

ماهنامه تخصصی اطلاع رسانی و نقد و بررسی کتاب

# فلسفه

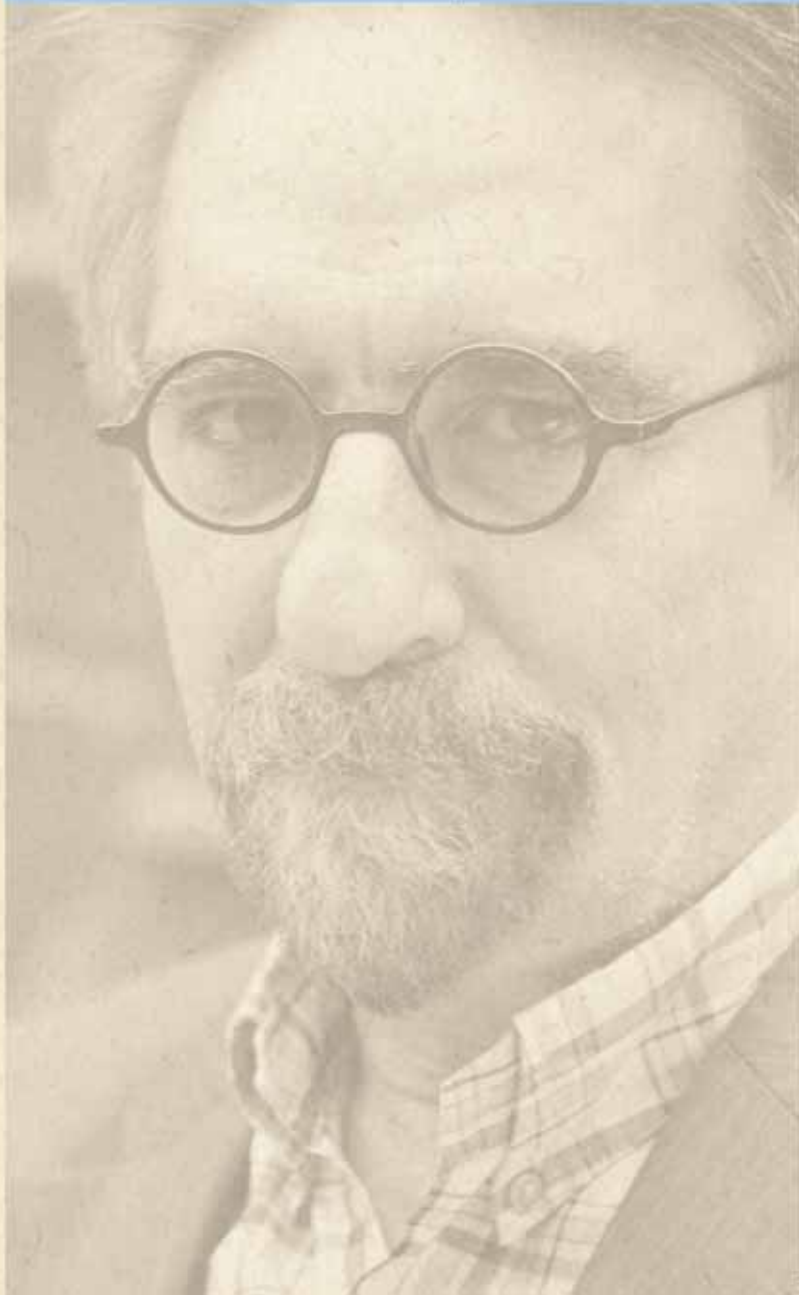
کتاب ماه

سال ششم، شماره ۷۲، شهریور ۱۳۹۲، ۲۰۰۰ تومان

پرونده استاد صدوقی سها: زندگی خودنوشت ◀ فلسفه در دامان فقه (گفتگو با استاد منوچهر صدوقی سها) ◀ فلسفه در خراسان به روزگار تفکیک / منوچهر صدوقی سها ◀ گلشن حکمت / شهناز شایان قر ◀ گامی در آموزش حکمت متعالیه / عبدالله صلواتی

پرونده ابن سینا پژوهی: اقبال تشیع دوازده امامی به ابن سینا در روزگار مغول / ترجمه حمید عطایی نظری ◀ ابن سینا به روایت بهمنیار / زهرا طاهری اخوان ◀ گزارش نشست رونمایی از جدیدترین اثر دکتر دینانی

پرونده هیدگر پژوهی: چرا هستی و زمان را مطالعه می‌کنیم؟ / نوشته هیوبرت دریفوس / ترجمه مهدی بنائی ◀ نقد هیدگر بر تلقی‌های رایج در رساله سرآغاز کار هنری / صادق میراحمدی سرپیری



شماره ۷۲، شهریور ۱۳۹۲ صاحب امتیاز: خانه کتاب

سر دبیر: علی اوجبی

هیئت تحریریه: دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی (دانشگاه تهران)، دکتر رضا داوری اردکانی (دانشگاه تهران)،  
دکتر ضیاء موحد (انجمن حکمت و فلسفه)، دکتر محمد سعیدی مهر (دانشگاه تربیت مدرس) و دکتر محمدرضا اسدی  
(دانشگاه علامه)

معاون سردبیر: دکتر عبدالله صلواتی

مدیر داخلی: الهام آهوئی

ویراستار و نمونه خوان: علی رضا رضایی

طراح گرافیک: یوریک کریم مسیحی

نظارت چاپ: رحمان کیانی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپ سروش

نشانی: تهران، خیابان انقلاب، بین صبا و فلسطین، شماره ۱۰۸۰

صندوق پستی: ۳۱۳ - ۱۳۱۴۵

تلفن: ۶۶۴۱۵۲۴۴

دورنگار: ۶۶۴۱۴۷۵۰

تلفن بخش اشتراک و توزیع: ۸۸۳۱۸۶۵۳ - ۸۸۳۴۲۹۸۵

k.m.falsafeh@gmail.com

www.ketabmah.ir

#### مشخصات مقالات ارسالی

۱. مقالات می بایست تحت برنامه word تایپ شده باشند.
۲. مقالات باید به همراه چکیده باشند.
۳. مقالات معرفی حداکثر ۲۵۰۰ کلمه و مقالات نقد حداکثر ۵۰۰۰ کلمه باشد.
۴. نام کتابها در متن ایتالیک شود.
۵. آدرس تمامی نقل قولها، پی نوشت شود. (هیچ ارجاعی داخل متن نباشد).
۶. در فهرست منابع و مأخذ به ترتیب: نام اثر، نام پدیدآورنده، محل نشر، ناشر و سال انتشار درج شود.
- اصل مقاله به هیچ وجه مسترد نخواهد شد.
- مجله در ویرایش و تلخیص مقاله آزاد است.

کتاب ماه فلسفه ماهنامه تخصصی در حوزه اطلاع رسانی، بررسی و نقد آثار فلسفی است که با هدف رونق بازار نقد، بالا بردن سطح کیفی کتابهای فلسفی، پیشبرد فرهنگ کتابخوانی و ایجاد پیوند خلاق میان ناشران، پدیدآورندگان و خوانندگان حوزه فلسفه منتشر می شود و با تحلیل وضعیت نشر آثار فلسفی، دست اندرکاران این حوزه را یاری می کند. مسئولیت نقد و ارزیابی کتاب و مسائل آن برعهده نویسندگان است و به هیچ وجه به منزله نظر رسمی خانه کتاب نیست.

## سخن سردبیر

- ۲ از صدرای شیرازی تا حکیمان تهرانی

## پرونده استاد منوچهر صدوقی سها

- ۳ زندگی خودنوشت  
 ۴ اجازه روایت استاد زین الدین جعفر زاهدی  
 ۶ نامه استاد سید جلال الدین آشتیانی  
 ۷ برگی از سروده‌ها  
 ۸ فلسفه در دامان فقه (گفتگو با استاد منوچهر صدوقی سها)  
 ۱۵ فلسفه در خراسان به روزگار تفکیک/ منوچهر صدوقی سها  
 ۲۵ گلشن حکمت (معرفی منتخب معجم الحکمای استاد صدوقی سها)/ شهناز شایان فر  
 ۳۷ گامی در آموزش حکمت متعالیه/ عبدالله صلواتی  
 ۳۰ آشنایی با اثری منحصر در تاریخ فلسفه اسلامی معاصر/ زکیه بیات  
 ۳۲ ریخته‌ای از خامه استاد/ مائده پناهی آراللو

## پرونده ابن سینا پژوهی

- ۳۳ اقبال تشیع دوازده امامی به ابن سینا در روزگار مغول/ نوشته احمد هیثم الرحیم/ ترجمه حمید عطایی نظری  
 ۴۱ ابن سینا به روایت بهمنیار/ زهرا طاهری اخوان  
 ۴۳ گزارش نشست رونمایی از جدیدترین اثر دکتر دینانی

## پرونده هیدگر پژوهی

- ۵۰ چرا هستی و زمان را مطالعه می‌کنیم؟/ نوشته هیوبرت دریفوس/ ترجمه مهدی بنائی  
 ۵۷ نقد هیدگر بر تلقی‌های رایج در رساله سرآغاز کار هنری/ صادق میراحمدی سرپیری

## نقد و معرفی

- ۶۰ مقایسه تطبیقی دو برگردان از اخبار حلاج/ بتول احمدی

## معرفی تحلیلی

- ۶۷ تأملی در فلسفه تجربی انگلستان/ مجتبی هژیر  
 ۷۰ گذری گذرا بر جاودانگی/ منصور غریبی  
 ۷۳ معرفی کتاب فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی (مجلد یکم)/ رضا محمدی نسب

## جستار

- ۷۶ ملامتیه در تاریخ تصوف/ مژگان حقانی  
 ۸۱ آیا جاودانگی شرط لازم معنای زندگی است؟/ نوشته تدئوس متز/ ترجمه سید مصطفی موسوی اعظم  
 ۹۱ اخلاق، شوپنهاور و رهایی از رنج زندگی/ یدالله رستمی و امیر دل زنده‌نژاد  
 ۹۷ فلسفه و ادبیات/ نوشته میکال دوفرن/ ترجمه ابراهیم لطفی

## از صدرا تا حکیمان

بدون شک، معارف بشری از طریق نوشته ها و آثار مکتوب و نیز آموزش و تربیت پژوهشگران به نسلهای بعدی منتقل می شود؛ و نسل معاصر برای آسیب شناسی جریان فلسفی و رشد و بالندگی فلسفه و نیز ترسیم تاریخ فلسفه هم نیازمند متون و منابع دست اول پیشین است و هم می بایست حلقه های افاده و استفاده را که تنها در حدیث پژوهی مرسوم است، بازشناسد. با مراجعه به منابعی که تاکنون در تاریخ فلسفه اسلامی نگاشته شده است، این سلسله تا ملاصدرای شیرازی به میزانی که شواهد و مستندات تاریخی وجود دارد تا حدودی قابل بازشناسی است. اما از زمان او تا دوران معاصر که اوج آن مدرسه فلسفی تهران است، علی رغم نزدیکی زمانی به ما، سیر تاریخی استاد و شاگردی را هاله ای از ابهام فراگرفته است.

براستی میراث گرانبگ حکمت متعالیه که اینک در اختیار ماست، از مسیر چه کسانی عبور کرده و جز بزرگانی چون ملا علی نوری و حاج ملاحادی سبزواری که شاگردان شایسته فراوانی را در دامان خویش پرورش دادند، کدامین حکیمان الهی درهای این مدرسه فلسفی را فراروی ما گشودند و جان تشنگان حقیقت را سیراب کردند؟ شاید به جرئت بتوان گفت تنها پژوهشگری که به جد به این مقوله پرداخته کسی نیست جز استاد منوچهر صدوقی سها، از نسل بزرگ مرد عرصه فقه و روایت، شیخ صدوق خدایش رحمت کند.

این استاد گرامی که فلسفه و عرفان را از محضر حکما و عرفای نامی مدرسه فلسفی تهران، چون: عبادی طالقانی، محمد حسین خراسانی، شیخ علی محمد جولستانی، سید محمد علی گرمارودی و میرزا عبدالکریم روشن تلمذ کرده، سالهاست که به تربیت دانشجویان این رشته سرگرم است و در کنار تدریس، منابع مهم فلسفی و عرفانی را تصحیح، ترجمه و شرح کرده و آثار مستقلی را به زیور طبع آراسته است. در سالهای اخیر نیز به احیای متون تفسیر عرفانی اشتغال دارد. اما یکی از شاخص ترین تلاشهای وی بازسازی تاریخ حکمای متأخر از صدرای شیرازی به شمار می آید.

خدای حکیم را بسیار شاکریم که در این دفتر از مجله کتاب ماه فلسفه، توفیق این را یافتیم تا فرازهای کوتاهی از حیات علمی استاد صدوقی سها و دغدغه های وی را مشتاقانه در اختیار مخاطبان جوان قرار دهیم.

## زندگی خودنوشت استاد صدوقی سها

هو الحق

منوچهر صدوقی سها، متخلص و مشتهر به «سها» به سال ۱۳۲۷ در اردبیل به میانه خاندانی کهن علمی متولد شد و پس از اخذ دیپلم ادبی وارد دانشکده الهیات دانشگاه طهران شد و بعد از یک سال به دانشکده حقوق همان دانشگاه رفت و پس از اخذ لیسانس قضائی و طی خدمت نظام شاغل قضاء گردید و پس از سه سال استعفاء کرد و به وکالت پرداخت و هم مرتباً تمام وقت دانشگاه صنعتی شریف شد و متعاقباً مستعفی گردید و لکن به تدریس دانشگاهی ادامه داد و در حال حاضر نیز به همان اشتغالات شاغل است و در دوره‌های مختلف (لیسانس - دکتری) دانشگاه‌های طهران و شهید مطهری و ادیان و مذاهب تدریس می‌کند.

او از دوران تحصیل دبیرستانی به تحصیل حوزوی نیز اشتغال داشته است و پس از تحصیل ادبیات و منطق نهایتاً به شرح آتی در محضر تنی چند از اعظم حکماء و عرفاء عصر به طهران موقتاً به تلمذ گردیده است:

۱. آقای آقا یحیی عبادی طالقانی طاب ثراه: مشاعر صدرا و شطری از شرح منظومه سبزواری
  ۲. آقای حاج شیخ محمد حسین خراسانی طاب ثراه: شطری از شرح منظومه سبزواری
  ۳. آقای حاج شیخ علی محمد جولستانی تویسرکانی طاب ثراه: الهیات اشارات، حکمة الاشراق، شطری از امور عامه اسفار، مقدمه قیصری و شطری از شرح فصوص قیصری
  ۴. آقای حاج میرزا عبدالکریم روشن طهرانی طاب ثراه: فصوص فارابی، مصباح الانس فناری
  ۵. آقای سید محمد علی موسوی گرماردی الموتی: تمهید القواعد ابن ترکه
- نیز به سعادت تشرّف به حضرت مقدّسه مولنا میرزا محمد علی حکیم شیرازی صاحب لطایف العرفان رزقنا الله لقاءه و سیدنا السید محمد کاظم عصار طاب ثراه و مولنا میرزا هادی خان حائری طاب ثراه مستعد می‌بوده است و هم جمعی غفیر دیگر از حکماء و عرفاء عصر زیارت کرده است.

آثار مطبوعه او افزون بر برخی مقالات به شرح آتی است:

- ۱ - تدوین الاقوال فی مشیخه اردبیل، ۱۳۵۴، (چاپ دوم: ۱۳۷۵).
  - ۲ - ذیل فص شیبی فصوص ابن عربی، ۱۳۵۴.
  - ۳ - تاریخ حکماء و عرفاء متأخر بر صدر المتألهین، ۱۳۵۹.
  - ۴ - اساس التوحید آقا میرزا مهدی آشتیانی، ۱۳۶۰
  - ۵ - شرح جدید منظومه سبزواری، ۱۳۶۰، (چاپ دوم: ۱۳۸۱)
  - ۶ - ترجمه قدیم اشارات ابن سینا، ۱۳۶۰.
  - ۷ - ترجمه تحقیق ماللهند ابوریحان بیرونی، ۱۳۶۲.
  - ۸ - ترجمه مقدمه قیصری بر شرح فصوص ابن عربی، ۱۳۶۳.
  - ۹ - تاریخ انشعابات سلسله نعمه اللهیة، ۱۳۷۰.
  - ۱۰ - پاتانجلی، ابوریحان بیرونی، ۱۳۷۹.
  - ۱۱ - تحریر ثانی تاریخ حکماء و عرفاء متأخر، ۱۳۸۱.
  - ۱۲ - منتخب معجم الحکماء مدرس گیلانی، ۱۳۸۱، (چاپ دوم، ۱۳۸۴).
  - ۱۳ - رساله در برخی مسائل الهی عام مولنا عصار، ۱۳۸۲.
  - ۱۴ - وحدت شخصیه وجود، ۱۳۸۲.
  - ۱۵ - رساله در موسیقی قدیم و سه رساله در هنر، ۱۳۸۳.
- ۱۶ - فوائد در تصوف و فلسفه و عرفان و تاریخ آن، ۱۳۸۳.
  - ۱۷ - شطری از اوائل امور عامه شرح منظومه جهانگیر خان قشقایی، ۱۳۸۷.
  - ۱۸ - صوفی صومعه قدس، ۱۳۸۹.
  - ۱۹ - سلسله المختارات من نصوص التفسیر المستنبط - ۴ مجلد - ۱۳۸۷ - ۱۳۸۹.
  - ۲۰ - موسوعة النصوص التأویلیة المختارة - ۲ مجلد - ۱۳۹۰، (دوره ۱۵ جلدی).
  - ۲۱ - المسائل المقدسیة صدر المتألهین، ۱۳۹۰.
- کتاب آتی الذکر نیز در مراحل چاپ است:
- ۱ - پدیدار شناخت تاریخ استعلائتی فلاسفه اسلامی
  - ۲ - مجموعه درس گفتارهای پژوهشگاه علوم انسانی
  - ۳ - مجلد سوم موسوعة النصوص: لطایف الاشارات قشیری.
- و کتبه الالشیء سها عفی عنه ربه  
بظهيرة الثلاثا ۳۰ / آبان / ۱۳۹۱  
ب طهران صینت عن الحدثان











در اشارت به بطلان دلیل برخی از عوام اهل حکمت در باب نظام احسن و ذکر داهیة  
عظماى سید الشعراء استاد امیری فیروز کوهی قدس سره متوفای لیلۃ ۱۹ / مهر /  
۱۳۶۳ و برهان الادب استاد منشی کاشانی طاب ثراه متوفای ۳۰ / دی / ۱۳۶۴

از گردش پنگان نیلگون  
کم گرد دگرای به هرزه گرد  
بر چرخم اگر دست بودیا  
باشد که دگر می نیینما  
قومی ز حکیمان سست رأی  
بر پرده پندار بسته‌اند  
کی احسن باشد نظام چرخ  
برخیز و ببین فسحت خیال  
پندار حکیمک فراتر است  
هرگز بنیالای ای حکیم  
زانروی که در جستجوی او  
عمری است که مصحوب محنتم  
گاهی همه در جستجوی چند  
آن قصه شنیدستی از ادیب  
می‌خواست که تاری برد ز چشم  
بربندی زین قول دست حق  
باز است و رادست و بسته نیست  
هر چند که ساکن بود و راست  
در فعل حق ای عقل بلفضول  
افعال حق لایعلل است  
اندر ظلمات خرد گمیم  
افسار خرد باز گیر هان  
باری گذشت از مشهد شهود  
باشد که بیارامدت فؤاد  
تفویض کنید امر خود به حق  
چونان که منم کرده خود رها  
یارب ز چه در کارگاه غیب  
آنان که به عرش مکارم‌اند  
چونانک «امیران» آن امیر عهد  
یا «منشی» آن منشی اوان  
فریاد ز خرگاه بی عهد  
از قول به خون خفته «سها»  
عذرش نه زیراک کرده است  
و آنگاه ز تکرار و شایگان  
زان روی که ابلیس بشکند  
باقی ز من فانی است این

دل را چه نصیب است جز که خون  
این پایه مکن درد ما فزون  
می کرد میش سخت باژگون  
هر بخرد آزاده ای زیون  
کانانرا وهم است ارغنون  
مضمونی پرورده فسون  
افسوسا زین رأی سست دون  
رمزی نگر از راز موسون  
زین خیمه نیلی بی‌ستون  
از تهمت کفر من اندرون  
خواهد که الف گردد چون نون  
همراه ارسطا و افلطون  
گاهی همه در گفتگوی چون  
کان بیطارک از سر جنون  
کورش کرد از طالع نگون  
چون صاحب آن قصه جنون  
ذاتش بود از فعل خود برون  
در هر آنی شانی از شعون  
چون خواهی کردن تو چند و چون  
لا یُسئل و الخلق یُسئلون  
سبحانک انا لظالمون  
ورنه کندت سخت باژگون  
بهری طلب از فیض شاهدون  
شاید که بیاسایدت درون  
تسلیم شوید همچو مسلمون  
زی حضرت حق مصلحت کنون  
این پایه نقوش است گونه گون  
چون افتندا بسته آهنون  
آن رتبتش از وصف من برون  
آن سرور و سالار شاعرون  
بیداد ز درگاه بی ستون  
می بشنوی ار باز بوی خون  
از لخت جگر خیمه را ستون  
بخشای بر این بنده زیون  
از قوت می چون که شد فزون  
مفعول مفاعیل فاعلون

**اشاره:** آنچه در پی می‌آید فرازهای کوتاهی است از حیات علمی و دغدغه‌ها و خاطرات استاد صدوقی سها که در قالب گفتگویی صمیمی با مجله کتاب ماه فلسفه متواضعانه در اختیار مخاطبان جوان و علاقه‌مند به دانش‌های عقلی و عرفانی گذاشتند. با سپاس از حسن ظن ایشان.

● **در این گفتگوی کوتاه می‌خواهیم مخاطبان جوان علاقه‌مند به فلسفه را قدری با حیات علمی شما آشنا کنیم. از این رو طبق سنت معهود از اینجا شروع می‌کنیم که چه زمانی متولد شدید و در مورد خانواده خودتان در حد ضرورت بفرمایید.**

امثال ما جماعت در واقع شاید دو رقم حیات داشته باشیم. یکی اینکه مثلاً در چه سالی متولد شدی؟ پدرت کیست؟ شغلت چیست؟ یکی اینهاست و یکی هم مسائل حیات علمی است. اگر اجازه بفرمایید من این دو را از همدیگر تفکیک کنم و مختصری عرض کنم. من در تیر ۱۳۲۷ در اردبیل متولد شدم، در منزل اجدادی واقع در محله طوی که از اقدام محلات اردبیل است و به ترکی می‌گویند: تاوار. سال ۱۳۴۵ در تهران از مدرسه علمیه پشت مجلس دیپلم ادبی گرفتم و بعد با شور و شوق خیلی زیادی به دانشکده الهیات دانشگاه طهران رفتم. عاشقانه و واقعاً برای تحصیل مسائل فلسفی و علمی رفتم و متأسفانه با سر به زمین خوردم و طوری شد که از دانشگاه واقعاً به حد تنفر زده شدم.

● **استاد اجمالاً می‌فرمایید چرا؟**

انتظاراتم خیلی زیاد بود، خیلی خیلی زیاد؛ و دیدم که نظام ترمیک مرا به جایی نمی‌رساند. با این که اساتید خیلی مهمی در آن دانشکده بودند. آقای حکیم شیرازی، آقای مصلح، خود مرحوم بدیع الزمان، مرحوم الهی قمشه‌ای، آقای محمود شهابی، سید محمد مشکوة، دکتر آریان پور، آقای راشد، شهید مطهری، دکتر حمیدی شیرازی و دکتر محدث ارموی اینها هیچ کدام تکرار پذیر نیستند. ولی خب، آن نظام دانشگاهی، اقتضا نمی‌کرد که خواسته‌های من بر آورده شود. سال دیگر باز کنکور دادم و این بار به دانشکده حقوق همان دانشگاه طهران رفتم و مع‌الاسف وضع بدتر شد و هیچ درس نمی‌خواندم و نمره‌هایم نهایتاً از پنج و شش و هفت و هشت تجاوز نمی‌کرد و بعد هم که مثلاً درسم تمام شد به سربازی رفتم و متعاقباً رفتم در عدلیه و دادیار ملایر شدم. اما دیدم که در آن شهر نمی‌توانم بمانم. شاید ظرف دو هفته سه چهار بار رفتم ملایر و برگشتم، و دیدم نمی‌توانم، خانواده می‌گفتند برگرد به ملایر ولی خب بالاخره نشد. به اصطلاح تمرد کردیم. دوستان می‌گفتند که تو را معلق می‌کنند ولی نکردند و بعد از آن دادیار قزوین شدم و سه چهارسال هم آنجا بودم و سال ۱۳۵۶ از عدلیه استعفا کردم و جواز و کالت گرفتم. دو سال بعد یعنی سال ۱۳۵۸ بود که باز تصمیم گرفتم به دادگستری برگردم. برخی از مقامات نخستین وزارتخانه هم تشویق به بازگشت می‌کردند، اما بحمدالله برگشتم. دلیلش هم این شد که در قزوین با آقای میرزا ابوالقاسم خرمشاهی - پدر دوست عزیزمان آقای بهاء‌الدین خرمشاهی - که وکیل عدلیه و از نیکان و پاکان

## فلسفه در دامان فقه

گفتگو با

استاد منوچهر صدوقی سها





آقای شیخ‌العلمای صدوقی

و آقا میرزا علی اکبر مجتهد (جد و عموی مادری) و آقا میر سید صالح مجتهد (پدر مادر پدرم) مرجع تقلید باشند و رساله عملیه‌شان چاپ شده باشد و آقا میرزا یوسف آقای مجتهد (پدر پدر مادرم) هم مرجع باشد ولی گریزان از مرجعیت. و البته در میان آنها افرادی هم بوده‌اند که ناظر در معقول هم باشند. نمی‌دانم. این به هر حال سرّ الهی است. چگونه شد که من از ابتدا شدیداً دلباخته فلسفه شدم. واقعاً هم هر چه فکر می‌کنم، دلیلش را نمی‌دانم. شاید مقدر بوده.

مطلبی هم یادم رفت خدمت شما عرض کنم. حیات فرهنگی بنده با شاعری شروع شد. این «شها» هم که دنباله اسم ما هست، تخلص است. تخلص شعری است. آن هم بالاخره دخیل بود. حالات



میرزا علی اکبر مجتهد اردبیلی

**خانواده ما نوعاً فقیه بودند. وجه غالبشان جنبه فقهاتی است، تا جائی که حاج میرزا محسن مجتهد و آقا میرزا علی اکبر مجتهد (جد و عموی مادری) و آقا میر سید صالح مجتهد (پدر مادر پدرم) مرجع تقلید باشند و رساله عملیه‌شان چاپ شده باشد و آقا میرزا یوسف آقای مجتهد (پدر پدر مادرم) هم مرجع باشد ولی گریزان از مرجعیت. و البته در میان آنها افرادی پیدا می‌شوند که به مسائل عقلی هم گوشه چشمی داشته باشند. نمی‌دانم. این به هر حال سرّ الهی است. چگونه شد که من از ابتدا شدیداً دلباخته فلسفه شدم. واقعاً هم هر چه فکر می‌کنم، دلیلش را نمی‌دانم. شاید مقدر بوده.**

شاعری عجیب و غریبی بود و هنوز هم متأسفانه هست. فکر می‌کنم یک دلیلش شاید همین بوده. بالاخره شاید حیات شاعرانه بی‌تأثیر نبوده که ما را این طرف اندازد.

به هر حال در همان دبیرستان که بودم مبنای تاریخ حکماء گذاشته شده بود. برای این که یک مقاله‌ای در شرح حال حاج ملاهادی سبزواری تهیه کرده بودم و بعد هم داخل همین کتاب چاپ شد. از همان وقت‌ها بود که شدیداً دلم می‌خواست تحصیل فلسفه کنم و نمی‌شد. دنبال استاد می‌گشتم، نمی‌شد؛ سنم اقتضا

روزگار بود، آشنا شده بودم و ارادت زیادی به ایشان پیدا کرده بودم، و از طریق ایشان با آقای خرمشاهی دوم آشنا شده بودم. ایشان با آقای دکتر پورجوادی که رئیس مرکز تعلیمات عمومی دانشگاه صنعتی شریف بودند، صحبت کرده بودند. این مرکز جایی بود که قبلاً آقای چیتیک آنجا بوده، آقای سروش و حداد عادل و دکتر داوری بوده‌اند و آقای دکتر نصر آنجا را تأسیس کرده بود.

### ● همین انجمن حکمت و فلسفه؟

نه، غیر از آن. در دانشگاه صنعتی شریف، یک دانشکده ماندنی بود به اسم مرکز تعلیمات عمومی. به هر حال آقای پورجوادی ما را دعوت کرد و به آن جا رفتیم و مربی آنجا شدیم. دوسالی آنجا بودیم. دانشگاه‌ها تعطیل شد، یک مشکلاتی هم طبیعتاً پیش آمد و بنده از آن جا هم استعفا کردم تا امروز که خدمت شما نشسته‌ایم. اسماً یک و کالتی می‌کنم و در دانشکده‌هایی مختلف هم تدریس حق‌التدریسی می‌کنم. این ظاهر داستان ماست و اما باطنش چیز دیگری است.

### ● استاد راجع به اینکه از کجا آموزش‌های فلسفه را شروع کردید و از محضر چه اساتیدی بهره بردید و این که در دانشگاه بود یانه، توضیحی بفرمایید.

داستان این است که خانواده ما دارای سابقه طولانی علمی است، یعنی صحبت ده سال و بیست سال و سی سال نیست، این جور که گفته می‌شود، صحبت از قرن‌ها است. معروف است که نسب پدری ما به شیخ صدوق می‌رسد و فامیل صدوقی هم که گرفته‌اند، به همین دلیل بوده است. خانواده مادری پدر من هم منتهی می‌شوند به سیدحسین سیدالمجتهدین کرکی عاملی در عصر صفویه. سید حسین مفتی یا سیدالمجتهدین نوه دختری محقق کرکی است. همان شخص شخصی است که وقتی شاه اسماعیل دوم می‌خواهد مذهب مردم ایران را دوباره سنی کند تا حد شهادت مقاومت می‌کند. سید بسیار بزرگواری است. در قرون اخیر علمای خاندان پدری ما هم نوعاً به شیخ العلماء ملقب بودند. شیخ العلمای اول، دوم، ... پنجم. در خانواده مادری من هم داستان همین طور بود. پدر و مادر مادر من از خانواده مجتهدی اردبیل بودند. و فرزندان حاج میرزا یوسف آقای مجتهد و آقای میرزا عبدالله آقای مجتهد برادران آقا میرزا علی اکبر آقای مجتهد و فرزندان حاج میرزا محسن مجتهد اردبیلی و... خب ما از بچگی که چشم باز کردیم همین حرف‌ها بود و طبیعی است که بالاخره روی ما هم تأثیر بگذارد. من گمانم کلاس هفتم یا هشتم دبیرستان بودم که شروع کردم به طلبگی مطابق همان نظام آن دوره.

### ● در همان اردبیل؟

خیر. ما تا حدود هشت - نه سالگی در اردبیل بودیم. بعد از آن جا بیرون آمدیم.

### ● به تهران آمدید؟

قدری گشتیم و بعد به تهران آمدیم. علی‌ای حال شروع کردیم به خواندن نصاب الصبیان که مرسوم بود و متن درسی بود. بعد جامع المقدمات و ادبیاتم بد نشد. خلاصه به نحوی که وقتی به کلاس یازدهم و دوازدهم دبیرستان رسیدم، طلبه رسمی بودم. ولی نمی‌دانم چه سری است که به علوم عقلی مشتاق شدم؟ زیرا خانواده ما نوعاً فقیه بودند. وجه غالبشان جنبه فقهی است، تا جائی که حاج میرزا محسن مجتهد



میرزا عبدالکریم روشن

**بعد رفتیم خدمت آقای میرزا عبدالکریم روشن، که من تعبیرم این است که او دیگر به گردن من حق حیات (یعنی از حق پدری بیش تر) دارد. آقای روشن شاگرد آقا میرزا مهدی آشتیانی، آقا میرزا طاهر تنکابنی، آقای شیخ ابراهیم امامزاده زیدی بودند. نمی دانم در وصف او من چه بگویم و چه می توانم بگویم؟ هیچ چیزی نمی توانم بگویم. در درس ایشان آقای دکتر اعوانی، آقای پور جوادی و مرحوم سید هوشنگ میر مطهری و بنده پای ثابت بودیم و بعضاً دوستان دیگری هم تردد داشتند و می آمدند. متن درسی آقای روشن نخست برای ما همین فصوص الحکمة فارابی بود که شما هم شرحش را تصحیح و چاپ فرموده اید. فصوص که تمام شد، شروع کردیم به مصباح الانس فناری، عنوان مصباح بود، ولی دریای معارف بود.**

نمی کرد، ولی به حدت و شدت علاقه وجود داشت. تعجب نکنید اگر بگویم تا مرز جنون. یاد نمی رود در همان دوران دانشکده الهیات که بودم، مقاله ای دیدم از آقای عصار - رحمة الله علیه - مجله ای در آن زمان منتشر می شد به اسم معارف اسلامی که اداره اوقاف آن را چاپ می کرد. مجله بسیار خوبی بود، شاید بی نظیر. حتماً شما هم دیده اید. آنجا مقاله ای از آقای عصار بود مشتمل بر اصطلاحات فیض اقدس و فیض مقدس و از این قبیل اصطلاحات عرفانی. من هم طبیعتاً نمی دانستم یعنی چه؟ چنان کلافه شده بودم که ببخشید به تعبیر خودمانی به سرم زد و یک باره دیدم که در قبرستان مسگر آباد نشسته ام و در خود فرو رفته ام. واقعاً این طور بود. در همان احوال از آقای الهی قمشهی - خدایش رحمت کند - خواهش کردم که آقا به من یک درسی بفرمایید. فرمودند: من وقت ندارم. رفتیم خدمت مرحوم آقای شعرانی - رحمة الله علیه - گفتم: آقا یک درسی به ما بفرمایید. گفتند: خب سابقهات چیست؟ لاحقتهات چیست؟ البته ایشان برخی از علمای خاندان ما را می شناختند. گفتم: مختصری ادبیات خوانده ام. گفتند: منطق چی؟ خب منطق ما ما نهایتاً همین منطق کبری را خوانده بودیم. گفتم: نه، به آن صورت نه. فرمودند: من یک درس اسفاری شبها در منزل دارم، اما تو را که نمی توانم شریک کنم. برو یک مقداری منطق بخوان و بیا. همان باعث شد که رفته به مدرسه «معمار باشی» (هنوز هم هست) خدمت یک فاضلی - خدایش رحمت کند - به نام آقای شیخ محمد افروز از فضایی درس آقای سید ابوالحسن رفیعی بودند و بعد شنیدم که در درس کفایه اشکال می کرده. خدمت ایشان حاشیه را خواندیم. تحصیل منطق من هم منحصر به همین شد. واقعاً دنبال مشائبات نمی توانستم بروم. دلم به طرف ذوقیات می کشید. علی ای حال در حد متعارف با همان حاشیه از منطق البته در حد حاجت مستغنی شدم ولی مع الاسف نشد که به درس آقای شعرانی حاضر شوم.

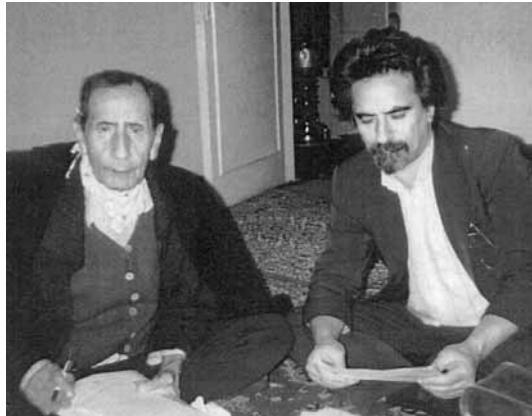
این داستان گذشت و ما رفتیم دانشکده حقوق. دوست عزیزی دارم به نام حسین شهبای سمنانی. الآن هم هستند. من به او لقب شهاب الحکماء داده بودم. الآن و کیل عدلیه است و بسیار آدم خوبی است، بسیار صحیح و سالم است. دوستان مشترک به ما گفتند که یک آقای شهبای ای هست و از همین حرفهایی که تو می زنی، می زند. این داستان آغاز لطف الهی برای ما بود. ما آمدیم با این آقای شهبای یک مقدار اختلاط و صحبت کردیم و بحث کشید به داستان جبر و اختیار و... من گفتم در این باب سؤال و اشکال دارم و شما پاسخ بده. گفتم و گفتم، سرانجام گفت که من نمی توانم به این حرفها جواب بدهم، اما من پیش آقای درسی می خوانم می روم از او می پرسم و می آیم به تو می گویم.

رفت و آمد و گفت آقا فرمودند: اشکالات ات را بنویس و به من بده. من چیزهایی نوشتم و به او دادم. رفت و آمد و گفت: آقا فرمودند که او باید بیاید پیش من درس بخواند. جواب مرا ندادند و گفتند: باید بیاید درس بخواند. من هم که از خدا می خواستم. رفتیم و برای من فتح باب رحمت الهی همانجا شد.

مرحوم مرور آقای شیخ یحیی عبادی طالقانی - واقعاً این مرد بزرگوار حق بزرگی به گردن من دارد. شاید بتوانم بگویم حق پدری

دارد. ایشان در قم شاگرد آقای شیخ محمد فکور یزدی و سید میرزا آقای ترابی دامغانی - که او هم از حکمای معروف است - بوده و هم دوره مرحوم آقا رضای صدر و آقای دکتر زریاب خوئی و مرحوم دکتر مهدی حائری یزدی. اولین متنی که در خدمت معظم له خواندیم همین مشاعر بود تا مبحث جعل. تقریراتشان را هم نوشته بودم و تا این اواخر هم بود، الآن نمی دانم هست یا نیست. بعد یک مدتی فترتی حاصل شد و بعداً شروع کردیم به شرح منظومه خدمت ایشان، همراه با دوستانی چون همان آقای شهبای و آقای سید حسن امین، بعضاً افراد دیگری هم می آمدند و می رفتند.

بعد از مدتی رفتیم خدمت آقای حاج شیخ محمدحسین خراسانی رحمة الله علیه. تنمۀ شرح منظومه را هم خدمت ایشان خواندیم. او از جمله فقهای بزرگ بود تا حدی که به مرجعیت تقلید رسیده بود و رساله عملیه هم داشت؛ شاگرد آقا ضیاء عراقی و آقای نائینی و آقا سید ابوالحسن اصفهانی بود. استادش در فلسفه آقا بزرگ حکیم - آقا بزرگ شهیدی - بوده است و در عتبات هم سید حسین بادکوبه ای و دیگران بوده اند و مهم تر از همه اینکه در عرفانیات از شاگردان



منوچهر صدوقی سها و مرحوم استاد کیوان سمیعی

خاصّ النخاصّ آقای قاضی بوده است. تاحدی که آقا زاده آقای قاضی - سیدحسن قاضی - فرمودند - و همچنین نوشته اند - تنها کسی که در غائله نجف اشرف که جهلای طلاب به آقای قاضی توهین کردند، از ایشان حمایت کرد، شیخ محمد حسین خراسانی - رحمة الله علیه - بود.

یک مقدار شرح منظومه خدمت ایشان خواندیم و بعد رفتیم خدمت آقای میرزا عبدالکریم روشن، که من تعبیرم این است که او دیگر به گردن من حق حیات (یعنی از حق پدری بیش تر) دارد. آقای روشن شاگرد آقا میرزا مهدی آشتیانی، آقا میرزا طاهر تنکابنی، آقای شیخ ابراهیم امامزاده زیدی بودند. نمی دانم در وصف او من چه بگویم و چه می توانم بگویم؟ هیچ چیزی نمی توانم بگویم. در درس ایشان آقای دکتر اعوانی، آقای دکتر پورجوادی و مرحوم سید هوشنگ میر مطهری و بنده پای ثابت بودیم و بعضاً دوستان دیگری هم تردد داشتند و می آمدند. متن درسی آقای روشن نخست برای ما همین فصوص الحکمة فارابی بود که شما هم شرحش را تصحیح و چاپ فرموده اید. فصوص که تمام شد، شروع کردیم به مصباح



مولانا حکیم



آقا میرسید صالح مجتهد اردبیلی



اگر دوران زندگی هرانسانی را دارای چهار فصل بدانیم، این چهار فصل در زندگی من این گونه‌اند: فصل اول: شعر، فصل دوم: فلسفه، فصل سوم: عرفان و فصل چهارم: قرآن.

فسخ داریم. جلسه شروع شد، چه نکاتی عرشی گفتند بماند. پنجشنبه ای بود، منزل آقای عصار، خیابان ایران بود، عین الدوله. ما هم آن جا بودیم. من داشتم از سه راه امین حضور می‌آمدم جلوی منزل آقای دکتر یحیی مهدوی، به آقا رسیدم. سلامی عرض کردم و تا عرض سلام کردم، فرمودند: فسخ کردم. گفتیم: آقا چرا فسخ فرمودید؟ گفتند: معلوم شد صحبت کردن برای من مضر است. (اواخر حیات ایشان بود) متأسفانه این باب فیض بر روی ما بسته شد. البته باز هم خدمتشان مشرف می‌شدیم. مدت اندکی گذشت، زبانشان بند آمد و متأسفانه دیگر صحبت هم نمی‌فرمودند. ولی با ایماء و اشاره باز دیگران را می‌خنداندند. آقای عصار مصداق تام و تمام این کلام شیخ رئیس بود که «العارف هُشُّ بشُ کیف لا و هو فرحان بالحق».

عنایت بی‌علت ربانی مرا به زیارت جمعی غفیر دیگر نیز از اعظم عرفاء و حکماء عصر موفق داشته است و از آن میان بدین مقام به ذکر نام شریف تنی چند از آنان تبرک می‌کنم که حق تربیت بر گردن من ثابت می‌دارند یعنی مرحومین میروین میرزا هادی خان حائری مازندرانی و آقا سید حسین فرید هزاوی اراکی و آقا رضاء قندهاری و نهایتاً ممنون لطف شیخ اجازه روایت خویشم یعنی مرحوم استاد زین‌الدین زاهدی طاب ثراه که من بنده را به انسلاک در سلک رواة احادیث اهل بیت علیهم السلام - البته به تبرک و تیمن - مباحی فرموده است.

این همه گفتیم لیکن در بسیج

بی‌عنایات تو ما هیچیم هیچ

● **لطفاً یک مقدار هم در باب ارتباطات با علامه جعفری بفرمایید و این که آیا ارتباطات با ایشان به لحاظ علمی هم بوده است؟ و از محضر ایشان استفاده کرده‌اید؟**

اگر مراد تعلیم و تعلم متنی باشد، خیر، ولی مذاکرات زیادی داشته‌ایم.

● **برخی از علامه جعفری تمجید می‌نمایند و تعبیر علامه می‌نمایند، اما برخی دیگر تعابیر خوبی نمی‌کنند و ایشان را چندان عمیق نمی‌دانند. نظر جناب عالی در این رابطه چیست؟**

و للناس فی ما یعشقون مذاهب. ملت آزادند و روزگار هم که روزگار دموکراسی است و هر کسی هر چه که می‌خواهد می‌گوید. بنده هم عرض می‌کنم که مرحوم علامه جعفری علی‌ای حال فیلسوف بود و حالا اگر مراد شما از فیلسوف کسی است که متوغل در اسفار و شفا و مدرّس متخصص آن باشد و امثالها و لا غیر، مرحوم علامه جعفری خودش مدعی چنین معنائی نمی‌بود و اساساً در چنین محدوده‌های نمی‌گنجید. یادم آمد وقتی به عصر جمعهای با هم به جلسه‌ای می‌رفتیم رو کردند به برادرشان آقای رحیم جعفری که همراه ما در اتومبیل بود و فرمودند تو که برادر منی و آنگاه با من گفتند تو هم که داماد منی بدانی که این سینا مرا اقناع نمی‌کند و به گمانم درست هم می‌گفتند. تحصیلات فلسفی ایشان منحصر بوده است به اشتغالی در حدود یکسال و نیم در طهران به خدمت آقا میرزا مهدی آشتیانی و مدتی پس از آن به خدمت آقا میرزا مهدی مازندرانی در قم و نهایتاً نزدیک به حدود دو سالی هم در

الانس فناری، عنوان مصباح بود، ولی دریای معارف بود. حالا در یک فرصت خاصی باید انشاءالله درباره آقای روشن صحبت کنیم.

همان ایام مشرف شدم به مشهد و در ملاقاتی مرحوم آقای شیخ محمد باقر ساعدی علیه الرحمه که از اعظم دوستان اهل عرفان و فلسفه ما بودند با ارائه شرح مفصل خود بر منظومه تحفة الحکیم کمپانی از استاد فلسفه خود در طهران یعنی مرحوم آقای جولستانی ذکر خیر فرمودند و چون به طهران بازگشتم مدت‌های مدید پرس و جو کردم، اما احدی او را نمی‌شناخت. تا اینکه بالاخره آقای شیخ علی محمد جولستانی را پیدا کردم. شما به مقدمه مرحوم استاد سید جلال آشتیانی بر کتاب اساس التوحید آقا میرزا مهدی آشتیانی مراجعه بفرمایید، ببینید ایشان درباره آقای جولستانی چه می‌گویند؟ مجملاً می‌فرماید: وقتی از آقای میرزا مهدی آشتیانی برای تدریس درس مهمی مانند اسفار خواش می‌شد و ایشان وقت نداشت، شاگرد ممتاز خودش آقای جولستانی را معرفی می‌نمود. در خدمت ایشان نیز آقای دکتر اعوانی بودند و بنده، که اول الهیات اشارات را نزد ایشان خواندیم و بعد مقاله چهارم حکمة الاشراق را خواندیم و بعد یک مقدار از امور عامه اسفار را خواندیم، بعد مقدمه قیصری و یک مقدار از فصوص را. از آقای جولستانی داستان‌های عجیب و غریبی هست.

یک خصوصیتش این بود که «ما من حکیم و لا عارف فی عصره إلا و قد ادرک درسه»، ایشان بیش از صدسال عمر نمودند، در اوج صفا و زلالی بود! مثلاً: وقتی گروگان‌های آمریکایی را گرفته بودند، فرمودند: شنیده‌ام این آمریکایی‌ها را گرفته‌اند؟ گفتیم: بله! می‌گویند که گرفته‌اند. فرمود: چند نفرند؟ گفتیم: مثل این که یک ده بیست نفری هستند. فرمود: آقا شام و نهار این‌ها را چه کسی می‌دهد؟ خیلی مشکل است! یعنی صفای یک بچه ۵-۶ ساله ولی در مقام علمی بحر لا ساحل له.

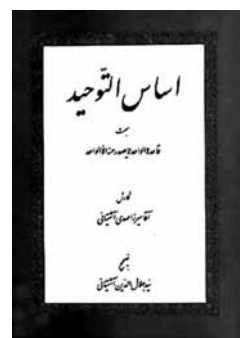
آخرین استاد ما هم زماناً مرحوم آقای سید محمدعلی موسوی الموتی بودند. پدر دوست عزیزمان آقای دکتر موسوی گرماردی شاعر فاضل شهیر. آقای دکتر اعوانی و بنده و مرحوم آقای سید هوشنگ میرمطهری، خدمت ایشان تمهید القواعد می‌خواندیم.

این تحصیلات ما بود. البته برخی از اساتید نیز بدون این که متنی پیش آن‌ها خوانده باشیم، استاد ما بوده‌اند، یعنی آقای حکیم صاحب لطائف العرفان است و آقای عصار. یک ماجرای هم از آقای عصار تعریف کنم شنیدنی است: ما - سابقه خانوادگی با ایشان داشتیم و ما را می‌شناختند و حتی از جد من کرامتی هم نقل می‌کردند - مدتی خدمت آقای عصار تردد داشتیم. یک روز از ایشان خواهش کردیم که درسی بفرمایند. آقای سید حسن امین هم بودند. فرمودند: خب، چه می‌خواهید بخوانید؟ من روی آن نادانی‌ای که همیشه داشته‌ام و دارم، عرض کردم: یکی از متون ذوقیه را می‌خواهیم خدمت شما بخوانیم. (منظورم همین فصوص ابن عربی و آثار مشابه آن بود). ایشان بسیار کتوم بودند و کسی حق نداشت که در خدمت او کلمات عرفان و... را بر زبان بیاورد، عصبانی شدند و فرمودند: یکی از همین نوشته‌های خودمان را بخوانید. این قصه واجب الضبط است در تاریخ، فرمودند: چنین نباشد که شش ماه بیایید و دیگر نیایید، باید بیعت کنید و ما هم بیعت کردیم، بعد فرمودند تا سه روز طرفین هر دو حق



جلال‌الدین آشتیانی

شما به مقدمه  
مرحوم استاد  
سید جلال آشتیانی  
بر کتاب اساس  
التوحید آقامیرزا  
مهدی آشتیانی  
مراجعه بفرمایید،  
ببینید ایشان  
در باره آقای  
جولستانی چه  
می‌گویند؟ مجملاً  
می‌فرماید: وقتی از  
آقای میرزا مهدی  
آشتیانی برای  
تدریس دروس  
مهمی مانند اسفار  
خواهش می‌شد  
و ایشان وقت  
نداشت، شاگرد  
ممتاز خودش  
آقای جولستانی را  
معرفی می‌نمود.



نجف اشرف به خدمت آقا شیخ مرتضای طالقانی و بدانجا به درس آقا شیخ صدرای بادکوبه‌ای هم حضور یافته بودند و متن هم غیر از شرح منظومه و اسفار نبوده است. این‌ها را گفتیم اما بشنویید این معنی را هم که مرحوم علامه جعفری به گمان من به میانه متفکرین معاصر جهان اسلام دارای خصوصیتی است که منحصر است به شخص شیخ او و این است آن‌که او بالذات متفکر می‌بود. البته هیچ نمی‌گویم و هیچ هم نمی‌شود گفت که تأسیس نظام فلسفی کرده باشد و لکن با اطمینان تام و تمام می‌گویم که بالأخص در حوزه انسان‌شناسی مسائلی مهم فراوان در میان آورده است که البته می‌بایست روزگاری بگذرد تا آشکار آیند و در یک سخن قابل تأمل است این سخن صاحب کتاب فرهنگ فلسفه درباره او که «آقای جعفری یکی از فلاسفه مشهور ایران و جهان و در ردیف حکمای نامی تاریخ به شمار رفته‌اند» عین عبارت همین است.

● **سؤال بعدی من راجع به تدریس شما است. از کجا شروع شد و چه متونی را تدریس کرده اید؟**

والله در دانشگاه صنعتی که بودم چون رشته دانشجویان آن کلاً ریاضی بود، جزوه می‌گفتم، ولی به انجمن فلسفه که رفته (سال ۱۳۵۸) شروع به تدریس متون فلسفی و عرفانی کردم که تا حال حاضر هم ادامه دارد مانند شرح منظومه و فصوص فارابی و حکمة الاشراق و الهیات اشارات و اسفار و تمهید القواعد و شرح فصوص و سالی چند است که برخی تفاسیر عرفانی قرآن کریم را هم متن قرار می‌دهم.

● **من در سنین نوجوانی با تألیفی از شما با نام تاریخ حکما آشنا شدم و آرزو داشتیم که روزی نویسنده توانمند این اثر را ببینم و از نزدیک از انفاسش بهره‌مند بشوم. آثار شما**

عمدتاً در حوزه عرفان یا تاریخ فلسفه می‌باشند که برخی از آن‌ها تألیف و برخی دیگر، ترجمه و شماری هم تصحیح و بازخوانی متون‌اند. نخست در باره ترجمه‌ها می‌پرسم. شما سبک خاصی در ترجمه دارید و به نظرم با ترجمه‌های متداول دیگر کاملاً متفاوت است، آیا تعمدی در این است؟ شاید با این ترجمه‌های شما دوستان و رفقای جوان نتوانند به راحتی ارتباط برقرار کنند و بیش‌تر کسانی که اهل ذوق و فلسفه هستند، مانوس می‌شوند.

نه در این خصوصیت، عمدی نیست و منحصر به ترجمه هم نیست. جهت تغییر ذائقه عرض می‌کنم که در این باب گاه اتفاقات شیرینی می‌افتد که یکی را خدمت شما عرض می‌کنم. یکی از دوستان ما - آقای محمدی - می‌گفت: من به آقای ذوالنور (از فضلا و صاحب دستور زبان فارسی) برخوردم، ایشان گفتند: آقای محمدی اخیراً به کتابی برخوردم که برای من مشکل شده (منظورش همین کتاب تاریخ حکما) بوده است. گفتم: مشکلتش چیست؟ گفت: من تاریخ این کتاب را نگاه می‌کنم، تاریخ جدید است، نثر کتاب را نگاه می‌کنم، نثر ۱۰۰۰ سال پیش است. من مانده‌ام که نویسنده این کتاب اگر از متأخرین است، چرا مثل بیهقی می‌نویسد؟ و اگر از

متقدمین است، این اسامی جدید در آن چه کار می‌کنند؟ از این حرف‌ها گفته می‌شود. اما این که می‌گویید، عمدی در کار است نه بالله، نه والله نه تالله. سبکم همین است دیگر، هیچ تعمدی در این زمینه وجود ندارد. مگر مثلاً اگر انسان بخواهد فکر هم بکند، می‌تواند تصمیم بگیرد که چگونه بنویسد. البته شاید انس من با برخی متون کهن از زمان دبیرستان دلیل این امر باشد. مثلاً من با زادالمسافر ناصر خسرو و تاریخ بیهقی خیلی انس داشتم.

● **کمی در مورد کتاب تاریخ حکما توضیح می‌دهید؟ زیرا در میان کتب تاریخ فلسفه ما جای یک همچین کتابی خالی بوده است. توضیح دهید که چه شد به سراغ تألیف این کتاب رفتید؟ آیا فکر می‌کنید این کار نیاز به ادامه و تکمیل هم دارد؟ بسیاری شما را با این کتاب می‌شناسند.**

بلی نیاز به ادامه و تکمیل دارد و بحمدالله ادامه هم دادم که بعداً عرض می‌کنم. این که چه ضرورتی را احساس کردم؟ هیچ. شاعر جماعت تکلیفش مشخص است. مخصوصاً شاعری که نمی‌تواند شعر بگوید! آخر شعرا نیز دو گروهند: گروهی هستند که هر وقت بخواهند، می‌نشینند و شعر می‌گویند. می‌گفتند مرحوم فرات - خدایش رحمت کند - در زیر کرسی سه دیوان ساخته بود به نام دیوان بهاریه. برخی شعرا هم حتی یک بیت در عمرشان به تعمد نگفته‌اند. چون باید شعر بیاید، فوران کند. من از آن دسته‌ام. مثلاً عرض می‌کنم مرحوم استاد امیری فوت کرده بودند، مرحوم منشی کاشانی هم به فاصله‌ای اندک به رحمت الهی واصل شدند و می‌خواستیم چیزی بگویم و نمی‌شد تا اینکه شبی داشتیم در همین میدان ولیعصر می‌رفتم. زمستان هم بود. دیدم دارد می‌آید! دیدم از داروخانه‌ای قلم و کاغذی گرفتم و شروع کردم به ضبط. این‌ها همه این



میرزامهدی آشتیانی

جوری‌اند و باید بیاید و کاری نمی‌توان کرد. فلذا کار سفارشی هم که یکی دوبار کردم بعد بسیار بسیار پیشیمان شدم.

● **شما در این کتاب دارای سبک خاصی هستید. آیا تحقیقات حدیثی و روایی شما در این باره مؤثر بوده است؟ گویا می‌خواهید این سلسله استاد و شاگردی را در تاریخ فلسفه پی بگیرید.**

بر روی معنی این، بله متعمد بوده‌ام، شدیداً هم متعمد بوده‌ام. دلیلش هم این است که حرف آن مستشرق نادان (حالا هر کسی بوده است، من اسمش را نمی‌دانم) که گفته است که با تشییع جنازه ابن رشد، جنازه فلسفه اسلامی نیز تشییع شد، باعث شد که من بر این سلسله اساتید تأکید کنم و خواستم بگویم که خیر، نه تنها جنازه فلسفه اسلامی تشییع نشد، بلکه به اعتباری با رفتن ابن رشد، تازه این فلسفه متولد شد و یا لااقل کمال یافت. ابن رشد یک حکیم عقلانی محض است و شارح ارسطو است و هیچ ربطی به اسلام ندارد. (حالا آثار دینی‌اش را کنار بگذاریم) کجای فلسفه ابن رشد فلسفه اسلامی است؟ فلسفه او فلسفه یونانی هم اگر نباشد فلسفه محض است که به زبان عربی نوشته شده است. این قبیل امور به برخی مستشرقین دیگر مانند ارنست رنان اجازه می‌دهد که بگویند:

فلسفه اسلامی همان فلسفه یونانی است که از راست نوشته می‌شود. البته آن‌ها حق دارند و حق ندارند. حق دارند؛ زیرا او شفا را می‌شناسد و ابن رشد را و می‌داند که این‌ها از یونانیات‌اند. حق ندارد؛ زیرا که از تاریخ بعد خبردار نیست. اصلاً احتمال نمی‌دهد که در اسلام بعداً یک جریانی هم به وجود آمده باشد. افرادی مثل من می‌خواهند بگویند که سنت فلسفی در اسلام هنوز که هنوز است، ساری و جاری است. اما این که فرمودید، نیاز هست که این کتاب بیش تر شرح شود. بله، اتفاقاً دو هفته پیش یک نوشته‌ای از آقای دکتر نصر می‌خواندم، (یک کتابی بود) آن جا ایشان فرموده بودند که این نوشته‌های آقای آشتیانی و از ما هم اسمی برده بودند، باید مورد تحقیق قرار گیرند. ما نمی‌خواهیم که فقط یک فهرستی داشته باشیم. درست هم می‌گویند. چون تاریخ حکما یک سری اسم بیش تر نیست، فلذا اگر کسانی هستند که به این حوزه علاقمندند، باید حتماً بیایند و این‌ها را به تعبیر دکتر نصر، شرح کنند. حتماً هم بکنند؛ و اما این که عرض کردم، این کتاب تتمه‌ای دارد، سال پیش ما یک کتابکی دست گرفتیم که، طولانی هم شد (نزدیک به هزار و پانصد صفحه) با عنوان پدیدار شناخت تاریخ استعلایی فلاسفه اسلامی که توسط پژوهشگاه علوم انسانی قرار است که چاپ بشود. این کتاب تاریخ حکما را تکمیل خواهد

کرد. اصلاً شما که اهل فلسفه‌اید، به کسی که فرض بفرمایید از یک کشور خارجی آمده است و با فلسفه اسلامی آشنا نیست، چه می‌گویید؟ او از شما می‌خواهد که متون اولیه فلسفه اسلامی را در اختیار او قرار دهید. چه متنی را به او خواهید داد؟ شفا را یا اسفار را؟ این آقا که اهل فلسفه است و عصبیت‌های ما را هم ندارد، حق ندارد بگوید که این شفا یا شما کجایش اسلامی است؟ از شفا بگذرید بیایید سراغ اسفار، واقعاً آیا اسفار که انجیل فلسفه اسلامی است، به نحوی است که بگوییم

اسلام یعنی اسفار و اسفار یعنی اسلام؟ و اگر این طور باشد و یعنی شفا و اسفار محض اسلام نباشند آیا معنایش این خواهد بود که اسلام خودش اندیشه ندارد مثل آن مستشرق بدبختی که گفته است اسلام یعنی زن و شمشیر و نه فکری در آن است و نه معنوی و فلسفه و تصوف هر دو از بیرون به آن تزریق شده است؟ از اینجاست که مرکز ثقل هم و غم من این است که بگویم: فلسفه اسلامی مشترک بین سه معناست: یکی فلسفه اسلامی که مجلای آن شفاست و اسلامیت آن بدین است که به خط اسلامی است و مؤلف آن مسلمان است و گرنه عمده ارسطویی است و البته گاه با نقض و ابرام. نمی‌گوییم که ضد اسلام است، ولی مربوط به فرهنگ دیگری است و تکلیف آن روشن است. دوم فلسفه اسلامی متجلی در اسفار، اسفار هم همان شفاست. من نمی‌خواهم مثل حضرت آیت الله مصطفوی، که در همین پژوهشگاه فرمودند شفا را از اسفار برداریم، چیزی از آن باقی نمی‌ماند، یک همچین حرفی بزنم، ولی اسفار مبتنی بر شفاست آمیخته با اسلامیات.

اما یک دستگاه فکری مستقل بالذاتی هم داریم برآمده از خود اسلام بماهو اسلام، از قرآن و حدیث. یک نمونه‌ای عرض می‌کنم: استاد بزرگوار ما آقا میرزای روشن تقریباً هر جلسه گریزی می‌زدند به

حدیث عمران صابی که در توحید و عیون اخبار الرضا شیخ صدوق وارد است عمران یک متکلم و فیلسوف متضلعی بوده است که مع الاسف ما او را هیچ نمی‌شناسیم. او پیش امام آمده است و از حضرت رضاء علیه السلام سؤال کرده است: أخبرنی عن الکائن الاول.....؟ باور بفرمایید مسائلی الهی در این حدیث شریف هست که آن سرش ناپیداست. مانند اصل هوهویت، امتناع ارتفاع و اجتماع نقیضین، علم حضوری، وحدت شخصیه وجود و مسائلی از این قبیل که در آن به خوبی تشریح شده است. این‌ها اندیشه اسلامی است که از زبان معصوم نقل شده است و از هیچ فلسفه دیگری هم نشأت نگرفته است. اما متأسفانه رفقای عزیز ما اجازه نمی‌دهند که ما آن‌ها را طرح کنیم. من اکنون یک سالی است که هفته‌ای یک بار در رادیو فرهنگ از این حدیث می‌گویم. ما از این جهت، متأسفانه غافلیم. علی‌ای حال در این کتاب دوم، هم و غم نخستین من اثبات وجود فلسفه اسلامی بالمعنی الاخص است و بعد از آن این است که همان کاری که در کتاب تاریخ حکما کرده بودم، این کار را تا ابن سینا ادامه بدهم تا جایی که بتوانم امروز بگویم که من شاگرد شما، شما شاگرد ایشان تا برسد به ملاصدرا، از او به خواجه نصیر، از او به ابن سینا از او به فارابی و از او متصل به اسکندریه و...



آقا میرزا یوسف مجتهد اردبیلی

● **من در میان آثار و فرمایشات شما دریافتم که دستی هم در حوزه شعر دارید. در این رابطه نیز توضیحی می‌فرمایید. البته من آثار شعری شما را ندیده‌ام.**

من اصلاً حیات فرهنگی‌ام با شاعری آغاز شد و میلم هم به قصیده بود به سبک ترکستانی که البته مرد، اما حال و هوایش هنوز هم هست. بعداً یکی دو اثری را می‌توانم خدمتتان تقدیم کنم. اکثر دوستان عزیز من هم از شعرا بوده‌اند و هستند.

● **اگر ممکن است نام ببرید.**

یکی دوتا که نیستند. از درگذشتگان مرحوم شهر آشوب مرحوم استاد امیری فیروز کوهی، مرحوم ریاضی یزدی، مرحوم آذر، مرحوم دکتر رعدی آذرخشی و مرحوم محمود منشی کاشانی، مرحوم ذکائی بیضائی، مرحوم منهای العرفاء ناهج قزوینی که از عجایب خلقت بود و مرحوم علی بن ولی خاتمی نوری و مرحوم صفای لاهوتی و... یک مطلبی هم الان یادم آمد و یاد آن ضرورت دارد و این است که من از همان آغاز جوانی قبل از (بیست سالگی) نوعاً با سالخوردگان معاشرت و دوستی داشتم و این است که اکثر دوستانم به رحمت الهی واصل شده‌اند.

● **کدام یک از این‌ها برای شما بیش تر جذابیت داشتند؟**

هر آن کو ز دانش برد توشه‌ای

جهانی است بنشسته در گوشه‌ای

هر یک از آنان جهانی بودند برای خود. مثلاً ریاضی خداوند

مثنوی بود و خود گفته بود که:

بعد از شعرای عهد ماضی

کم کم شده نوبت ریاضی

افرادی مثل  
من می‌خواهند  
بگویند که سنت  
فلسفی در اسلام  
هنوز که هنوز  
است، ساری و  
جاری است.





می‌روند و به آن‌ها بی‌اعتنا می‌شوند. حالا عده‌ای وارستگی پیدا می‌کنند که خوش به حالشان. و عده‌ای هم به تعبیر استاد دکتر محمد علی شیخ‌البته وارفته می‌شوند و نه وارسته و علی‌آئی حال واقعاً هم همین‌طور است داستان که اهل حکمت یا وارستگی پیدا می‌کنند یا وارفتگی و اثر ظاهری این دو حالت هم پیدا است.

● **به عنوان آخرین سؤال، نظراتان را درباره فلسفه غرب بفرمایید. تا چه میزان با بحث‌های تطبیقی میان فلسفه اسلامی و فلسفه غرب که امروزه خیلی رایج شده است موافقت؟ مثل تطبیق میان ابن‌عربی و اکهارت، ملاصدرا و هیدگر و... ظاهراً این‌ها متعلق به دو جهان متفاوت اند و بنابراین قابل مقایسه نیستند مگر در مواردی که مسأله‌های دغدغه هر دو فیلسوف باشد مانند مبحث مقولات که هم کانت و هم فیلسوفان مسلمان بدان پرداخته‌اند. نظر شما در مورد فلسفه غرب و فلسفه تطبیقی چیست؟**

من درباره فلسفه غرب هیچ حرفی نمی‌خواهم بزنم. چون هیچ اطلاعاتی در این زمینه ندارم. اما فقط به عنوان یک آماتور، خودم این گونه فکر می‌کنم که در دنیای جدید فیلسوف بدان معنا دیگر وجود ندارد. بگذرید از اینکه کانتی هست و لایبنیتیسی و شاید یکی دو نفر دیگر از این قبیل. من در همان تاریخ حکما گفتیم که این متکلمین اولیه اسلامی، شبیه این فلاسفه اخیر غرب‌اند. این همه اسم‌ها همین‌طور دارند می‌آیند و این همه مکتب‌ها الی ماشاءالله دارند می‌آیند. در حالی که به گمان من پرونده فلسفه در آن سوی عالم بسته شده است و امکان ندارد که دوباره حتی یک دکارت جدیدی پیدا بشود. این که موضوعات جدیدی برای فلسفه پیدا شده باشد، این به معنی مرگ فلسفه است. امروز زبان‌شناسی شده است فلسفه زبان. تعریف کلاسیک فلسفه که مشخص است. موضوع فلسفه هم همیشه وجود بوده است و باید باشد. وقتی موضوع را تغییر می‌دهند، حتماً حقیقت خود آن علم نیز تغییر می‌کند. از سوئی دیگر هم این داغ بر دل من مانده است که یک نوشته‌ای در فلسفه غربی ترجمه شود و من بخوانم و چیزی از آن بفهمم. نمی‌دانم شما چنین چیزی دیده‌اید؟ فکر نمی‌کنم. با صرف زبان دانستن که نمی‌توان ترجمه نمود.

اما در خصوص تطبیق به گمان من، هم می‌شود تطبیق کرد، هم نمی‌شود. وقتی می‌توان تطبیق کرد که بالاخره یک مشترکاتی وجود داشته باشد که بعضاً هست. مثلاً در همین کتاب آقای دکتر کاکایی واقعاً نکات مشترک اکهارت و ابن‌عربی را به خوبی شرح می‌دهد و نمی‌خواهد چیزی را تحمیل کند. مثلاً اکهارت جمله‌ای دارد که می‌گوید: وجود در ممکنات هبه نیست، عاریه است. این دقیقاً مطابق همان وحدت شخصیّه وجود نزد خودمان است. این گونه کارها بسیار خوب است.

طنز عجیب و غریبی هم داشت. مرحوم منشی هم به گمان من از سرآمدان قصیده‌سرایان تاریخ ادب پارسی بود و افسوساً و اندوها که از حدود چهارصد قصیده‌ای که داشت اکثر آن را با خود به خاک برد از آن رو که نوعاً ضبط نمی‌کرد و به سینه می‌داشت.

● **از آثارتان در حوزه عرفان به جز ترجمه فصوصی، اخیراً سراغ متن‌های تفسیری عرفانی هم رفته‌اید. چه شد که این گونه عمل کردید؟ و این کار را تا چه زمانی ادامه خواهید داد؟**

اخیراً در مصاحبه‌ای با روزنامه اطلاعات، گفتم که اگر دوران زندگی هرناسانی را دارای چهار فصل بدانیم، این چهار فصل در زندگی من این گونه‌اند: فصل اول: شعر، فصل دوم: فلسفه، فصل سوم: عرفان و فصل چهارم: قرآن.

در مورد قرآن، من هنوز در دبیرستان بودم، که با آثار تفسیری یکی از علمای خاندان پدری پدرم مرحوم شیخ‌العلماء صدوقی طاب‌ثراه که دارای آثار متعدد مطبوعی (به هر دو معنا) است بالاخص در تفسیر و بدان ساحت مبانی خاصی هم دارد مانوس می‌بودم. و به دانشکده الهیات که رفتم و به خدمت مولانا حکیم رسیدم و به مجلس ذکر او افتادم بدان مجلس شریف از طریق استماع بیانات آقای بصیرت که از فضلاء شیراز می‌بود و سخن او را که به شیراز ضبط می‌شد در طهران پخش می‌کردند و او در تضاعیف کلام بسیار از تأویلات نجمیه نقل می‌کرد، دلداده آن تفسیر شریف شدم و چنین بودم که در سفر ملایر به خدمت آقای آخوند ملا علی‌همدانی رسیدم و داستانی از او شنیدم در باب تأویلات آخوند ملافتلعلی سلطان آبادی و استماع این معنا هم آتشی در دلم زد.

تا سال ۱۳۸۰ در دانشکده علوم و تحقیقات در دوره دکتری، یک درسی به نام تحقیق در تفاسیر عرفانی برای ما گذاشتند و مجبور شدم که به تفاسیر عرفانی مراجعه کنم. و دیدم که دیگر نمی‌توانم این کار را رها کنم. دوره اول این تفسیر با نام سلسله‌المختارات من نصوص التفسیرالمستنبط در چهار جلد چاپ شد. (انتشارات حکمت آن را چاپ کرد) و اهم آن مجلدات جلد چهارم است که تفسیر منسوب به حضرت صادق (ع) است. آن متن فوق‌العاده‌ای است که خودش یک جلسه حرف می‌برد. دور دومش: موسوعه‌النصوص والتأویله المختارة که انتشارات امیرکبیر آن را چاپ می‌کند که دو جلدش درآمده است. اگر عمری باشد، باید یک ۱۵ جلدی بشود.

● **عموماً اساتید فلسفه در وضع معیشتی مناسبی نبوده‌اند. لطفاً اگر ممکن است در این باره نیز توضیحاتی بفرمایید.**

از قدیم معروف بوده است که می‌گفتند: حکمت نکبت می‌آورد. و شنیدنی است که ما تازه خدمت آقای جولستانی مشرف شده بودیم، آقای دکتر اعوانی هم بودند. آقای جولستانی مجرد بودند و با خواهرشان زندگی می‌کردند. تازه شروع کرده بودیم به اشارات، نزدیکی‌های زمستان بود. ایشان یک روز فرمودند اهل منزل (منظور خواهرشان بود) می‌گویند نکبت حکمت آمد و سقف آمده است پایین. این مسائل هست. همه هم می‌گویند هست. شاید دلیلش هم این باشد که این قبیل اشخاص طبیعتاً یک مقدار از مسائل مادی بالاتر



سیدمحمدعلی موسوی المونی

**آخرین استاد ما هم زماناً مرحوم آقای سیدمحمدعلی موسوی المونی بودند. پدر دوست عزیزمان آقای دکتر موسوی گرمارودی شاعر فاضل شهیر. آقای دکتر اعوانی و بنده و مرحوم آقای سیدهوشنگ میرمطهری، خدمت ایشان تمهید القواعد می‌خواندیم.**



استاد هادی حائری

# فلسفه در خراسان به روزگار تفکیک

منوچهر صدوقی سنها

۱ - «خراسان بزرگ» به ایران باستان بدان گونه ای که به جای خویش مضبوط است، افزون بر اینکه بالطبع از مراکز عمده معارف خاوری می‌بوده است، حوزه‌ای معتنی به نیز می‌داشته است در معارف باختری > = یونانیات <، و به روزگار اسلامی هم لااقل خاستگاه جغرافیائی دو رکن رکن دستگاه معرفتی نامبردار به فلسفه اسلامی در شمار می‌افتد، یعنی معلّم دوم فارابی و شیخ رئیس خواجه پور سینا؛ و از آن پس نیز و البته هم از همان اوانل پیوسته خانه‌ای می‌بوده است افروخته به چراغ اندیشه و عرصه انتشار پرتو فروغ آن چنانکه به سرگذشت نامه ابو العباس لوکری دارنده بیان الحق بضمن الصدق شاگرد برین بهمینار بن مرزبان التلمیذ آمده باشد که: «... در خراسان انتشار علوم حکمت ازو شد» > = ناصر الدین منشی: درة الاخبار [= پارسی کرده تنمة صوان الحکمة بیهقی] چاپ سیّد محمّد مشکوة، طهران، خودکار، ۱۳۱۸، ص ۸۰.

و به تعاقب تاریخی اندر نیز بدان > = خراسان < رو یا روی می‌آئیم با فخر رازی و خواجه نصیر طوسی و اخلاف آنان تا دور روزگار منتهی گردد با دوران ظهور خاتمة الحکماء المحققین استادنا الاقدم سر کار حاجی سبزواری و تأسیس حوزه ای والا و بس والا به سبزواری و امتداد دامنه فراخ آن حتی تا به روزگار ما ابناء سده حاضر و لنعم ما قیل: ز یک چراغ توان صد چراغ روشن کرد.

ایدون گویم که این سخنان از آن آوردم که تنبیه کنم به افروخته مانی چراغ اندیشه ولو نه چندان به تابناکی به خراسان که البته اندوها و افسوسا که دیگرش «خراسان بزرگ» نمی‌نامند از همان روزگاران تا برسد به روزگار ما و از پی آن روی آورم در یاد سر گذشت فلسفه بدان > = خراسان < به عصری که اکنون از آن ولو نه به اجماع، به «عصر تفکیک» عبارت می‌کنند و آن به تقریب از آغازهای سده حاضر خورشیدی می‌آغازد و یعنی هنگام ورود آقا میرزا مهدی اصفهانی غروی - قدس الله لطیفه - به ارض اقدس رضوی - علی مشرفها السلام - و متعاقباً تأسیس حوزه نامبردار به «معارف» که اکنونش چنانکه گفتیم «تفکیک» می‌نامند و هر چند که دامنه آن تا بدین روزگار نیز کشیده شده باشد، دوران نضج و نشاط و شکوفائی آن با ارتحال مؤسس خویش از دار غرور به سرای سرور پایان می‌گیرد.

۲ - باری بدین مقام [شعار به معنائی دو، بایسته است به شرحی که می‌آید:

۱ - می‌گویند و در رأس فائلین سیدنا السند المستند له المسندالیه مولنا السید جلال الدین الآشتیانی - أعلى الله شأنه فی التّشآت العقلیة - می‌آید که جناب میرزا، اساساً و کلاً و طراً فاقد سابقه تحصیل فلسفی می‌بوده است.

۲ - و دیگر گفته می‌شود که ورود جناب میرزا به مشهد مقدّس و تأسیس حوزه معارف بدان، موجب توارى و بلکه زوال فلسفه و انزواء و بل که انقراض فلاسفه افتاد و این سخن چنانکه پدیدار است، منحل است به دو قسم:

نخست آنکه فلسفه و فلاسفه تا پیش از ورود جناب میرزا به

خراسان، متواری نمی بوده است و منزوی نمی بوده‌اند. و دیگر آن که از پی ورود و اقامت آن بزرگ بدان خاک پاک دیگر نه فلسفه‌ای می‌بوده است و نه فلاسفه‌ای می‌بوده‌اند. و اقول بعبارة آخری بل بقول مستأنف که: ایدونا به ما نحن فیه سه سخن بی هوده تباه، عاری از شیوع مائی نیست آن هم نه فقط به پندار عمومی روزنامه نویسان و فروتر از آن روزنامه خوانان، بل که دردا و اندوها که به میانه برخی دانایان نیز و این است آن که:

a - مؤسس اساس معارف یا تفکیک، فاقد سابقه تحصیل فلسفه و عرفان می بوده است.

b - فلسفه به پیش از ورود آن بزرگ به خراسان، بدان خاک پاک شایع می‌بوده است و به آشکارا موضوع تدریس و تدرّس.

c - فلسفه از پی ورود آن بزرگ به خراسان از آن خاک پاک رخت برپست.

و اکنون بر من است که چنین بیاورم به بیان بطلان این هر سه سخن باطل که:

سخن نخستین بر خلاف واقع است و باطل از آن روی که: اولاً: به ترجمت حال سعادت مأل جناب میرزا آن هم به افادت مورّخی صالح و امین و نیز معاصر و اهل ولایت با معظم له <جناب میرزا> اعنی مرحوم سید مصلح الدین مهدوی اصفهانی - طاب ثراه - وارد است که او به اصفهان از تلامذ جهانگیر خان قشقائی و آخوند ملا محمد کاشانی می بوده است دو مدرّس جلیل القدر عقلائیات بدان عصر و بدان شهر => دانشمندان و بزرگان اصفهان، اصفهان، تقفی، ۱۳۴۷، ص ۱۸۶ < و این معنی هر چند که نهاده بر پایه برخی امارات تاریخی چندان با صحت نیبوسته باشد علی آئی حال مذکور است و مضبوط.

ثانیاً: من بنده که سُها می‌بوده باشم، استماع دارم از حکیم قدوسی انتساب مرحوم مبرور آقای حاج شیخ عبدالله نورانی - خاکش پاک و از ریزش ابر رحمت شاداب باد - به روز پنجم مرداد ماه سال هزار و سی صد و شصت دوی خورشیدی چنان که به «تحریر ثانی تاریخ حکماء / ۳۸۰» نیز به ضبط اندر آورده‌ام که: «شنیدم جناب الشیخ مجتبی القزوی را - قدس سره - که شیخ المشایخ العظام جناب الآقا المیرزا مهدی الاصفهانی - قدس الله لطیفه - به عنوان این که جناب آقا میرزا مهدی <آشتیانی> درس آقا میرزا هاشم اشکوری را درک فرموده است از معظم له درسی از مصلح <الاتس قاضی حمزه> فناری بخواست و محضر درسی به مدرسه پری‌زاد منعقد گردید و به حدود شش ماه ادامه یافت و حضار آن عبارت می‌بودند از جناب آقا میرزا مهدی <اصفهانی> و تنی چند معدود از خواص اصحاب آن بزرگ و یعنی آقایان آقا شیخ غلامحسین محامی بادکوبی و آقا شیخ محمود حلبی و آقا شیخ علی اکبر نوغانی و من => آقا شیخ مجتبی قزوی».

ثالثاً: اخیراً شنیدم علام فہام جناب الآقا المیرزا محمد اسماعیل الاصفهانی الغروی را - دام بقاء - پور برومند جناب میرزا - طاب ثراه - که آن بزرگ => جناب میرزا < به نجف اشرف

فلسفه در محضر آقا شیخ مرتضی <طالقانی> تحصیل فرموده بوده است.

رباعاً: برتر از این همه، این سخن شخص شخیص استاد سید جلال آشتیانی است در مقام ردّ جناب میرزا به نقل از آقای آقا میرزا احمد آشتیانی: «...آقا میرزا احمد می‌گفت <+ میرزا مهدی اصفهانی > شواهد الربوبیّه را پیش من می‌خواند، اما...!» => محمد جواد صاحبی: جلال حکمت و عرفان، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۲، ص ۳۱۲ <.

سخن دومین نیز باطل است از آن روی که گزارش‌هایی تاریخی مُتَقَن علیه آن قائم است و از آن میان اکتفاء می‌کنم حکم مثل را بدین که: اولاً: در باب حوزه سبزواری وارد است که:

«...گویند سید فاضلی به نام سید ابوطالب اصفهانی می‌گفت: تمام مردم ایران سبزواریان را تکفیر می‌کردند و آنان شاگردان اسرار => حاجی سبزواری < را کافر می‌پنداشتند و تمام شاگردان حکیم را تکفیر کردند! ناچار شدم که ترک سبزواری را گویم و به محضر حاج ملا هادی در سبزواری شتافتم و ماجرا را گفتم که اکنون چه باید کرد. حکیم گفت: فرزند! کار که به اینجا کشید، ترک مدرسه و سبزواری را گویند.» => مرتضی مدرّسی چهاردهی: زندگانی... سبزواری، طهران، طهوری، ۱۳۳۴، ص ۴۲ <.

ثانیاً: در بیان وضع حوزه علمی مشهد به حوالی سال ۱۲۷۰ شمسی و یعنی به حدود سی سال پیش از ورود جناب میرزا بدان، آقا نجفی قوچانی را است که: «... شرح مطالع و شرح تجرید قوشچی را نیز خواندیم، لکن شرح مطالع و شرح تجرید را در پنهانی خواندیم، یعنی پیش از اذان صبح می‌رفتیم به مدرسه نو که پشت مسجد گوهرشاد است، درس می‌گرفتیم و هنوز تاریک بود که برمی‌گشتیم که علماء و طلاب مشهد غالباً مقدّس بودند، کتب معقول را مطلقاً از کتب ضلال می‌دانستند.» => سیاحت شرق، مشهد، طوس، ۱۳۵۱، ص ۷۲ <.

و ثالثاً: به همان باب مشکان طوسی را است که «... مدارس مشهد در آن عصر اقبالی به علوم عقلی نداشتند و وقت خود را بیشتر صرف علوم دینی و علوم ادبی می‌کردند و غلبه با متعصبین و مردم ریاکار بود. کسی که متهّم به دانستن فلسفه می‌شد اگر می‌توانست جان خود را حفظ کند کار بزرگی کرده بود. بودند کسانی که بر ناموس خود غیرتی نشان نمی‌دادند لکن بر دین خدا بقدری غیور بودند که از دیدن یک فلسفه خوانده یا فلسفه خوان از حال طبیعی خارج شده مانند مصروع کف بر لب می‌آوردند بخصوص اگر سخنی برهانی گفته با آنها معارضه کرده بود...» => گلچین معانی: گلزار معانی، طهران، تالار کتاب، ۱۳۵۲، ص ۶۳۴ <.

وجه بطلان سخن سومین نیز که موضوع گفتار حاضر ناظر بدان است، همانا حضور تنی چند از اعظام اهل حکمت است به ارض اقدس رضوی، چه به هنگام ورود جناب میرزا بدان و چه به روزگار تأسیس حوزه معارف و نضج و نشاط آن هر چند که برخی از آنان متعاقباً با اصحاب جناب میرزا پیوسته باشند.

۳ - و هر گونه‌ای که می‌بوده می‌باشد، چنین می‌آورم تفصیل



سید محمد مشکوة بیرجندی

این مجمل را که: معهود است که ورود جناب میرزا به مشهد مقدّس به حوالی سال ۱۳۰۰ خورشیدی مقارن ۱۳۴۰ قمری وقوع یافته بوده است و بدان آیام بدان ارض اقدس بالاخص نامی سه حکیم محقق معلّم و مربی طالبان آن => عقلائیات < فرا دیده می آید و اینان می بوده اند آنان:

- ۱ - استادنا الاقدم آقا شیخ اسدالله یزدی رفته ۱۳۴۱ قمری.
- ۲ - استادنا الاقدم حاج فاضل خراسانی رفته ۱۳۴۲ قمری.
- ۳ - استادنا الاقدم آغا بزرگ حکیم شهیدی رفته ۱۳۵۵ قمری.

و از آن روی که دو تن از آن سه تن و یعنی حکیم یزدی و حاجی فاضل به همان آغازۀ ورود جناب میرزا و احتمال اقوی را به پیش از حدوث داستان تفکیک جهان با جهانیان پرداخته بوده‌اند، بایسته می‌نماید که از پی اعمال اشعار مائی به احوال صوری آنان روی کنم در شمار تلامذۀ معظمّ لهما که چندی از آنان به همان ارض اقدس ماندگار می‌بوده‌اند و به روزگار تفکیک ولو نه چندان به جوشش و خروشش و هر گونه ای که می بوده باشد از حمله عقلائیات معدود می آیند:

۴- آقا شیخ اسدالله یزدی نامردار به هراتی گویا به حوالی ۱۲۷۸ قمری به یزد متولد شد و به طهران به حوزات آقا محمد رضاء قمشه‌ای صهبا و آقا علی مدرّس زنوزی و آقا میرزا ابوالحسن جلوه حیات معارف کرد و به ریاضی نیز به درس میرزا عبدالغفار خان نجم الدوله و میرزا علی اکبر حکیم یزدی حاضر گردید و به حوالی ۱۳۲۷ به مشهد شد و به مدرسه خیرات خان مقیم گشت و روزگار به ریاضت و تدریس می گذرانید تا به روز عید فطر سال ۱۳۴۱ قمری بلاعقب جهان با جهانیان پرداخت و به دامنه شرقی کوه سنگی مدفون افتاد.

از آثار آن بزرگ است یکی طبع المبدأ و المعاد صدر المتألّهین و ضامم آن و دیگر طبع حکمة الاشراق توأم با تعلیقات صدرا. احد از تلامذۀ آن بزرگ => یزدی < که مرحوم شیخ علی اوحدی کاشمری شهیر به علامۀ ترشیزی بوده باشد رفته پایانه مرداد/۱۳۴۹ و من بنده نیز از همان دوران تحصیل به دبیرستان صحبت وی به کتاب خانۀ مجلس که او بدان اشتغالی می‌داشت دریافته بودم، چنان که به تعاقب آیام شنیدم حکیم علیم آقای دکتر غلام حسین ابراهیمی دینانی را - دام بقاه - با معظم له به افادت اندر آورده بوده است که:

«آقا شیخ اسدالله وضعی می‌داشت پریشان و حجره‌ای محقر و دائماً در استغراق تام می‌بود و با اینکه پیر مردی می‌بود نحیف ژولیده، ابهتی می‌داشت تمام تا بدان جایگاه که جرئت تشرف به خدمت او نمی‌کردیم و به هر حالی که می‌بود سرانجام به همراه تنی چند و از آن میان آقای الهی قمشه‌ای به حضرت او شدیم و تقاضای درسی کردیم و قبول فرمود و با اینکه پیش از او استاد دیده بودم و بعد از او هم بدیدم، او چیزی دیگر می‌بود و اتصال با عقل فعّال می‌داشت!»

کراماتی نیز از آن بزرگ => یزدی < منقول است و از آن میان وقعه ای است که آن را به سوابق آیام از شیخنا المعظم له فی

الروایة لأحدیث موالینا العظام علیهم الصلوة و السلام مرحوم مرور آقای حاج شیخ جعفر زاهدی - طب ثراه - استماع کرده بودم و از پی آن، معزی الیه از سر استدعاء من بنده شرح آن به خامۀ افادت مایه خویش به ترقیم اندر آورد و آن شرح بعینه به <تحریر ثانی/۲۹۵-۲۹۶ ایراد کردم. و سرانجام چنین است نام تنی چند از تلامذۀ عظام آن بزرگ => آقا شیخ اسد الله یزدی <:

۱ - آقا شیخ ابراهیم بن عبدالحسین عاملی آل صاحب وسائل (۱۲۸۰ - ۱۳۴۷ خورشیدی) متخلص و مشتهر به موقت => سید محمّد علی ایازی: شناخت نامه تفاسیر، طهران، مبین، ۱۳۷۰، ص ۹۶/۹۵.

۲ - آقا سید حسن بجنوردی حکیم شهیر نجف اشرف.

۳ - آقا شیخ حسن محولاتی.

۴ - آقا شیخ سیف الله ایسی.

۵ - آقا شیخ صدرای بادکوبه ای.

۶ - آقا شیخ فاضل بن بشیر موحدی لنگرانی شهیر به فاضل قفقازی => احمدیان: شیخان، قم، دلیل ما، ۱۳۸۳، ص: ۳۱۳.

۷ - آقا شیخ علی اوحدی کاشمری شهیر به علامۀ ترشیزی رفته ۱۳۴۹ خورشیدی.

۸ - آقا شیخ علی گنابادی (۱۳۰۱ - ۱۳۷۹) => جلالی: مشاهیر مدفون در حرم رضوی، مشهد، آستانه، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۶۲.

۹ - آقا شیخ علی ناسوتی یزدی.

10 - آقا شیخ غلامحسین محامی بادکوبه ای.

۱۱ - آقا شیخ مجتبای قزوینی.

۱۲ - آقا شیخ محمد قوچانی.

۱۳ - آقا میرزا محمد شفعی کدکنی - طب ثراه - والد و استاد استاد دکتر محمد رضاء شفعی کدکنی - دام بقاه -

۱۴ - آقا شیخ محمد تقی ادیب نیشابوری.

۱۵ - آقا شیخ محمد یوسف آرام شاهرودی (۱۳۱۳ - ۱۳۹۴) نیز از تلامذۀ ادیب بجنوردی => ایضاً: ج ۲، ص ۳۵.

۱۶ - آقا شیخ محمود حلبی که از او خود استماع دارم که «به درس آقا شیخ اسدالله رفتم و لکن نپسندیدم و ترک کردم آن را.»

۱۷ - آقا میرزا مهدی الهی قمشه ای.

18 - آقا میرزا مهدی رضوی پور برومند آغا بزرگ حکیم شهیدی.

۱۹ - آقا شیخ هادی کدکنی.

۵ - حاجی میرزا محمد علی بن عباس علی فاضل صد خروی شهیر به حاج فاضل خراسانی (۱۲۶۳ - ۱۳۴۲) از افاحم حکماء و اعظام عرفاء متأخر ایران که شاگرد مستقیم حاجی سبزواری می بوده است و هم به تعاقب اندر، چندی زینت حوزه دو تن از تلامذۀ طراز نخستین سر کار حاجی می آمده یعنی آخوند ملا غلام حسین شیخ الاسلام و آقا میرزا سید محمد سروقد رضوی خادم باشی و حکم ظاهر را آنچه که از آن بزرگ فرادست است، منحصر است بر شرحی شامخ البتّه مع الاسف ناقص بردعاء شریف عرفه قبله العشاق مطلع الاشواق حضرت سید الشهداء - ارواح



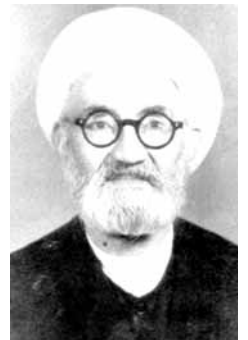
آقا بزرگ حکیم شهیدی



میرزامهدی آشتیانی



میرزا محمود حلبی



میرزا مهدی الهی قمشہای

العالمین لرتبته المقدّسة الفداء - کہ به ہمت والای سیدنا الاستاد  
الآشتیانی - طاب ثراه - حلیت انطباع پذیرفته است => مشهد،  
آستانہ، ۱۳۷۸<.

و چنین است نام نامی برخی از تلامیذ آن بزرگ => حاجی  
فاضل<:

۱ - آقا نجفی مرعشی مرجع شہیر، نیز از تلامیذ آقا میرزا  
طاهر تنکابنی و آقا میرزا مهدی آشتیانی و آقا میرزا جواد آقای  
ملکی و آقا سید علی قاضی.

۲ - آقا سید ابوالقاسم الہی حکمی خراسانی چنانکہ از استادنا  
الاستناد آقای حاج شیخ محمد حسین خراسانی استماع دارم -  
طاب ثراهما - کہ به درس او حاضر می شده بوده است.

۳ - آقا سید ابوالفضل کمالی سبزواری سخنور متذوق شہیر  
طهران کہ متعاقباً نیز مستسعد به تلمذ به محضر استادنا الاقدم  
آقا میرزا مهدی آشتیانی می بوده است.

۴ - آقا شیخ اسدالله یزدی حکیم عارف متألّه کہ شطری  
از احوال او بیامد و بگذشت و این افادت و یعنی تلمذ آقا شیخ  
اسدالله به محضر جناب فاضل از متفردات مرحوم آقا مرتضی  
مدرّس گیلانی است به معجم الحکماء خویش => منتخب معجم  
<۱۵۵/>

۵ - آقا سید حسن بجنوردی حکیم شہیر نجف اشرف.  
۶ - آقا سید محمد حسین موسوی ادیب بجنوردی (۱۳۰۰ -  
- ۱۳۸۲) => رحیم قاسمی: بزم قدسیان، اصفهان، شہرداری،  
۱۳۸۹، ص ۲۱۷<.

۷ - شیخ المشایخ العظام شیخ حسنعلی اصفہانی نخودکی.  
۸ - آقا شیخ سیف اللہ ایسی.  
۹ - آقا شیخ صدرای بادکوبہ ای.

۱۰ - آقاشیخ عباسعلی محقق خراسانی - طاب ثراه - والد  
ماجد استاد دکتر مهدی محقق - دام بقاہ -  
۱۱ - آقاشیخ علی ناسوتی یزدی.

۱۲ - آقا شیخ علی نقی شکوهی شہیر به شمس قفقازی،  
مدرّس گیلانی را است شاگرد او به ترجمت وی:

«علی نقی بن رضاء قلی الشکوهی (۱۲۹۲ - ۱۳۶۸)  
الشہیر بالشمس مخفف شمس الدین، من مدرّسی عصرنا فی  
البلاغۃ و المنطق و بعض الكتب الفلسفیة و الکلامیة. یسکن  
فی النّجف فی مدرسة الطبائى الیزدی. کنت أقرأ علیه  
شرح المطالع فی المنطق. وُلد فی شکوه من بلاد قفقاس و فی  
سنة ۱۳۱۴ هـ رحل الی مشهدالرضاء و نزل فی مدرسة میرزا  
جعفر للتّحصیل و قرأ علی الشّیخ عبدالمجید الکنجی و الشّیخ  
عبدالرحیم الباذکوبی والسید جعفر الشہرستانی و الشّیخ محمد  
علی الشّہیر بالفاضل الخراسانی والسید عباس الشاہرودی و  
الاستاذ حبیب اللّہ الخراسانی» + الشّہیدی الشّاعر الشّہیر< و  
فی سنة ۱۳۳۱ هـ هاجر الی النّجف و نزل فی مدرسة البخاری  
و حضر درس الحکیم علی محمد الاصفہانی > + النّجف  
آبادی< و الشّیخ علی القوشانی و شیخ الشریعة الاصفہانی ثم  
انتقل الی مدرسة الیزدی و مات فی ۱۹ / جمادى الثانية فی

العام المذكور => ۱۳۶۸< فی المدرسة المذكورة و دُفن فی  
وادی السّلام و لم یخلف أحدا... مرقده قریب من مقام المهدی  
- علیه السّلام - و قد تلمذّ علیہ أزید من ألف طالب؛ رحمه  
اللّٰه». => منتخب معجم / ۱۳۴ - ۱۳۵<.

۱۳ - دکتر علی اکبر فیاض => ایضاً / ۱۵۵<  
۱۴ - میرزا غلام حسین حکیم زرگر، او از طریق زرگری  
اعاشه می فرموده است و به علوم بالاخص در ریاضی نامبردار  
می بوده. به حوالی ۱۳۵۹ قمری در گذشته است و به صحن جدید  
حرم رضوی در خاک شده. او راست تفسیری بر برخی از آیات  
بیّنات و جمع ایبات توحیدی شاهنامه.

۱۵ - آقا سید فضل اللّٰه حجازی حسینی قمشہای =>  
دانشمندان و بزرگان / ۴۶<.

۱۶ - آقا شیخ محمد کاظم مهدوی دامغانی - طاب ثراه -  
والد ماجد علام فہام استاد دکتر احمد مهدوی دامغانی - دام بقاہ  
-> دکتر مهدوی: یاد یاران، طهران، علم و دانش، ۱۳۹۰؛ ص:  
ض<.

۱۷ - آقاشیخ نعمت اللّٰه دامغانی، مدرّس گیلانی را است از  
اعاظم تلامیذ او به ترجمت وی کہ:

«نعمت اللّٰه بن محسن الدامغانی (۱۳۰۰ - ۱۳۶۰) عالم حکیم  
من مدرّسی زماننا فی النّجف. خرج بعد بلوغه من بلدة دامغان الی  
مشهد الرّضاء للتّحصیل و کان أكثر اشتغاله فیہا علی الامام الفاضل  
الخراسانی کما حکاہ لی، و فی سنة ۱۳۳۶ انتقل منها الی النّجف  
و ذهب بکربلاء و انتقل الی النّجف، و فی طهران کان یحضر  
دروس الشّیخ الرّیس القجری، مات فی ذی الحجّة من السنة  
المذكورة => ۱۳۶۰ هـ> فی النّجف و دُفن فیہا فی احدی حجرات  
صحن الامام علی بن ابی طالب - علیه السّلام - و قرأ علیہ کثیر  
من العلماء منهم الشّیخ محمد جواد الجزایری و السّید علی نقی  
التویسرکانی و الشّیخ محمد تقی الصادق العالمی و الشّیخ ابوالقاسم  
الرّشتی نزیل مدرّسہ الصدر و المؤلّف. کان وحیداً فی تدريس الشّفاء  
و الاسفار و الاشارات» => منتخب معجم / ۲۰۰<.

#### A - بیان:

a - معظّم له به منازل سلوک همراه می بوده است با جناب  
الحاج الشّیخ حسنعلی اصفہانی نخودکی => شریف رازی: گنجینه  
دانشمندان، قم، پیروزی، ج ۵، ص ۱۱۷<.

B - از تلامیذ دیگر معظّم له می بوده اند:  
۱. استادنا الاستناد آقای حاج شیخ محمد حسین خراسانی -  
طاب ثراه -

۲. دکتر احمد امین زنجانی کاظمینی (۱۳۲۴ - ۱۳۹۰) دارنده  
التکامل فی الاسلام => سید احمد حسینی: تراجم الرّجال، قم،  
صدر، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۶۲<.

۱۸ - محمد پروین گنابادی علی ما فی بعض المواضع.  
۱۹ - آقا میرزا محمد تقی ادیب نیشابوری.

۲۰ - میرزا محمد علی خان بامداد (۱۲۶۳ - ۱۳۳۰) => مهدی  
بامداد: شرح حال رجال ایران، طهران، زوار، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۴۲۰ -  
۴۲۲<.

**a - بیان:** او از مشایخ سلسله ملامیه می بوده است به طهران => مدرّسی چهاردهی: سیری در تصوف، طهران، اشراقی، ۱۳۹۸، ص ۹۵.

۲۱ - آقا سید مصطفای روحانی مجلسی لنگرودی رشتی مقیم طهران چنانکه خود با من گفت. او از اسباط سید کاظم رشتی می بود.

۲۲ - حاج شیخ مهدی واعظ خراسانی نیز از تلامید آقا سید عباس شاهرودی علی ما فی بعض المواضع.

۲۳ - استادان الاقدم آقا سید میرزا آقای ترابی دامغانی.

۶ - آقا سید محمد تقی < علی ما فی بعض المواضع > یا میرزا عسگری < علی المشهور > المدعو و المشتهر بأغا بزرگ پور برومند میرزا سید ذبیح الله از انجال سید مهدی اصفهانی رضوی شهید، گویا به حوالی ۱۲۷۵ به ارض اقدس رضوی - علی مشرفها السلام - متولد شد. میرزا سید ذبیح الله والد ماجد او پور میرزا سید هدایت الله بوده است و متولد پنجشنبه غرة رمضان / ۱۲۳۴ => میرزا محمد باقر رضوی: شجرة طیبه - طبع استاد سید محمد تقی مدرّس رضوی - طهران، حیدری، ۱۳۵۲، ص ۴۴۱ < و از آثار او است پاریسی کرده عیون اخبار الإضاء => ایضاً / ۴۴۱ اما سال رحلت او ندانم. و میرزا سید هدایت الله ارشد اولاد سید مهدی شهید سعید بوده است و متولد رجب / ۱۱۷۸ و متوفای رمضان / ۱۲۴۸ و سرانجام آن بزرگ => سید شهید زاده ۱۱۵۲ بوده است => شجرة / ۱۴۲ و مستشهد ۱۳ / رمضان / ۱۲۱۸ به دست پلید نادر سلطان افشار => فاضل بسطامی: فردوس التواریخ - چاپ علی رضا اکرمی - طهران، مجلس، ۱۳۹۰، ص ۱۴۸؛ پس چنین می افتد اتصال او => آغا بزرگ < با سید شهید:

سید مهدی اصفهانی شهید



میرزا سید هدایت الله



میرزا سید ذبیح الله



آغا بزرگ حکیم شهیدی

باری او => آغابزرگ < به همان ارض اقدس به حیات علوم آغازید و آن گاه به طهران شد و سرانجام به نجف اشرف از تحصیل بی نیاز گردید و استاد وی به مقدمات والد ماجد او می بوده است و به فقه و اصول نخست حاج میرزا محمدباقر مجتهد شفتی پسر عمّ خویش به همان ارض اقدس و آن گاه آخوند ملا محمد کاظم خراسانی صاحب کفایه به نجف اشرف، اما اساتید علوم عقلانی معظم له حکماء آتی الذکر می بوده اند:

1 - آقا شیخ موسای منطقی و چنین می بوده است شطری از احوال او به تقریر تنی دیگر از تلامید وی که همانا شیخ شهاب الدین عبدالسلام تربتی می بوده باشد والد ماجد استاد محمود شهابی - طاب ثراهما - که از پی ایراد این معنی که منطلق را «از افادت استاد جلیل و حکیم نبیل مرحوم آقا شیخ موسی معروف به قلم ساز مستفید» شده بوده است چنین می آورد که:

«... این پیرمرد بزرگ در سنّ کهولت خود به مدرسه سلیمان خان تشریف می آورد و در حجره ای که تا آخر حیات برای مطالعه و فکر اختیار کرده بود، درس می گفت. چون قدری کم بیان و درسش خالی از طمطراق و نمایش های معمولی بود، از این رو و از این که خود نیز از تظاهرات و جنجال متأبی و منزجر بود، هیچ وقت جز چهار پنج نفر آزموده را در محضر درس نمی پذیرفت. آن که قریحه و استعدادی داشت، پس از استیناس و آشنا شدن به طرز بیان آن مرحوم، ترجمه شخصیت وی را در جمله زیر خلاصه می نمود: در تتبع و احاطه بر آراء و کلمات متقدمین بحری عمیق و در تحقیق به نهایت دقیق، بیانش به سادگی و خلوص از تسبیق و تلیف فوق العاده شیوا و رشیق بحیث این عدّه از من کرامته یبغی و یلیق. بالجملة منطق می فرمود و در عین حال درسش از حکمت طبیعی یا الهی یا ریاضیات از هیأت و حساب و هندسه و جغرافی خالی نبود.» => اندیشه شهاب - چاپ مرحوم دکتر علی اکبر شهابی - ظاهراً مشهد، زوار، ۱۳۵۷، ص ۳۶/۳۵.

2 - آخوند ملا غلامحسین شیخ الاسلام از سرآمدان طبقه اولای تلامید استادان الاقدم سر کار حاجی سبزواری.  
3 - آقا میرزا ابوالحسن جلوه اصفهانی رفته ۱۳۱۴ که گویا زمان حضور معظم له => آغا بزرگ < به حوزه او => میرزای جلوه < جز اندکی نمی بوده است و یا این معنی اساساً «قول قیل» است => منتخب معجم / ۲۱.

4 - آقا میرزا حسن کرمانشاهی رفته ۱۳۳۶ خلیفه میرزای جلوه و بدانسان که مشهور است بقیة السیف و خاتمة الحکماء مشائیه.

5 - آقا میرزا هاشم اشکوری رفته ۱۳۳۲ خلیفه آقا محمد رضا قمشه ای صهباء و استاد عرفانیات اکثر طبقه تالیه، محشی مصباح الانس قاضی حمزه فناری.

### A - بیان:

a - از مرحوم مبرور استاد غلامرضا کیوان سمعی کرمانشاهی - طاب تراه - که از خواص تلامید و بل که اصحاب معظم له => آغا بزرگ < می بوده است، استماع دارم که آن بزرگ در مقام تحصیل فلسفه، خویشتن فقط منتسب با آقا میرزا هاشم اشکوری می داشت و به تضاعیف درس از او به عنوان استاد مطلق یاد می کرد. و من بنده که سها می بوده باشم گویم که این عجب معنائی است از آن روی که آغا بزرگ چنانکه بیاید لااقل متمایل به مشائیت می بوده است و آقا میرزا هاشم عارف و یا لااقل دارای مشرب صدرائی و لنعم ما قیل: سارت مشرقه و سرت مغرباشان بین مشرق و مغرب

b - حکم روایتی را مرحوم الهی قمشه ای از سرآمدان تلامید آن بزرگ، او => آغا بزرگ < را از تلامید استادان الاقدم آقا محمد رضا قمشه ای صهباء نیز در شمار کرده است و این معنی هر چند که به لحاظ تاریخی محتمل الوقوع هم می بوده باشد، خبر واحد است.

او به نهایت وارستگی و تجرد و آزادگی روزگار می گذاشته است و بدین مقام اکتفاء می شود کرد بدانچه که آقا سید موسای قطب



سید جلال الدین آشتیانی



محمد رضا حکیمی

می‌آورد احد از اقدمین تلامیذ و بل که اصحاب او:

«... چندین سال در خدمت آخوند > صاحب کفایه < متوقف و هنگام حرکت پاره ای به ایشان اظهار داشتند که همان طور که حجج اسلام با اجازه حرکت می‌کنند خوب است شما هم تحصیل اجازه‌های بفرمائید و فرمودند که اگر ملاً هستم محتاج به اجازه نیستم.

... در شیوه زندگی با کمال آزادی و بی‌اعتنائی به امور دنیا می‌زیست و به گفته شیخ رئیس در بیست و چهار ساعت به یک وعده غذا اکتفاء می‌فرمود و از قبول وجوه طفره می‌زدند و تا پایان عمر به همین شیوه استوار بودند و هرگز تن به زیر بار هیچ گونه تحقیری نداده از کسی چیزی طلب نکردند و با محدودیت معاش همواره شادان بوده و با خوشروئی تمام پذیرائی و بر خورد می‌کردند و به اندازه‌های محضرشان شیرین و گرم بود که هر کس پس از یک جلسه ملاقات مفتون و مجذوب می‌گردید. از لطیفه گوئی‌های ایشان داستان‌ها بجا مانده که دفتر جداگانه‌ای باید. این را هم بگویم که این جانب کراماتی از ایشان دیده ام که داعی به ذکر ندارد. > غلام رضاء ریاضی: دانشوران خراسان، مشهد، باستان، ۱۳۳۶، ص ۲۲۹-۲۳۰ <.

**a- بیان:** از استادنا الاستناد مرحوم مرور آقای حاج شیخ محمد حسین خراسانی - طاب ثراه - از وجوه تلامیذ معظّم له > = آغا بزرگ < استماع دارم که گاهی به مجلس روضه آن بزرگ که اعاضلی همچون حاج آقا حسین قمی مرجع شهیر بدان حاضر می‌بودند و من چائی می‌آوردم و روضه خوانی که بی بهره از صوت خوب می‌بود روضه می‌خواند، متوجه شدم که استاد با دست بر پیشانی می‌زند و به آرامی سخنی با خود می‌گوید و پنداشتم که گریه می‌کند و لطمه می‌زند و چون چنین حالی از او معهود نمی‌داشتم نزدیک شدم و بیافتم که بر پیشانی می‌زند و می‌گوید:... آبروی ما را بُرد!

در باب تدریس آن بزرگ نیز همان سید موسای قطب را است که:

«تدریس ایشان از همان هنگام بازگشت از عتبات عالیات در منزل بود و اصرار آقایان را که بهتر است درس در مسجد جامع گفته شود نمی‌پذیرفتند. مدت تدریس ایشان از سال ۱۳۳۳ هجری قمری تا هنگام وفات که سال ۱۳۵۵ است، بالغ بر بیست و سه سال ادامه داشت. کتب تدریسی > عبارت می‌بود از: < شرح لمعه به عنوان خارج و تمامی کتب معقول، اوایل: شرح قوشچی بر تجرید تنها، بعداً شرح خواجه بر اشارات شیخ رئیس و شوارق و الشواهد الربوبیة و مبدأ و معاد و شرح هدایة ملاصدرا و شرح منظومه حاج ملاً هادی سبزواری و اسفار ملاً صدرا. تلامذۀ ایشان در رشته معقول که حجج اسلام فعلی هستند بسیارند و چون رشته درس ایشان تماماً معقول بود، لذا به آقا بزرگ شهیدی حکیم در ایران شهرت داشتند.» > ایضاً / ۲۳۰ <

**a- بیان:** شنیدم جناب آقا سید احمد رضاء معین شهیدی را - دام بقاء - به نقل از شیخنا المعظّم المرحوم المبرور آقای حاج شیخ جعفر زاهدی - قدس الله لطیفه - از استاد خویش آقا شیخ

سیف الله ایسی - رحمه الله - که آن بزرگ > = آغا بزرگ < گاه گاه قیسات میرداماد نیز تدریس می‌فرموده است.

در باب آثار آن بزرگ آنچه که علی العجالة توان گفت جز این نیست که سید موسای قطب سابق الذکر آورده است که: «مرحوم آقا بزرگ چندین حکومت در آراء حکماء در مباحث اصالت وجود و ماهیت فرمود منتهی یادداشت‌ها در دسترس قرار نگرفته» > ایضاً / ۲۲۹ <.

افزودن براین که به جائی وارد است که او را تعلیقاتی می‌بوده است بر شرح اشارات که نسخه آن را نیاز شاگرد خویش آقا شیخ محتبای قزوینی فرموده است > = مجله اندیشه، ش ۱۹، ص ۹۸ <.

اخیراً نیز استماع افتاد از جناب آقا سید احمد رضاء معین شهیدی - دام بقاء - که شیخنا المعظّم له مرحوم مبرور آقای حاج شیخ جعفر زاهدی - طاب ثراه - با او بفرموده بوده است که آغا بزرگ را - قدس سره - تعلیقاتی هم هست بر قیسات میرداماد و نسخه آن نزد مرحوم مبرور آقای حاج شیخ هادی کدکنی - طاب ثراه - می‌بود.

تلامیذ معظّم له > = آغا بزرگ < جمی می‌بوده اند غفیر و از آن میان با نام اعظم آتی الذکر رسیده ام:

1 - آقا شیخ ابراهیم بن عبدالحسین عاملی آل صاحب وسائل (۱۲۸۰ - ۱۳۴۷) المتخلص والمشتهر بالموثق نیز از تلامیذ ادیب نیشابوری و آقا شیخ سیف الله ایسی و آقا شیخ اسدالله یزدی، دارنده تفسیری لطیف بر قرآن مجید > = شناخت نامه تفاسیر، ص ۹۵ - ۹۶ <.

2 - آقا شیخ ابوالحسن شیرازی رفته ۱۳۷۹ خورشیدی که به پیش از عزیمت به ارض اقدس، در شیراز مستسعد به حضور در حوزه مولنا المیرزا محمد علی الحکیم می‌بوده است - رزقا الله لقاہ - دارنده لطایف العرفان.

3 - آقا سید ابوالقاسم الهی حکمی خراسانی که با شیخ المشایخ العظام آقا شیخ حسنعلی اصفهانی نخودکی نیز مربوط و بلکه علی الظاهر منسوب می‌بوده است و اعاشه به خیاطت می‌فرموده از اساتید استادنا الاستناد آقای حاج شیخ محمد حسین خراسانی - اطاب الله ثرایاهم -

4 - آقا سیداحمد خراسانی، او به اواخر به دانشکده حقوق دانشگاه طهران درسی می‌گفت.

5 - آقا شیخ اسحاق آسترائی نیز از تلامیذ آقا سید ابوالقاسم الهی و ادیب نیشابوری.

6 - آقا سید جلال الدین مشرف رضوی از اساتید دانشگاه مشهد.

7 - آقا میرزا جواد آقای طهرانی نیز از تلامیذ آقا شیخ مرتضای طالقانی و آقا شیخ محمد تقی آملی که تسلیم میرزای اصفهانی گردید.

8 - آقا سید حسن بجنوردی مقیم نجف اشرف که از تلامیذ حاجی فاضل نیز می‌بوده است دارنده تعلیقه اسفار و استاد سید حکماء سید جلال الدین آشتیانی - اطاب الله ثرایاهم -



میرزا مهدی اصفهانی غروی



**a- فائده:** به روز ۲۰ / اسفند / ۱۳۸۴ شنیدم پور برومند معظّم له جناب السّید محمّد البجنوردی را - دام بقاء - که پدرم آقایان حسینعلی راشد و محمود شهبایی را که در سفر به تربت حیدریّه استعداد آنان دریافته بوده است با خود به مشهد آورده بوده است و تسلیم آغا بزرگ حکیم کرده فیض گنابادی نیز شاگرد پدرم می‌بود.

9 - آقا سیّد حسین موسوی ادیب بجنوردی، سیّد محمّد حسین بن ابوالحسن موسوی نسل شهیر به ادیب بجنوردی به سال ۱۳۰۰ در قریه خوراشاه بجنورد متولّد شد و به پانزده سالگی به مشهد رفت و ادبیات به حوزه حاج محقق قوچانی و فاضل بسطامی و ادیب نیشابوری و ریاضیّات به حوزه میرزا عبدالرحمن مدرّس شیرازی و مشکان طیبی و حکمت به حوزه شیخ ابوالقاسم نیشابوری از تلامیذ حاجی سبزواری و عمّ خویش سیّد محمّد بجنوردی و حاجی فاضل <+> و آغا بزرگ حکیم <-> حیازت کرد و به مجلس تفسیر حاج میرزا حبیب خراسانی نیز حاضر گردید و با زبان فرانسوی نیز آشنائی یافت و به اواخر به طهران در دانشکده معقول و منقول تدریس می کرد تا به روز یکشنبه ۲۵ / ربیع الأوّل / ۱۳۸۲ درگذشت <= رحیم قاسمی: بزم قدسیان، اصفهان، شهرداری، ۱۳۸۹، ص ۲۱۶ - ۲۱۷ >.

**a- بیان:** از مرحوم دکتر محمّد غفرانی - طاب ثراه - استاد فقید دانشگاه طهران که از خواصّ تلامیذ ادیب می بوده است، استماع دارم که: ذکر مدام ادیب «آقا بزرگ» می بود.

10 - آقا سیّد حسین طباطبائی قمی، مرجع شهیر <= دانشوران خراسان / ۲۲۹ > نیز از تلامیذ آقا علی مدرّس و میرزای جلوه و میرزا هاشم اشکوری و میرزا حسن کرمانشاهی و میرزا علی اکبر حکیم یزدی و میرزا محمود حکیم قمی متخلّص به رضوان.

11 - آقا شیخ حسینعلی راشد تربتی که به درس شاهزاده عبدالمجید میرزای دارائی زنجانی نیز حاضر گردیده بوده است از اعاضم تلامیذ میرزای جلوه.

12 - آقا سیّد ذبیح الله امیر شهیدی، برادر زاده استاد <= آغا بزرگ > نیز از اصحاب آقا شیخ حسنعلی اصفهانی نخودکی.

13 - آقا سیّد رضاء بجنوردی.

14 - آقا شیخ رمضانعلی ربوبی قوچانی و او را است رساله در قضاء و قدر با رساله ای دیگر در تکوین و تشریح <= علی حیدری: رجال و مشاهیر قوچان، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۸، ص ۱۱۳ >.

15 - آقا شیخ سیف الله ایسی و هو ابن عبّاس بن الحسن الغریب دوستی الگرمودی المیانجی ثمّ الرّضوی (۱۳۱۷ - ۱۳۸۲) دارنده مطارح الفحول و عیون الحکم و معرفت ربوبی و قواعد العرفان و رساله در بدا و پاسخ افسری در بیان وجوه اعجاز قرآن نیز چنانکه برفت از تلامیذ آقا شیخ اسد الله یزدی و حاج فاضل که سر انجام به شنبه ۳۰ / تیر / ۱۳۴۱ درگذشت و به دامنه شرقی کوه سنگی مشهد در خاک شد.

**a- بیان:** استماع دارم از استادنا الاستناد آقای حاج شیخ محمد حسین خراسانی - طاب ثراه - که از تلامیذ او <= ایسی >

نیز می بوده است که او حکیم محض می بود و هرگاه که به نزد وی می شدم، او را مستغرق در شفاء و اشارات و حکمة الاشراف می یافتم و هیچ ندیدم که مثل را رجوعی به کافی و وافی و امثالهما کند.

و من بنده که سُهّا می بوده باشم افزایش که او <= ایسی > بر خلاف اکثر اهل حکمت ارض اقدس که تسلیم آقا میرزا مهدی اصفهانی گردیده بوده اند بر مشرب و ممشای خود باقی مانده بوده است و این معنی نیز شاید معلّل می بوده است به همان حکیمیّت صرف محض او و العلم عنده.

16 - آقا شیخ آقای فاضل بخششی خراسانی.

17 - آقا شیخ صدراى بادکوبه ای، مدرّس گیلانی را است که از خواصّ تلامیذ او می بوده است به ترجمت وی به روزگار حیات او: «صدر الدّین بن نعمة الله البادکوبی (۱۳۱۶ - ...) حکیم فقیه من مدرّسی النّجف. قرأت علیه برهه من الزّمان - آدم الله ظلّه - وُلِدَ فی بادکوبه من بلاد قفقاس علی ساحل بحر الخزر فی قریه قلعه علی ثلاثة فراسخ من البلد المذكور. قرأ علی والده و عمّه الشّیخ محمّد العربیّه و علوم الدّین و فی ۱۳۳۵ هاجرا الی مشهد الرّضاء للتحصیل؛ فنزل مدرسه میرزا جعفر و قرأ علی الادیب النیشابوری و الشّیخ اسد الله الیزدی و السیّد آغا بزرگ الشهیدی و الشّیخ مهدی الاصفهانی و الفاضل الخراسانی. و فی سنة ۱۳۴۲ رجع الی وطنه و رأى أنّ الحکومة تمنع عن تعالیم الاحکام الدّینیّه؛ فرجع ثانیاً الی المشهد و منها فی سنة ۱۳۴۸ الی النّجف...» <= منتخب معجم، ص ۱۰۸ - ۱۰۷ >.

**a- بیان:** او به نجف اشرف به درس آقا سیّد حسین بادکوبه ای حاضر گردیده بوده است و به ۱۱ / شعبان / ۱۳۹۲ جهان با جهانیان پرداخته.

18 - آقا شیخ عبّاس هاتف قوچانی، وصی طریقت آقا سیّد علی آقای قاضی.

19 - آقا شیخ عبّاسعلی محقق خراسانی - طاب ثراه - والد ماجد استاد دکتر مهدی محقق - دام بقاء -

20 - آقا سیّد عبدالاعلی سبزواری، مرجع شهیر.

21 - آقا شیخ عبدالرحیم فیض گنابادی نیز از تلامیذ ادیب نیشابوری و آقا سیّد حسن بجنوردی.

**a- بیان:** گاهی از مرحوم دکتر سیّد حسن شهیدی بروجردی - طاب ثراه - پرسیدم که به روزگار تحصیل شما به نجف اشرف، چه کسی به حکمیّات نامبردار می بود و او بلا تأنی بفرمود که: فیض گنابادی.

22 - آقا شیخ علی توحیدی بسطامی <= مشاهیر مدفون / ۲: ۸۲ >.

23 - آقا شیخ علی خانقاهی کاشمیری که بعدها به خدمت استادالاساتید آقا میرزا مهدی آشتیانی به طهران افتاده بوده است و ملازمت آن بزرگ می کرده و هم به مدرسه سپهسالار قدیم درسی می گفته است.

24 - آقا شیخ علی محدّث خراسانی نیز از تلامیذ آقا میرزا

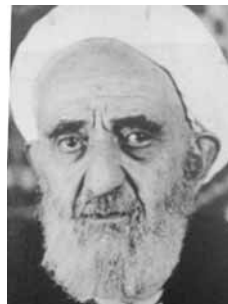


آقا نجفی قوچانی

مهدی اصفهانی => ایضاً / ۲: ۲۷۵.

25 - آقا شیخ علی ناسوتی یزدی، مدرّس گیلانی را است که از اعظم تلامیذ او بوده است به ترجمت وی که:

«علی بن محمد حسن الحکیم (۱۳۱۶ - ...) ابن اخت المدرّس علی اکبر الیزدی من المعاصرین فی بلدة قم و من مدرّسها. وُلد فی قم و قرأ علی غلامحسین الیزدی و السید محمد هاشم الذّاکر و الشریعة من الخدمة و فخرالدین بن محمد صادق العلوی و الشیخ قاسم النّحوی و الشیخ محمد حسین المعروف بالعلامة و الشیخ ابی القاسم بن محمد کریم و الشیخ ابی القاسم بن محمد تقی القمی و علی خاله المدرّس. و فی سنة ۱۳۳۷ سافر الی مشهد الرّضاء للتّحصیل، و لمّا وصل الیها مرض، ثمّ بعد صحته قرأ هناك فی مدرسة النّوّاب فی بالاخیابان علی الفاضل الخراسانی الشیخ محمد علی و السید آغا بزرگ الخراسانی الشّهدی و الشیخ اسدالله الیزدی الذّی کان ساکناً فی مدرسة خیرات خان الواقعة فی پائین خیابان و قرأ علی الادیب النیشابوری و کان فی مدرسة النّوّاب و یومی الی التّصوّف و بقی مجرداً الی أن مات فی سنة ۱۳۴۴ هـ. و فی سنة ۱۳۴۲ رجع الی قم، فأخذ حجرة فی المدرسة الرّضویة و صار مشغولاً بالافادة، و قرأ النّمط التّاسع و العاشر من الاشارات علی خاله المدرّس الیزدی. و له شرح علی اصول العقائد للشیخ بهاء الدین العاملی سمّاه الغرر البهیة فی شرح عقائد الامامیة. هذا هو الذّی ذکر لی من ترجمته فی سنة ۱۳۵۲ و فی بلدة قم. و قد قرأت علیه شرح الهدایة للمیددی و قواعد العقائد لنصیر الدّین الطوسی و شیئاً من المبدأ و المعاد» => منتخب معجم / ۱۳۶ - ۱۳۷ <.



شیخ مجتبی قزوینی



حاج ملا هادی سبزواری

**a- بیان:** سه تن دیگر از تلامیذ او می بوده اند علّام فهّام آقا شیخ عبدالحسین حائری - دام بقاء - و مرحوم دکتر عباس زریاب خوئی - طاب ثراه - چنانکه خود با من گفت و آقا شیخ عبدالنبی کجوری علی ما فی بعض المواضع.

26 - دکتر علی اکبر فیاض (۱۲۷۷ - ۱۳۵۰) => مشاهیر مدفون / ۲: ۱۳۴ <.

27 - آقا شیخ غلامحسین محامی بادکوبی (۱۳۰۰ - ۱۳۸۳) که سرانجام تسلیم آقا میرزا مهدی اصفهانی گردید.

28 - استاد غلامرضاء کیوان سمیعی کرمانشاهی (۱۲۹۲ - ۱۳۷۲) استاد معظم مفخّم والد مقامی مرحوم مبرور کیوان سمیعی از اعظم علماء ذو الفنون مجهول القدر معاصر ما می بود و چنین است شطری از تاریخ تحصیلات عالیّه او بالاخصّ ناظر به احوال استادش آغابزرگ به خامه خویش:

«... نوزده ساله بودم که به قم رفتم... نزد میرزا محمد علی شاه آبادی... مبدأ و معاد ملاحظه را خواندم... رهسپار مشهد شدم... سعادت عمده ام تلمذ در خدمت حکیم عالی قدر وارسته مرحوم آقا بزرگ عسگری بود که از حکماء معروف به شمار می رفت و در بی اعتنائی به زخارف دنیا و پشت پازدن به هر گونه جاه و مقام کمتر نظیر داشت. وی در آن زمان در منزل خود صبح ها و عصرها دو حوزه درسی داشت که در یکی شرح خواجه بر اشارات

و در دیگری اسفار را تدریس می کرد. پسرش آقا میرزا مهدی نیز که در علم و اخلاق خلف الصّدق پدر بود، شرح منظومه سبزواری را درس می گفت. من به هر سه درس حاضر می شدم و مورد مهر این پدر و پسر بزرگوار بودم... پس از چندی به طهران آمدم... در طهران به حوزه درس کسانی که به تدریس فلسفه و حکمت و علم عرفان اشتغال داشتند، حضور می یافتم... به دیدار حاج شیخ عبدالله حائری رحمت علی شاه و حاج شیخ عباسعلی کیوان قزوینی... رفتم... با مرحوم کیوان خصوصیتی پیدا کردم... زمانی هم شرح قیصری بر فصوص الحکم محیی الدّین را نزدش به درس خواندم > و + متعاقباً < در کرمانشاه متوجه شدم که چشمه فیاض علم و معرفت و انسانیت در زادگاه خودم و در دسترس قرار دارد... این چشمه فیاض وجود علامه عالی قدر، جامع علوم معقول و منقول، ریاضی دان بزرگ، حیدر قلبی خان سردار کابلی یکی از نوادر روزگار بود... چند کتاب مانند سی فصل خواجه نصیرالدین طوسی در اصطراب و شرح قاضی زاده رومی بر ملخص چغمینی در هیئت و دو سه کتاب دیگر را از اول تا آخر در خدمتش خواندم... نزد حاج شیخ حسن علّامی گوهر مراد و شرح منظومه سبزواری خواندم...»

**a- بیان:** مرحوم کیوان چنانکه خود با من گفت در طهران به درس آقایان آقا میرزا طاهر تنکابنی و آقا میرزا مهدی آشتیانی نیز حاضر می گردیده است.

29 - آقا سیّد فضل الله حجازی حسینی قمشه ای رفته ۱۳۸۷ نیز از تلامیذ آقا شیخ محمد حکیم گنابادی به اصفهان و حاج فاضل و آقا میرزا مهدی اصفهانی به مشهد، دارنده المآثر الحجازیّه => دانشمندان و بزرگان، ص ۴۵۹-۴۶۰ <.

30 - آقا شیخ قاسم اشراقی قوچانی.

31 - آقا شیخ محمد کاظم مهدوی دامغانی - طاب ثراه - والد ماجد استاد دکتر احمد مهدوی دامغانی - دام بقاء - نیز از تلامیذ شیخ عبدالجواد ادیب نیشابوری و آقا سیّد عباس شاهرودی و حاجی فاضل => یادیاران / ض < که تسلیم میرزای اصفهانی گردید.

32 - آقا شیخ مجتبی قزوینی (۱۳۱۸ - ۱۳۸۶) نیز از تلامیذ آقا شیخ اسدالله یزدی که تسلیم میرزای اصفهانی گردید و تواند بود که خلیفه معظم له در شمار آید.

33 - دکتر محسن شفائی قزوینی از قضات دیوان عالی کشور، علی الظّاهر چنانکه خود با من گفت.

34 - آقا شیخ محسن گنابادی از قضات دیوان عالی کشور، علی الظّاهر => دانشوران خراسان، ص ۲۲۸ <.

35 - آقا میرزا محمد آقازاده پور برومند آخوند ملامحمد کاظم خراسانی صاحب کفایه => ایضاً / ۲۲۹ <.

36 - محمد امین ادیب طوسی استاد دانشگاه تبریز.

37 - محمد پروین گنابادی علی ما فی بعض المواضع.

38 - آقا سیّد محمد رضوی امام جمعه خلخال افادت پور او مرحوم سیّد محمود امامی رضوی از قضات سابق و وکلاء لاحق عدلیّه مر من بنده را.

39 - آقا سید محمد سعادت مصطفوی - طاب ثراه - والد ماجد و استاد سید حکماء المحققین آقای آقا سید حسن سعادت مصطفوی - دام بقاء -

40 - آقا میرزا محمد شفیع کدکنی - طاب ثراه - والد ماجد استاد دکتر محمد رضاء شفیع کدکنی - دام بقاء -

41 - آقا سید محمد مشکوة الشریعة بیرجندی رفته ۱۳۵۷ خورشیدی استاد دانشگاه طهران: «وُلِد فی بیرجند... حل الی مشهد الرضا و قرأ علی فضلها منهم السید الحسن المشکان و فی عام ۱۲۹۹ ش هبط طهران و قرأ علی الشیخ عبد التبی التوری و الشیخ محمود القمی و الشیخ محمد تقی الگرگانی...» => منتحب معجم، ص ۱۷۸ <

او درس ادیب نیشابوری و شیخ حسن کاشانی و سید محمود حیاط باشی و آقا شیخ علی قمی و حاج شیخ حسنعلی اصفهانی نخودکی نیز دریافته بوده است.

42 - آقا شیخ محمد باقر محسنی ملایری. او به افادت اندر آورده است که:

«من به درس آقا بزرگ حکیم می رفتم. آقا شیخ هاشم قزوینی به من گفت: چرا به درس میرزا <+ ی اصفهانی > نمی آئید؟... گفتم: استاد آقا بزرگ فرموده است به درس دیگری نروید. ایشان گفت: هر طور شده آقا بزرگ را راضی کنید... از استاد اجازه گرفته به درس میرزا رفتم. اولین جلسه ای که حاضر شدم بحث درباره کیفیت حصول علم برای نفس بود... پس از درس همین که خدمت آقا بزرگ رسیدم، مطالبی را که میرزا فرموده بود نقل کردم، آقا بزرگ به محض شنیدن فرمود: عجب مطالب عرشی! عجب مطالب مهمی! تاکنون از کسی نشنیده بودم. حتماً به درس ایشان بروید و بیائید مطالب را به من هم بگوئید.» => استاد حکیمی: مکتب تفکیک، طهران، دفتر نشر، ۱۳۷۶، ص ۲۳۴ <

**a - فائده:** معنائی چنین، نیز از علام فهام جناب آقا میرزا محمد اسماعیل غروی - دام بقاء - استماع می دارم به نقل از استاد خویش آقای حلبی - طاب ثراه -

**b- بیان:** آقا سید موسای قطب سالف الذکر از اقدمین تلامیذ و اصحاب حکیم => آقا بزرگ < که هیچ نشنیده ام و ندیده که ربط مائی با اصحاب تفکیک می داشته باشد نیز آورده است که: «... با اینکه طریقه مشاء را می پسندیدند و به آراء شیخ و خواجه وقع و اهمیت می نهادند و نزدیک بود که کلام آنها را به حجیت بشناسند، می فرمودند: «لسنا آمنّا بما فی دفتی الشفاء». و باز گاهی می فرمودند: سخنان باید از معدن وحی و رسالت گرفته شود.» => دانشوران، ص ۲۲۹ <

43 - آقا شیخ محمد تقی ادیب نیشابوری.

44 - آقا سید محمد تقی مدرّس رضوی استاد دانشگاه طهران، نیز از تلامیذ میرزا عبدالرحمن مدرّس شیرازی به ریاضی در ارض اقدس و آقا میر سید محمد تنکابنی و آقا میرزا طاهر تنکابنی به طهران.

45 - استادنا الاعظم حاج شیخ محمد حسین بن الشیخ حسن پائین خیابانی خراسانی - أطاب الله ثراهما - که چنان که از شخص

شخیص معظم له استماع دارم، ادبیات از سر عبارت خویش به محضر سه استاد سترگ: ادیب نیشابوری و محقق نوغانی و شمس حیات کرده بوده است و ریاضی از قبیل تحریر اقلیدوس به درس حاج غلامحسین حکیم زرگر و حکمت به حوزه آقا شیخ سیف الله ایسی و آن بزرگوار => آغا بزرگ < و هم تربیت از استاد الکّل شیخ حسنعلی نخودکی یافته و آن گاه از پی حدوث غائله مسجد گوهرشاه متنگراً از «راه صلوات» => خروج بلا اذن قانونی از مرز < به نجف اشرف افتاده بوده است و حاضر محضر حکماء عظام آقا سید حسین بادکوبه ای و آقا شیخ نعمه الله دامغانی و آقا سید ابوالقاسم الهی حکمی گردیده و هم به سیرالی الله مستعد به سعادت صحابت جناب آقا سید علی آقای قاضی آمده بوده است و بدان ایام سالی سه غالب لیالی به حجره ای از حجرات مسجد سهله می گذرانده.

به عنایت بی علت ازلی من بنده به درسی مخصوص، شطری از شرح منظومه توأم با اندکی از شرح منازل السائرین به محضر انور معظم له استماع کرد و هم موفق به صدور اجازه ای از معزی الیه آمد - جزاه الله عنی خیر جزاء المحسنین -

استنادنا الاستناد آقای خراسانی - طاب ثراه - که علی الظاهر به حوالی سال ۱۳۲۰ قمری به روز عاشورا متولد شده بوده است، هم به عصر پنجشنبه عاشوراء / ۱۴۰۶ به رحمت تامه واصل و به مدخل صحن اتابکی حرم مطهر قم المحمیة از سوی شمال شرقی مدفون گردید هنیا لاریاب التعم نعیمهم.

46 - آقا سید محمد علی مبارکه ای اصفهانی (۱۳۱۶ - ۱۳۶۵) نیز از تلامیذ آقا شیخ اسدالله قمشه ای دیوانه و آخوند ملاعبدالجواد آدینه ای و آقا سید صدرالدین کوبائی و آقا شیخ علی مفید و آقا شیخ محمد حکیم گنابادی و آخوند ملامحمد کاشانی به اصفهان و آقا میرزا طاهر تنکابنی به طهران => بزم قدسیان، ص ۲۰۰-۲۰۲ <

47 - آقا شیخ محمود حلبی که به حلقه آقا میرزا مهدی اصفهانی پیوست.

48 - آقا میرزا محمود شهابی تربتی استاد دانشگاه طهران، نیز از تلامیذ آقا شیخ محمد حکیم گنابادی به اصفهان.

49 - آقا شیخ محمود مفید بیدآبادی اصفهانی (۱۲۹۷ - عصر جمعه ۱۱ / شوال / ۱۳۸۲، مدفون به مقبره آقا محمد بیدآبادی به گورستان تخت فولاد) نیز از تلامیذ آخوند ملا محمد کاشانی و جهانگیرخان قشقائی و میرزا حسن کرمانشاهی و آخوند ملاعبدالجواد آدینه ای و سید حسن مشکان طبری و آقا ضیاءالدین درّی گلپایگانی اصفهانی.

50 - آقا سید مصطفی طباطبائی قمی رفته ۱۳۶۳ خورشیدی نیز از تلامیذ ادیب نیشابوری و آقا شیخ مجتبابی قزوینی.

51 - آقا میرزا مهدی الهی قمشه ای رفته ۱۳۵۲ خورشیدی استاد دانشگاه طهران.

**a- بیان:** الهی - طاب ثراه - با شاگرد عظیم الشان خویش استاد اعظم حسن زاده آملی - دام بقاء - فرموده بوده است که: «انفاس قدسی استاد بزرگوار ما مرحوم آقا بزرگ - رضوان الله



ادیب نیشابوری



شیخ حسینعلی راشد

تعالی علیه - آن چنان در ما اثر گذاشته بود که وقتی غنچه گلی را مشاهده می کردیم به طوری تجلیات حق - جل و علا - را در آن متجلی می دیدیم که می خواستیم آن را سجده کنیم!

52 - آقا سید مهدی پور برومند معظّم له => آغا بزرگ < رفته ۱۳ / رجب / ۱۳۵۴، نیز از تلامیذ آقا شیخ اسد الله یزدی، مدفون به دامنه شرقی کوه سنگی مشهد => میرزا عبدالرحمن مدرّس: تاریخ علمای خراسان - طبع مرحوم شیخ محمد باقر ساعدی - مشهد، طوس، ۱۳۴۱، [تکمله: ص ۲۴۷]. و از تلامذّه او می بوده اند:

a - آقا میرزا ابوالحسن شیرازی.

b - آقا شیخ رمضان علی ربوبی قوچانی.

c - استاد غلامرضا کیوان قزوینی.

d - دکتر محمد ابراهیم آیتی بیرجندی استاد فقید دانشگاه طهران نیز از تلامیذ آقا میرزا مهدی اصفهانی و آقا میرزا مهدی آشتیانی.

e - آقا سید هادی خسروشاهی.

53 - آقا سید موسای قطب کشمیری رضوی که افزون بر تلمذ، به سعادت مصاحبت آن بزرگ نیز مستعد می بوده است.

54 - استادان الاقدم آقا سید میرزا آقای ترابی دامغانی (۱۳۱۰ - ۱۳۸۰) نیز از تلامیذ حاجی فاضل به همان ارض اقدس و آقا میرزا مسیح طالقانی و آقا سید محمد فاطمی قمی و آقا میرزا طاهر تنکابنی به طهران و هم آقا میرزا علی اکبر حکیم یزدی چنانکه از استادان الاستاد آقای طالقانی استماع دارم - طابت ثرایا هم - علی الظاهر به قم.

a - بیان: اعظم تلامیذ معظّم له => دامغانی < استادان الاستاد مرحوم مبرور آقای آقا یحیای عبادی طالقانی می بوده است - جزاه الله عنی خیر جزاء المحسنین - استاد نخستین فلسفیات ما زماناً که شطری از مشاعر صدر و متعاقباً عمده الهی بالمعنی الاعمّ شرح منظومه سبزواری به حوزه آن بزرگ استماع کرده ایم به مشارکت آقایان دکتر سید حسن امین و حسین شهبای الملّقب منّی بشهاب الحکماء. و دو تن از تلامیذ اقدمین معظّم له نیز می بوده اند: مرحومین صادق عنقاء طالقانی و جمال الدین محمد قادر باقری نمینی اردبیلی دارنده تذکرة اقطاب اوبسی که شطری از تقریرات شرح منظومه و اسفار استاد را تحریر کرده است.

استاد معظّم ما - اعلى الله شأنه فى النشآت العقلية - که مراتب قصوای فلسفه و عرفان به مشارکت با مرحومین دکتر مهدی حائری یزدی و اقا رضا صدر و دکتر عباس زریاب خوئی - طابت ثرایا هم - به حوزات سایر حکماء عصر به قم المحمیة حیزات فرموده بود به شب جمعه ۶ / ج ۱ / ۱۴۰۱ به دار سرور رحلت کرد و به باب شرقی مسجد موزه حرم حضرت معصومه - سلام الله علیها - مدفون شد.

55 - آقا سید میرزا آقای جندقی نیز از تلامیذ ادیب نیشابوری و هم آقا میرزا طاهر تنکابنی چنان که از مرحوم آقا سید محمد رضا فاطمی واعظ - طاب ثراه - استماع دارم که گاهی که از ورود خاتمه الحکماء المتألّهین آقا میرزا طاهر تنکابنی - قدس سره -

به مدرسه سپهسالار جدید منع کرده بودند، معظّم له حجره من به مدرسه کاظمیه به یمن قدوم همی آراست و به درسی که بدان می فرمود آقا سید میرزا آقای جندقی نیز حاضر می گشت.

56 - آقا سید هادی خسرو شاهی رفته ۱۴۱۸ نیز از تلامیذ پور برومند معظّم له => آغا بزرگ < آقامیرزا مهدی => سید رضاء آل محمد: علمای آل محمد، قم، مرعشی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۳ - ۱۷۴.

57 - آقا شیخ هادی کدکنی نیشابوری (۱۲۷۵ - ۱۳۵۳) نیز از تلامیذ آقا شیخ اسدالله یزدی. از استاد دکتر محمد جعفر جعفری لنگرودی دام بقاه - استماع دارم که من => لنگرودی < همراه با آقای دکتر عبدالجواد فلاتوری مدّتی به حوزه معقول آقای کدکنی حاضر می گردیدم. دیگری از تلامیذ او => کدکنی < نیز می بوده است مرحوم دکتر حسن ملک شاهی استاد سابق دانشگاه طهران همچون مرحوم مبرور استاد عبدالله نورانی نیشابوری نیز استاد دانشگاه طهران که اخیراً به رحمت تأمه الهیه واصل شد.

**خاتمه:** سید الحکماء المتألّهین آغاز بزرگ شهیدی سر انجام به ۲۵ / شهریور / ۱۳۱۵ خورشیدی جهان از خویش یتیم کرد => حجّت علی شاه بلاغی: مقالات الحفناء، طهران، مظاهری، ۱۳۲۷، ص ۱۴۹. و آن پیکر پاک به دامنه شرقی کوه سنگی بر ظاهر ارض اقدس رضوی - علی مشرفها السلام - در خاک نهادند. من بنده شها نخست به روز ۸ / اردیبهشت / ۱۳۵۴ و از پی آن به تکرار، آن خاک پاک زیارت کردم و بدان زیارت نخستین کسی که نیافتم که مقیم است یا مسافر بگفتم که بدین مقام سابقاً قبوری می بود متعدّد ولکن آنچه که خود دیدم همانا گور پُر نور آن بزرگ می بود و پور برومند او آقامیرزا مهدی و تنی از تلامیذ وی آقا شیخ سیف الله ایسی و شخصی مسمی به آقا شیخ عیسی و سرانجام آقا شیخ اسد الله یزدی حکیم عارف سابق الذکر که «اول کسی بود که در دامنه کوه سنگی دفن شد.» => تاریخ علمای خراسان [تکمله]: ص ۲۴۸. و هر گونه ای که می بوده باشد، چنین می بوده است نقش لوح آن خاک پاک به روزگار سلامت آن:

«هو الحیّ الذی لا یموت. هذا مرقد السید الجلیل السند المعتمد النبیل حکیم الفقهاء الکرام فقیه الحکماء الفخام العالم العامل البارع العارف الکامل الجامع راوی المنقول و الاصول حاوی المعقول و الوصول مولی الموالی آقا میرزا عسگری الحسینی الرضوی الشهیر باقا بزرگ الشهیدی قدس سره المتوفی فی سلخ جمادی الاخری سنة خمس و خمسين و ثلاث مائة بعد الالف ۱۳۵۵» => دانشوران، ص ۲۳۰.

**اخطار:** مدارک مطالبی که بدین وجیزه مذکور نیست کلا و طراً نخست به «تحریر ثانی تاریخ حکماء متأخر، طهران، حکمت، ۱۳۸۱» و دیگر به «منتخب معجم الحکماء، طهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴» مضبوط است عمده به ترجمت آقا شیخ اسدالله یزدی و آغا بزرگ حکیم.

و کتب الاشیء سها - أقال الله عنثاته - بطهران صینت عن الحدثان فی ۲۴ / فروردین / ۱۳۹۲

**اشاره:** معجم الحکماء اثر مرتضی مدرس گیلانی است که در آن شرح حال حدود هزار و دویست فیلسوف، ریاضی‌دان، طبیب و منجم سده ۱۴ و ۱۵ آورده شده است. استاد صدوقی سها در اثر حاضر، منتخب معجم الحکماء، سیصد و هشت ترجمه از هزار و دویست ترجمه معجم الحکماء را گزینش کرده است. ایشان در این اثر سعی کرده ترجمه‌های معجم الحکماء را با توضیحات مستند (اعم از سند مکتوب و شفاهی) عرضه کند. این مقاله درصدد آن است که خطوط کلی این اثر و پاره‌ای از ویژگی‌های آن را معرفی نماید.

### کتاب ماه فلسفه

معجم الحکماء اثر مرتضی مدرس گیلانی است که در آن شرح حال حدود هزار و دویست فیلسوف، ریاضی‌دان، طبیب و منجم آورده شده است.<sup>۱</sup> اعلام تذکره یاد شده مشتمل بر اساتید حوزه معقول در بازه زمانی قاجاریه تا ۱۳۸۰ قمری یعنی سال تألیف آن است.<sup>۲</sup> این کتاب نخست در سال ۱۳۵۸ قمری در مدرسه خلیلی در نجف اشرف به نگارش در آمده و تذکره الحکماء نام داشت. سپس این اثر در ۱۳۷۰ قمری در مدرسه قوام نجف با افزودن تراجم دیگری از سوی مصنف تکمیل شد و به معجم الحکماء تغییر نام یافت و در ۱۳۸۰ قمری در مدرسه مروی تهران به زیور طبع آراسته شد. مصنف این اثر در ۱۳۳۵ قمری در نجف اشرف به دنیا آمد و در ۱۴۲۰ در تهران در گذشت.<sup>۳</sup> مرتضی بن شیخ شعبان الدیو شلی الرشتی الغروی مشهور به مدرس گیلانی جامع علوم قدیم بوده و بیش از صد و پنجاه کتاب و رساله دارد. او از حکماء عرفا و ریاضی دانان عصر خویش همچون آقا شیخ صدرای بادکوبه‌ای، آقا شیخ نعمت‌الله دامغانی، آقا شیخ محمد علی شاه‌آبادی، آقا شیخ حبیب‌الله ذوالنون اراکی، آقا شیخ علی ناسوتی یزدی، آقا شیخ مرتضی طالقانی، آقا شیخ علی نقی شمس قفقازی، آقا شیخ عبدالحسین رشتی، آقا شیخ علی زاهد قمی، مهندس عبدالرزاق خان سرتیپ بغایری، آقا شیخ اسداله زنجانی، آقا سید ابوالقاسم خوانساری، آقا شیخ محمد حسین آل کاشف الغطاء، ذبیح‌اله بهروز و آقا سید علی قاضی بهره برده است.<sup>۴</sup>

اطلاعاتی که مصنف در ترجمه‌ها عرضه می‌کند، متفاوت و متنوع است؛ گاهی ذیل یک ترجمه فقط نام مدرس و مکان تدریس صاحب ترجمه (حکیم مورد نظر) ذکر می‌شود؛ برای نمونه: ذیل ترجمه ابوتراب قاسانی مدرس آمده است: «او در مدرسه ملک فتح‌علی قجری در قاسان تدریس می‌کرد و طلاب علوم عقلی و ریاضیات را از او فرامی‌گرفتند.»<sup>۵</sup> و گاه عناوین دروس و کتبی را نیز که تدریس کرده‌اند، می‌آورد. در برخی موارد به نقل سخن یکی از بزرگان معاصر با صاحب ترجمه اکتفا کرده و در یکی دو سطر به شرح حال حکیمان پرداخته و در مواردی دیگر با تفصیل بیشتری اطلاعات ذیل را به دست می‌دهد: تاریخ تولد و وفات، مکان تحصیل و تدریس، مسافرت‌ها، اساتید، شاگردان و آثار. برای نمونه ذیل ترجمه ابوالحسن جلوه، ابوالحسن بن اسماعیل الاصلطهباناتی، اسداله بن محمود الجرفادقانی و اسماعیل بن محمد علی محلاتی به این شیوه عمل می‌کند.

لازم به ذکر است ترجمه آقا شیخ محمد حسین آل کاشف الغطاء یکی از مفصل‌ترین ترجمه‌های اثر حاضر است که حدود یک صفحه را به خود اختصاص داده است.<sup>۶</sup> ترجمه قابل توجه دیگر این اثر ترجمه دویست و هشتاد و نه آن است که متعلق به مصنف معجم الحکماء است. مصنف در این خودنوشت پس از بیان زمان و مکان تولد خویش

## گلشن حکمت

معرفی منتخب معجم الحکماء  
استاد صدوقی سها

شهناز شایان‌فر\*

Sh.shayanfar1380@gmail.com



منتخب معجم الحکماء،  
مرتضی مدرس گیلانی،  
به انتخاب و تحشیه  
منوچهر صدوقی سها،  
تهران: ۱۳۸۱.



مرتضی مدرس گیلانی

**معجم‌الحکماء**  
**اثر مرتضی مدرس**  
**گیلانی است**  
**که در آن**  
**شرح حال حدود**  
**هزار و دویست**  
**فیلسوف،**  
**ریاضی‌دان، طبیب**  
**و منجم آورده**  
**شده است. اعلام**  
**تذکره یاد شده**  
**مشمول بر اساتید**  
**حوزه معقول**  
**در بازه زمانی**  
**قاجاریه تا**  
**۱۳۸۰ قمری**  
**یعنی سال تألیف**  
**آن است.**

و ذکر نام اساتیدش به سی اثر خود اشاره می‌کند که بیست و یک اثر از تألیفات او و نه اثر دیگر به حوزه تصحیح اختصاص دارد. این آثار در حوزه‌های فلسفه، منطق، کلام، اخلاق، عرفان، هیأت، ریاضی، شعر و تذکرونیسی به نگارش در آمده است. البته استاد صدوقی سُها در توضیحی که ذیل این ترجمه می‌آورد، آثار مدرس گیلانی را بالغ بر یکصد و پنجاه کتاب می‌داند.<sup>۶</sup>

استاد صدوقی سُها در اثر حاضر، منتخب معجم‌الحکماء، سیصد و هشت ترجمه از هزار و دویست ترجمه معجم‌الحکماء را گزینش کرده و با افزودن مطالب و توضیحاتی آن را به جامعه علمی عرضه کرده است. گفتنی است استاد معجم‌الحکماء را تالی تلواخبار الحکماقطعی، عیون الاتباء ابن ابی اصیبعه و روضة الافراح شهرزوری دانسته، بلکه آن را به لحاظ ناظر بودن به احوال حکمای متأخر و اشتغال بر فوایدی نادر ارجح بر آنها می‌داند.<sup>۸</sup>

اثر حاضر پس از مقدمه چهار صفحه‌ای و تقریظ شیخ محمد حسین آل کاشف‌الغطا، به بیان سلسله اساتید مصنف کتاب می‌پردازد و سلسله اسناد مصنف در حوزه عقلیات را به ابن‌سینا می‌رساند. و مصنف پس از نقل سه حدیث در فضل علم و عالم وارد بخش ترجمه می‌شود. برخی از علمایی که در این اثر ذکر شده‌اند عبارتند از: ابوالحسن جلوه، ابوالحسن بن ابراهیم قزوینی (ابوالحسن رفیعی قزوینی)، احمد بن مهدی نراقی، احمد مدرس شیرازی، اسدالله مدرس یزدی، اسماعیل بن محمد حسین خاجویی، اقبال لاهوری، محمد تقی آملی، جورج جرداق، جهانگیرخان محمد قشقایی، حسن کرمانشاهی فیلسوف، محمد حسن بن علی نوری، آقا شیخ محمد حسین آل کاشف‌الغطا، عباس دارابی، علی اکبر سیاسی، علی بن حسین قاضی طباطبایی، علی بن جمشید نوری حکیم (علی نوری)، فاضل تونی، محمد کاظم بن محمد خراسانی (عصار)، محمد بن معصوم علی هیدجی، مهدی بن ابی ذر نراقی و مرتضی بن شعبان گیلانی.

استاد صدوقی سُها در منتخب معجم‌الحکماء سعی کرده ترجمه‌های معجم‌الحکماء را با توضیحات مستند (اعم از سند مکتوب و شفاهی) عرضه کند. توضیحات استاد در این باب متفاوت و متنوع است. برخی ترجمه‌ها بدون توضیح آورده می‌شود.<sup>۹</sup> برخی دیگر از ترجمه‌ها، با توضیح کوتاهی ارائه می‌شود؛ برای نمونه ذیل ترجمه محمد باقر گیلانی طبیب صبوری با ذکر منبع آمده است: «ایشان از تلامیذ میرزای جلوه بوده است.»<sup>۱۰</sup> طولانی‌ترین تعلیقه استاد صدوقی سُها در این اثر به ترجمه ۲۰: آغا بزرگ شهیدی خراسانی (۱۳۵۸-۱۲۸۵) تعلق دارد که در آن حدود یازده صفحه توضیحات ذیل ترجمه یاد شده عرضه می‌شود.<sup>۱۱</sup>

گاه نیز تفصیل شرح حال صاحب ترجمه به کتاب دیگر استاد، یعنی تاریخ حکما و عرفای متأخر و آثار دیگران، حواله داده می‌شود.<sup>۱۲</sup> در برخی موارد استاد صدوقی سُها در صدد برجسته کردن پارهای اطلاعات ترجمه است؛ برای نمونه در ذیل ترجمه ۱۱۰ آمده است: «تا بدناجیگاهی که دیده‌ایم این رساله نخستین و شاید نیز واپسین منبعی است که آقا شیخ محمد حسین آل کاشف‌الغطا را طاب ثراه در سلک تلامیذ قائد السالکین آخوند ملا حسینقلی الهمدانی قدس سره منسلک گردانیده است و لنعم ما قیل کم ترک الاول للأخر.»<sup>۱۳</sup> از دیگر ویژگی‌های افزوده‌های استاد این است که به ذکر احوالات خاندان نامی برخی حکیمان در عرصه عرفان، علوم عقلی و... پرداخته است.<sup>۱۴</sup>

همچنین، استاد صدوقی سُها افزون بر نام یا لقبی که مصنف از یک حکیم ذکر می‌کند، اطلاعاتی را درباره اسما یا القابی که حکیم مورد نظر بدان‌ها اشتهار دارد، ارائه می‌کند.<sup>۱۵</sup> و نیز از آنجا که استاد از صاحبان مصنف بوده است، گاه به نقل خاطراتی از مصنف، متناسب با ترجمه احوال حکیمان می‌پردازد.<sup>۱۶</sup> گفتنی است: استاد ذیل ترجمه علی بن حسین قاضی طباطبایی در راستای مکتوب نمودن تاریخ شفاهی حکمت به بیان تفصیلی شرح حال مصنف، مدرس گیلانی، و مطالب مرتبط با ایشان می‌پردازد؛ آنجا که می‌نویسد: «ماتن طاب ثراه چنان که به ترجمه خویش به کتاب حاضر نیز ایراد کرده است و هم شفاها با من اخبار کرده روزگاری از اصحاب سیدنا القاضی می‌بوده است...»<sup>۱۷</sup> گفتنی است: در برخی تزییلات مطالبی را تحت عنوان ذیل الذیل، بیان، تکملة و فائده مطرح کرده است.<sup>۱۸</sup>

محتوای تعلیقات استاد در منتخب معجم‌الحکماء متفاوت است. گاهی صرفاً به ذکر شاگردان یا اساتید صاحب ترجمه اختصاص می‌یابد و گاهی به آثار دیگر و یا دسته‌بندی آثار آنها اشاره می‌شود. و زمانی به واقعه‌ای مرتبط با زندگی عالم مورد نظر اشاره می‌شود؛ برای نمونه ذیل ترجمه ۱۳ (ابوالقاسم بن محمود خوانساری) آورده است: «از ماتن شنیدم که گاهی که همی خواستم که به حضرت سید شروع به تحریر اقلیدس کنم در دل گذشت که آیا این کار را فائدتی بهر آخرت من بوده باشد یا نی؟ و همین سخن در دل به محضر مرحوم آقا میرزا سید عبدالغفار المازندرانی شدم طاب ثراه از اصحاب سرکار آخوند ملا حسینقلی الهمدانی قدس سره و بیافتم او را بر بالای بام منزل به حالی که بهر کسی تفسیر صافی می‌فرمود، و چندی برنیامد که به تقریبی سخن آن بزرگ دگرگون گشت و با همان شاگرد خویش بفرمود که حالا مثل را کسی می‌خواهد شروع به تحصیل تحریر اقلیدس نماید باید بیندیشد که این کار را فائدتی بهر آخرت او هست یا نی؟ و هیچ اندر نیافتم که این سخن با اشرف بر خاطر من بر زبان آورد یا بر سبیل صدفه.»<sup>۱۹</sup>

### پی‌نوشت‌ها

- \* استادیار دانشگاه الزهراء.
- مصنف در معجم‌الحکماء ذیل ترجمه خویش، آنجا که به ذکر آثار خویش می‌پردازد، می‌نویسد: «کتاب معجم‌الحکماء فی تراجم ۱۲۰۰ نفر من الفلاسفة و الاطباء و الریاضیین و المنجمیین.» منتخب معجم‌الحکماء، مرتضی مدرس گیلانی، به انتخاب و تحشیه منوچهر صدوقی سُها، تهران، ۱۳۸۱، (ص ۱۷۶-۷۶).
  - منتخب معجم‌الحکماء، ص ۱۸۵.
  - همان، مقدمه صدوقی، صص ب و ج.
  - همان، صص ۱۷۷-۱۷۶؛ همان، مقدمه صدوقی، ص ب.
  - همان، ص ۹.
  - همان، صص ۷۴-۷۳.
  - همان، صص ۱۷۷-۱۷۵.
  - همان، مقدمه صدوقی، ص الف.
  - برای نمونه: رک: همان، ص ۷۳، ترجمه‌های ۱۰۹-۱۰۶.
  - همان، ص ۴۹.
  - همان، صص ۳۰-۲۰.
  - برای نمونه: رک: همان، صص ۴۰، ۱۰۰.
  - همان، ص ۷۴.
  - برای نمونه: رک: همان، صص ۱۸۵-۱۸۴، ۵۲، ۴۵، ۳۵.
  - ذکر: همان، ص ۱۳.
  - رک: همان، صص ۶۵، ۱۷.
  - همان، صص ۱۳۲-۱۲۶.
  - رک: همان، صص ۲۸-۳۱، ۳۵.
  - برای نمونه: رک: همان، صص ۱۷.

# گامی در آموزش حکمت متعالیه

معرفی شرح جدید منظومه سبزواری  
نگاشته استاد صدوقی سها

عبدالله صلواتی\*

a.salavati@srttu.edu



شرح جدید منظومه سبزواری،  
منوچهر صدوقی سها،  
تهران: انتشارات آفرینش،  
۱۳۸۱.

**اشاره:** شرح منظومه حکیم سبزواری، از بهترین متون آموزشی در حوزه حکمت متعالیه ملاحظه است. در دوره حاضر، نه تنها آموزش حکمت متعالیه که تدریس حکمت سینوی و اشراقی نیز با شرح منظومه گره خورده است. بیش از چهل شرح و تعلیقه بر این اثر نوشته شده و شرح جدید منظومه سبزواری نیز یکی از شروح دوره معاصر است. شرح یادشده به قلم استاد صدوقی سها، از شاگردان میرزا مهدی آشتیانی، به نگارش درآمده است. مقاله حاضر درصدد معرفی این شرح در محور ساختار، روش، منابع فکری و پاره‌ای دیگر از ویژگی‌های آن است.

کتاب ماه فلسفه

شرح منظومه حکیم سبزواری، از بهترین متون آموزشی در حوزه حکمت متعالیه ملاحظه است. اقبال مدرسان و شارحان سترگ حکمت متعالیه به این اثر و تألیف بیش از چهل شرح و تعلیقه بر اثر یاد شده نیز مؤید کارآمدی و برجستگی آن در حکمت متعالیه است. البته با عروض وجود بر ماهیت بیدایة الحکمه و نهایت الحکمه علامه طباطبایی، آرام آرام، شرح منظومه حکیم سبزواری، به عنوان متن آموزشی از حوزه‌های آموزش حکمت، جای خود را به دو اثر یاد شده داد.<sup>۱</sup> با وجود این، امروزه ردپای اشعار حاجی سبزواری را می‌توان در بیشینه شروح، تعلیقات و متون فلسفه صدرایی رصد کرد. در دوره حاضر، نه تنها آموزش حکمت متعالیه که تدریس حکمت سینوی و اشراقی نیز با شرح منظومه گره خورده است؛ اساتید ما همچون آیت الله دکت‌ر بهشتی، در تدریس الشواهد الربوبیه ملاحظه است. اشارات بوعلی، به کرات از اشعار منظومه بهره می‌بردند و اکنون که در حال نگارش این مطالبیم، چندان عبارات آن دو اثر را به نحو بالفعل و تفصیلی به خاطر ندارم، اما هنوز قرائت پر شور و سرشار از شوق استاد از اشعار حاجی را به یاد دارم. البته این سخنان به منزله پذیرش اصل منظوم کردن حکمت و یا بهره بردن از آنها در شبکه معرفتی سینوی و اشراقی از سوی نگارنده یا دیگران نیست. از استاد آقای دکت‌ر نصرالله حکمت شنیده‌ام ای کاش مرحوم حاجی حکمت را به نظم در نمی‌آورد. بهر روی نگارنده قصد داوری میان مخالفان و موافقان به نظم در آوردن حکمت به طور عام و شرح منظومه حکیم سبزواری به طور خاص را ندارد، بلکه درصدد معرفی شرحی دیگر از منظومه مرحوم حاجی هستیم؛ شرحی که به قلم استاد صدوقی سها، از شاگردان میرزا مهدی آشتیانی، به نگارش درآمده است.

کتاب حاضر مشتمل بر دو دیباچه است که در آن، شارح به ساختار، روش، منابع فکری و دلشوره‌های خویش اشاره می‌کند. در بخش آغازین کتاب، مختصری از شرح احوال، شاگردان و آثار حکیم سبزواری ذکر شده و به چهل و پنج شرح و تعلیقه بر منظومه حکیم سبزواری اشاره می‌شود.<sup>۲</sup>

ساختار مباحث شرح جدید منظومه سبزواری، بر نمطی نو استوار است؛ به این بیان که نخست ابیات منظومه، سپس تعاریف لغوی و اصطلاحی واژه‌ها آورده می‌شود و در صورت لزوم و مناسبت، قواعد فلسفی توضیح داده می‌شود و در پایان ابیات





شرح می‌شود. در مبحث اصالت وجود سیزده قاعده گزارش و شرح می‌شوند؛ قواعد فلسفی‌ای چون: کل ممکن زوج ترکیبی، الواحد لایصدر عنه الا الواحد، العلة متقدمة علی المعلول تقدماً ذاتياً، لا تشکیک فی الماهیة، انّ الوجود خیر، الماهیة من حیث

## در شرح جدید منظومه سبزواری، آرا و اقوال حکمایی چون فارابی، شیخ اشراق، قطب الدین شیرازی، میرداماد، ملاصدرا و عبدالرزاق لاهیجی، و از معاصران، محمد تقی آملی، میرزا مهدی آشتیانی، ابوالحسن رفیعی قزوینی و ابراهیمی دینانی به چشم می‌خورد.

هی هی لیست الا هی و مراتب الاشتداد انواع متخالفة.<sup>۲</sup> و در مبحث وجود ذهنی، تفسیر و توضیح بیست و شش قاعده مطرح می‌شود.<sup>۴</sup>

در شرح جدید منظومه سبزواری، آرا و اقوال حکمایی چون فارابی، شیخ اشراق، قطب الدین شیرازی، میرداماد، ملاصدرا و عبدالرزاق لاهیجی، و از معاصران، محمد تقی آملی، میرزا مهدی آشتیانی، ابوالحسن رفیعی قزوینی و ابراهیمی دینانی به چشم می‌خورد. استاد صدوقی در دیباچه خویش در خصوص منابع فکری خویش می‌نویسد: «اما مطالب، به مرتبت اولی همان افادات شخص شخیص حاجی است و ثانیاً و ثالثاً: مرحومین مبرورین آقای آملی و استادنا الاقدم آقای آشتیانی و به مرتبت ثانیه سایر اساطین حکمت و ارکان معرفت همچون شیخ رئیس و صدرالمتألهین و علامه شیرازی قست اسرارهم که گاه صورت ترجمت محض می‌یابد و

## شرح یاد شده بر خلاف تعلیقه بر حکمت منظومه میرزا مهدی آشتیانی که در کنار تحلیل و تحقیق مطالب، جنبه انتقادی داشته و ماتن، یعنی حکیم سبزواری، را نیز از نقد خویش بی‌بهره نکرده است، شرحی است که دلشوره تفهیم مطالب دارد.



اگر هم بنده کاری کرده باشد همانا اعطای نظمی جدید است بدان مطالب و نه جز آن.»<sup>۵</sup>

در موضوعی از این اثر، تاریخچه مباحث در قالب «تاریخ فلسفه» بیان می‌شود که در این بخش می‌توان به تاریخچه مباحثی چون اصالت ماهیت یا اصالت وجود<sup>۶</sup> و اتحاد عاقل و معقول<sup>۷</sup> اشاره کرد.

همچنین، شارح گرانقدر سعی کرده ذیل عناوینی چون «فایده»، «خاتمه» و «ذیل» فراتر از شرح، به نقد و بررسی و داوری مباحث بپردازد.<sup>۸</sup>

شرح یاد شده بر خلاف تعلیقه بر حکمت منظومه میرزا مهدی آشتیانی که در کنار تحلیل و تحقیق مطالب، جنبه انتقادی داشته و ماتن، یعنی حکیم سبزواری، را نیز از نقد خویش بی‌بهره نکرده است، شرحی است که دلشوره تفهیم مطالب دارد؛ شارح این اثر در دیباچه آن می‌نویسد: «ذکر این معنی نیز ضرور است که قصد از این شرح آن می‌بوده است که حکمت متعالیه علی ماهی علیه به پارسی در تقریر آید البته در خور فهم و بیان نگارنده آن، اما اینکه این مطالب در ترازوی نقض و ابرام نهند و حق از باطل جدا گردانند مطلبی است دیگر.»<sup>۹</sup> البته در مواردی، شارح محترم به نقد اظهارنظر دیگران می‌پردازد؛ چنان که در مبحث وحدت حقیقت وجود بیان می‌دارد: «استاد اعظم (میرزا مهدی آشتیانی) قول به ذوق التأله را نی داخل در اقسام اخیراً تشکیک فرموده است و لکن این معنی بدانسان که سید الحكماء آقای سید جلال الدین آشتیانی دامت برکاته می‌آورد عاری از تمامت است الا اینکه بگوییم که اضافه، اشراقیه است.»<sup>۱۰</sup> و در مواضعی خواننده را به نقد دیگران حواله می‌دهد؛ به عنوان مثال در مسأله اتحاد عاقل و معقول، پس از تقریر مطالب مرحوم حاجی و انتقادات او،<sup>۱۱</sup> می‌نویسد: «و حکم ظاهر را حق نیز با آن بزرگ است الا اینکه بگوییم که برپایه افادت استادنا الاقدم آقای آشتیانی قدس سرّه مسلک تضایف را تقریراتی است مبتنی بر تمهیدی چند و فی الواقع مبادرت به تأویل کنیم و العلم عنده وحده.»<sup>۱۲</sup> از دیگر ویژگی این اثر، گزارش جریان‌های تفکر فلسفی در دوران معاصر است نمونه بارز این مؤلفه را می‌توان در مبحث اتحاد عاقل و معقول جستجو کرد؛ آنجا که دکتر مهدی حائری یزدی پاره‌ای از مبانی تقریر استاد ابوالحسن رفیعی را نقد کرده و استاد دینانی تمام قد از تقریر استادش، مرحوم رفیعی، دفاع می‌کند. استاد صدوقی در پایان این گزارش حاکی از تأیید تقریر مرحوم قزوینی می‌نویسد: «و چه خوش می‌گوید آنکه می‌گوید:

و کذلک هذا الزمان قصیده اضطرّ قائلها الی الایطاء.»<sup>۱۳</sup>

### منابع و مأخذ

۱. تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، میرزا مهدی آشتیانی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
۲. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، قم: انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸.



البته با عروض وجود بر ماهیت  
 بدایة الحکمه و نهایة الحکمه  
 علامه طباطبایی، آرام آرام،  
 شرح منظومه حکیم سبزواری،  
 به عنوان متن آموزشی  
 از حوزه‌های آموزش حکمت،  
 جای خود را به دو اثر  
 یاد شده داد.



سلکه صدر المتألهین فی المشاعر و غیره لإثبات هذا المطلب فغیر تام لما ذکرنا فی تعالیق الأسفار) مرحوم سبزواری در موضعی انتقادات خویش در باب برهان تضایف را چنین بیان می‌کند: «صدر المتألهین (قدس سره) در «مشاعر» و غیر آن در علم به غیر نیز بنا بر منبای تکافؤ متضایفین استدلال بر اتحاد عاقل به معقول کرده است. و لکن در نظر من به تکافؤ متضایفین مطلوب ثابت نمی‌شود زیرا تکافؤ در مرتبه که از احکام تضایف است تحقق یکی از دو متضایف را با دیگری و لو به نحو مقارنت بدون مقدم و مؤخر بودن یکی از آن دو اقتضا می‌کند. اما زاید از این را که اتحاد وجودی آن دو باشد اقتضا ندارد، چگونه اقتضا کند و حال اینکه بین علت و معلول و محرک و متحرک مضایف است و تکافؤ استدعا ندارد مگر ثبوت معیت در مرتبه بین دو طرف هریک از آن دو (علت و معلول، و محرک و متحرک) را، نه اتحادشان را به حسب وجود و حیثیت، وگرنه باید دو امر متقابل در موضوع واحد از جهت واحد اجتماع کنند. و آنکه در مسلک تضایف گفته شد که مفروض، قطع نظر از جمیع اغیار در معقولیت است، بنابر مسلک تضایف، ممنوع است زیرا که مفهوم معقول به نظر با مفهوم عاقل، معقول است، چگونه نباشد که مضاف امری معقول به قیاس با غیر است. غرض اینکه: چنانکه دو مفهوم متضایف به مجرد تغایر مفهومی‌شان اقتضای تکثر وجود و حیثیت ندارند، همچنین تکافؤشان نه اقتضای اتحاد دارد و نه اقتضای تکثر اگرچه به دلیل دیگر ابایی از اتحاد ندارد، فتأمل.» (اتحاد عاقل به معقول، ص ۲۲۷) اما همو به نوعی برهان یادشده را دلیلی درست در اثبات اتحاد عاقل و معقول ارزیابی نمود (اسفار، ج ۳، صص ۳۱۶ - ۳۱۵؛ دروس اتحاد عاقل و معقول، صص ۲۴۰-۲۴۱) پس از حکیم سبزواری نیز، اندیشمندی چون علامه طباطبایی (اسفار، ج ۳، صص ۳۱۴ - ۳۱۵) (تعلیقۀ علامه طباطبایی) به نقد برهان تضایف پرداخته، و بزرگانی چون میرزاهدی آشتیانی (تعلیقۀ بر شرح منظمه حکمت سبزواری، صص ۲۲۹-۲۳۱، ۵۳۴) استاد حسن زاده آملی (دروس اتحاد عاقل به معقول، صص ۲۲۲-۲۲۴، ۲۳۱ - ۲۴۴) و استاد مطهری (مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۵، صص ۲۵۳-۲۶۲) تمام قد از برهان مذکور دفاع کرده و به اشکالات آن، پاسخ گفتند.

۱۲. شرح جدید منظومه سبزواری، ص ۱۴۷.

۱۳. همان، صص ۱۴۳-۱۴۲.

۳. دروس اتحاد عاقل و معقول، علامه حسن حسن زاده آملی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.

۴. رسالۀ فی اتحاد العاقل و المعقول، صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، تصحیح، تحقیق و مقدمه، بیوک علیزاده، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۷.

۵. شرح جدید منظومه سبزواری، منوچهر صدوقی سها، تهران: انتشارات آفرینش، ۱۳۸۱.

۶. شرح المنظومه، المحقق السبزواری، تصحیح و تعلیق از آیت الله حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹ - ۱۳۷۹.

۷. مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران: انتشارات صدرا.

### پی‌نوشت‌ها

\* استادیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی.

۱. به نظر نگارنده، شرح منظومه به دلیل اشتغال بر مباحث معاد و نفس در حیطه مسائل و به دلیل دارا بودن رویکرد قرآنی، عرفانی و فلسفی در محور تدوین و عرضه همچنان، یکی از بهترین متون آموزشی در حوزه حکمت متعالیه ملاصدرا است.

۲. شرح جدید منظومه سبزواری، صص ۳۵-۳۳-۲۳.

۳. همان، صص ۵۸-۵۶.

۴. همان، صص ۱۱۴-۱۰۸.

۵. همان، ص ۸.

۶. همان، صص ۶۷-۶۶.

۷. همان، صص ۱۴۲-۱۴۱.

۸. برای نمونه، رک: همان، صص ۱۴۰، ۱۵۰-۱۳۸، ۹۴.

۹. همان، ص ۸.

۱۰. همان، ص ۹۴.

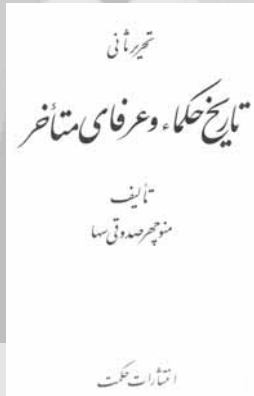
۱۱. حکیم سبزواری در مواضعی، برهان تضایف ملاصدرا را ناتمام

تلقی کرده است (شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۴۹) (و اما مسلک التضایف الذی

# آشنایی با اثری منحصر در تاریخ فلسفه اسلامی معاصر

زکيه بيات

daryabayan@yahoo.com



تاریخ حکما و عرفا م  
تأخر صدر المتألهین؛  
منوچهر صدوقی سها؛  
تهران: انجمن اسلامی  
حکمت و فلسفه ایران؛  
چاپ اول، ۱۳۵۹.

تاریخ حکما و عرفا متأخر صدر المتألهین، جدی‌ترین و مهم‌ترین اثر استاد صدوقی سها در حوزه تاریخ فلسفه اسلامی است. این کتاب دارای سه فصل اصلی است.

در فصل نخست به ادوار فلسفه در اسلام پرداخته شده و در طی آن یازده دوره برای فلسفه اسلامی برشمرده شده که بدین قرار می‌باشد: دوران نخست فلسفه در اسلام، دوران ترجمه است که قدمت آن به دهه‌های اواسط نیمه دوم قرن اول هجری می‌انجامد. دوران دوم، دوره اشتداد نهضت ترجمه و نضج آن است. این نهضت که در حقیقت از بزرگ‌ترین وقایع تاریخ فلسفه و بلکه تاریخ علم است، از پی اشتداد به عهد منصور به روزگار هارون و مأمون به اوج رسید و تا قرن چهارم دوام یافت. دوره بعد، دوره ظهور فارابی است و بعد از آن دوره ظهور ابن‌سینا، دوران پنجم، روزگار تهافتات است که از غزالی آغاز شده و به رازی می‌انجامد. پس از روزگار فترت، صدر المتألهین پا به عرصه می‌گذارد. دوران هشتم روزگار اساتید واسطه به میانه صدر المتألهین و آخوند ملاعلی نوری است. پس از دوره آخوند ملاعلی نوری، نوبت به دوران حکمای اربعه - آقا محمدرضا قمشه‌ای، آقا علی مدرس، آقا میرزا ابوالحسن جلوه، و آقا میرزا حسین سبزواری - می‌رسد. روزگار شاگردان حکمای اربعه، آخرین دوره فلسفه در اسلام است.

فصل دوم به تفصیل دوران‌های دهم و یازدهم می‌پردازد. باب نخست، به آقا محمدرضا قمشه‌ای صهبا تعلق دارد. پس از ذکر سال تولد و اساتیدی چون حاج ملا محمدجعفر بن محمدصادق لاهیجی، میرزا حسن بن آخوند ملاعلی نوری، و آقا سیدرضی مازندرانی، که در اصفهان از محضر آنان بهره برده، به توضیح مهاجرت ایشان به تهران می‌پردازد و در این زمینه داستانی دلکش را روایت می‌کند: «قمشه‌ای در سفر طهران به مدرسه صدر شد و محصلی که انموذج همی خواند، سوآلی از او کرد و چون جواب شنید، به نزد طلاب شد و گفت: آخوندی آمده است که انموذج خوب می‌داند؟! و استاد آنان بیامد و فضل وی دریافت و گفت که شما را حاصلی از وی نتواند بود و به هر تقدیری که بود، نگه داشتند او را.»

در ادامه درباره احوال باطنی او از اعتقاد به لزوم متابعت شیخ، محامد نفسیه، و اقبالش به شاعری یاد شده است. در شطری از احوال ظاهری هم به ژولیدگی، معارضت میرزای جلوه با او، کیفیت تدریس اشاره شده، سپس برخی از تلامیذ آن بزرگوار نام برده شده و درباره هر یک توضیحاتی آمده است. از جمله: آقا میرزا هاشم بن حسن بن محمد اشکوری لاهیجی مازندرانی، آقا میرشهاب الدین نیریزی شیرازی، آقا میرزا حسن کرمانشاهی، آقا میرزا محمود المدرس الکهنکی، آقا سیدمرتضی لنگرودی، آقا شیخ اسدالله ایزدگشسب، و ملامحمد کاشانی.

در آخر باب هم از آثار قمشه‌ای (رسالة مبارکه ولایت، رسالة موضوع الخلافة الكبرى، رسالة فی وحدة الوجود بل الموجود، شرح حدیث زندیق، رسالة فی الفرق بین اسماء الذات والصفات، رسالة فی موضوع العلم، رسالة فی تحقیق الاسفار

اربعه) یاد شده و درباره هر یک توضیحات مفید و جامعی آمده است.

شیوه مؤلف اثر در نقل مطالب، روایات و داستان‌های مربوط به حکمای اربعه، منحصر به فرد است. وی با دقت و احتیاط علمی زیادی دست به نگارش زده است و سعی‌اش بر آن بوده که هر مطلبی را با مستنداتش مورد عنایت قرار دهد و گاهی مطالبی را به فراخور موضوع با عنوان «ذیل»، «تممیم»، «لطیفه ذوقیه»، «وقعه سلوکیه»، «هدایه ارشادیه»، «اکمال»، یا «فائده» به متن اضافه کرده که بر اعتبار علمی کتاب حاضر می‌افزاید.

زندگی، آثار و آرای حاجی ملاهادی سبزوای، در باب دوم مورد بررسی قرار می‌گیرد. ابتدا شطری از حیات ظاهری او آمده و سپس به برخی از احوال ظاهری وی پرداخته و در آن زمینه چنین آورده است:

«مرحوم حاجی هر شب در زمستان و تابستان و بهار و پائیز ثلث آخر شب را بیدار بودند و در تاریکی عبادت می‌نمودند تا اول طلوع آفتاب. آن وقت دو پیاله چای بسیار غلیظ سیاه رنگ که در هر پیاله مخصوصاً دوازده مثقال قند می‌ریختند، میل می‌فرمودند و می‌فرمودند: این چای غلیظ شیرین را برای قوت می‌خورم. به تریاک، حبّ نشاط و اقسام تنباکو و توتون و آنفیه هرگز میل ننمودند. دو ساعت از روز گذشته به مدرسه تشریف می‌بردند و چهار ساعت تمام در مدرسه بودند. بعد به خانه مراجعت کرده و ناهار می‌خوردند. و ناهار ایشان معمولاً یک پول نان بود که معمولاً یک سیر بیشتر از آن نمی‌خورند. یک کاسه دوغ کم رنگ که خودشان در وصف آن فرمودند: دوغ آسمان گون یعنی دوغی که از کمی ماست به رنگ کبود آسمانی باشد. نان خورش یک سیر ناهار آن مرحوم بود...».

در شطری از احوال باطنی، از اتصاف به ورع، تجمع با فقرا، و بروز کراماتی از او یاد شده و با قلمی روان و سلیس حکایاتی درباره موارد مذکور نگارش یافته است. آثار ملاهادی سبزواری نیز در ادامه مورد تدقیق قرار گرفته و درباره هر یک شرح کوتاهی آمده است. سپس از تلامذ وی یاد شده و به اقتضای متن گاهی توضیحاتی درباره آنان مندرج گردیده است. از میان جمع کثیری از شاگردان حاجی سبزواری که در این اثر از آنان یاد شده می‌توان به آخوند ملامحمد، حاجی میرزا حسن سبزواری، حاج ملاعلی سمنانی، ملا محمصدق حکیم، ملا علی اکبر خراسانی، میرزا نصرالله حکیم قمشهای، آقا سیدجواد طباطبائی حائری، ملا محمدکاظم بن آخوند ملامحمد رضا سبزواری متخلص به سر، و حاج ملا عبدالوهاب منجم قوچانی اشاره کرد.

باب سوم به آقا علی مدرس (۱۳۰۷-۱۲۳۴) اختصاص دارد که نسبت به دو باب پیشین حجم کمتری دارد. در آغاز این باب، توضیحی درباره احوال ظاهری وی آمده، سپس از اساتید و تلامذ آن بزرگوار یاد شده است.

در باب آخر به شرح زندگی آقا میرزا ابوالحسن جلوه (۱۳۱۴-۱۲۳۸) پرداخته شده است. آغاز این باب توضیحی است درباره حیات ظاهری این فیلسوف نامور به قلم خودش. سپس از اساتید

وی یادی شده که در این میان از افرادی چون آقا میرزا حسن بن المولی‌الآخوندالملا علی النوری (۶۹۳)، استاد الحکماء آخوند ملاعبدالجواد التونی الخراسانی (۶۹۴)، آقا میرزا حسن چینی علی‌الظاهر متوفای ۱۲۶۴ سخن به میان آمده است. طبق آنچه شیوه تحقیق مؤلف اثر است، به فراخور مطالبی که درباره هر یک از فلاسفه آورده، روایت و داستانی را هم منضم کرده که آقامیرزا ابوالحسن جلوه نیز از این قاعده مستثنا نیست. روایتی که درباره احوال ظاهری وی آمده بسیار خواندنی است.

«پیوسته به نیم شب برخاستی و دوگانه به درگاه یگانه گذاشتی و تا فجر برآید، به حجره اندرون به ورزش تن گذراندی. آن گاه نماز صبح کردی و از پی نوافل و تعقیبات، دو تخم مرغ میل فرمودی پخته به آب با نانی اندک و از پی چای، به تدریس نشستنی تا دو ساعت مانده به ظهر. و به حجره اندرون لیمو و شربت می‌داشتی و گاه می‌شدی که ناصرالدین شاه به دیدن او می‌آمدی و او می‌فرمودی که مرا حالی نیست و او برمی‌گشتی.»

آقا میرزا ابوالحسن جلوه صاحب تألیفاتی بدین شرح است: حواشی بر مشاعر، رساله در ربط حادث به قدیم، رساله در حرکت جوهریه، حواشی بر شرح الهدایه، حواشی بر مبدأ و معاد صدرالمتألهین، حواشی بر شفاء، حواشی بر اسفار، حواشی بر شرح مخلص چغمینی، رساله در ترکیب و احکام آن، تصحیح مثنوی شریف، تعلیقات بر مقدمه قیصری. در ادامه از شاگردان و تلامذ وی یاد شده و در آن میان به آقاسیدمحمد تنکابنی، جمال‌السالکین المولی محمد زمان السواد کوهی الاکلاشی، میرزا محمدحسین خان سلطان الفلاسفه، میرزا باقرخان حکیم صبوری مدیر الاطباء، آقا سیدعباس الشاهرودی، آقامیرزا سیدمحمدعلی حاجی میرزا رفیع‌ای ضیاءالحکماء نائینی، و آقا محمدحسن القشقائی اشاره شده است.

«تعلیقات»، آخرین فصل کتاب حاضر است. این بخش که حدود چهل صفحه از این اثر را به خود اختصاص داده، گواهی است بر روشمندی نگارش، بهره‌گیری از منابع دست اول و کهن، استفاده از روش تحقیقی که می‌تواند الگوی خوبی برای محققان به شمار آید، و دقت علمی نگارنده. در ادامه فهرست اسماء الرجال، و فهرست اسماء الکتب را نیز می‌توان از دیده گذراند.

ذکر این نکته خالی از لطف نیست که با اینکه این اثر برای نخستین بار در سال ۱۳۵۹ توسط انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران به چاپ رسیده، اما می‌توان از آن به عنوان یکی از جدی‌ترین، علمی‌ترین، قوی‌ترین، و ارزشمندترین آثار معاصر در زمینه تاریخ فلسفه ایران یاد کرد. ادبیات به کار رفته در این اثر و توانایی قلمی که سطور این اثر را رقم زده، از نکاتی است که خواننده را متعجب می‌کند.

مفید است بدانیم که این کتاب در سال ۱۳۸۱ توسط انتشارات حکمت با عنوان تحریر ثانی تاریخ حکماء و عرفاء متأخر، برای دومین بار به چاپ رسید که به دلیل افزوده‌های مؤلف، به لحاظ حجم مطالب، تفاوت قابل توجهی نسبت به چاپ نخست دارد.

این اثر  
برای نخستین بار  
در سال ۱۳۵۹  
توسط انتشارات  
انجمن اسلامی  
حکمت و فلسفه  
ایران به چاپ  
رسیده، اما  
می‌توان از آن  
به عنوان یکی  
از جدی‌ترین،  
علمی‌ترین، و  
ارزشمندترین  
آثار معاصر در  
زمینه تاریخ  
فلسفه ایران  
یاد کرد.

میرزا محمد علی حکیم موحد شیرازی، در سال ۱۲۸۲ ش دیده به جهان گشوده است. در همان سال‌های ابتدایی عمر خود آموختن ریاضیات و علوم مرتبط به آن، مانند حساب و هندسه و جبر و مقابله را مدرسه شاعیه آغاز کرد و پس از اتمام آن، یادگیری دیگر علوم از جمله ادبیات و اصول، حکمت و عرفان را در رأس فعالیت‌های خود قرار داد. شیرازی در طول تحصیلش از اساتید زیادی بهره برد. از میان اسنادی که ایشان را در کسب دانشهایی چون فقه و اصول و حکمت یاری رسانیدند، می‌توان به آقا میرزا محمد صادق شیرازی، آقا سید جعفر و آقا شیخ علی ایبوردی، آقا میرزا محسن و آقا سید علی حکیم کازرونی اشاره داشت. حکیم شیرازی، مردی متوسط القامه و دارای پیشانی بلندی بود. ظاهرش آن‌طور که باید آراسته نبود و با پوشیدن لباس‌هایی کهنه روزگار می‌گذراند. وی به سال ۱۳۳۶ برای تحصیل در مقطع دکترا به تهران آمد و توانست ضمن تحصیل، شاگردان زیادی را نیز آموزش و پرورش دهد. آقایان جواد مصلح شیرازی، ابراهیمی، آدمیت، سید

وحدت شخصیه وجود را مورد توجه قرار داده‌اند. بخش اعظمی از نوشتارهای کتاب به زبان عربی است و بخش‌های فارسی آن نیز واجد پیچیدگی‌هایی است که از ویژگی‌ها و مختصات خامه استاد است. از این رو، دایره مخاطبان این اثر مختص به پژوهشگران فلسفه اسلامی است، نه مبتدیان. کتاب وحدت شخصیه وجود در منظر عرفاء متأخر ایران دارای سه فصل اصلی می‌باشد. فصل نخست آن، شش عنوان را در بر گرفته است که به ترتیب عبارتند از: مدخل، تمهید، بیان، تنبیه، مقدمه و تقریر مرام. قسمت ششم از این فصل، یعنی تقدیم مرام، خود شامل سه عنوان تأیید، تطبیق و نفی توهم، می‌باشد.

فصل دوم در ذکر برخی افادات عالیات سید نام دارد. اما، فصل سوم در افاضات متأخرین به تحریر آمده و در ذیل آن، آرا و اندیشه‌های برخی از عارفان و حکیمان متأخر ایرانی که در امتداد آرای سید قطب‌الدین محمد نیریزی به وحدت شخصیه وجود و لوازم آن قائل بوده‌اند، ذکر شده است. آقا محمد بیدآبادی (متوفای ۱۱۹۸)، شیخ احمد احسانی (متوفای ۱۲۴۱)، آخوند ملا علی نوری (متوفای ۱۲۴۶)، حاج ملا محمد جعفر لاهیجی (متوفای بعد از ۱۲۵۱)، سید کاظم رشتی (متوفای ۱۲۵۹)، میرزا سید ابوالقاسم بن عبدالنبی راز شیرازی (متوفای ۱۲۸۶)، آقا محمد رضای قمشه‌ای صهباء (متوفای ۱۳۰۶)، آقا علی مدرس زنوزی (متوفای ۱۳۰۷)، میرزا غلام‌علی شیرازی (متوفای ۱۳۲۵)، آقا میرشهاب حکیم نیریزی (متوفای ۱۳۲۷)، آقا میرزا هاشم اشکوری (متوفای ۱۳۳۲)، آقا سید احمد طهرانی حائری (متوفای ۱۳۳۲)، آقا میرزا سید جلال‌الدین محمد بن ابی القاسم مجد الاشراف شیرازی (متوفای ۱۳۳۶)، عین‌الدین سید حسین بن محمد رضای ظهیر الاسلام دزفولی (متوفای ۱۳۳۷)، آقا میرزا جواد آقای ملکی تبریزی (متوفای ۱۳۴۳)، آقا میرزا علی اکبر حکیم یزدی (متوفای ۱۳۴۴)، آقا شیخ ابراهیم امامزاده زیدی طهرانی (متوفای ۱۳۵۵)، آقا سید علی قاضی طباطبایی (متوفای ۱۳۶۶)، آقا شیخ محمد حسین فاضل تونی (متوفای ۱۳۷۹)، آقا سید محمد کاظم عصار طهرانی (متوفای ۱۳۹۳)، آقا سید هاشم موسوی حداد (متوفای ۱۴۰۴) افرادی هستند که در فصل سوم اثر حاضر، از آن‌ها یاد شده است. پس از مروری بر رأی این اندیشمندان، در بخش پایانی کتاب، به اندیشه مولانا آقا میرزا محمد علی حکیم شیرازی توجه شده است.

اما، از نکاتی که درباره کتاب حاضر قابل بازبینی است، وضعیت چاپی کتاب است. اثر حاضر فاقد مشخصات نشر، صفحات فهرست و عنوان‌بندی است. همچنین، در بخش انتهایی نیز، از منابع و مأخذ و کتاب‌شناسی آثاری که مؤلف در طول نگارش خود آن‌ها را مورد استفاده قرار داده، فهرستی ارائه نشده است. البته، در سراسر متن، ارجاعات و پی‌نوشت‌های مؤلف به صورت درون‌متنی رؤیت می‌شود، اما در انتهای کتاب، بر خلاف شیوه مرسوم سایر کتب چاپی، چنین فهرستی درج نگردیده است.

### پی‌نوشت‌ها

\* کارشناس ارشد فلسفه محض، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال.

۱. با نگاهی به مقاله آقا میرزا محمد حکیم شیرازی، به قلم منوچهر صدوقی سها، چاپ شده در مجله وحید، تیر ۱۳۵۸، شماره ۲۵۸ و ۲۵۹، صص ۵۹ - ۶۲

پروژه استاد منوچهر صدوقی سها

## ریخته‌ای از خامه استاد

مأئده پناهی آراللو\*  
sarapanahi1985@yahoo.com



وحدت شخصیه وجود  
در منظر عرفاء متأخر ایران،  
یادنامه سده ولادت  
مولنا میرزا محمد علی حکیم  
موحد شیرازی (متولد ۱۲۸۲)،  
ریخته خامه منوچهر صدوقی سها،  
تهران، ۱۳۸۲.



صدرالدین بلاغی نایینی، تعدادی از دانش‌آموختگان محضر حکیم شیرازی می‌باشند. او در کنار تربیت شاگرد و تدریس، نگاشته‌های زیادی نیز از خود به یادگار گذاشته است که حاشیه بر اسفار، حاشیه بر کفایه، مجموعه انصاف (در دو مجلد)، لطائف العرفان (در دو مجلد) از جمله آنها است. بر اساس آنچه در بخش دیباچه کتاب ذکر شده است، حکیم موحد شیرازی، به سال ۱۳۵۰ طی سفری از تهران به شیراز رفت، ولی بعد از سفر، دیگر خبری از وی باز نیامد.

کتاب حاضر، نگاشته‌ای کوتاه از استاد منوچهر صدوقی سها است که به مناسبت یادبود ولادت مولنا میرزا محمد علی حکیم موحد، در سال ۱۳۸۲ یعنی درست ۱۰۰ سال پس از ولادت وی، در حجمی بالغ بر ۴۸ صفحه به رشته تحریر درآمده است. این کتاب، با سبک و سیاقی که مختص به قلم استاد می‌باشد، نگاشته شده و محور اصلی مباحث آن، مروری بر آرای تعدادی از اندیشمندان متأخری است که مسئله

فلسفه اسلامی\*\*\*\* پس از ابن سینا - به استثنای چند مورد - کمتر به شیوه‌ای عالمانه مورد توجه قرار گرفته و در حقیقت تا به امروز به میزان زیادی قلمرویی بکر باقی مانده است.<sup>۱</sup> این بی‌توجهی، به طور خاص درباره رشد و گسترش فلسفه اسلامی در دوره تیموریان مغول صادق است. به بیان دقیق‌تر، بازه زمانی میان نصیرالدین طوسی (۶۷۳ ق / ۱۲۷۴ م) تا میرداماد (۱۰۴۰ ق / ۱۶۳۰ م) و شکل‌گیری مکتب اصفهان از سوی محققان کمتر مورد بررسی و تحقیق واقع شده است.<sup>۲</sup>

دلیل اصلی این بی‌توجهی آن است که بسیاری از آثار [فلسفی] این دوره - که البته بیشتر آنها هم تاکنون تصحیح و منتشر نشده‌اند - در قالب بازنویسی‌ها، تلخیص‌ها، شرح‌ها، شروح مبسوط، حواشی و تعلیقات مفصل نوشته شده است. به معنای دقیق کلمه، این آثار، اغلب، تألیفاتی غیر اصیل قلمداد شده که در خور توجه عالمان امروزی نیست.<sup>۳</sup> چنین تصورات سبک‌شناختی‌ای، با در نظر گرفتن گستره و فراخای این دوره، محدوده جغرافیایی آن و نیز تعداد زیادی از آثار متعلق به این دوره که باید همچنان مورد مطالعه و پژوهش قرار گیرد، گمراه کننده است. نظر به شمار فراوان آثار فلسفی بازمانده از دوره تیموریان مغول، برخی از دانشمندان حتی به این نتیجه رسیده‌اند که این دوره، در حقیقت دوره طلایی فلسفه اسلامی بوده است.<sup>۴</sup>

در سایه حمایت هولاکوخان از خواجه نصیرالدین طوسی پس از تصرف قلعه الموت در سال ۶۵۴ ق / ۱۲۵۶ م. و همچنین غارت بغداد به دست مغولان<sup>۵</sup> در سال ۶۵۶ ق / ۱۲۵۸ م. اقبال شیعیان دوازده امامی به فلسفه سینوی تحت حمایت ایلخانان آغاز شد. برتولد ایشپولر درباره حمایت مغولان از علوم خاطر نشان می‌کند که: «هرچند ایلخانان علاقه چندانی به نفس یادگیری و علم‌آموزی نداشتند، اما آنها به اندازه کافی دوران‌دیش بودند که از علوم فارسی - عربی در راستای رسیدن به مقاصد خویش استفاده کنند، و لذا تا آنجا که توانستند به تشویق علم‌آموزی پرداختند، یا دست‌کم بر سر راه آن مانعی ایجاد نکردند.»<sup>۶</sup>

رصدخانه مراغه در نزدیکی تبریز مرکز فعالیت‌های فلسفی و علمی در طول این دوره بود. هولاکو آن را در سال ۶۵۷ ق / ۱۲۵۹ م. مطابق میل و انتظارات خواجه نصیرالدین طوسی - که خود گرداننده آن بود - بنا نهاد.<sup>۷</sup> وی در آنجا جداول نجومی مشهور خود با نام زیج ایلخانی را فراهم آورد که آن را در حدود هفتاد سالگی و در زمان جانشین هولاکو، ایلخان آباقا (۶۸۰ - ۶۶۳ ق) تکمیل کرده و به همو نیز تقدیم نمود. ظاهراً رصدخانه مراغه کتابخانه عظیمی داشته که به عنوان کانونی علمی در خدمت عالمان همه مناطق شرق و غربی آسیا بوده است.<sup>۸</sup>

در خصوص عقبه و سلف عقلانی خواجه نصیرالدین طوسی باید به اسناد و سلسله‌ای از فلاسفه نظر کرد که گفته می‌شود او را مستقیماً به ابن سینا متصل می‌کند. این اسناد شهرت گسترده‌ای داشته و در تعدادی از متون گزارش شده است.<sup>۹</sup> اسناد مذکور سلسله انتقال [فلسفه ابن سینا] را به نحوی که در پی می‌آید نشان می‌دهد:

## اقبال تشیع دوازده امامی به ابن سینا در روزگار مغول\*

احمد هیثم الرحیم\*\*

ترجمه حمید عطایی نظری\*\*\*

H.ataei.n@gmail.com

**فلسفه اسلامی**  
**پس از ابن سینا -**  
**به استثنای چند**  
**مورد - کمتر به**  
**شیوه‌های عالمانه**  
**مورد توجه**  
**قرار گرفته و**  
**در حقیقت**  
**تا به امروز**  
**به میزان زیادی**  
**قلمرویی بکر باقی**  
**مانده است.**  
**این بی توجهی،**  
**به طور خاص**  
**در باره رشد و**  
**گسترش فلسفه**  
**اسلامی در دوره**  
**تیموریان مغول**  
**صادق است.**

**در سایه حمایت**  
**هولاکوخان از**  
**خواجه نصیرالدین**  
**طوسی پس از**  
**تصرف قلعه**  
**آلموت در سال**  
**۶۵۴ ق / ۱۲۵۶ م.**  
**و همچنین غارت**  
**بغداد به دست**  
**مغولان در سال**  
**۶۵۶ ق / ۱۲۵۸ م.**  
**اقبال شیعیان**  
**دوازده امامی به**  
**فلسفه سینوی**  
**تحت حمایت**  
**ایلخانان آغاز شد.**

(۱) خواجه طوسی شاگرد (۲) فرید الدین داماد نیشابوری شاگرد (۳) صدرالدین سرخسی شاگرد (۴) افضل الدین غیلانی شاگرد (۵) ابوالعباس لوکری شاگرد (۶) بهمنیار شاگرد سرشناس ابن سینا بود.

ابوالعباس فضل بن محمد لوکری<sup>۱۱</sup> [همان] نویسنده فهرست کتاب التعلیقات است که مجموعه‌ای است از یادداشت‌های برگرفته از توضیحات ابن سینا درباره مفاهیم بنیادین منطق، طبیعیات و الهیات، که توسط بهمنیار (م ۴۵۸ ق / ۱۰۶۶ ق) ثبت شده است.<sup>۱۱</sup> لوکری این فهرست را در سال ۵۰۳ ق / ۱۱۰۹ م. فراهم نمود.<sup>۱۲</sup> ابن فندق بیهقی (م ۵۶۵ ق / ۱۱۶۹ ق) در گفتاری مشهور ابراز داشته که: لوکری شاگرد بهمنیار بود و علوم حکمی توسط او در خراسان منتشر گردید.<sup>۱۳</sup> مع الوصف، اسناد و مدارک اندکی برای تشریح انتقال آن در دست است.

اصلی‌ترین اثر لوکری بیان الحق بضمن الصدق نام دارد.<sup>۱۴</sup> این کتاب به سه بخش تقسیم می‌شود: منطق، طبیعیات و الهیات؛ و پس از کتاب التحصیل بهمنیار یکی از نخستین آثاری است که درباره فلسفه ابن سینا نگاشته شده و به شرح و توضیح آن پرداخته است. لوکری در مقدمه بیان الحق از آن به عنوان کتابی متوسط که جامع شرح و تلخیص است و بر پایه آثار ابونصر فارابی (م ۳۳۹ ق / ۹۵۱ م) و ابن سینا نگاشته شده یاد کرده است. سبک و چینش مطالب بیان الحق شبیه به کتاب التحصیل است که آن گونه که بهمنیار خود در مقدمه آن خاطر نشان کرده است به لحاظ سبک و ترتیب مطالب از دانشنامه علائی ابن سینا پیروی می‌کند.<sup>۱۵</sup>

صرف نظر از بیان الحق و فهرست التعلیقات، مطلب خاص دیگری درباره زندگی و آثار لوکری نمی‌دانیم؛<sup>۱۶</sup> جز اینکه او در مرو تدریس می‌کرده و احتمالاً در حدود ربع نخست قرن ششم هجری در همانجا از دنیا رفته است.<sup>۱۶</sup>

و اما افضل الدین غیلانی، عمر بن علی بن غیلانی بلخی، نویسنده کتاب حدوث العالم است که بر مسلک اشاعره نوشته شده و نویسنده در آن به نقد نظریه ابن سینا در باب پیدایش عالم



پرداخته است.<sup>۱۷</sup> او در زمرة شاگردان نسل اول نظامیه مرو و نیشابور به حساب می‌آید که بعدها چندین مناظره نیز با فخرالدین رازی (م ۶۰۶ ق / ۱۲۰۹ م) داشته است. فخر رازی یکی از آن مناظرات را در کتاب خودش به نام المناظرات آورده و در آن از غیلانی به سبب دفاع ضعیفش از حدوث زمانی عالم انتقاد کرده است.<sup>۱۸</sup> از آنجا که از تاریخ وفات لوکری اطلاع دقیقی در دست نداریم، نمی‌توانیم به ضرس قاطع از شاگردی افضل الدین غیلانی نزد لوکری سخن بگوییم. هدف از تلاش برای ایجاد ارتباط میان غیلانی - متکلمی اشعری مسلک در سنت نظامیه - با لوکری - که یک فیلسوف مشایی در سنت سینوی است - کوششی است از ناحیه سنت زندگی‌نامه‌ای (تراجمی) برای آنکه خوانندگان فلسفه در سنت نظامیه را به یک مرجع معتبر در قالب شخصیت لوکری مرتبط سازد.

صدر الدین سرخسی شخصیتی به گونه‌ای دیگر ناشناخته است که شاید تنها به عنوان شاگرد غیلانی معروف باشد.<sup>۱۹</sup> اما درباره فرید الدین داماد، ابن الفوطی (۷۲۳ ق / ۱۳۲۳ م) کتابدار و نسخه بردار معروف در رصدخانه مراغه، از او با عنوان ابو محمد حسن بن محمد بن حیدر فریومدی (همچنین با عنوان الحکیم الاصولی شناخته شده است) بدون ذکر نسبت «نیشابوری» یاد کرده است.<sup>۲۰</sup> بسیار محتمل است که او استاد طوسی بوده باشد؛ چرا که خواجه در رساله ربط الحوادث بالقدیم از او با عنوان «استاذی فریدالدین محمد النیشابوری» یاد کرده و به نقل مطالبی از او پرداخته است.<sup>۲۱</sup>

احتمالاً طوسی نزد او در نظامیه نیشابور و طی سالهای ۶۱۰ تا ۶۱۸ قمری درس خوانده است.<sup>۲۲</sup> یعنی در همان دوره‌ای که خواجه محضر قطب الدین ابراهیم بن علی بن محمد سلمی مصری (مقتول در سال ۶۱۸ ق) را نیز درک کرده است.<sup>۲۳</sup> فرید الدین داماد و قطب الدین مصری هر دو نزد فخر الدین رازی تحصیل کرده‌اند. مهم‌ترین شاگردان فرید الدین داماد عبارت بودند از: نصیر الدین طوسی و شمس الدین عبد الحمید بن عیسی خسروشاهی تبریزی شافعی (م ۶۵۲ ق / ۱۲۶۳ م) نویسنده مختصر شفای ابن سینا.<sup>۲۴</sup>

طوسی در زندگی‌نامه خود نوشتش در رساله سیر و سلوک [اثری منسوب به خواجه نصیر که به روش اسماعیلیان نگاشته و مذهب آنها را تأیید کرده است] از فرید الدین داماد و قطب الدین مصری در زمرة استادان خودش هیچ یاد نکرده است.<sup>۲۵</sup> این زندگی‌نامه خودنوشت که خواجه آن را برای داعی الدعاة اسماعیلی نوشته است، ترجمانی رسمی است از تغییر مسلک او از کلام ظاهر اندیشانه به فلسفه باطنی اسماعیلی و دعوت. این تغییر مسلک می‌تواند خود روشنگر آن باشد که چرا خواجه در این رساله تنها از اساتید اسماعیلی خود از جمله کمال الدین محمد حاسب<sup>۲۶</sup> نام برده است، ولی نسبت به معرفی استادان غیر اسماعیلی خود در نظامیه نیشابور غفلت کرده است. اهمیت سلسله سند مذکور، دست‌کم از غیلانی تا فرید الدین



اصلی‌ترین اثر  
**لَوْ كَرَى بَيَانِ الْحَقِّ**  
 بضمّان الصدق  
 نام دارد. این کتاب  
 به سه بخش  
 تقسیم می‌شود:  
 منطق، طبیعیات  
 والهیات؛ و پس  
 از کتاب التحصیل  
 بهمنیار یکی از  
 نخستین آثاری  
 است که درباره  
 فلسفه ابن سینا  
 نگاشته شده و  
 به شرح و توضیح  
 آن پرداخته است.

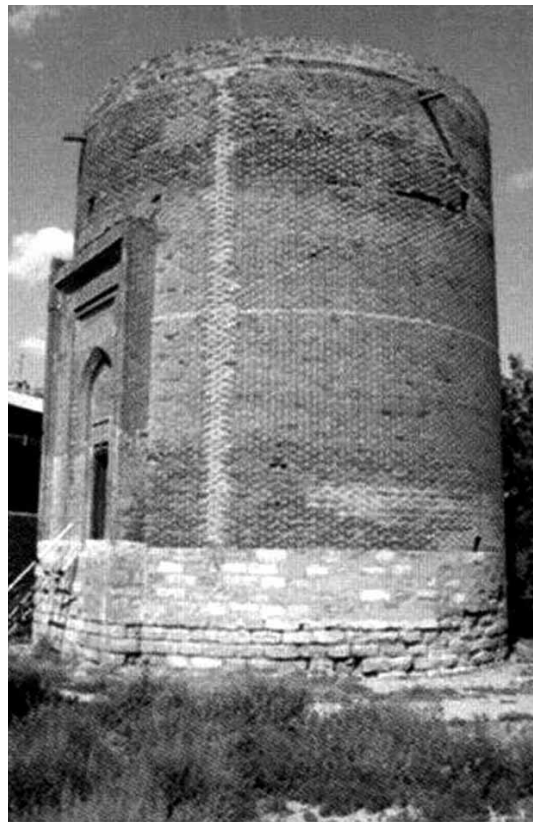


رصداخانه مراغه  
 در نزدیکی تبریز  
 مرکز فعالیت‌های  
 فلسفی و علمی  
 در طول این دوره  
 بود. هولاکو آن را  
 در سال ۶۵۷ ق /  
 ۱۲۵۹م. مطابق  
 میل و انتظارات  
 خواجه نصیرالدین  
 طوسی - که خود  
 گرداننده آن بود -  
 بنانهاد.

اثر خودش، تلخیص المخصّل<sup>۳۶</sup> را در بغداد و در نقد کتابی از  
 فخر رازی به نام مخصّل افکار المتقدّمین والمتأخّرين من العلماء  
 والحکماء والمتکلمین نگاشت.

این دو شرح، یعنی شرح اشارات فخر رازی و حلّ مشکلات  
 الإشارات خواجه، مجموعه‌ای از داورى‌ها و محاکمات را بدنبال  
 داشت که در آنها به ارزشیابی و ارزش‌گذاری استدلال‌های  
 فخر رازی و طوسی پرداخته می‌شد. ظاهراً نخستین محاکمه توسط  
 بدر الدین محمد بن أسعد تُسْتَرَانِي شافعی (م ۷۳۲ ق / ۱۳۳۱ م)  
 نوشته شد.<sup>۳۷</sup> محاکمات دیگر نیز به قلم جمال الدین حسن بن  
 یوسف بن مطهر حلی (م ۷۲۶ ق / ۱۳۲۵ م) معروف به علامه حلی  
 و شاگردش قطب الدین محمد (یا محمود) بن محمد بویه رازی  
 معروف به قطب تَحْتَانِي (م ۷۶۶ ق / ۱۳۶۵ م) به نگارش درآمد.<sup>۳۸</sup>  
 تأثیر ماندگار طوسی بر تشیع اثناعشری در اثر نگارش دو  
 کتاب مهم و اساسی از سوی او بود. نخست، کتاب تجرید المنطق  
 که تلخیصی از هشت کتاب ارغنون است و علامه حلی اولین  
 شرح را بر آن زیر عنوان الجواهر التّضیّد فی شرح کتاب التّجرید  
 نگاشت.<sup>۳۹</sup> دو دیگر، کتاب تجرید الکلام که چکیده‌ای است از  
 کلام و اعتقادات تشیع اثناعشری، و علامه حلی بر آن نیز شرحی  
 به نام کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد نوشت.<sup>۴۰</sup> به برکت  
 شروح علامه حلی، این دو اثر خواجه تا دهه ۱۹۵۰ میلادی در  
 زمره برنامه آموزشی حوزه‌های علمیه شیعیان اثناعشری قرار  
 داشت.<sup>۴۱</sup>

تجرید الکلام طوسی را می‌توان به دو بخش تقسیم نمود:  
 پاره نخست دربردارنده بحثی تحلیلی از متافیزیک و کلام است



داماد - که ظاهراً همه آنها در نظامیه‌های خراسان تحصیل و  
 تدریس کرده‌اند - در آن است که ثابت می‌کند برنامه درسی و  
 آموزشی این نظامیه‌ها محدود به مطالعه فقه و حدیث نبوده، بلکه  
 شامل فلسفه، به ویژه آثار ابن سینا نیز می‌شده است. همچنین این  
 اسناد، لااقل از حیث ایجاد پیوند میان طوسی و فرید الدین داماد،  
 نشان می‌دهد که اقبال شیعیان دوازده امامی به فلسفه ابن سینا  
 تا حدودی مبتنی بر سنت نظامیه خراسان بوده است. به علاوه،  
 این اسناد آشکار می‌کند که [دوره زمانی] دو قرن پس از فوت ابن  
 سینا (۴۲۸ ق / ۱۰۳۷ م) در تثبیت تأثیر فراگیر او بر تاریخ فلسفه،  
 خاصه در شرق، و به نحو اساسی تری نیز در پذیرش و انتقال و  
 انتشار آثار او مهم بوده است.<sup>۳۸</sup>

همزمان با پیش‌روی مغولان به سمت خراسان و به احتمال  
 قوی پیش از غارت نیشابور در سال ۶۱۸ ق / ۱۲۲۱ م.<sup>۳۹</sup> طوسی  
 به سوی عراق عزیمت کرد. در عراق وی در شهر موصل، نزد  
 منجم و ریاضی‌دان معروف، کمال الدین موسی بن یونس شافعی  
 (م ۶۳۹ ق / ۱۲۴۲ م) - که روزگاری خود طالب علمی در نظامیه  
 بغداد بود - تحصیل نمود.<sup>۴۰</sup> طوسی پس از تکمیل تحصیلاتش  
 در حدود سال ۶۳۰ قمری مهم‌ترین اثر خودش در منطق یعنی  
 اساس الاقتباس را نگاشت.<sup>۴۱</sup> این اثر در عین آنکه به زبان فارسی  
 نگاشته شده، اصطلاحات فنی عربی را حفظ کرده است، و از این‌رو  
 به سرعت تبدیل به الگویی برای آثار منطق فارسی سپسین گردید.  
 این اثر بر طبق هشت کتاب سنتی ارغنون ارسطو بخش‌بندی  
 شده و به نحوی تنگاتنگ از بخش‌های منطقی شفاى ابن سینا  
 پیروی می‌کند.

اصلی‌ترین اثر فلسفی طوسی که موجب شهرت فراوان او  
 نیز شده است، شرح او بر الإشارات والتّنبیهاات ابن سینا با نام حلّ  
 مشکلات الإشارات است. این نگاشته، آخرین اثر او در دوره‌ای  
 است که حدود سال ۶۴۳ قمری در آلموت، میان اسماعیلیان  
 می‌زیسته و پاسخی است به شرح انتقادی فخر رازی بر اشارات  
 بوعلی به نام شرح الإشارات.<sup>۴۲</sup> این اثر، فهم دقیق و ماهرانه خواجه  
 از کلام اشعری را - که او احتمالاً در مقام شاگرد فرید الدین داماد  
 و قطب الدین مصری در نظامیه نیشابور فراگرفته بوده - متجسّم  
 می‌کند.

دفاع دیگر طوسی از ابن سینا در قالب کتاب مصارع المصارع  
<sup>۴۳</sup> صورت گرفت؛ اثری که در ردّ مزارعة الفلاسفه‌ی تاج الدین  
 محمد بن عبدالکریم شهرستانی، دانشمند در باطن اسماعیلی  
 مذهب نگاشته شد.<sup>۴۴</sup>

انتقاد مکتب اشاعره از ابن سینا بر اعتراضات فزاینده‌ای  
 متمرکز بود که غزالی (م ۵۰۵ ق / ۱۱۱۱ م) در تهافت الفلاسفه‌اش  
 بیان کرده بود. سه اعتراض اصلی او بر ابن سینا عبارت بود از:  
 ردّ نظریه قدم عالم، ابطال اینکه خداوند تنها به خصوصیات کلی  
 اشیای جزئی علم دارد، و نیز نقد نظریه ابن سینا در خصوص انکار  
 معاد جسمانی.<sup>۴۵</sup>

ظاهراً طوسی تا آخرین روزهای عمر خود با نقدها و  
 خرده‌گیری‌های اشاعره در پیکار و کشاکش بوده است. او آخرین

**اصلى ترین اثر  
 فلسفى طوسى  
 که موجب شهرت  
 فراوان او نیز  
 شده است، شرح  
 او بر الإشارات  
 والتنبیہات  
 ابن سینا با نام  
 حل مشکلات  
 الإشارات است.  
 این نگاشته،  
 آخرین اثر او  
 در دوره‌ای است  
 که حدود  
 سال ۶۴۳ قمری  
 در آلموت،  
 میان اسماعیلیان  
 می‌زیسته و  
 پاسخی است  
 به شرح انتقادی  
 فخر رازی  
 بر اشارات بوعلی  
 به نام  
 شرح الإشارات.**

که در آن، مفاهیم وجود و عدم، ماهیت، علت و معلول، جوهر و عرض، اجسام و صورت و محمول‌ها بررسی می‌شود. این بخش، مقولات و مسائل فلسفی اساسی و مهم متافیزیک ابن سینا را به سنت کلام امامیه وارد می‌کند. شرح علامه حلی نه تنها برای ایضاح مباحث خواجه طوسی سودمند است بلکه همچنین به نوبه خود منبعی مهم در تاریخ علم کلام نیز بشمار می‌آید.<sup>۴۲</sup>

بخش دوم تجرید الکلام شامل مباحث متعلق به اعتقادات مشخصاً در باب خداوند، نبوت، امامت و معاد است. در این قسمت، استدلال‌های فلسفی کمتری به چشم می‌خورد و بجای آن، استدلال‌ها عمدتاً مبتنی بر زمینه‌های عقیدتی برخاسته از قرآن و سنت است. برای نمونه، طوسی در مقابل استدلال‌های فلسفی ابن سینا علیه معاد جسمانی، معاد جسمانی را عمدتاً با توجه به زمینه‌های عقیدتی می‌پذیرد. با وجود این واقعیت، اهمیت تجرید الکلام در آن است که این اثر - اگر نه اولین - در زمره نخستین نگاشته‌هایی قرار دارد که مفاهیم فلسفی سینیوی را وارد عقاید تشیع دوازده امامی کرده است.<sup>۴۳</sup>

به طور خلاصه، طوسی در احیای فلسفه ابن سینا نقشی محوری ایفا نمود. او به نگارش مجموعه‌ای از آثار پرداخت که به نحو مؤثری از ابن سینا در برابر انتقادات اشاعره - به خصوص در مقابل شهرستانی و فخر رازی - پشتیبانی کرد. همچنین او جدال‌های پرشوری [با دیگر عالمان] درباره سؤالات و نقدهای ناظر به فلسفه عموماً و ابن سینا بطور خاص داشت.<sup>۴۴</sup> با این وجود، سهم و نقش ماندگار او حمایت از عرضه و اشاعه آثار فلسفی ابن سینا در تشیع دوازده امامی بود.

علامه حلی (۷۲۶ - ۶۴۸ ق) در دوره اوج حکومت ایلخانان در عراق و ایران می‌زیست.<sup>۴۵</sup> زادگاه او، حله، بین کوفه و بغداد، نزدیک بقایا و ویرانه‌های شهر باستانی بابل قرار دارد.<sup>۴۶</sup> شهر حله به فاصله کوتاهی از غارت بغداد در سال ۶۵۶ به دست مغولان افتاد. علی‌رغم نزدیکی حله به بغداد، این شهر از ویرانی‌ها و حوادث ناگوار ناشی از استیلای مغولان در امان ماند، و این امر تا اندازه‌ای به خاطر جایگاه طوسی در مقام وزیر هولاکو و رابطه او با بزرگان حله از جمله پدر علامه حلی بود.

علامه حلی تحصیلات خویش در فقه و کلام را در حله شروع کرد و پس از آن، حله را احتمالاً به مقصد مراغه ترک گفته و در آنجا از محضر خواجه طوسی و نجم الدین کاتبی (م ۶۵۷ ق / ۱۲۷۶ م) بهره‌مند شده است. نجم الدین کاتبی مؤلف اثری منطقی به نام الرسالة الشمسیه و همچنین رساله‌ای در طبیعیات و مابعدالطبیعه با عنوان حکمة العین است. علامه حلی به ترتیب، القواعد الجلیه<sup>۴۷</sup> و ایضاح المقاصد<sup>۴۸</sup> را در شرح این دو اثر نگاشت. علامه، منطق، طبیعیات و مابعدالطبیعه را نزد نجم الدین کاتبی فراگرفت. کاتبی، حلی را با سه چهره مهم آشنا ساخت:<sup>۴۹</sup> نخست، انیر الدین ابهری (م ۶۶۳ ق / ۱۲۶۴ ق) که نویسنده الهدایه فی الحکمة و درآمدی ماندگار بر منطق با عنوان ایساغوجی است. او همچنین حلی را با آثار فخر رازی<sup>۵۰</sup> و محمد خونجی (م ۶۴۶ ق / ۱۲۴۸ م) آشنا کرد.

به احتمال زیاد علامه حلی پس از فوت طوسی در سال ۶۷۲ ق / ۱۲۷۴ م. مراغه را ترک کرده است. او به طور عمده در حله تدریس کرد، و مدتی نیز از سوی الجایتوی ایلخانی (۷۱۶ - ۷۰۳) به مقام استادی مدرسه سیاره (گردان) منصوب شد که جایگاهی ممتاز در میان عالمان بود. این مدرسه، مناسب گروهی از طالبان علم بود که در سفرها ملازم و همراه ایلخان مغول بودند. در آنجا علامه حلی به تعلیم برجسته‌ترین شاگرد خود، قطب‌الدین تحتانی پرداخت. قطب‌الدین بعدها رساله التصورات و التصدیقات را که نخستین اثر در مجموعه آثار مربوط به مفاهیم شناخت شناسانه ابن سینا بود، نگاشت و در آن، علم را به دو بخش تصور و تصدیق تقسیم کرد.<sup>۵۱</sup>

علامه حلی حمایت‌ها و دفاع‌های خواجه از ابن سینا را با نگارش اشارات اِلی معانی الإشارات، ایضاح المعضلات من شرح الإشارات و بسط الإشارات ادامه داد.<sup>۵۲</sup> کتاب کشف الخفاء من کتاب الشفاء شرح اساسی علامه بر کتاب الشفاء ابن سینا است. ظاهراً، علامه در این کتاب تنها موفق به شرح دو کتاب اول منطق یعنی ایساغوجی و مقولات شده است.<sup>۵۳</sup>

صرف‌نظر از این شروح، علامه، تعدادی آثار مبسوط فلسفی نیز نگاشته است. شاهکار او اسرار الخفیه فی علوم العقلیه است که در سه بخش: منطق، طبیعیات و مابعدالطبیعه (الهیات) به نگارش درآمده است.<sup>۵۴</sup> اثر اصلی و مهم دیگر او تفتیح الأبحاث فی معرفه العلوم الثلاث است که وی بعدها خلاصه‌ای از آن را با نام مراد التذقیق و مقاصد التحقیق فراهم کرد.<sup>۵۵</sup> بر خلاف آثار کلامی علامه که وی در آنها به استدلال‌های متکلمان در کنار استدلال‌های فلاسفه بذل توجه کرده است،<sup>۵۶</sup> این تألیفات فلسفی عمدتاً گزارشی از مسائل منطقی، طبیعی و مابعدالطبیعی در قالب سنت سینیوی ارائه می‌کند.

سرانجام اینکه اهمیت مضاعف طوسی برای سنت سینیوی از دو جهت است: یکی دفاع او از ابن سینا در برابر یک سنت اشعری رسمی در نظامیه، و دیگری از حیث وارد کردن و عرضه موفقیت‌آمیز فلسفه ابن سینا به تشیع دوازده امامی. شخصیت علامه حلی از جهت تثبیت این آثار به عنوان بخشی از سنت شرح شیعی - که با شروح خود او بر تجرید خواجه طوسی آغاز گردید - معروف و شناخته شده است. این شروح، آثار طوسی و همچنین نوشته‌های نجم الدین کاتبی شافعی را تا روزگار جدید به عنوان قسمتی از برنامه آموزشی مدارس علمی تشیع دوازده امامی تثبیت نمود.

هم‌زیستی میان تشیع دوازده امامی و سنت نظامیه شافعی، دست‌کم در سنت مطالعات فقهی، بخوبی مستند و ثابت شده است.<sup>۵۷</sup> این هم‌زیستی درباره سنت تشیع دوازده امامی در خصوص مطالعه فلسفه ابن سینا نیز نشان داده شده است. بررسی اقبال شیعیان دوازده امامی به ابن سینا را باید با سنت مطالعه آثار ابن سینا در نظامیه آغاز نمود. این سنت، احتمالاً از ابوالمعالی جوینی<sup>۵۸</sup> (م ۴۷۸ ق / ۱۰۸۵ م) شروع شده و در آثار غزالی و فخر الدین رازی به اوج خودش رسیده است.

## پی‌نوشت‌ها

\*. این مقاله ترجمه‌ای است از:

### *THE TWELVER-SHI'I RECEPTION OF AVICENNA IN THE MONGOL PERIOD.*

BY: Ahmed H. al-Rahim.

IN: BEFORE AND AFTER AVICENNA: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group. pages: 219 – 231.

EDITED BY: H. DAIBER and D. PINGREE

BRILL. LEIDEN. BOSTON. 2003.

\*\* استادیار دانشگاه ویرجینیا.

[alrahim@virginia.edu](mailto:alrahim@virginia.edu) Ahmed H. al-Rahim

\*\*\* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه شهید بهشتی.

\*\*\*\*. نویسنده در سرتاسر مقاله به جای «فلسفه اسلامی» از اصطلاح «فلسفه عربی» استفاده کرده است که آشکارا وجهی ندارد. از این رو هر جا که در متن اصلی، فلسفه عربی بکار برده شده است در ترجمه حاضر، برابر آن، اصطلاح متداول «فلسفه اسلامی» را قرار داده‌ایم. [مترجم]

۱. ر.ک:

D. Gutas, "Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works,"

In: Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic, and Medieval.

Latin Traditions, Warburg Institute Surveys and Texts, XXIII, ed. C. Burnett (London: The Warburg Institute, 1993), 59.

۲. به منظور آگاهی از دوره بندی فلسفه تشیع دوازده امامی ر.ک:

H. Corbin, History of Islamic Philosophy, tr. L. Sherard (London: Kegan Paul International, 1993), 31–6; and

J. Cooper, "From al-Tūsī to the School of Isfahān," in History of Islamic Philosophy,

ed. S.H. Nasr and O. Leaman (London: Routledge, 1996), 1:585–96.

۳. نمونه‌ای از این نگرش را در نگرید در:

W.M. Watt, "The Later Islamic Middle Ages 1250–1850: The Stagnation of Philosophical Theology," in his: Islamic Philosophy and Theology, An Extended Survey, 2nd ed. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), 133–42.

۴. ر.ک:

D. Gutas, "The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 900–ca. 1350,"

In: Avicenna and His Heritage, ed. J. Janssens and D. De Smet, forthcoming, 2002.

۵. به منظور اطلاع از تاریخ این دوران ر.ک:

B. Spuler, The Muslim World, A Historical Survey, Part II: The Mongol Period,

tr. F.R.C. Bagley (Leiden: E.J. Brill, 1969).

J.A. Boyle, "Dynastic and Political History of the Il-Khāns," in The Cambridge History of Iran, The Saljuq and Mongol Period, ed. J.A. Boyle (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), 303–421.

و برای گزارشی درباره تصرف بغداد که به طوسی نسبت داده شده ر.ک:

Ibid, "The Death of the Last 'Abbāsīd Caliph: A Contemporary Muslim Account,"

In: Journal of Semitic Studies 6 (1961), 145–161.

ع. ر.ک:

.Spuler, the Mongol Period, 25

۷. خلیل بن ابی‌یک صفدی، الوافی بالوفیات، ویراسته ریتو، و بسپا، فرانز اشتینر، ۱۹۶۲، ج ۱، ص ۱۸۲؛ محمد بن شاکر کُتبی، قَوَاتِ الوَفِیَّاتِ، ویراسته احسان عباس، بیروت، دارالتحفاة، ۱۹۷۳–۱۹۷۴، ج ۳، ص ۲۵۰؛ نیز ر.ک:

F.J. Ragep, Nasir al-Din al-Tūsī's Memoir on Astronomy (al-Tadhkira fi 'ilm al-hay'a), Sources in the History of Mathematics and Physical Sciences, 12 (New York: Springer-Verlag, 1993), 1:13–14.

۸. در خصوص کاوش‌های باستان شناسی جدید مجموعه مراغه، ر.ک:

P. Vardjavand, La découverte archéologique du complexe scientifique de l'observatoire de Marāqé (Tehran: Amir Kabir, 1366/1946); Ragep, Nasir al-Din, 1:14, n. 5.

۹. ر.ک: ترجمه فارسی تنمّه صوان الحکمه‌ی ابن فُنْدُق بیهقی با عنوان «دره‌ی الأخبار و لمعة الأتوار»، به تصحیح: مولوی محمد شفیع، ویرایش دوم، تهران، شرکت سهامی، ۱۳۱۸ شمسی، ص ۱۰۸؛ محمد باقر خوانساری، روضات الجنّات فی احوال العلماء والسادات، بیروت، الدار الاسلامیة، ۱۴۱۱، ج ۶، ص ۲۹۲؛ و اجازه‌ای از علامه جلال الدین محمد بن أسعد دوانی (م ۹۰۸ / ۱۵۰۲ م) که در آن نام بهمنیار حذف شده است، ببینید: آقا بزرگ طهرانی، طبقات اعلام الشیعة، قم، مؤسسه اسماعیلیان، بی تا، ج ۳، ص ۱۶۹؛ همچنین محسن امین، أعیان الشیعة، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶، ج ۹، ص ۴۱۵. نیز ر.ک: ترجمه مختصر:

M. Meyerhof, "Ali al - Bayhaqi's Tatimmat siwàn al-hikma," Osiris 8 (1948), 206–207.

۱۰. درباره نسبت او ر.ک:

S. Pines, Studies in Islamic Atomism, tr. M. Schwarz (Jerusalem: The Magnes Press, 1997), 47, n. 16.

۱۱. التعليقات، تصحیح: عبدالرحمان بدوی، قاهرة، هیئة المصریة العامّة للکتاب، ۱۹۷۳. درباره بهمنیار ر.ک:

H. Daiber, "Bahmanyār, Kìà Ra'is Abu'l-hasan b. Marzbàn A'jamì Àdarbàyjànì," EIr, 2:501–3.

۱۲. ر.ک: مقدّمه بدوی بر التعليقات، ص ۹.

۱۳. ر.ک: تنمّه صوان الحکمه بیهقی که زیر عنوان تاریخ حکماء الإسلام توسط محمد کُرد علی به چاپ رسیده است. دمشق، المجمع العلمی العربی، ۱۳۶۵، ص ۱۲۶. همچنین ر.ک:

Meyerhof, "Ali al-Bayhaqi's Tatimmat," 176; D. Gutas, "The Siwàn al-hikma Cycle of Texts," JAOS

F. Rosenthal, "Ibn al - Fuwatî," EI 2, 3:769-70; and M. Iqbâl, "Ibn al-Fuwatî," Islamic Culture 11 (1937), 516-22.

آقا بزرگ طهرانی در طبقات اعلام الشیعة، ج ۳، ص ۱۷۹، ابراز داشته که فرید الدین نیشابوری همان فرید الدین عطار، شاعر معروف و نامدار ایرانی است. این مطلب صحیح نیست، زیرا ظاهراً عطار پیش از آنکه خواجه طوسی وارد نیشابور شود از دنیا رفته بوده است. ر.ک:

H. Ritter, "Attâr, Farid al-Dîn Mu'ammad b. Ibrâhîm" EI 2, 1:752-5

۲۱. تلخیص المحصل به انضمام رسائل و فوائد کلامیه، به تصحیح: عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ ش، ص ۴۸۳. «عین عبارت خواجه چنین است: «وقد اعترض فی هذا الموضع علیهم استاذی الإمام السعید فرید الدین محمد النیسابوری رحمه الله».

علی رغم تفاوت و تغایری که بین این دو اسم وجود دارد، گزارش‌ها بر این امر اتفاق دارند که این دو نام در واقع از آن یک شخص است.

۲۲. محمد باقر خوانساری در روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات، ج ۶ ص ۲۹۲، بیان می‌کند که: خواجه اشارات ابن سینا را نزد فرید الدین داماد فرا گرفته است.

۲۳. ابن ابی أصیبه، عیون الانباء فی طبقات الأطباء، ویراسته: مولر، قاهره، المطبعة الوهیبیة، ۱۲۹۹ ق، ص ۳۰.

۲۴. درباره زندگی و آثار طوسی بنگرید به: خلیل بن ابیک صفدی، الوافی بالوفیات، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۸۳؛ محمد بن شاکر کتبی، فوات الوفیات، ص ۲۴۶ - ۲۵۲؛ محمد باقر خوانساری، روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات، ج ۶ ص ۲۷۸ - ۲۹۷؛ میرزا عبدالله اصفهانی، ریاض العلماء، به تصحیح: سید احمد حسینی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵، ص ۱۵۹ - ۱۶۳، امین، اعیان الشیعة، ج ۹، ص ۴۱۴ - ۴۲۰، مدرّس رضوی، احوال و آثار ابو جعفر محمد بن محمد بن حسن طوسی، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ سید حسین نصر، محمد بن محمد بن حسن طوسی، در: Dictionary of Scientific Biography, 13:508-14;

H. Daiber and F.J. Ragep, "al-Tūsî, Abû dja'far Mu'ammad b. Mu'ammad b. al-Hasan" EI 2, 10:746-52;

and E. Alexandrin, "Éléments de bibliographie sur Nasir al-Dîn Tūsî," in Nasir al - Dîn Tūsî, philosophe et savant du XIIIe siècle, Actes du colloque tenu à l'Université de Téhéran, 6-9 mars 1997, ed. N. Pourjavady and Z. Vesel (Tehran: Presses Universitaires d'Iran, 2000), 207-13.

۲۵. خلیل بن ابیک صفدی، الوافی بالوفیات، ج ۱۸، ص ۷۳ - ۷۵. ر.ک:

Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar, ed./tr. S.J.

Badakhchani (London: I.B. Tauris, 1998); and F. Daftary, "Nasir al-Dîn al-Tūsî and

the Isma'ilis of the Alamût Period," in Nasir al-Dîn Tūsî, philosophe et savant, 59-67

۲۷. کمال الدین محمد حاسب بنا بر گفته خواجه نصیر در رساله سیر و سلوک شاگرد بابا افضل الدین محمد بن حسن مرقی کاشانی (م ۶۱۰ ق /

102.4 (1982), 646.

۱۴. تا این لحظه تنها بخش ایساغوجی از منطق و همچنین قسمت مابعدالطبیعه این اثر تصحیح و منتشر شده است، هر دو بخش زیر عنوان کلی «بیان الحق و ضمان الصدق: المنطق، المدخل» به تصحیح: ابراهیم دیباجی، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۴ ش، و العلم الالهی، مجموعه اندیشه اسلامی، ۲، ویراسته: ابراهیم دیباجی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه تهران، ۱۴۱۴؛ در خصوص فن شاعری لُوکری نیز ر.ک: ابراهیم دیباجی، شرح قصیده اسرار الحکمة، چاپ شده در: منطق و مباحث الفاظ، ویراسته: مهدی محقق، ایزوتسو، تهران، دانشگاه تهران، ۱۹۷۴، صص ۱۰۷ - ۱۳۵.

۱۵. بهمنیار، کتاب التحصیل، به تصحیح: مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش، ص ۱. همچنین از برای بحثی درباره سبک و ترتیب دانشنامه علایی ر.ک:

D. Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, Islamic Philosophy and Theology, Texts and Studies, IV (Leiden: E.J. Brill, 1988), 114

\*\*\*\*\*. اثر دیگری از لُوکری با عنوان «شرح قصیده اسرار الحکمة» به کوشش الهه روحی دل منتشر شده است. تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲ ش. [مترجم]

۱۶. کارل بروکلمان تاریخ وفات لُوکری را سال ۵۱۷ قمری ثبت کرده ولی هیچ مأخذی برای آن ذکر نکرده است:

Geschichte der arabischen Litteratur (Leiden: E.J. Brill, 1943; repr. 1996), I, 460.

در خصوص تاریخ فوت لُوکری همچنین ر.ک:

D. Gutas, "Notes and Texts from Cairo Manuscripts, II: Texts from Avicenna's Library in a Copy by 'Abd-ar-Razzâq as-signahi," Manuscripts of the Middle East 2 (1987), 9, and 15, n. 16.

۱۷. بیهقی، تاریخ، ص ۱۵۷، و نیز:

Meyerhof, "Alî al-Bayhaqi's Tatimmat," 193

درباره غیلانی و ابن سینا گرایی در قرن ششم هجری ر.ک:

J.R. Michot, "La pandémie," 287-323.

و همچنین مقدمه یحیی میشو بر حدوث العالم غیلانی، ویراسته: مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.

۱۸. فخر الدین رازی، المناظرات، به تصحیح: فتح الله خلیف، در: پژوهشی در باب فخر رازی و مناظرات او در ماوراء النهر، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۶۶، صص ۶۳ - ۵۹.

ابن القفطی خاطر نشان می‌کند که: رازی ردیه‌ای بر غیلانی نگاشته است (کتاب جواب ابن غیلان) نگر: تاریخ حکماء، ویراسته: جی لیبرت، (لاپیزیک، ۱۹۰۳ م) ص ۲۹۳. و نیز ر.ک:

Michot, "La pandémie," 289

۱۹. در برخی منابع لقب او را «ضیاء الدین» و نسبتش را «نیشابوری» یاد کرده‌اند. ر.ک: مقدمه دیباجی بر العلم الالهی لُوکری، صص ۷۷ - ۷۶.

۲۰. معجم الآداب فی مجمع الالقب، تصحیح: کاظم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۲۴۱. این کتاب منبع بسیار مهمی برای تاریخ اجتماعی و عقلائی روزگار ایلخانیان بشمار می‌آید. همچنین ر.ک:

- ۱۴ - ۱۲۱۳ م) بوده است. ر.ک:
- Contemplation and Action, Persian text, 3.  
در خصوص وابستگی بابا افضل به اسماعیلیه ر.ک:
- J. Rypka, "Bāba Afdal al-Dīn Mu'ammad b. Husayn Kāshānī (or Kāshī)," EI 2, 1:838-9; and W. Chittick, "Bābā Afzal al-Dīn," EI, 3:285-91.
- از برای بحثی درباره اندیشه او ر.ک
- S.H. Nasr, "Afdal al-Din Kashani and the Philosophical World of Khwaja Nasir al-Din Tusi," in *Islamic Theology and Philosophy, Studies in Honor of George F. Hourani*, ed. M.E. Marmura (Albany, New York: SUNY, 1984), 249-64.
- کمال الدین محمد حاسب اغلب با کمال الدین بن یونس اشتباه گرفته می‌شود، شاید بدین جهت که هر دو ریاضی‌دان بوده‌اند (و از این رو به اولی «حاسب» گفته‌اند)، و / یا بدین خاطر که هر دو یک لقب دارند: «کمال الدین». این چنین گاه اعتقاد بر آن بوده که ابن یونس شاگرد بابا افضل بوده است. برای نمونه ر.ک:
- Daiber, "al-Tūsī," EI 2, 10:746.
۲۸. برای آگاهی از تصویری کلی در باب انتقال علوم در خراسان ر.ک:
- R. Mottahedeh, "The Transmission of Learning, The Role of the Islamic Northeast," in *Madrassa, La transmission du savior dans le monde musulman*, ed. N. Grandin and M. Gaborieau (Paris: Arguments, 1997), 63-72.
۲۹. ر.ک:
- E. Honigman and C.E. Bosworth, "Nishāpūr," EI 2, 8:62-4
۳۰. خلیل بن ابی‌ک صفدی، الوافی بالوفیات، ج ۱، ص ۱۸۱؛ محمد بن شاکر کُتبی، فوات الوفیات، ج ۳، ص ۲۴؛ ابن ابی اصیبه، عیون الانباء فی طبقات الأَطبَاء، ج ۱، ص ۳۰۸ - ۳۰۶؛ همچنین ر.ک:
- C. Brockelmann, GAL, S I, 859; F.J. Ragep's discussion in *Nasir al-Din al-Tūsī's Memoir*, 6-9.
- شاگرد دیگر ابن یونس، اثیر الدین اُهری (م ۶۶۳ ق / ۱۲۶۴ م) صاحب الهدایة فی الحکمة و ایساغوجی است. ر.ک:
- C. Brockelmann, "Abharī, Athir al-Din Mufazzal b. 'Umar," EI 2, 1:98-9, and G.C. Anawati, "Abharī Samarqandī, Athir-al-Din al-Mofazzal b. 'Omar b. al-Mofazzal," EI, 1:216-17.
۳۱. چاپ شده به تصحیح مدرّس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش. همچنین ر.ک:
- P. Morewedge, "The Analysis of 'Substance' in Tūsī's Logic and the Ibn Sinian Tradition," in *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. G.H. Hourani (Albany, New York: SUNY, 1975), 158-9.
۳۲. به گفته بعضی، شرح اشارات فخر رازی تنها مشتمل بر شرح قسمت‌های طبیعیات و الهیات اشارات ابن سینا است. ر.ک:
- G.C. Anawati, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī," EI 2, 2:751-55.
- اما ظاهراً شرح فخر رازی در اصل شامل شرح بر بخش منطق اشارات نیز بوده است. در کتابخانه دانشگاه پرینستون نسخه‌ای کهن از شرح اشارات فخر رازی نگهداری می‌شود که در آن شرح وی بر منطق اشارات نیز موجود است. ر.ک:
- (MS New Series 2022, copied in 679/1280-1)  
R. Mach and E.L. Ormsby, *Handlist of Arabic Manuscripts (New Series) in the Princeton University Library* (Princeton: Princeton University Press, 1987), 85-86, no. 371.
۳۳. چاپ کتابخانه آیه الله نجفی مرعشی، به تصحیح: شیخ حسن معزی، قم، ۱۴۰۵ ق.
۳۴. جالب توجه است که پدر خواجه نصیر الدین طوسی شاگرد با واسطه شهرستانی بوده است. ر.ک:
- Contemplation and Action, Persian text, 3  
مصارعة الفلاسفة شهرستانی به تازگی تصحیح و به انگلیسی ترجمه شده است. ر.ک:
- Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics, ed./tr. W. Madelung and T. Mayer (London: I.B. Tauris, 2001).
- نیز ر.ک:
- W. Madelung, "Nasir ad-Din Tusi's Ethics between Philosophy, Shi'ism, and Sufism," in *Ethics in Islam, Ninth Giorgio Levi Della Vida Conference*, ed. R.G. Hovannisian (Malibu, CA: Undena Publications, 1985), 85-101.
- عمر بن سهلان صاوی (م ۵۴۰ ق / ۱۱۴۵ م) نویسنده کتاب البصائر النصیریة فی المنطق نیز جوابیه‌ای به شهرستانی با عنوان «جواب علی شهرستانی» نوشته‌است. ر.ک:
- GAL, S I, 830-1
۳۵. ر.ک:
- al-Ghazālī, *The Incoherence of the Philosophers*, tr. M.E. Marmura (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1997), xix-xxvi.
- M. Marmura, "Avicenna and the Kalām," *ZDMG* 7 (1991-92), 172-206.
۳۶. منتشر شده به تصحیح: شیخ عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ ش.
۳۷. ر.ک: حاجی خلیفه، کشف الظنون، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۳ ق، ج ۶ ص ۱۴۸؛ آقا بزرگ طهرانی، الذریعة، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۰، ص ۱۳۳.
۳۸. طهرانی، همان. محاکمة علامة حلی ظاهراً باقی نمانده است. ر.ک:
- S. Schmidtke, *The Theology of al-'Allāma al-Hillī* (d. 726/1325) (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1991), 58.
- محاکمات بین شرحی الاشارات قطب تحتانی همراه با حل مشکلات الاشارات طوسی در الاشارات والتنبیها منتشر شده است، (قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵ ش).
- درباره قطب تحتانی ر.ک: طهرانی، طبقات اعلام الشیعة، ج ۳، ص ۲۰۰

Schmidtke, *The Theology of al-'Allàma al-Hillì*, 18-9.

۵۰. همچنين كاتبي شرحي بر المَحْصَل رازي زير عنوان المَفْصَل في شرح المَحْصَل نكاشته كه نسخه‌اي از آن با امضای نویسنده‌اش به تاريخ سال ۷۱۷ قمری موجود است. بر طبق ترفیقه این نسخه، شارح این اثر را در مراغه به سال ۶۶۲ قمری به سرانجام رسانده است. ر.ک:

R. Mach, Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection, Princeton University Library (Princeton: Princeton University Press, 1977), no. 3041.

۵۱. این رساله به همراه رساله التَّصَوُّر والتَّصْدِيق مَلْأَدْرَا در رسالتان فی التَّصَوُّر والتَّصْدِيق به تصحيح: مهدي شريعتي به چاپ رسيده است. (قم، مؤسسه اسماعيليان، ۱۴۱۶ ق.)

۵۲. ظاهراً هيچ يك از این آثار باقي نمانده است. ر.ک:

Schmidtke, *The Theology of al-'Allàma al-Hillì*, 59.

لازم به ذکر است كه علامه حلي اثری انتقادی در نقد فلسفه ابن سینا با عنوان كشف التلبیس من كلام الرئيس نكاشته بوده كه البته نسخه‌ای از آن باقي نمانده است.

۵۳. بخش مقولات این اثر ضمن نسخه‌ای منحصر بفرد مورخ سال ۷۱۷ قمری برجای مانده است. ر.ک:

A.J. Arberry, *The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts* (Dublin: W. Walker, 1955-1966), no. 5151.

۵۴. الأسرار الخفية في العلوم العقلية، الطبعة الثانية، ۱۳۳۰ ق، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، قم.

۵۵. بخش‌های بازمانده مراد التَّدْقِيق و مقاصد التَّحْقِيق تنها مشتمل بر قسمت منطق تا چهارمین بخش یعنی کتاب الجدل و همچنین قسمت الهیات می‌باشد. برای مواصفات بخش‌های منطقی این اثر نگرید به: محمد تقی دانش پژوه و علینقی مُنْزَوِي، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (تهران، ۱۳۵۷ - ۱۳۳۰ شمسی، ج ۹ ص ۹۳۴ - ۹۳۵، شماره ۲۳۰۱). این نسخه مورخ ۷۱۰ قمری است و شامل اجازة مؤلف و نیز اجازة فرزند علامه، فخر المحققین است. من در حال آماده سازی ترجمه و تصحيح انتقادی کتاب نخست بخش منطقی این اثر، ایساغوجی، هستم. و اما درباره بخش الهیات این اثر كه در نسخه دیگری موجود است ر.ک: طباطبایی، مكتبة العلامة الحلي، ص ۱۸۵.

۵۶. درباره اقتباس علامه حلي از مفاهيم فلسفی در آثار كلامی‌اش ر.ک:

S. Schmidtke, "Al-'Allàma al-Hillì and Shi'ite Mu'tazilite Theology," *Spektrum Iran* 7.3 (1994), 24-6.

۵۷. ر.ک:

D. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1998).

۵۸. مطالعه فلسفه ابن سینا از سوی جُونینی، مورد توجه و بررسی ریچارد فرانک در اثری به نام «غزالی و مكتب اشاعره» قرار گرفته است:

R.M. Frank in *al-Ghazali and the Ash'arite School*, *Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies*, 15 (Durham: Duke University Press, 1994), 1-2.

- ۲۰۲. عبدالله نعمه، فلاسفة الشيعة، قم، دارالكتاب الاسلامي، ۱۹۸۷م، ۵۲۸ - ۵۳۰.

۳۹. تصحيح: محسن بيدار فر، قم، انتشارات بيدار، ۱۴۱۳ ق.

۴۰. تصحيح: حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الإسلامي، ۱۴۱۷ ق. درباره تاريخ تأليف این اثر ر.ک:

Schmidtke, *The Theology of al-'Allàma al-Hillì*, 61.

در خصوص شروح متعدّد و گسترده تجريد الاعتقاد طوسي ر.ک: آقا بزرگ طهرانی، الذريعة، ج ۳، ص ۳۵۲ - ۳۵۵.

۴۱. در دوران اخير كتاب المنطق مظفر جايگزين الجوهر النضيد علامه حلي شد. (قم، انتشارات فيروزآبادی، ۱۳۷۵).

۴۲. كشف المراد به همراه نهاية المرام في علم الكلام علامه حلي (ويراسته): فاضل عرفان، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۹ ق، منبع مفصلي از اطلاعات در باب تاريخ علم كلام است.

۴۳. خوانساری در روضات الجنات ج ۶ ص ۲۸۱ می‌گوید كه: در میان شیعیان اثني عشری، طوسی نخستین کسی بود كه عقاید را به شیوه فلسفی تحرير نمود.

۴۴. ر.ک:

Annäherungen, *Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonawi und Nasir ud-Din-i Tusi*, Bibliotheca Islamica, 43, ed. G. Schubert (Beirut: Franz Steiner Verlag, 1995).

W. Chittick, "Mysticism versus Philosophy in Earlier Islamic History: The al-Tusi-al-Qunawi Correspondences," *Religious Studies* 17 (1981), 87-104; W. Madelung, "To See All Things through the Sight of God: Nasir al-Din al-Tusi's Attitude to Sufism," in *Nasir al-Din Tusi, philosophe et savant*, 1-11.

مکاتبات فنی تر طوسی عبارتند از: أجوبة مسائل السيد ركن الدين الاسترآبادی نصير الدين الطوسي، ویراسته عبدالله نورانی، در منطق و مباحث الفاظ، صص ۲۱۶ - ۲۷۶. و مطارحات منطقیة بين نجم الدين دبيران كاتبي القزويني و نصير الدين الطوسي، به تصحيح: عبدالله نورانی، همان، صص ۲۷۷ - ۲۸۶.

۴۵. درباره زندگی و آثار علامه حلي ر.ک:

Schmidtke, *The Theology of al-'Allàma al-Hillì*, 9-74.

ead., "al-Hillì, 'Allàma, Hasan b. Yūsuf b. Mu-Tahhar," *EI*, forthcoming.

سید عبدالعزیز طباطبایی، مكتبة العلامة الحلي، قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۱۶ ق؛ طهرانی، طبقات أعلام الشيعة، ج ۳، ص ۵۴ - ۵۲؛ عبدالله نعمه، فلاسفة الشيعة، ص ۲۷۲.

۴۶. ر.ک:

J. Lassner, "al-Hilla," *EI* 2, 3:389-90.

۴۷. ویراسته: فارس حسون تبريزيان، قم، مؤسسه النشر الاسلامي، ۱۴۱۷ ق.

۴۸. ویراسته: علینقی منزوی، تهران، ۱۳۷۸. [افست آن توسط منشورات ذوی القربی، قم، ۱۳۹۲ ش.]

۴۹. ر.ک:

سخن ابن سینا و بیان بهمنیار، یکی دیگر از آثار ارزشمند استاد محترم دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی است که در ۴۸۸ صفحه از سوی انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران به بازار نشر ارائه شده است. مهم‌ترین ویژگی کتاب حاضر را دربارنگری مؤلف به اندیشه‌های ابن سینا باید دانست. در این کتاب با نگاهی نو، بوعلی سینا و اندیشه‌های وی از جنبه‌ای که تاکنون مورد توجه نبوده است، مورد تأمل قرار گرفته است. بنابراین، بسیاری از ادعاهای مطرح شده در کتاب و اندیشه‌هایی که در توضیح آن‌ها آمده بکر و جدید است. به همین جهت، باید بر این نکته تأکید کرد که کتاب حاضر اثری با مباحث متداول در باب فلسفه ابن سینا و اندیشه‌های وی نیست. بلکه با نگاهی دیگر و با قلم استادی چیره‌دست، در تلاش است تا نگاهی که قرن‌هاست بر حکمت بوعلی سایه انداخته را تغییر دهد. این خود امری مهم و قابل توجه است که ارزش کتاب حاضر را دو چندان نموده است.

برای نمونه، مقدمه کتاب که ۴۴ صفحه نخست اثر حاضر را به خود اختصاص داده، حاوی مباحثی در رد نوافلاطونی بودن بوعلی سینا نگاشته شده است. همچنین، توجه به تفاوت بوعلی با ارسطو از دیگر نکات مندرج در کتاب است. مؤلف بر این امر تأکید دارد که اگر ابن سینا را یکی از شارحان ارسطو به شمار آوریم، دور از انصاف است. دکتر دینانی در بخشی از نوشتار خود با استناد به سخن ابن‌رشد که خود از شارحان ارسطویی به شمار می‌آمده، اشاره داشته که ابن رشد نیز بر این اعتقاد بوده که ابن سینا فرسنگ‌ها با ارسطو فاصله داشته و آنچه گفته است، از سنخ سخنان فیلسوف یونان نیست. از دید نگارنده کتاب، ابن سینا نه تنها فیلسوفی ارسطویی نیست، بلکه فیلسوفی با تفکر پویا و متعالی، اشراقی و دارای سیستم فکری مستقل شرقی و خسروانی است. از دیدگاه نویسنده، مراد از حکمت خسروانی، همان جریان فرهنگی است که در سرزمین ایران ظهور کرده است. اما، بسیاری از متفکران مغرب زمین در برابر این حکمت موضع‌گیری کرده‌اند، تا چنین وانمود کنند که این‌گونه اندیشه‌ها دارای ارزش و اهمیت چندانی نیست. این که بنابر تفکر رایجی که قرن‌هاست وجود دارد، ابن سینا شارح فلسفه ارسطو دانسته نشود و حکمت او را مشرقی و خسروانی خوانده شود، ادعایی بس عظیم است که مؤلف در سراسر کتاب حاضر در تلاش برای اثبات آن است.

توجه به مهمترین مباحث حکمت بوعلی، مانند مبحث انسان معلق یا تفکیک وجود از ماهیت و ارتباط میان جزئی و کلی، به همراه معرفی کتب و آثار وی از دیگر موضوعات مندرج در این نوشتار است که در شناساندن بیشتر ابن سینا به مخاطب نقش مؤثری را ایفا می‌نماید.

در این کتاب، از بهمنیار به عنوان برجسته‌ترین شاگرد ابن سینا یاد شده است. بهمنیار بن مرزبان، همان شاگرد فرهیخته‌ای است که پاسخ‌های استاد خود، به پرسش‌های مهم فلسفی را در کتاب المباحثات گردآوری کرده و در اختیار دیگران

## ابن سینا به روایت بهمنیار

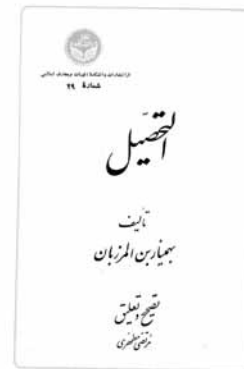
زهرا طاهری اخوان

Zahrataheri\_31@yahoo.com



سخن ابن سینا و بیان بهمنیار،  
تألیف غلامحسین ابراهیمی دینانی،  
تهران: مؤسسه پژوهشی  
حکمت و فلسفه ایران،  
۱۳۹۱.

کتاب التحصیل از جهت مضمون و محتوا به کتاب المباحثات بسیار نزدیک است، تا جایی که می توان گفت سخن ابن سینا در بیان بهمینار ظاهر و آشکار می شود و البته این چیزی نیست که دور از انتظار باشد. زیرا، اندیشه های یک شاگرد همیشه نشان دهنده افکار و ایده های استاد او به شمار می آید.



قرار داده است. این کتاب بارها و بارها مورد توجه فلاسفه و اندیشمندان قرار گرفته است. البته، در این گردآوری، شاگرد دیگر ابن سینا یعنی ابن زیله نیز به یاری بهمینار شتافته است. ذکر این نکته الزامی است که بهمینار تنها نقش گردآورنده را ایفا نکرده، یعنی چنین نبوده

که مطالب استاد خود را فقط جمع آوری و نقل کند، بلکه در طرح بسیاری از آن مسائل نقش آفرینی داشته است. زیرا، در کتاب خود یعنی التحصیل بیشتر آن ها را مورد بحث و بررسی قرار داده است. بنابراین، نه تنها سخنان بهمینار با استادش بسیار همخوانی دارد، بلکه مباحث و مطالب مندرج در دو کتاب المباحثات و التحصیل نیز بسیار به یکدیگر نزدیکند. در انتهای صفحه ۳۷ و ابتدای صفحه ۳۸ چنین آمده است: «کتاب التحصیل از جهت مضمون و محتوا به کتاب المباحثات بسیار نزدیک است، تا جایی که می توان گفت سخن ابن سینا در بیان بهمینار ظاهر و آشکار می شود و البته این چیزی نیست که دور از انتظار باشد. زیرا، اندیشه های یک شاگرد همیشه نشان دهنده افکار و ایده های استاد او به شمار می آید.»

اما، نباید از ذکر این نکته غافل شد که بهمینار تابع صرف استاد خود نبوده است. با وجود آن که برای استادش احترام زیادی قائل بوده، اما در مواردی نیز با سبک و روش خاص خود عدم همراهی با استاد را بیان کرده است. از این رو، با وجود تأثیری که از ابن سینا پذیرفته، اما به عنوان یک فیلسوف، بیان خاص خود را دارد و غیر از سخن ابن سینا است. نام کتاب حاضر

نیز برگرفته از همین مطلب است که در پاراگراف انتهایی صفحه ۴۳ بدان اشاره شده است.

نویسنده اندیشمند در اثر حاضر، ضمن تمرکز بر اندیشه های ابن سینا و شرح و توضیح اندیشه های وی، علاوه بر این که جنبه های مختلفی از اندیشه های ابن سینا و بهمینار را برای مخاطب آشکار می سازند، دریچه هایی جدیدی را فرا روی بن سینا پژوهان می گشاید.

همچنین، در کتاب حاضر، علاوه بر این که اندیشه های دو فیلسوف برجسته جهان اسلامی مورد توجه قرار گرفته، محوری ترین مباحث فلسفه اسلامی نیز از دیدگاه آن ها شرح و بررسی شده است. به همین جهت، علاوه بر مخاطب علاقه مند به فلسفه ابن سینا، خوانندگان دیگری که علاقه مند به حوزه های گوناگون فلسفه جهان اسلام هستند نیز، از مطالب کتاب بهره های فراوانی خواهند برد. به ویژه علاقه مندان به حکمت ابن سینا و حکمت اشراق و ارتباط میان این اندیشه ها با مطالعه کتاب حاضر به ابعاد جدیدی از این تأثیرگذاری پی خواهند برد.

عناوین هفده گانه مباحثی که در کتاب حاضر شرح و بررسی شده اند، عبارت است از: جایگاه ادراک و شناخت در اندیشه ابن سینا/ صرف حقیقت یا حقیقت صرف/ چشم همه دیدنی ها را می بیند، اما خودش را نمی بیند/ آیا می توانیم بدون تخیل تعقل کنیم؟/ آیا ادراک زمان در خود زمان انجام می پذیرد؟/ عقل جز ادراک عقلی چیز دیگری نیست/ معقول حق تعالی موجود است/ یا موجود معقول اوست؟/ علم به شیاز طریق اسباب آن، کلی است/ در نظر ابن سینا جسم فقط شرط وجود نفس شناخته می شود، غیر از حق یگانه، هیچ واحدی نیست، مگر اینکه در آن وجهی از کثرت هست/ قوی ترین و ضعیف ترین موجود/ اثبات مبدأ مشترک در علوم طبیعی امکان پذیر نیست/ تفاوت میان مشاهده و یقین/ آیا شوق همان ادراک است؟/ تفاوت میان کل و کلی/ لوازم یا صفات؟/ جز ماده چیز دیگری مانع تعقل نیست.

همان طور که مشاهده می شود، عناوین کتاب با دقت نظر خاصی انتخاب شده اند و با وجود آن که در هر فصل به موضوعی خاص پرداخته شده، اما مباحث تا میزان زیادی با یکدیگر در پیوستگی و انسجام قرار دارند. بهتر آن است که سیر مطالعاتی به همان ترتیبی باشد که موضوعات در کتاب آورده شده اند. در این صورت، مخاطب می تواند همگام با توضیحات مؤلف به درک مباحث کتاب نایل شود.

طرح مباحث به شیوه ای شفاف و به دور از تکلف و پیچیدگی، استفاده از زبان ساده در بیان مطالب و ارائه توضیحات جامع و کامل از دیگر مواردی است که علاوه بر این که درک مباحث مطرح شده را برای خواننده آسان نموده، لذت مطالعه کتاب را نیز افزایش داده است. نیز جامعیت در بررسی مباحث و بررسی های دقیق آن ها، بار دیگر وسعت اطلاعات و اندیشه های مؤلف محترم را برای مخاطب یادآوری می کند.

در انتهای کتاب نیز فهرست منابع به همراه نمایه درج گردیده است.



**اشاره:** در سرای اهل قلم بیست و ششمین دوره نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران جلسه رونمایی از جدیدترین کتاب آقای دکتر دینانی با حضور ایشان و آقایان دکتر عبدالله نصری، دکتر اسماعیلی و مجید حمیدزاده برگزار شد که گزارش تفصیلی آن اینک تقدیم خوانندگان گرامی قرار می‌گیرد.

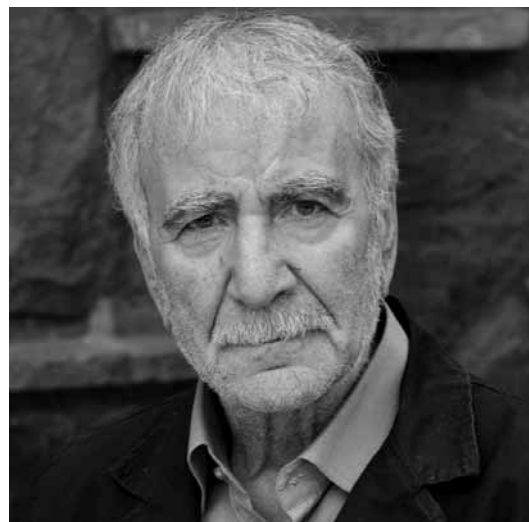
#### کتاب ما فلسفه

**اسماعیلی:** به نام خدا. ضمن عرض سپاس و احترام خدمت استاد گرانقدر آقای دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی و همه استادان، پژوهشگران و علاقه‌مندان حاضر در جلسه رونمایی کتاب تازه انتشار یافته سخن ابن سینا و بیان بهمنیار نوشته استاد دینانی که به اهتمام مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران منتشر شده است. در آغاز به اختصار به یکی دو نکته اشاره خواهم کرد و سپس از سخنان استاد ارجمند آقای دکتر عبدالله نصری استفاده خواهیم کرد و سرانجام به سخنان ارزشمند استاد گرامی جناب آقای دکتر دینانی گوش خواهیم سپرد. همانطور که مستحضرید ابن سینا در زمره فیلسوفانی است که آوازه‌اش از شرق و غرب جهان اسلام فراتر رفت و در مغرب زمین آثار مهم وی نظیر الشفا و القانون به زبان لاتینی ترجمه شد و آرای فلسفی وی بر اندیشمندان اروپایی نظیر آلبرت کبیر، توماس آکوئیناس و راجر بیکن تأثیر گذاشت. برخی از آثار این فیلسوف برجسته نظیر الإشارات و التنبیهات در قرون بعدی در زمره متون درسی فراگیران حکمت و فلسفه قرار گرفت و از امام فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی گرفته تا علامه حلی، ابن کمونه و سمرقندی بر آن شرح نوشتند. با این همه، هنوز بخشی از آثار ابن سینا به صورت نسخه خطی در کتابخانه‌های گوناگون در جهان پراکنده شده و هنوز به صورت چاپ امروزی در اختیار ما قرار ندارد. آن بخش از آثار ابن سینا هم که تصحیح شده، جز اندکی از آنها، عمدتاً به تصحیح انتقادی نیازمند است. البته به کوشش مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران طرح تصحیح آثار ابن سینا آغاز شده و به تازگی نخستین اثر از این مجموعه کتاب‌التعلیقات ابن سینا با تصحیح دقیق آقای دکتر سید حسین موسویان منتشر شد. در زمینه پژوهش در آرا و اندیشه‌های فلسفی ابن سینا با کمال تأسف نسبت به آنچه در سطح بین‌المللی اعم از مقاله و کتاب منتشر می‌شود فاصله داریم. امروزه پژوهش‌های پژوهشگران بین‌المللی در حوزه فلسفه اسلامی که عمدتاً به ابن سینا هم می‌پردازند نظیر آثار دیمیتری گوتاس، پیترو آدامسون، یوپ لامیر، رابرت ویسنوسکی، احمد حسنی، یان مک‌گنیس، آموس برتولاچی، فیلیپ والا، استفان من، دبورابلک، تیانا کوتزاروا، کاتارینا بلو و تونی استریت ارزشمند هستند و بعضاً ضرورت دارد که به فارسی ترجمه شود تا شیوه پژوهش و نوع نگاه این پژوهشگران نیز برای علاقه‌مندان معرفی بشود. در این میان، کتاب آقای دکتر دینانی به تعبیری که خود ایشان خاطر نشان کردند در حقیقت شناختی تازه از آرا و اندیشه‌های ابن سینا را به ما ایرانیان و فارسی‌زبانان ارائه می‌کند. نکته جالبی که شاید کمتر به آن توجه شده این است که تاکنون کتاب‌ها، مقاله‌ها و سخنرانی‌های مختلف درباره

## گزارش رونمایی از جدیدترین اثر دکتر دینانی



**دینانی:**  
**شناختن شناخت**  
**خیلی مهم است.**  
**این همان حرفی**  
**است که کانت زد**  
**و به همین جهت**  
**در تاریخ فلسفه،**  
**کانت یک نقطه**  
**عطفی است.**  
**چه قبولش**  
**داشته باشیم،**  
**چه نداشته باشیم،**  
**نقش مهمی در**  
**تاریخ فلسفه**  
**ایفا کرده است.**  
**هر چند خود من**  
**مبانی اش را**  
**قبول ندارم.**  
**ولی کاری که**  
**کانت کرده،**  
**خیلی مهم**  
**است.**



همدانی فردی ساکن همدان بوده و برخی پژوهشگران مثل یحیی مهدوی او را همان ابوالقاسم جرجانی دانسته و برخی دیگر نظیر یحیی میشو او را ابوالقاسم کرمانی دانسته‌اند. مهم‌ترین بحث میان این دو فرد که هر یک نماینده یک نوع نگاه به شمار می‌آیند، بحث «کلی طبیعی» است که شما می‌توانید این بحث را در این کتاب بخوانید. بنابراین کاری که آقای دکتر دینانی در این کتاب انجام داده‌اند، صرفاً تحلیل آرای ابن‌سینا نبوده، بلکه ارزیابی آرای منتقدان وی نیز بوده است. نکته دیگر اینکه در چهارصد سال اخیر که صدرالمآلهین شیرازی، مشهور به ملاصدرا، آرا و اندیشه‌های خود را مطرح کرده، به ندرت فیلسوفی در طراز وی بروز و ظهور داشته است. متفکران گوناگونی در حوزه علوم عقلی در اصفهان، شیراز، تهران و قم آمده‌اند. این‌ها همگی متفکران بزرگی به شمار می‌آیند اما کمی دشوار است که ایشان را در طراز ملاصدرا قلمداد کنیم. آقای دکتر دینانی در این کتاب نشان داده‌اند که سرچشمه برخی از ابتکارات و نوآوری‌های ملاصدرا را باید در آثار ابن‌سینا

جستجو کرد. ایشان در کتاب خود نشان داده‌اند که ملاصدرا به دلیل ذهن قوی و دقت نظری که داشته است توانسته برخی از آرای ابن‌سینا را به گونه‌ای تفسیر و تبیین کند که در منظومه فکری خود ثبت کند.

نمونه دیگر از دقت نظری که آقای دکتر دینانی داشته‌اند، این است که نشان داده‌اند که در آثار ابن‌سینا به‌ویژه در بحث‌های طبیعیات، «حرکت در جوهر» نفی شده است. این بحث، بحث فنی و تخصصی است و من در این جلسه نمی‌خواهم به تفصیل وارد آن بشوم. ابتکار طرح نظریه «حرکت در جوهر»، تاکنون به نام ملاصدرا ثبت شده است. آقای دکتر دینانی در عبارتی از کتاب التعلیقات ابن‌سینا که از ظاهرش معمولاً چنین برداشت می‌شده که نفی «حرکت در جوهر» است، تفسیر تازه‌ای را مطرح کرده و نشان داده‌اند که فیلسوفی مثل ابن‌سینا - حتی می‌شود این رأی را به ارسطو هم تعمیم داد، که حرکت را در زمره امور متصل و مستمر می‌داند و اتصال و استمرار در نظر وی اصل شمرده می‌شود - نمی‌تواند عملاً نظریه «کون و فساد» را که نظریه‌ای است که لازمه آن انفصال و گسستگی در جهان است، بپذیرد. در واقع انفصال و گسستگی از لوازم تفکر اتمیستی دموکریتوس و اپیکور است و ابن‌سینا و همینطور ارسطو نمی‌توانند در یک مسأله فلسفی هم به اتصال قائل باشند و هم به انفصال. حتی اگر در آثار ارسطو و ابن‌سینا «حرکت در جوهر» نفی شده، اما یک اصل کلی که بر آراء فلسفی این دو اندیشمند حاکم است، در حقیقت نظریه اتصال و استمرار وجودی در جهان است و کسی که در هستی‌شناسی و نظام متافیزیکی خود اتصال و استمرار را مبنا قرار دهد، ضرورتاً به «حرکت در جوهر» نیز باید قائل باشد و به نظر من یکی از نکات جالب توجه در کتاب سخن ابن‌سینا و بیان بهمنیار است. این شاءالله این نکاتی که آقای دکتر دینانی درباره ابن‌سینا مطرح کرده‌اند، و همین‌طور مطالبی متعددی که در دیگر آثار ابن‌سینا هست و به باور ایشان لازم است ارزیابی بشود، مورد توجه اهل نظر قرار گیرد و بیش از یک اثر از آقای دکتر دینانی درباره ابن‌سینا منتشر شود و جایگاه این فیلسوف بی‌بدیل در فرهنگ و تمدن اسلامی و جهانی بیشتر برای ما شناخته شود.

\*\*\*

**نصری:** استاد عزیز ما جناب آقای دکتر دینانی، سالیان دراز است که به دفاع از فلسفه اسلامی می‌پردازند. من باید توضیح مختصری راجع به کلمه «دفاع» ارائه بدهم. زیرا بسیاری فکر می‌کنند کسی که اهل تفکر و فلسفه است، اساساً نباید هیچ‌گونه دفاعی کند و این بحث از نظر من از دو بُعد قابل بررسی و تأمل است:

۱) از بُعد عمل و آنچه که در عالم واقع اتفاق افتاده و می‌افتد. من که شخصاً متفکر و فیلسوفی را سراغ ندارم که وقتی به اندیشه‌ای اعتقاد دارد، از آن دفاع نکند. اگر شما بخواهید در عالم خارج، آثار و اندیشه‌های بسیاری از متفکرین - از ایران و چین و هند باستان و یونان و... تا دوره جدید - را پیدا کنید، به ندرت می‌توانید متفکری را بیابید که از آن عقیده‌ای که دارد، دفاع نکند.

لذا تصور نداشته باشید که هر کسی که اهل فکر و فلسفه بود، باید لااقتضاء باشد.

۲) بعد نظری قضیه هم هست. آن هم به این صورت است که وقتی یک متفکری بر اساس عقل و اندیشه و استدلال و تفکر به حقیقت دسترسی پیدا می‌کند، اساساً خلاف عقل و اندیشه و استدلال است که از آن دیدگاه و تفکر خودش دفاع نکند.

لذا وقتی گفته می‌شود که آقای دکتر دینانی یا هر اندیشمند دیگری از یک تز و پروژهای که دارد و آن را دنبال می‌کند، دارد دفاع می‌کند، تصور نکنیم که کار غیر فیلسوفانه و غیر متفکرانه‌ای انجام می‌دهد. لااقتضاء بودن نه در مقام عمل و نه از نظر، به هیچ وجه نه امکان‌پذیر است و نه مطلوب.

نکته دوم، آقای دکتر دینانی در طول این سالیان درباب سهروردی، غزالی، ابن‌رشد، دوانی، خواجه نصیرالدین طوسی آثار چندی را نوشته اند و کتاب مورد بحث ما هم در واقع جدیدترین کتابی است که به نگارش درآورده اند. در عین حال در این فواصل کتابهایی هم مثل ماجرای فکر فلسفی در همین راستا نوشته اند. ایشان درباب اندیشمندان و متفکران آثار متعددی نوشته اند. وقتی کسی مجموعه‌ای این آثار را مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهد، با یک نکته اساسی روبرو می‌شود و آن، این است که به نظر من هر چه قدر از کتاب سهروردی ایشان فاصله می‌گیریم، نباید انتظار داشته باشیم که ایشان بخواهد مانند سایر محققان درباب اهل فلسفه برای متفکران کتاب بنویسد. یک محقق فلسفی وقتی فرضاً بخواهد درباره‌ی ابن‌سینا کتاب بنویسد، می‌آید مباحث معرفت‌شناسی را در یک بخش می‌آورد، وجودشناسی را در یک بخش می‌آورد و... اما اگر شما در اکثر آثار آقای دکتر دینانی تأمل بکنید، دیگر با این ویژگی مواجه نمی‌شوید و برای بسیاری این سؤال مطرح است که چگونه است که ایشان به اصطلاح یک متفکری را از یک نقطه خاصی شروع به معرفی کردن نمی‌کند تا یک نقطه‌ای به اتمام برسد و وقتی کتاب را از ابتدا تا انتها می‌خوانیم، نظام فکری آن متفکر را دریابیم؟! این یکی از ویژگی‌های آقای دکتر دینانی است که باید به آن توجه داشته باشیم. تحلیل خود من با توجه به اشرافی که به آثار ایشان دارم، این است که ایشان نمی‌خواهد کار محققانه بکند. می‌خواهد کار متفکرانه کند. برای ایشان گاه یک پرسش مطرح می‌شود - و من دوست دارم هر جا اشتباه کردم، آقای دکتر دینانی تصحیح بفرمایند - همواره هم روی پرسش خیلی تأکید می‌کنند و حتی وقتی این کتاب را هم نگاه کنید، از آغاز کتاب این بحث مطرح می‌شود که یک فیلسوف با یک پرسشی مطرح می‌شود و حتی گاهی وقتی می‌خواهند درباره‌ی یک فیلسوفی چیزی بنویسند، گویی با او گفتگو می‌کنند. همان طور که بسیاری از متفکران غربی هم وقتی درباب فلاسفه مانند هگل، هایدگر کتاب نوشته اند، در واقع با پرسش‌هایی در برابر یک فیلسوف دیگر مواجه می‌شوند و می‌خواهند آن پرسش‌ها را مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار بدهند. آقای دکتر دینانی نیز در آن خلوت تفکر خودش با پرسش‌هایی مواجه می‌شود و برای یافتن پاسخ آنها دست به قلم می‌شود و مباحثی را فصل به فصل مطرح می‌کند.

اعتقاد بنده این است که آقای دکتر دینانی هیچ وقت نمی‌تواند یک طرح پژوهشی ارائه دهد و بنشیند و بگوید: اول این است، دوم این است و... در مسیری که دارد می‌رود، باید ببیند با چه چیزی مواجه می‌شود. این نوع نگاه، گاهی باعث می‌شود که چه بسا ما اگر صبر و حوصله‌ای نداشته باشیم، با منظومه فکری متفکر خیلی آشنا نشویم. اما اگر اثری را با صبر و حوصله از ابتدا تا انتها بخوانیم و مطالعه کنیم و حتی کنار کتاب برخی نکته‌های مهم را حاشیه بزنیم، کتاب را که تمام کردیم یک بار به این حواشی خودمان نگاه کنیم، می‌بینیم که یک مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و مطالب مهمی بیان شده که ممکن است برخی از این‌ها را در آثار محققانی که درباره‌ی فیلسوف مورد بحث مطلب نوشته اند، اساساً ملاحظه نکنید. به ویژه اینکه آقای دکتر یک ذهن تداعی‌گر هم دارند. یعنی وقتی با یک مسأله مواجه می‌شوند، چون بنا ندارند از یک نقطه‌ای از پیش تعیین شده شروع کنند و به یک نقطه ختم بشوند، در کنار مباحث اصلی، مطالبی را هم فی‌البداهه بیان می‌کنند. لذا ممکن است آدم تعجب کند که شما درباره‌ی ابن‌سینا کتاب نوشته اید، چه طور شده است که به متفکرانی چون: شوپنهاور، فوکو و کانت اشاره می‌کنید. این تداعی‌ها، تداعی‌های خیلی مهمی است. ممکن است یک خواننده متعارف را از بحث دور کند، ولی کسی که اهل فکر و اندیشه است، ارتباط اندیشه‌های متفکران را در اینجا درمی‌یابد و از این حیث، این تداعی‌ها اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد. چه بسا ممکن است این یک تلنگر فکری برای خواننده دقیق باشد که چگونه می‌توان نکته‌ای را که یک متفکر اسلامی می‌زند با سخنان متفکر غربی مقایسه کرد.

ای کاش ناشر محترم، کنار صفحات کتاب یا سر سطرها سوتیترهایی ارائه می‌کردند. این کاری است که به نظر من خیلی ضرورت دارد. آن وقت وقتی خواننده، کتاب را مطالعه می‌کند، می‌تواند مطالب بسیار مهمی را از این مجموعه دریابورد. در این اثر آقای دکتر دینانی مثل آثار دیگرشان، ریشه‌های تاریخی برخی از مباحث فلسفی را هم مطرح می‌کنند. مثلاً اگر مبحث زمان از نگاه ابن‌سینا مطرح می‌شود، یک باره اشاره می‌کنند که این بحث سابقه‌اش در زکریای رازی چگونه است. به نظر من این نکته مهمی است. توجه داشته باشیم که هیچ فیلسوف و متفکری نیست که پایش را روی خال بگذارد. همه متفکران پایشان را روی دوش فیلسوفان گذشته خودشان گذاشته‌اند. با آثاری که آقای دکتر دینانی نوشته اند، هر چند خیلی سریع رد می‌شوند، ولی خواننده دقیق می‌تواند به نکته یاد شده دست یابد.

سلطه فکری ملاصدرا به گونه‌ای بوده که بسیاری از کسانی که بر ابن‌سینا شرح نوشتند، ابن‌سینا را هم ملاصدراپی تفسیر کرده‌اند و این یک خطر مهمی است. خوشبختانه در خیلی از موارد دیده‌ام که آقای دکتر دینانی این کار را نکرده‌اند و از آن پرهیز داشته‌اند. حتی ریشه‌های گذشته را که ذکر کرده‌اند، تأثیرات بعدی را هم بیان کرده‌اند.

**حمیدزاده:** تمایل دارم که جناب استاد صحبت کنند و بیشتر وقت را از گفتگوهای ایشان استفاده کنیم. نکته اول راجع به جریان

دینانی:

ابن‌سینا یک

فیلسوف

وجودشناس است.

اما به گونه‌ای

صحبت می‌کند و

به گونه‌ای مسأله

را حل کرده است

که به نظر من

شاید در تاریخ

تفکر فلسفه -

این خیلی ادعای

بزرگی است که

دارم می‌کنم -

هیچ کس مانند

ابن‌سینا شکاف

میان اپیستولوژی

و آنتولوژی - این

دره غیر قابل

عبور - را پر

نکرده است و

دنیای امروز

ابن‌سینا را

نفهمیده

است.

**نصری:**  
**سلطه فکری**  
**ملاصدرا به گونه‌ای**  
**بوده که بسیاری**  
**از کسانی که بر**  
**ابن‌سینا شرح**  
**نوشتند، ابن‌سینا**  
**را هم ملاصدرايي**  
**تفسیر کرده‌اند و**  
**این یک خطر**  
**مهمی است.**  
**خوشبختانه در**  
**خیلی از موارد**  
**دیده‌ام که آقای**  
**دکتر دینانی**  
**این کار را**  
**نکرده‌اند و**  
**از آن پرهیز**  
**داشته‌اند. حتی**  
**ریشه‌های گذشته**  
**را که ذکر کرده‌اند،**  
**تأثیرات بعدی**  
**را هم بیان**  
**کرده‌اند.**

تألیف این کتاب بود. یک نوبت که ایشان به دفتر ما تشریف آورده بودند و در خدمتشان بودیم، آنجا بنده اشاره کردم و پیشنهاد دادم که استاد! شما درباره سهروردی، دوانی، ابن‌رشد و... آثاری داشته اید. ای کاش در مورد دو شخصیت هم دست به قلم می‌شدید. دو نفر را نام بردم: اول ابن‌سینا، بعدی را نمی‌گویم. چون می‌خواهم از ایشان قول بگیرم که در مورد آن فیلسوف هم بنویسند. به ایشان عرض کردم: حیف است شما درباره ابن‌سینا چیزی نداشته باشید و ما ابن‌سینا را با بیان و قرائت شما شاهد نباشیم. ایشان گفتند: راستش را بخواهید خودم هم به این فکر هستم. هفته بعد که آمدند، گفتند: من پنجاه صفحه مطلب نوشتم. ما هم بلافاصله موضوع را بردیم در شورای پژوهش مؤسسه که ایشان هم در آنجا به عنوان مدیر گروه تشریف دارند. این توفیق را داریم که ایشان مدیریت فلسفه اسلامی را دارند. در آنجا تصویب شد و ریاست



محترم مؤسسه جناب آقای خسروپناه به بنده گفتند: بدون فوت وقت با تمام سرعت این کار را پیگیری کنید تا سریع‌تر چاپ شود. از این رو بعد از اینکه جناب دکتر اثر را به ما تحویل دادند، ظرف حدود دو ماه کتاب را چاپ کردیم.

نکته دوم درباره ابن‌سینا و شیوه کتاب است. دکتر نصری زحمت من را کم کردند. این کتاب، کتاب معمول و متعارف راجع به ابن‌سینا نیست. ایشان هر چند وقت یک بار بعضی از متفکرین را با یک شیوه مخصوص بازخوانی مجدد می‌کنند که امتیاز ویژه خود ایشان هم هست. کمتر کسی را داریم به این نحو راجع به مسائل ورود و خروج داشته باشد. اگر نگوییم بی‌نظیر است، کم نظیر است. اشراف ایشان به غالب فلسفه‌های فکری غرب، فوق العاده است.

قسمت سوم آن نکته‌ای است که جناب نصری اشاره کردند و آن اینکه ما می‌بایست عناوین فرعی برای مطالب کتاب تدارک می‌دیدیم. حقیقتش وقتی جناب استاد کتاب را به من دادند، آن

قدر شتاب و عجله داشتیم که حتی نمی‌خواستیم کتاب را برای ویراستاری بدهیم. گفتم کتاب را همین جوری بدهید چاپ شود. اگر می‌خواستیم همه این نکات را انجام دهیم، شاید یک سال طول می‌کشید. چون سطر به سطر کتاب جا دارد که عنوانبندی بشود.

آخرین نکته، مطلبی است که باز جناب دکتر نصری بدان اشاره کردند. به عنوان نمونه بحث در اصالت وجود که مطرح شد، در یک نوبتی یک متنی از ابن‌سینا را با جناب دکتر مرور می‌کردیم و آنجا اشاره شد که این متن، کاملاً به صورت صریح - نه تفسیری - دلالت بر تشکیک دارد. البته تشکیک بدون اصالت وجود معنا ندارد و جناب ابن‌سینا در تعلیقات، در جاهای متعدد به صورت نص صریح مطلبی را دارند که جز با تشکیک اصلاً امکان‌پذیر نیست. معلوم است که تشکیک بدون اصالت وجود هم امکان ندارد.

**دینانی:** اساتید نکات بسیار ارزنده و جالبی فرمودند که خود بنده تازه از خواب غفلت بیدار شدم. مخصوصاً نکته‌ای که آقای دکتر نصری فرمودند. بین محقق فلسفه، پژوهشگر فلسفه و کسی که تفلسف می‌کند، فرق بنیادی وجود دارد. این نکته خیلی مهم است. حقیقت این است که من پژوهشگر فلسفه نیستم. محقق فلسفه هم نیستم. از نظر من فلسفه یک سلوک است. فیلسوف، سالک راه است. ایشان هم اشاره فرمودند. اصلاً فلسفه راه است. همان طور که عارف، سالک است، فیلسوف هم سالک است. منتها با یک تفاوتی که بین عارف و فیلسوف است. فیلسوف با نظر سلوک می‌کند و عارف با عمل. البته توجه داشته باشید که عارف هم اگر نظر نداشته باشد، سلوک عملی‌اش به درد نمی‌خورد. آن عمل هم باید همراه با نظر باشد؛ اما برای فیلسوف، نظر مهم است. یعنی سالک راه نظر است.

من هیچ وقت کتاب نمی‌نویسم. برای اینکه کتاب بنویسم، بلکه یک دغدغه‌ای در افکارم پیدا می‌شود. چون با افکار فلاسفه ما نوسم، یک چیزی برایم دغدغه درونی می‌شود، سراغ آن دغدغه می‌روم که ببینم چه جوری است. حالا حل شدنی است یا حتی نشدنی، تا چه اندازه‌ای می‌شود با آن ور رفت، سراغ آن دغدغه می‌روم. بعد از مدتی کتاب درمی‌آید. این کتاب هم همان است. یک دغدغه پیدا می‌شود. من رفتم مثلاً در باره سهروردی یا نصیرالدین طوسی یا دیگر فلاسفه پژوهش کنم؛ بلکه یک دغدغه‌ای برایم بود و رفتم ببینم این چه می‌گوید. خُب کم کم به صورت کتاب درآمد است. این یک مسأله که خواستم تذکر بدهم که جناب دکتر نصری به نکته بسیار دقیقی اشاره فرمودند.

نکته دیگر این است که در همه علوم و معارف انسانی اولاً تاریخ خیلی مهم است. متأسفانه ما ایرانی‌ها کمتر با آن انس داریم و حافظه تاریخی‌مان هم کمی ضعیف است. اصلاً تاریخ مال بشر است. هیچ موجود دیگری هم جز انسان، تاریخی نیست. فقط انسان، تاریخی است و تاریخ را می‌شناسد و نه هیچ موجود دیگری؛ و ما به تاریخ توجه کم داریم. هر علمی را بخصوص علوم جدید و علوم دنیای امروز را می‌شود بدون تاریخ آموخت. یک فیزیکدان امروز می‌تواند تاریخ فیزیک را نداند، فیزیک ارسطو را نشناسد، فیزیک پانصد سال پیش را نشناسد، و در عین حال، امروز فیزیکدان

خوبی باشد. یک شیمیست می‌تواند شیمی زکریای رازی را شناسد، ولی شیمی امروز را بشناسد. یک طبیب می‌تواند کتاب قانون ابن‌سینا را نخوانده باشد، طب قدیم را اصلاً نشناسد، ولی امروز طبیب خوبی باشد. در همه علوم این‌طور است. اما یک فیلسوف نمی‌تواند بگوید من تاریخ فلسفه را نمی‌دانم ولی آثار ملاصدرا را خوانده‌ام، پس فیلسوف هستم. این مزخرفی بیش نیست. اگر همه ملاصدرا را در سینه داشته باشد، یا یک فیلسوف امروزی را، ولی به تاریخ فلسفه آشنایی نداشته باشد، در واقع فلسفه را نفهمیده است. فلسفه با تاریخ فلسفه عجین است. زیرا فلسفه تفکر است و تفکر تاریخ دارد. آن اندیشمند بزرگ غربی می‌گوید: «ما گنجشک‌هایی هستیم که بر پشت فیل سوار شده‌ایم.» اگر کسی نداند افکار گذشته در فلسفه چه بوده و فیلسوفان قدیم چه می‌گفتند، اصلاً هر چه بگوید، بیهوده می‌کند. چنین کسی روحی دارد که در خلأ حرف می‌زند. حفظیات دارد و همه ملاصدرا را حفظ است، اما نمی‌داند چرا ملاصدرا حرکت جوهری برایش مطرح بود؟ ملاصدرا چه مشکلی داشت که می‌خواست با حرکت جوهری آن را حل کند؟ و... اگر تاریخ را نداند، این‌ها را هم نمی‌داند. این چنین شخصی فیلسوف نیست. به قول دکتر نصری او می‌تواند محقق فلسفه بشود، حافظ فلسفه بشود. فلسفه را حفظ کرده است. اما فیلسوف نیست. زیرا فلسفه، تاریخ فلسفه و سلوک فکری می‌خواهد. اگر این دو نباشد، شدنی نیست. امروز دنیای علم است. دنیای امروز، دنیای پیشرفت علوم است. شما می‌بینید که علم به طور سه‌مناک و شگفت‌انگیز با دنیا چکار می‌کند. حداقل داریم آثار علم را می‌بینیم. حالا خود علم دارد چه کارهای عجیبی می‌کند، شگفت‌انگیز است. عالم می‌شناسد. فیزیکدان می‌شناسد. شیمیست می‌شناسد. فیلسوف چه کاره است؟ فیلسوف می‌پرسد که شناختن چیست؟ شاید هم این سؤال خنده‌دار باشد. فیزیکدان می‌گوید: من ماده را می‌شناسم. فیلسوف می‌پرسد: شناختن تو چیست؟ اصلاً شناختن یعنی چه؟ چه کار کردی که شناختی؟ شناخت یعنی چه؟ این شناخت خیلی مهم است. شناختن شناخت خیلی مهم است. این همان حرفی است که کانت زد و به همین جهت در تاریخ فلسفه، کانت یک نقطه عطفی است. چه قبولش داشته باشیم، چه نداشته باشیم، نقش مهمی در تاریخ فلسفه ایفا کرده است. هر چند خود من مبانی‌اش را قبول ندارم. ولی کاری که کانت کرده، خیلی مهم است. سؤال اصلی کانت این بود. همین را پرسید. اساساً فلاسفه می‌کوشیدند تا حقیقت عالم را بشناسند. حالا ما امروز می‌خواهیم بفهمیم شناختن چیست. خود شناختن چه هست؟ شناختن را باید بشناسیم. خیلی حرف مهمی است. همین است که امروز شما می‌بینید مرتب در فلسفه‌های غربی یک تفکیکی بین آنتولوژی و اپیستولوژی هست و هر چه هم سعی می‌کنند تا یک جور این شکاف را پر کنند، هنوز توفیق کامل پیدا نکرده‌اند. یک شکافی میان وجودشناسی و شناخت‌شناسی، هست، یک فاصله و یک دره غیر قابل عبوری میان - به تعبیر غربی‌ها - سوژه و ابژه هست. تعبیر حکمای ما چیز دیگری است. ذهن و عین هیچ وقت با هم یکی نیستند. سوژه و ابژه یک معنایی دارد و ذهن و عین یک معنی دیگری دارد که

غالباً هم بد ترجمه شده است. ابن‌سینا از ذهن و عین صحبت می‌کند. ابن‌سینا یک فیلسوف وجودشناس است. اما به گونه‌ای صحبت می‌کند و به گونه‌ای مسأله را حل کرده است که به نظر من شاید در تاریخ تفکر فلسفه - این خیلی ادعای بزرگی است که دارم می‌کنم - هیچ کس مانند ابن‌سینا شکاف میان اپیستولوژی و آنتولوژی - این دره غیر قابل عبور - را پر نکرده است و دنیای امروز ابن‌سینا را نفهمیده است. والا آن قدر به زحمت نمی‌افتاد. فیلسوفان امروز دارند عرق می‌ریزند که رابطه سوژه و ابژه را چگونه برقرار کنند. عرق ریزان پی در پی مکتاب می‌آیند، فلسفه‌ها یکی پس از دیگری می‌آید: فلسفه‌های تحلیلی، فلسفه‌های وجودی و... اما اگر توجه می‌کردند که ابن‌سینا چه کار کرده است. بعد از هزار سال نه تنها غربی‌ها خوب نفهمیدند، با کمال تأسف فیلسوفان خودمان هم متوجه نشدند که این مرد بزرگ چه کار کرده است. که اگر علم حضوری بدان‌گونه که ابن‌سینا با انسان معلق این مسأله را مطرح کرده است، نفهمیده نشود، هرگز از سوژه به ابژه راه نیست و این شکاف پر نخواهد شد. حضور اساس حصول است و اگر حضور نبود، اصلاً علم حصولی نبود. اصلاً سوژه پیدا نمی‌شد. البته ابن‌سینا فیلسوفی است که با کمال تأسف باید بگویم غربی‌ها بیش از ما قدرش را می‌شناسند. حداقل غربی‌ها عظمت‌اش را می‌دانند. می‌دانند که چه مرد بزرگی بوده است. ما هنوز نمی‌دانیم ابن‌سینا چه کسی بوده است. چهارصد سال است از آن زمان می‌گذرد، ولی همه متفکران ما تحت تأثیر ملاصدرا هستند. منتظرند ببینند ملاصدرا چه گفته است. حتی ابن‌سینا را هم از طریق ملاصدرا می‌خواهند بشناسند و این کار، کار درستی نیست. باید بگویم که حتی خود ملاصدرا با آن عظمت‌اش یک جاهایی یا آگاهانه یا ناآگاهانه - که بعید است که بگویم آگاهانه - به بعضی از نکته‌ها یا توجه نکرده یا بعضی از آثار ابن‌سینا را در دست نداشته است و دیگران چون ابن‌سینا را از طریق ملاصدرا شناختند، یک نسبت‌هایی به ابن‌سینا می‌دهند که غلط است. مثلاً الان معروف است و خود ملاصدرا با صراحت تمام می‌گوید که ابن‌سینا علم حق تعالی نسبت به عالم را از سنخ صور مرتسمه می‌داند؛ از نوع علم حصولی. یعنی همان‌طور که ما به این میز و میکروفن و... علم داریم، خداوند هم همین‌طور به عالم علم دارد. این را ملاصدرا به صراحت می‌گوید، ولی به این توجه نکرده است که ابن‌سینا اساساً این را نمی‌گوید و در کتاب دیگرش رد کرده است و این حرف را نامعقول می‌داند. خب این مرد بزرگ با اینکه همه این کتاب‌ها را خوانده است و اتفاقاً تنها فیلسوفی که به تاریخ توجه داشته ملاصدرا است. همه کتاب‌های ماقبل خودش را خوانده بوده. وارث هزار سال فرهنگ عقلی اسلام است. ملاصدرا سر سفره‌ای نشسته که هزار سال غذاهای عقلانی در آن سفره بوده است. این هنر را داشته که حکمت متعالیه بسازد. هنر کمی نیست. اما ابن‌سینا در یک بیابان فقر شروع به تفلسف کرد. قبل از ابن‌سینا چه بود؟ کندی بوده که اصلاً فیلسوف نیست. ابوالحسن عامری بوده که ابن‌سینا اصلاً قبولش ندارد و او را خرفت می‌داند. حالا من بگویم که ملاصدرا از که اثر پذیرفته؟ او فارابی را قبول دارد و می‌گوید کتاب متافیزیک فارابی را بیش از چهل

نصری:  
در این اثر آقای دکتر دینانی مثل آثار دیگرشان، ریشه‌های تاریخی برخی از مباحث فلسفی را هم مطرح می‌کنند. مثلاً اگر مبحث زمان از نگاه ابن‌سینا مطرح می‌شود، یک باره اشاره می‌کنند که این بحث سابقه‌اش در زکریای رازی چگونه است. به نظر من این نکته مهمی است. توجه داشته باشیم که هیچ فیلسوف و متفکری نیست که پایش را روی خلأ بگذارد. همه متفکران پایشان را روی دوش فیلسوفان گذشته خودشان گذاشته‌اند. با آثاری که آقای دکتر دینانی نوشته‌اند، هر چند خیلی سریع رد می‌شوند، ولی خواننده دقیق می‌تواند به نکته یاد شده دست یابد.

**حمیدزاده:**  
**این کتاب،**  
**کتاب معمول و**  
**متعارف راجع به**  
**ابن سینا نیست.**  
**ایشان هر چند**  
**وقت یک بار**  
**بعضی از متفکرین**  
**را با یک شیوه**  
**مخصوصی**  
**باز خوانی مجدد**  
**می کنند که امتیاز**  
**ویژه خود ایشان**  
**هم هست. کمتر**  
**کسی را داریم**  
**به این نحو راجع**  
**به مسائل ورود و**  
**خروج داشته**  
**باشد. اگر نگویم**  
**بی نظیر است،**  
**کم نظیر است.**  
**اشراف ایشان به**  
**غالب فلسفه های**  
**فکری غرب،**  
**فوق العاده**  
**است.**

بار خواندم. بله، فارابی انصافاً پیشکسوت ابن سینا است. ابن سینا از فارابی خیلی استفاده کرده است، اما نه اینکه فقط از فارابی استفاده کرده. زیرا ابن سینا بنیانگذار است و این کتاب‌هایی که اکنون در دست است - که بسیاری را حتی اهل فن هم نخوانده‌اند و کلاً خوانده نشده است - فقط کتاب‌های شفاء و اشارات او خوانده شده است. در حالی که خود ابن سینا در مقدمه منطق المشرفین با صراحت می‌گوید من این کتاب‌ها را - یعنی شفاء و اشارات - را برای عوام نوشته‌ام و نخواستم از حکمت عامیانه که حالا مرسوم است جدا شوم، اما به حکمت دیگری دست یافته‌ام که از نوع دیگر است. آن حکمت که در بیست مجلد در کتاب الانصاف نوشته شده بود، با کمال تأسف در زمان حمله مسعود غزنوی به شهر اصفهان در شعله‌های آتش سوخت و ابن سینا متواری شد و از همان‌جا به همدان رفت. اگر کتاب الانصاف امروز در دست ما بود، دنیای ما دنیای دیگری بود. عبدالرحمان بدوی ادعا می‌کند که یک تکه پاره‌هایی از کتاب الانصاف را پیدا کرده است. ولی خیلی



نمی‌شود اعتماد کرد. آن کتاب از دست رفته است. حالا با اینکه آن کتاب در دست ما نیست، باز گریه‌آور است و غم تاریخ است برای ما که همین چند کتاب دیگر غیر از شفاء و اشارات که دارد، همین تعلیقات و کتاب المباحثات و کتاب‌های شاگردانش مثل همین بهمینار، خوب خوانده نشده است.

ابن سینا عمر زیادی نکرد - حداکثر پنجاه و هشت سال عمر کرد - روزها وقت نداشت. نه به خاطر فلسفه‌اش، بلکه به خاطر طب‌اش؛ یکی کی گفت: بیا قلنج من را معاینه کن. دیگری... سر ابن سینا دعوا داشتند. گاهی او را به همدان می‌بردند، گاهی به اصفهان می‌کشیدند تا برود بیماری‌شان را معالجه کند. خود ملاصدرا هم این گله را کرده است. با اینکه یک جاهایی به ابن سینا کم لطفی داشته، ولی خیلی به ابن سینا باور داشته است و او را در تاریخ بی‌نظیر می‌داند. یک جاهایی گله می‌کند و می‌خواهد بگوید اصلاً چرا تو طب خواندی و رفتی به معالجه پرداختی. فلسفه می‌گفتی بهتر بود. ابن سینا روزها وقتش به طبابت می‌گذشت و

شب‌ها با شاگردانش صحبت می‌کرد. بیشتر صحبت‌های ابن سینا در مباحثی بود که با شاگردانش داشت.

در هر حال ابن سینا فیلسوفی است که به هیچ وجه از ارسطو کمتر نیست. اگر ارسطو در تاریخ غرب فیلسوف بی‌نظیری است - حالا به یک نظر ارسطو بی‌نظیر است و به یک نظر افلاطون. بعضی‌ها هم معتقدند که تنها فیلسوفی که با اعتقاد تفلسف نکرده ارسطو بوده چون هر فیلسوفی قبلاً اعتقاداتی داشته و آن اعتقاداتش در فلسفه‌اش نقش داشته است. کسانی می‌گویند تنها فیلسوفی که بر اساس اعتقاد تفلسف نکرده است، ارسطو است. ارسطو فقط یک فیلسوف بوده است. حالا این دو نظر است و هر دوی آنها هم بزرگ هستند. در جهان اسلام هم هنوز فیلسوفی تا این ساعت همانند ابن سینا پا به عرصه وجود نگذاشته است. تنها فیلسوف بزرگ عالم شرق است. حالا کی ماند او در آینده خواهد آمد - حالا شاید بیاید - ولی هنوز نیامده است. این فیلسوف را ما باید از نو بشناسیم.

این کتاب یک سیاحت اجمالی است. هنوز خیلی حرف‌های ناگفته در باره ابن سینا هست که می‌شود گفت، ولی در این کتاب همان‌طور که اشاره فرمودند، ما یک سیر تازه‌ای کرده ایم. به کتاب‌های دیگر ابن سینا بیشتر توجه کرده ایم. کتاب‌هایی چون: تعلیقات، مباحثات و حتی کتاب التحصیل بهمینار. به همین جهت اسم کتاب را سخن ابن سینا و بیان بهمینار گذاشتیم. چون بیان بهمینار، همان فکر ابن سیناست. منتها یک جاهایی بهمینار فکر ابن سینا را زیبا بیان کرده است. بعد از هزار سال این یک نگاه تازه‌ای به ابن سینا است. ولی جا دارد که کتاب‌های بسیاری از این به بعد درباره نکته‌های ناگفته در اندیشه‌های ابن سینا پیدا شود و روی آن بحث شود.

**پرسش حضار:** گفته می‌شود که در مجامع علمی و دانشگاه‌های ما آن چنان که جایش هست و نیاز هست به فلسفه پرداخته نمی‌شود. حضرت عالی امروز در مورد ابن سینا صحبت کردید. ابن سینایی که من که دانشجوی حقوقم تاکنون او را نشناخته‌ام. در تفسیر اندیشه‌های ایشان، در زبان فارسی کتاب‌های ارزشمندی در اختیار نیست. از سوی دیگر شما اساتید بیشتر اطلاع دارید که امروزه از فلسفه‌های مضاف مانند فلسفه حقوق، فلسفه هنر و... بویژه در غرب مطرح هستند. حضرت عالی جایگاه اصلی فلسفه را در حال حاضر با این تحول که در علوم انسانی هست، چه طور ارزیابی می‌کنید؟

**دینانی:** متأسفانه یک درد بزرگی است که شما روی آن انگشت گذاشتید. هایدگر یکی از فیلسوفان درگذشته معاصر است. شاید در دنیا بیش از هزار کتاب درباره اندیشه‌های هایدگر نوشته شده است. اما ابن سینا که یک فیلسوف جهانی است و هزار سال از وفات او می‌گذرد، متأسفانه ما انگشت شمار کتاب درباره اندیشه‌های وی داریم. یک چرا دارد که حُب فلسفه مخالف داشته است، ولی در هر حال باز هم راه را باز کرده است. فیلسوفانی در همان قرون وسطی پیدا شده‌اند که تفلسف کردند. بخصوص بعد از رنسانس که دیگر آزاد شد و هر کسی خواست تفلسف کرد. فلسفه هنوز هم با مخالفان جدی روبرو است. فلسفه یک چیز جنبی بوده است.

یک کمی هم قاجاق بوده. فیلسوف باید می‌رفت یک گوشه. من خودم وقتی جوان بودم، فلسفه می‌خواندم. کتاب فلسفه‌ام را پنهان می‌کردم تا نبینند. در یک چنین فضایی شما انتظار نداشته باشید که خیلی رشد کرده باشد. البته امروز خوشبختانه مانعها برداشته شده است. الان خیلی مانعی نیست. در همه دانشگاه‌ها، در همه جا درس فلسفه هست. اما ما تازه شروع کرده ایم. اگر در طول این هزار سال بعد از ابن‌سینا، فلسفه رواج می‌داشت و تشویق می‌شد، ما امروز خیلی چیزها داشتیم. ولی حالا من از این جهت خوشحالم که مانعی نمی‌بینم. چون هر جا می‌بینم یک رشته فلسفه دایر شده است و در هر دانشگاهی تدریس می‌شود و کسی هم نمی‌آید بگوید کفر است. اما این تازه شروع کار است. ان شاءالله در آینده با استعداد ایرانی‌ها بهتر هم می‌شود.

**پرسش حضار:** آقای دکتر از بین تمام فرمایشات شما در باره ابن‌سینا من متوجه چند نکته نشدم: نخست آنکه ابن‌سینا آیا فیلسوف بود یا عارف؟ و دوم اینکه خود شما بالاخره بیشتر فیلسوف هستید یا عارف؟ و سوم اینکه کدام یک از این دو تا برای جامعه ما مفیدتر است؟

**دینانی:** راجع به ابن‌سینا اگر در واقع خواسته باشیم در یک کلمه حرف بزنیم، برخلاف آنچه که هزار سال به غلط مشهور است، یک فیلسوف اشرافی است، نه یک فیلسوف مشائی. هزار سال است به غلط می‌گویند: رئیس مشائی. او اصلاً مشائی نیست. او در کتاب شفاء می‌گوید: «این کتاب را بر مذاق قوم نوشته‌ام»، یعنی همان فلسفه رایج. حتی در همان کتاب شفاء یک جایی از روش ارسطویی فاصله می‌گیرد و از ارسطو فراتر می‌رود. مشائی، ارسطویی است. ابن‌سینا در حد ارسطو باقی نمی‌ماند. حتی در همین کتاب شفاء و بخصوص در کتاب تعلیقات و مباحثات و الانصاف که اصلاً حکمت دیگری است که ربطی به ارسطو ندارد. حتی در کتاب شفاء که ارسطویی است، ارسطویی باقی نمی‌ماند. چون اشرافی است و در اواخر عمر هم به عرفان وارد شد. اهل عرفان هم هست و این نقصی برای فلسفه نیست. اما اینکه کدام برای جامعه مفیدتر است؟ عرفان برای اهل عرفان خوب است. برای غیر عرفان به درد نمی‌خورد. گاهی هم ممکن است سم باشد. اما فلسفه برای یک جامعه بشری از نان شب هم واجبتر است. جامعه‌ای که فلسفه ندارد، اصلاً جامعه نیست و هیچی ندارد. اصلاً چه می‌تواند ادعا کند؟! فلسفه برای هر جامعه‌ای خیلی ضروری است. عرفان مال اهل عرفان است. اگر کسی اهل آن بود، برایش خیلی مفید است. اگر اهلش نبود حالا یا فحش می‌دهد یا صلح می‌کند.

**نصری:** چند نکته دیگر راجع به کتاب ذکر کنیم. اولاً نثر کتاب بسیار مهم است. شما بسیاری از کتاب‌های فلسفی را وقتی مطالعه کنید، یک معضلی که دارید با نثر کتاب است. مطالب فلسفی هم مطالب سنگینی است و این خیلی مهارت می‌خواهد که یک اهل فکری بتواند خیلی خوب آن مطالب را به نگارش در بیاورد. بعضی از دشواری‌ها را نباید از صاحبان آن آثار دانست. خود ماهیت آن مسائل فلسفی پیچیدگی‌هایی دارد که به زبان ساده بیان کردن، خیلی دشوار است. به نظر من این هنر خوبی است که آقای دینانی

نه فقط در این اثر، بلکه در سایر آثارشان هم وقتی نگاه کنید، خیلی روان است و خواننده آن را می‌خواند و جلو می‌رود.

نکته دیگری که در این کتاب است، معرفی‌ای که از بهمنیار می‌شود مهم است. حالا ما کم و بیش کتاب‌هایی درباره ابن‌سینا داریم. اما از بهمنیار هیچ چیزی نداریم. فقط التحصیل است که حالا هست و خیلی هم به آن رجوع نمی‌شود تا چه برسد نسبت میان بهمنیار و ابن‌سینا که این اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد. حالا بعد از اینکه روی بهمنیار کار بشود، باید این نسبت مشخص شود که آقای دکتر سعی کردند که به هر دو مسأله بپردازند و باز از نکات جالب این کتاب مقایسه‌ای است که به نظر من بین التحصیل با مباحثات و تعلیقات ابن‌سینا صورت می‌گیرد. باز این هم از مباحث بسیار مهمی است. مقایسه کردن دو اثر، کار راحت و ساده‌ای نیست و این را ما باید جدی بگیریم.

نکته دیگر اینکه آقای دکتر کتاب درباره ابن‌رشد نوشتند. حُب کسی که درباره یک متفکری کتاب می‌نویسد و حالا هم



درباره ابن‌سینا کتاب نوشتند، به هر جهت تعلق به هر دو دارند. گاهی وقت‌ها خیلی مشکل است که بخواهد روی این دو نفر یک قضاوت‌هایی بکند و این قضاوت‌ها همراه نقادی هم باشد. خوشبختانه آقای دکتر دینانی با همه تعلق خاطری که به ابن‌رشد داشتند، در اینجا که یک بحث علمی - فکری هست، دیگر کوتاه نیامدند. هر چه قدر هم که ابن‌رشد برایشان مهم بوده، اما قضاوت ابن‌رشد در مورد ابن‌سینا را نپذیرفته اند و بریم نکته بسیار دقیق و مهم انگشت گذاشته اند که به نظر من این نکته آثار و تبعات بسیار مهمی دارد. آن هم اینکه ابن‌سینا بنا نوده ارسطویی باشد. ابن‌سینا بنا بوده که خودش باشد. لذا اگر ما به همین نکته توجه کنیم، به بعضی از پرسش‌هایی هم که گاهی مطالبی مطرح می‌شود که مثلاً فلسفه اسلامی همان فلسفه یونانی است، یونان زده است و...، با همین نکته می‌شود جواب بسیاری از آن پرسش‌ها را داد. جا دارد که از دکتر دینانی تشکر کنیم و دعا کنیم که باز توفیق پیدا کنند که آثار دیگری را هم به رشته نگارش در بیاورند.

**اسماعیلی:**  
**با دقت نظری که**  
**آقای دکتر دینانی**  
**داشته‌اند، سه**  
**کتاب تعلیقات**  
**و المباحثات از**  
**ابن سینا و**  
**التحصیل از**  
**بهمنیار بن مرزبان**  
**باز خوانی شده و**  
**در پرتو این**  
**باز خوانی تفسیری**  
**تازه از آرای**  
**ابن سینا عمده‌تاً**  
**در مباحث**  
**شناخت‌شناسی**  
**ارائه شده**  
**است.**

**اشاره:** انتشار کتاب بودن - در - عالم (Being-in-the-World, A Commentary on Heidegger's Being and Time) هیوبرت دریفوس (Hubert L. Dreyfus)، در سال ۱۹۹۱ زمینه‌های تأثیرگذاری را برای رواج رویکردهای تازه به اندیشه‌های هیدگر و خصوصاً به اثر مهم او، هستی و زمان فراهم نمود. این کتاب، به شرح و بررسی بخش نخست هستی و زمان می‌پردازد و از جمله مهم‌ترین شرح‌های تأثیرگذار و مهمی است که تا کنون در باب این اثر نقش‌آفرین هیدگر نوشته شده است. نوشتار حاضر ترجمه‌ای است از مقدمه این کتاب که در مقایسه با سنت رایج فلسفی، به تفاوت عمده رویکرد هیدگر به هستی، انسان و نوع مطالعه‌ای که باید در باب نوع و چگونگی «بودن - در - عالم» انسان صورت گیرد، می‌پردازد.

#### کتاب ماه فلسفه

مارتین هیدگر در کتاب هستی و زمان در پی آن است که لااقل فهم ما را از معنای بودن<sup>۱</sup> چیزی از قبیل: اشیاء مردم، امور مجرد، زبان و غیره ژرف‌تر سازد. او می‌خواهد طرق مختلف بودن<sup>۲</sup> را از یکدیگر متمایز ساخته، سپس نشان دهد که آن طرق چگونه با انسان و سرانجام با حیث‌زمانی<sup>۳</sup> مرتبط است.

هیدگر مدعی است که سنت [فلسفی] از انسان توصیف و تأویل نادرستی عرضه داشته است. از این جهت او به عنوان اولین گام طرح خود می‌کوشد تا تحلیل‌های تازه‌ای از چیستی انسان بودن<sup>۴</sup> به دست دهد. آشکار است که نتایج این تلاش، اگر اصلاً نتایجی در کار باشد، برای هر مرد و زنی که می‌خواهد بداند خود چه نوع موجودی است، مهم است. دستاوردهای هیدگر برای علوم انسانی نیز حیاتی است، چرا که کاملاً آشکار است که هیچ‌کس بدون برداشت دقیق از چیستی چیزی که درصدد شناخت آن است، قادر به شناسایی آن نخواهد بود. بنابراین مثلاً اگر کسی همانند سنت از زمان ارسطو، انسان را حیوان خردورزی<sup>۵</sup> بداند که به حل مسائل می‌پردازد و بر مبنای باورها و امیال خود عمل می‌کند، برای تبیین این شیوه بودن<sup>۶</sup>، نظریه‌ای را در باب ذهن، تصمیم‌گیری، قاعده‌مندی و غیره مطرح می‌سازد. [اکنون] اگر معلوم شود که این توصیف از واقعیت انسانی بی‌اعتبار است، تمامی آن کار دشوار بیهوده خواهد بود.

بد فهمی سنتی از انسان با شیفتگی افلاطون نسبت به نظریه<sup>۸</sup> آغاز شد. در واقع این اندیشه که با کشف اصول بنیادین بسیاری از پدیده‌ها می‌توان جهان را به نحو بی‌طرفانه‌ای فهمید، پس از کشف آتش و زبان، نیرومندترین و مهیج‌ترین اندیشه بود. اما افلاطون و سنت ما، با این تفکر به بیراهه رفتند که می‌توان درباره همه چیز - حتی در مورد انسان‌ها و عالمشان - نظریه داشت، و این که طریقی که انسان‌ها با چیزها ارتباط می‌یابند، داشتن یک نظریه ضمنی درباب آن‌هاست.

هیدگر با نظریه مخالف نیست، بلکه چنین می‌اندیشد که نظریه نیرومند و مهم اما محدود است. او اساساً جویای آن است

# چرا هستی و زمان را مطالعه می‌کنیم؟

نوشته هیوبرت دریفوس

ترجمه مهدی بنائی

tj\_sm81@yahoo.com

Being-in-the-World  
A Commentary on Heidegger's Being and Time, Volume I



**Being-in-the-World,**  
A Commentary on  
Heidegger's Being  
and Time, Hubert L.  
Dreyfus, Division I,  
The MIT Press  
Cambridge, Massachusetts  
London, 1991 (1995).



تا نشان دهد که نمی‌توان نظریه‌ای در باب آنچه نظریه را ممکن می‌سازد در اختیار داشت. در این خصوص اگر حق با هیدگر باشد، تحلیل‌های او یکی از ژرف‌ترین و فراگیرترین پیش‌فرض‌های مورد قبول فیلسوفان سنتی، از افلاطون گرفته تا دکارت، کانت و هوسرل - استاد خود هیدگر - را به چالش می‌کشد. از آنجا که این فرض در تفکر ما نقشی اساسی ایفا می‌کند، به چالش کشیدن آن موجب به زیر سؤال بردن آثار رایج در حوزه فلسفه و در تمامی رشته‌های دیگری است که به مطالعه انسان می‌پردازند. مثلاً در زبان‌شناسی، مردم‌شناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، نقد ادبی، علوم سیاسی و اقتصاد، سنت مینا و شالوده پژوهش‌های رایج برای رسیدن به الگوهای صوری<sup>۹</sup> است. در هر یک از این رشته‌ها پژوهشگران می‌کوشند تا عناصر، اشاره‌ها، اوصاف، ویژگی‌ها، عوامل، بنیان‌ها و اموری از این قبیل را فارغ از زمینه<sup>۱۰</sup> بیابند و آن‌ها را از طریق قوانین فراگیر، چنان که در علوم طبیعی<sup>۱۱</sup> و رفتارگرایی<sup>۱۲</sup>، یا به واسطه قاعده‌ها و برنامه‌ها، آن‌گونه که در ساختارگرایی<sup>۱۳</sup> و شناخت‌گرایی<sup>۱۴</sup>، به هم مرتبط سازند.

در حالی که علاقه زیادی به این رویکردهای صوری وجود دارد - خصوصاً در مورد الگوی موسوم به داده‌پردازانه ذهن<sup>۱۵</sup> - این احساس فزاینده وجود دارد که این رویکردها چنان که باید انتظارات موجود را برآورده نکرده‌اند. ساختارگرایی اهمیت خود را از دست داده است و در علوم انسانی پدیدارهای بیشتر و بیشتری وجود دارند که در همان نقش سرنمون‌ها<sup>۱۶</sup> در روانشناسی، یا همانند کنش‌های اجتماعی خودتأویل‌گر<sup>۱۷</sup> در مردم‌شناسی مورد بررسی قرار می‌گیرند اما چندان متناسب و همخوان با الگوی داده‌پردازانه نیستند. پژوهشگران در رشته‌های خود هم‌چنان که نقش نظریه را به چالش می‌کشند، به روش‌های تأویلی که معنا و زمینه را مد نظر قرار می‌دهد علاقه‌مند می‌شوند.

چنین رویکردهایی، آگاهانه یا ناآگاهانه، به روش هرمنوتیکی هستی و زمان نزدیک می‌شوند. هیدگر در تعمیم هرمنوتیک از روشی [صرف] برای مطالعه متون مقدس به طریقی برای بررسی تمامی کنش‌های انسانی، از ویلهلم دیلتای تبعیت کرد. هیدگر در واقع از طریق تبیین ماهرانه ضرورت تأویل در بررسی انسان و ضرورت ساختار دوری<sup>۱۸</sup> ای که این تأویل می‌بایست داشته باشد، روش هرمنوتیکی را وارد فلسفه مدرن کرد.

هیدگر پدیدارشناسی هرمنوتیکی<sup>۱۹</sup> خود را در تقابل با پدیدارشناسی استعلایی<sup>۲۰</sup> هوسرل مطرح ساخت. هوسرل در مقابل بحران قدیمی‌تر بنیان‌های علوم انسانی، با بیان این استدلال از خود واکنش نشان داده بود که علوم انسانی از آن‌جهت با شکست مواجه شدند که به حیث التفاتی<sup>۲۱</sup> - یعنی به طریقی که ذهن فردی به واسطه محتوای ذهنی‌ای که اعیان را باز می‌نمایند، به آن اعیان معطوف می‌شود - توجهی نکردند. او آدمی را اساساً آگاهی<sup>۲۲</sup> همراه با معانی مستقلی<sup>۲۳</sup> که خود محتوای حیث‌التفاتی می‌نامد، توصیف می‌کند. بر طبق دیدگاه هوسرل این محتوای ذهنی هر آن چیزی را که مردم با آن مواجهند قابل فهم می‌کند. هیدگر در مقابل می‌گوید که صورتی از حیث‌التفاتی وجود دارد

که بنیادی‌تر از سوژه فردی خود بسنده ای<sup>۲۴</sup> است که از طریق محتوای ذهنی خود به جهان معطوف است. در شالوده رویکرد بدیع هیدگر، یک پدیدارشناسی مربوط به مهارت‌های تقلیدی روزانه «بدون التفات»<sup>۲۵</sup> می‌است که اساس هر حیث‌التفاتی است. از زمان دکارت، فیلسوفان با مشکل معرفت‌شناختی توضیح این امر مواجه شده‌اند که تصورات ذهنی ما چگونه می‌تواند در باب عالم خارج صادق باشد. هیدگر نشان می‌دهد که معرفت‌شناسی سوژه / ایزه پس‌زمینه‌ای از فعالیت‌های روزمره<sup>۲۶</sup> را پیش‌فرض می‌گیرد که ما با آن، بی‌آنکه در ذهنمان تصورش کنیم خو گرفته و انس یافته‌ایم. از آنجا که هیدگر این شیوه بنیادی درک معنای اشیا را همان فهم ما از هستی<sup>۲۸</sup> می‌نامد، مدعی است که او به هستی‌شناسی<sup>۲۹</sup>، یعنی به پرسش در باب حقیقت این فهم از هستی مشغول است که ما آن را نمی‌شناسیم - یعنی آن یک تصور در ذهن نیست که مطابق با عالم باشد - بلکه صرفاً آن هستیم.

بنابراین هیدگر با جایگزین کردن پرسش‌های هستی‌شناسانه در باب این‌که ما چه نوع موجوداتی هستیم و هستی ما چگونه به فهم‌پذیری<sup>۳۰</sup> عالم وابسته است، به جای پرسش‌های شناخت‌شناسانه که راجع به رابطه‌شناسنده و امر شناخته شده است، از هوسرل و سنت دکارتی جدا شد. هیدگر با پیروی از کی‌یرکگارد اعلام می‌کند که آغازگاه<sup>۳۱</sup> مشهور [فلسفه] دکارت می‌بایست با تبدیل شدن به «من هستم، پس می‌اندیشم»<sup>۳۲</sup> بازگون گردد. دکارت، آن‌گونه که هیدگر بیان می‌کند، با «می‌اندیشم هستم»<sup>۳۳</sup> فلسفه را در جایگاه بدیع و محکمی قرار داده‌است. اما آن‌چه او وقتی این راه «اساسی»<sup>۳۴</sup> را آغاز کرد، نامتعین گذاشت، نحوی از هستی<sup>۳۵</sup> بود که به شناسنده<sup>۳۶</sup> یا - به بیانی دقیق‌تر - به معنای بودن «هستم»<sup>۳۷</sup> تعلق دارد. [۱]

هیدگر، همانند شناخت‌گرایان و ساختارگرایان، جویای آن است که در تحلیل‌های خود از انسان، نقش سوژه آگاه را به حداقل برساند. به همین دلیل گاهی او با ساختارگرایان مشتبه می‌شود. اما نقد او از هوسرل و سنت دکارتی اساسی‌تر است. هیدگر برخلاف صورت‌سازان<sup>۳۸</sup>، از حیث‌التفاتی یا معنا تحلیلی ارائه می‌کند که موجب می‌شود او، هم الگوهای صوری فاقد معنا<sup>۳۹</sup> را به زیر سؤال ببرد و هم این ادعای سنتی را که براساس آن ارتباط بنیادی ذهن و عالم همان رابطه سوژه با ایزه‌ها از طریق معانی ذهنی است.

بنابراین، پدیدارشناسی هرمنوتیکی هیدگر هم این فرض افلاطونی را که کنش انسانی می‌تواند بر اساس نظریه تبیین شود، به چالش می‌کشد و هم جایگاه و مقام محوری‌ای را که سنت دکارتی به سوژه آگاه می‌بخشد. ما [اکنون] می‌توانیم پنج فرض سنتی<sup>۴۰</sup> ای را مشخص سازیم که هیدگر به منظور گشودن جایی برای تأویل خود از انسان و توصیف خود از هستی به نحو عام، در پی ابضاح آن‌هاست.

۱. وضوح:<sup>۴۱</sup> متفکران غربی از سقراط گرفته تا کانت و یورگن هابرماس مسلم داشته‌اند که ما بر طبق به‌کارگیری [مجموعه-



مارتین هیدگر  
در کتاب  
هستی و زمان  
در پی آن است  
که لااقل فهم ما  
را از معنای بودن  
چیزی از قبیل:  
اشیا، مردم، امور  
مجرد، زبان و غیره  
ژرف‌تر سازد. او  
می‌خواهد طرق  
مختلف بودن را  
از یکدیگر متمایز  
ساخته، سپس  
نشان دهد که  
آن طرق چگونه  
با انسان و  
سرانجام با  
حیث‌زمانی  
مرتبط است.



ای [از] اصول<sup>۳۳</sup> می‌شناسیم و عمل می‌کنیم و چنین نتیجه گرفته‌اند که ما به منظور نایل شدن به هدایت روشن‌بینانه زندگی خود باید در مورد این پیش‌فرض‌ها<sup>۳۳</sup> اطمینان حاصل کنیم. هیدگر، هم امکان و هم مطلوبیت وضوح تام بخشیدن به فهم روزمره‌مان<sup>۳۴</sup> را مورد مناقشه قرار می‌دهد. او چنین مطرح می‌کند که مهارت-های روزمره<sup>۳۵</sup>، تمیز و تفریق‌ها<sup>۳۶</sup> و فعالیت‌های مشترک‌مان که با آن‌ها انس گرفته‌ایم، برای مردم شرایط ضروری‌ای را فراهم می‌آورند تا ابژه‌ها (اعیان) را دریافته، خود را چونان سوژه بفهمند و به طور کلی عالم و زندگی‌شان را درک کنند. او سپس استدلال می‌کند که این کنش‌ها تنها در صورتی که در

آن پس‌زمینه<sup>۳۷</sup> باقی بمانند، می‌توانند ایفای نقش کنند. تأمل انتقادی<sup>۳۸</sup> در موقعیت‌هایی ضرورت می‌یابد که روش معمولی تقلید ما<sup>۳۹</sup> کفایت نکند، اما چنین تأملی نباید و نمی‌تواند همان نقش محوری‌ای را ایفا نماید که در سنت فلسفی اجرا کرده است. اگر همه چیز در مورد «پیش‌فرض‌ها»<sup>۴۰</sup>ی مارو روشن بود، کنش‌های ما اهمیت خود را از دست می‌داد. چنان که هیدگر در اثر بعدی خود می‌گوید: «هر نوع تصمیمی... خود را بر چیزی تحت سلطه نیامده<sup>۴۱</sup>، چیزی پنهان شده<sup>۴۲</sup> و مبهم<sup>۴۳</sup> استوار می‌سازد. در غیر این صورت، آن هرگز نمی‌توانست یک تصمیم باشد.» [۲] بنابراین آن‌چه بیشترین اهمیت و معنا را در زندگی ما داراست، نباید و نمی‌تواند در دسترس تأمل انتقادی قرار گیرد. تأمل انتقادی چیزی را پیش‌فرض می‌گیرد که هرگز نمی‌تواند کاملاً به شرح درآید.

هیدگر این پس‌زمینه توضیح‌ناپذیر<sup>۴۴</sup> را که ما را قادر به درک چیزها می‌سازد «فهم هستی»<sup>۴۵</sup> می‌نامد. روش هرمنوتیکی او از این جهت که بدون تلاش برای ایضاح نظری درک ما از موجودات، در بی نشان دادن و توصیف کردن فهم ما از وجود، از درون خود آن فهم است، بدیلی در برابر سنت تأمل انتقادی است. هیدگر نشان می‌دهد که کنش‌های پس‌زمینه چگونه در همه ابعاد زندگی ما عمل می‌کنند: در مواجهه با اعیان و افراد، در به‌کارگیری زبان، در فعالیت‌های علمی و... اما او صرفاً قادر است که



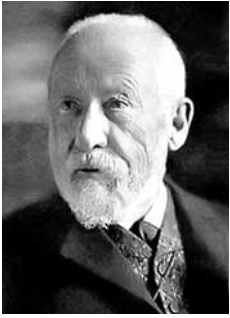
**هیدگر با پیروی از کی‌یر کگارد اعلام می‌کند که آغازگاه مشهور [فلسفه] دکارت می‌بایست با تبدیل شدن به «من هستم، پس می‌اندیشم» باژگون گردد. دکارت، آن‌گونه که هیدگر بیان می‌کند، با «می‌اندیشم هستم» فلسفه را در جایگاه بدیع و محکمی قرار داده‌است. اما آن‌چه او وقتی این راه «اساسی» را آغاز کرد، نامتعیین گذاشت، نحوی از هستی بود که به شناسنده یا - به بیانی دقیق‌تر - به معنای بودن «هستم» تعلق دارد.**

به کنش‌های این پس‌زمینه اشاره کند و نشان دهد که آن‌ها چگونه برای مردمانی که از پیش در آن‌ها مشارکت داشته - یعنی کسانی که به گفته او، در آن‌ها اقامت گزیده‌اند - ایفای نقش می‌کنند. او نمی‌تواند این کنش‌ها را چنان صریح و فارغ از زمینه، به طریقی توضیح دهد که بتوانند به هر موجود عاقلی انتقال یابند یا در یک کامپیوتر به نمایش درآیند. به بیان خود هیدگر، این امر بدان معناست که همواره می‌بایست از درون یک چرخه هرمنوتیکی<sup>۴۵</sup> دست به کار هرمنوتیکی زد.

۲. بازنمایی ذهنی: <sup>۴۶</sup> دکارت به این فرض کلاسیک که باورها و امیال شالوده و مبین رفتار انسانی‌اند، این نکته را می‌افزاید که به منظور آن‌که ما چیزی را ادراک کنیم، دست به عمل بزنیم، و به‌طور کلی با اعیان رابطه برقرار سازیم، می‌بایست محتوایی - یعنی گونه‌ای بازنمایی درونی<sup>۴۷</sup> - در ذهنمان موجود باشد که ما را قادر سازد تا ذهن‌مان را متوجه چیزی سازیم. این «محتوای التفاتی»<sup>۴۸</sup> آگاهی، در نیمه اول این قرن، توسط هوسرل [۳] و اخیراً توسط جان سرل [۴] مورد بررسی قرار گرفته است. هیدگر این دیدگاه را که بر اساس آن تجربه همواره و به بنیادی‌ترین شکل عبارت از ارتباط میان سوژه‌ای مستقل به همراه محتوای ذهنی (عنصر درونی) و یک ابژه مستقل (عنصر بیرونی) است، به چالش می‌کشد. هیدگر این را انکار نمی‌کند که ما گاه خود را چونان سوژه آگاهی تجربه می‌کنیم که از طریق حالات التفاتی<sup>۴۹</sup> از قبیل امیال، باورها، ادراک‌ها، قصدها و اموری همانند آن با اعیان ارتباط می‌یابد، اما او به این حالت به عنوان وضع فرعی و موقتی<sup>۵۰</sup> می‌اندیشد که نحوه بنیادی‌تری از «بودن - در - عالم»<sup>۵۱</sup> را که بر اساس رابطه سوژه / ابژه قابل فهم نیست پیش فرض می‌گیرد.

شناخت‌گرایی<sup>۵۲</sup> با الگوی داده‌پردازانه ذهن، آخرین و قوی‌ترین گونه ایده بازنمایی ذهنی است. این الگو ایده بازنمایی-های صوری<sup>۵۳</sup> را مطرح می‌کند و بنابراین جویای آن است که کنش انسانی را بر اساس ترکیب پیچیده‌ای از نمادهای<sup>۵۴</sup> منطقیاً مستقل که عناصر، خصوصیات، یا امور اولیه<sup>۵۵</sup> در جهان را نشان

**از زمان دکارت، فیلسوفان با مشکل معرفت‌شناختی توضیح این امر مواجه شده‌اند که تصورات ذهنی ما چگونه می‌تواند در باب عالم خارج صادق باشد. هیدگر نشان می‌دهد که معرفت‌شناسی سوژه / ابژه پس‌زمینه‌ای از فعالیت‌های روزمره را پیش‌فرض می‌گیرد که ما با آن، بی‌آنکه در ذهنمان تصورش کنیم خو گرفته و انس یافته‌ایم.**



بیشتر از سر لطف، «نکته درخور شنیدن»<sup>۸۳</sup> آثار هیدگر یافته‌است، یعنی این‌که هر یک از ما «درک غیر وابسته به تأمل و تا حد زیاد ناخودآگاهانه‌ای را از ساختار عام و مبنایی مفاهیم یا مقولات به هم مرتبط به دست می‌آوریم که بر اساس آن درباب عالم و خویشتن می‌اندیشیم.» [۶] این امر، فهم ما از عالم را به یک نظام عقیدتی مورد قبول<sup>۸۴</sup> یک سوژه میدل می‌سازد، یعنی به آنچه که دقیقاً همان دیدگاه هوسرل و همهٔ شناخت‌گرایان است و هیدگر [کاملاً] آن را رد می‌کند.

۴. بی‌طرفی و عینیت:<sup>۸۵</sup> ما از یونانی‌ها نه تنها این فرض‌مان را به ارث برده‌ایم که می‌توانیم در باب هر حوزه‌ای، ولو حوزه کنش‌های انسانی به معرفت نظری نایل شویم، بلکه وارث این فرض‌مان نیز هستیم که دیدگاه نظری بی‌طرف<sup>۸۶</sup> [و فارغ از زمینه] از دیدگاه عملی درگیر<sup>۸۷</sup> [یا آن] برتر است. بنا به سنت فلسفی، اعم از سنت خردباور<sup>۸۸</sup> و تجربه‌مدار<sup>۸۹</sup>، ما تنها از طریق غور و تأمل بی‌طرف است که واقعیت را کشف می‌کنیم. از دیالکتیک نظری افلاطون، که ذهن را از جهان هرروزی «سایه‌ها» جدا می‌ساخت گرفته تا تمهیدات دکارت برای فلسفه، از طریق حبس خود در یک اتاق گرم، جایی که او از درگیری و علایق فارغ بود، و کشفیات تحلیلی عجیب و غریب هیوم در مطالعاتش، کشفیاتی که او وقتی برای بازی بیلارد بیرون می‌رفت، همه را به دست فراموش می‌سپرد، همواره چنین بوده که فیلسوفان مسلم داشته‌اند که پیش از پرداختن به توصیف چیزها و مردمان، تنها با دوری و عزلت‌گزیدن از درگیری‌های عملی هرروزه می‌توانند کشف کنند که واقعاً اشیا چگونه‌اند.

پراگماتیست‌ها<sup>۹۰</sup> این دیدگاه را زیر سؤال بردند، و از این نظر می‌توان هیدگر را به عنوان کسی در نظر گرفت که بصیرت‌های از پیش مندرج در آثار پراگماتیست‌هایی هم‌چون نیچه، پی‌یرس، جیمز، و دیویی را عمق بخشید. به احتمال زیاد، هیدگر همانند هم‌شاگردی خود، گئورگ لوکاچ، از طریق [آثار] امیل لاسک، به پراگماتیسم آمریکایی راه یافته است. [۷]

۵. فردگرایی روش‌شناسانه:<sup>۹۱</sup> هیدگر به پیروی از دلتای، بر این نکته تأکید می‌ورزد که معنا و سازمان‌دهی یک فرهنگ می‌بایست به عنوان فرض مسلم بنیادی<sup>۹۲</sup> علوم انسانی و فلسفه لحاظ شود و نمی‌تواند به کنش سوژه‌های منفرد ارجاع

**هیدگر در تعمیم هرمنوتیک از روشی  
[صرفاً] برای مطالعهٔ متون مقدس  
به طریقی برای بررسی تمامی  
کنش‌های انسانی، از ویلهلم دیلتای  
تبعیت کرد. هیدگر در واقع از طریق  
تبیین ماهرانه ضرورت تأویل در  
بررسی انسان و ضرورت ساختار  
دوری‌ای که این تأویل می‌بایست  
داشته باشد، روش هرمنوتیکی را  
وارد فلسفه مدرن کرد.**

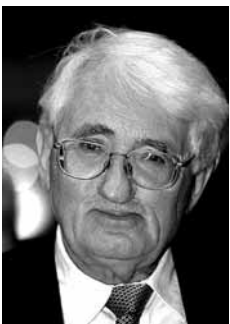
می‌دهند، توضیح دهد. این رویکرد شالوده و مبنای تحلیل تصمیم‌ها، دستور زبان گشتاری<sup>۶۶</sup>، مردم‌شناسی نقش‌گرا<sup>۶۷</sup>، و روانشناسی شناختی<sup>۶۸</sup> و به همان میزان اساس باور به امکان برنامه‌ریزی کامپیوترهای دیجیتال (رقمی) به منظور به نمایش گذاشتن شعور و آگاهی است. دیدگاه هیدگر درباب ماهیت غیرقابل‌بازنمایی و صورت‌ناپذیر «بودن - در - عالم»، این الگوی کامپیوتری ذهن را مؤکداً به چالش می‌کشد.

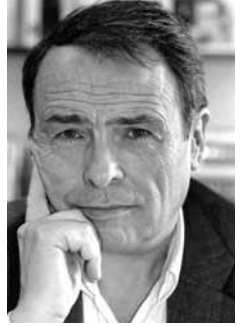
۳. کل‌گرایی نظری:<sup>۶۹</sup> دیدگاه افلاطون مبنی بر آن که تمام اعمال معناداری که آدمی انجام می‌دهد، مبتنی بر یک نظریه ضمنی<sup>۷۰</sup> است، در ترکیب با این دیدگاه دکارتی/هوسرلی که این نظریه در اذهان ما برای ارتباط دادن آن اعمال، به صورت حالات و قواعد التفاتی<sup>۷۱</sup> بازنموده می‌شوند، به این دیدگاه می‌انجامد که حتی اگر برای فهم‌پذیری، پس‌زمینه‌ای از کنش‌های مشترک ضروری باشد، می‌توان مطمئن بود که می‌شود آن پس‌زمینه را بر اساس حالت‌های بعدی ذهن تحلیل کرد. کنش‌های پس‌زمینه‌ای تا آن‌جا که حاوی دانش هستند می‌بایست مبتنی بر باورهای ضمنی<sup>۷۲</sup> باشند، و تا آن‌جا که مهارتند باید به وسیلهٔ قواعد ضمنی<sup>۷۳</sup> ایجاد شوند. این امر به مفهوم یک شبکهٔ کل‌نگر<sup>۷۴</sup> از حالت‌های التفاتی، یعنی به نظامی از باورهای ضمنی می‌انجامد که شالودهٔ همهٔ ابعاد کنش معمول انسان و حتی کنش‌های پس‌زمینه‌ای روزمره تصور می‌شود. [قول به] این دانش ضمنی - که هوسرل در پاسخ خود به هستی و زمان [۵] آن را «حیث‌التفاتی در افق»<sup>۷۵</sup> می‌نامد - همواره عقب‌نشینی از موضع شناخت‌گرایان ثابت‌قدم بوده‌است.

هیدگر با این حرکت فلسفی مخالفت می‌کند. او این فرض سنتی را که بر طبق آن می‌بایست درباب همهٔ حوزه‌های معمول نظریه‌ای وجود داشته باشد و خصوصاً این فرض را که در مورد عالم عقل متعارف<sup>۷۶</sup> می‌تواند نظریه‌ای موجود باشد، انکار می‌کند. او اصرار می‌ورزد که ما به پدیدهٔ کنش -

های روزمره انسانی رجوع کنیم و از مبادلات بی‌وقفه<sup>۷۷</sup> تقابل‌های سنتی: درون‌ماندگار / متعالی<sup>۷۸</sup>، بازنمایی / بازنموده (تصور/تصورشده)<sup>۷۹</sup>، سوژه/ابژه، و همچنین تقابل‌های درون ذهن همانند آگاه/ناآگاه<sup>۸۰</sup>، مصرح/مضمّر<sup>۸۱</sup>، وابسته به تأمل / غیر وابسته به تأمل<sup>۸۲</sup> جلوگیری کنیم. [در این‌جا] مراد هیدگر قطعا آن چیزی نیست که پیتر استراوسن

**یورگن هابرماس نیز، که ابتدا کار  
خود را زیر سلطهٔ تأثیر اندیشهٔ  
هیدگر آغاز کرد ولی بعد راه خود را  
از او جدا کرد و راه فلسفی سنتی تری را  
در پیش گرفت، چنین حکمی را  
صادر می‌کند که هستی و زمان  
«چه بسا که بعد از هگل، ژرف‌ترین  
نقطه عطف در فلسفه آلمان باشد.»**





داده شود. از این رو، هیدگر فردگرایی روش‌شناسانه‌ای را که از دکارت تا هوسرل و اگزیستانسیالیست‌هایی همانند سارتر، پیش از آن که مارکسیست شود، و بسیاری از فیلسوفان اجتماعی معاصر آمریکا تداوم یافته، رد می‌کند. هیدگر، در تأکیدش بر زمینه اجتماعی به عنوان بنیاد نهایی<sup>۹۳</sup> قابل فهم شدن امور، به دیگر منتقد سنت فلسفی قرن بیستم، یعنی لودویگ ویتگنشتاین شبیه است. آنان در این دیدگاه با یکدیگر مشترکند که اکثر مسائل فلسفی با تشریح کنش‌های هرروزه

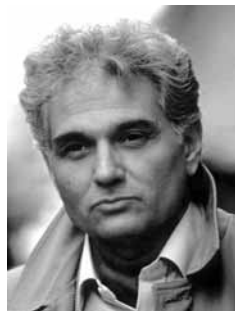
اجتماعی قابل حل‌اند. البته در این مورد می‌توان مخالفت کرد و گفت که هیدگر، به رغم اهتمامش به کنش‌های هر روزه مشترک ما، برخلاف ویتگنشتاین زبان بسیار نامتعارفی را به کار می‌گیرد. به راستی چرا هیدگر برای بحث در باب عقل متعارف، به زبان فنی خاصی نیاز دارد؟ پاسخ به این سؤال روشنگر [نکته‌های مهمی] است.

قبل از هر چیز باید خاطر نشان کرد که هیدگر و ویتگنشتاین فهم بسیار متفاوتی از پس‌زمینه کنش‌های هرروزه دارند. ویتگنشتاین معتقد است که کنش‌هایی که شکل انسانی زندگی را می‌سازند، پیچیده و ناگشودنی‌اند. «رفتار انسانی را چگونه می‌توان تشریح کرد؟ قطعاً تنها از طریق نشان دادن کنش‌های گونه‌های مختلف انسانی، به نحوی

که همه با یکدیگر درآمیخته‌اند [و زندگی می‌کنند]. پس‌زمینه - ای که ما براساس آن کنشی را می‌نگریم و داوری‌ها، مفاهیم و واکنش‌های ما را تعیین می‌کند، نه آن چه اکنون یک انسان انجام می‌دهد، بلکه تمامی آمیزه و آشوب [انسانی] است.» [۸]

ویتگنشتاین نسبت به هر تلاشی برای نظام‌مند ساختن این آمیزه و آشوب هشدار می‌دهد. «پدیدار روان‌شناسانه»<sup>۹۴</sup> را توضیح ندهید، بلکه بپذیرید، این است آنچه که مشکل است.» [۹]

در مقابل، هیدگر چنین می‌اندیشد که پس‌زمینه عقل متعارف ساختاری پیچیده<sup>۹۵</sup> دارد که رسالت آنالیتیک وجودی<sup>۹۶</sup> آشکار ساختن آن است. اما این پس‌زمینه چیزی نیست که ما به صورت معمول با آن سروکار



**پیر بوردیو چنین می‌گوید که هیدگر «نخستین عشق» او در فلسفه بود. او در مفهوم مهم خود از «قلمرو اجتماعی»، به صورتی غیرمستقیم و از طریق موریس مرلوپونتی، که به تأثیر هستی و زمان بر «پدیدارشناسی ادراک حسی» خود اعتراف دارد، مدیون هیدگر است.**

و کلماتی را [برای سخن گفتن از آن] در اختیار داشته باشیم، از این رو صحبت کردن در باب آن نیازمند به واژگان ویژه‌ای است. سرل نیز آن‌گاه که می‌کوشد تا در باب این پس-زمینه سخن بگوید با همین مشکل مواجه است. «واقعاً دشوار است که برای توصیف پس‌زمینه کلماتی را در زبان متعارف پیداکنیم: [در آن-جا] از «اعمال»<sup>۹۷</sup>، «توانمندی‌ها»<sup>۹۸</sup> و «حالات»<sup>۹۹</sup> به نحو سربسته و مبهمی سخن گفته می‌شود یا در باب «فرض‌ها»<sup>۱۰۰</sup> و «پیش‌فرض‌ها»<sup>۱۰۱</sup> به صورت اشاره‌وار اما گمراه‌کننده‌ای

صحبت می‌شود... این واقعیت که ما برای سخن گفتن در باب پدیده‌های مورد نظرمان واژگانی طبیعی<sup>۱۰۲</sup> در دست نداریم و این واقعیت که ما متمایل به استفاده از واژگان التفاتی<sup>۱۰۳</sup> هستیم باید توجه ما را به خود جلب کند... حقیقتاً هیچ نظام واژگانی دست-اولی برای [سخن گفتن از] پس‌زمینه وجود ندارد، چون زمینه به همان میزان برای حیث‌التفاتی نامرئی است که چشم بیننده برای خود.» [۱۰]

هیدگر آن‌گاه که مثلاً اصطلاحات فنی «جهان‌بودگی و عالمیت»<sup>۱۰۴</sup>، «به - سوی - آن»<sup>۱۰۵</sup> و «به - خاطر - آن»<sup>۱۰۶</sup> را جایگزین اصطلاحات هر روزه «زمینه و بافت»<sup>۱۰۷</sup>، «هدف»<sup>۱۰۸</sup> و «قصد»<sup>۱۰۹</sup> می‌کند، درست درگیر همین مشکل است. هیدگر در تلاش خود برای رجوع به پدیده‌ها می‌کوشد که خود را از چنگ فرضیات سنتی و واژگان هر روزه ما رهایی بخشد. در میان فیلسوفان سنتی، او بیش از همه ارسطو را می‌ستاید که به گفته او: «واپسین فیلسوف بزرگی بود که چشم‌هایی برای دیدن داشت، و آن چه که هنوز مهم‌تر است آن که نیرو و سخت‌کوشی‌ای داشت که می‌توانست همواره تحقیق و بررسی را معطوف به پدیده‌ها سازد... و بر افکار بی‌اساس و لغو، هر اندازه هم که به عقل متعارف نزدیک باشند، اعتمادی نورد.» [۱۱]

اما حتی ارسطو نیز تحت تأثیر افلاطون قرار داشت و به همین دلیل به قدر کافی رادیکال نبود. به همین جهت، هیدگر پیشنهاد می‌کند که دوباره کار خود را از کنش‌های هر روزه مشترکی که در آن اقامت گزیده-ایم<sup>۱۱۰</sup> آغاز کنیم؛ فهمی که به گفته او

**میشل فوکو گفته است: «هیدگر همیشه برای من آن فیلسوف اصلی و عمده بوده است... همه رشد فلسفی من با مطالعه آثار هیدگر رقم خورده است.»**

**ژاک دریدا، در مرحله نخستین کارش تردید می‌کند که قادر به نوشتن چیزی باشد که قبلاً هیدگر به آن نیاندیشیده باشد.**

## منابع و مآخذ

1. Heidegger, Martin, *Being and Time*, translated from German to English by John Macquarrie and Edward Robinson, London, 1973, p. 46.
2. Heidegger, Martin, "The Origin of the Work of Art," in *Poetry, Language, Thought*, p. 55.
3. Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, The Hague: Nijhoff, 1982.
4. John Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.  
برای مقایسه میان برداشت هوسرل و سرل از حیث التفاتی، بنگرید به:  
Hubert L. Dreyfus, ed., *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, Cambridge: Bradford Books/MIT Press, 1982.
5. Edmund Husserl, *The Crisis of the European Sciences*, Evanston: Northwestern University Press, 1970, p. 237.
6. Peter Strawson, *Review of Martin Heidegger*, by George Steiner, *New York Review of Books*, 19 April 1979.  
این نکته را هانس گئورگ گادامر به من متذکر شد. هیدگر درجایی از امیل لاسک برای طرح این بینش قدردانی می‌کند که مقولات ما به نقش‌های ویژه‌ای وابسته‌اند که «از کاربرد حالات فکر و فهم جریان زندگی حاصل می‌شوند.» (*Gesamtausgabe, vol. I, 227*) هیدگر در درس-گفتارهای سال ۱۹۲۱، از پراگماتیسم نام برده و در سخنرانی ۱۹۲۱ خود، از نسبت ساختارهای معرفتی برای شیوه‌های زندگی که پراگماتیسم مطرح می‌کند دفاع کرده است. (*Gesamtausgabe, vol. 61, 135*)
8. Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. 2, edited by G. H. von Wright and Heikki Nyman (Chicago: University of Chicago Press, 1980), p. 108, #629.
9. Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. 1, edited by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (Chicago: University of Chicago Press, 1980), p. 97, #509.
10. Searle, *Intentionality*, pp. 156-157.
11. Heidegger, *Basic Problems of Phenomenology*, P. 232. henceforth cited as BP. This book is based on the lecture course Heidegger gave in 1927, the same year he published *Being and Time*. In all quotations I have changed the original translation to fit the conventions noted in the preface.
12. H. Dreyfus and M. Zimmerman, eds., *Applied Heidegger*, Evanston: Northwestern University Press, 1991.
13. Michel Foucault, "Final Interview", in: *Raritan*, Summer 1985, 8. "Le Retour de la Morale," interview conducted by Gilles Barbadette, *Les Nouvelles*, 28 June 1984.
14. Jürgen Habermas, "Work and Weltanschauung: The Heidegger Controversy from a German Perspective, in: "The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate, Cambridge: MIT Press, 1990.

به ما نزدیک‌ترین، و در عین حال از ما دورترین است. هستی و زمان قرار است آنچه را که از پیش برای ما آشناست، آشکار سازد (هر چند که نه چندان آشکار که یک مریخی یا یک کامپیوتر نیز بتواند آن‌را دریابد) و با این کار فهم ما را از خویش تغییر داده، در نتیجه نحوه هستی ما<sup>۱۱۱</sup> را دگرگون سازد.

برای مطالعه هستی و زمان همین دلیل کافی است، ولی هیدگر صرفاً نمی‌خواهد زمینه انحرافات سنتی و مسائل ساختگی<sup>۱۱۲</sup> را آشکار سازد. او از انسان اصیل دارای تبیینی مثبت، و در این باب که انسان را چگونه باید به نحو نظام‌مندی مطالعه کرد، دارای طرح روش‌شناسانه‌ای مثبت<sup>۱۱۳</sup> است. هم فهم هیدگر از وجود انسانی، و هم روش تأویلی او برای مطالعه «بودن - در - عالم» آدمی، بر زندگی و تفکر معاصر تأثیری عظیم گذاشته است. هر جا که مردم خود و کار خود را به شیوه جزء-نگرانه<sup>۱۱۴</sup>، صوری<sup>۱۱۵</sup>، سوژکتیو<sup>۱۱۶</sup> یا ابژکتیو<sup>۱۱۷</sup> می‌فهمند، تفکر هیدگر آن‌ها را قادر ساخته است که به درک شیوه‌ها و راه‌های بدیل و مناسبی برای فهم و عمل دست یافتنی اما فراموش شده در فرهنگ ما نایل شوند. در یک کنفرانس بین‌المللی در دانشگاه برکلی که به مناسبت بزرگداشت صدمین سالگرد تولد هیدگر برگزار شده بود، نه تنها فیلسوفان، بلکه پزشکان، پرستاران، روان‌درمان‌گران، متالهایان، مدیران، مشاوران، معلمان، حقوق‌دانان و دانشمندان کامپیوتر نیز در این بحث که چگونه تفکر هیدگر بر عمل آنان تأثیرگذار بوده است، مشارکت کردند. [۱۲]

اکثر متفکران برجسته در علوم انسانی و علوم اجتماعی نیز به داشتن دینی نسبت به هیدگر معترفند. میشل فوکو گفته است: «هیدگر همیشه برای من آن فیلسوف اصلی و عمده بوده است... همه رشد فلسفی من با مطالعه آثار هیدگر رقم خورده است.» [۱۳] ژاک دریدا، در مرحله نخستین کارش تردید می‌کند که قادر به نوشتن چیزی باشد که قبلاً هیدگر به آن نیاندیشیده باشد. پیر بوردیو چنین می‌گوید که هیدگر «نخستین عشق» او در فلسفه بود. او در مفهوم مهم خود از «قلمرو اجتماعی»، به صورتی غیرمستقیم و از طریق موریس مرلوپوتنی، که به تأثیر هستی و زمان بر «پدیدارشناسی ادراک حسی»<sup>۱۱۸</sup> خود اعتراف دارد، مدیون هیدگر است. حتی یورگن هابرماس نیز، که ابتدا کار خود را زیر سلطه تأثیر اندیشه هیدگر آغاز کرد ولی بعد راه خود را از او جدا کرد و راه فلسفی سنتی‌تری را در پیش گرفت، چنین حکمی را صادر می‌کند که هستی و زمان «چه بسا که بعد از هگل، ژرف‌ترین نقطه عطف»<sup>۱۱۹</sup> در فلسفه آلمان باشد. [۱۴]

من در طول بیست و پنج سال مطالعه و تدریس هستی و زمان - همراه با تلاش برای ایضاح نظریات هیدگر، بررسی آن نظریات براساس پدیدارها و دفاع از آن‌ها در برابر مواضع مخالف فلسفه قاره‌ای و تحلیلی معاصر - اکنون به این نتیجه رسیده‌ام که چنین ستایش‌هایی موجه و به‌جاست. شرحی که در ادامه می‌آید بر آن است که خواننده را قادر سازد تا خود [در این زمینه] داوری کند.

82. reflective/unreflective.  
 83. plausible.  
 84. a belief system entertained.  
 85. Detachment and Objectivity.  
 86. the detached theoretical viewpoint.  
 87. the involved practical viewpoint.  
 88. rationalist.  
 89. empiricist.  
 90. The pragmatists.  
 91. Methodological Individualism.  
 92. the basic given.  
 93. the ultimate foundation..  
 94. the psychological phenomenon.  
 95. an elaborate structure.  
 96. existential analytic.  
 97. practices.  
 98. capacities.  
 99. stances.  
 100. assumptions.  
 101. presuppositions.  
 102. natural vocabulary.  
 103. Intentionalistic vocabulary.  
 104. worldliness.  
 105. toward-which.  
 106. for-the-sake-of-which.  
 107. context.  
 108. goal.  
 109. purpose.  
 110. in which we dwell.  
 111. our very way of being.  
 112. the ground of traditional distortions and pseudoproblems.  
 113. a positive methodological proposal.  
 114. atomistic.  
 115. formal.  
 116. subjective.  
 117. objective.  
 118. Phenomenology of Perception.  
 119. the most profound turning point.

34. radical.  
 35. being.  
 36. the res cogitans.  
 37. the sense of the being of the "sum".  
 38. formalizers.  
 39. meaningless formal models.  
 40. traditional assumptions.  
 41. Explicitness.  
 42. principles.  
 43. presuppositions.  
 44. our everyday understanding.  
 45. everyday skills.  
 46. discriminations.  
 47. background.  
 48. Critical reflection.  
 49. our ordinary way of coping.  
 50. not mastered.  
 51. concealed.  
 52. confusing.  
 53. nonexplicitable background.  
 54. the understanding of being.  
 55. hermeneutic circle.  
 56. Mental Representation.  
 57. some internal representation.  
 58. intentional content.  
 59.. intentional states.  
 60. a derivative and intermittent condition.  
 61. being-in-the-world.  
 62. Cognitivism.  
 63. formal representations.  
 64. symbols.  
 65. Primitives.  
 66. transformational grammar.  
 67. functional anthropology.  
 68. cognitive psychology.  
 69. Theoretical Holism  
 70. implicit theory.  
 71. intentional states and rules.  
 72. implicit beliefs.  
 73. tacit rules.  
 74. a holistic network.  
 75. horizontal intentionality.  
 76. the commonsense world.  
 77. ringing changes.  
 78. immanent/transcendent.  
 79. representation/represented.  
 80. conscious/ unconscious.  
 81. explicit/tacit.

## پی‌نوشت‌ها

۱. هیوبرت دریفوس (Hubert Dreyfus)، فیلسوف و استاد فلسفه در دانشگاه کالیفرنیا آمریکا است که در حوزه‌های هرمنوتیک، کامپیوتر، فلسفه ذهن، هوش مصنوعی، نظریه ارتباط و امور از این قبیل به مطالعه و تدریس پرداخته و در این مسیر آثار مهمی را پدید آورده است، که نمونه‌های زیر از جمله مهم‌ترین آن‌هاست:  
 آن‌چه کامپیوتر قادر به انجامش نیست (۱۹۷۲)، میشل فوکو، فراسوی ساختارگرایی (۱۹۸۲)، بودن - در - عالم (۱۹۹۱)، هیدگر، قرائتی انتقادی (۱۹۹۲) و ...

2. to be.  
 3. several different ways of being.  
 4. temporality.  
 5. what it is to be human.  
 6. a rational animal.  
 7. this way of being.  
 8. theory.  
 9. formal models.  
 10. context-free.  
 11. natural science.  
 12. behaviorism.  
 13. structuralism.  
 14. cognitivism.  
 15. information-processing model of the mind.  
 16. prototypes.  
 17. selfinterpreting social practices.  
 18. the circular structure.  
 19. hermeneutic phenomenology.  
 20. transcendental phenomenology.  
 21. intentionality.  
 22. consciousness.  
 23. self-contained meanings.  
 24. a self-sufficient individual subject.  
 25. mindless.  
 26. background of everyday practices.  
 27. nto which we are socialized.  
 28. our understanding of being.  
 29. ontology.  
 30. intelligibility.  
 31. starting point.  
 32. I am therefore I think.  
 33. cogito sum.

**اشاره:** رساله سرآغاز کار هنری از آثار دوره میانی تفکر هیدگر است. وی همان طور که در آثار فلسفی خود سعی در گذشت از متافیزیک دارد، در این رساله نیز تلاش می کند از هنر و سنت زیبایی شناسی که به باور وی دارای مبانی متافیزیکی است، گذر کند. به همین جهت مسائل و روش بحث هیدگر در این رساله کاملاً متفاوت از آثار دیگری است که درباره هنر و زیبایی شناسی نگاشته شده است. وی با روش پدیدارشناسی هرمنوتیک که از ویژگی های بارز تفکر وی است، به تأمل درباره هنر می پردازد و در این راستا به بررسی مفاهیم چیز، ابزار، حقیقت، عالم، زمین، و شعر که تلقی ما از هنر و کار هنری بر این مفاهیم استوار است، می پردازد و تلقی های رایج و مشهور درباره هر یک از این معانی را نقد می کند.

#### کتاب ماه فلسفه

هیدگر بحث درباره هنر را از سرآغاز کار هنری شروع می کند. ذات هر چیز مدیون سرآغاز است. سرآغاز هر چیز آن جایی است که ذات هر چیز از آن بر می آید. بنابراین منظور از سرآغاز کار هنری، ذات آن است. بر اساس نظریه غالب در زیبایی شناسی جدید، کار هنری از فعل هنرمند بر می خیزد و به فعل هنرمند وابسته است.<sup>۱</sup> هیدگر این دیدگاه را نمی پذیرد. چرا که مبتنی بر تلقی دوره جدید از انسان به عنوان سوژه و از هنرمند به عنوان نایغه است. وی در پاسخ به این پرسش که هنرمند بودن، هنرمند از چه و به چه چیزی است؟ می گوید: کاری هنری است که موجب می شود هنرمند، هنرمند شود. بر این اساس هنرمند با کار است که هنرمند است. یعنی هنرمند سرآغاز کار است و کار سرآغاز هنرمند. هستی هر یک از این دو (هنرمند، کار) وابسته به امر سومی است. آن امر سوم که کار هنری و هنرمند نام خود را از آن گرفته اند، اول و سرآغاز است و آن هنر است.

خود هنر کجاست؟ و چگونه است؟ اگر هنر وجود داشته باشد، یک لفظ است و چیز دیگری نیست و ما به ازایی در عالم خارج ندارد. اگر بگوییم (هنر) یک مفهوم جمعی است، در این صورت نیز وجود واقعی و هویت مستقل ندارد. اما از کجا معلوم که حقیقت از آن هنر نباشد؟ از کجا معلوم که دلیل هستی هنرمند و کار هنری، هنر نباشد؟ هر پاسخی که به این پرسش داده شود، پرسش از سرآغاز کار هنری، به پرسش از ذات هنر تبدیل می شود. اما از آنجا که هنوز به پرسش از ذات هنر پاسخی داده نشده است، باید بکوشیم ذات هنر را در همان جایی که هنر است، بجوییم. هنر در کار هنری نهفته است. بنابراین برای درک اینکه هنر چیست، باید به کار هنری رجوع کنیم. پرسش بنیادین در این رساله این است که کار هنری چیست؟ آشکار است که در اینجا دچار دور شدیم. زیرا برای اینکه ببینیم هنر چیست؟ باید به کار هنری بپردازیم. چرا که هنر در کار هنری نهفته است و از طرف دیگر، تا ندانیم هنر چیست؟ از کجا بدانیم که یک کار، هنری است؟ عقل سلیم حکم می کند که باید از این دور اجتناب ورزیم. چرا که ناقض قواعد منطق است.

عده ای بر این باورند که ما با بررسی تطبیقی کارهای هنری موجود می توانیم بفهمیم که هنر چیست، هیدگر می گوید اگر ما از پیش ندانیم که هنر چیست، چگونه اطمینان می یابیم که بنای چنین مقایسه ای را در عمل بر کارهای هنری نهاده ایم. همچنین ذات هنر را

# نقد هیدگر بر تلقی های رایج در رساله سرآغاز کار هنری

صادق میراحمدی سرپیری\*

[mirahmadysadegh@yahoo.com](mailto:mirahmadysadegh@yahoo.com)



سرآغاز کار هنری،  
مارتین هیدگر،  
ترجمه پرویز ضیاء شهبابی،  
تهران: انتشارات هرمس،  
۱۳۸۵.



## بر خلاف آنچه هیوم و دیگران گفته‌اند، ما هرگز واقعاً در ابتدا تعدادی احساس‌ها را آن گونه که این تلقی از چیز مدعی آن است، ادراک نمی‌کنیم.

از طریق استنتاج آن از یک مفهوم بالاتر هم نمی‌توان کسب کرد. چرا که چنین استنتاجی از قبل مشخص کرده‌اند که هنر چیست. بنابراین ما چاره‌ای نداریم که خود را در دور بیاندازیم. این دور نه تنها نشانه نقص نیست، بلکه عین تفکر است.

وقتی ما با کارهای هنری مواجه می‌شویم، متوجه می‌شویم که آنها چیزی هستند. بناها و مجسمه‌ها در خیابان قرار دارند. کارهای هنری در موزه‌ها قرار دارند. هر کس که این آثار را مورد توجه قرار دهد، پی خواهد برد که آثار هنری هم همانند سایر چیزها به طور طبیعی حاضرند. یک تابلو نقاشی همانند یک کلاه یا تفنگ به دیوار آویزان است. در زمان جنگ جهانی اول سربازان هولدرلین را همراه با لوازم شخصی خود، با خود داشتند. آثار گوته و بتھون در انبار ناشران همچون سیب زمینی‌ها در زیرزمین‌ها هستند. بنابراین کارهای هنری نیز چیز هستند، ولی چیز صرفی نیست. بنابراین این پرسش مطرح می‌شود که چیزگونگی کار هنری به چیست؟ هیدگر می‌گوید کار هنری غیر از چیز صرف چیز دیگری است. در واقع این دیگر است که کار را هنری می‌کند. کار هنری کنایه از چیزی است.

معنای عام از چیز این است که هر چیزی که موجود است را چیز بنامیم. حتی واپسین چیزها مانند مرگ و روز داوری را نیز چیز می‌نامیم. این معنای بسیار عام از چیز نمی‌تواند چیز بودن کار هنری را بیان کند. مواردی وجود دارد که نمی‌توانیم آن را چیز بنامیم. مثلاً خدا، کشاورز مزرعه، کارگر پای کوزه یا معلم مدرسه. ما معمولاً چکش و تیر و ساعت را چیز می‌دانیم، اما یک چیز خشک و خالی (محض) هیچ یک از این‌ها نیست. یک تکه سنگ، یک تکه چوب، یک تکه خاک را چیز (صرف) می‌نامیم. بنابراین ما از وسیع‌ترین کاربرد چیز، به چیز صرف رسیدیم. منظور از چیز صرف این است که چیز فقط چیز است. از روی چیزهای صرف است که چیزها را معین می‌کنیم. تلقی‌های رایج و پاسخ‌هایی که به پرسش چیز چیست؟ داده شده را می‌توان در سه مورد خلاصه کرد: نخست اینکه چیز عبارت از ترکیب جوهر و عرض است. یونانیان این را جوهر نامیده‌اند هسته‌شئی‌ء آن چیزی است که اساس قرار می‌گیرد و از قبل حاضر است. آنان ویژگی‌ها را نیز عرض می‌نامند. یعنی آنچه همیشه با هسته هنگامی که آشکار می‌شود، رخ می‌دهد و با آن همراه است.

تعریف چیز بودن چیز به عنوان جوهر به علاوه اعراض، با نظر طبیعی ما به اشیا مطابق است. هیدگر این نظر را رد می‌کند. زیرا ابتدا باید مشخص شود که چگونه انتقال از ساختار جمله به ساختار چیز بدون اینکه چیز قبلاً قابل مشاهده باشد، قابل فرض است. در واقع معنای چیز از معنای جوهر و عرض به ما نزدیک‌تر است. چگونه می‌گوییم چیز ترکیبی از این دو است. از طرف دیگر این مفهوم از چیز (به عنوان حامل خصوصیات) نه تنها بر اشیا محض و حقیقی، بلکه بر هر موجودی صادق است.

بر اساس تلقی دوم، چیز همان امر محسوس است، همان است که به وسیله حس دریافته می‌شود. بر این مبنا مفهومی از چیز رواج پیدا کرد که بنا بر آن چیز وحدت شتات داده‌های حسی است.

این تفسیر نیز مانند تفسیر قبلی نمی‌تواند صحیح باشد. بر خلاف آنچه هیوم و دیگران گفته‌اند، ما هرگز واقعاً در ابتدا تعدادی احساس‌ها را آن گونه که این تلقی از چیز مدعی آن است، ادراک نمی‌کنیم.<sup>۲</sup> خود چیزها به ما نزدیک‌ترند تا هر گونه احساس صرف. چرا که چیز از همه

محسوسات به ما نزدیک‌تر است. اگر ما چیز را همان ادراک حسی بدانیم، چیز هرگز به نزدیک ما نمی‌آید. اگر این تفسیر را بپذیریم، خود چیز گم می‌شود.

بنابر تلقی سوم، چیز ترکیبی از ماده و صورت است. ثبات و انسجام چیز به این است که ماده‌ای با صورت ترکیب شود. چیز همان ماده موصور است. بر اساس این تفسیر چیز در دیدار خویش با ما مواجه می‌شود. این تلقی به یک اندازه درباره چیزهای طبیعی و ابزارها به کار می‌رود.

اگر چه ترکیب ماده و صورت در همه نظریه‌های زیبایی‌شناسی راهنماست اما این تفسیر نه غیر قابل مناقشه است و نه برهانی است بر اینکه این دو مفهوم مبتنی بر بنیادهای کافی باشند و نیز اثبات نمی‌کنند که اصولاً تمایز ماده و صورت به حوزه هنر و کارهای هنری تعلق داشته باشند. از طرف دیگر قلمرو اطلاق این دو مفهوم بسی فراتر از علم زیبایی‌شناسی است. چرا که همه چیز را می‌توان تحت این مفاهیم آورد. سرانجام هیدگر در نقد این تلقی می‌گوید: یونانیان خود مفهوم ماده و صورت را از تأمل بر روی ابزارها و وسایل دریافته‌اند و بعد آن را به موجودات تسری دادند. بنابراین از آنجا که خود مفهوم ماده و صورت از ابزار گرفته شده‌اند اگر ما به ابزار نگاه کنیم، شاید بهتر بتوانیم به معنای چیزی برسیم.

برای اینکه چیز بودن چیز آشکار شود، باید به ابزار بپردازیم. چون ما خود ابزار را می‌سازیم، ابزار به ما نزدیک است. مفهوم چیز نیز از ابزار به دست می‌آید. در واقع ابزار واسطه بین چیز و ما است. هیدگر می‌کوشد با دقت در کیفیت ابزار، راهی به سوی شئی‌ت شئی و اثر بودن اثر هنری بیابد. در واقع جنبه وساطت ابزار می‌تواند حقیقت شئی و کار هنری را آشکار سازد.

روش هیدگر برای رسیدن به ذات ابزار پدیدارشناسی هرمنوتیکی است. این روش اقتضا می‌کند که به وصف بدون پیش فرض، به بررسی یک ابزار معمولی، مثلاً یک جفت کفش بپردازیم. بدین منظور وی تابلوی کفش‌های ون‌گوک را انتخاب می‌کند. و از طریق توصیف آن می‌خواهد به ابزار بودن ابزار برسد. این یک جفت کفش، زن کشاورز را از یک طرف با عالم و از طرف دیگر با زمین مرتبط می‌کند. «اگر چه ابزار بودن ابزار به کار آبی آن است، اما این خود به تمام وجود ذاتی ابزار بسته است. این را استواری [قابلیت اعتماد] می‌نامیم.»

بحث درباره ابزار نخست در کتاب وجود و زمان مطرح می‌شود. هیدگر بر این باور است که ما نمی‌توانیم بگوییم که اصلاً چیزی همچون یک ابزار «هست». همواره و در همه حال، کلیتی ابزاری در میان است که ابزار تنها در آن کلیت می‌تواند آن ابزاری باشد که هست. ابزار ذاتاً «چیزی است از برای...». این «از برای» حالت‌های متنوعی چون به درد خوردن، مدد رسانی، کاربرد پذیری و قابلیت دست ورزی دارد.<sup>۲</sup>

از طریق نقاشی ون‌گوک معلوم شد که حقیقت ابزار چیست. ما نام حقیقت را زیاد به کار می‌بریم، ولی کمتر تأمل می‌کنیم که ذات حقیقت چیست؟ در کار هنری است که حقیقت موجود قرار می‌گیرد. بنابراین این پرسش مطرح می‌شود که خود حقیقت چیست؟

هیدگر برای یافتن اینکه حقیقت چیست؟ شعر چشمه رومی را مثال می‌زند. این شعر دارد حقیقت را آشکار می‌کند. حقیقت یعنی امر ناپیدا را آشکار کردن. حقیقت نه به معنای آشکار کردن یک امر جزئی است و نه به معنی آشکار کردن ذات کلی است. شعر چشمه روی



مثالی است برای نظر کسانی که بر این باورند که نسبت کار هنری با اشیای تصویری است که آن را نشان می‌دهد. گویی چشمه رومی دارد فواره‌ای را ترسیم می‌کند، مدعی می‌تواند آن را به معنی تصویری از امر واقعی در نظر گیرد.

هیدگر این تلقی را نقد می‌کند. اینطور نیست که چشمه‌ای موجود باشد و شاعر همان را وصف کرده باشد. با این حال حقیقت در کار نشان داده شده است. اگر در کار هنری حقیقت تحقق پیدا می‌کند، باید ببینیم حقیقت به چه معناست؟ برای اینکه آشکار شود حقیقت چیست؟ باید ببینیم حقیقت در کار هنری چگونه تحقق پیدا می‌کند؟ هیدگر در اینجا نقاشی ون‌گوک را مثال نمی‌آورد. چرا که در این صورت حقیقت، مطابقت دانسته می‌شود. وی یک معبد یونانی را مثال می‌آورد. چرا که معبد را نمی‌توان تقلید نامید و در آن چیزی منعکس نشده است و نمی‌توان گفت تصویر یک امری است. همه نسبت‌های مردم این قوم با همه چیزها از مرکز این معبد است که آغاز می‌شود. یعنی در عالم تاریخی این قوم معبد قرار دارد. معبد روی سنگ‌هایی که پی‌های آن را تشکیل می‌دهند، قرار دارد. این بنا سختی سنگ، زور و شدت توفان، درخشش سنگ، روشنی روز، گستردگی آسمان، تاریکی شب و... را آشکار می‌کند. اینگونه نیست که اشیای دارای متعلقاتی ثابت و موجود باشند. کار هنری است که حقیقت را آشکار می‌کند. سوای هنر، ما نمی‌توانیم بفهمیم که چیزها چه هستند.

کار هنری دو ویژگی دارد: یکی برافراشتن و گشایش یک عالم و دوم عرضه کردن یا حاضر ساختن زمین. برپا کردن دو معنا دارد: یکی معنای موجود بینانه و دیگری معنای وجودشناسانه که با یکدیگر متفاوت هستند. در اینجا منظور از برپا کردن نوعی درست کردن است. به معنی سپاس داشتن و آفرین خواندن است. کار هنری برپا شده است. برپا کردن به معنی سپاسداری آنچه که مقدس است و نگهداری آن. اگر کار هنری بر افراشتن است، پرسش این است که چه چیزی را برمی‌افزاید؟ عالم را. بنابراین کار بودن یعنی عالمی را برافراشتن.

کار بودن کار یعنی عالمی را برافراشتن. اما عالم چیست؟ از طریق بحث و استدلال نمی‌توانیم بگوییم عالم چیست. باید آن را نشان داد. هیدگر در اینجا دو تلقی مشهور درباره عالم را نمی‌پذیرد:

۱. یک تلقی این است که عالم عبارت است از مجموع کل موجودات.

۲. یک تلقی این است که عالم عبارت است از مجموع کل اشیا. هیدگر بر این باور است که نحوه هستی عالم با همه موجودات متفاوت است. در عالم است که ما با اشیا مواجه می‌شویم. بر این اساس وجود چیزها فرع بر این است که در عالمی تحقق پیدا کنند. عالم چیزی نیست که در مقابل ما قرار گرفته باشد. عالم ظهوری است برای انسان و اگر انسان نبود، این کیفیت ظهور نبود. یعنی عالم ظهور و پدیداری برای انسان است.

یکی دیگر از ویژگی‌های کار هنری، عرضه کردن یا حاضر ساختن زمین است. دو تلقی درباره زمین رایج است: نخست اینکه منظور از زمین یک توده مادی است که در جایی افتاده باشد، دوم اینکه منظور از زمین یک سیاره نجومی است. هیدگر می‌گوید که منظور از زمین این مفاهیم نیست. زیرا اگر این گونه در نظر بگیریم آن را همچون یک توده امر مادی منسجم درک می‌کنیم. حال آنکه زمین آن است که به

واسطه آن چیزها آشکار می‌شوند و به آن بازمی‌گردند و در این آشکار شدن و باز رفتن ذات زمین پنهان می‌ماند. یونانیان باستان این برآمدن و سربرافراشتن را فوسیس نام نهادند. فوسیس این را که بر آن و در آن انسان مسکن خود را بنا می‌نهد، آشکار می‌کند. ما آن را زمین می‌نامیم. کار هنری عرصه تعارض و نزاع بین عالم و زمین است و وحدت کار هنری را تعارض عالم و زمین نشان می‌دهد. این نزاع و کشمکش سبب می‌شود که کار هنری محل ظهور حقیقت اشیاء باشد. بنابراین اگر حقیقت در کار نشانده می‌شود و اگر در اثر پیکار عالم و زمین آشکار می‌شود پس حقیقت را ملازمتی است با این پیکار.

در کار هنری حقیقت به کار است. کار گونگی کار به آن است که آفریده دست هنرمند است. هنرمندانه تولید شدن اثر را تنها از طریق جریان تولید می‌توان دریافت. بنابراین لازم است که به فعالیت هنرمند توجه کنیم تا به سرآغاز کار هنری. اگر به وجه چیز گونگی اثر هنری التفات نماییم، درمی‌یابیم که اثر هنری چیزی است که تولید شده، و اثر کار یک هنرمند است. از آنجا که کار هنری کاری انجام شده است، کار بودن کار به مبدع بودن آن است. کار هنری ابداع است. ابداع و فرآوری رابطه کار هنری است با هنرمند و رابطه آن با مخاطب رابطه نگهداری است.

گفتیم که هنر سرآغاز کار است. اما خود هنر چیست که آن را سرآغاز می‌خوانیم؟ هنر عبارت است از در - کار - نشانند حقیقت. هنر عبارت است از نگهداری مبدعانه حقیقت در کار. بنابراین شأن هنری شانی از شئون تحقق حقیقت است. حال پرسش این است که حقیقت خود از چه برمی‌آید؟ حقیقت به عنوان روشن ساختن و پوشیده داشتن موجود، بدین صورت وقوع می‌یابد که سروده می‌شود. هر هنری از این جهت بالذات شعر سرودن است.

هیدگر شعر را در معنای مشهور آن که یافت دلخواهی پندارها یا به هم دوختن تصورات محض و تخیلات غیر واقعی است، نمی‌داند. از نظر وی باید هنر معماری، هنر تجسمی، هنر موسیقی را بتوان به شعر برگرداند. شاعری در این تعبیر نحوه‌ای از فرافکنی روشنگر حقیقت است. همه چیز به وجه شعر و شاعری برمی‌گردد. یعنی وجه هنری همه هنرها شعر است. شعر است که اثر هنری را از اثر غیر هنری جدا می‌کند. شعر، حقیقت هنر است. یعنی حقیقت هنر به برانگیختن پیکار یا رقص میان پوشیدگی و ناپوشیدگی است.

### منابع و مأخذ

۱. سرآغاز کار هنری، مارتین هیدگر، ترجمه پرویز ضیاء شهبابی، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۵.
۲. هیدگر و هنر، یوزف کوکلمانس، ترجمه محمد جواد صافیان، نشر پرسش ۱۳۸۲.
۳. هستی و زمان، مارتین هیدگر، ترجمه سیاوش جمادی، ققنوس، ۱۳۸۶.

### پی‌نوشت‌ها

\* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان.

۱. سرآغاز کار هنری، ص ۱.
۲. هیدگر و هنر، ص ۱۶۵.
۳. هستی و زمان، ص ۳۹۴.



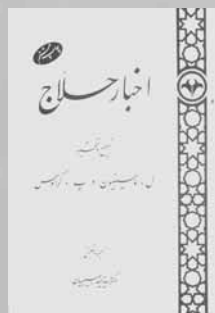
از طریق نقاشی  
ون‌گوک معلوم  
شد که حقیقت  
ابزار چیست.  
ما نام حقیقت  
را زیاد به کار  
می‌بریم، ولی  
کمتر تأمل  
می‌کنیم که  
ذات حقیقت  
چیست؟ در کار  
هنری است که  
حقیقت موجود  
قرار می‌گیرد.  
بنابراین این  
پرسش مطرح  
می‌شود که خود  
حقیقت چیست؟

## مقایسه تطبیقی دو برگردان از اخبار حلاج

بتول احمدی



اخبار حلاج،  
نوشته لویی ماسینیون  
و پل کراوس،  
ترجمه امید حلاج؛  
تهران: نشر جامی، ۱۳۹۰.



اخبار حلاج،  
نوشته لویی ماسینیون  
و پل کراوس،  
ترجمه حمید طبیبیان،  
تهران: اطلاعات، ۱۳۹۰.

کتاب اخبار حلاج نسخه‌ای کهن در سیرت حسین بن منصور حلاج از عرفای بلندآوازه و شوریده‌سر قرن چهار هجری است. از وی خوارق عادت و کرامات بسیار دیده شده و داستان‌های شگفت از وی نقل کرده‌اند. به گواه راویان و مورخان، حلاج در فاش کردن اسرار الهی پروایی نداشت.<sup>۱</sup> بر همین اساس، علمای ظاهر شریعت وی را به کفر متهم کردند و خون وی را مباح شمردند. در باب مشرب حلاج موضع‌گیری‌های ضد و نقیض وجود دارد. عده‌ای مشرب وی را مخالف شریعت دانستند و از این‌رو، حلاج را کافر و زندیق خواندند. در مقابل برخی وی را عارف اکمل و دانای اسرار الهی می‌دانند و اینکه حلاج را حلاج نام نهاده‌اند، بی‌مناسبت با این نیست که وی حلاج‌گر اسرار الهی و آگاه به ضمائر بوده است.

علاوه بر عرفان و مشرب فکری حلاج، مرگ محنت‌بار وی از او عارفی جهانی ساخت که آوازه اش در همه جا پیچید. در باب حلاج و مشرب فکری وی سیره‌نویسان، مورخان، ادبا و شعرا و طلابداران مکتب‌های فکری اسلام مانند فقها، متکلمین و فلاسفه سخن گفته‌اند؛ چه در موضع موافق و چه در موضع مخالف. در این میان شاعران سهم مهمی در ماندگار شدن حلاج داشته‌اند. شاعران بسیاری بعد مرگ حلاج از یک تا چند بیت از دیوان خود را به وی اختصاص داده‌اند. حافظ، سنایی، مولوی، فخرالدین عراقی، مغربی تبریزی، محمود سبشتری، قاسم انوار و شاه نعمت‌الله ولی در دیوان شعر خود از حلاج یاد کرده‌اند.<sup>۲</sup> عطار فصلی از کتاب تذکره الاولیاء را به حلاج اختصاص داده است.<sup>۳</sup>

از حلاج کتاب‌های زیادی نقل شده‌است. ابن ندیم چهل و شش اثر از وی ثبت کرده است.<sup>۴</sup> از مهم‌ترین آنها: طاسین الازل و الجواهر الاکبر، الهیاکل، الکبریت الاحمر، نورالاصل، جسم الاکبر، جسم الاصغر و بستان المعرفة، کید الشیطان و امر السلطان، الابد و المابود و... کتاب طاسین الازل و الجواهر الاکبر که به اختصار طواسین نامیده می‌شود، تنها اثر به جا مانده از حلاج است. دیوان اشعاری نیز از او به زبان عربی به جای مانده که در اروپا و ایران به چاپ رسیده است. دیوان شعری نیز به فارسی در سال ۱۳۴۳ شمسی در تهران به نام حلاج به چاپ رسید. آقای ضیاءالدین سجادی نویسنده کتاب مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف معتقد است که این دیوان از آن حلاج نیست.<sup>۵</sup>

در پرداختن به مشرب حلاج، ابومحمد روز بهان بن ابی نصر (۶۰۶-۵۲۲ ه.ق) معروف به روزبهان بقلی را می‌توان نام برد. وی از مدافعان سرسخت حلاج بود. روزبهان بقلی در یکی از آثار خود بنام شرح شطحیات، که دربردارنده نکات و رموز عرفانی است، بیش از هر چیز به افکار و مشرب فکری حلاج پرداخته و از حلاج دفاع کرده است. این کتاب منبع مناسب برای شناخت حلاج و افکار وی می‌باشد. بنابراین، روزبهان بقلی را می‌توان حلاج‌شناس متقدم دانست.

از احیاگران حلاج‌پژوهی در دوران معاصر می‌توان از لویی ماسینیون یاد کرد. ماسینیون از مستشرقین بنام فرانسوی است که در عرصه تصوف اسلامی پژوهش‌های بسیاری انجام داده است. عمده فعالیت وی درباره حلاج است. بنابراین، وی را می‌توان از

حلاج‌شناسان متأخر دانست. ماسینیون در طی سفری که به بغداد داشته است، آرامگاه حلاج را زیارت می‌کند. ظاهراً حالتی در وی پدید می‌آید که موجب می‌شود به حلاج، مشرب و آثار وی توجه نشان دهد. وی در عرصه حلاج‌پژوهی کارنامه درخشانی از خود به جا نهاده است. ثمره این کوشش‌ها تصحیح و چاپ بسیار از آثار حلاج بوده است. از جمله این آثار کتاب اخبار حلاج است، که به مناجیات الحلاج نیز مشهور است.

کتاب اخبار حلاج در اصل کتابی است از روی چند نسخه از متون کهن، که درون مایه اصلی آنها یکی است. نویسنده کتاب مشخص نیست، اما شواهد و اسنادی موجود حاکی از وجود چنین کتابی است. در ابتدا کتاب اخبار حلاج، ماسینیون شش روایت نقل می‌کند، که همگی شاهد و گواه بر وجود این نسخه خطی قدیمی در باب حلاج است. هرچند این روایت اقوال ضد و نقیضی درباره نویسنده کتاب بیان می‌کند، اما این روایات سند قوی بر موجودیت این کتاب است.

علاوه بر شش روایت ابتدای کتاب، اخبار حلاج شامل ۷۴ بند است که ۶ بند الحاقی نیز دارد. شش بند الحاقی در باب پارهای از سخنان حلاج است به نقل از کتاب طبقات الصوفیة ابو عبدالرحمن سلمی (۴۱۲-۳۲۵ ق) عارف و نویسنده مشهور نیشابوری. درون‌مایه کتاب اخبار حلاج پند، گفت‌وگو، دعا و مناجات، روایت نثر و شعر است. این بندها همگی روایت‌گونه است که از راویان مختلف روایت شده است.

کتاب اخبار حلاج دو بار توسط ماسینیون تصحیح شده است. نخستین بار سال ۱۹۴۱م، انتشارات گوتتنز پاریس آن را به چاپ رساند. تصحیح نخست، در مجموعه‌ای بنام اصول الاربعة که علاوه بر اخبار حلاج، متن طواسین، رساله بی‌نام دیگر از حلاج و همچنین روایتی از قاضی آخرین دادگاه حلاج را نیز شامل می‌شود، قرار دارد. در تصحیح نخست کتاب اخبار حلاج تنها از چهار نسخه استفاده شده است. بعد از مدتی ماسینیون به نسخه‌های دیگر از کتاب اخبار حلاج دست می‌یابد. نسخه‌های جدید از انسجام بیشتری برخوردار بودند و این امر ماسینیون را بر آن داشت تا در فکر ارائه کتابی مستقل برآید و با استفاده از این دو نسخه خطی جدید، کتابی منسجم و مستقل از نسخه‌های استخراج شده، بدست دهد. در این بین با پال کرواس (۱۹۴۴-۱۹۰۴م) دانشمند و شرق‌شناسان اروپایی آشنا می‌شود. با همکاری پال کرواس تصحیح مجدد که ماسینیون آغاز کرده بود، پی‌گیری شد. هر چند این همکاری تا آخر کار پایان نیافت و پال کرواس به مصر مهاجرت کرد، اما با توجه به تعهدی که ماسینیون به پال کرواس داشت، علی‌رغم سختی کار، سعی کرد تصحیح این کتاب را به انجام رساند. سرانجام این کتاب با تصحیح جدید و با نام اخبار حلاج در سال ۱۹۳۶م در پاریس منتشر شد. کتابی که امروزه به نام اخبار حلاج شناخته شده است، دراصل از چندین نسخه استخراج شده است.

نسخه‌شناسی این اثر عبارتند از:<sup>۷</sup>

(۱) ق (Q): نسخه کتابخانه مرکزی شرق درقازان، فنون

گوناگون، شماره: ۶۸

عنوان: کتاب فی سیره الشیخ الشهدید حسین بن منصور الحلاج قدس سره یا مقامات الحلاج و مقالاته.

(۲) ت: (T) نسخه‌ای از مجموعه احمد تیمور پاشا، کتابخانه سلطنتی قاهره، بخش تاریخ، شماره: ۱۲۹۱، صص ۱-۵۸.

عنوان: ترجمه حسین بن منصور الحلاج و شیء من کلامه و ما جرى له مع الخلیفه و صفة قتله رحمه الله واسعه آمین.

(۳) س: (S) نسخه کتابخانه سلیمانیه، استامبول، شماره: ۱۰۲۸، صص ۳۵۸-۳۶۵.



بدون عنوان.

(۴) ل: (L) نسخه موزه بریتانیا، شماره: ۸۸۸، صص ۳۴۵-۳۱۷. عنوان: تقید بعض الحکم و الاشعار مختصر من کلام السید ابی

عمارة الحسین بن منصور الحلاج رضی الله عنه.<sup>۸</sup>

(۵) ج: (J) نسخه ماسینیون که در سال ۱۹۱۲م شیخ طاهر جزایری در قاهره خریداری کرده است، صص ۵-۱.

(۶) ب: (B) نسخه کتابخانه دولتی برلین، شماره: ۳۴۹۲، وقف پترمان برای بار دوم، شماره: ۵۵۳، صص ۴۱-۴۳.

عنوان: حکایة الحسین بن منصور الحلاج.

(۷) م: (M): نسخه مدرسه احمد خیاط موصل، شماره: ۸، صص ۱۴۳.

عنوان: هذه بهجة العارف بالله الحسین بن منصور.

براساس اظهارات ماسینیون نسخه‌ها از نظر متنی و نوشتاری اختلاف بسیاری با هم دارند. تفاوت میان نسخه‌ها آن قدر فاحش است که پژوهشگر گمان می‌کند چندین کتاب متفاوت پیش روی خود دارد، اما ماسینیون تصریح می‌کند که تمامی نسخه‌های موجود از یک هسته اولیه تشکیل شده‌اند که با ترکیب خاص که حدود شصت بند را شامل می‌شوند و متشکل از سندهایی است که در درستی آنها هیچ شک و تردیدی وجود ندارد. این هسته اولیه در ابتدای نسخه‌های (ق) و (ج) و در میانه نسخه (ل) و در انتهای نسخه‌های (س) و (ف) قرار دارد. به طوری که این قسمت‌ها در

از احیاگران  
حلاج‌پژوهی در  
دوران معاصر  
می‌توان از لویی  
ماسینیون یاد  
کرد. ماسینیون از  
مستشرقین بنام  
فرانسوی است که  
در عرصه تصوف  
اسلامی پژوهش‌های  
بسیاری انجام داده  
است. عمده فعالیت  
وی درباره حلاج  
است. بنابراین،  
وی را می‌توان از  
حلاج‌شناسان متأخر  
دانست. ماسینیون  
در طی سفری که  
به بغداد داشته  
است، آرامگاه حلاج  
را زیارت می‌کند.  
ظاهراً حالتی در  
وی پدید می‌آید  
که موجب می‌شود  
به حلاج، مشرب و  
آثار وی توجه نشان  
دهد. وی در عرصه  
حلاج‌پژوهی  
کارنامه درخشانی  
از خود به جا نهاده  
است. ثمره این  
کوشش‌ها تصحیح  
و چاپ بسیار از  
آثار حلاج بوده  
است. از جمله  
این آثار کتاب  
اخبار حلاج است،  
که به مناجیات  
الحلاج نیز  
مشهور است.

در پرداختن به  
مشرب حلاج،  
ابومحمد روزبهان  
بن ابی نصر  
(۶۰۶-۵۲۲ ه.ق)  
معروف به روزبهان  
بقلی را می توان  
نام برد. وی از  
مدافعان سرسخت  
حلاج بود. روزبهان  
بقلی در یکی از  
آثار خود بنام  
شرح شطحیات،  
که در بردارنده نکات  
و رموز عرفانی است،  
بیش از هر چیز به  
افکار و مشرب  
فکری حلاج  
پرداخته و از حلاج  
دفاع کرده است.  
این کتاب منبع  
مناسب برای  
شناخت حلاج و  
افکار وی می باشد.  
بنابراین، روزبهان  
بقلی را می توان  
حلاج شناس  
متقدم دانست.

نسخه‌های مختلف به شکلی ثابت به صورت یک اثر واحد در می‌آیند که ما آن را اخبار حلاج نام نهادیم.<sup>۸</sup> بنابر نظر مصحح، کتاب اخبار حلاج در ابتدا از یکپارچگی برخوردار بوده است، ولی بر اساس مقتضیات هر دوره‌ای، توضیحاتی بدان اضافه شده است. از این رو، نسخه‌ها متفاوت و متمایز از هم‌اند.<sup>۹</sup>

از کتاب اخبار حلاج به تصحیح ماسینیون، سه ترجمه به فارسی صورت گرفته است. نوشتار حاضر به معرفی و ارزیابی ترجمه آقای امید حلاج پرداخته است. کتابی که آقای امید حلاج به ترجمه و پژوهش آن همت گماشته، در چهار بخش تنظیم یافته است.

بخش نخست کتاب شامل مقدمه مترجم، مقدمه مصحح، شرح زندگی علمی لوئی ماسینیون، پال کراوس و مختصر از شرح حال حسین بن منصور حلاج است.

بخش دوم کتاب، که خود شامل دو بخش است: الف) بررسی انتقادی، ب) تحلیل نشانه‌شناسی.

قسمت اول از بخش دوم کتاب به بررسی انتقادی نسخه‌ها می‌پردازد. در این قسمت، مصحح به نسخه‌های موجود اشاره و آنها را با هم مقایسه کرده و ارزیابی هر کدام از آنها پرداخته است. در بررسی نسخه‌ها، نسخه‌های کامل‌تر مشخص و بر اساس کامل‌تر بودن این نسخه‌ها رده بندی شده است. در واقع قسمت اول از بخش دوم کتاب علاوه بر نسخه‌شناسی اخبار حلاج، به بررسی، مقایسه و چگونگی تصحیح کتاب اشاره دارد. به عبارتی گزارش کامل و مشروحو از روند تصحیح و نسخه‌شناسی کتاب ارائه شده است، که برای علاقه‌مندان به کار تصحیح کتاب خالی از فایده نیست.

قسمت دوم از بخش دوم کتاب، به تحلیل نشانه‌شناسی اختصاص یافته است. این بخش به بررسی سلسله روایان کتاب اخبار حلاج پرداخته است. در این بخش ماسینیون سلسله روایان را با صبر و متانت علمی، به خوبی بررسی کرده است و به عبارتی به جرح و تعدیل روایان اخبار حلاج پرداخته است. در این بخش با توجه به سلسله روایان، کتاب مورد ارزیابی قرار گرفت و بسیاری از اشتباهات از نظر واژگان، روایی، تاریخ روایت و موارد دیگر که شبهه برانگیز بوده است با توجه به این ارزیابی رفع شد و روایتی که از احتمال بیشتری برخوردار بود و از نظر سند قوی‌تر بود، انتخاب شد.

این بخش از کتاب، علاوه بر سرمایه علمی در عرصه زبان شناسی، روانشناسی، علم رجال، به تجربه بسیاری نیز نیاز داشت. با توجه به اینکه ماسینیون آثار دیگری را نیز از حلاج تصحیح کرده و آثاری را نیز از وی نگاشته است، بخوبی توانسته از عهده این کار برآید و از نسخه‌های خطی پراکنده که بین آنها توازن و هماهنگی وجود نداشت، الفت و سازگاری برقرار کند و کتاب مستقلی بنام اخبار حلاج را به مشتاقان حلاج عرضه کند. ماسینیون را به حق می‌توان یک حلاج‌پژوه و حلاج‌شناس دانست که اطلاعات سودمندی را در اختیار دوستاران حلاج قرار داده است که اخبار حلاج از زمره آنها است. این بخش از کتاب حکایت از سعی و تلاش بسیار زیاد ماسینیون در تصحیح کتاب دارد. گفتنی که بخش دوم کتاب به زبان فرانسه است که ماسینیون قبل از پرداختن به اصل کتاب، آن را آورده است. آقای امید حلاج این بخش را نیز ترجمه کرده است، که در بخش دوم کتاب

وی جای گرفته است.

بخش سوم کتاب که بخش اصلی کتاب محسوب می‌شود، ترجمه فارسی کتاب است. اصل کتاب اخبار حلاج عربی است. همان‌طور که گفته شد دو ترجمه دیگر نیز از این کتاب در دست است. ترجمه نخست از آقای حمید طیبیان که در سال ۱۳۶۷ شمسی انتشارات اطلاعات آن را به چاپ رساند. ترجمه دیگر از آقای محمد فضایی و خانم سودابه فضایی است که در سال ۱۳۷۸ شمسی صورت پذیرفته و انتشارات پرسش در آبادان آن را منتشر کرده است. امید حلاج در مقدمه کتاب اشاره می‌کند که این دو ترجمه کاستی‌هایی داشته‌اند و این امر وی را بر آن داشته است که ترجمه دیگری از کتاب ترتیب دهد. وی ادعا می‌کند که: «...هیچ کدام از چاپ‌ها سنجیدگی و ویرایش متن عرفانی مربوط به حلاج را دارا نمی‌باشند و عموماً در ترجمه نوشتارها - خصوصاً متن عربی بازگردان شده به فارسی - غالباً با افتادگی و درک نادرست واژه‌ها مواجه می‌شویم. رویارویی با این ضعف و کاستی‌ها و خذفیات بی‌علت و پر شماری که در متن صورت گرفته جمله‌گی به دلیل عدم شناخت از حسین بن منصور حلاج و طریقه وی می‌باشد...»<sup>۱۰</sup>

با توجه به ادعای مترجم، مقایسه با یکی از این دو ترجمه پیشین می‌تواند کمک مؤثری برای درستی یا نادرستی ادعای وی باشد. از این رو، ترجمه و تعلیقه آقای حمید طیبیان بر اخبار حلاج مبنای مقایسه با ترجمه امید حلاج قرار گرفته است. در ابتدا ذکر این نکته لازم است که کتاب آقای طیبیان تنها به ترجمه متن کتاب اخبار حلاج بسنده کرده است و گزارش از روند تصحیح کتاب که قبل از متن عربی اخبار حلاج ماسینیون بدان پرداخته و به زبان فرانسه است، در ترجمه نیامده است. همچنین اصل متن عربی نیز گنجانده نشده است. اما ترجمه آقای امید حلاج گزارش کاملی از روند تصحیح کتاب که به زبان فرانسه است و همچنین متن عربی را نیز افزوده است. در واقع ترجمه یاد شده، پژوهش محور محسوب می‌شود و برای مخاطبانی که خواهان اطلاعات کاملی از کتاب اخبار حلاج هستند، مفید خواهد بود. اما آقای طیبیان با صرف نظر از اطلاعات کتاب‌شناسی، تنها به ترجمه متن اخبار حلاج اکتفا کرده است. به عبارتی تأکید ترجمه آقای طیبیان بدست دادن روایتی از خود حلاج بوده است. بنابراین، این تفاوت عمده که در این دو اثر وجود دارد را نباید با کاستی ترجمه یکی پنداشت. برای قضاوت ترجمه این دو مترجم بند دو کتاب اخبار حلاج که تقریباً بند بلندی به شمار می‌آید، انتخاب و بصورت سطر به سطر مقایسه می‌شود.

متن عربی:<sup>۱۱</sup>

«ذکر عن قاضی القضاة ابی بکر بن الحداد المصری قال: لَمَّا کانت اللیله التي قُتل فی صبیحتها الحلاج قام و استقبل القبلة متوشحاً برأته و رفع یدیه، تکلم بکلام کثیر جاوز الحفظ. فکان ممّا حفظته منه أن قال:»

ترجمه آقای طیبیان:<sup>۱۲</sup>

«قاضی القضاة ابوبکر بن الحداد مصری گوید: حلاج در آن شبی که قرار بود در پگاه آن به دار آویخته شود، از جای برخاست و در حالیکه ردایش را بر تن پیچیده بود، روی سوی قبله کرد و

دست‌هایش را به طرف آسمان برداشت و سخنان بسیاری گفت که حفظ کردن همه آنها امکان‌پذیر نبود ولیکن آن مقدار از آنها را که به خاطر سپرده‌ام این است که می‌گفت:

ترجمه آقای امید حلاج:

«از قاضی‌القضات ابوبکر بن حداد مصری نقل شده است که گفت: آن شبی که قرار بود فردایش حلاج را به قتل برسانند، زدایش را به تن کرد، و دست‌هایش را [به سوی آسمان] بلند کرد و رو به قبله [ایستاد و] سخنان بسیاری گفت، که همه آنها را به خاطر نسپردم؛ آن چه را که به یاد دارم چنین است:»

در این عبارت هر دو ترجمه بدرستی از عربی به فارسی برگردانده شده‌اند؛ تنها در ترجمه آقای حلاج عبارت «متوحشاً» که منصوب است و در زبان عربی جمله حالیه به شمار می‌آید، به صورت ساده آمده است. برای برگردان آن به زبان فارسی معادل «در حالی که» مناسب بود.

متن عربی:

«نحن بشواهدك نلوذ و بسنا عزتک نستضيء، لتبدی ما شئت من شأنك. و انت الذی فی السماء عرشك، و أنت... الذی فی السماء اله و فی الارض اله... تتجلی كما تشاء مثل تجلیك فی مشیتك كأسن صورة، و الصورة فیها الروح الناطقه بالعلم و البیان القدره و برهان.»

ترجمه آقای طیبیان:

«بار خدایا ما به گواهان تو [تجلیات تو در جهان هستی] پناه می‌بریم و از نور عرت تو روشنی می‌گیرم تا به فرمان خویش آنچه می‌خواهی آشکار گردانی. بار خدایا تو آنی که عرش در آسمان واقع است و تو آنی که الذی فی السماء اله و فی الرض اله= در آسمان خدایی و در زمین خدایی. بار خدایا هر آن‌طور که بخواهی آشکار می‌شوی همچنان که اراده فرمودی و در زیباترین صورت آشکار شدی. آن صورت که در آن نفس ناطقه همراه با دانش و سخنگویی و توانایی و برهان، نهاده شده است.»

ترجمه آقای امید حلاج:

«ما گواهان تو پناه می‌بریم، به روشنایی و عزت تو و [با آن] درخشان می‌شویم، تا آشکار نمایی آنچه از شأن توست [ای] آن که عرش در آسمان است. و تو «...که در آسمان خدایی و در زمین پروردگاری» و هر طور که بخواهی پدیدار می‌شوی، به همان صورت که مشیت خویش را با زیباترین شکل متجلی کردی، و [آن] صورتی که در آن روح ناطقه با علم و بیان و قدرت و برهان [قرار دارد].»

در این چند سطر، در ترجمه آقای طیبیان اشتباه ترجمه‌ای دیده نمی‌شود. علاوه بر این ترجمه روانی نیز انجام داده است. جمله‌هایی که با «انت الذی» آغاز شده است، مضماین دعاگونه دارد که حاکی از راز و نیاز حلاج بار پروردگار خویش است. مترجم با اضافه عبارت «بار خدایا»، علاوه بر رساندن پیام متن، به زیبایی نثر نیز مدد رسانده است.

ترجمه آقای حلاج به درستی به فارسی برگردانده شده است، اما زیبایی و روانی که در نثر آقای طیبیان وجود دارد، در نثر ایشان دیده نمی‌شود. علاوه بر این در سطر اول واژه «به» در عبارت «ما گواهان

تو پناه می‌بریم» حذف شده است، که باید بعد از «گواهان» بیاید، تا جمله از نظر معنایی درست باشد.

متن عربی:

«ثم أو عزت إلى شاهدتك الادي في ذاتك الهوی.»

ترجمه آقای طیبیان:

«سپس بر شاهد هستی خودت در ذات فرودینت [آن ذات تو که در عالم عینیات به صورت خود حلاج متجلی شده است] عزت نهادی.»

ترجمه آقای امید حلاج:

«سپس عزت نهادی به شاهد هستی خود در ذات خویش [آن‌گونه که] میل [و خواسته] تو بوده است.»

تفاوت دو ترجمه، علاوه بر قلم دو مترجم، آقای طیبیان کلمه «الهوی» را ترجمه نکرده است، در حالی که آقای حلاج برای آن معادل «میل و خواسته» قرار داده است. در مقابل در ترجمه آقای حلاج کلمه «الادنی» ترجمه نشده است، که آقای طیبیان به «فرودین» ترجمه کرده است.

متن عربی:

«كيف أنت اذا مثلت بذاتي، عند عقيب كراتي، و دعوت الي بذاتي و أبدیت حقائق علمی و معجزاتی، صاعدا فی معارج إلى عروش أزلیاتی، عند القول من بریاتی. إني أخذت و حُست، و أحضرت، و صُلبت، و قُلت و أحرقت، و احتملت السافیات الذاریات أجزائی. وان لذرّة من ینجوج مظانّ هاکول متجلیاتی أعظم من الراسیات. ثم أنشأ یقول:»

ترجمه آقای طیبیان:

«بار خدایا چگونه‌ای آنگاه که ذات مرا در آخرین حالات خود جلوه‌گر کنی و ذات مرا با واسطه ذات [مخلوق] من بخوانی و من حقایق علوم و معجزات خود را آنگاه که از عروجگاه‌هایم به سوی عرش‌های عالم ازلیاتم بالا می‌روم، و به هنگام سخن راندن از آفریدگانه، پیدا کنم. اینک من دستگیر و زندانی و به دار آویخته و کشته و سوزانیده شدم و بادهای سخت جزء جزء وجودم را برداشته و در هوا پراکنده کرده است. هان هر ذره‌ای از ذرات عطر پیکر من که مظان و مهبط تجلیات است، از بزرگ‌ترین کوه‌ها بزرگ‌تر است.

سپس چنین سرود:»

ترجمه آقای امید حلاج:

«چون ما بینی، اگر تو را مثله (= بریدن اعضا بدن) کنند به ذات تو پیش عقبیت کرات تو، ترا بخوانند ذات تو به ذات تو؟ آنگ [ا]ه حقایق علوم و معجزات خود پیدا کنم. صاعد شوم (=بالا روم) در معارج خویش به عروج (= برآمدن و بالا شدن) ازلیات خویش، پیش قول از بریات که مرا حاضر کنند، و مرا بکشند، و مرا بیاویزند، و مرا بسوزانند، و مرا بگیرند. صافیات من ذاریات (جمع ذریه): بادهای افشاننده) شود. آنگ [ا]ه در لجة (= میان دریا) جاریات اندازند. هر ذره‌ای که از آن [ینجوج] بیرون آید، عظیم‌تر باشد از راسیات (جمع راسیه): کوه استوار). سپس سرود:»

در این عبارت شاهد دو ترجمه کاملاً متفاوت از یک متن هستیم. در ترجمه آقای طیبیان واژه «مثلت» را به «جلوه‌گر کردن» ترجمه



ترجمه آقای امید حلاج، پژوهش محسوب می‌شود و برای مخاطبانی که خواهان اطلاعات کاملی از کتاب اخبار حلاج هستند، مفید خواهد بود. اما آقای طبیبیان با صرف نظر از اطلاعات کتاب‌شناسی، تنها به ترجمه متن اخبار حلاج اکتفا کرده است. به عبارتی تأکید ترجمه آقای طبیبیان بدست دادن روایتی از خود حلاج بوده است. بنابراین، این تفاوت عمده که در این دو اثر وجود دارد را نباید با کاستی ترجمه یکی پنداشت.

کرده است، اما آقای حلاج به «مثله کردن؛ یعنی بریدن اعضای بدن» ترجمه کرده است. گفتنی است واژه «مَثَلٌ» چند معنا دارد. ۱. مَثَلٌ ب: نمایش دادن، نشان دادن ۲. مَثَلٌ ب: درس دادن، تنبیه کردن، شکنجه کردن، نمونه عبرت قرار دادن. ۳. مَثَلٌ ب: مثله کردن، شکنجه کردن.

به نظر می‌رسد در اینجا ترجمه «مَثَلٌ» شکنجه کردنی که مایه عبرت دیگران است، مناسب‌تر است. اما آقای حلاج معنای سوم واژه را برگزیده که همان «شکنجه کردن و بریدن اعضاء» است؛ خواه عبرت برای دیگران باشد یا نباشد، اصل مثله شدن است. همچنین ایشان «مَثَلٌ» که صیغه اول شخص مخاطب و ماضی است را سوم شخص جمع غایب برگردانده است و نیز عبارت «عقیب کزّاتی» را ترجمه نکرده است و عین همین عبارت آمده است. با این اوصاف و آنچه از مقایسه دو ترجمه برمی‌آید، این است که ترجمه آقای حلاج معنای محصلی ندارد و غیر قابل فهم است، در عین حالی که با عبارتهای بعدی نیز هم‌خوانی ندارد.

اما ترجمه آقای طبیبیان علاوه بر رسا و قابل فهم بودن، با عبارتهای بعدی نیز مرتبط است. ضمیر بدروستی ارجاع شده است. واژه «مَثَلٌ» در ترجمه ایشان که به «جلوه‌گر کردن» ترجمه شده است، از نظر واژگانی درست به نظر می‌رسد، اما اگر به معنای «تنبیه کردن و نشان دادنی که مایه عبرت دیگران قرار گرفتن» می‌آید، مناسب‌تر بود. زیرا معروف است که چون حلاج معنایی را که نباید هویدا می‌کرد، آشکار ساخت، مستحق چنان بلایی شد. همانطور که در کتاب اخبار حلاج بند ۵۶<sup>۱۴</sup> به این امر اشاره شده است.

در جمله بعدی، ترجمه آقای حلاج ترجمه‌ای تحت‌اللفظی است که تنها واژه‌های معادل کنار هم گذاشته شده است و جمله از نظر معنایی مفهوم نیست. اما ترجمه آقای طبیبیان از نظر معنایی رسا است. البته گفتنی است آقای طبیبیان کلمه «برّیاتی» را به «آفریدگان» ترجمه کرده است. این واژه یا جمع مکسر «البرّیّاء» به معنای «زن بی‌گناه و بی‌تقصیر» است یا جمع مکسر «البرّیّئّه» به معنای آفریدگان است. آقای طبیبیان این واژه را به «آفریدگان» ترجمه کرده است و عبارت «عند القول من برّیاتی» را به «و به هنگام سخن راندن از آفریدگانم» ترجمه کرده است. عبارت از نظر تحت‌اللفظی درست می‌باشد، اما جمله، جمله معناداری نیست. بنابراین، اینکه در اینجا «برّیّات» معنای مخلوقات و آفریدگان بدهد، جای تأمل دارد.

در ترجمه آقای حلاج، خود واژه «برّیّات» آمده است که معنای آن در ترجمه مشخص نشده است.

متن عربی:

«أُنْعَى إِلَيْكَ نَفْسًا طَاحَ شَاهِدُهَا

فِي مَا وَرَا الْحَيْثُ بَلِي فِي شَاهِدِ الْقَدَمِ»

ترجمه آقای طبیبیان:

«به تو خبر مرگ روانه‌ایی را می‌دهم که شاهدشان [خود حلاج]

در فراسوی زمان و مکان، بلکه در شاهد قدم فانی شده است.»

ترجمه آقای حلاج:

«۱- به تو خبر سوگواری روانه‌ایی را می‌دهم که شاهدشان

(= شاهد زمینی: حلاج) در فراسوی [زمان و] مکان، بلکه در شاهد

قدم هلاک شده است»؛

تفاوت دو ترجمه تنها به نوع بیان دو مترجم برمی‌گردد و هر دو ترجمه، ترجمه درستی است.

متن عربی:

«أُنْعَى إِلَيْكَ قُلُوبًا طَالَمَا هَطَلَتْ

سَحَابُ الْوَحْيِ فِيهَا أُبْحِرَ الْحَكَمِ»

ترجمه آقای طبیبیان:

«به تو خبر مرگ دل‌هایی را می‌دهم که از دیرباز ابرهای وحی، دریاهایی از حکمت و معرفت در آنها فرو باریده است.»

ترجمه آقای حلاج:

«۲- به تو خبر سوگواری قلب‌هایی را می‌دهم، که چه بسیار ابرهای وحی در آنها - دریای حکمت - باریده است»؛

متن عربی:

«أُنْعَى إِلَيْكَ لِسَانَ الْحَقِّ مُذَّزَمَنٍ

أَوْ دَى وَتَذَكَرُهُ فِي الْوَهْمِ كَالْعَدَمِ»

ترجمه آقای طبیبیان:

«به تو خبر مرگ زبان حق را می‌دهم که تا دیری است مرده و حتی خاطره آن نیز در وهم باقی نمانده است.»

ترجمه آقای حلاج:

«۳- به تو خبر سوگواری زبان حق در زمانی را می‌دهم، که ذکرش در اندیشه از بین رفته و نابود شده است»؛

در این بیت‌ها اشتباه آشکاری در دو ترجمه وجود ندارد.

متن عربی:

«أُنْعَى إِلَيْكَ بَيَانًا تَسْتَكِينُ لَهُ

أَقْوَالُ كُلِّ فَصِيحٍ مَقُولٍ فِيهِمْ»

ترجمه آقای طبیبیان:

«به تو خبر مرگ سخن‌رسا و آشکاری را می‌دهم که سخنان هر زبان‌آور آگاهی در برابر آن سر کرش فرود می‌آورد.»

ترجمه آقای حلاج:

«۴- به تو خبر سوگواری بیانی بر او ساکن شده را می‌دهم، که هر گفتار رسا و [هر] گوینده آگاه [در برابر آن سر تعظیم فرود آورد

است]؛»

در این بیت به نظر می‌رسد ترجمه آقای طبیبیان درست باشد. کلمه «تَسْتَكِينُ» معنای آن «ساکن و بی‌حرکت گرداندن» است. این عبارت جمله فعلیه است که وصف برای جمله اول است، که در ترجمه آقای طبیبیان به خوبی انعکاس یافته است، اما آقای حلاج این عبارت را به «بیانی بر او ساکن شده را می‌دهم» آورده است که جمله از نظر معنایی مفهوم نیست.

متن عربی:

«أُنْعَى إِلَيْكَ إِشَارَاتِ الْقُلُوبِ مَعًا

لَمْ يَبْقَ مِنْهُنَّ إِلَّا دَارِسُ الرِّمَمِ»

ترجمه آقای طبیبیان:

«به تو خبر مرگ تمامی اشارات و رهنمونی‌های عقل‌ها را می‌دهم که از بقایای آنها جز ویرانه‌هایی فرسوده چیزی نمانده است.»

ترجمه آقای حلاج:

۵- «به تو خَبرِ سوگواری اشارات همراه با عقل‌ها را می‌دهم، [که] از [همه] آن‌ها [چیزی] جز پوسیده‌یی محو شده، باقی نمانده است»؛

تفاوت دو ترجمه تنها به قلم دو مترجم برمی‌گردد.

متن عربی:

«أُنْعِي وَحَبِيكَ أَخْلَاقًا لَطَائِفَةً  
كَانَتْ مَطَايَا هُمْ مِنْ مُكْمِدِ الْكُظْمِ»

ترجمه آقای طبیبیان:

«سوگند به عشق پاک تو که به تو خبر مرگ اخلاق والای مردمانی را می‌دهم که ستورانشان برای فرمانبرداری تربیت شده بود [و تنها خود آنان بر شرفه شرافت اخلاق حمیده و ذروه کرامت اوصاف سعیده سیر می‌کردند بلکه ستوران آنان نیز به سجایای مردمی معلم گشته بود]».

ترجمه آقای حلاج:

«- [سوگند] به عشق [پاک] تو، [به تو] خَبرِ سوگواری اخلاقی بر مردمانی را می‌دهم، [که] حتا ستوران‌شان نیز [برای‌شان] فرمان‌برداری [نیک] بودند»؛

متن عربی:

«مُضَى الْجَمِيعِ فَلَا عَيْنٌ وَلَا أُتْرُ  
مُضَى عَادٍ وَفَقْدَانِ الْأَلَى إِرْمَ»

ترجمه آقای طبیبیان:

«و اکنون همگی آنان درگذشته‌اند و نه چیزی از آنان پیداست و نه نشانی، همچنانکه مردم عاد درگذشتند و ساکنان شهر ارم نیست شدند».

ترجمه آقای حلاج:

«- [و اکنون] همه‌گی آنان در گذشته‌اند [و بیابان خلوت شده]، نه نشانی و نه اثری [از آن‌ها نیست]، [هم‌چنان که] «قوم عاد» ناپدید شده، و ساکنان «باغ ارم» [شهرشان] را از دست داده‌اند»؛  
در این چند بیت، تفاوت دو ترجمه به سلیقه نوشتاری دو مترجم برمی‌گردد. هر دو ترجمه رساننده یک پیام با دو بیان متفاوت هستند. جمله‌های بدون اشتباه به فارسی برگردانده شده‌اند.

متن عربی:

«وَخَلَقُوا مَعْشَرًا يُحْذُونَ لُبْسَهُمْ  
أَعْيَ مِنَ الْبَهْمِ بَلْ أَعْيَ مِنَ النَّعَمِ».

ترجمه آقای طبیبیان:

«و گروهی را بر جای گذاشتند که همواره سرگردانی و گمراهی خود را دنباله‌روی می‌کنند و از مردمان کر و گنگ، بلکه از ستوران نیز نادان‌ترند».

ترجمه آقای حلاج:

«- [و در پی آن جماعت] گروهی مردم دَرَهَمِ آمیخته [و سرگشته] در راهند، [که آنان] کورتر (= نادان‌تر) از چهارپایان بلکه کورتر از ماده شتران هستند».

«خَلَقُوا» در اصل به معنای «آفریدن و خلق کردن» است. آقای طبیبیان به «برجای گذاشتند» ترجمه کرده است. این معادل از نظر واژگانی معادل واژه «خلق» نیست، اما با توجه به بیت قبل که گفته

شده «همگی آنها درگذشتند...»، بیت بعد می‌خواهد تنها اثر که آن گروه جاهل از خود بر جای گذاشتند و یا به تعبیر شاعر خلق کردند، را بیان کند. از این رو، مترجم این معادل را برگزیده است. جمله بعدی این مصرع، جمله فعلیه است که کل جمله فعلیه وصف برای جمله اول است که به خوبی در ترجمه آقای طبیبیان نمود یافته است. مصرع دوم دو جمله فعلیه است که هر دو با فعل «اعی» آغاز و با «بل» به هم عطف شده‌اند که در ترجمه با فعل «نادان‌تراند» و با حذف فعل به قرینه معنوی و عطف به هم در ترجمه انعکاس یافته است. با توجه به آنچه گفته شد، در این بیت ترجمه لفظ به لفظ صورت نگرفته است. مثل کلمه «خَلَقُوا» و همچنین کلمه‌هایی نظیر «الْبَهْمِ» که به معنای «گوساله و بره» است به «مردمان کر و گنگ» و دیگر «النَّعَمِ» که به معنای «ماده شتر» است به «ستوران» ترجمه شده است. در همگی این موارد مترجم به معنای واژگانی واقف بوده است، اما معنای دوم این کلمه‌ها را که مقصود شاعر نیز همان معنا بوده است، بکار گرفت، که علاوه بر رساندن پیام متن، به شیوایی متن نیز کمک کرده است.

آقای حلاج مصرع اول از این بیت که دو جمله فعلی است را در یک جمله جای داده است. فعل «در راهند» را برای این جمله برگزیده است، که جایگزین مناسبی برای «خلق کردن» است. یعنی کسانی که این گروه خلق کردند و در راهند. اما جمله وصفیه همین مصرع با فعل «یحذون» آمده است تنها به «مردم درهم» ترجمه شده است و فعل ترجمه نشده است. در اصل ترجمه این مضمون را در بر دارد، مردمانی که همواره سرگردانی و سرگستگی خود را دنبال می‌کنند. بیت دوم بدون اشتباه ترجمه شده است.

بازبینی نهایی:

با مقایسه این دو ترجمه، آنچه مشخص است این است که آقای طبیبیان به زبان مبدأ بخوبی واقف بوده است و با دو دانش صرف و نحو آشنایی داشته است. از این رو، توانسته است ترجمه خوبی از این نسخه کهن ارائه دهد. وی نثری را در ترجمه برگزید که در خور چنین متونی است. متنی فاخر و ادبی در عین حالی که روان و آسان فهم است، نکات ترجمه‌ای در آن رعایت شده است. آنچه آقای حلاج کاستی‌های ترجمه‌ای دانسته است، دست‌کم در ترجمه آقای طبیبیان وجود ندارد. آقای طبیبیان با ویرایش ترجمه که به سلیقه مترجم بستگی دارد، بدون اینکه در اصل مطلب دست برده شود، حق مطلب را ادا کرده است و رسم امانت‌داری نیز در ترجمه وی مشهود است. اما در ترجمه آقای حلاج بیشتر سعی بر آن بوده است که ترجمه تحت‌اللفظی رعایت شود. این اصل آنقدر در ترجمه ایشان نمود یافت که به شیوایی و آسان‌فهمی متن لطمه زده است. در نتیجه شاهد عباراتی هستیم که معنای درستی ندارد و از نظر معنایی مفهوم نیست.

اصولاً در ترجمه، سه ترجمه از مترجمین دیده می‌شود:

۱. اولین ترجمه، ترجمه لفظ به لفظ است. در این نوع ترجمه واژه‌ها از زبان مبدأ به زبان مقصد برگردانده شده است و کمتر به جمله‌ها و خود جمله‌ها در کل متن توجه می‌شود. با این اوصاف، متن بدست آمده از این نوع ترجمه‌ها، متنی آشفته و پراکنده است که ارتباط



محتوایی جمله‌ها از بین رفته است.

۲. دومین ترجمه، ترجمه‌ای است که مترجم سعی دارد در عین رسم امانت‌داری، زبان مبدأ را به زبان مقصد نزدیک کند و عبارات و واژه‌ها را آنگونه که در زبان مقصد رایج است، برگرداند تا علاوه بر ترجمه واژگان، بار معنایی جمله نیز منقل شود.

۳. سومین ترجمه، ترجمه‌ای است که به کلی از زبان مبدأ فاصله گرفته است و تنها به محتوا نظر دارد و چه بسا این نوع ترجمه تألیف مستقل به شمار رود و تنها رساننده پیام و محتوای کتاب مبدأ باشد. ترجمه آقای طبیبیان از نوع دوم به شمار می‌آید. ایشان تنها به ترجمه الفاظ و کنار هم گذاشتن واژه‌ها بسنده نکرده است، بلکه نثر فاخر و واژه‌های که مناسب با زبان فارسی بوده، برگزید. از این رو، ترجمه ایشان بسیار شیوا، رسا و آسان فهم است.

ترجمه آقای حلاج که به گفتمانی خود ایشان در پی رفع کاستی‌های ترجمه‌های پیشین بوده است، اما در ظاهر نه تنها کاستی‌های ترجمه پیشین، دست کم در ترجمه آقای طبیبیان رفع نشد، بلکه در ترجمه خود ایشان کاستی‌های بسیاری وجود دارد که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت. البته باید افزود، که کتاب آقای حلاج به دو بخش تقسیم می‌شود؛ بخش نخست کتاب که گزارشی از روند تصحیح کتاب به نقل از ماسینیون به زبان فرانسه است و آقای حلاج آن را به فارسی برگردانده است. مترجم با افزودن و ترجمه این بخش اطلاعات کتاب‌شناسی مفیدی از اخبار حلاج بدست می‌دهد، که برای حلاج‌پژوهان جذاب است. چه بسا، بدون توجه و ترجمه این بخش ارزش کتاب چندان که باید شناخته نمی‌شد. از طرفی این بخش، علاوه بر داده‌های کتاب‌شناسی، حکایت از علاقه وافر ماسینیون را به فرهنگ و تصوف اسلامی دارد. خواننده با مرور بر این بخش با ماسینیون به عنوان شرق‌شناس مطرح در عرصه حلاج‌پژوهی بیش از پیش آشنا می‌شود.

همچنین پانویست‌های بسیاری در کتاب آقای حلاج به چشم می‌خورد که همگی نشان از تلاش ایشان در پژوهش و تحقیق پیرامون این کتاب دارد.

از نظر ویرایشی کتاب فاقد فهرست اعلام، آیات و روایات و... است. همچنین فهرست منابع که ایشان در آخر کتاب آورده است، به ترتیب الفبایی نیامده است. از طرفی منابع عربی، فارسی و لاتین به صورت جدای از هم نیامده است.

امید است در چاپ‌های بعدی مترجم در ترجمه متن کتاب اخبار حلاج کاستی‌های ترجمه‌ای موجود را رفع کند تا کتاب بدون نقص به لیست کتاب‌هایی که در باب حلاج نگاشته شده است، افزوده شود.

## منابع و مأخذ

– اخبار حلاج، ماسینیون، لوئی و پال کرواس، ترجمه، تصحیح و پژوهش امید حلاج، ۱۳۹۰.

– المبادی العریبة، رشید شرتونی، ترجمه و شرح سید علی حسینی، قم: مؤسسه انتشارات دارالعلم، ۱۳۸۰.

– تراژدی حلاج در متون کهن، قاسم میرآخوری، تهران: انتشارات شفیعی، ۱۳۸۳.

– تذکرة اولیاء، فریدالدین عطار نیشابوری، مصحح رنلد الین نیکلسن، تهران: علم، ۱۳۸۴.

– تصحیح و تحشیه، ل. ماسینیون و پ. کرواس، اخبار حلاج (نسخه‌های کهن در سیرت حسین بن منصور حلاج)، ترجمه و تعلیق سید حمید طبیبیان، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۷.

– حلاج تعالیم صوفیانه، قاسم میرآخوری، روزبهان بقلی، تهران: انتشارات شفیعی، ۱۳۸۳.

– شرح شطحیات، روزبهان بقلی، تصحیح و مقدمه، هنری کربن، ترجمه مقدمه، محمدعلی امیری مغری، تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۸۲.

– دیوان منصور حلاج، داود شیرازی، تهران: انتشارات کتابخانه سنایی، ۱۳۴۳.

– شهید راه حقیقت و عشق حسین بن منصور حلاج و آثار او، یاشار نوری نوز ترک، ترجمه و توضیح توفیق ه. سبحانی، تهران: انتشارات روزنه، ۱۳۸۲.

– فرهنگ بندرریگی (عربی به فارسی) بندرریگی، تهران: محمدانتشارات علمی، ۱۳۷۸.

– فرهنگ عربی – فارسی رهنما (ترجمه فرهنگ المورد القریب)، محمدعلی راسترو، تهران: انتشارات رهنما، ۱۳۷۷.

– عرفان حلاج، لوئی ماسینیون، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران: بنیاد علوم اسلامی، ۱۳۶۶.

– ماسینیون فی الغداه علی بدر، کولوبنا، منشورات الجمل، ۲۰۰۵.

– مصائب حلاج، لوئی ماسینیون، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران: بنیاد علوم اسلامی، ۱۳۶۲.

– مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف سیدضیاءالدین سجادی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۰.

## پی‌نوشت‌ها

۱. مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف ص ۶۹
۲. بنگرید به: تراژدی حلاج در متون کهن.
۳. تذکرة اولیاء، صص ۵۴۴-۵۴۳.
۴. شهید راه حقیقت و عشق حسین بن منصور حلاج و آثار او، صص ۲۶۹-۲۶۷.
۵. مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، ص ۶۸
۶. ماسینیون فی الغداه، صص ۴۲-۴۱.
۷. برگرفته از: اخبار حلاج، ترجمه، تصحیح و پژوهش امید حلاج، صص ۴۹-۳۶ و اخبار حلاج، ترجمه و تعلیق سید حمید طبیبیان، ص ۸.
۸. اخبار حلاج، ترجمه، تصحیح و پژوهش امید حلاج، ص ۵۵.
۹. همان، ص ۵۷.
۱۰. همان، ص ۷.
۱۱. همان، صص ۲۸۶-۲۸۴.
۱۲. اخبار حلاج، ترجمه و تعلیق سید حمید طبیبیان، صص ۱۶-۱۴.
۱۳. همان، ترجمه، تصحیح و پژوهش امید حلاج، صص ۱۸۹-۱۸۶.
۱۴. همان، ترجمه و تعلیق سید حمید طبیبیان، ص ۵۱.



# تأملی در فلسفه تجربی انگلستان

مجتبی هژیر

hajir\_1362m@yahoo.com



فلسفه تجربی انگلستان،  
دکتر سعید محمد حکاک،  
تهران: سمت، ۱۳۹۰.

فلسفه تجربی، یکی از مهم‌ترین جریان‌های فکری - فلسفی در عصر جدید در دنیای غرب قلمداد می‌شود. در باب علل رخداد چنین فلسفه‌ای، سخن بسیار می‌شود گفت. از علل مهم آن می‌توان به وضعیت حاکم بر دوران قرون وسطی اشاره کرد. مهد این فلسفه، انگلستان، و با تلاش‌های جان لاک، بارکی و هیوم است. مؤلف کتاب فلسفه تجربی انگلستان، فرهنگ جدید غربی را که با نهضت رنسانس ظاهر می‌شود، دارای خصوصیات هم‌چون: اصالت انسان، اصالت دنیا و اصالت علم می‌داند که همین فرهنگ حاکم را در چگونگی پیدایش فلسفه تجربی مدخلیت اساسی دانسته است. فلسفه تجربی در دوره جدید به عنوان عنصری فلسفی متلائم با اندیشه اصالت علم و توجیه کننده مبانی نظری آن؛ و خود نیز متأثر از پیشرفت‌های علمی و فناوریانه و تقویت شونده با آن است. فلسفه تجربی، از هر سه اصالتی که بیان داشتیم، تغذیه می‌کند. مؤلف کتاب در بخش مقدمه، از معرفت‌شناسی حاکم بر دوران جدید سخن می‌گوید و آن را دغدغه‌مندی فلسفی قرون حاضر تلقی می‌نماید. سخن اصلی فلسفه تجربی، که عمدتاً فلسفه‌ای معرفتی، یعنی مکتبی در معرفت‌شناسی است، این است که تمام معرفت ما از تجربه آغاز می‌شود و تجربی می‌ماند. به عبارت دیگر، هیچ تصور و تصدیق مقدم بر تجربه‌ای وجود ندارد. این فلسفه از لاک تا هیوم، دچار تحولاتی می‌شود و در هیوم، تا حدود تقریباً کاملی، بر مبانی خود وفادار می‌ماند؛ تا آنجا که برخی گفته‌اند که هیوم همه لوازم منطقی اصالت تجربه را بدست داده است. در سخن ناشر، این اثر برای دانشجویان رشته فلسفه در مقطع کارشناسی ارشد به ارزش دو واحد معرفی شده است. اما این کتاب، می‌تواند برای مدرس در مقطع کارشناسی فلسفه اسلامی، در درس‌هایی نظیر تاریخ فلسفه غرب نیز باشد. کتاب حاضر، علاوه بر معرفی تحلیلی آرای سه فیلسوف تجربی کلاسیک: لاک، بارکی، و هیوم، از بررسی انتقادی دیدگاه‌های آنها نیز غفلت نکرده است. مؤلف کتاب، تلاش دارد مهم‌ترین مؤلفه‌های سازنده فلسفه فیلسوفان سه‌گانه تجربی را تحلیل و بررسی کند و وی، البته در این کار موفق بوده است.

مؤلف کتاب، در سه بخش کلی و به صورت فیلسوف محور، اندیشه‌های فلسفه تجربی را بازخوانی نموده است.

در نخستین بخش، از لاک سخن به میان است؛ و دیدگاه‌های او در باب منشأ معرفت، تصورات بسیط و مرکب، کیفیات اولیه و ثانویه، جوهر، علیت، کلیات، و معرفت را گزارش تحلیلی می‌نماید. در پایان این بخش، فصل فیلسوف عقل عرفی انگاری لاک آمده است. از آنجا که گزارش تمامی این فصول، به درازا می‌انجامد، فصل مربوط به معرفت را در این جا یادآور می‌شویم. مؤلف، حق را به جانب لاک می‌دهد که معرفت را در واقع یا عمدتاً همان تصدیق می‌داند. زیرا هر چند معرفت به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود، اما با مذاقه درمی‌یابیم که معرفت از آنجایی که از واقعیتی بیرون از خود حکایت می‌کند، در واقع، یک خبر است و خبر نیز چیزی جز تصدیق نیست. در نظرگاه لاک، معرفت صرفاً عبارت است از ادراک ارتباط و سازگاری، یا ناسازگاری و تناقض تصورات. حال، این سازگاری و ناسازگاری در کجاها و در چه مواردی است؛ به نظر لاک آن موارد و مواضع، چهار قسم است: (۱) این همانی؛ این نه‌انی؛ (۲) نسبت؛ (۳) همبودی، یا ارتباط ضروری؛ (۴) وجود واقعی.



از نظر گاه هیوم،  
باور ما به وجود  
مستمر و متمایز  
از ادراک اجسام،  
نه به سبب حواس  
است و نه به سبب  
عقل؛ بلکه خیال،  
عامل این توهم و  
این باور است.

برخی گفته‌اند:  
هیوم همه لوازم  
منطقی اصالت  
تجربه را بدست  
داده است.

مؤلف هر یک از این مواضع را با نمونه‌هایی توضیح داده است. از دیگر مباحث معرفت، که لاک بدان پرداخته است، مبحث مراتب معرفت است. نخستین و بالاترین مرتبه معرفت، معرفت شهودی است. انسان در این مرتبه، سازگاری و ناسازگاری تصورات را - که متعلق بی‌واسطه معرفت ما هستند - به شهود در می‌یابد؛ یعنی بدون آنکه به چیزی غیر از خود آن دو تصور که در پی ادراک سازگاری یا ناسازگاری‌شان هستیم، نیازی باشد. به بیان دیگر، این قسم دانش، دانش مستقیم است و در آن، نه به استدلالی احتیاج است و نه به آزمودنی؛ نظیر معرفت به اینکه: «سه بیشتر از دو است» یا «سفید سیاه نیست» و... در نظر لاک، درجات متفاوت معرفت، وابسته به مراتب مختلف راهای ادراک است: ادراک سازگاری یا ناسازگاری تصورات و روشن‌ترین راهای این ادراک، راه شهود است. بنابراین معرفت شهودی، روشن‌ترین و یقینی‌ترین نوع دانش است. به این شهود است که تمام یقین و بداهت همه دانش ما وابسته است، یقینی که هر کس آن را آن قدر بزرگ می‌یابد که بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد. دومین مرتبه معرفت، معرفت حاصل از برهان است. در این معرفت، تطابق یا عدم تطابق دو تصور را مستقیماً ادراک نمی‌کنیم. بنابراین برای ادراک آن، به واسطه نیاز داریم؛ به تصورات میانی. مثلاً ذهن به شهود قادر نیست تساوی مجموع زوایای یک مثلث را با دو قائمه دریابد؛ بنابراین سراغ بعضی زوایای دیگر می‌رود که مجموع سه زاویه مثلث با آنها مساوی است و آن زاویا را چون با دو قائمه مساوی می‌یابد، حکم به تساوی زوایای مثلث با دو قائمه می‌کند. این نوع معرفت، هر چند یقینی است، اما روشنی یقین آن به پایه معرفت شهودی نمی‌رسد و پذیرفتن آن به آسانی قبول معرفت شهودی نیست. مؤلف کتاب، در باب این نکته، سخن گفته است.

نویسنده، در بخش انتهایی درجات معرفت، بر آن است که مراتب معرفت ما، در نظر لاک، همین دو مرتبه است (یعنی معرفت حاصل از شهود و برهان) و هر چه به یکی از این دو نرسد، هر قدر هم بر جزم و اطمینان مشتمل باشد، معرفت نیست، بلکه ایمان یا عقیده است و بس. با این حال، لاک از ادراکی دیگر که شایسته عنوان معرفت است، نام می‌برد که عبارت است از ادراک حسی اشیای جزئی بیرون از ما. در نظر او این ادراک فراتر از احتمال صرف است؛ ولی به طور کامل، به مرتبه هیچ کدام از دو معرفت یقینی شهودی و برهانی نمی‌رسد. لاک یادآور می‌شود که هیچ چیزی یقینی‌تر از این نیست که تصویری که ما از یک شیء خارجی دریافت می‌کنیم، در ذهن ماست و این خود یک معرفت شهودی است؛ اما بعضی ممکن است که در اینکه شیء‌ای در خارج باشد که آن تصور، تصور آن باشد، تردید داشته باشند. ولی به نظر لاک، گواهی‌ای وجود دارد که ما را از این شک بیرون می‌آورد و آن این است که: من از آنان می‌پرسم که آیا بین ادراک خوشید در روز و تصور کردن آن در روز فرقی نمی‌بینید؟ مسلماً تفاوتی آشکار است.

بخش دیگر معرفت که مؤلف از آن بحث کرده، متعلق به گستره معرفت است. نویسنده مطابق با دو بحث پیشین - یعنی تعریف معرفت و مراتب معرفت - معتقد است که مسأله گستره معرفت عبارت است از این مسأله که ما در چه محدوده‌ای از تصوراتمان، به شهود یا برهان یا علم حسی، هر یک از چهار قسم توافق مذکور را می‌توانیم ادراک کنیم. در نظر لاک، تا آنجا که تصویری وجود دارد، ما می‌توانیم به شهود این

همانی یا این نه‌آنی، آن را در یابیم. مبحث آخر بحث معرفت نیز، درباره واقعیت معرفت است. در نظر لاک، این امر بدیهی است که ذهن، اشیا را به واسطه تصوراتی می‌شناسد که از آنها دارد. بنابراین معرفت ما، تا آنجا واقعی است که مطابقتی بین تصورات ما و واقعیت اشیا وجود دارد. حال ملاک چیست؟ مؤلف درباره این ملاک و اطمینان از واقعی بودن برخی تصورات در دیدگاه لاک سخن گفته است.

بخش دوم اثر به بار کلی اختصاص دارد. در این بخش، مؤلف، سه مسأله را مطرح نموده است: تصورات انتزاعی؛ جوهر مادی؛ و خدا. در این مجال، نظری بر فصل سوم (خدا)، خواهیم انداخت. از نظر بار کلی، روحی وجود دارد که نامتناهی است و خدا نام دارد؛ و از آن، نمی‌توان هیچ تصویری حاصل کرد. بار کلی از همین امر نتیجه می‌گیرد که وجود خدا را نمی‌توان از تصور او بیرون آورد. استدلال بر وجود خدا از تصور او محال است. آشکار است که بار کلی در اینجا به برهان وجودی امثال آنسلم نظر دارد که بنابر آن، از صرف تصور خدا، می‌توان وجود داشتن او را اثبات کرد. مؤلف می‌گوید: درست است که هیچ تصویری بدان معنا که مورد نظر بار کلی است، نمی‌توان از خدا داشت؛ اما مسلماً مفهومی یا تصویری به معنی عام آن از خدا داریم. به این ترتیب، چرا نتوانیم وجود خدا را از تصور او استنتاج کنیم؟ مؤلف معتقد است که اینکه برهان وجودی، برهانی تمام است یا نه، بحث دیگر است؛ اما امتناع اقامه چنین برهانی را به امتناع حصول تصور از خدا برگرداندن، درست نیست؛ چرا که تصویری که در اینجا مراد است، تصور به معنای عام است. در هر حال، وجود خدا را اگر نتوان از تصور او استنتاج کرد، ناگزیر برای اثبات او باید به چیزی جز آن متوسل شد، که آن چیز جز مخلوق او نتواند بود و بار کلی چنین می‌کند. او از وجود تصورات بر وجود خداوند استدلال می‌کند. برخی از تصورات را که همان تخیلات باشند، خود ما ایجاد می‌کنیم؛ برخی دیگر را نفوس دیگر بوجود می‌آورند، که ما از وجود منظم آنها بر وجود آن نفوس استدلال می‌کنیم؛ و همچنین تصوراتی که از آنها بر روح نامتناهی استدلال می‌کنیم. در نظر بار کلی، علم ما به خداوند، درست همانند علمی است که به روح‌های متناهی داریم. از وجود منظم تصورات و احساس‌هایی که هر یک در ما حادث می‌شود، هم به وجود آنها معرفت حاصل می‌کنیم و هم به اینکه آنها - خدا و روح متناهی - موجوداتی عالم و دارای شعور و حکمت‌اند. مؤلف بر آن است که از برخی سخنان بار کلی، دو نوع معرفت به خدا نیز وجود دارد: یکی اینکه می‌گوید خدا در درون ما حاضر است؛ دیگر اینکه می‌گوید: تمام قوام و حیات و حرکت و وجود ما بسته به خدا و از خداست. این معرفتی است به خدا غیر از معرفتی که حاصل از تصورات و احساسات است.

در اندیشه بار کلی، خدا موجودی است کامل، جامع همه کمالات به نحو مطلق و در نتیجه واحد و بی‌همتا. هم خدایی که دل بدان فطراً روی می‌کند، چنین است؛ و هم عقل آن را اثبات می‌کند. در نظر بار کلی، اگر در نظم امور طبیعی و در شکوه شگفت‌انگیز و جمال و کمال بزرگترین اجزای عالم و در ظرافت و لطافت کوچک‌ترین آنها نیک بنگریم، و آیات آفاقی و انفسی را از نظر بگذرانیم، و در معنی و مفهوم صفات واحد و ازلی و حکیم و رحیم و کامل، دقیق شویم، به خوبی درخواهیم یافت که این صفات، همه، شایسته آن روح بزرگی



بارکلی در بحث از شرور، نظر به حکمت الهی دارد و اهتمام او به حل شبهه شرور در نسبت با حکمت الهی است.

از نظر بارکلی، روحی وجود دارد که نامتناهی است و خدا نام دارد؛ و از آن، نمی توان هیچ تصویری حاصل کرد.

توهم و این باور است. اما چگونه؟ در نظر هیوم، اشیائی که بدانها وجود مستمر نسبت می دهیم، دارای ثبات اند؛ یعنی انطباعات من از آنها همواره یکسان است؛ نظیر این کوهها و درختان و خانهها که در برابر من اند. برای بعضی دیگر که دارای این ثبات نیستند و دائم در تغییر اند، ولی در تغییرات خود نظم واحد دارند، نیز وجود مستمر قائل می شویم. مؤلف کتاب، بعد از این بحث، حاصل سخن هیوم در خصوص واقعیت جهان خارج را چنین دانسته است: یکی همان شبهه معروف ایدئالیسم است و دیگری نحوه حصول باور به این واقعیت علی رغم تشکیک عقل در آن. نویسنده اثر، به سنجش سخن هیوم پرداخته و نکاتی را متذکر شده است که اجمالی از آن را در این مقام می آوریم:

۱. مؤلف در خصوص شبهه، گفته است: درست است که جز به ادراکات دسترسی نداریم، اما بر این ادراکات نام علم می نهیم و کاشفیت ذاتی علم است. بنابراین از رهگذر علم به معلوم می رسیم؛ بلکه اساساً به خود معلوم می رسیم. یعنی آن را بی واسطه می یابیم. همچنین وی از علت انطباعاتی که در ما پیدا می شوند، می پرسد: اگر علت اینها اشیای خارجی نباشند، یا باید قبول بارکلی را بپذیریم که خدا را علت آنها دانسته است، که مورد قبول هیوم نیست؛ یا همان گونه که هیوم می گوید آنها را ناشی از علل ناشناخته در نفس بدانیم. حال اگر نفس علت این انطباعات است، باید خود واجد آنها باشد و اگر چنین است، چرا همیشه آنها در او نیستند و گاهی ظاهر می شوند و هر انطباعتی در هر زمانی ظاهر نمی شود؟ علت این ظواهر چیست؟ به ناچار در جستجوی علت باید بیرون از نفس نهاد.

۲. از دیگر مواردی که مؤلف در باب شبهه مذکور یاد می کند، این است که اگر واقعاً جهان خارج وجود ندارد یا دارد ولی ما ارتباط و اتصال با آن نداریم و همواره در زندان ادراکات خود در عالم بی خبری به سر می بریم، این مفهوم جهان بیرون از ادراکات، چگونه به ذهن ما آمده است؟

۳. همچنین وی سؤال می کند که چرا بین تصورات فرق قائل می شویم و برخی را موهوم و خطا و برخی را معقول و حقیقت می خوانیم؟ وی می گوید: تصور مسبق به انطباق معقول است و تصویری که برگرفته از انطباعتی نیست، نامعقول است. وقتی که همه محتوای ذهن، مربوط به خود انسان اند، و هیچ پایله ای در بیرون ندارند، تصور غیر مسبق به انطباعت، همان اندازه بی اعتبار است که تصور مسبق به انطباعت!

۴. مؤلف همچنین در سنجش سخن هیوم در توجیه حصول باور ما به واقعیت جهان خارج، بر آن است که در این باره، هیوم، علت را قوه متخیله می داند، نه حس و عقل. از نظر هیوم ثبات انطباعات منشأ اصلی این اعتقادات است. انطباعاتی هم که ثابت نیستند، در تغییر خود، یک انسجام و پیوستگی ثابت دارند. بنابراین دو خصوصیت ثبات و انسجام، موجب عقیده به وجود اشیاء مستقل از ذهن است. قوه متخیله اولاً: این اتصال و استمرار و ثبات را کامل می کند؛ ثانیاً: همین امر متصل مستمر را به شیء ای مستقل از ذهن منسوب می دارد. مؤلف می گوید: آشکار است که این توجیه، بی تأثیر است و حلقه مفقودی در آن مشهود است. بنابر مبنای خود هیوم می توان اشکال کرد که ما به هر دری بزنییم، و هر سعی و تلاشی بکنیم، بالاخره از زندان ادراکات خود نمی توانیم بگریزیم. قوه متخیله چطور یک مرتبه به عالم بیرون می پرد و اشیا و جهانی غیرذهنی توهم می کند!؟

است که همه چیز، از آثار قدرت اوست و هر چه هست، از برکت هستی اوست. همچنین مؤلف از مسأله شرور نیز بحث می کند و بر آن است که بارکلی در بحث از شرور، نظر به حکمت الهی دارد و اهتمام او به حل شبهه شرور در نسبت با حکمت الهی است.

بخش سوم کتاب، در باب هیوم است. مؤلف در طی هفت فصل، به سنجش و ارزیابی نظرات وی پرداخته است. مباحثی که ایشان در این بخش اخذ نمودند، چنین است: منشأ تصورات، علیت، جوهر، کلیات، وجود جهان خارج، مابعدالطبیعه، و شکاکیت. در میان این موضوعات، نگاهی به بحث وجود جهان خارج می کنیم. مسأله واقعیت وجود جهان خارج از آدمی، از مسائل اساسی فلسفه است. فیلسوف که تشنه شناخت واقعیت است، می خواهد بداند که آیا بیرون از ادراکات او وجود او، اشیائی هستند یا نه؟ مهم ترین چیزی که در این باره، فیلسوف باید بدان اهتمام ورزد، حل یک شبهه اساسی است؛ شبهه ای که برخی فیلسوفان را به ایدئالیسم سوق داده است. آن شبهه این است که ما در عالم ادراکات خود، محبوس و محدودیم و جز به اندیشهها و تصورات دسترسی نداریم. آنچه بی واسطه نزد ما حاضر است، همین ادراکات است. هر شیء ای را که بخواهیم بدان دست یابیم، فقط به تصویری از آن دست می یابیم و باید به خیالی از آن قانع باشیم. اگر چیزی را می بینیم، آن دیده شده تنها یک ادراک است: ادراک بصری. همین طور است آنچه به گوش درمی یابیم و... با این حال، قبول عالم و اشیائی جدا از ادراکات چگونه ممکن است؟ و پشتوانه برهانی آن چیست؟

مؤلف معتقد است که تا این شبهه، حل نشود، وجود جهان خارج اثبات نشده است. وی می گوید: در میان فلاسفه، تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، تنها دو کس هستند که خواسته اند بین این شبهه و اعتقاد به جهان خارج جمع کنند: بارکلی و کانت. اما مؤلف می گوید هیوم نیز بر همین شبهه متمسک می شود و چنین می گوید: از آنجا که هیچ چیز جز ادراکات نزد ما حاضر نیست، و از آنجایی که همه تصورات از چیزی به دست آمده اند که قبلاً در ذهن حاضر بوده است، برای ما درک یا ساختن تصویری از هر چیز جدای از تصورات و انطباعات ناممکن است. توجه خود را هر قدر هم که به بیرون از خود معطوف کنیم و خیال خود را تا آسمانها و دورترین مرزهای عالم هم پی بگیریم، هرگز قلمی بیرون از خویش پیش نخواهیم رفت و درکی از هیچ نوع وجودی نخواهیم داشت، جز همان ادراکاتی که در عرصه محدود ذهن داریم. با این حال، قصد هیوم این نیست که جهان خارج از ذهن را انکار کند، بلکه می گوید: اثبات آن برای ما ناممکن است. همچنین معتقد است که ما از تصدیق وجود جهان خارج ناگزیریم و این حکم، طبیعت ماست و طبیعت اختیار قبول و عدم قبول را به انسان شکاک واگذار نکرده است. شکاک ترین فرد نیز در عمل همچون بقیه مردم زندگی می کند. بنابراین آنچه باقی می ماند، تحقیق در این امر است که ما به واقعیت جهان خارج، چگونه باور داریم، یعنی از آن تصویری روشن و بدان اعتقادی جازم داریم، هر چند این اعتقاد یقینی، یعنی مطابق با واقع، نیست. فقط باید در علل این باور به جستجو پرداخت و الا قبول جهان خارج تبیین عقلی بر نمی دارد و شبهه یاد شده، پاسخی ندارد. از نظرگاه هیوم، باور ما به وجود مستمر و متمایز از ادراک اجسام، نه به سبب حواس است و نه به سبب عقل؛ بلکه خیال، عامل این

**اشاره:** کتاب جاودانگی، اثر دکتر رضا اکبری؛ عضو هیأت علمی دانشگاه امام صادق(ع)، تلاشی است در تبیین و بررسی یکی از محورترین دغدغه‌مندی‌های زندگی انسان. این کتاب، در چهار فصل، کوشش دارد بحثی جامع در باب معنانشناسی، سابقه تاریخی اعتقادات ملل گوناگون، مسائل فلسفی مربوط و تصویرسازی‌ها و دلایل جاودانگی ارائه نماید. مقاله حاضر برخی از زوایای این کتاب را معرفی کند.

**کتاب ماه فلسفه**

راسل در یکی از کتاب‌هایش می‌گوید: «در باب زندگی بعد از مرگ، همه، پرسش اساسی را که در باب کیفیت زندگی بعد از مرگ است، رها ساخته و به پرسش فرعی، یعنی وجود زندگی بعد از مرگ، می‌پردازند!» هر چند سخن راسل دارای اشکال است، اما لااقل، انسان را هم به تأمل در باب وجود یا ناهوودی زندگی پس از مرگ دعوت می‌کند؛ هم به کیفیت و چگونگی آن! به راستی، آیا انسان، دارای زندگی بعد از مرگ است؟ کیفیت آن چگونه است؟ از مسائل بنیادی زندگی انسان، دغدغه‌مندی او نسبت به جاودانگی و یا عدم آن؛ زندگی پس از زندگی! یا عدم آن است. هر انسانی، شوق به بودن همیشگی و دوام وجودی دارد. انسان، از ناهوودی وجودی خویش، در هراس است و از بُن و ریشه هستی خویش، خواهان آن است که قضیه دائمه منطقی را به قلمرو وجودش تسری دهد و معنادار ببیند!

اما، به واقع، این جاودانگی چیست؟ معنانشناسی و تمایز آن از امور متشابه چگونه است؟ چه دیدگاه‌ها و رویکردهایی نسبت بر آن وجود دارد؟ کدام بر صواب است و کدام به کج‌راهه رفته‌اند؟ چه دلایلی بر جاودانگی انسان وجود دارد؟ اندیشه جاودانگی از چه زمانی در انسان یافت شده است؟ رویکردهای دانشمندان پیشین و امروزی بدان چگونه است؟ مؤلفه‌های فلسفی مرتبط با بحث جاودانگی کدام‌اند؟

و...

کتاب جاودانگی دکتر رضا اکبری تلاش دارد تا بدین سوالات پاسخ دهد. اطلاعات شامل و جامع، نقادی دیدگاه‌ها و نظرات، گفتاری روشن و واضح، تقسیم‌بندی و تبویب‌بندی مستحکم، بررسی جوانب مختلف بحث و ارائه نظرات مختلف، از ویژگی‌های برجسته کتاب جاودانگی محسوب می‌گردد. این کتاب، به خوبی توانسته است از عهده بحث برآید و نگاهی جامع‌نگر و نقادانه به مباحث داشته باشد. در کنار هم نشانیدن نظریات قدما و نظریات دوران معاصر، و نه‌شیفتگی! به نظریه‌ای خاص که موجب تسلیم در برابر آن شود، در ترازو نهادن منصفانه، و گزارش صادق و امانت‌دارانه از دیگر ویژگی‌های مثبت کتاب و البته خود نویسنده قلمداد می‌شود و حکایت از اخلاق نگارندگی فلسفی او دارد! دیدگاه خود نویسنده، بعد از تحلیل انتقادی تصویرهای مختلف جاودانگی، حیرانی عقل، و رجوع به دین و آموزه‌های دینی است. مؤلف کتاب، در پایان فصل سوم و نیز در قسمت نتیجه‌گیری کتاب، تأکید دارد که «عقل را راهی در تبیین چگونگی معاد نیست. تبیین و تصویر جاودانگی امری است فراتر از دانش امروزی بشر؛ و لذا بهتر است از ارائه دیدگاه جزمی در این باره، خودداری کنیم و این مهم را بر عهده وحی بنهیم.» سخن عقل کدام

# گذری گذرا بر جاودانگی

منصور غریبی

[mansoorgharibi57@yahoo.com](mailto:mansoorgharibi57@yahoo.com)



جاودانگی،  
دکتر رضا اکبری،  
قم: بوستان کتاب قم،  
۱۳۹۰.

است؟ و چه اشکالاتی دارد؟ عقل‌گرایان چه رهیافت‌هایی در پاسخ از این پرسش ارائه داده‌اند؟

این اثر، در چهار فصل و یک مقدمه، تنظیم شده و تلاشی است در پاسخ نهادن به سؤالات فوق. در فصل نخست، به سابقه تاریخی اعتقاد به جادودانگی پرداخته می‌شود و اعتقادات افراد مختلف و ملل گوناگون گزارش می‌شود؛ در فصل دوم، مباحث فلسفی مرتبط با جادودانگی بررسی می‌شود؛ فصل سوم تصورات مختلف در باب جادودانگی را مورد بحث قرار داده است؛ و فصل فرجامین، از دلایل جادودانگی سخن به میان آورده است. در انتها نیز، مؤلف، نتیجه تحقیق خود را گزارش می‌کند. در پایان هر فصل، پی‌نوشت‌هایی ملاحظه می‌گردد. همچنین، کتاب، دارای فهرست اصطلاحات و اعلام است. در این مقاله کوتاه، نگاهی به این کتاب خواهیم داشت. عمده مباحث بنیادین اثر، فصل سوم و چهارم هستند و دو فصل نخست، حکم مقدماتی برای آنها محسوب می‌شوند.

ذکر این نکته نیز بجاست که علاوه بر اینکه بحث جادودانگی، خود، می‌تواند به عنوان درسی مستقل در دوره کارشناسی ارشد رشته فلسفه دین یا کلام جدید ارائه گردد و از این راه، کتاب جادودانگی، کتاب درسی برای این مقطع تحصیلی و منبع آنها باشد؛ همچنین با مراجعه به دوره کارشناسی رشته فلسفه و کلام اسلامی، شاهد درس کلام قدیم (۳) هستیم که بحث معاد کتاب تجرید خواجه نصیر طوسی همراه با شرح علامه حلی (کشف المراد) تدریس می‌شود که البته به لحاظ درون‌محتوایی جامع و کامل نیست و بحث تحلیلی نیز در باب معاد انجام نداده است؛ بر این اساس، کتاب جادودانگی، می‌تواند این خلأ را برای مدرس پُر کند؛ بدین نحو که در بحث معاد کتاب تجرید، ضمن خوانش متن اصلی، تصویرهای مختلفی از جادودانگی که در کتاب جادودانگی آمده است، را ارائه نماید و با تحلیل و نقادان نظرات قدما و معاصران، راهی نو برای پژوهش در پیشگاه دانشجوی کارشناسی فلسفه اسلامی قرار دهد.

مؤلف در مقدمه به معنانشناسی جادودانگی پرداخته و با تمایز نهادن میان معنای جادودانگی از امور متشابه، تعریف خویش از آن را به استمرار حیات پس از مرگ اختصاص داده است. وی در مقدمه، مبحث جادودانگی را قابل تحقیق از منظرهای مختلف؛ نظیر: تاریخی، کلامی، فلسفی و علمی دانسته و تأکید کرده است که بیش از همه، رهیافت فلسفی را مطرح نظر قرار داده است. همچنین در مقدمه، به ضرورت بحث از جادودانگی اشاره‌ای شده است. وی در فصل نخست، به سابقه تاریخی باور به جادودانگی می‌پردازد. نویسنده از انسان‌های ماقبل تاریخ شروع کرده و با گذر و بررسی اجمالی مصر باستان، تمدن بین‌النهرین، ایران باستان، هند باستان، چین و ژاپن باستان، یونان باستان، آفریقا و آمریکا، به ادیان ابراهیمی رسیده است. وی در این گزارش خود، از رهگذر اعتقادات اسطوره‌ای این ملت‌ها، باور به جادودانگی را نشان داده است. بهره‌مندی از داستان‌ها و اسطوره‌های متعدد، در غنای این بخش، بر ارزش آن افزوده است.

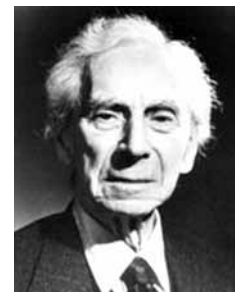
مؤلف در فصل دوم، تأکید دارد رسیدن به دیدگاهی دقیق‌تر در باب جادودانگی، نیازمند دقت و بررسی حیطه‌های متعددی از مباحث فلسفه است که در این میان، سه حیطه از اهمیت بیشتری برخوردارند:

مسئله این همانی شخصیت، مسئله نفس و بدن، و مسئله شعور. لازمه ورود به بحث جادودانگی، اخذ دیدگاهی - هر چند اجمالی - از این سه گانه است. بدینسان، مؤلف، فصل دوم را به این سه نکته مرتبط و ارزشمند، اختصاص داده است. ارتباط مسئله این همانی شخصیت با جادودانگی، از آن رو است که تحقق داشتن هر نوع جادودانگی، مستلزم آن است که شخص پس از مرگ، استمرار همان شخص پیش از مرگ باشد؛ نه اینکه شخص بعدی، نظیر یا مثل شخص پیشین باشد. این مسئله، می‌تواند هم به صورت معرفت‌شناختی و هم به صورت وجود‌شناختی مطرح شود. مؤلف بیان می‌کند که این تمایز، در بیشتر متون وجود ندارد و همین امر، سبب درهم آمیختگی بحث شده است. مؤلف بحث وجودشناختی این همانی شخصیت را در بحث جادودانگی مدخلیت داده و آن را زمینه حصول تصویر دقیق‌تر و بررسی عمیق‌تر جادودانگی دانسته است. اما ملاک این همانی شخصیت چیست؟ با مدافه در آثار فلسفی در باب این همانی شخصیت، سه نظریه عمده مشاهده می‌شود: ملاک روان‌شناختی (حافظه) از جان لاک، ملاک بدنی از طبیعت‌گرایان و ملاک نفس از افلاطون و پیروان وی و... که دیدگاه حداکثری است. هر سه این نظرات، در مقابل نظریه هیوم مبنی بر دفاع از نفی این همانی شخصیت قرار می‌گیرند. مؤلف کتاب، به این نظرات پرداخته و برخی از اشکالات آنها را بیان نموده است. مسئله مرتبط دیگر با جادودانگی، مسئله نفس و بدن است. در این زمینه نیز نظرات مختلفی ذکر شده است. مؤلف با ارائه یک تقسیم منطقی از نظرات فلاسفه در باب رابطه نفس و بدن، به توضیح و نقادی مهم‌ترین نظریات ماده‌گرایانه؛ یعنی: رفتارگروی منطقی - فلسفی، این همانی نوعی، این همانی مصداقی، کارکردگروی و مدل کامپیوتری ذهن پرداخته و در مقابل آنها، از دیدگاه تاثیر و تأثر متقابل دفاع کرده است. مسئله مهم دیگر مرتبط با جادودانگی، مسئله شعور است. مؤلف به دیدگاه‌های متفاوت در باب شعور پرداخته است: حذف‌گروی، تحویل‌گروی، نظریه کمبود مفاهیم علمی، تقلیل‌گروی، و رازآمیز گروی جدید.

اما فصل سوم، که مهم‌ترین فصل کتاب جادودانگی محسوب می‌شود، از تصورات مختلف در باب جادودانگی سخن می‌گوید. مؤلف تأکید دارد که ارائه تقسیمی منطقی از نظریات مربوط به حیات دیگر، امکان پذیر نیست. تاریخ اندیشه بشری شاهد نظریات بسیار متعددی در این مسئله بوده است. با دقت در نظریات حیات پس از مرگ، در می‌یابیم که عده‌ای هرگونه حیات پس از مرگ را انکار می‌کنند. در مقابل این دیدگاه، کسانی هستند که معتقد به زندگی پس از مرگ‌اند. در این دسته، نظریات گوناگونی هست: عده‌ای معتقدند که حیات جاودانه مختص خدایان و قهرمانان است؛ عده‌ای بر این عقیده‌اند که انسان‌های صالح و انسان‌های بدکار نیز زندگی مجدد خواهند داشت، ولی انسان‌هایی که در حد فاصل خوبی و بدی قرار دارند، با مرگ نابود می‌شوند. عده‌ای قائل‌اند که زندگی مجدد مختص تمامی انسان‌هاست؛ عده‌ای نیز چنین گفته‌اند که زندگی دیگر تمام موجودات اعم از انسان‌ها، حیوانات، گیاهان و جمادات را در برمی‌گیرد. سه دسته اخیر که در زندگی مجدد انسان متفق هستند، دو عقیده متفاوت را در خود جای داده‌اند. بر اساس یکی از این دو عقیده، زندگی بعدی



ابن سینا معتقد است که عقل توانایی اثبات و تبیین معاد روحانی را دارد، اما از تبیین معاد جسمانی ناتوان است.



## راسل: در باب زندگی بعد از مرگ، همه، پرسش اساسی را که در باب کیفیت زندگی بعد از مرگ است، رها ساخته و به پرسش فرعی، یعنی وجود زندگی بعد از مرگ، می پردازند!

انسان، استمرار زندگی پیشین اوست. و بر اساس عقیده‌های دیگر، چنین نیست. دیدگاه دوم، نظریه تولد مجدد نام دارد که در آئین بودا و تائو مشاهده می‌شود. اما عقیده اول به دو شعبه تقسیم می‌شود: بر اساس یکی از این دو، استمرار زندگی انسان در دنیا خواهد بود تا اینکه انسان به حیاتی غیرشخص‌وار نایل شود (تناسخ). اما بر اساس شعبه دیگر، استمرار زندگی انسان، در جهانی دیگر است. طرفداران این دیدگاه، دو گروه عمده‌اند: گروهی بر این عقیده‌اند که میان مرگ و حیات مجدد انسان فاصله است و دسته دیگر بر این اعتقادند که میان مرگ و حیات بعدی انسان فاصله‌ای وجود ندارد. طرفداران دیدگاه نخست عقیده دارند که خداوند در روز قیامت تمام بدن دنیوی انسان یا اجزای اصلی آن و یا بدنی جدید را برمی‌انگیزد تا انسان به زندگی مجدد خود ادامه دهد. اما دیدگاه، طیف وسیعی از نظریات را در بر می‌گیرد: عده‌ای جاودانگی را از طریق بدن مثالی تبیین می‌کنند؛ عده‌ای نیز فقط به وجود روح و جاودانگی آن معتقدند که طرفداران این نظریه، خود، دو گروه عمده را درمی‌گیرند: دیدگاه افلاطونی - ابن سینائی و دیدگاه افلوپینی - اشراقی. دسته دیگر علاوه بر روح، برانگیختگی بدن را نیز می‌پذیرند. این عده می‌توانند دیدگاه افلاطونی - ابن سینایی یا افلوپینی - اشراقی را درباره روح داشته باشند، همچنین به برانگیختگی کل بدن قدیم یا اجزای اصلی آن و یا بدن جدید معتقد شوند. عده‌ای نیز فقط برانگیختگی بدن جدید را می‌پذیرند.

مؤلف، از میان نظریات مختلف و متعدد جاودانگی، به شش دیدگاه: دیدگاه افلاطونی - ابن سینائی؛ دیدگاه افلوپینی - شیخ اشراقی؛ دیدگاه پرایس؛ دیدگاه بدن مثالی؛ دیدگاه برانگیختگی و دیدگاه جاودانگی در پرتو نفس و بدن جدید پرداخته است. وی به اشکالاتی که بر این دیدگاه است نیز اشاراتی کرده است. مؤلف در نتیجه این فصل می‌گوید: دیدگاه‌های متعدد در باب جاودانگی را بررسی کردیم. هر یک از این دیدگاه‌ها از سوی مخالفان آنها در معرض نقد و بررسی قرار گرفته‌اند. ممکن است این سؤال مطرح شود که کدام یک از این تصاویر، بیان‌گر تصویر واقعی جاودانگی است؟ نویسنده بیان می‌کند که: به نظر می‌رسد پاسخ صحیح، همان پاسخ بوعلی سینا باشد. البته ابن سینا پاسخ خود را در حیطه معاد جسمانی مطرح کرده و در حیطه معاد روحانی، خود، نظریه‌ای را ارائه کرده است. و ما پاسخ او را به کل بحث معاد تسری می‌دهیم. به نظر می‌رسد که عقل را راهی در تبیین چگونگی معاد نباشد. تبیین و تصویر جاودانگی امری است فراتر از دانش امروزی بشر؛ و لذا بهتر است از ارائه دیدگاه جزمی در این باره، خودداری کنیم و این مهم را بر عهده وحی بنهیم.

در فصل چهارم، دلایل جاودانگی مورد بحث قرار گرفته است. در تاریخ اندیشه کلامی و فلسفی، رویکردهای متعددی در اثبات جاودانگی مشهود است. در این رویکردها رویکرد ایمان‌گرایانه، تجربی، فلسفی، کلامی و اخلاقی مشاهده می‌شود. در این فصل، به بررسی دلایل تجربی یا فرا روان‌شناختی؛ دلایل متافیزیکی؛ دلایل اخلاقی و دلایل کلامی خصوصاً رویکرد ایمان‌گرویی برای اثبات جاودانگی پرداخته شده است. وی با رویکردی انتقادی، دلایل مذکور را بررسی کرده است. بحث‌های زیبایی در مورد دلایل فرا روان‌شناختی در این

قسمت گزارش شده است. نویسنده در این قسمت، با بررسی این موضوع که آیا شواهدی که فرا روان‌شناسان در اختیار ما می‌نهند، می‌توان حیات بعد از مرگ را به نحو ضروری اثبات کرد؟ ادعای نه‌گویی! کرده است. اما تأکید کرده است که منفی بودن این پاسخ، نه بدین معناست که دلیلی بر ضروری بودن عدم وجود حیات بعد از مرگ باشد؛ بلکه مسأله حیات بعد از مرگ، در حیطه علوم تجربی، مسأله‌ای جدلی‌الطرفین است که پاسخی نهائی در این حیطه، نمی‌یابد و لازم است که حیطه‌های دیگر، پیش آورده شود. مؤلف، از موضوعات مورد پژوهش حیطه فرا روان‌شناسی، به واسطه‌ها، ظهور اشباح، تجربه‌های ادراکی نزدیک مرگ، و تجربه‌های خارج از بدن پرداخته است.

مؤلف، در قسمت نتیجه‌گیری، علی‌رغم اشکالات تصاویر گوناگون جاودانگی، زندگی پس از مرگ را متحقق می‌داند. اما با این توضیح که اثبات حیات پس از مرگ، امری فراتر از عقل آدمی است. نه عقل نظری و نه عقل عملی، توانایی اثبات زندگی پس از مرگ را ندارند. اعتقاد به جاودانگی، ناشی از اعتماد ما به پیامبران است. به دیگر بیان، در بحث جاودانگی، آن چیزی که بیش از همه، نقش کلیدی دارد، ایمان است. البته ایمان‌گرویی در ساحت بحث جاودانگی با ایمان‌گرویی مطرح در باب اعتقاد به وجود خدا تفاوت دارد. ایمان‌گرویی در ساحت اعتقاد به وجود خدا، اشکالات متعددی دارد. مؤلف کتاب تأکید دارد که مراجعه به تاریخ، نشان می‌دهد که خداوند بر برخی از بندگان خود تجلی کرده است و آنها را واسطه پیام‌رسانی به بندگان خود قرار داده است. بنابراین، بعد از شناخت انبیای الهی، مهم‌ترین وظیفه انسان، اعتماد به پیامبران است. این اعتماد حداقل در باب آن دسته از سخنان دینی، که با اموری فراتر از الگوهای عادی زندگی مرتبط است، کاملاً بر حق خواهد بود. این سخن بدین معناست که پذیرش زندگی بعد از مرگ برای یک دین‌دار، در وهله نخست، در گرو اعتماد به پیامبر است.

خلاصه آنکه باید گامی فراتر از دیدگاه ابن سینا و دو گام فراتر از دیدگاه صدرا برداریم! ابن سینا معتقد است که عقل توانایی اثبات و تبیین معاد روحانی را دارد، اما از تبیین معاد جسمانی ناتوان است. ملاحظه معاد معتقد است که عقل در هر دو حیطه (معاد جسمانی و روحانی)، توانایی صدور حکم را دارد. باید گفت که عقل، نه در مقام اثبات حیات پس از مرگ، و نه در مقام تبیین چگونگی حیات پس از مرگ، قدرتی ندارد و آنچه می‌گوید چیزی جز حدس‌ها و گمان‌ها نیست. این دین است که چشم انسان‌ها را به واقعیتی برتر می‌گشاید و اندک بهره‌ای نیز در باب کیفیت معاد در اختیار انسان می‌نهد که درک آن برای انسان محصور در حصار مکان و زمان بسیار مشکل است. نویسنده بر آن است که عدم انسجام در تصویرهای ارائه شده در باب جاودانگی، لطمه‌ای به حیات بعد از مرگ وارد نمی‌کند. به بیان دیگر، آنچه دارای اهمیت است، وجود حقیقت مذکور است، و عدم ارائه طرحی منسجم از کیفیت این حقیقت به دلیل ضعف قوای ادراکی انسان و محدود بودن آن در حصار زمان و مکان، لطمه‌ای را بر اصل این اعتقاد وارد نمی‌کند؛ عجز در تبیین یک واقعیت دلیلی بر نفی آن واقعیت نیست.

**اشاره:** کتاب فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، نگارش حضرت آیت‌الله جعفر سبحانی، عمده‌ترین مباحث عقاید و اندیشه‌های کلامی در دوران اسلامی را مورد کاوش قرار داده است. این اثر، در سال ۱۳۹۰ از سوی انتشارات مؤسسه امام صادق (ع) به چاپ سوم رسیده است. نوشتار پیش رو، نمایی از مجلد نخست (که خود دربردارنده دو جلد: اول و دوم است) را تبیین و ارائه نموده است.

کتاب ماه فلسفه

نگارش عقاید اصیل یک ملت یا گروه خاصی، همواره از جنبه‌ها و جنبه‌های مختلف و گوناگونی در رنج بوده است. تحریف عقاید گروه خاص، کم‌توان جلوه دادن آنها در حل مسائل و پوشالی نمایش دادن آنها در برخورد با مشکل و کوچک‌نمایی آنها، از جمله نمونه‌های برخورد تفریطی؛ و اغراق و مبالغه فراوان در باب عقیده‌های خاص، توانائی حل کلیه مسائل و بزرگ‌نمایی آنها از جمله نمونه‌های افراطی به عقاید در تاریخ می‌تواند باشد. اشاعه ناروای انتساب‌های مختلف به عده‌ای خاص، توان سنج و سنجیدن صحیح عقاید و توزین آنها در مسیر عدالت را با مشکل‌های فراوان روبه‌رو می‌سازد. یکی از راه‌های پرهیز دادن از مشکلات در گزارش عقاید، رجوع به صاحبان آن آرا و عقاید است. وقتی آب را از سرچشمه برداریم، هم به زلال بودن آن می‌توان پی برد و هم از پاک بودن آن اطمینان داشت. اما، به واقع، در طول تاریخ، گزارشات صحیح تاریخی در حوزه عقاید، به دلیل نقش کارکردی آنها در جامعه، از اهمیت وافری برخوردار است. نمونه‌های نقض این مطلب را می‌توان در برخورد‌های اشاعره نسبت به دیدگاه‌های مکتب رقیب؛ یعنی اعتزال دانست. در آثار اشاعره، سخن گفتن از عقاید اعتزال، با مغالطات فراوان همراه است؛ نظیر چنین برخوردی را نیز در مواجهه با عقاید شیعه شاهد هستیم که تحلیل‌های ناروا و ناسنجیده گروه‌های مخالف آن، کم فروغی اندیشه‌های شیعه در جهان اسلام را به دنبال داشته است.

با توجه به چنین مصداق‌هایی برای آن ادعای کلی، و حضور دلخراش آن ادعا در طول تاریخ، شایسته است از آثاری در دوران معاصر سراغ بگیریم که از این نواقص خالی باشد و عقاید کلامی گروه‌های در سنت واحد راه، به صورت تام و کامل گزارش دهد. آشنایی صحیح با عقاید فرهنگ حاکم بر اندیشه خاص، سنجش و توزین برحق آن را نیز به دنبال خواهد داشت. از نمونه‌های این کتاب‌ها در دوران معاصر، می‌توان به کتاب فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی آیت‌الله سبحانی اشاره نمود. ایشان، با دغدغه‌مندی موضوعات پیش گفته، و با آگاهی از روند تحول و دگرگونی و شکل‌گیری عقاید در سنت اسلامی، گزارش امینانه‌ای از آنها ارائه داده است. گستره فراوان و تحلیل عقاید موجود در سنت اسلامی، باعث شده که مؤلف محترم، آنها را در چند جلد چاپ و منتشر نماید.

این مجموعه، دربرگیرنده عقاید ده گروه اسلامی است:

- ۱) اهل حدیث و حنابله که امروز به آنها سلفی هم می‌گویند.
- ۲) اشاعره و پیروان ابوالحسن اشعری که در آغاز کار به عنوان شاخه‌ای از اهل حدیث ظهور کردند؛ ولی به تدریج از حنابله فاصله گرفت و تعدیلی در عقاید آنان پدید آورد.
- ۳) حرکت‌های واپس‌گرایانه و ارتجاعی؛ نظیر: مرجعه، جهمیّه، کرامیّه و ظاهریه که به عنوان مقابله با معتزله که گروهی پیش‌رو بودند، پدید آمدند و حرکت فکری و فلسفی و عقلی را به عقب

## معرفی کتاب فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی مجلد یکم

رضا محمدی نسب

rezamohammadinasab@gmail.com



فرهنگ عقاید و  
مذاهب اسلامی،  
آیت‌الله جعفر سبحانی،  
مؤسسه امام صادق (ع)،  
۱۳۹۰.



## نویسنده، بادغدغهمندی و با آگاهی از روند تحول و دگرگونی و شکل‌گیری عقاید در سنت اسلامی، گزارش امینانه‌ای از آنها ارائه داده است.

برگردانند.

۴) قدرتی که حقیقت اسلاف معتزله به شمار می‌روند.

۵) ماتریدیه که بسان اشاعره، شاخه‌ای از اهل حدیث بوده و به گونه‌ای در عقاید اهل حدیث تعدیل پدید آورده‌اند و از اشاعره به معتزله نزدیک‌ترند.

۶) معتزله که بیش از دیگر فرقه‌ها با اشاعره سر ناسازگاری و ستیز داشتند.

۷) خواجه که از دیرینه‌ترین فرقه اسلامی بوده و در جنگ صفین نخستین جوانه‌های آن آشکار شد.

۸) وهابیت که چهره دیگری از سلفی‌گری در دوران کنونی است و بوسیله ابن تیمیه، در قرن هشتم پی‌ریزی و در قرن دوازدهم بوسیله محمد بن عبدالوهاب مجدداً احیا شد.

۹) شیعه زیدی و اسماعیلی

۱۰) شیعه امامی اثنا عشری که اسلام اصیلی است که پیامبر(ص) آن را بیان فرموده است.

این نوشتار، از زبان ساده و روان برخوردار است و به دلیل جامعیت در بخش گزارش عقاید فرقه‌های اسلامی، و نیز در بخش تحلیل و نقادی آنان، اثری مناسب برای آشنایی فرهنگ عقاید در دوران اسلامی است. برخورداری متن از معرفی منابع فراوان پژوهشی نیز از دیگر وجوه حسن کتاب برای محققان به شمار می‌آید. همچنین برخی از دیدگاه‌های ابتکاری و کاربردی مؤلف محترم، نظیر ارائه ملاک در حسن و قبح عقلی و نقادی دیگر ملاک‌های ارائه شده، بر غنای اثر افزوده است. بنابراین مطالعه این اثر، در سنجش عقاید و باورها، یاری فراوانی در موضع‌گیری‌های ما خواهد داشت. اهمیت این بحث، زمانی مشخص خواهد شد که افرادی، به صورت کاملاً ناروا، و به دلیل عدم اطلاع از فرقه‌های اسلامی و تحول آنها، به برداشت‌های مغرضانه دست می‌زنند. بنابراین حضور افکار مستدل و مستند در اذهان ایشان و همچنین در اذهان مخاطبان آنها، از یاهونگرایی‌های این افراد جلوگیری خواهد کرد.

بنابراین، مؤلف محترم فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، در مجموعه‌ای چندجلدی، به ارائه بنیان عقاید دوران اسلامی می‌پردازد. با توجه به اهمیت این موضوع و درگیری هر فرد مشیت‌کننده‌ای در دامن اسلامی؛ و بل که فراتر؛ هر فرد دارای دغدغه‌های دین‌شناسی و آشنایی با فرقه اسلامی، برآن شدید معرفتی اجمالی از این اثر گران مایه، ارائه دهیم. در این مجال، صرفاً از مجلد نخست سخن به میان است و گفتار از مجلد دوم، در فرصتی دیگر ارائه می‌شود.

مؤلف محترم، در سرآغاز کلام، از روش حاکم بر کتاب سخن گفته است. وی دو اصل را در نگارش کتاب، از دغدغه‌مندی‌های خود شمرده است:

۱) ارائه تمام و کامل عقاید یک مذهب بر اساس کتاب‌های اصیل و پرهیز از اکتفا نمودن به آثار مخالفان آن مذهب.

۲) گزارش همراه با سنجش و تحلیل.

هر دو رهیافت مؤلف، جای تقدیر دارد.

جلد اول از مجلد نخست اثر، از سه بخش کلی سامان یافته است. بخش اول کلیاتی را ارائه داده است. بخش دوم از علل پیدایش مذاهب اسلامی سخن گفته است و بخش سوم از اصول عقاید اهل حدیث پرده برداشته است. مؤلف در کلیات، از کلامی پویا و پیشرو سخن به میان آورده است. وی از ضرورت پرداختن به کلام در هر

عصری صحبت به میان می‌آورد و می‌گوید علم کلام در هر عصر و زمانی باید با نیازهای زمان پیش رود؛ چرا که پیشرفت علوم و برخورد فرهنگی جامعه‌ها، مسائل جدیدی را در قلمرو الهیات مطرح می‌سازد و این مسأله طبیعی است که جلوگیری از آن ممکن نیست. سپس به مواردی از چنین مسائلی؛ نظیر مسأله تحول انواع داروین اشاره کرده است. از دیگر مسائل این بخش، می‌توان از اشاراتی اجمالی به فرقه‌های متنوع جهان اسلام و نیز پی‌جویی از مفهوم رستگاری و گروه رستگار نام برد.

در بخش دوم آمده است که بررسی علل پیدایش اختلاف‌ها و پی‌ریزی مذاهب گوناگون از مسائل و مباحث عمده است که در کتاب‌های تاریخ عقاید، پیرامون آن کمتر گفتگو شده است. از آنجایی که تاریخ‌نگاری در میان مسلمانان به صورت نقلی بود، کمتر به تحلیل تاریخ پرداخته شده است. نگارنده به عوامل شش‌گانه‌ای در خصوص علل پیدایش اختلاف‌ها و پی‌ریزی مذاهب گوناگون، اشاره نموده است: تعصب‌های کور قبیله‌ای و گرایش‌های حزبی؛ بدفهمی و کج اندیشی در تفسیر حقایق دینی؛ منع و جلوگیری از تدوین احادیث پیامبر و نشر آن؛ آزادی اخبار و رهبان در نشر اساطیر عهدین؛ برخورد مسلمانان با ملت‌های متمدن که برای خود کلام مستقل و عقاید دیگری داشتند و اجتهاد در برابر نص.

مؤلف در بخش سوم از اصول عقاید اهل حدیث سخن به میان آورده است. وی صرفاً از ۵۱ اصل از زبان اشعری نقل می‌کند. برخی از اصول پذیرفته شده اهل حدیث چنین است: خدا یگانه و واحد است؛ محمد بنده و رسول اوست؛ بهشت و دوزخ برحق‌اند؛ خداوند بر عرش خود استقرار دارد؛ خدا چهره‌ای دارد ولی بدون کیفیت؛ خدا دارای دو دست است؛ خدا چشم دارد اما بدون کیفیت؛ آن کس که گمان کند نام‌های خدا غیر خداست، گمراه است؛ خدا دارای علم است؛ اثبات چشم و گوش برای خدا؛ ما نمی‌توانیم از خدا بی‌نیاز شویم و نمی‌توانیم از قلمرو علم او بیرون بیاییم و... مؤلف از زبان ملطی نیز به بازگویی اصول اهل حدیث پرداخته است. مؤلف محترم در ضمن پرداختن به نقادی اجمالی اصول اهل حدیث، این نکته را تذکار داده است که اکثر اصول اهل حدیث، به عنوان جبهه‌گیری در مقابل مخالفان، جزء اصول عقاید آمده است. به گونه‌ای که اگر مکتب مخالف در این مورد وجود نداشت، هرگز اهل حدیث به این اندیشه نمی‌افتادند که چنین مسائلی را جزء اصول عقاید قرار دهند! به عنوان مثال، می‌توان از مسأله قدیم یا حادث بودن کلام خدا سخن گفت که در آغاز قرن دوم بر سر زبان‌ها افتاد و اصلاً چنین چیزی در کلام رسول خدا (ص) و صحابه وجود نداشته است؛ ولی چون اهل حدیث در مقابل حدوث قرآن، جبهه‌گیری کردند، اعتقاد به قدم (حادث بودن قرآن)، جزء عقاید اسلامی درآمد. سپس مؤلف محترم، با نظر به اخلاق گزارش کامل و دقیق اصول بنیادین هر فرقه‌ای، خود را برآن می‌بیند که برخی از عقاید اهل حدیث را که شایسته تبیین و گزارش دارند، با وسواس بیشتری بکاود. ایشان، از اصول: اطاعت از سلطان جائز و تحریم براندازی نظام‌های جائز؛ عدالت سلف و بالأخص همه صحابه؛ امامت خلفای چهارگانه و فضیلت آنان به ترتیب تاریخ خلافت؛ مسأله تقدیر و اینکه خیر و شر همه از جانب خداست و بشر در آنها نقشی ندارد؛ صفات خبری و تفسیر آن به گونه‌ای که منتهی به تجسیم و تشبیه شود، یاد نموده است. در میان این مباحث، مسائلی فراوانی معرفتی و تحلیل



می‌شود. در پایان نیز، فصلی درباره تاریخ سلفیه گشوده است که امروزه، دعوت به آن در جامعه اهل سنت، نوعی روشن فکری به حساب می‌آید.

در جلد دوم از مجلد نخست از اشاعره، به تفصیل سخن گفته شده است. این جلد نیز در سه بخش تنظیم شده است: مؤسس و تاریخچه مکتب اشعری؛ عقاید اشاعره و بزرگان و پیشوایان اشاعره. در مقدمه مختصر این جلد، گفته شده است که در این قسمت، به تبیین عقاید یکی از بزرگترین پیشوایان اهل سنت؛ یعنی شیخ ابوالحسن اشعری پرداخته شده و اندیشه‌های او را از دو کتاب وی *الإبانه* و *اللمح* برگرفته‌ایم و در تأیید آنها مطالبی نیز از پیروان او نقل کرده‌ایم. مؤلف همچنین در موضعی که خود اشعری در باب آنها مطالبی ندارد، نظیر مسائل مربوط به نبوت و معاد و خلافت، سخنی نگفته است. در این کتاب، اندیشه‌هایی که برای مکتب اشعری، بنیادین بوده است، مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته شده است. گذشته از بخش اول این جلد که نحوه و جریان شکل‌گیری اشاعره گزارش می‌شود، در بخش دوم، از اصول اساسی حاکم بر سنت اشعری سخن به میان آمده است. جستار از صفات خبری در نزد اشاعره، آفریننده بودن خداوند نسبت به کارهای بندگان، اراده گسترده خدا نسبت به همه کائنات، تکلیف فراتر از قدرت و توان، مقارنت قدرت و انجام فعل، رؤیت خدا در روز رستاخیز، کلام نفسی خدا، حادث نبودن کلام خدا، و انکار حُسن و قبح عقلی از برجسته‌ترین اصول اشاعره است که مؤلف محترم با تیزبینی و با رویکرد نقادانه بدانها پرداخته است. نظیر این گزارشات و رویکرد نقادانه را در مسأله انکار حُسن و قبح عقلی شاهد هستیم. انکار این مسأله، یکی از زیربناهای کلام اشاعره را تشکیل می‌دهد؛ آنان به پیروی از اهل حدیث و حنابله، خرد را کوچک‌تر از آن می‌دانند که حُسن و قبح اشیا را درک کند و یا اصلح را از غیر اصلح جدا سازد؛ بلکه ایشان می‌گویند کسانی که عقل را بر درک حُسن و قبح افعال توانا می‌شمارند، مشیت الهی را محدود می‌سازند و از حریت و آزادی او می‌کاهند. زیرا پذیرفتن داوری عقل در این قلمرو، سبب می‌شود که خدا آنچه را که خرد خوب شمرده است، انجام دهد و آنچه را بد دانست، ترک کند؛ و محدودیتی بالاتر و روشن‌تر از این نیست. بنابراین، برای حفظ اطلاق اراده خدا، چاره‌ای جز این نیست که بگوییم خوب و بد آن است که خدا آن را خوب و بد بشمارد، و هرگاه خدا کافری را به بهشت، و مؤمنی را به دوزخ روانه کرد، خوب خواهد بود و اگر کودک معصومی را وارد آتش ساخت، کار خوبی به حساب خواهد آمد.

مؤلف ادله ایشان را نقل و نقد نموده است؛ آن گاه از ملاک درک و قضاوت عقل درباره حُسن و قبح پی‌جویی نموده است. متکلمان اسلامی برای ملاک داوری عقل، اموری را یادآور شده‌اند که همگی حاکی از آن است که محور بحث برای آنها روشن نبوده و غالباً به بیراهه رفته‌اند. مؤلف با یاری جستن از کتاب *سرمایه ایمان* ملاعبدالرزاق لاهیجی، این موضوع را پی‌گرفته است. وی ضمن بحث از تقسیم ادراکات عقلی به نظری و عملی؛ و همچنین ادراک نظری به بدیهی و غیر بدیهی، نکته مهمی را تذکار داده‌اند و آن اینکه: اگر ادراکات علمی که فقط جنبه دانستن دارند نه عمل، باید به دو صورت مطرح شوند تا مشکل نظری از طریق بدیهی حل شود، عین همین برهان در عقل عملی نیز مطرح است: ادراکات عقل عملی؛ یعنی ادراکاتی که مقدمه و پایه عمل است، باید به دو صورت باشند:

روشن و غیرروشن؛ به گونه‌ای که روشن، پایه حل دومی باشد. بنابراین اگر در عقل نظری، اجتماع نقیضین و امتناع رفع آن دو، ام‌القضایاست و پایه ادراکات دیگر می‌باشد، در عقل عملی نیز «خوبی نیکوکاری» و «زشتی تجاوز به بی‌گناه»، از قضایای روشن عقل عملی است و تصمیم‌گیری در دیگر مسائل عقل عملی بستگی دارد که به یکی از این دو، منتهی می‌گردد و هر نوع اقدام عملی، که جنبه نیکو به افراد دارد، محکوم به خوبی و هر نوع عملی که مایه تجاوز است، محکوم به زشتی می‌باشد. بدینسان، داوری‌های عقل در مسائل عقل عملی، برپایه این نوع قضایا و امثال آنها استوار است.

بر این اساس، مؤلف، ملاک را چنین ارزیابی و ارائه نموده است: در آدمی دو نوع کشش درونی وجود دارد: یکی تمایلات حیوانی و دیگری تمایلات روحانی. ملاک در تحسین و تقبیح، همان قسمت ملکوتی و جنبه والاگرایی انسان است که در آنجا، خود انسان و مصالح شخصی و حتی مصالح نوعی، مطرح نیست؛ و خرد با ظرف نظر از همه چیز و با در نظر گرفتن متن قضیه، به داوری برخاسته و یکی را نیک و دیگری را زشت می‌شمارد. و در این داوری، فاعل‌ها، محیط‌ها، و اغراض و مصالح شخصی و نوعی برای او مطرح نیست؛ وی به هنگام بررسی قضایایی مانند پاسخ نیکو را به نیکو دادن، یا پاسخ نیکو را به بدی دادن، احترام به پیمان و یا پیمان شکستن، کشتن بی‌گناهان، از درون ذات خود برخی را نیک و برخی را زشت می‌شمارد. بنابراین ملاک برای داوری، خود و متن قضیه است؛ نه مصالح فرد یا اجتماع. از داوری عقل، یک رشته قضایای کلی که برای خود ظرف و زمان مشخصی را نمی‌شناسد و به مکانی مقید نمی‌باشد، استنباط می‌شود. عقل یک رشته واقعیت‌ها را درک می‌کند که از آنها به حسن و قبح تعبیر می‌کنند.

از این بیان روشن می‌گردد که نیکو‌ها و بدی‌ها، از صفات خارجی و اغراض افعال ما نیست؛ و هرگز نمی‌توان آنها را از اغراض خارجی اوصاف تکوینی فعل شمرد؛ بلکه حُسن و قبح، دریافت‌های خرد از فعل است؛ یعنی آنگاه که قضیه را با مقام والای خود، مناسب و ملائم دید، درباره آن به نیکو حکم می‌کند و در آنجا که آن را مخالف و مضاد با مقام ملکوتی خود یافت، آن را به بدی توصیف می‌کند.

بدینسان ملاک در صدق و کذب قضایای عقل عملی، آن هم در قلمرو حسن و قبح، ملائمت و عدم ملائمت، یا مقام ملکوتی انسان است. اگر می‌گوییم عدل نیکوست و ظلم بد است، در هر دو، به حق سخن گفته‌ایم و سخن حق آن است که با واقعیت خارج از خود مطابق باشد؛ واقعیتی که این سخن با آن مطابق است، همان تمایلات والاگرایی انسان است که هر دو را با خود ملائم و منسجم می‌یابد.

بخش سوم و پایانی اثر، از پیشوایان و بزرگان اشاعره سخن گفته است. در این موضع، از بارزترین پیشوایان اشاعره نام برده شده و از آرا و آثار آنان سخن گفته شده است. این افراد عبارتند از: قاضی ابوبکر باقلانی، ابومنصور عبدالقاهر بغدادی، امام الحرمین جوینی، حجت الاسلام غزالی، محمد بن عبدالکریم شهرستانی، فخرالدین رازی، سیف‌الدین آمدی، عضالدین ایجی، سعدالدین تفتازانی، میر سید شریف جرجانی، و قوشچی. آشنایی با افکار این افراد، که تأثیرگذاری فراوانی نیز در اندیشه دوره اسلامی داشتند، در وضوح و روشن‌گری عقاید علمی نیز دارای اهمیت بسزایی است.

این نوشتار،  
از زبان ساده و  
روان برخوردار  
است و به دلیل  
جامعیت در بخش  
گزارش عقاید  
فرقه‌های اسلامی،  
و نیز در بخش  
تحلیل و نقادی  
آنان، اثری مناسب  
برای آشنایی  
فرهنگ عقاید  
در دوران اسلامی  
است. برخوردار  
متن از معرفی  
منابع فراوان  
پژوهشی نیز از  
دیگر وجوه  
حُسن کتاب  
برای محققان  
به شمار می‌آید.  
همچنین برخی  
از دیدگاه‌های  
ابتکاری و  
کاربردی مؤلف،  
نظیر ارائه ملاک  
در حُسن و قبح  
عقلی و نقادی  
دیگر ملاک‌های  
ارائه شده، بر  
غنای اثر افزوده  
است. بنابراین  
مطالعه این اثر،  
در سنجش  
عقاید و باورها،  
یارای فراوانی در  
موضع‌گیری‌های  
ما خواهد داشت.

مقدمه

در آغاز پیدایش آیین اسلام، مسلمانان در گرد خورشید وجود پیامبر (ص)، بی‌پیرایه و ساده می‌زیستند و هرگونه پرسش و شبهه‌ای از سوی وی پاسخ داده می‌شد. این آیین جدید، پیروانش را در کنار کامیابی از لذت‌های دنیایی به جهان جاودان دیگر فرا می‌خواند و به خداجویی و مکارم اخلاقی و دل‌نستن به مظاهر دنیایی ترغیب می‌کرد.

وجود مبارک پیامبر، باعث همدلی و هم‌رنگی بود و مانع از تفرق و انشعاب. پس از درگذشت پیامبر بتدریج اصطلاحات خاص که نمایانگر گروه‌های خاص بود، پدید آمد:

۱. صحابه: کسانی بودند که پیامبر را درک کرده و از یاران ایشان بودند.

۲. اهل صُفّه: گروهی از اصحاب خاص پیامبر که به دلیل فقر در بیرونی مسجد می‌زیستند و به عبادت و ذکر بیشتر توجه داشتند.

۳. تابعین: کسانی بودند که گرچه در زمان پیامبر نبودند، اما اصحاب را درک کرده بودند.

در اوایل سده دوم هجری بتدریج از آموزه‌های دینی و رفتار و کنش‌های کسانی چون اهل صفة برداشت‌های خاص شد. علی‌رغم اینکه اسلام راه میانه داشت و هم به زهد و عبادت فرا می‌خواند و هم به بهره بردن از زندگی این دنیایی ترغیب می‌نمود، گروهی زهدگرایی افراطی را ترجیح دادند و به گوشه‌نشینی و انزوا از خلق و ذکر و عبادت گرویدند. در دوران تابعین این گروه صوفی نام گرفتند.

قشیری در این باره می‌نویسد: «افاضل و خواص مسلمین در عصر پیغمبر اکرم به نام صحابی و بعد از ایشان تابعی و آن‌گاه به عنوان زهاد و عباد خوانده می‌شدند و پس از آنکه بدعت‌ها ظاهر و منازعات مابین طبقات و فرقی مسلمین پدید گردید، خواص اهل دین به نام صوفی و مسلک ایشان به عنوان تصوف معروف گردید و ظهور این اصطلاح قبل از سال دویست هجری بود.»<sup>۱</sup>

سهروردی نیز بر این باور است که: «اصحاب صفة نخستین مردان عبادت پیشه اسلام‌اند که مورد توجه پیغمبر بودند... و اصطلاح صوفی به معنی خاص در عهد پیغمبر معمول نبوده و در زمان تابعین پیدا شده است.»<sup>۲</sup>

برخی بر آن‌اند که نخستین کسی که رسماً صوفی نامیده شد، ابوهاشم صوفی (درگذشته ۹۵۰ ق) است. از آن جمله است جامی در نفحات الانس<sup>۳</sup>: «أول کسی که وی را صوفی خواندند، وی بود و پیش از وی کسی به این نام نخوانده بودند.»

شماری نیز چون ابوطالب مکی در قوت القلوب<sup>۴</sup>، حسن بصری (۲۰-۱۱۰ ق) را پیشوای صوفیه می‌انگارند. وی می‌نویسد: «كان الحسن أول من أنهج سبيل هذا العلم» (یعنی حسن بصری نخستین کسی است که مسیر این علم را بنیان نهاد) و «هو امامنا في هذا العلم» (یعنی او پیشوای ما در این علم است).

علی‌رغم تعاریف گوناگونی که از تصوف از زبان پیشوایان صوفیه نقل شده که گاه به بیش از هزار تعریف می‌رسد، اما بررسی

# ملامتیه در تاریخ تصوف

مژگان حقانی

mojgan\_hagh@yahoo.com

و واکاوی دقیق ما را به این نتیجه می‌رساند که صوفیه در آغاز در جهان بینی، مبانی، اهداف و شیوه سیر و سلوک مشابه بودند، اما بتدریج هر چه از سده دوم فاصله گرفتند، افراط و تفریطها باعث شد تا فرقه‌ها و نحله‌های متفاوتی از صوفیه به ظهور بپیوندند که برخی به عرفای مسلمان نزدیک بودند و برخی تا حد انحراف پیش رفتند و گاهی پیدایش برخی با انگیزه‌های سیاسی در هم آمیخت. نیز خاستگاه و جغرافیای ظهور فرقه‌های صوفیه در تکرر و گونه‌گونی آنها تأثیرگذار بود.

در این نوشتار به اختصار تلاش خواهیم کرد تا به معرفی کوتاه یکی از مهم‌ترین فرق صوفیه، یعنی ملامتیه پرداخته و جایگاه آن را در جهان تصوف به تصویر بکشیم و در پایان، برخی از فرقه‌های منشعب از ملامتیه یعنی مولویه و بکتاشیه را نیز به اختصار معرفی کنیم.

### ملامتیه

سرمایه عاشقان خود ملامت است

عاشق کی بود که بار ملامت نکشد

واژه «ملامتیه» یا «ملامیه» مشتق از ملامت به معنای سرزنش و نکوهش کردن است که شاید بی‌ارتباط با آیات قرآنی «و لا أقسم بالنفس اللوامة»<sup>۵</sup> - یعنی به نفس سرزنشگر قسم نمی‌خورم - و «لایخافون فی الله لومة لائم»<sup>۶</sup> - یعنی در مسیر خدا از سرزنش سرزنشگران نمی‌هراسند - نباشد. این معنای لغوی با واقعیت این گروه تناسب دارد و بدرستی انتخاب شده است. چرا که همان گونه که خواهیم گفت، آموزه بنیادین این فرقه، «ملامت» است. بنیانگذار این گروه کسی نیست جز ابوصالح حمدون بن احمد بن عماره قصار (درگذشته ۲۷۱ ق) و پیروان او را به همین دلیل «قصاریه» نیز می‌گویند.<sup>۷</sup>

این سخن او در تعریف ملامت مشهور است که «ملامت، ترک سلامت است.» هجویری در تفسیر این سخن می‌نویسد: «ملامت دست برداشتن از سلامت باشد و چون کسی به قصد ترک سلامت خود گوید و مر بلاها را میان اندر بندد و از مألوفات و راحت جمله تبری کند، مر امید کشف جلال و طلب مال را تا به رد خلق از خلق نومید گردد و طبعش الفت خود از ایشان بگسلد؛ هرچند از ایشان گسسته‌تر بود، به حق پیوسته‌تر بود.»<sup>۸</sup>

علی‌رغم آنکه ملامتیه بر اساس آموزه‌های ابوصالح قصار در دوران وی شکل گرفت، اما متأسفانه او جز سخنان جسته و گریخته، هیچ اثر جدی و مکتوبی که بتواند مبنای نظری این گروه به شمار آید، از خود به یادگار نگذاشت. شاید به جرأت بتوان گفت تنها شخصیت بزرگی که توانست نظام معرفتی محکمی برای ملامتیه به تصویر بکشد و خود نیز تحت تأثیر پیشوایان ملامتیه از مروجان این فرقه به شمار آید، ابو عبدالرحمان سلمی است. او رساله گرانمایه و عمیقی با عنوان رساله ملامتیه نگاشت که امروزه مهم‌ترین منبع آشنایی پژوهشگران و علاقه‌مندان این حوزه می‌باشد.

در واقع، فرقه ملامتیه در نیمه دوم سده سوم شکل گرفت. دورانی که زهد و پارسایی، مبارزه با نفس، و مجاهده و سیر و

سلوک در قالب افراطی از میزبان آن به شمار می‌آید. از این‌رو می‌توان ملامتیه را شکلی از همان زهد و پارسایی و یا تصوف دانست با ویژگی‌های اقلیمی نیشابور آن دوره.

سهروردی در عوارف‌المعارف می‌نویسد: «پیوسته در خراسان بزرگان مردمانی بودند که اساس عقایدی را که به وسیله ملامتیه پی‌ریزی شده بود و بیانگر حالات بنیانگذاران آن بود محترم می‌داشتند و در عراق نیز عده‌ای بودند که دارای همین روش و مسلک بودند، اما در زبان اهل عراق استعمال واژه ملامتیه در مورد چنین اشخاصی خیلی کم بوده و نامیدن مردم با این نام متداول نبوده است.»

باید توجه داشت که طریقه ملامتیه بیشتر مبتنی بر مجموعه‌ای از آداب و رسوم عملی است،<sup>۹</sup> اما از این نکته نیز نباید غافل بود که تمامی صوفیه در یک سری از اصول عام و نظری چون اصل وحدت وجود و اینکه غایت سیر و سلوک فنا فی الله است، مشترکند. در غیر این صورت، نمی‌توان ملامتیه را یکی از فرق صوفیه به شمار آورد.

در منابع عرفانی و طبقات صوفیه، تعابیر و تعاریف گوناگونی در توصیف این فرقه آمده است. از جمله در کشف‌المحجوب، صص ۷۴-۷۵؛ ترجمه رساله قشیریه، صص ۷۸۱؛ مصباح‌الهدایه، صص ۱۱۵-۱۱۶ و در میان منابع معاصر: کارنامه تصوفه صص ۳۵۵ - ۳۵۶. اما شاید دقیق‌ترین تعریف، عبارتی باشد که منقول از ابوحفص است: «اهل ملامت، گروهی هستند که قیامشان با خداست و به یاد خدا زنده‌اند و برای حفظ و نگهداری اوقات و مراعات اسرار خود، نفس خود را در هر عملی که در آن عمل اثری از قرب و عبادت باشد، ملامت می‌کنند و برای مردم و در پیش مردم به اعمال قبیح و ناشایست دست می‌زنند و از مردم هر عمل نیک و خوب خود را پنهان می‌نمایند. پس مردم عوام آنها را با مشاهده اعمال ظاهرشان سرزنش و ملامت می‌نمایند و خودشان نیز نفس خود را با علم به مسائل باطنی خود ملامت و سرزنش می‌کنند.»<sup>۱۰</sup>

در مصباح‌الهدایه نیز با عباراتی شبیه به همین آمده است: «ملامتیه، جماعتی باشند که در رعایت معنی اخلاص و محافظت قاعده صدق، غایت جهد مبذول دارند و در اخفای طاعات و کتم خیرات از نظر خلق مبالغت واجب دانند با آنکه هیچ دقیقه‌ای از صوالح اعمال مهمل نگذارند و تمسک به جمیع فضایل و نوافل از لوازم شمرند و مشرب ایشان در کل اوقات تحقیق معنی اخلاص بود و لذتشان از تفرّد نظر حق به اعمال و احوال ایشان و همچنان که عاصی از ظهور معصیت برحذر بود، ایشان از ظهور طاعت که مظنه ریا باشد، حذر کنند تا قاعده اخلاص خلل نپذیرد.»<sup>۱۱</sup>

بنابراین به راحتی می‌توان نتیجه گرفت که: ملامتیه گروهی از صوفیه‌اند که در اثر شدت زهد و پارسایی و نهایت اخلاص بر آن‌اند تا در ظاهر به گونه‌ای رفتار کنند تا مورد سرزنش مردمان عادی قرار گیرند و بدین ترتیب از توجه آنها فاصله بگیرند. چون بر این باورند که تنها خدای تعالی و رضایت او مهم است و اگر عبادتی می‌کنند تنها باید برای او باشد؛ لذا عبادات خود را از خلق پنهان می‌دارند و چنین وانمود می‌کنند که لایالی‌اند، نه اهل عبادت



**قشیری:**  
«افاضل و خواص  
مسلمین در عصر  
پیغمبر اکرم به  
نام صحابی و بعد  
از ایشان تابعی و  
آن‌گاه به عنوان  
زهاد و عباد  
خوانده می‌شدند  
و پس از آنکه  
بدعت‌ها ظاهر و  
منزعات مابین  
طبقات و فرق  
مسلمین پدید  
آمد، خواص  
اهل دین به نام  
صوفی و مسلک  
ایشان به عنوان  
تصوف معروف  
گردید و ظهور  
این اصطلاح  
قبل از سال  
دویست هجری  
بود.»

و تقوا.

از این روست که ابن عربی، ملامتیه را در بالاترین مرتبه سیر و سلوک و کامل‌ترین مردان الهی می‌داند و تصریح دارد که شناختن و درک این شیوه بسیار دشوار است و تنها مردان خدا می‌توانند آن را دریابند و بدان پایبند باشند.<sup>۱۱</sup>

ابن عربی که در فتوحات بتفصیل در باب این فرقه سخن گفته، بر این باور است که بزرگان و آغازگران طریقت ملامتیه به یک دلیل، ملامتیه نامیده نشده‌اند. از این رو، در نامیدن آنها دو دلیل وجود دارد. به دیگر سخن هر یک به دلیلی ملامتیه نامیده شده‌اند:

۱. ملامتی بودن شاگردان و مبتدیان، از آن روست که گمان می‌کنند نفس نمی‌تواند عملی خالصانه انجام دهد. از این رو همراه در برابر خدای تعالی خود را سرزنش می‌کنند.

۲. ملامتی بودن بزرگان این طریقت، برای آن است که ایشان می‌خواستند قرب و منزلت خویش نزد حق تعالی را از مردم عوام پنهان دارند. از این رو هنگام آمیزش با مردم خود را مذمت می‌کردند. زیرا بر این باور بودند که انجام عبادات در حضور مردم با قصد قربت و اخلاص سازگار نیست.<sup>۱۲</sup>

ملامتیه از جهاتی شبیه «کلبیه» در یونان باستان‌اند که برای آنکه مردم از آنها فاصله گیرند، در جامعه همچون سگان نمودار می‌شدند.

### اصول و مبانی ملامتیه

#### الف. ویژگی‌های عام (مشترکات)

شاید بتوان گفت که ملامتیه همانند تمامی فرق صوفیه در دو اصل مشترکند:

۱. وحدت وجود: هستی جز وجود حق تعالی نیست و کاینات جلوه وجود او هستند. همچون نور واحدی که به شیشه‌های رنگارنگ می‌تابد و رنگ‌های گوناگون نمودار می‌شود.

دکتر عقیفی در این باره می‌نویسد: «در عبارت و گفتار ابن عربی در مورد اشاره به مذهب ملامتیه عقیده به وحدت وجود او کاملاً آشکار است، همچنان که فکر ملامتی را با وحدت وجود می‌توان تحلیل و توجیه کرد و نیز افکار مذاهب دیگر صوفیه و غیر صوفیه را با این دید می‌توان توجیه نمود.»<sup>۱۳</sup>

۲. غایت سیر و سلوک چیزی جز فنا نیست. البته ابوحفص سهروردی معتقد است که حالت فنای صوفی از کل ما سوای الله، بالاتر از حال ملامتی است.<sup>۱۴</sup>

#### ب. ویژگی‌های خاص (تمایزات)

در این به بخش به اختصار به ویژگی‌های اختصاصی ملامتیه و وجوهی که آنها را از دیگر فرق صوفیه و یا اساساً از صوفیه متمایز می‌سازد، اشاره می‌کنیم:

۱. دکتر عقیفی بر آن است که آنها با شیوه معهود صوفیه پیش از خود مخالف بودند و به همین جهت به مبارزه با مقررات و شیوه ظاهری آنها و رجال دین پرداختند و نوعی نظام سلبی را برگزیدند که بازگشتی به زندگی پارسایانه و زاهدانه صدر اسلام بود و نام ملامتیه را برگزیدند که به جنبه سلبی سلوک آنها اشاره دارد.<sup>۱۵</sup>

۲. از نظر ابن عربی، ملامتیه در برترین مرحله سیر و سلوک قرار دارند. بنابراین از تمامی صوفیه برترند.<sup>۱۶</sup> اما ابوحفص سهروردی، صوفیه را از لحاظ حیات روحی و معنوی برتر از ملامتیه می‌داند.<sup>۱۸</sup>

۳. ابن عربی و سلمی هر یک با بیانی خاص، صاحبان علوم و احوال را سه دسته کرده و صوفیه و ملامتیه را دو گروه مستقل انگاشته‌اند.

سلمی این سه گروه را این‌گونه تعریف می‌کند:

الف) عالمان شریعت یا فقها که به ظاهر احکام اشتغال دارند. ب) اهل معرفت یا صوفیه که تنها به خدا امید دارند و از غیر دل بریده‌اند.

ج) ملامتیه: کسانی که باطنشان در اثر قرب الهی مزین شده است. در میان مردم به گونه‌ای رفتار می‌کنند که دال بر جدایی آنها از معبود حقیقی دارد تا ارتباطشان با او سالم ماند و بر اغیار آشکار نشود.

ابن عربی نیز سه گروه یاد شده را این‌گونه توصیف می‌کند: الف) بندگانی که در آنها زهد و پارسایی، افعال پسندیده ظاهری، تهذیب نفس در روش سلوک آنان بر اعمال ناشایست غلبه دارد. این دسته آگاهی و اطلاعی از حالات و مقامات و علوم لدنی و اسرار معنوی ندارند و اگر یکی از این گروه خواست نوشته یا کتابی مطالعه نماید کتاب او را رعایه حارث محاسبی یا کتاب‌هایی در آن حد می‌باشد.

ب) گروهی که صوفیه می‌باشند که همه کارها و اعمال و افعال خود را از خدا می‌دانند و اصلاً عملی را از خود نمی‌بینند و نمی‌دانند؛ این گروه در پارسایی (ورع) و زهد و توکل مثل عباد می‌باشند، و از این گروه اهل خلق و فتوت‌اند که در میان مردم به آنچه که از کرامات و خوارق عادت رسیده‌اند، ظاهر می‌سازند و توجهی به آن ندارند که اظهار کدام یک از آن کرامات و خوارق می‌تواند موجب افزایش معرفت الله بوده باشد. زیرا در نظر این گروه، این مردم نیستند که شاهد و ناظر کرامات آنها هستند، بلکه خدا ناظر و شاهد بر آنهاست و این گروه با مقایسه با ملامتیه اهل رعونات و غرورهای نفسانی هستند و شاگردانشان نیز مثل مشایخ خود دارای چنین دعوی بوده و نسبت به عبادالله اظهار فضل و احساس بزرگی و ریاست می‌کنند.

ج) مردان ملامتیه کسانی هستند که با خداوند پیوسته‌اند و از دیگران بریده‌اند و خداوند به علت غیرت، ایشان را از هر شائبه مصون می‌دارد تا اینکه در وجودشان توجه به غیر را محو کند و متوجه خود نماید؛ تا اینکه به مقام راسخین، مخصوص شوند و لحظه‌ای از عبودیت او غافل نشوند. چنین مردانی به علت تسلط و استیلا ربوبیت بر دل، فضل و ریاستی نمی‌شناسند... و چنین مقام را اهل فتوت و خلق نمی‌توانند درک کنند و غیر از اینها (ملامتیه) کسی شایسته این مقام نیست.

۴. نسبت صوفیه با خداوند همانند ارتباط موسی با خداست که زمانی که نور باطنی در ظاهر موسی اثر کرد و خداوند با او به سخن آمد، طاقت تجلی دیدار حتی یک نظر را نداشت؛ و نسبت



ابن عربی،  
ملامتیه را در  
بالاترین مرتبه  
سیر و سلوک و  
کامل‌ترین مردان  
الهی می‌داند و  
تصریح دارد که  
شناختن و درک  
این شیوه بسیار  
دشوار است و  
تنها مردان خدا  
می‌توانند آن را  
دریابند و بدان  
پایبند باشند.



نموده‌اند.

اما در اینجا به اختصار دو فرقه مولویه و بکتاشیه را معرفی می‌کنیم:

### الف. مولویه

همان‌گونه که گفتیم در دوران بنی‌امیه گروهی از مؤمنان با رویکردی افراطی به سمت رویگردانی از دنیا، همراه با زهدی

متعصبانه گرایش پیدا کردند. این گروه صوفی نام گرفتند و پس از چندی تحت تأثیر اسماعیلیان با افکار فلسفی درآمیختند. صوفیان به طور کلی به دو دسته تقسیم می‌شدند:

الف) گروه اول: برای وصول به حق، مراتب سیر و سلوک را بر اساس اسامی خدا تعریف کردند. آنها علاوه بر زهد و عبادات، به انجام مستحبات نیز پایبند بودند. ریاضت‌هایی چون: کم‌خوابی، کم‌گویی، کم‌خواری و چله نشینی از آداب و رسوم آنها بود؛ و به کشف و کرامت باور داشتند و از اظهار آن ابایی نداشتند.

ب) گروه دوم: در کنار ریاضت‌های معمول تمامی متصوفه، وصول به حق را با عشق و جذبہ ممکن می‌دانستند. زیرا در حالت عشق و جذبہ انسان خود را نمی‌بیند و محو تماشای رخ یار می‌شود. از نگاه اینان سماع نیز برای ایجاد جذبہ و عشق، نقشی ضروری دارد. این گروه گاه به دلیل آنکه در خراسان زاییده شد، با نام خراسانیان و گاه به دلیل آنکه کارهای زشت انجام می‌دادند تا مورد نکوهش مردم قرار گیرند، با نام ملامتیان خوانده می‌شدند که ذکر آنها به تفصیل گذشت.

با گذشت زمان، فرقه‌های متفاوتی از صوفیه شکل گرفت و خانقاه‌های زیادی تأسیس شد. بتدریج ملامتیه نیز منشعب شدند و طریقه‌هایی مانند مولویه، حیدریه، جامیه، قلندریه، کبرویه، بکتاشیه از دل ملامتیه بیرون آمد.

شاید مهم‌ترین فرقه منشعب شده از ملامتیه، طریقت مولویه باشد. این گروه در قرن هفتم هجری در آسیای صغیر رشد و نمو یافت و به اشاعه آیین خود پرداخت. پیروان این طریقت در واقع طرفداران اندیشه‌ها و روش مولانا جلال‌الدین محمد بلخی بودند که پس از مرگ وی نمودار شدند. بنیانگذار اصلی مولویه بهاء‌الدین ولد، فرزند مولانا بود و اولو عارف چلبی فرزند سلطان ولد در رشد و اعتلای آن کوشید.

مولویه که زنان نیز در سلک میردانش قرار داشتند، بعدها به انجمن مولوی شهرت یافت. آنها بیشتر در سرزمین عثمانی خانقاه و تکیه‌هایی به نام مولوی‌خانه داشتند که شامل باغی وسیع (برای سکونت شیخ و خانواده‌اش)، اتاقی بزرگ برای برگزاری مراسم سماع، مسجدی کوچک، گورستان

ملامتیه با خداوند شبیه نسبت پیامبر با خداست که نور باطنی در ظاهر وی اثر نکرد و زمانی که به نزدیک‌ترین مقام قرب رسید، از آن هم بالاتر رفت.

به دیگر سخن: در صوفیه اعمال و عبادات ظاهری نتیجه حالات درونی است و بنابر این او باکی از اظهار ندارد. حتی فتوحات و کشف و شهودهای خود را آشکارا بر زبان می‌آورد، مانند حلاج. در حالی که ملامتی حافظ اسرار است و هرگز ادعای کشف و شهود و کرامت ندارد. او هرگونه از این نوع ادعاها را دال بر جهل و گرفتاری در بند نفس می‌داند.<sup>۱۹</sup>

۵. ابن عربی معتقد است که ملامتیه برخلاف صوفیه مردانی هستند که از دیگران از لحاظ ادای فرایض دینی یا حالت‌های دیگر شناخته نمی‌شوند و غیر از نافله و راتبه‌های نماز چیزی در نماز اضافه نمی‌کنند که وجه تمایزشان بوده باشد، بلکه در کوچه و بازار با مردم در تماس هستند و با مردم عادی به صحبت می‌پردازند، واجبات شرعی را با مردم انجام می‌دهند و در هر شهری ملزم به رعایت آداب و رسوم همان محل هستند. هرگز در مساجد کنج عزلت و عبادت نمی‌گزینند، از خانه خود به مسجدها می‌آیند،

به هنگام ادای نماز جماعت با فقیرترین مردم در یک صف قرار می‌گیرند، و به هنگام گفتار خدا را ناظر بر کلام و گفتار خود می‌دانند، و معاشرت و افت و خیز زیاد با مردم ندارند، ولی معاشرت با همسایگان را جایز می‌شمارند، و این برای احتراز از شناخته شدن در بین مردم است. نیاز بیوه‌زنان و یتیمان را برآورده می‌کنند، با فرزندان یتیم آنها به بازی می‌نشینند، تا رضایت خدا را

تأمین نمایند و سخنان طنزآلود می‌گویند و مزاح می‌کنند و در ضمن آنها فقط سخن حق را ادا می‌کنند.<sup>۲۰</sup>

۶. سهروردی، اختلاف صوفیه و ملامتیه را در غایت سیر و سلوک از نگاه این دو می‌داند و می‌گوید: «غایت سلوک صوفیه فنای فی‌الله، مشاهده و رؤیت زوال خلق و عیان دیدن سر خداست... اما ملامتیه اهل صحو و ادراک هستند. غایت اخلاص را در اعمالی می‌دانند که از هرگونه شائبه ریا و تزویر و نظیر آنها آزاد بوده باشد».<sup>۲۱</sup>

۷. ملامتیه، برخلاف صوفیه به نفس سوء ظن دارند و آن را شر محض می‌دانند.

۸. ملامتیه، بر خلاف صوفیه نگاه افراطی به زهد و پارسایی و اخلاص‌ورزی دارند.

ملامتیه، بعدها لقب «قلندریه» نیز به خود گرفته‌اند. با گذشت زمان، طریقه‌های مختلفی از ملامتیه منشعب شدند که از آن جمله است: مولویه، حیدریه، جامیه، قلندریه، کبرویه، بکتاشیه، اخیراً دسته دیگری از ملامتیان در ترکیه ظهور کرده‌اند که آموزه‌های پیشینیان را انکار کرده و روش‌های جدیدی را در این طریقت وارد



سهروردی نیز بر این باور است که: «اصحاب صفه نخستین مردان عبادت پیشه اسلام‌اند که مورد توجه پیغمبر بودند... و اصطلاح صوفی به معنی خاص در عهد پیغمبر معمول نبوده و در زمان تابعین پیدا شده است.»



برخی بر آن اند  
که نخستین  
کسی که رسماً  
صوفی نامیده شد،  
ابوهاشم صوفی  
(در گذشته  
۹۵۰ ق) است.  
از آن جمله است  
جامی در نفحات  
الانس می‌نویسد:  
«اول کسی که  
وی را صوفی  
خواندند، وی  
بود و پیش  
از وی کسی  
به این نام  
نخوانده بودند.»

و حجره‌هایی برای سکونت درویشان بود. مولوی‌خانه‌ها در واقع مجموعه‌ای برای تعلیم آموزه‌های آنها و انجام مناسک و آداب و رسومشان بود. بتدریج و با قوت گرفتن طریقت مولویه در قونیه، در غالب شهرهای ترکیه و حتی خارج از آن نیز رواج یافت. همان گونه که گذشت مولویه به سماع بشدت باور داشتند، و در میان طریقت‌ها به آداب و رسوم بیشتری پایبند بودند. وابستگان طریقت مولویه مراتبی هم در میان خود داشتند: محب، درویش مطبخ (خان)، درویش (دده)، ضابطان درگاه، شیخ، خلیفه، مثنوی‌خوانان و... بتدریج فرقه‌هایی چند از مولویه منشعب شدند که بکتاشیه از آن جمله‌اند.

### ب. بکتاشیه

مشهور است که بکتاشیه، منسوب به حاجی بکتاش ولی، زاهد نیشابوری، معاصر مولانا (در گذشته ۷۳۸ ق) می‌باشند. ولی شماری نیز بالم سلطان را از بنیانگذاران این طریقت می‌دانند. این طریقه که از آناتولی آغاز شد، در اثر حمایت‌های دولت عثمانی، به شبه جزیره بالکان و از آنجا به آلبانی راه یافت و در ادامه در اسلام آوردن ساکنان آنجا تأثیر بشدت گذاشت. در دوران معاصر، بکتاشیه افزون بر آلبانی، در کشورهای ترکیه، سوریه، مصر، مقدونیه، کوزوو و در میان ترک‌های مقیم اروپا نیز رواج دارد.

بکتاشیه که عموماً کلاهی سفید نیز بر سر دارند، در روابط اجتماعی ظلم ستیزند، به دیگر ادیان احترام می‌گذارند و شاید در عمل بر اساس نوعی پلورالیزم دینی یا وحدت ادیان رفتار می‌کنند.

در عین حال به برخی از عقاید شیعی بویژه حُب اهل بیت به طور افراطی باور دارند. آنها حق تعالی، پیامبر و علی (ع) را سه صورت برای بیان یک حقیقت می‌شمارند. نزد بکتاشیه، آدابی چون صلوات فرستادن بر دوازده امام در هر صبح و شام، خواندن دعای «نادعلی»، خودداری از نوشیدن آب در دهه اول محرم، اعتراف به گناه نزد شیخ پس از محرم، بزرگداشت نوروز به منزله عباداتی شرعی به شمار می‌آیند.

### منابع و مأخذ

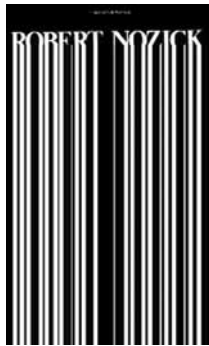
۱. مولویه پس از مولانا عبدالباقی گولپینارلی، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: نشر علم، ۱۳۸۶.
۲. اولو عارف چلبی و مولویه، فهیمه سیفی، نامه انجمن، شماره ۲۷، پاییز ۱۳۸۶.
۳. سلسله‌های صوفیه ایران، نورالدین مدرسی چهاردهی، ص ۳۱۵.
۴. سیصد و شصت و پنج روز در صحبت مولانا حسین محی‌الدین الهی‌قمشه‌ای، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۸.
۵. هستی و جلال‌الدین محمد؛ کیوان نجم‌آبادی، تهران: نشر چشمه، ۱۳۸۶.
۶. فرهنگ فارسی معین؛ محمد معین، تهران: امیرکبیر،

۱۳۷۱.

۷. فرهنگ عمید؛ حسن عمید، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۸. مناقب‌العارفین (جلد یکم)؛ احمدبن اخی ناطور افلاکی، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۸۵.
۹. عرفان و تصوف، کلیاتی در اصول و مبانی عرفان؛ محمدحسن حائری، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۸۲.
۱۱. دانشنامه جهان اسلام؛ زیر نظر غلامعلی حدادعادل، تهران: بنیاد دانشنامه جهان اسلام، ۱۳۸۱.
۱۲. کشف‌المحجوب؛ هجویری؛ تصحیح محمود عابدی؛ تهران: سروش، ۱۳۸۵.
۱۳. کارنامه تصوف؛ نصرت‌الله فروهر، تهران: نشر افکار، ۱۳۸۷.
۱۴. فرهنگ اصطلاحات عرفانی؛ سیدجعفر سجادی، تهران: طهوری، ۱۳۸۰.
۱۵. ملامتیه، صوفیه و فتوت؛ تألیف ابوالعلاء عقیفی؛ ترجمه نصرت‌الله فروهر، تهران: نشر الهام، ۱۳۷۶.
۱۶. رساله قشیریه؛ ترجمه بدیع‌الزمان فروزانفر؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۴۵.

### پی‌نوشت‌ها

۱. رساله رساله قشیریه، صص ۸۷.
۲. فرهنگ اصطلاحات عرفانی، صص ۲۴۲-۲۴۳.
۳. نفحات الانس، ص ۳۱، طبع مصر.
۴. ج ۲ صص ۲۲-۲۳.
۵. قیامت / ۱ و ۲.
۶. مائده / ۵۴.
۷. کارنامه تصوف، ص ۲۵۴؛ کشف‌المحجوب، ص ۷۴.
۸. کشف‌المحجوب، ص ۷۴ به نقل از کارنامه تصوف، ص ۳۵۴.
۹. ملامتیه، صوفیه و فتوت، ص ۲۴.
۱۰. همان، صص ۳۲-۳۳.
۱۱. مصباح‌الهدایه، ص ۱۱۵، به نقل از فرهنگ اصطلاحات عرفانی، ص ۷۴۳.
۱۲. رک: فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۴۶ به نقل از ملامتیه، صوفیه و فتوت، صص ۳۴-۳۵.
۱۳. همان، ص ۴۶، به نقل از ملامتیه، صوفیه و فتوت، صص ۳۳-۳۴.
۱۴. ملامتیه، صوفیه و فتوت، ص ۳۴.
۱۵. ترجمه عوارف‌المعارف، ص ۲۷.
۱۶. ملامتیه، صوفیه و فتوت، ص ۱۶ و ۲۹.
۱۷. فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۴۶.
۱۸. ترجمه عوارف‌المعارف، ص ۲۷.
۱۹. رساله ملامتیه، اصل ۳۹ و ۴۳ به نقل از ملامتیه، صوفیه و فتوت، ص ۳۷.
۲۰. رک: ملامتیه، صوفیه و فتوت، صص ۳۹-۴۰.
۲۱. رک: عوارف‌المعارف، ص ۵۵ به نقل از ملامتیه، صوفیه و فتوت، صص ۴۲-۴۳.



**اشاره:** تدئوس متز در موضوعات مختلفی از قبیل اخلاق هنجاری و فلسفه سیاسی، اخلاق آفریقایی، معنای زندگی، لیبرالیسم، عدالت اقتصادی و فلسفه مجازات (philosophy of punishment) صاحب نظرند. مقالات و تحقیقات ایشان در مجلاتی عدیده‌ای چاپ شده است.<sup>۱</sup> وی در زمینه «معنای زندگی» دارای مقالاتی است که برخی از آنها عبارتند از:

«مفهوم یک زندگی معنادار»،<sup>۲</sup> «آیا هدف الهی می‌تواند سرچشمه معنای زندگی باشد؟»،<sup>۳</sup> «آثار جدید در باب معنای زندگی»،<sup>۴</sup> «اخلاق اصالت منفعت و معنای زندگی»،<sup>۵</sup> و ملاحظه انتقادی بردیدگاه بایر و کاتینگهام در باب معنای زندگی.<sup>۶</sup> اکثر مقالات متز، که در باب معنای زندگی نگاشته شده است، به زبان فارسی برگردان شده؛ اما مقاله حاضر تحت عنوان: (-The immortality require-ment for life's meaning)، از مواردی است که تاکنون به فارسی ترجمه نشده. اهمیت این مقاله در آن است که متز سه رویکرد عمده در باب تلازم میان جاودانگی و معنای زندگی را طرح ساخته و بر این باور است که رویکردهای سه گانه، به فرض دلالت بر جاودانگی، به طرز مشابه بر خدا باوری نیز دلالت خواهند داشت.

کتاب ماه فلسفه

#### مقدمه

این مقاله به این سؤال می‌پردازد که چه چیز، به فرض تحققش، معنای زندگی را می‌بخشد. سؤال مذکور تا حدی زیادی مشابه با این سؤال است که «کدام ساحت وجود انسان ارزش احترام ذاتی<sup>۷</sup> را دارد؟» و یا اینکه «چگونه یک شخص می‌تواند با امر متعالی ارتباط داشته باشد؟»<sup>۸</sup>

بسیاری از متفکرین دینی بر این ادعا هستند که هرکسی که بخواهد معقولانه به سمت یک امر متعالی متمایل شود، باید واجد روحی باشد که برای همیشه و بعد از مرگ بدن به حیات خود ادامه دهد. این ادعا نمونه‌ای از یک دیدگاه کلی‌تری است که آن را شرط لازم جاودانگی می‌نامیم؛ که مطابق آن زندگی یک انسان در صورت جاودانه نبودن، بی‌معنا خواهد بود.

کدام نوع جاودانگی با داشتن یک زندگی معنادار ارتباط بیشتری دارد؟ جاودانگی و خداوند چگونه با هم در ارتباطند که بتوانند معناداری را نیز دربرگیرند؟ کدام برداشت‌های<sup>۹</sup> کلی از معنا، شرط لازم جاودانگی را معقول می‌سازد؟ آیا شرط لازم جاودانگی (برای تحقق معنای زندگی) واقعاً درست است؟ یقیناً این پرسش‌ها ارزش بحث را دارند، هر چند فیلسوفان معاصر انگلیسی - آمریکایی<sup>۱۰</sup> توجه کمی به آنها داشته‌اند. ادبیات تحلیلی به طور کامل ساحت‌هایی را مورد توجه قرار داده که در آن بحث می‌شود که آیا بعد از مرگ ابدان، می‌توان زنده ماند و اینکه اصلاً چنین شرایطی وجود دارد یا خیر؟

نوشته تدئوس متز

(Thaddeus Metz)

ترجمه سید مصطفی موسوی اعظم

mostafa.mousavi64@gmail.com



به نظر کانت، خوبی متعالی هدف نهایی است؛ نه تنها از نظر اینکه آن باید غایب ترین هدف ما باشد؛ بلکه از این جهت که باید دنیا را به نحوی نگریست که به منظور چنین حالتی از امور آفریده شده است. حال، طبق گفته کانت، هدفی که باید مقدم بر همه اهداف دنبال کرد و دنیا را بر اساس آن پی‌ریزی کرد، کمال اخلاقی و سعادت است که آن شرط ابرتر را تحقق می‌بخشد.

به هر حال، موضوعاتی چون جاودانگی اُخروی که چه بسا در معنای بخشی به زندگی فرد کلیدی باشند، مورد سهل انگاری قرار گرفته است. بحث‌های انتقادی انجام شده در این عرصه، تا کنون واجد ابهامات معنایی و فاقد راهبردهای استدلالی و روابط منطقی مرتبط با شرط لازم جاودانگی است. از این رو هدف این مقاله کمک به منظور رفع مشکلات و ابهامات مذکور است.

بیان اینکه شرط لازم جاودانگی صواب یا ناصواب است؛ حداقل در این مرحله تحقیق جانب‌دارانه به نظر می‌آید؛ بنابراین در وهله نخست در این مقاله شرط لازم جاودانگی تحلیل شده و در مرحله بعد از این ادعا دفاع می‌شود که شرط لازم جاودانگی تنها زمانی قابل قبول است که شرط لازم خدا محوری توجیه شود. دیدگاه شرط لازم خدا محوری وجود خدا را شرط ضروری معناداری زندگی می‌داند. این مقاله، بعد از مشخص کردن این دو موضوع که چه چیزهای با شرط لازم جاودانگی سازگار و چه چیزهایی لازمه آن است، به بررسی سه استدلال اصلی دال بر شرط لازم جاودانگی می‌پردازد. در ادامه روشن می‌گردد که این استدلال‌ها که ریشه در ادبیات دارند، توانایی پشتیبانی از شرط لازم جاودانگی را ندارند. این مقاله به بازسازی استدلال‌های مذکور پرداخته و نمایان می‌سازد که این استدلال‌ها در صورتی می‌توانند شرط جاودانگی را اثبات کنند که بتوانند شرط لازم خداوند محوری را اثبات کنند. در پایان، مقاله با تبیین<sup>۱۱</sup> این مسئله که چرا اعتقاد به شرط لازم جاودانگی دلیل مناسبی برای پذیرش شرط لازم خدا محوری است، پایان می‌یابد.

### تحلیل شرط لازم جاودانگی

شرط لازم جاودانگی دیدگاهی است که در آن زندگی فرد به منظور معناداری باید ابدی باشد. شرط لازم جاودانگی تنها یک ادعای کوچکی ندارد که صرفاً مدعی شود جاودانگی منجر به افزایش معنا در زندگی می‌گردد؛ بلکه یک ادعای بالاتری دارد، مبنی بر این که زندگی بدون جاودانگی بی‌معنا است. هر چند که این ادعایی جسورانه‌ای به نظر می‌آید، با این حال چندین متفکر نام آشنا به آن اعتقاد دارند. بنابراین، بررسی دلایل آنها جالب خواهد بود.

نظریه شرط لازم جاودانگی آن قدر ادعای بالایی ندارد که مدعی شود صرفاً جاودانگی به منظور داشتن یک زندگی معنادار کافی است. چنین موضوعی حداقل از دو جهت بدیهی البطلان<sup>۱۲</sup> به نظر می‌رسد؛ [زیرا] اولاً، فرض قرار دادن این مسئله که زندگی تمام اشخاص جاودانه است، بدین معنا خواهد بود که یا زندگی همه معنادار و هدفمند است، و یا اینکه زندگی هیچ شخصی معنادار نیست. ولی به نظر که بعضی از افراد زندگی معناداری داشته در حالی که برخی دیگر ندارند. ثانیاً اینکه، اگر اعتقاد به جاودانگی برای معنادار بودن کافی باشد، در نتیجه یک زندگی ابدی در جهنم نیز معنادار خواهد بود، که تالی فاسد آن به وضوح نمایان است. از این رو، جاودانگی به طور معقولانه تنها به عنوان یک شرط ضروری<sup>۱۳</sup> و نه کافی<sup>۱۴</sup> برای معنا پیشنهاد شده است.

باید توجه داشت که شرط لازم جاودانگی متفاوت از این ادعا است که افراد به منظور معنادار شدن زندگی‌شان باید به یک زندگی ابدی<sup>۱۵</sup> معتقد باشند. شرط لازم جاودانگی همچنین متفاوت از

این رویکرد است که ادعا دارد فرد تنها می‌تواند معنای زندگی را از طریق دستیابی به پاسخ‌هایش از طرف خداوند در زندگی بعد از مرگ درک کند.<sup>۱۶</sup> شرط لازم جاودانگی در واقع رویکردی است که در آن جاودانگی فی‌نفسه (و نه اعتقاد به آن) یک شرط ضروری متافیزیکی<sup>۱۸</sup> (نه معرفتی<sup>۱۹</sup>) از معنای زندگی قلمداد می‌شود.

با توجه به طرز تلقی ما از جاودانگی، تفاسیر<sup>۲۰</sup> مختلفی از شرط لازم جاودانگی امکان پذیر است. تلقی جاودانگی، بالذات مرتبط با نوعی از زندگی پایان‌ناپذیر است. از این گذشته، چندین تلقی متفاوت از مفهوم جاودانگی وجود دارد:

نخست آنکه فرد زندگی ابدی را درک کند، حال این زندگی در دوره‌های زمانی باشد یا غیر دوره‌های زمانی.<sup>۲۱</sup> از این روز زندگی جاودانه یا نوعی از زندگی است که هیچ‌گاه در گذرگاه زمان توقف نداشته و یا اینکه ماوراء مرزهای زمانی است.

دوم آنکه، حیاتی که هرگز پایان ندارد، به نحو قابل تصویری می‌تواند با فرم‌های هستی شناختی<sup>۲۲</sup> گوناگونی تحقق یابد. از یک سو، روحی را فرض کن که همیشه به محض وقوع مرگ جسمانی، بخشی از قلمروی معنوی می‌شود و از سوی دیگر حیاتی را [فرض کن] که پیوسته در جهان فیزیکی تجسم یافته باقی می‌ماند، مثل خون‌آشام‌هایی در جهان ناکارآمدانه در حال گسترش.<sup>۲۳</sup>

سوم اینکه شیوه‌های گوناگونی به منظور اندیشیدن در باب جایگاه جاودانگی<sup>۲۴</sup> وجود دارد. برخی از متفکرین جاودانگی را به عنوان مقوله‌ای مرگ‌ناپذیر قلمداد می‌کنند؛ در حالی که برخی دیگر آن را امری می‌دانند که صرفاً واجد زندگی ابدی باشد، اعم از آنکه مرگ‌پذیر باشد یا نباشد.<sup>۲۵</sup>

هیچ تقریری از دیدگاه شرط لازم جاودانگی دلالتی مبنی بر اینکه آیا در واقع ما [انسان‌ها] جاودانه هستیم، وجود ندارد. البته بسیاری از معتقدین جاودانگی، به شرط لازم جاودانگی باور دارند، اما این امکان وجود دارد که فرد به شرط لازم جاودانگی باور داشته و در عین حال بر این نظر باشد که با مرگ از بین می‌رود. از این رو، شرط لازم جاودانگی هیچ دلالتی بر اینکه زندگی معنادار است ندارد و در عین حال با اعتقاد به دیدگاه پوچ‌گرایی<sup>۲۶</sup>، که زندگی را بی‌معنا می‌داند، سازگار است.

نهایتاً، شرط لازم جاودانگی به لحاظ منطقی متمایز از شرط خدا محوری است. طبق شرط خدا محوری زندگی تنها در صورتی معنادار خواهد بود که یک موجود کاملاً معنوی وجود داشته باشد که آفریننده عالم طبیعت بوده و در عین حال دانای مطلق<sup>۲۷</sup>، قادر مطلق<sup>۲۸</sup> و خیر خواه محض<sup>۲۹</sup> باشد. یک نفر می‌تواند شرط خداوند محوری را بپذیرد؛ در حالی که شرط لازم جاودانگی را رد کند. به عنوان مثال برخی بر این باورند که انجام اهداف خداوند و یا به یاد خدا بودن برای داشتن یک زندگی معنادار کافی خواهد بود، حتی اگر به زندگی ابدی اعتقاد نداشته باشیم؛<sup>۳۰</sup> بالعکس اگر اعتقاد به جاودانگی را شرط ضروری یک زندگی معنادار بدانیم، عدم اعتقاد به وجود خدا هیچ گونه تناقض منطقی<sup>۳۱</sup> را به دنبال نمی‌آورد.

هر چند به لحاظ منطقی شرط لازم جاودانگی و شرط لازم خدا محوری از هم متمایزند، اما در ادامه به دفاع از دیدگاهی می‌پردازیم



که مدعی است این دو رویکرد به طور قابل توجیهی از هم متمایز نیستند. علی‌الخصوص، هدف مابقی مقاله دفاع از این ادعا است که هرگونه انگیزه قابل توجیه در پذیرش شرط لازم جاودانگی، همچنین می‌تواند دلیل محکمی به منظور اعتقاد یافتن به شرط لازم خدا محوری باشد.

### عدالت کامل<sup>۳۲</sup>

یک استدلال رایج بر شرط لازم جاودانگی به این بیان است که اگر بی‌عدالتی‌های این دنیا در جهان دیگر جبران نشود، در آن صورت زندگی فاقد معنا خواهد بود. در جامعه سلیمان<sup>۳۳</sup> به این نگرانی پرداخته شده که اگر به هر نحو حیات اخروی<sup>۳۴</sup> وجود نداشته باشد؛ زندگی یک مسئله پوچ و بی‌معنا خواهد بود؛ چرا که همه‌ی خوبان و اشرار سرنوشت یکسانی خواهند داشت.

«سرنوشتی که در انتظار ابنای بشر است در انتظار حیوانات نیز خواهد بود؛ اتفاقی که گریبانشان را می‌گیرد؛ یعنی همه به یک صورت می‌میرند. یقیناً همه یک جان دارند؛ انسان هیچ مزیتی بر حیوانات نداشته، چرا که همه چیز بی‌پوده است. همه به یک مقصد می‌روند؛ همه از خاک و به خاک باز می‌گردند... همگی سرنوشت یکسانی دارند؛ یک اتفاق یکسان برای خوبان و اشرار... نیکی و بدی یکسان می‌گردد. فرقی نخواهد کرد که انسان خوب باشد یا گناهکار، قسم دروغ بخورد یا از قسم خوردن بترسد. تنها یک بدی وجود خواهد داشت که در سراسر دنیا تحقق می‌یابد: [و جز آن نیست که] سرنوشت همه یکسان خواهد بود.»<sup>۳۵</sup>

وقتی نیکی و بدی رخ دهد، دو راه وجود دارد که در هر کدام عدالت مستلزم شرایط مختلفی است. نخست، کسانی که از بدی آسیب دیده‌اند، ذی‌حقت‌اند تا مفاداتشان جبران شود. دوم، آنهایی که شرور بوده‌اند به خاطر بدی‌شان شایسته تنبیه‌اند و آنهایی که نیک بوده‌اند، مستحق‌اند که پاداش نیکی خود را ببینند. آشکارا، هیچ کدام از این عدالت‌های جبرانی<sup>۳۶</sup> و جزایی<sup>۳۷</sup> در این جهان به طور کامل تحقق نمی‌یابد. از این رو، چه بسا افرادی بر این باور شوند که اگر زندگی بعد از مرگ وجود نداشته باشد که در آن عدالت واقعی تحقق یابد، زندگی بی‌معنا خواهد بود. باید دقت داشت که قضاوت ایده‌آل خداوند که یک وجود کاملاً بی‌طرف<sup>۳۸</sup>، قدرتمند<sup>۳۹</sup> و داناست، تنها راه ممکن به منظور رسیدن به عدالت نیست؛ چرا که هم نیروی غیرشخص‌وار<sup>۴۰</sup> کارمایی<sup>۴۱</sup> و هم یک وجود شخص‌وار<sup>۴۲</sup> که قدرتش به اندازه قدرت خداوند نیست به منظور نیل به این هدف کافی خواهد بود.<sup>۴۳</sup>

مشکل اصلی استدلال فعلی که بر شرط لازم جاودانگی ایراد شده در این است که هر چند به منظور نیل به عدالت کامل، یک حیات اخروی لازم خواهد بود، ولیکن معلوم نیست که لازمه برخورداری از این عدالت، داشتن یک زندگی اخروی ابدی باشد. شرط لازم جاودانگی ادعای بالایی دارد مبنی بر این که به منظور معنادار بودن زندگی‌هایمان، یا زندگی باید به طور نامحدود ادامه داشته باشد و یا وارد یک قلمروی فرا زمانی<sup>۴۴</sup> شود که در آن هیچ گونه تمایزی بین گذشته و آینده نباشد. به نظر، در صورتی انسان‌ها شایسته یک زندگی ابدی در بهشت‌اند که یک خوبی نامتناهی<sup>۴۵</sup> انجام داده باشند؛

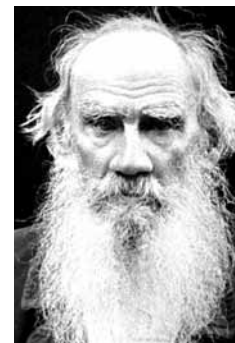
و به طور مشابه در صورتی شایسته زندگی ابدی در جهنم‌اند، که یک بدی نامتناهی<sup>۴۶</sup> انجام داده باشند. چنین شکی به جاست که تحقق ارزش‌های (یا ضد ارزش‌های) نامتناهی در این جهان محدود، امکان‌پذیر نیست، و حتی بر فرض تحقق، این استدلال دال بر ضرورت [ارزش یا ضد ارزش] «نامتناهی» برای اعطای آنچه که شایسته انسان‌ها است، نمی‌باشد. مشکل اصلی اینجا است که بر فرض که فرد بتواند یک ارزش یا ضد ارزش را در عالم در مدت زمان محدودی انجام دهد، به نظر پاسخ مناسب به این عمل<sup>۴۷</sup> صرفاً محتاج یک بازه محدود زمانی است. بنابراین حتی اگر وقوع اعمال نیک و بد نامحدود، در بازه زمانی محدود در این عالم امکان‌پذیر باشد، بالتبع باید پاداش و جزاء درخور و متناسب با این اعمال نیز وجود داشته باشد. از این رو، دیدگاه عدالت کامل هیچ گونه دلالتی بر نظریه شرط لازم جاودانگی ندارد.

نظریه پرداز «عدالت کامل» چگونه می‌تواند به این اشکال<sup>۴۸</sup> پاسخ دهد؟ شاید یک راه روی آوردن به ملاحظات متافیزیکی<sup>۴۹</sup> باشد که بتوان وجود یک زندگی اخروی را ممکن ساخت. طبق این ملاحظات، چه بسا استدلال شود که اگر شخصی بتواند بعد از مرگ بدنش به حیات خود ادامه دهد، پس جاودانه خواهد بود. شاید تنها راه جداسازی فرد از خود فیزیکی‌اش<sup>۵۰</sup>، برخورداری از خود روحانی<sup>۵۱</sup> باشد. خود روحانی از آن جهت که فاقد اجزا بوده، غیرقابل زوال<sup>۵۲</sup> است. در صورت صحت این ملاحظه، طرح هرگونه پاداش و جزای بعد از مرگ مستلزم جاودانگی خواهد بود.

در این پیشنهاد [جداسازی خود روحانی از خود فیزیکی] با دو چالش جدی روبرو هستیم. نخست اینکه، بسیاری از متفکرین، هویت شخصی<sup>۵۳</sup> فرد را مرتبط با یک زنجیره‌ای از خاطرات می‌دانند؛ که این زنجیره می‌تواند به نحو معقولی در یک بدن به مدت زیادی و نه پیوسته بماند. چالش دیگر این است که حتی اگر هویت شخصی متشکل از یک جوهر معنوی<sup>۵۴</sup> باشد (و تنها زنجیره‌ای از خاطرات نباشد)، باز این مسئله قابل درک خواهد بود که فرد دارای روحی باشد که بلافاصله بعد از مرگ از بین نرود؛ اما در نهایت در یک مرحله‌ای نابود شود. بنابراین دلیل قابل قبولی مبنی بر تحقق یک ساحت زوال‌ناپذیر<sup>۵۵</sup> از هویت افراد بر تداوم زندگی بعد از مرگ جسمانی، وجود ندارد.

اجازه دهید تا در اینجا پاسخ دومی به نمایندگی از دیدگاه «عدالت کامل» برای پشتیبانی از «شرط لازم جاودانگی» ارائه دهیم. نظریه متداول «عدالت کامل» مدعی است که زندگی بدون پاسخ‌های کاملاً منصفانه به «فضیلت تناقص»<sup>۵۶</sup> بی‌معنا است؛ اما نظریه پرداز عدالت کامل، چه بسا بتواند به صورت بهتری عمل کند، اگر ادعا کند که زندگی بدون پاسخ کاملاً عادلانه به «فضیلت کامل» بی‌معنا خواهد بود. از این منظر، جاودانگی تنها به منظور پاداش‌دهی به افراد نسبتاً خوب ضرورت نداشته؛ بلکه عمدتاً برای توانایی بخشیدن به افراد برای نیل به ارزش‌های عالی ضروری به نظر می‌رسد. این دیدگاه برگرفته از برخی دیدگاه‌های کانت است: «دسترسی به خوبی متعالی»<sup>۵۷</sup> در جهان، هدف اصلی یک اراده تعیین یافته توسط قانون اخلاقی است. با این حال، در چنین اراده‌ای هماهنگ‌سازی کامل

شرط لازم  
جاودانگی  
دیدگاهی است  
که در آن  
زندگی فرد به  
منظور معناداری  
باید ابدی باشد.  
شرط لازم  
جاودانگی تنها  
یک ادعای  
کوچکی ندارد  
که صرفاً مدعی  
شود جاودانگی  
منجر به افزایش  
معنا در زندگی  
می‌گردد؛ بلکه  
یک ادعای  
بالا تری دارد،  
مبنی بر این که  
زندگی بدون  
جاودانگی  
بی‌معنا  
است.



**در مبسوط‌ترین  
متن نوشته شده  
در باب  
«شرط لازم  
جاودانگی»  
لئو تولستوی  
بحث می‌کند که  
یک شیء تنها  
زمانی ارزش تلاش  
خواهد داشت که با  
هیچ جنبه‌ای  
از نابودی  
روبرو نشود.**

تعارضات قانون اخلاقی، شرط برتر در رسیدن به خوبی متعالی است<sup>۵۸</sup>... ولی هماهنگی کامل اراده با قانون اخلاقی، نوعی تقدس و کمال است که هیچ موجود عقلانی در عالم محسوس و در هیچ زمانی قادر به آن نیست. ولی به خاطر اینکه به لحاظ عملی این مسئله کاملاً ضروری به نظر می‌رسد، می‌توان آن را تنها در یک پیشرفت بی پایان به سوی تناسب کامل جستجو کرد... با این حال، این پیشرفت بی‌پایان تنها در صورت فرض یک وجود پیوسته و در عین حال عقلانی ثابت امکان‌پذیر است که از آن به جاودانگی روح تعبیر می‌شود.<sup>۵۹</sup>

علی‌رغم اجتناب از اصطلاح‌شناسی فنی و عدول از اعتقاد نظری کانت، در می‌یابیم که مطالب واجد ارزش بحث وجود دارد. کانت بشخصه در ارتباط با بحث «معنای زندگی» بیش از کتاب حکمت سلیمان، سخن به میان نمی‌آورد، اما [این مقدار از] اظهاراتش که مرتبط به مفهوم «معنا» است، مقدمه‌ای برای استدلال بر شرط لازم جاودانگی است. زمانی که کانت از «خوبی متعالی» سخن می‌گوید، اشاره به بهترین حالت امور<sup>۶۰</sup> برای موجودات عقلانی متناهی<sup>۶۱</sup> دارد. به نظر کانت، خوبی متعالی هدف نهایی است؛ نه تنها از نظر اینکه آن باید غایی‌ترین هدف ما باشد؛ بلکه از این جهت که باید دنیا را به نحوی نگریست که به منظور چنین حالتی از امور آفریده شده است. حال، طبق گفته کانت، هدفی که باید مقدم بر همه اهداف دنبال کرد و دنیا را بر اساس آن بی‌ریزی کرد، کمال اخلاقی و سعادت<sup>۶۲</sup> است که آن شرط [برتر] را تحقق می‌بخشد. باید دانست که کمال اخلاقی تنها زمانی امکان وقوعی دارد که جاودانه بود. از این رو به منظور نیل به خوبی متعالی و تحقق بخشی به چنین هدفی، که منجر به معنا در زندگی می‌گردد، جاودانگی ضروری است.

مشکل اساسی که پاسخ کانتی با آن مواجه است، پذیرش تلازم بین کمال اخلاقی و جاودانگی است. در اینجا «کمال»<sup>۶۳</sup> دلالت بر یک حالت حداکثری درونی<sup>۶۴</sup> داشته؛ که در آن [فرد به] بهترین نتیجه در زمان مشخص دست بیابد. هر چند، به لحاظ عقلی در صورت داشتن زندگی ابدی کسب کمال اخلاقی بیشتری امکان‌پذیر است، اما نقطه ابهام این است که دلیلی مبنی بر ضرورت زندگی همیشگی برای دستیابی به کمال اخلاقی، وجود ندارد؛ و به همین خاطر می‌توان از عیسی مسیح به عنوان ایده‌آل‌ترین فاعل اخلاقی فانی نام برد.

چگونه می‌توان این دیدگاه را که روح جاودانه برای کمال اخلاقی ضروری است، موجه دانست؟ یک احتمال این است که ذات فیزیکی فرد ناسازگار با کمال اخلاقی است. برخی از فلاسفه اعتقاد داشته‌اند که ذات مادی<sup>۶۵</sup> با عملکرد ذات اخلاقی عقلانی تزاخم داشته و در نتیجه ذات اخلاقی تا زمانی که از ذات مادی جدا نشود نمی‌تواند به کمال برسد.<sup>۶۶</sup> در مقابل دیگران بر این باورند که یک قانون اخلاقی محض<sup>۶۷</sup>، فسادناپذیر است.<sup>۶۸</sup>

با این حال، هیچ کدام از این رویکردها دال بر این نیست که جاودانگی برای رسیدن به یک تکامل اخلاقی ضروری است. حتی اگر این مسئله صحیح باشد که فضیلت محض<sup>۶۹</sup> مستلزم ذات روحانی است، به نظر دلالتی بر اینکه چنین ذاتی هرگز نباید به اتمام برسد،

ندارد. از این رو، اینکه تحقق عدالت کامل برای یک فاعل اخلاقی (یا حتی مقدس) مشروط به یک ذات جاودانه باشد، فاقد استدلال است.

اجازه دهید تا در اینجا دلیل سوم را بررسی کنیم که چرا ممکن است کسی فکر کند انجام عدالت کامل برای یک فاعل بافضیلت<sup>۷۰</sup> مستلزم جاودانگی اوست. اعطاء پاداش به خوشبختی<sup>۷۱</sup> فرد کمک می‌کند. حال، اگر خوشبختی یک فرد، تابعی از رضایت وی از قوی‌ترین امیالش (با توجه به حالتها، تجارب، فعالیتها، و روابط وی) باشد، و اگر قوی‌ترین امیال فرد دستیابی به رحمت ابدی<sup>۷۲</sup> در مراتب گوناگون باشد، از این رو اعطای پاداش لازم به یک فرد کاملاً بافضیلت، مشروط به جاودانگی وی خواهد بود.

در بررسی این پاسخ دو مشکل وجود دارد که باید بر آن فائق آمد. نخست آنکه کاربرد نظریه «ارضای امیال رفاهی بشر»<sup>۷۳</sup> واجد دلالت‌های بدیهی‌الطبع است. به فرض فردی (بنا به هر دلیلی) خواسته‌اش قویاً آن است که شکنجه فیزیکی و اضطراب روانی را تحمل کند تا دیگر خواسته‌هایش برآورده شود. نظریه «ارضای امیال» این داعیه را دارد که فرد برای نیل به چنین خواسته‌ای، کار کاملاً درستی انجام داده است؛ حال آنکه چنین امری به نظر پوچ می‌رسد.

دوم اینکه، کاربرد این چنینی نظریه «ارضای امیال رفاهی» در پشتیبانی از «شرط لازم جاودانگی» با شکست روبرو است. نظریه‌پردازان جاودانگی، با فرض خواسته‌های خاص ممکن، بر این باورند که جاودانگی به منظور نیل به یک زندگی معنادار «ضروری» است، در معنایی به مراتب فراتر از آن که جاودانگی را صرفاً «لازم» [زندگی معنادار] دانست. تقریر متعارف دیدگاه «شرط لازم جاودانگی» مدعی است که جاودانگی برای معناداری زندگی ضروری است؛ با این حال برخی تمایلی بر زیست همیشگی در بهشت ندارند، که چه بسا علت آن عجین نبودن با این مفهوم باشد. اما به هر حال با این طرز تفکر، جاودانگی به منظور اعطاء پاداش و معناداری زندگی ضرورتی نخواهد داشت.

به منظور حل این مشکلات، اجازه دهید در اینجا نظریه «ارضای امیال» را اصلاح کرد. به این تقریر جذاب از دیدگاه «ارضای امیال رفاهی» توجه کنید: زندگی یک فرد تا جایی به خوبی پیش می‌رود که خواسته‌هایی که دارد برآورده شوند، اگر او به صورت طبیعی عملکرد داشته و از حالت‌های گوناگون هستی که برای او ممکن‌اند آگاه باشد. عملکرد صحیح مستلزم سلامت روانی<sup>۷۴</sup> یا انتخاب آزادانه<sup>۷۵</sup> و عدم برخورداری از مشکلات عصبی،<sup>۷۶</sup> افسردگی،<sup>۷۷</sup> اجبار<sup>۷۸</sup> و تشکیل اولویت تطبیقی<sup>۷۹</sup> است. آگاهی از حالت‌های ممکن هستی<sup>۸۰</sup> موضوعی است که فرد با اتخاذ مسیرهای گوناگون در زندگی می‌تواند با آن آشنا شود. چنین این ایده‌ها در کنار هم این نگرش را پدید می‌آورد که ارضاء کردن چنین خواسته‌هایی که تنها توسط فردی کاملاً آزاد و آگاه شکل می‌گیرد، رفاه وی را تعیین می‌کند.

دو اشکالی که تقریر قبلی نظریه «ارضای امیال» با آن مواجه بود، با طرح تقریر جدید برطرف می‌گردد. نخست، از آنجا که انسان‌ها به لحاظ عملکرد طبیعی به لحاظ غریزی تمایلی به تحمل درد ندارند،

این نظریه مستلزم این نیست که برآوردن چنین تمایلاتی دخیل در خوشبختی فرد است. دوم، از آنجا که افراد عاقل<sup>۸۱</sup> و مختار<sup>۸۲</sup> به محض مواجهه با ایده رحمت ابدی<sup>۸۳</sup> به طور غیر قابل اجتنابی خواهان آن خواهند بود، پس این نظریه مستلزم این است که تمایل به بهشت ممکن نیست [بلکه ضروری است]<sup>۸۴</sup>. پس طبق بیان جدید از نظریه خوشبختی،<sup>۸۵</sup> زندگی ابدی در بهشت به منظور پاداش دادن به اعمال نیک ضروری است. همچنین با فرض صدق این مسئله که معنای زندگی منوط به فضیلت‌داری کامل فرد و پاداش در قبال آن است، از استدلالی برخورداریم که در بردارنده «شرط لازم جاودانگی» است.

بالاخره بعد از طرح یک استدلال معتبر برای «شرط لازم جاودانگی» از طریق ملاحظات عدالت کامل، حال زمان آن است که به بررسی این پرسش پرداخته که آیا این رویکرد عقلانی<sup>۸۶</sup> می‌تواند به اثبات «شرط لازم خدا محوری» بپردازد یا خیر. در اینجا دلیل متقنی وجود دارد که جواب این پرسش را مثبت می‌نماید؛ چرا که خدا چیزی است که هر انسانی که عملکرد طبیعی دارد به محض آشنایی با این ایده، به احتمال زیاد خواهان آن در زندگی خود خواهد بود. فرد به منظور پذیرش، برای مثال، ارتباط با موجودی کامل یا زندگی در دنیایی که به سوی یک هدف معنوی سوق می‌یابد، لازم نیست که یک زندگی کاملاً دینی داشته باشد.<sup>۸۷</sup> و اگر افراد روان‌سالام که با مفهوم خداوند آشنا هستند، قویاً طالب برقراری ارتباط با خداوند باشند، آن گاه «شرط لازم خدا محوری» از این ادعاها نشأت می‌گیرد که [یک]: برآورده شدن قوی‌ترین خواسته‌های فرد، خوشبختی وی را تشکیل می‌دهد و [دو]: اینکه فرد باید خوشبختی را در پی فضیلت برتر کسب کند، تا زندگی او معنادار شود.

باید مد نظر داشت که هدف این مقاله بررسی صحت هر کدام از استدلال‌های «شرط لازم جاودانگی» نیست و شکی نیست که ارزیابی صحت و سقم مقدمات استدلال اصلاح شده عدالت کامل، عمل ارزشمندی است، با این وجود چنین پروژهای و رای گستره این مقاله است؛ چرا که هدف از طرح این مقاله بازسازی استدلال‌های مهم «شرط لازم جاودانگی» و پایه‌گذاری این مدعاست که هرگونه انگیزه معقول<sup>۸۸</sup> بر «شرط لازم جاودانگی» بعینه به منظور اعتقاد به «شرط لازم خدا محوری» نیز معتبر است. بنابراین اجازه دهید تا در بخش بعد به بررسی دومین استدلال مهم «شرط لازم جاودانگی» بپردازیم.

### تأثیر ماندگار<sup>۸۹</sup>

در مبسوط‌ترین متن نوشته شده در باب «شرط لازم جاودانگی»، لئو تولستوی بحث می‌کند که یک شیء تنها زمانی ارزش تلاش خواهد داشت که با هیچ جنبه‌ای از نابودی روبرو نشود.<sup>۹۰</sup> «دیر یا زود امراض و مرگ سراغ من و عزیزانم خواهد آمد و تنها چیزی که به جا می‌ماند تعفن و کرم است. تمامی اعمال من، بدون توجه به اینکه چه بوده‌اند، دیر یا زود فراموش شده و دیگر وجود نخواهم داشت. پس چرا باید نگران مسائل این چنینی باشم؟»<sup>۹۱</sup>

یک راه برای بررسی نظر تولستوی این است که جستجوی زندگی در صورت فقدان امر ارزشمند در آن، بیهوده بوده و اگر هر گونه تأثیر ماندگاری را سلب کنیم، جستجوی هر چیزی بیهوده خواهد

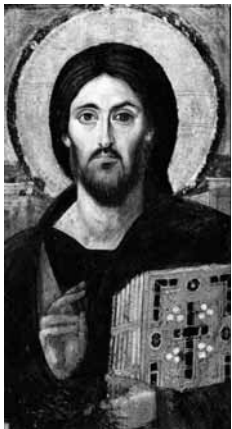
بود؛<sup>۹۲</sup> زیرا زندگی بشری تنها زمانی تفاوت دائمی<sup>۹۳</sup> ایجاد می‌کند که از برخی جهات جاودانه باشد. به نظر اندیشه‌های تولستوی از جهاتی بر «شرط لازم جاودانگی» دلالت دارد؛ که البته این دلالت ملازمه‌ای با «شرط لازم خدا محوری» ندارد.

این دلیل<sup>۹۴</sup> به طور چشمگیری مورد توجه فلاسفه تحلیلی دهه ۱۹۶۰ قرار گرفت. مهم‌ترین انتقادی که به این دلیل گرفته شده، آن است که مرگ به طور ذاتی نمی‌تواند ارزش انجام برخی از اعمال سازنده<sup>۹۵</sup> خاصی را کاهش دهد. به عنوان مثال، «آنتونی فلو»<sup>۹۶</sup> در اظهارات خود ابراز شگفتی کرده که «دکتری را مد نظر گرفت که از حرفه خود بر اساس دیدگاه‌های «کینزی»<sup>۹۷</sup> مبنی بر اینکه در دراز مدت همگی ما مرده ایم، تفر داشته باشد.»<sup>۹۸</sup> چنین مثالی دال بر ارزشمندی دستگیری از دیگران است، حتی اگر دانست که فرد کمک کننده خواهد مرد و کمک وی هیچ‌گونه اثر جاودانه‌ای نخواهد داشت.

ایراداتی که از نظرات فلو برمی‌خیزد از سوی خود تولستوی اشاره شده و به آن توجه داشته است. به عنوان مثال، با در نظر گرفتن کمک به اعضای خانواده، که در واقع افرادی فناپذیر هستند، تولستوی می‌پرسد که «چرا آنها باید زندگی کنند؟ چرا من باید آنها را دوست داشته باشم، از آنها مراقبت کنم، پرورش دهم، و مراقبشان باشم؟»<sup>۹۹</sup> با این حال، تولستوی باید جواب قانع‌کننده‌تری در پاسخ به فلو داشته باشد؛ چرا که فلو توانسته تبیین کند که چرا نظرات وی در نگاه نخست از این‌منظر که یک انسان فانی به دیگران کمک می‌کند، صحیح بوده، هر چند در تحلیل نهایی این قضاوت به نظر اشتباه باشد.<sup>۱۰۰</sup>

اگر چه این گفتار که زندگی به منظور با ارزش بودن باید دارای یک تأثیر نهایی باشد، ادعایی کاملاً تأمل برانگیز است، ولی در اینجا اجازه دهید تا آن را بپذیریم. با این حال، یک مشکل جدی با ساختار استنتاجی<sup>۱۰۱</sup> استدلال تولستوی باقی می‌ماند، که نه از نظر قیاسی<sup>۱۰۲</sup> معتبر است و نه قویاً استقرایی<sup>۱۰۳</sup> است. می‌توان پذیرفت که وجود تأثیر ماندگار برای داشتن معنا ضروری بوده، و در عین حال منکر این گونه نتیجه‌گیری که جاودانگی شرط ضروری معنای زندگی است، شد؛ زیرا جاودانگی تنها راه ممکن برای کسب تأثیر ماندگار در زندگی نیست. زندگی یک انسان می‌تواند در صورت داشتن یک اثر دائم بر سایر مسائل نامحدود، یک تفاوت همیشگی ایجاد کند. به عنوان مثال، فرض کنید فردی را که کمک شایانی به برنامه‌های خداوند داشته و خداوند آن را برای همیشه به یاد دارد و به همین خاطر ملائک به طور دائم آن را مورد دعا قرار دهند و آدمیان نسل در نسل حکایت‌های عمل بسیار مهم او را تا ابد روایت کنند. به نظر می‌رسد که تولستوی علی‌الخصوص نگران این مسئله است که زندگی وی «دیر یا زود فراموش خواهد شد»، و کار به جایی رسد که گویی وی هیچ وقت وجود نداشته و هیچ چیزی به این جهان نیفزوده است، ولی این شرط می‌تواند به صورت مختلفی و بدون اینکه تولستوی جاودانه شود، حذف گردد. بنابراین به نظر استدلال تولستوی دلالتی بر ضرورت جاودانگی برای معناداری زندگی فرد نداشته باشد.

به منظور حل این مشکل، فرد طرفدار دیدگاه تولستوی باید



دلیلی مبنی بر  
ضرورت زندگی  
همیشگی برای  
دست‌یابی به  
کمال اخلاقی،  
وجود ندارد؛ و  
به همین خاطر  
می‌توان از  
عیسی مسیح  
به عنوان  
ایده‌آل‌ترین  
فاعل اخلاقی  
فانی نام برد.

## نوزیک معتقد است که جاودانگی مرزی است که اگر از آن عبور نکنیم زندگی بی‌معنا جلوه خواهد کرد.

بپذیرد که هرگونه تأثیر ماندگاری به منظور با ارزش جلوه کردن اعمال سازنده، ضروری نمی‌باشد. در عوض، نوع خاصی از تأثیر ماندگار برای با ارزش بودن انتخاب زندگی لازم خواهد بود؛ که به زندگی خود فرد ربط داشته و بر آن تأثیرگذار باشد، نه بر جهان. حال باید به تبیین این سؤال پرداخت که چرا باید اعتقاد داشت که با ارزش بودن یک پروژه‌های مشروط به آن است که بر انجام آن، پیامد ابدی<sup>۱۴</sup> مترتب شود؟

در اینجا یک پاسخ تأمل‌برانگیز مد نظر است. معنا به هر نوع ارزش ذاتی<sup>۱۵</sup> وابسته نبوده (مثل لذت فیزیکی)، بلکه به نوع خاصی از ارزش ذاتی وابستگی دارد؛ به ویژه، [در جایی که] فرض بر این باشد که معنا وابسته به یک ارزش نامتناهی است. حال، اگر تعامل با یک ارزش نامتناهی مستلزم یک شرط جاودانه<sup>۱۶</sup> باشد، در آن صورت معنا مستلزم جاودانگی است. «ویلیام ارنست هاو کینگ»<sup>۱۷</sup> نظریه پرداز در باب جاودانگی در دیگر نظرات خود یک چنین دیدگاهی بیان می‌کند: «بهترین تجارب ما به طور معمول آنهایی‌اند که مدت‌های مدید به انتظار آنها بوده و به طور دائم به یاد می‌آوریم... بدون این بعد زمانی طبیعی، می‌دانیم که در مورد واقعه مذکور «عدالت را رعایت نکرده‌ایم»؛ معانی ممکن است آنبیه نظر آیند، ولی آنها (به وسیله موجوداتی با وضعیت اندیشه‌ای زمانی‌الممتدی [چون] ما) «درک نمی‌شوند» مگر از طریق گستره<sup>۱۸</sup> خاصی از فرایند ژرف‌نگری... و اگر چیزی چون «ارزش ابدی» برای ما [موجودات] فانی، دسترس‌پذیر می‌بود، به درستی برای درک آن محتاج زمانی نامحدود می‌بودیم.»<sup>۱۹</sup>

انجام اعمال تنها در صورت ملاحظه اهدافش، ارزش می‌یابد. فرض ملاحظه‌ای درخور نسبت به «ارزشی ابدی» مستلزم بازه زمانی نامحدودی است که در آن [بازه زمانی نامحدود] مورد ارج قرار گیرد، که بخشی از آن شامل یادآوری درگیری فرد با آن خواهد بود. حال، اگر اهدافی که «ارزش ابدی» دارند، تنها بتوانند معنا را به زندگی افراد بیاورند، این گفتار دال بر آن است که فرد باید دارای یک زندگی ابدی باشد، تا اعمال مرتبط با معنا ارزش انجام دادن داشته باشند. این خط مشی زمینه ساز تبیین معقولی است درباره اینکه مثلاً چرا یک زنجیره نامتناهی از انسان‌های فانی که ما را به یاد می‌آورند تأثیر ماندگاری کافی برای بالارزش شدن فعالیت‌های ما نخواهد داشت؛ [از این رو] اگر می‌خواهیم زندگی‌هایمان معنادار شوند، ما باید از ارج نهادن به ارزش‌های ابدی غافل نشویم که این مستلزم برخورداری از زندگی ابدی است.

اکنون یک تقریر از رویکرد تأثیر ماندگار داریم که از شرط لازم جاودانگی حمایت می‌کند. [حال سؤال این است که] آیا این رویکرد همچنین شرط لازم خدا محوری را پشتیبانی می‌کند؟ به نظر می‌رسد که جواب مثبت است. ارزش ابدی چیست؟ چه نوع ارزشی مستلزم نامتناهی است؟ مسلماً پاسخ طبیعی به این سؤالات «خداوند» است. بحث درباره ارج‌گذاری به ارزش «ابدی» یا «نامتناهی» مستقیماً به ایده ارتباط با وجودی کامل اشاره دارد. ممکن است کسی اعتراض کند که می‌تواند رویکردی «خود راه انداز»<sup>۲۰</sup> در اینجا کارگشا باشد؛ یعنی در این دیدگاه ذات جاودانه خود فرد می‌تواند دارای ارزش درونی برتر که مستلزم مقدار نامتناهی از زمان به منظور ارج نهادن<sup>۲۱</sup> است،

باشد. این ادعا هر چند نا معقول به نظر نمی‌رسد اما نامربوط به اصل اشکال است؛ زیرا مشکل در این است که «شرط لازم جاودانگی» پشتیبانی منحصر به فردی از این استدلال که معنا مستلزم ارزش نامتناهی است و در عوض ارزش نامتناهی مستلزم زندگی ابدی به منظور تحقق یافتن است، ندارد. [از این رو] به همان میزان که این استدلال بر «شرط لازم جاودانگی» دلالت دارد بر «شرط لازم خدا محوری» نیز دلالت خواهد داشت.

### فرا رفتن از محدودیت‌ها<sup>۲۲</sup>

به نظر پرسش درباره معنای چیزی در کل، سؤال از رابطه آن معنا با سایر چیزها. اگر درباره معنای یک کلمه سؤال کنیم، درباره رابطه آن با سایر لغات یا اشیاء موجود در دنیا جواب داده می‌شود. اگر از معنای افزایش تورم در اقتصاد بپرسیم، درباره اثرات آن در نرخ بیکاری و بهره گفته خواهد شد. «اربرت نوزیک»<sup>۲۳</sup> بر این باور است که همانطور درباره معنای زندگی یک فرد سؤال می‌شود، به طرز مشابهی درباره چگونگی «فرا رفتن آن از محدودیت‌ها» و «ارتباط یافتن آن با امری در ورای خودش» پرسیده می‌شود.<sup>۲۴</sup> نوزیک معتقد است که جاودانگی مرزی است که اگر از آن عبور نکنیم زندگی بی‌معنا جلوه خواهد کرد: «یک زندگی معنادار، از جهاتی زندگی دائمی است؛ که تغییری دائمی در دنیا ایجاد کرده و اثراتی به جای خواهد گذاشت. حذف شدن کامل از زندگی به همراه تمامی اثرات، تأثیر زیادی در تخریب معنای زندگی فرد می‌گذارد... تلاش‌های انجام شده به منظور یافتن معنا در زندگی، ورای محدودیت‌های زندگی فرد است. هر چه محدودیت‌های یک زندگی بیشتر باشد، معنای زندگی کمتر خواهد بود... فناپذیری یک محدودیت زمانی بوده و اثرات راهی به منظور نفوذ در ورای محدودیت‌ها است. معماً انگاشتن این که چرا مرگ معنای زندگی را کم می‌کند، به معنای عدم لحاظ محدودیت زمانی به عنوان یک محدودیت است.»<sup>۲۵</sup>

از شرایطی که به طور ذاتی منجر به معنا در زندگی می‌گردد، فرا رفتن از محدودیت‌ها است. به عنوان مثال، یافتن یک درمان برای سرطان یک راه گذار به ماورای علایق محدود فردی است، خلق یک اثر عظیم هنری راه ارتباط با پیچیدگی یا زیبایی است، و در نهایت یافتن قوانین پایه<sup>۲۶</sup> درباره جهان راه پیوند با واقعیت است. همچنین به نظر می‌رسد که جاودانگی نمونه‌ای است از فرا رفتن از محدودیت‌های مادی،<sup>۲۷</sup> خصوصاً محدودیت زمان. از این رو، به نظر نوزیک، فناپذیری محدودیتی است که فرا رفتن از آن به منظور معناداری، کلیدی به نظر می‌رسد.

به هر حال، لازم است تا این استدلالات اتقان بیشتری داشته باشد تا بتواند یک توجیه قوی برای شرط لازم جاودانگی فراهم سازد. دقیقاً فرد باید از کدام محدودیت‌ها پا را فراتر نهد تا به معنا دست یابد؟ فرارفتن از سرعت مجاز<sup>۲۸</sup> یا نیشگون<sup>۲۹</sup> گرفتن یک غریبه مثال‌هایی از «عبور از مرزها»<sup>۳۰</sup> هستند، با این حال این موارد، از شرایط تحقق زندگی معنادار محسوب نمی‌شوند. علاوه بر این، به چه دلیل باید پذیرفت که محدودیت زمان یک مرزی است که به طور ویژه باید از آن عبور کرد تا زندگی معنا پیدا کند؟ چرا دوست داشتن دیگری یا خلق یک اثر هنری کافی نباشد؟

راهبرد اصلی نوزیک برای مشخص کردن محدودیت‌های مربوطه، مستلزم تفکر در باب معنا از طریق فرا رفتن از محدودیت‌های است؛ که فرد را از ارزش‌های درونی دور می‌سازد. از این رو از نظر نوزیک «معنا فرا رفتن از محدودیت‌های ارزش و ارزش محدود خودتان است».<sup>۱۳۱</sup> در این دیدگاه، فرد باید از اهداف بالذات ارزشمند که فراسوی هر فردی قرار دارد محافظت کند، آنها را تولید کند، و یا به آنها احترام بگذارد. متأسفانه، این تفسیر از رویکرد فرارونده از حد و مرزها<sup>۱۳۳</sup> هنوز دال بر «شرط لازم جاودانگی» نیست. هم عشق و هم خلاقیت هر دو می‌توانند بر فرض عدم جاودانگی تشکیل «ارتباط با ارزش خارجی» دهند. وضوحاً ما نیاز به یک توضیح دقیق<sup>۱۳۳</sup> از ارزش‌های ذاتی که هر فردی باید به آنها متصل شود (و چگونگی ارتباط با آنها)، داشته باشیم تا رویکرد فرارونده از حد و مرزها<sup>۱۳۳</sup> بتواند شرط لازم جاودانگی را در بر داشته باشد.

در اینجا اجازه دهید تا دوباره رویکرد فرارونده از حد و مرزها را بازسازی کنیم: یک زندگی معنادار، زندگی‌ای است که به بهترین شکل ممکن با ارزش ذاتی ارتباط برقرار می‌کند و این ارزش فوق تصور «خود» حیوانی است. این خود حیوانی متشکل از ظرفیت‌هایی است که انسان در آن با حیوانات پست‌تر در اشتراک است. این ظرفیت‌ها عبارتند از زندگی، تجربه درد و لذت‌ها، و انجام اعمال ادراکی. این شرایط باید به طور ذاتی با ارزش باشند؛ ولی به نظر نمی‌رسد که دارای نوعی از ارزش‌های ذاتی باشند که فرد به منظور کسب معنا باید با آن ارتباط ایجاد کند؛ چرا که یک زندگی تنها به خاطر زنده بودن یا حس لذت، معنادار نیست. در عوض، در این دیدگاه، یک زندگی زمانی معنادار است که به شدت با ارزش‌های ذاتی، که به طور کیفی بالاتر از زندگی حیوانی است، متصل گردد.

یک چنین برداشتی از معنا به طور معقول از شرط لازم جاودانگی پشتیبانی می‌کند؛ چون که ذات جاودانه فرد خود تشکیل دهنده ارزشی است که ورای طبیعت حیوانی فرد است. خداپاوران<sup>۱۳۵</sup> کلاسیک شماری دلیل بر این اندیشه دارند که ارزش ذاتی بر روحی، که وارد قلمروی فرازمانی<sup>۱۳۶</sup> شده است، ارجحیت دارد؛<sup>۱۳۷</sup> چرا که زندگی فرازمانی دارای خیر ذاتی مستقل بوده، نه آنکه محدود یا وابسته به سایر موجودات باشد. یک موجود معنوی فرازمانی از تخریب و تجزیه مصون بوده؛ و روح جاودانه ارزش ذاتی وحدت را به نمایش می‌گذارد. یکپارچگی و یکتایی<sup>۱۳۸</sup> بهتر از تفرقه و تجزیه بوده و یک زندگی فرازمانی معنوی فراتر از زندگی زمان‌مند مادی است. یک موجودی که فرا زمانی باشد و بعد از مرگ جسمانی به حیاتش ادامه دهد، فاقد اتساع یا «ضعف تقسیم»<sup>۱۳۹</sup> است.<sup>۱۴۰</sup> حال به فرض که جاودانگی به نحوی تفسیر گردد که واجد یک ارزش متعالی درونی باشد، راه ارتباط صمیمانه با ارزشی است که بسی فراتر از خود حیوانی فرد بوده و منجر به «سربلندی روح فرد»<sup>۱۴۱</sup> می‌گردد. شاید چیزی که یک زندگی را معنادار می‌سازد آموختن این مسئله است که هر فردی دارای روح بوده و اینکه منزلت آن را پائین نیاورد.<sup>۱۴۲</sup> به منظور ایجاد یک پیوند قوی با ارزشی که به طور کیفی برتر از خود حیوانی است، انسان نه تنها باید کمال جاودانگی (شدیدترین رابطه‌ای که فرد می‌تواند با یک عمل نیک ذاتی استثنائی ایجاد کند) را توجیه

کند؛ بلکه همچنین باید با آن به گونه‌ای مهم‌تر از طبیعت فیزیکی و حس‌اش برخورد کند.

بنابراین برداشت کنونی از معنا از این حیث که ارتباط نسبتاً تنگاتنگی با ارزش درونی در ورای طبیعت حیوانی فرد دارد، شرط لازم جاودانگی را پشتیبانی می‌کند. ولی آیا چنین برداشتی از شرط لازم خدا محوری نیز پشتیبانی می‌کند یا خیر؟ جواب مثبت است. خداوند، به عنوان یک موجود کامل، بدون هیچ‌گونه شک بالاترین ارزشی خواهد بود که یک فرد می‌تواند با آن ارتباط ایجاد کند. از این رو، برداشت حاضر از معنا به طور یکسانی این دیدگاه را پشتیبانی می‌کند که ارتباط با خداوند به منظور معنا بخشی به زندگی فرد ضروری است. فرا رفتن از طبیعت حیوانی به بهترین شکل ممکن به نحو معقولی مستلزم جاودانگی فرد خواهد بود، ولی این مسئله می‌تواند یا به خاطر این باشد که شخص باید به روح خود احترام بگذارد و یا خود را با خداوند بیامیزد. به طور خلاصه، هرچند که تقریر اصلاح شده رویکرد فرارونده از حد و مرزها [دلیلی بر باور به شرط لازم جاودانگی است، با این اوصاف همانند دو استدلال اصلی قبلی (عدالت کامل و تأثیر ماندگار)، دلیلی قابل تطبیق بر شرط لازم خدا محوری ارائه می‌دهد.

### نتیجه گیری: پیوند مبنایی جاودانگی و خداوند

این مقاله سه رویکرد اصلی بر شرط لازم جاودانگی را مورد بررسی قرار داده است. برای هر کدام از موارد، استدلالی از یک متفکر برای پشتیبانی از شرط لازم جاودانگی ارائه کرده و نشان داده که در واقع این ادله دلالت تامی بر شرط لازم جاودانگی ندارند؛ بنابراین رویکردهای موجود مورد بازسازی قرار گرفته‌اند. با تجدید نظر در رویکردهای موجود در توجیه شرط لازم جاودانگی، معلوم شد که آنها از «شرط لازم خدا محوری» نیز پشتیبانی می‌کنند. هر چند که مقاله حاضر به بررسی تمامی رویکردها بر «شرط لازم جاودانگی» نپرداخته، ولی در اینجا زمینه وسیعی برای مطالعات بعدی ارائه شده است. این مقاله با ارائه یک دلیل پایه‌ای خاتمه می‌یابد که چرا هر کدام از این استدلال‌های اصلی بر شرط لازم جاودانگی نیز استدلالی بر شرط لازم خدا محوری بوده و مدعی شده که این مخرج مشترک<sup>۱۴۳</sup> قرینه محکمی بر این ادعا است که دیگر استدلال‌ها بر شرط جاودانگی، واجد دلالت یکسانی<sup>۱۴۴</sup> خواهند بود.

در اینجا اجازه دهید تا به مرور بحث بپردازیم. استدلال «عدالت کامل» ادعا می‌کند که شرط لازم جاودانگی از دیدگاه عدالت جبرانی یا جزایی تبعیت می‌کند، که به منظور داشتن یک زندگی معنادار ضروری است. در وهله اول دانسته شد که فرض پاداش‌دهی به مردم مطابق با اعمالشان مستلزم زندگی جاودانه است (در مقایسه با زندگی محدود بعد از مرگ)، نامعقول است. به هر حال، هر زمان فرض بر این باشد که پاداش به افرادی که نیکوکارند، مستلزم ارضای قوی‌ترین امیال آنهاست، البته در صورت عملکرد سلام و انتخاب آگاهانه، این ادعا معقول به نظر می‌آید. از یک سو، چنین خواسته‌ای به رحمت ابدی تعلق داشته، و از سوی دیگر به طور مشابه به خداوند در زندگی فرد تعلق خواهد داشت، که این وجود خداوند را به منظور رسیدن افراد به شایستگی‌هایشان ضروری می‌کند. رویکرد «پیامد غایی» مدعی

6. Metz, Thaddeus. *Critical notice Baier and Cottingham on the meaning of life*, Disputatio: International Journal of Philosophy. 2005. (no. 19):251-264.

7. Substantialesteem.

۸. به منظر بررسی مفهوم این سؤال که «چه چیز به زندگی انسان مفهوم می‌بخشد»، من به تحلیل مرجع زیر پرداخته‌ام:

'The Concept of a Meaningful Life', *American Philosophical Quarterly*, 38 (2001), pp. 137-53

9. Conceptions.

10. Anglo-American philosophers.

11. Explaining.

12. counterintuitive.

13. necessary condition.

14. sufficient.

15. eternal life.

۱۶. این ادعایی اصلی «دیوید سونسون» (David Swenson) در مرجع زیر است:

'The Transforming Power of Otherworldliness', repr. in E. D. Klemke (ed.), *The Meaning of Life*, 2nd edn (New York: Oxford University Press, 2000), ch. 3.

۱۷. به منظور اطلاعات بیشتر در مورد این دیدگاه رک:

Michael Levine, 'What Does Death Have To Do with the Meaning of Life?' *Religious Studies*, 23 (1987), pp. 457-65.

18. Metaphysical.

19. Epistemic.

20. Interpretations.

21. temporal or atemporal terms.

22. Ontological.

23. an infinitely expanding universe.

24. status of immortality.

۲۵. اصطلاحی است که توسط ویلیام ارنست (William Ernest) در مرجع زیر مورد استفاده قرار گرفته است:

*The Meaning of Immortality in Human Experience* (New York: Harper & Brothers Publishers, 1957), pp. 74, 154.

of Life?' *Religious Studies*, 23 (1987), pp. 457-65.

26. Nihilism.

27. all knowing.

28. all powerful.

29. all good.

۳۰. به منظور مطالعه نظرات افرادی که به این دیدگاه اعتقاد دارند، رک:

'Process Philosophy and the Question of Life's

بوده که داشتن یک معنادر منوط به ایجاد یک تفاوت دائمی در جهان دارد. در ابتدا، درک این مطلب سخت است که چرا باید انسان به منظور ایجاد یک تغییر دائمی، حیات ابدی داشته باشد. ولی اگر التفات داشت که چه بسا ایجاد یک نوع خاصی از تفاوت دائمی، یعنی پاسخ مناسب به یک ارزش نامتناهی، مسئله‌ای کلیدی برای معنا باشد، [که در این صورت] پذیرش این موضوع آسان‌تر خواهد بود. و چون خداوند رکت‌ترین و مستقیم‌ترین پاسخ به این سؤال است که چه چیزی یک ارزش نامحدود را تشکیل می‌دهد، شرط لازم خدا محوری نیز از رویکرد شرط لازم جاودانگی تبعیت خواهد کرد. در نهایت، رویکرد فرارونده [از حد و مرزها] اعتقاد دارد که یک زندگی معنادر به شیوه‌ای صحیح بر مرزهای خاصی غلبه دارد. در نگاه اول پذیرش این امر دشوار به نظر می‌رسد که انسان به منظور فرا رفتن از حد و مرزهای مرتبط به معنا، باید زندگی جاودانه داشته باشد. ولی این امر زمانی معقول به نظر می‌آید که با اتخاذ حد و مرزهای مرتبط که فرد را از ارزش‌های ذاتی، که بسی فراتر از ذات حیوانی است، باز داشت. و از آنجا که خداوند در قیاس با زندگی جاودانه فرد، کمتر از یک چنین ارزشی نیست، مجدداً شرط لازم خدا محوری طرح می‌گردد.

در تمامی این موارد سه‌گانه، رویکردهای مذکور، زمانی که یک ادعای ارزیابی کننده مطلوب با آنها تلفیق می‌یابد، به آشکارترین نحو ممکن شرط لازم جاودانگی را پشتیبانی می‌کنند. رویکرد «عدالت کامل» از ادعایی استفاده می‌کند که می‌گوید بهترین برای انسان‌ها چیست، رویکرد «تأثیر ماندگار» ادعایی درباره ارزش نامحدود ارائه می‌کند، و «رویکرد فرارونده [از حد و مرزها]» ادعایی در باب ذات متعالی<sup>۱۳۵</sup> دارد. از آنجا که معنا به طور ذاتی بهترین چیز ممکن برای یک فرد در زندگی‌اش است، پیوند معنا با جاودانگی مستلزم یک حکم سریع درباره ارزش خواهد بود. علاوه بر این، مستلزم حکمی در مورد ارزش‌های برتر<sup>۱۳۶</sup> است، چرا که باید از نوعی باشد که نتوان در هیچ بازه‌ی زمانی محدودی<sup>۱۳۷</sup> کسب کرد. و هر گونه حکمی در باب اینکه ارزش برتر به منظور دلیل آوردن بر شرط جاودانگی باید اتخاذ گردد، خود دلیلی است بر شرط لازم خدا محوری. این یک دلیل ژرف و منطقی برای ایجاد یک ارتباط تنانگ و تاریخی بین خداوند و جاودانگی در برداشت‌های فرا طبیعت‌گرائی از معنا خواهد بود.

## پی‌نوشت‌ها

۱. مجلاتی که آثار متر در آنها به چاپ رسیده عبارتند از:

(Ethics), (Philosophy and Public Affairs)

(Law and Philosophy), (The Journal of Political

Philosophy), (Religious Studies) و

(Ratio and American Philosophical Quarterly)

2. The Concept of a Meaningful Life.

3. Could God's Purpose Be the Source of Life's Meaning?

4. Recent Works on the Meaning of Life.

5. Utilitarianism and the Meaning of Life.

59. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason 3rd Edition*, Lewis White Beck, tr. (New York: Macmillan Publishing Company, 1993), pp. 128-9.

60. the beststate of affairs.
61. finite rational beings.
62. happiness.
63. Perfection.
64. Intrinsic maximal state.
65. Sensuous nature.
66. See, e.g., Plato's *Phaedo*.
67. pure moral disposition.

۶۸. ایده محضی که حداقل غیر قابل فساد است بخشی از مفهوم کمال اخلاقی کانت است. به منظور اطلاعات بیشتر ر.ک:

*Religion Within the Limits of Reason Alone*, Theodore Greene and Hoyt Hudson, trs., (New York: Harper & Row Publishers, 1960), pp. 46, 57, 61.

69. pristine virtue.
70. virtuous agent.
71. well-being.
72. eternal bliss.
73. the desire satisfaction theory of welfare.
74. mentally healthy.
75. choosing autonomously.
76. neurosis.
77. depression.
78. duress.

۷۹. تشکیل اولویت تطبیقی (adaptive preference formation) نوعی ناهنجاری شناختی (cognitive dissonance) است که یکی از مصداقهای مشهور آن در ادبیات عامیانه فارسی داستان گربه است که وقتی دستش به گوشت نمیرسد این عدم دسترسی را با یک درک غیر واقعی، از قبیل ترش بودن گوشت، موجه می‌سازد. (م)

80. possible states of being!
81. sane.
82. Autonomous.
83. eternal bliss.

۸۴. ممکن است که برخی اعتراض کنند یک انسان با عملکرد طبیعی و سالم ممکن است از ماهیت درد آشنا بوده و به طوری ذاتی به سوی آن تمایل داشته باشد (یا رحمت الهی را شناخته و طالب آن نباشد). بنابراین عنصر امکان (contingency element) می‌تواند هنوز در تقریرهای اصلاح شده نظریه ارضای امیال موجود باشد. در این صورت، ممکن است یکی بخواهد دوباره این نسخه را تغییر داده و به طور کلی خوشبختی بشری (human well-being) بر اساس خواسته‌های اکثریت انسانها باشد. به طور یقین مشخص است که اکثر انسانها، در صورتی که تفکر درباره بهشت و در معرض اثرات دگر قانون گذار (heteronomous) نبودن، خواهان زندگی ابدی در بهشت هستند.

85. Theory of well-being.

Meaning', *Religious Studies*, 7 (1971), pp. 13-29; and Charles Hartshorne, 'The Meaning of Life', *Process Studies*, 25 (1996), pp. 10-8.

31. logical contradiction.
32. Perfect justice.
33. *Ecclesiastes*.
34. Afterlife.
35. *Ecclesiastes* 3: 19-20 and 9: 2-3 in *The Holy Bible*, New King James Version..

به منظور دسترسی به یک ادعای جدیدتر، ر.ک:

Philip Quinn, 'How Christianity Secures Life's Meanings', in *Joseph Runzo and Nancy Martin*, eds., *The Meaning of Life in the World Religions* (Oxford: Oneworld Publications, 2000), ch. 3.

توجه داشته باشید که هیچ کدام از منابع مذکور به طور آشکار بیان نمی‌کنند که یک زندگی ابدی بعد از مرگ به منظور رسیدن به یک عدالت کامل ضروری است.

36. Compensatory.
37. Retributive.
38. impartial.
39. Powerful.
40. Impersonal.
41. Karmic.
42. Personal.

۴۳. هرچند که روشهای مختلفی وجود دارد که از تأیید قوانین اخلاقی حمایت می‌کنند، ولی به نظر می‌رسد که تنها خداوند می‌تواند منشأ قوانین اخلاقی باشد. اگر قوانین اخلاقی مطابق با دستورات خداوند باشند، در این صورت پذیرش معنای زندگی، از لحاظ تشویق اعمال کاملاً اخلاقی، حمایت کننده شرط لازم خدا محوری خواهد بود. ولی در اینجا این نکته مورد بررسی قرار نمی‌گیرد، چرا که نظریه‌های امر الهی (و دیگر دیدگاههای اخلاقی بر پایه خداوند) نقیصه‌های آشکاری داشته و به حد کافی مورد بررسی قرار گرفته اند.

44. atemporal realm.
45. infinitely good.
46. infinitely bad.
47. deed.
48. Problem.
49. metaphysical considerations.
50. physical self.
51. spiritual self.
52. indestructible.
53. personal identity.
54. spiritual substance.
55. Incorruptiblespec.t
56. *imperfect virtue.e*
57. highest good.

58. the complete fitness of dispositions to the moral lawis the supreme condition of a highest good....

105. Deductive.  
 106. Inductive.  
 107. some eternal ramification.  
 108. intrinsic value.  
 109. immortal condition.  
 110. William Ernest Hocking.  
 111. amplitude.  
 112. Hocking, *The Meaning of Immortality in Human Experience*, pp. 68, 141.  
 113. Bootstrap.  
 114. honour.  
 115. Transcending limits.  
 116. Robert Nozick.  
 117. Robert Nozick, *Philosophical Explanations* (Cambridge: Harvard University Press, 1981), ch. 6, and *The Examined Life* (New York: Simon & Schuster, 1989), ch. 15.  
 118. Nozick, *Philosophical Explanations*, pp. 582, 594, 595.  
 119. Basic laws.  
 120. transcending a substantial limit.  
 121. speed limit.  
 122. pinching.  
 123. 'crossing boundaries',  
 124. Nozick, *Philosophical Explanations*, p. 610. See also pp. 594, 611, 618.  
 125. rendition of the transcendence argument.  
 126. careful specification.  
 127. transcendence rationale.  
 128. theists.  
 129. atemporal realm.  
 ۱۳۰. به منظور یک مرجع مفید و مختصر ر.ک:  
 Plotinus, *The Enneads*; Anselm, *Monologion*, and *Proslogion*; and Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, and *Summa Theologica*.  
 131. Integrity and oneness.  
 132. Feebleness of division.  
 133. Anselm.  
 134. *honour one's soul*.  
 ۱۳۵. این هسته اصلی دیدگاه "دیوید سونسون" (David Swenson) است:  
 'The Dignity of Human Life', repr. in Klemke, *The Meaning of Life*, ch. 2.  
 136. common denominator.  
 137. same implication.  
 138. *highest* nature.  
 139. *superlative* value.  
 140. finite lifespan.

86. Rationale.  
 87. Cf. Pascal's remark that 'the infinite abyss can be filled only by an infinite and immutable object, that is to say, only by God Himself. He alone is our true good....' *Pensées* #425.  
 88. plausible motivation.  
 89. Ultimate consequence.  
 90. Leo Tolstoy, 'My Confession', Leo Wiener, tr., repr. in Klemke, *The Meaning of Life*, ch. 1.  
 91. Tolstoy, 'My Confession', p. 11. Cf. Bismarck's statement: 'Without the hope of an afterlife, this life is not even worth the effort of getting dressed in the morning,' as quoted in Thomas V. Morris, *Making Sense of It All: Pascal and the Meaning of Life* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1992), p. 26. For a recent Tolstoian statement, see William Craig, 'The Absurdity of Life Without God', in Klemke, *The Meaning of Life*, ch. 4.  
 ۹۵. به منظور دسترسی به مرجعی که در این باره بحث می کند، ر.ک:  
 C. H. D. Clark, *Christianity and Bertrand Russell* (London: Lutterworth Press, 1958), p. 30.  
 96. Permanent difference.  
 97. reasoning.  
 98. constructive actions.  
 99. Anthony Flew.  
 100. Keynes.  
 101. Anthony Flew, *God and Philosophy* (New York: Harcourt, Brace, & World, Inc., 1966), p. 105.  
 102. Tolstoy, 'My Confession', p. 12.  
 ۱۰۳. شاید محکمترین استدلال این است که، هر چند چنین فعالیت‌هایی از لحاظ زندگی روزمره با ارزش می‌رسد، ولی از منظر گسترده‌تر هیچ چیز ارزشی ندارد، مگر اینکه تاثیر ماندگاری داشته باشد. "اسوالد هنفلینگ" (Oswald Hanfling) چنین اشاره‌ای را در اثر خود داشته است:  
*The Quest for Meaning* (New York: Basil Blackwell Inc., 1987), pp. 22–4. Cf.  
 "توماس ناچل" در اثر این اثر خود به پاسخگویی انتقادات وارد شده به اثر فوق می‌پردازد:  
*The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986), ch. 11.  
 به منظور دسترسی به مرجعی بی‌طرف درباره این دیدگاه ر.ک:  
 David Schmitz, 'The Meanings of Life', in Leroy Rouner, ed., *Boston University Studies in Philosophy and Religion, Volume 22; If I Should Die: Life, Death, and Immortality* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001), pp. 170–88.  
 Inferential structure.



## اخلاق، شوپنهاور و رهایی از رنج زندگی

یدالله رستمی\*

امیر دل زنده نژاد\*\*

rostami17@yahoo.com

**اشاره:** این مقاله یک مقاله توصیفی - تحلیلی می‌باشد که گزارشی از فلسفه اخلاق آرتور شوپنهاور را به مخاطب ارائه می‌دهد. ابتدا به برخی انگاره‌های سیستم فلسفی او اشاره شده است که با اخلاق او ارتباط مستقیم دارد و نوعی استنتاج از گزاره‌های پایه فلسفی او می‌باشد. انگاره‌ای چون جهان همچون تصویر و اراده که یک خصلتی ایده‌آلیستی را به نظام فکری او می‌دهد که تا حدودی رنگ و بوی عرفان مشرق زمین را بخصوص عرفان شاخه ذن بودیسم را به خود گرفته است که انکار اراده برای رسیدن به کمال آدمی، از ویژگی‌های مشترک شوپنهاور با این شاخه از عرفان می‌باشد. سپس به این پرسش پرداخته شده است که چگونه از دل این نگاه فلسفی، اخلاق شوپنهاوری شکل می‌گیرد و تلاش شده است تا ویژگی‌های اخلاق او نشان داده شود. در ضمن به برخی از ایرادات شوپنهاور بر نظریه اخلاقی کانت اشاره و در پایان با یک سؤال در مورد وجود یک تناقض در فلسفه اخلاق در نظام فلسفی شوپنهاور مقاله به پایان می‌رسد.

کتاب ماه فلسفه

### مقدمه: نمایی کلی از فلسفه شوپنهاور

شوپنهاور (۱۷۸۸-۱۸۶۰) آلمانی در تاریخ فلسفه به فیلسوف بدبین شهرت دارد. شهرت و نفوذ فرهنگی او به حدی است که فروید روانکاو اتریشی او را جزء شش مرد بزرگ تاریخ بشریت در کنار افرادی چون بودا و حضرت موسی (ع) می‌داند.<sup>۱</sup> همچنین افکار این فیلسوف در بزرگانی چون توماس مان، جوزف کنراد، ایسن، بکت، مارسل پروست، تورگینف، فروید، نیچه و ویتگنشتاین تأثیر فراوانی داشته است.<sup>۲</sup> در این مقال سعی خواهیم کرد که زیربنای افکار او را که منجر به تئوری اخلاقی او می‌شود، بررسی کنیم و تمرکز ما بیشتر بر روی فلسفه اخلاق این فیلسوف بدبین است و می‌خواهیم بدانیم اخلاق نزد یک فیلسوف بدبین چگونه است و حکم و نظر او در باب اخلاق چیست؟!

از اینجا شروع می‌کنیم که جهان در نزد شوپنهاور یک تصویر است. آنچه که ما در اطراف خود می‌شناسیم و آن را جهان می‌نامیم، صرفاً تصور ما می‌باشد. اما این بدان معنا نیست که آنچه که جهان است، وجود ندارد، بلکه اگر وجود دارد، در ما انسان‌ها به عنوان فاعل شناخت است که وجود دارد.<sup>۳</sup> اصولاً هر شناختی بدون فاعل شناخت و جهانی که برای ما پدیدار می‌شود، وجود ندارد. جهان به صورت پدیدار برای ما قابل شناخت است. بدین معنی که جهان یک تصور است.

ایمانوئل کانت فیلسوف آلمانی قبل از شوپنهاور مدعی بود که دو نوع جهان وجود دارد که یکی قابل شناخت است و دیگری غیر قابل شناخت و دور از دسترس عقل بشر است. اولی را «جهان نمودها» نامید و دومی را «جهان بودها». در توضیح باید بگوییم که جهان نمودها همین جهان پدیداری اطرافمان است که آن را می‌شناسیم و در تصور ما می‌آید. اما جهانی دیگر یعنی جهانی که ورای جهان نمودهاست و آن را جهان بودها می‌شناسیم، غیر قابل شناخت است. یعنی ما نمی‌دانیم که در پس این جهانی که ما

## ایمانوئل کانت فیلسوف آلمانی قبل از شوپنهاور مدعی بود که دو نوع جهان وجود دارد که یکی قابل شناخت است و دیگری غیر قابل شناخت و دور از دسترس عقل بشر است. اولی را «جهان نمودها» نامید و دومی را «جهان بودها».

به تصور درمی‌آوریم و می‌شناسیم، چه جهانی وجود دارد و جهان در نفس خودش و خارج از حیطة شناخت ما چگونه است. ما به خود واقعی جهان دسترسی نداریم و نمی‌توانیم آن را بشناسیم. اما شوپنهاور برخلاف کانت می‌گوید که آنچه که در ورای این جهان پدیدار شده برای ما می‌باشد، قابل شناخت و دسترسی است. یعنی نزد شوپنهاور جهان بودها و خود جهان واقعی قابل شناخت است و آن را «اراده» می‌نامد. جهان را اراده می‌چرخاند و آنچه که در جهان وجود دارد، جلوه و نمایشگر همین اراده است که مخفی است، اما نمود و نماینده دارد. تمام این جهانی که ما می‌شناسیم، جلوه چیزی است به اسم اراده و خواستن. خواست زندگی در انسان‌ها و در جهان و در همه چیز جلوه می‌کند و همه چیز را به خدمت خود می‌گیرد. اما نکته‌ای که وجود دارد این است که این اراده بزرگ و خواست زندگی حرکتی نامعقول دارد<sup>۴</sup> و از

دسترس علم و فلسفه بدور است. فقط می‌دانیم که جلوه او هست و حرکتش را در جهان می‌توانیم نظاره کنیم. اما نمی‌توانیم به چگونگی حرکت او پی ببریم. حرکت او برای ما کور است و کشش کوری دارد.<sup>۵</sup> همین کشش نهائی و کور جهان است که ما را به این سمت و آن سمت می‌کشاند. در نتیجه وقتی که نیروئی نامرئی ما را به این طرف و آن طرف می‌کشاند پس تمام جهان اسیر دست قوی و چنگال قدرتمند اوست. دیگر چه جایی برای آزادی اراده آدمیان باقی می‌ماند؟ او همه چیز را در خدمت خود دارد حتی خرد و عقل آدمی را ابزار بهره‌گیری دست خویش می‌کند تا بتواند به خواسته‌اش برسد. پس آنچه که ما آن را به عنوان آزادی اراده در خود می‌بینیم، چیست؟ مگر نه این است که ما به عنوان انسان در می‌یابیم که آزادی انتخاب داریم. ما به عنوان آدم می‌دانیم که مختاریم که این راه را برویم یا آن راه را برویم و همیشه در حال تصمیم‌گیری هستیم و می‌دانیم که در حال انتخاب هستیم و این آن چیزی است

که شوپنهاور به آن جواب می‌دهد و معتقد است که انسان‌های زیادی در طول تاریخ زندگیشان بوده‌اند که بدون دلیل و به یکباره مسیر زندگیشان بر خلاف اراده‌شان تغییر کرده است. یعنی قدیسان به راه خلاف رفته‌اند و خلاف کاران قدیس شده‌اند. شوپنهاور معتقد است که آزادی اراده و انتخاب در آدمی یک توهمی بیش نیست. ما به عنوان انسان ضرورت انتخاب داریم. به عنوان مثال هنگامی که انسان بر سر دو راهی است و دارد به این فکر می‌کند که کدام راه را برگزیند، در توهم این است که آزادی اراده دارد در آخر یک راه را برمی‌گزیند، اما نمی‌داند که این راهی را که انتخاب کرده است، به ضرورت بوده است و نمی‌توانسته جور دیگری انتخاب کرده باشد. ضرورت شخصیت او ایجاب کرده است که او این راه را انتخاب کند. یعنی اگر طبیعت و شخصیتش جور دیگر می‌بود، راه دیگری را انتخاب می‌کرد. اما چون طبیعتش و شخصیتش ضرورتاً

ایجاب می‌کند که این راه را انتخاب کند، پس این راه را انتخاب کرده است. شخصیت ما آدمیان از پیش معلوم شده است. افعال و کردار آدمیان از شخصیت و طبیعت آنها بر می‌خیزد و طبیعت آنها را همین خواست و اراده زندگی از قبل معلوم کرده است. پس ما در اینجا به یک نوع جبر می‌رسیم که محصول خواست و اراده کور زندگی است. اوست که ما را هدایت می‌کند. در اینجا است که اولین جرقه بدبینی را در افکار شوپنهاور مشاهده می‌کنیم. اما در مرحله بعدی به ماهیت جهانی که می‌شناسیم، می‌رسیم. این جهانی که ما به عنوان فاعل شناخت و انسان به آن اشاره می‌کنیم، چیست؟ شوپنهاور این جهان را «پندار» می‌داند. یعنی اینکه آنچه که ما می‌شناسیم سراسر توهم و یک پندار است. جهان، تصور است و این تصور، پندار است. اینکه جهان سراسر پندار است، ما را به یاد تفکر هندوئی و بودیسم می‌اندازد که جهان همان مایا (پندار) است.

خود شوپنهاور این را می‌داند که این مطلب را از تفکر هندوئی وام گرفته است و حتی راه حلی که او برای رهایی از این پندار ارائه می‌دهد هم تماماً خصلت هندوئی و عرفان مشرق زمینی دارد. در ادامه به این راه حل خواهیم پرداخت که چگونه رهایی از این پندار تم اصلی فلسفه اخلاق شوپنهاور را تشکیل می‌دهد. اما نکته قابل توجه در تفکر او این است که سراسر زندگی درد و رنج است. اینکه کفه درد و رنج و سختی زندگی بر کفه مطلوب آن می‌چربد و این بخش از زندگی همه‌گیر و فراوان است و سنگین‌تر است. اما این رنج و درد از کجا می‌آید؟

شوپنهاور در تحلیل ماهیت اراده و تلاش آدمی معتقد است که تلاش آدمی در راه تحقق خواسته‌ها و آرزوهایش به نوعی حرکتی بی‌حاصل و رنج و فعالیت بی‌فایده می‌باشد. اگر آدمی خواسته‌ای دارد و برای آن خواسته برنامه‌ریزی کند تا به آن برسد، اگر بعد از تلاش فراوان به خواسته‌اش نرسید که ناکام مانده است و دوباره

برای رسیدن به یک خواسته دیگرش برنامه‌ریزی می‌کند و همین جور هیچ‌گاه این احساس رضایت حاصل نخواهد شد. چون اگر به خواسته‌اش هم نرسد باز برای رسیدن به یک خواسته جدید تلاش می‌کند و این فعالیت و تلاش برای رسیدن به خواسته‌های آدمی هیچ‌گاه پایانی ندارد و فرد تا آخر عمرش درگیر تلاش بی‌فایده است. هیچ‌گاه به آرامش حقیقی نمی‌رسد<sup>۶</sup>)

اما بهتر است در اینجا مقداری از خودکشی در نظر این فیلسوف بدبین صحبت کنیم. از دید او خودکشی ممنوع می‌باشد. چون با این عمل، ما از طریق نفی اراده عمل نکرده‌ایم، بلکه با انجام عمل خودکشی به تأیید و تأکید اراده‌ای که برای رسیدن به آرامش حقیقی باید آن را از بین برد می‌کنیم. گویی که آن کشش کور هستی یا وادار کردن ما به یک عمل رفتاری خود را از طریق ما به سرانجام رسانده است. اگر خودکشی مجاز باشد، صرفاً نوعی



از خودکشی است که انسان‌های مذهبی و مرتاض هندی انجام می‌دهند. یعنی خودکشی تدریجی از طریق کشیدن گرسنگی که شخص عارف و مرتاض با این طریق اراده خودش را نابود می‌کند و دیگر هیچ خواسته و تمایلی در بدن و ذهنش باقی نمی‌ماند که برای رسیدن به آن تلاش کند.<sup>۸</sup>

فرض کنید که ما در زندگی چیزی را می‌خواهیم و می‌خواهیم با برنامه‌ریزی و تلاش آن‌را بدست بیاوریم. ما بعد از تلاش فراوان به دو حالت می‌رسیم: یا اینکه به خواسته‌مان می‌رسیم یا نمی‌رسیم. در مورد اول مشکل اینجاست که بعد از اینکه ما به خواسته‌مان رسیدیم، دوباره احساس می‌کنیم هنوز چیزی کم است و اشباع نشده‌ایم و آرزوهای دیگری هم هست که در درون داریم و می‌خواهیم به آنها هم برسیم. پس دائماً در حال تلاش و برنامه‌ریزی برای رسیدن به یک مطلوب نهایی هستیم. اما با

دقت و تلاش فراوان به این نکته پی می‌بریم که هنوز بعد از گذشت سالیان به مطلوب نهایی نرسیده‌ایم و چیزهایی هنوز وجود دارند تا کام ما را اشباع کنند.<sup>۹</sup> خواهش‌های انسان نامحدود است.<sup>۱۰</sup> در حالت دوم هم که ممکن است بعد از تلاش فراوان نتوانیم به خواسته‌مان برسیم که باز هم ناکام و متحمل رنج خواهیم شد. اما علت این همه رنجی که می‌بریم، چیست؟ شوپنهاور معتقد است همه این زجرها از خواستن و اراده برمی‌خیزد. اگر ما چیزی را نخواهیم، پس زجر نخواهیم کشید. اگر اراده‌ای نباشد، رنجی در کار نیست. پس همین اراده در انسان است که سبب رنج اوست. این نکته دقیقاً همان نکته‌ای است که بودا به آن پی برده بود و ریاضت‌های فراوان کشید که اراده و میل به خواستش را از بین ببرد. پس اراده واجد صفاتی از جمله کور بودن، قوی بودن، ویرانگر بودن است. او می‌خواهد حتی خرد و عقل آدمی را به خدمت خواستن خویش درمی‌آورد.<sup>۱۱</sup> انسان در توهّم است که

دارد با خردش زندگی می‌کند، اما او نمی‌داند که این اراده و خواست کور زندگی است که دارد دست بکار می‌شود تا زندگی بچرخد. این اراده بزرگ در زیر آگاهی جهان قرار دارد و در پشت پرده، همه چیز را به حرکت در می‌آورد. پس آن خواست جهان چه قدر بد است که ما را زجر می‌دهد. چه قدر زشت و هولناک است و این طبیعت قسواى جهان است. خواست، جوهر تمامی جهان<sup>۱۲</sup> و نیروی درونی جهان است. او خالق همه چیز و دلیل همه چیز است و خود دلیل ندارد.<sup>۱۳</sup> او سرچشمه همه افکار و انگیزه‌ها و اعمال آدمی است.<sup>۱۴</sup> اراده و حتی حرکت جسمانی ما آدمیان هم محصول خواست کور او می‌باشد.<sup>۱۵</sup> با این همه دهشتناکی و درد و رنج آیا ما می‌توانیم معتقد باشیم که این جهان بهترین جهان ممکن است؟ پاسخ شوپنهاور روشن است که این جهان نه تنها بهترین جهان ممکن نیست، بلکه بدترین جهان ممکن است.<sup>۱۶</sup>

## فلسفه اخلاق و اخلاق هنجاری

در تفکر اخلاقی شوپنهاور، ما نوعی هم‌خوانی با اخلاق مسیحی و حتی رگه‌های اخلاق کانتی و نظریه اخلاقی جان استوارت میل را مشاهده می‌کنیم. یعنی از طریق آگاهی از این امر که ما همه انسان‌های متفرق و جدا از هم نیستیم، بلکه یک انسان واحد هستیم که از طریق اصل عقلانی جهت کافی یعنی علیت زمان و مکان در این جهان همچون اجزایی جدا به نظر می‌رسیم که به نظر شوپنهاور این خودش نوعی از توهّم است و هنگامی که از این توهّم جدا شدیم، آنگاه خواهیم فهمید که ما در واقع یکی هستیم و رنج و عذاب دیگری همچون رنج و عذاب خودمان است. تفکر تجربی و علمی این توهّم را تشدید می‌کند که ما افراد جدا از هم هستیم که مثلاً چون الف علت است برای ب، پس این دو از هم جدا می‌باشند در حالی که این دو یکی هستند و باور داشتن همین توهّم، جدایی و افتراق است که ما می‌توانیم به یک نگرش اخلاقی شوپنهاوری دست یابیم.<sup>۱۷</sup>



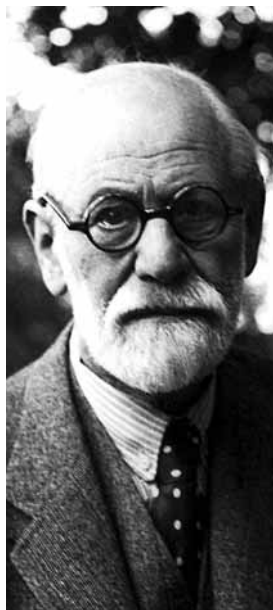
شوپنهاور دو نوع شفقت مثبت و منفی را توصیف می‌کند که شفقت منفی به معنی جلوگیری از آزار رساندن به دیگری می‌باشد و اینکه شخص جلوی خودش را بگیرد تا به دیگری صدمه وارد نکند و شفقت و همدردی مثبت این است که نه تنها جلوی خودش را بگیرد تا به دیگری آسیب نرساند، بلکه با کمال میل به کمک و یاری دیگران بشتابد.<sup>۱۸</sup> از نظر شوپنهاور این نوع شفقت و همدردی فقط در بین نوع انسان وجود دارد. اما در حیوانات این حس وجود ندارد زیرا این نوع شفقت و همدردی نیاز به یک نوع شناخت عقلانی از خود و دیگری و جهان دارد که این شناخت را حیوانات ندارند حیوان عقل و شناخت و تفکر ندارد.<sup>۱۹</sup>

در اینجا یک نوع تفاوت ظریفی بین انسان و حیوان وجود دارد که خصیصه مشترک هم دارند: در انسان خودپرست که به دنبال خواهش‌های نفسانی خودش می‌رود و به دنبال ارضای خود است، یک وجه مشترک با حیوان دارد چون حیوان هم به دنبال ارضای امیال خود است. اما در انسان خودپرست نوعی شناخت از علایق و تمایزات خود وجود دارد که منجر می‌شود عاقلانه برای رسیدن به ارضای امیالش نقشه بکشد، ولی حیوان این شناخت و توطئه‌چینی عقلانی و شناخت را ندارد و کورکورانه غرایزش را ارضا می‌کند. شوپنهاور با وجود اینکه از انسان همدرد و نوع دوست حرف زده است، اما اکثر زمینیان را خودپرست می‌داند به طوری که در بعضی از بیاناتش خودپرستی را در طبیعت نوع بشر می‌داند.<sup>۲۰</sup> یک آدم بد که خودپرست است، آدمی است که میل به انزوا دارد. زیرا به دنبال فردیت خودش است و نوعی دشمن مردم محسوب می‌شود.<sup>۲۱</sup> اما شخصیت خوب طوری آگاهانه رفتار

در تفکر اخلاقی  
شوپنهاور،  
ما نوعی هم‌خوانی  
با اخلاق مسیحی  
و حتی رگه‌های  
اخلاق کانتی و  
نظریه اخلاقی  
جان استوارت  
میل را مشاهده  
می‌کنیم.

شوپنهور  
(۱۷۸۸-۱۸۶۰)  
آلمانی در تاریخ  
فلسفه به  
فیلسوف بدبین  
شهرت دارد.  
شهرت و نفوذ  
فرهنگی او  
به حدی است  
که فروید روانکاو  
اتریشی او را جزء  
شش مرد بزرگ  
تاریخ بشریت  
در کنار افرادی  
چون بودا و  
حضرت موسی (ع)  
می‌داند.

می‌کند که گویی جهان یک چیز است و همه ما یک انسان هستیم. شوپنهور حتی اصول خوب اخلاقی و رفتاری دیگر همچون عدالت و خوش رفتاری را از انگیزه شفتت و همدردی استخراج می‌کند.<sup>۲۲</sup> و نقطه مقابل شفتت را حسادت می‌داند و خودپرستی را منجر به رفتارهایی مانند غرور، نفرت، شهوت، قساوت و حرص می‌داند. اینکه راه حل او برای رهایی از این رنج چیست و آیا با توجه به مبانی فکری او آیا راهی برای اخلاق وجود خواهد داشت؟ و اگر انسان مجبور است و آزاد نیست دیگر اخلاق و بایدها و نبایدها چه معنایی دارند؟ و ویژگی‌های اخلاق شوپنهور را بررسی کنیم. اما بهتر است در اینجا برخی انتقادهای که شوپنهور به اخلاق کانتی وارد می‌کند را بیان کنیم. شوپنهور از اخلاق کانتی به این دلیل انتقاد می‌کند که کانت از یک طرف اخلاق را از دین و الهیات جدا می‌کند و بنیادی مستقل را برای آن قائل است و این در حالی است که از نظر شوپنهور مفاهیم و کلماتی مانند «باید، فرمان، وظیفه، تکلیف» که بدون توجه به علائق عامل و فاعل اخلاقی می‌باشند، همه این مفاهیم بدون در نظر گرفتن محتوای دینی‌شان فاقد معنا می‌باشند و با جدا کردن این کلمات و مفاهیم از محتوای الهیاتی‌شان آنها را از معنا تهی می‌کند.<sup>۲۳</sup> این در حالی است که از نظر شوپنهور اخلاق بایستی برای توصیه قوی مبنایش فلسفی باشد.<sup>۲۴</sup> یکی دیگر از انتقادهایی که شوپنهور بر کانت وارد می‌کند، این است که احکام صوری کانتی در باب اخلاق فاقد محتوای ارزشی می‌باشد. زیرا این احکام کنش و شخصیت عامل اخلاقی را نادیده می‌گیرد و می‌گوید که این ندانم گویی برای اعمال صرف و خالص اخلاقی یک مشکل در اخلاق کانتی محسوب می‌شود؛ در حالی که کانت ادعا می‌کند قوانین اخلاقی به صورت پیشینی و مستقل از تجربیات بیرونی و درونی داریم. شوپنهور از این معنای عجیب پیشینی تعجب می‌کند.<sup>۲۵</sup>



شوپنهور ادعا می‌کند که اصل کانت که «آنچه را برای خود می‌پسندی را برای دیگران هم بپسند» نوعی خودپرستی محسوب می‌شود. زیرا نوعی معنای خودپرستی را در ضمن خودش دارد. تنها وقتی شخص اخلاقی می‌شود که خود را نبیند، نه اینکه از شوق پاداش یا ترس مجازات دست به عمل اخلاقی بزند. شوپنهور ادعا می‌کند از دید شوپنهور در فرمان کانتی «هیچ‌گاه دروغ نگو» نوعی معنا و تجویز دینی وجود دارد که ممکن است از شوق پاداش یا ترس از مجازات الهی دست به این عمل زد.<sup>۲۶</sup> بر خلاف اخلاق کانتی که عقلانی، تجویزی و غیرتجربی است. اخلاق شوپنهوری توصیفی، تجربی و اراده‌گرایانه می‌باشد.<sup>۲۷</sup> به این معنا که با توجه به مشاهده در جهان عینی و اخلاقی کنشگران به توصیف اخلاقی مبادرت می‌ورزد و نقش آگاهی را در فاعل اخلاقی مهم می‌شمارد.

شوپنهور در مقابل شک‌گرایی در اخلاق می‌ایستد و ادعای شک‌گرایان را مبنی بر اینکه هیچ نوع معیار عینی برای اخلاق وجود ندارد را رد می‌کند. او با اشاره کردن به رفتارهای نوع دوستانه و خیرخواهانه در نوع انسان به جنگ با شک‌گرایی اخلاقی می‌رود. زیرا شک‌گرایان برای ادعای خود بر رفتارهای خود پرستانه مخرب متمرکز می‌شوند و این نوع رفتارها را مثال می‌آورند. از نظر شوپنهور اخلاق قابل تعلیم نیست و این امر شاید برای او نوعی جبر گروهی را در اخلاق به نتیجه بنشانند و فلسفه اخلاق او را لطمه‌پذیر کند. از نظر شوپنهور چهار انگیزه اصلی برای رفتار انسانی وجود دارد: (۱) خود پرستی (اگوئیسم) که تمایل برای ارضای خود می‌باشد، (۲) بدخواهی (مالیشز) تمایل برای بدبخت کردن دیگران، (۳) شفتت و همدردی (کامپاشن) تمایل برای خوشبخت کردن دیگران، (۴) که شوپنهور نامی برای آن انتخاب نکرده است، نوعی تمایل برای تخریب خود که شوپنهور در کتاب جهان چون اراده و تصور در پاورقی به ذکر نوع چهارم اشاره می‌کند. بایستی توجه داشت که این نوع انگیزها در اشخاص مختلف دارای شدت و ضعف است. یعنی ممکن است شخصی بیشتر از شخص دیگر تمایل خودپرستانه یا همدردانه داشته باشد.<sup>۲۸</sup> شوپنهور به تفاوت‌های روانشناختی بین آدم بدخواه و خود پرست اشاره می‌کند و شخصیت بد خواه را شیطانی‌تر از شخصیت خود پرست می‌داند. زیرا شخصیت بد خواه به دنبال تخریب و بدبخت کردن دیگران است، ولی شخصیت خود پرست کاری به دیگران ندارد، نسبت به زندگی دیگران بی‌تفاوت است و طوری رفتار می‌کند انگار که فقط خودش در این جهان وجود دارد. بدخواهی ممکن است منجر به قتل و دزدی و آدم خواری شود و همین‌طور خود پرستی هم ممکن است به رفتارهای بسیار زشت منجر شود. بهتر است در اینجا به ارتباط متافزیک شوپنهور با اخلاق

او بپردازیم. جهان چون خواهش و میل است. این خواهش و میل ممکن است در تک تک افراد متجلی شود و خود را به ظهور برساند. در رفتار خود پرستانه به دلیل اینکه اراده آدمی زیاد است و هر بار که میلش ارضا می‌شود، هیچ‌گاه اراده‌اش برای رسیدن و ارضا کردن میل جدید تمام نمی‌شود و در این چرخه بی‌پایان در رنج می‌شود.<sup>۲۹</sup> انسان بدبخت همین انسان زیاد خواه و با اراده می‌باشد. از طرف دیگر انسان همدرد و شفیق انسانی است که به دیگران و همه انسانها همچون خود نگاه می‌کند گویی که همه انسانها یک نفر هستند و یک چیز در این جهان وجود دارد و جهان موجود به یک وجود است.

### سعادت و رنج زندگی

از نظر شوپنهور انسان سعادت‌مند انسانی است که بتواند در طول زندگی خود را از زیر بار اراده و خواهش‌ها و خواست زندگی برهاند و کاملاً بی‌اراده گردد. چرا که همان طور که گفتیم خواهش‌های

انسانی تمامی ندارند و رنج جز لاینفک وجود زندگی است. فقط انسانی می‌تواند به اصل شادی برسد که با خواست زندگی و اراده نهایی زندگی به مبارزه بنشینند و آن را نفی کند و آن را از بین ببرد. شوپنهاور برای رهایی از رنج زندگی دو راه حل را پیش پای انسان می‌نهد؛ یکی پناه بردن به هنر و دیگری پناه بردن به اخلاق. قبل از توضیح این دو راه حل بایستی گفت که انسان طبیعتاً خود خواه و بر اساس سائق حفظ صیانت از نفس زندگی می‌کند. انسان سود جو و منفعت طلب است و در نزاع دائمی برای بقا دست و پا می‌زند. برای رهایی از این حالت جهانی بایستی به هنرورزی مشغول شد. حال چه در مقام مخاطب و چه در مقام تولیدگر. «فقط در یک مورد است که من از شر خواست زندگی بهره جویی سود طلبی و حقارت زور و کشتن خلاص می‌شوم و آن قلمرو هنر و زیبایی است. لحظه زیبایی شناسی لحظه آزادی من است.»<sup>۳۰</sup> اما

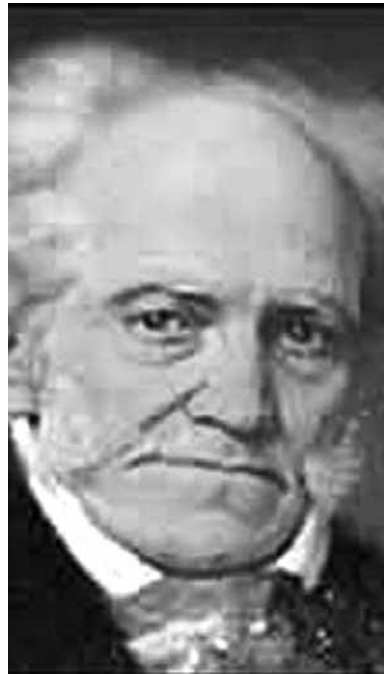
نباید فراموش کرد که پناه بردن به هنر برای فراموشی رنج زندگی یک راه حل موقتی می‌باشد. اما آنچه که راه حل نهایی است، چیزی نیست مگر اخلاق‌ورزی آن هم به شیوه‌ای که توضیحش در ادامه خواهد آمد. انسان با این نگاه بدبینانه می‌فهمد که زندگی سراسر رنج است و رنج از اراده بر می‌خیزد. پس بایستی اراده را از بین برد تا به آزادی حقیقی رسید. راه حل قطعی در نفی اراده از طریق سرکوب و مهار غرایز و محدود کردن خواهش‌ها است. به عبارتی دیگر، هر چه انسان کمتر بخواهد کمتر رنج می‌کشد و بیشتر در آرامش زندگی می‌کند. انسان باید بداند که دارد با دیگران زندگی می‌کند و اگر جلوی خواهش‌های خودخواهانه خود را نگیرد، تمام زندگی سخت می‌شود و صحنه زندگی تبدیل به مبارزه برای بقا خواهد شد. یعنی همان گونه که جامعه

کنونی غرب که مورد نظر شوپنهاور است، دچار پریشانی و اضطراب است. زیرا بشر دنبال خودخواهی است و برای اشباع غرایز و خواهش‌های زیستی خود جنگ می‌کند و دیگران را عذاب می‌دهد. سؤال این است که چه باید کرد؟

جواب این است که خودخواهی را کم و خواهش را محدود کنیم و احساس کنیم که درد یک انسان دیگر درد خود ما نیز هست. شوپنهاور به تبعیت از افکار بودائی و تفکران عارفان قرن سیزدهم در آلمان، اراده تمام آدمیان را یکی می‌داند و این کثرت آدمیان را صرفاً یک تجلی می‌داند که زمان و مکان آنرا بوجود آورده است. اگر خود را به دست اخلاق همدردی و شفقت بدهیم، درد و رنج ما کاهش خواهد یافت. هرچه را که امید به زندگی و آرزوهای موهوم و آلوده به فساد را کم کنیم، به رضایت باطنی و یک گونه اشراق و نورانیت می‌رسیم.<sup>۳۱</sup> پرده پنداری که جلوی ما

انسان‌ها نهاده شده است را بایستی به کناری نهاد و با مبارزه و ریاضت صوفی‌منشانه شرقی هندوئی آنرا را پاره کرد تا به سرزمین رضایت باطنی برسیم و آرامش ابدی را از آن خود کنیم و به نقل از خودش: «چنین انسانی پس از کشمکش‌های تلخ و فراوان با طبیعت خود سرانجام به طور کامل بر آن غلبه نموده و از آن پس به صورت یک فاعل شناخت ناب و چون آینه‌ای شفاف در جهان به سر می‌برد. هیچ چیز دیگر نمی‌تواند او را بترساند یا تحریک کند. زیرا او تمام هزاران بند خواسته‌هایی که ما را در بند جهان نگه می‌دارد و به صورت حرص و ترس و خشم و حسد ما را به این سو و آن سو می‌کشد، بر پایه دردی دائمی بریده است.»<sup>۳۲</sup>

از خصوصیات دیگر اخلاق شوپنهاوری این است که با کف نفس می‌توان به آرامش حقیقی رسید و همان گونه که در زندگی روزمره می‌بینیم، هیچ‌گاه ثروتمندان با آن همه پول زیاد به آرامش نمی‌رسند و به راحتی می‌بینیم که شوپنهاور در اینجا تا چه حد به عرفان و تفکر مشرق زمین نزدیک شده است (البته در جاهای دیگر مقاله بیشتر توضیح داده شده است).<sup>۳۳</sup>



اگر اراده، میل‌ها و خواهش‌ها را از بین ببریم، آن گاه صرفاً تبدیل به یک ناظر بی‌طرف می‌شویم که صرفاً به نظاره جهان نشسته است. او نه خوشحال است و نه غمگین بلکه راضی‌ست به یک نوع شادی متفاوتی که ورای غم و خوشی این جهانی است. بایستی این دیوار بین خود و دیگران را برداشت و با دیگری یکدل و همدل شد.

چرا از نظر شوپنهاور پرداختن به هنر ما را از رنج زندگی غافل می‌کند؟ چون که از خود فراتر می‌رویم و در غیر خود غرق می‌شویم. و اخلاق هم بایستی همین کارکرد را داشته باشد. همان گونه که می‌بینیم پایه اخلاق نزد شوپنهاور یگانگی ما انسان‌هاست. اخلاق اگر یک کارکرد داشته باشد همان نفی میل به زندگی است.<sup>۳۴</sup> در شفقت و همدردی و دلسوزی است که هیچ گونه نفع شخصی وجود ندارد. همین شفقت بزرگ‌ترین راز اخلاق است.<sup>۳۵</sup> شوپنهاور ادعان می‌دارد که دو نوع اخلاق وجود دارد که یکی به اسم عدالت است و آن این است که به دیگران صدمه نرسانیم<sup>۳۶</sup> و دیگری انسان‌دوستی است که کمک به دیگری تا جایی که می‌توانیم را شامل می‌شود و حتی حیوانات را هم بایستی نوازش و مورد محبت قرار داد. آنچه که ما را وادار به اذیت کردن دیگران می‌کند، همین غریزه خودپرستی است. خودپرستی ما را مجبور می‌کند که مرتکب انواع جرایم شویم.<sup>۳۷</sup> نباید فراموش کرد که خود محوری ارتباط زیادی با شهوت، حرص، غرور، تکبر، سقاوت دارد.

**شوپنهاور در  
تحلیل ماهیت  
اراده و تلاش  
آدمی معتقد است  
که تلاش آدمی  
در راه تحقق  
خواسته‌ها و  
آرزوهایش  
به نوعی حرکتی  
بی‌حاصل و رنج و  
فعالیتی بی‌فایده  
می‌باشد.**

### پی‌نوشت‌ها

- \* عضو هیأت علمی دانشگاه پیام نور ایلام.
- \*\* کارشناس ارشد فلسفه اخلاق.
- ۱. شوپنهاور و نقد عقل کانتی، ص ۱۲.
- ۲. همان، ص ۱۱.
- ۳. فلسفه اروپایی در عصر نو، ص ۸۰.
- ۴. شوپنهاور و نقد عقل کانتی، ص ۶۵.
- ۵. فلسفه اروپایی در عصر نو، ص ۲۷۰.
- ۶. فلسفه شوپنهاور، ص ۱۲۱.

7. Christopher p 300.

8. ibid p300.

9. ibid p326-328.

- ۱۰. زندگی و فلسفه شوپنهاور، ص ۱۱۸.
- ۱۱. تاریخ فلسفه، ج ۷، ص ۲۶۷.
- ۱۲. شوپنهاور و نقد عقل کانتی، ص ۶۶.
- ۱۳. ایده‌آلیسم آلمانی، ص ۴۷۷.
- ۱۴. حقیقت و زیبایی، ص ۱۴۶.
- ۱۵. فلاسفه بزرگ، صص ۳۴۱-۳۷۷.
- ۱۶. زندگی و فلسفه شوپنهاور، ص ۱۱۱.

17. Stanford Ency clopedia of philosophy

Schopenhauer.

18. Christopher, p 280.

19. Ibid, p 80.

20. Ibid, p 269.

21. Ibid, p 283.

22. Ibid p 279.

23. Ibid p 256.

24. ibid p 255.

25. ibid p 259.

26. ibid p 260.

27. ibid p 263.

28. ibid p 269.

29. ibid p 276.

۳۰. حقیقت و زیبایی، ص ۱۴۸.

۳۱. ایده‌آلیسم آلمانی، صص ۴۷۴-۴۸۶.

۳۲. فلسفه شوپنهاور، ص ۸۳.

۳۳. شوپنهاور در باب حکمت زندگی، ص ۱۹۲.

۳۴. شوپنهاور و نقد عقل کانتی، ص ۱۲۷.

35. Christopher, p 278.

36. ibid p 280.

37. ibid p 271.

۳۸. زندگی و فلسفه شوپنهاور، ص ۱۱ و ۱۰.

۳۹. فلسفه شوپنهاور، ص ۹۲.

۴۰. ایده‌آلیسم آلمانی، ص ۴۷۲.

۴۱. فلسفه شوپنهاور، ص ۱۲۴.

۴۲. همان، ص ۱۲۸.

تا اینجا بیان شد که به چه دلیل شوپنهاور بدبین است و تا حدودی فلسفه اخلاق او را تشریح نمودیم. برخی از نویسندگان<sup>۳۸</sup> معتقدند که این نوع نگاه به بُعد تراژیک زندگی یک نوع خوشبینی را در دل خود دارد. این گونه که اگر انسان بداند که رنجی که در زندگی دارد متحمل می‌شود فقط مختص به خود او نمی‌باشد بلکه یک امر جهانی است، تا حدودی خیالش راحت می‌شود و مقداری زیاد از فشار روانی او را می‌کاهد. این بُعد تراژیک زندگی است که او را آماده می‌کند تا با شجاعت و وقار رنج‌های زندگی را تحمل کند و به نقل از خودش: «این رنج، نیرویی است که انسان را مقدس می‌سازد. به این خاطر می‌توان گفت که حادثه بزرگ و ناگوار و درد شدید، احترام‌آمیز است.»<sup>۳۹</sup>

### خاتمه

نکته‌ای که نباید فراموش کنیم، این است که در نظر شوپنهاور علم اخلاق، با وجود این خواست قوی و جبرگونه زندگی، دیگر حالت آمرانه ندارد، بلکه بیشتر حالت توصیفی و توضیحی دارد و نشان می‌دهد که چه چیز اخلاقی است و چه چیز نیست.<sup>۴۰</sup> بیشتر جنبه تئوری دارد و در خدمت شناخت قرار می‌گیرد تا اعمال انسان را از حیث نیکی و بدی توصیف و تبیین کند.<sup>۴۱</sup> وقتی می‌گوید که برای رهایی از رنج زندگی چنین و چنان باید کرد، بدان معنا نیست که همه انسان‌ها توانایی انجام این کار را دارند. بلکه هر شخص با توجه به طبیعت خود و میزان میل خود به رهایی می‌تواند آزاد گردد و به سعادت نهایی برسد و این کار البته توفیق می‌خواهد و افراد بسیار نادری به این امر می‌رسند.<sup>۴۲</sup> که باز هم می‌بینیم با پذیرش این امر به دام نوعی جبرگرایی می‌رسیم. زیرا هر انسانی توانایی این کار را ندارد. ولی آیا به نظر شما این یک نوع تناقض در کار فکری او نیست؟

### منابع و مأخذ

- ۱. ایده‌آلیسم آلمانی، ابوالقاسم ذاکرزاده، نشر پرسش، ۱۳۸۸.
- ۲. فلسفه شوپنهاور، ابوالقاسم ذاکرزاده، نشر الهام، ۱۳۸۶.
- ۳. فلاسفه بزرگه برایان مگی، ترجمه عزت الله فولادوند، نشر خوارزمی، ۱۳۷۲.
- ۴. شوپنهاور و نقد عقل کانتی، رامین جهانگللو، ترجمه محمد نبوی، نشر نی، ۱۳۷۷.
- ۵. زندگی و فلسفه شوپنهاور، ج.مک.گیل، ترجمه مهرداد مهرین، نشر شهریار، ۱۳۵۰.
- ۶. تاریخ فلسفه، جلد پنجم، کاپلستون، ترجمه داریوش آشوری، نشر سروش، ۱۳۸۳.
- ۷. فلسفه اروپایی در عصر نو، تایشمن، ترجمه محمد سعید حنائی کاشانی، نشر مرکز، ۱۳۷۹.
- ۸. حقیقت و زیبایی، بابک احمدی، نشر مرکز، ۱۳۷۴.
- ۹. در باب حکمت زندگی، آرتور شوپنهاور، ترجمه محمد مبشری، نشر نیلوفر، ۱۳۸۴.

10. The Cambridge companion to Schopenhauer Christopher Janaway 1999.

11. Stanford Encyclopedia of philosophy

## فلسفه و ادبیات

نوشتهٔ میکِل دوفرِن

ترجمهٔ ابراهیم لطفی

lotfi.ebrahim@gmail.com

خویشاوندی میان فلسفه و ادبیات در زمان فعلی برجسته‌تر شده و به نظر می‌رسد که فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم تفاهم تازه‌ای را میان آن دو ایجاد کرده است. در این مورد کافی است که اشخاصی چون گابریل مارسل، سارتر، کامو، و باتای را در نظر بگیریم. با توجه به گفته آلن<sup>۱</sup>، فیلسوف نه تنها برای یافتن منبع الهام خود به ادبیات باز می‌گردد، بلکه هم‌زمان تلاش می‌کند خود را از طریق رساله‌های صوری و یا از طریق نمایشنامه یا رمان بیان کند. بنابراین حصارهایی که آموزش و پرورش فرانسوی - که با مجموعه‌ای از اصول کاملاً عقلانی همخوان است - مابین ادبیات و فلسفه بنا کرده بود، آرام آرام در هم شکسته است.

چه بسا این اتحاد تازه ممکن است تنها از طریق فلسفه‌ای اگزیستانسیال تجربه شده باشد، فلسفه‌ای که علاوه بر این سنت پیشینیان خود یعنی پاسکال، روسو، و نیچه را تجدید می‌کند. چنین حقیقتی برای آشکار کردن رابطهٔ پنهان میان تأمل فلسفی و آفرینش زیبایی‌شناختی ضروری است: فلسفه در حال حاضر از آشکارسازی خود به وسیلهٔ عملی خودخواسته آگاهی دارد که اصولاً همانند عمل آفرینش هنرمند است. فلسفیدن نه تمرین درسی ساده‌ای است و نه تعمق خوش بر حقیقتی مطلق و عینی. فلسفیدن در واقع عملی است درگیر کننده و خود-ارزش‌گذار: فلسفه تا جایی حقیقی است که خود فیلسوف حقیقی باشد، یعنی تا جایی که حضور صادقانه‌ای در اثر خویش داشته باشد؛ حتی اگر فلسفه به طور عمده متعلق به همگان باشد، حقیقت ناشناس نمی‌ماند، و بدون تردید خود - آغازی<sup>۲</sup> تنها راه فراگیری و نزدیکی به آن است. از این رو نه تنها خیانتی در کار نیست، بلکه عملی وفادارانه است؛ چنان‌چه فیلسوف راه بیان نفس<sup>۳</sup> را در فلسفه پیدا کند. اما هنگامی که او این اکتشاف را به انجام رساند، چگونه می‌تواند با وجود صورت‌های گیرای بیان که در ادبیات و همچنین در سیاست پیشنهاد شده، متأثر نشود؟ علاوه بر این، همان طور که او [مقصود] خود را بیان می‌کند، جهانی را که با او مطابقت دارد نیز تصریح کرده و ساختار و معنایش را از آن به عاریت می‌گیرد. بنابراین چرا به این جهان، که ریشه در انتزاع دارد، چه‌رهای گویاتر و کامل‌تر اهدا نکنیم؟ آفرینش زیبایی‌شناختی می‌تواند سرمشق آفرینش فلسفی شود. با این وجود، این دو عمل آفرینش‌گر از یک جهت با هم فرق دارند: عملی که فیلسوف انجام می‌دهد، هیچ‌گاه کامل نیست و فلسفه همواره پایان‌ناپذیر است. فلسفه حتی هنگامی که به شکل نظام‌مند تنظیم شده باشد، همواره به سرآغاز خود بازگشته و حجاب‌ها به محض اینکه نگاهی گذرا به ورای آن بیندازیم بسته می‌شوند. در مقابل، اثر هنری کامل است، حتی اگر خواستی پنهان اجابت نشده باقی بماند و بنابراین عمل دیگری را بطلبد: از این رو او با اثر «دیگر»ی آغاز می‌کند که کاملاً تازه و متفاوت است. فیلسوف اگر قادر شود چنین حدود و ثغوری را پیدا کند، شادکام خواهد بود! این وظیفهٔ سیزیفی<sup>۴</sup> که گاه حتی برای فردی که به هیچ وجه به این وظیفه همچون عملی پوچ<sup>۵</sup> نگاه نمی‌کند نیز فرسوده کننده است.

از دیدگاه فیلسوف، چند دلیل را می‌توان برای توجیه و توضیح اتحاد جدید فلسفه با ادبیات پیشنهاد کرد. اما ترجیح می‌دهم در این جا سؤال کلی‌تری را مطرح کنم: ادبیات چه خدماتی به فلسفه ارائه کرده، و چگونه آن‌ها را انجام داده‌است؟

آفرینش  
زیبایی‌شناختی  
می‌تواند سرمشق  
آفرینش فلسفی  
شود. با این وجود،  
این دو عمل  
آفرینش‌گر از یک  
جهت با هم فرق  
دارند: عملی که  
فیلسوف انجام  
می‌دهد، هیچ‌گاه  
کامل نیست و  
فلسفه همواره  
پایان‌ناپذیر است.  
فلسفه حتی  
هنگامی که  
به شکل نظام‌مند  
تنظیم شده باشد،  
همواره به سر آغاز  
خود بازگشته و  
حجاب‌ها به محض  
اینکه نگاهی گذرا  
به ورای آن  
بیندازیم بسته  
می‌شوند. در مقابل،  
اثر هنری کامل  
است، حتی اگر  
خواستنی پنهان  
اجابت نشده باقی  
بماند و بنابر این  
عمل دیگری را  
بطلبد؛ از این رو  
او با اثر «دیگر»  
آغاز می‌کند که  
کاملاً تازه و  
متفاوت است.

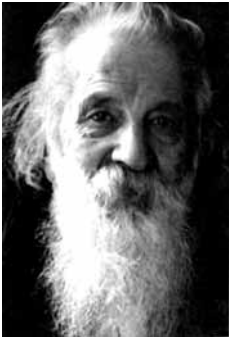
اجازه دهید مضمون مقدماتی بررسی‌مان را ترسیم کنیم: ادبیات مستقیماً آن چیزی را عرضه می‌کند که فلسفه برای به دست آوردنش کوشش ناموفقی دارد. یعنی بیان حضور یگانهای از انسان و جهان بشری دارد. معنایی تام که هنگام بیان آن، از چنگ نگریزد. فلسفه در واقع خود را وقف وظیفه بنیادی تصرف آن‌چه که می‌توان ذوات انسان نامید می‌کند. حال این ذوات، خصوصاً هنگامی که آن‌ها منشی اخلاقی همچون آزادی، وجدان، ایمان، و عشق را اخذ می‌کنند، دچار کاستی بنیادینی می‌شوند: آن‌ها نمی‌توانند دانش عینی، انتقال‌پذیر و دارای ارزش جهان‌شمول را به بار آورند. از سویی دیگر، این ذوات از هرگونه معنای الزامی محروم شده‌اند: آن‌ها تنها از طریق من، اگر بخواهم آن‌طور که در موردشان می‌اندیشم آن‌ها را در زندگی داشته باشم، معنایی تام می‌یابند. درست همان‌طور که رنگ‌ها برای فردی نایباً بی‌معنا هستند، یا اینکه عشق هیچ معنای مناسبی برای فرد مردم‌گریز ندارد، یا همان‌طور که آزادی برای انسان قضا قدری - که به خواست بی‌قید و شرط [وجود] «برای - خود» توجه ندارد - بی‌معناست. فرد نایباً ممکن است نظریه‌ای در مورد رنگ‌ها و فرد مردم‌گریز در مورد عشق را در ذهن ترسیم کند، اما هیچ‌یک از آن دو را نمی‌تواند حقیقت اصیل آن دو به حساب آورد، از این رو که تجربه مستقیم - شاید وصف‌ناپذیر - رنگ‌ها و عشق موضوع فلسفه است. از سویی دیگر، مرتبه واقعی ذات در اینجا نامشخص است. آیا می‌توان به‌طور کلی درباره آنچه تنها به صورت جزئی وجود دارد، صحبت کرد؛ مثلاً در مورد آزادی وقتی که تنها موضوع خاص مورد بحثی باشد که به موضوع مربوط به خود آزاد است، یا در مورد طبیعت انسان آن هنگام که ویژگی‌های فردی تقلیل‌ناپذیر بسیاری وجود دارد؟ می‌توان گفت در این‌جا هیچ ذاتی برای آزادی وجود ندارد، همین‌طور است برای صحبت کردن، چرا که آزادی با هیچ‌گونه عملی که زمینه‌ساز آن باشد، انطباق ندارد. با این همه آن به عنوان شالوده همه ذوات باقی می‌ماند، آن را می‌توان تنها به وسیله تمرکز بر جنبه یک بودنش توصیف کرد. چنانچه این صحبت که «آزادی به تمام اعمال انسان راه دارد» درست باشد، چه بسا سرنوشت ذات هر فرد عبارت است از محو شدن، مهیا کردن یا از نو برقرار کردن تجربه حقیقت، *Erlebnis der Wahrheit*. و سپس محو شدن در جوار اعمال منفردی که تنها می‌توانست بیان‌کننده آن باشد، یعنی عملی که با آن وجودی معنا می‌یابد: امری ورای تصور، عملی که از طریق آن خودآگاهی‌ای به خیال منجر می‌شود یا این که در آن گرفتار می‌آید؛ امری ورای حافظه، عملی که از طریق آن خودآگاهی به گذشته می‌رود؛ امری ورای خرد، عملی که از طریق آن، خودآگاهی‌ای تلاش می‌کند جهانی ناکامل و از هم گسیخته را که در آن غرقه گشته در تریبیبی جدید از نو بسازد. این توصیف موشکافانه از هر جهت سعی در جایگزین کردن ذات با عملی که شالوده‌اش است دارد، و آن دیگر ذاتی نخواهد داشت. چرا که تشکیل دهنده و جزئی است و نه تشکیل شده و کلی. (این اظهار نظر، که به‌طور ضمنی آوردیم، در پی حمله‌ای به مشروعیت و اعتبار [شهودی] آیدتیک<sup>۶</sup> نیست. چرا که این واقعیت به جای خود باقی است که این ذوات دارای نقص برای نگاه بی‌واسطه [un regard direct] قابل دسترس هستند، و درست در برابر همین نگاه است که ناکافی بودنشان را

در نمایش ضعفی که تشکیل دهنده ساختار آنهاست، آشکار می‌کند. هنگام صحبت درباره آزادی، من می‌دانم که آزادی همواره آزادی یک فرد است و فهم من درباره آن چیزی نیست مگر رویکرد فرد. آزادی به‌طور ویژه تنها باعث نگاه‌های مشابه می‌شود، تا جایی که در منحصر بفرد بودن‌اش به تصرف در نیاید، دانشی که من از آن دارم در همان لحظه‌ای که به صورت ناقص بر من آشکار می‌شود، بسنده است. و این بنیانی کافی برای کار پدیدارشناسانه است.)

علاوه بر این، حتی اگر ذوات انسانی تمایل به فرورفتن در عمل انفرادی داشته باشند، شاید در اینجا نیازی به بازسازی آنها وجود داشته باشد. اما این امر درخور آغاز کردن اقدامی علیه آن‌هاست که مقصود آن در درجه اول فهم چگونگی هدایت ما به وسیله جریان فلسفه جهت فراخواندن حضور منفرد و انضمامی انسان است، چنان‌که فلسفه خود ما را به سوی حوزه ادبیات پیش افکند. در واقع، ادبیات از کاستی دو چندان دانش فلسفی، یعنی ناتوانی در دستیابی به منحصر به فرد بودن خود و نیاز به همدستی من برای ایجاد پژواک هشیار کننده یا کشتی در من، اجتناب می‌کند. نخست به این دلیل که، ادبیات همواره وجودی منحصر به فرد - همانند وجود فایدر<sup>۷</sup>، ژولین سورل<sup>۸</sup>، لامارتین<sup>۹</sup>، یا رمبو<sup>۱۰</sup> - را توصیف می‌کند. چرا که شاعر تنها در پیرامون خویش است که دست به آفرینش خود می‌زند. ادبیات با ما درباره این وجود یگانه، یعنی درباره سرنوشت، یا جهان او سخن می‌گوید. رمان یا نمایشنامه تا جایی که شخصیت‌ها تقلیدپذیر بوده، در حصار غیر قابل توصیف منحصر به فردی باقی بمانند به سطح هنر نخواهند رسید. همان‌طور که باردش<sup>۱۱</sup> خاطر نشان کرد، سراسر نویسندگی بالزاک عبارت است از گذار از کلیشه‌های فردیت یافته مانند یک قهرمان، خائن، یا عاشق جوان به افراد کلیشه شده همچون باباگوریا و ووترن<sup>۱۲</sup>. شاید بتوان یک پیشرفت موازی را در تغییر شکل جهان‌های ژانرهای ادبی - مانند ادبیات شبانی، رمان درباری، یا حماسه - به جهان خاصی که نام و نشان نویسندگی را در خود دارد باشد - مانند جهان کورنی یا جهان پروست مشاهده کرد. دوم اینکه، از طریق قدرت درون‌زاد اثر، ادبیات ما را وادار به هم‌ذات‌پنداری با شخصیت‌های ترسیم شده کرده، زیستن در جهان آنها را موجب می‌شود. فلسفه به سختی می‌تواند این واکنش را در ما برانگیزاند، چنین وظیفه‌ای هم ندارد، چرا که وظیفه آن فراهم کردن به واسطه راه‌های هوشیارانه فهم عقلانی است، و نه تحریک کردن ما. ادبیات به واسطه افسون شاعرانه، ظاهر فریبنده نمایش تئاتری، یا به واسطه دلربایی داستان‌سرایی بی‌درنگ ما را برمی‌انگیزد. بدین گونه، فرد و جهان او بی‌واسطه بر ما حاضر می‌شوند. آنها حضوری شیوا، درخشان، و غیر قابل انکار دارند که من را به طور کامل در بر می‌گیرد: من به شکل بی‌واسطه آن چیزی را می‌بینم که فلسفه در تحلیل نهایی خود، تنها می‌تواند دال بر آن باشد.

اما پیش از در نظر گرفتن اینکه چگونه این حضورها دلالت‌گر و دارای معنا می‌شوند، باید مخالفتی اولیه را مورد ملاحظه قرار دهیم. چگونه می‌توانیم ادعا کنیم که ادبیات ما را با یک حضور رو در رو می‌کند در صورتی که اثر هنری تخیلی است؟ به نظر می‌رسد تحلیل‌های سارتر درست باشند که، در واقع، اثر زیبایی‌شناختی غیر واقعی است. تحلیل آثار هنری با روش آلن، که سارتر نیز با آن





کاستون باشلار

در پرتو این تخیل پارکای جوان و سرگذشتاش، آن‌ها ناپدید می‌شوند. اما آنچه که من را - قاطعانه - درگیر می‌کند تسلیم شدن در فریفتگی است. از سوی دیگر امر واقعی که توسط هنر آفریده شده در خدمت امر غیرواقع بوده، مدام آن را تغذیه می‌کند؛ همه‌چیز بر این فریفتگی در طول تجربه زیبایی‌شناختی اثر می‌گذارد. به طور خلاصه، ماده‌ای استثنایی تغذیه‌کننده ناواقعیتی به همان سان استثنایی است.

برای فهم بهتر مزیت هنر، بی‌آن که بخواهیم به بررسی دقیق و کامل روش‌های ابداع شده توسط هر گونه ادبی بپردازیم، می‌بایست عملکردی را که زبان به خود می‌گیرد، مورد بررسی قرار دهیم. فلسفه می‌گوید، حال آنکه ادبیات می‌نامد. ادبیات به جای آن که منتظر آشکار شدن هستی در ادراکی همواره سردرگم و دو پهلو باشد، رسالت ازلی واژه - یعنی پدیدار ساختن «هستی» در برابر ما و نمایش بی‌درنگ پدیده برای ما - را به جای اولیة خود باز می‌گرداند. زبان روزمره از واژگان برای صحبت کردن استفاده می‌کند، یعنی چیزی به غیر از حرفی که می‌زند. هر هنگام که می‌گوییم «مرغزاران سبز و خرم‌اند»، وابسته به بافت و نیت ما است که این جمله معنا می‌دهد، خواه این مرغزاران احتیاج به درو کردن داشته باشد، یا به تازگی باران به خود دیده باشد، و یا اینکه سبز رنگی است آرام بخش. این به این دلیل است که همواره فعالیتی من را به خود مشغول کرده، پژوهشی من را درگیر خود ساخته، و من را به چیز دیگری ارجاع می‌دهد. از آنجایی که ما موجودات الزام‌آوری هستیم، همواره در حال واکنش [به چیزی] یا پر کردن خلایق هستیم، کاربرد نشانه‌ها حرکت دادن ما به سمت مدل‌هایی است که نشانه‌ها بیان می‌کنند، اما متمایز از آنها نیستند. علامت‌هایی ساخته‌ایم که فاصله میان نشانه و شیء مدل‌ها را، فضای بی‌کران یک قرارداد اجتماعی اختیاری است؛ پس، از واژگان همچون علامت‌ها بهره می‌جویم. ما ایده ظهور را ساخته‌ایم چون همواره عادت کرده‌ایم به دنبال چیزی ورای آنچه بر ما هویدا می‌شود، بگردیم. و بنابراین، هنگام مواجهه با یک چهره یا یک منظره، تلاش کنیم تا [بتوانیم] بفهمیم که چیز بیان شده در خود بیان است، مانند خشم در چهره‌ای کنترل شده، یا ایهت در کوهستان. فلسفه از ما می‌خواهد که دوباره ظرفیت حیرت و معصومیت را جهت خوانش بی‌واسطه ذات پدیده پیدا کنیم. اما فلسفه خود قادر نیست سرمشق چنین امری باشد، همان طور که نمی‌تواند دلالت کند، فلسفه بیشتر در پی اثبات چیزی است که می‌بیند. از همین روست که فلسفه، دور می‌زند، به چالش می‌کشد و رد می‌کند. به همان اندازه که ایجاب می‌کند. فلسفه نمی‌تواند به شکل مستقیم آنچه را که باید انتقال دهد، بیان کند، و در تلاش برای انجام این کار، از زبانی استفاده می‌کند که خطر خیانت به مقصود نهایی فلسفه را در پی دارد. فلسفه واژگان مرده را مصرف می‌کند، چرا که خواستار ارزش جهان شمول و قابل پذیرشی است که ورای دلالت انتزاعی چیزی در خود ندارد.

چنین واژگانی متقاعد می‌کنند، اما نشان نمی‌دهند. آن‌ها معنایی را که با خود دارند نمی‌رسانند، معنایی که همچون شعله‌ای درونی، آنها را با شفافیت تمام نمایان کند. در عوض، آن‌ها همواره من را به چیز مدل‌ها مربوط که همچون ایزه دور دستی است که نمی‌توان آن را به‌طور کامل در بر گرفت، باز می‌گرداند. زبان فلسفی نمی‌تواند

مورد ویژگی کامل و واقعی اثر موافق بود، فایده چندان ندارد. چرا که آن ماده (matiere) اثر را توصیف می‌کند، در حالی که ما علاقه‌مند به مضمون آن هستیم، که ماده تنها واسطه انتقال<sup>۱۳</sup> آن است، همچنان که عکاسی واسطه انتقال خاطرهای دور است که از طریق عکس تجدید می‌شود. در تئاتر بازیگر واقعی است، همان طور که بر صحنه‌آوری، نورپردازی، نمایشنامه، و دیالوگ‌ها واقعی هستند؛ فایده اما واقعی نیست، بلکه وجودی محض است که من از طریق هنرپیشه بر آن متمرکز می‌شوم، و هنرپیشه در برابر آن [وجود محض] چیزی جز یک مفسر نیست. در شعر نیز، من بر شکلی محض از هرودیا<sup>۱۴</sup> یا پارکا<sup>۱۵</sup> می‌جویم که در هیئت واژگان بر من عرضه می‌شوند، متمرکز می‌شوم، چنان که گویی آن‌ها از جای دیگری آمده تا درون این اشعار متجسم و پدیدار شوند؛ چرا که به نظر می‌رسد آن‌ها از وجود مستقلی خارج از شعر برخوردار هستند، از این جهت که من می‌توانم آن‌ها را از طریق دختر جوانی که کنار جاده است، بازشناخته و تجربه کنم. بدین نحو ایزه زیبایی‌شناختی غیر واقعی، در عین حال چیزی نیز هست. سارتر درباره آن می‌گوید: «چیزی که پیش روی من قرار دارد، پایداری کرده، باقی می‌ماند»؛ چیزی غیرواقعی که به نظر می‌رسد این بار بر غیرواقع‌بودگی فائق آمده است. این جهان خیالی قابلیت غلبه بر جهان واقع را داراست. بدین نحو من به محاصره ماده قرار نگرفتم، بلکه نقش آن را به عنوان واسطه‌ای برای انتقال پذیرفته، و از طریق آن مواجه شدن با ایزه زیبایی‌شناختی را دنبال می‌کنم. این ایزه، گرچه تحت تأثیر عنصری غیرواقع قرار دارد، با این حال به مجاب‌کننده‌ترین شکل حاضر است. و از کاستی‌هایی مثل ضعف‌های بنیادینش که بر روی خیالات روزمره تأثیر می‌گذارد، در امان است. او بیشتر ایزه‌ای است استوار، پر جنب و جوش، و با معنا؛ من می‌توانم آن را مشاهده و بررسی کنم، می‌توانم آن را با دیگران مقایسه کرده، گفتگویی را با او شکل دهم. او به قدری تراکم، تشخیص‌ناپذیری، و تیرگی در خود دارد که در اغلب موارد باعث می‌شود من این احساس را داشته باشم که او به طور کامل قابل فهم نیست و چیزی همواره ناگفته باقی می‌ماند. و بنابراین من می‌توانم همواره به او بازگردم چرا که می‌دانم او همواره برای آزمودن دوباره در آن جا موجود است.

به چه دلیل خیال‌پردازی زیبایی‌شناختی از چنین مزیتی برخوردار است؟ بی‌گمان به دلیل اشتغال بنیادی امر غیر واقع در اثر متحقی که از طریق آن عرضه می‌شود. اگر من در گرمای مطالعه خود بوده، فایده را به شکل محض‌ای به خاطر آورم، تصور او به واسطه عملی خودجوش از خودآگاهی من به وجود می‌آید؛ و از اینجا است که شکنندگی، حقارت، و ایهام فایده‌ناشت می‌گیرد. من تنها وهمی را می‌آفرینم، در صورتی که راسین<sup>۱۶</sup> اثری را آفریده است. در تئاتر تصور فایده بر من تحمیل می‌شود، اگرچه مسلماً برای درک کردن آن مجبور به فرض گرفتن نگرشی مشخص هستم، در غیر این صورت تنها بازیگری می‌بینم در میان وسایل صحنه‌آرایی تماشاخانه مرکز شهر پاریس. اما من به دلیلی ناگزیر به سازگار شدن با این نگرش تصویرساز<sup>۱۷</sup> هستم: ماری بل<sup>۱۸</sup>، صحنه‌پردازی، کل فضای اتاق به طور کامل من را مجذوب خود می‌کنند. اشعار پارکاری جوان به من نه به عنوان شعر، یعنی «مشق» می‌درعوض، بلکه بیشتر به عنوان وسیله‌ای برای تخیلی عرضه می‌شود:

ادبیات به واسطه  
افسون شاعرانه،  
ظاهر فریبنده  
نمایش تئاتری،  
یا به واسطه  
دلربایی  
داستان‌سرایی  
بی‌درنگ ما را  
برمی‌انگیزد.  
بدین گونه، فرد  
و جهان او  
بی‌واسطه بر ما  
حاضر می‌شوند.  
آنها حضوری  
شیوا، درخشان،  
و غیر قابل انکار  
دارند که من را  
به طور کامل  
در بر می‌گیرد:  
من به شکل  
بی‌واسطه آن  
چیزی را می‌بینم  
که فلسفه در  
تحلیل نهایی  
خود، تنها می‌تواند  
دال بر آن باشد.

فلسفین  
نه تمرین درسی  
ساده‌ای است و  
نه تعمق خوش بر  
حقیقتی مطلق و  
عینی. فلسفیدن  
در واقع عملی  
است درگیر کننده  
و خود - ارزش گذار:  
فلسفه تا جایی  
حقیقی است که  
خود فیلسوف  
حقیقی باشد،  
یعنی تا جایی که  
حضور صادقانه‌ای  
در اثر خویش  
داشته باشد؛  
حتی اگر فلسفه  
به طور عمده  
متعلق به همگان  
باشد، حقیقت  
ناشناس نمی‌ماند،  
و بدون تردید خود  
- آغازی تنها راه  
فراگیری و  
نزدیکی به آن  
است.

پدیده‌ای را که توصیف می‌کند، تولید کند: هنگامی که توصیف کامل می‌شود، پدیده واضح می‌شود، اما همچنان حضور ندارد. شاید، به درستی، خواننده در آغاز به طور شهودی از پدیده آگاهی داشته باشد، اما تلاش فلسفی احتیاج دارد که فیلسوف سرخوشانه تحلیل خود را تا انتها دنبال کند. از سوی دیگر می‌توان تصور کرد که فیلسوف به زبان دیگری، مانند آن‌چه شاعر یا رمان‌نویس در اختیار دارد، تمایل داشته باشد. به راستی هنگامی که شاعر می‌گوید: «مرغزاران سبز و خرم‌اند» مرغزاران در برابر من هویدا شده، من را مبهور خود می‌کنند. کانت ما را آگاه ساخت که احساس زیبایی شناختی بی‌طرف است؛ من نیازهایم را تعلیق کرده، اضطراب خود را فرو می‌نشانم و در هنگامی که به این لحظه ناب بی‌طرفی ناقل شوم، تماماً در حضور امر زیبا حاضر می‌شوم. آیا می‌توان گفت فکر من به دلیل رها شدن از خاطرات و انتظارات، خالی است؟ بله، اما این حضور برانگیخته شده با واژه، برای دوباره پر کردن این فضای خالی کافی است. سبزی مرغزار، به همراه تمام پیشنهاده‌ها، کیفیات مؤثر، و ارزش نمادین خود، در باز نمودن من درون‌ماندگار است. من این مرغزاران را، و هر آن‌چه بی‌واسطه بر من عرضه شده، تجربه می‌کنم، بی‌آنکه تفصیل بیشتری بخواهد. خود واژه تجسد یافته و حضور کاملی را به من می‌دهد. بنابراین هنگامی که آگوستوس کورنی می‌گوید: «من همان‌گونه که خواجه جهانم، خواجه خود نیز هستم»<sup>۱۸</sup>، رهایی او علی‌رغم اینکه در دست خود اوست، تماماً به من داده می‌شود. تک‌واژه‌ای که می‌نامد، هر آن‌چه را کار بی‌پایان فیلسوف می‌تواند صرفاً نشان دهد، بر من آشکار می‌کند. این امر جادوی واژگان را نشان می‌دهد؛ به سادگی می‌توان فهمید که چگونه کلودل توانست رسالتی کشیش‌وار برای شاعر تعیین کند: او با خالق شراکت کرده، و به واسطه توان خود در نامیدن و تقدیس هر موجودی از طریق نامیدن آن، با او هم‌واردی می‌کند.

چنانچه حضور ابژه زیبایی شناختی این وعده‌ها را پیشنهاد کرده و فیلسوف را ترغیب کند، لازم است که او چیزی بیش از خیره‌کنندگی داشته باشد، او باید معنی‌دار باشد. حال، آیا حضوری می‌تواند بدون دلالت بر چیزی غیر از خود، یا با فراهم کردن گزاره یا تفسیری، یا با ارجاع به دانشی معنی‌دار شود؟ به طور خلاصه، بدون باز ماندن از حضوری کامل؟ چگونه می‌توان درون‌ماندگاری معنا را در حضور دریافت؟ شاعر یا رمان‌نویس در نگاه نخست دل مشغول معنا نیست، چرا که او بیش از راهگشایی، معما عرضه می‌کند؛ وجودهایی که او فرا می‌خواند تراکم و ناروشنی چیزها را دارند. او نقشیک پدیدارشناسی طبیعی و بی‌واسطه موفق را بازی می‌کند، همراه با احترام به ویژگی پدیده، که خاموش کردن تجربه‌کننده است. مرغزاران سبز و خرم، رهایی آگوستوس اینجا پیش روی من هستند، بی‌آنکه وجود من قادر باشد و رای آنچه که شاعر روزی برای همگان گفته است، چیزی بگوید. این حضور پر از معناست، اما این معنا از وجود حضوری تشکیل شده‌است، یعنی چیزی که من را به نگرش مشخصی سوق می‌دهد؛ امری که به من احتیاج دارد، به خود گرفتن این نگرش یا تجربه آن است: من چیزی که می‌بینم هستم، فهم من مطلق است، بی‌آنکه به مفهوم یا دانش نیازی باشد. من سبزی مرغزاران یا رهایی آگوستوس را همان‌گونه که ممکن است یک روانشناس یا فیزیکیان درک کند، نمی‌شناسم. در عوض می‌توانم

از عمق وجود خود با آن‌ها هم‌نوا شده، آن‌ها را تجربه کنم. کاملاً بازتابی هستم از یک پدیده؛ دلگرمی‌ام استوار و احساسم خطاناپذیر است. بنابراین در مورد معنی زبان ادبی، می‌توان گفت معنایی ندارد، چرا که معنای مفهومی را نمی‌رساند، بلکه چیزی را می‌آفریند. آن این را زبان مطلق می‌خواند، که نمونه‌های آغازین آن را در رقص و مراسم آئینی می‌یافت: در واقع این حرکات نقش اساسی نشانه را به او بازمی‌گرداند، و آن نقش به هیچ‌وجه انتقال معنا نیست، بلکه فراخواندن یک پاسخ است. من به این نشانه‌ای که با منعکس کردن تجربه من، تا به اعماق وجودم راه یافته پاسخ می‌دهم، لزومی ندارد که بفهمم، کافی است باشم؛ هم‌نوابی با نشانه و مولود آن بودن خود فهمیدن است.

اهمیت این معنای بی‌درنگ احساس شده از آن جهت که با حضور مشخص شده است، در چیست؟ او در لحظه‌ای که آن را تجربه می‌کنم، شروع به بالیدن نمی‌کند. او همچون روشنایی است که به دست سایه‌های هویدا نمی‌شود؛ او بر مفاهیم بازتاب داده نشده، او نیاز به بازتاب ندارد. بدین گونه است که ما از پند هوسرل «بازگشت به خود چیزها» عبور می‌کنیم، چرا که هم‌اکنون در خود چیزها هستیم. این اما فراوانی است و نه خیال باطل. ما در معنایی که به تمامی پر بار است، غوطه‌ور می‌شویم. چرا که تمییز نیافته است. کوششی در جهت توضیح این معنا می‌تواند توانایی احساس همچون فهم را یادآور شود، چرا که ابژه با ساختار مفهومی و نیز کیفیات مؤثر خود بر ما حاضر می‌شود. هم احساس و هم بازنمایی در تأمل زیبایی شناختی زایا هستند. رهایی آگوستوس رهایی‌ای است که من می‌توانم آن را فهمیده به صورت فرمول درآورم، از سویی دیگر هم‌زمان او را دوست داشته با او سازگار شوم یا اینکه دوست نداشته او را وارنم. علاوه بر این، ساختار ابژه ضد و نقیض بودن آن را حفظ می‌کند، چرا که بیان‌اش کاملاً درون‌ماندگار است؛ این مرغزاران سبز معصومیت یا آرامش‌اند، این کوهساران شکوهند، یا این رهایی صعود است. استعاره مبتنی بر استدلال قیاسی نیست، بلکه مبتنی است بر وجود حقیقی ابژه. تطابق‌هایی که شاعر فرا می‌خواند، تداعی‌هایی نیستند که به دشواری میان لفظ‌هایی ناهم‌زاد برقرار گشته باشند، بلکه شیوه‌ای از وجود ابژه‌اند که بی‌درنگ درک و آشکار می‌شوند<sup>۱۹</sup>، و از همین روست که معنای استعاری و معنای لغوی جدایی‌ناپذیرند. این امر برای منحرف کردن هرگونه تلاش و کوشش تجربی و ماده‌گرایانه جهت بازسازی جهانی از ذوات اخلاقی بر پایه جهانی از - پیش - موجود از ذوات مادی بسنده است. جهان شکوهمندی، رهایی، عدالت بی‌طرف هم‌زمان و هم‌جهت با جهان فیزیکی - جهانی که علم آن را به عنوان ابژه خود انتخاب می‌کند - به من داده می‌شود. اجازه دهید بر این گفته پافشاری کنم: مسأله استعاره به‌راحتی کنار گذاشته نمی‌شود.

باید اعتراف کرد که ابژه زیبایی شناختی - و شاید هر ابژه‌ای که در ادراک کودکان آشکار می‌شود - از کیفیات مؤثر و زیبایی شناختی سازنده بیان‌اش آکنده شده است. شاید به این دلیل ابژه زیبایی شناختی برای من بوده، قادر است من را سؤال و جواب کند؛ به این دلیل است که باشلار می‌گوید: جهان پیش از آن که حقیقی باشد، زیباست. آیا این گونه‌ای از انسان‌نگاری<sup>۲۱</sup> نیست؟ خیر، چرا که من نقاب انسانی بر چهره اصولاً غیر انسانی چیزها نمی‌زنم؛ بلکه این چیزها خود را به نگاه

من به عنوان بخش‌هایی از جهان عرضه کرده، زبان من را صحبت کرده، خویشاوندی‌ای با من داشته در طرح من مشارکت می‌کنند. آن‌ها نه تنها برای عقل، بلکه برای همه وجود من قابل درک هستند. جهان شناسا (con-sonne) است. چرا که صدا (con-sonne) می‌کند. این [وجود] در - خود به شکل چاره‌ناپذیری از [وجود] برای - خود بیگانه نیست. این گونه است که من رهایی را در این پرده، عدالت را در این واژگان، عشق را در این نگاه، و همچنین غرور را در این درختان کاج و آرامش را در موسیقی باخ می‌خوانم. بی‌شک در این جا با پرسش متافیزیکی‌ای که فراتر از محدودیت‌های مطالعه ماست برخورد می‌کنیم، که آن را می‌توان موقتاً فرمول‌بندی کرد: در چه شرایطی جهان می‌تواند با من سخن بگوید؟ چگونه است که جهان این خویشاوندی پنهان با ذوات انسان را در بر گرفته‌است. چگونه است که چیزها همچنین خویشاوندی مشابهی میان خود دارند، تا بدان حد که یکسان می‌گردند، از آنجا که من می‌توانم از لحنی زنده<sup>۳۲</sup> یا رنگی جیع<sup>۳۳</sup> سخن بگویم؟ سپس باید از خود پرسید منظور از اتحاد جهان پیش از آن که به ابژه‌ها تبدیل شوند، و شاید حتی پیش از آن که در - خود و برای - خود تمایز یابند چیست: آیا این اتحاد می‌تواند از پیکری که در آن در - خود و برای - خود دقیقاً در کار امتزاج می‌نمایند، نطفه بندد یا این که باید اندیشه آفرینش و تعالی را به کار بست؟

در هر وضعیت، خواه استعاری باشد یا خیر، معنایی در حضور ابژه زیبایی‌شناختی درون‌ماندگار است، و به این دلیل است که ادبیات به‌طور اخص به نظر می‌رسد به طرح فلسفی جامع عمل می‌پوشاند. با این وجود، این ابژه غیرواقعی است، گرچه حداقل در ادبیات امتیاز مخصوصی دارد.<sup>۳۴</sup> بنابراین دو پرسش باز مطرح می‌شود. یکی درباره قاعده کلی: آیا داستان قادر است حقیقت را به من بیاموزد؟ و یکی درباره حقیقت: این امر چگونه امکان‌پذیر است؟ گذار از داستان به واقعیت را چگونه انجام می‌دهیم؟ با نمایش هموردی میان واقعیت و ناواقعیتی که ابژه بیان می‌کند، در ساخت جهانی کمابیش زیست‌پذیر که دست‌کم تا زمانی که کسی آن را، همچون دون کیشوت، در معرض آزمون عمل قرار نداده است استوار می‌ماند، به سؤال نخست تا اندازه‌ای پاسخ گفتیم. علاوه بر این باید خاطر نشان کنیم که امر واقع گه گاه با امر غیرواقع هموردی کرده یا از تقلید می‌کند. ما در جهانی فرهنگی زندگی می‌کنیم، جایی که انسان‌های واقعی احساسات و فضایل را از طریق تئاتر یا رمان می‌آموزند. چنانچه ما فایده را در زن گرفتار عشق آمده‌ای بازشناسیم، او احتمالاً راسین خوانده یا این که در جهانی متأثر از او زیسته است. خیال وسیله‌ای محض جهت رهایی جستن نیست، بلکه مجموعه‌ای است از نقش نمونه‌ها. اما هنوز باید این امر خیالی را که من را درباره امر واقع آگاه می‌کند - همچنان که من را درباره واقعیت آگاه می‌کند - مورد آزمایش قرار دهیم. فایده را چگونه می‌تواند عشق را به من آموزش دهد؟ در دل این جهان نثر، چگونه زنی می‌تواند آسمان پاییزی باشد؟ چگونه ادبیات ظرفیت حقیقتی را دارد که ممکن است از آن خود باشد - حقیقت یک رؤیا - بی‌آنکه حقیقت جهان واقع را داشته باشد؟ پاسخ را باید در درون هم نویسنده و هم خواننده جستجو کرد. می‌توان گفت نویسنده عمداً به حقیقت کار خود میل دارد، اما این همه ماجرا نیست. اگر او حقیقتاً نویسنده، شاعر، یا رمان‌نویس باشد و

نه گزارش‌گر یا روان‌شناس - همان‌طور که ژول رومن<sup>۳۵</sup> در رمان خود بود - خود را دچار داستان می‌کند. اگر او به عنوان آفریننده نسبت به خودش خودآگاه باشد، به این که آیا صادق بوده یا این که اثبات براهین یا امثالهم کرده‌است یا خیر توجه‌ای ندارد. او به شخصیت‌هایش اجازه می‌دهد سخن بگویند، همچون شخصیتی که خود به عنوان شاعر دارد؛ آن‌ها به دنبال حقیقتی هستند و گاهی نیز به تصرف‌اش در می‌آیند، این اما حقیقت آن‌هاست که به شکل منحصر به فردی به دست‌شان آفریده شده‌است. با این وجود، آیا این حقیقت شخصیت‌ها با حقیقت خلق خود غیر قابل قیاس هستند، آیا حقیقت موجود در داستان با حقیقت موجود در واقعی تقابل مقایسه‌است؟ خیر، چرا که امر خیالی در این مورد امری است خلق شده و در نتیجه اشباع شده از عصاره انسانی - عمدتاً از آن جهت که نویسنده، هنگامی که اسیر و متأثر از داستان خود است، از روی بی‌میلی آن را با تجربه شخصی خود و داستان واقعی‌اش به عنوان موضوعی حقیقی که در جهانی حقیقی فرو رفته است، تغذیه می‌کند. با اتصال به آفریننده خود، داستان به دست او، انسانیت‌اش، و دوره‌ای که در آن است دوباره پر می‌شود. به این دلیل بالزاک و مارلو شاهدان تاریخی بارز می‌باشند، و به طور متقابل، جهان‌های بالزاک و مارلو بر شخصیت آفریننده خود شهادت می‌دهند. احتمالاً، این در مورد همه تخیلات صحیح است.

خیال خود را به من بگو تا بگویم که هستی: همچون کلید واژگان در روان‌کاوی، که به دنبال معنای رؤیاهاست. چرا که آن‌ها مملو از تجربه انسانی هستند. شهادت خیال زیبایی‌شناختی اما به شکل غیر قابل قیاسی جامدتر است، چرا که به وسیله یک اثر حمل می‌شود، مثالی قیاسی<sup>۳۶</sup> که نامشخص و زودگذر نیست، بلکه به طور آرام و بردبارانه‌ای با موادی که خود مملو از معنایند - یعنی با واژگان شکل پذیرفته‌اند. این کار که نه انباشتی از براهین بلکه ضرورتی است برای آفرینش اثر هنری، حقیقت امر خیالی را تضمین می‌کند. اصولاً اثر تا جایی حقیقی است که خود - بسنده و کامل بوده، کلیتی همگن و گویا را شکل دهد - یعنی یک ایده، همان‌طور که هگل می‌گوید؛ ابژه‌ای است کامل، ریشه در جهان واقع داشته با آن هماهنگ است درست همانند کلیسای روستایی که با بام‌های گالی پوش کلبه‌ها، یا آوا که با گلوگاه، و یا نواخت که با عمل دم‌زنی در هماهنگی است. هیچ منحرف نکرده، گمراه نمی‌کند، نقطه پایانی که می‌تواند پایدار بماند. حال، از آنجایی که اثر بدین نحو حقیقی است، تصویری که ایجاد می‌کند نیز باید حقیقی باشد؛ نه به‌طور داستانی بلکه به‌شکلی مطلق. این زن به‌راستی آسمانی است پاییزی چرا که شاعر در شعری بی‌نقص چنین می‌گوید. (زیرا اگر شعر بد می‌بود این حرف دیگر حقیقی نبود). امر غیرواقع نفوذ در امر واقع دارد چرا که خود اثر واقعی است، او حقیقی است چرا که اثر حقیقی است.

اما چگونه می‌توان این حقیقت را شناخت؟ تجربه کردن حضوری با احساسی از فهم مطلق و اثبات کردن حقیقتی به‌وسیله تأمل شناختی، دو امر کاملاً مجزا هستند. ما چگونه بر خیالی تأمل می‌کنیم؟ تأمل کردن بر یک رؤیا در حکم بیدار شدن است. چرا که تأمل در این‌جا معنی انقلابی را می‌دهد: این طلسم را باید بشکنیم و کنترل مقوله‌های واقعیت را بازباییم؛ اما همین که تأمل می‌کنم، امر خیالی

از طریق قدرت  
درون‌زاد اثر،  
ادبیات ما را وادار  
به هم‌ذات‌پنداری  
با شخصیت‌های  
ترسیم شده کرده،  
زیستن در جهان  
آنها را موجب  
می‌شود. فلسفه  
به سختی می‌تواند  
این واکنش را در  
ما برانگیزاند،  
چنین وظیفه‌ای  
هم ندارد، چرا که  
وظیفه آن فراهم  
کردن به واسطه  
راه‌های هوشیارانه  
فهم عقلانی است،  
و نه تحریک  
کردن ما.



کانت ما را  
آگاه ساخت  
که احساس  
زیبایی شناختی  
بی طرف است؛  
من نیازهایم را  
تعلیق کرده،  
اضطراب خود را  
فرو می‌نشانم و  
در هنگامی که  
به این لحظه ناب  
بی طرفی نائل  
شوم، تماماً در  
حضور امر زیبا  
حاضر می‌شوم.

کمرنگ می‌شود. با این وجود، امر خیالی زیبایی‌شناختی همچنان ارجحیت دارد. هر چند نمی‌توانم همچون یک واقعیت با آن برخورد کنم، در هر لحظه می‌توانم به واقعیت بازگردم بی‌آنکه آن را از دست بدهم، آن چنان که ارفئوس اریدیس را از دست داد. همچنین می‌توانم طلسم شده باقی مانده و حضوری که خود را بر من عرضه می‌کند را زندگی کنم. من قادرم به عبور کردن - در واقع، من مدام عبور می‌کنم؛ از نگرشی تصویرساز به موردی عقلانی (امری که کانت آن را آشتی قوه تخیل و قوه فاهمه می‌خواند)، چرا که خیال در این مورد حضوری است که به هیچ وجه به خودانگیختگی من وابسته نیست، و این که اثر هنری مابین قوه تخیل و قوه فاهمه پل می‌زند. هر هنگام که رمانی می‌خوانم، مسحور آن می‌شوم؛ در آن شرکت کرده، با راوی در زمان‌مندی درونی رمان همراه می‌شوم. اما من در عین حال می‌توانم تأمل کرده، به خود و پایدگی‌ام بازگشته، لحظه‌ای از دانش خود را به خاطر آورم، بی‌آنکه کاملاً طلسم را شکسته یا از امر خیالی چشم بردارم؛ خواه مکث کرده یا به خوانش خود بازگردم، اثر محافظ خیال باقی می‌ماند. اگر قصد کنم رویایی را بفهمم بیدار می‌شوم چرا که تمامی ماده آن در تشنج‌هایی جسمی، امیالی ناخودآگاه و ادراک‌هایی محو به سر می‌برد؛ هیچ مواجهه‌ای میان جهان بسته آن و جهان درک شده ممکن نیست. اما اگر بخواهم خوانش خود را بفهمم، می‌توانم در درون جهان رمان یا شعر باقی مانده و آن را با جهان واقع مواجه کنم؛ اثر به من اجازه می‌دهد که فاصله‌ای را حفظ کنم و بی‌آنکه آن را از دست بدهم معنایش را به اثبات رسانم.

جهان زیبایی‌شناختی هم می‌توان زیست کرد و هم در آن تأمل کرد - زیسته شده به عنوان امری غیرواقعی، مورد تأمل واقع شده به عنوان شاهدهی برای واقعیت. این ارتباط ضعیف متعلق به جهان درک شونده نیست. چرا که من می‌توانم به معنای حضور آن بپردازم. در جواب سؤال نخست، به سؤال دوم نیز تا حدودی پاسخ داده شد. ابژه ادبی ما را از طریق حرکت مداومش از معنای درک شده تا معنای روشن شده به وسیله تأمل، راهنمایی می‌کند. تنها مسأله‌ای که باقی می‌ماند این است که دریابیم این اطلاعات چگونه می‌توانند حاوی دلالتی جهان‌شمول باشند، و به ما درباره طبیعت انسان یا جهان آموزش دهند. چرا که امتیاز ادبیات، از دیدگاه فیلسوف، رسیدن و اظهار آن یگانگی‌ای است که ذات در آن جذب می‌شود. رهایی آگوستوس همچون رهایی دون ژوان نیست، همان‌طور که جاه‌طلبی ژولین سورل جاه‌طلبی راستیناک<sup>۳۷</sup> نیست؛ عشق ترستان و ایزولد همچون عشق آمفی‌تریون و آلمینه نیست، همان‌طور که ابهت کوهستان آلب، ابهت کوهستان پیرنه<sup>۳۸</sup> نیست. آیا می‌توان به این موضوع پی برد که در هر یک از این تجربه‌ها کدام یک منحصر به فرد است، بدون این که به اندیشه‌ای کلی که آن‌ها را به واسطه رده‌بندی توضیح می‌دهد، ارجاع دهیم؟ اجازه دهید که نخست راه‌های منحصر به فرد موردی یگانه را مورد مشاهده قرار دهیم، گرچه آن‌ها مدعی اصالت هستند، اما همواره احساسی از ابژه‌گرایی را القا کرده و بنابراین به واسطه ذاتی قابل بیان‌اند. آزادی من نه تنها به عنوان آزادی یگانه‌ای از خودی یگانه بر من ظاهر می‌شود، بلکه به عنوان آزادی‌ای ظاهر می‌شود که من قادرم درباره آن سخن بگویم و دیگران قادرند

آن را بازشناسند. من ناگزیر به زیستن در اگزستانسی بین‌الادهانی هستم (می‌دانیم هوسرل چگونه از این ایده بهره برد). نگاه خیره دیگری همچون نگاه خیره خود من آن هنگام که غریبه‌ای را تقلید می‌کنم، من را ناگزیر به عین‌گرایی می‌کند. علاوه بر این، شرایط بدنی و تاریخی من، من را در جهانی عینی فرو برده باعث می‌شود در سرنوشت چیزها شرکت کنم، امری که برای همه معتبر بوده و عمومیت دارد. نه اینکه من خود را تبدیل به چیزی کنم؛ بلکه امکان آن را دارم اما اجتناب می‌کنم. با این وجود، از آن جایی که من با چیزها آمیزش دارم، حتی اگر تنها برای معنا دادن به آن‌ها و اثبات تقلیل ناپذیری خودم به وضعیت آن‌ها باشد، من به گونه‌ای در طبیعت آن‌ها شرکت می‌جویم؛ من خودم هستم، اما من انسانی نیز هستم، چرا که در جهانی زندگی می‌کنم که از انسان‌ها و چیزها انباشته شده؛ و آن چه از آن من باشد برای دیگران نیز می‌تواند ارزشمند باشد، حتی آن چیزی که به خاص‌ترین شکل از آن من باشد، همچون آزادی، ایمان، و سرنوشت. ذات فرد ذاتی منحصر به فرد نیست.

از راه دیگری نیز می‌توان به این ایده رسید. اعمال فردی به آن شکلی که ادبیات عرضه می‌دارد، اعمال تأمل شده یا دست‌کم همواره پذیرای تأمل‌اند. فایدرا عشق می‌ورزد؛ یعنی او راه عاشقانه منحصر به فردی در صحبت کردن با هیپولیتوس دارد، یعنی اندیشیدن به او و قضاوت جهان بر حسب حضور یا غیاب او؛ اما در عین حال او خود را به عنوان عاشق می‌شناسد و عشقش را با واژگانی همچون درد، گناه‌آلود، و بدفرجام توصیف می‌کند. ژولین سورل جاه‌طلب است، اما در عین حال مدام از خود می‌پرسد: «آیا من آن گونه که باید جاه‌طلب هستم؟» لافکادیو<sup>۳۹</sup> ژید، چن<sup>۴۰</sup> مارلو، برنارد رمان امواج خواستار رهایی مطابق با درکشان از مفهوم آزادی هستند، اما آن چه به دست می‌آورند از آن‌ها پیشی می‌گیرد. بنابراین عشقی، جاه‌طلبی‌ای، آزادی‌ای وجود دارد که معیار هرگونه عشق، جاه‌طلبی، و آزادی مشخصی است. در این جا طبیعتی انسانی وجود دارد. فردی با تأمل درباره خود، ذاتی کلی را از طریق عملی مشخص فرض می‌گیرد، فردی فرجامی همگانی را از طریق خود می‌زید، و انسان را در خویش و راهنمای خویش قرار می‌دهد. فرد انسان است آن هنگام که هستی انسان را فرض می‌گیرد. بنابراین تعجبی ندارد که ادبیات ذوات جهان‌شمول را هویدا می‌کند از آن‌جا که، چه به صورت سر بسته یا غیر آن، آن‌ها پیوسته به دست شخصیت‌هایی که آن‌ها را به عنوان معیار می‌گیرند توصیف می‌شوند. و اگر آن‌ها چنین نباشند، ما می‌توانیم هنگام خواندن آن‌ها را توصیف کنیم. تا زمانی که این خوانش با تأمل همراه بوده، و هدف‌اش فهم مطلب باشد، ما شخصیت‌ها را با ذوات مواجه می‌کنیم، و این گونه است که فردیت آن‌ها را اثبات می‌کنیم. به‌طور مشابه، در هنگام رهایی از طلسم موسیقی‌ای که در آن به لذت موسیقاری بدل می‌شدم، شخصی بودن این لذت را در پیوند با ایده عامی که از لذت دارم به اثبات می‌رسانم. من همچنین آسمان پاییزی بودن این زن یا شکوهمند بودن این کوهستان را تأیید می‌کنم، [و این کار را] در ارتباط با ایده کلی که من از زن یا شکوهمندی دارم، به انجام می‌رسانم. خود اثر که به وسیله واژگان شکل داده شده‌است، من را به برانگیختن این ایده‌ها دعوت می‌کند. چرا که جهان خود دانش را

متحقق می‌کند، حتی هنگامی که او به کارکرد ازی خود یعنی نامیدن بازگشت داده شده باشد.

این نوع از تحلیل پرسش‌های زیادی را موجب می‌شود. باید اعتراف کنیم که فهم خردمندانه از اثری ادبی مستلزم معرفتی پیشین از ذوات انسان است؛ یعنی پیشینی‌ای راستین. علاوه بر این، این معرفت، همچون پیشینی کانتی، تنها از طریق تجربه‌ای آشکار شده و عمل می‌کند. چراکه این ذوات انسانی را من تنها در ارتباط با شخصی منحصر به فرد یا خود است که می‌شناسم؛ و به‌طور متقابل، من یگانگی فردی را تنها در ارتباط با انسان به‌طور کلی است که می‌شناسم. به شکلی مشابه، در سطح اخلاقی، من تنها در برابر دانستن خود با انسان است که وجودی یگانه دارم، و من این را تنها با فرض گرفتن یگانگی خود قبول می‌کنم، و نه با زیستن در زندگی غیراصیل مطابق با الگوهای ناشناس. بنابراین اگر من معرفت پیشینی این ذوات را داشته باشم، می‌توانم ذوات انسانی را در چهره‌های منحصر به فردی که توسط ادبیات عرضه شده است کشف کنم. من نمی‌توانم با استدلال قیاسی پیش بروم. چرا که برای انسان بودن احتیاجی نیست که فردی ذات میز، اسب، یا الکترونی را بشناسد؛ او آرام آرام آن را از طریق آزمون تجربی فرا می‌گیرد. برعکس، انسان تنها از طریق شناخت خود به عنوان چنین چیزی انسان است، یعنی از طریق معرفتی ازی. البته، ادبیات می‌تواند به شکل افزوده‌ای در رسیدن به این معرفت به ما یاری رساند، چراکه او وجودهایی تکمیلی یافته‌ای را ارائه می‌کند که پیامشان صریح و تاریخشان کامل است: جایی که همه چیز به طور کامل گفته شده است. اما اجازه دهید تکرار کنم، ادبیات با ما درباره وجودی منحصر به فرد سخن می‌گوید و ما تنها در صورتی که ایده کاملی از انسان در اختیار داشته باشیم آن را می‌فهمیم. من انسان و جهانش را تنها از طریق می‌شناسم که می‌بینم، و به محض این که می‌بینم می‌شناسم. علاقه ادبیات وادار ساختن من به دیدن، و شناساندن چیزی است که از وضوح و دقت بیشتری - نسبت به ابژه فرو رفته در جهان - برخوردار است. علاقه فلسفه آگاه ساختن من از معرفتی است که از طریق آن نگاه من مطلع گشته، و به این وسیله ابژه ادبی معنی‌دار شود.

بنابراین ما در نقطه مقابل نقطه عزیمت خود پدیدار می‌شویم. ما خواستار اثبات کردن عملی بودیم که ادبیات برای فلسفه انجام می‌دهد و اکنون درمی‌یابیم که ادبیات بدون فلسفه فهم‌ناپذیر است، یا حداقل بدون فلسفه‌ای جهان‌شمول و تلویحی که هرکس در آن ایده‌ای از «انسان» دارد. بنابراین به سادگی می‌فهمیم که در برابر این پرسش که ادبیات چگونه ممکن است، می‌توان این پاسخ را از میان دیگر پاسخ‌ها دست و پا کرد: به شرطی که توسط فلسفه روشن گردد.

## منبع

Dufrenne, Mikel, "Philosophy and Literature", translated by Gretchen Carey-Roy, in *In The Presence of the Sensuous, Humanities Press, 1990.*

## پی‌نوشت‌ها

۱. امیل آلن (۱۸۶۸-۱۹۵۱) فیلسوف و روزنامه‌نگار فرانسوی.م.
2. Self-initiated.
3. Self-expression.
۴. اشاره به قهرمانی در اساطیر یونان به نام سیزیف دارد؛ سیزیف در اساطیر یونان به خاطر فاش کردن راز خدایگان محکوم شد تا تخته سنگی را به دوش گرفته و تا قله یک کوه حمل کند، اما همین که به قله می‌رسد، سنگ به پایین می‌گردد و سیزیف باید دوباره این کار را انجام دهد. آلبر کامو نیز در مقاله‌ای به نام افسانه سیزیف به توضیحاتی در باره ارتباط این داستان و زندگی انسان در این جهان می‌پردازد. وی سیزیف را قهرمان پوچ می‌نامد و می‌گوید: هنگامی که سنگ سقوط می‌کند و سیزیف لحظه‌ای درنگ می‌کند و بر می‌گردد، این لحظه است که مرا به سیزیف علاقه‌مند می‌کند. زیرا وی به شکنجه خویس و پوچ بودن کارش آگاه است م
5. Absurd.
6. eidetic intuition.
7. Phaedra.
8. Julein Sorel.
9. Lamartine.
10. Rimbaud.
۱۱. موریس باردش (۱۹۰۷-۱۹۹۸) روزنامه‌نگار و منتقد ادبی فرانسوی.م (Bardeche).
12. Vautrin.
13. Medium.
14. Herodias.
15. Parca.
۱۶. ژان راسین (Racine) نمایش‌نامه نویس قرن هفدهم فرانسه و خالق تراژدی فایدرام.
17. Image-forming.
18. Marie Bell.
19. Corneille, Cinna, act 5, scene 3.
۲۰. به راحتی می‌توان در اینجا تفاوت اساسی میان فلسفه و ادبیات را مشاهده کرد. پاسکال می‌نویسد: «انسان نی‌ای متفکر است». او چنین تصویری ساخت تا معنایی واضح را بیان کند، معنایی که تصویر نی را خنثی می‌سازد. چراکه من به دنبال تصور کردن نی‌ای نیستم. همین که بدانم نی شکننده است کافی است، حقیقتی که پاسکال خواستار آن است که مورد ملاحظه قرار داده شود، امری است که اضافه می‌کند: «یک نی، شکننده‌ترین چیز

در تمام طبیعت است». آنچه باید در نظر گرفت این است که چنین وجود ناتوانی، ظرفیت تفکر دارد. اما احتیاجی برای در نظر گرفتن نی‌ای که تفکر می‌کند نیست. من این تصویر را بر وازهاش حمل نمی‌کنم. من نه به نی، بلکه به انسان به عنوان نی می‌اندیشم؛ این انسان است که به طور همزمان شکننده و دارای ظرفیت تفکر است. بنابراین این تصویر تنها برای افسون کردن من است، تصویری که در آن اغراقی وجود ندارد، چراکه در غیر این صورت بی‌ثمر می‌شد. این تصویر من را برای لحظه‌ای مجذوب خود می‌کند - یعنی تا زمانی که توسط تصور نی‌ای برانگیخته شوم - اما من مجبور به ترک چنین جاذبه‌ای هستم؛ چراکه اجازه به تثبیت چنین تصویری امکان انحراف معنا را در پی دارد. بنابراین از این لحاظ است که زبان نثر قادر به ارتباط با زبان شعر است، اما بدون فرض گرفتن شخصیت‌اش. از سویی دیگر، شعر ما را به کجا می‌برد؟ بولدر می‌نویسد: «تو آسمان زیبای پاییزی هستی، صاف و صورتی». من در این جا به فهمیدن دعوت نمی‌شوم، یعنی با دو اندیشه مجزایی همچون انسان و نی رو در رو نمی‌شوم. من به بازشناختن هویتی کامل نیازمندم: فعل «بودن» ضرورتی دقیق را می‌پذیرد؛ او همراه با پاسکال شباهتی را نشان می‌دهد، حال آنکه همراه با بولدر به اشتراکی جسمانی تأکید می‌ورزد. زنی که او درباره‌اش سخن می‌گوید به راستی «آسمانی پاییزی» است. تلاش برای توضیح این تصویر مضحک است، با این حال حقیقی است: من آن را احساس می‌کنم و این که فهم من دچار سر در گمی شود از اهمیت ناچیزی برخوردار است. حضور ابژه‌ای که خود را با ساختار قدیمی‌اش بر من تحمیل کند و پذیرش تمام وجود من، ضمانت‌های پسندیده هستند.

21. Anthropomorphism.
22. Harsh tone.
23. Loud color.
۲۴. شاید حتی زیبایی طبیعی نیز - مانند زیبایی آبدردی یا غروب خورشید - ابژه‌ای باشد که تفکری غیرواقع را بر من عرضه کند. تأمل در باب ابژه زیبایی‌شناختی باید به این مسئله بپردازد.
25. Jules Romains.
26. Analogon
27. Rastignac.
28. Pyrenees.
29. Lafcadio.
30. Tchen.

**\* Editorial**

From Sadray-i Shirazi to the philosophers from Tehran

**\* Dossier: Manoochehr Sadouqi Soha**

Sadouqi's life: an autobiography

Zayn al-Din Ja'far Zahedi's authority to transmit *hadith*

Seyyed Jalal Ashtiyani's letter to Sadouqi

Fragments from Sadoqi's poems

Philosophy in the lap of jurisprudence (An interview with Manoochehr Sadouqi Soha)

Philosophy in Khorasan in times of Separation/ Manoochehr Sadouqi Soha

Garden of wisdom (Introducing Sadouqi's *Mu'jam al-Hukamā*)/ Shahnaz Shayanfar

A step forward in teaching transcendent theosophy/ Abdullah Salavti

A unique work in contemporary history of Islamic philosophy/ Zakiyeh Bayat

Penned by the master/ Ma'edeh Panahi Arallou

**\* Dossier: Ibn Sina Studies**

The Twlever-Shi'i Reception of Avicenna in the Mongol Period/ Ahmad al-Rahim/ Translated by

Hamid 'Ata'i Nazari

*Bahmanyar's Account of Ibn Sina*/ Zahra taheri akhavan

A report of the book inauguration ceremony of Dr. Dinani

**\* Dossier: Heidegger Studies**

Why do we study *Time and Being*?/ Mahdi Bana'i

Heidegger's critique of widespread views in his *The Origin of the Work of Art*/ Sadeq Mirahmadi

Sarpiri

**\* Review and Criticism**

A Comparative review of two Persian translations of *Akhbar-i Hallāj*/ Batoul Ahmadi

**\* Analytical Review**

A review of *Empirical Philosophy of England*/ Mojtaba Hazhiri

A brief survey of *Immortality*/ Mansour Gharib

*A Dictionary of Islamic Schools and Doctrines, Vol II* Reza Muhammadi Nasab

**\* Essay**

*Malāmatīyah* in the history of Sufism/ Mojgan Haqqani

The immortality Requirement for life's meaning/ Thaddeus Metz/ Translated by Seyyed Mostafa Mousavi A'zam

Ethics, Schopenhauer, and redemption from suffering/ Yadullah Rostami & Amir Delzendeh Nezhad

*Philosophy and Literature*/ Mikel Dufrenne/ Translated by Ibrahim Lotfi

In the name of God

کتاب - ماه - 1  
*Falsafeh*

Vol.6, No.72 /Sept. 2013

**PUBLISHER:**

Book House

**Managing Editor & Editor – In – Chief:**

*Ali Owjabi*

**Editorial Board & Scientific Consultants:**

*Ghulam-husayn-i Ibrahīmī-ye Dīnanī, Riza Davarī-ye Ardakanī, Zīya’ Muvahhid, Muhammad-i Sa’ īdī-yi Mihr, Muhammad-riza Asadī*

**Assistant Editor:**

*'Abdullah-i Salavatī*

**Internal Manager:**

*Elham Ahoovie*

**Editor:**

*Alī-Riza Rizaī*

**Art Designer:**

*Yourik Karimmasihi*

**Address:**

Tehran, Enghelâb ave. bet. Sabâ and Felestin, no. 1080

**POSTAL CODE NO:**

13145-313

**Tel:**

+98 21 66415244

[www.Ketab.ir](http://www.Ketab.ir)

[k.m.falsafeh@gmail.com](mailto:k.m.falsafeh@gmail.com)

Specialized Informative and Critical Monthly Book Review on Philosophy

Kitāb - i Māh - i

# *Falsafeh*

Vol.6 No.72 / Sept. 2013