

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

فصلنامه علمی - پژوهشی

شماره ۸۱/۲ - پاییز و زمستان ۱۳۸۷ خورشیدی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسؤول: دکتر سیدکاظم طباطبایی

سرپریر: دکتر محمود یزدی مطلق (فاضل)

مترجم چکیده ها به انگلیسی: احمد رضوانی

پروانه انتشار: ۱۲۴/۱۳۷۹۵

هیأت تحریریه

دکتر احمد احمدی

استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی

استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر علی حقی

استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر مهدی دهباشی

استاد گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

دکتر محمد ذبیحی

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس قم

دکتر بختیار شعبانی ورکی

استاد گروه علوم تربیتی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر فیاض قرایی

استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر فرامرز قراملکی

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تهران

دکتر قاسم کاکایی

دانشیار گروه الهیات دانشگاه شیراز

دکتر محمود یزدی مطلق (فاضل)

استاد بازنشسته گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

این نشریه بر اساس رأی یکصد و بیستین جلسه مورخ ۷۶/۳/۱۷ کمیسیون بررسی اعتبار نشریات علمی کشور حائز شرایط دریافت درجه علمی - پژوهشی شناخته شد و بر اساس رأی کمیسیون مزبور، اعتبار آن در اسفند ماه ۱۳۸۶ تمدید گردید.

یادآوری

۱ - نظر به اینکه مطالب این نشریه بر روی اینترنت قابل دسترسی است، شایسته است مقاله‌ای که جهت درج در آن ارسال می‌شود به منظور تبدیل به فایل pdf بر روی نرم افزار word حروفچینی شده و نسخه نرم افزاری آن ضمیمه باشد.

۲ - مقاله ارسالی نباید در جای دیگر چاپ شده باشد.

۳ - چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر هر یک تا ۱۰ سطر ضمیمه باشد.

۴ - این نشریه در ویرایش و احیاناً مختصر کردن مطالب آزاد است.

۵ - مقالات مندرج در این نشریه، بیانگر آرا و نظرهای نویسندگان آنها است.

۶ - زبان غالب نشریه فارسی است، ولی در مواردی بنا به تشخیص هیأت تحریریه مقالات ارزنده عربی نیز قابل چاپ است.

۷ - مقالات ارسالی بازگردانده نمی‌شود.

حروفچین و صفحه‌آرا: ریحانه فدوی

چاپ و صحافی: مؤسسه چاپ و انتشار دانشگاه فردوسی مشهد

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

بهای این شماره: ۸۰۰۰ ریال

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کدپستی

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱۱ ۸۸۳۴۹۰۹، فاکس: ۰۵۱۱ ۸۸۳۴۹۰۹

نشانی اینترنتی: <http://jm.um.ac.ir/index.php/muslim>

این نشریه در مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری نمایه می‌شود.

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- مقالات هم به روش دستی و با نسخه کاغذی و هم با نسخه الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی، دریافت می‌شود.
- ۲- اعلام وصول پس از دریافت مقاله.
- ۳- بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می‌شود).
- ۴- در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می‌شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵- نتایج داورها در جلسات هیأت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
- ۶- نظر نهایی هیأت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.
- ۷- پس از چاپ، ده نسخه از مقاله و یک نسخه از مجله به نویسندگان اهدا خواهد شد. چنانچه نویسندگان به نسخه‌های بیشتری نیاز داشته باشند، می‌توانند به شیوه‌ای که در «برگ درخواست اشتراک» توضیح داده شده است نسبت به خرید مجله اقدام کنند.

راهنمای تدوین مقالات

حوزه فعالیت نشریه *مطالعات اسلامی* عبارت است از: ۱ - علوم قرآن و حدیث؛ ۲ - فقه و حقوق اسلامی؛ ۳ - فلسفه. این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های پیشگفته باشد. هیأت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان، پژوهندگان و صاحب‌نظران استقبال می‌کند. پژوهشگرانی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه *مطالعات اسلامی* انتشار یابد، شایسته است به نکات مشروحه زیر توجه فرمایند:

۱ - هیأت تحریریه فقط مقاله‌هایی را بررسی خواهد کرد که قبلاً در جای دیگر چاپ نشده و همزمان برای نشریه‌ای دیگر نیز فرستاده نشده باشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.

۲ - زبان غالب نشریه فارسی است. ولی در مواردی بنا به تشخیص هیأت تحریریه مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.

۳ - حجم مقاله‌ها نباید از ۲۵ صفحه مجله بیشتر باشد.

۴ - چکیده مقاله (شامل اهداف، روشها و نتایج) به دو زبان فارسی، و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر ضمیمه باشد و کلیدواژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.

۵ - رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی

است.

- ۶- هیأت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.
- ۷- شکل لاتینی نامهای خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در پاورقی درج شود.
- ۸- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد. در مقالات مشترک، نام نویسنده مسؤل قید شود.
- ۹- ارجاع به منابع، حاوی حداقل اطلاعات وافی به مقصود، بلافاصله پس از نقل مطلب یا اشاره به آن در درون متن و میان دو کمان () بیاید.
- ۹- ۱- منظور از حداقل اطلاعات، نام صاحب اثر و شماره جلد و صفحه منبع یا کد متداول آن است. در صورت لزوم می‌توان اطلاعات دیگری از مأخذ بدان افزود.
- ۹- ۲- در مورد منابع لاتین لازم است نام صاحب اثر و سایر اطلاعات در داخل دو کمان به فارسی بیاید و صورت لاتین آن در پایین همان صفحه درج شود.
- ۹- ۳- یادداشتهای توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری به نظر رسد، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود. در یادداشتهای چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، ذکر نام نویسنده و شماره جلد و صفحه کافی است و مشخصات تفصیلی مأخذ باید در فهرست پایان مقاله بیاید.
- ۱۰- ضروری است فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام شهر نویسندگان در انتهای مقاله بیاید. عناصر کتابشناختی در مورد مقاله‌ها، کتابها و گزارشها

و سایر مراجع به شرح زیر است:

۱۰ - ۱ - مقاله‌ها: نام نویسنده، عنوان کامل مقاله (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه مقالات (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، جلد یا دوره، شماره، سال انتشار، شماره صفحات آغاز و انجام مقاله.

۱۰ - ۲ - کتابها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، نام ناشر، محل انتشار، سال انتشار.

۱۰ - ۳ - گزارشها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.

۱۱ - چون مطالب این نشریه بر روی شبکه اینترنت قابل دسترسی است، شایسته

است مقاله به منظور تبدیل به فایل pdf بر روی نرم افزار word حروفچینی شده و سه نسخه از مقاله با نسخه نرم افزاری آن ارسال گردد.

۱۲ - مقاله‌های رسیده بازگردانده نمی‌شود.

مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر احمد احمدی (استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران)
۲. دکتر احمد پاکتچی (استادیار دانشگاه امام صادق)
۳. دکتر نادر جهانگیری (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۴. دکتر محسن جوادی (استادیار دانشگاه قم)
۵. دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۶. دکتر علی حقی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۷. دکتر سید محمود دشتی (دانشکده اصول دین، قم)
۸. دکتر بختیار شعبانی ورکی (استاد گروه علوم تربیتی دانشگاه فردوسی مشهد)
۹. دکتر پرویز ضیاء شهابی (استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران)
۱۰. دکتر محمد کاظم علمی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۱. ابوالفضل غفاری (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۲. دکتر احد فرامرز قراملکی (استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران)
۱۳. دکتر علیرضا کهنسال (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۴. ابراهیم موسی پور (بنیاد دائرة المعارف اسلامی، تهران)
۱۵. دکتر جهانگیر مسعودی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۶. دکتر منصور معتمدی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)

با عنایت به طراحی سیستم مدیریت نرم‌افزاری مجلات علمی دانشگاه فردوسی و راه‌اندازی آن در پایگاه اینترنتی دانشگاه، با نهایت خرسندی به آگاهی می‌رساند که از این پس امکان ارسال مقالات به روش تحت وب نیز فراهم شده‌است. بنابراین کلیه محققان محترمی که درصدد ارسال مقالات خود به این نشریه هستند، می‌توانند از طریق آدرس درج شده در ذیل به این امر اقدام کنند. امیدواریم این به مثابه گام نخستی باشد برای مکانیزه کردن کلیه عملیات ارسال مقالات تا فرجام داوری و اعلام نتایج و گامهای بعد به تدریج برداشته شود.

سردبیر

<http://jm.um.ac.ir/index.php/muslim>

فهرست مندرجات

<u>صفحه</u>	<u>عنوان</u>
۱۱	دو تقریر از برهان جهان‌شناختی در مغرب زمین دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی
۳۷	ناسازواره معدوم مطلق و گزاره‌های همتای آن مهدی عظیمی
۷۳	تمثیل آکویناس و مقایسه آن با کلی مشکک دکتر غلامحسین توکلی
۱۰۱	اجتماع دو منظر اصالت ماهیت و اصالت وجود در نظریه اصالت پدیداری معنا دکتر عباس جوارشکیان
۱۲۹	بررسی تطبیقی اراده الهی در فلسفه اسپینوزا و استاد مطهری زهرا رسولی - دکتر محمدکاظم علمی
۱۶۹	هفت دور تاریخ بشری از دیدگاه اسماعیلیان دکتر علیرضا روحی میرآبادی
۲۱۳	نورالدین کاشانی و کتاب مصفاة الاشباح و مجالة الارواح حسینعلی آقابابائیان
۲۶۲	چکیده مقالات به زبان انگلیسی (Abstracts)

خالی

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهارم، شماره پیاپی ۸۱/۲،
پاییز و زمستان ۱۳۸۷، ص ۳۶-۱۱

دو تقریر از برهان جهان‌شناختی در مغرب‌زمین*

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی
استادیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد
Email: shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

چکیده

برهان جهان‌شناختی یکی از مهم‌ترین برهان‌های فلسفی و کلامی در حوزه سنت دینی ادیان مختلف بوده و هست. در سنت فلسفی کلامی مغرب‌زمین، هم تعبیرهای متفاوتی از این برهان ارائه شده و هم نقدهای بسیاری بر آن وارد گشته است. در این نوشتار هم مهم‌ترین تعابیر آن ارائه شده و هم نقدهای آن مورد توجه قرار گرفته و در موارد لزوم به اندازه اعتبار نقدها اشاره شده است.

کلیدواژه‌ها: جهان‌شناختی فلسفی - دلیل کافی - علیت - علت اولی - امکان.

* تاریخ وصول: ۱۳۸۴/۵/۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۵/۴/۶.

تاریخچه

اگرچه قدیمی‌ترین شکل برهان جهان‌شناختی را می‌توان در کتاب قوانین افلاطون (Plato, *Laws*, ۸۹۳-۶) یافت، ولی شکل کلاسیک این برهان، در طبیعت (Aristotle, *Physics*, VIII, ۴-۶) و مابعدالطبیعه ارسطو (Aristotle, *Metaphysics*, XII, ۱-) (۶-۶) ریشه دارد. فلسفه اسلامی این سنت را غنی ساخت و دو نوع برهان را ارائه کرد. فیلسوفان مسلمان برهان فراطبیعی امکان را تدوین کردند و گسترش دادند و بعدها توماس آکویناس^۱ (۷۴-۱۲۲۵) آن را اخذ کرد و در «مجموعه الهیات» (*Summa Theologica*, I, q. ۲, a. ۳ & Encyclopedia Britannia, Vol. ۱۹, ۱۲-۱۳) و نیز «مجموعه بر رد کافران» (*Summa Contra Gentiles* (I, ۱۳)) مطرح ساخت.

متکلمان مسلمان شکل متعارف این برهان را با تکیه بر امتناع وجود سلسله نامتناهی گسترش دادند. به‌عنوان نمونه، غزالی، تفتازانی، ایجی و جرجانی استدلال می‌کنند که هرچه پدید آمده باشد در آغاز پیدایش، نیاز به علتی دارد. جهان از پدیده‌های جسمانی ترکیب شده است که مسبوق به پدیده‌های جسمانی دیگر است. آن‌جا که این زنجیره از پدیده‌های جسمانی نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد، پس جهان باید آغاز و علتی برای آغاز خود داشته باشد و او خدا است. (غزالی، ۸۵-۹۰؛ جرجانی، ۲-۷؛ تفتازانی، ۱۵-۲۶). این تعبیر از برهان یاد شده به‌وسیله بوناونتور^۲ (۷۴-۱۲۲۱) در کتاب "گزاره‌ها"^۳ به سنت مسیحیت وارد شد (Sentences II Sent. D. ۱, p. ۱, a. ۱, q. ۲). در دوره روشنگری نویسندگانی مانند لایبنیتز^۴، ساموئل کلرک^۵ آن را دوباره مورد تأکید قرار دادند. لایبنیتز (۱۷۱۶-۱۶۴۶ م.) به اصل استحکام یافته دلیل کافی^۶ تمسک

۱. Thomas Aquinas

۲. Bonaventure

۳. *Sentences*

۴. G.W.F. Leibniz

۵. Samuel Clarke

۶. sufficient reason

جست که براساس آن، هیچ واقعیتی نمی‌تواند تحقق یا وجود داشته باشد و هیچ گزاره‌ای ممکن نیست صادق باشد مگر آن‌که برای تحقق، وجود و صدقش دلیل کافی داشته باشد (Monadology, §۳۲).

لایبنیتز این اصل را به این منظور به کار می‌برد که اثبات کند دلیل کافی برای زنجیره‌ای از اشیاء که در جهان پدیده‌ها، وجود دارند (Monadology, §۳۶). باید بیرون از زنجیره پدیده‌های ممکن قرار داشته باشد و باید موجودی ضروری باشد که ما او را خدا می‌نامیم. اصل دلیل کافی را ساموئل کلرک نیز در برهان جهان‌شناختی خود به کار برده است (cf. Rowe, ۱۹۷۵, ch. ۲, ۷۶-۸۲).

برهان جهان‌شناختی در قرن هجدهم هدف انتقادهای و حمله‌های جدی و پی‌درپی قرار گرفت. پیش از همه، دیوید هیوم^۱ و پس از او ایمانوئل کانت^۲ نقدهای جدی بر آن وارد ساختند.

هیوم هر دو دیدگاه مربوط به علیت را که در برهان جهان‌شناختی پیش‌فرض قرار گرفته بود، (یعنی این دو پیش‌فرض که علیت رابطه عینی یا انتزاعی میان دو شیء است) مورد نقد و تردید قرار داد (Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", ۱۹۷۷, ۷۸۶-۸۴۵). وی همچنین اصل علیت را که مدعی است وجود هر موجود ممکن علیتی دارد، مورد تردید قرار داد. کانت نیز ادعا کرد که برهان جهان‌شناختی که به اثبات موجود ضروری می‌پردازد، بر برهان هستی‌شناختی بنا شده است که آن هم به نوبه خود تردیدپذیر است (Kant, A۶۰۶; Smart, & Haldane, ۳۶-۸).

در نیمه دوم قرن بیستم، هم خداگرایان در این برهان، تشکیک روا داشته‌اند و هم ملحدان. به‌عنوان نمونه، الوین پلنتینگا چنین نتیجه گرفته است که این بخش از الهیات طبیعی^۳ ناکارا است (cf. Plantinga, ۱۹۶۷, chap. ۱). ریچارد گیل به شیوه کانتی

۱. David Hume

۲. Immanuel Kant

۳. natural theology

ادعا می‌کند از آن‌جا که نتیجه همه تعابیر برهان جهان‌شناختی مستلزم نوعی امتناع است، هیچ تعبیری از این برهان را نمی‌توان نمونه‌ای از استدلال درست ارزیابی کرد (cf. Gle, ۱۹۹۱, ch. ۷). میشل مارتین نیز استدلال می‌کند که هیچ‌یک از تعابیر رایج برهان جهان‌شناختی، درست نیست (cf. Martin, ۱۹۹۰, ch. ۴). فیلسوفانی چون جان مکی (cf. Mackie, ۱۹۸۲, ch. ۵) و کوئیتین اسمیت (cf. Craig, Smith, ۱۹۹۳) نیز بر همین باورند.

البته درمقابل آن‌ها فیلسوفانی نیز بوده و هستند که با این دعاوی مخالفت ورزیده‌اند. به‌عنوان نمونه ویلیام لین کریگ از این برهان دفاع کرده است. ریچارد سوینبرن نیز اگرچه شکل قیاسی این برهان را رد می‌کند ولی شکل استقرایی را به‌جای آن پیشنهاد می‌کند و می‌گوید: اصلاً محتمل نیست که جهان بدون علت، پدید آمده باشد (Swinburne, Richard. *The Existence of God*, ۱۹۷۹., ۱۳۱-۲).

به هر حال، کم نیستند کسانی که وجود خدا را بهترین تبیین برای وجود جهان می‌دانند (۱۶۳، ۱۹۹۳، Craig and Quentin Smith, ۲۴ & Craig, ۱۹۷۹, cf.). به نظر دیوید هیلبرت که از بزرگ‌ترین ریاضیدانان معاصر است، نامتناهی باید وجود داشته باشد و حال آن‌که نه در طبیعت وجود دارد و نه در ذهن (Hilbert ۱۹۶۴, ۱۵۱). به نظر بسیاری از ستاره‌شناسان و نظریه‌پردازان فیزیک نجومی، پیدایش جهان و رخداد مه‌بانگ (بیگ‌بنگ)، نمونه بزرگی از خلق از عدم است که نشان‌دهنده وجود علتی بیرون از جهان است (Hoyle, ۶۵۸). اگر طرفدار مه‌بانگ منکر خدا باشد، باید پیدایش آن را از عدم و به‌وسیله عدم بدانند (Kenny, ۱۹۶۹, ۶۶) که ممکن نیست.

دو تقریر از برهان جهان‌شناختی

برهان جهان‌شناختی در مغرب‌زمین، دست‌کم سه تقریر کم و بیش شناخته شده دارد. تقریر یکم، امکان و وجوب مشهور که آکویناس آن را به تفصیل آورده است و بر

امتناع زنجیره نامتناهی استوار است؛ تقریر دوم، جهان‌شناختی استقرایی سوبینرن که به محتمل بودن وجود خدا نظر دارد نه ضرورت آن؛ تقریر سوم که اخیراً در مغرب‌زمین نیز به برهان کلام^۱ شناخته می‌شود، بیانگر این است که به دلیل امتناع نامتناهی بالفعل، زنجیره نامتناهی جسمانی محال است.

تفاوت مهم میان تعبیر مختلف برهان جهان‌شناختی، در قالب ارتباط با زمان مطرح می‌شود. در تعبیر اول، امتناع زنجیره نامتناهی، ارتباطی با اجسام و زمان ندارد و رابطه میان علت و معلول به‌عنوان امری منطقی لحاظ شده است، نه مادی و جسمانی. از همین رو است که حتی اگر جهان ازلی هم باشد، باز تقریر یادشده از عهده اثبات ضرورت وجود خدا برآمده است. ولی تعبیر سوم، بر امتناع نامتناهی بودن اجسام و امور زمانمند تکیه دارد. با توجه به همین تفاوت، ممکن است اشکال‌هایی که بر یک تعبیر وارد باشد بر تعبیر دیگر وارد نباشد. در این مقاله به دو تقریر نخست پرداخته خواهد شد.

تقریر یکم مبنی بر علت اولی یا امکان

توماس آکوینی که از شارحان ابن‌سینا و متأثر از فیلسوفان مسلمان است، اعتقاد دارد که موجودات ممکن از جمله موجوداتی هستند که وجودشان به تبیین نیازمند است. چنین موجوداتی، به‌خاطر وجودشان، به موجودات دیگر وابسته هستند (Taylor, ۹۹-۱۰۸). برخی دیگر بر این باورند که جهان (همه چیزهایی که وجود دارند) بدین‌خاطر که ممکن هستند، به تبیین نیازمندند و چنین استدلال می‌کنند که واژه جهان به یک جوهر یا مجموعه انتزاعی و مطلق اشاره دارد، نه به یک موجود عینی. ویلیام راو می‌گوید: چرا آن مجموعه (جهان) اجزاء و افرادی دارد که می‌توانست

نداشته باشد و یا غیر از آن‌ها را داشته باشد؟ (Rowe, ۱۹۷۵, ۱۳۶) و به گفته اسمارت چرا به جای این که

چیزی وجود نداشته باشد، وجود دارد؟ (Smart, & Haldane, ۱۹۹۶, ۳۶).

پاسخ این گونه پرسش‌ها، برهان جهان‌شناختی است؛ یعنی چیزی ممکن است بدین دلیل وجود داشته باشد که موجودی ضروری وجود دارد و آن را به وجود آورده است. خلاصه تقریر یاد شده از قرار زیر است:

۱- یک موجود ممکن وجود دارد (موجود ممکن به چیزی گفته می‌شود که اگر وجود دارد، می‌توانست وجود هم نداشته باشد و بودن و نبودن برای آن برابر است).

۲- وجود این موجود ممکن، باید علت یا تبیین داشته باشد.

۳- علت یا تبیینگر وجود آن، موجودی ممکن نیست؛ زیرا موجود ممکن به تنهایی نمی‌تواند وجود خود یا وجود موجود ممکن دیگری را تعلیل یا تبیین کند.

۴- بنابراین، آنچه وجود این موجود ممکن را تعلیل یا تبیین می‌کند، باید ضرورت داشته باشد. پس یک موجود ضروری (موجودی که اگر وجود داشته باشد، محال است وجود نداشته باشد) وجود دارد.

قرن‌ها فیلسوفان نمونه‌هایی برای موجود ممکن که در مقدمه یکم آمده است، ارائه می‌کردند. به عنوان نمونه، آکویناس چنین استدلال می‌کرد که ما به تبیینی علی برای اشیاء متحرک نیازمندیم. مقصود از اشیاء متحرک، اشیائی است که معلول و ممکن هستند. (*Summa Theologica I, q. ۲, a ۳*). دیگران مانند ریچارد تیلور و ریچارد سوینبرن می‌گفتند: موجود ممکنی که در مقدمه یکم بدان اشاره شده است همان جهان است (cf. Swinburne, *The Existence of God*, ۱۹۷۹). جان دون اسکات میان آن دو مثال پیوندی برقرار کرد. وی استدلال کرد که حتی اگر علل ذاتاً منظم نامتناهی باشند، مجموعه زنجیره معلول‌ها باید بر علتی پیش از خود متکی باشند (Scotus, ۱۹۶۲, ۴۶).

مقدمه دوم به تعبیری از اصل علت یا اصل دلیل کافی بستگی دارد. اگر چیزی ممکن باشد، باید علتی برای تبیین وجودش تحقق داشته باشد و یا باید دلیلی بر این امر باشد که چرا به جای این که وجود نداشته باشد، وجود دارد. مقدمه سوم این است که موجود ممکن نمی‌تواند علت وجود خودش یا چیز دیگر باشد؛ زیرا پیامد آن این است که پیشتر (به لحاظ ذاتی یا زمانی) وجود داشته باشد تا بتواند علت وجود خود یا دیگری باشد.

این مقدمه نسبت به بسیاری از انتقادهای همچون کلید این برهان است، به گونه‌ای که نقض و ابرام آن با نقض و ابرام برهان برابر است. درستی این مقدمه به توضیح و تبیین نیازمند است. براساس اصل دلیل کافی، آنچه مورد نیاز است، تبیین کامل است؛ یعنی تبیینی که تعلیل را در قالب شرایط کافی دربرداشته باشد و دربردارنده این پرسش باشد که چرا این علت، دارای آن معلول است (Swinburne, *The Existence of God*, ۲۴, ۱۹۷۹). اگر موجود ممکن مقدمه یکم جهان است، پس تبیین کامل به وسیله چیزی انجام شود که بیرون از عوامل ممکن یا اجزاء جهان باشد. چنین تبیینی به موجودی بستگی دارد که به حکم بیرون بودن از جهان، ناممکن و یا ضروری باشد.

بالاخره، در مورد نتیجه، یادآوری این نکته لازم است که اگر موجود ممکن که در مقدمه یکم آمده، جهان است، موجود ضروری که نتیجه برهان است، تبیین طبیعی آن نخواهد بود و بنابراین، موجودی در عرض آن نیست، بلکه موجودی فراطبیعی و ازلی است و از آنجا که برهان یاد شده به ملاحظات طبیعی و مادی بستگی ندارد، وجود علت اولی را که امری زمانمند باشد، پیشنهاد نمی‌کند، بلکه علت ایجادکننده و نگهدارنده نخست جهان را مطرح می‌کند و از همین رو است که به گفته آکویناس، براهین فلسفی بر وجود خدا، با ازلیت جهان نیز سازگار است.

تقریر دیگر آکویناس، برگرفته از حرکت است. بر این اساس، ممکن نیست اشیاء متحرک، خود را به حرکت درآورند، بلکه باید محرک داشته باشند. وجود زنجیره

نامتناهی محرک‌ها محال است؛ پس باید محرک نامتحرکی وجود داشته باشد که همان خدا است.

به نظر برخی، نقطه ضعف برهان جهان‌شناختی این است که اگر همه اشیاء و موجودات باید علت داشته باشند، پس خدا نیز باید علت داشته باشد و این به معنای وجود زنجیره علل بی‌نهایت است. در واقع این برهان تناقض نما است (cf. Frame, & Norman & Geisler, & Runes, Dagobert D. & Zondervan, J. D.) به همین سبب، برخی چون کانت کوشیدند نشان دهند فلسفه بدون درآمیختن به تناقض نمی‌تواند وجود خدا را اثبات کند؛ چون واقعیت فی‌نفسه، بیرون از حوزه تجربه و درک ما است.

نقد و بررسی

تقریر یاد شده مورد نقد و بررسی‌های متعددی قرار گرفته که مهم‌ترین آن‌ها از این قرار است:

اشکال یکم: جهان فقط وجود دارد.

برتراند راسل نیاز جهان به تبیین را انکار می‌کند و می‌گوید، جهان فقط هست. وی ادعا می‌کند از آن‌جا که مفهوم علت را از مشاهده اشیاء جزئی به‌دست آورده‌ایم، نمی‌توانیم درباره علت چیزهایی مانند جهان که تجربه آن ممکن نیست، بپرسیم. جهان فقط وجود دارد و بس. (cf. Hick, ed., ۱۹۶۴, ۱۷۵).^۱

به گفته راسل، اگر اجزای جهان ممکن باشد، لازم نیست خود جهان نیز ممکن باشد. به گمان وی، حرکت از امکان اجزای جهان به سوی امکان جهان، سفسطه ترکیب را در پی دارد که به خطا نتیجه می‌گیرد که از آن‌جا که اجزا ویژگی‌های معینی دارند کل نیز باید همان ویژگی‌ها را داشته باشد. پس درحالی که ما می‌توانیم از اشیای جزئی پرسش کنیم، نمی‌توانیم از علت کل جهان یا مجموعه موجودات ممکن بپرسیم.

۱. نویسنده این کتاب را ترجمه کرده است.

نقدی بر راسل: این سخن راسل در همه موارد درست نیست؛ زیرا اگر گفته شود: هریک از آجرهای این دیوار کوچک است، پس دیوار کوچک است، سفسطه ترکیب مطرح خواهد شد. ولی اگر گفته شد: هریک از این آجرها جرم دارند، پس دیوار هم جرم دارد، نه تنها درست است و سفسطه نخواهد بود، بلکه صدق ضروری نیز دارد. امکان جهان به مثال دوم شباهت دارد؛ زیرا همان‌گونه که جرم داشتن ذاتی آجر است، امکان نیز همین‌گونه است، ولی کوچک بودن نه ذاتی آجر است و نه برای آن ضرورت دارد؛ پس به کلی سرایت نمی‌کند و نمی‌توان گفت که چون آجرها کوچکند، دیوار هم کوچک است؛ چون کوچکی و بزرگی نه ذاتی آجر است و نه ذاتی دیوار و نه ضروری آن‌ها (اگر هم ضروری باشد در همه موارد نیست؛ زیرا آجر تنها ضرورت به شرط محمول دارد و نه ضرورت ذاتی). ولی جرم داشتن هم ذاتی آجر است و هم دیوار؛ پس از جرم داشتن آجر می‌توان به جرم داشتن دیوار، حکم کرد. امکان نیز همین‌گونه است، هم برای دیوار ذاتی است و هم برای آجر. در چنین مواردی، هم می‌توان حکم کل را از اجزا به دست آورد و هم حکم اجزا را از کل.

ممکن است گفته شود که با این وجود، هنوز این برهان، سفسطه‌آمیز است؛ زیرا اگرچه هیچ موجود ممکن در جهان ممکن، بدون علت پدید نمی‌آید ولی ممکن است جهان ممکن وجود نداشته باشد که فاقد موجود ممکن تبیین‌گر باشد؛ یعنی اگرچه هیچ موجود ممکن در جهان ممکن، بدون علت پدید نمی‌آید، ولی ممکن است هر جهان ممکن دست‌کم یک موجود ممکن را در خود داشته باشد که علت برای سایر موجودات باشد. راو مسابقه اسب‌دوانی را به‌عنوان مثال مطرح می‌کند. اگرچه می‌دانیم در یک مسابقه اسب‌دوانی، هیچ اسبی بالضروره، اسب برنده نیست ولی با این حال، ضروری است که یکی از اسب‌ها برنده خواهد بود (Rowe, ۱۹۷۵, ۱۶۴).

این مثال نادرست است؛ زیرا برنده شدن دست‌کم یکی از اسب‌ها، ضرورت ندارد؛ چون ممکن است یکی از پاهای هریک از اسب‌ها بشکند و هیچ‌کدام نتوانند

مسابقه را به پایان برسانند. در واقع، در صورتی برنده شدن یکی از اسبها ضرورت دارد که دلیلی وجود داشته باشد بر این که برخی از اسبها باید مسابقه را به پایان برسانند. همچنین اعتراض بر امکان جهان در صورتی وارد است که دلیلی بر این که وجود یکی از موجودات ضروری است، وجود داشته باشد. دلیلی که در دفاع از این فرضیه ارائه شده این است که وجود یکی از موجودات ممکن، به خاطر عدم برخی از موجودات ممکن دیگر، ممکن است ضروری باشد. ولی با وجود این واقعیت که وجود چیزی به خاطر وجود چیز دیگری ضروری است (به عنوان نمونه وجود بچه به خاطر وجود پدر و مادر ضروری باشد)، ولی تردید وجود دارد که وجود چیزی به خاطر عدم چیز دیگری فی نفسه ضروری باشد. بنابراین، بفرض امکان هر چیزی که در جهان وجود دارد، ممکن است جهانی وجود داشته باشد که هیچ موجود ممکن و وجود نداشته باشد. (Kenny, Anthony *The God of the Philosophers*, ۱۹۷۹, ۵۶-۶۶). راو دلیل دیگری ارائه کرد تا اثبات کند که جهان باید ممکن باشد. وی می گوید: ضروری است که در صورت وجود خدا، هیچ موجود مستقل دیگری وجود نخواهد داشت. پس از آنجا که خدا وجود دارد، مستقل دیگری وجود نخواهد داشت. پس جهان ممکن است.

اشکال دوم: بسندگی اجزای فردی

برخی در پی اثبات بسندگی اجزای فردی هستند. در حالی که راسل می گفت، جهان فقط وجود دارد و بس، دیوید هیوم یک گام پیش رفته و بر این گمان است که هرگاه اجزا تبیین شود، کل نیز تبیین شده است: «ممکن است بگویید که کل نیاز به علت دارد. ولی من پاسخ می دهم اتحاد این اجزاء و تبدیل به کل ... صرفاً به وسیله عمل دلخواهانه ذهن انجام شده است و بر طبیعت اشیا هیچ تأثیری ندارد. اگر علل خاص هر جزئی را در یک مجموعه بیست جزئی به شما نشان می دادم به نظرم معقول نیست که پس از آن شما بپرسید که علت کل بیست چیست؛ زیرا علت آن در تبیین اجزا، روشن شده است» (Hume, ۱۹۷۷, part ۹, ۷۸۶-۸۴۵).

نقد: گاهی درست است که کل درضمن تبیین اجزای خود، به خوبی تبیین می‌شود، ولی همیشه این‌گونه نیست. در برخی از موارد ممکن است تبیین اجزا تا اندازه‌ای کل را تبیین کند، ولی تبیین آن کامل نباشد. آنچه بدون تبیین باقی می‌ماند این است که چرا این اجزا به وجود آمده‌اند و نه اجزایی دیگر و چرا این اجزا به جای آن که وجود نداشته باشند، وجود یافته‌اند. ولی با این‌که این امر نشان می‌دهد که تبیین کل درضمن تبیین اجزا که هیوم آن را مطرح کرده در برخی از موارد نادرست است، ولی هنوز اثبات نمی‌کند که در موضوع بحث نیز یعنی جایی که جهان به‌عنوان یک دستگاه لحاظ شود، نه مجموعه اجزا، نظر او نادرست است.

فرض کنید گفته هیوم در این‌که تبیین اجزا برای تبیین کل بسنده است درست باشد، ولی می‌توان پرسید: چه چیزی خود اجزاء را تبیین کرده‌است؟ هریک از اجزا یا خود تبیین‌گرند و یا چیزی دیگر آن‌ها را تبیین کرده است. بنا بر فرض اول، اجزا یاد شده، ضروری هستند، نه ممکن. ولی برحسب فرض دوم، تمام مجموعه بدون تبیین باقی خواهد ماند؛ زیرا به گفته او، هرگاه وجود هریک از افراد مجموعه با ارجاع به یکی دیگر از افراد همان مجموعه تبیین شود، این نتیجه به‌دست نمی‌آید که خود مجموعه تبیین شده است؛ زیرا تبیین‌پذیری هریک از موجودات وابسته چیزی است تبیین این‌که چرا اصولاً چنین افراد وابسته‌ای وجود دارد، کاملاً چیز دیگری است (Rowe, ۱۹۷۵, ۲۶۴).

ممکن است گفته شود: اگر خود اجزاء موجودات ضروری باشند، چه ایرادی خواهد داشت؟ آیا در این صورت، کل تبیین نمی‌شود؟ فرض کنید موجودات ممکن در مقدمه یکم، که باید تبیین شوند، اشیا ضروری باشند، از آن‌جا که این اشیا از ماده و انرژی ترکیب شده‌اند و براساس اصل بقای ماده و انرژی،^۱ این دو هرگز از میان نمی‌روند، بلکه به یکدیگر تبدیل می‌شوند. در این صورت، اولاً اجزای تشکیل دهنده

۱. Principle of Conservation of Mass-Energy

جهان به واسطه همین تبدیل و تبدل، ممکن هستند. ثانیاً، برفرض که این استدلال درست باشد، پیامدش این نیست که چیزی غیر از جهان یا اجزای تشکیل دهنده آن وجود دارد، بلکه به جای یک موجود ضروری، موجودات ضروری بسیاری وجود خواهند داشت.

این نکته را پیشتر آکویناس در راه سوم از راه‌های پنج‌گانه در مجموعه الهیات آورده است. (*Summa Theologica* (I,q.۲,a.۳)). پس از آن که آکویناس نتیجه می‌گیرد که موجودات ضروری وجود دارند، این پرسش را مطرح می‌کند که آیا وجود این موجودات از خودشان است یا از دیگری گرفته‌اند. اگر از دیگری است، به تسلسل نامتناهی گرفتار خواهیم شد. پس باید چیزی وجود داشته باشد که ضرورتش معلول چیزی نباشد. آکویناس، همان‌گونه که کنی می‌گوید، این ضرورت را برحسب امتناع از میان رفتن و معدوم شدن می‌فهمد (Kenny, Anthony *The Five Ways*, ۱۹۶۹, ۴۸). البته اگرچه آکویناس این موجود ضروری نامعلول را خدا می‌داند، ولی منتقدان جدید ممکن است آن را ماده و انرژی بدانند.

بر اساس همین تبیین‌پذیری به وسیله اجزا است که ریچارد سوینبرن با طرح این نکته که براین جهان‌شناختی سنتی برآند که باید هر موقعیت علی ممکن را به‌منظور تبیین موجود دیگر تبیین کنیم، این الزام به تبیین را «سفسطه تمام‌گرا»^۱ می‌نامد (Swinburne, ۱۹۷۹, ۷۳).

وی تصریح می‌کند که یک تبیین آن‌گاه کامل است که هرگونه کوششی برای تبیین بیشتر، چیزی بر آن نیفزاید (ibid, ۱۹۷۹, ۸۶). ولی تبیین این که چرا چیزی به جای آن که وجود نداشته باشد، وجود دارد و چرا چیزی آن‌گونه که هست، وجود دارد نه به‌گونه‌ای دیگر، توضیحی بیشتر از این پرسش که جهان، روی هم‌رفته، چرا وجود دارد،

۱. *completist fallacy*

در پی خواهد داشت. گیل از این نتیجه می‌گیرد که اگر باید اجزاء جهان و سلسله آن‌ها را تبیین کنیم، باید به چیزی فراتر از اجزاء تمسک جوئیم. (Gale, ۱۹۹۱, ۲۵۷-۸).

اشکال سوم: قطعی نبودن اصل علیت

برخی از منتقدان این برهان ادعا می‌کنند که اصل علیت یا اصل دلیل کافی، مورد تردید هستند. به تعبیر هیوم هیچ دلیلی وجود ندارد که گمان بریم اصل علیت صدق ماتقدم (*a priori*) دارد؛ زیرا می‌توانیم معلول را بدون تصور معلول بودن آن تصور کنیم (cf. *Enquiry Concerning Human Understanding*, IV) و دلیلی هم وجود ندارد که کاربرد اصل علیت در مورد جهان را بتوان از تجربه استقرایی به دست آورد. حتی اگر اصل علیت در مورد پدیده‌های جهان کاربرد داشته باشد، نمی‌توانیم شیوه کار جهان را به عنوان یک کل پیش‌بینی کنیم. (Mackie, ۱۹۸۲, ۸۵).

مدافعان این برهان پاسخ می‌دهند که اصل علیت یا اصل دلیل کافی برای خردپذیر بودن جهان ضروری است و بدون چنین پیش‌فرض‌هایی علم نیز از پایه فروخواهد ریخت. منتقدان پاسخ می‌دهند که این اصل تنها توجیه روش‌شناختی^۱ را به همراه دارد و نه توجیه هستی‌شناختی^۲ را. به گفته مکی، ما حق نداریم بپذیریم که جهان با تمایزات عقلانی ما مطابق است. تنها می‌توانیم با واقعیت‌های فاقد شعور سروکار داشته باشیم.

درستی تقریر قیاسی این برهان به این بستگی دارد که اصولی مانند علیت یا دلیل کافی چیزی بیش از صدق روش‌شناختی داشته باشد و در واقع، به میزان کاربرد این اصول بستگی دارد. بررسی کوتاه آن هم از اندازه این نوشته بیرون است. علاوه بر این که نویسندگان این مسأله را در شرح *شواهد الربوبیه* آورده است.

اشکال چهارم: تناقض آمیز بودن نتیجه

۱. methodological justification

۲. ontological justification

ایمانوئل کانت به نتیجه برهان جهان‌شناختی مبنی بر این‌که موجودی ضروری وجود دارد، انتقاد کرد. او بر این گمان بود که برهان جهان‌شناختی برای اثبات این نتیجه که موجودی ضروری وجود دارد، بر وجود موجودی که عدم آن تصورپذیر نیست، استدلال می‌کند. ولی تنها موجودی که این شرط را دارد واقعی‌ترین و متعالی‌ترین موجود است و البته همین مفهوم محور برهان هستی‌شناختی^۱ است. بنابراین، برهان جهان‌شناختی اعتبار برهان هستی‌شناختی را پیش‌فرض خود قرار داده است. ولی از آن‌جا که برهان هستی‌شناختی ناتمام است، برهان جهان‌شناختی نیز که بر آن بنا شده است، باید ناتمام باشد (Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, ۱۹۹۶, ۳۶-۸ & Smart, J.J.C. and J.J. Haldane, *Atheism and Theism*, ۱۹۹۸, ۸۶۰۶).

نقد و بررسی

این ادعا که برهان جهان‌شناختی بر برهان هستی‌شناختی بنا شده، یک اشتباه است. موجود ضروری را می‌توان به‌گونه‌های مختلفی تصور کرد. کانت مانند برخی از مدافعان جدید برهان هستی‌شناختی، موجود ضروری را موجودی می‌داند که وجود آن ضرورت منطقی دارد، یعنی وجودی که انکار آن منطقاً محال است. ولی این همان معنایی نیست که موجود ضروری در برهان هستی‌شناختی، تصور می‌شود. ضرورت، هم به معنای ضرورت هستی‌شناختی به‌کار می‌رود، هم به معنای منطقی و معرفت‌شناختی و هم به معنای متافیزیکی. موجود ضروری موجودی است که اگر وجود داشته باشد، محال است که از میان برود و متقابلاً اگر وجود نداشته باشد محال است که به‌وجود آید. از آن‌جا که چنین مفهومی، متناقض نیست، وجود موجودی ضروری ذاتاً محال نیست (cf. Reichenbach, ۱۹۷۲, chap. ۶).

۱. ontological argument

مک‌کی پاسخ می‌دهد که اگر خدا ضرورت متافیزیکی داشته باشد، وجود خدا امری ممکن خواهد بود، به‌گونه‌ای که خود وجود خدا نیز باید علتی داشته باشد؛ یعنی اگر خدا به این معنی وجود ضروری دارد که اگر وجود داشته باشد، در همه جهان‌های ممکن وجود خواهد داشت. در این صورت منطقاً ممکن خواهد بود که خدا در هیچ جهان ممکن وجود نداشته باشد. بنابراین، خدا موجودی منطقاً ممکن است و بنابراین ممکن است وجود نداشته باشد. در این صورت، چرا خدا وجود دارد؟ اصل علیت یا دلیل کافی می‌توان در مورد موجود ضروری نیز به کار رود (Mackie, ۱۹۸۲, ۸۴).

پاسخ آن این است که اولاً اصل دلیل کافی با امکان منطقی سروکار ندارد، بلکه با امکان متافیزیکی ارتباط دارد، برای چیزی که از نظر متافیزیکی، ممکن نیست، لازم نیست دلیل ارائه شود. این بدان معنا نیست که وجود ضروری، خود تبیینگر باشد، بلکه درخواست تبیین آن، قابل تصور و مناسب نیست. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که پرسش هاو‌کینگ «چه کسی خدا را آفرید؟» (Hawking, ۱۹۸۸, ۱۷۴)، خارج از بحث است. ثانیاً وی میان امکان عام و خاص درآمیخته است. نویسنده نکات دیگری را نیز در پاورقی‌های «هستی خدا» اثر جان هیک آورده است.

حاصل آن‌که مدافعان برهان جهان‌شناختی، اصل علیت یا اصل دلیل کافی را تأیید می‌کنند، ولی کاربرد آن را به موجودات ممکن اختصاص می‌دهند، درحالی‌که منتقدان این برهان، یا این اصل را مورد تردید قرار می‌دهند و یا آن را در مورد موجود ضروری نیز به کار می‌برند. (cf. ibid).

نقد هیوم بر برهان جهان‌شناختی

به نظر وی ارائه برهان ماتقدم بر وجود خدا محال است. هرچند این نقد مستقیماً بر برهان جهان‌شناختی که مشهورترین برهان ما تأخر است وارد نمی‌شود، ولی در عین حال، ادعای هیوم را می‌توان به‌گونه‌ای تعبیر کرد که به امتناع موجود ضروری

بینجامد و در نتیجه نقدی بر همه تقریرهای برهان جهان‌شناختی، به‌ویژه تقریر اول باشد.

- ۱- ما می‌توانیم وجود خدا را تصور کنیم.
- ۲- اگر بتوانیم وجود چیزی را تصور کنیم، عدم آن را نیز می‌توانیم تصور کنیم.
- ۳- اگر بتوانیم عدم خدا را تصور کنیم، عدم او تناقض به‌دنبال ندارد.
- ۴- اگر وجود خدا ضروری باشد، عدم او تناقض به‌دنبال دارد.
- ۵- پس وجود خدا ضروری نیست (cf. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Part IX).

مقدمه چهارم مورد بحث قرار دارد. این مقدمه، دیدگاه هیوم را درباره برابری امکان با تصورپذیری نشان می‌دهد. این گفته که وجود خدا ضروری است دقیقاً با این گفته برابر است که عدم او محال است. وی تعبیری روانشناسانه درباره امتناع ارائه می‌دهد و می‌گوید: این که بگوییم چیزی محال است دقیقاً مانند این است که بگوییم تصور ما از این چیز متناقض و خودبرانداز است و یا با عقل ناسازگار است. هیوم، در یکسان‌انگاری تفاوت فراطبیعی میان امکان و امتناع با تفاوت روانشناسانه میان تصورپذیری و تصورناپذیری، برای دستیابی به نتیجه مورد نظر خودش از واقعیت اشیا به مفهوم آن‌ها گرایش پیدا می‌کند که همان دیدگاه نامگرایانه^۱ است. جایگزینی روانشناسی به جای متافیزیک نیز هیوم را به فلسفه تحلیلی^۲ و به‌ویژه با پوزیتیویسم منطقی یا تجربه‌گرایی منطقی^۳ قرن بیستم پیوند می‌زند.

نامگرایان بر این عقیده‌اند که چیزی به‌عنوان طبیعت یا ذات و ماهیت وجود ندارد؛ چیزی به‌عنوان انسانیت وجود ندارد؛ تنها چیزی که وجود دارد، افراد انسان و نام او است.

۱. Nominalism

۲. logical positivism

۳. logical empiricism

«از آن‌جا که اشیا، ذاتی حقیقی ندارند، در اشیا چیزی وجود ندارد که بتواند به‌طور قطعی وضعیتی را ممکن یا ممتنع سازد. در عوض، امکان و امتناع صرفاً فرآورده‌های کاربرد زبان و مفاهیم است. وضعیت ممتنع آن وضعیتی است که با وضعیت ناسازگاری یا ناهماهنگی تصویر ذهنی برابر است. در برابر وی، واقعیت‌گرایی چون افلاطون، ارسطو و آکویناس، بر این باورند که در میان اشیا ذات و ماهیت واقعی وجود دارد. کاربرد واژه انسان بر ماهیت مشترک انسانیت استوار است. مفاهیمی که ما به‌کار می‌بریم به لحاظ علی با این ماهیت‌های واقعی پیوند دارند. تصویرپذیری و امکان یک چیز نیستند. برخی از چیزهایی که تصویرپذیر هستند، واقعاً ممکن نیستند و برخی از چیزهایی که ممکن هستند، تصویرپذیر نیستند و دست‌کم ما تصور اثباتی از آن‌ها نداریم.

از این گذشته، ممکن است مدافعان برهان جهان‌شناختی، مقدمه یکم را نفی کنند. به عنوان نمونه، فارابی و آکویناس بر فهم‌ناپذیری خدا تأکید می‌کنند. البته ممکن است منکر خدا بگوید میان تصویرپذیری و امکان از سویی و میان تصویرناپذیری و امتناع از دیگر سو، رابطه ویژه‌ای برقرار است و همان‌گونه که آنچه که تصویرپذیر است، ممکن است، آنچه که تصویرناپذیر است، ممتنع است. به‌عنوان نمونه مثلث چهارضلعی تصویرپذیر نیست و به این سبب، ممتنع نیز هست. پس اگر وجود خدا تصویرناپذیر باشد، ممتنع خواهد بود (cf. ibid). تأکید هیوم بر بی‌معنایی وجود ضروری، بر همین اساس استوار است.

برای پذیرش یا رد رابطه میان تصویرناپذیری و امتناع باید دقت بیشتری روا داشت. ممکن است تصویرناپذیری یک مفهوم یا گزاره دلایل متعددی داشته باشد؛ به‌عنوان نمونه:

۱- ممکن است علت آن، ناسازگاری منطقی و به تعبیر دیگر خردناپذیری آن

باشد؛

۲- ممکن است علت آن این باشد که گزاره دارای یک یا چند واژه بی معنا باشد؛

۳- و ممکن است هیچ یک از این دو نباشد و درعین حال، تصورناپذیر باشد. به

عنوان مثال:

۱- ممکن است بدین سبب باشد که ما توانایی تصور یا تخیل آن را نداریم؛

۲- از طریق تفکر یا درون‌نگری، توانایی اثبات امکان آن را برای خود نداریم؛

۳- گزاره بیانگر موقعیتی باشد که ما هیچ‌گاه به‌طور مستقیم آن را تجربه نکرده‌ایم

و بدین سبب ما الگو و مثال روشنگری برای آن نداریم؛

۴- نمی‌توانیم امکان گزاره را بفهمیم و چگونگی آن را درک کنیم؛

۵- گزاره فراعقلی باشد.

اگر تصورناپذیری گزاره‌ای به واسطه ناسازگاری آن با عقل یا ناسازگاری درونی

باشد، می‌توان گفت که چنین گزاره‌ای محال است. ولی در همه موارد این‌گونه نیست.

علاوه‌براین، رابطه میان تصورپذیری و امکان نیز چندان دقیق نیست؛ زیرا ممکن

است چیزی مانند معلول بدون علت قابل تصور باشد و درعین حال محال نیز باشد. در

واقع، فرض و تصور محال، محال نیست؛ پس ممکن است چیزی درعین محال بودن،

تصورپذیر هم باشد و در نتیجه، نسبت میان تصورپذیری و امکان تساوی نباشد. تصور

عدم و نامتناهی نیز همین‌گونه است. چنان‌که هیوم می‌گوید، می‌توان معلول بدون علت

را تصور کرد. (cf. Hume, Treatise (Book I, Part III, Section III).

کانت نیز بر ناتوانی دستگاه شناسایی محدود ما از شناسایی ضرورت تأکید

می‌کند. او مانند هیوم، درک‌ناپذیری را با امتناع یکی می‌داند. براساس دیدگاه کانت، اگر

چنین نباشد ما معیاری (و آزمون قابل اجرایی) درباره امتناع نخواهیم داشت. بنابراین،

علم به امتناع، خود، امری محال خواهد بود.

این دیدگاه خودبرانداز است. باید از کانت و هیوم بپرسیم: آیا این اصل که همه

ضرورت‌ها بر ادراک‌ناپذیری بنا شده، خود اصلی ضروری است یا ممکن؟ اگر ممکن

است دلیل تجربی صدق آن چیست؟ اگر ضروری است، چگونه می‌تواند این واقعیت را که دیدگاه مقابل آن (این دیدگاه که می‌توان میان امتناع و درک‌ناپذیری تفاوت نهاد) درک‌پذیر است تبیین کند.

کانت می‌گوید: از آن‌جا که وجود ضروری، فهم‌ناپذیر است، هیچ آگاهی درباره ویژگی‌های وجود ضروری نداریم. تا آن‌جا که ما می‌دانیم، یک موجود محدود نیز می‌تواند، ضروری باشد (۴۹۸، *cf. Kant, Critique of Pure Reason*).

ولی حتی اگر بپذیریم که ما هیچ دانشی درباره ویژگی‌های موجود ضروری نداریم، این نتیجه به‌دست نمی‌آید که نمی‌توانیم بفهمیم چه ویژگی‌هایی با وجود ضروری ناسازگار است. ما اشیای محدود بسیاری از جمله اشیای مادی را می‌شناسیم و می‌دانیم که ممکن هستند. پس می‌توانیم بفهمیم که موجود ضروری مادی نیست، آغاز ندارد، از اجزای تجزیه‌پذیر تشکیل نشده است و مانند آن. کانت دربرابر این واقعیت سلبی چیزی برای گفتن ندارد. به‌علاوه، می‌دانیم که علت اولی، علت همه اشیای ممکن است و این آگاهی می‌تواند تا اندازه‌ای درباره علت اولی به ما آگاهی مثبت بدهد. این آگاهی اضافی از آزمودن مفهوم وجود ضروری به‌دست نیامده، بلکه از آزمودن علت اولی به‌دست آمده است.

تقریر دوم، جهان‌شناختی استقرایی به منظور اثبات احتمال، نه ضرورت

شارحان و منتقدان برهان جهان‌شناختی تقریر دیگری ارائه کرده‌اند که آن را برهان جهان‌شناختی استقرایی نامیده‌اند. به عنوان نمونه، ریچارد سوینبرن ادعا می‌کند برهان جهان‌شناختی به لحاظ قیاسی^۱ که همان تقریر نخست است، معتبر نیست. البته، اگر معتبر باشد وجود خدا را اثبات می‌کند و در این صورت، پذیرش وجود یک جهان

۱. deductive

مادی مرکب و در عین حال، ردّ وجود خدا ممکن نیست (cf. Swinburne, Richard, *The Existence of God*, ۱۹۷۹، ۱۱۹). وی تقریر دوم را پیشنهاد می‌کند و آن را برهان جهان‌شناختی استقرایی^۱ می‌نامد.

به عقیده سوینبرن، اگر تنها تبیین‌های علمی مجاز و معتبر باشند، جهان واقعیت تبیین‌ناپذیر و ناشناخته خواهد بود. اگر جهان محدود باشد، اولین لحظه وجود آن ناشناخته و تبیین‌ناپذیر خواهد بود، بدین دلیل که هیچ تبیین علمی نمی‌توان برای آن ارائه کرد. اگر جهان نامحدود باشد نیز هر مرحله‌ای همین‌گونه خواهد بود، زیرا اگرچه هر مرحله‌ای به وسیله شرایط علمی پیش از خود، به اضافه قوانین فیزیکی مربوط به آن تبیین می‌گردد، ولی هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا این مرحله و موقعیت درست است و نه مرحله دیگر که می‌توانست جایگزین آن باشد؛ زیرا قوانین فیزیک با موقعیت‌های مختلف سازگار است؛ یعنی اگرچه شکل‌های F جهان در زمان T به وسیله F در زمان T/۱ به اضافه قوانین فیزیکی مربوط به L و F در زمان T/۱ و L در زمان T/۱ به اضافه قوانین فیزیکی نامحدود را بپذیریم هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا F با L در زمان T/n نباید از وضعیت کنونی آن‌ها متفاوت باشد. از آنجا که F و L در زمان T/n رخدادهای ناشناخته و تبیین‌ناپذیرند، هم وضعیت F که به وسیله F و L در زمان T/n تبیین شده باشد، نیز همین‌گونه خواهد بود. در نتیجه، قطع نظر از این که جهان محدود است یا نامحدود، اگر تنها تبیین علمی روا و معتبر باشد، وجود جهان و موقعیت‌های فردی و مشخص آن، ناشناخته و تبیین‌ناپذیر خواهد بود.

از این گذشته، جهان مرکب است، درحالی که خدا بسیط است. اگر چیزی که تبیین‌ناپذیر است باید به وجود آید، محتمل‌تر آن است که چنین چیزی بسیط باشد نه مرکب. بنابراین، بر فرض که همانندی پیشین انکار خدا و جهان، بسیار بالا است، ولی

۱. inductive

امکان پیشین خدای بسیط از امکان پیشین جهان مرکب، افزون‌تر است. از دیگر سو، تمسک به خدا به‌عنوان تبیین وجود جهان مرکب، امری خردپذیر است؛ زیرا دلایل خوبی بر این که چرا خدا چنین جهان مرکبی را «به‌عنوان صحنه نمایش برای گسترش فاعل‌های محدود و آنچه را که آنان می‌طلبند، پدید آورده است» وجود دارد (ibid, ۱۳۱). در نتیجه اگر باید جهان را تبیین کنیم باید به یک تبیین شخصی «برحسب شخصی که خود بخشی از جهان نباشد و از بیرون عمل می‌کند، تمسک جوئیم. چنین چیزی در صورتی ممکن خواهد بود که بپذیریم که چنین شخصی (خدا) جهان را در هر لحظه از زمان پدید آورده و می‌آورد» (ibid, ۱۲۶). (چنین دیدگاهی به حکمت متعالیه و عرفان نزدیک است). به نظر وی، این استدلال تبیین خردپذیرتری برای جهان ارائه می‌کند که از فرض تبیین‌ناپذیری‌اش معقول‌تر است.

نکته مورد نظر سوینبرن این است که از میان نظریه‌های ممکن، باید آن را پذیرفت که بهترین تبیین را ارائه می‌کند. اینک این پرسش مطرح می‌شود که در پرتو ترکیب جهان، کدام یک از نظریه‌های ماده‌انگاری^۱، انسان‌انگاری^۲ یا خداگرایی^۳ بهترین تبیین را ارائه می‌کند.

سوینبرن چهار معیار برای تعیین بهترین تبیین ارائه می‌کند: پیش‌بینی‌پذیری، سادگی، سازگاری با معلومات پیشین و تبیین‌کنندگی بیشتر (Swinburne, *Is There a God?*, ۱۹۹۶, ۲۶). به گفته وی، سازگاری با معلومات پیشین در مورد علت جهان به‌کار نمی‌رود؛ زیرا در این مورد، جایی که در جستجوی علت جهان هستیم، زمینه‌های مشابه تحقیق وجود ندارد. در واقع، این معیار، به بساطت که از نظر وی کلید برهان جهان‌شناختی استقرایی است، فروکاسته می‌شود. (ibid, ch.۳).

۱. materialism

۲. humanism

۳. theism

تمسک به خواسته‌ها و افعال خدا، اگرچه به پیش‌بینی‌های خاص درباره این که جهان به چه چیز شباهت خواهد داشت نمی‌انجامد، ولی پدیده‌ها را از ماده‌گرایی بهتر تبیین می‌کند؛ زیرا ماده‌گرایی جهان را ناشناخته و واقعیتهای غیرقابل شناخت می‌داند. وی چنین نتیجه می‌گیرد که «خداگرایی پدیده مشخصی را بسیار ممکن و محتمل نمی‌سازد، بلکه هیچ چیز دیگری نیز رخداد آن‌ها را در کمتر از حد امکان بیان نمی‌کند و آن‌ها همچنان مستدعی تبیین باقی می‌مانند. یک خداگرایی ماتقدم بسا بسیار نامحتمل‌تر باشد ولی این از هر فرض رقیبی محتمل‌تر است. از این رو، پدیده‌های جهان ما شواهد اساسی بر صدق خداگرایی است» (Swinburne, *The Existence of God*, ۱۹۷۹, ۲۹۰).

چرا سوینبرن معتقد است که خدا بهترین تبیین یا تبیین نهایی جهان را تأمین می‌کند؟ بخشی از پاسخ این است که اصل علیت در مورد خدا یا موجود ضروری به کار نمی‌رود. از سویی، هیچ تبیین علمی‌ای درباره هستی خدا وجود ندارد؛ نه موجود پیشینی وجود دارد و نه اصول علمی‌ای که وجود خدا از آن‌ها پدید آمده باشد. از دیگر سو، اصل علیت تنها در مورد موجودات ممکن به کار می‌رود و نه در مورد موجود ضروری. تبیین تنها برای چیزی لازم است که ممکن باشد و مسأله این نیست که وجود خدا منطقاً ضروری است، بلکه این است که اگر خدا وجود داشته باشد، محال است که وجود نداشته باشد. وی یک گام پیشتر می‌رود و می‌گوید: این خدا ازلی است و وجودش به هیچ چیزی وابسته نیست؛ دلایلی بر وجود او نیست بلکه دلایل او صفات او است (Mackie, ۱۹۸۲, ۸۴).

دلیل دیگر سوینبرن این است که تبیین در صورتی می‌تواند نهایی و شخصی باشد که به اراده فاعل دارای شعور تمسک جوید. ممکن است کسی تلاش کند تا تبیین علمی درباره این که چرا کسی اراده‌های معینی دارد ارائه کند، ولی ضرورتی ندارد که چنین تبیینی تنها تبیین ممکن و قابل دسترسی باشد. ممکن است ما با کوشش برای تبیین مادی این که اشخاص چرا چنین اراده کرده‌اند و نه غیر از آن، نتوانیم به تبیینی

بہتر دست یابیم. ولی آن‌گاہ کہ ادعا می‌کنیم چیزی بدین خاطر رخ داده است کہ شخصی آن را ارادہ کردہ و بر اساس ارادہ خود عمل کردہ است، می‌توانیم بہ تبیین کاملی دربارہ این کہ چرا چنان موجودی پدید آمدہ است دست یابیم.

علاوہ بر این، تمسک بہ خدا بہ‌عنوان فاعل دارای شعور، ما را بہ تبیینی دربارہ جهان رانمایی می‌کند. جهانی کہ دارای نظم و قابل درک است و وجود موجوداتی را کہ آن را درک می‌کنند تأیید می‌کند. از نظر وی، این امر با معیار پیش‌بینی‌پذیری نیز ہمہنگ است. از این گذشتہ، سویبرن وجہ چہارمی را ہم ارائه می‌کند کہ همان بساطت خدا است کہ یا تبیین بیشتری را محال می‌سازد و یا خداگرایی را بہترین تبیین می‌داند.

مک‌کی انتقاد می‌کند کہ طرح امکان وجود خدا کمک چندانی نیست؛ زیرا «فرضیہ آفرینش خدا امری کاملاً نامحتمل است» و در واقع کاملاً امری نامحتمل است کہ خدا دارای صفاتی باشد کہ خداگرایی سنتی آن را تصویر کردہ است. پاسخ سویبرن این است کہ اگرچہ ممکن است خداگرایی نامحتمل باشد، ولی از ہر فرض دیگری مانند این کہ اشیا صرفاً پدید آمدہ‌اند بسیار محتمل تر است (cf, ibid, ۱۰۰).

بالاخرہ، حتی اگر برهان جهان‌شناختی درست یا متقاعد کننده باشد، هنوز این فرضیہ سنگین و پیچیدہ باقی می‌ماند کہ نشان دہیم این موجود ضروری کہ با برهان جهان‌شناختی بہ اثبات رسیدہ، همان خدای ادیان است و اگر چنین باشد، خدای کدام دین است. راو می‌گوید برهان جهان‌شناختی دو بخش دارد: یک بخش آن اثبات وجود علت اولی یا موجود ضروری و بخش دیگر آن این است این موجود ضروری، خدا است (Rowe, ۱۹۷۵, ۶). روشن نیست کہ بخش دوم، بخش ضروری برهان جهان‌شناختی باشد. اگرچہ آکویناس در پی آن بود کہ خدا را با محرک اول یا علت اولی یکی بداند، ولی چنین ادعایی فراتر از استدلال عقلی‌ای است کہ از این برهان بہ دست می‌آید. در عوض، افزودن ہرگونہ جوہر دینی بہ مفہوم موجود ضروری، نیاز بہ اثبات

یگانگی با موجودات متعالی ادیان دارد تا سازگاری‌ها و ناسازگاری آن‌ها شناخته شوند. (Attfield, Robin, *The God of Religion and the God of Philosophy, Religious Studies* ۹: ۱۹۷۵, ۱-۹). ولی انطباق خدایی که نتیجه برهان جهان‌شناختی است با خدای تمام ادیان و آن هم همه تفاسیری که برای متون دینی ارائه شده است یا خواهد شد، برای اعتبار آن ضروری به نظر نمی‌رسد.

منابع

- تفتازانی، سعدالدین؛ *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، منشورات الشریف الرضی، قم، ۱۹۸۹م.
- جرجانی، علی بن محمد؛ *شرح المواقف*، منشورات الشریف الرضی، قم، ۱۹۰۷م.
- حسینی شاهرودی، سید مرتضی؛ «بررسی تطبیقی هستی‌شناسی از دیدگاه کانت و سهروردی»، *مطالعات اسلامی*، شماره ۵۳-۵۴، ص ۱۹۵-۱۹۹.
- غزالی، محمد؛ *الاقتصاد فی الاعتقاد*، دارالامانه، بیروت، ۱۹۶۹م.

Aquinas, Thomas, *Summa Contra Gentiles* in the Great Books of the Western World Series, Edited by Robert Maynard Hutchins, Chicago, Ill.

_____, *Summa Theologica* in the Great Books of the Western World Series, Edited by Robert Maynard Hutchins, Chicago, Ill.

Aristotle, *Metaphysics* (XII), The Works of Aristotle, W. D. Ross (Oxford: Clarendon Press, ۱۹۳۰).

_____, *Physics* (VIII, ۴-۶) The Works of Aristotle, ed. by W. D. Ross (Oxford: Clarendon Press, ۱۹۳۰).

- Bonaventure, *Sentences*, Columbia University, USA *Sentences*
- Craig, William and Quentin Smith. *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*.
New York: Oxford University Press, ۱۹۹۳.
- Craig, William, *The Kalam Cosmological Argument*, Library of Philosophy and
Religion (London: Macmillan, ۱۹۷۹).
- Frame, John, *Apologetics to the Glory of God*, P&R Publishing, Phillipsburg, New
Jersey, ۱۹۹۴.
- Frame, John, Norman Geisler, Baker Encyclopedia of christian Apologetics, P&P
Publishing, phillipsbury, new dereseey, ۱۹۹۰.
- Gale, Richard, *On the Nature and Existence of God*, Cambridge: Cambridge
University Press, ۱۹۹۱.
- Geisler, Norman, *Christian Apologetics*, Baker Book House, Grand Rapids, MI,
۱۹۷۶.
- Geisler, Norman, *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, Baker Book House,
Grand Rapids, MI, ۱۹۹۹.
- Hawking, Stephen, *A Brief History of Time*, New York: Bantam Books. ۱۹۸۸.
- Hick, John, ed., *The Existence of God*, New York: Macmillan, ۱۹۶۴.
- Hilbert David, *On the Infinite, in Philosophy of Mathematics*, ed. Paul Benacerraf
and Hilary Putnam (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, ۱۹۶۴).
- Encyclopedia Britannica*, Vol. ۱۹.
- Hoyle, Fred, *Astronomy and Cosmology* (San Francisco: W. H. Freeman, ۱۹۷۵).

- Hume, David, *Enquiry Concerning Human Understanding*, The Harvard Classics, ١٩٠٩ - ١٤ Kant, Immanuel, ١٩٩٨, *Critique of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press., A٦٠٦.
- Hume, David, Treatise (Book I, Part III, Section III).
- Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion Classics of Western Philosophy*. Edited by Stephen M. Cahn. Indianapolis, IN: Hackett Publishing, ٢nd edition, ١٩٧٧.
- Kant, Immanuel, ١٩٩٨, *Critique of pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kenny, Anthony, *The Five Ways: St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence* (New York: Schocken Books, ١٩٦٩).
- Kenny, Anthony. *The God of the Philosophers*. Oxford: Oxford University Press, ١٩٧٩.
- Leibniz, *Monadology*, in *Leibniz: Philosophical Writings*, trans. Mary Morris (New York: E. P. Dutton & Co.), ١٩٣٤.
- Mackie, J. L. *The Miracle of Theism*, Oxford: Clarendon Press. ١٩٨٢.
- Martin, Michael, *Atheism: A Philosophical Justification*, Philadelphia: Temple University Press. ١٩٩٠.
- Plantinga, Alvin, *God and Other Minds*, Ithaca: Cornell University Press. ١٩٦٧.
- Plato, *Laws*, Trans. Benjamin Jowett, University of Chicago Press.
- Quentin Smith, *Atheism, Theism and Big Bang Cosmology*, Australasian Journal of Philosophy ٦٩(March ١٩٩١).

Reichenbach, Bruce R., *The Cosmological Argument: A Reassessment*, Springfield:

Charles Thomas, ۱۹۷۲, chap. ۶

Rowe, William, *The Cosmological Argument*, Princeton: Princeton University

Press, ۱۹۷۵.

Runes, Dagobert D., *Dictionary of Philosophy*, Edited Philosophical Library, New

York ۱۹۴۲.

Scotus, John Duns, ۱۹۶۲, *Philosophical Writings*, Indianapolis: Bobbs-Merrill Co.

Smart, J.J.C. and J.J. Haldane, *Atheism and Theism*, Oxford: Blackwells. ۱۹۹۶.

Swinburne, Richard, *Is There a God?* Oxford: Oxford University Press. ۱۹۹۶.

Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press, ۱۹۷۹.

Taylor, Richard, *Metaphysics*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall. ۱۹۹۲.

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهارم، شماره پیاپی ۸۱/۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۷، ص ۳۷-۷۲

ناسازواره معدوم مطلق و گزاره‌های همتای آن*

مهدی عظیمی

دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه تهران

E-mail: mahdiazimi@ut.ac.ir

چکیده

ناسازواره [- پارادوکس] معدوم مطلق را از دو نگرگاه می‌توان بررسید: پژوهشی و آموزشی. از نگرگاه پژوهشی مهم است؛ زیرا گزاره‌هایی را چون امتناع تناقض، دور، و تسلسل به چالش می‌کشد که شالوده‌ی اندیشه و دانش ما را می‌سازند. از نگرگاه آموزشی نیز اهمیت دارد؛ چراکه در دو کتاب پرکاربرد درسی یعنی *بدایه الحکمه و نهایه الحکمه* بدان پرداخته شده است، اما بسیار کوتاه و گذرا. همین کوتاهی و اجمال، خط‌برانگیز بوده، فلسفه‌آموزان را با سرگردانی و فلسفه‌پژوهان را با دشواری روبه‌رو ساخته است؛ به گونه‌ای که در *تعلیقه علی نهایه الحکمه* نویسنده اندیشه‌مند به مرحوم علامه نسبت پریشان‌گویی داده است. در این نوشتار، پس از تبارشناسی ناسازواره معدوم مطلق و برشمردن ناسازواره‌های هم‌سرشت و هم‌سرنوشت با آن، دو نکته را آشکار ساخته‌ام: الف) صدرالمتألهین در نوشته‌های خود برای فروگشودن این دشواره از دو شیوه یاد کرده است که عبارت‌های *بدایه* ناظر به یکی است و عبارت‌های *نهایه* ناظر به دیگری. بدین‌سان، نسبت پریشان‌گویی از آستان علامه پیراسته می‌شود. ب) اگرچه ملأصدرا این دو شیوه را نوآوری خود می‌شمارد، اما این دو از نوآوری‌های میردامادند که تبار آن‌ها به دانشمندانی چون ایجی، تفتازانی، و طوسی می‌رسد.

کلیدواژه‌ها: ناسازواره (پارادوکس)، معدوم مطلق، حمل اولی ذاتی، حمل شایع

صناعی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۸۵/۴/۱۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۷/۱۱/۲.

درآمد

فلسفه پساتبیعی (متافیزیک) دانشی است هستی‌پژوه و خردافزار، دانشی که با شیوه‌ای عقلی درباره هستی از آن روی که هستی است کاوش می‌کند، و بدین سبب آن را هستی‌شناسی نیز نام کرده‌اند. با این همه، در فلسفه از نیستی هم سخن به میان می‌آید، چنان‌که در کتاب‌های فلسفی فصل‌هایی با عنوان «احکام عدم» و «احکام ممتنع بالذات» گشوده‌اند. اکنون می‌شاید پرسید که نیستی‌پژوهی در هستی‌شناسی چگونه می‌تواند گنجید؟

همان‌گونه که گفته‌اند نیستی‌پژوهی در فلسفه کاوشی پیوستی و استطرادی به شمار می‌آید که از پی وجود و در پایه دوم از آن سخن می‌رود. نیز پاره‌ای از پژوهش‌های نیستی‌شناختی به هستی‌شناسی بازمی‌گردد^۱، چنان‌که علامه طباطبایی (ره) «امتناع اعاده معدوم» را به «عدم تکرر در وجود» برگردانده‌اند (مصباح یزدی، ۴۹). به هر روی، اگر فلسفه در پایه نخست هستی و در پایه دوم نیستی را می‌کاود و از اقسام و احکام آن‌ها سخن می‌راند، پس به‌ناچار باید پیش از آن تصویری از هستی و نیستی فراهم آید؛ زیرا حکم، چه ایجابی باشد و چه سلبی، نیازمند تصوّر موضوع است. برای نمونه، اگر ما به‌بدهات حکم می‌کنیم که فراهم آمدن دو نقیض در یک چیز محال است، این حکم وابسته به آن است که اجتماع دو نقیض که معدومی ممتنع است برای

۱. دو دلیل برای طرح تبعی مباحث عدم بیان شده است: نخست این که برخی از مبادی مسائل منطقی و فلسفی در شمار قضایای سلبی‌اند که تبیین یا اثبات آن‌ها بر دوش فلسفه است، مانند امتناع تناقض، دور، تسلسل، جمع دو ضد، جمع دو مثل، و امتناع سلب چیزی از خود. دوم این که مقصد اصلی فلسفه، خداشناسی است و از آن جا که صفات خداوند همه ضروری‌اند پس همان‌گونه که صفات ثبوتی، وجوب و ضرورت ثبوت دارند، صفات سلبی نیز دارای امتناع و ضرورت سلب هستند. از این رو، آشنایی با ممتنع بالذات و احکام آن برای خداشناسی که ارجمندترین بخش فلسفه است بایسته می‌باشد (جوادی آملی، ج ۱، ق ۳، ۳۵۷). برخی بر آن‌اند که فلسفه از آن روی به نیستی می‌پردازد که هستی است؛ چراکه معدوم اگر چه به حمل اولی معدوم است، اما به حمل شایع موجود است، یعنی مفهوم معدوم، مصداق موجود است (رک: *نهایة الحکمة*، ۹، پاورقی مصحح). این سخن اگر چه درست است، مقصود گوینده را به فرجام نمی‌رساند؛ زیرا آن‌چه در نیستی‌شناسی به میان می‌آید مفهوم عدم که خود موجودی ذهنی است نمی‌باشد بلکه عدم راستین و همان مصداق فرضی عدم است. به دیگر سخن، آن‌چه قسم موجود است (مفهوم عدم) در نیستی‌شناسی موضوع پژوهش نیست، و آن‌چه موضوع پژوهش است (عدم راستین) قسم موجود نیست.

ما معلوم باشد^۱.

اما آیا به‌راستی معدوم، معلوم تواند بود؟ پیش از پاسخ به این پرسش باید دانست که معدوم یا مطلق است یا مقید. معدوم مطلق آن است که هیچ‌گونه وجودی در هیچ ظرفی ندارد، نه در ذهن و نه در خارج. اما معدوم مقید آن است که گونه‌ای ثبوت و بهره‌ای از وجود داشته باشد، دست کم در ذهن. از یک سو معدوم مطلق و معدوم در ذهن، که قسمی از معدوم مقید است، هیچ یک معلوم نتوانند بود؛ چراکه علم مستلزم وجود ذهنی است. اما از سوی دیگر مگر نه این است که هم اکنون ما گزاره‌هایی ساخته‌ایم و گفته‌ایم: «معدوم مطلق و معدوم در ذهن، معلوم نتوانند بود»، «معدوم مطلق، قسمی از مطلق معدوم است» و «معدوم در ذهن، قسمی از معدوم مقید است»؟ و مگر نه این است که حکم، چه ایجابی و چه سلبی، وابسته به تصور موضوع است و هر متصوری معلوم؟ این جا است که یک ناسازواره رخ می‌نماید: ناسازواری به نام معدوم مطلق.

واژه‌شناسی ناسازواره

ناسازواره برگردان پارسی پارادوکس است، و پارادوکس (paradox) از واژه یونانی paradoxa گرفته شده است. این واژه دارای دو بخش است: para، به معنای «مخالف...» (contrary to) و doxa، به معنای «باور همگانی» (common opinion).

۱. بسیاری از اعتزالیان بر پایه معلوم‌بودن معدوم به ثبوت و شیئیت آن حکم می‌کردند و بر آن بودند که ماهیت‌های ممکن معدوم در حال عدم هر چند وجود ندارند ثبوت دارند و این ثبوت را ازلی و ذاتی (بی‌علت) می‌دانستند. آنان میان ثبوت و وجود جدایی می‌افکندند و ثابت را عام‌تر از موجود برمی‌شمردند که برخی از معدوم‌ها را هم در بر می‌گیرد. از این معدوم‌های ثابت که بگذریم دیگر معدوم‌ها را منفی می‌نامیدند که ممتنعات و مرکب‌های خیالی (مانند دریای سیم و کوه زر) را در بر می‌گرفت. بنابراین، از دیدگاه این گروه ثابت اعم مطلق از موجود و اعم من‌وجه از معدوم و مباین با منفی و موجود نیز مباین با منفی است. مهم‌ترین دلیل آنان این بود که معدوم، معلوم است، و معلوم متمیز است، و متمیز ثابت (طوسی، تلخیص المحصل، ۷۸).

بنابراین، پارادوکس در لغت به معنای «مخالف باور همگانی» است. اما در منطق، این واژه معنایی ویژه دارد: یک پارادوکس منطقی از دو گزاره متضاد یا متناقض ساخته شده است که بر استدلال‌هایی به ظاهر درست استوارند. به دیگر سخن، پارادوکس استدلالی به ظاهر درست، بر پایه فرض‌هایی به ظاهر درست است که به تناقض و یا نتیجه‌ای آشکارا نادرست می‌انجامد (۴، Van Heijenoort؛ ۲۱۵؛ Moore؛ ۳۸۳؛ Lannone).

پارادوکس آرایشگر (barber paradox) نمونه یک پارادوکس ساده است. فرض کنیم در شهری آرایشگری زندگی می‌کند که تنها ریش کسانی را می‌تراشد که خود ریش خود را نمی‌تراشند. اما خود او چه؟ آیا خودش ریش خود را می‌تراشد یا نه؟ اگر ریش خود را بتراشد پس ریش خود را نمی‌تراشد؛ زیرا او ریش کسانی را که خودشان ریش خود را می‌تراشند، نمی‌تراشد. اگر هم ریش خود را نتراشد پس ریش خود را می‌تراشد؛ زیرا او ریش کسانی را می‌تراشد که خود ریش خود را نمی‌تراشند (۶۴۳، Audi).

مترجمان در زبان فارسی برای پارادوکس برابری چون تناقض، تناقض‌نما، متناقض‌نما، تضادنمایی، جمع اضداد، ناسازه، مخالف‌خوانی، باطل‌نما، معماً، لغز، نامعقول، بیهوده‌نما، چرندنما، خارق‌اجماع، شطحیه، شبهه، پارادکسی و... پیش نهاده‌اند (بريجانيان، ۶۱۷). من اما ناسازواره را نیکوتر می‌دانم؛ زیرا پارادوکس‌ها نشان‌دهنده ناسازگاری راستین نیستند، بلکه ناسازواری را به نمایش می‌گذارند.

تبارشناسی ناسازواره معدوم مطلق

ابن‌سینا در منطق *شفا* و در فصل پنجم از مقاله نخست فن پنجم^۱ آن می‌گوید: «العدم المطلق لا یعلم و لا یخبر عنه بل المضاف الی الملكات». نجم‌الدین کاتبی - و پیش

۱. نشانی یادشده در *حکمة العین*، ۶۶؛ *ایضاح المقاصد*، پاورقی ۲۷ و *نهایة الحکمة* پاورقی ۲۹ آمده است. من سخن شیخ را در آنجا نیافتم، اما در *الهیات شفا* دیدم که چنین آمده است: «اما الخبر فلان الخبر یکون

از او فخرالدین رازی (نک: علامه حلّی، *ایضاح المقاصد*، ۲۷) - به دو وجه بر سخن ابن سینا خرده گرفته است. وجه نخست درباره «لایخبر عنه» است. وی بر آن است که این گفته چهره‌ای تناقض‌آلود دارد؛ چراکه «لایخبر عنه» خود اخبار از عدم مطلق است. دو دیگر درباره «لایعلم» است و در نقض آن چنین استدلال می‌کند که عدم مضاف، نیست مگر عدم مطلق که به ملکه خود اضافه شده است. از سوی دیگر، یک چیز تا خود دانسته نشود اضافه آن به غیر خود نیز دانسته نخواهد شد. پس اگر عدم مطلق معلوم نباشد، عدم مضاف نیز معلوم نخواهد بود. این شرطی را می‌توان عکس نقیض کرد و با آن یک قیاس استثنایی فراهم آورد به این صورت: اگر عدم مضاف معلوم باشد، عدم مطلق نیز معلوم خواهد بود؛ اما مقدم صادق است؛ پس تالی نیز هم. وی پس از نقد سخن شیخ می‌گوید: «درست این است که عدم مطلق که همان نبود مطلق است و عدم خارجی که نبود در خارج است و عدم ذهنی که نبود در ذهن است هر یک صورتی در ذهن دارند».

شمس‌الدین محمد بن مبارکشاه بخاری یکی از شارحان *حکمة العین* اشکال نخست را چنین پاسخ داده است که عدم مطلق را می‌توان به دو گونه درنگریست: نخست مدلول این واژه به‌تنهایی؛ یعنی همان چیزی که به‌راستی عدم مطلق است و هیچ‌گونه ثبوت ذهنی یا خارجی ندارد، در آن مرحله که ذهن مفهومی برای آن نساخته و واژه‌ای برایش نپرداخته است. دو دیگر مدلول آن با اّصاف به این که عدم مطلق است؛ یعنی وقتی که ذهن برایش مفهومی ساخته و بر آن نامی نهاده است. با این نگاه، دیگر عدم مطلق نیست، بل که در ذهن موجود است. اکنون می‌توان گفت: معنای دقیق گزاره این است که عدم مطلق که با نگاه دوم بدان نگریسته‌ایم اخبارپذیر نیست، اگر با نگاه نخست بدان بنگریم. همو با اشکال دوم چنین برآمده است که گزاره «عدم مطلق معلوم نیست» گزاره‌ای وصفی است و معنایش این است که «عدم مطلق معلوم نیست

دائماً عن شیء متحقّق فی الذهن. و المعدوم المطلق لا یخبر عنه بالایجاب، و اذا أُخبر عنه بالسلب ایضاً فقد جُعِلَ له وجودٌ بوجه ما فی الذهن» (ابن سینا، ۴۴).

تا زمانی که عدم مطلق است». بنابراین، عدم مطلق تا زمانی که عدم مطلق است به چیزی اضافه نشده تا گفته شود اضافه مستلزم معلومیت دو طرف آن است و آن گاه که به چیزی اضافه شد دیگر عدم مطلق نیست، بلکه عدم مضاف است (کاتبی قزوینی، ۶۶-۶۹).

قاضی عضدالدین ایجی در *المواقف* پس از بیان استدلال حکیمان بر اثبات وجود ذهنی اشکالی را که برخی درافکنده‌اند چنین گزارش می‌کند: «این که گفتید موضوع احکام ثبوتی صادق باید در خارج یا در ذهن موجود باشد، اگر درست است پس می‌توان گفت که معدوم مطلق که هیچ وجودی ندارد، نه در خارج و نه در ذهن، معلوم و اخبارپذیر نیست؛ زیرا اخبارپذیری و معلوم بودن آن مستلزم وجود فی‌الجمله آن است، و چون هیچ وجودی ندارد پس علم و اخباری هم در کار نیست، و این تناقض است؛ زیرا معدوم مطلق موضوع حکم به عدم علم و عدم اخبار گردیده است؛ پس هم معدوم مطلق است و هم فی‌الجمله موجود» (جرجانی، ۱۷۲/۲).

تبیینی که ایجی از دشواره پیش می‌نهد اندکی با آنچه کاتبی می‌گوید متفاوت است. کاتبی تناقض را بیشتر بر محور محمول می‌گرداند و می‌خواهد نشان دهد که دو محمول متناقض بر یک موضوع حمل شده‌اند که یکی «لایعلم و لایخبر عنه» است و دیگری «یعلم و یخبر عنه» است، در حالی که در تقریر ایجی محور تناقض موضوع است، به این معنا که معدوم مطلق که موضوع این گزاره است در عین این که معدوم مطلق است موجود نیز هست.

قاضی عضد پس از طرح دشواره می‌کوشد تا از رهگذر جداسانی [= تمایز] میان سلب تحصیلی و ایجاب عدولی به فروگشودن آن بپردازد. می‌دانیم که سالب محصل و موجب معدول از سه روی جداسان‌اند: زبان، معنا و صدق. از نگرگاه زبانی، در نخستین سلب بر رابط واقع می‌شود، اما در دومین سلب بخشی از محمول است، مانند «الف نیست» و «الف نه‌ب است». از نگرگاه معنا، نخستین سلب حمل و دومین حمل سلب

را می‌رساند. از نگرگاه صدق هم سالب محصل عام‌تر از موجب معدول است؛ زیرا نخستین هم با موضوع ثابت صادق است و هم با موضوع منفی. اما دومین تنها با موضوع ثابت صادق است و نه با موضوع منفی؛ چراکه مفاد ایجاب - حتی اگر ایجاب عدولی باشد - ثبوت چیزی برای موضوع است که این خود فرع بر ثبوت موضوع است (طوسی، اساس الاقتباس، ۱۰۱؛ حلی، الجوهر النضید، ۹۴؛ مظفر، ۱۴۴).

ایجی می‌نویسد ناسازواری زمانی پدید می‌آید که گزاره را در چارچوب موجب معدول بیان کنیم: «معدوم مطلق نامعلوم و اخبارناپذیر است»؛ زیرا در این صورت است که مفاد گزاره «ثبوت شیء لشیء» خواهد بود و در این حالت است که موضوع باید ثبوت داشته باشد. اما اگر گزاره را در ساختار سالب محصل بیان نماییم و بگوییم: «معدوم مطلق معلوم و اخبارپذیر نیست»، اشکالی پیش نمی‌آید؛ چرا که سالب محصل با انتفای موضوع نیز صادق است (جرجانی، ۱۷۲/۲). شمس‌الدین بخاری در شرح حکمة العین همین راه‌حل را از قطب‌الدین شیرازی نقل کرده است (کاتبی قزوینی، ۶۶). در تبیین سخن ایجی باید گفت: گزاره چه موجب باشد و چه سالب نیازمند ثبوت موضوع است و از این جهت میان موجب‌ها و سالب‌ها جداسازی نیست؛ زیرا مطلق حکم، چه سلبی و چه ایجابی، وابسته به تصور موضوع است و تصور مستلزم وجود ذهنی است. ملأصدرا در *اللمعات المشرقیة* (۱۵،۶۰ و ۲۷۵) می‌گوید: «گزاره‌های موجب و سالب هر دو مساوات اتفافی دارند؛^۱ زیرا همه مفاهیم در سرچشمه‌های برین هستی تحقق دارند و مطلق حکم نیازمند وجود ادراکی است؛ چراکه مجهول مطلق هیچ حکمی به نفی یا اثبات ندارد». اما سخن منطقیان که گفته‌اند گزاره سالب با انتفای موضوع صادق است، به این معنا است که موضوع می‌تواند در ظرفی که محمول از آن سلب می‌شود معدوم باشد نه مطلقانه. به دیگر سخن، گزاره - چه ایجابی باشد چه سلبی - موضوع آن باید در ذهن موجود باشد. حال اگر گزاره ایجابی باشد و محمول

۱. یعنی از نظر نیاز به وجود موضوع برابرند، هرچند علت وجود موضوع در هر دو یکی نیست.

در ظرف خارج بر موضوع حمل شود، موضوع آن هم ناگزیر باید در خارج موجود باشد؛ و اگر گزاره سلبی باشد و محمول در ظرف خارج از موضوع سلب شود، موضوع می‌تواند در خارج موجود نباشد؛ زیرا ثبوت محمول برای موضوع در هر ظرفی که باشد وابسته به ثبوت موضوع در همان ظرف است اما سلب محمول از موضوع وابسته به ثبوت موضوع در ظرف سلب نیست (شیرازی، صدرالدین، *الحکمة المتعالیة*، ۱/۳۵۴). در گزاره‌ای چون «معدوم مطلق معلوم و اخبارپذیر نیست» موضوع تصور شده است؛ چراکه مفهوم معدوم مطلق در ذهن ثبوت دارد. و از سوی دیگر مصداق معدوم مطلق در همه ظرف‌ها منتفی است. پس می‌توان محمول یادشده و هر محمول ثبوتی دیگر را در همه ظرف‌ها از آن سلب کرد.

ممکن است گفته شود که پاسخ ایجی تنها درباره احکام سلبی معدوم مطلق روا و به‌جا است اما پاره‌ای از احکام معدوم مطلق مانند گزاره «معدوم مطلق، مقابل موجود مطلق است» ایجابی‌اند. در این صورت دیگر راه‌حل پیشین گرهی را نمی‌گشاید. قاضی عضد خود بر این نکته آگاه بوده و آن را یاد کرده است. سپس در پاسخ می‌گوید: «مفهوم معدوم مطلق تنها از آن روی که مفهوم معدوم مطلق است مقابل موجود مطلق است. اما از آن روی که متصور و موجود در ذهن است قسمی از آن است» (جرجانی، ۱۷۳/۲ و ۱۷۴).

پاسخ قاضی به این اشکال سخنی ارزنده و ارجمند است و شاید یکی از دریچه‌هایی بوده که دیدگان میرداماد را بر راه‌حل فرجامین ناسازواره برگشوده است. اما گویا قاضی در برابر این ایراد سپر انداخته و از پاسخ پیشین، دست کم در حل تناقض اخیر، روی برتافته است. در حالی که این اشکال دست ما را از پاسخ پیشین تهی نمی‌کند و می‌توان با همان راه‌حل، گره از تناقض گزاره دوم هم گشود؛ چراکه تقابل چیزی جز سلب اجتماع نیست. پس آن گزاره هم به سالب بازمی‌گردد، یعنی به جای آن که بگوییم: «معدوم مطلق، مقابل موجود مطلق است» می‌توان گفت: «معدوم مطلق،

اجتماع‌پذیر با موجود مطلق نیست». از نگرگاه منطقی، اثبات هر محمولی برای معدوم مطلق - از آن روی که به‌راستی پوچی محض است، نه از آن روی که مفهومی موجود در ذهن است - نادرست است و اگر در ظاهر محمولی برای آن اثبات می‌شود، یا آن گزاره کاذب است و یا به سالب بازمی‌گردد.

تفتازانی نیز در شرح المقاصد به طرح ناسازواری معدوم مطلق و گزاره‌های همتای آن پرداخته است. تقریر او از این ناسازواری، همانند تقریر کاتبی است. به این بیان که حکم کردن بر چیزی که هیچ ثبوتی ندارد ممتنع است و از سوی دیگر همین حکم به امتناع حکم خود حکم است. پس حکم کردن بر چیزی که هیچ ثبوتی ندارد ممکن است و این نقیض گزاره پیشین است. پاسخ او در برابر این اشکال این‌گونه است که امکان حکم از این جهت است که موضوع متصور است و در ذهن ثبوت دارد، و امتناع حکم از این جهت است که موضوع به‌خودی‌خود و بر پایه مفهومی نااثبات است. بنابراین، موضوع دو جهت دارد و تناقضی پیش نمی‌آید.

تفسیر سخن تفتازانی چنین تواند بود که معدوم مطلق را دو گونه می‌توان درنگریست: نخست این که نگاه را یک‌سره به درون این مفهوم بدوزیم و از هرگونه نگرش وجودی چشم ببوشیم، آن‌گاه در این مفهوم از جهت مفهومی‌تش هیچ‌گونه وجودی نخواهیم یافت، و از این روی، حکمی هم بر آن نتوانیم کرد. اما از آن جا که این مفهوم حتی با همین نگرش ویژه خالی از تصور نیست و تصور نحوه‌ای وجود است پس می‌توان بر آن حکم کرد^۱.

وی سپس ناسازواری مجهول مطلق را طرح می‌کند و می‌نویسد: حکم کردن بر هر چیزی مشروط به تصور آن چیز است. بنابراین، حکم کردن بر هر چیزی که این شرط را نداشته باشد ممکن نیست، چراکه با انتفای شرط مشروط هم منتفی می‌شود.

۱. برای روشن‌تر شدن این تحلیل خوب است که آن را با گفتار حکیمان اسلامی درباره ماهیت از آن روی که ماهیت است (من حیث هی هی) مقایسه کرد.

لازم این سخن آن است که حکم کردن بر مجهول مطلق که هیچ تصویری ندارد ممکن نباشد و این لازم باطل است؛ زیرا موضوع این گزاره یا به گونه‌ای معلوم و متصور است، که در این صورت گزاره کاذب خواهد بود، چراکه بر معلوم و متصور حکم می‌توان کرد، یا مطلقانه مجهول است که در این صورت بنا بر آنچه گفته شد حکم کردن بر آن ممکن نیست. اما همین حکم به ممکن نبودن حکم خود حکم است و این تناقض است. اگر به جای مجهول مطلق، لاممکن‌التصور را موضوع قرار دهیم همین دشواره پدید می‌آید.

وی پس از این به گزارش و سنجش یک راه‌حل می‌پردازد و می‌نویسد: گاهی چنین پاسخ داده می‌شود که گزاره یادشده یک گزاره مشروط است، به این صورت که «مجهول مطلق، هیچ حکمی نمی‌پذیرد، مادامی که مجهول مطلق است» و در همان حال می‌توان گفت «مجهول مطلق، حکم می‌پذیرد، بالفعل» و این گزاره که یک مطلق عام است نقیض گزاره پیشین نیست؛ چراکه نقیض مشروط عام حینی ممکن است، نه مطلق عام. اما این پاسخ در همه جا گره‌گشا نیست، زیرا به آسانی می‌توان گزاره اصل را به یک دائم مطلق دگرگون ساخت، بدین صورت: «هرچه مجهول مطلق است همواره، حکم نمی‌پذیرد همواره» و می‌دانیم که نقیض دائم مطلق، مطلق عام است.

تفتازانی در کنار این دو ناسازواره پراوازه، ناسازواره‌های دیگری را نیز نقل می‌کند. از آن جمله این که ما موجود را تقسیم می‌کنیم به ثابت در ذهن و نا ثابت در ذهن، نیز به ممکن‌التصور و لاممکن‌التصور؛ و در تقسیم اقسام از یکدیگر - دست کم در ذهن - تمیز می‌یابند و تمیز ذهنی فرع بر ثبوت ذهنی و تصور است. پس باید که نا ثابت در ذهن قسمی از ثابت و لاممکن‌التصور قسمی از ممکن‌التصور باشد؛ یعنی چیزی قسم تقسیم خود گردد.

پاسخ او به همه این ناسازواره‌ها یک چیز است: تمایز میان حیثیت تصور و حیثیت ذات موضوع. به دیگر سخن، چندگانگی موضوع. مجهول مطلق از حیث ذات

حکم‌ناپذیر است، ولی از حیث متصور بودن حکم‌پذیر. ناثابت در ذهن از حیث ذات قسیم ثابت در ذهن است و از حیث متصور بودن قسم آن. لاممكن التصور از حیث ذات قسیم ممکن التصور است، اما از حیث متصور بودن قسم آن (۳۸۴/۱-۳۸۷).
 در کلام تفتازانی «ذات»، واژه‌ای کلیدی است که از رهگذر آن می‌توان به تفسیر گفتار وی نشست. در گفتمان حکمی، ذات به ماهیتی گفته می‌شود که دارای وجود خارجی است. خواجه در تجرید می‌گوید: «و تطلق... الذات و الحقیقة علیها [أی علی الماهیة] مع اعتبار الوجود» (نک: حلی، کشف المراد، ۱۲۵؛ لاهیجی، ۲۳/۲). حکیم سبزواری نیز می‌نویسد: «ذات و حقیقت بر ماهیتی که همراه با وجود خارجی است حمل می‌شود. از این روی باید گفت ماهیت عنقا و نه ذات و حقیقت عنقا. بنابراین، ماهیت اعم از آن دو است. اما بسا که این فرق رعایت نشود و هر یک به معنای دیگری به کار رود» (۳۳۳/۲).^۱ بر همین قیاس، در سخن تفتازانی نیز ذات هم می‌تواند به معنای ماهیت ذهنی و مفهوم باشد و هم به معنای ماهیت خارجی و مصداق. در صورت نخست، این پاسخ به همان راه‌حل پیشین در باب معدوم مطلق بازمی‌گردد. اما در صورت دوم، کلام او را چنین می‌توان تفسیر کرد که مصداق مجهول مطلق یعنی همان که به ذهن نیامده حکم‌ناپذیر است ولی مفهوم آن که تصور شده حکم‌پذیر است. نیز مصداق ناثابت در ذهن قسیم ثابت در ذهن است، اما مفهوم آن قسم ثابت در ذهن. مصداق لاممكن التصور هم قسیم ممکن التصور است و مفهوم آن قسم ممکن التصور. همین پاسخ را در حلّ پارادوکس معدوم مطلق نیز می‌توان به کار برد، با این تفاوت که چون معدوم مطلق هیچ مصداقی ندارد باید نخست برای آن مصداق فرض کرد.

ناسازواری‌های همسرشت و همسرنوشت

ناسازواری معدوم مطلق را به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان تقریر کرد: از آن‌جا که

۱. «ذات» را در ادبیات فلسفه اسلامی، اطلاعات دیگری نیز هست. رک: مدرس طهرانی، آقاعلی، مجموعه مصنفات، ج ۲، مقدمه، تنظیم، تصحیح و تحقیق: محسن کدیور، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۸.

حمل یک چیز بر خودش ضروری است، پس وقتی معدوم مطلق را موضوع یک گزاره قرار می‌دهیم، می‌توانیم خودش را بر خودش حمل کنیم و بگوییم: «معدوم مطلق معدوم مطلق است». از سوی دیگر، چون هر مفهومی که در ذهن تقرّر یابد فردی از موجود مطلق می‌باشد پس می‌توان گفت: «معدوم مطلق موجود است». بنابراین، تا کنون چهار تقریر از ناسازواره معدوم مطلق به دست داده شد:

۱- اخبارپذیری و اخبارناپذیری معدوم مطلق به روایت کاتبی؛

۲- معلوم بودن و معلوم نبودن معدوم مطلق به روایت همو؛

۳- معدوم بودن و موجود بودن معدوم مطلق به روایت قاضی عضد؛

۴- معدوم بودن و موجود بودن معدوم مطلق به روایت اخیر.

در کتاب‌های منطقی، فلسفی و کلامی افزون بر ناسازواره‌های پیشگفته، شماری دیگر از گزاره‌های متناقض‌نما یاد می‌شوند که می‌توان مجموع آن‌ها را از باب نام‌گذاری کلّ به جزء، خانواده‌ی ناسازواره معدوم مطلق نامید. از آن‌جا که این ناسازواره‌ها با ناسازواره معدوم مطلق هم‌سرشت‌اند، هم‌سرنوشت نیز خواهند بود؛ یعنی راه‌حلی که برای این یک پیدا شود، برای آن دیگران هم به کار تواند رفت. نمونه‌های زیر از آن جمله‌اند:

۱- ناسازواره مجهول مطلق، که همانند ناسازواره معدوم مطلق به چند گونه

تقریرپذیر است:

۱-۱- امکان و امتناع حکم بر مجهول مطلق که پیش از این در کلام تفتازانی

خواندیم. تناقض در این‌جا بر محور محمول است.

۲-۱- «مجهول مطلق اخبارپذیر نیست»؛ چراکه اخبار فرع بر تصوّر است و هر

متصوّر معلوم؛ و از سوی دیگر، همین عدم اخبار خود اخبار است و - چنان که گفته

شد - اخبار فرع بر تصوّر است و هر متصوّر معلوم. پس مجهول مطلق هم باید

مجهول باشد و هم معلوم. تناقض در این دو گزاره بر محور موضوع است.

۱-۳- از آن‌جا که حمل یک چیز بر خودش ضروری است، پس وقتی مجهول مطلق را موضوع یک گزاره قرار می‌دهیم می‌توانیم خودش را بر خودش حمل کنیم و بگوییم «مجهول مطلق، مجهول مطلق است»، و از سوی دیگر، چون هر محمولی در ذهن حصول دارد و هر چه در ذهن حصول یابد معلوم است، پس می‌توان گفت «مجهول مطلق معلوم است».

۲- ناسازواری «ناثابت در ذهن» و «لاممکن‌التصور» را نیز بر همین سان می‌توان تقریر کرد. گذشته از آن، این دو مفهوم، خود به‌تنهایی، بی آن که جزء قضیه باشند نیز خودبرانداز می‌نمایند؛ چراکه متصورند و ثبوت ذهنی دارند.

۳- هرگاه مفهوم عامی را مقید یا مضاف گردانیم خاص می‌گردد. و همواره عام بر خاص صدق می‌کند. بنابراین، اگر عدم را به عدم اضافه کنیم مفهوم خاصی چون عدمِ عدم به دست می‌آید که عدم عام بر آن صدق می‌کند و در نتیجه می‌توان گفت: «عدمِ عدم نوعی از عدم است». از سوی دیگر، چون نقیض هر چیزی سلب و عدم همان چیز است پس می‌توان گفت: «عدمِ عدم نقیض عدم است»، در حالی که نوعیت و تقابل با یکدیگر ناسازگارند؛ زیرا نخستین مستلزم اندراج و دومین مستلزم انسلاّب است.

۴- خرد به بداهت حکم می‌کند که «اجتماع دو نقیض ممتنع است». از دیگر سوی، چون هر حکمی وابسته به تصور موضوع است، پس اجتماع دو نقیض نیز باید تصور شود تا به امتناع آن حکم توان کرد. نیز می‌دانیم که هر تصویری موجودی ذهنی است، و موجود یا واجب است یا ممکن، و چون این موجود ذهنی واجب نیست، پس ممکن است. در نتیجه، «اجتماع دو نقیض ممکن است». همین سخن را درباره‌ی دور و تسلسل نیز می‌توان گفت، با این تفاوت که حکم به امتناع آن‌ها بدیهی نیست.

۵- ناسازواری شریک‌الباری که بر دو گونه تقریرپذیر است:

۵-۱- برهان‌های گوناگونی این گزاره را اثبات کرده‌اند که «شریک‌الباری ممتنع».

از دیگر سوی، چون هر حکمی وابسته به تصوّر موضوع است پس «شریک‌الباری» نیز باید تصوّر شود تا به امتناع آن حکم توان کرد. نیز می‌دانیم که هر متصوّر موجودی ذهنی است، و موجود یا واجب است یا ممکن، و چون این موجود ذهنی واجب نیست، پس ممکن است. در نتیجه می‌توان گفت: «شریک‌الباری ممکن».

۵-۲- از آن‌جا که حمل یک چیز بر خودش ضروری است، پس وقتی «شریک‌الباری» را موضوع یک گزاره قرار می‌دهیم می‌توانیم خودش را بر خودش حمل کنیم و بگوییم: «شریک‌الباری شریک‌الباری است»، از سوی دیگر، چون این مفهوم را تصوّر کرده‌ایم و هر متصوّر موجودی ممکن است و هر موجود ممکن مخلوق و آفریده خداوند است، پس می‌توان گفت: «شریک‌الباری مخلوق‌الباری است».

۶- ناسازواره جزئی و کلی. از آن‌جا که حمل یک چیز بر خودش ضروری است، پس وقتی «جزئی» را موضوع یک گزاره قرار می‌دهیم می‌توانیم خودش را بر خودش حمل کنیم و بگوییم: «جزئی جزئی است» از سوی دیگر، چون مفهوم جزئی قابل انطباق بر مصداق‌های بسیاری چون رضا و علی و کامران و... است جزئی نیست، بلکه کلی است.

۷- حکیمان بر پایه نگره وجود ذهنی بر آن‌اند که هنگام علم به اشیای خارجی، ماهیت آن‌ها با حفظ ذاتیات به ذهن می‌آید. بر این نگره چنین خرده گرفته‌اند که بر این پایه هنگام تعقل یک جوهر خارجی مانند انسان، آنچه به ذهن می‌آید نیز باید جوهر باشد، و این در حالی است که علم کیف نفسانی و عرض است. پس «جوهر ذهنی جوهر است» و در همان حال «جوهر ذهنی کیف نفسانی و عرض است».

۸- نحویان می‌گویند: «از فعل خبر نمی‌توان داد»، در حالی که همین خود اخبار است. از سوی دیگر، مثلاً می‌گویند: «ضربَ فعل ماضی است» که این نیز اخبار از فعل است. همچنین، گفته می‌شود: «حرف، استقلال مفهومی ندارد»، در حالی که در این جمله حرف در جایگاه مبتدا قرار گرفته است و مبتدا اسم است و اسم استقلال مفهومی

دارد.

با دقت در نمونه‌های یادشده سه گونه ناسازواره را در آن‌ها می‌توان بازشناخت: نخست، تناقضی که در یک گزاره رخ می‌نماید، مانند گزاره‌های «معدوم و مجهول مطلق اخبارپذیر نیستند» که تناقض از درون محمول آن‌ها آشکار می‌گردد. به دیگر سخن، یکی از دو گزاره متناقض از متن دیگری بیرون می‌آید، نه از جای دیگر. دوم تناقضی که میان دو گزاره پدید می‌آید، مانند «جزئی جزئی است» و «جزئی کلی است». در این نمونه‌ها یکی از دو گزاره متناقض از جای دیگری حاصل شده است، نه از متن گزاره نخست. سوم، تناقضی که در یک مفهوم مفرد نمودار می‌شود، پیش از آن که به قالب قضیه درآید مانند مفهوم «ناثبت در ذهن» و «لاممکن‌التصور»^۱.

از سوی دیگر، گاه یکی از دو گزاره متناقض در قالب حمل شیء بر خود است مانند این دو گزاره: «شریک‌الباری شریک‌الباری است» و «شریک‌الباری مخلوق‌الباری است». گاه نیز هیچ یک از آن دو چنین نیست، مانند این دو: «شریک‌الباری ممتنع» و «شریک‌الباری ممکن». در گونه نخست راه فروگشودن ناسازواره چندگانگی حمل است و در دیگری چندگانگی موضوع. در بخش‌های آینده این نکته آشکارتر خواهد شد.

دست‌یافتن به درکی درست از راه‌حل‌های ملّاصدرا وابسته به فراهم‌آمدن مقدماتی درباره تناقض و حمل است که در دو بخش آینده به آن می‌پردازیم.

درباره تناقض

غیریت (این نه آنی) از عوارض ذاتی کثرت است و آن خود بر دو گونه است: ذاتی و غیرذاتی. غیریت ذاتی را تقابل گویند و آن را به «امتناع اجتماع دو چیز در یک محلّ، از یک جهت، و در یک زمان» تعریف کرده‌اند. تقابل، خود بر چهار گونه است:

۱. رک: جوادی آملی (۱، ق ۳، ص ۳۷۹). در این منبع تقسیم سه‌گانه ناسازواره‌ها از شرح منظومه حکیم سبزواری نقل شده است، بی ذکر نشانی. من آن را در شرح منظومه جستیم، اما نیافتم.

تقابل سلب و ایجاب، تقابل عدم و ملکه، تضایف و تضاد.

حکیمان بزرگی چون سهروردی، ابن سینا و ملأصدرا تقابل سلب و ایجاب را هم در قضایا و هم در مفردات روا می‌دانند. شیخ اشراق در *مطارحات* می‌نویسد: «از جمله تقابل‌ها تقابل ایجاب و سلب است، خواه در قضیه باشد، چنان‌که می‌گویی: زید سفید است و زید سفید نیست، و خواه در غیر قضیه، مانند سفیدی و ناسفیدی. پس دانستی که آن کس که می‌گوید تناقض همان تقابل سلب و ایجاب است^۱ خطا کرده است؛ زیرا بر پایه اصطلاح منطقیان، قضیه در مفهوم تناقض دخیل است و آنان تناقض را به اختلاف دو قضیه در ایجاب و سلب... تعریف کرده‌اند. پس باید که قضیه در تعریف آن برگرفته شود. اما تقابل در حقیقت میان خودِ نفی و اثبات است و دو قضیه متقابل‌اند، نه از آن روی که دو قضیه‌اند و نه به اعتبار موضوع، بل که به اعتبار سلب و ایجابی که مضاف به یک چیز است» (*مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ۱/۳۱۳). صدرالمتألهین نیز با شیخ اشراق هم‌داستان است و در مقام استشهاد از شیخ‌الرئیس چنین روایت می‌کند که «دو متقابل به سلب و ایجاب اگر صدق را برنتابند بسیطانند [= مفردند]، مانند الفرسیه و اللافرسیه، و گرنه مرکب‌اند [= قضیه‌اند] مانند زید فرس و زید لیس بفرس» (*الحکمة المتعالیة*، ۲/۸۸). حاصل آن که تقابل سلب و ایجاب هم در مفردات جاری است و هم در قضایا. قسم دوم را تناقض می‌نامند که تقابل آن، بالذات از آن سلب و ایجاب است و بالعرض از آن قضیه.

در برابر، کسانی چون خواجه نصیرالدین طوسی و علامه طباطبایی تقابل سلب و ایجاب را در قضایا روا می‌دانند و نه در مفردات. عبارت خواجه در *تجرید* چنین است: «...السلب و الایجاب و هو راجع الی القول و العقد» (حلی، *کشف المراد*، ۱۵۹). اگر «قول و عقد» به معنای قضیه باشد ظاهر عبارت آن است که تقابل سلب و ایجاب در قضیه است، نه در مفرد. ملأصدرا پس از گزارش و سنجش سخن خواجه می‌گوید: اگر

۱. یعنی تقابل سلب و ایجاب را مساوی با تناقض می‌داند، نه اعم از آن.

مراد از سلب و ایجاب - چنان‌که برخی از شارحان گفته‌اند - ادراک وقوع و عدم وقوع باشد سخن وی پذیرفتنی است؛ زیرا ادراک وقوع و ادراک عدم وقوع اموری عقلی‌اند و بر نسبت وارد می‌شوند که آن نیز امری عقلی است. ادراک وقوع نسبت و ادراک عدم وقوع نسبت اگر در ظرف ذهن بماند «عقد» نامیده می‌شود که به معنای اعتقاد است، و اگر در قالب لفظ درآید «قول» (شیرازی، صدرالدین، *الحکمة المتعالیة*، ۱۸۹/۲). لاهیجی در *شوارق‌الالهام* (۲۳۵/۲) عبارت تجرید را چنین آورده: «و هو راجع الی القول و العقل»، سپس *قول* را به وجود لفظی و *عقل* را به وجود ذهنی تفسیر کرده است. بنابراین، سخن خواجه به این معنا است که تقابل سلب و ایجاب تنها در ذهن و زبان رخ می‌نماید و نه در خارج؛ چراکه تقابل نسبت است، و نسبت بر دو سوی خود استوار است، و یکی از دو سوی نسبت در این قسم تقابل عدم است، و عدم اعتباری ذهنی است و مصداق خارجی ندارد. این چیزی است که ملاًصدرا خود بدان معترف است و آن را یکی از احکام تقابل سلب و ایجاب می‌داند. حکیم سبزواری نیز در پانوشت این بخش از *سفار* با استناد به *شوارق* سخن خواجه طوسی را با همین بیان توجیه کرده است.

علّامه طباطبایی نیز مانند ملاًصدرا بر آن است که این قسم از تقابل، بالذات میان سلب و ایجاب است و بالعرض میان دو قضیه. اما از سوی دیگر، تقابل میان مفردات را از رهگذر انحلال به قضیه تبیین می‌کند؛ یعنی از دیدگاه ایشان تقابل سلب و ایجاب ذاتاً میان مفردات برقرار نیست. استدلال ایشان چنین است که اگر ما یک مفهوم - مانند انسان - را بدون اعتبار وجود و تنها از آن روی که مفهوم است نفی کنیم آن گاه مفهوم دیگری به دست خواهد آمد - مانند نایمان - که جدا و منعزل از مفهوم نخست است. اما این جدایی و انعزال به معنای تناقض نیست؛ زیرا همه مفاهیم از یکدیگر منعزل‌اند ولی چنین نیست که متناقض هم باشند. پس می‌باید که در مفهوم نخست وجود و در مفهوم دوم عدم را اعتبار کرد، همچون وجود انسان و عدم انسان. در این صورت آن دو

مفهوم به دو هلیت بسیط، مانند «انسان موجود است» و «انسان موجود نیست»، انحلال می‌یابند و تقابل در پایه نخست میان سلب و ایجابی است که در این دو گزاره هست، و در پایه دوم میان خود این دو گزاره، و در پایه سوم میان دو مفهوم مفردی که به این دو تحلیل شده‌اند. در مرکب‌های ناقص، مانند سفیدی برف و ناسفیدی برف، نیز همین بیان جاری است، با این تفاوت که آن‌ها به هلیات مرکبی چون «برف سفید است» و «برف سفید نیست» تحلیل می‌شوند (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ۱۹۰؛ شیرازی، صدرالدین، *الحکمة المتعالیة*، ۸۸/۲، پانویس).

فلسفیان و منطقیان از دیرباز در تناقض قضایا هشت وحدت را شرط کرده‌اند: وحدت موضوع، محمول، اضافه، شرط، زمان، مکان، جزء و کل، قوه و فعل (طوسی، *اساس الاقتباس*، ۹۷). چنان‌که گفته می‌شود، ملأصدرا وحدت حمل را هم به این وحدت‌های هشت‌گانه افزوده است، اما از برخی از عبارات‌های وی چنین برمی‌آید که وحدت حمل پیش از او نیز معتبر بوده است. در *اسفار* (۲۸۷/۱) می‌خوانیم: «و لذلک أُعْتُبِرَتْ فِی التَّنَاقُضِ وَحْدَةُ أُخْرَى سِوَى الشَّرْطِ الثَّمَانِيَةِ الْمَشْهُورَةِ وَ تَلْكَ هِيَ وَحْدَةُ الْحَمْلِ». و در *الشواهد الربوبية* (۲۹) آمده است: «و لهذا اعتبروا في شرائط التناقض وحدة اخرى من جملة الوحدات و هي وحدة الحمل». میرداماد نیز می‌گوید: «و لذلک أُعْتُبِرَ فِی وَحْدَاتِ التَّنَاقُضِ وَحْدَةُ الْحَمْلِ فَوْقَ الْوَحْدَاتِ الثَّمَانِ» (*مصنفات میرداماد*، ۷۴).

درباره حمل و اقسام آن

از عوارض ذاتی وحدت، هوهویت (این همانی) است که به معنای اتحاد است و اتحاد نیز عبارت است از اشتراک دو امر متغایر در یک چیز. حمل نیز درست به همین معنا است. پس هوهویت، اتحاد و حمل با یکدیگر برابرند. به دیگر سخن، حمل همان مطلق اتحاد است. از این روی، حمل میان هر دو چیزی که از جهتی اختلاف و از جهتی اتحاد داشته باشند، روا است. این معنای عام حمل است که تماثل (اتحاد در نوع

و اختلاف در عوارض شخصی)، تجانس (اتحاد در جنس و اختلاف در نوع) و ... را دربر می‌گیرد، آن سان که می‌توان گفت: «زید عمرو است»، از آن روی که در انسانیت متحدند، و «انسان اسب است»؛ چراکه در حیوانیت مشترک‌اند.

اما در معنای خاص، حمل عبارت است از اتحاد در وجود (ذهنی یا خارجی). حال اگر موضوع و محمول افزون بر اتحاد وجودی اتحاد مفهومی نیز داشته باشند، باید نوعی اختلاف میان آن دو اعتبار کرد، مانند اختلاف به اجمال و تفصیل، در آنجا که حدّ را بر محدود حمل می‌کنیم و می‌گوییم: «انسان حیوان ناطق است»، یا اختلاف به ابهام و تحصّل، آنجا که جنس یا فصل را بر نوع حمل می‌کنیم و می‌گوییم: «انسان حیوان است» یا «انسان ناطق است»؛ چرا که جنس همان نوع است، اما در مقام ابهام، و فصل نیز همان نوع است، اما در مقام تحصّل. از همین دست است اختلاف در تأکید و دفع توهم مغایرت، چنان‌که نخست چیزی را مسلوب از خویش و مغایر با خود فرض کنیم و سپس برای تأکید بر امتناع سلب شیء از خود و دفع توهم مغایرت، خودش را بر خودش حمل کنیم و بگوییم: «انسان انسان است». چنین حملی را که موضوع و محمول آن در مفهوم اتحاد و در یک امر اعتباری اختلاف دارند «اولی ذاتی» می‌نامند، اولی، از آن روی که اولی‌الصدق است و ذاتی بدان سبب که تنها در ذاتیات باب ایساغوجی روا است.

اما اگر موضوع و محمولی که در وجود خارجی یا ذهنی اتحاد دارند در مفهوم مغایرت داشته باشند آن حمل را «شایع صناعی» گویند. شایع است به این دلیل که در میان عموم شیوع دارد، و صناعی است از آن روی که در صناعت‌های علمی به کار می‌رود، مانند «ایران سرزمینی زیباست»، «ابر آذاری بر آمد، باد نوروزی وزید»، «کلسیم کُلرید مرکب از دو اتم کلسیم و یک اتم کُلر است» و «لگاریتم حاصل ضرب دو عدد برابر است با مجموع لگاریتم‌های آن دو عدد» (رک: شیرازی، صدرالدین، *الحکمة*

المتعالیه، ۲۳۵/۱ و ۲/۷۸ و ۷۹؛ همو، الشواهد الربوبیه، ۲۸؛ طباطبایی، نهاية الحکمة، ۱۸۳-۱۸۵؛ همو، بدایة الحکمة، ۱۰۷؛ سبزواری، ۳۹۱؛ لاهیجی، ۴۹۰/۱؛ حسینی تهرانی، ۱۰۵؛ حائری یزدی، هرم هستی، ۱۹۸).

یادآورد چند نکته در این جا بایسته به نگر می‌رسد:

۱- چنان‌که پیش از این به اشارت گفتیم، حمل چه اولی باشد چه شایع، موضوع و محمول در وجود - یا به بیان دقیق‌تر در افراد و مصادیق - اتحاد دارند. اما حمل اولی افزون بر اتحاد مصداقی، اتحاد مفهومی نیز دارد. پس اثبات اتحاد مفهومی در حمل اولی به معنای نفی اتحاد مصداقی نیست؛ چراکه هرگاه مفهوم واحد باشد ناگزیر مصداق هم واحد خواهد بود. این مطلب را با یک برهان خلف می‌توان اثبات کرد. فرض کنیم در گزاره‌ای چون «الف الف است»، موضوع و محمول که وحدت مفهومی دارند مصادیق متباینی چون ب و ج داشته باشند، آن‌گاه ب مصداق موضوع خواهد بود ولی مصداق محمول نه، و ج مصداق محمول خواهد بود و مصداق موضوع نه. این بدان معناست که ب و ج مصداق الف باشند و مصداق الف نباشند؛ زیرا موضوع و محمول چیزی جز الف نیست. با این همه، باید به یاد داشت که در حمل اولی همواره از مقام مصداق چشم می‌پوشیم و تنها به مقام مفهوم نظر می‌دوزیم.

۲- پیش از این، گفته آمد که حمل جنس و فصل بر نوع حمل اولی است. بنابراین، گزاره‌هایی چون «انسان حیوان ناطق است»، «انسان حیوان است» و «انسان ناطق است» همه دارای حمل اولی‌اند. اما این بدان شرط است که در این گزاره‌ها تنها بر مفهوم چشم بدوزیم و نگاه را یک‌سره از مصداق بگیریم. ولی اگر در همین گزاره‌ها نظر به مصادیق و افراد خارجی داشته باشیم، حمل آن‌ها شایع خواهد بود، به‌ویژه اگر آن‌ها را در قالب محصورات بیان کنیم و بگوییم: «هر انسانی حیوان ناطق است»، «هر انسانی حیوان است» و «هر انسانی ناطق است»؛ زیرا محصورات دارای عقد

وضع و عقد حمل‌اند و مفاد آن‌ها چنین است: چیزهایی که مصداق مفهوم موضوع‌اند مصداق مفهوم محمول نیز هستند. پس معنای گزاره «هر انسانی ناطق است» این است: یکایک چیزهایی که مصداق مفهوم انسانند مصداق مفهوم ناطق هم هستند.

هوشمندی می‌تواند گفت که شایع بودن حمل در گزاره «هر انسانی حیوان ناطق است» این لازم را در پی دارد که در حمل شایع نیز به سان حمل اولی مغایرت اعتباری موضوع و محمول بسنده باشد و مغایرت مفهومی آن دو بایسته نباشد؛ زیرا در این گزاره موضوع و محمول افزون بر اتحاد مصداقی اتحاد مفهومی نیز دارند و اختلافشان تنها به یک امر اعتباری، یعنی به گشود و بست مفهومی است. در پاسخ می‌گوییم که بدین لازم پایبندم و گواهم بر این مدعا عبارتی است از صدر المتألهین: «هوهویت^۱ عبارت است از اتحاد میان دو چیز در وجود و آن دو به وجهی از وجوه متغیر و در وجود خارجی یا ذهنی متحدند» (الحکمة المتعالیة، ۲/۷۸). همان‌گونه که می‌بینیم شرط شایع بودن حمل تنها همین است که دو چیز اتحاد وجودی و نیز گونه‌ای تغایر داشته باشند، خواه مفهومی و خواه اعتباری.

راه دیگری که می‌توان پیش نهاد این است که گشود و بست مفهومی و مغایرت به اجمال و تفصیل را یک مغایرت واقعی و نفس‌الامری به شمار آوریم، نه اعتباری. به این معنی که مفهوم بازگشوده و تفصیل‌یافته محمول مرحله و مرتبه‌ای از همان مفهوم فروبسته و مجمل موضوع است، و این تغایر اگر چه واقعی است، سبب دوگانگی مفهوم نمی‌شود، به خلاف حمل شیء بر خود که هیچ‌گونه مغایرت واقعی در آن وجود ندارد.

به هر روی، مسلّم است که پاره‌ای از گزاره‌ها، مغایرت موضوع و محمولشان تنها به اجمال و تفصیل است و با وجود این ناظر به مقام مصداق‌اند نه مقام مفهوم، و

۱. حکیم سبزواری در پانوشت این بخش از اسفار، هوهویت را، در این جا، به حمل شایع تفسیر کرده است و دنباله متن نیز همین معنا را تأیید می‌کند.

به همین دلیل چاره‌ای نیست جز این که حملشان را شایع به شمار آوریم، و از سوی دیگر، یا در حمل شایع هم مغایرت اعتباری را بسنده بدانیم و یا مغایرت به اجمال و تفصیل را اعتباری ندانیم.

۳- گاه در یک گزاره مفهوم موضوع خود مصداقی است برای مفهوم محمول. حمل در چنین گزاره‌ای نیز شایع است، چنان‌که «شیء شیء است به حمل اولی» و در عین حال «شیء شیء است به حمل شایع»؛ چراکه مفهوم شیء خود مصداق مفهوم شیء است نیز چنان‌که «جزئی جزئی است، به حمل اولی» و در عین حال «جزئی جزئی است، به حمل شایع»؛ زیرا مفهوم جزئی از آن روی که یک موجود مشخص ذهنی است مصداق مفهوم خودش می‌باشد.

۴- علامه طباطبایی (ره) بر این نکته پای می‌فشارد که جنس عرض عام فصل، و فصل عرض خاص جنس است و بنابراین حمل جنس و فصل بر یکدیگر حمل شایع است (نهایة الحکمة، ۱۰۲). اما برخی این‌گونه حمل را هم اولی می‌دانند (جوادی آملی، ج ۱، ق ۴، ص ۱۸۵) و کسانی حمل جنس بر نوع را شایع (مظفر، ۸۲). بعضی بر آن‌اند که حمل شایع ذاتی قسم دیگری از حمل است که در آن ماهیت بر فرد بالذات حمل می‌شود و اگرچه اتحاد موضوع و محمول آن تنها در وجود است، اما آن را باید ذاتی دانست، ذاتی به معنای بی‌واسطه، نه به معنای ذاتی باب ایساغوجی (حائری یزدی، هرم هستی، ۲۲۲؛ همو، کاوشهای عقل نظری، ۱۷۳، پاورقی ۲۰۱).

۵- گاه «حمل اولی و شایع» قید موضوع است، نه وصف حمل. در گزاره‌هایی از این دست حل تناقض ظاهری در واقع به چندگانگی موضوع است، نه چندگانگی حمل. برای نمونه، شکی نیست که در گزاره‌ای چون «اجتماع نقیضان ممکن است، به حمل اولی» موضوع و محمول تغایر مفهومی دارند، به ویژه اگر بدانیم که «حمل امکان و سایر لوازم ماهیت بر ماهیت، حمل شایع است نه اولی» (طباطبایی، نهایة الحکمة، ۵۸). پس در این گزاره، قید «به حمل اولی» از آن موضوع است، نه حمل، و مراد این

است که مفهوم اجتماع نقیضان که موجودی ذهنی است، ممکن است. از این روی، برای پیشگیری از لغزش‌ها و سرگردانی‌ها - به ویژه در مقام آموزش به نوآموزان - بهتر است این تعبیر به کار نرود و یا اگر به کار می‌رود همواره پس از موضوع و همراه با کسره بیاید. یعنی مثلاً بگوییم «اجتماع نقیضان به حمل اولی ممکن است».

۶- مصداق‌هایی که مایه اتحاد موضوع و محمول هستند دو گونه‌اند: مصداق‌های وجودی و مصداق‌های عدمی. گونه نخست خود سه قسم دارد: ذهنی، خارجی، و فرضی. در یک گزاره منطقی مانند «در شرطی متصل مقدم و تالی متلازم‌اند» مصداق در ذهن وجود دارد و اتحاد موضوع و محمول در همین مصداق ذهنی است و این زیانی به شایع بودن حمل نمی‌رساند. در یک گزاره تجربی مانند «کلسیم کُلرید مرکب از دو اتم کلسیم و یک اتم کُلر است» موضوع و محمول در مصداق خارجی اتحاد دارند، و در گزاره‌ای مانند «دو خدا تباه‌کننده هستی‌اند» موضوع و محمول در وجود فرضی متحدند.

اما مصداق عدمی چیست؟ آیا این واژه معنایی متناقض ندارد؟ در گزاره‌ای چون «معدوم مطلق اخبارناپذیر است» مصداق معدوم مطلق نه در ذهن وجود دارد و نه در خارج. آری، مفهوم آن در ذهن موجود است و همان است که موضوع گزاره واقع شده است. برای آن، وجود را هم نمی‌توان فرض کرد؛ زیرا موجود فرضی افزون بر آن که مصداق معدوم مطلق نیست، ملاک اخبارپذیری است نه اخبارناپذیری. پس به‌ناچار باید برای آن مصداق‌های مفروض معدوم در نظر گرفت؛ یعنی عقل یک ظرف عدم و یک سرزمین نیستی فرض می‌کند که در آن معدوم‌های فراوانی با حفظ معدومیت تقرر دارند. مفهوم معدوم مطلق و مفهوم اخبارناپذیر در همین مصداق‌های عدمی اتحاد دارند آنچه گفته آمد بر بنیاد تحلیلی ویژه از گزاره‌های غیربُتی است که در بخش‌های آینده در آن باره بیشتر سخن می‌گوییم. از همین روی، بر این پیشنهاد پای می‌فشرم که در تبیین

اقسام حمل همواره به جای «اتحاد وجودی» و مانند آن، واژه «اتحاد مصداقی» را به کار بندیم تا اتحاد در مصداق‌های مفروضِ معدوم را هم در بر بگیرد. اکنون که مقدماتی در باب تناقض، حمل، و اقسام آن فراهم آمد، نوبت آن است که با کاوش در نوشته‌های ملأصدرا پاسخ‌های او را تبیین کنیم.

راه‌حل‌های صدر المتألهین

ملأصدرا در بخش‌های گوناگونی از *اسفار* و دیگر نوشته‌هایش به دشواره معدوم مطلق و تبیین پاسخ آن پرداخته است. از آن میان در شرح و تعلیق بر *الهیات شفا* (۱۲۱/۱ و ۱۲۲) پس از بیان سخن ابن‌سینا می‌نویسد: «می‌توانی گفت که این گزاره - المعدوم المطلق لایخبر عنه - خودبرانداز است؛ زیرا عدم اخبار خود اخبار است. این ایراد همانند شبهه مشهور مجهول مطلق است و پاسخ آن نیز همان پاسخ اندیشه‌مندان راه‌های بسیاری برای فروگشودن آن پیش نهاده‌اند، اما هیچ‌یک راه به جایی نمی‌برد و ما به فضل و بخشش خداوند گره از کار فروبسته آن گشوده‌ایم و راه‌حلی یافته‌ایم که چیزی بر آن نتوان افزود و شکی در آن نتوان کرد. چکیده آن راه‌حل چنین است: گزاره یادشده سخنی درست است و خود را نقض نکرده؛ زیرا در آن به سان قضایای متعارف از افراد معدوم مطلق خبری داده نشده است؛ چرا که اصلاً فردی ندارد، نه در خارج و نه در ذهن. نیز همچون قضیه طبیعی از طبیعت معدوم مطلق هم اخبار نشده است چون طبیعتی ندارد. بلکه در آن بر مفهوم و عنوان یک امر سراسر پوچ حکم شده است و آن مفهوم خود از افراد موجود است، نه فردی برای خود. اما همین مفهوم به حمل اولی بر خودش حمل می‌شود...؛ زیرا موجود و معدوم به شرط وحدت موضوع متناقض‌اند، اما اگر از یکی مفهوم را بخواهیم و از دیگری موضوع (موضوع خارجی / مصداق) را، تناقضی پدید نمی‌آید. بنابراین، مفهوم معدوم مطلق در همان حال که معدوم مطلق است می‌تواند موضوع برای موجود باشد، به سبب اختلاف در حمل اولی و شایع. در این

خبر و حکم نیز دو اعتبار متناقض با هم جمع شده‌اند، اما نه از جهت تناقض؛ زیرا درستی حکم به عدم حکم و درستی اخبار از این روی است که موضوع این قضیه یعنی معدوم مطلق، فردی از افراد موجود مطلق است و این که می‌گویند معدوم مطلق هیچ وجودی ندارد بدین معنا است که آن چیزی که این مفهوم بر آن صدق می‌کند هیچ وجودی ندارد و منافاتی با این ندارد که مفهوم و عنوان، موجود باشد».

دقت در عبارت‌های ملأصدرا آشکار می‌سازد که در این بخش دو تقریر از ناسازواری مطرح شده است: تقریر ۱ و ۴. نیز دو پاسخ: چندگانگی موضوع و چندگانگی حمل. چکیده سخن وی در پاسخ به تقریر ۱ این است که گزاره «المعدوم المطلق لایخبر عنه» دو موضوع دارد: مفهوم معدوم مطلق و مصداق‌های فرضی این مفهوم. نخستین، فردی از افراد موجود است و می‌توان از آن خبر داد، و دومین هیچ‌گونه وجودی ندارد و از همین روی نمی‌توان از آن خبر داد. حاصل گفتار وی در پاسخ به تقریر ۴ این است که معدوم مطلق معدوم مطلق است به حمل اولی، و موجود است به حمل شایع.

وی در *اسفار* پس از بیان این که وجود ضد و مثل ندارد به تبیین این نکته می‌پردازد که وجود با هیچ‌یک از مفاهیم، حتی با مفهوم عدم منافات ندارد؛ چراکه هیچ مفهومی نیست مگر آن که در خارج و یا در ذهن تحقق دارد. بنابراین، مفاهیم عدمی و صفات سلبی اگرچه در دامان نیستی‌اند، از سویی به آغوش هستی بازمی‌گردند و فراهم نیامدن امور هم‌ستیز و ناهم‌ساز در ظرف خارج که لایه‌ای از لایه‌های وجود و پایه‌ای از پایه‌های هستی است، با فراهم آمدن آن‌ها در مطلق هستی ناسازگار نیست. این که وجود منافی عدم است نه از آن روی است که عدم مفهومی است در کنار دیگر مفاهیم، که با این نگرش عدم از اتصاف به وجود مطلق تن نمی‌زند و از پذیرش لگام هستی سر نمی‌کشد، بل که از این نگرگاه همانند دیگر معانی عقلی و مفاهیم کلی امکان پوشش جامه وجود را به گونه‌ای دارد. آن چیزی که از شمول هستی سر بازمی‌زند و در

زیر چتر وجود جای نمی‌گیرد، مصداق فرضی مفهوم عدم است، همان که عقل در چارچوب یک گزاره غیر بتی فردی برای عدم فرضش می‌کند. به دیگر سخن، و هم برای مفهوم عدم، موصوف و مصداقی برمی‌سازد و سپس به هیچی و پوچی همین مصداق فرضی حکم می‌کند نه آن مفهوم؛ چراکه آن مفهوم در ذهن پدیدار است و وجود دارد.

وی پس از این به تبیین نکته دیگری می‌پردازد و می‌گوید: «مطلق وجود که دربرگیرنده هر چیزی است که به گونه‌ای تحقق و ثبوت دارد، با عدم مطلق که مساوی سلب همه وجودها است متقابل است. اما این دو از یک نگاه دیگر متقابل نیستند. وقتی معدوم مطلق را تصور می‌کنیم و تنها و تنها در خود این مفهوم نظر می‌کنیم، آن را یک‌سره از وجود تهی می‌یابیم؛ زیرا در این نگرش هرگونه وجودی از آن سلب شده است. اما همین نگرش خود گونه‌ای وجود، و همین رهایی گونه‌ای درآویختگی، و همین جدایی گونه‌ای درآمیختگی، و همین برهنگی گونه‌ای پوشیدگی است؛ زیرا این نگرش و اعتبار خالی از نحوه‌ای تصور نیست و تصور وجودی است ذهنی. پس آن نیز فردی از افراد مطلق وجود است». سپس می‌نویسد: «بنگر به فراگیری نور هستی و گستردگی فیض آن که چه‌گونه بر همه مفاهیم و معانی پرتو می‌افکند حتی بر مفهوم ناچیز (لاشیء) و نیستی مطلق و ممتنع‌الوجود، از آن روی که مفاهیمی تمثیل‌یافته در ذهن هستند، نه بدان جهت که سلب و نیستی‌اند» (الحکمة المتعالیة، ۱/۳۳۲).

از رهگذر این دو نکته است که وی دو شیوه متفاوت برای گره‌گشایی از این

ناسازواره پیش می‌نهد:

۱- عقل می‌تواند همه مفاهیم حتی عدم خودش، عدم عدم، معدوم مطلق، معدوم در ذهن و همه ممتنعات را تصور کند و می‌تواند مجهول مطلق، مفهوم نقیضان و مفهوم حرف را اعتبار نماید، و سپس احکامی را بر آنها بار کند، چنان‌که عدم اخبار را بر مجهول مطلق، و امتناع اجتماع را بر نقیضان، و عدم استقلال مفهومی را بر حرف.

این نه از آن روی است که آنچه تصوّر می‌کند ذات مجهول مطلق، و حقیقت نقیضان، و فرد حرف، و شخص عدم مطلق، و خود شریک‌الباری است؛ زیرا هر چیزی که در عقل یا وهم تقرّر می‌باید، به حمل شایع در شمار موجودات امکانی است. بنابراین، همه این مفاهیم اگرچه به حمل اولی بر خود حمل می‌شوند، هیچ‌یک به حمل شایع بر خود حمل نمی‌شوند؛ زیرا این مفاهیم (معدوم مطلق، ممتنع، شریک‌الباری) هیچ فرد و مصداقی در خارج یا ذهن ندارند تا به حمل شایع بر آن‌ها صدق کنند، بلکه عقل با تعمّل و تکاپوی خود افراد و مصداقی را که سراپا هیچی و پوچی‌اند و به هیچ روی امکان تحقق ندارند، برای این مفاهیم فرض می‌کند، سپس به سبب وجود ذهنی همین مفهوم بر آن افراد فرضی حکم به امتناع حکم می‌کند. این‌ها همه در چارچوب یک گزاره حملی غیربیتی است، در قوه یک شرطی لزومی که مقدّم و تالی آن هر دو کاذب هستند. بنابراین، از مفهوم معدوم مطلق از آن روی که در ذهن تمثّل یافته است می‌توان خبر داد، هرچند به بی‌خبری؛ و از آن نمی‌توان خبر داد، به اعتبار افراد مقدّری که عقل برای آن فرض کرده است. همچنین است گزاره‌های همتای آن، مانند مجهول مطلق و... بلکه هر مفهومی که ذاتش در ذهن ارتسام نمی‌یابد، خواه به سبب غایت بطلان، مانند ممتنعات و خواه به دلیل شدت تحصیل، مانند واجب الوجود.

نکته‌ای که نباید فراموش کرد این است که مفاهیم یادشده در این‌جا دو گونه‌اند که نباید همه را به یک چوب راند. نخست مفاهیمی چون معدوم مطلق، ممتنع و شریک‌الباری؛ و دوم مفاهیمی مانند مجهول مطلق، معدوم در ذهن و حرف. پاسخ ملاًصدرا درباره‌ی دسته نخست روا است؛ زیرا این دسته از مفاهیم‌اند که هیچ مصداقی ندارند و ذهن برای آن‌ها مصداق فرض می‌کند. اما دسته دوم دارای مصداق عینی و واقعی‌اند؛ زیرا موجود خارجی می‌تواند مصداق مجهول مطلق و معدوم در ذهن باشد. مجهول مطلق آن نیست که هیچ موجودیتی ندارد؛ آن است که هیچ معلومیتی ندارد. بنابراین، چیزی که در خارج وجود دارد، اما ما هیچ‌گونه علمی بدان نداریم، مصداق

عینی مجهول مطلق و معدوم در ذهن است، نه مصداق فرضی آن. برای نمونه، به تازگی دانشمندان افزون بر ۱۲۰ عنصر شناخته شده، عنصر جدیدی را هم کشف کرده‌اند. همین عنصر جدید پیش از کشف، مصداق عینی مجهول مطلق و معدوم در ذهن بوده است. مطلب درباره «حرف» هم که بسیار روشن است. حرف دارای مصادیق عینی در زبان است.

۲- اگر تنها و تنها به درون مفهوم معدوم مطلق چشم بدوزیم و با این نگرش ویژه به این مفهوم بنگریم، آن را از همه وجودهای خارجی و ذهنی تهی خواهیم یافت و چیزی جز همین مفهوم را در درون آن نخواهیم دید. با این نگرش و اعتبار هیچ محمولی را بر آن حمل نتوان کرد، مگر خود همین مفهوم را. این ملاک امتناع حکم است. اما از سوی دیگر، چون مطلق اعتبار و تصور یک چیز اگرچه در ضمن عدم اعتبار و عدم تصور باشد نحوه‌ای از انحاء وجود آن چیز است، پس مفهوم معدوم مطلق با این نگاه پذیرای وجود است و این خاستگاه امکان حکم است، هرچند حکم به سلب حکم.

همچنین است مجهول مطلق؛ یعنی اگر تنها و تنها به درون مفهوم مجهول مطلق نگاه بدوزیم آن را از هرگونه معلومیتی برهنه خواهیم یافت، حتی از معلوم بودن به همین وجه این خود دست‌آویز امتناع اخبار است؛ زیرا با این نگرش هیچ محمولی را به جز خود همین مفهوم نمی‌توان بر آن حمل کرد. اما از آن روی که همین نگرش خود نحوه‌ای از انحاء معلومیت این مفهوم است، پس این مفهوم در ضمن سلب معلومیت آمیخته به معلومیت است، و این ملاک امکان اخبار است، هرچند اخبار به عدم اخبار. بنابراین، موضوع این گزاره‌ها دو جهت دارد که مایه پذیرش دو محمول متناقض می‌گردد.

پس از این ملاحظه کلامی را از خواجه طوسی نقل می‌کند و می‌گوید که وی نیز در نقد محصل به این پاسخ اشاره کرده، آن جا که گفته است: رفع ثبوت مطلق که

شامل ثبوت خارجی و ذهنی است از رهگذر آنچه که از بُن ثابت و متصور نیست، تصور می‌شود و حکم کردن بر آن از حیثی که چنین تصویری است، درست است، ولی از آن جهت که ثابت نیست، درست نیست (*الحکمة المتعالیة*، ۱/۳۳۱-۳۳۵؛ نیز نک: طوسی، *تلخیص المحصل*، ۱۶۲؛ علامه حلّی، *کشف المراد*، ۱۰۱).

دوگانگی پاسخ‌های صدرالمتألهین را اگرچه با دقت در *اسفار* می‌توان دریافت، اما در *تعلیقه شرح حکمة الاشراق* با عبارت «و فیه وجه آخر» (۱۰۴) آشکارا بدان رهنمون شده است.

حاصل آن که پاسخ نخست از رهگذر چندگانگی موضوع است؛ یعنی این گزاره دو موضوع دارد: موضوع نخست مفهوم است که موجودی ذهنی است و از این روی می‌توان از آن خبر داد و بر آن حکم کرد و محمول‌هایی چون موجود، ممکن عام، عرض، علم، کیف نفسانی و... را بر آن حمل کرد؛ و موضوع دوم افراد فرضی این مفهوم است که پوچی محض‌اند و از آن‌ها خبری نمی‌توان داد. به دیگر سخن، معدوم مطلق به حمل اولی اخبارپذیر است و معدوم مطلق به حمل شایع اخبارپذیر نیست (قیدها از آن موضوع هستند نه حمل). اما در پاسخ دوم موضوع واحد دارای دو جهت است: یکی صرف مفهوم که در ذات خود از هرگونه موجودیت و معلومیتی خالی است و از این روی هیچ محمولی را جز خود نمی‌پذیرد (یعنی معدوم مطلق به حمل اولی اخبارپذیر نیست)؛ و دیگر موجودیت و معلومیت همین نگرش که مایه اخبار به عدم اخبار می‌شود.

یادآورد چند نکته در این جا بایسته است: نخست آن که اگر چه در نوشته‌های گوناگون، عبارت‌های «به حمل اولی و شایع» به کار رفته‌اند، اما هیچ‌یک از این دو پاسخ از رهگذر چندگانگی حمل نیست. دو دیگر این که در پاسخ نخست، حمل اولی، به عنوان قید موضوع، ملاک اخبار است، اما در پاسخ دوم ملاک عدم اخبار. باید گفت که این نیز یک اشتراک لفظی است؛ زیرا در پاسخ نخست وقتی موضوع مقید به قید حمل

می‌شود، مراد مفهوم موضوع است، اما از آن روی که موجودی ذهنی است. ولی در دومی مراد مفهوم موضوع است، تنها از آن روی که مفهوم است. کاربرد همین واژگان ناروا و نابسامان، خطاها و دشواری‌هایی را در فهم این مطلب نه چندان سخت پدید آورده است که در سطرهای آینده به آن می‌پردازم.

تبارشناسی پاسخ‌های دوگانه ملّاصدرا

در بخش پیشین دیدیم که ملّاصدرا در شرح و تعلیقه بر *الهیات شفا* (۱۲۱/۱ و ۱۲۲) خود را یگانه کسی می‌داند که گره از کار فروبسته این ناسازواره گشوده است. اما با کمال شگفتی باید گفت که هر دو راه‌حلّ یادشده پیش از ملّاصدرا در *الأفق المبین* میرداماد آمده است: «و از این رهگذر است که آن دشواره در حمل ایجابی بر مفهوم‌های ممتنع... از میان برداشته می‌شود؛ چراکه ذهن می‌تواند مفهوم دو نقیض را اعتبار کند و به تناقض میان آن دو حکم نماید... و می‌تواند همه مفهوم‌ها حتی عدم خود، عدم معدوم مطلق، معدوم در ذهن، و همه ممتنعات را تصوّر کند، نه از آن روی که آنچه تصوّر می‌کند حقیقت ممتنع است، زیرا بر هرچه در ذهن جای می‌گیرد ممکن بودن حمل می‌شود، بل بدین‌سان که مفردات را تصوّر می‌کند و برخی را به برخی دیگر اضافه می‌کند و از این راه مفهوم اجتماع نقیضان یا شریک الباری، و معدوم ذهنی یا معدوم مطلق، در ذهن تمثّل می‌یابد و تنها همین عنوان به حمل اولی بر آن حمل می‌شود، اگرچه نه به حمل شایع. زیرا این مفهوم عنوانی برای طبیعت‌های متقرّر در ذهن یا عین نیست، و تنها عقل است که با پویش خود به‌گونه‌ای کاملاً فرضی چنین می‌انگارد که آن مفهوم عنوانی است برای طبیعتی باطل‌الذات، محروم از تقرّر، و ناشناخته. و از بهر پدیدار بودن این مفهوم [در ذهن]... می‌توان بر آن حکم کرد به امتناع حکم و می‌توان به‌گونه‌ی ایجاب حمله غیربّتی از آن خبر داد... و امتناع حکم به اعتبار

۱. حتی عبارت‌پردازی ملّاصدرا بسیار نزدیک به عبارت‌پردازی میرداماد است.

انطباق بر آن چیزهایی است که فرض می‌شود این مفهوم به ازای آن‌هاست.... و از راهی دیگر: این نگرش چون اعتبار معدوم مطلق است برهنه از همه‌ی گونه‌های هستی، پس این مفهوم در این نگرش به هیچ گونه وجودی ملحوظ نیست، و این ملاک امتناع حکم است. ولی چون همین اعتبار خود گونه‌ای از گونه‌های هستی این مفهوم است، پس این مفهوم در همین نگرش و با همین لحاظ آمیخته به وجود است، و این ملاک امکان حکم است به سلب حکم یا به ایجاب آن سلب. پس در موضوع گزاره دو حیثیت تقییدی وجود دارد که بر پایه‌ی آن دو، حکم و سلب حکم هر دو درست است.» (۴۴-۴۶). میرداماد خود راه‌حل دوم را به خواجه نصیر نسبت می‌دهد و می‌گوید: «شاید این همان چیزی است که برخی از پژوهشگران خواسته‌اند: "رفع ثبوت خارجی و ذهنی با آن چیزی که از بُن ثابت و متصور نیست تصور می‌شود و، بنابراین، می‌توان بر آن حکم کرد از آن روی که چنین متصور است، اما از آن روی که ثابت نیست نمی‌توان بر آن حکم کرد. و [بدین‌سان] تناقضی وجود ندارد به سبب اختلاف موضوع‌ها"» (۴۶). افزون بر این، در بخش‌های پیشین دیدیم که رد پای هر دو راه‌حل یادشده را در نوشته‌های کسانی چون ایجی و تفتازانی نیز می‌توان یافت (نک: همین مقاله، ۱۸۳-۱۸۷).

اکنون پرسش مهم این است که آیا می‌توان بر پایه شواهد یادشده ملأصدرا را به انتحال متهم کرد؟ با توجه به جایگاه فلسفی ملأصدرا و شمار نوآوری‌های مهم فلسفی او - که او را از ارتکاب چنین کارهایی بی‌نیاز می‌سازد - اتهام انتحال ناروا به نظر می‌رسد. از این رو، باید این هم‌سانی را به گونه‌ای دیگر توجیه کرد: از فیلسوفی چون ملأصدرا با آن اطلاعات گسترده دانشنامه‌ای‌اش چندان هم دور از انتظار نیست که نکته‌ای را از استاد خود بیاموزد و این نکته همراه با گونه‌ای فراموشی در ذهن او فرونشیند و رسوب کند و پس از مدتی دوباره از ژرفاهای ذهن او برخیزد و به آستانه‌ی هوشیاری او بازگردد و در این بازگشت پاره‌ای از داده‌های نخستین (مانند منبع و

خاستگاه یادگیری) یک‌سره فراموش شود، و از این‌رو، گمان کند که این نکته آموخته زاده ذهن خود اوست.

بازخوانی عبارتهای علامه طباطبایی در پرتو سخنان ملاصدرا

علامه طباطبایی (ره) در دو کتاب ارزشمند *بدایة الحکمة و نهایة الحکمة* به پیروی از صدرالمتهلین به این دشواره پرداخته است. در *بدایة* (۲۳) مسأله را چنین پاسخ می‌دهد: «معدوم مطلق معدوم مطلق است به حمل اولی، و از آن نمی‌توان خبر داد، و در عین حال معدوم مطلق نیست، بل که موجودی از موجودات ذهنی است به حمل شایع و از این روی از آن خبر می‌دهیم به بی‌خبری. بنابراین تناقضی در کار نیست». در *نهایة* (۲۹) می‌خوانیم: «معدوم مطلق از آن روی که در واقع پوچی محض است اخبارپذیر نیست، اما از آن روی که مفهوم آن ثبوت ذهنی دارد می‌توان از آن اخبار کرد به عدم اخبار. به دیگر سخن، معدوم مطلق به حمل شایع اخبارپذیر نیست و معدوم مطلق به حمل اولی اخبارپذیر است» (۲۹). چنان‌که می‌بینیم در عبارت *بدایة* حمل اولی ملاک عدم اخبار است، اما در عبارت *نهایة* ملاک اخبار. همین اختلاف سبب پاره‌ای برداشت‌های نادرست شده است، تا آن‌جا که در برخی از تعلیقه‌ها می‌خوانیم: «و کلام الاستاذ فی *بدایة الحکمة* لایخلو من اضطراب» (مصباح یزدی، ۵۰). اما چنان‌که پیش از این آشکار گردید ملاصدرا در برابر این ناسازواره دو پاسخ پیش نهاده است که عبارت *بدایة* ناظر به پاسخ دوم و عبارت *نهایة* ناظر به پاسخ نخست است. مراد علامه از این عبارت در *بدایة* که «معدوم مطلق، معدوم مطلق است به حمل اولی، و از آن نمی‌توان خبر داد» این است که اگر ما تنها به مفهوم معدوم مطلق که در ذات خود از هرگونه موجودیت و معلومیتی تهی است بنگریم، خواهیم دید که چیزی جز معدوم مطلق نیست و از این روی هیچ محمولی را جز خود نمی‌پذیرد. دنباله سخن ایشان هم که فرموده‌اند: «و در عین حال معدوم مطلق نیست، بلکه موجودی از موجودات ذهنی است به حمل شایع و از این روی از آن خبر می‌دهیم به بی‌خبری» بدین معنا است که

همین نگرش هستی‌زدا، خود، هستی‌زا است، و خود نحوه‌ای از آنحای موجودیت این مفهوم است که مایه اخبار به عدم اخبار می‌شود. اما مقصود ایشان از این عبارت در نهایت که «معدوم مطلق از آن روی که در واقع پوچی محض است اخبارپذیر نیست» این است که از افراد فرضی این مفهوم که پوچی محض‌اند خبری نمی‌توان داد. در ادامه فرموده‌اند: «اما از آن روی که مفهوم آن ثبوت ذهنی دارد می‌توان از آن اخبار کرد به عدم اخبار» که عبارتی آشکار و روشن و بی‌نیاز از توضیح است. بنابراین، در واپسین جمله ایشان، مراد از «معدوم مطلق به حمل شایع» همان مصادیق فرضی معدوم مطلق است و منظور از «معدوم مطلق به حمل اولی» مفهوم معدوم مطلق از حیث وجود ذهنی. بدین‌سان، نسبت پریشان‌گویی از آستان علامه (ره) پیراسته می‌گردد.

برآیند جستار

۱. از کاوش در سخنان صدرالمتألهین دانسته شد که او برای ناسازواری معدوم مطلق دو راه‌حل پیش نهاده است: نخست، دوگانگی موضوع؛ و دوم، دوگانگی حیثیت موضوع.
۲. عبارت علامه طباطبایی در *بدایة‌الحکمة* ناظر به پاسخ دوم، و در *نهایة‌الحکمة* ناظر به پاسخ نخست صدرالمتألهین است. بنابراین، نوشتار ایشان - آن‌گونه که برخی از فلسفه‌پژوهان برجسته معاصر پنداشته‌اند - مضطرب و پریشان نیست.
۳. اگرچه صدرالمتألهین فروگشودن ناسازواری معدوم مطلق را به خود نسبت می‌دهد، هر دو راه‌حل او (حتی در نحوه عبارت‌پردازی) برگرفته از میرداماد است و، افزون بر این، نشانه‌های آشکاری از هر دو راه‌حل در نوشته‌های دانشمندانی چون قاضی عضدالدین ایجی، سعدالدین تفتازانی و خواجه نصیرالدین طوسی پیدا می‌شود. با وجود این، «نسبت فراموشی» موجه‌تر از «اتهام انتحال» به نظر می‌رسد.

۴. از نکاتی که به طور ضمنی در این پژوهش روشن گردید این بود که در حمل شایع پس از اتحاد مصداقی موضوع و محمول، مغایرت اعتباری آن دو بسنده است و مغایرت مفهومی بایسته نیست.

منابع

- آملی، محمدتقی؛ *دررالفوائد*، مؤسسه دارالتفسیر، قم، ۱۳۷۴.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶.
- بريجانين، ماری؛ *فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی*، ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱.
- فتنازانی، مسعود بن عمر؛ *شرح المقاصد*، تحقیق و تعلیق: عبدالرحمن عمیره، منشورات الشریف الرضی، قم، ۱۳۷۰ش.
- جرجانی، علی بن محمد؛ *شرح المواقف*، منشورات الشریف الرضی، قم، ۱۴۱۲ق.
- جوادی آملی، عبدالله؛ *رحیق مختوم*، شرح حکمت متعالیه، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۸۲.
- حائری یزدی، مهدی؛ *کاوشهای عقل نظری*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۷.
- _____؛ *هرم هستی*، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، تهران، ۱۳۶۰.
- حسینی تهرانی، سید هاشم؛ *توضیح المراد*، مطبعة مصطفوی، ۱۳۸۱ق.
- حلی، حسن بن یوسف؛ *ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد*، به راهنمایی و کوشش سید محمد مشکوه، پیشگفتار و پاورقی و تصحیح از علی‌نقی منزوی، تهران، بی نا، ۱۳۳۷.
- _____؛ *الجوهراالنضید فی شرح منطق التجرید*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۸۱.

- _____؛ *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۲۵ق.
- سبزواری، حاج ملاهادی؛ *شرح المنظومه*، تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تقدیم و تحقیق: مسعود طالبی، نشر ناب، ۱۴۱۶ق.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش؛ *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کرین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
- شیرازی، قطب‌الدین؛ *شرح حکمة الاشراق*، با تعلیقات مآصدرا، چاپ سنگی، بی‌جا، بی‌تا.
- _____؛ *شرح حکمة الاشراق سهروردی*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۳ق.
- _____؛ *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مع حواشی الحاج ملاهادی سبزواری، تعلیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مؤسسه‌ی مطبوعات دینی، قم، ۱۳۸۲.
- _____؛ *اللمعات المشرقیة فی الفنون المنطقیة*، با ترجمه و شرح عبدالمحسن مشکوه‌الدینی، انتشارات مؤسسه‌ی مطبوعاتی نصر، تهران، بی‌تا.
- _____؛ *شرح و تعلیقه بر الهیات شفا*، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۲.
- طباطبایی، محمدحسین؛ *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق: عباس‌علی زارعی سبزواری، مؤسسه‌ی النشر الاسلامی، قم، ۱۴۲۴ق.
- _____؛ *بداية الحکمة*، تصحیح و تدقیق: غلامرضا فیاضی، مؤسسه‌ی النشر الاسلامی، قم، ۱۴۰۵ق.

طوسی، محمد بن محمد بن حسن؛ *اساس الاقتباس*، به تصحیح مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۶.

_____؛ *تلخیص المحصل*، به اهتمام عبدالله نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل و دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۹.

کاتبی قزوینی، نجم‌الدین علی بن عمر؛ *حکمه العین*، با شرح شمس‌الدین محمد بن مبارکشاه بخاری، با مقدمه و تصحیح جعفر زاهدی، مؤسسه چاپ و انتشارات و گرافیک دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۳.

لاهیجی، عبدالرزاق؛ *سوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، تقدیم و اشراف: جعفر سبحانی، تحقیق: اکبر اسد علی زاده، مؤسسه الامام الصادق، قم، ۱۴۲۵ق.

مصباح یزدی، محمدتقی؛ *تعلیق علی نهایة الحکمة*، مؤسسه ی در راه حق، قم، بی تا.

مطهری، مرتضی؛ *شرح مبسوط منظومه*، انتشارات حکمت، بی جا، ۱۴۰۶ق.

المظفر، محمدرضا؛ *المنطق*، مؤسسه انتشارات دارالعلم، قم ۱۳۷۵.

میرداماد، محمد باقر، *مصنفات میرداماد*، ج ۲ (الأفق المبین)، به اهتمام عبدالله نورانی، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۵.

Audi, Robert, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press

۲۰۰۱.

Lannone, A. Pablo, *Dictionary of World Philosophy*, Routledge, London and New

York ۲۰۰۱.

Moore, Gregory H., 'Paradoxes of Set and Property' in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, Routledge, ۱۹۹۸, vol. ۷.

Van Heijenoort, John, 'Logical Paradoxes' in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed.

Paul Edwards, vol. ۵.

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهارم، شماره پیاپی ۸۱/۲،
پاییز و زمستان ۱۳۸۷، ص ۷۳-۹۹

تمثیل آکویناس و مقایسه آن با کلی مشکک*

دکتر غلامحسین توکلی

استادیار دانشکده ادبیات دانشگاه اصفهان

Email: tavacoly@yahoo.com

چکیده

بیشتر متالهان چه مسلمان چه مسیحی در پی یافتن راهی بوده اند که در طی آن فهمی هر چند ناقص از خداوند امکان پذیر باشد. فیلسوفان مسلمان محمولات تشکیکی را مطرح کرده‌اند و قدیس آکویناس^۱ بر آن است که صفات به نحو تمثیل به خداوند اسناد داده می‌شود و این حد میانه ای است بین مشترک لفظی و معنوی. این مقاله با رجوع به منابع مختلف، دیدگاه توماس آکویناس در مورد تمثیل را شرح و سپس با دیدگاه رایج در فلسفه اسلامی مقایسه می‌کند و در پایان آنرا مورد نقد و ارزیابی قرار می‌دهد. خواهیم دید که اصرار بر اندراج تمثیل ذیل مشترک لفظی مشکل را ناگشوده خواهد گذاشت و فهم صفات باز هم امکان ناپذیر خواهد ماند. اما قبول معنای واحد و اذعان به شدت و ضعف هم فرق چندانی میان تمثیل و حمل تشکیکی رایج در فلسفه اسلامی بر جای نخواهد گذاشت.

کلید واژه‌ها: تمثیل، مشترک لفظی، مشترک معنوی، کلی متواطی، کلی مشکک.

* تاریخ وصول: ۱۳۸۶/۸/۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۷/۹/۱۹.
۱. معروف به سنت توماس و توماس آکوینی (۱۲۷۴ - ۱۲۲۵م) از برجسته ترین فیلسوفان و متکلمان مسیحی در قرون وسطی.

مقدمه

آیا می توان به گونه ای معنادار از خداوند سخن گفت؟ چگونه می توان مفاهیم برساخته و برگرفته از حوزه موجودات زمانمند، محدود و امکانی را به خداوند اطلاق کرد؟

اگر صفات و اسامی به کار رفته در مورد خداوند مشترک لفظی صرف باشد فهم معقولی از خداوند میسر نیست و این موضع به تعطیل (agnosticism) می انجامد. در صورتی هم که این مفاهیم مشترک معنوی صرف باشد، فاصله میان خداوند و مخلوقات نادیده گرفته می شود و یک محمول به معنایی واحد بر هردو حمل می گردد و کسی که "عین" قدرت است با کسی که از قدرت "بهره مند" به معنایی یکسان قادر تلقی می شود. این موضع هم به تشبیه (= انسانوارانگاری anthropomorphism) می انجامد. پس چاره چیست؟

رویکرد توماس

قدیس توماس از مشکلات مرتبط با شناخت خداوند کاملاً مطلع است. وی می گوید در مورد سایر اشیا وقتی ما می توانیم بدانیم که چیزی چه هست که ابتدا آن را از سایر اشیا جدا کنیم و بتوانیم وجوه اشتراک و اختلاف آن را با سایر اشیا نشان دهیم. موجودات محدود جنس و فصل مشترک دارند، اما خداوند چون نامحدود است ذاتی دارد کاملاً متفاوت با سایر موجودات و لذا بین او با سایر موجودات هیچ اشتراک معنوی ای وجود ندارد (davies, ۲۰۰۲, ۲۲۸). انسان به ابزارهایی مسلح است که او را قادر می سازد سرشت اشیای مادی را دریابد. غیر از این انسان از کارکردهای روانی خویش نیز آن گونه که واقع می شوند آگاه است. اما از این حد که بگذریم تمام فهم انسان از فرشتگان و سایر موجودات مجرد و موجودات نامتناهی مثل خداوند از طریق فرایند استدلال و به نحو غیر مستقیم به دست می آید؛ بین اشیای مادی و غیر مادی خلأیی

گسترده هست. با این همه، مجردات محدود با اشیای مادی اموری مشترک دارند. با این که ما و آن‌ها داخل در تحت یک جنس از اشیای طبیعی نیستیم ولیکن از لحاظ منطقی هر دو از یک مقوله ایم و آن مقوله جوهر است یا ساده تر بگوییم هر دو مخلوقیم؛ یعنی چون هیچ یک وجود مطلق نیستیم جهت کافی وجودمان را در ماهیت خود نداریم و لیکن خدا چون مرکب از صورت و هیولا نیست از لحاظ طبیعی داخل در جنس ما نمی تواند بود و چون از وجود و ماهیت ترکیب نشده از لحاظ منطقی داخل در جوهر به معنای عام آن هم نیست (ژیلسون، ۱۳۸۴، ۳۹۹). بر این اساس آکویناس می نویسد: «ما نمی توانیم درک کنیم که خدا چیست اما می توانیم بفهمیم که خدا چه چیزی نیست (Aquinas, ۱۹۹۱، ۱:۳)».

در برابر این نقطه نظر، کسانی هستند که معتقدند هر چند خداوند یک راز است، اما ما می توانیم در مورد این که خداوند چه هست نیز فهم معتبری داشته باشیم. مثلاً جان لوکاس می نویسد: «ما نمی توانیم اعمال و حالاتی را که در کتاب مقدس به خداوند نسبت داده شده فهم کنیم مگر این که بتوانیم، حد اقل در حد محدودی، تصویری از خدا داشته باشیم» (Lucas, ۱۹۸۹, ۲۱۲) و یا آلوین پلانتینجا می گوید: «ما انسان‌ها اعم از زن و مرد حامل تصویر خداییم و ویژگی‌هایی که ما را به عنوان شخصی انسانی مشخص می دارند همان‌هایی هستند که با خدا در آن سهیم هستیم (Plantinga, ۱۹۸۴, ۲۶۵)» و ریچارد سوین برن می نویسد: «شما یک شخص هستید و مکرر گفته می شود که خدا هم یک شخص است، یکتاپرستی نیز عبارت است از این اعتقاد که چیزی شخص مانند هست، بی آن‌که بدنی داشته باشد. وی ازلی، مختار، قادر مطلق، عالم مطلق و کاملاً خیر است؛ متعلق مناسبی برای پرستش و عبادت و خالق جهان و حافظ آن است» (Swinburn, ۱۹۹۳, ۱). اصولاً برخی می گویند که بنیادی ترین یهودیت، مسیحیت و اسلام این است که خدا یک شخص است (Danes, ۲۰۰۳, ۹۰). اما توماس این موضع را بر نمی تابد؛ آن‌را مشکل‌ساز می داند و می‌کوشد

شیوه‌ای جدید را در نگاه به مسئله بسط دهد. از نظر وی برخی از واژه‌هایی که به نحو ایجاب به خداوند حمل می‌شوند مثل پدر یا صخره کاربرد مجازی دارند و نشانه مجازی بودن آن‌ها این است که می‌توان این‌ها را از خدا سلب کرد و گفت خدا به معنای تحت‌اللفظ پدر یا صخره نیست. اما برخی کلمات به نحو حقیقی به خداوند نسبت داده می‌شوند و نمی‌توان آن‌را از خداوند سلب نمود، مثل خدا زنده است یا خدا خیر است. حال در این موارد زنده یا خیر به چه معنا است؟ از این‌جا است که توماس بین سه نحوه کاربرد کلمات تمایز می‌گذارد: اشتراک معنوی مثل وقتی که به مریخ و عطارد می‌گوییم سیاره؛ اشتراک لفظی مثل وقتی که هم به پرنده و هم به در می‌گوییم باز، و تمثیل مثل وقتی که می‌گوییم: من فلان شخص یا شغل خود یا فلان غذا را دوست دارم که دوست داشتن در این موارد به یک معنا نیست، اما در عین حال معنای واژه در این سه مورد کاملاً بی‌ربط هم نیست (Davies, ۲۰۰۳, ۷۹).

اما چرا واژه‌ها نمی‌توانند به طریق اشتراک معنوی هم در مورد خدا و هم در مورد انسان به‌کار روند؟ چون خداوند بسیط است؛ وقتی می‌گوییم خسرو خوب است یعنی صفت یا خاصه‌ای دارد به نام خوبی، نه این‌که خسرو عین خوبی باشد، در حالی که در خداوند به دلیل بساطت، ذات از صفات و وجود از ماهیت جدا نیست. اگر خداوند بسیط علی‌الاطلاق است پس بسیاری از واژه‌ها را نمی‌توان به اشتراک معنوی در مورد خداوند و مخلوقات به‌کار برد. اما چرا نتوان صفات را به اشتراک لفظی به‌کار برد؟ چون در این صورت هر واژه‌ای را که در مورد خدا به‌کار بریم فرقی نمی‌کند؛ وقتی می‌گوییم خدا عالم است منظورمان معنای رایج این کلمه نیست. از معنای پنهانی هم که به آن معنا قابل اطلاق به خداوند است خبر نداریم؛ پس در این صورت مجاز می‌شویم هر واژه بی‌ربطی را در مورد او به‌کار بندیم و مثلاً باید بتوان گفت: خدا مستطیل است و توضیح داد که معنای رایج مستطیل مد نظر نیست؛ خدا به معنایی دیگر مستطیل است و آن معنا را هم ما نمی‌فهمیم. «چون در مشترک لفظی صرف شباهتی

بین اشیا وجود ندارد و شباهت صرفاً در نام است» (Aquinas, ۱۹۹۱, ۱:۳۳). از سویی، اگر الفاظ به کار رفته صرفاً دارای دلالت یا معنای لفظی باشند پس با هیچ استدلالی نمی توان به استناد اموری که خدا نیستند (این جهان) حقایقی را در مورد خداوند اثبات کرد. «اگر هیچ سخنی در مورد خداوند و سایر موجودات جز به طریق مشترک لفظی بر زبان نیامده بود در این صورت امکان نداشت که با رجوع به مخلوقات دلیلی به نفع خداوند ارائه شود». لذا به گفته استامپ «تنها یک خدا پرستی به شدت لادری‌گرانه می تواند قائل شود که الفاظ در این موارد به طریق اشتراک لفظی صرف به کار رفته اند» (Stump, ۲۰۰۵, ۱۴۶).

قدیس توماس آکویناس با آگاهی از مشکلات مربوط به اشتراک لفظی و معنوی راهی جدید عرضه کرده که به طریقه تمثیل (analogy) شهره است. این راه حدّ میانه ای است بین مشترک لفظی و معنوی. روش تمثیلی، به تعبیر بورک «شناختی شبه ایجابی از خداوند در اختیار ما می نهد» (Bourke, ۱۹۷۲, ۱۱۱).

در طی قرون وسطی متفکرانی به این گمان که روش تمثیل به عنوان روشی میانه سلب و ایجاب پذیرفته تر است، آن را بسط داده و تقریرهای مختلفی از آن ارائه کرده اند. روش تمثیل و تقریرهای مختلف آن به نوبه خود در معرض نقد قرار گرفته است.

اما پیش زمینه های فکری توماس که به طرح اندیشه تمثیل انجامیده کدام است؟

چارچوب فکری توماس

توماس معتقد است ما مجازیم در مورد خداوند سخن بگوییم این موضعی است صریح در برابر کسانی که می گویند نمی توان خداوند را به هیچ گونه وصفی متصف ساخت.

رای دیگر توماس این است که در مورد خداوند موضوع و محمول قابل تفکیک نیست. پس نحوه های معمولی دلالت که به نحو حاد موضوع و محمول را از

هم مجزا می‌سازد به نحو سراسری در مورد خداوند دارای کاربرد نیست و لذا هر محمولی که به خداوند نسبت داده شود به طریق تمثیل است (Swinburn, ۱۹۹۴, ۱۶۱). میان موجود بودن، خوب بودن و حکیم بودن بالذات (essentially) و موجود بودن، خوب بودن و حکیم بودن از طریق بهره مندی (by participation) فرق است. در خداوند همه چیز به نحو ضرورت است؛ همه چیز در خدا ذاتی است. خداوند خود وجود، خود خیر، و خود حکمت است و سایر اشیاء اگر موجود، حکیم و خیر نامیده می‌شوند صرفاً بدین دلیل است که در وجود، حکمت و خیریت خداوند سهیم هستند. برخورداری اشیاء از وجود یا حکمت صرفاً به خاطر سهمی است که از خود خیر و از خود حکمت دارند و به تعبیری وجود و خیر در آنها اصیل نیست؛ بلکه بازتاب و نمودی است از حکمت خدا و وجود خدا و این مشارکت باعث می‌شود که از سویی در مخلوقات برخلاف خداوند میان ذات و صفات جدایی افتد؛ چون آنها ذاتی هستند متصف به وصف وجود یا حکمت، و از سوی دیگر مخلوقات شباهتی ناقص با خداوند داشته باشند. گذشته از اینها این مشارکت حاکی از ربطی علی است. آنچه بالضروره موجود است علت است برای چیزی که وجودش از طریق بهره مندی است.

در بحث علیت نیز توماس معتقد است معلولیت مستلزم نوعی مسانخت است و نوعی تشابه و تماثل میان معلول و علتش وجود دارد. این اعتقادات توماس زمینه ساز نظریه تمثیل است.

پیشینه تمثیل

مواد خامی که به پرورش نظریه تمثیل انجامید از یونان قدیم و از فرهنگ اسلامی به توماس رسیده بود. ارسطو در مابعدالطبیعه در چندین مورد به وجود و معنای آن می‌پردازد: کتاب چهارم فصل اول، کتاب پنجم فصل هفتم، کتاب ششم فصل دوم و کتاب هفتم فصل یکم^۱. تا آنجا که به بحث ما مربوط می‌شود عبارت کتاب

۱. برای متن‌های ارسطو و شرح آکویناس بر این متون به زبان انگلیسی به ترتیب رجوع شود به صفحه-های ۱۹۷ به بعد، ۳۱۹ به بعد، ۴۰۴ به بعد و ۴۲۵ به بعد که متن ارسطو و شرح آکویناس را هر دو با هم دارد.

چهارم از همه رساتر است؛ چون در این قسمت ارسطو به مناسبت بحث از وجود، نحوه ای از کاربرد واژگان را طرح می کند که نه اشتراک لفظی است نه اشتراک معنوی: «واژه وجود به معانی زیادی به کار می رود. اما به یک شیئی و طبیعت اشاره دارد، نه به اشتراک لفظی. هر چیز سالمی به سلامتی مرتبط است، یکی از آن رو که حافظ سلامتی است و دیگری از آن رو که باعث سلامتی است و دیگری به خاطر آن که مثل ادرار علامت سلامتی است و باز دیگری بدین سبب که دریافت کننده و گیرنده سلامتی است. واژه طبی هم به وجهی مشابه به فن پزشکی مرتبط است؛ چه به یک چیز «طبی» می گویند چون فن پزشکی را واجد است و دیگری به خاطر آن که گیرنده آن است و مورد دیگر چون عمل کسانی است که فن پزشکی را واجدند. کلمات دیگری هم هستند که به نحوی مشابه با این موارد به کار می روند. به همین سان واژه وجود هم به معانی مختلف به کار می رود. اما همه این کاربردها به مبدائی یگانه اشاره دارند. برخی چیزها موجود نامیده می شوند چون جوهرند، برخی دیگر چون کیفیات جوهرند و برخی دیگر چون طریقی به سمت جوهرند» (Aristotle, ۱۹۹۵, ۱۹۶)؛ برای ترجمه فارسی آقای شرف الدین خراسانی رک: ارسطو، ۱۳۶۷، ص، ۸۹).

در این جا ارسطو معضل معروف معانی وجود را طرح می کند: آیا وجود می تواند به یک معنا (مشترک معنوی) به کار رود؟ اگر نه آیا دو معنای کاملاً متفاوت در کار است؟ (مشترک لفظی).

واسیلیس شارح ارسطو این تئوری ارسطو را تئوری معنای کانونی (The theory of focal Meaning) می نامد و توضیح می دهد که واژه وجود معانی مختلف دارد، اما این ها همه به معنایی واحد که نقطه کانونی آن است اشاره دارند (politis, ۲۰۰۴, ۱۰۵).

آکویناس که خود از شارحان ارسطو است و بسیاری از آثار وی و از جمله متافیزیک او را شرح کرده در شرح عبارت فوق می نویسد: «پس ارسطو می گوید که واژه وجود دارای چندین معنا است. بایستی گوشزد کرد که یک واژه به شیوه‌های گوناگون بر اشیای مختلف حمل می شود: گاهی بر حسب معنایی که کاملاً یکی است بر آن‌ها حمل می شود و در این موارد گفته می شود که لفظ به اشتراک معنوی به کار رفته است، مثل حیوان که هم به گاو و هم به اسب گفته می شود. گاهی واژه به معانی کاملاً مختلفی بر اشیای مختلف می شود و لذا گفته می شود که به اشتراک لفظی بر آن‌ها حمل شده است، مثلاً به یک هیئت فلکی و به یک حیوان، هر دو، سگ گفته می شود و گاهی بر حسب معنایی بر این اشیای مختلف حمل می شود که تا حدی مختلف است و تا اندازه ای نه (مختلف است چون روابط مختلفی را نشان می دهد و یکی است؛ چرا که این روابط مختلف به یک شیء اشاره دارند). پس گفته می شود که لفظ به طریق تمثیل حمل شده است.

همچنین؛ باید یادآور شد که در تمثیل آن شیء واحدی که ارتباطات مختلف به آن ارجاع دارند عددی یکی است، نه این که صرفاً به لحاظ معنایی (یگانگی ای که مشترک معنوی بر آن دلالت دارد) یک چیز باشد. از این رو، ارسطو می گوید هر چند واژه وجود معانی متعدد دارد، با این همه به اشتراک لفظی به کار نرفته، بلکه به یک چیز ارجاع دارد؛ نه این که این یک، یک مفهومی باشد، بلکه یک چیزی است که به عنوان طبیعت منفرد و متشخص یکی است و این از مثالهایی که ارسطو در متن آورده آشکار است (Aquinas, ۱۹۹۵, ۱۹۹). شرح آکویناس از مثال های ارسطو این نکات را باز هم روشن تر می کند: سالم به اشتراک معنوی به غذا، دارو، ادرار و حیوان اطلاق نمی شود چون وقتی به غذا می گوئیم سالم یعنی حافظ سلامتی است؛ به دارو که می گوئیم سالم یعنی عامل سلامتی است؛ ادرار چون علامت سلامتی است و حیوان چون موضوع و دریافت کننده سلامتی است. اما همه این‌ها به یک سلامتی واحد اشاره

دارند؛ چون همان سلامتی است که حیوان آن را دریافت می دارد، ادرار علامت آن است و... (همان). آکویناس در ادامه به شرح سایر مثال های ارسطو می پردازد که به نقل آن نیازی نیست.

پس غذا، ادرار، دارو و حیوان روابطشان با سلامتی یکی نیست، چون علت سلامتی بودن فرق دارد با علامت سلامتی بودن. این تفاوت آن ها را از اشتراک معنوی دور به اشتراک لفظی نزدیک می کند. اما در عین حال همه با یک چیز واحد که سلامتی است ارتباط دارند. پس آن چنان هم با هم بیگانه نیستند و این دوباره آن ها را از اشتراک لفظی به سمت اشتراک معنوی می راند. این است که این گونه الفاظ در موضعی میانه مشترک لفظی است و مشترک معنوی قرار می گیرند که آکویناس آن را تمثیل می نامد. چندین قرن پیش از آکویناس بوئسیوس شارح ارسطو در شرح خویش بر مقولات ارسطو، تقسیمات مختلفی را از مشترک لفظی، به دست داده بود که این تفسیرها نیز دستمایه ای می شود برای آکویناس و شارحان و پیروان وی در بسط هر چه بیشتر تمثیل. بوئسیوس می نویسد: گاهی مشترک لفظی غیرعامدانه است (chance equivocal) که لفظ فقط از سر تصادف و بی آن که قصدی در کار باشد در چند معنای مختلف به کار رفته است، مثل کلب که به حیوانی دریایی، حیوانی در خشکی که پارس می کند و فلان صورت فلکی گفته می شود؛ گاهی مشترک لفظی عامدانه است که واضع لغت قصد و نیتی داشته و کلمات مشترک نحوه ارتباطی با هم دارند. وی سپس این قسم دوم را به چهار قسم فرعی تر تقسیم می کند:

أ: تشابه مثل آن گاه که به انسان واقعی و تصویر وی روی دیوار، حیوان گویند.

ب: تمثیل: یک برای اعداد اصل است، چشمه برای رودخانه و نقطه در قیاس با خط، هر یک به مقوله ای متعلقند اما همان نسبتی که میان یک با اعداد هست میان نقطه با خط نیز هست.

ج: از مبدأ واحد مثل طبی medical که با یک مبدأ به نام فاعل سر و کار دارند.

د: مرتبط با یکی، مثل سالم: هم حیوان، هم غذای او و هم ادرار او سالم نامیده می‌شوند. ادرار سالم است، یعنی علامت سلامتی است و غذا سالم است، یعنی علت سلامتی است.

بعدها واژه‌هایی را که مشترک لفظی عمدی هستند واژه‌های تمثیلی (analogical) نامیدند. البته، متفکران این تقسیم چهار ضلعی بوئسیوس را در هم ریختند و چند تقسیم ثلاثی ارائه شد. گاه یک و گاهی دو مورد از اقسام چهار گانه بوئسیوس حذف شد و به جای آن واژه‌ای که در چند مورد به کار می‌رود اما کار بردش در یک مورد بر سایر موارد تقدم دارد جزو اقسام مشترک لفظی عامدانه قرار گرفت.^۱

تمثیل به روایت توماس و شارحان وی

استفاده توماس و طرفداران وی از دیدگاه‌های بوئسیوس به خوبی محسوس است. در نظریه تومیستی تمثیل هم گفته می‌شود: اگر لفظی در موارد مختلف به کار رود گاهی به یک معنا است که به آن مشترک معنوی (univocal) می‌گویند. اما گاهی لفظ واحد در موارد مختلف به معانی مختلف به کار می‌رود که به آن مشترک لفظی (equivocal) می‌گویند. مشترک لفظی به نوبه خود دو قسم است:

أ: مشترک لفظی تصادفی یا غیرعامدانه (equivocation a casu) که میان معانی مختلف لفظ هیچ ارتباطی وجود ندارد، مثل لفظ شیر در زبان فارسی که در سه معنای مختلف به کار می‌رود که ربطی با هم ندارند. از نظر ابن میمون کاربرد لفظ واحد در مورد خداوند و انسان‌ها بدین گونه است.

ب: مشترک لفظی عامدانه (equivocation a consilio). در این نوع، گو این که لفظ در زمینه‌های مختلف به کار می‌رود و در این موارد، معنای واحدی وجود ندارد. اما در پس این کار قصد و نیتی نهفته است و معانی مزبور گو این که یکی نیستند، اما ربطی به

۱. مثلا رجوع کنید: (۲۰-۱۴: Ashworth: ۱۹۹۹, pa: ۵; Estrumia, ۱۹۹۸, pa: ۵).

هم دارند و این ارتباط خاص، کاربرد لفظ را در معانی مختلف مجاز ساخته است. به مشترک لفظی عامدانه تمثیل (analogy) می گویند.

نظریه تمثیلِ توماس را به گونه های مختلفی تقسیم می کنند: گاهی آن را به سه و گاهی به چهار قسم تقسیم می نمایند. ما تقسیمی چهار ضلعی را که جامع تر است بررسی می کنیم که در طی آن ابتدا تمثیل به دو قسم و سپس هر یک به دو قسم فرعی تر تقسیم می شوند:

تمثیل اسناد (analogy of attribution) که میان موارد مختلفی که لفظ در آن به کار می رود ارتباطی وجود دارد و این ارتباط تشابه میان محمولات است؛ یعنی در قضیه الف محمولی را به موضوعی نسبت می دهیم و در قضیه ب و ج هم همان محمول را به موضوع نسبت می دهیم. اما محمول ها در این موارد دقیقاً به یک معنا نیستند و لفظ به اشتراک معنوی به کار نرفته است. در عین حال، کاملاً بی ربط هم نیستند، بلکه محمول ها در قضایای ب و ج ربطی دارند با معنایی که محمول در قضیه الف واجد است (به مثال های بعدی توجه شود). این تمثیل خود دو قسم است:

أ) اسنادِ ظاهری (extrinsic attribution): به سقراط، به رنگ چهره و به غذای او سالم می گویند (Aquinas, 1981, p.1, q.13). سالم در هر سه مورد دقیقاً به یک معنی نیست. خود سقراط به معنای حقیقی سالم است و معنای آن کارکرد منظم و به سامان یک ارگانیسم است. تنها موجودات زنده به این معنا سالمند. مسلماً غذا و رنگ چهره به این معنا سالم نیستند

اما ربطی به سلامتی دارند: غذا علت سلامتی است و رنگ چهره علامت آن؛ یعنی هر دو ارتباطی دارند با سلامتی سقراط و با ارجاع به آن سالم نامیده می شوند. لذا کاربرد لفظ سالم در این موارد مثل لفظ شیر در موارد مربوطه تصادفی نیست، بلکه مبتنی بر واقعیت و مؤید به تجربه است. سقراط اصل یا مشبّه الیه (primum analogatum) و غذا، رنگ چهره، آب و هوا، ادرار و امثال آن فرع یا مشبّه (analogatum)

inferiora) هستند. این ارجاع به واقعیت موجب می شود لفظ مشترک لفظی صرف نباشد.

ب) اسناد حقیقی (intrinsic attribution): لفظ واحد در موارد مختلف به کار می رود. گو اینکه معنایی واحد در کار نیست اما ارتباطی علی در کار است و این ارتباط مستلزم تشابه علت با معلول است. فرض کنید نقاشی پورتره خود را به تصویر می کشد. به نقاش می گوئیم این خسرو است به نقاشی هم، چون چهره خسرو را نشان می دهد، می گوئیم خسرو است: اما هر دو به یک معنا خسرو نیستند. در عین حال بین نقاش که علت است با معلولش تشابهی وجود دارد و هر چند نقش با نقاش تفاوت بسیار دارد، اما در حد بسیار ضعیفی می تواند راهبر ما به سمت نقاش باشد.

در نوع قبلی، سقراط سلامتی را واقعاً داشت. اما غذا یا دارو فقط به خاطر نسبت با وی سالم نامیده می شدند: معلول (سقراط) حقیقتاً واجد خاصه سلامتی بود. اما علت (دارو) مجازاً؛ چون وقتی می گوئیم سقراط سالم است منظورمان این است که بدن او درست کار می کند. اما وقتی می گوئیم دارو سالم است منظورمان سلامتی کالبد دارو نیست که حرف بی ربطی است. بلکه منظورمان این است که دارو می تواند باعث سلامتی کسی شود. پس سالم است. اما در اسناد حقیقی هم علت و هم معلول هر دو واجد آن خاصه اند؛ مثلاً اگر موهای نقاش مجعد است نقش هم موهایی مجعد دارد و تازه علت آن خاصه را به مراتب شدیدتر از معلول دارد و علت انگاره یا الگویی است که معلول به تقلید از آن ساخته شده است. خداوند جهان را به انگاره خود می سازد، خداوند خود خیر (Goodness) است، خود حقیقت (Truth) است و خود زیبایی (Beauty) است. اما اگر پروانه زیباست به این دلیل است که تقلیدی است از آن زیبایی و به نحوی بسیار ضعیف آن را نمایان می سازد. تفاوت میان این وجود و آن وجود، این خیر و آن خیر و این زیبایی و آن زیبایی به همان اندازه تفاوت میان پورتره یک نقاش با خود نقاش است. البته، وجود، قدرت و زیبایی در خدا ذاتی و بالضروره

است، اما در مخلوق این گونه نیست؛ هر دو به یک معنا موجود، زیبا و ... نیستند؛ وجود در خداوند تقدم دارد بر وجود در معلول و موجود خواندن او اولی است از موجود خواندن معلول.

تمثیل تناسب (analogy of proportionality)

لفظ در چند مورد به کار می رود، نه به معنایی واحد (که مشترک معنوی شود). اما در عین حال ربط و نسبتی میان موارد کاربرد لفظ وجود دارد و ملاحظه این ربط و نسبت است که باعث شده واضح از سر قصد لغت را در این موارد به کار برد (بر خلاف مشترک لفظی صرف). در عین حال، بر خلاف تمثیل اسناد در این جا تشابه در نسبت است که باعث می شود لفظ واحد در دو مورد به کار رود، نه تشابه در محمول ها. در آن جا می گفتیم زیبایی مخلوق هر چند عین زیبایی خالق نیست، اما شباهتی به آن دارد. ولی اما در این جا تشابه بر سر نسبتی است که در هر مورد میان موضوع و محمول وجود دارد (با توجه به مثال های بعدی منظور روشن تر می شود). تمثیل تناسب به نوبه خود دو قسم است:

ج) تمثیل حقیقی تناسب (Real analogy of proportionality)

نقطه اصل خط است، یک اصل اعداد است و چشمه برای رودخانه اصل است. کلمه اصل را در هر سه مورد به کار می گیریم. حال آیا اصل در این سه مورد مشترک معنوی است؟ نه، چون اصل در همه موارد نمی تواند به یک معنا باشد. هر یک از این ها به مقوله ای متعلقند خط و عدد کم و عرض هستند، بر خلاف رودخانه. اما ربط و نسبتی است میان نقطه با خط. عین این ربط و نسبت میان چشمه و رودخانه وجود ندارد، چون در یک مورد نسبتی است میان دو عرض و دیگری نسبتی است میان دو جوهر. با این همه این دو نسبت شباهتی با هم دارند. پس تشابه در نسبت هاست. بر خلاف برخی نسبت ها که هیچ شباهتی با هم ندارند. مثلا بین فوق و تحت نسبتی

هست به نام تضایف که هیچ شباهتی با نسبت بین نقطه و خط یا چشمه و رودخانه ندارد.

در ریاضیات می‌گوییم $۸:۴ = ۶:۳$. عین رابطه‌ای که بین سه و شش هست بین چهار و هشت هست، نه این‌که سه مثل چهار یا شش مثل هشت باشد. اما رابطه یکی است.

لیکن در تمثیل مورد بحث ما، غرض حتی این نیست که نسبت دقیقاً یکی است بلکه میان دو نوع نسبت، مشابهتی هست. وقتی می‌گوییم خدا خیر است، خدا زیباست، و خدا عالم است، یعنی رابطه‌ای میان خداوند و خیر وجود دارد مشابه با رابطه‌ای که بین موجودات با خیر وجود دارد، نه این‌که خیر خداوند به خیر عالم شبیه باشد. ما نمی‌دانیم «خدا زیبا است» به چه معنا است، اما مشابه رابطه‌ای که بین یک مخلوق با زیبایی هست بین خداوند با زیبایی وجود دارد (Aquinas, ۱۹۹۱, q, ۲, ۱۱).

(د) تمثیل استعاری تناسب (metaphorical analogy of proportionality): مثلاً وقتی می‌گوییم شیر پادشاه حیوانات است و کورش پادشاه ایرانیان، نمی‌خواهیم بگوییم به همان معنا که کورش پادشاه است شیر هم پادشاه است که تشابهی در محمول وجود داشته باشد. همچنین نمی‌خواهیم بگوییم نسبتی بین شیر و سایر حیوانات هست مثل نسبت کورش با اتباعش (قسم قبلی). در واقع، این تمثیل واقعی نیست؛ فرضی و از باب تسامح است و گوینده به شکلی نابایسته و دلخواهانه آن را کشف یا وضع می‌کند. وی ربط و نسبتی را میان شیر با سایر موجودات فرض می‌کند، در حالی که چنین ربط و نسبتی در کار نیست و سپس این ربط فرضی را با ربطی که کورش با اتباع خود دارد مقایسه می‌کند (Aquinas, ۱۹۸۱, q, ۱۳, ۳). بر خلاف قسم قبل که هم نقطه با خط و هم چشمه با رودخانه واقعا ربط و نسبتی داشتند، این‌جا شیر هیچ پادشاهی‌ای بر سایر حیوانات ندارد و پادشاهی شیر ساخته قوه خیال ماست.

فهم صفات به روش تمثیل

۱) صفات سلبی در مورد خداوند و سایرین به اشتراک معنوی به کار می رود، صفاتی مثل جهل و ترکیب و ظلم را که دال بر نقص هستند به هیچ وجه نمی توان به خدا نسبت داد. صفات سلبی درست به همان معنایی که در موارد دیگر کاربرد دارد به خدا اطلاق می شود: بی زمان و نامرکب در مورد هر کسی و هر چیز که به کار رود به یک معنا است (مشترک معنوی)، گو اینکه مصداق واقعی این صفات خداوند است. باید توجه داشت که اینها در واقع صفت نیستند؛ سلب صفتند، خداوند نامحدود است، یعنی محدود نیست. اما نظر به این که از جمله‌های ایجابی استفاده کرده ایم و حداقل در ظاهر کلام محمول را به شکل ایجابی به موضوع نسبت داده ایم و گویا برای محمول بهره ای از وجود قائل شده ایم هم در فلسفه و کلام اسلامی و هم در غرب آن را صفت می نامند و برای این که به نکته فوق الذکر توجه داده باشند آن را مقید به سلبی می کنند.

۲) کمال‌های آمیخته به نقص مثل فریاد، خشم، لبخند و قدم زدن را که کمالند، اما ماهیتاً به گونه ای هستند که به موجودات محدود تعلق دارند می توان از طریق اسناد مجازی یا تمثیل استعاری تناسب به خدا نسبت داد (۳، ۱۳، ۱، ۱۹۸۱، Aquinas). وقتی می‌گوییم خدا با موسی تکلم کرد نمی‌خواهیم بگوییم این تکلم به همان معنای تکلم انسانی با انسان دیگر است (مشترک معنوی). همچنین نمی‌خواهیم بگوییم مشابه ربط و نسبتی که بین سقراط و افلاطون به هنگام تکلم وجود دارد بین خدا و موسی وجود دارد (تمثیل نوع ج)، بلکه نسبت و حالتی را بین خداوند و موسی فرض می‌کنیم مشابه با نسبتی که بین سقراط و افلاطون به هنگام تکلم وجود دارد و بین آن حالت که فرضی است و حالت دومی که واقعی است شباهتی را برقرار می‌کنیم (تمثیل د). یا تکلم را که به نحو حقیقی به سقراط اسناد داده می‌شود توسعاً و به نحو مجازی به خدا اسناد می‌دهیم، همان گونه که توسعاً سلامتی ای را که به سقراط نسبت می‌دادیم به دارو هم نسبت می‌دادیم (تمثیل الف).

۳) کمال‌های محض مثل حکمت، عقل، خیر و زیبایی به طریق اسناد حقیقی، یا تمثیل واقعی تناسب به خدا نسبت داده می‌شوند (ibid). خداوند واقعاً حی است، اما نه به آن معنایی که ما حی هستیم، بلکه او عین حیات است و ما دارای حیات. حیات برای او ضروری است و برای ما امکانی. پس هر دو به یک معنا حی نیستیم. در عین حال این دو معنای حیات کاملاً بی ربط هم نیست. پس یا به طریقه تمثیل "ب" الفاظ را در دو مورد به کار برده ایم و همان گونه که در آنجا مثلاً به نقاش می‌گفتیم زیبا است و به نقش هم می‌گفتیم زیبا است این جا هم به خدا می‌گوییم زیبا است به پروانه هم می‌گوییم زیبا است و یا می‌خواهیم بگوئیم ربط و نسبتی میان خداوند با زیبایی وجود دارد، مشابه با ربط و نسبتی که میان پروانه با زیبایی هست. (تمثیل ج) وصف وجود نیز از همین سنخ کمالات است. کلمه وجود متواطی نیست و از طرف دیگر مشترک به اشتراک لفظی هم نیست؛ زیرا اگر چه موجودات به یکدیگر قابل تأویل نیستند، ولی در این معنا مطابقت دارند که بالفعل تقرر دارند و از همین رو می‌گویند که موجودی به موجود دیگر شباهت دارد، این مشابهت رابطه ای است که در میان نسبت ها است یا به اصطلاح رابطه ای از قبیل تناسب است. وجه مشترک وجودی که بر خدا و وجودی که بر انسان اطلاق می‌شود این است که وجود خدا چیزی است که خدا به آن هست و وجود انسان نیز چیزی است که انسان به آن هست. البته این به آن معنا نیست که نسبت خدا به وجود خویش همان نسبت انسان به وجود خویش باشد. بالعکس، این دو با یکدیگر تفاوت لایتناهی دارند، منتهی در هر دو مورد این رابط بر قرار است (ژیلسون، ۱۳۸۴، ۱۷۶).

تشکیک

در منطق گاهی لفظ را (البته از حیث دلالتش بر معنا) تقسیم می‌کنند و می‌گویند: لفظ گاهی دارای یک معنا است و گاهی دارای چند معنا که در صورت دوم خود به

مشترک لفظی، منقول و حقیقت و مجاز تقسیم می شود. در صورت اول هم لفظ یا جزئی است یا کلی، و کلی یا متواطی است یا مشکک (خوانساری، ص ۶۵ به بعد). در مشترک لفظی میان موارد مختلف کاربرد لفظ معنای جامعی وجود ندارد و گویا لفظی واحد در هر مورد دارای وضعی علی حده است، مثل شیر در فارسی. اما در کلی، لفظ به کار رفته در مصادیق مختلف دارای یک معنا است که در این صورت معنا در موارد مختلف یا به نحو یکسان به کار رفته و قابل تفضیل نیست، مثل حیوان که آن را کلی متواطی می گویند، یا به نحو یکسان نیست و قابل تفضیل است، مثل سفیدی که آن را کلی مشکک می نامند.

در فلسفه اسلامی هم مستقیماً معنا، یا تصور یا مفهوم را تقسیم می کنند و می گویند مفهوم یا جزئی است یا کلی و کلی یا متواطی است یا مشکک. به هر حال، مفاهیم تشکیکی یا محمول هایی که مقول به تشکیک هستند در موارد مختلف «معنایی» واحد دارند، گو اینکه درجه صدقشان در موارد مختلف متفاوت است. این گونه مفاهیم را ابتدا ابن سینا و فارابی مطرح کردند. ابن سینا در مقاله دوم از منطق شفا می نویسد: «وجود به معنایی واحد بر اشیای مختلف اطلاق می شود».

وی می نویسد: این امری است روشن که نمی توان آن را روشن تر کرد». با این همه دلیلی ارائه می کند: «اشیاء از طرفین نقیض خارج نیستند [هر چیزی در عالم یا حجر است یا لا حجر] و این وقتی میسر است که وجود در همه موارد به یک معنی باشد؛ چه، در غیر این صورت هر یک از طرفین نقیض اشیاء کثیره ای را در بر می گرفتند و در آن صورت یک طرف واحد نبودند. پس وجود در همه موارد به یک معنا واحد است و از این رو اطلاق وجود به مقولات عشر به صرف اشتراک لفظ نیست. البته، به طریق تواطی هم نیست [که در همه موارد به طور یکسان اطلاق شود]؛ چرا که حال وجود در این ده مقوله یکسان نیست؛ چون وجود در برخی مقولات قبل است و

در برخی بعد. مثلاً جوهر قبل است و عرض بعد. وجود همچنین در برخی آحق است و در برخی نه. مثلاً آنچه بالذات موجود است آحق است نسبت به آنچه بالغیر موجود است. وجود در برخی نیز قوی است و در برخی ضعیف. مثلاً وجود قارّ مثل کمیت و کیفیت قوی تر است از وجود غیر قارّ، مثل زمان و انفعال. پس وجود در همه موارد به درجه واحد اطلاق نمی شود، آن گونه که جنس بر انواع خود به توطی محض حمل می شود [مثل حیوان که به معنایی واحد به اسب، روباه و اطلاق می شود]. لذا وجود جنس نیست (ابن سینا، المنطق من کتاب الشفا، ص ۶۰ و ۶۱). وی در فصل پنجم از مقاله اول الهیات شفا باز به همین مطلب اشاره می کند و می گوید: «لم یکن الوجود کما علمت جنساً و لامقولاً بالتساوی علی ما تحته فانه معنی متفق فیہ علی التقدیم و التأخیر فاول ما یکون، یکون للماهیه الّتی هی الجوهر ثم یکون لما بعده» (ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفا، ص ۴۶).

در شرح این عبارت ابن سینا در نمط چهارم اشارات: «ولکن لایجوز ان تکون الصفه الّتی هی الوجود للشی انما هی بسبب ماهیته الّتی لیست هی الوجود او بسبب صفه اخری، لان السبب متقدم فی الوجود» (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ص ۳۱). خواجه نصیر الدین طوسی به مسأله مورد بحث می پردازد. وی می نویسد: فاضل شارح (امام فخر رازی) در این مسأله دچار تشویش شده و گفته است وجود بر اشیای مختلف به اشتراک لفظی به کار نمی رود. پس در همه به نحوی مساوی یعنی به طریق توطی حمل می شود و از آنجا که در ممکنات وجود عارض بر ماهیت است و خداوند هم به همان معنایی موجود است که سایر ممکنات، پس در خداوند هم وجود عارض بر ماهیت است (همان، ص ۳۲).

خواجه برای رفع این اشتباه به تفکیک میان حمل متوطی و حمل مشکک می - پردازد و می نویسد: منشأ اشتباه فخر این است که توجه نداشته غیر از اشتراک لفظی و غیر از توطی نوع دیگری از حمل هست که حمل بالتشکیک است: «فان الواقع

بالتشکیک علی اشیاء مختلفه انما يقع علیها لا بالاشتراك اللفظی وقوع العین علی مفهوماته بل بمعنی واحد فی الجميع ولكن لا علی السواء وقوع العین علی اشخاصه بل علی الاختلاف اما بالتقدم و التأخر... اما بالاولویة... اما بالشدة و الضعف» (همان، ص ۳۳).
محمول وجود که به اشیا مختلف حمل می شود هم بر علت و هم بر معلول حمل می شود. اما حمل وجود بر علت مقدم است از حمل آن بر معلول و حمل وجود بر جوهر اولی است نسبت به عرض، و حمل وجود بر قار که اجتماع در وجود دارد مثل سواد مقدم است بر حمل آن بر غیر قار مثل حرکت.

وی در ادامه می نویسد: حمل وجود بر واجب هم مقدم است هم اولی است و هم اشد است نسبت به حمل آن بر ممکن (همان، ص ۳۴ و ۳۳).

همین مضمون توسط فیلسوفان دیگر مثل ملاصدرا تکرار می شود: «مجرد المعنی ان منع من وقوع الشرکه فیہ فجزئی و الافرکی ... و المنتشر متواطی ان اتفق فی الجميع و مشکک ان اختلف بکمال او نقص، او تقدم و تأخر، او اولویه و عدمها» (ملاصدرا، ص ۵).

اگر صرف معنا به گونه ای باشد که قبول شرکت نکند (مثل این میز) مفهوم جزئی است و در غیر این صورت کلی است، خواه بالفعل دارای فردی باشد خواه نه و خواه مصادیق موجوده آن واحد باشد و خواه کثیر که در صورت دوم یا متواطی است یا مشکک و در تشکیک اختلاف یا به کمال و نقص است یا به تقدم و تأخر یا اولویت و عدم اولویت.

مقایسه و ارزیابی

۱. در تقسیم الفاظ به مشترک لفظی، مشترک معنوی و تمثیل مقسم برای آکویناس لفظ است. اما حکمای مسلمان بحث خویش را از مفهوم شروع می کنند و آن را به کلی و جزئی و سپس کلی را به مشکک و متواطی تقسیم می کنند. منطقی های

مسلمان البته از لفظ شروع می کنند و می گویند: لفظ یا دارای یک معنا است و یا دارای چند معنا. و اگر دارای یک معنا باشد یا کلی است یا جزئی و کلی یا متواپی است یا مشکک؛ پس کلی چه برای منطقیون و چه برای حکمای مسلمان دارای یک معنا است؛ یعنی معنای لفظ در مصادیق متعدد واحد است، هر چند اگر مشکک باشد درجه صدقش متفاوت است. اما تمثیل توماس آکویناس زیر مجموعه مشترک لفظی است، هر چند با آن کمی متفاوت است؛ چون علی الاصول وی معتقد است که واژه تمثیلی در موارد مختلف معانی مختلف دارد گو اینکه چون بین این موارد ربط و نسبتی هست اشتراک لفظی عامدانه (= تمثیل) است.

۲. به نظر می آید برای آکویناس نقطه شروع و دغدغه اصلی حل معضل نحوه سخن گفتن از خداوند بوده است و مشکلاتی که گریبانگیر هر یک از دو روش اشتراک لفظی و اشتراک معنوی بوده وی را به ابداع روش تمثیل واداشته است تا سخن گفتن از خداوند میسر و فهم وی (هر چند به شکلی بسیار محدود) میسر گردد. اما نقطه شروع حکمای اسلامی مسائل وجودی است. آنان دیده اند موجودات مختلف مثل واجب و ممکن و جوهر و عرض با هم تفاوت وجودی دارند. آن گاه به مفاهیم تشکیکی راه برده و گفته اند مفهوم وجود به نحو یکسان به همه قابل اطلاق نیست. لذا بحث تمثیل بیشتر بحثی زبانی است (linguistic) و با گونه های مختلف کاربرد زبان سر و کار دارد. لیکن اما تشکیک فلاسفه اسلامی بیشتر بحثی وجودی (ontological) است.

۳. اگر در بحث از خداوند قائلان به اشتراک لفظی صرف و قائلان به اشتراک معنوی صرف را در دو سر طیف قرار دهیم، تمثیل به اشتراک لفظی نزدیک تر است و تشکیک فاصله اش با اشتراک لفظی بسیار بیشتر و به آن سر طیف نزدیک است.

۴. بی شک آکویناس هم تحت تاثیر ابن میمون بوده و هم تحت تاثیر ابن سینا و این باعث شده در قول ابن سینا تغییراتی ایجاد کند و آنرا به نگرش سلبی ابن میمون نزدیک تر سازد و بدین سان قولی میانه را ابداع نماید.

۵. در تشکیک، معنا معنایی واحد است، هر چند میزان صدق و انطباق بر مصادیق متفاوت است. اما در تمثیل اصولاً معنای واحدی در کار نیست، هر چند تشابهی بین کاربردهای مختلف لفظ وجود دارد.

۶. اما آیا شیوه تمثیل راهگشا است؟ دو نوع تمثیلی که تکیه‌گاه هستند و به استناد آن بنا است نوعی فهم از صفات میسر گردد تمثیل ب و تمثیل ج هستند. لذا بررسی اسناد حقیقی (تمثیل ب) و تمثیل واقعی تناسب (تمثیل ج) که صفات حقیقی مثل علم و وجود را مد نظر دارد و از اهمیت بیشتری برخوردار است کافی است و با کاوش در این دو مورد خود به خود وضع دو نوع دیگر تمثیل هم مشخص خواهد شد.

۷. در تمثیل ج گفته می‌شد: ما نمی‌دانیم حکمت در خداوند به چه معنا است، اما به اجمال می‌دانیم رابطه‌ای میان خداوند با حکمت وجود دارد، مشابه رابطه سقراط با حکمت. اشکال این سخن این است که در تناسب اگر یکی از چهار جزء معادله مجهول باشد می‌توان آن را کشف کرد. مثلاً $۶ : ۳ = x : ۴$ که سه و شش و همچنین رابطه میان آن دو برای ما شناخته شده است. اما چهار (که البته معلوم ما است) با چیزی نسبت دارد، مشابه نسبتی که سه با شش دارد و از این رو چون سه جزء تناسب برای ما آشکار است درمی‌یابیم که X مورد نظر هشت است و در هر دو مورد رابطه یکی است. اما در بحث از خدا ما نه تنها نمی‌دانیم حکمت وی چگونه است، بلکه از ذات خداوند هم اطلاعی نداریم. پس معادله ما این‌گونه خواهد بود: رابطه x (خدا) با Y (حکمت) مشابه رابطه سقراط با حکمت است. تلاش برای گریز از این مشکل از طریق اذعان به این‌که رابطه دقیقاً یکی نیست اما مشابه است راهگشا نیست. وقتی در یک مورد، طرفین نسبت مجهول باشند نوبت به قیاس نسبت موجود در این مورد با نسبتی که در موارد دیگر برقرار است نمی‌رسد. حداکثر چیزی که ممکن است دریابیم منشأ بودن x برای y است، اما این کمکی نمی‌کند تا دریابیم y (در بحث ماصفات خدا) چگونه چیزی است. همین ایراد به نحو حادثر به تمثیل د وارد است چون در

تمثیل ج دو نسبت را که هر دو حقیقت دارند با هم می‌سنجیدیم. اما اشکال مضاعف تمثیل د این است که یکی از نسبت‌ها فرضی است.

۸. اما تمثیل ب: سقراط و خداوند هر دو حکیم هستند، ولی نه به معنایی واحد که به تشبیه بینجامد، بلکه بر خلاف سقراط، حکمت عین ذات خداوند است. حکمت سقراط عاریتی است. پس او ذاتی است "دارای" حکمت نه "عین" حکمت. از سویی، خداوند حکمت را به نحو نامحدود دارد، برخلاف سقراط که چون محدود است حکمتش نیز محدود است و گذشته از این خداوند الگویی است که حکمت سقراط کپی و واگرفتی بسیار بعید از او است، مثل پورتره نقاش. این سخنان همه درست هستند و مورد پذیرش حکمای مسلمان قرار گرفته‌اند و در این قسم از تمثیل است که توماس بشدت تحت تأثیر فیلسوفان مسلمان مثل فارابی و ابن سینا است (Ashworth, ۱۹۹۹, pa:۱۳).

اما سؤال این است که وقتی وجود یا خیر به خداوند نسبت داده می‌شود آیا یک معنای واحد مد نظر است یا معانی متفاوت. در مورد مثال‌هایی که چه در این قسم از تمثیل و چه در اسناد ظاهری آمده حکمای مسلمان معتقد به معنایی واحد هستند: قدرت یا خیر یا وجود در مورد خداوند و سایر موجودات به یک معنا است. همچنین، اصل به معنای منشأ بودن، چه در مورد نقطه و چه در مورد چشمه، به یک معنا است. این که یکی از مقوله جوهر است و دیگری از مقوله عرض، نشانگر اختلاف در مصادیق است نه اختلاف در معنایی که از اصل بودن به ذهن متبادر می‌شود. آکویناس اگر این مطلب را بپذیرد تشکیک را پذیرفته است. اما اگر اصرار داشته باشد که اصولاً دو معنای متفاوت در کار است (هر چند مرتبط)، دوباره به دامن اشتراک لفظی صرف و الهیات سلبی که از آن گریزان بود غلطیده است.

۹. دلایل پیشگفته باعث شده است مواضع آکویناس در هاله‌ای از ابهام قرار گیرد. لذا مفسران وی هم دچار نوعی سرگشتگی شده‌اند. از نظر برخی، آکویناس در

پی آن نبوده که با این نظریه خداوند را فهم پذیر کند. «تمثیل نه شیوه ای برای شناخت خدا و نه یک تئوری در باب ساختار جهان است بلکه صرفاً اظهار نظری است در باب نحوه کاربرد کلمات» (McCabe, ۱۹۶۴, ۱۰۶). برخی دیگر نیز مرددند که آیا توماس با نظریه تمثیل از جرگه پیروان الهیات سلبی خارج شده است یا نه. بریان دیویز از قول آکویناس می نویسد: «طرفداران الهیات سلبی صفات ایجابی خداوند را به سلبی بر می گردانند و به جای آن که چیزی را در باب خداوند اثبات کنند چیزی را نفی می کنند...». اگر خداوند حی است صرفاً به این معنا باشد که مشابه اشیای بی جان نیست. معلوم نیست چرا باید برخی واژه ها را در مورد خداوند به کار بریم و نه هر واژه ای را [چون اگر معنای اثباتی کلمه مد نظر نباشد می توان واژه های مختلفی را به کار برد و گفت منظورمان فقط بار سلبی واژه است]... مردم هم وقتی در مورد خداوند محمولی را به کار می برند صرفاً نمی خواهند بگویند خدا چه چیزی نیست» (Aquinas, ۱۹۸۱, ۱a, ۱۳:۲). دیویز بعد از نقل این سخنان با موضع گیری در برابر کسانی که آکویناس را به روش سلبی پایبند تر می دانند می نویسد: «اینها قراین خوبی است و نشانه این که آکویناس معتقد است می توان به روش ایجابی هم در مورد خداوند سخن گفت» (Davis, ۲۰۰۲, ۷۶). اما هم ایشان جای دیگر و با نقل این جمله آکویناس که «ذات الوهی از هر صورتی که عقل ما به آن دسترسی دارد فراتر می رود، ما نمی توانیم وی را از طریق پی جویی این که او چه هست ادراک کنیم» (Aquinas, ۱۹۹۱, ۱:۴۴) و این قطعه از تفسیر آکویناس بر اسماء الله دیونوسیوس که «خداوند از هر آنچه که بتوان گفت و از هر آنچه بتوان دانست عظیم تر است و نه تنها از فهم و زبان ما فراتر می رود، بلکه از هر فهمی حتی از فهم فرشتگان فراتر است و کامل ترین حالتی از فهم که می توان به آن دست یافت این است که در یابیم وی از همه تصورات ما فرا می رود. نامیدن خداوند از طریق نفی مناسب ترین نوع تسمیه است، چون وی

فراتر از هر چیزی است که نامی بر آن دلالت کند و مدلول هر نامی فروتر از او است» می نویسد: «این موضع عملاً موضع آکویناس است» (Davies, ۲۰۰۲, ۶۶).

برخی هم مثل ژیلسون وی را به همان روش سلبی پایبند تر می دانند. وی می نویسد: «اگر قدیس توماس را به این سخن وادار کنیم که ما در باب چیستی خدا دست کم معرفتی ناقص داریم، به اندیشه او خیانت کرده ایم. هر معرفتی خواه کامل و خواه غیرکامل در این عالم اصولاً غیرقابل دسترسی است. این عبارت معروف کتاب [توماس] «در رد گمراهان» در برابر هر تفسیری خلاف این، مانعی نفوذ ناپذیر است: «ما نمی توانیم درک کنیم که خدا چیست، اما می توانیم بفهمیم که خدا چه چیزی نیست...» (ژیلسون، ۱۳۸۴، ص ۱۷۹). ژیلسون جای دیگر می نویسد: «از نظر پیروان توماس با عقلی که معرفت آن بالطبع به محسوسات تعلق می گیرد نمی توان خدا را بالطبع تعقل کرد» (ژیلسون، ۱۳۸۴، ص ۳۹۹). با این همه ژیلسون می پذیرد که توماس نوعی معرفت را نه در باب ذات که در باب وجود میسر می داند.

اما جان هیگ با استفاده از واژگان کانتی تفسیری زیبا از آکویناس به دست می دهد: «خداوند آن گونه که در خارج هست (نومن یا پدیده) به فهم ما در نمی آید صفاتی که به خدا نسبت داده می شود ظهور و بروز (فنومن یا پدیدار) آن واقع خارجی (خدا) در دستگاه ادراکی ما هستند و هر چند چگونگی وی را نشان نمی دهند، اما اصل وجود وی را نشان می دهند» (Hick, ۱۹۶۵, ۱۹).

به نظر می آید این برداشت مناسبی از آکویناس باشد. همان گونه که از نظر کانت ما صرفاً با مفهوم درخت (پدیدار) سر و کار داریم و دستگاه معرفتی ما قادر به درک خود درخت خارجی نیست، اما درخت خارجی هم به هر حال وجود دارد، مطابق تمثیل توماس نیز ما به خود خدا دسترسی نداریم، اما بروز صفات او در عالم و در ذهن نشانه وجود او یند. بازگشت این قول نیز به قول ژیلسون است؛ یعنی حاصل

دیدگاه آکویناس و شیوه تمثیل وی این است که می توان به وجود خدا اذعان کرد. از این رو سخن گفتن از وی تا حدی معقول است. اما چپستی وی را نمی توان شناخت.

نتیجه

روش تمثیل که بیشتر تحت تاثیر ارسطو و شارح وی بوئسیوس به حیثه منطق و الهیات مسیحی راه یافته امتیازاتی را دارا است از جمله، این روش به این تأمل دامن می زند که آیا امکان دارد الفاظی وجود داشته باشند که در موارد مختلف دارای معنای واحد نباشند با این همه مشترک لفظی صرف هم نباشند. اما ظاهراً تلاش آکویناس در بسط تمثیل و استفاده از آن در حل مسئله کلامی فهم پذیری اوصاف الهی قرین توفیق نیست. دیدیم که تمثیل گونه های مختلف داشت و قصد طراحان تمثیل این بود که با تکیه بر دو گونه از این گونه ها ما را به فهم صفات خداوند نزدیک سازند. اما دیدیم که با روش تمثیل فهمی از خداوند میسر نمی شود.

منابع

- ابن سینا، حسین عبدالله (۳۷۰-۴۲۸ق)؛ *الاشارات و التنبیهات مع الشرح للمحقق نصیرالدین طوسی*، جلد سوم، دفتر نشر کتاب، تهران، ۱۳۷۹.
- _____؛ *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق آیه الله حسن زاده آملی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات، قم، ۱۳۷۶.
- _____؛ *المنطق من کتاب الشفاء*، ج ۱، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۵.
- ارسطو، (۳۸۴-۳۲۲ق.م)؛ *مابعد الطبیعه*، ترجمه شرف الدین خراسانی، نشر گفتار، تهران، ۱۳۶۷.
- خوانساری، محمد؛ *منطق صوری*، مؤسسه انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۷.

ژیلسون ، اتین(۱۸۸۴-۱۹۷۸م.): *تومیسم، در آمدی بر فلسفه قدیس توماس آکویناس*، ترجمه سید ضیاء الدین دهشیری، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۴.

_____؛ *روح فلسفه در قرون وسطی*، ترجمه علیمراد داودی، انتشارات علمی فرهنگی، تهران.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم(۹۷۹-۱۰۵۰ق.); *منطق نوین*، با ترجمه و شرح دکتر عبدالمحسن مشکوه الدین، مؤسسه انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۲.

Aristotle, (۱۹۹۵) *metaphysic*, in: *Commentary on Aristotle metaphysics*, Domb Ox Books, Notre Dame, Indiana.

Aquinas. Thomas, (۱۹۹۵) *Commentary on Aristotle metaphysics*, Domb Ox Books, Notre Dame, Indiana.

Aquinas, Thomas, (۱۹۸۱) '*The Summa Theologica*', Trans. Fathers of the English Dominican Providence. Christian Classics Press.

Aquinas, Thomas, (۱۹۹۱) '*The Summa Contra gentiles*' University of Notre Dame Press; Rpt edition.

Davies .Brian, (۲۰۰۰) *Philosophy of Religion a Guide and Anthology*, Oxford university press, New Yourk.

Ashworth.E. Jennifer, (۱۹۹۱) '*Medieval Theories of Analogy*', 'Stanford encyclopedia of philosophy' stanford university Press . also available: substantive, (<http://plato.stanford.edu/entries/analogy-medieval>)

Bourke. Vernon J (۱۹۷۲), Thomas Aquinas. *St In: Encyclopedia of philosophy* ed: Poal Edwards, Vol ۸, Collier Macmillan Publishing, London.

Capleston F.C (۱۹۵۵) Aquinas, *Harmondsworth, Middlesex*, Penguin Books.

Davies .Brian, (۲۰۰۲) *Aquinas an Introduction*, Oxford university press.

Davies .Brian,(۲۰۰۳) *Aquinas on what God is Not in: Thomas Aquinas*, ed by Davies .Brian, Oxford university press.

Hick.John(۱۹۶۵) Religious Pluralism in: *The philosophy of Religion Reader*, Ed: Chad Meister, Rutledge, London.

Lucas,John, (۱۹۸۹) *The Future*, Oxford University Press.

McCabe O.P,(۱۹۶۴) *Appendix ۴ to the vol ۳ of Summa Theologica*, London and New York.

Owen. H P, “God ,Concept of” In: *Encyclopedia of philosophy* ed: Poal Edwards, Vol ۷, Collier Macmillan Publishing,London.

Plantinga. Alvin (۱۹۸۴) “*Advice to Christian Philosophers*” In: faith and philosophy stump. Eleonore (۲۰۰۵) Aquinas, Rutledge

Swinburne .Richard(۱۹۹۴) *The Christian God*, Oxford University Press, Inc ,New york

Swinburne .Richard(۱۹۹۳) *The Coherence of Deism*, Oxford University Press

۲۷. Stephen, A. Richards, (۱۹۹۹) Religious Language “An Introduction”

<http://www.faithnet.org.uk/A۲/۲۰Subjects/Philosophyofreligion/language.htm>

۲۸. Strumia. Alberto, (۱۹۹۸) “Analogy, in Encyclopedia of Religion and science Ed by G.Tanzella and A Strumia, Open Court Publishing Company, Chicago also available on: <http://www.disf.org/en/Voci/۲۹.asp>

Polities. Vasilis(۲۰۰۴)Aristotel and the Metaphisics,Routledge ,London and New York

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهارم، شماره پیاپی ۸۱/۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۷، ص ۱۰۱-۱۲۸

اجتماع دو منظر اصالت ماهیت و اصالت وجود در نظریه اصالت پدیداری معنا*

عباس جوارشکیان

استادیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

Email: javareski@ferdowsi.um.ac.ir

چکیده

به رغم آن که در فلسفه کلاسیک اسلامی، تا کنون بحث از اصالت و اعتباریت وجود و ماهیت با بحث معرفت شناسی دو بحث جدا و دور از یکدیگر انگاشته شده اند، در این مقاله سعی شده است با تبیین ربط بنیادی و وثیق این دو عرصه به نقش کاملاً تعیین کننده دیدگاه معرفت شناختی در اتخاذ هر یک از دو منظر اصالت وجود یا ماهیت تأکید شود. در بخش نخست مقاله پس از آشکار شدن تلازم انگاره اصالت ماهوی با تلقی متعارف از علم - یعنی باور به این همانی ماهوی - و بیان ناسازگاری انگاره اصالت وجودی با چنین تلقی و باوری و به ویژه تبیین عقیم بودن راه حل های ارائه شده در حل شبهات وجود ذهنی، ضرورت اتخاذ تلقی جدید و الگوی تازه ای در معرفت به اثبات می رسد. سپس در بخش بعدی با تأمل در معنای ماهیت و ماهیت معنا، حقیقت دو جنبه ای و ربطی و ظهوری علم مورد تبیین و تحلیل عقلی قرار گرفته است. بر مبنای این نگرش جدید از حقیقت علم که تحت عنوان نظریه اصالت پدیداری معنا از آن یاد شده است تبیین مفروض میان اصالت ماهیت و اصالت وجود انکار شده و اذغان به اصالت هر دو مورد پذیرش قرار گرفته است. در بخش پایانی مقاله به معضل دیرین وحدت و کثرت پرداخته شده و بر پایه نظریه اصالت پدیداری معنا تلاش شده است سر ناگشوده کثرت عرضی و تغایرات معنایی گشوده گردد و به مشکلات وجود ذهنی نیز پاسخی شایسته داده شود.

کلید واژه‌ها: اصالت وجود، اصالت ماهیت، وجود ذهنی، ربط عین و ذهن، پدیدارشناسی معنا.

*.تاریخ وصول: ۱۳۸۶/۶/۲۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۸/۱/۱۸.

مقدمه

بدون تردید یکی از جدی ترین و مبنایی ترین مباحث فلسفی بحث از اصالت وجود یا ماهیت است. از منظر هر یک از این دو اعتقاد، تفسیر و تلقی ویژه‌ای نسبت به کل مسائل هستی پیدا می‌شود که با دیگری تفاوتی بارز دارد و افق های کاملاً متفاوتی از اندیشه فلسفی را پیش روی اندیشمندان این عرصه می‌گشاید.

پس از اذعان به این که واقعیتهای و رای دریافت های ما وجود دارد و ما قادر به شناخت این واقعیت و کشف خارج هستیم ، مهم ترین سؤالی که با آن روبرو هستیم این است که بدانیم: آنچه عالم واقع را پر کرده و واقعیت و رای ادراک ما را تشکیل داده است ، ما بازاء بالذات کدام دسته از ادراکات این است آیا ما بازاء بالذات دریافت های ماهوی ماست ، یا ما بازاء بالذات مفهوم وجود و اقسام و انحاء آن؟ به عبارت دیگر ، هویت متحقق خارجی هر شیء دقیقاً با کدام یک از دو مفهوم چیستی (ماهیت) و هستی (وجود) شیء تناظر و تطابق و عینیت دارد؟ آیا این «ماهیت» است که دار واقع را پر کرده است یا «وجود»؟

در این جا دو نکته مهم شایان تأکید و تصریح است:

۱- از آنچه بیان شد، به خوبی آشکار می‌شود که بحث اصالت ماهیت یا وجود، به طور گریز ناپذیر بحثی دو جنبه‌ای و دو سویه است. از یک سو بحثی کاملاً هستی شناختی است و از سوی دیگر کاملاً معرفت شناسانه؛ زیرا سخن اصلی حول تفاوت دریافت های ما از یک شیء و نسبت هر یک از آن ها با حقیقت متحقق در خارج است. بنابراین، هر تئوری و نظریه‌ای که در مبحث علم و معرفت داشته باشیم کاملاً این بحث را تحت الشعاع خود قرار خواهد داد و در سرنوشت نهائی آن نقش تعیین کننده خواهد داشت. لذا راه حل نهایی را باید در یک نظریه جامع و مشتمل بر هر دو جنبه جستجو کرد.

۲- دامنه وسیع تفکر اصالت ماهوی در آثار عموم حکما به ویژه مشائین از یک

سو^۱، وبقایای نسبتاً وسیع این طرز تفکر در آثار و اندیشه‌های فیلسوفان اصالت وجودی^۲ از سوی دیگر، از نقش نافذ و بسیار عمیق این نحوه نگاه و تلقی از هستی خبر می‌دهد. تا آن جا که براساس دلایل و قرائن بسیار^۳، این ظن در هر متأملی تقویت خواهد شد که چه بسا آنچه تحت عنوان اصالت ماهیت مورد طرد و انکار جدی حکمای صدرایی قرار گرفته است غیر از آن چیزی باشد که در حکمت مشاء به طور ضمنی و در سخن بزرگانی چون خواجه طوسی، سهروردی، میرداماد، علامه دوانی و صدرالدین دشتکی به طور صریح و روشن مورد تأکید قرار گرفته و از آن دفاع شده است. چه بسا هر یک از این بزرگان به وجه یا حیثی از حقیقت هستی نظر داشته‌اند که با یکدیگر متباین و متعارض نیست. لذا باید در صدد ریشه یابی عمیق‌تر موضوع از یک سو و ابداع و طرح نظریه‌ای جامع از سوی دیگر بود؛ نظریه‌ای که بتواند ابعاد مختلف این بحث را پوشش دهد و حقایق هر دو دیدگاه را در برداشته باشد. به منظور ریشه یابی محل نزاع و فهم بهتر از تعارض مفروض میان اصالت ماهیت و اصالت وجود در آغاز به مبنای معرفت شناختی تفکر اصالت ماهوی اشاره می‌شود و سپس

۱. از جمله، کلیه مواضعی که در آن، هر نوع اتصال و اتحاد وجودی میان اشیاء و یا میان صور آن‌ها (چه صور خارجی و چه صور ذهنی) و یا میان مراتب و طبقات هستی را منکر شده‌اند. (بماند انکار اتحاد عاقل و معقول، اتحاد نفس ناطقه با عقل فعال، اتصال صورجوهری در تغییرات صوری، ترکیب اتحادی ماده و صورت، نفس و بدن، قوای نفس با نفس) و یا هویت خارجی شیء را به ماهیت آن تقلیل داده و احکام ماهیت را به عالم خارج تسری داده‌اند و یا احکام و اوصاف هویت خارجی اشیاء را به ماهیات ذهنی آنها نسبت داده‌اند. همچنین هر جا که ملاک وحدت هویت شیء را همان ماهیت آن دانسته‌اند و یا به مبادی مختلف وجودی و ذوات متعدد و متکثر برای ماهیات مختلف قائل شده‌اند.

۲. مانند قول به کلی طبیعی، مثل افلاطونی یا ارباب انواع، اعیان ثابت، ماده‌المواد، صور نوعیه، قبول نحوه ای از اتحاد وجود ماهیت و ...

۳. از جمله: ۱- وجود هر دو نحوه نگرش در فلسفه مشاء (تباین حقایق - بنابر نقل آخوند و حاجی - و نگرش اصالت وجودی)؛

۲- وجود هر دو نحوه نگرش در فلسفه اشراق (باور به اعتباری بودن وجود و اصالت وجود در نفوس و مفارقات تأمه و ذات حق)؛

۳- وجود هر دو نحوه نگرش در عرفان نظری (اعیان ثابت از یک سو و اصالت حقیقت وجود از سوی دیگر)؛

۴- وجود هر دو نحوه نگرش در حکمت متعالیه (قول به کلی طبیعی، مثل افلاطونی، اعیان ثابت ماده‌المواد و ...).

سازگاری این مبنا با باور اصالت وجود و ارسو می شود و پس از آشکارشدن جهات ضعف و ناتوانی هر دو دیدگاه در حل شبهات اساسی علم (وجود ذهنی) بر ضرورت تغییر مدل و الگوی متعارف معرفت، به ویژه از منظر اصالت وجود و با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه تأکید می گردد. در ادامه، تلاش شده است با ارائه دیدگاه تازه ای از حقیقت علم و الگوی جدیدی برای معرفت به معضلات و شبهات یاد شده پاسخ داده شود و به ویژه دیدگاه اصالت ماهوی و نگرش اصالت وجودی به یکدیگر نزدیک شود و نهایتاً در یک نظریه جامع به یگانگی وحدت رسند.

مبنای معرفت‌شناختی باور به اصالت ماهیت

پذیرش کثرت یا غیریت در متن عالم خارج از یک سو و باور به نسبت مطابقه و این همانی میان دریافت های ذهنی و متن عالم خارج از دیگر سو، دو مبنای بنیادی پذیرش اصالت ماهیت بوده است.

اگر آنچه که در مقام ادراک جهان خارج در مشاعر و مدارک ما نقش می‌بندد، همانی باشد که در متن عالم خارج است، این تغایر و کثرت ادراکی و معنایی نیز اولاً و بالذات از آن عالم خارج است، نه از آن ذهن. بنابراین، همان اختلاف و تباین ذاتی که میان صور ذهنی موجودات در وعاء ادراکی هست، میان ما بازاء خارجی آن‌ها نیز وجود خواهد داشت.

همین باور واقعی بودن و خارجی بودن اختلاف های معنایی و تباین مفهومی است که هم فهم و باور عمومی و متعارف انسان‌ها را اصالت ماهیتی بارآورده و هم اندیشه دقیق و فهم عمیق فیلسوفان و اندیشمندان بشری را به نحو گریز ناپذیر به سمت باور به اصالت ماهیت سوق داده است. اساساً نحوه طرح صحیح بحث اصالت ماهیت یا وجود از همین زاویه است که آیا آنچه ما از جهان خارج در مرتبه ادراک خود متباین و مغایر می‌یابیم امری واقعی و خارجی است یا ساخته ذهن ما.

بدیهی است بنابر باور به علم یعنی امکان انکشاف خارج و حصول دریافت مطابق با آن، این تغایر و بینونت را باید خارجی بدانیم و خارجی دانستن بینونت یعنی تباین حقایق اشیاء. اگر مفاهیم ذهنی ما حاکی از خارج و کاشف از واقعند، حدود و ثغور معنایی آن‌ها نیز که مقوم معانی و تعین بخش آن‌ها در مشاعر و مدارک ما است نیز امری خارجی خواهد بود و همان کثرت معنایی و ماهوی که در ظرف ادراک ما پیدا می‌شود در متن خارج نیز محقق است. از آنجا که این کثرت، کثرت معنایی و ذاتی است، نه کثرت تشکیکی در یک معنای واحد، پس در واقع خارجی نیز - اگر قائل به انکشاف از خارج باشیم یعنی باور به علم داشته باشیم - این کثرت می‌بایستی وجود داشته باشد؛ یعنی کثرت در حقایق اشیاء که تعبیر دیگری است از اصالت ماهیت.

تعارض نگرش تشکیکی با باور به علم

تأمل در این معنا به خوبی آشکار می‌سازد که انکار تباین حقایق اشیاء به هر نحوی - چه بر مبنای نگرش تشکیکی و احاله اختلافات ذاتی به مراتب وجود، و چه بر مبنای نگرش ذره‌ای و احاله اختلافات به تفاوت تشکل‌ها و نسبت‌های ذرات بنیادی - ملازم با انکار نسبت این همانی میان ادراکات ذهنی و واقعیات است؛ چرا که اگر این مفاهیم کاشف از خارج و واقع نما باشند باید «خارج» بعینه همانی باشد که این مفاهیم نشان می‌دهند؛ یعنی متکثر و متعدد به تعدد معانی. این در حالی است که در نگرش تشکیکی، ما بازاء مطابق و بالذات مفاهیم ماهوی انکار شده و تغایر ماهوی و ذاتی آن‌ها در ذهن، به تفاوت در شدت و ضعف حقیقت واحدی تحویل می‌شود - و به این ترتیب باور به انکشاف از خارج مخدوش می‌گردد و دلالت معنایی و ذاتی و ماهوی ادراکات ما نسبت به واقع خارجی انکار می‌شود.

بر اساس تلقی تشکیکی از هستی، از آن‌جا که در خارج یک حقیقت واحد ذو مراتب تحقق دارد نه حقایق متباین و ذوات مختلف، تغایر و تباین، مربوط به عالم ذهن

می‌شود، نه عالم خارج؛ و چون تغایر مفهومی ناشی از مرزهای معنایی مفاهیم ذهنی است، این تغایر به تمایز و تفاوت خود معانی با یکدیگر باز می‌گردد.

لذا انکار واقع‌نمایی تغایرات مفهومی دقیقاً به معنای انکار واقع‌نمایی خود معانی ذهنی است، چرا که تغایر ماهوی، چیزی زاید بر خود ماهیات و ذوات آن‌ها نیست. بینونت دو ماهیت در ذهن به نفس ذات خود همین ماهیات است و لذا اگر تغایر آن‌ها را امری ذهنی دانستیم دقیقاً به معنای آن است که این معانی کاملاً ذهنی‌اند و ربطی به خارج ندارند، چرا که اساساً در متن خارج بنابر نگرش تشکیکی، تغایر ذاتی نیست و آنچه منشأ کثرت است صرفاً شدت و ضعف در یک حقیقت واحد است.

بر این اساس، به خوبی روشن می‌شود که انکار ما بازاء بالذات برای ماهیات در خارج، انکار علم و انکار رابطه این همانی میان مدرکات ذهنی و واقعیات خارجی است و چاره‌ای جز توسل به نظریه شیخ نیست.

این که گفته شود این تغایرات ناشی از تفاوت در حدود هستی‌اشیاء است و این حدود هستند که منشأ انتزاع تغایر ماهوی می‌شوند و بنابراین، میان حدود وجودی و ماهیات نوعی این همانی برقرار است، سخنی مقبول نخواهد بود؛ زیرا:

اولاً تفاوت حدود به تبع اصل هستی‌اشیاء، تشکیکی است، در حالی که تفاوت ماهیات در ذهن به نحو متباین و ذاتی است. لذا آنچه در ذهن است بر آنچه در خارج است دلالتی معنایی ندارد و مطابقه برقرار نیست.

ثانیاً چگونه ممکن است منشأ انتزاع، حقیقت واحد ذومراتب باشد اما مفاهیم انتزاع شده، مفاهیمی متباین و کاملاً مغایر باهم؟ بر چه مبنایی حدود را که امری تشکیکی‌اند منشأ انتزاع حقایق متغایر می‌دانیم؟

اگر گفته شود آنچه مشکک است خود حقیقت وجود است نه حدود آن، و ماهیات با حدود تطابق دارند نه با اصل هستی‌اشیاء، در این صورت باید از "حدود" سؤال کرد و پرسید: حقیقت و هویت آن‌ها چیست؟ مگر در ساحت هستی

چیزی غیر از خود هستی راه دارد؟ و یا مگر هستی هر شیء امری مرکب و ذواجزاء است که شکل ها و ترکیب های مختلف بیابد و به این اعتبار حدود متعدد پیدا کند؟ روشن است که هستی اشیاء امری یگانه و بسیط است و حدود هستی، چیزی بیرون از خود هستی نیست تا برآن عارض شود، بلکه خود امری انتزاعی است که از مراتب شدت و ضعف هستی انتزاع می شوند و یا به همان مراتب شدت و ضعف هستی اطلاق می شوند.

در هر صورت، حدود هستی نیز هویتی تشکیکی خواهند داشت و بنابراین هر چه از این حدود انتزاع شود مسلماً امری مشکک خواهد بود، نه اموری متغایر و متباین. لذا مطابقه و این همانی میان ماهیات و حدود وجودی اشیاء بر این اساس نیز قابل پذیرش نیست.

بر پایه این تنگنای معرفت شناختی است که هیچ فیلسوفی، حتی حکمای صدرایی و خود آخوند ملاصدرا که قهرمان وادی اصالت وجود است - چنان که اشاره شد - نتوانسته است از چنگال نافذ و قدرتمند و گریزناپذیر اندیشه اصالت ماهوی خلاصی داشته باشد. از این رو بنابر آنچه تاکنون فیلسوفان ما بیان داشته اند ظاهراً یا باید اصالت ماهوی و در نتیجه، منکر وحدت حقیقت وجود و بلکه منکر هر گونه وحدت و اتحاد و اتصال وجودی میان حقایق و ماهیات مختلف بود و یا باید اصالت وجودی بود و در نتیجه منکر واقع نمائی ماهیات و ناگزیر به تن دادن به نظریه شبیح که در جای خود بدان اشاره خواهد شد.

این در حالی است که به اعتقاد نگارنده بنابر تحلیل ویژه‌ای از اصالت وجود و اصالت ماهیت می توان هم معتقد به این همانی ماهوی بود و بر این اساس واقعیت کثرت را پذیرفت و هم پایبند اصالت وجود بود، بی آن که کثرت ماهوی را قربانی وحدت و اتحاد و اتصال وجودی اشیاء کرد. کوشش نگارنده در این مقاله تبیین این دیدگاه بر پایه نظریه «اصالت پدیداری معنا» است.

معضل وجود ذهنی در دو منظر اصالت وجود و اصالت ماهیت

از آنچه بیان شد ممکن است چنین گمان شود که معضل علم تنها گریبانگیر معتقدان به اصالت وجود است و بر مبنای اصالت ماهیت از حیث مسئله علم و باور به این همانی ماهوی میان ادراکات ذهنی و واقعیات خارجی، مشکلی باقی نخواهد بود، درحالی که به اعتقاد نگارنده علی رغم این که نظریه این همانی ماهوی با نگاه اصالت ماهوی سازگاری بیشتر دارد و حتی بنابر آنچه گفته شد باور به این همانی معرفتی آبشخور اصلی اصالت ماهیت بوده است، اما از نقطه نظر مباحث وجود ذهنی نظریه اصالت ماهیت با مشکلات بسیار جدی تری مواجه است. چرا که بر مبنای اصالت ماهیت علاوه بر این که تمایز وجودی وجود ذهنی با وجود خارجی ماهیات توجیه ناپذیر است و منطقاً جمیع آثار وجود خارجی ماهیت را باید به وجود ذهنی آن نیز مترتب دانست، شبهات درمان ناپذیر وجود ذهنی نیز به نحو تحیرآورتری جلوه خواهند نمود. اگر همان جوهری که در ذهن است بعینه در متن خارج محقق است چگونه در ذهن از سنخ عرض و کیف است و در خارج از سنخ جوهر؟! و چگونه همان اعراضی که در متن خارج تباین ذاتی با یکدیگر دارند در عرصه ذهن بدون کمترین تغییر و تحولی در حقیقت ذاتشان، تحت یک عرض واحد (کیف نفسانی) جمع شده اند؟! و...

از این رو است که نه تنها حکمای صدرایی که حکمای مشایی نیز، چه آنان را اصالت ماهوی بدانیم و چه نه، در مباحث وجود ذهنی و مقوله علم، راه حلی شبیه به نظریه شبیح را برگزیده و از این همانی معرفتی عدول کرده اند.

عقیم بودن راه حل حکمای مشایی (نظر تمثال)

راه حل حکمای مشایی چیزی جز این نبوده است که برخلاف مبانی معرفت شناختی خود که صورت معقوله را همان حقیقتی می دانند که در متن خارج با ماده همآغوش و در ذهن مجرد از آن است، تطابق صددرصد صورت معقوله و صورت

خارجی را منکر شوند و از تعبیر « تمثال » برای صورت ذهنی استفاده کنند؛ یعنی آنچه را که در ذهن است نه عین صورت خارجی بلکه تمثال و عکس آن تلقی کرده‌اند. ابن‌سینا در مباحث مربوط به ادراک به تمایز حقیقت شیء و مثال آن تصریح می‌کند: « ادراک الشیء هو ان تکون حقیقته متمثله عند المدرک ». سپس در توضیح تمثال حقیقت شیء در نزد مدرک می‌فرماید: این نفس حقیقت شیء نیست که نزد مدرک ادراک می‌شود بلکه « تکون مثال حقیقته مرتسما فی ذات المدرک ، غیر مباین له » (ابن‌سینا، الاشارات، نمط سوم، فصل هفتم).

همچنین در مواضع متعددی از تعلیقات، با نظر به شبهات وجود ذهنی، بر تمایز معنای ذهنی ماهیت و ذات متحقق خارجی آن تأکید کرده است از جمله «العلم هو حصول صور المعلومات فی النفس ، و لیس نعنی به أن تلک الذوات تحصل فی النفس بل آثار منها و رسوم» (ابن‌سینا، تعلیقات، ص ۸۲) و «قولهم ان العقل ینتزع صور الموجودات و یستثبتها فی ذاته ، فلیس معناه أنه ینتزع تلک الصور و الذوات کماهی، بل یعقل معناها ، و یستثبت ذلک المعنی فی ذاته» (ابن‌سینا، تعلیقات، ص ۷۳ و ۱۴۷ و ۱۴۶).

در این خصوص، همچنین، می‌توان به آرای خواجه نصیر و شرح علامه حلی در کشف‌المراد (ص ۱۹) و قطب‌الدین شیرازی در دره‌التاج (بخش اول، ص ۸۲) مراجعه کرد. همین تمایز به نحو بسیار صریح و روشن در آرای مشایی شیخ اشراق نیز تأکید شده است: «الصوره الذهنیه و ان کانت ذات هویه . . . ألا أنها ذات مثالیه لیست متأصله فی الوجود لتکون ماهیه بنفسها أصلیه بل مثالیه و لا کلّ مثال بل مثال ادراکی لما وقع أو سيقع» (المشارع و المطارحات، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۳۳۲؛ همچنین حکمة‌الاشراق، ص ۱۵).

جالب توجه آن است که این رأی شیخ اشراق که در تنگنای پاسخ به شبهات وجود ذهنی بیان شده است دقیقاً مقابل رأی اصلی و مبنایی ایشان در باب معرفت است

که اساساً تعقل را حضور شیء و یا عدم غیبت شیء از ذات عالم می‌داند (المشارع، ص ۷۲).

علاوه بر آن که نظریه تمثال بودن صورت ذهنی، از نظر باور به حصول علم و اعتقاد به این همانی ادراکات ذهنی با خارج، در معرض خدشه های اساسی است، اشکال عمده دیگر آن این است که اساساً هر نوع مقایسه ذهن و عین و تمایز قائل شدن میان احکام و اوصاف موجودات خارجی و موجودات ذهنی، بر دریافتی از خارج مبتنی است که خود این دریافت را، بنا بر ثنویت ذهن و عین باید در زمره امور ذهنی محسوب داشت و لذا دوباره همه شبهات وجود ذهنی متوجه همین تلقی و درک ما از خارج خواهد شد.

به بیان دیگر وقتی می‌گوییم مثلاً جوهر خارجی این چنین است و جوهر ذهنی آن چنان و یا اینکه موجودات خارجی دارای فلان آثارند و موجودات ذهنی به گونه دیگر، در این، خارج یاد شده، خارج عینی نیست، بلکه خارجی است که به ادراک ما درآمده است و خود از سنخ وجود ذهنی است.

روشن است که اگر بخواهیم برای رهایی از شبهات وجود ذهنی، این خارج دریافتی و ادراکی را نیز تمثال خارج بدانیم، خارج دیگری را لحاظ کرده‌ایم که به ناچار باز خود در ظرف ادراکی ما قرار دارد بدیهی است که درباره این خارج نیز دوباره شبهات وجود ذهنی را پیش رو خواهیم داشت و چون هیچ گاه به عین خارج بدون واسطه ادراک دسترسی نداریم در هیچ مرحله‌ای از لحاظات ذهنی، از شبهات وجود ذهنی خلاصی حاصل نمی‌گردد.

بنابراین، تا وقتی که به کشف از خارج و این همانی دریافت های ذهنی و موجودات خارجی قائل هستیم، راه حل تمثال راه حلی عقیم و بی‌ثمر است مگر آن که اساساً منکر هرگونه ادراک واقع‌نما از خارج و واقعیات عینی شویم و به نظریه شیخ گردن نهیم که توالی فاسد آن بر کسی پوشیده نیست.

عقیم بودن راه حل حکمای صدرایی (اختلاف حمل)

با تأمل در آنچه بیان شد آشکار خواهد شد که راه حل ملاصدرا نیز که مبنی بر تفاوت حمل است نمی‌تواند در بحث شبهات وجود ذهنی مشکل گشا باشد؛^۱ زیرا اولاً بنابر راه حل اختلاف حمل، لازم است برای موجود ذهنی، دو نوع ماهیت قائل شویم: یکی ماهیتی که به تبع وجود ذهنی داشتن برای او حاصل آمده است (کیف نفسانی به حمل شایع)؛ و دیگر ماهیتی که از حیث دلالت اش بر خارج (ماهیت شیء به حمل اولی) دارا است. از آن جا که یکی از این دو ماهیت را نمی‌توان حقیقی و دیگری را اعتباری یا یکی را ذاتی صورت ذهنی و دیگری را عرضی دانست و یا این که انتساب یکی را نفسی و دیگری را قیاسی فرض کرد، بلکه هر دو را باید به نحو حقیقی و ذاتی و نفسی به صورت ذهنی نسبت داد، لازم می‌آید که یک واقعیت و وجود واحد، دارای دو نوع ماهیت متباین و متقابل باشد که علی‌الاصول قابل توجیه نیست و در این خصوص با تعدد اعتبار نمی‌توان به جواز اجتماع دو امر متقابل حکم کرد.

ثانیاً شبهات وجود ذهنی در ادراکاتی است که ناظر به جهان خارج هستند؛ یعنی آن جا که از جوهر یا عرضی خارجی خبر می‌دهند. در این موارد آنچه از مفهوم مثلاً جوهر ادراک می‌کنیم، همان چیزی است که در متن خارج است و لذا نمی‌توان میان مفهوم جوهر - وقتی آن را مرآت خارج قرار داده ایم - و آنچه که جوهر خارجی می‌یابیم و درک می‌کنیم، تمایز قائل شویم. لذا همان جا که می‌گوییم "جوهر، جوهر است به حمل اولی" با شبهات وجود ذهنی روبرو می‌شویم؛ زیرا آنچه به ادراک ما در آمده است، همان جوهر خارجی است و این همانی مفادی جز یگانگی جوهر خارجی با آنچه که به ادراک ما درآمده است و امری ادراکی و نفسانی است ندارد. چنان که قبلاً

۱. البته باید توجه داشت این راه حل، چنان که شیوه ملاصدرا است، راه حلی بر مبنای ممشای قوم و فهم متعارف فلسفی بوده است، نه بر مبنای فلسفه صدرایی و مبانی فلسفی خاص خود او در بحث حقیقت علم. به ویژه باید توجه داشت که راه حل اختلاف حمل مبتنی بر فرض تمایز معنا و وجود در ساحت ذهن است که اساساً با تلقی وجودی ملاصدرا از حقیقت علم متافی و معارض است.

اشاره شد نمی توان میان معنای دال بر خارج با آنچه که از طریق این معنا از خارج می فهمیم تمایز قائل شد؛ زیرا فرض تمایز، ملازم با تن دادن به سلسله ای بی پایان از معانی ذهنی است که قطعاً مردود است. به عبارت دیگر، در فهم واقعیات خارجی ما دو معنا نداریم تا یکی را واسطه و میانجی درک خود از خارج بدانیم و دیگری را «درک از خارج» و لذا نمی توان گفت که ما از طریق معنا و مفهوم ذهنی به معنا و مفهوم دیگری نایل می شویم تا یکی را دال و دیگری را مدلول بدانیم و در نتیجه احکام ذهنی را به دال و احکام خارجی را به مدلول نسبت دهیم؛ زیرا اولاً مدلول حقیقی در خارج است نه در درون ما و چون علم ما علم حضوری نیست پس همواره ما از آن جز تصویری ذهنی نخواهیم داشت؛ ثانیاً اگر به معنای ثانی ای غیر از معنای اول در صقع نفس خود قائل شویم باز این معنا نیز امری ذهنی و نفسانی است نه عینی و خارجی. لذا اگر بنا به فرض بگوییم درک ما از خارج غیر از صورت و معنای ذهنی خارج است لازم می آید به صور ذهنی بیشماری قائل شویم؛ چون هر درکی باز خود صورتی ذهنی است و بنا به فرض باید آن را واسطه بدانیم نه خود درک. روشن است که چنین تلقی ای باطل است. بنابراین، چاره ای جز این نیست که آنچه را به عنوان جوهر، جوهر خارجی می دانیم، همان معنای ادراک شده از معنای ذهنی جوهر باشد و این معنا را نیز همان صورت ذهنی جوهر تلقی کنیم و نه صورت ذهنی دیگری در مرتبه بالاتر ذهن لذا باز ما هستیم و همه اشکال های وجود ذهنی.

بی جهت نیست که مرحوم ملاصدرا نیز آخر الامر بنا بر مبانی خود راه حلی شبیه راه حل مشائین را انتخاب می کند و اعلام می دارد آنچه ما در ذهن خود بعنوان ماهیات داریم، شیخ واقعیت های خارجی و ظل و عکس آن ها است نه عین واقعیت خارجی آنها: «فان الماهیه کل شیء هی حکایه عقلیه عنه و شیخ ذهنی للخارج و ظل له» (ملاصدرا، مشاعر، ص ۶۴): «فان الماهیه، نفسها خیال الوجود و عکسه الذی یظهر منه فی المدارک العقلیه و الحسیه ...» (ملاصدرا، *اسفار*، ۲، ۱۹۸): «ماهیه کل شیء هی

حکایه عقلیه عنه و شبح ذهنی لرؤیته فی الخارج و ظلل له» (ملاصدرا، *اسفار*، ۳، ۲۳۵) و «حصول الماهیات و المفهومات العقلیه و وقوعها مع انحاء الوجودات حصول تبعی و وقوع عکسی، وقوع ما یترائی من الامثله فی الاشیاء الصیقلیه الشبییه بالوجود فی الصفاء و البساطه... و بالجمله یحصل للنفس الانسانیه حین موافقاتها الموجودات الخارجیه لاجل صقاتها و تجردها عن المواد صورعقلیه و خیالیه و حسیه، كما یحصل فی المرآه اشباح تلك الاشیاء و خیالاتها و الفرق بین الحصولین: ان الحصول فی المرآه بضرب شبیه بالقبول و فی النفس بضرب من الفعل» (ملاصدرا، *اسفار*، ۱، ۲۹۰).

البته، مرحوم ملاصدرا تصریح دارد که این دیدگاه غیر از دیدگاه معتقدان به شبح است؛ چرا که آنان تطابق ماهوی را منکرند. اما در دیدگاه ایشان باور به تطابق ماهوی باقی است، به این نحو که بنابر اصالت وجود، تحقق خارجی ماهیت را تبعی و بالعرض و مجاز تلقی کنیم نه حقیقی و لذا آنچه در ذهن به عنوان ماهیت تحقق دارد مطابق با همان ماهیت خارجی است و چون ماهیت، انتزاعی ذهنی از حدود هستی‌ها است و نه عین هستی‌های خارجی، لذا در قیاس با وجود خارجی شیء باید ماهیت را شبحی از هستی شیء و ظلّی از آن امر محقق خارجی دانست.^۱

روشن است که با اعتباری دانستن و مجازی دانستن تحقق ماهیت جایی برای باور به تطابق حقیقی میان ذهن و عین باقی نمی‌ماند. اگر گفته شود ماهیت ذهنی شیء با حدود وجودی آن منطبق است، در این صورت بنا بر معنای انطباق، اگر این انطباق را انطباقی ماهوی بدانیم چاره‌ای جز باور به وجود خارجی و حقیقی ماهیت نداریم و اگر مراد از انطباق این باشد که ماهیت ذهنی شیء منشأ انتزاعی در خارج دارد، در این صورت اساساً انطباق، ماهوی نخواهد بود و اساساً تعبیر انطباق در این جا نادرست خواهد بود. صرف نظر از آن اشکال مبنایی که در آغاز مقاله یاد شد که حدود هستی

۱. اگر چه ایشان این دریافت عقلی از ماهیات اشیاء را ناشی از دریافتی شهودی و مواجهه‌ای حضوری با حقایق عقلی و جبروتی اشیاء می‌داند، اما در هر صورت دریافتی از حقایق خارجی است، منتهی مرتبه عالی‌ای از خارج که در حکم مبدأ وجودی اشیاء طبیعی است.

اشیاء را منشأ انتزاع ماهیات متباین الذات دانستن، علی‌الاصول، امری غیرقابل دفاع و معارض با مبانی صدرایی است. بنابراین، ملاحظه می‌شود جمیع حکما (چه مشایی و چه صدرایی) در مقام پاسخ به شبهه‌های وجود ذهنی به گونه‌ای در باور به این همانی معرفتی تجدید نظر کرده‌اند.

اکنون خود را در مواجهه با یکی از جدی‌ترین و بنیادی‌ترین مشکلات اندیشه بشر می‌بینیم؛ مشکلی که هم جنبه معرفت‌شناختی دارد و هم هستی‌شناختی، و هر دو جنبه نیز نقش محوری و بسیار تعیین‌کننده‌ای در عرصه فلسفه دارند. از طرفی برای گریز از افتادن در ورطه سفسطه و انکار علم باید به این همانی معرفتی ملتزم بود و از سوی دیگر از اصل قویم و بنیادی اصالت وجود نمی‌توان عدول کرد. این در حالی است که هیچ‌یک از این دو باور به یکدیگر وفا نمی‌کنند. از یک سو این همانی معرفتی علاوه بر آن که به خودی خود با شبهات محیرالعقول وجود ذهنی روبرو است بیشتر مقتضی نگرش اصالت ماهوی است و اصالت ماهیت نظریه معتبری در عرصه هستی‌شناسی نیست و از دیگر سو، دیدگاه اصالت وجودی نیز مطابق با الگو و مدل معرفت‌شناختی متعارفی که وجود دارد نمی‌تواند تبیین خرسندکننده و قابل دفاعی از این همانی معرفتی ارائه دهد.

نظریه «اصالت پدیداری معنا» تلاشی است برای حل این معضل چند جانبه که هم با مبانی صدرایی توافق دارد و هم به مبانی مشایی وفا می‌کند و در عین حال افق‌های جدیدی را در عرصه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی می‌گشاید. از آن جا که این نظریه بر پایه‌ی تلقی دقیقی از ماهیت معنا است نخست به این بحث به عنوان مدخل مناسبی برای طرح نظریه‌ی اصالت پدیداری معنا می‌پردازیم.

ماهیت معنا

معنای شیء چه نسبتی با خود شیء دارد و چه نسبتی با ما؟ آیا معنای شیء وسیله و واسطه‌ای ذهنی است برای علم یافتن به شیء خارجی، یا نه اساساً معنای شیء

همان علم ما به شیء است و تمایزی میان معنای شیء و علم ما به شیء نیست؟ روشن است اگر معنای شیء واسطه‌ای میان نفس ما و شیء باشد که از طریق آن ما به شیء علم پیدا کنیم، در واقع باید در ظرف ادراکی ما دو صورت علمی تحقق داشته باشد: یکی معنای شیء (به عنوان واسطه) و دیگری صورت علمی ادراکی که از طریق این معنا از خارج به دست آورده‌ایم. در حالی که چنین نیست؛ آنچه به عنوان معنای شیء می‌شناسیم همان ادراک ما از شیء خارجی است. علم ما به شیء همان معنایی از شیء است که در وعاء ادراکی ما پیدا می‌شود و میان علم ما به خارج و معنای درک شده از شیء (صورت معقوله یا ذهنی) ثنویتی نیست.

از طرفی معنای ذهنی و ادراکی اگر خارج را به ما می‌شناساند به این معنا نیست که معنایی غیر از معنای خود را برای نفس ما افاده کند. عبارت دیگر، اگر معنای ذهنی شیء بر واقعیت خارجی شیء دلالت دارد و آن را دالّ می‌دانیم، مدلولی که به ادراک ما درمی‌آید چیزی غیر از همین دال نیست. چنین نیست که معنای ذهنی شیء چیزی فراتر از خودش را به ما نشان دهد. و یا به عبارتی گمان شود ما در وعاء ادراکی خود دو معلوم داریم: یکی بالذات و دیگری بالعرض که بالعرض از طریق معلوم بالذات برای ما حاصل شده باشد. بلکه اساساً معلوم بالعرضی برای نفس ما وجود ندارد؛ یک معنا وجود دارد که همان معلوم بالذات است. حکایت این معلوم از خارج چیزی جز خود آن نیست. پس معلوم بالعرضی برای نفس وجود ندارد و تعبیر معلوم بالعرض برای واقعیت خارجی شیء، از آن جا که موهّم ثنویت معنا است، تعبیری نادرست است.

به بیان دیگر، اگر معنای ذهنی را مرآت خارج می‌دانیم چون ما به بیرون از این آینه مستقیم دسترسی نداریم هر دریافتی که از طریق این صورت مرآتی نسبت به خارج پیدا می‌کنیم، در واقع، همان صورت مرآتی است و نه بیشتر از آن. لذا خارج مورد اعتقاد ما همان است که در وعاء ذهنی و ادراکی ما نقش بسته است.

بنابراین، اگر ما صور علمی و ادراکی خود را کاشف از خارج می‌دانیم از آن

رواست که در خود معنا، ما خارج را می بینیم و می یابیم، نه این که توسط معنا به خارج پی می بریم. این پی بردن، همان درک معنا و خود معنا است و نه چیزی بیشتر از آن.

حال که روشن شد ادراک علمی ما منحصر در همان معنای ذهنی و صورت علمی شیء است و همه آنچه که درباره خارج و عینیت اشیاء می دانیم در واقع همان ادراکات ذهنی و معانی آن ها در وعاء ادراکی ماست بنابراین با توجه به ویژگی کاشفیت علم که مقوم علم بودن علم است، چاره ای جز این نداریم که بگوییم معنا از یک سو همان خارجی است که ادراک می کنیم و از دیگر سو، علم ما است که متحد با نفس و در مرتبه ذات ما قرار دارد. به عبارت دیگر، معنا از آن جهت که کاشف از خارج است عین خارج است، منتهی البته، خارج عندالنفس، و از آن جهت که همان ادراک و علم نفس ما است عین ذهن و نفس است و لذا ساحت علم، ساحت اتصال وجودی و بلکه اتحاد عین و ذهن و به بیان دقیق تر، وحدت و یگانگی عین و ذهن است. از این رو، حقیقت علم حصولی نیز مانند علم حضوری چیزی جز همان حضور واقعیت و وجود معلوم عندالعالم نخواهد بود؛ چرا که معنا و ماهیت یک مفهوم و صورت ذهنی مطابق با خارج نیست، بلکه خود خارج است، ولی خارجی که ظهور و وجود نفسانی پیدا کرده و در ساحت علم ما حضور پیدا کرده است، نه خارج محض و بریده و منعزل از هستی و مشاعر انسان.

بر این اساس است که می گوییم: ماهیت شیء ظهور خارج عندالنفس است و به بیان دیگر ماهیت اشیاء همان، «هستی ظهوری» آن ها در مرتبه نفس ما است و لذا معنا یا ماهیت را باید مرتبه ای از هستی شیء در نزد عالم دانست. به این ترتیب ماهیت نه یک امر اعتباری و ذهنی صرف، که یک امر وجودی است. نکته قابل توجه در این تحلیل آن است که وجودی بودن ماهیت نه صرفاً از حیث وجود ذهنی آن، بلکه از حیث معنا و کاشفیتی است که نسبت به خارج دارد؛ یعنی وجود شیء خارجی است نه

وجود مفهوم آن. به بیان روشن تر، وجود ذهنی مرتبه‌ای از وجود خارجی شیء است که تا ساحت ادراک ما کشیده شده است؛ زیرا اساساً فرض کاشفیت با درک و ارتباط حضوری و مستقیم ملازم است. اگر علم، صرفاً صورتی از معلوم در نزد عالم باشد هرگز کشف، تحقق نیافته است، چه این صورت تمثال خارج باشد و چه صورتی دقیقاً مشابه و مطابق با خارج؛ چرا که در حالت مطابقت نیز باز چون میان صورت خارجی و صورت ذهنی وجود دارد، کشف از خارج حقیقتاً تحقق نیافته است. تنها اگر صورت ذهنی عین صورت خارجی بود کشف از خارج تحقق یافته است و لذا اگر ما علم به خارج داریم قطعاً باید خود خارج در نزد ما باشد نه صورت و عکس و تمثال و شبیح و سایه آن.

پس صورت ذهنی شیء نه تنها وجود ذهنی شیء خارجی است (از آن حیث که یک امر نفسانی و ذهنی است)، بلکه مرتبه‌ای از وجود خارجی آن نیز هست (از آن حیث که کاشف از خارج است)، هر چند نه همه حقیقت خارجی شیء، بلکه آن میزان از وجود و حقیقت خارجی که بر شخص عالم ظهور یافته است.

این سخن حاجی سبزواری که می‌فرماید:

لشئ غیر الکون فی الاعیان کون بنفسه لدی الاذهان (سبزواری، ص ۱۲۲)

ناظر به وجود ذهنی ماهیات است.

اگر بخواهیم مطابق آنچه بیان شد به هر دو حیث وجودی ماهیات (حیث ذهنی و خارجی) آن‌ها اشاره کنیم باید بیان حاجی سبزواری را این گونه تغییر دهیم:

لشئ غیر الکون فی الاعیان کون بوجهه لدی الاذهان

حقیقت دو جنبه‌ای علم

اساساً حقیقت علم دو جنبه‌ای است. علم پل معنایی میان ما و خارج است. اگر دو سوی این پل را خارج و نفس بدانیم معانی و مفاهیم و ماهیات که رابط ما با خارج هستند هویت دوسویه‌ای به خود می‌گیرند؛ از یک سو نفسانی‌اند چون متعلق نفس ما و

در واقع فعل نفس ما هستند و از دیگر سو خارجی‌اند چون خارج را بر ما هویدا می‌کنند و همان خارجی هستند که ما آن را به عنوان خارج از وجود خود درک می‌کنیم، چه در مقام ادراک حسی و چه ادراک خیالی و چه ادراک عقلی. این ویژگی از آن رو است که اساساً علم ناشی از ملاقات و مواجهه وجودی نفس ما با جهان خارج از وجود ما است و در این ملاقات و مواجهه است که نفس انسان به دلیل هویت نوری و تجردی و علمی و ادراکی‌اش، با مراتبی از هستی و خارج اتصال و اتحاد حاصل می‌کند و در نتیجه مراتبی از خارج را در خود می‌یابد.^۱

ما این مرتبه از خارج را که در افق نفس آدمی ظاهر و پیدا می‌گردد معانی و ماهیات اشیاء می‌دانیم که در واقع وجهی از حقیقت اشیاء هستند و نه تمامی حقیقت خارجی آن‌ها.

لذا هویت و حقیقت علم نه امری صددرصد خارجی - به معنای مستقل از نفس - است و نه صددرصد نفسانی - به معنای مستقل و بریده از خارج - بلکه هم خارجی است و هم نفسانی. به عبارتی، صورت ادراکی، ادامه هستی شیء است در مرتبه‌ای از مراتب نفس.

اصالت وجود و ماهیت

بر این اساس است که برخلاف تلقی متعارف که حساب هستی شیء را از چیستی آن جدا کرده و اصالت را، به نحو متردد، از آن یکی از آن‌ها برمی‌شمارند باید گفت: بنا بر آن که اصالت را به معنای «داشتن ما بازاء بالذات و مطابق عینی» معنا کنیم، نه وجود اصیل است و نه ماهیت؛ چرا که آنچه که در وعاء ادراکی ما ظهور می‌کند (معنی وجود و معنی ماهیت) «ظهور» واقعیت خارجی است و نه خود آن واقعیت. تنها در پرتو نظریه اصالت پدیداری معنا است که می‌توانیم از اصالت سخن بگوییم؛ زیرا بنا بر آن که ظهور مرتبه‌ای از مراتب واقع تلقی شود آنچه که در وعاء ادراکی ما ظهور

۱. این باور با مبانی فلسفی مشایی و اشراقی و حکمت متعالیه سازگار است.

می‌کند، خود، عین واقع بوده و براین اساس، هم ماهیت اصیل خواهد بود و هم وجود. ماهیت وصف هستی شیء است و از چگونگی هستی خبر می‌دهد و بنابراین مظهر هستی و آینه دار آن است نه امری منحاز و متفاوت و بریده و بیگانه با هستی. ماهیت جلوه و ظهور هستی شیء است در آینه علم و ادراک ما. و چون ظهور هستی از سنخ هستی است نه مباین آن پس وجود و ماهیت نمی‌توانند دو امر مباین و متقابل تلقی شوند تا در متن واقع با یکدیگر قابل جمع نباشند. بلکه بنا بر تحلیلی که بیان شد، هر دو از آن جهت که دریافت و معنایی از هویت متحقق خارجی در وعاء ادراکی ما هستند به یکسان خارج نما و اصیل‌اند.

نمی‌توان یکی را اصیل دانست و دیگری را اعتباری. ماهیت و وجود دو تعبیر یا توصیف هم عرض نیستند تا چون قول به اصالت هر دو ملازم با دوئیت در هویت واحد شیء است ناچار باشیم یا وجود را اصیل بدانیم یا ماهیت را. بلکه توصیف‌های ماهوی، دریافتی از واقعیت خارجی شیء در مرتبه معقولات اول، و توصیف‌های وجودی دریافتی از همان واقعیت خارجی در سطحی انتزاعی تر یعنی در مرتبه معقول ثانی است. روشن است که هر اندازه مرتبه انتزاع بالاتر رود وجوه اشتراک اشیاء بیشتر می‌شود و از این رو است که اشیاء کثیر در معنای وجود مشترکند، اما در معنای ماهیت نه.

پس ماهیت شیء نیز مانند مفهوم وجود، همان واقعیت خارجی شیء را بیان می‌دارد، ولی با این تفاوت بسیار مهم که وقتی به کل واقعیت خارجی شیء نظر داریم و بخواهیم از تمام هستی و همه آنچه که شیء در متن واقع دارا است سخن گوییم، چون همه واقعیت خارجی شیء برای ما قابل اکتناهی نیست، از مفهوم کاملاً انتزاعی وجود استفاده می‌کنیم، اما وقتی به وجهی از وجوه و سطحی از سطوح هستی شیء نظر داریم از مفاهیم ماهوی.

به عبارتی، مفهوم وجود دلالت کلی و کاملاً انتزاعی بر کل هویت متحقق در

خارج دارد. اما مفهوم ماهیت دلالت جزئی و انضمامی تر و غیر تام بر شیء دارد و تنها وجهی از وجوه و شانی از شوون هستی شیء را به ما نشان می‌دهد. پس انتزاع این دو مفهوم از واقعیت خارجی شیء از یک حیث و در یک سطح نیست تا تفاوت آن‌ها را نتوان توجیه کرد.

حل مشکل کثرت و تباین حقایق

سؤال عمده‌ای که این دیدگاه با آن روبرو است آن است که از آن جا که ماهیات مثار کثرت‌اند، بر مبنای واقع نما بودن و اصیل دانستن آن‌ها، چگونه می‌توان از وحدت و اتحاد و اتصال وجودی اشیاء با یکدیگر سخن گفت و رشته‌های علی و معلولی عالم را به یکدیگر مرتبط و متصل دانست و نهایتاً همه آن‌ها را به وجود یگانه ذات مقدس حق تعالی نسبت داد (یکی از ادله اصالت وجود).

روشن است که اگر حقایق خارجی را متباین الذات بدانیم بسیاری از دستاوردهای حکمت متعالیه را که بر نفی تغایر و تباین وجودات مبتنی است نمی‌توان گردن نهاد، از جمله وحدت حقیقت وجود، وحدت حقیقت نفس ناطقه، حرکت جوهری، اتحاد نفس با عقل فعال، اتحاد عاقل و معقول و اتحاد ماده و صورت. در این جا است که اهمیت نظریه «اصالت پدیداری معنا» بیشتر آشکار می‌گردد؛ چرا که بر مبنای این نظریه چنان که خواهد آمد، همه دستاوردهای حکمت متعالیه و نتایج متفرع بر اصالت وجود حفظ می‌شود و در عین حال تغایر و تفاوت ماهوی نیز امری واقعی و عینی تلقی می‌شود و دریافتی بسیار عمیق تر و غنی تر از هستی پیدا می‌شود که بر الگویی جدید و بسیار توانمند از هستی مبتنی است.

کثرت وجهی در عین وحدت حقیقت ذات

چنان که بیان شد، ماهیات اشیاء ظهور حقیقت خارجی اشیاء در مجالی ادراکی و شعوری ما هستند لذا تنها ناظر به وجهی از وجوه و شانی از شئون حقیقت خارجی آن‌ها هستند، نه همه هویت متحقق آن‌ها.

بنابراین، اختلاف و تباین ماهوی را نباید ناشی از اختلاف در اصل حقیقت و کنه ذات و وجود اشیاء دانست. بلکه همان طور که یک وجود واحد در متن خارج دارای آثار متفاوت و مختلف است و این اختلاف در آثار دلیلی بر کثرت در مرتبه ذات و حقیقت او نمی‌شود، به همین ترتیب نیز می‌توان اختلاف ماهوی دو شیء را ناشی از اختلاف در مرتبه حاق ذات و حقیقت خارجی آن‌ها ندانست، بلکه این اختلاف را تنها به مرتبه ظهور و بروز آنان نسبت داد؛ چرا که مفاهیم و ماهیات اشیاء، بنا بر تحلیل یاد شده، تنها به آثار وجودی و ظهورات هستی اشیاء، آن‌هم ظهور در مرتبه نفس ما و آن‌هم نه همه ظهورات وجودی شیء، بلکه جنبه‌هایی از آن راجع‌اند.

روشن است که تباین و اختلاف ظهوری غیر از تباین و اختلاف ذاتی است. اختلاف ذاتی یعنی برای هر ماهیتی در متن واقع قائل شدن به ذات و حقیقتی کاملاً متمایز و متباین با دیگر ماهیات بر مبنای این تلقی که از آن به «تباین حقایق» یاد می‌شود، به هیچ نوع حمل و اتحاد و اتصالی میان ذوات و ماهیات. مختلف در متن عالم خارج نمی‌توان قائل شد، به دلیل آن که بینونت ذاتی بنا بر اصالت ماهیت مانع از هرگونه اتحاد و اتصال هویات خارجی است.

اما اگر اختلافات ماهوی را اختلافات ظهوری یعنی تفاوت‌هایی که در مقام ظهور و بروز حقیقت خارجی اشیاء پیدا می‌شود دانستیم، این نوع کثرت نه تنها با هیچ نوع وحدت و اتحادی منافات نخواهد داشت، بلکه بر پایه آن می‌توان به عالی‌ترین نوع وحدت در عالم هستی یعنی وحدت شخصی نیز قائل شد که وحدت سنخی و وحدت تشکیکی وجود در ذیل آن قرار خواهند گرفت.

ریشه اختلاف‌های ظهوری

وقتی تباین ماهوی به اختلاف‌های ظهوری احاله شوند باید به این پرسش پاسخ داد: خود اختلافات ظهوری ناشی از چه هستند و مبدأ و خاستگاه این اختلافات در وعاء ظهور شیء چیست؟ از منظر نظریه اصالت پدیداری معنا، از آن‌جا که حقیقت

علم امری دو جنبه‌ای است که از یک طرف در واقعیت عینی شیء و از طرف دیگر در ظهور ذهنی ادراکی آن ریشه دارد، لذا وعاء ظهور ظرفی خارجی - نفسانی است، یعنی همان وعائی که در آن اتصال و اتحا نفس با خارج حاصل آمده است. از این رو کثرت و اختلاف های ظهوری و ماهوی را باید از یک سو به خارج مربوط دانست و از سوی دیگر به نفس، یعنی به نحوه ادراک و حیث التفاتی شناخت و وعاء فهم فاعل شناسائی. در این جا به نحو اجمال به هر دو جنبه اشاره می‌شود:

۱- کثرت ماهوی در حیث خارجی علم و ادراک: از منظر نگرش اصالت پدیداری معنا، ما در متن واقعیت خارجی با دو نوع کثرت روبرو هستیم: یکی «کثرت تشکیکی» که از تضعف یافتن هستی به نحو تشکیکی پیدا می‌شود نه از تعدد ذوات و حقایق اشیاء؛ و دیگری «کثرت نسبی» که ناشی از انحاء روابط و نسبت هایی است که واقعیت های خارجی با یکدیگر پیدا می‌کنند. این پیوندها و روابط تعیین و حدود وجودی خاصی را برای هر شیء پدید می‌آورند که منجر به بروز و ظهور صفات و آثار و افعال ویژه‌ای از شیء می‌گردد. با تغییر روابط و پیوندهای وجودی که شامل کلیه روابط علی و معلولی و جمیع تأثیر و تأثراتی است که میان شیء با جهان پیرامونش برقرار است، موقعیت وجودی و تعیین وجودی دیگری برای شیء پدید می‌آید که منجر به بروز و ظهور آثار و افعال دیگری در شیء می‌گردد. به این ترتیب، در عالم تغییرات و حرکات برای هر شیء، در بستر تغییراتی که در روابط و نسب وجودی اش با دیگر اشیاء عالم مستمراً پدید می‌آید، تعیینات و حدود وجودی متعدد و متنوعی یکی پس از دیگری رقم می‌خورد که منشأ انتزاع ماهیات متعدد و متنوع برای یک شیء واحد است. ملاحظه می‌شود که بنا به باور به ذو وجوه بودن و ذو شئون بودن هستی هر شیء از یک سو، و امکان پیدایش انواع و انحاء بی‌شمار پیوندها و روابط علی و معلولی با دیگر اشیاء از دیگر سو، کثرت ماهوی‌ای در عالم ماده پدید می‌آید که به مراتب وسیع تر و غیرقابل احصا از کثرت تشکیکی است. بر این اساس، هستی هر شیء در شرایط

گوناگون هم از حیث روابط و نسب بیرونی با دیگر موجودات و هم از حیث نحوه تألیف و پیوندهای درونی اجزاء و ابعاض و شؤون وجودی اش، دارای آثار و ویژگی‌های متفاوتی است.^۱

این آثار متفاوت در عین تفاوت و تغایر معنایی، از آن جا که همگی از ذات و حقیقت واحده شیء نشأت می‌یابد، تباین ذاتی و وجودی با یکدیگر ندارند و یکدیگر را نفی نمی‌کنند؛ چرا که تفاوت آثار و اوصاف در یک شیء ملازم با تعدد در ذات آن نیست.

۲- کثرت ماهوی در حیث نفسانی و ذهنی علم و ادراک: از آن جا که فاعل شناسایی انسان است و ساحت نهایی ظهور علمی اشیاء عرصه ذهن و روان و نفس آدمی می‌باشد، همچنان که در بحث "ماهیت دو جنبه‌ای علم" بیان شد، بدون تردید بخشی از تعین ماهوی اشیاء را باید به این جنبه از علم یعنی حیث نفسانی و ذهنی آن مربوط دانست.

به ویژه که علم، اساساً هویتی "التفاتی" دارد و نوع و وجه توجه و التفات فاعل شناسایی دارای نقش اصلی و تعیین‌کننده در تعین حوزه شناسایی و تحدید موضوع شناخت است.

این بُعد از علم، حداقل از سه جنبه منشأ تکثر ماهوی می‌گردد که در جای خود باید به تفصیل بدان پرداخته شود: ۱- تعدد مجاری ادراکی و ابزار شناخت انسان؛ ۲- تعدد و تکثر التفاتی فاعل شناسایی (حیث توجه و التفات)؛ ۳- تعدد و تکثر وعاء فهم و جهان معنا در ذهن و روان فاعل شناسایی (جهانی که معانی در آن جا به تسالم و توافق می‌رسند و نظم و تشخیص معنایی پیدا می‌کنند).

۱. بنا به تحلیل ویژه ای از تشکیک، حقیقت واحد و بسیط هستی در سیر نزولی خود آن قدر تنزل و تضعف می‌یابد که در مراتب مادون وجود، از شدت تکثر و تضعف، هویتی ذره ای پیدا می‌کند (رک: مقاله نگارنده تحت عنوان: "منظری نوین از ساختار تشکیکی هستی" ارائه شده در همایش بزرگداشت حکیم ملاصدرا تهران - خرداد ۱۳۸۱).

بر پایه چنین تلقی دوسویه‌ای از کثرت ظهوری و علمی اشیاء است که می‌توان تفاوت‌های ماهوی اشیاء و کثرت عرضی را تبیین کرد. اهمیت این تبیین و تلقی از آن حیث است که در عین حل مشکلات وجود ذهنی و چگونگی تطابق عین و ذهن و نحوه پیدایش کثرت عرضی و نزاع پرمسأله اصالت وجود و اصالت ماهیت و ... در عین حال نه باور به این همانی و علم مخدوش می‌شود، نه تفکر اصالت ماهوی خام که عالم را مشتمل به حقایق متباین الذات می‌داند تأیید می‌شود و نه کمترین تخطی‌ای از مبانی و اصول قویم حکمت متعالیه صورت می‌پذیرد.

حل مشکلات وجود ذهنی

چنان که بیان شد، مصب اصلی شبهات وجود ذهنی، باور به این همانی صور ذهنی با واقعیات خارجی است. در میان راه حل‌های ارائه شده، یا صورت مسئله را پاک کرده‌اند (نظریه اضافه)، یا از این همانی و علم دست کشیده‌اند (نظریه شبیح و نظریه تمثال) و یا اگر به این همانی صد در صد ملتزم شده‌اند، نهایتاً نتوانسته‌اند گریبان خویش را از شبهات وجود ذهنی رهایی بخشند و به سمت منظر اصالت ماهوی سوق یافته‌اند. غیر از نظریات کسانی چون فاضل قوشجی، علامه دوانی و صدرالدین دشتکی - که هر یک به نوعی در معرض خدشه‌های اساسی‌اند - قوی‌ترین نظریه یعنی نظریه اختلاف حمل ملاصدرا، نیز مطابق تحلیل ارائه شده، مآلاً بنا بر باور کشف از خارج، گرفتار شبهات وجود ذهنی می‌شود.

به اعتقاد نگارنده در این عرصه پرخطر تنها نظریه‌ای می‌تواند راه‌گشا باشد که در عین باور به این همانی بتواند از تمایز ادراکات ذهنی با واقعیات خارجی دفاع کند. چنین امری هم امکان‌پذیر نیست مگر آن که مقوله "هستی" و "معنا" را در عرصه علم و ادراک یکی بدانیم و بتوانیم هم تحلیلی معرفت‌شناختی از تمایز وجودی ذهن و عین ارائه دهیم و هم تحلیلی هستی‌شناختی از تمایز معنایی و ماهوی عین و ذهن. بدیهی است در این عرصه، هم باید اصالت وجودی اندیشید و هم اصالت

ماهوی و چنین کار سترگی تنها از "نظریه اصالت پدیداری معنا" ساخته است. مطابق نظریه اصالت پدیداری معنا، میان خارج و ادراکات ذهنی، از حیث وجهه ظهوری، این همانی برقرار است. در حالی که از حیث واقعیت، این همانی وجود ندارد. دریافت ظهوری دریافتی مطابق با خارج است. اما کامل و همه جانبه نیست. در عین حال این همانی ناظر به وجهی از وجوه شیء است و آن وجه را به عینیه می‌نمایاند؛ آن اندازه از حقیقت شیء را نشان می‌دهد که بر ما پدیدار شده است و چون حقیقت شیء بنابر وحدت حقیقت وجود ذووجوه و ذومرتبه است، علم ما به حقایق اشیاء نیز ذووجوه و ذومرتبه خواهد بود و از این رو یک شیء واحد می‌تواند ماهیت‌های فراوان و حتی نامتناهی - بنابر باور نامتناهی بودن حقیقت هستی - داشته باشد که بستگی به مرتبه ظهور، شدت ظهور و وجه ظهوری دارد. از حیث مرتبه، واقعیت خارجی شیء گاه در مرتبه حسّ ما ظهور دارد، گاه در مرتبه خیال، گاه در مرتبه عقل و گاه در مرتبه‌ای وراء حسّ و خیال و عقل یعنی در مرتبه قلب. در هر مرتبه، هم شدت ظهور متفاوت است و هم وجوه ظهوری و هم البته وجوه التفاتی و فهمی از ناحیه فاعل شناسایی که البته تبیین مطلب مجال وسیع تری را می‌طلبد.

هر چه ظهور کامل تر و شدیدتر، و وجوه ادراکی وسیع تر و جهات التفاتی به شیء بیشتر و متنوع تر باشد، علم به واقعیت نیز کامل تر و هویت شیء بر ما آشکارتر می‌شود و چون ما هیچ گاه به کنه حقایق اشیاء نمی‌رسیم - زیرا ملازم با اتحاد کامل یعنی یگانگی وجودی است - دریافت‌های ما از واقعیت و در نتیجه ماهیت اشیاء در نظر ما هیچ گاه تمام و کامل نخواهد بود. بنابراین، این تلقی رایج، که ماهیت شیء همه حقیقت آن را نشان می‌دهد و ماهیات اشیاء به تمامه قابل وصول هستند، تلقی نادرستی است.

علاوه بر شواهد و قراین بسیاری که در آراء و سخنان حکیمان اسلامی در تایید نظریه اصالت پدیداری معنا وجود دارد، این نظریه مستظهر به مبانی فلسفه اسلامی (چه

در حکمت مشاء و چه در حکمت اشراق و چه حکمت متعالیه) است و می توان مدعی شد با هیچ یک از اصول این نظام های فلسفی تعارض ندارد. از آن جا که تبیین و تفصیل این نظریه و تامل در وجوه و ابعاد مختلف آن و همچنین استشهاد به بیانات بزرگان حکمت، مجال مستوفایی می طلبد، در پایان مقال تنها به برخی از نتایج مهم این نظریه اجمالاً اشاره می کنیم.

برخی نتایج نظریه اصالت پدیداری معنا

- ۱ - ارائه تعریف و تحلیلی جدید از "ماهیت" (و تلقی تازه ای از تعریف شیء)؛
- ۲ - جمع میان دو دیدگاه اساسی در عرصه هستی شناسی که تا کنون مقابل یکدیگر شمرده می شدند، یعنی اصالت وجود و اصالت ماهیت؛
- ۳ - در نتیجه، حلّ تعارض های جدی ناشی از امتزاج دو نحوه تلقی اصالت وجودی و اصالت ماهوی در فلسفه های مشاء، اشراق، حکمت متعالیه و عرفان نظری؛
- ۴ - یکی شدن مدل هستی شناسی و معرفت شناسی عرفانی با مدل هستی شناسی و معرفت شناسی فلسفی (ظهور و بطون در عرفان)؛
- ۵ - راه گشودن بر پذیرش وحدت شخصی هستی در افق مباحث فلسفی (بر پایه مبانی فلسفی)؛
- ۶ - ارائه الگوی جدیدی برای علم بر پایه از میان برداشتن انفصال و جدایی دو مقوله «معنا» و «هستی»؛
- ۷ - از میان رفتن بزرگ ترین معضل نظریه مطابقت یعنی چگونگی احراز مطابقت و باور به صدق و کذب قضایا؛
- ۸ - حل جامع معضلات وجود ذهنی (پاسخ به شبهات وجود ذهنی)؛
- ۹ - ارائه تحلیل و تبیین قابل دفاع از نظریه تمثال (در حکمت مشاء و اشراق) و شیخ (در حکمت متعالیه)؛
- ۱۰ - سازگار شدن تحلیل فلسفی از ماهیت اشیاء با تحلیل های علمی و تجربی

دانش جدید؛

- ۱۱- نامتناهی دانستن شناخت ماهیت هر شیء بر پایه باور به کثرت ظهوری و کثرت وجهی - التفاقی هستی اشیاء؛
- ۱۲- یافتن راهی میان مطلق گرایی و نسبییت گرایی در مسأله شناخت (رها کردن مطلق گرایی بدون افتادن در وادی نسبییت گرایی)؛
- ۱۳- تبیین واقعیت کثرت عرضی بر پایه اتخاذ منظر تغایر وجهی و دست شستن از تغایر ذاتی؛
- ۱۴- رنگ باختن تفاوت علم حصولی و علم حضوری و یکی شدن این دو قسم؛
- ۱۵- مبنا و اساس پیدا کردن خطا و انحراف در علم حضوری .

منابع

- ابن سینا، حسین؛ *الاشارات و التنبیهاات*، به اهتمام محمود شهابی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۹.
- _____؛ *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه عملیه قم.
- حلی، حسن بن یوسف؛ *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۹.
- سبزواری، ملاحادی، *شرح المنظومه*، با تعلیق حسن زاده آملی، قم، نشر ناب ۱۴۱۶.
- سهروردی، یحیی بن حبش؛ *المشارع و المطارحات*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- _____؛ *حکمة الاشراق*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۷۲.

صدرالمتألهین شیرازی، محمد؛ *الاسفار الاربعه*، بیروت، دارالحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.

_____؛ *المشاعر*، به اهتمام هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.

قطب الدین شیرازی، محمدبن مسعود شیرازی؛ *دره التاج*، به اهتمام سید محمد مشکوه، تهران، حکمت ۱۳۶۵.

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهارم، شماره پیاپی ۸۱/۲،
پاییز و زمستان ۱۳۸۷، ص ۱۶۷-۱۹۶

بررسی تطبیقی اراده الهی در فلسفه اسپینوزا و استاد مطهری*

زهرا رسولی^۱

دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: rasuli_zahra@yahoo.com

دکتر محمد کاظم علمی

استاد یار دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد

Email: elmi@ferdowsi.um.ac.ir

چکیده

این نوشتار به بررسی اراده الهی از دیدگاه دو فیلسوف بزرگ، استاد مطهری و باروخ اسپینوزا می پردازد و هدف آن روشن کردن شباهت ها و تفاوت های موجود در دیدگاه های آن دو در باره این پرسش است که آیا خداوند دارای اراده است یا نه، و در صورت داشتن اراده آیا اراده او مطلق و آزاد است. جستار حاضر در این راستا به مقایسه نظریات این دو فیلسوف در مسائل زیر می پردازد: عقل الهی، اراده الهی، نسبت عقل و اراده به خداوند، قدرت خداوند، نسبت اختیار به خداوند یا قضا و قدر الهی، موجب یا واجب بالغیر، اراده آزاد خداوند و فعلی بودن علم خداوند.

کلید واژه ها: اراده الهی، علم الهی، قضا و قدر، قدرت خداوند، جبر و اختیار.

*. تاریخ وصول: ۱۳۸۶/۴/۲۶؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۶/۸/۲۳.

۱. نویسنده مسؤول.

مقدمه

در مورد صفت اراده مانند سایر صفات و اسماء الهی نیز پرسش‌های مختلفی مطرح می‌شود. از جمله: آیا خداوند مرید است؟ اگر مرید است آیا اراده از صفات ذات او است یا صفات فعل؟ اگر صفت ذات است عین ذات است یا زاید بر آن؟ مطلق است یا محدود؟ اگر مطلق است آیا افعال انسان هم با اراده خدا انجام می‌گیرد یا نه؟ اگر با اراده خدا است پس جایگاه اراده و اختیار انسان چگونه تعیین می‌شود؟ این جستار به بررسی این مسأله از دیدگاه متفکر بزرگ اسلامی، استاد مطهری و متفکر اخلاقی غرب، باروخ اسپینوزا پرداخته و هدف آن بیان آراء دو فیلسوف در این زمینه و روشن کردن نقاط اشتراک و نقاط اختلاف دیدگاه آنان است.

۱- واژه شناسی

اراده به معنای عام آن از نظر لغوی یعنی «خواست، میل، خواهش، قصد و آهنگ» (دهخدا، ۱۶۲۵/۲).^۱

فلاسفه اسلامی تبیین‌های مختلفی از اراده الهی بیان کرده‌اند: ا- «اراده و محبت معنای واحدی دارند، مثل علم. اراده در واجب تعالی عین ذات او و عین داعی است» (صدرالدین شیرازی، ۳۴۱/۶ و ۳۴۰)؛ ب- «اراده او مثل اراده ما نیست که قصدی باشد که در ما پدید آمده و امری حادث باشد. بلکه او-جل ذکره- کل هستی را تعقل می‌کند، از آن جهت که از خود او و در مرتبه ذات او است و در آن مرتبه معقول او و معشوق او و نزد او لذیذ است پس علم او به کل هستی از آن جهت که آن را تعیین خارجی می‌دهد اراده است نه چیز دیگر» (ابن سینا، ص ۲۱).

۱. در فرهنگ‌های لغت مختلف معانی متفاوتی برای اراده بیان شده است که عموماً به همین معانی یاد شده در متن باز می‌گردد. لذا از بیان همه آن‌ها صرف نظر می‌شود. ر.ک: عمید، ۹۷۵، معین، ۱۸۷/۱، انوری، ۳۸/۱.

۲- اراده الهی در فلسفه اسپینوزا

خدا یا جوهر

قبل از تعریف اسپینوزا از خدا، تعریف او از جوهر را نقل می‌کنیم؛ زیرا در فلسفه او جوهر و خدا یکی است. او بر خلاف بسیاری از فلاسفه دیگر فلسفه خود را با خدا آغاز می‌کند، چنان‌که می‌گوید: «برخی با بررسی طبیعت، خدا را جستجو می‌کنند و برخی با بررسی خود؛ من خدا را به خدا شناخته‌ام» (حلبی، ۳۷۸/۱). «مقصود من از جوهر شیئی 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، اخلاق، ص ۴).^۱

تعریف خدا

اسپینوزا خدا را چنین تعریف می‌کند: «مقصود من از خدا موجود مطلقاً نامتناهی است؛ یعنی جوهر که متقوم به صفات نامتناهی‌ای است که هرکدام مبین ذات سرمدی و نامتناهی اند» (همان، ۸۷). با توجه به این تعریف خصوصیات خداوند از نظر او عبارتند از: (ا) نامتناهی مطلق، (ب) سرمدیت، (ج) تجزیه‌ناپذیری.

اثبات وجود خدا

اسپینوزا هم مانند اسلاف خود آنسلم و دکارت وجود خدا را از صرف مفهوم آن استنتاج می‌کند، اما بر خلاف آن‌ها به کمال خدا رجوع نمی‌کند، بلکه به تعریف خدا به

۱. در واقع این تعریف دارای دو جزء است:

الف) قائم به ذات بودن، به این معنا که وجودش به وجود امر دیگری وابسته نیست.
ب) متصور به ذات بودن، به این معنا که تصور آن هم به تصور امر دیگری وابسته نیست. می‌توان گفت: این جزء دوم حاکی از بسیط بودن آن است، یعنی خدا نه اجزای خارجی دارد و نه اجزای ذهنی. بنابراین نه وجودش بر وجود شیء دیگری متوقف است و نه تصورش. پارکینسن معتقد است که جزء دوم تعریف جوهر برای اسپینوزا بسیار مهم است، به خاطر این‌که نقش حیاتی در نظریه او در مورد نسبت نفس و بدن دارد (ر.ک. : پارکینسن، ۹۸ و ۵۸). جهانگیری نیز در پاورقی اخلاق می‌گوید: این جزء اضافه در تعریف اسپینوزا لازمه تعریف اسلاف او است که جوهر را بر خدا نیز اطلاق کرده‌اند. بنابراین در تعریف او چیز تازه‌ای وجود ندارد (ر.ک. : اسپینوزا، اخلاق، ۴).

عنوان جوهر متوسل می‌شود و از آن‌جا که خدا به عنوان نوع خاصی از جوهر تعریف شده است، برهان وجود خدا برهان وجود یک جوهر نیز هست (هگل، ۲۳ و ۲۴). او برای اثبات وجود خدا هم از براهین لمّی و هم از براهین اُنّی استفاده می‌کند (اسپینوزا، /اخلاق، ۲۳، پاورقی) که در این‌جا به بیان برهان لمّی اکتفا می‌شود.^۱

برهان لمّی: «خدا یا جوهر که متقوم از صفات نامتناهی است که هر صفتی از آن‌ها مبین ذات نامتناهی و سرمدی است بالضروره موجود است» (پیشین، ۲۳).^۲

وحدت جوهر

در تفکر اسپینوزا مانند اصحاب ما بعدالطبیعه نظری موجودات متکثر تجربه از حیث علیّی با مراجعه به جوهر نامتناهی واحدی که آن را خدا یا طبیعت می‌نامد تبیین می‌شوند، و این مشخص‌ترین اندیشه در فلسفه او است (کاپلستون، ۴/۲۶۱ و ۲۷۱). او نیز مانند سایر فیلسوفان و متکلمان از دو جهت درباره وحدت خدا بحث می‌کند: یکی اثبات وحدت عددی خدا و دیگری اثبات وحدت (اسپینوزا، /اخلاق، ص ۱۷).

صفات خدا

«مقصود من از صفت شیئی است که عقل آن را به مثابه مقوم ذات جوهر ادراک می‌کند» (اسپینوزا، /اخلاق، ۵ و ۶).^۳ حال از میان این صفات نامتناهی تغیرناپذیر ما تنها دو

۱. برای ملاحظه برهان اُنّی ر.ک. اسپینوزا، /اخلاق، ۲۵.
 ۲. او این قضیه را از طریق برهان خلف ثابت می‌کند. به این صورت که اگر فرض شود که خدا موجود نیست در این صورت (بنابر اصل متعارف ۷) ذاتش مستلزم وجود نخواهد بود که نامعقول است (قضیه ۷). پس خدا بالضروره موجود است. پارکینسن معتقد است در این برهان اسپینوزا صدق قضیه ۷ را اثبات نکرده است و می‌گوید: «به نظر می‌رسد اسپینوزا فرض می‌کند که جوهر وجود دارد و استدلال می‌کند که چون جوهر نمی‌تواند در وجودش به امر دیگری وابسته باشد وجودش باید به شیوه دیگری تبیین شود. اما این مسلم فرض کردن امری که باید ثابت شود یعنی وجود جوهر است. چنین اعتراضی به نظر من کاملاً درست است... بنابراین در این مرحله، نخستین برهان اسپینوزا بر اثبات وجود خدا ابطال می‌شود» (پارکینسن، ۶۰-۶۵). البته، اسپینوزا برهان لمّی دیگری نیز بیان می‌کند که چون موضوع اصلی این مقاله نیست از بیان آن صرف نظر می‌شود. ر.ک. اسپینوزا، /اخلاق، ۲۴ و ۲۵.
 ۳. در توضیح این تعریف باید گفت: ممکن است لفظ «مقوم» تداعی کننده ترکیب در جوهر باشد، در صورتی که چنین نیست؛ زیرا اسپینوزا جوهر را از جمیع جهات بسیط می‌داند و معتقد است دارای اجزای ذهنی و خارجی نیست و همچنین از نظر او صفات مظاهر و تجلیات ذات جوهر هستند و صفات جوهر با جوهر از نظر مفهوم مختلف هستند، اما مصداقاً واحدند و عین ذات جوهر.

صفت فکر و امتداد را می‌شناسیم و از صفات دیگر نمی‌توان چیزی گفت؛ زیرا شناخت آن‌ها ممکن نیست (کاپلستون، ۲۷۵/۴)^۱.

الف - صفت فکر: «فکر صفت خدا است، یا خدا یک شیء متفکر است» (اسپینوزا، اخلاق، ۷۳)^۲.

ب - صفت بعد: اسپینوزا بر خلاف دیگران امتداد را از صفات خدا می‌داند (کاپلستون، ۲۷۴/۴) و ابتدا با ذکر چند مثال عقیده مخالفانش، یعنی کسانی که جوهر جسمانی را متناهی و مرکب می‌دانند و منکر وجود آن در خداوند هستند، رد می‌کند (اسپینوزا، اخلاق، ص ۳۰ و ۳۱).

او سپس با براهین مختلف نظر خود را اثبات می‌کند. او می‌گوید: «بعد صفت خداست یا خدا یک شیء دارای بعد است» (اسپینوزا، اخلاق، ۷۴)^۳.

اشیاء جزئی‌حالاتی هستند که به وجه معین و محدودی مبین طبیعت خداوندند^۴. بنابراین، خداوند دارای صفت بعد است که مندرج در همه اشیا جزئی است و اشیا به وسیله آن موجود شده‌اند. پس صفت بعد یکی از صفات نامتناهی خداوند است که مبین ذات نامتناهی و سرمدی او است. جوهر جسمانی او نامتناهی واحد، تجزیه‌ناپذیر و بسیط است (قضایای ۵، ۸ و ۱۲).

حالات

در نظام فکری اسپینوزا از ملاحظه خداوند به عنوان جوهر نامتناهی با صفات نامتناهی الهی به ملاحظه حالات خداوند، ذهن از «طبیعت طبیعت آفرین»

۱. برخی علت قابل شناخت نبودن سایر صفات را این دانسته‌اند که به نظر اسپینوزا چون ما خود امتداد و فکر هستیم و طبعاً آنچه هستیم بر ما قابل معلوم شدن است. اما این پاسخ از نظر آن‌ها قانع‌کننده نیست؛ چرا که در تبیین جوهر مختصات انسانی را دخالت می‌دهد. ر.ک: رادا کریشان، ۲۰۹.

۲. جهت ملاحظه براهین لمّی و اثبات صفت فکر ر.ک: اسپینوزا، اخلاق، ۷۳ و ۷۴.

۳. برای ملاحظه اثبات صفت امتداد در خداوند: اسپینوزا، اخلاق، ۲۷.

۴. نتیجه قضیه ۲۵: «اشیاء جزئی همان احوال صفات خدا یا حالاتی هستند که به وجه معین و محدودی بیانگر آن صفاتند. این مطلب از قضیه ۱۵ و تعریف ۵ واضح است» اسپینوزا، اخلاق، ۴۶.

(Natura Naturans) به «طبیعت طبیعت پذیر یا مخلوق» (Natura Naturata) منتقل می‌شود (کاپلستون، ۲۷۵/۴).

«مقصود من از "حالت" احوال جوهر یا شیئی است که در شیئی دیگر است و به واسطه آن به تصور می‌آید» (اسپینوزا، /خلاق، ۶).^۱ در سیر منطقی استنتاج اسپینوزا، مستقیماً از جوهر نامتناهی به تعینات و حالات متناهی نمی‌رسیم، بلکه در بین آن‌ها حالات نامتناهی بی واسطه و با واسطه قرار دارد که مقدم بر حالات متناهی‌اند (پیشین). حالات متکثر متنوع، متقرر در ذات و ماهیت جوهری واحد و یگانه هستند، آن‌چنان‌که خود تصریح می‌کند «هر چیزی که هست در خدا هست و بدون او ممکن نیست چیزی وجود یابد یا به تصور آید» (اسپینوزا، /خلاق، ۲۹). در واقع تمام حالات صفات خدا از این جهت که در خدا موجودند امکان ندارد بدون خدا وجود یابند یا تصور شوند. بنابراین طبیعت طبیعت آفرین‌علت، و طبیعت مخلوق معلول است و تمایز آن‌ها واقعی نیست، بلکه صرفاً عقلی و منطقی است (جهانگیری، ۵۳۴ و ۵۳۵).
به طور کلی ارتباط جهان با خدا ارتباط ضروری منطقی است، اما ارتباط حالات با هم ارتباط ضروری علمی یعنی به حسب اصل موجبیت می‌باشد (اسپینوزا، /خلاق، ۱۲).

اراده و اختیار خداوند

پیش از ورود به بحث اختیار خداوند، معنای مورد نظر اسپینوزا از برخی اصطلاح‌های مربوط و نسبت آن‌ها با یکدیگر بیان می‌شود.

عقل

مقصود از عقل فکر مطلق نیست بلکه فقط حالت خاصی از فکر، متفاوت با

۱. جهانگیری در توضیح این تعریف می‌گوید: حالت در اصطلاح اسپینوزا با عرض فرق دارد؛ زیرا در تعاریف اسلامی این اضافه که «تصور آن به تصور جوهر وابسته است» وجود ندارد، در صورتی که در تعریف او هم وجود حالت و هم تصور آن به جوهر وابسته است. پس «حالت» او با عرض دیگران متفاوت است، هر چند استعمال این واژه مخصوص اسپینوزا نیست. همچنین در برخی آثار وی از جمله در نامه‌ها عرض را به جای حالت و در برابر جوهر به کار برده است، ر.ک: اسپینوزا، /خلاق، ۶.

سایر حالات فکر از قبیل میل، عشق و جز آن است اما به واسطه فکر مطلق تصور می‌شود (اسپینوزا، *اخلاق*، ۵۲).

اسپینوزا عقل را هم در خدا و هم اشیا همیشه بالفعل می‌داند (همان، ۱۵)، اما این عقل از صفات خدا و متعلق به ذات او نیست، بلکه نخستین حالت از حالات مستقیم و نامتناهی صفت فکر است که به طبیعت مخلوق تعلق دارد (همان، ۵۲).

اراده

اراده نیز مانند عقل حالت معینی از صفت فکر است (قضیه ۲۸). پس هیچ اراده‌ای تحقق نمی‌یابد مگر این‌که علتی باشد که به وسیله آن موجب شود و این علت هم با علتی دیگر تا بی‌نهایت. اراده نیز، چه متناهی باشد چه نامتناهی، محتاج علتی است که به وسیله آن در وجود و فعلش موجب شود (همان، ۵۳). بنابراین، «اراده را فقط می‌توان علت موجب نامید نه علت آزاد» (همان). اراده نیز مانند عقل از حالات مستقیم نامتناهی صفت فکر است و از صفات ذات نیست، بلکه به طبیعت مخلوق متعلق است (همان، ۵۲).^۱

نسبت عقل و اراده به خداوند

با این‌که اسپینوزا در نتیجه اول قضیه ۳۲ می‌گوید: «خدا از طریق اراده آزاد عمل نمی‌کند» (همان، ۵۴). اما بلافاصله در نتیجه دوم همان قضیه عقل و اراده را به طبیعت خدا نسبت می‌دهد و می‌گوید: «تمایز میان اراده خدا و عقل [= حکمت] خدا تنها تمایزی عقلی [اعتباری] است؛ یعنی اراده خدا و عقل خدا واقعاً واحدند و تنها از حیث تصور ما از عقل خدا متمایز هستند» (پارکینسون، *عقل و تجربه از نظر اسپینوزا*، صص ۱۲۷، ۱۲۸).^۲

۱. اما در آن‌جا که عقل و اراده خدا را از عقل و اراده انسان متمایز می‌کند، با صراحت عقل و اراده را مقوم ذات خداوند می‌داند و اساس استدلال او این است که چون عقل و اراده خداوند هم علت وجود و هم علت ذات عقل و اراده انسان است، لذا عقل و اراده خداوند هم در وجود و هم در ذات خود با عقل و اراده انسان متفاوت است (اسپینوزا، *اخلاق*، صص ۳۸ و ۳۹).

۲. بدین ترتیب هنگامی که اسپینوزا از عقل در خداوند بحث می‌کند مقصود او نظام نامتناهی حقایق بدون زمان است، و بحث از اراده خدا هم به همین معنا است، با این تفاوت که در این مورد تأکید بر این واقعیت است که نظام حقایق مبتنی بر مفهوم تنها موجود بنیادین یعنی خداوند است (اسپینوزا، *اخلاق*، ۱۳۰).

اسپینوزا همچنین به عینیت قدرت و اراده با عقل خداوند معتقد است، آنجا که می‌گوید: خدا فقط حکم به وجود اشیا نکرده است، بلکه حکم کرده که اشیا باید به طبیعت خاصی وجود یابند؛ یعنی ذات و وجود اشیا وابسته به ذات و قدرت خداوند است. پس واضح است که عقل و قدرت و اراده ای که به وسیله آن‌ها خداوند اشیا را آفریده و درک و حفظ می‌کند و به آن‌ها عشق می‌ورزد فقط در عقل ما متمایزند و در واقع واحدند (اسپینوزا، شرح اصول دکارت و تفکرات مابعد الطبیعی، ۲۳۰).

البته، این‌جا به نظر می‌رسد تعارضی در آرای اسپینوزا وجود دارد و آن این‌که در تعریف هر یک از عقل و اراده آن‌ها را حالت نامتناهی و مستقیم صفت فکر می‌داند که به طبیعت مخلوق مربوطند (اسپینوزا، اخلاق، ۳۶). اما در این‌جا عقل و اراده را عین قدرت که عین ذات است می‌داند.

اراده و عقل همان نسبت حرکت و سکون را با طبیعت خدا دارند؛ یعنی از طبیعت الهی ناشی شده‌اند و باید به وسیله او به وجه معین و محدودی به وجود و فعل موجب شده باشند؛ زیرا اراده نیز همچون اشیا دیگر نیازمند علتی است که به واسطه آن به وجه معین و محدود به وجود و فعل موجب می‌شود، و هر چند از اراده یا عقل اشیا نامتناهی ایجاد شود نمی‌توان گفت: خدا از راه اراده آزاد عمل می‌کند (همان، ۵۴).^۱ او نتیجه می‌گیرد: «نه عقل به طبیعت خدا تعلق دارد و نه اراده» (همان، ۳۶). زیرا اگر عقل و اراده به ذات سرمدی خداوند متعلق باشد باید از آن‌ها چیزی غیر از آنچه در مورد انسان فهمیده می‌شود، فهمیده شود و اشتراک آن‌ها تنها در لفظ باشد، همچون شباهتی که بین سگ به عنوان یک صورت آسمانی و سگ به عنوان حیوان نایب وجود دارد (همان، ۳۸).

۱. تفسیر برخی درباره این موضوع چنین است: «خدا نه فهم دارد و نه اراده، بلکه صفت اندیشیدن (فکر) را دارد و فهم و اراده به عنوان حالت از آن صفت بر می‌آیند. خدا حرکت و سکون ندارد، بلکه صفت بعد را دارد و از این صفت حالات حرکت و سکون پدید می‌آیند. فهم و اراده و حرکت و سکون، مخلوقند و نتیجه وجود خدا، نه خود خدا». ر.ک. یاسپرس، ۲۷.

برهان: اگر عقل به طبیعت الهی تعلق یابد ممکن نیست مانند عقلهای ما بعد یا حتی مقارن اشیای معقول باشد؛ زیرا او به خاطر علت بودنش قبل از همه اشیا است. از طرف دیگر، حقیقت و ذات بالفعل (وجود علمی) اشیا آن چیزی است که هست؛ چون به همین صورت در عقل خدا بالفعل موجودند. بنابراین، عقل خدا چون مقوم ذات او لحاظ شده هم علت ذات اشیا و هم علت وجود آنها است. پس هم به این دلیل و هم به خاطر این که معلول در آنچه از علتش گرفته است با آن فرق دارد، خدا باید هم از حیث ذات و هم از حیث وجود با آنها متفاوت باشد و از آنجا که عقل خدا هم علت ذات عقل ما است و هم علت وجود آن، بنابراین از این حیث که تصور شده مقوم ذات خدا است، هم از حیث ذات با عقل ما متفاوت است و هم از حیث وجود و اشتراک آنها تنها در لفظ است (همان، ص ۳۸ و ۳۹). او در ادامه می‌گوید: «هر کسی به آسانی در می‌یابد که ممکن است همین برهان در خصوص اراده نیز به کار رود» (همان، ص ۳۹). همچنین، در یکی از نامه هایش به مخاطب تلقین می‌کند که «اگر فرضاً خداوند با اراده عمل کند قوانینش برای ما نامعلوم و فعالیتش منتهی به اتفاق خواهد بود؛ زیرا اگر کسی بگوید که خدا می‌توانست از خلقت عالم خودداری کند، مثل این است که بگوید عالم اتفاقاً آفریده شده؛ چون از عمل اراده نشأت یافته که ضرورت نداشته است» (جهانگیری، ۵۱۹، به نقل از: Letter ۵۹, pp. ۲۷۷-۷۸).

به طور کلی اسپینوزا بر این نظر است که «نسبت قصد و اراده به خدا، به انکارعلیت و قول به اتفاق منتهی می‌شود» (همان).

قدرت

منظور از قدرت خدا در آرای اسپینوزا همان طبیعت نامتناهی خدا است که اشیای نامتناهی به طرق نامتناهی بالضروره از آن ناشی شده‌اند. بنابراین، قدرت مطلقه خداوند از ازل در کار بوده و تا ابد نیز در کار خواهد بود (اسپینوزا، /خلاق، ۲۷)؛ یعنی علیت فاعلی خداوند به این معنی که هر چه می‌داند و متعلق علم نامتناهی او است آن

را می آفریند(همان، ۳۵). او نظر برخی (دکارت و آکویناس، ۲۱۴) را مبنی بر تفاوت میان ذات خدا و قدرت او رد کرده و معتقد است «قدرت خدا عین ذات اوست» (اسپینوزا، اخلاق، ۶۰).

برهان: علت خود (قضیه ۱۱) و علت همه اشیا بودن فقط بالضروره از ذات خداوند برمی آید. پس قدرت خداوندی که به وسیله آن هم علت خود و هم علت همه اشیا موجود است همان ذات خدا است(همان).

نتیجه عینیت ذات خدا و قدرت او این است که هر چه ما تصور می کنیم که در قدرت خداوند است آن ضرورتاً موجود است و هر چه هم که موجود است در واقع به وجه معین و محدودی نمایانگر قدرت خداوند است که علت جمیع اشیا است (همان، ۶۰). از نظر او «وجود و ذات خدا یک چیزند و عین یکدیگر» و با توجه به این که صفات خدا عین ذات او هستند، اگر قدرت عین ذات خدا است و وجود خدا نیز عین ذات او، پس قدرت خدا عین وجود او است و تفاوت آن ها تنها در لفظ است، همان گونه که در مورد صفات خدا این گونه است، پس قدرت خدا سومین صفت قابل شناخت او است.

به طور کلی، قدرت خدا از نظر او چیزی جز ذات فعال خدا نیست. بنابراین، تصور غیر فعال بودن خداوند برابر است با تصور لاموجود بودن او و تصور توده مردم از قدرت خدا نه تنها تصور قدرت بشری است، بلکه مستلزم ضعف است(همان، ص ۷۵ و ۷۶)؛ زیرا این که خداوند هر آنچه را که ممکن بوده آفریده است نهایت قدرت او را می رساند.

اختیار

در تفکر اسپینوزا «مختار آن است که به صرف ضرورت طبیعتش موجود است و به اقتضای طبیعتش به افعالش موجب»(همان، ص ۹)^۱. اختیار یعنی وجوب وجود شیء

۱. و نیز:

- Morgan, Michael L.(Edit.); *Spinoza Complete Works*, Translations by Samuel Sherley, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis /Cambridge, ۲۰۰۲,(The Letters) Letter ۵۸, p.۹۰۸

و ضرورت صدور فعل از آن نظر به ذات آن و قطع نظر از خارج و فاعل بالاختیار آن است که فقط به صرف ضرورت ذاتش موجود و تنها از ناحیه ذات خود به افعالش موجب گردد (جهانگیری، ۶۰۳). بدین ترتیب «مختار بودن به معنای نامتعیین بودن نیست بلکه به معنای خود متعیین بودن به طور کامل است» (پارکینسن، عقل و تجربه از نظر اسپینوزا، ۱۳۰).

جبر

از نظر اسپینوزا «موجب^۱ یا به عبارت بهتر، مجبور آن است که به موجب شیئی دیگر به یک نسبت معین و محدودی در وجودش و در افعالش موجب است» (اسپینوزا، اخلاق، ۹)^۲.

جبر یعنی این که وجود شیء و فعل آن از ناحیه ذات و اقتضای طبیعت شیء نباشد، بلکه به واسطه شیء دیگری به وجود آمده و به فعل برانگیخته شده باشد. از این تعاریف برمی آید که اسپینوزا برخلاف معمول بین اختیار از یک سو و وجوب و ضرورت از سوی دیگر منافاتی نمی بیند و در تفکر او وجوب و ضرورت نه تنها در مقابل اختیار قرار نمی گیرد، بلکه در تعریف مختار از این الفاظ استفاده می کند، ولی جبر را در برابر اختیار قرار می دهد و تصریح می کند که «من اختیار را در ضرورت آزاد می دانم نه در اراده آزاد» (جهانگیری، ۶۰۴).

اختیار خداوند

با توجه به تعریف اسپینوزا از اختیار آشکار می شود که فقط خداوند فاعل مختار راستین است؛ زیرا تنها او است که به صرف ضرورت ذات خویش موجود و به افعالش موجب است و به وسیله هیچ شیئی از اشیا، چه جواهر و چه احوال، وجود نیافته و دوام و بقا نمی یابد و به کار و عمل مجبور نمی شود؛ زیرا غیر از او نه جوهری

۱. necessary (constrained)

- Morgan, Michael L.(Edit.); *op. cit.*, (The Letters) Letter ۵۸, P.

۲. و نیز :
۹۰۹

موجود است و نه به تصور می‌آید. حالات هم از ضرورت ذات او ناشی می‌شوند، نه از ضرورت ذات خود. بنابراین ممکن نیست حالات موجد ذات و مبقی وجود و انگیزه اعمال او باشند (جهانگیری، ۶۰۴)؛ زیرا «جز کمالِ طبیعتِ خدا نه در خارج از او علتی موجود است تا بتواند او را به عمل وادارد و نه در داخل او» (اسپینوزا،/خلاق، ۳۵).

اسپینوزا مختار بودن خداوند را این‌گونه ثابت می‌کند: «خدا فقط به حسب قوانین خود عمل می‌کند و به وسیله کسی و چیزی مجبور نشده است» (همان).

برهان: اشیای نامتناهی از صرف ضرورت طبیعت الهی یا از صرف قوانین آن طبیعت ناشی می‌شوند و ممکن نیست بدون خدا شیئی وجود یابد یا متصور شود، بلکه همه اشیا در خدا موجودند (قضیه ۱۵). پس ممکن نیست خارج از خدا شیئی وجود داشته باشد تا خداوند به وسیله آن در افعالش موجب یا مجبور شود و لذا خدا فقط به حسب قوانین طبیعت خود عمل می‌کند و مجبور نیست (همان، ۳۶). سپس نتیجه می‌گیرد: «فقط خدا علت مختار است؛ زیرا تنها او است که به حسب ضرورت طبیعت خود موجود است (قضیه ۱۱ و نتیجه ۱ قضیه ۱۴) و به موجب محض ضرورت طبیعت خود عمل می‌کند (قضیه قبلی). بنابراین (تعریف ۷) فقط او علت مختار است» (همان).

ما سوای خداوند یعنی جمیع اشیای دیگر یا حالات، مختار نیستند، بلکه وجود و ذات آن‌ها از وجوب وجود و ضرورت ذات خدا ناشی شده است و با ابقای خداوند باقی هستند؛ زیرا «خدا فقط علت آغاز وجود اشیا نیست، بلکه علت ذات آن‌ها نیز هست» (همان، ۴۲). پس همه مجبورند. به طور کلی اختیار از نظر اسپینوزا به معنای انتخاب و بی قانونی نیست، بلکه به معنای «خود موجب بودن» است و این معنا نه تنها با افکار فیلسوفان و متکلمان اسلامی مغایر است، بلکه با اقوال و آرای علمای دین و متکلمان یهودی و مسیحی و همچنین سلف دانای او دکارت هم ناسازگار است (جهانگیری، ص ۶۰۵ و ۶۰۶).

اراده آزاد خدا

او عقیده کسانی را که به خدا اراده آزاد مطلق را نسبت می دهند باطل و مانع عظیم شناخت می داند (اسپینوزا، اخلاق، ۵۴)؛ زیرا معتقد است خدا اشیا را در عالی ترین مرتبه کمال آفریده؛ زیرا آن‌ها بالضروره از وجود او که کامل ترین طبیعت است ناشی شده‌اند، و این کمال خدا است که باعث اعتقاد به این عقیده می شود و خلاف این عقیده باعث عدم کمال مطلق خداوند است؛ چه، لازمه وجود نظامی غیر از این نظام، انتساب طبیعت دیگری غیر از این کامل ترین طبیعت به آن است. سپس می گوید: حتی اگر بپذیریم که اراده متعلق به ذات خداوند است، باز هم لازمه کمال او این است که ممکن نباشد اشیا به صورت یا به نظام دیگری جز نظام فعلی موجود شوند (همان، ص ۵۶-۵۹).

علم خداوند

از نظر اسپینوزا علم خدا حالت مستقیم صفت فکر است که نه تنها از حیث اتصاف به صفت فکر به ذات او تعلق دارد، بلکه هم از حیث اتصافش به صفت فکر و هم از حیث اتصافش به صفت بعد شامل ذات خدا است (همان، ۷۴).

از نظر او خداوند به دو دلیل عالم است:

أ- «علم مستلزم کمال است و از آن جا که خدا موجودی کاملاً کامل است، فاقد هیچ کمالی نیست. در نتیجه، علم در بالاترین مرتبه اش که متضمن یا مستلزم هیچ جهلی یا فقدانی نیست، باید به خدا نسبت داده شود و گرنه در آن صفت و خدا نقصی موجود خواهد بود» (اسپینوزا، شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات ما بعدالطبیعی، ص ۲۲۵ و ۲۲۶). با این دلیل آشکار می شود که علم خداوند حصولی و با واسطه نیست، بلکه علم او علم حضوری و شهودی بی واسطه است (جهانگیری، ص ۶۰۵ و ۶۰۶).

ب - «در خدا بالضروره تصویری از ذات خود و از همه اشیائی که ضرورتاً از او

ناشی می شوند موجود است» (اسپینوزا، /خلاق، ۷۴ و ۷۵).^۱ اسپینوزا در این قضیه تصریح می کند که خداوند هم به ذات خود و هم به ماسوای ذات خود عالم است. از نظر او علم خداوند به ذات خود ناشی از ضرورت طبیعت او است (همان، ۷۵). در این جا بیان نمی کند که علم او به ماسوای ذات خود ناشی از علم به ذات است یا نه؟ اما برخی^۲ مفسران او معتقدند ظاهر قضیه این است که علم او به اشیا ناشی از علم به ذات است (همان، ۷۴).

فعلی بودن علم خدا

در مورد این که علم خداوند از نظر اسپینوزا فعلی است یا انفعالی، از طرف او تصریحی به این مسأله نشده است. اما برخی قضایا بر فعلی بودن علم خداوند دلالت ضمنی دارند: «از کمال خدا بر می آید که تصورات او مانند تصورات ما به واسطه اشیا خارجی تعیین نیافته اند، بلکه بر عکس، فهم او موجب تعیین اشیا است که به واسطه او در خارج از او آفریده شده اند، و گرنه این گونه اشیا طبیعت و ذات خود را از خودشان خواهند داشت و دست کم طبیعتاً مقدم بر عقل الهی خواهند بود؛ و این باطل است» (اسپینوزا، شرح اصول فلسفه دکارت، ۲۲۶). و نیز: «اشیاء نامتناهی، به طرق نامتناهی، بالضرورة از ضرورت طبیعت الهی ناشی می شوند اسپینوزا، /خلاق، ۳۴). نتیجه این قضیه این است که «خدا علت فاعلی همه اشیا است که عقل نامتناهی می تواند آن ها را درک کند» (همان). برخی^۳ این قول را چنین تفسیر کرده اند: «مقصود این است

۱. برهان: زیرا خدا (قضیه ۱، بخش ۲) قادر است که در حالات نامتناهی درباره اشیا نامتناهی فکر کند، یا چیزی شبیه آن، طبق قضیه ۱۶، بخش ۱) می تواند تصویری از ذات خود و از همه اشیا که بالضرورة از او ناشی می شوند داشته باشد. اما هر چه در قدرت خدا است ضرورتاً موجود است (قضیه ۲۵، بخش ۱). پس این تصور بالضرورة موجود است و فقط در خدا موجود است. (قضیه ۱۵، بخش ۱).
۲. هاری استرین ولفسن (wolfson, Hany Austryn)، /خلاق به نقل از: *The Philosophy of spinozo, vol. II, P.V*

۳. محسن جهانگیری: البته این که نظر قطعی ایشان چیست جای تأمل است؛ زیرا در پاورقی کتاب اخلاق می گوید: از تبصره قضیه ۳ بخش ۲ که آن هم از قضیه ۱۶ بخش ۱ به دست آمده است، بر می آید که از نظر اسپینوزا علم خداوند فعلی است نه انفعالی. (اخلاق، ۷۵).

همچنین در پاورقی شرح اصول فلسفه دکارت می گوید: «مقصود این که علم خداوند فعلی و علت اشیا است، نه انفعالی و معلول اشیا» (چاپ اول، ۱۳۸۲، ص ۲۲۶). جهانگیری در آخرین کتاب خود درباره اسپینوزا مجموعه مقالات که در سال ۱۳۸۳ منتشر شده است می گوید: «با این که تأکید کرده است که

که هر چه را که خدا می داند و علم نامتناهی او به آن تعلق می یابد، آن را می آفریند؛ یعنی بالضروره از او منتشی می شود. پس باید گفت: هرچه معقول و معلوم خدا است بالضروره موجود است و به تعبیر حکمای ما «عِلْمٌ فَأَوْجَدَ» (اسپینوزا، اخلاق، ۳۵).

برخی از عبارتهای اسپینوزا گواه بر این است که از نظر او علم خداوند همان عقل او است، از جمله، هنگامی که در بیان تمایز عقلی بین عقل و اراده خدا، عقل خدا را چنین تعریف می کند: «وقتی صرفاً به این واقعیت توجه می کنیم که ماهیت مثلث در ذات خدا از ازل به عنوان یک حقیقت ازلی وجود دارد، گفته ایم که خدا دارای تصور مثلث است، یا ماهیت مثلث را درک می کند» (پارکینسن، عقل و تجربه از نظر اسپینوزا، ۱۲۸).

۳- اراده الهی از دیدگاه استاد مطهری

اما فلاسفه اسلامی اراده را مانند سایر صفات خداوند عین ذات او می دانند و معتقدند همان طور که علم خداوند دارای مراتب است، اراده او هم مراتب دارد (مطهری، درسهای الهیات شفا، ۲/۴۳۲)؛ یعنی همان گونه که «علم در مرتبه ذات و علم در مرتبه فعل داریم و لوح محفوظ خودش علم خداوند است ولی مخلوق آن، اراده هم

خداوند به ذات خود و حالات ذات خود، یعنی اشیای جزئی، علم دارد و حتی به این علم هم علم دارد، به درستی معلوم نیست که او این علم را از نوع علم فعلی، یعنی مشأ فعل و خلق؛ بداند، که اگر چنین می بود عقیده او تا حدی با عقیده حکما و عرفای ما همانند می نمود... ولی به نظر می رسد در نظر اسپینوزا علم خداوند به اشیا نه از نوع علم فعلی و نه از نوع علم انفعالی است و این هم ممکن است؛ زیرا، آنان که علم را به فعلی و انفعالی تقسیم کرده اند، خود گفته اند که این منفسله مانع الخلو نیست؛ زیرا امکان دارد که علم نه فعلی و نه انفعالی باشد، مانند علم مجرد به ذات خود» (ص ۶۰۶ و ۶۰۷) هر چند سال نشر کتاب ۱۳۸۳ است، اما مقالات آن مقالاتی است که به گفته خودشان از حدود سی سال پیش نوشته و در مجلات متفرق علمی و دانشگاهی به چاپ رسانده است و خود در مقدمه این کتاب می گوید: «لازم بود این مقالات مجدداً مورد مذاقه و بررسی قرار گیرند و پاورقی ها دقیقاً با منابع مطابقت داده شوند، ولی به علت کثرت کار این مهم جز در چندین مورد عملی نشد» (ص ۹). بنابراین، به نظر می رسد که نظر قطعی ایشان همان فعلی بودن علم خداوند باشد.

۱. هر چند استاد مطهری از قول فلاسفه بیان می کند که معتقدند اراده صفت ذات خداوند است، اما باید گفت همه فلاسفه این عقیده را ندارند. به عنوان مثال علامه طباطبایی معتقدند اراده ای که به واجب تعالی نسبت داده می شود نیز از مقام فعل انتزاع می گردد (ر.ک. طباطبایی، نهیة الحکمه، ۳۰۰).

همین‌طور است. اراده عین مرید و عین ذات است و مراد هم عین اراده است. هم به مرید و هم به مراد می‌شود اراده گفت» (همان).

استاد همچنین حدیثی از امام علی (ع) نقل می‌کند که فرموده است: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِمَشِيَّتِهِ وَالْمَشِيَّةَ بِنَفْسِهَا». سپس حدیث را این‌گونه معنا می‌کند: «مشیت علت اشیاء است و خودش معلول ذات است» (همان). او معتقد است که اراده خداوند و مشیت او هر دو معنایی دارند و خداوند فاعل بالاراده است (همان، ۴۳۲).

مطهری ابتدا به تبیین و تشریح اراده انسان می‌پردازد و سپس مسأله را در مورد خداوند بررسی می‌کند. درباره انسان می‌گوید: شوق و اراده متفاوتند؛ چرا که انسان خیلی چیزها را اراده می‌کند. ولی شوق به آن‌ها ندارد و برعکس. انسان از آن جهت که عاقل است و اشیا را تعقل می‌کند، پس این تعقل او وجود آن شیء را اقتضا می‌کند. چیزهایی وجود دارند که طبیعت انسان اقتضای آن را دارد؛ مثلاً وقتی گرسنه است، میل به خوردن پیدا می‌کند. این امور متعلق شوق انسان هستند؛ یعنی متعلق شوق اموری است که ملایم طبع انسان است. گاهی انسان شدیداً مشتاق چیزی است، ولی آن را اراده نمی‌کند؛ چون موافق طبیعتش نیست. اما گاهی مشتاق چیزی نیست، ولی آن را اراده می‌کند. مثلاً انسان دواى بدمزه‌ای را می‌خورد، در حالی که موافق طبع او نیست. از این‌جا روشن می‌شود که کاری که ملایم عقل است، مورد اراده است (همان، ۴۳۳).

استاد درباره عینیت یا مغایرت تعقل و اراده می‌گوید: حداکثر فرض کنیم در انسان متمایز باشند، اما امر دیگری که در وجود انسان هست این است که فعل اختیاری انسان برای حصول غرضی است که فاقد آن است و آن را طالب است؛ مثلاً غذایی را که انسان می‌طلبد، اقتضای شهوت و میل درونی او است برای کسب چیزی که ندارد. در انسان همه این امور به نحو کثرت وجود دارد. ذات انسان و تعقل او دو چیز است و ممکن است اراده او هم غیر از تعقل باشد و این نیز با غرضی که در پی کسب آن است متفاوت است. اما در مورد خداوند معتقد است: همه این‌ها منهای جنبه‌های عدمی و

جنبه‌های مربوط به نقص وجود دارد، یعنی در خداوند تعقل اشیا بدون اینکه تعقل مغایر با عقل باشد، وجود دارد و خداوند اراده نیز دارد. ولی همه این‌ها عین ذات او است و کثرتی نیست^۱. خداوند غرض ندارد و از آن‌جا که او نظام خیر را تعقل می‌کند نظام خیر ملائم ذات است، نه منافی آن. هر ذاتی به فعل خود ملایمت دارد و «همین ملایمت اراده او است». وقتی ذات او فعلی را اقتضا کند و علم به آن فعل داشته باشد، و ملایمت با علم و عقل هم باشد، پس معنی اراده در او صادق است (مطهری، *الهیات شفا*، ۲/۴۳۳ و ۴۳۴).^۲ بدین ترتیب روشن می‌شود استاد نیز مانند صدرالمতألهین اراده الهی را همان تعقل ذات و نظام خیر و اصلح می‌داند، همان‌گونه که ملاصدرا نیز در تعریف مرید بودن خداوند می‌گوید: «خداوند ذات خود و نظام خیر موجود را تعقل می‌کند» (صدرالدین شیرازی، ۳۱۶/۶).

استاد دلیلی بر اثبات اراده خداوند و اتصاف ذات او به این صفت کمالی بیان نمی‌کند. اما از آن‌جا که ایشان فیلسوفی صدرایی و شارح حکمت متعالیه است نظر ملاصدرا در این باره بیان می‌شود: در عبارتهای ملاصدرا دلایل فراوانی بر اثبات اراده الهی و اتصاف حق به این صفت کمالی در مرتبه ذات وجود دارد، براهینی چون «برهان صدیقین»، «برهان بسیط الحقیقه کل الاشیاء» و «برهان واجب الوجود بذاته واجب من جمیع جهاته» دلالت بر مرید بودن حق در مرتبه ذات و فعل می‌کنند (اله بداشتی، ۷۷).

علامه طباطبایی هر چند فیلسوفی صدرایی محسوب می‌شود اما صفت اراده را صفت فعلی می‌داند. استاد مطهری به ذاتی بودن اراده الهی تصریح می‌کند، ولی در

۱. در مورد این که آیا منظور از «کثرتی نیست» کثرت در مصداق است یا کثرت در مفهوم و اعتبار، باید گفت: استاد مطهری در این مورد اشاره‌ای نکرده است. ولی از آن‌جا که ایشان شارح حکمت متعالیه است شاید بتوان گفت ایشان با صدرالمتألهین هم عقیده است که می‌گوید: «لیس وجود هذه الصفات فیها الّا وجود ذاته بذاته فیهی و ان تغایرت مفهوماتها لكنها فی حقّه (تعالی) موجوده بوجود واحد» ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۲۰/۶.

۲. استاد درباره انواع اراده در مورد خداوند دیدگاه‌هایی دارد که بی‌مناسبت با بحث مورد نظر نیست. ر.ک. حماسه حسینی، ۳۱۷/۱ و ۳۱۸.

این باره فعلی بودن آن را نیز می‌پذیرد یا نه مطلبی بیان نکرده است. در عین حال با توجه به مبنای فوق نظر صدرا بیان می‌شود: ملاصدرا در توضیح نظر میرداماد که قائل به مراتب اراده در مرتبه ذات و زائد بر ذات می‌باشد، می‌گوید: گاهی مراد از اراده معنای مصدری آن یعنی ایجاد و آفرینش است و گاهی مراد حاصل مصدر یعنی فعل به وجود آمده و آفریده شده است. اراده نیز مانند علم دارای مراتبی متناسب با مراتب هستی است آخرین مرتبه وجود اشیا وجود خارجی آن‌ها است، همان‌گونه که در این آخرین مرتبه، علم نیز هست، چنان‌که معلوم نیز هست. به همین نحو اراده هم هست، چنان‌که مراد هم هست. پس از این جهت که موجودات خارجی آخرین مرتبه وجودند، از جهت و اعتباری اراده‌اند و از جهتی مراد، مانعی نیست که از جهتی اراده عین ذات واجب باشد و از جهت و اعتبار دیگر زاید بر ذات (صدرالدین شیرازی، ۳۵۳/۶ و ۳۵۴).

عمومیت اراده الهی

استاد عمومیت مشیت الهی را بر مبنای آیات قرآن بیان می‌کند و می‌گوید: قرآن موضع ثنوی ندارد تا برخی امور را تحت مشیت الهی بدانند و برخی دیگر را نه. همه چیز تحت مشیت الهی است، اما انتساب هر چیزی به اراده خداوند از مجرای علت خود می‌باشد، حتی انتساب افعال بشر به خداوند از طریق خود بشر و اختیار و اراده او است (مطهری، آشنایی با قرآن، ۱۲۱). مطهری می‌گوید: «قرآن به شکلی عموم مشیت الهی و عموم قضا و قدر را قائل است که هیچ‌گونه منافاتی بین آن و اختیار و اراده بشر نیست». وی با استناد به این آیه که می‌فرماید: «این [کیفر] دستاوردهای پیشین شماست، و [گرنه] خدا بر بندگان [خود] ستمکار نیست»^۱ چنین استدلال می‌کند که به موجب کارهایی که به دست خودتان یعنی به اراده و اختیار خودتان بدون هیچ‌گونه اجبار انجام دادید، خدا شما را مختار و آزاد آفریده است (همان، آشنایی با قرآن، ۱۲۲/۳).

مطلق بودن اراده الهی

۱. انفال/۵۱: «ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أُيُوبُكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ».

منظور از مطلق بودن اراده الهی این است که خداوند «هرچه بخواهد به همان نحو که می‌خواهد - بدون این که اجرای اراده‌اش متوقف بر امری ماورای خودش باشد- انجام می‌گیرد» (مطهری، *علل گرایش به مادیگری*، ۱۱۶). خداوند بر خلاف انسان که اراده و مشیت محدود و ناقصی دارد، محیط بر همه چیز است و همه چیز به اراده او است و حتی اسباب و وسایط و موانع نیز ناشی از اراده و مشیت او است. بنابراین، در مرتبه حاکمیت اراده او هیچ چیزی به عنوان شرط یا مانع وجود ندارد؛ همه شروط و اسباب و موانع و زوال موانع، مادون و محکوم اراده او یعنی تابع اراده او است. اگر وجود چیزی موقوف به یک سلسله شرایط است، از نظر آن چیز صحیح است که بگوییم مشروط به شرایطی است، اما از نظر اراده خداوند مشروط به شرایطی نیست و صحیح نیست که این گونه گفته شود، بلکه اراده الهی آن را با همان شرط اراده کرده است و آن هم به همان نحو که اراده شده به وجود می‌آید (همان).

در مورد کیفیت صدور موجودات از ذات باری چنین نیست که اراده خداوند جدا جدا به آفرینش موجودات تعلق گیرد، بلکه دلایل متقن عقلی و براهین قاطع فلسفی اثبات می‌کند و شواهدی از قرآن نیز تأیید می‌کند که اراده خداوند واحد و بسیط است؛ یعنی همه جهان، از آغاز تا انجام، با یک اراده بسیط به وجود می‌آید (مطهری، *عدل الهی*، ۱۰۳). قرآن می‌فرماید: «ماییم که هر چیزی را به اندازه آفریدیم و فرمان ما جز یک بار نیست، [آن هم] چون چشم به هم زدنی»^۱.

قدرت خداوند

در تعریف قدرت باید گفت: «اگر بخواهد [فعلی را] انجام می‌دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد»^۲ (همان، ۴۳۵). یعنی نفس مشیت و نفس لا مشیت هر دو

۱. قمر/۴۹ و ۵۰: «إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ وَمَا نُرْسِلُ بِإِنَّا وَاحِدٌ كَلِمَةً بِالْبَصَرِ».

۲. «ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل».

واجب است. پس در حق تعالی باید گفت: «نظام خیر را تعقل کرد و انجام داد»^۱ (همان). البته، استاد تصریح نمی‌کند که آیا تعریف اخیر تعریف خود او است یا نه. اما با توجه به این تعریف می‌توان گفت که علم و قدرت در خداوند توأمند و از آن‌جا که هر دو صفت ذات هستند، عین یکدیگرند. وی با استناد به آیات قرآن می‌گوید: در آیه «آن که دانشی از کتاب - کتابی آسمانی یا لوح محفوظ - نزدش بود گفت: من آن را پیش از آن‌که چشم برهم زنی - یا چون در چیزی نگری تا چشم از آن برداری - برایت می‌آورم»^۲ بحث از قدرت است، ولی علم هم مطرح می‌شود و در سوره نجم که بحث از علم است قدرت را نیز مطرح می‌کند، این به واسطه توأم بودن این دو است. استاد تصریح می‌کند که علم و قدرت عین یکدیگرند و تفکیکی که انسان بین این دو متصور است اشتباه است و «خود علم قدرت است و قدرت علم و لهذا در ذات پروردگار هر دو به شکل واحد موجود هستند» (مطهری، نبوت، ۱۹۰).

علم الهی

استاد در بحث علم خداوند می‌گوید: علم خدا در دو قسمت قابل بحث است: یکی علم خداوند به ذات خود و دیگری علم خداوند به اشیا دیگر (مطهری، درسهای الهیات شفا، ۳۱۹/۲).

أ- علم خداوند به ذات خود: وی در مورد عاقل به ذات بودن واجب قاعده‌ای از حکما را که با برهان تحصیل کرده‌اند ذکر می‌کند و آن این‌که «هر مجردی عاقل است» و «هر عاقلی مجرد است»؛ یعنی وقتی ثابت شد ذات واجب بری از ماده و علایق مادی است لازمه تجردش این است که خداوند عقل محض یعنی خودآگاه باشد (همان، ۳۱۱)، البته منظور از این عقل، فکر نیست؛ زیرا فکر عمل اندیشه کردن است و مربوط به علم

۱. «عقل النظام الخیر و فعل».

۲. نحل/۴۰: «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ».

حصولی است، در مورد واجب هم از سنخ فکر دانستن آن خطا است (همان، ۳۰۵ و ۳۰۶). از این بیان روشن می‌شود که علم واجب به ذات خود علم حضوری است.

ب - علم خداوند به ماسوا: وی نظر شیخ اشراق را که معتقد است علم واجب به جهان علم حضوری است سخنی درست و غیرقابل خدشه می‌داند؛ یعنی معتقد است تمام اشیا از ازل تا ابد به وجود عینی خویش نزد پروردگار حضور دارند، بنابراین، عالم عین علم خداوند و عین معلوم است (همان، ۳۷۶).

از نظر وی نقص نظریه شیخ اشراق این است که علم قبل از معلوم قابل اثبات نیست؛ هرچند ایشان مسأله علم قبل از ایجاد را از مسائل ضروری اسلام و مورد تأکید احادیث می‌داند و بیان می‌کند که در نظریاتی که بعد از شیخ اشراق ارائه شده این نقص رفع شده است (همان، ۴۲۵). استاد مطهری تبیین و توضیح صریحی در مورد نظر خود در این باب اظهار نکرده است ولی از آنجا که ایشان از شارحان حکمت متعالیه است و مسأله علم قبل از ایجاد نیز از مسائلی است که صدرالمآلهین اشکال‌های قبلی آن را برطرف و علم تفصیلی قبل از ایجاد را به روش برهانی و عرفانی و قرآنی (صدرالدین شیرازی، ۲۸۱/۶) اثبات می‌کند، نظر وی همان دیدگاه حکمت متعالیه است، که در این جا تنها به بیان روش برهانی اکتفا می‌شود: «وجود واجب تعالی وجود همه اشیا است. پس هرکس وجود واجب را تعقل کند وجود همه اشیا را تعقل کرده است و وجود واجب عیناً به ذات خود عقل و عاقل است. پس واجب الوجود به ذات خود تعقل کننده ذات خویش است و تعقل ذاتش تعقل همه موجودات است و بر وجود همه ماسوا مقدم است. پس تعقل او از ماسوای خود، قبل از وجود ماسوای او می‌باشد. پس ثابت شد که علم خداوند به همه اشیا در ذات خودش قبل از وجود همه اشیا حاصل است، چه صور عقلی قائم به ذات او باشند و چه خارج و منفصل از ذات او باشند. پس این علم کمالی، به وجهی تفصیلی است و به وجهی اجمالی؛ زیرا معلومات

با وجود کثرت و تفصیلشان به حسب معانی به وجود واحد و بسیطی موجود می‌شوند. پس در این مشهد الهی و جلوه گاه ازلی، همه موجودات به گونه‌ای که هیچ کثرتی در آن‌ها نباشد کشف و آشکار می‌شوند. پس خداوند کلی است در واحد» (مطهری، *درسهای الهیات شفا*، ۲۷۰ و ۲۷۱).

به بیان دیگر، از آن‌جا که خداوند به علم حضوری عالم به ذات خود است و چون ذات خداوند فاقد هیچ یک از کمالات وجودی ماسوا نیست و ذاتش در حد اعلائی بساطت می‌باشد، ماسوای ذات در مرتبه ذات، برای واجب‌الوجود مکشوف و معلوم می‌باشند، و این همان معنای علم ذاتی تفصیلی قبل از ایجاد از نظر صدرالمتألهین است (بهشتی، ۳۲۸). علم واجب‌الوجود به اشیا قهراً علم فعلی است. ایشان در توضیح این مسأله بیان خواجه را بیانی پسندیده می‌داند و آن را چنین نقل می‌کند: ذات حق تعالی علت موجودات است و علم به علت نیز علت علم به معلول است؛ یعنی از آن‌جا که واجب تعالی عالم ذات خود است علم او به ذات خود علت علم او به موجودات است. اما از آن‌جا که علم حق تعالی به ذات خود عین ذات است، پس همان که علت است برای موجودات همان هم علت علم به موجودات است و بنابراین علم به موجودات عین موجودات است (همان، ۳۸۸).

رابطه اراده با صفات علم و قدرت

استاد قائل به عینیت ذات و صفات است، یعنی معتقد است ذات واجب‌الوجود حقیقتاً و بدون هیچ‌گونه شائبه مجازی مصداق علم است؛ ذاتش حقیقت علم است و در همان حال حقیقت قدرت است (مطهری، *درسهای الهیات شفا*، ۱۳۹/۲).

در بحث اراده گفته شد از نظر ایشان «اراده عین مرید و عین ذات است» (همان، ۴۱۲) و نیز «در او تعقل اشیا هست، بدون این که تعقل مغایر با عقل باشد، اراده هست، ولی همه این‌ها عین ذات است» (همان، ۴۳۴) و با توجه به این‌که ذات واجب مصداق علم و حقیقت علم است روشن می‌شود اراده خداوند و علم او عین

ذات او است. از نظر ایشان قدرت نیز مانند علم صفت ذات واجب است. پس قدرت نیز عین ذات او است. به طور کلی، می‌توان گفت: صفات قدرت، اراده و علم در خداوند عین ذات اویند و تفاوت آن‌ها در مفهوم است.

نسبت اختیار به خداوند (قضا و قدر الهی)

استاد معتقد است بحث جبر و اختیار بحث قضا و قدر نیز هست؛ چرا که از آن جهت که به انسان مربوط است «جبر و اختیار است و از آن جهت که به خداوند مربوط است قضا و قدر است» (مطهری، کلیات علوم اسلامی، ۱۷/۲)، استاد همچنین، قضا و قدر را به معنی «نوع رابطه و پیوند اشیا و مخلوقات از نظر حتمیت و قطعیت و از نظر حدود و اندازه‌ها، و از نظر میزان دخالت سایر عوامل در پدید آوردن اشیا و مخصوصاً میزان استقلال و اختیار و آزادی انسان» می‌داند (مطهری، مجموعه آثار، ۱۰۶۳/۶).

معنی قضا و قدر

أ - معنی قضا : استاد معتقد است کلمه قضا به حسب اصل لغت به معنی فیصله دادن است، خواه این فیصله دادن در فعل باشد، خواه قول و نیز خواه در مورد خداوند باشد و خواه غیر خداوند (همان، ۱۰۶۵/۶).^۱ ب - معنی قدر: کلمه قدر را به «اندازه (همان، ۱۰۶۶/۶) و تعیین (انسان و سرنوشت، ۵۲)» معنا کرده و معتقد است در قرآن به همین

۱. در کتاب انسان و سرنوشت (ص ۵۲) قضا را به معنی «حکم» نیز بیان می‌کند، اما در جای دیگری این مسأله را رد می‌کند و می‌گوید: کلمه «قضا» که در مورد حکم زیاد استفاده می‌شود به این دلیل است که حکم، پایان دهنده و قطعی کننده یک جریان است، ولی «کلمه قضا مرادف با حکم نیست»؛ زیرا در مواردی که کاربرد کلمه حکم در آن موارد جایز نیست، به کار برده می‌شود؛ مثلاً در آیه شریفه «پس آنها را [به صورت] هفت آسمان، در دو هنگام مقرر داشت و در هر آسمانی کار [مربوط به] آن را وحی فرمود.» «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا...» (فصلت/۱۲) نیز «و چون آداب ویژه حج را به جای آوردید...» «فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ...» (بقره/۲۰۰). البته، استاد معتقد است کاربرد کلمه قضا در مواردی که حکمی تشریحی یا تکوینی است که سبب فیصله دادن و قطعی شدن یک چیز می‌شود صحیح است، مانند «گفت: [فرمان] چنین است، پروردگار تو گفته که آن بر من آسان است، و تا او را نشانه‌ای برای مردم و رحمتی از جانب خویش قرار دهیم، و [این] دستوری قطعی بود.» «قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِتَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا» (مریم/۲۱). ر.ک. مجموعه آثار ۱۰۶۵/۶.

معنا استعمال شده است (همان)، مانند «ماییم که هر چیزی را به اندازه آفریدیم^۱». کلمه تقدیر را نیز به اندازه‌گیری کردن و یا تعیین و تشخیص اندازه یک شیء معنا کرده است (مجموعه آثار، ۱۰۶۶/۶). به طور کلی ایشان هر یک از قضا و قدر را این‌گونه تعریف می‌کند: قطعیت و حتمیت یافتن حوادث و اشیا از ناحیه ذات حق قضای الهی نامیده می‌شود و معنی تقدیر الهی این است که اشیا اندازه خود را از آن ناحیه کسب می‌کنند و از آن‌جا که خداوند فاعل بالعلم و بالمشیه و بالاراده است بازگشت قضا و قدر به علم و اراده و مشیت الهی می‌باشد (همان، ۱۰۶۶) و تفاوت قضا و قدر در این است که حوادث جهان از آن جهت که وقوع آن‌ها در علم و مشیت الهی قطعیت و ضرورت یافته است مقضی به قضای او هستند و از آن جهت که حدود و اندازه و موقعیت مکانی و زمانی آن‌ها تعیین شده است، مقدر به تقدیر الهی اند (انسان و سرنوشت، ۵۲).

به نظر استاد بدیهی است که اراده و یا علم الهی، چه علم در مرتبه ذات و چه در مرتبه فعل به عقیده حکما، از جهت این‌که موثر در وجود و ایجاد اشیا است و حکم به وجود آن‌هاست و اشیا به موجب آن ضرورت و حتمیت می‌یابند «قضای الهی» نامیده می‌شود و بنابراین «قضای علمی» عبارت از علمی الهی است که منشأ ضرورت و حتمیت اشیا است. همچنین علم الهی یا مرتبه‌ای از آن از جهت انتساب حدود و اندازه اشیا به آن «قدر» نامیده می‌شود و بنابراین «قدر علمی» علمی است که منشأ حدود و اندازه اشیا است (مجموعه آثار، ۱۰۶۹/۶). با توجه به تعریف اراده و نیز قضا و قدر می‌توان گفت: قضای علمی و قدر علمی معنایی نزدیک به معنای اراده ذاتی خداوند یا علم به نظام خیر و اصلح که عین عالمیت او است دارد، هرچند مفهوماً مغایر به نظر می‌رسند.

با توجه به این تعریف از قضا و قدر تفاوت این دو بدین ترتیب است که «قضا»

۱. قمر/۴۹: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ».

عبارت است از قطعیت و ضرورت اصل وجود شیء در علم خداوند و «قدر» عبارت از حدود و اندازه وجود اشیا در علم خداوند.

از نظر وی قضا و قدر ممکن است در مورد اعیان موجودات نیز اطلاق شود که «قضا و قدر عینی» نامیده می‌شود. در این صورت «قضای الهی» عبارت است از نفس ضرورت و حتمیت اشیا از جهت انتساب به واجب الوجود و «قدر الهی» عبارت است از نفس تعیین وجود و اندازه وجود اشیا از جهت انتساب به واجب الوجود (همان). قضا و قدر عینی نیز از حیث معنا به اراده فعلی خداوند که عین ایجاد و منتزع از مقام فعل و عین معلومیت اشیا است نزدیک است.

با توجه به این تعریف، تفاوت قضا با قدر به این شکل است که «قضا» عبارت است از قطعیت و ضرورت شیء از جهت انتساب به علت تامه و «قدر» عبارت است از اندازه و تعیین اشیا از جهت انتساب به واجب الوجود (مطهری، انسان و سرنوشت، ۶۰).

اقسام قضا و قدر

أ - قضا و قدر حتمی و غیرقابل تغییر: دارای سه مصداق است؛ یک) مجردات علوی: از آنجا که بیش از یک نحو وجود نمی‌توانند داشته باشند و تحت تأثیر علل مختلف واقع نمی‌شوند، دارای قضا و قدر حتمی‌اند (همان، ۶۷).

دو) در طبیعت نیز جریان‌های غیرقابل تبدیل وجود دارد و از این قبیل است: - در طبیعت هر موجودی مسبوق به عدم است و از موجود دیگری وجود می‌یابد، این قضای حتمی است.

- موجودات جهان طبیعت به مرحله‌ای می‌رسند که تغییر مسیر برای آنها غیرممکن می‌شود: یا باید معدوم شوند و یا همان جریان را طی کنند؛ یعنی تقدیر حتمی پیدا می‌کنند (همان، ۷۸).

سه) قوانین و نظامات حاکم بر طبیعت: موجودات طبیعت در تغییر و تبدیل

هستند، اما نظامات حاکم بر طبیعت ثابت و لایتغیرند. قرآن از این نظامات لایتغیر به «سنت الهی» تعبیر می‌کند (همان).

ب - قضا و قدر غیرحتمی : مسأله تغییر سرنوشت و غیرحتمی بودن آن از دو جنبه مورد بررسی واقع می‌شود:

یک (جنبه الهی: بدین معنی که محال است علم و اراده الهی چیزی را ایجاد کند و آن‌گاه عامل مستقلی که از قضا و قدر سرچشمه نگرفته است در مقابل آن بایستد و آن را برخلاف آنچه علم و مشیت و اراده الهی اقتضا کرده است ایجاد کند و یا آن عامل مستقل خارجی، علم و مشیت الهی را تغییر دهد. شگفتی این مسأله این است که حوادث سفلی و مخصوصاً اراده و افعال انسانی سبب تغییرات و محو و اثبات‌هایی در عالم علوی و برخی الواح تقدیری و کتب ملکوتی شوند (مطهری، انسان و سرنوشت، ۶۴).

با این توضیحات سؤالی که مطرح می‌شود این است که با وجود نشأت گرفتن نظام سفلی و عینی از نظام علوی و علمی و دانی بودن عالم سفلی نسبت به عالم علوی آیا ممکن است نظام سفلی یا لاقط قسمتی از آن، یعنی عالم انسانی در عالم علوی و علمی اثر گذارد و باعث تغییراتی شود، هرچند خود این تأثیر نیز به حکم قضا و قدر باشد. آیا علم خداوند قابل تغییر است؟ پاسخ این سؤال‌ها مثبت است و هم علم خداوند و هم حکم او تغییرپذیر و قابل نقض است و نیز نظام سفلی و مخصوصاً اراده و عمل انسان بلکه اختصاصاً اراده و خواست و عمل انسان بر عالم علوی تأثیر می‌گذارد و این عالی‌ترین شکل تسلط انسان بر سرنوشت است (همان، ۶۵). استاد این مسأله را همان مسأله عالی و شامخ «بداء» که قرآن کریم برای اولین بار در تاریخ معارف بشری از آن یاد کرده است، می‌داند.

بداء : استاد معنای لغوی بداء را «ظاهر شدن، پیدا شدن رأی دیگری در کاری یا امری» (عمید، ۲۸۴) می‌داند (مطهری، تکامل اجتماعی انسان، ص ۱۶) و در مورد آن

می‌گوید: مسأله بدهاء ریشه قرآنی دارد و از لطیف‌ترین حقایق فلسفی است که در میان فرقه‌های مختلف اسلامی تنها برخی از فلاسفه شیعه اثنی عشری که تدبیر زیادی در قرآن داشته‌اند و از آثار ائمه (ع) مخصوصاً کلمات امیرالمؤمنین (ع) استفاده کرده‌اند، توانسته‌اند به حقیقت آن پی ببرند (مطهری، انسان و سرنوشت، ۶۶). وی تفصیل این بحث را بیان نکرده و تنها به ذکر آیه‌ای از قرآن در این مورد بسنده داشته و به بحث از دوگونگی قضا و قدر از جنبه عینی و علیت عمومی پرداخته است: «خدا آنچه بخواهد محو یا اثبات می‌کند، و اصل کتاب نزد او است»^۱.

دو جنبه عینی و علیت عمومی: موجودات مادی که تحت قانون حرکت هستند و همواره بر سر دوراهی‌ها قرار دارند، دارای قضا و قدرهای قابل تغییرند؛ یعنی فقط یک نوع قضا و قدر سرنوشت آن‌ها را معین نمی‌کند؛ زیرا سرنوشت معلول به علت بستگی دارد و از آن‌جا که این امور دارای علل مختلف هستند، سرنوشت‌های مختلف نیز دارند، و از آن‌جا که هر سلسله از علل لحاظ شوند امکان جانشین شدن یک سلسله دیگر نیز در کار است، پس دارای سرنوشت غیرحتمی‌اند و به اندازه احتمال‌هایی که در مورد آن وجود دارد قضا و قدر نیز در مورد آن صحیح است. به عنوان مثال اگر کسی به نوعی بیماری مبتلا گردد، ناچار علت خاصی سبب این بیماری است. حال اگر این بیمار جهت بهبود حال خود دارو استفاده کند، سرنوشت دیگری دارد. اگر این بیمار را دو پزشک معاینه کنند و تشخیص و نسخه‌شان با هم مخالف باشد باید گفت دو سرنوشت مختلف در انتظار این بیمار است. از آن نظر که از جانب بیمار هم امکان انتخاب نسخه پزشک اول موجود است و هم انتخاب نسخه پزشک دوم، پس از نظر او هیچ یک از این دو سرنوشت حتمی نیست. هر چند انتخاب این بیمار به یک سلسله علل آشکار و پنهان بستگی دارد، ولی این جهت موجب سلب این امکان نمی‌گردد؛ یعنی در عین این‌که یکی از این دو نسخه بالخصوص انتخاب می‌شود، امکان استعدادی

۱. رعد/۳۹: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعَدَّةُ أُمَّ الْكِتَابِ».

نسخه مخالف، موجود و محفوظ بوده است (مطهری، انسان و سرنوشت، ۶۷ و ۶۸). روشن می‌شود سرنوشت‌های گوناگونی وجود دارد که می‌توانند جانشین یکدیگر شوند. البته، جانشین شدن آن‌ها نیز به حکم سرنوشت است. سرّ تغییر قضا و قدر چه از جنبه الهی و چه از جنبه غیرالهی این است که قضا و قدر عاملی در عرض سایر عوامل جهان نیست. بلکه مبدأ و منشأ همه عامل‌های جهان است. هر عاملی که اثری از خود بروز دهد، مطهری از مظاهر قضا و قدر است و تحت قانون علیت عمومی است. بنابراین محال است که قضا و قدر در شکل یک عامل در مقابل سایر عوامل و جدای از آن‌ها ظاهر شود و مانع تأثیر عامل خاصی گردد یا عامل خاصی را به کاری اجبار و اکراه کند (همان، ۷۰).

با توجه به آنچه بیان شد روشن می‌شود که اعمال و افعال انسان سرنوشت حتمی و تخلف‌ناپذیر ندارد؛ زیرا به هزاران علل و اسباب و از آن جمله انواع اراده‌ها و اختیارها که از خود بشر ظهور می‌کند، بستگی دارد. تمام امکاناتی که در مورد جمادات و نباتات و افعال غریزی حیوان وجود دارد، در افعال و اعمال انسان نیز هست، علاوه بر این که انسان عقل و شعور و اراده اخلاقی و قوه انتخاب و ترجیح نیز دارد (همان، ۶۷ و ۶۸).

گفتنی است استاد در جای دیگر نظر دیگری را نیز در مورد تغییرپذیری یا تغییر ناپذیری قضا و قدر بیان می‌کند و معتقد است اگر از نظر آنچه در جهان هستی واقع شده است و می‌شود ملاحظه کنیم فقط یک نوع قضا و قدر وجود دارد؛ یعنی اشیا آن گونه که هستند و با استناد به علل و اسباب تامه‌ای که مستند به آن‌ها هستند قضا و قدرشان حتمی است. ولی در عین حال نوعی ضرورت مشروط و قدر مشروط درباره موجودات مادی صادق است: «اگر چنین می‌شد امکان چنان شدن در کار بود». به عبارت دیگر، فقط قضا حتمی و لایتنجیر است. اما قدر غیرحتمی و قابل تغییر است، بدین تربیت که نسبت وجود اشیا به علت تامه خود ضروری است، ولی نسبت وجود

آن‌ها به ذات و به علل ناقصه آن‌ها غیرضروری و ممکن است. نسبت وجود آن‌ها به علل موجوده خود، فعلیت و کمال است و نسبت وجود آنها به علل و شرایط اعدادی، قابل نقصان و محدود است. در واقع کمالات اشیا از ناحیه علل مفیضه و موجوده آن‌ها است و نقصان و حدّ و اندازه آن‌ها از ناحیه شرایط قابلی است. بنابراین، قدر و اندازه از شرایط قابلی پدید می‌آید و از آن‌جا که شرایط قابلی و مادی جانشین یکدیگر می‌شوند پس آنچه تغییرپذیر است قدر اشیا است نه قضای آن‌ها (مطهری، مجموعه آثار، ۱۰۷۱/۶ و ۱۰۷۲). هر چند استاد در مورد این‌که آیا شرایط قابلی و مادی متعلق قضا هست یا نه، اظهار نظر نکرده، اما با توجه به این‌که ایشان در مورد عمومیت قضای الهی تفسیر حکما و فلاسفه اسلامی را که قائلند قضای الهی عام و شامل همه چیز است، می‌پذیرد (همان، ۱۰۶۹) پس می‌توان گفت که شرایط مادی و قابلی متعلق قضای الهی است. وی در مورد حتمیت قضا و غیرحتمی بودن قدر این روایت را بیان می‌کند که امیرالمؤمنین (ع) از نزد دیواری که کج شده بود بلند شد و نزد دیوار دیگری نشست. به آن حضرت عرض شد که آیا از قضای الهی می‌گریزید؟ فرمودند: از قضای الهی به سوی قدر الهی می‌گریزم (صدوق، ۴۰۹).

گفتنی است که استاد در *انسان و سرنوشت*، قضا و قدر را به حتمی و غیرحتمی تقسیم می‌کند و لفظ «قضا و قدر» را هم برای حتمی و هم غیرحتمی به کار می‌برد و چنین بیان می‌کند: «از نوعی قضا و قدر به نوعی دیگر از قضا و قدر پناه می‌برم». سپس در تبیین آن می‌گوید: «خود را از خطر دور نگه داشتن، پرهیز از امر خدا است به امر خدا؛ فرار از قضای الهی است به قضای الهی» (مطهری، *انسان و سرنوشت*، ۷۴). اما در *اصول فلسفه و روش رئالیسم* که بعد از *انسان و سرنوشت* تألیف شده است حدیث را مطابق متن آن ترجمه و تبیین می‌کنند: «از قضای الهی به قدر الهی فرار می‌کنم» (مجموعه آثار، ۱۰۷۲/۶). وی مظاهر قضا و قدر را دعا، صدقات، احسان‌ها که از مجاری معنوی در تغییر و تبدیل سرنوشت‌ها مؤثر است، و عوامل دیگری از قبیل طاعت و گناه

، توبه و پرده‌داری، عدل و ظلم، نیکوکاری و بدکاری، دعا و نفرین و امثال این‌ها بر می‌شمرد که در سرنوشت بشر از نظر عمر و سلامت و روزی تأثیر دارند (مطهری، انسان و سرنوشت، ۸۷ و ۸۸).

۴- نتیجه‌گیری: تطبیق آرای دو فیلسوف

با توجه به مطالب بیان شده مشخص می‌شود که دیدگاه‌های این دو فیلسوف در باره اراده الهی تفاوت زیادی دارد. در این جا به بیان تفاوت‌ها و شباهت‌های دیدگاه‌های این دو فیلسوف می‌پردازیم:

عقل الهی

شباهت

از این جهت که هر دو فیلسوف عقل یا علم خداوند را همیشه بالفعل می‌دانند هم نظرند.

تفاوت‌ها

أ- اسپینوزا عقل را حالت مستقیم صفت فکر می‌داند که از طبیعت مطلق صفت فکر ناشی شده و برای همیشه موجود و نامتناهی است (اسپینوزا، اخلاق، ۵۲). اما استاد به جای تعبیر عقل در مورد خداوند بیشتر از تعبیر علم استفاده می‌کند (مطهری، درسهای الهیات شفا، ۳۳۴/۲)، همان‌گونه که برخی^۱ دیگر نیز معتقدند منظور از عقل در فلسفه اسپینوزا با علم در فلسفه اسلامی یکی است. علم الهی از نظر استاد صفت ذات خداوند است که نامتناهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۲۰/۶). اما اسپینوزا معتقد است صفت مانند حالت برای وجود یافتن یا به تصور آمدن نیازمند صفت یا حالت دیگری نیست (اسپینوزا، اخلاق، ۶/۱).

۱. دکتر جهانگیری در پاورقی اخلاق (ص ۳۵) می‌گوید: «مقصود از عقل نامتناهی عقل خداوند است که به تعبیر فلسفی ما همان علم خداوند است».

ب - اسپینوزا عقل خداوند را مربوط به طبیعت مخلوق می‌داند (همان، پاورقی، ۵۲). اما استاد معتقد است علم که صفت ذات خداوند است عین ذات او است (صدرالدین شیرازی، ۱۲۰/۶).

ج - اسپینوزا قائل به فعلیت عقل هم در خداوند و هم در اشیا است (اسپینوزا، /خلاق، ۵۲)، اما استاد در مورد اشیا قائل به مراتب مختلف است که یکی از مراتب آن عقل بالقوه است (مطهری، درسهای الهیات شفا، ۳۴۲/۲).

اراده الهی

تفاوت‌ها

ا - اسپینوزا اراده را نیز مانند عقل یکی از حالت‌های مستقیم و نامتناهی صفت فکر می‌داند که به طبیعت مخلوق برمی‌گردد و صفت ذات نیست (اسپینوزا، /خلاق، ۵۲). اما به نظر استاد اراده صفت ذات و عین ذات الهی است (مطهری، درسهای الهیات شفا، ۴۳۳/۲).

ب - در نظام فکری اسپینوزا از آنجا که اراده حالت مستقیم صفت فکر است نیازمند علتی است که به وسیله آن در وجود و فعل موجب شود، لذا اراده آزاد نیست (اسپینوزا، /خلاق، ۵۳). اما از نظر استاد اراده خداوند مطلق است و متوقف بر امری ماورای خود نیست (مطهری، علل‌گرایش به مادیگری، ۱۱۶).

ج - بحث اراده خدا در اسپینوزا مطابق با عقل است و هیچ‌گیزی از عقل و علم ندارد، بنا براین گاهی این ذهنیت ایجاد می‌شود که او عقیده به اراده ندارد. به همین دلیل جهان ضرورتاً به همان شکلی که هست باید باشد و هیچ تبصره‌ای برای این‌که به نحو دیگری که مغایر با این ضرورت است، قابل توجیه نیست. اما در تفکر استاد خداوند مرید است، و حتی با استناد به این آیه که می‌فرماید: «خدا آنچه را بخواهد محو یا اثبات می‌کند و اصل کتاب نزد خداوند است»^۱ قائل به بدها می‌باشد. به عبارت

۱. رعد/۳۹: «محوالله ما یشاء و یثبت و عنده ام الكتاب».

دیگر طبق ضرورت علی اسپینوزا می‌توان همه حوادث را پیش‌بینی کرد. اما این آیه به معنای مرید بودن خداوند و قابل تغییر بودن قضا و قدر است؛ یعنی اسپینوزا خداوند را در ضرورت عقلی محدود می‌کند. اما استاد قایل به بداء و تغییرپذیری سرنوشت می‌باشد.

نسبت عقل و اراده به خداوند

شباهت

هر دو فیلسوف عقل و اراده خداوند را واحد می‌دانند؛ یعنی اسپینوزا بر این نظر است که تمایز عقل و اراده خداوند تمایزی عقلی و اعتباری است و گرنه آن‌ها واقعاً واحدند (پارکینسون، عقل و تجربه از نظر اسپینوزا، ۱۲۷)، درست همان‌گونه که استاد صفات خدا را عین ذات دانسته و معتقد است صفات علم و اراده از نظر مصداق عین ذات هستند، هر چند از نظر مفهوم متفاوتند (صدرالدین شیرازی، ۱۲۰/۶).

تفاوت‌ها

أ- آن‌جا که اسپینوزا بیان می‌کند که «نه عقل به طبیعت خدا تعلق دارد و نه اراده» دلیل او این است که اگر عقل و اراده متعلق ذات خداوند باشند باید از آن‌ها چیزی متفاوت با آنچه در مورد انسان فهمیده می‌شود فهمیده شود و تنها در لفظ مشترک باشند (اسپینوزا، اخلاق، ۳۸ و ۳۹)، در صورتی که استاد برای تبیین اراده الهی به تصور اراده در انسان می‌پردازد و با رد جنبه‌های عدمی و مربوط به نقص اراده انسان آن را به خداوند اطلاق می‌کند.

ب- ذکر شد که در مورد نسبت عقل و اراده و قدرت در فلسفه اسپینوزا تعارض وجود دارد. اما به هر حال، اگر این نظر او را که عقل و اراده به طبیعت خداوند تعلق ندارند در نظر بگیریم، کاملاً خلاف نظر استاد است؛ زیرا ایشان معتقد به عینیت علم و اراده و قدرت با ذات خداوند است. اما اگر نظر دیگر اسپینوزا را که معتقد به عینیت قدرت و اراده با عقل خداوند است مد نظر قرار دهیم، از آن‌جا که این نظر

بیانگر این است که عقل و قدرت و اراده‌ای که خداوند به وسیله آن‌ها اشیا را آفریده فقط در عقل ما متمایزند و در واقع واحد هستند، این نظر موافق نظر استاد خواهد بود. در عین حال، اگر /خلاق را که مهم‌ترین اثر فلسفی او است مبنا قرار دهیم، از آن‌جا که در این اثر اراده و عقل هر دو حالت مستقیم و نامتناهی صفت فکر لحاظ شده‌اند که به طبیعت مخلوق مربوطند، نمی‌توان گفت عین ذات خداوند هستند، اما اگر شرح /اصول فلسفه دکارت^۱ را مبنا قرار دهیم عقل و اراده عین قدرت و ذات خداوند می‌شوند. با این وصف، چون مهم‌ترین اثر اسپینوزا /خلاق است به نظر می‌رسد نظر نهایی اسپینوزا مغایرت عقل و اراده با قدرت باشد.

ج - از آن‌جا که در فلسفه اسپینوزا ترتب علی اشیا بر خداوند مانند ترتب منطقی است و این به نفی امکان و نفی خلق اختیاری عالم منتهی می‌گردد (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۲۶۹/۴)، لذا نسبت قصد و اراده به خداوند مستلزم انکار علیت و قول به اتفاق است؛ یعنی اگر خداوند با اراده عمل کند، مثلاً گفته شود خدا می‌توانست از خلقت عالم خودداری کند، مثل این است که بگوید عالم اتفاقی آفریده شده است؛ چون از عمل اراده‌ای که ضرورت نداشته، ناشی شده است. اما استاد معتقد است که حتی این نظام سببی و مسببی جهان از علم و اراده الهی سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا «قضا و قدر الهی چیزی جز سرچشمه گرفتن نظام سببی و مسببی جهان از علم و اراده الهی نیست و لازمه اصل علیت عمومی و اصل ضرورت علی و معلولی و اصل سنخیت علی و معلولی این است که سرنوشت هر موجودی با علل متقدمه خود بستگی داشته باشد» (انسان و سرنوشت، ۵۶).

قدرت خداوند

شباهت‌ها

۱. همان‌طور که قبلاً گفته شد در مورد این که این کتاب شامل آرا و دیدگاه‌های خود اسپینوزا است یا شامل آرای دکارت است اختلاف نظر وجود دارد.

أ- ظاهر عبارت‌های دو فیلسوف حاکی از این است که در تعریف قدرت اختلافی ندارند، چنان‌که اسپینوزا قدرت را به معنای فاعلیت خداوند لحاظ می‌کند که هر چه می‌داند و متعلق علم نامتناهی او است آن را خلق می‌کند (خلاق، ۳۵) و قائل به عینیت قدرت خداوند با ذات او می‌باشد (همان، ۶۰)، نظر استاد نیز چنین است (درسهای الهیات شفا، ۴۳۵/۳).

ب- از عبارت‌های اسپینوزا این‌گونه برمی‌آید که او نیز مانند استاد قائل به توأم بودن علم و اراده است (مطهری، نبوت، ۱۹۰)؛ زیرا قدرت خدا را طبیعت نامتناهی او می‌داند که هر چه متعلق علم نامتناهی اوست آن را می‌آفریند (اسپینوزا، خلاق، ۳۵).

نسبت اختیار به خداوند یا قضا و قدر الهی

تفاوت‌ها

أ- اسپینوزا مختار را فقط برای خداوند و لفظ مجبور را برای سایر موجودات به کار می‌برد. حتی در مورد انسان هم آن‌جا که نوعی اختیار برای او قائل است با عبارت «انسان آزاد» تعبیر می‌کند (اسپینوزا، خلاق، ۲۷۶). اما استاد وقتی مسأله را در مورد انسان مطرح می‌کند با عنوان «جبر و اختیار» از آن یاد می‌کند و وقتی از جهت ارتباط آن با خدا مطرح می‌کند از عبارت «قضا و قدر» استفاده می‌کند (مطهری، کلیات علوم اسلامی، ۱۷/۲).

ب- در تعریف اسپینوزا از اختیار، خداوند به تنهایی و بدون اعتبار و ارتباط با موجودات دیگر لحاظ شده است (خلاق، ۹). اما در تعریف استاد از قضا و قدر نوع ارتباط اشیا و مخلوقات از نظر حتمیت و میزان دخالت سایر عوامل در وجود اشیا (مجموعه آثار ۱۰۶۳/۶) و سرچشمه گرفتن همه علل از اراده و مشیت خداوند که علل است (انسان و سرنوشت، ۶۰) مورد توجه است.

ج- تعریف اسپینوزا از اختیار خداوند دو قسمت است؛ قسمت اول آن مربوط به ذات خداوند و قسمت دوم مربوط به افعال او است. بر اساس نظریه استاد قسمت

اول تعریف اسپینوزا با تعریف واجب الوجود سازگار است؛ زیرا استاد در مورد تعریف واجب الوجود می‌گوید: از تعاریف ارائه شده، بیان صدرالمتألهین دقیق‌تر است و طبق این تعریف واجب الوجود وجود بذاته لذاته است که هر یک از دو قید لذاته و بذاته نشانگر یک نوع بی‌نیازی است. قسمت دوم تعریف اسپینوزا با این اصل فلسفه اسلامی که واجب الوجود بالذات از همه جهات و حیثیات واجب است سازگاری دارد؛ چرا که معنی این عبارت این است که واجب الوجود همان‌گونه که واجب الوجود است، واجب العالمیه و واجب القادریه و واجب الحیوة و واجب الفاعلیه است و ممکن الفاعلیه نیست. به عبارت دیگر، واجب الوجود از آن جهت که واجب الفاعلیه است بنابراین هیچ فعلی نیست که امکان وجود و امکان صدور از او داشته باشد مگر این‌که از واجب صادر می‌شود و صادر شده است (درسهای الهیات شفا، ۱۶/۳).

د- تعریف اسپینوزا از اختیار با تعریف استاد کاملاً متفاوت است. اسپینوزا اختیار را «خود موجب بودن» در ذات و فعل می‌داند (اخلاق، ۹). اما استاد در پاسخ سؤالی از ایشان که بیانگر این است که آیا واجب بودن من جمیع الجهات و الحیثیات با اختیار سازگاری دارد، می‌گوید: «در مورد اختیار بیش از این نیامده که اگر موجودی به چیزی عالم و آگاه باشد و آن را بخواهد، آن را انجام دهد» (درسهای الهیات شفا، ۲۳/۳). در واقع از نظر اسپینوزا ملاک اختیار ضرورت در ذات و ضرورت در فعل است. اما از نظر استاد ملاک اختیار «داشتن قدرت و داشتن اراده و داشتن شعور و ادراک است» (همان، ۲۴). بنابراین اختیار اسپینوزایی بر واجب الوجود مورد نظر استاد صادق است. اما اختیار مورد نظر استاد، هم بر تنها موجود مختار اسپینوزا قابل صدق است و هم بر موجودات دیگر.

موجب یا واجب بالغیر

شباهت

تعریف اسپینوزا از مجبور یا موجب با تعریف استاد از موجود واجب‌الوجود بالغیر سازگار است که می‌گوید: ممکن است یک شیء به حسب ذات خود امکان وجود داشته باشد و قهراً امکان عدم نیز داشته باشد، ولی به حکم غیر موجود یا معدوم شود؛ یعنی به دلیل این‌که علت تامه‌اش وجود پیدا کرده، وجودش ضرورت پیدا کرده است، یا بر عکس به علت عدم علت تامه‌اش عدمش ضرورت پیدا کرده است (شرح مبسوط منظومه، ۶۵/۳). بنابراین، طبق تعریف هر دو فیلسوف تمام موجودات غیر از خداوند موجب یا واجب‌الغیرند.

اراده آزاد خداوند

تفاوت

اسپینوزا معتقد است لازمه نظر کسانی که اراده را متعلق به ذات خداوند می‌دانند، تغییر مقدرات خداوند است؛ چرا که اگر خداوند درباره طبیعت، امور دیگری را اراده کند می‌بایست عقل و اراده دیگری داشته باشد (اخلاق، ص ۵۵-۵۷). اما استاد قائل به دو نوع قضا و قدر است که یکی حتمی و غیرقابل تغییر است و دیگری غیرحتمی و قابل تغییر (انسان و سرنوشت، ۶۰).

فعلی بودن علم خداوند

شباهت

اسپینوزا به اینکه علم خداوند را فعلی می‌داند یا انفعالی، تصریحی نکرده است. اما برخی عبارات او حاکی از آن است که علم خدا را فعلی می‌داند (اخلاق، ۳۵). اما استاد به صراحت علم را به دو قسم فعلی و انفعالی تقسیم کرده و معتقد است علم خداوند به اشیا علم فعلی و حضوری است (درسهای الهیات شفا، ۳۸۸/۲).

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ *المبدأ و المعاد*، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۳.

اسپینوزا، باروخ بندیکت؛ *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۶.

_____؛ *شرح اصول دکارت و تفکرات مابعد الطبیعی*، ترجمه محسن جهانگیری، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت)، تهران، ۱۳۸۲.
اله بداشتی، علی؛ *اراده خدا از دیدگاه فیلسوفان، متکلمان و محدثان*، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.

انوری، حسن؛ *فرهنگ بزرگ سخن*، سخن، تهران، ۱۳۸۱.
بهشتی، احمد؛ «علم واجب الوجود از دیدگاه صدرالمتألهین» در *مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا*، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۷۸.
پارکینسون، جی. ایچ. آر؛ *عقل و تجربه از نظر اسپینوزا*، ترجمه محمد عبد اللهی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۳.

_____؛ *نظریه شناخت اسپینوزا*، ترجمه مسعود سیف، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.

جهانگیری، محسن؛ *مجموعه مقالات (بیست مقاله)*، حکمت، تهران، ۱۳۸۳.
حلبی، علی اصغر؛ *تاریخ سیر فلسفه در اروپا*، قطره، تهران، ۱۳۸۳.
دهخدا، علی اکبر؛ *لغت نامه*، چاپ دوم از دوره جدید، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷.

رادا کریشنان، سروپالی؛ *تاریخ فلسفه غرب و شرق*، ترجمه خسرو جهانداری [جواد یوسفیان]، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۲.

صدر الدین شیرازی، محمد؛ *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۶، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۰ق.

- صدری افشاری، غلامحسین (نسرین، و نسترن حکمی)، *فرهنگ زبان فارسی امروز*، کلمه، تهران، ۱۳۶۹.
- صدوق، محمد بن علی؛ *اسرار توحید یا ترجمه کتاب توحید*، ترجمه محمد علی اردکانی علمیه اسلامی، تهران، [بی تا].
- طباطبایی، سید محمد حسین؛ *نهایه الحکمه*، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، قم، ۱۳۶۲.
- _____؛ *نهایه الحکمه*، تصحیح و تعلیقه عباس علی زارعی سبزواری، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۲۴ق.
- کاپلستون، فردریک؛ *تاریخ فلسفه*، ترجمه غلامرضا اعوانی، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، تهران، ۱۳۸۰.
- عمید، حسن؛ *فرهنگ فارسی عمید*، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۵.
- مطهری، مرتضی؛ *آشنایی با قرآن*، صدرا، تهران، ۱۳۷۰.
- _____؛ *انسان و سرنوشت*، صدرا، تهران، ۱۳۷۸.
- _____؛ *تکامل اجتماعی انسان*، صدرا، تهران، ۱۳۷۴.
- _____؛ *حماسه حسینی*، صدرا، قم، ۱۳۷۷.
- _____؛ *درسهای الهیات شفا*، حکمت.
- _____؛ *شرح مبسوط منظومه*، حکمت، تهران، ۱۴۰۴ق.
- _____؛ *عدل الهی*، صدرا، تهران، ۱۳۸۴.
- _____؛ *علل گرایش به مادیگری*، صدرا، تهران، ۱۳۸۴.
- _____؛ *کلیات علوم اسلامی*، صدرا، تهران، ۱۳۸۴.
- _____؛ *مجموعه آثار (اصول فلسفه و روش رئالیسم)*، ج ۵ و ۶، صدرا، تهران، ۱۳۸۰.
- _____؛ *نبوت*، صدرا، قم، ۱۳۸۴.

معین ، محمد ؛ فرهنگ فارسی ، امیر کبیر ، تهران ، ۱۳۸۰ .
نفیسی ، علی اکبر ؛ فرهنگ نفیسی ، کتابفروشی خیام ، بی جا ، ۱۳۵۵ .
هگل ، گئورگ ویلهلم فردریش ؛ اسپینوزا از نگاه هگل ، ترجمه مسعود سیف ، گفتمان ، تهران ، ۱۳۷۹ .

یاسپرس ، کارل ؛ اسپینوزا ، فلسفه ، الهیات و سیاست ، ترجمه محمد حسن لطفی ، طرح نو ، تهران ، ۱۳۷۵ .

Morgan, Michael L.(Edit.); *Spinoza Complete Works*, Translations by Samuel Sherley, Hackett Publishing Copany, Inc., Indianapolis /Cambridge, ۲۰۰۲.

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهارم، شماره پیاپی ۸۱/۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۷، ص ۲۱۲-۱۶۹

هفت دور تاریخ مقدس بشری از دیدگاه اسماعیلیان*

دکتر علیرضا روحی میرآبادی

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوی

Email: roohi@razavi.ac.ir

چکیده

در نیمه دوم قرن دوم هجری فرقه اسماعیلیه که به امامت اسماعیل پسر امام جعفر صادق (ع) معتقد بودند، شکل گرفت. اسماعیلیان دیدگاه‌های ویژه‌ای را درباره امامت مطرح کردند. از دیدگاه آنان هستی یک لحظه بدون وجود امام نمی‌تواند باقی بماند و انسان همواره به معلم و مقتدا و رهبری معصوم نیاز دارد. اسماعیلیان تلاش‌های بسیاری کردند تا سابقه امامت را به سرآغاز خلقت برسانند. برای این منظور نظریه‌ها و تفسیرهای خاصی از تاریخ و نبوت ارائه داشتند.

بر اساس این نظریه تاریخ مقدس بشری از هفت دور تشکیل شده است و در طی این هفت دور انسان به تکامل می‌رسد. هر دور با ظهور یک پیامبر که به آن ناطق نیز می‌گویند و وصی او که به آن صامت یا اساس نیز گفته می‌شد، همراه است و پس از آن‌ها هفت امام می‌آیند که هر یک پس از دیگری به امامت می‌رسند. بدون شک، در شکل‌گیری این عقیده اندیشه‌های نوافلاطونی تأثیر داشته است.

«ناطق» جایگاه تنزیل احکام از سوی خداوند به مردم و «اساس» جایگاه تأویل احکام را دارا است و امام هم ظاهر و باطن شریعت را بیان می‌کند.

در شش دور نخست آدم (ع)، نوح (ع)، ابراهیم (ع)، موسی (ع)، عیسی (ع) و محمد (ص) صاحب شریعت هستند و با آمدن هر ناطق جدید شریعت قبلی نسخ می‌شود. البته در منابع کهن اسماعیلی اختلاف نظرهایی در این خصوص دیده می‌شود.

اسماعیلیان برای تبیین بهتر این موضوع به تفسیرهای باطنی خاصی از موضوع امامت و اشتها عدد هفت و جایگاه ناطق دست زده‌اند. این مقطع زمانی که برای هر ناطق در نظر گرفته شده ممکن است دور کشف یا دور ستر و نیز ممکن است دور کبیر یا دور صغیر باشد که هر کدام در اصل مقاله به طور مشروح توضیح داده شده است.

در این مقاله سعی شده است با استفاده از منابع کهن کلامی و تاریخی اسماعیلیان به بررسی این عقیده پرداخته شود.

کلید واژه‌ها: اسماعیلیان، هفت دور، ناطق، امام، دورکشف، دورستر، دور کبیر، دور صغیر.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین اعتقادات اسماعیلیان اعتقاد به هفت دور تاریخ مقدس بشری است که تقریباً تمامی متفکران بزرگ اسماعیلی به آن توجه داشته و آن را به صورت‌های مختلف بیان کرده‌اند.

علت اصلی شکل‌گیری این اعتقاد این بوده که اسماعیلیان بتوانند تاریخچه امامت را به سرآغاز خلقت برسانند و امامت را به صورت پیوسته از عهد آدم تا امروز ادامه دهند. از دیدگاه آنان هستی نمی‌تواند یک لحظه بدون امام باقی بماند. این نظریه با تفکرات گنوسی (عرفانی) ایران ارتباط نزدیک داشته است.

اسماعیلیان معتقدند زمین از امام زنده قائم خالی نشده است. یا امام ظاهر و مکشوف است یا باطن و مستور. اگر امام ظاهر باشد جایز است که حجتش مستور باشد و اگر امام مستور باشد حجت و داعیانش ظاهرند (شهرستانی، ۱۵۴).

با توجه به اهمیت این اعتقاد، باید به چند پرسش مهم پاسخ داده شود؛ معنی اصطلاحی و تعریف دور چیست؟ ناطق به چه کسی گفته می‌شود و تفسیرهای باطنی اسماعیلیان از ناطق چیست؟ ارتباط عدد هفت با هفت دور چگونه است؟ دوری بودن تاریخ مقدس بشری شامل چه مراحل است؟ مهم‌ترین منابعی که به این تفکر پرداخته‌اند کدامند و اختلاف نظر آن‌ها در چیست؟ تعریف دور کشف و دور ستر، دور صغیر و دور کبیر چیست؟ هر دو چه مشخصاتی دارند؟ مهدی یا قائم چه ویژگی‌هایی دارد؟ و آیا این دو با هم متفاوتند؟

در این مقاله با استفاده از منابع کلامی و تاریخی ضمن پاسخ گفتن به پرسش‌های پیشگفته سعی شده است تا هر دور را در جدول خاصی معرفی شود.

تعریف دور

در اصطلاح اسماعیلیان، دور به مدت زمان معینی اطلاق می‌شود که در آن یک

رسول که به وی ناطق نیز می‌گویند و وصی او که به وی اساس می‌گویند و هفت امام مستقر یا اصلی یکی پس از دیگری به امامت می‌رسند. در طی این مدت ممکن است چند امام مستودع یا امانتی به طور موقت به امامت برسند. در هر دور یک امام مقیم و یک نفر به عنوان متمم دور انتخاب می‌شود.

این مدت زمانی به شش پیامبر صاحب شریعت اختصاص دارد و سایر پیامبران، هر کدام تحت نظر امام آن دور و شریعت آن ناطق قرار می‌گیرند.

یکی از کهن‌ترین و بهترین تعاریف در مورد اصطلاح دور، تعریفی است که ابوحاتم رازی (د. ۳۲۲ ه.ق.) در کتاب *الاصلاح* آورده است. او می‌نویسد: «و اما الدور، فانه مدار اهل العالم، و ما یجری فیه من التدبیر. فمدارُ هذا العالم، هو یجری من الفلک و ما فیه. لأن الله عزوجل و کله، بامساک هذا العالم، و جعله سبباً للنشوء و البلی فیه. فهو یدورُ بذلک، الی انقضاء أمره بالمدبرات السبع التي یدورُ بها الفلک، علی قُطبِهِ، دوراً متتابعاً، بامر الله عزوجل. فهذا معنی الدور فی ظاهر الأمر. فسُمی أصحابُ الأدوار بذلک، لأن كل واحد منهم، هو قطب العالم من الناس و هو نقطة للعالم، علیه یدورُ امرُ الدین و علی ما یكون من رسومه لاتصال الأنام به، من جهة الأسباب، التي بها نجاتهم و قوأم امورهم فی أولاهم و آخریهم. فمن أجل ذلك سُموا أصحاب الأدوار» (ابوحاتم رازی، ۶۰).

بر طبق این عقیده هفت ناطق که عبارتند از آدم (ع)، نوح (ع)، ابراهیم (ع)، موسی (ع)، عیسی (ع) و محمد (ص) و قائم‌القیامه، هر یک دوره زمانی خاصی دارند و از این میان شش ناطق نخست اولوالعزم هستند و هر کدام شریعتی آورده‌اند که شریعت ناطق پیشین را نسخ می‌کند. به آن‌ها اصحاب شرایع می‌گویند.

بر این اساس، اسماعیلیان معتقدند شجره امامت از زمان هبوط آدم (ع) شروع شده و تا روزگار ما ادامه یافته است.

از این رو، در برخی منابع اسماعیلی به طور مفصل به آغاز خلقت و امور الهی

روحانی مربوط به آن پرداخته شده است، چنان که در *رسائل اخوان الصفا* مسائل آغاز خلقت و حوادث مربوط به نوبت حضرت آدم (ع) به طور مشروح مورد بحث قرار گرفته است (ر.ک: *رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا*، ۲۰۳/۲-۲۰۶).

تعریف ناطق

با توجه به جایگاه و اهمیت ناطق، لازم است در مورد ناطق و به ویژه تفاوتی که بین ناطق و امام وجود دارد توضیح‌های بیشتری ارائه شود. بنابر عقیده اسماعیلیان، ناطقان کسانی‌اند که برای هدایت مخلوقات و تنظیم مبدعات و بیان شرایع و احکام و تبلیغ و انذار و شهادت فرستاده شدند. نسبت ناطق به امامان همچون نسبت خورشید است به ماه. همان گونه که ماه نور خود را از خورشید می‌گیرد، امام نیز از ناطق تأثیر می‌پذیرد (*اربع رسائل اسماعیلیه*، رساله مطالع الشموس فی معرفه النفوس، ۱۴). ناطق به ظاهر شریعت، و وصی یا اساس به باطن دعوت می‌پردازد، و ائمه بین هر رسول و رسول بعدی می‌آیند و این سنت تا قیام قائم تداوم دارد، در واقع ناطق صاحب دور می‌باشد (قاضی نعمان، *اساس التأویل*، ۱۰۴؛ Corbin, p: ۱۸۹). در واقع ناطق کسی است که رتبه تنزیلی احکام توسط او به مردم ابلاغ می‌شود و در جامعه گسترش می‌یابد، اما، اساس، عهده‌دار مرتبه تأویل احکام بوده و امام ظاهر و باطن شریعت را برعهده دارد (ناصر خسرو، *خوان الأخوان*، ۸۶). یکی از ویژگی‌های ناطق این است که از او دو گروه امام یعنی امام بالقوه و امام بالفعل به وجود می‌آید. هر یک از آنها ویژگی‌های خاصی دارند و انشعاب‌هایی از آنها پدید می‌آید (غالب، *تاریخ الدعوه الاسماعیلیه*، ۶۱).

تفسیرهای باطنی از ناطقان

اسماعیلیان تفسیرهای باطنی بسیاری از ناطقان مطرح کرده‌اند و حتی خلقت

عالم را به شش پیامبر ناطق ربط داده‌اند.

ناصرخسرو در این زمینه می‌نویسد: «دور هر پیغامبری روز اوست و این که ما اندر وی ایم، اعنی سپس از بعثت رسول مصطفی (ص) تا به قیامت روز رسول امامت و روزهای موسی و عیسی و جز ایشان گذشته است و خدای تعالی این جهان را اندر مدت شش روز آفریده است و سخن خداوند: «الله الذی خلق السموات و الارض و ما بینهما فی سته ایام ثم استوی علی العرش...» خدای تعالی عمر عالم را در مدت نبوت شش پیامبر خویش آفرید، که هر یکی را از ایشان دور او و دعوت او اندر روز او بود، کاندر آن روز آن رسول خلق را به خدای خواند و چو روز او بگذشت روز دیگری بیامد از پیغامبران، و بر خلق واجب شد بدان دیگر پیغامبر گرویدن» (ناصرخسرو، جامع الحکمتین، ۱۶۵-۱۶۳؛ خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۲؛ محمدبن زین العابدین، ۱۸).

اعتقادات و عبادات اسلامی نیز با آمدن هر یک از ناطقان کامل می‌شد و هر ناطقی تکمیل‌کننده یکی از عبادات بود. آدم (ع) با ولایت آمد؛ زیرا آن اصل دین و بدایت است. بعدش نوح (ع) آمد با طهارت که برای آن کنایه و اشاره به وجود آمد. بعدش ابراهیم (ع) آمد با نماز؛ زیرا آن رابطه بنده و پروردگارش است. بعدش موسی (ع) آمد با زکات؛ زیرا در آن امتحان در بخشش بود. بعدش عیسی (ع) با روزه آمد برای آگاهی غافل از خواب غفلت. بعدش محمد (ص) با حج آمد برای تنبیه کسی که کافر به دین است.

بعدش قائم الزمان با حج خواهد آمد تا به وسیله آن مردم را وادار به انجام واجبات دینی نماید (شهاب‌الدین ابوفراس، اربع رسائل اسماعیلیه، «رساله مطالع الشموس فی معرفه النفوس»، ۱۵).

اسماعیلیان تفسیرهای باطنی دیگری نیز برای ناطقان مطرح می‌کنند، چنان که هر یک از روزهای هفته را نیز به یکی از ناطقان نسبت داده‌اند. ناصرخسرو در وجه دین می‌گوید: «آدم (ع) روز یکشنبه بود، دلیل بر درستی این قول آن است که اندر اخبار

آمده است که ایزد تعالی آفرینش عالم را به روز یکشنبه آغاز کرد و به روز آدینه از آن پرداخته شد و روز شنبه بیاسود. نوح(ع) روز دوشنبه بود اندر عالم دین و ابراهیم(ع) روز سه شنبه، موسی(ع) روز چهارشنبه، عیسی(ع) روز پنجشنبه، و محمد(ص) روز جمعه بود اندر عالم دین. روز شنبه نیز روز قائم است» (ناصر خسرو، وجه دین، ۶۵).

از جمله مهم‌ترین تفسیرهای باطنی در مورد ناطقان که در بسیاری از آثار اسماعیلیان آمده، ارتباط دادن ناطقان با خلقت و تولد انسان است. در تفسیر آیه «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون/۱۲-۱۴) گفته شده: این آیات کمال انسان را از جهت خلقت طبیعی بیان می‌کند، اما کمال انسان از جهت خلقت دینی - نفسانی؛ سلاله به مانند آدم(ع)، نطفه به مانند نوح(ع)، مضغه به مانند موسی(ع)، علقه به مانند عیسی(ع)، لحم به مانند محمد(ص) است و در زمان او کمال خلقت و تمام صورت شکل می‌گیرد، و خلق دیگری که آن هفتمی است و او قائم بامرالله تعالی است (حامدی، ۲۴۰-۲۶۸؛ اربعه کتب اسماعیلیه، ۱۶۷؛ خواجه نصیرالدین طوسی، روضه التسلیم، ۱۳۰ و ۱۳۱؛ رازی، ۲۱۶؛ سه رساله اسماعیلی، «رسالة المبدأ و المعاد»، ۱۲۱ و ۱۲۲؛ عثمان، هاشم، ۱۲۴).

همچنین اسماعیلیان شش نفر اصحاب شرایع را با شش جهت مقایسه کرده‌اند. ناصر خسرو در این زمینه می‌نویسد: «و چون جسد مردم را که کارکن او بود شش جهت بود از پیش و پس و راست و چپ و زیر و زبر، ایزد - تعالی - شش رسول کارفرمای بفرستاد سوی ایشان چنان که بهمثل آدم - علیه السلام - سوی مردم از سوی سرآمد و نوح - علیه السلام - از سوی چپ مردم آمد و ابراهیم - علیه السلام - از سوی پس مردم آمد، آنکه موسی - علیه السلام - از سوی زیر مردم آمد برابر آدم - علیه السلام - و

۱. در مورد انتساب کتاب روضه التسلیم به خواجه نصیرالدین طوسی تردیدهای فراوانی وجود دارد.

عیسی-علیه‌السلام- از سوی دست راست مردم آمد برابر نوح-علیه‌السلام- و محمد مصطفی(ص) از پیش مردم باز آمد برابر ابراهیم-علیه‌السلام- و این شش رسول کارفرمای از شش جانب جسم مردم اندر آمدند و هر یکی مردم را در زمان خود کار فرمودند و بر مزد آن کار وعده کردند که روزی بدیشان دهند بدین گونه. پس گوییم که چون مردم را شش جهت بود، به جسد و جسد کارکن بود، چون از هر جهتی یک کارفرمای آمد» (ناصر خسرو، وجه دین، ۶۲).

مشابه همین نظریه نیز از طرف ابوحاتم رازی مطرح شده است. ابوحاتم می‌کوشد هر پیامبر و مأموریت او را به یک بخش از بدن انسان که خود جهان کوچکی است و تمام بخش‌های جهان بزرگ را دربر دارد، منسوب کند. آدم را به پای راست نسبت می‌دهد، نوح(ع) را به پای چپ؛ ابراهیم(ع) را به شکم، موسی(ع) را به دست چپ، عیسی(ع) را به دست راست، محمد(ص) را به سر(رازی، ۳۴).

جایگاه و اهمیت عدد هفت و ارتباط آن با هفت دور و هفت ناطق

اسماعیلیان برای استحکام بخشیدن به این عقیده خویش احادیث و روایت‌هایی را در فضیلت و اهمیت عدد هفت ذکر کرده‌اند تا با تمسک به این احادیث به تقویت هفت دور تاریخ و هفت امام در هر دور بپردازند. با توجه به همین مسئله بود که به آنان سبعمیه می‌گفتند.

یکی از مجموعه احادیثی که اسماعیلیان از قول امام جعفر صادق(ع) به نقل از مفضل بن عمر جعفری گردآوری کرده‌اند، کتابی است با عنوان *الهفت الشریف*. در این اثر احادیث بسیاری در مورد این اعتقاد اسماعیلیان آمده است^۱ (جعفی،

۱. از مفضل بن عمر جعفری در منابع شیعه امامیه روایاتی نقل شده است. ر.ک: طوسی، *المبسوط*، ۱/۱۷۵؛ همو، *الخلاف*، ۱/۲۹۷؛ ابن‌ادریس، *السرائر*، ۳/۶۴۲؛ محقق حلی، *المعتبر*، ۲/۳۶۹-۳۶۸. شیخ مفید در *الارشاد* او را موثق شمرده و شیخ طوسی او را یکبار از اصحاب امام جعفر صادق(ع) و یک بار از اصحاب امام کاظم(ع) دانسته است.

۲۳، ۲۴، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۸۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴).

برخی از استدلال‌های آنان برای تقدس عدد هفت به موضوع‌هایی همچون هفت آسمان و هفت زمین (جعفی، ۸۱-۸۰، باب ۳۲) و هفت دور طواف و هفت بار سعی صفا و مروه و هفت چیز حرام در حج (ملطی، ۱۰۰-۹۹) و اعضای هفتگانه در بدن و نیروهای هفتگانه جسمی مربوط می‌شود (مجموعه رسائل الکرمانی، رساله هشتم رساله النظم فی مقابله العوالم، ۳۲؛ اشعری قمی، ۸۴).

ناصر خسرو در جامع الحکمتین (۱۱۱ و ۱۱۲) در بحث مفصلی به رابطه عدد هفت با هفت ناطق می‌پردازد و می‌نویسد: «و چنان که بر آسمان دنیا هفت نور مشهور است بر آسمان دین نیز هفت نور است مشهور از آدم (ع) و نوح (ع) و ابراهیم (ع) و موسی (ع) و عیسی (ع) و محمد (ص) و خداوند قیامت علی ذکره الاسلام» (۱۱۱-۱۱۲). اسماعیلیان، به شیوه‌های مختلف تفسیرهای باطنی بسیاری از عدد هفت ارائه کرده‌اند، به ویژه این که در مواردی از قرآن نیز بهره جسته‌اند، چنان که گویند: اسلام بر هفت پایه بنا شده است و «بسم الله الرحمن الرحيم» که در آغاز قرآن قرار گرفته است از هفت حرف تشکیل شده و «الرحمن الرحيم» از دوازده حرف. «بسم الله» بر این دلالت می‌کند که تعداد ناطقان هفت تا می‌باشد و «الرحمن الرحيم» دلالت بر این دارد که هر ناطقی دوازده نقیب دارد. جمع این دو عدد نوزده می‌شود که دلالت می‌کند بر این که بعد از هر ناطق هفت امام و دوازده حجت وجود دارد که جمع آنها نوزده است. اولین سوره قرآن سوره فاتحه است که آن نیز از هفت آیه تشکیل شده که بر مراتب دین دلالت کند.

تعداد سوره‌های قرآن صد و چهارده عدد است و جمع تعداد ناطقان و نقیبان نوزده است که با تعداد حروف «بسم الله الرحمن الرحيم» برابری می‌کند. پس اگر تعداد سوره‌ها را بر نوزده تقسیم کنیم، عدد شش به دست می‌آید که آن تعداد اوقات ششگانه‌ای که بین هر ناطق و ناطق بعدی هست (عثمان، ۱۲۳).

مشخص است که بسیاری از تفسیرهای باطنی فوق غیرقابل پذیرش بوده و از

راه حق و انصاف بسیار خارج شده است.

دوری بودن تاریخ مقدس بشری

برحسب نظر اسماعیلیان، انسان در همهٔ زمان‌ها به معلم و مقتدایی احتیاج دارد که عاری از گناه باشد و این رهبر مسیر زندگی را از آغاز خلقت برای بشر معین کند. اسماعیلیان بدین شیوه امامت را با نبوت پیوند می‌دهند (مادلونگ، مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ۲۴۲).

هانری کربن در بحث مفصلی به بررسی این اندیشه پرداخته و نظر زکریای رازی را ذکر می‌کند که معتقد است دور، استمرار ابدی و مستمر زمان، و همواره در حرکت است و هرگز مکث نمی‌کند.

از نظر رازی دور به دو قسمت مطلق و محصور تقسیم می‌شود. بین این دو قسمت رابطهٔ خاصی وجود دارد. از نظر کربن در این اصطلاحات رازی تفاوت بین دور مطلق و دور محصور کنونی عرضی است نه طولی، و با دو مفهوم اساسی در اندیشهٔ مزدکیان در ارتباط با پیدایش جهان منطبق است (Corbière).

این تفسیر دوری از زمان و تاریخ دینی انسان، با توجه به دوره‌های پیامبران مختلف که در قرآن از آن‌ها یاد شده بود، شکل گرفت. اسماعیلیان این تفسیر دوری را دربارهٔ ادیان یهودی، مسیحی و نیز دین زرتشتی و مانوی به کار بردند. سپس، این نظر دوری از تاریخ و حیانی را با عقیدهٔ خود دربارهٔ امامت تلفیق کردند. بنابراین نظریه، اسماعیلیان معتقد بودند که تاریخ دینی بشر هفت دور پیامبری را با طول زمان مختلفی، طی کرده است. هر یک از این دورها با پیامبر یا ناطقی که آورندهٔ یک پیام آسمانی است که از جنبهٔ ظاهر شریعتی را دربر دارد، آغاز می‌شود. پیامبران یا ناطقان شش دور نخست، آدم(ع)، نوح(ع)، ابراهیم(ع)، موسی(ع)، عیسی(ع) و محمد(ص) بوده‌اند. آن‌ها جنبهٔ بیرونی و ظاهری هر تنزیل را با شعائر عبادی و اوامر و نواهی آن اعلام داشتند،

ولی معنای باطنی آن را فقط به معدودی از پیروان و حواریون خود باز گفتند. در دور هفتم قائم‌القیامه، عهده‌دار وظایف ناطق است. او باید حقایق باطنی‌ای را که تا آن زمان ناقص، مخفیانه و همراه با مهر سرّی انتشار یافته بود، کاملاً و بدون کم و کاست برای معدودی از پیروان مؤمن حقیقی امامان آشکار سازد. هر ناطق را وصی و جانشینی بود که «صامت» و بعدها «اساس» هم خوانده می‌شد و او تنها برای گزیدگان و نخبگان حقائق نهفته در باطن را شرح می‌داد. در پی هر وصی هفت امام می‌آیند و اینان معنای حقیقی کتاب الهی و احکام شریعت را، هم از جنبه ظاهر و هم از جنبه باطن، پاسداری می‌کنند.

امام هفتم هر دور مرتبه‌اش بالا می‌رود و ناطق دور بعد می‌شود و شریعت دور پیشین را نسخ و شریعت جدیدی به جای آن اعلام می‌کند.

در دور ششم که دور اسلام است، امام هفتم محمد بن اسماعیل جعفر الصادق (ع) به عنوان قائم‌القیامه و مهدی از طرف اسماعیلیان نخستین معرفی شد (جمال‌الدین، ۳۲؛ دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ۱۶۳-۱۶۴؛ همو، سنتهای عقلانی در اسلام، ۱۰۳-۱۰۴؛ مادلونگ، فرقه‌های اسلامی، ۱۵۰-۱۵۱).

این عقیده نسبت به دوره‌های نوح (ع)، ابراهیم (ع)، موسی (ع)، عیسی (ع) و پیامبر اسلام (ص) به کار می‌رود، لیکن در مورد نخستین ناطق یعنی آدم و آخرین ناطق یعنی قائم یا شخصیت منجی کاربرد ندارد (رازی، ۳۳۱)؛ زیرا آدم نخستین ناطق است و پیش از او شریعتی نبود که آدم آن را نسخ کند و آخرین ناطق یعنی قائم نیز بر شریعت اسلام باقی ماند و شریعت اسلام شریعت پایانی است و هیچ کس حق ندارد آن را نسخ کند.

اسماعیلیان این هفت دور را به دو قسمت سه تایی تقسیم کرده‌اند. از دیدگاه آنان اولین ناطق یعنی حضرت آدم (ع) نخستین شروع‌کننده شرایع، و نوح (ع) که دومین ناطق است؛ نخستین نسخ‌کننده شریعت و اولین پیامبر اولی‌العزم شمرده می‌شود و

سومین ناطق یعنی حضرت ابراهیم(ع) به عنوان نخستین کامل‌کننده شناخته می‌شود. این سه ناطق، اولین‌ها هستند. سه ناطق بعدی آخرین‌ها هستند و همان سنتی که در مورد سه ناطق نخست بوده در مورد سه ناطق آخر نیز وجود دارد، همان گونه که خداوند می‌فرماید: «فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ» (زخرف/۵۶). ششمین ناطق شرایع را کامل می‌کند و شریعتی پس از او وجود ندارد(رازی، ۲۰۴-۲۲۰؛ سه رساله اسماعیلی ایران و یمن؛ سجستانی، الینابیع، ۷۹-۸۰).

پس از دور ابراهیم(ع) ملک و نبوت و دین و امامت در دو بطن قرار گرفت. یکی ظاهر بود یعنی اسحاق، و یکی مخفی یعنی بطن اسماعیل. آثار ملک و نبوت در بطن اسحاق جای گرفت و انوار دین و امامت در بطن اسماعیل قرار گرفت و عیسی(ع) آخر آن آثار بود که در بطن اسحاق قرار گرفته بود و چون دور محمد(ص) فرا رسید، آن انوار در ایشان متحد شد و سلطنت و نبوت و عظمت و مملکت در ایشان گرد آمد(طوسی، روضه‌التسلیم، ۱۲۹).

انسان‌ها در هر دوری به انجام شرایع همان دور موظفند و در قیامت نیز با صاحب همان دور محشور خواهند شد. از پیامبر(ص) در این خصوص روایتی نقل کرده‌اند: «ان یوم القیامه یجیء کل صاحب دور بمن فی دوره ممن اتبعه علی أمره من النبی و الوصی و الأئمة و الدعاه و التابعین بإحسان». آیه «یوم ندعو کل أناس بإمامهم»(اسراء/۷۱) نیز در همین راستا تفسیر می‌شود(منتخاب اسماعیلیه، «رساله جلاء العقول و زبده المحصول»، ۱۳۵).

در فاصله بین هفتمین امام و زمان ظهور ناطق بعدی که آغازگر عصر نو است همیشه یک دوره فترت وجود دارد. در زمان این فترت رهبری سلسله مراتب دینی با دوازده لاحق خواهد بود که در دوازده جزیره زمین اقامت دارند. یکی از این دوازده لاحق خلیفه امام غایب است و بدین سبب می‌تواند در میان ایشان نقش داور را داشته باشد. این دوازده لاحق همگی از لحاظ پایگاه برابر بوده‌اند و خلیفه نمی‌توانسته بر آنها

نظارت داشته باشد (مادلونگ، فرقه‌های اسلامی، ۱۵۸).

البته در بررسی ریشه‌های شکل‌گیری این اعتقاد باید به اندیشه‌های مزدکی عصر ساسانی نیز توجه داشت. در نوشته‌های پهلوی پرش‌هایی در خصوص آغاز و سرانجام خلقت و این که انسان از کجا آمده است و به کجا می‌رود مطرح می‌شود (۱۳-۴، Corbin).

سابقه اندیشه دور در منابع اسماعیلی

با مراجعه به منابع مختلف متوجه این امر می‌شویم که نخستین فردی که این اعتقاد را مطرح کرد محمد بن احمد نسفی (د. ۳۳۲ق.) بود. نسفی زیر تأثیر فلسفه و علوم عقلی متأثر از طریقه نو افلاطونی بوده و از او به بنیانگذار فلسفه اسماعیلی یاد می‌شود و اندیشه‌های فلسفی توسط او به اندیشه‌های اسماعیلی وارد شد و او این اعتقاد را در کتاب «المحصول» مطرح کرد. اگر چه این اثر به دست نیامده، اما گویا نیمه اول محصول محتوی عرضه یک نوع نظام مابعدالطبیعی نو افلاطونی بوده که نسفی خود به کیش اسماعیلی وارد کرده و بخش دوم کتاب در مورد هفت دور تاریخ مقدس بشریت بحث کرده است.

گزارش‌هایی از این اثر در کتاب *الاصلاح* تألیف هم‌کیش او ابوحاتم رازی (د. ۳۲۲ق.) آمده است (رازی، ۵۶ و بعد از آن). بنابراین، نخستین متن موجود در مورد این اعتقاد که در دسترس است و باقی مانده کتاب *الاصلاح* است. رازی در مواردی با نسفی مخالف است و دیدگاه‌های او را جرح و تعدیل می‌کند و بسیاری از جزئیات مربوط به این عقیده را با دیدی فلسفی مطرح می‌سازد. بنابراین، فلسفه نو افلاطونی یونانی مآبی در شکل‌گیری این عقیده نقش بسیار مهمی داشت.

قاضی نعمان (د. ۳۶۳ق.) از بزرگ‌ترین و مهم‌ترین متفکران اسماعیلی است. او مفصل‌ترین و مهم‌ترین اثر را در این زمینه با عنوان *اساس التأویل* به رشته تحریر درآورده است. او این کتاب را به شش فصل تقسیم کرده و هر فصل را به دور یکی از

ناطقان اختصاص داده و به طور مفصل به جزئیات هر دور پرداخته و آیات و روایات مربوط به هر ناطق را تفسیر باطنی کرده است.

از دیگر منابع اسماعیلی کتابی است با عنوان *ام‌الکتاب* که در فصل آخر آن به ادوار پیامبران هفت‌گانه اشاره‌هایی شده است.

از بین آثار ناصرخسرو، در کتابهای *وجه دین*، *خوان‌الاخوان* و *جامع الحکمتین* مطالبی در مورد هفت دور آمده است.

متکلم برجسته‌ای چون ابویعقوب سجستانی در کتاب *الینابیع* به دفاع از نسفی در مقابل انتقادات ابوحاتم رازی پرداخته است. سجستانی همچنین در *کشف‌المحجوب* به این موضوع پرداخته است.

حمیدالدین کرمانی در کتاب *«الریاض»* به مناقشات بین رازی، سجستانی و خودش پرداخته است.

در سایر آثار مهم اسماعیلی به ویژه برخی رساله‌های باقیمانده به هفت دور پرداخته شده است.

اختلاف نظر نسفی و ابوحاتم در مورد نخستین ناطق

نسفی و ابوحاتم رازی که از نخستین نظریه‌پردازان اسماعیلی در خصوص عقیده دور هستند، در مورد دور آدم (ع) و این‌که چگونه تاریخ توسط آدم (ع) آغاز شده است و این‌که آیا او صاحب شریعت بوده یا نه، با یکدیگر اختلاف نظر دارند.

نسفی ادعا می‌کند آدم (ع) هیچ شریعت یا قانون مقدسی نیاورده و تنها به آموزش توحید پرداخته و هیچ شریعتی نیاورده است و ناطق دوم هیچ شریعتی را نسخ نکرده و نوح (ع) نخستین ناطقی است که صاحب شریعت بوده است. دلیل نسفی بر این ادعا این است که چون در زمان آدم هیچ انسانی به جز آدم وجود نداشت، لذا هیچ ضرورتی برای شریعت احساس نمی‌شد و تنها دعوت به توحید می‌کرد، بدون عمل به آن (رازی، ۵۶ و ۷۹).

اما ابو حاتم رازی خلاف این مطلب را معتقد است. او با رد نظر نسفی می‌گوید: فأما اصحاب الشرایع، فهُمْ سَنَةُ أَنْفَارِ، أَدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ هُوَ أَوَّلُ النُّطْقَاءِ وَ أَوَّلُ صَاحِبِ الشَّرَائِعِ، لِأَنَّهُ، أَوَّلُ مَنْ سَنَّ رُسُومَ الدِّينِ، ظَاهِرًا وَ بَاطِنًا وَ آخِرَهُمْ مُحَمَّدٌ (ص) لِأَنَّهُ لَانِاطِقٍ بَعْدَهُ يَرْسُمُ سُنَنًا، يَحْمِلُ النَّاسَ عَلَيْهَا. وَ اصحاب العزائم خمسة. أَوْلَهُمْ نُوحٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ. لِأَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ نَسَخَ شَرِيعَةَ آدَمَ وَ رِسُومَهُ وَ قَطَعَ النَّاسَ عَنْهَا (رازی، ۶۰ و ۶۴-۶۷).

این اعتقاد ابو حاتم رازی مورد تقلید حمیدالدین کرمانی و قاضی نعمان نیز قرار گرفته است. حمیدالدین در کتاب مشهورش *الریاض* با نویسنده‌ای که از او به صاحب *النصره* یاد کرده مناظره کرده و ضمن بیان دیدگاه‌های وی به رد آن‌ها پرداخته است. کرمانی به طور مفصل به تبیین این عقیده می‌پردازد و نوح را نخستین کسی می‌داند که نسخ شریعت نمود و شریعت جدیدی را به وجود آورد و این شریعت او به منزله کشتی است و کسی که آن را نسخ کرد به منزله طوفان؛ زیرا اهل زمین به وسیله او هلاک شدند، مگر کسانی که به شریعت او پاسخ دادند (کرمانی، *الریاض*، ۲۰۴، ۱۹۳ و ۲۰۸).

استدلال‌های جالب توجهی از سوی مخالفان کرمانی برای اثبات این‌که آدم (ع) صاحب شریعت نبوده مطرح شده است. از جمله آن‌ها موضوع زیر است: واژه آدم از سه حرف «الف»، «دال» و «میم» تشکیل شده و این‌ها غیر مرکب هستند هر حرفی با دیگری مابین است و این مسئله دلالت واضحی است بر این‌که آدم صاحب شریعت نبوده است و انبیای پنجگانه‌ای که بعد از اویند، نامهایشان مرکب است و این دلیل بر این است که هر یک از آن‌ها صاحب شریعت هستند.

حمیدالدین کرمانی به این نظریه پاسخ می‌دهد و می‌گوید: حروف اسم آدم اگر چه که منفصلند ولی در ذاتشان غیرمنفصلند؛ زیرا «الف» از «ا»، «ل» و «ف» و «میم» از «م»، «ی» و «م» و نیز «دال» از «د»، «ا» و «ل» تشکیل شده است؛ پس این حروف مرکب

هستند. از سوی دیگر، اگر این استدلال صحیح می‌بود لازم می‌آمد که قائم نیز که همانام پیامبر(ص) است، صاحب تألیف باشد؛ زیرا اسم او مرکب است (کرمانی، ریاض، ۲۰۷ و ۲۰۸).

قاضی نعمان نیز در *اساس التأویل* با اشاره‌ای مختصر به این موضوع نوح را اولین ناطقی می‌داند که شریعت را نسخ کرد (قاضی نعمان، *اساس التأویل*، ۱۰۵). در بسیاری از کتب و رساله‌های اسماعیلی نظر رازی غالب است. از مهم‌ترین اختلاف‌های دیگری که وجود دارد، در مورد تعداد پیامبران اولی‌العزم است.

ابوحاتم معتقد است که پیامبران اولی‌العزم پنج پیامبر هستند. اولشان نوح(ع) است؛ زیرا او نخستین کسی است که شریعت و رسوم آدم را نسخ کرد و مردم را از آن شریعت قطع کرد.

نسفی می‌گوید: «أَنَّ أَوْلَى الْعِزْمِ هُمْ سَبْعَةٌ وَأَنَّ صَاحِبَ الدُّورِ السَّابِعَ هُوَ مِنْ أَوْلَى الْعِزْمِ».

رازی این نظریه را رد می‌کند و می‌نویسد: او اولین ناطق را از اصحاب عزائم می‌داند و عزیمه و دور را شیء واحدی می‌داند. اشتباه او از دو جهت است: یکی این - که او را از جمله اصحاب شرایع می‌شمرد و همزمان او را از اصحاب عزائم می‌داند؛ دیگر آن که او را صاحب دور هفتم از اصحاب عزائم می‌داند و ذکر می‌کند که اصحاب عزائم هفت تن هستند (رازی، ۵۵ و ۵۶).

اختلاف نظر شدیدی در مورد تفاوت شریعت و عزیمه بین رازی و نسفی وجود دارد. رازی معتقد است شریعت آن چیزی است که ناطقان به وجود آورده‌اند و از رسوم دین به ظاهر الفاظشان مردم را به آن دعوت کرده‌اند و احکام و سنن و فرائض را برخاص و عام حمل کردند (همان، ۵۶-۵۸). اما عزیمت، معنایش مأخوذ از عزم است و عزم امری حتمی و قطعی است (همان، ۵۹).

اصحاب شرایع شش نفرند. نخستین آنان آدم(ع) و آخرینشان محمد(ص)؛ زیرا ناطقی بعد از او نیست.

اصحاب عزائم پنج تن هستند. نخستین آنان نوح(ع) است؛ زیرا او اولین کسی است که شریعت آدم را نسخ کرد و از آن جدا شد. آدم(ع) اولی العزم نیست؛ زیرا پیش از او شریعتی نبوده است.

از امام صادق(ع) روایت شده که فرموده است: «ساده وُلِدَ آدَمَ خَمْسَةً و عَلِيَهُمْ دَارَتِ الرَّحَى و هُمَ أَوْلُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ، نُوحٌ و إِبْرَاهِيمُ و مُوسَى و عِيسَى و مُحَمَّدٌ(ص)». آخرین آن‌ها محمد(ص) است؛ زیرا شریعتی بعد از او نیست و شریعت او به قیامت متصل می‌شود. اصحاب ادوار هفت تن هستند. نخستین آنان آدم(ع) و آخرین‌شان صاحب دور هفتم است که پیامبر(ص) به او بشارت داده است.

دور کشف و دور ستر

ممکن است هر دور با دور کشف یا دور ستر همراه شود. در دور کشف امام به طور آشکار و علنی در جامعه حاضر است و تعالیمش را به طور واضح بیان می‌کند. اما در دور ستر امام و بسیاری از اصول اعتقادی مخفی است.

دور کشف به دنبال دور ستر است. این امر به طور متناوب تکرار می‌شود و ادامه می‌یابد تا به قیامت قیامت که پایان دورها است، برسد.

فلاسفه اسماعیلیه دور بزرگ را به سه هزار، و شش هزار سال محاسبه کرده‌اند و از نظر آنان هر دور کشف با مراسم جشن جدیدی شناخته می‌شود (Corbin، ۸۱).

متفکران اسماعیلی و یژگی‌های دور کشف و دور ستر را برشمرده‌اند. از جمله داعی حسین بن علی در رساله «المبدأ و المعاد» تصریح می‌کند که «آغاز دور ستر از زمان حضرت آدم(ع) است و این دوره پنجاه هزار سال به طول می‌انجامد و پیوسته دور ستر و دور کشف به دنبال هم می‌آیند و دور ستر با ظهور قائم‌القیامه به پایان می‌رسد و او دور کشف را شروع می‌کند» (ایران و یمن سه رساله اسماعیلی، «رسالة المبدأ و

المعاد»، (۱۲۳).

آدم - علیه السلام - چون دور ستر را برپا نمود از کشف حقایق نهی شد و آنها (حقایق) باعث نجاتند. در دور کشف حالات اهلش تغییر نمی‌کند، اما در دور ستر دچار شک و شبهه می‌شوند. پس دور کشف ازلی است. یکی از بهترین توصیف‌ها از دور کشف و دور ستر در کشف المحجوب ابویعقوب سجستانی (۸۲) آمده است: «مثال نفوسی کی دورستر باشند، چون بیماری بود سخت کی در تن دارند و مثال دور کشف چون درستی کی اومید دارند کی از بیماری جدا شود. مثال خداوندان دورهاء ستر چون طیبانند کی علاج کنند و تقدیر ایزد در مدت این بیماران هفت دور بود و به تمامی دورهای هفت گانه جدا شدن بیماری بود ازین رنجوران».

اسماعیلیان در توضیح دور کشف و دور ستر به برخی از آیات قرآن نیز تمسک جسته‌اند.

در دور ستر بسیاری از کمالات و نعمت‌ها مخفی است و با ظهور دور کشف عدل از جانب الهی آشکار خواهد شد «لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا» (انفال/۴۲ و ۴۴) (اربعه کتب اسماعیلیه، ۱۱).

همچنین، اسماعیلیان در تفسیر آیه «سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ» (رحمان/۳۱) می‌گویند خداوند تعالی دورستر را بر مدت معلومی مقدر نمود و حساب خلاق و ثواب آنها و عقاب آنها را در زمان پایان این مدت قرار داد؛ پس وعده آنها به ثواب و تهدید آنها به عذاب در پایان این مدت است و این معنی سخن خداوند است که «سَنَفْرُغُ لَكُمْ» (همان، ۷۲).

پس از پایان دور آدم (ع)، دور نوح (ع) آغاز می‌شود. او از نقیبانش خواست تا به صورت ظاهری و آشکارا دعوت کنند، ولی وصی و ائمه دورش و حدود دینی آنها، اولیاء الله را به دعوت باطنی می‌خواندند (همان، ۱۶۳ به بعد). در دور سایر پیامبران نیز ممکن است که مقطعی دور کشف باشد و مقطعی دور ستر.

حمیدالدین کرمانی رساله‌ای در این خصوص با عنوان *اسبوع دور الستر* تألیف کرده و در آن به ویژگی‌های این مقطع پرداخته است. او آدم، صاحب روز یکشنبه را مبدأ دورستر و پایان‌دهنده دور کشف می‌داند (کرمانی، *اسبوع دور الستر*، ۴۲).

یکی از داعیان اسماعیلی با نام قاضی علی بن حنظلّه ابن ابی سالم الوداعی که از ۶۱۲ تا ۶۲۶ ق. داعی بوده قصایدی در بیان عقاید اسماعیلیان سروده است. از جمله قصیده‌ای با عنوان «القول علی وجود الجئّه الابداعیه و صفه دور الکشف و أهله» دارد. او در این قصیده ضمن برشمردن ویژگی‌های دور کشف، مدت آن را ۵۰ هزارسال می‌داند (ابن ابی سالم الوداعی، ۳۴-۳۹).

قصیده دیگری با عنوان «القول علی وجود دور ستر و صفه اهله» دارد و در این قصیده مدت دور ستر را ۷ هزارسال ذکر می‌کند.

سبعة آلاف من السنين

مدة الدور علی اليقين

يجبى كل ناطق بشرعه (همان، ۳۹-۴۱).

يقوم فيها نطق سبعة

دور کبير و دور صغير

هر دور به دو قسمت دور کبير و دور صغير تقسیم می‌شود. در دور کبير ناطق عهده‌دار تبليغ شريعت است. در دور صغير امامان پس از ناطق عهده‌دار تکميل شريعتند. آن‌ها کامل‌کننده دور ناطق هستند و به ایشان ائمه متمم گفته می‌شود (کرمانی، *الرياض*، ۲۰۶).

ناصر خسرو از این دو به نام‌های دور مهين و دور كهين یاد کرده و دور مهين یا دور بزرگ را بر هفت خداوندان دور کبير که ناطق اول تا ناطق آخر باشند، و دور كهين را بر هفت امامان اطلاق کرده است (ناصر خسرو، وجه دين ۱۲۶، ۱۲۷ و ۳۳۱).

دور کبير با آدم (ع) شروع می‌شود و با قیامت به پایان می‌رسد. اما ادوار صغير با قیام ناطق یعنی پیامبر مرسل شريعت شروع می‌شود و با قیام ناطقی که به دنبال

اوست به پایان می‌رسد.

دور کبیر که اکنون ما در آن هستیم به هفت دور کوچک تقسیم می‌شود: دور آدم(ع)، نوح(ع)، ابراهیم(ع)، موسی(ع) و عیسی(ع) و محمد(ص) و قائم. هر دوری نیز امام مقیم و امام متمم و اساس و هفت امام دارد. امام مقیم ناطق را در دعوتش همراهی و کمک می‌کند. امام متمم کسی است که دور صغیر را به پایان می‌رساند. اساس یا وصی صاحب تأویل باطنی شریعت است(قاضی نعمان، اساس التأویل، ۷۵).

برای تبیین بهتر ادوار هفتگانه هر کدام را به صورت جداگانه مورد بررسی قرار

می‌دهیم.

دور اول

این دور از هبوط آدم(ع) شروع می‌شود و تا ابتدای طوفان نوح(ع) ادامه دارد و به آن دور تکوین گویند. ناطق آن آدم(ع) است. این دور دو اساس دارد: هابیل و شیث. اولی به دست برادرش قابیل کشته شد و مقام او بعد از مرگش به شیث رسید(غالب، تاریخ الدعوة الاسماعیلیه، ۷۵).

امام مقیم در عهد آدم، هنید بود و حجت‌هایش دوازده تن هستند و از جمله آنها ابلیس است که اذعان به آدم را رد کرد(قاضی نعمان، اساس التأویل، ۷۵).

در دور آدم نقبای دینش به طور ظاهر دعوت به توحید خداوند تعالی می‌کردند و به ظاهر شریعت عمل می‌کردند. ائمه دور آدم به تبلیغ حدود باطنی دینش می‌پرداختند(اربعه کتب اسماعیلی، ۱۰۲، ۱۰۱ و ۱۶۳).

برخی منابع اسماعیلی اشاره می‌کنند که نزدیک شصت امام قبل از آدم(ع) بودند و آخرینشان هنید است و ملک بن متوشلخ متمم این دور شمرده می‌شود. در منابع اسماعیلی توصیف‌های بسیاری از زندگی و فرزندان آدم(ع) و حوادث عصر او آمده است (منتخبات اسماعیلی، کتاب الازهار و مجمع الانوار، ۲۰۵؛ اربع رسائل اسماعیلی، الدستور و دعوة المؤمنین للحضور، ۶۰؛ رازی، ۷۰-۶۸؛ طوسی، ۶۳-۶۲؛ غالب، تاریخ

الدعوة الاسماعيلية، ۷۵).

دور دوم

این دور از طوفان نوح آغاز و تا تولد ابراهیم (ع) ادامه یافت. ناطق این دور نوح (ع) است و او شریعت آدم را نسخ کرد. نوح نخستین پیامبر اولی العزم است و شریعت او به مانند کشتی است و کسی که آن را نسخ کرد به منزله طوفان است؛ زیرا اهل زمین به وسیله او هلاک شدند مگر کسانی که به شریعت او پاسخ دادند و سوار کشتی او شدند. یعنی به اطاعت اساسش درآمدند (کرمانی، *الریاض*، ۲۰۸ و ۲۰۹).

اساس این دور سام و امام متمم آن نامور است. نوح (ع) نخستین ناطقی است که زمان نماز را معین کرد. در دور نوح هود (ع)، قوم عاد را دعوت می کرد « وَإِلَىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا » (هود/۵۰). همچنین صالح قوم ثمود را دعوت می کرد « وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ » (هود/۶۱) (قاضی نعمان، *اساس-التأویل*، ۹۷، ۹۶ و ۹۸).

قاضی نعمان تفسیرهای باطنی بسیاری در مورد کشتی نوح، آیات مربوط به نوح، مدت نبوت و طول شریعت، حدود و فرایض و احکام آن و حتی چهره ظاهری نوح را مطرح کرده است (همان، ۱۰۳-۷۹).

نوح صاحب روز دوشنبه است و دارای درجه عالی شریفی است و رتبه بالایی دارد و همواره برای خدا سجده می کرد و با مشرکان و ملحدان مبارزه کرد تا این که احکام را اقامه کرد (ربیع *رسائل اسماعیلیه*، ۴۳).

برخی از نویسندگان اسماعیلی جزئیات زندگی نوح و حوادث زمان وی را به طور دقیق شرح کرده اند (رازی، ۷۰، ۷۶ و ۷۹؛ *ربیع رسائل اسماعیلیه*، *الدستور و دعوة المؤمنین للحضور*، ۶۲-۶۶؛ *اساس التأویل*، پاورقی عارف تامر، ۱۰۶).

دور سوم

دور سوم، دور حضرت ابرهیم (ع) است که از تولد ایشان تا ظهور موسی (ع)

ادامه یافته است. او شریعت نوح را نسخ کرد و قبله را به بیت‌الله‌الحرام منتقل ساخت. اساس این دور اسماعیل (ع) است. در دور ابراهیم (ع) پیامبران دیگری نیز بر شریعت او بودند. لوط، یعقوب، یوسف، ایوب و شعیب (ع) از آن جمله‌اند که در آخر دور ابراهیم (ع) بودند. ابوحاتم رازی و قاضی نعمان مفصل‌ترین بحث‌ها و تأویل و تفسیر آیات قرآن را در مورد دور ابراهیم (ع) به ویژه در مورد زندگی حضرت ابراهیم (ع) ارائه کرده‌اند (رازی، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۹۰، ۱۸۹، ۱۸۵، ۱۸۴، ۲۰۴ و ۲۰۸؛ قاضی نعمان، اساس التأویل، ۱۰۷-۱۶۸).

دور چهارم

ناطق این دور موسی (ع) است که شریعت ابراهیم (ع) را نسخ کرد. موسی (ع) ناطق چهارم است و در وسط سایر ناطقان قرار گرفته است. سه ناطق پیش از او آدم (ع)، نوح (ع)، ابراهیم (ع) و سه تا بعد از او عیسی، محمد (ص) و قائم‌القیامه بودند. برای ناطق چهارم، امور تمام گردیده، به گونه‌ای که برای کس دیگری کامل نگردیده است. دور موسی (ع) از جهت اینکه در وسط قرار گرفته بهترین شمرده می‌شود؛ زیرا فرموده‌اند «خیر الامور اوسطها» (رازی، ۱۹۹، ۲۰۲ و ۲۰۳؛ قاضی نعمان، اساس التأویل، ۱۷۸ و ۱۷۹؛ اربع رسائل اسماعیلیه، رساله الدستور و دعوه المؤمنین للحضور، ۶۶).

وقتی ناطق چهارم ظاهر شد، وی قانون مقدس ناطق اول را تکرار و تجدید و مقررات آن را اجرا کرد و با افزودن مقررات و دستورهای قانون مقدس، اجرای آن را مطمئن ساخت و بدین سان ناطق چهارم قانون مقدس اول را تجدید و احیا کرد (رازی، ۳۴).

یکی از ویژگی‌هایی که به ناطق چهارم داده شده یاری و پیروزی او در برابر دشمنان است که این امتیاز به سایر ناطقان داده نشده است؛ زیرا او چهارمی است و خداوند تمامی دشمنانش را به دعای او از بین می‌برد؛ چه خداوند می‌فرماید: «رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَيَّ الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا» (نوح/۲۶) (رازی، ۲۲۸-۲۲۷).

دور پنجم

ناطق پنجم، عیسی (ع) است که اساسش شمعون الصفا است. در دور پنجم پیامبران دیگری چون هارون، طالوت، داوود، سلیمان، یونس، عمران، زکریا و یحیی (ع) بوده‌اند که همه بر شریعت عیسی (ع) تأکید داشتند. تأویل داستان‌های این پیامبران در منابع به طور مفصل آمده است (قاضی نعمان، *اساس التأویل*، ۳۰۰-۳۱۴؛ رازی، ۲۰۴-۲۳۱؛ اربعه کتب اسماعیلیه، ۱۶۳-۱۶۶).

در این دور چهارده امام مستقرمنصوب شدند که در برابر آن‌ها هفت امام مستودع قرار دارد؛ یعنی هر امام مستودع معاصر با دو امام مستقر است و متمم دور عمران یا ابوطالب است (اربع رسائل اسماعیلیه، *رساله الدستور و دعوة المؤمنین للحضور*، ۷۲-۶۷؛ غالب، *تاریخ الدعوة الاسماعیلیه*، ۸۳).

دور ششم

این دور از ابتدای بعثت حضرت ختمی مرتبت محمد مصطفی (ص) شروع می‌شود و با ظهور قائم القیامه به پایان می‌رسد. ناطقان گذشته اشاره‌هایی به دور محمد (ص) داشته‌اند. پیامبر اسلام سید ناطقان، جمع‌کننده فضائل و خاتم آن‌ها است. حضرت رسول اکرم پیامبر گرامی اسلام (ص)، خاتم ادوار شرایع و فاتحه دور قیامت بود و همه شرایع و دیانت‌ها به شریعت و دین او به کمال می‌رسد. مثل ایشان روز آدینه است که جامع پنج روز گذشته است (طوسی، ۱۳۰).

ناطقان گذشته همچون اعضای بدن شمرده می‌شوند و حضرت محمد (ص) همچون رأس (سر) و افضل و برترین ناطقان و کامل‌کننده و تمام‌کننده است و به وسیله او شرایع تمام می‌شود (رازی، ۲۱۳ و ۲۱۴).

قاضی نعمان شرح مفصلی از زندگی حضرت رسول اکرم (ص) و تأویل برخی حوادث و آیات قرآنی بر اساس عقاید اسماعیلیه ارائه کرده است (قاضی نعمان، *اساس التأویل*، ۳۱۵-۳۶۸).

ویژگی عمده دور محمد(ص) این است که به هیچ وجه نسخ نخواهد شد و قائم‌القیامه که در دور هفتم می‌آید هیچ تغییری در آن نمی‌دهد.

محمد(ص) شخصیتی است که تمام تعالیم دینی را به هم پیوند می‌دهد و متحد می‌کند و قوانین مقدس به دست او تمام شده و کامل گردیده است. درست همان طور که در جهان بیرون بدن انسان ابتدا سرش از رحم ظاهر می‌شود، تاریخ هم با تکمیل قانون مقدس پیامبر(ص) به مرحله جدید گشایش یا کشف که با سر مقایسه شده است، وارد می‌شود(رازی، الاصلاح، ص ۳۵-۳۴).

دور محمد(ص) آخرین ادوار اصحاب شرایع است و در این دور کمال به پایان می‌رسد و مقدر است که دور محمد(ص) از نظر مدت بزرگ‌ترین ادوار باشد و مقدر است که ائمه در این دور بسیار باشند و آخر آن به قیامت موعود برسد(غالب، الحركات الباطنیه فی الاسلام، ۲۰۸-۱۳۰۸؛ ۱۸۶-۸۵ Corbin).

در دور اسلام، حضرت رسول(ص) مسئولیت ابلاغ وحی یا تنزیل را برعهده داشت و حال آن‌که علی(ع) مسئولیت تأویل آن را عهده‌دار بود. لذا علی(ع) را صاحب تأویل می‌نامیدند و ایشان دارنده تأویل حقیقی اسلام بعد از پیامبر محسوب می‌شد. این وظیفه پس از علی(ع) بر عهده امامان علوی گذاشته شد. در دور اسلام حقایق باطنی دین تنها می‌توانست بر آنان که به وجه خاص به دعوت و جامعه اسماعیلی تشریف حاصل کرده بودند و مرجعیت تعلیمی وصی حضرت محمد(ص) یعنی علی(ع) و امامان بعد از او را قبول داشتند، مکشوف می‌گردد و تنها آن‌ها اهل تأویل خوانده می‌شدند(دفتری، سنتهای عقلانی در اسلام، ۱۰۳-۱۰۲).

پس از فوت پیامبر گرامی اسلام(ص) و به شهادت رسیدن حضرت علی(ع) که از نظر اسماعیلیان اساس این دور شمرده می‌شد، چند گروه از امامان که هر گروه از هفت امام تشکیل شده، به امامت رسیدند. هفت نفر اول معروف به «اتماء» هستند و از امام حسن بن علی(ع) که از نظر اسماعیلیان امام مستودع بودند، آغاز می‌شود و سپس با

امامت امام حسین بن علی (ع)، علی بن حسین (ع)، محمد بن علی (ع)، جعفر بن محمد (ع)، اسماعیل بن جعفر و هفتمی ایشان محمد بن اسماعیل (ع) استمرار می‌یابد. گروه هفت تایی دوم که به نام «خلفاء» شناخته می‌شوند با عبدالله بن محمد بن اسماعیل شروع می‌شود و آخرین فرد این گروه محمد بن اسماعیل ملقب به المعزالدین الله است.

گروه هفت تایی سوم به نام «اشهاد» معروفند و با نزار بن معد ملقب به العزیز آغاز شده‌اند و آخرین آن‌ها طیب بن منصور، الامر با حکام الله است (منتخبات اسماعیلیه، ۲۳۲-۲۴۵).

پس از آن‌ها نیز گروه‌های هفت تایی ادامه پیاده کرده تا به عصر حاضر و امامت کریم آغاخان چهارم امام حاضر اسماعیلیان منتهی می‌شود. این امامان در واقع کامل‌کننده دور حضرت رسول (ص) هستند.

دور هفتم

یکی از مهم‌ترین و مفصل‌ترین مباحث مطرح شده در منابع کلامی و تاریخی اسماعیلیان، دور هفتم و ناطق آن قائم‌القیامه است. با توجه به این امر لازم است در این خصوص توضیح بیشتری داده شود. این دور به دور الادوار مشهور است؛ زیرا مردم در این دور به صاحب دور هفتم اتصال حقیقی و بالفعل دارند، در حالی که در ادوار دیگر اتصال بالقوه دارند (رازی، ۶۱).

از دیدگاه اسماعیلیان از قائم نوری ساطع می‌شود که بر همه ناطقان شش‌گانه پیشین و کسانی از مؤمنین که به آن‌ها ایمان دارند پخش می‌شود (ولید، ۱۴۴).

قائم‌القیامه خاتم الکُور^۱ و مقیم دور جدید است و دور او دور قیامت است و چون دور شریعت که دور انبیای پیشین است به اول زمان دور قیامت پیوند یابد، آسمان و زمین و همه دنیا به‌زلزله افتد و کل اسرار و آیات و شواهد و علامات از پرده غیب

۱. به مجموع چند دور کور گویند.

آشکار شود و آفتاب حقیقت روی نماید (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۴۹).
در متون اسماعیلیه، برخی آیات قرآن به وجود قائم تفسیر شده است. در کتاب کنزالولد حامدی اشاره شده که آیه «يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا» (نبأ/۱۸) به صاحب دور هفتم اشاره دارد که وجود آخر است (حامدی، ۲۳۳).

تاریخ بشریت با قیام قائم به کمال می‌رسد و همه مصایب و گرفتاری‌های انسان‌ها را برطرف می‌کند. ابویعقوب سجستانی در توضیح این معنی می‌نویسد: «مثال خداوند دور پیشین مقال آن طبیب بود کی بیماران را باز دارد از چیزها خوردن، چنانک طبیبان هند کنند و مثال خداوند دور دوم چون مثال آن طبیب بود کی دارو دهد و مثال سوم و چهارم تا هفتم مثال طبیبانی کی هر یک چیزی فرمایند از مصلحت طب. چون کار به خداوند قیامت رسد بگشاید ایشان را از همه بندهاء علت و با عادت خویش برد و غذا و شراب خویش و بتن درستی رساند و این نشان مهدی بود و آن فایده‌ها و علمها و حکمتها او که راه نمایست مردمان را به مهدی (سجستانی، کشف‌المحجوب، ۸۲).

هر یک از ناطقان جزئی از وجود هستند و قائم تمام اجزا است و بالاترین و آخرین مرتبه به قائم اختصاص دارد. او نهایت اشیا و سدره المنتهی است و باب او مقام اول درجه ناطقان است و همواره هر بابی به درجه او منتهی می‌شود تا این‌که ناطقان محکم شوند و همواره دورها تکرار می‌شود تا این‌که مستجیب به پایان برسد (حامدی، ۲۴۹-۲۵۰).

در مذهب اسماعیلی آغازین، قائم جنبه درونی یا باطنی همه ادیان و حیانی را گشود (کشف) و جنبه بیرونی یا ظاهری ادیان توسط شش ناطق پیشین اعلام و آشکار شده بود (رازی، ۳۱).

با ظهور صاحب دور هفتم شرایع اصحاب ادوار به پایان می‌رسد و ظهور او شریعت جدیدی به همراه نمی‌آورد، بلکه دور جدیدی است که شرایع ثلاثه رابه پایان

می‌رساند. در حقیقت صاحب دور هفتم تألیف شریعت نمی‌کند، بلکه تألیف شریعت را به پایان می‌رساند. علتش این است که چون پس از قائم امامانی نیستند، لذا بر قائم واجب نیست که اقامه شریعت کند و تنها جانشینانی پس از قائم خواهند آمد (کرمانی، *الریاض*، ۲۰۴).

صاحب دور هفتم همچون خورشید است و ادوار ششگانه چون ستاره از او نور می‌گیرند. ادوار ششگانه، ادوار کتمان بودند بر روشی یگانه، و دور هفتم دور ظهور است بر روشی مخالف ادوار ششگانه. همچون مخالفت خورشید که در روز تابناک است، با ستارگان که در شب می‌درخشند (رازی، ۲۱۱).

در منابع اسماعیلی قائم را صاحب دور کشف نیز نامیده‌اند. ابوحاتم رازی، قائم و مأموریتش را با روح جوهر هفتم مقایسه می‌کند که هر بخش و اندام از بدن انسانی را با زندگی آماده می‌کند، درست همان‌گونه که این جوهر حیات را از طریق تفسیرباطنی (تأویل) به بدن انسان می‌بخشد. همچنین ابوحاتم اشاره می‌کند که قائم معنای درونی تمام سه جفت قوانین مقدس را که دین را با حیات نو آماده می‌سازد می‌گشاید (رازی، ۳۵).

ناصر خسرو در توصیف قائم‌القیامه می‌نویسد: «پس از این کسی بیاید و مزد این کارکنان را بر اندازه هر کس بدو دهد و آن قائم قیامت است - علیه‌السلام - که خداوند شریعت است، بلکه خداوند شما راست که مرین کارها کرده را شمار بکنند و با کارکنان مزدشان بدهد و این کس واجب است به قضیت عقل که بیاید، همچنان که ممکن نیست که نیز کارفرمایی بیاید از بهر آن که مردم را نیز به جسد جهتی نمانده است که از آن جهت کارفرمایی نیامده است (ناصر خسرو، وجه دین، ۶۲-۶۳).

تفسیرهای باطنی بسیاری در خصوص قائم‌القیامه مطرح می‌شود. از جمله این که گویند: اگر عیسی پسر کسی است آن کس باید مردی باشد. اما عیسی می‌گوید پسر خدا است؛ پس خدا باید مردی باشد و تمام این‌ها ثابت می‌کند که خداوند می‌تواند به

صورت مردی جلوه کند و آن مرد قائم‌القیامه است (هاجسن، پاورقی، ۳۷۵). چنین تفسیرهایی باعث شده است برخی محققان اروپایی دیدگاه‌های خاصی را در این باره مطرح کنند. هانری کربن که از اندیشمندان برجسته فرانسوی است، تلاش می‌کند تا جایگاه امام و قائم را در اندیشه اسماعیلیه مأخوذ از عقیده مسیحیت در ارتباط با مسیح موعود معرفی کند (Corbin، ۸۶).

از دیدگاه اسماعیلیه، قائم در زمین حجت‌هایش را پراکنده می‌گرداند و دستور می‌دهد که در تمام آفاق ندا دهند: «من اختار لنفسه دیناً، فلیدن الله به و هو آمن». سپس قائم‌القیامه ناگهان به پا می‌خیزد و همه خلق از تمام آفاق بر او جمع می‌شوند و در برابر او تمام کسانی که از زمان آدم انتقال یافته بودند جمع می‌شود. چنان‌که خداوند می‌فرماید: «قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَيَّ مِيقَاتٍ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ» (واقعه/۵۰). او سپس هر امام و هر حدی از حدود و هر مؤمن اهل زمانش را مشخص می‌کند. (۵۰) (۴۹)

پس از آن قائم دستور می‌دهد تا تمامی اضداد را ذبح کنند. آن‌گاه از آسمان آتشی می‌آید و آن‌ها را می‌سوزاند. سپس قائم فرزندش را جانشین خودش می‌کند (سه رساله اسماعیلی، رساله المبدء و المعاد، ۱۲۳-۱۲۲).

در دور قائم، خداوند تمامی اقطار ارض را از طول و عرض برای او فتح می‌کند و در آن زمان تنها خداوند به صورت حقیقت توحیدش و تنزیهش و تفریدش عبادت می‌شود و دین همه‌اش از آن خدا می‌شود و خداوند دل‌های قوم مؤمنین را شفا می‌دهد و غیظ قلوب آن‌ها را می‌برد و استماع سخنان و پیروی او واجب می‌شود (مطلی، ۲۳). قائم با نیروی الهی، خاتم همه ادوار است و خداوند به وسیله او صورت‌ها را جمع می‌کند و اهل جزائر و ارباب دعوت الهی مطیع او می‌شوند و هر یک از ناطقان جزئی از نفس شمرده می‌شوند، نخستین آن‌ها آدم (ع) یک جزء از نفس است و دومی نوح دو جزء از نفس است تا این‌که به هفتمی می‌رسد که تمام اجزا را شامل می‌شود.

پس چون هفتمی به درجه و مرتبه‌اش رسید، نفس به عقل ارتقا می‌یابد و آن نهایت اشیا و سدره‌المتنه‌ی است (حامدی، ۲۴۸، ۲۶۹، ۲۴۹ و ۲۷۰).

در برخی منابع تأویل آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵) را به راست شدن فرمان خدا بر قائم قیامت که او عرش خداست تفسیر کرده‌اند و آیه «و اشرقَت الارضُ بنور ربها» (زمر/۶۹) به از بین بردن جهل توسط قائم و این چون قیامت فرا رسد زمین روشن شود تفسیر گردد (ناصر خسرو، جامع الحکمتین، ۱۶۵).

اسماعیلیان شش پیامبر اولی‌العزم را بر مثال شش روز هفته به ترتیب از آدم (ع) که روز یکشنبه بود تا محمد (ص) که روز جمعه بوده است دانسته‌اند و قائم‌القیامه را بر مثال روز هفتم دانند و گویند: چون او بیاید دور جهان به سر شود و قیامت شود و هر کس به جزای کار خویش رسد (ناصر خسرو، وجه دین، ۶۴ و ۶۵).

همچنین، کمال شریعت حضرت رسول (ص) با شریعت قائم به وجود می‌آید. خواجه نصیرالدین طوسی در این خصوص می‌نویسد: «پیامبر (ص) می‌گفت: شریعت من با شریعت او به کمال می‌رسد، و خلائق عالم را به قیام قیامت اشارت دارد و بشارت داد و چون او آخر منادی و مبشر قیامت بود و می‌گوید: «بعثتُ انا و قائم الساعة کھاتین أصابع سبابة»؛ یعنی من و قائم قیامت هر دو بهم می‌آمدیم چون این دو انگشت سبابه که برابر یکدیگرند» (طوسی، ۱۳۱).

مهدویت از دیدگاه اسماعیلیان

با توجه به اهمیت موضوع مهدویت، اسماعیلیان در این خصوص عقاید خاص را مطرح و شخصیت‌هایی را به عنوان مهدی موعود معرفی کردند که ویژگی‌های این افراد با آنچه در صفحات قبل در مورد قائم‌القیامه مطرح شد، متفاوت است و لازم است در این خصوص مطالبی ارائه شود. نخستین فردی که از سوی برخی اسماعیلیان به عنوان مهدی معرفی شد، اسماعیل بن جعفر الصادق (ع) بود (نوبختی، ۶۸؛

اشعری قمی، ۸۰؛ فدائی خراسانی، ۱۴؛ ابن هیثم، ۳۶؛ بغدادی، ۳۹؛ شهرستانی، توضیح‌الملل، ۱/۱۷۵).

پس از فوت امام جعفر صادق (ع) عده بسیاری از اسماعیلیان به امامت و مهدویت محمد بن اسماعیل معتقد شدند و این اعتقاد را چنین توجیه می‌کردند که چون امام جعفر صادق (ع) پسرش اسماعیل را نامزد امامت کرد او درگذشت. لذا پس از او امامت به پسرش محمد می‌رسد و امام جعفر صادق (ع) نیز او را جانشین خود کرده است (ابن هیثم، ۵۶؛ ابن خلدون، ۲۹/۴؛ نوبختی، ۶۹-۶۸؛ اشعری قمی، ۸۱؛ شهرستانی، الملل و النحل، ۲۱۱).

با توجه به این‌که محمد بن اسماعیل از ترس هارون که دستور دستگیری او را صادر کرده بود، از مدینه گریخت و به شهرهای مختلفی مهاجرت کرد، غیبت او مورد توجه بسیاری از اسماعیلیان قرار گرفت و به صورت گسترده‌ای تبلیغ می‌شد و پایه‌های اعتقادی قرمطیان بر این عقیده گذاشته شد.

قرمطیان در آغاز، به مهدویت احمد بن محمد بن حنفیه اعتقاد داشته و به گفته ثابت بن سنان او را داعی مسیح و کلمه و مهدی و جبرئیل دانسته‌اند و در اذان پس از ذکر نام خداوند و شهادت بر انبیا گفته‌اند: «اشهد أن احمد بن محمد بن حنفیه رسول الله» آنان در واقع، این فرد را هم‌رتبه با پیامبر (ص) می‌شمردند (ثابت بن سنان، ۱۸۹ و ۱۹۰؛ مقریزی، ۱۵۲/۱؛ ابن خلدون، ۸۸/۴-۹۱).

مهدویت احمد بن محمد بن حنفیه با تردیدهای بسیاری روبه‌رو شد و وعده الهی در مورد او محقق نشد و از سویی با توجه به این‌که زمینه پذیرش مهدویت محمد بن اسماعیل برای آنان کاملاً مهیا بود، پس از مدتی بار دیگر به مهدویت محمد بن اسماعیل معتقد شدند و تبلیغات گسترده‌ای را برای مهدویت وی سامان دادند (ثابت بن سنان، ۱۹۰-۱۹۲؛ مقریزی، ۱۵۸/۱؛ بزون، ۲۵۹ و ۲۶۰).

آنان معتقد بودند محمد بن اسماعیل زنده است و در سرزمین روم غایب و پنهان است و همو قائم مهدی است (قمی، ۱۵۸؛ نوبختی، ۷۳؛ اشعری، ۲۱).

مهم‌ترین ویژگی مهدی از دیدگاه قرمطیان این بود که شرع را منسوخ سازد. ولی این کار تنها برای آشکار ساختن کامل حقیقت‌هایی بود که در شرع اسلام و در کتاب‌های مقدس پیامبران پیشین مکتوم شده بود. قرمطیان محمد بن اسماعیل را از پیامبران اولی‌العزم می‌شمردند و معتقد بودند قائم مهدی کسی است که به پیغمبری برخیزد و آیینی نو آورد و دین محمدی را از میان بردارد و نسخ کند (نوبختی، ۷۴).

آنان برای تأیید نظر خود به اخباری استناد جستند که از قول امام جعفر صادق (ع) روایت شده است. از جمله آن‌ها این حدیث است: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى جَعَلَ لِمُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ جَنَّةَ آدَمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ». قمی در این خصوص می‌نویسد: هدفشان از نقل این احادیث این است که خداوند محرمات و آنچه را که در گیتی آفریده بر یاران محمد بن اسماعیل حلال کرده است (قمی، ۸۴).

دعوت قرمطیان در بین توده مردم، به ویژه مردم بحرین توسط آل جنابی و در شام توسط آل زکریه به طور وسیعی تبلیغ شد. ابوسعید جنابی و پس از او پسرش ابوطاهر رعب و وحشت عجیبی در دل مسلمانان به وجود آوردند. ابوطاهر در سال ۳۱۶ق. دارالهجراهی بنا کرد و به مهدی فرا خواند. کار او بسیار پیشرفت کرده و قوی شد. او حتی به مکه تاخت و حاجیان را قتل عام کرد و حجرالاسود را با خود برد. او این کار را به عنوان زمینه‌ای برای ظهور مهدی لازم می‌دانست (نوبختی، ۷۴ و ۷۵؛ ذهبی، ۳۷۳/۲۳ و ۳۷۴؛ ابن کثیر، ۱۱/۱۵۸).

قرمطیان بحرین در نیمه اول قرن چهارم، تغییر اعتقادی مهمی را تجربه کردند. ابوطاهر در این زمان به طور موقت حکومت بحرین را به جوانی ایرانی از مردم اصفهان سپرد و او را مهدی منتظر خواند (ثابت بن سنان، ۵۵-۶۰؛ مسعودی، ۳۷۸؛ قرطبی، ۶۲؛ مسکویه، ۸۶/۶ و ۸۷).

این غلام که ذکری، زکریا و یا ابن سنبر خوانده شده، از اسیرانی بود که ابوطاهر بین یارانش تقسیم کرده بود و چون او از اسرار دعوت قرمطیان مطلع شده بود، لذا ابوطاهر با او خلوت کرد و مطیع او شد و به یارانش دستور داد تا او را به عنوان مهدی موعود بپذیرند (ثابت بن سنان، ۲۲۵؛ قرطبی، ۶۹۴۹).

نفوذ مهدی اصفهانی با حمایت‌های ابوطاهر بسیار قوت گرفت، به گونه‌ای که شریک، شوهر خواهر ابوطاهر را به همراه جمعی از بانفوذترین یاران ابوطاهر و هفتصد نفر که بیشترشان از سران سپاه بودند به قتل رساند و اقدامات زشت و روش‌های ناشایست در سپاه به وجود آورد که از زمان تسلط ابوسعید و فرزندانش بر آن سرزمین‌ها سابقه نداشت (مسعودی، ۳۷۸-۳۷۹؛ ثابت بن سنان، ۲۲۵).

به اعتقاد قرمطیان، قائم منتظر باید موقع ظهور شریعت را منسوخ می‌کرد و مهدی اصفهانی این کار را انجام داد. او عبادت و شریعت اسلامی را منسوخ شده اعلام کرد و رسوم عجیب و غریب و بی سابقه‌ای را به وجود آورد و سب و لعن پیامبر اسلام و دیگر پیامبران و همچنین امامان را در ملاء عام و نیز سوزاندن کتاب‌های دینی و پرستش آتش را شایع کرد (دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ۱۹۱).

فرمانروایی مهدی اصفهانی تنها هشتاد روز به طول انجامید. چون ابوطاهر از اقدامات وی بیمناک شده بود و از طرفی بسیاری از کارهای وی باعث بدگمانی گردید، بر آن شد تا او را بیازماید و چون او را دروغ‌گو یافت، دستور قتل وی را صادر کرد و اعلام کرد او زندیقی بوده که قتلش واجب شده بود (دخویه، ۸۳؛ بزون، ۲۷۴).

در بین اسماعیلیان نیز اندیشه مهدویت تغییراتی یافت. نخستین خلیفه فاطمی، عبدالله مهدی، با اعزام ابو عبدالله شیعی به افریقیه و به ویژه قبیله کتامه، ادعای مهدویت کرد. او برای اثبات این موضوع احادیثی را دستاویز کار خود قرار می‌داد. از مشهورترین این احادیث سخن زیر است: «زمانی که مهدی قیام می‌کند گروهی از نیکان اهل زمانه

او را یاری می‌کنند. آنان قومی هستند که نامشان مشتق از کتمان است. پس شما اهل کتابه آن قوم هستید» (داعی ادریس، ۴۴/۵).

در زمان بیعت با عبیدالله، داعی او ابو عبدالله شیعی به مردم می‌گفت: این مولای شما است. این مهدی است. با او بیعت کنید. عبیدالله دستور داد تا در خطبه نام او را بخوانند و در تمام سرزمین‌ها به مهدی امیرالمؤمنین ملقب شد (مقریزی، ۵۶-۵۹؛ قاضی نعمان، رساله افتتاح الدعوة، ۴۳۱-۴۳۵؛ قاضی نعمان، شرح الاخبار فی فضائل الائمه الاطهار، ۹۸/۳-۱۰۰).

عبیدالله برای اثبات مهدویت خویش لازم بود اصلاحاتی را در عقیده اسماعیلیان به وجود آورد؛ زیرا اسماعیلیان نخستین تنها به هفت امام پس از وصی یا اساس اعتقاد داشتند. لذا به جرح و تعدیل آرای قدیم‌تر درباره طول دور ششم و تعداد و وظیفه امامان در طی این دوره و هویت و سجایای قائم نیاز بود. بر این اساس، نقش محمد بن اسماعیل مورد تجدیدنظر قرار گرفت و در دور ششم برخلاف پنج دور پیشین بیش از هفت امام مجاز شمرده شد. گذشته از این، امامان فاطمی که در دومین سلاله از ائمه هفتگانه یکی جانشین دیگری می‌شدند، به عنوان خلفای قائم محمد بن اسماعیل به حساب می‌آمدند که عهده‌دار برخی نقش‌ها و وظایف او بودند. چون حکومت فاطمیان ادامه یافت و انتظارات فاطمیان مربوط به قائم برآورده نشد، سلاله‌های بیشتری از ائمه هفتگانه در دور اسلام مورد پذیرش قرار گرفت (دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ۲۶۹).

اصلاحات عبیدالله به قدری موفق بود که بسیاری از پیروانش، به عصمت او و تمامی ائمه اسماعیلی از گناه معتقد شدند (ابراهیم حسن، ۲۸۳).

از بین نویسندگان اسماعیلی، قاضی نعمان و داعی ادریس به ظهور مهدی و نشانه‌های آن و پیروان مهدی و توصیفاتش که از مهدی شده است توجه خاصی داشته و به طور مفصل در این مورد بحث کرده‌اند (قاضی نعمان، شرح الاخبار فی فضائل ائمه

الاطهار، ۳/۳۵۰ به بعد؛ داعی ادریس، ۱۱/۵ به بعد؛ سجستانی، کشف‌المحجوب، ۸۲- (۸۱).

المعز، خلیفه چهارم فاطمی که از نظریه پردازان مهم اسماعیلی شمرده می‌شود، به اصلاح اعتقادی و تجدیدنظر در برخی عقاید اسماعیلیان مخالف، درباره قائم و مهدی موعود اقدام کرد. اصلاح دینی المعز، متضمن بازگشت جزئی به عقیده امامت، بدان صورت که بیشتر اسماعیلیان نخستین قبول داشتند، بود. بر طبق این اعتقاد، قائم دارای سه حد شد: حد جسمانی، حد عالم روحانی، و حد داوری روز قیامت. سپس دو حد جسمانی برای قائم منظور گردید: حد ناطق و حد خلفای راشدین.

قائم نخست در پایان دور ششم تاریخ به عنوان امام هفتم دور اسلام ظاهر شد و به این ترتیب اولین حد جسمانی خود را در شخص محمد بن اسماعیل به عنوان ناطق هفتم دور اسلام به دست آورد. اما چون در دور ستر کامل ظهور کرده بود شریعت او نیز مخفی بود. بنابراین، قائم خلفایی برای خود تعیین و در آن‌ها حد جسمانی ثانوی خویش را تحصیل کرد. از طریق همین خلفا است که قائم معنی باطنی احکام را بر مردم آشکار می‌کند؛ زیرا محمد بن اسماعیل رجعتی نخواهد داشت. خلفای فاطمی جانشین و نماینده قول و فعل قائم شمرده شدند و به جز امام وقت که تأویل‌کننده معنای باطنی احکام شریعت است قائم و صاحب‌الزمانی معرفی نمی‌شود (دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ۲۰۸؛ ۹۷-۹۶، Corbin).

در دوره المستنصر بالله (۴۸۷ق.) اسماعیلیان سلاله‌های هفت امامی بیشتری را پس از محمد بن اسماعیل پذیرفتند. پس از او اسماعیلیان به دو شاخه نزاری و مستعلوی تقسیم شدند. نزاریان در ایران مستقر شدند.

از اعتقادات اسماعیلیان در این دوره اطلاعی در دست نیست. اما این مسأله روشن است که به تدریج جایگاه قائم منتظر و مهدی موعود به قائم‌القیامه داده شد. با امامت حسن دوم، ائمه نزاری به دور کشف و ظهور وارد شدند. وی در سال ۵۵۹ق.

اعلام قیامت کرد و اسماعیلیان را وارد دور قیامت ساخت و شریعت را از دوش آن‌ها برداشت و خود را به عنوان قائم‌القیامه معرفی کرد (جوینی، ۲۲۶-۲۲۸؛ کاشانی، ۲۰۱؛ هاجسن، هفت باب، ۴۱ و ۴۲؛ هاجسن، فرقه اسماعیلیه، ۳۰۴ به بعد). دور قیامت تا عصر حسن نومسلمان ادامه یافت. در این زمان باردیگر اسماعیلیان به شریعت اسلام بازگردانده شدند.

طبق نظر مسئولان انجمن مذهبی اسماعیلیان مشهد، در اعتقاد اسماعیلیان، امروزه انتظار ظهور مهدی موعود معنایی ندارد و همه اعتقاداتی که در گذشته به ظهور و علائم مهدی شده مربوط به شرایط آن عصر بوده و امروزه امام حاضر کریم آغاخان همه دستوره‌های مذهبی را صادر می‌کند.

برای این‌که بهتر بتوانیم اسامی ناطقان و نام‌های افرادی را که به عنوان اساس معرفی شده‌اند و همچنین سایر امامان هر دور بیان کنیم، جدولی برای هر دور تنظیم شده است.

دور اول

عدد	امام مستقر	امام مقیم	اساس دور	متمم دور	ناطق دور	امام مستودع
۱	أنوش بن شیث	هتید	هابیل		آدم (ع)	حنوک
۲	متیان بن أنوش					عیراد
۳	مهلائیل بن قینان		شیث			محو یائیل
۴	البارد بن مهلائیل					متوشائیل
۵	اخنوخ بن الیارد					هرمس
۶	متوشلخ بن اختوخ					یوبال
۷	لملک بن متوشلخ			لمک بن توشلخ		

(رازی، ٨٤؛ منتخبات اسماعیلیه، کتاب الازهار و مجمع الانوار، ٢٠٥؛ غالب، تاریخ الدعوة الاسماعیلیه، ٧٦؛ تامر، الامامة فی الاسلام، ١٤٥؛ سبحانی، ٢٣٦ و ٢٣٧).

دور دوم

عدد	امام مستقر	امام مقيم	اساس دور	متمم دور	ناطق دور	امام مستودع
١	أرفخشدين سام	هود	سام		نوح(ع)	لاود
٢	شالخين ارفخشدي					ارم
٣	عابرين شاخ					يقطان
٤	فالغبن عابر					عيبيل
٥	ارغوبين فالغ					عوص
٦	شاروخبن ارغو					يشجب
٧	ناحوربن شاروخ			ناحوربن شاروخ		اسحاق

(منتخبات اسماعیلیه، الازهار و مجمع الانوار، ٢٠٥؛ غالب، تاریخ الدعوة الاسماعیلیه، ٧٦؛ سبحانی، ٢٣٦؛ تامر، الامامة فی الاسلام، ١٤٧).

دور سوم

عدد	امام مستقر	امام مقيم	اساس دور	متمم دور	ناطق دور	امام مستودع
١	قيداربن اسماعيل	صالح(ع) که به او	اسماعيل		ابراهيم (ع)	يعقوببن اسحاق

				تارح گفته می شد		
یوسف بن يعقوب					سلامان بن قیدار	٢
افرايم بن يوسف					نبت بن سلامان	٣
رازح بن عيص					الهميسع بن نبت	٤
ايوب بن موص					يقدم بن الهميسع	٥
يونان بن ايوب					آد بن يقدم	٦
شعيب بن صيفون		آد بن آد			آد بن آد	٧

(غالب، تاريخ الدعوة الاسماعيليه، ٨٠؛ تامر، الامامة في الاسلام، ١٤٩؛ سبحاني، ٢٤٠؛ منتخبات الاسماعيليه، الازهار و مجمع الانوار، ٢٠٥).

دور چهارم

عدد	امام مستقر	امام مقيم	اساس دور	متمم دور	ناطق دور	امام مستودع
١	عدنان بن آد	آد بن ادد	هارون		موسى (ع)	ايليا بن بسباس
٢	معد بن عدنان					اليسع بن أخطف
٣	نزار بن معد		يوشع بن			صموئيل الرائي

			نون			
۴	مضربن نزار					داود بن بسی
۵	الیاس بن مضر					سلیمان بن داود
۶	مدرکه بن الیاس					عمران بن ماثان
۷	خزیمه بن مدرکه	خزیمه بن مدرکه یا زکریا(ع)				زکریا بن برخیا

(غالب، تاریخ الدعوة الاسماعیلیه، ۸۲؛ سبحانی، ۲۴۲؛ تامر، الامامه فی الاسلام، ۱۵۱- اسامی فوق با مطالب کتاب الازهار و مجمع الانوار، ۲۰۴ متفاوت است).

دور پنجم

عدد	امام مستقر	امام مقیم	اساس دور	متمم دور	ناطق دور	امام مستودع
۱	کنانه بن خزیمه	خزیمه	شمعون الصفا		عیسی(ع)	مرقص یا عبدالمسیح
۲	النضربن بن کنانه					
۳	مالک بن النضر					
۴	فهر بن مالک					
۵	غالب بن فهر					

					لؤى بن غالب	٦
فيليس					كعب بن لؤى	٧
					مره بن كعب	٨
اسطفانس هرقل					كلاب بن مره	٩
					قصي بن كلاب	١٠
أرميا					عبد مناف بن قصي	١١
مروه الراهب					هاشم بن عبدمناف	١٢
جرجيس - بجيران		عمران (ابوطالب)			عبدالمطلب بن هاشم	١٣
					عمران (ابوطالب)	١٤

(تامر، الامامة في الاسلام، ١٥٣؛ غالب، تاريخ الدعوة الاسماعيلية، ٨٤؛ سبحاني،

(٢٤٤).

دور ششم

عدد	امام مستقر	امام مقيم	اساس دور	متمم دور	ناطق دور	امام مستودع
-----	---------------	--------------	-------------	-------------	-------------	----------------

۱	عمران (ابوطالب)	محمد (ص)	علی بن ابی طالب (ع)		علی بن ابی طالب (ع)
۲					حسین بن علی (ع)
۳					علی بن حسین زین العابدین (ع)
۴					محمد بن علی الباقر (ع)
۵					جعفر بن محمد الصادق (ع)
۶					اسماعیل بن جعفر
۷				محمد بن اسماعیل	محمد بن اسماعیل

از نظر اسماعیلیان امام حسن مجتبی (ع) امام مستودع شمرده می‌شود، همان گونه که محمد بن حنفیه و موسی بن جعفر (ع) را نیز امام مستودع می‌دانند (سبحانی، ۴۶ به بعد؛ تامر، الامامه فی الاسلام، ۱۵۵ به بعد).

چنان‌که پیش از این مطرح شد، اسماعیلیان برای دور ششم سلاله‌های هفتگانه‌ای از امامت را در نظر می‌گیرند که به آن تتمه دور ششم می‌گویند. در هر تتمه هفت امام قرار می‌گیرد و امامت را به امام امروزی اسماعیلیان کریم آغاخان چهارم، امام چهل و نهم اسماعیلیان می‌رسانند.

نتیجه‌گیری

در یک نتیجه‌گیری کلی می‌توان گفت علت اصلی شکل‌گیری این روند تاریخی برای پیامبران اثبات این موضوع است که امامت اسماعیلی از آغاز خلقت بر جهان حکمفرما بوده و هیچ عصر و دوره‌ای را نمی‌توان یافت که در آن دوره امامی وجود نداشته باشد. در دور هفتم، قائم‌القیامه نقش تجلی همه ادیان گذشته را دارد و البته قائم‌القیامه با مهدی موعود متفاوت است.

بدون شک در شکل‌گیری این عقیده، اندیشه‌های نو افلاطونی یونانی و میراث ایران گنوسی (عرفانی) نقش مهمی داشته‌اند.

منابع

- ابراهیم حسن، حسن، و طه احمد شرف؛ *عبدالله المهدی امام الشیعة الاسماعیلیه و مؤسس الدولة الفاطمیة فی بلاد المغرب*، مکتبه النهضة المصریة، مصر.
- ابن ابی السالم الوداعی، علی بن حنظله؛ *سمط الحقایق فی عقائد الاسماعیلیة*.
- ابن هیثم، جعفر بن احمد؛ *المناظرات*، تصحیح Welferd Madlung و Paulu Walker، مؤسسه مطالعات اسماعیلی، لندن، ۲۰۰۰م.
- اربعه کتب اسماعیلیه*، تصحیح اشتر و طمان، بیروت، مجمع علمی گوتنگین مؤسسه النور للمطبوعات، ۲۰۰۲م.
- اربع رسائل اسماعیلیه*، تحقیق عارف تامر، منشورات دار مکتبه الحیاة، بیروت، ۱۹۷۸م.
- اسماعیلیه مجموعه مقالات*، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۸۱.
- اشعری، علی؛ *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، ترجمه محسن مؤیدی، انتشارات امیرکبیر، تهران.
- اشعری قمی، سعد بن عبدالله؛ *المقالات والفرق*، تصحیح محمد جواد مشکور، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳۱.

ایران و یمن سه رساله اسماعیلی، تصحیح و ترجمه و شرح به فرانسه هنری کریبن، قسمت ایرانشناسی ایران و فرانسه، تهران، ۱۳۴۰.

بزون، حسن؛ *القرمطة بين الدين و الثورة*، مؤسسه انتشارات العربی، لبنان، ۱۹۹۷م. بغدادی، عبدالقادر؛ *الفرق بين الفرق*، تصحیح محمدبن الحسن الکوثری، مرکز نشر الثقافه الاسلامیه، قونیه، ۱۳۶۷ق.

تامر، عارف؛ *الامامة في الاسلام*، دارالکتب العربی، بیروت، بی تا.

_____؛ *تاریخ الاسماعیلیه*، ریاض رئیس للکتب والنشر، لندن، ۱۹۹۱م.

ثابت بن سنان؛ *اخبار القرامطة في الحساء، الشام، العراق، اليمن*، تصحیح سهیل زکار، دارالکوثر، ریاض، بی تا.

جعفی، مفضل بن عمر؛ *النهت الشريف من فضائل مولانا جعفر الصادق (ع)*، تحقیق و تقدیم مصطفی غالب، دارالاندلس للطباعه و النشر و التوزیع، بیروت.

جمال الدین، محمدسعید؛ *دولة الاسماعیلیه في ایران*، دارالثقافه، قاهره، ۱۴۱۹ق.

حامدی، ابراهیم بن حسین؛ *کتاب کنز الولد*، تصحیح مصطفی غالب، دارالنشر فرانز شتایز، لیسابدن، ۱۳۹۱ق.

خراسانی فدائی، محمدبن زین العابدین؛ *تاریخ الاسماعیلیه یا هداية المؤمنین الطالبین*، تصحیح الکساندر سیمونوف، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۷۳.

داعی ادیس، عمادالدین؛ *عیون الاخبار و فنون الآثار*، تصحیح مصطفی غالب، دارالاندلس، بیروت، ۱۹۸۶م.

دخویه؛ *قرمطیان بحرین و فاطمیان*، ترجمه محمدباقر امیرخانی، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۱.

دفتری، فرهاد؛ *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، نشر فرزانه، تهران، ۱۳۷۵.

_____؛ *سنتهای عقلانی در اسلام*، ترجمه فریدون بدره‌ای، نشر فرزانه، تهران،

١٣٨٠.

رازی، احمد بن حمدان؛ کتاب الاصلاح، به اهتمام حسین مینوچهر و مهدی محقق، مقدمه انگلیسی شین نوموتو، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، دانشگاه مک گیل، ١٣٧٧.

رسائل اخوان الصفا و نُحْلان الوفا، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ١٤٠٥ق.

سبحانی، جعفر؛ تاریخ الاسماعیلیه و فرق الفطحيه، الواقفيه، القرامطه، الدرروز و النصریه، دارالاضواء، بیروت، ١٤١٩ق.

سجستانی، ابویعقوب؛ کشف المحجوب، به قلم هنری کرین، تهران، کتابخانه طهوری، ١٣٦٧.

_____؛ الینابیع، تصحیح مصطفی غالب، المکتب التجاری للطباعه و التوزیع و النشر، بیروت، ١٩٦٥م.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم احمد؛ الملل و النحل، تصحیح صدقی جمیل العطار، دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع، بیروت، ١٤٢٢ق.

طوسی، نصیرالدین؛ روضه التسليم یا تصورات، تصحیح و لادیمیر ایوانف، جامی، تهران، ١٣٦٣.

عثمان، هاشم؛ الاسماعیلیه بین الحقائق و الاباطیل، تقدیم عارف تامر، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ١٤١٩ق.

غالب، مصطفی؛ الامامة و القائم القیامة، داروالمکتبه الهلال، بیروت، ١٩٨١م.

_____؛ تاریخ الدعوة الاسماعیلیه منذ اقدم العصور حتی عصرنا الحاضر، دارالاندلس، بیروت، ١٩٦٥م.

قاضی نعمان، نعمان بن حیون، شرح الاخبار فی فضائل الائمة الاطهار، تصحیح سید محمد حسینی جلالی، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

_____؛ رساله افتتاح الدعوة، تصحیح و داد القاضی، دارالثقافه، بیروت.

- _____؛ *اساس التأویل*، تصحیح عارف تامر، منشورات دار الثقافة، بیروت، بی تا.
- قبادیانی، ناصر خسرو؛ وجه دین، تصحیح دکتر غلامرضا اعوانی، مقدمه انگلیسی سیدحسین نصر، انجمن شاهنشاهی ایران، تهران، ۱۳۹۷ق.
- _____؛ *خوان الاخوان*، با مقدمه و حواشی ع.قویم، انتشارات کتابخانه بارانی، تهران، ۱۳۳۸.
- _____؛ *جامع الحکمتین*، تصحیح هنری کرین و محمد معین، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.
- _____؛ *گشایش و رهایش*، تصحیح سعید نفیسی به اهتمام عبدالکریم جریزه‌دار، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۸۰.
- قرطبی، عرب بن سعد؛ *صلة تاریخ الطبری*، بریل، لیدن، هلند، ۱۸۹۷م.
- کرمانی، احمد حمیدالدین؛ *مجموعه رسائل کرمانی*، تصحیح مصطفی غالب، مؤسسه الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع، بیروت، ۱۴۰۷ق.
- _____؛ *الریاض فی الحکم بین الصادین صاحبی الاصلاح و النصره*، دارالثقافه، بیروت، بی تا.
- _____؛ *المصابیح فی اثبات الامامة*، تصحیح مصطفی غالب، منشورات حمد، بیروت، ۱۹۶۹م.
- مادلونگ، ویلفرد؛ *فرقه‌های اسلامی*، ترجمه ابوالقاسم سری، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۸۱.
- _____؛ *مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه*، ترجمه جواد قاسمی، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۵ش.
- مسعودی، علی بن حسین؛ *التنبیه و الاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۵ش.

مسكويه، ابو علي؛ تجارب الامم، ترجمه علينقي منزوي، انتشارات توس.
 مطلي، ابن عبدالرحمن؛ المجالس المستنصرية، تصحيح و تقديم الدكتور محمد زينهم و
 محمد عزب، مكتبه مدبولي، قاهره، ١٤١٣ق.
 مقرزي، احمد بن علي؛ اتعاظ الحنفاء باخبار ائمة الفاطميين الخلفاء، تصحيح جمال الدين
 الشيال، قاهره، ١٤١٦ق.
 منتخبات اسماعيليه، تصحيح الدكتور عادل العوا، مطبعة الجامعة السورية، دمشق،
 ١٣٧٨ق.
 نوبختي، حسن بن موسى؛ فرق الشيعة، تصحيح سيد محمد صادق آل بحر العلوم، المطبعة
 الحيدرية، نجف، ١٣٥٥ق.
 وليد، علي بن محمد؛ تاج العقائد و معدن الفوائد، تصحيح عارف تامر، مؤسسه عزالدين
 للطباعة و النشر، بيروت، ١٤٠٣ق.
 هاجسن، مارشال؛ فرقه اسماعيليه؛ هفت باب، ترجمه فريدون بدره اي، انتشارات و
 آموزش انقلاب اسلامي، تهران، ١٣٦٩.

Corbin, henry, Cyclical time and ismaili gnosis, iandan, ١٩٨٣.

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهارم، شماره پیاپی ۸۱/۲،

پاییز و زمستان ۱۳۸۷، ص ۲۵۱-۲۱۳

نور الدین کاشانی و کتاب مصفاة الاشباح و مجلة الارواح *

حسینعلی آقابابائیان

استادیار دانشکده تربیت معلم شهید آیت، نجف آباد

Email: agha.1400@yahoo.com

چکیده

وصول و درک حقیقت جز با طی طریقت میسر نمی شود و این مهم تنها با تخلق به شریعت و فهم اسرار آن ممکن می گردد و حالات و مقامات سالک ظهور این واقعیت است. در سیر تألیفات بزرگان علم و اندیشه، آثار به جا مانده در سیر و سلوک نظری و عملی همچون خورشیدی فروزان فراوی تشنگان اندیشه های پاک و طالبان وصول به سرچشمه حقیقت می درخشد. حکما و عالمان ربانی هر یک به بیان گوشه ای از این اسرار پرداخته و کوشیده اند پرتوهایی از انوار الهی را که بر قلوب آنها تابیده در اختیار مشتاقان قرار دهند. بر این اساس، کتب زیادی از آن بزرگواران در موضوعات اسرار شریعت، اخلاقیات و عرفان نظری و عملی به یادگار مانده است.

در میان این بزرگان می توان از نور الدین محمد کاشانی، معروف به نورالدین اخباری از خاندان عارف پرور فیض کاشانی و از شاگردان ملامحسن فیض کاشانی و علامه مجلسی، نام برد. لذا با توجه به اهمیت و ضرورت شناخت این بزرگواران و تصحیح کتب خطی و ارائه آن به جامعه فرهنگی در این مقاله به شرح حال مختصر ایشان و معرفی و تحلیل محتوایی نسخه خطی ارزشمند و کم نظیر کتاب مصفاة الاشباح و مجلة الارواح موسوم به کتاب تفکر از آثار این عالم ربانی و عارف والامقام که نگارنده آن را تصحیح کرده است، پرداخته می شود.

کلید واژه‌ها: نورالدین اخباری، تفکر، مصفاة الاشباح و مجلة الارواح.

*. تاریخ وصول: ۱۳۸۵/۱۲/۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۶/۱۱/۹.

نام و نسب

در کتب رجال در مورد زندگی و حیات شخصی ایشان به طور مبسوط بحث نشده است و حتی در بعضی موارد اختلاف نظر وجود دارد. مثال در کتاب *روضات الجنات* از ایشان به عنوان برادر عارف بزرگوار ملامحسن فیض کاشانی یاد شده است و به نظر می رسد این اشتباه به اشتراک نام پدر این دو باز گردد، زیرا نام والد آنان شاه مرتضی است. اما آنچه مسلم است این که او از خاندان عالم پرور فیض کاشانی است که خود از علما و اکابر دوران خویش بود. به طور قطع، این بیت از شاخص ترین بیوت علم و دانش و عرفان بوده و قریب به چهارده قرن تا روزگار فیض از شهرت به سزایی برخوردار گشته و خدمات شایانی بالاخص در ترویج مذهب شیعه داشته است. به گفته آیت الله مشکوه (قدس سره) در مقدمه *محجۀ البیضاء* فیض از صدر اسلام تاکنون تنها چند بیت علمی را چون بیت فیض در تعدد علما و کثرت تألیف و تمديد زمان می توان شمرد. از ملامحسن فیض کاشانی به عنوان درخشنده ترین افراد این خاندان می توان یاد کرد و همچنین از بزرگانی چون شاه مرتضای اول پدر بزرگوار ملامحسن فیض کاشانی، فرزند شاه محمود ملقب به تاج الدین و متخلص به فقیر که وی نیز فرزند ملاعلی کاشانی است. اینان همگی از علمای بزرگ شیعه کاشان و معاریف زمان خویش بوده اند. بنا به نقل اکثر تذکره نویسان، شاه مرتضی پدر بزرگوار فیض صاحب کتابخانه بسیار عظیمی بوده است و علمای شهرهای دیگر برای مطالعه نسخه های منحصر به فرد آن، به کاشان سفر می کرده اند. متأسفانه این کتابخانه در غیبت شاه مرتضی طعمه موربانه شد و شاه مرتضی را به آتش حسرت آن سوزاند. در کتاب *مردان بزرگ کاشان*، پس از ذکر این واقعه آمده است که حشرات به صندوق کتب شاه مرتضی راه یافتند و تمام اوراق و کتاب های موجود در آن را خوردند و از بین بردند و از این صندوق فقط یک پارچه جلد باقی مانده که رباعی زیر روی آن تحریر شده بود:

علمی که حقیقتی است در سینه بود
در سینه بود هر آنچه درسی نبود
صد خانه تو را کتاب سودی نبود
باید که کتابخانه در سینه بود

فرزندان شاه مرتضای اول (خاندان نورالدین اخباری)

شاه مرتضی اول دارای شش فرزند بود: ضیاء الدین محمد بن مرتضی (متولد ۹۸۶ ق)، محمد بن مرتضی المدعو بمؤمن یا محمد مؤمن (متولد ۹۸۹ ق)، صدرالدین محمد بن مرتضی (متولد ۹۹۸ ق)، محمد محسن بن مرتضی متخلص به فیض (متولد ۱۰۰۷ ق)، عبدالغفور بن مرتضی (متولد ۱۰۰۸ ق) و مرتضی بن مرتضی المدعو به محمود (متولد ۱۰۱۰ ق).

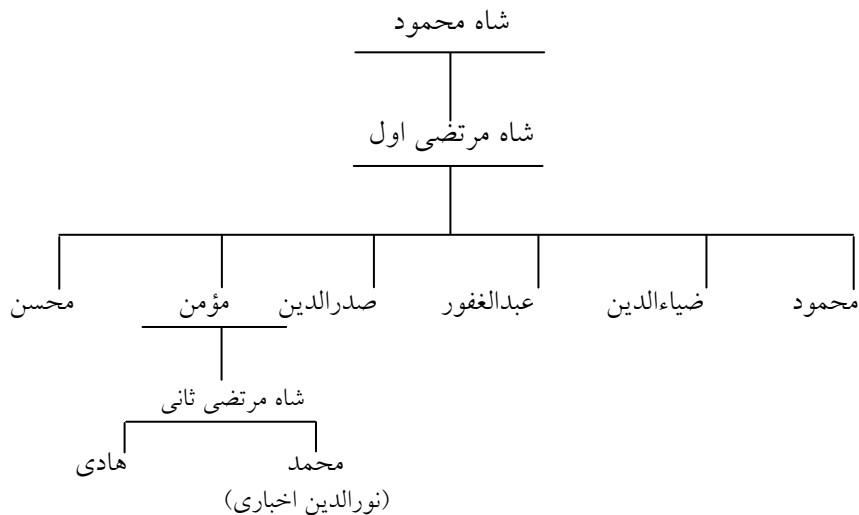
از میان برادران فیض مولی محمد مؤمن و مولی عبدالغفور و مولی ضیاء الدین محمد تقریباً همپایه فیض در فقه و حدیث و تفسیر بوده اند.^۱ شاه مرتضای ثانی پدر بزرگوار نورالدین اخباری مؤلف کتاب مصفاة الاشباح و مجلة الارواح هم از فرزندان مولی محمد مؤمن است. گفتنی است کاشان در عصر شاه مرتضی و پدر ایشان تاجالدین محمود از نظر تجمع علمای فقه و حدیث و تفسیر امامیه و فلسفه و کلام کمتر از حوزه علمی اصفهان نبوده است. شاه مرتضی محمود بن محمد مؤمن بن شاه مرتضی (متولد ۱۰۱۱ ق). برادرزاده فیض از علمای بزرگ زمان خویش، جامع فقه و تفسیر و حدیث و حکمت و کلام و ادب بوده و از عموی خود فیض و جد بزرگوار خویش شاه مرتضی و همچنین والد خود محمد مؤمن اجازه داشته است. از تألیفات شاه مرتضای دوم می توان به التبیان فی شرح زبدة الاصول شیخ بهایی اشاره کرد. از فرزندان شاه مرتضای دوم می توان از محمد هادی بن شاه مرتضی و نورالدین محمد نام برد. محمد هادی از فضلالی پر تألیف و جامع خاندان فیض است. از تألیفات مهم او

۱. دیوان فیض، مصطفی فیضی، ص ۱۸ و ۱۹.

کتاب اخلاق مؤمن به فارسی، شرح الشرایع، اصول فقه و کتابی در علم رجال را می-توان نام برد.

نورالدین محمد کاشانی

علامه نورالدین محمد بن شاه مرتضی بن محمد مؤمن بن شاه مرتضای اول در تمامی دانش‌ها همچون برادر خویش آقا هادی صاحب نظر بوده و تألیفات و تصنیفات او بسیار زیاد است. ایشان از پدر خود شاه مرتضی و عموی پدر خویش، ملامحسن فیض به سال ۱۰۷۹ ق. و از علامه مجلسی به سال ۱۰۸۵ ق. و علامه شیخ قاسم بن محمد کاظمی و ملامحمد طاهر اجازه داشته است. نویسنده معاصر علی دوانی (ره) در کتاب *مفآخر اسلام*، در بحث درباره شاگردان علامه مجلسی با استناد به کتاب *دلیل المخطوطات* (۲۹۸/۱) و کتاب *تلامذہ علامه المجلسی* (ص ۶۵)، آورده است: محمد بن شاه مرتضی کاشانی برادرزاده ملا محسن فیض کاشانی است. از بزرگان علمای عصر و دانشمندی فقیه و محدث و ادیب بود و دارای مشرب اخباری و سخت با علمای اصول مخالف بود. علامه مجلسی در ۱۵ جمادی الاولی سال ۱۰۸۴ ق. و زمانی که هنوز محمد بن شاه مرتضی دوران جوانی را می گذرانید، به وی اجازه داد. او در سال ۱۱۱۵ ق. وفات یافت (دوانی، ص ۳۷۳). بنابراین به اختصار سلسله انساب نورالدین محمد به شرح زیر است:



روش سلوک عرفانی نورالدین

در این که تصوف به معانی حقیقی آن طریقه همۀ انبیا و اولیا الهی بوده تردیدی نیست و در این باره روایت‌های متعددی نقل شده که به بیان حقیقت آن اشاره کرده است. از این جمله حدیثی که در کتاب *عوالی اللئالی* از حضرت علی (ع) در معنی تصوف روایت شده است: «تصوف از کلمه صوف اشتقاق یافته و مرکب از سه حرف صاد، واو، فاء است، حرف صاد کنایه از صبر و صدق و صفا و حرف واو اشاره به ورد و وژ و وفا و حرف فاء نمایشگر فقر و فرد و فناء است» (مقدادی، ص ۲۲۹). لذا می توان گفت تصوف همان طریق وصول الی الله است مخصوص اسلام نبوده، بلکه در همه ادیان وجود داشته و صورت کامل آن در اسلام به ظهور رسیده است. ولی از آنجا که هر چیزی دارای ظاهر و باطنی است و غالباً بر اثر مرور زمان حقیقت و معنویت خود را از دست می دهد، تصوف نیز دارای ظاهر و باطنی است و با گذشت زمان به تدریج حقیقت خود را از دست داده و جز در نزد اولیاء الله، در میان مردم از آن جز ظاهر چیزی باقی نمانده است. بر این اساس، شاهد پیدایش سلسله های مختلف و متعدد تصوف و عرفان هستیم که هر یک خود را داعیه دار پاسخگویی به اساسی ترین نیاز فطری انسان در کسب معرفت و شهود حقیقت و وصول به نهایت کمال ممکن برای نوع بشر می دانند. این کشش درونی و میل به آگاهی و رسیدن به سر منزل مقصود، و همچنین دراز بودن و ناهموار بودن راه و جهالت و بی خبری عامه، گروهی شاید را یار گشته تا خود را راهنما و عارف و عالم و صوفی و شیخ و... رقم زنند و هر یک با اعمال و ظواهری عوامفریب و جاهل پسند، خویش را نشان عرفان و خدانشناسی و وصول به مقصود بنمایانند و آنها را که به حکم فطرت سلیم خویش تشنه آبی هستند به سرابی رهنمون سازند و با تکیه بر این اصل که «قطع این مرحله بی همرهی خضر مکن / ظلمات است بترس از خطر گمراهی» (دیوان حافظ، غزل ۴۸۸) خود را پیر و مرشد و خضر طریقت معرفی کنند و از این راه برای خود مال و منالی فراهم آوردند

و مرید و متابعانی دست و پا کنند. در این میان، گروهی با تمسک به اوهام و خیالات خود و تقلید جاهلانه و به کارگیری کلمات و اصطلاحات والایی چون عشق، محبت، جذب، بی خودی، عرفان و غیره و با ابداع اذکار و اوراد و تشکیل محافل گوناگون، سد طریق انسان های زیادی شده و حتی بعضاً نه تنها تقید به شرع را لازم ندانسته، بلکه خود شارع و مفسر نیز گردیده اند و در برخی موارد، انجام بعضی محرمات مسلم الهی را جزء مراحل سیر و سلوک معرفی کرده اند. تاریخ خود بهترین گواه این مدعا است و این پدیده، متأسفانه، یکی از معضلات جدی جامعه ما نیز هست. خطر این گروه تا آن حد است که از باب مثال حکیم متألهی چون ملاصدرای شیرازی از آنان به اصنام جاهلیت تعبیر کرده و کتاب *گراقدر کسر اصنام الجاهلیه* را در این خصوص فراهم آورده است.

گفتنی است هر چند این مکاتب عرفانی و سلسله های متعدد تصوف با یکدیگر تفاوت های عمده و اساسی دارند، ولی در برخی از جهات با هم مشترکند. بر این اساس، استاد جمال الدین همایی در کتاب *مولوی نامه* فرق صوفیه را به دو قسم کلی تقسیم می کند: یک: طایفه اهل زهد و ریاضت و عبادت و ذکر و فکر و طایفه دیگر اهل وجد و حال و رقص و سماع بودند. از باب مثال فرقه معروف نقشبندیه از قسم اول و طایفه قادریه از قسم دوم می باشند (ابراهیمی دینانی، ص ۸۸). همچنین، علامه محمدتقی جعفری با نظر همه جانبه در پدیده عرفان، گروه عرفا را به سه دسته تقسیم می کند: ۱- ارباب حال و وجد ۲- عرفان منفی که با تحقیر خود و از کار انداختن غرایز طبیعی به جای هماهنگ ساختن ابعاد وجودی انسان، به حذف برخی استعدادها و جنبه های آدمیان می پردازد ۳- عرفان مثبت که حرکتی روحی است و از مبدئی شروع می شود و با پیمودن مسیری خاص وارد هدف اعلائی حیات می گردد و مورد توجه و تشویق اسلام است و در این تکاپوی آگاهانه انسان را «از چنان که هست» به «آن چنان که باید» می کشاند (گلی زواره، ص ۳۳۶-۳۳۳).

لذا با توجه به روایت‌های رسیده از حضرات معصومان(ع) و با دقت در سیره و سلوک عارفان ربانی در می‌یابیم عرفان و تصوف در نزد این طایفه مبتنی بر اسلام و نشأت گرفته از کتاب و سنت، سیره پیامبر(ص) و ائمه معصومین(ع) است و اینان معتقدند ظاهر تصوف همان شریعت مصطفوی و باطن آن اتصال به ولی وقت یا اتصال به کسی است که او متصل به ولی وقت باشد و با صراحت بیان کرده که جان و حقیقت دین محبت به اهل بیت پیامبر(ص) و تسلیم به مقام ولایت است و تصوف چیزی جز این نیست(مقدادی، ص ۳۳۵-۳۳۴).

با توجه به آنچه بیان شد و با بررسی در آثار عارف بزرگوار نورالدین کاشانی، بالاخص کتاب *مصفاة الاشباح و مجلة الارواح*، در می‌یابیم که تأمل و تفکر و کسب معرفت در وصول انسان به کمال لایق او بر هر چیزی مقدم است. این عارف نامی معتقد است عروة الوثقی در تقرب به خداوند علم و معرفت است، نه عمل و طاعت. همچنین، از منظر وی تقید به شریعت در تمام مراحل شرط اساسی سیر و سلوک عارفانه است و با تفکر و تدبر در آن، در هر مرتبه حقیقت بر سالک ظاهر می‌گردد. اهمیت التزام به شریعت از نظر این عارف و الامقام تا حدی است که فن اول کتاب وی به این موضوع و اسرار آن اختصاص یافته است و وی مقامات عرفانی و منازل سیر و سلک را متناسب با معرفت و متخلق شدن به این حقایق می‌داند. در نظر ایشان، همچون دیگر عارفان ربانی، این سخن بعضی از مدعیان تصوف که به جدایی شریعت، طریقت و حقیقت قائل بوده و گفته اند محتوای شریعت وسیله ای است که سالک را به هدف نهایی (حقیقت) می‌رساند و چون انسان به حقیقت رسید نیازی به شریعت ندارد، سخنی مردود است.

التزام به شریعت و تطابق آن با طریقت و حقیقت در نزد عارفان

نادره روزگار، آیت حق مولی حسینقلی همدانی در این مورد فرموده است: «مخفی نماناد بر برادران دینی که جز التزام به شرع شریف، در تمام حرکات و سکونات

و لحظه‌ها و غیرها راه به قرب حضرت ملک الملوک (جل جلاله) نیست، و به خرافات ذوقیه، اگر چه ذوق در غیر این مقام خوب است، کما دأب الجهال و الصوفیه، خذلهم الله (جل جلاله) راه رفتن لا یوجب الا بعداً...». در نظر این بزرگوار، ترک معصیت مهمترین توشه سالک است. لذا فرموده اند: «... و آنچه این ضعیف، از عقل و نقل استفاده کرده‌ام این است که اهم اشیاء از برای طالب قرب، جد و سعی تمام در ترک معصیت است، تا این خدمت را انجام ندهی نه ذکرت و نه فکرت به حال قلبت فایده نخواهد بخشید...» (شیروانی، ص ۹۷ و ۹۸). همچنین مقتدای اهل نظر، حاج شیخ حسنعلی نخودکی می فرماید: «به همه احباء اظهار فرمایید که طریقه فلانی غیر از طریقی است که شنیده اید. همه بدانند که طریقه حقیر طریقتی است که تمام مطالب شرع را نهایت اهتمام دارد... . در طریقه حقیر، خصوصاً نماز مورد توجه است، که هر چه زحمت و توجه است به نماز معطوف دارید...» (مقدادی، ص ۱۲۶). آیت حق سید عبدالکریم کشمیری درباره مرحوم سیدعلی قاضی فرموده است: «ایشان با مسلک عرفان مخالف بودند. خودم با او صحبت کردم، او تکیه بر شریعت صرف داشت و حتی بعضی را از سلوک به حوزه عرفان نهی می کرد» (صداقت، ص ۲۱).

همچنین، آیت الله جوادی آملی در مقدمه سرالصلوة حضرت امام (ره) به نقل از آن حضرت در تعلیقه بر شرح فصوص الحکم، فص ایوبی، چنین می فرماید: «طریقت» و «حقیقت» جز از راه «شریعت» حاصل نخواهد شد؛ زیرا ظاهر، راه باطن است... کسی که چنین می بیند که با انجام تکلیف‌های الهی باطن برای او حاصل نشد بداند که ظاهر را درست انجام نداد و کسی که بخواید به باطن برسد بدون راه ظاهر، مانند برخی از صوفیان عوام، او هیچ دلیلی از طرف خداوند ندارد (امام خمینی، سرالصلوة، بیست و دو). علامه حسن زاده آملی در تعلیقات خود بر تمهید التواعد ابن ترکه، در تطابق شریعت با عرفان و فلسفه، پس از ذکر سخنان ابن عربی و ملاصدرا که فرموده اند «نحن زدنا مع الايمان بالاخبار الكشف» و «نحن زدنا مع الايمان بالاخبار برهاناً» این سخن

صدر المتألهین را از جلد چهارم الهیات اسفار نقل کرده که نوشته است: «تباً لفلسفه تكون قوانینها غیر مطابقه للکتاب و السنه». او سپس بر این نکته تأکید کرده که رسیدن به مدارج علمی و معارج کشفی از این طریق میسر است (ابن ترکه، ص ۸). ایشان همچنین در کتاب شرح فص حکمة عصمتیه فی کلمة فاطمیه فرموده اند: اینک بدین گفتارم توجه داشته باش، تمام صنایع آدمیان از بری و بحری و فضایی را دستورات و آدابی است که دین حفظ و بقاء و دوام آنهااند، چنان که اگر هر یک از آنها در کار خود به قدرت یک میکرون از دین و آیینش به در رود و به خطا، ناروا حرکت نماید، در همان نخستین بار خطا و ناروایی تباہ می شود و نابودمی گردد... انصاف بده آیا می شود صنایع شما را دین و آیین باشد، و خود شما که مهمترین صنع الهی هستید و این همه صنایع شگفت گوناگون صنع شماست، بی دین باشید (فما لکم کیف تحکمون). شیخ محمود شبستری در گلشن راز نیز بر این مطلب تأکید نهاده است که مرد تمام و کامل با وجود آن که از مرتبه تعین و تقید که مستلزم عبودیت و متابعت بوده عبور کرده است و به مرتبه فنای خودی و بقای بالله و اتصاف به صفات الهی وصول یافته و غنی مطلق و خواجه گشته - هر چه هست، اوست و غیر او هیچ نیست -، با این چنین خواجهگی و استغنا که دارد کار غلامی که عبارت از متابعت و عبادت است می کند و از جاده عبودیت اصلاً تجاوز ندارد، چه ادای حقوق تعین و تقید قیام به عبادت و انقیاد است:

کسی مرد تمام است کز تمامی

کند با خواجهگی کار غلامی

پس آن گاهی که برید او مسافت

نهد حق بر سرش تاج خلافت (لاهیجی، ۲۸).

علامه سیدحسین طهرانی نیز درباره روش عرفانی علامه طباطبایی (ره) فرموده اند که ایشان به کتاب اقبال علی بن طاووس اهمیت بسیار می دادند و آن را سید

اهل المراقبه می خواندند؛ زیرا مسلک عرفانی آن بزرگوار، مسلک استاد بی بدیلشان آیه‌الحق میرزا علی قاضی بود و ایشان در روش تربیت بر مسلک استادشان سیداحمد کربلایی و ایشان نیز بر مسلک استاد خود ملاحسینقلی همدانی را بوده‌اند که همان معرفت نفس است که ملازم معرفت رب می باشد و از شرایط مهم حصول این معنی، مراقبه است که در هر مرحله از مراحل و در هر منزل از منازل باید به تمام معنی الکلمه، حفظ آداب و شرایط آن مرحله و منزل را نمود و گرنه به جای آوردن عبادات و اعمال لازم بدون مراقبه حکم دوا خوردن مریض با عدم پرهیز و استعمال غذاهای مضر است که مفید فایده نخواهد شد (حسینی طهرانی، ص ۵۳).

همچنین، از بررسی آثار و سخنان اکثر این بزرگواران استنباط می شود که تقرب به حق و تخلق به صفات جمال و وصول به مقام عندیت میسر نخواهد شد جز از طریق قرب فرایض و قرب نوافل، و مراتب سلوک نیز متناسب با آن تحقق می یابد، چنان‌که در حدیث قدسی معروف، به آن اشاره گردیده است: «ما تقرب عبدی بشیء احب الی من اداء افترضته علیه، و لا یزال العبد یتقرب الی بالنوافل حتی احبه، فاذا احبته كنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و لسانه الذی ینطق به، فبی یسمع و بی یبصر و بی یعقل».

عبدالرحمن جامی در کتاب *نقد النصوص* در این باره می گوید: «حال از دو امر خالی نیست: یا حق ظاهر است و خلق، باطن، یا خلق ظاهر است و حق، باطن. اگر تجلی اسم «الظاهر» را بود، خلق مختلفی و باطن گردد در حق. و حق ظاهر باشد و در این مرتبه بنده سمع و بصر حق گردد، چنان‌که در تقرب الی الله بالفرائض است و اگر تجلی اسم «الباطن» را باشد، حق در خلق مختلفی گردد و خلق ظاهر باشد. در این مرتبه حق سمع و بصر و ید و رجل بنده گردد چنان‌که در تقرب الی الله بالنوافل است. جامی مقام جمع الجمع یا قاب قوسین را نتیجه این دو قرب می‌داند و لذا در مثنوی سلسله الذهب می گوید:

ور کنی این دو قرب را با هم
جمع باشی یگانه عالم
نقد قربین حاصل تو بود
«قاب قوسین» منزل تو بود

نهایت سلوک که با گذشتن از این مقام حاصل می گردد، مقام جمع احدیت یا مرتبه «أو ادنی» است که مرتبه رسول اکرم (ص) است.

ور به همت کنی بلند روی
که مقید به جمع هم نشوی
دوران باشدت در این سه مقام
بی تقید به قید هیچ کدام
یا ز عالی نهی سوی اعلی
سرفرازی به اوج «أو ادنی»
این مقام نبی است و آن که قوی
باشد اندر وراثت نبوی

لذا از نظر ایشان مراتب چهارگانه قرب، یا مراتب عشق و ولایت عبارتند از: قرب نوافل، قرب فرایض، مقام جمع الجمع یا مرتبه «قاب قوسین» و مقام جمع احدیت یا مرتبه «أو ادنی» (جامی، ص ۵۳-۴۶).

بنابراین، آنچه عارف بزرگوار، نورالدین محمد کاشانی، همچون دیگر عارفان ربانی با اقتدا به آیه کریمه «و لکم فی رسول الله اسوة حسنة» و نصب العین قرار دادن حدیث ثقلین، شرط لازم سیر و سلوک می دانند تبعیت از شریعت حق و تدبیر در آن است. وی بر این اساس، بزرگترین مشکل عصر حاضر را بی توجهی به اسرار و حتی انکار علوم اخروی می داند و می گوید: «الا أن قلوب الأنام فی هذه الأعصار و الأيام عن تحصیل تینک السعادتین خامدة و أفندتهم عن الاشتغال بما ینفعهم و لا یضرهم فی النشأتین

هامده بل قلوب اکثرهم لاسرار الدین و علوم الاخرة منکره و عن اقتباس انوار الیقین و المعارف مستنفره و یفرون من اهلینما فرار الحمار من القسورة^۱ (مصنفاه الاشباح و مجلاه الارواح، صفحه ۸).

گفتنی است آنچه از بررسی آثار این بزرگوار، نورالدین اخباری، استنباط می شود این است که هر چند ایشان به دلیل سرسختی ای که در برابر اصولیان آن زمان و تلاش زیاد در دفاع از حدیث گزایی، معروف به اخباری شده است. ولی در زمره مخالفان جدی تصوف، که حتی گروهی به فسق و انکار مسلمان بودن آنها حکم کرده اند جای نمی گیرد و همچون استاد بزرگوار خویش ملامحسن فیض کاشانی از مدافعان تصوف و عرفان است و در برخی موارد به سخن بزرگان تصوف نیز در آثار خویش استشهاد می کند از جمله در کتاب *مصنفاة الاشباح و مجلایة الارواح* در اهمیت تفکر بعد از ذکر روایت هایی این سخن را از جنید بغدادی نقل می کند که گفته است: «اشرف المجالس و اعلاها الجلوس مع الفكرة فی میدان التوحید و التنسم بنسیم المعرفة و الشرب بکأس المحبه من بحر الوداد و النظر بحسن الظن بالله». ثم قال: «یا لها من مجالس ما اجلها و من شراب ما الذا، طوبی لمن رزقه». همچنین سخنان ابن عربی در بحث معرفت خداوند از نکات برجسته ای است که ایشان به آن استشهاد نموده است. این در حالی است که عده ای از عالمان، رؤسای صوفیه مانند ابوسعید ابوالخیر، محی الدین عربی، حلاج و جنید بغدادی را از دشمنان طایفه شیعه شمرده و آنها را محروم از دین معرفی کرده اند. در شعری که آقا محمدعلی بهبهانی خطاب به رضا علی شاه سروده آمده است:

جنید و سقطی و معروف چون محروم از دینند

بود آن هر سه مجرم محرم راز نهان تو

همچنین کتابهای زیادی با موضوع «الرد علی الصوفیه» تألیف شده که علامه

۱. اشاره به آیه شریفه «كَانَهُمْ حُمْرٌ مُّسْتَنْفِرَةٌ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ» (سوره مدثر. آیه ۵۰).

طهرانی در *الذریعه* آن‌ها را ذکر کرده و محقق معاصر علی دوانی (ره) در مجموعه آثار *مفاخر اسلام* (۲۳۵/۸-۲۶۵ و ۴۲۰/۹-۵۱۰)، ضمن نقد و بررسی تاریخچه تصوف، در این خصوص ایراد سخن کرده‌اند. البته بزرگوارانی همچون سید حیدر آملی به دفاع از تصوف حقیقی پرداخته و علت بدبینی بعضی افراد نسبت به فرق صوفیه را اعمال و گفتار آلوده به ریا و تظاهر کسانى که از حقیقت عقاید آنان بی‌خبرند، دانسته‌اند و راه خاتمه دادن به اختلاف‌ها را نیز به درک و فهم ائمه معصومین (ع) منحصر داشته‌اند و معتقدند صوفی حقیقی همان عارف شیعی است و شرط حقیقت شیعه و صوفی واقعی اتصاف به مقام جمع یعنی مقام ولایت محمدی است.

آثار نورالدین محمد مشهور به اخباری

- ۱- *درر بحارالمصطفی*، منتخبی از بحارالانوار و مشهور به *نورالانوار*. این کتاب دارای چند جلد بوده و جزء سوم آن که در امامت است، به طبع رسیده و خود از بهترین منتخبات بحارالانوار است.
- ۲- *ادعیه الکافیة*، حاوی هفت مناجات طولانی با قاضی الحاجات و سال تألیف آن ۱۱۰۵ ق. است.
- ۳- *الکلمات النوریة و الآیات السریة* که به فارسی است و در سال ۱۱۰۵ ق. تألیف گردیده است.
- ۴- ترجمه حقایق فیض.
- ۵- *تنویرالقلوب*: ۱۴ باب دارد و در معنی حکمت و برتری معرفت و کیفیت تحصیل در سال ۱۱۵۶ ق. تألیف شده است.
- ۶- *الحقایق القدسیة و الرقائق الانسیة* یا *حقایق قدس و دقائق امن* که آن را در ربیع الاول سال ۱۱۰۵ ق. و به نام فرزند خود بهاء الدین محمد تمام کرده و در آن، بیشتر، از صاحب *وافی* و صدرالمتألهین نقل کرده است.
- ۷- شرح *مفاتیح الشرایع فیض*.

- ۸- مصفاة الاشباح و مجلاة الارواح، در تفکر و اخلاق و عرفان که آن را در سال ۱۱۱۰ ق. تمام کرده و نزدیک ۱۶۵۰۰ سطر دارد.
- ۹- مستدرک الوافی.
- ۱۰- مصباح الشیخ، در تسبیح خدای تعالی.
- ۱۱- تفسیر المعین، به عربی و در غایت فصاحت و اختصار با ذکر روایات.
- ۱۲- تفسیر مبین: که تفسیری به زبان فارسی می باشد.
- ۱۳- آئینه حق نما، به فارسی، در اسرار علم احکام و شرایع، علم اخلاق، اصول دین و عرفان. این کتاب منتخب کتاب مصفاة الاشباح بوده و به «آئینه جهان نما» نیز موسوم است.
- ۱۴- منتخب التصانیف که تألیفی در نوع خود کم نظیر است.
- ۱۵- روح الارواح و حیات الاشباح، در ادعیه.
- ۱۶- النخبه، در فقه که آن را همانند نخبه علامه فیض نوشته است.
- ۱۷- ادب الدعاء فی فضیلة الدعاء.
- ۱۸- دیوان شعر فارسی، که مانند دیوان اشعار عربی او بیشتر در مدایح و مراثی اهل بیت(ع) و توحید و معارف است.
- ۱۹- منشآت و مکاتیب، به فارسی و عربی.
- ۲۰- الادعیه الوارده، در ذکر ادعیه مأثوره از معصومین(ع) در ایام شب و روز و هفته و سال.
- ۲۱- ترجمه حیات فیض.
- ۲۲- تعلیقه ای بسیار بزرگ بر تفسیر صافی فیض.
- ۲۳- رجال.
- ۲۴- الاجازات.
- ۲۵- دیوان شعر عربی که بیشتر در مناقب و مراثی اهل بیت(ع) می باشد.

۲۶- النوادر، مشتمل بر ۹ باب: باب المواعظ و نصایح و الحكم القديمه، باب نوادر القصص الغریبه، باب نوادر احوال المشاهیر السالفه و تاریخ ایامهم الخالیه و البلاد المشهوره، نوادر الكلمات الطریفه و جواب های لطیف، نوادر المكاتبات، نوادر الاشعار العربیه، نوادر الاشعار الفارسیه و نوادر الاشعار و القصائد. این کتاب به فارسی نگارش یافته و مؤلف آن را شهر آشوب یا دهر آشوب نامیده است.

مختصری درباره کتاب گرانقدر «مصفاة الاشباح و مجلة الارواح»^۱

کتاب عظیم القدر مصفاة الاشباح و مجلة الارواح از آثار به جای مانده از آن بزرگوار است که آن را در سال ۱۱۱۰ ق. تألیف کرده است. به گزارش صاحب الذریعه این کتاب به کتاب «تفکر» نیز موسوم است و با نام مصفاة الاشباح و مجلة الارواح از آن یاد شده است. علامه شیخ آقابزرگ طهرانی در کتاب الذریعه (۱۲۵/۲۱) آورده است: مصفاة الاشباح و مجلة الارواح فی الاخلاق و عجائب الآفاق و یسمی بکتاب «التفکر» ایضاً للشیخ نورالدین بن محمد بن الشاه مرتضی بن محمد مؤمن بن الشاه مرتضی کاشانی، ابن ابن اخی الفیض، المعروف بنور الدین الاخباری کان تلمیذ العلامة المجلسی.

در کتاب مردان بزرگ کاشان نیز از جمله آثار نورالدین کاشانی، کتاب مصفاة الاشباح فی الاخلاق و عجائب الآفاق را ذکر کرده است.

موضوع اصلی این کتاب اهمیت و جایگاه تفکر و تدبر در آفاق و انفس به شیوه و سبک اهل تصوف و عرفان بوده و از جمله آثار کم نظیر در این زمینه محسوب می شود.

۱. نسخه خطی این کتاب در کتابخانه عمومی آیت الله العظمی مرعشی نجفی به شماره ۵۸۰ و همچنین کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۱۱۶۰۱، بخش کتب عربی به شماره ثبت ۸۹۷۵۲ وجود دارد و تصحیح آن به راهنمایی دکتر مهدی دهباشی و مشاوره دکتر علی شیخ الاسلامی و دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی صورت گرفته است.

مؤلف گرانقدر در مقدمه کتاب در مورد اهمیت و جایگاه تفکر و معرفت در رسیدن به مقامات عالیه انسانی و سعادت بشری به طور مبسوط ایراد سخن کرده و پس از ذکر آیات قرآن و احادیث معصومین (ع) در مورد اهمیت تفکر فرموده است: «لا ریب ان الفکر هو مفتاح الانوار و مبدأ الاستبصار و شبکه العلوم و مصیده المعارف و الفهوم».

مؤلف سپس به مراتب تفکر اشاره کرده که پایین ترین آن تفکر عوام است و حدیث منقول از امام صادق (ع) به این نوع اشاره می کند. امام در جواب کسی که از ایشان پرسید که آن ساعت تفکری که از قیام یک شب بهتر است، چگونه تفکری است، فرمودند: «یمر بالخربه او بالدار فیقول این ساکنوک؟ این بانوک؟ ما لک لا تتکلمین؟» (کلینی، ۵۴/۲)؛ زیرا این نوع تفکر موجب یاد خدا و روز قیامت می شود. مرتبه بعدی، تفکر متوسطین است که به رابطه بین بنده و خدا نظر دارد و شامل حسنات و سیئات بندگان و لطف و احسان و حلم و عفو خداوند می شود و بالاترین مرتبه تفکر هم تفکر اولوالالباب است.

اهمیت تفکر در روایات و آثار عرفا

در اهمیت تفکر در سیر و سلوک انسان، روایات زیادی از حضرات معصومین -صلوات الله علیهم اجمعین- نقل شده و از آن جمله است این حدیث گهربار از قدوه العارفین، حضرت علی (ع) که نصب العین عارفان واصل قرار گرفته و با اقتدا به آن حضرت طریقه تفکر و تأمل را برای وصول به مقصد معتبر و ضروری شمرده اند: «والله ما نزلت آیه الا و قد علمت فیم انزلت و این انزلت، ان ربی وهب لی قلباً عقولاً و لساناً سوؤلاً»؛ قسم به خدا هیچ آیه ای نازل نشد مگر این که من می دانم آن آیه در چه موردی و در چه جایی نازل شده است. همانا پروردگار من قلبی اندیشنده و زبانی پرسش کننده به من بخشیده است.

در این حدیث شریف عبارت «قلب عقول» عبارت بدیع و کم سابقه ای است

که حضرت بر آن تأکید کرده و فاصله میان قلب و عقل را از میان برداشته است. همچنین، در حدیث شریف «نبه بالتفکر قلبک و جاف عن اللیل و اتق الله ربک» (کلینی، ۵۴/۲) که امام صادق به نقل از حضرت علی (ع) بیان فرموده، و حضرت امام (ره) در کتاب چهل حدیث آن را تشریح نموده اند، تنبه و آگاهی قلب در گروی تفکر معرفی شده است. در خطبه دویست و سیزده *نهج البلاغه* نیز علی (ع) از بندگانی نام می برد که خداوند متعال در اندیشه هایشان با آنان راز گفته و در حقیقت عقل هایشان با آنان سخن می فرماید: «... و ما برح الله، عزت الآؤه، فی البرهه بعد البرهه و فی ازمان الفترات عباد ناجاهم فی فکرهم و کلمهم فی ذات عقولهم...» (*نهج البلاغه*، خطبه ۲۱۳). امام زین العابدین (ع) در مناجات خمسہ عشر، مناجات العارفین، پس از آن که عجز از معرفت خداوند را تنها راه به سوی معرفت حق معرفی می کند از خداوند مسئلت می دارد که او را از خاص ترین عارفان، صالح ترین و خالص ترین بندگان و صادق ترین مطیعانی قرار دهد که اولین وصفشان این است که در آشیانه های افکار جای گرفته اند: «الهی فاجعلنا من الذین ترسخت اشجار الشوق الیک فی حدائق صدورهم و اخذت لوعه محبتک بمجامع قلوبهم فهم الی اوکار الافکار یاوون و فی ریاض القرب و المکاشفة یرتعون...».

در آثار به جا مانده از عارفان از باب نمونه، در کتاب *منازل السائرین* خواجه عبدالله انصاری که در عالم علم و نظر عرفان اسلامی کم نظیر و همچون گوهری درخشان، دیده و دل شیفتگان سیر و سلوک عرفانی را روشن کرده است و دارای ده بخش است و هر بخش آن به ده منزل اختصاص دارد تفکر منزل پنجم از بخش اول، بدایات، شمرده شده و خواجه آن را چنین تعریف کرده است: «اعلم ان التفکر تلمس البصیره لاستدراک البغیة و هو علی ثلاثة انواع: فکرة فی عین التوحید و فکرة فی لطایف الصنعة و فکرة فی معانی الاعمال و الافعال».

لذا در نزد این عارف، تفکر به معنای کوشش خرد برای وصول به مطلوب یعنی

همان قرب حق است و بر سه نوع: یک نوع مردود و دو نوع مقبول و پسندیده. تفکر نوع اول، تفکر در ذات الهی است که به انکار و جحود منجر می شود و برای رهایی از آن سه راه وجود دارد: شناخت ناتوانی خرد و نومیادی از رسیدن به نهایت ذات و درآویختن به ریسمان تعظیم.

دو نوع اندیشه مقبول نیز عبارتند از: ۱- اندیشه در لطافت آفرینش الهی که چونان آبی است که کشت حکمت را سیراب می کند و به سه چیز می توان به آن رسید: خوش بینی در اساس نعمت، اجابت داعیان اشارت و رهایی از بند شهوت.

۲- اندیشه در مراتب اعمال و احوال که متوقف بر سه چیز است: استصحاب علم (دانش خواهی مدام و همخوانی عمل با علم)، ناچیز شماری مرسومات و شناخت مواضع غیرت (شیخ الاسلامی، ص ۹۵-۸۱).

شیخ محمود شبستری در کتاب گلشن راز پس از ذکر مقدمه و بیان سبب تألیف کتاب، بحث خود را با پرسشی درباره تفکر آغاز کرده است:

نخست از فکر خویشم در تحیر چه چیز است آن که گویندش

تفکر

چنان که شیخ محمد لاهیجی در کتاب *مفاتیح الاعجاز* آورده اهمیت و وجوب معرفت تفکر از نظر این عارف بدان سبب است که معرفت خداوند موقوف علیه آن است؛ زیرا در نزد اهل تحقیق مقرر است که اول چیزی که بر بنده مکلف واجب شود معرفت الله است که اصل جمیع معارف یقینیه و عقاید دینی است و وجوب تمام واجبات شرعیه بر این اصل متفرع می گردد و طریق معرفت اگر چه از روی جزویت لاینحصر است که «الطرق الی الله بعدد انفاس الخلاق»، اما از روی کلیت منحصر به دو قسم استدلالی و کشفی است. استدلالی طلب دلیل است از مصنوع به صانع، و کشف رفع حجاب مصنوع است از جمال صانع، و این هر دو طریق معبر به فکر است؛ چه،

فکر سیر از ظاهر به باطن و از صورت به معنی است. لذا معرفت تفکر از آن جهت که موقوف علیه معرفت الله است واجب است (لاهیجی، ص ۴۹). ایشان پس از بیان این پرسش، تفکر را این گونه تعریف می کند:

تفکر رفتن از باطل سوی حق به جزو اندر بدیدن کل مطلق

لاهیجی سپس اهمیت و اقسام تفکر را در بیش از دو بیست بیت به طور بدیع و بی نظیر توضیح می دهد و در نهایت تحیر را نتیجه تفکر می شمرد:

چه انجام تفکر شد تحیر بدین جا ختم شد بحث تفکر (همو، ۷۳۷-۷۲۷).

همچنین، میرزا جواد ملکی تبریزی در کتاب اسرار الصلوه بعد از ذکر تعقیبات نماز و بیان اذکار و اوراد منقول در این باره فرموده است: «افضل از همه این ها تفکر است». او سپس انواع و مراتب تفکر را می شمرد و آن را بهتر از عمل معرفی می کند و در سر این نکته می فرماید: «سر این که تفکر بهتر از عمل دانسته شده این است که حقیقت تفکر همان ذکر و یادآوری است و این امر سبب زیادی معرفت و محبت می شود؛ زیرا فکر کلید معرفت است و معرفت سبب آشکار شدن معروف و شهود آن می شود... و گرچه ذکر هم باعث محبت و دوستی می گردد، ولی فرق بین این دو محبت، همچون فرق بین خبر و دیدن است؛ چرا که فکر مفتاح کشف و شهود است و این از ذکر بر نمی آید» (ص ۴۵۲-۴۵۳).

حضرت امام خمینی (ره) نیز در کتاب شریف چهل حدیث در شرح حدیث دوازدهم، در بیان فضیلت تفکر فرموده است: «تفکر مفتاح ابواب معارف و کلید خزائن کمالات و علوم است، و مقدمه لازمه حتمیه سلوک انسانیت است». امام سپس تفکر در ذات حق را به تفکر ممنوع و مرغوب تقسیم کرده و تفکر ممنوع را تفکر در اکتناه ذات و کیفیت آن برشمرده و تفکر و نظر در ذات برای اثبات وجود و توحید و تنزیه و تقدیس آن را غایت ارسال انبیا و آمال عرفا معرفی کرده و حدیث شریف «لا تتفکروا

فی ذات الله» را شرح داده است. امام همچنین اقسام دیگر تفکر را، تفکر در مصنوعات و لطایف و اتقان آنها به قدر طاقت بشری، تفکر در احوال نفس، تفکر در عالم ملک که نتیجه آن زهد است دانسته و به شرح آنها پرداخته است (ص ۲۰۲-۱۸۹).

شیخ شهاب الدین سهروردی نیز هر چند اساس حکمت اشراق را علم تجردی و دانش شهودی می داند ولی بر برهان تأکید فراوان می نهد و آن را معیار امور معرفی می کند و می گوید: «و لا تقلدونی و گیری فالمعیار هو البرهان» (ص ۱۲۱).

استاد بزرگوار جناب آقای دکتر دینانی هم در کتاب دفتر عقل و آیت عشق به تشریح این موضوع پرداخته و پس از بیان قلمرو فلسفه و حریم عرفا به طور مبسوط و مستند بیان داشته که نه تنها برخی از عرفا تفکر را یک مقام دانسته اند، بلکه از نوعی از تصوف و عرفان عقلی نیز یاد کرده اند که از طریق تأمل و تفکر حاصل می آید (ص ۱۴۴-۱۱۲).

گفتنی است عرفا با توجه به حدیث شریف «اول ما خلق الله العقل» و حدیث «اول ما خلق الله نوری»، حقیقت عقل را حقیقت محمدیه الهیه می دانند که رویی به سوی حق تعالی دارد و به این اعتبار به آن عقل می گویند؛ زیرا عقل به معنای منع است و عقل حجاب خدا است که مردم را از حریم او دور می کند تا چیزی را که لایق عزت و جلال روی گرامی اش نیست نیاورد. لذا عقل مرتبه ای از وجود به اعتبار تنزل به عالم کثرت به عنوان آلیت است و آن اسم الله و اولین موجودی است که خداوند خلق کرده و در عرض وی موجودی نیست (همدانی درودآبادی، ص ۱۲۹-۱۲۷). همچنین، شیخ اکبر محی الدین عربی در کتاب کبیر فتوحات مکیه، برای عقل دو حیثیت قائل شده است: یکی حیثیت تفکر و اندیشیدن و دیگری حیثیت قبول و پذیرش. وی معتقد است عقل از آن جهت که می اندیشد و تفکر می کند حد معین دارد و از آن حد نمی تواند تجاوز کند. ولی همین عقل از آن جهت که قابل و پذیرنده است حد یقف نداشته و نمی توان اندازه سیر آن را تعیین کرد (ابراهیمی دینانی، ص ۷).

مباحث کتاب

علامه نورالدین در مقدمه کتاب بعد از ذکر تاریخچه مختصری در مورد تألیف‌های گرانهای موجود در این باب و اهمیت توجه به شریعت حقه، در سبب تألیف کتاب *مصفاة الاشباح و مجلة الارواح* می‌فرماید: «فرأیت ان اؤلف کتاباً متضمناً لمجاری الفكر فی الحکم و الاسرار المخزونه تحت أوامر الله و نواهیة و فی الأضواء و الأنوار المشرقة من شمس سماء عظمة الله و تعالیه و مشتتماً من اخبار الائمة الأطهار - سلام الله علیهم - و من کلمات امثال العلماء الکرام و افادات افاضل الحکماء العظام فی الحکم و المنافع المدرجة فی الشریعة المقدسة و الفوائد و المصالح المودعة فی معرفة الله و افعاله المحکمة و فی ترغیب العاملين الی اقتناء الباقیات الصالحات و تشویق السالکین الی نیل رفیع الدرجات علی ما یحیی الاشباح و یصفیها و یروح الارواح و یجلیها بعبارة رائقة تشير الی أسرار أعمال المتقین و اشارات شائقة تهدی الی انوار علوم الأولین و الاخرین» (ص ۸).

گفتمنی است هر چند علامه نورالدین محمد از آثار اساتید خود بهره مند گردیده است، ولی بیشترین تأثیر را از عموی پدر خویش، عارف کامل ملامحسن فیض کاشانی برده است با بررسی آثار اساتید بزرگوار ایشان می‌توان گفت: در اختصاص به موضوع سیر و سلوک بر مبنای تأمل و تفکر، تألیف این کتاب در نوع خود کم نظیر است و اینک به اختصار به نکته‌هایی چند از آن اشاره می‌شود: اهمیت تعقل و تفکر در سیر و سلوک پیوند و یگانگی عرفان نظری و عملی در سراسر کتاب، تأکید بر شریعت در سیر و سلوک و تبیین اسرار آن، عروه الوثقی دانستن علم و معرفت نه عمل و طاعت در تقرب به خداوند، و جهل شمردن شرک و کفر.

همچنین، جامعیت کتاب (استفاده از مباحث عرفانی، کلامی، اخلاقی، فلسفی) و شمول و فراگیر بودن آن سبب می‌شود هر کس در هر مرتبه فکری و روحی بتواند از آن بهره بگیرد.

این کتاب دارای چهار فن است، هر فن دارای ابواب و هر باب دارای فصول. هر فصل نیز از چند وصل تشکیل شده است. در هر فن پیرامون تفکر و مباحث مربوط به آن به بهترین نحو ایراد سخن شده و شیوه سلوک و رهایی از حسیض فرس تا رسیدن به مقام منبع عرش فراروی جویندگان حقیقت و طالبان مقام قرب و عنایت قرار گرفته است. ایشان در مورد مطالب کتاب گوید: «و لما كان مطالب هذه الكتاب منقسماً الى مجاری الفكر فی الطاعات المتعلقة بالعباد و هی تنقسم الى اسرار علم الشرايع و علم الاخلاق و الى مسارح الفكر فی المعارف المرتبطة بملهم الرشاد و هی تنقسم الى انوار النظر فی معرفة الله و ملكته و كتبه و رسله و اليوم الاخر و النظر فی افعاله سبحانه و ملكه و ملكوته لاجرم افتن مقاصد الكتاب فی اربعة فنون ذوات شجون» (صفحه ۹). در این مختصر سعی خواهد شد مطالب عمده هر فن به اجمال مورد بررسی قرار گیرد.

فن اول کتاب شامل ۱۵ باب است: که در باب اول معنی شرع و حقیقت آن و هدف از وضع تکالیف شرعی از سوی شارع مقدس و ضرورت معرفت نسبت به آنها در سیر و سلوک انسان، توضیح داده شده و در اهمیت و مراتب عبادات بر این مطلب تأکید شده که آن طاعت و عبادتی افضل است که موجب معرفت خداوند گردد، و در برابر، بزرگ‌ترین معاصی آن معصیتی است که ابواب معرفت را بر انسان ببندد. چنین است که فرموده‌اند: «فاذا كان معرفة الله هي الغاية القصوى و الثمرة العليا افضل الطاعات ما يفتح باب معرفة الله ثم ما يفتح حياة النفوس ثم ما يفتح باب المعاش التي بها حياة النفوس و حصل ما هذا ان اكبر المعاصي ما يسد الباب الاول ثم الثاني ثم الثالث» (صفحه ۱۴).

در بخش دیگر از این باب وجوب متابعت از شریعت و اقتدا به رسول اکرم (ص) در همه امور تأکید شده و اسرار این مهم به طور مبسوط توضیح داده شده است.

موضوع باب دوم این فن، نیت و اخلاص است مصنف(ره) در آن حقیقت نیت را متناسب با معرفت می‌داند و حضور نیت را شرط اول در سلوک معرفی می‌کند و می‌گوید: «فحقیقة النية هي الارادة الباعثة للقدرة المتبعثة عن المعرفة».

باب سوم از این فن به طهارت و نظافت و اسرار نهفته در آن و اقسام طهارت و شرط لازمه سلوک اختصاص یافته است.

اسرار و اهمیت نماز در باب چهارم به طور مبسوط مورد بحث واقع شده است و از این رو این باب از منابع کم نظیر در این موضوع است. همچنین در این باب از معانی باطنی نماز که حقیقت نماز به آن بستگی دارد، حضور قلب، تفهم، تعظیم، هیبت، رجاء و حیاء یاد شده و به شرح و اسباب تحصیل آن‌ها پرداخته شده است و در ادامه اسرار مودعه در تمام اجزاء نماز از مقدمات، مستحبات، واجبات گرفته تا نمازهای واجب و مستحب توضیح داده شده است. دعا و ذکر، اقسام ذکر و مراتب ذکر و ذاکر، تلاوت و تدبر در قرآن در این باب مورد بررسی قرار گرفته و مصنف(ره) برای تالی قرآن رعایت ده امر باطنی را ضروری دانسته و به شرح و چگونگی تخلق به آن‌ها پرداخته است.

اسرار زکات و روزه و درجات آن در باب هفتم و هشتم و فلسفه حج و مناسک آن و همچنین فضیلت زیارت مشاهد شریفه معصومین علیهم السلام در باب نهم این فن بررسی شده است.

باب دهم با حدیث «التوبة حبل الله و مدد عنایتة و لا بد للعبد من مداومة التوبة علی کل حال» (مصباح الشریعة، ص ۹۷) شروع شده و مؤلف درباره حقیقت و اقسام و مراتب آن فرموده است: «کل فرقه من العباد لهم توبة، فتوبة الانبياء من اضطراب السر و توبة الاولياء من تلوين الخطرات و توبة الاصفیاء من التنفیس و توبة الخاص من الاشتغال بغير الله و توبة العام من الذنوب و لكل واحد منهم معرفة و علم فی اصل توبته» (صفحه ۱۰۷).

خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین توبه را دومین منزل از منازل سلوک معرفی کرده و به بیان شروط و حقیقت و اسرار حقیقت توبه و لطائف آن پرداخته و در نهایت اقسام توبه را سه نوع شمرده است: «فتوبه العامه لاستکثار الطاعة... و توبه الاوساط من استقلال المعصية... و توبه الخاصة من تضييع الوقت» (انصاری، باب دوم). حضرت امام خمینی(ره) نیز در شرح حدیث هفدهم از کتاب *چهل حدیث* در این مورد فرموده است: «بدان که برای توبه حقایق و لطایف و سرایری است و از برای هر یک از اهل سلوک الی الله توبه خاصی است که مختص به مقام خودشان است و چون از آن مقامات ما را حظ و نصیبی نیست، اشتغال به آن تفصیل چندان مناسب با این اوراق نیست» (امام خمینی، شرح *چهل حدیث*، ص ۲۸۳).

اهمیت و آثار رزق و روزی حلال در سعادت انسان، برادری و الفت میان مؤمنان، یاد مرگ و کوتاه کردن آرزوها و علت غفلت از مرگ، مرابطه و مراقبه از نفس و ضرورت مشارطه، محاسبه، معاتبه در ابواب دیگر از این فن تشریح گردیده و گوشه‌ای از اسرار نهفته در آن‌ها بیان گردیده است. مصنف بزرگوار با استناد به آیه ۲۰۰ از سوره آل عمران «یا ایها الذین امنوا اصبروا و صابروا و رابطوا» فرموده است: «فظهر ان کل حساب فبعد مشارطة و مراقبة و يتبعه مجاهدة و معاتبه و هذه خمسة امور وقع التعبير فی القرآن بالمربطة». مؤلف سپس به شرح و تفصیل آن‌ها پرداخته و ضرورت توجه سالک به این امور را گوشزد کرده است. مصنف(ره) در آخرین باب به ذکر گوشه‌ای از اسرار بعضی احکام وارد در شرع مقدس از واجبات و محرمات و فلسفه بعضی از حدود الهی اشاره کرده است.

در این فن با توجه به آیات قرآن و اخبار رسیده از معصومین(ع) و سخنان بزرگان عرفان به بیان اسرار نهفته در احکام و شرایع و شیوه سلوک در طریقتی که باطن شریعت است و تنها صراطی است که انسان را به حقیقت محض (هوالحق) واصل می‌سازد، اشاره شده است.

در مقدمه فن دوم، حقیقت نفس مورد بررسی قرار گرفته و توضیح داده شده که نفس جوهری لطیف، شریف و ملکوتی است که بدن را به خدمت خود گرفته است و به همین سبب در این بدن دو دسته جنود وجود دارد که جنود جسمانی، اعضاء و جنود رحمانی، قوای او هستند و نفس با توجه به حالات مختلف به اوصاف و نام‌های متفاوتی چون روح، قلب، عقل و یا مطمئنه، لوامه و اماره متصف می‌شود. گفتنی است درباره حقیقت نفس و مراتب آن چندین نظر وجود دارد: حاج ملاهادی سبزواری در حاشیه اسفار، مراتب هفتگانه را به ترتیب این گونه شمرده است: نفس، قلب، عقل، روح، سر، خفی، اخفی. مرحوم شاه آبادی مرتبه عقل را پیش از قلب می‌داند و صدرالمتألهین قائل به مرحله طبع، نفس، قلب، عقل، روح، سر، خفی است. وی همچنین نفس انسانی را به سر و علن و هر یک را به ظاهر و باطن تقسیم می‌کند که می‌تواند چهار مرتبه برای نفس محسوب گردد. او در شواهد الربوبیه، (ص ۲۰۲-۲۰۷) برای عقل چهار مرحله برشمرده است: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل بالمستفاد. ابن سینا قوای نفس را به نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی تقسیم کرده و نفس نباتی را به غذایی، نامیه، مولده و نفس حیوانی را به محرکه و مدرکه، و نفس انسانی را به عالمه یا عقل نظری و عامله یا عقل عملی تقسیم کرده و آن چهار مرتبه از عقل را از مراتب عقل نظری برشمرده است. از نظر فارابی قوای نفس شامل قوه منمیه، قوای محرکه یا نزوعیه (شوقیه) و قوای مدرکه و قوای مدرکه نیز در برگیرنده قوه حساسه، متخیله، واهمه، ذاکره یا حافظه و قوه ناطقه است. از نظر وی قوه ناطقه به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود، عقل نظری دارای سه مرتبه است: عقل هیولانی، عقل بالفعل و عقل مستفاد. گروهی نیز ملک، برزخ و عقل را مراتب نفس شمرده اند. حضرت امام خمینی (ره) در شرح چهل حدیث (حدیث اول) برای نفس سه مقام و مرتبه قائل شده و از نظر ایشان مقام اول ملک و ظاهر و دنیای نفس

است، مقام دوم باطن و ملکوت نفس و مقام سوم، مقام عقل. هر یک از مقامات و درجات آن هم جنودی رحمانی و هم جنودی شیطانی دارند (ص ۳۳).

در بخش دیگر از این فن برای ترکیب خلقت انسان از چهار صفت ربانی، شیطانی، سبعی و بهیمی یاد شده و سپس آثار و نشانه‌ها و چگونگی متصف شدن به هر یک توضیح داده شده است. در این فن ضرورت تفکر در اسرار و صفاتی که موجب هلاکت انسان شده و همچنین چگونگی نجات از رذایل اخلاقی و ضرورت تزکیه نفس و تهذیب آن و نتایج حاصل از تحلیه نفس و تزئین (تجلیه) آن به فضایل اخلاقی و آثار حاصل از رعایت عدل در همه صفات به سالک یادآور می‌گردد و اهمیت تلاش و کوشش از منحرف شدن در صراط مستقیم و سقوط در افراط و تفریط را گوشزد می‌کند و چگونگی آراسته شدن نفس به اخلاق الهی و عینیت بخشیدن به کریمه «تخلقوا باخلاق الله» و رسیدن لقای حق را تشریح می‌کند.

این فن دارای ۱۰ باب است که در آن پیرامون شکم و فرج و زبان، غضب و کینه و حسد، ریا و عجب و کبر، حب دنیا و مذمت آن، انواع فتنه‌ها و راه‌هایی از آن‌ها و جایگاه دنیا در رسیدن انسان به اهداف عالی، صبر و اقسام آن برای سلوک انسان، مقام رضا و شکر و بیان مراتب آن و چگونگی تحصیل آن، حقیقت خوف و رجاء، اقسام محبت و انس و بیان اوصاف محبین و این‌که معرفت الهی، عالیترین لذت است، پرداخته شده و مقام و مراتب یقین و توکل و سپس صداقت و امانت به بهترین نحو توضیح داده شده است.

فن سوم این کتاب با آیه شریفه « شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ » (آل عمران/۱۸) و « إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ » (فاطر/۲۸) و آیات دیگر در مورد فضیلت علم شروع می‌شود و سپس به احادیث معصومان (ع) در مورد اهمیت و شرافت علم مزین می‌گردد. در این فن مباحث اعتقادی و نظری به شیوه نقل و عقل و شهود (کلامی، فلسفی، عرفانی) تشریح شده و به فضیلت علم و اقسام آن و همچنین

اسرار و رموزی که در پرداختن به کسب علوم حقیقی و معارف عقلی و تفکر در آنها وجود دارد اشاره شده و چگونگی وصول به حقایق هستی و رؤیت آنها و رسیدن به مقام یقین فراروی سالک قرار گرفته است.

در مقدمه این فن پس از ذکر اهمیت و اقسام علم این نکته بررسی می گردد که علم از اموری است که مطلوب بالذات است و علم و عمل دو گوهری هستند که هدف اصلی ارسال رسل و انزال کتب بوده‌اند و مهم‌ترین عامل در تقرب انسان به خداوند علم و معرفت است نه عمل و طاعت صرف. لذا کسب حکمت و معرفت سرچشمه سعادت و بالاترین نیکی برای انسان و جهل نیز ریشه تمام شقاوت‌ها و عقوبات است.

«اذا نظرت الی العلم رأیته لذیذاً فی نفسه فیکون مطلوباً لذاته و وجدته وسیلة الی سعادة الدنيا و الاخرة و ذریعة الی القرب من الله فانه لا يتوصل الیهما الا به و اعظم الاشیاء رتبة فی حق الادمی السعادة الابدیة و القرب من الله و افضل الاشیاء ما هو وسیله الیهما الا بالعلم و العمل و لا يتوصل الی العمل ایضاً الا بالعلم بکیفیه العمل فاصل السعادة فی الدنيا و الاخرة هو العلم» (مصفاة الاشباح و مجلة الارواح، ۲۰۱).

مصنف (ره) پس از ذکر شرافت و اهمیت علم، به تقسیم علوم پرداخته و فرموده: علم بر دو نوع است: «علم یقصد لذاته و علم یقصد للعمل». او سپس درباره علم نوع اول می فرماید: این نوع علم نوری است که در قلب ظاهر شده و موجب شرح صدر می گردد و به وسیله آن غیب مشهود عالم می شود و نتیجه آن تحمل بلایا و حفظ سر است و علامت آن نیز تجافی از دار غرور و بازگشت به دار خلود. این نوع علم با فضیلت ترین مرتبه و مقصد نهایی به شمار می رود. اما قسم دوم علم که در آن هدف عمل است، اعمال ظاهری و باطنی را شامل شده و هدف از آن رسیدن به نوری است که نتیجه علم نوع اول بود و علم فقه و شریعت و علم اخلاق از این نوع هستند. ایشان با ذکر حدیث «من عمل علی غیر علم کان ما یفسد اکثر مما یصلح»

(کلینی، ۴۴/۱) می فرماید: اصلاح و تطهیر قلب با عبادات و تصفیه نفس و تهذیب آن هرگز مقصود بالذات نیست، بلکه مطلوب، کشف معارف حقیقی از علم به خدا و ملائکه و پیامبران و روز آخرت است.

مؤلف در مورد اهمیت معرفت به خداوند می فرماید: چنان‌که همه عالم در خدمت حکیم الهی و عالم ربانی است و هستی خود را مرهون وجود او می داند و حکیم ربانی از سوی خداوند بر همه آن‌ها ریاست و مهتری دارد، خواه خلق او را بشناسند و اطاعت کنند و خواه او را انکار کنند و با او در ستیز باشند، همه علوم و معارف نیز در خدمت علم به خداوند و همچون بندگان و خادمان علم الهی هستند. مؤلف همچنین، با تقسیم‌بندی عوالم به عالم حس و دنیا، عالم غیب و عقبی، عالم قدس و مأوی می فرماید: مسافران نیز سه دسته اند: گروهی مسافر دنیا هستند و سرمایه آن‌ها ثروت و مال و سود آن‌ها معصیت و پشیمانی است. گروه دوم مسافر آخرتند و سرمایه آن‌ها عبادت و سودشان بهشت است. گروه سوم هم مسافر الی الله هستند و سرمایه ای جز معرفت ندارند و سود آن‌ها لقاء الله است. لذا می فرماید: «اعلم انّ المعرفة اصل کل سعادة و الجهل اس کل شقاوه، فان السعادة کل نشأة و عالم هو الشعور بما فيه».

مصنف سپس با تقسیم بندی علم به علم وراثت و دراست می گوید: علمی که عامل اصلی سعادت انسان محسوب می شود. علم وراثت است نه علم دراست. لذا بین معقولات و حکمت الهی تفاوتی اساسی وجود دارد و حکمت الهی هنگام تجلی صفات احدیت حق بر قلب انبیا و اولیا وارد شده و از طریق الهام الهی حقایق بر آن‌ها آشکار می گردد. مصنف(ره) در کیفیت بهره مندی از حکمت و الهام‌های الهی به اجتناب و هدایت اشاره می کند و می فرماید: اجتناب الهی مخصوص انبیا و اولیا بوده و هدایت مخصوص علما و حکما. شرط بهره مندی از آن تطهیر قلب است و صاحب این علم بعد از انبیا و اولیا کسی جز مؤمن ممتحن نیست و اصطلاح «مجدوب سالک» و «سالک

مجدوب» در عرفان نیز به همین تعبیر اشاره دارد. همچنان، سعدالدین فرغانی در مقدمه منتهی المدارک (شرح عربی خود بر تائیه ابن فارض) مراتب قرب را در چهار مرتبه منحصر می‌داند: مرتبه محبت، مرتبه توحید، مرتبه معرفت و مرتبه تحقیق و تحقق. وی مراتب قرب را علت غایی سیر و سلوک و رفع موانع و حجب معرفی می‌کند و می‌گوید: این تقرب یا از طریق عنایت و جذب صورت می‌گیرد و یا از طریق هدایت و سلوک که منحصر در چهار مرتبه مذکور است. از این رو می‌فرماید: مرتبه محبت که از طریق جذب (اجتباء) صورت می‌گیرد همان قرب فرایض است «ما تقرب عبدی بشی احب الی من اداء ما افترضته علیه» و آن محبتی که از طریق هدایت و سلوک نصیب سالک می‌شود، همان قرب نوافل است «و لا یزال العبد یتقرب الی بالنوافل حتی احبه». ایشان درباره مراتب دیگر قرب فرموده است: «الثانیه: رتبة التوحید المبنیة علی الاولی، المشار الیها بقوله: فاذا احبته كنت سمعه و بصره و لسانه. الثالثه: رتبة المعرفة المبنیة علی الثانیة، المعبر عنها بقوله: فی یسمع و بی یبصر و بی یعقل، المعبر عنها فی لسان القوم بمقام البقاء و الجمع و الحقیقه. الرابعه: رتبة التحقیق، و هی رتبة الخلافه من وجه و الكمال من جمیع الوجوه المشتملة هذه الرتبة الرابعة علی الجمیع، الجامعة بین البدایة و النهایة و احكامها و احكام مقام الجمع و التفرقة، و الوحده و الكثرة، و الحقیة و الخلقیة، و القید و الاطلاق...».

مصنف(ره) در ادامه به این که کفر نوعی از جهل است و محبت و دل‌سبستگی به دنیا با کفر تلازم دارد، اشاره کرده و بر این مبنا گفته است: اکثر کسانی که ظاهراً مسلمان هستند در حقیقت و باطن اهل کفر و شرکند. مؤلف از این روی می‌گوید:

«اعلم ان الكفر الذی هو منشأ العذاب الیم الشدید ضرب من الجهل اعنی المركب مع الاعتقاد المشفوع لاستكبار و العناد، لا مجرد الجهل و لذلك وصف الله اولئك لكافرين بمحبه الدنيا» (ص ۲۱۲).

گفتنی است که این مطلب در آیه‌ها و روایت‌های فراوانی به صراحت بیان شده است که به چند مورد از آن اشاره می‌شود. خداوند متعال در سوره یوسف پس از آنکه به حبیب خود می‌فرماید: هر چند جهد و رغبت و اصرار کنی بیشتر مردم ایمان نمی‌آورند، در آیه ۱۰۶ از همین سوره این حقیقت را بیان می‌دارد که اکثر کسانی که مدعی ایمان هستند مشرکند « و ما یومن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون». خداوند در سوره انعام آیه ۷۰ هم به پیامبر(ص) امر می‌کند «و الذین اتخذوا دینهم لعباً و لهواً و غرتهم الحیوة الدنیا». همچنین صادق آل محمد(ص) در کلام موجز خود فرمود: «زمانی که خاتم ما بر می‌خیزد امر جدیدی می‌آورد، چنان‌که پیامبر اسلام امر جدیدی آورد»^۱. این سخن حضرت علی(ع) هم که فرمود: «یأتی علی الناس زمان لا یبقی فیهم من القران الا رسمه و من الاسلام الا اسمه و مساجدهم یومئذ عامره من البناء خراب من الهدی...» (نهج البلاغه، ص ۵۴۰) بیانگر این حقیقت و تذکر و هشدار برای هر خردمند بصیر است.

لذا آنچه در بین شرایع آسمانی مشهود است و متأسفانه بیشترین ضربه‌ها را بر این شریعت‌ها وارد آورده این است که فلسفه وجودی شریعت‌ها شناخته نشده و اکثر پیروان این شرایع دین و شریعت را وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف فرضی خود قرار داده‌اند. و لذا می‌بینیم هرگاه شریعت را با اغراض خویش ناسازگار دیده‌اند، یا به انکار آن دست زده و یا در گروه مخالفان قرار گرفته‌اند. «قال الحسین بن علی(ع): الناس عبیدالدنیا و الدین لعق علی السنتهم یحوظونه ما درت معایشهم فاذا محصوا بالبلاء قل الدیانون».

فرمایش عارف ربانی حاج شیخ حسنعلی نخودکی اصفهانی در تفسیر سوره حمد در این باب قابل تأمل است. ایشان پس از ذکر اقوال در مورد «انعمت علیهم» و «مغضوبین» و «ضالین» می‌فرماید: به نظر حقیر، همین اهل شریعت مقدسه، یعنی

۱. اذا قام القائم(ع) جاء بامر جدید كما دعا رسول الله(ص) فی بدو الاسلام الی امر جدید (الارشاد، ۳۸۴/۲).

شیعیان اثنی عشری سه دسته اند: یک دسته برای تحصیل دنیا عمل می کنند و غرضشان از نماز و روزه و خمس و حج، تحصیل دنیا است و می خواهند خود را نزد مردم مقدس جلوه دهند و از این راه بهره ای ببرند. اینان همان «مغضوبین» هستند، دسته ای دیگر اهل آخرتند. آنان دنیا را نمی خواهند. اما غرضشان از عبادت تحصیل حور و قصور و خلاصی از آتش جهنم است. اینان همان «ضالین» هستند. دسته دیگر هستند که طالب خدایند و غرضشان از عبادت قرب به خداوند و معرفت حق جل جلاله است و اینان همان «انعمت علیهم» هستند. مصنف (ره) پس از توضیح این مطلب محبت و دلبستگی به دنیا را منشأ کفر معرفی می کند و در نتیجه می گوید: «فظهر ان محبة الدنيا منشأ الكفر و الاحتجاب و مادة الشقاوه و العذاب و ان بناء التمتع فى الاخرة و الحیوة الدائمة على العلم و المعرفة» (ص ۲۱۳).

مصنف (قدس سره) در مورد زهد در دنیا و تقوای الهی به لطیفه ای زیبا و قابل تأمل اشاره کرده است و آن، این که اولاً هدف از زهد و تقوی و سایر عبادات، اعداد نفس برای پذیرش حکمت و معرفت است و ثانیاً زهد در دنیا اصلاً معنا ندارد و مؤلف می گوید: «ان الزهد فى الدنيا على اى وجه كان لا شىء محض، لكون الدنيا لا شيئاً محضاً و العاقل لا يزهد فى اللا شىء». لذا توصیه ایشان زهد از عالم آخرت و زهد از زهد است: «فمن اراد ان يعرف عظمة الله و عظمة اسمائها الحسنی التى يكون عالم الاخرة ضلالها و هذا العالم ظلال ظلالها يجد من الله نصیباً اكثر و حظاً اوفر فليزهد فى الاخرة و ليزهد عن الزهد فيها ايضاً حتى يخوض لجة الوصول» (ص ۲۱۴).

مؤلف گرانقدر پس از بیان این مقدمه به این نکته اساسی در شریعت اشاره کرده است که مخاطب جمهور مردم در هدایت و تبلیغ، ظواهر شرع است و اسرار شریعت بر آن‌ها مکشوف نیست و پی بردن به اسرار احکام و شرایع متناسب با مرتبه وجودی و معرفت هر انسان است. مؤلف سپس به ذکر علت کتمان اسرار از عوام می پردازد و به مباحث اصلی این فن وارد می شود.

این فن دارای ۵ باب است: مؤلف در باب اول تحت عنوان «العلم بالله تعالی» به وجوب معرفت خداوند و عجز معرفت ذات و ممنوعیت تفکر در ذات حق اشاره کرده است. در این باره شیخ اکبر محی الدین عربی در *فصوص الحکم* در فص محمدی گوید: «معرفة الانسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه، فان معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه. لذلك قال عليه السلام: من عرف نفسه فقد عرف ربه. فان شئت قلت بمنع المعرفة في هذا الخبر والعجز عن الوصول فانه سايق فيه، و ان شئت بثبوت المعرفة فالاول ان تعرف ان نفسك لا تعرفها فلا تعرف ربك و الثاني ان تعرفها فتعرف ربك». علامه حسن زاده آملی در کتاب *ممد الهمم* (ص ۵۹۹) در توضیح این سخن گفته است: «لذا شیخ حدیث مذکور را هم به صورت تعلیق بر محال تلقی کرده است که معرفت نفس را برای انسان ممکن ندانسته است و فرموده‌اند مراد از این معرفت، معرفت به نفس است که حقیقت نفس عاید است به ذات الهی و هیچ کس را امکان معرفت آن نیست و بنابر وجه دوم این که معرفت نفس به حسب کمالاتش برای عارفان امکان دارد که بدین حد کمالات نفسی رب خود را از حیث اسماء و صفات می شناسند.

همچنین حضرت امام خمینی (ره) تفکر در ذات حق را به تفکر ممنوع و تفکر مرغوب تقسیم کرده و فرموده است: آن تفکر که ممنوع است تفکر در اکتناه ذات و کیفیت آن است. اما تفکر در ذات برای اثبات وجود و توحید و تنزیه و تقدیس آن غایت ارسال انبیاء و آمال عرفا بوده، و قرآن کریم و احادیث شریفه مشحون از علم به ذات و کمالات و اسماء و صفات ذات مقدس است (شرح *چهل حدیث*، ص ۱۹۳).

مؤلف همچنین به بیان اوصاف الهی و عینیت صفات با ذات و شرح مراتب توحید پرداخته و اسماء و افعال الهی را شرح داده و گفته است: «اعلم ان التوحید هو بحر خضم لا ساحل له و له اربع مراتب و هو ينقسم الى لبّ و لبّ لبّ و قشر و قشر قشر». وی آن‌گاه به تشریح این مراتب و صفات موحدین در هر رتبه پرداخته و توضیح داده است که مرتبه قشرقشر، توحید منافقین است که زبان به ذکر توحید گویا دارند،

ولی قلب آنان غافل و یا منکر آن است. مرتبه قشر هم توحید عامه مسلمین است که قلبشان معنی لفظ توحید را تصدیق می‌کند. مقام لب، توحید مقربان و مقام لب لب توحید صدیقین را شامل می‌شود. در طریق انسان سالک عالم ملک و شهادت، عالم ملکوت اعلی و ملکوت اسفل (بین عالم ملک و ملکوت اعلی) می‌شود و نهایت سلوک عارف اقرار به عجز از ادراک است. مؤلف پس از شرح این سخن پیامبر(ص) که «سبحانک لا احصى ثناء علیک انت کما اثنت علی نفسک» فرموده است: «الهی ان لم تکن للسان جرأة علی الثناء علیک فهل للقلب مطمع فی معرفتک». از دیدگاه مؤلف راه توحید ناب، تنها اقتداء به صدیقین است و آن‌جا که صدیق اکبر و فاروق اعظم فرموده است: «العجز عن درک الادراک ادراک و البحث عن سر ذات السر اشراک»^۱ تکلیف بقیه معلوم است.

مؤلف در باب دوم به بحث پیرامون ملائکه الهی و وظایف و چگونگی خلقت آن‌ها می‌پردازد و در این باب بیشتر با تکیه بر روایت رسیده از معصومین ایراد سخن می‌کند. در باب سوم به ضرورت نیاز به نبی و امام اشاره کرده و اوصاف و ویژگی‌های آن‌ها را بیان داشته و فرموده است: دنیا منزلی از منازل سالکین الی الله بوده و بدن به مثابه مرکبی است که انسان به آن در این سیر نیازمند است و تنها با ارسال و وضع شرایع است که می‌توان عالم غیب را در خدمت عالم شهادت قرار داد و پیامبر و رسول در حد مشترک بین عالم معقول و محسوس قرار دارد و کمال انسان و ظهور فطرت انسان‌ها بدون انبیاء صورت نمی‌گیرد: «الانبياء عليهم السلام بالاضافة الی سایر الناس كالانسان الی سایر الحيوانات و كالقلب بالقياس الی سایر الاعضاء و الجوارح...».

۱. در دیوان حضرت علی(ع) (ص ۳۰۱) این شعر منسوب به آن حضرت است:
العجز عن درک الادراک ادراک و البحث عن سر ذات السر اشراک
و فی سرائر همت الوری همم عن ذی النهی عجزت جن و املاک
یهدی الیه الذی منه الیه هدی مستدرکاً و ولی الله مدارک

مصنف سپس به بیان معنی وحی و این که چرا دیگر انسان‌ها از درک آن عاجزند اشاره کرده و علت تجدید نبوت‌ها و اصطفا‌ی آن‌ها را به طور مبسوط شرح داده است. مؤلف در ادامه می‌فرماید: «ان الانسان الكامل الذی لا اکمل منه غایه المخلوقات، لولاک لما خلقت الافلاک، فاذن یجب ان یکون هو البرهان علی سائر الاشیاء، و جئنا بک علی هؤلاء شهیداً». مؤلف سپس به تفصیل این مطلب با دلایل عقلی، نقلی و شهود عرفانی پرداخته است. علامه سید جلال الدین آشتیانی در شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم در این باره می‌فرماید: «مرتبہ انسان کامل ختمی محمدی (ص) که از آن تعبیر به مرتبه عمائیه نموده اند، جامع جمیع مراتب الهیه و کونیه، از عقول و نفوس و عالم برزخ و مثال و عالم طبع و ماده است. این حقیقت انسان کامل، مضاهی و محاذی مرتبه الهیه است. فرق بین این مرتبه و مرتبه الهیه به اعتبار ربوبیت و مربوبیت است» (ص ۲۱۹).

گفتنی است درباره‌ی مقام و مرتبه انسان میان حکما و عرفای اسلامی اختلاف است. حکما مرتبه انسان کامل را مضاهی با مرتبه عقل اول می‌دانند به این معنا که انسان کامل محمدی، نهایت سیر استکمالی و وجودیش مرتبه عقل اول است. برخی از عرفا نهایت سیر آن حقیقت را مرتبه واحدیت و اسما و صفات می‌دانند، و چون این حقیقت فانی در حضرت علم است و به مرتبه اسما و صفات رسیده، مظهر اسم الله است و سایر موجودات مظهر این حقیقت هستند. ولی کمال از اهل الله، مقام و مرتبه حقیقت محمدیه (ص) را مقام «او ادنی» می‌دانند، که مقام تعیین اول و مقام استخلاف حق و استهلاك در آن حقیقت به حسب عین، و بقا به آن حقیقت به اعتبار حکم باشد (همان، ص ۲۲۳). مصنف (ره) در شرح کریمه «انک لعلی خلق عظیم» به اخلاق کریمه و علم آن حضرت اشاره کرده و عظمت معجزه ختمیه را بر سایر معجزات گوشزد کرده و فرموده است: چنان که قرآن کریم معجزه باقیه تا روز قیامت است، عترت معصوم آن حضرت نیز تا قیامت معجزه باقیه‌اند. مؤلف بر این پایه گوشه‌ای از

اسرار مودعه در این باب را بیان کرده است. از آن جمله به بیان وجوب وجود امام و صفات ائمه، ضرورت شناخت ایشان و دلایل انتصاب مولی الموحدين به امامت پرداخته و فرموده است: «و لعمری لو لم يقع علیه نص بالخلافة لكانت صفاته الظاهرة و مناقبه الباهرة نصوصاً و براهین قاطعة». در مورد وجود امام این نکته قابل توجه است که وجود امام لطف الهی به بندگان خویش بوده و لازم است از جنس پیامبر و با ویژگی‌های او باشد و حدیث «ان الارض لا تخلو من حجه الله» بیانگر این حقیقت است.

عارف بزرگوار در این قسمت به عوامل رویگردانی و ارتداد ملت اسلام از جانشین پیامبر خاتم اشاره می‌کند و در نهایت بر این نکته که پیامبر اسلام و اوصیاء او -علیهم السلام- بر همه انبیا و اوصیا فضیلت دارند تأکید می‌نهد.

مؤلف در باب چهارم به بیان وحی نازل بر پیامبران الهی یا کتب آسمانی پرداخته و به بیان معجزات پیامبران و این که بالاترین معجزه آنها همان وحی نازل شده بر ایشان است اشاره می‌کند. در این فن به تعریف کتاب، کلام، قرآن و فرقان می‌پردازد و وجه تسمیه آنها و شرح اسماء قرآن را متذکر می‌گردد. همچنین، در این باب با ذکر این که سوره‌ها و آیات قرآن شش نوع بوده به اصناف قاریان قرآن و ویژگی‌های هر یک اشاره می‌کند و بر این نکته که فهم اسرار و رموز قرآن جز از طریقت تصفیه نفس و مراجعه به اهل بیت ولایت ممکن نیست تأکید می‌آورد و این مطلب را توضیح می‌دهد که هر کلمه‌ای از قرآن در باطن خود اسرار و رموزی دارد. عارف کامل نه تنها از ظاهر قرآن بلکه از هر ظاهر و صورتی به روح و باطن آن سیر می‌نماید. مؤلف سپس و درباره این که چرا حقایق هرگز به طور صریح و آشکار قابل بیان برای همه نیست ایراد سخن کرده است.

مصنف در باب پنجم از این کتاب نهایت سیر انفسی انسان یعنی معاد را شرح می‌دهد. در ابتدای این باب در مورد حقیقت واقعی انسان بحث و به این مطلب اشاره

می‌کند که نفس مجرد انسانی از عالمی غیر از این عالم بوده و دارای وجودی برای بدن مادی و وجودی برای ذات خویش می‌باشد و به واسطه تعلق نفس مجرد (روح) به عالم طبیعت دچار ضعف است و از این روی ادراک انوار برای او مشکل خواهد بود. با از بین رفتن این بدن نیز هیچ نفس انسانی نیست که دارای وجودی استقلالی نباشد. مرگ و بعث دو منزل از منازل وجود انسانی است که لازم است هر کس از آن بگذرد.

مصنف (ره) سپس علت کراهت و ترس مردم از مرگ را توضیح داده^۱ و به بیان حقیقت آخرت اشاره کرده است که عالم آخرت جنس عوالم دیگر است و انسان مجموعه‌ای از عوامل سه‌گانه هستی است و تمام امور جسمانی و صورت‌های مادی، مثال آیه ای است بر امور غیبی آخرتی. نکته قابل توجه در این بحث قدرت و توانایی نفس انسانی بر ابداع صورت‌های باطنی و همچنین توان مشاهده همه مخلوقات در ذات خویش است تا آنجا که نهایتاً نفس کامل انسانی به ایجاد امور موجود در خارج قادر می‌شود. این قدرت در قیامت به اوج خود می‌رسد و انسان می‌تواند به اختراع و ابداع صور در آخرت دست یابد. لذا همه امور دنیوی اشاره‌ها و رمزهایی هستند به آنچه در قیامت وجود دارد. و تمام امور اخروی هم چیزی جز نتایج اعمال انسانی و توابع اخلاق او نیستند.

فن چهارم این کتاب به تفکر در خلقت و عجایب آن اشاره کرده و سعی دارد با سیر در آفاق موجب مزید معرفت برای انسان گردد. در این فن مصنف (ره) با بیان نمونه‌هایی از عجایب خلقت الهی، سالک را به تأمل در آفرینش دعوت می‌کند تا با گوشه‌ای از اسرار عظمت و حکمت خالق علیم آشنا شود و این آشنایی موجب مزید معرفت و وسیله عروج او گردد.^۲

۱. حضرت امام خمینی (ره) نیز در شرح *چهل حدیث*، حدیث بیست و دوم (ص ۳۵۷-۳۶۴) به توضیح علت کراهت از مرگ در نزد ناقصین، متوسطین و کاملین پرداخته است.

۲. گفتنی است که بعضی از مباحث این فن براساس طبیعیات قدیم به رشته تحریر درآمده است.

با آنچه گذشت به اختصار می توان گفت: کتاب مصفاة الاشباح و مجلة الارواح از آثار گرانقدر و کم نظیر نورالدین محمد کاشانی است که عمر شریف خویش را در ترویج شریعت حقه و تهذیب نفوس مستعد و تألیف سپری کرد و همچون بسیاری از اولیای الهی در بین زمینیان گمنام ماند. این کتاب در بعد نظر و عمل مجموعه ای کم نظیر است و به طور کلی دارای چهار فن و در برگیرنده ۵۱ باب در مورد تفکر در آفاق و انفس که به شیوه اهل تصوف و عرفان تألیف شده است. امید آن که، معرفی و تصحیح این اثر بتواند گنجینه ای از معارف را در اختیار تشنگان حقیقت قرار دهد.

منابع

قرآن کریم.

- آشتیانی، سید جلال الدین؛ شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۲.
- آقا بزرگ طهرانی؛ الذریعه، دارالاضواء، بیروت.
- _____؛ طبقات اعلام الشیعه، الروضه النضره فی علماء المائة الحادیة العشره، بیروت، ۱۹۹۰م.
- _____؛ طبقات اعلام الشیعه، الکواکب المنتشره فی القرن الثانی بعد العشره.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ دفتر عقل و آیت عشق، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۸۰.
- ابن ترکه، صائن الدین اصفهانی؛ تمهید القواعد، تصحیح علامه حسن زاده آملی، ناشر الف لام میم، ۱۳۸۱.
- ابن عربی، محی الدین؛ فصوص الحکم، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۵.
- امام صادق(ع)، مصباح الشریعه، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۰ ق.
- امین، محسن؛ اعیان الشیعه، بیروت، ۱۳۷۰ ق.

بنی جمالی، شکوه السادات، واحدی، حسن؛ *علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی*، دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۵۸.

بیهقی نیشابوری، قطب الدین محمد؛ *دیوان امام علی*، انتشارات اسوه، ۱۳۷۵.
جامی، عبدالرحمن؛ *تائیه*، ترجمه تائیه ابن فارض، مقدمه و تصحیح صادق خورشیا، دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۶.

حسن زاده آملی، حسن؛ *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد، ۱۳۷۸.

_____؛ *شرح فص حکمة عصمتیه فی کلمة فاطمیه*، انتشارات نشر طوبی، ۱۳۷۹.

حسینی طهرانی، محمدحسین؛ *مهر تابان*، انتشارات باقرالعلوم، ۱۴۰۲ق.
خمینی، (امام) روح الله؛ *سرالصلوة معراج السالکین و صلوة العارفين*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.

_____؛ *شرح چهل حدیث*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.
دوانی، علی؛ *مفاخر اسلام*، انتشارات اسناد، ۱۳۷۵.

سهروردی، شهاب الدین؛ *مجموعه مصنفات*، مجموعه اول، التلویحات.
شیخ الاسلامی، علی؛ *راه و رسم منزلها*، مرکز نشر فرهنگی آیه، ۱۳۷۹.
شیروانی، علی؛ *برنامه سلوک در نامه های سالکان*، انتشارات دارالفکر، ۱۳۷۸.

صداقت، علی اکبر؛ *صحبت جانان*، انتشارات پیام قدس، ۱۳۸۴.
صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ *الاسفار الاربعة*، انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸.
عظیم، کوروش؛ *مردان بزرگ کاشان*، چاپ اختر شمال، ۱۳۳۶.

فیض کاشانی، محسن؛ *دیوان فیض*، تصحیح و مقدمه مصطفی فیضی کاشانی، انتشارات اسوه، ۱۳۷۱.

_____؛ *المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء*، مقدمه سید محمد مشکوه.

- کلینی، محمد بن یعقوب؛ *اصول کافی*، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ق.
- گلی زواره، غلامرضا؛ *غواص اقیانوس اندیشه*، انتشارات ام اییها، ۱۳۷۸.
- لاهیجی، محمد؛ *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، مقدمه کیوان سمیعی، انتشارات محمودی، ۱۳۳۷.
- مقدادی، علی؛ *نشان از بی نشانها*، انتشارات جمهوری، ۱۳۷۵.
- ملکی تبریزی، میرزا جواد؛ *اسرار الصلوة*، ترجمه رضا رجب زاده، انتشارات پیام آزادی، ۱۳۷۲.
- موسوی خوانساری، محمد باقر؛ *روضات الجنات*، مکتبه اسماعیلیان، تهران.
- نورالدین کاشانی، محمد؛ *مصفاة الاشباح و مجلة الارواح*، تصحیح حسینعلی آقا بابائیان، ۱۳۸۳.
- همدانی درودآبادی، سیدحسین؛ *الشموس الطالعہ*، ترجمه محمدحسین نائیجی، انتشارات مسجد جمکران، ۱۳۸۴.

ABSTRACTS

Cosmological Argument in the West

Dr. Sayyid Murtada Husayn Shahrud , Assistant Professor

Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad

Cosmological argument has been one of the most significant philosophical and theological arguments in religious traditions of different religions. In the western Theo-philosophical tradition, there have been both different interpretations and numerous criticisms presented about this argument. In this article, the most important of those arguments and their criticisms are both taken into consideration, and where necessary, the degree of validity of the criticisms has been pointed out, as well.

Keywords: Cosmo-philosophical, sufficient evidence, causality, prima cause, possibility.

The Paradox of Absolute Nonexistent and its Parallel Propositions

Mahd 'Az m , PhD Student of Islamic Philosophy

Tehran University

The misconception (*shubha*) of absolute nonexistent – which we have named as paradox – is not an amusing brainteaser; rather, it is one of the significant epistemological issues. Its importance can be looked upon from two different viewpoints: research and educational. It is significant from the research viewpoint because it challenges propositions which constitute the foundation of our thinking and knowledge, propositions such as impossibility of contradiction, vicious circle, and endless chain. It is also significant from the educational viewpoint, since it has been dealt with in the two widely used texts *Bidayat* and *Nihaya*, albeit very briefly. This very brevity and succinctness has been misleading so as it has put the philosophy students into difficulty and confusion and prompted some of the eminent contemporary philosophy researchers to accuse the author of these books as having uttered ramblings. For many years this issue has confounded the minds of many of the intellectuals and challenged them to try to find a solution for it. Sadr al-Mutalihi n Sh-rah (MullaSadr a) – the greatest intellectual of all ages and the unrivalled genius – has dealt with this paradox and the similar propositions in his unique treasure, *Asfar*, and proposed some solutions which can be traced back to the writings of others, as well. In this article, I first made a study of the background of the paradox of absolute nonexistent and delved into the paradoxes parallel to it in nature and destiny, and then clarified Mulla Sadra's responses by exploring his words

and indicated that he has given two responses in solving this paradox. Next, in light of these responses, I proceeded to reappraise 'Allama Tabataba' (*ra*)'s words in order to reveal that, although succinct and ambiguous, his words are far from being labeled as rambling. Finally, after giving a report and assessment of post-Mulla Sadra researches, I picked out one of his two responses, as well as a solution by one of the intellectuals preceding him, which with certain rephrasing and restructuring, I regarded as qualified.

Keywords: absolute nonexistent, primary essential predication, common technical predication.

Analogy of Aquinas and its Comparison to Graded Universal

Ghulam Husayn Tawakkul , Assistant Professor

Faculty of Literature, Isfahan University

*M*ost theologians, either Muslim or Christian, have sought to find a way in which an undersanding, however incomplete, of God would be possible. The Muslim philosophers have brought up gradational predicates and Saint Thomas Aquinas maintains that attributes are analogically attributed to God which is a borderline

between the homonym and the univocal. With reference to various sources, the present article explicates the viewpoint of Aquinas in respect to analogy, then compares it with the current viewpoint of the Islamic philosophy, and finally critically reviews and evaluates it. It will further be noticed that the insistence on the subsumption of the analogy under homonym will leave the problem unresolved and understanding the attributes will still remain impossible; however, acceptance of a single meaning and admitting to its firmness and infirmity will not leave much of a difference between the analogy and equivocal predication common in Islamic philosophy.

Keywords: analogy, homonym, univocal, univocal universal, graded universal.

Agreement of the two Perspectives of Principality of Essence and Principality of Existence in the Theory of Phenomenology of Meaning

Dr. ‘Abbas Jawarishkiyan, Assistant Professor

Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad

Despite the fact that in classical Islamic philosophy, the discussions concerning the principality and mentally-positeness of existence and essence and epistemology have so far been

regarded as two divergent and separate discourses, it is tried in this paper to stress the quite pivotal role of the epistemological viewpoint in adopting any of the two perspectives of the principality of existence or principality of essence through elucidating the fundamental and authentic relatedness of these two areas. In the first part of the paper, after unveiling the correlation between the supposition of essentialism and the conventional inference from science – i.e., belief in essential tautology – and statement of the incompatibility of the supposition of principality of essence with such inference and belief, especially the explication of the futility of the presented solutions in solving the doubts (*shubhas*) of mental existence, it is proven that adopting a new inference and pattern in knowledge (*ma'rifa*) is necessary. In the next part, then, with a deliberation on the meaning of essence (*mahiyya*) and the essence of meaning, the dual, relational, and apparent reality of science is rationally explicated and analyzed. According to this new approach to the reality of science, which is rubricated as the theory of phenomenology of meaning, the divergence supposed to exist between principality of essence and principality of existence is refuted and admission to the principality of both is accepted. In the final part of the paper, the age-old problem of unity and multiplicity is dealt with and it is attempted, based on the theory of phenomenology of meaning, to uncover the hidden mystery of the horizontal multiplicity and

semantic contradictions and to give befitting answers to the problems of mental existence.

Keywords: principality of existence, principality of essence, mental existence, relevance of object and subject, phenomenology of meaning.

A Comparative Study of Divine Will in the Philosophy of Spinoza and Ustad Mutahhar

Zahra Rasul , M.A. Graduate Candidate

Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Muhammad Kazim 'Ilm , Assistant Professor

Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad

This writing addresses Divine Will from the viewpoints of the two great philosophers, Ustad Mutahhar and Spinoza. It aims at clarifying the similarities and discrepancies existing in their viewpoints concerning the question whether God has a Will or not; and in case He does, is His Will absolute and free? In this line, the article proceeds to compare the views of the two philosophers on the following issues: Divine Intellect, Divine Will, the relation of intellect and will to God, God's Power, the relation of free will to God or Divine Destiny and Providence, unfree agent

(*mujab*), necessary through the Other (*wajib bi al-ghayr*), God's free Will, God's Knowledge as being active.

Keywords: Ustad Mutahhar , Spinoza, Divine Will, Divine Knowledge Divine Destiny and Providence, God's Power, predestination and free will, *mujab*, *wajib bi al-ghayr*, God's Knowledge as being active, the relation of intellect and will to God.

Seven Periods of Human Sacred History from the Isma'īlīs' Point of View

Dr. Al Rida Ruh M rabad , Faculty Member

Islamic Azad University of Khuy

In the second half of the ٧nd/٨th century, the Isma'īlī sect, who believed in the Imamate of Isma'īl, the second son of Imam Ja'far al-Sadiq (A.S.), was formed. The Isma'īlīs brought up specific views concerning Imamate. From their point of view the world of being can not survive a moment without the existence of an Imam and that mankind is always in need of a teacher, leader and infallible Imam. The Isma'īlīs made great efforts to trace the existence of Imamate back to the beginning of creation. To this end they presented special theories and interpretations of history

and Prophethood.

According to one of these theories human sacred history consists of seven periods during which mankind achieves perfection. Every period is formed by the emergence of a Prophet who is also called *Natiq* along with his *Was* (legatee) who is also called *Samit* (silent) or *Asas* (base). After them, seven Imams appear who attain Imamate one after another. Undoubtedly, Neo-Platonism has been influential in the formation of this idea.

Natiq is the medium for the revelation of ordinances from God to people; *Asas* is the authority for interpretation of the ordinances; and Imam expresses the interior and the exterior of *shar' a* (law).

In the first six periods, Adam (A.S.), Noah (A.S.), Abraham (A.S.), Moses (A.S.), Jesus (A.S.), and Muhammad (S.A.W.) were the law giving Prophets and with the coming of every new *Natiq* the previous *shar' a* would have been abrogated. Of course, the ancient Isma' l sources were of divergent opinions on this issue.

In order to better elucidate this issue, the Isma' l s have made specific esoteric interpretations of Imamate and the popularity of the number seven. This period of time, which is dedicated to each *Natiq*, may be a period of manifestation or a period of concealment; moreover, it may be a greater period or a lesser period, each one of which is explained in detail in this article.

The present article addresses this issue with the use of the ancient theological and historical sources of Isma' l s.

Keywords: Isma‘l s, seven periods, *Natiq*, Imam, period of manifestation, period of concealment, greater period, lesser period.

Nur al-D n Kashan and his *Misafat al-Ashbah wa Mijalat al-Arwah*

Husain ‘Al Aqababa’iyan, Assistant Professor

Shahid Ayat Tarbiyat Moallem College of Najafabad

Attaining and understanding the truth will not be feasible except through mystical wayfaring, which would be possible only through assimilation into *shar‘a* (religious law) and comprehension of its mysteries; the spiritual states and discourses of a *salik* (mystical wayfarer) is the realization of this notion. In the course of writings by the dignitaries of knowledge and thought, the legacy of works on theoretical and practical wayfaring and spiritual journey are available like a radiating sun to those thirsty for the pure thoughts and those seeking to arrive at the fountainhead of truth. The sages and divinely endowed scholars have each stated a portion of these mysteries and tried to provide the interested seekers with rays of Divine Light which had radiated on their hearts; thus, leaving behind plenty of books on such issues as mysteries of *shar‘a*, moralities, and theoretical and practical mysticism.

Among these dignitaries, was the prominent mystic, Nur al-D n Muhammad Kashan , renowned as Nur al-D n Akhbar, belonging to the scholarly and mystic-nourishing household of Fayd Kashan and one of the disciples of Mulla Muhsin Fayd Kashan and ‘Allama Majlis , who like other friends of Allah were unknown on earth and well-known in heavens. Thus, given the importance and necessity of knowing these noble figures and editing their manuscript works to be presented to the cultural community which is rated among the genuine intellectual and ideological sources, it is attempted in the present article to give a brief biography of the above-mentioned scholar and an introduction and contextual analysis of the valuable and unsurpassed manuscript, *Misafat al-Ashbah wa Mijalat al-Arwah*, known as The Book of Thinking, from among the works of this divinely endowed scholar and prominent mystic, which I have edited myself as well.

Keywords: Nur al-D n Akhbar , thinking, *Misafat al-Ashbah wa Mijalat al-Arwah*.

Table of Contents

Cosmological Argument in the West	۱۱
Dr. Sayyid Murtada Husayn Shahrud	
The Paradox of Absolute Nonexistent and the Parallel Propositions	۳۷
Mahd 'Az m	
Analogy of Aquinas and its Comparison to Graded Universal	۷۳
Dr. Ghulam Husayn Tawakkul	
The Ruling for Disrespect to the Holy Mary in Christian Law	۱۰۱
Dr. Muhammad Rida Jawahir - Dr. Sayyid Rida Musavi	
A Comparative Study of Divine Will in the Philosophy of Spinoza and Ustad Mutahhar	۱۲۹
Dr. Muhammad Kazim 'Ilm - Zahra Rasul	
Seven Periods of Human Sacred History from the Isma'lis' Point of View	۱۶۹
Dr. Al Rida Ruh M rabad	
Nur al-D n Kashan and his <i>Misafat al-Ashbah wa Mijalat al-Arwah</i>	۲۱۳
' Husain 'Al Aqababa'iyani	
Abstracts of the Papers in English Language	۲۵۳



Islamic Studies

A Quarterly Reesearch Journal of
The Faculty of Theology and Islamic Studies

Issue ۸۱/۲, Autumn, Winter ۲۰۰۹

ISSN ۱۰۱۰-۴۹۹۲

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

EditorManaging: Prof. S.K.Tabatabaee

Editorial Board

Dr. Ahmad Ahmad , Professor

Department of Philosophy, Tehran University

Dr. Sayyid Murtaḍa ḥusayn Shahrud , Assistant
Professor

Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi University of
Mashhad

Dr. 'Al ḥaqq , Assistant Professor

Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi University of
Mashhad

Dr. Mahd Dihbash , Professor

Department of Philosophy, Isfahan University

Dr. Muhammad Dhab h , Associate Professor

Department of Philosophy, Tarbiat Modares University of
Qum

Dr. Bakhtyar Sha'ban Varak , Professor

Department of Educational Sciences, Ferdowsi University
of Mashhad

Dr. Fayyad Qara' , Assistant Professor

Department of Religions and Mysticism, Ferdowsi
University of Mashhad

Dr. Faramarz Qaramalik , Professor

Department of Islamic Philosophy, Tehran University

Dr. Qasim Kaka' , Associate Professor

Department of Theology, Shiraz University

Dr. Mahmud Yazd Muzlaq (Fadil), Professor

Emeritus Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi
University of Mashhad

Translation of Abstracts

A. Rezwani

Printing & Binding: Ferdowsi University
Press

Circulation: ۵۰۰

Price: Rs ۸۰۰۰

Address:

Faculty of Theology

University Campus

Azadi Sq.

Mashhad – Iran

Post Code: ۹۱۷۷۹۴۸۹۰۰

Tel: (+۹۸۰۱۱) ۸۸۳۴۹۰۹

Fax: (+۹۸۰۱۱) ۸۸۳۴۹۰۹

In the Name of Allah