

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دانشگاه بین‌المللی امام خمینی



فصلنامه فلسفه غرب
دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

سال اول ، شماره اول، بهار ۱۴۰۱

فصلنامه فلسفه غرب

نشریه گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) - قزوین

صاحب امتیاز: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) - قزوین

فاصله انتشار: فصلنامه

مدیر مسئول: دکتر علی فتح طاهری

سر دبیر: دکتر عبدالرزاق حسامی فر

مدیر داخلی: دکتر محمد رعایت جهرمی

ویراستاران: دکتر فریمه جنتی‌راد (ویراستار فارسی)، دکتر شیرزاد پیک‌حرفه (ویراستار انگلیسی)

صفحه‌آرایی و تدوین: لیلا طهماسبخانی

ناظر فنی و امور چاپ: الهام قیصری

چاپ: قزوین

نشانی: قزوین، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دفتر فصلنامه،

صندوق پستی ۳۴۱۴۹-۵۵۹۹

آدرس سایت اختصاصی: <https://wp.journals.ikiu.ac.ir>

آدرس الکترونیکی نشریه: [Email: ahesamifar@hum.ikiu.ac.ir](mailto:ahesamifar@hum.ikiu.ac.ir)

تلفکس: ۳۳۹۰۱۶۳۴-۲۸-۹۸+

اعضای هیئت تحریریه فصلنامه فلسفه غرب

➤ **علی فتح طاهری:** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

➤ **عبدالرزاق حسامی‌فر:** استاد گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

➤ **دیوید سوسا:** استاد دانشگاه تگزاس

➤ **سیدحمید طالب‌زاده:** استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران

➤ **علی اصغر مصلح:** استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

➤ **حمیدرضا آیت‌اللهی:** استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

➤ **رضا اکبری:** استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق

➤ **حسین کلباسی اشتری:** استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

➤ **مرتضی شجاری:** استاد گروه فلسفه دانشگاه تبریز

➤ **علی نقی باقرشاهی:** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

➤ **سیدمحمد حکاک:** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

➤ **سیدمسعود سیف:** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

مشاوران علمی این شماره

احسان نظری، جلال پیکانی، حسین کلباسی اشتری، حمیدرضا سعادت، داوود معماری، رضا چهرقانی، زهرا اسماعیلی، سید امین میرحسینی، سید محمد حکاک قزوینی، عارف آئینی، نعمت‌الله عاملی، عبدالرزاق حسامی‌فر، علی فتح طاهری، علی نقی باقرشاهی، قدرت‌الله قربانی، مالک شجاعی، محمد رعایت جهرمی، مریم عرب، مریم صمدیه، مسعود سیف، مهدی اخوان، مهدی غیاثوند، مهدی سلیمانی خورموجی، نبی‌الله سلیمانی.

محور و اهداف فصلنامه

- مباحث مربوط به تاریخ فلسفه غرب (فلسفه یونان و روم، فلسفه قرون وسطی، فلسفه جدید و معاصر)
- مباحث مربوط به شاخه‌های مختلف معرفت‌شناسی در فلسفه غرب (فلسفه زبان، فلسفه ذهن، فلسفه اخلاق، فلسفه هنر، فلسفه علوم اجتماعی و...)
- مباحث مربوط به مکاتب مختلف فلسفی در غرب (آگزیستانسیالیسم، فلسفه تحلیلی، پدیدارشناسی، هرمنوتیک، پسامدرنیسم و...)
- مباحث مربوط به منطق قدیم و جدید در فلسفه غرب، به‌ویژه فلسفه منطق و فلسفه ریاضیات
- مباحث فلسفه تطبیقی در مقایسه اندیشه‌های فیلسوفان غربی با سایر فلاسفه، به‌ویژه فیلسوفان اسلامی

شیوه‌نامه نگارش مقاله‌ها در فصلنامه فلسفه غرب

۱- زبان نشریه

زبان نشریه به ترتیب فارسی و انگلیسی می‌باشد؛ توضیح اینکه، مقاله‌های فارسی به صورت جداگانه در یک شماره و مقاله‌های انگلیسی نیز به صورت جداگانه در شماره دیگری منتشر می‌شوند. - چکیده مقاله‌های فارسی به زبان انگلیسی و چکیده مقاله‌های انگلیسی به زبان فارسی خواهد بود.

۲- شرایط علمی

الف) مقاله باید نتیجه کاوش‌ها و پژوهش‌های علمی نویسنده/ نویسندگان باشد.
ب) مقاله باید دارای اصالت و نوآوری باشد.
ج) در نگارش مقاله باید روش تحقیق علمی رعایت شده و از منابع معتبر و دست اول استفاده شود.
د) مقاله باید از نوع تحلیل و نقد اصیل باشد و آثار ترجمه و گردآوری شده در این فصلنامه پذیرفته نمی‌شوند.

۳- نحوه بررسی مقاله‌ها

مقاله‌های رسیده، نخست توسط هیأت تحریریه مورد بررسی قرار گرفته و در صورتی که مناسب تشخیص داده شوند، به منظور ارزیابی برای داوران متخصص و صاحب‌نظر فرستاده خواهند شد. برای حفظ بی‌طرفی، نام نویسندگان از مقاله‌ها حذف می‌گردد. پس از وصول دیدگاه‌های داوران، نتیجه ارزیابی در هیأت تحریریه مطرح شده و در صورت کسب امتیازات کافی، مقاله گواهی پذیرش دریافت خواهد کرد.

۴- شرایط نگارش مقاله

- مطالب منتشر شده در فصلنامه فلسفه غرب بیانگر نظر نویسندگان بوده و هیچ مسئولیتی متوجه فصلنامه نخواهد بود.
- رویکرد مجله، پذیرش مقاله‌های تدوین شده با یکی از رویکردهای تطبیقی، تحلیلی و نوآورانه بوده و مقاله‌های توصیفی، ترجمه یا گردآوری پذیرفته نخواهند شد.
- مجله در قبول، رد، اصلاح و ویرایش مقاله‌های دریافتی آزاد است.
- محتوای مقاله باید با زمینه موضوعی مجله مرتبط باشد.

- مقاله نباید پیش‌تر یا هم‌زمان برای هیچ‌یک از نشریات داخلی و خارجی ارسال، یا چاپ شده باشد.

- ضرورت دارد مقاله‌های علمی، دارای این ساختار کلی باشد: عنوان، نام کامل نویسنده/گان و وابستگی سازمانی آنها، چکیده فارسی و انگلیسی، کلیدواژه‌ها، مقدمه (طرح مسئله)، بخش تبیین و تحلیل، نتیجه‌گیری، منابع، چکیده مبسوط انگلیسی بین ۱۰۰۰ تا ۱۱۰۰ واژه، به‌همراه فهرست همه منابع به انگلیسی (منابع غیرلاتین نیز به انگلیسی آوانویسی شوند).

- مقاله دست‌کم در قالب دو فایل ارسال شود. در فایل اول مشخصات نویسنده/گان، شامل عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده/گان، رتبه یا درجه علمی و وابستگی سازمانی آنها، نشانی پستی، پست الکترونیکی و شماره تماس، آورده شود. در صورتی که نویسنده به سازمان خاصی وابسته نیست، مدرک تحصیلی و دانشگاه محل تحصیل وی بیان شود. فایل دوم حاوی متن اصلی مقاله بدون ذکر نام نویسنده/گان باشد.

- در متن، پاورقی یا اسم فایل مقاله، از اشاره مستقیم یا غیرمستقیم به نام نویسنده/گان، مقاله خودداری نمایید.

- ترتیب نوشتن نام پدیدآورندگان به‌میزان همکاری آنان بستگی دارد. در صورتی که میزان فعالیت همه پدیدآورندگان به یک اندازه باشد، نام آنها به‌ترتیب حروف الفبا نوشته می‌شود. ضرورت دارد از عنوان‌هایی مانند دکتر، پروفیسور، مهندس، و موارد مشابه استفاده نشود.

- کمیت چکیده (به دو زبان فارسی و انگلیسی) بین ۱۵۰ تا ۲۵۰ واژه باشد.

- تعداد واژگان کلیدی (به دو زبان فارسی و انگلیسی) بین ۵ تا ۷ واژه باشد که به‌طور عمده از متن چکیده استخراج شده و به مفاهیم موضوعی اصلی اشاره کنند.

- حجم مقاله از ۶۰۰۰ کلمه تا ۸۰۰۰ کلمه باشد و در اندازه کاغذ A4، با فاصله تقریبی میان سطور ۱ سانتی‌متر، ترجیحاً با قلم لوتوس ۱۳ (واژگان فارسی) و Times New Roman 12 (واژگان انگلیسی) در برنامه Word حروف‌نگاری شود.

- ارجاعات مقاله‌ها به‌صورت ارجاع در متن و به شیوه ارجاع APA باشد: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار: صفحه/حات مورد نظر)؛ مثال: (جهانگیری، ۱۳۶۶: ۲۱۰).

- در مورد منابع غیرفارسی، اطلاعات داخل پرانتز به زبان اصلی نوشته شود؛ مثال: (Kant, 2003: 115).

- در صورت چند جلدی بودن منبع، ابتدا شماره جلد و سپس با درج / شماره صفحه بیاید؛ مثال: (کاپلستون، ۱۳۷۸: ۱/ ۲۲۰؛ Aristotle, 1984: 2/ 154).

- اگر از یک نویسنده در یک سال بیش از یک اثر منتشر شده باشد، این آثار با ذکر حروف الف، ب،... یا a و b و... پس از سال انتشار، از هم متمایز شوند؛ مثال: (الف/ ۱۳۹۸/ 1994a).

- ارجاع پیاپی به یک مأخذ به صورت همان/ Ibid: شماره جلد و صفحات، به همان شماره صفحات به صورت همانجا/ Ibid، و منبعی دیگری از همان نویسنده به صورت همو/ Idem، سال نشر: شماره جلد/ شماره صفحات، نوشته شوند.

- فهرست منابع: در پایان مقاله ابتدا منابع فارسی و سپس منابع لاتین، به ترتیب حروف الفبا و بر اساس نام خانوادگی نویسنده مرتب شوند؛ مطابق الگوی زیر:

- کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ انتشار) نام کتاب به ایتالیک، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر.

- مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ انتشار) «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام نشریه به ایتالیک، شماره نشریه، شماره صفحات مربوط به مقاله.

- منابع اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، (تاریخ دسترسی)، «عنوان مقاله».

۵- شرایط پذیرش اولیه

- مقاله باید دارای شرایط علمی مندرج در بند دوم بوده و بر اساس شیوه نگارش مندرج در بند چهارم تنظیم شوند و از طریق سامانه مجله به نشانی <https://wp.journals.ikiu.ac.ir> ارسال گردد.

- مقالات مستخرج از پایان نامه باید تأیید استاد راهنما را به همراه داشته باشد و نام وی نیز در مقاله ذکر شود.

- نویسنده باید تعهد نماید که تمام یا بخش مؤثری از مقاله پیش‌تر منتشر نشده یا همزمان برای هیچ مجله دیگری ارسال نشده باشد و تا زمانی که تکلیف آن در فصلنامه فلسفه غرب مشخص نشده، آن را برای دیگر مجلات ارسال نکند.

مقتضی است هنگام ارسال مقاله از طریق سامانه، در قسمت ارسال مقاله بدون مشخصات نویسنده حتماً فایل بدون مشخصات نویسنده/گان ثبت گردد، در غیر اینصورت عواقب آن متوجه نویسنده خواهد بود.

فهرست مطالب

شناخت در فلسفه اساطیر در رابطه با صورت‌های طبیعی و ذهنی

مجتبی جعفری؛ سیدمسعود سیف / ص ۱

تحلیل نسبت بیلدونگ با امر مطلق و هنر در فلسفه شلگل

فرزاد کیانی؛ پروانه ولوی / ص ۱۷

جایگاه چکامه‌های هومر در نقل فرادش دینی یونان باستان

کاملیا طالعی بافقی / ص ۳۵

تبیین رویکرد کانت نسبت به مفهوم وجود در دوره پیش از نقادی

فاطمه فاضل‌زاده؛ مریم صمدیه / ص ۵۱

نقش اسلام در بومی‌سازی علم فلسفه با تکیه بر تأثیر قرآن کریم

فهیمه کلباسی / ص ۷۱

تحلیل مسئله شرّ در دستگاه الهیاتی-اخلاقی اسپینوزا با تأکید بر بیماری کرونا

مریم سلطانی کوهانستانی؛ آیدین ضیایی / ص ۱۰۵



Consciousness in the Philosophy of Myths Concerning Natural and Mental Forms

Mojtaba Jafari^{1,*}, Sayed Masud Sayf²

¹MA in Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

²Associate Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

Article Info

ABSTRACT

Article type:
Research Article

Received:
16/02/2022

Accepted:
23/05/2022

By looking at various sources, we will find that we have two direct ways of recognizing myths. 1) Recognition of natural forms; 2) recognition of mental forms. Human consciousness of his environment is limited to his living conditions, hence we can limit the first elements of human natural thought to areas of food resources, water, wild animals, and geographical location of human life. Human consciousness in the realm of natural intelligence that uses it as optimizer of these living conditions and nothing more; it means we can describe myths as we describe natural forms in natural science, it has been methods of people like D. Rosenberg and M. Eliade. But there is a "distinct thing" that grows apart from reality and that is self-sufficient, it is more dependent on the "absence of the object" and not on "the object". and that is symbolic structures and language. Therefore, it can be found that language is formed around "numen" but doesn't cover it and is always in progress. Language concerning consciousness with its judicial content can be expressed in A) categorical, B) conditional and C) analogical forms. Expression is to verbalize the "real thing" if there is any reality; it refers to the second way that is to deal with mental and general forms of myths; it has been the method of philosophers like C. Levy Strauss and E. Cassirer. In this article, we try to discuss the possibility of forming a theoretical epistemology about existence in the general form of myths, or "symbolic forms".

Keywords: myths, nature, phenomenon, mind, God.

Cite this article: Jafari, Mojtaba & Sayf, Sayed Masud. (2022). Consciousness in the Philosophy of Myths Concerning Natural and Mental Forms. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No.1, pp.1-16.

DOI: 10.30479/wp.2022.16920.1005

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



*Corresponding Author; E-mail: s972186002@edu.ikiu.ac.ir

شناخت در فلسفه اساطیر در رابطه با صورت‌های طبیعی و ذهنی

مجتبی جعفری^۱، سیدمسعود سیف^۲*

۱ کارشناس ارشد فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

۲ دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

در شناخت اساطیر دو روش کلی و مستقیم پیش‌رو داریم، یکی روش شناخت صورت‌های طبیعی و دیگری روش شناخت صورت‌های ذهنی. شناخت انسان از محیط خود به شرایط زندگی وی محدود می‌شود، از این‌رو، می‌توانیم عناصر نخست تفکر طبیعی انسان را به این حوزه محدود کنیم که شامل: منابع غذایی، آب، حیوانات درنده و موقعیت جغرافیایی زندگی انسان می‌شود. شناخت انسان در دامنه هوش طبیعی که آن را به‌کار می‌گیرد، بهینه‌ساز همین شرایط زندگی است و نه بیشتر. این یعنی می‌توانیم به بیان اسطوره‌ها بپردازیم، همان‌گونه که به صورت‌های طبیعی در علوم طبیعی می‌پردازیم. این روش کسانی هم‌چون روزنبرگ و میرچا الیاده بوده است. اما «امر متمایزی» وجود دارد که فارغ از واقعیت رشد می‌کند و خودبسنده است و بیش از آنکه وابسته به شیئی باشدک وابسته به «غیاب شیئی» است؛ و آن عبارت است از نظام‌های نمادین و زبان. تا حدی می‌توان دریافت که زبان حول «نومن» شکل می‌گیرد، اما آن را به‌طور کامل دربر نمی‌گیرد و از این‌رو همیشه در جریان است. زبان در رابطه با شناخت می‌تواند به‌همراه محتوای حکمی‌اش در سه ساحت الف) حملی؛ ب) شرطی؛ ج) قیاسی به «بیان» بپردازد. بیان در واقع به گفتار کشاندن «امر واقعی» است، اگر واقعیتی موجود باشد. این یعنی قسم دوم و روش دوم ما در پرداختن به اساطیر که همان صورت‌های ذهنی و کلی اسطوره‌هاست و این راه و روش کسانی چون لوی اشتراوس و ارنست کاسیرر بوده است. ما در این پژوهش سعی می‌کنیم به امکان شکل‌گیری یک معرفت‌شناسی نظری درباره هستی در صورت کلی اساطیر یا «صورت‌های سمبلیک» بپردازیم.

نوع مقاله:

پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۰/۱۱/۲۷

پذیرش:

۱۴۰۱/۰۳/۰۲

کلمات کلیدی: اساطیر، شناخت، طبیعت، پدیدار، ذهن.

استناد: جعفری، مجتبی؛ سیف، سیدمسعود (۱۴۰۱). «شناخت در فلسفه اساطیر در رابطه با صورت‌های طبیعی و ذهنی»، فصلنامه فلسفه غرب، سال اول، شماره اول، ص ۱۶-۱.

DOI: 10.30479/wp.2022.16920.1005



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) © حق مؤلف © نویسندگان.

۱- مقدمه

۱-۱. زندگی و شناخت طبیعی

حکم حملی: حکم حملی، حکم مشتمل بر موضوع و محمول است که در حالت طبیعی، موضوع «یک پیوند علیّ یا شمول عام» با محمول دارد و در حالت صوری، پیوند موضوع و محمول یا مبتنی بر دلیل است که به آن «دلیل ترکیب» گفته می‌شود، یا مبتنی بر تضاد است که به آن «حکم محض» گفته می‌شود. حکم حملی ایجابی تنها حکم واجد امر واقع است و امر واقع رابطه‌ای با حکم سلبی ندارد، مگر اینکه آن سلب را بتوان به ایجاب بازگرداند.

حکم حملی طبیعی شامل ضرورت پیوند موضوع و محمول است یا دست‌کم چنین فرض می‌شود. به نظر می‌رسد این صورت حکم، قدیمی‌ترین «حالت بیان» باشد؛ یعنی قدیم‌ترین «صورت واژگانی» که امر واقع را به گفتار تبدیل می‌کرده است.

حکم شرطی: حکم شرطی، حکم مشتمل بر یک تالی و «مقدمه‌ای ایجابی» است که در حالت کلی، علیّت را بیان می‌کند. این صورت از حکم بیشترین کارکرد را در «ساخت زبان اسطوره‌ای» دارد. این نکته چندان عجیب نیست، زیرا آدمی به واسطه احساس، همیشه با شیوه «بیان» این حکم، در غالب‌هایی مثل بارش باران پس از رعد، گرم شدن هوا پس از طلوع و... آشنا بوده است. حکم شرطی نیز می‌تواند بیانگر اشتغال باشد، به این صورت که حتی تالی کاملاً موجب مقدم باشد؛ در این صورت تفاوتی با حکم حملی نداشته و قابل تبدیل به یکدیگرند.

اغلب حکم شرطی در جای جای اساطیر دیده می‌شود؛ برای مثال «اگر ایشثار خشم گیرد رود دجله- خشک می‌شود». یا اینکه «سی دور» (به معنای زن موسپید و سیاه چشم)، علت فرسودگی گیل‌گمش را حاصل جستجوی او برای جاودانگی دانسته است: «خدایان که آدمی را خلق می‌کردند، مرگ را به انسان دادند و جاودانگی را از برای خود برداشتند». هم‌چنین، احکام شرطی در اساطیر برای انذار غیر به‌کار می‌رود: «اگر چنان کنی، فلان خدا خشم می‌گیرد و چنان می‌شود».

بحث در رابطه با جایگاه مبهم حکم شرطی را در اینجا متوقف می‌کنیم و پس از پرداختن به حکم قیاسی، دوباره به آن باز می‌گردیم.

۱-۲. کلیت احکام قیاسی

استدلال قیاسی: این استدلال حاصل باهم‌شماری چند «حکم حملی» است؛ اما در نهایت یک «حکم/ گزاره» به‌عنوان نتیجه باقی می‌ماند که در واقع موضوع و محمول که در حدّ وسط مشترک بوده‌اند، کنار هم قرار می‌گیرند و حدّ وسط حذف می‌شود.

همواره استدلال قیاسی به‌عنوان یقینی‌ترین استدلال شناخته می‌شود، چراکه تمام آن به‌واسطه عقل پرداخته

می‌شود و از این رو نتیجه آن یقینی است؛ البته این چنین پنداشته می‌شد. این استدلال به‌طور خاص در ریاضی به‌کار می‌رفت و می‌رود. اما برای چگونگی صدق آن در رابطه با امور تجربی به مثال زیر توجه کنید.

(I) ستارگان حرکت می‌کنند.

(II) هر چیز متحرکی محرکی دارد.

(I^{II}) ستارگان محرکی دارند.

نخست به نظر می‌رسد این سیر درستی است، اما در واقع هیچ چیزی را روشن نمی‌سازد و مشخص نمی‌کند این محرک «چیزی/ نیرویی» یا «خدایی/ خدایانی» است. همچنین کیفیت حرکت در «I و II» کاملاً با هم منطبق نیست، زیرا وقتی حرکت اسب را می‌بینیم تا حدی یقین داریم که مکان ما ثابت و اسب در حرکت است، ولی در مورد ستارگان در مورد ثابت بودن خودمان یقین بیشتری داریم. و اما (در بستر اساطیر)، کافی است به کتاب *در آسمان/ ارسطو* مراجعه کنیم تا آن را مملو از قیاس بیابیم که امور تجربی با نظریه‌های غیرتجربی یا شبه‌تجربی خلط شده‌اند. البته پیشرفت او در این زمینه جالب است، زیرا در نهایت به دلیل همین نحوه تفکر قیاسی، به اندیشه «محرک نامتحرک» رهنمون شد که می‌گوید وجود یک علت غایی لازم و ضروری است، زیرا غایت بی‌آنکه خود حرکت کند، می‌تواند به حرکت درآورد. این علت از طریق غایت حاصل می‌شود. مشکل از این‌جا ناشی می‌شود که آیا همه کائنات به دنبال یک غایت هستند؟ زیرا «علت غائی» هرچند علتی «برونی» به نظر می‌رسد، به همان اندازه وابسته به انگیزه درونی موجودات نسبت به آن نیز هست. اینجا با یک مشکل مواجه می‌شویم، چراکه ایراد مشهوری که ارسطو به افلاطون وارد می‌کرد، به خود او نیز وارد است؛ اینکه «چرا صورت موجودات منظم در آنها نباشد و در عالم انگاره‌ها (مُثل) باشد؟». در واقع ارسطو نیز علت غائی را به همان صورت توجیه می‌کند. این شکل از تفکر غایت‌نگر - با همه ابهاماتش - میان فلسفه و اسطوره مشترک است.

پس از آنجا که انسان باستانی، یا به عبارتی انسان اسطوره‌ای، دغدغه جهان‌شناختی، خداشناختی و صورت جامع این دو، یعنی کیهان‌شناختی را داشت، می‌توانیم در قالب‌های منطقی به تحلیل شیوه معرفت‌شناختی آنان بپردازیم؛ به این صورت که سه شکل خاص از احکام در اساطیر به‌کار می‌روند، البته با این تفاوت که (۱) حکم حملی به روایت‌گری جهان می‌پردازد، (۲) حکم شرطی علاوه بر قوانین بیان، به اسطوره‌های آفرینش (علیت) و روابط «خدا/یان» نیز می‌پردازد و (۳) قیاس، شکل کیهان‌شناختی اسطوره را سامان می‌دهد، یعنی کلی‌ترین شکل استدلال‌های جهان‌شناختی (Strauss, 1980: 40). البته واضح است که هرچه شکل صوری این احکام درهم‌آمیخته و شبیه باشند، محتوای آنها بیشتر ممکن است جایگزین شوند، ولی در هر صورت، در هر حوزه‌ای یک شاکله حکمی غالب است.

۲- بسط شناخت طبیعی

منطق اگر «خودبنیاد» فرض شود، تنها نظام‌هایی منسوب به داشتن نظم منطقی خواهند بود که از یک

«شهود» یا «معرفتی مشروط به اصول ذهنی من» شروع کنند. در این صورت، در نهایت چیزی جز کارکرد درست «شهود» به دست نمی‌دهد و به ما راهی نشان نمی‌دهد که «هستی‌شناسی طبیعی» را بتوانیم از بنیان‌های «درون‌نگرانه معرفت‌شناختی» استخراج کنیم. آنچه ما شناخت طبیعی می‌خوانیم، همان تعریف کلاسیک «معرفت‌شناسی کانتی» است، اما آنچه که بسط شناخت طبیعی نامیده‌ایم، به‌وضوح مربوط به «اصل انتخاب اصول واقعیت» است که البته جای طرح پرسش فراوان دارد.

بسط شناخت یعنی چرخش هستی‌شناسانه به سوی جهانی که شناخت در آن شکل می‌پذیرد، نه به این معنی که خود شناخت را مضاعف کنیم و با تحلیل بیشتر، عواملی را روشن سازیم که نه تنها نتایج‌شان از پیش روشن بوده، بلکه به‌خودی خود از اصول دیگر نیز استنباط می‌شدند. بحث ما درباره اسطوره است، یعنی شناختی از جهان که شاید بیشتر از هر شناخت انضمامی‌ای، شناخت «جهان/ شیء جزئی» است و به‌روشنی نشان از انتخاب عوامل واقعی برای بسط شناخت دارد. اما این شناخت چگونه و به چه دلیلی رخ می‌دهد؟

۳. بسط شناخت از راه «سمبل‌های خاص»

«آتش می‌سوزاند» در اندیشه اسطوره‌ای تبیین شیمیایی نیست، بلکه برای تبیین چیزهایی که ظاهراً مثل آتش‌اند ولی آنقدر در دسترس نیستند، به‌کار می‌رود. به‌عنوان مثال، خورشید و گرما و زردی آن، رابطه‌ای با آتش روشن شده در تل‌هیزم دارد (Rosenberg, 2001: 112-120). «آب که تطهیر می‌کند» برای تبیین چیزهایی به‌کار می‌رود که خاصیتی مشابه دارند. البته «آب» نمادی ساده نیست؛ مثلاً، آب حلال است و ناپاکی را می‌شوید ولی خود ناپاک نمی‌شود، یا آبی که در ماه نیسان عبری می‌بارد، قدرت شفابخشی دارد. «ارداویسورا آناهیتا»، به‌همراه همه خاصیت‌های مرتبط با آب که دارد، شوینده «زهدان زنان» برای زاینده‌گی است و همچنین زمین را بارور می‌سازد (Eliade, 1974: 120).

۴. شیء اسطوره‌ای و نظریه شیء اسطوره‌ای

آب اسطوره‌ای، آتش اسطوره‌ای یا باد و باران اسطوره‌ای، و در کل «X اسطوره‌ای» را در کل، «شیء اسطوره‌ای» می‌نامیم، چراکه آنچه به‌عنوان «موضوع» مطرح و با محمول‌هایی «جادویی/ اسطوره‌ای» توضیح داده می‌شود، در واقع به یک «نظریه شیء اسطوره‌ای» شکل می‌دهد. در واقع اگر فرض بر این باشد که می‌توانیم تبیینی نسبی از اشیاء ارائه کنیم، یکی از این تبیین‌ها، اسطوره است. ما در تحلیل خود شیء را برجسته می‌سازیم، چراکه شیء امروز نسبت به شیء سال‌های قبل و دوران باستان تغییری نکرده، اما روایتی که شیء را دربرمی‌گیرد، تغییر کرده است.

۴-۱. شیء متناهی / شیء نامتناهی

شیء متناهی شیء «مفروض در زمان» است و شیء نامتناهی «شیء غیر زمانی» است. می‌توان گفت «شیء

متناهی» یا «شیء مخلوق»، شیء طبیعی است و شیء نامتناهی «شیء خالق یا خلاق» است. برای مثال، «مس» «شیء مخلوق» است، اما کیمیاگر «مس» را در عرصه طبیعت خلاق می‌نگرد، یعنی از جهتی نامتناهی (Wensik, 1919: 50). از این رو از ورطه «تغییر شیء» به ورطه «تبدیل شیء» می‌افتد که فرایندی نامتناهی است، زیرا قلب ذات تنها در نامتناهی ممکن است. یعنی مس که متناهی است، قابل قلب ذات نیست، مگر آنکه نگاه کیمیاگر به آن از جهت امکانات نامتناهی مخلوق باشد نه شیء متناهی. قلب ذات اگر ممکن باشد، نسبتی با شیء از جهت متناهی بودنش ندارد.

همین موضوع در مورد «جادو» نیز صدق می‌کند. جادوگر اشیاء را تنها «شیء متناهی ساده» نمی‌بیند و برای مثال، «تارموی دشمن» را به دست می‌آورد تا با آتش زدن آن، دشمن را نابود کند. این یعنی جادوی نهفته در «مو و آتش و مراسم جادوگر»، ورای هر یک از این عناصر است. از طرف دیگر، از «پیوند مطلق عوامل طبیعی» با عوامل مبهم، مثل بیماری است که «آیین‌ها»^(۱) سر بر آورده‌اند؛ یعنی یک عامل مبهم، آدمی را بر آن می‌داشته تا به صورت آیینی با «عناصر طبیعی» رابطه برقرار کند. به عنوان مثال، کودک بیمار را در چاله‌ای در «مام زمین» می‌گذاشته‌اند تا همچون کودکی که دوباره از زهدان زمین زاییده می‌شود، سلامتی خود را بازیابد. در اینجا شیء متناهی (کودک) به «مادرزمین»^(۲) سپرده می‌شود تا شفا یابد، زیرا قدرت «مادرزمین» نامتناهی است و اساساً زمین نامتناهی است (Eliade; 1974: 125). شیء متناهی، همواره در نامتناهی منضم می‌شود تا بهره‌ای از آن به دست آورد؛ در واقع، جادوها و آیین‌ها واسطه نزدیکی امور پنهان، خدایان و نیروهای خفته در بطن طبیعت به «شیء متناهی» هستند.

۲-۴. جانشینی شیء/ مجاز [ماهیت مبهم شیء جادویی/ اسطوره‌ای]

وقتی نام «شیء» به لحاظ معناشناختی بر «X» دلالت می‌کند، در مرحله نخست می‌توان نام «شیء» را به صورت مجرد تعمیم داد تا بر یک مفهوم که شامل «X» نیز می‌شود دلالت کند. در این صورت، این مفهوم هر جا در مورد شیئی جزئی به کار رود، می‌گوییم این نام/ مفهوم، مجاز از آن مدلول جزئی است. برای مثال، «آبی خروشان» مجاز از دریاست، اما شامل مفاهیم دیگر هم «می‌تواند» باشد، مثل آسمان ابری یا رودخانه. مجاز در همه اسطوره‌ها وجود دارد و بارها از چیزی استخراج می‌شود که خود آن چیز «شیء طبیعی» نیست بلکه با چند واسطه بدان می‌رسد. از این رو، مجاز به «شیء جادویی» یا «اسطوره‌ای»، ماهیت مبهم می‌دهد. برای مثال، «خدای رعد» می‌تواند مجاز از «خشم طبیعت» باشد، درحالی‌که خود «خشم طبیعت»، ماهیتی استعاری دارد.

۳-۴. استعاره

استعاره رابطه‌ای گسترده با مجاز دارد، با این تفاوت که دلالت‌پردازی آن ممکن است اساساً ربطی به «معنای آن» نداشته باشد. گزاره «با نور ستارگان طلوع کرد» به لحاظ معنی ربطی به «در شب زاده شد» ندارد،

مگر شواهد موهوم، ما را از یک معنی به معنی دیگر هدایت کند. در واقع کاربرد استعاره دقیقاً همین است. در اسطوره «نام‌ها» همچون «اشیاء»، به جای هم می‌نشینند، یعنی دلالت «نام» بر «x» هرگز آن را محدود نمی‌کند و ممکن است برای مثال «نفرین نام کسی» به اندازه «کشتن او» جدی تلقی شود. در تمام این موارد، مجاز و استعاره آنقدر «بیان اسطوره» را مبهم می‌کنند که تقریباً راه تحلیل را در جوانب بسیاری بر ما می‌بندد.

از طرف دیگر، یک نظام از «قیاس حملی» و در کل «قیاس»، آن را همراهی می‌کند. برای مثال، اگر آب گیاه را می‌رویاند و اگر آب خاک را گل می‌کند، انسان از گل آفریده شده است؛ البته تنها آخرین مورد در غالب حکم حملی، در اسطوره بیان می‌شود.

۵. ساختار صوری استعاره/ اسطوره

شاید اگر لوی اشتراوس قبلاً در این باره - یعنی درباره صوری‌سازی ساختارهای اسطوره‌ای - کاری نکرده بود، جرأت کمتری برای بیان شکل منطقی-ساختاری «بیان استعاره» داشتیم. روشن است که نمی‌توان صورت تام ناظر بر اسطوره‌ها را کشف کرد، اما می‌توانیم «نگاه صوری» را به عنوان نحوه مواجهه با آن انتخاب کنیم؛ نگاهی که بسیاری از هم‌خانوادگی‌های نسبی موجود میان اساطیر را برای ما روشن می‌سازد. به عنوان مثال، می‌خواهیم به یک تشبیه ساده میان «زن» به عنوان جنس «ماده» که «می‌زاید» و اسطوره‌های «مادرزمین» پردازیم. در این مورد مبنا را بر این می‌گذاریم که «سوژه انسانی» همواره به دنبال یک «غیر-S'» است که اسطوره‌زایی آغاز می‌شود و می‌نویسیم:

$$S \rightarrow s|S[x] \text{ and } S\$\[x]$$

این فرایندی است که «غیر» $S \rightarrow S' [x]$ یا بنا به قول لکان، «آن غیر» $[x]$ را درمی‌یابد؛ آن هم در غیاب «من آگاه». در این صورت، آن «شیء» نزد من «غایب» است و نزد «آن غیر» حاضر. این شیء همچون شیء کانتی در سطح «فی‌نفسه»^(۴) است. اگر جنسیت مطرح باشد، زایش را $Sf|s^0$ نشان می‌دهیم، یعنی «سوژه زنانه می‌زاید» و از زمین نیز چیزی همچون مفهوم زایش دریافت می‌شود، پس جنسیت زمین ماده است و می‌زاید. این یک مثال از ساده‌سازی صوری است که ارزش آن بیشتر «تحلیلی-تطبیقی» است (Strauss, 1980: 261).

پیش‌تر گفتیم که «جانشینی شیء» نقش اساسی در ساخت استعاره دارد، از این‌رو در ساختار صوری اسطوره همواره جهت‌جانشینی وجود دارد:

$$(۱) S \rightarrow s|S$$

$$(۲) S \rightarrow \$; S [?]$$

که ما از این حیث، نومن را حاصل همین جانشینی می‌دانیم؛ به این صورت که سوژه با خیر جایگزین می‌شود و سپس با غیاب شیء مواجه می‌گردد [S[?]]. اینجاست که نامی را جانشین [۹] می‌کند: $S[?] \rightarrow S[A]$ (Ibid: 244-250). اینجا سوژه برای A موضوعیت یافته و به‌لحاظ معناشناختی سوژه برخاسته تا A را تبیین کند. مسئله اساطیر نیز همین‌جا شکل می‌گیرد، سوژه اراده می‌کند تا «غیاب موضوع/ شیء» را با «نامی» جانشین کند؛ نامی که طی زمان تغییر می‌کند، تکامل می‌یابد و بیان‌های بسیاری را ارائه می‌دهد.

این شیء ممکن است موضوع جاودانگی باشد که در واقع «موضوع جاودانگی» همان شیء جاودان است. شیء جاودان لازم نیست غیابش متمثل شود تا راحت‌تر فهمیده شود، «شیء جاودانه» به‌وضوح غایب است. جای این شیء را «نام خدا» یا «مکانی مقدس» می‌تواند بگیرد و در عین حال، «آسمان»، «ستارگان» و «ماه» نیز می‌توانند جانشین این امر بیرون از تجربه شوند و ممکن است دارای «ذات جاودان» فرض شوند.

اگر فرض کنیم شیء X برای S جاودان باشد، غایب است، چراکه ما در نمادگذاری خود، «سوژه» را از وضعیت خط زدیم نه «شیء» را (سوژه به‌صورت \$ خط خورد). قابل ذکر است که این مسئله مبادی پدیدارشناسی خاص خود را دارد؛ چیزی که اینجا X را از دسترس S خارج ساخته، جاودانگی آن است: $S[X]$. از طرفی، «علت جاودانگی X» دو چیز می‌تواند باشد: (۱) ذات او، (۲) یک خالق توانا؛ در هر مورد می‌نویسم:

$$(۱) [x] \rightarrow \$ [x]$$

$$(۲) C [x] \rightarrow \$ [x]$$

به‌لحاظ یک بحث فلسفی، تنها ذات شیء یا علت تام شیء می‌تواند نامتناهی باشد، البته این با زمانی مطابقت دارد که زمینه‌های اسطوره از فلسفه گسترده‌تر بودند.

به‌عنوان نتیجه مقدمه می‌توان گفت: این مجاز و استعاره هستند که «کثرت ضمن شیء» را ممکن می‌سازند. برای مثال، «شیء X» به دو صورت $S^{\wedge}[x] \wedge S^f[x]$ ، یعنی نرینه و مادینه است. یک «شیء» قرینه فردیت است و یک «شیء» قرینه غیاب سوژه. تحت همین عناوین، سوژه انسانی «پس افتاده» یک شیء غایب است و سوژه هرگز از دنبال کردن آن دست بر نمی‌دارد. (سوژه تا وقتی آگاه است که شیء غایب را دنبال کند، شیئی که در واقع سوژه از آن غایب است) (Ibid: 50-95).

۶. یک نظریه شیء چه چیزی را تبیین می‌کند؟

این مسئله تقریباً بعد از کانت استقلال یافت، یعنی با طرح شدن دوگانه «پدیدارنومن». اما پیش از آن نیز نظریه‌های شیء قابل پیگیری هستند؛ البته نه به‌عنوان نظریه‌ای کاملاً مستقل. برای مثال، در فلسفه

لایب‌نیتز و اسپنوزا، «شیء» مبنایی بسیار متفاوت می‌یابد و می‌توانیم این روند را تا «شیء افلاطونی»، یعنی «شیء مثالی» و «شیء تقلیدی یا طبیعی» پیگیری کنیم و همچنین در متافیزیک ارسطو که شیء از جایگاه منطقی «موضوع» برخوردار است. بعداز کانت، به‌طور خاص شلینگ و هگل به مضمون استعلایی شیء پرداختند که گاه به «وحدت اشیاء» موسوم شده است. سپس در دوره معاصر، «شیء فرویدی» و «شیء لاکانی» نیز مطرح شد که به‌لحاظ تجربی از غنای بیشتری برخوردارند.

در کنار تمام این نظریه‌های شیء، اگر قائل به تبیینی جداگانه برای «شیء اسطوره‌ای» باشیم، نخستین بخش شیء طبیعی و جاندارپنداری آن است. طبیعت جاندار یعنی طبیعت دارای اراده آگاه که نام‌هایی همچون «زمین‌مادر» یا «خورشیدزن» و «باروری درختان»، از این رویکرد به طبیعت، برمی‌آیند.

۱-۶. نحوه اسطوره‌ای «آگاهی به شیء»

این نحوه آگاهی، آگاهی بی‌واسطه است، در عین حال، ساختار آن با آگاهی «حسی-بی‌واسطه» فرق دارد، چنانکه اگر آگاهی اسطوره‌ای به شیء بی‌واسطه و کاملاً حسی بود، مجال برای به‌هم آمیختن و ساختن صورت‌های عام اسطوره‌ای نمی‌ماند. از این‌رو، این آگاهی بی‌واسطه، در عین حال از نظرگاه فردی، با «دریافت» استعاری دریافت می‌شود و ماهیت «نسبت فرد به طبیعت» با آنچه امروزه دریافت می‌شود، تفاوت دارد، چراکه آگاهی، هرچند بی‌واسطه، با قصدهای متفاوتی می‌تواند دریافت شود (هیوم، ۱۳۹۶: ۴۵-۵۶). پس در اینجا اصل اول مورد نظر ما تحت عنوان «نسبت اسطوره‌ای آگاهی فرد با طبیعت» ساخته می‌شود (Lundberg, 1942: 120-125).

۲-۶. چه چیزی سائق (Pulsion) فرد برای «موجه دانستن آگاهی اسطوره‌ای» می‌شود؟

دیدگاه تقلیل‌گرا تمایل دارد بگوید «ترس و اضطراب» موجب موجه دانستن این نوع از آگاهی نزد فرد می‌شده است. البته این درست است، اما همه مطلب نمی‌تواند این باشد، چراکه به نظر می‌رسد اساطیر، با آن فراگیری، نمی‌توانسته تنها پاسخ‌گوی عوامل ترس و ناتوانی آدمی بوده باشند. حال این پرسش پیش می‌آید که چه عوامل دیگری وجود داشته‌اند؟

در پاسخ به این پرسش می‌توانیم بگوییم: همان عوامل امروزه نیز وجود دارند، به این معنی که به «خدایی خالق» فکر می‌کنند و چه انکار کنند یا بپذیرند، درگیر این بحث متافیزیکی می‌شوند. در گذشته‌های دور نیز این غریزه دنبال کردن امر متعالی وجود داشته و با کمترین سرکوب از سوی «آگاهی علمی» مواجه بوده است. پس شیء اسطوره‌ای همان «شیء متعالی» است که آگاهی آدمی را به سوی غیاب‌اش^(۶) جذب می‌کند. چرا غیاب؟ چون اگر حضور^(۷) داشت، دیگر این‌همه افتراق میان اساطیر ملل و حتی یک ملت، توجیه‌پذیر نبود، زیرا موضوعی عینی و بدیهی در کار بود و نظروزی هرگز ممکن نمی‌شد.

اینکه آن‌همه راز در طبیعت پیرامون آدمیان عهد اسطوره‌ای نهفته بود و هیچ دلیلی برای آن نظم و

حتی هدفی از موجودیت و زندگی‌شان در دست نداشتند، آنان را به حیرت وامی‌داشت که چگونه طبیعت این‌چنین «خودسامان» است؟ این حجم از اساطیر به ما نشان می‌دهد که چندان در فرض خودسامانی طبیعت متوقف نمی‌مانده‌اند و بلافاصله به نوعی از «درون‌گرایی متعالی» چنانکه آن را خواهیم نامید- متوسل می‌شدند.

«درون‌گرایی متعالی» عبارت است از یک اصل ذهنی متعالی - مثل «کمال» - و یک عنصر تجربی، مثل «رود» یا «آسمان». زمانی که اصل ذهنی متعالی با عنصر تجربی ترکیب می‌شود، یک «شهود» یا «درون‌گرایی» شکل می‌گیرد که هرچند پایه‌ای در تجربه دارد، اما در کل، امری است ذهنی که ما به آن «درون‌فکنی متعالی تجربه حسی» یا به‌اختصار، درون‌گرایی متعالی می‌گوییم. موضوع این شهود، «شیء متعالی» است که هم‌ارز با شیء اسطوره‌ای است. مرحله بعدی، خداانگاری این «شیء» به درون فکنده شده است که البته نخست ریشه در کثرت وقایع دارد؛ یعنی درون‌گرایی متعالی نسبت به اشیائی که «از لحاظی برجسته» اند، مثل ستارگان، آب یا خاک. درون‌گرایی متعالی نسبت به هر شیء ممکن است و از این رو، با کثرتی ناظر به ادیان چندخداآبور^(۸) روبه‌رو هستیم (Strauss, 1980: 156-157).

پرسش اساسی‌ای که در مورد «خدای واحد» وجود دارد، همین است که آیا «درون‌فکنی متعالی شیء» می‌تواند توجیه‌گر «واحدانگاری الهی اولیه» شود؟ آیا نباید کل جهان را ابتدا به یک «معنا» یا «قدرت» محول کنیم و سپس آن «معنا» یا «قدرت» را به «واحد» نسبت دهیم؟ پس دوگانگی «ذات جهان» و «ذات خدا»، به‌عنوان یک مسئله بنیادین باقی می‌ماند.

۳-۶. شرح «درون‌نگری» متعالی / درون‌فکنی متعالی شیء غایب / تخیل

الف) معرفت حاصل از درون‌نگری یا بینش (بصیرت)^(۹) نباید حاصل هیچ رابطه‌ای در «جهان» باشد. دست‌کم انتظار ما از انسان اسطوره‌ای این است؛ چراکه اگر قرار باشد کوچک‌ترین انضمام خارجی در «درون‌نگری» وجود داشته باشد، دیگر نمی‌توانیم آن را یک اصل کاملاً «درون‌ذهنی» بدانیم و معرفت حاصل از آن را نمی‌توانیم «معرفت حاصل از درون‌نگری» به‌شمار آوریم. اما طبق آنچه گفته شد، این «درون‌نگری» ممکن است حاصل «درون‌فکنی متعالی شیء» باشد که البته این با اینکه «مبنای معرفتی، خود احساس معطوف به شیء» باشد، تفاوتی بسیار دارد. «درون‌فکنی متعالی شیء» مستلزم قیاس‌های جدل‌آمیز (حملی‌شرطی) است که به‌وضوح حد وسط آنها با مجاز و استعاره ساخته می‌شود. برای مثال، زایش در میان آدمیان وجود دارد و همچنین زایش در گیاهان نیز وجود دارد، اما (مثلاً) در اسطوره‌های سامی، این‌دو نحوه زایش وجود ندارد بلکه هر دو زایش از زمین است، یعنی انسان همچون گیاه از آب و خاک، یعنی «گل» خلق شده است (منخبر، ۱۳۹۸).

ب) در «درون‌فکنی متعالی» پیش و بیش از هر چیز نقش تخیل واضح است، تخیل به معنای «توان یکی پنداشتن» نیروهای طبیعی و مرتبط دانستن بی‌ربط‌ترین، حداقل ظاهراً بی‌ربط‌ترین عناصر طبیعی /

ذهنی با یکدیگر. این تخیل اگر به‌عنوان «نیروی اعطا شده» تلقی شود ارزشی کم‌تر از معرفت عقلانی نخواهد داشت. این مسئله برای ما نیز وقتی جدی‌تر می‌شود که نقش تخیل را در اندیشه‌ورزی مدرن (بعد از ویلیام اکام) درک کنیم. در مثالی واضح‌تر نقش «تخیل» را در نسبت دادن «مقولات» دوازده‌گانه کانتی به امور «تجربی‌رنالیستی» تحت عنوان شاکله‌سازی^(۱۰) که زمان هم صورت درونی و هم بیرونی [پدیدار] است، درمی‌یابیم.

مقولات کانتی نیز به همان معنی، استعلایی‌اند، یعنی مستخرج از تجربه نیستند اما با تجربه رابطه دارند و آن را ممکن می‌سازند؛ علوم طبیعی حاصل کاربرد همین مقولات در داده‌های تجربی آن علوم هستند و آنها را به‌صورت قانونی که ضروری و کلی است، می‌سازند، یعنی به‌شکلی جهان‌شمول.

این بحث در نقطه‌ای به مطالعه موضوع پژوهش این مقاله مربوط می‌شود که مقوله‌هایی اسطوره‌ای به‌واسطه تخیل، درک تجربی جهان را ممکن می‌ساخته‌اند یا دست‌کم این پدیده‌ها را قابل تحمل می‌کرده‌اند. تفاوت عمده این مقولات اسطوره‌ای عبارت است از: ۱) غیر نظام‌مند بودن و ۲) بیشتر از سر اضطرار بودن، ولی به هر صورت، بعضی از این مقولات مشترک‌اند، مثل «وحدت، مشارکت، کثرت، اضافه و...»، اما دقیقاً در کاربردی که کانت آن را «متعالی» می‌نامید و ما را از آن بر حذر می‌داشت. اگر به نصیحت او گوش فرادهیم، در مورد اساطیر دقیقاً باید کارکرد «متعالی مقولات» را، آن‌هم نه به تعداد جزئی ۱۲ تا [شاید که واقعاً ۱۲ مقوله کافی باشد!]، به‌کار ببریم و تحلیل کنیم؛ این در حالی است که دغدغه ما نیز شناخت معرفت است، اما نه از آن نوعی که کانت مفتون «علمیت» آن شده بود، بلکه از نوعی که با حیات بنیادین بشر ارتباط دارد و در ادامه روشن می‌سازد که ما «امروز چرا چنین می‌اندیشیم؟». این نحوه نگرش، «تبارشناسی معرفت‌شناختی» را به تحقیقات مدرن می‌افزاید. به‌عنوان مثال، وقتی «وحدت»، حاصل «درون‌نگری متعالی» باشد، در پیوند با هر تجربه ممکن می‌بایست تضمن یافته باشد. مثلاً مثال در کثرت اعداد یا کثرت «نفس‌ها»، وحدت باید همچون اصلی که در پس‌زمینه تمام این «چندینگی‌ها» وجود دارد، تضمین شود. آنچه مسئله وحدت را تا این حد افراطی می‌کند، «متعالی فرض کردن» آن است. همچنین در مورد ضرورت، باید پرسیم که حاصل «متعالی فرض کردن» آن در اساطیر چه بوده است؟

در اساطیر نیروهای «قوی» و «ضعیف» وجود دارند؛ یا اگر دقیق‌تر بگوییم، «اراده‌های» قوی و ضعیف). این اراده‌ها چه خیر و چه شر، با حیات آدمی است که ماهیت‌شان روشن می‌شود؛ یعنی اگر اراده «رعد/ خدای رعد» بر این باشد که سرزمینی را به آتش بکشد و سرزمینی را سیراب کند، تفکر اسطوره‌ای قائل به «دو جهت در یک شیء» نمی‌شود، بلکه کاملاً به دو اراده «ضروری مجزا» با خدایان مجزا باور دارد و به نوع خاص خودشان قائل می‌شود. این به دلیل این است که تفکر اسطوره‌ای اراده طبیعی را ضروری می‌پندارد و بنابراین در یک امر متعالی (خدای رعد) دو اراده طبیعی ضروری با هم جمع نمی‌شوند. البته این ادعای بزرگی است که بگوییم انسان‌های عهد اساطیر معنی ضرورت را

می‌فهمیدند و از این‌رو دو جهت مخالف ضروری را در یک خدا جمع نمی‌کردند. شاید بیان اسطوره‌های اش به این صورت باشد: «خدایی که ویران می‌کند، غیر از خدایی است که می‌رویاند و آباد می‌کند»؛ بشر آن روزگار هنوز نمی‌توانسته تمام این مفاهیم را با هم جمع (سنتز) کند و بیشتر فکر خود را با «گونه‌های اضداد» مشغول می‌کرده، نه «وضعیت کشاکش اضداد». زمانی که اندیشه بشری شروع به ترکیب^(۱۱) ایده‌های متضاد کرد، لازم بود اراده‌های گوناگون طبیعت را بشناسد و بر آن مبنا، به خدایان نسبت دهد و طبق همان کشمکش‌های طبیعی، نسبت خدایان را برقرار نماید.

در اینکه چگونه معرفت ما از هر چیز مفروضی شکل می‌پذیرد، می‌توانیم از مؤلفه‌هایی چشم‌پوشیم، چراکه حداقل نتیجه‌ای در دست داریم که بتوانیم آن را بکاویم. اما در مورد مسئله «حق» چنین نیست، یعنی این مسئله که چگونه معرفتی را به واقعیتی نسبت بدهیم؛ همان نقش کارکردی اصول معرفت در مورد «امر واقع».

۷. شرح منطقی «شیء متعالی»

شیء در قضیه حمله همواره موضوع است و هر چیزی جز آن، تنها می‌تواند «مجازاً موضوع» باشد، اما «شیء متعالی» که بخشی از آن طبیعی و بخشی حاصل «درون‌فکنی متعالی» است، در قضیه حمله چه حالتی دارد؟ بر اساس آنچه پیش‌تر گفتیم، مسئله «تعالی شیء» در واقع سوژه را از حضور مقابل شیء خط می‌زند که نه شیء را، از این‌رو، قواعد صوری منطقی در مورد «شیء متعالی» نیز جاری است، اما به یقین به لحاظ «معناشناختی» تفاوت بزرگی دارد.

«شیء متعالی» در اساطیر در واقع جانشین شیء طبیعی است، اما به‌طور کلی غیر آن نیست و به طرق مختلف، ممکن است که شیء طبیعی نمود یا معلول و... شیء متعالی خوانده شود؛ یعنی شیء متعالی به‌صورت توأم به «ذهن» و «سوژه غایب» برمی‌گردد. سوژه نمی‌تواند نزد شیء متعالی حاضر شود، چون «سوژه سرشار از آرزومندی و میل» است، این البته «عقیده اسطوره» است، اما به‌صورت ساختاری می‌توان گفت چون «شیء متعالی» چیزی جز آرزومندی و میل سوژه نیست و سوژه در شیء متعالی به این امید دل می‌بندد که چیزی جز «میل و تمناش» را نبیند؛ در نتیجه اساساً هیچ چیز نمی‌بیند.

حال که دست‌کم به‌عنوان فرض، می‌پذیریم که محتوای حکم حاوی شیء متعالی چیزی جز «میل و آرزوی» سوژه نیست، می‌توانیم توضیح دهیم که چرا همواره شخص آدمی خود را در ابتدا نه وحدت ادراک، که «وحدت امیال» می‌دانسته و کسی مثل «خدایپادشاه» والاترین بوده است، زیرا «خواهنده‌ترین بوده»، اما در برآوردن خواسته‌هایش، ملول و ناتوان نبوده است. پس اکنون که وحدت حکمی موضوع / محمول را از وحدت ادراک به وحدت «میل / آرزومندی» انتقال دادیم، آیا واقعاً منطقی باقی می‌ماند که آن را «صورت آگاهی» بخوانیم؟ بله، در واقع صورتی که میل به آگاهی می‌دهد، تمایزی روشن با صورتی که ادراک می‌بخشد، ندارد. از این‌رو، آگاهی می‌تواند به‌طور کامل پیرو «صورت میل» باشد،

همچنان‌که به‌طور کامل می‌تواند پیرو صورت آرزومندی نیز باشد. این نگرش به آگاهی، به ما در تحلیل دو نکته در اساطیر کمک می‌کند:

الف) «انسان خردمند» همواره باید به چیزی بیان‌دیشد تا - حتی المقدور - فعالیت ذهنی‌اش رو به رشد باشد، که اگر به این نتیجه نرسیم (توسط شواهد تکامل‌زیست‌شناختی) دست‌کم با توجه به نکات فرض شده، نمی‌توانیم رابطه‌ای میان «زیست طبیعی» و «اصول ذهنی» بیابیم. پس نخست می‌بایست دلیلی برای «فعالیت مازاد ذهن/ مغز» برای ارتقای فعالیت رو به رشد عقلانیت، پیدا کنیم. اصول ذهنی ناظر به دریافت تجربه محدود نیست، اما در طول تاریخ فلسفه برخی از اصول برجسته‌تر بوده‌اند؛ مثل جوهر که گاهی به معنای ثبات، گاهی به معنای دیمومت و استمرار و گاهی به معنای حاصل نسبت‌های دستوری در زبان، به صورت موضوع-محمول، بوده است. اما «جوهر» اگر یک بیان تفسیری از واقعیت باشد، با تدقیق روابط طبیعی در ریاضیات و فیزیک، باید جوهر جای خود را به آنها بدهد، مگر اینکه به دنبال «گونه‌ای از جوهر باشیم که «تصور آن» مستلزم هیچ نسبتی نباشد، که در این صورت تنها نامی از آن باقی می‌ماند (Krappe, 2021: 125).

ب) فرض دیگر این است که، انسان به‌طور کلی، در طبیعت دچار انزواست و برای فرار از این وضعیت، غالب‌های شناختی، مثل اسطوره‌سازی (زایی) را بهترین وسیله شناختی برای پیوند دادن خود با طبیعت می‌یابد. این مسئله را می‌توان با توجه به مکانیسم‌های دفاعی توضیح داد، چراکه در اینجا انزوا یک کیفیت روانی است و فرار یا سرپوش گذاشتن بر آن می‌تواند به عنوان امری که سوژه را از «رنج انزوا/ تنهایی» رها می‌کند یا برای آن دلیل تراشی^(۱۲) می‌کند مطرح شود.

در این پژوهش بیشتر مایلیم که به فرض اول بپردازیم، زیرا در هر صورت «زمان اسطوره‌ای» روایت دیگری از «جوهر» به دست می‌دهد که به منظور کلی ما در این جستار، نزدیک‌تر است. در بیشتر اسطوره‌ها این «جوهر مادی» است که قدرت خدایان بدان ورود می‌کند، اما واقعاً این خدایان به معنای دکارتی، واجد مفهوم جوهر الهی نیستند و همین «ناجوهر بودنشان» برای ما راهنمایی نیکو است.

ما مفهوم جوهر در اسطوره‌ها را با تحلیل استخراج می‌کنیم، اما این بدین معنی نیست که چنین روش تفکری - شاید به صورت ناآگاهانه - در میان مردمان باستان نیز وجود نداشته است. به هر صورت، هر شکلی از «زمان/ دستور زبان» که در میان قومی رواج داشته باشد، تفکر صوری و به تبع آن، تفکر «جمله‌واره» که واضح‌ترین آن دارای صورتی «موضوع-محمولی» است، اثر خود را می‌گذارد.

خدایان باستان به راستی در جایگاه موضوع نمی‌نشینند، بلکه خودشان «محمول‌هایی» استخراج شده از احوالات آدمی‌اند که به یک «موضوع فرضی» که همانا «جوهر» است، نسبت داده شده‌اند. این «جوهر» در واقع صورتی تثبیت‌یافته از ماده محفر است و از این رو قدرت مطلق دارد. پس «جوهر» در معنایی که به کار می‌بریم، معنای «ثابت» و «بدون تغییر» دارد و رنگ و بوی «استمرار» ندارد و اگر هم

داشته باشد، به وعی معنی مؤخر آن است.

رابطه خدایان با جهان، بسته به اینکه به‌عنوان جوهر، به‌عنوان ذات یا مطلق وجود تلقی شوند، متفاوت است. برای مثال، به‌عنوان جوهر «قادر» هستند، به‌عنوان ذات، «کامل»، و به‌عنوان مطلق وجود، «خالق». به‌همین اعتبار، بعدها همه این موارد در «خدایی واحد» یا به‌طور دقیق‌تر، «وحدت خدایان» جمع شدند. نقش جوهر در «وحدت خدایان/ خدای واحد» به‌صورت محسوسی پررنگ‌تر است.

نتیجه‌گیری

۱. با توجه به آنچه در طول این پژوهش سعی در بیان آن داشتیم، اسطوره چه از نظر کارکرد طبیعی در زیست‌روزمره، مردم باستان و چه به‌لحاظ صوری که بیشتر مورد کاوش قرار گرفته، امری خالی از تفکر و پوچ نیست، زیرا در هر زمانی مردمان - چه به‌نحو متعالی و چه تجربی - سعی در قابل فهم گرداندن جهان پیرامون‌شان داشته‌اند و راه اصولی، در آن زمان، توسل به «کهن‌الگوها» و «بیان علیت به‌صورت نهان» بوده است. از این رو، دیدیم که گزاره‌های بیان‌شده در یک اسطوره، چه به‌صورت موردی و چه ساختاری، فرقی با بیان منطقی امروز، دست‌کم در سطح صوری ندارند؛ یعنی هر دو سعی در «بسط شناخت طبیعی» دارند. این بسط در اساطیر به‌طور مشخص تابع سمبل‌هایی خاص بوده، امری که برای مثال، به‌دلیل اهمیت در کشاورزی به‌صورت «نمونه برین»، سمبولیک می‌شدند، مثل «آب/ زایش»، «زمین/ زهدان/ مادر»، «آسمان/ پدر/ بارورکننده» و ...

۲. این سمبل‌ها در واقع غالب‌های تجربه‌اند که همچون مقولات، موضوعات را قابل بیان و ادراک می‌کنند. ما این مورد را بیشتر در مقولاتی همچون تضاد، وحدت و علیت می‌یابیم. لزومی ندارد این غالب‌های تجربه، سازگار یا معقول باشند، بلکه تنها لازم است ادراک ما را طوری سامان‌دهی کنند که از حیرت و نادانی دور شویم و به‌سمت «توجیه و بیان علت» برویم تا ترس‌های بنیادین ما که می‌تواند یک تهدید برای ادامه حیات باشند، التیام یابند.

در این مسیر ما دو راه عمده برای تحقیق درباره «اسطوره‌ها» داریم؛ یکی پرداختن به صورت‌های طبیعی که در واقع توضیح شرایط شکل‌گیری «حیات آدمی» حول این اسطوره‌ها را توضیح می‌دهد، و دیگری، پرداختن به صورت‌های ذهنی که کلیت اساطیر و هم‌خانوادگی‌هایی میان اساطیر مختلف و طُرُق نسبی شکل‌گیری آنها را به ما نشان می‌دهد.

۳. همچنین نشان دادیم که «سوژه» شی اسطوره‌ای را ابداع می‌کند و خود را «مخلوق/ معلول» این شی می‌داند و چون او این «سوژه خط‌خورده» را بر نمی‌تابد، سوژه را نزد خود بازمی‌پروراند و به این ترتیب، «آیین‌ها» پدید می‌آیند که جزء جدانشدنی اسطوره و تجلی اسطوره در اجتماع هستند. فرد با دعا کردن، قربانی کردن و گاه جادو، سعی می‌کند توجه آن «غیربزرگ/ خدایان» را به خود جلب کند و

به‌گونه‌ای سوژگی منحل شده‌اش را از آن راه، بازپس گیرد.

۴. شاید این بسیار دور از ذهن باشد که محتوای اساطیر به‌گونه تغییر یافته امروز نیز بخشی از معرفت ما به جهان به‌عنوان غالب‌های پیشین معرفتی باشد، اما صورت‌های سمبلیک اسطوره‌ای از پایداری بیشتری برخوردار بوده، چراکه از غالب‌های منطقی - به‌طور محض - استفاده می‌شده است. در بخش «۵» مقاله نشان دادیم که صورت انتقال از طبیعت به نوع خاصی از ذهنی‌گرایی، که برای مثال منجر به عقاید «زمین‌مادری» می‌شده است، امروز به‌لحاظ محتوایی دیگر وجود ندارد، اما «شیوه انتقال» و همچنین شکلی از «ذهنی‌گرایی» وجود دارد که حاصل تکامل ذهن و شناخت بیشتر است، نه صرفاً انکار یک‌باره اساطیر و تفکر اسطوره‌ای. پس به‌عنوان نتیجه نهایی دو نوع ذهنی‌گرایی را نه برحسب قالب، بلکه بر اساس محتوا، از هم جدا می‌کنیم: ذهنی‌گرایی اسطوره‌ای و ذهنی‌گرایی علمی.

یادداشت‌ها

1. Ritual
2. Tellusmater

۳. «» علامت تقسیم سوژه است.

4. Numen/ La chose en soi/ Thing in/ it self

۵. علامت سؤال به‌عنوان محلی برای جانشینی.

6. absence
7. Evidence
8. Paganism
9. insight
10. schematics
11. Synthesis

۱۲. دلیل تراشی: فرد افکار و احساسات و انگیزه‌های خود را نسبت به یک موضوع تغییر می‌دهد و آنها را به افکار و هیجان‌ات و انگیزه‌هایی نسبت می‌دهد که موجه‌تر و مقبول‌ترند؛ به این ترتیب، از اضطراب مربوط به انگیزه و فکر اصلی اجتناب می‌کند.

منابع

- مخبر، عباس (۱۳۹۸). *مبانی اسطوره‌شناسی*، تهران: نشر مرکز.
- هیوم، دیوید (۱۳۹۶). *تاریخ دین طبیعی*، ترجمه حمید عنایت، تهران: خوارزمی.
- Eliade, M. (1974). *Traite d'histoire des Religions*, Payotheque, pp. 110-250.
- Krappe, A. H. (2021). *La Geneses Des Mythes: Le Ciel Et La Tere; Le Soleil; La Lune; Les Estoiles; Mythes Atmosperiques; Mythes Volcniques; Les Eaux; Mythes Chthoniens; Les Demiurges; Les Cosmogonies; L'homme; Les Cataclysmes; Mythes Historiques*. Paris: Payot.
- Lundberg, P. (1942). *La Typologie Baptismal dans l'ancienne Eglis*, Uppsala and Leipzig.
- Rosenberg, D. (2001). *World Mythology: An Anthology of Great Myths and Epics*, McGraw-Hill Education.

Strauss, L. (1980). *Totemisme Aujourd'hui*, Press Universitaires de France.

Wensik, A. J. (1919). *The Ocean in the Literature of the Western Semites*, Amsterdam.



Analysis of Relationship between Bildung with the Absolute and Art in Schlegel's Philosophy

Farzad Kiani^{1*}, Parvane Valavi²

¹ PhD student in Philosophy of Education, Faculty of Educational Sciences and Psychology, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran.

² Associate Professor, Department of Educational Sciences, Faculty of Educational Sciences and Psychology, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type:
**Research
Article**

Received:
06/04/2022
Accepted:
30/05/2022

According to Schlegel, truth must be absolute, and attainment of the absolute by philosophical categories is not possible in the way that was common among the philosophers of German idealism of the time. Schlegel defines consciousness as a historical consciousness that manifests itself in the heart of culture in different historical periods. This culture includes works of art, rituals and symbols of each period. Absolute is neither pure consciousness nor infinite nature, but there is a place between the two. Absolute for Schlegel is a harmony formed by a universal consciousness. Schlegel considers this harmony to be Bildung, which is in fact the basis of absoluteness. Everything that grows and emerges from the heart of the Absolute is in harmony and order. In Schlegel's philosophy, Bildung replaces philosophical categories and rules to create the absolute. To achieve a harmony like nature, man must benefit from an education. Schlegel's education is an artistic Bildung that connects love, morality and mysticism within itself.

Keywords: Infinity, Absolute, consciousness, cultivation, culture.

Cite this article: Kiani, Farzad & Valavi, Parvane (2022). Analysis of Relationship between Bildung with the Absolute and Art in Schlegel's Philosophy. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No.1, pp. 17-34.

DOI: 10.30479/wp.2022.17096.1009

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



*Corresponding Author; E-mail: farzadkiani84@gmail.com

تحلیل نسبت بیلدونگ با امر مطلق و هنر در فلسفه شلگل

فرزاد کیانی^۱، پروانه ولوی^۲

^۱ دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.
^۲ دانشیار گروه علوم تربیتی، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.

| اطلاعات مقاله | چکیده |
|----------------------|--|
| نوع مقاله: پژوهشی | از نظر شلگل حقیقت باید مطلق باشد و رسیدن به مطلق به وسیله مقولات فلسفی - به آن شکل که میان فیلسوفان ایده آلیسم آلمانی آن دوره متداول بود - امکان پذیر نیست. شلگل آگاهی را یک آگاهی تاریخی تعریف می کند که خود را در دوره های گوناگون تاریخ، در دل فرهنگ نشان می دهد. این فرهنگ شامل آثار هنری، آیین ها و سمبل های هر دوره است. مطلق نه آگاهی محض است و نه طبیعت بی کران، بلکه جایی میان این دو قرار دارد. مطلق برای شلگل یک هماهنگی و هارمونی است که به وسیله یک آگاهی فراگیر شکل گرفته است. شلگل این هارمونی را بیلدونگ می داند که در حقیقت بنیان مطلق بودن بر همین هارمونی استوار است. هر چیز که پرورش می یابد و از دل این مطلق بیرون می آید، در یک هماهنگی و نظم قرار دارد. در فلسفه شلگل، بیلدونگ جای مقولات و قواعد فلسفی را می گیرد تا مطلق پدید آید. انسان برای رسیدن به یک هماهنگی و هارمونی، همانند طبیعت باید از یک بیلدونگ بهره مند شود. بیلدونگ مدنظر شلگل یک بیلدونگ هنری است که در درون خود با عشق، اخلاق و عرفان پیوند برقرار می کند. |

کلمات کلیدی: مطلق، آگاهی، پرورش، فرهنگ، بی کرانگی.

استاد: کیانی، فرزاد؛ ولوی، پروانه (۱۴۰۱). «تحلیل نسبت بیلدونگ با امر مطلق و هنر در فلسفه شلگل»، فصلنامه فلسفه غرب، سال اول، شماره اول، ص ۱۷-۳۴.

DOI: 10.30479/wp.2022.17096.1009



ناشر: دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره) - حق مؤلف © نویسندگان.

۱- مقدمه

برای شلگل هدف از فلسفه‌ورزی رسیدن به یک شناخت حقیقی است که آن را مطلق بی‌کران یا طبیعت تعریف می‌کند. اما نمی‌توان با مقولات و قاعده فلسفی، همانند فیثته و کانت، به مطلق و وحدت در هستی رسید، زیرا به عقیده شلگل

امر مطلق نه وجود محض است و نه یک آگاهی مطلق (فیثته)، بلکه باید هر دو (در کنار هم) باشند؛ چون این دو جزء نه تنها به یک اندازه اصالت دارند، بلکه یکدیگر را نیز باید مفروض بگیرند. بنابراین هر دو به یک اندازه ضروری‌اند. (Nassar, 2013: 101)

در فلسفه آلمان، بعد از کانت، رسیدن به امر مطلق همواره یکی از مواردی بوده که مورد توجه فیلسوفان بوده داشته است. هر یک از فلاسفه آلمانی، چه در مکتب رومانتیک و چه در مکتب ایده‌آلیسم، به دنبال پاسخ به امر مطلق بوده‌اند. برخی همانند هگل^(۱) و فیثته آن را در تفکر فلسفی، و برخی دیگر که ریشه‌های اندیشه رمانتیک داشته‌اند، مثل شلگل و شلینگ^(۲)، آن را در هنر و بیلدونگ^(۳) جستجو می‌کردند. مطلق نزد شلگل، وحدت میان آگاهی و وجود بی‌کران است، یک هارمونی و هماهنگی که تمام امور متکثر را دربرمی‌گیرد. شلگل درصدد است در اندیشه خود امر مطلق را بازتعریف کند. در این راستا، او ابتدا دو اصل آگاهی و بی‌کرانگی (در شکل‌دهی به مطلق) را تعریف می‌کند. از نظر او آگاهی شکل‌گرفته از مقولات فلسفی نمی‌تواند در مسیر رسیدن به مطلق، راهگشا باشد. وی آگاهی را تاریخی و سمبلیک می‌داند که در دوره‌های گوناگون تاریخی، خود را در دل فرهنگ آن دوره نشان می‌دهد و خود فرهنگ شامل آثار هنری و آیین‌های هر دوره می‌شود.

چرخش فلسفه شلگل در بیان واقعیت از باشنده‌های طبیعی به سمت سمبل^(۴) قابل توجه است. به‌عنوان مثال، واقعیت‌هایی که در فلسفه پیش از او، ابژه بیرونی بودند به سمبل تاریخی تغییر شکل می‌دهند. در اندیشه شلگل، «جهان یک سمبل است» (Ibid: 105)؛ بر این اساس، باید شناخت تاریخی را جایگزین شناخت از طریق مقولات فلسفی کرد، زیرا این آگاهی‌ها در دوره‌های گوناگون تاریخی، خود را به شکل سمبل در طبیعت نمایان کرده‌اند و وظیفه فیلسوف این است که با بررسی این دوره‌های تاریخی، به شناخت این سمبل‌ها بپردازد تا به کلیتی برسد که از مجموع امور متکثر دوره‌های گوناگون به دست آمده است. «اسطوره (یا سمبل) روش بررسی حقیقی مطلق است که جای فلسفه نظام‌مند و دکتربین‌الهیات را می‌گیرد» (Hampton, 2019: 151). اسطوره و سمبل چیزهایی هستند که در آگاهی ما نسبت به امور کران‌مند ظاهر می‌شوند و ما را با امر مطلق و بی‌کران آشنا می‌کنند.

پروژه فلسفی شلگل در زمینه علاقه او به اساطیر، بخشی از توجه او به بیلدونگ است؛ به‌ویژه با هدف او برای یافتن نوعی مرکزیت جدید یا

سنت وحدت‌بخش برای جامعه‌ای که توسط عقاید متفاوت از هم
گسسته شده بودند. (Millan, 2007: 162)

شلگل بعد از بازتعریف آگاهی، به اصل دوم مطلق، یعنی بی‌کرانگی می‌پردازد. او می‌پرسد: اگر مطلق جمع امور متکثر است، پس چگونه از دل این تکثر بیرون می‌آید؟ او خود پاسخ می‌دهد: برای رسیدن به وحدت در امور متکثر، نیازمند یک هارمونی و هماهنگی، به نام هستی بیلدونگ هستیم که هماهنگی همه چیز در هستی، از آن سرچشمه می‌گیرد. اگر انسان می‌خواهد به‌عنوان بخشی از این مطلق (موجودی در طبیعت) در قوای خود و در جامعه به هماهنگی و هارمونی برسد، باید از این اصل اساسی موجود در طبیعت، پیروی کند تا همانند طبیعت در یک هارمونی و شکوفایی قرار گیرد. بیلدونگ می‌تواند توسط هنر، اخلاق و نگاه عرفانی در انسان محقق شود. اما امر اخلاقی و نگاه عرفانی در بیان خود نیازمند ظرافت، لطافت و آزادی امر هنری هستند و از این طریق با هنر نسبت برقرار می‌کنند. هنر میان طبیعت و ایده برآمده از آگاهی جای دارد و به‌نوعی آشکارکننده آگاهی انسان در دل طبیعت است، و محصول نهایی از کلیت موجود در طبیعت (طبیعت به‌عنوان ابژه، نه آگاهی فراگیر) خود را جدا می‌کند.

با اثر هنری می‌توان از طبیعت به حقیقت موجود در دل طبیعت^(۵) رفت؛ از این رو، شلگل بر بیلدونگ هنری تأکید دارد، زیرا بیلدونگ و هنر هر دو یک هدف را پیگیری می‌کنند که همان مطلق است. اما خود اثر هنری زاینده یک اصل برتر است که از نظر شلگل، ریشه در خلقت هستی دارد و آن، عشق است. در این پژوهش تلاش می‌شود در کنار تعریف و تحلیل مطلق در اندیشه شلگل، به کارکرد بیلدونگ در شکل‌دهی به امر مطلق بپردازیم و مشخص کنیم نسبت مطلق و بیلدونگ چیست؟ چرا مطلق در مقولات و آگاهی فلسفی محقق نمی‌شود اما از طریق بیلدونگ می‌توان به آن دست یافت؟ نسبت بیلدونگ و امر هنری در هارمونی‌بخشی به انسان و جامعه چگونه است؟ چرا بیلدونگ در مقام امر اخلاقی و نگاه عرفانی به امر هنری، به‌منظور ایجاد وحدت در جامعه و بیان امر مطلق، مورد نیاز است؟ و در نهایت، عشق به‌عنوان عامل خلق اثر هنری، چه جایگاهی در بیلدونگ و ایجاد هارمونی در هستی دارد؟

۲- پیشینه پژوهش

موضوع مقاله پیشینه خاصی به زبان فارسی ندارد؛ در حوزه زبان انگلیسی، خوانندگان می‌توانند به منابع ذکر شده در مقاله مراجعه کنند.

۳- نقد شلگل به برداشت فیثته از آگاهی مطلق و ایده‌آلیسم فلسفی

چنانکه در مقدمه بحث ذکر شد، مطلق در اندیشه شلگل، جمع آگاهی و وجود بیکران است که آن را «طبیعت» می‌نامد. در همین راستا، او سعی می‌کند در مقابل برداشت‌های رایج (طبیعت به‌مثابه ماده محض)، تعریف جدیدی از طبیعت ارائه دهد. طبیعت در کران‌مندی خود با ماده و در بی‌کرانگی، با ایده

نسبت برقرار می‌کند. طبیعت، آگاهی فراگیری است و این آگاهی در شکل کران‌مند خود به شکل یک فعل در زمان جلوه پیدا می‌کند. «مشکل اصلی برای شلگل رابطه مطلق با جزء است. جواب این مسئله وابسته به این است که چرا نامتناهی از خود بیرون می‌آید و خود را متعین می‌کند» (Nassar, 2014: 247). متعین شدن اشیاء در حدود کران‌مند خود در طبیعت و تغییر شکل آن به شیء دیگر، ناخودآگاه^(۶) است، اما شلگل در فلسفه خود طبیعت را در بی‌کرانگی‌اش^(۷)، خودآگاهی فراگیری می‌داند که هر کران‌مندی^(۸) در دل آن فعلیت می‌یابد. آگاهی‌های دوره‌ای و تاریخ‌مند انسان را نیز باید جزئی از همین آگاهی فراگیر دانست. «آگاهی ایستا نیست، بلکه در زمان دگرگون می‌شود. به عبارت دیگر، آگاهی تاریخی است و این گذار از نظام اسپینوزا^(۹) به سمت فیثته است و نشان دهنده یک دگرگونی در اندیشه شلگل» (Idem, 2013: 102).

طبیعت به عنوان مطلق^(۱۰)، دربرگیرنده تمام امور متکثر و آگاهی‌های دوره‌ای است که زیرلایه آن را باید آگاهی فراگیری دانست. اگر مطلق جمع بی‌کرانگی طبیعت و آگاهی ناب باشد، باید این مطلق را خلق‌کننده هر علم و فعلی در نظر گرفت. مطلق یک کلیت^(۱۱) است که هر کران‌مندی و آگاهی را در هر لحظه و بازه زمانی با توجه به صیوروتش^(۱۲)، شامل می‌شود. «در فلسفه شلگل جستجو و اشتیاق بی‌نهایت به بی‌کرانگی جایگزین هر مدلی می‌شود که بر پایه یک اصل نخستین است» (Breazeale, 2010: 330). برخلاف ایده‌آلیسم فیثته که عالم بیرون را نادیده می‌گیرد، برای شلگل مطلق وحدت فراگیر تمام کثرات است.

شلگل ایده‌آلیسم فیثته را به طور کامل رد نمی‌کند، اما شکل خاصی از ایده‌آلیسم برای درک جهان مدنظر اوست. در نهایت می‌خواهد از ایده-آلیسم فیثته برای ساختن برداشتی از واقعیت بهره بگیرد، اما ایده‌آلیسم فیثته تنها جزئی از واقعیت را ارائه می‌دهد. به نظر شلگل ایده‌آلیسم را باید با رئالیسم ترکیب کرد، یعنی فیثته (ایده‌آلیسم) و اسپینوزا (رئالیسم) را باید در کنار هم قرار داد. (Millan, 2019: 101)

شلگل از یک آگاهی فراگیر سخن به میان می‌آورد و نمی‌خواهد همانند فیثته، حقیقت همه چیز را به آگاهی انسان فروکاهد و سوپژکتیو را محور تفکر خود قرار دهد، زیرا من آگاه انسان، جزئی از مطلق است نه تمام آن، و نمی‌توان همه هستی را به آگاهی انسان فروکاست. آگاهی در مطلق قطعاً آگاهی در انسان نیست، بلکه آگاهی‌ای است که همه چیز از آن شکل می‌گیرد. بر این اساس، باید بین آگاهی مطلق و آگاهی انسان که حالتی سوپژکتیو دارد، تمایز قائل شویم و آگاهی انسان را در نسبت با آگاهی مطلق فهم کنیم.

نمی‌توان یک اصل که خارج از خود مطلق باشد را همانند فیثته، مبنای مطلق دانست و همچنین

یک قاعده نخستین که همان من مطلق است نیز نسبتی با امر مطلق ندارد، زیرا یک قاعده فلسفی، مطلق بی کران را کران مند می کند. در نتیجه، قانون مطلق باید در دل مطلق باشد و

مشکل اساسی مفهوم یک اصل غیرمشروط این است که اگر چه خود به صورت غیرمشروط سیستم را پایه گذاری می کند، اما تمام اصول بعدی از آن سرچشمه می گیرد و خود آن خارج از حدود و عناصر (آن سیستم) قرار دارد. (Nassar, 2013: 92)

برای شلگل «ایده آلیسم به این معنا نیست که تمام واقعیت ها وابسته به من است، بلکه به این معناست که تمام واقعیت ها به یک آگاهی مطلق در درون خود جهان وابسته است» (Beiser, 2002: 459). بر این مبنا، شلگل از یک رئالیسم مطلق در مقابل ایده آلیسم مطلق سخن می گوید.

رئالیسم مطلق نه تنها یک رئالیسم تجربی کانتی است، بلکه بیشتر از یک چارچوب استعلائی، به اصول واقعیت های مستقل در جهان بیرون پایبند است، زیرا قلمرو طبیعت جدا از هر موضوع و قبل از هر امری وجود دارد، چه تجربی باشد و چه استعلائی. (Ibid: 442)

این فرض فلسفه انتقادی که «در راه دانش باید تمام ادعاهای قبلی نقد شود»، صحیح نیست، زیرا ما نمی توانیم همه ادعاهای قبلی دانش را داخل پراتنز قرار دهیم و آنها را قبل از شکل گیری، ارزیابی کنیم. معیار دانش دلالت بر ادعاهای مطرح شده در آن دانش دارد. ما با به کارگیری آنها قدرت و حدود قوای شناختی خود را می شناسیم. در نتیجه، ما نه از قبل، بلکه در خود فرآیند به کارگیری باید قوای شناختی را نقد کنیم. (Ibid: 445)

امر شناخت برخلاف تلقی فیشته، باید همانند یک شعر و حماسه باشد و کسی که این حماسه و شعر را می شنود، بدون هیچ پیش فرضی وارد آن می شود و با آن پیش می رود تا آن را در مسیر داستان درک کند و حقیقت بر او آشکار شود. این کاری است که فلسفه باید مدنظر خود قرار دهد، نه فلسفه ورزی از راه مقولات معین که در نهایت به جواب مشخص می رسد. باید با هستی و حقیقت بیکران روبه رو شد و در دل آن رفت تا به مرور، با حقیقت آشنا شویم. «فلسفه سیستماتیک، یک طرفه است و امکان صیوروت را سلب می کند، درحالی که یک سیستم نیاز دارد متناقض باشد تا در صیوروت اش (شدن) تکامل یابد» (Millan, 2019: 7).

به عقیده شلگل، تاریخ به شکل ذاتی، فلسفی است. او آگاهی و فهم از حقیقت هستی و انسان را به تاریخ پیوند می زند، اما باید حقیقت تاریخی را در کلیت آن فهمید و این کلیت را توسط سیستم فلسفی نمی توان درک کرد. «اگر ما نباید یک سیستم داشته باشیم یا نمی توانیم داشته باشیم، فقط یک تلاش

بی‌پایان برای رسیدن به یک سیستم باقی می‌ماند. نزد شلگل، ایده آلیسم فقط جایگاه تنظیمی دارد؛ هدفی که به آن نزدیک می‌شویم، ولی هرگز آن را کسب نمی‌کنیم» (Beiser, 2002: 446).

حقیقت هستی در فرآیند تاریخ تعریف می‌شود و جهان تاریخ‌مند و انسان زیست‌کننده در دل تاریخ و حقیقت شکل‌گرفته در هر دوره، در نهایت از دل همان آگاهی فراگیر بیرون می‌آیند. در نتیجه، باید حقیقت تاریخ‌مند آن دوره شناخته شود و انسان از دل این تولیدات آگاهانه می‌تواند به حقیقت مطلق برسد، نه با بررسی تغییرات ناخودآگاه ابژه در طبیعت، زیرا درست است که آنها نیز در وحدت مطلق بی‌کران هستند، ولی فعل آنها ناخودآگاه است و ما را به آگاهی مطلق نمی‌رساند. این دلیلی است که شلگل در فلسفه خود به‌جای یک آگاهی تجربی، به‌سمت یک آگاهی تاریخی و سمبلیک سوق پیدا می‌کند. از این منظر

شلگل کانت را نیمه‌منتقد می‌نامد، زیرا نقد عقل فلسفی بدون تاریخ فلسفه، نمی‌تواند به موفقیت برسد و اندیشه کانت به‌اندازه کافی تاریخی نیست؛ حتی اگر مملو از روابط تاریخی باشد و سعی در ساخت نظام‌های گوناگون داشته باشد. این نشان می‌دهد که نقد فلسفی کانت غیرانتقادی باقی می‌ماند، زیرا به اندازه کافی تاریخی نیست. (Millan, 2020: 247)

ارتباط حقیقت با آگاهی تاریخی، شکلی نسبی^(۱۳) به آن می‌دهد، زیرا دوره‌های تاریخی از یکدیگر متفاوت هستند. اگر حقیقت با نمود تاریخی در زمان پیوند پیدا کند، حقیقت در هر دوره تاریخی، شکلی مختلف می‌یابد. حقایق، زمان‌مند و در دوره‌های تاریخی، نسبی هستند، اما در کلیت این نسبت‌ها، یک مطلق از تکرار موجود است. بر همین اساس «تمام حقایق نسبی و همه دانش‌ها، سمبلیک هستند» (Huhn, 2013: 101). اما این امر نمی‌تواند مانع تصور ما از یک مطلق باشد و خود مطلق در نهایت، یک بی‌کرانگی در کران‌مندی زمانی است. تاریخ مجموعه‌ای از سنت‌ها، سمبل‌ها، آثار هنری و هویت مردمان در هر دوره است و تمام این‌ها در یک کلمه خلاصه می‌شود؛ «فرهنگ»^(۱۴). آگاهی به واقعیت‌های هستی را نه آگاهی فیزیکی و هندسی، بلکه آگاهی تاریخی و فرهنگی باید دانست که تمام اجزای این آگاهی با طبیعت بی‌کران، در یک بیلدونگ قرار دارند و این امر جایگاه ویژه پرورش‌یافتگی در طبیعت و انسان را در تفکر او نشان می‌دهد.

۴- بیلدونگ و هنر

در تعریف واژه «بیلدونگ»، شلگل ابتدا به بررسی سیر تطور تاریخی لغت بیلدونگ می‌پردازد.

بیلدونگ کارکرد بسیار مهمی در تمامی نوشته‌های شلگل در هر دو دوره

تاریخی مدرن و باستانی دارد و او به ریشه تشابهات پشت این مفهوم اشاره دارد. بیان شلگل در برداشت کشت و زرع (از معنای بیلدونگ) برگرفته از استعاره کار فیزیکی کشاورزان است. از این نظر، پرورش دادن (بیلدونگ) به کار و کارگر نزدیک می‌شود. زراعت در مزارع مستلزم کار سخت بدنی و نیز اعتدال در اخلاق است، وقتی (معنای بیلدونگ) از پرورش طبیعت انسان گرفته می‌شود. در ابتدا بیلدونگ در معنای یک فرآیند عرفان مسیحی برای تشبه به خدا بوده است، یا یک فرآیند بیولوژیکی برای شکل‌دهی، همانند تشکیل ارگانیک یک عضو. از نظر شلگل فرآیند (بیلدونگ) در طبیعت و آزادی با یکدیگر هم‌پوشانی دارند و در یک رابطه دو سویه هستند. بنابراین بیلدونگ یک فرآیند صرفاً انسانی یا روحانی نیست، بلکه در ارتباط بین طبیعت و آزادی اتفاق می‌افتد. (Nivala, 2017: 28)

مراد شلگل از واژه بیلدونگ بیشتر معنای هارمونی و پرورش‌یافتگی در انسان و دیگر موجودات هستی است. هر چیزی که نظم و هارمونی دارد از یک بیلدونگ بهره برده است. این امر را باید در اندیشه شلگل در نظر گرفت. بیلدونگ در دل مطلق وجود دارد و خود مطلق وحدت کثرات در یک هارمونی است. در نتیجه امری که انسان را بیلدونگ کند (انسان را پرورش دهد و در قوای او هماهنگی ایجاد کند)، می‌تواند او را با امر مطلق آشنا سازد؛ حال این امر می‌خواهد هنر باشد یا اخلاق، اما برای شلگل هنر جایگاهی ویژه در این فرآیند دارد.

فعل انسانی در ساحت هنری در مقابل فعلیت کران‌مند طبیعت، در حالت ناخودآگاه قرار دارد. از نظر شلگل «امتیاز طبیعت، زندگی و امتیاز هنر، وحدت است. طبیعت به‌عنوان یک کلیت دارای وحدت است، درحالی‌که هنر برای رسیدن به کلیت خود را از کل جدا می‌کند» (Hampton, 2019:137). این موضوع اشاره به این دارد که هنر در اتحادی که بین ساحت انسان و طبیعت ایجاد می‌کند، متوسل به تولید اثر می‌شود و خود این اثر فراتر از باشنده‌های بالفعل در طبیعت قرار می‌گیرد، هرچند از نظر آگاهی در ارتباط با آگاهی فراگیر در دل طبیعت است. اثر هنری مرتبط با انسان، یک ایده فرهنگی و سمبلیک است و این یکی از مهم‌ترین جاهایی است که بیلدونگ در کاربرد انسانی آن خود را نمایان می‌کند. کار فرهنگی نیاز به پرورش انسان فرهیخته دارد و در حقیقت قوه تفکر انسان باید در مقام آگاهی پرورش پیدا کند تا هم به حقیقت خود برسد و هم در مقام موجودی خودآگاه، در فعل و عمل خود، حقیقت آگاهی مطلق را به‌وسیله اثر هنری آشکار کند. پیوند اثر هنری و آگاهی تاریخی ناگسستنی است و به‌همین علت شلگل در نگاه تاریخی خود، دوره‌های گوناگون آثار هنری از زمان یونان باستان تا

دوره مدرن را مورد بررسی قرار می‌دهد. آثار هنری به‌عنوان سمبل‌های فرهنگی در ساحت انسانی نشانه‌ای هستند از ظهور آگاهی در هر دوره تاریخی که در نسبت با زمان آن اثر قرار می‌گیرد. در فلسفه شلگل، مطلق در معنای شیلری آن، در یک بازی میان آگاهی و بی‌کرانگی قرار گرفته است. باید گفت در این صورت، آگاهی، همانند تلقی فیثته، یک فعل و کنش^(۱۵) است، اما نمی‌توان مثل فیثته از ابتدای فرآیند تفکر، سخن از آگاهی محض به‌میان آورد. بر همین اساس، شلگل در اندیشه خود بر این امر تأکید دارد که «فلسفه نیز باید همانند شعر حماسی، از میانه شروع کند» (Frank, 2004: 202) تا بتواند همانند هنر، با مطلق (که در یک هارمونی و بیلدونگ قرار دارد) ارتباط برقرار کند. این موضوع را نیز باید در نظر گرفت که وقتی شلگل از هنر سخن می‌گوید، بیشتر شعر و طنزگویی^(۱۶) مدنظر اوست و به این نوع هنر در نگاه تاریخی خود اشاره می‌کند.

طنز و کنایه‌گویی در شعر به‌شیوه‌ای از بازنمایی تعلق دارد که نتیجه ناتوانی فلسفه در بازنمایی امر مطلق است. هیچ چیز کامل نیست و کنایه ابزاری برای آشکار ساختن خصوصیات ذاتی تجربه انسانی است. (Millan, 2007: 167)

شلگل در کتاب *قطعات فلسفی*^(۱۷) به این امر اشاره دارد؛

انسانی که نمی‌تواند کنایه بزند و تحقیر کند، نمی‌تواند تحسین کند. شما می‌توانید یکی از آن‌ها را بی‌نهایت انجام دهید، اما یک شکل شایسته برای انسان بازی بین تمام محاسن انسان است. (Schlegel, 1971: 67)

به نظر شلگل، حقیقت به‌عنوان امری که تمام سیر معرفتی ما معطوف به آن است، در ذات خود شکلی طنزگونه دارد، زیرا بی‌کرانگی مطلق از نظر شلگل غیرقابل تصور است و به آن شکلی طنزگونه می‌دهد.

هدف طنز، تمسخر با یک فن بیان سلیس نیست، بلکه شلگل از مفهوم کنایه استفاده می‌کند تا بر مشکلات اساسی، ماهوی و روش‌شناختی فلسفه، شعر، زیبایی‌شناسی، هنر و علوم به‌شکل کلی تأکید کند. (Millan, 2019: 75)

از نظر شلگل اولین شخصی که در تاریخ، حقیقت را به طنز پیوند زده، سقراط است. سقراط با خطاب قرار دادن خود به‌عنوان خرمگس آتن، یا نادان‌ترین انسان شهر که داناترین انسان نیز هست، به این امر می‌خواهد اشاره کنند که خود حقیقت و رسیدن به آن، در نسبت با طنزگویی قرار دارد. بیان طنزگونه جایی خود را نمایان می‌کند که ما در رسیدن به حقیقت عاجز هستیم و آن را امری می‌بینیم که

رسیدن به آن توسط عقل، محال است. پس، طنز در ذات خودش امری سطح پایین نیست، بلکه اذعان به ناتوانی در پی بردن به مطلق است و نشان می‌دهد که توانایی ما در چه سطحی قرار دارد و جایگاه حقیقت مطلق در کجاست. طنز این توانایی را دارد که به کران مطلق و حقیقت ناب نزدیک شود و در یک نسبت با آن قرار گیرد، در صورتی که این امر از مقولات فلسفی برنمی‌آید. بر این اساس «در نهایت هم شاعر و هم فیلسوف، باید از تأیید یک قاعدهٔ قطعی^(۱۸) در جستجوی حقیقت سرباز زنند، زیرا این قاعده به‌عنوان محدودیت مصنوعی و دل‌بخواه، روند خلاقیت را محدود می‌کند» (Beiser, 2002: 449).

اصل حرف (شلگل) این بود که هر زمان شهروندانی درستکار را دیدید که سرشان به‌کار خودشان گرم است، هر زمان شعر خوب، یعنی شعری مطابق با قواعد دیدید، هر زمانی که نهادی مسالمت‌جو دیدید که از جان و مال مردم پاسداری می‌کند، به آن بخندید و مسخره‌اش کنید، به طنز بگریزد و تحقیقش کنید و به اصرار بگویید که واقعیت خلاف این است. در نظر شلگل تنها سلاح در برابر مرگ در برابر تحجر و در برابر هر نوع ایستایی و انجماد جریان زندگی، همان چیزی است که طنزش می‌خوانند. (برلین، ۱۳۸۵: ۱۸۹)

شلگل و نووالیس^(۱۹) به توانایی‌های انسان در درک امر مطلق از طریق تأمل بر ساختار تفکر^(۲۰) تردید داشتند. این شک و تردید باعث شد به سراغ مولدی همانند شعر سوق پیدا کنند که شعر چه کار می‌تواند در راه دستیابی به امر مطلق انجام دهد. (Millan, 2019: 6)

برای فهم ماهیت شعر به‌عنوان یک اثر هنری و نسبت آن با بیلدونگ، باید اشعار شاعران در یک نگاه تاریخی بررسی شود. بر این اساس، شلگل به یونان باستان بازمی‌گردد تا نگاه تاریخی خود را از آنجا آغاز کند، جایی که نقطهٔ ابتدایی شعر و هنر است. «شعر در دوران یونان (باستان) به اوج قلهٔ کمال در پرورش (بیلدونگ) طبیعی رسید و آن را به الگو در دوران طلایی (یونان) تبدیل کرد» (Nivala, 2017: 87). شلگل در نگاه تاریخی خود دربارهٔ رابطهٔ شعر و بیلدونگ، به بررسی اشعار هم‌عصران خود مثل شیلر و گوته در کنار عصر طلایی یونان باستان نیز می‌پردازد و شعر و هنر مدرن را در مقامی والا می‌نشانند که می‌توان در راه رسیدن به سعادت در تربیت (بیلدونگ) انسانی، از آن یاری جست. «جهت کلی شعر مدرن در واقع در راستای مجموعه‌ای از بیلدونگ زیبایی‌شناختی است که می‌تواند بدون داشتن یک کلیت، سبک، ویژگی و جزئیات را در آن تعریف کرد» (Schlegel, 2001: 35). همچنین

ویژگی اصلی شعر رومانیتیک که شیلر بر آن تأکید می‌کرد و شلگل نیز با آن موافق بود، تلاش ابدی و اشتیاق همیشگی‌اش برای ایده‌آل یا نامتناهی

(مطلق) بود که شامل وحدت کامل با طبیعت است. با این حال، همین تلاش و اشتیاق، محور اصلی معرفت‌شناسی ضدبنیادگرایانه جدید شلگل نیز بود؛ هدفی که جستجوکننده می‌تواند به آن نزدیک شود، اما هرگز در یک حرکت بی‌نهایت به آن دست نمی‌یابد. (Beiser, 2003: 128)

از نظر شلگل آگاهی انسان مدرن در جایگاهی برتر از نگاه طبیعی مردمان یونان باستان در تعریف حقیقت جهان قرار دارد، اما بیلدونگ در معنای طبیعی آن در دوران باستان نیز باید مورد توجه بیلدونگ مدرن قرار گیرد، زیرا در آن طبیعت به‌عنوان مادر همه امور متکثر، نقش بسزایی دارد (طبیعت از نظر شلگل مهم است چون طبیعت همان مطلق است). «به‌عقیده شلگل بیلدونگ دو زیرمجموعه دارد؛ یکی پرورش طبیعی و ناخودآگاه مردمان دوران کلاسیک، و دیگری پرورش شکل‌گرفته انسانی در دوران مدرن» (Nivala, 2017: 87). در واقع شلگل معتقد است اگر برداشت مدرن و باستانی از بیلدونگ را با هم جمع کنیم، به مطلق ناب می‌رسیم؛ به عبارتی دیگر، آگاهی محض را با بی‌کرانگی در این فرآیند، جمع کرده‌ایم.

در هر دو دوره تاریخی، شلگل بر جایگاه شعر و طنزگویی در مسیر رسیدن به مطلق تأکید دارد و آثار ادبی این دو دوره را بررسی می‌کند. در مورد بیلدونگ مدرن، شلگل معتقد است

در حالی که تعلیم و تربیت باستان به‌وسیله انگیزه‌های طبیعی به‌سمت غایت‌های کران‌مند در حرکت بود، تعلیم و تربیت مدرن به‌وسیله عقل به‌سمت یک غایت بی‌کران (مطلق) و عالی‌ترین خیر یا ملکوت الهی بر روی زمین، در حرکت است. حتی اگر انسان مدرن نتواند به این غایت برسد، اما می‌تواند به آن نزدیک شود و در نهایت، در تلاش برای رسیدن به چنین هدف والایی است که عظمت انسان آشکار می‌شود. (Beiser, 1992: 256)

شلگل بر پرورش قوه متخیله به‌وسیله کار هنری در بیلدونگ، به‌سبب ذات انسجام‌بخش آن تأکید می‌کند. در واقع می‌توان گفت هماهنگی و هارمونی در امر هنری بر عهده قوه متخیله است و این جایگاه متخیله در بیلدونگ را نشان می‌دهد، زیرا هدف غایی بیلدونگ ایجاد هارمونی و هماهنگی قوای انسان در فرآیند تکامل است؛ امری که قبل از شلگل، در مفهوم بازی در فلسفه شیلر و تعریف او از بیلدونگ مطرح شده بود. همان‌طور که کانت در زیبایی‌شناسی خود وظیفه متخیله را هماهنگی بین دریافت‌های حسی بیرونی و پیوند آن با فاهمه نامتعیین در یک بازی آزاد تعریف می‌کند، شلگل نیز بر نقش قوه متخیله در پرورش و هماهنگی در قوای انسان به‌وسیله امر هنری تأکید دارد، زیرا «از طریق تخیل روابط بین بخش‌ها مشخص می‌شود و در یک وحدت پدیدار می‌شود؛ وحدتی متمایز و پویا» (Nassar, 2013:)

137). شلگل در تمام بحثش در مورد نقش هنر در بیلدونگ، به دنبال این است که جایگاه هنر در هارمونی بخشی به انسان را نمایان کند و نشان دهد که امر هنری چه توانایی منحصر به فردی دارد که می توان در ایجاد شکوفایی و پرورش انسان از آن یاری گرفت.

۴-۱. نسبت اخلاق با هنر در بیلدونگ

اخلاق امر دیگری است که شلگل برای ایجاد هارمونی در جامعه انسانی، در پرورش (بیلدونگ) انسان بر آن تأکید می کند. ابتدا شلگل نظر خود را در مورد آزادی به عنوان اصل اساسی اخلاق ارائه می دهد و نگاه کانت در مورد آزادی که در نقطه مقابل با قاعده طبیعت قرار دارد را نقد می کند و در مرحله بعد، پلی میان اخلاق و بیلدونگ ایجاد می کند. از نظر شلگل انسان در امر اخلاقی باید از طبیعت پیروی کند. طبیعت در دل خود، حالت خودمولد^(۳۱) دارد و در مقام آگاهی فراگیر در هر زمان، خود را در شکل کران مند در نهایت هارمونی (بیلدونگ) و توازن جلوه می بخشد و هم بی کرانگی (مطلق بودن) خود را حفظ می کند. طبیعت این کار را طبق قانون درونی خود انجام می دهد و در نهایت آزادی در این زمینه قرار دارد. انسان با اینکه خود بخشی از مطلق است، اما باید در ساحت خود همانند طبیعت عمل کند. «طبیعت از این جهت آزاد است که حدود خود را تعیین می بخشد و به وسیله چیزی غیر از خودش آشکار نمی شود» (Ibid: 123). سخن از آزاد بودن طبیعت اشاره به این دارد که انسان باید در امر اخلاقی، همانند طبیعت در اوج آزادی باشد؛ آزاد بودن طبیعت (که بر اساس قانون درونی اش است)، برای انسان حکم یک الگو را دارد و اگر انسان نیز می خواهد در اخلاق (که فعلی است مختص به انسان) در اوج آزادی باشد، این توسط بیلدونگ اخلاقی (تربیت اخلاقی) برای او محقق می شود. مسئله آزادی همیشه در مبحث اخلاق و فعل اخلاقی در دل طبیعت، مورد مناقشه بوده است.

شلگل برای رهایی از دوآلیسم کانتی نیاز نمی بیند بین اخلاق و طبیعت تفاوتی قائل شود و بر این امر تأکید دارد که انسان در حوزه اخلاق، باید از خود طبیعت پیروی کند، زیرا طبیعت نمونه ای از خودآیینی در قانون حاکم بر خود است. طبیعت در خود، آزادی مطلق دارد و هر چیزی را در دل خود پرورش می دهد. قانون حاکم بر طبیعت مطابق با خود طبیعت است و از جای دیگر این قانون بر آن تحمیل نمی شود. این پرورش و عمل طبق قوانین خود، در امر اخلاقی و پرورشی باید الگوی انسان باشد. طبیعت مثل یک نت موسیقی هماهنگ است که در فرم دهی^(۳۲) به همه چیز هماهنگی و هارمونی خود را حفظ می کند و از این نظر یک آگاهی ناب است و در پرورش و فرم دهی به هستی که در یک هماهنگی اصیل قرار دارد.

این تلقی از طبیعت به عنوان حقیقتی که در دل خود در حال بیلدونگ کردن هستی است، محور توجه شلگل است. طبیعت یک ارگانیزم هماهنگ درونی دارد و این موزون بودن و هماهنگی، شکل دهنده آزادی طبیعت در شکل دهی و پرورش موجودات است. به همین دلیل، «قانون بیلدونگ،

قانون ارگانیسم (ساختاری پویا) است» (Ibid: 124)، زیرا هر فعلی که از ساخت انسانی سرچشمه می‌گیرد، باید همانند طبیعت، در اوج هارمونی و شکوفایی باشد. در نتیجه، برای شلگل شکوفایی انسان در امر اخلاق، به جای اینکه با قوانین کانتی که خارج از خود اخلاق قرار دارند شکل بگیرد، با بیلدونگ معنا پیدا می‌کند. بر همین اساس، «شلگل بیلدونگ را ظهور استقلال تعریف می‌کند» (Beiser, 2003: 100). در حقیقت با بیلدونگ است که آزادی و امر اخلاقی محقق می‌شود.

نظم و هارمونی در دل طبیعت قرار دارد و هر چه که در آن پرورش می‌یابد، در نسبت با کل قرار می‌گیرد. اگر پرورش (بیلدونگ) اخلاقی در انسان نیز بخواهد به درجه هماهنگی در طبیعت برسد، نیاز دارد همانند طبیعت عمل کند. در نتیجه، اخلاق نیز باید از دل روابط انسانی بجوشد، مثل طبیعت که همه چیز در آن پرورش می‌یابد و در یک هارمونی قرار می‌گیرد. مراد شلگل از بیلدونگ دقیقاً همان تلقی ای است که فیثته و کانت از قاعده اخلاقی دارند. اما قاعده و مقولاتی که به صورت پیشینی بیرون از خود فرآیند معرفت اخلاقی هستند، نمی‌توانند در کسب معرفت اخلاقی راهگشا باشند. در نتیجه، چیزی که به جای آن می‌نشیند، بیلدونگ در امر اخلاقی است. شلگل امر اخلاقی را مساوی با تربیت اخلاقی می‌داند، زیرا «امر اخلاقی تنها می‌تواند از طریق تربیت اخلاقی حاصل شود» (Forster, 2015).

از نظر شلگل مشکل کانت و فیثته در اخلاق، مربوط به فقدان یک مفهوم دقیق از تعلیم و تربیت، و بی‌علاقگی آنها به زمینه‌های تاریخی، سیاسی و فرهنگی‌ای است که انسان‌ها در آن زندگی می‌کنند و از این طریق می‌توانند پرورش یابند. بنابراین، کانت و فیثته مسئله اصلی تعلیم و تربیت را در فلسفه‌های عملی خود نادیده گرفته‌اند. (Ibid)

شلگل از یک بیلدونگ اجتماعی سخن به میان می‌آورد که در جامعه هماهنگی ایجاد می‌کند و هارمونی که غایت یک جامعه است و از طریق تربیت اخلاقی محقق می‌شود، را میسر می‌سازد. تربیت اخلاقی به وسیله امر هنری ممکن است، زیرا «ما گاه در حقیقت، یک ارتباط بین بخش‌های جدا از هم و متناقض در امر تعلیم و تربیت را درک می‌کنیم که افراد می‌توانند در نمایشنامه‌هایی با محتوای اخلاقی، روش آموزش خود را از نو بسازند» (Schlegel, 1971: 179). جامعه‌ای که آموزش داده شود، رو به شکوفایی می‌رود و از این هماهنگی در نسبتی با حقیقت و آگاهی مطلق قرار می‌گیرد.

بیلدونگ اخلاقی از دل اثر هنری بیرون می‌آید و مثال شلگل، هنر یونان باستان و نقش آن در تربیت اخلاقی و اجتماعی مردم آن دوران است. هنر در یونان باستان هم وظیفه آشنا کردن مردم با فضیلت اخلاقی و اجتماعی را به عهده داشته است، زیرا «بیلدونگ یونانی دارای نیروی حیات^(۳۳) درونی بود، و شعر یونانی یک ارگانیسم (ساختاری پویا) بود» (Forster, 2020: 198). رابطه هنر با اخلاق در بیلدونگ و ایجاد یک نظم میان فردی و اجتماعی، بر این امر دلالت دارد که «شلگل به این دکترین شیلری پایبند

مانده که هدف هنر، بیلدونگ است. وظیفه هنر رومانیتیک او غلبه بر شکاف بین نظر و عمل، و عقل و زندگی است» (Beiser, 1992: 258).

در راستای بیلدونگ و پرورش اجتماعی و برای رسیدن به یک هارمونی میان افراد جامعه، «مفروض شلگل این است که ذائقه طبقه متوسط باید آموزش ببیند تا افق خود را برای چیزهای شگفت‌انگیز و جالب وسعت ببخشد. به عبارت دیگر، این یک واکنش به کمبود است با یک دوز تربیت، در برابر نیازهای کاذب که در دوران طلایی یک دولت ملی مدرن مورد نیاز است» (Nivala, 2017: 133). شلگل در بیلدونگ اجتماعی و اخلاقی به واسطه هنر به کمبود و طنزگویی اشاره دارد، زیرا در کمبودی، انسان هم‌زمان در حالت شادی و آزادی (آزادی به عنوان شرط اصلی امر اخلاقی) به سر می‌برد. کمبودی در عرصه‌ای پای می‌گذارد که آگاهی توان رفتن به آن را ندارد و در جهت امر مطلق بی‌کران است و این بی‌کرانگی کمبودی امری را نشان می‌دهد که می‌توان به وسیله آن بر تمام قید و بندهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی فائق شد و در نهایت آزادی قرار گرفت. بر همین اساس، شلگل تأکید دارد که «بیلدونگ به تنهایی، بالاترین خیر است» (Beiser, 2003: 22). زیرا آزادی و خیر اخلاقی در بیلدونگ محقق می‌شود. شاید به بیانی ساده‌تر بتوان گفت، آزادی در امر هنری و هارمونی در بیلدونگ، در کنار هم می‌توانند امر اخلاقی را در جامعه شکل دهند.

۲-۴. رابطه عرفان با هنر در بیلدونگ

شلگل با اینکه در اندیشه خود، عرفان^(۲۴) را رد کرده، اما از نوعی عرفان سخن به میان آورده که با برداشت‌های مرسوم از این امر متفاوت است. عرفان به عنوان یک طریقت، بر اساس یک آداب و سلوک مشخص شکل می‌گیرد و در نهایت حکم اصول معین را دارد و مانع از یک تفکر آزاد می‌شود، و هر اصولی که در تقابل با آزاداندیشی و سیال بودن تفکر در هستی باشد، برای شلگل قابل قبول نیست. آگاهی در انسان باید در تلاشی بی‌پایان به سمت مطلق باشد و از آنجایی که مطلق، بیکران است، از این طریق آگاهی انسان می‌تواند با مطلق نسبت برقرار کند. عرفان شناخت را از طبیعت شروع نمی‌کند، بلکه در نفس انسان به دنبال مطلق و ناب‌بودگی می‌گردد و از این نظر در نقطه مقابل برداشت شلگل قرار می‌گیرد.^(۲۵) از نظر شلگل

من زندگی نمی‌کنم تا از اصول (مقیدکننده) پیروی کنم یا به دنبال سرگرمی لذت‌بخش باشم، بلکه برای بودن و صیوررت پیدا کردن، زندگی می‌کنم. من به قدرت آموزش و اراده ایمان دارم که مرا یک بار دیگر به امر بی‌کران (مطلق) نزدیک می‌کند و از زنجیره تعالیم نادرست رهایی می‌بخشد. (Schlegel, 1971: 221)

این نقل قول شلگل نشان می‌دهد که مراد او از عرفان چیست؛ یک نگاه کلی به هستی، با در نظر

گرفتن بی‌کرانگی عالم، که عارف همانند طبیعت هر لحظه در صیوروت است. در نتیجه، عرفان باید به‌عنوان یک نگرش در نظر گرفته شود، نه یک روش. عرفان یک نوع نگاه است به امر مطلق که آن را در شکل کلی و فراگیر می‌یابد و همانند علم، نگاه جزئی به هستی ندارد. از این جهت است که شلگل از نگاه عرفانی حمایت می‌کند، زیرا عرفان می‌خواهد حقیقت را در معنای کلی درک کند و از این نظر با هارمونی و بیلدونگ در ارتباط است. «عرفان یکی از جدی‌ترین تلاش‌ها برای پاسخ به پرسش (درباره مطلق) است، زیرا جوهر و سرآغاز (عرفان) عبارت است از حالت غیرمقید مطلق. عرفان یعنی آرزوی وحدت مطلق» (Beiser, 2002: 453). یک بیلدونگ عرفانی تمام امور متکثر حقایق زمانی را در یک نگاه کلی می‌شناسد و جریان هستی را به‌صورت یک کل فهم می‌کند.

نگاه عرفانی برای فهم هستی به‌عنوان یک کل متکثر، راهگشا است، زیرا هر امری که ما را بتواند به مطلق برساند و آگاهی مطلق را در یک کلیت هماهنگ درک کند، می‌تواند در بیلدونگ انسان مؤثر باشد. اما این عرفان در بیان خود وابسته به ظرافت هنری، مثلاً شعر، است. در نگاه عرفانی «خدا جهان را از چهره خودش خلق کرده است. معنای این جمله این است که بی‌کرانگی شکلی از هنرورزی خداست» (Ibid: 461). وقتی حقیقتی بر عارف آشکار می‌شود، بیان تجربه عرفانی برای افرادی که بهره از این گشودگی نبرده‌اند، همانند طنزی می‌ماند که مایه تمسخرشان می‌شود. طنز در کار هنری نیز ویژگی تجربه عارف را دارد. تجربه عرفانی و طنز در فراروی از تجربه مادی، می‌تواند جنبه دیگری از حقیقت ناب درون هستی را بیان کنند. هنر هم‌زمان آگاهی ناب و نگاه سمبلیک و رازگونه عرفانی را در درونش دارد. کاربرد زبان هنری، مثل شعر، در عرفان از این نظر مهم است که هنر می‌تواند مطلق را در بی‌کرانگی خود به‌صورت کران‌مند بیان کند، اما ایده مطلق، هنوز در آن حضور داشته باشد. با نگاهی دقیق‌تر به تعریف شلگل از بیلدونگ، می‌توان یک گرایش الهیاتی و عرفانی در اندیشه او در این‌باره دید؛ جایی که «شلگل مذهب را قلب^(۲۶) و روح بیلدونگ تعیین می‌کند. از این‌رو، بیلدونگ به‌جای اینکه پادزهر شورمندی (عرفانی) باشد، اکنون از آن سرچشمه می‌گیرد» (Ibid: 454).

۳-۴. جایگاه عشق در هنر و رابطه آن با بیلدونگ

عشق به‌عنوان یک اصل متعال، قادر به دستیابی به وحدتی ناب است و «عشق چیزی است که در هر جزء (در هستی) وجود دارد، درحالی‌که در همان لحظه یک کلیت کامل را شکل می‌دهد» (Hampton, 2019: 139). عشق هارمونی‌بخشی در هستی است که حتی نسبت به هنر، در درجه بالاتری قرار می‌گیرد، زیرا عشق خود خالق هنر است و «از نظر متافیزیکی شیء هنری از طریق اصل متافیزیکی عشق، با وحدت نامتناهی نسبت برقرار می‌کند» (Ibid). امر هنری که نگاه عرفانی و امر اخلاقی را در هارمونی‌بخشی و بیلدونگ یاری می‌کرد، در شکل‌گیری خود، مثل هر جزئی در این عالم، وابسته به احساس عشق است. از نظر شلگل خلقت و هماهنگی هر چیزی به‌وسیله احساس عشق در عالم محقق

می‌شود، چه اثر هنری باشد و چه هر وجودی در طبیعت.

تلاش برای رسیدن به دانش بی‌کران، در قالب عشق حاصل می‌شود، که خود را در آگاهی به شکل یک میل نشان می‌دهد، اما به‌طور عینی، بخشی از یک نیروی متافیزیکی استعلایی بزرگ‌تر است که در همهٔ امور به‌عنوان یک وحدت‌بخش ضروری عمل می‌کند. عشق نیاز به طبیعت دارد که موضوع آن باشد و طبیعت نیازمند عشق است. (Ibid: 138)

در حقیقت عشق در مقام خالق هنر و در جایگاه بیلدونگی ناب قرار دارد که هر هارمونی در هستی از آن سرچشمه می‌گیرد. شلگل برای عشق در پرورش انسان جایگاه خاص قائل است که می‌تواند انسان را به درجهٔ کمال نزدیک کند، زیرا «هرچه بیشتر یک شخص را دوست داشته باشیم، هماهنگی بیشتری در جهان یافت می‌کنیم و هرچه هارمونی بیشتری در جهان بیابیم، عمق و ارزش هر جزء را بیشتر خواهیم دید، زیرا اگر واقعاً عاشق کسی باشیم، دنیای او را هم دوست خواهیم داشت» (Beiser, 2002: 454). به‌نظر شلگل، والاترین احساسی که انسان را از سایر جانداران متمایز می‌نماید، عشق است و اگر مبنای عمل انسانی عشق باشد، این عشق در مقام نوع‌دوستی می‌تواند تمام انسان‌ها را در یک هماهنگی و کلیت، وحدت ببخشد. در نتیجه، عشق همان کاری را انجام می‌دهد که بیلدونگ هنری می‌خواهد به آن برسد؛ یک هارمونی که می‌تواند انسان‌ها را در یک نظم کلی قرار دهد و آنها را با امر مطلق آشنا سازد.

نتیجه‌گیری

شلگل در تقابل با متفکرانی مثل کانت و فیخته که به‌دنبال یک سیستم نظام‌مند بر پایهٔ قاعده و اصل نخستین فلسفی برای رسیدن به امر مطلق بودند، صحبت از یک فرآیند در راه رسیدن به امر مطلق به‌عنوان حقیقت ناب می‌کند که در نسبت با حقایق خود هستی قرار دارد. بر همین اساس، او اصل نخستین را به‌عنوان قاعده‌ای که خارج از خود هستی قرار دارد، کنار می‌گذارد و محور اندیشهٔ خود را معطوف به وحدتی می‌کند که در طبیعت وجود دارد. شلگل با تأکید بر امور متکثر و کران‌مندی‌ها در طبیعت، مطلق را بی‌کرانگی می‌داند که تمام کران‌مندی‌ها را دربرمی‌گیرد. در نتیجه، اساس مطلق به‌جای قاعدهٔ نخستین، یک هماهنگی و هارمونی می‌شود که تمام کثرات به‌کمک آن، در یک وحدت قرار دارند. شلگل این هماهنگی را یک بیلدونگ می‌داند که از هستی و طبیعت می‌جوشد و ریشه در آگاهی و نظم در بی‌کرانگی دارد. اگر انسان نیز در مقام موجود آگاه در هستی، بخواهد آگاهی‌اش فعلیت پیدا کند و همانند طبیعت در یک هماهنگی و شکوفایی قرار گیرد، به‌عنوان جزئی از هستی، باید از بیلدونگ بهره‌مند شود تا به یک هارمونی برسد.

بیلدونگ در اندیشهٔ شلگل در مقابل هر قاعده و اصل در فلسفه قرار دارد و بنیان طبیعت و انسان

برای رسیدن به کمال است. شلگل در مورد پرورش انسان برای رسیدن به کمال، بر هنر، به عنوان محصولی از آگاهی انسان که در نسبت با طبیعت قرار دارد اما از ابژه درون جهانی متفاوت است، تأکید می‌کند. بیلدونگ عرفانی و اخلاقی نیز در بیان خود وابسته به زبان هنر هستند و این امر نشان می‌دهد که تربیت انسان برای رسیدن به کمال اخلاقی و فهم عرفانی در رسیدن به کلیت هستی، وابسته به هنر است. اما شلگل خود حقیقت هنر را در نسبت به عشق تعریف می‌کند که باید آن را خالق اثر هنری دانست. در نتیجه، می‌توان گفت یک احساس عشق افلاطونی در اندیشه شلگل هست که انسان می‌تواند همانند طبیعت و به کمک آن، در یک نظم و هارمونی قرار گیرد تا به کمال و شکوفایی برسد. برای شلگل بیلدونگ امری مختص به انسان نیست، بلکه در بنیان هستی قرار دارد و انسان به عنوان جزئی از طبیعت، باید برای رسیدن به حقیقت مطلق از آن پیروی کند.

یادداشت‌ها

۱. هگل روح مطلق (Geist) را یک سنتز بین روح فردی و روح جمعی در نظر می‌گیرد که امکان شناخت آن توسط تفکر فلسفی امکان‌پذیر می‌شود.
۲. شلینگ با اینکه به خود فلسفه‌ورزی پایبند است، بر خلاف هگل، امکان رسیدن به مطلق را در نهایت، در امر هنری جستجو می‌کند.

3. Bildung

4. symbol

۵. حقیقت موجود در دل طبیعت در فلسفه شلگل اشاره به آگاهی نابی دارد که به نوعی زیرلایه آن چیزی است که ما فقط آن را به شکل مادی می‌بینیم. این آگاهی عاملی است که هر چیزی که از دل طبیعت متولد می‌شود و نمود پیدا می‌کند، در اوج هارمونی و نظم قرار داشته باشد. شگل این آگاهی را با بیلدونگ در طبیعت، به خاطر ایجاد نظم و هارمونی، در پیوند می‌داند.

6. unconsciousness

7. Infinity

8. Finity

۹. منظور از سیستم اسپینوزا همان مونیسمی است که در نقد دوآلیسم دکارت مطرح شده است. در مونیسم اسپینوزا همه چیز در طبیعت تعریف می‌شود، اما شلگل در نقد این نگاه می‌خواهد یک جایگاه ویژه‌ای نیز برای سوبژکتیو در مقام آگاهی محض باز کند؛ به همین دلیل از تفکر فیشته در این امر بهره می‌برد، اما هم‌زمان سوبژکتیو فیشته محض فیشته را نیز نقد می‌کند.

10. Absolut

11. Whole

12. Becoming

13. relative

14. Kultur

15. Activity

16. Irony

17. Philosophical Fragments

۱۸. منظور شلگل قاعده‌ای همانند من محض فیشته است.

۱۹. نووالیس، شاعر و فیلسوف آلمانی است که در کنار برادران شلگل و اشلایرماخر، از اعضای اصلی و ابتدایی جنبش رمانتیک آلمانی بود و شلگل بهره زیادی از تفکر او در نقد اندیشه فیشته برده است (Novalis, 2003).

- 20. Reflexion
- 21. Self-productive
- 22. Formation
- 23. Lebenskraft
- 24. Mysticism

۲۵. شلگل معتقد است مطلق طبیعت است و بدون تفکر درباره طبیعت، نمی‌توان به مطلق رسید. از نظر وی، عرفان به معنای سیر در انفس، به‌تنهایی نمی‌تواند با مطلق ارتباط برقرار کند.

- 26. Heart

منابع

- برلین، آیزیا (۱۳۸۵). *ریشه‌های رومانتیسم*، ترجمه عبدالله کوثری، تهران: نشر ماهی.
- Beiser, F. (1992). *Enlightenment Revolution and Romanticism, The Genesis of Modern German, 1790-1800*. Massachusetts: Harvard University Press.
- (2002). *German Idealism, The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*. Massachusetts: Harvard University Press.
- (2003). *The Romantic Imperative; the Concept of Early German Romanticism*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Breazeale, D. (2010). *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*. Amsterdam: Rodopi.
- Forster, M. (2015). *Oxford Handbook of German Philosophy in the Nineteenth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- (2020). *Romanticism, Philosophy, and Literature*. London: Palgrave MacMillan.
- Frank, M. (2004). *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*. translated By Elizabeth Millan, New York: State University of New York Press.
- Hampton, A. (2019). *Romanticism and the Re-Invention of Modern Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huhn, H. (2013). *Symbol and Intuition; Comparative Studies in Kantian and Romantic-Period Aesthetics*. New York: Routledge.
- Millan, E. (2007). *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*. New York: State University of New York Press.
- (2019). *Brill's Companion to German Romantic Philosophy*. Leiden: Brill.
- (2020). *The Palgrave Handbook of German Romantic Philosophy*. London: Palgrave MacMillan.
- Nassar, D. (2013). *The Romantic Absolute, Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy, 1795-1804*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (2014). *The Relevance of Romanticism Essays on German Romantic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Nivala, A. (2017). *The Romantic Idea of the Golden Age in Friedrich Schlegel's Philosophy of History*. New York: Routledge.
- Novalis [von Hardenberg, G. P. F. F.] (2003). *Fichte Studies*. translated By Jane Kneller. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schlegel, F. (1971). *Lucinde and the Fragments*. translated by Peter Firchow. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (2001). *On the Study of Greek Poetry*. translated by Stuart Barnett. New York: State University of New York Press.



The Standing of Homeric Epics in Recounting the Religious Tradition of Ancient Greece

Camellia Talei Bafghei*

PhD in Philosophy of Art, Ardabil Branch, Islamic Azad University, Ardabil, Iran

Article Info ABSTRACT

Article type:

**Research
Article**

Received:

11/04/2022

Accepted:

11/06/2022

Homer's Iliad and Odyssey can be recognized as the transitional stage between the oral period of the Ancient Greek religions and its written period when the Greek myths –that indicate a polytheistic religion– were recorded and organized with the assistance of the mind and the imagination of a myth-making poet who attempted to find befitting answers to the questions of the man inhabiting the ecosystem of Ancient Greece regarding religion, relation between mortals and immortals, and also social and ethnic ethics. Although many works are available today to study the religion of ancient Greece, but there is no doubt that these two systems are excellent works in this field, whose religious and moral imagery and the Olympian gods have recorded and immortalized the mythical peoples of ancient Greece in the form of epic poems . This study intends to seek the place of religion in Homer's epic poems by a descriptive-analytical approach. The result of the research shows that although there is no word in Ancient Greek that precisely refers to the meaning of religion word as of today means, Homer considered Greek religious traditions in the Iliad and the Odyssey. The Gods in Homer's poems and the sectarian Gods are very similar, especially in the case of their name and their depiction. However, the description of deeds and events regarding Olympian Gods and heroes in Homer's poem is entirely derived from a mind accustomed to myth and fantasy. It is beyond the sectarian activities that are discovered in ancient Greece. The purpose of these two books is to create interaction between Achaeans, teach the constructive habits of moral behaviors, and express the virtuous that had the highest values for the Athenian culture and audience. In fact, while Homer metaphorically glorifies the values and the ideologies of a social-heroic system, he implicitly creates his poems in an action-illustration genre and in the moral context that is the first thought and experiences of the ancient Greeks in contemplation and politics.

Keywords: Religion, Ancient Greece, Homer, *Iliad*, *Odyssey*.

Cite this article: Talei Bafghei, Camellia. (2022). The Standing of Homeric Epics in Recounting the Religious Tradition of Ancient Greece. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No.1, pp. 35-50.

DOI: 10.30479/wp.2022.17108.1010

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* **E-mail:** taleic@yahoo.com

جایگاه چکامه‌های هومر در نقل فرادش دینی یونان باستان

کاملیا طالعی بافقی*

دانش آموخته دکتری فلسفه هنر، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران.

| اطلاعات مقاله | چکیده |
|-----------------------|---|
| نوع مقاله: پژوهشی | <i>ایلیاد</i> و <i>اودیسه</i> هومر را می‌توان مرحله گذر از دوره شفاهی دین یونان باستان به دوره کتبی و نظام‌مند شدن اسطوره‌های یونانی که معرف دین چندخدایی است، به پایمردی ذهن و خیال اسطوره‌پرداز چکامه‌سرایی دانست که می‌کوشید برای پرسش‌های انسان‌سکنی‌گزیده در زیست‌بوم یونان باستان در زمینه دین و نسبت میرندگان با جاودانان و نیز اخلاق اجتماعی و قومی، پاسخ‌هایی درخور بیابد. اگرچه امروزه آثار متعددی پیرامون تحقیق در دین یونان باستان در دست است، اما بی‌تردید این دو منظومه، آثاری ممتاز در این حوزه هستند که فرادش دینی و اخلاقی و خدایان المپی مردمان اسطوره‌پرداز یونان باستان را در قالب چکامه‌های حماسی، ثبت و جاودان کرده‌اند. از این رو، این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی درصدد بررسی جایگاه دین در سروده‌های حماسی هومر است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که اگرچه یونانیان واژه‌ای که دقیقاً به معنای دین امروزی باشد، نداشتند، ولی هومر در <i>ایلیاد</i> و <i>اودیسه</i> به سنت مذهبی اقوام باستان یونان نظری داشته است. خدایان اشعار هومر و خدایان فرقه‌ای در بسیاری از موارد همچون اسامی و شمایل‌نگاری، با هم یکسان هستند و هم‌پوشانی دارند، اما توصیف‌هایی که در هر دو منظومه از اعمال و کردار خدایان المپی و قهرمانان، وقایع و اسباب و معادات آنها ارائه می‌گردد، کاملاً برآمده از ذهنی خوگرفته با اسطوره و خیال، و فراتر از فعالیت‌های فرقه‌ای شناسایی شده در یونان باستان است. هدف دو منظومه ایجاد تعامل میان آخاییان، آموزش عادات سازنده رفتار اخلاقی و بیان فضیلت‌هایی است که بالاترین ارزش را برای فرهنگ و خواننده آتني داشته باشد. در واقع، هومر در عین اینکه به‌طور استعاری از ارزش‌ها و ایده‌آل‌های یک نظام اجتماعی-قهرمانی تجلیل می‌کند، به‌طور ضمنی فضای نوشتاری خود را با ژانر اکشن-مصور و اندیشه اخلاقی تعریف و تبیین نموده که نخستین تدابیر و تجربه‌های ذهنی یونانیان باستان در اندیشه و سیاست بوده است. |
| دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۲ | |
| پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۱ | |
| | کلمات کلیدی: دین، یونان باستان، هومر، <i>ایلیاد</i> ، <i>اودیسه</i> . |

استناد: طالعی بافقی، کاملیا، (۱۴۰۱). «جایگاه چکامه‌های هومر در نقل فرادش دینی یونان باستان»، *فصلنامه فلسفه غرب*، سال اول، شماره اول، ص ۳۵-۵۰.

DOI: 10.30479/wp.2022.17108.1010



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) - حق مؤلف © نویسندگان.

* نشانی پست الکترونیک: taleic@yahoo.com

۱- مقدمه

ایلیاد هومر یک دایرةالمعارف فرهنگی در ادبیات باستان یونان بود، ابزار تعلیمی که دستورالعملی برای مدیریت روح انسان‌ها، اخلاق و زندگی اجتماعی‌شان تدوین کرده بود. مارشال مک لوهان^(۱) (۱۹۶۷)

هومر (هومروس^(۲))، تلفظ نامش آیولی^(۳) است)، شاعر و سخن‌پرداز بزرگ عصر نوزایی یونان باستان و خالق دو شاهکار حماسی *ایلیاد* و *ودیسه* است. هرچند سیمای او برای برخی در پس حجابی از ابهام و تردید قرار دارد، اما بررسی‌های تاریخی حاکی از آن است که در قرن هفتم پیش از میلاد، در نقطه‌ای از سرزمین گسترده یونان، شاعری به نام هومر وجود داشته است، زیرا شاعران و نویسندگان مشهور آن دوران همچون آلکن^(۴)، آرکیلوکوس^(۵)، کالینوس^(۶) و تیرتوس^(۷) از او یاد کرده‌اند. حتی سافو^(۸) که در قرن ششم (پ.م) زندگی می‌کرده، نیز وی را می‌شناخته و در انتخاب بحر و وزن و ترکیب شعر، از او تقلید کرده است. به‌زعم برخی، علت محبوبیت و گستردگی کاربرد آرای هومر آن است که

روایت‌های هومری به‌عنوان منبعی مولد برای طیف وسیعی از شیوه‌های تبیین فرهنگی همچون درام تراژیک (برداشت‌های آیسخولوس از مهمانی بزرگ هومر)، هنرهای تجسمی، مجسمه‌سازی، هنر و موسیقی کُر، شعر موسیقیایی یا بزمی، فصاحت و بلاغت، استراتژی سیاسی، پراکسیس آموزشی، پارادایم‌های معماری، کیهان‌پیدایی و فلسفه باستانی، دیالکتیک سقراطی، مابعدالطبیعه افلاطونی و غیره، کاربرد داشته‌اند. (Sandywell,)

(2003: 49)

به باور عده‌ای دیگر، در بحث از «حماسه»، ما صرفاً با آثار ادبی در معنای مدرن آن، یعنی «اثر هنری» مستقل سروکار نداریم، «بلکه با یک نظام فرهنگی مولد روبه‌رو هستیم، یک دایرةالمعارف شفاهی استانداردهای اخلاقی و رفتار اجتماعی که هویت اجتماعی، سیاسی و فکری تمدن کلاسیک یونان و هلنیستی را مشخص می‌نماید» (Havelock, 1963: 319). ناگی، محقق و پژوهشگر در علوم باستان، در این‌باره اذعان می‌کند که روایت حماسی، محرکی برای بازآفرینی ارزش‌های سنتی است. به اعتقاد او، روند چنین روایت‌هایی با طرحی منظم و مشخص انجام می‌گیرد که در مسیر ابداعات و نوآوری‌های فردی منحرف نمی‌گردد و جدای از طرح‌های سنتی آشنا و مدنظر مخاطبان قرار دارد (Nagy, 1996: 42-43).

اگر دیدگاه‌های پژوهشگران را در رابطه با کاربری فرهنگی اشعار هومر مدنظر قرار دهیم، می‌توانیم بگوییم هومر در دوران تاریک یونان، یعنی حدود ۷۰۰ سال پیش از میلاد، با خلق *ایلیاد* و *ودیسه*، به توصیف جامعه‌ای می‌پردازد که به‌شدت تنزل پیدا کرده و به فقر دچار شده، اما به‌دنبال نوستالژی

دوره‌ای است که قدرت نظامی و رفاه مادی داشته است. از سوی دیگر، *ایلیاد* و *اودیسه* اولین نمونه‌های باقی‌مانده از اشعار حماسی، در مورد جنگ تروا هستند. این در حالی است که تنها ابیاتی از اشعار حماسی دیگر با موضوع مشابه باقی مانده است. به باور گلور، با وجود اینکه از قرن نوزدهم، برخی از ابهامات در مورد تمدن یونانی برطرف شده است، ولی مدارک و یافته‌های جدید نمی‌توانند به‌خوبی شهادتی همچون هومر، از آن دوران ارائه دهند، چراکه به‌باور او، هومر نیز همچون شکسپیر، باید تمام مواد و طرح اشعار خود را از عصری که در آن زیسته، گرفته باشد (Glover, 2006: 54-56).

با توجه به این مقدمه اجمالی و نظر به نقش محوری شعر در زندگی فردی و اجتماعی مردمان یونان باستان، نوشتار حاضر درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که دین چه جایگاهی در سروده‌های حماسی هومر دارد؟ برای پاسخ بدین پرسش نخست دین در میان اقوام ابتدایی یونان باستان، سپس دین و اسطوره، و در نهایت، دین در سروده‌های حماسی هومر مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲- پیشینه پژوهش

یافته‌های پژوهش حاضر حاکی از آن است که در مورد موضوع تخصصی این پژوهش تاکنون نوشته‌ای منتشر نشده است؛ اگرچه تکنگاری در باب رابطه خدا با انسان، تحت عنوان «نسبت ایزدان و انسان در اندیشه یونانی» (حسنی فر و چیت‌فروش، ۱۳۹۷) وجود دارد که نویسندگانش سعی دارند در رابطه با تأثیر اندیشه الوهی غرب بر اسلام، بین آرای هومر، افلاطون و ارسطو بررسی تطبیقی انجام دهند. به‌رغم اینکه یونانیان واژه‌ای که دقیقاً به معنای «دین» امروزی باشد، نداشتند و مانند بسیاری از جوامع، آن را مقوله‌ای جدا از زندگی روزمره‌شان نمی‌دانستند، اما فهم اندیشه‌های دینی موجود در ادبیات حماسی یونان باستان، همچون *ایلیاد* و *اودیسه*، می‌تواند کمک شایانی به درک فرهنگ و تمدن آن دوران نماید، چراکه پایه‌های مذهب یونان کلاسیک نیز در همان قرن هشتم قبل از میلاد پی‌ریزی شده است.

۳- دین در میان اقوام ابتدایی یونان باستان

به اعتقاد برخی، «دین» واژه‌ای است که با دست‌نوشته‌ای از سیسرو (به نقل از رومیان) مطرح شد. به‌زعم پاول، واژه لاتین «religio» می‌تواند یک نیروی بیرونی، یک احساس درونی، یک آیین عملی، یا حتی یک تابو را تداعی نماید و این واژه هرگز به ترکیبی از باورها، مناسک که واژه مذهب برای ما تداعی می‌کند، اشاره ندارد. او در بررسی واژه «religion» نیز به سه مفهوم اشاره دارد: الف) این واژه از «re-ligo» مشتق می‌شود، به‌معنای «چسبیدن از پشت به کسی، به‌طوری‌که آن شخص قادر به انجام کاری نباشد»؛ ب) این واژه از «re-lego» می‌آید، به‌معنای «تکرار» یک فرمول سحرآمیز تا حدی که مؤثر واقع شود؛ ج) این واژه از «re-linguo» می‌آید، به‌معنی «ترک کردن» به‌شیوه‌ای مخصوص (Powell & Morris, 2014: 123-125).

از منظر عده‌ای دیگر، کلیسای مسیحی این واژه را گرفته و به معنای سیسرویی آن، شکلی جدید داد (Moran, 2010: 146). آگوستین در کتاب ششم شهر خدا، در مورد سه نوع مختلف دین‌شناسی که واررو^(۹)، محقق رومی قرن اول پیش از میلاد، مطرح کرده بود، بحث می‌کند: اول، دین‌شناسی «اسطوره‌ای» یا «فانتزی» که توسط شاعران مطرح شده؛ دوم، دین «طبیعی» که از سوی فیلسوفان ارائه شده؛ سوم، دین «مدنی» که به وسیله شهر و مقامات مذهبی شهر در چارچوب نظام فرهنگی آن اشاعه پیدا می‌کند (Augustine, 1950: 314-315). به اعتقاد واررو «اولین دین به‌طور خاص با تئاتر، دومین آن با جهان و سومین آن با شهر، عجین شده است» (Ibid: 316).

دین یونانیان در بدو امر، پرستش نیاکان (مردگان/ قهرمانان) بوده است. یونانیان، اموات را خدایان زیرخاک می‌خواندند. دوکولانژ معتقد است «روح آدمی بعد از اینکه به مقام خدایی می‌رسید، یونانیان آن را «دِمن»^(۱۰) و «هروس»^(۱۱) می‌خواندند و رومیان آن را «لاریس»، «مانس» و «ژنی‌یوس» نام نهاده بودند» (دوکولانژ، ۱۳۹۷: ۱۳). دِمن و هروس‌های (قهرمانان) مذکر و مؤنث، از افسانه‌ها و حماسه‌ها می‌آمدند و برخی از آنها فقط اعتبار فرقه‌ای-بومی داشتند. قهرمانان اسطوره‌ای کسانی بودند که خدمات فوق‌العاده‌ای را به‌عنوان بانیان شهرها و معابد و نیاکان خانواده‌ها، انجام داده بودند. در واقع، آنها «جنگاوران کشته‌شده در جنگ (چه دوست و چه دشمن)، پادشاهان، ورزشکاران، نویسندگان و شاعرانی بودند که در دنیای مدرن، آنان را با لفظ «قهرمان» خطاب می‌کنیم» (Ekroth, 2007: 104).

نکته مهم دیگر در باب مذهب پرستش مردگان/ قهرمانان این است که آتشگاه، تجلی‌گاه این دین، و خانواده و وضع قوانین اولیه از جمله نتایج آن بوده است. پیشینیان برای ارواح مردگان خود قدرتی مافوق قوای بشری قائل بودند. «آتشگاه همیشه وسیله تذکار یکی از مردگان بوده است، چنانکه با ستایش آتش آن مرده را نیز می‌ستودند و اعقاب خانواده چون از آتشگاه سخن می‌رفت، بی‌اختیار نام نیای خویش را به‌خاطر می‌آوردند» (دوکولانژ، ۱۳۹۷: ۲۲)، اما این دین به شاخه‌های دیگری نیز تقسیم می‌شده است که مهم‌ترین آنها پرستش زئوس، هرا و خدایان المپ در یونان بوده است. پرستش خدایان المپی ریشه در پرستش عناصر طبیعی دارد و پرستش عناصر طبیعت، زمانی شروع شد که یونانیان نسبت به نقش و جایگاه طبیعت در زندگی خود آگاهی پیدا کردند. به اعتقاد گاردنر، یونان کشوری با جغرافیا و آب‌وهوای متغیر است. آب‌وهوای یونان دارای زمستان‌های سرد و تابستان‌های خشک و گرم است؛ تقریباً همیشه نسیم خنک از دریا می‌وزد، به‌طوری‌که هوا فوق‌العاده صاف و جو بلورین است و آسمان و دریایی درخشان دارد. به‌همین دلیل، شگفت‌آور نیست که یونانیان با علاقه‌ای که به طبیعت داشتند، کوهستان‌ها، جنگل‌ها، رودها، آسمان و دریا را سکونتگاه خدایان دانسته‌اند (گاردنر، ۱۳۹۰: ۱۱۷-۱۱۶).

با این حال، عناصری که بتوان خدا انگاشت، چندان هم متعدد نبودند، چراکه قوای عمده طبیعت که بشر می‌توانست آنها را خدای خویش بپندارد، عبارت بود از خورشید - که محصول را رشد و نمو

می‌داد - زمین - که محل تولید محصول بود - و ابر، که گاه مفید و گاه زیان‌آور بود. ولی از این چند عنصر، هزار گونه خدای دیگر پدید آمد، چراکه مردم هر عنصری را در صور مختلفه آن، نامی تازه نهادند، مثلاً «خورشید یک جا به نام هراکلس»^(۱۲) یعنی ذوالجلال^(۱۳) و در جایی به نام فوبوس^(۱۴) یعنی تابنده^(۱۵) و در جایی دیگر به نام آپولو^(۱۶) یعنی برطرف‌کننده ظلمت و رنج^(۱۷) موسوم بود. هر کسی در حقیقت خدایان معدودی را ستایش می‌کرد، ولی در ظاهر خدایان هیچ‌کس با خدایان دیگری شباهت نداشت» (دوکولانژ، ۱۳۹۷: ۱۲۲-۱۲۱). آیسخولوس نیز در نمایشنامه آگاممنون به موضوع تعدد اسمای خدایان اشاره می‌کند:

زئوس، زئوس گو هر که هست، باشد
اگر این نام به گوشش خوشایند است
او را به همین نام می‌خوانم.
خاک را و دریا را و هوا را جسته‌ام من
هیچ پناهی نیافتم، مگر او را به تنهایی

(آیسخولوس، ۱۳۹۶: ۵۵)

بر اساس آنچه گفته شد، مشخص می‌شود که با توجه به خاستگاه خدایان، دین در یونان باستان در دو شکل ظهور دارد؛ در یکی، ارواح آدمیان به مقام خدایی برکشیده می‌شوند و در دیگری، عناصر طبیعت، خیال آدمی را به تصویرگری خدایان راه می‌نمایند. مشخص نیست که از نظر یونانیان در ابتدا کدام یک از این دو مذهب بر دیگری ارجحیت داشته است، ولی این دو، هیچ‌گاه با هم آمیخته نشدند. پژوهشگرانی همچون تور، باور دارند که «یونانیان به‌طور کلی بر اساس رابطه‌ای مشخص و آگاهانه، بین تقسیم‌بندی خدایان شعری و مدنی عمل می‌کردند» (Tor, 2017: 36).

از آنجایی که آغاز ظهور این ادیان در زمانی بود که مردم هنوز اجتماعات خانوادگی داشتند، هر خانواده برای خویش خدایانی قائل شد و آنان را همچون آدمی، در آتشگاه خانه قرار می‌داد تا فقط از او حمایت کنند و بیگانگان را از الطاف ایشان نصیبی نباشد. دین با گسترده شدن اجتماعات یونانی، وسعت بیشتری گرفت و از محدوده خانواده‌ها و آتشگاه‌های خانوادگی، خارج شد و شکل پرستش‌گاه به خود گرفت و برای آن، آیین و مناسک و قربانی مخصوصی در نظر گرفتند. یونانیان به تدریج بر وسعت پرستش‌گاه‌های خود افزودند و آن را به صورت معبد درآوردند. هر شهر یونان برای خدایان حامی خویش عید می‌گرفت و مردم شهر، خدایان را حامیان قدرت‌مند و دخالت آنان را در امور واجب می‌دانستند و بی‌اذن خدایان، هیچ کاری انجام نمی‌دادند. به‌گفته دوکولانژ، حتی در مواقع جنگ نیز دین تأثیر و اقتدار فراوان داشت؛ سپاهی که به جنگ می‌رفت نماینده شهر خود بود و خدایان را همه‌جا با

خود می‌بردند. یونانیان همیشه در جنگ‌ها مجسمه خدایان و معمولاً آتشگاهی همراه داشتند که آتش مقدس شب و روز در آن می‌سوخت و مراسم مذهبی در آن متداول بود (دوکولانز، ۱۳۹۷: ۱۶۷-۱۶۶).

۴- ادغام دین با اسطوره در یونان باستان

دین و اسطوره، صورت‌های رمزی از اندیشه هستند که از طریق کلام و همچنین هنرهای بصری، موسیقی و رقص، ابراز می‌گردند. اگرچه خدایان شعر و خدایان فرقه‌ای در بسیاری از موارد در اسامی و شمایل‌نگاری با هم یکسان هستند و هم‌پوشانی دارند، اما باید بین خدایان فرقه‌ای یونان و خدایانی که نام آنها در نیایش‌ها، جشن‌ها، قربانی‌ها و تمام فعالیت‌های الهگان اشعار هومر، هزیود و تراژدی‌نویس‌های یونان و در کل، ادبیات یونانی یاد می‌شود، تمایز قائل شد. توسعه این دو شاخه به‌طور مستقل توسط شاعرانی همچون هومر، هزیود و سنت شفاهی انجام گرفت و محصول نبوغ یونانی است.

به‌گفته پاول، واژه موتوس^(۱۸) (به‌معنای دهان، سخن گفتن و اسطوره) که عموماً در اشعار یونانی جلوه‌گر شده و با هومر آغاز می‌شود، نه تنها ب‌معنای امروزی آن یعنی «یک داستان تخیلی با درون‌مایه خدایان و موجودات مافوق طبیعی» نزدیک نیست، بلکه معنای گسترده‌تری دارد. به اعتقاد او، معنای امروزی این واژه، برگرفته از مجموعه داستان‌های منشأ/افسانه‌ها^(۱۹) نوشته برنارد دوفونتیل،^(۲۰) در سال ۱۷۲۴ است که در فرانسه به چاپ رسید. پاول معتقد است «اسطوره» ترجمه دقیق‌تری برای واژه «موتوس» است و در ادامه اسطوره‌ها را به سه دسته تقسیم می‌کند: اول، اسطوره‌هایی که الهی^(۲۱) هستند، خدایانی که برای آفرینش جهان و فرمانروایی بر آن اهمیت دارند. دوم، روایت‌های قهرمانانه^(۲۲) که درباره قهرمانان و انسان‌های قدیم هستند. سوم، قصه‌های عامیانه (Powell & Morris, 2014: 126-127). بر خلاف پاول، ناگی و سندی ول اسطوره‌ها را برگرفته از ارزش‌های جامعه می‌دانند و به این دلیل آن را راهبر محقق برای شناخت ارزش‌های فرهنگی و هویت قومی و تمایزات اجتماعی و روانی اقوام مختلف می‌شمارند (Sandywell, 2003: 163; Nagy, 1996: 42-43).

البته باید این مطلب را در نظر گرفت که اشعار هومر و هزیود، در عین اینکه به‌طور استعاری از ارزش‌ها و ایدئال‌های یک نظام اجتماعی قهرمانی تجلیل می‌کنند، نخستین تدابیر و تجربه‌های ذهنی یونانیان باستان در عرصه اندیشه و سیاست نیز هستند. در این رابطه ویکتور اهرنبرگ، نفوذ فراگیر ایدئولوژی هومر را وابسته به قدرت برجسته و ماندگار اشرافیت یونانی دانسته و تأکید می‌کند که طبقه اشرافی، با تمام دگرگونی‌های حادث‌شده در تاریخ خود، به‌مثابه نگهبان شعر حماسی هومر عمل نمود. اهرنبرگ دلیل این امر را چنین عنوان می‌کند: «هنگامی که راپیزودی‌ها اجرای این شعر را پذیرفتند، هومر مثل همیشه، مبدل به سرمایه‌ای برای تمام مردم یونان شد. این امر صورت گرفت، چراکه اشراف نفوذ و رهبری خود را در فرهنگ همچون سیاست، حفظ کرده بودند» (Ehrenberg, 1964: 10) و بقای خود را در گرو شعر حماسی هومر می‌دیدند، زیرا یونانیان باستان به‌معنای واقعی کلمه، زندگی اجتماعی خود را

بر مبنای ساختارهای نحوی و روایی این اشعار جامع و دایرةالمعارف‌گونه بنا نموده و بدان عمل می‌کردند. به‌تعبیر ورنر یگر، این موضوع، هومر را به یک «پایدیا»^(۲۳) برای مردم یونان تبدیل کرد (یگر، ۱۳۹۳: ۳۴). هومر بر همه ارزش‌ها و تکالیف نشأت‌گرفته از اسطوره‌های خدایان و نقش مهم خانوار در شکل‌گیری آنها را نیز تأکید دارد؛ اصلی که برای بقای جامعه لازم بود. تاریخ‌نویس برجسته، رویژمن، به نقل از م. فینلی در تعریف واژه ایکس^(۲۴) (خانوار) در اشعار هومر، می‌گوید: «ایکس، مرکزی بود که در آن زندگی نه‌فقط با رضایت مادی، بلکه با امنیت، هنجارهای اخلاقی و ارزشی، مسئولیت‌ها و تعهدات و وظایف در ارتباط با خدایان شکل می‌گرفت. ایکس فقط در حوزه خانواده مطرح نبود، [بلکه] در رابطه با ملتی بود که در یک سرزمین با هم زندگی می‌کنند» (Roisman, 2011: 29).

۵- چکامه‌های هومر، خدایان و تعالیم دینی

وجود مذهب و باورهای مذهبی در سروده‌های هومر امری است که مورد ادغان برخی از بزرگ‌ترین پژوهشگران حوزه ادیان است. به‌عنوان مثال، به باور جان ناس، فیلسوف برجسته آمریکایی در حوزه تاریخ فلسفه دین، اشعار هومر در طول قرون و اعصار، در ممالک مغرب‌زمین به‌عنوان بهترین مأخذ برای مذهب یونانیان، مورد قبول خاص و عام بوده و مجموعه خدایانی که هومر ایجاد کرده است، نمونه کامل اعتدال فکر و تناسب اندیشه است (ناس، ۱۳۸۶: ۷۷). اما بعضی دیگر از محققان ادغان دارند که «نه خود هومر و نه شخصیت‌های [اشعار] او، مذهبی نیستند، اما آنها برای پیشبرد اهداف شخصی خود، تا حد ممکن از مذهب و فلسفه بهره می‌برند» (Post, 1939: 166). دیتریچ با زبان و بیان محتاطانه‌تری به این نکته اشاره کرده و معتقد است گرچه تصویر هومر از کیش باستانی و معابد به‌سختی با یافته‌های باستان‌شناسی از یونان باستان تطابق دارد، اما تردیدی وجود ندارد که اولاً، هومر از سنت مذهبی گذشته آگاهی داشته است و ثانیاً، اکثریت اعضای خانواده المپی او، نام‌های مذهبی فرقه‌ها را به خود گرفته بودند (Dietrich, 1979: 137).

در میان فلاسفه برجسته یونان، افلاطون، هومر را آموزگار یونان می‌دانست (Republic: 607a)، اما در عین حال او را همانند شاعران عصر خویش، مورد نقد شدید قرار داد. یانگ به‌درستی در توجیه این کار افلاطون می‌نویسد:

شعر، یعنی بازگویی شعر حماسی و غنایی به‌همراه فستیوال‌های تراژیک، تقریباً کلیت چیزی را می‌ساختند که امروزه آن را «رسانه» می‌نامیم. در یونان باستان شعر همان نقشی را بازی می‌کرد که امروزه رادیو، تلویزیون، فیلم، مطبوعات و اینترنت همگی بازی می‌کنند... بدین ترتیب طرح افلاطون برای سانسور شدید شعر، به‌خصوص شعر تراژیک، حاکی از ترس بود؛ ترس از قدرت رسانه. (یانگ، ۱۳۹۵: ۲۲)

شعر نزد یونانیان رسانه‌ای عامه‌پسند بود و بی‌دلیل نیست که روایت حماسی محرکی برای بازآفرینی ارزش‌های سنتی است.

با این توصیف‌ها، به نقطه‌ای رسیده‌ایم که بتوانیم تعالیم دینی موجود در سروده‌های هومر را در پرتو آرای محققان، در دو محور جایگاه خدایان و تعالیم دینی و اخلاقی بررسی کنیم.

۱-۵. خدایان در اشعار هومر

خدایان المپنشین هومر که اکثریت اعضای آن، نام‌های مذهبی فرقه‌های قدیمی یونان را به خود گرفته‌اند، برای خود معبد داشتند که به چند مورد از آنها در اشعار هومر اشاره شده است؛ مثلاً آپولو، الهه حامی مردم تروا، هم در یونان^(۲۵) و هم در تروا^(۲۶) معبد دارد. به اعتقاد گراف، «آپولو ... همان قدر که حامی شهر یونان است، چونکه معبد خود را در دلف ساخته است، به‌همان اندازه حامی شهر تروا نیز هست، شهری که در ساختن دروازه‌های آن یاری رسانده است» (Graf, 2009: 26-27). همچنین آتنا هم در تروا و هم در یونان، معبد دارد، ولی بر اساس سروده ششم /یلیاد، در حمایت از یونانیان، دعای مردم تروا را رد کرد (هومر، ۱۳۹۶ الف: ۲۳۷-۲۳۵)، زیرا مطابق سروده بیست و چهارم /یلیاد، به‌دلیل داوری پاریس، از مردم تروا کینه به دل داشت (همان: ۷۵۵). دیتریش معتقد است به‌جز آتنا و آپولو که دو محبوب هومر هستند، او عبادت‌گاه‌ها و محراب‌های خدایان دیگر، مثل هرا و آرتمیس و تاریخچه مذهبی آنان را نادیده می‌گیرد (Dietrich, 1979: 139).

در اشعار هومر می‌خوانیم که وقتی انسان‌ها درخواستی از خدایان داشتند، قربانی‌هایی نذر خدایان می‌کردند. به‌طور مثال، در ابتدای سروده اول /یلیاد، کریزس کاهن معبد آپولو، از الهه می‌خواهد پاسخ ظلم آخایی‌ها را بدهد و دخترش را از آگاممنون بازستاند و او نیز در عوض، عبادت‌گاه باشکوه و قربانی‌هایی از گاو و بز، نذر الهه می‌کند؛ آپولو هم دعای او را اجابت می‌نماید (هومر، ۱۳۹۶ الف: ۵۶-۵۷). اما گاهی این قربانی‌ها برای فرونشاندن خشم خدایان بودند؛ به‌طور مثال، آگاممنون دختر کاهن را برمی‌گرداند و برای فرونشاندن خشم آپولو، صد گاو قربانی می‌کند. خدایان یونانی یا قربانی‌ها را می‌پذیرند، یا خطاکاران را به‌شدت مجازات می‌کنند؛ به‌طور مثال، در /ودیسسه گفته شده، سپاهیان آخایی پس از پیروزی در جنگ، قربانی‌هایی به خدایان تقدیم نمودند، ولی از آنجایی‌که معابد و قربان‌گاه‌های خدایان را در تروا نابود کرده بودند، خدایان قربانی‌های آنان را نپذیرفته و بر طبق سنت، زئوس، پوزئیدون و آتنا، ناوگان کشتی‌های یونانی را برای کیفر جنایت آنها در تروا، با طوفان درهم می‌شکنند و حتی افرادی مثل آگاممنون و نواولیس که از غضب خدایان جان سالم به‌در بردند، یا در بازگشت با حوادث خونینی مواجه شده یا سال‌ها دچار سرگردانی شدند.

در هر دو منظومه، به‌خصوص در /یلیاد، «هومر شخصیت خدایان را به‌وضوح هرچه تمام‌تر... و متمایز وصف کرده است و آنها را به‌صورت آدمیان خاکی درآورده که دارای صورت و سیرت و همان

کردار و آرزوها هستند» (ناس، ۱۳۸۶: ۸۵)؛ ولی این صفات با اغراق هر چه بیشتر نمایش داده شده است و به‌گفته کالیسیو، الهه دریا در سروده پنجم /ودیسه، «آدمیزادگان هرگز نمی‌توانند در قامت و زیبایی با خدایان هم‌چشمی کنند» (هومر، ۱۳۹۶: ۱۲۳). در این باره نمونه‌های بی‌شماری در هر دو منظومه وجود دارد؛ مثلاً در سروده هیجدهم /یلیاد، هفائستوس (الهه آتش و پسر زئوس و هرا) بر روی سپر آشیل، نقاشی‌ای از جنگاوران و خدایان ترسیم می‌کند، بدین‌گونه که «آرس و آتنا در خط مقدم بودند، هر دو از زر ساخته شده بودند، جامه‌های فروزان پوشیده و همچنانکه سزاوار خدایان است، از زیبایی و بزرگی و جوشن خود نمایان بودند» (همو، ۱۳۹۶ الف: ۶۱۲). آتو معتقد است این «انسان‌گونگی» خدایان در اشعار یونان باستان، یکی از ایرادهای اصلی متفکران باستانی همچون سقراط و افلاطون علیه شاعران (به‌ویژه هومر و هزیود) است، ولی همان‌طور که گوته، شاعر آلمانی، گفته است «مقصود و جهد یونانیان این است که آدمی به خدا شباهت یابد، نه اینکه الوهیت، بشرگونه شود. در اینجا نوعی خداگونگی مطرح است، نه بشرگونگی!» (اوتو، ۱۳۹۶: ۸۲). بنابراین، مسئله انسان‌گونگی خدایان در اشعار هومر به نحوه تجلی آنان بازمی‌گردد. خدایان در هومر، در صورت تمایل، خود را به انسان‌ها باز می‌شناسانند؛ به‌طور مثال، هرمس در سروده بیست و چهارم /یلیاد، به‌طور آزادانه با پیام دیدار می‌کند، ولی تمایلی ندارد که خود را به آشیل نشان دهد، چراکه «خجستگی خدایان ایشان را وانمی‌دارد که آشکارا پشتیبان آدمیزادگان باشند» (هومر، ۱۳۹۶ الف: ۷۷۵).

اما خدایان علاوه بر انسان‌گونگی، به شکل حیوانات نیز در اشعار ظاهر شده‌اند.

در هومر رابطه‌ای میان دنیای حیوانات و خدایان وجود دارد؛ «هرای گاوچشم»^(۳۷) و «آتنا با چشمان جغدمانند»^(۳۸) گاو، قوچ، بز، مار و اسب از نظر آیینی همواره مورد توجه تمدن اژه‌ای باستان بوده است... و شکی نیست که این به عقاید دوره مینوسی‌ها^(۳۹) برمی‌گردد. (Dietrich, 1979: 143)

در /ودیسه، خدایان به‌شکل پرنده نیز تجلی پیدا کرده‌اند، مثلاً در سروده پنجم، شاهد تبدیل هرمس به یک الیکا هستیم (هومر، ۱۳۹۶: ۱۱۷). افزون بر این، در هومر پرنده، هم نماد دستور خدایان و هم خود خدایان است. مثلاً، در سروده دوم /ودیسه، عقاب هم نشانه‌ای از زئوس و هم خود زئوس است (همان: ۳۹).

تصویر دیگری که در سروده‌های هومر از خدایان به‌دست می‌آید آن است که از طرفی، «خدایان به‌وضوح احساس برتری نسبت به بشر... آن‌هم در تمام زمینه‌ها داشتند، اما مداوم به یکدیگر توصیه می‌کردند که به‌خاطر نوع بشر، با هم دعوا نکنند» (Dietrich, 1979: 136). به‌طور مثال، در /یلیاد سروده اول، هفائستوس به مادرش توصیه می‌کند که به‌خاطر انسان‌های میرا، با پدرش، زئوس، مجادله نکند (هومر، ۱۳۹۶ الف: ۱۹۶)، یا در /یلیاد، سروده بیست و یکم، هرا از پسرش، هفائستوس، می‌خواهد به‌خاطر انسان‌ها،

با الهه رود که حامی مردم تروا است، درگیر نشود و آپولو نیز به همین دلیل از درگیری با پوزئیدون خودداری می‌کند (همان: ۶۸۰-۶۷۶). از طرفی دیگر، در بیشتر موارد، خدایان در کار انسان‌ها دخالت می‌کنند. نمونه‌های چنین کاری در *ایلیاد* زیاد است؛ به‌عنوان نمونه، موزها در سروده اول *ایلیاد*، آپولو را مسئول نفاق بین آخیلوس و آگاممنون می‌دانند (همان: ۵۴)، یا در سروده پنجم، دیونه به آفرودیت می‌گوید، ما انسان‌ها را به جنگ و کشتار با یکدیگر وامی‌داریم (همان: ۱۹۶)، یا در سروده بیست و یکم، آرتیمیس دختر زئوس، هرا را مسئول جنگ و برهم زدن آسایش انسان‌ها می‌داند (همان: ۶۸۲). پُست معتقد است تاکنون دلایل زیادی برای موضوع دخالت خدایان شمرده شده، ولی درک اینکه چرا هومر از چنین سیستمی بهره گرفته، بسیار دشوار است (Post, 1939: 170). خود هومر در *ایلیاد*، سروده شانزدهم، آورده است «همواره [خرد] زئوس بر [خرد] آدمیزادگان برتر بوده است، [او] بی‌باک‌ترین جنگاوران را می‌گریزاند و در همان‌دم که وی تازه به جنگ دل داده است، پیروزی را از دستش می‌گیرد» (هومر، ۱۳۹۶ الف: ۵۴۷).

از اشعار هومر چنین برمی‌آید که نوعی تعامل میان افعال بشری و اراده خدایان وجود دارد، البته این عادت هومر است که بازتاب یک موضوع را به دو صورت نشان دهد: نتیجه دخالت خدایان و نتیجه افعال اختیاری انسان‌ها. به نظر می‌رسد رفتار آزادانه و غیرمسئولانه خدایان در *ایلیاد* و *ودیسه* ممکن است «شیوه شاعر برای نشان دادن عواقب جدی ناشی از عمل انسانی به ابعاد خدایان و انسان باشد. خیانت آفرودیت و آرس به خنده‌ای فرونانشستنی بین خدایان منجر شد، ولی دزدیدن هلن توسط پاریس، به جنگی خونین مبدل گشت» (Dietrich, 1979: 136). در ابتدای سروده اول *ودیسه*، زئوس به چنین موضوعی اشاره می‌کند:

آه! راستی چه نکوهش‌هایی که آدمیزادگان به خدایان نمی‌کنند! و اگر سخنانشان را بشنویم دردهای ایشان از ماست، اما از بی‌خردی ایشان است که بیش از آنچه سرنوشت خواستار آن بود، آزار بردند. (هومر، ۱۳۹۶ ب: ۱۳)

در اشعار هومر، مثال‌های دخالت خدایان در امور انسان‌ها کم نیست، ولی مواردی نیز وجود دارد که خود انسان‌ها کاملاً ارادی، سرنوشت خود را انتخاب می‌کنند و نتیجه عمل خود را می‌بینند. به‌طور مثال، در *ایلیاد*، هنگام دسیسه آتنا در مرگ هکتور، می‌توان کاملاً دخالت خدایان را مشاهده کرد، اما از طرف دیگر، همگان و حتی خود هکتور، قبل از مواجه شدن با آشیل می‌دانست که او شکست‌ناپذیر است، ولی به دلیل جسارت قهرمانانه‌اش، با وجود مخالفت‌های والدینش، عزم مبارزه با آشیل نمود و در این راه جانش را نیز از دست داد. یا در سروده پنجم *ودیسه*، هنگامی که اولیس بر روی تخته‌ای در دریا شناور است، با خود می‌گوید: «دریغا! اگر یکی از خدایان با من حيله دیگری نکند و به من فرمان ندهد از تخته‌بند خود بیرون بیایم! هنوز نمی‌خواهم فرمان‌بردار او شوم» (همان: ۱۳۱).

۲-۵. هومر و تعالیم دینی و اخلاقی

دخالت‌های خدایان در امور آدمیان، فقط مربوط به رفتارهای کینه‌توزانه، بی‌قید و لایبالی نمی‌شود، بلکه گاهی به‌منظور امداد غیبی، وضع قانون و رفتارهایی با سمت‌وسوی اخلاق اجتماعی صورت می‌گیرد؛ به‌عنوان مثال می‌توان به موارد بسیاری که به «قانون میهمان‌نوازی زئوس» در *اودیسه* مشهور است، اشاره کرد (همان: ۷۷، ۱۴۶، ۲۰۹، ۳۲۵، ۳۳۵، ۳۴۰). آداب میهمان‌نوازی یکی از ارزش‌های مهم جامعه یونان در آن دوران بوده است، به‌گونه‌ای که در سروده *سیزدهم ایلیاد*، منلاس (برادر آگاممنون و همسر هلن)، به‌جای نیابردن آداب میهمان‌نوازی توسط مردم تروا (به‌ویژه پاریس) را به‌عنوان یکی از علل خشم زئوس بر مردم تروا برمی‌شمارد (همو، ۱۳۹۶ الف: ۴۴۷). هومر برای خوی و خیم بشری الگوهایی را معرفی می‌کند تا زمینه درس‌آموزی و عبرت باشند، به‌طوری‌که وجود و حضور الگوهای اخلاقی در *اودیسه* بسیار محسوس است. البته قهرمان و خانواده‌اش میرا از هرگونه خطایی هستند. آنها توسط خواستگاران که مرتباً در شعر بر رفتارهای شیطانی آنان تأکید شده است، آزار دیده‌اند، به‌گونه‌ای که پس از قتل خواستگاران، هیچ خواننده‌ای دل بر آنان نسوزاند و در پایان منظومه، به‌کمک خدایان خوبی، بر شر غلبه می‌کنند. همچنین، شاعر کوشیده است این الگوی اخلاقی خویش را با تکرار داستان آگاممنون به‌عنوان یک درس عبرت و تضاد، دائماً توجیه کند؛ کلمنتسرا خائن در مقابل پنلوپ وفادار، و اورست انتقام‌گیر به‌عنوان الگویی برای تلماک.

از سوی دیگر، یکی از خُلُق‌های مهم بشری، فضیلت است که هومر در *ایلیاد* و *اودیسه* عناصر سازنده و ظهورات آن را به بیان آورده و بازمی‌نماید. به این نکته باید توجه داشت که «آرته»^(۳۰) و معادل انگلیسی آن، Virtue یا فضیلت، امروزه واژه‌ای با بار معنایی کاملاً اخلاقی است، اما «آرته» در یونان باستان، در همه امور به‌طور یکسان به‌کار می‌رود و معنای آن «برتری» است» (کیتو، ۱۳۸۷: ۲۰۸). برخی معتقدند در دنیای هومر آنچه یک انسان خوب را از انسان بد متمایز می‌کند، جایگاه اجتماعی و عملکرد شخصی اوست. از این‌رو، اهمیت مفهوم آرته از آن جهت است که فضیلت را معادل با برتری طبقاتی و نژادی و شکست را با ننگ، یکی می‌داند، هرچند این فردگرایی و اتوس طبقاتی، مانعی برای تبعیت از ارزش‌هایی همچون معونت، جوانمردی و مساعدت به جامعه نیست. عملکرد شرافت^(۳۱) یک قهرمان و ننگ^(۳۲) اغلب به انتظارات جامعه و آگاهی از آنچه ممکن است دیگران در مورد رفتار او فکر یا بگویند، بستگی دارد. تمامی این دیدگاه‌ها در پاسخ هکتور، قهرمان تروا، به همسرش، آندروماک، مشهود است:

هکتور پاسخ داد: «ای همسر گرامی، من با پریشانی‌های تو همه‌گونه انبازم، اما اگر چون مردی بزدل در کنارت بمانم و از جنگ بپرهیزم، نمی‌توانم در اندیشه سرزنش‌های مردم تروا و زنان بخشنده تروا بر خویش نلرزم. مردانگی، آیین دیگری دارد. به من آموخته‌اند که همواره

خطر را خرد بشمارم و برای پاسبانی سرافرازی آشکار پدر و آن
خویشتن، در پیشاپیش مردم تروا کارزار کنم». (هومر، ۱۳۹۶ الف: ۲۴۳)

نتیجه‌گیری

دین یونان باستان، در بدو امر آمیخته با اعتقادات اقوام ابتدایی یونان بود و عبارت بود از پرستش نیاکان - اعم از مردگان و قهرمانان - که آتشگاه، تجلی‌گاه آن است و خانواده و وضع قوانین اولیه، از جمله نتایج آن است. اما این دین خود به شاخه‌های دیگری تقسیم می‌شود که مهم‌ترین آنها پرستش زئوس، هرا و خدایان المپ است؛ پرستشی که ریشه در پرستش عناصر طبیعی دارد. پرستش عناصر طبیعت نیز زمانی شروع شد که یونانیان نسبت به نقش و جایگاه طبیعت در زندگی خود، آگاهی پیدا کردند. این دین با گسترده شدن اجتماعات یونانی، وسعت بیشتری یافت و از محدوده خانواده‌ها و آتشگاه‌های خانوادگی خارج شد و شکل پرستش‌گاه به خود گرفت؛ به طوری که برای آن، آیین و مناسک و قربانی مخصوص در نظر گرفتند و به تدریج بر وسعت پرستش‌گاه‌های خود افزودند و آن را به صورت معبد درآوردند.

سپس دین با اسطوره ادغام گردید. در این مرحله بیش از هر چیز، از خدایانی که برای آفرینش جهان و فرمانروایی بر آن اهمیت دارند، صحبت می‌شود. /ایلیاد و/ودیس هومر را می‌توان مرحله گذر از دوره شفاهی به دوره کتبی، و از ثبت و نظام‌مند شدن اسطوره‌های یونانی که معرف دین چندخدایی است، به پایمردی ذهن و خیال اسطوره‌پرداز چکامه‌سرایی دانست که می‌کوشید به پرسش‌های انسانی که در زیست‌بوم یونان باستان سکنی گزیده است، در زمینه دین و نسبت میرندگان با جاودانان و نیز اخلاق اجتماعی و قومی، پاسخ‌هایی درخور بدهد.

روشن است که هومر دغدغه استدلال منطقی را ندارد، زیرا شاعری است که فرزند زمانه اسطوره‌ساز و خداتراشی خویش است و در مقام شاعری با ذهن کاملاً خوگرفته با اسطوره و خیال محصور در عالمی مابین برزخ (مثال) و دنیا، بیشتر درصدد ارائه توصیف و گزارشی از خدایان و قهرمانان و وقایع و اسباب و معدّات آنها، متناسب با درک و فهم و مرتبه هستی مردمان اسطوره‌گرای عصر خود، است. در چکامه‌های هومر، طبق یک نظر، در بحث از «حماسه»، ما صرفاً نه با اثر هنری مستقل، بلکه با یک نظام فرهنگی مولد روبه‌رو هستیم؛ یک دایره‌المعارف شفاهی مشتمل بر معیارهای اخلاقی و رفتار اجتماعی که هویت اجتماعی، سیاسی و فکری تمدن کلاسیک یونان و هلنیستی را تعیین می‌کند. بنا بر نظری دیگر، با وجود اینکه از قرن نوزدهم برخی از ابهامات در مورد تمدن یونانی برطرف شده است، ولی مدارک و یافته‌های جدید نمی‌توانند به‌خوبی شاهدی همچون هومر، از آن دوران سخن بگویند، چراکه هومر تمام محتوای اشعار خود را از عصری که در آن زیسته، گرفته است. وجود عناصری همچون معابد دلفی در اشعار هومر که وجود آنها از نظر باستان‌شناسی اثبات شده است، توجه او به آیین‌های مذهبی‌ای مانند قربانی کردن برای خدایان برای کاهش خشم آنان و اجابت دعای انسان‌ها، رد شدن قربانی انسان‌ها از

سوی خدایان به دلیل هتک حرمت معابد، دخالت خدایان در امور آدمیان، تجلی خدایان در انسان‌ها و حیوانات و شمایل‌نگاری، وجود ابرمفاهیم اخلاقی همچون آرته و وضع قوانینی اخلاقی که برای اجتماع ضروری بوده است (مانند قانون میهمان‌نوازی)، حاکی از آن است که هومر، در مقام چکامه‌سرای برجسته یونان باستان، به‌خوبی به مذهب یونان باستان اشراف و آگاهی داشته است. همچنین، همان‌طور که بزرگترین محققان دینی و اندیشمندان برجسته نیز بدان اذعان دارند، اگرچه امروزه منابع مفیدتری از *ایلیاد* و *اودیسه* برای تحقیق دربارهٔ دین یونانی وجود دارد، اما نمی‌توان انکار کرد که اشعار هومر در طول قرون و اعصار، در ممالک مغرب‌زمین؛ بهترین مأخذ دربارهٔ مذهب یونانیان بوده و مجموعه خدایانی که هومر ایجاد کرده است، نمونهٔ کامل اعتدال فکر و تناسب اندیشه است.

یادداشت‌ها

1. Marshall McLuhan (1911-1980)
2. Hómēros
3. Aeolic
4. Alcman
5. Archilochus
6. Callinus
7. Tyrtaeus
8. Sappho (c. 630 – c. 570 BC)
9. Marcus Terentius Varro (116 BC-27 BC)
10. Demons
11. Heroes
12. Hercules
13. The Glorious
14. Phoebus
15. The Shining
16. Apollo
17. He Who Drives Away Night Or Evil.
18. Muthos
19. The Origin of Fables
20. Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657-1757)
21. Divine Myths
22. Legends
23. Paideia
24. Oikos

۲۵. در *اودیسه*، سرودهٔ ششم، به معبد آپولو در دلوس (Delos) اشاره شده است (هومر، ۱۳۹۶ب: ۱۴۴). همچنین در *سروده‌های هومر*، ابیات ۶۰-۵۱، از این همین معبد آپولو یاد شده است (Homer, 1967: 116-117). در *اودیسه* نیز در سرودهٔ هشتم، به معبد پیتو (Pytho) که نام قدیم معبد دلفی آپولو است، اشاره شده است (هومر، ۱۳۹۶ب: ۱۷۲).

۲۶. در *ایلیاد*، سرودهٔ پنجم و هفتم، ذکر شده که آپولو در پرگام (Pergam) یا برغمه، معبد دارد (همو، ۱۳۹۶الف: ۱۹۹ و ۲۴۹).

۲۷. هومر، در سرودهٔ اول *ایلیاد*، دو بار و در سرودهٔ چهاردهم، عبارت $\beta\omicron\delta\pi\iota\varsigma$ (boōpis potnia) را به‌کار برده است. ریچموند لاتیمر در ترجمهٔ انگلیسی خود، «ox-eyed» به‌معنای «گاو چشم» را آورده است (Homer, 1967:)

298, 74-73). مارگاریت ریگولیسیو، ضمن اشاره به این عبارت در *ایلیاد*، به نقل از کوک می‌نویسد: «گاوچشم، گاوچهره، گاوشکل، ویژگی‌هایی است که از گذشته دور به هومر رسیده است و هرا، ابتدا به صورت پیش‌فرض، به‌عنوان گاو در نظر گرفته می‌شده است» (Rigoglioso, 2009: 118).

۲۸. هومر در کتاب *اودیسه* (سرودۀ اول، ششم، بیست و یکم و بیست و چهارم) لقب *γλαυκῶπις* را برای آتنا ذکر کرده است. لامباردو در ترجمۀ انگلیسی *اودیسه*، برای معادل آن، عبارت «owl-eyed» به معنای «جغدچشم» را به‌کار برده است (Homer, 2000: 86; 196, 511, 588).

۲۹. تمدن مینوسی (Minoan: ۲۰۰۰ تا ۱۴۵۰ قبل از میلاد)، غنی‌ترین و شگفت‌آورترین تمدن دنیای اژه‌ای است که تاکنون کشف شده و جزیره کرت در مرکز این تمدن باستانی قرار دارد. هومر در کتاب *نوزدهم اودیسه* از مردمان آن سرزمین با اشاره به نام پادشاه قدرتمند آنان، یعنی «مینوس» یاد کرده (هومر، ۱۳۹۶: ۴۵۵)، یا در قالب عباراتی «همچون جزیره ۱۰۰ شهری یا ۹۰ شهری» (*ایلیاد*، کتاب دوم؛ *اودیسه*، کتاب نوزدهم)، شکوه این تمدن باستانی را خاطر نشان کرده است. به‌همین دلیل، باستان‌شناسان از فرهنگ جزیره کرت غالباً به‌عنوان فرهنگ مینوسی یاد می‌کنند. از آثار به‌جای مانده از این تمدن - همچون نقوش سفالینه‌ها، کتیبه‌های مصور، پیکر تراشی‌ها و معماری‌ها - چنین برمی‌آید که آنان خدایگان بسیاری را در قالب شمایل یا بت می‌پرستیدند و امور جهان را یکسره با خدایان و ارواح مرتبط می‌دانستند. در ظروف، لوازم و پیکره‌های به‌دست آمده از معابد آنان، تصاویری از این خدایان، با پیکره ترکیبی نیمه‌انسان و حیوان را می‌توان دید. به‌باور باستان‌شناسان، تأثیر دین و فرهنگ ساکنان جزیره کرت بر فرهنگ سراسر جزایر دریای اژه و تمدن‌های هم‌جوار - به‌ویژه یونان - انکارناپذیر است؛ به‌عنوان مثال، آدامز (۲۰۱۷) و کستلدن (۲۰۰۹) در کتب خود، ضمن مقایسه خدایان مینوسی با خدایان یونانی، ادعان دارند که در منشأ و گستره وظایف و قلمرو خدایگان و حتی بعضاً در نام آنان نیز شباهت‌هایی وجود دارد. کستلدن در این‌باره به شباهت «پوتایدان» (Poteidan)، خدای آب و زلزله مینوسی، با خدای آب یونانی، یعنی پوزئیدون (Poseidon) اشاره می‌کند و معتقد است هر دو خدا ماهیت یکسانی دارند (Castleden, 2009: 129).

- 30. Aretê
- 31. Timê
- 32. Aidos

منابع

- آیسنخولوس (۱۳۹۶). *مجموعه آثار*، ترجمۀ عبدالله کوثری، تهران: نشر نی.
- اوتو، والتر فریدریش (۱۳۹۶). *تئوفانیا، جانمایه دین یونان باستان*، ترجمۀ منوچهر اسدی، تهران: نشر ثالث.
- حسنی‌فر، عبدالرسول؛ چیت‌فروش، سجاد (۱۳۹۷). «نسبت ایزدان و انسان در اندیشه یونانی»، فصلنامه *تاریخ فلسفه*، سال نهم، شماره اول (پیاپی ۳۳)، ۱۱۸-۱۰۳.
- دوکولانژ، فوستل (۱۳۹۷). *تمدن قدیم [یونان و روم]*، ترجمۀ نصرالله فلسفی، تهران: اساطیر.
- گاردنر، هلن (۱۳۹۰). *هنر در گذر زمان*، ترجمۀ محمدتقی فرامرزی، تهران: نگاه.
- ناس، جان بایر (۱۳۸۶). *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران: علمی و فرهنگی.

- هومر (۱۳۹۶ الف). / یلید، ترجمه سعید نفیسی، تهران: پارمیس.
- (۱۳۹۶ ب). / اودیسه، ترجمه سعید نفیسی، تهران: انتشارات پارمیس.
- یانگ، جولیان (۱۳۹۵). فلسفه تراژدی، ترجمه حسن امیری آرا، تهران: ققنوس.
- یگر، ورنر (۱۳۹۳). / پایدیا، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، تهران: خوارزمی.
- Adams, E. (2017). *Cultural Identity in Minoan Crete*. Cambridge University Press.
- Castleden, R. (2009). *Minoans: life in Bronze Age Crete*. New York: Routledge.
- Dietrich, B. C. (1979). Views of Homeric Gods and Religion. *Numen*, Vol. 26, Fasc. 2, pp. 129-151.
- Ehrenberg, V. (1964). *Society and Civilization in Greece and Rome*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Ekroth, G. (2007). *Heroes and Hero-Cults, a Companion to Greek Religion*. edited by Daniel Ogden. Wiley Blackwell.
- Glover, T. R. (2006). *Progress in Religion to the Christian Ara*. London: Student Christian Movement.
- Graf, F. (2009). *Apollo*. USA: Routledge.
- Havelock, E. A. (1963). *Preface to Plato*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Homer (1967). *Iliad of Homer*. translated by Richmond Lattimore, Chicago: the University Of Chicago Press.
- (2000). *Odyssey*. translated by Stanley Lombardo. Hackett Publishing Company.
- Moran, G. (2010). *International Handbook of Inter-religious Education*. Vol. 1. Religious Education in United States Schools.
- Nagy, G. (1996). *Greek Mythology and Poetics*. Cornell University Press.
- Plato (1997) *Complete Works*. edited by John Cooper. Hackett Publishing Company.
- Post, L. A. (1939). *The Moral Pattern in Homer. Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Vol. 70, pp.158-190.
- Powell, B. & Morris, I. (2014). *The Greeks History, Culture, and Society*. Pearson.
- Rigoglioso, M. (2009). *The Cult of Divine Birth in Ancient Greece*. Palgrave MacMillan.
- Roisman, J. (2011). *Ancient Greece from Homer to Alexander*. translated by J. C. Yardley. Willey Blackwell.
- Sandywell, B. (2003). *The Beginnings of European Theorizing: Reflexivity in the Archaic Age*. USA: Routledge.
- Tor, S. (2017). *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology A Study of Hesiod, Xenophanes and Parmenides*. Cambridge University Press.



Explaining Kant's Approach to the Concept of Existence in the Pre-critical Period Based on his Treatise *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God*

Fatemeh Fazelzadeh^{1,*}, Maryam Samadieh²

¹ Faculty member (instructor), Department of Theology, Payame Noor University, Tehran, Iran.

² Assistant Professor of Department of Islamic Sciences, The Faculty of Humanities, University of Maragheh, Maragheh, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type:

Research

Article

Received:

05/12/2021

Accepted:

11/06/2022

Kant has treated the question of existence in both pre-critical and critical periods. In the pre-critical period, he discussed the issue of existence in his treatise *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God* and even pointed to the inability of reason to provide an existential argument to prove the existence of God; The same view that Kant developed in the critical period and expressed more fully. In addition, in the critical period, he introduced existence as one of the categories of comprehension. Kant's approach to the concept of existence in both periods was based on the distinction between real predicate and logical predicate. A real predicate is a predicate that adds anything new to its subject, and a logical predicate is a predicate that does not add anything new to its subject. It should be noted that Kant's approach to existence in the critical period has not changed much, and The only difference with the pre-critical period is that in the critical period, he expressed his views on existence based on the categories of understanding and distinguishing synthetic/ analytic theorems; As some of Kant's commentators, such as J. Forgie and Etienne Gilson, argue, Kant has dealt with it more fully in *The Only Possible Foundation for Proving the Existence of God*.

Keywords: Kant, concept of existence, pre-critique, real predicate, logical predicate.

Cite this article: Fazelzadeh, Fatemeh & Samadieh, Maryam (2022). Explaining Kant's Approach to the Concept of Existence in the Pre-critical Period Based on his Treatise *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God*. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*, Vol. 1, No.1, pp. 51-70.

DOI: 10.30479/wp.2022.16605.1001

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* **Corresponding Author; E-mail:** fazelzadeh@pun.ac.ir

تبیین رویکرد کانت نسبت به مفهوم وجود در دوره پیش از نقادی

بر اساس رساله تنها بنیاد ممکن برای اثبات وجود خدا

فاطمه فاضل‌زاده^۱ *، مریم صمدیه^۲

^۱ عضو هیات علمی (مربی)، گروه الهیات دانشگاه پیام نور، ایران.

^۲ استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه مراغه، مراغه، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله: کانت در هر دو دوره پیش از نقادی و نقادی، به مسئله وجود توجه نموده است. وی در دوره پیش از نقادی، در رساله «تنها بنیاد ممکن برای اثبات وجود خدا» مسئله وجود را مورد بحث قرار داده و حتی به ناتوانی عقل در ارائه برهان وجودی برای اثبات وجود خداوند اشاره کرده است. او همین دیدگاه را در دوره نقادی نیز بسط داد و به صورت کامل‌تر بیان نمود. علاوه بر این، کانت در دوره نقادی، وجود را به‌عنوان یکی از مقولات فاهمه مطرح کرد. رویکرد کانت به مفهوم وجود در هر دو دوره مبتنی بر تمایز محمول حقیقی و محمول منطقی بود. محمول حقیقی، محمولی است که امر تازه‌ای بر موضوع خود می‌افزاید و محمول منطقی، محمولی است که امری جدید بر موضوع خود اضافه نمی‌کند. باید به این نکته اشاره شود که رویکرد کانت درباره وجود در دوره نقادی تغییر چندانی نداشته و تنها تفاوت آن با دوره پیش از نقادی این است که در دوره نقادی، دیدگاه‌های خود درباره وجود را بر اساس مقولات فاهمه و تمایز قضایای ترکیبی / تحلیلی بیان نموده است؛ چنانکه برخی از مفسران کانت مانند فورجی و ژیلسون، معتقدند وی در رساله تنها بنیاد ممکن برای اثبات وجود خدا به‌طور کامل‌تر بدان پرداخته است.

دریافت:

۱۴۰۰/۰۹/۱۴

پذیرش:

۱۴۰۱/۰۳/۲۱

کلمات کلیدی: کانت، مفهوم وجود، دوره پیش از نقادی، محمول حقیقی، محمول منطقی.

استناد: فاضل‌زاده، فاطمه؛ صمدیه، مریم (۱۴۰۱). «تبیین رویکرد کانت نسبت به مفهوم وجود در دوره پیش از نقادی؛ بر

اساس رساله تنها بنیاد ممکن برای اثبات وجود خدا»، فصلنامه فلسفه غرب، سال اول، شماره اول، ص ۷۰-۵۱.

DOI: 10.30479/wp.2022.16605.1001



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) | حق مؤلف © نویسنده‌گان.

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: fazelzadeh@pun.ac.ir

۱- مقدمه

وجود مفهومی بنیادین است و نگرش اندیشمندان و فیلسوفان درباره مفهوم وجود و جایگاه آن، از عوامل محوری، تعیین کننده و سرنوشت ساز است. فیلسوفان از جنبه های مختلفی به این موضوع پرداخته اند. ایمانوئل کانت^(۱) نیز از متفکرانی است که در آثار مختلف خویش در دوره های پیش از نقادی و نقادی، به مفهوم وجود توجه نموده است. اگرچه کانت اذعان می کند که کتاب *نقد عقل محض*، نوشته های متافیزیکی قبلی او را از اعتبار انداخته است، اما نمی توان از تأثیر اندیشه ها و آثار پیش از نقادی وی بر تحول اندیشه فلسفی اش چشم پوشی کرد.

وجود از جمله مفاهیم و موضوعات مهمی است که ذهن کانت را به خود مشغول کرده بود. در واقع، کانت در دوره پیش از نقادی، در رساله *تنها بنیاد ممکن برای اثبات وجود خدا*^(۲) نگرش معناشناسانه و معرفت شناسانه خود را نسبت به وجود مطرح کرده و تا حدودی، به ناکامی عقل در ارائه برهان وجودی برای اثبات وجود خدا نزدیک شد و در عین حال، در دوره نقادی بحث و نگرش خود را در این باره تکمیل کرد و وجود را به عنوان یکی از مقولات فاهمه مورد بحث قرار داد. از این رو، کانت در فلسفه خود، در دو موضع به مسئله وجود پرداخته است؛ یکی، وجود به عنوان یکی از مقولات فاهمه و دیگری، در بحث برهان وجودی.

چنانکه برخی از مفسران کانت - مانند ویلیام فورجی^(۳) و اتین ژیلسون^(۴) - معتقدند، کانت در رساله *تنها بنیاد ممکن برای اثبات وجود خدا*، نه تنها همان نگرش نقادی را درباره وجود مطرح کرده و وجود را محمول واقعی نمی داند، بلکه به نحوی کامل تر بدان پرداخته است. فورجی معتقد است بدون توجه به این رساله نمی توان برداشت و تفسیری درست از رویکرد کانت درباره مفهوم وجود در دوره نقادی داشت (Forgie, 2008: 2).

نوشتار حاضر در تلاش است دیدگاه کانت درباره مفهوم وجود و جایگاه آن در دوره پیش از نقادی را مورد بحث و بررسی قرار دهد. بحث کانت درباره وجود در این دوره، بنیادی تر و کامل تر است، بنابراین در این تبیین، به کتاب *تنها بنیاد ممکن برای اثبات وجود خدا* توجه ویژه صورت گرفته است. این پژوهش با نگرشی مسئله محور، درصدد تبیین مسائل فلسفی و منطقی مفهوم وجود است؛ وجود چیست و چگونه مفهومی است؟ آیا قضیه صرفاً بیان کننده روابط و مناسبات میان مفاهیم است، یا ناظر به عالم واقع است؟ آیا موضوع و محمول رابطه اتحادی دارند و به یک وجود، موجودند؟ وجه تمایز وجود محمولی از وجود رابط چیست؟ آیا وجود می تواند وصف یا کمال باشد؟

۲- مفهوم وجود و جایگاه معرفت شناختی آن

کانت در رساله *تنها بنیاد ممکن برای اثبات وجود خدا* به صراحت مسئله تعریف را منتفی دانسته و معتقد بود: «آنگاه که صحت و صدق تعاریف ارائه شده مشخص نیست، این روش، همواره روشی

نامطلوب است» (Kant, 1992: 116). علاوه بر این، در نظر کانت، گاه ارائه تعریف حتی می‌تواند مشکل‌آفرین باشد. وی در این رساله، مفهوم وجود را از جمله مفاهیم داده شده، بسیط و تحلیل‌ناپذیر، و همچنین از جمله مفاهیمی می‌دانست که می‌توان آن را بدون توجه به تعاریف مختلفی که از آن ارائه شده و در عرف معمول است، به کار گرفت، مگر اینکه حذف یا عدم ارائه تعریف، موجب ابهام شده و به خطا و اشتباه جدی منتهی گردد. کانت در نهایت، به خاطر تعریف و تبیین‌های نادرست متفکرانی همچون کروسیوس^(۵)، باومگارتن^(۶) و ولف^(۷) از وجود و نیز نتایج نادرست چنین تبیین‌هایی، به تعریف وجود اشاره کرد (Ibid). وی در وهله اول به ارائه تعریف پیشینان از وجود اشاره و آنها را رد کرده، سپس با توجه به تفاوت امر ممکن و امر موجود، به تعریف سلبی از وجود اشاره کرده و آنگاه، تعریف اصلی خویش از وجود را ارائه داد.

کانت به‌رغم اینکه فیلسوفی ولفی-لایب‌نیستی است، در دوره پیش از نقادی، تعریف ولف از وجود را نپذیرفت. از نظر ولف وجود در تعریف عقلی هر موجودی اخذ می‌شود. ولف وجود را از جمله صفات و کمالات و متمم امکان می‌دانست، زیرا علت وجود بالفعل امر ممکن نه در خود شیء، بلکه در هستی دیگری است که شیء با دریافت متمم امکان، یعنی وجود، پدید می‌آید (Corazzon, 2013: n.174).

کانت برخلاف ولف، مفهوم وجود را وصف و کمال ندانسته، بلکه معتقد بود مفهوم وجود اگرچه از لحاظ دستوری، صفت است، اما از لحاظ منطقی و فلسفی، وصف به‌شمار نمی‌آید و اگر چیزی وصف نباشد، طبعاً نمی‌تواند کمال باشد، چراکه شرط لازم برای اینکه چیزی کمال باشد، این است که وصف باشد. بنابراین، کانت تعریف ولفی مفهوم وجود را نپذیرفته و معتقد بود: «اگر شخص پیشاپیش آنچه را که درباره امکان در یک شیء می‌تواند تصور شود، نشناسد، با تعریف ولف از آن و متمم امکان نامیدن مفهوم وجود، نمی‌تواند چیزی درباره آن بشناسد» (Kant, 1992: 121).

از این رو، مطابق نظر کانت، تعریف ولفی وجود به متمم امکان، تعریفی مبهم بوده و مستلزم این است که شخص در نخست، امکان شیء را به‌طور کامل بشناسد و همچنین بداند که علاوه بر امکان شیء، چه چیزی به آن نسبت داده شده، تا آن شیء تحقق پیدا کند، سپس آن امر افزوده‌شده و تحقق‌بخش را وجود بداند. در این تعریف، تنها کاری که ولف انجام داده، این است که مفهوم وجود را بدون هیچ‌گونه توضیحی درباره متمم، متمم امکان نامیده است. چنین تعریفی از مفهوم وجود، نه تعریف خود وجود، بلکه تعریفی وابسته به ماهیت و تعریف بالغیر است. افزون بر این، کانت معتقد بود با فرض پذیرفتن تعریف ولفی وجود، نمی‌توان دلیل تحقق یا وجود بالفعل چیزی را در خود آن یافت و باید آن را در جای دیگری جستجو نمود که در این صورت نیز جزء ماهیت آن محسوب نمی‌شود.

باومگارتن، از پیروان ولف، وجود را چنین تعریف نموده: «وجود در هر امر مرکبی، تعیین کامل است، یعنی متمم (مکمل) امکان ذاتی (امر مرکب) است تا جایی که به‌عنوان تعیین مطلق ذاتی،

درب‌گیرنده تعین‌ها به‌شمار می‌آید» (Baumgarten, 1757: 15-16). به اعتقاد کانت، باومگارتن مفهوم مطلق تعین ذاتی را معرفی نموده و وجود را نه‌تنها در فهرست تعین‌های شیء قرار داده، بلکه آن را تعین مطلق ذاتی شیء دانسته است. باومگارتن تعین مطلق ذاتی را نشان فعلیت دانسته و معتقد بود هر ماهیتی به‌محض اینکه این تعین را دریابد، بالفعل موجود می‌شود. در نگرش کانت، مفهوم وجود را نمی‌توان در فهرست محمول‌های یک شیء با تعین کامل آن یافت، ازاین‌رو، نمی‌توان آن را تعین متمم نیز به‌شمار آورد. به‌علاوه، از قرار گرفتن محمول‌های یک شیء در کنار هم، محمول دیگری از آن معین نمی‌شود، زیرا در این صورت باید مفهوم وجود را - چنانکه از بیان فوق از باومگارتن برمی‌آید - به‌مثابه تعینی در نظر گرفت که دربرگیرنده تمام تعین‌ها و محمول‌ها است.

از نظر کانت هر امر ممکن، تعین‌های خاص خود را دارد و تصور امر ممکن، تمام این تعین‌ها را دربرمی‌گیرد. آن امر ممکن با همه این تعین‌ها، می‌تواند وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد. در صورت فقدان یکی از تعین‌ها یا اندک تغییری در یکی از آنها، ماهیت آن امر ممکن تغییر می‌یابد و ماهیت چیز دیگری می‌شود. به‌عقیده کانت، نسبت محمول‌ها به موضوع‌های آنها، هیچ چیز موجودی را تعین نمی‌بخشد و به‌همین دلیل، مفهوم وجود در مورد نسبت‌هایی که امور محال با یکدیگر دارند نیز به‌کار می‌رود. ازاین‌رو، کانت تعریف باومگارتن از وجود را نپذیرفته و مراد از تعین ذاتی باومگارتن را چنین تقریر میکند: «در امر موجود چیزی بیشتر از آنچه در امکان صرف هست، وجود دارد، زیرا آنچه را که نامتعین رها شده است، به‌وسیله محمول‌های ذاتی، در یا ناشی از ماهیت آن، کامل می‌کند» (Kant, 1992: 121).

کانت معتقد بود گزاره «هر امر ممکنی نسبت به بسیاری از محمول‌های خود نامتعین است» را نباید تحت‌اللفظی در نظر گرفت، چراکه قانون طرد شق ثالث، مانع عدم تعینی است که این گزاره مدعی آن است و مطابق با این قانون هیچ واسطه و در نتیجه عدم تعینی بین دو محمولی که با یکدیگر تناقض دارند، وجود ندارد. البته منظور از این گزاره می‌تواند این باشد که محمول‌هایی که با هم از یک شیء به اندیشه درمی‌آیند، به‌هیچ وجه محمول‌های دیگر آن شیء را معین نمی‌کنند؛ وگرنه باید گفت این نوع عدم تعین به‌همان اندازه که در امر صرفاً ممکن، یافت می‌گردد، در امر موجود نیز یافت می‌شود و به‌همین دلیل نمی‌توان از آن برای تمایز این دو از یکدیگر استفاده کرد (Ibid: 121-122). بنابراین، تفاوت بین امر واقعی و امر صرفاً ممکن را نمی‌توان به ارتباط شیء با تمام محمول‌هایی که در آن به اندیشه درمی‌آید، ارجاع داد.

کانت در رساله تنها بنیاد ممکن برای اثبات وجود خدا، به دیدگاه کروسیوس در این‌باره اشاره کرده است. کروسیوس تمایز امر موجود و امر ممکن را به این صورت تبیین کرده است: آنچه وجود دارد باید در مکان و زمانی باشد. او این دو تعین را تعین‌های تردیدناپذیر وجود می‌دانست. کروسیوس «این»^(۸) و «متی»^(۹) را به‌گونه‌ای ملاحظه نموده که گویی به تعین‌های غیرقابل تردید هستی تعلق دارند، حال آنکه

کانت این تعین‌ها را از جمله تعیناتی می‌دانست که در صرف مفهوم شیء نهفته‌اند و اگر شیئی وجود یابد، با تمام این تعین‌ها وجود می‌یابد؛ تعین زمان و مکان از جمله تعین‌های شیء صرفاً ممکن به‌شمار می‌آیند. بنابراین، از نظر کانت تعیناتی از قبیل مکان و زمان را نیز نمی‌توان وجه تمایز امر ممکن و موجود شمرد. قول به اینکه زمان و مکان تنها وقتی شیء واقعاً وجود دارد به آن تعلق دارند، و این تعین‌ها را تعین‌های کافی وجود به‌شمار آوردن، در اصل توضیح وجود، تنها با نشانه و تعینی خاص است، زیرا افراد متعددی می‌توانند در زمان‌های معین و در مکان‌های معین، وجود داشته باشند. کانت در این‌باره نوشته است:

در مفهوم هر انسان ممکن، همه مکان‌ها و زمان‌هایی که [او] در آنها خواهد بود، مندرج است، اما موجود نیست. یقیناً یهودی سرگردان ممکن‌الوجود است، بدون شک یهودی سرگردان نسبت به تمام مکان‌ها و زمان‌هایی که در آنها سرگردان است و زندگی می‌کند، یک امر ممکن است. (Ibid: 122)

درواقع، کانت با ذکر مثال، دیدگاه خود را درباره مسئله استفاده از مفهوم وجود به‌مثابه محمول بیان کرده است:

هر موضوعی را که خود می‌پسندید، مثلاً جولوس سزار را درنظر بگیرید و فهرستی از تمام محمول‌های قابل تصور برای آن را، حتی بدون استثناء زمان و مکان، در نظر بگیرید. ملاحظه خواهید نمود که آن با تمام این تعین‌ها می‌تواند وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد. آن وجودی (خداوند) که به جهان و به قهرمان ما در جهان، هستی می‌بخشد، می‌تواند بدون استثناء، هر یک از این محمول‌ها را بشناسد و در عین حال، توانایی آن را دارد که او (جولوس) را صرفاً به‌عنوان یک امر ممکن در نظر آورد، که در صورت فقدان اراده و تصمیم او (خدا) برای خلق وی (جولوس)، هستی نخواهد داشت. (Ibid: 117)

چنانکه از مثال فوق برمی‌آید، از نظر کانت ماهیت موجود با همه تعیناتش، نسبت به وجود و عدم یکسان است و وجود، بین تعین‌ها و محمول‌های آن یافت نمی‌شود. از نظر کانت «متعلقات یک امر موجود، محمول‌هایی هستند که با هم در نظر گرفته می‌شوند» (Ibid: 120). درواقع از نظر کانت، هر موضوعی تعین‌های خاص خود را دارد و با تمام تعین‌هایش، معین می‌گردد و نسبت آن با تعیناتش به‌گونه‌ای است که یا با همه این تعین‌ها وجود دارد یا اصلاً وجود ندارد. اندک تغییری در هر یک از

تعیین‌های یک موضوع، ماهیت آن موضوع را تغییر می‌دهد. کانت مطلب را به این صورت تکمیل می‌کند:

چه کسی می‌تواند انکار کند که میلیون‌ها امری که در واقع وجود ندارند، از این جهت که اگر وجود می‌داشتند شامل تمام این محمول‌ها می‌شدند، صرفاً ممکن هستند؟ یا چه کسی می‌تواند انکار کند که در تصویری که وجود برین از آنها دارد، گرچه وجود بین آنها نیست، حتی فاقد یکی از تعیناتش هم نمی‌باشد، زیرا وجود برین، آنها را به‌مثابه ممکن می‌شناسد. بنابراین، چنین نیست که اگر قرار باشد آنها به‌وجود آیند، دارای محمولی اضافی شوند، زیرا در امکان یک شیء با تعین کامل آن، هیچ محمولی از نظر دور نمانده است. اگر خداوند بخواهد سلسله‌ای متفاوت از امور را بیافریند، برای آفرینش جهانی متفاوت که با تمام تعیناتش می‌تواند وجود یابد، هرچند [این] جهان صرفاً ممکن است اما، تعینی وجود ندارد که ضرورت داشته باشد آن (جهان) واجد آن [تعین اضافی] باشد. (Ibid: 117-118).

۳- مفهوم وجود و جایگاه وجودشناختی آن

با وجود اینکه هر امر ممکنى همه محمول‌هایی را که برای تعین آن لازم است، دربرمی‌گیرد، آن امر ممکن، از این حیث که ممکن است، وجود ندارد و از صرف امکان آن نمی‌توان وجودش را نتیجه گرفت، زیرا صرف امکان این موضوع تنها با فرض تصور آن می‌تواند کاملاً متعین باشد و بنابراین این مفهوم، صرف نظر از وجودش، کاملاً متعین است؛ بنابراین وجود نه محمول است و نه تعین چیزی است و نمی‌توان در میان محمول‌ها و تعین‌های چیزی، وجود آن را جستجو کرد. بر همین اساس کانت معتقد بود: «تفاوت امر واقعی و امر صرفاً ممکن، ربطی به ارتباط شیء با تمام محمول‌هایی که از آن به اندیشه درمی‌آید، ندارد» (Ibid: 121)، زیرا صرف مفهوم امر ممکن، خواه آن امر ممکن وجود داشته باشد و خواه وجود نداشته باشد، با همه تعین‌ها و محمول‌هایش کامل می‌شود، در نتیجه همه این محمول‌ها و تعین‌ها در امکان صرف همان شیء یافت می‌شوند اما وجود در میان آنها قرار ندارد. از این رو، کانت برای پاسخ به پرسش «وجود چیست؟» ابتدا به طریق سلبی تمسک جسته و با گفتن اینکه وجود چه چیزی نیست، درصدد پاسخ دادن به این پرسش برآمده است.

۳-۱. وجود محمول واقعی نیست

کانت در کتاب تنها بنیاد ممکن برای اثبات وجود خدا، در مورد اطلاق محمول بر وجود، به‌صراحت می‌گوید: «وجود محمول واقعی (حقیقی) نیست» (Ibid: 117). اندک تأملی در این بیان نشان می‌دهد که کانت بین محمول واقعی و محمول منطقی تمایز قائل شده و مفهوم وجود را نیز ذیل این تمایز، از دو

دیدگاه واقعی و منطقی مورد تأمل قرار داده و به دو نوع وجود، یعنی «وجود محمولی» و «وجود رابط» قائل شده است. از آنجایی که وجود در شرایط و مواردی متعدد (درست یا نادرست)، محمول واقع می‌شود، اصطلاح وجود محمولی به‌تنهایی رسا نیست. باید مراد از محمول واقعی و منطقی روشن شود تا مشخص شود که آیا به‌کار گرفتن این اصطلاح صحیح است یا خیر.

از دیدگاه منطقی، محمول چیزی است که در قضیه بر موضوع حمل شده و به آن اسناد می‌گردد، درحالی‌که محمول واقعی به این معناست که حمل محمول بر موضوع، چیزی بر آن بیفزاید. بنابراین محمول واقعی عبارت است از تعیین چیزی، و تعیین عبارت است از اینکه محمولی بر مفهوم موضوع افزوده‌شده، آن را گسترش دهد. چون وجود تعیین چیزی نیست، محمول واقعی نیز نخواهد بود. بنابراین، محمول واقعی محمولی است که چیزی، آن هم در خارج از ذهن، به موضوع بیفزاید و پیشرفتی در آن حاصل کند، زیرا افزودن محمول بر موضوع در ذهن، از حیث معرفت‌شناسی، محتوای ذهنی را تغییر می‌دهد، اما این بدین معنا نیست که همواره چیزی بر علم، به‌معنای باور درست و محتوای اندیشه، بیفزاید. مثلاً در قضایای کاذب، این تغییر ذهنی، به‌ویژه در رابطه با حمل مفهوم وجود بر موضوع، به‌معنای تصدیق وجود واقعی و بالفعل موضوع نیست، وگرنه هر امر عجیب و غریبی تنها با حمل مفهوم وجود بر آن، وجود خواهد یافت. از این رو، از نظر کانت محمول واقعی، محمولی افزاینده است.

کانت در کتاب *نقد عقل محض* در این باره می‌نویسد:

وجود محمول واقعی نبوده، صرفاً وضع یک شیء یا پاره‌ای از تعیین‌های فی‌نفسه آن است... وجود، محمول را در رابطه با موضوع وضع می‌کند، لذا حمل وجود بر یک چیز از راه هر نوع و هر تعداد محمول‌های آن، حتی تا تعیین تام آنها، کمترین چیزی به آن نمی‌افزاید. (Kant, 1998: 567)

در واقع از نظر کانت حمل وجود بر ماهیت نه چیزی بر آن می‌افزاید و نه آن را گسترش می‌دهد، زیرا این مفهوم جزو محمول‌ها و تعیین‌های امر متصور نیست. لذا مفهوم وجود در قضایای وجودی، معنای «است» رابط می‌دهد، نه معنای «هست»؛ یعنی وجود محمولی، آنگاه که وجود محمول واقع می‌شود، محمول غیرحقیقی است.

واژه وجود نه تنها در عرف، بلکه حتی در فلسفه نیز بارها به‌عنوان محمول به‌کار رفته و می‌رود. کانت نیز با اینکه مفهوم وجود را محمول حقیقی نمی‌داند؛ معتقد است:

واژه (وجود) می‌تواند بدون خطایی مسئله‌ساز، به‌درستی به‌عنوان محمول به‌کار رود، به‌شرط اینکه سعی بر استنتاج وجود بالفعل از مفاهیم صرفاً ممکن نباشد، چنانکه برای اثبات وجود خداوند چنین عمل می‌کنند و

بین محمول‌های چنین وجود ممکن، بیهوده به دنبال وجود می‌گردند که مسلماً بین آنها نیست. (Idem, 1992: 118)

در واقع کانت استفاده از مفهوم وجود به مثابه محمول را به صورت مشروط پذیرفت و معتقد بود که این مفهوم را آنگاه که در کلام عرف به مثابه محمول به کار می‌رود، می‌توان محمول به شمار آورد، اما نه همچون محمول‌های واقعی امر مورد نظر. وی نقش محمولی را از مفهوم وجود نگرفت، بلکه آن را محمول واقعی نمی‌دانست و معتقد بود: وجود محمول است، اما به اندازه مفاهیم برآمده از خود شیء؛ یعنی به اندازه محمول‌های امر مورد نظر نقش محمول ندارد (Ibid: 117).

بنابراین از لحاظ منطقی و به شرط اینکه هدف استنباط وجود بالفعل از مفهوم موضوع نباشد، می‌توان مفهوم وجود را به عنوان محمول (محمول غیر حقیقی) به کار برد، اما برای مبرهن ساختن صدق یک گزاره - مانند «تک شاخ دریایی موجود است. تک شاخ خشکی وجود ندارد» - نمی‌توان مفهوم این موضوع را بررسی کرد، زیرا مفهوم آن صرفاً محمول‌های ممکن آن را دربرمی‌گیرد. اطمینان از صدق این گزاره مستلزم بررسی منشأ شناخت آن و بررسی منشأ تجربی این قضیه است.

اگرچه کانت معتقد بود که وجود را گاه می‌توان به مثابه محمول به کار برد، اما نقش محمول واقعی را از آن گرفت. بنابراین، بر اساس تمایز فوق، وجود به معنای منطقی کلمه، محمول است و می‌توان آن را بر هر موضوعی حمل نمود، تا جایی که اصرار بر استنتاج وجود بالفعل نباشد، زیرا در این صورت وجود به عنوان یک محمول حقیقی به شمار آمده، افزایش و تعیین بخش خواهد بود، حال آنکه چنین نیست. مطابق نظر کانت، با توجه به تمایز وی بین محمول واقعی و محمول منطقی، اگرچه گاهی وجود را به عنوان محمول به کار می‌برند، اما منظور محمول غیر واقعی، یعنی محمول منطقی است؛ در این صورت، مشکل استنتاج وجود بالفعل از مفاهیم صرفاً ممکن نیز پیش نمی‌آید.

کانت مسئله استفاده از مفهوم وجود به مثابه محمول را ناشی از نقص‌های زبان بشری می‌دانست که باید برطرف گردد (Ibid: 134). وی با بیان چند مثال، درصدد نشان دادن طریقه اصلاح و رفع این ایراد برآمد؛ از جمله گزاره «تک شاخ یک حیوان موجود است» یا گزاره «شش ضلعی منتظم در طبیعت وجود دارد». در وهله اول ممکن است این‌گونه به نظر برسد که این گزاره‌ها نمایانگر این هستند که وجود به مثابه محمول به موضوع و اشیاء نسبت داده شده است. بنابراین، از آنجایی که به نظر کانت متعلقات یک امر موجود، محمول‌هایی هستند که با هم در نظر گرفته می‌شوند و موضوع به وسیله آنها معین می‌شود، این گزاره‌ها را به صورت زیر تصحیح نمود: «بعضی اشیاء در طبیعت، از جمله لانه زنبور عسل و سنگ‌های بلورین (کریستال)، دارای محمول‌هایی، از جمله شش ضلعی منتظم هستند» و «یک موجود دریایی معین محمول‌هایی را که هنگام اندیشیدن به تک شاخ به ذهن می‌آید، دارد» (Ibid: 118).

در این شیوه بیان گزاره‌ها، به جای اسناد مفهوم وجود به یک امر ممکن، تمام محمول‌های آن امر

ممکن به درستی به چیزی نسبت داده می‌شود که موجود است و دیگر مسئله اسناد وجود بالفعل به موضوع ممکن پیش نمی‌آید. بدین صورت می‌توان وجود را از مرتبه حمل، یعنی از مرتبه نسبت‌های منطقی خارج نمود، زیرا واژه «است» همواره نقش رابط نسبت‌های منطقی را ایفا می‌کند و به هیچ وجه بر وجود بالفعل دلالت ندارد. مفهوم «است/ هست» به معنای «وجود»، بر چیزی دلالت دارد و نمی‌تواند نسبت باشد. وقتی می‌گوییم «ژول سزار هست»، صفت تازه‌ای بر تصور جزئی ساده آن اضافه نکرده‌ایم، بلکه ژول سزار را با تمام تعیناتش، وضع کرده‌ایم. پس هست بودن، یک صفت و تبعاً، یک محمول نیست (Ibid: 156). «وجود» محمول واقعی نیست؛ یعنی مفهومی نیست که به سبب آن به مفهوم موضوع، چیزی افزوده شود. وجود به لحاظ منطقی، صرفاً رابط یک قضیه است و تنها برای وضع محمول در ارتباطش با موضوع، به کار می‌رود.

کانت نه تنها وجود را از واقعیت عینی به ذهنی فروکاست، بلکه در ساحت ذهن نیز با انکار وجود اسمی، معتقد بود که وجود محمول واقعی نیست. او تنها وجود حرفی را پذیرفت، حال آنکه هر چیزی تا به وجود نیاید، نمی‌تواند به صفتی متصف گردد. وجود صفت نیست، اساس و بنیاد صفت‌ها و کمالات است و تمام کمالات و صفات از لوازم وجودند.

۳-۲. وجود، وضع چیزی است

کانت به واسطه کنوتسن^(۱۰) با ولف و از این طریق با مبانی تفکر لایبنیتس^(۱۱) آشنا شد و چنانکه گذشت، در دوره پیش از نقادی تأثیر تفکر لایبنیتسی در ذهن او نقش بست، چنانکه به ازای این قول لایبنیتس که «وجود، محمول غیرذاتی است»، نوشت: «وجود محمول غیرحقیقی است». به نظر کانت به شرط اینکه استنباط وجود بالفعل مورد نظر نباشد، وجود می‌تواند به مثابه محمول به کار رود. بنابراین کانت ظاهراً وجود را عنصر مقوم واقعیت انضمامی به شمار نمی‌آورد.

هنگامی که چیزی متعلق اندیشه قرار می‌گیرد، خود آن به اندیشه در نمی‌آید، زیرا در این صورت انقلاب عین به ذهن - که امری محال است - پیش می‌آید. از این رو، در نظر کانت:

هنگامی که چیزی متعلق اندیشه قرار می‌گیرد، در واقع آنچه به اندیشه در می‌آید، مفهوم وضع یا به طور ساده، مفهوم تقرر است که به طور کلی با مفهوم هستی یکسان است. به عبارتی، آنچه به اندیشه در می‌آید، تنها به طور نسبی وضع می‌شود و می‌توان گفت فقط به مثابه تنها نسبت منطقی شیء به عنوان نشان ویژه آن [چیز] به اندیشه در می‌آید. در این مورد [مفهوم وجود]، یعنی وضع این نسبت، چیزی غیر از نسبت حکیمه [رابط] در یک حکم نیست. (Ibid: 119)

هنگامی که چیزی به اندیشه درمی‌آید، صرفاً نسبت منطقی بین شیء و تعین‌ها و نشانه‌های ویژه آن، یعنی محمول‌ها و تعین‌های آن - تعین‌ها و محمول‌هایی که شیء با حضور تمام آنها، آن شیء خاصی که هست، می‌گردد - به اندیشه درمی‌آید. از این رو، وجود، وضع این نسبت منطقی است و نقش رابط موضوع و محمول را بر عهده دارد و نسبتی حکمی به شمار می‌آید. کانت در ادامه این نکته را خاطر نشان کرده است که «اگر مراد از مفهوم وجود، صرفاً وضع این نسبت منطقی نباشد و منظور وضع فی‌نفسه و لئفسه شیء باشد، مراد از این وضع یا بودن، همان وجود داشتن است» (Ibid).

از نظر کانت مفهوم وجود، وضع چیزی است. مراد از وضع می‌تواند نسبت مطلق از تعین‌های شیء با آن باشد که در این صورت وضع نسبی، وجود رابط یا نسبت حکمی مورد نظر است و وجود بالفعل را نمی‌توان از آن استنتاج نمود، زیرا چیزی بیشتر از نسبت منطقی بین تعین‌ها و محمول‌های شیء با آن وضع نشده است، بلکه تنها وضع نسبت‌های منطقی شیء با محمول‌هایش مورد نظر است، کما اینکه وجود به این معنا، حتی در مورد نسبت‌های امور محال با یکدیگر نیز به کار می‌رود. بنابراین، از نظر کانت مراد از مفهوم وجود، وضع محمول است، یعنی وضعی کاملاً ساده که ارتباط و پیوند چیزی با چیزی دیگر، یا اسناد محمولی به موضوعی را در خود دارد: «اگر وجود موضوع از پیش فرض نشده باشد، هر محمولی نسبت به اینکه به یک موضوع موجود متعلق باشد یا به یک موضوع صرفاً ممکن، همواره نامتعین است و وجود نمی‌تواند یک محمول باشد» (Ibid: 120).

کانت برای تشخیص مفهوم وجود از هر محمول دیگری، آن را به وضع تعریف کرد: «مفهوم وجود، مطلق وضع یک شیء است و بدین وسیله [مفهوم] وجود از هر محمولی تمیز داده می‌شود، درحالی که در دیگر موارد، محمول همواره تنها در نسبت با چیز دیگر وضع می‌شود» (Ibid: 119).

بنابراین، وجه تمایز وجود با محمول‌های واقعی این است که مفهوم وجود، وضع است؛ وجود، یا وضع چیزی است یا وضع نسبت چیزی با تعین‌ها و محمول‌های آن است، حال آنکه محمول خود درباره چیز دیگری وضع می‌شود. کانت معتقد بود در مورد بسیاری از محمول‌ها، باید بین وضع نسبی و وضع مطلق موضوع تمایز قائل شد. در وضع نسبی تنها پیوند منطقی با اصل تناقض مورد تأکید قرار می‌گیرد؛ به عنوان مثال، در گزاره «خدا قادر مطلق است» چیزی جز ارتباط منطقی و نسبت موضوع (مفهوم خدا) و محمول (صفت قادر مطلق بودن) وضع نشده است، این گزاره، گزاره وجودی نیست، حال آنکه وضع مطلق، تصدیق واقعی است (Kant, 1998: A599).

بنابراین، مراد کانت از مفهوم وجود، وضع محمول است؛ وضع کاملاً ساده که ارتباط و نسبت چیزی با چیز دیگر (محمول با موضوع) را در خود دارد. لذا مفهوم وجود چیزی غیر از نسبت حکمی و رابط نیست و بر ارتباط محمول با موضوع دلالت دارد. از نظر وی هر چیزی که ممکن است ولی در واقع وجود ندارد، اگر وجود پیدا کند، محمولی به محمول‌های دیگر آن افزوده نمی‌شود، زیرا بر حسب امکان

یک شیء، هیچ محمول آن، از نظر دور نمانده است. از این رو، در نظر کانت مفهوم وجود را به شرط اینکه قصد استنتاج موجود بالفعل از مفاهیم ممکن نباشد، می‌توان به‌مثابه محمول به‌کار برد.

کانت در دوره نقادی، در نقد عقل محض، با مثال‌هایی ملموس به تقریر این دیدگاه پرداخته که امر واقعی، چیزی بیش از امر صرفاً ممکن دربر ندارد؛ صد دلار واقعی حتی یک سنت هم بیشتر از صد دلار ممکن نیست، صد دلار ممکن بر مفهوم، و صد دلار واقعی بر ابژه و وضع آن دلالت دارند. اگر صد دلار واقعی چیزی بیشتر از صد دلار ممکن باشد، مفهوم ذهنی آن بیانگر کل موضوع نخواهد بود و موضوع چنانکه واقعاً وجود دارد، به‌طور تحلیلی، در مفهوم ذهنی آن مندرج نشده، بلکه به‌طور ترکیبی، به ذهن درآمده است. با وجود این، تحقق خارجی صد دلار ادراک‌شده، کمترین افزوده‌ای بر مفهوم ذهنی آن ندارد و موجودی فرد با صرف اطلاق وجود بر آن، افزایش نمی‌یابد. بنابراین تفاوت امر واقعی و امر صرفاً ممکن، ربطی به ارتباط شیء با تمام محمول‌هایی که از آن به اندیشه درمی‌آید، ندارد و شیء از راه هر نوع و هر تعداد از محمول‌های آن - حتی تعیین تام آنها - به اندیشه درآید، قول به اینکه «این شیء هست» کمترین چیزی بر آن نمی‌افزاید (Ibid, A599/B627).

۳-۳. حمل وجود بر امر ممکن

تعاریف کانت از مفهوم وجود، مراد وی از این مفهوم را تا حدودی روشن می‌کند، اما پرسش‌هایی نیز باقی است؛ با حمل وجود بر ماهیت، برای ماهیت چه اتفاقی می‌افتد؟ آیا چیزی به ماهیت افزوده می‌شود؟ اگر چیزی به آن اضافه می‌شود، آن چیز افزوده چیست؟ کانت برای پاسخ به این پرسش که آیا در امر موجود، چیزی بیشتر از آنچه در امکان صرف آن یافت می‌شود، هست؟ بین آنچه وضع شده و چگونگی وضع آن، تفاوت و تمایز قائل شد. چنانکه اشاره شد، تفاوت امر ممکن و امر موجود، در این نیست که امر موجود از محمولی علاوه بر محمول‌های امر ممکن، برخوردار است، تفاوت این دو نه به آنچه وضع می‌شود، بلکه به چگونگی وضع آنها مربوط می‌شود. محمول‌ها و تعیین‌های امر واقعی در امکان صرف آن لحاظ شده‌اند و در آن یافت می‌شوند. بنابراین، چیزی بیشتر از آنچه که در امر صرفاً ممکن وضع شده، در امر واقع وضع نشده است.

چنانکه اشاره شد، در تصور امر ممکن مطابق با تعیین کامل آن، هیچ محمولی از نظر دور نمی‌ماند. اگر هنگام بحث درباره مفهوم وجود، صرفاً آنچه وضع شده است، ملاحظه شود، نسبت محمول‌ها و تعیین‌ها با موضوع وضع می‌شود و نه خود شیء. بنابراین، وضع شیء، وضع تمام محمول‌های آن است؛ در این مورد مراد از مفهوم وجود، وجود رابط است. تنها ارتباط و پیوند موضوع با تعیین‌ها و محمول‌های آن تصدیق می‌شود. هنگامی که «آنچه وضع شده» مورد نظر است، چون شیء به‌عنوان امر موجود به اندیشه درمی‌آید و دیگر وضع خود شیء در آن مطرح نیست، مراد از آن، وضع نسبت‌های آن امر موجود (مفروض) و محمول‌های آن است. با اسناد مفهوم وجود بر موضوع، در این مورد چیزی بر

آن افزوده نمی‌شود و محتوای امر واقع و امر ممکن در این مورد، یکسان است. اما تأمل در چگونگی وضع نشان می‌دهد که در امر واقع از طریق فعلیت یافتن، چیزی بیشتر از آنچه در امر صرفاً ممکن وجود دارد، وضع می‌شود؛ یعنی با بررسی اینکه چگونه تمام این تعیین‌ها و محمول‌ها در مورد امکان صرف واقع می‌شوند، می‌توان دریافت که وضع به این طریق خاص، تنها در نسبت با خود شیء رخ می‌دهد. مثلاً، اگر مثلی وجود داشته باشد، آنگاه اضلاع سه‌گانه، فضای محصور و زوایای آن نیز وجود خواهند داشت و نسبت‌های این تعیین‌ها صرفاً با چیزی وضع می‌شود. اگر مثلث به‌وجود بیاید، آنگاه با توجه به چگونگی به وجود آمدن آن، تمام تعیین‌های آن به‌طور مطلق وضع می‌شوند؛ یعنی خود شیء با این تعیین‌ها وضع می‌شود.

بنابراین، به نظر کانت دقت در اینکه تعیین‌ها و محمول‌ها چگونه در مورد امکان صرف واقع می‌شوند، نشان می‌دهد که وضع به این طریق، تنها در رابطه با خود شیء روی می‌دهد و تا شیء وجود نیابد، این تعیین‌ها و محمول‌ها نیز حضور نخواهند داشت. حتی در مورد قبلی نیز با فرض وجود شیء می‌توان نسبت منطقی محمول‌ها و تعیین‌های شیء با آن را مورد بررسی قرار داد. هنگامی که چگونگی و نحوه وضع و فعلیت یافتن امر واقع لحاظ می‌شود، این وضع در رابطه با خود شیء صورت می‌گیرد و خود شیء نیز با تمام نسبت‌ها و تعییناتش وضع می‌شود؛ یعنی آنگاه که نحوه وضع مطرح باشد، در امر موجود چیزی بیشتر از آنچه در امکان صرف امر ممکن یافت می‌شود، وضع می‌شود. با وجود اینکه امر صرفاً ممکن، همه محمول‌ها و تعیین‌های شیء را دربردارد، در امکان صرف آن، خود شیء مطرح نیست. بنابراین، در امر واقعی چیزی بیشتر از آنچه در امر ممکن یافت می‌شود، وجود دارد. در این مورد با اسناد مفهوم وجود به امر صرفاً ممکن، چیزی به آن افزوده می‌شود که ظاهراً همان خود شیء است که همراه با تمام تعییناتش وضع می‌شود. بنابراین، «آنچه وضع شده» در امر موجود و در امکان صرف شیء، یکی است. اما اگر نحوه وضع چیزی مورد نظر باشد، دو حالت پیش می‌آید، یکی هنگامی که از حیث وجود وضع شود و دیگر آنگاه که آن از حیث ماهیت وضع گردد. در این دو حالت وضع یکسان نیست؛ در وضع از حیث ماهیت، موضوع از آن جهت که موجود است، نگریسته می‌شود و نسبت‌های تعیین‌های یک موضوع با آن وضع می‌شود و چیزی به آن افزوده نمی‌شود، اما در وضع از حیث وجود، خود موضوع نیز همراه با همه تعیین‌ها و محمول‌هایی که چستی آن را تشکیل داده‌اند و مقومات آن امر ممکن هستند، وضع می‌شود. هنگام وضع چیزی از حیث وجود، آن چیز در واقعیت مطلقش لحاظ می‌گردد. آنچه با اطلاق مفهوم وجود به امر ممکن افزوده می‌شود، خود موضوع است. وضع امر ممکن به‌مثابه امر واقع، وضع خود آن است. از این‌رو، با حمل وجود بر ماهیت، خود موضوع به‌وسیله وجود، وضع می‌شود و اوصاف و مشخصات آن بدین‌وسیله محرز و محقق می‌گردند.

اگرچه کانت معتقد بود در وضع، هنگامی که نحوه وضع مورد توجه باشد، در امر واقع چیزی بیشتر

از آنچه در امر صرفاً ممکن یافت می‌شود، وضع می‌شود که همان خود شیء است، اما برای پاسخ به مسائلی از قبیل اینکه با وضع یک امر ممکن چیزی به آن افزوده می‌شود یا نه؟ اگر برای تحقق و فعلیت یک شیء با وضع آن چیزی به آن اضافه می‌شود، آن چیز افزوده چیست؟ سعی داشت با تمایز بین وضع چیزی و چگونگی وضع آن، به آنها پاسخ دهد و نشان دهد که با اسناد مفهوم وجود، چیزی بر یک امر ممکن وضع نمی‌شود، بلکه نحوه وضع آن مورد نظر است؛ از این رو، هنگامی که امری ممکن، وضع می‌شود، چیستی آن تغییر نمی‌کند، بلکه تنها از حالت امکان، یعنی تساوی نسبت به وجود و عدم، خارج شده و موجود می‌گردد.

بنابراین، کانت با رد تعاریف پیشینیان از مفهوم وجود و قول به تمایز بین وضع مطلق چیزی و نحوه وضع آن، وجود را وضع آن می‌داندست و معتقد بود حمل و اسناد مفهوم وجود بر امر ممکن، از آن جهت که این مفهوم، محمول واقعی و تعیین چیزی نیست بلکه صرف وضع خاص آن است، نمی‌تواند چیزی بر آن بیفزاید. در این صورت چگونه وضع آن از حیث وجود، چیزی بیشتر از وضع آن از حیث ماهیت، بدان می‌افزاید؟ می‌توان بر کانت ایراد گرفت که اگر آنچه به ماهیت (امر ممکن) افزوده می‌شود چیزی جز نحوه وضع آن نیست، با اسناد مفهوم وجود به آن امر ممکن، چیزی به آن افزوده نمی‌شود که این همان عقیده کانت است، اما اگر با اسناد مفهوم وجود بر ماهیت هیچ اتفاق خاصی نمی‌افتد، چگونه با وضع ماهیت موجود، چیزی بیشتر از وقتی که فقط ماهیت وضع می‌گردد، وضع می‌شود؟ طریقه وضع چیزی نمی‌تواند به آن وجود ببخشد. اگر وجود نه در حکم و اسناد وجود بر ماهیت و نه در همان ماهیتی است که وجود با این حکم به آن اسناد یافته است، پس کجاست؟

اگرچه کانت به داده‌شدگی مفهوم وجود قائل بود، درصدد تبیین وجود امور داده‌شده و تبیین داده‌شدگی محض آن از طریق وضع خود ماهیات آنها برآمد و به دیدگاه ولف نزدیک شد (زیلسون، ۱۳۸۵: ۲۴۸). این شبهه را می‌توان چنین پاسخ داد که اگرچه کانت با داده‌شدگی وجود آغاز کرده و وجود را بی‌نیاز از تعریف می‌داند، اما تعاریف ارائه شده از مفهوم وجود را به دلیل آنکه این مفهوم را نمی‌شناسانند و مسئله را حل نمی‌کنند، نمی‌پذیرد، زیرا تعاریف گمراه‌کننده موجب اشتباه و ابهام می‌شود. بنابراین، کانت به‌رغم اعتقاد به داده‌شدگی مفهوم وجود، ضمن تبیین آن، سعی داشت جایگاه آن را بین دیگر مفاهیم مشخص کند و مسئله استعمال وجود به‌مثابه محمول و حمل و اسناد آن بر امکان را حل نماید. اگرچه وی در این راه چندان موفق نبود و طی بحث خود دچار همان ایرادی شد که به دیگران نسبت می‌داد، اما ایرادها و نارسایی‌های تعاریف پیشینیان از این مفهوم را آشکار کرد.

۴- وجود به‌مثابه یکی از مقولات فاهمه

کانت به تمایز ادراک وجود به‌وسیله مقولات محض فاهمه و خود وجود و عینیت آن واقف بود و در تحلیل استعلایی درصدد تبیین وجود و ادراک آدمی از وجود به‌وسیله مقولات محض فاهمه برآمد و از

مفاهیم پیشین فاهمه - که اگرچه با ادارک حسی انطباق دارند، اما از ادارک حسی انتزاع نمی‌شوند - و از صورت‌های گوناگون احکام، جدولی شامل دوازده مقوله استخراج کرد و مقولات دوازده‌گانه را در چهار گروه سه‌تایی دسته‌بندی کرد: مقولات «کمیت»، «کیفیت»، «نسبت» و «جهت». فاهمه یا قوه حکم، ساماندهی داده‌های تجربه را بر عهده دارد و هریک از مفاهیم فاهمه با وجهی از احکام انطباق می‌یابند و عبارتند از:

احکام مقولات

| گروه | مقوله | حکم |
|-------|---|------------------------------|
| کمیت | وحدت، کثرت، کلیت | کلی، جزئی، شخصی |
| کیفیت | ایجاب، سلب، حصر | موجبه، سالبه، معدوله |
| نسبت | جوهر و عرض، علت و معلول، مشارکت | مطلقه (حملیه)، شرطیه، منفصله |
| جهت | امکان و امتناع، وجود و عدم، ضرورت و امکان | احتمالی، وقوعی، قطعی (یقینی) |

کانت معتقد بود «مقولات، شرایط امکان تجربه هستند» (Kant, 1998: B161). در واقع او آنچه را که با شرط‌های صوری تجربه (به‌لحاظ شهود و مفاهیم) مطابقت کند، «ممکن» و آنچه با شرط‌های مادی تجربه (یعنی با احساس) مرتبط شود، «واقعی» و آنچه پیوستگی‌اش با امر واقعی بر طبق شرط‌های عمومی تجربه تعیین شود، «ضروری» می‌داند (Ibid: A219).

در فلسفه کانت، مقولات ذیل کمیت، کیفیت، نسبت و جهت شرایط پیشین ذهن و قالب‌های ذهنی لازم برای تحقق شناخت تصدیقی نسبت به خارج هستند؛ سه مقوله اول اموری ذهنی و ناظر به خارج‌اند و فاعل شناسا به‌کمک آنها درباره‌ی خارج حکم صادر می‌کند، اما مقوله جهت به‌کلی ناظر به ذهن است؛ اگرچه همه‌ی مقولات کانتی سوپژکتیو و ذهنی و مربوط به فاعل شناسا هستند، نه ابژکتیو و مربوط به جهان خارج، سه مقوله مربوط به جهت از دو حیث ذهنی‌اند. کانت نه‌تنها نقش محمولی برای وجود قائل نیست، بلکه حتی در ساحت ذهن، وجود را مفهومی در کنار سایر مفاهیم نمی‌داند که با حمل آن بر موضوع، مفادی به محتوای آن موضوع افزوده شود. به نظر او وجود یا رابط میان موضوع و محمول است یا خود موضوع را وضع می‌کند؛ علاوه بر اینکه وجود را از ساحت واقعیت عینی و خارج به مقوله ذهنی فرو کاسته، آن را در حد سایر مفاهیم هم نمی‌داند.

مقولات سه‌گانه ذیل جهت در فلسفه کانت - امکان و امتناع، وجود و عدم، ضرورت و امکان - ناظر به مراحل فکر انسان (احتمال، وقوع و یقین) و تنها بیانگر مراتب علم او به مفاد یک قضیه هستند و چیزی به محتوای حکم نمی‌افزایند. آگاهی فاعل شناسا از یک گزاره، در ابتدا به‌صورت «احتمالی» است و فرد احتمال می‌دهد که «الف ب است»؛ آنگاه صورت «وقوعی» پیدا می‌کند، یعنی اذعان می‌کند که «الف ب است»؛ در نهایت به «ضرورت» «الف ب است» پی می‌برد (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۱۰۹).

مفهوم وجود از نظر کانت از مقولات دوازده‌گانه فاهمه است، حقیقت خارجی ندارد و همانند سایر

مقولات، امری ذهنی و قائم به فاعل شناساست. وجود از مقولات جهت و بازتاب واکنش ذهن به واقع و بیانگر حالت خاص ذهن نسبت یک قضیه (حالت پذیرش یک قضیه) و اذعان به تحقق نسبت موجود در قضیه است. بنابراین مقوله وجود بیانگر اذعان روان‌شناختی فاعل شناسا به وقوع نسبت یک گزاره است. پس مقولات جهت کانت، مقولات روان‌شناختی و مربوط به حیطه علم‌النفس هستند، نه مقولات هستی‌شناختی ناظر به عالم واقع، چراکه به اعتقاد کانت، انسان توانایی دسترسی معرفتی به نومن خارجی ندارد و همه شناخت‌ها در قلمرو فنومن‌ها و پدیدار اشیاء در ذهن است. پس بحث از وجود اشیاء، بحث از امکان تجربه درون ذهنی فاعل شناساست، نه بحث از واقعیت اشیاء خارجی آنها. وجود هیچ نسبتی با خارج ندارد، نه از خارج گرفته شده است و نه به خارج نسبت داده می‌شود، بلکه از شرایط پیشین امکان تجربه است.

لازم به ذکر است که نگرش کانت به مسئله وجود با تناقض مواجه است. کانت معتقد بود محمول واقعی پیشاپیش در مفهوم موضوع گنجانیده نشده، بلکه بر مفهوم موضوع افزوده می‌شود و آن را گسترش می‌دهد. بر اساس نظر وی، قضایای ترکیبی قضایایی هستند که محمولی را که قبلاً در آن موضوع گنجانده نشده، به مفهوم موضوع می‌افزایند. به علاوه، کانت به تلازم بین ترکیبی بودن گزاره و واقعی بودن محمول قائل بود؛ یک گزاره، ترکیبی است اگر و تنها اگر، محمول آن واقعی باشد. از آنجایی که کانت در نقد عقل محض تمام گزاره‌های وجودی را ترکیبی می‌دانست، محمول گزاره‌های وجودی باید محمول واقعی باشد، اما چنانکه گذشت، کانت وجود را محمول واقعی ندانسته، پس گزاره‌های وجودی که بر اساس ادعای کانت ترکیبی‌اند، تحلیلی می‌شوند و این مستلزم تناقض است. یکی دیگر از ایرادهای نگرش کانتی این است که اگرچه وجود و ماهیت در خارج و متن واقع مغایرت ندارند و این‌همانی مصداقی دارند، اما در ذهن غیریت دارند. در ظرف ذهن، مفهوم وجود غیر از مفهوم ماهیت است و بر آن زیادت دارد، بنابراین حمل آن در ذهن بر ماهیت، بر معلومات انسان فزونی می‌بخشد.

وجود هرچند در خارج از ذهن چیزی بر ماهیت نمی‌افزاید، بدون تردید در ذهن، افزایش بر ماهیت دارد، چون همین وجود که در خارج افزایشی بر ماهیت ندارد، در ذهن بر معلومات ما فزونی می‌بخشد و به‌خاطر همین وجود است که ما حقیقت را از موهوم و متخیل تمیز می‌دهیم. (حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۱۷۴)

این ایراد بر دیدگاه کانت وارد نیست، زیرا در تبیین کانتی، بحث پیرامون موضوع است و اینکه آیا اگر وجود در جایگاه محمول قرار بگیرد، حمل محمول بر موضوع، چیزی بر موضوع می‌افزاید؟ ایراد فوق خلط نگرش روان‌شناختی و معرفت‌شناختی مطرح شده است.

۵- برهان وجودی در دیدگاه کانت

کانت در دوره پیش از نقادی، ارائه استدلال برای وجود خدا را ممکن می‌دانست و رساله تنها بنیاد ممکن برای اثبات وجود خدا را چنانکه از نامش پیداست و در پیشگفتار کتاب به آن اشاره شده، برای ارائه مبنای تنها برهان ممکن برای اثبات وجود خدا نگاشت. کانت در این کتاب که اوج فلسفه پیش از نقادی وی به‌شمار می‌آید، برای بررسی مسئله اثبات وجود خدا قدم در ورطه متافیزیک نهاد، درصدد طراحی اصول اولیه طرح نهایی خویش و حمایت از برهان عقلانی حقیقی برای اثبات وجود خدا یا در صورت امکان، درصدد ارائه چنین برهانی برآمد. او با معرفی و بررسی استدلال‌های جهان‌شناختی که بر اساس مفهوم علیت به وجود خدا راه می‌یابند و استدلال‌های فیزیکی-الهیاتی که از مشاهده نظم و هماهنگی جهان بر خالق حکیم استدلال می‌کنند... و همچنین ارائه پیشنهاداتی برای اصلاح آنها، تلاش کرد یک برهان فیزیکی-الهیاتی جایگزین برای این براهین ارائه دهد. او نهایتاً با بررسی و ارزیابی براهینی که تا آن زمان برای اثبات وجود خدا ارائه شده بود، دریافت که هیچ‌کدام از این استدلال‌های مناقشه‌آمیز نمی‌توانند وجود خدا را به‌طور دقیق اثبات نمایند، بنابراین سعی کرد نشان دهد که برهانی غیر از برهانی که خود وی برای اثبات وجود خدا اقامه می‌کند، ممکن نیست. کانت با بررسی مفاهیم وجود و امکان و بررسی اینکه امکان ذاتی تمام موجودات، وجود یک چیز یا چیز دیگری را پیش‌فرض می‌گیرد، و نیز با تأکید بر این اصل که «غیر ممکن است که اصلاً چیزی وجود نداشته باشد»، به مفهوم وجود ضروری راه یافته و با بررسی این مفهوم و برشمردن صفاتش، درصدد برآمد تا این‌همانی این مفهوم با مفهوم خدا را نشان دهد.

درواقع کانت با بررسی مفهوم وجود در این کتاب، پیشاپیش ایرادی را که در کتاب نقد عقل محض و بر اساس آن، علیه استدلال وجودشناختی مطرح می‌کند - «وجود محمول، نیست» - را طرح‌ریزی کرد و با قول به اینکه مفهوم وجود نه محمول است و نه تعین چیزی، دیدگاه خود درباره اصل و بنیاد استدلال‌های مشهور برهان وجودی را تبیین نموده و تبیین‌های عقل‌گرایانه اثبات وجود خدا را که به مفهوم وجود به‌عنوان کمال توسل می‌جویند و آن را به‌عنوان یک صفت بر موضوع حمل می‌کنند، فروریخت. به نظر کانت مفهوم وجود را حتی در مورد خدا نیز نمی‌توان به‌مثابه صفت، بر موضوع حمل کرد. به این استدلال‌ها نمی‌توان به‌عنوان وسایلی برای اعتقاد یا عدم اعتقاد به وجود خدا نگریست؛ در نتیجه هیچ‌گونه برهان عقلانی‌ای برای اثبات وجود خدا ممکن نیست. کانت با تأکید بر اینکه اعتقاد به خدا مستلزم نکته‌سنجی متافیزیکی که حاصل عقل نظری است، نمی‌باشد، به ارائه استدلالی اخلاقی برای اثبات وجود خدا مبادرت ورزید؛ برهانی که بعدها بر اساس تکلیف و وجدان اخلاقی، گسترش یافت و وجود خداوند را پیش‌فرض ضروری اخلاق دانسته، به‌طور تلویحی بحث درباره وجود خدا را از عقل نظری به عملی منتقل کرد. از دیدگاه او «نه‌تنها اقامه برهان یقینی برای اثبات وجود خدا ممکن نیست،

بلکه مبرهن ساختن وجود خدا لزوم و ضرورت ندارد و طریقه اعتقاد و ایمان در این باره رهگشااست و کفایت می‌کند» (Kant, 1992: 201).

علاوه بر این، کانت در نقد عقل محض نیز به بحث از وجود پرداخته، با رد وجود محمولی و...، براهین اثبات وجود خدا - برهان جهان‌شناختی، برهان طبیعی و برهان وجودی - را بررسی کرده است. به اعتقاد وی، برهان وجودی که از مفهوم خدا آغاز کرده و به اثبات وجود خدا می‌انجامد (برهان پیشینی) و اساس براهین دیگر به‌شمار می‌آید، مصادره به مطلوب و باطل است. بر این اساس، در اندیشه کانت، اثبات وجود خدا با بهره جستن از برهان وجودی بیهوده است و انسان نمی‌تواند بینش نظری خود را با مفاهیم صرف توسعه دهد.

نتیجه‌گیری

نگرش کانت درباره وجود در هر دو دوره زندگی وی، بر تمایز دو قسم محمول - محمول منطقی و محمول حقیقی - مبتنی است که اولی چیزی بر موضوع نمی‌افزاید و دیگری چیزی بر موضوع افزوده، آن را توسعه می‌دهد. بینش کانت درباره وجود از مباحث مهمی است که در دوره نقادی تغییر چندانی نداشت، جز اینکه نگرش قبلی‌اش درباره وجود را بر اساس مقولات فاهمه و تمایز قضایای ترکیبی و تحلیلی، تبیین کرد که موجب رخنه تناقض در نگرش کانتی شده است.

کانت طبق تقسیم دوگانه مشهور قضایا به تحلیلی و ترکیبی، معتقد بود قضایایی که در محمول آنها محتوایی بیش از محتوای موضوعشان مندرج باشد، قضایای ترکیبی‌اند و در غیر این صورت، تحلیلی خواهند بود. بر این اساس، قضایای وجودی که حمل وجود بر یک موضوع، چیزی بر مفاد موضوع نمی‌افزاید، قضایای ترکیبی نیستند و باید در زمره قضایای تحلیلی قرار بگیرند. اما در اندیشه کانت در قضایای تحلیلی، محمول یا خود موضوع است یا پیشاپیش در مفهوم موضوع گنجانیده شده، و هیچ موضوعی - اعم از خدا یا هر موجود دیگری - یافت نمی‌شود که مفهوم وجود عین یا جزء ذات آن باشد؛ بنابراین، قضایای وجودی نمی‌تواند قضایایی تحلیلی باشند. در نتیجه، رویکرد کانت به مسئله وجود به تناقض می‌انجامد. کانت در نقد عقل محض قضایای وجودی را ترکیبی می‌داند. این دیدگاه مستلزم آن است که محمول قضایای وجودی محمول واقعی باشد، درحالی‌که کانت وجود را محمول واقعی نمی‌داند؛ پس گزاره‌های وجودی که بر اساس ادعای کانت ترکیبی‌اند، تحلیلی می‌شوند و این مستلزم تناقض است.

کانت برای رفع این تناقض، از یکسو به‌جای اینکه تقسیم ثنایی محمول واقعی و محمول منطقی را مورد بازنگری و نقد قرار دهد، وجود را از گستره این تقسیم و قلمرو مقسم خارج می‌کند و آن را صرفاً به‌مثابه مفهومی منطقی و رابط میان مفاهیم موضوع و محمول می‌نگرد، نه محمولی حقیقی که بتوان از

تحلیلی یا ترکیبی بودن آن سخن گفت. با توجه به تمایز تقسیم به حصر عقلی^(۱۲) و تقسیم به حصر استقرایی^(۱۳)، کانت در تقسیم قضایا به تقسیم دوگانه قضایای ترکیبی و تحلیلی، مرتکب خلط بین تقسیم به حصر عقلی و تقسیم به حصر استقرایی شده است. از سوی دیگر، کانت با قول به تمایز آنچه وضع شده و چگونگی وضع آن، نیز درصدد رفع تناقض برآمد. بر اساس نگرش کانت، تفاوت امر ممکن و امر موجود نه در برخورداری موجود از محمولی علاوه بر محمول‌های ممکن، و نه در آنچه وضع می‌شود، بلکه در چگونگی وضع آنها نهفته است. وضع شیء، وضع نسبت‌ها و محمول‌های آن است که در امکان صرف شیء لحاظ شده و در آن یافت می‌شوند، بنابراین با اسناد مفهوم وجود به موضوع، چیزی بر آن افزوده نمی‌شود و چیزی بیشتر از آنچه که در امر صرفاً ممکن وضع شده، در امر واقع وضع نشده است، اما با توجه به چگونگی وضع و بررسی اینکه چگونه این تعیین‌ها و محمول‌ها در مورد امکان صرف شیء واقع می‌شوند، می‌توان دریافت که وضع به این طریق خاص، تنها در رابطه با خود شیء رخ می‌دهد.

«آنچه وضع شده» در امر موجود و در امکان صرف شیء، یکی است، مگر اینکه نحوه وضع چیزی مطمح نظر باشد. در این باره تفاوت وضع از حیث ماهیت با وضع از حیث وجود، حائز اهمیت است؛ در وضع از حیث ماهیت، موضوع از آن جهت که موجود است، در نظر گرفته می‌شود و نسبت‌های تعیین‌های یک موضوع با آن وضع می‌شود و چیزی به آن افزوده نمی‌شود، اما در وضع از حیث وجود، خود موضوع نیز همراه با همه تعیین‌ها و مقومات آن امر ممکن، وضع می‌شود. وضع امر ممکن به مثابه امر واقع، وضع خود آن چیز است و با حمل وجود بر ماهیت، خود موضوع به وسیله وجود وضع می‌گردد. بنابراین، قضایای وجودی، قضایایی ترکیبی هستند، نه به دلیل اینکه تعیین بیشتری به آنچه قبلاً در موضوع گنجانده شده، می‌دهند، بلکه بدین جهت که وجود در جایگاه محمول واقع شده و خود موضوع را وضع می‌کند. اما این تبیین کانت نه تنها تناقض مذکور را رفع نمی‌کند، بلکه بر ابهام دیدگاه او می‌افزاید؛ اینکه مراد کانت از «خود شیء» که برای تحقق و فعلیت یک شیء با وضع شیء به آن اضافه می‌شود، چیست، مشخص نیست.

کانت با توجه به مسئله وجود، درصدد بحث و بررسی براهین اثبات وجود مطلقاً ضروری، برمی‌آید. او در دوره پیش از نقادی در کتاب *تنها بنیاد ممکن برای اثبات وجود خدا*، درصدد جستجوی مبنایی برای ارائه برهانی یقینی (برهان وجودی) برای اثبات وجود خدا برآمده و ضمن ردّ براهین به ظاهر وجودی پیشینیان، ارائه برهانی متقن برای اثبات وجود خدا را غیرممکن می‌داند. او با این کار راهی به سوی ایمان می‌گشاید. همچنین در دوره نقادی، بر اساس تفکیک عقل نظری و عقل عملی در نقد عقل محض و تأکید بر وجود به‌عنوان یکی از مقولات فاهمه، پرداختن به مسئله وجود خدا را بوالفضولی عقل نظری و خروج آن از محدوده و قلمرو خویش می‌داند.

یادداشت‌ها

1. Immanuel Kant
2. *The only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God*
3. William Forgie
4. Etienne Gilson
5. Christian August Crusius
6. Alexander Gottlieb Baumgarten
7. Christian Wolff
8. some where
9. some when
10. Martin Knutzen
11. Gottfried Wilhelm von Leibniz

۱۲. تقسیم به حصر عقلی تقسیمی است ثنائی و دایر بین نفی و اثبات است و تمام اقسام مقسم را دربر می‌گیرد.

۱۳. تقسیم به حصر استقرایی، یعنی ذکر و بر شمردن مصادیق تقسیم تا جایی که مقدور بوده است، اما مصادیق دیگری نیز ممکن است وجود داشته باشد.

منابع

حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴). *کاوش‌های عقل نظری*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
ژیلسون، اتین (۱۳۸۵). *هستی در اندیشه فیلسوفان*، ترجمه حمید طالب‌زاده و محمدرضا شمشیری، تهران: حکمت.

عبداللهی، مهدی (۱۳۹۰). «وجود از منظر کانت»، *آیین حکمت*، شماره ۱۰، ص ۹۹-۱۲۳.

Baumgarten, A. G. (1757). *Metaphysica*, 4th ed. Hallae: Magdeburgicae.

Corazzon, R. (2013). *Christian Wolff's Ontology: Existence as Complement of Possibility*. Retrieved from <http://www.ontology.co/pdf/christian-wolff-ontology.pdf>.

Forgie, J. W. (2007), Gossendi and Kant on Existence. *Journal of History of philosophy*. Vol. 45, No. 4, pp. 511-523.

Kant, I. (1992). *Theoretical Philosophy (1755-1770)*, The only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God. Cambridge University Press.

----- (1998). *Critique of Pure Reason*. translated by Paul Guyer & Allen Wood. Cambridge University Press.



The Role of Islam in the Localization of Philosophy with Reference to the Influence of the Holy Quran

Fahimeh Kalbasi (Isfahani)*

Assistant Professor, Department of Theology, Lavasan Branch, Payame Noor University, Tehran, Iran

Article Info

ABSTRACT

Article type:

**Research
Article**

Received:

21/11/2021

Accepted:

19/06/2022

The Holy Quran is an essential factor in the formation of Islamic culture and civilization. All research and efforts in Islamic thought, from Arabic grammar, literature jurisprudence, principles, theology, and philosophy to mysticism, are based on divine verses. Philosophy was influenced by the divine verses of the Qur'an and found an Islamic identity by Islamic thinkers. The terms Philosophy and philosophers that entered the world of Islam were changed into the terms wise and wisdom. The Islamic scholars considered Greek philosophical knowledge appropriate due to its similarity to the teachings and instructions in the verses and hadiths. Islamic scholars believed that the correlation between the Quranic and religious knowledge with the intellectual achievements of Greek philosophy would profoundly affect the growth and excellence of Islamic society. The contents of Greek philosophy turned to the teachings of Islam, and they succeeded in localizing philosophy. The term "localization" is the adaptation of sciences affected by other cultures and civilizations to the destination society's environment, culture, civilization and religion. This research study seeks to examine the role of Islam in general and the Holy Quran in particular in the process of localizing the science of philosophy imported and translated in the early centuries of the emergence of Islam. In this regard, the initiatives of Muslim philosophers and the case study of several issues and philosophical theories show that philosophy has received a significant influence from the Qur'an and Islamic teachings over the past years, and the name of transcendent wisdom has become worthy of it.

Keywords: Localization, Philosophy, Divine Wisdom, Quran, Greece.

Cite this article: Kalbasi (Isfahani), Fahimeh (2022). The Role of Islam in the Localization of Philosophy with Reference to the Influence of the Holy Quran. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No. 1, pp. 71-104.

DOI: 10.30479/wp.2022.16545.1000

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* E-mail: f.kalbasi@pnu.ac.ir

نقش اسلام در بومی‌سازی فلسفه با تکیه بر تأثیر قرآن کریم

فهیمه کلباسی (اصفهانی)*

استادیار دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

| اطلاعات مقاله | چکیده |
|--|---|
| نوع مقاله: پژوهشی | قرآن کریم مهم‌ترین عامل شکل‌گیری فرهنگ و تمدن اسلامی بوده و می‌توان ادعا کرد تمام پژوهش‌ها و تلاش‌ها در حوزه اندیشه اسلامی، از علم صرف و نحو در ادبیات عرب تا فقه و اصول و کلام و فلسفه و عرفان، بر محور آیات الهی شکل گرفته است. فلسفه که در اصل از سرزمین یونان وارد جهان اسلام شد، تحت تأثیر آیات الهی قرآن و توسط اندیشمندان مسلمان هویتی اسلامی یافت و تحت تأثیر همین تعالیم قرآنی بود که واژه‌های یونانی «فلسفه» و «فیلسوف» به وسیله حکمای اسلامی به دو واژه «حکمت» و «حکیم» تبدیل شد. از آنجاکه حکمای اسلامی معارف فلسفی یونان را از جهت مشابهت آن با تعالیم و معارف موجود در آیات و روایات، کارآمد می‌دانستند و معتقد بودند همبستگی و پیوند معارف قرآنی و دینی با دستاوردهای عقلی فلسفه یونان در رشد و تعالی جامعه اسلامی تأثیری ژرف خواهد داشت، به تطبیق مطالب فلسفه یونان با معارف دین اسلام روی آورده و توانستند فلسفه را بومی‌سازی کنند. اصطلاح «بومی‌سازی» منطبق کردن علوم وارداتی از دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها با بوم، فرهنگ، تمدن و آیین جامعه مقصد است. این نوشتار درصدد بررسی نقش اسلام به‌طور عام و قرآن کریم به‌طور خاص، در فرآیند بومی‌سازی علم فلسفه وارداتی و ترجمه شده در سده‌های آغازین پیدایش اسلام است. در این راستا، ابتکارات فیلسوفان مسلمان و بررسی موردی چندین مسئله و نظریه فلسفی نشانگر آن است که فلسفه در طی سالیان گذشته تأثیر فراوانی از قرآن و آموزه‌های اسلامی دریافت نموده و نام حکمت متعالی برازنده آن گردیده است. |
| دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۳۰ | |
| پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۹ | |
| کلمات کلیدی: بومی‌سازی، فلسفه، حکمت الهی، قرآن، یونان. | |

استناد: کلباسی (اصفهانی)، فهیمه (۱۴۰۱). «نقش اسلام در بومی‌سازی فلسفه با تکیه بر تأثیر قرآن کریم»، فصلنامه فلسفه غرب، سال اول، شماره اول، ص ۷۱-۱۰۴.

DOI: 10.30479/wp.2022.16545.1000



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) - حق مؤلف © نویسندگان.

مقدمه و بیان مسئله

دانشمندان و محققان همیشه در پی یافتن ریشه‌های علوم و رد پای آنها در تولیدات علمی دیگر ملل بوده‌اند. اینکه کدام علم از میان کدام ملت سرچشمه گرفته و وام‌دار چه اندیشه‌هایی است، چنان مهم بوده و امروزه نیز به آن اهمیت داده می‌شود، که گاه حتی بدون توجه به تغییرات و تحولات جریان یافته در آن، به طرد و رد علمی با ریشه‌های غیربومی و نامنتطبق با اندیشه‌های مسلم جامعه می‌انجامد و گاه به صرف وجود این ریشه‌ها و سرچشمه‌ها، صاحبان و پژوهندگان چنان علمی مورد هجوم انواع تهمت‌ها قرار می‌گیرند و از صحنه اجتماع حذف می‌شوند. از این رو، از سوی مصلحان اجتماعی و اندیشمندان تلاش شده علوم مورد نیاز جامعه که در تمدن و فرهنگ اسلامی ریشه ندارند، بومی‌سازی و با تمدن و فرهنگ اسلامی هماهنگ شوند تا در جامعه اسلامی کارآمد شوند.

اصطلاح «بومی‌سازی» به معنای منطبق کردن علوم وارداتی از دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها با بوم، فرهنگ، تمدن و آیین جامعه مقصد، اصطلاحی جدید است که در سال‌های اخیر رواج یافته است. بومی‌سازی فرایندی است که در آن محققان و فعالان علمی در عرصه مطالعات بنیادی سعی می‌کنند با توجه به نگرانی‌هایی که درباره پذیرش علوم انسانی از غرب دارند، با پیرایش عناصر نامطلوب و ادغام مطلوب آن با فرهنگ بومی و مذهبی جامعه مقصد و استحکام پایه‌های عاریت گرفته شده آن و احیای مجدد آنها و تعدیل اثرات منفی علوم انسانی وارداتی و برجسته‌سازی عناصر بومی در آنها، به دستاوردی معقول و مفید از علوم انسانی در کشور دست یابند (مختاری و همکاران، ۱۳۹۰: ۳۴).

موضوع بحث این نوشتار دانش فلسفه و مشخصاً فلسفه پیش از اسلام که از آن به «مابعدالطبیعه» تعبیر می‌شد و تحولات پدیدآمده در آن از سوی اندیشمندان مسلمان برای بومی‌سازی آن تا تبدیل به «حکمت متعالیه» است و انواع دیگر فلسفه همانند فلسفه‌های مسیحی، کلاسیک، مدرن، کانتی و نوکانتی و... از موضوع بحث ما خارج‌اند. همچنین مقصود از اسلام، با چشم‌پوشی از جزئیات و انشعاب‌های فرقه‌ای پدیدآمده در آن، آموزه‌های کلی این دین و به‌ویژه تعالیم و معارف اصیل و کلی قرآنی است که در میان مسلمانان مورد پذیرش است.

در این بحث به‌هیچ‌روی در دد تعیین اسلامی بودن یا اسلامی نبودن فلسفه موجود در میان مسلمانان نیستیم، گرچه با تکیه بر چهارچوب‌ها و معیارهایی همچون زمینه‌سازی رشد نحله‌های فلسفی بر اساس خدامحوری و جهان‌بینی اسلامی و... می‌توان برای آن هویتی ویژه و مستقل از دیگر فلسفه‌ها و حتی از ریشه ترجمه شده آن، قائل شد (رحیمیان، ۱۳۸۰).

فلسفه اسلامی دارای سه مشرب عمده است که از آنها با نام‌های مشاء، اشراق و حکمت متعالیه یاد می‌شود. محور کاوش‌های هر سه مشرب، نگرش به هستی و عالی‌ترین مرتبه آن، یعنی علت نخستین (واجب‌الوجود) است (سعیدی، ۱۳۸۳: ۵۱). اساسی‌ترین مباحث فلسفی از راه براهین عقلی محض و

مبتنی بر بدیهیات اولیه اثبات می‌شوند، یعنی مسائل اصلی فلسفه سرانجام بر اولیات و علم حضوری مبتنی هستند، بنابراین افزون بر اینکه درون موضوع یا روش فلسفه اسلامی، التزام یا عدم التزام به دین یافت نمی‌شود، در مبانی فلسفه و جهت‌گیری‌های آن نیز چیزی با عنوان دین راه نخواهد داشت (خسروپناه، ۱۳۸۴: ۱۰۲). بنابراین، تأثیر آموزه‌های وحیانی اسلام بر فلسفه در جهت‌دهی فیلسوف در گزینش مسائل بی‌شمار فلسفی، تأثیرگذاری در الهام‌بخشی، طرح مسئله، ابداع استدلال و رفع اشتباه و نیز تعیین مسائل مهم و تقدیم آموزه‌های مهم بر مهم و... قابل تصور است (همان: ۱۰۳).

در این نوشتار به بررسی نقش اسلام به‌طور عام و قرآن کریم به‌طور خاص، در فرایند بومی‌سازی علم فلسفه وارداتی و ترجمه‌شده در سده‌های آغازین پیدایش اسلام پرداخته می‌شود. روش تحقیق این پژوهش بررسی ابتکارات فیلسوفان مسلمان در علم فلسفه است (همان: ۱۱۲؛ رحیمیان، ۱۳۸۰: ۶۲)؛ البته مجال اندکی که در گنجایش این مقاله است، اجازه استقرای تام این مسائل را نمی‌دهد؛ بنابراین به سیری کوتاه در چگونگی این فرایند با ارائه اجمالی شواهد مربوطه پرداخته می‌شود که مشت نمونه خروار است.

۲- بررسی دیدگاه‌های مختلف در باب فلسفه اسلامی

شکی نیست که فلسفه ریشه در اندیشه‌های پیش از اسلام و به عبارتی، غیراسلامی دارد. البته اینکه ریشه فلسفه را تنها در یونان جستجو کنیم، درست نیست (غفاری، ۱۳۸۰: ۷۱)، بلکه پیش از آنکه در سرزمین یونان چیزی به‌نام فلسفه وجود داشته باشد، در ایران، بابل، مصر، لبنان، فنیقیه و حتی جزایر سیسیل و صقلیه، تمدنی پرفروغ و پرتوافکن بود و فلسفه و علوم دیگر وجود داشت (خامنه‌ای، ۱۳۸۷: ۱۳).

همین پیشینه و فرض ریشه داشتن آن در فرهنگ‌های پیش از اسلام، پس از ترجمه متون فلسفی و منتشر شدن آنها، زمینه‌ساز بروز حساسیت‌ها و برخوردهایی متناقض با آن شده است. برخی گمان کرده‌اند چیزی به‌نام «فلسفه اسلامی» وجود ندارد، چراکه فیلسوفان مسلمان صرفاً فراگیرنده اندیشه‌ها و افکار ارسطو و افلاطون بوده‌اند و به آثاری از آنان، آن‌هم با ترجمه‌هایی مخدوش و نارسا دسترسی داشته‌اند. فلسفه و علم یونانی در خلال این برخوردها، در عصر بنی‌امیه، یعنی همان قرن اول که درهای ممالک مسلمان‌نشین به روی بلاد غیرعرب باز شد، وارد ممالک اسلامی گردید (مرحبا، بی‌تا: ۲۹۱). شاهد بر این مطلب، کتاب‌هایی است که در فهرست ابن‌ندیم و عیون الانباء در زمره کتاب‌های ترجمه شده، ذکر گردیده است. ابن‌ندیم می‌گوید: خالد بن یزید (که ملقب به «حکیم آل مروان» بود) علما را جمع کرد و دستور ترجمه، کتب یونانی از جمله، کتاب ارغنون ارسطو را صادر کرد (ابن‌ندیم، ۱۳۶۶: ۴۹۷). هرچند این حقیقت قابل انکار نیست که آثار یونانی ریشه‌های تفکر فلسفی در جهان اسلام را شکل داد و فیلسوفان اسلامی خمیرمایه تفکر خود را از ترجمه‌های آثار فلسفی یونانی گرفتند، اما نمی‌توان فلاسفه پرورش‌یافته در مهد تفکر اسلامی را مقلدان صرف یونان و مروجان چشم و گوش بسته آثار افلاطون و ارسطو دانست. به اقرار بسیاری از مورخان، از زمانی که تفکرات فلسفی یونان

به دست مسلمانان و فیلسوفان باریکاندیش، سخن شناس و ژرف‌نگر اسلامی افتاد و به تفسیر و تحلیل آن سخنان پرداختند، رشد روزافزونی نمود و از شهرت قابل توجه‌ای در جهان برخوردار شد که اگر این آثار به دست فیلسوفان مسلمان نمی‌افتاد و به فراموشی سپرده می‌شد، از منزلت امروزی نیز برخوردار نبود. متفکران مسیحی قرون وسطی از طریق آثار فارابی و ابن‌سینا توانستند از فلسفه افلاطون و ارسطو اطلاع وسیع‌تری پیدا کنند و اگر پس از ارسطو، در جهان فلسفه، فارابی به «معلم ثانی» لقب می‌گردد، به همین دلیل است که او پس از ارسطو، اولین فیلسوفی است که توانست به زوایای تفکر فلسفی وی پی برده، سره آن را از ناسره درست تشخیص دهد و نه صرفاً مفسر و شارح باشد، بلکه از خود ابتکارات و ابداعاتی در تلفیق و تألیف تفکرات فلسفی ارائه دهد.

اندیشمندان اسلامی در پرتو تعالیم دینی خود، آموخته بودند که با حفظ اصول و مبانی فکری و عملی خود، به استقبال هر تفکر و اندیشه‌ای بروند و آن را با میزان عقل و وحی تطبیق دهند تا به نیکی بتوانند از عهده درک و شناخت درست اندیشه‌ها برآیند. اندیشمندان در اصل وجود و ماهیت فلسفه اسلامی و میزان استقلال آن از فلسفه یونانی بحث‌های زیادی کرده‌اند. برخی در اصول وجود فلسفه اسلامی تردید نموده و آن را صرفاً تقلیدی از فلسفه یونانی دانسته‌اند. از زمره این گروه، می‌توان ارنست رنان، فیلسوف شهودی فرانسه، را نام برد. وی در کتاب تاریخ لغات سامی می‌گوید: «این خطاست که ما فلسفه یونانی ترجمه شده به عربی را فلسفه عرب (مسلمین) بنامیم» (مرحبا، بی تا: ۳۱۵، به نقل از ارنست رنان). همچنین مستشرق آلمانی، شمویلدرز، در کتاب بحثی پیرامون مذاهب فلسفی نزد عرب می‌نویسد: «ما چیزی به نام «فلسفه عرب» نمی‌توانیم قائل شویم.» (همان: ۳۳۸). دکتر ت. ج. دبور نیز در کتاب تاریخ فلسفه در اسلام آورده است: فلسفه اسلامی در تمام دوره زندگی خود، فلسفه انتخابی و النقاطی به‌شمار می‌رود که پایه‌های آن بر ترجمه‌های کتاب‌های یونانی پی‌ریزی شده است؛ چنانکه می‌توان گفت سیر تاریخ آن عبارت بوده از اخذ و جذب و تحلیل، نه ابتکار. از این رو، می‌گوید: «تقریباً نمی‌توان گفت که فلسفه اسلامی به معنای حقیقی عبارت، خود وجود داشته است، اما در اسلام، مردان بسیاری بودند که نتوانستند خود را از فیلسوف مشربی دور دارند» (دبور، بی تا: ۳۲).

گروه دیگری نیز سرسختانه معتقدند فلسفه‌ای به نام «فلسفه اسلامی» وجود دارد. از جمله این افراد می‌توان گوستار دوگات را نام برد. او می‌گوید: به‌طور کلی، ما می‌توانیم بگوییم فلسفه نزد عرب (مسلمین) منحصر به مکتب مشایی صرف نشد بلکه شاید در همه جوانبی که داشت، متقلب گردید (مرحبا، بی تا: ۳۴۲، به نقل از گوستار دوگات، ۱۸۷۸). عده‌ای از شرق‌شناسان همچون هانری کرین (همان: ۲۲۹) و موننگمری وات (همان: ۶۰) نیز معتقد به وجود فلسفه اسلامی هستند. اگر منظور از «فلسفه اسلامی» این باشد که اسلام همان‌گونه که تعالیم بسیاری در مباحثات، راه‌شناسی و فرجام‌شناسی دارد، یکی از تعالیمش نیز فلسفه بوده و مسلمانان مستقیماً آن را از کتاب و سنت فراگرفته‌اند، به‌طور مسلم باید گفت چنین فلسفه‌ای

وجود ندارد و عدم آن نیز برای اسلام نقصانی ایجاد نمی‌کند، چراکه اساساً اسلام همان‌گونه که برای خود، به‌طور مستقل و مجزا، علمی همچون فیزیک، شیمی و پزشکی ندارد، علمی نیز همچون جامعه‌شناسی، علم سیاست و علم اقتصاد ندارد. اسلام دین هدایت معنوی و روحی بشر است و در شأن چنین دینی نیست که فیزیک، شیمی یا علم اقتصاد و سیاست را آموزش دهد؛ هرچند در تعالیم هدایت‌گر آن در همه این زمینه‌ها رهنمودهای ارزنده‌ای هست که می‌توان از آنها اصولی را در همه زمینه‌های انسانی استخراج کرد، اما مستقیماً هدف یک دین هادی، ارائه قواعد و اصول این علوم نیست.

بنابراین، اگر مراد از اسلامی بودن به‌عنوان صفت، این باشد که اسلام به‌عنوان یک دین جامع، برای هدایت بشر در همه زمینه‌ها سخنی برای گفتن دارد و ما می‌توانیم پاسخ پرسش‌های خود را از منابع اصیل اسلامی دریافت کنیم و در پرتو هدایت معنوی و هدف‌مند کردن آنها و ارائه طریق تا سر حد تحوّل ماهیت آن علوم پیش برویم، به‌یقین، ما علوم و فلسفه اسلامی داریم و بدین معنا، صفت «اسلامی» یعنی علوم و معارفی که در حیطة اهداف معین‌شده اسلام سیر می‌نماید و در تمام مراحل رشد و تکامل، در همان مسیری که از سوی اسلام مشخص شده است به سیر خود ادامه می‌دهد. در این صورت، اسلام با هیچ‌یک از آن علوم و معارف نه‌تنها مخالفتی ندارد، بلکه در مواردی آنها را واجب و ضروری می‌داند. بر این اساس، اگر نفی‌کنندگان فلسفه اسلامی به این دلیل که فلسفه از یونان آمده و امهات مسائل آن به دست بزرگان آن سرزمین مورد تحقیق و تدوین قرار گرفته و سپس به مسلمانان منتقل شده است، فلسفه اسلامی را نفی می‌کنند، باید توجه کنند که این حقیقت هیچ ایرادی بر اسلامی شدن فلسفه وارد نمی‌کند؛ همچنانکه بر اسلامی شدن هیچ علمی وارد نمی‌سازد.

تأثیر اسلام از دو جنبه شکل و غایت می‌تواند در همه علوم و معارف بشری، علت صوری و غایی آنها را معین نماید و به‌عبارتی، هم در علل قوام و درونی آن علوم دخیل باشد و هم بر علل بیرونی و خارج از ذات آنها. اما در مورد فلسفه، علاوه بر مطلب مذکور، فلاسفه مسلمان پس از فراگیری فلسفه یونان و دقت و وسواس در آموزش و تعلیم و تعلم صحیح و وسواس‌گونه آن، خود نیز به مقام و منزلتی در فلسفه دست یافتند که قادر به اظهار نظر و اجتهاد فیلسوفانه شدند. آنها هیچ‌گاه با فلسفه یونان منفعلانه برخورد نکرده و مرعوب آن نشدند، بلکه با موازین عقلی و معیارها و آموزش‌هایی که از وحی فراگرفته بودند، به‌صورتی فعالانه و درعین‌حال، منصفانه و صادقانه، با فلسفه یونان مواجه شدند. همین موضوع سبب گردید در موارد بسیاری، به نقد و اصلاح آرای حکمای یونان یا جمع و تلفیق آنها پردازند و این ادعایی است که با بررسی آثار فلسفی هر یک از بزرگان فلسفه اسلامی به‌روشنی قابل اثبات است. همچنین همان‌گونه که اشاره شد، اساساً فلسفه یونانی پس از ورود به جهان اسلام، به‌دست فلاسفه اسلامی پرورده شد و از همین رهگذر بود که فلسفه در قرون وسطی به‌دست فلاسفه مسیحی رسید و شرح‌ها و تفاسیری که توسط فلاسفه‌ای همچون فارابی و ابن‌سینا و بعدها در اندلس توسط ابن‌رشد

نگاشته شده بود، آنان را در فهم فلسفه یونان مساعدت نمود. بنابراین، مهم این نیست که آدمیان فکر و اندیشه را از چه کسی یا کسانی می‌گیرند، بلکه مهم این است که با آن چه می‌کنند. افرادی همچون جابربن حیان، ابن هیثم، فارابی، ابن سینا، غزالی، ابن رشد و ابن خلدون به اقرار بسیاری از متفکران و اندیشمندان جهان، از نوادر و در خیل بزرگ‌ترین نوایغ در رشته علمی خود محسوب می‌شوند. این حقیقت شاهد بر آن است که مسلمانان با میراث علمی کشورهای بیگانه، از جمله یونان چنان مواجه شدند که گویی از آنها چیز نو و جدیدی ساختند (فلاح رفیع، ۱۳۸۰: ۴۲).

عصر ترجمه از آغاز روزگار عباسیان - یعنی سال ۱۳۲ - تا پایان قرن سوم هجری به طول انجامید و در این مدت بیشتر کتاب‌های فلسفه از زبان‌های یونانی و سریانی به عربی ترجمه شد (جمال‌پور، ۱۳۶۲: ۳۵۲-۳۵۱). از همان روزگار، گروهی با این علم به صورت ریشه‌ای مخالفت کردند و معتقد شدند اساس و مبانی فلسفه و مهم‌ترین عقاید آن، با محکمت وحی ناسازگاری تام دارد (علی احمدی، ۱۳۹۰: ۱۲۴) و کار به جایی کشید که فلسفه را یکی از اسباب تردید در اعتقاد به خداوند قلمداد کردند (شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۷).

اما گروهی دیگر، آن را میراث علمی جهان اسلام که روی گرداندن از آن مسلمانان را گریبان‌گیر بدبختی کرده (محقق، ۱۳۷۶: ۱) و حتی برجای‌مانده از آثار پیامبران دانسته‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۸۷: ۱۰؛ عامری، ۱۳۷۵: ۵۹) و برخی فیلسوفان همچون سقراط را پیامبر شمرده‌اند (غفاری، ۱۳۸۰: ۵۱). ایشان تعبیر قرآنی که مورد احترام هر مسلمانی است را برای فلسفه به‌کار بردند و نام «حکمت» بر این علم نهادند (محقق، ۱۳۸۱: ۲۰).

فیلسوفان مسلمان تلاش کردند با نور توحید، معرفت درون‌دینی را که مبتنی بر وحی است، با شناخت برونی علمی که مبتنی بر عقل است، الفت دهند و معتقد شدند وحی و عقل هر دو، به‌حق، تجلی عنایت ذات احدیت است (جمال‌پور، ۱۳۶۲: ۳۴۵). آنها تا جایی پیش رفتند که شرایط مهمی را در بالاترین درجات، برای دانش‌پژوهان آن تعیین کردند:

کسی که شروع در تحصیل حکمت کند، سزاوار آن است که جوان صحیح از مزاج، متأدب به آداب نیکان بوده باشد. اولاً قرآن و لغت و علوم شریعت یاد گیرد و پرهیزگار و راست‌گفتار باشد و از فسوق و فجور و مکر و خیانت و کید و حيله دوری جوید و از مصلحه‌ معاش فارغ‌بال بود و متوجه به ادای وظایف شرعیه باشد و در هیچ رکنی از ارکان شریعت خلل نکند و ادبی از آداب آن را ترک ننماید و تعظیم و توقیع علم و علما به‌جا آرد و غیرعلم را پیش او قدر و منزلتی نباشد و از برای زندگانی دنیا و حرفه‌ها علم را فرا نگیرد و کسی که برخلاف

این صفات باشد که ذکر شد، او حکیم دروغگو است و او را از حکما نمی‌شمارند. (شهرزوری، ۱۳۶۵: ۳۶۷)

شهید مطهری فلسفه اسلامی را با دیگر فلسفه‌های چنین می‌سنجد:

یکی از وجوه تمایز فلسفه اسلامی از فلسفه‌های مادی، گستره حوزه معرفتی این فلسفه است، بدین معنا که فلسفه مادی انحصارگرا است و واقعیت و هستی را به ماده منحصر می‌داند، اما فلسفه الهی شعاع دایره هستی را فراتر از ماده می‌داند که این ویژگی ریشه در آیات وحیانی دارد. (سعیدی، ۱۳۸۳: ۵۲)

پس از ورود فلسفه به جهان اسلام و دایر شدن بحث و بررسی در این علم در میان دانشمندان مسلمان، این علم چنان دستخوش تغییرات و دچار نوسازی شد که شایسته نام‌گذاری با نام «فلسفه اسلامی» یا «حکمت متعالیه» شد. در واقع، آموزه‌های قرآن، جهانی را که فلاسفه اسلامی قرار بود در آن و درباره آن فلسفه‌سازی کنند، تغییر داد و از ریشه دگرگون کرد و به نوع خاصی از فلسفه راهبری نمود که به حق می‌توان آن را «فلسفه نبوی» نامید (نصر، ۱۳۸۲: ۱۹). این عناوین جدید نشانگر هضم و بومی‌شدن این علم در میان مسلمانان هستند.

فلسفه اسلامی در لباس «حکمت متعالیه» آن است که علی‌الظاهر در دو مشرب اشراقی و مشائی تنها به برهان اکتفا می‌شود در حالی که شیخ اشراق، هرچند روش استدلالی را در کنار روش اشراقی به‌منظور وصول به حقیقت، شرط ضروری و لازم معرفی می‌کند، اما اکتفا به روش برهانی محض را در دستیابی به مقصود حقیقی (کشف واقع) ناکافی دانسته و روش کارآمدتر را طریقی می‌داند که ضمن بهره‌گیری از آراء مشائین، پایه‌ها و مبانی خود را بر اساس آموزه‌های شریعت حقه و نیز منابعی همچون آرای حکمای باستان مبتنی ساخته باشد، به‌گونه‌ای که مؤید وفاق و هماهنگی عقل و اشراق گردد. اما بحث در این‌جا فلسفه اسلامی است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۹۴). فلسفه پس از بومی‌شدن و پوشیدن لباس «حکمت متعالیه» کمال خود را در جمع بین ادله برهان، عرفان و وحی و قرآن می‌داند و هر کدام را در عین استقلال، با دیگری می‌طلبد و با اطمینان به هماهنگی و جزم به عدم اختلاف، همه آنها را گرد هم می‌بیند و در مقام سنجش درونی، اصالت را از آن قرآن می‌داند و آن‌دو را در محور وحی غیر قابل انفکاک می‌شمارد (خواججه‌گیر، ۱۳۸۸: ۳۷).

۲-۱. تلاش‌های آغازین

نخستین تلاش‌ها در راه بومی‌سازی فلسفه با هدف برقراری آشتی میان شرع و فلسفه انجام گرفت. به نظر می‌رسد این تلاش‌های نخستین بسیار سخت و طاقت‌فرسا بوده است؛ چنانکه دو کتاب جامع

الحکمتین تألیف ناصر خسرو قبادیانی و فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال تألیف ابن رشد اندلسی، گویای این تلاش‌های نفس‌گیر و تقریباً نافرجام هستند. این تلاش‌ها ادامه یافت تا جایی که شهاب‌الدین سهروردی کتاب لارذ علی الزمزم را برای اثبات موحد بودن حکما نوشت و جان خود را بر سر همین سخن از دست داد (محقق، ۱۳۸۱: ۱۹).

روش بزرگان و اندیشمندان در فرایند بومی‌سازی فلسفه چنین بود که گفتار گذشتگان را منبع و اصل اندیشه خود قرار می‌دادند و جای‌جای، بر افکار آنان خرده می‌گرفتند و برای مطالب فلسفی و عقلی از قرآن و سنت نبوی و نهج‌البلاغه و صحیفه سجّادیه و سخنان ائمه اطهار (ع) استشهاد می‌جستند (همان: ۲۱ و ۲۷)؛ تا جایی که فیلسوف ایرانی، جعفر کاشفی روش‌های مختلف برداشت از قرآن را با مکاتب مختلف فلسفه یکی دانسته است، مثل یکی دانستن تفسیر با مکتب مشائی، تأویل با مکتب رواقی و تفهیم با مکتب اشراقی (نصر، ۱۳۸۲: ۲۲).

پدید آمدن مسائلی نو مانند مسئله مسبوق و وجود با شیئیت و نفی واسطه بین وجود و عدم، امتناع اعاده معدوم، مناط احتیاج معلول به علت، ابطال اولویت، امتناع ترجیح بلامرجح، اصالت وجود، وحدت وجود، وجود منبسط، بسیط الحقیقه کل الاشیاء، تطابق عوالم، صفات ثبوتیه و سلبيه و بحث معاد روحانی و جسمانی، خلود، تجدد احوال در بهشت و جهنم، قضا و قدر و شرور که هیچ پیشینه یونانی و سریانی نداشته‌اند (خسروپناه، ۱۳۸۴: ۱۰۴)، همگی نشانگر تأثیر عمیق اسلام و به‌ویژه قرآن کریم بر مباحث فلسفه هستند. شهید مطهری می‌گوید:

از صدر اسلام هر چه که گذشته است، دوره به دوره، قرآن نفوذ بیشتری در حکمت الهی داشته و چون بسیاری از مسائل فلسفی که مورد توجه و بحث قرار گرفته در قرآن نیز مورد توجه بوده است، به تناسب گذشت زمان، فلسفه اسلامی هر چه بیشتر تحت تأثیر معارف قرآن قرار گرفته و در نهایت تسلیم آن شده است (سعیدی، ۱۳۸۳: ۵۷).

۲-۲. پیشگامان و پیشروان بومی‌سازی فلسفه

نیک‌بختانه قرآن کتابی سرشار از حکمت است و تعالیم بسیاری در باب مسائل دینی فلسفی دارد و همین نکته راه را برای بومی‌سازی فلسفه باز کرده است. با نگاهی گذرا درمی‌یابیم که در آیات و وحیانی قرآن، موضوعات بسیاری مطرح شده که دست‌یابی به مفاهیم آنها نیاز به تأمل و ژرف‌اندیشی‌های کاملاً عقلانی دارد و از سویی نمی‌توان گفت خداوند این‌ها را به‌عنوان موضوعاتی که نمی‌توان آنها را شناخت یا اصولاً نباید در مورد آنها فکر کرد، مطرح ساخته است (سعیدی، ۱۳۸۳: ۵۸). بر همین مبنا بود که متفکران مسلمان درصدد تبیین سازگاری موضوعات فلسفی آموزه‌های مذهبی برآمدند. از جمله

تلاشگران در این راه، اخوان‌الصفا بودند که در تمام مباحث رسائل خویش که شامل کلیه مباحث حکمت بود، از آیات قرآنی استفاده می‌کردند (سجادی، ۱۳۷۳: ۱/ ۱۵). ملاصدرا نیز بسیاری از مسائل فلسفی را بر روایات و آیات قرآنی منطبق کرد (همان: ۱۶).

نقش برخی از اندیشمندان در اجرای فرایند بومی‌سازی فلسفه جلوه بیشتری پیدا کرده است. نام کندی، فارابی، ابن‌سینا و اخیراً صدرالمتألهین، در فهرست این اندیشمندان می‌درخشد. این اندیشمندان با به‌چالش کشیدن اصول و مبانی فلسفه وارداتی و عرضه آن بر آموزه‌ها و عقاید اسلامی و قرآنی، نظریاتی ارائه کردند که در فلسفه مسبوق به سابقه نبود و امکان طرح آنها از سوی فیلسوفان غیراسلامی وجود نداشت. اصطلاحاتی همچون جوهر، عرض، ماده، صورت، قوه و فعل، کون و فساد و علل چهارگانه در آثار و سخنان کسانی همچون کندی، دلیل بر پیروی کورکورانه ایشان از ارسطو نیست، بلکه این اندیشمندان در کاربرد این اصطلاحات و مفاهیم، گزینشی عمل کرده و بخش قابل‌توجهی از اندیشه‌های ارسطو را برگزیده‌اند. این عملکرد ایشان بیش از هر چیز، بر قرآن‌گروی آنها دلالت دارد (نتون، ۱۳۸۰: ۴۳۹).

نظام فلسفی ابن‌سینا، به‌طور کلی و به‌ویژه از لحاظ برخی اصول آن، ژرف‌ترین و ماندنی‌ترین تأثیر را بر تفکر فلسفی اسلامی پس از وی و نیز بر فلسفه اروپایی سده‌های میانه داشته است. شیخ‌الرئیس، ابوعلی سینا، از جمله کسانی است که با آگاهی به بومی‌سازی (علم) فلسفه پرداخته و در این راه توفیق یافته است. او افزون بر استفاده از آنچه که مترجمان فراهم ساخته بودند، میراث فکری بومی و سنتی خود نیز بهره برد و کتابی به‌نام فی‌الفلسفة‌المشرقیة در این راه نوشت که در مقدمه شفا از آن یاد کرده و به توصیف آن پرداخته است (محقق، ۱۳۸۱: ۱۴).

۳- فلسفه و دیدگاه‌های مربوط به آن

واژه «فلسفه» واژه‌ای یونانی است که از «فیلسوفیا» به‌معنای دوستدار حکمت، مشتق شده و هدف آن را دانستن حقایق اشیاء و عمل به آنچه درست‌تر است، دانسته‌اند (الدایة، ۱۴۱۰: ۱۰۹). ارسطو یکی از بزرگ‌ترین حکمای یونان است که طی قرن‌ها، افکار فلسفی و طبیعیاتش بر دنیا مسلط بوده و هم‌اکنون نیز متأثرین بی‌شماری دارد. او در ارائه تفکرات منظم و مدون، از حکمای پیش از خود کامیاب‌تر بوده است. جوهر یا اوسیا^(۱) یکی از مفاهیمی است که سراسر متافیزیک و بخش عظیمی از منطق وی را به خود اختصاص داده است. جوهر که نزد استاد او، افلاطون، به جهان مثل و ایده‌ها تعلق داشت و جهان محسوس، سایه آنها به حساب می‌آمد و نمی‌توانست در جایگاه حقیقت ثابت و کلی، یعنی جوهر باشد، در تفکر ارسطو به عالم محسوس بازگردانده شد و جدایی میان عالم محسوس و معقول فروریخت. ارسطو مثال و جوهر را نه در عالمی دیگر، بلکه در دل اشیا مادی جستجو می‌کرد و

تفکر پیرامون شناسایی حقیقت و جوهر اشیا را نیازمند جدایی از محسوسات نمی‌دانست، بلکه معتقد بود با مراجعه به خود محسوسات، اندیشه قادر به استخراج حقایق است.

ارسطو که سرآغاز یک عصر فلسفی است، در زمینه‌های مختلف از جمله جوهر، با انتقاد از پیشینیان، طرحی نو در انداخت و حکمت را با جوهر ممزوج کرده و فلسفه را علم به جوهر و علل و مبادی نخستین معرفی نمود. به نظر او، فلسفه ارجمندترین دانش‌هاست و ضدی ندارد، زیرا مبدأ و جوهر نخستین از ضدی برخوردار نیست. با همه شباهت‌هایی که صورت ارسطویی به ایده‌های افلاطونی دارد، تفاوت‌های اساسی نیز میان آنها وجود دارد. از جمله:

الف) مثل و ایده‌های افلاطونی، حقایق مجزا و بیرون از اشیا و موجودات عالم به حساب می‌آیند، حال آنکه صورت که جوهر و حقیقت اصلی اشیا جزئی است، در داخل خود موجود بوده و سازنده شکل معین آنهاست.

ب) شمول و کلیت صورت، از مثل کمتر است. آنچه از مفاهیم انتزاعی اخلاقی و ریاضی که در اندیشه افلاطون واقعیت جوهری داشت و تشکیل‌دهنده ماهیت اشیا محسوب می‌شد، در دیدگاه ارسطو، صورت و جوهر حقیقی به حساب نمی‌آید.

ج) مثل کلی بوده و در نتیجه می‌تواند مشترک میان چندین موجود باشد. صورت، هرچند کلی و معقول است، اما ذاتی و درونی محسوس است و از تشخیص و تعیین برخوردار است. بدین طریق، ارسطو فلسفه افلاطون را از آسمان به زمین می‌کشد و جدایی و تمایزی که میان محسوس و معقول در تفکر افلاطونی وجود داشت را به طریقی شایسته از میان می‌برد و بین آن دو سازگاری ایجاد می‌کند.

در تفکر ارسطویی، معقول و محسوس دو وجودند که هر یک بدون دیگری ناقص و ناکامل است و برای به وجود آوردن اشیا جزئی و وجودات متعین به یکدیگر نیازمندند. ماده بدون صورت، قوه محض بوده و بدون تعیین است و صورت نیز به ماده، به عنوان شالوده و اساس وجود واقعی، محتاج است؛ بنابراین، ویژگی بارز ارسطو، در مقابل افلاطون، همانا گرایش وی به واقع‌گرایی و جستجوی جوهر در جهان محسوسات است. ارسطو انواع حرکت را مورد بررسی قرار داده و مهم‌ترین نوع حرکت را در کون و فساد می‌بیند، زیرا هنگامی که موجودی از بین می‌رود و موجود دیگری به جای آن پدید می‌آید، این پرسش مطرح می‌شود که موجود اول که قبلاً آن را می‌دیدیم، به کجا رفت و موجود دوم که آن را ندیده بودیم، از کجا آمد؟ سپس ارسطو در مقام حل این مشکل و پاسخ به این پرسش برآمده و می‌گوید: موجود حادث، قبلاً بالقوه موجود بوده و وجود بالقوه همان ماده اولی است که پس از پذیرفتن صورت فعلیه و متحد شدن با آن، موجود بالفعل گردیده است. در اینجا قاعده مورد بحث مطرح می‌شود که: «انتقال شیء از مقام قوه به مقام فعل، حرکت است و هر حرکتی نیازمند محرک است».

کندی و فارابی در آثارشان به این قاعده ارسطو اشاره و به آن استدلال نموده‌اند. فارابی محرک را در

باب این قاعده، علت غایی می‌داند. فلاسفه پیش از صدرالمتهلین، طی سالیان متمادی، حرکت را منحصر در چهار مقولهٔ عرضی کم، کیف، این و وضع، می‌دانستند و سایر مقولات عرضی و همچنین مقوله جوهر را بدون حرکت می‌پنداشتند؛ در نتیجه بسیاری از مسائل مبتنی بر حرکت همچنان لاینحل باقی مانده بود.

۳-۱. حرکت جوهری از دیدگاه ارسطو و ابن‌سینا و ملاصدرا

بر خلاف حرکت عرضی، حرکت جوهری نوعی تغییر و دگرگونی در خود جوهر است؛ سببی که ابتدا کال است و کم‌کم رنگ آن به سرخی می‌گراید و طعم و بوی آن عوض می‌شود، آنچه در حقیقت عوض شده صرفاً یک سری از اوصاف و اعراض آن نیست، بلکه جوهر و ذات سبب است که تغییر پیدا کرده و این تغییر در اعراضی مانند حجم، طعم یا رایحه آن نمایان شده است.

مبنای سخن از حرکت جوهری چیست؟ بی‌شک در هر حرکتی، چیزی از دست می‌رود و چیزی به دست می‌آید. در حرکات عرضی، یک عرض زایل و عرضی دیگر حاصل می‌شود، اما ذات شیء در هر دو حال باقی و ثابت است. اما حرکت جوهری، مستلزم تحوّل تدریجی در ذات متحرک است. پس، حرکت جوهری به معنای دیگر شدن مستمر شیء است و این امر، مستلزم از خود به در آمدن یا خود را از دست دادن و فنای مستمر یک ذات و پیدایش ذاتی دیگر است. اما از سوی دیگر، اگر ذاتی باقی نباشد اولاً، آنچه روی می‌دهد کون و فساد است، نه حرکت. ثانیاً، این امر خلاف حس و وجدان است. ما برای بذری که به نهال تبدیل می‌شود و نهالی که به درخت مبدل می‌گردد، نوعی وحدت شخصیت می‌شناسیم. ما به روشنی درمی‌یابیم کسی که روزی کودکی بود و امروز به کهنسالی رسیده است، همان شخص واحد است. هر کسی در مورد خود این امر را بالوجدان می‌یابد. پس، حرکت هم مستلزم دگرگونی و کثرت است و هم مستلزم نوعی ثبات و وحدت شخصیت.

به نظر ملاصدرا، این امر بنا بر اصالت ماهیت، ممکن نیست، زیرا ماهیت، امر واحد و ثابتی است که حرکت در آن مستلزم تغییر ذات و عدم بقای هویت شیء است. اما بر مبنای اصالت وجود، حرکت چیزی جز تجدد تدریجی وجود نیست. با اینکه وجود بر اثر حرکت جوهری تغییر می‌کند، اما ذات محفوظ است و وحدت هویت باقی است، زیرا وجود متحرک با وحدت اتصالی واحد و باقی است. وحدت اتصالی مساوق با وحدت شخصی است. صدرالمتهلین برای اثبات حرکت جوهریه، به سه صورت استدلال کرده است که در اینجا صرفاً به یکی از ادلهٔ کلیدی وی اشاره می‌شود که مسئلهٔ تبعیت اعراض از موضوعات است. به عقیدهٔ ملاصدرا نحوهٔ وجود عرض، نحوهٔ وجود تعلق به موضوع است؛ در واقع به طوری که او و دیگران اثبات کرده‌اند، عرض از مراتب وجود جوهر است، بنابراین محال است حرکت در عرض صورت بگیرد و در جوهر صورت نگیرد. پس حرکت‌هایی که در اعراض مشاهده می‌شود دلیل بر حرکت جوهر است.

در این دلیل اعراض نموده‌ها و شئون وجود جوهر معرفی شده‌اند. این مطلب در مورد کمیت‌های

متصل، قابل قبول است، زیرا ابعاد و امتداد موجود جسمانی چیزی جز چهره‌هایی از آن نیست؛ همچنانکه می‌توان آن را در مورد کیفیت‌های مخصوص به کمیات، مانند اشکال هندسی نیز جاری دانست. اما مقولات نسبی، چنانکه بارها گفته شده، مفاهیم انتزاعی هستند و تنها منشأ انتزاع بعضی از آنها (مانند زمان و مکان) را می‌توان از شئون وجود جوهر به‌شمار آورد که بازگشت آنها هم به کمیات متصل است. اما کیفیاتی از قبیل کیفیات نفسانی که به‌معنای دقیق کلمه «اعراض خارجی» نیستند، هرچند به یک معنی، نمودها و جلوه‌هایی از نفس به‌شمار می‌روند، ولی وجود آنها عین وجود نفس نیست بلکه نوعی اتحاد - نه وحدت - میان آنها برقرار است و از این‌روی، جریان این دلیل در چنین اعراضی دشوار است.

مبانی فرضیه و اثبات حرکت جوهریه عبارتند از: ۱ - پذیرفتن اصالت وجود، ۲ - وحدت حقیقت وجود، ۳ - تشکیک حقیقت وجود. اگر قائل به اصالت وجود نباشیم و تشکیک در ماهیات را محال بدانیم، طرح مسئله حرکت جوهری بی‌مورد است. اگر قائل به اصالت وجود باشیم، ولی موجودات را حقایق متباینه بدانیم - همچنانکه بعضی از مشائین به آن قائل‌اند - یا اینکه قائل به وحدت حقیقت وجود و نفی تشکیک در آن شویم - همان‌گونه که عارفان قائل هستند - باز هم حرکت جوهری قابل اثبات و حتی قابل تصور نخواهد بود.

نظر ملاصدرا درباره جوهر و عرض با نظر ابن سینا و ارسطو متفاوت است. طبق نظر او وجود عرض، وجود فی‌غیره است، نه وجود فی‌نفسه لغیره - آن‌طور که ابن‌سینا معتقد بود - و به‌حکم اینکه حقیقتی است تابع جوهر، لازمه عرض بودنش این است که هیچ استقلال در مقابل جوهر نداشته باشد و نه تنها استقلال ندارد، بلکه از مراتب وجود جوهر است، و بالاتر از این، مجموع جوهر و عرض شخص واحدی را به‌وجود می‌آورند که گویی اصلاً دوگانگی‌ای بین آن دو وجود ندارد. به‌گفته ملاصدرا، وجود ذهنی یا حضور صور در نفس یا ذهن که در نتیجه آن علم به اعیان خارجی و علم به ذات حاصل می‌شود، فراتر از مقولات جوهر و عرض است و با حقیقت وجود، یکی است. به‌همین وجه، ما دیگر جوهر را نه در مقابل پدیدار و عرض قرار می‌دهیم و نه در برابر صیورورت و تغیر و دگرگونی.

سخن ملاصدرا در اثبات حرکت جوهری بر این پایه استوار است که وجود شیء، همه چیز شیء است و ماهیت، امری اعتباری است. او بر اساس اصل حرکت جوهری، اثبات می‌کند که حرکت در جوهر و ذات اشیاء ساری و جاری است و دگرگونی در اعراض و ظواهر، ریشه در ذات و جوهر اشیا دارد. بنابراین، نیاز به محرک نخستین به عمق وجودات سیال راه یافته و در واقع وجودشان عین فقر و نیاز است. صدرالمتألهین، ملاک ربط متغیرات به ثابت و امور حادث به قدیم را همین جوهر سیال می‌داند که هویتی گذرا دارد و از حیث هستی‌پذیری، متکی به علت خویش است. بدین ترتیب حرکت طبیعی ارسطویی و تغیر دفعی یک جوهر به جوهر دیگر - که ابن سینا آن را همراه با تغیر تدریجی

پذیرفته و از آن به کون و فساد تعبیر کرده است - جای خود را به حرکت جوهری وجودی می‌دهد که از منبع فیض لایزال الهی که دایم‌الفیض و دایم‌الفضل است، نشئت می‌گیرد. بنابراین کسی که در پی اثبات حرکت جوهری است، نخست باید اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود را اثبات کند. بنابراین نزاع در حرکت جوهری با کسانی که قائل به اصالت ماهیت و نفی تشکیک در ذاتیات، یا قائل به اصالت وجود و تباین موجودات، یا قائل به وحدت وجود و موجود و نفی تشکیک در وجود هستند، نزاع مبنایی است نه موردی.

ابن‌سینا به پیروی از ارسطو به بحث حرکت پرداخت و حرکت در برخی مقولات عرضی را اثبات نمود. ملاصدرا نیز با بررسی عمیق در مباحث حرکت، به پذیرش حرکت در تمام مقولات معتقد است. او ضمن پاسخ به اشکالات مطرح در باب حرکت جوهری، برای نخستین بار در تاریخ فلسفه، با استمداد از مبانی وجودشناسی، حرکت در مقوله جوهر را به اثبات رسانید و به حل بسیاری از مسائل فلسفی دست یافت. حرکت جوهری از نگاه ابن‌سینا، امتناع و از نگاه ملاصدرا، ضرورت دارد. با تحلیل دقیق هر دو دیدگاه، مشخص می‌گردد که با در نظر گرفتن مبانی و پیش‌فرض‌های فلسفی و وجودشناسی، اذعان به نظریه حرکت جوهری در آرای فیلسوفان پیش از ملاصدرا به‌ویژه ابن‌سینا، نیز وجود دارد، اما در اثر آمیخته شدن بحث انقلاب در ماهیت، با حرکت در وجود یا عدم وضوح چگونگی حرکت در جوهر، دوگانه‌انگاری میان دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا رخ داده است. اما با توجه به دو رویکرد و اینکه صور جواهر می‌توانند حافظ وحدت موضوع باشند یا خیر، به نظر می‌رسد حرکت جوهری در نگاه ابن‌سینا نیز ممکن است نه ممنوع.

۳-۲. ردّ ازلیت عالم

کندی از جمله کسانی است که تلاش کرده میان شرع و عقل جمع نماید و در نتیجه با روحی مستقل و اندیشه‌ای خلاق به بیان افکار نوین فلسفی در عالم معقولات اسلامی پرداخته است (جمال‌پور، ۱۳۶۰: ۳۵۹). بعضی فلاسفه غیراسلامی همچون پروکلوس، جهان را قدیم می‌دانستند (محقق، ۱۳۷۶: ۲۰؛ بدوی، ۱۳۸۹: ۴۳) و به‌نوعی ضرورت و ازلیت جهان مادی قائل بودند و معتقد بودند برای جهان ماده امکان عدم، فرض نمی‌شود و از این‌رو، نیازی به آفریننده احساس نمی‌شد (رحیمیان، ۱۳۸۰: ۶۱-۶۰)، ولی کندی برخلاف ایشان و به دلیل قرآن‌گروی شدیدی که داشت، بر این باور بود که خداوند جهان را از عدم آفرید، پس جهان حادث است. مطالعه در آثار او نشان می‌دهد که او بیشترین تأکید را بر آموزه‌های قرآنی توحید و وحدت مطلق الهی دارد و بر همین اساس وجود تام خداوند، در حقیقت با اندیشه وحدت او متحد است (نتون، ۱۳۸۰: ۴۳۸). اساساً طرح مسئله حدوث و قدم عالم که در رابطه با ممکن‌الوجود بودن عالم در مقابل اصل الهی است و حل معضلات آن، بدون

تعالیم و آموزه‌های قرآن و حدیث، غیرقابل تصور است (نصر، ۱۳۸۲: ۲۷). کندی در رساله علی بن الجهم فی وحدانیه الله می‌نویسد:

پس خداوند متعدد نیست، بلکه واحد است و هیچ کثرتی در او راه ندارد. خداوند ستوده و منزّه است از صفاتی که ملحدان به او نسبت می‌دهند. همانند مخلوقاتش نیست، زیرا کثرت در همه موجودات وجود دارد، اما در او مطلقاً کثرتی نیست، زیرا او خالق و مبدع است و آنان مخلوق. (نتون، ۱۳۸۰: ۴۳۸)

اصل قرآنی خدای خالق و خلق از عدم - با همه سطوح مختلف معنایی عدم - باعث شد فلاسفه اسلامی بین خدا به عنوان وجود محض با وجود عالم تمایز قائل شوند و بدین صورت سد بدون رخنه وجودشناسی ارسطویی را شکستند (نصر، ۱۳۸۲: ۲۷).

در همین راستا فارابی و به پیروی از او، ابن سینا، ابویعقوب سجستانی، حمیدالدین کرمانی، ناصر خسرو و... با تأثیر از قرآن کریم، پس از پذیرش سلسله‌مراتب فلسفی خلقت و بازگرداندن آفرینش اشیا به ماده اولی یا هیولی، آن هیولی را آفریده نه از چیزی «لا عن شیء» شمردند؛ که این نظر همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، برخلاف نظریه فلسفی پیش از اسلام است که ماده را ازلی می‌دانستند (پاکتچی، ۱۳۸۵: ۱۲۱). روشن است که این نظریه تحت تأثیر آیه «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ؛ آنها بی‌هیچ آفریده شده‌اند، یا خود خالق خویشند؟!» (طور/ ۳۵) است.

فارابی فلسفه را بر اساس اصول تازه‌ای تفسیر کرد و به مدد آن اصول، نسبت دیانت و فلسفه را تبیین نمود. او با تصور وجود به عنوان یک عنصر متمایز یکی متمایز از ماهیت، تحلیل مفهوم وجود را به ساحت وجود بالفعل کشاند که ورای تصورات پیشین فلسفی از وجود بود. پیامد این نظریه نوین و تغییر در تفسیر وجود، تغییر در حقیقت و علیت و سایر مسائل فلسفی بود.

ابن سینا محور اصلی نظام فلسفی خود را وجودشناسی قرار داد. در نظر او ذات خداوند از آن حیث که صورت محض وجود است، وجودی لایتناهی است. او بر همین اساس برهانی جدید با عنوان برهان صدیقین اقامه کرد (اکبریان، بی‌تا: ۴۲). خدای متعال در قرآن کریم فرموده است: «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ؛ آیا کافی نیست که پروردگارت بر همه چیز شاهد و گواه است؟» (فصلت/ ۵۳). ابن سینا در تبیین عقلی و برهانی وجوب و امکان، در اشارات و تنبیهات از این آیه الهام گرفته است (خسروپناه، ۱۳۸۴: ۱۱۲).

مرحله بالاتر از این نظریه‌پردازی‌ها درباره مسئله حدوث عالم را در نظریه حرکت جوهری می‌یابیم. اثبات کامل و بی‌خدشه حدوث عالم، بر حرکت جوهری توقف دارد که کسی از سابقین و لاحقین توفیق ادراک کنه آن را نداشتند (آشتیانی، ۱۳۸۷: ۵۳) تا اینکه صدرالمتهلین با الهام از آیه: «وَ

تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ...؛ کوه‌ها را می‌بینی و آنها را ساکن و جامد می‌پنداری، درحالی‌که مانند ابر در حرکت هستند، این صنع و آفرینش خداوندی است که همه چیز را متقن آفریده، او از کارهایی که شما انجام می‌دهید مسلماً آگاه است» (نمل / ۸۸)، نظریه حرکت جوهری را مطرح کرد (خسروپناه، ۱۳۸۴: ۱۰۶). او در این تحقیق بین اوضاع شریعت و مبانی حکمت جمع نموده است (آشتیانی، ۱۳۸۷: ۵۳).

۳-۳. علم الهی

یکی از دشوارترین مباحث فلسفه و کلام، مبحث علم واجب تعالی است؛ در بین مسائل عقلی کمتر مسئله‌ای یافت می‌شود که تا به این حد مورد اختلاف و معرکه آرا باشد. از اهم دیدگاه‌ها در این باره، نظر دو فیلسوف نامدار، ابن‌سینا و صدرالمതألهین است که دال بر اختلاف نظر آنها در این باره است. علم در حکمت صدرایی، امری وجودی و دارای مراتب، و در نظام مشایی، کیف نفسانی است. در حکمت متعالیه علم خداوند به ذات و علم به موجودات، قبل از ایجاد و بعد از ایجاد، علمی حضوری، ولی در حکمت مشاء علم ذات به ذات و علم به صور متقرره در ذات، حضوری و علم به موجودات خارجی، قبل و بعد از ایجاد، حصولی است.

تحقیق و مطالعه در آثار فلاسفه و متکلمان نشان می‌دهد که از دیرباز مسئله علم واجب مورد توجه آنها بوده و در طول قرون متمادی صاحب‌نظران اهتمام داشته‌اند تا به زوایای نشکفته آن پی ببرند. مباحث مربوط به علم واجب مباحث نظری و تئوری صرف نیست، بلکه ارتباط وثیقی با رفتارهای فردی و اجتماعی دارد و همین امر حساسیتی دوچندان به مسئله علم الهی داده است. از روزگاری که انسان قدرت تحلیل و تفکر پیرامون سرنوشت خود و تأثیر عوامل بیرونی بر آن را پیدا کرد، همیشه در پی راه‌حل‌های نظری بود تا آن را مبنایی برای رفتارهای عملی و کارکردهای اجتماعی خود قرار دهد. در این میان، فرزنگانی چون ابن‌سینا و ملاصدرا، که هر یک بنیان‌گذار مکتب فلسفی‌اند، جزو کسانی هستند که در پرتو آرای ایشان، تحولی شگرف و اساسی در عرصه‌های مختلف علمی پدید آمده است و در مورد علم الهی، هرچند شیخ نتوانست به نقطه مطلوب برسد، ولی بسیاری از ناهمواری‌های این مسیر صعب‌العبور را هموار کرد. بعدها بزرگانی همچون شیخ اشراق، محقق طوسی و... توانستند گام‌های مؤثری در این راه بردارند. این روند روبه‌رشد ادامه یافت و در دوران صدرالمതألهین، بر مبنای اصول حکمت متعالیه، به نقطه اوج خود رسید.

شاید بتوان گفت اساس تفاوت بین دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا در باب علم الهی، در نوع نگرشی است که هر یک درباره ماهیت علم دارند؛ صدرالمതألهین در کتاب *اسفار* چهار تعریف درباره علم از شیخ نقل کرده و می‌گوید بین این تعاریف سازگاری نیست، اما خود شیخ در کتاب *اشارات* علم را به

«تمثل حقیقت شیء نزد مدرک یا حضور مثال و صورت شیء نزد مدرک» تعریف کرده است. درباره اینکه این مثال و صورت چیست؟ گفته شده، یا منظور حقیقت و عین شیء خارجی است یا صورت و مثال آن. شیخ قسم اول را مردود دانسته و قسم دوم را اثبات کرده است. طبق تعریف شیخ، آنچه به ذهن می‌آید عین خارجی نیست، بلکه صورت آن است که در نفس یا آلتی از آلات آن، ارتسام پیدا می‌کند. اما صدرالمتألهین در ابتدا، تعریف علم را محال می‌داند چون آن را امری وجودی می‌داند و می‌گوید: «وَ مِثْلُ تِلْكَ الْحَقَائِقِ لَا يُمْكِنُ تَحْدِيدُهَا»، اما در نهایت، آن را این‌گونه تعریف می‌کند: «وَ أَمَّا مَذْهَبُ الْمُخْتَارِ هُوَ أَنَّ الْعِلْمَ عِبَارَةٌ عَنِ وُجُودِ الْمُجَرَّدِ عَنِ الْمَادَّةِ الْوَضْعِيَّةِ».

طبق نظر صدرایی، علم وجودی است مجرد و بسیط و هیچ‌گونه قوه و حرکت و تغییر در آن راه ندارد؛ نه تغییر از پایین به بالا (هرگز علمی کامل نمی‌شود)، نه از بالا به پایین (هیچگاه علمی زائل نمی‌شود) نه تغییر از مساوی به مساوی (هرگز علمی به درجه مساوی منتقل نمی‌شود). از آنجا که در علم تغییر نیست، در آن تحلیل به اجزاء، ترکیب از اجزاء و تطبیق و تقسیم هم نیست، زیرا در تقسیم، جدایی و حرکت لازم است و در علم حرکت راه ندارد؛ این تغییراتی که در انسان پدید می‌آید، تغییر در اندیشه نیست بلکه بر اثر ارتباطی است که نفس با صور علمیه پیدا می‌کند و آنچه را نداشت، واجد می‌گردد. گاهی نفس ارتباطی با یک شیء ندارد و بعد، برای او ارتباط حاصل می‌شود، اینجا علم کامل نشده، بلکه نفس به آنچه نداشته، رسیده است و گاهی که فراموشی حاصل می‌شود، اینجا علمی زایل نشده بلکه ارتباط نفس قطع شده است؛ در هر صورت در علم تغییری نیست. تغییر به وسیله حرکت پدید می‌آید که مرتبه قبلی زایل و مرتبه بعدی پدید می‌آید، اما در علم، حد قبلی از بین نمی‌رود و صور علمیه او همان‌طور که دریافت کرده، باقی است، تنها علمی به علم قبلی ضمیمه می‌شود. این نوع نگرش به علم سبب تفاوت‌های اساسی بین مشایین و حکمت صدرایی شده است؛ نظیر آنچه در پی می‌آید:

الف) در حکمت متعالیه، علم امری است وجودی و دارای مراتب؛ مرتبه ضعیف علم و مرتبه قوی علم، هر دو علم‌اند. طبق این تعریف علم تحت هیچ مقوله‌ای مندرج نیست، درحالی‌که مشایین علم را از مقوله کیف نفسانی می‌دانند (ملاصدرا، بی‌تا: ۳۰).

ب) مشایین علم ذات به ذات و علم به صور مرتسمه در ذات را حضوری، و علم به موجودات خارجی را - چه قبل از ایجاد و چه بعد از ایجاد - حصولی می‌دانند، اما صدرالمتألهین علم به ذات و علم به موجودات را قبل از ایجاد، علم کمالی و بعد از ایجاد، علم تفصیلی حضوری قلمداد می‌کند.

ج) متأخرین از مشایین، به‌ویژه شیخ، اتحاد عالم و معلوم را به‌شدت نفی و دونوع برهان بر استحاله آن اقامه می‌کنند: یکی ادله عامه که مطلق اتحاد دو شیء را محال می‌داند و دیگر ادله خاصه که اتحاد عاقل و معقول را محال می‌داند. اما صدرالمتألهین با توجه به اصالت وجود و اینکه علم امری وجود است، اتحاد عالم و علم و معلوم را اثبات می‌کند.

د) مشایین چون علم را از سنخ وجود نمی‌دانند، علم حضوری معلوم به علت و علم حضوری علت به معلول را نمی‌پذیرند. بر همین اساس معتقدند واجب‌الوجود فقط به ذات خودش و به لوازم مقرر در ذات - صور علمیه ارتسامی - علم حضوری دارد و نسبت به ماسوا، علمش حصولی است، اما بر اساس مبانی صدرایی، علم از سنخ وجود و حضور است و علم حصولی درباره واجب تعالی غیرقابل قبول است.

ه) فلاسفه مشاء در باب صور علمیه نفسانی، قائل به انتزاع و تجریدند و کار حس را ادراک جزئیات می‌دانند. آنها معتقدند که صورت جزئی از راه حس ادراک می‌شود و در قوه خیال نگهداری می‌گردد، سپس نفس، زواید و عوارض را تجرید و صورت کلی از آن انتزاع می‌کند. اما صدرالمتألهین قائل به خلق و ابداع صور است و قوای نفس را معدّ می‌داند.

و) نظریه صدرایی در باب علم واجب تعالی، به یکی از مسائل بحث‌انگیزی که آثار و نتایج سوء آن دامنگیر جوامع انسانی بود نیز پایان داد. بحث اینکه آیا علم خدا تابع است یا متبوع؟ علت است یا معلول؟ از مباحث جنجالی بین حکما و فلاسفه بود. اگر پدیده‌های عالم و از جمله افعال انسان که همه آنها جزو معلومات خدایند، تابع علم خداست و اگر علم خدا، علت برای معلومات است، چگونه می‌توان انسان را موجودی مختار دانست؟ چنانکه به خیام نسبت داده‌اند که گفته:

من می‌خورم و هرکه چون من اهل بود می‌خوردن او نزد خرد سهل بود
می‌خوردن من حق ز ازل می‌دانست گر می‌نخورم علم خدا جهل شود

(خیام، ۱۳۵۱: ۹۲).

او بر این باور است که بر سر دو راهی قرار دارد؛ یا باید علم الهی را انکار کند و انسان را موجودی مختار بداند، یا باید علم خدا را اثبات کند و اختیار را از انسان بگیرد. او علم خدا را متبوع و غیرقابل انکار می‌داند، بنابراین از انسان سلب اختیار می‌کند. البته شیخ‌الرئیس گرچه علم خداوند را متبوع می‌داند، ولی علم متبوع را مستلزم جبر نمی‌داند، زیرا معتقد است اختیار انسان در سلسله اموری است که از علم باری تعالی تبعیت می‌کند. اما این نظریه صدرالمتألهین در باب علم واجب بود که به این نزاع پایان داد. به نظر او هر دو صحیح است؛ علم الهی هم تابع است و هم متبوع، (ملاصدرا، بی‌تا: ۴۱)، هم اصل است و هم فرع، هم علت است و هم معلول؛ علم ذاتی و قبل از ایجاد خداوند متبوع و علم فعلی و همراه با ایجاد اشیا تابع است. در مرحله علم فعلی، وجود اشیا همان علم به اشیا و علم به اشیا همان وجود اشیا است و در مرحله علم ذاتی، وجود ذات عین علم ذاتی و علم ذاتی عین وجود ذات است. بنابراین همان‌طوری که وجود ذات سبب تام وجود اشیا است و وجود اشیا معلول وجود ذات است، علم ذاتی نیز سبب تام برای علم به وجود اشیا است و علم به وجود اشیا، معلول

علم ذاتی است؛ بین علم ذاتی و وجود ذاتی تنها مغایرت مفهومی است، نه مغایرت مصداقی، چنانکه میان علم فعلی و وجود اشیا نیز مغایرت مصداقی نیست، بلکه تنها مغایرت مفهومی دارند. شهید مطهری درباره چگونگی شناخت انسان از ویژگی‌های علم الهی می‌گوید:

کارایی مطالعه طبیعت با متد تجربی در ارتباط با علم خداوند فقط تا حد اثبات اصل دانایی برای خداوند می‌باشد، ولی به ویژگی مهم علم الهی که عبارت است از نامتناهی بودن علم او، ارتباط ندارد؛ گرچه قرآن در مواردی به مسئله نامتناهی بودن علم خداوند پرداخته است، مانند «انه بكل شیء علیم» (شوری / ۱۲)، «و ما یعزب عنه مثقال ذره» (سبأ / ۳)، «قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي» (کهف / ۱۰۹). (سعیدی، ۱۳۸۳: ۶۱)

این آیات و آیاتی مشابه که بر علم خدا به همه چیز تأکید دارند، مسئله علم خدا را در محوریت توجه فلاسفه اسلامی قرار دادند که هرگز در چشم‌انداز فلسفی دوران باستان نبود (نصر، ۱۳۸۲: ۲۸). خدای متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُبَيِّنُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ؛ در هیچ حال - و اندیشه‌ای - نیستید و هیچ قسمتی از قرآن را تلاوت نمی‌کنید و هیچ عملی را انجام نمی‌دهید، مگر اینکه در آن هنگام که وارد آن می‌شوید، ما بر شما گواه هستیم و هیچ چیز در زمین و آسمان، از پروردگار تو مخفی نمی‌ماند، حتی به اندازه سنگینی ذره‌ای، و نه کوچک‌تر از آن و نه بزرگ‌تر، مگر اینکه - همه آنها - در کتاب آشکار ثبت است! (یونس / ۶۱)

بر اساس همین آیات است که فارابی بخشی از کتاب خود را به عنوان «فی علم الواجب و أنه کل الأشياء و مبدأ كل فيض» اختصاص داده است. همان‌طور که از نام این فصل پیداست، باور به «محرک اول در غیر متحرک» ارسطو که تنها علت غایی عالم است (صلیبا، ۱۳۶۶: ۱۵۸)، به خدای فیاض که علم او سرآغاز هر چیز است، تغییر می‌کند. شارح فصوص الحکم در توضیح این سخن گفته است: «چون او هنگامی که به چیزی تمثّل می‌کند، این چیزی در پی تمثّل، وجود می‌یابد؛ یعنی مجرد علم خدای متعال به چیزها برای به وجود آمدن آنها کافی است... برخلاف علم ما»^(۲) (فارابی، ۱۳۸۱: ۵۷).
غازانی در ادامه می‌گوید:

قد صرّح الشیخان - و هما أبو نصر الفارابی و أبو علی بن سینا - بأنّ علم الله تعالی بالأشیاء صفة لذاته تقدّست؛ و المشهور من مذهب الحكماء أنّ علمه کسائر صفاته عین ذاته؛ یعنی أنّ ذاته تعالی بذاته سبب لانکشاف الأشياء و ظهورها علیه لا بواسطة صفة له قائمة به كما هو حالنا.^(۳) (همان: ۵۸)

سخن شهرستانی در این باره به شکلی روشن‌تر از تأثیر قرآن در این مبحث فلسفی حکایت می‌کند. او می‌نویسد:

فهذا و أمثاله لعلمه بالجزئیات و الكلّیات، بل علمه فوق القسمین، و إحاطته أعلى من الطریقین، بل من مخلوقاته من هو بهذه الصفة، أعنی العقل یدرك الكلّی و الحس یدرك الجزئی. و علمه تعالی وراء العقل و الحس جمیعاً؛ «لا تُدرکُ الأبصارُ وَ هُوَ یدرکُ الأبصارَ، وَ هُوَ اللطیفُ الخیرُ» (انعام / ۱۰۳)»^(۴).
(شهرستانی، ۱۴۰۵: ۹۳)

سبزواری پس از اشاره به اینکه در بیان مراتب علم الهی - همچون شارح اشارات - از آیه نور یاری گرفته، می‌گوید:

التزویل لنور الله تعالی علی هذه المراتب، كما فی الخبر «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» بقولنا: و الأول، هو المشکاة و الثانی، علم زجاجة و الثالث، المصباح، سم لرابع نور علی نور سما. و الرّیت أيضاً قوة الحدس...^(۵)
(سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۷۳)

ملاصدرا در تبیین علم الهی از آیه ۲۵۵ سوره بقره (معروف به آیه الکرسی) استفاده کرده و معتقد شده که علم خداوند به اشیاء چهار مرتبه دارد. مرتبه دوم آن، عقل کلی است که همان روح اعظم و محل قضا است و در قرآن «عرش» نامیده شده است. مرتبه سوم آن، نفس کلی است که محل قدر و لوح قضا است و منظور از «کرسی» در این آیه، همین مرتبه از علم الهی است (ارشدریاحی، ۱۳۸۳ الف: ۱۷۱).

۳-۴. فلسفه و عقل

تغییر فهم یونانی از عقل^(۶) به فهم اسلامی آن (العقل) از نمونه‌های تأثیرپذیری‌های روشن فلسفه از قرآن کریم است که حتی در آثار مشائین اسلامی، همچون ابن سینا نیز مشهود است (نصر، ۱۳۸۲: ۲۱). ابن سینا در الهیات *شفا* به تشریح و تبیین حالات عقل پرداخته و به تعریف عقل فعال، عقل مستفاد و عقل قدسی پرداخته و با تأثیرپذیری از قرآن کریم، اصطلاح فلسفی «عقل فعال» را مساوی با «روح القدس» قرار داده است (نصر، ۱۳۸۲: ۲۱). او می‌گوید:

و اعلم أن التّعلم سواء حصل من غیر المتعلم أو حصل من نفس المتعلم فإنه

متفاوت فيه، فإن من المتعلمين من يكون أقرب إلى التصور، لأن استعداده الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه أقوى، فإن كان ذلك للإنسان فيما بينه وبين نفسه سمى هذا الاستعداد القوى حذساً. وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس، حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كثير شيء وإلى تخريج وتعليم، بل يكون شديد الاستعداد لذلك كأن الاستعداد الثاني حاصل له، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه. وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد، ويجب أن تسمى هذه الحالة من العقل الهولاني عقلاً قدسياً، وهي من جنس العقل بالملكة، إلا أنه رفيع جداً ليس مما يشترك فيه الناس كلهم. ولا يبعد أن يفيض بعض هذه الأفعال المنسوبة إلى الروح القدس لقتها واستعدادها...^(۷) (ابن سينا، ۱۴۰۴: ۲۱۹).

سهروردی در این نظر از ابن سینا پیروی کرده و می نویسد:

فالعقول ينبغي أن تكون واحداً عن واحد سلسلة؛ و ليس في كل واحد من الجهات، إلا أنه واجب بالأول، و له نسبة إليه، و ممكن في ذاته، فافتضى بما يعقل من نسبتة إلى الأول شيئاً أشرف، و هو عقل آخر. و باقتضاء ماهيته و إمكانه جرماً و نفساً، فكانت تسعة أفلاك، لها تسعة من المبادئ العقلية و مع فلك القمر، عاشر، منه العالم العنصري. و له معاونات من حركات الأفلاك معدّات للعناصر لاستعدادات مختلفة فتختلف استعداداتها للكلمات من الواهب. و هذا العاشر سمّاه الحكماء "العقل الفعّال"، و هو "روح القدس" و هو موجب نفوسنا و مكملها، و نسبتة إلى كلماتنا كنسبة الشمس إلى الأبصار. و هو الذي قال لمريم: «إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا» (مريم/ ۱۹) و هو واهب نوع المسيح.^(۸) (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴/ ۱۱۸)

از نظر ملاصدرا سه نوع عالم وجود دارد: عالم مجردات تام که عالم عقول نامیده می شود؛ عالم مجردات مثالی؛ سوم عالم مادی. عالم مجردات تام دارای دو نوع کثرت است: یکی کثرت طولی و دیگری کثرت عرضی. بنابراین دو نوع عقل وجود دارد: عقول طولی و عقول عرضی. عقول طولی مجرداتی تام هستند که در طول یکدیگر قرار گرفته اند، به طوری که هر کدام علت عقل بعدی و معلول عقل قبل از خود هستند و بین آنها رابطه علیت برقرار است. عقول عرضی به مجردات تامی گفته می شود که بین آنها رابطه علیت برقرار نیست، بلکه همه آنها از آخرین عقل طولی، یعنی عقل فعال، به وجود آمده اند؛ به عبارت دیگر، همه در عرض هم و معلول یک علت واحدند. از نظر او عقول واسطه فیض خداوند هستند، یعنی خداوند ابتدا آنها را و سپس به وسیله آنها، عالم مادی را آفریده است (ارشدریاحی، ۱۳۸۳: ۵).

۳-۵. تبیین وحی

مسئله وحی از مهم‌ترین آموزه‌های دینی مسلمانان است که در فلسفه بر اساس مراحل عقل، تبیین شده است. فلاسفه اسلامی متقدم، همچون فارابی و ابن‌سینا، با استفاده از نظریه‌های یونانی در پی این بودند که از عقل و قوای نفس نظریه‌ای پیروارند (نصر، ۱۳۸۲: ۲۸). نخستین فیلسوفی که به‌نحو روش‌مند و مبتنی بر اصول فلسفی، از وحی و نبوت سخن گفت، حکیم ابونصر فارابی بود (یوسفی، ۱۳۸۸: ۱۴۸). غازانی نظریه فارابی در تبیین فرشتگان واسطه وحی چنین را شرح می‌دهد:

لیست تلك الملائكة كالألواح فيها نقوش أو صور فيها علوم؛ لأنّها من قبيل الأجسام و تابعها؛ و هي منزهة عنها لتجردها بل هي علوم إبداعية؛ و الأولى أن يقال: بل هي قائمة بذاتها غير قائمة بغيرها تلحظ الأمر الأعلى إنّما بالإشراق من المبدأ الحقّ أو لأنّ العلم بالسبب يستلزم العلم بالمسبّب؛ فينتزع أي يرتسم في هويّاتها ما تلحظ من الصور الإدراكية... و هي أي أعظم الملائكة التي هي العقول مطلقة أي غير مقيدة ببدن من الأبدان تقيد نفوسنا الناطقة بأبداننا لكنّ الروح القدسية التي للرسولتخاطبها في اليقظة كما روي عن الرّسل - صلوات الله عليهم - أنّهم شاهدوا جبرئيل و تكلموا معه حالة اليقظة و الروح النبويّة تعاشرها و تخاطبها في النوم.^(۹) (فارابی، ۱۳۸۱: ۱۲۷).

از ابن‌سینا به بعد، مرتبه دیگری به نام «عقل قدسی» - نفس قدسی یا قوه قدسی - مطرح شد که مختص انبیاست و انبیا با رسیدن به این مرتبه توان دریافت معارف و حیانی از عقل فعال را می‌یابند (یوسفی، ۱۳۸۸: ۱۵۱). قالب کلی نظریه ابن‌سینا در باب نبوت از جانب سهروردی نیز پذیرفته شده است (همان: ۱۶۴). صدرالمآلهین تحت تأثیر آیه «فتمثل لها بشراً سوياً» (مریم/ ۱۷)، نظریه «عالم مثال متصل» را وارد فلسفه کرد. بر اساس این نظریه، این صورت تمثیل یافته، صورتی مجرد و خیالی نیست که در عالم خارج مابه‌ازائی نداشته باشد. درواقع، ملاصدرا با طرح این نظریه تبیین سهروردی از وحی را تکامل بخشید (یوسفی، ۱۳۸۸: ۱۵۱).

۳-۶. روح و نفس

از دیگر مسائلی که در فلسفه اسلامی به تأثیر از قرآن کریم پدید آمد، اعتقاد به ترکیب انسان از دو بعد جسمانی و روحانی و تجرد بعد روحانی انسان است. خدای متعال در قرآن کریم فرموده است: «وَسَلُّونَاكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً؛ از تو درباره روح می‌پرسند، بگو: روح از فرمان پروردگار من است و جز اندکی از دانش، به شما داده نشده است!» (اسرا/ ۸۵). تأثیر چنین آیاتی باعث باورمندی به وجود روح و نفس و وجود دو بعد جسمی و روحی در انسان شد.

در نتیجه اعتقاد به بعد روحانی انسان و تجرد روح، فلاسفه اسلامی تلاش کردند تجرد روح را از طریق ارائه برهان اثبات کنند (یوسفی، ۱۳۸۸: ۱۵۰-۱۴۹). در ادامه نیز با الهام از آیات آغازین سوره مبارک مؤمنون، نظریه پدید آمدن جسمانی انسان و بقای روحی او طرح شد (خسروپناه، ۱۳۸۴: ۱۱۱). البته ممکن است در این رهگذر خلط و اشتباهاتی نیز رخ داده باشد؛ مثلاً به اعتقاد برخی اندیشمندان معنای «روح» و «نفس» پس از ترجمه شدن متون فلسفی، دچار دگرگونی و تحریف شد و معنای اصلی قرآنی آن به فراموشی سپرده شد. خامنه‌ای در این باره می‌گوید:

پس از نهضت ترجمه و ورود اصطلاحات و واژگانی مثل «پسیچه»^(۱۰) (معادل کلمه روان) و «آنیما و آنیموس»^(۱۱) (هر دو یعنی بخش ناهشیار خودِ درونیِ راستین هر فرد، که به ترتیب در مورد مرد و زن به کار می‌رود) یونانی که در معنایی مشترک میان «تنفس» و «نفس» و «نفس حیوانی» به کار می‌رفت، مترجمان آنها در عربی به «نفس» (با سکون فاء) ترجمه کردند و درواقع، معنای جدیدی برای واژه «نفس» ساختند و عملاً مفهوم یونانی این واژه جای میزبان خود را غصب کرد و اندک اندک، معنای قرآنی جای خود را به مفهوم فلسفی یونانی آن داد. این اتفاق عیناً برای واژه «روح» نیز پیش آمد. نتیجه این هجوم فرهنگ غیراسلامی در کشورهای اسلامی، نوعی خلط و سردرگمی بود که در بسیاری از مفاهیم و اصطلاحات قرآنی و اسلامی به وجود آمد که فلسفه اسلامی سینایی و سپس اشراقی و حتی حکمت متعالیه صدرایی نیز در این خلط و سردرگمی افتادند و نتوانستند به‌خوبی پالایشی میان نفس و روح در قرآن و معنای این دو کلمه در فلسفه انجام دهند. (خامنه‌ای، بی‌تا: ۷-۸)

شهرزوری گفته است:

بعضی گفتند: روح همان هوا است، درحالی‌که این سخن درست نیست؛ روح با غذا خوردن زیاد می‌شود و با نخوردن غذا کم می‌شود. روح هوا نیست، بلکه هوا روح را از طریق عروق اصلاح می‌کند و با استفاده از عروق تعادل روح را برقرار می‌کند و دود روح را خارج می‌کند. پس روح این است. عضو ریاست بدن، قلب است. مغز هم رئیس بدن است و بعد کبد. این سه ریاست بدن را بر عهده دارند.

جالینوس ادعا کرد که اصل روح، مغز است. اگر چنین بود، مغز بسیار داغ می‌شد، زیرا روح انسان در جایی که گرم و مرطوب بوده آرام می‌گیرد و بر خلاف مردم که می‌گویند: «روح سرد است»، روح سرد نیست. گرمای روح و مغز حاصل از افکار و فعل و انفعالاتی است که در درون روح و مغز رخ می‌دهد. بلکه آفریدگار متعال، به‌وسیله کمال و حکمتش، وجودی سرد برای دل آفرید تا هنگام عروج روح انسان به‌سمت خدا، دچار حریق و آتش نشود.^(۱۲) (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۴۱۰)

۷-۳. تأثیر آیه نور

از تأثیرهای بارز قرآن در فلسفه، تأثیر آیه نور است. خدای متعال در قرآن کریم فرموده است:

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَبَصُرَبٌ اللَّهُ الْأَمْثَالُ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ؛ خداوند نور آسمان‌ها و زمین است، مثل نور خداوند همانند چراغ‌دانی است که در آن چراغی - پرفروغ - باشد، آن چراغ در حبابی قرار گیرد، حبابی شفاف و درخشانده همچون یک ستاره فروزان، این چراغ با روغنی افروخته می‌شود که از درخت پربرکت زیتونی گرفته شده که نه شرقی است و نه غربی - روغنش آن‌چنان صاف و خالص است که - نزدیک است بدون تماس با آتش، شعله‌ور شود. نوری است بر فراز نوری. و خدا هر کس را بخواهد به نور خود هدایت می‌کند، و خداوند به هر چیزی داناست. (نور/ ۳۵)

غزالی تلاش کرده با تغییر در اصطلاحات فلسفی و پوشاندن لباس دینی به آن، این علم را به ذهن عموم مردم نزدیک کند (بدوی، ۱۳۸۹: ۴۸). بنابراین می‌توان او را نیز از جمله کسانی به‌شمار آورد که در راه بومی‌سازی فلسفه گام برداشته‌اند. او بر اساس این آیه، فصل نخست کتاب مشکاة الانوار خود را «در بیان اینکه نور حقیقی همان الله تعالی است و نام نور نهادن بر غیر مجاز محض است و حقیقت ندارد» نامیده است (همان: ۴۶). او در بخشی از کتاب می‌نویسد: «چیزی که بر غیر خود اثر می‌گذارد به‌دلیل فیضان نور بر دیگری، شایسته است که سراج نامیده شود و این خصوصیت متعلق به روح قدسی نبوی است، زیرا به‌واسطه او انوار معارف بر خلق فیضان می‌یابد» (همان: ۴۷). می‌بینیم که این

سخنان دقیقاً به عبارات قرآن کریم اشاره دارد که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا؛ ای پیامبر! ما تو را گواه فرستادیم و بشارت‌دهنده و اندازکننده! و تو را دعوت‌کننده به سوی خدا به فرمان او قرار دادیم، و چراغی روشنی‌بخش!» (احزاب/ ۴۶-۴۵).

از دیدگاه ابن‌سینا انسان ترکیب‌یافته از دو ساحت بدن مادی و نفس مجرد است؛ حتی او بین روح و نفس تمایز نهاده و نفس را غیر از روح می‌داند. بر اساس دیدگاه وی، روح، جسم لطیف و نفس، جوهر مجرد است. آنچه هویت حقیقی انسان را می‌سازد نفس است و بدن همچون ابزاری، در تصرف نفس است (ابن‌سینا، ۱۹۸۰: ۴۰). ابن‌سینا با صورت‌بندی قوای نفس و مراتب عقل، آیه نور را بر مراتب عقل تطبیق می‌کند (طوسی، ۱۳۸۳: ۲/ ۴۵۰) و عقل هیولانی را مشکات، عقل بالملکه را زجاجه، عقل بالفعل را مصباح، عقل مستفاد را نور علی نور، و عقل قدسی را زیتها یضی ولو لم تمسسه نار، معرفی می‌نماید. همچنین عقل فعال را به نار، فکر را به شجره زیتون و حدس را به زیت تشبیه می‌کند. عقل هیولانی به مشکات تشبیه می‌شود، زیرا همان‌گونه که مشکات خود تاریک است ولی قابلیت نور را دارد، عقل هیولانی نیز خود دارای هیچ‌گونه صورت معقول نیست اما قابلیت پذیرش انواع صور را دارد (ابن‌سینا، بی‌تا/ب، ۳۹). عقل بالملکه را زجاجه می‌خواند، چون همان‌طوری که زجاجه خود شفاف است و به صورت بهتر و تمام‌تر نور را می‌پذیرد، عقل بالملکه نیز به مرحله‌ای از درک معقولات اولیه نایل شده و به سادگی پذیرای معقولات ثانویه است. عقل بالفعل را مصباح می‌خواند چون همان‌طوری که مصباح بدون کسب نور از جای دیگر، خود نورانی است، عقل بالفعل نیز خود به مرحله‌ای از درک معقولات اولیه و ثانویه رسیده که در فعلیت تعقل، نیاز به چیز دیگری ندارد (همان: ۴۰).

شیخ عقل مستفاد را «نور علی نور» می‌خواند، محقق طوسی در وجه تشبیه آن می‌گوید: چون صورت‌های معقول حاصل آمده در عقل مستفاد، نور است و نفس که قابل این صورت‌ها است نیز نور است، پس این می‌شود نور علی نور. اما به نظر می‌رسد می‌توان به صورت دیگر نیز توجیه کرد و آن اینکه عقل مستفاد از یک طرف به مرحله‌ای از درک معقولات رسیده و فعلیت یافته و از سوی دیگر، در این مرحله با ارتباط با عقل فعال و کسب فیض از آن، بر تعقلش افزوده شده، از این رو، نور علی نور است. شیخ عقل فعال را به نار تشبیه می‌کند، زیرا همان‌طوری که نار سبب روشنی چراغ‌ها می‌شود، عقل فعال نیز معقولات را بر عقل انسانی افاضه نموده و موجب شعله‌ور شدن نور آن می‌گردد. عقل قدسی را به «زیتها یضی و لولم تمسسه نار» تشبیه می‌کند، چون همان‌گونه که زیت آن بدون تماس با آتش روشن می‌گردد، عقل قدسی نیز بدون اینکه چیزی آن را از قوه به فعل آورد یا تعلیم دهد، معقولات و کلیات را درک می‌کند؛ این عقل همچون روغنی است که خود شعله‌ور می‌شود بدون اینکه آتشی به آن برسد (طوسی، ۱۳۷۳: ۱/ ۴۴۷). ابن‌سینا فکر را به شجره زیتون تعبیر کرده، چون مستعد

آن است که ذاتاً پذیرنده نور باشد، اما پس از حرکت زیاد. حدس را زیت می‌خواند، زیرا همان‌گونه که زیت از شجره زیتونه در پذیرش نور نزدیک‌تر است، حدس نیز در ادراک معقولات از فکر نزدیک‌تر است (ابن‌سینا، بی تا/ب: ۴۵۱-۴۵۰).

با تأمل در جایگاه عقل در نظام فلسفی ابن‌سینا، به راحتی می‌توان چنین تفسیری را از نگاه یک فیلسوف موجه دانست؛ چه اینکه اگر نور خود روشن و روشنی‌بخش دیگر اشیاء است، عقل نیز خود نور است و اگر عقل نور است، پس قوا و مراتب آن را می‌توان به مصادیق و ابزار نور حسی همچون مشکات، زجاجه و مصباح تشبیه کرد. اگر نور حسی راه‌گشای انسان و نجات‌بخش او از گرفتاری و سقوط در ظلمت‌های مادی است، عقل نیز راهنما و نجات‌بخش انسان از سقوط در ظلمت‌های جهل و نادانی است، چه اینکه اگر عقل بر قوای نفس انسان حکومت کند، او را از گرفتاری در دام احساسات و عواطف و غضب و شهوت نجات می‌بخشد. بنابراین یک فیلسوف می‌تواند عقل را نور بداند چون چراغ راه او، عقل است.

اهمیت تحقیق و پژوهش در آیه نور تا آنجا است که صدرالمألهین می‌گوید: سزاوار است آدمی تمام عمر خود را در فهم و کشف اسرار این آیه صرف کند.

۸-۳. معادشناسی

در هیچ حوزه‌ای از فلسفه اسلامی، تأثیر قرآن و حدیث برجسته‌تر و آشکارتر از معادشناسی نیست. مفاهیمی همچون اختیار تام الهی در تعیین پایان تاریخ، معاد جسمانی، وقایع متعدد مربوط به معاد، روز جزا و مقامات و احوال پس از مرگ، مسائلی هستند که در قرآن با صراحت به آنها پرداخته شده و فلاسفه مسلمان با تأثیر از این کتاب مقدس به آنها پرداخته‌اند (نصر، ۱۳۸۲: ۲۹). ملاصدرا با تأثیرپذیری از قرآن، به معاد جسمانی قائل است که می‌گوید بدن محشور در روز قیامت عین همین بدن دنیوی است، نه غیر این بدن، ولی با تبدلات و انتقالاتی که مناسب آخرت است (آشتیانی، ۱۳۸۷: ۱۱۱).

أن المعاد في المعاد هو هذا الشخص بعينه نفسا و بدنا فالنفس هذه النفس بعينها و البدن هذا البدن بعينه بحيث لو رأته لقلت رأيته بعينه فلان الذي كان في الدنيا - و إن وقعت التحولات و التقلبات... و من أنكر ذلك فهو منكر للشریعة ناقص في الحكمة و لزمه إنكار كثير من النصوص القرآني (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹/ ۱۶۹). (۱۳)

او در شرح هدایه الاثیریة می‌گوید:

ثم اعلم إن إعادة النفس إلى بدن مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا مخلوق من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه في القيمة، كما نطقت به الشریعة من نصوص

التنزيل و روايات كثيرة متظافرة لأصحاب العصمة و الهداية غير قابلة للتأويل كقوله تعالى: «قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» (يس / ۷۸-۷۹)، «فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ» (يس / ۵۱)، «أَ يَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ» (قيامت / ۴-۳) أمر ممكن غير مستحيل، فوجب التصديق بها لكونها من ضروريات الدين و إنكارها كفر مبین و لا استبعاد أيضا فيها، بل الاستبعاد و التعجب من تعلق النفس إليه من أول الأمر أظهر من تعجب عوده إليه. (همو، ۱۴۲۲: ۴۴۴). (۱۴)

ملاصدرا در پاسخ به این شبهه که پذیرش «بازگشت روح به بدن» قبول نوعی «تناسخ» است، در *سفار می نویسد*:

فإن قيل فيكون تناسخاً قيل الممتنع عندنا هو انتقال النفس إلى بدن مغاير له بحسب المادة لا إلى بدن متألف من عين مادة هذا البدن و صورة هي أقرب الصور إلى الصورة الزائلة فإن سمي ذلك تناسخاً فلا بد من البرهان على امتناعه... (همو، ۱۹۸۱: ۹ / ۱۶۸) (۱۵)

۹-۳. تأثیرات کیهان‌شناختی قرآن بر فلسفه

در حوزه کیهان‌شناختی می‌توان حضور دائم مضامین قرآنی و بعضی احادیث را مشاهده کرد. استفاده از نمادها و استعارات صریح همچون «عرش»، «کرسی»، «نورالسماوات و الارض»، «مشکوه» و اصطلاحات متعدد دیگر، اهمیت قرآن و حدیث را در شکل‌گیری کیهان‌شناسی فلسفه اسلامی به‌خوبی نشان می‌دهد. از آن جمله می‌توان به بررسی واقعه «شق القمر» در متون فلسفی اشاره کرد که این‌ترکه اصفهانی رساله‌ای جداگانه درباره آن نوشته است (نصر، ۱۳۸۲: ۲۹).
سهروردی در بیان نسبت عوالم مختلف می‌گوید:

انظر كيف نسبة بدنك الى عالم العناصر و كيف نسبة العنصریات الى جرم الكلّ و كيف نسبة جرم الكلّ الى نفس الكلّ و كيف نسبة نفس الكلّ الى العقول و كيف نسبتها الى العقل المسّمى بالعنصر الاعلى و هو العرش العظيم المجید.
(سهروردی، ۱۳۷۵: ۷ / ۱) (۱۶)

خدای متعال در قرآن فرموده است: «ثم استوی علی العرش؛ سپس بر عرش قرار گرفت» (فرقان / ۵۹). ملاصدرا این آیه را چنین تفسیر می‌کند: مخلوقات خداوند دو قسم‌اند: ۱- مبدعات که امکان ذاتی برای موجود شدن آنها کافی است و در نتیجه بدون فاصله موجود می‌شوند. ۲- کائنات زمانی که برای

موجود شدن به ماده و قوه و استعداد حاصل از حرکات افلاک نیاز دارند و تنها امکان ذاتی برای آنها کافی نیست. خداوند در این آیه، ابتدا از آسمان و زمین و آنچه بین آن دو هست، یاد می‌فرماید، بدین ترتیب «ثم استوی علی العرش» بر این مطلب دلالت می‌کند که وقایع روزانه به حرکت افلاک نیازمند هستند و بدون شک، عرش، بزرگ‌ترین، لطیف‌ترین، احاطه‌کننده‌ترین و قوی‌ترین اجرام آسمانی است و عبارت است از فلک‌الافلاک، و نسبت آن به سایر اجرام مانند نسبت قلب انسانی به سایر اجزای بدن اوست (ارشدریاحی، ۱۳۸۳ الف: ۱۶۹).

عامری نیز در بیان اصطلاحات فلاسفه می‌گوید:

فأما الموجود بالذات فهو الباري تعالى ذكره؛ وأما الموجود بالابداع فهو «القلم» و «الأمر»؛ وأما الموجود بالخلق فهو «العرش» و «اللوح»؛ وأما الموجود بالتسخير فهي الأفلاك الدائرة والأجرام الأوليّة؛ وأما الموجود بالتوليد فهو جميع ما يتكوّن من الأسطقسات الأربعة. وقد يعبر عن «القلم»، عند الفلاسفة، بلفظ «العقل الكلي»؛ و يعبر عن «الأمر» بالصور الكلية؛ و يعبر عن «اللوح» بلفظة النفس الكلية؛ و يعبر عن «العرش» بلفظة «الفلک المستقيم» و «فلک الأفلاك». (عامری، ۱۳۷۵: ۳۰۴).^(۱۷)

یکی از نظریاتی که از سوی ملاصدرا مطرح شده است، تعریف نفس به «کمال اول جسم طبیعی آلی» است. منظور از «کمال اول»، امری وجودی است که به‌وسیله آن، یک نوع به فعلیت نوع می‌رسد. در مقابل، کمال ثانی آثار و افعالی است که بعد از تمام شدن نوعیت شیء بر آن مترتب می‌شود. جسم طبیعی، جسمی است که به‌طور مصنوعی و به‌وسیله انسان ساخته نشده و منظور از آلت در اینجا قوه است. بدین ترتیب تعریف نفس شامل نفوس افلاک نیز می‌شود، زیرا افلاک هرچند دارای اندام و اعضا نیستند، اما قوای متعددی از قبیل قوای محرک و قوای ادراکی دارند (ارشدریاحی، ۱۳۸۳ الف: ۱۶۳). ملاصدرا در تألیفات مختلف خویش «نفس کلی» را این‌طور توضیح می‌دهد: نفس کلی عبارت است از نفسی که تمام نفوس افلاک را شامل می‌شود و در واقع نفوس افلاک و قوای ادراکی آنها، قوای آن نفس محسوب می‌شوند. این نفس واحد، اداره‌کننده جهان و قلب عالم است (همانجا).

کاربرد این نظریه در آثار ملاصدرا در تفسیر آیات مهمی از قرآن که پیرامون «ام الكتاب»، «کتاب مبین»، «عرش»، «کرسی» و... هستند روشن است. او در تفسیر آیه «و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین؛ هیچ تر و خشکی وجود ندارد، مگر اینکه در این کتابی آشکار هست» (انعام / ۵۹)، می‌گوید: از لوح محفوظ که همان نفس کلی است، صوری جزئی در نفوس فلکی نقش می‌بندد که به‌خاطر جزئی بودن، متغیر و متبدل هستند، بر خلاف لوح محفوظ که از هر تغییری محفوظ است. این صور جزئی به‌وسیله شکل‌ها و هیئت‌های مقدری تشخیص یافته و با زمان‌های معینی مقارن گشته‌اند، درست

همان‌گونه که در خارج واقع می‌شوند. هر یک از این دو لوح (نفس کلی و نفوس فلکی) از آنجا که شامل تمام صور موجودات است، کتاب مبین نامیده می‌شود (ارشدریاحی، ۱۳۸۳ الف: ۱۶۶). او همین تفسیر را در شرح آیه ۶ سوره هود و آیه ۷۵ سوره نمل نیز ذکر کرده و تصریح می‌کند که مراد از کتاب مبین در این دو آیه، همان افلاک است (همان: ۱۶۷).

ابداع‌های بسیار دیگری نیز بر اساس قرآن کریم در فلسفه پدید آمده که برای رعایت اختصار، از ذکر و توضیح آنها خودداری می‌کنیم.

نتیجه‌گیری

از تمام آنچه بیان شد، تأثیر قرآن کریم بر هشت موضوع فلسفی که برخی از آنها در فلسفه‌های پیشین سابقه نداشته‌اند، روشن شد. نمونه‌های بسیار دیگری نیز وجود دارد که به دلیل مجال اندک از ذکر آنها خودداری کردیم. اما از همین موارد معدود ارائه شده، به حکم «مشت نمونه خروار»، روشن می‌شود که علم فلسفه با تلاش اندیشمندان و فلاسفه اسلامی در طی تاریخ و به تدریج بر اساس فرایند بومی‌سازی، تحت تأثیر آموزه‌های اسلامی و به‌ویژه معارف قرآنی قرار گرفته است و اندیشمندان مسلمان توانستند با تلاشی پیگیر و تفکری پویا، فلسفه سرچشمه گرفته از فرهنگ‌های غیراسلامی را به چالش بکشند و به فلسفه‌ای مشحون از مسائل اسلامی و قرآنی تبدیل سازند که هویتی مستقل از دیگر فلسفه‌ها حاصل گردد و تلاش می‌کند به مسائل مسلمانان و جهان اسلام و جامعه اسلامی پاسخ دهد که به حق شایسته نام «حکمت متعالیه» شده است.

یادداشت‌ها

1. ousia

۲. «لأنه إذا تمثّل بشيء تبع ذلك التمثّل الوجود؛ یعنی آن مجرد علمه تعالی بالأشیاء کاف فی وجوداتها... بخلاف علومنا».
۳. دو شیخ - ابونصر فارانی و ابوعلی بن سینا - تصریح کرده‌اند که علم خدای متعال به اشیاء صفت ذات مقدس اوست درحالی‌که نظر مشهور حکما این است که علم او همانند دیگر صفت‌های او، عین ذات اوست، یعنی ذات خدای متعال به خودی خودش سبب انکشاف اشیاء و ظهور آنها است. برای او بدون واسطه شدن صفتی است که با قائم شدن آن برای او پدید آید؛ آن‌طور که برای ما چنان است
۴. این و امثال آن، به دلیل علم او به جزئیات و کلیات است، بلکه علم او بالاتر از این دو گروه است و احاطه او برتر از این دو راه است، بلکه بالاتر از آفریده‌های اوست که این صفت را دارا باشند، یعنی عقل، کلی را درک می‌کند و حس، جزئی را درک می‌کند و علم خدای متعال ورای تمام عقل و حس‌ها است؛ «دیدگان او را درک نمی‌کنند و او دیدگان را درک می‌کند و او لطیف و خبیر است».
۵. تشبیه نور خدای متعال به این مراتب، چنانکه در روایت آمده که هر کس خودش را بشناسد، پروردگار خویش را شناخته است، با این سخن ماست که: مرتبه اول همان مشکات است، دومی علم زجاجه (شیشه) و

سومی، مصباح، نور چهارم را بر نور نشان گذاشته است و زیت (روغن زیتون) هم نیروی حدس است.

6. nous

۷. بدان که آموختن چه بدون آموزگار باشد یا از خود فراگیر پدید آید درباره آن اختلاف وجود دارد؛ زیرا برخی از فراگیران به تصور نزدیک‌تر هستند، چون استعدادشان که پیش از استعدادی است که ذکر کردیم قوی‌تر است، پس اگر چنین چیزی را انسانی میان خویش و نفسش دارا باشد، این استعداد قوی، حدس نامیده می‌شود. این استعداد گاهی در برخی مردم شدید می‌شود، تا این که در اتصال به عقل فعال نیازی به بسیاری از چیزها و تفکر و آموختن پیدا نمی‌کنند، بلکه استعداد شدیدتری برای آن می‌یابند، گویی استعدادی دوم برای ایشان پدید می‌آید، بلکه گویی هر چیزی را از خودش می‌داند. این درجه برترین درجه این استعداد است و باید این حالت از عقل هیولایی را عقل قدسی نامید که از جنس عقل با ملکه است، جز اینکه آن واقعاً والاست که تمام انسان‌ها در آن اشتراک دارند و بعید نیست که برخی از این رفتارهای منسوب به روح قدسی برسد به دلیل قوت و برتری آن...

۸. جا دارد که عقل‌ها یکی پس از دیگری، زنجیروار باشند و در هیچ‌یک جهتی نیست، جز اینکه آن واجب است به واسطه اولی بودن و آن به او نسبت دارد درحالی‌که به ذات خودش ممکن است، پس به دلیل نسبت آن به اول، اقتضا دارد که چیزی شریف‌تر باشد که همان عقل دیگر است و بر اساس مقتضای ماهیت آن و امکان آن از نظر جرم و نفس، که نه فلک است، نه سرچشمه عقلی دارد که با فلک قمر، ده تا می‌شوند، که جهان عنصری از آن است و یاورانی از حرکت‌های فلکی دارند که برای عنصرها آماده شده‌اند، برای استعدادهای مختلف که استعداد آنها بر اساس کمالات بخشیده شده به آنها مختلف هستند. این دهمی را حکما «عقل فعال» نامیده‌اند که همان «روح القدس» است و آن واجب‌کننده نفس‌های ما و تکمیل‌کننده آن است، که نسبت آن به کلمات ما همانند نسبت خورشید به دیدگان ماست و همان است که به مریم می‌گوید: «من پیامبر پروردگار تو هستم تا به تو پسری پاک ببخشم»، چون او بخشنده نوع مسیح است.

۹. آن ملائکه همانند لوح‌هایی نیستند که نگاره‌ها یا تصویرهایی که علوم در آن است در ایشان باشند، چون آن لوح‌ها جزو اجسام و وابستگان آنها هستند درحالی‌که ایشان (فرشتگان) به دلیل مجرد بودنشان، از آنها (جسم بودن) منزّه هستند، بلکه آنها علومی نوپدیدند. پس شایسته این است که گفته شود: ایشان قائم به ذات خویش هستند و قائم به ذات چیز دیگری نیستند که فرمان برتر را یا با اشراق از سرچشمه حق ملاحظه می‌کنند یا به دلیل اینکه علم پیدا کردن به سبب ملازم علم به سبب است که حک می‌شود، یعنی در ذات ایشان ترسیم می‌شود، هر صورت ادراکی را که ملاحظه کنند... و او یعنی بزرگ‌ترین فرشتگان که عقل‌هایی مطلق هستند، مثل در بند بدن بودن نفس‌های ناطق ما، در بند بدنی از بدن‌ها نیستند. اما روح قدسی که رسول داراست، او را در بیداری مخاطب می‌سازد، چنانکه از پیامبران (صلوات الله علیهم) روایت شده که جبرئیل را می‌دیدند و با او در بیداری سخن می‌گفتند و روح نبوی با او معاشرت می‌کرد و در خواب با او هم نفس می‌شد.

10. Psyche

11. Animus

۱۲. «و بعضهم قال: إنّ الروح هو الهواء؛ و ليس ذلك بصواب؛ فإنّ الروح يزدبتناول الغذاء و ينقص عند نقصانه و ليس كذلك الهواء؛ بل الهواء يصحب الروح في العروق و المنافذ لتعديله و نقص فضله الدخانية فقط، لا أنّه نفس الروح. و العضو الرئيس

على الإطلاق إنما هو القلب، و يليه في الرئاسة الدماغ ثم الكبد؛ فهذه الثلاثة هم رؤساء البدن. و زعم جالينوس أنّ المبدأ للروح إنما هو الدماغ، و لو كان كذلك كان الدماغ كثير الحرارة؛ لأنّ الروح الحار الرطب الذي يكون فيه يستخّنه و يلطّفه فلم يكن مزاجه بارداً رطباً على ما هو موجود في الواقع، و كان يشتعل ناراً عند انضمام التسخين الحاصل من أفعال القوى و حركات الأفكار؛ بل الصانع تعالى - لكمال عنايته و تمام حكمته - خلق مزاجه بارداً رطباً ليعتدل الروح الحيواني الصاعد إليه من القلب بتردّده في تجاوفه، و لنلا يشتعل عند الأفكار فيحترق».

۱۳. آنچه در معاد بازگردانده می‌شود، همین شخص به‌عینه است، چه از نظر نفس و چه بدن. پس نفس همین نفس است به‌عینه و بدن همین بدن است به‌عینه، به‌صورتی که اگر او را ببینی، خواهی گفت که خود فلانی است که در دنیا بود، اگرچه تحولات و تغییراتی در او ایجاد شده است... و هر کس آن (معاد جسمانی) را انکار کند، منکر شریعت و ناقص در حکمت است و لازمه آن انکار بسیاری از تصریحات قرآنی است.

۱۴. سپس بدان که در قیامت بازگشت نفس به بدنی مانند خود که در دنیا داشت آفریده شده، است، بدنی از سنخ همین بدن پس از جدایی نفس از بدن؛ چنانکه شریعت به آن گویاست از نصوص تنزیل و روایات بسیار زیاد رسیده از اصحاب عصمت و هدایت و غیرقابل تأویل، همچون آیاتی که می‌فرماید: «گفت: چه کسی استخوان‌ها را زنده می‌کند، و حال آنکه پوسیده شده است؟ بگو: همان کسی که در نخستین بار آنها را بیافرید، آنها را زنده می‌کند. و او به هر آفرینش داناست»، «سپس ناگاه ایشان از گورها به‌سوی پروردگار خود روی می‌آورند»، «آیا انسان می‌پندارد که استخوان‌های او را گرد نمی‌آوریم، آری تواناییم که سر انگشتان او را یکسان سازیم»، کاری است ممکن و محال نیست. پس باید آن را تصدیق کرد، زیرا از ضروریات دین است و انکار کردن آن کفری آشکار است، و هیچ بعدی در آن نیست، بلکه بعد و تعجّب در تعلق گرفتن نفس به بدن از آغاز کار آشکارتر است از تعجّب کردن در عود نفس به بدن.

۱۵. اگر گفته شود که (بازگشت نفس به بدن) تناسخ است. در پاسخ گفته می‌شود که تناسخ از نظر ما انتقال نفس به بدنی دیگر و مغایر با بدن نخست، بر اساس ماده است نه به بدنی که از خود ماده همین بدن و صورتی که نزدیک‌ترین صورت به‌صورت از میان رفته است، تشکیل شده باشد؛ اگر کسی این را هم تناسخ بنامد، ناچار باید برهانی برای ممنوعیت آن ارائه کند.

۱۶. ببین نسبت بدن به عالم عناصر چگونه است و نسبت عنصریات، به جرم کل و نسبت جرم کل، به نفس کل و نسبت نفس کل، به عقول، و نسبت آن به عقل که عنصر اعلی خوانده می‌شود و همان عرش عظیم مجید است، چگونه است.

۱۷. موجود بالذات همان آفریننده متعال است؛ موجود به ابداع، همان قلم و امر است؛ موجود با خلق همان عرش و لوح است؛ موجود به تسخیر همان افلاک دایره و اجرام اولیه است؛ اما موجود با تولید تمام چیزهایی هستند که از اسطقتات چهارگانه پدید آمده‌اند. نزد فلاسفه گاهی از «قلم» با لفظ «عقل کلی» و از «امر» به صورت کلیه و از لوح با لفظ نفس کلیه و از «عرش» با لفظ «فلک مستقیم» و «فلک الافلاک» تعبیر می‌شود.

منابع

قرآن کریم.

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۷). شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا (۱۴۰۴ق). الشفاء (الطبیعیات)، تصحیح سعید زاید، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- (۱۹۸۰م). عیون الحکمة تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: دار القلم.
- (بی تا/الف). الاشارات والتنبیهاة الهیات، نمط ششم، فصل دوازدهم، شرح حسن ملکشاهی، بی جا.
- (بی تا/ب). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن ندیم (۱۳۶۶). الفهرست، ترجمه و تحقیق محمدرضا تجدد، تهران: امیرکبیر.
- ارشدریاحی، علی (۱۳۸۳الف). «نظریه نفس کلی و نفوس افلاک و تأثیر آن در فهم صدرا از آیات قرآن»، مقالات و بررسی‌ها، شماره ۷۵، دفتر دوم.
- (۱۳۸۳ب). «نقد و بررسی نظریه عقول و تأثیر آن در فهم صدرا از آیات قرآن»، اندیشه دینی، شماره ۱۲.
- اکبریان، رضا (بی تا). «میزان تأثیر قرآن و حدیث در فلسفه اسلامی»، گلستان قرآن، دوره جدید، شماره ۵۲.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۳۸۹). «منابع یونانی غزالی»، ترجمه سیدمهدی حسینی اسفیدواجانی، اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۳.
- پاکتچی، احمد (۱۳۸۵). «معنای لا شیء در انتقال از فلسفه یونانی به فلسفه اسلامی»، شناخت، شماره ۴۹.
- جمال‌پور، بهرام (۱۳۶۲). «کندی مؤسس حکمت مشاء در اسلام»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم/انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱۰۴-۱۰۱.
- خامنه‌ای، سیدمحمد (۱۳۸۷). «مقدمه مصحح» در ملاصدرا، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (بی تا). «ماجرای نفس و روح در صدر اسلام»، مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید، قم: کنگره شیخ مفید.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۴). «هویت فلسفه اسلامی»، قیاسات، شماره ۳۵.
- خواججه‌گیری، علیرضا (۱۳۸۸). «معناشناسی قضای الهی بر مبنای تفسیر حکمت متعالیه»، خردنامه صدرا، شماره ۵۸.
- خیام، عمر (۱۳۵۱). رباعیات، مقدمه و حواشی محمدعلی فروغی و دکتر غنی، بی جا.
- الدایه، فایز (۱۴۱۰ق). معجم المصطلحات العلمیه العربیه، دمشق: دار الفکر.
- دبور، تجتیز (بی تا). تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، تهران: عطایی.
- رحیمیان، سعید (۱۳۸۰). «هویت فلسفه اسلامی»، خردنامه صدرا، شماره ۲۶، ص ۵۵-۶۲.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). شرح المنظومه، تهران: نشر ناب.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۳). فرهنگ معارف اسلامی، تهران: دانشگاه تهران.

سعیدی، حسن (۱۳۸۳). «نسبت فلسفه اسلامی با قرآن و سنت در نگرش شهید مطهری»، آینه معرفت، شماره ۳.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۵). نزهة الارواح و روضة الافراح (تاریخ الحكماء)، ترجمه مقصود علی تبریزی، تهران: علمی و فرهنگی.

----- (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقايق الربانية، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۰۵ق). مصارعة الفلاسفة، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی. شیرازی، سید محمد باقر (۱۳۸۸). «اسباب تردید در اعتقاد به خداوند و اشکالات فلاسفه و عرفا»، نشریه نور الصادق (ع)، شماره ۱۱.

صلیبا، جمیل (۱۳۶۶). فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی، تهران: حکمت.

طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۳). شرح الاشارات و التنبیها، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.

عامری، ابوالحسن محمد بن یوسف (۱۳۷۵). فصول فی المعالم الالهية، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

علی احمدی، سید قاسم (۱۳۹۰). «فلسفه و عرفان از دیدگاه علما و دانشمندان و عقل‌گریزی فلاسفه»، نشریه نور الصادق (ع)، شماره ۱۶ و ۱۷.

غفاری، حسین (۱۳۸۰). «فلسفه اسلامی یا فلسفه مسلمانان (۲)؛ ارزیابی کیفی و کمی تأثیر فلسفه یونان در فلسفه اسلامی»، نشریه فلسفه و کلام، شماره ۲ و ۳.

فارابی، ابونصر (۱۳۸۱). فصوص الحکمة و شرحه، شرح سید اسماعیل غزالی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

فلاح رفیع، علی (۱۳۸۰). «تفکر یونان و نخستین فیلسوفان مسلمان در بوته نقد»، نشریه معرفت، شماره ۴۲.

محقق، مهدی (۱۳۷۶). «سراغاز»، در علوی، احمد بن زین‌العابدین، شرح القبسات، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

----- (۱۳۸۱). «مقدمه»، در فارابی، فصوص الحکمة و شرحه، شرح سید اسماعیل غزالی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

مختاری، مریم؛ کوپایی، محمد؛ جاویدی، فاطمه؛ صیفوری طغرالجردی، بتول (۱۳۹۰). «امکان گفتمان بومی‌سازی یا اسلامی‌سازی در ساحت جهانی شدن دنیای امروز»، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، شماره ۴۹، ص ۴۲-۲۶.

مرحبا، محمد عبدالرحمن (بی‌تا). من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية، بیروت.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق). شرح الهدایة الاثیریة، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.

----- (بى تا). الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية. تهران: انجمن حكمت و فلسفه.

----- (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، بيروت: دار احياء التراث العربى.

نتون، يان ريچارد (۱۳۸۰). «سرچشمه هاى فلسفه اسلامى»، ترجمه جواد قاسمى، نقد و نظر، شماره ۲۷ و ۲۸.

نصر، سيدحسين (۱۳۸۲). «قرآن و حديث: منبع و منشأ الهام فلسفه اسلامى»، ترجمه جليل پروين، پژوهشنامه متين، شماره ۱۸.

يوسفى روشناوند، زهرا (۱۳۸۸). «سير تطور تبين فلسفى وحى از فارابى تا ملاصدرا»، آيين حكمت، شماره ۲.



Analysis of the problem of evil in Spinoza's Analysis of the Problem of Evil in Spinoza's Ethico-Theological System with Emphasis on Coronavirus

Maryam Soltani Kouhanestani^{1,*}, Aydin Ziyae²

¹ Associate Professor, Department of Philosophy, University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran

² PhD student in Comparative Studies of Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research
Article

Received:

13/04/2022

Accepted:

20/06/2022

Spinoza believes that every act in the universe is a mode of a single substance or God, and the difference between acts is due to the difference in how they are emitted from the substance, good and evil will be relative subjects, therefore, as a result, Corona cannot be considered as an absolute evil. such thinking is the product of the imagination of a being who is limited in space and time and seeks only his benefit, and thus transforms evil - here corona - which is a relative thing into something objective and absolute, which is expressed in terms such as evil, confusion, ugliness and wickedness, but if we extend these matters to God from this perspective, it will cause the greatness of God to be hidden from the intellect. For Spinoza, man, as a mode of infinite modes of substance, is hardly small and insignificant, but at the same time, he is great; because has an intellect that enables to have this insight. Corona shows man the consciousness of his limitation before God and nature, and this consciousness of limitation is itself an element of the bliss of being in God, without which such consciousness would not have been realized. On the other hand, since according to Spinoza, anything that causes human beings to live together in a collective agreement is beneficial, and conversely, a difference in society is evil, it can be said that, Corona in so far as it causes this agreement and empathy in societies, especially moral societies, It is Good.

Keywords: Spinoza, Coronairus, substance , Good, Evil.

Cite this article: Soltani Kouhanestani, Maryam & Ziyae, Aydin (2022). Analysis of the Problem of Evil in Spinoza's Ethico-Theological System with Emphasis on Coronavirus. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No.1, pp. 105-122.

DOI: 10.30479/wp.2022.17117.1011

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



*Corresponding Author; E-mail: m.soltani@uma.ac.ir

تحلیل مسئله شرّ در دستگاه الهیاتی-اخلاقی اسپینوزا با تأکید بر بیماری کرونا

مریم سلطانی کوهانستانی^۱، * آیدین ضیایی^۲

^۱ دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران.

^۲ دانشجوی دکتری، گروه ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۱/۰۱/۲۴

پذیرش:

۱۴۰۱/۰۳/۳۰

از آنجایی که اسپینوزا معتقد است هر فعلی در جهان، حالتی از حالت‌های جوهری واحد یا خداوند است و تفاوت افعال مختلف، به تفاوت آنها در نحوه صدورشان از جوهر بازمی‌گردد، خیر و شرّ اموری نسبی خواهند بود و در نتیجه تلقی کرونا به‌عنوان یک شرّ مطلق، منتفی است. چنین تفکری، محصول تصورات موجود محصور در تنگنای مکان و زمان است که جز سود خویش نمی‌جوید و در نتیجه شرّ در اینجا کرونا- را که امری نسبی استک به چیزی عینی و مطلق مبدل می‌کند که با مفاهیم بد، آشفتگی، زشتی و شرارت بیان می‌شود. ولی به خداوند تسری دادن آنچه که از این منظر دیده می‌شود، سبب پنهان ماندن عظمت او از چشم خرد خواهد شد. از نظر اسپینوزا، آدمی به‌عنوان حالتی از حالات نامتناهی جوهر، بسیار کوچک و ناچیز است، ولی در عین حال، به علت بهره‌مندی از خرد که او را به آن دیدن توانا می‌سازد، بزرگ است. کرونا به آدمی آگاهی محدودیت خویش را در برابر خداوند و طبیعت می‌نمایاند و این آگاهی به محدودیت، خود عنصری از نیک‌بختی در خدا بودن است که اگر نبود، چنین آگاهی‌ای محقق نمی‌گردید. از سوی دیگر، چون از نظر اسپینوزا هر چیزی که باعث شود انسان‌ها با هم در توافقی جمعی زندگی کنند، سودمند است و برعکس، اختلاف در مدینه شرّ است، می‌توان گفت، کرونا تا آنجا که باعث این توافق و همدلی در جوامع، بالأخص جوامع مسلمان و اخلاقی شده، خیر است.

کلمات کلیدی: اسپینوزا، کرونا، جوهر، خیر، شرّ.

استناد: سلطانی کوهانستانی، مریم؛ ضیایی، آیدین (۱۴۰۱). «تحلیل مسئله شرّ در دستگاه الهیاتی-اخلاقی اسپینوزا با تأکید بر بیماری کرونا»، فصلنامه فلسفه غرب، سال اول، شماره اول، بهار ۱۴۰۱: ص ۱۲۲-۱۰۵.

DOI:10.30479/wp.2022.17117.1011



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) - حق مؤلف © نویسندگان.

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: m.soltani@uma.ac.ir

۱- مقدمه

رابطه بین اخلاق، الهیات و طبیعتک از دیرباز مورد توجه ادیان، اندیشمندان و فلاسفه بوده است، به گونه‌ای که بر مبنای ادیان ابراهیمی، تمام موجودات عالم و طبیعت، مخلوق خداوندی عالم و ناظم، و تجلی حکمت او هستند که آدمی در نحوه برخورد با آن‌ها مسئول است. بعد از ادیان، این ارتباط، در فلسفه، از همان ظهور فلاسفه پیشاسقراطی و رواقیون دیده می‌شود (Furley, 2005: 223-225; Collingwood, 1949: 44) که بعد از آن توسط فیثاغوریان بسط می‌یابد (Schimmel, 1993: 11). اما در بین فیلسوفان یونان، افلاطون^(۱) (Plato, *Republic*: VI: 508-510; VII: 511-518; *Timaeus*: 29-) و ارسطو^(۲) (Woodridge, 1966: 105; Randall, 1960: 186-187)، بیش از همه به توضیح و تشریح چگونگی ارتباط بین اخلاق، الهیات و طبیعت پرداختند. در نظر این حکمای یونانی، طبیعت نوعی نظم یا کاسموس بود که از غایتی الهی تبعیت می‌کرد و آدمی نیز جزئی از این طبیعت الهی بود که باید خود را با آن هماهنگ کرده و در هارمونی با نظم کیهانی قرار گیرد.

در دوران قرون وسطی سنت توماس آکوئیناس^(۳) (Aquinas, 1994: 45-68) و آگوستین^(۴) (Gilson, 1960: 148-172) با اعتقاد به اینکه قوانین حاکم بر طبیعت، دارای منشأ الهی و تابع غایتی الهی هستند، کوشیدند تبیینی شایسته از ارتباط اخلاق و الهیات و حوادث طبیعی ارائه دهند. در عصر جدید، با ظهور دکارت و با وجود تضعیف تحلیل اخلاق در پرتو الهیات، شاهد بازسازی ارتباط اخلاق و الهیات هستیم که از بین آنها، شاید هیچ کس به اندازه اسپینوزا در بسط آن تلاش نکرده باشد. اسپینوزا با ذکر جوهر در مقام خدا، با دو وجه طبیعت خلاق (شی‌ای که در خودش است و به نفس خودش متصور است) و طبیعت مخلوق (همه اشیا بی که ضرورتاً از خداوند یا یکی از صفات او ناشی می‌شوند) (Spinoza, 2002: 56-58) و اذعان به اطاعت از قانون اخلاق در مقام هدف کتاب مقدس، اطاعت از خداوند با خلوص نیت کامل از طریق عمل به عدالت، احسان، نیکوکاری و عشق به همسایه (Ibid: 518; Idem, 2007: 127-177)، به دنبال تحلیل اخلاقیات در پرتو الهیات برآمد. اسپینوزا کتاب *اخلاق خود را با بحث از «جوهر»* آغاز کرده و نخستین صفحات آن را به بحث جوهر و صفات و حالات آن اختصاص داده است. از منظر او، همه چیز در درون جوهر وجود دارد و هیچ چیزی خارج از ذات او نیست. جوهر از نظر اسپینوزا همان «خداوند» است و «یکایک اشیا چیزی نیستند جز صفات خدا یا حالتی که از طریق آنها صفات خدا به نحو خاصی اعلام می‌شود» (یاسپرس، ۱۳۸۹: ۲۳-۲۱).

بر مبنای این مقدمه و با توجه به اینکه اخلاقیات اسپینوزا با اصل اعتقادی او - «همه در خدایی»^(۵) - در هم تنیده شده است، پژوهش حاضر به صورت راهبردی و با تحلیل کیفی، پاسخ به این پرسش را می‌جوید که در تفکر اسپینوزا چگونه می‌توان حادثه کرونا و ویروس را تحلیل کرد؟ آیا اسپینوزا در این دستگاه الهیاتی-اخلاقی، می‌تواند تحلیلی قابل قبول در حوزه کرونا و ویروس برای بشریت عرضه بدارد یا خیر؟

۲- خداوند و چگونگی ارتباط او با جهان از منظر اسپینوزا

اسپینوزا برای ارائه چگونگی ارتباط خداوند با جهان، سه اصطلاح را برگزیده است: جوهر، صفات جوهر و حالات جوهر. او در تعریف جوهر می‌گوید:

مقصود من از جوهر، شی‌ای است که در خودش است و به نفس خودش به تصور می‌آید، یعنی تصورش به تصور شی‌ء دیگری که از آن ساخته شده باشد متوقف نیست (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۴).

طبق این تعریف، جوهر همان است که نیازمند به علت نیست و زمانی که مورد توجه قرار می‌گیرد، به چیزی فراتر از خود ارجاع نمی‌یابد و مبدأیی زمانی و مکانی برای آن متصور نیست. باید در نظر گرفت که جوهر علتی جز خود ندارد. علت جوهر، خود جوهر است. می‌توان چنین تصور کرد که هر چیزی ممکن بود در جهان نباشد، ولی جوهر فارغ از چنین تصویری است و وجودش امری مسلم است. وقتی جوهر را در موقعیت اندیشیده شدن قرار می‌دهیم، نمی‌توانیم نبودن و وجود نداشتن را با آن موازی و مترادف بپنداریم، زیرا نسبت دادن چنین تصور و اندیشه‌ای به جوهر به منزله نفی وجود از هر چیز است. خداوند طبیعتی نامتناهی است که تصور همه امور ذیل تصور او امکان‌پذیر است. از نظر اسپینوزا، وجود بدیهی جوهر یک اندیشه مؤثر و فراگیر و بی‌نهایت درباره خداوند است که در کنه اندیشه آدمی به شکلی اجتناب‌ناپذیر حضور پیدا می‌کند.

اما صفت از منظر اسپینوزا «شی‌ای است که عقل آن را به مثابه مقوم ذات جوهر ادراک می‌کند» (همان: ۵-۶). صفات در اندیشه اسپینوزا عبارتند از فکر و بُعد، که جوهر به واسطه آنها شناخته می‌شود و تمام تجربیات ما تحت الشعاع این دو صفت واقع می‌شوند. خداوند نه فهم دارد و نه اراده، بلکه صفت اندیشیدن یا فکر دارد و از این رو، فهم و اراده حالت‌های صفت فکر هستند؛ چنانکه حرکت و سکون نیز ندارد، بلکه این دو حالت‌های صفت بُعد خداوند هستند (یاسپرس، ۱۳۸۹: ۲۷). صفت ذات جوهر را بیان می‌دارد، بنابراین تعدد در تعیین کیفی از ویژگی‌های آن دانسته می‌شود. اما صفت مانند جوهر نامتناهی نیست و این جوهر است که صفات را دربرمی‌گیرد و محیط بر صفات شمرده می‌شد، حتی صفاتی که برای ما شناخته شده نیستند.

اسپینوزا در تعریف حالت، می‌گوید: «مقصود من از حالت احوال جوهر یا شی‌ء است که در شی‌ء‌ای دیگر است و به واسطه آن به تصور می‌آید» (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۶). پس حالت از منظر او همان اشیاء هستند. حالت «آن چیزی است که در شی‌ء‌ای دیگر است و از طریق آن شی‌ء دیگر دریافته می‌شود» (همان)؛ بنابراین حالات بر خلاف جوهر و صفات، متناهی و در حدود زمان و مکان مقید هستند. بنا بر خاصیت چنین وجودی که خود علت وجودی خود است، می‌توان وجود اشیاء را نیز مسلم گرفت؛ چون اگر چنین نبود، وجود جوهر هم ضروری نمی‌بود، یعنی ما اگر به این فکر کنیم که

وجود جوهر بدون وجود چیزها وجود دارد، به نقض غرض رسیده‌ایم. از نظر اسپینوزا، کسی که حقیقت جوهر را دریافت، نمی‌تواند پس از آن، چنین اندیشه‌ای را مورد تردید یا انکار قرار دهد. باید این را از نظر دور نداشت که اندیشه با اشیاء محدود آغاز می‌شود، ولی اندیشه جوهر نامتناهی، فی‌نفسه وجود دارد. از این رو است که اسپینوزا اندیشه جوهر را حاصل استدلال و استنتاج نمی‌داند و آن را خودبه‌خودی و بدیهی تلقی کرده و اثبات خداوند را منوط به وجود جهان نمی‌کند. از نظر اسپینوزا، وجود جوهر ضروری است، زیرا در غیر این صورت، نیازمند غیر خود می‌بود و این نیاز، از کمال او می‌کاست. او می‌گوید: «مقصود من از خدا موجود مطلقاً نامتناهی است، یعنی جوهر که مقوم از صفات نامتناهی است که هر یک از آنها مبین ذات سرمدی و نامتناهی است» (همان: ۷-۸). «مطلق مورد نظر اسپینوزا همانی است که قاطبۀ فلاسفه پیش از او نیز به آن اذعان داشته‌اند. هر صفت نیز نامتناهی است، ولی نه مطلقاً نامتناهی، بلکه در نوع خود نامتناهی است» (یاسپرس، ۱۳۸۹: ۲۴). اسپینوزا نامتناهی را دو نوع می‌داند: نامتناهی مطلق و نامتناهی در نوع خود. نامتناهی در نوع خود به‌رغم برتری و فائق بودن بر اشیا و افراد نوع خود، باز هم در صفات و خصوصیات، محدود و متناهی است و این نامتناهی مطلق است که سنجش‌ناپذیر و دارای صفات و خصوصیات نامتناهی است؛ از این رو، میان نامتناهی مطلق و در نوع خود، تباین وجود دارد (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۸). در نظر نهایی اسپینوزا، «جوهر و صفات آن همان طبیعت خلاق و حالات جوهر اعم از متناهی و نامتناهی، طبیعت مخلوق هستند» (Wolfson, 1934: 4) که از یکدیگر غیرقابل تفکیک‌اند. خداوند نه جسم است و نه اندیشه، بلکه دارای صفات امتداد و اندیشه است.

خداوند از نظر اسپینوزا بسیط و غیرقابل تجزیه است؛ از این رو در خداوند امکان و فعلیت در معنایی که میان آدمیان مصطلح است وجود ندارد، زیرا خداوند هر آنچه که لازم بوده، به فعلیت در آورده و امکانی را به بعد موکول نکرده است تا این تصور پیش بیاید که این امکان فعلیت‌نیافته از جانب خداوند، از جهت نقص و عدم امکان فعلیت کنونی‌اش، به فعلیت نرسیده و لوازمی برای این فعلیت ضروری بوده که فاقد آن بوده و لذا فعلیت نیافته است.

از منظر اسپینوزا آزادی و ضرورت در وجود خداوند یکی است، زیرا «مختار آن است که به‌صرف ضرورت طبیعتش، موجود است و به‌محض اقتضای طبیعتش به افعالش، موجب است» (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۹)، یعنی خداوند به‌واسطه چیزی مجبور نشده که فقدان آن چیز باعث آزادی خدا شود. بنابراین آزادی خداوند از نوع آزادی آتارشی‌گونه نیست که با اجبار خارجی سرکوب شده باشد و یا برداشته شدن اجبار، تحقق یابد. آزادی مورد نظر در خداوند همان ضرورتی است که از ذات الهی نشئت گرفته است. اگر آزادی خداوند را به آزادی او در این معنی که او هر چه بخواهد انجام می‌دهد، فروبکاهیم، او را به دنیای محدود خودمان فروکاسته‌ایم.

یگانه بودن جوهر نیز برای اسپینوزا مسئله است، زیرا اگر به جوهر متعدد قائل باشیم، دیگر جوهری نداریم که نامحدود و نامتناهی باشد، بلکه این جوهر با جوهرهای دیگر محدود می‌شود. بنا به قضیه ۶، بخش اول/اخلاق، ممکن نیست جوهری به وسیله جوهری دیگر به وجود آمده باشد (همان: ۲۸)، اما باید در نظر گرفت که یکتایی خداوند به معنای عددی آن نیست. یکتایی عددی زمانی حقیقت دارد که ما میان چند چیز با اشتراکات و مشابهت، یکی را بر سایرین برتری دهیم، اما این در مورد خداوند که جوهری یگانه است، نمی‌تواند صفتی درست تلقی شود. از طرفی نیز ناگزیر هستیم این یگانگی را برای جوهری که کاملاً ناآشنا به ماهیت آن هستیم، به کار ببریم (یاسپرس، ۱۳۸۹: ۲۶). به باور اسپینوزا

چون همهٔ اموری که انسان علت تامهٔ آنها است، بالضروره خیر است و لذا برای انسان هیچ شرّی پیش نمی‌آید، مگر اینکه آن از سوی علل خارجی باشد، یعنی مگر از این حیث که او جزئی از کل طبیعت است که طبیعت انسانی مجبور است از این قوانین اطاعت کند و خود را به طرق نامتناهی با آن سازگار سازد (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۲۸۳).

بنابراین، خداوند غیرقابل تصور را نباید با تصورات محدود و قائل شدن تعیناتی که گاه به قیاس شخص‌وار او می‌انجامد و چیزی را به جای خدا می‌نشانند، به سرحدات شناخته شدن یا قابل شناسایی شدن کشاند؛ چنانکه با مثال کسنوفانس،^(۶) فیلسوف یونانی، خدایی دایره‌وار و مثلث‌وار در جهان دایره‌ها و مثلث‌ها را می‌نماید. او با تعمیم این مثال به باور مسیحیان - که معتقدند خداوند به صورت حضرت عیسی علیه‌السلام تجسم یافته است - آن را نیز بی‌معنا می‌داند و این تجسم را همانند این دانسته که دایره‌ها، طبیعت مربع‌ها را پذیرفته باشندک درحالی‌که این بی‌معنا است. البته اگر قدرت و آزادی خداوند را در حد یک پادشاه تقلیل دهیم، نمی‌توانیم مقصود اسپینوزا از این قدرت را درک کنیم. از نظر اسپینوزا، خداوند قابل تصور نیست و فقط قابل اندیشیدن است، زیرا با تصور کردن خداوند او را در تصویر خودساخته‌مان محصور و محدود کرده‌ایم. از نظر اسپینوزا، خداوند نسبت به جهان هم بسیار بعید و هم بسیار قریب است. بعید بودن خداوند از جهان، معادل بعید بودن صفاتی چون فهم و اراده از خداوند است که میان ما وجود دارد و مصطلح است؛ و قریب بودن خداوند به جهان به سبب این است که علت داخلی همه چیز است (یاسپرس، ۱۳۸۹: ۲۸-۲۶).

در قضیه ۱۸، بخش اول/اخلاق می‌خوانیم: «خدا علت داخلی همهٔ اشیاء است نه علت خارجی آنها». برهان این قضیه به این صورت است که: هر چیزی که هست، در خدا هست و خدا علت تمام اشیاء است. این علت داخلی به علت باطنی نیز تعبیر می‌شود، ولی با علت حاکم در تناقض است، چون اگر حاکم بود باید از بیرون حلول می‌کرد، درحالی‌که علت داخلی اعم از آن است. خداوند علت

خارجی نیست، چون بیرون از شیء نیست. همان‌طور که جنس، علت داخلی انواع، و نوع، علت داخلی افراد است؛ یا کل، علت داخلی اجزاء است؛ خدا نیز علت داخلی اشیاء است و مقصود این است که همان‌طور که انواع در جنس و افراد در نوع و اجزاء در کل و نتایج در مقدمات موجودند، اشیاء نیز در خدا وجود دارند و وجودشان جدای از هم نیست؛ البته میان آنها تمایز منطقی و اعتباری نفس‌الأمری، به معنای متعالی بودن خداوند در عین قریب بودن، هست (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۴۰). از این رو جوهر و حالات هم در معنایی، قریب و هم در معنایی، بعید هستند. خداوند در بی‌نهایتی هستی‌اش غیر از همه چیز است، با وجود این، در همه نتایج و البته در ما، وجود دارد. دور بودن خداوند به سبب جوهر بودن اوست که هستی‌اش از خود اوست؛ و نزدیک بودنش به سبب دو صفت «بعد» و «فکر» است که در طبیعت است و ما در این طبیعت هستیم (یاسپرس، ۱۳۸۹: ۲۹). یاسپرس می‌گوید، برای اسپینوزا «همه چیز در خداست و هر چه روی می‌دهد، زاده قوانین طبیعت نامتناهی خدا و ناشی از ضرورت ذات اوست» (همان: ۳۳).

به اعتقاد هریس،^(۷) فیلسوف معاصر آفریقای جنوبی، از نظر اسپینوزا، ما تنها تا جایی تصورات واضح متمایز و تامی از چیزی داریم که بتوانیم آنها را به نحو درست با تصور خدا یا جوهر ارتباط دهیم، به این معنا که چگونگی جای‌گیری آنها را در وجود «جامع همه چیز» خداوند یا همان نظام عالم یا طبیعت دریابیم. موجود نامتناهی بالضرورة جامع همه چیز و بنابراین، کامل بالذات است. هر آنچه هست باید که در او مندرج باشد، زیرا هیچ چیزی بیرون از او یا بدون او نمی‌تواند باشد. هریس در ادامه می‌گوید، برای ارائه تبیین عقلی از هر کدام از چیزهای جزئی موجود در عالم، باید آن را در ارتباط با بستر نظام‌مند ببینیم، چراکه هر چیز نظام‌مندی کامل است و نمی‌تواند ناقص محض باشد. برای چیزهای جزئی باید به نظام مطلق نهایی استناد کنیم. بنابراین، باید موجود کاملی را مسلم بگیریم که از نظر اسپینوزا، جوهر خدا یا طبیعت، آخرین بستر همه وجود و همه شناخت امور جزئی است (هریس، ۱۳۹۶: ۵۴-۵۳).

بر مبنای مطالب مطرح شده، از منظر اسپینوزا، خداوند فقط بر اساس قوانین خود عمل می‌کند و به وسیله کسی و چیزی مجبور نشده است. جز کمال طبیعت، نه در خارج از او علتی موجود است تا بتواند او را به عمل وادارد و نه در داخل او. فقط خدا مختار است و مختار بودن او به این معنا نیست که اشیایی که لازمه طبیعت او، یعنی تحت قدرت اوست، به وجود نیایند یا به وسیله او به وجود نیایند؛ چون این گفته به مثابه این است که بگوییم خدا می‌تواند کاری کند که از طبیعت مثلث بر نیاید که زوایای سه‌گانه‌اش برابر با دو قائمه بشود.

اسپینوزا معتقد است عقل و اراده به طبیعت خداوند تعلق ندارد، هرچند که عده‌ای عقل و اراده را در عالی‌ترین مرتبه‌اش به طبیعت خدا متعلق می‌دانند، زیرا چنین صفات کاملی را به خدا نسبت

می‌دهند. اگرچه آنها معتقدند خداوند بالفعل دارای برترین عقل است، اما باور ندارند که هر چیزی را که خداوند بالفعل ادراک می‌کند، به وجود آورده باشد، زیرا چنین می‌اندیشند که با این فرض، قدرت خداوند را از بین می‌برند. آنها می‌گویند، اگر خداوند هر چیزی را که در عقل اوست بیافریند، دیگر قادر نخواهد بود چیز دیگری بیافریند و این با قدرت مطلقه او تنافی دارد. بنابراین ترجیح می‌دهند که ذات خداوند را نسبت به همه اشیا لاقتضا تصور کنند که چیزی را خلق نمی‌کند مگر به اقتضای اراده مطلقش، اما از نظر اسپینوزا، از قدرت عالی و طبیعت نامتناهی خدا، اشیا نامتناهی به طرق نامتناهی، یعنی همه اشیا بالضروره ناشی شده‌اند یا پیوسته به واسطه همان ضرورت ناشی می‌شوند؛ همان‌طور که طبیعت مثلث از ازل تا ابد آن‌است که زوایای سه‌گانه‌اش برابر دو قائمه باشند.

بنابراین قدرت مطلقه خداوند از ازل در کار بوده و به‌همان صورت، تا ابد نیز در کار خواهد بود. در این صورت، قدرت مطلقه خداوند بسیار عظیم‌تر از تصور آدمی خواهد بود. بنابراین اگر عقل به طبیعت الهی تعلق یابد، ممکن نیست مانند عقل‌های ما، بعد از اشیا معقول باشد و نه حتی مقارن آن، زیرا خداوند به دلیل علت بودنش، قبل از همه اشیا است. از طرف دیگر، حقیقت و ذات بالفعل اشیا در عقل خداوند بالفعل موجود است؛ بنابراین، عقل خداوند از این حیث که مقوم ذات او تصور شده، در حقیقت هم علت ذات اشیا و هم علت وجود آنها است و البته با ذات و وجود اشیا فرق دارد (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۳۹-۳۶).

۳- هم‌پوشانی الهیات و اخلاق در اسپینوزا

در یک تقسیم‌بندی از اخلاق که بر مبنای رویکرد و روش در این علم است، اخلاق یا از نوع موعظه‌ای و توصیه‌ای است یا توصیفی-تحلیلی. در نوع اول، با یک سری بایدها و نبایدها، خوب‌ها و بدها، و در نهایت توصیه‌های علمای اخلاق مواجه هستیم. به عبارت دیگر، علمای اخلاق، نخست فضایل و رذایل را برمی‌شمارند و سپس آنها را شرح می‌دهند و در نهایت می‌گویند، عمل به فضایل، حسن و خوب، و عمل به رذایل، بد و قبیح است. اما اسپینوزا اخلاق به این معنا را قبول ندارد و ظاهراً در تفکر اسپینوزایی محال است اخلاق توصیه‌ای داشته باشیم، زیرا بر اساس مبانی فلسفه اسپینوزا، انسان مجبور است و زمانی که انسان مجبور شد، تکلیف و پاداش و کیفر نیز برای او بی‌معنا خواهد بود و خوب و بد و فضایل و رذایل به‌معنای ذاتی وجود نخواهند داشت. پس ظاهراً اخلاق اسپینوزا بیش از هر چیز، اخلاقی توصیفی و تحلیلی است؛ بدین معنا که او با بررسی نحوه صدور افعال مختلف انسان‌ها که در واقع حالت‌های جوهر هستند، نشان می‌دهد که این افعال بر اساس چه سلسله عللی به جوهر الهی منتهی می‌شوند. بنابراین در اخلاق اسپینوزا ظاهراً به‌صورت مستقیم توصیه‌ای نداریم، اما این تمام حقیقت درباره اخلاقیات اسپینوزا نیست. نگاهی اجمالی به آرای وی در اخلاق، حاکی از آن‌است که او به اخلاق توصیه‌ای نیز توجه داشته است؛ به‌عنوان نمونه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

قضیه ۴۵: هرگز ممکن نیست که نفرت خیر باشد، چون می‌کوشیم تا انسانی را که به وی نفرت

داریم، نابود کنیم و این کوشش شرّ است. حسد، استهزا، بی‌اعتنایی، خشم، انتقام و عواطف دیگر که مربوط به نفرت هستند یا از آن ناشی می‌شوند، شرّند. پس هر چه ما تحت تأثیر نفرت، خواهان آن هستیم، شرّ و بی‌عدالتی است (همان: ۲۵۸-۲۵۹).

قضیه ۴۶: کسی که تحت هدایت عقل زندگی می‌کند، حتی الامکان می‌کوشد تا نفرت، خشم یا بی‌اعتنایی دیگران نسبت به خود را با عشق و کرامت پاداش دهد (همان: ۲۶۰).

قضیه ۴۸: عواطف استعظام و استحقار همواره شرّ هستند، چون مخالف عقل‌اند. طبق قضیه ۴۹، استعظام به‌آسانی شخص مورد استعظام را مستکبر می‌کند (همان: ۲۶۱).

قضیه ۵۰: دلسوزی در کسی که تحت هدایت عقل زندگی می‌کند، بالذات خود شرّ و بی‌فایده است، زیرا دلسوزی اندوه است (همان: ۲۶۲).

قضیه ۵۳: فروتنی، فضیلت نیست، یعنی از عقل ناشی نمی‌شود، زیرا فروتنی المی است ناشی از اینکه انسان ضعف خود را مورد ملاحظه قرار می‌دهد؛ اما انسان از این حیث که خود را با عقل راستین می‌شناسد، فرض بر این است که ذات خود، یعنی قدرت خود را می‌فهمد و خلاف این، یعنی از قدرت فعالیتش جلوگیری شده است. پس چون فروتنی انفعال است، فضیلت نیست (همان: ۲۶۴).

قضیه ۵۵: منتهای تکبر یا تذلل، منتهای غفلت انسان از خویش است، زیرا این دو منتهای جهل انسان نسبت به خود ناشی شده است (همان: ۲۶۵).

قضیه ۶۱: خواهشی که از عقل ناشی می‌شود، هرگز ممکن نیست مفرط باشد، چراکه خواهش ناشی از عقل، از آن حیث که فعال هستیم، همان ذات یا طبیعت انسان است و افراط در خواهش به افراط در ذات، یعنی تجاوز از ذات می‌انجامد، که این تناقض است (همان: ۲۷۲).

قضیه ۶۳: کسی که تحت تأثیر ترس عمل می‌کند و برای اجتناب از شرّ، عمل خیر انجام می‌دهد، تحت هدایت عقل نیست. تمام عواطفی که به نفس از این حیث که فعال‌اند مربوطند، یعنی مربوط به عقل‌اند، جز عواطف لذت و خواهش چیزی نیستند (همان: ۲۷۳).

قضیه ۷۲: عمل انسان آزاد، هرگز فریبکارانه نیست، بلکه همواره صادقانه است، زیرا اگر انسان آزاد عملی را فریبکارانه انجام دهد، از این حیث که آزاد است باید آن را تحت هدایت عقل انجام داده باشد، چراکه لازمه انسان آزاد بودن، عقل است و اگر فریبکارانه عمل کند، طبق فضیلت عمل کرده است و از این‌رو برای هر شخص مفیدتر خواهد بود که فریبکارانه عمل کند، یعنی همان‌طور که خود بدیهی است برای انسان‌ها مفید خواهد بود که فقط در حرف سازگار باشند و در عمل، مخالف، که نامعقول است (همان: ۲۸۰).

آنچه در زندگی برای ما فایده زیادی دارد این است که حتی الامکان فاهمه یا عقل را تکمیل کنیم و خوشبختی یا سعادت اعلای انسان عبارت از همین است، زیرا سعادت چیزی نیست مگر همان آرامش

خاطر که از شناخت شهودی خدا نشئت می‌گیرد و تکمیل فاهمه چیزی نیست، مگر فهم خداوند و صفات و افعال او که از ضرورت طبیعتش ناشی می‌شوند (همان: ۲۸۲).

بدین‌سان، بدیهی است که اسپینوزا از اخلاق توصیه‌ای نیز بهره جسته است، اما همان‌طور که یاسپرس^(۸) می‌گوید: طرز فکر اسپینوزا در حوزه اخلاق، فراسوی نیک و بد است. او نمی‌خواهد محکوم یا تحقیر کند، بلکه بر آن است که در حال اندیشیدن فلسفی برای شناختن خدا به‌سر برد. آنجا که منشأ هر رویدادی قوانین سرمدی طبیعت و ضرورت خدا تلقی می‌شود، آدمی می‌تواند در برابر رویدادها همان حالت درونی را داشته باشد که اسپینوزا داشت؛ آن‌زمان که چند عنکبوت را در دامی جای داده بود و نبردشان را تماشا می‌کرد تا سرانجام یکی دیگران را کشت و خونشان را مکید. این حالت درونی دو جنبه دارد: تسلیم در برابر ضرورت الهی، و اشتیاق به جستن حقیقت در شناسایی عینی علمی که همه ارزش‌ها و هدف‌ها را به حالت تعلیق درمی‌آورد تا خود موضوع را چنانکه به راستی هست، دریابد (یاسپرس، ۱۳۸۹: ۸۳). به‌تعبیر دیگر، اسپینوزا تأکید می‌کند که نفس انسان جزئی از زنجیره علل است، اگرچه انسان‌ها معمولاً از نحوه سازگاری آن با این زنجیره غافل‌اند. از تأثیرات این امر نمی‌توان اجتناب کرد و این تأثیرات نیز به‌هیچ‌وجه غیرطبیعی نیستند.

هیچ نظام طبیعی وجود ندارد که با توجه به آن بتوان در مورد خوب یا بد بودن چیزی حکم کرد. در این‌جا ما لوازم اخلاقی تلقی اسپینوزا از ابتناء تصور وجود نظم بر تخیل را می‌بینیم. «خیر و شرّ به هیچ چیز مثبتی در خود چیزها دلالت نمی‌کند». او می‌گوید: چیزی واحد ممکن است در عین حال خوب یا بد، و نه خوب و نه بد باشد. ما می‌توانیم پیش خود، الگوهایی در مورد طبیعت انسان وضع کنیم و بسته به اینکه خودمان و دیگران چقدر به آن الگوها نزدیکیم، حکم به کامل یا ناقص بودن خودمان یا دیگران کنیم. اما در هر صورت ما به چیزی بیش از قدرت و توان چیزها در ایجاد نفع یا ضرر برای ما در افزایش یا کاهش قدرت ما حکم نمی‌کنیم. خیر چیزی است که می‌دانیم برای ما مفید است و شرّ چیزی است که می‌دانیم ما را از برخورداری از خیر باز می‌دارد. در واقع، دو مضمون متعارض از اخلاق از نظر اسپینوزا وجود دارد: ضعف و آسیب‌پذیری اجتناب‌ناپذیر ما در برابر انفعالات، و قدرت ما در غلبه بر نیروهای مخرب انفعالات از طریق عقل. از یک‌سو اسپینوزا قدرت اشیای جزئی را تحت قدرت علل خارجی می‌داند، و از سوی دیگر، هدایت عقل را باعث آزادی انسان می‌شمارد. ما تحت قدرت نظام معمول طبیعت هستیم. هدف اسپینوزا حفظ انفعالات در قلمرو درونی احساس نیست، از نظر وی باید خود را در جایگاه علت موجه قرار دهیم (لوید، ۱۳۹۶: ۱۱۶-۱۰۱).

۴- تحلیل کرونا و ویروس در دستگاه الهیاتی-اخلاقی اسپینوزا

در تحلیل حادثه کرونا و ویروس در دستگاه الهیاتی-اخلاقی اسپینوزا می‌توان گفت از آنجایی که اسپینوزا معتقد است هر فعلی در جهان، حالتی از حالت‌های جوهری واحد یا خداوند است و تفاوت

افعال مختلف به تفاوت آنها در نحوه صدورشان از جوهر بازمی‌گردد، خیر و شرّ بی‌معنا می‌شود و در نتیجه نمی‌توان کرونا و ویروس را شرّ مطلق تلقی کرد. به اعتقاد اسپینوزا، نیکی و بدی در اشیاء، امری حقیقی و عینی نیست و از این‌رو، خیر و شرّ امری نسبی دانسته می‌شود. یاسپرس در مورد لوازم اخلاقی فلسفه اسپینوزا توضیح داده و می‌گوید بیشتر کسانی که درباره عواطف انسانی چیزی می‌نویسند، علت ناتوانی و ناپایداری آدمی را در نیروی کلی طبیعت نمی‌جویند، بلکه آن را ناشی از نمی‌دانم کدام نقص طبیعت انسانی می‌انگارند و از این‌رو گاه برایش دل می‌سوزانند؛ گاه استهزایش می‌کنند، گاه به چشم حقارتش می‌نگرند و گاه نفرینش می‌کنند، حال آنکه در طبیعت هیچ امری روی نمی‌دهد که بتوان عیبش شمرد. یاسپرس از قول اسپینوزا در رساله الهی‌سیاسی^(۹) می‌گوید: با کمال دقت کوشیده‌ام اعمال انسانی را نه استهزا کنم و نه از آنها بیزارى نشان دهم، بلکه بفهمم و به کنه آنها پی ببرم. از این‌رو عشق و نفرت، خشم و حسد، جاه‌طلبی و ترحم را همچون نقص طبیعت انسانی نینگاشته، بلکه ویژگی‌هایی تلقی کرده‌اند که همان‌گونه متعلق طبیعت بشری هستند که گرما و سرما و توفان و رعد، متعلق طبیعت هوا هست. همه این ویژگی‌ها با اینکه ما را خوش نمی‌آیند، ضروری‌اند و علل خاص دارند (یاسپرس، ۱۳۸۹: ۸۳).

بر این مبنا، اگر کرونا و ویروس را شرّ در نظر بگیریم، در تحلیل اسپینوزا، این نگاه محصول تصورات موجودی است که به‌عنوان حالت جوهر در تنگنای مکان و زمان زندگی می‌کند و جز سود خویش نمی‌جوید و در نتیجه شرّ - در اینجا کرونا و ویروس - را که امری نسبی است، به چیزی عینی و مطلق مبدل می‌کند که با مفاهیم بد، آشفتگی، زشتی و شرارت بیان می‌شود؛ ولی خداوند هیچ چیز را از این دیدگاه نمی‌نگرد. به خداوند تسرّی دادن آنچه که از این منظر دیده می‌شود، سبب پنهان ماندن عظمت خداوند از چشم خرد خواهد شد.

از منظر اسپینوزا، چون ما آدمیان تصور کردن امور را بر شناختن آنها ترجیح می‌دهیم و چون در تصور خود، ایده خداوند را مسخ و لکه‌دار می‌کنیم، ناچار این‌همه نقص در طبیعت، آشفتگی، بدی و سایر عوارض کرونا، تنها در تصور موجوداتی که جنبه حالت دارند و در مقام سنجش چیزها با آنچه برایشان سودمند است، پدید می‌آید. از نظر اسپینوزا، آدمی به‌عنوان حالتی از حالات نامتناهی جوهر، بسیار کوچک و ناچیز است، ولی در عین حال، به‌علت بهره‌مندی از خرد که او را به آن دیدن توانا می‌سازد، بزرگ است. کرونا و ویروس به آدمی آگاهی محدودیت خویش در برابر خداوند و طبیعت را می‌نمایاند و این آگاهی به محدودیت، خود عنصری از نیک‌بختی در خدا بودن است که اگر نبود، چنین آگاهی‌ای محقق نمی‌گردید. از نظر اسپینوزا، باید طبیعت را تا آن حدی بشناسیم که برای رسیدن به بالاترین مرتبه ممکن طبیعت انسانی، یعنی «شناسایی وحدتی که روح آدمی را با تمام طبیعت پیوند می‌دهد و بهره‌ور شدن از آن شناسایی به‌همراه آدمیان دیگر» ضروری است؛ باید چنان جامعه‌ای

بسیاریم که در آن تعداد هر چه بیشتر آدمیان بتوانند به آسانی و اطمینان هرچه بیشتر، به آن مقام برسند؛ باید چنان فلسفه اخلاق و چنان روش آموزش و پرورشی بیابیم که بتوانند آدمیان را به آن مقام برسانند. باید دانش پزشکی را ترویج کرد به منظور تأمین تندرستی، زیرا در راه آن هدف، تندرستی وسیله کوچکی نیست؛ باید فن را بهتر ساخت تا کارهای دشوار آسان تر گردند و در وقت و کار صرفه جویی شود؛ باید وسیله ای یافت برای پاک کردن قوه فهم و تعقل تا آدمی بتواند امور را به سهولت و بی اشتباه و تا آنجا که ممکن است، به وجه کامل بشناسد. بنابراین همه دانش ها باید به یک منظور و در راه یک هدف به کار گرفته شوند و آن رسیدن به والاترین قله کمال انسانی است.

بنابراین، چون از نظر اسپینوزا هر چیزی که مردم را به زندگی اجتماعی سوق دهد، یعنی باعث شود که آن ها با هم در توافق زندگی کنند، سودمند است و برعکس، اختلاف در مدینه شرّ است، می توان گفت کرونا ویروس تا آنجا که باعث توافق جمعی در یاری رساندن به یکدیگر و همدلی در جوامع، به ویژه جوامع مسلمان و اخلاقی شده است، خیر است. در واقع، در حادثه کرونا ویروس، کار افرادی در جهان، آنجا که اخلاقیاتی را نشان دادند که به یاری آنها می توان اوج انسانیت و خداباوری و نتایج آن ها را بررسی کرد، بی آنکه بیننده خود در بند ارزش گذاری باشد، بی گمان مورد تأیید دستگاه الهیاتی-اخلاقی اسپینوزا قرار می گیرد، ولی اسپینوزا چیزی بیش از این می خواهد. مراد او تنها چشم پوشی از ارزش گذاری هنگام بررسی و تحقیق حادثه کرونا ویروس نیست، بلکه تلقی و برداشت کلی روح انسانیت است که حالتی از جوهر خداوند است و اساساً ارزش گذاری را پشت سر نهاده است. در واقع، تأیید و قبول هرچه در حادثه کرونا ویروس رخ داده، است برای اینکه همه چیز ناشی از ضرورت قوانین سرمدی طبیعت است. البته در نگاه اسپینوزا میان اندیشیدن درباره عظمت خداوند در این حادثه و توانایی شناسایی علمی آدمیان ارتباطی هست، اما همه چیز در این خلاصه نمی شود، بلکه «چیرگی بر تیرگی که به سبب ارزش گذاری بر همه شناسایی عینی اشیاء روی می آورد و چیرگی بر اینکه مسئله دفاع از خدا به علت آفریدن آنچه آدمیان مضر می انگارند، تصویر خداوند را لکه دار می کند و آرامشی را که از خداوند می آید، آشفته می سازد» (همان: ۸۳).

از نظر اسپینوزا، هر انسانی ذات ویژه خود را دارد؛ چنانکه این نکته درباره ذات هر حالت متناهی درست است و هیچ خصیصه کلی مشترکی برای همه نوع بشر وجود ندارد که بتوان آن را انسانیت یا ماهیت بشر نامید. وقتی اسپینوزا از ذات ذهن انسان سخن می گوید، ذات تک تک انسان های جزئی را مد نظر دارد و منکر تصور کلی انسان است که ابزار کمکی ساخته شده از جانب فلاسفه برای قوه تخیل است و مطابقت واقعی ندارد. از جهتی او آزادی نامتعیّن اراده که اگرستانسیالیست ها می گویند را نیز رد می کند. او اختیار آدمیان را از آن حیث که مستقل عمل می کنند، انکار نمی کند. انسان ها در افعال مستقل خویش در واقع به خود تعین بخشیده و چیرستی خود را می سازند. انسان، بالطبع مخلوقی

دو بعدی است؛ او متناهی است و با وجود رقیب‌های برتر، برای وجود داشتن می‌کوشد و دستخوش تأثیر علل بیرونی خارج از توان خویش است که در او تصورات ناقصی را سبب می‌شوند و در معرض انفعال قرارش می‌دهند. با همه این‌ها، ذات حقیقی ذهن انسان عقل است و می‌تواند از رهگذر فهم، علت تام فعل خویش باشد. از نظر اسپینوزا چنین فعلی به صرف ماهیت یا همان ذات فاعل، معقول و در نتیجه مستقل و آزاد است (هریس، ۱۳۸۹: ۱۷۰-۱۶۸).

بر این اساس، وظیفه ما انسان‌ها در حادثه کرونا و ویروس با رویکرد الهیاتی-اخلاقی اسپینوزا، عمل کردن مطابق با عقل و پرهیز از هر کاری است که ما را از وصول به بالاترین مرتبه ممکن طبیعت انسانی، یعنی شناخت خداوند بازمی‌دارد، زیرا شناسایی خداوند هنگامی به دست می‌آید که در تمامی حوادث و واکنش آدمیان به آن حوادث، بینشی عقلانی از وجود خداوند حضور داشته باشد. تحقق بخشیدن به این بینش، آزادی است و نتیجه آن خروج از بندگی تمایلات و هواهای نفسانی و خدمت به خلق است، زیرا انسان موجودی اجتماعی است و گریزی از ارتباط با دیگران ندارد، پس ایمان فرد به تنهایی کافی نیست؛ از این‌رو، خود حقیقی آدمیان از طریق اخلاق فردی و اجتماعی منتج از ایمان دینی آنها تحقق می‌یابد.

به همین دلیل است که یاسپرس داوری اسپینوزا درباره مسائل اخلاقی را تنها از راه روشن شدن آگاهی درباره خداوند میسر می‌داند و معتقد است، از نظر اسپینوزا، کسی که خداوند را همچون شخصیتی تلقی می‌کند، آزادی خداوند را به معنی پیروی از هوی و هوس می‌انگارد و قدرت او را در این می‌بیند که هر چه بخواهد می‌تواند بکند. به نظر او، چنین قدرتی دقیقاً محدودیت قدرت خداوند است و دال بر بی‌نهایتی و نامحدودی عملکرد آزاد و در عین حال ضروری او نیست، بلکه حاکی از انتخاب میان چند امکان و به عبارت دیگر، سقوط خداوند به محدودیت است (یاسپرس، ۱۳۸۹: ۲۵، ۲۱). از منظر اسپینوزا، قانون الهی و نور طبیعی عقل یک چیز است (Spinoza, 2007: 58-67).

درواقع، زمانی که مطابق با دیدگاه اسپینوزا، همه چیز را در خدا و ناشی از خدا ببینیم و بدانیم هر رویدادی و از جمله کرونا و ویروس، تنها به حکم قوانین خداوند است و از ضرورت ذات او برمی‌آید و حوادث ناشی از کرونا و ویروس را در سرمدیتش بشناسیم، به آرامش می‌رسیم. بنابراین، در حادثه کرونا و ویروس، هرچه آدمی خردمندتر باشد، از بند تمایلات و مطامع شخصی آزادتر، کامل‌تر و در نتیجه از آرامش بیشتری برخوردار خواهد بود، زیرا انسان خردمند می‌داند که همه چیز از قوانین سرمدی خداوند ناشی است؛ هم عمل افرادی که در این حادثه به یاری دیگران شتافتند و مؤمنانه عمل کردند، یعنی کسانی که ایده روشنی از خداوند دارند و آن ایده همه اعمال و اندیشه‌هایشان را معین می‌کند، و هم عمل افرادی که از حادثه کرونا و ویروس در جهت منافع و مطامع شخصی خویش بهره جستند، یعنی منکران خداوند، کسانی که بینشی از خداوند ندارند و تنها امور زمینی را می‌شناسند و این ایده‌ها

بر اعمال و اندیشه‌هایشان حاکم است. فرق میان اعمال این دو گروه، تفاوتی ماهوی است و این تفاوت میان آدمیان و دولت‌ها در برخورد با حادثه کرونا ویروس را از راه تجربه شخصی و مشاهدات فردی نیز می‌توان دریافت.

این تجربه به ما می‌آموزد که آدمیان و دولت‌های دارای خرد و ایمان به معنای راستین، کمیاب‌اند. همچنین به ما می‌آموزد که بعضی افراد و دولت‌ها دوست‌دار آزادی در معنای اسپینوزایی هستند و بعضی دیگر برده‌وارند؛ اسپینوزا می‌گوید ما آدمیان در هستی جسمانی محکوم احساسات و عواطف هستیم، اما همچون ذوات خردمند در حال شناختن، از قید عواطف آزاد می‌گردیم و به آرامش هستی ابدی که همواره متعلق به آن هستیم، نائل می‌شویم و هرچه بینش خردمندانه روشن‌تر و نیروی عشق قوی‌تر باشد، تعلق به هستی سرمدی بیشتر است. ما در هستی خود در مقام حالت جوهر، در دام ایده‌های ناقص و محدودیت توانایی‌مان بر شناختن و دانستن اسیریم، ولی همچون ذوات خردمند، در همین هستی ایده‌های تام هرچند محدود را به دست می‌آوریم و با این ایده‌ها از هستی بهره‌ور می‌گردیم که به آن در حال تفکر، همچون هستی روی در خدا و در خدا و در جوهر، یقین می‌یابیم. میل همه اشیا به ماندن در حال هستی در مورد هستی جسمانی در قید زمان به صورت اشتیاق به ادامه زندگی، به طور دائم نمایان می‌گردد، ولی در ژرفنای این هستی، یقین به هستی سرمدی که در تفکر روشن می‌شود و هیچ ربطی به ادامه زمانی و یادآوری و تصور ندارد، به زبان می‌آید (اسپینوزا، ۱۳۷۴: ۹۸-۱۱۲؛ یاسپرس، ۱۳۸۹: ۷۴-۷۲).

در تفکر اسپینوزا، یقین ما به هستی هیچ چیز ممکن نیست به اندازه یقین ما به هستی آن چیزی باشد که مطلقاً کامل و نامتناهی است، یعنی به هستی خداوند. اسپینوزا همواره می‌کوشد نگذارد ما در اندیشه‌مان درباره خداوند به راه خطا برویم و او را به مرتبه‌ای پایین‌تر تنزل بدسیم و با تصورمان لکه‌دارش کنیم. اگر اندیشه ما درباره خداوند نادرست باشد، همه داوری‌های ما نادرست می‌شود. خداوند علت آزاد همه چیزهاست. همه چیز در خداست. همه امور از پیش از سوی خداوند مقدر شده است، اما نه از طریق اراده لگام گسیخته کسی که هر چه خواست می‌کند، بلکه به موجب طبیعت نامشروط و نیروی نامتناهی خدا. پیش‌داوری‌های آدمیان این اندیشه درباره خداوند و افعال طبیعت، از جمله کرونا ویروس را آشفته می‌سازد و سرچشمه این پیش‌داوری این است که آدمیان علت امور و حوادث را نمی‌شناسند و در اندیشه تأمین منافع خویش‌اند، از این رو همه چیز را در طبیعت وسیله‌ای برای تأمین منافع خود می‌پندارند و به دنبال علت وجود آنها نیستند و فکر می‌کنند که خداوند همه چیز را برای منافع آنان پدید آورده است. بنابراین چون خداوند و طبیعت را موجوداتی مانند خود تصور می‌کنند، اموری مانند کرونا ویروس را زیان‌آور تلقی می‌کنند.

اسپینوزا اعتقاد راسخ خود را که تمام فلسفه‌اش آن را تأیید می‌کند و روشن می‌سازد، در برابر رفتار

آدمیان قرار می‌دهد و می‌گوید همه پندارهای مردمان دربارهٔ اموری که آنها را وسایل و ابزارهایی برای مقاصد خود می‌انگارند، تصویری است ناشی از محدودیت و نیازمندی آدمی در جوهر هستی، یعنی خداوند؛ درحالی‌که نیازمندی آدمیان و تصوراتشان دربارهٔ مقصود و غایت را نباید به خداوند تسری داد. به اعتقاد او، نیکی و بدی در اشیاء امری عینی نیست، بلکه حالت‌های اندیشیدن است و همین تسری دادن داوری آدمی دربارهٔ اشیاء به هستی خود اشیاء، سبب می‌شود جهان به دیدهٔ مردمان به‌رنگ ارزش‌های گوناگون نمودار گردد؛ درحالی‌که خود جهان اصلاً با ارزش بیگانه است.

اسپینوزا با اینکه منکر هستی عینی ارزش‌هاست، وجود آنها را به‌عنوان حالت‌های اندیشیدن، در هستی محدود ما تأیید می‌کند. به باور او، انسان‌ها خداوند را در تصور خود مسخ می‌کنند. از منظر او، ارزش‌هایی که تنها به دیدهٔ موجودی نمودار می‌شوند که به‌عنوان حالت، در تنگنای مکان و زمان زندگی می‌کند و جز سود خویش نمی‌جوید، به چیزهایی عینی و مطلق مبدل می‌گردند که با مفهوم‌های نیک و بد، نظم و آشفتگی، زیبایی و زشتی و درستکاری و شرارت بیان می‌شوند، ولی حقیقت این است که خداوند هیچ چیز را از این دیدگاه نمی‌نگرد. به خدا تسری دادن آنچه از این دیدگاه دیده می‌شود، سبب می‌شود عظمت خدا از چشم خرد پنهان بماند. ما آدمیان تصور کردن امور را بر شناختن آنها ترجیح می‌دهیم و چون در تصور خود، ایدهٔ خدا را مسخ و لکه‌دار می‌کنیم، ناچار خیر محض بودن خداوند پیدا می‌شود. این همه نقص در طبیعت، آشفتگی بدی و مانند آنها از کجاست؟ اسپینوزا وجود هرگونه واقعیت مطلقاً زشت و زیان‌آور را انکار کرده و می‌گوید: بدی و زیان تنها در تصور موجوداتی که جنبهٔ حالت دارند، در مقام سنجش چیزها با آنچه برایشان سودمند است، پدید می‌آید (همان: ۷۸-۷۶)؛ تمام این مطالب بایستی در پدیدهٔ کرونا و ویروس مد نظر انسان‌های عاقل قرار گیرد.

به باور اسپینوزا، همان‌گونه که هیچ خطایی در علم الهی راه ندارد، هیچ شری نیز اصلاً در او نیست، زیرا شرّ جز فقدان یا محرومیت از فعل یا از یکی از شرایط آن چیزی نیست که بالفعل در خداوند است. به این ترتیب، شرّ کاملاً نسبی بوده و شرّ مطلق عدم محض است، همان‌گونه که کمال مطلق نیز وجود مطلق است (هریس، ۱۳۸۹: ۱۶۳-۱۶۴). از نظر اسپینوزا آدمی به‌عنوان حالتی از حالات نامتناهی جوهر بسیار کوچک و ناچیز است، ولی در عین حال، به‌علت بهره‌مندی از خرد که او را به آن دیدن توانا می‌سازد، بزرگ است. آگاهی به محدودیت خود عنصری از نیک‌بختی در خدا بودن است که خود این آگاهی را ممکن می‌سازد (یاسپرس، ۱۳۸۹: ۸۰).

آنچه برای اسپینوزا خیر است، انتقال از کمال کمتر به کمال بیشتر است. او از قوهٔ فعل می‌گوید، چیزی که وقتی به آن منتقل می‌شویم، احساس لذت می‌کنیم. اما این لذت فرع است و اصل غایتی است که به آن قصد کرده‌ایم. خیر اعلا تشدید قوهٔ فعل از رهگذر کمال عقلی است (هریس، ۱۳۸۹: ۱۶۵). لذت و الم عواطف هستند و از آن حیث که انفعال به‌شمار می‌روند، معلول علل بیرونی‌اند. اما

خیر حقیقی چیزی است که به فعل، یعنی به رفتاری منجر شود که از صرف طبیعت ما سرچشمه می‌گیرد. لذت و الم از آن حیث که انفعال‌اند، هر دو به یک اندازه از خیر اعلا برای انسان دور می‌مانند. خیر و شر فقط چیزی است که ما به یقین می‌دانیم در جهت منفعت حقیقی ماست یا آنکه ما را از نیل به آن باز می‌دارد و ما فقط در صورتی می‌توانیم به یقین بدانیم که به نحو تام می‌اندیشیم یا اینکه از سر اختیار یا به صرف طبیعتمان عمل کنیم (همان: ۱۶۶).

ما از عوارض حادثه کرونا و ویروس به دلیل اینکه به نظرمان نامطلوب است، می‌پرهیزیم و چون خطرناک می‌نماید، از آن می‌گریزیم، حتی آنگاه که می‌دانیم تحمل رنج و مواجهه با خطر عوارض حادثه کرونا می‌تواند نفعی نیز در بر داشته باشد. دلیل این امر بنا به توضیح اسپینوزا، این است که یک تصور صادق از آن حیث که صادق است، محتوای ایجابی یک تصور کاذب را نه تنها رفع نمی‌کند، بلکه در واقع مؤید و مکمل آن نیز هست؛ زیرا آنچه تصویری را کاذب می‌سازد نقص آن و چیزی است که تصور مورد نظر فاقد آن است. درباره کرونا و ویروس نیز آنچه فریبنده و شرّ است، فقط نقص آن در افزایش انفعال ماست؛ نقص انفعال به این جهت است که معلول علل بیرونی بوده و در نتیجه از حیطه توانایی ما بیرون است و سبب می‌شود کوشش ما مغلوب و مقهور علل بیرونی باشد. بنابراین ظهور رذایل برخی انسان‌ها در این حادثه، همان استعداد آنها برای میدان دادن به انفعالاتشان است و این تا زمانی است که مرتبه معرفتی ما تخیل است، اما حتی در مراتب بالا نیز باز تسلیم این وسوسه می‌شویم که: خیری را که اراده می‌کردم انجام نمی‌دهم، اما شری را که اراده نمی‌کردم انجام می‌دهم (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۱۷۲).

در حادثه کرونا و ویروس هر فعل آگاهانه ما پیامد انتخاب است و اگر قرار است عملی که انجام می‌دهیم واجد اهمیت اخلاقی باشد، هر قدر هم که فارغ از خود آن را انجام دهیم، باید انجام دادن آن را من انتخاب کرده باشم. در این حادثه عنصر ترجیح و انتخاب ذاتی هر فعل آگاهانه ما واجد اهمیت اخلاقی است و چون از نظر اسپینوزا، هر آنچه موافق طبیعت ما باشد، به نفع ما و هر آنچه برخلاف طبیعتمان باشد، به ضررمان است، در حادثه کرونا می‌بایست کاری را انجام داد که موافق با طبیعت انسان، یعنی موافق با خداوند باشد. به زعم دلوز،^(۱۰) سرتاسر اخلاق اسپینوزا سیر و سیاحتی در بطن درون ماندگاری است، اما درون‌ماندگاری خود ناخودآگاه و پیروزی آن است. سرخوشی اخلاقی همبسته آری‌گویی نظرورزانه است (دلوز، ۱۳۹۲: ۴۴) و بدین سان می‌توان گفت، آدمی در حادثه کرونا می‌تواند به لحاظ تجربی شاهد پیروزی یا شکست خود ناخودآگاه خویشتن باشد.

نتیجه‌گیری

اسپینوزا برای اراده چگونگی ارتباط خداوند با جهان، سه اصطلاح را برگزیده است: جوهر، صفات جوهر و حالات جوهر. در تحلیل حادثه کرونا و ویروس در دستگاه الهیاتی-اخلاقی اسپینوزا می‌توان گفت: از آنجایی که اسپینوزا معتقد است هر فعلی در جهان، حالتی از حالت‌های جوهری واحد یا خداوند

است و تفاوت افعال مختلف به تفاوت آنها در نحوه صدورشان از جوهر بازمی‌گردد، خیر و شرّ بی‌معنا می‌شود و در نتیجه نمی‌توان کرونا و ویروس را یک شرّ مطلق تلقی کرد. به اعتقاد اسپینوزا، نیکی و بدی در اشیاء امری حقیقی و عینی نیست و از این رو خیر و شرّ امری نسبی دانسته می‌شود. ما از عوارض حادثه کرونا و ویروس، به دلیل اینکه به نظرمان نامطلوب است، می‌پرهیزیم و چون خطرناک می‌نماید، از آن می‌گریزیم، حتی آنگاه که می‌دانیم تحمل رنج و مواجهه با خطر عوارض آن می‌تواند نفعی نیز در بر داشته باشد. دلیل این امر بنا به توضیح اسپینوزا، این است که یک تصور صادق از آن حیث که صادق است، محتوای ایجابی یک تصور کاذب را نه تنها رفع نمی‌کند، بلکه در واقع مؤید و مکمل آن نیز هست، زیرا آنچه تصویری را کاذب می‌سازد نقص آن و چیزی است که تصور مورد نظر فاقد آن است. درباره کرونا و ویروس نیز آنچه فریبنده و شر است فقط نقص آن در افزایش انفعال ماست؛ نقص انفعال به این جهت است که معلول علل بیرونی و در نتیجه، از حیطة توانایی ما بیرون است و سبب می‌شود کوشش ما مغلوب و مقهور علل بیرونی باشد؛ بنابراین ظهور رذایل برخی انسان‌ها در این حادثه همان استعداد آنها برای میدان دادن به انفعالاتشان است. به‌زعم دلوز، سرتاسر اخلاق اسپینوزا سیر و سیاحتی در بطن درون‌ماندگاری است اما درون‌ماندگاری خود ناخودآگاه و پیروزی آن است. سرخوشی اخلاقی همبسته آری‌گویی نظروزرانه است و بدین‌سان می‌توان گفت، آدمی در حادثه کرونا می‌تواند به لحاظ تجربی شاهد پیروزی یا شکست این خود ناخودآگاه خویش‌ش باشد.

یادداشت‌ها

1. Plato (428/427-348/347 B.C.)
2. Aristotle (384-322 B.C.)
3. St. Thomas Aquinas (1224-1274)
4. Augustinus (354-430)
5. گرچه اسپینوزا را «پیامبر» و «شاهزاده» پانتئیزم (همه‌خدایی) خوانده‌اند، اما اسپینوزا در نامه‌ای به هنری اولدبورگ می‌گوید: «افراد خاصی که معتقدند من خدا را با طبیعت یکی میدانم (به‌عنوان نوعی توده یا ماده جسمانی)، آنها کاملاً در اشتباه هستند» (Spinoza, 2009: 159). مارسیا لگوئرو، فیلسوف فرانسوی قرن بیستم، برای توصیف دیدگاه اسپینوزا در مورد رابطه بین خداوند و جهان، به‌جای «پانتئیزم» (pantheism / همه‌خدایی) اصطلاح «پانتئیسیم» (pantheism / همه‌در-خدایی) را پیشنهاد کرد. به باور او، در تفکر اسپینوزا، جهان خداوند نیست، بلکه به تعبیری قوی، «در» خدا است. از نظر او، اسپینوزا پانتئیسیت است تا پانتئیسیت (Gueroult, 1968: 38-210). افزون بر این، نویسندگان مقاله مذکور نیز به‌همراه بسیاری از محققان، در تفکر اسپینوزا قائل به «همه‌در-خدایی» هستند تا «همه‌خدایی» (Levin, 1994: 11; Liouy, 2008: 39; Mason, 2008: 30).
6. Xenophanes (570-4780 B.C.)
7. Errol Eustance Harris (1908-2009)
8. Karl Jaspers (1883-1969)
9. *Theologico-Political Treatise*
10. Gilles Deleuze (1925-1995)

منابع

- اسپینوزا، بارخ (۱۳۷۴). رساله در اصلاح فاهمه، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- (۱۳۹۲). اخلاق، ترجمه و شرح محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- دلوز، ژیل (۱۳۹۲). اسپینوزا: فلسفه عملی، ترجمه پیمان غلامی، تهران: دهگان.
- لوید، ژنویو (۱۳۹۶). اسپینوزا و کتاب اخلاق، ترجمه مجتبی درایتی و همکاران، تهران: شب‌خیز.
- هریس، ارول، ای. (۱۳۸۹). طرح اجمالی فلسفه اسپینوزا، ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی، تهران: نی.
- یاسپرس، کارل. (۱۳۸۹). اسپینوزا، فلسفه، الهیات و سیاست، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- Aquinas, T. (1994). *The Treatise on Law*. edited by R. J. Henle, Notre Dam: University of Notre Dam Press.
- Collingwood, R. (1949). *The Idea of Nature*. Oxford: Clarendon Press.
- Furley, D. (2005) *Rutledge History of Philosophy*, V. 11. Routledge.
- Gilson, E. (1960). *The Christian Philosophy of St. Augustine*, translated by L. E. M. Lynch. New York: Random House.
- Guerout, M. (1968). Spinoza's Letter on the Infinite. translated by Kathleen McLaughlin. in *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, edited by Marjorie Grene. New York: Doubleday.
- Levine, M. P. (1994). *Pantheism, anons theistic concept of Diety*. London: Routledge.
- Mason, R. (2008). *The God of Spinoza, A Philosophical Study*. Cambridge University Press.
- Plato (1997). *Complete Works*. edited by John M. Cooper. Hackett publishing company.
- Randall, J. H. (1960). *Aristotle*. New York: Columbia University Press.
- Schimmel, A. (1993). *The Mystery of Numbers*. Oxfor: Oxford University Press.
- Spinoza, B. (2002). *Spinoza Complete Works*. translated by Samuel Shirly, edited with Notes by Michael L. Morgan. Hackett publishing company.
- (2007). *Theological-Political Treatise*. edited by Jonathan Israel, translated by Michael Silver Thome & Jonathan Israel. New Jersey: Princeton University Press.
- Wolfson, H. A. (1934). *The Philosophy of Spinoza*. New York: Harward Zac. Sylvian.
- Woodridge, G. E. (1966). *Aristotle's Vision of Nature*. New York: Columbia University Press.