گزاره‌ای ارتباط دارد. طبق نظر راسل (2010: 37-38) برخی گزاره‌ها علاوه بر فعل اصلی از افعالی مانند "باور دارم"، "امید دارم"، "مایل هستم" و مانند آن تشکیل شده‌اند. برای مثال گزارهٔ «من باور دارم که سقراط فانی است» شامل دو فعل "باور دارم" و "است" می‌باشد. راسل این نوع افعال مانند "باور داشتن" را افعال گزاره‌ای[3] نامیده از این جهت که ظاهراً حاکی از رابطهٔ بین یک شیء و یک گزاره هستند؛ مثلاً در جملهٔ "x باور دارد که p" [امید باور دارد که زمین تخت است] در نگاه اول ممکن است باور را همچون رابطهٔ بین x و p بدانیم، اما در واقع اینطور نیست، زیرا به زعم راسل در جملهٔ فوق نمی‌توان جملهٔ پایه (x باور دارد) و جملهٔ پیرو (p) را از هم جدا کرد بدین صورت که: x باور دارد/ p، زیرا باور امر واقع (فکت) واحد است، به این دلیل که می‌توان به امور کاذب هم باور داشت. مثلاً مولفهٔ باور در هر دو جملهٔ "امید باور دارد که زمین تخت است" و "امید باور دارد که آهن فلز است" یکی است (Russell, 2010: 48-49). راسل اگرچه عنوان افعال گزاره‌ای را به جهت سهولت مناسب اینگونه فعل‌ها دانسته اما همچنین می‌گوید می‌توان این نوع افعال را "گرایش‌های گزاره‌ای" نیز نامید، هرچند عنوان گرایش نیز تا حدود زیاد روان‌شناختی است، بدان معنی نیست که همهٔ افعال

1. Propositional attitudes
2. molecular propositions
3. propositional verb

گزاره‌ای اعم از باور، میل، قصد ... لزوماً روان‌شناختی باشند، زیرا ممکن است با تکمیل شناخت ما از جهان خلاف این موضوع ثابت شود. با این حال افعالی که تاکنون مصداق افعال یا گرایش‌های گزاره‌ای هستند عمدتاً صبغهٔ روان‌شناختی دارند (2010: 60; 1995: 65). راسل حتی تا آنجا پیش رفته که معتقد است حیوانات هم کم و بیش دارای گرایش‌های گزاره‌ای می‌باشند (1995: 84). راسل (1995: 21, 167) همچنین تاکید می‌کند که گرایش‌ها شامل کلمات نمی‌شوند بلکه بیشتر نوعی حالت (state) هستند که به شخص باورکننده وارد می‌شود و کلمات صرفاً آن حالت را بیان می‌کنند و اگر صادق باشند فکتی را که متعلق باور هست نمایان می‌سازند. این نکتهٔ مهمی است که حاکی از نوعی تعارض منطقی در گرایش‌ها است و آنها را از حیطهٔ منطقی دور می‌کند.

۲. ۱. رویکرد منطقی به گرایش‌های گزاره‌ای

به زعم راسل هر باور به یک فکت تعلق می‌گیرد (Russell, 2010: 48). اما می‌توان به امور کاذب هم باور داشت. دشواری باور از همین جهت هست. برای نمونه سه فعل اراده کردن، باور کردن و میل کردن نتایج یکسانی ندارند. مثلاً وقتی می‌گوییم x اراده کرد p، x میل کرد به p و x باور دارد که p، اراده کردن مستقیماً به امور واقع برمی‌گردد و امکان کذب آن وجود ندارد، اما در مورد باور کردن و میل کردن اینطور نیست. مثلاً فرض کنیم امید باور دارد که زمین تخت است. حال که علم تاکنون ثابت کرده زمین گرد است پس فکت این باور وجود ندارد و این باور کاذب است و عملاً هیچ است درحالیکه هر فکتی که در جهان واقع می‌شود باید از مولفه‌هایی تشکیل شود که وجود دارند (2010: 52). میل کردن هم به همین ترتیب است و حکم باور به دیگر گرایش‌ها نیز قابل تسرّی است. در اینجا نقدی که راسل به رفتارگرایان عمل‌گرایی همچون ویلیام جیمز و جان دیوئی مبنی بر شیئیت باور نزد آنها کرده، در درک برداشت راسل از گرایش‌های گزاره‌ای مهم است. زیرا راسل معتقد است باور شیء نیست و جنبهٔ عینی باور باید در قالب گزاره روشن شود و نه شیء، در غیر این صورت تبیین گرایش‌ها از نوع عقلانی یا روان‌شناختی و نه منطقی خواهد بود و راسل موضع منطقی را در هر صورت ترجیح می‌دهد (2010: 51). به زعم راسل (2010: 53) هر چه سهم منطق در تبیین باور پررنگ‌تر شود هم خطر خطا کمتر است و هم از تولید هستنده‌های اضافی جلوگیری می‌شود. بنابراین باید بگوییم به گزاره‌ها باور داریم نه فکت‌ها. زیرا فکت‌ها ادراک‌پذیرند و ادراک مادامی‌که با فکت‌ها سروکار داشته باشد صحیح است و خطاپذیر نیست، اما از سوی دیگر گزاره‌ها نیز چیزی نیستند و هیچ هستند (2010: 55). حال در گزارهٔ شامل گرایش‌های گزاره‌ای مثلاً "x باور دارد که p" هرگز نمی‌توان نسبتی دوگانه بین x و p برقرار کرد، به‌عبارتی اینطور نیست که باور به مثابه یک مولفهٔ

سوم، دو مولفهٔ فوق را به هم ربط بدهد، و این پرسش که x به چه چیزی [با تاکید بر "چیز"!] باور دارد پرسشی بدون پاسخ است و متعلق باور هرگز یک شیء مجزّا نیست یا همانطور که ویتگنشتاین اول عنوان کرده بود که فکت‌ها را نمی‌توان نامید و هر نام مختص یک شیء است، نمی‌توان یک "نام" به‌جای متعلق باور و یا هر نوع گرایشی قرار داد (58-56 :2010). از سوی دیگر پیچیدگی گرایش‌ها از جمله باور وقتی بیشتر روشن می‌شود که بدانیم صورت منطقی گرایش‌ها بر اساس فکت گزاره‌هایی که بیان می‌کنند یکی نیست، مثلاً صورت منطقی "امید باور دارد که زمین تخت است" می‌شود x ... p، و "امید باور دارد که فردا باران می‌بارد" می‌شود x q ...، زیرا دو فکت "زمین تخت است" و "فردا باران می‌بارد" یکی نیستند. پس باور یک حد منفرد (single term) نیست و با تغییر فکت‌ها تغییر می‌کند، بنابراین چندان هم نمی‌تواند امر واحد باشد. اینها همگی دشواری‌های تحلیل گرایش‌های گزاره‌ای هستند و آنها را نه می‌توان در متن گزاره دید و جزو مولفه‌های گزاره لحاظ کرد و نه فکتی در متن واقع را نشان می‌دهند و چیزی (شیء) نیستند، زیرا امور کاذب که در متن واقع حضور ندارند نیز می‌توانند متعلق باور یا میل و ... واقع شوند. در نتیجه راسل که همچنان بر کشف ماهیت گرایش‌ها از طریق تحلیل منطقی اصرار می‌ورزد، دربارهٔ هستی‌شناسی آنها و با انکار شیئیت آنها به یگانه‌انگاری خنثی[1] متمایل است و می‌گوید: «من طبعاً به یگانه‌انگاری خنثی مایل هستم چون مصداق تیغ اکام است. من همیشه خواسته‌ام با کمترین ابزار ممکن فلسفه‌ورزی کنم» (53 :2010). بر اساس "یگانه‌انگاری خنثی" واقعیت نهایی جهان فقط از یک نوع است و اصطلاحاً خنثی است و وجود توأمان حالات و رویدادهای فیزیکی و ذهنی بدین شرط پذیرفته است که همگی به همان حالت یا نوع نهایی بازگردند (Russell, 2010: 52-53). بنابراین امور ذهنی هیچ وجود مستقلی از امور فیزیکی ندارند.

۲. ۲. معضلات منطقی گرایش‌های گزاره‌ای

راسل گفت گرایش‌ها نه می‌توانند نامیده شوند و نه فکتی را در خارج نشان می‌دهند بلکه حالاتی دربارهٔ فکت‌ها هستند. از این رو راسل دربارهٔ گرایش‌ها به دو چیز الزام دارد: یکی اینکه گرایش‌ها اساساً با امور فیزیکی یکی هستند (یگانه‌انگاری) و دیگر اینکه تحلیل منطقی آنها دشوار است و بیشتر حاوی خصلت‌های روان‌شناختی هستند. راسل در این مورد معتقد است که گرایش‌ها در برابر دو اصل مهم منطق ریاضی فاقد تاب‌آوری هستند:

۱. اصل مصداقی بودن (extensionality) که کارنپ طرح کرده بود.

۲. اصل اتمی بودن (atomicity) که ویتگنشتاین اول مطرح کرده بود.

1. neutral monism

اصل مصداقی بودن دو بخش دارد. طبق بخش اول، همهٔ توابع گزاره‌ها توابع صدق هستند و ارزش صدق تابع یک گزاره فقط به ارزش صدق حکم وابسته است، مثلاً در گزارهٔ $x \supset p$ اگر p و q هر دو صادق باشند، با جایگزینی q به‌جای p ارزش صدق گزاره تغییری نمی‌کند. طبق بخش دوم اصل نیز ارزش صدق تابع یک گزاره فقط به ارزش صدق مصداق تابع وابسته است، یعنی اگر φx صادق باشد ψx هم صادق است و برعکس، در نتیجه در هر جملهٔ دارای φ، اگر ψ جایگزین φ شود، جمله صادق باقی می‌ماند (Carnap, 1948: 46; Russell, 1995: 168). اما به زعم راسل هیچ یک از این دو بخش شامل گرایش‌های گزاره‌ای نمی‌شود، زیرا ممکن است فردی از دو گزارهٔ صادق فقط به یکی باور داشته باشد (Ibid). کارنپ در این زمینه با تحلیل منطقی جملات حاوی باور (x باور دارد که p) به نتیجهٔ مشابه راسل رسید مبنی بر اینکه در نظام تحلیل زبانی و منطقی مورد نظر وی جمله ـ باورها صدق منطقی مشابه ندارند. کارنپ با ذکر مثالی ثابت می‌کند که جمله ـ باورها نه مفهومی (intensional) هستند و نه مصداقی (extensional)[۱]، زیرا در جمله ـ باور "x باور دارد که p" اگر جملهٔ p با یک جملهٔ دیگر جایگزین شود ارزش صدق گزاره تغییر می‌کند. بدین منظور زبان S را با قواعد سمانتیکی خاص خود که جمله ـ باور "... باور دارد که ..." را نیز شامل است به‌همراه فهرستی از جملات صادق منطقی مثلاً برخی قضایای ریاضی اثبات‌شده فرض می‌کنیم. همهٔ این جملات صادق در s را به یک فرد عرضه می‌کنیم تا نظرش را دربارهٔ آنها یا نقیضشان بگوید. در اینجا محدودیت اطلاعات آن فرد را هم درنظر می‌گیریم. بنابراین وی از بین این جملات صادق به برخی از جملاتی که اطلاعاتی در موردشان دارد باور دارد و برخی جملات را هم ممکن است از سر ناآگاهی باور نداشته باشد و در واقع به نقیض آنها باور داشته باشد. جملات دستهٔ اول را D و دستهٔ دوم را D’ می‌نامیم. پس دو جمله ـ باور زیر را خواهیم داشت:

(۱) جان باور دارد که D

(۲) جان باور دارد که D’

---

۱. کارنپ در کتاب *معنا و ضرورت* در تعریف "مفهومی" و "مصداقی" می‌گوید: «عبارت درون یک جمله در صورتی با عبارت دیگری تعویض‌پذیر است که ارزش صدق جمله با جایگزینی عبارت دوم به جای عبارت اول تغییر نکند. علاوه بر این، اگر مفهوم جمله تغییرناپذیر باقی بماند دو عبارت اصطلاحاً تعویض‌پذیری منطقی دارند. یک جمله را [نیز] با توجه به عبارتی که در آن واقع است یا در یک بافت مصداقی در آن واقع می‌شود مصداقی می‌گوییم اگر که آن عبارت در همان موقعیت با هر عبارت دیگر هم‌ارز با آن قابل تعویض باشد. ما می‌گوییم جمله با توجه به عبارت مفهومی است یا آن عبارت در یک بافت مفهومی واقع شده اگر که بافت مصداقی نباشد و آن عبارت در این موقعیت با هر عبارت دیگری که هم‌ارزی منطقی با آن دارد تعویض‌پذیر باشد ... طبق مفاهیم مرسوم مشخص شده است که همهٔ جملات نظام S1 که فقط شامل ادات و سورهای معمول و فاقد علائم موجهات است، همگی مصداقی هستند و جملات نظام S2 که صورت منطقی ’N(...)‘ دارند و ’N‘ علامت ضرورت منطقی است، مفهومی هستند» (46 :1948).

طبق این رویه، جملهٔ (۱) صادق و جملهٔ (۲) کاذب می‌شود. دقت کنیم که D و 'D علیرغم اینکه هم‌ارزی مادی و منطقی دارند، زیرا ارزش صدق یکسانی دارند، اما مثلاً اگر در جملهٔ (۱) به جای D، 'D را قرار دهیم ارزش صدق جمله تغییر خواهد کرد و جمله کاذب می‌شود. درنتیجه دو جملهٔ (۱) و (۲) نه ارزش صدق یکسان دارند و نه هم‌ارز مادی و منطقی هستند و نمی‌توان توابع آنها را با هم تعویض کرد زیرا ارزش صدقشان تغییر می‌کند. بنابراین این جملات نه مفهومی هستند و نه مصداقی (Carnap, 1948: 54).

اما طبق اصل اتمی بودن که ویتگنشتاین اول در *تراکتاتوس* (2.0201) مطرح کرده، «هر گفته‌ای دربارهٔ کلّ‌های مرکّب تحلیل شدنی است به گفته‌ای دربارهٔ اجزای سازنده‌شان و به آن گزاره‌هایی که کلّ‌های مرکّب را به تمام و کمال توصیف می‌کنند[۱]». طبق این اصل، در گزارهٔ "x باور دارد که p"، p یک کلّ مرکّب است و بنابراین کلّ گزاره که دربارهٔ p هست باید به گزاره‌ای دربارهٔ اجزای p و گزاره‌های توصیف‌کنندهٔ p تحلیل شود. لذا به جای p اجزای آن در گزاره واقع می‌شوند (Russell, 1995: 262). راسل در بررسی خود که مجال پرداختن بدان نیست نشان می‌دهد که این اصل دربارهٔ جملات حاوی گرایش‌های گزاره‌ای دچار مشکل می‌شود و این جملات بیشتر بیان صریح حالات ذهنی گوینده هستند تا اینکه دالّ بر چیزی باشند و بنابراین اینگونه جملات نمی‌توانند اتمی یا مولکولی یا گزاره‌های کلّی باشند (1995: 262-273).

۳. طبیعت‌گرایی

تحلیل منطقی راسل و کارنپ از تعارض منطقی درونی گرایش‌های گزاره‌ای پرده برداشت و نشان داد که آنها نه امور مفهومی هستند و نه مصداقی، و نیز همانطور که سرانجام راسل (1995: 94) ناامیدانه بیان کرد گرایش‌های گزاره‌ای در هیچ یک از تقسیم‌بندی‌های منطقی کلمات به انواع نام‌ها، محمول‌ها یا نسب نمی‌گنجند و نوعاً باید روان‌شناختی باشند، ضمن اینکه با امور فیزیکی هم این‌همانی دارند. با پذیرش اینکه ایدئال کارنپ نوعی تجربه‌گرایی مفهومی[۲] یعنی تحلیل ساختارهای صوری تجربه با کمک گزاره‌های تحلیلی بوده است، و توضیح این مورد مجال دیگری می‌طلبد، اکنون نقد جدی کواین به کارنپ درباب تحلیلیت (analyticity) می‌تواند افق دیگری دربارهٔ گرایش‌های گزاره‌ای به‌خصوص باورها بگشاید. کواین به‌جد معتقد است که فرّ وشکوه منطق محمولات به مصداقی بودن آن است (1998: 90) و گرایش‌های گزاره‌ای اساساً مفهومی هستند. زیرا در جملهٔ "اسکات نویسندهٔ ویورلی بوده است" اگر ندانیم که اسکات نویسندهٔ ویورلی است، تعویض‌پذیری این‌همانی‌ها محال می‌شود، یعنی نمی‌توان اسکات و

---

۱. ترجمهٔ مالک حسینی

2. intensional empiricism

نویسندهٔ ویورلی را با هم جابجا کرد چون ارزش صدق جملهٔ حاوی باور تغییر می‌کند (.1998 91). این تایید نظرات راسل و کارنپ است که پیشتر اشاره شد. بنابراین اگر فرد باور نداشته باشد که اسکات نویسندهٔ ویورلی است، این جمله کاذب خواهد شد درصورتی‌که باور داشته باشد صادق خواهد بود. درنتیجه اسکات و نویسندهٔ ویورلی دو تابع تعویض‌ناپذیر هم هستند:

جان باور دارد که اسکات نویسندهٔ ویورلی است (تعویض‌پذیر هستند).

جان باور ندارد که اسکات نویسندهٔ ویورلی است (تعویض‌پذیر نیستند).

پس دو جمله ـ باور فوق ارزش صدق یکسان ندارند و فاقد هم‌ارزی منطقی نیز هستند.

از نظر کواین کار منطق تحلیلی (منطق مورد نظر کارنپ) در اینجا تمام شده است و باید به منطق مصداقی روی آورد. یعنی مصداق‌ها را باید در امور تجربی و نه کلمات و گزاره‌ها پیدا کرد. این امر مستلزم عبور از دو جزم مهم تجربه‌گرایی یعنی اصل تمایز تألیفی ـ تحلیلی و اصل فروکاست‌پذیری و شیفت از تجربه‌گرایی پوزیتیویستی و منطقی به طبیعت‌گرایی تمام‌عیار است، زیرا اطلاعات عمدهٔ ما دربارهٔ جهان خارجی بازخورد تأثیر پرتوهای نوری و مولکولی بر سطح پوستمان است (1975 ;1951) و این اهمیت علوم فیزیولوژیک و عصب‌شناختی را پررنگ‌تر می‌سازد. بنابراین اگر گرایش‌های گزاره‌ای به مثابه حالات یا رویدادهای ذهنی و در کلّ خود ذهن هستند، باید محمول‌های مرتبط با آنها را با امور فیزیکی پیوند داد و مؤید چنین تصمیمی یگانه‌انگاری رایجی است که امور ذهنی و بدنی را این‌همان دانسته است. بنابراین به زعم کواین محمول‌ها نوعاً دو دسته هستند: یا فیزیکی هستند یا ذهنی و برای شناخت دومی باید به فیزیولوژی و عصب‌شناسی روی آورد (86-85 :1998). برای نمونه در مورد مقولهٔ درد عصب‌شناسی توفیقات بسیاری داشته و آنچه آنها کشف می‌کنند تابع نماینده[1] برای درد است، مثلاً F(x) را داریم و x یک درد خفیف است که آن را به عنوان یک مکانیسم عصبی تفسیر عصب‌شناختی می‌کنیم و سپس F(x) را بازتفسیر می‌کنیم و می‌گوییم: رنجی که x ایجاد کرده یک درد خفیف است. نکتهٔ مهم در اینجا این است که کواین معتقد است بیشتر حالت‌های ذهنی می‌توانند به علوم طبیعی و امور فیزیکی ارجاع شوند اما اعتراف می‌کند که اندیشه به عنوان یکی از مهم‌ترین حالت‌های ذهنی چندان اینگونه نیست و به سختی بتوان آن را به فیزیک ارجاع داد، با این حال تاکید می‌کند که علیرغم همهٔ دشواری‌ها روی آوردن به یگانه‌انگاری ذهن و فیزیک خیلی بهتر از اعتقاد به دوگانه‌انگاری حوزهٔ فیزیک و روان است و بهترین موضع در این زمینه را یگانه‌انگاری غیرقانون‌مند دیویدسن که در ادامه بدان اشاره خواهد شد دانسته است. سرانجام اینکه کواین بر این عقیده است که همهٔ حالات و گرایش‌های ذهنی نهایتاً باید در حوزهٔ علوم

1. Proxy function

مغزی و عصب‌شناختی و نیز علوم کامپیوتری بررسی شوند، زیرا این علوم علیرغم اینکه خود اندیشه را توضیح نمی‌دهند اما زیرساخت‌های لازم برای آن را فراهم می‌سازند (88-86 :1998).

٤. موجود عاقل به مثابه موجود دارای گرایش‌های گزاره‌ای

دونالد دیویدسن[1] از معدود فیلسوفانی است که اهمیت بسیار زیادی به گرایش‌های گزاره‌ای داده و از آنها به عنوان یکی از مبانی اصلی "نظریهٔ عقلانیت" خود نام برده است. برای درک بهتر موضع دیویدسن باید به نقد او علیه طبیعت‌گرایی کواین به‌خصوص در حوزهٔ شناخت توجه کنیم. کواین معتقد بود تنها ورودی و باریکهٔ شناخت انسان پایانه‌های عصبی او است که همواره تابشی سهمگین از انواع تشعشعات مولکولی و اتمی از جهان و اشیای پیرامون دریافت می‌کنند و این دریافت‌ها با پردازش مغزی به ساختارهای کلان دانش‌های مختلف تبدیل می‌شوند و شناخت شامل اتفاقاتی است که مابین آن ورودی باریک حسی و این خروجی سرسام‌آور علوم مختلف رخ می‌دهد و بدین ترتیب تصویری از جهان در انسان شکل می‌گیرد که به نظریه‌ها تبدیل می‌شود. معرفت‌شناسی نیز نوعی مهندسی علم یا تکنولوژی جست‌وجوی صدق می‌باشد (Quine, 1998: 664). در نتیجه، از نظر کواین همهٔ گزاره‌های علوم مختلف اعم از طبیعی و غیرطبیعی، تجربی هستند، زیرا کل علم همچون میدان نیرویی است که مرزهایش را تجربه شکل داده است و گزاره‌ها بر اساس دوری یا نزدیکی به میدان تجربه یا به تعبیر خاص‌تر کواین؛ "فواصل متنوّع از مرکز احساس[2]" بررسی می‌شوند (40-39 :1951). دیویدسن در برابر معرفت‌شناسی طبیعت‌گرایانهٔ کواین (naturalized epistemology)، معرفت‌شناسی برون‌گرایانه (externalized epistemology) را پیشنهاد می‌دهد تا اولاً نشان دهد حوزهٔ شناخت و معرفت‌شناسی طبیعت‌گرایانه نیست و ثانیاً با اندیشه (thought) ارتباط عمیق دارد. نقش گرایش‌های گزاره‌ای از همین‌جا آشکار می‌شود. دیویدسن در تعریف اندیشه می‌گوید: «یک حالت ذهنی با محتوای قابل تشخیص است» (1959: 165)، یعنی این محتوا قابلیت صدق و کذب دارد و نیز گزاره‌ای است که محتوایش قابلیت صدق و کذب دارد (2004: 3, 7). اندیشه چند شرط مهم دیگر هم دارد که عبارتند از شرایط صدق، عینیت، و امکان خطا (8-4 :2004). دیویدسن باور را بنیادی‌ترین صورت اندیشه معرفی می‌کند (2004: 7) و اهمیت باور در گرو اهمیت گرایش‌های گزاره‌ای است. چرا باورها اهمیت دارند؟ چون شناخت در اصل نوعی باور ما به جهان و حاصل انواع گرایش‌های ما (اعم از باور، میل، قصد، امید ...) به جهان و به عبارتی التفات ما به جهان است. به بیان کامل‌تر، از نظر دیویدسن هر اندیشه یک گرایش است؛ اعم از باور، میل، قصد، امید، ترس ...، زیرا اندیشه داشتن یعنی حاوی مفهوم بودن

1. Donald Davidson (1917-2003)
2. varying distances from a sensory periphery

و توانایی گزاره ساختن و سپس حکم صادر کردن، چنانکه می‌گوید: «به وسیلهٔ مفهوم حکم ساخته می‌شود، یک شیء یا یک رویداد یا یک وضعیت به نحوی خاص طبقه‌بندی یا مشخص می‌گردد، و این خود نیازمند به کار بردن صدق است، زیرا همواره این امکان هست که چیزی را به غلط طبقه‌بندی یا مشخص کنیم. پس داشتن مفهوم به آن معنایی که من از این واژه مدنظر دارم به معنای توانایی درگیر شدن با محتواهای گزاره‌ای است: یک مخلوق فقط وقتی دارای مفهوم است که بتواند آن مفهوم را در زمینهٔ حکم کردن به کار ببرد» (9 :2004). نکتهٔ مهم در سخنان دیویدسن این است که از نظر او عینیت صدق امر بدیهی است و لذا اگر شرایط صدق یک گزاره فراهم باشد آن گزاره صادق است و بنابراین بامعنا است. از سوی دیگر گرایش‌های ما به جهان نوعی حیث التفاتی به جهان هستند و جهان خارجی خودش بهترین زمینهٔ صدق است و اگر کسی باور دارد که درخت و کوه و گل و دریا وجود دارند یعنی درخت و کوه و گل و دریا وجود دارند. هیچ چیزی بدیهی‌تر از صدق نیست و عینیت صدق در گشوده بودن ذهن انسان به جهان آشکار می‌گردد. درنهایت دیویدسن گرایش‌های ذهنی یا گزاره‌ای را امارات اندیشه و به عبارت بهتر عقلانیت معرفی می‌کند. اندیشه یا عقلانیت مختص موجوداتی است که دارای زبان هستند و می‌توانند دربارهٔ جهان سخن بگویند. از این جهت حیوانات دیگر یا انواع هوش مصنوعی توفیقی در این زمینه ندارند. زیرا آنها فاقد گرایش‌های گزاره‌ای هستند. مثلاً اگر یک کرم خاکی سمّ بخورد و بمیرد نمی‌توان گفت که او اشتباهاً سمّ خورده، زیرا اشتباه کردن مستلزم دانستن مفاهیمی از قبل دربارهٔ سمّ، اثرات آن و چیزهای مرتبط دیگر است. همچنین دربارهٔ یک ربات تنظیم‌شده، اگر در روند فعالیتش اختلالی ایجاد شود نمی‌توان گفت ربات تعمداً اشتباه کرده زیرا یک ربات صرفاً مجموعه‌ای از برنامه‌های نحوی است که برای او تعبیه شده و فارغ از آن برنامه‌ها امکان غافلگیری یا خطا کردن ندارد. در نتیجه گرایش‌های گزاره‌ای گشوده به جهان و ارکان اندیشه هستند. آنها دربارهٔ جهان هستند. این گرایش‌ها چندین ویژگی مهم دارند که آنها را قابل تفسیر می‌سازد و دقیقاً از همین جهت فقط انسان دارای این گرایش‌ها می‌باشد. این ویژگی‌ها عبارتند از: کل‌گرایی[1] (همهٔ امور ذهنی از قبیل مفهوم داشتن، گزاره‌سازی، توانایی صدور حکم، طلب مفهوم صدق و مانند آن همگی مستلزم یکدیگر هستند)، هنجارمندی[2] (ویژگی ممتاز امور ذهنی است و نشان می‌دهد که امور ذهنی از نوعی انحراف قانون‌شناختی بهره‌مند هستند و زیر بار قوانین علّی موجود در طبیعت نمی‌روند)، و برون‌گرایی[3] (بخش زیادی از محتواهای ذهنی یک اندیشنده متاثر از محیط بیرون از ذهن و مستقل از آن هستند). این ویژگی‌ها که شاکلهٔ اصلی نظریهٔ عقلانیت دیویدسن یا نظریهٔ یکپارچهٔ

1. holism
2. normativity
3. externality

عمل، گفتار و معنا[1] می‌باشد و توضیح این نظریه از مجال این مقاله خارج است، نشان می‌دهند که ذهن مختصات خاص خود را دارد و همانگونه که دیویدسن گفته نسبت به امور فیزیکی فراروی‌دادگی (supervenience) دارد. یعنی در عین تعاملات علّی با امور فیزیکی، اما تابع قوانین آنها نیست و غیرقانون‌شناختی است. از این جهت دیویدسن رابطهٔ ذهن و فیزیک را از نوع یگانه‌انگاری غیرقانون‌مند یا این‌همانی مصداقی[2] عنوان می‌کند. بنابراین دیویدسن با طرح نظریهٔ عقلانیت بر مبنای اندیشه، یعنی گرایش‌های گزاره‌ای یا گرایش‌های ذهنی (التفاتی) و تفسیر آنها تلاش کرد پدیدهٔ شناخت و معرفت را از حوزهٔ علوم فیزیکی و روان‌شناختی جدا سازد و به صورت یک دانش مستقل جدید که ترکیبی از چندین نظریهٔ مستقل از جمله تفسیر ریشه‌ای[3] خود دیویدسن، نظریهٔ تصمیم بیز[4] (با خوانش جفری و رمزی) و نظریهٔ صدق تارسکی بود، به‌علاوهٔ استفادهٔ بنیادی از اصل حمل به احسن (چریتی)[5] که آن را از کواین آموخته بود، درآورد (Davidson: 2004). درنتیجه اگر بگوییم نظریهٔ عقلانیت همان نظریهٔ کاربردی گرایش‌های گزاره‌ای است سخن درستی خواهد بود.

۵. ماده‌باوری حذف‌گرا[6] و حذف گرایش‌های گزاره‌ای

پروژهٔ کلان عقلانیت دیویدسن چندان‌که باید مورد توجه واقع نشد و مباحث مربوط به ذهن و روان آنگونه که کواین پیش‌بینی کرده بود پیش رفت. در واقع رشد محیرالعقول علوم عصب‌شناختی و زیست‌شناختی موقعیت‌های جدیدتری پیش‌روی پژوهشگران حوزهٔ ذهن قرار داد و برخلاف نظرگاه دیویدسن که به جدایی هرچه بیشتر دو حوزهٔ ذهن و فیزیک در عین یگانه‌انگاری فیزیک‌باورانه یا به بیان بهتر رئالیسم انتقادی در باب امور ذهنی و بدنی اعتقاد داشت، این دو حوزه در علم به هم نزدیک‌تر شدند. در این بین دیدگاه‌های رفتارگرایانه و کارکردگرایانه با رد هر نوع جوهریت برای ذهن و نیز با هدف عبور از دوگانه‌انگاری و یگانه‌انگاری درباب ذهن و بدن، آنها را به ترتیب الگویی از رفتارهای بالقوه و بالفعل قابل مشاهده یا کارکردهای خاصی که در همهٔ موجودات اعم از انسان و حیوان و ماشین‌های هوشمند یکسان است تعریف نمودند. این مباحث را مختصر بیان می‌کنیم زیرا هر یک بحث مفصلی می‌طلبد، اما از آنچه گفته شد این نتیجه گرفته می‌شود که دیدگاه‌های کارکردگرایانه به روایت جدیدی از گرایش‌های گزاره‌ای تحت عنوان عناصر اندیشه و آگاهی رسیدند و آن نوعی دیدگاه

1. A Unified Theory of Thought, Meaning, and Action
2. Token - token Identity
3. radical interpretation
4. Bayesian decision theory
5. charity
6. Eliminative materialism

محاسباتی و ماشینی دربارهٔ ذهن است که ذهن را همچون ماشین محاسبه یا یک ماشین هوشمند تلقی می‌کند که می‌تواند بیرون از انسان ساخته شود و پدیدهٔ هوش مصنوعی نیز از همین دیدگاه مایه گرفته است. این دیدگاه همچنان طرفداران خود را دارد و پیشرفت‌های سریع حوزهٔ هوش مصنوعی نیز آن را بسیار تقویت نموده است.

در این بین دیدگاه فیلسوفی مثل پاول چرچلند[1] به عنوان آخرین نقطه‌عطف در نظرگاه‌های مربوط به گرایش‌های ذهنی جالب توجه است. چرچلند همواره موافق دیدگاه محاسباتی دربارهٔ ذهن بوده و در عین حال از نقدهای جان سرل بر نظریهٔ ماشین تورینگ (Searle: 1980) که نمونهٔ اولیهٔ پدیدهٔ هوش مصنوعی بوده نیز غافل نبوده است. پاول چرچلند دربارهٔ مسئلهٔ ذهن و فیزیک موضع ماده‌باوری حذف‌گرایانه را برگزیده است که می‌گوید همهٔ امور و حالات یا گرایش‌های ذهنی اعم از باور و اندیشه، همگی محصول نوعی دیدگاه عامیانه تحت عنوان روان‌شناسی عامه[2] هستند و هرگز وجود واقعی ندارند و بنابراین با رشد علم و آشکار شدن مکانیسم‌های مربوط به اندیشه و شناخت این نظریات عامیانه نیز کنار خواهند رفت. در واقع به زعم چرچلند، روان‌شناسی عامه عملاً نوعی علم منسوخ‌شده و از رده خارج‌شده است و موضوعاتش باید به علوم عصب‌شناسی و علوم شناختی و یا حوزهٔ هوش مصنوعی ارجاع داده شود (Churchland, 1999: 43-45).

۵. ۱. منسوخ شدن روان‌شناسی عامه

با منسوخ شدن روان‌شناسی عامه، گرایش‌های گزاره‌ای نیز جایگاه خود را از دست می‌دهند و به رشته‌های عصبی ارجاع می‌شوند. چرچلند روان‌شناسی عامه را نوعی دانش عامیانه شامل تبیین و پیش‌بینی رفتار دیگران از طریق باورها، میل‌ها، قصدها و دیگر گرایش‌های مشابه تعریف می‌کند که در واقع شامل شبکه‌ای از قوانین عقل سلیم است که هر فرد عادی می‌تواند آنها را در پیش‌بینی رفتار دیگران به‌کار بگیرد (1981: 68-69). درنتیجه به زعم چرچلند روان‌شناسی عامیانه علیرغم اینکه نوعی نظریهٔ ذهن تلقی می‌شود اما یک برنامهٔ پژوهشی رو به زوال است و در مواجهه با رشد علوم جدید شناختی و اعصاب نوعی جادوگری تلقی می‌شود و سرنوشت محتوم آن مانند سرنوشت محتوم بسیاری از نظریات شبه‌علمی مثل فلوژیستون و کالریک است که امروزه با کشف فرایند اکسیداسیون و انرژی جنبشی کنار رفته‌اند. چرچلند معتقد است که هستهٔ اصلی روان‌شناسی عامه گرایش‌های گزاره‌ای هستند که از ویژگی مهم حیث التفاتی برخوردارند و وی این گرایش‌ها را در برابر گرایش‌های عددی در فیزیک قرار می‌دهد. با مقایسهٔ

1. Paul Churchland
2. Folk Psychology

این دو گرایش می‌توان نشان داد که همانطور که در فیزیک می‌گوییم: ... n کیلوگرم جرم دارد؛ ... n کیلوگرم سرعت دارد و مانند آن، همچنین می‌توانیم بگوییم که ... باور دارد که p، ... میل دارد که p، ... می‌ترسد که p و مانند آن، و هر دو گرایش‌ها را می‌توان با عبارات سوری نشان داد (1981: 70-71). بر این اساس و بر طبق نظریهٔ شبکه‌ای معنا[1] که چرچلند مطرح می‌کند، همانطور که در فیزیک مثلاً نظریهٔ الکترومغناطیسی دارای یک شبکهٔ نظری حاوی مفاهیم مختص خود از قبیل میدان الکتریکی و الکترون است که در تبیین و استنتاج نظریه کاربرد دارند، در نظریهٔ ذهنی یا روان‌شناسی عامه نیز بسیاری اصطلاحات مرسوم از قبیل باور، درد، ترس استفاده می‌شود که می‌توانند به صورت مدل قیاسی ـ قانون‌مند[2] به تبیین و پیش‌بینی رفتار دیگران بپردازند، مثلاً آسیب بدنی منجر به درد می‌شود و کسی که درد می‌کشد آخ می‌گوید و عصبانیت باعث بی‌قراری می‌گردد که فرق مهم این دو در این است که شبکهٔ معنایی فیزیک در متن تجربه و آزمایش‌های تخصصی شکل می‌گیرد ولی نوع ذهنی به صورت یک فرهنگ فولکوریک یا شفاهی سینه به سینه نقل شده و به انسان‌های متأخر رسیده است. مضاف بر اینکه در علوم فیزیک و علوم دقیقه از قوانین علمی استفاده می‌شود درحالیکه روان‌شناسی عامیانه بر تعمیم‌های روان‌شناختی مبتنی می‌باشد (1988:56-59). نکتهٔ مهم دربارهٔ این تعمیم‌ها این است که دقیق نیستند و اغلب در پس‌زمینه رخ می‌دهند و بنابراین در اکثر موارد درست نمی‌گویند مثلاً ممکن است کسی درد بکشد اما آخ نگوید یا در عین عصبانیت بی‌قراری هم نداشته باشد. افزون بر این روان‌شناسی عامیانه توانایی توضیح و تبیین بسیاری از فرایندهای شناختی مثل حافظه، یادگیری و انواع اختلالات ذهنی و روانی مثل بیماری‌های روانی را ندارد و به همین دلیل باید منسوخ شود و جای خود را به علوم عصب‌شناسی بدهد که بهتر می‌توانند این امور را تبیین نمایند واین بدان معنی است که گرایش‌های گزاره‌ای دیگر قادر نخواهند بود در تبیین رفتار و گفتار موثر باشند و بنابراین محکوم به حذف می‌گردند.

٦. نتیجه‌گیری

این مقاله تلاش کرد با ارائهٔ تعریفی از ماهیت گرایش‌های گزاره‌ای به عنوان مهم‌ترین بخش از حالات ذهنی، موقعیت آنها را در فلسفهٔ تحلیلی جدید مورد ارزیابی قرار دهد. اولین حضور این گزاره‌ها به مثابه گزاره‌های مولکولی نوع دوم بود که با تعارضات منطقی بسیاری از جمله فاقد اتم بودن گرایش‌ها و فقدان شیئیت و نام در خارج مواجه شدند و بنابراین به عنوان حالات روان‌شناختی، حتی در انعکاس آینه‌ای جهان در زبان موقعیت روشنی نیافتند جز اینکه در

1. Network theory of meaning
2. Deductive - nomological explanation

روان‌شناسی تجربی مورد بحث قرار بگیرند. رویکردهای یگانه‌انگارانه در مورد آنها که این گرایش‌های ذهنی را با امور فیزیکی این‌همان می‌ساخت مسیر شناخت این گرایش‌ها را به سمت علوم عصب‌شناختی سوق داد و این مستلزم نفی جوهریت ذهن و این‌همانی ذهن و مغز بود. اما برخی دیدگاه‌های کارکردگرایانه به جای این‌همانی به کارکرد ذهن یا مغز توجه کردند که می‌تواند در هر نوع موجود اعم از انسان و حیوان و ربات یکسان باشد. برخی دیدگاه‌های محاسباتی نیز کارکرد ذهن را همچون برنامهٔ کامپیوتری دانستند که در شکل پیشرفته‌تر خود به پدیدهٔ هوش مصنوعی منجر گردید و بدین ترتیب گرایش‌های ذهنی به زیرساخت‌های یک هوش مصنوعی منتقل شدند. فقط یک دیدگاه وجود داشت که این گرایش‌ها را در موقعیتی ممتاز قرار داد و آن دیدگاه مبتنی بر اصالت اندیشه و عقلانیت در انسان بود که بدین منظور گرایش‌های گزاره‌ای به مثابه هستهٔ اصلی یک نظریهٔ عقلانیت جدید لحاظ شدند. با این حال با رشد روزافزون علوم اعصاب و پروژهٔ هوش مصنوعی، برخی تلاش کردند با تحویل گرایش‌های گزاره‌ای به یک دانش عامیانه تحت عنوان روان‌شناسی عامه نشان دهند که این گرایش‌ها صرفاً جعلیات این علم فولکور و عوامانه هستند و قدرت تبیین و پیش‌بینی ضعیفی از انواع فرایندهای پیچیدهٔ یادگیری و انواع اختلالات روانی دارند و با رشد علوم چیزی برای عرضه ندارند و باید به طور کامل کنار گذاشته شوند. بنابراین فرجام نهایی گرایش‌های گزاره‌ای تا به امروز این است که باید در علوم شناختی و اعصاب پیگیری شوند و هیچ ماهیت مستقل و جوهری ندارند تا اینکه دانش‌هایی از نوع فلسفی یا عقلانی بتوانند عهده‌دار بررسی آنها گردند.

References

Carnap, Rudolf (1948), *Meaning and Necessity, A Study in Semantic and Modal Logic*, Chicago & Illinois: The University of Chicago Press.

Churchland, Paul M (1981), "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes", *The Journal of Philosophy*, Volume LXXVIII, No. 2, February 1981.

Churchland, Paul M. (1999), *Matter and Consciousness*: Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Davidson, Donald (2004), *Problems of Rationality*, Oxford: Clarendon Press.

Quine, W. V. (1998), *From Stimulus to Science*, USA.: Harward University Press.

Quine, W. V. (1951), "Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism", *The Philosophical Reviews*, Vol. 60, No. 1 (Jan. 1951), pp. 20-43.

Russell, Bertrand (1995), *An Inquiry into Meaning and Truth*, London & New York: Routledge.

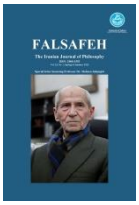
Russell, Bertrand (2010), *The Philosophy of Logical Atomism*, London & New York: Rutledge.

The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

https://jop.ut.ac.ir



The Answer to the Problem of Evil Based on Some Avestan Texts and Narrations from Ishrāqī Wisdom

Sara Ghezelbash✉

Ph.D. Graduated in Philosophy from the Institute of Humanities and Cultural Studies, Researcher, Tehran, Iran. Email: Sghezelbash2@gmail.com

Article Info

Article Type:
Research Article

(183-197)

Article History:

Receive Date:
31 August 2025

Revise Date:
31 August 2025

Accepte Date:
22 October 2025

Published online:
23 November 2025

Abstract

The problem of evil, as one of the most challenging issues in the philosophy of religion, has always driven scholars and thinkers to explore diverse theological and philosophical approaches across different civilizations. This article, aiming to provide a comparative analysis of how the problem of evil is addressed, examines two distinct intellectual traditions: In the first section, relying on the Avestan texts, it is explained how Zoroastrianism, by introducing the dual principle of good (Ahura Mazda/Spenta Mainyu) and evil (Angra Mainyu/Ahriman) from eternity, views the problem of evil not as a result of divine deficiency or inaction, but as a consequence of a cosmic struggle between two independent origins. This eternal duality presents evil as having an independent and real source, and while offering a clear answer to the origin of evil, it faces challenges such as undermining divine omnipotence. In the second section, the article explores the approach of Suhrawardi's Illuminationist philosophy (Hikmat al-Ishraq). Suhrawardi, contrary to the Zoroastrian view, does not consider evil as an existing entity with an independent origin. He divides evils into two main categories: privative and relative evils, and natural and essential evils. This article attempts to answer the questions of the problem of evil by examining the general principles of the ontological system of Zoroastrianism and Suhrawardī's Illuminationist philosophy, such as the non-existence (privation) of evil, possibility, deficiency, and causality as ontological sources of evil, and the necessity of temporal movement of beings in the material world from deficiency to perfection and from potentiality to actuality within the context of time as the quality of the manifestation of evils. The article ultimately concludes that both traditions strive to offer a coherent response to the problem of evil. The Avestan texts, by accepting the eternal existence of evil, bestow upon it an independent nature, whereas Illuminationist philosophy, by emphasizing the non-existence of evil and its place in the best possible system (orim) explains evil as a secondary and dependent aspect of good."

Keywords: Good and evil, Avesta, Hormozd, Ahrīman, Ishrāqī philosophy, Problem of Evil

Cite this article: Ghezelbash, S. (2025). The Answer to the Problem of Evil Based on Some Avestan Texts and Narrations from Ishrāqī Wisdom. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer-2025 (Special letter honoring Professor Dr. Mohsen Jahangiri), Serial No. 44 (183-197).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.399063.1006930

CC BY NC

Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

Summary of the article “The answer to the problem of evil based on some Avestan texts and narrations from Ishrāqī wisdom”:

"The problem of evil, the most challenging topic in the philosophy of religion, has led scholars to explore different theological approaches. This article examines two intellectual traditions: Firstly, Zoroastrianism, with its dual principle of good and evil, posits the problem of evil as stemming from a cosmic struggle between two independent origins. This view considers evil primordial and having a real source. In the second section, Suhrawardī, within Illuminationist philosophy, introduces a differing perspective, presenting evil as a privative phenomenon without an independent origin. The article concludes that both traditions offer a coherent answer to the problem of evil, albeit from different viewpoints regarding the nature and source of evil. The existence of evil is presented as a contradiction to the logic of an omnipotent God; additionally, the explanation of the ontological system based on light in both Zoroastrian and Illuminationist views is discussed.

The problem of evil is a profound philosophical challenge that examines the contradiction between the existence of an omnipotent, omniscient, and benevolent God and the existence of evil and suffering. If God is omnipotent, omniscient, and omnibenevolent, how can His existence be justified with the presence of evil? David Hume raised the question of whether God wills to prevent evil but cannot. J. L. Mackie argued that the existence of evil is a refutation of arguments for God’s existence. Types of evil include moral evil (a consequence of free actions) and natural evil (natural processes). The problem of evil is divided into two main categories: logical and evidential. Mackie claims that the existence of evil is incompatible with the classical attributes of God, while Rowe believes that the evidence and extent of evil, particularly gratuitous evil, provide strong evidence for God’s non-existence.

Philosophical responses to the problem of evil are divided into two categories: defenses and theodicies. Defenses demonstrate that the existence of God with the triad of attributes does not logically preclude the existence of evil. Theodicies offer reasonable explanations for God’s permission of evil, including: 1. The Free Will Defense: meaning God must grant freedom for morality and love to be genuine, which leads to evil. 2. Soul-Making Theodicy: viewing the world as a ‘soul-making’ environment where challenges are necessary for growth and virtue. 3. Epistemological Theodicy for better understanding experiences: If God intervened in a world without evil, humans could not grasp concepts like good and evil. The experience of evil is necessary for the knowledge of good. The theodicy proposed by Leibniz claims that God created the best possible world. The main challenge is the problem of ‘gratuitous evil,’ which demands an answer for unjustified suffering.

In Zoroastrian belief, evil is an independent and active principle, and unlike many monotheistic religions, it is not considered a deficiency of good. The world is seen as a battlefield between Spenta Mainyu (the Good Spirit) and Angra Mainyu (the Evil Spirit). Evil exists based on Ahriman’s choice, not Ahura Mazda’s creation. These two forces are fundamentally opposed, and evil manifests in the material realm as a defect and a pestilence. Ahurā Mazdā created the good forces with the aim of overcoming Ahriman, while evil inherently possesses an independent existence, operating to corrupt good. Therefore, evil is defenseless and does not originate from Ahurā Mazdā. The dualism of good and evil in Zoroastrianism is characterized by cosmic and ethical dimensions. Ahriman is the source of evils and destruction, symbolizing darkness. Humans, through their free will, choose between these two forces, impacting their individual destiny and the cosmic struggle. This perspective naturally presents a challenge to the goodness of creation.

According to the Illuminationist school, evil and darkness are the absence of something or the absence of perfection. Light is intrinsically good, but in the material world, the existence of evil is necessary due to the inherent deficiency of beings. Essences, due to their poverty, have a darker aspect. Evil in the elemental world arises from changes under the governance of celestial movements. Absolute good means absolute light and has degrees of perfection. Minor evil is subject to the will of the Lights.

The Zoroastrian response to the problem of evil emphasizes the pivotal role of humans in choosing between good and evil. Individuals possess free will, and each good action they take helps strengthen

Ahurā Mazdā and weaken Ahriman. Meanwhile, there is an expectation of Ahurā Mazdā's ultimate victory and the destruction of Ahriman in the future, a process known as 'Frashokereti'. Furthermore, according to the Illuminationist system, the existence of evil is justified through interaction with other luminous realms. The natural and temporal movement of beings, influenced by celestial lights, aids in achieving greater luminosity. Thus, the existence of evils in the world is considered part of the overall flow of existence and the struggle against deficiency and corruption. There are degrees of luminosity, intensity, and weakness, and the dispelling of darkness and evils is a deliberative matter under the guidance of disembodied Lights. If God is omnipotent, He must repel evil. However, from the Illuminationist perspective, evil is the inevitable consequence of the potentiality of secondary causes and a product of the absence of absolute good. The concept of absolute good should not be confused with divine benevolence, and evil should be attributed to the capacity of beings.

This article, by comparatively examining the approaches of Zoroastrianism and Suhrawardī's Illuminationist philosophy to the problem of evil, has analyzed two distinct intellectual traditions that, despite their differences, share commonalities in providing a coherent answer.

Zoroastrianism, by positing the principle of existential dualism, defines evil not as a deviation from good or a deficiency in divine will, but as the product of an eternal struggle between two independent essences, Ahurā Mazdā (absolute good) and Angra Mainyu (absolute evil). This approach posits an independent and objective origin for evil. However, this acceptance of the eternal existence of evil presents challenges to the concept of God's absolute power and His perfect benevolence, as the existence of an independent origin of evil raises questions, assuming God's absolute dominion over creation.

In contrast, Suhrawardī, in his Illuminationist philosophy, does not consider evil to be independently existent or to have a substantial essence. He categorizes evils into two broad types: "privative" and "relative." This view considers evil a secondary matter, dependent on good, and interprets evil within the framework of an ontology based on "light" and "darkness" (or perfection and deficiency) as a natural consequence of the movement of beings from potentiality to actuality and from deficiency to perfection within the context of time.

According to both Zoroastrian and Illuminationist views, the dispelling of evil in the world is not instantaneous but gradual and temporal, as the movement of coming-to-be and passing-away, and the force of transformation from potentiality to actuality, occur within the context of life-oriented transformations and towards perfection, which is only possible through a gradual process. Therefore, it can be said that the natural world is oriented towards absolute good, and its deficient aspect is the aspect of the presence of evil. In reality, the only way for the actualization of life in things is the temporal movement in the constant flow of coming-to-be and passing-away, accompanied by a chain of deficiency and perfection. Based on this, the argument for the necessity of evil in the world can be explained as follows:

1. God is absolute light, good, and perfection.
2. All creatures (effects) are inherently possible, deficient, and possess a darker aspect.
3. Life is the movement in the constant flow of coming-to-be and passing-away (potentiality and actuality), which is under the management of the constant movements of the lights for the reception of luminous grace and movement towards perfection, actualization, and escape from deficiency.
4. Therefore, evil is a necessary and real phenomenon in the course of occurrences in a world mixed with good (perfection and actuality) and evil (deficiency and potentiality)."

انتشارات دانشگاه تهران

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴x

https://jop.ut.ac.ir

پاسخ به مسئلهٔ شرّ بر اساس برخی نصوص اوستایی و روایاتی از حکمت اشراقی

سارا قزلباش✉

فارغ‌التحصیل دکتری فلسفه از پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، پژوهشگر. رایانامه: Sghezelbash2@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
علمی - پژوهشی
(۱۸۳-۱۹۷)

تاریخ دریافت:
۰۹ شهریور ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری:
۰۹ شهریور ۱۴۰۴
تاریخ پذیرش:
۳۰ مهر ۱۴۰۴
تاریخ انتشار:
۰۲ آذر ۱۴۰۴

چکیده

مسئلهٔ شرّ، به‌عنوان یکی از چالش‌برانگیزترین مسائل فلسفهٔ دین، همواره محققان و متفکران را به بررسی رویکردهای متنوع الهیاتی و فلسفی در تمدن‌های مختلف سوق داده است. این مقاله با هدف ارائهٔ تحلیلی تطبیقی از چگونگی مواجهه با مسئلهٔ شرّ، به بررسی دو سنّت فکری متمایز می‌پردازد: در بخش نخست، با اتکا به نصوص اوستایی، تبیین می‌شود که چگونه دین زرتشت با معرفی اصل دوگانهٔ خیر (اهورامزدا/سپنته مینو) و شرّ (انگره‌مینو/اهریمن) از ازل، مسئلهٔ شرّ را نه ناشی از نقص یا عدم فعل الهی، بلکه نتیجهٔ ستیزی کیهانی میان دو مبدأ مستقل می‌داند. این دوگانگی ازلی، شرّ را دارای خاستگاهی مستقل و واقعی معرفی می‌کند و ضمن ارائهٔ پاسخی صریح به منشأ شرّ، با چالش‌هایی نظیر خدشه‌دار شدن قدرت مطلقهٔ الهی مواجه است. در بخش دوم، مقاله به بررسی رویکرد حکمت اشراقی سهروردی می‌پردازد. سهروردی، برخلاف دیدگاه زرتشتی، شرّ را امری وجودی و دارای مبدأ مستقل نمی‌داند. او شرور را به دو دستهٔ اصلی شرور عدمی و نسبی و شرور طبیعی و جوهری تقسیم می‌کند. در این مقاله سعی بر این است ضمن بررسی مبانی کلّی نظام هستی‌شناختی دین زرتشتی و فلسفهٔ اشراقی سهروردی همچون عدمی بودن شرّ، امکان، نقص و معلولیت به‌عنوان منابع هستی شناختی شرّ و لزوم حرکت زمان‌مند موجودات عالم عنصری از نقص به کمال و از قوه به فعل در بستر زمان به‌عنوان کیفیت بروز شرور، به پرسش‌های مسئلهٔ شرّ پاسخ دهیم. مقاله درنهایت نتیجه می‌گیرد که هر دو سنّت تلاش می‌کنند تا به مسئلهٔ شرّ پاسخی منسجم ارائه دهند. نصوص اوستایی با پذیرش وجود ازلی شرّ، به آن ماهیتی مستقل می‌بخشند، در حالی‌که حکمت اشراقی با تأکید بر عدمی بودن شرّ و جایگاه آن در نظام احسن، شرّ را به‌عنوان جنبه‌ای فرعی و وابسته به خیر تبیین می‌کند.

واژه‌های کلیدی: خیر و شرّ، اوستا، هورمزد، اهریمن، حکمت اشراق، مسئلهٔ شرّ

استناد: قزلباش، سارا (۱۴۰۴). پاسخ به مسئلهٔ شرّ بر اساس برخی نصوص اوستایی و روایاتی از حکمت اشراقی. *فلسفه*، سال ۲۳، شمارهٔ ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامهٔ گرامیداشت استاد زنده‌یاد محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۱۸۳-۱۹۷).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.399063.1006930

CC BY NC

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

مسئلهٔ شرّ همواره یکی از چالش‌برانگیزترین مسائل برای ادیان و فلسفه‌ها بوده است، این مسئله که چگونه می‌توان وجود خدای نیک مطلق و قادر مطلق را با واقعیت رنج، درد، فساد و بدی در جهان آشتی داد؟ در ایران باستان، به ویژه در دین زرتشت، این مسئله پاسخی منسجم و منحصر به فرد یافت که بر پایهٔ دوگانگی کیهانی استوار است. مسئلهٔ فلسفی شرّ این است که باور به وجود خداوند قادر و خیر مطلق، با وجود شرّ در جهان تناقض منطقی دارد، زیرا اگر خداوند قادر مطلق است پس می‌توانست شرّ را دفع کند و حال که شرّ وجود دارد، پس خداوند قادر مطلق وجود ندارد. در دو دیدگاه زرتشتی و اشراقی، توجیه وجود شرّ در جهان، از طریق تبیین نظام هستی‌شناختی مبتنی بر نور ارائه شده است و در این مقاله بررسی می‌کنیم که آیا می‌توان بر اساس مبانی آنها، مسئلهٔ شرّ را پاسخ داده و حل کرد یا نه.

۲. مسئلهٔ شرّ چیست؟

مسئله شرّ (The Problem of Evil) یکی از عمیق‌ترین و ماندگارترین چالش‌های فلسفی و الهیاتی است که قدمت آن به دوران یونان باستان بازمی‌گردد. این مسئله به تناقض ظاهری میان وجود خدای متعال (که معمولاً به‌عنوان قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه مطلق در نظر گرفته می‌شود) و واقعیت مشهود شرّ و رنج در جهان می‌پردازد. به طور خلاصه، می‌توان آن را در قالب استدلال کلّی زیر مطرح کرد:

اگر خداوند:
ـ قادر مطلق (Omnipotent) است، می‌تواند جلوی هر شرّی را بگیرد.
ـ عالم مطلق (Omniscient) است، می‌داند که چه شرّی وجود دارد و چگونه آن را متوقف کند.
ـ خیرخواه مطلق (Omnibenevolent) است، می‌خواهد جلوی هر شرّی را بگیرد.
ـ و در عین حال، شرّ وجود دارد.
پس چگونه می‌توان وجود چنین خدایی را با وجود شرّ در جهان آشتی داد؟

مسئله یا استدلال شرّ ابتدا توسط دیوید هیوم به این صورت ارائه شده است:

ـ شرّ وجود دارد.
ـ آیا خداوند قادر و عالم مطلق اراده می‌کند شرّ را دفع کند، اما نمی‌تواند؟
ـ پس او قادر مطلق نیست (Hume, 2013:111).

اما استدلال اصلی شرّ توسط جی. ال. مکی[1] فیلسوف بریتانیایی ارائه شد که وجود شرّ را یک نقد منطقی در برابر براهین اثبات وجود خداوند قادر مطلق دانست:

1. J. L. Mackie (1917-1981)

ـ خداوند قادر و خیر مطلق است.
ـ در عین حال شرّ وجود دارد.

تناقض اصلی در استدلال وی زمانی آشکار می‌شود که سه اصل و مبنای زیر را باور داشته باشیم:

الف. خیر و شرّ با هم متضاد هستند.
ب. خیر تا جایی که بتواند شرّ را دفع می‌کند.
ج. موجود قادر مطلق و خیرمطلق شرّ را به طور کامل دفع می‌کند (Mackie, 1955: 200).

۳. دسته‌بندی انواع شرّ

پیش از پرداختن به پاسخ‌ها به مسئلهٔ شرّ، لازم است انواع شرّ را از یکدیگر تفکیک کنیم:

- شرّ اخلاقی (Moral Evil): رنج و بدی‌هایی که نتیجهٔ مستقیم اعمال آزادانه و ارادی موجودات عاقل (به‌ویژه انسان‌ها) است. مثل قتل، شکنجه، جنگ، ظلم، خیانت.
- شرّ طبیعی (Natural Evil): رنج و بدی‌هایی که ناشی از فرایندهای طبیعی جهان هستند و مستقیماً به اعمال انسان مربوط نمی‌شوند. مثل زلزله، سیل، سونامی، بیماری‌های لاعلاج، بلایای طبیعی.

٤. صورت‌بندی‌های مسئلهٔ شرّ

مسئلهٔ شرّ به دو صورت اصلی مطرح می‌شود:

- مسئلهٔ منطقی شرّ (The Logical Problem of Evil): این صورت‌بندی ادعا می‌کند که وجود خدا با صفات سه‌گانهٔ (قدرت، علم و خیرخواهی مطلق) منطقاً ناسازگار با وجود هرگونه شرّ در جهان است. به عبارت دیگر، غیرممکن است که هر دو گزارهٔ "خداوند با این صفات وجود دارد" و "شرّ وجود دارد" همزمان صادق باشند (Mackie, 1955: 200). مکی با طرح این صورت‌بندی، آن را دلیلی قاطع بر عدم وجود خدای کلاسیک می‌داند.
- مسئلهٔ اثباتی شرّ (The Evidential Problem of Evil): این صورت‌بندی ادعا می‌کند که حتی اگر وجود شرّ با وجود خدا منطقاً ناسازگار نباشد، شواهد و میزان شرّ موجود در جهان (به‌ویژه شرّ بی‌دلیل و بی‌هدف) دلیلی قوی و معتبر بر عدم وجود چنین خدایی است. این رویکرد به جای ناسازگاری منطقی، بر احتمال و استنتاج تکیه دارد (Rowe, 1979:335). ویلیام رو[1] در تقریر خویش، مسئلهٔ اثباتی شرّ را با مثال‌هایی از شرّ بی‌معنا (مانند رنج آهو در آتش‌سوزی جنگل) مطرح می‌کند.

1. William L. Rowe (1931-2015)

۵. پاسخ‌های فلسفی و الهیاتی به مسئلهٔ شرّ

پاسخ‌ها به مسئلهٔ شرّ در دو دستهٔ کلّی قرار می‌گیرند:

- دفاعیات (Defenses): تلاش می‌کنند نشان دهند که وجود خدا با صفات سه‌گانه، منطقاً با وجود شرّ ناسازگار نیست، هرچند ممکن است دلیل واقعی خدا برای اجازه دادن به شرّ مشخص نباشد.
- تئودیسه یا توجیه خدا (Theodicies): تلاش می‌کنند دلیل معقولی برای اینکه چرا خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه مطلق ممکن است اجازهٔ وجود شرّ را بدهد، ارائه کنند.

از جمله می‌توان این موارد را مطرح کرد:

الف. تئودیسهٔ مبتنی بر اختیار آزاد (The Free Will Defense)

این پاسخ که از سوی افرادی چون آگوستین[1] و پلانتینگا[2] مطرح شده، به ویژه در برابر شرّ اخلاقی، قوی‌ترین و رایج‌ترین دفاع است. استدلال این است که خداوند برای اینکه موجوداتی واقعاً اخلاقی داشته باشد که بتوانند عشق بورزند و اعمال نیک انجام دهند، باید به آنها اختیار آزاد ببخشد. اختیار آزاد، بالذاته ارزشمند است و امکان انتخاب شرّ را نیز فراهم می‌آورد. خداوند نمی‌توانست موجوداتی دارای اختیار آزاد بیافریند که نتوانند شرّ را انتخاب کنند، زیرا این یک تناقض منطقی است. بنابراین، شرّ اخلاقی، نتیجهٔ جانبی ضروریِ وجود اختیار آزاد است که خداوند نمی‌توانست بدون نقض ارزش بالاتری (یعنی اختیار آزاد) از آن جلوگیری کند. (Plantinga, 1977:30). آگوستین نیز شرّ اخلاقی را ناشی از سوءاستفادهٔ انسان از اختیار آزاد می‌داند (Book VII, 12 :1993).

ب. تئودیسهٔ سازندگی روح (The Soul-Making Theodicy /Irenaean Theodicy)

این تئودیسه که عمدتاً توسط جان هیک[3] توسعه یافته، بر این ایده متمرکز است که جهان، نه یک باغ عدن از دست رفته، بلکه یک "میدان برای ساختن روح" است. خداوند اجازه می‌دهد شرّ (هم اخلاقی و هم طبیعی) وجود داشته باشد تا انسان‌ها بتوانند از طریق مواجهه با چالش‌ها، سختی‌ها و تصمیم‌گیری‌های اخلاقی، رشد کرده، فضایل اخلاقی را کسب کنند و به کمال معنوی برسند. جهانی که عاری از هرگونه شرّ باشد، فرصتی برای شجاعت، همدلی، فداکاری و رشد اخلاقی فراهم نمی‌کند (Hick, 1977: 253). این تئودیسه ریشه‌های خود را در الهیات اولیهٔ مسیحیت (به‌ویژه در آموزه‌های ایرنئوس) دارد که انسان را در حال تکامل به سوی شباهت الهی می‌دانست.

---

1. Saint Augustinus (354-430)
2. Alvin Plantinga
3. John H. Hick (1922-2012)

ج. تئودیسهٔ معرفت‌شناختی (The Knowledge Theodicy / Epistemic Theodicy)

برخی فیلسوفان استدلال می‌کنند که اگر خداوند در جهانی بدون شرّ دخالت می‌کرد، انسان‌ها نمی‌توانستند مفاهیمی مانند خوب، بد، رنج یا خوشبختی را به‌درستی درک کنند. تجربهٔ شرّ برای شناخت و قدردانی از خیر ضروری است (Lewis, 1940: 91). به تعبیر لوئیس، درد، "بوق شیپوری خداوند" است که ما را از دروغ‌هایمان بیدار می‌کند و ما را به سوی واقعیت سوق می‌دهد.

د. تئودیسهٔ جهان‌شمول (The Best Possible World Theodicy)

این تئودیسه (که توسط لایب‌نیتس مشهور شد) ادعا می‌کند که از میان تمام جهان‌های ممکن، خداوند جهانی را آفریده است که با وجود شرّ در آن، بهترین جهان ممکن است. هر گونه تلاش برای حذف شرّ ممکن بود منجر به عواقب منفی پیش‌بینی‌نشده یا کاهش ارزش کلّی جهان شود که خداوند نمی‌توانست اجازه دهد. این پاسخ، با انتقاداتی جدی روبروست، زیرا پذیرش آن مستلزم این است که جهان کنونی واقعاً بهترین جهان ممکن باشد (Leibniz, 1710: 10) .

مهم‌ترین چالش برای تئودیسه‌ها، مسئلهٔ "شرّ بی‌معنا" است؛ رنج‌هایی که به نظر نمی‌رسد هیچ هدف یا توجیه معقولی (مانند سازندگی روح یا نتیجهٔ اختیار آزاد) داشته باشند. منتقدان می‌پرسند چرا خداوند اجازهٔ چنین شرور بی‌فایده‌ای را می‌دهد. چرا میزان شرّ اینقدر زیاد است و چرا به نظر می‌رسد ناعادلانه توزیع شده است؟ اگر شرّ برای سازندگی روح است، چرا برخی افراد رنج‌های غیرقابل تصوری را تحمل می‌کنند در حالی‌که برخی دیگر زندگی راحت‌تری دارند؟!

٦. شرّ در باور زرتشتیان

در دین زرتشت، بر خلاف بسیاری از ادیان توحیدی که شرّ را ناشی از نقص یا غیبت خیر می‌دانند، شرّ یک اصل مستقل و فعّال است. جهان صحنهٔ نبرد دو نیروی ازلی و متخاصم است: سپنته مینو یا گوهر نیک/خرد مقدّس (نمایندهٔ اهورامزدا) و انگره مینو یا گوهر پلید/خرد ویرانگر (اهریمن). شرّ، ساختهٔ اهورامزدا نیست، بلکه انتخاب و ذات اهریمن است (Boyce, 1975: 195). در واقع، شرّ از همان ابتدا، پیش از آفرینش جهان مادی، در اندیشهٔ اهریمن وجود داشت. هنگامی که اهریمن از وجود نور و آفرینش اهورامزدا آگاه شد، تصمیم به تهاجم و آمیزش با آن گرفت تا آن را فاسد کند. جهان مادی، میدان این آمیزش و نبرد است. آفرینش مادی توسط اهورامزدا، در واقع تله‌ای برای اهریمن و ابزاری برای به دام انداختن و نابودی نهایی اوست (Zaehner, 1961:30). این موضوع به چگونگی آمیزش خیر و شرّ در جهان مادی مربوط می‌شود. دوشن گیمن نیز بر این نکته تأکید می‌کند که جهان مادی خود بخشی از استراتژی اهورامزدا برای غلبه بر اهریمن است (Duchesne-Guillemin, 1958:44).

به طور کلّی، سه اصل بنیادین در رابطه با خیر و شرّ در دیدگاه زرتشتیان قابل طرح است:

۱. اهورامزدا دانای مطلق، قادر مطلق و خیر مطلق است (*یسنا، هات* ۷:۳۱) و در مقابل اهریمن قرار دارد (*بندهشن*: ۳۴). خیر، همان امر «دارای حیات» است (*ویسپَرد*: ۴:۲).

۲. اهورامزدا خالق شرّ نیست (*بُندهَشن*: ۳۳)، اما نظام آفرینش او به گونه‌ای است که قوانین آن در راستای تقابل با شرور و پیروزی بر آنها است (*بُندهَشن*: ۳۹). این تقابل، در دیدگاه یکتاپرستی اوستایی بیشتر در چارچوب تقابل اخلاقی خیر و شرّ بیان شده است (*گات‌ها*: ۵:۳۰).

۳. شرّ امر وجودی نبوده و بیشتر به‌مثابه نقص و آفات موجودات است. در دیدگاه ثنوی، گرایش بالقوهٔ اهریمن تاریکی به سوی عالم نور و نابودی آن است تا آن را دچار نقص و ضعف سازد (*کتاب پنجم دینکرد*: ۸۲).

چنانکه ملاحظه شد، در دین زرتشت، شرّ (نمایندهٔ اهریمن یا انگره مینو) صرفاً یک نقص، غیبت خیر، یا مخلوق خداوند نیست، بلکه یک اصل ازلی و مستقل است که از ابتدا در تقابل با خیر (نمایندهٔ اهورامزدا یا سپنته مینو) قرار داشته است. این دو نیرو کاملاً جدا و از نظر ماهیت متضاد هستند (Boyce, 1975: 193). بر این اساس، شرّ، محصول انتخاب یک "گوهر کژاندیش" است، نه آفریدهٔ اهورامزدا. بنابراین ما شاهد یک دوگانگی مستقل هستیم که جهان‌بینی زرتشتی را از سایر نظام‌های دینی معاصرش متمایز می‌کند. از نظر بویس، این موضوع باعث می‌شود دوگانگی خیر و شرّ در میان زرتشتیان هم ابعاد اخلاقی و هم ابعاد کیهانی داشته باشد:

- بعد کیهانی: اهریمن نه تنها منشأ تمام بدی‌ها و ویرانی‌های فیزیکی در جهان است (مانند بیماری، مرگ، خشکسالی، موجودات موذی)، بلکه در برابر هر جنبه‌ای از آفرینش نیک اهورامزدا ایستاده است. او جهانی از ظلمت و آشوب را نمایندگی می‌کند.
- بعد اخلاقی: این دوگانگی در سطح وجودی انسان نیز منعکس می‌شود. انسان‌ها با "اختیار" و "آزادی انتخاب" خود، میان نیروی خیر و شرّ دست به انتخاب می‌زنند. این انتخاب نه تنها سرنوشت فردی آنها را رقم می‌زند، بلکه در نبرد کیهانی نیز نقش ایفا می‌کند (Ibid: 20-21). یکی از نتایج جالب این دیدگاه آن است که از آنجا که ارادهٔ انسان به‌عنوان هستهٔ مرکزی اخلاق زرتشی قادر به انتخاب میان دو نیروی کیهانی است، پس تأثیر اهریمن بر جهان مادی و ایجاد عناصر مخرّب و ناپاک در برابر آفرینش نیک اهورامزدا یکی از مهم‌ترین چالش‌های طبیعی و حیاتی انسان با نیروی شرّ است.

در اندیشهٔ ایران باستان، اهمیت نقش انسان در نبرد علیه شرّ دارای اهمیت بسیار است. زرتشت، انسان را موجودی منفعل نمی‌داند که قربانی نیروهای کیهانی است، بلکه او را از جمله نیروهای فعّال اهورامزدا معرفی می‌کند. انسان از طریق "پندار نیک، گفتار نیک، کردار نیک" و

ترویج "اشا" (Asha یا نظم کیهانی و حقیقت)، به تضعیف اهریمن و پیشبرد "فرشگرد" (رستاخیز و نوسازی نهایی جهان) کمک می‌کند (Boyce, 1975: 25).

۷. شرّ در آثار شیخ اشراق

مبانی کلّی حکمت اشراقی در رابطه با مسئلهٔ شرّ از این قرار است:

۱. شرّ و ظلمت، امری عدمی (عدم چیزی یا عدم کمال چیزی) است (*حکمة‌الاشراق*، ۱۳۷۵: ج۲، ۱۰۸).

۲. نور فی‌نفسه خیر است، اما در عالم مادی به جهت عدم کمال ذاتی موجودات، وجود شرّ و ظلمت امری ضروری است (همان: ۱۸۳).

۳. ماهیات به جهت فقر ذاتی و معلولیت، جهت ظلمانی دارند و این امر در مورد موجودات عنصری منبع شرّ محسوب می‌شود (همان: ۲۳۵). خداوند جاعل شرّ نیست و نور اول به جهت امکان ذاتی، ظلمت را صادر می‌کند.

۴. علت کیفی شرّ در جهان عنصری، تغییرات و حرکاتی است که تحت تدبیر حرکات دوری افلاک است. مفهوم حرکت، توصیف جریان مستمرّ انتقال از قوه به فعل یا انتقال از امکان به سوی ظهور است که برای هستی موجودات، امری ضروری است (همان: ۱۵۴).

۵. خیر مطلق به معنی نور مطلق است که در مورد ممکنات صدق نمی‌کند. خیر یا نور دارای مراتب کمال است (همان: ۱۰۷) و کمالی (خیر کامل) که برای موجود غنی وجود دارد، برای غیر او ممکن نیست (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۶۸).

۶. شرّ اندک که خود مشمول خیر کلّی نظام آفرینش است، تحت اراده و حرکات انوار قرار دارد که این حرکات، ناشی از جهت فقر و ظلمانی آنها است (همان: ۲۳۵).

۸. پاسخ به مسئلهٔ شرّ از دو دیدگاه زرتشتی و حکمت اشراق

مسئلهٔ ۱. «چرا خداوند قادر و خیر مطلق، جهان را به گونه‌ای نیافریده که شرّی در آن نباشد و چرا شرور موجود را دفع نمی‌کند؟»

باید توجه کرد که یکی از برجسته‌ترین جنبه‌های پاسخ زرتشتی به مسئلهٔ شرّ، نقش محوری انسان است. انسان دارای "آزادی انتخاب" (آزادی اراده) است تا میان نیروهای خیر و شرّ یکی را برگزیند. این انتخاب نه تنها یک تصمیم فردی است، بلکه در نبرد کیهانی نیز تأثیرگذار است. هر "پندار نیک، گفتار نیک، کردار نیک" به تقویت اهورامزدا و تضعیف اهریمن کمک می‌کند. چرا که انسان به‌عنوان "همکار" اهورامزدا شناخته می‌شود (Boyce, 1983: 404). در واقع، کردارهای اخلاقی و ارادی انسان دارای بار کیهانی بوده و بر میزان شرّ در جهان تأثیرگذار است. نکتهٔ دیگر آن است که با وجود قدرت اهریمن، پیروزی او موقتی است. دین زرتشت به پایان خوش جهان

باور دارد. در نهایت، اهریمن و تمامی آثار شرّ او نابود خواهند شد و جهان به حالت کمال اولیهٔ خود باز خواهد گشت. این فرآیند که "فرشگرد" (نوسازی، رستاخیز) نامیده می‌شود، با ظهور سوشیانت (منجی) تکمیل خواهد شد (کریستین‌سن، ۱۳۶۸: ۱۷۵).

همانطور که ملاحظه می‌شود، این رویکرد دوگانه به مسئلهٔ شرّ، نه تنها یک پاسخ فلسفی به یکی از مهم‌ترین مسائل بشرّی است، بلکه یک رویکرد اخلاقی تأثیرگذار نیز به شمار می‌رود. با قرار دادن انسان در مرکز نبرد کیهانی و اعطای آزادی انتخاب به او، زرتشت به زندگی انسان معنا و هدف عمیقی بخشید. طبق جهان‌بینی زرتشتی، آفرینش در تقابل با شرّ به وجود آمده و بایستی با آن که مظهر جهل و نقص و آلودگی است، مبارزه کند. بر این اساس، معنای واقعی حیات، از بین بردن نقص و شرّ است و حیات در جهان کون و فساد به گونه‌ای است که حضور شرور در آن اجتناب‌ناپذیر است (*کتاب پنجم دینکرد*: ۸۴).

اما در پاسخ به این مسئله بر طبق نظام اشراقی، نمی‌توان جهان عنصری را مستقل از دیگر عوالم نورانی در نظر گرفته و در مورد قوانین و حیات آن سخن گفت. براین اساس، توجیه و تبیین وجود شرّ در این جهان، بایستی با توجه به کلّ نظام هستی صورت گیرد. جریان کون و فساد و حرکات زمان‌مند موجودات طبیعی که منشأ بروز شرور نیز هست، خود تحت تدبیر و تأثیر حرکات انوار فلکی است و این تدبیر غایت‌مند، در راستای نیل به نورانیت بیشتر و نقص و ظلمت کمتر است. ظلمت وجه امکانی و افتراقی موجودات است که بنابر درجات نورانی آنها، از شدت و ضعف برخوردار است. از این رو، علتی برای آن متصور نیست و با حرکت معطوف به نور محض، دفع خواهد شد. در واقع، می‌توان گفت دفع ظلمت و شرور در جهان، نه یک امر تکوینی، بلکه یک امر تدبیری است که تحت هدایت انوار مجرده قرار دارد.

مسئلهٔ ۲. «اگر خداوند قادر مطلق است، بایستی بتواند شرّ را دفع کند، اگر نکرده، پس یا خدای قادر مطلق وجود ندارد و یا اینکه او قادر و خیر مطلق نیست».

طبق دیدگاه اشراقی، ظلمت و شرّ نتیجهٔ قهری وجه امکانی معلولات بوده و مجعول خلقت الهی نیست و خیریت مطلق نورالانوار، هیچ تقابل و تناقضی با آن ندارد، بلکه برعکس توجیه‌کنندهٔ آن است. در واقع، شرّ محصول عدم اطلاق خیر در جهان است. از این رو، نبایستی مفهوم خیر مطلق را با مفهوم خیرخواهی الهی خلط کرده و آن را در تقابل با وجود شرّ در جهان بدانیم، زیرا آن یک امر ذاتی و نه صفتی عارضی برای خداوند است. بر این اساس، شرّ مربوط به قابلیت موجودات می‌شود، نه فاعلیت خداوند که بخواهیم آن را نشانهٔ محدودیت قدرت الهی بدانیم.

در دیدگاه یکتاپرستی زرتشتی نیز، بیشتر بر وجه اخلاقی چنین تقابلی در سطح موجودات تأکید شده و اهورامزدا جاعل شرّ نیست. ولیکن در دیدگاه ثنوی، این تقابل در سطح تکوینی مطرح شده و شاید به تعبیری برای تنزیه اهورامزدا از خلقت شرّ، آن را به اهریمن نسبت داده‌اند.

مسئلهٔ ۳. پرسش سوم مربوط به وقوع شرور گزاف در جهان است که یا منجر به خیر برتری نمی‌شوند (حداقل در این جهان) و یا اینکه از آن خیر برتر، شرّ دیگری حاصل می‌شود. ویلیام رو معتقد است نباید بین خود رنج به طور فی‌نفسه و خیری که از آن نشأت می‌گیرد، خلط کنیم، زیرا شرّ فی نفسه بد است، حتی اگر منجر به خیری شود که بدون آن به دست نمی‌آید (Rowe, 1978:335-336).

در حکمت اشراق، «آنچه موجود است شرّ نیست، مگر اینکه وجودش باعث از بین رفتن وجودی دیگر و یا موجب جلوگیری از کمال آن گردد» (غفاری، ۱۳۸۰: ۲۱۱). در واقع، شرّ اصالتاً امری دفع‌شدنی است، زیرا یا نقصی است که معطوف به کمال است و یا عدم چیزی است که حاصل خواهد شد (جریان قوه و فعل). از این رو، تقابل خیر و شرّ نه یک تقابل وجودی، بلکه تقابل هر امر ممکنی با خود است؛ تقابل با نقص‌ها و وجه ظلمانی خود که در روند حرکت معطوف به نور تحت تدبیر انوار مدبّره صورت می‌گیرد. زنجیرهٔ خیر و شرّ، همان زنجیرهٔ خیرهای ناقص است که در راستای کمال و حیات، در حرکت و کون و فساد هستند. در متون زرتشتی نیز وجود شرور اگرچه تکفیر شده، ولیکن گزاف تلقی نشده و در جریان درآمیختگی حیاتی خیر و شرّ، ضروری و البته رفع‌شدنی است.

مسئلهٔ ۴. تناقض منطقی وجود شرّ و وجود خداوند قادر و خیر مطلق:

طبق مبانی اشراقی، اگر حصول یک خیر تنها از طریق وقوع شرّ ممکن است، چنانکه فعلیت امری مبتنی بر قوه و کمال، مسبوق به نقص است، چگونه می‌توان به طور منطقی انتظار جهانی طبیعی و سراسر خیر داشت؟ بنابراین، جهان نه سراسر خیر، بلکه معطوف به خیر است و خیر محض تنها ذات نورالانوار است. در واقع، انتظار وجود جهان سراسر خیری که هم‌زمان دارای نقص ذاتی و ظلمت است، امری متناقض است و برعکس، وجود خداوند خیر مطلق بهترین توجیه مسئلهٔ شرّ در جهان است، زیرا آنچه شرّ و ظلمت را فراز می‌آورد، نقص و عدم اطلاق و وجه عدمی همهٔ موجوداتی است که تنها وجه حیاتی‌شان، حرکت به سوی اطلاق و کمال است و این حرکت تکاملی و صعودی، در واکنش به جریان نزولی فیض نورانی است (سهروردی، ۱۳۷۵: ج۲، ۲۶۶).

۹. نتیجه‌گیری

این مقاله با بررسی تطبیقی رویکردهای دین زرتشت و فلسفهٔ اشراق سهروردی به مسئلهٔ شرّ، دو سنّت فکری متمایز اما در عین حال واجد نقاط اشتراک در ارائهٔ پاسخی منسجم را مورد تحلیل قرار داد.

دین زرتشت با طرح اصل ثنویت وجودی، شرّ را نه انحراف از خیر یا نقص در ارادهٔ الهی، بلکه محصول نزاع ازلی میان دو جوهر مستقل، اهورامزدا (خیر مطلق) و انگره‌مینو (شرّ مطلق) معرفی می‌کند. این رویکرد، منشأیی مستقل و عینی برای شرّ قائل است و بدین ترتیب به پرسش "منشأ شرّ چیست؟" پاسخی صریح می‌دهد. با این حال، این پذیرش وجود ازلی شرّ، مستلزم چالش‌هایی برای مفهوم قدرت مطلق الهی و خیرخواهی مطلق اوست، زیرا وجود یک مبدأ مستقل شرّ، بر فرض تسلط مطلق خداوند بر خلقت، سؤال‌برانگیز می‌شود.

در مقابل، سهروردی در فلسفهٔ اشراق، شرّ را فاقد وجود مستقل و ماهیت جوهری نمی‌داند. او شرور را در دو دستهٔ کلّی "عدمی" و "نسبی" طبقه‌بندی می‌کند. شرور عدمی، به‌مثابه فقدان خیر یا نقص در کمال است و شرور نسبی، به موقعیت و نسبت آن با خیر کلّی بستگی دارد. این دیدگاه، شرّ را امری ثانویه و وابسته به خیر تلقی کرده و در چارچوب نظام هستی‌شناسی مبتنی بر "نور" و "ظلمت" (یا کمال و نقص)، شرّ را به‌مثابه نتیجهٔ طبیعی حرکت موجودات از قوه به فعل و از نقص به کمال در بستر زمان، تفسیر می‌کند. شرّ، بدین ترتیب، نه یک آفریدهٔ مستقل، بلکه جنبه‌ای لازم از روند تکاملی عالم و یا نتیجهٔ تبدّل و تغییرات در مراتب وجودی است.

بر این اساس، هر دو سنّت، علی‌رغم مبانی متفاوت، در تلاش برای ارائهٔ پاسخی نظام‌مند و منسجم به مسئلهٔ شرّ کوشا بوده‌اند. زرتشتیان با پذیرش هستی‌شناختی شرّ، به دنبال تبیین عدل الهی در چارچوب یک نزاع کیهانی هستند، درحالی‌که سهروردی با نفی وجود مستقل شرّ و تقلیل آن به فقدان خیر یا نسبیت آن، سعی در حفظ خیرخواهی و قدرت مطلق الهی دارد. با این حال، هر دو سنّت، در پی هماهنگ‌سازی شرّ با باور به خیر و کمال مطلق الهی به روشی متفاوت هستند.

طبق هر دو دیدگاه زرتشتی و اشراقی، دفع شرّ در جهان، نه به صورت دفعی که به صورت زمان‌مند و تدریجی است، زیرا حرکت کون و فساد و نیروی تبدّل قوه به فعل در راستای تحوّلات معطوف به حیات و کمال صورت می‌گیرد که تنها در یک صیرورت تدریجی امکان‌پذیر است. از این رو، بایستی گفت جهان طبیعت معطوف به خیر مطلق است و وجه نقصانی آن، همان وجه حضور شرّ است. در واقع، تنها طریق فعلیت حیاتی اشیاء، حرکت زمان‌مند در جریان

دائمی کون و فساد است که با زنجیرهٔ نقص و کمال همراه است. بر این اساس می‌توان استدلال ضرورت شرّ در جهان را چنین تبیین کرد:

۱. خدا نور و خیر و کمال مطلق است.

۲. همهٔ آفریدگان (معلولات) به لحاظ ذاتی، ممکن، ناقص و دارای وجه ظلمانی هستند.

۳. حیات به‌مثابه حرکت در جریان دائمی کون و فساد (قوه و فعل) است که تحت تدبیر حرکات دائمی انوار به جهت دریافت فیض نورانی و حرکت در مسیر تکامل و فعلیت و گریز از نقص قرار دارد.

۴. از این رو، شرّ امری ضروری و واقعی در جریان حرکات حادثات در جهان آمیخته با خیر (کمال و فعلیت) و شرّ (نقص و قوه) است.

منابع

شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۷۲). *شرح حکمة‌الاشراق (الشهرزوری)*، مقدمه و تحقیق حسین ضیائی تربتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

بُندهَشن (۱۳۹۵). تدوین فرنبَغ دادویه، ترجمهٔ مهرداد بهار، چاپ پنجم، تهران: انتشارات توس.

دینکرد هفتم (۱۳۸۹). ترجمهٔ محمدتقی راشد محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سهروردی، (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲، تصحیح و مقدمهٔ هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

غفاری، سید محمد خالد (۱۳۸۰). *فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

کتاب پنجم دینکرد: آوانویسی، ترجمه، تعلیقات، واژه نامه، متن پهلوی (۱۳۸۶). ترجمهٔ ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: انتشارات معین.

کریستین‌سن، آرتور (۱۳۶۸). *ایران در زمان ساسانیان*. ترجمهٔ رشید یاسمی. تهران: دنیای کتاب.

گات‌ها: کهن ترین بخش اوستا (۱۳۷۷). گردآوری و ترجمهٔ ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر.

یسنا: جزوی از نامهٔ مینوی (اوستا) (۱۳۱۷). جلد ۱، تفسیر و تألیف ابراهیم پورداود، بمبئی: سلسله انتشارات انجمن زرتشتیان ایرانی بمبئی و ایران لیگ بمبئی.

ویسپَرد (۱۳۹۱). ترجمه و تألیف ابراهیم پور داود، چاپ دوم، تهران: انتشارات اساطیر.

Boyce, Mary (1975). *A History of Zoroastrianism, Vol. I: The Early Period*., Leiden: E. J. Brill.

Boyle, J. A (1983). *The Cambridge History of Iran, Vol. 3(1): The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, Cambridge University Press.

Duchesne-Guillemin, Jacques (1958). *The Western Response to Zoroaster*, Oxford: Clarendon Press.

Love, Hick, John (1977). *Evil and the God of*.Rev. ed. San Francisco: Harper & Row.

Hume, David (2013). *Dialogues Concerning Natural Religion*, Stanley Tweyman, Routledge.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1710). *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil* .Translated by E. M. Huggard. Open Court, 1985 (originally 1710).

Lewis, C. S (1940). *The Problem of Pain*New York: HarperOne.

Mackie, J. L (1955). Evil and Omnipotence, *Mind*, New Series, Vol. 64, No. 254, pp. 200-212.

Plantinga, Alvin, (1977). *God, Freedom, and Evil* .Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Rowe, William, (1979). The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism, in *American Philosophical Quarterly*, Vol. 16, No. 4, pp. 335-341.

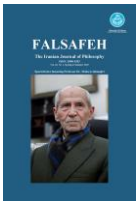
Zaehner, R. C, (1961). *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London: Weidenfeld and Nicolson.

The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

https://jop.ut.ac.ir



Iranian Nationalism and Western Modernism in the Early Decades of the 14th Century

Presented to Professor Moḥsen Jahāngīrī

Reza Mahoozi✉

Associate Professor, Institute for Cultural, Social and Civilization Studies, Tehran, Iran. Email: Mahoozi.reza@gmail.com

Article Info

Article Type:
Research Article

(199-219)

Article History:

Receive Date:
31 August 2025

Revise Date:
31 August 2025

Accepte Date:
11 October 2025

Published online:
23 November 2025

Abstract

Although some historians and researchers attribute the story of Iranians' acquaintance with modern philosophies to the Nasserist period, and the acquaintance of the exiles with those philosophies, and the dialogue between students and professors of Iranian schools, including the Dar al- Fonūn School, the Political School, the Sepahsalar School, the Marvī School, etc., and some European philosophers, and in these dialogues, European philosophical schools and discussions are mentioned, the fact is that these philosophies clearly and distinctly emerged in the social movement focused on Iranian nationalism during the Ahmad Shāhi and Reza Shāhi periods, more than in previous periods, and influenced the course of the cultural and social developments of their time. The question is, what is the connection between Iranian nationalism of the late Qājār and early Pahlavī periods and modernism and philosophies, and most importantly, in which instances has this association been objectively demonstrated? This article seeks to provide an answer to this question under the two major narratives of "Iranian state-nation" and "Iranian modernity," both of which are manifestations of Iranian nationalism in the above time period; two narratives that are also linked to modernism and new Western philosophies. This reinterpretation is itself part of philosophical Iran's study to understand the why and what of the organizations and policies implemented in the contemporary period of this land.

Keywords: Nationalism, Modernism, Qājār, Pahlavī, Modern Philosophies, Education, Cultural Developments

Cite this article: Mahoozi, R. (2025). Iranian Nationalism and Western Modernism in the Early Decades of the 14th Century. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer-2025 (Special letter honoring Professor Dr. Mohsen Jahangiri), Serial No. 44 (199-219).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.399010.1006926

CC BY NC

Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

With the outbreak of the First World War and the intensification of extreme nationalism in Europe, especially in Germany, France, Italy, and even England for three decades, the Iranian discourse of education for the salvation of the law was soon drawn into the fold of the patriotic romanticism prevalent in the three traditions of France, Germany, and Turkey. This association caused the Ministry of Education to define the curricula and educational programs of newly established higher schools and national, state, and even foreign schools in reference to Iranian nationalism.

This new nationalism initially began its work with the aim of eliminating the traditional Bureaucracy system, which was based on the structure of tribal monarchical management. Therefore, its patriotic aspect was more administrative and bureaucratic than theoretical. Thus, it was decided to define a new political unit called the country, centered in Tehran and with numerous ministries and government departments, and to train many people to work in these departments. Moreover, it was necessary for the citizens of this country to accept the new order and, being aware of the conditions of the times, to consider themselves citizens of a single country and not members of a tribe or village and city.

Therefore, in the global atmosphere of nationalism after the First World War, Iranian nationalism was an inevitable necessity. This task, in addition to a centralized administrative apparatus and a powerful state, also required the support of society and the education of a new generation of Iranian adolescents and youth; something that the educational system should provide.

The Iranian nation-state and Western modernity

Iranian nationalism first manifested itself in the idea of a bureaucratic nation-state. The modern state supporting modernization in this period, unlike its European counterparts that derived its power mainly from public culture and therefore enjoyed the title of "nation-state", not only had to organize the security, health, welfare and economy of the country in a new style, that is, based on the models of Western modernization, but also had to direct public culture with the help of education in a national form in order to educate a "nation" that was aware and protective of the homeland and the monarchy; a patriotic nation that had to show commitment, loyalty and importance towards the political system and its laws. Thus, the idea of cultivating and educating the nation in the first manifestation of Iranian nationalism became a grand cultural program at the end of the reign of Ahmad Shah Qājār and the beginning of the Pahlavī reign, in order to build the duality of the modern Iranian nation-state.

To do this, it was necessary for the new educational system, which was mainly at the disposal of the government, to instill in the youth an understanding of the homeland and the need for its independence and power, so that, while expressing loyalty to the homeland and the Shah, it would also train the specialists needed by the new centralized bureaucratic apparatus.

At the end of the Qājār period, Iran was known as the "France of Asia" due to the prevalence of the French language and the presence of French teachers and many French-speaking people in schools and government offices. Therefore, the ideals of the third wave of the French Revolution, which were accompanied by nationalism, were considered and welcomed by Iranians, including politicians and intellectuals. These ideals were clearly reflected in the Iranian bureaucracy and educational apparatus of that period.

Iranian Modernity and Old and New Dialogues

The failure or weakness of the previous bureaucratic nationalism project in the face of the widespread uprisings of 1929 to 1931 on the one hand, and the identity and intellectual problems of Iranian students in European universities and higher schools focused on the negation of Iranian culture and a tendency towards communism on the other, led Iranian intellectuals and politicians to think of a different project in which, in addition to refining Iranian and Islamic intellectual and cultural heritages in the face of modern rationality, the dialogue between European and American modernity and Iranian and Islamic rationality would also be systematically employed in order to create a special identity for Iranians that would protect them against any ism and ideology and Western identity, sometimes anti-

Iranian; an identity called "Iranian modernity" that required the three compatible components of "Iranianism", "Islamism" and "new Western sciences and technologies."

The unity of these three components was possible for Mohammdali Foroughi and his friends, who had now seized power in the second half of 1933, more than anywhere else, in the "university."

To do this, it was necessary to first elevate the higher schools to the level of faculty. In addition, it was necessary to establish a commission consisting of representatives of the three schools to define and implement the composition of these three pillars.

To complete this plan, Foroughi also had to establish the Academy for the purpose of linguistic research and scientific support for the faculties; a research center that was to support both the university and the totality of knowledge and the Iranian modernity project in cooperation with the education-oriented faculties of the University of Tehran.

In this environment, the University of Tehran, as a comprehensive university of sciences, had a spirit that was explained and achieved by the humanities; a spirit that itself arose from the alignment of nationalism and modernism in the form of implementing the project of Iranian modernity. Here we are faced with a totality in which even the experimental and technical disciplines and the field of education (teacher colleges, teachers' colleges, and higher education institutions) had to be accompanied by this discourse so that the body of the general system of knowledge could be achieved in the process of research and constant dialogue between the faculties.

Conclusion

The unification and guidance of disparate wills to achieve a single goal of making Iran powerful and progressive, whether in the first or second formulation, although it was considered a fundamental value at that time, did not lead to "despotism". Because both formulations not only required the forced or deliberate suppression and ignoring of many cultural, intellectual, linguistic, and religious currents in ethnic groups and social groups in the name of achieving a "unified identity" or "cultural purification", but also the lack of independence of these efforts from the state and sovereignty always exposed those valuable efforts to abuse, even in the second case, which benefited from powerful aspects of knowledge and wisdom.

انتشارات دانشگاه تهران

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴x

https://jop.ut.ac.ir

ناسیونالیسم ایرانی و مدرنیسم غربی در آغازین دهه‌های قرن چهاردهم شمسی

تقدیم به استاد محسن جهانگیری

رضا ماحوزی✉

دانشیار مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ایران. رایانامه: Mahoozi.reza@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
علمی - پژوهشی
(۲۱۹-۱۹۹)

تاریخ دریافت:
۰۹ شهریور ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری:
۰۹ شهریور ۱۴۰۴
تاریخ پذیرش:
۱۹ مهر ۱۴۰۴
تاریخ انتشار:
۰۲ آذر ۱۴۰۴

واژه‌های کلیدی:
ناسیونالیسم، مدرنیسم، قاجار، پهلوی، فلسفه‌های مدرن، آموزش، تحولات فرهنگی

چکیده

اگرچه برخی از مورخان و محقّقان حکایت آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های مدرن را به دورهٔ ناصری و آشنایی فرنگ‌رفتگان با آن فلسفه‌ها و گفت‌وگوی محصلان و استادان مدارس ایرانی اعم از مدرسهٔ دارالفنون و مدرسهٔ سیاسی و مدرسهٔ سپهسالار و مدرسهٔ مروی و غیره با برخی از فلسفه‌دان‌های اروپایی نسبت می‌دهند و در این گفت‌وگوها از مکاتب و مباحث فلسفهٔ اروپایی یاد شده است، اما واقع آن است که به‌صورت مشخص، این فلسفه‌ها بیش از ادوار قبل، در جنبش اجتماعی معطوف به ناسیونالیسم ایرانی دورهٔ احمدشاهی و رضاشاهی مورد توجه ایرانیان قرار گرفتند و خط و خطوط سیر تحولات فرهنگی و اجتماعی روزگار خود را تحت تأثیر قرار دادند. اما پرسش آن است که ناسیونالیسم ایرانی اواخر قاجار و اوایل پهلوی، چه ارتباطی با مدرنیسم و فلسفه‌های مدرن دارد و از همه مهم‌تر، این همراهی، به صورت عینی خود را در کدام مصادیق به نمایش گذاشته است؟ این نوشتار درصدد است پاسخ به این پرسش را در ذیل دو کلان روایت «دولت- ملت ایرانی» و «مدرنیتهٔ ایرانی» که هر دو جلوه‌هایی از ناسیونالیسم ایرانی در بازه زمانی فوق هستند، ارائه دهد؛ دو روایتی که به مدرنیسم و فلسفه‌های جدید غربی نیز پیوند خورده است. این بازخوانی، خود بخشی از ایران‌شناسی فلسفی برای فهم چرایی و چیستی سازمان‌ها و سیاست‌های اعمال شده در دورهٔ معاصر این سرزمین نیز هست.

استناد: ماحوزی، رضا (۱۴۰۴). ناسیونالیسم ایرانی و مدرنیسم غربی در آغازین دهه‌های قرن چهاردهم شمسی. *فلسفه*، سال ۲۳، شمارهٔ ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامهٔ گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۱۹۹-۲۱۹).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.399010.1006926

CC BY NC

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. ناسیونالیسم ایرانی در پایان قاجار و اوایل پهلوی

در ابتدا لازم است با عقب‌گرد تاریخی به پایان دورهٔ استبداد صغیر، ایام پرجنب و جوش تهران و چند شهر دیگری که توانسته بودند بر غائلهٔ استبداد صغیر فائق آیند را مرور کنیم. فاتحان تهران توانسته بودند شاه مستبد را متواری، و مسبّبان و همراهان محمدعلی میرزا را محاکمه کنند. اما آنها در مقابل خود، معضل بزرگی می‌دیدند که می‌بایست برای رفع آن چاره‌ای اندیشید؛ نیاز نظم جدید به دستگاه دیوانی بزرگ‌تر و پیچیده‌تر و نیروی انسانیِ همفکر و همراه با آرمان‌های انقلاب (آزادی، برابری و برادری). این امر لازم بود چرا که نه تنها خطر بازگشت استبداد خاطر آزادی‌خواهان را آزار می‌داد و می‌بایست برای دفع آن اقدامی مؤثر انجام می‌شد بلکه شیوع جنبش‌های ملی‌گرایانه عربی و ترکی در غرب آسیا و تمام اروپا و تحرکات بلشویکی در شمال ایران خاصه مقارن سال‌های پس از جنگ اول، نظم سیاسی و اجتماعی و اداری پیشین را برنمی‌تافت و لذا باید اقدامی جامع‌تر انجام می‌شد؛ اقدامی که تا دو دهه معطوف به تأسیس وزارتخانه‌های بیشتر و توسعهٔ دستگاه دیوان و متعاقب آن، تأسیس مدارس عالی تخصصی متناسب با نیاز وزارتخانه‌های بود.

این تشخیص اندکی قبل از پیروزی مشروطه هم – به‌واسطهٔ تلاش گستردهٔ روشنفکران مؤسس مدارس ملی، موسوم به «معارفی‌ها» که در برابر علومی‌ها به نشر دانش و ارتقای سواد فرهنگی جامعه اهتمام داشتند– در فاهمهٔ سیاستمداران و روشنفکران حضور داشت، اما اقتضائات سیاسی و اقتصادی، در نهایت گفتمان «یک کلمه» یا همان اصلاحات سیاسی را بر صدر نشاند. بدین ترتیب، تا پیروزی مشروطه‌خواهان در سال ۱۲۸۵ شمسی و تشکیل مجلس شورای ملی و دو سال بعد، فتح تهران، گفتمانِ "یک کلمه" بیش از گفتمان توسعه آموزشی، فاهمهٔ ارباب قدرت را درگیر کرده بود. فتح تهران در به قدرت رسیدن معارفی‌ها کمک کرد. اینان با ارتقای شورای معارف به «وزارت معارف» و انحلال «وزارت علوم»، طرح ملی و فراگیر آموزش عمومی و ده‌ها کار دیگر برای تربیت نیروی انسانی آگاه به اقتضائات مشروطه و حکومت قانون را در دستور کار قرار دادند.

با وقوع جنگ بزرگ اول و تشدید ناسیونالیسم افراطی در اروپا به‌ویژه در آلمان، فرانسه، ایتالیا و حتی انگلستان به مدت سه دهه، خیلی زود گفتمان ایرانی آموزش برای نجات قانون به دامن رمانتیسم میهن‌پرستانهٔ متداول در سه سنّت فرانسوی، آلمانی و ترکیه‌ای کشیده شد. این همراهی سبب شد وزارت معارف نیز برنامه‌های درسی و آموزشی مدارس عالی تازه تأسیس و مدارس ملی و دولتی و حتی خارجی را عطف به ناسیونالیسم ایرانی تعریف کند.

این ناسیونالیسم جدید، ابتدا با هدف حذف دستگاه دیوان سنّتی که بر ساختار مدیریت ملوک‌الطوایفی استوار بود، کار خود را آغاز کرد. از همین‌رو وجههٔ میهن‌پرستانهٔ آن بیش از آن‌که

تئوریک باشد، اداری و دیوانی بود. بدین ترتیب، مقرر شد واحد سیاسی جدیدی به نام کشور با مرکزیت تهران و با وزارتخانه‌ها و ادارات دولتی متعدد تعریف شود و افراد بسیاری برای کار در این ادارات تربیت شوند. بیش از آن، لازم بود اتباع این کشور نظم جدید را پذیرا شده و با آگاهی از شرایط زمانه، خود را شهروندان یک کشور واحد بدانند و نه عضوی از یک قبیله یا روستا و شهر. تقی‌زاده در این باره چنین بیان داشته است:

> درد عمده در این مملکت جهل عمومی و نداشتن عدهٔ کافی اشخاص تربیت شده است. برای متمدّن ساختن یک جماعت بیست کروری که ثلث نفوس آن چادرنشین و صحراگرد است صد یا هزار نفر فارغ‌التحصیل مدارس متوسطه کافی نیست و تا اقلاً ثلث این ملت دارای سواد و صد یک نفوس آن تعلیمات متوسطه و عالی ندیده باشد هیچ اصلاح جدی و پایدار حصول‌پذیر نیست و آنچه اقدامات قهری یا ارشادی به عمل آید قطعاً نتیجهٔ مطلوب را نخواهد بخشید. این همه معایب ملی و سیاسی و اداری و اجتماعی که مشهود است و خیرخواهان مملکت از وجود آنها متألم و در علاج آن ساعی هستند همه از جهل عمومی ناشی است[۱].

بنا به این ضرورت، دستگاه دیوان جدید باید هم به تعداد زیاد افراد متخصص آگاه تربیت کند و هم خود از آن‌ها استفاده کند. این تصمیم مقتضی استخدام تحصیل‌کردگان در دستگاه‌های اداری از یک سو و جابه‌جایی طبقات اجتماعی در نتیجهٔ تحصیل در مدارس دولتی و غیردولتی و یا حتی تحصیل در مراکز آموزشی خارج از کشور و متعاقب آن دست یافتن به شغلی متفاوت از شغل پدری از سوی دیگر بود. این جابه‌جایی‌ها و پویایی‌های اجتماعی، این امکان را به جامعهٔ ایرانی می‌داد تا خود را با نظم جدید سازگار کرده و بیش از انتظام سنّتی طوایف و ایل‌ها و خاندان‌ها و خانواده‌های اشراف و حتی روستاها و ایل‌ها و شهرهای کوچک پیشین، به کلیت سرزمین با نماد پرچم ملی متعهد بداند.

اما ضرورت تمایل روشنفکران و سیاستمداران آزاد به سمت ناسیونالیسم را می‌توان در تحرکات نظامی کشورهای همسایه در مرزهای شمالی و جنوبی و مداخلات سفارت‌خانه‌ها در امور داخلی کشور و بهره‌کشی‌های کمپانی‌های انگلیسی در خوزستان و بنادر جنوبی و توهین و تحقیر ایرانیان توسط مستشاران و نظامیان خارجی نیز دنبال کرد؛ زخمی بزرگ که بحران‌های متعدد داخلی به‌ویژه بحران‌های بهداشتی و تغذیه و ناامنی، مجال ترمیم آن را نمی‌داد و حاکمیت قاجار توان پاسخ بدان‌ها را نداشت. بنابراین، در فضای جهانی ناسیونالیسم پس از جنگ اول، ملی‌گرایی ایرانی ضرورتی اجتناب‌ناپذیر بود؛ ضرورتی که به باور روشنفکران آن روزگار می‌توانست ما را در تفوق بر مشکلات داخلی یاری دهد و امکان بازپس‌گیری سرزمین‌های از

---

۱. تقی‌زاده، سید حسن (۱۳۹۲). *مقالات تقی زاده*– تعلیم و تربیت، زیر نظر ایرج افشار، انتشارات توس: ۹۸.

دست رفتهٔ شمالی و شرقی را نیز فراهم آورد[۱] تا بدین‌طریق ایرانی قدرتمند بسازیم که می‌تواند در مقابل رقبای منطقه‌ای و خارجی مطالبات خود را دنبال کند و کشور را از تجزیهٔ قریب‌الوقوع نجات دهد. این کار چنانکه گفته شد، علاوه بر دستگاه اداری متمرکز و دولت قدرتمند، نیازمند همراهی جامعه و تربیت نسل جدید نوجوان و جوانان ایرانی هم بود؛ چیزی که دستگاه آموزش باید آن را فراهم می‌آورد. مشرف نفیسی یکی از روشنفکران آن ایام، دمیدن این روح میهن‌پرستانه را تنها از طریق آموزش ابتدایی هوشمند امکان‌پذیر می‌دانست و لذا در طرح خود برای اصلاح نظام آموزشی بر کارکردهای آموزش در قبال این مهم تأکید ورزید؛

> در مملکتی که تعلیمات ابتدایی عمومی نباشد، هیچ‌وقت استقلال خارجی از خطر محفوظ نخواهد بود. هرچند در آن سرزمین سلطان مقتدر، وزیران دانا و سپاه نیرومندی باشند، باز هم مواقعِ ضعف و بحران پیش خواهد آمد. در چنین مواقع، تأمین استقلالِ مملکت با عموم افراد ملت است که به زورِ وطن‌پرستی و فداکاری در مقابل پیش‌آمدها و مصائب خودداری نموده، نگذارند وطن آنها مورد تهاجم خارجیان واقع شود. یاد دارم در دیباچهٔ تاریخچهٔ جنگ بین‌المللی که یکی از مورخین معاصر فرانسه نوشته است، خواندم که دولت فرانسه از چندصد سال قبل تاکنون مکرّر اعلان تجهیز عمومی و جهاد ضدّ خارجیان صادر و عموم افراد را به برداشتن اسلحه دعوت نمود، ولی هیچ‌وقت احکامش کاملاً اجرا نشده و واقعاً قشون ملّی تشکیل نگردید، جز در این جنگ اخیر که تمام افراد بدون تفاوتِ حزب و طبقه بر ضدّ دشمن قیام، و از هستی و دارایی برای حفظ خاک وطن دریغ نورزیدند. مورخ مزبور درصدد فهم این نکته برآمد، علّت پیشرفت اخیر را اشاعهٔ معارف در تمامی مملکت تشخیص می‌دهد: سابق که دولت اعلان تجهیز یا جهاد می‌داد، افراد به تاریکی و اهمیت موقع پی نبرده، مجری قانون واقع نمی‌شدند. این مرتبه چون تعلیمات عمومی ذهن همگی را روشن ساخته بود، تمام افراد چون معنی وطن‌پرستی را فهمیده و خطر را درک کرده بودند، از صمیم قلب فریاد استغاثهٔ دولت را شنیده، استقبال نمودند. در میان ملتی که تمام افراد آن تحصیل‌کرده و کم یا بیش با علم باشند، شاید هیچ‌وقت ناپلئونی ظهور نکند، ولی هیچ‌وقت هم آن ملّت منقرض نخواهد گردید... پس می‌توان گفت در مملکتی که تعلیمات ابتدایی عمومیّت دارد، بهترین و پایدارترین وثائقِ استقلال خارجی و آزادی در داخله و سعادت عمومی فراهم است[۲].

---

۱. تقی‌زاده این نکته را پس از تشریح ملی‌گرایی فرانسویان چنین بیان داشته است: «حالا ایرانیان هم یک شکست بسیار ننگین و ذلت‌بخش خوردند. اولتیماتوم‌های اواخر سنهٔ ۱۳۳۰ [قمری] و قصابی‌های اوایل سنهٔ ۱۳۳۱ در تبریز و رشت، اخراج شوستر آخرین سنگر ایران مستقل برای ما کمتر از [ننگ] فرانسویان نبوده بلکه هزاران درجه ننگین‌تر بود. ما هم یک ایالت بزرگی محبوب‌تر از آلساس و مهم‌تر از لورن گم کردیم. اگر آلساس و لورن اجزای معمولی مملکت فرانسه بودند آذربایجان آن ایالت محبوب و مظلوم از اعضای رئیسهٔ بدن وطن ما بود. از قدیم‌ترین عصر تاریخ جان نثار غیور ایران بود و با پاره پاره شدن بند بندش از ایران جدا نمی‌شد» (تقی‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۴).

۲. نفیسی، مشرف (۱۳۰۵). *تحصیلات عالی و تعلیمات ابتدایی؟*، در: زائری، (۱۳۹۸)، *اقتراح تعلیم ابتدایی یا تعلیم عالیه؟*، پژوهشکدهٔ مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

تقی‌زاده نیز همین مضمون را چنین بیان داشته است: «اولین نتیجهٔ باسوادی عمومی درک مزایای وطن‌دوستی است و وطن‌دوستی مفتاح تمام ترقیات ملی است»[۱].

این عبارت‌ها نمونه‌ای از صدها یادداشت و رساله و سخنرانی مؤکدانه‌ای است که روشنفکران آن دوران برای توجیه اتخاذ سیاست فرهنگی معطوف به ناسیونالیسم و آموزش و ترویج آن در مدارس عمومی و عالی و خارجی و تغییر سیاست‌های ملی و آموزشی تجویز کرده و بیان داشته‌اند. این تأکید خیلی زود به ایدهٔ دولت- ملت ایرانی به‌عنوان اولین نمود ناسیونالیسم حکومتی نخبه‌سالارانه گره خورد و ایدهٔ وحدت ملی بر انگارهٔ مدرنی از ترقی و پیشرفت مبتنی گشت.[۲]

۱. ۱. دولت- ملت ایرانی و تجدد غربی

چنانکه گفته شد، ناسیونالیسم ایرانی نخستین بار در ایدهٔ دولت- ملت بروکرات نمود یافت. دولت مدرن حامی تجدد در این دوره، برخلاف همتایان اروپایی‌اش که قدرت خود را عمدتاً از فرهنگ عمومی اخذ می‌کرد و از همین‌رو از عنوان «ملت- دولت» برخوردار بود، نه تنها می‌بایست امنیت و بهداشت و رفاه و اقتصاد کشور را به سبک جدید یعنی بر اساس الگوهای تجدد غربی سامان می‌داد، بلکه می‌بایست فرهنگ عمومی را نیز به کمک آموزش یک‌شکل ملی جهت می‌داد تا «ملت»ی آگاه و محافظ میهن و سلطنت تربیت کند؛ ملتی میهن‌پرست که می‌بایست در قبال نظام سیاسی و قوانین آن، تعهد، وفاداری و همیّت نشان دهد. بدین ترتیب، ایدهٔ پرورش و تربیت ملت در اولین نمود ناسیونالیسم ایرانی به برنامهٔ فرهنگی کلانی در انتهای حکومت احمدشاه قاجار و آغاز حکومت پهلوی تبدیل شد تا دوگانهٔ دولت- ملت مدرن ایرانی برساخته شود.

برای این کار لازم بود نظام آموزشی جدید که عمدتاً در اختیار دولت بود، بر اساس اسطوره‌های تاریخی و ریشه‌های زبانی مشترک، درکی از میهن و لزوم استقلال و قدرت آن را در جان نوجوانان و جوانان بنشاند تا ضمن ابراز وفاداری به میهن و شاه، متخصصان مورد نیاز دستگاه دیوانی متحدالمرکز جدید را نیز آموزش دهد. علی دشتی در *پیرامون تعلیمات اجباری* این وفاداری به حکومت و نقش آموزش در قبال آن را چنین بیان داشته است:

> هدف مدارس ابتدایی در وهلهٔ اول و مهم‌تر، تعلیم فرزندان ما به‌گونه‌ای است که دیندار و پرهیزکار باشند ولی نه به همان شکلی که پیشینیان خدا را تصور می‌کردند ... مدارس باید وجدان جوانان ما را قالب‌ریزی کند، میهن‌پرستی به آنها بیاموزد تا آنها با خرسندی برای فداکاری برای اجتماع وطنشان آماده شوند، از گذشتهٔ پرافتخار ملتشان آگاه گردند و غرور ملیِ

---

۱ . تقی‌زاده، ۱۳۹۲، ۱۵ آذرماه ۱۳۰۴، مجلهٔ *آینده*، ۵۱.

۲. صدیق، عیسی خان، ۱۳۹۷، *نظام آموزشی و ساختن ایران مدرن*، ترجمهٔ علی‌نجات غلامی، پژوهشکدهٔ مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

لازم برای اینکه مصمم و متهیج با هر متجاوز بیگانه رودررو شوند را به‌دست آورند. مدارس ابتدایی باید روحیهٔ تعهد و احترام به قانون و حاکمان بلندمرتبهٔ کشور را تزریق کند[۱].

این ناسیونالیسم ایدئولوژیک، که عمدهٔ آرمان‌های مدرنیته معطوف به روشنگری فرانسوی را به خدمت گرفته بود تا گونهٔ جدیدی از خرد بشری برآمده از ارادهٔ معطوف به قدرت را بر صدر بنشاند و ارزش‌ها و آرمان‌های فرازمانی و فرامکانی جدیدی را در فاهمهٔ ملتِ نیازمند پرورش بنشاند و از تمام نیروی ذهنی و انسانی موجود در سرزمین برای پیش بردن برنامه‌های خود استفاده کند، تماماً برآمده از رؤیای مدرنیته‌ای بود که یک و نیم قرن قبل در فرانسه و انگلستان و اندکی بعد در آلمان (پروس) صورت‌بندی شده بود.

ایران نه تنها در انتهای دورهٔ قاجار به‌دلیل رواج زبان فرانسه و حضور معلمان فرانسوی و بسیاری از فرانسه‌رفته‌ها در مدارس و ادارات دولتی به‌عنوان «فرانسهٔ آسیا» شناخته می‌شد، بلکه در فرهنگ هم ذائقه‌ای فرانسوی یافته بود چه این ذائقه به ذائقهٔ شاعرانگی فرهنگ ایرانی با بن‌مایه‌هایی از غزل عاشقانه و تصوف عارفانه نزدیکی بسیار داشت[۲]. مضاف بر آن، تجدد آمرانهٔ فرانسوی می‌توانست خیلی راحت‌تر از تجدد انگلیسی با ساختار سیاسی و اجتماعی ما همراه شود. بر همین اساس، آرمان‌های انقلاب فرانسه به‌خصوص آرمان‌های موج سوم آن انقلاب که با ناسیونالیسم همراه شده بود، مورد توجه و اقبال ایرانیان، اعم از سیاستمداران و روشنفکران قرار گرفت.

اینک سیاستمداران و روشنفکران ایرانی می‌بایست به نسخهٔ هماهنگی از مدرنیته غربی در شئون اجتماعی و سیاسی و علمی و فناوری با فرهنگ و زبان و دین یا ادیان ایرانی دست می‌یافتند؛ چه ناسیونالیسم، در عین شیوع جهانی، ایدئولوژی‌ای زمانی و مکانی است که نیرو و قدرت خود را نه فقط از علوم و فنون جدید، بلکه از اسطوره‌ها و خاطره‌های مشترک قومی و عواطف زبانی و فکری نیز دریافت می‌کند. این اسطوره‌ها به اعضای گروه قومی و ملی، حس مشترکی می‌دهد که آنها را نسبت به دولت– ملت مدرنی که مدعی عرضهٔ طرحی روشنگرانه برای آینده است، هم‌گوهر و وفادار می‌سازد. در اینجا مراد از دولت– ملت جدید، «واحدی سیاسی است که از استقلال و حق حاکمیت بهره‌مند بوده و حکومت خاص خود را دارد و قوانین خود را وضع می‌کند و قلمرو خود را کنترل می‌نماید[۳]». این نظم سیاسی جدید، از یکسو می‌بایست بر اساس همین انگاره ساخته می‌شد و از سوی دیگر می‌بایست این انگاره را از طریق تدارک ملزومات آن به‌خصوص ارتش و دستگاه دیوانی جدید و بازسازی صنعت و نظام آموزش و پرورش

---

۱. دشتی، به نقل از: مناشری، دیوید (۱۳۹۷)، *نظام آموزشی و ساختن ایران مدرن*، ترجمهٔ محمدحسین بادامچی و عرفان مصلحی، نشر سینا: ۱۷۳–۱۷۲.

۲. تقی‌زاده، ۱۳۹۲، ۷ و همچنین صدیق، ۱۳۹۷.

۳. گوتک، جرالد ال. (۱۳۹۵)، *مکاتب فلسفی و آرای تربیتی*، ترجمهٔ محمدجعفر پاک‌سرشت، انتشارات سمت: ۲۳۷.

سراسریِ یک‌شکل محقق می‌ساخت. به دیگر سخن، محور تمامی این فعالیت‌ها، تمرکزگرایی مدیریتی بود که برای اجرای آن، نه تنها به دستگاه دیوانی منسجم و گسترده با لحاظ تفکیک قوای مقننه و قضائیه از اجرائیه و وزارتخانه‌های متعدد، بلکه به ارتشی قدرتمند هم نیاز بود که بتواند نمادهای هویت ملی به‌خصوص پرچم را در سراسر مرزها و مناطق تثبیت کند و حتی دستگاه آموزشی سراسری را پشتیبانی کند. اما بار دیگر باید پرسید که اینها چه ارتباطی با فلسفه‌های مدرن دارند؟

پاسخ آن است که ناسیونالیسم با بسیج توده‌های مردم و هویت بخشیدن به آنها، به یکی از اصلی‌ترین برنامه‌های مدرنیته، یعنی گذر از دنیای سنّت و کنار زدن فئودالیسم و بازمانده‌های آداب و رسوم محلی در قالب کلان روایتی از فرهنگ ملی جامهٔ تحقق می‌پوشاند. در انتهای قرن هجدهم و ابتدای قرن نوزدهم، فیلسوفان آلمانی رابطهٔ میان ناسیونالیسم با روشنگری و حرکت به سمت آینده را تبیین کرده بودند. برای آنها، وحدت ملی نه تنها بازتابی از ایدهٔ وحدت امر معقول و امر انضمامی است، بلکه همین وحدت در ایجاد شخصیت «فرهیخته» که جامع حقیقت و عدالت و زیبایی است، نقشی جدی ایفا می‌کند؛ شخصیتی که نهاد دانشگاه با سویه‌هایی از گفتگوی قدیم و جدید و فلسفه و دیگر دانش‌ها، باید او را پرورش دهد. به باور آلمان‌ها، ناسیونالیسم تهذیب شدهٔ ملی با ایجاد ملت–دولت مدرن و بهره‌گیری از مفهوم حق طبیعی، می‌تواند تمامی آن خواسته‌ها را محقق سازد[۱]. این ایده در موج سوم انقلاب فرانسه یعنی در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم نیز به شکلی دیگر دنبال شد. برای فرانسوی‌ها، تحقق آرمان‌های انقلاب و گذر از بازمانده‌های فئودالیسم و نظام فکری سنتی، از طریق دیوان‌سالاری مترقی متمرکز دولتی و ترویج روح میهن‌دوستی در تمامی آموزشگاه‌ها و فضاهای عمومی حاصل می‌آمد. در اینجا شعارها حول محور قدرت و وفاداری می‌چرخید؛ محورهایی که در سطحی بزرگتر از ایالات و ولایات طرح می‌شدند تا در مقابل رقبای منطقه‌ای خاصه آلمان و انگلستان و پرتقال و اسپانیا، هویتی منسجم با پیشینه تاریخی گسترده‌تر و اسطوره‌ای‌تر عرضه دارند.

به این معنا، پایه‌گذاری "ملت" مدرن همبستهٔ ناسیونالیسم و مدرنیسم است. به‌عقیدهٔ دویچ، مدرن‌سازیِ ناشی از ناسیونالیسم و ساختن دولت– ملت مدرن توانسته در بسیاری از کشورها زیرساخت‌های شهری، صنعتی، ارتباطی، ترابری و آموزش و پرورش را متحول کند و به‌جای

---

۱. هوفستتر، میشائیل (۱۳۹۵). *تلقی رمانتیک از دانشگاه و بنیادی نوین در برلین*، ترجمهٔ سید محمدعلی شامخی، در *ایدهٔ دانشگاه*، گزینش و ویرایش میثم سفیدخوش، انتشارات حکمت: ۳۰۸–۳۰۶ و

Fichte. 1979, *Addresses to the German Nation* (Trans. by R. F. Jones and G. H. Turnbull), Westport: Greenwood press: 19

منافع شخصی، وفاداری‌های گروهی را مبنای توسعهٔ سریع همه‌جانبه سازد[۱]. در این زمینه، فردگرایی سوژه‌محور در بستر جمع‌گرایی برساخته شده از آرمان و ایده‌آل ایدئولوژیک شکل می‌گیرد؛ ایده‌آلی که خود مولود اندیشهٔ سوژه‌های مدرن به‌عنوان روح قومی برانگیخته شده است؛ چارچوبی که بدلیل نفوذ فکری و معنوی فرانسه در ایران به‌شدت مورد اقبال ایرانیان قرار گرفت.

کمی بعد از همان ایام، در ایران، چنانکه گفته شد، قاطبهٔ روشنفکران و سیاستمداران، «ناسیونالیسم ایرانی» را به‌عنوان راه‌حل مشکلات داخلی و خارجی تجویز کردند. این تجویز نه تقلیدی سطحی از ناسیونالیسم اروپایی، بلکه تصمیمی از سر اضطرار بود. با این توضیح که چنانکه گفته شد، مجموع حوادث داخلی و خارجی پس از فتح تهران، روشنفکران را به اتخاذ رویکرد ناسیونالیسم ایرانی مجبور کرده بود؛ ناسیونالیسمی که می‌توانست برای ایرانیان نسخه‌ای شفادهنده و رهایی‌بخش باشد. برای آنها ناسیونالیسم می‌توانست نیروهای جسته و گریخته را متحد سازد و شوری بزرگ برای ساختن ایران مقتدر فراهم آورد؛ شوری که رو به سوی اقتدار و ترقی همه جانبه دارد. برای این کار لازم بود عناصر تشکیل دهندهٔ جدید، نه از یک قوم یا فرهنگ و زبان و دین مشخص، بلکه از تمامی فرهنگ‌ها و خرده فرهنگ‌ها و زبان‌ها و گویش‌ها و ادیان و فرق دینی و مناسک آیینی گرفته می‌شد. بیش از آن، ناسیونالیسم جدید نمی‌بایست نمایندهٔ سیستم اداری و اقتصادی و سیاسی ملوک‌الطوایفی قدیم باشد، بلکه برعکس می‌بایست آن سیستم را کنار زده و سازوکار دولت– ملت جدید را جایگزین آن کند؛ دولت– ملتی که باید از هرگونه قوم‌گرایی فاصله گیرد و تاریخ و اسطوره و فرهنگ و زبان ملی را برای همهٔ اقوام و ادیان و زمان‌ها و مکان‌ها برجسته سازد؛ هرچند در عمل نیل به چنین وجه مشترکی مقتضی خط کشیدن بر بسیاری از وجوه متمایز فرهنگی و زبانی و حتی دینی و اسطوره‌ای اقوام متعدد و پراکنده بود که ثلث جمعیت ایران را تشکیل می‌دادند.

برای این کار، دولت‌های جدید پس از فتح تهران می‌بایست در کنار بنگاه‌های مردم‌شناسی و فرهنگ‌پژوهی، انجمن معارف، و اندکی بعد، وزارت معارف، طرح تأسیس مدارس ملی و دولتی را که به تصویب مجلس شورای ملی هم رسیده بود اجرا می‌کردند؛ طرحی که بلافاصله به یکسان‌سازی کتاب‌های درسی و برجسته کردن تاریخ و ادبیات و اجتماعیات با محوریت شناخت بهتر واحد سرزمینی و ایجاد عِرق ملی در دانش‌آموزان منجر شد.

بنا به گزارش هِس، کارشناس و متخصص فرانسویِ به استخدام درآمده در وزارت معارف در سال ۱۳۰۴ یعنی درست با شروع به کار حکومت پهلوی، این وزارتخانه طرحی را برای اجرا و پیاده‌سازی یک نظام آموزشی واحد و سراسری که به‌وجودآورندهٔ «هویت و وحدت در ذهن

---

۱. ببینید: گوتک، ۱۳۹۵: ۲۴۳.

شهروندان» بود تهیه و به مسئولان امر ارائه داد[۱]. سابقهٔ این طرح به سال ۱۳۰۱ بازمی‌گردد آنجا که شورای عالی آموزش به نیّت طراحی یک نظام آموزشی متحد و یکپارچه (ملی) راه‌اندازی شد و از این به بعد اقدام برای تدوین کتاب‌های جدید و یکسان‌سازی آموزش در تمام کشور آغاز گردید. در این دوره، برنامهٔ اصلاح و تربیت فکری ملت نیازمندِ پرورش و سرپرستی، الگوی توسعهٔ ملی را نهادینه می‌کرد. در بیانیهٔ مشترکی که رضاخان و سید ضیاءالدین طباطبایی در سال ۱۲۹۹ در بحبوحهٔ کودتای معروف منتشر کردند نقش آموزش ملی چنین توصیف شده است:

> این برای توسعه و پیشرفت شخصیت و بنیان‌های روحی و احساسات مردمان جوان ما ضروری است که تحت آموزش ملی و میهن‌پرستانه قرار گیرند تا اینچنین... پسران ما مشتاق شوند که جان‌هایشان را فدای میهن‌شان نمایند[۲].

همین مضمون را رضاشاه در سال ۱۳۰۷ و هنگام اعزام صد محصل به اروپا مطابق قانون سال ۱۳۰۶ مجلس شورای ملی با تأکید بر میهن‌پرستی فرانسوی علاوه‌بر دانش تخصصی محصلان چنین بیان داشت:

> موقعی که ادارهٔ امنیه می‌خواست شاگرد به اروپا بفرستد تمام شاگردان یک فرم لباس داشتند. اکنون هم می‌بینیم که شما صد و بیست نفر شاگرد دارای یک فرم لباس هستید. این اول دفعه نیست که من در موقع عزیمت محصلین به اروپا آنان را بدرقه می‌کنم. نهایت تاکنون محصلین لشکری اعزام می‌داشتیم و حالا خیلی مسرورم که این مرتبه شاگردان کشوری روانه می‌داریم. البته شما باید بدانید که چرا شما را به یک مملکت جمهوری اعزام می‌داریم، فقط برای این است که حس وطن‌پرستی فرانسویان را سرمشق خود قرار داده مخصوصاً حبّ وطن را از آنها آموخته و با این ذخیره به وطن برگشته مشغول خدمت به مملکت شوید. امیدوارم این اولادهای من با دو ذخیرهٔ مهم به ایران برگردند: یکی حبّ وطن و وظیفه‌شناسی، که عموم شاگردان باید آن را تحصیل کنند، و دیگر رشتهٔ علومی که هر کدام برای آن انتخاب شده‌اید. و از خداوند یک عمری می‌خواهم که تا مراجعت شما حیات داشته و پس از مراجعت با یک تحصیلات کاملی شما را همین جا ببینم[۳].

گام دیگر در این راه، اصلاح نظام دیوان‌سالاری قدیم بود. شرح این ماجرا پیش از این گفته شد. در اینجا همین بس که دیوان‌سالاری جدید وظیفه داشت ایدهٔ دولت- ملت مدرن را در زمین واقعیت و نه فقط در اندیشه و فکر عملی کند تا شکاف میان اندیشه و آرمان نیل به کشوری واحد و منسجم و تحقق آن (سوژه و ابژه) برداشته شود و ایدئال مذکور متناسب با اقتضائات عینی

---

۱. مناشری، ۱۳۹۶: ۱۵۰.

۲. اعلامیهٔ تاریخ ۱۳ بهمن ۱۲۹۹، به نقل از: مناشری، ۱۳۹۶: ۱۴۹.

۳. یغمایی، اقبال (۱۳۷۵)، *وزیران علوم و معارف و فرهنگ ایران*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی: ۳۱۰-۳۱۱.

تا حدّ ممکن عینیت یابد. بر این اساس در بازه سی و سه سالهٔ دوره احمدشاهی و رضاشاهی، نظام سیاسی و اداری و نظام علمی هر دو در حرکتی تدریجی و هماهنگ و متأثر از فضای بین‌المللی و تحولات داخلی، مقدمات عملی شدن ایدهٔ وحدت ملی و شئون متعدّد آن، یعنی نظام سیاسی ملی‌گرایانه، اقتصاد متناسب با این ایده، نظام آموزشی ویژه و تولید و مصرف فرهنگی جامعهٔ در حال تغییر را فراهم آوردند.

این ایده‌ها در دورهٔ نخست حکومت پهلوی، که بنا به همین ضرورت‌ها و اقتضائات جانشین قاجار شده بود، وسعت بیشتری یافت. رضاشاه و دولت‌های تحت حکومت وی مدارس عمومی ابتدایی را توسعه دادند، تأسیس مدارس عالی‌ای که مدارک معتبر اعطا می‌کردند را تسریع بخشیدند، فرایند اعزام سالانه صد محصل به دانشگاه‌های اروپایی عمدتاً به مقصد فرانسه را تصویب و اجرایی کردند، اندیشهٔ ملی‌گرایی را به برنامه‌ای جدی در تمامی وزارتخانه‌ها تبدیل کردند، فعالیت مراکز علمی و آموزشی سنّتی و اسلامی را به نفع برنامهٔ هویت‌بخشی به جوانان و تقویت روح میهن‌پرستی محدود کردند، آموزش زنان به‌عنوان نیمی از جمعیت خواهان تغییر را ارتقاء دادند، برنامهٔ آموزشی بزرگسالان (اکابر) را آغاز کردند و نظام آموزشی را متحد و یکپارچه کردند. در تمامی این اقدامات، طرح ترقی ایران و اجرای برنامهٔ تجدد ایرانی ذیل ایدهٔ ناسیونالیسم ایرانی، روح پنهان و آشکاری بود که عزم‌ها را جزم و اراده‌ها را برای تغییر شرایط متحد می‌ساخت. روحی که خود برآمده از مدرنیسم و اقتضائات فکری و فلسفی و سیاسی و اقتصادی آن دوران بود.

حال که دربارهٔ اولین چهرهٔ ناسیونالیسم ایرانی در قالب دولت- ملت بروکراتیک و ملزومات آن به‌خصوص نظام آموزشی واحد سخن گفتیم، اجازه دهید دومین تجلی آن را در هیئت «مدرنیتهٔ ایرانی» که به تأسیس دانشگاه تهران و فرهنگستان و سازمان پرورش افکار منجر شد هم ببینیم.

۲. مدرنیتهٔ ایرانی و گفتگوهای قدیم و جدید

شکست و یا ضعف طرح ناسیونالیسم بروکراتیک پیشین در مواجهه با شورش‌های گستردهٔ سال‌های ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۰ از یکسو و مشکلات هویتی و فکری محصلان ایرانی در دانشگاه‌ها و مدارس عالی اروپایی معطوف به نفی فرهنگ ایرانی و گرایش به کمونیسم[۱] از سوی دیگر،

۱. رضاشاه گرایش محصلان ایران به کمونیسم در دانشگاه‌های اروپایی را برنمی‌تافت خاصه اینکه این گرایش با مزاحمت‌های سیاسی برای حکومت پهلوی همراه بود: «به این گروه مردان جوانی نگاه کنید که با قلبی پر از امید به خارج فرستادیم و سال‌ها ازشان پشتیبانی کردیم تا به میهنشان بازگردند و خدمت کنند. حالا که برگشته‌اند ... برایمان بلشویسم در چمدانشان سوغات آورده‌اند» (حکمت، علی‌اصغر، (۱۳۵۵)، *سی خاطره از عصر فراخاندان پهلوی*، تهران، پارس:۲۲۸-۲۲۷).

روشنفکران و سیاستمداران ایرانی را به اندیشهٔ طرحی متفاوت سوق داد که در آن، علاوه‌بر پالایش میراث‌های فکری و فرهنگی ایرانی و اسلامی در مواجهه با عقلانیت مدرن، گفتگوی میان مدرنیته اروپایی و آمریکایی با عقلانیت ایرانی و اسلامی نیز به نحو نظام‌مند به خدمت گرفته شود تا هویتی ویژهٔ ایرانیان ساخته شود که از آن‌ها در برابر هرگونه ایسم و ایدئولوژی و هویت غربی بعضاً ضدایرانی محافظت کند؛ هویتی بنام «مدرنیتهٔ ایرانی» که مقتضی سه مؤلفهٔ سازگار "ایرانیّت"، "اسلامیّت" و "علوم و فنون جدید غربی" بود.

وحدت این سه مؤلفه، برای محمدعلی فروغی و تیم همراه او که اینک در نیمهٔ دوم سال ۱۳۱۲ قدرت را به‌دست گرفته بودند، بیش از هر جای دیگر، در «دانشگاه» امکان‌پذیر بود؛ دانشگاهی که به اعتبار میراث دارالفنون و مدرسهٔ عالی سیاسی و مدرسهٔ عالی حقوق و مدرسهٔ عالی سپهسالار و مروی، می‌توانست این سه رکن را بهم پیوند دهد.

برای این کار لازم بود نخست مدارس عالی مذکور به سطح دانشکده ارتقاء یابند. علاوه‌بر آن، لازم بود کمیسیونی متشکل از نمایندگان سه مکتب ایجاد شود تا نحوهٔ تألیف این سه رکن را تعریف و عملی سازند. مدیریت مکتب نخست– که می‌بایست فرهنگ و زبان ایرانی، اعم از باستانی و اسلامی را پشتیبانی می‌کرد و آثار و مکتوبات مرتبط با فرهنگ ایران را از زبان‌های هندی و یونانی و رومی و سریانی و پهلوی و عربی شناسایی و مورد تحقیق و ترجمه قرار می‌داد و زمینه‌های شکل‌گیری فرهنگ ایرانی در سده‌های بعد تا زمانهٔ معاصر را مورد تحقیق قرار می‌داد– بر عهدهٔ سید نصرالله تقوی[1] استاد و رئیس مدرسهٔ سپهسالار، که در همان ایام به دانشکدهٔ معقول و منقول ارتقاء یافته بود و اندکی بعد «موسسهٔ وعظ و خطابه» را با هدف تربیت نسل جدید واعظان و مبلغان دینی آگاه به دنیای جدید و دغدغه‌های ملی راه‌اندازی و پشتیبانی کرد، و همچنین بدیع‌الزمان فروزانفر که می‌توانست فرهنگ ادبی ایران خصوصاً فرهنگ خراسان

همو وقتی از رفتار برخی از محصّلان در دانشگاه‌های خارج از کشور و بی‌تفاوتی آنها نسبت به مسائل داخلی و دغدغهٔ هویت ملی آگاه شد، در نطق سال ۱۳۰۹ موارد فوق‌الذکر را چنین بیان داشت؛ «این خیلی بهتر خواهد بود که آنها همین‌جا در کشوری که می‌خواهند زندگی کنند و قطعاً دغدغهٔ پیشرفت آن را داشته باشند، تحصیل کنند ... امیدواریم مردان جوان که به فرانسه و ایتالیا می‌فرستیم درک کنند که تمدن برای هر کشوری متفاوت است. من نمی‌خواهم که ایران را به یک کپی بد از اروپا تبدیل کنم. این برای کشور ما که سنّتی قدرتمند در پشت خود دارد لازم نیست. من می‌خواهم که هم‌وطنانم را بهترین ایرانیان ممکن بسازم. آنها نیازی ندارند که مشخصاً غربی یا مشخصاً شرقی باشند. هر کشوری قالب خاص خود را دارد که باید طوری توسعه یابد و تقویت شود که شهروندی پدید آورد که المثنای هیچ‌کس دیگری نیست، بلکه فردی مطمئن، متکی به خود و سربلند از ملیت خویش است» (به نقل از: مناشری، ۱۳۹۷: ۱۶۵).

۱. نصرالله تقوی میراث مدرسهٔ فلسفی مروی و مدرسهٔ دارالشفا و مدرسهٔ سپهسالار را برای تأسیس دانشکدهٔ معقول و منقول به خدمت گرفت تا میراث‌های عقلی ایرانی و اسلامی را در طرح گفتگویی فروغی بازخوانی کند چنانکه در سال‌های ۱۳۱۲ و ۱۳۱۳ ذیل مأموریت تفویضی فروغی، ۲۳ کتاب منتشر کرد.

را نمایندگی کند، سپرده شد. مدیریت مکتب دوم، که به ادامهٔ آموزش علوم و فنون جدید در مدارس عالی زمانه نظر داشت، برعهدهٔ غلامحسین رهنما به‌عنوان نمایندهٔ مدرسهٔ دارالفنون و لقمان ادهم به‌عنوان نمایندهٔ مدرسهٔ عالی طب و علی‌اکبر دهخدا به‌عنوان نمایندهٔ مدرسهٔ عالی سیاسی و مدرسهٔ حقوق سپرده شد. مدیریت مکتب سوم نیز، که به علوم و فنون جدید اروپایی خاصه در سنت‌های انگلوساکسون (بریتانیا و امریکا)، اتریش (آلمان و اتریش) و لاتین (فرانسه) اختصاص داشت، به ترتیب، به عیسی صدیق، رضازادهٔ شفق و دکتر اعلم سپرده شد؛ مکتب یا گروهی که اندکی بعد، دکتر علی اصغر حکمت[۱] و دکتر علی اکبر سیاسی هم به آن اضافه شد[۲].

فروغی برای تکمیل این طرح، می‌بایست فرهنگستان را نیز با هدف پژوهش‌های زبان‌شناختی و پشتیبانی علمی از دانشکده‌ها تأسیس می‌کرد؛ مرکزی تحقیقاتی که می‌بایست هم دانشگاه و هم کلیت دانش و هم طرح مدرنیتهٔ ایرانی را در معاونت با دانشکده‌های آموزش‌محور دانشگاه تهران پشتیبانی می‌کرد[۳].

---

۱. علی اصغر حکمت، وزیر معارف دولت دوم فروغی، در روایتی دیگر این سه مکتب را با عناوین «مکتب موروث نیاکانی»، «مکتب مرکب از معارف ملی نیاکانی ولی آمیخته با فرهنگ نو» و «مکتب تربیت شدگان مدارس عالیهٔ خارجه و فارغ التحصیلان دانشگاه‌های غرب» نیز برشمرده است (حکمت، ۱۳۵۵: ۳۵۳–۳۵۴). تقابل جریان تجددگرا با جریان سنت‌گرای فعال در دانشکدهٔ معقول و منقول سبب شده بود تا به شوخی از این دانشکده به‌عنوان «دانشکدهٔ شنگول و منگول» نیز یاد شود (همان: ۳۵۸).

۲. حکمت، ۱۳۵۵ و ماحوزی، رضا، (۱۴۰۳)، «دانشگاه تهران: تیمورتاش یا فروغی؟» (به مناسبت نودمین سال تأسیس)، *فصلنامه مطالعات فرهنگی ایران*، زمستان، شمارهٔ ۱۷ (۴): ۱۹۱–۲۲۲.

۳. فروغی متعاقب آغاز به کار دانشگاه تهران، در اردیبهشت ماه ۱۳۱۴ فرهنگستان را نیز با هدف مطالعهٔ بنیادی در فرهنگ ایران و انتخاب واژه‌هایی مناسب اهداف عالیهٔ دانشگاه تهران و هم‌خوانی میراث‌های تاریخی و علمی و دینی و عمومی ایران با نظریه‌های علمی مدرن اروپا افتتاح کرد. این نهاد فوق‌العاده مهم که در محوطهٔ پشتی دانشکدهٔ معقول و منقول یا همان مدرسهٔ سپهسالار کار خود را آغاز کرده بود از بیشتر استادان سطح بالای دانشگاه تهران و مدرسهٔ مروی که با علوم و معارف قدیم و جدید آشنایی عمیق داشتند استفاده می‌کرد. در مقابل، فرهنگستان نتایج تحقیقات تاریخی و زبان‌شناختی و فلسفی و ادبی و دینی و علمی و واژه‌گزینی‌های خود را نیز در اختیار دانشکده‌های دانشگاه تهران قرار می‌داد تا بدین‌طریق عقب‌افتادگی علمی زبان فارسی در چهار قرن اخیر جبران شود. فروغی این ضرورت را چنین بیان داشته است: «منقصت مهم زبان فارسی کنونی هم این است که برای ادای معانی و مطالبی که امروزه حاجت است به درستی وافی نیست چون که در ظرف چهارصد سال اخیر علم و معرفت و صنعت در نزد اروپاییان ترقیات فاحش کرده که ما ایرانی‌ها به‌واسطهٔ بدبختی‌هایی که در این مدت داشتیم توجهٔ لازم نسبت به آن ننموده‌ایم و زبان خود را برای بیان آن مطالب و پرورانیدن آن معانی نورزیده و آماده نساخته‌ایم و این تکلیف سنگینی است که برعهدهٔ ایرانی‌های این دوره است و در این باب هم فرهنگستان باید دستیاری به سزا نماید» (فروغی، محمدعلی، (۱۳۸۷)، مقالات فروغی، جلد اول، انتشارات توس: ۱۸۷). او فعالیت پژوهشی فرهنگستان در کنار دانشگاه تهران را لازمهٔ تمایزسازی فرهنگی، رشد استعدادهای علمی و تکنولوژیک کشور و ترقی واقعی ایران می‌دانست که همگی لازمهٔ هویت متمایز ایرانی در طرح «مدرنیتهٔ ایرانی» بود: «اگر بشرها همه یکسان و یک قوم باشند و اختلاف و اصناف مابین آن‌ها نباشد ترقی نخواهند کرد زیرا ترقی نتیجه می‌شود از این که افکار و عقاید و اخلاق و احوال مردم به یکدیگر تلاقی کند و از همدیگر استفاده کنند. اگر همه یک نوع فکر و رویه داشته باشند چه استفاده از یکدیگر خواهند کرد و به چه وسیله ترقی حاصل می‌شود؟ و این مسئله مسلم است که اگر قومی استقلال خود را از دست داد و تابع قوم دیگر شد کم کم در او مستهلک می‌شود و آثار وجودی او

بدین ترتیب، از نیمه دوم سال ۱۳۱۲ به بعد، دومین جلوه ناسیونالیسم ایرانی با تغییر جهتی آشکار از توسعه بروکراسی به سوی هویت عقلانی مدرن ویژهٔ ایران که مقتضی تغییر در فرهنگ و روان‌شناسی ایرانیان بود[۱]، نهادهای علمی عالی متعددی را اعم از دانشگاه و فرهنگستان و بنیاد مردم‌شناسی و مؤسسهٔ وعظ و خطابه و اندکی بعد کانون (سازمان) پرورش افکار تأسیس کرد تا این بار کلیت جامعهٔ ایرانی موضوع تربیت و پروش میهن‌پرستانه قرار گیرد. احمد متین دفتری که ریاست «کانون پرورش افکار»[۲] را برعهده گرفت ورود دولت به آگاهی‌بخشی ملی را نوعی «پرورش معنوی» می‌دانست که از قضا می‌توانست اهداف سیاسی و فرهنگی را نیز به‌دست دهد؛ کلیهٔ حکومت‌ها در این قرن بیستم یک تکالیفی برایشان متوجه شده که این تکالیف در سابق متوجهشان نبود. دولت‌ها امروز یک مسئولیت زیادی دارند که بایستی نسبت به فرهنگ عمومی علاقه‌مند باشند. مقصودم از فرهنگ عمومی وزارت معارف نیست [بلکه] آن معنای عمومی و وسیع کلمه است. دولت‌های امروز یعنی یک دولت بیدار و هشیار نمی‌تواند نسبت به فرهنگ عمومی جامعهٔ خودش بی‌علاقه و بی‌نظر باشد. در فرهنگ و افکار یک جامعه، یک قوای مضر و یک قوای سودمندی هست. دولت مکلف است که علیه آن قوای مضر مبارزه کند و قوای سودمند را تقویت کند تا در نتیجهٔ این مراقبت یک وجدان ملی و یک ارادهٔ قوی ملی و یک پرورش معنوی در جامعه به وجود بیاید.[۳]

از میان می‌رود و این زیانی است که به عالم انسانیت وارد می‌آید ... [پس] هر قومی فرهنگی مخصوص باید داشته باشد و عزت و احترام او بتناسب فرهنگ اوست... ایران هم فرهنگی مخصوص به‌خود باید داشته باشد و فرهنگ ایرانی دارای مقامی باشد که [با] فرهنگ‌های ملل دیگر همقدر شود ... وسیله و اسباب حصول این مقصد عالی مؤسسات معارفی است، مخصوصاً دانشکده‌ها و دانشگاه‌ها و یکی از آن مؤسسات که بالاختصاص برای پیشرفت این منظور تأسیس شد انجمن فرهنگستان است ... اصل مقصود از فرهنگستان، پیدا کردن و به‌دست دادن راه اصلاح و تکمیل زبان و ادبیات ایرانی است که این عمل بهترین وسیله برای ایرانی کردن تمدن و تربیت مملکت و جلوه‌گر ساختن فرهنگ اختصاصی این ملت است» (همان: ۱۷۶–۱۸۰).

۱. محمدرضا شاه این تغییر در فرهنگ و روان‌شناسی ایرانیان توسط پدرش را در سال‌های بعد چنین توصیف کرده است: «رضا شاه برای آموزش ایرانی کاری بیشتر از ساختن مدارس، تربیت معلمان و اعزام دانشجویان به خارج انجام داد. او کل روح و فلسفهٔ نظام آموزشی ما را دگرگون کرد. از نظر او آموزش باید اول از همه به آفرینش وطن‌پرستی خدمت کند ... او دانست که غربی‌شدن و مدرنیزاسیون اصیل به چیزی بیشتر از کارخانه‌ها و خیابان‌های سنگفرش و آسفالت نیاز دارد؛ و این تغییر در مبانی فرهنگ و روان‌شناسی ایران است که از اهمیتی بس عظیم‌تر برخوردار است .... او با شور بسیار اندیشه و عمل ما را متحول کرد تا با چالش‌های کمتری در امروز و آینده مواجه شویم» (به نقل از: مناشری، ۱۳۹۶: ۱۸۶).

۲. کانون پرورش افکار بنا به مصوبهٔ دی ماه ۱۳۱۷ هیئت وزیران زیر نظر احمد متین دفتری وزیر دادگستری وقت کابینهٔ جم تأسیس شد. دکتر سید علی شایگان معاون دانشکدهٔ حقوق، دکتر عیسی صدیق رئیس دانشکدهٔ ادبیات و علوم و دانشسرای عالی، دکتر آشتیانی معاون دانشکدهٔ طب و بدیع‌الزمان فروزانفر معاون دانشکدهٔ معقول و منقول وی را در این کانون یاری می‌کردند (ببینید: یغمایی، ۱۳۷۵: ۳۵۰).

۳. به نقل از: نجف‌زاده، رضا (۱۳۹۷)، *تجدد رمانتیک و علوم شاهی*، پژوهشکدهٔ مطالعات فرهنگی و اجتماعی: ۴۴.

برای متین دفتری و حلقهٔ فکری همکار او که عمدتاً استادان دانشگاه تهران بودند، این فرهنگ عمومی، همان نیروی معنوی ملت بود که در تعامل پیوستهٔ سه‌گانه ایران و اسلام و غرب ساخته شده بود و می‌توانست به‌درستی از میراث‌های ارزشمند عقلی شرق و غرب و قدیم و جدید برای ساختن ایران مدرن استفاده کند؛ طرحی که سال ۱۳۰۴ ابوالحسن خان فروغی، دیگر برادر محمدعلی فروغی آن را پیشنهاد داده بود.[۱] متین دفتری، این فرهنگ عمومی عقلانی که مقوله‌ای روحی و روانی و تربیتی است را «روح ملت» می‌خواند:

> ملت و جامعه به‌معنای قرن بیستم را می‌شود گفت که در این چند سال اخیر تازه پا به عرصه وجود گذاشته است و وقتی که جامعه در کشور ما به وجود آمد و موضوعیت و مصداق پیدا کرد بایستی که معنی‌اش به تمام معنی محرز شود. ملت و جامعه را می‌شود کاملاً تشبیه کرد به یک فرد بشر یعنی ارگانیسم انسان؛ همان‌طور که انسان دارای قوهٔ حیاتی و قوهٔ تفکر است هم جسم دارد، هم روح دارد، هم چشم دارد هم گوش دارد [و] تمام وسایل را دارد که با محیط خارج ارتباط داشته باشد، همین‌طور هم ملت را می‌شود از این حیث مثل یک فرد بشر فرض کرد. موضوعی که موردنظر ما است موضوع *روح ملت* است. ما فعلاً به جسم کار نداریم. منظور ما روان است.[۲]

متین دفتری که سال ۱۳۱۷ *کانون پرورش افکار* را با هدف تسریع در اجرای طرح مدرنیته ایرانی و به کمک ابزارهای متعدد فرهنگ‌سازی همچون مدارس، دانشگاه، هنرها، علوم، فضای فرهنگی، رادیو و نمایش و تئاتر و موسیقی و روزنامه‌ها و غیره تأسیس کرد، یک سال بعد به مقام رئیس‌الوزرایی رسید تا ایدهٔ مذکور را در چارچوب مدرنیته و رمانتیسم ملی‌گرایانهٔ آلمانی پیش ببرد؛ امکانی که از آغاز در طرح آموزشی- پژوهشی دانشگاه تهران نیز منظور شده بود. او همچون سیاستمداران و متفکران آلمانی بر این باور بود که دولت می‌تواند سوژه‌های متفرق را ذیل برنامهٔ اصلی خود متحد کند و روح پیشرفت و تفوق را به آنها تزریق کند تا آنها را در قالب

---

۱. به‌عقیدهٔ ابوالحسن فروغی، ملت ما که از سطح عالی فرهنگ و دانش برخوردار بوده و هست، می‌تواند به پشتوانهٔ داشته‌ها و برمبنای تشخیص نیازها، نظام آموزش را از ابتدایی تا عالی با هدف نیل به «کمال مطلوب» تنظیم کند. برای این کار لازم است علوم و دانش سنتی ما با معارف و علوم جدید اروپایی همنشینی و گفتگو داشته باشد. بنابراین نسخهٔ مطلوب، «پیوند معارف قدیمه ... با معارف جدیدهٔ اروپائی» است که نتیجهٔ آن اتصال دو تمدن ایرانی و اروپایی و آشکار شدن حقیقت است. به باور وی، این همنشینی و پیوند، خدمت بزرگی به تمدن عالم خواهد بود و می‌تواند کمال مطلوب ملی ما و مقدمهٔ تمام سعادت‌ها دیده شود: «اصل کمال مطلوب باید از معارف عالیهٔ آینده بیرون آید اما ما از امروز می‌توانیم بگوئیم پیوند معارف قدیمه با معارف جدیدهٔ اروپائی که اتصال دو تمدن متفاوت‌آلاثار و تصادم دو جنس فکر را که جهانندهٔ برق حقیقت باشد، حاوی خواهد بود و از این جهت، خدمت بزرگی به تمدن عالم محسوب خواهد شد، می‌تواند کمال مطلوب ملی ما و مقدمهٔ تمام سعادت‌ها منظور گردد» (فروغی، ابوالحسن، (۱۳۰۵ب)، *هم تعلیم ابتدائی هم معارف عالیه*، آمده در زائری، قاسم، (۱۳۹۸)، *اقتراح تعلیم ابتدایی یا تعلیم عالیه؟*، پژوهشکدهٔ مطالعات فرهنگی و اجتماعی).

۲. به نقل از نجف‌زاده، ۱۳۹۷ : ۴۶.

ملتی واحد درآورد. برای او کارایی چنین سازمانی شبیه عملکرد حزب خلق ترکیه بود. برای این کار، لازم بود رادیو و یک مدرسه ویژهٔ روزنامه‌نگاری در دانشکدهٔ حقوق دانشگاه تهران راه‌اندازی شود تا اصول حرفه‌ای کار مطبوعاتی در راستای این هدف به خبرنگاران آموزش داده شود. برای هنرپیشگان نیز می‌بایست مدرسه‌ای تأسیس می‌شد تا آنها را متناسب با این آرمان آموزش دهد.[۱]

در این فضا، دانشگاه تهران نیز به‌عنوان دانشگاهی جامع علوم که می‌بایست کارکردهایی بیش از صرف دانشکده‌هایش داشته باشد، روحی داشت که توسط علوم انسانی با اولویت فلسفه و حقوق و اندیشهٔ سیاسی و ادبیات و تاریخ و جغرافیا و تعلیمات دینی تبیین می‌شد و به دست می‌آمد[۲]؛ روحی که خود برآمده از همسویی ناسیونالیسم و مدرنیسم در قالب اجرای طرح مدرنیتهٔ ایرانی بود. ترجمهٔ رسالهٔ دکارت و نگارش *سیر حکمت در اروپا* و تصحیح و ترجمهٔ ده‌ها رسالهٔ فلسفی توسط فروغی و کسان دیگر در این ایام و برگزاری جشن هزارهٔ *شاهنامه* و بازخوانی و تصحیح و پالایش اخلاقی و علمی شاهکارهای ادبیات فارسی در کنار معرفی تاریخ و جغرافیای ایران و تلاش برای بازخوانی اندیشه‌های دینی متناسب با رشد عقل و علم و فرهنگ در دنیای جدید و صدها اقدام دیگر، دقیقاً در چارچوب همین گفتمان انجام گرفت. اینجا با کلیّتی روبرو هستیم که در آن حتی رشته‌های تجربی و فنی و حوزهٔ تعلیم و تربیت (دارالمعلمین و دارالمعلمات و دانشسرای عالی) نیز می‌بایست با این گفتمان همراه می‌شدند تا پیکرهٔ نظام کلی دانش در فرایند تحقیقات و گفتگوهای دائم میان دانشکده‌ها حاصل آید.

بدین ترتیب، در این دورهٔ هفت ساله، اگرچه دولت و حاکمیت همچنان تلاش داشتند ذیل انگارهٔ تربیت و پرورش ملت، ایدهٔ ناسیونالیسم ایرانی را پیش ببرند، اما ناسیونالیسم فرهنگی اخیر در هیئت مدرنیتهٔ ایرانی، از سویه‌های قدرتمندی از فلسفه و رمانتیسم آلمانی برخوردار بود. وحدت آموزش و پژوهش، وحدت گذشته و آینده، وحدت علوم با یکدیگر در قالب نظام کلی دانش، وحدت امر ملی و امر دینی و وحدت دولت و ملت همگی نشانگانی از فرهنگ آلمانی بود که در تمام قرن نوزدهم و به‌طور خیلی برجسته‌تر در نیمهٔ نخست قرن بیستم در آلمان، سرزمین کانت و هگل و بسیاری فیلسوفان وحدت‌گرای دیگر صورت‌بندی شده بود.[۳] پیروزی حزب نازی در آلمان با گرایش‌های ناسیونالیستی نزدیک به ایران مقارن با تشکیل دولت دوم فروغی و تأسیس دانشگاه تهران و ابراز تمایل چندبارهٔ آلمان‌ها برای تأسیس دانشگاهی شبیه دانشگاه‌های آلمان با مختصات

---

۱. به نقل از نجف‌زاده، ۱۳۹۷، ۴۸.

۲. در جلسهٔ بررسی لایحهٔ تأسیس دانشگاه در اردیبهشت و خرداد ۱۳۱۳، طرح زدودن لغات بیگانه از زبان فارسی و اصلاح خط فارسی نیز به بحث گذاشته می‌شود و فروغی توضیحاتی را به مجلس ارائه می‌دهد (زرگری‌نژاد، غلامحسین، و منصور صفت‌گل و محمدباقر وثوقی (۱۳۹۷)، *تاریخ دانشگاه تهران*، جلد نخست، انتشارات دانشگاه تهران: ۱۹۸–۱۹۹.

۳. ببینید شلینگ، (۱۳۹۵)، *ایدهٔ مطلق علم*، ترجمهٔ عباس جنگ و امیر راقب و اباصالح تقی‌زاده طبری، *فصلنامهٔ بابل*، شمارهٔ ۲، پاییز.

فوق‌الذکر[۱]، و تمایل شدید بدنهٔ روشنفکری ایران برای رفتن به سمت آلمان و ترکیه، فضای گفتمانی نیمهٔ دوم حکومت پهلوی اول را شکل داده بود؛ فضایی که در آن نهادهای علمی و آموزشی و فرهنگی به‌گونه‌ای هماهنگ از فرهنگی ویژهٔ ایرانیان سخن می‌گفتند.

۳. نتیجه‌گیری

ناسیونالیسم ایرانی در طول دورهٔ احمدشاهی تا پایان حکومت رضاشاه، دو صورت‌بندی متفاوت اما مرتبط به هم را تجربه کرد؛ دو صورتی که به‌نحوی با مدرنیتهٔ اروپایی و آثار فکری فیلسوفان و متفکران آن دیار خاصه فرانسه و آلمان مرتبط بود. در صورت‌بندی نخست، ناسیونالیسم ایرانی عمدتاً صورتی اداری و نظامی داشت که توسط نظام آموزشی عمدتاً فرانسوی هم حمایت می‌شد. در صورت‌بندی دوم، ناسیونالیسم ایرانی صورتی فکری و فرهنگی داشت که به‌صورت عمده در نهادهای تازه تأسیسی همچون دانشگاه تهران و فرهنگستان و کانون پرورش افکار و برنامهٔ پیشاهنگی و بنیاد مردم‌شناسی و رادیو و هنر و امثالهم با گرایش‌هایی آشکار به فلسفه و رمانتیسم آلمانی نمایان شده بود. در مورد اخیر، ایرانیان برای نخستین بار پس از دو سده فترت و سکوت هویتی در دنیای جدید– که عمدتاً با عنوان عصر اقیانوسی و رقابت‌های دریایی و صنعتی و نظامی از آن یاد می‌شود– تلاش کردند هویت جدیدی را برسازند که اگرچه با دنیای فکری پیشین‌شان ارتباط‌هایی داشت اما اصولاً از ساختارهای اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و حتی آموزشی مدرن برای تعریف و اجرای این هویت بهره می‌برد.

با این همه، تجمیع و هدایت اراده‌های متفرق برای رسیدن به یک هدف واحد که ساختن ایرانی قدرتمند و مترقی باشد، چه در صورت‌بندی نخست و چه در صورت‌بندی دوم، اگرچه در آن روزگار ارزشی بنیادین محسوب می‌شد اما تا «استبداد»– که ریشه‌هایی عمیق در تاریخ فکری و فرهنگی و اجتماعی این کشور دارد– راهی نداشت. چرا که هر دو صورت‌بندی، نه تنها مقتضی سرکوب و نادیده گرفتن جبری و یا عامدانهٔ بسیاری از جریان‌های فرهنگی و فکری و زبانی و دینی در اقوام و گروه‌های اجتماعی بنام حصول «هویتی واحد» و یا «پالایش فرهنگی» بود، بلکه عدم استقلال این تلاش‌ها از دولت و حاکمیت، همواره آن زحمات ارزشمند را حتی در حالت دوم که از سویه‌های قدرتمندی از دانش و خرد بهره‌مند بود، در معرض سوء استفاده قرار می‌داد. این سرنوشت ناسیونالیسمی بود که بیش از آنکه بر «ملت»ی که وجود نداشت مبتنی باشد، بر تشخیص معدودی از نخبگان نزدیک به قدرت سیاسی مبتنی بود؛ همان‌ها که «دولت»های مدرن پس از فتح تهران را روی کار آوردند.

---

۱. ببینید آذری شهرضایی، رضا، (۱۳۷۴)، *دولت ایران و متخصصان مهاجر آلمانی* (۱۳۱۰–۱۳۱۹)، انتشارات سازمان اسناد ملی ایران. سندهای شمارهٔ: ۲۰ و ۲۱ و ۲۲ و ۲۴ و ۲۶ و ۳۶ و ۴۰.

منابع

آذری شهرضایی، رضا (۱۳۷۴). *دولت ایران و متخصصان مهاجر آلمانی* (۱۳۱۰–۱۳۱۹)، انتشارات سازمان اسناد ملی ایران.

تقی‌زاده، سید حسن (۱۳۹۲). *مقالات تقی زاده*– تعلیم و تربیت، زیر نظر ایرج افشار، انتشارات توس.

حکمت، علی‌اصغر (۱۳۵۵). *سی خاطره از عصر فراخاندان پهلوی*، تهران، پارس.

فروغی، ابوالحسن (۱۳۰۵ب). هم *تعلیم ابتدائی هم معارف عالیه*، آمده در: زائری، قاسم (۱۳۹۸)، اقتراح تعلیم ابتدایی یا تعلیم عالیه؟، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

فروغی، محمدعلی (۱۳۸۷). *مقالات فروغی*، جلد اول، انتشارات توس.

زرگری‌نژاد، غلامحسین، و منصور صفت‌گل و محمدباقر وثوقی (۱۳۹۷). *تاریخ دانشگاه تهران*، جلد نخست، انتشارات دانشگاه تهران.

شلینگ (۱۳۹۵). *ایدهٔ مطلق علم*، ترجمهٔ عباس جنگ و امیر راقب و اباصالح تقی‌زاده طبری، *فصلنامهٔ بابل*، شمارهٔ ۲، پاییز.

صدیق، عیسی خان (۱۳۹۷). *نظام آموزشی و ساختن ایران مدرن*، ترجمه علی‌نجات غلامی، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

صدیق، عیسی (۱۳۳۶). *یادگار عمر*، شرکت سهامی طبع کتاب.

گوتک، جرالد ال. (۱۳۹۵). *مکاتب فلسفی و آرای تربیتی*، ترجمهٔ محمدجعفر پاک‌سرشت، انتشارات سمت.

ماحوزی، رضا (۱۴۰۳). *دانشگاه تهران: تیمورتاش یا فروغی؟ (به مناسبت نودمین سال تأسیس)*، *فصلنامهٔ مطالعات فرهنگی ایران*، زمستان، شماره ۱۷ (۴): ۱۹۱–۲۲۲.

مناشری، دیوید (۱۳۹۷). *نظام آموزشی و ساختن ایران مدرن*، ترجمهٔ محمدحسین بادامچی و عرفان مصلحی، نشر سینا.

نجف‌زاده، رضا (۱۳۹۷). *تجدد رمانتیک و علوم شاهی*، پژوهشکدهٔ مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

نفیسی، مشرف (۱۳۰۵). *تحصیلات عالی و تعلیمات ابتدایی؟*، در: زائری، ۱۳۹۸، *اقتراح تعلیم ابتدایی یا تعلیم عالیه؟*، پژوهشکدهٔ مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

هوفستتر، میشائیل (۱۳۹۵). *تلقی رمانتیک از دانشگاه و بنیادی نوین در برلین*، ترجمهٔ سید محمدعلی شامخی، *در ایدهٔ دانشگاه*، گزینش و ویرایش میثم سفیدخوش، انتشارات حکمت.

یغمایی، اقبال (۱۳۷۵). *وزیران علوم و معارف و فرهنگ ایران*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

References

Azari Shahrzai, Reza (1994). The Iranian Government and German Immigrant Experts (1931-19), Iranian National Documents Organization Publications.

Taghizadeh, Seyed Hassan (2013). Articles by Taghizadeh - Education and Training, under the supervision of Iraj Afshar, Toos Publications.

Hekmat, Ali Asghar (1976). Thirty Memories from the Era of the Pahlavi Dynasty, Tehran, Pars.

Fichte. (1979). *Addresses to the German Nation*, (Trans. by R. F. Jones and G. H. Turnbull), Westport: Greenwood press.

Foroughi, Abolhassan (1986). Both Primary and Higher Education, as cited in Zaeri, Ghasem (2019), Suggestion of Primary or Higher Education? Cultural and Social Studies Research Institute.

Foroughi, Mohammad Ali (2008). Foroughi's Articles, Volume One, Toos Publications.

Zargarinejad, Gholamhossein, and Mansour Sefatgol and Mohammad Bagher Vosoughi (2018). History of Tehran University, Volume One, Tehran University Publications.

Schelling (2016). The Absolute Idea of Science, translated by Abbas Jang and Amir Raqeb and Abasaleh Taghizadeh Tabari, Babol Quarterly, No. 2, Autumn.

Seddigh, Isa Khan (2018). The Educational System and the Making of Modern Iran, translated by Alinejat Gholami, Cultural and Social Studies Research Institute.

Seddigh, Isa (1957). Yadgar Omar, Tabeeb Book Publishing Company.

Gotak, Gerald L. (2016). Philosophical Schools and Educational Ideas, translated by Mohammad Jafar Pakserasht, Samt Publications.

Mahouzi, Reza (2014). University of Tehran: Timurtash or Foroughi? (On the Occasion of the 90th Anniversary of its Establishment), Iranian Cultural Studies Quarterly, Winter, No. 17 (4): 191-222.

Manashri, David (2018). The Educational System and the Making of Modern Iran, translated by Mohammad Hossein Badamchi and Erfan Moslehi, Sina Publications.

Najafzadeh, Reza (2018). Romantic Modernism and Royal Sciences, Institute for Cultural and Social Studies.

Nafisi, Musharraf (1926). Higher Education and Primary Education? in: Zaeri, 2019, Suggestion of Primary Education or Higher Education? Institute for Cultural and Social Studies.

Hofstetter, Michael (1996). Romantic Perception of the University and the New Foundation in Berlin, translated by Seyyed Mohammad Ali Shamekhi, in The Idea of the University, selected and edited by Meysam Sefidkhosh, Hekmat Publications.

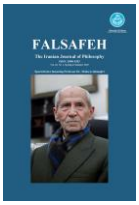
Yaghmaei, Eqbal (1996). Ministers of Science, Education and Culture of Iran, Tehran: University Publishing Center.

The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

https://jop.ut.ac.ir



From the Transcendental Ego to the Situated Subject: A Critical Turn in Phenomenology

Hossein Mesbahian✉

Independent Researcher and Lecturer in Philosophy. Email: mesbahian@ut.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article

(221-249)

Article History:

Receive Date:
23 November 2025

Revise Date:
23 November 2025

Accepte Date:
23 November 2025

Published online:
23 November 2025

Abstract

This article provides a genealogical analysis of the phenomenological tradition, charting its dialectical evolution from Edmund Husserl's quest for a pure, transcendental ego to the concrete, embodied subject of contemporary critical phenomenology. The central thesis is that critical phenomenology emerges not as a refutation of Husserl, but as a radical reinterpretation of his methods. This critical turn transforms the phenomenological subject from an ahistorical observer into a historically situated agent, thereby shifting the purpose of philosophical inquiry from securing epistemological certainty to enabling social emancipation. The analysis begins with Husserl's project of establishing philosophy as a "rigorous science" through the phenomenological reduction (*epoche*), a method designed to isolate the universal structures of consciousness. It then identifies Maurice Merleau-Ponty as the pivotal figure who, by centering the lived body, transforms the *epoche* from a tool for bracketing reality into a method for de-naturalizing social norms. This politicized method allows for a critique of the "quasi-transcendental" structures of power—such as colonialism, patriarchy, and heteronormativity—that shape and constrain lived experience. The essay demonstrates the power of this approach through the work of Frantz Fanon on the "racial epidermal schema," Simone de Beauvoir on woman as "the Other," and Sara Ahmed on queer "orientation". Their analyses show how the subject is constituted through oppressive social situations, making a retreat to a pure, pre-social ego impossible. Ultimately, the paper concludes that this critical turn redefines philosophy's ethical vocation. The act of describing an unjust world becomes inseparable from the project of changing it, repositioning the philosopher as a committed witness tasked with articulating marginalized experiences to foster transformative praxis.

Keywords:

Critical Phenomenology, Situated Subject, Transcendental Ego, Lived Experience, Embodiment

Cite this article: Mesbahian, H. (2025). From the Transcendental Ego to the Situated Subject: A Critical Turn in Phenomenology. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer-2025 (Special letter honoring Professor Dr. Mohsen Jahangiri) Serial No. 44 (221-249).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.406870.1006966

CC BY NC

Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

This article undertakes a genealogical and analytical examination of the dialectical evolution that has propelled the phenomenological tradition from Edmund Husserl's foundational project toward the emancipatory horizons of contemporary critical phenomenology. The central thesis is that critical phenomenology emerges not as a simple rejection of Husserlian methodology, but as its radicalization and fundamental reinterpretation—a turn in which the phenomenological subject is transformed from a pure, ahistorical transcendental ego to a concrete, embodied, and situated subject. This transformation shifts the focus of analysis from the universal structures of consciousness to the historical and often oppressive structures of power that constitute the life-world (Lebenswelt). The problem it addresses is the perceived gap between the abstract, universalizing ambitions of classical phenomenology and the concrete, particular, and often painful realities of lived experience under systems of oppression. This paper argues that this critical turn represents a profound re-evaluation of the philosophical subject and the purpose of phenomenological inquiry itself, moving from the search for epistemological certainty toward a critique of the power structures that condition and constrain lived experience. To comprehend the nature of the critical turn, one must first grasp the philosophical terrain from which it departed. Edmund Husserl's project was born from a profound dissatisfaction with the state of philosophy and science, which he believed rested on an unexamined foundation. His goal was to establish philosophy as a "rigorous science" by returning to the things themselves, stripping away presuppositions to reveal the essential structures of experience. The gateway to this new science was the phenomenological reduction, a methodical practice of suspending our "natural attitude"—our default, everyday belief in an objective world independent of our consciousness. This suspension, or epoche, is not a skeptical denial of the world but a shift in focus from objects in the world to the structure of the experience of the world. What remains after this bracketing is the realm of pure consciousness, whose core principle is intentionality: the fact that consciousness is always consciousness of something. The ultimate source of this activity, Husserl claimed, is the transcendental ego—the pure, non-empirical pole of consciousness that unifies all experiences and constitutes all meaning. This was the apodictic ground upon which Husserl sought to build his rigorous science. However, the very rigor of his project exposed its own internal tensions. In his later work, he turned to the problems of intersubjectivity and the life-world, recognizing that a purely solipsistic account was insufficient. Yet his attempts to explain how we experience a shared world from the starting point of a solitary ego were seen by critics as ultimately failing to escape its confines, creating a philosophical opening for a new beginning—one that starts not with an isolated consciousness, but with an embodied subject always already in the world with others. Maurice Merleau-Ponty is the pivotal figure who navigated this transition. He accomplished this not by abandoning Husserl, but by radicalizing the latent possibilities within Husserl's own work, shifting the center of phenomenological analysis from the transcendental cogito to the lived body (Leib). For Merleau-Ponty, the body is not an object in the world but our fundamental mode of being-in-the-world, the very vehicle of our perception and access to reality. This reconceptualization led to a radical reinterpretation of the phenomenological reduction. In his famous preface to Phenomenology of Perception, he declares that "the most important lesson which the reduction teaches us is the impossibility of a complete reduction". This is not a failure but a profound discovery: we can never fully detach ourselves from the world because it is the "unthought" background against which all our experiences take shape. The reduction is thus transformed. It no longer aims to bracket our situatedness but becomes the very method for revealing our inescapable historical and social entanglement, making the background structures of the life-world visible for critical scrutiny. This move fundamentally politicizes the Husserlian epoche. Whereas Husserl brackets belief in the reality of the world to access consciousness, the critical epoche that Merleau-Ponty enables brackets belief in the legitimacy and naturalness of the social world's dominant norms and power structures. This act of de-naturalization allows the phenomenologist to see phenomena like race and gender not as immutable facts but as contingent, historical constructions whose oppressive force can be analyzed and

challenged. The method itself is thus transformed from an epistemological tool into an instrument for social critique. The true power of this transformed method is most evident in its application to the analysis of oppressive structures. This approach moves beyond the search for timeless essences to describe and analyze what can be termed "quasi-transcendental" structures of power: historically contingent formations—such as colonialism, patriarchy, or heteronormativity—that, for those living under them, function with the force of a priori conditions for experience, shaping the very fabric of perception, self-awareness, and possibility. Frantz Fanon's Black Skin, White Masks provides a searing analysis of the "lived experience of the Black man" under colonialism. Central to his analysis is the "racial epidermal schema." In the colonial life-world, the Black body is not experienced neutrally but is overdetermined from the outside by a history of colonial ideology. When a white child cries, "Look, a Negro!" the white gaze "fixes" him, trapping him in his Blackness and stripping him of his own bodily schema. He is condemned to a "zone of nonbeing," where his humanity is perpetually questioned. For the colonized, there is no access to a pure, pre-racial ego; the body is always already inscribed with a violent social meaning. In a parallel vein, Simone de Beauvoir's The Second Sex offers a phenomenological analysis of the oppression of women. Her famous declaration, "One is not born, but rather becomes, a woman," is a profoundly phenomenological claim that "womanhood" is not a biological destiny but a social construct imposed upon the female body. Her central analytical tool is the concept of woman as "the Other." Throughout history, man has posited himself as the universal subject, while woman is defined negatively and relatively in relation to him. This power dynamic is mediated through the masculine gaze, which functions to objectify the female body and limit her freedom. Extending this project, Sara Ahmed's Queer Phenomenology explores the concept of "orientation" to describe how we find our way in the world by turning toward certain objects and life paths. She argues that social spaces are "straightened" to facilitate and normalize heterosexual lives. Consequently, queer experience is often one of "disorientation"—of feeling "out of place" in spaces designed for others' comfort. This disorientation, however, is not merely negative; it is a critical phenomenological tool that, by making the familiar strange, reveals the constructed nature of the "straight" world that normative bodies take for granted. The trajectory from classical to critical phenomenology thus represents a significant and fruitful development in contemporary philosophy. The fundamental departure lies in the radical rethinking of both the subject of experience and the ultimate aim of philosophical inquiry. Husserl's abstract, universal transcendental ego gives way to the concrete, particular, and situated subject of Fanon, de Beauvoir, and Ahmed. Consequently, the phenomenological method is transformed from a quest for epistemological foundations into a powerful tool for social and political liberation. The ultimate goal is no longer certainty but emancipation. Whereas classical phenomenology sought to describe the a priori conditions for any possible experience, critical phenomenology insists that an accurate description of an unjust structure, like white supremacy, is simultaneously a normative critique that demands transformative action. The interpretation of the world becomes inseparable from the project of changing it. The enduring value of critical phenomenology lies in its unique capacity to bridge the gap between abstract structures of power and their concrete manifestation in individual lived experience. It insists that systems of oppression are not merely theoretical constructs but are felt, navigated, and resisted through the lived body. By giving precise philosophical language to experiences of marginalization and resistance, critical phenomenology fulfills the promise of a philosophy that is not content to merely interpret the world from a detached standpoint but is actively committed to its transformation.

انتشارات دانشگاه تهران

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴X

https://jop.ut.ac.ir

از اگوی استعلایی تا سوژهٔ موقعیت‌مند: چرخشی انتقادی در پدیدارشناسی

حسین مصباحیان ✉

آموزگار و پژوهشگر مستقل فلسفه. رایانامه: mesbahian@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
علمی – پژوهشی

(۲۴۹-۲۲۱)

تاریخ دریافت:
۰۲ آذر ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:
۰۲ آذر ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:
۰۲ آذر ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:
۰۲ آذر ۱۴۰۴

چکیده

این مقاله به تحلیل تحول دیالکتیکی‌ای می‌پردازد که سنت پدیدارشناسی را از پروژهٔ بنیادین ادموند هوسرل (ناظر بر ساختارهای همه‌شمول آگاهی) به افق‌های انتقادی این سنت (ناظر بر ساختارهای تاریخی و اغلب سرکوبگرانهٔ قدرت در زیست‌جهان) منتقل می‌کند. این انتقال صرفاً یک جابه‌جایی مفهومی نیست، بلکه بازاندیشی در خودِ غایت فلسفه است. مقاله استدلال می‌کند که حرکت از اگوی استعلایی به سوژهٔ موقعیت‌مند، اگرچه گسستی مطلق از روش‌شناسی هوسرلی نیست، ولی بازاندیشی رادیکال در مبانی آن است. پدیدارشناسی برای تحقق وعدهٔ بنیادین خود، یعنی «بازگشت به خود چیزها»، ناگزیر است دریابد که «چیزها» همواره در میدانی از قدرت و از خلال حجاب‌های غیرمعرفتی به ما داده می‌شوند. مقاله برای ایضاح این فرایند انتقالی، در گام نخست، به تحلیل کلی پروژهٔ هوسرل برای بنیان نهادن فلسفه به‌مثابه «علمی متقن» می‌پردازد و با تمرکز بر روش تحویل پدیدارشناختی و مفهوم حیث التفاتی/روی‌آورندگی، نشان می‌دهد که چگونه تلاش برای یافتن بنیادی بی‌مفروض و منزه از تاریخ، ناخواسته بذرهای نقد خود را در خود می‌کارد و تنش‌های درونی آن را آشکار می‌سازد؛ تنش‌هایی که در آثار متأخر خود هوسرل در باب زیست‌جهان نیز مورد تصدیق قرار می‌گیرند و راه را برای گسست‌های بعدی هموار می‌سازند. در گام دوم، مقاله نقش محوری موریس مرلوپونتی را به‌مثابه فیلسوف کلیدی گذار تحلیل می‌کند و این نکته را برجسته می‌سازد که او با محور قرار دادن بدن زیسته و بازتفسیر تحویل، راه را برای انتقادی‌شدن پدیدارشناسی می‌گشاید. او نشان می‌دهد که تحویل کامل ناممکن است و همین ناممکن‌بودن، به‌جای آنکه سوژه‌ای محض را آشکار کند، درهم‌تنیدگی گریزناپذیر ما با جهان تاریخی و اجتماعی را برملا می‌سازد. مقاله، در گام سوم، قدرت روش‌شناختی پدیدارشناسی انتقادی را از طریق کاربست آن در تحلیل ساختارهای سرکوب به بحث می‌گذارد. این بخش نشان می‌دهد که تجارب زیستهٔ مرتبط با نژاد، جنسیت و بدن‌مندی صرفاً تجاربی فردی نیستند، بلکه برآمده از ساختارهای بیناسوژگانی و تاریخی‌ای هستند که افق امکان‌های تجربهٔ ما را شکل می‌دهند و گاه محدود می‌کنند. بدین‌ترتیب، پدیدارشناسی انتقادی از طریق نقد این پیش‌فرض ساده‌اندیشانه که جهانی مستقل از تجربه وجود دارد و می‌توان آن را به آگاهی درآورد به ما می‌آموزد که پدیدارها متنوع، خاص و دشواریاب هستند و چون چنین است نمی‌توان از اتقان معرفتیِ متعلق به قلمرو متافیزیک حضور پدیدارها سخن گفت.

واژه‌های کلیدی: پدیدارشناسی انتقادی، سوژهٔ موقعیت‌مند، اگوی استعلایی، ساختارهای سرکوب، تجربهٔ زیسته، بدن‌مندی

استناد: مصباحیان، حسین (۱۴۰۴). از اگوی استعلایی تا سوژهٔ موقعیت‌مند: چرخشی انتقادی در پدیدارشناسی. *فلسفه*، سال ۲۳، شمارهٔ ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامهٔ گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۲۲۱-۲۴۹).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.406870.1006966

CC BY NC

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

تاریخ فلسفه را می‌توان همچون نوسانی پردامنه میان دو قطب متضاد روایت کرد: از سویی، سودای یافتن سوژه‌ای ناب، استعلایی و فارغ از تاریخ که بتواند همچون بنیادی بی‌مفروض، اتقان معرفت را تضمین کند؛ سوژه‌ای که در مقام اگویی محض، جهان را نه همچون امری داده‌شده، بلکه به‌مثابه امری تقویم‌شده در ساختارهای آگاهی خود بازشناسد. این سوژه، کوژیتوی دکارتی است که در نقد کانتی پالوده می‌شود و در پدیدارشناسی هوسرلی به نقطهٔ اوج خود می‌رسد؛ یک «می‌اندیشم» که شرط امکان هر تجربه‌ای است، اما خود در هیچ تجربهٔ انضمامی‌ای جای نمی‌گیرد. از سوی دیگر، واقعیت انکارناپذیر سوژه‌ای پرتاب‌شده در دل تاریخ، تن و قدرت قرار دارد؛ سوژه‌ای که پیش از آنکه بیندیشد، زیست می‌کند و پیش از آنکه جهان را تقویم کند، خود توسط جهان تقویم می‌شود. این سوژه، نه یک اگوی شفاف و بی‌مکان، بلکه تنی است که همواره از پیش جنسیت‌مند، نژادی‌شده و در شبکه‌ای از روابط قدرت موقعیت‌مند شده است. این سوژه، نه نقطهٔ آغازین معنا، بلکه محل تلاقی و تأثیر نیروهایی است که بر او مقدّم‌اند.

پرسش بنیادین این نیست که کدام‌یک از این دو تصویر از سوژه صادق است، بلکه این است که چگونه سنت فلسفی، در تلاش برای تحقق آرمان نخست، ناخواسته راه را برای ظهور و ضرورت دومی می‌گشاید. موضوع این مقاله تحلیل همین چرخش دیالکتیکی است؛ روایتی از اینکه چگونه پروژهٔ پدیدارشناسی، در اوج تلاش خود برای دست‌یابی به آگاهی محض، به کشف درهم‌تنیدگی گریزناپذیر سوژه با زیست‌جهانِ انضمامی‌اش هدایت می‌شود. در کانون این تحول، پروژهٔ عظیم ادموند هوسرل برای بنیان نهادن فلسفه به‌مثابه «علمی متقن» قرار دارد؛ کوششی سترگ برای رهایی فلسفه از نسبی‌گرایی و روان‌شناسی‌گرایی از طریق بازگشت «به خود چیزها». راه رسیدن به این مقصود، روش تحویل پدیدارشناختی یا «اپوخه»[1] بود: تعلیق عامدانهٔ «نگرش طبیعی» ما، یعنی باور پیش‌فرض ما به وجود جهانی مستقل از آگاهی. این تعلیق، نه انکار شکاکانهٔ جهان، بلکه تغییری روش‌شناختی از ابژه‌های موجود در جهان به ساختارهای تجربه از جهان بود. آنچه پس از این تعلیق باقی می‌ماند، قلمرو آگاهی محض و اگوی استعلایی بود؛ همان قطب وحدت‌بخش و معناسازی که قرار بود بنیاد تزلزل‌ناپذیر معرفت باشد. با این حال، پارادوکس بزرگ پروژهٔ هوسرلی در همین‌جا نهفته بود: هرچه تلاش برای انزوای این اگوی محض رادیکال‌تر می‌شد، پرسش از چگونگی امکان جهانی مشترک و بیناسوژگانی نیز حادّتر می‌گشت. تلاش‌های خود هوسرل در آثار متأخرش برای پرداختن به مفاهیم زیست‌جهان و امر بین‌الاذهانی، خود گواهی بر این تنش درونی بود. پروژه‌ای که با هدف یافتن بنیادی بی‌مفروض

1. epoche

آغاز شده بود، در نهایت با این واقعیت روبه‌رو شد که خودِ این بنیاد، یعنی آگاهی، همواره آغشته به جهانی تاریخی و اجتماعی است که نمی‌توان آن را به‌طور کامل در پرانتز قرار داد. بدین ترتیب، سخت‌گیری روش‌شناختی هوسرل، ناخواسته بذرهای نقدی را در دل خود پروراند که قرار بود تمامیت پروژه‌اش را به پرسش بکشد

این چرخش انتقادی با کار موریس مرلوپونتی به نقطهٔ عطفی تعیین‌کننده رسید. او با رادیکالیزه کردن امکانات نهفته در خودِ اندیشهٔ هوسرل، مرکز ثقل تحلیل پدیدارشناختی را از «کوژیتو»ی استعلایی به «بدن زیسته»[1] منتقل کرد. برای مرلوپونتی، بدن نه ابژه‌ای در کنار سایر ابژه‌ها، بلکه خودِ شیوهٔ بنیادین ما برای «بودن–در–جهان» و مجرای دسترسی ما به واقعیت است. این بازاندیشی، به بازتفسیری رادیکال از خودِ تحویل پدیدارشناختی انجامید. اعلان مشهور او مبنی بر اینکه «مهم‌ترین درسی که تحویل به ما می‌آموزد، ناممکن بودن یک تحویل کامل است»، نه اعلام شکست، بلکه کشفی ژرف بود. ما هرگز نمی‌توانیم خود را به‌طور کامل از جهان جدا کنیم، زیرا جهان همان پس‌زمینهٔ «نااندیشیده‌ای» است که تمام تجارب ما بر بستر آن شکل می‌گیرد. در اینجا، اپوخه کارکردی وارونه می‌یابد. هدف آن دیگر نه تعلیق باور به واقعیت جهان برای دسترسی به آگاهی محض، بلکه تعلیق باور به مشروعیت و طبیعی بودن هنجارها و ساختارهای قدرت مسلط در جهان اجتماعی است. این کنشِ طبیعی‌زدایی، به پدیدارشناس اجازه می‌دهد تا پدیده‌هایی چون نژاد و جنسیت را نه به‌مثابه حقایقی ازلی، بلکه به‌منزلهٔ برساخت‌هایی تاریخی و ممکن بنگرد که نیروی سرکوبگرانه‌شان قابل تحلیل و چالش است. بدین ترتیب، ابزار معرفت‌شناختی هوسرل به سلاحی برای نقد اجتماعی و رهایی‌بخشی سیاسی بدل می‌شود.

این مقاله بر آن است تا نشان دهد که این گذار از اگوی استعلایی به سوژهٔ موقعیت‌مند، نه گسستی مطلق از روش‌شناسی هوسرلی، بلکه تحقق رادیکال وعدهٔ بنیادین آن، یعنی «بازگشت به خود چیزها» است. استدلال محوری این است که پدیدارشناسی برای وفادار ماندن به این وعده، ناگزیر است دریابد که «چیزها» (تجارب زیسته) هرگز در خلأ به ما داده نمی‌شوند، بلکه همواره در میدانی از قدرت و از خلال حجاب‌های تاریخی و اجتماعی ظاهر می‌شوند. برای پی‌گیری چنین استدلالی، مقاله نخست به تحلیل پروژهٔ هوسرل و تنش‌های درونی آن می‌پردازد؛ سپس، نقش محوری مرلوپونتی را در بازتفسیر بدن‌مندانه و سیاسی‌سازی روش پدیدارشناختی برجسته می‌سازد و در نهایت، با بررسی کاربست این روش در تحلیل ساختارهای انضمامی سرکوب، از جمله در آثار متفکرانی چون فرانتس فانون، سیمون دوبووار و سارا احمد، نشان خواهد داد که چگونه پدیدارشناسی انتقادی، شکاف میان ساختارهای انتزاعی قدرت و تجارب انضمامی

1. the lived body

و زیستهٔ فردی را پر می‌کند. غایت این چرخش، جابه‌جایی هدف فلسفه است: از جستجوی اتقان معرفتی به سوی شهادت دادن به شکنندگی انضمامی و تکینگی تجربهٔ زیسته.

۲. گشودن پرانتزها: پدیدارشناسیِ پدیدارشناسی کلاسیک

پروژهٔ پدیدارشناسی ادموند هوسرل را باید به‌مثابه یک تراژدی شکوهمند و ضروری در فلسفهٔ مدرن فهمید؛ تلاشی سترگ برای تحقق سودای دیرینهٔ فلسفه، یعنی بنیان نهادن آن به‌منزلهٔ «علمی متقن». این آرمان قرار بود از طریق یک ریاضت فکری رادیکال، یعنی روش تحویل پدیدارشناختی و «اپوخه»، به سرانجام رسد: تعلیق نظام‌مند «نگرش طبیعی» و در پرانتز نهادن جهان، تا از این رهگذر، قلمرو ناب آگاهی و ساختارهای پیشینی آن آشکار گردد. در کانون این قلمرو پالوده‌شده، «اگوی استعلایی» قرار داشت؛ همان قطب وحدت‌بخش، بی‌مکان و غیرتجربی که می‌بایست همچون بنیادی تزلزل‌ناپذیر، اتقان هرگونه معرفتی را تضمین کند. با این حال، پارادوکس بزرگ در همین‌جا نهفته بود: هرچه این روش در خالص‌سازی و انزوای این اگوی محض کامیاب‌تر می‌شد، معمای چگونگی تقویم یک جهان مشترک و بیناسوژگانی از دل این آگاهی تنها، لاینحل‌تر می‌نمود. به‌عبارت دیگر، سخت‌گیری خودِ این پروژه، بذرهای نقدش را در درون خود پروراند.

چنان‌که در تحلیل‌های اویگن فینک، دستیار هوسرل، آشکار شد، خودِ کنش پدیدارشناسانه و موضع «ناظر بی‌طرف»[1] یک پدیدهٔ نیازمند تحلیل است و نمی‌تواند به‌طور کامل از جهان و تاریخ‌مندی بگریزد (Fink, 1995). این کشف، یعنی شکاف میان «منِ تقویم‌کننده»[2] و «منِ پدیدارشناس»[3]، نشان داد که رؤیای یک نقطهٔ آغازین مطلق و یک سوژهٔ کاملاً شفاف، خود پیش‌فرضی بود که از تیغ اپوخه گریخته بود. بدین ترتیب، پروژه‌ای که برای یافتن بنیادی بی‌مفروض آغاز شده بود، با برملا ساختن محدودیت‌های ذاتی خود، راه را برای بازاندیشی در خودِ مفهوم سوژه گشود و سنتی را پی‌ریزی کرد که اگرچه بعدها «پدیدارشناسی کلاسیک» نام گرفت، اما جهت‌گیری نقد در آن عمدتاً ناظر بر شناخت جهان و برساخت آگاهی باقی ماند.

اگرچه همچنان‌که لیسا گانتر بحث می‌کند اصطلاح پدیدارشناسی کلاسیک[4]، اصطلاحی دقیق نیست و اصولاً تقسیم پدیدارشناسی به دو رویکرد کلاسیک و انتقادی گرفتاری‌هایی به بار

---

1. disinterested spectator
2. constituting I
3. phenomenologizing I

۴. گانتر می‌نویسد، من فکر نمی‌کنم کسی دربارهٔ خودش بگوید: «من پدیدارشناسیِ کلاسیک انجام می‌دهم». او تهیهٔ فهرستی از پدیدارشناسان کلاسیک و انتقادی را از آنجا که گویی این دو مکتب فکری متفاوت هستند، مفید نمی‌داند. با این همه او تصریح می‌کند که «تفاوت قابل‌توجهی بین عمل پدیدارشناسی که به‌صراحت درگیر نقد اجتماعی است – اجازه بدهید این را پدیدارشناسی انتقادی بنامم– و عمل پدیدارشناسی که این کار را انجام نمی‌دهد، وجود دارد. من ترجیح داده‌ام که دومی

می‌آورد (Guenther, 2019: 11-16)، اما تمایز قاطع و تعیین‌کننده‌ای بین به‌کارگیری پدیدارشناسی برای پدیدارهای اجتماعی و جهان زندگی از یک سو و پدیدارشناسی ناظر بر آگاهی و تقویم شناخت از سوی دیگر وجود دارد. این البته بدان معنا نیست که پدیدارشناسی کلاسیک، انتقادی نیست، بلکه به این معنا است که جهت نقد در این سنت ناظر بر شناخت جهان و برساخت آگاهی است. بدین معنا هوسرل را مسامحتاً می‌توان نمایندهٔ بی‌چون و چرای پدیدارشناسی کلاسیک دانست. به‌عبارت دیگر، شاید بتوان اصلی‌ترین رسالت هوسرل و مهم‌ترین افزودهٔ او به تاریخ فلسفه را تلاش برای تبدیل فلسفه به علمی متقن و دعوت همگان به چنین کوششی قلمداد کرد. او در سال ۱۹۱۱، مقاله‌ای با عنوان «فلسفه به‌مثابه علم متقن» در مجلهٔ *لوگوس* به چاپ می‌رساند که می‌توان آن را مانیفست پدیدارشناسی کلاسیک به حساب آورد (Husserl, 2002). مقاله با این داوری شروع می‌شود که فلسفه از همان آغاز و در تمام اعصار، ادعای علمی بودن داشته است، اما هیچ‌گاه نتوانسته مبنای خود را از سایر علوم متمایز کند. فلسفه علمی برای داشتن یک مبنای متمایز، باید از تمام فلسفه‌های پیشین عبور کند و بی‌هیچ پیش‌داوری، به نفس اشیاء رجوع کند. او پدیدارشناسی را نوعی نو دکارتی‌گرایی می‌نامد. با این تفاوت که به عقیدهٔ هوسرل، شک دکارتی، نفی جهان و تهی بودن ذهن از هر متعلّقی است؛ اما در پدیدارشناسی استعلایی او، آنچه به ذهن نموده می‌شود، از آن جهت که صرف پدیدار است، باقی می‌ماند. او ادامه می‌دهد هر کس که به راستی مایل است فیلسوف شود، باید یک‌بار در زندگی‌اش به خویش بازگردد و بکوشد همهٔ علومی را که تاکنون برایش معتبر بوده‌اند، واژگون کند و آن‌ها را از نو بسازد (Husserl, 2012). فلسفه، به تعبیری، امری کاملاً شخصی است. فلسفه باید متعلّق به خود فیلسوف باشد. تأملات فلسفی‌ای از این دست، همواره در هم ادغام می‌شوند تا در نهایت به علمی کامل، یا همان فلسفه به‌مثابه علمی فرسخت سامان یابد.

آرمان علم متقن، احتمالاً مهم‌ترین آرمانی بود که هوسرل هیچ‌گاه از آن دست نکشید. اگرچه او هیچ‌گاه، منظور خود را از اتقان به وضوح توضیح نمی‌دهد، ولی تردیدی باقی نمی‌گذارد که منظور او از اتقان، آنچه می‌تواند از روش‌های علوم تجربی و حتی ریاضی (دقیقه) منبعث شود، نیست. در دفتر خاطرات خود می‌نویسد: «فقدان وضوح و تردیدی که این پا و آن پا می‌کند به قدر کافی مایهٔ رنج و عذاب من بوده است... تنها یک نیاز در جان من آتش انداخته است: باید وضوح را به چنگ آورم والّا نمی‌توانم زندگی کنم. نمی‌توانم زندگی را تاب آورم؛ مگر اینکه بتوانم باور داشته باشم که آن را به دست می‌آورم» (Biemel, 1956: 294).

را پدیدارشناسیِ کلاسیک بنامم، نه اینکه بگویم چنین رویکردی غیر انتقادی است»، بلکه نقد در پدیدارشناسی کلاسیک ناظر بر درگیری با مسائل اجتماعی نیست (Guenther, 2021: 5).

هوسرل در گام اول، تلاش می‌کند «اتقان» را از طریق علوم استنتاجی که مأنوس ریاضی‌دانان است، به دست آورد. در گام دوم تصور می‌کند که می‌تواند اتقان علمی را با ارجاع به روان‌شناسی‌گراییِ تجربیِ سلفش برنتانو به دست آورد. این دو گام را می‌توان مربوط به دورهٔ هاله که در آن آثاری نظیر *فلسفهٔ حساب* و *پژوهش‌های منطقی* نوشته می‌شوند، دانست. بعد در دورهٔ گوتینگن، از طریق سنت پدیدارشناسانهٔ فلسفه است که می‌خواهد به علم متقن دست یابد. در نهایت در دورهٔ فرایبورگ به این نتیجه می‌رسد که آنچه مانع دستیابی به علم متقن است، شکاف میان عینی‌انگاری گالیله‌ای و ذهنی‌گرایی دکارتی است. پس اگر دیوار بلند بین ابژکتیویسم مسلط بر علم و سوبژکتیویسم مسلط بر فلسفه برداشته شود و رابطه‌ای دوسویه بین آنها ایجاد شود، علم متقن می‌تواند در چشم‌انداز قرار گیرد.

اگرچه هوسرل در پایان دورهٔ فکری، عمیقاً به اینترسوبژکتیویته و اجتماع تاریخی زیست‌جهان توجه کرد، اما به هیچ وجه نباید از یاد برد که از نظر هوسرل، بدون مرکزیت من، هیچ اجتماعی وجود ندارد و در نتیجه بدون اگوی فراروندهٔ اولیه‌ای که اینترسوبژکتیویتهٔ خود را در آن آشکار نماید، هیچ اینترسوبژکتیویته‌ای وجود ندارد. هوسرل بارها تأکید می‌کند که «ما، از من پیش‌رونده به سوی دیگران بسط می‌یابد»؛ به‌عبارت دیگر نقطهٔ عزیمت پدیدارشناسی در همهٔ سطوح، اول شخص مفرد است. اینکه آیا هوسرل توانست از عهدهٔ تلفیقی بین سوبژکتیویته و اینترسوبژکتیویته و بین این دو با زیست‌جهان و تاریخ‌مندی برآید، توافقی وجود ندارد (اسپیلبرگ، ۱۳۹۱)، آنچه اما مسلّم است این است که هوسرل در نهایت نه یک مدافع فلسفهٔ سوژهٔ دکارتی، کانتی کلاسیک و نه یک خودتنهاانگار بود، بلکه برعکس، اینترسوبژکتیویته را مفهوم فلسفی فراروندهای با منتهای اهمیت تلقی می‌کرد و درصدد بود ابهاماتش را برطرف سازد.

با این حال، بحران پروژهٔ هوسرلی تنها از بیرون و توسط نسل‌های بعدی آشکار نشد، بلکه از درون خود این پروژه و توسط نزدیک‌ترین همکارانش به پرسش کشیده شد. ایدهٔ «علم متقن» بر پیش‌فرض امکان وجود یک «ناظر بی‌طرف» استوار بود؛ سوژه‌ای که قادر است خود را از جهان منتزع کرده و به تماشای چگونگی تقویم آن در آگاهی بنشیند. اما این پیش‌فرض خود یک «پیش‌داوری» بود که از تیغ اپوخه گریخته بود. این پارادوکس عمیق را اویگن فینک، دستیار و همکار نزدیک هوسرل، به کانون بحث آورد. فینک در *تأمل دکارتی ششم: ایدهٔ یک نظریهٔ استعلایی در باب روش* استدلال کرد که خودِ عمل پدیدارشناسانه، یعنی کنشِ یک سوژه در جهان که می‌کوشد به مقام سوژهٔ استعلایی دست یابد، یک پدیده است و باید مورد تحلیل پدیدارشناسانه قرار گیرد. این اثر که با حواشی و یادداشت‌های انتقادی ادموند هوسرل همراه است و در حقیقت، حاصل همکاری نزدیک فینک با هوسرل در آخرین دههٔ زندگی او بود، صرفاً یک ضمیمه یا ادامهٔ خطی بر پنج تأمل پیشین نیست؛ سندی است از یک گفتگوی فلسفی حیاتی و

پرتنش در یکی از بحرانی‌ترین دوره‌های تاریخ فلسفه و سیاست اروپا. این کتاب نشانگر نقطهٔ عطفی است که در آن، پدیدارشناسی از یک روش برای تحلیل آگاهی و پدیدارها، به یک نقد رادیکال و بنیادین بر خودِ عمل فلسفه‌ورزی و کنش پدیدارشناسانه بدل می‌شود. فرایندی که فینک آن را نوعی«پدیدارشناسیِ پدیدارشناسی» می‌نامد.

فینک استدلال می‌کند که پدیدارشناسی، برای آنکه به وعدهٔ خود مبنی بر بنیان‌گذاری نهایی علم و فلسفه عمل کند، نمی‌تواند به تحلیل پدیدارهای جهان بیرونی یا درونی بسنده کند؛ بلکه باید خودِ کنش پدیدارشناسانه، یعنی عمل نگریستن، تحلیل کردن و شناخت استعلایی را به موضوع اصلی تحقیق خود بدل سازد. عصارهٔ کتاب این است که پدیدارشناسی برای رسیدن به خودفهمی استعلایی نهایی دربارهٔ خودش، نیازمند یک «نظریهٔ استعلایی روش»[1] است. در نظریهٔ استعلایی روش، «این کشفِ به خود آمدنِ سوبژکتیویته تکوین‌بخش است که به نوبهٔ خود باید به خودآگاهی برسد.» (فینک، ۱۹۹۵: ۱۵). این نظریه، آنگونه که فینک صورت‌بندی می‌کند، «چیزی نیست جز پدیدارشناسیِ پدیدارشناسی» (فینک، ۱۹۹۵: ۸). وظیفهٔ این نظریه آن است که تفکر و نظریه‌پردازی پدیدارشناسانه را، که در تحلیل‌های معمول به صورت «ناشناس» عمل می‌کند، از پس‌زمینه به پیش‌زمینه آورد و آن را تحت یک تحلیل استعلایی دقیق قرار دهد (فینک، ۱۹۹۵: ۸). به عبارت دیگر، پدیدارشناس باید از نگریستن به جهان دست بکشد و به خودِ نگریستن خویش بنگرد. استدلال محوری فینک که این نیاز به خودنگری را ضروری می‌سازد، کشف یک «شکاف»[2] یا دوگانگی بنیادین در خودِ ساحت استعلایی است. او نشان می‌دهد که حیات استعلایی یکپارچه نیست، بلکه به دو حوزهٔ ناهمگون تقسیم می‌شود: حیات تکوین‌بخش جهان، که به طور مداوم جهان و تمام ابژه‌های درون آن را «تکوین» می‌بخشد، و حیات ناظر پدیدارشناس، که با عمل «اپوخه» ایجاد می‌شود و در فرآیند تکوین جهان «مشارکت نمی‌کند» و از آن فاصله می‌گیرد تا آن را به عنوان یک پدیده مشاهده کند (فینک، ۱۹۹۵: ۲۱). این دوگانگی، خودارجاعی پدیدارشناسی را از خودارجاعی در علومی مانند روانشناسی، که بر یک «مونیسم وجود»[3] استوارند، کاملاً متمایز می‌کند (فینک، ۱۹۹۵: ۲۱). در پدیدارشناسی، ناظر و آنچه مشاهده می‌شود، از دو «نوع هستی» متفاوت برخوردارند و همین امر، پرسش از ماهیت خودِ کنش پدیدارشناسانه را به یک مسئلهٔ بغرنج و بنیادین تبدیل می‌کند. هدف نهایی این پروژه، غلبه بر «ساده‌لوحی استعلایی»[4] است (فینک، ۱۹۹۵: ۵)؛ وضعیتی که در آن، پدیدارشناس با ابزارهای

1. transcendental theory of method
2. cleft
3. monism of being
4. transcendental naivete´

روش‌شناختی خود به تحلیل جهان می‌پردازد، بدون آنکه خودِ این ابزارها و کنش تحلیل را به صورت انتقادی مورد پرسش قرار دهد. «تأمل ششم» با طرح پرسش‌هایی چون «سوژهٔ پدیدارشناس» کیست و «کنش پدیدارشناسانه» چه ماهیتی دارد، پدیدارشناسی را از یک روش به یک پروژهٔ خودانتقادی بی‌پایان بدل می‌کند.

فینک در این کتاب استدلال می‌کند که خودِ عمل پدیدارشناسانه و موضع «ناظر بی‌طرف» باید مورد تحلیل قرار گیرد. او در همین راستا، شکافی را در سوژهٔ استعلایی شناسایی می‌کند و میان «منِ تقویم‌کننده» که جهان را برمی‌سازد و «منِ پدیدارشناس» که این فرایند را مشاهده می‌کند، تمایز قائل می‌شود. پدیدارشناس نمی‌تواند به‌سادگی بیرون از میدان پدیداری بایستد. این نقد نشان داد که تحویل پدیدارشناختی نه به یک اگوی یکپارچه و شفاف، بلکه به شکافی در خودِ سوژهٔ استعلایی می‌انجامد: شکاف میان «منِ تقویم‌کننده» که جهان را برمی‌سازد و «منِ پدیدارشناس» که این تقویم را مشاهده می‌کند. این کشف، ایدهٔ یک نقطهٔ آغازین مطلق و بی‌مفروض را متزلزل ساخت و نشان داد که خودِ سوژهٔ استعلایی نمی‌تواند به‌طور کامل از تاریخ و موقعیت‌مندی خود بگریزد. بدین ترتیب، دقیق‌ترین تلاش برای دفاع از پدیدارشناسی استعلایی، ناخواسته محدودیت‌های ذاتی آن را برملا ساخت و راه را برای بازاندیشی در خودِ مفهوم سوژه هموار کرد.

بدین ترتیب، می‌توان گفت که «پدیدارشناسیِ پدیدارشناسی» ذاتاً یک «پدیدارشناسی انتقادی» است. چرا که، صرفاً یک بازنگری در تکنیک‌های روش‌شناختی نیست، بلکه پرسشی بنیادین از «ماهیت شهودی خودِ شناخت پدیدارشناسانه»[1] است (فینک، ۱۹۹۵: ۲۶). پدیدارشناسی در مراحل اولیهٔ خود بر «بداهت» و «خود دادگی»[2] پدیدارها تأکید می‌کرد. اما پدیدارشناسی انتقادی فینک این بداهت را به چالش می‌کشد و می‌پرسد: بداهتِ خودِ بداهت چیست؟ این نقد نشان می‌دهد که مفاهیمی چون «تجربه»، «حقیقت» و «علم» نمی‌توانند به سادگی از «نگرش طبیعی» به ساحت استعلایی منتقل شوند. این مفاهیم خود محصول تکوین در جهان هستند و استفاده از آنها برای توصیف خودِ فرآیند تکوین، سرشار از ابهام و تناقض است. بنابراین، پدیدارشناسی پدیدارشناسی تلاشی است برای پالایش زبان و مفاهیم فلسفی از پیش‌داوری‌های نهفته در نگرش طبیعی و بنیان‌نهادن آنها بر یک خودآگاهی استعلایی رادیکال. «در نظریهٔ استعلایی روش... این کشفِ به خود آمدنِ سوبژکتیویتهٔ تکوین‌بخش است که به نوبهٔ خود باید به خودآگاهی برسد» (فینک، ۱۹۹۵: ۱۵).

1. the intuitional character of phenomenological cognition itself
2. self-givenness

۳. تحویل ناتمام: بدن‌زیسته و سیاسی‌شدن اپوخه

بحرانی که با آشکار شدن تنش‌های درونی پروژهٔ هوسرلی پدیدار شد، نه نقطهٔ پایان پدیدارشناسی، بلکه سرآغاز رادیکالیزه شدن آن بود. در کانون این چرخش، بازتفسیر انقلابی موریس مرلوپونتی از خودِ روش پدیدارشناختی قرار دارد. او با اعلام مشهور خود مبنی بر اینکه «مهم‌ترین درسی که تحویل به ما می‌آموزد، ناممکن بودن یک تحویل کامل است»، شکست روش‌شناختی هوسرل را به عمیق‌ترین کشف هستی‌شناختی پدیدارشناسی بدل کرد (Merleau-Ponty, 1996). این «ناتمامی»، نه یک نقص، بلکه گواهی بر این حقیقت بنیادین بود که ما پیش از آنکه سوژه‌های اندیشنده یا کوژیتوهایی بی‌مکان باشیم، بدن‌هایی زیسته هستیم که به‌نحوی گریزناپذیر با «گوشت جهان» درهم تنیده‌ایم.

بدن برای مرلوپونتی، نه ابژه‌ای در جهان، بلکه خودِ شیوهٔ بنیادین ما برای بودن‌ـدر‌ـجهان و مجرای هرگونه ادراک و معناست. این جابه‌جایی مرکز ثقل فلسفی از آگاهی استعلایی به آگاهی تن‌مند، کارکرد اپوخه را به‌کلّی دگرگون ساخت. اپوخه دیگر نمی‌توانست ابزاری برای دست‌یابی به یک آگاهی محض از طریق تعلیق باور به واقعیت جهان باشد؛ بلکه می‌بایست روشی برای به پرسش کشیدن مشروعیت و طبیعی بودن ساختارهای قدرت مسلط در جهان اجتماعی باشد. این کنشِ طبیعی‌زدایی، حجاب بداهت را از روی هنجارهای اجتماعی کنار می‌زند و به ما اجازه می‌دهد تا پدیده‌هایی چون جنسیت و نژاد را نه حقایقی طبیعی، بلکه برساخت‌هایی تاریخی ببینیم که بر بدن‌ها حک شده‌اند. بدین ترتیب، ابزار معرفت‌شناختی هوسرل به سلاحی برای نقد اجتماعی بدل می‌شود. این چرخش تعیین‌کننده که راه را برای سیاسی شدن پدیدارشناسی گشود، ریشه در تداوم و تعمیق بصیرت‌های دورهٔ متأخر اندیشهٔ خود هوسرل داشت.

بدین‌ترتیب، تأملات و پژوهش‌های مرلوپونتی را باید تداوم و تعمیق دورهٔ سوم پدیدارشناسی هوسرل که دورهٔ فرایبورگ، یا دورهٔ پسااستعلایی یا دورهٔ پدیدارشناسی تکوینی نام گرفته است، دانست. در این دوره است که هوسرل درگیر روشن‌سازی رابطهٔ درونی میان سوبژکتیویته، جهان و دیگری می‌شود. سه مفهوم کلیدی این دورهٔ فکری هوسرل، مفاهیم بین‌الاذهانی (اینترسوبژکتیویته)، زیست‌جهان و بحران[۱] است (اسپیلبرگ، ۱۳۹۱). هوسرل اعلام کرده بود که کار او اساساً چیزی جز «نقد عقل» نیست. ولی مفهومی که او از نقد در ذهن داشت، بیشتر مفهوم

---

۱. یکی از مهم‌ترین آثار این دورهٔ هوسرل، سخنرانی‌های وین است که بعدها تبدیل به آخرین اثر مهم او یعنی *بحران علم اروپایی و فلسفهٔ استعلایی* شد. تأکید هوسرل بر بازسازی فلسفه را باید در پرتو تحوّلات پس از جنگ جهانی اول و دانشجویانی که از شکست عقلانیت سرخورده بودند و به فلسفه‌های عصیان‌گرانهٔ نیچه، کی‌یرکگور و اشپنگلر متوسل شده بودند، مشاهده کرد. گادامر در گفتگو با میسگلد می‌گوید دانشجویان و روشنفکران به پدیده‌شناسی همچون راهی برای خروج از بحران تمدن غرب و همچون علاجی بر انحطاط غرب و بیماری اروپا می‌نگریستند. (Mesbahian & Norris, 2017)

کانتی نقد بود که ناظر بر سنجش، ارزیابی و احیای معنا است. در تقابل با چنان نقدی، مفهوم نیچه‌ای ـ مارکسی نقد قرار دارد که بیشتر ناظر بر شبهه، افشاء و آشکارسازی است. کاری که مرلوپونتی می‌کند در حقیقت کوشش برای ایجاد پیوندی میان این دو مفهوم از نقد است که بعدها به یکی از بارزترین مضامین فلسفهٔ مرلوپونتی بدل می‌شود. اگر این گزارهٔ ماردر را بپذیریم که «نقد نامی است برای رابطه بین فنومن و لوگوس»، کاری که مرلوپونتی انجام می‌دهد تدقیق این رابطه است (Marder, 2014).

برخلاف شرح هوسرلی آگاهی انتزاعی از اشیاء که در نهایت، دست یافتن به معنا و ماهیت اشیاء را در دستور کار خود قرار داده بود، مرلوپونتی آگاهی را به‌مثابه امری منضم به تجربه تلقی می‌کند و از این طریق بر جهان هستی و تجربهٔ زیسته تأکید می‌نهد. برای مرلوپونتی، آگاهی عبارت است از هستی «در» و «به سوی» جهان بیرون. درحالی‌که پدیدارشناسی هوسرلی از ماهیات استعلایی پرسش می‌کند، پدیدارشناسی مرلوپونتی از تجربه زیسته و از درهم‌آمیختگی انسان با جهانی که او را احاطه کرده است، ریشه می‌گیرد. هدف تحلیل پدیدارشناسانه برای مرلوپونتی، «شهود ماهیات»[1] نیست، بلکه برعکس تمرکز بر ایجاد یک رابطهٔ مستقیم با جهان خارج ـ با جهان پدیدارها ـ است. آنچه به‌راستی مرلوپونتی را از بسیاری پدیدارشناسان متمایز می‌سازد، جهت‌گیری و غایت اصلی تفکر او است: حرکت به سوی تفکر تاریخی، انتقادی و نهایتاً انتقادی شدن پدیدارشناسی. آثار او در زمینهٔ فلسفهٔ تاریخ و سیاست مؤید این مطلب است.

به‌طور مثال، در بخشی مهم از کتاب *در ستایش فلسفه* که در اصل سخنرانی او در کلژدوفرانس به مناسبت پذیرش کرسی استادی فلسفه بود، مرلوپونتی به سقراط می‌پردازد؛ فیلسوفی که به جهان و جامعه‌ای که به آن تعلّق داشت، عمیقاً متعهد بود. مرلوپونتی در این سخنرانی سعی می‌کند که او را الگویی برای فیلسوفان معرفی کند. از نظر مرلوپونتی تعریف و هدف فلسفه به والاترین شکل آن تنها با ارجاع به آنچه سقراط انجام داد، دست‌یافتنی است. در فرازی از *در ستایش فلسفه*، مرلوپونتی می‌نویسد فلسفه‌ای که در کتاب‌ها است غیرقابل تحمل است. فیلسوفان باید بدانند که مردی خداوند آنها بود که نه هرگز چیزی نوشت و نه هرگز درسی ـ حداقل به صورت رسمی ـ گفت. او اهل کوچه بود و با مردم کوچه سخن می‌گفت. او فیلسوفی بود که با عقاید سلطه‌یافته و صاحبان آن عقاید یعنی قدرت‌های حاکم مشکل داشت. فیلسوفان نباید سقراط را فراموش کنند (مرلوپونتی، ۱۳۷۵: ۵۰-۵۱).

مرلوپونتی که خود فیلسوفان را به بازگشت به سنت سقراطی فلسفه دعوت کرده بود، خود نمی‌توانست به فراخوانی که خود داده بود، بی‌اعتنایی کند و روشی غیرسقراطی پیش بگیرد. او

1. Intuition of essences

خود را در میانهٔ دو جزمیت، دو عقیدهٔ سلطه‌یافته و دو قدرت جهانی کاپیتالیسم و استالینیسم می‌دید. اگر می‌خواست به روش سقراطی عمل کند، باید به افشاگری آن دو می‌پرداخت و به‌تبع آن با قدرت‌های حاکم دردسرها پیدا می‌کرد. مرلوپونتی همان راه را رفت اما شاید برعکس. سقراط از کوچه شروع کرده بود و به فلسفه رسیده بود، ولی مرلوپونتی این روش را ظاهراً وارونه کرده بود. او معتقد بود که فیلسوف باید خود را کاملاً منزوی کند، نه اما به این منظور که در انزوا بماند، بلکه از آن جهت که به‌سوی مردم بازگردد. فیلسوف اگر از مردمان عادی متفاوت است، از آن جهت است که او برعکس همه به آنچه انجام می‌شود، یا به آنچه در زندگی روزمره تمرین می‌شود، می‌اندیشد.

فیلسوف ازاین‌رو در گام نخست، خود را از همگان برکنار می‌دارد تا بتواند با نظرورزی عمیق، آنچه به چشم همگان نمی‌آید را، در قالب مفاهیمی مشخص به چشم آورد. فیلسوف کسی است که «برمی‌خیزد و سخن می‌گوید، او که تناقضات فلسفه را با خود و در خود حمل کرده است و در تنهایی‌های عمیق خود با آنها مواجه شده است، می‌داند که باید به سوی خلق بازگردد. فیلسوف سقراطی کسی نیست که با گروه محدودی از فرهیختگان سخن بگوید. مخاطب او همهٔ مردم هستند. مرلوپونتی از قول هگل نقل می‌کند که فیلسوف به خود پناه می‌برد تا امر حقیقی را در درون خود جستجو کند.» و این سخن هگل را نقد می‌کند که سقراط ما را از این کار منع کرده است، چرا که او (سقراط) اعتقاد داشت که «هیچ‌کس به تنهایی نمی‌تواند امر حقیقی را پیدا کند. در حقیقت، در خلوت برحق بودن همان برحق نبودن است». مرلوپونتی نتیجه می‌گیرد وظیفهٔ فیلسوف دفاع از شهر است. شهر اما صرفاً در درون فیلسوف نیست. شهر جایی است که به نحوی همه‌جانبه فیلسوف را احاطه کرده است و او باید به آن تعهد نشان دهد. «بازجست سقراط یک رابطهٔ دورادور اما راستین با دیگری است و بیانگر این واقعیت بنیادین است که هرکس ناگزیر جز خودش نیست و با این همه خود را در دیگری باز می‌شناسد» (مرلوپونتی، ۱۳۷۵: ۸۵).

بر پایهٔ چنین فهمی از فلسفه و فیلسوف، بازگشت به زیست‌جهان، از نظر او، تبدیل به یگانه مسئلهٔ قابل تأمل برای فلسفه می‌شود. از نظر او، جهان، مجموعه‌ای از ساختارهای نظری نیست، جایی است که ما در آن پرتاب شده‌ایم؛ بنابراین، جهانی که انسان در آن زیست می‌کند و تجربه می‌کند، تنها امکانی است که پیش روی ما گشوده است و ما را فرامی‌خواند که به آن بیندیشیم؛ اما سؤال این است اگر جهان‌های افرادِ جهان با هم متفاوت است، چگونه خواهیم توانست از جهان واحدی سخن بگوییم؟ پاسخ مرلوپونتی روشن است. اگر ما به جهان ـ جهان قبل از آنکه مورد تأمل قرار گرفته باشد (جهان پیش از تأمل) ـ بازگردیم، جهانی که در هیچ ساختاری از ساختارهای شناخت نظری جای نگرفته است، جهانی که عاری از هر نوع پیش‌فرض و پیش‌شرطی است، آنگاه جهان را همان‌گونه که هست و خود چیزها را آن‌گونه که هستند،

خواهیم دید. واقعیت این است که جهان همان چیزی است که ما می‌توانیم آن را ببینیم و با این همه باید یاد بگیریم که آن را ببینیم.

از نظر مرلوپونتی، ما زمانی که کودک هستیم به محیط پیرامون خود نگاهی آزاد و پیشاتأملی داریم. این تجربهٔ اولیهٔ ما از جهان سرآغاز تماس ما با جهان است. ولی زمانی که به ما آموزش داده می‌شود که جهان را ببینیم، یا به تعبیر هایدگر جهان‌بینی خودمان را شکل بخشیم، وارد جهان فرهنگی که در آن همهٔ علوم جزئی و کلّی حضور دارند، می‌شویم و از جهان قبل از تأمل فاصله می‌گیریم. علوم به ما می‌گویند جهانی را که دیده‌ایم واگذاریم و به دنبال جهانی بگردیم که ندیده‌ایم. آنچه برای ما مرئی و دیدنی بوده است، واگذاریم و در پی جهان نامرئی و نادیدنی باشیم. او می‌گوید فلسفه عهده‌دار این وظیفه نیست که موجب گسست فیلسوف از جهان شود و او را در جایگاهی چنان رفیع و بلندمرتبه قرار دهد که از فراز هستی، به ساز و کار هستی بیندیشد. بلکه دقیقاً برعکس: فلسفه باید دعوتی باشد و فراهم آورندهٔ راه‌هایی که مرا با جهانی که در میان آن قرار دارم، مرتبط سازد. ازاین‌رو از نظر مرلوپونتی فلسفه محتاج اصلاحات است. رویکرد فلسفه به جهان باید به‌کلّی دگرگون شود. لازمهٔ این اصلاح این است که اصلاح‌گر، خود سوءپیشینه نداشته باشد؛ و منظور از سوءپیشینه، همان پیش‌فرض‌ها است. او در فرازی از مرئی و نامرئی می‌نویسد: «ما نباید هیچ پیش‌فرضی داشته باشیم... [بلکه] باید [از طریق] تجربهٔ مستقیممان از جهان، به بازاندیشی جهان بپردازیم» (Merleau-Ponty, 1968).

مرکزیت یافتن بازگشت به گوشت جهان و جهان زندگی اگر یکی از عناصر پدیدارشناسی مرلوپونتی است، تعمیق رابطهٔ بین‌الاذهانی دیگر مؤلفه مهم آن است. ورود به این رابطه اما مقدمه‌ای دارد و آن تن‌دار کردن سوژه است. مرلوپونتی قصد دارد مفهوم «سوژهٔ تن‌دار» را جایگزین سوژهٔ اندیشندهٔ دکارتی کند. «سوژهٔ تن‌دار» که نخستین بار در ساختار رفتار مطرح می‌شود و به مرور توسعه می‌یابد، در حقیقت تلاشی است دیالکتیکی که مرلوپونتی در جهت ایجاد رابطهٔ متقابل بین ذهن و بدن و جایگزین ساختن آن با ثنویت دکارتی به خرج می‌دهد. از نظر او ثنویت‌های این یا آن، سوژه یا ابژه و ذهن و بدن، نمی‌توانند پرتویی بر ادراک آن‌گونه که در فرایند طبیعی مواجهه با جهان حاصل می‌شود، بیفکنند. چرا که این ثنویت‌ها بدن و نقش تعیین‌کنندهٔ آن را در دستیابی به شناخت، ناچیز می‌شمارند؛ بنابراین از نظر مرلوپونتی، سوژه، تن‌دار است. البته تن یا بدن، آن‌گونه که مرلوپونتی در فصل اول پدیدارشناسی ادراک شرح می‌دهد، معانی متعددی دارد (Merleau-Ponty, 1996). نخست اینکه بدن قبل از هر چیزی منبعی از ترکیبات شیمیایی مختلف است که همواره با یکدیگر در کنش و واکنش متقابل هستند. دوم اینکه بدن با محیط پیرامونش ـ محیط غیرانسانی ـ نیز رابطهٔ دیالکتیکی دارد، سوم اینکه بدن بستری است مهیا برای ظهور چیزی که آن را ذهن یا روح نامیده‌اند؛ به‌عبارت دیگر ذهن یا

روح اصولاً پس از بدن به وجود می‌آید: «تجربه‌ای که بدن به ما منتقل می‌کند، مجبورمان می‌کند که اعتراف کنیم که معنا وجود دارد و ... بدن من معنادار است». از این رو سوژهٔ مرلوپونتی برخلاف سوژهٔ دکارتی، بی‌تن نیست؛ تن‌دار است؛ تن و بدنی که به مرور تبدیل به یکی از مفاهیم اصلی پدیدارشناسی او می‌شود. چهارم اینکه سوژهٔ تن‌دار با دیگر سوژه‌های تن‌دار و نیز گروه‌های اجتماعی نیز در کنش و واکنش متقابل است. در همین نکتهٔ چهارم است که رابطهٔ بین‌الاذهانی تعمیق می‌شود. از نظر مرلوپونتی، رابطهٔ بین‌الاذهانی نه فقط یک رویکرد پدیدارشناسانه که اصولاً شرط وجودی تمام ساکنان هستی‌دار جهان یعنی انسان‌ها است. من اصولاً نمی‌توانم تو را چیزی جز یک سوژهٔ تن‌دار، تصور کنم. چنانچه تو هم نمی‌توانی با من به نحو دیگری مواجه شوی. تن من در نگاه تو است که تن می‌یابد و سوژه می‌شود و تو نیز در پرتو نگاه من است که به سوژه‌ای تن‌دار تبدیل می‌شوی. با چنین نگاهی است که تمایز بین سوژه و ابژه از میان برداشته می‌شود.

اگر بپذیریم که آنچه پدیدارشناسی را انتقادی می‌کند، عدم تأکید آن بر سوبژکتیویتهٔ استعلایی است. باید گفت مرلوپونتی در این جهت گام‌های مهمی برداشته است و از این جهت می‌توان او را نیای پدیدارشناسی انتقادی دانست. او ایدئالیسم استعلایی را از این جهت که سوبژکتیویته را در یک سوژهٔ منفرد و اتمیزه شده قرار می‌دهد، مورد نقد قرار می‌دهد و روش‌های پدیدارشناسی کلاسیک را در شرح رابطهٔ فرد با جهان ناکافی می‌داند. درست است که فلسفهٔ خود مرلوپونتی نوعی فراخوان به خود اشیاء و استنطاقی از خود شیء است، ولی این فراخوان با فراخوان تأملی و تحلیلی متفاوت است. با این‌همه، اگرچه مرلوپونتی با پدیدارشناسی کلاسیک و این رویکرد آن که متدی باشد که جهان را به آگاهی درآورد (نقدی که معمولاً به سولیپسیسم یا خودتنهاانگاری هوسرل وارد می‌شود)، فاصله می‌گیرد ولی به سمت صورت‌بندی نوعی رابطهٔ خود با جهان برمی‌آید که گویی این دو غیرقابل تمایز و تفکیک‌اند و جهان می‌تواند در خود ظهور کند. در همین نقطه است که پدیدارشناسی انتقادی معاصر به نقد مرلوپونتی می‌پردازد و برخی از قطعات خود مرلوپونتی را در جهت نقد او به کار می‌گیرد. به طور مثال آنجا که در پدیدارشناسی ادراک می‌گوید «من منبع مطلق هستم» (Merleau-Ponty, 1996). هر چند که در جایی دیگر از همین کتاب، کمی آن گزاره را تعدیل می‌کند و می‌نویسد هیچ‌گاه قادر نبوده است خود را از دوآلیسم سوژه/ابژه رهایی بخشد. علاوه بر رابطهٔ انسان و جهان، رابطه‌ای که مرلوپونتی بین خود و دیگری برقرار می‌کند هم در سنن فلسفی بعدی مورد نقد قرار می‌گیرد. لویناس مهم‌ترین فیلسوفی بود که مرلوپونتی را در مورد «دیگری» مورد نقد قرار داد. از نظر لویناس، فلسفهٔ مرلوپونتی، به دیگریت دیگری پاسخگو نیست. این نقد لویناس اگرچه اخیراً توسط اسکات ماراتو مورد اعتراض قرار گفته است و بحث شده است که دیگری و گشودگی نسبت به او در قلب

فلسفهٔ مرلوپونتی جای دارد (Mesbahian & Norris, 2017). اما این سبب نشده است که مسیرهای جدیدی در فراسوی پدیدارشناسی مرلوپونتی گشوده نشود و پدیدارشناسی انتقادی را وارد قلمروهای به کلّی متفاوتی نکند.

با این همه، چرخش مرلوپونتی به سوی بدن‌مندی، خود از نقدی بنیادین مصون نماند. منظر فمینیستی این نقد را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد که «بدن» در تحلیل‌های مرلوپونتی، اگرچه به‌ظاهر همه‌شمول و دربرگیرنده است، اما در عمل، به‌طور ضمنی بدنی مذکر و هنجارمند است و از این رو در بازنمایی تجارب زیستهٔ زنانه یا بدن‌های به حاشیه رانده‌شده ناکام می‌ماند. جودیت باتلر، در مقالهٔ «کنش‌های اجرایی و برسازی جنسیّت»، این نقد را به اوج می‌رساند (Butler, 1988). باتلر ضمن پذیرش ایدهٔ محوری مرلوپونتی مبنی بر اینکه بدن یک «ایدهٔ تاریخی» است و نه یک واقعیت طبیعی، این مفهوم را رادیکالیزه می‌کند تا نظریهٔ «اجراگری»[1] خود را تدوین کند. از نظر باتلر، جنسیّت یک جوهر درونی نیست که بدن آن را بیان کند، بلکه هویتی است که از طریق «تکرار روش‌مند کنش‌ها» در طول زمان برساخته می‌شود. این کنش‌ها صرفاً بیانگر یک خودِ از پیش موجود نیستند، بلکه همان چیزی هستند که «توهّم یک خودِ جنسیّتی پایدار» را خلق می‌کنند. این چرخش از «بیان» به «اجرا»، نقد ظریفی به زبان خود مرلوپونتی است که گاه از «من» یا «ما»یی سخن می‌گوید که بدنش را «انجام می‌دهد» و این امر می‌تواند به اشتباه، وجود یک عاملیت پیشا–بدنی را تداعی کند. باتلر با تأکید بر اینکه این تکرارها تحت فشار هنجارهای اجتماعی و با «پیامدهای تنبیهی آشکار» برای کسانی که «جنسیّت خود را درست انجام نمی‌دهند» صورت می‌گیرد، تحلیل پدیدارشناختی را به قلمرو سیاست قدرت وارد می‌کند. بدین ترتیب، او نشان می‌دهد که برای درک کامل سوژهٔ موقعیت‌مند، باید از بدن‌مندی عام فراتر رفت و به تحلیل شیوه‌هایی پرداخت که از طریق آن، قدرت‌های هنجاری، خود را بر روی بدن‌ها حک می‌کنند و امکان‌های زیستهٔ آنها را شکل می‌دهند.

٤. پدیدارشناسی انتقادی معاصر و آشکارسازی ساختارهای نامرئی

مسیر گشوده‌شده توسط مرلوپونتی، پدیدارشناسی را به مواجههٔ مستقیم با ساختارهای انضمامی قدرت و سرکوب کشاند و آن را به‌طور کامل درگیر تعهدات اخلاقی کرد. پدیدارشناسی انتقادی معاصر، دیگر نه به دنبال توصیف تجربهٔ یک سوژهٔ همه‌شمول و انتزاعی، بلکه در پی تحلیل تجارب زیستهٔ بدن‌هایی است که توسط تاریخ مشخصاً نشان‌دار شده‌اند. ابزار تحلیلی محوری در این گذار، مفهوم «ساختارهای شبه‌استعلایی» قدرت است: برساخت‌های تاریخی و ممکنی چون

1. performativity

استعمار، پدرسالاری یا هنجارهای نژادی که برای سوژه‌های تحت انقیاد، با نیروی شرایط پیشینی و ضروری تجربه عمل می‌کنند و افق امکان‌های ادراک، خودآگاهی و کنش آنها را تعریف (و تحدید) می‌کنند. تحلیل‌های درخشان فرانتس فانون از «طرحوارهٔ اپیدرمی–نژادی» یا سیمون دوبووار از «زن شدن» به‌مثابه فرایندی اجتماعی، نمونه‌های اعلای این روش هستند که نشان می‌دهند چگونه نگاه دیگری، سوژه را در بدنیتی بیگانه‌شده محبوس می‌سازد. این رویکرد که بر تحلیل تجربه زیستهٔ سرکوب تمرکز دارد، به تدریج در دهه‌های پایانی قرن بیستم به یک جریان فکری متمایز بدل شد و در قالب نهادهای آکادمیک و انتشارات تخصصی، هویت مستقل خود را پیدا کرد.

در سال ۱۹۸۷ ولتون و سیلورمن کتابی را منتشر کردند با عنوان پدیدارشناسی دیالکتیکی و انتقادی که مجموعه‌ای از مقالات ارائه شده در «انجمن فلسفهٔ پدیدارشناسی و اگزیستانسیال»[1] در سال‌های ۱۹۸۴ و ۱۹۸۵ بود. اصطلاح پدیدارشناسی انتقادی در این کتاب فقط یک بار، آن هم فقط به‌عنوان یک صفت پدیدار می‌شود، بی‌آنکه شرحی از آن به دست داده شود. ولتون فقط بین پدیدارشناسی کلاسیک و پدیدارشناسی‌ای که «انتقادی و دیالکتیکی» است، تمایز می‌گذارد. پدیدارشناسی انتقادی از این رو، آن‌گونه که از دههٔ هشتاد به بعد به‌کار گرفته شد، فلسفه‌ای بود که اگرچه در سنت پدیدارشناسی کلاسیک ریشه داشت، ولی تلاش می‌کرد به لحاظ روش، موضوع و زمینه از محدودیت‌های سنت کلاسیک فراتر رود و عبور کند. غیر از اثر مذکور تا سال ۲۰۱۳ ما اثری از پدیدارشناسی انتقادی نمی‌یابیم. در این سال اثری از لیسا گانتر، فیلسوف کانادایی، منتشر می‌شود که در آن پدیدارشناسی انتقادی این‌گونه تعریف می‌شود: «من پدیدارشناسی انتقادی را روشی می‌دانم که ریشه در تجربیات اول شخص [مفرد] دارد ولی در همان حال منتقد این فهم پدیدارشناسی کلاسیک است که اول شخص مفرد مطلقاً مقدم بر شأن بین‌الاذهانی و ظهور است» (Guenther, 2013). گانتر ادامه می‌دهد که مفهوم‌پردازی او از پدیدارشناسی انتقادی از طریق درگیری با آثار فانون، مرلوپونتی و لویناس حاصل شده است. او بحث می‌کند که روشی از پدیدارشناسی انتقادی را توسعه داده است که اگرچه تجربهٔ اول شخص مفرد در سنت پدیدارشناسی کلاسیک را نقطهٔ آغاز پدیدارشناسی برای تأمل فلسفی می‌داند ولی در عین حال در مقابل این گرایش پدیدارشناسان که سوبژکتیویتهٔ استعلایی را بر اینترسوبژکتیویتهٔ استعلایی رجحان می‌بخشد، مقاومت می‌ورزد. یک سال پس از آن در سال ۲۰۱۴ کتاب ماردر با عنوان *پروژهٔ پدیدارشناسی انتقادی* و پس از آن در سال ۲۰۱۹ کتاب دیگری با عنوان *پنجاه مفهوم پدیدارشناسی انتقادی* و مقالات دیگری در این حوزه منتشر می‌شوند و به

1. Society for Phenomenology and Existential Philosophy (SPEP)

آنچه ما امروزه پدیدارشناسی انتقادی می‌نامیم، شکل می‌بخشند (Marder, 2014; Weiss et al., 2019). این قسمت از مقاله اما عمدتاً بر پایهٔ دو مقاله از لیسا گانتر که اولی با عنوان «پدیدارشناسی انتقادی» در کتاب *پنجاه مفهوم پدیدارشناسی انتقادی* و دومی با عنوان «شش مفهوم نقد در پدیدارشناسی انتقادی» در سال ۲۰۲۱ در مجلهٔ *پدیدارشناسی انتقادی* منتشر می‌شوند، سامان یافته است (Guenther, 2019; 2021).

گانتر بحث خود در مقالهٔ «پدیدارشناسی انتقادی» را از ستایش کلیّت سنت پدیدارشناسی، اعم از کلاسیک و انتقادی، شروع می‌کند و وضوح بخشیدن به تجربیات و حضور دائمی نقد را به نوعی ذاتی این سنت فلسفی می‌داند. پدیدارشناسی کلاسیک به‌طور مثال از طریق مواجههٔ انتقادی با ساختارهایی که ما برای معنی بخشیدن به چیزها بدان‌ها متکی هستیم مانع می‌شود که ما در سطوح اولیهٔ ظهورات پدیدارها متوقف شویم و از حرکت در جهت دست یافتن به معانی بنیادین دست بکشیم. جایی که ولی پدیدارشناسی کلاسیک به اندازهٔ کافی انتقادی نیست، آنجاست که نمی‌تواند شرحی دقیق از چگونگی شکل دادن تجربیات ما توسط ساختارهای تاریخی و اجتماعی به دست دهد. اهمیت این ساختارها فقط در این نیست که آنها مقدّم بر تجربهٔ ما هستند، بلکه در این است که آنها به تجربیات ما شکل می‌بخشند و در معنابخشی به تجربیات ما نقشی قاطع و تعیین‌کننده ایفا می‌کنند. نمی‌توان اصولاً تصور کرد که ساختارهایی مانند پدرسالاری، برتری نژاد سفید و باورهای جنسیّتی در نگرش‌هایمان رسوخ نکنند و تکثیر نشوند، حتی اگر دیده نشوند.

بدین ترتیب، پدیدارشناسی انتقادی، پرسش‌هایی را پیش می‌آورد که در پدیدارشناسی موسوم به کلاسیک، بی‌سابقه بوده است. پرسش‌هایی از این دست که: آیا اصولاً پدیدارشناسی می‌تواند پرتویی بر تجربه زیستهٔ ما از قدرت و سرکوب بیفکند؟ به ما بگوید که نقش ساختارهای اجتماعی در شکل‌دهی و تعیّن‌بخشی به این تجربیات چیست؟ چگونه می‌توان از این فرض ساده‌اندیشانه که جهانی مستقل از تجربه وجود دارد و می‌توان آن را به آگاهی درآورد، رهایی بخشد؟ و اگر پدیدارشناسی به سمت انتقادی شدن حرکت داده شود، چه نقشی می‌تواند در گفتارها و روش‌های نقد اجتماعی ـ سیاسی ایفا کند؟ آیا پدیدارشناسی انتقادی خود در این گفتگوها گیر می‌افتد، یا اینکه می‌تواند چشم‌اندازها و مسیرهای جدید و نیرومندی برای اندیشه و کنش ترسیم نماید؟ (Salamon, 2018).

پاسخ کلّی گانتر به این پرسش‌ها این است که پدیدارشناسی انتقادی با تأمل بر ساختارهای اجتماعی و نیز از طریق درگیر شدن در فرایند ایجاد امکان‌های جدید و رهایی‌بخش برای تجربه و وجود معنادار، از مرزهای پدیدارشناسی کلاسیک فراتر می‌رود و در این فراروی هم طریقه‌ای برای فلسفه ورزیدن می‌شود و هم روشی برای نزدیک شدن به کنش‌ورزی سیاسی. بدین معنا

که پدیدارشناسی انتقادی در مقام فعالیتی فلسفی شرح‌های مبتنی بر عقل سلیم از واقعیت را به تعلیق درمی‌آورد تا بتواند شیوهٔ کارکرد ساختارهایی که این شرح‌ها را ممکن می‌کنند را تحلیل کند. پدیدارشناسی انتقادی، بدین ترتیب، شیوه‌ای است برای ردیابی ردهایی که محو شده‌اند. در این شیوه، پدیدارشناسی انتقادی، کوششی است برای افشای ساختارهایی که نوع خاصی از مواجهه با جهان را بر سایر مواجهات رجحان می‌بخشد، آن را علمی جلوه می‌دهد، عادی‌سازی می‌کند و در فرایندی پیچیده سایر تجربیات و مواجهات را به حاشیه می‌راند و یا اگر مجبور باشد به آنها بپردازد، تمام تلاش خود را به‌کار می‌گیرد تا آنها را بی‌اعتبار نشان دهد. این ساختارها در همهٔ سطوح وجود دارند؛ از سطوح اجتماعی، سیاسی، اقتصادی گرفته تا سطوح روان‌شناختی، معرفت‌شناختی و حتی هستی‌شناختی. این ساختارها هم به‌مثابه واقعیتی عینی در جهان بیرون وجود دارند و هم در ذهنیت‌هایی که شیوه‌های ادراک ما از خودمان، دیگران و جهان را تعیّن می‌بخشند. پدیدارشناسی انتقادی، در مقام یک فعالیت فلسفی دگرگون‌ساز تلاش می‌کند تا ضمن آشکارسازی کارکرد پیچیدهٔ این ساختارها، از توصیف صرف آنها فراتر رود و راه‌هایی انضمامی برای برچیدن این ساختارهای سرکوب‌گرانه نشان دهد و از این طریق به تقویت مسیرهای رهایی‌بخش کمک کند. هدف نهایی پدیدارشناسی انتقادی، ازاین‌رو، نه فقط تفسیر جهان، بلکه هم‌زمان تغییر آن است.

در مقاله‌ای دیگر با عنوان «شش معنای نقد در پدیدارشناسیِ انتقادی» که در سال ۲۰۲۱ در مجلهٔ *پدیدارشناسی انتقادی* منتشر می‌شود، گانتر نخست به ترسیم تمایزات بین پدیدارشناسیِ کلاسیک و انتقادی می‌پردازد و سپس شش معنای نقد را در سنت انتقادی پدیدارشناسی به تفصیل توضیح می‌دهد (Guenther, 2021). از نظر او، اولین تمایز بین این دو سنت در تعهد اخلاقی و روش‌شناسانه‌ای قرار دارد که سنت انتقادی در توجه به راه‌هایی که قدرت و تاریخ به تجربه زیستهٔ ما شکل می‌بخشند، نشان می‌دهد. گانتر از متفکری نقل‌قول می‌آورد که «اگر پدیدارشناسی، ابزارهای بی‌مانندی برای توصیف در اختیار ما قرار می‌دهد تا آنچه پیش روی ما است را تا بیشترین حدّ ممکن ادراک کنیم و به‌تبع آن حقیقت را دریابیم، نقد اصرار دارد که ما علاوه بر آن باید با قدرتی که همواره آن حقیقت را مشروط می‌کند، نیز مواجه شویم» (Guenther, 2021: 6). در پدیدارشناسیِ کلاسیک، رویکرد طبیعی در پرانتز قرار می‌گیرد یا به تعلیق در می‌آید. این به تعلیق درآمدن از آنجا که ناظر بر پیش‌فرض‌های معرفت‌شناسانه و انتزاعی است و در جهت احیای معنا پیش می‌رود در همان چارچوب‌ها شاید قابل درک باشد. ولی در پدیدارشناسی انتقادی اصولاً در پرانتز قرار دادنِ مفروضات شبه‌استعلایی مانند برتری و تفوّق سفیدپوستان یا پدرسالاری می‌تواند به عکس منطق درونی این سنت پدیدارشناختی بیانجامد. این تمایز فقط یک تمایز انتزاعی نیست؛ بلکه پیامدهای نظریِ بنیادین و روش‌شناختی دارد. حتی

در دست یافتن به معنا هم اصولاً معلوم نیست به‌سادگی بتوانیم تفوّق سفیدپوستان را در «پرانتز» قرار دهیم، یا چنین پدیدار آشکاری را از بازی خارج کنیم. تا زمانی که ساختار جهان تاریخی، مادی و اجتماعی بدون تفوق سفیدپوستان قابل توضیح نباشد، آگاهی و ابعاد آن، مسئلهٔ دیگری، مسئلهٔ احساس همدلی یا فقدان آن تجارب زیبایی‌شناختی و اصولاً تمام کنش‌های بشر در جهان نیز مستقل از آن ساختارها قابل توضیح نیستند. از این‌رو ضرورت دارد که استنطاق از کارکرد ساختارها در دستور کار قرار گیرد و راه‌های رخنه در ساختارهای ظالمانه و تغییر آن ساختارها مورد توجه بنیادین قرار گیرد.

دومین تمایز مهم روش‌شناسانه بین دو سنت پدیدارشناسی را گانتر در ارتباطی جستجو می‌کند که هر یک از این دو رویکرد بین شرح، هنجارمندی و کنش برقرار می‌سازند. در پدیدارشناسی کلاسیک، هدف تحویل استعلایی، کشف و نظام‌مند کردن شرایط پیشینی برای امکان تجربه‌ای معنادار است، مانند ارتباط درونی بین نوئسیس و نوئما. در این سنت پدیدارشناسی امکان به پرسش کشیدنِ وضعیت هنجاریِ این پیوندهای درونی یا مداخله برای تغییر آنها به‌وجود نمی‌آید، چرا که اصولاً تغییر ساختارهای پیشینی معنا ندارد. این به همان اندازه عجیب است که موقعیت اخلاقی یا سیاسیِ مقولات کانتی را زیر سؤال ببریم؛ آنها درست یا غلط نیستند، آنها فقط هستند. اما نمی‌توان ساختار شبه‌استعلایی برتری سفیدپوستان را، به‌طور مثال، بدون پرداختن به نقد هنجاریِ تأثیر آن بر جهان، آگاهیِ تجسم‌یافته و بودن- با دیگران یا بودن- برای دیگران به نحوی درست ایضاح کرد. هنگامی‌که شخص شروع به استنطاق از ابعاد سیاسی و اخلاقیِ تفوق سفیدپوستان می‌کند، صرف توصیف و محکوم کردن آن به‌خاطر مضرّ و ناعادلانه بودن، کفایت نمی‌کند، نقد، خواهان اقدام جمعی برای تغییر ساختارهایی است که در آن امکانات برخی از سوژه‌ها عادی و طبیعی جلوه داده می‌شود و مورد حمایت قرار می‌گیرد، درحالی‌که امکانات برخی دیگر به حاشیه رانده می‌شود و تضعیف می‌گردد.

درحالی‌که الزاماً هر تلاشی در پدیدارشناسیِ انتقادی موفق به مداخله و تغییر در ساختارهایی که در پی توصیف و به پرسش کشیدن آنها است، نخواهد شد، ولی جهت‌گیری اخلاقی این رویکرد به سوی کنش معطوف به آزادی برای این روش بسیار مهم و اساسی است؛ و این در حالی است که پدیدارشناسی کلاسیک، اصولاً به مداخله در ساختارهای استعلایی آگاهی یا حتی مداخله در جهان زندگی فکر نمی‌کند. حتی زمانی که هوسرل خطابه‌های بحران را ایراد می‌کند به چنین مداخلاتی نمی‌اندیشد. پدیدارشناسی انتقادی، آرمان‌های متفاوتی دارد و بنابراین به روش‌های متفاوتی نیاز دارد. در چنین جهتی، ضرورت دارد که باید هم هدف و هم روش‌های پدیدارشناسی کلاسیک مورد بازنگری قرار گیرد و مدام به شیوه‌های مختلف پراکسیسِ معطوف

به تغییر، گشودنِ افق‌های امکان و جست‌وجوی راه‌های آزادی‌بخش‌تری برای بودن، ارتباط و معنابخشی اندیشیده شود.

گانتر پس از ترسیم این تمایزات، ویژگی‌ها و معانی نقد در پدیدارشناسی انتقادی را برمی‌شمرد و یکایک مورد بحث قرار می‌دهد. از نظر او نخستین ویژگی نقد در این سنت پدیدارشناختی این است که پرسشگری‌های آن مستقیماً ناظر و متأثر از بحران‌هایی است که در جهان اطراف ما وجود دارد. دومین ویژگی آن پرسشگری استعلایی دربارهٔ شرایط امکان تجربهٔ معنادار است. مطالعهٔ تاریخ‌مند زیست‌جهان‌های خاص و تحلیل قدرت به ترتیب ویژگی سوم و چهارم نقد در این رویکرد هستند. مسئله‌پردازی مفاهیم و روش‌های اساسی ویژگی پنجم و پراکسیسِ معطوف به آزادی ششمین و آخرین ویژگی آن است. از نظر گانتر دو ویژگی نخست نقد، در پدیدارشناسیِ کلاسیک، زنده و پویا هستند، موارد دیگر به بیان آنچه کمک می‌کنند که در پدیدارشناسیِ انتقادی متمایز است.

در قلب این معانی مختلف نقد، گشودن امکانی برای خروج از وضعیتی قرار دارد که اکنون در آن به سر می‌بریم. درحالی‌که سه معنای نخست نقد یعنی هنر طرح پرسش؛ پرسشگری استعلایی در شرایط امکان تجربهٔ معنادار؛ و مطالعهٔ شبه‌استعلاییِ شرایط تاریخیِ تجربه گامی به پس می‌گذارند تا شرایط و ساختارهایی که وضعیت فعلی را به وجود آورده‌اند، تفسیر کنند، سه معنای بعدی نقد، یعنی تحلیل قدرت؛ مسئله‌پردازی و پراکسیس معطوف به آزادی، گامی به پیش می‌گذارند و مداخله و تغییر وضعیت کنونی و ساختارهای آن را (و نه فقط فهم چگونگی شکل‌گیری آنها) در کانون بنیادی‌ترین توجهات خود قرار می‌دهند.

اگر معنای چهارم نقد ما را به تحلیل ساختارهای ناعادلانه‌ای مانند استعمار و سرمایه‌داری می‌کشاند و به ما در مورد شرایطی می‌گوید که جهان کنونی را ساخته است و اگر معنای پنجم نقد ما را به مسئله‌پردازی مسائلی که مانع آزادی است، می‌کشاند، معنای ششم نقد، یعنی نقد به‌مثابه پراکسیس، به‌طور مثال به ما یادآوری می‌کند که آگاهی از سرکوب و یا فهم اینکه سرکوب چگونه عمل می‌کند، کافی نیست، بلکه علاوه بر آن باید چگونگی تغییر آن را از طریق گشودنِ امکاناتی انضمامی برای نجات، خلاصی، مداوا و بازسازی جهان بفهمیم. از این نظر، نقد یک عمل خلاقانه است و خود نمی‌تواند از طریق صورت‌بندی اصولی اساسی، اساس یک دگماتیسم جدید را پی‌ریزی کند. این معنای ششم نقد، یعنی نقد به‌مثابه پراکسیس معطوف به آزادی، ما را به فرا رفتن از شناساییِ مسائل و به‌تبع آن ضرورت اصلاح، تغییر و بازسازیِ راه‌های بدیل سوق می‌دهد.

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که رابطهٔ تفسیر و تغییر در پدیدارشناسی انتقادی چیست؟ آیا برای تغییراتی از آن دست که این سنت پدیدارشناسی در پی آن است، ما

همچنان نیازمند تفسیر، استدلال و فراروی‌های انتزاعی هستیم؟ اگر پدیدارشناسیِ انتقادی متعهد به تحلیلی تاریخی و موقعیت‌مند از زیست‌جهان‌های خاص با جهت‌گیری‌های هنجاری نسبت به کنش‌های معطوف به آزادی باشد، آیا هنوز نیازمند نقد استعلایی است؟ در پاسخ به این پرسش اخیر، گانتر بحث می‌کند که ما در این سنت همچنان به یک استدلال استعلایی برای جهت‌گیریِ هنجاری به سوی آزادی نیاز داریم، حتی- یا مخصوصاً- اگر معنای آزادی را گشوده و آماده برای ظهور امکانات جدید بدانیم (Guenther, 2021: 20). پرسش دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد، این است که چه ضرورتی دارد که سنت پدیدارشناسی به نقد و رویکرد انتقادی گره بخورد؟ آیا نظریهٔ انتقادی اصولاً نیاز زیادی به پدیدارشناسی دارد؟ یا به‌عبارت دیگر آیا پدیدارشناسی انتقادی، نام دیگری برای نظریهٔ انتقادی مثلاً مکتب فرانکفورت نیست؟ و اگر نیست، افزودهٔ آن بر آن نظریه چیست و در کدام موضع است که از آن فاصله می‌گیرد و مستقل می‌شود؟ پاسخ تفصیلی به این پرسش‌ها نیازمند پژوهش و نوشتهٔ مستقلی است. آنچه اما به اختصار می‌توان گفت، این است که اگرچه پدیدارشناسی انتقادی، به حکم انتقادی بودنش، بسیاری از روش‌هایش را از سنت‌های فکری و سیاسی دیگر می‌گیرد، ولی آنچه پدیدارشناسی به این سنت‌ها و به‌ویژه به نظریهٔ انتقادی خاص مکتب فرانکفورت اضافه می‌کند «توجه به دگربودگی، تکینگی و تقلیل‌ناپذیریِ زندگی‌های زیسته به الگوها و ساختارهایی است که آنها را شکل می‌دهند». پدیدارشناسی انتقادی به ما می‌آموزد که پدیدارها متنوع، خاص و دشواریاب هستند و چون چنین است نمی‌توان از علم پدیدارها سخن گفت، بلکه باید راه شناخت پدیدارها را ناتمام دانست و از ادعای درک همه‌شمول و تعمیم‌پذیر از پدیدارها اجتناب کرد.

بدین ترتیب، پدیدارشناسی انتقادی در نهایت به یک دوراهی بنیادین پاسخ می‌دهد: چگونه می‌توان از یک سو به وفاداری به امر انضمامی و تکینگی تجربهٔ زیسته پایبند بود و از سوی دیگر، از تحلیل ساختارهای کلان و نیروهای تاریخی که آن تجربه را ممکن (یا ناممکن) می‌سازند، غافل نماند؟ پاسخ آن در این درک نهفته است که ساختارها نه در آسمان ایده‌ها، بلکه بر روی بدن‌ها و در خلال عواطف و جهت‌گیری‌های روزمره حک می‌شوند. از این رو، توصیف دقیق پدیدارشناختیِ تجربهٔ زیستهٔ تحت ستم، هرگز یک کنش خنثی و صرفاً معرفت‌شناختی نیست؛ بلکه خود، شکلی از شهادت دادن و کنشی سیاسی است که وضع موجود را به پرسش می‌کشد. این روش، با آشکار ساختن این‌که جهان‌های «طبیعی» و «بدیهی» ما برساخته‌هایی تاریخی و آغشته به قدرت هستند، صرفاً به نقد گذشته نمی‌پردازد، بلکه مهم‌تر از آن، افق امکان‌های آینده را می‌گشاید. غایت نهایی این پروژه، نه رسیدن به یک توصیف کامل و نهایی از جهان، بلکه گشودن فضاهایی برای زیستن به شیوه‌هایی دیگر است؛ شیوه‌هایی که در آن،

بدن‌ها و سوژه‌های به حاشیه رانده‌شده بتوانند جهان را از نو برای خود «خانه» سازند و روایت‌های جدیدی از بودنِ مشترک بیافرینند.

از این منظر، شاید بتوان گام نهایی و رادیکال‌ترین پیامد پدیدارشناسی انتقادی را در مفهومی جستجو کرد که دریدا آن را «شبح‌شناسی»[1] نامید. این مفهوم، بازی زبانی با «هستی‌شناسی» نیست، بلکه به پرسش کشیدن رادیکال متافیزیک حضور است که در قلب فلسفهٔ غرب قرار دارد. شبح‌شناسی به ما می‌آموزد که حال، هرگز به‌طور کامل حاضر نیست، بلکه همواره توسط اشباح گذشته‌های حل‌نشده و آینده‌های از دست رفته تسخیر شده است. ساختارهای سرکوب، در این خوانش، نه صرفاً چارچوب‌هایی ایستا و موجود، بلکه اشباحی فعّال هستند؛ آن‌ها بقایای خشونت‌های تاریخی، وعده‌های تحقق‌نیافتهٔ رهایی و زخم‌های فراموش‌شده‌ای هستند که در زمان حال به حیات خود ادامه می‌دهند و بر بدن‌ها و روان‌های ما تأثیر می‌گذارند. همان‌طور که ایوری گوردون در اثر خود *امور شبح‌وار* نشان می‌دهد، شبح حضوری جوشان از آن چیزی است که به نظر غایب می‌آید (Gordon, 2008). پدیدارشناسی انتقادی، هنگامی که به این «امور شبح‌وار» توجه می‌کند، به روشی برای درک این حضورهای غایب بدل می‌شود. این روش دیگر به دنبال توصیف پدیده‌هایی که به‌روشنی «حضور» دارند نیست، بلکه به دنبال ردیابی تأثیرات نامرئی اما قدرت‌مندِ تاریخ‌های به حاشیه رانده‌شده است؛ تاریخ‌هایی که در سکوت‌ها، اضطراب‌های جمعی، و در فضاهایی که «حس» می‌کنیم چیزی درست نیست، خود را آشکار می‌سازند. بدین ترتیب، تحلیل ساختارها به نوعی احضار روح بدل می‌شود: احضار آن صداهای خاموش‌شده و آن امکان‌های سرکوب‌شده‌ای که اگرچه در تاریخ رسمی غایب‌اند، اما واقعیت زیستهٔ ما را به‌نحوی انکارناپذیر شکل می‌دهند.

این چرخش شبح‌شناسانه، غایت اخلاقی و سیاسی پدیدارشناسی انتقادی را نیز دگرگون می‌کند. اگر جهان ما توسط اشباح گذشته تسخیر شده است، پس وظیفهٔ ما نه ساختن آینده‌ای ناب و رها از تاریخ، بلکه آموختنِ «زندگی عادلانه با اشباح» است. چنین امری، به معنای پذیرش مسئولیتی بی‌پایان در قبال آنانی است که تاریخ صدایشان را دزدیده است. در اینجا، پدیدارشناسی به یک کنش اخلاقیِ شهادت دادن برای غایبان تبدیل می‌شود؛ تلاشی برای شنیدن نجواهای آنانی که سیستم‌های قدرت همواره کوشیده‌اند تا وجودشان را انکار کنند. این رویکرد، ما را از وسوسهٔ «راه‌حل‌های نهایی» و پروژه‌های سیاسی‌ای که مدعی پاک کردن کامل گذشته و آغاز از صفر هستند، برحذر می‌دارد. زیرا چنین پروژه‌هایی خود شکلی از خشونت‌اند که با انکار اشباح، آنها را به بازگشتی قدرت‌مندتر در آینده محکوم می‌کنند. در عوض، یک سیاست پدیدارشناسانهٔ

---

1. Hauntology

رهایی‌بخش، سیاستی است که اذعان می‌کند هر جامعه‌ای بر روی گورستانی از بی‌عدالتی‌ها بنا شده است و هر تلاشی برای ساختن جهانی بهتر، باید با به رسمیت شناختن این میراث تسخیرشده آغاز شود. بنابراین، فیلسوف انتقادی، دیگر نه آن ناظر بی‌طرفی است که به دنبال کشف ماهیات ازلی است، و نه آن کنش‌گر مطمئنی که نقشهٔ راه رهایی را در دست دارد؛ بلکه او کسی است که در مرز میان زندگان و مردگان می‌ایستد و می‌کوشد تا با گوش سپردن به قصه‌های اشباح، راهی برای التیام زخمی بیابد که هرگز به‌طور کامل التیام نخواهد یافت.

۵. نتایج و ملاحظات پایانی: مسئولیت شهادت دادن و تعهد اخلاقی فلسفه در برابر امر انضمامی

مسیر دیالکتیکی‌ای که از سودای اگوی استعلایی برای یافتن بنیادی مطلق آغاز شد و به تعهد اخلاقی در برابر سوژهٔ موقعیت‌مند انجامید، بیش از آنکه یک گسست روش‌شناختی باشد، بیانگر یک دگرگونی عمیق در خودِ رسالت فلسفه است. پروژه‌ای که با آرمان صلابت معرفت‌شناختی آغاز گشت، در مسیر تحقق خود به کشفی متواضعانه‌تر اما ژرف‌تر دست یافت: اینکه هیچ بنیادی استوارتر از گوش سپردن به شکنندگی انضمامی و تکینگی تجربه زیسته وجود ندارد. شعار بنیادین پدیدارشناسی، «بازگشت به خود چیزها»، در این چرخش انتقادی، معنایی نوین می‌یابد. بازگشت در این چرخش نه به ماهیات ناب در آگاهی یک ناظر بی‌طرف، بلکه بازگشتی اخلاقی به خودِ سوژه‌هایی است که توسط ساختارهای قدرت از خود بیگانه شده‌اند؛ بازگشت به بدن‌هایی که رنج می‌کشند، مقاومت می‌کنند و جهان را از منظری خاص و فرونکاستنی تجربه می‌کنند.

این چرخش، خودِ مفهوم «دقت فلسفی» را نیز بازتعریف می‌کند. دقت، دیگر در اتقان منطقی و یقین بی‌چون‌وچرا خلاصه نمی‌شود، بلکه در توجه مسئولانه به ظرایف تجربه، در وفاداری به امر انضمامی و در شجاعت رویارویی با زخم‌های تاریخی معنا می‌یابد. فیلسوف دیگر آن معمار سیستم‌های کلان یا قانون‌گذار عقل نیست، بلکه شاهدی است که می‌آموزد چگونه ردپای تاریخ‌های خشونت‌بار را در عادی‌ترین جهت‌گیری‌های بدنی و عاطفی بازشناسد. برای درک کامل عمق این تحول، می‌توان این دو سنت را در برابر یکدیگر قرار داد و تمایزات بنیادین آن‌ها را برجسته ساخت.

اگر قرار باشد، عناصر و مؤلفه‌های پدیدارشناسی کلاسیک در مقابل ویژگی‌های اساسی پدیدارشناسی انتقادی نهاده شوند، به دوگانه‌های معنادار و تعیین‌کننده‌ای می‌رسیم که اگرچه دوگانه‌اند، ولی می‌توانند در جهت فراروی از دوگانه‌های علم و عمل و تفسیر و تغییر به‌کار گرفته شوند. نخستین مؤلفهٔ تمایزبخش اینکه، در پدیدارشناسی کلاسیک، امکان حضور تجربه زیسته در آگاهی از طریق سازوکارهای اگوی استعلایی وجود دارد، درحالی‌که در پدیدارشناسی انتقادی

اصولاً نمی‌توان تمایزی بین جهان زندگی و آگاهی قائل شد. سوژه در این سنت، بی تن نیست، تن‌دار است و تن آن گوشت جهان است. دوم اینکه در پدیدارشناسی کلاسیک به ساختارهای تاریخی و اجتماعی توجه لازم نمی‌شود، درحالی‌که اصولاً پدیدارشناسی انتقادی بدون درگیر شدن با ساختارهایی مانند پدرسالاری، انواع تبعیض، طبقه و... نمی‌تواند حرکت کند. اگر نوئسیس را عمل ادراک بدانیم و نوئما را آنچه ادراک شده است، در پدیدارشناسی کلاسیک هوسرل، اولی بر دومی مقدّم است. درحالی‌که در پدیدارشناسی انتقادی مرلوپونتی، انسان در جهان است که خود را می‌شناسد. مرلوپونتی نشان می‌دهد که جهان چگونه آگاهی را شکل می‌دهد، بی‌آنکه عاملیّت آگاهی در شکل‌دهی متقابل به جهان را از آن بگیرد. تجربه زیسته در پدیدارشناسی کلّی و همه‌شمول است، چنین تجربه‌ای در این سنت، بیشتر تجربهٔ سوژهٔ سفید مذکّر غربی است که گویی در مرکز عالم ایستاده است. درحالی‌که در پدیدارشناسی انتقادی زمینه‌مند، متن‌دار و مبتنی بر تجارب خاص، متفاوت و بومی است. گفته‌اند که این ویژگی پدیدارشناسی انتقادی عمیقاً متأثر از آموزه‌های فرانکفورتی‌ها است. این تجربه‌های زیسته زمینه‌مند و متفاوت است که یکی را به پرداختن جنسیّت (سیمون دوبوار) می‌کشاند، دیگری را به نژاد (فرانتس فانون) و آن یکی را به قدرت (میشل فوکو). به همین دلیل است که گفته‌اند تأکید پدیدارشناسی کلاسیک بر مرکز و بر خود است، ولی تأکید پدیدارشناسی انتقادی بر توجه به حاشیه و دیگری است. در پدیدارشناسی کلاسیک تجربهٔ اول شخص مفرد بر تجربهٔ بین‌الاذهانی مقدّم است و تلاش‌هایی هم که هوسرل در خروج از بن‌بست خودتنهاانگاری (سولیپسیسم) به خرج می‌دهد، نمی‌تواند او را از این تقدّم برهاند. درحالی‌که در پدیدارشناسی انتقادی مرلوپونتی، چنین تقدّمی وجود ندارد، آنچه وجود دارد نوعی عدم رجحان سوبژکتیویتهٔ استعلایی بر اینترسوبژکتیویتهٔ استعلایی و فراتر از آن، نوعی درهم‌آمیختگی میان آنها است. اگرچه پدیدارشناسی کلاسیک هوسرل، منتقد فلسفه‌های سوژه است و اصرار دارد که آگاهی را نمی‌توان بدون توجه به جهان به دست آورد، ولی آنچه اتفاق می‌افتد نوعی بازگشت ایدئالیستی به آگاهی و پس از آن تقویم جهان در آگاهی است. پدیدارشناسی انتقادی مرلوپونتی ولی شرح هوسرل از رابطهٔ فرد و جهان را ناکافی می‌داند و بحث می‌کند که جهان پیش از هر تحلیلی آن جاست، فقط باید آن را توصیف کرد. با این‌همه، او شرح خود را هم با این گزاره که: «من قادر نبوده‌ام از دوآلیسم سوژه/ابژه رهایی پیدا کنم»، به مطالعات بعدی می‌سپارد؛ مطالعاتی که در دهه‌های اخیر قلمروهای جدیدی پیدا کرده است. اگر چه هوسرل اعتراف می‌کند که «رؤیای تحقّق فلسفه به‌مثابه علمی دقیق به پایان رسیده است»، ولی نقد عقل برای او در جهت احیای معنا است که معنا پیدا می‌کند و از این جهت او را گاه در ادامهٔ سنّت کانت مطالعه می‌کنند. نقد عقل ولی در پدیدارشناسی انتقادی مرلوپونتی اگرچه تا حدّ افشای واقعیت در آموزگاران بزرگ شبهه (مارکس، فروید، نیچه)، پیش نمی‌رود ولی در حدّ احیای

معنا هم متوقف نمی‌ماند. از نظر مرلوپونتی، آنچه واقعی است تنها تا حدودی عقلانی است و آنچه عقلانی است تنها تا حدودی واقعی است. شاید بتوان گفت که او دو معنای پیش‌گفتهٔ نقد عقل را در هم می‌آمیزد. در پدیدارشناسی کلاسیک هوسرل، این شهود است که اهمیت دارد، شهودی که لوگوس‌محور است. سوژهٔ استعلایی در همه‌جا هست و در هیچ جا هم نیست. درحالی‌که در پدیدارشناسی انتقادی مرلوپونتی این استنطاق دائمی است که جریان دارد. لوگوسی بنیادی‌تر از کوژیتو وجود دارد و آن اگزیستانس آدمی است. این بدن است که طریق دسترسی ما به جهان را نشان می‌دهد. دیگران و جهان فرهنگی نیز از همین طریق است که به تصویر جهان طبیعی و ادراک ما ملحق می‌شوند. فلسفه در سنّت کلاسیک پدیدارشناسی قرار است به علم یقینی و مطلق بیانجامد، درحالی‌که در سنّت انتقادی پدیدارشناسی فلسفه به علم ظنی و نسبی قناعت می‌کند و می‌داند که درک من از جهان نمی‌تواند مساوی خود جهان باشد.

آگاهی در پدیدارشناسی کلاسیک، همچنان یک می‌اندیشم است، درحالی‌که در پدیدارشناسی انتقادی، یک می‌توانم است. فلسفه در این سنت درگیر جهان است. سقراط این سنت هم شهروند است هم فیلسوف. ناکمونیسم مرلوپونتی ترکیبی از پراکسیس مارکسی و نظرورزی هگلی است. حقیقت در درون انسان جای ندارد، جهان به تمامی در ماست و من به تمامی برون از خویشم. چون چنین است، دلیلی در دست نداریم که اعمال درون ماندگار کوژیتو را واجد قطعیتی بیشتر از اندیشیده‌های متعالی بدانیم. جهان به تمامی در ماست و من به تمامی برون از خویشم. تحویل در پدیدارشناسی کلاسیک، نوعی ابزار برای ایدئالیسم تقویمی است که از طریق در پرانتز گذاشتن باور به واقعیت جهان طبیعی سامان می‌یابد. درحالی‌که در پدیدارشناسی انتقادی مرلوپونتی، اولاً تحویل منحصراً به‌مثابه ابزاری برای راه یافتن به جهان به‌کار گرفته می‌شود و ثانیاً اصولاً تحویل کامل محال است، چرا که هم به از میان برداشتن حیرت عظیم که فلسفه از آن و با آن آغاز می‌شود، می‌انجامد و هم رازآمیزی جهان را ساده‌سازانه از میان بر می‌دارد. مهم‌ترین دستاورد پدیدارشناسی کلاسیک را شاید بتوان درآمیختن حدّ اعلای سوژه محوری و حدّ اعلای ابژه محوری در ایدهٔ جهان یا ایدهٔ عقلانیت دانست. مطابق چنین رویکردی، مبنای نهایی هر معرفتی حضور جهان در آگاهی، صدالبته از طریق مواجههٔ پدیدارشناسانه با خود جهان و جهان زندگی، است. درحالی‌که در سنّت انتقادی، چنین احضاری اصولاً مواجهه‌ای خشونت‌آمیز قلمداد می‌شود و مشغلهٔ اصلی پدیدارشناسی برملا کردن راز جهان و راز عقل و نه راز زدایی از این دو، دانسته می‌شود. تحویل ایده‌تیک در پدیدارشناسی کلاسیک برای دستیابی به ذات اشیاء است، درحالی‌که همین تحویل در پدیدارشناسی انتقادی، مقصد نیست، فرایند همواره جاری‌ای برای آشکار سازی جهان است، فرایندی که مقصدی به نام ذات جهان ندارد. روی‌آورندگی در پدیدارشناسی کلاسیک، ساختار اساسی آگاهی، مضمون اصلی آن و سررشتهٔ نظریهٔ تقویم است،

درحالی‌که در سنّت انتقادی کار اصلی روی‌آورندگی آشکار ساختن جهانی است که پیشاپیش آگاهی حاضر است.

در مقام جمع‌بندی نهایی می‌توان گفت که چرخش انتقادی در پدیدارشناسی، بیش از آنکه یک گسست روش‌شناختی باشد، یک دگرگونی در مسئولیت اخلاقی فلسفه است. پروژه‌ای که با سودای دست‌یابی به صلابت معرفت‌شناختی و بنیادی بی‌مفروض در آگاهی یک اگوی استعلایی آغاز شد، در مسیر تحقق خود به کشفی ژرف‌تر و متواضعانه‌تر رسید: اینکه هیچ بنیادی استوارتر از گوش سپردن به شکنندگی انضمامی تجربه زیسته وجود ندارد. «بازگشت به خود چیزها» در نهایت به بازگشت به خودِ سوژه‌هایی بدل شد که توسط ساختارهای قدرت از خود بیگانه شده‌اند. فیلسوف دیگر آن ناظر بی‌طرفی نیست که از بیرون به جهان می‌نگرد، بلکه شاهدی مسئول است که می‌آموزد چگونه ردپای تاریخ‌های خشونت‌بار و زخم‌های به ارث رسیده را در عادی‌ترین جهت‌گیری‌های بدنی و عاطفی بازشناسد. از این رو، غایت این فلسفه نه ارائهٔ تصویری کامل و نهایی از جهان، بلکه گشودن مداوم فضا برای شهادت دادن است؛ شهادت به آن تجربه‌هایی که همواره در آستانهٔ ناپدید شدن و خاموشی قرار دارند. این تعهد به شنیدن، خود رهایی‌بخش‌ترین کنش است، زیرا با به رسمیت شناختن واقعیتِ رنج، امکانِ جهانی دیگر را زنده نگاه می‌دارد؛ جهانی که در آن، هیچ تجربه‌ای برای آنکه به رسمیت شناخته شود، ناگزیر از ترجمه شدن به زبان قدرت نباشد.

منابع

Biemel, W. (1956). Edmund Husserl. Persönliche Aufzeichnungen. *Philosophy and Phenomenological Research, 16*(2), 293–302.

Butler, J. (1988). Performative acts and gender constitution: An essay in phenomenology and feminist theory. *Theatre Journal, 40*(4), 519–531.

Fink, E. (1995). *Sixth Cartesian meditation: The idea of a transcendental theory of method*. Indiana University Press.

Gordon, A. F. (2008). *Ghostly matters: Haunting and the sociological imagination*. University of Minnesota Press.

Guenther, L. (2013). *Solitary confinement: Social death and its afterlives*. University of Minnesota Press.

Guenther, L. (2019). Critical phenomenology. In G. Weiss, A. V. Murphy, & G. Salamon (Eds.), *50 concepts for a critical phenomenology* (pp. 11–16). Northwestern University Press.

Guenther, L. (2021). Six senses of critique for critical phenomenology. *Journal of Critical Phenomenology, 4*(2), 5–23.

Husserl, E. (2002). Philosophy as rigorous science. *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy, 2*, 249–295.

Husserl, E. (2012). *Ideas: General introduction to pure phenomenology*. Routledge.

Marder, M. (2014). *Phenomena–Critique–Logos: The project of critical phenomenology*. Rowman & Littlefield International.

Merleau-Ponty, M. (1968). *The visible and the invisible: Followed by working notes*. Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (1996). *Phenomenology of perception*. Motilal Banarsidass Publishers.

Merleau-Ponty, M. (1996 [1375 Persian trans.]). *Dar setayesh-e falsafeh* (S. Hooman, Trans.). Tehran: Markaz.

Mesbahian, H., & Norris, T. (2017). *Dieter Misgeld: A philosopher's journey from hermeneutics to emancipatory politics*. Springer.

Salamon, G. (2018). What's critical about critical phenomenology? *Journal of Critical Phenomenology, 1*(1), 8–17.

Spielberg, H. (2012). *Jonbesh-e padidarshenasi: Dar'amadi tarikhi* (Vol. 1, M. Olia, Trans.). Tehran: Minou-ye Kherad.

Weiss, G., Salamon, G., & Murphy, A. V. (Eds.). (2019). *50 concepts for a critical phenomenology*. Northwestern University Press.

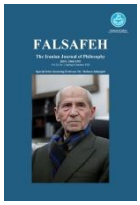
Welton, D., & Silverman, H. J. (Eds.). (1987). *Critical and dialectical phenomenology* (Vol. 12). SUNY Press.

The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

https://jop.ut.ac.ir



Phenomenology of Love and Its Relation to Beauty in Suhrawardī

Shamsulmoluk Mostafavi✉

Associate Professor of Philosophy, Islamic Azad University, North Tehran Branch, Iran. Email: Sh_mostafavi@gmail.com

Article Info

Article Type:
Research Article

(251-270)

Article History:

Receive Date:
31 August 2025

Revise Date:
31 August 2025

Accepte Date:
22 October 2025

Published online:
23 November 2025

Abstract

This article examines the phenomenology of love and its relationship to beauty in the thought of Shihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrawardī, the Illuminationist philosopher and eminent Iranian sage. Suhrawardī succeeded in intertwining discursive philosophy with intuitive wisdom and establishing a firm ontological foundation for his doctrine of illumination. Known as the "Philosopher of Light," he not only mastered the sciences of his era but also engaged in spiritual discipline and mystical wayfaring, attaining numerous revelations. Incorporating the wisdom of ancient Greece and Iran, which he regarded as expressing a single truth, he combined rational inquiry with unveiling and intuition in pursuit of a comprehensive and unified divine reality. Through a phenomenological reflection on the meaning and concept of love in Suhrawardī's works, this study seeks to elucidate the essence of his theory of love and clarify its relationship with beauty. The central question addressed here is as follows: What does love signify in Suhrawardī's philosophy, and how is it related to beauty? The findings demonstrate that love, like existence, originates from the Divine Essence, identified as the *Light of Lights* and the manifestation of perfection and beauty of absolute love, and flows throughout the whole of being. Its connection with beauty is eternal, and both, like light and existence, are realities of gradation. The primary sources employed are Suhrawardī's *Muʾnis al-ʿUshshāq* (or *Fī Ḥaqīqat al-ʿIshq*), along with *Ḥikmat al-Ishrāq*, composed largely through an intuitive method based on unveiling, and other relevant works by Suhrawardī.

Keywords: *Suhrawardī, Love, B*eauty, Being, Light, *al-Munī*s al-ʿUshshāq, Ḥikmat al-Ishrāq

Cite this article: Mostafavi, Sh. (2025). Phenomenology of Love and Its Relation to Beauty in Suhrawardī. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer-2025 (Special letter honoring Professor Dr. Mohsen Jahangiri), Serial No. 44 (251-270).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.399022.1006929

CC BY NC

Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

The foundation of Islamic mysticism rests upon divine love, which holds an eternal bond with *ḥusn* (goodness) and *jamāl* (beauty). As is derived from the noble ḥadīth *"kuntu kanzan makhfiyyan fa-aḥbabtu an uʿraf fa-khalaqtu 'l-khalq li-uʿraf"* ("I was a hidden treasure and I loved to be known; therefore, I created creation so that I might be known"), the cosmos was brought into being through love, and all motion, dynamism, and agitation within existence proceeds from this love. Since creation is a mirror of Divine Beauty and a channel and locus for His manifestation, love is nothing other than love of beauty; in other words, beauty is the very life and form of love.

Islamic sages and philosophers, each according to their intellectual foundations, have set foot upon the path of love. Ibn Sīnā, in his *Risālah fī 'l-ʿIshq*, demonstrates the diffusion of love throughout all beings, from the lowest to the highest. From his perspective, God is universal love, and all that exists shines forth from the radiance of His beauty. He is the source of goodness, love and absolute beauty. To be distanced from Him is to fall into multiplicity, and to be near Him is to ascend in unity. He maintains that divine souls are enamored of Divine Beauty, while the Most High Himself is in love with His own essence and His creatures; thus, the sovereignty of love extends throughout the whole cosmos.

The great philosopher-theosopher Mullā Ṣadrā likewise holds, in the *Asfār*, that love of perfection and love of one's own principle is the powerful motive force driving all the particles of existence, including the human being, in their movement toward the Divine Presence, and that it is the principle of cosmic order:

Love holds a special place in the thought of Shihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrawardī, the Illuminationist philosopher and eminent Iranian sage, who was able to intertwine discursive philosophy with intuitive wisdom, thereby providing a firm ontological foundation for his Illuminationist doctrine. Suhrawardī, who built his philosophy upon light and was thus called the "Philosopher of Light," was not only deeply versed in the sciences of his age, but also a man of spiritual discipline, inner journeying, and profound mystical unveilings Suhrawardī's philosophy is called the *Philosophy of Illumination* (*ishrāq*, meaning "the dawning light upon the horizon of the soul"), as well as the *Philosophy of Luminosity*, because from his viewpoint—he who himself was named the "Philosopher of Light"—God is the *Nūr al-Anwār* (Light of Lights), the origin and source of the cosmos, and the most perfect and beautiful of realities.

Suhrawardī regards love, which is bound in an eternal relationship with beauty, as pervading the whole of existence. The ultimate end of affection is called love, and if a human being submits to love and traverses its stations and degrees, he will witness countless wonders. It is love that makes the tree of the human soul bear fruit and places humans among the chosen servants of God.

Among Suhrawardī's shorter treatises, written in symbolic language and narrative form, *al-Munīs al-ʿUshshāq* (*The Companion of Lovers*) or *fī ḥaqīqat al-ʿishq* (*On the Reality of Love*) may be considered one of the most beautiful works in Persian on love and a masterpiece of literature. Many have ranked this short treatise alongside Aḥmad Ghazālī's *Sawāniḥ al-ʿUshshāq* and ʿAyn al-Quḍāt's *Lawāʾiḥ*. In this treatise, Suhrawardī presents the reality of "love" in twelve brief chapters in a mystical style, in a symbolic mode, and narrated in the third person. Throughout this short work, Qurʾānic verses and mystical poetry serve as the foundation for expressing the reality of love symbolically and theatrically.

In his *Ḥikmat al-Ishrāq*, Suhrawardī also devotes special attention to love, regarding the souls of the perfected as lovers of their principle, namely, the Light of Lights. By virtue of their love for the Light of Lights and their avoidance of impurity, they become receptive to divine illumination and capable of hearing the melodious and delightful harmonies of the celestial spheres.

The present article seeks, through a phenomenological reflection on the meaning and concept of love in Suhrawardī, to approach the core of his doctrine of love—one of the most essential elements of illuminationist wisdom—and clarify the relationship between love and beauty. Thus, the main question is as follows: What is the meaning of love for Suhrawardī, and what is its relationship to beauty?

The findings of the present study are as follows

1. Love, like existence, flows throughout being, originating from the Divine Essence—the Light of Lights, the eternal Beloved, and the manifestation of perfection and beauty as the absolute love.
2. Love is a gift bestowed by God upon human beings so that they may apprehend beauty and *jamāl*. Allegorical love (*ʿishq majāzī*) is a path to true love (*ʿishq ḥaqīqī*).
3. Love has an eternal bond with beauty, for love is always love of beauty; ultimately, it is love of the goodness and beauty of the Divine that is reflected in the beauties of both vertical and horizontal worlds, including the sensible world. The role of sorrow (*ḥuzn*) here is to purge the human being of all that is other-than-He and to prepare the dwelling of the heart for the enthronement of love and the apprehension of beauty.
4. Beauty is an objective reality, not merely a logical or abstract concept. Hence Suhrawardī, in *al-Munīs al-ʿUshshāq*, presents Joseph as the symbol of beauty, who, like Jacob (sorrow) and Zulaykhā (love), possesses real existence in the imaginal world. Beauty and love in the sensible realm are but reflections and manifestations of individuated existences in the imaginal world.
5. Love and beauty, like light and existence, are gradational. From lower to higher beauty, and from love of the sensible to love of the intelligible,
6. Through struggle, ascetic discipline, and purifying the soul of attachments, under the shadow of sorrow born of separation from the Beloved, the lover may attain the apprehension and vision of goodness and beauty, and thereby the perception of transcendent truth.
7. A beautiful soul, endowed with delicacy, through virtues and moral perfections, is able first to apprehend beauty in the world of imagination and thereafter to apprehend intelligible beauty.
8. In Suhrawardī's thought, "love is bound with knowledge" and "beauty with perfection." Thus, truth must be sought in the realm of love and beauty. He regards discursive philosophy as a prelude to intuitive and illuminative wisdom—a prelude to entering the domain of love and beauty, which is the highway to witnessing the luminosity and goodness of God as the eternal Beloved.
9. Love, as intense affection and fervent inclination toward the Divine, insofar as He is absolute beauty and the Beloved by essence, is coeval with the First Emanation and permeates the subsequent levels of existence. Hence, the whole cosmos is, in its very essence, enamored of His goodness and beauty, striving, yearning, and endeavoring to behold and attain union with Him. It may be said that what Shaykh al-Ishrāq and the majority of the mystics declare in this regard is ultimately an interpretation of the renowned ḥadīth *"kuntu kanzan makhfiyyan…"*—an exposition of how the path to knowledge of the Divine, the Light of all existence, passes through love of beauty.

انتشارات دانشگاه تهران

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴x

https://jop.ut.ac.ir

پدیدارشناسی عشق و نسبت آن با زیبایی نزد سهروردی

شمس‌الملوک مصطفوی ✉

دانشیار فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، تهران، ایران. رایانامه: Sh_mostafavi@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
علمی – پژوهشی
(۲۷۰-۲۵۱)

تاریخ دریافت:
۰۹ شهریور ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری:
۰۹ شهریور ۱۴۰۴
تاریخ پذیرش:
۳۰ مهر ۱۴۰۴
تاریخ انتشار:
۰۲ آذر ۱۴۰۴

چکیده

شهاب‌الدین یحیی سهروردی فیلسوف اشراقی و حکیم نامدار ایرانی است که توانست حکمت بحثی را با حکمت ذوقی در هم آمیزد و بنیان وجودشناسانهٔ محکمی برای نظریهٔ اشراقی خود فراهم آورد. سهروردی که فلسفه‌اش را بر پایهٔ نور بنا کرده و فیلسوف نور نامیده شده است، علاوه بر تسلط بر علوم زمانه‌اش، اهل ریاضت و سیر و سلوک و صاحب مکاشفات بسیاری بود. او حکمت یونان و ایران باستان را که از منظر وی بیان‌کنندهٔ حقیقت واحدی هستند، در نظریهٔ اشراقی خود به‌کار بست همان‌گونه که از تعقّل به‌همراه کشف‌وشهود در خدمت نیل به حقیقت جامع و واحد الهی بهره گرفت. مقالهٔ پیش‌رو برآن است که با تأملی پدیدارشناختی در معنا و مفهوم عشق نزد سهروردی، به کنه نظریهٔ وی در باب عشق نزدیک شود و نسبت عشق را با زیبایی روشن سازد و لذا پرسش اصلی مقاله این است که عشق نزد سهروردی به چه معنایی است و چه نسبتی با زیبایی دارد؟ نتایج پژوهش حاضر نشانگر آن است که عشق همانند وجود است که از ذات حق که نورالانوار و مظهر کمال و جمال عشق مطلق است، در سرتاسر هستی، سریان و جریان پیدا کرده و پیوند آن با زیبایی پیوندی جاودانه است و این دو همانند نور و وجود، اموری ذومراتب هستند. مبنای کار در این پژوهش، رسالهٔ *مونس‌العشّاق* یا *فی حقیقة العشق* است، هرچند به تناسب موضوع، به کتاب مهم *حکمة‌الاشراق* که بیشتر با روش ذوقی و بر مبنای کشف و شهود نگاشته شده و نیز دیگر آثار سهروردی توجه شده است.

واژه‌های کلیدی: سهروردی، عشق، زیبایی، وجود، نور، مونس‌العشاق، حکمة‌الاشراق

استناد: مصطفوی، شمس‌الملوک (۱۴۰۴). پدیدارشناسی عشق و نسبت آن با زیبایی نزد سهروردی. *فلسفه*، سال ۲۳، شمارهٔ ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامهٔ گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۲۵۱-۲۷۰).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.399022.1006929

CC BY NC

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

بنیان عرفان اسلامی بر عشق الهی استوار است؛ عشقی که با حسن و جمال پیوندی جاودانه دارد. چنان‌که از حدیث شریف کُنتُ کنزاً مخفیاً فأحسبَ اَن اَعرف، فَخَلَقتُ الخلق کلی اعرف (من گنج مخفی بودم که دوست داشتم شناخته شوم، پس آفریدم آفریدگان را تا شناخته شوم)، مستفاد می‌شود، عالم براساس عشق خلق شده است و تمامی جنبش و جوش و خروشی که در هستی وجود دارد، از این عشق نشأت می‌گیرد و از آن جایی که آفرینش آینهٔ جمال حق و مجرا و مجلای ظهور اوست، عشق نیز عشق به جمال و زیبایی است و به عبارتی زیبایی حیات و صورت عشق است.

تاریخ استعمال کلمهٔ عشق به رابعه (وفات: ۱۳۵ه.ق) اهل بصره، می‌رسد که طبق روایت عطار، «سوختهٔ عشق و اشتیاق» و «شیفتهٔ قرب و احتراق» و «گم‌شدهٔ وصال» و... بود[۱] و او را «شهیدهٔ عشق الهی» نامیده‌اند. در میان صوفیهٔ ایرانی، ظاهراً حلاج اولین بار کلمهٔ عشق را به‌کار برده است که گفت «دو رکعت نماز عشق را نیاید وضویش جز به خون[۲]».

از نگاه عرفانی، طبق آیهٔ شریفهٔ {یُحِبُّهُم وَ یُحِبّونَه} (مائده: ۵۴)، عشق میان انسان و خدا، عشقی دو سویه است. به گفتهٔ شیخ نجم‌الدین رازی: «تخم عشق در بدایت حال اگرچه به تصرف ثمّ رشّ علیهم من نوره در زمین ارواح انداختند اما تا آب لااعبد ربّا لم اره بدان نرسید، سبزهٔ «انّی ذاهب الی ربّی» پیدا نیامد بلکه تخم عشق در بدایت بی‌خودی به دستکاری «یُحبّهم» در زمین «یُحبّونه» انداختند و آب «الست بربّکم» بدو رسانیدند سبزهٔ «قالو بلی» پیدا آمد[۳]". و نیز در تفسیر همین آیه و آنچه که مراد محبوب است می‌گوید: «اسم محبی و محبوبی خواص انسان را ثابت فرمود و این مرتبه تمامی نعمت منعم است... و این نعمت آن است که چون باری‌تعالی به جذبهٔ یُحبّهم عاشق را از هستی عاشقی بستاند و به ذروهٔ عالم فنا رساند و به تجلی صفات محبوبی او را از عالم فنا به عالم بقاء محبوبی رساند، هستی مجازی برخاسته و هستی حقیقی آشکار شده... و مدارک حقایق اشیاء کما هی به نظر نور الهی گردد[۴]».

جامی در *لوایح* می‌گوید:

---

۱. عطار (۱۳۷۰)، *تذکرة الاولیاء*، میرزا محمدخان قزوینی، انتشارات گنجینه: ۶۵۰-۶۹۴.

۲. عطار، ۱۳۷۰: ۱۲۰؛ در قرآن کریم لفظ عشق نیامده و در داستان یوسف و زلیخا شدت عشق به «شغف و حبّ» تعبیر شده و گفته است: {وَ قَالَ نِسوَةٌ فِی المدینة امرَأتُ العَزیزِ تُراوِدُ فَتَاهَا عَن نَّفسِهِ قَد شَغَفَهَا حُبًّا إنّا لَنَرَاها فِی ضَلالٍ مُبِینٍ} یعنی «زنان گفتند، در شارستان مصر، زن عزیز، تن غلام خود می‌جوید خود را، مهر غلام در دل آن زن پر شد و تا پوست دل رسید، ما آن زن را در گمراهی آشکار می‌بینیم» (یوسف:۳۰). در قرآن حبّ و محبت زیاد است. تا قرن پنجم نیز عرفا از واژهٔ محبت استفاده می‌کردند و محبت یکی از مقامات دهگانهٔ تصوّف به‌شمار می‌آمد. از قرن پنجم به بعد عشق در عرفان و آثار عرفانی وارد شد. (ر.ک: سجادی، سید ضیاءالدین (۱۳۷۲)، *مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف*، انتشارات سمت: ۲۸۶).

۳. نجم‌الدین رازی (۱۳۹۳)، *رسالهٔ عقل و عشق*، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی: ۵۹.

۴. نجم‌الدین رازی، ۱۳۹۳: ۷۵

ای باعث شوق و طلبم خوبی تو فرع طلب من است مطلوبی تو
گر آینهٔ محبّی من نبود ظاهر نشود جمال محبوبی تو

سپس ادامه می‌دهد که: «لا بلکه هم محبّ حق است و هم محبوب او. هم طالب حق است و هم مطلوب او. مطلوب و محبوب است در مقام جمع و طالب و مطلوب است در مرتبهٔ تفصیل و کثرت[۱]». یعنی هر چه هست اوست؛ چه طالب و چه مطلوب و به عبارتی چه عاشق و چه معشوق. همچنین براساس آیهٔ شریفهٔ {وَالَّذِينَ آمَنوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ} (بقره: ۱۶۵)، عشق محبت شدید است:

هر که بیند رخ تو جانب گلشن نرود هر که داند لب تو، قصهٔ ساغر نکند

و خداوند معشوق بالذات است و جمال و کمال را در نهایت خود دارد و ماسوا هر چه که هست وصف معشوق بودنش جز بر سبیل مجاز و بالعرض نیست:

جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای
همه کس طالب یارند چه هوشیار و چه مست همه‌جا خانهٔ عشق است چه مسجد چه کنشت

در *رسالهٔ قشیریه* باب چهل و نهم، برخی معانی محبت و اقوال متعدد در باب محبت آمده است، از جمله این که: «جنید گوید محبت افراط میل است» و «گفته‌اند محبت آتشی بود اندر دل هر چه جز مراد محبوب بود بسوزد[۲]».

هجویری در *کشف‌المحجوب* عاشق را نیازمند جمال معشوق و حیات او را نیز در گرو جمال معشوق می‌داند[۳] و شیخ روزبهان بقلی در کتاب *عبهرالعاشقین*، کمال عشق انسانی را مقدمهٔ عشق الهی می‌شمارد و می‌گوید که عشق را مقدمات است و بدایت عشق، ارادت است. از آن‌جا به خدمت آیند. بعد از آن موافقت است، بعد از آن رضایت است و حقیقتش محبت است. وی می‌گوید: «به هر حال که عشق پدید آید، اگر طبیعیات و اگر روحانیات باشد، عشق در مقام خود محمود است زیرا عشق طبیعی، منهاج عشق روحانی و عشق روحانی، منهاج عشق ربّانی است. اثقال عشق الهی جز به این مرکب نتوان کشید[۴]». وی بقای عشق را به بقای حسن ممکن می‌داند و بر این اعتقاد است که هر گاه آینهٔ وجود از زنگار معصیت مصفّا شود، جمال حسن ازل، به صفت تجلی در آن آینه پیدا شود[۵].

عین‌القضات همدانی، در *تمهیدات* «سودای عشق» را از زیرکی جهان بهتر می‌داند و دیوانگی

---

۱. جامی، نورالدین عبدالرحمان (۱۳۷۳)، تصحیح و مقدمهٔ یان ریشار، انتشارات اساطیر: ۸۰.
۲. قشیری، عبدالکریم هوازن (۱۳۶۱)، *رسالهٔ قشیریه*، بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات علمی فرهنگی: ۵۶۱-۴.
۳. هجویری (۱۳۹۲)، *کشف‌المحجوب*، دکتر محمود عابدی، انتشارات سروش: ۴۵۶.
۴. روزبهان بقلی (۱۳۶۶)، *عبهر العاشقین*، هانری کربن و محمد معین، انتشارات منوچهری: ۴۲.
۵. روزبهان بقلی، ۱۳۶۶: ۴۷-۴۸

عشق را بر همه عقل‌ها افزون می‌شمارد و می‌گوید: «کاش همه عاشق بودندی تا همه زنده[۱]».

شیخ احمد غزالی در *سوانح العشاق* که سرتاسر به بیان اسرار و رموز عشق اختصاص دارد، کار دل را عشق می‌داند همان‌گونه که کار چشم دیدن و کار گوش شنیدن است. از نگاه وی «... دل را برای عشق و عاشقی آفریده‌اند و هیچ چیز دیگر نداند[۲]».

مولانا نیز که بیشترین تأثیر را در رواج ادبیات و عرفان عاشقانه داشته، عشق را از صفات خداوند می‌داند که ساری و جاری در تمامی هستی است؛ حقیقتی سیّال که حیات و زندگی عالم به اوست و عقل در برابرش حیران است:

در نگنجد عشق در گفت و شنید　　عشق دریایی است قعرش ناپدید

از نظر وی عشق موجودی فعّال، پرشور، زنده و شعلهٔ حیات انسان است:

جسم خاک از عشق بر افلاک شد　　کوه در رقص آمد و چالاک شد

و نیز:

آتش عشق است کاندر نی فتاد　　جوشش عشق است کاندر می فتاد

هر که را جامه زعشقی چاک شد　　او ز حرص و عیب کلی پاک شد

میبدی عشق را صفت جان می‌داند و قائم به جان. از نگاه او عشق مأوای عاشق است و عاشق مأوای بلاست[۳].

از نظر ابن‌عربی حقیقت عشق به تعریف درنمی‌آید، زیرا عشق همانند وجود است که مفهومش اعرف مفاهیم ولی حقیقتش در غایت خفاست. او که بخش عظیمی از *فتوحات مکیه* را به عشق اختصاص داده، غایت خلقت و مدار وجود آدمی و اصل و اساس عالم را عشق می‌داند. معشوق حقیقی از نظر وی حق‌تعالی است که همهٔ هستی با جذبهٔ عشق رو به سوی او در حرکتند.

خواجه عبدالله انصاری نیز می‌گوید: «آدمی زاینده است و عشق آینده است. برکت آسمان‌ها از سپهر است و برکت جان‌ها از مهر است ... ساعات بی‌عشق عزوبت است و طاعات بیدلی کروبتست. آن را که سرمست نیست، دل در دست نیست ... لاجرم سالکی را عشقی باید بی غل و محبتی از ضمیر دل وگرنه راه رود و به خانه نرسد و کاه خورد و به دانه نرسد ...[۴]».

در مجموع می‌توان گفت که نزد عرفا عشق همانند وجود از مبدأ هستی در سرتاسر عالم

---

۱. عین‌القضات همدانی (۱۳۷۳)، *تمهیدات*، عفیف عسیران، انتشارات منوچهری: ۹۶–۹۸.

۲. غزالی، احمد بن محمد (۱۳۷۰)، *سوانح العشاق*، در: *مجموعه آثار فارسی غزالی*، به کوشش احمد مجاهد، انتشارات دانشگاه تهران: فصل ۴۵.

۳. میبدی، رشیدالدین ابوالفضل (۱۳۷۵)، *نواخوان بزم صاحبدلان، گزیدهٔ کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار*، رضا انزابی نژاد، انتشارات جامی: ۵۱.

۴. انصاری، عبدالله (۱۳۶۱)، *رسالهٔ عقل و عشق* (مندرج در ارکان عرفان)، انتشارات نور فاطمه: ۹۲.

ساری و جاری شده است و عامل بقا و حیات عالمیان و موجب فنا فی‌الله محبان و عاشقان حضرت حق است:

عشق آمد و شد چو خون اندر رگ و پوست تا کرد مرا تهی و پر کرد ز دوست
اجزای وجود من همه دوست گرفت نامی است ز من بر من و باقی همه اوست

حکما و فلاسفهٔ اسلامی نیز هر یک براساس مبانی فکری خود، به گونه‌ای پای در وادی عشق نهاده‌اند.

ابن‌سینا در رسالهٔ *فی‌العشق*، سریان عشق را در همهٔ موجودات عالم، از دانی تا عالی نشان می‌دهد. از نگاه وی خداوند عشق کلّی است و هر چه هست از پرتو جمال اوست. او منشأ و منبع خیر و عشق و زیبایی مطلق است. دوری از او افتادن در کثرات است و نزدیکی به او مقام وحدت را افزایش می‌دهد. از دیدگاه وی عشق به کمال و خیر و زیبایی انگیزهٔ حرکت و بقای همهٔ موجودات است. نفوس الهیه عاشق جمال حق هستند و حق‌تعالی نیز عاشق خود و مخلوقات خود است. ابن‌سینا در این رساله، حکومت عشق را در سرتاسر گیتی به اثبات می‌رساند.

فیلسوف بزرگ و حکیم متألّه ملاصدرا نیز در *اسفار*، عشق به کمال و عشق به اصل خویش را انگیزهٔ نیرومند همه ذرات عالم از جمله انسان در حرکت به سوی حضرت حق و موجب انتظام امور عالم می‌داند. از نگاه وی، عشق و کمال پیوندی تنگاتنگ دارند. زیرا عشق نخست در قوس نزول، از ذات حق به کل عالم سریان و جریان پیدا می‌کند و سپس در قوس صعود، هر مرتبه‌ای از وجود عاشق و طالب به مرتبه‌ای بالاتر که کمال اوست، مبدل می‌شود و چون بالاترین مرتبهٔ هستی ذات حضرت حق است، پس معشوق حقیقی اوست.

و نیز شهاب‌الدین سهروردی عشق را که در نسبتی جاودانه با زیبایی است، ساری و جاری در سرتاسر هستی می‌داند. از نگاه وی غایت محبت عشق نام دارد و اگر آدمی تسلیم عشق شود و منازل و مراتب آن را بپیماید، عجایب فراوانی را مشاهده خواهد کرد. عشق است که درخت جان آدمی را بارور می‌کند و او را در صف بندگان خاص خداوند درمی‌آورد.

نکتهٔ در خور توجه این که در نگاه عرفا و حکمایی که عشق را جاری در سرتاسر هستی می‌دانند و حضرت حق را معشوق ازلی، علی‌رغم وجود تفاوت‌هایی که در تشریح و تبیین موضوع وجود دارد، عشق همواره عشق به زیبایی است. از عشق به زیبایی این جهانی که آن نیز جلوهٔ حسن و جمال اوست تا عشق به زیبایی حقیقی و راستین که ذات سرمدی خود اوست:

ما در پیاله عکس رخ یار دیده ایم ای بی خبر ز لذت شرب مدام ما

همان‌گونه که در آغاز گفته آمد، این نوشتار تأملی است هرمنوتیکی و از منظری پدیدارشناسانه در مفهوم و معنای عشق نزد سهروردی چنان‌که در رسالهٔ *مونس‌العشاق آمده است.*

هر چند به قصد راه بردن به کنه اندیشه‌های وی در باب عشق به برخی از آثار دیگرش از جمله حکمة‌الاشراق هم توجه خواهیم کرد.

۲. عشق در رسالهٔ مونس‌العشاق (*فی حقیقة العشق*)

قبل از ورود به بحث اشاره به این نکته راهگشاست که معنا و هدف رساله‌های تمثیلی و تعلیمی سهروردی را باید در افق عالم واسط (یعنی عالم مثال که عالم واسط میان عالم معقول وجودات محض نورانی و عالم محسوس است) فهمید. در حقیقت حوادث این رساله‌ها، در عالم مثال اتفاق می‌افتد. سهروردی با صورت بخشیدن به رموز خاص خود، معنای رموز مکاشفات الهی را درمی‌یابد و لذا همان‌گونه که کربن یادآور می‌شود، سخن نه از کنایه‌ها بلکه از تاریخ قدسی رمزی است که به حواس ظاهری درنمی‌آید و در ملکوت حادث می‌شود و حوادث خارجی و گذرا، رمزی از آن به شمار می‌رود[۱].

در میان رساله‌های کوتاه سهروردی که با زبان رمزی و در قالب قصه نوشته شده‌اند، رسالهٔ *مونس العشاق یا فی حقیقة‌العشق* را می‌توان از جمله زیباترین نوشته‌های فارسی درباره عشق و از شاهکارهای ادبیات دانست. بسیاری این رسالهٔ کوتاه را در ردیف *سوانح العشاق* احمد غزالی و *لوایح* عین‌القضات به‌شمار آورده‌اند.

در این رساله سهروردی حقیقت «عشق» را در دوازده فصل کوتاه، با بیانی عرفانی و به شیوهٔ رمزی و از زبان سوم شخص روایت کرده است. شروع رساله با آیهٔ سوم از سورهٔ یوسف است که: «ما بهترین سرگذشت‌ها را که پیش از این از آن بی‌خبر بودی از طریق این قرآن که به تو وحی کردیم، برایت بازگو می‌کنیم»، و یک بیت عربی و این ابیات فارسی:

گر عشق نبودی سخن عشق نبودی چندین سخن نغز که گفتی که شنودی
ور باد نبودی که سر زلف ربودی رخسارهٔ معشوق به عاشق که نمودی؟

در سرتاسر این رسالهٔ کوتاه نیز آیات قرآنی و اشعار عرفانی دستمایهٔ بیان حقیقت عشق در قالبی رمزی و نمایش‌گونه است. پیوند جمال و زیبایی با عشق که ظهور معشوق ازلی را در سرتاسر هستی ممکن می‌کند، در همین عبارات نخستین رساله، خود را به دیده می‌آورد.

فصل اول با حدیث «اول ما خلق الله تعالی العقل» (اولین چیزی که خداوند تعالی آفرید، عقل بود)، آغاز می‌شود. سهروردی برای عقل سه صفت برمی‌شمارد: شناخت حق تعالی که می‌توان گفت همان نورالانوار است. شناخت خود از آن حیث که وجوب یافته و لذا ساحت نورانی وی است و شناخت خود از آن حیث که موجودی ممکن است و "در صورت جدایی از مبدأ آن در کتم عدم

---

۱. کربن، هانری (۱۳۷۷)، *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، سید جواد طباطبایی، انتشارات کویر: ۳۰۱-۳۰۲.

باقی خواهد ماند و بدین سان ساحت ظلمانی اوست[۱]». از صفت اول حسن یا زیبایی[۲] پدید می‌آید، از صفت دوم عشق و مهر و از صفت سوم حزن یا اندوه. سهروردی این سه را، سه برادر می‌خواند: برادر بزرگ حسن و زیبایی، برادر میانی عشق و برادر کوچک حزن. بدین ترتیب وی یک عنصر نمایشی را در مرتبهٔ انسان‌شناسانه به معنای دقیق کلمه، به میان می‌آورد. به گفتهٔ کربن این سه وجود صادر شده از تعقل عقل به صورت سه شخص (حسن، عشق، حزن)، «دیگر به نام اصلی‌شان در عالم پیدایی موسوم نیستند بلکه به نام پدیداری‌شان در عالم باطنی انسان ... موسوم‌اند[۳]».

سهروردی داستان را بدین‌گونه ادامه می‌دهد: از تبسم حسن (زیبایی)، موجودات ملکوتی پدید آمدند. عشق که با حسن انس داشت، از تبسم حسن، شوری در وی افتاد. مضطرب شد. خواست حرکتی بکند که حزن در وی آویخت. از این آویزش آسمان و زمین پدید آمد ولی میان عشق و حسن نیز جدایی و فراق ایجاد شد. سهروردی در این فراز از قصهٔ رمزی خود، در واقع تبیین متفاوتی را نیز از صدور کثرت (موجودات و عوالم مختلف) از وحدت (عقل) ارائه می‌دهد.

در فصل دوم و سوم، داستان خلقت آدمی به یاری حسن و عشق و حزن، به تصویر کشیده می‌شود: چون خبر خلقت آدم به عنوان خلیفهٔ خداوند بر زمین در عالم ملکوت پیچید، اهالی ملکوت آرزومند دیدار وی شدند و این خواست را به حسن عرضه کردند. پس «سلطان حسن بر مرکب کبریا سوار شد و رو به سوی شهرستان وجود آدم نهاد[۴]» و در آن جا قرار یافت و تمام پیکر آدم را در برگرفت. اهل ملکوت چون زیبایی آدم را دیدند (که جلوهٔ حسن الهی بود) بر وی سجده کردند. البته که ملائک در حقیقت به حسن از آن حیث که نفحه‌ای الهی بود سجده کردند. سلطان حسن، عشق را عقب راند و بدین ترتیب قصهٔ فراق آغاز شد.

همراهی عشق و حزنِ ناشی از فراق یار را می‌توان در بسیاری از متون عرفانی مشاهده کرد. برای نمونه در *قصیدهٔ عشقیه* می‌خوانیم که آتش عشق چنان است که شعله‌های دوزخ را خاموش می‌کند و عاشقان در آتش عشق خداوند و در فراق او ناله‌ها سر می‌دهند و بیهوش می‌شوند «به گونه‌ای که نزدیک است قلبشان گداخته شود[۵]».

---

۱. کربن، هانری (۱۳۹۹)، *چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی* (ج۲)، انشاءالله رحمتی، نشر سوفیا: ۵۵۲.

۲. در مورد تفاوت حُسن و زیبایی نظرات مختلفی وجود دارد. معمولاً حسن به زیبایی مطلق که خاص حق‌تعالی است اطلاق می‌شود و زیبایی در مورد جلوه‌ها و مظاهر آن در عالم به‌کار می‌رود، ولی از آن‌جایی که نزد شیخ اشراق این دو واژه غالباً یک معنا دارد، در نوشتهٔ حاضر گاهی به جای حسن، زیبایی را به کار خواهیم برد.

۳. کربن، ۱۳۹۹: ۵۵۳

۴. مبنای این بخش از نوشتار، رسالهٔ *مونس‌العشاق* (*فی‌حقیقة‌العشق*)، است که براساس هر آن‌چه شیخ اشراق تقریر کرده نگاشته شده است. در مواردی که فرازی از سخن شیخ به طور مستقیم نقل شده، مطلب داخل گیومه قرار گرفته است.

۵. نیریزی شیرازی، سید قطب‌الدین محمد (۱۳۸۳)، *قصیدهٔ عشقیه؛ در حقیقت عشق الهی*، محمدرضا ذاکر عباسی، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی: ۸۸.

در این فراز از روایت، سهروردی حسن و عشق و حزن را در قالب سه شخصیت معرفی می‌کند. حسن که به دنبال جایگاه مناسبی برای منزل کردن بود، "یوسف" را پیدا کرد و در او خانه گزید و یوسف مظهر حسن و جمال شد. عشق در سرای جان "زلیخا "مأوا کرد و "حزن" راه کنعان در پیش گرفت و هم‌نشین یعقوب شد. انتخاب اسامی خاص و آشنا برای حسن و عشق و حزن نشان می‌دهد که آنها مفاهیم منطقی نیستند هر چند همان‌طور که کربن اشاره می‌کند، آنها انتزاعیات تشخّص‌یافته و حتی افراد انضمامی عالم محسوس نیز نیستند. «آنها وجودهای واقعی متعلق به عالم مثال‌اند[۱]. ماهیاتی ذاتاً فعّال که خاصیتشان محقّق کردن جوهر خویش است. این سه شخص نه در مرتبهٔ تاریخ روایی بلکه در مرتبهٔ صور فعّال تخیّل خلّاق مجسّم می‌شوند[۲].

در فصل چهارم، سهروردی زیبایی و کمال را از نام‌های دیگر حسن می‌داند و می‌گوید که همهٔ موجودات عالم چه روحانی و چه جسمانی طالب کمال‌اند و نیز همه طالب حسن و جمال‌اند و لکن وصول به حسن ممکن نشود الا به واسطهٔ عشق و «عشق هرکس را به خود راه ندهد و به همه جایی مأوی نکند و به هر دیده روی ننماید و اگر وقتی نشان کسی یابد که مستحق آن سعادت بُوَد، حزن را که وکیل در است بفرستد تا خانه پاک کند و کسی را در خانه نگذارد و از آمدن سلطان عشق خبر دهد». و چنین است که «عشق در حجرهٔ دل فرود می‌آید، بعضی را خراب می‌کند و بعضی را عمارت کند». چون عشق است که طالب را به مطلوب می‌رساند، لذا باید تلاش کرد که خود را مستعد فهم عشق و شناختن منازل و مراتب آن گردانیم و تسلیم عشق شویم که بتوانیم عجایب آن را ببینیم.

سودای میان تهی ز سر بیرون کن　　از ناز بکاه و در نیاز افزون کن
استاد تو عشق است چو آن جا برسی　　او خود به زبان حال گوید چون کن

در فصل پنجم سهروردی در توصیف عشق می‌گوید «محبت چون به غایت رسد آن را عشق خوانند». از نظر او عشق خاص‌تر از محبت است، زیرا هر عشقی را می‌توان محبت دانست ولی هر محبتی عشق نیست. سید قطب‌الدین نیریزی شیرازی نیز در قصیدهٔ عشقیه عشق را فزونی محبت می‌داند[۳] و نیز دوستی شدید الهی و می‌گوید در قرآن نیز لفظ شدهٔ الحب آمده است[۴].

در بسیاری از متون کهن دیگر نیز عشق به محبت شدید تعریف شده است. کمااین‌که غزالی هم در *کیمیای سعادت* در بحث از ضرورت شناخت دوستی، دوستی را میل طبع به چیزی می‌داند

۱. کربن، ۱۳۹۹: ۵۴۳
۲. کربن، ۱۳۹۹: ۵۳
۳. نیریزی شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۵
۴. نیریزی شیرازی، ۱۳۸۳: ۸۰

که خوش بُوَد و سپس می‌گوید «اگر آن میل قوی بود، آن را عشق گویند[۱]».

سهروردی سپس رابطهٔ میان محبت و معرفت را بیان می‌کند و می‌گوید از معرفت، محبت و عداوت متولد می‌شود. اگر معرفت به چیزی باشد که مناسب و ملایم جسمانی و یا روحانی باشد، خیر محض و کمال مطلق است و نفس انسان نیز طالب آن است که به کمال برسد و اگر معرفت به چیزی باشد که نه ملایم جسم است و نه روحانی، شرّ محض و نقص مطلق است و نفس دائم از آن می‌گریزد و از آن نفرتی در وی پدید می‌آید. از اولی محبت پدید می‌آید و از دومی عداوت. عشق مرتبه‌ای بالاتر از معرفت و محبت است و در حقیقت معرفت و محبت دو پلهٔ نردبان است برای رسیدن به عشق، پس عالم عشق منتهای عالم معرفت است.

در فصل ششم سهروردی به تعریف عشق می‌پردازد و می‌گوید: «عشق را از عشقه گرفته‌اند و آن گیاهی است که در باغ پدید آید در بن درخت، اول بیخ در زمین سخت کند، پس سربرآورد و خود را دور درخت می‌پیچد و همچنان می‌رود تا جمله درخت را فراگیرد و چنانش در شکنجه کند که نم در میان درخت نماند و هر غذا که به واسطهٔ آب و هوا به درخت می‌رسد به تاراج می‌برد تا آن‌گاه که درخت خشک شود...». عشق هم چون عشقه به درخت جان انسان می‌پیچد «تا به جایی رسد که هیچ نم بشریت درو نگذارد» تا به جایی که همهٔ تعلّقات دنیوی از وجودش پاک و زدوده شود و درخت جان «شایستهٔ آن شود که در باغ الهی جای گیرد» «فادخلی فی عبادی» و «چون این شایستگی از عشق خواهد یافت، عشق عمل صالح است که او را بدین مرتبه می‌رساند». «عشق اگر جان را به عالم بقا می‌رساند، تن را به عالم فنا می‌برد، زیرا در عالم کون و فساد هیچ چیز نیست که طاقت بار عشق تواند داشت».

در فصل هفتم بار دیگر سهروردی به سراغ شخصیت‌های رمزگونهٔ داستان عشق می‌رود: حسن یا همان زیبایی در جستجوی جایی بود که «مستقر عزّ او را شاید». یوسف را دید و در او آویخت. می‌توان گفت که انتخاب یوسف به عنوان مظهر حسن نشانگر آن است که زیبایی هرگاه کسی را و جانی را بیابد که «مستعد عزّ» وی باشد، فرود می‌آید و در آن جا سکنی می‌گزیند. عشق و حزن به سوی زیبایی روانه شدند ولی او را درآویخته با یوسف دیدند به گونه‌ای که هیچ فرقی میان آن دو نبود. حسن دست رد به سینهٔ عشق زد و عشق چون ناامید شد، دست حزن را گرفت و رو به بیابان‌های حیرت نهاد.

از نگاه کربن، فراق یا همان محرومیت که در اثر آن دست عشق از دامان حسن کوتاه شد، فقط راز تاریخ عارف نیست بلکه راز کل نوع بشر و حتی راز کل عالم است[۲].

---

۱. غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۷۱)، *کیمیای سعادت* (ج۲)، به کوشش خدیو جم، انتشارات علمی و فرهنگی: ۵۷۲.

۲. کربن، ۱۳۹۹: ۵۵۴

سهروردی چهار فصل بعدی را به بیان سرنوشت حزن و عشق اختصاص می‌دهد. عشق به حزن گفت ما در خدمت حسن بودیم و «پیر ما اوست. اکنون که ما را مهجور کردند تدبیر آن است که هر یک از ما روی به طرفی نهیم و به حکم ریاضت، سفری برآریم... مدتی در لگدکوب دوران ثابت قدمی نماییم و سر در گریبان تسلیم کشیم...» تا بتوانیم دگرباره به خدمت حسن درآییم. بدین ترتیب عشق و حزن تصمیم گرفتند هر یک به راهی بروند. حزن رو به سوی کنعان نهاد و عشق راهی مصر شد.

راه حزن نزدیک بود. وقتی به کنعان رسید، یعقوب او را دید و «اثر مهر در وی پیدا گشت». پرسید از کجا می‌آیی؟ حزن گفت: «از اقلیم ناکجا آباد از شهر پاکان»، «یعقوب به دست تواضع سجادهٔ صبر فرو کرد و حزن را بر آن‌جا نشاند و خود در پهلویش نشست». به تدریج چنان انسی بین آن دو پیدا آمد که یعقوب هر چه داشت بدو بخشید. اول نور دیدگان خود را و سپس صومعهٔ خود را بیت‌الاحزان نام کرد و تولیت بدو داد. بدین ترتیب یعقوب و حزن هم یکی شدند:

از خصم چه باک چون تو یارم باشی　　یا در غم هجر غمگسارم باشی
گو خصم کنار پر کن از خون جگر　　چون تو به مراد در کنارم باشی

و اما عشق که رو به سوی مصر حرکت کرده بود، نشان سرای عزیز مصر پرسید و از در حجرهٔ زلیخا سر در کرد. زلیخا از او پرسید: «ای صدهزار جان گرامی فدای تو. از کجا می‌آیی و کجا خواهی رفت و ترا چه خوانند؟» عشق جوابش داد که «من از بیت‌المقدس‌ام از محلهٔ روح‌آباد از درب خانهٔ حُسن. خانه در همسایگی حزن دارم، پیشهٔ من سیاحت است. صوفی مجردم و هر وقتی، روی بر طرفی زنم و هر روز به منزلی باشم. هر شب جایی مقام سازم. چون در عرب باشم عشقم خوانند و چون در عجم باشم مهرم خوانند. در آسمان به خرد مشهورم و در زمین به انیس معروفم. اگرچه دیرینه‌ام هنوز جوانم و اگر بی‌برگم از خاندان بزرگم. قصهٔ من دراز است» و سپس عشق از ولایت خود که آن را «شهرستان جان» می‌خواند، سخن می‌گوید. جایی که عجایب آن در فهم بشر نیست ولی وصفی می‌کند که به فهم نزدیک شود. عشق می‌گوید که آن ولایت برج و بارویی دارد از عزت و خندقی از عصمت و بر دروازهٔ آن پیری جوان موکل است به نام «جاودان خرد». سپس به توصیف ویژگی‌های او می‌پردازد و آن‌گاه مختصات ولایت خود را شرح می‌دهد که با طی نه منزل می‌توان به آن رسید.

همان‌گونه که کربن می‌گوید توصیف برج جان یا شهرستان جان در اینجا کاملاً منطبق است با توصیفی که در *رسالةالابراج* آمده است. «در اینجا مکان‌ها و صورت‌های خیالی مطابق با نوعی معماری تنظیم شده‌اند که سبک جهان‌نمای سهروردی یعنی ادراک خیال مابعدالطبیعی و منابع و ملازمات آن را ... به تصویر می‌کشد. در مرکز یا در رأس این برج، چشمهٔ زندگانی جاری است و

در بالای این برج، برج‌های دیگر بر روی هم قرار دارد. همان‌گونه که در *قصهٔ غربت غربی* بالای هر سینا، سینای دیگر است[۱]».

عشق پس از توصیف شهرستان جان خطاب به زلیخا گفت که اگر حکایت آن شهرستان‌ها را به تمامه باز گوید، از فهم آن در حیرت غرق خواهد شد و باور نخواهد کرد و خوب است به همین مختصر بسنده کند و فهم همین مقدار نیز برای نجات کفایت می‌کند. آن‌گاه حکایت خود و برادرانش حسن و حزن را برای زلیخا شرح داد. زلیخا آن‌گاه که حکایت سه برادر را از زبان عشق شنید «خانه به عشق پرداخت و عشق را گرامی‌تر از جان خود می‌دانست». پس از آن که یوسف به مصر رسید، عشق دست در گریبان زلیخا به تماشای یوسف رفتند و این تماشا پایان فراق بود. عشق و حسن به وصال هم رسیدند. یعقوب نیز با مصلحت حزن به سوی مصر شتافت. «حزن چون عشق را دید در خدمت حسن، به زانو درآمده و روی بر خاک نهاد. یعقوب و فرزندان موافقت حزن کردند و روی بر زمین نهادند». یوسف روی به یعقوب کرد و گفت که: ای پدر تأویل آن خواب است که با تو گفته بودم: «یا ابتی انی رأیت احد عشر کوکباً و الشمس و القمر رأیتهم لی ساجدین».

در آخرین فصل سهروردی عشق را بنده‌ای خانه‌زاد می‌داند که «در شهرستان ازل پرورده شده است و سلطان ازل و ابد شحنگی کونین را بدو ارزانی داشته» و در منشور او حسن نوشته شده است که پای به هر شهری نهد باید گاوی قربانی کنند و لذا شرط منزل کردن عشق در خانهٔ جان ،کشتن گاو نفس است. او بدن انسان را شهری می‌داند که «اعضای او کوی‌های او و رگ‌های او جوی‌هاست که در هر کوچه رانده‌اند و حواس او پیشه‌ورانند که هر یک به کاری مشغولند. نفس گاوی است که در این شهر چرا تنها می‌کند و او را دو سرست: یکی حرص و دیگری اَمَل (آرزو) ...». این گاو که نفس امارهٔ آدمی است به تخریب سرزمین جان آدمی مشغول است و باید قربان شود تا جان مهیای پذیرش عشق گردد، لکن این کاری بس دشوار است.

سهروردی *مونس‌العشاق* را با شعری از سنایی به اتمام می‌رساند که تأکیدی است بر دشواری طریق قربانی کردن نفس اماره و آماده‌سازی و زیبا کردن سرزمین جان برای جلوس حضرت عشق:

سال‌ها باید که تا یک سنگ اصلی ز آفتاب لعل گردد در بدخشان یا عقیق اندر یمن

۳. عشق در آثار دیگر سهروردی

یکی از مهم‌ترین آثار سهروردی که در آن عشق به طور مستقیم و غیر مستقیم موضوعیت پیدا می‌کند، حکمة*الاشراق*[۲] است که برای فهم بهتر معنای عشق نزد وی، بهتر است نگاهی به آن

---

۱. کربن، ۱۳۹۹: ۵۵۶

۲. در سهروردی اصطلاح اشراقی، هم صفت برترین مرتبهٔ معرفت است و هم صفت گروهی از حکیمان، متألّهان، که غایت و رسالتشان همین معرفت است. بدین ترتیب دلالت‌های اصطلاح اشراقی زیاد است. اصطلاح مشرق و مشرقی ، فقط فحوای

بیافکنیم. سهروردی در مقدمهٔ این کتاب، پس از ذکر مراتب حکمت و طبقات حکما و تأکید بر این که «جهان وجود هیچ‌گاه از حکیمی که متوغّل در تالّه باشد خالی نیست» کتاب خود را از آنِ کسانی می‌داند که هم خواستار حکمت ذوقی‌اند و هم جویای حکمت بحثی[۱] هر چند در این کتاب غلبه با حکمت ذوقی و اشراقی است.

فلسفهٔ اشراق (اشراق به معنای نور طلوع کننده در آسمان جان)، فلسفهٔ نورانیّت نیز خوانده می‌شود. زیرا از نگاه سهروردی که خود فیلسوف نور هم نام گرفته، خداوند نورالانوار است که مبدأ و منشأ عالم بوده و کامل‌ترین و زیباترین چیزهاست. او «هم معشوق خود و هم غیر خود بُوَد[۲]». نورالانوار «از زیباترین و کامل‌ترین چیزها بود و ظهور او برای نفس خود شدیدتر است ... و در عالم چیزی کامل‌تر و زیباتر از نورالانوار نبود و ظاهرتر از او هم به ذات خود و هم به غیر خود نبود، پس لذت‌آورتر از او هم برای خود و هم برای غیر خود او نبود و او تنها عاشق ذات خود بود ولکن او هم معشوق خود و هم غیر خود بود[۳]».

اولین نور صادره از نورالانوار، یعنی نور مجرد واحد، نور اقرب است. نور اقرب دو اعتبار دارد: فقر ذاتی و غنای غیری. از او به سبب تعقل فقر خود، هستی ظلمانی پدید می‌آید و ظلّی حاصل می‌شود که همان فلک محیطی است و به سبب غنا و وجوبش که حاصل انتساب او به نورالانوار و مشاهدهٔ جمال و جلال اوست، نور مجرد دیگری حاصل می‌شود[۴] و از آن نور، نور دیگری و در مجموع کثیری نور صادر می‌شود.

در سلسلهٔ طولی انوار که از نورالانوار صادر می‌شوند، هر نوری عاشق و طالب نور مافوق خود است. بدین معنا که انوار سافله عاشق انوار عالیه‌اند و انوار عالیه قاهر انوار سافله هستند: «... چون انوار عالم وجود کثیر و متکثرند، برای نور عالی نسبت به سافل قهری بود و هر نور سافلی را نسبت به عالی شوقی و عشقی[۵]»، و همچنین «نور اقرب را مشاهدتی است نسبت به نورالانوار و نورالانوار را اشراقی است بر او. نیز نور اقرب را محبتی است به نورالانوار و به خود،

جغرافیایی ندارد، بلکه باید از دل معنای منطوقی واژهٔ مشرق، راهی به معنای روحانی گشود. اولین بار در کتاب سترگ *حکمة الاشراق* واژهٔ اشراق به کار رفته است. اشراق نور طلوع کننده در مشرق (لحظهٔ اشراق)، ظهور و تجلّی هستی در صبح ازل است، و همچنین اشراق به معنای کشف حاصل از تابش این نور در ضمائر است که به موجب آن سرّ تجلیّات هستی بر آنها عیان می‌شود، همان‌طور که خورشید در حال طلوع، با پرتوافشانی طلوعش، حضور چیزها را عیان می‌سازد (کربن، ۱۳۹۹: ۱۲۶-۱۲۷).

۱. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی (۱۳۶۷)، *حکمة‌الاشراق*، دکتر سیدجعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران: ۲۰-۲۱.

۲. سهروردی، ۱۳۶۷: ۲۴۶

۳. سهروردی، ۱۳۶۷: ۲۴۶

۴. سهروردی، ۱۳۶۷: ۲۴۱-۲۴۳

۵. سهروردی، ۱۳۶۷: ۲۴۶

محبت او به خود مقهور محبت اوست به نورالانوار[۱]». به گفتهٔ وی جهان وجود کلاً از محبت و قهر انتظام می‌گیرد.

می‌توان گفت که قهر نزد سهروردی، اساساً همان سیطره است. یوغی است که عاشق به گردن معشوق می‌افکند و وجوه مختلف آن در اشعار عرفانی بیان شده است و محبت شوقی است که عشق را مقهور معشوق می‌سازد «همان طور که معلول مقهور علت است، زیرا اشراق علت است که با تابیدن به معلول، او را به مرتبهٔ هستی بر می‌کشد[۲]».

از نگاه سهروردی، عشق همواره عشق به زیبایی و رابطه‌ای وجودی است میان موجودات در عالم هستی و سرتاسر هستی از خورشید عشق منوّر شده است. همچنین زیبایی عین نور و وجود کامل است و مقدّم برعشق و عشق تنها راه رسیدن به زیبایی است. چنان‌که در *مونس‌العشاق* هم عشق است که حصول به زیبایی را ممکن می‌کند. از آن‌جایی که عشق، به دنبال زیبایی است، بنابراین همان‌طور که زیبایی مراتب دارد، از قاهر به سافل و از زیبایی حسی تا زیبایی عقلی و معنوی، عشق هم مراتب دارد، از عشق به عالی تا عشق به سافل و از عشق جسمانی تا عشق روحانی و معنوی.

و اما رد پای حزن را نیز در این کتاب می‌توان پیدا کرد، جایی که شیخ اشراق ضمن برشمردن اوصاف کسانی که لیاقت آن را می‌توانند به دست آورند که «راز حقیقی» بدان‌ها «وانهاده شود»، می‌گوید: «... البته اخلاص در توجه به نورالانوار را اصلی و پایه بود در این باب و تطریب و به طرب آوردن نفس همراه با ذکر خدای که صاحب جلال و جبروت بود در حصول حالات اولیهٔ سالک بس سودمند بود و مضافاً بر این حزن و اندوه حال دوم سالک را برتر بود...[۳]».

همان‌طور که گذشت، در نظر شیخ اشراق جهان سلسلهٔ گسترده‌ای است از منازل و مقاماتی که شاخص مراتب تنزّل نور تا محجوب شدنش در ظلمت محض‌اند و «هر شور محبت به هر میزان و به هر صورت که موجود باشد، چیزی نیست مگر اشتیاق وجود به بازگشت از این تباهی با استمداد از نیروی نورانی سابق و قاهر خود. بدین سان آن چه منزل به منزل اتفاق می‌افتد، رهاسازی نور از طریق عشق همراه با حزن است و این حزن را فقط نیروی قاهر نور برتر که نور غریب افتاده از خویش را به سوی خویش فرا می‌خواند، برطرف می‌کند[۴]».

همچنین از نگاه سهروردی، چنان‌که در حکمة*الاشراق* آمده است، نفوس کاملان عاشق اصل خود یعنی نورالانوار هستند[۵]. کسانی که به‌واسطهٔ عشق به نورالانوار و دوری از ناپاکی‌ها، در

---

۱. سهروردی، ۱۳۶۷: ۲۴۷
۲. کربن، ۱۳۹۹: ۲۰۱
۳. سهروردی، ۱۳۶۷: ۴۰۱-۴۰۲
۴. کربن، ۱۳۹۹: ۲۰۱-۲۰۲
۵. سهروردی، ۱۳۶۷: ۳۶۷

در معرض اشراقات الهی هستند و قادرند نغمه‌ها و آوازهای خوش و لذت‌بخش افلاک را بشنوند و سهروردی دربارهٔ این گروه از کاملان می‌گوید: «درود باد بر گروهی که در شوق جهان نور و عشق جلال نورالانوار همچنان سرگردان و مست و از خود بی‌خبرانند[۱]». می‌توان گفت که مظهر کمال زیبایی، نور و وجود، حضرت حق یا همان نورالانوار است و از او به ترتیب به دیگر مراتب وجود، از طریق انوار قاهره و سافله، سریان پیدا کرده و موجب می‌شود که چراغ عشق در هستی برافروخته شود و عالمی عاشق و شیدای جمال و کمال حضرتش شوند و برای مشاهدهٔ او و رسیدن به وصالش، غم فراق را به جان خریده و لذت ریاضت و مجاهدت را برای دیدار یار، با هیچ متاع دنیوی معاوضه نکنند.

سهروردی در رسالهٔ *صفیر سیمرغ* نیز در باب عشق سخن می‌گوید. به گفتهٔ وی: «محبت خدای تعالی به قوای جسمانی تعلق ندارد، بلکه نقطه ربّانی که مرکز اسرار حق است تعلق بدو دارد» و محبت شاد شدن ذاتی است به تصور به حضور ذاتی دگر و جنسیت در آن شرط نباشد[۲]». آن‌گاه به مانند *مونس‌العشاق*، عشق را محبتی می‌شمارد که از حدّ گذشته باشد و در تفاوتش با شوق می‌گوید که عشق «با یافتن مراد، بماند و شوق نماند، پس هر مشتاقی به ضرورت چیزی یافته است و چیزی نایافته، که اگر از جمال معشوق همه یافته بودی آرزوش نماندی، اگر هیچ نیافته بودی و ادراک نکرده، هم آرزوش متصور نشدی. پس هر مشتاقی یابنده و نایابنده باشد و در شوق نقصی است، زیرا که نایافتن در وی ضروری است[۳]. ولی در عشق چنین نقصی وجود ندارد. در اینجا نیز عشق و لذت عاشقی با کمال پیوند می‌خورد و کمال اعلی، اشراق نور حق شمرده می‌شود.

در *رسالةالطیر* نیز در وصف زیبایی و شکوه حضرت مَلِک چنین آمده است: «بدان که هرگاه در خاطر خود جمالی تصور کنید که *قصهٔ مرغان* هیچ زشتی‌ای با او نیامیزد و کمالی که هیچ نقص پیرامون او نگردد، او را آن‌جا یابید که همه جمال‌ها به حقیقت او راست. گاهِ نیکویی همه روی است، گاهِ وجود همه دست است. هر که خدمت او کرد، سعادت اَبَد یافت و هر که از او اعراض کرد. خسرالدنیا والاخره شد[۴]». عشق در اینجا نیز عشق به جمال و زیبایی بوده و خداوند مظهر حسن و لذا معشوق ازلی به شمار می‌آید.

٤. نتیجه‌گیری

با تأملی پدیدارشناختی ـ هرمنوتیکی در آرای سهروردی در باب عشق، نتایج ذیل حاصل می‌شود:

---

۱. سهروردی، ۱۳۶۷: ۳۸۷

۲. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۷۴)، *صفیر سیمرغ*، تهران، انتشارات مولی: ۲۱.

۳. سهروردی، ۱۳۷۴: ۲۱

۴. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۹۸)، *رسالة الطیر* (قصهٔ مرغان)، در: *قصه‌های شیخ اشراق*، نشر مرکز: ۷.

۱. عشق همانند وجود است که از ذات حق که نورالانوار و معشوق ازلی و ابدی و مظهر کمال و جمال مطلق است، در سرتاسر هستی، سریان و جریان پیدا کرده است.
۲. عشق موهبتی است که خداوند به انسان اعطا کرده که بتواند مدرک زیبایی و جمال باشد و عشق مجازی راهی به سوی عشق حقیقی است.
۳. عشق با زیبایی پیوندی ازلی دارد، چرا که عشق همواره عشق به زیبایی است و در نهایت عشق به حسن و جمال حضرت حق است که در زیبایی‌های عوالم طولی و عرضی و از جمله عالمِ محسوس منعکس شده است. نقش حزن در این میان، پاک کردن وجود آدمی است از هرچه غیر اوست و آماده کردن خانهٔ دل است برای جلوس عشق و فهم زیبایی.
۴. زیبایی امری است عینی و نه مفهومی منطقی و یا انتزاعی. از این‌رو سهروردی در *مونس‌العشاق* یوسف را نماد زیبایی معرفی کرده است که همچون یعقوب (حزن) و زلیخا (عشق)، در عالم مثال وجود واقعی دارند. زیبایی و عشق در عالم محسوس نیز جلوه و ظهور همان وجودات متشخص عالم مثال‌اند.
۵. عشق و زیبایی همانند نور و وجود اموری ذو مراتب‌اند. از زیبایی سافل تا عالی و از عشق به محسوس تا عشق به معقول.
۶. عاشق با مجاهدت و ریاضت و پاکیزه کردن نفس از اغیار، در پرتو حزنِ ناشی از فراق یار، می‌تواند به ادراک و مشاهدهٔ حسن و زیبایی و به درک حقیقت علوی نائل شود.
۷. روح زیبا و برخوردار از لطافت، در پرتو فضائل و کمالات اخلاقی، قادر است نخست به ادراک زیبایی در عالم خیال و سپس به ادراک زیبایی معقول دست یابد.
۸. در اندیشهٔ سهروردی «عشق با معرفت» و «زیبایی با کمال» پیوندی ناگسستنی دارد. از این‌رو حقیقت را باید در وادی عشق و زیبایی جستجو کرد. کما این که وی حکمت بحثی را تنها مقدمه‌ای برای ورود به حکمت ذوقی و اشراقی می‌داند، یعنی مقدمه‌ای برای ورود به وادی عشق و زیبایی که شاهراه نیل به شهود نورانیّت و حسن خداوند به عنوان معشوق ازلی و ابدی است.
۹. عشق که حبّ شدید و میل وافر به حق‌تعالی است از آن حیث که حسن و جمال مطلق و معشوق بالذات است، همزاد صادر اول بوده و از او به دیگر مراتب هستی سرایت می‌کند و از این رو کلّ هستی در ذات خود، عاشق حسن و جمال اویند و در طلب و کشش و کوشش برای مشاهدهٔ آن و رسیدن به وصال او. می‌توان گفت آنچه که شیخ اشراق و غالب عرفا در این باب می‌گویند، در نهایت تفسیری است بر حدیث مشهور "کنت کنزاً مخفیا..." و شرح این‌که چگونه مسیر شناخت حق‌تعالی، که نور کلّ هستی است، از عشق به زیبایی می‌گذرد، زیرا سرتاسر خلقت آینهٔ زیبایی و جمال اوست و نیز اندوه فراق که همان حزن وجودی آدمی

است از دور افتادگی از اصل خویش و غربتش در این جهان خاکی و فراق یار، می‌تواند خانهٔ دل را از اغیار پاک کند تا بلکه محقّق شود مشاهدهٔ جمال نورانی حق به وسع بشر بودنش و آرام گیرد در قرب وجود او.

و اما کلام آخر این که:

وین شرح بی نهایت کز زلف یار گفتند حرفی است از هزاران کاندر عبارت آمد

منابع

جامی، نورالدین عبدالرحمان (۱۳۷۳). تصحیح و مقدمهٔ یان ریشار، انتشارات اساطیر.

چیتیک، ویلیام (۱۳۸۳). *طریق صوفیانهٔ عشق*، مهدی سررشته‌داری، انتشارات مهراندیش.

خواجه عبدالله انصاری (۱۳۶۱). *رسالهٔ عقل و عشق* (مندرج در ارکان عرفان)، انتشارات نور فاطمه.

سجادی، سید ضیاءالدین (۱۳۷۲). *مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف*، انتشارات سمت.

سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی (۱۳۶۷). *حکمةالاشراق*، دکتر سیدجعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران.

سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۷۴). *فی حقیقةالعشق (مونس العشاق)*، تهران، انتشارات مولی.

سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۷۴). *صفیر سیمرغ*، تهران، انتشارات مولی.

سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۹۸). *رسالة الطیر* (قصهٔ مرغان)، در: *قصه‌های شیخ اشراق*، نشر مرکز.

نیریزی شیرازی، سید قطب‌الدین محمد (۱۳۸۳). *قصیدهٔ عشقیه؛ در حقیقت عشق الهی*، محمدرضا ذاکر عباسی، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

روزبهان بقلی(۱۳۶۶). *عبهر العاشقین*، هانری کربن و محمد معین، انتشارات منوچهری.

عطار (۱۳۷۰). *تذکرةالاولیاء*، میرزا محمدخان قزوینی، انتشارات گنجینه.

عین‌القضات همدانی (۱۳۷۳). *تمهیدات*، عفیف عسیران، انتشارات منوچهری.

قشیری، عبدالکریم هوازن (۱۳۶۱). *رسالهٔ قشیریه*، بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات علمی فرهنگی.

غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۷۱). *کیمیای سعات* (ج۲)، به کوشش خدیو جم، انتشارات علمی و فرهنگی.

غزالی، احمد بن محمد (۱۳۷۰). *سوانح العشاق*، در: *مجموعه آثار فارسی غزالی*، به کوشش احمد مجاهد، انتشارات دانشگاه تهران.

کربن، هانری (۱۳۷۷). *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، جواد طباطبایی، انتشارات کویر.

کربن، هانری (۱۳۹۹). *چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی* (ج۲)، انشاءالله رحمتی، نشر سونیا.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۵۳). *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، انتشارات امیرکبیر.

میبدی، رشیدالدین ابوالفضل (۱۳۷۵). *نواخوان بزم صاحبدلان، گزیدهٔ کشف‌الاسرار و عدةالابرار*، رضا انزابی نژاد، انتشارات جامی.

۲۲. نجم‌الدین رازی (۱۳۹۳). *رسالهٔ عقل و عشق*، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

هجویری (۱۳۹۲). *کشف‌المحجوب*، دکتر محمود عابدی، انتشارات سروش.

References

Attar (1370). Tazkirat al-Awliya, Mirza Mohammad Khan Qazvini, Ganjineh Publications.

Ayn al-Qudzat Hamadani (1373). Tamhidat, Afif Asiran, Manouchehri Publications.

Chittick, William (2004). The Sufi Path of Love, Mehdi Sarrashtehdari, Mehrandish Publications.

Corbin, Henry (1998). History of Islamic Philosophy, Javad Tabatabaei, Kavir Publications.

Corbin, Henry (2000). Spiritual and Philosophical Perspectives of Iranian Islam (Vol. 2), Insha Allah Rahmati, Sonia Publications.

Ghazali, Abu Hamid Muhammad (1371). Chemistry of the Hours (Vol. 2), edited by Khadiyyah Jam, Scientific and Cultural Publications.

Ghazali, Ahmad ibn Muhammad (1991). Biography of the Lovers, in: Ghazali's Persian Works Collection, edited by Ahmad Mojahid, Tehran University Press.

Hajveiri (2013). Kashf-ul-Mahjoob, Dr. Mahmoud Abedi, Soroush Publications.

Jami, Noor al-Din Abd al-Rahman (1994). Edited and prefaced by Ian Richard, Asatir Publications.

Khajeh Abdullah Ansari (1982). Treatise on Reason and Love (included in Arkan Erfan), Noor Fatemeh Publications.

Meybodi, Rashiduddin Abolfazl (1996). Nawakhan Bazm Sahibdalan, Selected from Kashf-ul-Asrar and Idd-ul-Abrar, Reza Anzabinejad, Jami Publications.

Najmuddin Razi (2014). Treatise on Wisdom and Love, edited and edited by Taghi Tafazzoli, Scientific and Cultural Publishing Company.

Neyrizi, Seyyed Qutb al-Din Muhammad (1383). Ode to Love; In Truth, Divine Love, Mohammad Reza Zakir Abbasi, Cultural Heritage and Honors Association Publications.

Qashiri, Abdul Karim Hawazen (1361). Risale-i-Qushiriya, Badi' al-Zaman Forozanfar, Scientific and Cultural Publications.

Roozbehan Baghli (1366). Abhar al-Asheqeen, Henry Corbin and Mohammad Moin, Manouchehri Publications.

Rumi, Jalaluddin Muhammad (1973). Masnavi Manavi, edited by Nicholson, Amir Kabir Publications.

Sajjadi, Seyyed Zia al-Din (1993). An Introduction to the Fundamentals of Erfan and Sufism, Samt Publications.

Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya (1398). Risale-i-Tayr (The Story of the Bird), in: Stories of Sheikh Ishraq, Markaz Publishing.

Suhrawardi, Sheikh Shahab al-Din (1995). Fi Haqiqa al-Ishq (Monas al-Ishq), Tehran, Moli Publications.

Suhrawardi, Sheikh Shahab al-Din (1995). Safir Simorgh, Tehran, Moli Publications.

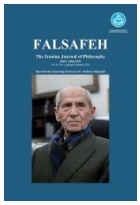
Suhrawardi, Sheikh Shahab al-Din Yahya (1988). Hikmat al-Ishraq, Dr. Seyyed Jafar Sajjadi, Tehran University Publications.

The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

https://jop.ut.ac.ir



The Dialectic of the Universal and the Particular: Plato and Aristotle on Poetry

Fatemeh Minaei✉

Faculty Member of Encyclopedia Islamic Foundation, Tehran, Iran. Email: fminayi@gmail.com

Article Info

Article Type:
Research Article

(271-288)

Article History:

Receive Date:
31 August 2025

Revise Date:
31 August 2025

Accepte Date:
08 October 2025

Published online:
23 November 2025

Abstract

This paper studies how differences in Plato's and Aristotle's views of the universals impact their approaches to poetry. In the first part, the significance of poetry in Ancient Greek thought in contrast to the modern world and the Persian outlook is examined. Then, after looking at Plato's problem with poets and Aristotle's treatment of poetry in the second part, the final part analyses the relation of the two philosophers' views of poetry to their theories of the universals.

Keywords: Plato; Aristotle; Poetry; Rhetoric; Poetics; Universals and particulars

Cite this article: Minaei, F. (2025). The Dialectic of the Universal and the Particular: Plato and Aristotle on Poetry. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer-2025, Serial No. 44 (271-288).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.399070.1006931

CC BY NC

Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

This paper argues that the ways Plato and Aristotle deal with poetry match their approaches to the problem of universals. Plato creates a dichotomy of philosophy and poetry in his treatment of poets. Persian speakers find that strange. Why should a philosophically ideal city exclude poets? The contrast of philosophers and poets seems odd to a culture that its great poet Ferdowsi is called the sage and that nurtured Avicenna and Khayyam who wrote poetry while being Peripatetic philosophers. To understand Plato's reasons, one needs to know the referent of the word poet, the significance of poetry, and the status of poets in ancient Greek society.

In the introductory part of this paper, I will discuss these issues, going over the conflict between the values of the Homeric world and the rationalist outlooks, as well as some philosophical questions regarding poetry with a glimpse at Plato's worries and Aristotle's remarks. In short, Plato's main concern with literature is its ethical dangers, but for Aristotle, literature is an object for *Theoria*. To assess the two philosophers' views, I will introduce some contrasts which I will use as touchstones in the next parts: reason versus emotions; the universal versus the particular; what we know by intellect versus what we perceive; eternal general laws versus temporally and spatially singular events.

The second part deals with Plato's view of poets, orators, and rhapsodes as shown in his dialogues such as *Republic, Ion, Phaedrus, Protagoras, and Gorgias*. Plato's stand on rhetoric against the sophist Gorgias, whose position is apparent in his excuse for immoral deeds under the effect of words in *Encomium of Helen*, will be discussed as well. Plato's moral and epistemological problem with poetry, his preference for *diegesis over mimesis* and his question whether poetry and rhetoric are to be considered arts (*techne*) are among the other issues examined.

The third part studies Aristotle's view on poetry. Using the mentioned contrasts, I'll analyse Aristotle's views against Plato's. In his *Poetics,* Aristotle sees poetry as an art (*techne*) involving skills, unlike Plato's view of poets who produce under the spell. Aristotle, at least in his mature period, not in works such as the lost Platonic text *Gryllus*, considers rhetoric an art as well. Besides recognizing the function of rhetoric in evoking emotions, he analyses it as something not far from reason. In his *Rhetoric*, He remarks that since it uses deductions in the form of enthymemes, rhetoric can be considered as related to logic. Unlike Plato, he sees the mimetic aspect of poetry not as mere imitation but as active imagination and representation. In *Poetics* (1448b5), he relates mimesis to the human natural way of learning, a point connecting poetry to cognition. In his *Metaphysics* (982b11), he famously declares the lover of the myths to be also in a sense a lover of wisdom, as myths seek the causes for natural phenomena. Unlike Plato, he does not deem emotions as destructive. Both in his *Poetics* and his *Nichomachean Ethics*, emotions have constructive positive sides. For a person's ability to behave ethically, it is necessary to experience emotions. Plato wants the rational part of the soul to be pure (καθαρός), both from the sullied world of the senses, and from the soul's desires. But Aristotle finds purification (καθαρσις) of the soul not in ignoring one's emotions but through them. The famous cathartic effect of tragedy described in his *Poetics* does not take away the audience's rationality but itself leads to the harmony that Plato wishes for the human soul.

Based on these differences, the final part compares Plato's and Aristotle's stands on poetry with respect to their consequences. For Plato, as received in the Islamic world and celebrated in contemporary Iran, not necessarily the always searching philosopher who raises serious issues for the theory of eternal ideas in his *Parmenides*, the material world is essentially flawed. Salvation only comes through transcending the world of shadows, particulars, and ever-changing beings to the unchangeable realm of unity and truth. Plato condemns poetry as a mere play of emotions and finds no hope for universality in the multitude of particulars depicted in poetry. But Aristotle both recognizes the usefulness of emotions for an ethical life and identifies the cognitive aspect of poetry, part of which results from the universal side of poetry. In a celebrated passage of the *Poetics* (1451a38-b10), which is reflected in discussions of Islamic philosophers about the definition of poetry, he distinguishes between historians and poets not by that the one writes prose and the other verse but "the one describes the thing that has been, and the other a kind of thing that might be. Poetry is something

more philosophic and of graver import than history, since its statements are of the nature rather of universals, whereas those of history are singulars". Obviously, for Aristotle the "philosophising" element in poetry is its use of the universal, repeatable features, while historical works record singular events bound to specific times and places. This positive understanding of the presence of the universal in poetry belongs to Aristotle and is contrary to Plato's attitude to poetry.

Could Plato and Aristotle's different views of universality in poetry be a result of their different metaphysical views? They both believe that one achieves theoretical knowledge through universals. Yet, on the ways to attain those universals and on the ontological status of the universals the two philosophers famously part ways. Plato, according to the traditional interpretation, seeks universals somewhere other than the sensible world of particulars, in an unchangeable realm. Aristotle, who does not designate a separate realm to the Ideas, inserts the universal in the very material world through the notion of formal cause. The very endoxic method of Aristotle, which he uses in many philosophical studies from metaphysics to ethics, reflects his belief in the possibility of drawing knowledge from particulars.

Poetry for Aristotle is a realm of particulars and multitudes that, at the same time, provides access to the unity and the universality needed for cognition. In a sense, his *Poetics* starts the kind of study that the contemporary works of new poetics, narratology and other outlooks in literary theory continue (e.g. Propp and Levi-Strauss in their search for the common structure of mythologies, literary structuralists in looking for the universals of narration). From the Aristotelian viewpoint, literature helps philosophy to find new universals by describing novel particulars. He does not seem to confine universal concepts to a certain number of categories in metaphysics. Discovering universals is for him a function of the mind, whether in metaphysics or in plays and poems. Human cognition can surpass any set of particulars towards the general, universal aspects.

The difference between Plato and Aristotle in their approaches to poetry, then, can be read as due to their different theories of universals. Without reducing the complexities of the problem of universals to two clear-cut Platonic and Aristotelian extremes, one can nonetheless notice the dialectic between the two sides, a perpetual alternation between looking at the universal side and recognizing the singularity of things. As Aristotle demonstrates for us, cognition forms in this movement between universals and particulars.

انتشارات دانشگاه تهران

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴x-۲۷۱۶

https://jop.ut.ac.ir

دیالکتیک کلّی و جزئی: شعر در نظر افلاطون و ارسطو*

فاطمه مینائی ✉

عضو هیئت علمی بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: fminayi@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
علمی - پژوهشی
(۲۸۸-۲۷۱)

تاریخ دریافت:
۰۹ شهریور ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری:
۰۹ شهریور ۱۴۰۴
تاریخ پذیرش:
۱۶ مهر ۱۴۰۴
تاریخ انتشار:
۰۲ آذر ۱۴۰۴

واژه‌های کلیدی: شعر، افلاطون، ارسطو، بوطیقا، کلّی و جزئی

چکیده

می‌دانیم که دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو دربارهٔ مسئلهٔ کلیّات متفاوت است. به‌بیان ساده، افلاطون کلیات را در ماورای جهان محسوس جا می‌داده و ارسطو آنها را در همین جهان می‌جسته است[۱]. یکی از مواضعی که این تفاوت در آن نمایان می‌شود و فرق‌های جالب‌توجهی ایجاد می‌کند رویکرد این دو به شعر است. افلاطون از اختلافی دیرین میان فیلسوفان و شاعران سخن گفته[۲] و شاعر را از آرمان‌شهر خود تبعید کرده است. ارسطو شعر را آن‌قدر با فلسفه مرتبط دانسته است که در مدرسهٔ فلسفه‌اش دربارهٔ آن درس بدهد و نمونه‌های گوناگون آن را تحلیل کند. یکی از عواملی که میان این دو فیلسوف بزرگ این میزان تفاوت را پدید آورده است تفسیر این دو از نسبت شعر با کلیّت و جزئیّت است. این مسئله‌ای است که در نوشتهٔ حاضر بعضی ابعاد آن تحلیل خواهد شد. برای این کار ابتدا نکات و ملاحظاتی کلّی دربارهٔ تلقی دو فیلسوف یونانی از شعر مطرح و سپس نسبت نظریهٔ کلیات آنها با این تلقی بررسی می‌شود.

استناد: مینائی، فاطمه (۱۴۰۴). دیالکتیک کلّی و جزئی: شعر در نظر افلاطون و ارسطو. *فلسفه*، سال ۲۳، شمارهٔ ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامهٔ گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۲۷۱-۲۸۸).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.399070.1006931

CC BY NC

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

---

* بخشی از این مقاله در جلسهٔ بررسی کتاب *جستارهایی دربارهٔ فلسفه و ادبیات* نوشتهٔ استاد دکتر کریم مجتهدی (پژوهشگاه علوم انسانی، سوم تیر ۱۳۹۸) ارائه شده، از آن رو که دو فصل از کتاب استاد مجتهدی به شرح آرای افلاطون و ارسطو دربارهٔ ادبیات اختصاص یافته است.

۱. این‌که منظور افلاطون از کلی یا از مثال (εἶδος) دقیقاً چیست محل اختلاف است. این مسئله لوازمی برای بحث حاضر ندارد، اما به‌طور کلی توجه به این نکته ضروری است که نظریهٔ عالم مُثُل این متفکر ژرف‌کاو را نمی‌توان یک گزارش وجودشناختی ساده‌انگارانه تلقی کرد، چنان‌که خود او مثلاً در رسالهٔ *پارمنیدس* تشکیک‌هایی اساسی دربارهٔ کلیات مستقل مطرح کرده است.

2. Plato (1997). *Complete Works*, ed. John M. Cooper, Hackett Publishing Company: *Republic*, 607b.

۱. مقدمه

افلاطون در طرد شاعر از آرمان‌شهر، دوگانهٔ عجیبی پیش نهاده است. چرا شعر باید مقابل و معارض فلسفه قلمداد و بی‌ارج شمرده شود؟ از منظر شاعران این تصور چه بسا کاملاً برخورنده باشد، چنان‌که برای شاعر معاصر ما ـ مهدی اخوان ثالث– چنین بوده وقتی که "شهر شعر" را مقابل شهر فلسفه گذاشته و ارزشی در گفتار افلاطون ندیده است: «شهر افلاطون ابله دیده تا پس‌کوچه‌هایش/ گشته وز آن بازگشتم می‌کند خمرش خمارت... سوی شهر شعر گردم باز و دیوار از هوایش/ زانکه دیوارآهنین ملکی است هیچستان‌دیارت»[۱]. از منظر تاریخ فلسفه نیز این حکم عجیب است و به توضیح نیاز دارد. مگر خود افلاطون در محاوراتش از دستاوردهای ادبی روزگارش به‌نحو درخشانی بهره نگرفت و متن‌هایی پدید نیاورد که هنوز نه فقط برای فلسفه‌ورزی بلکه *به‌مثابه* ادبیات نیز خواننده دارد؟ از منظر فلسفی هم می‌توان در این حکم تشکیک کرد و دربارهٔ نسبت فلسفه با شعر نتایج دیگری گرفت؛ چنان‌که ارسطو کرد و در ادامه خواهیم دید.

میان ما و فیلسوفان یونان باستان فاصله‌ای فرهنگی هست. مثلاً برای ما که فیلسوف مهم‌مان ابن‌سینا شعر گفته و شاعری حکیم مثل فردوسی داریم و شاعر بزرگمان خیام فیلسوف مشائی و ریاضی‌دان بوده‌است، برای ما که سنّت فلسفه‌ورزی و سخن‌وریِ سخت ریشه‌دارمان هنوز درهم‌تنیدگی محسوسی دارد، جدایی مطلق شاعر و اندیشمند بی‌وجه و عجیب به‌نظر می‌رسد. گادامر، فیلسوف آلمانی، از دل سنّتی که میراث‌دار فرهنگ یونان باستان است، از شگفتی هم‌وطنانش در برابر موضع افلاطون دربارهٔ شعر گفته است و از نیاز به تبیین آن[۲]. طبیعتاً برای ما غرابت آن موضع و نیز جنبه‌های دیگری از اندیشه‌های هر دو فیلسوف بزرگ یونان دربارهٔ شعر بیشتر هم هست. البته بخشی از این فاصلهٔ فرهنگی کاملاً طبیعی است؛ به بُعد تاریخی–جغرافیایی مربوط است و ناشی از مواجهه با آثار جامعه‌ای که دیگر وجود ندارد.

آنچه افلاطون و ارسطو شعر می‌نامند از جهتی مفهومی است گسترده‌تر از تصور امروزی ما از شعر و از جهت دیگر پدیده‌ای است خاص‌تر از مفهوم عام شعر. شعری که افلاطون در آرمان‌شهر

---

۱. اخوان ثالث، مهدی (۱۳۷۰). «ای درخت معرفت»، *ترا ای کهن بوم و بر دوست دارم*، چاپ سوم، انتشارات مروارید. توضیح اخوان در حاشیهٔ این شعر هم خواندنی است، و البته شامل برداشت و دعویی که خود جای واکاوی دارد: «افلاطون امردباز پرستندهٔ ارباب انواع و "خدایان"! (نه افلاطون الهی فیلسوفان اسلامی عرب و عجم که ساخته و پرداختهٔ ذهن ایشان است و چنین افلاطونی وجود خارجی نداشته به گواهی آثارش که از زبان یونانی و فرنگی اخیراً ترجمه شده‌است و به‌تازگی حقیقت وجود او را شناخته‌ایم) غلامان و شاعران را در آرمان‌شهر ـ مدینهٔ فاضلهٔ ـ خود راه نمی‌دهد و داخل آدم نمی‌داند. حال آنکه خود هر جا اوج می‌گیرد جز شعر نمی‌نگارد» (اخوان ثالث، ۱۳۷۰: ۳۲۳).

۲. گادامر، هانس گئورگ (۱۳۷۷). «افلاطون و شاعران»، ترجمهٔ یوسف اباذری، *ارغنون*، ش ۱۴، زمستان، ص ۴۹–۸۰؛ ۴۹.

خود راه نمی‌دهد و شعری که ارسطو دربارهٔ آن می‌نویسد تا حدی منطبق با نوع نوشتاری است که ما اکنون به نام ادبیات نمایشی یا داستانی می‌شناسیم. اما شأن و کارکرد ادبیات داستانی هم در جوامع امروزی با فضایی که یونانیان در آن می‌زیستند متفاوت است. آنچه ما به‌مثابه داستان‌هایی جذاب و پرماجرا مثلاً در *ایلیاد* و *اودیسه* می‌خوانیم زمانی برای عامهٔ یونانیان نقش متن مرجع و مقدّس را داشته است. سرودخوانان دوره‌گرد (راپسویدوس‌ها، ῥαψῳδός) با نقل این منظومه‌ها در شکل‌دادن به فرهنگ عامهٔ مردم اثر داشته‌اند. از آثار افلاطون تا حدی برمی‌آید که چه ویژگی‌هایی در آثار شاعران یونانی برای او پذیرفتنی نبوده است: شعر هومر و بعضی شاعران دیگر به‌تعبیری سنّت نقلی یونانیان را شکل می‌داده و مانع از مواجههٔ عقلی با مسائل می‌شده است. افلاطون که یگانه راه رسیدن به شناخت را، از جمله در زمینهٔ آموزش و پرورش و اخلاق، بررسی‌ها و وارسی‌های نظری می‌بیند، استناد به سروده‌های پیشینیان را شیوه‌ای مناسب و بسنده برای سنجش مواضع و عقاید نمی‌یابد. علاوه بر این، برخورد افلاطون ادامهٔ سنّت نقد اساطیر با نگاه خردمدارانه است که فیلسوفانی مثل کسنوفانس و هراکلیتوس آغاز کرده بودند. برای افلاطون، هومر نه الگوی تربیت اخلاقی است و نه شناخت درستی از الهیات به‌دست می‌دهد. کشکمش‌های حقیر و رذایل اخلاقی خدایان و هوسرانی و ضعف‌های روحی قهرمانان، افلاطون را به درنگ و واکنش می‌خواند. به‌علاوه تصویر بازنموده از جهان مردگان در آثار هومری ترسناک است و موجب وحشت از مرگ می‌شود که به نظر افلاطونی که فلسفه را تمرین مردن خوانده[1] زیبندهٔ فیلسوف نیست. با در نظر داشتن این نکات، راه فهم مواضع فیلسوفان یونان دربارهٔ شعر هموارتر از وقتی می‌شود که با اسم عام شعر و تداعی‌های معمول آن در ذهنمان به سراغ گفته‌های آنان برویم.

از لحاظ نسبت فلسفه با شعر، هم افلاطون و هم ارسطو با پرسش‌های بنیادینی درگیر بوده‌اند که هنوز برای فلسفه اهمیت دارد و ما هم از منظر فرهنگ و سنّت خود می‌توانیم به آنها بیندیشیم: جای عواطف در شناخت کجاست؟ شناخت حقیقی از راه چگونه سخنی به‌دست می‌آید و چگونه سخنانی مانع دست‌یابی به آن می‌شود؟ آیا با ادبیات می‌توان به شناخت رسید؟ آیا تخیل سهمی در فرایند اندیشیدن دارد؟ آیا شعر تصویری راستین از هستی به‌دست می‌دهد متفاوت با تصویر عقلانی؟ آیا در شعر صورت بر معنا اثر می‌گذارد و مثلاً وزن‌های خاصی با معانی خاصی تناسب دارد؟ اینها بعضی از آن پرسش‌های بنیادین است که مثل بسیاری از پرسش‌های فلسفی هر چند در طول زمان تغییر کرده و گاه پیچیدگی بیشتر یافته اما فرسوده و فراموش نشده است. از این روست که بعد از قرن‌ها هنوز می‌توانیم هم‌سخن اندیشمندان یونان شویم و با آنها گفت‌وگو کنیم.

1. Plato, 1997: *Phaedo*, 61ff, 67e.

افلاطون و ارسطو هر دو به‌رغم تفاوت نگاهشان مسئلهٔ شعر را از منظر اخلاق قابل‌طرح و بحث می‌بینند، اما در کنار این وجه اشتراک، تفاوت‌های بسیاری در رویکرد و نوع مواجههٔ این دو فیلسوف با شعر وجود دارد. در یک کلام اگر بخواهیم خلاصه کنیم، افلاطون تعارضی درونی نسبت به شعر دارد و ارسطو با آرامش ناظری بیرونی به تحلیل شعر می‌پردازد. دیوگنس لائرتیوس، زندگی‌نامه‌نویس سدهٔ سوم میلادی، به ما می‌گوید که افلاطون جوان در حین شرکت در مسابقهٔ نمایشنامه‌نویسی پس از شنیدن گفتار سقراط در مقابل تماشاخانه، با گفتن این کلمات اشعارش را می‌سوزاند: «ای هِفایستوس [ایزد آتش و آتشفشان] پیش‌تر بیا، افلاطون اکنون به تو محتاج است»[1]. این ماجرا چه واقعی باشد و چه جعلی، از درگیری درونی‌ای در ذهن افلاطون حکایت می‌کند که برای خوانندگان آثارش محسوس است. افلاطون نه از سر خشک‌مغزی بلکه از فرط ذوق با شعر مخالفت می‌کند. شعر را می‌فهمد و نگران آن است که مبادا تأثیر سوئی در روح بگذارد. اما ارسطو می‌خواهد بداند انواع شعر چیست و چه چیزهایی متن ادبی را آن می‌کند که هست. افلاطون به فکر خطرات شعر است و بنابراین به فکر پرهیز از شاعران؛ ولی ارسطو شاعر را در شهر نگه می‌دارد تا تماشایش کند، چرا که برای او شعر هم موضوع تماشا و نظرورزی (تئوریا) فیلسوفانه است. افلاطون اشراف‌زادهٔ آتنی است و موضع‌گیری او دربارهٔ شعر به‌ناچار سیاسی و ناظر به مسائل اجتماعی نیز بوده‌است. او مثلاً اثر خطابه و تأثیر مخرّب نمایشنامهٔ آریستوفانس را در بدنام کردن و نهایتاً محاکمهٔ سقراط دیده است[2]. برای افلاطون مرگ سقراط صرفاً مسئله‌ای شخصی نیست، مسئلهٔ توان جامعهٔ آتنی برای نیکبختی است. اما ارسطو در جامعهٔ آتنی بیگانه است. می‌دانیم که خود او از آنجا که آتنی نبوده حتی حق خرید ملک را در آن شهر نداشته است. به این معنا او با فراغت تماشاگران و بیگانگان به موضوع نظر کرده است.

در سنجش نظر افلاطون و ارسطو دربارهٔ شعر، در نظر داشتن چند تقابل یا رویارویی به کارمان می‌آید. برای افلاطون رویارویی فلسفه و شعر از یک منظر رویارویی شناخت عقلانی با عواطف و انفعالات نفسانی است. از منظر دیگر به‌معنای تقابل کلی با جزئی است، امر ثابت و امر متغیر، آنچه با خرد درمی‌یابیم و آنچه تجربه و حس می‌کنیم، رویارویی قوانین کلی ثابت و وقایع گذرای وابسته به زمان و مکان خاص. به یک معنا می‌توان گفت تقابل اول هم نزد افلاطون در واقع به تقابل دوم تحویل‌پذیر است: عواطف اموری گذرا و وابسته به عالم پرتلاطم محسوساتند؛ عقل ثابت و مجرد و ورای کثرات است. خواهیم دید که ارسطو دربارهٔ این تقابل‌ها چگونه می‌اندیشد.

---

1. Diogenes Laertius (1972). *Lives of Eminent Philosophers*, trans. R. D. Hicks, Harvard University Press & William Leineman: vol. 1, book III, 5-6, 280.

۲. چنان‌که خود در آغاز *دفاعیه* از زبان سقراط به آن اشاره کرده است (Plato, 1997: *Apology*, 17).

۲. شعر در نظر افلاطون

افلاطون مدینهٔ فاضلهٔ خود را در زبان و در عالم سخن بر پا می‌کند، سپس اعلام می‌کند که شاعران و سخنوران را در این شهر زیبا راه نمی‌دهد. همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، در موضع‌گیری افلاطون دربارهٔ شعر مسئلهٔ اخلاق مدخلیت دارد. آنچه افلاطون طرد می‌کند، عواطف و هیجاناتِ مخرّبِ ناشی از شعر است. تمثیل ارابه‌ران در رسالهٔ *فایدروس* از این لحاظ گویاست. مطابق این تمثیل، نفس سه جزء دارد مثل ارابه‌رانی با دو اسب بال‌دار. جزء شریف نفس که خرد است باید بر دو جزء دیگر ـ خشم و شهوت ـ حاکم باشد[۱]. این سه جزء در رسالهٔ *جمهور* هم مطرح می‌شود با این بیان که نفس انسان وقتی در حالت کمال قرار دارد که از عدل به معنای هماهنگی بهره‌مند باشد و این هماهنگی فقط با حکم‌رانی خرد بر جنبه‌های دیگر وجود انسان حاصل‌شدنی است[۲]. به این معنا مسئلهٔ شعر در دل مضمون اصلی رسالهٔ *جمهور* – بحث عدالت و اعتدال– جا دارد. افلاطون در سخت‌ترین تازش به شعر یعنی در دفتر دهم *جمهور* می‌گوید: «هنگامی که ما به اشعار هومر یا شاعران دیگر گوش می‌دهیم، و شاعر داستان ناکامی پهلوانی بزرگ را که به مصیبتی گرفتار آمده است شرح می‌دهد و شکوه‌هایی دراز و غم‌انگیز از زبان او بیان می‌کند، یا او را در حالی مجسم می‌سازد که از دست سرنوشت می‌نالد و به سینه می‌کوبد، ... همان حالت روحی به ما دست می‌دهد و از گفتهٔ شاعر به هیجان می‌آییم و لذت می‌بریم ...آن جزء فرومایهٔ روح که طبیعتش خواهان شیون و زاری است ولی ما به هنگام مصیبت و سختی نگذاشته‌ایم زاری کند و آرزو داشت که روزی بتواند به‌آزادی بگرید با شنیدن گفته‌های شاعر به آرزوی دیرین خود می‌رسد ... کسی که با تماشای بدبختی دیگران جزء زبون روح خود را بیدار کرد و پرورش داد به‌هنگام سختی نمی‌تواند به آن فرمان براند و عنانش را به دست بگیرد»[۳]. افلاطون می‌پرسد ما اگر مصیبتی بر سرمان بیاید زاری و بی‌قراری را شرم‌آور می‌دانیم، پس چگونه در نمایش، واکنش‌های اغراق‌شده را جایز می‌دانیم و از آن لذت می‌بریم. به تصریح او این حالی است که در برابر شعر به همه حتی بهترین اشخاص دست می‌دهد؛ بیشتر انسان‌ها شوقی کودکانه به شعر دارند[۴]. اما اگر شعری از چنین اوصافی خالی باشد چه؟ دست‌کم بنا به یک تفسیر، افلاطون شاعر را به‌صرف شاعربودن از شهر بیرون نمی‌کند، بلکه مشکل او "شعر نامناسب" است[۵]. در دفتر دهم *جمهور* توصیفی از شعر مناسب آمده است: مدح خدایان و

1. Plato, 1997: *Phaedrus*, 246a-254.
2. Plato, 1997: *Republic*, 435a-444.
۳. افلاطون (۱۳۸۰). *دورهٔ آثار*، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، چاپ سوم، خوارزمی: ۶۰۵-۶۰۶.
4. Plato, 1997: 605d-e, 608a.
۵. برای شرح انواع تفاسیر از اینکه چه نوع شعری آماج حملات افلاطون بوده و نیز این‌که معنای حکم تبعید شاعران چیست برای نمونه نک. Havelock, Eric A. (1963). *Preface to Plato*, Harvard University Press: 6-9;

انسان‌های نیک[۱]. او همچنین از میان اوزان شعری موجود در زبان یونانی، فقط وزن‌های خاصی را که مناسب موضوعات شریف است برای آرمان‌شهر مُجاز می‌شمرد. پس شعری که در شهر آرمانی افلاطون راه ندارد شعری است که با برانگیختن هیجانات و عواطف، خرد را زایل کند.

در بحث حاضر مسئلهٔ خطابه هم شایان توجه است[۲]. خطابه و سخن‌وری در حیات سیاسی جامعهٔ آتنی بنیادین بوده است. به‌خصوص نقش سوفسطاییان که آموزگار خطابه بوده‌اند در این زمینه اهمیت دارد. به‌نظر افلاطون، سوفسطایی که در پی حقیقت نیست، با زبان‌آوری تظاهر به دانش می‌کند.

یکی از مهم‌ترین سوفسطاییانِ اهل زبان‌آوری گرگیاس است (حدود ۴۸۰ تا ۳۸۰ قبل از میلاد)، گویندهٔ جملات مشهوری که گاهی چکیدهٔ فکر سوفسطایی تلقی شده است: هیچ چیز موجود نیست، اگر هم باشد آن را نمی‌توان شناخت، اگر هم شناخت ممکن باشد نمی‌توان آن را به دیگری انتقال داد. افلاطون در رساله‌ای به نام *گرگیاس* ارزش خطابه را به‌کلی منکر شده است. گرگیاس چه می‌کند که برای افلاطون قابل تحمل نیست؟

با مثالی از یکی از خطابه‌هایی که از گرگیاس باقی‌مانده می‌توان مشکل را دریافت. در خطابهٔ *ستایش هلن* (*Ελένης Εγκώμιον*) گرگیاس از قدرت جادوکنندهٔ سخن می‌گوید و عملاً مسئولیت اخلاقی را بی‌اعتبار و بی‌معنا می‌کند: «سخن خداوندگاری است توان‌مند» (λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν)[۳]. بنا بر اعتقاد او اگر کسی تحت تأثیر گفتاری به کار ناپسندی دست زد مضطر و بی‌اختیار بوده‌است و نمی‌توان سرزنشش کرد. او همچنین پس از تعریف شعر به

Nehamas, Alexander, 1988), "Plato and the Mass Media", *The Monist*, Vol. 71, No. 2, *Aesthetics and the Histories of the Arts* (April), pp.214-234: 214.

1. Plato, 1997: *Republic*, 607a3.

۲. چنان‌که کالر (کالر، جاناتان: ۱۳۸۲)، *نظریهٔ ادبی*، ترجمهٔ فرزانه طاهری، نشر مرکز: فصل ۵) به‌خوبی توضیح داده، نسبت شعر و خطابه/فن بیان در طول تاریخ تغییر کرده‌است: ارسطو بوطیقا و ریطوریقا را از هم جدا می‌کند، در قرون وسطی و رنسانس این دو را در هم می‌آمیزند و شعر مظهر اعلای زبان‌آوری می‌شود، در قرن نوزدهم دوباره اینها را از هم جدا می‌کنند و تخیل شاعرانه را ورای تکلف خطابی می‌بینند، و از اواخر قرن بیستم دوباره توجه به فن بیان به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های گفتار احیا شده‌است. اساساً مدخلیت زبان در فلسفه‌ورزی، نسبت سخن با اندیشه، استفادهٔ فیلسوفان از استعاره‌ها (که نمونه‌هایی از آن را مثلاً ژاک دریدا و میشل لودوف در آثار فیلسوفان بزرگ نشان داده‌اند)، و استفادهٔ روزمره از آنها (که اکنون دیگر برای زبان‌شناسان شناخته‌شده است و شرح آن را مثلاً در نوشته‌های جورج لیکاف می‌توان دید)، همگی مسئلهٔ نسبت فلسفه و شعر را پیچیده‌تر و غنی‌تر از پیش کرده‌است و پرسش‌های تازه‌ای پیش آورده‌است که از دایرهٔ موضوع این نوشته بیرون است اما دریغم آمد در اینجا به آنها اشاره‌ای گذرا نکنم؛ چراکه خوانندگان علاقه‌مند به نسبت شعر و فلسفه ناگزیر باید همهٔ این موضوعات و مسائل را در نظر داشته باشند.

3. Gorgias (1982). *Encomium of Helen*, ed. and trans. D. M. MacDowell, Bristol Classical Press: 22; Gorgias (2001), in: Sprague, Rosamond Kent (2001), (ed.), *The Older Sophists*, Hackett Publishing Company: 52.

سخن موزون، می‌گوید: «بر شنوندهٔ شعر رعشهٔ ترس و اشک رقّت و حسرت جانسوز مستولی می‌گردد،... روح آدمی... به واسطهٔ عمل کلمات، از آلام دیگران... خود نیز درد می‌کشد»[۱].

شباهت این توصیف با وصف افلاطون از تأثیر شعر آشکار است. همین قدرت گفتار است که افلاطون درباره‌اش هشدار می‌دهد. به نظر او برای سوفسطایی فقط استفاده از این جادو و نیروی گفتار اهمیت دارد نه بیان حقیقت؛ به‌علاوه، سوفسطایی با رویکرد عمل‌گرایانه فقط تأثیر سخن را توصیف می‌کند، اما فیلسوف باید بپرسد آیا این تأثیر شایسته است یا نه. موضع افلاطون در این‌باره در آغاز *دفاعیهٔ* سقراط به بهترین نحو مشخص است که در آن سقراط نسبت سخن‌ور بودن را رد می‌کند و به جای آن بر راست‌گفتاری خود تأکید می‌ورزد[۲].

مسئلهٔ تأثیر سخن در رسالهٔ *ایون* افلاطون بررسی شده است. ایون راپسویدُس (نقّال/راوی) است و شیفتهٔ شعر هومر. او با ساده‌دلی می‌گوید وقتی داستان غم‌انگیزی روایت می‌کند خود اشک می‌ریزد و وقتی داستانی ترس‌آور حکایت می‌کند قلب خودش هم به تپش می‌افتد. سقراط این رفتار را رفتار انسان خردمند هشیار نمی‌داند و می‌گوید کسی که با لباس آراسته در مجلس جشن اشک می‌ریزد یا در بین دوستان و یاری‌گرانش می‌ترسد، از خرد بهره‌ای ندارد. شنوندگانِ حکایات هم همین حکم را دارند و وقتی تحت تأثیر نمایش یا شعر به گریه می‌افتند هشیار نیستند[۳]. سقراط با استفاده از تمثیل مغناطیس می‌گوید مثل حلقه‌های فلزی که زیر سنگ مغناطیس همدیگر را جذب می‌کنند، خدای شعر شاعر را جذب می‌کند و شاعر راوی را و راوی شنونده را. در اینجا تأکید بر الهام و مسخّرشدگی است، بر وجد و خلسه[۴]. بنابراین شاعری فن و صناعت (τὲχνη) نیست. در رسالهٔ *فایدروس* هم سقراط تأکید می‌کند که نوعی دیوانگی علت شعر و سرود است، در هشیاری نمی‌توان شاعر شد و حتی شعر را نقل کرد[۵]. پس فیلسوف که دغدغه‌اش خرد است با شعر میانه‌ای ندارد. در *دفاعیه* سقراط به‌صراحت می‌گوید شاعران نمی‌دانند چه می‌کنند؛ دیگران بهتر از خود آنها دربارهٔ شعرشان سخن می‌گویند[۶] (همین قضاوت دربارهٔ شاعران در رسالهٔ *پروتاگوراس* نیز آمده‌است)[۷].

---

1. Gorgias, 1982: 24; Gorgias, 2001: 52.

۲. البته افلاطون در *فایدروس* امکان نوعی خطابهٔ فلسفی را مطرح کرده است. برای بحث دربارهٔ موضع افلاطون در مقابل شعر و سخن‌وری در *فایدروس* و این‌که آیا این رساله چنان‌که مارتا نوسباوم معتقد است عقب‌نشینی افلاطون از محکوم‌کردن مطلق شعر بوده‌است یا نه نک.

Janawy, Christopher (2006). "Plato and the Arts", in: *A Companion to Plato*, ed. Hugh H. Benson, Blackwell: 397.

3. Plato, 1997: *Ion*, 535.
4. Plato, 1997: 534-536.
5. Plato, 1997: *Phaedrus*, 245.
6. Plato, 1997: *Apology*, 22b-c.
7. Plato, 1997: *Protagoras*, 347c-e.

دانستن برای افلاطون اهمیت دارد. فیلسوف دوست‌دار دانش و شناسایی است. به گمان افلاطون، شاعر حقیقتی را به شنونده نمی‌آموزد، چون معرفت به حقیقت مستلزم دیدن مُثُل/کلیات است. هر چیز را تنها با تعریف آن، با حدّ حقیقی آن، می‌توان شناخت. شعر با حقیقت فاصله دارد، چون شاعر حقیقت را – کلیِ ورای جزئیات را– نمی‌شناسد. از لحاظ وجودشناختی، شأن شعر شأن سایه است. شاعر و سرودخوان از آنچه دانشی به آن ندارند سخن می‌گویند، مثل نقاشی که تصویر ناخدایی را می‌کشد و خودش دانش و مهارت کشتیرانی ندارد. راوی شعر هومر از فنون جنگ با فصاحت تمام سخن می‌گوید اما نه او جنگاور است نه خود هومر. اینجا با بحث افلاطون از میمِسیس (μίμησις) مواجهیم، کلمه‌ای که سردرگم‌کننده‌ترین واژه در واژگان فلسفی افلاطون خوانده شده است[۱]. در بیان اندیشه‌های افلاطون واژهٔ تقلید برگردان نسبتاً مناسبی برای این اصطلاح به‌نظر می‌رسد[۲]. در دفتر دهم *جمهور*[۳] وصفی از میمسیس می‌آید که به ساختن تصویر، ساختن امر غیرحقیقی دلالت می‌کند. به گمان افلاطون شاعر و نقاش هر دو این کار را می‌کنند، هر دو تقلیدی از واقعیت به دست می‌دهند که با آن فاصله دارد. افلاطون حتی کار نقاش را با گرداندن آیینه‌ای در مقابل اشیاء مقایسه می‌کند و به طنز می‌گوید صنعتگری هست که در ساختن همه چیز، از آفتاب تا مردم و جانوران، استاد است و آن صنعتگر هر یک از ماییم اگر آیینه‌ای به دست بگیریم و جلوی هر چه می‌خواهیم بگذاریم تا آن را بسازیم[۴]. ولی چرا افلاطون فقط شاعر را تبعید می‌کند و نه مثلاً نقاش را که او هم در مقام تقلید است؟ پاسخ این است: چون کسی کار نقاش را با واقعیت اشتباه نمی‌کند. شاعر، در رقابت با دوست‌دار واقعی دانش یعنی فیلسوف، وعدهٔ شناخت می‌دهد و تأثیر اجتماعی‌اش ممکن است مانع جست‌وجوی شناخت حقیقی و مستدل باشد. مقلّد شناختی حقیقی ندارد. به‌علاوه افلاطون بازیگری را شایستهٔ انسان خردمند نمی‌داند و شعر در یونان پیوندی تنگاتنگ با اجرای نمایشی دارد. از نظر افلاطون

---

1. Havelock, 1963: 20.

۲. به‌نظر می‌رسد این‌که در سنّت فلسفهٔ اسلامی این اصطلاح را معمولاً به محاکات و تخییل ترجمه کرده‌اند به‌درستی بیشتر ناظر به بحث‌های ارسطو دربارهٔ شعر بوده است و نه افلاطون.

3. Plato, 1997: *Republic*, 596e.

۴. در اینجا تفاوت رویکرد افلاطون با فرهنگ دنیای جدید بارز است و همان قدر که امروزه جدا کردن شعر از شناخت بی‌معناست، چنین تصوری از کار "هنرمند" نیز ناشیانه به‌نظر می‌رسد. اما با توجه به تسلط افلاطون در توصیف هنرهای تجسمی زمان خودش و نیز گزارش دیوگنس لائرتیوس که می‌گوید او در جوانی مدتی به صورت‌گری مشغول بود (Diogenes, 1972: vol. 1, 280)، موضع‌گیری افلاطون را دربارهٔ هنرهای تجسمی نمی‌توان حاصل بی‌اطلاعی شمرد و برای توضیح آن باید به اندیشه‌های فلسفی او رجوع کرد. جالب‌توجه است که بعدتر افلوطین در عین برگرفتن عناصری از فلسفهٔ افلاطون، کوشیده‌است در نظام اندیشهٔ خود برای تقلید هنری شأن مثبتی بیابد و تعارض تقلید و شناخت در فلسفهٔ افلاطون را بر طرف کند. نک. Lamarque, Peter (2005), 'Aesthetics', in *New Dictionary of the history of Ideas*, ed. Maryanne Cline Horowitz, Thomson Gale: 14-15.

انسان شریف نباید نقش انسان وضیع را بازی کند، چون این تقلید هماهنگی نفس او را به‌هم می‌زند. حتی نباید حالات و حرکات و سکنات ناپسند را به قصد روایت کردن تقلید کرد[۱]. افلاطون تصریح می‌کند که روایت نباید تقلیدی باشد و فقط می‌توان کردار و گفتار دیگران را وصف و به‌نحو غیر مستقیم نقل کرد[۲]. تنها تقلیدی که مجاز است چنان‌که پیشتر ذکر شد تقلید از خدایان و اعمال نیک است.

خلاصه این‌که برای افلاطون شعر سخنِ عاری از خرد است. فن نیست و نه به خواست و مطابق شناخت شاعر بلکه در نتیجهٔ الهام ایزدان بر زبان جاری می‌شود. شاعر نمی‌داند چه می‌گوید و مردمی که او را مرجع اخلاق قرار می‌دهند به همان میزان سردرگم و راه‌گم‌کرده‌اند[۳]. شعر با تحریک عواطف اعتدال نفس را به هم می‌زند و جزء عقلانی نفس را که عامل شناسایی است ناتوان و سست می‌کند. معرفت فقط به‌واسطهٔ جست‌وجوی کلیات از طریق فلسفه‌ورزی به‌دست می‌آید و در قلمرو شعر هیچ کلی‌ای نمی‌توان یافت. اینها تصوراتی است که افلاطون دربارهٔ شعر پیش می‌نهد و ارسطو تقریباً همگی را به‌تمامی رد می‌کند.

۳. نظر ارسطو

تأملات ارسطو دربارهٔ ادبیات در کتاب *بوطیقا* باقی‌مانده است که آن را به نام *فن شعر* هم می‌شناسیم (هر چند شعر در زبان ما معنایی مضیق‌تر از منظور ارسطو دارد و تعبیری مانند فن خلاقیت هنری معادل دقیق‌تری برای بوطیقاست). *بوطیقا* در اصل یادداشت‌های ارسطو برای تدریس بوده که به‌مرور

---

۱. این منع آن‌چنان برای افلاطون اهمیت دارد که میان دو نوع عمل در روایت فرق می‌گذارد: تقلید کامل یا میمسیس و بازگویی یا توصیف (دیه‌گسیس، διήγησις). البته موضوع تقلید در رسالهٔ *جمهور* کم‌وبیش پیچیده است. در دفتر دوم و سوم (که بحث نظارت بر اشعار در آن مطرح شده) برخورد با شعر متفاوت است با دفتر دهم (که به بحث مفصل تقلید و منع آن اختصاص یافته‌است). در دفتر سوم (397d4-7) کودکان تشویق به تقلید از اعمال خدایان می‌شوند. نهاماس/نخاماس با فرق‌گذاشتن میان being imitative و being an imitator (اولی ناظر به علاقه به تقلید از هر چیزی فارغ از کیفیت اخلاقی آن و بدون مدح و ذم متناسب) تأکیدهای متفاوت جمهور دربارهٔ تقلید را توضیح داده‌است: نه هر نوع تقلیدی بلکه شعری که مشوق حالت تقلیدگری بدون قضاوت اخلاقی است برای شهر آرمانی فلسفه ممنوع است. نک. Nehamas: 215. وی همچنین ابعاد منفی تقلیدگری را ضمن مقایسه‌ای قابل‌تأمل با تأثیرات ناخوشایند رسانه‌های جمعی در دنیای امروز شرح می‌دهد. علاوه بر این، برای بحث‌هایی دربارهٔ ابعاد گوناگون مفهوم mimesis در اندیشهٔ افلاطون نک.

Destrée and Herrmann (eds.), chs. 3, 10, 11.

برای تاریخ این مفهوم نک.

Tatarkiewicz; Most; Halliwell 2002.

2. Plato, 1997: *Republic*, 392.

۳. پاسخ‌های بسیاری به این موضع افلاطون دربارهٔ نسبت شعر و اخلاق داده شده است، فقط برای نمونه می‌توان اشاره کرد به بحث ایریس مرداک در *The Fire and the Sun: Why Plato Banished the Artists* که تأثیر اخلاقی مثبت هنر را شرح می‌دهد.

زمان مطالبی به آن اضافه می‌کرده‌است (حدود زمان نگارش کتاب ۳۳۵ پیش از میلاد یا بعدتر است)[۱]. کتاب که ظاهراً شامل دو بخش تراژدی و کمدی بوده، به‌صورت کامل به‌دست ما نرسیده و به طرز معناداری بخش دوم آن باقی نمانده است[۲].

یکی از واقعیت‌های شگفت‌انگیز دربارهٔ *بوطیقای* ارسطو این است که هرچند بعضی مطالب آن دربارهٔ انواع شعری است که در یونان باستان رایج بوده و دیگر شناخته‌شده نیست و بعضی از قواعد آن مدت‌هاست که محل تشکیک واقع شده است، با این همه این اثر نه به‌عنوان متن درسی کلاسیک بلکه به‌عنوان اثری زنده هنوز مستقیماً خوانده و از آن استفاده می‌شود[۳]. در تحلیل داستان چه نمایش‌نامهٔ سوفوکلس یا آیسخولوس باشد چه نمایش‌نامهٔ مولیر یا راسین، چه حتی رمان و فیلم‌نامه، بسیاری از مفاهیم این کتاب هنوز ابزار کار است؛ مفاهیمی از قبیل هامارتیا (ἁμαρτία، خطا) و آناگنوریسیس (ἀναγνώρισις، تعرف، بازشناسی). این هم قابل‌تأمل است که عنوان رسالهٔ ارسطو خود تبدیل به یک مفهوم شده است، چنان‌که امروزه مثلاً از بوطیقای فیلم نئورئالیستی یا بوطیقای رمان سخن می‌گویند. در نظریهٔ ادبیات و در نقد ادبی و هنری، "بوطیقا" دیگر خود مفهوم و اصطلاحی جاافتاده و متداول است و کسانی که این اصطلاح را باب کردند ـ صورت‌گرایان روس، رومن یاکوبسن، و تزوتان تودوروف ـ تحقیقات پرثمری در زمینهٔ تحلیل ادبیات ذیل این اصطلاح داشته‌اند.

برای بررسی دیدگاه ارسطو دربارهٔ شعر، برگردیم به تقابل‌هایی که در آغاز این نوشته مطرح شد. بصیرت‌های ارسطو را از راه مقایسهٔ آنها با دیدگاه‌های افلاطون می‌توان روشن‌تر دید و دریافت[۴]. گفتیم که نزد افلاطون تقابلی هست میان شناخت و عاطفه، میان کلی و جزئی/ معرفت

---

۱. بوطیقا به‌همراه ریطوریقا در دسته‌بندی قدیم‌تر آثار ارسطو، یعنی تقسیم‌بندی آندرونیکوس رودسی، ذیل فنون صناعی (*ποιητικαι τέχναι*، productive arts در انگلیسی) جا داشته است، یعنی هنرهای ناظر به تولید چیزی مقابل فنون ناظر به انجام عملی. این اصطلاح که در آثار افلاطون و ارسطو و بعدتر در متون دوران یونانی‌مآبی و آثار لاتینی به کار رفته، فقط به هنرهایی اطلاق می‌شده که منجر به ایجاد شیئی مادی می‌شده است. بعدتر است که شعر و خطابه در ذیل منطق واقع شده، چنان‌که در فلسفهٔ اسلامی نیز چنین طبقه‌بندی‌ای رایج شده‌است. نک.
Gutas, Dimitri (2006). "The Greek and Persian Background of Early Arabic Encyclopedism", in: *Organizing Knowledge: Encyclopædic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World* (2006), ed. Gerhard Endress, Brill: 94.

۲. همین گم شدن بخش کمدی کتاب ارسطو دست‌مایهٔ رمان مشهور *نام گل سرخ* نوشتهٔ فیلسوف و نویسندهٔ ایتالیایی امبرتو اکو است برای بیان تخیلی هنرمندانه‌ای از علت باقی‌نماندن این بخش.

۳. فقط برای نمونه بنگرید به اظهار نظر خواندنی نویسندهٔ *فارنهایت ۴۵۱* دربارهٔ *بوطیقا*. نک. ری بردبری (۱۳۹۰)، *ذن و هنر نویسندگی*، ترجمهٔ پرویز دوایی، جهان کتاب: ۴۷.

۴. برای فهرستی از مواضع احتمالی اشارهٔ *بوطیقا* به محاورات افلاطون نک. Halliwell (2009), *Aristotle's Poetics*, Duckworth: Appendix 2, 331-336.

ضروری و تجربه، و او در این تقابل جانب گروه نخست را می‌گیرد. تفاوت‌های نگرش ارسطو و افلاطون را با نگاه این تقابل‌ها می‌شود به‌سادگی بررسی کرد.

چنان‌که ذکر شد، افلاطون شعر و سخن‌وری را با خرد و فعالیت عقلی مرتبط نمی‌داند. شاعر "اهل فن" نیست بلکه مسخّرشده است. اما در *بوطیقای* ارسطو شعر صناعت و فن است نه الهام و جنون و از همین‌رو ارسطو در پی نشان دادن ابزار کار شاعر است. خطابه هم برای ارسطو فاقد ارزش نیست و او به خلاف افلاطون آن را فن می‌داند[۱]. در نظر ارسطو، در خطابه از استدلال (ولو از نوع قیاس مضمر) استفاده می‌شود، از این لحاظ خطابه با منطق مرتبط و نوعی از سخن خردمندانه است[۲]. برای افلاطون کار شعر میمسیس به معنای تقلید است. اما ارسطو به جنبهٔ مثبت میمسیس یعنی به محاکات و تخییل و بازنمودن و نمایش‌دادن توجه می‌کند. در *بوطیقا* آمده‌است که محاکات گرایش طبیعی انسان‌ها است و با عشق طبیعی به آموختن پیوند دارد[۳]. پس از این جهت در نگاه ارسطو شعر با شناخت مرتبط است. افلاطون اسطوره و شعر را کاملاً متفاوت با شناخت حقیقی می‌بیند. اما ارسطو معتقد است دوست‌دار اسطوره هم مثل دوست‌دار دانش یعنی فیلسوف در حیرت است و در پی علت امور می‌گردد[۴]. افلاطون عواطف را مخرب می‌داند. اما در *بوطیقای* ارسطو و همین‌طور در *اخلاق او* عواطف سازنده‌اند. در نظر ارسطو برای اخلاقی رفتار کردن *باید* عواطف را تجربه کرد. به‌علاوه، انسانی که برای انجام کار درست درگیری دائمی با خود دارد و مدام باید بر خویشتن غلبه کند واقعاً بهره‌مند از فضایل اخلاقی نیست[۵]. افلاطون می‌خواهد که جزء عقلانیِ نفس پاک (καθαρός) باشد، هم از شوائب عالم مادی (چون چشمی که مُثُل را نظاره می‌کند چشم تن نیست)، هم از خواسته‌ها و خواهش‌های دل. اما تصور ارسطو از پاک‌گردانی و پالایش (καθαρσις) در *بوطیقا* از گونهٔ دیگری است. رسیدن به پاکی نه با زدودن عواطف و هیجانات، بلکه به یاری آنها صورت می‌پذیرد. احساس ترس یا

---

۱. شایان‌توجه است که ارسطو در دورهٔ "افلاطونی" اندیشه‌اش، آثاری ضد خطابه نوشته بوده و بعدتر ارزش فکری خطابه را تأیید کرده است. در میان این آثارِ ضد خطابه، دیوگنس لائرتیوس (vol. 1, V. 21-2, 464) از نوشته‌ای به نام *Gryllus* نام برده‌است.

۲. Aristotle (1984), *The Complete Works*, The Revised Oxford Translation, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press: *Rhetoric*, 1354-1355a؛ برای تفصیل مطلب نک. Barnes, Jonathan (1995), 'Rhetoric and Poetics', in *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University press: 260-272

3. Aristotle, 1984: *Poetics*, 1448b5.

4. Aristotle, 1984: *Metaphysics*, 982b.

۵. به تعبیر ارسطو نه فقط کسی که می‌داند کار درست چیست ولی آن را انجام نمی‌دهد (یعنی فرد ἀκρατής) بلکه کسی هم که کار درست را می‌کند اما نه با آرامش و طیب خاطر (یعنی فرد ἐγκρατής)، هر دو از اخلاقی‌بودن به معنای درست کلمه به دورند (Aristotle, 1984: *Nichomachean Ethics*, book 10, Ch. 1-10).

شفقت در هنگام دیدن نمایش منافاتی با خردمندی و هشیاری ندارد و بلکه نفسِ از سر گذراندن این احساسات به تعادلی که افلاطون با آن همه تأکید در پی آن است می‌انجامد[۱].

٤. نسبت کلی و شعر

این فرق‌های میان دو فیلسوف اگر از لحاظ لوازم آن بررسی شود تفاوت‌های جالبی را آشکار می‌کند. برای افلاطون، جهان محسوس با کثرات و جزئیات متغیر نقصی اساسی دارد که فقط با صعود از آن به جهان وحدت و ثبات یعنی عالم مُثل قابل رفع‌شدن است. افلاطون همچنان‌که در شعر فقط بازی هیجانات و احساسات متلاطم را تشخیص می‌دهد، نشانی از کلیّت در تکثرِ امور گذرای جزئی مجسم در شعر نمی‌یابد. در مقابل، ارسطو در کنارِ تشخیص سودمندی عواطف برای حیات اخلاقی، هم به جنبه‌های معرفت‌بخش شعر توجه می‌کند که بخشی از آنها حاصل جنبهٔ کلی شعر است و هم به استخراج وجوه عام و کلی اشعار می‌پردازد.

در بند مشهوری از *بوطیقا* آمده‌است: «فرق شاعر و وقایع‌نویس در این نیست که یکی موزون می‌نویسد و دیگری نه[۲]، چرا که می‌توان نوشته‌های هرودوتوس را به نظم برگرداند و این متون باز خواه با وزن و خواه بدون وزن وقایع‌نویسی باقی می‌ماند. فرق در این است که یکی از آنچه رخ داده می‌گوید و دیگری از آنچه می‌تواند رخ دهد. شعر فلسفی‌تر از تاریخ‌نویسی است؛ چرا که شعر از حوادثی کلی حکایت می‌کند و تاریخ روایتِ امر جزئی است»[۳]. در این عبارت، کمابیش روشن است که آنچه به نظر ارسطو عامل "فلسفی"بودن می‌شود حضور امر کلی تکرارپذیر است در شعر، در مقایسه با وقایع‌نگاری که ثبت رخدادهای جزئی خاص و متعلق به زمان و مکان مشخص است[۴]. این برداشت ارسطو از کلی برداشتی است که در آثار افلاطون نمی‌یابیم.

---

۱. این برداشت بنا بر تفسیر رایج از معنای پالایش در *بوطیقا* است. تفسیرهای دیگری هم از این اصطلاح ارسطویی وجود دارد، مثلاً این‌که پالایش ناظر به خود نمایش است نه تماشاگر. برای تفسیرهای مختلف از معنای کاثارسیس در *بوطیقای* ارسطو نک. نوسباوم، مارتا (۱۳۸۰)، *ارسطو*، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، چاپ دوم، طرح نو: ۱۰۶–۱۱؛ پاپاس، نیکولاس (۱۳۹۱)، «ارسطو»، ترجمهٔ منوچهر صانعی دره‌بیدی، در: *دانشنامهٔ زیبایی‌شناسی*، زیر نظر بریس گات و دومینیک مک‌آیور لوپس، چاپ پنجم، مؤسسهٔ تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری متن: ۱۶؛ Halliwell, 2009: Appendix 5, 350-356.

۲. مقایسه کنید با نظر گرگیاس که شعر را سخن موزون تعریف می‌کند. این تصور که "وزن" از مؤلفه‌های اصلی شعر نیست در سخنان متفکران مسلمان دربارهٔ شعر (از فارابی و ابن‌سینا و ابوالبرکات بغدادی و ابن‌رشد تا خواجه‌نصیر طوسی) نیز انعکاس یافته‌است (نک. *رساله‌های شعری فیلسوفان مسلمان* (۱۳۹۳)، ترجمه و مقدمهٔ سید مهدی زرقانی و محمدحسن حسن‌زاده نیری، انتشارات سخن؛ نیز: نصرالله پورجوادی (۱۳۷۴)، شعر و شرع: بحثی دربارهٔ فلسفهٔ شعر از نظر عطار، انتشارات اساطیر: ۱۷–۱۸). هر چند به‌مرور زمان این جنبه رفته‌رفته در فرهنگ ما مغفول واقع شده و در دورهٔ معاصر است که دوباره به آن توجه شده‌است (نک. گفتگوی ناصر حریری با احمد شاملو در: *دربارهٔ ادبیات و هنر، دیدگاه‌های تازه*، نشر آویشن و نشر گوهرزاد ۱۳۷۷، ص ۷۵).

3. Aristotle, *Poetics*, 1451a38-1451b10.

۴. برای بحث بیشتر نک. Eldridge, Richard (2010), "Truth in Poetry: Particulars and Universals", in *A Companion to the Philosophy of Literature*, ed. Garry L. Hagberg and Walter Jost, Wiley-

آیا تفاوت نظر این دو فیلسوف دربارهٔ امکان کلیّت در شعر ریشه در مابعدالطبیعهٔ آنها ندارد؟ هم افلاطون و هم ارسطو معتقدند که شناخت نظری از طریق کلیات به‌دست می‌آید، اما در نظریه‌پردازی دربارهٔ طریق رسیدن به کلیات و شأن وجودشناختی کلیات فرقی جدی میان این دو فیلسوف هست. افلاطون ـ بنا به تفسیر سنّتی از آثار موجودش ـ کلیات را در جایی غیر از جهان محسوس جست‌وجو می‌کند، در عالمی ثابت و بی‌تغییر. اما ارسطو که برای مُثل عالمی جداگانه در نظر نمی‌گیرد، کلی را در همین جهان (و از طریق مفهوم علت صوری)[1] در خود شیء محسوس جا می‌دهد. به یک معنا خود شیوهٔ ارسطو در بررسی مشهورات (روش endoxic) که از آن در حوزه‌های گوناگون فلسفی از مابعدالطبیعه تا اخلاق بهره‌گرفته ناشی از تفاوت رویکرد اوست با افلاطون در اعتقاد به امکان استخراج شناخت از دل امور جزئی.

شعر برای ارسطو قلمرو کثراتی است که در عین حال می‌توان وحدت و کلیّت را در آن یافت. او در *بوطیقا* "ایده"های خود را با مشاهدهٔ پدیده‌های جزئی بیرون می‌کشد. انواع سروده‌ها را می‌کاود و مثلاً می‌پرسد مؤلفه‌های عام تراژدی یا آنچه میان همهٔ نمایش‌های خوب مشترک است چیست. به این معنا ارسطو کاری را آغاز کرده که تا امروز ادامه یافته و رشد و بسط و افزایش پیدا کرده است. بوطیقای جدید، روایت‌شناسی و بسیاری از منظرهای موجود در نظریهٔ ادبی میراث‌داران امروزی ارسطو هستند. پراپ در *ریخت‌شناسی داستان‌های پریان* و لوی‌استروس در *استخراج ساختارهای مشترک اساطیر* در جست‌وجوی کلی بوده‌اند، همچنان‌که ساخت‌گرایان ادبی در پی کلی‌های روایت یا داستان و مؤلفه‌های تکرارشونده در همهٔ داستان‌ها و عناصر حذف‌نشدنی هر نوع روایت گشته‌اند؛ این نمونه‌های امروزی به‌معنایی همه دست‌اندرکار فعالیتی ارسطویی بوده‌اند و خواسته یا ناخواسته میراث‌دار روش ارسطو.

از منظر ارسطویی حتی می‌توان گفت ادبیات با توصیفِ جزئی‌های جدید یاری‌گر فلسفه است برای یافتن کلی‌های تازه. کار فلسفه ساختن مفاهیم است و مفاهیم کلی‌اند. البته در نظام فلسفی ارسطو تبیین وجودشناسانهٔ کلیات و بحث در عام‌ترین مقولات مختص مابعدالطبیعه است، اما به

Blackwell: 387-388. جای پرسش است که چرا در شرح‌های ابن‌سینا و ابن‌رشد بر *بوطیقا*، این تقابل به‌نحو دیگری و بدون اشاره به تاریخ مطرح شده‌است. واژهٔ ارسطو برای تاریخ در ترجمهٔ ابوبشر متی‌بن یونس به‌صورت «ایسطوریا» آمده (بدوی، ص۱۰۳) که معلوم نیست تا چه حد می‌توانسته‌است برای خوانندگان قابل‌فهم باشد؛ اما تا جایی که می‌دانیم ابن‌سینا و ابن‌رشد ترجمهٔ دیگری در دست داشته‌اند که دربارهٔ محتوای آن اطلاعی نداریم و به هر حال هر چه در آن ترجمه آمده بوده آنها را به مفهوم تاریخ راهنمایی نکرده است، چرا که آنها شعر را نه در مقابل تاریخ بلکه در مقابل "امثال و قصص" می‌گذارند و از *کلیله و دمنه* برای نمونه نام می‌برند (نک. بدوی، عبدالرحمان، ۱۹۵۳)، *ارسطوطالیس، فن الشعر مع الترجمة العربیة القدیمة و شروح الفارابی و ابن‌سینا و ابن‌رشد*، مکتبة النهضة المصریة: ۱۸۳، ۲۱۴).

۱. البته این تفسیر هم مطرح شده‌است که ارسطو صورت جوهری را جزئی می‌داند. اما این نکته تغییری در این واقعیت ایجاد نمی‌کند که ارسطو به‌خلاف افلاطون به کلیات مستقل قائل نبوده‌است.

نظر نمی‌رسد که او کلیات را محدود به شمار خاصی یا حیطهٔ خاصی بداند. کشف کلی‌های بی‌شمار کار ذهن است در همهٔ حوزه‌های فعالیتش، خواه مابعدالطبیعه باشد و خواه شعر و نمایش. ذهن می‌تواند در هر مجموعه‌ای از کثرات به دنبال جنبه‌های عام و کلی بگردد و به درک وجوه وحدت‌بخش برسد. به این ترتیب می‌بینیم که تفاوت رویکرد ارسطو و افلاطون به شعر ـ در کنار عوامل دیگری که به بعضی از آنها اشاره شد ـ ناشی از دو نوع نگاه متفاوت به کلیات نیز هست. هر چند مسئله پیچیده‌تر از هر گونه تقابل ساده‌سازانه است و فکر کردن دربارهٔ کلیات محدود به دو موضع افلاطونی یا ارسطویی نیست، با بهره‌گرفتن از بصیرت‌های این دو فیلسوف می‌توان گفت همواره رفت‌وبرگشت گریزناپذیر مداومی میان نظر به کلی و توجه به جزئی وجود دارد. شناخت وجوه عام امور توانایی دسته‌بندی جزئیات و ایجاد وحدت در کثرات را به ذهن می‌دهد، اما هم‌چنان‌که ارسطو درمی‌یابد نیازی به فرض وجود مستقل و ثابت تعدادی کلی در ورای جهان محسوس نیست. کلیات در دل جزئیات واقع‌اند و همیشه می‌توان از میان کثراتِ تازه کلیاتِ نو درآورد. شناخت در کشاکش میان کلّی و جزئی شکل می‌گیرد.

منابع

افلاطون (۱۳۸۰). *دورهٔ آثار*، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، چاپ سوم، خوارزمی.

پاپاس، نیکولاس (۱۳۹۱). «ارسطو»، ترجمهٔ منوچهر صانعی دره‌بیدی، در: *دانشنامهٔ زیبایی‌شناسی*، زیر نظر بریس گات و دومینیک مک‌آیور لوپس، چاپ پنجم، مؤسسهٔ تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری متن.

بردبری، ری (۱۳۹۰). *ذن و هنر نویسندگی*، ترجمهٔ پرویز دوایی، جهان کتاب.

گادامر، هانس گئورگ (۱۳۷۷). «افلاطون و شاعران»، ترجمهٔ یوسف اباذری، *ارغنون*، ش ۱۴، زمستان، ص ۴۹–۸۰؛

کالر، جاناتان (۱۳۸۲). *نظریهٔ ادبی*، ترجمهٔ فرزانه طاهری، نشر مرکز.

نوسباوم، مارتا (۱۳۸۰)، *ارسطو*، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، چاپ دوم، طرح نو.

References

Aristotle (1984). *The Complete Works*, The Revised Oxford Translation, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press.

Barnes, Jonathan (1995). ‘Rhetoric and Poetics’, in *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University press.

Destrée, Pierre and Herrmann, Fritz-Gregor (eds.), *Plato and the Poets*, Brill 2001;

Diogenes Laertius (1972). *Lives of Eminent Philosophers*, trans. R. D. Hicks, Harvard University Press & William Leineman.

Eldridge, Richard (2010). “Truth in Poetry: Particulars and Universals”, in *A Companion to the Philosophy of Literature*, ed. Garry L. Hagberg and Walter Jost, Wiley-Blackwell.

Endress, Gerhard (ed.) (2006). *Organizing Knowledge: Encyclopædic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World*, Brill.

Gorgias (1982), *Encomium of Helen*, ed. and trans. D. M. MacDowell, Bristol Classical Press.

Gorgias (2001). in: Sprague, Rosamond Kent (2001). (ed.), *The Older Sophists*, Hackett Publishing Company.

Halliwell, Stephen (2002). *The Aesthetics of Mimesis, Ancient terms and Modern Problems*, Princeton University Press.

Halliwell, Stephen (2009). *Aristotle's Poetics*, Duckworth.

Havelock, Eric A. (1963). *Preface to Plato*, Harvard University Press.

Janawy, Christopher (2006). "Plato and the Arts", in *A Companion to Plato*, ed. Hugh H. Benson, Blackwell.

Lamarque, Peter (2005). 'Aesthetics', in *New Dictionary of the history of Ideas*, ed. Maryanne Cline Horowitz, Thomson Gale.

Most, G. W. (1998). "Mimesis," in *the Routledge Encyclopedia of Philosophy*, E. Craig (ed.), Routledge, pp. 381–82;

Nehamas, Alexander, (1988). "Plato and the Mass Media", *The Monist*, Vol. 71, No. 2, *Aesthetics and the Histories of the Arts* (April), pp.214-234.

Plato (1997). *Complete Works*, ed. John M. Cooper, Hackett Publishing Company.

Sprague, Rosamond Kent (2001). (ed.), *The Older Sophists*, Hackett Publishing Company.

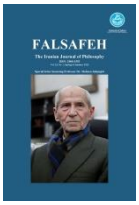
Tatarkiewicz, W. (1974). "mimesis" in *Dictionary of the History of Ideas*, ed. Philip P. Wiener, Macmillan Pub Co.

The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

https://jop.ut.ac.ir



Alchemy and the Role of Mathematics in the Theory of Balances (‘Ilm al-Mīzān) by Jābir Ibn Hayyān

Iraj Nikseresht

Associate Professor at Institute for the History of Science, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: inikseresht@yahoo.com

Article Info

Article Type:
Research Article (In French)

(289-305)

Article History:

Receive Date:
31 August 2025

Revise Date:
23 November 2025

Accepte Date:
11 October 2025

Published online:
23 November 2025

Abstract

This study analyzes the principal features of alchemical theory in general, with a particular focus on Jābir Ibn Ḥayyān’s contributions. It explores the Aristotelian, Stoic, and Neoplatonic foundations of his thought, culminating in the so-called “Theory of Balances”—a framework that seeks to reduce all natural phenomena and scientific knowledge, including cosmology, physics, and alchemy, to laws of quantity and measurement. In the Middle Ages, this theory served as a foundation for establishing a quantitative system of natural science. Jābir translated the four degrees of intensity of the elementary qualities—borrowed from Greek medicine—into characteristic numerical series. This study examines the connections between these speculations and Plato’s *Timaeus*, as well as Pythagorean arithmology, with particular attention to the recurring significance of the number seventeen in Jābir’s thought.

Keywords: Illuminationist Epistemology, Suhrawardī, intuition, Observation, Self-Knowledge.

Cite this article: Nikseresht, I. (2025). Alchemy and the Role of Mathematics in the Theory of Balances (‘Ilm al-Mīzān) by Jābir Ibn Ḥayyān. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer-2025, Serial No. 44 (289-305).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.399017.1006928

Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

Alchemy is often associated with magical practices aimed at producing gold or acquiring supernatural powers. The Trésor de la langue française defines it as "a fashionable research practice, particularly in the Middle Ages, with two main goals: (1) the creation of the elixir of long life and the universal panacea, and (2) the discovery of the philosopher's stone to transform base metals into precious ones."

Alongside the atomist model of matter, another major paradigm emerged—established by the Stoics and adopted by alchemists. For atomists, reality consists of "atoms" and "void"; for Stoics and especially alchemists, it is "power" and "life."

The term "alchemy," which appeared relatively late (3rd century CE), only partially captures the diverse doctrines that assert matter is unified, alive, and form-generating. Under this name, both technical practices and speculative philosophies are grouped. In *Les origines de l'Alchimie* (1884), Marcellin Berthelot writes: "Alchemy was based on a set of facts known in antiquity, concerning the preparation of metals, their alloys, and artificial gemstones. This experimental side continued to evolve throughout the Middle Ages, eventually giving rise to modern chemistry." These techniques were grounded in a theory: "Alchemy was a philosophy—a rational explanation of the metamorphoses of matter."

According to Bernard Joly, Western alchemy originated in Alexandria during the early centuries of our era. It consisted of metallurgical and goldsmithing recipes, likely influenced by the rise of Hermetic thought. Through Hermetic esotericism, Alexandrian alchemy may have absorbed external influences. Alexander the Great (365–323 BCE) radically transformed the material and intellectual landscape of the ancient world. After conquering Egypt and reaching the borders of India, he founded Alexandria—a wealthy commercial city at the Nile's northwest—which later attracted philosophers and scholars. Berthelot traced mystical sources of alchemy deep into the ancient civilizations of Egypt, Persia, and others.

Alchemy in the Islamic Era

The historical role of medieval Muslims in scientific knowledge and philosophical thought is often reduced to mere reception and simple transmission antiquity, essentially Hellenic, which they translated and rewrote with talent. However, this view is inaccurate—especially in the field of alchemy. As Robert Halleux notes: "Not only were many classical texts [of medieval European alchemy] translated from Arabic, but the Islamic world created the genres, concepts, vocabulary, and paved the main paths for medieval adepts."

In the preface to Paul Kraus's famous book, we can read too: "Jābir's corpus is a crucial collection for any historian of Arab and Hellenistic thought. It also holds significance for scholars of Latin medieval thought due to the influence of translated texts such as Liber de Septuaginta and Liber Misericordiae on medieval alchemists".

Muslims entered the historical stage in the 7th century CE. Alchemy had already traveled a long way, as previously noted. Initial contacts occurred in Egypt, in Alexandria, where traditions dated back centuries before our era.

Jābir Ibn Ḥayyān was foremost an alchemist, though his writings extend beyond alchemy to include medicine, physics, mathematics, philosophy, and other scientific disciplines of his time.

With Jabir ibn Ḥayyān, we are on more solid ground since the work of Paul Kraus. we now stand on firmer ground regarding Jābir. His corpus is vast. Kraus demonstrated that much of it was written later by a group of Ismailis, making it difficult to determine what genuinely belongs to Jābir. In some of his books, called **The Books of Balances**, he outlines his fundamental theory.

Pierre Lory identifies three distinguishing features of Arabic-language alchemists influenced by Hellenistic antiquity:

1. Collections of operations, recipes, and procedures in metallurgy and pharmacology
2. A mystical approach to natural phenomena, influenced by Hermeticism and mystical speculations of the type of those of Zosime.

3. Concepts from Aristotelian physics and Galenic medicine, marked by a drive for universal explanatory rigor

Kraus, in his remarkable work, analyzes how Jābir’s corpus reflects Aristotelianism, Neoplatonism, Stoicism, Neo-pythagoreanism and other philosophical currents.

Jābir’s Theory of Balance (‘ilm al-mīzān, علم الميزان)

Jābir’s Theory of Balance encompasses all entities—both sensible and non-sensible—within infinitely variable possibilities. He describes Balances to measure “Intelligence, the soul of the world, Nature, form, spheres, stars, the four natural qualities, animals, plants, minerals, and finally the Balance of letters, which is the most perfect of all.”

The worlds of the Universal Intellect and Universal Soul are especially governed by the principle of Balance, as they generate the “programs” for the Balances of lower worlds. In this sense, these supreme Balances are of primary importance and constitute the focus of “divine” science—the ultimate goal of the wise alchemist (ḥakīm).

The science of Balance (‘ilm al-mīzān) seeks to reduce all human knowledge to a system of quantity and measurement, thereby granting it the precision of an exact science. It is first applied to the three kingdoms of the sublunar world, subjecting their transformations—generation and corruption—to mathematical laws. In essence, “everything falls under the principle of Balance,” and thus becomes comprehensible to humans.

However, Jābir discusses these higher Balances only briefly, linking them to ineffable spiritual experiences. Their science is acquired only after mastering the lower Balances. The vast majority of Jābir’s writings are devoted to the study of these natural Balances—those strictly alchemical in nature and representing the immediate object of alchemy.

انتشارات دانشگاه تهران

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴X

https://jop.ut.ac.ir

کیمیا و نقش ریاضیات در علم موازین جابربن حیان

ایرج نیک‌سرشت✉

دانشیار پژوهشکدهٔ تاریخ علم دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: iniksereshtt@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
پژوهشی (به زبان فرانسه)
(۳۰۵-۲۸۹)

تاریخ دریافت:
۰۹ شهریور ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری:
۰۲ آذر ۱۴۰۴
تاریخ پذیرش:
۱۹ مهر ۱۴۰۴
تاریخ انتشار:
۰۲ آذر ۱۴۰۴

واژه‌های کلیدی:
کیمیا، ریاضیات، جابربن حیان، کراوس، علم موازین، افلاطون

چکیده

ما در این پژوهش می‌خواهیم به تحلیل خطوط کلّی علم کیمیا به طور عام و به طور خاص کیمیا نزد جابر بن حیان بپردازیم و نشان دهیم که این نظریه ریشه در آرای ارسطویی، رواقی و نوافلاطونی دارد. این نظریه "علم موازین" نامیده می شود، هدف این علم تقلیل همهٔ پدیده‌های طبیعی به طور کلّی و تمامی داده‌های معرفت علمی- مانند کیهان‌شناسی، فیزیک و کیمیاگری - به قوانین کمّی و اندازه‌گیری است. علم موازین در قرون وسطی، نمایانگر تلاشی برای بنیان نهادن یک نظام کمّی در علوم طبیعی بود. همچنین خواهیم دید که جابر شدت چهار درجه‌ای کیفیت‌های عنصری را - که طرح کلّی آن را از پزشکان یونانی وام گرفته است- به مجموعه‌ای از اعداد مشخص تقلیل می‌دهد، و خواهیم کاوید که چه رابطه‌ای بین این تأملات و رسالهٔ *تیمائوس* افلاطون و عددشناسی فیثاغورسی وجود دارد. همچنین نقش خاص عدد هفده در اندیشهٔ جابر مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

استناد: نیک‌سرشت، ایرج (۱۴۰۴). کیمیا و نقش ریاضیات در علم موازین جابربن حیان. *فلسفه*، سال ۲۳، شمارهٔ ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامهٔ گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۳۰۵-۲۸۹).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.399017.1006928

CC BY NC

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

Alchimie et du rôle des mathématiques dans la théorie des Balances (*'ilm al-mîzân*) de Jâbir Ibn Hayyân

Résumé

Nous voudrons montrer en analysant les grandes lignes de la théorie alchimie en générale et en particulière la théorie alchimie de Jâbir. Nous aurons l'occasion de montrer l'origine aristotélicienne, stoïcienne et néoplatonicienne de cette théorie. On va appeler la théorie des Balances, théorie qui a pour but de réduire tous les phénomènes de la nature en général et toutes les données de connaissance scientifique telles que la cosmologie, la physique et l'alchimie à des lois de quantité de la mesure. La théorie des Balances représente au moyen-âge la théorie pour fonder un système quantitatif des sciences naturelles. On verra Jâbir ramener les quatre degrés d'intensité des qualités élémentaires, dont il emprunte le schéma aux médecines grecs, à des séries de nombres caractéristiques, et on étudiera les rapportes de ces spéculations avec le *Timée* de Platon et l'arithmologie pythagoricienne. L'examen de rôle particulier qui revient au nombre dix-sept dans les spéculations de jâbir.

Mots clés: Alchimie, mathématiques, Jâbir, Kraus, Théorie des Balances, Platon

1. Introduction

L''‘Alchimie''[1] est le plus souvent identifiée à un procédé magique visant à fabriquer de l'or ou à conquérir des pouvoirs merveilleux. Ainsi le *Trésor de la langue française* la définit comme « une pratique de recherche en vogue notamment au Moyen Age, ayant pour objets principaux : 1°- la composition de l'élixir de longue vie et de la panacée (universelle), 2°- la découverte de la pierre philosophale en vue de la transformation des métaux vils en métaux précieux ».

A côté de l'archétype, de la matière inventée par les atomistes, se forme un autre modèle majeur, que fixent les stoïciens, et que les *Alchimistes* adoptent : pour les atomistes, nous l'avons vu, la réalité est atomes et vide ; pour les stoïciens, et surtout pour les ''Alchimistes'', elle est ''puissance'' et ''vie''.

Le terme d''‘Alchimie''[2], d'apparition tardive (III^{e} siècle après J. C.), ne caractérise qu'imparfaitement les doctrines très diverses qui professent que la matière est une, vivante, créatrice de formes. Sous ce nom se regroupent des techniques et des spéculations. Dans son ouvrage sur *Les origines de l'Alchimie* (1884), Marcelin Berthelot écrit: «L''‘Alchimie'' s'appuyait sur certain ensemble de faits connus dans l'Antiquité, et qui touchaient la préparation des métaux, de leurs alliages, et celle des pierres précieuses artificielles ; il y avait là un côté expérimental qui n'a cessé de progresser pendant tout le Moyen Age, jusqu'à ce que la chimie moderne et positive en soit sortie»[3]. Ces techniques, à leur tour, reposaient sur une théorie : « L''‘Alchimie'' était une philosophie, c'est-à-dire une explication rationaliste des métamorphoses de la matière» [4].

L'Alchimie occidentale est née, selon Bernard Joly, à Alexandrie dans les premiers siècles de notre ère. Elle était une littérature de recettes de métallurgie et d'orfèvrerie et son développement a certainement été favorisé par l'importance que prenaient, à cette époque, les courants de pensée hermétiques[5]. A travers cet ésotérisme hermétique, l'Alchimie d'Alexandrie a sans doute bénéficié indirectement d'influences extérieures. Alexandre de Macédoine (365-323 av. J. C.) a bouleversé par ses conquêtes les données

1. Le mot « alchimie », comme l'article *al-* l'indique, est arabe (*al- kîmyâ*). L'origine du mot *kîmyâ*, préarabe, est discutée. Plusieurs hypothèses plus ou moins plausibles ou légendaires ont été avancées. Pour les uns, le mot viendrait de l'égyptien *kemi*(noir), d'où le grec *khèmia* qui peut désigner deux choses: 1°- ou bien l'Egypte, la « terre noire » selon Plutarque: l'alchimie serait la science d'Egypte par excellence; 2°- ou bien le « noir », matière originale de la transmutation, c'est-à-dire l'art de traiter le « métal noir » pour en tirer les métaux précieux.

2. Le mot « chimie » pourrait venir du grec *khyméia*, « fusion », c'est-à-dire l'art de fondre l'or et l'argent. Un texte byzantin (le *Souda*) dit que Dioclétien fit détruire les livres égyptiens relatifs à la *khyméia*, à la « fusion » de l'or et de l'argent.

3. Berthelot M., *Les origines de l'Alchimie,* 1884, p. 211.

4. *Id.*, p. 279.

5. Joly B., Rationalité de l'Alchimie au XIIe siècle, Vrin, 1992, p. 66.

matérielles et intellectuelles du monde antique. Il a soumis l'Egypte et poussa jusqu'aux abords du continent indien. Alexandrie, opulente cité commerciale, fondée au Nord-Ouest du Nil par le conquérant, attire, après la mort de celui-ci, philosophes et chercheurs. Dans cette perspective, M. Berthelot a fait une large place aux sources mystiques, dont il a poursuivi la détermination jusqu'au tréfonds des plus antiques civilisations de l'Orient, en Egypte, en Perse, etc[1].

2. Philosophie alchimique

« Le nom de philosophie chimique ne date pas de notre temps, dit M. Berthelot, dès ses premiers jours, la chimie a prétendu être une philosophie de la nature »[2]. Et en effet, l'Alchimie suppose une certaine constitution de l'être, une certaine distribution de l'univers, qui nous oblige à la considérer comme étant l'application d'une doctrine proprement philosophique[3]. Et peut-être la seule doctrine de philosophie de la nature, ou plutôt philosophie de la matière, présente pendant tout le Moyen Age en Occident. C'est pour ce motif que nous allons citer quelques principes de cette pensée.

2.1. L'unité de la matière et la matière première

Les hypothèses de base de l'Alchimie, d'après M. Berthelot, étaient les suivantes : tous les corps de la nature sont formés de la matière fondamentale, souvent nommée *materia prima* ; pour obtenir un corps déterminé, et en particulier l'or, considéré comme le plus parfait des métaux, il faut prendre des corps analogues à lui, qui le contiennent, et dont on l'extrait en éliminant d'eux leurs imperfections. L'or « peut être tiré du mercure ordinaire, en lui enlevant d'abord la liquidité […]. Il faut aussi le fixer, lui ôter sa volatilité… »[4]. Les Alchimistes considèrent l'Alchimie comme une philosophie hermétique qui affirmait l'unité de la matière. La matière est une, mais elle peut prendre diverses formes et, sous ces formes nouvelles, se combiner à elle-même pour produire un nombre indéfini de nouveaux corps. A cette ''matière première'', ils donnaient les noms les plus divers: ''semence'', ''chaos'', ''substance universelle'', ''absolu'', etc[5]. C'est pourquoi, elle est également nommée Azote, terme qui «doit être regardé comme le principe et la fin de tout corps » parce qu'il «contient la

1. Berthelot M., *Les origines de l'Alchimie*, op. cit., pp. 45-66.
2. *Id.*, p. 4.
3. « L'analyse des thèmes principaux à l'œuvre dans la pensée alchimique tels que nous les trouvons dans le *Manuscriptum ad Fridericum* de Pierre-Jean Fabre a montré les frappantes similitudes avec certains développements de la physique stoïcienne ». Joly B., *Rationalité de l'Alchimie au XIIe siècle*, p 65.
4. Berthelot M., *op. cit.*, p. 280.
5. Greiner F., *L'Alchimie*, Desclée de Brouwer, 1991, p.72.

première et la dernière lettre des trois langues matrices, l'Aleph des Hébreux, l'Alpha et l'Omega des Grecs, l'A et le Z des Latins »[1].

L'idée même de transformation des métaux, c'est-à-dire la possibilité de changer un corps en un autre, implique l'existence d'une matière première qui soit le sujet auquel s'applique la transformation. Pour que le cuivre ou le plomb puissent devenir de l'or, il faut qu'ils soient au préalable réduits en une matière première de tous les métaux, qui sera même la matière première de toutes choses.

Quant à la question de savoir où trouver la précieuse substance primaire, les solutions proposées par les traités sont aussi nombreuses qu'obscures et, tout au plus, peut-on se livrer ici à quelques hypothèses: il semblerait d'abord que la matière soit à découvrir dans la famille des métaux. «Il est vrai, suivant tous les bons Auteurs, lit-on dans *Le filet d'Ariane* (1695), que la vraie matière de la Pierre des Sages, doit être de racine métallique[2]».

2.2. Les trois principes: *Soufre, Mercure, Sel*

Les Alchimistes distinguent deux principes opposés, le ‘‘Soufre’’ et le ‘‘Mercure’’, auxquels ils associent un moyen terme : le *Sel*. Il faut bien remarquer que ces noms de ‘‘Soufre’’, ‘‘Mercure’’, ‘‘Sel’’ ne désignent pas les corps chimiques du même nom, mais représentent certaines qualités de la matière : le ‘‘Soufre’’ désigne les propriétés ‘‘actives’’ telles que la combustibilité et le pouvoir d'attaquer les métaux ; Le ‘‘Mercure’’ possède les propriétés dites ‘‘passives’’ comme l'éclat, la volatilité, la fusibilité, la malléabilité ; quant au ‘‘Sel’’, c'est le moyen terme d'union entre le ‘‘Soufre’’ et le ‘‘Mercure’’, il est souvent comparé souvent à l'esprit vital qui unit l'âme au corps.

C'est en raison de leur nature et de leur rôle dans l'art métallurgique que, selon Titus Burckhardt, les deux substances chimiques, généralement appelées ‘‘Soufre’’ et ‘‘Mercure’’, sont choisies comme symboles des deux forces génératrices fondamentales[3]. Elles agissent sur les métaux, mais sont elles-mêmes des ‘‘esprits’’ volatils. Le ‘‘Mercure’’, en particulier, peut être solide, liquide ou gazeux. Il appartient à la fois aux ‘‘corps’’ comme métal, mais aussi aux ‘‘esprits’’. Le caractère ‘‘masculin’’ du soufre apparaît dans sa nature ‘‘ignée’’ et dans sa capacité de ‘‘fixer’’ et de ‘‘colorer’’ le ‘‘Mercure’’; cette combinaison produit le cinabre; la ‘‘coloration’’ par le ‘‘Soufre’’ équivaut au don de la forme. Le ‘‘Mercure’’ commun se montre avide de se combiner avec les métaux qui lui sont proches. C'est avec le ‘‘Mercure’’ que l'artisan peut obtenir de l'or ou de l'argent liquides; cet

1. Pernéty, *Dictionnaire mytho-hermétique*, reprint de l'édition originale de 1758, Archè, Milano, 1971, p. 52.
2. Greiner F., *L'Alchimie*, *op. cit.*, p.73.
3. Burckhard T., Alchimie: sa signification et son image du monde, Archè Milano, 1974, p. 139.

amalgame a été utilisé depuis des temps fort reculés pour la dorure des objets métalliques.

Le ''Mercure'', c'est la ''matière'', le principe passif, féminin; le ''Soufre'', la ''forme'', le principe actif et masculin; quant au ''Sel'', c'est le ''mouvement'', moyen terme grâce auquel le ''Soufre'' donne à la matière toutes espèces de formes.

Le ''Soufre'' et le ''Mercure'' symbolisent les deux propriétés contraires de la matière: « Je dis: il y a deux natures, l'une active, l'autre passive. Mon maître me demanda: quelles sont ces deux natures? Et je répondis: l'une est de la nature du chaud, l'autre du froid. Quelle est la nature du chaud? Le chaud est actif et le froid passif ». Le ''Soufre'', c'est le principe fixe, le ''Mercure'' le principe volatil. D'où le tableau:

	Soufre	Masculin	Actif	Chaud	Fixe
Matière première					
	Mercure	Féminin	Passif	Froid	Volatil

2.3. Les quatre éléments

Les Alchimistes se représentent le monde terrestre comme un mélange instable où, en permanence, s'affrontent ou s'assemblent l'*Air,* la *Terre*, le *Feu* et l'*Eau*. A ces quatre grandes forces ils donnent le nom d'éléments. Il faut remarquer dès à présent que cette quaternité n'est pas décalquée sur le réel; le *Feu* élémental, par exemple, n'est pas le feu, mais pour reprendre un mot d'Empédocle initiateur de la théorie, il forme une des quatre « racines » des choses; il est une des essences qui impliquent et composent ensemble les multiples aspects de la réalité sensible.

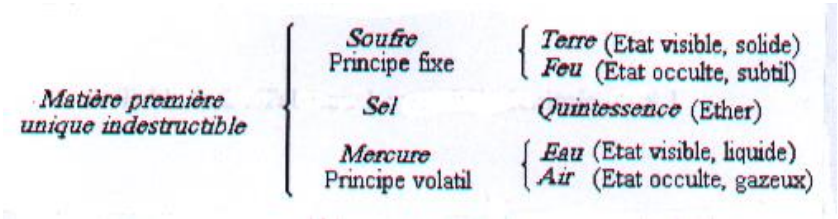
Les Alchimistes reprennent la vieille théorie grecque des quatre éléments; pour éviter tout malentendu, il convient d'insister sur le point suivant: les quatre éléments (*Eau, Terre, Air, Feu*) ne désignent pas les réalités concrètes dont ils portent les noms. Ce sont des états, des modalités: « Les quatre éléments répondent, en effet aux apparences et aux états généraux de la matière. La Terre est le symbole et le support de l'état solide. L'Eau est le symbole et le support de la liquidité. L'Air est le symbole et le support de la volatilité. Le Feu, plus subtil encore, répond à la notion substantielle du fluide éthéré. Il est en outre le support symbolique de la lumière, de la chaleur, de l'électricité et à la notion phénoménale du mouvement des dernières particules des corps»[1]. Les Alchimistes distinguent au sein des deux éléments visibles, la *Terre* et l'*Eau*, deux éléments invisibles, le *Feu* et l'*Air*, et font correspondre ces quatre éléments avec les quatre qualités traditionnelles (chaud, froid, humide et sec). Pour faire pendant au ''Sel'', on

1. Berthelot M., *Les origines de l'Alchimie,* 1884, p. 253.

décrit volontiers un cinquième élément, l'Ether ou ''quintessence'', sorte de médiateur entre les corps et la force vivifiante dont ils sont pénétrés.

En effet, tous les corps de la matière sont formés par une même matière fondamentale. Les Alchimistes acceptent la division en quatre éléments, mais ils considèrent ceux-ci comme les spécifications d'un même principe[1] et admettent entre eux des changements réciproques : «Les quatre éléments, dit Stéphanus, étant contraires entre eux ne peuvent se réunir si ce n'est par l'interposition d'un corps qui possède les qualités des deux extrêmes ; ainsi le *Feu* du vif-argent se joint à l'*Eau* par l'intermédiaire de la *Terre*, c'est-à-dire de la scorie …L'*Eau* est jointe avec le *Feu* du vif-argent par l'*Air* du cuivre…Le *Feu*, étant chaud et sec, engendre la chaleur de l'*Air* et la sécheresse de la *Terre*. L'*Eau* humide et froide engendre l'humidité de l'*Air*, et le froid de la *Terre*, etc.[2]… ».

D'autre part les *Alchimistes* s'efforcent de mettre en rapport la classification « Soufre-Sel-Mercure » avec la théorie des quatre éléments, d'où le tableau suivant[3]:



C'est l'existence de ce substratum commun qui rend possibles les opérations alchimiques : pour obtenir un corps déterminé, l'or, par exemple, le plus parfait des métaux, il faut prendre des corps analogues, qui en diffèrent seulement par quelque qualité, et éliminer ce qui les particularise, de façon à les réduire à leur matière première, à savoir le mercure ordinaire, en lui enlevant d'abord la liquidité, c'est-à-dire une *Eau*, un élément fluide et mobile qui l'empêche d'atteindre la perfection. Il faut aussi le fixer, lui enlever sa volatilité, c'est-à-dire un *Air*, un élément aérien qu'il renferme; enfin d'autres professent, comme le fera plus tard Geber, qu'il faut séparer encore du *mercure* une *Terre*, un élément terrestre, une scorie grossière, qui s'oppose à sa parfaite atténuation. On opérait de même avec le plomb, avec l'étain; bref, « on cherchait à dépouiller chaque métal de ses propriétés individuelles. Il fallait ôter au plomb sa fusibilité, à l'étain son cri particulier »[4]. Enfin, cette préparation étant matière première, cette opération

1. *Id.*, p. 254.
2. Stéphanus, *Praxis*. Cité d'après Berthelot M., *op. cit.*, p. 275-276.
3. Possion A., Théories et symboles des alchimistes: le grand-œuvre. Suivi d'un essai sur la bibliographie alchimique, Paris, Chacoranc, 1891, p. 17.
4. Berthelot M., *op. cit.*, p. 280.

de teinture, utilisée déjà en Egypte pour la fabrication des pierres artificielles ou pour celle des émaux, a aussi un sens mystique: dans la *République*, Platon montre que le courage naturel ne suffit pas pour défendre la cité: il faut que l''‘âme'' reçoive la « teinture indélébile » des lois, qu'elle y soit « trempée », c'est-à-dire « baptisée ». Cette correspondance entre les transmutations de la matière et transformations de l'homme éclaire le statut double de l'Alchimie: philosophie de la nature et philosophie de l'homme[1].

3. L'alchimie à l'époque musulmane

Le rôle historique des musulmans médiévaux dans le domaine du savoir scientifique et de la réflexion philosophique a souvent été décrit comme une réception et une simple transmission de l'antiquité, essentiellement hellénique, qu'ils traduisirent et réécrivirent avec talent. Mais, cette description devient franchement erronée, au moins dans le domaine de l'alchimie. Comme le remarque Robert Halleux: « Non seulement une bonne partie des textes classiques [de l'alchimie européenne médiévale] sont traduits de l'arabe, écrit l'un des principaux spécialistes contemporains, mais le monde islamique a créé les genres, les concepts, le vocabulaire, frayé les principales voies où chemineront les adeptes médiévaux »[2]. Dans la préface à la traduction du fameux livre de Paul Kraus on peut lire aussi: « Le corpus de Jâbir est donc une collection capitale pour tout historien de la pensée arabe aussi bien qu'hellénistique; il touchera aussi l'historien de la pensée médiévale latine, en raison de l'influence qui fut celle de sa partie traduite – Liber de Septuaginta et Liber Misericordiae – sur les alchimistes médiévaux»[3].

Les musulmans ont fait leur apparition sur la scène de l'histoire au VII^{e} siècle. L'alchimie avait donc déjà parcouru un long chemin, comme nous l'avons noté dans les pages précédentes. Les premiers contacts ont eu lieu en Egypte, à Alexandrie, où des traditions remontaient à plusieurs siècles avant notre ère.

Jâbir Ibn Hayyân, dans un premier temps, est un alchimiste. Et les écrites Jâbiriens ne sont point de contenu purement alchimique Cependant, il a développé son intérêt pour la médecine, la physique, les mathématiques, la philosophie et d'autres domaines de la science de son époque.

Après les travaux de Eric John Holmyard[4], nous savons où se trouve la place de Jâbir dans l'histoire de la science, selon lui il a été première savant

1. Saint-Sernin B., « *images de la matière et matérialisme* », Etudes, juin 1986, pp. 807-818, p. 812.
2. Halleux R., *Les textes alchimiques*, Turnhout, Brepols, 1979, p. 64.
3. Kraus P., Jâbir Ibn Hayyân: contribution à l'historien des idées scientifiques dans l'Islam ; Jâbir et la science Grecque, Les Belles Lettres,1986, 406P., p. v.
4. Eric John Holmyard, *The Arabic Works of Jabir ibn Hayyan*, 2 Volumes, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1928.

qui a transformé l'alchimie comme une science expérimentale et il écrit que l'importance de Jâbir dans l'histoire de la chimie est égale à celle de Robert Boyle et Antoine Lavoisier. Toutefois Paul Kraus[1] a été le première historien de la science que bien analyser les ouvres de Jâbir.

Avec Jâbir Ibn Hayyân[2] nous sommes, depuis les travaux de Paul Kraus, sur un terrain plus solide. Il existe un immense corpus jabirien. Kraus a montré qu'une grande partie de ces œuvres ont été écrites postérieurement par un groupe d'ismaéliens et il est difficile de déterminer ce qui appartient en propre à Jâbir lui-même. Dans certains de ses livres appelés « *Les livres des balances* », il décrit et expose sa théorie fondamentale.

Pierre Lory cite trois éléments pour distinguer les Alchimistes de langue arabe qui s'inspirèrent l'Alchimie de l'Antiquité hellénique[3] : 1°- des recueils d'opérations, de recettes, de procédés ponctuels en métallurgie et pharmacopée ; 2°- une approche mystique des phénomènes naturels avec l'hermétisme et des spéculations mystiques du type de celles de Zosime ; 3°- les concepts de la physique aristotélicienne et de la médecine galénique, avec leur ambition de rigueur explicative universelle. P. Kraus, dans son remarquable travail, note et analyse ce qui, dans le corpus Jâbirien, relève de l'aristotélisme, du néo-platonisme, du stoïcisme, du néo pythagorisme, etc.

3.1. La théorie de la Balance (*'ilm al-mîzân*) de Jâbir Ibn Hayyân

La théorie de la Balance de Jâbir[4] embrasse toutes choses, les sensibles comme les non-sensibles, selon des possibilités infiniment variables. Il y a des Balances pour mesurer « l'Intelligence, l'âme du monde, la Nature, la forme, les sphères, les astres, les quatre qualités naturelles, l'animal, le végétal et le minéral, enfin la Balances des lettres qui est la plus parfaite de toutes »[5]. Les mondes de l'Intellect universel et l'âme universelle relèvent certes de façon éminente du principe de la Balance, puisque c'est précisément chez eux que s'élaborent les « programmes » des Balances des mondes inférieurs. En ce sens, ces Balances suprêmes sont d'une importance première, et font l'objet de la science « divine » qui est, en fait, le but ultime du sage alchimiste (*hakîm*). La science de la Balance (*'ilm al-mîzân*) a donc pour but de réduire toutes les données de la connaissance humaine à un système de quantité et de mesure, leur conférant ainsi un caractère de science exacte. Elle s'applique en premier lieu aux trois règnes du monde sublunaire, en soumettant leurs changements, génération et corruption, à des lois

1. Paul Krauss (né en 1904 à Prague- décédé en 1944 au Caire) est un historien des sciences allemand, spécialiste de l'histoire des sciences dans le monde islamique.
2. L'élève et l'ami personnel du sixième imâm chiite Ja'far al-Sâdiq (700-765) qu'il considéra toujours comme son maître. Jâbir est né à Tûs (nord-est de l'Iran) vers 721-722.
3. Lory Pieer, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Edition Verdier, 1989, 186P. p 23.
4. Pour plus d'information référez-vous aux œuvres complètes de Paul Krus.
5. Cf. *K. al-Hamsîn*, chap. 7(f. 131). Cité par Kraus P., *op. cit.,* p 187-188.

mathématiques. Bref, «toutes les choses tombent sous (le principe de) la Balance »[1] et deviennent par là saisissables pour l'homme.

Toutefois, Jâbir n'en parle que de façon forte brève; ces Balances-là relèvent d'une expérience spirituelle indicible à bien des égards, et leur science ne s'acquiert qu'après l'apprentissage des Balances inférieures. C'est à l'étude ou à la science de ces Balances naturelles-qui sont les Balances *stricto sensu*, et qui représentent l'objet immédiat de l'alchimie- qu'est consacrée l'écrasante majorité des écrits jâbiriens.

La théorie générale de l'alchimie jâbirienne reprend, globalement, les concepts de la physique adoptés par les savants grecs. L'ensemble des phénomènes se produisant dans le monde sublunaire résultent de combinaisons variables des quatre éléments du système aristotélicien ou, plus exactement, du mélange variable des quatre qualités élémentaires et de la substance cosmique, informés par l'Ame universelle. Jâbir admet la théorie aristotélicienne de la composition de la matière-terre, eau, air, feu, mais il la développe dans une autre direction. Il existe d'abord quatre qualités élémentaires, ou natures: la chaleur, le froid, la siccité, l'humidité. Quand elles s'unissent avec la substance, elles forment des composés du premier degré, c'est-à-dire du chaud, du froid, du sec, de l'humide. L'union de deux de ces qualités donne:

chaud + sec + substance ⇒ feu
chaud + humide + substance ⇒ air
froid + humide + substance ⇒ eau
froid + sec + substance ⇒ terre

Dans les métaux, deux des natures sont externes et deux internes. Par exemple, le plomb est froid et sec extérieurement, et chaud et humide intérieurement. L'or est chaud et humide extérieurement, froid et sec intérieurement. Les sources de ces natures sont le soufre et le mercure, non pas soufre et mercure ordinaires, mais des substances hypothétiques dont ces derniers représentent la forme la plus proche.

Dans la cosmologie de Jâbir, les quatre natures ou qualités élémentaires (chaud, froid, humide, sec) sont considérées comme les éléments constitutifs du corps. Si nous disons: tel corps est chaud, ou froid, cette énonciation est inexacte. En vérité, le corps contient quatre natures, mais c'est la nature du chaud, ou du froid respectivement, qui a pris le pas sur les autres. Les corps ne diffèrent entre eux que par les différentes proportions dans lesquelles les quatre natures, et leur innombrable variété s'explique par le nombre presque illimité de combinaisons dont les natures sont capables[2].

Toutefois, faire des essais empiriques dans ce domaine est une pure perte de temps; il y a poids, mesure et ordre dans la nature. Jâbir applique à ce

1. Kull say'that al-mîzan, k. alahjâr II. Cité par Kraus P., op. cit., p 187.
2. Jâbir Ibn Hayyân, *k. al-baht*, f. 124. Mentionné par Paul Kraus, *op. cit.*, p 188.

sujet sa théorie de la Balance. Il ne s'agit pas d'une égalité de masse ni de poids, mais d'un équilibre de « nature ». Kraus a étudié la théorie de Jâbir et en a résumé les grandes lignes. Jâbir attache une grande importance à la série des nombres suivants: 1, 3, 5, 8 et 28. La somme des quatre premiers chiffres est 17. Et le nombre dix-sept est considéré comme la base même (*qâida*) de la théorie de la Balance. Il indique, selon Jâbir, l'équilibre qui gouverne la constitution de tout corps dans le monde. Les métaux par exemple ont 17 pouvoirs. Les quatre chiffres qui composent le nombre 17 (1, 3, 5, 8) font partie du carré magique suivant:

4	9	2
3	5	7
8	1	6

Le total est 15 mais l'analyse gnomonique du carré permet de retrouver la série intéressante. C'est certainement la source de la théorie de Jâbir.

Chacune des quatre qualités élémentaires, ou « natures », comporte pour Jâbir quatre degrés et sept subdivisions, soit un total de $4 \cdot 7 = 28$ positions. Le nombre des lettres de l'alphabet arabe -28- est mis en correspondance avec les subdivisions de la chaleur, du froid, de la siccité et de l'humidité[1].

3.3. La place des mathématiques et les sources grecques de l'arithmologie jâbirienne

Jâbir a été médecin. Parmi les savants grecs qui ont théorisé les données de la médecine traditionnelle, Galien avait déjà proposé une classification de l'intensité des qualités élémentaires dans les substances minérales, végétales et animales, envisageant pour chaque qualité quatre degrés possibles. Cette classification, très utilisée dans la médecine grecque, fut également reprise par des médecines musulmanes. Jâbir la mentionne[2] et en fait usage le cas échéant.

Jâbir, lui, se rallie à un système plus différencié. Il ajoute en effet aux quatre degrés de Galien sept subdivisions possibles, qu'il baptise, selon une terminologie d'origine astronomique: degré (*martaba*), grade (*daraja*), minute (*daqîqa*), seconde (*thâniya*), tierce (*thâlitha*), quarte (*râbi'a*) et quinte (*khâmisa*). En bref, Jâbir a préféré avoir recours à un système d'identification qu'il estime être plus précis et plus sûr que tout autre : « la Balance des lettres (*mîzân al-hurûf*) ».

1. Pour les renseignements supplémentaires, Paul Kraus, *op. cit.*, p. 194-199.
2. Kraus P., *op. cit.,* p. 190-191.

	Calidité	**Frigidité**	**Siccité**	**Humidité**
Degrés	’	B	J	D
Grades	H	W	Z	H
Minutes	T	Y	K	L
Secondes	M	N	S	‘
Tierces	F	S	Q	R
Quartes	SH	T	TH	KH
Quintes	DH	D	Z	GH

Suivant en cela le classement ordinaire en orient, il répartit les vingt-huit lettres de l’alphabet arabe en quatre groupes de sept lettres correspondant aux quatre qualités élémentaires et aux vingt-huit intensités possibles, selon le tableau ci-dessus[1].

Dans le *k. al-baht*, Jâbir propose le tableau suivant de correspondance, une grille des valeurs numériques des quatre degrés d’intensité des qualités élémentaires, données ici en *dânaq* (= 1/6 de *dirham*). Elle obéit à la proportion 1, 3, 5, 8, la plus équilibrée selon lui[2]:

	1er degré	**2e degré**	**3e degré**	**4e degré**
Degrés	7	21	35	56
Grades	3	9	15	24
Minutes	2,5	7,5	12,5	20
Secondes	2	6	10	16
Tierces	1,5	4,5	7,5	12
Quartes	1	3	5	8
Quintes	0,5	1,5	2,5	4

On voit que les nombres de la deuxième colonne sont le triple des nombres de la première, et ainsi de suite, selon la relation exprimée par la série 1: 3: 5: 8. Le tableau est valable pour chacune des quatre natures, chaud, froid, humide, sec.

Jâbir n’indique pas pourquoi il a choisi les termes 1, 3, 5, 8, et il pourrait sembler oiseux d’en chercher une raison. En se plaçant sur le plan du *Timée*, on est cependant tenté d’établir un rapport entre ces nombres et les corps élémentaires de Platon, dont les figures géométriques se ramènent à l’harmonie musicale de l’âme du monde. Selon Proclus, le néoplatonicien Théodore d’Asinée aurait identifié la terre à 7, l’eau à 9, le feu à 11 et l’air à 13, déduisant ces nombres « mystiques » des relations musicales et des propriétés des corps élémentaires[1].

1. Les divers éléments de cette théorie se trouvent dans le *K. al-ahjâr…*, le *K. al-mâydân al’aql*, le *K. al-khawâss* et le *K. ikhrâj…*, tous dans *Mukhtâr rasâ’il Jâbir Ibn Hayyân,* textes arabes éd. Par P. Kraus, Paris-Le Caire, G. P. Maisonneuve – El-Khandgi, 1935. Noté par Lory Pieer, *Alchimie et mystique en terre d’Islam*, *op. cit.*, p. 129.

2. Kraus P., *op. cit.*, p. 196.

1. Terre = 7 = 1: 2: 4

Les citations alchimiques concernant Platon sont assez nombreuses. Dans le *k. musahhahât Iflâtûn*, Platon est considéré comme initiant son disciple aux secrets de l'alchimie, presque chaque citation y étant introduite par les mots *yâ Tîmâwus*. Malgré l'intérêt qu'aurait pu avoir le *Timée* authentique pour la justification des théories alchimiques[1], les passages invoqués par Jâbir n'ont rien à voir avec le dialogue; dans toutes les sciences, dit Jâbir, et notamment dans l'art (alchimique), Platon s'attache à son maître Socrate.

Il y a encore une autre source à laquelle pourrait se ramener la série de Jâbir. Au début du *Théétète* de Platon, on lit le passage suivant, où, à l'occasion de la construction géométrique des nombres « irrationnels », le nombre dix-sept est curieusement adjoint aux nombres 1, 3 et 5. « Théodore (le mathématicien) que voici- lui dit Théétète en parlant de son maître- avait fait devant nous les constructions relatives à quelques-unes des puissances, montré que celles de *trois pieds* et de *cinq pieds* ne sont point, considérées selon leur longueur, commensurables à celle d'*un pied*, et continué ainsi à les étudier, une par une, jusqu'à celle de *dix-sept pieds*: il s'était, je ne sais pourquoi, arrêté là. Il nous vint donc à l'esprit, le nombre de puissances apparaissant infini, d'essayer de les rassembler sous un terme unique, qui pût servir à désigner tout ce qu'il y a de puissances »[2].

Si nous ne sommes pas parvenus à résoudre toutes les difficultés qu'offrent les textes jabiriens, nous pouvons pourtant considérer comme certain que le fond des spéculations arithmologiques de Jâbir remonte en dernier lieu aux théories de l'ancien pythagorisme et à la cosmologie du *Timée*. Une fois dégagé de sa place primitive dans les spéculations sur l'alphabet grec, le nombre dix-sept a pu donner lieu, dans l'antiquité même, à des réflexions supplémentaires concernant ses qualités arithmologiques. Dix-sept était le septième de la série des nombres premiers, la somme des nombres « parfaits » 10+7; la diagonale du carré dont les côtés étaient 12, etc.

Eau = 9 = 2: 3: 4 = icosaèdre

Feu = 11= 2: 3: 6 = tétraèdre = double tétrade: triangle de base: 6 côtés.

Air = 13= 3: 4: 6 = octaèdre = triangles-surfaces: carré de base : 6 angles.

La somme des nombres des éléments (7+9+11+13) est 40, à quoi Théodore ajoute 15 comme nombre des corps célestes pour établire le nombre 55 (= le nombre total des sphères = 1+2+3….+10).

1. Berthelot M., *Les origines de l'Alchimie*, 1884, p. 266.

2. Platon, *Théétète* 147 d, nous suivons la traduction de A. Diès, Les Belles Lettres, 1924.

Références

Berthelot M. (1884), *Les origines de l'Alchimie*, Paris : G. Steinheil.

BRISSON L., (1991), *Inventer l'univers. Le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*, avec F. Walter Meyerstein, Collection L'âne d'or 1, Paris, Les Belles Lettres,

BRISSON L., (1994), *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, 2. éd., ACADEMI.

Burckhard T. (1974), *Alchimie : sa signification et son image du monde*, Milano : Archè.

Greiner F. (1991), *L'Alchimie*, Desclée de Brouwer.

Halleux R. (1979), *Les textes alchimiques*, Turnhout : Brepols.

Jābir ibn Ḥayyān (1928), *The Arabic works of Jābir ibn Ḥayyān /edited with translations into English and critical notes by Eric John Holmyard*. 2 Volumes, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris.

Joly B. (1992), *Rationalité de l'Alchimie au XIIe siècle*, Vrin.

Lory, Pierre (1983). *Jâbir ibn Hayyân: Dix traités d'alchimie. Les dix premiers Traités du Livre des Soixante-dix*. Paris : Sindbad

Lory, Pierre (1989). *Alchimie et mystique en terre d'Islam*. Lagrasse: Verdier

Lory, Pierre (2008). "Kimiā". *Encyclopaedia Iranica*.

Kraus, Paul (1931). "Studien zu Jābir ibn Hayyān" (PDF). *Isis*. 15 (1): 7–30

Kraus P. (1986), *Jâbir Ibn Hayyân : contribution à l'historien des idées scientifiques dans l'Islam ; Jâbir et la science Grecque*, Les Belles Lettres.

Pernéty (1971), *Dictionnaire mytho-hermétique, reprint de l'édition originale de 1758*, Milano: Archè.

Platon (1995), *Théétète*, trad., introduction et notes par Michel Narcy, Paris, GF-Flammarion.

Platon (2008), *Timée*. Traduction, introduction et présentation par Luc Brisson, GF Flammarion.

Possion A. (1891), T*héories et symboles des alchimistes : le grand-œuvre. Suivi d'un essai sur la bibliographie alchimique*, Paris: Chacoranc.

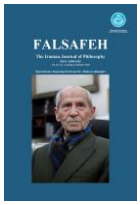
Saint-Sernin B. (1986), « images de la matière et matérialisme », *Etudes*, juin.

The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

https://jop.ut.ac.ir



Francis Bacon: Science and Power

Shahin Aavani✉

Retired professor at Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. Email: shaawani@gmx.de

In memoriam of the late Professor Mohsen Jahangiri, a pious and ethical teacher
who lived a life of dignity and was unparalleled in his sincerity and self-discipline. (May his soul rest in peace)

Article Info

Article Type:
Review Article

(307-330)

Article History:

Receive Date:
01 June 2025

Revise Date:
23 November 2025

Accepte Date:
22 October 2025

Published online:
23 November 2025

Abstract

The period from the 16th century to the first half of the 17th century marks a turning point in religious, philosophical, and scientific life, particularly in England. In addition to changes in the power structure of the Church and the beginning of religious reforms, extensive transformations occurred in the prevailing concepts in religion, philosophy, and science. In this intellectual revolution and cultural renaissance, two philosophers were particularly influential: Descartes and Bacon. This article focuses on the importance of Bacon and his view of science and power. Bacon's life was at the end of the Renaissance and the beginning of the modern era. Based on the changes in the Church and Christian attitudes, he insists on separating theology from natural philosophy and denies any scientific and rational knowledge of God. Bacon's critique of divinity has led some thinkers to accuse him of atheism. In their view, Bacon reduced philosophy from metaphysics and theology from sublime truths to nature and matter, that is, to inferior things. He is an empiricist philosopher who believes in the necessity of science being based on observation and experience. His thought is directed towards action, and he considers practical results to be the surest sign of the validity of philosophy. He seeks the identity of his thought in the past and in the thinkers of antiquity. he criticizes most of the philosophers of Greece from the pre-Socratics to Plato and Aristotle, and especially has a serious critique of scholastic philosophers in terms of their method and thoughts.

Keywords: Bacon, Science, Power, Experience, Action, Religion, Christian Theology, Descartes

Cite this article: Aavani, Sh. (2025). Francis Bacon: Science and Power. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer 2025 (Special letter honoring Professor Dr. Mohsen Jahangiri), Serial No. 44 (307-330).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.396462.1006897

CC BY NC

Publisher: The University of Tehran Press.

انتشارات دانشگاه تهران

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴x-۲۷۱۶

https://jop.ut.ac.ir

فرانسیس بیکن: علم و قدرت

شهین اعوانی ✉

استاد بازنشستهٔ مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، تهران، ایران. رایانامه: shaawani@gmx.de

به پاسداشت و یادبود مرحوم استاد محسن جهانگیری. استاد مؤمن و اخلاق‌مداری که سراسر عمر پر برکتش با عزّت زیست و در صداقت و مراقبه از نفس کم‌نظیر بود. روحش شاد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
علمی – ترویجی
(۳۰۷-۳۳۰)

تاریخ دریافت:
۱۱ خرداد ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری:
۰۲ آذر ۱۴۰۴
تاریخ پذیرش:
۳۰ مهر ۱۴۰۴
تاریخ انتشار:
۰۲ آذر ۱۴۰۴

واژه‌های کلیدی:
بیکن، علم، قدرت، تجربه، عمل، الهیات مسیحی، دکارت

چکیده

قرن شانزدهم تا پایان نیمهٔ اول قرن هفدهم میلادی نقطهٔ عطفی در حیات دینی، فلسفی و علمی، به خصوص در انگلستان به‌شمار می‌رود و علاوه بر تغییر در ساختار قدرت کلیسا و شروع اصلاحات دینی، دگرگونی‌های وسیعی در مفاهیم جاری در دین، فلسفه و علم به وقوع پیوسته است. در این انقلاب فکری و رنسانس فرهنگی دو فیلسوف بسیار تأثیرگذار بوده‌اند: دکارت و بیکن. تمرکز این مقاله بر اهمیت بیکن و دیدگاه او در علم و قدرت است. طول حیات بیکن (۱۶۲۶- ۱۵۶۱) در پایان دورهٔ رنسانس و آغاز عصر جدید بوده است. او بنابر تغییرات صورت‌گرفته در کلیسا و نگرش مسیحی، بر جدایی الهیات از طبیعیات اصرار می‌ورزد و هرگونه شناخت علمی و عقلی خدا را نفی می‌کند. نقد بیکن بر الوهیت سبب شده تا برخی متفکّران، او را به الحاد متهم کنند. از نظر آنان، بیکن فلسفه را از مابعدالطبیعه؛ و الهیات را از حقایق عالیه، به طبیعت و ماده یعنی به امور دانیه تقلیل داده است. او فیلسوفی تجربه‌گراست و به ضرورت استوار بودنِ علم بر پایهٔ مشاهده و تجربه باور دارد. اندیشهٔ او متوجهٔ عمل است و نتایج عملی را مطمئن‌ترین نشانهٔ اعتبار فلسفه می‌داند. او هویّت اندیشهٔ خود را در گذشته و متفکّران عهد باستان می‌جوید. او منتقد اکثر متفکّران یونان از پیش‌سقراطیان تا افلاطون و ارسطو می‌شود و به‌خصوص نقد جدی بر حکمای مدرسی به لحاظ روشی، افکار، و آرای آنها دارد. بعضی جهان را مدیون بیکن دانسته‌اند، زیرا مبادی فکر او را عاقلانه و حیات‌بخش یافته‌اند.

استناد: اعوانی، شهین (۱۴۰۴). فرانسیس بیکن: علم و قدرت. *فلسفه*، سال ۲۳، شمارهٔ ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامهٔ گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۳۰۷-۳۳۰).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.396462.1006897

CC BY NC

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مروری اجمالی بر وضعیت مسیحیت در قرن شانزدهم

بررسی دقیق تحوّل فکر فلسفی در نیمهٔ نخست قرن شانزدهم بدون بررسی نهضت اصلاح دینی و به‌خصوص چرایی و چگونگی نادیده‌گرفتن اهمیت نقش الهیات مسیحی در آن، امکان‌پذیر نیست؛ و چنین غفلتی به عدم شناخت فرهنگ و خودآگاهیِ دورهٔ نهضت اصلاح دینی- که حرکت عظیم تاریخ تحت تأثیر آن قرار گرفته است- می‌انجامد. میشل دُ مونتنی[۱]، ادیب مشهور فرانسوی، حقوقدان و فیلسوف اخلاق در اواخر همین قرن، در مقالات خود "شکاکیّت پیرونی" و استدلال‌های باستانی مربوط به شکاکیّت را احیا کرد. او عقل بشر را برای خدا ناکافی دانست و گفت فقط لطف خداست که به مدد انسان می‌آید. انسان باید خود را تسلیم وحی الهی سازد تا به یقین دست یابد. هر صفتی که انسان به خدا نسبت دهد نظیر قدرت، علم، عدالت، عشق و...، در ساحت الهی راه ندارد و همهٔ صفات منتسب به خدا، از دیدگاه بشری مطرح‌اند. تنها ایمان است که می‌تواند اسرار دین را دریابد[۲]. حتی درک و فهم نیز مبتنی بر ایمان است؛ «ایمان می‌آورم تا بفهمم»[۳].

پیش از این نهضت، نظام رسمی کلیسا سخت نیازمند تغییر و تحوّل بود و دیوان‌سالاری کلیسایی در اوج ناکارآمدی و فساد قرار داشت زیرا عدم انجام وظیفه و تعهّد مردم نسبت به کلیسا؛ پیدایش فساد در عقاید دینی و اخلاق؛ و افول اعتقاد مسیحی در میان روحانیان بیداد می‌کرد. کلیسا اقتدار در میراث فکری[۴] و مرجعیّت خود را از دست داده بود و در فهم اندیشه‌های خاص ایمان مسیحی و درک حقیقت مسیحیت ناتوان شده بود. الهیات بر دو منبع کاملاً متمایز، بر اساس نظریّهٔ دو منبعی[۵] استوار بود: کتاب مقدّس، و سنّت نانوشته. بر مبنای چنین نظریّه‌ای، هر اعتقادی که در کتاب مقدّس نبود، بر مبنای سنّت، توجیه می‌شد. شورای ترنت[۶] مدافع جدّی این موضع بود که کتاب مقدس و سنّت را باید به یکسانْ الهام‌یافته از "روح‌القُدُس" دانست[۷].

ضعف قدرت پاپ سبب شد که در نخستین دههٔ قرن شانزدهم ساختار قدرت کلیسا در اروپا به طور بنیادی دگرگون شود. پادشاه اسپانیا در سال ۱۴۷۸ "دادگاه تفتیش عقاید" تأسیس کرد تا دامنهٔ اقتدار کلیسا به حدی فراگیر باشد که روحانیان و حتی اسقف‌ها را نیز شامل شود. قدرت

---

1. Michel Eyguem de Montaigne (1533- 1592).
2. Montaigne, Michel de (1967). *Essais* II, 12, Oeuvers Compl., (Hrsg) Barral, Paris: 183-185
3. Credo, ut intelligan
4. literarische Autorität
5. dual- source

۶. شورای ترنت (Council of Trant) یکی از مهم‌ترین شوراهای سراسری کلیسای کاتولیک بود که توسط پاپ پل سوم، در سال ۱۵۴۵ میلادی در ترنتو و بولونیا در شمال ایتالیا شکل گرفت. این شورا وظیفهٔ تبیین تفکر و شعائر کاتولیکی و دفاع از آنها را در برابر مخالفان انجیلی برعهده داشت.

۷. مک‌گراث، آلیستر (۱۳۸۴). *درسنامهٔ الهیات مسیحی*. ترجمهٔ محمدرضا بیات و بهروز حدادی، ۲ جلد (ج.۱. مقدمات؛ ج.۲.مفاهیم اصلی الهیات)؛ قم: دانشگاه ادیان و مذاهب: ج ۱. ۳۶۱.

پاپ در حدِّ زمام امور محلّی یا ملّی تعیین گردید[۱]. نهضت اصلاح دینی در اروپا با اتحادی نمادین میان اصلاح‌گران و دولت یا مقامات شهری، و با این اعتقاد دو جانبه که نتایج نهضت اصلاح دینی به سود هر دو طرف است، ادامه یافت.

قرن شانزدهم میلادی نقطهٔ عطفی در حیات دینی، سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی انگلستان به شمار می‌رود. بعضی از متفکران از جمله آندره موروا[۲] نویسندهٔ کتاب *تاریخ انگلستان* این قرن را غلبهٔ قطعی فرهنگ رنسانسی در انگلستان دانسته‌اند. بر این مبنا حوادث تاریخی که در زمانهٔ بیکن رخ داده، زمینه‌ساز پرورش ایدهٔ "انقلاب در اندیشه" و "پیشرفت" و در نهایت، "پیشروی به جانب عصر جدید" شده است. کسانی در پیشبرد این تحوّل یا انقلاب فکری نقش داشته‌اند. بیکن، نقش هانری هفتم (۱۴۵۷–۱۵۰۹)، اولین پادشاه از سلسلهٔ تئودورها را در تحوّلات انگستان چنان مهم می‌دانست که در شرح زندگی او رساله‌ای مستقل با عنوان *تاریخ هانری هفتم* نوشت. اوضاع دورهٔ هانری هفتم فرصت مناسبی برای برخی مصلحان کلیسا، از جمله توماس مور[۳] مؤلف کتاب *اتوپیا* (*utopia*)، و اراسموس[۴] فیلسوف هلندی در قرن پانزدهم و بزرگ‌ترین چهرهٔ رنسانس شمال اروپا فراهم آورد تا با هدف اصلاح کلیسا، ایده‌های مصلحانهٔ خود را با آرامش تحقق بخشد[۵].

۲. نهضت اصلاح دینی

این نهضت در واقع به دوره‌ای از تاریخ مسیحیت غرب اروپا اختصاص دارد که در آن جنبش‌هایی سبب شد تا مسیحیت در ابعاد فکری، عقیدتی و اجتماعی آرام آرام دستخوش اصلاحات شود و مجدداً خون را در رگ‌های کلیسا به جریان اندازد و با تغییر و تحوّلی که در نظام رسمی کلیسا به وجود می‌آورد، پای‌بندی به اخلاق و قانون را در میان روحانیان در همهٔ مراتب از مناصب عالی اسقف‌ها و مقامات بلندمرتبهٔ کلیسا تا مراتب پایین آن، احیا کند. این نهضت با شناسایی و پذیرش نیاز به بازبینی همه‌جانبه و اساسی در نهادها، اعمال و اندیشه‌های کلیسای غرب توأم بوده است. برجسته‌ترین الهی‌دانان این عصر عبارتند از: ۱) مارتین لوتر[۶] آلمانی، کشیش و مترجم *انجیل* به

---

۱. ضعف و افول اقتدار کلیسا تا بدانجا رسید که پاپ الکساندر ششم، یکی از اعضای خانوادهٔ بورگیا با داشتن چندین معشوقه و هفت فرزند در سال ۱۴۹۲ به مقام پاپی نایل آمد فقط به این دلیل که توانست افرادی را که با او رقابت نزدیکی داشتند، کنار بزند و مقام پاپی را بخرد.

2. André Maurois (1885- 1967)

3. Thomas More (1478- 1539)

4. Erasmus (1467- 1536)

۵. فاضل فلاورجانی، داود (۱۳۹۵). *نقد مبانی علم مدرن از منظر فرانسیس بیکن*، چ. اول، قم، انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره): ۱۰۳–۱۰۷.

6. Martin Luther (1483- 1546)

زبان آلمانی و از تأثیرگذارترین شخصیت‌ها در تاریخ آیین مسیحیت؛ ۲) ژان کالون[۱] الهی‌دان پروتستان فرانسوی[۲]؛ و۳) اولریخ (یا هُلدریش) تسْوینگلی[۳] اهل سوئیس و از پایه‌گذاران کلیسای پروتستان. شعارهای اصلی «نهضت اصلاح دینی» در این دو عبارت خلاصه می‌شد: «فقط کتاب مقدس» و «آمرزیدگی تنها به وسیلهٔ ایمان»[۴]. اصلاح‌طلبان خواستار موارد زیر بودند:

۱. تغییر ساختار اخلاقی و قانونی کلیسا در پرهیز از آزمندی، رشوه‌خواری، و سلطه‌جویی؛
۲. ریشه‌کن شدن خشونت و فساد اخلاقی؛
۳. کم‌توجهی پاپ به امور دنیوی؛
۴. تربیت و پرورش درست روحانیون؛
۵. نیاز به بازنگری و اصلاح عقاید، الهیات و اندیشه‌های دینی مسیحیت؛
۶. ساختار کلیسا ساده و عاری از فساد گردد، دروس و آموزش کلیسا و روحانیت مسیحی اصلاح شود؛
۷. به بُعد معنوی، تهذیب اخلاقی، احیای شور و نشاط ایمان مسیحی توجه مضاعف صورت گیرد[۵].

۳. بیکن: حیات سیاسی و علمی

فرانسیس بیکن رجل هوشمند، سیاستمدار نامدار انگلستان، متفکری است که در زندگی شخصی و سیاسی خود، فراز و فرودهای جدی دیده، و گرم و سرد آن را با تمامی وجود لمس کرده است. او پله‌های ترقی را طی سی و هفت سال از عمرش (تا سال ۱۶۱۸) طی کرد تا به قلّهٔ آن که در آن زمان کسب مقام «صدارت عظمای انگستان»[۶]بود، نایل آمد[۷]. در سال ۱۶۲۱ مفتخر به لقب ویکنت دو سن آلبان[۸] گردید. خطاهای اخلاقی‌اش سبب شد که از اوج قلهٔ شهرت و قدرت به حضیض درّهٔ ذلت افکنده شود. نگون‌بختی بیکن هم از همین سال (۱۶۲۱) آغاز شد. جهانگیری، که همیشه تزکیه و تطهیر نفس و مراقبه از آن سرمنشاء همهٔ ایده‌های اوست، علت این

---

1. John Calvin (1509- 1564)

۲. معتقدان به الهیات طبیعی و دین عقلانی با آموزه‌های الهیاتی کالون (کالونیسم/Calvinism) مخالف بودند.

3. Huldrych (Ulrich) Zwingli (1484- 1531)

4. Doctrine of "Justification by faith alone"

۵. مک‌گراث، آلیستر (۱۳۸۷). *مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی*، ترجمهٔ بهروز حدادی، چ. اول، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب: ۵۲.

6. Lord Chancellor

۷. لقب "صدر اعظم انگلیس" بعد از نام فرانسیس بیکن، در اولین صفحهٔ مجموعهٔ سه‌جلدی آثار بیکن (منتشره در سال ۱۸۳۴م)، هم درج گردیده ولی در چاپ‌های بعدی مجموعه آثار حذف شده است. *The Works of Francis Bacon*, Lord Chancellor of England .

8. Viscont de St. Albans

نگون‌بختی بیکن را طوری توصیف می‌کند که برای همهٔ خوانندگان کتاب آموزنده باشد. او می‌نویسد: بیکن با تمام فراست، قدرت و شجاعت توانست بر اغلب دعواهای سیاسی و درگیری‌های جناحی غالب آید ولی سرانجام با فضاحت و رسوایی مغلوب دشمن درون یعنی نفس امّاره و خودکامهٔ خود شد و آن همه اعتبار و افتخارات فرهنگی، عناوین و القاب باشکوه، حیثیت سیاسی و اجتماعی‌اش را به بهای ناچیز و بی‌ارزشی همچون قبول هدیه، اخذ رشوه از طرفین دعوی در امر قضاوت و محاکم قضایی، از دست داد. او بر اثر این کار، از سوی مجلس اعیان[۱] مجرم شناخته شد و نتوانست این اتهامات را انکار کند. در نتیجه به پرداخت مبلغ گزاف جریمهٔ نقدی (چهل‌هزار لیره)؛ حبس در برج لندن؛ اخراج همیشگی از دربار؛ انفصال مادام‌العمر از خدمات دولتی و فعالیت سیاسی محکوم گردید. نقل شده است که وقتی حکم دادگاه به بیکن ابلاغ شد، او این جملات را بر زبان آورد: «من درستکارترین قاضی بودم که انگلستان در این پنجاه سال اخیر دیده بود. این هم منصفانه‌ترین حکمی است که مجلس در این مدت صادر کرده است[۲]». مرگش در سال ۱۶۲۶ اتفاق افتاد. او در وصیت‌نامه‌اش نوشته بود: «من روحم را به خدا، بدنم را به گور، و نامم را به اعصار آینده و اقوام جهان هدیه می‌کنم[۳]».

بیکن به آن نحوه از الهیات فلسفی یا طبیعی باور داشت که به وجود خدا و ذات او، تا جایی که در مخلوقات جلوه‌گر است، می‌پردازد. او استدلال قیاسی قدما در مورد کشف قوانین و اسرار طبیعت؛ روش استقرایی ارسطو؛ و روش‌های متداول زمانش را مورد انتقاد قرار داد و آن را "استقرای شمارشی محض[۴]"، ناقص و ناتمام، بچه‌گانه و در نتیجه بی‌اعتبار خواند. لذا به اصلاح استقرای قدما پرداخت و برای استقراء، قواعد و شرایطی قائل شد که رعایت و اعمال آنها برای هر پژوهنده و جویندهٔ بی‌نظر و بی‌غرضی ضرورت دارد[۵]. او قواعد استقراء را در پنج قاعده دسته‌بندی کرده است که استاد جهانگیری آن را در ادامهٔ همین مطلب آورده است.

بیکن به بزرگ‌ترین پیشکسوتان فلسفه همچون افلاطون و ارسطو اهانت و اسائهٔ ادب می‌کند. در مذمّت ارسطو، او را مانند یک ترک عثمانی می‌داند که فکر می‌کند تا برادرانش را نکشد، نمی‌تواند به سلطنت برسد. ولی در جایی دیگر عکس این نظر را ابراز می‌دارد و می‌نویسد:

---

1. House of Lords

۲. جهانگیری، محسن (۱۳۹۷)، *سه فیلسوف غرب (بیکن، هابز، اسپینوزا)*، چ. اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، شمارهٔ انتشار ۳۹۹۴: ۷.

۳. جهانگیری، ۱۳۹۷: ۹

4. Simple enumeration

۵. جهانگیری، ۱۳۹۷: ۲۹

اگر تا کنون مردی در فلسفه به اسم خود آمده باشد، آن مرد ارسطو است. او به طور کلی به قدرت خود نظر داشت و عهد قدیم را چنان تحقیر کرد که حتی حاضر نشد نامی از گذشتگان ببرد مگر در مقام رد و سرزنش آنها[۱].

به نظر بیکن، ارسطو اصلاً جویندهٔ حقیقت نبوده است و اگر کسانی پیرو ارسطو شده‌اند دلیل بر موافقت آنها بر آرای ارسطو نیست، زیرا بدترین چیزها در امور عقلانی تمسک به توافق است؛ باید اذعان کرد که هدف، بیشتر تبعیت و تقلید از ارسطو بوده است نه حقیقت‌جویی[۲].

بیکن با روش استقرایی و تأکید بر ادراک حسی و تجربی، از پیشروان و بنیانگذاران مکتب فلسفی تحصّل‌گرایی[۳] (فلسفهٔ ثبوتی) است و آثارش از منابع اصلی این مکتب به شمار می‌رود. او یک نظریه‌پرداز نبوده بلکه هم‌زمان مرد اهل نظر و عمل توأمان بوده است[۴]. محور اصلی اندیشه‌اش قطع ارتباط علم با متافیزیک، توجه به عمل و کاربرد نظر در عمل است[۵]. از نظر بیکن بیکن اگر هدف از تحصیل علم برایِ خودِ علم باشد، کاری عبث و بی‌فایده است. علم «باید» حتماً به کاری بیاید و هدفی را دنبال کند. منظور او از کلیهٔ تلاش‌های علمی، نهایتاً نیل سعادت و «خیر و فایده برای زندگی» است[۶]. علم برای رفع نیازهای جامعه هم هست. رفع نیازهای مادی انسان‌ها به بهبود وضعیت اخلاقی آنها منجر خواهد شد. اصولاً او برای اعمال، ارزش والایی قائل می‌شود و نتایج عملی را مطمئن‌ترین نشانهٔ اعتبار نگرش‌های فلسفی می‌شناسد و این زمینهٔ عملی را به دین، جامعه‌شناسی، اخلاق فردی و اجتماعی هم تسرّی می‌دهد و معتقد است حتی اگر ایمان هم به عمل منجر نگردد، مفید فایده نخواهد بود. دیدگاه کلی بیکن در این خصوص در جملهٔ «علم، قدرت است» خلاصه می‌شود. او حقیقت و منفعت را امری واحد می‌یابد و همواره بر حقیقتِ همراه با منفعت تأکید می‌ورزد[۷] و سلطهٔ روش استقرایی و فراگیری آن در

---

۱. جهانگیری، ۱۳۹۷: ۴۷

۲. جهانگیری، ۱۳۹۷: ۵۰

3. Positivismus

4. Röd, Wolfgang (2004). *Der Weg der Philosophie, von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*, 2Bände, 1.B, *Altertum Mittlelalter Renaissance*, 1. Aufl. C.H. Beck, München: 451

۵. تقریباً دو قرن بعد از بیکن، فیلسوف آمریکایی ویلیام جیمز (۱۸۴۲–۱۹۱۰) رسماً قائل به روش تجربی مبتنی بر مفهوم و روش پراگماتیستی (عمل‌گرایانه) تجربه شد. او نیز در کسب علم مانند بیکن، جز مشاهده و تجربه طریق دیگری را مناسب و سودمند ندانست. جیمز هم مانند بیکن می‌گوید هر معنی و هر حکمی از احکام ذهنی انسان وقتی شایستهٔ تحقیق و تفحص است یا می‌توان درباره‌اش بحث کرد که نتیجهٔ عملی بر آن مترتب شود و نتیجهٔ فعل نزد فاعل مشخص باشد. پراگماتیسم یا مکتب عمل‌گرا یعنی «حق و باطل‌بودن آراء و اقوال به اعتبار تأثیر و نتیجهٔ عملی آنها» (فروغی، محمدعلی (۱۳۸۳). *سیرحکمت در اروپا، حکمت سقراط و افلاطون*، ترجمه و نگارش، چ. اول، تهران: ۷۶۱).

۶. بیکن، *احیای کبیر* (۱، ۱۲۳)، منقول در: حسینی بهشتی، سید محمدرضا (۱۳۷۹). «فرانسیس بیکن و بحران طبیعت»، *نشریهٔ فلسفه*، دانشگاه تهران، پاییز ۱۳۷۹، شمارهٔ ۱، صص ۱۷۰– ۱۵۷: ۱۶۲.

۷. این نگرش بیکن چندان بر مذاق فکری "افلاطونیان کمبریج"، نظیر جان اسمیت (۱۶۱۸– ۱۶۵۲)؛ رالف کادورث (۱۶۸۸–

علوم را به علوم انسانی هم تسرّی می‌دهد و بعد از طی این روند، ما شاهد آنیم که تجربه‌گرایی در علوم انسانی مطرح شده است.

٤. تجدید حیات علمی و فرهنگی

بعد از اجرای حکم مجازات بیکن که با تخفیف و اغماض قابل توجه انجام شد، او بیش از پیش به کار تألیف کتاب و تصنیف رساله اهتمام ورزید و تلاش کرد از این طریق جهل و نادانی را از جامعهٔ خود بزداید. او برای جهل مثالی می‌آورد که پیش از او در ادبیات فارسی نیز به کار رفته است. او می‌گوید: انسانی که به چرخهٔ زندگی روزمرّه عادت کند و به تکرار مکررات بپردازد، مانند اسب عصّاری[۱] است که دائم به دور خود می‌چرخد ولی باز به همان نقطهٔ اول می‌رسد. صاحبش برای این که اسب در حرکت دورانی، دچار سرگیجه نشود و نایستد، چشمانش را می‌بندد. "جهل" به مثابهٔ فعل همین اسب است که از هدف و غایت فعل خود غافل است.

بیکن در ایام جوانی، با اندک مجالی که در زندگانی برای کارهای علمی داشت، در فکر تجدید بنای علم و فلسفه به نگارش *احیای کبیر* یا *نوسازی علوم*[۲] برآمد و این طرح گسترده را متهوّرانه تا ساعات پایانی حیاتش پیش برد ولی به اتمام آن توفیق نیافت. در نیّت مصنّف، این عنوان می‌باید در شش کتاب تنظیم و تصنیف می‌شد ولی کتاب اول که به اتمام رسید در دو بخش شکل گرفت: *ارجمندی و فزونی دانش*[۳]؛ و *پیشرفت دانش*[۴]. بیکن مثل مصلحان دینی، به دنبال اصلاحات در دین نبود، لذا "انقلاب در دانش" را مطرح کرد. این "انقلاب" پیشروی به سوی آینده، "جهت‌گیری صحیح دانش" و کشف دنیای نو بود. او می‌خواست قالب‌های اندیشه و آرمان‌های گذشتهٔ عهد باستان را با پدیده‌های نوین عصر خود پیوند بزند. بیکن در این کتاب به

(۱۶۸۸– ۱۶۱۷) مؤلف کتاب *نظام عقلانی حقیقی عالم* (*True Intellectual System of the Universe*, 1678)؛ هنری مور (۱۶۱۴– ۱۶۸۷) مشهورترین و پرکارترین عضو افلاطونیان کمبریج و مؤلف کتاب *گفت‌وگوهای الهی* (*Divine Dialogues, 1668*) خوش نیامد، زیرا آنها نمی‌خواستند شناخت تابع بهره‌برداری علمی و فایدهٔ عملی شود و بر خلاف بیکن باورشان آن بود که انسان می‌تواند به شناخت عقلیِ واقعیت فراحسی (supersensible)، دست یابد (کاپلستون، فردریک (۱۳۶۲). *فیلسوفان انگلیسی*، ترجمهٔ امیرجلال‌الدین اعلم. تهران: سروش: ۶۶ به بعد).

۱. بر نگارنده معلوم نیست که چرا استاد جهانگیری به جای «اسب عصّاری» از "گاو عصّاری" نام برده است. البته در شهرهای قدیمی ایران زمین، از گاو و حتی خر هم در آسیاب‌ها برای آردکردن غلّه استفاده می‌کرده‌اند. به این آسیاب‌ها "خرآس" گفته می‌شده است. ولی عصّاری غالباً از طریق اسب انجام می‌گرفته است. پیش از این نیروی محرّکهٔ آسیاب و چرخ چاه، نیروی باد هم بوده است که به آن آسیاب‌ها "آسیاب بادی" می‌گفته‌اند (نک.: عرفی‌نژاد، محمدعلی (۱۳۹۳). «عصّار و اسب عصّاری، جانمایهٔ سخت‌کوشی انسان و حیوان»، در: https://www.smtnews.ir/report/6343؛ ۱۲).

2. *Instauratio magna: The Great Instauration or Renewal of the Sciences*.
مرحوم فروغی این عنوان را به *احیاء العلوم کبیر* برگردانده است (فروغی، ۱۳۸۳: ۱۲۴).

3. *De dignitate et augmentis scientiarum/ On the Value and Progress of the Sciences*.

۴. *Advancement of Learing*. این عنوان به "*ترویج دانش*" هم ترجمه شده است

مطالعهٔ "کتاب کلمهٔ خدا" و "کتاب افعال خدا"[1] توصیه کرده است. این اثر دربارهٔ موضوع ارتباط علم و دین تأثیر بسیار زیادی بر تفکر انگلیسی داشته است. کتاب دوم که ناتمام ماند، *نوارغنون* (*ارغنون جدید*/ ارغنون نو)[2] است که پیرامون چیستی و تبیین روش علمی بود و اهمیت و مقامی بلند در میان نخستین اعضای انجمن سلطنتی احراز کرد. بیکن در این اثر تنها دو روش را برای راه یافتن به حقیقت میسر دانسته است: یک روش از محسوسات و جزئی‌ها برمی‌خیزد و به کلی‌ترین اصول منتهی می‌گردد که غیرقابل تغییرند. از این‌جا با یافتن حد وسط، قضیه و حکم ساخته می‌شود. در دومین روش بر عکس است[3].

بیکن تمام تلاشش را به کار بست تا بتواند با روش استقرایی از طریق «مطالعه و تجربهٔ پدیدارهای طبیعی و تفسیر طبیعت» به انسان فایده برساند و به او قدرتی ببخشد که دریابد «دانایی، توانایی است» یا «علم، قدرت است» و انسان را به وسیلهٔ علم تجربی و فلسفهٔ راستین و فعّال، از خواب عمیق و جهل و نادانی برهاند[4]. علم تجربی جدید، علم منفعل نیست که فقط حافظ علوم قدیمه باشد، بلکه علمی فعّال، هدفمند، و جهت‌دار است. علم انسانی و قدرت، مساوق یکدیگرند و ناکام‌ماندن در معلول‌ها اغلب برخاسته از نشناختن علّت‌هاست.

کتاب *آتلانتیس نو* نمودار "مدینهٔ فاضلهٔ بیکن" است. در این اثر او بیش از هر چیز بر رفاه و آسایش انسان‌ها در این دنیا اهمیت می‌دهد و مدعی است که هدف از زاده‌شدن او در این دنیا برای خدمت به بشر بوده است و باید کاری کند تا علم و کشف فنون جدید در خدمت بشر و برای رفاه و رفع حوایج او در این دنیا به‌کار آید.

۵. بیکن و دکارت

جریان تفکر در غرب، در نیمهٔ اول قرن هفدهم، با دو فیلسوف و دو نگرش فلسفی روبرو شد که هر دو در تاریخ فلسفهٔ غرب "نقطهٔ عطفی" به شمار می‌روند: یکی رنه دکارت[5]فرانسوی است که بعدها در زمرهٔ طلایه‌داران عصر جدید به شمار رفت. او به وساطت فیزیک، وابستگی مکانیک به مابعدالطبیعه را مطرح کرد. هم‌چنین او ایجادکنندهٔ وصلت پایدار و موفق میان مکانیک جدید و نظریهٔ فلسفهٔ ذرّه‌ای[6] بود که در مرکز دستاوردهای علمی دو قرن بعد باقی ماند. دکارت به مسئلهٔ

---

1. Book of God's word, and book of God's works.
2. *Novum organum* (1620) = *The New Organon (New Instrument)*
۳. بیکن، فرانسیس (۱۳۹۲). *نوارغنون*. ترجمهٔ محمود صناعی، چ. اول، تهران، جامی: ۱۳۹۲: ۳۸.
۴. جهانگیری، ۱۳۹۷: ۱۱-۱۴
5. René Descartes (1596- 1650)
۶. Corpuscular philofopy دیدگاهی بر محور این اعتقاد است که جهان از ذرات ریز ماده درست شده است. گاسندی، بویل و لاک از جمله طرفداران این دیدگاه‌اند.

مسئلهٔ یقین[1] پرداخت و فلسفه‌اش مبتنی بر عقل[2]، منطق، و روش بود و فطرت و فطریّات را هم قبول داشت. از نظر او هر آن‌چه به طور واضح و متمایز ادراک شود، شهودی و عقلانی است و ما نمی‌توانیم در صدق شهودی که واضح و متمایز باشد، تردید روا داریم. البته در مقالهٔ پیش رو، دکارت موضوعیت ندارد ولی هم‌زمانی دو فیلسوف سبب شد تا نکاتی در این ارتباط ذکر شود. دیگری فرانسیس بیکن[3] است که در آستانهٔ "فلسفهٔ جدید" اولین چهرهٔ برجستهٔ فلسفه در انگلستان است. او نه ایدهٔ جدید در مابعدالطبیعه دارد و نه مبدع علم جدیدی است. آن‌چه سبب شده که بیکن توجهات متفکران قرن شانزدهم را به خود جلب کند، تأملاتش دربارهٔ روش علوم و بیش از هر چیز تدقیق پیرامون نقش علوم در فرهنگ انسانی بوده است[4].

بیکن اولین بار صورت‌بندی نظام‌مند را از روش تجربی مطرح کرد. لذا در تاریخ فلسفه، آغازگر فلسفهٔ تجربی دوران جدید به‌شمار می‌رود. او منتقد سرسخت روش قیاسی ارسطو، فلسفهٔ مدرسی[5] و طرفدار جدّی روش تجربه و استقراء در فلسفه و علوم است؛ و اصولاً اندیشه، تلاش و و فلسفهٔ اهل مدرسه را نیز بی‌حاصل و بی‌فایده می‌یابد، روش حکمای آنان را ناپخته و سزاوار تحقیر و سرزنش می‌داند، از آنها خرده می‌گیرد که در الهیات هم به جای تمسک به وحی، به اختراعات اذهان‌شان تشبّث جسته‌اند[6]. در عین حال هوش و استعداد و شوق آنان را به حکمت می‌ستاید و از این جهت مطالعهٔ حکمت مدرسی را سودمند می‌داند که به انسان قدرت می‌دهد تا موضوعات مباحث کلیدی آن و اختلاف دیدگاه‌ها را به درستی دریابد.

تفاوت بین این دو فیلسوف، زیاد است. دکارتِ اخلاق‌مدار، اهل سیاست نبود و رساله‌ای هم دربارهٔ سیاست ندارد. فقط زمانی که با اقدامات اهالی کلیسا و اولیای مذهبی در فرانسه برای محکوم‌کردن خود در محاکم شرع مواجه شد، به ناچار دعوت کریستین، ملکهٔ سوئد را پذیرفت و با فردریک پنجم و دخترش شاهزاده الیزابت هم از سال ۱۶۴۳ مکاتبات و مراودات فلسفی – به خصوص دربارهٔ چیستی نفس و ارتباط آن با بدن– داشت؛ ولی تربیت و رشد بیکن در خانواده‌ای متدیّن، با فرهنگ و اشرافی در انگلستان بود، و بر عکسِ دکارت، از کمیّت و کیفیت تحصیل او خبر چندانی در دست نیست. در هر حال او طی سی‌وهفت سال پله‌های ترقّی سیاسی را به‌سرعت

---

1. Problem of certainity
2. Rational thought/ rationales Denken
3. Francis Bacon (1561- 1626)
4. Röd, 2000: 451

۵. Scholasticism نوعی از فلسفه که در مدارس و دانشگاه‌های قرون وسطی رواج داشته است. از نظر اسکولاستیک‌ها (مدرسی‌ها) لفظ فیلسوف، تنها برازندهٔ ارسطو است. لذا تفکر مدرسیان در قالب فلسفهٔ ارسطویی بود اما آنها در ارائهٔ تفکر فلسفی، اصطلاحات تخصصیِ خود را به‌کار می‌بردند.

۶. جهانگیری، محسن (۱۳۶۹)، *فرانسیس بیکن، احوال و آثار، عقاید و افکار، و ارزشیابی*، چ.اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی: ۵۱.

گذراند تا حائز القاب اشرافی "بارون ورولام[۱]" و از نژادگان شد و بالاتر از آن به عالی‌ترین مقام صدارت عظمای[۲] انگلستان و شایستگی احراز لقب "ویکنت دو سن آلبان[۳]" دست یافت که از القاب باشکوه کشورش است. ولی لکهٔ ننگین در زندگی بیکن، موضوع قبول رشوه در سمت قضاوت است که سبب فضاحت و رسوایی اخلاقی و مجازات حقوقی شد. او در تمامی حوادث شیرین و تلخ زندگی از تجربه دست برنداشت و جانش را هم در راه یک تجربه از دست داد[۴].

٦. جایگاه علم، عقل و ایمان

علم انسانی مانند آب است: قسمی از بالا فرود می‌آید و قسمی از زمین می‌جوشد، یکی از طریق وحی الهی الهام می‌شود و یکی را نور طبیعت القا می‌کند. نور طبیعت هم طبق قوانین زمین از حس و استقراء و عقل و استدلال نشأت می‌گیرد، بنابراین مفاهیم ذهن و گزارش‌های حواس است، و علمِ حاصل از آن تعلیمی و عارضی است نه فطری و ذاتی، و مانند آبی است که علاوه بر سرچشمهٔ خود از چشمه‌ها و نهرهای دیگر تغذیه می‌کند. خلاصه علم طبق دو منشأ و منبع مذکور به فلسفه و الهیات تقسیم می‌شود[۵].

بیکن بعد از گالیله، راجر بیکن، ویلیام اُکامی[۶]، و نیکلای اُتْرکور[۷]، اروپا را به‌جدّ وارد تجدید علم و حکمت کرد و روش نوینی در علم به وجود آورد و قواعد و اصول آن را نیز ارائه داد. بیکن مانند فیلسوفان تحصّلی حوزهٔ فلسفه و دین را کاملاً از یکدیگر جدا کرد و مانند آنان فلسفه را معیار حقیقت و وفاق اذهان ندانست. چنان‌که می‌گوید: «فاهمهٔ انسان هرگز نمی‌تواند به اسرار الوهیّت و قوانین نهایی طبیعت پی ببرد». همچنین او بحث اطمینان و یقین علمی و جدایی علم از دین را مطرح کرد و گفت در "امور معنوی" جای علم نیست، بلکه جای ایمان و تحسین خداست. با علم بشری نمی‌توان خدا را اثبات کرد. او ایمان را بالاتر از عقل و الهیات را برتر و شریف‌تر از فلسفه می‌داند. «فلسفه در ذهن انسان تحت تأثیر حواس قرار دارد، اما در ایمان تحت

---

1. Baron Verulam
2. Lord Chancellor
3. Vicibt de st. Albans

۴. در زمان زندگانی بیکن، هنوز لوازم سردکننده مثل یخچال یا فریزر اختراع نشده بود. او برای یافتن پاسخی تجربی و عملی عملی به این سؤال که چه‌گونه می‌توان گوشت را به مدت زیادتری نگه‌داشت، در سال ۱۶۲۶ طی سفری یک مرغ خانگی را کشت و شکم او را پر از برف کرد و به قدری در برف ماند تا نتیجهٔ آزمایش خود را بیابد. بر اثر پافشاری بر نتیجهٔ همین آزمایش، براثر سرماخوردگی شدید و بیماری ناشی از آن درگذشت. در آخرین روزهای زندگی با خوشحالی دربارهٔ نتیجهٔ این آزمایش نوشت: «تجربهٔ بسیار عالی و قرین موفقیت بود» (جهانگیری، ۱۳۹۷: ۸).

۵. Bacon, Francis (1902). *Advancement of Learning*, ed. Joseph Devey, New York, P. F. Collier: 85. منقول در: جهانگیری، ۱۳۶۹: ۹۳

6. Wiliam of Occam (1300- 1347)
7. Nicolas d'Autrecourt († 1350)

تأثیر روح است که سندیّت و حجیّت آن از خود ذهن بیشتر است[۱] و در ادامهٔ همین مطلب گفته است که انسان باید به کلمهٔ الهی ایمان بیاورد هرچند عقل از قبول آن امتناع بورزد. "ولایت الهی[۲]" عقل انسان را هم مانند ارادهٔ وی فرامی‌گیرد. ما باید "کلمه[۳]" (خدا) را باور کنیم اگر چه در عقلِ خود، نسبت به آن کراهت داشته باشیم. در این‌جاست که بیکن را قائل به حقیقت مضاعف دانسته‌اند. در *نوارغنون* نیز می‌نویسد: «انسان چون خادم و مفسّر طبیعت است، فقط تا جایی می‌تواند از جریان طبیعت سردرآورد که آن را در عمل یا نظر مشاهده کرده باشد؛ اما در ماورای آن نه چیزی می‌داند و نه می‌تواند بداند[۴]».

۷. تجربه‌گرایی بیکن

بیکن در کسب علم قائل به مشاهده[۵] و تجربه[۶] در امور طبیعت است؛ و در روش فلسفی‌اش نیز به وضوح یک تجربه‌گرا[۷] است. چنان‌که گفته شد، بین او و دکارت تقریباً همزمانی بوده و مشترکاتی نیز بین آنها دیده می‌شود. هر دو فیلسوف برای «روش» اهمیت زیادی قائل‌اند و هر دو در "عصر روش" زیسته‌اند. همهٔ متفکران قرن شانزدهم منتقد جدّی ارسطو و قیاس ارسطویی، و طرفدار سرسخت تجربه و استقراء بوده‌اند. تیرهای انتقاد بیکن بیشتر متوجهٔ روش مشائیان، یعنی قیاس و استقرای معمول آنها بود. بیکن کتاب *نوارغنون* (*ارغنونِ نو*) یا *قواعد تفسیر طبیعت*[۸] را در این خصوص نگاشته است. استقرای مدِّ نظر بیکن بر پایهٔ تالی استوار است یعنی «این که اگر سبب منتفی باشد، مسبّب هم منتفی خواهد بود[۹]». او در روند استقراء به موضوعی می‌رسد که از آن به "اَشکال طبایع[۱۰]" تعبیر می‌کند و معتقد است اَشکال، موضوعِ حقیقیِ شناخت‌اند. البته اَشکالِ او در جهان مادی اشیای واقعی، ریشه دارد. وصف او از شکل "شیء فی‌نفسه[۱۱]" است و در بعضی موارد مرادش از "اَشکال" قوانین[۱۲] است که «بر واقعِ مطلق حاکم

---

1. Bacon, 1902: 209
2. The Prevogative of God

۳. از نظر بیکن الهیات مقدس فقط مبتنی بر کلمه (word) و وحی الهی است نه بر نور طبیعت.

۴ . بیکن، ۱۳۹۲: ۳۹

5. observation
6. experience
7. Empiricist/ Empiriker
8. *The New Organon, Directions Concerning the Interpretation of Nature.*

جدیدترین چاپ ترجمهٔ فارسی این کتاب با عنوان *نوارغنون* با ترجمهٔ مرحوم محمود صناعی (۱۲۹۸-۱۳۶۴) در سال ۱۳۹۲ انتشار یافته است. نک.: منابع.

9. Subtata causa tollitur effectus (اگر علت نباشد، معلول هم پدید نمی‌آید).
10. forms de la nature
11. ipsissima res
12. Laws

است و هر طبیعتِ ساده‌ای را پدید می‌آورد[۱]». در واقع تجربه و تجربه‌گرایی در برابر قائلین به فطرت و عقل‌گرایی دکارتی به کار می‌رود. تجربه‌گرا کسی است که برخلاف فیلسوفان عقل‌گرا، به علم فطری عقیده نداشته باشد و نظریهٔ ایده‌ها، تصورات و اصول فطری به معنای دکارتی را رد کند.

بیکن در فهم فلسفه نیز از هوش سرشار و کنجکاوی قوی برخوردار بود. او فلسفهٔ ارسطو، فلسفه‌های مدرسی، کلام و الهیات مسیحی و همهٔ معارف، علوم و نظام‌های فلسفی پیش از خود را خواند ولی از همه اظهار ناخرسندی و بعضاً ابراز تنفر کرد، زیرا از نظر او همهٔ آنها در زندگی عملی انسان بی‌حاصل، عقیم و بی‌فایده و به عبارتی "ناکارآمد"اند. منطق ارسطویی را نیز طور خاص فراگرفت اما آن را «در امر منازعات و مجادلات قوی و مؤثر، ولی در تولید کار برای آسایش انسان‌ها خنثی و نازا» دانست[۲]. او منطق ارسطو را *ارغنون*[۳] نامید که از نظر او منطق به معنای ساز یا آلت حفظ فکر از خطاست[۴]. در ادامهٔ مطالعات منطقی، او در بخش دوم *احیای کبیر* برمبنای مشاهده، تجربه، و توسعه و تنظیم و تطبیق استقرای علمی، راه و روش نوینی در منطق ایجاد نمود و آن را *نوارغنون*[۵] نامید ولی ناتمام ماند[۶].

۸. بیکن و چیستی دانش حقیقی

بیکن به‌کرّات در آثار خود، از جمله در *نوارغنون* و *رسالهٔ ترویج علم* بدین نکته اشاره کرده است: «دانش به انسان همان قدرتی را می‌دهد که خداوند قبل از هبوط برای انسان مقدّر کرده و به او عطا فرموده است. از این رو انسان باید به دانش حقیقی مجهز گردد. تاکنون نه اهل قیاس (با رفتار عنکبوتی و تنیدن تار به دور خود) توانسته‌اند به این دانش دست یابند و نه اهل استقراء (با عمل مورچگان و گردآوری اطلاعات). نظر بیکن این است که انسان باید زنبورروار پس از جمع‌آوری اطلاعات، در آنها تصرف کند و از آن انگبین سودمند بسازد و آن را به شکلی مطلوب که مفید فایده برای بشریت در زمان حال و آینده باشد، در آورد[۷].

---

۱. بیکن، ۱۳۹۲: ۲۰-۲۱ (پیشگفتار صناعی).

2. Rossi, Paolo (1954). *Francis Bacon From Magic to Science*, Translated from Italian by Sacha Rabinovitch, London: 36

3. *Organon*

۴ . بیکن، ۱۳۹۲: ۲۳ (پیشگفتار صناعی).

۵. این اثر حاوی منطق، روش، اندیشه‌های اصلی و ناب فلسفهٔ بیکن است. او در کتاب *نوارغنون* تصریح می‌کند که تمام افعال الهی حتی کوچک‌ترین آنها به غایت خود می‌رسند و به عبارت دیگر علل غایی می‌توانند حکمت خدا را قابل تحسین‌تر بنمایند.

۶. بخشی که آماده شده بود به سال ۱۶۲۰ به لاتین انتشار یافت.

۷. بیکن، ۱۳۹۲: ۱۲

منظور بیکن از واژهٔ "دانش"، علم به معنای دقیق امروز است و شامل تمامی دانش‌های انسانی، اعم از فیزیک، تاریخ و به طور کلی همهٔ معارف بشری می‌شود. دانش حقیقی دانشی است که از طریق روشی درست و بینشی واقع‌نگرانه بدست آید. انسان برای نیل به چنین روش و نگرشی، باید ابتدا خود را از دام روش‌های قیاسی و نظام‌های فلسفی حاصل از آن، آزاد گرداند[۱]. چنین دانشی به انسان الهام نمی‌شود و انسان آن را به شهود هم در نخواهد یافت. بلکه با ابزارهایی نو در متابعت و مطابقت از طبیعت عاید می‌گردد. بدین ترتیب انسان به استمداد توانایی‌های نهادینه‌اش آن دانایی نهفته و به ودیعه نهاده شدهٔ خود را به منصهٔ بروز و ظهور می‌رساند. او باید کارش را از تقسیم‌بندی علوم آغاز کند. البته او به وحدت علوم قائل است و می‌گوید جدایی کامل شاخه‌های علوم از یکدیگر، سترونی همهٔ علوم را در پی خواهد داشت و این یک هشدار جدّی و مؤکّد اوست. این علوم مختلف به مثابهٔ طفلان یک مادرند که از شیر پستان او تغذیه می‌کنند.

تعبیری که بیکن به عنوان «فیلسوف علم»، در کنار جان لاک[۲] فیلسوف تجربه‌گرا، و رابرت بویل[۳] از معرفت تجربی دارد، صرفاً تحلیل‌های جزئی داده‌های محسوس و مجموعه‌ای از مشاهدات است. این سه فیلسوف انگلیسی در نظریات خود، نقش نظر و صورت منطقی را به حداقل رساندند و هرگز نتوانستند فلسفه یا هستی‌شناسی نظرورزانهٔ نظام‌مندی را بپرورانند.

متفکران نواندیش در آغاز دوران جدید منطق قیاسی را در تفسیر عالم و تحصیل حقیقت ناکارآمد دیدند و در صدد تأسیس منطق و روش‌های جدید برای تفکر، تفسیر عالم و شناخت انسان برآمدند. کسانی از معاریف دانشمندان انگلیسی مانند فرانسیس بیکن، توماس هابس[۴]، و

---

۱. همان‌طور که در ابتدای مقاله بدان اشاره شد، در این جا نیز منظور بیکن رهایی از دام فلسفه‌های افلاطون و ارسطو است که از نظر وی روش‌ها و نگرش‌های فلسفی این دو فیلسوف، طی قرن‌های متمادی، مانع از رشد دانش حقیقی و بالندگی انسان‌ها شده و طالبان فلسفه را به بن‌بست‌های فکری کشانده است.

2. John Locke (1632- 1714)

۳. Robert Boyle (1627- 1691) ، این فیلسوف برجسته و متفکر انگلیسی از پیشکسوتان طراز اول علوم آزمایشی و روش آزمایشی است و "قانون بویل" (Boyle's Law) او مشهور است. بویل از جمله اعضای بنیانگذار انجمن سلطنتی علوم (سال تأسیس: ۱۶۶۰) و از بزرگ‌ترین حامیان "اتمیسم جدید" در انگلستان است و نیز از زمرهٔ کسانی است که می‌خواستند ثابت کنند که نظریه‌پردازی (theorizing) بدون تحقیق‌پذیری یا تأیید آزمایشی؛ نابسنده و ناقص است. تأکید بویل بر اعتبار مفهوم علیت غایی و امکان تبیین غایت‌انگارانه (teleological) و دیدگاهش دربارهٔ ارتباط علیت غایی با مابعدالطبیعه در فلسفه بحث‌برانگیز بوده و مخالفت او با تفسیر مکانیکی جهان در فلسفهٔ دکارت و هابز تلقی شده است (*تاریخ فلسفهٔ راتلج* (۱۳۹۵)، جلد پنجم: *فلسفهٔ بریتانیایی و عصر روشنگری*، ترجمهٔ علی معظمی، چ. اول، تهران، دالاهو: ج. ۵: ۱۲۸).

۴. Thomas Habbes (1588-1679) ، فیلسوف انگلیسی و نظریه‌پرداز قرارداد اجتماعی. او در جوانی محضر فرانسیس بیکن را درک کرده و بعدها هم با او مراوده داشته است. او از حیث پافشاری بر کارکرد و غایت عملی فلسفه یا علم با بیکن هم‌فکر است ولی این دو در بحث «روش در فلسفه» هم‌سو نیستند (نک. کاپلستون، ۱۳۶۲: ۱۳، ۲۴.

ویلیام گیلبرت[۱]؛ رنه دکارت فرانسوی[۲]، در این راه تلاش کردند. بخش اصلی در فلسفهٔ بیکن، همان روش علمی است که دربارهٔ آن در کتاب *جایگاه علم و رشد دادنِ علم*[۳]سخن گفته است. در آنجا کار یک پژوهشگر را با کار یک شکارچی همسان دیده است. جملهٔ کوتاه و ماندگار گیلبرت آن است که گفت: «برای عالم جدید نیاز به فلسفه و فلسفه‌ورزی جدید است». هدف اصلی از حصول دانش، تحصیل قدرت است. و در وهلهٔ دوم معرفتِ حقیقت برای تحصیل قدرت بر تصرف در طبیعت، یعنی تغییر و تبدیل اجسام است. پس علم باید قدرت یافتن بر عمل باشد برای سود رسانیدن به نوع بشر[۴].

۹. طرح فکری بیکن

بیکن به ضرورت استوار بودن علم بر پایهٔ تجربه و مشاهده باور داشت و معتقد بود که روش تجربی به اصلاح یا تجدید بنای[۵] علوم خواهد انجامید که با به‌کارگیری روش آزمایش بر پایهٔ صحیفه‌های سه‌گانه و بر اساس استقرای ناقص، ارزش آزمون‌ها بیشتر از کمیّت آن در نظر گرفته می‌شود[۶]. بیکن از زمانی که در پارلمان انگلستان بود به طرح *احیای کبیر* می‌اندیشید و در این باره مطالبی را که به ذهنش خطور می‌کرد، به صورت یادداشت می‌نوشت، اما تدوین این اثر بعد از خلع او از مناصب حکومتی شروع شده است. در طرح اولیهٔ این اثر او در نظر داشت کتاب جامعی به نام *احیای کبیر*[۷] مشتمل بر شش کتاب تألیف کند ولی فقط دو بخش آن را به انجام رساند که البته در همین حد نیز در رنسانس انگلیسی و انقلاب علمی تأثیر ژرف گذاشته است. از نظر بنیامین فرینگتن[۸]، بیکن طرح *احیای کبیر* خود را با الهام از ایدهٔ خداوند در خلقت شش روزهٔ آسمان و زمین، در شش

---

۱. William Gilbert (1544-1603) ، پزشک و فیزیکدان انگلیسی. او تجربه‌گرای محض بود و روش استقرایی را به خوبی تشریح ولی در روش متافیزیک وجود تأملی فلسفی به دیدهٔ انتقادی کرده است و همان‌طور که ویلیام ر. سورلی (William Ritchie Sorley) در *تاریخ فلسفهٔ انگلیسی* (*A History of English Philosophy*, 1920) گفته است، نظریهٔ فلسفهٔ تجربی در آغاز دوران جدید، ریشه در چنین میراثی داشته است. بیکن در *نوارغنون* بر گیلبرت خرده گرفته و گفته است: «ارسطو طبیعیات را تابع و منقاد منطق خود کرد. او آن را به یک موضوع مناقشه‌دار و تقریباً بی‌ثمر تحویل نمود. شیمی‌دانان ما هم در نتیجهٔ یکی دو آزمایش در کوره در باب چند چیز، یک فلسفهٔ خیالبافانه به وجود آورده‌اند و آقای گیلبرت هم بعد از زحمت زیاد در تحقیق و مطالعهٔ مغناطیس، بی‌مقدمه یک دستگاه فلسفی را در این موضوع مورد علاقهٔ خودش ساخته» است (بیکن، ۱۳۹۲: ۵۴).

۲. اعوانی، شهین (۱۳۹۶)، «روش دکارت: ریاضی یا هندسی»، در: *فصلنامهٔ علمی- پژوهشی فلسفه و الهیات*، سال بیست و دوم، شمارهٔ سوم، پاییز ۱۳۹۶، صص ۱۵۷– ۱۲۸: ۱۲۹–۱۳۲.

3. *De dignitate et augmentis scientiarum*, (1923)

۴. فروغی، ۱۳۸۲: ۱۲۶

5. Instauratio

۶. بیکن، ۱۳۹۲: ۲۱ (پیشگفتار صناعی).

7. *Instauratio Magna* (The Great Instauration)

8. Benjamin Farrington (1891- 1974)

بخش، بدین ترتیب برنامه‌ریزی کرده است: ۱- طبقه‌بندی علوم، که بدان در دو کتاب: *ترویج علم* (به اجمال)؛ و *ارجمندی و فزونی دانش* (به تفصیل) پرداخت؛ ۲- روش نو در منطق (منطق جدید یا تفسیر طبیعت)؛ ۳- تاریخ طبیعی و تجربی برای بنیانگذاری فلسفه (دایرةالمعارف علوم طبیعی و صناعات بشری)؛ ۴- نردبان عقل یا راه بیابان (پیشرفت دانش بشری یا قاعدهٔ تحقیق)؛ ۵- پیشروان فلسفهٔ جدید (فلسفهٔ ثانی)، که بدین منظور کتاب *پیشروان یا پیش‌بینی‌های فلسفهٔ جدید* را نوشت؛ ۶- فلسفهٔ جدید (فلسفهٔ ثانی) یا علم فعّال (علم عملی)؛ و نیز دربارهٔ سایر آثار بیکن[۱].

بیکن به تشابه روز هفتم که بنا به روایت کتاب مقدّس، در آن روز خدا از خلقت عالم فارغ شد و به آدم قدرت سلطه بر عالم داد، پایان و غایت طرح خود را بازیابی این عطیهٔ الهی، یعنی سلطهٔ آدم بر عالَم و دست‌یابی انسان به قدرتِ تصرف در عالم دانسته است. از نظر بیکن تحصیل این مقصود با پیشرفت در علوم و ابداع و اختراع ممکن است؛ و محصول آن هم رفاه و رفع حوایج نوع بشر است[۲].

بیکن علوم را بر اساس قوای ذهن طبقه‌بندی کرده است. او می‌گوید چون انسان سه قوهٔ ذهنی (یعنی حافظه، متخیّله و عقل) دارد، علوم را هم می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: ۱) آنچه به حافظه یعنی جای نگهداری برمی‌گردد و حافظ مواد و مصالح است، به تاریخ، اعم از تاریخ مدنی و یا تاریخ طبیعی مربوط است؛ ۲) آنچه به قوهٔ متخیله منتسب است، شعر است که نخستین کارگزار و معمار خیالی مصالح است؛ ۳) نتیجهٔ قوهٔ عقلیّه هم "فلسفه" است. فلسفه بنای راستین و استوار عقلانی همهٔ علوم است که به این سه موضوع می‌پردازد: خدا (فلسفهٔ الهی[۳])؛ طبیعت (حکمت و فلسفهٔ طبیعی و ریاضیات که بحث فرشتگان و ارواح را هم شامل می‌شود). بیکن فلسفهٔ طبیعی را به‌عنوان "اُمُّ العلوم" برتر و مهم‌تر از سایر شاخه‌های فلسفه می‌داند[۴] و برای آن مزیت خاصی قائل است[۵]؛ و آنچه به موضوع انسان ارتباط دارد (فلسفهٔ انسانی[۶]). همین سه موضوع حافظه، متخیّله، و عاقله است. این سه چیز به مثابهٔ خاستگاه نور (خدا)؛ پرتو شکستهٔ آن (طبیعت)؛ و شعاع بازتابیدهٔ آن (انسان) است[۷]. ریشهٔ مشترک این علم سه‌وجهی (خدا، طبیعت، انسان) فلسفهٔ اولی یا حکمت است. حکمت از احوال متعالی موجودات و بدیهیّات عامّه بحث می‌کند.

---

۱. نک.: جهانگیری، ۱۳۹۷: ۹- ۱۵؛ بیکن، ۱۳۹۲: ۸- ۱۰ (پیشگفتار صناعی).

۲. منقول در: خاتمی، محمود (۱۳۹۷)، *مدخل فلسفهٔ تجربی*، چ. اول، تهران، نشر علم: ۷-۱۵۶.

3. divine Philosophy

۴. هابز (*دربارهٔ جسم*/ *De corpore*, 1, 73) معتقد است این سعی پژوهندگان فلسفهٔ طبیعی بیهوده است، مگر آن‌که بنای کارشان را بر هندسه متمرکز سازند و کسی که هندسه نمی‌داند نباید وارد ارتباط فیزیک، ریاضیات و متافیزیک شود.

5. Farrington, Benjamin (1964). *The Philosophy of Francis Bacon*; an Essay on its Development from 1603 to 1609. Liverpool, Liverpool Uni. Press: 79

6. human philosophy or Humanity

۷. بیکن، ۱۳۹۲: ۱۶

۹. موانع علم

یکی از مهم‌ترین موانع علم، جهل است. بیکن بنیانگذار ادبیات فلسفی به زبان انگلیسی است. کتاب *مقالات*[۱] (سال ۱۵۹۷) و *پیشرفت دانش*[۲]، او مخالفان دانش را که مسبب همهٔ مخالفت‌ها، جهل و صور مختلف آنند، به سه گروه تقسیم می‌کند: ۱- متألهان متعصب؛ ۲- سیاستمداران متکبّر؛ و ۳- دانشمندان کم‌مایه.

بیکن به خوانندگان خود توصیه می‌کند که به تحقیق در ریشه‌های نصایح عقلا بپردازند و با دقت در گفتار و آثار آنها به دقت جویای این نکته شوند که اندرزهایی که مدعیان خردمندی و فرزانگی به دیگران می‌دهند، بر چه پایه استوار است؟. بدیهی است علم بر سر راه خود موانعی هم دارد. انسان در تحصیل علم با مشکلات و موانع مواجه است که باید از آنها بپرهیزد، چون در انسان سبب بروز خطا و باعث کج‌فهمی‌ها، بداندیشی‌های زیانمند می‌شود. بیکن این موانع و خطاهای ذهن انسان، و امر باطل را «بُت» می‌خواند و از خوانندگان خود می‌خواهد که "بُت‌ها" را در بوتهٔ نقد و سنجش بگذارند[۳]. او در *نوارغنون* مانند یونانیان، قرون وسطاییان و بالاخره برونو، متفکر وحدت‌گرا، صورت‌های خیالی یا خطاهای ذهن را "بُت"[۴] نامیده است. در کتاب *پیشرفت دانش* نیز آنها را نمودهای کاذب خوانده که به‌وسیلهٔ طبیعت عمومی ذهن بر انسان تحمیل شده‌اند[۵]. در کتاب *هدف نهایی تفسیر طبیعت* (۱۶۰۳)[۶]، نیز "بت‌ها" به چهار دسته تقسیم شده‌اند: "بت‌های

---

۱. کلمهٔ Essay (مقاله) به معنای نوشتهٔ کوتاهی است که در موضوع خاصی نوشته شود. جهانگیری احتمال می‌دهد که بیکن مقاله‌نویسی را از مونتنی اقتباس کرده باشد که پیش از بیکن، کتابی به نام *Essais* نوشته و منتشر کرده بود (جهانگیری، ۱۳۹۷: ۲۱).

۲. *مقالات* مهم‌ترین اثر ادبی بیکن و یکی از ارکان و شاهکارهای ادبیات انگلیسی است. سرچشمهٔ اصلی *مقالات*، تجربیات شخصی و نتیجهٔ مطالعات مؤلف دربارهٔ روحیات و حیات انسان است. علاوه بر *مقالات*، زبانِ انگلیسی با چاپ و انتشار کتاب *پیشرفت دانش* که از اهمّ کتب فلسفی بیکن است و به لحاظ ادبی ارزش بالایی هم دارد، در سال ۱۶۰۵ برای اولین بار وارد ادبیات فلسفی شد (Sorley, William Ritchie (1965). *A History of British Philosophy to 1900*, First Paperback edition: 14).

3. Hall, Stuart (1978). "The Hinterland of Science: Ideology and the Sociology of Knowledge", *On Ideology*. London, Huchinson:q

دامنهٔ نقد و نقادی اندک اندک به کلیهٔ شئون حیات اجتماعی گسترش یافت به طوری که هر نویسنده‌ای که در نظر داشت بی‌طرفی و بی‌غرضی خود را به مخاطب خود بنمایاند، به ابتدای عنوان نوشتهٔ خود صفت "نقدی" یا "نقدی بر" می‌افزود. یک قرن و نیم بعد، بر همین پایه و جوّ فکری موجود، کانت در دیباچهٔ ویراست نخست *نقد عقل محض*، زمانهٔ خویش را زمانهٔ راستین "نقد" معرفی کرده و گفته است: «همه چیز باید تسلیم آن [یعنی نقد] شود. دین از طریق تقدّس خود، و قانون به واسطهٔ ابهّت خود، معمولاً می‌خواهند خود را از نقد معاف کنند. اما با این کار، شک موجهی علیه خود به وجود می‌آورند و نمی‌توانند احترام دوستانه‌ای را بطلبند که عقل فقط برای چیزی قائل است که قادر باشد در مقابل بررسی آزاد و آشکار عقل، تاب آورد» (کانت، امانوئل (۱۳۹۴). *نقد عقل محض*، ترجمهٔ بهروز نظری (ویراست دوم ترجمهٔ فارسی)، ویرایش محمدمهدی اردبیلی، تهران، انتشارات ققنوس: ۳۵ پ. یا متن آلمانی (KrV, A XI).

۴. او در استعمال کلمهٔ "بت" به کلمهٔ یونانی "eidolon" یا "صورت خیالی" یا همان Idolum و idol نظر داشته است.

۵ . جهانگیری، ۱۳۶۹: ۱۰۶

6. *Valerius Terminus of the Interpretation of Nature*

طایفه یا قبیله" یعنی ارتکاب به خطاهایی که از خصایص طبع بشر است و از طبیعت عمومی ذهن نوع یا طایفه و نژاد *انسان* نشأت می‌گیرد؛ "بت‌های شخصی" یعنی خطاهایی که افراد به مقتضای طبیعت مختصِّ خود به آن دچار می‌شوند؛ "بت‌های بازار" یعنی خطاهایی که برای مردم از نشست و برخاست یکدیگر دست می‌دهد و به واسطهٔ نقص و قصوری که در زبان و عبارات وجود دارد، پدید می‌آیند، زیرا آنها را عامه وضع کرده‌اند و از روی تحقیق نبوده است؛ و "بت‌های نمایشی" یا "بت‌های نمایشخانه" یعنی خطاهایی که از تعلیمات و استدلال‌های غلط حکما حاصل می‌شود[۱].

در علم روشمند باید دو چیز پیوسته در جریان باشد: ۱- توسعه؛ ۲- اکتشاف و اختراع. طالبان فلسفه هم باید دو طایفه باشند: طایفه‌ای در اندیشهٔ توسعهٔ علم باشند و طایفهٔ دیگر در فکر اکتشاف و اختراع. این دو طایفه نیز نه تنها هرگز با یکدیگر مخالفت نورزند، بلکه می‌باید پیوسته یار و مددکار یکدیگر باشند.

بی‌تردید نه تنها بیکن نمی‌خواهد فلسفه و فنون و علوم موجود را یکسره از میان بردارد، بلکه از استعمال و انتشار آنها و نیز احترام نسبت به آنها احساس خرسندی هم دارد. او می‌گوید هیچ دلیلی ندارد فنونی که اکنون متداول است از بین برود، زیرا آنها برای مباحثات، موضوع تدارک می‌بینند و زینت محاورات‌اند. آنها برای استادان و معلمان حرفه‌ای کارآیی دارند و مانند سکهٔ رایج‌اند که در میان مردم جریان دارند.

۱۰. نکوهش بیکن از پیشینیان

بیکن نه برای علم و حکمت پیشینیانش ارزش و اعتباری قائل است و نه به آنها احترام می‌گذارد، بلکه علوم آنها را به علت عدم روش (متدیک نبودنشان) بی‌حاصل می‌داند و از این جهت، به بزرگ‌ترین پیشکسوتان فلسفه همچون افلاطون و ارسطو اهانت می‌کند. در علت بی‌توجهی خود به پیشکسوتان تفکر و فلسفه می‌گوید: احترام من به مؤلفین و متفکران قدیم در جای خود محفوظ است و من اعتراضی به هوش و استعداد آنها ندارم، من شور و شوق و پشتکار آنها را می‌ستایم. اعتراض من به روش آنهاست. وظیفه‌ام قضاوت نیست بلکه هدایت است.

با روش‌های معمول، نه در عقاید و در قسمت نظری علوم پیشرفت عظیمی حاصل می‌شود و نه می‌توان در قسمت عملی علوم از آنها برخوردار بود[۲]. بیکن روش پیشینیان را نادرست انگاشته و «از همهٔ نظام‌های فلسفی، بالاخص از حکمت مدرسی، شدیداً انتقاد کرده و تا حد امکان در سست نشان‌دادن و برانداختن اصول و فروع آن کوشیده ... و در این کار موفق هم بوده است[۳]».

---

۱. جهانگیری، ۱۳۶۹: ۱۰۷-۱۰۹

۲. بیکن، ۱۳۹۲: ۱۱۶-۱۱۷

۳. جهانگیری، ۱۳۶۹: ۴۳

۱۱. موافقان بیکن و مخالفان او

دربارهٔ شخصیت علمی و اعتبار فرهنگی بیکن، اظهارنظرهای مختلفی مطرح شده است. در میان ستایش‌گران او، افراد افراطی دیده می‌شوند که او را در حدّ خدایان ستوده‌اند، جهان را مدیون وی دانسته‌اند، و او را بزرگ‌ترین، جهانی‌ترین و فصیح‌ترین فلاسفه خوانده‌اند[۱]؛ و در میان بعضی از منتقدانش[۲] نیز با ناسپاسی‌های شدید مواجه می‌شویم. اینان او را "از قلمرو شیطان"؛ "خزانه‌دار فلسفه"؛ «کسی که فلسفه را نفهمید»؛ «تمام مساعی‌اش بی‌فایده بود»؛ «روش نادرست و ناقص داشت» و نیز "فرد غیراخلاقی"، "عالِم بی‌عمل" دانسته‌اند[۳]. نقل قول زیر به‌خوبی حاکی از تضاد دیدگاه راجع به بیکن است:

در میان اندیشمندان و شخصیت‌های فرهنگی، بیکن موافق و مخالفِ بسیار داشته است. بعضی مثل آبراهام کاولی[۴]، شاعر و نویسندهٔ انگلیسی او را در ردیف خدایان و قهرمانان افسانه‌ای ستوده‌اند و موسای جدیدش نامیده‌اند و برخی نظیر پاپ الکساندر گفته‌اند که بیکن داناترین، باهوش‌ترین و پست‌ترین نوع بشر بوده است؛ آنچه مسلّم است آن است که همگان در یک نکته متفق‌القول بوده‌اند که «تنبیهات و ایقاظات بیکن در بیدارکردن انسان‌ها و برگردانیدن افکار اندیشمندان از مسیرهای کهن به مجرای جدید، و بالاخره در پیدایش علم و فلسفه و تمدن امروزی بسیار مؤثر و سازنده بوده است[۵].

عده‌ای نیز در حد عرف از وی به بزرگی نام برده‌اند و راهنمایی‌ها و هشدارهای وی را در پیشبرد فرهنگ و دانش بشری مؤثر دانسته‌اند و مساعی وی را در تخریب حکمت مدرسی،

---

۱. مثل شاعر و نویسندهٔ انگلیسی به نام آبراهام کاولی (Abraham Cowley, 1618- 1667) که او را "ماکیاول جدید" خوانده است؛ جان درایدن (John Dryden, 1631- 1700)؛ ساموئل تیلور کولریج (Samuel Taylor Coleridge, 1772- 1834) که او را "منادیِ بلند صدای حقیقت" نامید؛ نایتس (L. C. Knights) که "قانوندان برجسته"اش دانست؛ و ... همچنین مادیون جدید، فکر بیکن را با فلسفهٔ خود سازگار یافتند و ستایشش کردند. کارل مارکس (۱۸۱۸–۱۸۸۳) بیکن را بنیانگذار حرکت اصالت مادهٔ جدید دانست و فریدریش انگلس (۱۸۲۰–۱۸۹۵) نیز از وی در ساختن قوانین علمی و پیشرفت فلسفه، ستایش‌ها کرد (نک.: جهانگیری، ۱۳۶۹: ۱۹۴–۶).

۲. نظیر پاپ الکساندر که او را داناترین، باهوش‌ترین و "پست‌ترین فرد نوع بشر" دانست. ویلیام هاروی (۱۵۷۸–۱۶۵۷) طبیب انگلیسی و کاشف گردش خون؛ ویلیام بلیک (۱۷۵۷–۱۸۲۷)؛ بازل ویلی نویسندهٔ کتاب *اخلاق‌گرایان انگلیسی* (*English Moralistis*) و...

۳. منظور رفتار بیکن نسبت به ارلِ اسکس (Earl of Essex) رجل سیاسی انگلستان در عهد ملکه الیزابت، و از نویسندگان و گویندگان عصر خود است که بیکن در بیست و سه سالگی مشاور سیاسی او شد. اما وقتی ارل مورد خشم ملکه واقع و زندانی شد، بیکن نه تنها هیچ حمایتی از او نکرد بلکه به صف مخالفانش پیوست و خواستار مجازات او شد. دربارهٔ مدح یا ذمّ این کار، فیلسوفان اخلاق بسیار بحث کرده‌اند.

4. Abraham Cowley (1618- 1667)

۵. Sorley, 1965: 18 . منقول در: جهانگیری، ۱۳۶۹: ۱۹۳

نشان‌دادن خطاهای ذهن انسان و آزادسازی آن از پیشداوری‌ها و تعصبات ستوده‌اند؛ از انتقاد او در خصوص تقلید بی‌مورد گذشتگان و توجه‌دادن اذهان به خطاها نیز ستایش‌ها کرده‌اند. چرچ در کتاب تخصصی‌اش با عنوان *بیکن*، اهمیت او را چنین وصف کرده است: «دو مرد برجسته در زمان خود بی‌مانندند و هر دو استاد عالمان و جامع علوم زمانِ خود بوده‌اند، یکی ارسطوی یونانی بود و دیگری بیکن انگلیسی. جهان مدیون بیکن است و مبادی فکری‌اش عاقلانه و حیات‌بخش است[۱]».

۱۲. نتیجه‌گیری

بیکن نسبت به قدما و حکما انتقادات شدیدی دارد ولی بیشترین نقد و اعتراض او بر «مؤلفان قدیم»، "روش" آنها بوده و وظیفهٔ خود را در قبال آنان به جای "قضاوت"، هدایت آنان دانسته است. از منظر این فیلسوفِ "بلندپرواز" و "ذی‌فنون"، "علم و دانایی"، "قدرت و توانایی" است که «برای تحصیل قدرت بر تصرف در طبیعت» کسب می‌شود. منشاء علم، حس و تجربه است؛ موضوع علم، پدیدارها و امور طبیعی؛ روش آن نیز استقرای علمی است. انسان از طریق علم و به استمداد توانایی‌های نهادینه‌اش آن دانایی نهفته و به ودیعه‌نهاده شدهٔ خود را به منصهٔ بروز و ظهور می‌رساند. او باید کارش را روشمندانه و عالمانه از تقسیم‌بندی علوم آغاز کند. بیکن مانند فیلسوفان تحصّلی (پوزیتیویست‌ها)، حوزهٔ فلسفه و دین را کاملاً از هم جدا می‌داند؛ «فاهمهٔ انسان هرگز نمی‌تواند به اسرار الوهیّت و قوانین طبیعت پی ببرد». انسان می‌تواند خادم و مفسّر طبیعت باشد ولی در ماورای آن نه چیزی می‌داند و نه می‌تواند بداند.

بیکن در نقد آراء و عقاید دیگران تا جایی پیش‌رفته که او را "نقّاد الوهیّت" خوانده‌اند. او به هیچ وجه وارد مجادله و منازعه و جدل نشد. دو عبارت معروف در بی‌ثمر بودن جدل و فن مجادله دارد که می‌گوید: «اینها افکاری است که برای من پیدا شده است، به خوبی بسنج: بپذیر یا رها کن» و «در جایی که در اصول و مفاهیم اولیّه و حتی در صور برهان‌ها اختلاف باشد، مجادله به کار نمی‌آید». به لحاظ اخلاقی نیز انسان با برخورداری از فضیلت سعهٔ صدر سبب می‌شود که جدلی نشود و تعصب نورزد. صور بیکن نه افلاطونی است و نه ارسطویی. اخلاق بیکن، "اخلاق مسیحی" است که الهیات مقدّس علاوه بر بیان اسرار الوهیّت و خلقت و نجات؛ "احکام و دستورهای اخلاقی" را نیز مقرّر می‌دارد. بیکن علم به صور را برای انسان، تنها از طریق تجربه و استقراء ممکن می‌داند و علم مستقیم انسان را به این امور، که طریقهٔ کشف و شهود است، مردود می‌شمارد ولی بر خداوند (معطی صانع صور) و فرشتگان و عقول اعلی رواست که مستقیماً و بدون واسطه علم مثبت به صور داشته باشند. در *نوارغنون* می‌گوید: تجربهٔ ساده

---

۱. جهانگیری، ۱۳۶۹: ۱۹۶

(simple experience) اگر به پیشامد واگذار شود، "اتفاق" (accident) نامیده می‌شود و اگر دنبال شود "آزمایش" (experiment) نام می‌گیرد. در عین حال بیکن منتقد فلاسفهٔ تجربی محض نیز بوده و در این باره گفته است: «تجربه‌گرایان به تجارب معدود و محدود اکتفا می‌کنند و عقل خود را به کار نمی‌برند»؛ و تجربه‌گرایان را به مورچگان تشبیه می‌کند که به گردآوری دانه و مصرف آن بسنده می‌کنند.

۱۳. تکمله: مرور اجمالی بر دیدگاه استاد جهانگیری دربارهٔ بیکن

با این که بیکن اساس فلسفه و اندیشه را بر تجربه و تعقل نهاد و بی‌نظری و بی‌غرضی را از شرایط تحقیق شناخت و بدان دستور داد و سفارش کرد، با وجود این در پاره‌ای موارد همچون متکلم متعصبی ظاهر می‌شود که بدون ارائهٔ دلیل، مسیحیت را بر سایر ادیان ترجیح می‌دهد؛ حتی ایمان مسیحیت را فوق عقل می‌انگارد و گویی در این مقام قول به حقیقت مضاعف را جایز می‌داند[۱]. فیلسوف نباید بدون اطلاع و آگاهی از موضوعی، دربارهٔ آن قضاوت کند، ولی بیکن که به کلی از اسلام و قرآن بی‌اطلاع بوده، ولی با آن با خصومت و عناد نگریسته است. او در عین حال که هوش، استعداد، و تلاش مسلمانان را می‌ستاید، در نقد متفکران مسلمان می‌گوید: «مسلمانان با کثرت تألیفات، مانع پیشرفت علم شدند». نقد بیکن بر مقام "علم" در بین مسلمانان و خرده‌گیری او بر مباحث فلسفهٔ اسلامی و برداشت نادرست او بسیار فاحش است. او آثار فلاسفهٔ مسلمان را مملو از اساطیر و غالباً ناآزموده و نادرست دانسته است. فلسفهٔ طبیعی آنها نیز اعتباری ندارد[۲].

بیکن از آثار حکمای مسلمان، نظیر فارابی، ابن‌سینا، ابن‌رشد و دیگران چیزی نخوانده و آشنایی او با افکار مسلمانان و فلسفهٔ اسلامی از طریق تاریخ فلسفه‌های عمومی و احیاناً از افواه بوده است[۳]. آنچه مسلّم است آن است که چنین سخنان بی‌مبنایی شایستهٔ مقام یک فیلسوف نیست[۴].

به نظر استاد جهانگیری، بیکن مانند هر فیلسوف و عالم دیگر اشتباهاتی دارد. برخی از انتقادات وارده به بیکن از قبیل عدم اهتمام به فرضیه و نشناختن مقام و ارزش واقعی ریاضیات به‌جاست. او در تاریخ فلسفه و علم مقام برجسته‌ای دارد و به راستی از بزرگان و پیشکسوتان فلسفه و علم جدید است[۵].

---

۱. جهانگیری، ۱۳۶۹: ۱۶۶
۲. جهانگیری، ۱۳۶۹: ۵۰
۳. جهانگیری، ۱۳۶۹: ۲۲
۴. جهانگیری، ۱۳۶۹: ۵۳
۵. جهانگیری، ۱۳۶۹: ۲۰۰

میان موافقان ستایشگر و مخالفان افراطی بیکن، جهانگیری با نگاه وسیع و جامع‌الاطراف خود، حق را به کسانی می‌دهد که حدّ وسط را برگزیده‌اند. او «حقیقت را در همین حدّ وسط» دیده است» ولی باز هم جانب احتیاط را رعایت کرده و دربارهٔ بیکن چنین گفته است:

به نظر ما برخی از انتقادات وارده، از قبیل عدم اهتمام به فرضیه و نشناختن مقام و ارزش واقعی ریاضیات، به‌جاست، چه او هم مانند هر فیلسوف و عالم دیگر اشتباهاتی دارد. روش و منطق وی نیز نه از جمیع جهات بدیع است و نه از تمام حیثیّات کامل، اما با وجود این چنان‌که برخی ستایشگران گفتند، به‌راستی از بزرگان و پیشکسوتان فلسفه و علم جدید است و در تاریخ فلسفه و علم، مقام برجسته‌ای دارد. ... [بیکن] به‌راستی اثر وجودی خود را بخشیده و طرز تفکرش در افکار فیلسوفان و اندیشمندان پس از خود جداً مؤثر افتاده است[۱].

بیکن در اصلاح روش علوم به‌ویژه علوم طبیعی کوشش‌ها کرده، و از فلسفهٔ جدیدی که مبتنی بر علوم طبیعی جدید باشد، سخن‌ها گفته است. در برابر روش پژوهش و منطق متعارف زمانش، یعنی منطق ارسطویی و مشایی، *نوارغنون* را تألیف کرده، که هر چند از جمیع جهات مورد پذیرش قرار نگرفت، ولی در جهان علم و فلسفه انقلابی ایجاد کرده است. اما همان‌طور که خود گفته بود او تنها شیپور را به صدا در آورد، ولی وارد نبرد نشد. در مجموع او در فلسفه نه حوزه‌ای تأسیس کرد و در واقع قصد تأسیس فلسفه‌ای هم نداشته است[۲] . عدهٔ کثیری از بزرگان فرهنگ و دانش بشری از او به بزرگی نام برده‌اند و راهنمایی‌ها و هشدارهایش را در پیشبرد فرهنگ و دانش بشری مؤثر شناختند. افکار بیکن در پیدایش نظریه‌های فلسفی و احیاناً علمی اروپا به‌ویژه انگلستان مؤثر بوده است. بعد از او نیز فلسفه‌های تجربی انگلستان عمیقاً از اصالت تجربهٔ او تأثیر یافت[۳] .

سخن آخر: هر جا که روحیهٔ تحقیق و تجربه و تجدد خواهی و اعتنای به غایت عملی در تحقیقات علمی و سلطه بر طبیعت و تصرف در آن برای رفاه و آسایش دنیاوی انسان بر روحیهٔ تقلید و تسلیم غالب است، تأثیر بیکن در آنجا نمایان و محسوس است.

---

۱. جهانگیری، ۱۳۶۹: ۲۰۰
۲. جهانگیری، ۱۳۶۹: ۲۰۱
۳. جهانگیری، ۱۳۶۹: ۲۰۷

منابع

اعوانی، شهین (۱۳۹۶). «روش دکارت: ریاضی یا هندسی»، در: *فصلنامهٔ علمی- پژوهشی فلسفه و الهیات*، سال بیست و دوم، شمارهٔ سوم، پاییز ۱۳۹۶، صص ۱۵۷- ۱۲۸.

تاریخ فلسفهٔ راتلج (۱۳۹۵). جلد پنجم: *فلسفهٔ بریتانیایی و عصر روشنگری*، ترجمهٔ علی معظمی، چ. اول، تهران، دالاهو.

بیکن، فرانسیس (۱۳۹۲). *نوارغنون*، ترجمهٔ محمود صناعی، چ. اول، تهران: جامی.

جهانگیری، محسن (۱۳۹۷). *سه فیلسوف غرب (بیکن، هابز، اسپینوزا)*، چ. اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، شمارهٔ انتشار ۳۹۹۴.

جهانگیری، محسن (۱۳۶۹). *فرانسیس بیکن، احوال و آثار، عقاید و افکار، و ارزشیابی*، چ.اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹.

حسینی بهشتی، سید محمدرضا (۱۳۷۹). «فرانسیس بیکن و بحران طبیعت»، *نشریهٔ فلسفه*، دانشگاه تهران، پاییز ۱۳۷۹، شمارهٔ ۱، صص ۱۷۰- ۱۵۷.

خاتمی، محمود (۱۳۹۷). *مدخل فلسفهٔ تجربی*، چ. اول، تهران: نشر علم.

عرفی‌نژاد، محمدعلی، «عصّار و اسب عصّاری، جانمایهٔ سخت‌کوشی انسان و حیوان». در:
https://www.smtnews.ir/report/6343

فاضل فلاورجانی، داود (۱۳۹۵). *نقد مبانی علم مدرن از منظر فرانسیس بیکن*، چ. اول، قم، انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).

فروغی، محمدعلی (۱۳۸۳). *سیرحکمت در اروپا، حکمت سقراط و افلاطون*، ترجمه و نگارش، چ. اول، تهران.

کاپلستون، فردریک (۱۳۶۲). *فیلسوفان انگلیسی*، ترجمهٔ امیرجلال‌الدین اعلم، چ.اول، تهران، سروش.

کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴). *نقد عقل محض*، ترجمهٔ بهروز نظری (ویراست دوم ترجمهٔ فارسی)، ویرایش محمدمهدی اردبیلی، تهران، انتشارات ققنوس.

مک‌گراث، آلیستر (۱۳۸۴). *درسنامهٔ الهیات مسیحی*، ترجمهٔ محمدرضا بیات و بهروز حدادی، ۲ جلد (ج.۱. مقدمات؛ ج.۲.مفاهیم اصلی الهیات)؛ قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

مک‌گراث، آلیستر (۱۳۸۷). *مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی*، ترجمهٔ بهروز حدادی، چ.اول، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

منابع لاتین

Bacon, Francis (2000). *The New Organon*, ed. Liza Jardine, Cambridge Uni. Press.

Bacon, Francis (1902). *Advancement of Learning*, ed. Joseph Devey, New York, P. F. Collier.

Farrington, Benjamin (1964). *The Philosophy of Francis Bacon*; an Essay on its Development from 1603 to 1609, Liverpool, Liverpool Uni. Press.

James, William (1912). *Essays in Radical Empiricism*, ed.: R. Perry, London: Longman. Essay XII.

Hall, Stuart (1978). "The Hinterland of Science: Ideology and the Sociology of Knowledge", *On Ideology*. London, Huchinson.

Montaigne, Michel de: *Essais* II, 12, Oeuvers Compl., (Hrsg) Barral, Paris, 1967→ Ritter, Joachim (ed.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, B. 3, Art. "Gott", S. 758.

Röd, Wolfgang (2000). *Der Weg der Philosophie, von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*, 2Bände, 1.B, *Altertum Mittlelalter Renaissance*, 1. Aufl. C.H. Beck, München.

Rossi, Paolo (1954). *Francis Bacon From Magic to Science*, Translated from Italian by Sacha Rabinovitch, London.

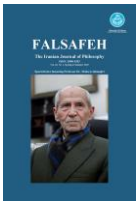
Sorley, William Ritchie (1965). *A History of British Philosophy to 1900*, First Paperback edition.

The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

https://jop.ut.ac.ir



The Relationship Between Common Engineering Education and the Grandeur of the Natural Environment

Our Planet, Our Health
Think Globally, Act Locally
(World Health Organization, 1990)

Mohammad Sadegh Zakeri✉

Researcher and university lecturer. Email: m_s_zakeri@yahoo.com

Article Info

Article Type:
Review Article

(331-344)

Article History:

Receive Date:
01 June 2025

Revise Date:
01 June 2025

Accepte Date:
22 October 2025

Published online:
23 November 2025

Abstract

Strategic planners are concerned about the destruction of life on Earth. Since the essential substance of life, with all its importance, is nothing but the environment, the aim of this article is to examine and analyze the relationship between common engineering education and the environment. To this end, this article uses the "philosophical method" to analyze concepts and critique common methods, and after addressing the theoretical foundations of education as well as reflecting on the viewpoints of some researchers regarding the environment, we have concluded that it is necessary, after reforming structures and improving management, to instill love and respect for the environment in children from the earliest years of life in this land, so that learners do not destroy their own home with their own hands. Many environmentalists consider the humanities and social sciences to be the main focus of environmental studies, because it is human behavior and, ultimately, human society that has caused many environmental problems. Therefore, since the motivation for destruction and pollution is formed in society, it is fitting to begin the remedy and solution in this very place, especially in the engineering education system.

Keywords: Engineering Education, Environment, Interdisciplinary Nature of Education Science, Dialogue

Cite this article: Zakeri, M. S. (2025). The Relationship Between Common Engineering Education and the Grandeur of the Natural Environment. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer-2025 (Special letter honoring Professor Dr. Mohsen Jahangiri), Serial No. 44 (331-344).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.396489.1006901

CC BY NC

Publisher: The University of Tehran Press.

انتشارات دانشگاه تهران

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴x

https://jop.ut.ac.ir

نسبت آموزش‌های رایج مهندسی با عظمت محیط زیست

سیارهٔ ما، سلامت ما
جهانی بیندیشیم؛ محلی عمل کنیم
(سازمان جهانی بهداشت، ۱۹۹۰)

محمدصادق ذاکری✉

پژوهشگر و مدرس دانشگاه. رایانامه: m_s_zakeri@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
علمی - ترویجی
(۳۴۴-۳۳۱)

تاریخ دریافت:
۱۱ خرداد ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری:
۱۱ خرداد ۱۴۰۴
تاریخ پذیرش:
۳۰ مهر ۱۴۰۴
تاریخ انتشار:
۰۲ آذر ۱۴۰۴

واژه‌های کلیدی:
آموزش مهندسی، محیط زیست، میان رشته‌ای بودن علم آموزش، گفت‌وگو

چکیده

برنامه‌ریزان استراتژیست دغدغهٔ نابودی زندگی از روی کرهٔ زمین را دارند. از آنجا که مادهٔ مقوّم زندگی با تمام اهمیتش چیزی جز محیط زیست نیست؛ هدف این مقاله بررسی و تحلیل نسبت آموزش های مهندسی رایج با محیط زیست است. بدین منظور در این مقاله از «روش فلسفی» برای تجزیه و تحلیل مفاهیم و نقد روش‌های متداول استفاده شده است و پس از پرداختن به مبانی نظری آموزش و نیز بازتاب نقطه نظریات برخی پژوهشگران در خصوص محیط زیست به این نتیجه رسیدیم که ضرورت دارد پس از اصلاح ساختارها و بهبود مدیریت‌ها، عشق و احترام به محیط زیست را از نخستین سال‌های زندگی در کودکان این سرزمین نهادینه کنیم تا فراگیران خود به دست خود خانهٔ خود را ویران نکنند. بسیاری از محیط زیست‌شناسان، علوم انسانی و اجتماعی را محور اصلی مطالعات زیست محیطی تلقی می کنند؛ زیرا این رفتار انسان و در نهایت جامعهٔ انسانی است که سبب پیدایش بسیاری از مسائل زیست محیطی شده است. پس آنجا که انگیزهٔ تخریب وآلودگی در جامعه شکل می گیرد، سزاوار است علاج و چاره را نیز در همین نقطه به‌خصوص نظام آموزش مهندسی آغاز نمود.

استناد: ذاکری، محمدصادق (۱۴۰۴). نسبت آموزش‌های رایج مهندسی با عظمت محیط زیست. *فلسفه*، سال ۲۳، شمارهٔ ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامهٔ گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۳۳۱-۳۴۴).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.396489.1006901

CC BY NC

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدّمه

لئو تولستوی (۱۸۲۸-۱۹۱۰) اساسی‌ترین و سخت‌ترین مسئله را دوست داشتن زندگی تلقی می‌کرد. دکتر محسن جهانگیری برآن است که: «زندگی ما طبیعی است و همه می‌خواهند باشند. چه چیز برتر از زندگی است؟ علم، منزلت، قدرت یا ثروت؟ چنین چیزی را نمی‌توان گفت. زندگی فضیلت است و پاداش آن نیز خودش است».

محیط زیست مادهٔ مقوّم زندگی است. از این روست که برنامه‌ریزان استراتژیست اظهار می‌دارند اگر روند تخریب محیط زیست ادامه یابد (چون فرصت تصفیهٔ آلودگی‌ها از کرهٔ زمین گرفته شده است) زندگی از کرهٔ زمین، این تنها قایق قابل زیست، رخت بر خواهد بست. حقاً و حقیقتاً حال کرهٔ زمین خوب نیست و نظام آموزشی کشور و به‌ویژه نظام آموزش مهندسی حساسیّت لازم در این قلمرو را پیدا نکرده و هنوز در صدد بر نیامده است تمام پروژه‌های عمرانی موظف باشند مسئول H.S.E داشته باشند .اگر به این نقطه رسیده‌ایم که چون محیط زیست برای همگان است (با توجه به عدالت میان‌نسلی برای آیندگان نیز هست و پیشینیان نیز با تدابیری آن را هوشمندانه در اختیار ما گذاشته‌اند) حفظ آن نیز مسئولیت همگان است. آموزش مهندسی کشور ما (که به اعتباری بیشترین تخریب توسط مهندسان که خلاق‌ترین انسان‌ها هستند، رخ داده است) موظف است این حساسیّت را در همگان ایجاد کند که: «همهٔ ما قسمتی از این معضل و هم‌زمان همهٔ ما قسمتی از راه‌حل هستیم».

۲. بیان مسئله

سازمان جهانی بهداشت به‌عنوان مهم‌ترین سازمان مسئول سلامت انسان‌ها، هر سال با توجه به معضلاتی که "سلامت" بشر را مورد تهدید قرار می‌دهد؛ شعاری را انتخاب نموده و کشورهای عضو این سازمان (که تمامی کشورهای جهان را دربرمی‌گیرد) موظف‌اند برنامه‌های پیشگیرانهٔ خود را با شعار آن سال هماهنگ نمایند. این سازمان در سال ۱۹۹۰ شعار خود را چنین مطرح کرد:

Our Planet،Our Health; Think Globally ،Act Locally.

سال قبل آن یعنی ۱۹۸۹ نیز در مانیل کنفرانسی با عنوان زیر برگزار شد:

Incorporation Environmental Education into Technical and Vocational Education

در سال ۱۹۷۵ نیز ارنست فردریک شوماخر کتابی با عنوان *Small is beautiful* منتشر کرد. در کتاب یاد شده شوماخر اقتصاد با ابعاد کوچک را مورد تاکید قرار داد که مورد استقبال اندیشمندان بسیاری قرار گرفت. به موارد دیگری از چنین کارهای ارزشمندی از جمله تاملات ایوان ایلیچ و پائولو فرره می‌توان اشاره کرد. اما آنچه که ذهن پژوهشگر این مقاله را به خود مشغول کرده است این است که چرا با چنین اندیشه‌های راهگشایی همچنان بشر بیش از گذشته به تخریب محیط زیست یعنی این تنها قایق قابل زیست در حال حاضر ادامه می‌دهد؟ می‌دانیم

شهامت بدون هوشیاری، بیهوده و هوشیاری بدون شهامت، پوچ است. از این رو آیا زمان آن نرسیده است که با آرزوی برخی اندیشمندان هم‌نوا شویم و بپرسیم چرا «علوم، اجرایی نمی‌شوند و امور اجرایی، علمی نیستند؟». اهمیت این مسئله تا بدانجاست که برنامه‌ریزان استراتژیست دغدغهٔ رخت بر بستن زندگی در دهه‌های آینده از کرهٔ زمین را دارند.

چرا به گفتهٔ هربرت اسپنسر بشر همچنان به مسائل زندگی خود به نسبت معکوس توجه می‌کند؟ یعنی برای مسائل کم اهمیت، وقت و انرژی زیادی صرف می‌کند، اما برای مهم‌ترین مسئله یعنی سلامت زندگی خود اهمیت چندانی نمی‌دهد. برای جلب مشارکت بیشتر مخاطبان سزاوار است بیشتر تحلیل کنیم. دانش، صلح، اخلاق، قانون، دین و همهٔ پهنهٔ فرهنگ انسانی، گنجینهٔ درخشانی است که از سویی بسا چیزها به ما می‌آموزد؛ و از سوی دیگر، اندیشهٔ ما را به سوی پرسش‌های اساسی می‌برد.

گفتنی است، همهٔ معارف بشری تحت تاثیر چیز دیگری است و آن "سلامت" است. در روند زندگی گاه با دو خطای "انسانی" و "فنی" مواجه می‌شویم (فرض بفرمایید خدای‌ناکرده هواپیمایی سقوط کند. به احتمال زیاد یا خطای انسانی رخ داده است، یا خطای فنی و یا هر دو خطا باهم). حال اگر افراد با سلامت و دقیق و درست کار کنند می‌توانند هر دو گونه خطا را مدیریت کرده و به کم‌ترین میزان کاهش دهند.

حال سوال مهم‌تر این است که افراد چگونه کار کنند تا بتوانند هر دو خطا را مدیریت کنند تا شاهد این همه سوانح طبیعی و به‌خصوص فجایع زیست محیطی نباشیم؟ و چه چیزی این سلامت را تنظیم و تضمین می‌کند؟ به نظر می‌رسد، آنچه این سلامت را محقق می‌سازد، "آرامش روان" یا همان "صلح درون" است. چرا که آنچه مطلوب حکماست، اعتدال و سلامت است، و شایسته است مفروض این باشد که اصل بر سلامت و تعادل باشد و تعادل فرد، ناشی از ارتباط قابل قبول و تعریف شدهٔ او با خود و با بیرون از خود، به‌خصوص"محیط زیست "این مادهٔ مقوم زندگی است. از این رو می‌توان گفت موفقیت هر نهادی مشروط به سلامت روان کنشگران آن نهاد است.

آن دیدگاهی در کارکرد نظام آموزشی که درصدد است دانسته‌ها و مهارت‌هایی را در اختیارمان قرار دهد تا بدانیم، بخواهیم تا بتوانیم، توفیقاتی داشته است و تا حدودی طرز فکر علمی را در مخاطبان نهادینه کرده است. اما آیا این توفیقات به ما یاد داد که با اساسی‌ترین و سخت‌ترین مسئلهٔ زندگی خود چگونه برخورد کنیم؟ آیا دانایی‌ها، نگرش‌ها و مهارت‌ها را می‌توان هدف‌های اصیل شمرد؟ می‌توان گفت اینها وسیله‌هایی هستند که اگر بد به‌کار برده شوند، زیان آورند و تباه کنندهٔ زندگانی با تمام شکوه و عظمتش که شاهدیم. و اگر خوب به کار روند، برترین مقصدی که می‌توانند به آن دست یافت، رفاه و آسایش است که اگر چه خوب است و لازم؛ ولی

نمی تواند مقصد و مقصود زندگانی شمرده شوند. و عجیب‌تر از عجیب این که هر چه انسان‌های امروزین از پیشرفت‌های بزرگ برخوردار شدند، اما این روند نه تنها به رشد آنان منجر نشد، چه بسا به تنزّلشان انجامید. از برخی آدم‌ها آدم‌هایی ساخت روی‌گردانده از ارزش‌ها و روکرده به کام‌جویی و حتی زمانی که از آنان نیروی کارآمد ساخت، این نیروی کارآمد چون ابزار به کار گرفته شد.

فرهنگ انسانی نه تنها تنزّل نمی‌یابد، چه بسا در راه رشد است. به شرطی که انسان را همواره هدف در نظر گیریم و نه وسیله، که بزرگترین عیب نظام آموزشی این است که به قول یاسپرس انسان و ارج او را فراموش می‌کند. وایتهد نیز تأکید می‌کند فقط یک موضوع در تربیت اهمیت دارد و آن زندگی است با تمام ابعاد آن. یادمان باشد نظام آموزشی غالباً می‌خواهد مخاطبانی را رشد دهد که کم‌ترین شناخت را از آنان دارد. یادمان باشد "شناخت" همواره بر "رشد" مقدم است.

اشاره‌ای به "وسیله بودن" انسان در برخی دوره‌ها داشته باشیم. نمونهٔ باستانی آن اسپارت است. اسپارت به سربازان نیرومند نیاز داشت. از این رو تربیت اسپارتی جنبه‌های گوناگون هستی آدمی را نادیده گرفت و در هر کودک فقط سربازی کارآمد و فرمانبردار دید. در دوران معاصر هم روش تربیتی فاشیستی با گوشمان آشناست که در آن انسان مقام خود را چون انسان از دست داد و مهره‌ای شد در ماشینی عظیم که برای کشورگشایی قصد کرده بود.

بیشتر ما آدمیان چون گرداب به گرد خود می‌چرخیم و پریشان می‌گوییم؛ مایه‌ای به چنگ می‌آوریم و به راهی هدر می‌دهیم. به اوج می‌رویم و بر خاک می‌افتیم؛ کورکورانه می‌کوشیم و محو می‌شویم و هیچ کس نمی‌پرسد که آنان چه شدند و کجا رفتند؟ اما گروهی دیگر از ما آدمیان هستند که عطشی سوزان و سیری‌ناپذیر در جانشان برافروخته؛ آری دسته‌ای از ما آدمیان می‌کوشیم تا پیش از مرگ کاری کنیم و به قول سیمین دانشور: «کاری کنیم یکسر بی‌ثمر نرویم.» و ما معلمان نیز غالباً تلاش می‌کنیم زمینهٔ نخست "شناخت" و سپس" رشد" و در نهایت رستگاری فراگیران را فراهم کنیم.

اما علم جامعه‌شناسی می‌پرسد آیا رستگاری فرد بدون رستگاری جامعه امکان‌پذیر است؟ و اگر امکان‌پذیر بود، پایدار است؟! ما فرزند جامعه هستیم. جامعه نیز با تمام اهمیتش هستی خود را از محیط زیست می‌گیرد. در واقع یکجانشینی و تشکیل تمدن مقدّم بر شیوهٔ زندگی و ایجاد فرهنگ است. فرهنگ که ستون فقرات علوم انسانی و اجتماعی است خود جلوهٔ تمدن است و متجلّی تمدن نیز آیا چیزی جز محیط زیست است؟ اما گاه شاهدیم برخی مربیان فرد را در جامعه له شده و تسطیح شده توسط ساختارها تلقی می‌کنند و درصدد نیستند هر فردی به اوج فردیت یگانهٔ خود برسد تا بتواند عاشقانه‌ترین رابطه را با جامعه برقرار کند.

از نظرگاه مربی نیز ساختار مهم است، اما آیا ساختار چیزی جز کنش متراکم است؟ مربی در صورتی در کار خود موفق است که بتواند فرایندی طراحی کند تا مخاطبان، خود با دست و دل و دماغ خود، دانش خود را بسازند؛ چرا که در نظریات جدید دانش ساختنی است و نه انتقال‌دادنی و در سال‌های اخیر "یادگیری مادام‌العمر" جایگزین "آموزش مادام‌العمر" شده است و شایسته است مربیان موقعیت‌های پداگوژیک برای مخاطبان ایجاد کنند تا شور هستی‌شناسی در آنان احیاء شود.

مربی سزاوار است تلاش کند" امکان گفت‌وگو" را برای مخاطبان در کلاس درس فراهم کند. چرا که هر موقعیت آموزشی، یک موقعیت ارتباطی است و در ارتباط سزاوار است تلاش کنیم احساسات، عواطف، افکار و رفتار مخاطبان را "برابرگرایانه" برای خود آنها بخواهیم و نه "مالکانه" برای خودمان.

مربی تلاش می‌کند خوش‌بینی انسان‌شناسانه را با واقع‌بینی و یا حتی بدبینی معرفت‌شناسانه توام نماید. حال پرسش مهم این است که در کلاس‌های ما امکان ندارد ارتباط پارالل (موازی) را جایگزین ارتباط آبشاری کنونی نماییم؟ غالب استادان از عشق و احترام به محیط زیست دم می‌زنند؛ اما این عشق و احترام تحسین‌برانگیز آنها کفایت نمی‌کند و ضرورت دارد این عشق و احترام را در مخاطبان خود احیاء کنند. چرا که با توجه به "عدالت میان نسلی" این محیط زیست به آیندگان نیز تعلق دارد و اگر پیشینیان با تدابیری آن را در اختیار ما قرار دادند، مسئله این است که چرا ما اجازه می‌دهیم بیش از پنجاه مادهٔ معدنی در این کشور را شرکت‌های دولتی غارت کنند و طلبکار هم باشند. این منابع فقط به نسل کنونی تعلق ندارد که نسنجیده به غارت آن بپردازند! پژوهندهٔ این مقاله بر آن است مهم‌ترین مسئلهٔ کنونی کشور ایران توجه به محیط زیست آن است. همان طور که در حدود سه ماه قبل شاهد سیل ویرانگری که حدود صد هزار میلیارد تومان به زیرساخت‌های ما خسارت وارد کرد، بودیم. سزاوار نیست به سادگی از کنار آن بگذریم. طبیعت هوشمند است و بار دیگر انتقام خود را خواهد گرفت. از این رو مسئله این است که چرا به اقدامات پیشگیرانه (پیشگیری این بچهٔ یتیم‌تر از یتیم) نمی‌پردازیم؟

۳. مبانی نظری پژوهش

آموزش علمی "میان رشته‌ای" است و به دلیل سروکار داشتن با علوم مختلف انسانی همچون روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، مردم‌شناسی، تاریخ، مدیریت (اعم از مدیریت آموزشی، مدیریت منابع انسانی، و غیره) علم ارتباطات (که شامل علوم مختلفی است) فلسفه و اخلاق با پیچیدگی‌های نظام‌های علمی فوق همراه می‌شود. بدین ترتیب بسیاری از مفاهیم آموزشی خصلتی کثیرالابعاد دارند و مستلزم آشنایی آموزشگر با زمینه‌های مختلفی چون "روان‌شناسی

یادگیری"، "جامعه‌شناسی گروه‌های خرد"، علم ارتباط کلامی، فن بیان، "روان‌شناسی اجتماعی" و "تکنولوژی آموزشی" است.

اشاره به علوم مختلف را از این جهت ضروری می‌دانم که توجه آموزشگران را به دشواری امر آموزش جلب نمایم و یادآور شوم که ساده‌اندیشی است که تصور شود هر شخصی می‌تواند در امر خطیر آموزش موفق شود. به‌خصوص که سال‌هاست یادگیری جایگزین آموزش شده است و "یادگیری مادام‌العمر" جایگزین آموزش مادام‌العمری که پیشینیان بر آن تاکید داشتند، شده است.

از این روست که از سال‌ها قبل دانشکده‌هایی مبحث یادگیریِ یادگیری (learning how to learn) را وارد دیسیپلین‌های علمی خود نموده‌اند و نظریاتی ارائه داده‌اند که تاکید دارند دانش ساختنی است و نه انتقال‌دادنی و چنین نظریاتی، وظایف جدیدی برای آموزشگران به ارمغان آورده است.

در سال‌های اخیر حرکتی به سوی بوم‌شناسی عمیق آغاز شده و گسترش یافته است که عناصر آن در مقایسه با الگوهای رایج و مسلط، قابل شاخص‌بندی است. در این رویکرد راهگشا اقدامات مربوط به حفاظت و کنترل محیط زیست، هزینه تلقی نمی‌شود. به بیان دیگر رابطهٔ انسان با محیط زیست یک رابطهٔ تکمیلی است. در واقع انسان فرهمند مکمّل محیط زیست است. پس اگر تخریب محیط زیست توسط انسان صورت گرفته است؛ راه حل را هم سزاوار است در همان جا جست و به سراغ انسان رفت.

بدین منظور سزاوار است تکنولوژی ساخته شده توسط انسان در خدمت آن رویکردی قرار گیرد که به "اقتصاد بقا" با ابعاد انسانی و اخلاقی نظر دارد. چرا که در چرخهٔ معیوب کنونی اکولوژی، انسان مصرف‌کننده‌ای بیش نیست و از آنجا که انسان به کمک علم و فلسفه فهمیده است در این چرخهٔ اکولوژیک، تنوع زیستی شگفت‌انگیزی خلق شده است که شامل گونه‌های گیاهی و جانوری بی‌شمار تولید کننده است؛ انسان اخلاقی کنشگر بیشترین وقت و فکر و انرژی خود را صرف حمایت از این تنوع خواهد کرد.

گفته می‌شود "تکنولوژی سبز" به بقای محیط زیست کمک می‌کند. اما دردمندانه باید گفت فقدان سلامت اخلاقی از توانمندی ما جهت "سازگاری فعّالانه" که محور ایجاد یک منبع کنترل درونی است، خواهد کاست و به درگیری با خود و دیگران و محیط زیست می‌انجامد.

امیل دورکیم جامعه‌شناس شهیر فرانسوی (۱۸۵۸-۱۹۱۷) تاکید می‌کند:" پایبندی اخلاقی" و اساساً خودآگاهی فردی محصول "حیات اجتماعی" و آن نیز منشأ خودآگاهی جمعی و عامل همبستگی است. گفتنی است عمل اخلاقی یک بعد عقلانی و نیز یک بعد عاطفی دارد. در واقع دورکیم جامعه را پدیده‌ای اخلاقی ـ عاطفی می‌پندارد و یادآور می‌شود جامعه شخصیت‌های

منفرد شامل ساحت‌های عاطفی و عقلانی می‌آفریند که این دو ساحت نقاط اتصال "فرد" و "جامعه"اند." همکاری فرد و جامعه که در ساحت "جامعه‌پذیری" تحقق می‌یابد، واقعیت بنیادین حیات اخلاقی و اجتماعی است. می‌توان گفت اگر امروز دورکیم زنده بود یادآور می‌شد که عرصهٔ واقعی این همکاری محیط زیست است.

٤. روش پژوهش

در این پژوهش علاوه بر بهره‌مندی از مشاهدات و تجربه‌های پژوهنده و تکیه بر «روش تحقیق اسنادی» که مبتنی بر شواهد برگرفته از مطالعهٔ اسناد است و نیز مصاحبه با استادانی که دغدغهٔ محیط زیست دارند[۱]؛ و نیز از «روش تحقیق فلسفی» بهره‌مند شده‌ام. روش فلسفی با توجه به ماهیت خود (تبیین عقلانی پدیده‌ها و خردورزی برای تجزیه و تحلیل مفاهیم) کاربرد فعّالی در کلیهٔ زمینه‌ها از جمله علم آموزش دارد. به‌خصوص که سال‌هاست در ایران تا با معضل فجایع زیست محیطی مواجه می‌شویم، مدیران ناکارآمد فاتحانه می‌گویند باید کار فرهنگی کرد و باید مردم را آموزش داد. به اعتباری می‌توان گفت معضل اول و وسط و آخر این کشور مدیرانی (به‌خصوص مدیران بخش صنایع که بیشترین آلودگی را وارد محیط زیست می‌کنند) هستند که خود با دست خود محیط زیست را نابود کرده و آن را به مسئله‌ای شیک و دم دستی تبدیل کرده‌اند. عجیب‌تر آن که چنین مدیرانی تصور می‌کنند با چندین سخنرانی (که اثربخش نبودن آن نیاز به استدلال ندارد) می‌توانند به حفظ محیط زیست بپردازند و در صدد نیستند که با روش‌های فعّال آموزشی آشنا شوند.

محقّقان علم آموزش به دنبال آموزش روش‌های چگونگی کسب دانش و تدوین نظریه‌هایی دربارهٔ یادگیری هستند. فیلسوف از طریق مطالعهٔ فراگشت یادگیری به "علم در عمل" آگاهی می‌یابد. نگاه فیلسوف به سوی کل و در جست‌وجوی وحدت درونی پدیده‌هاست و از این روست که گوناگونی‌ها را در می‌نوردد، بسیاری را به یک تبدیل می‌کند و پراکندگی را یگانه می‌کند و در این راه با آن که چه بسا از نتیجه‌های علم‌های متفاوت بهره می‌گیرد، ولی همهٔ آنها را چون مایه و ماده‌ای برای شناختن "کل" به کار می‌برد. از این روست که محیط زیست به شدت مورد توجه فیلسوف معاصر مارتین هایدگر قرار می‌گیرد و افلاطون استعداد فلسفی را برای آن شخصی می‌پذیرد که از توانایی "با هم نگری" یعنی توانایی نگریستن به کل برخوردار است.

رویکر فیلسوف به انسان و هستی (و نه استی) کلی است و پرسش فیلسوف از آن چیزی است که تقسیم‌ناپذیر است. پرسش از "واحد" است. واحدی که اصالتش در "واحد بودن" است. انسان و هستی نمادی از واحدند و اصالت خود را از "واحد" اخذ می‌کنند. در صورتی که علم در بارهٔ

---

۱. از جمله زنده‌یادان محمدامین قانعی راد و محمدعلی مرادی

"استی" هاست؛ اموری توصیفی، متغیر و در ارتباط با زمان. علم مدرن "داده‌ها" را به عنوان کارآمدترین و سریع‌ترین وسیله برای تقسیم چیزها مورد توجه قرار می‌دهد و هستی خود را با آن گره زده تا سلطه‌اش را بر محیط زیست این مادهٔ مقوم زندگی ادامه دهد (ذاکری، پویا؛ ۱۳۹۸).

می‌توان نگاه افلاطون را با نگاه برونو لاتور فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی که سه سال قبل سفری به ایران داشت، مقایسه کرد:

افلاطون می‌گوید:

The part can never be well unless the whole is well

برونو لاتور نیز چنین می‌گوید:

The whole is always smaller than its parts

از این روست که اگر نگاه علم معمولاً به سوی تأثیر بیرونی قدرت و آن‌گونه کارآیی است که به تغییر جهان می‌انجامد؛ تأثیر حقیقی فلسفه و فلسفیدن در دگرگونی انسان و نگرش اوست؛ آن‌گونه دگرگونی که افلاطون آن را خدا مانند شدن می‌شمارد. با این استدلال در تجزیه و تحلیل این پژوهش بهره‌مندی از "روش فلسفی" را مناسب یافتم.

۵. طرح پنج دیدگاه در باب محیط زیست

مارشال برمن[۱] در کتاب *تجربهٔ مدرنیته* می‌گوید: مدرن بودن یعنی زیستن یک زندگی سرشار از معما و تناقض و چنین ادامه می‌دهد: «مدرن بودن، یعنی اسیر شدن در چنگ سازمان‌های بوروکراتیک غول‌آسایی که غالباً قادرند همهٔ اجتماعات، ارزش‌ها و جان‌ها را تخریب کنند؛ با این وجود به عزم و کنشگری ما برای مقابله با آنها نیز می‌پردازد.»

آلبرت شوایتزر[۲] با تمام شهرتش در موسیقی تصمیم گرفت خود زندگی‌اش را برهان خویش سازد و با زندگی عملی‌اش، اندیشه‌های خود را نمایان کند. از این رو پزشکی خواند و به آفریقا رفت. احترام به محیط زیست یکی از پایه‌های اصلی زندگی و اندیشهٔ شوایتزر است. از دیدگاه او شفقت ورزیدن نسبت به هر چیزی که حیات خوانده می‌شود، بس مهم است و آن را آغاز و بنیان "اخلاق" می‌دانست. اخلاق عبارت است از احساس مسئولیت بی‌حد و مرز نسبت به همهٔ موجودات.

---

۱. مارشال هاوارد برمن: Marshall Howard Berman (۱۹۴۰–۲۰۱۳) نویسندهٔ مارکسیست–انسان‌گرا، فیلسوف آمریکایی و نویسندهٔ کتاب مشهور *هر آنچه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود*؛ (*All That Is Solid Melts Into Air*) بود که در ایران با عنون *تجربهٔ مدرنیته* ترجمه شده است. وی همچنین استاد فلسفهٔ سیاسی در کالج شهر نیویورک و استاد مطالعات شهری و فلسفهٔ سیاسی در دانشگاه نیویورک بود.

۲. آلبرت شوایتزر Albert Schweitzer : (۱۸۷۵–۱۹۶۵) پزشک، فیلسوف، عالم الهیات پروتستانتیسم و موسیقی‌دان آلمانی است. وی در سال ۱۹۲۸ برندهٔ جایزهٔ ادبی گوته و در سال ۱۹۵۲ جایزهٔ صلح نوبل شد.

جامعه‌شناس فقید محمد امین قانعی راد[۱] معتقد بود بر اساس تحلیل جامعه‌شناسانی مانند "اینگلهارت" ریشه‌های توجه و احترام به محیط زیست در غرب و ایران متفاوت است. او در ادامه می‌افزاید: «من به خرد ابزاری و عقلانیت تکنولوژیک نقد جدی دارم که بیش از همه مهندسان را در معرض آن دیده‌ام. هر چند مهندسی یکی از رشته‌های خلّاق است و ممکن است بسیاری از جامعه‌شناسان را نیز گرفتار کند. اما طرح‌های مهندسی بر من به گونه‌ای پدیدار شده است که به "نگاه مهندسی" نقد دارم. من نگران طرح‌های انتقال آب در ایران هستم. کویر، کویر است و دریا، دریا. بیاییم به طبیعت احترام بگذاریم». یاد آور می‌شود زنده‌یاد استاد قانعی راد در اواخر عمر پر تلاش خود تصمیم گرفت بیشتر وقت خود را صرف "جامعه‌شناسی مردم مدار" کند و فقط و فقط برای مردم بنویسد.

راشل کارسون[۲] زیست‌شناس دریایی و محیط زیست، نخست جزوات متعددی در مورد حفاظت از منابع طبیعی نوشت و مقالات علمی زیادی را ویراستاری می‌کرد. گفتنی است کارسون در اوقات فراغتش از پژوهش‌های رسمی و دولتی به نثر ادبی و عاطفی گریز می‌زد که ثمرهٔ آن مقالات بی‌بدیلی در آن زمان بود و او را به عنوان "طبیعت‌شناس" و دانشمندی که برای مردم می‌نویسد بر سر زبان‌ها انداخت. کارسون در سال ۱۹۵۲ از کارهای دولتی استعفا داد تا بتواند همهٔ وقت خود را صرف نویسندگی کند. او به منظور آموزش مردم دربارهٔ شگفتی و زیبایی دنیای زنده کتاب‌های زیر را تنظیم کرد :*به کودکان خود کمک کنید بپرسند، سواحل همیشه در تغییر ما، بوم‌شناسی حیات* و بالاخره کتاب *بهار خاموش*[۳] او که برندهٔ هشت جایزهٔ معروف شد و از پر فروش‌ترین کتاب‌هایی است که برای جهانیان در مورد آلودگی‌های کرهٔ زمین نوشته شده است، او شیوه‌های رایجی را که توسط متخصصان برای از بین بردن حشرات توصیه می‌شد به چالش کشید و همگان را به تحوّل در دیدگاه بشر نسبت به دنیای طبیعت دعوت کرد. او با شهامت از مواضع خود دفاع نمود و گفت: «نباید فراموش کنیم که ما هم بخشی آسیب‌پذیر از دنیای طبیعت هستیم و به اندازهٔ سایر بخش‌های اکوسیستم در معرض خطر قرار داریم». کتاب *بهار خاموش* این بانوی پرتلاش جنبش زیست‌محیطی را پدید آورد که موجب تجدید نظر در جایگاه علم در زندگی شد.

---

۱. سید محمدامین قانعی‌راد (۱۳۳۴–۱۳۹۷) جامعه‌شناس برجستهٔ ایرانی، رئیس انجمن جامعه‌شناسی ایران و عضو هیئت علمی و استاد جامعه‌شناسی مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور بود. وی در سن ۶۳ سالگی و پس از دوره‌ای تحمل بیماری سرطان در شامگاه ۲۴ خردادماه ۱۳۹۷ درگذشت.

۲. Rachel Louise Carson (۲۷ مه ۱۹۰۷ – ۱۴ آوریل۱۹۶۴) نویسنده، زیست‌شناس دریایی و محیط زیست آمریکایی.

3. *Silent Spring*

محمد علی مرادی[۱] هایدگر را فیلسوف محیط زیست تلقی می‌کرد، زیرا که معتقد بود، حول مفهومی که او ساخت "حزب سبزها" تشکیل شد. مرادی علاوه بر هایدگر محور بحث‌های مکتب فرانکفورت را نیز در محیط زیست مؤثر می‌دانست و حاصل این عرق‌ریزان را روح متفکران و دیگر فعّالان محیط زیست می‌دانست که سویهٔ فرهنگ عمومی یافته است و تمامی عرصه‌های حیات فکری و فرهنگی و علمی آلمان را در بر می‌گیرد، حیاتی که می‌خواهد گونه‌ای دیگر به طبیعت نگاه کند و انسان را نه در درگیری با طبیعت، نه همچون رمانتیک‌ها مفتون طبیعت، بلکه در صدد رویکردی است که به طبیعت تامل دارد و فقط به رابطهٔ انسان با انسان نظر ندارد، بلکه به رابطهٔ انسان با طبیعت نیز آن‌چنان می‌پردازد که ادبیاتی نوین در تمامی عرصه‌ها خلق و انباشت نموده‌است که ذهنیت همه را تحت تأثیر قرار داده و به یک «فرهنگ عمومی» تبدیل شده است؛ تا جایی که در تمامی کلاس‌ها و محافل فکری و فرهنگی طبیعت و تعامل با طبیعت حرف نخست را می‌زند.

٦. نتیجه‌گیری و راهکارها

در اولین گام می‌بایست عشق و احترام به محیط زیست از نخستین سال‌های زندگی در اشخاص نهادینه شود به گونه‌ای که آنها برخوردار از یک منبع کنترل درونی شوند و با خود و دیگران و محیط زیست سازگاری فعّالانه داشته باشند.

گام دوم توجه به جهانی است که در آن فضای مجازی تا حدود زیادی جایگزین دنیای حقیقی شده است، سزاوار است کلاس‌ها به کارگاه‌های یادگیری تبدیل شوند و فضایی دلچسب و دلپذیر بر آنها حاکم شود تا شور هستی‌شناسی در مخاطبان افزایش یابد.

گام سوم این است که در اسرع وقت غارت منابع کشور توسط شرکت‌های دولتی متوقف شود. ممکن است به ذهن شریف مخاطبان بیاید که نیازهای بشر چگونه مرتفع شود؟ در پاسخ می‌توان گفت:" کدام نیازها؟ نیازهای واقعی یا نیازهای کاذب؟ حقاً و حقیقتاً مهم‌ترین نیازهای ما کدام‌اند و سلامت و دوام زندگی ما بیش از هر چیز آیا به هوای تازه، غذای سالم، خواب راحت و ورزش کافی بستگی دارد؟ یا کارخانه‌های دود زا و... تامین‌کنندهٔ این نیازها هستند؟

این مبحث را با جمله‌ای از اندیشمندی به پایان می‌برم: با قدری آب و نان می‌توان به خوشی و خرمی ژوپیتر (خدای خدایان) روزگار گذراند. خود را فریب ندهیم و از نیازهای کاذب فاصله بگیریم.

---

۱. محمدعلی مرادی (۱۳۳۸-۱۳۹۷) معلم فلسفه. او در سال ۱۳۶۸ برای تحصیل به آلمان رفت. در آنجا دکترای فلسفه گرفت. درسال ۱۳۸۶ به ایران بازگشت و از آن روز تا آخرین روزهای زندگی‌اش فلسفه درس می‌داد.

۷. پیشنهادات

در سال‌های اخیر حرکتی به سوی اکولوژی (علم محیط زیست) یا بوم‌شناسی عمیق آغاز شده و گسترش یافته است که عناصر آن در مقایسه با الگوهای اجتماعی رایج و مسلط قابل شاخص‌بندی است. در این سیستم (که به راحت‌ترین بیان مجموعهٔ عوامل متعامل هدفمند است) دیگر اقدامات مربوط به حفاظت و کنترل محیط زیست، معادل هزینه تلقی نمی‌شود یا بهتر بگوییم رابطهٔ انسان با جامعه و محیط زیستی که در آن زندگی می‌کند یک رابطهٔ تکمیلی است. به بیان دیگر انسان مکمّل جامعه است. در نتیجه اگر تخریب محیط زیست توسط انسان رخ داده است، راه حل را هم شایسته است در همان جا جست و به سراغ انسان رفت. در واقع تکنولوژی ساخته شده توسط انسان، در خدمت آن رویکردی قرار گیرد که به اقتصاد با ابعاد انسانی و اخلاقی نظر دارد. چرا که در چرخهٔ اکولوژیک انسان صرفاً مصرف‌کننده‌ای بیش نیست و از آنجا که انسان به کمک دانش فهمیده است در این چرخهٔ تنوع زیستی شگفت‌انگیزی وجود دارد که گونه‌های گیاهی و جانوری بی‌شماری را شامل می‌شود که هم تولیدکننده و هم تجدیدپذیر و هم ترمیم‌پذیرند، انسان اخلاقی کنشگر (اساس اخلاق، "خودکنشگری" و اساس خودکنشگری، "عزت نفس" یا مناعت طبع یا همان self esteem است) بیشترین وقت و انرژی و تعقّل خود را صرف حمایت از این تنوع خواهد کرد.

پیشنهاد مشخص پژوهنده این است که امید اجتماعی ما این باشد که "تکنولوژی سبز" یاری‌گر بقای محیط زیست باشد. امید مستلزم "باور"، "اخلاق" و "اجتماع" است که با آموزه‌های ما و پیشینیان ما نیز منطبق است. از سوی دیگر فقدان سلامت اخلاقی از توانمندی ما جهت سازگاری فعّالانه که محور ایجاد یک منبع کنترل درونی است، خواهد کاست و به درگیری با خود و دیگران و محیط زیست می‌انجامد.

اگر بر روی آموزه‌های متافیزیک همهٔ فرهنگ‌های بزرگ بشری، متمرکز شویم چیزی جز این نیست که اعمال ما به سوی ما باز می‌گردد. از "کارما" تا "سام سارا" و از سام سارا تا "معاد" همه بر روی این آموزه متمرکزند که اعمال ما به سوی ما باز می‌گردند. لازم به یادآوری است وقتی پژوهنده از مقام توصیف وارد فضای تجویز می‌شود، سزاوار است بکوشد یافته‌ها و نظریات خود را به گونه‌ای عرضه کند که برداشت خرافی و ضد علمی از آنها تا آنجا که ممکن است، صورت نگیرد. خرافه و موهوم پرستی و افراطی‌گری و جزم‌گرایی بزرگترین دشمن عدالت‌خواهی‌اند. چرا که قرار نیست عدالت و آزادی برای هم قربانی شوند. اینها دو بال پرواز آدمی‌اند. در نهایت اگر در صدد تهیهٔ استانداردهای زیست محیطی باشیم، استانداردها بر دو نوع هستند: قانونی و اخلاقی. حال می‌توان پرسید اگر مخیّر شویم بین اخلاق و قانون، یکی را انتخاب کنیم، کدامیک را برمی‌گزینیم؟ آیا

می‌توان هر قانونی را پذیرفت؟ یا به سراغ قانونی می‌رویم که محور آن عدالت باشد که اساس اخلاق است. می‌توان گفت گاه عقل در مقابل "عدل" درمانده می‌شود و پای اخلاق (که یک منبع کنترل درونی است و فراتر از قانون) به میان می‌آید.

حال پرسش این است که آیا نظام آموزش مهندسی ایران در خصوص پدیدهٔ اینورژن درصدد بوده است که حساسیت شهروندان را نسبت به این پدیدهٔ مهلک برانگیزاند؟ استانداردهای قانونی و اخلاقی نظام آموزش مهندسی ایران کدام‌اند؟ آیا جز این است که مهم‌ترین نیاز ما، "هوای پاک" است؟ انسان‌ها را از هوای پاک محروم کردن چیزی غیر از کشتن تدریجی آنهاست؟ تا چه زمانی می‌خواهیم خود به دست خود خانه و کاشانهٔ خود (محیط زیست) را نابود کنیم؟ بر اساس نظرگاه‌های نوین، اگر باور داشته باشیم که باسواد به شخصی اطلاق می‌شود که کمترین آسیب را به محیط زیست وارد می‌کند؛ آنگاه باید پرسید که آموزش مهندسی ایران در چه موقعیتی قرار دارد؟ در کتاب *فلسفهٔ تکنولوژی* آمده است: «تکنولوژی به جای آن که ما را به سوی "آرمان‌شهر" هدایت کند، به سوی "ویران شهر" هدایت کرده است».

منابع

برمن، مارشال (۱۳۸۹). *تجربهٔ مدرنیته*، ترجمهٔ مراد فرهاد پور، انتشارات طرح نو.

بهرام سلطانی، کامبیز و فاضل، جمشید (۱۳۸۹). *محیط زیست درس مشترک کلیهٔ رشته‌های مراکز تربیت معلم* (دانشگاه فرهنگیان).

ذاکری، محمد صادق (۱۳۹۰). *آموزش علوم در عصر امویان*، همایش بین المللی آموزش‌های علوم و فناوری با تأکید بر جهان اسلام، جزیرهٔ کیش.

ذاکری، محمد صادق (۱۳۸۲). اجرای طرح H.S.E در آزاد راه قزوین– رشت.

ذاکری، محمد صادق (۱۳۸۳). *پیوند آموزش با زندگی*، انتشارات نورالثقلین.

ذاکری، محمد صادق (۱۳۷۲). *کلیّاتی از آموزش بهداشت، جلب مشارکت مخاطبان*، انتشارات حرف اول.

ذاکری، محمد صادق (۱۳۸۹). نسبت پژوهش با زندگی، *اولین همایش پژوهش‌های اجتماعی و فرهنگی در جامعهٔ ایران*، دانشکدهٔ علوم اجتماعی تهران، انجمن جامعه شناسی ایران.

ذاکری، محمد صادق (۱۳۹۴). «ضرورت ادغام آموزش‌های فعال زیست محیطی در آموزش‌های مهندسی»، چهارمین کنفرانس بین المللی انجمن آموزش مهندسی ایران، شیراز.

ذاکری، محمد صادق؛ ذکاوتی قراگزلو، علی (۱۳۹۴). «نسبت اخلاق با محیط زیست مادهٔ مقوّم زندگی»، اولین همایش ملی جامعه، منابع طبیعی، آب و محیط زیست؛ چالش‌ها و راهکارها، دانشکدهٔ علوم اجتماعی دانشگاه تهران.

سرمد، زهره و بازرگان، عباس (۱۳۸۳). *روش‌های تحقیق در علوم رفتاری*، نشر آگه.

فاضلی، نعمت الله (۱۳۹۶)، *فرهنگ و دانشگاه*، چاپ سوم، نشر ثالث.

هایدگر، مارتین و دیگران (۱۳۹۳). *فلسفهٔ تکنولوژی*، ترجمهٔ شاپور اعتماد، نشر مرکز.
نقیب‌زاده، میرعبدالحسین (۱۳۹۴). *نگاهی به فلسفهٔ آموزش و پرورش*، چاپ سی و یکم، انتشارات طهوری.

References

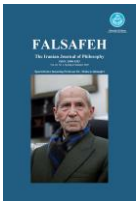
Bahram Soltani, Kambiz and Fazel, Jamshid (2009), Environment, a Common Subject for All Fields of Teacher Training Centers (Fahrangiyan University).
Berman, Marshall (2009), The Experience of Modernity, translated by Morad Farhadpour, Tarh No Publications.
Fazeli, Nematollah (2017), Culture and University, Third Edition, Third Edition.
Heidegger, Martin and Others (2014), Philosophy of Technology, Translated by Shapour Etemad, Markaz Publishing.
Illich, Ivan, Limits to medicine, Medical Nemesis: The expropriation of health. Pelican Books, 1977.
Naqibzadeh, Mir Abdolhossein (2015), A Look at the Philosophy of Education, Thirty-First Edition, Tahouri Publishing.
Sarmad, Zohreh and Bazargan, Abbas (2014) Research Methods in Behavioral Sciences, Agh Publishing.
Schumacher, E.F., Small is Beautiful; A study of economics as if people mattered, Blond & Briggs, 1973.
Zakeri, Mohammad Sadeq (2003), Implementation of the H.S.E. Project on the Qazvin-Rasht Freeway.
Zakeri, Mohammad Sadeq (2004), Linking Education with Life, Noor al-Thaqlain Publications.
Zakeri, Mohammad Sadeq (2009), Generalities of Health Education, Attracting Audience Participation, Harf al-Ol Publications.
Zakeri, Mohammad Sadeq (2009), The Relationship of Research with Life, The First Conference on Social and Cultural Research in Iranian Society, Tehran Faculty of Social Sciences, Iranian Sociological Association.
Zakeri, Mohammad Sadeq (2011), Science Education in the Umayyad Era, International Conference on Science and Technology Education with Emphasis on the Islamic World, Kish Island.
Zakeri, Mohammad Sadeq (2015), "The Necessity of Integrating Active Environmental Education in Engineering Education", Fourth International Conference of the Iranian Engineering Education Association, Shiraz.
Zakeri, Mohammad Sadeq; Zakavoti-Gharagazloo, Ali (2015), "The Relationship of Ethics with the Environment, the Substance of Life", First National Conference on Society, Natural Resources, Water and Environment; Challenges and Solutions, Faculty of Social Sciences, University of Tehran.

The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

https://jop.ut.ac.ir



Islamic Roots of the Concepts of 'Natura Naturans' and 'Natura Naturata' in Spinoza's Philosophy

(Muhammad Bayrakdar)

Translated by: Seyyed Majid Sadremajles

Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran. Email: sadremajles@tabrizu.ac.ir

"In memory of the late Professor Dr. Mohsen Jahangiri; he was a teacher and strived to align his actions with his thoughts and words."

Article Info

Article Type:
Review Article

(345-360)

Article History:

Receive Date:
01 June 2025

Revise Date:
01 June 2025

Accepte Date:
22 October 2025

Published online:
23 November 2025

Abstract

Professor Dr. Muhammad Bayrakdar, a faculty member of the Department of Philosophy at Ankara University, published this article in 1999 in Turkish under the title "Spinoza'nın Natura Naturans ve Natura Naturata Kavramlarının İslami Kökenleri" in the *Journal of the Faculty of Theology* (Edebiyat Fakültesi Dergisi) of Ankara University (No. 40, pp. 291-299). The author seeks to re-examine, and address questions related to the subject of the concepts of Natura Naturans and Natura Naturata based on the research of contemporary Western thinkers. However, it is worth mentioning that the author focuses more on demonstrating the Islamic roots of these two concepts and believes that Jābir ibn Ḥayyān was the first to use them, and then they were transmitted to Ibn Rushd through other thinkers such as Abu Ḥayyān al-Tawḥīdī and Abu Sulaimān al-Sijistānī. The examination and referencing of discussions to the works of the mentioned Islamic philosophers, although a concise research and report, highlights the importance of considering the evolution of the meaning of concepts and encouraging the reader to pursue the original sources of early Islamic philosophers, which is worthy of attention and reflection. It is worth mentioning that the author has dedicated his article to his mentor, Dr. Necati Öner (Prof. Dr. Necati Öner). In fact, the fortieth issue of the *Journal of the Faculty of Theology* of Ankara University, according to the title "A Gift to Professor Dr. Necati Öner" printed on its cover, was an issue commemorating his retirement.

Keywords: Spinoza, Jābir ibn Ḥayyān, Abu Ḥayyān al-Tawhīdī, Natura Naturans, Natura Naturata

Cite this article: Sadremajles, M. (2025). Islamic Roots of the Concepts of 'Natura Naturans' and 'Natura Naturata' in Spinoza's Philosophy. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer-2025 (Special letter honoring Professor Dr. Mohsen Jahangiri), Serial No. 44 (345-360).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.396473.1006898

CC BY NC

Publisher: The University of Tehran Press.

انتشارات دانشگاه تهران

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴x–۲۷۱۶

https://jop.ut.ac.ir

ریشه‌های اسلامی تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* در فلسفهٔ اسپینوزا

سید مجید صدرمجلس✉

استادیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: sadremajles@tabrizu.ac.ir

«به یاد مرحوم استاد دکتر محسن جهانگیری؛ معلمّ بود و سخت می‌کوشید تا کردار خویش با پندار و گفتار، راست گرداند.»

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
علمی – ترویجی
(۳۶۰–۳۴۵)

تاریخ دریافت:
۱۱ خرداد ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری:
۱۱ خرداد ۱۴۰۴
تاریخ پذیرش:
۳۰ مهر ۱۴۰۴
تاریخ انتشار:
۰۲ آذر ۱۴۰۴

واژه‌های کلیدی:
اسپینوزا، جابربن حیّان، ابوحیّان توحیدی، طبیعتِ خلاق، طبیعتِ مخلوق

چکیده

استاد دکتر محمّد بایراق‌دار (بیرق‌دار)، عضو هیئت علمی گروه فلسفه در دانشگاه آنکارا بوده و مقالهٔ حاضر را در سال ۱۹۹۹ میلادی، تحت عنوان (Spinoza'nın *Natura Naturans* ve *Natura Naturata* Kavramlarının İslami Kökenleri) به زبان ترکی استانبولی در *نشریهٔ دانشکدهٔ الهیات* (*Edebiyat Fakültesi Dergisi*) دانشگاه آنکارا (شمارهٔ ۴۰، صفحه‌های ۲۹۱ تا ۲۹۹) به چاپ رسانده است. نویسنده می‌کوشد تا برپایهٔ پژوهش‌های اندیشمندان غربی دورهٔ معاصر، پرسش‌هایی مرتبط با موضوع تعبیرهای *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* را از نو درافکنده و به بررسی آنها بپردازد. لیکن گفتنی است که نویسنده خود را بیشتر بر نشان دادن ریشه‌های اسلامی این دو تعبیر معطوف ساخته و معتقد است که نخستین بار، جابربن‌حیّان است که آنها را به‌کار برده و سپس از راه اندیشمندان دیگری چون ابوحیّان توحیدی و ابوسلیمان سجستانی، به ابن‌رشد منتقل شده‌اند. بررسی و استناد مباحث به آثار فیلسوفان اسلامی نامبرده، اگرچه پژوهش و گزارش فشرده‌ای است، اما توجّه به سیر و تحوّل معنای مفاهیم و برانگیختن اندیشهٔ خواننده برای پیگیری منابع اصلی فیلسوفان اسلامی دورهٔ نخستین، نکته‌ای است شایستهٔ توجه و درنگ. گفتنی است که نویسنده مقالهٔ خود را به استاد خویش جناب دکتر نجاتی أونر (*Prof. Dr.*Necati Öner)، تقدیم نموده است. در واقع چهلمین شمارهٔ *نشریهٔ دانشکدهٔ الهیات* دانشگاه آنکارا، مطابق عنوانِ «ارمغانِ استاد دکتر نجاتی أونر» که روی جلد آن درج شده، شماره‌ای در بزرگداشت بازنشستگی ایشان بوده است.

استناد: صدرمجلس، سید مجید (۱۴۰۴). ریشه‌های اسلامی تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* در فلسفهٔ اسپینوزا. *فلسفه*، سال ۲۳، شمارهٔ ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامهٔ گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۳۴۵–۳۶۰).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.396473.1006898

CC BY NC

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. متن ترجمه

دو تعبیر بنیادین *طبیعتِ خلاق* [*Natura naturans*] و *طبیعتِ مخلوق* [*Natura naturata*]، چکیدهٔ فلسفهٔ اسپینوزا را دربردارند. ضمن رسالهٔ *اخلاق*، اسپینوزا درک و فهم خویش را از هر دو تعبیر، برای ما به گونه‌ای ویژه چنین بیان می‌کند: «تبصره: پیش از ادامهٔ سخن، میل دارم اینجا شرح دهم، و یا به عبارت بهتر یادآور شوم که مقصود ما از *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* چیست. زیرا فکر می‌کنم که از قضایای گذشته باید فهمیده باشیم که مقصود از طبیعت خلاق چیزی است که در خودش است و به‌وسیلهٔ خود مُتصَوَّر است، یا آن صفاتی است که مُظهِر صفات سرمدی و نامتناهی، یعنی (نتیجهٔ ۱ قضیهٔ ۱۴ و نتیجهٔ ۲ قضیهٔ ۱۷) خدا است. از این حیث که علّت آزاد اعتبار شده است. اما مقصودم از *طبیت مخلوق* همهٔ اشیائی است که از ضرورت طبیعت خدا، یا صفتی از صفات او ناشی می‌شوند؛ یعنی تمام حالاتِ صفات خدا، از این حیث که چنین اعتبار شده‌اند که در خدا موجودند و امکان ندارد بدون خدا وجود یابند و یا به تصوّر آیند[1]».

مشهود است که *طبیعتِ خلاق* نزد اسپینوزا، همان خداوند است؛ به تعبیر درست‌تر *طبیعتِ خلاق*، اندماجِ علّت الهی در اندرونِ طبیعت است. طبیعتِ مخلوق نیز، عبارت از همهٔ چیزهایی است که به‌واسطهٔ صفات الهی و [به عنوان] حالاتِ خداوندی به‌وجود می‌آیند؛ به عبارت دیگر، *طبیعتِ مخلوق*، همین طبیعت [مشهود] است. از دیر باز هر دو تعبیر اسپینوزا در زبان ترکی عثمانی، به ترتیب با عبارت‌های *طبیعتِ فاطره* [*Tabiatı Fatıra*] و *طبیعتِ مفطوره* [*Tabiatı Meftura*]، معادل شمرده شده و ترجمه گشته‌اند. به بیان روشن‌تر درحالی‌که به پندار اسپینوزا، تعبیر *طبیعتِ خلاق*، به معنی جوهر فرد یعنی خداوند و صفات خداوندی است؛ تعبیر *طبیعتِ مخلوق*، به معنی نشر و تجلیِ [صفات] فکر و جسم الهی است که سراسرِ نظام حالاتِ خداوندی را افاده می‌نماید. اکنون پس از اینکه معنا و مقصود اسپینوزا را از هر دو تعبیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق*، به کوتاهی یادآور شدیم، می‌توانیم به موضوع بنیادی نوشتهٔ حاضر بپردازیم.

تقریباً تا سال‌های پایانی قرن نوزدهم میلادی، هر دو مفهوم *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* به عنوان مباحثی که ویژهٔ خود اسپینوزا بوده و دستاورد وی در فلسفه است، پذیرفته شده بود. لیکن در سال ۱۸۹۰ میلادی، مقالهٔ کوتاهی از سوی اچ. زیبِک[2] به چاپ رسید و موجب شد تا

---

1. Spinoza, *Ethique*, CH. Appuhun, Paris, Flammarion: 52-53 (I. Proposition XXIX, Scolie); ترجمهٔ فرانسوی رسالهٔ اخلاق؛ برای ملاحظهٔ همهٔ مواردی که تعابیر طبیعتِ خلاق و طبیعتِ مخلوق در آثار اسپینوزا به‌کار رفته است؛ ر.ک. به: *Lexicon Spinozanum, 735-736* [منقول در: اسپینوزا، باروخ بندیکت (۱۳۷۶)، رسالهٔ *اخلاق*، ترجمهٔ محسن جهانگیری، چاپ دوم با اضافات. تهران: مرکز نشر دانشگاهی].

2. Siebeck. H. (1890). Über die Entstehung der Termini natura naturans und natura naturata, Archiv für Geschichte der Philosophie. III: 370-378.

تعابیر اسپینوزا به موضوع نزاع فکری تبدیل گردد. زیبِک نشان می‌هد که تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* را، قدّیس توماس آکوئیناس پیش از خود اسپینوزا به‌کار برده است، و اینکه تعابیر از راه ترجمهٔ لاتینی شرح‌های ابن‌رشد بر دو رسالهٔ *طبیعیات* و *السماء و العالم* ارسطو، پدید آمده و سپس، بی‌واسطه به قدّیس توماس و به‌واسطهٔ همین قدّیس نیز، به اسپینوزا رسیده‌اند.

در پی نوشتهِ زیبک و طرح مسئلهٔ تعابیر مورد نظر، توجه عدّهٔ بسیاری از تاریخ‌نگاران اندیشه و فلسفه به آنها جلب شده و باعث می‌گردد تا ریشه‌های تاریخی هر دو تعبیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق*، موضوع پژوهش و بررسی قرار گیرد. نتیجهٔ مشترکی که از همهٔ پژوهش‌های انجام پذیرفته به‌دست می‌آید چنین است[۱]: هر دو تعبیر *Natura naturans* و *Natura naturata*، نخستین بار در نیمهٔ نخست قرن سیزدهم میلادی است که از راه ترجمهٔ لاتینی شرح‌های فیلسوفان مسلمان بر آثار ارسطو و به‌ویژه ترجمهٔ شرح‌های ابن‌رشد به زبان لاتین و تأثیر این ترجمه‌ها بر فلسفهٔ غربی، رخ می‌نمایند. چنان‌که پس از قرن سیزده میلادی، نه تنها از سوی فیلسوفان بلکه از سوی اندیشمندان غربی بسیاری از جمله حقوق‌دانان و سیاست‌مداران نیز، به صورت گسترده مورد بهره‌برداری قرار گرفته و کاربرد آنها تا روزگار اسپینوزا هم ادامه می‌یابد.

برخی از پژوهشگرانِ موضوع مورد بررسی، به‌ویژه دو پژوهشگر به نام‌های لوکس[۲] و ویژرس[۳]، آماری را بر پایهٔ ترتیب تاریخی تنظیم کرده‌اند که نشان می‌دهد چه کسانی در کدام یک از آثارشان از قرن سیزده میلادی تا اسپینوزا، به کاربرد دو تعبیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق*، چگونه دست یازیده‌اند[۴]. در اینجا ضرورت ندارد که نام همهٔ آن نویسندگان را به تفصیل بگوییم. بسنده خواهد بود که به عنوان نمونه، بعضی از آنان را که بیشتر شناخته شده بوده و هر دو تعبیر یا یکی از آن دو را به‌کار برده‌اند، مرور کنیم.

قرن سیزده میلادی: وینسنت اهل بووایس[۵]، میکائیل اسکات[۶]، قدّیس توماس آکوئیناس[۷].

---

1. Siebeck, 1890: 375; Lucks. H .A. (1935). *Natura naturans – Natura naturata*, The New Scolasticism: IX: 12 ...; Weijers. O. (1978). *Contribution a l'historie des termes natura naturans et natura naturata jusqu'a Spinoza*, Vivarrium: XVI, 1: 70-71; Lemay. R. (1962). *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century*, Beyrut; Kraus. P. (1942). *Jabir Ibn Hayyan*, Kairo: II: 137 and footnote 2; Kraemer. J. L. (1986). *Philosophy in the Renaissance of Islam*, Leiden, Brill: 177 and 77, 275.

2. [Lucks]

3. [Weijers]

۴. Luks, 1935: 1-24; Weijers, 1978: 71-78؛ برای آگاهی از فهرست برخی حقوق‌دانان غربی که تعابیر طبیعت خلاق و طبیعت مخلوق را به‌کار برده‌اند، به اثر روبرو ر.ک.

Tierney. B. (1963). "Natura id est Deus: a Case of Juristic Pantheism", *Journal of the History of Ideas*: XXIV, 3: 307-322.

5. [Vincent de Beauvise]

6. [Michael Scot]

7. [St. Thoma d'Aquine]

قرن چهارده میلادی: مایستر اکهارت[۱]، رایموند لول[۲]، ویلیام اکام[۳]، پیترو اهلِ آبانو[۴]. قرن پانزده میلادی: جیووانی دومینیکی[۵]، فرانسیسکوس سانسون[۶]، لامبرتوس اهلِ مونته[۷]. قرن‌های شانزده شانزده و هفده میلادی: الکساندر هگیوس[۸]، یوحنّای توماسی[۹]، فرانسیس بیکن[۱۰]، جیوردانو برونو[۱۱] و سرانجام دو فیلسوف هلندی کمتر شناخته شده و کمی پیرتر از اسپینوزا به نام‌های هیربورد[۱۲] (۱۶۱۴-۱۶۶۱) و کلاوبرگ[۱۳] (۱۶۲۲-۱۶۶۵).

پژوهشگران دربارهٔ چند پرسش زیر، دیدگاه‌های مختلف و متعارضی دارند: ۱- آیا اسپینوزا تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* را، بی‌واسطه از قدّیس توماس‌آکوئیناس یا ابن رشد یا از فیلسوفی دیگر برگرفته است؟ ۲- آیا اسپینوزا این دو تعبیر را به معنایی متفاوت از پیشینیان خود، به‌کار می‌برد یا نه؟ ۳- تعابیر مورد بررسی را نخستین بار، چه کسی به‌کار برده است؟ اکنون بجاست تا پرسش‌های مطرح شده را، در پرتو دیدگاه‌های پژوهشگران پیشین و پژوهش‌های خودمان، بررسی کنیم.

[پرسش نخست]

نخست بدین پرسش بپردازیم که آیا اسپینوزا تعابیر مورد بحث را از کسی یا کسان دیگری برگرفته است یا نه؟ اسپینوزا در فصل نخست از بخش هشتم اثر خویش به نام *رسالهٔ کوتاه دربارهٔ خداوند، انسان و نیکبختی وی* [*Le Court Traite de Dieu, de l'Homme et de la Beatitude*]، می‌گوید که تعبیرهای *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* از سوی دیگران به‌کار رفته و اینکه پیروان فلسفهٔ توماس‌آکوئیناس، تعبیر *طبیعتِ خلاق* را به همان معنای خداوند، می‌فهمند[۱۴]. بنابر مطلب

1. [Meister Eckhardet]
2. [Raimon Lulle]
3. [William Ockham]
4. [Pietro d'Abano]
5. [Giovanni Dominici]
6. [Franciscus sanson]
7. [Lambertus de Monte]
8. [Alexander Hegius]
9. [Jean de St. Thomas]
10. [Francis Bacon]
11. [Giordano Bruno]
12. [Heereboord]
13. [Clauberg]

۱۴. شایان ذکر است که اسپینوزا در *رسالهٔ کوتاه دربارهٔ خداوند، انسان و نیکبختی وی*، دو فصل ۸ و ۹ از بخش نخست را به ترتیب با عنوان *On Natura naturans* و *On Natura naturata* آورده است که اینجا ترجمهٔ انگلیسی پارهٔ نقل‌شده در متن اصلی از فصل هشتم ارائه می‌گردد:

"By *Natura naturans* we understand a being that we conceive clearly and distinctly through itself, and without needing anything besides itself (like all the attributes which we have so far described), that is, God. The Thomists likewise understand God by it, but their *Natura*

گفته شده، به روشنی درمی‌یابیم که اسپینوزا آگاه بوده که تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* پیش از خود وی، دست‌کم از سوی پیروان فلسفهٔ توماسی به‌کاربرده شده‌اند. برپایهٔ همین سخن، زیبِک مدعی است که اسپینوزا هر دو تعبیر را باواسطهٔ قدّیس توماس آکوئیناس، از ابن‌رشد برگرفته است. بعضی دیگر از پژوهشگران نیز از جمله ولفسون در رأس آنان، مدعی‌اند که اسپینوزا این تعابیر را بی‌واسطه از خود قدّیس توماس آکوئیناس برگرفته است[۱].

برخلاف ولفسون، ویژرس برآن است که اسپینوزا نه شرح‌های ابن‌رشد بر آثار ارسطو را خوانده است و نه آثار قدّیس توماس آکوئیناس را؛ ثانیاً وی مدعی است که اسپینوزا در رسالهٔ نامبرده، نه از خود قدّیس توماس آکوئیناس بلکه از پیروان فلسفهٔ توماسی سخن می‌گوید[۲]. به‌علاوه ویژرس می‌اندیشد که منظور اسپینوزا از پیروان فلسفهٔ توماسی، تنها ممکن است کسی به نام یوحنّای توماسی باشد. بدین ترتیب ویژرس اشاره می‌کند که اسپینوزا از همین نویسنده پیرو فلسفهٔ توماسی است که چه بسا ذهنیت خویش دربارهٔ *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* را اقتباس کرده است[۳].

اکنون یادآوری نکته‌ای موجب فایده خواهد بود: متالّه و فیلسوف پرآوازه قدّیس توماس آکوئیناس در دو موضع از کتاب *جامع الهیات* (*Summa Theologica*)[۴]، و رسالهٔ *دربارهٔ اسمای الهی* (*De Divinis Nominibus*)[۵]، هنگامی که از تعبیر *طبیعتِ خلاق* سخن می‌گوید، مطلب را نه به عنوان دیدگاه خودش بلکه به عنوان نگرش برخی از اندیشمندان دیگر برگرفته و به بیان و نقد آن می‌پردازد. علیرغم شیوهٔ بحث قدّیس توماس از تعبیر نامبرده؛ همچنان‌که ویژرس نیز اشاره دارد، بعضی از پیروان فلسفهٔ توماسی و به‌ویژه کسی چون یوحنّای توماسی در قرن شانزدهم میلادی، خداوند را با مفهوم *طبیعتِ خلاق*، عین هم می‌شمارند.

نکتهٔ دیگر این است که در روزگار قدّیس توماس آکوئیناس یعنی قرن سیزدهم میلادی، یکی از نوشته‌هایی که ضمن آن برای نخستین بار تعبیر *طبیعتِ خلاق* به‌کار می‌رود، عبارت است از رساله‌ای به نام *Dedisciplina scholarium* [*در باره آموزش پژوهشگران*]؛ اثر تقریباً میان

---

naturans was a being (so they called it) beyond all substances.". Spinoza (2002). *Spinoza Complete Works*. Trans. S. Shirley. Ed. M. L. Morgan. *Short Treatise on God, Man, and His Well-Being*. Part 1, Chapters VIII- XI. Ps. 57-58. Hackett Publishing Company. Inc. (مترجم)

1. Siebeck, 1890: 375; Wolfson. H. A. (1961). *The Philosophy of Spinoza*, Cleveland and New York, Meridian Books, 3. Ed: Vol. I, 16, 254-255.
2. Weijers, 1978: 79.
3. Weijers, 1978: 80.

۴. Turin-Rome, 1948: I.I. پرسش ۸۶، مقالهٔ ۶: ۳۹۶.

۵. Turin-Rome, 1950: بخش ۴، ۲۱: ۲۰۶.

سال‌های ۱۲۳۰ تا ۱۲۴۰ میلادی در شهر پاریس و منسوب به بوئتیوس مجعول[1]، نگاشته شده است. این رساله در عین حال، از حال و هوای ارسطویی و ابن‌رشدی برخوردار است[2].

ضمن رسالهٔ *دربارهٔ آموزش پژوهشگران* و دیگر رساله‌های همانند آن که به روزگار قدّیس توماس آکوئیناس نگارش یافته‌اند، مطلبی به چشم می‌خورد: هنگامی که در این رساله‌ها از تعبیرهای *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* سخن به میان می‌آید، همهٔ نویسندگان آنها و ازجمله خود قدّیس توماس آکوئیناس هم، از کسی یا کسانی بدون ذکر نام اما معتقد به دوگونه *طبیعتِ خلاق و مخلوق*، سخن می‌گویند.

همان‌گونه که در آغاز بررسی روشن ساختیم، همه پژوهشگران معاصر اتفّاق نظر دارند که در نیمهٔ نخست قرن سیزدهم میلادی، نخستین بار از راه ترجمهٔ آثار نویسندگان مسلمان و به‌ویژه ترجمهٔ لاتینی شرح‌های ابن‌رشد بر رساله‌های ارسطو است که تعبیرهای مورد نظر پدید می‌آیند. در عین حال اگر چه طی قرن سیزدهم میلادی می‌بینیم که اندیشمندان بدون بیان نام و نشان، از کسی یا کسانی به عنوان معتقد به دو *طبیعتِ خلاق و مخلوق* سخن می‌گویند؛ لیکن می‌توان به آسانی فرض کرد که چنین شخص یا اشخاص بی‌نام و نشانی، خود ابن‌رشد یا یکی و یا برخی از ابن‌رشدیان آن روزگار بوده باشند. از سوی دیگر باز می‌توان فرض کرد که این شخص، جابربن حیّان یا برخی از نویسندگان غربی باشند که تحت تأثیر جابربن حیّان بوده‌اند. در ادامه بدین مورد نیز خواهیم پرداخت.

از آنچه گفته شد بدین نتیجه می‌رسیم که: اسپینوزا دربارهٔ تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* که به‌کار می‌برد، دست‌کم طبق آنچه که در *رسالهٔ کوتاه دربارهٔ خداوند* ... می‌گوید؛ بدین نکته وقوف داشته است که این تعابیر پیش از وی توسط پیروان فلسفه توماسی به‌کار برده شده‌اند. اسپینوزا هر چند نام شخص خاصی را بیان نمی‌کند اما به‌طور عمومی آنها را [با عنوان پیروان فلسفهٔ توماسی] یاد می‌کند. و علیرغم آنکه نزدیک‌ترین احتمال این است که اسپینوزا تعابیر مورد نظر را از پیروان فلسفهٔ توماسی برمی‌گیرد؛ لیکن این احتمال دوم نیز منتفی نیست که وی تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* را بی‌واسطه از ابن‌رشد یا خود قدّیس توماس آکوئیناس گرفته باشد. زیرا ادعای ویژرس بر اینکه فیلسوفی چون اسپینوزا آثار قدّیس توماس آکوئیناس را نخوانده است، چندان محتمل به نظر نمی‌رسد. بماند که کاربرد تعبیرهای مورد نظر از سوی دو نفر از هم‌شهریان تقریباً هم سن و سال اسپینوزا که در بالا ذکر شد، و رواج کاربرد

1. [Sahte Boece = Pseudo Boethius]
2. Gauthier. L. (1948). *Ibn Rochd (Averroes), Les Grands Philosohes*, Paris, PUF: 268-277.; Weijer. W. (1920). *Overeenkomst van Spinoza's Wereldsbeschouwing met de arabische Wijisbegeerte*, Tijdschrift Voor Wijisbegeerte.

تعابیر پیش از خود اسپینوزا، تنها منبع مورد استناد شخص اسپینوزا نیستند. بلکه درست‌تر آن است که فکر کنیم اسپینوزا تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* را از منابع متعددی چون جیوردانو برونو و ترجمهٔ لاتینی شرح‌های ابن‌رشد بر آثار ارسطو برگرفته باشد. چرا که تعداد بیشتری از پژوهشگران معاصر از تأثیر بی‌واسطهٔ ابن‌رشد بر اسپینوزا سخن گفته و می‌گویند.

[پرسش دوم]

پرسش دیگر این بود که آیا اسپینوزا در به‌کاربردن تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق*، معنا و مفهوم تازه‌ای نسبت به پیشینیان خود افزوده است یا نه؟ ولفسون، گوئه‌رو[1] و ویژرس، در این مطلب هم‌رأی هستند که اسپینوزا به منظور بازتاب بخشیدن به نظریهٔ همه‌خدایی (pantheisme)، ضمن کاربرد تعابیر، به تغییر معنای آنها نیز دست یازیده است[2]. اگر دیدگاه این پژوهشگران را مبنی بر اینکه اسپینوزا تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* را از خود قدّیس توماس آکوئیناس یا پیروان فلسفهٔ توماسی برگرفته است، بپذیریم؛ در این‌صورت مجبوریم بدین ذهنیت نیز گردن نهیم که اسپینوزا معنا و مفهوم تعابیر مورد نظر را تغییر هم داده است. زیرا چنان‌که در بالا نیز گفتیم، عدّهٔ زیادی از پیروان فلسفهٔ توماسی و خود قدّیس توماس نیز در رأس آنان، هنگام بحث از هر دو تعبیر طبیعت، از آنها به عنوان تعابیر مورد استفادهٔ کسی یا کسانی بدون ذکر نام و نشان، سخن می‌گویند. در پیوند با این مطلب، گفتنی است که خود قدّیس توماس آکوئیناس و پیروان فلسفهٔ توماسی از یک سو عدم پذیرشِ [بلکه نقل و نقد] تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* را بیان می‌کنند و از سوی دیگر تعابیر مورد بحث را با تعبیرهایی رایج در روزگار خودشان مانند تعبیر *طبیعت کلّیه* [*Natura universalis*]، درهم آمیخته یا یکی می‌شمارند. این مهم را، به‌ویژه در نگرش [و گفتار] خود قدّیس توماس آکوئیناس به روشنی می‌بینیم.

اگر فرانسیس بیکن و جیوردانو برونو را کنار گذاریم، مشخص است که همهٔ اندیشمندان پیش از اسپینوزا تعبیر *طبیعتِ خلاق* را تنها به معنای *مبدأ خلاق* [*yaratıcı prensip*] به‌کاربرده‌اند که هرچند از مخلوقات خود جدا است لیکن در عین حال با همین آفریده‌ها، پیوند تنگاتنگی دارد. اندیشمندان حتی تعبیر *طبیعتِ خلاق* را به همان‌گونه که نزد خود قدّیس توماس آکوئیناس

---

1. [Gueroult]

۲. Wolfson. 1961: 254-255; Gueroult. M. (1968). *Spinoza* I, Hildeshim: App. 13, 566-567; Weijers. 1978: 78؛ سوای این منابع برای آگاهی از تفسیر اسپینوزا از تعابیر طبیعت خلاق و طبیعت مخلوق به آثار روبرو ر. ک. : Martineau. J. (1882). *A Study of Spinoza*, London: 224-226; Walsh. F. A. (1929). *The God of Spinoza*, The New Scolasticism, III; Lovejoy. A. O. (1904). *The Dialectic of Bruno and Spinoza*, Berkeley: 141- 174; Delbos. V. (1893). *Le Probleme Moral dans la Philosophie de Spinoza et dans l'Historie Spinozisme*, Paris, F. Alcan: 27-46;

هست، با تعبیر *طبیعت کلّیه*، یکی دانسته‌اند؛ بدون اینکه این تعبیر *طبیعتِ خلاق* را با خداوند، یکی شمارند. البته به عنوان نمونه گفتنی است که جیوردانو برونو پیش‌از اسپینوزا، تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* را به معنایی به‌کار برده است که بعداً اسپینوزا هم به همان معنی به‌کار می‌گیرد. همو که اسپینوزا از نزدیک با اندیشه‌های وی آشنا بوده است. به عبارت دیگر برونو، از تعبیر *طبیعتِ خلاق*، همان معنای خداوند را قصد نموده است[1].

می‌بینیم برخی اندیشمندان شناخته شده یا ناشناخته، بوده‌اند که جیوردانو برونو هم در رأس آنها بوده و پیش از اسپینوزا، تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* را به معنایی به‌کاربرده‌اند که بعداً اسپینوزا هم به همان معنی برگرفته است. به همین دلیل بود که پیش‌تر، هنگامی که از منابع الهام فکری اسپینوزا سخن می‌گفتیم به جیوردانو برونو نیز به عنوان یکی از آن منابع اشارت داشتیم. حتی اگر اسپینوزا در این باب نامی از برونو هم نبرده باشد، باز جای تردید نیست که وی یکی از منابع بی‌واسطهٔ اندیشهٔ اسپینوزا است. چون همان‌گونه که هوفدینگ[2] نیز به درستی روشن ساخته است، نخستین اثری که اسپینوزا ضمن آن از تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* سخن به میان آورده؛ همان *رسالهٔ کوتاه دربارهٔ خداوند*... همراه با *گفتار کوچکی*[3] به پیوست این رساله است که قطعاً به لحاظ محتوا و مضمون، جیوردانو برونو را به ذهن خواننده، تداعی می‌کند. البته اسپینوزا در این رساله، اندیشه‌های برونو را به شیوهٔ تقلیدی به رشتهٔ قلم کشیده است. اندیشهٔ جیوردانو برونو مبنی بر اینکه طبیعت، نامتناهی بوده و از الوهیّت برخوردار است، سبب شده تا اسپینوزا مفهوم خداوند را در پیوند تنگاتنگی با مفهوم طبیعت، گره زند[4].

چنان‌که پیش از این نیز گفتیم، جیوردانو برونو هر دو تعبیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* را به معنایی به‌کاربرده است که پس از وی اسپینوزا نیز به همان معنا به‌کاربرده است؛ لیکن علیرغم این نکته، اسپینوزا نام جیوردانو برونو را نه تنها در *رسالهٔ کوتاه دربارهٔ خداوند* ...، بلکه در هیچ رسالهٔ دیگری از آثار خویش یاد نمی‌کند. پژوهشگر معاصر ویژرس، هرچند می‌داند که کاربرد تعابیر نزد برونو و اسپینوزا به هم نزدیک‌اند؛ اما فهم این ادعای ویژرس که منبع الهام فکری اسپینوزا در باب تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق*، عبارت است از فردی [از پیروان فلسفهٔ

---

1. Bruno. G. (1956). *Della Causa*. Ed. A. Guzzo. R. Amerio, Milano: 378.
2. [Höffding]
۳. *گفتار کوچک* که مورد اشارهٔ نویسنده است و به عنوان پیوست *رسالهٔ کوتاه دربارهٔ خداوند* ...، آمده، عبارت است از دو پیوست یا Appendices که یکی *دربارهٔ خداوند* (*On God*) و دیگری *دربارهٔ نفس انسانی* (*On the Human Soul*) است. در ترجمهٔ انگلیسی مجموعه آثار اسپینوزا (Spinoza Complete Works) که در یادداشت پیشین ذکر شد، این دو پیوست ضمن صفحه‌های ۱۰۲ تا ۱۰۷، آمده‌اند. (مترجم).
4. Höffding. H. (1924). *Histoire de la Philosophie*, French Trans. P. Bordier, Paris, F. Alcan: Vol. I, 310-324.

توماسی] به نام یوحنّای توماسی، امری دشوار است. افزون بر این، ویژرس دچار تعارض فکری دیگری هم هست: وی از یک سو برآن است که اسپینوزا تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* را به معنایی متفاوت از قصد و معنای پیشینیان به‌کار می‌برد. اما از سوی دیگر مدعی است که یوحنّای توماسی، به عنوان منبع الهام فکری اسپینوزا بوده و از تعبیر *طبیعتِ خلاق*، همان معنا و مفهومِ خداوند را مراد می‌کند. مطلبی که ویژرس را بدین تعارض فکری برانگیخته، این جملهٔ اسپینوزا است که می‌گوید: «پیروان فلسفهٔ قدّیس توماس آکوئیناس از تعبیر *طبیعتِ خلاق*، همان مفهوم خداوند را قصد می‌کنند؛ اما در عین حال *طبیعتِ خلاق* مورد نظر آنان موجودی است که از همهٔ جوهرها، جدا و متفاوت است[1]».

نکته‌ای که اسپینوزا در این جملهٔ نقل‌شده برآن تأکید می‌ورزد، خلاف آن چیزی است که ویژرس از آن درک و دریافت می‌کند؛ اسپینوزا در پی آن نیست که پیروان فلسفهٔ توماسی را بابت تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق*، به عنوان منبع الهام فکری خویش نشان دهد؛ بلکه می‌خواهد به تفاوت فکری کاربرد آن تعابیر نزد خود با کاربرد پیروان نامبرده اشارت ورزد.

از آنچه که دربارهٔ پرسش دوم گفته شد، این نتیجه به‌دست می‌آید که: اکنون اگر موضوع ذهنیت اندیشمندان مسلمان در باب کاربرد تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* را کنار بگذاریم؛ روشن است که جیوردانو برونو و برخی دیگر از پیروان اندیشهٔ همه‌خدایی، تعابیر مورد نظر را پیش از اسپینوزا به معنایی به‌کاربرده‌اند که خود اسپینوزا هم بدان معنا به‌کار می‌برد؛ لیکن اسپینوزا با توجه به [گونه‌ای از] اندیشهٔ *همه‌خدایی* که دارد، برای تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق*، معنای غنی‌تری فراهم ساخته است. خداوند به اعتبار آنکه علّت اولی (prima causa) است، همان *طبیعتِ خلاق* است. اما از سوی دیگر چون علّت الهی، سبب وجود مخلوق یا طبیعتِ [مشهود] است، همین علّت الهی حقیقتی است که در اندرون طبیعت، مندمج است. بر این اساس، علّت الهی در عین حال، *طبیعتِ مخلوق* هم هست. بدین ترتیب است که اسپینوزا به‌واسطهٔ تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق*، می‌کوشد تا مستقیماً مفهوم اندماجِ علّت الهی در اندرون طبیعت را با معلولِ نخستین (primum causatum)، پیوند دهد. درنتیجه اگر از چشم‌انداز هستیِ طبیعت (natura) بنگریم، خداوند و طبیعت، عین هم هستند؛ تنها جدایی میان آن دو بدین اعتبار است که خداوند، *خلاق* (*naturans*) است و بس؛ در مقابل طبیعت هم، *مخلوق* (*naturata*) است و بس.

[پرسش سوم]

اکنون از چشم‌انداز موضوع بحث، نکتهٔ مهم‌تر عبارت است از پرداختن به پرسش پایانی: تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* را نخستین بار چه کسی به‌کار برده است؟

1. Spinoza. (1914). *Le Court Traite* …, ed. Van Vloten-Land, La Haye: VIII. 1, 45.

چنان‌که پیش از این آشکار شد، همهٔ پژوهشگران و نویسندگانی که با موضوع تعبیرهای *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* سروکار دارند، دارای این دیدگاه یکسان هستند که: کاربرد حالت مصدری فعل *naturare* در زبان لاتین که به معنی *دارای طبیعت ساختن* است همراه با کاربرد حالت اسم فاعل در ترکیب *natura naturans* و اسم مفعول در ترکیب *natura naturata*، طی قرن سیزدهم میلادی پس از ترجمهٔ آثار فیلسوفان اسلامی و به‌ویژه پس از ترجمهٔ شرح‌های ابن‌رشد بر آثار ارسطو به زبان لاتین است که پدیدار شده‌اند. همچنین پژوهشگران اتفاق نظر دارند که مصدر *naturare* همراه با تعبیر *natura naturata*، در شرح‌های ابن‌رشد بر دو رسالهٔ *طبیعیات* [*Physics*] و *السماء و العالم* [*De Caelo*] ارسطو و ترجمه‌های لاتینی این شرح‌ها، حضور و کاربرد دارند. به همین دلیل، دربارهٔ پیوند تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* با ابن‌رشد، دیگر چیزی بیش از این برای گفتن وجود ندارد. لیکن تنها نکتهٔ شایستهٔ ذکر این است که: ابن‌رشد نخستین کسی نیست که تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* را به‌کار برده است. چون همان‌گونه که در پایین خواهیم دید برخی از اندیشمندان مسلمان، بسی پیش از ابن‌رشد بوده‌اند که ضمن بحث و بررسی در مفهوم و معنای طبیعت، از تعابیر مورد نظر سخن گفته‌اند. البته پیش از پرداختن بدین مطلب پایانی، لازم است نخست دو نکته را بررسی کنیم.

نکتهٔ نخست: زیبِک در بخش آغازین مقالهٔ خود، روی برخی از کلمه‌های یونانی درنگ نموده است؛ آن‌هم با این ذهنیت که کلمه‌های یونانی مورد نظر، در پیدایش تعابیر مورد نظر، نقش بنیادی می‌توانسته‌اند داشته باشند. نتیجه این است که زیبِک، تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* را گویی ترجمهٔ لاتینی آن کلمه‌های یونانی دانسته و می‌کوشد تا ریشه‌های هر دو تعبیر طبیعت و تقدّم آنها را، با اندیشه‌های فلسفی یونان باستان، پیوند زند. اما پُل کراوس، ضمن آنکه ربط و پیوند پیشنهاد شده از سوی زیبِک را منکر می‌شود، به سخن خود چنین ادامه می‌دهد: «حالت لغوی *طابِعَه* (*دارای طبیعت ساختن*)، منحصر به زبان عربی است و از این کلمه (یعنی ریشه *طَبَعَ*)، حالت مفعولی [*مطبوع*] (دارای طبیعت شده) نیز ساخته می‌شود. ...». «... مشهود است که تعابیر مدرسی *natura naturans* و *natura*، برپایه و الگوی زبان عربی، تشکیل یافته‌اند. ویژگی منحصر به فرد این اصطلاح‌شناسی زبان عربی، تنها به سهولت واقع در اشتقاق لغوی از ریشهٔ کلمه، مربوط نیست؛ بلکه افزون بر این، این ویژگی نامبرده از تفاوتی که میان مفهوم *طبیعَه* در زبان عربی با مفهوم *phusis* در زبان یونانی، جاری است، سرچشمه می‌گیرد»[1]. چنان‌که از سخن کراوس قابل استنباط است، پیدایش کاربرد [برخی] مفاهیم لاتینی که از دورهٔ مدرسی آغاز و

1. Kraus, 1942: 137, footnote 2.

رایج می‌شود، نه به عنوان معادلی برای کلمه‌های زبان یونانی بلکه به عنوان معادلی برای لغت‌های زبان عربی، باید لحاظ و نگریسته شود.

نکته دوم: به گفتار ویژرس دربارهٔ میکائیل اسکات مربوط است. بنابر ادعای ویژرس، اسکات کسی است که تعبیر *natura naturans* را وضع کرده است[۱]. شاید میکائیل اسکات نخستین کسی باشد که تعبیر *طبیعتِ خلاق* را در غرب به‌کاربرده باشد، لیکن نخستین واضعِ این تعبیر نیست. در واقع تعبیر *طبیعتِ خلاق* در رساله‌ای به نام *Liber introdoctorius* [*رسالهٔ مقدماتی*] به قلم میکائیل اسکات به‌کاررفته است؛ این رساله دربارهٔ طالع‌بینی و تاریخ آن بوده و از نویسندگان گوناگون مسلمان، اقتباس‌هایی را دربردارد. لذا این رساله، به هیچ وجه نشان نمی‌دهد که اسکات وضع کنندهٔ تعبیر *طبیعتِ خلاق* است. میکائیل اسکات یکی از پایه‌گذاران جریان ابن‌رشدیان لاتینی شمرده می‌شود. او هم تعداد زیادی آثار، از جمله آثار ابن‌رشد از زبان عربی به زبان لاتین را ترجمه نموده و هم در این میان دو رساله در علم سیمیاء[۲] (simiya) به او منسوب است؛ این دو رساله به نام‌های *Minus magisterium* و *Magisterium*، درواقع سنّت کیمیاگری جابربن حیّان را بازتاب می‌بخشند. تقریباً می‌توان مطمئن شد که میکائیل اسکات، تعبیر *طبیعتِ خلاق* را یا بی‌واسطه از جابربن حیّان یا از دیگر اندیشمندان مسلمان برگرفته است.

با توجه به دانسته‌های کنونی، جابربن‌حیّان به عنوان یک طبیعی‌دان و فیلسوف، کسی است که نخستین بار تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* را به‌کاربرده است[۳]. این مطلب را حتی در خودِ نام رسالهٔ *کتاب الطبیعة و المطبوع* وی نیز که جدایی طبیعت از مطبوع را دربردارد، می‌توان دید. افزون بر این جابربن‌حیّان در اثر دیگری به نام *کتاب الخَمسین*، از تعبیر *طابِع* به معنی طبیعت‌بخش هم سخن گفته و عقل کلّی را که مخلوق بی‌واسطهٔ خداوند است، به عنوان *طبیعتِ طبیعت‌آفرین* مورد بررسی قرار می‌دهد. نکتهٔ دیگر آنکه به زعم جابرین‌حیّان، خداوند خالق (الباری)، چنان است که همهٔ مبادی مرتبط با امر آفرینش را بر عهدهٔ خویش گرفته است؛ مبادی آفرینش، اعم از *عقل کلّی* و *طبیعتِ مطبوع* [*سرشته شده*] به‌دست عقل است[۴]. بدین جهت است که خداوند، باواسطهٔ عقل کلّی – که خود مخلوقِ بی‌واسطهٔ باری‌تعالی است – هم *خلاقِ طبیعت‌آفرین* است و هم از سوی دیگر، امر *طبیعت‌پذیر*[۵].

---

1. Weijers, 1978: 71.

۲. دانش سیمیاء به تعبیر فرهنگ معین عبارت است از: «یکی از علوم خفیه و از علوم خمسهٔ محتجبهٔ قدماست؛ و آن عبارت است از علم به اموری که انسان متَمکّن شود بدان از اظهار آنچه مخالف عادت بود یا منع آنچه موافق عادت باشد.». (معین، محمد (۱۳۸۱). *فرهنگ معین*، جلد دوم، چاپ نوزدهم، تهران: انتشارات امیر کبیر). (مترجم).

3 Kraemer, 1986: 177, 275.

۴. جابربن حیّان. *کتاب الخمسین*، ر.ک.ب. صص ۴۹ و ۵۰ و بخش‌های ۱۳۶ و ۱۳۷.

۵. متأسفانه به *کتاب الخَمسین* دست نیافتیم. خود نویسنده در پاورقی شمارهٔ ۱۶ (همان یادداشت شمارهٔ ۱۶ در ترجمهٔ فارسی)، نیز

بعدها می‌بینیم که ضمن بررسی‌های لغت‌شناختی و فلسفیِ ابوسلیمان سجستانی و ابوحیّان توحیدی دربارهٔ طبیعت، تعابیر *الطبیعة الطابعة* (*natura naturans*) و *الطبیعة المطبوع* (*natura naturata*) پدید آمده و رواج می‌یابند. دستاورد این بحث‌ها و گفت‌وگوها عبارت از این مطلب است که: خودِ مفهوم *طبیعه*، ذاتاً در زبان عربی و به‌ویژه از چشم‌انداز قواعد دستور زبان، چنان است که مفهوم صیغهٔ فاعلی طابِعَه (naturans) و مفهوم صیغهٔ مفعولی مَطبوع (*naturata*) را به یکسان دربردارد. [به اعتبار وجودی] حیثیت *طابِعه*، صورتِ طبیعت است و حیثیت *مَطبوع*، مادهٔ طبیعت[۱].

افزون بر مطلب بالا، هنگامی که ابوسلیمان سجستانی ضمن اثر خویش به نام *فی‌المُحرّک‌الاوّل*، دربارهٔ کاربرد تعبیر «مُحرّک اول» در آثار ارسطو (شامل *طبیعیات* و *مابعدالطبیعه*) به بحث و بررسی می‌پردازد؛ مدعی است که معنا و مفهومِ حرکت‌بخش نخستین در هر یک از دو

به اثر ارجاع داده و لیکن از محل و سال انتشار آن سخنی به میان نیاورده است! البته در مجموعه‌ای به نام *مختار رسائل جابربن حیّان* (مکتبة الخانجی، مصر، ۱۳۵۴ ه.ق) پُل کراوس از صفحهٔ ۴۸۹ تا ۵۰۰ صفحه، گلچینی از رسالهٔ *الخَمسین* را که شامل سه مقاله است منتشر نموده است. اما گلچین نامبرده، از لحاظ محتوا با موضوع بررسی نوشتهٔ حاضر مرتبط نیست. (مترجم).

۱. ابوحیّان توحیدی (۱۹۷۰). *المقابسات*، تحقیق و مقدّمهٔ محمد توفیق حسین، بغداد (افست از سوی مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۶). [ابوحیّان توحیدی در مقابسهٔ ۷۹ از رسالهٔ *المقابسات* به بیان معانی گوناگون اسم مشترک *طبیعه* می‌پردازد. شایان ذکر است خود ارسطو در دو موضع از آثار خویش به تعریف‌ها یا معانی و کاربردهای گوناگون *طبیعت* (*Physis*) پرداخته بود: ۱- *طبیعیات* یا *سماع طبیعی*. کتاب دوم، فصل نخست، ۵ب۱۹۲ تا ۲۰ب۱۹۳. ۲- *مابعدالطبیعه*، کتاب پنجم، فصل چهار، ۱۶ب۱۰۱۴ تا ۱۹آ۱۰۱۵. دو مورد مهم از آن معانی و کاربردها، عبارتند از کاربرد *طبیعت* به معنای مادّه – اعمّ از *مادهٔ اولی* (*hyle*) و مادهٔ ثانی یا جسم – و دوم به معنای *صورت* (*morphe*). ابوحیّان توحیدی هم در مقابسهٔ ۷۹ ضمن بیان معانی و کاربردهای گوناگون اسم مشترک *طبیعه*، مطلب را با قید اینکه ابوسلیمان به املای بحث پرداخته، کاربرد آن را در دو معنای ماده و صورت نیز مورد توجه قرارداده است. ابوحیّان توحیدی پس از بیان برخی معانی، تعریف ارسطو را از چشم‌انداز طبیعت‌شناختی این چنین به‌دست می‌دهد: *طبیعت* عبارت است از مبدأ حرکت و سکون برای چیزی؛ طوری‌که این مبدأ حرکت و سکون بودن برای آن چیز، امری اولی و ذاتی است نه عارضی. از نگاه ارسطو این معنی از طبیعت، شامل مسمّی یا چیزی است که مرکب از ماده و صورت است. البته ماده، مبدأ به حرکت درآمدن و به سکون رسیدن (تحرّک و سکون) به معنی انفعالی کلمه است و صورت، مبدأ به حرکت درآوردن و به سکون رسانیدن (تحریک و تَسکین) به معنی فاعلی کلمه است. ابوحیّان توحیدی اشاره دارد که به زعم ارسطو، صورت بدون ماده برای معنای *طبیعت* شایسته‌تر است تا ماده بدون صورت. ابوحیّان توحیدی دوباره به حدّ و تعریف طبیعت روی آورده و این‌بار می‌گوید طبیعت به معنای حیات یا زندگی است که در اجسام و اشیاء نفوذ و جریان می‌یابد و موجب می‌شود تا اجسام، پشت سر هم صورتی از صورت‌ها یا فعلیت‌ها را، بر خود پوشیده و بدان تخلّق یابند. *طبیعت* به این معنی، مانند یک نیروی سرازیر شده از مبدأ نخستین به همهٔ اجسام و اشیایی است که شایستهٔ پذیرش آن حیات و زندگی‌اند. ابوحیّان توحیدی در ادامه می‌گوید لفظ *طبیعه* به عنوان لغتی است که از ریشهٔ طَبَع و بر وزن فَعیلَه، وضع شده است. به همین دلیل، چنین نیست که به مفهوم *صورت* شباهت بیشتری داشته باشد تا مفهوم *ماده*. *طبیعت* به حالت *مطبوع*، همان ماده است، و صورت هم نیست، مگر همان حالت فاعلی *طابِعَه*. طبیعت به معنی صورتِ طابِعَه، ذات یا چیستی ماده را می‌دهد و خود در اندرون همین ماده، حصول و تحقّق می‌یابد. (ابوحیّان توحیدی، ۱۹۷۰: مقابسهٔ ۷۹، ۳۱۱-۳۱۲ ؛ ابوحیان توحیدی (۱۹۹۲)، *المقابسات*. محقّق و مشروح: حسن السندوبی. چاپ دوم. کویت: دارسعاد الصباح: مقابسهٔ ۷۹، ۲۸۴-۲۸۵)]. (مترجم).

اثر ارسطو، غیر از معنای آن در اثر دیگر است. ابوسلیمان سجستانی، حرکت‌بخشِ نخستین را در *کتاب* [دوازدهم] *لامبدا* از رسالهٔ *مابعدالطبیعه*، به عنوان طبیعتِ عالم که همان مبدأ غایی و نهایی است می‌شمارد و آن را به معنای *طبیعتِ مخلوق* تفسیر می‌کند. اما همین حرکت‌بخشِ نخستین را در کتاب هشتم از رسالهٔ *طبیعیات*، به عنوان قوّه‌ای که مُدبّر طبیعت است، دانسته و آن را به معنای *طبیعتِ خلاق* تفسیر می‌نماید. بدین گونه است که سجستانی میان دو تعبیر *طبیعتِ خلاق* با *طبیعتِ مخلوق*، جدایی می‌افکند[۱].

مشهود است که روند تاریخیِ کاربرد تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* را تا جابربن‌حیّان می‌توانیم پی‌گیری کنیم. به دنبال وی نیز، از ابوسلیمان سجستانی گرفته تا ابن‌رشد از کاربرد هر دو تعبیر نزد بعضی از اندیشمندان مسلمان آگاهی داریم. بنابراین به مثابه نتیجهٔ به‌دست آمده، می‌توانیم بگوییم که: به‌ویژه با ترجمهٔ آثار جابربن‌حیّان و ابن‌رشد به زبان‌های لاتین و عبری است که از قرن سیزدهم میلادی به بعد کاربرد هردو تعبیر آغاز شده و همین مطلب، ذهنیت عمومی پژوهشگرانی است که با موضوع بحث سروکار دارند. بنابراین قطعاً می‌توان دید که اسپینوزا تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* را بی‌واسطه از ابن‌رشد یا جابربن‌حیّان گرفته است. اگرهم بی‌واسطه نباشد، مطابق آنچه که پیش از این روشن ساختیم یقیناً این مهمّ، باواسطهٔ یکی از ابن‌رشدیان لاتینی، یعنی جیوردانو برونو اقتباس شده است. درعین‌حال گفتنی است که اسپینوزا، بر محتوای تعابیر مورد نظر، اساساً معنا و مفهومی بیشتر از آنچه نزد ابن‌رشد، ابوسلیمان سجستانی یا جابربن‌حیّان بوده، چیزی به آنها نمی‌افزاید. تنها می‌توان گفت که اسپینوزا، مرتبط با درک و تلقی همه‌خدایی ذهن‌گرایانهٔ (subjective) خویش، تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* را با وضوح و تمایز بیشتری به‌کار می‌برد.

پس از اسپینوزا، کاربرد تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* به معنایی کم‌وبیش متفاوت، نزد پیروان مکتب اصالت معنی آلمانی و به‌ویژه شخص شلینگ[۲] ادامه می‌یابد. شلینگ تعبیر *طبیعتِ خلاق* را برای بیان فعّالیّت طبیعت، که حیثیت پدیدآرندهٔ آرمانی دارد به‌کار می‌برد و تعبیر *طبیعتِ مخلوق* را برای بیان تمامیّت چیزهای پدیدآمده در طبیعت، به‌کار می‌گیرد[۳]. ضمن این نوع از کاربردِ تعابیر مورد نظر نزد پیروان مکتب اصالت معنی آلمانی، نه تنها تأثیر بی‌واسطهٔ اسپینوزا را می‌توان دید؛ بلکه ممکن است تأثیر باواسطهٔ ابن‌رشد را از طریق ابن‌رشدی‌های جدید

---

۱. ابوسلیمان سجستانی (۱۹۷۴). رسالهٔ *فی‌المحرّک الاوّل*، در: ابوسلیمان سجستانی (۱۹۷۴). *منتخب صوان‌الحکمه و ثلاثه رسائل*. تحقیق عبدالرحمان بدوی، تهران: ۳۷۲–۳۷۶. و ر. ک. به Kraemer, 1986: 275, 291-2

2. [Schelling]

3. Schelling. F. W. J. (1977). *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* …: III, 284.

نیز ببینیم. حتی شاید بتوان گفت کاربرد تعابیر *طبیعتِ خلاق* و *طبیعتِ مخلوق* توسط شلینگ، به چگونگی کاربرد تعابیر از سوی جابربن‌حیّان نزدیک است تا کاربرد اسپینوزا.

منابع

ابوحیّان توحیدی (۱۹۷۰). *المقابسات*، تحقیق و مقدّمهٔ محمد توفیق حسین، بغداد (افست از سوی مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۶).

ابوحیان توحیدی (۱۹۹۲) .*المقابسات*. محقّق و مشروح: حسن السندوبی. چاپ دوم. کویت: دارسعاد الصباح.

ابوسلیمان سجستانی (۱۹۷۴). رسالة *فی‌المحرّک الاوّل*، در: ابوسلیمان سجستانی (۱۹۷۴). *منتخب صوان‌الحکمه و ثلاثه رسائل*. تحقیق عبدالرحمان بدوی، تهران.

اسپینوزا، باروخ بندیکت (۱۳۷۶). رسالهٔ *اخلاق*، ترجمهٔ محسن جهانگیری، چاپ دوم با اضافات. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

معین، محمد (۱۳۸۱). *فرهنگ معین*، جلد دوم، چاپ نوزدهم، تهران: انتشارات امیر کبیر.

References

Abu Hayyan Tohidi (1970). Al-Maqabasat, research and introduction by uhammad Tawfiq Hossein, Baghdad (offset by the University Publishing Center, Tehran, 366).

Abu Hayyan Tohidi (1992). Al-Maqabasat. Researched and annotated by Hassan al-Sandubi. Second edition. Kuwait: Dar Sa’ad al-Sabah.

Abu Sulayman Sijistani (1974). Treatise on the First Mover, in: Abu Sulayman Sijistani (1974). Selected Works of Wisdom and Three Treatises. Researched by Abd al-Rahman Badawi, Tehran.

Bruno .G. (1956). *Della Causa* .Ed. A. Guzzo. R. Amerio, Milano.

Delbos .V. (1893). *Le Probleme Moral dans la Philosophie de Spinoza et dans l'Historie Spinozisme*. Paris: F. Alcan.

Gauthier .L. (1948). *Ibn Rochd (Averroes), Les Grands Philosohes*. Paris: PUF.

Gueroult .M. (1968). *Spinoza* I, Hildeshim.

Höffding. H. (1924). *Histoire de la Philosophie*. French Trans. P. Bordier, Paris: F. Alcan.

Kraemer .J. L. (1986). *Philosophy in the Renaissance of Islam*. Leiden: Brill.

Kraus .P. (1942). *Jabir Ibn Hayyan*. Kairo.

Lemay .R. (1962). *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century*.Beyrut.

Lovejoy .A. O. (1904). *The Dialectic of Bruno and Spinoza*. Berkeley.

Lucks .H. A. (1935). *Natura naturans – Natura naturata*. The New Scolasticism.

Martineau .J. (1882). *A Study of Spinoza*. London.

Moin, Mohammad (1381). Moin’s Dictionary, Volume 2, 19th edition, Tehran: Amir Kabir Publications.

Schelling .F. W. J. (1977). *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*.

Siebeck .H. (1890). *Über die Entstehung der Termini natura naturans und natura naturata*. Archiv für Geschichte der Philosophie.

Spinoza (1914). *Le Court Traite, …* ed. Van Vloten-Land, La Haye.

Spinoza (2002). *Spinoza Complete Works* .Trans. S. Shirley. Ed. M. L. Morgan .*Short Treatise on God, Man, and His Well-Being.* Hackett Publishing Company. Inc.

Spinoza, Baruch Benedict (1376). Treatise on Ethics, translated by Mohsen Jahangiri, second edition with additions. Tehran: University Publishing Center.

Spinoza :*Ethique*. CH. Appuhun, Paris: Flammarion.

Tierney .B. (1963). *Natura id est Deus: A Case of Juristic Pantheism*. Journal of the History of Ideas.

Walsh .F. A. (1929) .*The God of Spinoza*. The New Scolasticism.

Weijer .W. (1920). *Overeenkomst van Spinoza's Wereldsbeschouwing met de Arabische Wijisbegeerte*. Tijdschrift Voor Wijisbegeerte.

Weijers .O. (1978). *Contribution a l'historie des termes natura naturans et natura naturata jusqu'a Spinoza*. Vivarrium.

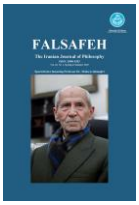
Wolfson .H. A. (1961). *The Philosophy of Spinoza*. Cleveland and New York. Meridian Books.

The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

https://jop.ut.ac.ir



Spiritual Aspiration (Himmat) in the Thought of Abū Sa'īd Abi al-Khayr and Its Connection to Splendor (Farr) in Iranian Culture

Parvaneh Orujnia✉

Retired faculty member of Encyclopedia Islamic Foundation, Tehran, Iran. Email: p.orujnia@gmail.vom

Article Info

Article Type:
Review Article

(361-382)

Article History:

Receive Date:
02 September 2025

Revise Date:
23 November 2025

Accepte Date:
22 October 2025

Published online:
23 November 2025

Abstract

Shaykh Abū Sa'id Abi al-Khayr (357-440 AH) is a renowned mystic of the fourth and fifth centuries AH. His name is intertwined with love, poetry, simā'(spiritual audition), expansion, joyfulness, and perspicacity. Furthermore, his name is remembered in the history of wisdom in Iran alongside figures such as Ḥallāj, Bāyazīd Basṭāmī, and Abū al-Ḥasan Kharaqānī, individuals who, according to Shihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrawardī (d. 587 AH), pursued the Khosravani wisdom of Iran. In this article, by examining the concept of "Himmat" in early Sufism and its evolution in the era of Abu Sa'īd Abi al-Khayr, an attempt is made to clarify how Abu Sa'īd, as a continuator of Khosravānī wisdom, transformed the meaning of "Himmat" under the influence of the concept of "Farr" in Iranian culture and wisdom.

Keywords: Abū Sa'īd Abi al-Khayr, Himmat (Spiritual Aspiration), Farr (Divine splendor), Sufism, chivalrousness (Futuwwa), Khosravānī Wisdom

Cite this article: Orujnia, P. (2025). Spiritual Aspiration (Himmat) in the Thought of Abū Sa'īd Abi al-Khayr and Its Connection to Splendor (Farr) in Iranian Culture. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer-2025 (Special letter honoring Professor Dr. Mohsen Jahangiri), Serial No. 44 (361-382).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.398998.1006924

CC BY NC

Publisher: The University of Tehran Press.

انتشارات دانشگاه تهران

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴x

https://jop.ut.ac.ir

هِمّت نزد ابوسعید ابوالخیر و ارتباط آن با فَرّ در فرهنگ ایرانی

پروانه عروج‌نیا✉

عضو بازنشستهٔ هیئت علمی بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: p.orujnia@gmail.vom

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
علمی - ترویجی
(۳۸۲-۳۶۱)

تاریخ دریافت:
۱۱ شهریور ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری:
۰۲ آذر ۱۴۰۴
تاریخ پذیرش:
۳۰ مهر ۱۴۰۴
تاریخ انتشار:
۰۲ آذر ۱۴۰۴

واژه‌های کلیدی:
ابوسعید ابوالخیر، همّت، فَرّ، تصوف، جوانمردی (فتوت)، حکمت خسروانی

چکیده

شیخ ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰ ه. ق) عارف نامدار قرن چهارم و پنجم است. نام وی با عشق، شعر، سماع، بسط، شادی و فراست در هم آمیخته و همچنین نامش در تاریخ حکمت در ایران در کنار کسانی همچون حلّاج و بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی به یاد می‌آید، یعنی کسانی که به نظر شهاب‌الدین یحیی سهروردی (مقتول ۵۸۷ ه.ق) حکمت خسروانی ایران را دنبال می‌کردند. در این مقاله، با طرح مفهوم "هِمّت" در تصوف اولیه و تحوّل آن در عصر ابوسعید ابوالخیر، سعی بر آن است تا روشن شود که چگونه ابوسعید در مقام ادامه دهندهٔ حکمت خسروانی، معنای "هِمّت" را در سایهٔ مفهوم "فَرّ" در فرهنگ و حکمت ایرانی متحوّل کرد.

استناد: عروج‌نیا، پروانه (۱۴۰۴). هِمّت نزد ابوسعید ابوالخیر و ارتباط آن با فَرّ در فرهنگ ایرانی. *فلسفه*، سال ۲۳، شمارهٔ ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامهٔ گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۳۸۲-۳۶۱).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.398998.1006924

CC BY NC

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. پیشگفتار

ابوسعید فضل‌الله بن احمد بن محمد بن ابراهیم مشهور به شیخ ابوسعید ابوالخیر در اول محرم ۳۵۷ قمری به دنیا آمد. محل تولد وی میهنه ناحیه‌ای بین سرخس و ابیورد بود که اکنون شهرکی در جمهوری ترکمنستان در ۱۳۰ کیلومتری عشق آباد است. او در مرو و سرخس فقه و حدیث و تفسیر آموخت، پس از آن در اثر حادثه‌ای خود را به تربیت معنوی ابوالفضل سرخسی مشهور به لقمان پرنده، مرید ابونصر سراج، سپرد و سال‌های طولانی در بیابان‌ها و گاه در کنج خانه به ریاضت‌های سخت روی آورد. وی پس از وفات ابوالفضل سرخسی نزد ابوالعباس قصّاب از عارفان طبرستان رفت[۱]. قصّاب آملی کسی است که شهاب‌الدین یحیی سهروردی، شیخ اشراق، او را از حکما شمرده و در کنار بایزید بسطامی، حلّاج و خرقانی از ادامه دهندگان حکمت خسروانی دانسته است[۲].

ابوسعید به ابوالعباس ارادت بسیار داشت و او را پیر مطلق می‌خواند[۳]. می‌گویند قصّاب امّی (درس‌ناخوانده) بود، اما مشکلات عرفانی و معنوی بزرگان عصر خویش را حل می‌کرد[۴]. برخی نسب معنوی وی را در تصوف به جنید بغدادی می‌رسانند[۵]، اما قصّاب مشهور به فتوت و مروت بود[۶] و شاید همین اشتهارش به فتوت بود که سبب شد سلمی نام وی را در *طبقات الصوفیه* نیاورد. ابوسعید نسبت به بایزید و حلّاج، دو حکیم اشراقی دیگر نیز ارادت خاصی داشت. از جمله دربارهٔ حلاج گفته بود: «در علوم حالت در مشرق و مغرب کسی چون او نبود[۷]».

ابوسعید سرشار از خوش‌دلی و سرخوشی بود و روش تربیتی وی نیز با صوفیان دیگر از این حیث کاملاً تفاوت داشت. در مجالس وی شعر بود و سماع و شادی، و هر که شاگرد وی می‌شد

---

۱. محمدبن منوّر (۱۳۶۶). *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابو سعید*، چاپ محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگاه، تهران: ج۱، ۱۶-۳۰، ۴۴، ۵۰.

۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰). *مجموعه مصنّفات شیخ اشراق*، چاپ هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی: ج ۱، ۵۰۳.

۳. محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج۱، ۲۵، ۳۸

۴. هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳). *کشف المحجوب*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران، سروش: ۲۴۶؛ جامی، عبدالرحمان بن احمد (۱۳۷۸)، *مثنوی هفت اورنگ*، مقدمهٔ اعلاخان افصح‌زاد، تحقیق و تصحیح جابلقا دادعلیشاه اصغر جانفدا ظاهراحراری، حسین احمد تربیت، ج ۱، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب: ۲۹۳

۵. جامی، عبدالرحمان بن احمد (۱۳۸۶). *نفحات‌الانس من حضرات‌القدس*، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران، سخن: ۲۹۲؛ شیرازی، محمد معصوم (۱۳۳۹-۱۳۴۵)، *طرائق الحقائق*، چاپ محمدجعفر محجوب، تهران، انتشارات بارانی: ج ۲: ۳۵۲،۳۶۴.

۶. انصاری، عبدالله بن محمد (۱۳۶۲). *طبقات‌الصوفیه*، مقابله و تصحیح محمد سرور مولایی، تهران، انتشارات توس: ۳۷۲؛ عطار، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۸)، *تذکرة‌الاولیاء*، تصحیح، توضیحات و فهارس محمد استعلامی، تهران، انتشارات زوار: ۶۴۱.

۷. محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج، ۷۲؛ ۱۳۸-۱۳۹، ۱۴۳.

آزاد و خوش‌دل می‌گشت. او خود پیش‌گویی می‌کرد: هر کجا ذکر بوسعید رود دل‌ها خوش گردد[۱].

ابوسعید ظاهراً اهل کرامات نبود، اما از وی نیز کرامات بسیار نقل شده است. بیشتر کرامت وی فراست یعنی آگاهی از ضمیر دیگران بوده و به این ویژگی در تاریخ تصوف مَثَل شده است[۲]. دیدار وی با ابن‌سینا و نامه‌هایی که میان او و ابن‌سینا رفته نیز مشهور است. می‌گویند ابن‌سینا تحت تأثیر برخی مشایخ عرفان خراسان از جمله او، نمط نهم *اشارات و تنبیهات* را نوشت و در این نمط کشف و کرامات عارفان را پذیرفت و تا حدی آن را بر اساس فلسفهٔ خود توضیح داد[۳].

ابوسعید عاقبت در میهنه در شب جمعه ۴ شعبان سال ۴۴۰ درگذشت. مزاری در روستای مِهنِه/ میهنه از توابع شهرستان مه‌ولات در تربت حیدریه به او منسوب است، اما مزار دیگری در مهنه دشت خاوران در کشور ترکمنستان نیز وجود دارد که گفته می‌شود مزار اصلی است[۴].

ابوسعید شاگردان و مریدانش را از نوشتن دربارهٔ خود منع می‌کرد، اما از قضای روزگار سرانجام نوادگان وی پس از او دربارهٔ وی و کراماتش نوشتند، کراماتی که وی بدانها وقعی نمی‌نهاد و در چشم او قدر و قیمتی نداشت. نوادهٔ وی جمال‌الدین ابوروح لطف‌الله بن سعد بن اسعد بن سعید بن ابوسعید *رسالهٔ حالات و سخنان شیخ ابوسعید* را گردآورد و پس از او پسر عمویش محمد بن منور بن ابی‌سعد بن ابی‌طاهر بن ابی‌سعید یکی دیگر از نوادگان ابوسعید احتمالاً در ۵۷۴ یعنی بیش از یک قرن پس از ابوسعید با استفاده از کتاب قبلی کتابی مهم و جامع به نام *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید* در زندگی و احوال شیخ نوشت. در این کتاب بخش بسیاری از کرامات او فراست‌های وی است و بخشی دیگر برکتی است که در نگاه و نظر و زبان و یا اشارت شیخ بود و او از آنها گاه با واژهٔ همّت یاد می‌کند و آنها را نیز از جمله کرامات شیخ ابوسعید ابوالخیر می‌داند[۵].

اکنون در دنبالهٔ مقاله، با توضیح معنای اولیهٔ مفهوم همّت در تصوف و تحولش میان عارفان خراسان ـ که به‌ویژه در شرح احوال و حکایات و کرامات ابوسعید ابوالخیر نمودار می‌شود ـ سعی بر آن است تا نقش ابوسعید و کسانی همچون او در نزدیک کردن این مفهوم با مفهوم «فرّ» در حکمت ایرانی و تغییر معنایی «هِمّت» در عرفان اسلامی و ادبیات فارسی روشن گردد.

---

۱. برای نمونه ← محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج ۱، ۶۸–۶۹، ۷۳–۷۴، ۷۶–۷۷، ۸۵، ۱۳۰،۱۴۴، ۱۴۵؛ مایر، فریتس (۱۳۷۸)، *ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه*، ترجمهٔ مهرآفاق بایبوردی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی: ۱۵۵–۱۶۲.

۲. برای نمونه ←محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج۱، ۶۸–۸۱؛ ۸۶–۸۷، ۱۰۱–۱۰۲، هجویری،۱۳۸۳: ۲۵۰؛ عطار، ۱۳۷۸: ۸۰۰؛ محمد بن منور، ۱۳۶۶: نود و شش، صد (مقدمهٔ شفیعی کدکنی).

۳. برای اطلاع بیشتر ← عروج‌نیا، پروانه (۱۳۹۲). «ابن‌سینا: تصوّف و مواجههٔ صوفیان»، *ابن‌سیناپژوهی (مجموعه مقالاتی در معرفی آراء، احوال و آثار ابن سینا)*، به کوشش فاطمه فنا، تهران، خانهٔ کتاب:۴۲۰–۴۲۶.

۴. نفیسی، سعید (۱۳۴۳). *سرچشمه‌های تصوف در ایران*، تهران. بی جا: ۲۲۵–۲۲۶.

۵. محمد بن منور، ۱۳۶۶ : ج ۱، ۸۸، ۹۴–۹۵، ۹۷–۹۸، ۱۰۱.

۲. مفهوم هِمّت در عرفان اسلامی

هِمّت و هَمّت (جمع آن هِمَم) واژه‌ای عربی به معنای آهنگ کاری کردن، آغاز عزم، ارادهٔ قوی، شور و شوق (هوی) است[۱]. در زبان فارسی نیز همّت به معنای اراده و عزم، آرزو و خواهش، نیرو و طاقت و همچنین مجازاً به معنای دلیری و بخشش و جوانمردی به کار رفته[۲] است[۳] و از آن ترکیباتی ساخته شده است همچون توانگر همّت، عالی همّت، بلند همّت و همّت مردانه، و به کسانی اطلاق می‌شود که عزم و ارادهٔ قوی و والا دارند و یا به اصطلاح بلند نظراند. برخلاف آن، دون همّت و قاصر همّت و کوتاه همّت است و به کسانی اطلاق می‌شود که اراده‌ای پست و ناچیز دارند و به دنبال کارهای بزرگ و عالی نیستند و به اصطلاح کوتاه اندیشه و کوتاه نظراند[۴].

همّت در تصوف به‌خصوص از نظر صوفیان سده‌های اولیه یعنی لااقل تا پایان قرن چهارم، اولین و مهم‌ترین قدم در سلوک بوده و به توجه کامل قلبی به سوی حق با همهٔ قوای روحانی اطلاق می‌شده است، اما به تدریج این واژه معنا و کارکرد دیگری هم یافت که افزون بر توجه قلبی مرید برای رسیدن به وصال حق، شامل رساندن دیگران به مقصود اعم از مادی و معنوی گردید[۵]. بدین ترتیب همّت در معنای دوم، با تصرف در عالم و کرامت مرتبط می‌شود و اهل همّت نقش برکت‌بخش برای خلق را ایفا می‌کنند.

واژهٔ هَمّ (جمع آن هُموم) به معنای غم و اندوه و دل‌مشغولی و همچنین خواستن و قصد

---

۱. برای نمونه← فراهیدی، ابوعبدالرحمن الخلیل بن احمد (۱۴۰۵)، *کتاب العین*، چاپ مهدی محزومی و ابراهیم سامرایی، قم، دارالهجره: ج ۳، ۳۵۷؛ ابن منظور (۱۴۱۲/ ۱۹۹۲)، *لسان‌العرب*، چاپ علی شیری، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی: ج ۱۲: ۶۲۱؛ زاوی، طاهر احمد (۱۳۹۹/۱۹۷۹)، *ترتیب القاموس المحیط علی طریقة المصباح المنیر و اساس البلاغة*، بیروت: ج ۴، ۵۳۵.

۲. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، *لغت‌نامه*، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران: ذیل واژهٔ همّت؛ نفیسی، علی اکبر (۱۳۴۳)، *فرهنگ نفیسی*، [تهران]: انتشارات خیام: ج۵ ، ۳۹۶۱.

۳. برای نمونه← فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۹)، *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مقدم، تهران، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی: ج ۵، ۲۲۰، بیت۱۱؛ سعدی، مصلح‌الدین بن عبدالله (۱۳۶۸)، *گلستان*، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران، انتشارات خوارزمی: ۱۱۴؛ سعدی، مصلح‌الدین بن عبدالله (۱۳۶۱)، *غزلیات سعدی*، چاپ حبیب یغمایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی: ۵۶، غزل۵۳.

۴. دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژهٔ همّت؛ برای نمونه← سعدی، ۱۳۶۸: ۱۶۷؛ صائب، محمدعلی (۱۳۶۴)، *دیوان صائب تبریزی*، چاپ محمد قهرمان، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی: ج ۴: ۱۹۸۵؛ غزل۴۱۲۷؛ ج ۳: ۱۲۶۰، غزل ۲۵۷۵؛ عطار، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۳)، *منطق‌الطیر*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن: ۲۹۹، بیت ۱۵۱۵: ۳۵۰، بیت۲۶۳۰.

۵. برای نمونه← سیرجانی، ابوالحسن علی بن حسن (۱۳۹۰)، *البیاض و السواد*، تصحیح و تحقیق محسن پورمختار، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران و دانشگاه آزاد برلین: ۱۹۱؛ سلمی، محمدبن حسین (۱۴۰۶/ ۱۹۸۶)، *طبقات الصوفیة*، تصحیح نورالدین شریبه، حلب، دارالکتاب النفیس: ۳۱۸، ۳۸۸؛ انصاری، عبدالله بن محمد (۱۹۶۲)، *منازل‌السائرین*، تحقیق الاب س. دی لوجییه دی بورکی الدومنکی، قاهره: مطبعهٔ المعهد العلمی الفرنسی: ۶۹-۷۰؛ عطار، ۱۳۷۸: ۶۳۲-۶۳۳.

کردن[۱]، در لغت و در اصطلاح صوفیه به همّت در معنای اولیهٔ آن نزدیک است، زیرا صوفیان در سده‌های اولیه همّت را جمع کردن «هَمّ» برای توجه کامل به حق از طریق قطع توجه و اشتغال جوارح و افکار به غیر حق نیز معنی کرده بودند؛ به عبارت دیگر، همّت یک کاسه کردن تمام هَمّها (کوشش‌ها و علایق و آرزوها) برای وصال به حق بوده است[۲]. با این حال معنای همّت در همان مفهوم اولیه نیز با «هَمّ» کاملاً یکی نیست. زیرا گاه هَمّ به معنای قبض و اندوه و دل‌مشغولی به‌کار می‌رود؛ مثلاً، زمانی که می‌گویند: «بر بنده است که هَمّش را زیر پایش نهد» یعنی دل‌مشغولی به امور حال و آینده نداشته باشد و در حال زندگی کند[۳]»، اما زمانی که می‌گویند: «هَمّ خود را جمع کن و بدان که در پیشگاه خدا هستی[۴]»، به معنای اصطلاحی و اولیهٔ همّت نزدیک می‌شود. اما در این معنا نیز کاملاً مترادف هم نیستند، زیرا گفته شده که هَمّ مربوط به بدایت کار سلوک است آنگاه که مرید تلاش می‌کند خود را از هر اندوه و نگرانی برهاند و به عبادات مشغول گردد، اما همّت مربوط به نهایت سلوک است آنگاه که باطن مرید به مراقبت کامل (در یاد حق) آراسته شود[۵]. همچنین گفته شده «هَمّ» قصد و نیّتی است که چندان قوی نیست و هنوز به فعلیّت درنیامده و در ضمن می‌تواند رو به سوی حق نداشته و متعلق آن امور دنیوی باشد، اما همّت معادل با عزم است و به فعلیّت درآمده و رو به سوی حق دارد از همین رو صوفیه صاحبان همّت را مصداق «اولی‌العزم» می‌دانند و برای آنها عبارات «اصحاب الهِمَم و عَزائم» به کار می‌برند[۶].

بنابراین با توجه به تعریف اولیهٔ همّت و ارتباط آن با «هَمّ» می‌توان گفت که این واژه دو ویژگی اصلی داشته است: نخست آنکه همّت طلب شدید و ارادهٔ قوی صادقانه و خالصانه معطوف به عمل است و از این‌رو باید تمامی حرکات و سکنات صاحب همّت در جهت موضوع آن اراده و

---

۱. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۶۸)، *الصحاح: تاج اللغه و صحاح العربیه*؛ تحقیق احمد عبدالغفور عطار، ج۴، تهران، انتشارات امیری: ج، ۲۰۶۱؛ ابن منظور، ۱۹۹۲/۱۴۱۲: ج ۱۲، ۶۱۹.

۲. برای نمونه ← حارث محاسبی [بی‌تا]، *الرعایة لحقوق اللّه*، چاپ عبدالقادر احمد عطار، بیروت، دارالکتب العلمیه: ۶۹؛ سراج طوسی، عبدالله بن علی (۱۹۱۴)، *کتاب اللُّمَع فی التصوف*، چاپ و تصحیح رینولد آلن نیکلسون، لیدن، بریل: ۳۵۵. ابومنصور اصفهانی (۱۳۶۶)، «نهج الخاص»، *تحقیقات اسلامی*، شمارهٔ ۵ و ۶، پاییز و زمستان: ۱۴۷.

۳. سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۳۵۵؛ عزّالدین کاشانی، محمود بن علی (۱۳۸۲). *مصباح‌الهدایة و مفتاح‌الکفایة*، مقدمه، تصحیح و توضیحات عفت کرباسی و محمد رضا برزگر خالقی، تهران، انتشارات زوار: ۲۹۶.

۴. سیرجانی، ۱۳۹۰: ۳۳۷

۵. عطار، ۱۳۷۸: ۶۵۳؛ نوربخش، جواد (۱۳۶۶). *فرهنگ نوربخش، اصطلاحات تصوف*، تهران، انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی: ج ۲، ۵۲

۶ . برای نمونه← جیلی، عبدالکریم بن ابراهیم (۱۹۷۰/۱۳۹۰)، *الانسان‌الکامل*، قاهره، شرکة مکتبة و مطبعة مصطفی البابی الحلبی و اولاده: ج ۲: ۲۳، ۳۵؛ شرقاوی، حسن (۱۹۹۲)، *معجم الفاظ الصوفیه*، قاهره، مؤسسهٔ مختار: ۲۸۰؛ العجم، رفیق (۱۹۹۹)، *موسوعهٔ المصطلاحات التصوف الاسلامی*، لبنان، مکتبهٔ لبنان ناشرون: ۱۰۰۹.

طلب باشد و اگر جز این باشد طلب صادقانه و خالصانه نیست. دوم آنکه قصد و طلب صاحب همّت باید وصال حق باشد، از این‌رو معمولاً از نظر اغلب صوفیان به هر نوع کوشش و جهد و ارادهٔ قوی دیگر برای رسیدن به مطلوب دنیوی همّت اطلاق نمی‌شود[۱].

اهمیت چنین همّتی در نظر صوفیان و عارفان سده‌های اولیه بسیار بود و اصولاً قیمت و ارزش و درجهٔ هر سالکی در سفر معنوی به سوی حق به درجهٔ همّتش بستگی داشت[۲]. سالک و طالب هر چه عالی همّت‌تر، درجهٔ او رفیع‌تر بود و تفاوت و تفضیل رسولان نیز به همّت آنان بازمی‌گشت: حضرت ابراهیم (ع) به درجهٔ خُلّت (دوستی با حق) و موسی(ع) به درجه کَلیم (هم سخن با حق) و حضرت محمد صلی الله علیه و آله به درجهٔ رؤیت (دیدار با حق) بر حسب میزان همّتشان رسیدند[۳]. همچنین بنا به نظر صوفیان صاحب همّت عالی دارای نور معرفت و نشانه‌های ولایت، و خلاصه انسان کامل است[۴].

چنین تعریف و جایگاهی برای همّت نزد صوفیه با تعریف و جایگاه همّت از نظر علمای اخلاق تقریباً شبیه بود با این تفاوت که صوفیان از همّت معنای مثبت در نظر داشته، ولی علمای اخلاق همّت را به دو معنای مثبت و منفی می‌گرفته‌اند: علوّ همّت یا بلند همّتی که از فضایل قوهٔ غضبیه و زیرمجموعهٔ فضیلت شجاعت است و دیگری دنائت همّت یا پستی و قصور همّت که از رذایل قوهٔ غضبیه به‌شمار می‌آید. علوّ همّت موجب افعال و اخلاق نیک می‌شود و صاحب چنین همّتی به زشتی‌های اخلاقی و ذلت برای رسیدن به اهداف خود تن نمی‌دهد. اما مبتلای به دنائت همّت از سر کم‌دلی و ضعف نفس به ذلت و خواری و کارهای پست تن در می‌دهد[۵].

به نظر می‌رسد تعریف همّت از نظر صوفیان لااقل تا پایان سدهٔ چهارم تقریباً با «علوّ همّت» از نظر علمای اخلاق معادل است با این تفاوت که «همّت عالی/علوّ همّت» می‌تواند متوجه هر کمالی (ظاهری یا باطنی) باشد و همّت صوفی تنها متوجه خدا و وصال او است. اما به تدریج تعریف

۱.← نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر (۱۹۹۳). *فوائح الجمال و فواتح الجلال*، دراسه و تحقیق یوسف زیدان، کویت، دارسعاد الصباح: ۱۹۹؛ عطار، ۱۳۷۸ش: ۴۹۳، ۶۳۲؛ جیلی، ۱۹۷۰/۱۳۹۰: ج ۲، ۳۷.

۲.←سلمی،۱۹۸۶/۱۴۰۶: ۱۵۱، ۳۱۸؛ سیرجانی،۱۳۹۰: ۳۳۶-۳۳۷؛ عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد [۱۳۴۱؟]، *تمهیدات*، چاپ عفیف عسیران، تهران، کتابخانهٔ منوچهری: ۲۵۳؛ جامی، ۱۳۷۸: ۳۷۸، ابیات ۶۳۱۵-۶۳۱۷.

۳. عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۸: ۳۰۷-۳۰۸.

۴. سلمی، ۱۹۸۶/۱۴۰۶: ۱۰۵؛ قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۴۰۸/۱۹۸۸)، *الرسالة القشیریة*، تحقیق معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه‌چی، بیروت، دارالخیر: ۲۶۳.

۵.← ابن مسکویه، [بی تا]، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، بیروت: منشورات دارمکتبة الحیاة: ۴۲؛ نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۶۹)، *اخلاق ناصری*، چاپ مجتبی مینوی، علیرضا حیدری، تهران، انتشارات خوارزمی: ۱۱۰،۱۱۳-۱۱۲؛ نراقی، محمد مهدی (۱۹۶۷/۱۳۸۷)، *جامع‌السعادات*، چاپ سید محمد کلانتر، بیروت، مؤسسهٔ الاعلمی للمطبوعات: ج ۱، ۲۹۹-۳۰۰؛ نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۳۷۱)، *معراج‌السعاده*، [تهران]، هما: ۱۶۲-۱۶۳.

و کارکرد همّت از نظر صوفیه تنها حصول کمال و رسیدن به وصال حق برای خود سالک نیست، تعریف بعدی آن رسیدن وصال برای غیر را نیز در بر می‌گیرد. در این تعریف همّت نوعی ابزار باطنی حاصل از توجه قلبی و متمرکز اولیاء و حتی سالکان تلقی می‌شود که می‌تواند در خارج از وجود او منشأ اثر باشد و موجب اصلاح حال طالبان و مریدان گردد و حتی این توجه قلبی (همّت مشایخ) می‌تواند سبب ایجاد امر وجودی و یا عدمی در آفاق از قبیل تغییر، تکمیل، تخریب و ایجاد امور و حوادث مادی گردد[۱]. همچنین همّت اولیاء نه تنها در حیات بلکه پس از مرگ نیز می‌تواند پشتیبان و کارساز باشد. بنابراین سالکان می‌توانند با زیارت مقابر مشایخ از ارواح آنان نیز برای عافیت و عاقبت به خیری همّت بطلبند[۲].

به عقیدهٔ صوفیان از آنجا که خداوند اولیاء را والیان عالم کرده است، رتق و فتق امور عالم از جمله بارش باران و رشد گیاهان و پیروزی بر کافران به همّت آنان وابسته است. این اولیاء باید هر شب گرد عالم بگردند و اگر جایی خللی در عالم پدید آمده باشد به همّت آنان آن نقص و کاستی برطرف شود. خواست این اولیاء خواست خداست و ارادهٔ آنان عین ارادهٔ حق است. بنابراین هر چه آنان می‌خواهند به محض تصور موضوع در ذهنشان، در عالم خارج نیز حاصل می‌گردد، مثلاً اگر بخواهند باران بیاید، یا رزقی برسد، کسی از خطر نجات یابد، نفعی به کسی و یا شهری برسد و یا حتی بیماری در کسی یا کسانی پدید آید، بی‌سعی و کوشش بدنی فقط به همّت (خواست و اراده و توجه باطنی) آنان مهیّاست[۳]. بدین ترتیب همّت اولیاء نایب ارادهٔ الهی است و این همّت همچون ارادهٔ الهی مصداق «کن فیکون» است و می‌تواند هم برکت‌بخش و هم اسباب عذاب و نقمت و خواری باشد. چنین تصوری از همّت تا حدودی با دعای اولیاء برای فرود آمدن نعمت و یا نقمت متفاوت است، زیرا همّت ارادهٔ اولیاء بدون کلام و بی‌گفتگو است[۴].

از نظر صوفیه به جز اولیاء ممکن است کسانی که در حدّ آنها نیستند و مراحل کمال را چندان پشت سرننهاده‌اند و یا در سن کودکی به سر می‌برند، با همّت خود دخل و تصرفی در عالم کنند

---

۱. نجم‌الدین کبری، ۱۹۹۳: ۱۹۹–۲۰۰؛ قیصری، داود بن محمود (۱۳۸۶)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی: ۳۰۴؛ محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج ۱، ۱۴۷، ۱۴۹.

۲. اسفراینی، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۵۸)، *کاشف الاسرار، بانضمام پاسخ به چند پرسش [و] رساله در روش سلوک و خلوت نشینی*، به اهتمام هرمان لندلت، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل و دانشگاه تهران: ۲۳–۲۴، ۱۱۲

۳.← هجویری، ۱۳۸۳: ۳۳۹؛ محمد بن منور، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۴۹؛ نسفی، عزیزالدین بن محمد (۱۳۴۱/۱۹۶۲)، *مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الکامل*، تصحیح و مقدمهٔ ماریژان موله، تهران، انستیتو ایران و فرانسه: ۳۰۶– ۳۰۷؛ جامی، ۱۳۸۶: ۱۵.

۴. ترمذی، محمد بن علی [بی‌تا]، *کتاب ختم الاولیاء*، چاپ عثمان اسماعیل یحیی، بیروت، المطبعة الکاثولیلیة: ۲۰۱؛ نسفی، ۱۹۶۱/۱۳۴۱ : ۳۱۸.

و از این طریق خیری به افرادی برسانند و یا ضرری از کسانی دفع کنند[۱]. ابن‌عربی نیز برخی کرامات و تصرفات در اشیاء را از سوی غیرمسلمین و یا کسانی که به کمال واقعی نرسیده‌اند، نتیجهٔ درجه‌ای از درجات همّت می‌داند و آن را «همّت جمعیت» می‌نامد. او می‌گوید نَفس وقتی جمعیت پیدا کند در اجرام و احوال عالم اثر می‌گذارد و کاری برایش دشوار نیست. این همّت به گزارش ابن‌عربی در میان قومی در آفریقا به نام غُرابیه یافت شده است. آنها با همّت خود هر که را می‌خواستند می‌کشتند. ابن‌عربی این همّت را به جز غیرمسلمین از آنِ مریدان در مراحل اولیه نیز می‌داند و معتقد است که چنین همّتی می‌تواند در شیخ (مرشد) اثر بگذارد؛ مثلاً اگر مرید به مراد خود توجه و عنایت تامّ پیدا کند، همّت او می‌تواند سبب بروز و ظهور احوال و خصوصیاتی در شیخ شود و یا علمی بر شیخ ظاهر شود که قبلاً نداشت. همچنین به عقیدهٔ او مشایخ و اقطاب از بالاترین همّت و در نتیجه از بیشترین قدرت تصرف در عالم برخوردارند و از طریق همّت آنان بالاترین و بیشترین برکات به خلق می‌رسد[۲].

در ادبیات فارسی پس از قرن ششم به‌ویژه با گرایش عرفانی نیز متناسب با این دریافت از معنای همّت، تعابیری همچون همّت خواستن، همّت بدرقه راه کردن، همّت گماشتن و همّت افکن به معنای مدد خواستن از روح پیر یا مرشد برای سوق ناقصان به سوی کمال و نجات گرفتاران رواج یافته است[۳]. همچنین در ادبیات عرفانی به جای همّت کردن درویشان و پیران گاه نَفَس پیر درویشان و یا "نظر مشایخ" نیز به کار می‌رود[۴].

۳. مفهوم فرّ در فرهنگ ایرانی و ارتباط همّت با آن

گفتیم که اولیاء صاحبان همّت‌اند، از این‌رو قدرت تصرف در امور عالم دارند یعنی صاحب کرامت و مایهٔ برکت و رحمت‌اند؛ به سبب آنهاست که زمین آبادان می‌شود و مردم و شهرها از بلاها و

۱.← نجم‌الدین کبری، ۱۹۹۳: ۱۹۹–۲۰۰؛ محمد بن منور، ۱۳۶۶، ج۱ :۱۲۸؛ اسفراینی، ۱۳۵۸: ۲۷، ۱۲۲؛ مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، [بی‌تا]، *مثنوی معنوی*، چاپ رینولد آلن نیکلسون، تهران، مؤسسهٔ مطبوعاتی علی اکبر علمی: دفتر سوم، ابیات، ۱۶۵۳–۱۶۵۵.

۲. ابن عربی [بی‌تا]، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دارصادر: ۵۲۶.

۳. برای نمونه← نظامی، الیاس بن یوسف (۱۳۸۸)، *شرف‌نامه*، چاپ سعید حمیدیان، تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، تهران، نشر قطره: ۳۱۵–۳۱۶؛ سعدی، ۱۳۶۸: ۶۶ ،۸۰؛ سعدی، مصلح‌الدین بن عبدالله (۱۳۵۹)، *بوستان سعدی‌نامه*، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران، چاپخانه خواجه سعدی: ۶۳؛ حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۵)، *دیوان حافظ*، غزلیات، تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری، تهران، انتشارات خوارزمی: ج ۱، ۴۱۸، غزل ۲۰۱: ۵۹۶، غزل۲۹۰ : ۶۴۸، غزل۳۱۶: ۷۴۰، غزل۳۶۲؛ جامی، ۱۳۷۸: ۴۳۵، بیت ۸۶۸.

۴. برای نمونه ←دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل نَفَس، همّت؛ برای نمونه← اسفراینی، ۱۳۵۸: ۲۱، ۲۴؛ سعدی، ۱۳۶۸: ۹۶؛ بخاری، صلاح بن مبارک (۱۳۸۳)، *انیس‌الطالبین و عدةالسالکین*، مقدمه، تصحیح، تعلیقات و اضافات خلیل ابراهیم صاری اوغلی و توفیق ه. سبحانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی: ۱۰۷.

مصائب نجات می‌یابند و دردهای روحی و جسمی درمان می‌شود. از سوی دیگر همّت با نور که از مؤلفه‌های مهم حکمت اشراقی است، ارتباط دارد: از نظر جیلی[۱] همّت از قوای هفتگانهٔ لطایف باطنی روح و همچنین بالاترین نور در میان انوار الهی است، زیرا تنها نور همّت بود که به چیزی جز حق التفات نداشت. از این‌رو، حق نیز این نور را معراج مریدان و بُراق عارفان قرار داد و با اسم «قریب» و همچنین با اسم «السریع المجیب» بر نور همّت تجلی کرد و بدین سبب هر آنچه این نور و صاحب این نور بخواهد برایش حاصل و حاضر می‌شود. چنین تصوری از همّت این مفهوم را با مفهوم «کیان خُرَّه / خُرَّه کیانی» که در حکمت اشراقی بسیار اهمیت دارد، نزدیک می‌کند. آنچنان‌که شیخ اشراق می‌گوید فرزانگان ایران قدیم انوار را بزرگ می‌داشتند و خورشید نیز والاترین مظهر روشنایی و فروغ ایزدی در عالم محسوسات بود. شیخ اشراق از روحانیت خورشید به هورخش تعبیر می‌کند که مظهر امشاسپند شهریور و واسطهٔ افاضهٔ کیان خُرَّه یا خُرَّه کیانی (فرّه کیانی) بود. از نظر او صاحب کیان خُرَّه، شاهی با هیبت و دانایی و فضیلت و سعادت می‌شود همچون کیومرث و فریدون و کیخسرو که در مراتب انوار، سلوک کردند و همگی دارای فرّ نورانی یا خُرَّه کیانی بودند و به سبب این خُرَّه کارهای عظیم و خارق‌العاده انجام دادند: از غیب با آنها سخن گفته می‌شد، زمین از آنها برکت می‌یافت، از علوم بهره‌مند می‌شدند و دشمن را شکست می‌دادند[۲]. از نظر سهروردی «هر که حکمت بداند و بر سپاس و تقدیس نورالانوار مداومت نماید، چنان‌که گفتیم، او را خُرَّه کیانی بدهند و فرّ نورانی ببخشند و بارقی الهی او را کسوت هیبت و بها بپوشاند و رئیس طبیعی شود عالم را و او را از عالم اعلی نصرت رسد و سخن او در عالم علوی مسموع باشد[۳]»، بنابراین چنین کسی با داشتن خرّه کیانی ولایت و کرامت دارد و برکت‌بخش است.

آنچه شیخ اشراق از آن تعبیر به کیان خرّه/ خرّه کیانی می‌کند همان مفهوم «فرّ»، و «فَر» یعنی یکی از کهن‌ترین و پرآوازه‌ترین بن‌مایه‌های فرهنگی و باورهای کهن ایران باستان است که در دین زرتشتی و در اساطیر و ادبیات حماسی فارسی نیز بسیار حضور داشته است. ریشهٔ این کلمه در سانسکریت سور svar است به معنی خورشید و در *اوستا* هور hvar است و در پارسی دری هور یا خور (خورشید) و در گاهان *خورّه xwarrah*، و به عنوان صفت برای جاماسب به کار رفته و به معنی درخشان و نیک‌بخت و سعادت‌مند است. با توجه به مطالب *زامیادیَشت* که در

---

۱. جیلی، ۱۹۷۰/۱۳۹۰: ج ۲، ۳۵.

۲. سهروردی،۱۳۸۰: ج ۳: ۱۸۲–۱۸۳، ۱۸۶–۱۸۸؛ ج ۲: ۱۴۹–۱۵۰، ۱۵۷؛ ج ۱: ۵۰۲–۵۰۵؛ نیز← موحد، صمد (۱۳۷۴)، *سرچشمه‌های حکمت اشراق: نگاهی به منابع فکری شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی*، تهران، انتشارات فراروان، ۱۶۱، ۱۷۱؛۱۸۱–۱۸۵.

۳. سهروردی،۱۳۸۰: ج۳: ۸۱.

واقع تاریخچهٔ فرّ کیانی است، فرّ/ فرّه فروغ یا نیرویی مینوی و ایزدی است. خداوند با فرّ آفریدگان را خلق می‌کند، و پس از آن امشاسپندان و بعد ایزدان از این فرّ برخوردارند و در زمین نیز خداوند بر دل هر که پارسا باشد، این فروغ را می‌تاباند و آن که از این فروغ برخوردار شود از همگان برتری می‌یابد و به سروری و نیک‌بختی می‌رسد. بنابراین فرّ نوعی رابطه میان انسان و خدا[۱] است[۲]. فرّ در *شاهنامه* گاه به صورت نور از چهرهٔ برگزیدگان: شهریاران نیک و موبدان و پهلوانان می‌تابد. همچنین فرّ به خورشید تشبیه شده و همچنان‌که در سایهٔ خورشید حیات امکان می‌یابد مردمان و حتی پهلوانان نیز در سایهٔ فرّ شاهان و حتی فرّ کلاه و تاج آنان می‌توانند کامروا و آرام زندگی کنند[۳]. گاهی فرّ می‌تواند به صورت نیرویی در بازوان پهلوانان و لحظه‌ای به صورت اندیشه‌ای خدایی رازی را بگشاید و جادوها را بشکند. سیاوش به کمک فرّ ایزدی خبر از غیب می‌دهد و کیخسرو با فرّ است که گیو را می‌شناسد[۴].

به باور ایرانیان، هر شهریار و موبد و پهلوانی که دادگر، مردمی، پارسا، دانا و دلیر باشد، از فرّه ایزدی برخوردار می‌گردد و به همین سبب در شکوه و قدرت و کامکاری است. اما وقتی «فَرّ» یا «فَرّه» مثلاً از شاهی همچون جمشید به سبب خودپسندی و منیّت جدا شد، سرزمینش از سرسبزی و آبادی افتاد و گرفتار آشوب و خشکسالی و بی‌برکتی شد و به تاراج و غارت بیگانگان رفت[۵]، زیرا «فَرّ» است که سبب بالندگی، شکوه، قدرت، آبادانی زمین و شهر و کشور است. از این‌رو «فَرّ» با برکت و برکت‌بخشی مرتبط است. وجود ضحّاک بی« فرّ» به سبب ناپارسایی مایهٔ بی‌برکتی بود. اما فریدون که با داد و دهش بود، فرّه داشت و از این‌رو زمین برکت داشت و آبادان بود[۶]. بنابراین آن‌که مؤید به تأیید ازلی است خواه پادشاه، خواه پارسا، خواه پهلوان دارای فرّ ایزدی است: از پرتو فروغ فَرّ پادشاهی، کسانی به پادشاهی می‌رسند، برازندهٔ تاج و تخت می‌گردند و آسایش گستر و دادگر می‌شوند و همواره در میدان‌های جنگ کامیاب و پیروزاند.

---

۱. *یشت‌ها*، (۱۳۵۶)، گزارش ابراهیم پورداود، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران: ۳۱۴، ۳۱۶-۳۲۱.

۲ .گفته می‌شود که عقیده به فرّ بعدها از فرهنگ ایرانی و دین زرتشت به دین یهود نفوذ کرد. «شخینا» در دین یهود فروغ و تسلط و قدرت الهی است و انسان هم ممکن است صاحب آن شود. چنان‌که یعقوب دارای شخینا بود ولی به سبب بی‌صبری در فراق پسرش یوسف و ناراضی بودن به تقدیر، شخینا از او جدا شد، ولی دوباره به او پیوست. این حکایت تقریباً یادآور سرگذشت جمشید است (*یشت‌ها*، ۱۳۵۶، مقدمهٔ پور داود، ج۱: ۵۱۲-۵۱۳).

۳.← فردوسی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۶۲، بیت۱۱۰-۱۱۱؛ ج۱: ۱۵۳، بیت۱۰۳۰۱۰۳۱؛ ج ۱: ۱۴۴، ابیات۸۸۳-۸۸۴؛ برای اطلاع بیشتر← ثروتیان، بهروز (۱۳۵۰)، *بررسی فر در شاهنامه فردوسی*، تبریز، دانشگاه تبریز: ۷۷-۸۲؛ امین دهقان، معصومه (۱۳۸۳)، *«مقایسهٔ انسان فرهمند در شاهنامه با ولی در مثنوی»، مجموعهٔ عرفان تطبیقی ۱*، تهران، انتشارات حقیقت: ۳۲-۳۴.

۴. فردوسی، ۱۳۸۹: ج ۲، ۳۱۰، ابیات۷۲، ۱۶۱۷،۴۲۴؛ ؛ ج۱، ۱۰۱، ابیات ۲۰۱-۲۰۲.

۵. فردوسی، ۱۳۸۹: ج۱، ۴۵، ابیات ۷۰-۷۴؛ ج۱، ۵۱، ابیات ۷۰، ۱۶۹-۱۸۰.

۶. فردوسی، ۱۳۸۹: ج۱، ۵۱، ابیات ۱۶۷- ۱۷۰؛ ج۱، ۵۵، ابیات۱-۵.

کسانی که فَرّ موبدی یا پارسایی دارند در پرتو نور فَرّ است که به کمالات نفسانی و روحانی آراسته و شایستهٔ الهام ایزدی و برای راهنمایی مردمان برانگیخته می‌شوند و به مقام پیامبری می‌رسند[۱]. در سایهٔ فرّ پهلوانی نیز کسانی قدرت و زور ماورایی می‌یابند و شکست‌ناپذیر می‌گردند. این پهلوانان معمولاً در خدمت شاهانی فرهمند هستند و گاه پیروزی آنها در کشورگشایی و در غلبه بر دیوان و جادوگران به یاری فرّ پادشاهی ـ که در خدمت او هستند ـ صورت می‌گیرد. پس حتی با فرِّ کسی می‌توان به جنگ بدی‌ها و بدکاران رفت؛ منوچهر با فَرّ فریدون توران زمین را فتح می‌کند و رستم با فَرّ کاوس سهراب را شکست می‌دهد[۲]. فرّ ممکن است پس از مرگ هم بتواند دادرس مردمان باشد. در داستان پیرِ مُرده‌ای که اسکندر به دیدار او بر قلهٔ کوه می‌رود، پیرمرد بعد از مرگ هنوز فرّ داشت و مردمان نزد وی می‌رفتند و از او چیزی می‌خواستند[۳]. در *شاهنامه* شاهانی همچون کیومرث، هوشنگ، طهمورث، جمشید، فریدون، کیکاوس، کیخسرو، منوچهر و پهلوانانی همچون گرشاسب، آرش، سام، زال، رستم و اسفندیار فرّ ایزدی داشتند، به همین خاطر شکست‌ناپذیر بودند، کارهای بزرگ و خطیر می‌کردند، زمین و آسمان به فرّ آنان برکت‌بخش بود و دیوان و پریان از هیبت فرّ آنان کمر به خدمت آنان بسته بودند[۴].

بدین ترتیب «فرّ» نیز همانند «همّت» نور الهی و حاصل عنایت و تایید خداوند و نیروی ایزدی و معنوی است و به انسان فرهمند (دارای فرّ) قابلیت می‌دهد تا مانند انسان کاملِ صاحبِ همّت در امور تصرف کند و مایهٔ برکت و رحمت، سبب آبادانی آب و خاک و سرسبزی باشد. افزون بر اینها همان‌گونه که می‌توان از فرّ کسی کمک گرفت و بر آن تکیه کرد، مردمان به یاری همّت انسان‌های کامل (اولیاء) می‌توانند به سعادت و آسایش و راحتی برسند[۵]. گفتنی است که واژهٔ همّت در میان جوانمردان و اهل فتوت و آثار حماسی و پهلوانی مانند *سمک عیّار* و *فیروزشاه نامه* بسیار به کار می‌رود. حتی گاه در چنین متونی واژهٔ «فرّ مردانگی» نیز به کار رفته است که به معنای همّت و بر کارکردهای آن همچون دلیری، شکست‌ناپذیری و برکت‌بخشی پهلوانان دلالت دارد. در این متون نیز گاه پهلوانی از همّت شاهی مدد می‌گیرد که در خدمت اوست و یا جوانمردان از همّت مرشد برای غلبه بر نقایص و یا انجام کاری خطیر کمک می‌گیرند[۶]. این موضوع یادآور کمک

۱.← *یشت‌ها*، ۱۳۵۶: ج۲، ۳۱۴–۳۱۵؛ زامیاد یشت: ۳۳۱–۳۳۵؛ فردوسی، ۱۳۸۹، ج۱، ۲۵، ۳۶؛ ج۹، ۱۷۹.

۲. فردوسی، ۱۳۸۹: ج۱، ۱۷۲، بیت ۱۳۸؛ ج۱، ۲۴۵، بیت۱۱۸۹.

۳. فردوسی، ۱۳۸۹: ج۶، ۸۴، ابیات ۱۲۲۳–۱۲۳۰.

۴. بهار، مهرداد (۱۳۷۶). *از اسطوره تا تاریخ*، گردآورنده و ویراستار ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، نشرچشمه: ۳۰۴، ۳۶۰، ۳۹۴؛ ۳۹۴؛ ثروتیان، ۱۳۵۰: ۵، ۱۵–۱۹، ۳۲–۳۹، ۴۶، ۴۸؛ ۵۶–۵۷، ۷۰، ۱۱۶ ،۱۲۷–۱۲۹، ۱۶۶–۱۶۷.

۵. *یشت‌ها*، ۱۳۵۶، گزارش پورداود؛ ج ۲، ۳۱۴–۳۱۵؛ امین دهقان، ۱۳۸۳: ۲۶–۲۸؛ ۱۶۳–۱۶۵.

۶. ارجانی، فرامرز بن خداداد (۱۳۴۵). *سمک عیار*، مقدمه و تصحیح پرویز ناتل خانلری، تهران، دانشگاه تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران: ج ۱: ۱۵۶؛ *هفت لشکر (طومار جامع نقالان)، از کیومرث تا بهمن* (۱۳۷۷)، مقدمه و تصحیح و توضیح مهران

گرفتن پهلوانان از فرّ شاهان در آثار حماسی همچون *شاهنامه* است. به نظر می‌رسد با توجه به قدمت آیین جوانمردی و ارتباط آن[۱] با حکمت کهن ایرانی[۲] می‌توان گفت که تطبیق و تأثیر فرّ بر همّت از فتوّت و جوانمردی آغاز شده است و سپس از طریق جوانمردان و اهل فتوّتی که به تصوف پیوستند این تلقی تازه از همّت به اهل تصوف رسیده است.

٤. همّت از دیدگاه ابوسعید

بنا بر منابع موجود از اواخر سدهٔ چهارم و اوایل پنجم تعریف و کارکرد جدیدی از همّت بیشتر در عرفان خراسان بزرگ ظهور یافت. کتاب *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید* از محمد بن منور یکی از مهم‌ترین آثار قرن ششم است که در آن همّت غالباً در معنای جدیدتر به کار رفته و به نظر می‌رسد با توجه به اینکه این اثر شرح احوال یکی از عرفای قرن چهارم و اوایل قرن پنجم است، می‌تواند از تغییر معنای «همت» در دوران او و در میان پیروان ابوسعید در خراسان خبر بدهد.

محمد بن منور در مقدمهٔ این اثر در بیان فرق میان «نبی» و «ولی» سخن را بدین جا می‌کشاند که «انبیا به اظهار معجزات مأمورند و اولیاء به کتمان کرامات مأمور، پس به سبب این مقدمات مجاهدات و ریاضات و کرامات او (ابوسعید ابوالخیر) بیشتر پوشیده بوده است و کس برآن مطلع نه». وی همچنین تصریح دارد که همان کراماتی نیز که از «همّت» ابوسعید آشکار شد بیش از اینها بوده ولی وی به سبب رعایت دقت و راستی هر چه در اسناد آن شبهتی و ریبتی بوده حذف کرده و تنها آن حکایاتی را آورده که از ثقات و عدول به وی رسیده است[۳]. در این اثر (*اسرارالتوحید*) واژهٔ هَمّت برای بیان برکت سخن و حضور شیخ ابوسعید و نیز کرامات او به کار رفته و گاه نَظر و نَفَس شیخ نیز به معنای هِمّت شیخ آمده است[۴].

حکایاتی که محمد بن منور از همّت شیخ می‌آورد، می‌تواند نشان دهندهٔ کارکرد همّت در نگاه ابوسعید و نیز در نظر مردم عصر و زمانهٔ وی باشد؛ در اینجا ما برخی از این کارکردها را روایت می‌کنیم: در حکایات ابوسعید همّت شیخ می‌تواند برکت به اشیا ببخشد، چنانکه خرقه‌ای که ابوسعید برای اهل شروان فرستاد به سبب همّت شیخ برکت‌بخش شد به طوری که

افشاری و مهدی مداینی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی: ۳۶۶،۳۷۵،۲۴؛ *فیروزشاه‌نامه، دنبالهٔ داراب‌نامه بر اساس روایت محمد بیغمی* (۱۳۸۸)، به کوشش ایرج افشار، مهران افشاری، تهران، چشمه: ۱۷، ۲۰ (مقدمهٔ مهران افشاری).

۱. عروج‌نیا، پروانه (۱۳۹۳). «جوانمردی و فتوّت: تمایز و تشابه»، *کتاب ماه فلسفه*، سال ۷، ش۷۹، فروردین: ۳۳-۴۱.

۲. عروج‌نیا، پروانه، پات، فریبا (۱۳۹۴). «ارتباط حکمت کهن ایران با نظام اخلاقی جوانمردی»، فصلنامهٔ علمی پژوهشی *عرفان اسلامی*، ش۴۶، زمستان: ۱۰۳-۱۲۶.

۳. محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج۱، ۶ ، ۵۴.

۴. محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج ۱، ۱۱۴، ۱۳۴،۱۳۱،۱۲۸-۱۳۵، ۱۴۹، ۲۳۰، ۲۷۸، ۳۸۱.

خانقاه‌های این ولایت از همه ولایات دیگر آبادتر و تعداد آن بیشتر بود و مردم نیز به سبب آبادانی که این خرقه «لباچهٔ صوف سبز» آورد، روزهای جمعه آن خرقه را زیارت می‌کردند و در وقت بلا و مصیبت به آن التجا می‌جستند[۱].

همّت شیخ می‌تواند بلاها را بگرداند و روزی را جاری سازد: می‌گویند بعد از آمدن غُزها همه از میهنه گریختند جز اوحد محمد عبدالسلام که بر در مزار شیخ نشست و از برکت همّت شیخ درهای روزی و نعمت بر او و بر ضعیفانی که به خانقاه پناه می‌آوردند گشاده شد[۲].

همّت شیخ به سخن او نیز خاصیت برکت‌بخشی می‌دهد: حکایت می‌کنند که چون ابوسعید خواست از نیشابور به میهنه برود، گروهی از بیم اینکه مبادا رونق شهر با رفتن ابوسعید از میان برود، نزد وی آمدند و التماس به ماندن کردند. اما آنگاه که عزم وی را دیدند، از او خواستند لااقل کسی را در خانقاه نیشابور جانشین خود کند تا آنجا آباد بماند. ابوسعید گفت: «خانقاه درباز دارید و رُفته و پاک و چراغ روشن و طهارت جای پاک دارید و به کلوخ ببرگ. هر که آید روزی خود آرد. ما شما را هیچ معلوم بنگذاشتیم خدای تعالی هر چه می‌باید می‌فرستد». «به برکت گفت شیخ و همّت مبارک او» خانقاهی که هیچ پشتوانهٔ مالی نداشت پیوسته آباد بود و جمعیت زیاد داشت و دائم برای آن از گوشه و کنار فتوح می‌رسید[۳].

همّت شیخ می‌تواند همّت کسی را تقویت کند تا بر عادات بدش غلبه کند و یا به تهذیب رفتار و کردار او بینجامد. حتی می‌تواند سبب شود که علمی از باطن به شخصی برسد. از فرزندان خواجه انصاری نقل می‌کنند که خواجه گاه گاه عصبانی می‌شد و ناسزا می‌گفت و خود از این رفتار آزرده بود. نزد بسیاری مشایخ رفت و «به هِمّت و دعا از ایشان مدد می‌خواست» تا آنکه نزد ابوسعید آمد. ابوسعید شلغم پخته می‌خورد. خود به دستش نیمه‌ای شلغم در دهان خواجه گذاشت و به همّت شیخ از آن پس خواجه عبدالله انصاری ناسزاگویی را ترک کرد. می‌گویند خواجه می‌گفت: «هر چه بر زفان من می‌رود اکنون همه از آن نیم شلغم دارم که شیخ بوسعید به دست خویش در دهان من نهاده است و به برکت نظر او قدس‌الله روحه‌العزیز[۴]». باز حکایت می‌کنند که سیف‌الدوله والی نیشابور از شیخ تقاضا کرد تا او را به فرزندی بپذیرد. ابوسعید می‌گوید که این تقاضای بزرگی است. سیف‌الدوله پیمان می‌بندد که «به برکات و همّت شیخ» به دستورات شیخ قیام می‌کند. شیخ شرط می‌گذارد: «از ما پذیرفتی که ظلم نکنی و مسلمانان را نیکو داری و لشکر را دست کوتاه داری تا بر رعیّت ظلم نکنند و طریق عدل بورزی. گفت: کردم». از آن پس

---

۱. محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج ۱، ۱۳۴-۱۳۵.
۲. محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج ۱، ۳۸۰-۳۸۱.
۳. محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج۱، ۱۴۸-۱۴۹.
۴. محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج ۱، ۲۳۰.

«او در خراسان و عراق مشهور گشت به نیک‌مردی و انصاف و جوانمردی بدو مثل زدندی از نظر مبارک شیخ[۱]».

همّت شیخ سبب توبه می‌گردد. نقل می‌کنند که زنی مست در کوچه می‌گشت بی سربند. مریدان خواستند او را از سر راه شیخ دور کنند. شیخ مانع شد و این بیت را برای او خواند: «آراسته و مست به بازار آیی/ ای دوست نترسی که گرفتار آیی». زن از گفت شیخ منقلب شد و «گفت: توبه کردم همّتی با من دار. گویند: آن زن به برکت نظر شیخ از جمله نیک زنان شد[۲]». باز گفته‌اند که حتی به برکت نظر و همّت شیخ کسانی به اسلام روی آوردند[۳].

ابوسعید خود را نیز مرهون یک نظر و همّت ابوالعباس قصّاب آملی می‌دانست[۴]. گفتیم که ابوالعباس آملی همان است که سهروردی او را از حکمای شرق می‌نامد و همچنین در احوال و اقوال قصّاب پاره‌ای قرائن وجود دارد که ارتباط وی را با فتوت و جوانمردی نیز – که از آیین‌های قدیم در حکمت و فرهنگ ایرانی است– نشان می‌دهد؛ از جمله اینکه سهلگی[۵] از قول مرشد خود، ابوعبدالله داستانی، نقل می‌کند که هیچ مقامی نزد داستانی بالاتر از درجهٔ فتوت نبود و از نظر او نخستین کسی که به این راه رفت بایزید و پس از او ابوالعباس قصّاب بود. همچنین انصاری می‌نویسد[۶] که قصّاب آملی به عقیل بُستی شلوار (سروال/سراول) داده‌است و می‌دانیم که سراول از لوازم تشرّف به آیین جوانمردی بوده است. بنابراین ارتباط قصّاب با آیین جوانمردی و اهل فتوت که بخشی از اخلاق حکمی در فرهنگ ایرانی است، می‌تواند فرضی را که قبلاً گفتیم، تا حدّی معقول کند که شاید راه یافتن روح «فر» در جان «همّت» از طریق جوانمردان و اهل فتوت و در نهایت از طریق حکمای قدیم ایران باستان بوده و سپس آنان این معنای جدید از همّت را به واسطهٔ برخی صوفیان و عارفان خراسان وارد تصوف کرده‌اند. شاید یکی از این واسطه‌ها که با حکمت شرقی و نیز آیین جوانمردی و فتوت مرتبط بود ابوسعید باشد. بدین ترتیب می‌توان گفت که آنچه ابوسعید از همّت می‌فهمید و آنچه در سایهٔ همّت می‌کرد همه به هِمّت آن جوانمرد (ابوالعباس آملی) بود که خود در سایهٔ فر حکمت اشراقی به مقام بلند «همّت عالی» رسیده بود.

---

۱. محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج ۱، ۲۳۳.

۲. محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج ۱، ۲۳۲–۲۳۳.

۳. محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج ۱، ۱۱۳–۱۱۴.

۴. محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج ۱، ۲۵، ۳۷.

۵ . سهلگی، محمد بن علی (۱۳۸۵). *النور (دفتر روشنایی)*، ترجمهٔ محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن: ۱۹۶.

۶. انصاری، ۱۳۶۲: ۶۰۲ .

۵. نتیجه‌گیری

گفتیم که همّت از نظر عارفان و صوفیان در سده‌های اولیه، توانایی درونی در جهت توجه تام به حق و برای رسیدن به حق بود. به تدریج این توجه و جمعیت خاطر (همت) نه تنها وسیله‌ای برای رسیدن فرد به کمال خود بود بلکه می‌توانست در بیرون از وجود انسان منشأ اثر گردد و در زندگی دیگران نیز سبب کمال، و حتی در عالم سبب آبادانی، پیروزی در برابر دشمن، افزایش دانش و رفع خطر و بلا باشد. حتی اهل همّت (صاحبان هِمَم) که عموماً اولیاء و مشایخ بودند، می‌توانستند پس از مرگ هم فعّال مایشاء باشند و یادشان و تربتشان همان آثار و خواص را داشته باشد که حضور و سخن و نظرشان در زندگانی داشت. این وسعت معنا در واژهٔ هِمّت تقریباً تا قبل از قرن پنجم و در میان صوفیان بغداد وجود نداشت. اما رفته رفته و بیشتر از طریق عرفای خراسان این واژه وسعت معنا یافت، به‌خصوص رواج این معنا را در کتاب *اسرارالتوحید* محمد بن منور- که احوال و کرامات شیخ ابوسعید در آن گزارش شده است- به وفور می‌توان دید.

موطن ابوسعید ماوراءالنهر و یا خراسان بزرگ یعنی جایی آشناتر و آموخته‌تر با فرهنگ قدیم ایرانی بود، از سوی دیگر ابوسعید مرید ابوالعباس قصّاب بود و همچنین ارادت به بایزید و حلّاج داشت که حلقه‌های دیگر اتصال به حکمت اشراقی‌اند. همهٔ اینها می‌تواند این فرض را تقویت کند که شاید این واژه تحت تأثیر واژهٔ کهن دیگری در فرهنگ ایرانی قرار گرفته که آشنا و محبوب بوده و در عین حال واژهٔ همّت نیز قابلیت آن بسط و تفسیری را داشته است که بتواند معنای جدید را بپذیرد. به نظر نگارنده واژهٔ فر یا فرّه همان واژهٔ کهن و پرآوازه و پر بسامد در اساطیر و فرهنگ و ادب و حکمت باستانی ایرانی بود که واژهٔ همّت را تحت تأثیر خود قرار داد. این مفهوم که با توانایی ماورایی برای خرق عادت، تسلط بر طبیعت، برکت‌بخشی به آب و خاک، دادن شکوه و قدرت و بخت نیک و شکست‌ناپذیری به اشخاص و سرزمین‌ها همراه بوده، به کمک کسانی همچون ابوسعید ابوالخیر که تحت تأثیر فرهنگ و حکمت کهن ایرانی بوده‌اند، توانسته دوباره در واژه‌ای از آنِ فرهنگ جدید زنده شود و آن را آشنا و جاندار و فربه سازد.

منابع

ابن عربی [بی‌تا]. *الفتوحات المکیه*، بیروت: دارصادر.

ابن مسکویه، [بی تا]. *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، بیروت: منشورات دارمکتبة الحیاة.

ابن منظور (۱۴۱۲/ ۱۹۹۲). *لسان‌العرب*، چاپ علی شیری، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

ابومنصور اصفهانی (۱۳۶۶). «نهج الخاص»، *تحقیقات اسلامی*، شمارهٔ ۵ و ۶، پاییز و زمستان.

اسفراینی، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۵۸). *کاشف‌الاسرار، بانضمام پاسخ به چند پرسش [و] رساله در روش سلوک و خلوت نشینی*، به اهتمام هرمان لندلت، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل و دانشگاه تهران.

ارجانی، فرامرز بن خداداد (۱۳۴۵). *سمک عیار*، مقدمه و تصحیح پرویز ناتل خانلری، تهران، دانشگاه تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

امین دهقان، معصومه (۱۳۸۳). «*مقایسهٔ انسان فرهمند در شاهنامه با ولی در مثنوی*»، *مجموعهٔ عرفان تطبیقی۱*، تهران: انتشارات حقیقت.

انصاری، عبداللّه بن محمد (۱۳۶۲). *طبقات‌الصوفیه*، مقابله و تصحیح محمد سرور مولایی، تهران: انتشارات توس.

انصاری، عبداللّه بن محمد (۱۹۶۲). *منازل‌السائرین*، تحقیق الاب س. دی لوجییه دی بورکی الدومنکی، قاهره: مطبعة المعهد العلمی الفرنسی.

بخاری، صلاح بن مبارک (۱۳۸۳). *انیس الطالبین و عدة السالکین*، مقدمه، تصحیح، تعلیقات و اضافات خلیل ابراهیم صاری اوغلی و توفیق ه. سبحانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

بهار، مهرداد (۱۳۷۶). *از اسطوره تا تاریخ*، گردآورنده و ویراستار ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، نشر چشمه.

ترمذی، محمد بن علی [بی‌تا]. *کتاب ختم الاولیاء*، چاپ عثمان اسماعیل یحیی، بیروت، المطبعة الکاثولیلیة.

ثروتیان، بهروز (۱۳۵۰). *بررسی فر در شاهنامه فردوسی*، تبریز، دانشگاه تبریز.

جامی، عبدالرحمان بن احمد (۱۳۷۸). *مثنوی هفت اورنگ*، مقدمهٔ اعلاخان افصح‌زاد، تحقیق و تصحیح جابلقا دادعلیشاه اصغر جانفدا ظاهراحراری، حسین احمد تربیت، ج۱، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب.

جامی، عبدالرحمان بن احمد (۱۳۸۶). *نفحات‌الانس من حضرات‌القدس*، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران، سخن.

جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۶۸). *الصحاح: تاج اللغه و صحاح العربیه*؛ تحقیق احمد عبدالغفور عطار، ج ۴، تهران، انتشارات امیری.

جیلی، عبدالکریم بن ابراهیم (۱۹۷۰/۱۳۹۰). *الانسان الکامل*، قاهره، شرکة مکتبة و مطبعهٔ مصطفی البابی الحلبی و اولاده.

حارث محاسبی [بی‌تا]. *الرعایة لحقوق اللّه*، چاپ عبدالقادر احمد عطار، بیروت، دارالکتب العلمیه.

حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۵). *دیوان حافظ*، غزلیات، تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری، تهران، انتشارات خوارزمی.

دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

زاوی، طاهر احمد (۱۳۹۹/۱۹۷۹). *ترتیب القاموس المحیط علی طریقة المصباح المنیر و اساس البلاغة*، بیروت.

سراج طوسی، عبدالله بن علی (۱۹۱۴). *کتاب اللُّمَع فی التصوف*، چاپ و تصحیح رینولد آلن نیکلسون، لیدن، بریل.
سعدی، مصلح‌الدین بن عبدالله (۱۳۵۹). *بوستان سعدی‌نامه*، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران، چاپخانه خواجه سعدی.
سعدی، مصلح‌الدین بن عبدالله (۱۳۶۱). *غزلیات سعدی*، چاپ حبیب یغمایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
سعدی، مصلح‌الدین بن عبدالله (۱۳۶۸). *گلستان*، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران، انتشارات خوارزمی.
سلمی، محمدبن حسین (۱۴۰۶/ ۱۹۸۶). *طبقات الصوفیة*، تصحیح نورالدین شریبه، حلب، دارالکتاب النفیس.
سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰). *مجموعه مصنّفات شیخ اشراق*، چاپ هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
سهلگی، محمد بن علی (۱۳۸۵). *النور (دفتر روشنایی)*، ترجمهٔ محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
سیرجانی، ابوالحسن علی بن حسن (۱۳۹۰). *البیاض و السواد*، تصحیح و تحقیق محسن پورمختار، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران و دانشگاه آزاد برلین.
شرقاوی، حسن (۱۹۹۲). *معجم الفاظ الصوفیه*، قاهره، مؤسسهٔ مختار.
شیرازی، محمدمعصوم (۱۳۳۹–۱۳۴۵). *طرائق الحقائق*، چاپ محمدجعفر محجوب، تهران، انتشارات بارانی.
صائب، محمدعلی (۱۳۶۴). *دیوان صائب تبریزی*، چاپ محمد قهرمان، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
العجم، رفیق (۱۹۹۹). *موسوعة المصطلاحات التصوف الاسلامی*، لبنان، مکتبة لبنان ناشرون.
عزّالدین کاشانی، محمود بن علی (۱۳۸۲). *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، مقدمه، تصحیح و توضیحات عفت کرباسی و محمد رضا برزگر خالقی، تهران، انتشارات زوار.
عروج‌نیا، پروانه (۱۳۹۲). «ابن‌سینا: تصوّف و مواجههٔ صوفیان»، *ابن‌سیناپژوهی (مجموعه مقالاتی در معرفی آراء، احوال و آثار ابن سینا)*، به کوشش فاطمه فنا، تهران، خانهٔ کتاب.
عروج‌نیا، پروانه (۱۳۹۳)، «جوانمردی و فتوّت: تمایز و تشابه»، *کتاب ماه فلسفه*، سال ۷، ش۷۹، فروردین.
عروج‌نیا، پروانه، پات، فریبا (۱۳۹۴). «ارتباط حکمت کهن ایران با نظام اخلاقی جوانمردی»، *فصلنامهٔ علمی پژوهشی عرفان اسلامی*، ش۴۶، زمستان.
عطار، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۳). *منطق‌الطیر*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
عطار، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۸)، *تذکرةالاولیاء*، تصحیح، توضیحات و فهارس محمد استعلامی، تهران، انتشارات زوار.
عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد [۱۳۴۱؟]. *تمهیدات*، چاپ عفیف عسیران، تهران، کتابخانهٔ منوچهری.

فراهیدی، ابوعبدالرحمن الخلیل بن احمد (۱۴۰۵). *کتاب العین*، چاپ مهدی محزومی و ابراهیم سامرایی، قم، دارالهجره.
فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۹). *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مقدم، تهران، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۴۰۸/۱۹۸۸)، *الرسالة القشیریة*، تحقیق معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه‌چی، بیروت، دارالخیر.
فیروزشاه‌نامه، دنبالهٔ داراب‌نامه بر اساس روایت محمد بیغمی (۱۳۸۸)، به کوشش ایرج افشار، مهران افشاری، تهران، چشمه.
قیصری، داود بن محمود (۱۳۸۶). *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
مایر، فریتس (۱۳۷۸). *ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه*، ترجمهٔ مهرآفاق بایبوردی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
محمدبن منوّر (۱۳۶۶). *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابو سعید*، چاپ محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات آگاه.
موحد، صمد (۱۳۷۴). *سرچشمه‌های حکمت اشراق: نگاهی به منابع فکری شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی*، تهران، انتشارات فراروان.
مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، [بی‌تا]. *مثنوی معنوی*، چاپ رینولد آلن نیکلسون، تهران، مؤسسهٔ مطبوعاتی علی اکبر علمی.
نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر (۱۹۹۳). *فوائح الجمال و فواتح الجلال*، دراسه و تحقیق یوسف زیدان، کویت، دارسعاد الصباح.
نراقی، محمد مهدی (۱۳۸۷ق/۱۹۶۷). *جامع السعادات*، چاپ سید محمد کلانتر، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۳۷۱). *معراج السعادة*، [تهران]، هما.
نسفی، عزیزالدین بن محمد (۱۳۴۱/۱۹۶۲). *مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الکامل*، تصحیح و مقدمهٔ ماریژان موله، تهران، انستیتو ایران و فرانسه.
نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۶۹). *اخلاق ناصری*، چاپ مجتبی مینوی، علیرضا حیدری، تهران، انتشارات خوارزمی.
نظامی، الیاس بن یوسف (۱۳۸۸). *شرف‌نامه*، چاپ سعید حمیدیان، تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، تهران، نشر قطره.
نفیسی، علی اکبر (۱۳۴۳). *فرهنگ نفیسی*، [تهران]: انتشارات خیام.
نفیسی، سعید (۱۳۴۳). *سرچشمه‌های تصوف در ایران*، تهران. بی‌جا.
نوربخش، جواد (۱۳۶۶). *فرهنگ نوربخش، اصطلاحات تصوف*، تهران، انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی.

هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳). *کشف المحجوب*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران، سروش.

هفت لشکر (طومار جامع نقالان)، از کیومرث تا بهمن (۱۳۷۷). مقدمه و تصحیح و توضیح مهران افشاری و مهدی مداینی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

یشت‌ها (۱۳۵۶). گزارش ابراهیم پورداود، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

References

Abu Mansur Isfahani (1987). "Nahj al-Khas", Islamic Research, Nos. 5 and 6, Fall and Winter.

Al-Ajam, Rafiq (1999). Encyclopedia of Islamic Sufism Terms, Lebanon, Maktaba Lebanon Publishers.

Amin Dehghan, Masoumeh (2004). "Comparing the Enlightened Person in Shahnameh with the Guardian in Mathnavi", Collection of Comparative Mysticism 1, Tehran: Haghighat Publications.

Ansari, Abdullah bin Muhammad (1962). Manazil al-Sa'irin, research by Al-S. de Logie de Burki al-Dominique, Cairo: French Institute of Scientific Publishing.

Ansari, Abdullah bin Muhammad (1983). Tabaqat al-Sufiya, confrontation and correction by Mohammad Sarwar Molaei, Tehran: Tous Publications.

Arjani, Faramarz ibn Khodadad (1965). Samak Ayyar, introduction and correction by Parviz Natel Khanlari, Tehran, University of Tehran, Iran Foundation Publications.

Attar, Mohammad Ibn Ibrahim (2004). Mantiq al-Tayr, introduction, corrections and comments by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, Tehran, Sokhan.

Attar, Muhammad ibn Ibrahim (1378), Tazkirat al-Awliya, correction, explanations and indexes by Muhammad Istālāmi, Tehran, Zavar Publications.

Ayn al-Qudāt Hamadānī, Abdullah ibn Muhammad [1341?]. Preparations, Afif Asīran Publishing House, Tehran, Manouchehri Library.

Bahar, Mehrdad (1997). From Myth to History, compiled and edited by Abolghasem Esmailpour, Tehran, Cheshme Publications.

Bukhari, Salah bin Mubarak (2004). Anis al-Talibin and Iddah al-Salikin, introduction, correction, annotations and additions by Khalil Ibrahim Sarioghli and Tawfiq H. Sobhani, Tehran: Association of Cultural Works and Honors.

Dehkhoda, Ali Akbar (1998). Dictionary, under the supervision of Muhammad Moin and Seyyed Ja'far Shahidi, Tehran, Tehran University Publications.

Esfarayni, Abd al-Rahman ibn Muhammad (1979). Kashif al-Asrar, with answers to some questions [and] treatises on the method of conduct and seclusion, edited by Herman Landlet, Tehran, Institute of Islamic Studies, McGill University and University of Tehran.

Farahīdī, Abu Abd al-Rahman al-Khalil ibn Ahmad (1405). Kitāb al-Ayn, published by Mahdi Mahzūmi and Ebrahim Samraʿī, Qom, Dar al-Hijrah.

Ferdowsi, Abul-Qāsim (1389). Shahnameh, edited by Jalal Khaleghi Moghaddam, Tehran, Da'ir al-Ma'ārif al-Islāmi.

Firuz Shahnameh, a sequel to Darabnameh based on the narration of Mohammad Beighami (2009), edited by Iraj Afshar, Mehran Afshari, Tehran, Cheshme.

Hafez, Shams al-Din Muhammad (1996). Divan Hafez, Ghazals, edited and explained by Parviz Natel Khanlari, Tehran, Al-Khwarizmi Publications.
Harith Mohasibi [Bita]. Al-Ra'aya' Al-Dhuqqub Allah, published by Abdul Qadir Ahmad Attar, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilamiyah.
Ibn Arabi [beta]. Al-Futuhat al-Makkiyyah, Beirut: Dar Sadr.
Ibn Manzur (1992/1412). Lisan al-Arab, Ali Shiri Publication, Beirut: Dar al-Ahya al-Turaht al-Arabi.
Ibn Miskawayh, [beta]. Tahdhib al-Akhlaq wa tathir al-Iraq, Beirut: Manshurat Daram Kitab al-Hayyah.
Izz al-Din Kashani, Mahmoud ibn Ali (1382). Misbah al-Hidayyah and Miftah al-Kifayyah, introduction, corrections and explanations by Effat Karbasi and Mohammad Reza Barzegar Khaleghi, Tehran, Zavar Publications.
Jami, Abd al-Rahman ibn Ahmad (1987). Nafhat al-Ans min Hazrat al-Quds, Edited and Commented by Mahmoud Abedi, Tehran, Sokhan.
Jami, Abd al-Rahman ibn Ahmad (1999). Masnavi Haft-Urang, Introduction by Alakhan Afsahzad, Researched and Corrected by Jabalqa Dad-Ali Shah Asghar Janfada, Khazaharrari, Hossein Ahmad Tarbiat, Vol. 1, Tehran, Miras Maktoob Publishing House.
Jili, Abd al-Karim ibn Ibrahim (1970/1991). Al-Insan Al-Kamil, Cairo, Mustafa Al-Babi Al-Halabi and Sons Publishing Company.
Johari, Ismail ibn Hammad (1968). Al-Sahah: Taj al-Lagha wa al-Sahah al-Arabiya; Researched by Ahmad Abd al-Ghafur Attar, Vol. 4, Tehran, Amiri Publications.
Mayer, Fritz (2000). Abu Saeed Abu al-Khair: Truth and Fiction, translated by Mehrafaq Baybordi, Tehran
Orujnia, Parvaneh (2013). "Avicenna: Sufism and the Confrontation of the Sufis", Ibn Sina Pazhoohi (a collection of articles introducing the views, circumstances and works of Ibn Sina), edited by Fatemeh Fana, Tehran, Khaneh Ketab.
Orujnia, Parvaneh (2014). "Chivalry and Courage: Distinction and Similarity", Book of the Month of Philosophy, Year 7, No. 79, Farvardin.
Orujnia, Parvaneh, Pat, Fariba (2015). "The Relationship of Ancient Iranian Wisdom with the Moral System of Chivalry", Scientific Research Quarterly of Islamic Mysticism, No. 46, Winter.
Qaysari, Davud bin Mahmoud (2007). Sharh Fusous al-Hakam, edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani, Tehran, Scientific and Cultural Publishing Company.
Qushayri, Abdul-Karim ibn Hawazin (1408/1988), Al-Risa' al-Qushayriyyah, researched by Ma'rūf Zurīq and Ali Abd al-Hamid Baltahī, Beirut, Dar al-Khair.
Saadi, Mosleh al-Din ibn Abdullah (1970). Bustan Saadi-nameh, edited and explained by Gholam Hossein Yusuf, Tehran, Khajeh Saadi Printing House.
Saadi, Mosleh al-Din ibn Abdullah (1982). Ghazals of Saadi, published by Habib Yaghmaei, Tehran, Institute for Cultural Studies and Research.
Saadi, Mosleh al-Din ibn Abdullah (1989). Golestan, edited and explained by Gholam Hossein Yusuf, Tehran, Kharazmi Publications.
Saeb, Mohammad Ali (1364). Diwan Saeb Tabrizi, published by Mohammad Ghahraman, Tehran, Scientific and Cultural Publishing Company.
Sahlghi, Mohammad ibn Ali (1985). Al-Nour (Light Office), translated by Mohammad Reza Shafii Kadkani, Tehran, Sokhan.

Salmi, Mohammad ibn Hussein (1986). Tabaqat al-Sufiyyah, edited by Nur al-Din Sharibeh, Aleppo, Dar al-Kitab al-Nafis.

Sarwatian, Behrouz (1971). A study of the Far in Ferdowsi's Shahnameh, Tabriz, Tabriz University.

Sharqawi, Hassan (1992). Dictionary of Sufi Words, Cairo, Mukhtar Institute.

Shirazi, Mohammad Masoom (1339-1345). Methods of Truth, published by Mohammad Jafar Mahjoub, Tehran, Barani Publications.

Siraj Tusi, Abdullah ibn Ali (1914). Kitab Al-Lum' fi Al-Tasuf, published and edited by Reynold Allen Nicholson, Leiden, Braille.

Sirjani, Abul-Hasan Ali ibn Hassan (1390). Al-Bayyah and Al-Sawad, edited and researched by Mohsen Pourmukhtar, Tehran, Research Institute for Iranian Philosophy and Azad University of Berlin.

Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya (1981). Collection of Sheikh Ishraq's Works, published by Henry Corbin, Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies.

Tirmidhi, Muhammad ibn Ali [beta]. Kitab Khatm al-Awliya, published by Uthman Ismail Yahya, Beirut, Al-Mutabah al-Kathuliliyya.

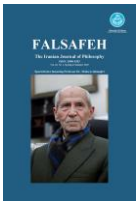
Zawi, Tahir Ahmad (1979/1399). Arrangement of the Al-Qamous Al-Muhit on the Path of the Illuminated Lamp and the Foundation of Eloquence, Beirut.

The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

https://jop.ut.ac.ir



The Physics (Ṭabī'a) Postulates (Mūṣadarāt) of the Art (Ṣinā'a) of the Mizān al-Ḥikma

Abozar Farzpour Machiani

M.A. Graduated in History of Science from the University of Tehran, Tehran, Iran. Email: afarzpourmachiani@yahoo.com

Article Info

Article Type:
Review Article

(383-391)

Article History:

Receive Date:
31 August 2025

Revise Date:
31 August 2025

Accepte Date:
22 October 2025

Published online:
23 November 202

Abstract

The book Mīzān-al-Ḥikmah by Abd-al Rahman Khāzanī was written to collect the efforts made by previous scientists to create the Mīzān-al-Ḥikmah and to present a new method for doing this. This book includes the introduction to the Mīzān-al-Ḥikmah, innovative methods of determining the amount of a metal in a complex body by previous scientists, which is the subject of the Mīzān-al-Ḥikmah, a description of the method of making and using a new instrument for doing this, which is a scale called the Mīzān-al-Ḥikmah, and an explanation of other uses of the scale. In compiling his book, Khāzanī used the works of prominent scientists such as Euclid, Archimedes, Menelaus, Thābit ibn Qarra, Muhammad ibn Zakarīyyā Rāzī, Abu Sahl Kūhī, Ibn al-Haytham, Bīrūnī, Khayyām, and Asfazārī. Apparently, his goal is to collect all the existing sources and create a structure for the Mīzān-al-Ḥikmah. In this article, the Physics postulates of the art of Mīzān-al-Ḥikmah that Khāzanī brought up in the early chapters of Mīzān-al-Ḥikmah are examined.

Keywords: Mīzān-ul-Ḥikmah craft, Khāzanī, the book *Mīzān-ul-Ḥikmah*, compound body, Natural Confiscations

Cite this article: Farzpour, A. (2025). The Natural Confiscations of the Mizān al-Ḥikma. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer-2025 (Special letter honoring Professor Dr. Mohsen Jahangiri), Serial No. 44 (383-391).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.399086.1006933

CC BY NC

Publisher: The University of Tehran Press.

انتشارات دانشگاه تهران

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴x

https://jop.ut.ac.ir

مصادرات طبیعی صناعت *میزان‌الحکمه*

ابوذر فرض‌پور ماچیانی ✉

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد تاریخ علم دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: afarzpourmachiani@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
علمی - ترویجی
(۳۸۳-۳۹۱)

تاریخ دریافت:
۰۹ شهریور ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری:
۰۹ شهریور ۱۴۰۴
تاریخ پذیرش:
۳۰ مهر ۱۴۰۴
تاریخ انتشار:
۰۲ آذر ۱۴۰۴

واژه‌های کلیدی:
صناعت میزان‌الحکمه، خازنی، کتاب *میزان‌الحکمة*، جسم مرکّب، مصادرات طبیعی

چکیده

کتاب *میزان‌الحکمة* عبدالرحمان خازنی برای جمع‌آوری تلاش‌هایی در جهت صناعت میزان‌الحکمه که توسط دانشمندان پیشین انجام شده و عرضهٔ روش جدیدی برای انجام این کار، نوشته شده است. این کتاب شامل مقدّمات صناعت میزان‌الحکمه، روش‌های ابداعی تعیین مقدار یک فلز در جسم مرکّب توسّط دانشمندان گذشته، که موضوع صناعت میزان‌الحکمه است، شرح روش ساخت و کاربرد ابزار جدیدی برای انجام این کار، که ترازویی به اسم میزان‌الحکمه است، و توضیحی دربارهٔ سایر کاربردهای ترازو است. خازنی در تدوین کتاب خود از آثار دانشمندان برجسته‌ای چون اقلیدس، ارشمیدس، منلائوس، ثابت‌بن قره، محمدبن زکریا رازی، ابوسهل کوهی، ابن‌هیثم، بیرونی، خیام و اسفزاری استفاده کرده است. ظاهراً هدف او جمع‌آوری همهٔ منابع موجود و به وجود آوردن ساختاری برای صناعت میزان‌الحکمه است. در این مقاله، مصادرات طبیعی صناعت میزان‌الحکمه که خازنی آنها را در فصل‌های ابتدایی *میزان‌الحکمة* آورده بررسی می‌شود.

استناد: فرض‌پور ماچیانی، ابوذر (۱۴۰۴). مصادرات طبیعی صناعت *میزان‌الحکمه*. *فلسفه*، سال ۲۳، شمارهٔ ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامهٔ گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۳۸۳-۳۹۱).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.399086.1006933

CC BY NC

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. پیشگفتار

تعیین مقدار یک فلز در جسم مرکّب هدف صناعتی است که خازنی آن را میزان‌الحکمه می‌نامد. چنان‌که خازنی می‌گوید، این علم مقدّمات خود را از دو علم اثقال و علم دیگری که خازنی آن را «دانستن وزن اثقال مختلف و از تفاوت آب‌ها که اثقال به میان آن‌ها فرو شوند در غلظ و رقّت و روانی» نامیده[۱] و بخشی از هیدرواستاتیک است، می‌گیرد. این دو علم، مصادراتی از طبیعیات دارند. موضوع صناعت میزان‌الحکمه ساخت ابزارها و ابداع روش‌هایی است که به کمک آنها می‌توان خالص بودن یک جسم را امتحان و ترکیب یک جسم مرکّب را تعیین کرد. مهم‌ترین هدف روش‌های تعیین مقدار هرکدام از فلزات در یک جسم مرکّب، و به‌عبارت دیگر مهم‌ترین هدف صناعت میزان‌الحکمه، تعیین ترکیب اجسام ساخته شده از فلزات گران‌بها است. هدف مذکور باعث به وجود آمدن ابزارها، روش‌های ساخت نمونه‌های آزمایش، راه‌های مختلف انجام آزمایش و روش‌های مختلف محاسبهٔ ریاضی برای حل این مسئله شد. تلاش‌ها برای ساخت ابزارهای دقیق‌تر، که انجام آزمایش با آنها سرعت بیشتری داشته باشد، به دست آوردن جواب یک مسئله از طریق آزمایش و محاسبهٔ ریاضی و بحث بر سر عملی بودن آزمایش‌های ذهنی که حل ریاضی مسئله بر پایهٔ آنها انجام می‌شد علم ترازوی حکمت را جزو نمونه‌های نادر علوم پیش از رنسانس قرار می‌دهد که چنین بحث‌هایی در آن انجام شده است. کتاب *میزان‌الحکمة* عبدالرحمان خازنی برای جمع‌آوری تلاش‌هایی که برای هدف مذکور توسط دانشمندان پیشین انجام شده و عرضهٔ روش جدیدی برای انجام این کار، نوشته شده است. این کتاب شامل مقدّمات صناعت میزان‌الحکمه، روش‌های ابداعی تعیین مقدار یک فلز در جسم مرکّب توسّط دانشمندان گذشته، که موضوع صناعت میزان‌الحکمه است، شرح روش ساخت و کاربرد ابزار جدیدی برای انجام این کار، که ترازویی به اسم میزان‌الحکمه است، و توضیحی دربارهٔ سایر کاربردهای ترازو است. خازنی در تدوین کتاب خود از آثار دانشمندان برجسته‌ای چون اقلیدس، ارشمیدس، منلائوس، ثابت‌بن قره، محمدبن زکریا رازی، ابوسهل کوهی، ابن‌هیثم، بیرونی، خیام و اسفزاری استفاده کرده است. ظاهراً هدف او جمع‌آوری همهٔ منابع موجود و به وجود آوردن ساختاری برای صناعت میزان‌الحکمه است. در این مقاله، مصادرات طبیعی صناعت میزان‌الحکمه که خازنی آنها را در فصل‌های ابتدایی *میزان‌الحکمة* آورده بررسی می‌شود.

---

۱. خازنی، ابوالفتح عبدالرّحمن (۱۳۴۶)، *(ترجمهٔ) میزان‌الحکمة*، ترجمه: ناشناس، مقدّمه و تعلیقات: مدرّس رضوی، ناشر: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران: ۱۴.

۲. صناعت میزان‌الحکمه

این صناعت به بررسی روش تعیین مقدار یک فلز در جسم مرکّب می‌پردازد. این کار را می‌توان توسط انواع ترازوهای آب یا از طریق محاسبات ریاضی انجام داد. خازنی این صناعت را مرکّب از علم هندسه و طبیعی می‌داند[۱]. او همچنین برهان‌های هندسی را که این صناعت مبتنی بر آنها است به دو بخش علم مراکز اثقال و علم دیگری که بخشی از هیدرواستاتیک است تقسیم می‌کند[۲]. بیرونی این صناعت را شاخهٔ ارزشمندی از علم می‌داند که بسیاری از دانشمندان قدیم و جدید به آن پرداخته‌اند[۳].

به گفتهٔ خازنی مقدّمات این صناعت مانند همهٔ علوم دیگر از بدیهیات، مصادرات و تجربیات تشکیل شده است[۴] مصادرات این صناعت از علم مراکز اثقال و علم هیدرواستاتیک انجام می‌شود که هر دوی آنها نیز شامل مصادراتی از علم طبیعی به‌عنوان مقدّمات خود هستند. بنابراین در صناعت *میزان‌الحکمة* مباحثی از طبیعیات، علم مراکز اثقال و علم هیدرواستاتیک وجود دارد. این مباحث شامل تعریف ثقل، قوّت و کثافت اجسام و مباحث طبیعیاتی دیگری از این‌گونه، تعریف و خواص مرکز ثقل، بررسی ترازوها و نحوهٔ عملکرد آنها و ابداع ترازوهای جدید و بررسی تغییر وزن اجسام در مایعات است. در صناعت *میزان‌الحکمة* نتیجهٔ همگی این تلاش‌ها را می‌توان پی بردن به نسبت یک فلز در جسمی مرکّب از دو فلز دانست.

این صناعت ظاهراً در کتب طبقه‌بندی علوم وارد نشده که دلیل آن می‌تواند کم بودن منابع در این زمینه یا آشنا نبودن کسانی که به طبقه‌بندی علوم می‌پرداختند با این شاخه از علم باشد. این مسئله که هیچ‌کدام از آثاری که ابوریحان در این زمینه به آنها اشاره کرده باقی نمانده است[۵] می‌تواند دلیلی برای صحّت این نظر باشد.

۳. محتوای مقالهٔ نخست *میزان‌الحکمة*

این مقاله شامل متن‌های متعددی است که به ابن‌هیثم، ابوسهل کوهی، ارشمیدس، اقلیدس، منلائوس و پاپوس (قوقس) اسکندرانی نسبت داده شده‌اند و بخشی نیز احتمالاً نوشتهٔ خود خازنی است.

---

1. Bancel, F. L. (2008), *KITĀB MĪZĀN AL-ḤIKMA*, Academie Tunisienne des sciences: 154.
2. Bancel, 2008: 152

۳. بیرونی، ابوریحان، *فی النسب الّتی بین الفلزات والجواهر فی الحجم*، نسخهٔ خطی شمارهٔ ۳۶۴/۶، مدرسهٔ ارتودوکس یونانی بیروت: برگ ۱ پشت.

۴. خازنی، ۱۳۴۶: ۱۶-۱۷

۵. بیرونی (نسخهٔ شمارهٔ ۳۶۴/۶): برگ ۲ رو.

در انتهای باب اوّل از مقالهٔ اوّل عبارت «تمّت مسائل مراکز الأثقال» و در انتهای باب ششم از مقالهٔ اوّل (باب هفتم از این مقاله که دربارهٔ روش یافتن نسبت وزن مایعات مختلف با حجم برابر است مستثنی شده است) عبارت «تمّت المقدّمات الطّبیعیة فی الثقل والخفّة» آمده است. با توجّه به عنوان مقالهٔ اوّل که «فی المقدّمات الطّبیعیة والرّیاضیة» است، انتظار می‌رود که باب اوّل و هفتم دربارهٔ مقدّمات ریاضی باشند، در حالی‌که بخش اعظم باب اوّل مقدّمات طبیعی علم مراکز اثقال و باب هفتم نیز توضیح ابزاری برای آزمایش و عرضهٔ نتایج آزمایش توسط آن ابزار است. از پنج بابی که مقدّمات طبیعی در آن آمده است نیز بخشی دربارهٔ هیدرواستاتیک است. بسیاری از مطالب مقاله اوّل در باب‌های مختلف تکرار شده‌اند.

علّت مسئله این است که خازنی در بعضی موارد عین رساله و در مواردی منتخبی از رساله‌ای که دربارهٔ موضوع مورد بحث بوده را بدون تفکیک موضوع در کتاب خود آورده است. این امانت‌داری در نقل قول باعث تکرار چندبارهٔ بعضی موضوع‌ها و عدم وجود یکپارچگی موضوعی در مقالات شده است.

از ساختار اصل موضوعی مقالهٔ اوّل می‌توان نتیجه گرفت که خازنی مطالب عرضه شده را، که قضایایی هستند که اثبات آنها در علمی که از آن مصادره شده‌اند وجود دارد، به صورت اصل موضوع برای صناعت *میزان‌الحکمة* پذیرفته است. این گمان از مقایسهٔ *کتاب اقلیدس فی الثقل والخفة وقیاس الاجرام بعضها الی بعض*، که تنها رساله‌ای از فصل اوّل *میزان‌الحکمة* است که نسخه‌ای از اصل آن باقی مانده، با آنچه از این کتاب با عنوان «فی رئوس مسائل اقلیدس فی الثقل والخفة و قیاس الاجرام بعضها الی بعض» در *میزان‌الحکمة* آمده تقویت می‌شود. تمام قضایای این کتاب که در متن اصلی رساله با آوردن مثال‌هایی اثبات شده‌اند، در *میزان‌الحکمة* بدون اثبات و به صورت اصل موضوع آورده شده‌اند.

این روش در مقالهٔ دوم ادامه نیافته و اثبات تجربی قضیه‌ها به همراه آن‌ها آورده شده‌اند. همچنین اصل موضوع و نتایجی از آن که از علم هیدرواستاتیک در مقالهٔ اوّل آورده شده تحت عنوان «فی مقدّمات وأصول یُحتاج إلیها وإلی مَعرفتها قبل الشّروع فی صَنعة میزان‌الحکمة» در مقالهٔ سوم به نوعی توجیه شده‌اند. با توجه به این مسئله می‌توان نتیجه گرفت که تنها مصادرات طبیعیاتی هستند که بدون توجیه باقی مانده‌اند. چنان که مشخص است این بخش از *میزان‌الحکمة* مجموعه‌ای نه چندان مرتّب از مقدّمات صناعت *میزان‌الحکمة* است.

٤. بازآرایی مباحث طبیعی *میزان‌الحکمة*

همان‌طور که گفته شد، طبیعیات یکی از علومی است که صناعت *میزان‌الحکمة* مبتنی بر آن است. مقدّماتی از این علم شامل رابطهٔ خفّت و ثقل با بزرگی و کثافت و وزن و قوّت و مکان اجسام مختلف

و رابطهٔ جسم ثقیل و مرکز عالم که قوّت جسم در این ارتباط تعریف می‌شود، در صنعت ترازو استفاده می‌شود که بعضی از رساله‌های آورده شده در *میزان‌الحکمة* به بخشی از آن‌ها پرداخته‌اند.

استفاده‌ای که از این علم در صناعت ترازوی حکمت می‌شود، تعریف مفهوم ثقل، مرکز ثقل، قوّت، کثافت و سخافت اجسام و مایعات است. مفاهیمی مثل حرکت و سرعت نیز در بخش طبیعیات مطرح شده‌اند. مطالب طبیعیاتی *میزان‌الحکمة* ساختاری اصل موضوعی دارند و چنان‌که پیشتر توضیح داده شد بدون ترتیب مفهومی و صرفاً بر اساس رساله‌ای که از آن اقتباس شده‌اند در *میزان‌الحکمة* آورده شده‌اند. در مقالهٔ حاضر، مقدّمات طبیعی صناعت *میزان‌الحکمة* از رساله‌های مختلفی که در *میزان‌الحکمة* به عنوان مرجع استفاده شده‌اند دسته‌بندی و تفکیک شده و به صورت متنی با مفهوم پیوسته و در ادامهٔ هم مرتّب شده است. این مقدّمات را می‌توان به دو بخش کلی ذیل تقسیم کرد:

٤. ۱. رابطهٔ جسم ثقیل و مرکز عالم وقتی جسم از مرکز عالم دور است

مطالب این بخش شامل توضیحات و مفاهیمی است که می‌توان آنها را به صورت ذیل دسته‌بندی کرد:

مفهوم ثقل و جسم ثقیل در ارتباط جسم با مرکز عالم تعریف می‌شود[۱]

ثقل که قوّت ذاتی جدانشدنی جسم است، آن را به سمت مرکز عالم حرکت می‌دهد. مسیر این حرکت خط مستقیمی است که مرکز عالم را به جسم وصل می‌کند[۲] فاصلهٔ اجسام از مرکز عالم برابر با فاصلهٔ مرکز عالم از مرکز ثقل آنها است[۳]. اجسامی که قوّت، حجم، شکل و فاصلهٔ برابری از مرکز عالم دارند، از نظر ثقل با هم برابرند[۴]. ثقل اجسام با فاصلهٔ آنها از مرکز عالم تغییر می‌کند۵ و این تغییر ثقل، با تغییر فاصله متناسب است[۶]. جسمی که به سمت مرکز عالم حرکت می‌کند، اگر به آنجا برسد از حرکت بازمی‌ماند و مرکز عالم، مرکز ثقل آن جسم می‌شود[۷].

٤. ۲. رابطهٔ قوت، کثافت، وزن، ثقل، بزرگی و مکان اجسام

در این بخش مفاهیمی به شرح ذیل توضیح داده شده‌اند:

بزرگی یا حجم جسم با مکانی که پرمی‌کند تعریف می‌شود[۸] وزن و حجم به هم وابسته

---

1. Bancel, 2008 : 178
2 .Bancel, 2008: 204
3. Bancel, 2008: 184
4. Bancel, 2008: 182
5. Bancel, 2008: 190
6. Bancel, 2008: 202
7. Bancel, 2008: 186
8. Bancel, 2008: 194

هستند[۱]. سنگینی جسم به علّت مقدار جرم آن است نه شکل آن[۲].

جسم کثیف‌ترِ با قوّت برابر با جسم سخیف‌تر، حجم کمتری از آن دارد[۳].

قوّت و کثافت اجسام با هم ارتباط مستقیم دارد[۴].

در حجم برابر، جسم با ثقل بیشتر، کثیف‌تر است[۵].

قوّت اجسام در سرعتشان تأثیر می‌گذارد[۶].

به‌طور کلّی در بخش طبیعیات، مفهوم ثقل در ارتباط اجسام با مرکز عالم تعریف شده و تأثیر فاصله از مرکز عالم در ثقل اجسام بررسی می‌شود و در ادامه فارغ از فاصلهٔ اجسام با مرکز عالم، تأثیر کثافت و سخافت آنها در قوّت و پس از آن تأثیر قوّت در سرعت اجسام بررسی شده است.

همان‌طور که توضیح داده شد، خازنی در تالیف *میزان‌الحکمة* از آثار دانشمندان مختلفی استفاده کرده است. منابع او در مصادرات طبیعی صناعت *میزان‌الحکمة* آثار اقلیدس، ابوسهل کوهی و ابن‌هیثم بوده است. با توجه به این‌که ظاهراً خازنی مطالب آورده شده در آثار این دانشمندان را برای هدف خود کافی نمی‌دانسته، برای تکمیل مطالب مصادرات طبیعی در انتهای مقالهٔ اوّل دو باب با عنوان‌های «فی مسائل معادة للبیان» و «فی الُرسوب والطُّفو» اضافه کرده که متن اوّل به صورت مشخص از زبان خود او است. به احتمال زیاد متن دوم نیز از خود او است و از نظر او برای تکمیل مصادرات طبیعی باید این مطالب بیان می‌شد ولی در رساله‌هایی که او در کتاب خود آورده، مغفول مانده‌اند. منابع خازنی در مصادرات طبیعی به شرح ذیل است:

اقلیدس: *کتاب اقلیدس فی الثقل والخفة و قیاس الاجرام بعضها الی بعض* که نسخه‌ای از آن با تصحیح نصیرالدین طوسی در کتابخانهٔ بریتانیا به شمارهٔ ۷۴۴/۶ باقی مانده، اصل کتابی است که خلاصهٔ آن بدون مثال‌ها در *میزان‌الحکمة* با عنوان «فی رئوس مسائل اقلیدس فی الثقل و الخفة و قیاس الاجرام بعضها الی بعض» آورده شده است.

دوئم این اثر را «دقیق‌ترین صورت بیانی که ما از نیروشناسی ارسطویی اجسام دارای حرکت آزاد» داریم به شمار آورده است. اصل یونانی این اثر باقی نمانده ولی ترجمه‌ای از آن به لاتین موجود است. در مورد اصالت این اثر بحث‌های زیادی شده است[۷].

---

1. Bancel, 2008: 200
2. Bancel, 2008: 202
3. Bancel, 2008: 196
4. Bancel, 2008: 196, 178-179
5. Bancel, 2008: 190
6. Bancel, 2008: 194, 196

۷. مرداک، جان (۱۳۷۲)، «اقلیدس»، *زندگی‌نامهٔ علمی دانشوران*، ترجمهٔ احمد بیرشک، چ۲، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی: ۲۱.

ابوسهل کوهی: متنی با عنوان «فی رئوس مراکز الأثقال لأبی‌الهیثم البصری و ابی سهل القوهی» در *میزان‌الحکمة* آورده شده است. کتابی با عنوان مشابه از ابوسهل باقی نمانده و خازنی نیز تفکیکی در متنی که عرضه کرده انجام نداده که مشخص شود چه قسمتی از متن از ابوسهل و چه بخشی نوشتهٔ ابن‌هیثم است.

حسن‌بن هیثم: کتابی با عنوان *مقالة فی مراکز الأثقال* داشته که باقی نمانده ولی آنچه در *میزان‌الحکمة* با عنوان «فی رئوس مراکز الأثقال لأبی الهیثم البصری و ابی سهل القوهی» آورده شده شاید حاوی خلاصه‌ای از این رساله باشد[1].

۵. نتیجه‌گیری

کتاب *میزان‌الحکمة* خازنی شامل مجموعه‌ای از آثار دانشمندان دربارهٔ موضوعی است که خازنی آن را صناعت *میزان‌الحکمة* نامیده است. بسیاری از این آثار باقی نمانده‌اند و تنها نشانهٔ تألیف آنها خلاصه یا ترجمه‌ای است که در *میزان‌الحکمة* آمده است. خازنی در این کتاب، صناعت *میزان‌الحکمة* را شامل مصادراتی از طبیعیات و ریاضیات دانسته که در مقالهٔ حاضر کوشش شد تا مصادرات طبیعی این صناعت از خلال منابع مورد استفادهٔ خازنی استخراج و بر اساس مفهوم مرتب شود.

منابع

بیرونی، ابوریحان، *فی النسب الّتی بین الفلزات والجواهر فی الحجم*، نسخهٔ خطی شمارهٔ ۳۶۴/۶، مدرسهٔ ارتودوکس یونانی بیروت.

خازنی، ابوالفتح عبدالرّحمن (۱۳۴۶)، *(ترجمهٔ) میزان‌الحکمة*، ترجمه: ناشناس، مقدّمه و تعلیقات: مدرّس رضوی، ناشر: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

مرداک، جان (۱۳۷۲)، «اقلیدس»، *زندگی‌نامهٔ علمی دانشوران*، ترجمهٔ احمد بیرشک، ج ۲، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

References

Bancel, F. L. (2008), *KITĀB MĪZĀN AL-ḤIKMA*, Academie Tunisienne des sciences.

Biruni, Abu Rayhan, In the Proportions Between Metals and Gems in the Volume, manuscript number 6/364, Greek Orthodox School of Beirut.

Khazani, Abu al-Fath Abd al-Rahman (1967), (translation) Mizan al-Hikmah, translation: Unknown, introduction and comments: Madrass Razavi, publisher: Iranian Cultural Foundation Publications.

1. Rosenfeld, B. A.; Ihsanoglu E. (2003), *Mathematicians, Astronomers and other Scholars of Islamic Civilization and Their Works (7^{th}-19^{th}c.)*, IRCICA: 137

Murdock, John (1993), "Euclid", Scientific Biography of Scholars, translated by Ahmad Birshak, vol. 2, Tehran: Scientific and Cultural Publications Company.

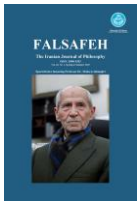
Rosenfeld, B. A.; Ihsanoglu E. (2003), *Mathematicians, Astronomers and other Scholars of Islamic Civilization and Their Works (7^{th}-19^{th}c.)*, IRCICA.

The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

https://jop.ut.ac.ir



Getting to Know Ibn Fanārī, a Follower of Ibn Arabī's School in Anatolia

Sepideh Nosrati✉

Faculty Member of Encyclopedia Islamic Foundation. Email: se16n60@gmail.com

Article Info

Article Type:
Review Article

(393-400)

Article History:

Receive Date:
31 August 2025

Revise Date:
23 November 2025

Accepte Date:
22 October 2025

Published online:
23 November 2025

Keywords:
Fanārī, Ibn Arabī, *Miṣbāḥ al-Uns*, Rifā'iyya, Zayniyya

Abstract

Fanari was among the first scholars who, with the title of Sheikh al-Islam, endeavored to propagate and promote the school of Ibn Arabī in Anatolia. Ṣā'in al-Dīn Ali ibn Muhammad Turkah Iṣfahānī (d. 836 AH), who himself was a mystic and philosopher of the Ibn Arabī school and a contemporary of Fanārī, in response to opponents of Ibn Arabī's ideas, referred to the status and credit of Fanārī and stated that he had been teaching *Fusūs al-Ḥikam* and the teachings of the Ibn Arabī school for twenty years, and this did not cause the scholars and scientists of Rome and Egypt to criticize and reproach Fanari. However, probably due to the unpopularity of this tendency among the Hanbalis and Egyptian jurists, Fanari avoided expressing ideas based on Ibn Arabī's views during his stay in Cairo, and accordingly, most of the scholars who came to his discussion and lesson sessions testified to his excellence and knowledge. It has also been said that Fanari held the position of caliphate in some Sufi orders, such as the Rifā'iyya and Zayniyya.

Cite this article: Nosrati, S. (2025). Getting to Know Ibn Fanārī, a Follower of Ibn Arabī's School in Anatolia. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer-2025 (Special letter honoring Professor Dr. Mohsen Jahangiri), Serial No. 44 (393-400).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.399072.1006932

CC BY NC

Publisher: The University of Tehran Press.

انتشارات دانشگاه تهران

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴x

https://jop.ut.ac.ir

آشنایی با ابن فناری یکی از پیروان مکتب ابن عربی در آناتولی

سپیده نصرتی ✉

عضو هیئت علمی بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: se16n60@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
علمی – ترویجی
(۴۰۰-۳۹۳)

تاریخ دریافت:
۰۹ شهریور ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری:
۰۲ آذر ۱۴۰۴
تاریخ پذیرش:
۳۰ مهر ۱۴۰۴
تاریخ انتشار:
۰۲ آذر ۱۴۰۴

چکیده

فناری از نخستین علمایی بود که با مقام شیخ‌الاسلامی به نشر و ترویج مکتب ابن‌عربی در آناتولی همّت گماشت. صائن‌الدین علی بن محمد ترکهٔ اصفهانی (متوفی ۸۳۶ ه.ق)، که خود از عرفا و حکمای مکتب ابن‌عربی و هم‌عصر فناری بوده است، در پاسخ مخالفان اندیشه‌های ابن‌عربی، به مقام و اعتبار فناری اشاره کرده و گفته است که او بیست سال به تدریس *فصوص‌الحکم* و تعالیم مکتب ابن‌عربی اشتغال داشته و این امر موجب طعن و نقد علما و دانشمندان روم و مصر بر فناری نشده است. با این حال، احتمالاً فناری به‌سبب ناپسندبودن این گرایش نزد حنبلیان و فقهای مصری، در زمان اقامت در قاهره از اظهار اندیشه‌های مبتنی بر آرای ابن‌عربی اجتناب می‌کرد و بر این اساس، اغلب علمایی که به مجالس بحث و درس او می‌آمدند بر فضل و دانش او گواهی می‌دادند. همچنین گفته شده که فناری مقام خلیفگی برخی طریقت‌های صوفیه مثل رفاعیه و زینیه را داشته است.

واژه‌های کلیدی: فناری، ابن‌عربی، کتاب *مصباح‌الانس*، رفاعیه، زینیه

استناد: نصرتی، سپیده (۱۴۰۴). آشنایی با ابن فناری یکی از پیروان مکتب ابن عربی در آناتولی. *فلسفه*، سال ۲۳، شمارهٔ ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامهٔ گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۳۹۳-۴۰۰).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.399072.1006932

CC BY NC

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

محمدبن حمزةبن محمد رومی حنفی ملقب به شمس‌الدین و معروف به «فناری»، «ابن‌فناری» و «علامه فناری» در صفر ۷۵۱ به دنیا آمد و دوران کودکی خود را در ریعان شباب گذراند[۱].

شمس‌الدین فناری در ازنیک[۲] نزد علاءالدین اسود، شارح *المغنی*، و در آماسیه نزد جمال‌الدین آق‌سرایی تحصیل کرد و از او اجازه گرفت. سپس در ۷۷۸ به قاهره رفت و نزد شیخ اکمل‌الدین محمد بن محمد بابرتی شاگردی کرد و در علوم عقلی و نقلی زمان خود، از جمله معانی و بیان و قرائت و هیئت، از سرآمدان روزگار شد[۳]. همچنین علم تصوف را از پدرش حمزه فرا گرفت و با برخی مشایخ صوفیه مصاحبت و مکاتبه داشت. پدرش از شاگردان صدرالدین قونیوی بود و شمس‌الدین، *مفتاح الغیب* قونیوی را نزد پدرش خواند و بعدها شرح جامعی بر آن نوشت. هنگامی که شمس‌الدین فناری نزد اکمل‌الدین بابرتی تحصیل می‌کرد، یکی از اولیاءالله به ملاقات او آمد و پیش‌گویی کرد که او در آینده به مقام جامع بین ریاست دین و دنیا و علم و تقوا خواهد رسید[۴].

شمس‌الدین فناری پس از بازگشت از مصر، در ۷۹۵ به منصب قضاوت بروسه/بورسه تعیین شد و جایگاهش نزد پادشاهان عثمانی، از جمله سلطان بایزید (حک: ۷۹۱–۸۰۴) و چلبی سلطان‌محمد (حک: ۸۱۶– ۸۲۴)، ارتقا یافت و افزون بر مقام مشاور دولتی، نخستین شیخ‌الاسلام دولت عثمانی شد و شهرت علم و مقامش سراسر آناطولی را فرا گرفت. او در مدرسهٔ مناستر[۵] بورسه نیز به تدریس اشتغال داشت. فناری به‌رغم اشتغال به منصب قضا و داشتن ابهت و شکوه و ثروت زیاد، در حالی که بسیاری از خادمان او با لباس‌های فاخر و کلاه‌های زربافت ظاهر می‌شدند، زندگی زاهدانه و صوفیانه‌ای داشت و ظاهراً با درآمدی که از شغل ابریشم‌فروشی به‌دست می‌آورد، زندگی می‌کرد. او بر اجرای شریعت و عدالت چنان اهتمام و تأکیدی داشت که

---

۱. شوکانی، محمدبن علی [بی‌تا]، *البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع*، بیروت: ج ۲، ۲۶۶؛ مدرس، محمدعلی (۱۳۷۴)، *ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیة او اللقب*، تهران: ج ۴، ۳۵۴؛ نیز← فناری، محمدبن حمزه (۱۳۷۴)، *ترجمهٔ مصباح‌الانس*، تهران: مقدمهٔ خواجوی، هفتاد و دو (قس: ابن‌حجر عسقلانی (۱۹۷۲/۱۳۹۲)، *انباء الغمر بانباء العمر، چاپ حسن حبشی*، قاهره: ج ۳، ۴۶۴ که تولد او را در ۷۵۸ نوشته است)؛ سیوطی، عبدالرحمان‌بن ابی‌بکر (۱۳۸۴)، *بغیة الوعاة فی طبقات اللغویین و النحاة*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: ج ۱،ص ۹۷ که نسب او را فنری و منسوب به فنیار/فنار (= فانوس) نامیده است؛ طاشکوپری‌زاده، احمدبن مصطفی (۱۳۸۹)، *الشقائق النعمانیة فی علماء الدولة العصمانیة*، چاپ محمد طباطبایی بهبهانی، تهران: ۲۵؛ مناوی، عبدالرئوف (۱۹۹۹)، *طبقات الصوفیه: ارغام اولیاء الشیطان بذکر مناقب اولیاء الرحمن او الطبقات الصغری*، ج ۴، چاپ محمد ادیب الجادر، بیروت: ج۴، ۵۵۸، که او را منسوب به قریهٔ فنار دانسته‌اند.

2. Iznik

۳. ابن‌حجر عسقلانی، ۱۹۷۲/۱۳۹۲: ج ۳، ۴۶۴–۴۶۵؛ سیوطی، ۱۳۸۴:ذج ۱، ۹۸؛ شوکانی [بی‌تا]: ج ۲، ۲۶۶؛ لکهنوی، عبدالحی (۱۳۹۳)، *الفوائد البهیة فی تراجم الحنفیة*، کراچی: ۱۶۶؛ نیز← فناری، ۱۳۷۴: مقدمهٔ خواجوی، هفتاد و دو؛ *TDVIA*, s.v. "Molla Fenârî", by İbrahim Hakki Aydin.

۴. طاشکوپری‌زاده، ۱۳۸۹: ۲۷–۲۸، ۳۰؛ لکهنوی، ۱۳۹۳: ۱۶۶ (قس: *TDVIA*, s.v. "Molla Fenârî"، که شاگردی پدر فناری نزد قونیوی را نامحتمل می‌داند).

5. Manastır

حتی شهادت سلطان بایزید عثمانی را در یکی از دعاوی قضایی نپذیرفت، زیرا سلطان نماز را به جماعت نمی‌خواند. سلطان عثمانی بعد از تذکر فناری دستور داد تا مسجد جامعی در روبه‌روی قصرش بنا کنند و از آن به بعد نماز جماعت را ترک نکرد[۱].

چندی بعد باز هم اختلاف‌هایی بین فناری و سلطان بایزید به‌وجود آمد که به موجب آن فناری منصب قضا را ترک کرد و به قَرَمان/قرامان رفت و حدود ده سال مشغول تدریس شد. حاکم آنجا به فناری و شاگردانش روزانه هزار و پانصد درهم شهریه پرداخت می‌کرد. پس از چندی سلطان بایزید از اینکه موجب رنجش شمس‌الدین فناری شده بود پشیمان گشت و نامه‌ای به حاکم قرامان نوشت و بازگشت فناری را درخواست کرد و فناری نیز به مناصب قبلی خود برگشت[۲].

فناری در ۸۲۲ از راه انطاکیه و دمشق به حج رفت و در بازگشت عازم قاهره شد و در آنجا به درخواست ملک مؤید شیخ، سلطان مملوکی مصر، در مجلس مباحثات علمی با علما و فضلای مصر شرکت کرد و مشغول تدریس شد و در مدت اقامت در قاهره هم به شهرت علمی و هم به ثروت قابل توجهی دست یافت. پس از مدتی مصر را ترک کرد و نخست به بیت‌المقدس و سپس به بورسه رفت[۳].

شمس‌الدین فناری پس از مدتی دچار نابینایی شد. در ۸۳۳ که احساس کرد بینایی‌اش کمی بهبود یافته، به شکرانه عازم حج شد. در بیان علت نابینایی فناری گفته شده هنگام شنیدن این حکایت که «أن الارض لا تأکل لحوم العلماء العاملین»، برای اطمینان، قبر استادش علاءالدین اسود را نبش کرد و هنگام رؤیت جسد پوسیده صدایی شنید که: «هل صدّقت، أعمی الله بصرک». فناری سرانجام در رجب ۸۳۴ در سن ۸۴ سالگی درگذشت[۴]. فناری را در مسجد جامع بورسه دفن کردند و گفته شده که پس از مرگش ده هزار جلد کتاب به میراث گذاشت که با ثروت خود تهیه کرد بود. او همچنین بخشی از اموال و املاک خود را صرف ساخت یک مدرسه در بیت‌المقدس و سه مسجد و یک مدرسه در بورسه کرده بود. اهتمام او به جمع‌آوری و استنساخ کتاب‌ها به حدّی بود که سه روز در هفته با تعطیل کردن مدرسه، شاگردانش را به کار استنساخ می‌گماشت[۵]. از میان شاگردان او، افزون بر دو فرزندش یوسف بالی و محمدشاه، می‌توان به

---

۱. طاشکوپری‌زاده، ۱۳۸۹: ۲۷–۲۸؛ شوکانی [بی‌تا]، ج ۲، ۲۶۶–۲۶۸؛ مدرس، ۱۳۷۴: ج ۴، ۳۵۴؛ نیز← *TDVIA*, s.v. "Molla Fenârî".

۲. طاشکوپری‌زاده، ۱۳۸۹: ۲۸؛ شوکانی [بی‌تا]: ج ۲، ۲۶۸ (قس: *TDVIA*, s.v. "Molla Fenârî" که زمان بازگشت فناری به بروسه را ۸۱۷ نوشته که در این زمان سلطان‌محمد در رأس حکومت عثمانی بود است نه سلطان بایزید).

۳. ابن‌حجر عسقلانی، ۱۹۷۲/۱۳۹۲: ج ۳، ۴۶۵؛ طاشکوپری‌زاده، ۱۳۸۹: ۲۶؛ شوکانی [بی‌تا]: ج ۲، ۲۶۶.

۴. طاشکوپری‌زاده، ۱۳۸۹: ۳۰؛ شوکانی [بی‌تا]: ج ۲، ۲۶۸؛ لکهنوی، ۱۳۹۳: ۱۶۶.

۵. طاشکوپری‌زاده، ۱۳۸۹: ۲۸، ۳۰؛ حنفی رومی کفوی، محمودبن سلیمان (۱۹۷۱)، *کتائب اعلام الاخیار من فقهاء مذهب النعمان المختار*، چاپ عبداللطیف عبدالرحمان، بیروت: ج ۲، ۴۵۷؛ شوکانی [بی‌تا]: ج ۲، ۲۶۷.

ابن‌حجر عسقلانی اشاره کرد که در قاهره از او اجازهٔ نقل حدیث گرفت[۱]. برخی او را صاحب کرامت دانسته‌اند[۲].

تأثیرگذاری مکتب ابن‌عربی بر اندیشه و آثار شمس‌الدین فناری مشهود است. فناری از نخستین علمایی بود که با مقام شیخ‌الاسلامی به نشر و ترویج مکتب ابن‌عربی در آناطولی همّت گماشت. صائن‌الدین علی بن محمد ترکهٔ اصفهانی (متوفی ۸۳۶ ه.ق)، که خود از عرفا و حکمای مکتب ابن‌عربی و هم‌عصر فناری بوده است، در پاسخ مخالفان اندیشه‌های ابن‌عربی، به مقام و اعتبار فناری اشاره کرده و گفته است که او بیست سال به تدریس *فصوص‌الحکم* و تعالیم مکتب ابن‌عربی اشتغال داشته و این امر موجب طعن و نقد علما و دانشمندان روم و مصر بر فناری نشده است. با این حال، احتمالاً فناری به‌سبب ناپسند بودن این گرایش نزد حنبلیان و فقهای مصری، در زمان اقامت در قاهره از اظهار اندیشه‌های مبتنی بر آرای ابن‌عربی اجتناب می‌کرد و بر این اساس، اغلب علمایی که به مجالس بحث و درس او می‌آمدند بر فضل و دانش او گواهی می‌دادند. همچنین گفته شده که فناری مقام خلیفگی برخی طریقت‌های صوفیه مثل رفاعیه و زینیه را داشته است[۳].

شمس‌الدین فناری آثاری در علوم مختلف تألیف کرده است. مهم‌ترین اثر او شرحی به نام *مصباح‌الانس* بر *مفتاح‌الغیب* قونیوی است. او در نگارش این کتاب از سخنان ابن‌عربی، قونیوی، سعیدالدین فرغانی و مؤیدالدین جندی بهره گرفته است. فناری در تبیین کلام قونیوی کوشیده تا با بهره‌گیری از همهٔ آثار قونیوی، کلام وی را با سخنان خود او تفسیر کند. او سعی داشته تا با تلفیق و تطبیق مبانی و اصول حکمت نظری و فلسفی و کشف و شهود عرفانی، مطالب را به صورت استدلالی و در قالبی منطقی ارائه دهد. او از اندیشه‌های عرفانی کسانی مانند عبدالرزاق کاشانی و داوود قیصری بسیار کم استفاده کرده است و از این‌رو، مشکلاتی که در آرای آنان وجود دارد در اثر او مشاهده نمی‌شود. خود او نیز در تبیین و اثبات مسائل و موضوعات غامض عرفان نظری از ابراز نظر خودداری کرده و به نقل اقوال دیگران بسنده کرده است. این کتاب را سید رضی لاریجانی، آقا محمدرضا قمشه‌ای، میرزا هاشم اشکوری، میرزا مهدی آشتیانی،

---

۱. ابن‌حجر عسقلانی، ۱۹۷۲/۱۳۹۲: ج ۳، ۴۶۵؛ طاشکوپری‌زاده، احمدبن مصطفی (۱۹۷۷/۱۳۹۷)، *کتاب مفتاح السعادة و مصباح السیادة*، حیدرآباد: ۴۹۹؛ برای اطلاع از سایر شاگردان فناری، ← حنفی، ۱۹۷۱: ج۲، ۴۵۷.

۲. ← طاشکوپری‌زاده، ۱۳۸۹: ۳۰؛ مناوی، ۱۹۹۹: ج ۴، ۵۶۰.

۳. ابن‌حجر عسقلانی، ۱۹۷۲/۱۳۹۲: ج ۳، ۴۶۵؛ سیوطی، ۱۳۸۴: ج ۱، ۹۸؛ ابن‌ترکهٔ اصفهانی، صائن‌الدین (۱۳۵۱)، *چهارده رسالهٔ فارسی*، چاپ علی موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی، تهران: ۱۷۳؛ نیز← فناری، ۱۳۷۴، مقدمهٔ خواجوی، هفتاد و دو–هفتاد و چهار؛ *TDVIA*, s.v. "Molla Fenârî".

محمدعلی شاه‌آبادی و امام خمینی در حوزه‌های علمیهٔ اصفهان، تهران و قم تدریس کرده و شروح و تعلیقاتی بر آن نوشته‌اند[۱].

فناری همچنین تفسیری عرفانی از سورهٔ فاتحه با عنوان *عین الاعیان فی تفسیر القرآن* دارد که با نام *تفسیر الفاتحه* در استانبول چاپ شده‌است. او در این تفسیر بین علوم شرعی و عرفان اسلامی جمع کرده است[۲].

دیگر آثار او عبارتند از: *فصول البدایع لاصول الشرایع*، در علم اصول که نگارش آن سی سال به طول انجامید؛ *فوائد الفناریه یا شرح ایساغوجی اثیرالدین ابهری*؛ *مقدمة للصلاة*؛ *عویصات الافکار فی اختبار اولی الابصار*؛ رسالهٔ *رجال الغیب*؛ *شرح رباعی شیخ اکبر محی‌الدین ابن‌عربی*؛ *شرح اصول بزدوی*؛ *شرح المواقف فی الکلام*[۳].

کتابی با عنوان *انموذج العلوم* نیز به او منسوب است که به احتمال زیاد تألیف پسرش محمدشاه فناری است. صاحب *شقائق النعمانیة*[۴] گفته که رساله‌ای منظوم شامل بیست قطعه از شمس‌الدین فناری دیده است که هر قطعه دربارهٔ یکی از فنون بیست‌گانهٔ آن زمان بوده و به‌صورت لغز و معماگونه نوشته شده بود و فضلای زمان از تعیین آن فنون و حل مسائل آن عاجز بودند و *انموذج العلوم* را محمدشاه در شرح و اسامی فنون و حل مشکلات آن نوشته است[۵].

محمدشاه فناری از بزرگان حنفیه بود و افزون بر کتاب فوق که حاکی از تبحّر او در علوم و فنون روزگار است، حاشیه‌ای بر *فصول البدایع* پدرش با عنوان *تلخیص الفصول و ترصیص الاصول* نیز به او منسوب است. تدریس در مدرسهٔ سلطانیهٔ بورسه نیز در زمان حیات پدرش به عهدهٔ او گذاشته شده بود. محمدشاه فناری در ۸۳۹ یا ۸۴۰ درگذشت[۶].

---

۱. فناری، ۱۳۷۴: مقدمهٔ خواجوی، هفتاد و شش؛ فناری، ۱۳۸۸: ج ۱، مقدمهٔ ناشر، م و ن، مقدمهٔ مترجم، ۲۶.

۲. طاشکوپری‌زاده، ۱۳۹۷: ج۱، ۴۹۷؛ نیز← فناری، ۱۳۷۴: مقدمهٔ خواجوی، هفتاد و چهار.

۳. برای این آثار و سایر آثار فناری ← شوکانی [بی‌تا]، ج ۲، ۲۶۶؛ مدرس، ۱۳۷۴: ج ۴، ۳۵۵؛ بغدادی، اسماعیل (۱۹۹۰/۱۴۱۰)، *هدیهٔ العارفین*، ج ۲، در: حاجی‌خلیفه (۱۹۹۰/۱۴۱۰)، *کشف الظنون*، ج ۶، بیروت: ج ۲، ستون ۱۸۸–۱۸۹؛ Brockelmann, Carl (1949), *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden: vol. II, 303-304; Brockelmann, Carl (1938), *Geschichte der Arabischen Litteratur,suppl*., Leiden: vol. II, 329.

۴. طاشکوپری‌زاده، ۱۳۸۹: ۲۶–۲۷.

۵. شوکانی [بی‌تا]: ج ۲، ۲۶۶–۲۶۷؛ مدرس، ۱۳۷۴: ج ۴، ۳۵۴–۳۵۵؛ حاجی‌خلیفه (۱۹۹۰/۱۴۱۰)، *کشف الظنون*، ج ۶، بیروت: ج ۱، ستون ۱۸۴.

۶. مدرس، ۱۳۷۴: ج ۴، ۳۵۵.

منابع

ابن‌ترکهٔ اصفهانی، صائن‌الدین (۱۳۵۱). *چهارده رسالهٔ فارسی*، چاپ علی موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی، تهران.

ابن‌حجر عسقلانی (۱۹۷۲/۱۳۹۲). *انباء الغمر بانباء العمر*، چاپ حسن حبشی، قاهره.

بغدادی، اسماعیل (۱۹۹۰/۱۴۱۰). *هدیةالعارفین*، ج ۲، در: حاجی‌خلیفه (۱۹۹۰/۱۴۱۰)، *کشف الظنون*، ج ۶، بیروت.

حاجی‌خلیفه (۱۹۹۰/۱۴۱۰). *کشف الظنون*، ج ۶، بیروت.

حنفی رومی کفوی، محمودبن سلیمان (۱۹۷۱). *کتائب اعلام الاخیار من فقهاء مذهب النعمان المختار*، چاپ عبداللطیف عبدالرحمان، بیروت.

سیوطی، عبدالرحمان‌بن ابی‌بکر (۱۳۸۴). *بغیة الوعاة فی طبقات اللغویین و النحاة*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره.

شوکانی، محمدبن علی [بی‌تا]. *البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع*، بیروت.

طاشکوپری‌زاده، احمدبن مصطفی (۱۳۸۹). *الشقائق النعمانیة فی علماء الدولة العصمانیة*، چاپ محمد طباطبایی بهبهانی، تهران.

طاشکوپری‌زاده، احمدبن مصطفی (۱۹۷۷/۱۳۹۷). *کتاب مفتاح السعادة و مصباح السیادة*، حیدرآباد.

فناری، محمدبن حمزه (۱۳۷۴). *ترجمهٔ مصباح‌الانس*، تهران.

لکهنوی، عبدالحی (۱۳۹۳). *الفوائد البهیة فی تراجم الحنفیة*، کراچی.

مدرس، محمدعلی (۱۳۷۴). *ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیة او اللقب*، تهران.

مناوی، عبدالرئوف (۱۹۹۹). *طبقات الصوفیه: ارغام اولیاء الشیطان بذکر مناقب اولیاء الرحمن او الطبقات الصغری*، ج ۴، چاپ محمد ادیب الجادر، بیروت.

References

Baghdadi, Ismail (1410/1990). Hudayat al-'Arifin, vol. 2, in: Haji Khalifa (1410/1990), Kashf al-Dhanun, vol. 6, Beirut.

Brockelmann, Carl (1938). *Geschichte der Arabischen Litteratur,suppl*., Leiden.

Brockelmann, Carl (1949). *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden.

Fanari, Muhammad ibn Hamza (1374). Translation of Misbah al-Anas, Tehran.

Haji Khalifa (1410/1990). Kashf al-Dhanun, vol. 6, Beirut.

Hanafi Rumi Kafawi, Mahmoud ibn Sulayman (1971). Kita'ib al-'Alam al-Akhyar min jurists of the school of al-Nu'man al-Mukhtar, published by Abdul-Latif Abdul-Rahman, Beirut.

Ibn Hajar Asqalani (1392/1972). Anba' al-Ghamr Anba' al-Umar, published by Hassan Habashi, Cairo.

Ibn Tarka Isfahani, Sa'in al-Din (1351). Fourteen Persian Treatises, published by Ali Mousavi Behbahani and Ibrahim Dibaji, Tehran.

Lakhnavi, Abdul Hai (1393). Al-Fawa'id al-Bahiyyah fi Tarajim al-Hanafiyyah, Karachi.

Manawi, Abdul Rauf (1999). Tabaqat al-Sufiyyah: The temptation of the saints of Satan by mentioning the signs of the saints of the Most Gracious, or the minor Tabaqat al-Sughri, vol. 4, Muhammad Adib al-Jader Publishing House, Beirut.

Modarres, Muhammad Ali (1374). Rayhanat al-Adab fi Tarajim al-Ma'roofin bal-Kaniyyah o al-Laqb, Tehran.

Shawkani, Muhammad ibn Ali [n.d.]. Al-Badr al-Tala' in Virtues after the Seventh Century, Beirut.

Suyuti, Abd al-Rahman ibn Abi Bakr (1384). Baghiyyah al-Wa'at fi Tabaqat al-Laghuyin wa al-Naha'at, published by Muhammad Abul-Fadl Ibrahim, Cairo.

Tashkoparizadeh, Ahmad ibn Mustafa (1389). Al-Shaqa'iq al-Nu'maniyyah fi 'Ulama al-Dawla al-Osmaniyyah, published by Muhammad Tabataba'i Behbahani, Tehran.

Tashkoparizadeh, Ahmad ibn Mustafa (1397/1977). Kitab Miftah al-Sa'ada wa Misbah al-Sayyada, Hyderabad.

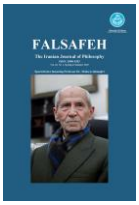
TDVIA, s.v. "Molla Fenârî", by İbrahim Hakki Aydin.

The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

https://jop.ut.ac.ir



Philosophical Criticism and Philosophy Education

Mir Abdulhossein Naqibzadeh

Professor (retired), Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran. Email: naqibzadehabdulhossein@gmail.com

"In an era when the arena of philosophy is much like a stage for actors to perform, a noble professor like Dr. Jahāngīrī, who traversed his path far from pretense and hypocrisy, with sincerity and honesty, is worthy of admiration and deserving of respect. May his memory be cherished, and his soul be happy."

Article Info

Article Type:
Review Article

(401-413)

Article History:

Receive Date:
03 September 2025

Revise Date:
23 November 2025

Accepte Date:
22 October 2025

Published online:
23 November 2025

Abstract

The diversity of philosophies can be seen, in Nietzsche's words, as the diversity of cities in which one can reside for a while or at least visit, but eventually, one might leave them all. The one who undertakes such a journey also understands the meaning of another saying of Nietzsche: "There are many eyes, countless perspectives, and diverse truths." Understanding such a meaning can not only free a person from the constraints in which he is either by virtue of a natural point of view or according to social inductions, but perhaps it can become a basis for entering a state of questioning and even bewilderment, which is the beginning of philosophizing. It is precisely this point, that is, turning to fundamental questions, that distinguishes philosophical criticism from other criticisms. Criticism can take place from various bases. Any point of view, any base, and any kind of criterion can become the foundation of criticism. But criticism is truly philosophical only when its foundation is reason and its context is freedom, that is, being free from adherence, prejudice, and bias. From this perspective, even criticisms that use philosophical teachings as a tool to achieve a goal other than identification are not philosophical.

Keywords: Philosophy, philosophical criticism, university, philosophy education, bias.

Cite this article: Naqibzadeh, M. A. (2025). Philosophical Criticism and Philosophy Education. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer-2025 (Special letter honoring Professor Dr. Mohsen Jahangiri), Serial No. 44 (401-413).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.399094.1006934

CC BY NC

Publisher: The University of Tehran Press.

انتشارات دانشگاه تهران

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴x

https://jop.ut.ac.ir

نقد فلسفی و آموزش فلسفه

میرعبدالحسین نقیب‌زاده✉

استاد (بازنشسته) گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. رایانامه: naqibzadehabdulhossein@gmail.com

در روزگاری که عرصهٔ فلسفه بسا صحنهٔ بازیگری بازیگران است، استاد وارسته‌ای چون دکتر جهانگیری که راه خود را به‌دور از رنگ و ریا، بـا صـفا و صـداقت پیمـود، شایستهٔ تحسین است و سزاوار احترام. یادش گرامی و روانش شاد باد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
علمی – ترویجی
(۴۰۱-۴۱۳)

تاریخ دریافت:
۱۲ شهریور ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری:
۰۲ آذر ۱۴۰۴
تاریخ پذیرش:
۳۰ مهر ۱۴۰۴
تاریخ انتشار:
۰۲ آذر ۱۴۰۴

واژه‌های کلیدی:
فلسفه، نقد فلسفی، دانشگاه، آموزش فلسفه، تعصب

چکیده

گوناگونی فلسفه‌ها را می‌توان به تعبیر نیچه چون گوناگونی شهرهایی دید که می‌توان چند گاهی در آنها اقامت گزید و یا دست کـم به مهمانی رفت ولی سرانجام چه بسا از همهٔ آنها بیرون آمد. آن کس که به چنین سیر و گذاری می‌پردازد، معنای گفتهٔ دیگر نیچـه را نیز در می‌یابد: چشم‌ها بسیارند، چشم‌اندازها بی‌شمار و حقیقت‌ها گوناگون. دریافت چنین معنـایی نـه تنهـا مـی‌توانـد آدمـی را از تنگناهایی که یا به حکم دیدگاه طبیعی و یا بنا به القائات اجتماعی در آن است، برهاند، بلکه چه بسا می‌تواند زمینه‌ای گـردد بـرای درآمدن به حالت پرسندگی و حتی سرگشتگی که سرآغاز فلسفیدن است. درست همین نکته یعنی رو کردن به پرسش‌های بنیـادی است که نقد فلسفی را از دیگر نقدها متمایز می‌کند. نقد می‌تواند از پایگاه‌های گوناگون صـورت گیـرد. هـر دیـدگاه، هـر پایگـاه و هرگونه معیاری می‌تواند بنیاد نقد گردد. اما نقد به راستی فلسفی تنها آن‌گاه ممکن خواهد بود که بنیـاد آن خـرد باشـد و زمینـه‌اش آزادی یعنی رها بودن از پایبندی و تعصب و پیشداوری. از این دیدگاه حتی نقدهایی که آموزه‌هـای فلسـفی را چـون ابـزاری بـرای دستیابی به مقصدی جز شناسایی به‌کار می‌گیرند، فلسفی نیستند.

استناد: نقیب‌زاده، میرعبدالحسین (۱۴۰۴). نقد فلسفی و آموزش فلسفه. *فلسفه*، سال ۲۳، شمارهٔ ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامهٔ گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۴۰۱-۴۱۳).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.399094.1006934

CC BY NC

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

در فلسفه همواره دو جنبه می‌توان دید: یکی نقد و دیگری نظر. کار فیلسوفان گاه جلوهٔ یکی از این دو و گاه نشانی از هم‌آمیزی آنها است. از یک دیدگاه در روند تحول تاریخ فلسفه، نخست پیدایش نظر، نظریه و بینش است؛ و سپس سنجش و نقد و نقادی. این چگونگی تاریخی با گفتهٔ کانت نیز سازگار است که می‌گوید با آن‌که خردمندانه آن است که نخست به سنجش توانایی‌های خود بپردازیم و آن‌گاه در راه برپا کردن نظامی از اندیشه گام برداریم؛ ولی واقعیت گویای آن است که خرد، تا نخست به برپایی نظام یا نظام‌هایی از اندیشه نپردازد، نیاز این گونه بررسی و وارسی را در نمی‌یابد.

چنین است که در دوران باستان کار سقراط – که نخستین جلوهٔ نقد فلسفی است ـ آن‌گاه آغاز می‌شود که دیرگاهی از پیدایش فلسفه‌های گوناگون گذشته است و در دوران نو نیز کار کانت تنها پس از پدید آمدن نظام‌های گوناگون و گوناگونی اندیشه‌ها، آغاز می‌گردد. و این چه بسا از آن روست که دست یازیدن به داوری‌های شتاب‌زده با طبع آدمی بس سازگارتر است تا خودداری از داوری‌های ناسنجیده.

بدین سان، رویارویی با نظام‌های گوناگون و گوناگونی نظام‌ها و دریافت ناسازگاری بسیاری از آنها با یکدیگر است که برای نخستین بار، نیاز به نقد و نقادی را آشکار می‌کند. از این دیدگاه است که یاسپرس اندیشهٔ فیشته را که بر آن بود همهٔ استادان فلسفهٔ یک دانشگاه و حتی یک کشور پیرو و پایبند یک نظام فلسفی باشند، اندیشه‌ای خطرناک و از زمینه‌های پیدایش حکومت‌های توتالیتر ـ یعنی حکومت‌هایی که برآنند تا بر همهٔ جنبه‌های زندگانی مردم فرمان برانند ـ می‌شمرد.

گوناگونی فلسفه‌ها را می‌توان به تعبیر نیچه چون گوناگونی شهرهایی دید که می‌توان چند گاهی در آنها اقامت گزید و یا دست کم به مهمانی رفت ولی سرانجام چه بسا از همهٔ آنها بیرون آمد. آن کس که به چنین سیر و گذاری می‌پردازد، معنای گفتهٔ دیگر نیچه را نیز در می‌یابد: چشم‌ها بسیارند، چشم‌اندازها بی‌شمار و حقیقت‌ها گوناگون. دریافت چنین معنایی نه تنها می‌تواند آدمی را از تنگناهایی که یا به حکم دیدگاه طبیعی و یا بنا به القائات اجتماعی در آن است، برهاند، بلکه چه بسا می‌تواند زمینه‌ای گردد برای درآمدن به حالت پرسندگی و حتی سرگشتگی که سرآغاز فلسفیدن است.

درست همین نکته یعنی رو کردن به پرسش‌های بنیادی است که نقد فلسفی را از دیگر نقدها متمایز می‌کند. نقد می‌تواند از پایگاه‌های گوناگون صورت گیرد. هر دیدگاه، هر پایگاه و هرگونه معیاری می‌تواند بنیاد نقد گردد. اما نقد به راستی فلسفی تنها آن‌گاه ممکن خواهد بود که بنیاد آن خرد باشد و زمینه‌اش آزادی یعنی رها بودن از پایبندی و تعصب و پیشداوری. از این

دیدگاه حتی نقدهایی که آموزه‌های فلسفی را چون ابزاری برای دستیابی به مقصدی جز شناسایی به‌کار می‌گیرند، فلسفی نیستند.

اما از سوی دیگر این نیز هست که هیچ نقدی بی‌پایگاه نیست و از این رو نقد فیلسوفان نیز نمی‌تواند بیرون از پایگاه ویژه‌ای که چه بسا فلسفهٔ خود آنان است، باشد. و این نکته‌ای است که هرگاه به فراموشی سپرده شود این خطر پدید خواهد آمد که آنچه از دیدگاهی ویژه، بر بنیاد روش و نگرشی معیّن و به میزان معیارهای یک دبستان فلسفی استوار شده است، با نادیده گرفتن همهٔ این‌گونه شرایط، مطلق انگاشته شود و بدین سان تنها معیار سنجش هرگونه اندیشه‌ای به‌شمار آید. از این رو شگفت‌انگیز نیست اگر فیلسوفی چون راسل که از دیدگاه فلسفهٔ تحلیلی می‌نگرد، در گزارش تاریخ فلسفه به هیچ رو به فیلسوفان هستی (اگزیستانس) نپردازد و یا بسیاری از فیلسوفان هستی، کوشش‌های فیلسوفان تحلیلی را به چیزی نشمرند و یا کسانی که فلسفه را تنها در جامهٔ کهن و قرون‌وسطایی آن می‌شناسند، به انکار فلسفه بودن بسیاری از فلسفه‌های نو برآیند.

با نظر داشتن به این‌گونه نکته‌هاست که اهمیت قاعده‌هایی را که کانت در کتاب *نقد نیروی داوری* به دست می‌دهد، درمی‌یابیم. او از سه قاعده سخن می‌گوید: نخست آن که خود بیندیشم؛ دوم آن که از دیدگاه دیگران به اندیشهٔ خود بنگرم؛ و سه دیگر، اندیشه‌هایم هماهنگ باشند.

چون نیک بنگریم خواهیم دید که قاعدهٔ نخست ما را از تبعیت دیگران می‌رهاند؛ قاعدهٔ دوم از تبعیت خود؛ یعنی تنها از دیدگاه خود دیدن که همانا تنگ‌نظری است؛ و قاعدهٔ سوم از پراکندگی، پریشانی و ناسازگاری اندیشه‌ها.

اگر آموزش فلسفه را راهی برای به کار بستن این سه قاعده بشماریم، پرسش این است که: این کار چگونه ممکن است.

برای یافتن پاسخ این پرسش یادآوری این نکته لازم است که در آموزش‌های گوناگون، بیش از هرچیز، سخن یا بر سر سپردن دانستنی‌هایی است که از دیرباز از سوی پژوهندگان هر رشته از دانش بشری فراهم آمده‌اند و یا تاکید بر پذیرش عقیده یا عقاید معیّن. تاکید بر این دو هدف که بیش از هر چیز در راستای کاربردهای معیّن و محدودند ـ چه بسا آموزگاران را بر آن می‌دارد که خود اندیشیدن را به فراموشی بسپارند، یا نادیده بگیرند و یا حتی به آن چون عاملی بازدارنده بنگرند؛ یعنی چون عاملی که یا از شتاب روند آموزش می‌کاهد (آن جا که تکیه بر آموختن دانستنی‌های بسیار در زمان اندک است) و یا از تأثیر آن (آن جا که تکیه بر القای عقاید است).

با آن‌که فلسفه را نیز بسا در شمار یکی از این دو گروه و یا هر دوی آنها می‌آورند، ولی چون نیک بنگریم در خواهیم یافت که فلسفه – به ویژه در معنی حقیقی خود– با تکیه و تأکیدی که بیش از هر چیز بر درست اندیشیدن و اندیشهٔ نقّادانه دارد، از همهٔ آموزش‌های دیگر متمایز است.

یادآوری این نکته نیز لازم است که مراد از این سخن به هیچ رو درست شمردن راه و رسمی که دربارهٔ رشته‌های دیگر آموزشی گفته شد ـ یعنی آن‌گونه تکیه بر آموزش دانستنی‌ها و عقاید که به فروگذاردن اندیشیدن بینجامد ـ نیست؛ بلکه با نظر داشتن به اهمیت بنیادی اندیشیدن حقیقی که همانا اندیشیدن نقّادانه است، باید در آرزوی روزی بود که به‌ویژه نظام آموزشی ما ـ از آغاز دبستان تا پایان دانشگاه ـ نارسایی، ناکارایی و حتی ناروایی چنین رویکردی را در یابد و به اصلاح آن برخیزد. سخن بر سر تفاوت بنیادی فلسفه با دیگر رشته‌ها و تأکید بر این نکته است که حتی اگر این‌گونه آموزش در رشته‌های دیگر روا شمرده شود در فلسفه نارواست و اگر در آن رشته‌ها نیز ناروا باشد در فلسفه بس نارواتر و حتی ناشدنی است. زیرا نخستین نکته این است که در این حوزه سر و کار ما نه با فلسفه بلکه با فلسفه‌ها است؛ فلسفه‌هایی که گاه درست رویاروی یکدیگرند. آموزش فلسفه چون دیگر رشته‌ها تنها آن‌گاه شدنی است که یا یکی از آنها را چون تنها فلسفه و دستگاه فلسفی برگزینیم و به آموزش آن بپردازیم و بدین‌سان همهٔ اندیشه‌های دیگر را نادیده انگاریم و به کنار نهیم و یا همهٔ آنها را تنها از همان دیدگاه برگزیدهٔ خود بنگریم و تنها به همان معیار بسنجیم.

چنین کاری همانا داوری خود را اصل شمردن و فراگیران را به پیروی خواندن است و این کاری است که ناروایی آن در این قلمرو بسی بیشتر از قلمروهای دیگر است. اگر چنین کنیم با آن‌که خود به گونه‌ای نقد پرداخته‌ایم، فراگیران را از گام نهادن به این میدان بازداشته‌ایم.

در اینجا سخن بر سر درست یا نادرست بودن داوری و یا اندیشه‌هایی که برگزیده‌ایم نیست. نکتهٔ بنیادی این است که به ویژه در این قلمرو، تکیه و تأکید بیش از درستی اندیشه بر درست اندیشیدن است. راسل می‌گوید میل به القای آنچه درست پنداشته می‌شود آموزگاران را از توجه به پرورش هوش باز می‌دارد. این گفته اگر به‌طور کلی و دربارهٔ همهٔ شاخه‌های دانش درست باشد، در قلمرو فلسفه درست‌تر و دارای اهمیتی بس بیشتر است. زیرا اگر در قلمروهای دیگر، ارزش اندیشه‌ها را با نظر داشتن به کارایی و کاربرد آنها نیز می‌توان سنجید، در فلسفه سخن بر سر خود اندیشیدن است. برای فیلسوف درست اندیشیدن حتی از درستی اندیشه برتر است. با آن‌که اندیشه‌ها می‌توانند همگانی شوند و به صورت ابژکتیو درآیند، اندیشیدن چون جنبه و جلوه‌ای از زندگانی معنوی کاری است همواره درونی و فردی. سخن ویتگنشتاین نیز که فلسفه گونه‌ای فعالیت است و نه مجموعه‌ای از گزاره‌ها، بیان دیگری است از همین معنی، و چنین است که به سخن دقیق کانت می‌رسیم که: «کار فلسفه نه آموزش اندیشه‌ها بلکه آموختن اندیشیدن است» و به سخن دقیق‌تر و بس ژرف شادروان دکتر محمود هومن که: «فلسفه هیچ گاه آموخته نمی‌شود، بلکه ساخته می‌شود».

در روشنگری این سخن می‌توانیم بگوییم که دریافتن هر اندیشهٔ ژرف تنها آن‌گاه ممکن است که آن اندیشه بازسازی و بازآفرینی شود. به دیگر سخن، هم فهمیدن در معنای ژرف خود و هم فهم هر اندیشهٔ ژرف، همانا بازآفرینی است. از این رو سخن گفتن از آموزش، آن‌جا که سر و کار ما با اندیشه‌های ژرف و ژرفای اندیشه است، بی معنی است. مگر آن که " آموزش " را بسی برتر از "سپردن دانستنی‌ها یا انتقال معلومات" بشماریم و به "آموزش فلسفه" چون فراهم آوردن زمینه‌ای برای گام نهادن در راه‌هایی بنگریم که ما را به جهان‌هایی که فیلسوفان به روی ما گشوده‌اند، می‌برند. این روند را گونه‌ای گفت‌وگو و همراهی با فیلسوفان بشمریم و از این رو بکوشیم تا آنجا که شدنی است به حالت آنان درآییم، به زبان و زمان آنان نزدیک شویم، بر مفهوم‌ها و واژه‌هایی که خود به کار برده‌اند تکیه کنیم و از برگرداندن آنها به زبان فیلسوفان بعدی که در افق‌های دیگری می‌اندیشند، بپرهیزیم. بدین‌سان به تعبیر نیچه به درون شهر درآییم و به تعبیر حافظ "آشنا" گردیم. جوهر و گوهر اندیشهٔ همهٔ کسانی که دربارهٔ هرمنوتیک داد سخن داده‌اند همان است که حافظ به لفظ اندک و معنی بسیار گفته است: «تا نگردی آشنا زین پرده رمزی نشنوی». آشنایی در این معنی، محرم بودن، به درون درآمدن و به حرم راه یافتن است. چنین کاری اگر ممکن باشد، نه نتیجهٔ آموزش مستقیم بلکه به تأثیر گونه‌ای آموزش نامستقیم است.

اهمیت این نکته در کار آشنایی با فلسفه به‌ویژه از آن روست که فلسفه از سویی همانند علم است و از سوی دیگر همانند هنر زیبا و به مثل، میانهٔ آنها است. آن‌جا که به علم نزدیک است می‌تواند با نگاهی برون‌نگرانه، ابژکتیو و همگانی نگریسته و آموخته شود، ولی آن‌جا که به قلمروهایی چون عرفان و هنرهای زیبا مانند می‌شود بیش از آن‌که آموختنی باشد دریافتنی است و برای دریافت آن باید به آموزش نامستقیم که بر زمینهٔ همدلی و به‌کارآورندهٔ نیروهای معنوی و نهفتهٔ جان آدمی است، رو کرد. از این روست که گابریل مارسل در متمایز کردن دو مفهوم "بودن" و "داشتن"، فراگرفتن دانستنی‌های علمی را که در حوزهٔ دریافت‌های انتزاعی است، در قلمرو "داشتن" و دگرگونی‌هایی را که در ژرفای هستی آدمی روی می‌دهد، در حوزهٔ "بودن" می‌آورد. اگر در قلمرو نخست بتوانیم از آموزش سخن بگوییم، حوزهٔ دوم به گونه‌ای آموزش نامستقیم برمی‌گردد که زمینهٔ پرورش، دگرگونی و تربیت در ژرف‌ترین معنای آن است.

هیچ استاد و آموزگاری کمتر از سقراط نیاموخت و هیچ استاد و آموزگاری شاگردی چون افلاطون نپرورد. افلاطون یعنی بزرگترین فیلسوف همهٔ دوران‌ها، فیلسوفی که شاید زیباترین و رساترین وصف او را از گوته می‌شنویم: شعلهٔ بلندی در جست‌وجوی آسمان. با این همه گاه می‌اندیشم که شاید همهٔ فلسفهٔ افلاطون گفتن ناگفته‌های سقراط است.

در این مقام نمی‌توان از آموزش سخن گفت؛ آنچه هست بیدار کردن، برانگیختن و کشاندن توجه به ژرفایی است که شاید حتی به سخن در نیاید، و این راهی است که تنها بر زمینهٔ ارتباط معنوی، همدلی و همراهی پیمودنی است و آن کس که از گام نهادن در آن ناتوان باشد چه بسا در انکار می‌ماند.

به همان‌سان که پذیرش بی‌چون و چرا، سرسپردگی، تقلید و تبعیت؛ نادرست است و ناروا؛ انکار ناسنجیده، داوری زود هنگام، شتابزدگی، خرده‌گیری و ستیزه‌جویی نیز بیراهه‌روی و مانع شناختن معنا و ژرفای اندیشه‌ها است. از این رو هم نخستین درس نقد و هم نخستین شرط شناختن اندیشه‌ها را باید خودداری از نقد نابهنگام بدانیم و در پیمودن راه تاریخ فلسفه نه خود به نقد بپردازیم و نه از نقّادی اندیشندگان آینده یاد کنیم. راه را به همان سان بپیماییم که در روند تاریخی پیموده شده است. یعنی در حالی که برای فهم اندیشهٔ هر فیلسوف، اندیشهٔ پیشینیان او را همواره چون زمینه‌ای لازم در نظر می‌آوریم، از پرداختن به آیندگان بپرهیزیم. با سیری این چنین نه تنها به درون روند تاریخی اندیشه‌ها راه می‌یابیم و شکفتن آنها را یکی پس از دیگری می‌بینیم، بلکه همگام با آن خود نیز تحول می‌یابیم، زیرا از پایگاه‌های گوناگون می‌گذریم و افق‌های گوناگونی را که به روی ما گشوده می‌شوند، نظاره می‌کنیم. به سخن دیگر، به جای آن که از بیرون و تنها از دیدگاه خود بنگریم و "دربارهٔ" آنها بیندیشیم، به درونشان راه می‌بریم، کشاکش، تضادها، تنش‌ها و فراز و فرود آنها را چون موج‌های پیوستهٔ یک زندگانی پر تنش و تحول‌یابنده در خود می‌آزماییم و به گفتهٔ فیلسوفانی چون دیلتای "زندگی می کنیم". با سیر و نگرشی این چنین، سراسر روند تاریخی فلسفه را یک جریان نقد خواهیم یافت: نقدی درونی که همانا کشاکش دیالکتیکی اندیشه‌ها است.

از این دیدگاه، "تاریخ" نیز نه چون رویدادهای گذشته و گزارش آنها، بلکه چون جریانی زنده که در پیوند با اکنون و زمینهٔ سرشاری آن است، دیده خواهد شد. یعنی به همان سان که فیلسوفانی چون هگل، دیلتای، کروچه و یاسپرس دیده‌اند.

اهمیت این‌گونه نگرش به تاریخ و تاریخ فلسفه تنها آن‌گاه آشکار خواهد شد که هم فیلسوف را از فلسفه‌دان متمایز کنیم، هم نقد را از خرده‌گیری و عیب‌جویی؛ و هم گفت‌وگوی به راستی فلسفی را از هرگونه بحث و جدل.

تنها با نظر داشتن به این‌گونه تمایزها است که درخواهیم یافت چرا با همهٔ اهمیتی که کانت به روش سقراطی می‌دهد و آن را راه پرورش خرد می‌داند، پرداختن زود هنگام دانشجویان را به بحث و جدل ناروا می‌شمرد و چرا افلاطون که هم در آکادمی و هم در نوشته‌هایش به گفت‌وگو رو می‌آورد، گام نهادن در راه دیالکتیک را تنها برای کسانی که به شایستگی‌های لازم دست یافته‌اند، روا می‌شمرد. نگاه اینان به سوی فیلسوف یعنی کسی است که جویندهٔ دانایی و در

جست‌وجوی شناسایی است و نه کسی که بر آن است تا با زیرکی و ورزیدگی در هر بحثی وارد شود و پیروز به درآید. مقصد اینان به هیچ رو، بارآوردن ستیزه‌جویانی نیست که با برخورداری از اندیشه‌های گوناگون و دانستنی‌های بسیار، چابک و چالاک آمادهٔ پیکار و پاسخگویی باشند. از این روست که همهٔ کسانی که به انگیزه‌ای جز شور و شوق فلسفی و تنها برای به‌کارگیری فلسفه در جهت‌های گوناگون به آن روی می‌آورند، هرچند به مقام فضل و فلسفه‌دانی دست یابند، فیلسوف نخواهند شد و نقدشان از فلسفه حتی اگر با ابزار فلسفه صورت گیرد، فلسفی نخواهد بود. این نکته‌ای است که نه تنها دربارهٔ سوفیست‌ها و کسانی که انگیزهٔ آنان نام‌جویی، برخورداری و قدرت‌طلبی است، بلکه حتی دربارهٔ بلندپایگانی چون اشعری بس هوشمند، امام محمد غزالی[1] و نئوتومیست دانشمند اتین ژیلسون ـ که در شمار فیلسوفان آورده می‌شود ـ نیز می‌تواند درست باشد.

این نکته همچنین گفت‌وگوی حقیقی و به‌راستی فلسفی را که برای روشن‌گری و روشن‌نگری است، از گفت‌وگویی که برای چیره شدن بر دیگران است، متمایز می‌کند. از این روست که یاسپرس جزم‌اندیشان و نیست‌انگاران را مخالف گفت‌وگو می‌شمرد و بر آن است که آنان ویژگی طبیعی و حقیقی گفت‌وگو را از میان می‌برند. سقراط بر دوستانه بودن گفت‌وگو تاکید می‌کند و آن را رویاروی جدال سوفیستی می‌گذارد؛ و افلاطون گفت‌وگوی سقراطی را سر رشته‌ای می‌گیرد برای

---

۱. انگیزهٔ مردی چون غزالی (اگر گمان هم‌سویی با سیاست زمانه را با نظر داشتن به شخصیت والای او به هیچ انگاریم) همانا دینداری و دین‌خواهی است. ولی همو اگر با دیدی دیگر، دیدی ژرف، روشن و به‌راستی فلسفی می‌نگریست، چه بسا حقیقت دینداری و دینداری حقیقی را بیش از آن که در پایبندی تعصب‌آمیز به مجموعه‌ای از عقاید ببیند، در معنویت و شوری می‌دید که سرچشمه‌اش در ژرفای جان آدمی است: معنویتی که دین و عرفان و هنر و فلسفه، تنها در پیوند با آن، معنا می‌یابند؛ همان معنویتی که دگرگونی دورهٔ پایانی زندگانی خود او نمود و نمادی از آن بود. با نگرشی این چنین او خطر را چه بسا نه در خردورزی و اندیشهٔ خردمندانهٔ فیلسوفان خداجویی چون فارابی و ابن‌سینا بلکه از سویی در تاریکی و جهل و تعصب و نابخردی می‌دید و از سوی دیگر در رنگ و ریا و سالوس: تاریکی و تعصبی که با کشاندن دین به خشکی و خشونت نه تنها آن را از صفا و معنویتی که حقیقتش در گرو آن است، دور و با آن بیگانه می‌کند، بلکه حتی به نابودی هرگونه معنویت می‌کشاند؛ و رنگ و ریا و سالوسی که دین را دست‌آویزی می‌کند برای دستیابی به دنیا و جستن سودی که به گفتهٔ فرزانهٔ بزرگ فردوسی از زیان دیگران است:

زیان کسان از پی سود خویش
بجویند و دین اندر آرند پیش

و بدین سان به جای آن که به ستیزه با فیلسوفان برخیزد به روشنگری و رساندن این پیام آن بزرگ‌مرد بر می‌خاست که:

کم آزاری و بردباری گزین
که این است آیین و فرهنگ و دین

و در راهی گام نمی‌نهاد که فرجامش همانا فرو نهادن اندیشه، خردگریزی و خردستیزی باشد و سرانجام نیّت خیرش، پیامدهایی زیان بخش.

رسیدن به دیالکتیک چون سیر فلسفی و روش فلسفیدن و گفت‌وگوی با خود. بدین سان نقد را چون کشاکش اندیشه‌ها، درست به درون روند دیالکتیکی اندیشیدن می‌آورد.

همراهی و هم‌گامی با روند تحول تاریخی فلسفه را نیز می‌توان قسمی گفت‌وگو شمرد: گفت‌وگویی بر زمینهٔ همدلی که بیش از آن که گفتن باشد، شنیدن است. گفتیم که معیار نقد فلسفی، بیش از هر چیز خرد است. اما نکته این است که خرد نه یک واقعیت بلکه تنها یک امکان است: امکانی که فقط در جریان زمان و آزمون‌های زندگانی می‌تواند شکفته شود و به‌کار آید. راه یافتن به درون روند زنده و دیالکتیکی تحول تاریخی، خود از زمینه‌های بس با اهمیت این شکوفایی است. این‌گونه رویکرد یعنی رفتن و دیدن و همراهی و هم‌رأیی، نه تنها پرورندهٔ خرد، بلکه پرورنده و پدید آورندهٔ حالت‌ها و هنرهایی است چون بردباری، شکیبایی، برخورداری از اندیشهٔ باز و رهایی از پیش‌داوری‌ها؛ یعنی هنرهایی که درست اندیشیدن، داوری درست و نقد حقیقی جز بر بنیاد آنها ناشدنی است.

اندیشهٔ خود را تنها اندیشهٔ درست و درست‌ترین اندیشه پنداشتن، نه تنها ما را از دریافتن اندیشه‌های دیگر، متفاوت و مخالف، بلکه گاه حتی از جدی گرفتن آنها نیز باز می‌دارد[۱] و این حالتی است که نه تنها در بسیاری از نافیلسوفان بلکه گاه در شماری از فیلسوفان نیز دیده می‌شود.

این چگونگی، نقد را از معنای درست آن دور می‌کند. زیرا نکتهٔ بنیادی این است که نقد هیچ اندیشه‌ای روا نیست مگر آن که نخست به معنایش راه یافته و آن را به درستی دریافته باشیم. و این شرطی است بس بااهمیت که چه بسا از آن رو برآورده نمی‌شود که تنها از دیدگاه خود نگریستن و اندیشهٔ خود را مطلق انگاشتن اجازهٔ آن را به ما نمی‌دهد.

جزم گرایی ـ یعنی خطری که فیلسوف و نافیلسوف از آن در امان نیستند ـ ما را به‌ویژه از دریافتن این نکتهٔ بس با اهمیت باز می‌دارد که هر عرصهٔ زندگانی، گشایندهٔ افقی است از افق‌های بی‌شمار و جلوه‌ای است ویژه از واقعیتی که تنها در آن عرصه رو می‌نماید. تنها با دیدن و دریافتن این نکته است که می‌توان، هم از حقیقت‌های بسیار سخن گفت و هم به ورطهٔ آن‌گونه نسبی‌نگری که به انکار حقیقت می‌انجامد، نیفتاد. این کار آن گاه شدنی است که از سویی هرگونه نگرش را وابسته به دیدگاهی و هر چشم‌انداز را افقی از افق‌های بی‌شمار بدانیم و از سوی دیگر با خودداری از فروکاستن واقعیت به برخی از جلوه‌های ویژه‌اش، به انکار آن سرشاری که همواره فراتر از تصورهای ماست، برنیاییم.

---

۱. از نمونه‌های این چگونگی، سبک گرفتن بخش بزرگی از تاریخ فلسفه از سوی نمایندگان فلسفهٔ تحلیلی به‌ویژه پوزیتیویست‌های منطقی است. اطمینان به بی‌معنی بودن گزاره‌های متافیزیکی، آنان را از راه یافتن به ژرفای اندیشهٔ فیلسوفان بزرگی که به متافیزیک پرداخته‌اند، باز می‌دارد.

این‌گونه نگرش ما را از سویی از جزم‌گرایی ـ یعنی حقیقت را به آنچه خود دریافته و شناخته‌ایم محدود کردن ـ می‌رهاند و از سوی دیگر از بی‌حقیقت انگاشتن همهٔ اندیشه‌ها و به انکار برآمدن، و باز از سوی دیگر پراکندگی و پریشان‌اندیشی یعنی گاه یک اندیشه یا عقیده را به مقام حقیقت مطلق برکشیدن و گاه اندیشه و عقیدهٔ دیگر را. با نگرشی این چنین می‌توان از در افتادن به دو ورطهٔ جزم‌گرایی و نیست‌انگاری که چه بسا گریز از یکی با در افتادن به دیگری همراه است، در امان ماند.

نادیدن و درنیافتن این نکتهٔ بنیادی که دستیابی به دانش مطلق و فراگیر نه با وضعیت انسانی ما به طور کلی ـ چنان که کانت روشن کرد ـ سازگار است و نه با وضعیت‌های ویژهٔ فرهنگی، اجتماعی و تاریخی که همواره و به گونه‌ای گریزناپذیر ما را در میان گرفته‌اند؛ زمینهٔ اصلی جزم‌اندیشی و دعوی برخورداری از حقیقت مطلق و دانش فراگیر است. این نکته که هیچ دیدی بی‌دیدگاه نیست و هر دیدگاهی به گونه‌ای بسته است به وضعیت‌های معیّن انسانی، فرهنگی و تاریخی، نکته و درسی است که بیش از هر چیز از بررسی تحول تاریخی فلسفه می‌توان آموخت: نکته‌ای که نه تنها آموزه‌های فیلسوفان گوناگون بلکه حتی تحول تاریخی خود فلسفهٔ جزمی نیز گواه و روشنگر آن است.

اما همچنان‌که هرگونه نگرش، هرگونه نقد نیز همواره از دیدگاه و پایگاهی است و نقد فلسفی را نیز با همه تاکیدی که بر خرد دارد از آن گریز و گزیری نیست. گوناگونی فلسفه‌ها و نظام‌های فلسفی نیز بیش از هر چیز به همین زمینه برمی‌گردد. یعنی با آن که همهٔ آنها ـ البته به درجات متفاوت ـ با تکیه بر خرد و خردورزی به پیش می‌روند و از این رو خردمندانه‌اند، با این همه متفاوت‌اند و گوناگون و گاه ناسازگار و رویاروی یکدیگر.

بدین سان چه بسا به این اندیشه می‌رسیم که کار خرد نیز بر زمینه‌هایی صورت می‌گیرد که همواره به گونه‌ای در آن مؤثرند. یعنی به همان سان که در کار مردم عادی انگیزهٔ بسیاری از کوشش‌ها و کشش‌ها را باید در قلمرو ندانستگی و به مثل، در لایه‌های زیرین دانستگی و در تمایلات پنهان جست‌وجو کرد؛ در کار فیلسوفان نیز چه بسا گرایش‌ها و گزینش‌هایی هم از آغاز، درکارند: گرایش‌ها و گزینش‌هایی که اگر برگرداندن آنها به زمینه‌های تاریک ندانستگی روا نباشد، به هر روی به زمینه‌هایی بر می‌گردند که خرد زادگاه آنها نیست؛ از چگونگی‌های فرهنگی و تاریخی گرفته تا آنچه از ژرفای ناشناختهٔ هستی آدمی ـ که خرد جز جنبه‌ای از آن نیست ـ بر می‌خیزد.

سخن به هیچ رو در انکار نقش فیلسوفان در شناختن و پاس داشتن ارج خرد نیست. از میان همهٔ پویندگان راه فرهنگ هیچ گروهی در خردورزی به پایه و پایگاه اینان نمی‌رسد. سخن بر سر این است که در ژرفا همواره گزینشی در کار است: گزینشی بنیادی که آغاز است و انجام و همان است که به کوشش‌های خرد جهت می‌دهد و تأثیرش نه تنها در چگونگی پرسش‌ها و پاسخ‌ها

بلکه حتی رو کردن به پرسش‌های ویژه‌ای که باید پرسیده شوند نیز دیده می‌شود. با آن که خرد در هر گونه گزینش، همواره نقشی دارد (زیرا اگر جز این باشد سخن گفتن از گزینش بی‌معنی است) با این حال، هم برگزیدن خرد چون راهبر و تصمیم به پیروی کردن از آن و هم تصمیم به فرو گذاردن آن، تصمیم و گزینشی است که چه بسا از دایرهٔ خرد بیرون است. از خواهش‌ها، نیروهای کور و تمایلات پنهان گرفته تا ایمان و شور برخاسته از ژرفای هستی آدمی چه بسا در برانگیختن خرد و جهت دادن به کوشش‌های آن، به گونه‌ای مؤثرند و در کار.[1]

توجه دقیق به این نکتهٔ بس بنیادی می‌تواند ما را از سویی به راز گوناگونی اندیشه‌هایی که به‌رغم خردمندانه بودن، با یکدیگر متفاوت‌اند و گاه متضاد، آگاه کند و از سوی دیگر زمینه‌ای گردد برای رهایی از آن گونه ساده‌انگاری که خردمندانه یافتن یک اندیشه را دلیل کافی انکار اندیشه‌های متفاوت و مخالف با آن می‌شمارد و بدین سان به جزم‌اندیشی می‌انجامد.

خردمندانه بودن یک اندیشه بیش از هر چیز در نسبت میان بنیادها و نتیجهٔ آن اندیشه است. از این رو با گزینش بنیادهای متفاوت، اندیشه‌های متفاوتی که همه می‌توانند خردمندانه شمرده شوند، پدید توانند آمد. با آن‌که باید کوشید تا گزینش اصل‌ها و بنیادها نیز خردمندانه باشد، ولی همچنان‌که گفته شد این کار همیشه و به آسانی صورت نمی‌گیرد و از این گذشته چنان که کانت نشان داد کارایی خرد در همهٔ حوزه‌ها یکسان نیست.

با نظر داشتن به این‌گونه نکته‌ها درخواهیم یافت که معیار نقد نیز همیشه و دربارهٔ همهٔ اندیشه‌ها یکسان نیست. از این رو چنان‌که یاسپرس (در کتاب *کانت*) یادآوری می‌کند حتی دقیق‌ترین معیار نقد و رد یک اندیشه یعنی دور یا تناقض منطقی را به‌ویژه در فلسفه‌های بزرگ نمی‌توان همیشه و به تنهایی نشان نادرستی آنها شمرد. برگزیدن هر معیار و هر دیدگاهی برای نقد هر اندیشه‌ای روا نیست. از این رو با آن که تکیه بر تناقض برای نقد و رد یک نظام بستهٔ منطقی کافی است، به کار بردن آن دربارهٔ بسیاری از اندیشه‌ها چه بسا ناروا خواهد بود و با آن‌که با توجه به دیدگاه سادهٔ منطق سنّتی، رد یک اندیشه همانا اثبات اندیشهٔ متناقض با آن است و اثبات یک اندیشه به معنی رد اندیشه‌های متناقض یا متضاد با آن؛ با این همه به کار بردن چنین معیاری برای ارزیابی هر اندیشه و در هر زمینه‌ای روا نیست. نادیده گرفتن این نکته می‌تواند نقد را که خود وسیله‌ای است برای رهایی از جزم اندیشی، به زمینه‌ای برای جزم اندیشی بدل کند. هم از این روست که کار کسانی که بر پایهٔ عقیده، مسلک، مذهب، و مکتبی ویژه به نقد اندیشه‌های متفاوت و یا متضاد می‌پردازند، حتی آن‌گاه که در پوشش فلسفه عرضه می‌شود،

---

۱. توجه به این نکته‌ها با آن که ما را از ساده‌انگاری و جزم‌گرایی می‌رهاند، به معنی پذیرفتن باور کسانی که به نام پست مدرنیسم به انکار روایی و کارایی خرد برمی‌خیزند و به گونه‌ای نسبی‌نگری ویرانگر می‌رسند، نیست.

فلسفی نیست. پایبندی تعصب‌آمیز، هم مانع دیدن و دریافتن کاستی‌ها و خطاهای اندیشهٔ خود و خودی است و هم مانع دیدن و پذیرفتن حقیقت اندیشه‌های متفاوت و مخالف.

بدین سان همچنان‌که در مقام شناخت تکیه بر همدلی و هماهنگی شرطی است لازم و بایسته، در مقام نقد کوشش به رهایی از شیفتگی و به‌ویژه افسون‌شدگی، شرط نخست و اهمیت آن تا بدان‌جا است که بی آن همهٔ کار نقد و داوری بی‌بنیاد و بی‌معنی خواهد بود. از این روست که کانت نقد و نقّادی را با مقدّس انگاشتن ناسازگار می‌بیند، چرا که در مقام اندیشه و نقد، هیچ چیز چون مقدّس بیرون از دایرهٔ سنجش و پرسش نیست[۱] و "زرتشت" نیچه ـ بر خلاف کسانی که بی‌مریدی را نامرادی می‌دانند ـ به ترک پیروان می‌گوید و آنان را به انکار خود می‌خواند، چرا که نگاه او به سوی آزادگانی است که از پیروی به درآمده به رهروی رسیده باشند.

بدین سان کار نقد و داوری در خور فیلسوف حقیقی یعنی آزاده‌ای است که شوق شناسایی و دوست‌داری دانایی، او را هم از سود و سودای خود و خویش می‌رهاند و هم از پروای بیگانه نه در دام شیفتگی و سرسپردگی است و نه در بند تعصب و بیگانه‌ستیزی.[۲]

اهمیت این چگونگی تا بدان جاست که هرکس آن را فرو گذارد، در هر پایه و مایه‌ای که باشد، از مقام حقیقی فیلسوف ـ که کانت از آن چون یک آرمان یاد می‌کند ـ فرو می‌افتد. چنین کسی خواه یک هایدگر باشد و خواه بسی فراتر از او حتی یک هگل با همهٔ تاثیرش در روند تاریخ فلسفه.

تفاوت آزادی و پایبندی، زمینهٔ تفاوت خردمندی در معنی حقیقی با زیرکی و هوشمندی ـ که گاه از آن چون به‌کارگیری ابزارگونهٔ خرد تعبیر می‌شود ـ و مصلحت‌اندیشی ـ در معنی نادرست آن یعنی تنها در بند سود و زیان خود بودن ـ است. در این معنی و بر این زمینه است که جلال‌الدین مولوی زیرکی را فرو می‌گذارد و گاه هوش را در پیوند با طراری می‌بیند و حافظ سینهٔ پر آتش و دیدهٔ پر آب را بر مصلحت‌اندیشی برمی‌گزیند.

---

۱. سخن بر سر این نیست که فیلسوف نمی‌تواند و نباید هیچ باوری داشته باشد و یا اندیشه و باوری را مقدس بشمارد. سخن بر سر این است که او باید بتواند از سویی اندیشه و باور را از یکدیگر باز شناسد و از سوی دیگر در مقام نقد و سنجش و داوری همهٔ اندیشه‌ها و باورها را به پرسش بگذارد و به آنها به مثل، از دور و حتی از دیدگاه کسی که آنها را نمی‌پذیرد، بنگرد. هم بدان سان که شمس در پاسخ جلال‌الدین گفته است:

گفتم که رفیقی کن با من که منت خویشم

گفتا که بنشناسم من خویش ز بیگانه

۲. به همان سان که خودبینی با شناختن ارج خود ـ که زمینه‌ای است بایسته برای تن ندادن به پستی و فرومایگی ـ تفاوتی بنیادی دارد، تعصب نابخردانه که بر پایهٔ خودبینی و خودخواهی است نیز با دانستگی و دلبستگی به تاریخ و فرهنگ مرز و بوم خویش که زمینهٔ پیوستگی با آن و مایهٔ نیرومندی، پایداری و استواری است و "مردم" را به "ملت" بدل می‌کند، متفاوت است و تفاوت آن، بنیادی است.

چنین است که در پیمودن این راه نخستین و برترین شرط ـ شرطی که بسی برتر از همهٔ نکته‌های فنی و آموختنی است ـ همانا آزادی است؛ راهی که اگر به درستی پیموده شود ـ به سخن دقیق‌تر ـ آغازش رهایی یعنی در بند نبودن و مقصد و فرجامش آزادی یعنی به‌کار آوردن نیروی داوری و گزینش خردمندانه و یا گزینشی بر بنیاد دانایی و شناسایی است.

از این روست که چون نیک بنگریم همهٔ فیلسوفان را نقّاد و همهٔ نقّادان بزرگ را آزادگانی خواهیم یافت که آزادی و آگاهی را وابستهٔ یکدیگر دیده و همواره به سوی آن فرا خوانده‌اند: نه تنها پیشرو نقد فلسفی و نقّاد بزرگ دوران باستان سقراط که خود را بیدار کنندهٔ همشهریانش از خواب خوش نادانی شمرد؛ بلکه همچنین نقّاد بزرگ دوران نو کانت که زندگانی پر ارج خویش را در راه بیدار کردن ما از خواب گران جزمی نهاد، نقّاد بت‌شکنی چون نیچه که با کوششی که بیشتر به گستاخی دیوانگان می‌ماند تا به دلیری فرزانگان، به گسستن بندهای کهن برخاست و به گفتهٔ یاسپرس ما را از غفلتی که حتی با خواندن آثار فیلسوفان بزرگ نیز چه بسا از میان نمی‌رود، رهانید و سرانجام سرحلقهٔ رندان جهان حافظ که درست در بزرگداشت آزادی و آزادگی و در نقد نقد اهل زمانه از رندی سخن گفت و آن را به برترین پایگاه برکشید تا بدانجا که عارف سالک را به آتش زدن در خرقه فراخواند:

در خرقه چو آتش زدی ای عارف سالک جهدی کن و سر حلقهٔ رندان جهان باش

منابع

نقیب‌زاده، میرعبدالحسین (۱۳۹۴). درآمدی به فلسفه، تهران: انتشارات طهوری.

نقیب‌زاده، میرعبدالحسین (۱۳۹۴). فلسفهٔ کانت: بیداری از خواب دگماتیسم بر زمینه سیر فلسفه دوران نو، تهران: نشر آگه.

نقیب‌زاده، میرعبدالحسین (۱۳۹۱). گفتارهایی در فلسفه و فلسفه تربیت، تهران: انتشارات طهوری.

نقیب‌زاده، میرعبدالحسین (۱۳۹۴). نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش، تهران: انتشارات طهوری.

References

Naqibzadeh, Mir Abdul Hossein (2015). An Introduction to Philosophy, Tehran: Tahouri Publications.

Naqibzadeh, Mir Abdul Hossein (2015). Kant's Philosophy: Awakening from the Sleep of Dogmatism in the Context of the Philosophy of Modern Times, Tehran: Agh Publishing House.

Naqibzadeh, Mir Abdul Hossein (2012). Discourses on Philosophy and the Philosophy of Education, Tehran: Tahouri Publications.

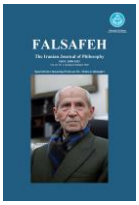
Naqibzadeh, Mir Abdul Hossein (2015). A Look at the Philosophy of Education, Tehran: Tahouri Publications.

The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

https://jop.ut.ac.ir



Illuminationist (īşrāqī) Knowledge in Suhrawardī's Thought

(Seyyed Hossein Ziaei)

Translated by: Sima-Sadat Noorbakhsh

Lecturer of Shahid Motahari University, Researche. Email: noorbakhshsima@gmail.com

Article Info

Article Type:
Review Article

(415-443)

Article History:

Receive Date:
03 June 2025

Revise Date:
23 November 2025

Accepte Date:
22 October 2025

Published online:
23 November 2025

Abstract

Suhrawardī does not consider the Peripatetic method of definition to be valid for knowledge. Also, the desired goal of Illuminationist (ishrāqī) epistemology is a kind of complete knowledge that is known with certainty. This knowledge is only the knowledge of the essence that has united with the unchanging, eternal forms. For Suhrawardī, the stringent philosophical conditions for the possibility of knowledge were not unprecedented. According to him, formal validity is determined by discursive wisdom. However, he distinguishes discursive knowledge from intuitive knowledge, considering the latter to be superior. According to Suhrawardī, the subject's experience is the most valid type of knowledge, which he calls a "sāniḥ e nūrī". This knowledge refers to mystical experience. According to Suhrawardī, this experience is the basis for the emergence of discursive philosophy and is methodically created with demonstration. The validity of these syllogistic arguments depends on the experience of the subject. According to him, man does not analyze a thing to know it, but rather gains knowledge by intuitively understanding the overall reality and then intuitively analyzing it. That is, philosophy of illumination (ḥikmat al-ishrāq) is based on observations and mystical experiences of the whole reality, not on the definition of numerous things in reality. Suhrawardī's theory of definition reflects the basis of [Illuminationist] epistemological viewpoint.

Keywords: Illuminationist Epistemology, Suhrawardī, intuition, Observation, Self-Knowledge

Cite this article: Noorbakhsh, S. (2025). Illuminationist (īşrāqī) Knowledge in Suhrawardī's Thought. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer-2025 (Special letter honoring Professor Dr. Mohsen Jahangiri), Serial No. 44 (415-443).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.396586.1006907

CC BY NC

Publisher: The University of Tehran Press.

انتشارات دانشگاه تهران

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴x

https://jop.ut.ac.ir

معرفت اشراقی در اندیشهٔ سهروردی

سیماسادات نوربخش✉

مدرس مدرسهٔ عالی و دانشگاه شهید مطهری، پژوهشگر. رایانامه: noorbakhshsima@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
علمی - ترویجی
(۴۱۵-۴۴۳)

تاریخ دریافت:
۱۳ خرداد ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری:
۰۲ آذر ۱۴۰۴
تاریخ پذیرش:
۳۰ مهر ۱۴۰۴
تاریخ انتشار:
۰۲ آذر ۱۴۰۴

واژه‌های کلیدی:
معرفت اشراقی، سهروردی، شهود، مشاهده، خودشناسی

چکیده

سهروردی روش تعریف مشائیان را برای معرفت، معتبر نمی‌داند. نیز هدف مطلوب معرفت‌شناسی اشراقی، نوعی از معرفت کامل است که با یقین معلوم می‌شود[۱]. این معرفت، تنها معرفت ذات است که با صور نامتغیرِ جاویدان متحد شده است. نزد سهروردی شرایط سخت فلسفی برای امکان معرفت، بی‌سابقه نبوده است. مطابق نظر او، اعتبار صوری با حکمت بحثی مشخص می‌شود. اما قائل به تمایز شناخت بحثی از معرفت شهودی بوده و این معرفت را برتر می‌داند. مطابق نظر سهروردی، تجربهٔ فاعل شناسا، معتبرترین نوع شناخت است و آن را «سانح نوری» نامیده است. این شناخت ناظر به تجربهٔ عرفانی است. به نظر سهروردی این تجربه، زمینهٔ ظهور فلسفهٔ بحثی است و به‌طور روشمند با برهان ایجاد می‌شود. اعتبار این دلایل قیاسی، وابسته به تجربهٔ فاعل است. به نظر او انسان برای شناخت شیء، به تحلیل آن نمی‌پردازد بلکه با درک شهودی از واقعیت کلی و سپس تحلیل شهودی آن، به شناخت نایل می‌گردد. یعنی حکمت اشراق، مبتنی بر مشاهدات و تجربیات عرفانی از کل واقعیت است نه بر تعریف اشیاء متعدّد در واقعیت. نظریهٔ تعریف سهروردی بازتابی از اساس دیدگاه معرفت‌شناسانه [اشراقی] است.

استناد: نوربخش، سیماسادات (۱۴۰۴). معرفت اشراقی در اندیشهٔ سهروردی. *فلسفه*، سال ۲۳، شمارهٔ ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامهٔ گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۴۱۵-۴۴۳).

DOI: https://doi.org/10.22059/JOP.2025.396586.1006907

CC BY NC

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. سهروردی هنگامی که می‌خواهد معرفت را با صفت «مسلم» توصیف کند، اغلب از اصطلاح «یقین» یا «متیقن» استفاده می‌کند. (سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱-۴، تهران : ج۲، ۲۱). اصطلاح یقین را می توان با ἐπιστήμη مقایسه کرد. برای نمونه نگاه کنید به ثابت بن قره (۱۹۵۸)، *المدخل إلی علم العدد*، بیروت :۴، ۱۴، ۱۸۵.

۱. امکان معرفت

۱. ۱. ارزیابی سهروردی از دیدگاه مشائیان

سهروردی روش تعریف مشائیان را برای معرفت، معتبر نمی‌داند. نیز هدف مطلوب معرفت‌شناسی اشراقی، نوعی از معرفت کامل است که با یقین معلوم می‌شود[۱]. این معرفت، تنها معرفت ذات است که با صور نامتغیرِ جاویدان متحد شده است. نزد سهروردی شرایط سخت فلسفی برای امکان معرفت، بی‌سابقه نبوده است. مطابق نظر او، اعتبار صوری با حکمت بحثی مشخص می‌شود. اما قائل به تمایز شناخت بحثی از معرفت شهودی بوده و این معرفت را برتر می‌داند. این تمایز، تغییرِ نظر سهروردی از دیدگاه علم ارسطویی است که در برهان شرح شده است[۲]. مطابق نظر سهروردی، تجربهٔ فاعل شناسا، معتبرترین نوع شناخت است و آن را «سانح نوری» نامیده است. این شناخت ناظر به تجربهٔ عرفانی است. به نظر سهروردی این تجربه، زمینهٔ ظهور فلسفهٔ بحثی است و به‌طور روشمند با برهان ایجاد می‌شود.

اعتبار این دلایل قیاسی، وابسته به تجربهٔ فاعل است. سهروردی شهود عرفانی و سبک تجربی شناخت را با مقدمات بدیهی در برهان توصیف می‌کند و برای شرح دیدگاه خود، تمثیل به‌کار برده است. او «ارصاد جسمانی» را با «ارصاد روحانی» مقایسه کرده و می‌گوید: «یقینی که از عالم محسوسات به‌دست می‌آید، اگر رتبه‌ای عالی‌تر نداشته باشد، از مشاهده یا «رؤیت» غیرجسمانی نیز حاصل می‌شود»[۳]. او در قسمت‌های متعدّد از نوشته‌های خود، این تمثیل را به طرق گوناگون به‌کار برده و شارحان نیز از آن برای شرح اصول نظریهٔ اشراقی شناخت استفاده کرده‌اند[۴]. به نظر او انسان برای شناخت شیء، به تحلیل آن نمی‌پردازد بلکه با درک شهودی از واقعیت کلی و سپس تحلیل شهودی آن، به شناخت نایل می‌گردد. یعنی حکمت اشراق، مبتنی بر مشاهدات و تجربیات عرفانی از کل واقعیت است نه بر تعریف اشیاء متعدّد در واقعیت. نظریهٔ تعریف سهروردی بازتابی از اساس دیدگاه معرفت‌شناسانه [اشراقی] است.

---

۱. سهروردی هنگامی که می‌خواهد معرفت را با صفت «مسلم» توصیف کند، اغلب از اصطلاح «یقین» یا «متیقن» استفاده می‌کند. (سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱-۴، تهران : ج۲، ۲۱). اصطلاح یقین را می توان با ἐπιστήμη مقایسه کرد. برای نمونه نگاه کنید به ثابت بن قره (۱۹۵۸)، *المدخل إلی علم العدد*، بیروت :۴، ۱۴، ۱۸۵.

۲. ارسطو تمایز استدلال بحثی از شناخت شهودی را وضع کرده و شهود را جزو دیدگاه اصلی فلسفه نمی‌داند، بر خلاف سهروردی که بر آن اصرار دارد. برای بحث از دیدگاه ارسطویی نگاه کنید به :

E.J. Brill:، Leiden،Kal, Victor (1988), *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle* especially 44-53.

۳. به‌طور تلویحی، ارجاع ویژه‌ای به علم هیئت شده، مانند کسی که ممکن است اتفاقی نجومی را در آینده پیش‌بینی کند. نیز ممکن است فردی پیشگویی‌های حیطهٔ روحانی غیر مشهود را هم معتبر بداند. نگاه کنید به (سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۳ ، ۱۵۶).

۴. قطب‌الدین شیرازی (۱۳۸۰)، *شرح حکمة‌الاشراق*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، مؤسسهٔ مطالعات اسلامی: ۲۷، ۳۷۱ ؛ ابن‌خطیب، محمدبن عبدالله (۱۴۲۴)، *روضة التعریف*، بیروت: ج۲، ۵۶۴-۵۶۵.

۱. ۲. هستی‌شناسی فاقد یقین در معرفت‌شناسی حکمت مشاء

سهروردی بر اساس نظریهٔ خود دربارهٔ وجود، ضمن انتقاد از روش مشایی، نظریهٔ شناخت آنها را نقد کرده است. آرای وی به‌طور خلاصه دربارهٔ وجود حقیقی یا ذات ِوجودِ مشهود (محسوس یا مدرک معقول) است که اساس وجود محسوب می‌شود. او وجود را انتزاعی یا ذهنی تلقی می‌کند که تنها در ذهن تحقق دارد و اساس وجود اشیاء مشهود نیست. ذاتیات شیء موجب تعیّن آن، بدان‌گونه که هست، می‌شود و آنچه در جهان واقع دیده می‌شود، توسط آن تعیین می‌شود. بنابراین ذاتیات شیء، واقعی‌ترین و قابل شناخت‌ترین چیز است. نزد سهروردی تنها ذاتیات شیء، بنیاد درک از آن و اساس وجودشناسی را که عهده‌دار تبیین فرایند اشیاء است، شکل می‌دهد.

سهروردی فصل سوم حکمة*الاشراق*[۱] را به نقد دیدگاه مشایی دربارهٔ وجود و اساس علم اختصاص داده است. این فصل با عنوان «فی بیان أنّ المشائین اوجبوا أن لایعرف شیء من الأشیاء»[۲] بوده و به دو بخش تقسیم شده است. در بخش نخست برهان‌های خود را در مقابل مشائیان برمی‌شمارد. در بخش دوم اصل اشراقی دیگری برای شناخت مطرح می‌کند. او در این برهان‌ها به شش مطلب در حکمت مشاء توجه کرده است:

۱. جواهر، فصول مجهول دارد.

۲. جوهر، تنها با صفات سلبی معلوم شده و دلالت بر واقعیت شیء نمی‌کند.

۳. نفس و مفارقات، یعنی انواع جواهر، همانند عقول، از فصول مجهول هستند.

۴. عوارض و صفات شیء که ذیل مقولات متعدد می‌گنجد، اعتباری است. به‌طور مثال *رنگ، اعتباری بوده و در خارج، وجود ندارد. در واقع آنان نمی‌توانند به مفاهیم اساسی اجسام یا اعراض اشیایی که در خارج‌اند دست یابند*[۳].

۵. وجود در معنای مشترک ، به‌عنوان شیء اظهر لحاظ می‌شود. چنان‌که در امور عام در نظر گرفته شده است[۴]. *نزد سهروردی وجود در معنای مشترک، مفهومی ذهنی است و همانند موجودات حقیقی عالم خارج، موجود نیست. در نظریهٔ تعریف نزد سهروردی، شیء ظاهرتر*

---

۱. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۶۱–۱۰۵.

۲. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۷۳ ، ۲۰۳. به گفتهٔ قطب‌الدین شیرازی: [غیر ممکن بودن شناخت] لازمهٔ ضروری قضایای مشائیان است و به این دلیل سهروردی قید «اوجبوا» را افزوده است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۰۳).

۳. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۷۳.

4. Merlan ، Philip (1968), *From Platonism to Neoplatonism*. 3 rd ed.,rev. The Hague, Martinus Nijhoff: 160-220.

فیلسوفان ایرانی متأخر میان امور عام، جوهر و اعراض و الهیّات بالمعنی الأخص قائل به تمایز شده‌اند. برای نمونه نگاه کنید به: فاضل تونی، محمّد حسین (۱۳۳۳)، *الهیات*، تهران، دانشگاه تهران: ۱–۴.

به‌عنوان اساس تعریف عمل می‌کند[۱]. اگر وجود در معنای مشترک لفظی توسط مشائیان به شیء ظاهرتر لحاظ شود، باید به‌عنوان اساس تعریف، عمل کند[۲]، اما مطابق نظر سهروردی چنین تعریفی عملی نیست، زیرا مفهوم مجرّد که وجودش وابسته به ذهن فاعل شناسا است، به‌عنوان اساسِ علوم حقیقی پذیرفته شده و این فرض باطل بوده و بر خلاف واقع‌نگری اشراقی است.

۶. لوازم شیء، مشتمل بر مفاهیم ذهنی است که خواص و اعراض یا صفات غیر ذاتی است. مشائیان شیء را با این ویژگی‌ها توصیف می‌کنند. این توصیف، موجب معلوم گردیدن چیزی در عالم واقع نمی‌شود و این به‌طور دقیق، مقصود نظریهٔ اشراقی از شناخت است.

این شش نکتهٔ سهروردی در مقابل مشائیان، مبتنی بر نظر اشراقی به وجود است. در این نظریه، اشیاء و ذوات به خودی خود، سرچشمهٔ حقیقت‌اند. به‌عبارت دیگر «ظاهر» و «آشکار»، صفتی ذاتی است که رتبهٔ شیء را معلوم و تعیین می‌کند. شیء مشهودتر (محسوس یا معقول) چیستی ذات را بهتر معلوم می‌کند. برهان‌های سهروردی در مقابل مشائیان نشان می‌دهد که او به چیزی مانند «ناطق بودن»[۳] توجه کرده تا نشان دهد ناطق بودن، انتزاع ذهن است و بر حقیقت انسان دلالت نمی‌کند، زیرا این حقیقت باید مشهود باشد تا شناخت آن ممکن گردد.

سهروردی در فقرهٔ هفتاد، نظر خود را دربارهٔ کیفیت حصول معرفت طرح می‌کند و می‌گوید: «نزد مشائیان اشیای بسیط که در ذات واحد بوده و مرکب از دو عنصر یا بیشتر نیست، مجهول است، اما پژوهشگر حکمت اشراق، آن را معلوم می‌داند. سهروردی تأکید می‌کند که شیء برای معلوم بودن باید چنان که هست، «مشاهده» شود مخصوصاً اگر بسیط باشد[۴]. بنابراین معرفت آن کس که شیء را چنان که هست، مشاهده کرده بی‌نیاز از تعریف است[۵]. این برهان‌ها در میان رهیافت ذهنی معرفت و رهیافت نوعی «مشاهدهٔ» ذوات شیء واقعی که مصرّانه مدعی است تنها هنگامی معرفت معتبر است که اشیاء، «محسوس» باشد، موجب تحوّل می‌گردد[۶].

اکنون برهان‌های سهروردی بررسی می‌شود. او با مثالی شروع کرده و می‌گوید سیاهی «شیء واحد بسیط» است که درحالت پدیداری چنان‌که هست، معلوم می‌گردد و اجزایی که ممکن است یا ممکن نیست معلوم باشد، ندارد. نمی‌توان برای کسی که سیاهی را آن‌گونه که

---

۱. (سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۸).

۲. در وجودشناسی مشائی، وجود، مفهوم عام بدیهی است. نگاه کنید به: فاضل تونی،۱۳۳۳: ۵ ؛ آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۹) هستی از نظر عرفان و فلسفه، مشهد: ، ۷-۱۲؛ شهابی، محمود (۱۳۳۵)، بود و نمود، تهران، دانشگاه تهران: ۱۰-۱۵.

۳. یعنی چیزی که مشائیان آن را حقیقت «انسان» می‌دانند.

۴. قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۰۴.

۵. قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۰۴.

۶. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۴۲، ۱۳۴-۱۳۵.

هست ندیده، چنان که هست تعریف کرد[۱]. یعنی اگر سیاهی که شیئی بسیط است، مشاهده شود، معلوم است و در غیر این صورت، هرگز نمی‌توان تعریف کامل و درست یا حقیقی از آن به‌دست داد. تأکید سهروردی در این باره که سیاهی، نمونه‌ای از موجود بسیط و غیر مرکّب است، هماهنگ با دیدگاه مشائیان است[۲]. اما این نظر که می‌گوید فاعل شناسا برای علم به شیء، باید «کل» آن را درک کند، بر اساس این قضیهٔ کلی است که شناخت اشیاء، مبتنی بر ارتباط شیء و فاعل شناسا است. [این سخن بیشتر بر رای مشائیان] می‌افزاید. در طریقی که بینایی، مواجههٔ حقیقی میان چشم و شیء قابل رؤیت است، فاعل شناسا، شیء را بدون واسطه درک می‌کند. در این مواجهه هر مانعی میان آن دو برداشته شده «ارتباط» میان آن دو حاصل می‌شود. این نوع، «اضافهٔ اشراقی» است که دیدگاه سهروردی را دربارهٔ شناخت، متمایز از دیگران می‌کند. سهروردی تصریح می‌کند «انسان پس از مشاهدهٔ شیء، از تعریف آن بی‌نیاز می‌گردد[۳]». در این حالت، «صورت شیء در عقل، مانند صورت آن در حس است»[۴]. این شناخت شناسی، اساس حکمت اشراق است.[۵]

به نظر سهروردی شناخت شیء مرکب، حاصل شناخت شیء بسیط است. او این نظر را در ادراک حسی برای تبیین نسبت بسایط حقیقی و ذهنی، مانند شناخت رنگ، صدا، شکل، مزه، بو شرح داده است. او استدلال می‌کند انسان برای شناخت مطلق، قادر به تعیین اصل است. بنابراین شیء بسیط، با ذات، و شیء مرکّب، با صفات ذاتی شناخته می‌شود. جوهر، استنتاج بی‌واسطه است، یعنی موجودی بسیط که به نظر سهروردی، واقعی بوده و ممکن است بخودی خود معلوم باشد. معلوم بودن، از ارتباط اشراقی فاعل شناسا، یعنی کسی که آن را به‌عنوان ذات و صفات شیء واقعی «احساس» کرده یا «می‌بیند»، میسّر می‌شود.

نزد سهروردی علم، حاصل ادراک خاصی است که «رؤیت» یا «مشاهده» نام دارد. این ادراک، عالی‌تر و اساسی‌تر از علمِ اسنادی بوده و متکی بر علم شهودی است. فاعل در این علم،

---

۱. «لا یمکن تعریفه لمن لا یشاهده کما هو».

۲. سهروردی، *المشارع و المطارحات*: منطق، MS Leiden: Or. 365: ۹۶.

۳. «من شاهده [شیء] استغنی عن التعریف» .

۴. «صورته فی العقل کصورته فی الحس» سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۷۳-۷۴.

۵. سهروردی با مشاهده، شیوهٔ خاصی از ادراک را در نظر گرفته که آدمی را به فهم بی‌واسطه از ذات شیء قادر می‌کند. به گفتهٔ او «المشاهدة، هی شروق الأنوار علی النفس بحیث تنقطع منازعه الوهم» (سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *کلمة التصوف*، نسخهٔ خطی، تهران: مجلس، مجموعهٔ ۳۰۷۱: ۳۹۸)؛[سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۵۶)، *سه رساله از شیخ اشراق: کلمة التصوف*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: ۱۲۶؛ سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۹۹۳)، *مقامات الصوفیه*، تصحیح و تعلیق امیل معلوف، بیروت، دارالمشرق: ۷۸.مترجم] مقایسه کنید با صدرالدین شیرازی، تعلیقة علی *شرح حکمة‌الإشراق*: ۲۰۴.

بدون واسطهٔ محمول، شیء را درک می‌کند[۱]. بنابراین علم نزد مشائیان، صورتی است از قضیهٔ حملی «الف، ب است». امروزه علم شهودی را «قضیهٔ وجودی» می‌نامند، یعنی «الف، هست». در این قضیه «هست» به معنای ذات است.

شیوهٔ مخصوص ادراک و علم را با تفصیل بیشتر تحلیل خواهم کرد، اما در این قسمت و به‌طور خلاصه، توضیح جزئیات نقد سهروردی به معرفت‌شناسی مشائیان، یعنی تقسیم علم به تصور و تصدیق بررسی می‌شود. اصرار سهروردی به تجدید تدوین نظر متعارف مشائیان از تصور و تصدیق، مبیّن موضع معرفت‌شناسانهٔ اشراقی او است. این رأی تنها دلالت بر برتری واژگان منطقی او نمی‌کند به‌طوری که در شرح قطب‌الدین‌شیرازی به *حکمة‌الاشراق* نیز طرح شده است[۲].

۲. تصور و تصدیق: نخستین تقسیم معرفت‌شناسانه

۲. ۱. مخالفت سهروردی با مشائیان

موضع سهروردی دربارهٔ تقسیم علم به تصور و تصدیق در بخش نخست المشارع و المطارحات طرح شده و از سه جنبه با دیدگاه مشائیان متفاوت است. ۱. مشائیان علم را به تصور و تصدیق تقسیم کرده‌اند[۳] اما نزد سهروردی «مطلوب»، یعنی مسئله یا موضوع، باید به تصور و تصدیق

---

۱. منظور گونه‌ای از علم و افزون از علم معمولی است و «کاملاً شهودی» است. فیلیپ مرلن می‌گوید: «نوعی از علم که شیء را بدون واسطهٔ محمول، ادراک می‌کند».

Merlan، 1968: 185.

این علم وابسته به اموری است که طبیعت آن حکم می‌کند که محمولی نداشته باشد، مثل خدا. این علم باید برتر از اشیای موجود باشد. ارسطو آن را (ἀγχίνοια) نامیده است. که معمولاً به « شهود» یا «تیزهوشی» ترجمه می‌شود . مقایسه کنید با:

Merlan، 1968: 186.

Aristotle، *Posterior Analytics* II .34، 89b10 ff: (ἀγχίνοία έστιν εύστοχία τις έν άσκέπτω χρόνω τοῦ μέσου).

نیز مقایسه کنید با :

Aristotle ،*Nicomachean Etics* VI.9،1142b6 ff.

فلوطین مهم‌ترین متفکّر یونانی است که مسئلهٔ شهود را مطرح کرده

Caird [1923], *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers* [Glasgow]: vol. 1،220-221.

بر اساس ذاتی نظریهٔ شهودی، دو رویداد مهم در ادراک حسی انسان رخ می دهد: ۱. شناسایی مستقیم و بی‌واسطه با واقعیت بیرونی ۲. شناسایی مستقیم و بی‌واسطه با واقعیت درونی خود بر اساس فرایند ذهن و درون‌نگری به‌عنوان حس باطنی. نگاه کنید به

Leighton [1922]، *Man and Cosmos* [Appleton]: 51

مقایسه کنید با تمایز میان (πειθώ) و (ἀνάγκη) که معنای لفظی آن عقیده یا ایمان است. نیز برای اطلاع از ضرورت منطقی تمایز میان علم بحثی و علم بی‌واسطه نگاه کنید به:

Plotinus, *Enneads*, V. 3.6.

۲. قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۱-۴۲.

۳. مقایسه کنید با ابن‌سینا (۱۴۰۵)، *الشفاء*: المدخل، زیر نظر ابراهیم مدکور، قم، افست کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی: فصل سوم، ۱۷-۱۸؛ ابن‌سینا (۱۴۰۴ب)، *الشفاء*: البرهان، زیر نظر ابراهیم مدکور، قم، افست کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی: فصل

تقسیم شود[۱]. معلوم نیست چرا سهروردی بر این رای اصرار می‌کند. او گاه علم حضوری را «مطلوب» و شامل تصدیق نیز دانسته اما در سخنی دیگر، تمایز تصدیق را جایز و جایگاه آن را پس از تصور دانسته است. ۲. مشائیان علم را به‌طور مفصل تقسیم کرده و از شرایط مختلف تصور و تصدیق در حمل بحث کرده‌اند. اما رویکرد سهروردی مختصر بوده و بحث مشروح وی اختصاص به آشکار کردن مغالطه‌های مشائیان دارد. ۳. به نظر سهروردی، تعریفِ تصور به «صورت حاصله در ذهن از اشیاء که توسط الفاظ مفرد نشان داده می‌شود» و تعریفِ تصدیق به «حکم بر دو چیز به نحو ایجابی یا سلبی» نادرست است[۲].

سهروردی تقسیم صوری مشائیان را از علم به تصور و تصدیق پذیرفته اما می‌گوید برای این که علم به شیء ارزش صوری نداشته باشد، باید الهام الهی صورت گیرد. به نظر او امداد الهی، شناخت شیء را چنان که هست، میسّر می‌کند[۳]. علم حضوری، ویژگی معرفت‌شناسانهٔ علم در الهام بوده و شامل تصور شیء همراه با تصدیق بی‌واسطهٔ آن است. معرفت‌شناسی اشراقی توأم با علم حضوری، متمایز از نظریهٔ مشایی است. سهروردی تقسیم علم را به بدیهی یا اکتسابی که تقسیم متداول مشائیان از تصور و تصدیق است، نپذیرفته و تقسیم فطری و غیر فطری را جایگزین کرده است[۴]. تقسیم سهروردی حاکی از روش معرفت‌شناسانهٔ متفاوتی در مقایسه با مشائیان است. در نظریه او اموری که به‌طور فطری قابل دانستن است، به‌عنوان اساس «إبصار» یا «مشاهدهٔ»

سوم، ۵۷؛ ابن‌سینا (۱۴۰۴الف)، *الشفاء*: الالهیات، زیر نظر ابراهیم مدکور، قم، افست کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی: *مقالهٔ* اول، فصل پنجم، ۲۹–۳۶؛ نیز: ابن‌سینا (۱۳۶۴ ب)، *النجاة*، ویرایش محی‌الدین صبری کردی، تهران، مرتضوی: ۷–۸، ۱۱۲؛ غزالی، ابوحامد محمد (۱۹۶۱)، *معیار العلم*، ویرایش سلیمان دنیا، قاهره: ۶۷–۶۸.

۱. سهروردی، MS. 365: منطق، ۷.

۲. سهروردی، MS. 365: منطق، ۷.

۳. سهروردی، *التلویحات*: منطق، ص۲: یوبِد ابن البشر بروح قدسی یُریه الشیء کما هو [انسان به مدد روح قدسی شیء را چنان که هست می‌بیند.] «امداد الهی» شبیه عقل فعّال در معرفت‌شناسی مشایی است. سهروردی روح‌القدس را که معادل فارسی آن روان‌بخش است به‌عنوان اعطاء کنندهٔ امداد الهی در موارد بسیاری با عقل فعّال یکی می‌داند و همچنین با عنوان «واهب العلم و التأیید» مطرح شده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۲۰۱؛ ج۳، ۲۲۱: «...اشعهٔ ساطع از روح‌القدس». روح‌القدس بیشتر با واهب‌الصور و فرشتهٔ مقرّب جبرئیل یکی دانسته شده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۲۶۵). در جهان‌شناسی اشراقی، روح‌القدس، معادل نور مجرّدی است که اسفهبد ناسوت نامیده شده و علاوه بر این که به‌عنوان عقل فعّال و واهب‌الصور عمل می‌کند، وظیفهٔ مخصوصی نیز دارد که نوعی از خودآگاهی محض است، زیرا به ذات خویش به خودی خود اشاره می‌کند: «و هو النور المدبر الذی هو اسفهبد الناسوت وهو المشیر الی نفسه بالانائیه». (سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۲۰۱). برای بحث مفصل دربارهٔ واهب‌الصور در معرفت‌شناسی اشراقی و جایگاه آن در طبیعیات نگاه کنید به: قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۶۳–۲۶۹: «واهب‌الصور، یعطی الوجود» (واهب‌الصور، وجود اعطاء می‌کند) قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۶۸.

۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۳۴)، *التلویحات*، *منطق تلویحات*، تصحیح علی اکبر فیاض، تهران، دانشگاه تهران: ۲؛ سهروردی، MS. 365: منطق، ۵۷۵– ۵۷۶؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۸؛ مقایسه کنید با: ابوالبرکات بغدادی (۱۳۷۳)، *کتاب المعتبر فی الحکمة*، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه اصفهان: ج۱، ۷–۸.

مخصوص به طریقی که اشیاء واقعاً معلوم می‌شود به‌کار می‌رود[۱]. بنابراین یقین علمی، غایت آن بوده و متکی بر إبصار و مشاهدهٔ فطری است که به‌عنوان اصل منطقی برای ارزش صوری علم، عمل می‌کند و نیز به‌عنوان اصول معرفت‌شناسانهٔ یقین علمی محسوب می‌شود[۲].

سهروردی با نظریهٔ مشائیان دربارهٔ تصور نسبت به تصدیق مخالف بود، زیرا عالی‌ترین صورت علم یا معرفت[۳] را به تعریف ذاتیات محدود می‌کرد[۴]. به نظر وی روش مشائیان برای نیل به یقین در علم، کافی نیست. او مدعی است این علم، انطباق حقیقی و گسترده‌تری با فاعل شناسا و متعلق شناسایی، به‌عنوان ارتباط میان آن دو در «من» فاعل شناسا دارد[۵]. این نظر اشراقی مستلزم آن است که در علم حضوری، تصدیق، فرع بر تصور باشد. سهروردی گروه کلی از تصورات را مطرح کرده که شامل تصدیق چیزهایی است که در نظام مشایی در ورای تصورات بدیهی به‌کار می‌رود و شامل علم اساسی «خودِ» آگاه و ذات اشیاء چنان که هست، می‌گردد. سهروردی با نقد مشائیان، توجه مخاطبان را به تدوین جدیدی از تقسیم دوگانهٔ علم جلب می‌کند. همان‌سان که مطرح شد او به «علم اشراقی» می‌پردازد. یعنی نوعی علم که متکی به تصور و یا حالتی از خویشتن است و تصور و تصدیق به‌طور همزمان در آن روی می‌دهد.

۲. ۲. تقسیم اشراقی علم

علم یقینی سهروردی با شیء مشهود به‌دست می‌آید و بر اساس این علم، شیء، چنان که

---

۱. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۸–۱۹. مقایسه کنید با ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۷۳: ج۱،۴؛ ج۳، ۳۵–۴۱.

۲. ممکن است این نظر اشراقی از علم، نشانگر نظریهٔ افلاطونی باشد. مقایسه کنید با:

Peters, F. E. (1968), *Aristotle and the Arabs*، New York، New York University Press:173.

معرفت اولیات در مقابل کل ساختار معرفت‌شناسی مشایی به‌کار می‌رود که کاربرد آن با همان ملاک از ابوالبرکات به رازی رسیده و البته دلالت بر آرای افلاطونی زمان و مکان مطلق هم می‌کند. نگاه کنید به :

Pines, Solomon (1960), "Studies in Abu'l Barakāt al-Baghdādi's Poetics and Metaphysics," in: Scripta Hierosolymitana, Volume VI, *Studies in Philosophy*. Edited by S.H. Bergman Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University, p.120-198: 122.

۳. مثلاً ابن‌سینا، ۱۴۰۵: فصل سوم ،۱۷–۱۸. مشائیان دو اصطلاح علم و معرفت را برای توصیف دانش به معنای کلی به‌کار برده‌اند، یعنی همان معنایی که سهروردی برای ادراک به‌کار برده و در واقع درک یا فهم، به‌عنوان فرایند علم است. غزالی معترض احتمالی است که قائل به تمایز میان معرفت مربوط به تصدیق و علم مربوط به تصور است (نگاه کنید به: غزالی، ابوحامد محمد [۱۹۶۶]، *محک النظر*، ویرایش النعسانی، [بیروت، دارالمشرق]: ۸–۱۰).

۴. سهروردی، MS Leiden: Or. 365: منطق، برگ ۱۰۰و.

۵. سهروردی، MS Leiden: Or. 365: برگ ۱۰۰و–۱۰۰ظ. در این ملاحظه باید به نظر افلاطون دربارهٔ علم توجه کرد. مقایسه کنید با:

P.V. Pistorius, P. V. (1952) ، *Plotinus and Neoplatonism* ،Cambridge: Bowes and Bowes:111.

فلوطین علم را به‌عنوان نتیجهٔ ناقص روش تجزیه و ترکیب در انسان در نظر گرفته در حالی که شهود، کمال خودآگاهی است. یعنی هنگامی که در چنین علمی یگانگی کامل میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی صورت می‌پذیرد. نگاه کنید به :

Plotinus، *Enneads*، V.3، 2-3.

هست، پدیدار می‌گردد. معهذا «دیدن» شیء، مساوی با درک ذات آن است. سهروردی گفته بود تعریف مشائیان مبتنی بر تصور معتبر از شیء نبوده و موجب آگاهی از ذات آن نمی‌شود[۱]. تا کنون سهروردی از مشائیان انتقاد کرده و در کسب علم به ضرورت امداد از الهام الهی تصریح کرده است[۲]. این رأی حاکی از نظریهٔ معرفت‌شناسی دیگری است و به علم حضوری مربوط می‌گردد.

اکنون به بررسی *حکمة‌الاشراق* با پرسش از اساس علم می‌پردازیم. ضابط دوم فقرهٔ هشتم از قسم نخست مقالهٔ اولی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. سهروردی در این بخش به مسئله‌ای که در *التلویحات* دربارهٔ تقسیم علم مشائیان به تصور و تصدیق ذکر کرده می‌پردازد. نیز توجه دقیق شارحان او یعنی شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی را بررسی می‌کنیم[۳].

بخش مورد بررسی از *حکمة‌الاشراق* در تصحیح هانری کربن با عنوان «فی مقسم التصور و التصدیق» است. این عنوان را قطب‌الدین شیرازی یا کربن اضافه کرده‌اند، زیرا در شرح شهرزوری نیامده است[۴]. دو اصطلاح تصور و تصدیق، اشراقی نیست و سهروردی آنها را در *حکمة‌الاشراق* به‌کار نبرده است[۵]. شارحان سهروردی این قسمت را به منظور انطباق با سنّت مشایی در تقسیم علم به تصور و تصدیق یکسان دانسته‌اند، اما انتخاب این عنوان اشتباه بوده و باید از آن اجتناب کرد. شهرزوری در مقایسه با قطب‌الدین شیرازی به مقاصد اشراقی سهروردی پایبندتر است و اصطلاح تصور و تصدیق را به‌کار نبرده است. با بررسی این بخش مشخص خواهد شد که سهروردی به دنبال تدوین مجدّد نظریهٔ مشایی بوده و کاملاً سنجیده و آگاهانه از به‌کار بردن تصور و تصدیق اجتناب کرده است.

سهروردی این بخش را با تصریح بر این مطلب آغاز کرده که ادراک[۶] جامع‌ترین عمل برای

---

۱. ابن‌سینا، ۱۴۰۵: فصل سوم، ۳.

۲. سهروردی، ۱۳۳۴: منطق، ۲.

۳. قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۸–۴۵.

۴. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۵؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۸. مقایسه کنید با: شهرزوری، شمس‌الدین محمّد (۱۳۷۲)، *شرح حکمة‌الاشراق*، تصحیح و تحقیق حسین ضیایی، تهران، موسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه): ۳۹.

۵. در *حکمة‌الاشراق*، تنها جایی که اصطلاح تصدیق به‌کار رفته به معنای ایجاب در قضایا است. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۵۷.

۵۷.

۶. ترجمهٔ انگلیسی واژهٔ ادراک به‌گونه‌ای که سهروردی به‌کار برده باعث برخی مشکلات می‌شود .واژهٔ "Perception " احتمالاً معادلی قابل قبول و نه عالی برای آن است. ولی ادراک باید در جامع‌ترین معنا فهمیده شود. برای اختلاف جزئی در معنای واژهٔ "Perception" چنان‌که در فلسفه به‌کار رفته است، نگاه کنید به:

R.J. Hirst، "Perception "، *Encyclopedia of Philosophy*،VI،79-87.

برای معادل‌های گوناگون یونانی ادراک و تغییرات آن، مانند ادراک بالعقل و ادراک بالفهم و ادراک بالحس و غیره نگاه کنید به:

Afnan,Soheil (1969), *A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic*. Beirut, Daar El-Machreq: 98-99.

و مقایسه کنید با :

آگاهی از شیءِ غایب است و هنگامی رخ می‌دهد که مثال حقیقت شیء[۱] توسط فاعل شناسا به‌دست آید[۲]. سهروردی ادراک را کلی‌تر از معنای علم و معرفت[۳] در کاربرد فلسفهٔ مشاء می‌داند[۴]. واژهٔ ادراک به درجات گوناگون دانش دلالت کرده و شامل ادراک حسی و عقلی و نیز شهود و مشاهده می‌گردد. به‌علاوه ادراک نزد سهروردی در شکل محدودتری از آگاهی برای «حصول» به‌کار رفته است. در اندیشهٔ او ادراک یا فعل آگاهی در جامع‌ترین معنا شرح و تشخص می‌یابد.

سهروردی می‌گوید شناخت شیء در کلی‌ترین معنا از آگاهی، یعنی فاعل شناسا «مثال» حقیقت شیء را به‌دست می‌آورد. به نظر قطب‌الدین شیرازی این سخن ناظر به «علم اشراقی حضوری» است که علم به ذات، موجب «اضافهٔ اشراقی» میان متعلق شناسایی و فاعل شناسایی می‌گردد[۵]. علم اشراقی در مقایسه با علم در فلسفهٔ مشایی که حاصل تصور و تصدیق است، غیر حملی است. این علم، مبتنی بر اضافهٔ اشراقی است که در ورای زمان بوده و حاضر میان متعلق شناسایی و فاعل شناسایی است. این طریق علم به نظر سهروردی معتبرتر است. این دیدگاه معرفت‌شناسانه شامل نقد سهروردی به نظریهٔ تعریف مشایی نیز هست، یعنی ممکن است نوعی علم از ذات شیء ـ آن گونه که هست ـ کسب شود.

این علم اشراقی با تجربهٔ حضور شیء، تایید شده است. یعنی ابتدا به تصور و سپس به تصدیق نیاز نداشته و غیر حملی بوده و مستلزم فرایند زمانی هم نیست بلکه بی‌واسطه است و در «آن» رخ می‌دهد. قطب‌الدین شیرازی برای این علم اشراقی، مثال‌هایی طرح کرده که عبارت است از: علم باری و علم مجرّدات مفارق و علم آدمی به خود[۶]. در این معرفت اشراقی، انواع علم

Oxford University Press: 278; ، London ،*Avicenna's De Anima*،Rahman, F. (1959)

ابن‌سینا ، ۱۳۶۴ب: ۳۴۴–۳۴۹. برای اطلاع از سیرتاریخی اصطلاح «ادراک» در فلسفهٔ یونانی نگاه کنید به:

Hamlyn, D. W. (1961) ،*Snsation and Perception*، London، Routledge & Kegan Paul: 1-39.

۱. سهروردی واژهٔ حقیقت را برای تعیین ماهیت، یعنی «چیستی» به‌کار می‌برد (سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۶؛ مقایسه کنید با: قطب‌الدین شیرازی، قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۵).

۲. «هو [ادراک] بحصول مثال حقیقته فیک» سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۵؛ نیز « شناخت... آن باشد که صورتی از آنِ او در تو حاصل شود» مقایسه کنید با: سهروردی، ۱۳۸۰: ج۳، ۲.

۳. واژهٔ ادراک چنان که سهروردی به‌کار برده، جنسی است که شامل انواع می‌شود، مثل علم و معرفت و حس و غیره. غزالی (غزالی، ۱۹۶۶: ۱۰۲) ادراک را به علم و معرفت تقسیم کرده است. فیلسوفان ایرانی متأخر، ادراک را که مترادف شناخت یا شناسایی است به ادراک حسی، ادراک ذهنی، ادراک عقلی، شعور (درونی و بیرونی) تقسیم کرده‌اند. نگاه کنید به: مشکات‌الدینی، عبدالحسین (۱۳۴۴)، *تحقیق در حقیقت علم*، تهران، دانشگاه تهران: ۲به بعد.

4. Rahman, 1959: 18-22،25،34 ; Rahman, F. (1952), *Avicenna's Psychology* ،London، Oxford University Press:34-4.

۵. قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۹. این نوع علم فقط وابسته به مجرّد حضور شیء است.

۶. همان، ص۳۸: «العلم الاشراقی الذی یکفی فیه مجرد الحضور کعلم الباری تعالی و علم المجردات المفارقه و علمنا بانفسنا» مقایسه کنید با:

Aristotle، *Metaphysics* I.2، 982b28-983a11 ;XII.7, 1178b14-16.

به تصور و تصدیق حملی منحصر نمی‌شود. نیز بر اساس این نظر علم حضوری مقدّم بر علم صوری است. این تقدّم تنها از طریق علم اشراقی محقق می‌شود، یعنی هنگامی که اضافهٔ اشراقی واسطه میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی است[۱].

بنابر آنچه مطرح شد، سهروردی علم را وابسته به اضافه میان فاعل شناسایی و متعلَق شناسایی دانسته و می‌گوید: ذات شیء باید در فاعل شناسایی حاصل شود تا شیء معلوم گردد. در غیر این صورت، حال فاعل شناسا پیش از علم و پس از آن یکسان خواهد بود، زیرا چیزی حاصل نشده است. لذا حال فاعل شناسا یکی از عوامل تعیین حصول علم است. این شرط ذهنی سهروردی بر علم تجربی و حضوری و شهودی اساساً جزئی از نظریهٔ حملی و صوری مشایی از علم نیست.

از مهم‌ترین اظهارات سهروردی این است که باید شیء و «صورت» حاصل شده از آن در فاعل، کاملاً مطابق باشد. فقط این مطابقت نشان می‌دهد که علم به شیء _ چنان‌که هست _ حاصل شده است[۲]. برای کسب علم، باید گونه‌ای «وحدت» میان فاعل شناسایی و متعلَق شناسایی باشد و حال معرفت‌شناسانهٔ فاعل، عامل تعیین کنندهٔ این وحدت است، اما علم نزد مشائیان در نهایت با نوعی از اتحاد و یا اتصال به عقل فعّال، آن هم پس از جدایی و انفصال نخستین، ایجاد می‌شود. سهروردی این نظر را به شدت نقد کرده و می‌گوید: وحدت فاعل و شیء، توسط خودآگاهی حاصل می‌شود، زیرا انفصالی میان آنها وجود نداشته و هر یک به تنهایی درجاتی از ظهور ذات هستند.

به نظر سهروردی علم اشراقی که ناظر به وحدت فاعل شناسا و شیء است، توسط «مثال» شیء که موجود در ذهن فاعل است، صورت می‌گیرد. درک این نظر اساسی اشراقی بسیار مهم است. در واقع تجربهٔ بی‌واسطهٔ فاعل از حضور شیء، ارزش علم را تعیین می‌کند. تجربهٔ چنین اموری مانند خدا، خود و وجود مستقل و غیره، چیزی جز علم به آنها نیست.

سهروردی جزئیات این مفاهیم را بسط داده و می‌گوید: «العلم الاشراقی، حضور المشاهده الاشراقی و غیره» سهروردی، ۱۳۸۰: ج۱، ۴۸۰-۴۹۶.

۱. نگاه کنید به: قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۸. هر علمی که تاکید بر طریق شهودی ادراک می‌کند به‌طور مشخص، غیر صوری است. نیز مقایسه کنید با:

Aristotle، *Metaphysics* VII .10، 1036a1-8; XII.9، 1075a5-7 ;Plotinus ،*Enneads* ،IV .3.18، V.3.3.

تصور سهروردی از علم حضوری قابل مقایسه با مفهوم «شهود وجود» در نوشته‌های ژیلسون است. نگاه کنید به:

Gilson, Etienne (1949)، *Being and Some Philosophers*، Toronto: pontifical Institute of Mediæval Studies: 190-215.

۲. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۵؛ نیز: قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۰-۴۱.

۳. طریق اشراقی علم

۳. ۱. انتقاد سهروردی به حکمت مشاء در مسئلهٔ علم به‌عنوان اتحاد با عقل فعّال

سهروردی در التلویحات دو دیدگاه از علم را در معنای کلی ادراک بررسی کرده است:

۱. شناخت شیء یعنی وحدت میان فاعل و شیء.[۱]

۲. علم نفس به شیء، یعنی اتحاد با عقل فعّال.[۲]

هر دو دیدگاه براساس برهان‌های رایج طبیعیات، رد شده است. یعنی دو شیء با امتزاج و اتصال، یا ترکیب مجموعی، یکی می‌شود و این خصوصیت تنها در اجسام است[۳]. سهروردی این نظر متعارف را که اساس علم، وحدت با عقل فعّال است رد می‌کند[۴].

بحث سهروردی در المشارع و المطارحات دربارهٔ علم و ادراک، شبیه مباحث مشابه آن در *التلویحات* است[۵]. این بحث، مفصل‌تر بوده و اظهارنظرهای روشنی از نظریهٔ اشراقی علم مطرح می‌کند. سهروردی این نظر را که حصول علم مبتنی بر اتحاد فاعل شناسا با صورت شیء است، به استهزاء می‌گیرد[۶]. دلایل مقابل این نظر هم مبتنی بر این محال فیزیکی است که دو شیء متفاوت، یکی شوند. هنگامی که سهروردی این نظر را که انسان آگاه به ذات خویش است، مطرح می‌کند، برهان او اضافه‌ای دارد. انسان می‌تواند بدون اتحاد با صور، شناسایی را انجام داده و خود او باقی بماند یا چنان‌که سهروردی می‌گوید به‌رغم هر ادراک یا معرفتی «تو، تو هستی[۷]». این موضوع را که خودآگاهی، واقعیت نهایی است، دوباره طرح و بررسی خواهیم کرد.

---

۱. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۱، ۶۸: «بعض الناس ظنّ انّا دراک المدرِک شیاً هو أن یصیر هو هو».

۲. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۱، ۶۸: «ظنّوا انّ ادراک النفس هو اتحادها بالعقل الفعّال.».

۳. این که اتصال و انفصال تنها صفات اجسام مادی است در حقیقت اظهارنظر مابعدالطبیعی سهروردی است. برای اطلاع بیشتر: . سهروردی، ۱۳۸۰: ج۱، ۶۸ ، ۴۷۵. این استدلال‌ها برای اثبات این مطلب در طبیعیات بسط یافته است. نیز سهروردی، *التلویحات* [المرصد الرابع] (که از این به بعد با عنوان *التلویحات*: طبیعیات ذکر می‌شود) *شرح التلویحات اللوحیه و العرشیه*: الطبیعیات، ج۲، ۲۸۵. نیز: سهروردی، MS. 365: طبیعیات، برگ ۱۱۱ظ–۱۱۲،۱۱۵و.

4. Merlan, Philip (1963)، *Monopsychism Mysticism Metaconsciousness*، The Hague، Martinus Nijhoff: 85-113.

مقایسه کنید با: سهروردی، ۱۳۸۰: ج۱، ۶۹؛ ابن‌سینا (۱۳۳۲)، *مبدا و معاد*، ترجمهٔ محمود شهابی، تهران، دانشگاه تهران: ۱۱۲–۱۱۷؛[نیز: ابن‌سینا (۱۳۶۳)، *مبدا و معاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، موسسهٔ مطالعات دانشگاه مگ گیل با همکاری دانشگاه تهران: ۹۷–۱۰۲.م]. مرلن می‌گوید: ابن‌سینا برای تأیید نظریهٔ اتحاد از فُرفوریوس انتقاد کرده است. ممکن است این انتقاد به سبب اثری باشد که به فُرفوریوس منسوب است. اما مرلن به اشتباه اتحاد را یک علامت ممیزهٔ حکمت شرقی سهروردی در نظر گرفته است:

Merlan، 1963:25.

۵. سهروردی، *مجموعه مصنفات* ،ج ۱: *المشارع والمطارحات*، ۴۷۴ به بعد؛ *المشارع و المطارحات*: طبیعیات، برگ ۱۹۴و به بعد.

۶. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۱،۴۷۴.

۷. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۱،۴۷۴–۴۷۵. مقایسه کنید با: سهروردی، ۱۳۸۰: ج۳، ۲۳: «تویی تو».

سهروردی پس از نقد نظر مشائیان دربارهٔ علم[۱]، به طرح نظر خود می‌پردازد. او ابتدا مخاطب را به حکمة‌الاشراق ارجاع می‌دهد[۲]. به‌علاوه می‌گوید برای مخاطب وی ضروری است که با روش *التلویحات* قبل از مطالعهٔ حکمة‌الاشراق آشنا شود. او در آنجا به گفت‌وگوی مثالی با ارسطو[۳] تصریح کرده که در خلال آن انسان ابتدا باید علم به خود را بررسی کرده و سپس به آنچه اعلی است، ارتقاء یابد[۴]. این گفت‌وگو ناظر به مشاهدهٔ خلسه‌گونه و مشهور سهروردی از ارسطو است[۵]. وی به‌طور کامل آن را در *التلویحات*[۶] و به اشاره در دیگر آثار خود نقل کرده است[۷]. است[۷]. سهروردی در این مشاهده ، با نظر مشایی علم مبتنی بر اتحاد عالم با عقل فعّال مخالفت کرده و بر اهمیت خودآگاهی در نظریهٔ اشراقی علم و ادراک تأکید می‌کند.

۳. ۲. مشاهدهٔ خلسه‌گونهٔ سهروردی از ارسطو

مشاهدهٔ خلسه‌گونه در *التلویحات* تمثیلی است که سهروردی از طریق آن نظریهٔ خود را دربارهٔ علم بررسی می‌کند[۸]. این داستان اجزای مشخصی دارد که باید تحلیل شود:

۱. رویا. این رویا در شب و در طول دوره‌ای که سهروردی در آن شدیداً مجذوب فکر و ریاضت بوده رخ داده است. نیز شبیه خواب و خلسه بوده و به لذت، برق و نور شعشعانی توصیف شده است. دوره‌ای از مراحل میانجی رویای صادقهٔ اشراقی تعیین شده است[۹]. در خلال آن ارسطو در صورت «امام الحکمة» و «غیاث‌النفوس» برای سهروردی پدیدار می‌شود و در آغاز بسیار هراسناک و حیرت‌آور به نظر رسیده اما هنگامی که ارسطو به گرمی با او ملاقات کرد و خوش‌آمد گویی می‌کند، دهشت وی به انس تبدیل می‌شود.

---

۱. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۱، ۴۷۵ به بعد. مقایسه کنید با: سهروردی، MS. 365: طبیعیات، برگ ۱۱۵و.

۲. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۱، ۴۸۳.

۳. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۱، ۴۸۴.

۴. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۱، ۴۸۴ : «و هو ان یبحث الانسان اولاً فی علمه بذاته ثم یرتقی الی ما هو اعلی».

۵. ماجد فخری «ارسطوی» مشاهدهٔ خلسه‌گونهٔ سهروردی را نویسندهٔ *اثولوجیا* می‌داند.

Fakhry، M. (1970), *A History of Islamic Philosophy*، New York، Columbia University Press: 330، n. 10.

[فخری، ماجد (۱۳۷۲)، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمهٔ فارسی، زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی: ۳۱۶پ. مترجم] مقایسه کنید با: سهروردی، ۱۳۸۰: ج۱، ۱۱۲، زیرنویس‌ها. اما مناسب‌تر به نظر می‌رسد که منظور سهروردی رئیس حکمت مشاء یعنی ارسطو باشد نه هیچ شخص دیگر.

۶. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۱، ۷۰-۷۴.

۷. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۱، ۴۸۴.

۸. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۱، ۷۰-۷۴.

۹. در وصف رویای صادقهٔ اشراقی، پانزده مرحله بیان شده که هر یک با تجربه‌ای از نوع خاص نور توام است. برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به: سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۲۵۲؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۰۸، ۱۱۴.

۲. مسائل طرح شده. پرسش‌های سهروردی از ارسطو دربارهٔ علم که مدت مدیدی است فکر او را مشغول کرده: علم چیست؟ چگونه به‌دست می‌آید؟ شامل چه چیز می‌شود؟ چگونه تصدیق می‌شود؟

۳. راه حل. پاسخ ارسطو این است که «به خودت بازگرد»[۱] یعنی راه حل مسئلهٔ چیستی علم، نفس فاعل شناسا یا هویت او است. از این رو خودشناسی جزء اساسی نظریهٔ اشراقی علم است. علم (به‌عنوان ادراکِ نفس)، ذاتی بوده و قائم به‌خود است، زیرا فرد با ذات خود از ذات خود، آگاه است[۲]. أنائیت و مفهوم «من» یعنی «خود» یا «هویتش»، موضوع علم است. نهایتاً آنچه با آگاهی نخستین ذات شخص به‌دست می‌آید، راهی به‌سوی علم است و «علم حضوری شهودی» نام دارد[۳] و گفته شده که عالی‌تر از علمِ مبتنی بر اتحاد با عقل فعّال است که حکما آن را مطرح کرده‌اند[۴].

سهروردی با نقل این مشاهدهٔ خلسه‌گونه از ارسطو، استعاره‌ای را که به حل مسائل معرفتی کمک می‌کند مطرح کرده و آن را در نقد مشائیان بیشتر توضیح داده و در نهایت آنها را با یکدیگر سنجیده است. «خودشناسی» راه حل این مسائل است که شامل موضوع علم نیز می‌شود و کسب آن که به اشراقیان منسوب است، نصیب کسانی می‌شود که به عالی‌ترین مقام نفس رسیده و «اخوان تجرید» نام دارند[۵]. «تجرید» یا «خلوص» از مقامات صوفیانه است که سهروردی در *التلویحات* از آن یاد کرده است. در این مقام، آدمی خود از اشتغالات فکری و مادی کنار می‌کشد[۶] و و قادر به شهود ذات خود می‌گردد و «من» را به‌عنوان چیزی که به ضرورت ذات، خود را می‌شناسد، معرفی می‌کند. در این هنگام علم به‌عنوان اساس علم حصولی در ساختار فلسفی عمل می‌کند[۷]. اکنون به بررسی مسئلهٔ خودشناسی و اساس و بسط آن در آثار سهروردی برگردیم.

۳. ۳. دیدگاه اشراقی خودشناسی

در کتاب چهارم طبیعیاتِ *التلویحات*، که مطابق با *دربارهٔ نفسِ* [ارسطو] است، سهروردی مرصد چهارم[۸]را به تأملی ویژه از خودشناسی و علم به ذات خود و خودآگاهی اختصاص می‌دهد و با این

---

۱. «ارجع الی نفسک .» سهروردی، ۱۳۸۰: ج۱،۷۰.

۲. *همانجا:* «ادراک ذاتک بذاتک .» فاعل خود آگاه قائم به ذات با نظریه «انسان معلق» ابن‌سینا قابل مقایسه است. Peters, 1968: 8-20.

۳. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۱،۷۵ ، ۱۲۱.

۴. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۱، ۷۴ ،۸۸، ۹۰.

۵. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۱،۷۳، ۹۵ ، ۱۰۳، ۱۱۳؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۲۴۲، ۲۵۲.

۶. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۱،۱۱۵.

۷. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۱، ۱۱۶. مقایسه کنید با: سهروردی، MS. 365: طبیعیات، برگ ۱۹۸ظ–۲۰۱و.

۸. سهروردی، ۱۳۳۴: طبیعیات، ج۲، ۲۵۳– ۲۵۷.

این پرسش آغاز شده که آیا انسان در خواب یا بیداری از ذات خود غفلت می‌کند؟[۱] پاسخ داده شده اگر انسان به‌طور دفعی و بدون استفاده از اعضاء و ادراک حسی خود در حالت کامل خلق شده، او چیزی جز «إنیّت»[=منیّت] خویش‌آگاه نیست[۲]. سهروردی توضیح می‌دهد علم به ذات خود، ضروری است[۳]. آنچه سهروردی طرح کرده آموزهٔ سینایی است که نوعی« کوگیتو» را فرض می‌کند که به‌عنوان اساس علم به خود، عمل می‌کند[۴].

سهروردی در فصل بعد غیر جسمانی بودن ذات فاعل را طرح می‌کند. او این جزءِ مجرّد در فاعل را نفس ناطقه می‌نامد. وی در فصل سوم تأکید ویژه‌ای بر خودآگاهی کرده است. وی در تتمهٔ مرصد چهارم طبیعیاتِ *التلویحات*، خلاصه‌ای از *دربارهٔ نفس* به‌گونه‌ای که ابن‌سینا آن را شناسانده، مطرح می‌کند. سهروردی در طبیعیات *المشارع و المطارحات* نیز بر خودآگاهی تأکید کرده است. او در این قسمت، از مسائل نفس بحث کرده و می‌گوید نفس، نوعی از هویت خارجی است و در آن، «تو»، «من» و «او» فاعل شناسا با آگاهی از ذات خود، وحدت دارند[۵].

سهروردی روان‌شناسی «من» را در طبیعیات *التلویحات*[۶] و *المشارع و المطارحات*[۷] طرح کرده کرده است. نکتهٔ مهم این است که او با خودشناسی، اعتبار علم را اثبات می‌کند، یعنی علم حضوری به ذات، نه علم برگرفته از تعریف ذاتی که از طریق علم به خود و توسط خود حاصل می‌شود.

شاید مهم‌ترین پیامد خودشناسی سهروردی، شناخت دو جانبه از «درجات» مختلف آگاهی است. آگاهی از ذات، جزء ذاتی نفس ناطقه است[۸]. به‌علاوه در حکمة*الاشراق* گفته شده هر چیزی چیزی که از ذات خود، آگاه است نور مجرّد است[۹]، نیز «نور مجرّد» همان «نور لنفسه» است[۱۰].

---

۱. سهروردی، برگ ۶۰ : « الیس انک لا تغیب عن ذاتک فی حالتی نومک و یقضتک ؟»

۲. سهروردی با این که از نظریهٔ «انسان معلق» ابن‌سینا آگاه بوده اما به آن اشاره نمی‌کند .

۳. سهروردی، ۱۳۳۴: طبیعیات، ج۲، ۲۵۳.

۴. نگاه کنید به *روان‌شناسی ابن سینا*، ۱۰؛ نیز:

Peters, 1968: 173 ،n.216.

۵. سهروردی در طبیعیات *المشارع و المطارحات* با تفضیل بیشتری به این مطلب پرداخته که با بخشی از فصل *دربارهٔ نفس* مطابق بوده و عنوان آن «فی الإدراک و التجریدات و براهین تجرّد النفس عن الماده واقناعاته» است (سهروردی،365 .MS: طبیعیات، برگ۱۹۴و–۱۹۸ظ).

۶. همان، برگ ۶۳ظ–۶۹ظ. مخصوصاً تلویح سوم، *فصل* دوم، برگ ۶۵ظ–۶۹ظ که با عنوان «فی تحریرات و براهین و استبصارات علی تجرد النفس» است.

۷. سهروردی، 365 .MS: طبیعیات، برگ۱۹۱ظ به بعد.

۸. سهروردی، 365 .MS: طبیعیات، برگ ۱۷۵ظ به بعد.

۹. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۱۰.

۱۰. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۱۰.

بنابراین نفس ناطقه با خودآگاهی، شناسایی می‌شود. نور مجرّد با لحاظ اصل میانجی در آگاهی و درجات مختلف آن، نظم کیهانی را به نظم طبیعی مربوط می‌کند[۱].

شناسایی صحیح برای فهم حکمت اشراق بسیار مهم است. خودآگاهی به‌عنوان اصل کیهانی و معرفتی، اساس علم اشراقی است. علم اشراقی که مبتنی بر فعل نفس است[۲] با خودشناسی فهمیده شده و به سبک ویژه‌ای از ادراک که «إبصار» یا «مشاهده» نام دارد مربوط می‌شود[۳]. به‌علاوه، اصل مهم علم اشراقی مربوط به «من» است. من، هویت فاعل و آگاه از ذات خود بوده و هویت عینی اشیای آگاه است و علم او «مِن نفسه» و «فی نفسه» است و چیزهایی را که به ضرورت هستند درک می‌کند[۴]. فاعل شناسا با مشاهدهٔ اشراقی، شیء را چنان که هست، شهود می‌کند، یعنی ذات آن را می‌شناسد[۵]. بنابراین علم اشراقی، متکی به تجربهٔ «حضور شیء» است. این علم، «علم اشراقی حضوری»[۶] بوده و حملی نیست و تنها برای ارتباط فاعل شناسا و متعلّق شناسایی مناسب است.

فاعل شناسا، هنگامی که با متعلَق شناسایی مرتبط می‌گردد، ذات آن را به‌خاطر ظهورش درک می‌کند. این ادراک که در نقد سهروردی به مشائیان مطرح شده، فراتر از نوع حملی علم است زیرا این علم، طریق شهودی ادراک و وابسته به اضافهٔ اشراقی میان فاعل شناسا و متعلّق شناسایی است. به‌علاوه مستلزم درک بی‌واسطه از ذات شیء است[۷] و تنها از راه خودشناسی میسّر می‌گردد. تحقق این علم از طریق «حضور صورت» بوده که در ذات نفس است. علم انسان با اتحاد «حضور» ذات شیء و اشراق نفس روی می‌دهد. گاه ممکن است این علم هنگامی که صورت شیء در صور خیالی واقعیت می‌یابد، حاصل شود که قبلاً در نفس حاضر بوده و نفس آن را اشراق کرده است[۸].

۳. ۴. خودآگاهی و اشراق نزد سهروردی هر موجود که ذات خود را ادراک کند با نور مجرد یکسان است. او از این رو نفس انسانی را با اصول کیهانی یا انوار مرتبط می‌کند[۹]. هر چه بیشتر

---

۱. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲،۱۱۰. نیز مقایسه کنید با: قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۹۰.

۲. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۱، ۴۸۵.

۳. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۱، ۴۸۵.

۴. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۱، ۴۸۴.

۵. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۱، ۴۸۶.

۶. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۱، ۴۸۷.

۷. «مشاهدهٔ اشراقیه للنفس» سهروردی، ۱۳۸۰: ج۱، ۴۸۶. نیز: «العلم الاشراقی لا بصوره و اثر ، بل بمجرّد اضافه خاصه هو هو حضور الشیء حضوراً اشراقیاً کما للنفس» سهروردی، ۱۳۸۰: ج۱، ۴۸۷.

۸. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۱، ۴۸۷.

۹. مقایسه کنید با قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۹۰به بعد. مانند: «من یدرک ذاته، کالنفس الناطق مثلا، فهو نور مجرّد».

نظریه اشراقی خودآگاهی بررسی شود، سخن سهروردی در *حکمةالاشراق* را بهتر متوجه می‌شویم. او می‌گوید: «ادراک أنائیت دقیقاً درک ماهو هو است نه ادراک توسط مثال أنائیت»[۱]. این قاعده، اصلِ موجودات قائم به ذات بوده که مدرِک ذات خود هستند. سهروردی می‌گوید: «تو هرگز ناآگاه از ذات خود نیستی». او تصریح کرده که خودآگاهی با شیء مادی اثبات نمی‌شود. چیزی که «تو، به حسب آن، تویی» گواه مدرِک بودن ذات خود است و این خودآگاهی توست[۲]. سهروردی نتیجه می‌گیرد که هر چیزی که از ذات خویش آگاه است از تمام چیزهای دیگر در همان مرتبه نیز آگاه است. لذا آگاهی، اساس علم اشراقی است و در فرآیند آن موجودات خودآگاه با آگاهی کیهانی آغاز شده و تا آگاهی انسان خاص، بسط می‌یابد[۳]. همچنین سهروردی نتیجه می‌گیرد که خودآگاهی با روشن بودن یا ظاهر، برابر بوده و یکسان با نور محض است[۴]. بنابراین خودآگاهی با «ظهور و نور بودن» یکسان است[۵].

سهروردی اصل اشراقی خودشناسی و ارتباط آن را با انوار کیهانی این‌گونه مطرح کرده :

آن که ذات خود را درک کند، نور محض است و هر نور محض، ظاهر بوده و ذات خود را درک می‌کند[۶].

این سخن دیدگاه وی را از مشائیان متمایز می‌کند: «درک شیء از خود، به معنای ظهور آن برای خود بوده و به معنای مجرّد بودن آن از ماده، به گونه‌ای که مشائیان گمان می‌کردند، نیست»[۷]. سهروردی این نظر مشائیان را که آگاهی شیء از خود، با تجرّد از ماده و جسمانیت است، محال می‌داند. به نظر او سخن مشائیان که هیولی اولی، صورت چیزی نبوده و مجرّد از ماده است و باید از ذات خویش آگاه باشد، نامعقول و محال است[۸].

دو نکتهٔ مهم دیگر که از نظریهٔ اشراقی خودشناسی استنتاج می‌شود، ظهور و طبیعت انوار

---

۱. «ادراک انائیت هو بعینه ادراک ما هو هو.» سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۱۱.

۲. «فلا تجدما انت به آنت الا شیئا مدرکا لذاته وهو انائیّتک.» سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۱۲.

۳. « ذاتی تو ذاتی است قائم به خودِ مجرّد از ماده که از خود غایب نیست.» (مقایسه کنید با: سهروردی، ۱۳۸۰: ج۳، ۲۳، ۳۷). مثال آگاهی کیهانی و انسانی به‌عنوان اصل متافیزیک که توسط همان اصل با عناوین مادی و غیر مادی به‌کار رفته نزد فلوطین یافت می‌شود. نگاه کنید به:

Plotinus، *Enneads* ،V.3، 2-3.

۴. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۱۳-۱۱۴.

۵. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۱۴.

۶. «کل من ادرک ذاته فهو نور محض وکل نور محض ظاهر لذاته و مدرک لذاته » (سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۱۴). قطب‌الدین شیرازی آن را برای اتحاد مدرِک و مدرک دانسته و می‌گوید: «فالمدرِک و المدرک والادراک ههنا واحد» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۹۷).

۷. این بخش با عنوان «حکومت» است. (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۹۷).

۸. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۱۵.

مجرّد است. انوار مجرّد از نظر ذات یا حقیقت، مختلف با یکدیگر نبوده[۱] و تنها از حیث شدت ظهور، متفاوت‌اند[۲]. بنابراین می‌توان گفت هر «من»، ذاتاً همانند «من» دیگر است زیرا هر شخص، خودآگاه بوده و از حیث رتبهٔ خودآگاهی متفاوت است. زیرا انوار مجرّد از جهت حقیقت با یکدیگر متفاوت نبوده و دارای مراتب‌اند. سهروردی نتیجه می‌گیرد که «کلّ» نیز باید از ذات خویش آگاه باشد[۳].

مهم‌ترین نور در جهان‌شناسی فلسفی سهروردی، «اسفهبد ناسوت» است. این نور که «نور مدبر»[۴] نیز نام دارد، مجرّد بوده و قاهر بر مراتب تحت خود است[۵]. این نور بر افعال بدنی حیوان و و قوای نفوس آن نیز قاهر است[۶]. این نور، فیض را توسط انوار قاهره، به بدن انسان می‌رساند[۷]، و و قهر[۸] و محبّت[۹] را هم اعطاء می‌کند. این نور در فعل، مانند عقل فعّال در جهان‌شناسی مشایی است. سهروردی آن را «روح‌القدس» و«واهب‌العلم» و «روان‌بخش» نیز نامیده و ضمن آن که با واهب‌الصور یکی دانسته شده[۱۰] موجب پیوند انسان و کائنات، یعنی قلمرو مادی و غیر مادی می‌گردد. همچنین آن را نور اسفهبد ناسوت نامیده تا خودآگاه به خویش نظر کند[۱۱]. در فلسفهٔ سهروردی پیوند کائنات و انسان، اصل خودآگاهی و خودشناسی است. انوار متعدّد ساطع از منبع واحد، نور اسفهبد ناسوت را نمادین کرده و انوار اسفهبد نام دارند[۱۲]. انوار در تمام مراتب، مطابق «ارباب اصنام» عمل می‌کنند. چون خودآگاهی انسان، «نور مجرّد» است، انفصالی میان کائنات و انسان نبوده[۱۳] و کل متصل را شکل می‌دهند. این نظریه تقابل چشمگیری با نظریهٔ مشایی عقل

---

۱. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۲۰.
۲. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۲۷.
۳. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۲۰به بعد.
۴. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۲۰۱.
۵. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۴۷.
۶. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۲۰۴–۲۰۷.
۷. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۲۱۸–۲۱۹.
۸. قهر در اصل به (νεῖκος) نزد امپدوکلس شبیه است. نگاه کنید به:
Fakhry, 1970: 333.
[ترجمهٔ آن به فارسی، فخری، ماجد (۱۳۷۲)، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی: ۳۲۱، مترجم].
۹. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۲۲۴–۲۲۵.
۱۰. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۲۰۱.
۱۱ . «هو مشیر الی نفسه بالانائیته.» (سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۲۰۱).
۱۲. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۲۲۶–۲۲۸، ۲۳۷.
۱۳. در جهان‌شناسی اشراقی آنچه از منبع نور یا نورالانوار ساطع می‌شود منفصل از او نبوده و بلکه متصل به آن است. سهروردی (سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۲۸) می‌گوید: «وجود نور من نورالأنوار لیس بان ینفصل منه شیء». نیز (سهروردی،

فعّال دارد که در آن «شخص» و افعال، تجلیّات متصل ندارند. در حالی که انوار اسفهبدیه در ارتباط با «منشاء» آنها، نور اسفهبد ناسوت وجود دارند و کمال غایی عقل محسوب می‌شوند[۱]. سهروردی برای کسب یقین در علم، به اساس آن، به‌عنوان تعدّد تجارب ذوات در انطباق عین و ذهن سوق یافته است. وی در این نظر، تجربهٔ بی‌واسطهٔ انسان از شیء ـ چنان که هست ـ و نیز اصول کیهانی خودآگاهی و تجلی را لحاظ کرده است.

طریق ویژهٔ اشراقیِ ادراک و علم متکی به سه اصل است: ۱. فاعل، تجربه‌کنندهٔ ذات ۲. شیء، یعنی ظهور[۲] و حضور آن ۳. اضافهٔ اشراقیِ فاعل و شیء، هنگامی که هر دو برای خود که موجب ظهور آنها برای دیگران می‌شود، حاضرند. این زمینه موجب بازسازی نظریهٔ اشراقی علم بوده و بر نارسایی تعریف ذاتی نزد مشائیان غلبه کرده است. اکنون به فرایند واقعی که موجب تشکیل معرفت‌شناسی اشراقی می‌گردد خواهیم پرداخت. این فرایند در فاعل شناسایی و همراه با او آغاز شده و به علم منجر می‌گردد و از خودآگاهی فاعل متمایز است. ممکن است او پیش از شهود، نتیجه‌ای حاصل کرده و یا مجهولی برای او معلوم شود.

۳. ۵. معرفت شناسی اشراقی، فرایند شهود و مشاهده – اشراق

۳. ۵. ۱. شهود

در آثار مختلف سهروردی از «احکام حدس» یا «حکم حدس» به‌عنوان صور معتبر استنباط یاد شده است[۳]. در هر نوشته، اعتبار احکام حدس و برهان‌های مبتنی بر احکام شهودی، بررسی شده

۱۳۸۰: ج۲، ۱۳۷): اشراق نور النور علی الأنوار المجرّده لیس بإنفصال شیء منه. (مقایسه کنید با: همان، سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۴۶): «النور المجرّد لا یقبل الإتصال والإنفصال.». نورالأنوار و انوار ساطع از او تشکیل سلسله می‌دهند. بنابراین بر خلاف جهان‌شناسی مشایی، مجرّدات مفارق غیر مادی، مجزای از یکدیگر نیستند. استعارهٔ «نور» و ویژگی‌های آن در ساطع شدن از یک منبع، جهان‌شناسی اشراقی را به اندازهٔ لازم شرح می‌دهد.

۱. در این جا به مسئلهٔ عقل فعّال در حکمت مشاء نمی‌پردازم، اما به‌طور خلاصه باید گفت که در این حکمت، عقل فعّال هم به‌عنوان واهب‌الصور و هم به‌عنوان «پیوند» با «عقل مستفاد» عمل می‌کند. اما نزد سهروردی تفاوت مهم عقل مشایی و نور اسفهبد ناسوت این است که نور اسفهبد، جزء متصل هر دو شیء، در رتبهٔ تحتانی و فوقانی است. برخلاف عقل فعّال مشایی. آنجا که عقل دهم در طرح جهان‌شناسانه، «مکانیکی» است، جایی است که پایان عقول شمرده می‌شود. اسفهبد ناسوت انوار مجرّد بسیار دارد. زیرا به‌عنوان ارباب صنم عمل می‌کند. برای مبحث عقل فعّال نگاه کنید به :

Rahman, F (1958)، *Prophecy in Islam* ،London، George Allen and Unwin Ltd.: Ch II

مقایسه کنید با :

Aristotle ،*De Anima* III.5، 430a10ff.،

جایی که (νοῦς ποιητικός) با عقل فعّال مقایسه شده؛ فارابی (۱۹۴۸)، *آراء اهل المدینة الفاضلة*، تصحیح م. کردی، قاهره:۱۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۴ب: فصل دوم ، بخش۶؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ج۳، ۵۳–۵۵.

۲. مشابه« ظهور» در [*فلسفهٔ پدیدار شناسانهٔ ادموند هوسرل*].

۳. ابن‌کمونه، سعد بن منصور (۱۳۸۷)، *شرح التلویحات اللوحیه و العرشیه*، تصحیح نجفقلی حبیبی، ج ۱ و ۲، تهران، مرکز

که انسان می‌تواند بدون نیاز به برهان به آن حقایق نایل شود[۱]. شهودی که سهروردی طرح کرده به احتمال زیاد مأخوذ از «فهم سریع» (ἀγχίνοια) ارسطویی است[۲]. او این نوع خاص از استنباط را با معرفت‌شناسی حکمت اشراق یکسان می‌داند. سهروردی با استفاده از اصطلاحات تعدیل یافتهٔ مشایی، شهود را ابتدا به‌عنوان فعل عقل بالملکه[۳] و سپس به‌عنوان «عقل قدسی»[۴] مشخص می‌کند. وی مهم‌ترین «فعل» شهود را استعداد فاعل در نظر گرفته که بیشترین مطالب قابل فهم را در کوتاه‌ترین زمان و بدون معلم درک می‌کند[۵]. در چنین حالتی، شهود به درک «حدّ وسط» قیاس نایل شده که به منزلهٔ درک مستقیم (بدون مصداق زمان‌مند) از تعریف ذاتیات شیء است.

۳. ۵. ۲. مشاهده – اشراق

فرایند دو سویهٔ مشاهده – اشراق بر مراتب واقعیت اثر می‌کند. در انسان، با ادراک حسی ظاهری، مانند إبصار شروع می‌شود. بصر یا چشم هنگام دیدن، مبصر را زمانی که مستنیر توسط خورشید روشن شده، می‌بیند[۶]. در رتبهٔ کیهانی، هر «نور مجرّد» انوار فوق خود را شهود می‌کند و انوار عالی‌تر، در لحظهٔ مشاهده، اشراق بر انوار سافل می‌کنند. اشراق نورالأنوار، جامع است و «هورخش کبیر» این مشاهده را میسّر می‌کند. لذا علم با مشاهده و اشراق حاصل می‌شود و خودآگاهی، محرّک واقعی این اصل است. هر موجود قادر به شناخت رتبهٔ کمال خویش بوده و خودشناسی، موجب شوق به مشاهدهٔ موجود کامل‌تر از خود می‌شود. این مشاهده موجب فرایند اشراق می‌گردد[۷] به موجب آن، «نور» از عالی‌ترین مبدأ تا سافل‌ترین عنصر تکثیر می‌شود[۸].

پژوهشی میراث مکتوب: طبیعیات، ج۲، ۳۳۵؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ج۱، ۵۷، ۴۴۰؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۰۹.

۱. «الحدس الصحیح یحکم بهذا، دون حاجه الی برهان.» (سهروردی،۱۳۸۰: ج۱، ۵۷).

۲. نگاه کنید به:

Aristotle، *Posterior Analytics I*.33، 89b10-20 ،and above ،n.17.

مقایسه کنید با:

Aristotle، Nicomachean Ethics VI .9،1142v5-6:(ἔτι ἡ ἀγχίνοα ἕτερον καί ἡ εὖβουλία .ἔστι δ’ εὖστοχία τις ἡ ἀγχίνοια)

مقایسه کنید با: ابن‌کمونه، ۱۳۸۷: طبیعیات، ج۲، ۳۳۶؛ سهروردی، MS. 365: طبیعیات، برگ۲۰۱و.

۳. ابن‌کمونه، ۱۳۸۷: ج۲، ۲۶۹.

۴. ابن‌کمونه، ۱۳۸۷: ج۲، ۲۶۵.

۵. ابن‌کمونه، ۱۳۸۷: ج۲، ۲۶۵.

۶. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲،۱۳۴.

۷. «کل واحد یشاهد نور الانوار» (سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۳۹–۱۴۱).

۸. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۴۲–۱۴۳.

اشراق، با حرکت قدسی قوام می‌یابد[۱]. سرانجام از طریق اشراق، امکان شهود منشأ حقیقت، یعنی نورالأنوار میسر می‌گردد. هر شیء درجه‌ای از شدت قرب یا بعد با نورالأنوار دارد. فیضان انوار مجرّد از نورالأنوار، مستلزم انفصال آنها از مبدأ نیست[۲]. اشراق نورالأنوار به مرتبهٔ انسانی توسط میانجی‌های معیّنی تکثیر شده و انوار قاهر و انوار مدبّر نیز وجود دارند[۳]. در میان انوار مدبّر، انواری که مستقیماً بر نفس انسان تأثیر می‌کند، انوار اسفهبد است[۴]. تمام انوار عالی‌تر، قاهرند و بر انوار سافل که قادر به مشاهدهٔ انوار بالاتر هستند، اشراق می‌کنند. نورالأنوار بر هر چیز غلبه می‌کند[۵] و ظاهرترین شیء برای خود بوده و از این رو خودآگاه‌ترین موجود هستی است[۶]. انوار مجرّد به‌طور مستقیم توسط نورالأنوار اشراق می‌شوند.

نور بودن و ذات و قدرت آنها یکسان است[۷]. نورالأنوار، فیّاض بالذات بوده و صفات و ذات او واحد است[۸]. اشراقات علوی بر نفس انسان به‌توسط انوار اسفهبد، موجب اشراق علم به او می‌شود. این لحظات، معلول مشاهدهٔ «انوار سانح» و مبنای مشاهدهٔ رویای صادقه و کسب علم نامحدود است[۹]. نفس انسان که انوار سانحه را تجربه کرده نفس مجرّد نامیده می‌شود، زیرا از قید قید بدن رها شده و مثالی از نور الهی یافته است. در این مقام، قوهٔ خیال بر لوح حس مشترک نقش می‌بندد و با این مثال، تسلط بر نور خالق را به‌دست می‌آورد که در نهایت به قدرت شناخت منتهی می‌شود[۱۰]. سهروردی در پانزده مرحله لحظهٔ اشراق را برای «اخوان تجرید»[۱۱] و «اصحاب مشاهده»[۱۲] به‌عنوان تجربهٔ نور به‌طور تدریجی، توصیف کرده است. این مراحل با تجربهٔ «نور

---

۱. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۴۲، ۱۴۷–۱۴۸، ۱۷۵، ۱۸۴–۱۸۵.

۲. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۳۷، ۱۴۶.

۳. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۳۹–۱۴۰، ۱۶۶–۱۷۵، ۱۸۵–۱۸۶. توجه کنید که انوار مدبر بر رتبهٔ انسانی به‌عنوان انوار انسانی و بر رتبهٔ کیهانی به‌عنوان انوار فلکی عمل می‌کنند (سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۲۰۱، ۲۳۶)

۴. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۲۰۱، ۲۱۳–۲۱۵.

۵. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۲۲، ۱۳۵–۱۳۶، ۱۹۷.

۶. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۲۴.

۷. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲،۱۲۱–۱۲۴.

۸. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۵۰.

۹. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۴۱، ۲۰۴–۲۰۵. مقایسه کنید با: سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۳: « اشراقیون لاینتظم امرهم دون سوانح نوریه».

۱۰. این هنگامی است که فاعل شناسا به‌عنوان جوهر فردِ خود آگاه، فاعل خالق شود.

۱۱. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۲۵۲. «اخوان» از عالی‌ترین مرتبهٔ ممکن انسانی لذت می‌برند. این مرتبه که «آفرینش» است آنها را قادر می‌کند تا هر صورتی را که می‌خواهند متحقق کنند. (واژهٔ به‌کار رفته «ایجاد» است که می‌تواند به «خلق» ترجمه شود). مقایسه کنید با سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۲۴۲: «ولإخوان التجرید مقام خاص فیه یقدرون علی ایجاد مثل قائمه علی أیُّ صوره أرادوا، و ذلک هو ما یسمی مقام کُن».

۱۲. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۵۶، ۱۶۲.

بارق لذید» آغاز شده و با تجربهٔ نوری بسیار قوی که گویی نزدیک به گسست مفاصل است، پایان می‌یابد[۱].

بنابراین نظریهٔ مشاهده نزد سهروردی یکی از دو بخش اصلیِ نظریهٔ اشراقی علم است و آن را بسط داده به‌گونه‌ای که به‌عنوان مشاهدهٔ ظاهری یعنی إبصار و هم مشاهده باطنی به‌کار می‌رود. نظریهٔ او برای طبیعیات نیز مانند الهیّات قابل به‌کارگیری است. تحلیل این نظریه با بحث از إبصار که «مشاهده به حس ظاهر» نامیده شده، در طبیعیات و الهیّات آثار سهروردی به‌کار رفته است. سهروردی در طبیعیات، جسمانی[۲] و رنگ بودن[۳] شعاع را رد می‌کند. وی نظریهٔ إبصار إبصار را هم رد می‌کند، زیرا در این نظریه گفته شده إبصار به تنهایی رخ داده و با باقی ماندن اشعه در چشم، با اشیای قابل دیدن مواجه می‌شود[۴]. به نظر سهروردی رؤیت هنگامی که صورت شیء در رطوبت جلیدیه منطبع شود، روی نمی‌دهد[۵]، زیرا صورت اشیای بزرگ، منطبع در جلیدیه جلیدیه نمی‌شوند[۶].

مبنای فلسفی نظری إبصار سهروردی از مهم‌ترین اصول حکمت اشراق است. این مبنا برای مشاهدهٔ اشراقی نیز به‌کار رفته است. تقریباً تمام موضوعات مربوط به معرفت‌شناسی اشراقی و وجود، در حکمت اشراق تنها هنگامی به‌طور کامل فهمیده می‌شود که تحلیلی دقیق از اصول اشراقی إبصار و مشاهده طرح شود. این که مشاهده چگونه روی می‌دهد؟[۷] چگونه عمل می‌کند؟ آیا ممکن است نور بدون مشاهده پدیدار گردد؟ این پرسش‌ها و مشابه آن، باید در تحلیل نظریهٔ اشراقی به‌خاطر سپرده شود.

ارسطو در آغاز متافیزیک إبصار را از حیث رتبه، عالی‌ترین نوع ادراک حسی دانسته است. نزد سهروردی این حقیقت که مشاهده، ضمیمهٔ جسمانی نداشته و نیازی به رابط مادی میان مبصِر و شیء قابل رؤیت نیست، إبصار و مشاهده را مقدّم بر تفکر و عام‌تر از آن می‌کند. لذا شمارش ویژگی‌های ذاتی مربوط به اجناس و فصول و نیز ساختار قیاس جدلی و استقراء، نیازمند زمان است. اما مشاهده در «آن» رخ می‌دهد و این، «لحظهٔ» اشراق است. پس می‌توان پی برد که چرا تمثیل نور در حکمت اشراق تا این اندازه مهم است. فاعل شناسایی– «منِ خودآگاه مستنیر» – و شیء،

---

۱. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۲۵۲–۲۵۴.

۲. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۹۷.

۳. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۹۸.

۴. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۹۹.

۵. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۰۰.

۶. برای تحلیل کامل نظریهٔ إبصار نزد سهروردی، درک پدیدار شناسانهٔ این بخش و نیز قرار دادن این نظریه در شرایط واقعی واقعی و همچنین شرحی مختصر از آرایی که او رد کرده، ضروری است.

۷. در اینجا مشاهده، به منزلهٔ اصلی است که إبصار و مشاهده را در معنای جامع‌تر، یکسان می‌کند.

دارای خصوصیت ظهوراند که با درجات شدت نور سنجیده می‌شوند. به‌علاوه بدون «نور»، مشاهده ممکن نیست. لذا نور بیرونی و نور ظاهر برای إبصار، و نور مجرّد برای مشاهده ضروری است.

نظریهٔ مشاهده که سهروردی آنها را رد کرده، شامل سخنان ارسطو و افلاطون و همچنین اقلیدس است. البته قصد گزارش مشروح و تاریخی این مسئله نیست، اما می‌توان با اطمینان پذیرفت که خلاصهٔ مسئله‌ای را که فارابی طرح کرده برای سهروردی معلوم بوده است. مسئلهٔ هشتم در *الجمع بین رأیی الحکیمین* فارابی به مسئلهٔ مشاهده اختصاص دارد[۱]. فارابی، منشاء رأی ارسطویی را چنین مطرح می‌کند: «او معتقد است إبصار، با عمل دیدن به‌وسیلهٔ چشم روی می‌دهد»[۲]. به گزارش فارابی رأی افلاطون چنین است: «او معتقد است إبصار با چیزی که در چشم قرار داشته و در برخورد با شیء قابل رؤیت روی می‌دهد»[۳]. فارابی می‌گوید پیروان ارسطو و افلاطون به‌ویژه اصحاب التعالیم که پیروان اقلیدس بوده‌اند منظور واقعی دو فیلسوف را نفهمیده و گمان کرده‌اند شیء مادی، در چشم قرار می‌گیرد. آنان گفته‌اند چیزی که در چشم قرار می‌گیرد باید با هوا یا ضوء یا آتش یا دود باشد، آنها این امور را رد کرده‌اند[۴]. نظریهٔ دقیق مشاهده به‌گونه‌ای که سهروردی بسط داده و در الهیّات *حکمة‌الاشراق* شرح کرده، کاربرد نظریهٔ کلی علم است.

سهروردی با تکرار نتایجی که در طبیعیات به آن نایل شده شروع می‌کند: «قاعده [فی المشاهدة] لما علمتَ أن الإبصار لیس بإنطباع صورة المرئی فی العین و لیس بخروج شیء من البصر، فلیس إلّا بمقابله المستنیر للعین السلیمه»[۵]. نزد سهروردی مشاهدهٔ خارجی، مطابق با نظریهٔ

---

۱. فارابی (۱۹۶۸)، *الجمع بین رأیی الحکیمین*، تصحیح نصری نادر، بیروت: ۹۱ به بعد.

۲. فارابی، ۱۹۶۸: ۹۱ به بعد. ارسطو مسئلهٔ إبصار را در بسیاری از آثار خود طرح کرده است. برای نمونه *طوبیقا* (114aبه بعد). جایی که او از ارتباط میان شیء معلوم و ادراک حسی و شیء قابل رؤیت بحث کرده است. به‌نظر می رسد مهم‌ترین بحث این مسئله در *دربارهٔ نفس* (418a به بعد) است. رسالهٔ حنین بن اسحاق با عنوان *فی الضوء و حقیقته* (حنین بن اسحاق (۱۸۹۹)، *فی الضوء و حقیقته*، چاپ مشرق: ۱۱۰۵–۱۱۱۳) خلاصه‌ای از دیدگاه ارسطو در این موضوع است. حنین، آرای ارسطو را بهترین رأی می‌داند. ارسطو معتقد است که نور نمی‌تواند مادی باشد، زیرا حرکت اجسام مادی نیازمند زمان بوده درحالی‌که حرکت نور چنین نیست. همچنین محمول جسم، عرض است و نور عرض نیست. بنابراین نور، مادی نیست. همچنین اجسام، هنگامی که به‌یکدیگر نزدیک می شوند، متراکم می‌گردند اما تعدّد نور آن را غلیظ نمی‌کند. بنابراین نور، جسم نیست.

۳. فارابی، ۱۹۶۸: ۹۲. فلوطرخس [پلوتارک] در *آراءالطبیعیه* خویش (چاپ شده در کتاب *فی النفس ارسطو* (۱۹۵۴)، تصحیح عبدالرحمان بدوی: ۹۵–۱۸۸) می‌گوید: افلاطون معتقد نبود که شیء در چشم قرار گیرد، اما شعاع در آن قرار می‌گیرد. همچنین افلاطون در *تیمائوس* (45b-46a) إبصار را مبتنی بر شیء قرار گرفته در چشم نمی‌داند. او سه نوع نور را به‌عنوان زمینهٔ إبصار در نظر می‌گیرد: ۱. نور مجرّد که از خورشید نشأت می‌گیرد ۲. نور مجرّد که در چشم قرار دارد و با شیء قابل رؤیت برخورد می‌کند ۳. رنگ شیء قابل رؤیت که از آن نشأت گرفته و مجرّد است.

۴. نگاه کنید به اسکندر افرودیسی (۱۹۶۹)، «فی الرد علی من یقول إن الإبصار یکون بالشعاعیات الخارجة عند خروجه من البصر» در *شروح علی ارسطو مفقود فی الیونانیة*، تصحیح عبدالرحمان بدوی، بیروت : ۲۶–۳۰.

۵سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۳۴.[قاعده: (در مشاهده) إبصار، انطباع صورت مرئی در چشم و خارج شدن چیزی از چشم نیست. نیست. بنابراین إبصار تنها به‌واسطهٔ مقابلهٔ شیء قابل رؤیت با چشم سالم صورت می‌گیرد.م].

کلی علم روی می‌دهد. یعنی حضور بصر (چشم سالم) و شیء قابل رؤیت، مشاهده را ضروری می‌کنند[۱]. اما شرایط مشاهده عبارت است از: ۱. حضور نور، به‌طوری که موجب انتشار نور از نورالأنوار است ۲. نبودن مانع یا حجاب میان چشم و شیء قابل رؤیت[۲]. ۳. اشراق شیء قابل رؤیت به اندازهٔ چشم. شیء قابل رؤیت، اشراق می‌شود، زیرا اشراق نور نورالأنوار را از او تا تمام [انوار] سافل حمل می‌کند. چشم، توسط همان اصول اشراق می‌شود، اما نظامی که موجب می‌گردد تا چشم، اشراق شود، بسیار پیچیده بوده و شامل فعالیت مشخصی بر بخشی از قوهٔ خیال است. چشم هنگام دیدن شیء قابل رؤیت به دو طریق عمل می‌کند: ۱. مشاهده ۲. اشراق. بنابراین مشاهده ـ اشراق، هنگامی صورت می‌گیرد که حجابی میان چشم و شیء قابل رؤیت نیست.

از اصول و مبانی حکمت اشراق قوانین إبصار و مشاهده مبتنی بر قاعدهٔ اشراق است. این قاعده سه جزء دارد: ۱. نور ۲. مشاهده و إبصار ۳. اشراق. إبصار حاصل برخورد میان چشم سالم و شیء قابل رؤیت است. هر گاه نور، موجود است، چشم خواهد دید. إبصار و اشراق نور بر شیء قابل رؤیت و چشم، در «آن» روی می‌دهد، یعنی در «لحظه»ای که چشم و شیء قابل رؤیت حاضر باشد. مشاهده نیز بر همین قاعده عمل می‌کند. اما ابزاری عالی‌تر از چشم جز افعالِ خالق ِخیالِ چشم که اشراق شده‌اند وجود ندارد. نوری که شیء قابل رؤیت اشراق می‌کند، غیرمادی بوده و نورِ مجرّدِ جهان‌شناسیِ اشراقی است. مشاهده هنگامی روی می‌دهد که میان چشم و شیء قابل رؤیت، نور نباشد. بنابراین وجود هر چیزی به نور وابسته است که در نظریهٔ اشراقیِ فیض یا انتشار از نور توضیح داده می‌شود.

منابع

آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۹ ه.ق). *هستی از نظر عرفان و فلسفه*، مشهد، چاپ خراسان.

ابن‌سینا (۱۴۰۴ الف). *الشفاء*: الالهیات، زیر نظر ابراهیم مدکور، قم، افست کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی.

ابن‌سینا (۱۴۰۴ ب). *الشفاء*: البرهان، زیر نظر ابراهیم مدکور، قم، افست کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی.

ابن‌سینا (۱۴۰۵). *الشفاء*: المدخل، زیر نظر ابراهیم مدکور، قم، افست کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی.

ابن‌سینا (۱۳۶۳). *المبدا و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.

ابن‌سینا (۱۳۳۲). *مبدا و معاد*، ترجمه محمود شهابی، تهران، دانشگاه تهران.

ابن‌سینا (۱۳۶۴ الف). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تصحیح محمّدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.

---

۱. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۵۰.

۲. سهروردی، ۱۳۸۰: ج۲، ۱۳۴–۱۳۵. نزدیکی و دوری بیش از حدّ، موجب انسداد إبصار است.

ابن‌سینا (۱۳۶۴ ب). *النجاة*، ویرایش محی‌الدین صبری کردی، تهران، مرتضوی.
ابن‌کمونه، سعد بن منصور (۱۳۸۷). *شرح التلویحات اللوحیه و العرشیه*، تصحیح نجفقلی حبیبی، ج ۱ و ۲، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
ابوالبرکات بغدادی (۱۳۷۳). *کتاب المعتبر فی الحکمة*، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه اصفهان.
ارسطو (۱۹۵۴). *فی النفس*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت.
ارسطو (۱۳۷۷). *متافیزیک*، ترجمهٔ شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت.
اسکندر افرودیسی (۱۹۶۹). *فی الرد علی من یقول انّ الإبصار یکون بالشعاعیات الخارجة عند خروجه من البصر*، تصحیح عبد الرحمن بدوی، بیروت.
حنین بن اسحاق (۱۸۹۹). *فی الضوء و حقیقته*، چاپ مشرق.
سهروردی، شهاب الدین یحیی، *التلویحات*.MS. Berlin 5062.
سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۳۴). *التلویحات، منطق تلویحات*، تصحیح علی اکبر فیاض، تهران، دانشگاه تهران.
سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *کلمة التصوف*، ام. اس. تهران، مجلس، مجموعهٔ ۳۰۷۱.
سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (MS. 365). *المشارع والمطارحات*، MS Leiden: Or. 365..
سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۹۹۳). *مقامات الصوفیه*، تصحیح و تعلیق امیل معلوف، بیروت، دارالمشرق.
سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱-۴، تهران.
شهابی، محمود (۱۳۳۵). *بود و نمود*، تهران، دانشگاه تهران.
شهرزوری، شمس‌الدین محمّد (۱۳۷۲). *شرح حکمةالاشراق*، تصحیح و تحقیق حسین ضیایی، تهران، موسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
صدرالدین شیرازی (۱۹۶۴). *المشاعر*، تصحیح هانری کربن، تهران، انستیتو ایران‌شناسی فرانسه در ایران.
غزالی، ابوحامد محمد (۱۹۶۶). *محک النظر*، ویرایش النعسانی، بیروت، دارالمشرق.
غزالی، ابوحامد محمد (۱۹۶۱). *معیار العلم*، ویرایش سلیمان دنیا، قاهره.
فارابی (۱۹۶۸)، *الجمع بین رأیی الحکیمین*، تصحیح نصری نادر، بیروت.
فاضل تونی، محمّد حسین (۱۳۳۳). *الهیات*، تهران، دانشگاه تهران.
فخری، ماجد (۱۳۷۲). *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمهٔ فارسی، زیر نظر نصرالله پور جوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
قطب‌الدین شیرازی، *شرح حکمةالاشراق* (۱۳۸۰). به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، مؤسسهٔ مطالعات اسلامی.
قطب‌الدین شیرازی (۱۳۱۴ ه.ق). *شرح حکمةالاشراق*، به اهتمام [ابراهیم تاجر] طباطبایی، تهران (چاپ سنگی).

قفطی، علی بن یوسف (۱۳۴۷). *تاریخ الحکماء*، (ترجمهٔ فارسی از قرن ۱۱ هجری) تصحیح بهین دارائی، تهران، دانشگاه تهران.
مشکات‌الدینی، عبدالمحسن (۱۳۴۴). *تحقیق در حقیقت علم*، تهران، دانشگاه تهران.

References

Abu al-Barakat Baghdadi (1373). Kitab al-Mutabhar fi al-Hikmah, second edition, Isfahan University Press.
Afnan,Soheil (1996), *A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic*. Beirut, Daar El-Machreq.
Alexander of Aphrodisias (1969). In Al-Arz al-Man, he says that the dream is with external rays when it comes out, edited by Abd al-Rahman Badawi, Beirut.
Aristole (1966 b), *The Works of Aristotle Translated into English*. Vol. 1.Edited by W. D .Ross. Oxford, Clarendon Press.
Aristotle (1377). Metaphysics, translated by Sharaf al-Din Khorasani, Tehran, Hikmat.
Aristotle (1954). Fi al-Nafs, edited by Abd al-Rahman Badawi, Beirut.
Aristotle (1966 a), *Metaphysics*, Translated with commentaries and glossary by Hippocrates G. Bloomington and London, Indiana University Press.
Ashtiani, Seyyed Jalal al-Din (1379 AH). Existence from the Perspective of Mysticism and Philosophy, Mashhad, Khorasan Publications.
Avicenna (1364 B). Survival, edited by Muhi al-Din Sabri Kurdi, Tehran, Mortazavi.
Caird, Edward [1923], *The Evolution of Theology in the Greek Philosopher*s [Glasgow], vol 1.
Cornford, Francis M. (1957), *Plato's Cosmology.* New York, Arts Press.
Fakhry, Majid (1970), *A History of Islamic Philosophy.* New York, Columbia University Press.
Gilson , Etienne (1949), *Being and some Philosophers.* Toronto, Pontifical Institute of Mediæval Studies.
Hamlyn, D.W. (1961), S*ensation and Perception.* London, Routledge & Kegan Paul.
Hirst, R.J. (1967), "Perception,"in: *Encyclopedia of Philosophy*. Edited by Paul Edwards. vol. 6, p.79-87. New York, Macmilan.
Hunin ibn Ishaq (1899). In Light and Truth, Mashreq Publishing.
Ibn Kamuna, Saad ibn Mansur (1387). Explanation of the signs of the Tablet and the Throne, edited by Najfaqli Habibi, vol. 1, pp. 138. 1 and 2, Tehran, Research Institute of Written Heritage.
Ibn Sina (1332 AH). Al-Mabda and Al-Ma'ad, translated by Mahmoud Shahabi, Tehran, University of Tehran.
Ibn Sina (1363 AH). Al-Mabda and Al-Ma'ad, edited by Abdullah Noorani, Tehran, Institute of Islamic Studies, McGill University in collaboration with the University of Tehran.
Ibn Sina (1364 AH). Survival from drowning in the sea of error, edited by Mohammad Taqi Danesh Pajouh, Tehran, University of Tehran.

Ibn Sina (1404 AH). Al-Shifa: Theology, under the supervision of Ibrahim Madkur, Qom, Offset Library of Ayatollah Marashi Najafi.
Ibn Sina (1404 B). Al-Shifa: Al-Burhan, under the supervision of Ibrahim Madkur, Qom, Offset Library of Ayatollah Marashi Najafi.
Ibn Sina (1405 AH). Al-Shifa: Al-Madakhaal under the supervision of Ibrahim Madkur, Qom, Offset Library of Ayatollah Marashi Najafi.
Kal , Victor (1988), *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle.* Leiden , E.J. Brill.
Leighton [1922], *Man and Cosmos* [Appleton].
Merlan , Phlip (1968), *From Platonism to Neoplatonism*. 3 rd ed.,rev. The Hague, Martinus Nijhoff.
Merlan ,Philip (1963), *Monopsychism Mysticism Metaconsciousness* .The Hague, Martinus Nijhoff.
Owens, Joseph (1963), *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics.* Toronto, Pontifical Institute of Mediæval Studies.
Peters, F.E. (1968), *Aristotle and the Arabs.* New York, New York University Press.
Pines, Solomon (1960), "Studies in Abu'l Barakāt al-Baghdādi's Poetics and Metaphysics," in: Scripta Hierosolymitana, Volume VI, *Studies in Philosophy.* Edited by S.H. Bergman Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University, p.120-198.
Pistorius, *Plotinus and Neoplatonism,* Cambridge, Bower and Bower ,1952.
Plotinus (1969), *The Enneads*, Translated by Stephen Mackenna. New York, Pantheon, Books.
Rahman, F (1952), *Avicenna's Psychology*, London , Oxford University Press.
Rahman, F (1958), *Prophecy in Islam.* London ,George Allen & Unwin Ltd.
Rahman, F (1959), *Avicenna's De Anima,* London, Oxford University Press.
Rist, J.M. (1967), *Plotinus*: *The Road to Reality*. Cambridge, Cambridge University Press.
Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya (1334). Talawihat, Mangtik Talawihat, edited by Ali Akbar Fayyad, Tehran, University of Tehran.
Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya (1993). Maqamat Sufiyyah, corrected and commented by Emil Maalouf, Beirut, Dar al-Mashreq.
Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya, Kalmeh al-Suf, Tehran edition, Majles, collection 3071.
Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya, Talawihat..Berlin edition 5062
Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya (1380). Collection of Works of Sheikh Ishraq, vols. 1-4, Tehran.
Shahabi, Mahmud (1335). Hasti va Nadmod, Tehran, University of Tehran.
Shahrzouri, Shams al-Din Muhammad (1932). Sharh al-Hikmah al-Ashraq, edited and researched by Hossein Zia'i, Tehran, Institute for Cultural Studies and Research (Pajuheshgah).
Sadr al-Din Shirazi (1964). Al-Masha'er, edited by Henri Corbin, Tehran, French Institute of Iranology in Iran.
Ghazali, Abu Hamid Muhammad (1966). Mahak al-Nazar, edited by al-Nasani, Beirut, Dar al-Mashreq.
Ghazali, Abu Hamid Muhammad (1961). Mirad al-Ilm, edited by Sulayman al-Dunya, Cairo.
Farabi (1968), Al-Jam ibn Ra'i al-Hakimin, edited by Nasri Nader, Beirut.

Fazel Tuni, Muhammad Hossein (1933). Theology, Tehran, University of Tehran.
Fakhri, Majid (1993). History of Philosophy in the Islamic World, Persian translation, under the supervision of Nasrallah Pourjavadi, Tehran, University Publishing Center.
Qutb al-Din Shirazi, Sharh Hikmat al-Ashraq (1360). Edited by Abdullah Noorani and Mahdi Mohaqiq, Tehran, Islamic Education Institute.
Qutb al-Din Shirazi (1931). Sharh Hikmat al-Ashraq, edited by [Ibrahim Tajer] Tabataba'i, Tehran (lithograph).
Qafti, Ali ibn Yusuf (1968). Tarikh al-Hikmah, (Persian translation from the 11th century AH) edited by Bahin Dara'i, Tehran, University of Tehran. Meshkat al-Dinni, Abdul Mohsen (1965). Research into the Truth of Science, Tehran, University of Tehran.

مقام تعلیم

نصرالله حکمت✉

استاد فلسفهٔ دانشگاه شهید بهشتی

تقدیم به روح پاک استاد گرانقدر مرحوم دکتر محسن جهانگیری

در این مقال، پرسش این است که مقام تعلیم چیست؟ برای این که پرسش فوق، شفاف‌تر شود و راه تأمل بیشتر و دقیق‌تر را بگشاید، در ذیل آن پرسش‌های دیگری را مطرح می‌کنیم:

- آیا مقام تعلیم، صرفاً انتقال معلومات و دانسته‌ها است؟
- آیا هرکس و هرچیز که معلوماتی را به ما منتقل کند، معلم ما است؟
- آیا فیزیک معلم، برای تحقق تعلیم، ضرورت دارد؟
- آیا معلم، فقط در زمان حیاتش در مقام تعلیم است، یا پس از مرگش نیز می‌تواند در مقام تعلیم باشد؟
- آیا متعلّم نیز در مقام تعلیم، حضور دارد یا پذیرندهٔ محض، و غایب است؟
- جایگاه متعلّم، در جریان تعلیم چیست و آیا رشد و کمال او، در تحقق مقام معلم، مدّ نظر است؟
- آیا مقام تعلیم، رابطه‌ای یک‌سویه و قهرآمیز است، یا رابطه‌ای دوسویه و مهرآمیز؟
- آیا متعلّم و یادگیرنده، در مقام قابلیت و انفعال محض است، یا باید در جریان یادگرفتن و آموختن، به مرتبهٔ فاعلی و خلاقیت دست یابد؟

در مسیر اندیشیدن به پرسش‌های فوق، پیش‌فرض نگارنده این است که مقام تعلیم، مقام انتقال صرف دانسته‌ها نیست و در جریان آموزش، مقام تعلیم، مقام آفرینش است و متعلّم، کسی است که به مرتبهٔ "قابلیتِ فاعلی" رسیده باشد.

مبحث حاضر، به خصوص در این دوران که عصر امپراطوری اطلاعات است و از در و دیوار، معلومات می‌ریزد، و از آسمان و زمین، دانسته‌ها می‌بارد و می‌جوشد، از اهمیت خاصی برخوردار است. زیرا اگر به این نتیجه برسیم که مقام تعلیم، مقام آفرینش است و معلم، کسی است که استعدادهای نهفته در اندرون متعلّم را فعّال کند و او را به درجهٔ خلق خویش برساند و مهیّای دستیابی به کمالاتش نماید، در آن صورت حاضر نمی‌شویم که هرکس و هرچیز را معلم خود بدانیم و خویشتن را تسلیم او کنیم و از او بیاموزیم.

مبحث تعلیم و تعلّم، و آموزش را می‌توان از منظرهای متفاوت، مورد مطالعه قرار داد. در این مقال، ما می‌خواهیم از منظر کمال متعلّم، آن را نگاه کنیم و ببینیم که نسبت تعلیم و علم‌آموزی،

با کمالات متعلّم چگونه است. به بیان دیگر می‌خواهیم متعلّم را به مثابه "بذر" مورد توجه قرار دهیم و بنگریم که کدام معلم، و کدامین شکل تعلیم، می‌تواند سبب شود که متعلّم، همانند یک بذرِ فشانده در خاک، در وضعیت شکفتگی و رشد و سرسبزی و بارآوری قرار گیرد؛ و کدامین شکل آموزش، موجب آن می‌گردد که متعلّم، از وضعیت شکفتگی و رشد، خارج گردد و به حالت "بذر سوخته" درآید.

بدین منظور می‌توانیم به نکتهٔ ظریفی که در پاره‌ای از متون دینی مورد توجه قرار گرفته، عطف نظر کنیم و آن این است که در جریان تعلیم، شکلی از عبودیت، تحقق می‌یابد. یعنی اگر از کسی چیزی را بیاموزیم، وارد رابطهٔ عبودیت با او شده‌ایم. تأمل در باب این رابطه می‌تواند افق‌های تازه‌ای را در مقابل ما بگشاید .

نخستین افق، افق هشدار است؛ یعنی باید کاملاً مراقب باشیم و هر کسی را به عنوان معلم خود انتخاب نکنیم و اجازه ندهیم که هرکس هرچه می‌خواهد به ما بیاموزد. به بیان دیگر ما باید در امر یادگیری و تعلّم، همواره در وضعیت "هوشیاری" قرار داشته باشیم. "وضعیت هوشیاری" چیست؟ در عرصهٔ تعلیم و تعلّم، وضعیت هوشیاری، این است که ما در مقام متعلّم، ناگزیریم شکلی از "گشودگیِ مراقبت شده" را تمرین کنیم و به مهارت‌های لازم دست یابیم .

توضیح "گشودگیِ مراقبت شده" این است که ما از یک‌سو باید شاکله‌ای گشوده داشته باشیم و آمادهٔ پذیرش و یادگیریِ مدام باشیم؛ چرا که اگر این گشودگی را نداشته باشیم، گرفتار انسداد شاکله می‌شویم که بسیار خطرناک است؛ یعنی ما را به مقام "شبه‌غریزه" تنزل می‌دهد[۱]

از سوی دیگر این گشودگی نمی‌تواند به گونه‌ای باشد که شاکله، شکل انفعال یابد و پذیرندهٔ محض باشد. چرا که در این صورت ما همواره در وضعیت مخلوقیّت مدام قرار می‌گیریم و تبدیل به "شیء" می‌گردیم و این "شیءشدگی" اساساً ما را از مرتبهٔ متعلّم، ساقط می‌کند و اصل تعلیم و تعلّم منتفی می‌شود و سرانجام، فردی که در این وضعیت استقرار می‌یابد راه رسیدن او به کمالاتش مسدود خواهد شد و در این حالت است که می‌توان او را "بذر سوخته" نامید.

با روشن شدن معنای "گشودگیِ مراقبت‌شده"، اینک افق دیگری در مقابل ما باز می‌شود که می‌توانیم معنای "عبودیت" را در موضوع تعلیم و تعلّم، بهتر درک کنیم. نخست معنای "عبودیت" را مورد بحث قرار می‌دهیم. به لحاظ لغوی می‌توان "عبودیت" را در فارسی به "پرستش" ترجمه کرد. هرچند در جریان تعلیم و تعلّم، شکلی خفیف از پرستش، در کار است و متعلّم، همواره نحوی از خشوع و خاکساری خود را در برابر معلم، احساس می‌کند و حتی می‌تواند در دراز مدت و پس از تسلیم کامل متعلّم در برابر معلم، تبدیل به پرستش جدی شود، اما برای

---

۱. ر.ک. به: حکمت، نصرالله (۱۳۹۶)، *شاکله‌شناسی*، تهران: الهام.

اینکه سیر بحث ما در جهت یافتن سؤالاتمان پیش رود، لایه‌ای دیگر از معنای "عبد" و "عبودیت" را باید بگشاییم.

این لایهٔ دیگر ـ و شاید عمیق‌ترـ این است که در ریشهٔ "عبودیت" معنای "راه" مستتر است. یعنی در امر عبودیت و عبادت، فرد "عابد" آرام آرام تبدیل به راه و معبری می‌شود برای عبور "معبود". به لحاظ لغوی به راه هموار، و طریقِ کوفته و پیموده‌شده که فاقد ناهمواری و سنگلاخ و پستی و بلندی‌های مانعِ راه‌رفتن باشد "طریقِ مُعَبَّد" گفته می‌شود که به معنای راهی است که با گام‌های روندگان، کوبیده شده است. بدین‌گونه شخص متعلّم، در جایگاهی قرار دارد که اگر بر وضعیت خود، وقوف نداشته و فاقد آگاهی نسبت به حال خویش باشد، رفته‌رفته، خود را از دست می‌دهد و به یک "راه هموار" تبدیل می‌شود که دیگری از آن عبور می‌کند.

حال برای این که وضعیت مخاطره‌آمیز و دشوار آدمی، در موضوع تعلیم و تعلّم عیان گردد، اندکی در باب معنای "راه" و "راه هموار" تأمل می‌کنیم. راه هموار، معبر ثابت و فاقد تحرّکی است که بی‌وقفه در مکانی ثابت، استقرار دارد و هیچ‌گاه به هیچ مقصدی نمی‌رسد. اساساً راه، هیچ‌گونه مبدأ و مقصدی ندارد؛ بلکه این روندهٔ راه است که مبدأ و مقصد دارد. در واقع، راه فقط یک ابزار است؛ ابزاری در اختیار دیگران .

اکنون جای طرح این پرسش است که: آیا هر گونه تعلّم و آموختنی، انسان را تبدیل به ابراز و به راهی برای رفتنِ دیگری می‌کند؟ پاسخ این است که: آری هر گونه آموختن و تعلّمی، انسان را به راه و معبر تبدیل می‌کند. اما در موضوع راه و معبر، اینک نکته‌ای در کار است که افق دیگری را در باب تعلیم می‌گشاید و آن این است که: هرگاه آدمی تبدیل به "راه" و معبر گردد، چنین نیست که طریق استکمال او مسدود شود؛ بل بسته به این که عابرِ این معبر، و سالکِ این طریق، چه کسی باشد، همه چیز تغییر می‌کند.

درست است که پیش از این گفتیم که راه، امری ثابت و نامتحرک، و فاقد مبدأ و مقصد، و صرفاً ابزاری است برای این که دیگری بتواند مبدأ و مقصد خود را معیّن نماید و اندازه‌گیری کند، اما این خصوصیات، اختصاص به راهی دارد که فقط یک شیء است. به بیان دیگر آنگاه که آدمی به هنگام آموختن، از یک‌سو پذیرندهٔ محض است و از سوی دیگر معلمِ او در مقام "تعلیم ظهوری" قرار دارد، او به حال "شیءشدگی" درمی‌آید و یک‌پارچه انفعال می‌گردد، و در این صورت است که او همان "راه هموار" برای عبور دیگری، و معبری است برای رسیدن دیگری به مقصد و مقصود خویش؛ و در چنین احوالی او صرفاً به مثابهٔ ابزار، درکار است اما در جریان وصول به مقصد کاملاً غایب است.

اینک ناگزیریم موضوع دیگری را به میان آوریم با عنوان "تعلیم ظهوری و ظاهری" و تفاوت آن با سنخ دیگری از تعلیم که عبارت است از "تعلیم حضوری". با ورود به بحث "ظهور و حضور" در ساحت تعلیم، افق درخشانی در برابرمان باز می‌گردد که در آنجا می‌توانیم موضوع تعلیم و تعلّم را دقیق‌تر بنگریم و آرام‌آرام به پاسخ سؤالاتمان نزدیک شویم.

مبحث "ظهور و حضور" مبحثی بسیار مهم و رهگشا است که نگارنده آن را در پهنهٔ فلسفه و عرفان اسلامی، مطرح کرده و چنین به نظر می‌رسد که موضوعی بنیادین است و می‌تواند در حل بسیاری از معضلات، ما را یاری کند. خلاصه‌ای از آن را پیش از این در یکی از آثارم مطرح کرده‌ام[۱] و امیدوارم که بتوانم تفصیل بحث را در اثری مستقل بنگارم. در اینجا فقط می‌خواهم به نحو مصداقی آن را مطرح کنم. اجمالاً این که "ظهور" ویژگی‌هایی سه‌گانه دارد که عبارتند از:

۱. انکشاف
۲. علم
۳. غلبه

وقتی می‌گوییم "تعلیمِ ظهوری"، مرادمان تعلیمی است که این سه ویژگی را دارد. یعنی هم انکشاف دارد و به هر صورت پرده‌ای را کنار می‌زند و چیزی را عیان می‌کند؛ هم نحوی از علم و دانایی و اطلاع را به دست می‌دهد؛ و هم غلبه می‌کند. در هرگونه تعلیم و تعلّمی، تکلیف دو ویژگی نخست روشن است. یعنی هم نحوی از انکشاف صورت می‌گیرد و هم شکلی از علم به معنای عامش. اما موضوع "غلبه" چیست؟ ماجرا از این قرار است که هر جا ظهوری صورت گیرد و چیزی ظاهر گردد و عیان شود، شکلی از غلبه و چیرگی را نیز می‌تواند به همراه داشته باشد. اگر چیزی برای کسی معلوم شد و او آن را فهمید و دریافت، این امر معلوم و دریافت شده، می‌تواند بر کسی که آن را فهمیده، غلبه کند و او را مغلوب خود نماید.

در هرجا که ظهوری رخ می‌دهد، سه ویژگی مذکور با هم در تعامل و در دادوستدند؛ و هر یک با شدت و ضعف خود، بر شدت و ضعف آن دو دیگر، تأثیر می‌گذارد. اجازه بدهید مصداقی بحث کنیم. در تعلیم ظهوری، معلم و آموزنده، به گمان خود و در ظاهر، پرده‌ای را کنار می‌زند. چه بسا هیچ تأکیدی روی این انکشاف ندارد و حتی ممکن است هیچ توجهی به آن نداشته باشد و یا اساساً هیچ اولویت و اهمیتی هم برای آن قائل نباشد. پس این ویژگی در این مرحله به حداقل خود می‌رسد. اما "علم" به هر صورت؛ هم علم، هم عالم، هم معلوم و هم معلم، اقسام و شکل‌های گوناگون دارد. ممکن است جایی در مقام تعلیم، و به خصوص در مقام "تعلیم ظهوری" شخصِ آموزنده، به واقع درصددِ علم‌آموزی نباشد. اکنون در نظر بگیرید موردی را که

---

۱. ر.ک. به: حکمت، نصرالله (۱۳۹۲)، *فلسفه ادبیات میخانه*، تهران: الهام.

برای آموزنده، نه انکشاف، اهمیتی داشته باشد و نه علم. در چنین وضعیتی، آنچه برای او در صدر اهمیت قرار می‌گیرد، "غلبه" است. یعنی او فقط می‌خواهد مخاطب را مغلوبِ خود کند؛ حتی هیچ ابائی ندارد از این که بر اثر این مغلوبیت‌های مدام ـ از جانب او یا دیگران– مخاطب او سر از "شیءشدگی" درآورد. در این حالت – و احوال مشابه– است که متعلّم، به راه ثابت و معبر و ابزاری تبدیل می‌شود برای این که دیگری به مقصد و مقصود خود برسد.

اینک اگر تعلیم، صرفاً امری ظهوری و در نتیجه غیرحقیقی باشد و متعلّم تبدیل به ابزار گردد و سر از "شیءشدگی" درآورد، پاسخ سؤالاتی که مطرح کردیم، متناسب با این شرایط، کاملاً معلوم است. اما اگر تعلیم، نه چیزی صرفاً ظاهری که امری حضوری و حقیقی باشد، آن گاه همه چیز تغییر می‌کند.

برای این که جوانب بحثمان دربارهٔ "تعلیم حضوری" که تعلیم حقیقی است، روشن شود، مباحثی را به اختصار مطرح می‌کنیم:

نخستین مبحث این است که در تعلیم حضوری، اساساً "غلبه" در کار نیست و از این‌رو هرگز متعلّم در وضعیت "مغلوبیّت" و "شیءشدگی" قرار نمی‌گیرد و هیچ‌گاه به ابزار و راه هموار برای عبور یک‌جانبهٔ دیگری تبدیل نمی‌شود. در اینجا تعلیم حقیقی صورت می‌گیرد و طبعاً رابطهٔ عبودیت برقرار می‌شود، اما این عبودیت، امری کاملاً متفاوت از عبودیت پیشین است. زیرا در عبودیت حاصل از تعلیم ظهوری، دو چیزِ کاملاً منفصل و جدای از هم تحقق دارد که یکی از آنها بی‌آنکه واجد کمالات وجودی و علمی باشد و بی‌آنکه در مقام حقیقت استقرار داشته باشد، بر دیگری غلبه می‌یابد و طالب عبودیت او می‌شود. اما در جریان تعلیم حضوری، درست است که دو چیز درکار است، اما دو چیزی که رو به اتصال و وحدت و یکی‌شدگی دارند.

مبحث دیگر این که در اینجا نیز عبودیت در کار است و این عبودیت، سر از "راه‌شدگیِ" متعلّم درمی‌آورد اما از یکسو معلم، رهروی منفصل از راه نیست؛ بلکه "سالک" است؛ سالکی که در "مسلک" که همان متعلّم باشد، و در جهت اتحاد با او سیر می‌کند؛ و در نهایت، جریان این تعلیم سر از اتحاد سالک و مسلک درمی‌آورد. از سوی دیگر ـ و در نتیجه ـ متعلّم در مسیر استکمال و رشد قرار می‌گیرد و هرگز تبدیل به ابزار نمی‌گردد.

مبحث دیگر این است که رابطهٔ تعلیم و تعلّم، در اینجا رابطه‌ای دوسویه است. البته این دوسویگی، شکل‌های گوناگون دارد. زیرا در اینجا طیفی از شکل‌های تعلیم برقرار است؛ از خدا و پیامبرش بگیرید تا پایین‌ترین مرحلهٔ تعلیم حضوری. خدا "معلم‌الاسماء" و "معلم‌البیان" است. پیامبر خدا "معلم کتاب و حکمت" است. در مورد خدا و پیامبرش می‌توان اجمالاً این دوسویگی را به معیّت و همراهیِ وجودی تعبیر کرد. اما در مراحل پایین‌تر و در همین مراتبی که ما درون

آن زیست می‌کنیم، این دوسویگی، دقیقاً به معنای تعامل و دادوستد علمی است. یعنی معلم و متعلّم، هردو هم علم یاد می‌گیرند و هم یاد می‌دهند. چگونه؟

در سپهر تعلیم حضوری، مقام معلم مقام "فاعلیت قابلی" است.یعنی این که چنین معلمی نگاهش به انسان، نگاه به یک "عالَم" است. چرا که هر آدمی یک عالَم است. چنین معلمی هرگز نمی‌تواند دربارهٔ خودش چنین بیندیشد که عالِم کل است و اینک باید در مقام تعلیم، آنچه را می‌داند به دیگری که نمی‌داند منتقل کند.

چنین رابطه و نگاهی لاجرم اقتضای تحقیر دارد و نگاه تحقیرآمیز به متعلّم، نگاهی شیطانی است. معلم حقیقی، به مخیّله‌اش خطور نمی‌کند که نگاه تحقیرآمیز داشته باشد؛ زیرا درست در همان لحظه که می‌کوشد تا حقیقتی را به متعلّم بیاموزد، می‌داند که از یک‌سو بسیار چیزها است که نمی‌داند و از سوی دیگر متعلّمش چیزهایی را می‌داند و دریافت می‌کند که او از آنها بی‌خبر است. نحو تعلیم او چنان است که همزمان با تعلیم چیزی به متعلّم، با تمام ذرات وجودش می‌کوشد که از او بیاموزد؛ از نگاهش؛ از پرسیدنش؛ از نپرسیدنش؛ از حرکات و سکناتش؛ از سخن‌گفتنش؛ از سکوتش؛ و از ... . درست در لحظات تعلّم، همه چیز متعلّم، برای این معلم، آموزنده است. پس او در مقام "فاعلیتِ قابلی" استقرار دارد. در نتیجه، متعلّم او در وضعیت "قابلیتِ فاعلی" مستقر است؛ و بی‌وقفه، همزمان با یاد گرفتن، یاد می‌دهد؛ و در عین حال مشغول خلق خویشتن است.

مبحث دیگر این است که تعلیم حضوری بر خلاف تعلیم ظهوری، مشروط به فیزیک معلم و دیده‌شدنش، و حتی حیاتش نیست. آنجا که پای تعلیم حضوری در میان است، معلم، همواره و همیشه و علی‌کل‌حال، معلم است. چه بسا غیاب او بیشتر معلم است. زیرا اکنون رابطهٔ تعلیمی، صرفاً رابطه‌ای آموزشی و مبتنی بر انتقال صرف معلومات و اطلاعات نیست؛ بلکه علاوه بر آن و بسیار مهم‌تر از آن، رابطه‌ای انسانی، اخلاقی، عاطفی، اُنسی، و وجودی است؛ و چنین رابطه‌ای، در غیاب و در فراق، شعله می‌کشد. متعلّم، همواره در حال آموختن و یادگیری و مهم‌تر از آن در حال تغییر و تحوّل است حتی در خواب. در اینجا، معلم، همواره زنده است و هیچ‌گاه نمی‌میرد. معلم حقیقی، معلم جاویدان و ابدی است. معلم حقیقی، معلم حیات و زندگی است حتی آنگاه که به ظاهر مرده باشد.

استاد جهانگیری، به‌عنوان معلم

یکی از مصادیق معلم حقیقی و تعلیم حضوری، زنده‌یاد استاد جهانگیری است. یکی از نعمات زندگی این بندهٔ حقیر، آن است که توفیق این را داشته‌ام که انسانی به نام استاد جهانگیری را از نزدیک ببینم؛ با او بنشینم؛ سخن بگویم؛ از او سخن بشنوم؛ از او درس بگیرم؛ رفتار و اخلاقش را

بنگرم؛ راه‌رفتنش را بیاموزم؛ و با افتخار شاگردش باشم. شاید بتوانم معلومات او را در جای دیگری بیابم؛ اما بی‌تردید خلق و خو و ادب و تواضع و رفتار انسانی‌اش را شاید کمتر بتوان یافت. به قدر ظرف کوچکم، از دریای زندگی این انسان بزرگ، چند مشت آب برداشته‌ام که اگر بخواهم آن را به شکل کلمات درآورم، می‌توان در قالب سه عبارت ریخت:

۱. کمتر از آنچه هستیم، دیده شویم.

۲. کمتر از آنچه می‌دانیم، بنویسیم.

۳. بیشتر از آنچه می‌گوییم، عمل کنیم.

روزی که از دنیا رفت، و این سرزمین را از بودن خود در آن، محروم کرد، و در خاک آرمید به یاد معلم ثانی حکیم ابونصر فارابی افتادم. آن روز که فارابی بعد از قریب پنجاه سال زیستن در شهر بغداد، بار سفر بربست و آن را ترک کرد و رفت، آب از آب تکان نخورد و هیچ‌کس الا تنها شاگردش یحیی‌بن‌عدی، متوجه نبودِ او نشد. بود و نبودش برای مردم شهر و حاکمان آن، هیچ تفاوتی نداشت. می‌دانید چرا؟ برای این که شهر بغدادِ آن روزگار، هیچ نیازی به متفکر و فیلسوف احساس نمی‌کرد. امور شهر، بدون فکر و اندیشه هم می‌گذشت. اصلاً وجود متفکر و فیلسوف، در چنان شهری زائد و بیهوده بود. مردم برای نجار و نانوا و عطار و بقال، بیش از متفکّر، ارزش قائل می‌شدند. البته باز هم شهر بغداد خوب بود و جایی برای امیدواری داشت. زیرا مردم کسانی را بر متفکر و فیلسوف، مقدم می‌داشتند که به هر صورت، زندگی روزمرهٔ آنان را تأمین می‌کردند. باید گریست به حال مردم، و بر احوال شهری که مردمش، عاطلان و باطلان را بر متفکّرِ شهرشان، ترجیح می‌دهند.

حدّ شرقی عالم کجاست؟ حدّ غربی عالم کجاست؟

محمدرضا ریخته‌گران✉
دانشیار بازنشستهٔ گروه فلسفهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران. رایانامه: rikhteg@ut.ac.ir

به یاد استاد فقید دکتر جهانگیری. خاطرشان شاد و روانشان آرام باد.

بحث ما دربارهٔ شرق و غرب است و اینکه شرق کجاست و غرب کجاست. یک تلقی جغرافیایی از این مبحث این است که شرق، شرق آسیا است و غرب نیز اروپا و آمریکا است. ولی گاهی نیز منظور از غرب فقط اروپا و آمریکا نیست و دامنهٔ گسترش آن تا حدّ شرقی سرزمین‌های ایران امتداد یافته است و بعد از آن هند و پاکستان و چین است که شرق است. این تلقی‌ها همگی بر اساس جغرافیا است.

اما تلقی هایدگر از شرق و غرب این است که شرق راه نیستی را پیش گرفته، در حالی‌که غرب راه هستی را رفته است؛ شرق به عدم پرداخته و غرب به وجود. مولوی در حکایت معروف *مثنوی* دربارهٔ رومیان و چینیان با عنوان "قصهٔ مری کردن رومیان و چینیان در علم نقاشی و صورتگری"، در واقع اصحاب معنا را رومیان می‌داند که در تلقی امروزی غربیان هستند؛ *رومیان آن صوفیانند ای پسر.*

مجموعهٔ این مباحث این مسئلهٔ نظری را ایجاد می‌کند که اصلاً غرب چیست؟ شرق چیست؟ و غرب کجاست؟ شرق کجاست؟. خب از لحاظ جغرافیا و نجوم، شرق و مشرق، شروق نور خورشید است و غرب و مغرب غروب آن، و در دنیای واقعی هم ممالکی که شروق نور خورشید زودتر اتفاق می‌افتد، آن ممالک را ممالک شرقی می‌گویند. یعنی کشورهایی مثل چین و ژاپن و هند؛ خاور دور. در مقابل کشورهایی که صبح در آنها دیرتر آغاز می‌شود مغرب زمین هستند.

تلقی‌های دیگر هم از شرق و غرب هست. مثلاً در یک تلقی عرفانی، دل و جان آدمی وجههٔ مشرق است، لسان و زبان آدمی وجههٔ مغرب است. یا در یک تلقی دیگر، مشرق مشرق ارواح است و مغرب مغرب ابدان و اجسام.

بنابراین خورشید ظاهر یک شروق صبحگاهی دارد و بالا رفتن و ارتفاع گرفتن خورشید به وسط‌السماء عالم و سپس رسیدن به نقطهٔ اوج و سرانجام پیش گرفتن راه افول. در افول است که به شامگاه می‌رسد و در افق مغرب غروب می‌کند. شروق صبحگاهی و غروب شامگاهی در مقابل هم‌اند و شروق صبحگاهی شروق مایل و غیر مستقیم است و شروقی است که زاویه دارد.

این نحوهٔ شروق و تابش، شروق مایل صبحگاهی، بنیاد تکوین تلقی اولیه از شرق است همین‌طور غروب مایل شامگاهی بنیاد تکوین تلقی اولیه از غرب است. در تلقی اولیه از شرق و غرب، منظور شرق و غرب تمدّنی است؛ شرق تمدّن‌های شرق آسیا و در مقابل، مغرب تمدّن یونان و سرزمین‌های اروپایی است. ولیکن سخن این است که با اوج گرفتن خورشید و رسیدن آن به وسط‌السماء؛ یعنی آنجایی‌که خورشید نیمروز تابش می‌گیرد و نه در مغرب واقع می‌شود و نه در مشرق، احکام جدید پیش می‌آید. با این احکام جدید، و در نتیجهٔ بردمیدن آفتاب جامعیّت در وسط‌السماء عالم، همه جا روشن می‌شود و هیچ جایی تاریک نمی‌ماند و وضعیتی پیش می‌آید که با وضعیت سابق تفاوت دارد. بدین معنا که در شروق مایل صبحگاهی و غروب مایل شامگاهی همواره یک جایی روشن و جاهای دیگر تاریک می‌باشد. به‌عبارت دیگر، در وضعیت قبلی وقتی خورشید در شروق صبحگاهی می‌ایستاد، جانبی روشن بود و جانبی سایه و تاریک بود و در غروب شامگاهی هم همین‌طور جانبی روشن و جانبی تاریک بود. اما اکنون همه جای عالم روشن است و جایی تاریک نمی‌ماند. این نحوهٔ شروق، صورت جدیدی از شرق و غرب را در عالم پدیدار می‌کند. این صورت جدید با صورت قدیم فرق دارد و در صورت جدید برخلاف صورت قدیم دیگر تقابل جغرافیایی شرق و غرب درمیان نیست ، بلکه از وجهی همه جا مغرب است و مغرب در همه جا گسترده شده، و همه جا مغرب شده است.

بنابراین دور قبلی و تلقی پیشین از شرق و غرب به پایان رسیده و خورشید اطلاق و جامعیّت در ظهور آمده و این خورشید بنیاد شرق و غرب جدید است؛ بنیاد مدرنیته است. در شرق و غرب جدید، که به شروق نیمروزی خورشید جامعیّت برمی‌گردد، در این وضعِ پیش آمده، وجه مغربی کجاست؟ وجه مغربی به واپس کشیدن یعنی کنار رفتن خورشید مربوط است. هر چه خورشید واپس نشیند، آدمی فراز می‌آید. یعنی هر چه آن واپس می‌نشیند، آدمی جلوتر می‌آید و در واقع بنیاد تکوین حکومت مدرنیته شکل می‌گیرد و همهٔ اینها بر اعتزال و کنار کشیدن خورشید جامعیّت مبتنی است. گویی چنین است که با فراز آمدن آدمی و مطرح شدن مدرنیته، سایه‌ای بر خورشید می‌افتد و آن خورشید اگر چه همواره در وسط آسمان است و اگر چه در شروق مستقیم نیمروزی است، اما سایه‌ای بر او افتاده است. در واقع آن خورشید گویی منکسف به کسوف شده است که همانا برآمدن و بَرشدن آدمی است و در تقابل واقع شدن او با حقیقت جامع است.

بنابراین با رسیدن خورشید جامعیّت به وسط‌السماء عالم و انکساف و احتجاب آن، شعاع‌های قبلی در پرتو سطوت تابش خورشید عالم‌تاب ناپدید می‌شوند، و چهرهٔ عالم دگرگون شده و غرب جدید شکل می‌گیرد.

باید توجه داشت که با اعتزال و کنار کشیدن خورشید جامع، غرب جدید ظهور می‌کند؛ خورشید جامع به کنار رفته و محتجب شده تا غرب جدید سربرآورد.

خورشید با اعتزال و کنار کشیدن خود این فرصت را پدید آورده تا جانب غربی وجود نیز ظهور بکند؛ «ولِله المَشرِقُ وَالمَغرِبُ».

مدرنیته نمی‌توانست فراز آید، اگر پیش از آن این اعتزال و احتجاب خورشید جامعیّت تحقق نمی‌یافت و از وجهی غرب جدید همین اعتزال و احتجاب است. یعنی در پرتو سطوت و صولت شروق نیمروزی آن حقیقت جامع، همهٔ حقایق و صورت‌های پیشین از دور خارج می‌شود. ولیکن آن حقیقت با اعتزال و کنار کشیدن خودش، دیگران و چیزها را پیش می‌فرستد و غربی‌ها و آدم‌های جدید و شهرهای جدید، شکل می‌گیرند.

در پایان باید خاطر نشان ساخت که هایدگر در طرح مباحث حقیقت و الثیا (ἀλήθεια/ Aletheia) نظری به شرق و غرب داشته است. در واقع وجههٔ lethe وجههٔ خفا و مغربی و alethes رفع آن خفا است. یعنی بشارت است به شروق. اما در باب تجلّی جامع و شروق نیمروزی از وسط‌السماء عالم، هایدگر خیلی تأکید نکرده و درباره‌اش ذکری به میان نیاورده است.

این تلقی هایدگر از اینکه شرق به نیستی و عدم رفته و غرب به هستی و وجود، یعنی حوالت مشرقی، نیستی و حوالت مغربی، هستی است، ناظر به صورت اولیهٔ شرق و غرب است که با جغرافیا هم اقتران دارد؛ یعنی شرقی که در مشرق جغرافیایی واقع شده، هند و چین و ژاپن، و تمدّن و فرهنگ این شرق با تمدّن و فرهنگ غربی که در مغرب جغرافیایی واقع شده، در سرزمین‌های آن سوی یونان؛ یعنی اروپا و آمریکا، تفاوت دارد و آن فرهنگ‌های شرقی راه نیستی را می‌روند، درحالی‌که فرهنگ مغربی که مقابل آنهاست، راه هستی را می‌رود. بنیاد تفکّر شرق نیستی و غرب هستی است. غرب وجود را تلقی به موجود کرده، یعنی هست‌اندیش است و به موجود و به هستی و به آنچه که هست توجه کرده است. همهٔ اینها یعنی اینکه غربی‌ها راه هستی را رفته‌اند و در راه هستی است که ابزار و تکنولوژی و مدیریت و غیره معنا می‌یابد.

و این در حالی است که در غرب جدید وجوهی هست که از جمله غیرجغرافیایی و غیر جایگاهی بودن آن است که بر بنیاد دیگری استوار است و آن بنیاد همان‌طور که پیشتر گفته شد تابش نیمروزی خورشید اطلاق و جامعیّت است.

نیاندیشیدن

محمد زارع شیرین‌کندی✉
عضو هیئت علمی بنیاد دایرةالمعارف اسلامی. رایانامه: Mohammadzare1351@yahoo.com

"کیمیایی بود صحبت‌های او"

تاکنون انسان بیشتر عمل کرده و کمتر اندیشه. این جمله از یکی از پیران معنی‌دان قرن بیستم امروزه بیشتر از هر زمان دیگری باید توجه و تنبّه ما را برانگیزد. چرا در این زمانهٔ اندیشه‌انگیز که باید بیشتر از همیشه اندیشید، نمی‌اندیشیم؟ چرا حالت بی‌فکری بر ما مسلط است؟ چرا تفکر نهفته رخ و بی‌فکری در کرشمهٔ حسن است؟ چرا از اندیشیدن به مسائل، معضلات، تناقضات، گرفتاری‌ها، خلل‌ها و بن‌بست‌ها غافلیم؟ چرا به نظم و سامان سست و ضعیف‌مان فکر نمی‌کنیم؟ چرا این قدر خود را در اوج استغنا می‌پنداریم و به نیازها، حاجات و مشکلات ـ که پیش از هر چیز با فروتنی باید آنها را پذیرفت و سپس درصدد حل و رفعشان برآمد ـ توجه نداریم؟ تا کی تفکر در پشت ابرها خواهد ماند و رخ نخواهد نمود؟ (هورکهایمر کتابی با عنوان *خسوف خرد* دارد).

در جوامع پیشرفته و توسعه‌یافتهٔ کنونی اشیاء و امور اجتماعی و سیاسی و اقتصادی تا حدی به‌سامان‌اند و نظم و نظام دارند. در آنجا نیز کمتر اندیشیده می‌شود اما دست‌کم می‌توان گفت که کارها بر مدار عقل و عقلانیتِ روشنگری می‌چرخد و هنوز از خرد و خردمندی بهره‌ای دارند و هنوز متفکران و روشنفکران و جامعه‌شناسان بزرگی دارند که کارگزاران جامعه از آنان حرف‌شنوی دارند. اما جوامع توسعه‌نیافته در بی‌فکری به‌سر می‌برند و بی‌فکری ما ژرف‌تر و خفی‌تر است چرا که دچار توهم‌ایم و معضلات را نمی‌بینیم و گمان می‌کنیم همه چیز به نحو منظم و منسجم در سر جای خویش است، غافل از این که تقریباً کمتر چیزی در سرجایش قرار دارد و وضع و حال‌مان آشفته و پریشان است. با صرف ادعا و اراده و نمایش اقتدار نمایشی کسی مقتدر و توانا نمی‌گردد. در بن و بنیاد بسیاری از اعمال جمعی ما کدام فکر و خردورزی نهفته است؟ آیا صرف ارادهٔ معطوف به عمل بدون اندکی اندیشه و تفکر کافی است؟ چه بسا طرح‌ها و اعمالی که با مخارج هنگفت بیت‌المال به سرانجام می‌رسند، اما چون اساس فکری ندارند بعد از چند سال به علت ناکارآمدی و بی ثمری تعطیل یا تخریب می‌شوند و باز تکرار و تکرار همان.

اگر به نحو ریشه‌ای و عمیق نیندیشیم و ذات خرد جمعی را برنیانگیزیم، همچنان بر طبل خودخواهی، خودمداری و خودرأیی بکوبیم و هر کس صرفاً منافع فردی‌اش را بر منافع عمومی و

ملی ترجیح دهد، ممکن است امکان بقا در بحران‌های عظیم و عمیق و غافلگیر کنندهٔ کنونی عالم را از دست بدهیم.

در جهانی که نیست‌انگاری غربی منجر به تروریسم مسلط در منطقهٔ ما شده و غرب مقتدر خطر را از خویش دور کرده و به منطقهٔ ما فرستاده است، در جهانی که دین معنوی و رحمانی به ابزاری برای اسارت زنان، کشتار بچه‌های بی‌گناه و پیران عاجز مبدل شده است، اگر نیندیشیم یا دیر بیندیشیم ممکن است امکان بقا در عالم پر از باروت خطرکنونی را از دست بدهیم. زمانی یکی از لیبرال‌های مشهور غرب که مراد و مرشد لیبرال‌های وطنی است، گفته بود برای صلح باید جنگ به راه انداخت . مقصود او اکنون بیش از هر زمان دیگری متحقق شده است، زیرا منظور او آن بود که برای صلح و آرامش و امنیت غرب (اروپا و آمریکا) باید در خاورمیانه و دیگر مناطق غیرمتمدّن جهان جنگ کرد. چه، انسان یعنی انسان غربی (اروپایی و آمریکایی)، و انسان‌های ساکن در خاورمیانه و دیگر نقاط غیرمتمدّن دنیا صلح و آرامش و امنیت را چه می‌فهمند!!

یک اهل فلسفه، امروزه، در این جامعه در پی چیست؟ او در کجا ایستاده و موضع‌اش چیست؟ او در اینجا و اکنون چه چیزی را می‌جوید که نمی‌یابد؟ او در این مملکت چه می‌بیند و چه نمی‌بیند؟ درد و دغدغه‌اش چیست و چه می‌خواهد؟ هدف و غایت حیات فلسفی‌اش چیست و چه کاری می‌تواند برای جامعه انجام دهد؟ بدیهی است که کار یک اهل فلسفه اندیشیدن است. او به دنبال خرد ورزیدن است، اما در جامعه‌اش به جای خردورزی و تأمل و تدبّر، در همه جا بی‌فکری و بی‌تدبیری و نسنجیدگی می‌بیند. او در مراکز و نهادهای فرهنگی، اقتصادی و سیاسی نظم و قانونی برخاسته از خرد و خردورزی نمی‌بیند، بلکه در امور و کارها چیزی جز پراکندگی و درهم‌ریختگی نمی‌بیند. او در این جامعه توسعه‌نیافتگی و سیاست‌زدگی و به‌عبارت دیگر فلک‌زدگی می‌بیند. ریشهٔ کثیری از بدبختی‌ها، سیاست‌زدگی است. در جامعهٔ توسعه‌نیافته کارها اتقان و استحکام و دوام ندارند، زیرا شالودهٔ فکری منطقی و حساب‌شده ندارند و از همین رو به اصطلاح "زود بازده"اند، دیر نمی‌پایند و سرانجام نمی‌یابند. سیاست‌زدگی یکی از عوامل بسیار مؤثر در توسعه‌نیافتگی و عقب‌ماندگی است.

جامعهٔ توسعه‌نیافته نمی‌داند در کجای زمان و تاریخ قرار گرفته، بخشی از کارهایش باید در تاریخ میلادی انجام گیرد، بخشی دیگر بر طبق تاریخ قمری و بخشی دیگر مطابق تاریخ شمسی. جامعهٔ توسعه‌نیافته نمی‌داند وضع و موقعیتش چگونه است و در این که مسیر و مقصدش کجاست، سردرگم و وامانده است. جامعهٔ توسعه‌نیافته از خود نمی‌پرسد که چرا صد و پنجاه سال است که نه تنها به پیش نمی‌رود بلکه به دور خود می‌چرخد و کارش تکرار مکرّرات است. مسئلهٔ اساسی آن است که چرا نمی‌پرسد. زیرا جامعهٔ توسعه‌نیافته نه پرسش دارد نه پرسنده، نه نقد دارد

نه نقّاد، آنچه دارد عبارت است از مطیع، مقلّد، بی‌تفاوت، فرصت‌طلب، چاپلوس، ریاکار، دغل‌باز و خودخواه.

یک اهل فلسفه از کانت یاد گرفته است که بپرسد چه می‌توانم بدانم، چه باید بکنم و چه امیدی می‌توانم داشته باشم؟. اما در جامعهٔ توسعه‌نیافته خبری از چنین پرسش‌هایی نیست. چنین جامعه‌ای نمی‌داند که چه می‌تواند بداند، نمی‌داند که چه باید بکند و نمی‌داند که چه امید و آینده‌ای می‌تواند داشته باشد. از همین رو سرگردان و گیج و پریشان است و در جهل مرکب به‌سر می‌برد، زیرا گمان می‌کند که پاسخ هر سه سؤال را می‌داند. جامعهٔ توسعه‌نیافته در وهم و گمان و هوس و آرزو به سر می‌برد، زیرا از حال و وضع راستین‌اش بی‌خبر است.

یک اهل فلسفه در مردمان این مرز و بوم شوق و ذوق راستین و اشتیاق و طلب و ارادهٔ درونی برای ساختن یک جامعهٔ انسانی مطلوب نمی‌بیند. ظاهربینی، ساده‌اندیشی، سطحی‌نگری و سطحی‌اندیشی سر تا پای این جامعه را فراگرفته است و در هیچ جا عمق و اصالتی دیده نمی‌شود. مردمان از قانون گریزانند و قانون‌گریزی زیرکی محسوب می‌شود. برای خود دیدن، برای خود پسندیدن، برای خود خواستن و برای خود اندوختن و زیرپا نهادن قوانین عمومی و منافع ملی جزو عادات و رسوم چنین جامعه‌ای شده است. نظم و قانون و قاعده و دگرخواهی و نوع‌دوستی از حیات جمعی جامعهٔ توسعه‌نیافته رخت بربسته است و هر کس می‌کوشد تنها گلیم خویش را از آب بیرون بکشد. کار اهل فلسفه ارائهٔ راه‌حل و پیچیدن نسخه نیست. لذا وقتی فضا را تار و تیره و افق را فروبسته می‌بیند متأسف و متألم و افسرده می‌گردد. کار اهل فلسفه پرسیدن و اندیشیدن زمانه است و آن کس که می‌پرسد و می‌اندیشد، قاعدتاً نباید متألم و افسرده گردد و باید همواره امیدوار و چشم به راه باشد. اما مشاهده و تحمل توسعه‌نیافتگی در همهٔ جهات و ابعاد یک جامعه کار سهل و آسانی نیست. کار اهل فلسفه پی‌بردن به اعماق و ژرفا و دیدن تمامیّت یک جامعه است. کسی که عمق و تمامیّت را می‌بیند می‌تواند مردم جامعه‌اش را از آنچه دیده، آگاه سازد و به چاره‌اندیشی وادارد، اما آیا در جامعهٔ توسعه‌نیافته گوش شنوایی هست؟ گوش‌ها سنگین شده‌اند و جز سخن خویش سخنی نمی‌شنوند. کار اهل فلسفه کاشتن بذر امید است، اما وقتی که به گفتهٔ اخوان، «ره هر پیک و پیغام و خبر بسته‌ست / نه تنها بال و پر، بال نظر بسته‌ست / قفس تنگ است و در بسته‌ست» ، قوهٔ پرسش و تفکر انسان نیز کند می‌گردد و راه‌های اندیشیدن به بن‌بست می‌انجامد.

آیا فرادهش و ودایع و مآثر پیشین مانع اندیشیدن و خرد ورزیدن و پیش رفتن و توسعه یافتن است؟ از صد و پنجاه سال پیش کسانی به کرّات گفته‌اند اگر بارِ دین و آیین و سنّت‌های فرهنگی گذشته را از دوشمان برداریم، آسوده و آزاد می‌شویم و مانند غرب ترقی و پیشرفت می‌کنیم. این سخن جای تأمل فراوان دارد. قائلان به این رأی از غرب قیاس می‌گیرند و گمان

می‌کنند که چون غرب صرفاً از سلطه و استیلای کلیسای مسیحی آزاد شد، پیش رفت. در حالی که تجدد غربی رویداد و فرایندی منحصر به‌فرد در تاریخ بشر است که علل و عوامل تاریخی، فکری، فرهنگی، دینی، اقتصادی و اجتماعی فراوان در به‌وجود آمدن آن نقش داشته است. شاید رنسانس عظیم‌ترین و سترگ‌ترین انقلاب در دورهٔ جدید تاریخ بشر است و هیچ واقعه‌ای به اهمیت و عظمت آن نمی‌رسد. اما اروپا با صرف کنار گذاشتن دین و سنّت‌های تاریخی به رنسانس و تجدد و روشنگری نرسید، اگر چه تجدد (مدرنیته) در ذات خود با مذهب تباین دارد و مبتنی بر بشرانگاری (اومانیسم) و خودموضوعی و خودبنیادی بشر (سوبژکتیویته) است. وقتی اروپا بیدار شد و پیش رفت، فرادهش و مذهب هم خودبه‌خود در جایگاه خاصی قرار گرفت و نهضت اصلاح دینی یکی از شئون تجدد (مدرنیته) است، یعنی نه علت آغازین تجدد است و نه نتیجهٔ آن، بلکه در کنار عوامل دیگر، یکی از عوامل تاثیرگذار است. اروپا ابتدا سنّت را کنار نگذاشت به این منظور که پیشرفت کند و متجدد شود، بلکه اروپای متجدد و پیشرفته دین ویژه‌ای را اقتضاء کرد که با نهضت اصلاح دینی به‌وجود آمد.

سخن کسانی که گمان می‌کنند اگر آیین و فرادهش و فرهنگ و عرفان و ادبیات سنّتی کنار گذاشته شود، پیشرفت و توسعه تحقق می‌یابد، انتزاعی است. آیا با صرف کنار گذاشتن سنّت‌های فرهنگی، جامعه راه توسعه را طی می‌کند و متجدد می‌گردد؟ در پس پشت این رأی این عقیده نهفته است که سنّت‌های فرهنگی بر عبودیت و انقیاد و تسلیم و طاعت محض مبتنی‌اند و این امر اذهان را جامد و راکد می‌کند و مانع پرسیدن و اندیشیدن آنان می‌گردد و اگر پرسیدن و اندیشیدن نباشد، ترقی و توسعه‌ای حاصل نمی‌گردد. اما این عقیده ـ همان‌طور که گفته شد ـ انتزاعی است، زیرا اگر در جامعه‌ای قصد و طلب و همت و ارادهٔ راستین برای توسعه وجود داشته باشد و این به زمان و وقت دازاین انسانی آن جامعه، یعنی به تغییر بنیادین در جان آدمیان، مربوط و وابسته است، بعید است فرهنگ و ادبیات و سنّت‌های تاریخی باری بر دوش جویندگان و پژوهندگان و رهروان راه علم و دانش و فلسفه و هنر گردد. چرا در قرن چهارم و پنجم هجری که عده‌ای از آن به "دورهٔ طلایی/ زرین" و جمعی از آن به "رنسانس" تاریخ ایرانی ـ اسلامی یاد می‌کنند، فرهنگ سنّتی مانع پیشرفت علم و فلسفه و هنر و شعر و ادبیات نشد؟ چطور شد در این دوره آن همه شخصیت بزرگ و اثرگذار ظهور کردند؟ صرفاً برای این که اگزیستانس انسانی آن جامعه دگرگون گشته بود و جان دوران و به گفتهٔ هگل "روح زمانه" چنان بیداری و جنبشی را اقتضاء می‌کرد. ژاپن پیشرفته به آیین‌های دینی خود به شدت معتقد و وفادار است و شینتوئیسم که کاملاً طبیعت‌مدار است و آموزه‌های اصلی‌اش عبارت‌اند از تسلیم و رضا و انقیاد و پذیرش، نه تنها مانعِ توسعه‌یافتگی و پیشرفت آن کشور نشده بلکه از عوامل مثبت و اثرگذار در مواجههٔ آنها با تکنیک و توسعه نیز به‌شمار می‌آید.

تا جان جامعه‌ای دگرگون نشود، تا اگزیستانس افراد یک جامعه از حالت سقوط و رکود در گذشته و اکنون به سمت آینده و امید حرکت نکند و تا دازاین انسانی از وضع خود آگاه نشود و متحوّل نگردد، هیچ یک از حیطه‌ها و ساحت‌های حیات آن جامعه دگرگونی نمی‌پذیرد. با دگرگون شدن جان‌هاست که جهان دگرگون می‌شود و پیشرفت و توسعه پدیدار می‌گردد. اگر جان‌ها متحوّل نشوند، با صرف تغییر در ظواهر دینی و کنار گذاشتن برخی سنّت‌ها و آیین‌های دینی آب از آب تکان نخواهد خورد. همچنان‌که در یک جامعهٔ لائیک و سکولار، اگر اذهان و ضمایر با اندیشیدن و خرد ورزیدن نو نشوند، تغییری در هیچ ساحتی ایجاد نمی‌گردد و هیچ نوآوری و ابتکاری در آنجا دیده نمی‌شود.

***

توسعه‌نیافتگی وضع خاص و استثنایی و غریبی است. توسعه‌نیافتگی وضعی به شدت پرسش‌انگیز و تفکرانگیز است. توسعه‌نیافتگی و ریشه‌ها و عوامل و علل و شواهد و نشانه‌های آن را باید اندیشید. وقت شعارها و ادعاهای بزرگ گذشته است. توسعه‌نیافتگی وضع و وصف مردمانی است که از تاریخ خویش بریده‌اند اما به تاریخ غرب متجدد هم نپیوسته‌اند. توسعه‌نیافتگان به ظواهری از تجدد و توسعه بسنده و دل خوش کرده‌اند و گمان می‌کنند که توسعه یافته و متجدد شده‌اند و این همان جهل مرکب است که دامن‌گیر و مانع بزرگ آنان شده است. آنان خود نمی‌دانند که بی‌تاریخ شده‌اند و بی‌تاریخی یعنی سردرگمی، سرگشتگی، آشفتگی، آوارگی، غربت و بی‌خانمانی. در وضع توسعه‌نیافتگی، غیر از مشکلات و مصائب عظیم، سیاست‌زدگی که در واقع نوعی فلک‌زدگی است غلبه دارد؛ سیاست معیار است و به همه چیز به چشم سیاست نگریسته می‌شود. زمانی که غرب از راه رسید، ما، به گفتهٔ شایگان، در " تعطیلات تاریخ" به سر می‌بردیم و در هوای عفن استبداد و اختناق تنفس و زیست می‌کردیم. غرب مقتدر خود را با ادوات پیشرفتهٔ صنعتی‌اش بر خاورمیانه‌ای‌ها و همهٔ مردمان غیرغربی تحمیل کرد. سلطه و استیلای غرب اختیاری نبود. انسان فاوستی غرب روحش را به شیطان فروخته بود تا کل عالم و کائنات را مسخّر خویش سازد. غرب با این نیّت به استیلا و استعمار دست یازید که غیرغربی را صغیر و ضعیف و ناتوان از مدیریت حیات خویش تلقی می‌کرد. در نظر غربیان، دیگران عقل و علم و قدرت استفاده از منابع و ذخایر مادی و معنوی‌شان را نداشتند. لذا این همه امکانات دیگران را متعلق به غربیان می‌دانستند که باید به غرب منتقل می‌شد. توسعه‌نیافتگی و فلک‌زدگی ما درد ناپیدای دیرینهٔ ماست. این درد دست‌کم در آن روزی عیان شده و صریحاً به زبان آمده است که عباس میرزای نجیب و درمانده خطاب به ژوبر، فرستادهٔ ناپلئون گفت که ای بیگانه! چه قدرتی موجب برتری شما نسبت به ما می‌شود؟ علت پیشرفت‌های شما و سبب ضعف دائمی ما چیست؟ شما هنر حکومت کردن و فاتح شدن را بلدید و ما در جهل شرم‌آور خود در جا

می‌زنیم و به‌ندرت آینده‌نگری می‌کنیم. آیا خالق عالم خیر بیشتری به شما می‌رساند تا به ما، آیا خداوند خواسته است امتیاز بیشتری برای شما قائل شود؟ ای خارجی! بگو ما برای اعتلای ایران چه کار باید بکنیم؟ از آن زمان تاکنون چیزی تغییر نکرده و وضع بر همین منوال است. از آن زمان تاکنون، به‌رغم تغییر و تحولات گسترده و بسیار، تصمیمات و اقدامات، خیزش‌ها و جنبش‌های گسترده و بسیار، نه می‌دانیم چه می‌توانیم بدانیم، نه می‌دانیم چه کار باید بکنیم، نه می‌دانیم چه کار باید نکنیم و نمی‌دانیم چه امیدی داشته باشیم. از آن زمان تاکنون نه متجدد شده‌ایم نه در سنّت مانده‌ایم. نه با خودیم نه بی خود. نه اینجاییم نه آنجا. از اینجا مانده از آنجا رانده. در گردونه‌ای طبیعی و عاری از سد و مانع نمی‌گردیم. وضع برزخی غریبی است. شاعران در زمانهٔ عسرت گوش‌ها و چشم‌ها و شامه‌های قوی و تیزی دارند و پیش از دیگران می‌شنوند و می‌بینند. شاعرِ توسعه‌نیافتگی اخوان است. اخوان زمانهٔ ما را " کج آیین قرن دیوانه "، "دژ آیین قرن پر آشوب"، "بی‌آزرم و بی آیین قرن" می‌خواند و از پایتخت این قرن می‌پرسد. او در ادامه وضع ما را به‌درستی وصف می‌کند : «آه، دیگر ما / فاتحان گوژپشت و پیر را مانیم / بر به کشتی‌های موج بادبان از کف / تیغ‌هامان زنگ خورده و کهنه و خسته / کوس‌هامان جاودان خاموش / تیرهامان بال بشکسته / ما /فاتحان شهرهای رفته بر بادیم / راویان قصه‌های رفته از یادیم / کس به چیزی یا پشیزی برنگیرد سکه‌هامان را ». در چنین فضایی است که شاعر دیگر، حسین منزوی، از بی اثر و بی‌خاصیت و منفعل شدن "ما" و تاریخ و هویت ما می‌گوید: «دردا که هدر دادیم آن ذات گرامی را / تیغیم و نمی‌برّیم ابریم و نمی‌باریم / ما خویش ندانستیم بیداری‌مان از خواب / گفتند که بیدارید گفتیم که بیداریم!». نیز به گفتهٔ شفیعی کدکنی، «به پایان رسیدیم اما/ نکردیم آغاز / فروریخت پرها/ نکردیم پرواز».

جامعهٔ توسعه نیافته جامعهٔ نومیدی است که در آن تفاوت نمی‌کند گل بروید یا خار؛ اصلاً فرق نمی‌کند چیزی بروید یا نروید. اخوان می‌گوید که «باغ نومیدان چشم در راه بهاری نیست». در چنین وضعی، کسی در انتظار خبر تازه‌ای نیست، زیرا "قاصد تجربه‌های همه تلخ" با دل‌ها می‌گوید که هر خبری می‌رسد دروغ است و فریب. «قاصدک! در دل من همه کورند و کرند». می‌توان گفت که در چنین اوضاع و احوالی نوعی پوچی خفی و نیستانگاری پنهان غالب است، زیرا نه امید و ایمانی هست و نه دوستی و محبت و شفقتی. هر گونه پیوند و عهد و پیمان و هر نوع لبخند و سوگند دروغین است. «بده... بدبد... چه امیدی؟ چه ایمانی؟» ؛ «دروغین است هر سوگند و هر لبخند». شاعر خود را در قفس تنگی احساس می‌کند که «ره هر پیک و پیغام و خبر بسته‌ست/ نه تنها بال و پر، بال نظر بسته‌ست/ قفس تنگ است و در بسته‌ست». اوج افول معنا و سقوط حقیقت و سیطرهٔ نیستانگاری در یک جامعهٔ توسعه‌نیافته در پایان "زمستان" توصیف شده است: «هوا دلگیر، درها بسته، سرها در گریبان، دستها پنهان/ نفس‌ها ابر، دل‌ها خسته و

غمگین/ درختان اسکلت‌های بلورآجین/ زمین دلمرده، سقف آسمان کوتاه/ غبارآلوده مهر و ماه/ زمستان است». شاعرِ جامعهٔ توسعه‌نیافته در چنین جوّی چگونه می‌تواند زندگی کند؟ او دلش تنگ است. «و هرسازی که می‌بیند بدآهنگ است». او در جامعه‌ای زندگی می‌کند که نامتوازن و نامتعادل است و هیچ چیز در جای خودش نیست. او از ناسازگاری‌ها می‌نالد. کلام شاعر متوجه تعارضات و بحران‌هاست. اخوان می‌گوید: «گلبانگ ز شوق گل شاداب توان داشت / من نوحه‌سرای گل پژمردهٔ خویشم / گویند که امید و چه نومید، ندانند/ من مرثیه‌گوی وطن مردهٔ خویشم». او می‌خواهد توشه بردارد و قدم در راه بی‌برگشت بگذارد.

ممکن است کسی بگوید تا حالا منفی‌بافی و سیاه‌نمایی بوده است، چه سخنی برای خروج از این وضع می‌توان گفت. به نظر می‌رسد که گام اول، اندیشیدن است. بدون اندیشیدن از هیچ بن‌بست تاریخی نمی‌توان بیرون شد و صرفاً با تفکر است که شاید گره از کار فروبستهٔ توسعه‌نیافتگی و بی‌تاریخی گشوده شود. ما توسعه‌نیافتگان تاریخ بیشتر عمل کرده‌ایم و کمتر تفکر. ما اعمال نیندیشیده و نسنجیدهٔ بسیار زیاد انجام داده‌ایم. تاریخ بلند توسعه‌نیافتگی سرشار است از کارها و اقدامات بی‌مبنا، بی‌ثمر و بیهوده که در جوّ سیاست‌زده و بنا به اقتضائات سیاست انجام گرفته است. اکنون وقت آن است که اندکی بیندیشیم و باریک‌اندیشانه بسنجیم و سپس عمل کنیم. در گام بعدی، کوشش، مجاهدت، عزم و همّت بلند است که می‌تواند یاری‌رسان باشد. با اندیشیدن و سعی و جهد بلیغ می‌توان راه فردا را که اکنون تیره و تاریک است، تصور کرد. با تفکر بنیادی و خواست و تصمیم و ارادهٔ نیرومند شاید بتوان از راه فردا صورت و نقشی در ذهن بست.

سهروردی از نگاه هانری کربن*

حسن سیدعرب✉
عضو هیئت علمی بنیاد دایرةالمعارف اسلامی. رایانامه: h.seyedarab@gmail.com

هانری کربن (۱۹۰۳–۱۹۷۹م) فیلسوف و از مؤسسان فلسفهٔ تطبیقی است. او آنچه را در جوانی می‌جست در فلسفهٔ اسلامی یافت. علاقهٔ وی به فرهنگ ایران و اسلام و تشیّع از توجه به سهروردی نشأت می‌گیرد. او توجه به سهروردی در غرب و ایران معاصر را احیاء کرد. مهم‌ترین خدمت وی به فلسفهٔ اسلامی، برجسته کردن اهمیت سهروردی و ضرورت شناخت وی است. او ضمن تصحیح و شرح و ترجمهٔ بسیاری از نوشته‌های سهروردی، دومین جلد از *دربارهٔ اسلام ایرانی* را به بررسی اندیشه‌های سهروردی اختصاص داد.

نگاه کربن به سهروردی به نحوی ناظر به اهمیت ایران نزد او است. کربن از راه مطالعات ایران‌شناسی در غرب به اهمیت اندیشهٔ سهروردی پی برد و در ادامه، مواجهه با سهروردی و مقایسهٔ او با متفکران غرب شیوهٔ مطالعهٔ کربن را از اساس تغییر داد و موجب شد که وی سهروردی را به‌عنوان نمایندهٔ اندیشهٔ ایرانی– اسلامی تصور کند. او معتقد است سهروردی توانسته طرح اسلام ایرانی را از راه جهان‌شناسی فلسفی مبتنی بر اشراق آغاز کند.

به نظر کربن، هدف سهروردی از طرح شجرهٔ اشراقی آن است که حکمت یونان و اسلام و ایران را پیوند دهد. او می‌گوید سهروردی، حافظ گرایش‌های معنوی ایران قبل و بعد از اسلام است. کربن، اشراق را لحظهٔ ظهور معرفت دانسته و می‌گوید، در اندیشهٔ سهروردی شرق: چشمهٔ نور و وجود است. بنابراین سهروردی بار "گذشته" ایران را به دوش کشید و آن را به "اکنون" تبدیل کرد. کربن می‌گوید، سهروردی سنّتی‌ترین حکیم مسلمان است، زیرا پیوند میان اشراق ایرانی ـ اسلامی حاصل فکر او بوده و به تلفیق حکمت و سلوک معنوی توجه کرده است.

به نظر کربن فلسفهٔ اسلامی، همان فلسفهٔ ایرانی است. او از حکیمانی یاد کرده که اندیشهٔ فارابی (۲۶۰–۳۳۹ ه.ق) و ابن‌سینا (۳۷۰–۴۲۸ه.ق) را توسط سهروردی تا پس از ملاصدرا (۵۷۹–۱۰۵۰ه.ق) ادامه داده‌اند. او می‌گوید ابن‌سینا با حکمت خسروانی آشنا نبود. در نوشته‌های کربن، تفسیر حکایات تمثیلی سهروردی و ابن‌سینا از اهمیت والایی برخوردار است. گزارش وی از حکایات تمثیلی سهروردی به داستان‌های منظوم فارسی منتهی می‌شود. او می‌گوید، *رسالة فی*

---

* متن سخنرانی در دانشگاه توبو ژاپن به‌مناسبت بزرگداشت کربن و ایزوتسو در سال ۲۰۱۲ میلادی.

الغربة الغربیة سهروردی از هنگامی آغاز می‌شود که *حی بن یقظان* ابن‌سینا به پایان می‌رسد. کربن معتقد است در اندیشهٔ سهروردی، حماسهٔ پهلوانی به حماسهٔ عرفانی تبدیل شده است.

کربن آن گونه که فلسفهٔ اسلامی را توصیف می‌کند در واقع به دنبال ریشه‌های بسیار قوی تأویل در آن است و همین انگیزه موجب شد که وی آن را با متافیزیک در غرب مقایسه کند. او پس از این مقایسه برای همیشه از آن سنّت روی‌گرداند و به عرفان و حکمت اسلامی روی آورد، اگر چه این دو در نوشته‌های وی چندان تمایز از یکدیگر ندارد. کربن اصل و عنصر ایرانی در فلسفهٔ اسلامی را موجب تمایز کاملاً مشهود آن از همین نوع تفکر در جهان مسلمانان اهل سنّت می‌داند. وی معتقد است پیشینهٔ فرهنگی و معنوی ایرانیان خصوصاً معنویت حاصل از دین زرتشت و معارف باقی مانده از آن که اشتمال قابل توجهی در مسائل فلسفی دارد، موجب شد تا ایرانیان سخنان امامان شیعه علیهم‌السلام را بیش از دیگر اقوام مسلمان درک کنند. به نظر کربن این فرآیند، تأثیر قابل توجهی در تاریخ فلسفهٔ اسلامی نهاد و خصوصاً از قرن هفتم به بعد بیش از گذشته مشهود شد.

تحقیق کربن دربارهٔ عالم مثال، فصل جدیدی از اندیشه در تاریخ فلسفهٔ جدید و معاصر غرب است. او سهروردی را انتخاب کرد چون وی را کاشف عالم مثال دانسته است. به نظر کربن، فیلسوفان مسلمان به سه عالم:۱. مثال ۲. حس ۳. عقل توجه کرده‌اند. علم و معرفت، توسط عقل فعّال و سپس از عالم مثال به انسان اشراق می‌شود. کربن می‌گوید در حکمت سهروردی، عقل و وحی با اتصال به عالم مثال، معنا پیدا می‌کند. به نظر او در اندیشهٔ سهروردی عالم مثال، پیامبر و فیلسوف را از یکدیگر جدا نمی‌کند و سهروردی سنّت نبوی سامی را با سنّت پیامبری در ایران و زرتشت را با نور محمدی در سنّت دینی در اسلام یکی می‌داند. نقش او به‌عنوان میانجی اسلام و حکمت کهن ایران زرتشتی، شبیه نقش سلمان فارسی (وفات:۳۶ ه.ق) در میان محبّان ایرانی و اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است. نیز می‌گوید سهروردی در تلفیق حکمت ایران باستان با فلسفهٔ اسلامی، موجب پیوند میان فلسفه و عرفان شد.

بحث کربن دربارهٔ عالم مثال به تحقیق او در نوشته‌های سهروردی معلوم می‌شود. این عالم در شرق معنوی جهان کشف شده و دامنهٔ اتصال به آن تا خاور دور و تا چین و ژاپن هویدا است. از این رو کربن همدل و هم‌زبان با عموم فرهنگ‌های شرقی است، زیرا یکی از زمینه‌های اشتراک آنها توجه به عالم خیال است. کربن آن را به وضوح در سهروردی یافته و همین موجب علاقهٔ فراوان او به سهروردی شده تا آنجا که وی را نمایندهٔ اندیشهٔ ایرانی می‌داند.

به نظر کربن، اسلام و حقیقت معنوی آن، ایران را فتح کرد. او می‌گوید اسلام، جامع شریعت، طریقت و حقیقت است. کربن کشش خاصی به تشیّع دارد. به نظر او تشیّع، باطن اسلام است. وی معتقد است شجرهٔ معنوی سهروردی به طور خاص، در سنّت فلسفی شیعه در ایران تداوم

یافت، به‌گونه‌ای که نسبت سوشیانت با زرتشت، همان نسبت امام مهدی صلوات الله و سلامه علیه و علی آبائه الطاهرین با حقیقت محمدی است. در این حوزه، سنّت اشراق سهروردی و حکمت امامیه به هم پیوست. کربن می‌گوید رواج اندیشهٔ سهروردی در ایران مرهون توجه به اندیشه‌های ملاصدرا است، زیرا قرائت وی از سهروردی، روش هرمنوتیک دارد.

به نظر کربن در حکمت اشراق، علم حضوری است. حضور، یعنی نفس بر متعلَق ادراک خود ظهور کند. معهذا رتبهٔ حضور در شناخت اشراقی، به تجرّد نفس باز می‌گردد. این استحضار که وی آن را برگرفته از نوشته‌های سهروردی می‌داند موجب شده بخش وسیعی از عرفان در قلمرو مسلمانان را تفسیر کند، زیرا به نظر کربن عرفان چیزی جز علم حضوری نیست. او این نوع علم را در تمام مشرق زمین رایج می‌داند و معتقد است حتی ادیان کهن آسیای دور نیز بر این نوع حضور تأکید فراوان کرده‌اند. کربن وجه اشتراک فلسفهٔ ملاصدرا و سهروردی را در تأکید فلسفی فراوان بر علم حضوری می‌داند و معتقد است مبنای فلسفی علم حضوری در تمام مشرق زمین تنها در نوشته‌های سهروردی و ملاصدرا یافت می‌شود.

کربن می‌گوید معرفتِ حاصل از اشراق، اگر منتهی به کمال نگردد، حاصلی جز خودبینی نخواهد داشت. به نظر کربن، حکیم در تجربهٔ معنوی به مقامی والا رسیده و نام او "قطب" است. کربن می‌گوید این نظریه‌ای شیعی است. بنابراین به نظر او حکمت الهی، ترکیبی از فلسفه و تجربهٔ معنوی است.

ارزیابی کارنامهٔ کربن، منوط به تعریف فلسفهٔ تطبیقی است. ساختار فلسفهٔ تطبیقی نزد کربن صبغهٔ پدیدارشناسی دارد. نوع فلسفهٔ تطبیقی کربن، هم‌زبانی حکمت و فلسفهٔ اسلامی با فلسفه‌های اگزیستانس است. این که وی سهروردی را رابط و حافظ گرایش‌های معنوی ایران قبل و بعد اسلام می‌داند، حاصل تلاش سهروردی است.

توصیف کربن از حکمت اشراق، فاقد صورت فلسفی است. کربن در معرفی این نظام به اجزای آن توجه نکرده است. او حکمت اشراق را به عرفان تقلیل داده است. اگر به نظر کربن شاخصهٔ تفکر حکمای خسروانی، جمع فلسفه و تجربهٔ معنوی است، این توجه در برخی از آثار ابن‌سینا دیده می‌شود. تحقیق کربن دربارهٔ عالم مثال برآمده از نیاز تاریخ کنونی فلسفهٔ غرب است. کربن فقط سهروردی را کاشف عالم مثال می‌داند. گزارش کربن در تفسیر جایگاه عالم مثال، اشتمال تاریخی ندارد. در اندیشهٔ سهروردی، حصول و حضور جایگاه خاصی دارد. در حالی که کربن هنگامی که از "حضور" در حکمت اشراق سخن می‌گوید به این خصوصیت اندیشهٔ سهروردی بیشتر توجه می‌کند.

اگر چه سهروردی کمال حکیم را در تألّه و بحث می‌داند، اما کربن مایل است غلبهٔ تألّه را در نیل به این کمال بیشتر کند. کربن به بررسی آرای عرفانی او روی آورد. کربن در بررسی‌های

خود از سهروردی کمتر به نوشته‌های منطقی او توجه کرده و معتقد است منطق در علم حضوری اشراقی جایی ندارد. کربن از مفسران تاریخ فلسفهٔ اسلامی است که پایان آن را مرگ ابن‌رشد (۵۲۰–۵۹۵ق) نمی‌داند. کربن تداوم فلسفهٔ اسلامی را مسبوق به اندیشهٔ شیعی می‌داند که با خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷–۶۷۲ق) آغاز شد و تا کنون نیز فقط در ایران ادامه دارد.

کربن و نصر نیز الهیات سهروردی را تفسیر کرده‌اند. مبدأ نظر آنها به سهروردی متفاوت، اما مقصد مشترک دارند. آنها با بررسی حکمت و فلسفهٔ سهروردی، در واقع به ارزیابی نتایج اندیشهٔ او پرداخته‌اند که این روش مسبوق به رویکرد پدیدارشناسانه به سهروردی و اهمیت الهیات نزد آنها است و کربن معمولاً چنین طریقی را در بررسی‌های خود اتخاذ می‌کند. کربن و نصر به منطق سهروردی نپرداخته‌اند. کربن در تصحیح نوشته‌های سهروردی، دچار خطایی در روش‌شناسی تصحیح متون شده و توضیح نداده که چرا بخش منطق در دو نوشتهٔ مهم سهروردی یعنی *تلویحات* و *مشارع* را چاپ نکرده است. این انتقاد در عدم چاپ قسمت طبیعیات این دو نوشته نیز قابل طرح است. کربن، حکمت اشراق را برآمده از سیر و سلوک سهروردی و نه نظام منطق اندیشهٔ او می‌داند. کم‌توجهی کربن نیز به روش‌شناسی، تأثیر قابل ملاحظه‌ای در این میان دارد.

منطق سهروردی، کربن را به میراث رایج حکمت یونانیان پس از ارسطو که در میان متفکران مسلمان باقی مانده بود، تحویل می‌دهد. او به دنبال نفی اصالت منطق در سهروردی است و تأکید می‌کند رویکرد سهروردی، خود به خود به ما نشان می‌دهد که نباید برای منطق، قلمرویی جز وسیله بودنِ برای فلسفه قائل شد. البته التزام به این سخن، در آرای سهروردی پیدا است، به‌ویژه هنگامی که منطق را وسیله و ابزار فلسفه می‌داند. کربن نیز جز از این مفهوم که منطق، وسیلهٔ فلسفه است، فراتر نرفته اما چنین نظری، موجب نمی‌شود که خود را به خطای در روش‌شناسی تصحیح متون بسپارد.

کربن با چاپ نکردن بخش منطق و طبیعیات پاره‌ای از آثار سهروردی، در واقع موجب شد معاصران، تصوری عرفانی و اشراقی از سهروری پیدا کنند و از مسیری که سهروردی در نوشته‌های خود ترسیم کرده، آگاه نشوند. به دلیل این اشتباه کربن، مخاطب نوشتهٔ سهروردی، نمی‌تواند مبنای منطقی وی را برای وصول به حکمت اشراق درک کند. کربن در بررسی آرای سهروردی، مفهوم حضور را غالب بر حصول کرد و تعادل سیر منطقی و فکری سهروردی را از میان برد، به گونه‌ای که مخاطب وی مجبور است از بخش الهیات نوشته‌های سهروردی به آرای او بپردازد، بی‌آنکه بداند الهیات وی برآمده از کدام نظام منطقی است. در حقیقت مبدئی که کربن برای مطالعهٔ اندیشهٔ سهروردی به مخاطب معرفی می‌کند، نقطهٔ اتمام است نه آغاز، چون الهیات سهروردی دست کم از حیث روش‌شناسی، حاصل منطق او است. البته توجه به این منابع و

مقایسهٔ آنها با نوشته‌های ارسطو و فارابی و ابن‌سینا، کمک قابل توجهی برای اثبات این ادعای کربن می‌کند که سهروردی نمایندهٔ اندیشهٔ ایرانی ـ اسلامی است. اگر وی به منطق و جایگاه آن در نوشته‌های سهروردی التفات بیشتری می‌کرد، می‌توانست با توصیف ریشه‌های ایرانی منطق در نوشته‌های سهروردی، ادعای خود را راحت‌تر اثبات کند.

کربن به دنبال آن بود که وحدت الهیات را در نوشته‌های سهروردی نشان دهد. سهروردی با تردید در منبع غیر ارسطویی منطق، قصد داشت تا ریشه‌های تأثیر ایران بر فرهنگ و اندیشهٔ فلسفی یونان را نشان دهد و عدم توجه کربن به منطق سهروردی، کار او را در اثبات جامعیّت فرهنگ ایران، ناتمام گذاشت. سهروردی منطق را وسیله‌ای می‌انگاشت که راه را برای پژوهش فلسفی باز می‌کند. فلسفه‌ای که با توسل به منطق، قادر است فکر را از فروافتادن در مغالطات حفظ کند. کربن در تحلیل منطق سهروردی، ساکت ماند و نتوانست نشان دهد که اندیشهٔ سهروردی چگونه توانسته از منطق به‌عنوان ابزار استفاده کند و سپس نفس را در معرض تابش اشراقات معنوی نورالأنوار قرار دهد.

در باب شرح‌حال و آثار و احوال و اوصاف
استاد دکتر محسن جهانگیری

در رثای استاد دکتر محسن جهانگیری

یارب چه مصیبتی است اکنون
بگذشته به ما چو باد شبگیر

در فصل بهار شد زمستان
افکند ز بن درخت انجیر

در شهر فکنده شور و غوغا
در رخت عزا همه جماهیر

خورشید نموده روی پنهان
هم ماه نهاده رو به تغییر

ای اشک ببار همچو باران
ای دیده تو نیز رنگ خون گیر

از پای فتاده پور ایران
از رخس فتاده رستم پیر

افسوس کنون ز دست ما رفت
استاد بزرگ ما جهانگیر

استاد کلام و حکمت و فقه
عرفان و متون و علم تفسیر

در لوح، اراده‌ای چو پولاد
در دست، قلم به سان شمشیر

او بود نگاهبان فرهنگ
می‌کرد کتاب عشق تقریر

در نظم به سان ساعتی کوک
یک ثانیه او نکرده تأخیر

در صید جواهر معانی
چون شیر ژیان به سوی نخجیر

دل‌های خراب دردمندان
می‌کرد به التفات، تعمیر

آراسته بد به علم و تقوا
دور از حسد و ریا و تزویر

صد رحمت و آفرین به مادر
کو داد به او ز سینه‌اش شیر

دانستن قدر او در اینجا
دیر است کنون برای ما دیر

یوسف نوظهور
دانشگاه علامه طباطبایی – دوم اردیبهشت ۱۳۹۸

شرح حال

زهرا جهانگیری*

پدرم در سال ۱۳۰۸ خورشیدی در قصبهٔ ضیاءآباد از توابع قزوین چشم به جهان گشود. علاقهٔ او به کتاب و مطالعه در همان اوان کودکی به حدی بود که پاکت‌هایی را که از مغازه برای خرید اقلام می‌گرفت، جمع‌آوری می‌نمود و آنها را به شکل دفتر درمی‌آورد و برخلاف سایر هم سن و سالان خودش به جای بازی کردن بیشتر اوقاتش را صرف گوش دادن به *شاهنامه* و حافظ می‌کرد، در حالی‌که هنوز توانایی خواندن و نوشتن نداشت. در سن شش سالگی طبق روال آن زمان به مکتب‌خانه رفت. پس از اتمام مکتب‌خانه، به تنها مدرسه‌ای که در ضیاءآباد، که به گفتهٔ ایشان سال تأسیس آن با سال تأسیس دانشگاه تهران هم‌زمان بود، رفت. وی پدر خود را در سن ۱۳ سالگی از دست داد و در این سن عهده‌دار سرپرستی از مادر و دو خواهرش شد ولی علاقهٔ او به درس خواندن باعث شد که جهت کسب علم، خانه و خانواده را ترک کند و برای فراگیری علوم اسلامی رهسپار قم شد و پس از چندی به تهران بازگشت و در نهایت در سال ۱۳۵۲ به أخذ دانشنامهٔ دکتری در رشتهٔ فلسفه از دانشگاه تهران نایل شد.

در سال ۱۳۴۲ با مادرم ازدواج کرد و مادرم در طی این سال‌ها همواره در کنار پدرم بود و در طول سال‌های مشترک زندگی همهٔ تلاش خود را برای ایجاد فضای آرام در خانه به‌کار می‌برد و سعی می‌کرد در محیط خانه آرامش توأم با صلح و صفا حاکم باشد.

از ماحصل ازدواج آن دو، تنها من بودم که در سال ۱۳۴۳ چشم به جهان گشودم. از زمانی که توانایی شناخت اطراف و درک مفهوم پدر را داشتم، وی را همیشه مشغول مطالعه و تحقیق و تدریس می‌دیدم و حتی گاهی اوقات اهتمام به تدریس دانشجویان در منزل بدون دریافت هیچ گونه وجهی می‌نمود و علاوه بر آموزش فلسفه، از آموزش اخلاق، انسانیّت و محبت به اطرافیان و اقوام غافل نبود. به نظر ایشان بهترین دوست انسان کتاب بود، چون کتاب علاوه بر افزودن دانش، سبب پرهیز انسان از غیبت نیز می‌شود.

به یاد ندارم که او در طول زندگی خواسته باشد عقایدش را به دیگران تحمیل کند و محبت کردن به دیگران جزئی از شعائر زندگی‌اش بود. علاقهٔ او به تدریس، تحقیق و تألیف تا زمانی که سرانگشتانش توانایی قلم زدن بر صفحات کاغذ را داشت ادامه یافت تا اینکه در سال ۱۳۹۸ پس

---

* پزشک متخصص بیماری‌های زنان

از ده روز بستری در آی سی یو بیمارستان سینا جان به جان‌آفرین تسلیم کرد و ما را با یاد و خاطره‌اش تنها گذاشت.

نمی‌دانم بازگو کردن این جملات در اینجا درست باشد یا نه، ولی دوست دارم آن را اینجا بگویم. ای کاش مثل دوران گذشته هر متنی را که می‌نوشتم نزد او می‌بردم و اشکالات ادبی‌اش را از او می‌پرسیدم، تا مرا در نوشتن و تصحیح آن متن راهنمایی کند، ولی متأسفانه این بار باید این کار را به تنهایی انجام دهم.

با تشکر از عزیزانی که در گردآوری این یادواره قبول زحمت کردند.

نقش درخشان جهانگیری در دانشگاه

برگرفته از مصاحبهٔ استاد بزرگوار دکتر کریم مجتهدی با خبرگزاری کتاب ایران (ایبنا)؛ ۲ اردیبهشت ۱۳۹۸

محسن جهانگیری یکی از باسوادترین و صالح‌ترین استادان دانشگاه بود. بسیار متواضع، گوشه‌گیر بود و بدون اینکه شهرت‌طلب باشد یا بخواهد خودش را مطرح کند به کار علمی دقیق خودش ادامه می‌داد و یکی از درخشان‌ترین چهره‌های فرهنگی و اخلاقی این مملکت بود. از لحاظ اعتقادات دینی هم که واقعاً به معنای اصیل کلمه انسانی مؤمن و مسلمان بود.

ترجمه‌ها و تالیفات جهانگیری بسیار متنوع بود، اما کاری که در حوزهٔ فلسفهٔ غرب کرده از همه مهم‌تر است و خیلی استثنایی، و کاری که شاید ارزشش در ایران هنوز درک نشده ترجمهٔ دقیق و سالم و صحیحش از کتاب *اخلاق* اسپینوزا است و واقعاً در میان کتاب‌های فلسفهٔ غرب که به فارسی برگردانده شده‌اند نمونه است. علاوه بر اینها، چندین اثر دیگر هم از اسپینوزا ترجمه کرده و من شخصاً از نزدیک شاهد بودم که چقدر دقیق کار ترجمهٔ این آثار را از متون انگلیسی انجام داده و برخی اوقات حتی متن فرانسه را هم چک و مثلاً با من هم مشورت می‌کرد. او همچنین کتابی‌دربارهٔ فرانسیس بیکن بنیان‌گذار روش‌های تجربی علمی دارد و این کتاب هم خیلی با ارزش است.

جهانگیری در حوزهٔ فلسفهٔ اسلامی و فلسفهٔ شرق هم کتاب فوق‌العاده درخشانی دربارهٔ ابن‌عربی تألیف کرده و مقالات زیادی دربارهٔ فلاسفه ایرانی نوشته است. از جمله مقاله‌اش دربارهٔ سهروردی بسیار مقالهٔ مهمی است و من شخصاً از این مقاله بهره‌های زیادی در آثار خودم بردم.

جهانگیری فلسفهٔ غرب را بدون کوچک‌ترین شعار و یک‌سونگری ترجمه و تحلیل کرده است. به عبارت دیگر، آنچه که او از فلسفهٔ غرب ترجمه و تحلیل کرده است اصلاً جنبهٔ شعاری ندارد و حتی به دنبال قبول یا ردّ آن نبوده است. در همین کتاب *شرح اصول فلسفهٔ دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی* که در مقدمه‌اش نام من را هم آورده است؛ کتاب بسیار درخشانی است. اصولاً به دلیل همین نوع نگاهش به فلسفهٔ غرب آثار و ترجمه‌های او از لحاظ روش‌شناسی علمی بسیار درخشان و موثر هستند. البته احتمالاً بعدها و در سال‌های آینده ارزش این کتاب‌ها بیشتر شناخته خواهند شد. همین امروز هم تمام افرادی که به نحوی از انحا در ایران روی فلسفهٔ غرب کار می‌کنند و یا در دانشگاه‌ها و دانشکده‌ها فلسفه و ادبیات غرب می‌خوانند بالاخره این کتاب‌ها را خوانده‌اند و امتحان داده‌اند به ارزش و اهمیت آن‌ها واقف هستند و همین کتاب‌ها

افرادی را تربیت کرده‌اند و استادان جوان ما به‌واسطهٔ همین کتاب‌ها تدریس فلسفه را ادامه می‌دهند.

برخلاف چیزی که عامه تصور می‌کنند، ریشه و روح دانشگاه بسیار مهم است و دانشگاهی که به تعالیم فلسفی توجه نداشته باشد یک دانشگاه مرده است. آنجایی که علم به طور زنده و دقیق و با نظر انتقادی و بدون اینکه خیلی زود قبول و ردّ شود مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد؛ تفکر رشد می‌کند و این مهم جز از رهگذر فلسفه محقّق نمی‌شود.

ادای احترام به روان پاک همکار عزیزم دکتر محسن جهانگیری

رضا داوری اردکانی

از دوستان عزیزی که نام و یاد استاد گرانمایه دکتر محسن جهانگیری را گرامی می‌دارند، سپاسگزارم. کاش خدمتی هم از دست من برمی‌آمد. زندگی همهٔ ما با خوبی‌ها و بدی‌ها می‌گذرد. بعضی بیشتر از خوبی بهره دارند و بعضی دیگر نصیبشان از بدی بیشتر است. من خود را در زمرهٔ کسانی می‌دانم که در روزگار فقر خرد و دعوی و داعیه از خوبی‌هایی بهره داشته‌ام. در مدارس خوب درس خوانده‌ام که اکنون مثل و مانند آنها کم و بسیار کم است. در دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران و در گروه آموزشی فلسفه با کسانی همکار بوده‌ام که گفتار و کردار و رفتارشان برایم درس بوده است. یکی از این همکاران دکتر محسن جهانگیری است. دکتر جهانگیری در حوزهٔ علمیهٔ قم همهٔ مراتب و مدارج را طی کرد. فقه و اصول و کلام و تفسیر و حدیث و فلسفه آموخت و از مدرّسان حوزه بود اما روح دانش‌طلبی‌اش می‌خواست درس‌های دانشگاهی را هم فراگیرد. به دانشکدهٔ ادبیات آمد. لیسانس و فوق لیسانس و دکتری فلسفه گرفت. برای من خیلی معنی‌دار بود که رسالهٔ دکتری خود را در تفسیر فلسفهٔ اسپینوزا نوشت. اسپینوزا گرچه مردی اخلاقی و از حیث مناعت طبع کم‌نظیر بود و البته در تاریخ فلسفه نیز مقامی بزرگ دارد، از آن جهت که تشکیک‌هایی در اعتقادات دینی کرده است انتظار نمی‌رفت که در نزد مرد دینداری چون دکتر جهانگیری، صاحب‌نظری مقبول باشد. البته شرط و لازمهٔ نوشتن رسالهٔ دکتری دربارهٔ فلسفهٔ یک فیلسوف موافقت با فلسفهٔ او نیست. این نکته را از آن رو و با این تجربه می‌گویم که پنجاه و هشت سال پیش در مجلسی با حضور اعضای گروه و دانشجویان دورهٔ دکتری گزارشی از مطالب رسالهٔ دکتری‌ام می‌دادم و در ضمن سخن به تأسیس فلسفهٔ دورهٔ اسلامی و نظر فارابی در باب ظاهر و باطن دین اشاره کردم. دکتر جهانگیری با درایت نکتهٔ مهم را دریافت و پرسید این مطلب را از کجا می‌گویید. گفتم سخن فارابی صریح است و من آن را تفسیر نکرده‌ام. گفت آیا اطمینان دارید که عبارت فارابی را درست ترجمه کرده و فهمیده‌اید. پرسیدم چرا این مطلب در نظر شما این اندازه اهمیت دارد؟ گفت فیلسوفان ما در باب نسبت دین و فلسفه چنین سخنی نگفته‌اند. گفتم آنچه فارابی گفته صرفاً یک رأی و نظر نیست بلکه اصل و اساس مباحث فلسفه در دورهٔ اسلامی است. متن فارابی را به او نشان دادم. گفت این قبیل مباحث، فلسفی نیست و طرح آنها در فلسفه لزومی ندارد و پس از توضیح خوبی که در باب

عقلانی بودن دین داد عذرخواهی کرد که قصد جدل نداشته و چون رأی فارابی را سازگار با فلسفهٔ اخلافش از ابن‌سینا تا زمان حاضر ندانسته در انتسابش به فیلسوف شک کرده است. گفتم امیدوارم فرصتی پیش آید که برایم توضیح دهید چرا و چگونه نظر فارابی در باب دین و فلسفه با نظر اخلافش ناسازگار است و متأسفانه هرگز فرصت پیش نیامد و اگر پیش می‌آمد شاید قضیهٔ تأسیس فلسفهٔ دورهٔ اسلامی تا حدودی روشن می‌شد. بگذریم. دکتر جهانگیری مسلماً همهٔ مطالب تفسیر مقررات اسپینوزا را نمی‌پذیرفت اما کتاب *اخلاق* برای او مهم بود. این کتاب را اسپینوزا به زبان استدلال مرسوم در هندسهٔ اقلیدسی نوشته است. این روش استدلالی صرفنظر از مضامینش برای اهل استدلال و برهان نمی‌تواند بی‌اهمیت باشد. دکتر جهانگیری هم اهل منطق و استدلال بود اما به گمان من علاقهٔ بیشتر ایشان به اسپینوزا به اخلاقی بودن فیلسوف هلندی و آزادگی او برمی‌گشت. دکتر جهانگیری به تمام معنی دینی و اخلاقی بود و اخلاق و اهل آن را دوست می‌داشت. مؤدب و متواضع و دانا و صاحب‌نظر بود. دعوی و داعیه نداشت و همهٔ وقت خود را صرف تحقیق و تدریس می‌کرد. در گروه فلسفهٔ دانشگاه تهران گاهی هفته‌ای یک یا دو روز یک متن فلسفی را می‌خواندیم و آنکه با متن آشناتر بود، متن را تفسیر می‌کرد. در واقع این جلسات یک کلاس درس بود. یکی از کتاب‌هایی که بخشی از آن را خواندیم کتاب *نجات* بوعلی سینا بود. دکتر جهانگیری متن را می‌خواند و ترجمه می‌کرد و هر جا که متن را مشکل می‌دید و لازم می‌دانست آن را شرح می‌کرد. او استادی جامع در فلسفه بود و مثل او را که هم فلسفهٔ دورهٔ اسلامی را خوب بداند و هم درس فلسفهٔ اروپایی خوانده باشد کم داریم. وقتی می‌گویم دکتر جهانگیری جامع بود صرفاً مرادم این نیست که فلسفهٔ دورهٔ اسلامی و فلسفهٔ جدید را با هم می‌دانست بلکه مقصودم اینست که علم و عمل را توأم کرده بود. در دانشگاه طبیعی است که به آموزش و نظر توجه شود زیرا اولاً وظیفهٔ دانشگاه آموزش و پژوهش است. ثانیاً درس عمل را مثل علم‌های نظری نمی‌توان آموخت. به‌خصوص که خرد بطور کلی و به‌خصوص خرد عملی با بازی‌های تاریخ و روزگار دگرگون و گاهی پوشیده می‌شود. دگرگونی در علم نظری را همه کم و بیش می‌پذیرند اما خرد عملی از آنجا که روزگار میل به احاطه بر آن دارد کمتر به شخص و بیشتر به عالم انسانی متعلق است و از آن جدا نمی‌شود. خرد عملی عالم‌ساز نیست اما با عالم و روزگار به آسانی می‌سازد. البته در این وضع دیگر نام خرد ندارد بلکه رسم و راه و شیوهٔ رسمی عملی است. وقتی رسم و عادت در زندگی قومی غالب شود، خرد عملی رو به پوشیدگی می‌رود. ولی بشر موجودی است که نمی‌تواند یکسره به عادت تسلیم شود. آدمی با پرسش آدمی شده است. پرسش اول هم برخلاف آنچه گاهی می‌پندارند نه پرسش نظری بلکه پرسش عملی بوده است: چرا باید چنین کرد و چرا چنان نباید کرد؟ البته خرد عملی و خرد نظری چنانکه از مطالعهٔ تاریخ برمی‌آید از هم جدا نیستند اما به درستی نمی‌دانیم با هم چه نسبتی دارند. اهل فلسفه

معمولاً خرد نظری را مقدّم می‌دانند. کسانی هم به تفکیک این دو اهمیت نمی‌دهند. چنانکه علم نظری را با حکمت اشتباه می‌کنند و کلمات حکمای چین و هند و ایران قدیم را همچون آرای افلاطون و ارسطو و بحث در ماهیت اشیاء فلسفه می‌دانند. فلسفه را نیز گهگاه حکمت می‌نامند. البته بسیاری از فیلسوفان اهل حکمت‌اند اما حکیمان اهل بحث در ماهیات و علم به اعیان موجودات نبوده و خردشان بیشتر جلوهٔ عملی داشته است و حال آنکه فلسفه و حتی بخش عملی آن بیشتر نظر و بحث و چون و چراست. کتاب *اخلاق نیکوماخس* حاوی بحث‌های نظری عمیق در باب فضایل و رذائل است. البته ارسطو شناخت راه رسیدن به فضیلت را مهم می‌دانسته است ولی در کتاب‌های اخلاقش این راه را نشان نمی‌دهد و چگونه نشان دهد که فعل اخلاق در وقت و جای خاص درک می‌شود و صورت می‌گیرد و در آن وقت و جای خاص است که شخص اخلاقی باید دریابد و تصمیم بگیرد که چه کند. به عبارت دیگر خرد عملی درست در وقت ادای فعل ظاهر می‌شود. اختیار هم بسته به خرد عملی است. نکتهٔ قابل تأمل و تحقیق اینست که در همهٔ زمان‌ها و در میان همهٔ مردمان عقل صورت ثابت و یکسان ندارد. چنانکه قوم و مردمی در یک زمان در خرد نظری و عملی ممتازند و در زمان دیگر خرد از آنان دور می‌شود و مردمان نشان خانه‌اش را گم می‌کنند. خرد یک قوم مجموع خردهای شخصی نیست. خرد و بی‌خردی چنانکه گفته شد متعلق به روزگار است و اشخاص صاحب خرد نظری و عملی مظاهر خرد زمان خویش‌اند. درست بگویم آدمی بالقوه صاحب خرد است اما در شرایطی این استعداد محقق نمی‌شود ولی این تحقق نیافتن به معنی آن نیست که همهٔ مردمان احمق می‌شوند. در روزگار فروبستگی خرد در حدی نیست که بتواند به زندگی نظم و سامان بدهد. در این وضع سیاست هم دچار پریشانی می‌شود اما هیچ مردمی نیستند که به کلّی از خرد بی‌بهره باشند بلکه از خرد دور می‌شوند و نسبت آنها با خرد سست می‌شود. در چنین زمانی است که برخورداری اشخاص از خرد، فضیلت بزرگ و مایهٔ امتیاز می‌شود. من در این زمره اهل فضیلت چند تنی را شناخته‌ام که دکتر جهانگیری یکی از آنهاست. در زمانی که خرد رو پنهان کرده است و هر سازمان و نهادی ساز خود می‌زند و پیوند میان مردمان سست شده است با طمأنینه و صبر و اعتدال زیستن کار آسانی نیست. دکتر جهانگیری در مقام مخالفت و موافقت با آراء و نظرها صریح بود اما هرگز از حدود ادب خارج نمی‌شد و مخالفت و موافقت با آراء و نظرها را در روابط شخصی دخالت نمی‌داد. فلسفه مقام دوستی است و دوستی جزئی از نام آنست. درست است که فیلسوفان با هم اختلاف‌ها دارند اما این اختلاف به دشمنی کشیده نمی‌شود. اختلاف‌هایی که اختلاف در فلسفه انگاشته و قلمداد می‌شود و به کوچه و بازار هم می‌آید جدل و بلکه جدال است. در بحث فلسفی دکتر جهانگیری اهل نزاع و جدال نبود و با اینکه با افکار بعضی همکاران خود موافق نبود، احترام شخص و نظرشان را نگاه می‌داشت. اهل مدارا بود و طبع نجیب داشت و شاید همین طبع او را

به سمت اسپینوزا برد. ممکن است با بعضی آرای اسپینوزا موافق نباشیم اما نمی‌توانیم برای شخص او و مقامی که در تاریخ فلسفه دارد احترام قائل نباشیم. آراء و فلسفهٔ اسپینوزا را دکتر جهانگیری به صورتی آراسته به زبان فارسی ترجمه و تعلیم کرد. در همان زمان که دکتر جهانگیری به مطالعهٔ آثار اسپینوزا توجه و تأمل خاص کرده و دریافته بود که مقام او در تاریخ فلسفه بیش از آن بوده است که مورخان فلسفه شناخته‌اند، بعضی فیلسوفان معاصر در اروپا نیز توجهی خاص به آثار و آرای این فیلسوف کردند و در آنها نکات و دقایقی یافتند که پیش از آن چنانکه باید به آنها اعتنا نشده بود.

خلاصه بگویم دکتر جهانگیری جامع علوم حوزهٔ علمی اسلامی و فلسفهٔ اروپایی و استادی شایسته بود، خوب درس آموخته بود و خوب هم درس می‌داد. تکرار می‌کنم صاحب متانت و نجابت بود. دعوی و داعیه نداشت. در کلاس برای شاگردانش و در بیرون از کلاس برای همهٔ کسانی که با او مراوده و مصاحبت داشتند می‌توانست معلم اخلاق باشد. گفتار و رفتار و کردارش سنجیده و عاقلانه بود و هرگز شکوه و شکایت نمی‌کرد و با اینکه به وضع سیاست کشور توجه داشت هرگز در نزاع‌های سیاسی وارد نمی‌شد. سخن را در وقت و جای مناسب آن می‌گفت و می‌دانیم که شناختن وقت و جای سخن و عمل نشانهٔ برخورداری از خرد و خرد محقق است.

جهانِ جهانگیری
از *نوآتلانتیس* فرانسیس بیکن تا *مواقفِ* عضدالدین ایجی

محمد جواد اسماعیلی*

استاد گرانمایه شادروان محسن جهانگیری از فرزانگان روزگار ما بود که دَمی از آموختن و آموزاندن نیاسود. نخستین دیدارم به روزگاری برمی‌گردد که ایشان مدیر گروه فلسفه در دانشگاه تهران بود و گفتگوی ما دربارهٔ تفاسیر قرآنی ابن‌سینا بود. ایشان همواره با آرامش و درنگ به پرسش‌ها پاسخ می‌داد. بعدتر در مقطع کارشناسی ارشد توفیق یافتم از محضر ایشان در درس *المشاعر* صدرالدین شیرازی بهره‌مند گردم. ایشان متن *المشاعر* را می‌خواند و ظرائف متن را تفسیر می‌کرد. از ویژگی‌های درس ایشان این بود که ایشان از دانشجویان کلاس انتظار داشت تا ابیات مرتبط با هر مبحث از کتاب *المشاعر* را در *شرح منظومهٔ* ملاهادی سبزواری جستجو کنند و در دفتری جداگانه بنویسند. این شیوه سبب می‌شد تا دانشجویان تنوّع عبارات و سبک متفاوت در تقریر مباحث فلسفی را فراگیرند و منابع مرتبط با یکدیگر را به خوبی بشناسند.

یکی از ویژگی‌های شخصیتی ایشان سیر و سلوک در جهان اندیشه بود به‌گونه‌ای که این سیر و سلوک مرزها را درمی‌نوردید. با آنکه سالیان متمادی عمر گرانبهای خویش را به فراگیری علوم اسلامی در مدارس علمیّه گذرانده بود و آثاری ارزشمندی دربارهٔ فلسفهٔ ابن‌سینا، کلام اشعری و عرفان ابن‌عربی نشر داده بود، هیچ‌گاه از فراگیری فلسفهٔ جدید غرب و پژوهش در آن که از ویژگی‌های ارزندهٔ کارنامهٔ درخشان وی شمرده می‌شود، دریغ نکرده بود. نگارش در باب اندیشه و آثار فرانسیس بیکن و باروخ اسپینوزا نمونه‌ای بارز از التفات ایشان به فلسفهٔ جدید غربی شمرده می‌شود.

به خوبی به یاد دارم سال ۱۳۸۷ خورشیدی وقتی که از فرصت تحقیقاتی دورهٔ دکتری از هلند بازگشته بودم توفیق دیدار با ایشان دست داد و از رهاورد سفرم در باب تأثیر اندیشهٔ ابن‌سینا در آثار اندیشمندان قرون وسطی، خصوصاً ژان بوریدان، با ایشان گفتگو کردم. ایشان با دقت به صحبت‌هایم گوش دادند و در پایان گفتگو پرسیدند که آیا فرصتی دست داده است تا از خانهٔ اسپینوزا هم بازدید کرده باشم. پاسخم مثبت بود اما اندکی بعد پرسیدند که آیا از آن خانه،

---

* استادیار مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران

تصویری هم در اختیار دارم یا خیر. پاسخ دادم که خیر؛ باتری دوربین تمام شده بود و نتوانستم تصویری تهیه کنم. اشتیاق استاد جهانگیری سبب شد تا از دوستم آقای دکتر یوپ لامیر که چندین سال قبل با استاد جهانگیری در کتابخانهٔ مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفه دیدار کرده بود، خواهش کنم که تصاویری را از خانهٔ اسپینوزا برای ایشان تهیه کند. در سال ۱۳۸۹ به لطف ایشان از خانهٔ اسپینوزا تصاویری به دست آوردم و آنها را با کیفیت مناسب در یک عکاسی به چاپ سپردم. تصاویر را تقدیم استاد جهانگیری کردم. ایشان تمایل داشت در کتاب *سه فیلسوف غرب: بیکن، هابز، اسپینوزا* (انتشارات دانشگاه تهران) این تصاویر را نشر دهد. بعدتر وقتی زمان نشر کتاب نزدیک شد از طرف آقای اشک‌شیرین پیغام داده بودند که نام دکتر لامیر را به طور کامل و دقیق به ایشان اطلاع دهم تا در کتاب منتشر شود که البته در سال ۱۳۹۷ کتاب منتشر شد. همچنین به لطف دکتر لامیر تصاویر سه نقاشی با موضوع اسپینوزا و آثارش را که دکتر برومباخر طراحی کرده بود، به چاپ رساندم و در اردیبهشت ۱۳۹۲ تقدیم استاد جهانگیری کردم. استاد نیز ضمن سپاسگزاری از ایشان، یک نسخه از ترجمهٔ *اخلاق* اسپینوزا را در اختیارم گذاردند تا به دست این هنرمند هلندی برسانم. خوشبختانه این کتاب را دکتر لامیر به دکتر برومباخر ارسال کرد. این اواخر هم توفیق داشتم به دیدار ایشان در دانشگاه تهران می‌رفتم و از آخرین پژوهش‌های ایشان مطّلع می‌شدم. در حال نگارش شرحی بر *المواقف* عضدالدین ایجی بود که قریب به شصت صفحه از اثر را شامل می‌شد. از همسر محترمشان شنیدم که این نگارش به نحو متمایز از دیگر نوشتارهای ایشان محفوظ است. امید دارم که دست‌نوشته‌های چاپ نشدهٔ ایشان همگی به اهتمام شاگردانشان نشر یابد. یاد ایشان همواره جدیّت در پژوهش و سیر و سلوک در جهان اندیشهٔ شرقی ـ غربی را برایم تداعی می‌کند. یادش گرامی باد. ۱۳۹۹/۷/۲۷ش.

جهانگیری و اسپینوزا
کوناتوس و خلق ارزش‌ها

محمدصادق ذاکری*

زنده یاد استاد دکترمحسن جهانگیری تاکید داشت که آموزهٔ راهگشای «زندگی فضیلت است و پاداش آن هم خودش است» را از آثار اسپینوزا آموخته است.

او دربارهٔ "زندگی" معتقد بود که کلمهٔ بسیار فراگیر "بودن" که شامل همه اشیاء؛ از جماد و نبات تا حیوان و انسان می‌شود، واقعیت دارد. "بودن" نشانگر هستی است و در واقع، حتی سنگ نیز حیات دارد، چون "بودن" دارد. به همین دلیل در مصاحبه‌ای گفته بود که زندگی معمولی و روزمهٔ ما که ترکیبی از خوردن و خوابیدن و طلب شهرت و تهیهٔ سامان زندگی از قبیل خانه خریدن و یا حتی نوشتن یک کتاب و کارهایی از این قبیل است، نوعی گول زدن می‌باشد و اگر دیگر نتوانیم خود را گول بزنیم، یعنی پایان زندگی است و اشاره داشت که این تعبیر را از محمدعلی فروغی (ذکاءالملک) آموخته بود که گفته بود: انسان زمانی می‌تواند زندگی کند که خود را گول بزند (کریم فیضی، *زندگی و بس*، جلد دوم، ۱۳۸۸ش).

اما فی‌الواقع زنده‌یاد جهانگیری چنین تعبیری از زندگی را با الهام از آموزه‌های اسپینوزا به سطحی بالاتر ترفیع داده و می‌گفت که "بودن" از زندگی برتر است و نوعی حبّ ذات است که در فلسفهٔ اسپینوزا با اصطلاح کوناتوس (صیانت ذات) بیان شده است و چیزی برتر از خود "بودن" نیست و "بودن" فضیلت است و پاداش آن هم خودش است.

به مصداق "العاقل یکفیه الاشاره" این عبارات روان‌شاد استاد جهانگیری در مورد زندگی، یادآور سخنی از لئو تولستوی (۱۹۱۰–۱۸۲۸) نیز هست که گفته بود: «مشکل‌ترین اما ضروری‌ترین چیز، دوست داشتن زندگی است حتی در حالت رنج. زندگی خدا است و دوست داشتن زندگی یعنی دوست داشتن خدا».

مادر ترزا، اسطورهٔ نیکوکاری و "مادر کلکته"، مسئولیت ما انسان‌ها در برابر تهیدستان را چنین یادآور شده بود: «بدترین بدی در جهان این است که کسانی که توان نیکوکاری دارند، به این امر بس با اهمیت نپردازند». این جملهٔ مادر ترزا از سویی یادآور یکی از اصول اساسی

---

* (شاگرد استاد وارسته دکتر محسن جهانگیری)؛ دانش‌آموختهٔ علوم اجتماعی (جمعیت شناسی) و علوم بهداشتی (آموزش بهداشت و ارتقاء سلامت)، مدرّس دانشگاه.

سلامت روان:" انسان بودن ما، مساوی است با مسئول بودن ما" است؛ یعنی هر چه بیشتر در برابر تهیدستان و بیماران و نیازمندان احساس مسئولیت کنیم، به همان میزان آدم‌تر هستیم، و از سوی دیگر یادآور کتاب مشهور اسپینوزا یعنی *اخلاق* است که دکتر جهانگیری این کتاب را در حدود چهل سال قبل ترجمه نمودند.

می‌دانیم سه ارزش والای انسانی یعنی علم، اخلاق و هنر به ترتیب به دنبال دانایی، نیکویی و زیبایی هستند و می‌توان گفت این سه ارزش والا، همگرا هستند و ارتباطی مکنون و ضروری بین این سه ارزش والا و کیفیات متعالی وجود دارد تا جایی که این سه ارزش بزرگ و والای انسانی را لازم و ملزوم هم قرار داده است و فرزانه و روشنفکر به معنی واقعی کلمه کسی است که عمر خود یعنی این بزرگ ترین سرمایهٔ زندگی خود را صرف این سه مقوله نموده و آگاهانه و با اختیار وقف آنچه ماندگار و جاوید خواهد شد، نماید. که یک نمونه از چنین انسان‌هایی باروخ اسپینوزا است که آناتول فرانس (۱۸۴۴–۱۹۲۴) در موردش گفت: «اگر من جای ناپلئون بودم، مانند اسپینوزا زیر شیروانی زندگی می‌کردم و چهار جلد کتاب می‌نوشتم»، و نمونهٔ دیگر استاد سفر کرده روان‌شاد دکتر محسن جهانگیری هستند که حقاً و حقیقتاً انسان بزرگ و شریفی بودند و به قول جبران خلیل جبران (۱۸۸۳–۱۹۳۱) شخصی که بزرگ و شریف است؛ همواره از ساز وجودش آهنگی دلپذیر شنیده می‌شود و همکاران و دانشجویان استاد وارسته به این مهم معترف‌اند. در بینش معنوی نهایت این سه ارزش والا یک چیز است که درک آن به عهدهٔ فطرت است؛ فطرت ما "حقیقت‌جو"،" خیرخواه" و " زیبایی‌طلب" است.

اگر تاریخ بشر را به اجمال وارسی کنیم متوجه خواهیم شد که در طول تاریخ هر چه انسان‌ها بیشتر به دنبال ارزش‌های ثابت و ماندگار بوده‌اند، به همان نسبت در خلق و ایجاد حقیقت و خیر و زیبایی موفق‌تر بوده‌اند. بنابراین نادیدن ارزش‌ها و به کار نبستن آنها نشانهٔ تنزّل اشخاص و جامعه‌هاست. ارزش‌ها هستند؛ ابدی هستند. دلیل آن هم وجود بزرگوارانی است که در صدد اجرایی کردن ارزش‌ها بودند و هستند و زندگی خود را چون روان‌شاد باروخ اسپینوزا و استاد وارسته زنده‌یاد دکتر جهانگیری وقف ارزش‌ها کرده بودند.

«ما نمی‌دانیم»

مصطفی شهرآیینی*

دربارهٔ استاد دکتر محسن جهانگیری سخن گفتن بسی دشوار است؛ انسان بزرگی که با آن‌همه دانایی و فرهیختگی هر پرسشی از او می‌پرسیدیم با تعبیر سقراطی «ما نمی‌دانیم» پاسخ خود را آغاز می‌کردند. در دورهٔ کارشناسی فلسفه همواره برایم پرسیدنی بود که چرا ایشان که پاسخ پرسش‌های ما را خوب می‌داند و خوب هم پاسخ می‌دهد، سخنش را با «ما نمی‌دانیم» آغاز می‌کند. بعدها در دورهٔ ارشد و دکتری هم می‌دیدم هرگاه بحث به مسائل پیچیده و پرسش‌برانگیز می‌رسد، ایشان شرح خود را با تکرار همین تعبیر «ما نمی‌دانیم» گاه در آغاز و گاه در پایان مباحث پی می‌گرفتند. در این‌جا بود که دریافتم این تعبیر افزون بر فروتنی استاد، نشانهٔ حکمت و فرزانگی است که در آغاز هر اظهار دانایی، نخست نمی‌دانم سقراطی را هم به خود و به مخاطبش گوشزد می‌کرد تا پیش از هرچیز، پرسش‌گر بداند نه پرسیدن از سرِ نادانی بد است و نه اعتراف به نادانی چیزی ناپسند؛ و خود همین تعبیر صمیمیتی را میان شاگردان و استاد ایجاد می‌کرد که جرأت و جسارت بیشتر جستن و بیشتر پرسیدن را می‌یافتیم.

در ایشان آنچه نمود و ظهوری به‌کمال داشت، فروتنی و شکسته‌نفسی و چیزی که در ایشان هرگز به‌چشم نمی‌خورد، خودنمایی و فضل‌فروشی بود؛ این نمود و ظهور نه چنان‌که امروزه فراوان در جامعه و حتی در دانشگاه می‌بینیم نه تظاهر و تصنّع و تکلّف که نحوهٔ زیستشان و طبیعتشان بود. همواره بنده با خود گفته‌ام هیچ‌کس نمی‌توانست ترجمهٔ کتاب *اخلاق* اسپینوزا را در زبان فارسی چنین نیکو به‌سرانجام برساند چراکه مترجم در منش و روش بسیار به اسپینوزا نزدیک بود هرچند در آموزه‌های مابعدالطبیعی با او هم‌داستان نبود و این را بی‌پروا و آشکارا در کلاس، البته در دورهٔ دکتری، بر زبان می‌آورد که اینها (آموزه‌های فلسفی) تفنُّن است و در ادامه، در حالی‌که دو دست خویش را به‌نشانهٔ تسلیم بالا می‌گرفت، می‌فرمود: ما نه با این چیزها بلکه بر اساس آیهٔ «رَبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ» به خداوند ایمان و التزام عملی داریم.

شگفتا که در مدت بیست‌وهشت سالی که بنده از محضر ایشان کمابیش بهره می‌بردم در شخصیت اخلاقی ستودنی ایشان پیوسته روی در فزونی و آشکارگی بیشتر داشت. در دورانی که در

* دانشیار فلسفهٔ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، پژوهشکدهٔ فلسفه، گروه فلسفهٔ غرب.

آزمون ورودی دکتری فلسفهٔ دانشگاه تهران با دشواری‌هایی روبه‌رو شده بودم و بی‌تابانه پی‌گیر حق خود و ورود به این دوره بودم و از هر استادی استمداد می‌طلبیدم، در مراجعه‌ای که به استاد جهانگیری داشتم، ایشان با همان مهربانی پدرانه و رویِ خوش، فرمودند بهتر است از جهت وجوب شرعیِ احقاق حق، نهایت تلاشم را بکنم ولی برای نیل به نتیجهٔ دنیوی، زیاد خود و اطرافیانم را مضطرب و نگران نکنم؛ اگر حق با من باشد در جایی دیگر مضبوط و محفوظ می‌ماند.

نکتهٔ ستودنی در مشی ایشان در دانشگاه این بود که شغل معلمی خویش را همواره اصل می‌دانستند و خود را موظف به حضور تمام‌وقت در دانشگاه می‌کردند. تکیه‌کلام‌شان در این باره همواره این بود که «ما حقوق‌مان را بابت معلمی در دانشگاه می‌گیریم، پس شرعاً هیچ کار دیگری را نباید بر حضور در دانشگاه ترجیح دهیم». حتی در همایشی بنده از نزدیک شاهد بودم که ایشان حاضر نشدند از هزینهٔ همایش برایشان ماشین بگیرند و حتی برای صرف نهار هم به‌رغم اصرار میزبان، با لبخند فرمودند، این نهار برای ما نیست که منزلمان تهران است، بلکه برای کسانی است که از راه دور آمده‌اند و در تهران جایی ندارند.

از دیگر نشان‌ویژه‌های ایشان تعهّد مثال‌زدنیشان برای حضور به‌موقع در کلاس بود. تقریبا در تمام مدت کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکتری که از محضر ایشان بهره‌مند بودم حتی یک‌بار هم اتفاق نیفتاد که ایشان بعد از دانشجویان وارد کلاس شوند. همواره جزء نخستین کسانی بودند که در کلاس مستقرّ می‌شدند و بیشتر دانشجویان بعد از ایشان، وارد می‌شدند. حتی گاهی که دانشجویی دیر می‌آمد بی‌آنکه به او نگاه کنند، خطاب به جمع می‌فرمودند، ما همیشه زودتر از منزل راه می‌افتیم و در دانشگاه منتظر شروع کلاس می‌مانیم. این بسیار بهتر است.

دربارهٔ تهیه کتاب که گاه دانشجویان از بالابودن قیمت کتاب گله می‌کردند، از استادان خودشان نقل می‌کردند که آنها گاه میان هزینه‌کردن برای نهار یا خرید کتاب همواره خرید کتاب را انتخاب می‌کردند؛ که البته به نظر می‌رسید این مشی خودشان بوده که به‌جهت شکسته‌نفسی به استادانشان نسبت می‌دادند.

یادم هست یک‌بار در خصوص استادی که کلاس‌هایش با بی‌نظمی تشکیل می‌شد و حضوری بس نامنظم در دانشکده داشت، به ایشان که مدیر گروه بودند، گله می‌کردیم؛ استاد با لبخندی معنادار و کنایهٔ خاصی فرمودند: ما نمی‌دانیم؛ ما یک شغل داریم از پس انجامش برنمی‌آییم، دیگران چندین شغل دارند و مدعی‌اند همه را به‌تمام انجام می‌دهند.

روزی بعد از اتمام دورهٔ دکتری خدمتشان رسیدم و عرض کردم استاد، کتاب *طرح اجمالی فلسفهٔ اسپینوزا* نوشتهٔ ایرول هریس را که در دوران دانشجویی برای درس «فلسفهٔ اسپینوزا» در محضر شما به‌صورت کار مشترک با آقای گندمی ترجمه کرده بودیم، بنده تمام کرده‌ام و قصد انتشارش را دارم. آیا شما قبول زحمت می‌فرمایید که نگاهی بدان بیندازید و توّرقی بفرمایید.

ایشان با رویی گشاده و با لبخند فرمودند بیاورید ببینیم. من هم نسخه‌ای از ترجمه را خدمتشان تقدیم کردم و ایشان فرمودند وقتی کار را دیدند خبر می‌دهند.

منظور بنده از این خواهش این بود که در حد یکی‌دو روز ترجمهٔ فارسی را ببینند و بعد از این‌که کار را دیدند و تأیید فرمودند از استاد بخواهم مقدمه‌ای بر ترجمه بنویسند. از ایشان تا مدتی حدود یک‌سال خبری نشد و بنده هم که گمان می‌کردم یادشان رفته یا وقت نکرده‌اند کار را ببینند، دیگر پی‌گیر نشدم تا این‌که در جلسه‌ای که حدود یک‌سال و اندی بعد، خدمتشان بودم فرمودند: «کار شما را دیده‌ام، بیایید بگیرید». بنده فردای آن روز به دفترشان در دانشگاه رفتم و کار را تحویل گرفتم. آنچه می‌دیدم باورکردنش برایم دشوار بود. استاد تمام متن ترجمهٔ فارسی را سطربه‌سطر با اصل انگلیسی که در منزل داشتند، مطابقت داده بودند. جاهایی در حاشیه غلط‌های بنده را اصلاح فرموده بودند، جاهایی از ترجمه و معادل‌های من تعریف کرده بودند و جاهایی هم با علامت پرسش در حاشیه، تردید خود را دربارهٔ درستی یا نادرستی ترجمه به بنده گوشزد فرموده بودند. چندصفحه‌ای هم دستنویس با آن دست‌خط زیبایشان نوشته بودند و در لابه‌لای صفحات همان نسخه گذاشته بودند. بنده که از این زحمتی که ناخواسته به استاد داده بودم، گرفتار عذاب وجدان شده بود، به فکر افتادم زحمت ایشان را جبران کنم. در همان روزها به مناسبتی خدمت دکتر داوری رسیدم و جریان را برایشان تعریف کردم؛ ایشان فرمودند از دکتر جهانگیری جز این توقع نمی‌رود و به بنده پیشنهاد دادند برای جبران زحمتشان به استاد کتاب هدیه بدهم چون ایشان به کتاب نگاه مادی ندارند.

نسخه‌ای قرآن نفیس از دوران کار در مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها و از هدایای آنجا در منزل داشتم که برای استاد بردم و با شرمندگی به حضورشان پیش‌کش کردم. ایشان بعد از نگاهی معنادار به بنده و به قرآن، با همان لبخندی همیشگی‌شان فرمودند: به دو دلیل این هدیه را می‌پذیرم یکی این‌که «لایرد الاحسان الّا الحیوان» و ما انسانیم و دیگری این‌که هدیه کتاب خداست.

استاد اخلاقِ فلسفه
یادی از دکتر محسن جهانگیری (۱۳۰۸ ضیاءآبادِ تاکستان – ۱۳۹۸ تهران)

فرهاد طاهری*

چهارشنبه، چهارم اردیبهشت ۱۳۹۸، پیکر رنجور و پاک دکتر محسن جهانگیری از صحن طبقهٔ اول دانشکدهٔ ادبیات وعلوم انسانی دانشگاه تهران تشیع شد. از گروه‌های آموزشی دانشکدهٔ ادبیات (فلسفه، تاریخ، زبان و ادبیات فارسی، ادبیات عرب، فرهنگ و زبان‌های باستانی و غیره) بعضی از استادانِ نامبردار و پرآوازهٔ نایل شده به افتخار بازنشستگی نیز که روزگاری از یاران و همکاران دکتر جهانگیری بود ه‌اند، با چشمانی تر و دلی سرشار از غم، با پای دردمند و عصا به دست، به وداع همکار و دوست دیرین خود آمده بودند. از استادان دانشکدهٔ ادبیات و دانشگاه‌های دیگر هم چند نفری خود را به رغم گرفتاری‌هایشان رساندند. از دانشجویان سال‌های دور و نزدیک دکتر جهانگیری هم چند نفری به بدرقهٔ استادشان قدم رنجه کرده بودند. مراسمی بود نه پرشور و نه پرحضورِ دانشگاهیان و فلسفه‌دوستان! از خوانندگانِ این همه آثار پرشمارگان فلسفه و از دانشجویان دانشکدهٔ ادبیات و دیگر دانشکده‌های دانشگاه تهران هم البته خبری نبود. همان حکایتِ پرتکرار همیشگی بود. استادی فرهیخته و زحمتکش و دلسوز در غربت و در سکوت، راهی آخرین منزل هستی خود شد. گویی این پایان پُرغصهٔ بیشتر طایفهٔ علم در ایران است! باز هم دلم عجیب و بسیار گرفت. بسیارتر از همیشه.

چندی پیش در نشست بزرگداشت زنده یاد دکتر محمد مقدّم و بررسی کتاب *محمد مقدّم، شاعر و زبان‌شناس* در خانهٔ کتاب از سخنرانان بودم. در آن نشست، چهار پنج نفر بیشتر حضور نداشت. حتی دبیر و مجری جلسات سرای اهل قلم هم مجلس را به حضور خویش مزیّن نفرموده بودند! درآن نشست گفتم که محمد مقدّم هم در سال‌های پایان زندگی و هم پس از آن غریب و گمنام بود و چنین مجلسی سرد بهترین گواه سخن من است. جالب‌تر آن که قبل و بعدِ آن نشست، از بسیاری از دانشگاهیان و ارادتمندان زنده یاد دکتر محمد مقدّم شنیدم که همگی دوست داشتند در آن مجلس شرکت کنند، اما گرفتاری‌ها مجال حضور نداده بود. تردید ندارم اگر در همان روز و ساعتِ برگزاری نشست بزرگداشت استاد محمد مقدم، مثلاً از تلویزیون قرار بود

---

* پژوهشگر تاریخ معاصر و دانشنامه‌نگار

مسابقهٔ فوتبال ایران و آلمان به نمایش درآید، همهٔ آن «گرفتاران» از نیم ساعت قبل پای تلویزیونِ منازل یا محل کار خود به حالت آماده باش بودند! من نمی‌دانم چه معمای سحرانگیزی در «فوتبال» و «عروسی» برای آقایان و خانم‌های ایرانی نهفته است که گرفتارترین و بی‌پول‌ترین آنها را در مواجههٔ با این «دو رویداد بس سرنوشت‌ساز» به تسلیم محض و تواضع و تن در دادن وامی‌دارد!

زنده یاد دکتر محسن جهانگیری از خانواده‌ای بس متشخّص و متمکّن و اسم و رسم‌دار بود. زادگاه او بخش ضیاءآبادِ شهرستان تاکستان در استان قزوین بود و من افتخار «هم ولایتی» بودن او را داشتم. زبان مادری دکتر جهانگیری و زادگاهِ او آذری و زبان مادری و بومی تاکستان «تاتی» است. این «ناهم زبانی» نیز خوش‌ترین «همدلی‌ها» را در همه حال داشت؛ چه در دوران دانشجویی‌ام و چه بعدها که در انتشارات علمی وفرهنگی یا فرهنگستان زبان و ادب فارسی فیض حضور در محضر استاد را می‌یافتم. در دورانی که دانشجوی رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران بودم، دکتر محسن جهانگیری استاد بی‌حاشیه و سخت مجذوبِ درس و دانشجویان، در گروه فلسفه بود. در آن دوران، متأسفانه هرگز سعادتی نیافتم تا سر کلاس دکتر جهانگیری حاضر شوم. پای درس و سخن او نیز، جز یکی دوبار، آن هم در چند جلسهٔ دفاع رسالهٔ دکتری و کارشناسی‌ارشد هیچ وقت نبوده‌ام؛ درحالی که دانشجوی مستمرِ مستمعِ آزاد بعضی از کلاس‌های گروه فلسفه بودم. گروه فلسفهٔ آن سال‌های دانشگاه تهران (۱۳۷۰ تا ۱۳۷۴)، حال و هوایی عمدتاً سیاسی داشت. تپش‌های روشنفکری دینی و منتقدانهٔ پُرهیاهوی ضدِ تفکرِغالبِ گاه درگروه فلسفه پرنبض‌تر از بیرون دانشگاه می‌تپید. جناح‌های طرفدار کارل پوپر و هایدگر در کلاس‌های صد و پنجاه نفری استادان فلسفهٔ دانشگاه تهران به مصاف هم می‌رفتند. پای سخنرانی بعضی از استادان فلسفه در تالارهای فردوسی و علامه امینی دانشگاه تهران، گاه می‌شد بیش از هشت صد نفر حاضر می‌شدند. شماری از ارباب مقتدر عرصهٔ فرهنگ و سیاستِ کشور نیز جامهٔ استادی گروه فلسفهٔ دانشگاه تهران را برتن داشتند. گروه فلسفه، سیاسی بود و سیاست‌زده هم شده بود و سیاستمداران و دولتمردان به آنجا رفت‌وآمد داشتند. استادانی چون دکتر رضا داوری اردکانی، دکترعبدالکریم سروش، دکتر نصرالله پورجوادی، دکتر علی لاریجانی، دکترغلامرضا اعوانی، دکتر غلامعلی حدادعادل و ... از سرشناسان و سرجنبانان گروه فلسفه بودند. از میان استادان گروه فلسفه شاید چند تن از همهٔ ماجراها برکنار بودند و فقط به نفسِ «درس و فلسفه و اندیشه» می‌اندیشیدند: زنده‌یادان دکتر محسن جهانگیری، دکتر محمد خوانساری، دکتر سید جلال‌الدین مجتبوی؛ و دکتر ابراهیمی دینانی و دکتر کریم مجتهدی!

غیرسیاسی بودن یا سیاست‌گریزی مرحوم دکتر محسن جهانگیری، هم زمینه‌های تربیتی و تاریخی داشت و هم از نوع تعلّقاتِ ذهنی او به مفاهیم «فلسفه و اخلاق» ناشی می‌شد. دکتر جهانگیری خاطرهٔ بسیار تلخ از سیاست داشت. زادگاه او، ضیاءآباد، خنجری تلخ و دردآور از سیاست خورده بود. سیاست، زادگاه او را محروم و بی‌رونق کرده و از اعتباری که لایقش بود انداخته بود.

تا پیش از ۱۳۴۱شمسی، ضیاءآباد مرکزیت بخشی در شهرستان قزوین بود. تاکستان نیز جزو دهستان دودانگه از بخش ضیاءآباد بود. اما در سال ۱۳۴۱ش بخشدار وقت ضیاءآباد در اقدامی بی‌خردانه شورش مردم را علیه حکومت موجب شد. قضیه از این قرار بود که جناب بخشدار به ماموران ژاندامری دستور داد که تنها حمام عمومی آبادی را برای او قرق کنند تا ایشان به اتفاق همسرش دونفری به حمام عمومی بروند. وقتی مردم ضیاءآباد مطلع شدند که جناب بخشدار به اتفاق همسرش به حمام رفته است در مقابل حمام اجتماع کردند و منتظر خارج شدن جناب بخشدار شدند. در پیشاپیش مردم هم به گردن سگ نری کرواتی زده شده بود و سگ ماده‌ای را هم همراه آن سگ کروات به گردن کرده بودند. به محض خروج بخشدار، شخصی دف‌زنان مردم را به رقص و پایکوبی تهییج کرد. جناب بخشدار که اوضاع را پس معرکه دید سریع از مهلکه خود را به در برد و به تاکستان رساند. طی تلگرافی قضیه به اطلاع وزارت کشور رسید و طبق دستور وزیر وقت کشور (سپهبد صادق امیرعزیزی)، چند نفر غروب همان روز به ضیاءآباد رفتند و تمام اسناد و لوازم اداری بخشداری ضیاءآباد را به تاکستان منتقل کردند و در ساختمان مدرسه‌ای به امانت گذاشتند. پس از این ماجرا، تاکستان خود مستقلاً «بخش» شناخته و بخشداری به تاکستان منتقل شد. حکومت نیز به ضیاءآباد بی‌مهری پیشه کرد. تا آنکه در ۲۱ فروردین سال ۱۳۴۴ ورق نگون بختی کمی برگشت. در کاخ مرمر به جان محمدرضا پهلوی سوءِقصدی نافرجام و درجه‌داری نیز به نام استوار آیت لشکری در این واقعه کشته شد. سپر بلا، ضیاءآبادی بود و موجب شد که حکومت تا حدی از کینه‌ها بکاهد و با زادگاه فدایی شاه بر سر مهر آید. اما باز ضیاءآباد رونق سابق را نیافت! دکتر جهانگیری نیز این ماجرا را هرگز از یاد نبرد. ذهنیت ِفلسفی دکتر جهانگیری نیز کاملاً مبرّا از سیاست بود. دکتر جهانگیری سخت شیفتهٔ محیی‌الدین ابن‌عربی و باروخ اسپینوزا (۱۶۷۷– ۱۶۳۲) فیلسوف هلندی بود. شیوهٔ زندگی و طرز تفکر دکتر جهانگیری بسیار متأثر از منش و آرای این فیلسوف بود. ساده‌زیستی و آرامش، دوری از تجمّل زندگی دنیوی و برکنار بودن از شهرت‌طلبی و منفعت‌خواهی و فضیلت‌فروشی، تعلق خاطر به نظم در امور، پرهیز از ریشخند و افسوس و نفرین در زندگی و سعی بلیغ در فهمیدن، و مبارزه با اندوهِ خود و تلاش در از بین بردن اندوه دیگران، جملگی اوصافی است که دکتر جهانگیری از اسپینوزا آموخته بود و به‌کار می‌بست. کسانی که سال‌ها با دکتر جهانگیری در مقام

همکار افتخار مصاحبت داشته یا فیض حضور در کلاس‌های او را یافته‌اند از هر یک اوصافی که برشمرده شد خاطره‌ها دارند. دکتر جهانگیری به برگزاری کلاس‌های درسی خود طبق برنامهٔ آموزشی دانشکده سخت موظف و مقیّد بود. در جلسات پایانی ترم‌های دانشگاهی، حتی اگر دانشجویان هم حاضر نبودند او بر سر کلاس حاضر می‌شد و ساعت مقرّر را در کلاس بی‌حضور دانشجویان پشت میز استادی می‌نشست و به مطالعه می‌گذراند. اگر به جلسه‌ای در بعضی مراکزی تحقیقاتی و علمی دعوت می‌شد اجازه نمی‌داد که هزینهٔ رفت‌وآمد او را میزبان متقبل شود یا راننده‌ای در اختیارش قرار گیرد. اگر می‌شنید دانشجویی یا همسایه‌ای دچار تنگی معیشت شده است و او با قرض دادن می‌تواند گره فروبسته‌ای بگشاید و اندوهی بزداید، بی‌درنگ دستی به کرم و کمک و با نهایت تواضع و محبت برمی‌آورد. در یک کلام او به معنی واقعی استاد اخلاق فلسفه بود. استاد اخلاقی بود که دغدغه‌های فلسفه و تفکر داشت. او استادِ اخلاق فلسفه بود. اوصافی که با هزاران دریغ و درد باید گفت از دانشگاه و دانشگاهیان ما در حال رخت بربستن است و کمتر نشانه و رَدّی گاه اینجا و آنجا می‌توان از چنان منش استادی، چنان اخلاق‌مداری، چنان عطوفت بی‌توقع سراغ گرفت. روزگار دانشگاه ما امروز، حکایت غم‌انگیز مشاهدهٔ شکاف عمیق احساسات میان «دانشجویان و استادان» است. شکاف عمیقی که بخش اعظم آن میوهٔ نامیمون اجرای قوانینِ ارتقا و دفاع رساله‌های دانشگاهی است و به برآمدن گسلِ شوم «انواع سوءظن‌ها و بی‌احترامی» نیز در عرصهٔ دانشگاه منجرشده است. چنین صحنه‌هایی که می‌بینم و اخباری تلخ که از این دست می‌شنوم، عجیب دلتنگ استادانی چون زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری می‌شوم .

یادگار سنّت احترام به علم در فرهنگ ایران[1]
به یاد دکتر محسن جهانگیری

فاطمه مینایی*

دکتر محسن جهانگیری استاد فلسفهٔ دانشگاه تهران اول اردیبهشت ۱۳۹۸ در نود سالگی از دنیا رفت. در این مدتی که از درگذشت ایشان می‌گذرد، آنچه بیش از همه به چشم می‌آید یاد اخلاق و منش استاد است از جانب شاگردان و همکاران و کسان دیگری که به‌نحوی با ایشان سر و کار داشته‌اند. در این یادداشت کوتاه قصد تمرکز بر این جنبهٔ دلپذیر از وجود آن انسان متعهد و آرام و فروتن را ندارم و مروری بر کارنامهٔ علمی ایشان را هدف اصلی قرار داده‌ام.

دکتر جهانگیری در ضیاءآباد (زیاباد) قزوین به دنیا آمد، هرچند از جانب پدر تبار بختیاری داشت. پس از تحصیلات ابتدایی در زادگاه، به آموختن علوم دینی در قم و اصفهان پرداخت و از محضر بزرگان حوزه بهره برد و هم‌زمان فلسفهٔ اسلامی خواند و از جمله همراه سیدجلال‌الدین آشتیانی و امام موسی صدر در درس *اسفار* علامه طباطبایی شرکت کرد. از سوی دیگر در تهران تحصیلات متوسطه را تمام کرد و انگلیسی آموخت و در دانشسرای عالی و همچنین در دانشکدهٔ علوم معقول و منقول دانشگاه تهران نزد استادانی مانند غلامحسین صدیقی و سیدحسن تقی‌زاده و بدیع‌الزمان فروزانفر و سید احمد فردید درس خواند. پس از گرفتن دکتری فلسفهٔ جدید از گروه فلسفهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، همانجا به تدریس و تحقیق مشغول شد.

متناسب با همین تحصیلات دوگانهٔ سنّتی و جدید، کارهای دکتر جهانگیری را می‌شود به دو دستهٔ کلی تقسیم کرد: آثاری در حوزهٔ علوم و معارف سنّتی اسلامی، و آثاری در معرفی فلسفهٔ غرب. از دستهٔ اول مشهورترین تألیف او کتاب *محیی‌الدین ابن‌عربی چهرهٔ برجستهٔ عرفان اسلامی* است (چاپ نخست ۱۳۵۹)؛ تحقیقی جامع در ترازی بالا که به زبان‌های عربی (بیروت، ۲۰۰۳/۱۴۱۴) و اردو (لاهور: ادارهٔ ثقافت اسلامیه، ۱۹۸۹) نیز ترجمه شده‌است. تصحیح کتاب *کسر اصنام الجاهلیهٔ* ملاصدرا (تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا ۱۳۸۱) کار دیگر او در این حوزه است. از دستهٔ دوم مهم‌ترین و ماندگارترین کارهای دکتر جهانگیری ترجمهٔ آثاری از

---

۱. این یادداشت نخستین بار در مجلهٔ *آینهٔ پژوهش* (سال سی‌ام، شمارهٔ دوم، خرداد و تیر ۱۳۹۸، ص ۱۲۳–۱۲۷) منتشر شده‌است

* استادیار بنیاد دایرةالمعارف اسلامی

اسپینوزا است که دکتر جهانگیری او را تحسین می‌کرد و «عمیق‌ترین و دقیق‌ترین فیلسوف پس از دورهٔ رنسانس» می‌خواند (*جشن‌نامه*، ص۲۰). برگردان کتاب مهم اسپینوزا –*اخلاق* (مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴) ـ با مقدمه و حواشی عالمانه و مفید، و همچنین برگردان دو نوشتهٔ دیگر اسپینوزا، *شرح اصول فلسفهٔ دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی* (انتشارات سمت، ۱۳۸۲) هر دو باز از اسپینوزا ترجمه‌های منتشرشدهٔ اوست از آثار این فیلسوف مهم دورهٔ جدید. استاد ترجمه‌ای هم از رسالهٔ *دین و دولت (رسالهٔ الهی- سیاسی)* اسپینوزا دارند که هیچ وقت برای انتشارش اقدامی نکردند و در گفت‌وگویی که در ابتدای جشن‌نامه‌شان (انتشارات هرمس، ۱۳۸۶) چاپ شده اعلام کردند «انتشار ترجمهٔ آن را به صلاح خود و جامعه نمی‌دانم» (ص۲۱). امیدوارم اکنون صلاح کار تغییری کرده باشد و این متن ارزشمند به همت صاحب‌ذوقی در دسترس عموم قرار بگیرد؛ چراکه ترجمه‌های دیگری از بخش‌هایی از این اثر منتشر شده‌است و در هر حال انتشار این کتاب کلاسیک و بسیار مهم زیانی برای کسی در بر نخواهد داشت. ترجمهٔ مهم دیگری که دکتر جهانگیری به انجام رسانده اما چاپ نکرده‌اند *نقد عقل محض* کانت است که به‌عنوان پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد صورت گرفته‌است. این متن هم اگر منتشر شود برای اهل نظر مفید خواهد بود، چرا که هرچند حاصل قلم دورهٔ جوانی ایشان و آشنایی آن زمانشان با فلسفهٔ کانت است، نفس اینکه کسی با دانش سنّتی و فضل فارسی‌دانی به برگردان اصطلاحات این متن سرنوشت‌ساز در تاریخ فلسفه پرداخته باشد شایستهٔ توجه است و می‌تواند محل تأملی برای فهم بهتر و سنجش نسبت سنّت فلسفی ما با فلسفه‌های جدید باشد. از تألیفات این دستهٔ دوم از آثار ایشان، باید از کتاب *احوال و آثار و آرای فرانسیس بیکن* (شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹) نام برد که ترجمه‌ای عربی هم از آن با عنوان *فرنسیس بیکون آرائه و آثاره* وجود دارد (بیروت: دارالهادی، ۲۰۰۵/۱۴۲۶). آخرین کتابی که از دکتر جهانگیری منتشر شد[۱] تألیفی است با نام *سه فیلسوف غرب، بیکن، هابز و اسپینوزا* (دانشگاه تهران، ۱۳۹۷) که بنا بوده بخشی از طرح تدوین جمعی تاریخ فلسفهٔ غرب باشد اما با نافرجام ماندن آن طرح، جداگانه انتشار یافته‌است. این کتاب رویکرد تاریخی ندارد و به‌صورت موضوعی تدوین شده‌است.

علاوه بر تألیف و ترجمهٔ کتاب، دکتر جهانگیری مقالات بسیاری ـ باز منطبق با دو دستهٔ کلی پیش‌گفته – نوشتند. مقالات ایشان ابتدا در یک مجلد (۱۳۸۳) و سپس در سه مجلد جداگانه (۱۳۹۰، به کوشش زهرا قزلباش) در انتشارات حکمت به چاپ رسیده‌است. تک مجلد اول با

---

۱ . شایان‌دقت است که پس از درگذشت استاد جهانگیری، در برخی رسانه‌ها در فهرست آثار ایشان اشتباهی صورت گرفته و کتاب‌هایی به‌ویژه در فقه به ایشان نسبت داده‌اند که از نویسندهٔ دیگری با همین نام است. برای کتاب‌شناسی درست رجوع کنید به *جشن‌نامهٔ دکتر محسن جهانگیری* (انتشارات هرمس، ۱۳۸۶؛ ص۲۷–۳۴) و *مجموعه مقالات بزرگداشت استاد دکتر محسن جهانگیری* (انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، اسفند ۱۳۹۰؛ ص۲۴۱–۲۴۶، ۲۷۱–۳۰۱).

عنوان *مجموعهٔ مقالات: بیست مقاله*، از نوشته‌هایی دربارهٔ جنبه‌های گوناگون فلسفهٔ اسپینوزا و بیکن تا مقالاتی در حوزهٔ فلسفه و کلام و عرفان اسلامی را در بر دارد و از این لحاظ نمایانگر روحیه و نوع کار مؤلف است. در سه‌گانهٔ بعدی مقالات طبق موضوع منظم شده‌است و هدف از آن گردآوری همهٔ مقالات مؤلف در یک جا بوده‌است. مجلد اول با عنوان *مجموعه مقالات ۱: کلام اسلامی* انتشار یافته‌است. تنوع موضوعی این مجلد در عین وحدت حوزهٔ پژوهش با مروری بر عنوان مقالات مشخص می‌شود. مثلاً در این مجموعه هم بحث‌هایی دربارهٔ سران اندیشهٔ معتزلی، واصل‌بن عطا و ابوالهذیل علّاف و جاحظ، می‌بینیم و هم مقاله‌ای دربارهٔ مؤسس مذهب مهم ضد معتزلی یعنی ابوالحسن اشعری. مجلد دوم با عنوان *مجموعه مقالات ۲: عرفان و فلسفهٔ اسلامی* مشتمل است بر مقالاتی از جمله دربارهٔ ابن‌سینا، حکمت اشراق، ابن‌عربی، شیخ بهائی و ملاصدرا. مجلد سوم با عنوان *مجموعه مقالات ۳: فلسفهٔ غرب* انتشار یافته و عمدهٔ مقالات آن دربارهٔ فلسفهٔ بیکن و اسپینوزا است، در این مجموعه مقاله‌ای هم آمده‌است با عنوان «اینشتین پیرو اسپینوزا».

دکتر جهانگیری همان‌طور که از این مرور آثار برمی‌آید اهل تحقیق بود. در سال ۱۳۷۶ در پایان مقدمهٔ چاپ دوم *اخلاق* اسپینوزا نوشت: «از قادر منّان مسئلت دارم که این کمترین را بیش از پیش موفق گرداند تا این روزهای واپسین عمر خود را در نشر فرهنگ و معارف بشری بگذرانم». خوشبختانه بیش از بیست سال بعد از این تاریخ و تا روزهای پایانی عمر، استاد به تدریس و تحقیق مشغول بود. روحیهٔ پژوهش او در همین مقدمه پیداست. او از کتاب‌هایی دربارهٔ اسپینوزا یاد کرده که در فاصلهٔ دو چاپ ترجمه (از ۱۳۶۴ تا ۱۳۷۶) به زبان فارسی انتشار یافته‌است، از جمله ترجمهٔ دکتر محمدحسن لطفی از بخش اسپینوزای کتاب *فیلسوفان بزرگ* یاسپرس. به‌طور کلی، تحقیقات دکتر جهانگیری به‌ویژه در حوزهٔ معارف سنّتی آثاری است معتبر و اصیل که از تکرار معلومات معمول فراتر می‌رود. مثلاً در مقالات دربارهٔ نظّام وجوه گوناگونی از اندیشهٔ او، از نظرش در رد جوهر فرد تا آرائش در اصول فقه، کاویده شده‌است. دکتر جهانگیری همان‌طور که از فهرست آثارشان پیداست، به‌طور خاص به تاریخ کلام توجه داشتند. ایشان در کنار کارهایشان دربارهٔ فلسفه و عرفان، تحقیقات بسیاری در قالب مقاله دربارهٔ موضوعات کلامی – مانند بحث جبر و اختیار– و مباحث تاریخ کلام – مانند ارجاء و مرجئه، قدریان نخستین و صاحب‌نظران کلام قدیم– به انجام رسانده‌اند. این جنبه از آثار ایشان نزد آشنایان با تاریخ اندیشه‌های اسلامی قدر و ارج خاصی دارد؛ زیرا پژوهشگران ما اغلب به تاریخ فلسفه و عرفان اسلامی می‌پردازند و پژوهش در تاریخ کلام اسلامی که از قضا اهمیتی فوق‌العاده در فهم تاریخ اندیشه‌ها در عالم اسلام دارد به‌طور عمده مغفول می‌ماند و حتی آنها که به کلام می‌پردازند نیز چندان توجهی به تاریخ تطور مباحث کلامی ندارند.

دکتر جهانگیری اهل درس و بحث بود به معنای سنّتی آن. در جلسات درس فلسفهٔ اسلامی بر علوم قدیم به سبک تکرار و تلقین تأکیدهایی می‌کرد که برای دانشجوی بیگانه با فضای سنّتی غریب می‌نمود: «متن را با صدای بلند بخوانید و اعرابش را اظهار کنید». یا مثلاً در تدریس فلسفهٔ ملاصدرا می‌خواست که دانشجویان در کنار خواندن متن *المشاعر* ابیاتی از *منظومهٔ* سبزواری را از بر کنند. گاهی برای پیدا کردن فرق‌های ظریف واژه‌های نزدیک به هم در زبان عربی نمرهٔ تشویقی تعیین می‌کرد. یا نه فقط به‌مناسبت در اثنای مباحث مصرع‌ها یا ابیاتی جهت تنبّه می‌خواند: «هیچ کس از پیش خود چیزی نشد»، «ما همه هستی و هستی‌ها نما/ تو وجود مطلق و هستی ما»، بلکه از دانشجویان هم ـ به‌ویژه در دوره‌های پایین‌تر و مثلاً دورهٔ کارشناسی– می‌خواست شعر حفظ باشند و به‌عنوان نمونه بابت درست از بر خواندن غزلی از حافظ تشویق‌شان می‌کرد. به دانشجویان دورهٔ کارشناسی تأکید می‌کرد *سیر حکمت در اروپای* محمدعلی فروغی را هم حتماً بخوانند، نه الزاماً به جهت اطلاعاتی که دیگر در جاهای مختلف در دسترس بود، بلکه برای بهتر آموختن زبان فارسی و توانایی نگارش به این زبان.

دکتر جهانگیری اهل علم بود به معنایی بسیار کهن و ریشه‌دار. در دیباچهٔ کتاب *فرانسیس بیکن* (ص سیزده) می‌خوانیم: «درود بی‌پایان بر پیامبران الهی به‌ویژه بر افضل آنان محمد مصطفی و خاندان و یاران و پیروان پاک او باد که بیش از دیگران به ستایش علم و دانش پرداخت و به علما و دانشمندان ارج نهاد و امت خود را به کسب علم از هر جایی و از هر زبانی هدایت فرمود». در جای دیگری آورده‌اند: «تاریخ شهادت می‌دهد که ملت مسلمان و فرهنگ‌دوست ایران همواره طالب علم و حکمت بوده است و ... اصولاً برای علم و حکمت اصالت و استقلال قائل شده و عالمان و حکیمان را بدون توجه به زبان و ملیّت و دین و مذهب بلکه صرفاً به خاطر علم و حکمت‌شان گرامی داشته‌است» (*بیست مقاله*، «سقراط حکیم از دید حکمای ایرانی»، ص ۱۱). او به این معنا یادگار سنّت دانش‌دوستی و احترام به علم در ایران بود، سنّتی که به او اجازه داد در عین پرداختن به علوم حوزوی تا حد اجتهاد، علم را به هیچ حوزه‌ای محدود نداند و تداوم کنجکاوی‌های دیرینهٔ فرهنگ‌سازان تمدن اسلامی باشد.

دکتر جهانگیری به معنای خاص‌تری هم اهل علم بود، علم تجربی. توجه او به فلسفهٔ بیکن از همین جهت بود: «اگرچه او را اخلاقاً شخص چندان شایسته و قابل احترامی نیافتم، راه و روش و اندیشه و فلسفه‌اش را پسندیدم و نظر به مضمون حدیث شریف "لاتنظر الی من قال وأنظر إلی ما قال" سزاوار تحقیق و تحریر تشخیص دادم» (*فرانسیس بیکن* ، ص چهارده). جالب است که او در عین علاقه به پژوهش در عرفان، گرایشی آشکار به مشرب تجربی داشت. به‌جز

نوشته‌های او دربارهٔ بیکن، مقالهٔ «جاحظ» در *دانشنامهٔ جهان اسلام* و مقالهٔ «نظّام، نخستین فیلسوف مسلمان» از شواهد این گرایش است[۱].

این که با وجود شیفتگی دکتر جهانگیری به دانش‌های نو و تألیف و ترجمه‌های فراوان دربارهٔ فلسفهٔ غرب، چرا آثار او بیشتر تداوم سنّت به نظر می‌رسد تا معرفی روش یا رویکردی نو، پرسشی است شایان تأمل و بررسی. دکتر جهانگیری خود هیچ توهمی دربارهٔ نوآوری و نظریه‌پردازی نداشت[۲] و به‌شایستگی ادامهٔ سنّت علم‌جویی در ایران بود. آیا این که نوشته‌های او مثلاً دربارهٔ فلسفهٔ ضدّمدرسیِ بیکن خود از قضای روزگار لحن مدرسی دارد، به فقدان دید تاریخی برنمی‌گردد؟ آیا به نوع دیگری از مواجهه با فلسفه‌های غربی نیاز نداریم که در آن بیشتر از پاسخ‌ها و نظریه‌ها، مسئله‌های هر فیلسوف درون زمینه و زمانه‌اش برجسته شود؟ آیا علاقهٔ ستودنی نسل او به علوم محدودیتی اساسی نداشت و آن این نبود که علم تجربی را بیشتر در علوم طبیعی می‌جستند و جدّیتی در پیگیری علوم انسانی با دستاوردهای متحول‌کننده‌اش نداشتند؟ برای تعیین نسبت خود با میراث فلسفی‌مان اینها پرسش‌هایی است که نمی‌توانیم نادیده بگیریم. و البته که به‌رغم این پرسش‌ها، قدر و ارج کسانی مانند دکتر جهانگیری که سنّت فلسفه و چراغ دانش‌دوستی را در کشور ما زنده نگه داشته‌اند معلوم و مسلّم است؛ مسئله این است که با پیش چشم داشتن تلاش‌های این معدود استادان کنجکاو نیک‌نام، در ادامهٔ راه آنان چگونه می‌شود در عین بهره‌مندی از فضایل سنّتی، دنیای جدید را بهتر و بیشتر و موفق‌تر شناخت.

مایلم این نوشتهٔ مختصر را با یادآوری دو نکته دربارهٔ روحیه و رویکرد دکتر محسن جهانگیری به پایان ببرم. یکی اینکه او در عین کنجکاوی بی‌غرض و شیفتگی نسبت به علم و اندیشهٔ جدید، با اتکا به پشتوانهٔ سنّت پیش‌گفتهٔ علم‌دوستی و دانش‌طلبی، مرعوب هر چه از "خارج" می‌آید نبود و این را در عمل نشان می‌داد. او که گزیده‌اش از متون فلسفی به زبان انگلیسی[۳] (انتشارات سمت، ۱۳۶۸) کتاب درسی رشتهٔ فلسفه بود، دربارهٔ پژوهش در سنّت اسلامی به‌صراحت گفته‌است «من، و امثال من، قاعدتاً مثلاً ابوالحسن اشعری یا ابن‌سینا را باید بهتر از یک غربی بشناسیم. برای من آنچه قطب‌الدین اشکوری شاگرد میرداماد دربارهٔ استادش می‌گوید معتبرتر از تشخیص یک خاورشناس مثلاً پروفسور هانری کربن است» (*جشن‌نامه*، ص۲۵). نکتهٔ دوم که باز با همین مطلب پیوند دارد مهر میهن و ایران‌دوستی عمیق اوست در کنار دین‌داری متشرّعانه. استاد جهانگیری وقتی در مرور خاطرات کودکی خود دربارهٔ تأثر از

---

۱. دکتر جهانگیری در جلسهٔ اهدای کتاب‌های خود به کتابخانهٔ بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، از دکتر محسن هشترودی یاد کردند و این‌که در درس‌هایشان در دانشگاه ملی شرکت می‌کرده و دربارهٔ نسبیت اینشتین از ایشان سؤال کرده‌اند.

۲. *مجموعه مقالات بزرگداشت استاد دکتر محسن جهانگیری*، ص۹.

3. *A Selection of Philosophical Works*

اشغال ایران به دست متّفقین می‌گوید (*جشن‌نامه*، ص ۱۴–۱۵)، و وقتی نگرانی خود را از وضع کنونی زبان فارسی «که سند هویت ملّی و مذهبی و آبرو و اعتبار ملت و مملکت ماست» به زبان می‌آورد و از هجوم واژه‌های انگلیسی به زبان فردوسی و سعدی و حافظ گلایه می‌کند (*جشن‌نامه*، ص۲۶) زبان گویای نسلی است که با تمام وجود می‌کوشیدند از این زبان و این فرهنگ پاسداری کنند و امیدوارم برکت کوشش‌ها و آرمان‌جویی‌هایشان همیشه با ما باشد. استاد ما – دکتر محسن جهانگیری – نمایندهٔ روحیه و نگرشی بود که چه‌بسا در روزگار ما به خطر افتاده باشد؛ او نمایندهٔ ارزش‌های یک سنّت بزرگ و زنده و دانش‌دوست بود و تجسّم آن در روزگار جدید. شاید ایشان به معنایی خاص چندان اهل تحلیل فلسفی نبودند، اما اگر فلسفه دوستداری دانش به معنای عام باشد در برابر تحجّر و جمود و توهم بی‌نیازی از دانش، دکتر جهانگیری قطعاً استمرار روحیهٔ فلسفی سنّت ما بود در دورهٔ جدید؛ روحیهٔ کسانی که می‌کوشند هم خود را بیشتر بشناسند و هم علم و دانش و بینش را از هر کجا که می‌شود و نزد هر کس که باشد، فرابگیرند.

استاد دکتر محسن جهانگیری، «استاد اثرگذار»

محمدعلی نویدی*

پیشینه و سابقهٔ تلمّذ و شاگردی بنده در محضر استاد بارع و بارز مرحوم دکتر جهانگیری به سال«۱۳۶۸» می‌رسد. وقتی نخستین بار در دورهٔ کارشناسی‌ارشد فلسفهٔ دانشگاه تهران پذیرفته شدم و از دانشگاه تبریز به دانشگاه تهران و گروه فلسفه در دانشکده ادبیات و علوم انسانی رفتم، استاد جهانگیری، مدیر گروه فلسفه بودند و با روی گشاده این دانشجوی تازه وارد را تحویل گرفتند و پرسیدند از کجا آمدید؟ گفتم، دانشگاه تبریز لیسانس گرفتم و خواستم برای دورهٔ ارشد و دکتری در رشتهٔ فیزیک و فلسفه به انگلستان بروم که امکانش فراهم نشده است و تصمیم گرفتم، در دانشگاه تهران ادامه دهم، بسیار خوشحال شد و این آغاز آشنایی و شاگردی بنده بود.

در طول شاگردی و حضور در دانشگاه تهران، که هنوز هم خود را دانشجوی فلسفه و اندیشه‌ورزی می‌دانم، همواره از محضر حکیمانهٔ استاد دکتر جهانگیری بهره‌ها می‌بردم، درس اسپینوزا را در محضر ایشان خواندم. کتاب باروخ اسپینوزا یعنی *اخلاق* که کتاب فلسفهٔ کامل است و جناب استاد آن را ترجمه نموده‌اند، بی‌نظیر است. بنابراین، تقریباً هر روز و هر هفته محضر ایشان را درک می‌کردم. چون هم مدیر گروه بود و هم استاد درس رسمی. بنده این سعادت را داشتم که حضرت استاد جهانگیری، استاد مشاور بنده در رسالهٔ دورهٔ ارشد فلسفه باشند؛ عنوان رسالهٔ ارشد بنده، "هگل و اندیشهٔ سیاست" بود، استاد راهنمای بنده، استاد مبرّز و اندیشمند جناب آقای دکتر داوری بودند؛ و در دورهٔ دکتری هم. در روز دفاع در دفتر گروه فلسفهٔ دانشگاه تهران، استاد دکتر جهانگیری بعد از توضیح و دفاع و صحبت‌های بنده، فرمودند: خیلی خوب است، هگل سخت است و آقای نویدی از حفظ «بدون چکیده‌نویسی» دفاع کردند و توضیح دادند و گفتند، نسبتاً زیاد هم کتاب خوانده‌اند؛ لذا، نمرهٔ الف دادند. در دورهٔ دکتری نیز کلاس درس در اتاق ایشان در طبقهٔ چهارم دانشکدهٔ ادبیات تشکیل می‌شد. یک روز که با پنج دقیقه تأخیر خود را به کلاس رسانده بودم، گفت آقای نویدی! چرا تأخیر کردید؟ گفتم، استاد ببخشید عذرخواهی می‌کنم، ترافیک بود، گفت اینجا تهران است و شهر ترافیک، شما باید ترافیک را هم حساب کنید؛ گفتم چشم استاد. ایشان با بزرگواری و از باب شاگردپروری، پس از دورهٔ ارشد فلسفه، به بنده گواهی مکتوب تدریس در دورهٔ کارشناسی فلسفه را اعطاء فرمودند. تمام این

---

* شاگرد استاد فقید محسن جهانگیری. مدرس دانشگاه و نویسنده؛ صاحب نظریهٔ تفکر اثربخش

اسناد در کتابخانهٔ بنده موجود است. آنچه گفته آمد، مشاهدات و معاینات عینی بنده در طول بیش از نه سال شاگردی ایشان بود.

به نظر بنده، استاد دکتر جهانگیری، یک استاد حکیم و خردمند و دارای شاخص‌های بارز اندیشه‌ورزی اثربخش بوده است. در اینجا به‌طور اجمال به چهار ویژگی و شاخص اصلی شخصیت فلسفی و علمی ایشان، اشاره می‌کنم.

۱. استاد جهانگیری دارای دقت علمی و برهانی مثال‌زدنی بود. می‌دانید که دقت‌مندی یکی از شاخص‌های اندیشه‌ورزی و تفکر اثربخش است (به کتاب *حکمت و هنر اندیشه ورزی*، به قلم اینجانب مراجعه گردد). این دقت علمی ایشان را می‌توان با مراجعه به آثار مکتوب استاد اثبات کرد. کتاب *اخلاق* نمونهٔ بارز آن است. تقریرات و بیانات استاد دلیل دیگر این دقت‌مندی است. عمق تحلیل‌های منظم و منسجم و نظم و نسق تبیین‌های ایشان دلیل دیگر است. شیوهٔ امتحان گرفتن استاد دلیل دیگر این ویژگی می‌باشد؛ امتحان واقعی می‌گرفت. در بررسی و قضاوت در مورد مقالات علمی و پژوهشی، که برای چاپ در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی ارائه می‌شد نیز چنین خصلت و شاخصی بارز بود (تجربهٔ عینی بنده).

۲. ویژگی و شاخص بارز استاد دکتر جهانگیری، همانا، تواضع و مهربانی و خیرخواهی ایشان در حق دانشجویان و دانشگاه بود. سر کلاس درس، در محیط دانشگاه، هنگام مشاوره و زمان مسئولیت و مدیریت ایشان، همگان شاهد و گواه این تواضع و فروتنی و مهربانی آن استاد فقید بودند.

۳. نظم و مدیریت زمان و وقت‌شناسی، از دیگر شاخص‌های بارز استاد بارع، با تجربه، نکته‌سنج و متخلّق به اخلاق حکیمانه، دکتر جهانگیری بود. هم جدی بودند و هم مهربان. هم سنجیده سخن می‌گفتند و هم پخته. تفکر را با تجربه و اخلاق و رشحات حکمی درهم آمیخته بودند.

۴. ما دانشجویان استاد دکتر جهانگیری در دورهٔ دههٔ هفتاد و بعد، مثال و مصداق استاد حکیم را در دکتر جهانگیری می‌یافتیم. پرهیز از لغوگویی و ظاهرسازی، پرهیز از تبلیغ و سیاسی‌کاری، انصاف و صداقت، تواضع و خاکساری، دقت و ظرافت فلسفی و علمی، از جمله دلایل ما برای این مصداق‌یابی بود.

نتیجه

درود خدا بر روان پاک و اندیشهٔ والای استاد دکتر جهانگیری باد. اثر گفتار و پندار و کردار نیک ایشان همواره در دل و جان اهل فلسفه و علم باقی خواهد ماند. استاد عزیز ما، می‌تواند به‌عنوان

یکی از ایده‌آل تایپ‌ها و نمونه‌های اصیل و اثرمند واقعی در ساحت فلسفه و اندیشه‌ورزی جامعهٔ ایران، مورد توجه و اعتنا و اهمیت باشد. استاد دکتر جهانگیری، می‌تواند، کلید عمل و رفتار اهل عقل‌ورزی قرار گیرد. ایشان همواره به‌عنوان استاد اثرگذار پاینده و جاویدان خواهند ماند.

کتابشناسی دکتر محسن جهانگیری

حمیرا انقطاع*

الف ـ کتاب‌ها

۱. *احوال و آثار و آرای فرانسیس بیکن*، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ: ۱۳۶۹، ۱۳۷۶، ۱۳۸۵)؛ ترجمهٔ عربی این اثر: *فرنسیس بیکون آرائه و آثاره*، عبدالرحمن العلوی، دارالهادی، بیروت، ۱۴۲۶ق/ ۲۰۰۵م.

۲. *ترجمه و شرح المواقف عضدالدین ایجی*، که استاد در اواخر عمر شریف خود در حال انجام آن بودند و به دلیل درگذشت ایشان ناتمام ماند.

۳. *سه فیلسوف غرب (بیکن، هابز، اسپینوزا)*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۹۷.

۴. *سیر فلسفه* (کتاب درسی سال چهارم آموزش متوسطهٔ عمومی رشتهٔ فرهنگ و ادب)، با همکاری رضا داوری اردکانی و فریدون حقیقی، انتشارات وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۵۶.

۵. *مجموعه مقالات محسن جهانگیری*، تک جلدی (۲۰مقاله)، حکمت، ۱۳۸۳؛ در ۳ مجلد (جلد اول: کلام اسلامی؛ جلد دوم: عرفان و فلسفهٔ اسلامی؛ جلد سوم: فلسفهٔ غرب)، به کوشش زهرا قزلباش، حکمت، تهران، ۱۳۹۰ .

۶. *محیی‌الدین ابن‌عربی چهرهٔ برجستهٔ عرفان اسلامی*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۹ (تجدید چاپ: ۱۳۶۱، ۱۳۶۶، ۱۳۷۴، ۱۳۸۲، ۱۳۸۹، ۱۳۹۴، ۱۳۹۷).

۷. *A Selection of Philosophical Works*، (*برگزیدهٔ متون فلسفی*)، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۶۸، ۱۳۹۳چاپ‌های متعدد.

ب ـ پایان‌نامه و رساله

۱. «ترجمهٔ نقد عقل نظری کانت»، پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، استاد راهنما: سید حسین نصر، ۱۳۴۶.

۲. «تطبیق وحدت وجود در تصوف محیی‌الدین ابن‌عربی و وحدت جوهر در فلسفهٔ باروخ اسپینوزا»، رسالهٔ دکتری، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، استاد راهنما: سید احمد فردید، ۱۳۵۱.

---

* دانشجوی دکتری فلسفه

ج ـ ترجمه‌ها

۱. «ابن‌عربی»، ویلیام چیتیک، *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ج۲، زیر نظر سید حسین نصر و الیور لیمن، انتشارات حکمت، ۱۳۸۶، ص ۳۷۸–۳۶۵؛ *مجموعه مقالات، ج۲، عرفان و فلسفهٔ اسلامی*.

۲. *اخلاق*، باروخ اسپینوزا، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۴.

۳. *شرح اصول فلسفهٔ دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی*، باروخ اسپینوزا، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۲.

۴. «غزالی، مابعدالطبیعه»، سعید شیخ، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج۲، زیر نظر میان‌محمد شریف، ۱۳۶۵، ص ۴۷–۳؛ مجموعه *مقالات*، ج۲، عرفان و فلسفه اسلامی.

۵. «کلام سنّی و منازعات الهیاتی»، جیمز پاولین، *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ج۱، زیر نظر سید حسین نصر و الیور لیمن، انتشارات حکمت، ۱۳۸۳، ص ۲۱۴–۱۹۳؛ مجموعه *مقالات، ۱۳۹۰، ج۱، کلام اسلامی*.

۶. «کلام قدیم»، محمد عبدالحلیم، *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ج۱، زیر نظر سید حسین نصر و الیور لیمن، انتشارات حکمت، ۱۳۸۳، ص ۱۶۰–۱۳۱؛ *مجموعه مقالات، ۱۳۹۰، ج۱، کلام اسلامی*.

۷. «مکتب ابن‌عربی»، ویلیام چیتیک، *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ج۲، زیر نظر: سید حسین نصر و الیور لیمن، انتشارات حکمت، (۱۳۸۶) ص۳۸۹–۴۱۱؛ *مجموعه مقالات، ج۲، عرفان و فلسفهٔ اسلامی*.

د ـ تصحیح متون

۱. *کسر اصنام الجاهلیهٔ*، صدرالدین شیرازی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

ه ـ مصاحبه‌ها

۱. «ابن‌عربی، اسپینوزا و بیکن در گفت‌وگو با دکتر محسن جهانگیری»، *کیهان فرهنگی*، (۱۳۶۹)، ش۷۴: ۱–۴.

۲. «در اقیانوس عرفان ابن‌عربی و فلسفهٔ اسپینوزا»، *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، اردیبهشت ۱۳۸۴، ش۹۱: ۴–۱۳.

۳. «سهم فلسفهٔ اسلامی در جهان امروز حکیمان فردا؟»، *خردنامهٔ همشهری*، (۱۳۸۸)، ش۳۵: ۱۱–۱۴.

و ـ مقاله‌ها

۱. «ابوالحسن اشعری مؤسس کلام اشعری»، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، (۱۳۶۹) ش۱ و ۲: ۴۷–۱۲۴؛ مجموعه مقالات، ج۱، کلام اسلامی.

۲. «ابوالهذیل علاف، فیلسوف معتزله»، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۸۶، ش۱۸۴: ۲۹–۶۱؛ مجموعه مقالات، ج۱، کلام اسلامی.

۳. «اختیار و مسائل مربوط به آن در فلسفهٔ اسپینوزا»، فلسفه، (۱۳۵۵)، ش۲: ۶۲–۸۳؛ مجموعه مقالات، ج۳، فلسفهٔ غرب.

۴. «اقسام علم و مسائل مربوط به آن از نظر اسپینوزا»، فلسفه، (۱۳۵۶) ش۳: ۴۰–۴۹؛ مجموعه مقالات، ج۳، فلسفه غرب.

۵. «اینشتین پیرو اسپینوزا»، فیلسوف فرهنگ (جشن‌نامهٔ دکتر رضا داوری اردکانی)، ۱۳۸۷؛ مجموعه مقالات، ج۳، فلسفهٔ غرب.

۶. «بررسی تحلیلی روح در ادبیات عرفانی فارسی تا پایان قرن هفتم»، محسن جهانگیری و فاطمه گویا، مدرس علوم انسانی، (۱۳۷۷)، ش۹ ، ۲۷–۴۲.

۷. «پیدایش علم کلام و منزلت آن در میان علوم»، معارف، (۱۳۶۷)، ش۱۵: ۷۹–۱۰۵؛ مجموعه مقالات، ج۱، کلام اسلامی.

۸. «تاریخ مشایخ صوفیه در بیاض و سواد سیرجانی»، محسن جهانگیری و محسن پورمختار، مجلهٔ زبان و ادب فارسی، پاییز ۱۳۸۳، ش۱۹۲: ۱–۱۶.

۹. «جوهر»، مجموعه مقالات، ج۳، فلسفهٔ غرب، ص۳۱۹–۳۳۹.

۱۰. «حکمت اشراق»، فلسفه در ایران (مجموعه مقالات فلسفی)، حکمت، (۱۳۵۸) ۱۷۹–۲۰۷؛ مجموعه مقالات، ج۲، عرفان و فلسفهٔ اسلامی.

۱۱. «خرده‌گیران ابن‌سینا»، مجموعه مقالات و سخنرانی‌های هزارهٔ ابن‌سینا، (۱۳۵۹)، (نیز در کتاب مجموعه مقالات، ج۲، عرفان و فلسفهٔ اسلامی، سال ۱۳۹۰ منتشر شده است).

۱۲. «در اقیانوس عرفان ابن‌عربی و فلسفهٔ اسپینوزا»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، (۱۳۸۴)، ش۹۱: ۴–۱۳.

۱۳. «دکتر کریم مجتهدی آن طور که من می‌شناسم»، فصلنامهٔ فلسفی، (۱۳۸۵)، ش۱۱: ۷–۱۰؛ مجموعه مقالات، ج۳، فلسفهٔ غرب.

۱۴. «دو جریان اخباریه و سلفیه در مواجهه با عقلانیت تشریعی»، محسن جهانگیری و حسین ناصری مقدم، مجلهٔ فقه و اصول، پاییز و زمستان ۱۳۸۷، ش۸۱: ۳۵–۷۳.

۱۵. «روش فرانسیس بیکن فیلسوف تجربی مذهب انگلیسی»، آیت حُسن (جشن نامهٔ بزرگداشت استاد حسن زاده آملی)، ۱۳۷۴؛ مجموعه مقالات، ج۳، فلسفه غرب.
۱۶. «روش‌های اسپینوزا "تجربه"» ، فصلنامهٔ فلسفی، (۱۳۷۹)، ش۱: ۹-۲۴.
۱۷. «زندگی‌نامهٔ اسپینوزا (۱)»، فلسفه، (۱۳۵۶)، ش۴: ۴۲-۷۶؛ مجموعه مقالات، ج۳، فلسفه غرب.
۱۸. «زندگی‌نامهٔ اسپینوزا (۲)»، فلسفه، (۱۳۶۰)ش ۵: ۹۳-۱۲۵؛ مجموعه مقالات، ج۳، فلسفهٔ غرب.
۱۹. «سقراط حکیم از دید حکمای ایرانی»، مجموعه مقالات سمینار سقراط فیلسوف گفت‌وگو، ۱۳۸۱؛ مجموعه، مقالات، ج۲، عرفان و فلسفهٔ اسلامی.
۲۰. «شرح احوال و ذکر آثار و نقل افکار شیخ بهائی»، فلسفه، (۱۳۵۵)، ش۱: ۶۱-۶۹؛ مجموعه مقالات، ج۲، عرفان و فلسفهٔ اسلامی.
۲۱. «شرح اصول فلسفهٔ دکارت»، خرد جاویدان (جشن‌نامهٔ استاد سید جلال‌الدین آشتیانی)، ۱۳۷۷؛ مجموعه مقالات، ج۳، فلسفهٔ غرب.
۲۲. «طبیعت به صورت نظام حالات در فلسفهٔ اسپینوزا»، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، (۱۳۷۵)، ش۱۳۷ و ۱۳۸: ۳۳-۵۰؛ مجموعه مقالات، ج۳، فلسفهٔ غرب.
۲۳. «عرفان ابن‌سینا و یا نظر ابن‌سینا دربارهٔ عرفان»، فصلنامهٔ فلسفی، ۱۳۸۳، ش۹: ۷-۴۷؛ مجموعه مقالات، ج۲، عرفان و فلسفهٔ اسلامی.
۲۴. «علت غایی و غاییّت در نظام فلسفی اسپینوزا با زمینهٔ تاریخی آن»، درد فلسفه درس فلسفه (جشن نامهٔ دکتر کریم مجتهدی)، ۱۳۸۴؛ مجموعه مقالات، ج۳، فلسفهٔ غرب.
۲۵. «علیّت الهی در فلسفهٔ اسپینوزا»، مهدوی نامه (جشن‌نامهٔ استاد یحیی مهدوی)، ۱۳۷۸؛ مجموعه مقالات، ج۳، فلسفهٔ غرب.
۲۶. «فرانسیس بیکن: طبقه‌بندی علوم»، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، (۱۳۶۷)، ش۱۰۵ و ۱۰۶ و ۱۰۷ و ۱۰۸: ۳۳-۵۱؛ مجموعه مقالات، ج۳، فلسفهٔ غرب.
۲۷. «قدریان نخستین»، معارف، (۱۳۶۷)، ش۱۳: ۳-۲۶؛ مجموعه مقالات، ج۱، کلام اسلامی.
۲۸. «محیی‌الدین ابن‌عربی»، آشنایان ره عشق (مجموعه مقالاتی در معرفی شانزده عارف بزرگ)، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۸۴؛ مجموعه مقالات، ج۲، عرفان و فلسفهٔ اسلامی.
۲۹. «مذهب ارجای دینی سیاسی و کلامی فلسفی در اسلام و ظهور فرقهٔ مرجئه»، فصلنامهٔ فلسفی، ۱۳۸۴، ش۱۰: ۷-۴۰؛ مجموعه مقالات، ج۱، کلام اسلامی.

۳۰. «مفاهیم و مسائل اخلاقی در فلسفهٔ اسپینوزا»، مجله دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، (۱۳۷۴)، ش۱-۴؛ ۴۵-۹۱؛ مجموعه مقالات، ج۳، فلسفهٔ غرب.
۳۱. «مفهوم انسان کامل و مصادیق آن در عرفان نظری محیی‌الدین ابن‌عربی مرسیایی و حکمت متعالیهٔ صدرای شیرازی»، جشن‌نامهٔ استاد دکتر محمد خوانساری، ۱۳۸۴؛ مجموعه مقالات، ج۲، عرفان و فلسفهٔ اسلامی.
۳۲. «مقام زن در عرفان ابن‌عربی در حدود شریعت»، فصلنامهٔ فلسفی، (۱۳۸۱)، ش۶ و ۷: ۵-۲۰؛ مجموعه مقالات، ج۲، عرفان و فلسفهٔ اسلامی.
۳۳. «نسبت مفهوم جسمانیت به خدا و نگاه اسپینوزا به آن»، محسن جهانگیری و زهره توازیانی، علوم انسانی دانشگاه الزهرا(س)، (۱۳۸۰)، ش ۴۰: ۱-۲۶.
۳۴. «نظّام؛ متکلم متأدب معتزلی نخستین فیلسوف مسلمان»، مجلهٔ علمی پژوهشی دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ۱۳۸۷، ش۱۸۷: ۱۱- ۳۵؛ مجموعه مقالات، ج۱، کلام اسلامی.
۳۵. «نظّام؛ متکلم متفلسف، نخستین فیلسوف مسلمان»، فلسفه، ۱۳۸۷، ش۴: ۵-۳۵؛ مجموعه مقالات، ج۱، کلام اسلامی.
۳۶. «واصل ابن عطا بنیانگذار کلام اعتزال»، فصلنامهٔ فلسفی، ۱۳۸۵، ش۱۲: ۵-۴۱؛ مجموعه مقالات، ج۱، کلام اسلامی.
۳۷. «وحدت دین و اختلاف شرایع از دیدگاه ابن‌عربی»، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی(دانشگاه اصفهان)، ۱۳۷۸، ش ۱۶و۱۷: ۱-۱۰؛ مجموعه مقالات، ج۲، عرفان و فلسفهٔ اسلامی.

ز ـ مقاله‌های دایرةالمعارفی

۱. «آرای کلامی جاحظ»، *دانشنامهٔ جهان اسلام* (ج۹)، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، (۱۳۸۴)، ص ۲۱۰-۲۱۸؛ *مجموعه مقالات*، ج۱، کلام اسلامی.
۲. «اشاعره»، *دانشنامهٔ جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، در نوبت چاپ.
۳. «اشاعره»، *دانشنامهٔ زبان و ادب فارسی* (ج۱)، زیر نظر اسماعیل سعادت، (۱۳۸۴)، ص۴۲۷-۴۲۹.
۴. «اشعری»، *دانشنامهٔ جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، در نوبت چاپ.
۵. «اشعری»، *دانشنامهٔ زبان و ادب فارسی* (ج۱)، زیر نظر اسماعیل سعادت، (۱۳۸۴)، ص۴۳۶-۴۳۹.
۶. «ترجمان‌الأشواق»، *دانشنامهٔ جهان اسلام* (ج۷)، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، (۱۳۸۲)، ص۲۸۳-۲۸۹.

۷. «جبر و اختیار»، *دانشنامهٔ جهان اسلام* (ج ۹)، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، (۱۳۸۴)، ص ۵۶۵-۵۷۶؛ *مجموعه مقالات*، ج۱، *کلام اسلامی*.
۸. «عرفان فیض کاشانی»، *دانشنامهٔ جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، در نوبت چاپ.
۹. «فتوحات مکیه»، *دانشنامهٔ جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، در نوبت چاپ.
۱۰. «فصوص‌الحکم»، *دانشنامهٔ جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، در نوبت چاپ.
۱۱. ««مرجئه»، *دانشنامهٔ جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، در نوبت چاپ.
۱۲. «نظّام»، *دانشنامهٔ جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، در نوبت چاپ.

ح ـ راهنمایی و مشاورهٔ پایان‌نامه‌های کارشناسی‌ارشد

استاد راهنما:

۱. «فطرت و ابعاد آن در انسان از نظر عقل و وحی»، قدرت‌الله خیاطیان، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۲. «اصالت وجود و تأثیر آن در مسائل فلسفه»، قاسمعلی کوچنانی، دانشگاه تربیت مدرس،۱۳۶۷.
۳. «ترجمهٔ کتاب *عقل و وحی در قرون وسطی* اثر اتین ژیلسون»، شهرام پازوکی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۴. «مبانی حکمت عملی»، مهدی جعفری، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۶۷.
۵. «نقادی آرای حکما در باب بی‌نهایت و مقایسه با نظر ریاضی‌دانان»، علی اردشیر لاریجانی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۶. «بررسی و مقایسهٔ مبحث اعتبارات نزد علامه طباطبایی و نظریات دیلتای در مسئلهٔ معنا در علوم انسانی»، محمدعلی توکل، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۶۸.
۷. «ترجمهٔ *رسالهٔ مختصره اسپینوزا*»، حمیده کوکب، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
۸. «ترجمهٔ کتاب *مبادی فلسفهٔ مسیحی* اثر اتین ژیلسون»، حسن کوهپایه، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.
۹. «ترجمهٔ رسالهٔ *تقسیمات و روش علوم* از قدیس توماس آکویناس و تطبیق آن با تقسیمات علوم در فلسفهٔ اسلامی»، احمد علی اکبر مسگری، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
۱۰. «ترجمه و تحشیهٔ کتاب *اسپینوزا* اثر یاسپرس»، عباس شیخ شعاعی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.

۱۱. «خیر و شرّ در فلسفهٔ اسلامی»، سیمین رحیمی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
۱۲. «مُثُل افلاطونی و دیدگاه حکمای اسلامی در مورد آن»، زهره توازیانی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
۱۳. «وحدت و کثرت در حکمت متعالیهٔ صدرالدین شیرازی و عرفان نظری محیی‌الدین ابن‌عربی»، بهزاد مرتضایی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
۱۴. «بررسی کلامی ـ تفسیری رؤیت باریتعالی»، فائزه اسدی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۲.
۱۵. «ترجمهٔ کتاب *بیکن* اثر آنتونی کوئینتن همراه با مقدمه»، عبدالرزاق دشت بزرگ، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
۱۶. «ترجمهٔ کتاب *نظریهٔ شناخت اسپینوزا* اثر پارکینسون»، مسعود سیف، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، تألیف: ۱۳۷۲.
۱۷. «بررسی آراء و اندیشه‌های کلامی شیخ محمود شبستری»، رضا قادرمزی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۳.
۱۸. «بررسی عقاید کلامی در آثار ناصرخسرو»، فاطمه کوپا، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۳.
۱۹. «ترجمه با مقدمه و تحشیهٔ کتاب *فلسفهٔ اسپینوزا* اثر ایرول ای. هریس»، سیمین اسفندیاری گیلانی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۲۰. «ترجمه و تلخیص کتاب *اسپینوزا* اثر اسکروتن»، ابوالقاسم اسدی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران،۱۳۷۳.
۲۱. «مابعدالطبیعهٔ اسپینوزا»، محمد حسن واله، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۲۲. «امکان مابعدالطبیعی عرفان و بررسی علل پیدایش آن»، حسن فتحی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
۲۳. «بحثی تطبیقی پیرامون بداهت»، حسین هوشنگی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
۲۴. «سازش و ستیز مولانا با عقل در مثنوی»، علی عسگری، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.

۲۵. «ارادهٔ خدا و انسان از دیدگاه دکارت، اسپینوزا، مالبرانش و لایب نیتس»، رضا برنجکار، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۲۶. «انفعلات و عواطف نفس در فلسفهٔ دکارت و اسپینوزا»، حسین معصوم، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۲۷. «ترجمهٔ *اعتبار ادراکات حسی*»، حسینعلی شیدان‌شید، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۲۸. «ترجمهٔ کتاب *دکارت، اسپینوزا و ابن‌میمون*»، جهانگیر مسعودی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۲۹. «بررسی آرای فلسفی علامه محمد مهدی نراقی»، صدیقه هاشمی بقا، مدرسهٔ علی شهید مطهری، ۱۳۷۶.
۳۰. «برهان تجربهٔ دینی»، محسن قمی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
۳۱. «ترجمهٔ بخش اول از کتاب *اخلاق* اسپینوزا»، مریم مردی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
۳۲. «عصمت در کلام اسلامی (شیعه، معتزله، اشاعره، ماتریدیه)»، طاهره سرخابی، مدرسهٔ عالی شهید مطهری، ۱۳۷۶.
۳۳. «فلسفهٔ فارابی و تأثیر آن بر تفکر قرون وسطی»، علی افشارنیا، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
۳۴. «ترجمهٔ کتاب *ویتگنشتاین*»، بهروز باقری نوع‌پرست، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۳۵. «پلورالیسم از دیدگاه هیک، ترجمهٔ بخش چهارم کتاب *تفسیری از دین* اثر جان هیک»، محمد مطهری فریمانی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۸.
۳۶. «تأثیر دیوید هیوم بر فلسفه و دین اثر جیمزار»، معصومه جباری، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۸.
۳۷. «تجلی شریعت و شیوه‌های بیان آن در مثنوی معنوی (سه دفتر اول)»، علی نوری خاتونبانی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۸.
۳۸. «ترجمهٔ کتاب *فلسفهٔ تطبیقی (تطبیق فلسفه‌های غربی ـ هندی و چینی)*»، احمدرضا روح‌الله‌زاد صومعه‌سرایی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۸.
۳۹. «ترجمه و شرح *حقیقت و نماد* اثر یاسپرس»، عباس آراسته، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۸.

۴۰. «آیا مبناگرایی ابطال گردیده است؟»، سید علی طاهری خرم آبادی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۴۱. «ترجمهٔ کتابِ *شناخت خدای ناشناختنی (ابن‌سینا، ابن‌میمون، آکویناس)* تألیف دیوید بولر)»، مهدی بابایی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۴۲. «بررسی اهمیت و جایگاه زمان و مکان (فضا) در فلسفهٔ نظری کانت و ابن‌سینا»، بهروز پورجبار جاهد، دانشگاه تربیت معلم، ۱۳۸۰.
۴۳. «ترجمه و تفسیر بخش‌هایی از کتاب *اسپینوزا* اثر هانری ا. آلیسون»، فرشید گودرزی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران،۱۳۸۰.
۴۴. «جبر و اختیار از دیدگاه فخر رازی و اسپینوزا»، اسد الله مرتضایی، دانشگاه مفید، ۱۳۸۰.
۴۵. «خدا و نفس انسان در فلسفهٔ اسپینوزا»، علیرضا میرزایی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.
۴۶. «بررسی مبادی فیزیکیِ متافیزیک صدرایی»، میثم توکلی بینا، دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۸۱.
۴۷. «ترجمه و تحقیق پیرامون بخشی از کتاب *فلسفه در عهد مسیحیت* (صفحات ۱۶۰–۲۴۵)»، رامین کریمی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
۴۸. «فلسفه در صدر مسیحیت»، امیر محمدپور، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
۴۹. «جوهر در فلسفهٔ جان لاک»، طاهره سادات موسوی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
۵۰. «طرح انسان‌شناسی فلسفی هیوم»، بابک خجندی مقدم، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۸۵.
۵۱. «بررسی و تحلیل نظریهٔ کیفیات اولیه و ثانویه در فلسفهٔ جدید»، پدرام پورمهران، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۸۶.
۵۲. «ترجمهٔ کتاب *مفهوم خیرخواهی* اثر تی.ای.رابرتز»، علی اکبر عبدل آبادی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.
۵۳. «ترجمه و تحشیهٔ بخش اسپینوزا از *تاریخ فلسفهٔ کاپلستون*»، محمدحکاک، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.
۵۴. «تفسیر افلاطونی از کتاب *اخلاق* اسپینوزا (بخش دوم: معرفت‌شناسی)»، اکرم اصحابی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران،

۵۵. «عادت از دیدگاه هیوم»، اکرم سلیمانی ایران‌شاهی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۸۶.
۵۶. «نفس در فلسفهٔ افلوطین»، امیرحسین عرفی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.
۵۷. «نقد تجربه‌گرایی هیوم از منظر پدیدارشناسی هوسرل»، عابد کانور، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.

استاد مشاور:

۱. «ترجمهٔ *رسالهٔ الاسکندر الافرودیسی فی العقول علی رأی ارسطوطالیس* و تحقیق پیرامون تأثیر آن در فلسفهٔ اسلامی»، منوچهر پزشک، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
۲. «تصحیح کتاب *تقویم‌الایمان* تألیف میرداماد»، مرتضی میرباقری، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
۳. «معقولات ثانیهٔ فلسفی»، مهدی قوام صفری، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
۴. «علیّت در علم و فلسفه»، فریدون رحیم زاده، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
۵. «وجوه امتیاز دو فلسفهٔ مشاء و اشراق»، حسین اطمینان تقوی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
۶. «*تصحیح و حاشیهٔ شرح تجریدالاعتقاد اثر میرصدر الدین دشتکی*»، محمدرضا اثنی‌عشری، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.
۷. «هگل و اندیشهٔ سیاست»، محمد علی نویدی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.
۸. «ترجمهٔ *وجود و بعضی فلاسفه* اثر اتین ژیلسون»، محمدرضا شمشیری، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۹. «تطور مفهوم وجود از ابتدا تا پایان قرون وسطی»، حمید طالب‌زاده، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۱۰. «دیدگاه‌های فلسفی ـ کلامی رودلف بولتمان»، اسماعیل پورعباس کیادئی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.

۱۱. «کیفیات اولی و ثانوی در فلسفه و علم»، میرمجید صدرمجلس، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۱۲. «زندگی، آثار و دیدگاه‌های فلسفی عرفانی استاد اکهارت»، علی احمدی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
۱۳. «ترجمهٔ کتاب *اخلاق* از ۱۹۰۰ به بعد (ماری وارنوک)»، غلامعلی قانع، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۱۴. «ترجمهٔ کتاب *مابعدالطبیعه* اثر بروس آون»، محسن ساطع، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۱۵. «معرفت‌شناسی»، علی گلزاری، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
۱۶. «معماری جدید استقراء از دیدگاه نلسون گودمن»، رضا گندمی نصرآبادی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
۱۷. «تقسیم قضایا از نظر قدما و پیشینی و پسینی از نظر فلاسفهٔ جدید»، شهاب‌الدین شهبازی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۱۸. «سیر الهیات در آلمان: بررسی تطبیقی اندیشه‌های دینی کانت، هِردر و شلایرماخر»، امیر یوسفی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران،۱۳۷۷.
۱۹. «جوهر از دیدگاه ارسطو و ابن‌سینا»، شیرین سیدنیا، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۷۸.
۲۰. «رؤیت در کلام و فلسفهٔ اسلامی»، محمد رضا خدایی، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۷۸.
۲۱. «ترجمهٔ کتاب *مسائل ذهن، از دکارت تا ویتگنشتاین* اثر نورمن مالکولم»، محمدرضا شریعتی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۲۲. «معرفت‌شناسی تجربهٔ دینی با تکیه بر آرای ویلیام آلستون»، بابک عباسی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۲۳. «اسماء و صفات خداوند»، اعظم یزدی محمدی، مدرسهٔ عالی شهید مطهری، ۱۳۸۰.
۲۴. «ایمان در کلام اثنی‌عشریه و اشاعره»، خدیجه کثیری بیدهندی، مدرسهٔ عالی شهید مطهری،۱۳۸۰.
۲۵. «ترجمه و تحقیق کتاب *زبان عرفانی ناگفتن* نوشتهٔ مایکل سلز»، خدیجه تبریزی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.
۲۶. «ترجمهٔ کتاب *جست‌وجوی صدق* اثر کواین»، محمدعلی اسقایی، محسن جهانگیری، ۱۳۸۱.
۲۷. «اختیار انسانی از دیدگاه اسپینوزا و صدرالمتألهین شیرازی»، مایل یعقوب‌اف، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.

۲۸. «بررسی علل اربعه در فلسفهٔ ارسطو و ابن‌سینا»، احمد نیلی احمد آبادی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.
۲۹. «مشکل شرّ و موضع فیلسوفان در برابر آن»، ناهید حجازی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.

ط ـ راهنمایی و مشاورهٔ رساله‌های دکتری

استاد راهنما:

۱. «قوای مدرکه و بیان حقیقت ادراک از نظر ابن‌سینا و ملاصدرا»، محمد صادق نافذ، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۶۸–۶۹.
۲. «تصحیح متن *الجانب الغربی فی حل مشکلات ابن‌عربی*»، محمد امین نعیم مسلم، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۶۵.
۳. «تأثیر اصول اخلاقی افلاطون و ارسطو در آثار ابوالحسن عامری»، نصرالله حکمت، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۴. «جلوه‌های کلامی در آثار مولوی»، جلیل مشیدی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۴.
۵. «رابطهٔ عقل و وحی و دین و دولت در فلسفهٔ اسپینوزا»، یوسف نوظهور، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
۶. «بررسی تحلیلی ابعاد وجودی انسان در ادبیات عرفانی (از آغاز تا پایان قرن هفتم»، فاطمه کوپا، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۷.
۷. «تبیین نظریهٔ فاعلیت وجودی فلوطین و ارزیابی آن از دیدگاه صدرالمتألهین»، سعید رحیمیان، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۷.
۸. «خیال و عقل در حکمت متعالیه صدرالمتألهین و تأثیر مبانی عرفان نظری ابن‌عربی در آن»، بهزاد مرتضائی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۸.
۹. «دین در حدود عقل تنها در فلسفهٔ کانت و سابقهٔ آن در عصر روشنگری»، احمد علی اکبر مسگری، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۸.
۱۰. «مقایسهٔ تحلیلی و تطبیقی تأویلات عرفانی از مبانی اعتقادی و عملی شریعت در ادب فارسی از دورهٔ مغول تا عهد صفویه ج ۱ و ۲»، محمدابراهیم مالمیر، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۸.
۱۱. «نظریهٔ معرفت نزد فیلسوفان عقلی مسلک قرن هفدهم و نظری به مکاتب خردگرایی قرن بیستم»، علی فتح طاهری، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۸.

۱۲. «ارادهٔ خدا و انسان از دیدگاه ارسطو و ابن‌سینا و اسپینوزا»، رضا برنجکار، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.
۱۳. «اسماء و صفات باری‌تعالی در عرفان محیی‌الدین ابن‌عربی»، حسن ابراهیمی، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.
۱۴. «شکاکیّت و نقد ادلّهٔ آن»، علی عسگری نیروی، دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۸۰.
۱۵. «خدا از منظر ابن‌سینا و اسپینوزا»، زهره توازیانی، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
۱۶. «مبانی عقلی اخلاق از دیدگاه غزّالی و هیوم»، حسینعلی شیدان‌شید، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
۱۷. «کاوشی در آموزهٔ شهود در آرای اخلاقی جورج ادوارد مور و لوازم آن»، علی‌اکبر عبدل‌آبادی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
۱۸. «استنتاج علّی در فلسفهٔ دین دیوید هیوم»، محمد فتحعلی‌خانی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۸۵.
۱۹. «مبانی فلسفی ارتباط انسان و خدا از طریق ذکر»، عباس حاجیها، مدرسهٔ عالی شهید مطهری، ۱۳۸۵.
۲۰. «اصالت معنای تجربی بارکلی»، ابوالفضل رحیمی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.
۲۱. «تبیین معرفت‌شناختی وحی»، محمدهادی ملازاده، ، مرکز تربیت مدرس قم، ۱۳۸۶.
۲۲. «بررسی تطبیقی "حقیقت محمدیه" در عرفان محیی‌الدین ابن‌عربی و عیسی مسیح در عرفان مایستر اکهارت»، امداد توران، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۸۸.
۲۳. «جوهر در اندیشهٔ ارسطو، ملاصدرا و متکلّمان مسلمان»، مجید دولابی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۸۹.
۲۴. «علم‌النفس از منظر کانت و ملاصدرا»، اسماعیل خمسه سعادتی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۸۹.

استاد مشاور

۱. «بررسی آرای هیوم در بحث معرفت از نظر حکمت متعالیه»، سید محمد حکاک، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۲. «جهان در نظر هایدگر»، محمود خاتمی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.

۳. «ظهور اندیشهٔ تاریخی در قرن هجدهم»، رضا سلیمان حشمت، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۴. «علیّت از دیدگاه اشاعره و هیوم»، صدرالدین طاهری موسوی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۵. «مکتب ابن رشدی لاتینی»، حسین کلباسی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۸.
۶. «جایگاه نظریهٔ لوگوس در تفکر فیلون»، رضا گندمی نصرآبادی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۸۵.
۷. «رابطهٔ دلیل و علت عمل از دیدگاه دیویدسن»، مهدی ذاکری، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۸۵.
۸. «مطالعات تطبیقی در مابعدالطبیعهٔ ارسطو و ابن‌سینا»، ابراهیم دادجو، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۸۵.
۹. «نظریهٔ صورت در فلسفهٔ ارسطو»، مهدی قوام صفری، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.

ی ـ کتاب و مقالات در مورد دکتر محسن جهانگیری

۱. *جشن‌نامهٔ دکتر محسن جهانگیری*، به اهتمام محمد رئیس‌زاده، فاطمه مینایی و سید احمد هاشمی، هرمس، ۱۳۸۶.
۲. *چهره‌های ماندگار (دکتر محسن جهانگیری)*، به اهتمام محمود اسعدی، *جهان فرهنگ*، تهران، ۱۳۸۳.
۳. «دریایی از معارف (معرفی تحلیلی مجموعه مقالات دکتر محسن جهانگیری) ، جلدهای ۲و ۳»، زهرا قزلباش، *کتاب ماه فلسفه*، آذر ۱۳۹۱، ش۶۳: ۷۰-۷۴.
۴. «دکتر محسن جهانگیری چهرهٔ ماندگار فلسفه»، *خبرنامهٔ سمت*، (ضمیمهٔ سخن سمت)، ۱۳۸۴، ش۳۶: ۹.
۵. «گفت‌وگو با دکتر محسن جهانگیری»، محمد رئیس‌زاده، فاطمه مینایی و سید احمد هاشمی، *جشن‌نامهٔ دکتر محسن جهانگیری*، هرمس، ۱۳۸۶.
۶. مجموعه *مقالات بزرگداشت دکتر محسن جهانگیری*، احمد مظاهری، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۹۰.
۷. «محسن جهانگیری گام‌های جدید در حوزهٔ فلسفهٔ تطبیقی»، فاطمه فنا، *کتاب ماه فلسفه*، ۱۳۸۸، ش۱۹: ۳۴.

۸. «معرفی تحلیلی: دریای معارف در مجموعه مقالات دکتر محسن جهانگیری، جلد۱»، زهرا قزلباش، *کتاب ماه فلسفه*، شهریور ۱۳۹۱، ش۶۰: ۲–۵؛
۹. «معرفی کتاب: *محیی‌الدین ابن‌عربی چهرهٔ برجستهٔ عرفان اسلامی*، تألیف محسن جهانگیری»، محمد خوانساری، ضمیمهٔ *مجله دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، پاییز ۱۳۶۱، ش۶: ۱۰۵–۱۰۶.
۱۰. *یاد ماندگار، یکصد و ده پیشکسوت اهل قلم*، مجید غلامی جلیسه، تهران، خانهٔ کتاب، ۱۳۹۶.

گاهشمار زندگی استاد فقید دکتر محسن جهانگیری

۱۳۰۸: تولد در ضیاءآباد قزوین
۱۳۱۴: تحصیل در مکتب‌خانه
۱۳۱۵: ورود به دبستان دولتی ضیاءآباد
۱۳۲۲: عزیمت به قم جهت فراگیری علوم دینی
۱۳۳۲: عزیمت به تهران و تحصیل در دورهٔ متوسطه در آموزشگاه خزائلی
۱۳۳۴: تدریس در دبیرستان‌های تهران
۱۳۳۶: اخذ مدرک لیسانس از دانشگاه تهران
۱۳۴۶: اخذ مدرک فوق‌لیسانس از دانشگاه تهران؛ عنوان پایان‌نامه: ترجمهٔ نقد عقل نظری کانت زیر نظر سید حسین نصر
۱۳۵۰: تدریس در دانشگاه شهید بهشتی (ملّی سابق) و مدرسهٔ عالی ادبیات و زبان‌های خارجی
۱۳۵۲: تدریس در دانشکدهٔ ادبیات و دانشکدهٔ علوم تربیتی دانشگاه تهران؛ اخذ مدرک دکتری در رشتهٔ فلسفه از دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران؛ عنوان رساله: "مقایسهٔ وحدت وجود در عرفان ابن‌عربی و وحدت جوهر در فلسفهٔ اسپینوزا" (اساتید راهنما و مشاور به ترتیب: سید احمد فردید، سید حسین نصر، ابوالحسن جلیلی؛ استاد ناظر: یحیی مهدوی)
۱۳۵۴: استادیار گروه فلسفه در دانشگاه تهران
۱۳۵۹: انتشار کتاب *محیی‌الدین ابن‌عربی چهرهٔ برجستهٔ عرفان اسلامی*
۱۳۶۳: دانشیار گروه فلسفه در دانشگاه تهران
۱۳۶۴: انتشار ترجمهٔ کتاب *اخلاق* اسپینوزا
۱۳۶۷: مدیر گروه فلسفهٔ دانشکدهٔ ادبیات تا سال ۱۳۷۰ش
۱۳۶۸: استاد ممتاز دانشگاه تربیت مدرس؛ انتشار کتاب *A Selection of Philosophical Works*
۱۳۶۹: استاد گروه فلسفه در دانشگاه تهران؛ انتشار کتاب *احوال و آثار و آرای فرانسیس بیکن*
۱۳۷۳: مدیر گروه فلسفهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران تا سال ۱۳۷۷
۱۳۷۴: عضو نمونهٔ هیئت علمی آموزش کشور
۱۳۷۶: عضو کمیتهٔ فلسفهٔ شورای عالی برنامه‌ریزی
۱۳۸۰: استاد نمونهٔ دانشگاه تهران

۱۳۸۱: استاد برگزیدهٔ دومین همایش چهره‌های ماندگار؛ تصحیح کتاب *کسر اصنام الجاهلیهٔ* نوشتهٔ ملاصدرا

۱۳۸۱: ترجمهٔ کتاب *شرح اصول فلسفی دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی* نوشتهٔ اسپینوزا

۱۳۸۳: چاپ *مجموعه مقالات* (بیست مقاله)

۱۳۸۶: بزرگداشت استاد محسن جهانگیری در مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران (روز جهانی فلسفه)

۱۳۸۷: بازنشستگی؛ ادامهٔ تدریس در دانشکدهٔ ادبیات (گروه فلسفه و گروه ادبیات) تا سال ۱۳۹۶

۱۳۹۰: چاپ *مجموعه مقالات* در سه مجلّد (چهل مقاله در موضوعات کلام و عرفان و فلسفهٔ اسلامی و فلسفهٔ غرب)؛ بزرگداشت استاد محسن جهانگیری در انجمن مفاخر فرهنگی

۱۳۹۵: اهدای کتابخانهٔ شخصی به کتابخانهٔ بنیاد دایرةالمعارف اسلامی (شامل ۱۰۸۷ جلد کتاب، مجله، پایان‌نامه و چاپ سنگی)

۱۳۹۶: آغاز ترجمه و شرح *المواقف* عضدالدین ایجی (ناتمام)

۱۳۹۷: انتشار کتاب *سه فیلسوف غرب (بیکن، هابز، اسپینوزا)*

۱۳۹۸: درگذشت در بیمارستان سینا تهران

TABLE OF CONTENTS

Research Article

The strife over Bacon's legacy **1**
Mohammad Reza Beheshti

The heavenly Seas in Iranšahr Philosophy and Islamic Mysticism **13**
Nasrullah Pourjavadi

The Construct of God and Existential Sameness An Interpretation of the Status of the Divine in Fundamental Ontology and the Necessity of Heidegger's Turn **45**
Ahmad Rajabi

Divine Existence, the Subject of Inquiry: The Conducting Principle of Fundamental Intuition from the Perspective of Najmuddin Kubra's Mysticism **71**
Alireza Saati

The Transition from Soul to Mind in Descartes' Meditations **87**
Mostafa Shahraeini

Development as Building **105**
Mohammadjavad Safian

Absolute Essence (la bi sart) as a metaphysical Nature in the view of Avicenna **121**
Seyyed Hamid Talebzadeh

Explaining the Difference between "Eternity" and "Duration" Based on the Internal Structure of Definition, and the Abstraction of "Time" in Spinoza's Ethics **141**
Vahab Ghorbani, Mohammad Taghi Tabatabaei

Suspicious position of the Propositional Attitudes in New Philosophy of Mind (logical atomism to eliminative materialism) **163**
Zahra Ghezelbash

The Answer to the Problem of Evil Based on Some Avestan Texts and Narrations from Ishraqi Wisdom **183**
Sara Ghazels

Iranian Nationalism and Western Modernism in the Early Decades of the 14th Century .. **199**
Reza Mahoozi

From the Transcendental Ego to the Situated Subject: A Critical Turn in Phenomenology **221**
Hossein Mesbahian

Phenomenology of Love and Its Relation to Beauty in Suhrawardi **251**
Shamsulmoluk Mostafavi

The Dialectic of the Universal and the Particular: Plato and Aristotle on Poetry **271**
Fatemeh Minaei

Alchemy and the Role of Mathematics in the Theory of Balances ('Ilm al-Mizan) by Jabir Ibn Hayyan **289**
Iraj Nikseresht

Revies Article

Francis Bacon: Science and Power **307**
Shahin Awani

The Relationship Between Common Engineering Education and the Grandeur of the Natural Environment **331**
Mohammad Sadegh Zakeri

Islamic Roots of the Concepts of 'Natura Naturans' and 'Natura Naturata' in Spinoza's Philosophy **345**
Seyyed Majid Sadremajles

Spiritual Aspiration (Himmat) in the Thought of Abu Sa'id Abi al-Khayr and Its Connection to Splendor (Farr) in Iranian Culture **361**
Parvaneh Orujnia

The Physics (Ṭabī'a) postulates (Mūṣadarāt) of the art (Ṣinā'a) of the Mizān al-Ḥikma **383**
Abozar Farzpour Machiani

Getting to Know Ibn Fanari, a Follower of Ibn Arabi's School in Anatolia **393**
Sepideh Nosrati

Philosophical Criticism and Philosophy Education **401**
Mir Abdulhossein Naqibzadeh

Illuminationist (īṣrāqī) Knowledge in Suhrawardī's Thought **415**
Sima Sadat Noorbakhsh

Notes

The Position of Education **445**
Nasrullah Hekmat

Where is the Eastern Limit of the World? Where is the Western limit of the Words? **453**
Mohammadreza Rikhtegaran

Unthinking **457**
Mohammad Zare' ShirinKandi

Suhraward. from the Perspective of Henry Corbin **468**
Hasan Seyyed Arab

Life, Works, Character

An Eulogy for Professor Dr. Mohsen Jahingiri **472**
Yusof Nozohour

Biography **473**
Zahra Jahangiri

Jahangiri's Brilliant Role in the University **475**
Karim Mojtahedi

paying respect to the pure soul of my dear colleague Dr. Mohsen Jahangiri **477**
Reza Davari Ardakani

Jahangiri's World; From Francis Bacon's New Atlantis to Aḍud al-Din ījī's *Al-Mawaqif* **481**
Mohammad Javad Esmaili

Jahangiri and Spinoza; Conatus and the Creation of Values **483**
Mohammad Sadeq Zakeri

We Don't Know **485**
Mostafa Shahraeini

Professor of Ethics of Philosophy; A Memoir of Dr. Mohsen Jahangiri (1929, Ẓiā'ābād, Takestan - 2019, Tehran) **489**
Farhad Taheri

Relic of the Tradition of Respect for Science in Iranian Culture **493**
Fateme Minaei

Professor Dr. Mohsen Jahangiri, "Influential Professor" **499**
Mohammad Ali Navidi

Bibliography of Dr. Mohsen Jahangiri **503**
Homeyra Enqeta'

A Timeline of the Life of the Late Professor Mohsen Jahangiri **519**

FALSAFEH
ISSN: 2008-1553
Online ISSN: 2716-974X
No. 1, Vol. 23, Spring - Summer-2025, Serial No. 44

License Holder (Publisher): Tehran University, Faculty of Literature & Humanities
Managing Director: Javad Asghari (Associate Professor, University of Tehran, Dean of the Faculty of Literature)
Editor-in-chief: Seyyed Hamid Talebzadeh (Professor Professor, University of Tehran)
Specialized editor: Mohammad Taghi Tabatabaei (Assistant Professor, University of Tehran)
Zahra Ghezelbash: Ph.D. Graduated in Western Philosophy from the University of Tehran
Internal Manager : Maryam Moghaddam

Editorial Board (in alphabetical order)

Reza Davari Ardakani
Professor, University of Tehran
Mohammad Ilkhani
Associate Professor, Shahid-Beheshti University
Seyyed Hossein Nasr
Professor, George Washington University
Alvin Plantinga
(Professor, University of Notre Dame, USA)
Richard Swinburn
Professor, University of Oxford
Hossion Ghaffari
Associate Professor, University of Tehran
Gholamreza Awani
Professor, Iranian Institute of philosophy
Hubert Drefus
Professor, University of California at Berkeley
Seyyed Mohammad Reza Hosseini Beheshti
Associate Professor, University of Tehran
Shahram Pazoki
Associate Professor, Iranian Institute of philosophy
Nasrollah Pourjavadi
(Professor, University of Tehran, Iran)

Adress: Faculty of Human Sciences, University of Tehran, Enghelab St., Tehran, Iran.
Phone: (+9821) 66973679
Email: philosophyj@ut.ac.ir Website: http://jop.ut.ac.ir
Indexed at:
www.sid.ir
www.isc.gov.ir
www.Ulrich's International periodicals directory. (Journal, magazine)