



دو فصلنامه علمی-پژوهشی

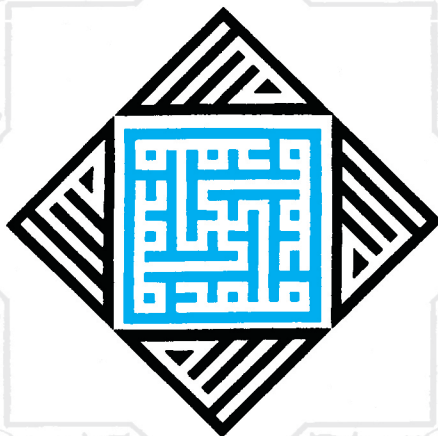
جستارهایی در فلسفه و کلام

(مطالعات اسلامی سابق)

ISSN-Print:2008-9112

ISSN-Online:2538-4171

شماره ۱۰۰ بهار و تابستان ۱۳۹۷



هرمنوتیک زبان دین از نظرگاه گادامر و هابرماس/ دکتر علی حقی - سیده فهیمه امید خدا

تقریرهای ابن سینا از برهان امکان و وجوب و «مغالطه ترکیب»/ دکتر افلاطون صادقی

بررسی تطبیقی عشق و اوصاف آن از منظر بکتی و تصوف/ دکتر فیاض قرایی

اعتبار معرفت‌شناختی براهین خداشناسی؛ نقدها و پاسخ‌ها/ دکتر عبدالله محمدی

ابن میمون و روش مواجهه با آیات تشبیهی عهد عتیق

مریم سادات محمودی - دکتر فتح الله مجتبیایی - دکتر طاهره حاج ابراهیمی

نقد و بررسی سطوح مختلف آموزه‌های دینی از منظر مشایخ برجسته عرفان

دکتر شهاب الدین وحیدی مهرجردی - دکتر علی آقائوری

بررسی و بازخوانی نظریه لوح محو و اثبات

دکتر محمد علی وطن دوست حقیقی مزند - دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی - حسن نقی زاده



جستارهایی در فلسفه و کلام

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد
دو فصلنامه علمی - پژوهشی

شماره ۱۰۰ - بهار و تابستان ۱۳۹۷ خورشیدی
صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد
مدیر مسئول و سردبیر:

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی
ویراستار: علی کشاورز

مترجم چکیده‌ها به انگلیسی: احمد رضوانی
شماره ثبت پروانه انتشار: ۷۹۰۴۶

هیئت تحریریه

دکتر احمد احمدی

استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر علی حقی

دانشیار 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

دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر احد فرامرز قراملکی

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تهران

دکتر قاسم کاکایی

استاد گروه الهیات دانشگاه شیراز

این نشریه بر اساس نامه مدیر کل امور پژوهشی وزارت
علوم تحقیقات و فناوری در مردادماه ۱۳۸۸، واجد اعتبار
علمی پژوهشی شناخته شد.

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 نرم‌افزار 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 هیئت تحریریه مقالات ارزنده عربی و
انگلیسی نیز قابل چاپ است.

۷ - مقالات ارسالی بازگردانده نمی‌شود.

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه فردوسی مشهد

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

بهای این شماره: ۳۰۰۰۰ ریال

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

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱ ۳۸۸۰۳۸۷۳

نشانی اینترنتی:

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

این نشریه در مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری و
پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی نمایه می‌شود.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تدوین مقالات

- این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های فلسفه و کلام اسلامی باشد. هیأت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان، پژوهندگان و صاحب نظران استقبال می‌کند. پژوهشگرانی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه جستارهایی در فلسفه و کلام انتشار یابد، شایسته است به نکات زیر توجه کنند:
- ۱- هیئت 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 موارد کاملاً استثنایی بنا به تشخیص هیئت تحریریه مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.
 - ۳- حجم مقاله نباید بیشتر از ۲۵ صفحه مجله باشد (حداکثر ۸۵۰۰ کلمه).
 - ۴- چکیده مقاله (شامل اهداف، روش‌ها و نتایج) به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر ضمیمه باشد و کلید واژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
 - ۵- رعایت «دستور خط فارسی» مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی (قابل دسترس در سایت فرهنگستان) الزامی است.

- ۶- هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله 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.
- 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 منع یا کد متداول آن است؛ مثال: (شهید ثانی، ۱۱/۲-۱۲؛ مفید، ۸۷)
- ۹-۲- در مورد منابع لاتین اطلاعات داخل پرانتز به زبان اصلی نوشته شود؛ مثال: (Gadamer, 85)
- ۹-۳- در صورتی که از یک نویسنده چند اثر مورد استناد قرار گیرد، لازم است با درج نام اثر پس از نام مؤلف در هر مورد رفع ابهام شود.
- ۹-۴- یادداشت‌های توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود. در یادداشت‌ها چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، از همان شیوه ارجاع درون متنی تبعیت می‌شود.
- ۱۰- ضروری است فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام شهر نویسندگان (منطبق با مستند مشاهیر ایران یا فهرست کتابخانه ملی) 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، محل انتشار، نام ناشر، سال انتشار.
- ۱۰-۳- گزارش‌ها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.

- ۱۱- تاریخ‌های ذکر شده در مقاله اگر مربوط به هجری شمسی باشند بدون هیچ نشانه‌ای ذکر شوند. در غیر این صورت برای تاریخ هجری قمری از علامت اختصاری ق. و برای میلادی از نشانه م. استفاده شود.
- ۱۲- برای ارجاع به آیات قرآنی اسم سوره و شماره آیه در داخل پرانتز نوشته شود؛ مثال: (کوثر:۲).
- ۱۴- پرانتز (،) و آکولاد [] نسبت به قبل و بعد آن با فاصله و محتوای داخل آن بدون فاصله تایپ شود. در مورد گیومه «» نیز همین قاعده رعایت می‌شود مگر آن که نسبت به ماقبل نیز با فاصله نوشته می‌شود.
- ۱۵- علائمی نظیر ویرگول (،)، نقطه (.)، نقطه ویرگول (؛)، و دو نقطه (:)، نسبت به ماقبل خود بدون فاصله تایپ شوند؛ حتی اگر ماقبل آن‌ها نشانه‌هایی نظیر پرانتز و گیومه باشد.
- ۱۶- پیشوندهایی نظیر «می» و «نمی» و نیز مجموعه «ام، ای، ایم، اید و اند» باید به صورت جدا و با «نیم فاصله» نوشته شوند؛ نظیر: می‌روم؛ خسته‌ام.
- ۱۷- در میان نشانه‌های ثانوی خط فارسی گذاردن تنوین (ـَ و ـُ) (در کلماتی نظیر: اولاً، قبلاً، واقعاً، مضافاً الیه، بعبارۀ آخری)، مدّ روی الف (نظیر آرد، مأخذ) و یای کوتاه روی های غیرملفوظ (نظیر نامه من) الزامی است و در بقیۀ موارد (تشدید، فتحه، کسره و ضمه) غیرالزامی است مگر آن که موجب ابهام و التباس شود؛ نظیر: معین/ معین؛ علی/ علی؛ بنا/ بنا؛ غرضه/عَرَضه؛ حَرَف/ حِرَف.
- ۱۸- ضروری است مقاله بر روی نرم افزار word حروفچینی شده و برای بارگذاری آن از طریق نرم افزار سیستم مدیریت مجلات وب سایت دانشگاه فردوسی مشهد اقدام شود.
- ۱۹- پذیرش اولیه مقاله منوط به رعایت راهنمای تدوین مقالات و برخورداری از حداقل استاندارد پژوهشی و پذیرش نهایی آن منوط به تأیید داوران و هیأت تحریریه است.
- ۲۰- مقاله‌های ارسال شده بازگردانده نمی‌شود.

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- دریافت مقاله (فقط به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات وب سایت دانشگاه فردوسی مشهد).
- 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 هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.
- ۷- پس از چاپ، یک نسخه از مجله به نویسندگان اهدا خواهد شد.

مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر حسین غفاری (استاد دانشگاه تهران)
۲. دکتر جعفر مروارید (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۳. دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۴. دکتر علیرضا نجف زاده تربتی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۵. دکتر عباس اسماعیلی زاده (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۶. دکتر سید محمد مرتضوی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۷. دکتر مهدی ابراهیمی (دانشیار دانشگاه علوم پزشکی مشهد)
۸. دکتر مرضیه اخلاقی (دانشیار دانشگاه پیام نور تهران)
۹. دکتر فهیمه شریعتی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۰. دکتر الهام محمدزاده (استادیار دانشگاه بجنورد)
۱۱. دکتر سید حسین سید موسوی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۲. دکتر محمدجواد شمس (دانشیار دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره) قزوین)
۱۳. دکتر ولی عبدی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۴. دکتر علی اشرف امامی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۵. دکتر علی رضا کهنسال (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۶. دکتر جهانگیر مسعودی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۷. دکتر منصور معتمدی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۸. سید محمد موسوی (عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی)

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۹	هرمنوتیک زبان دین از نظرگاه گادامر و هابرماس دکتر علی حقی - سیده فهیمه امید خدا
۳۳	تقریرهای ابن سینا از برهان امکان و وجوب و «مغالطه ترکیب» دکتر افلاطون صادقی
۴۹	بررسی تطبیقی عشق و اوصاف آن از منظر بکتی و تصوف دکتر فیاض قرایی
۶۹	اعتبار معرفت‌شناختی براهین خداشناسی؛ نقدها و پاسخ‌ها دکتر عبدالله محمدی
۹۱	ابن میمون و روش مواجهه با آیات تشبیهی عهد عتیق مریم سادات محمودی - دکتر فتح الله مجتبایی - دکتر طاهره حاج ابراهیمی
۱۰۹	نقد و بررسی سطوح مختلف آموزه‌های دینی از منظر مشایخ برجسته عرفان دکتر شهاب الدین وحیدی مهرجردی - دکتر علی آقانوری
۱۲۹	بررسی و بازخوانی نظریه لوح محو و اثبات دکتر محمد علی وطن دوست حقیقی مرنند - دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی - حسن نقی زاده
۱۶۸	چکیده مقالات به زبان انگلیسی (Abstracts)



Essays in

Philosophy and Kalam

Vol. 50, No. 1, Issue 100

Spring & Summer 2018

DOI: 10.22067/islamicphilosop.v50i1.22410

جستارهایی در

فلسفه و کلام

سال پنجاهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۰

بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۳۲-۹

هرمنوتیک زبان دین از نظرگاه گادامر و هابرماس*

دکتر علی حقی^۱

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: haghi@um.ac.ir

سیده فهیمه امید خدا

دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: charkhzarrinhadi@yahoo.com

چکیده

هرمنوتیک در مغرب زمین، رشته‌ای نوظهور است که بر بسیاری از قلمروهای فرهنگ غرب تأثیرگذارده است و طی چند قرن اخیر توانسته است به عنوان یک دانش یا فن مستقل، جایگاه ویژه‌ای در حوزه تفکر بشری پیدا کند و امروزه متفکرین برجسته فراوانی در این خصوص به تأمل و پژوهش، اشتغال دارند. افزون بر اینکه هرمنوتیک در قرن بیستم توانسته است دستاوردهای خود را به دیگر حوزه‌های دانش همچون فلسفه، الهیات، نقد ادبی، علوم اجتماعی و فلسفه علم سرایت داده و پرسش‌ها و بحث‌های نوینی را در آن عرصه‌ها پی افکند. این مقاله با هدف ارائه تصویری اجمالی از ماهیت هرمنوتیک و زبان دین به بررسی دیدگاه گادامر و هابرماس در باب این دو مبحث می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: هرمنوتیک، زبان دین، گادامر، هابرماس.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۰۳/۱۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۷/۰۲/۲۶.

۱. نویسنده مسئول

مقدمه

هرمنوتیک در لغت، به معنای علم تفسیر، تعبیر و آیین تفسیری کتاب مقدس آمده و از ریشه یونانی «هرمینا»^۱ اخذ شده که برگرفته از نام «هرمس»^۲ است. «هرمس» خدای یونان باستان، پیام‌آور خدایان و الهه مرزها، خالق سخن و تفسیرکننده خواسته‌های خدایان برای مردمان پنداشته می‌شده است (هادوی، ۱۲۰). هرمنوتیک دارای دو اصطلاح فراگیر است:

۱. اصطلاح عام شامل مباحثی است که مربوط به تفسیر متن است و اصول و ضوابطی را در جهت کشف مراد مؤلف و رسیدن به معنای نهایی متن معرفی می‌کند یا وجود چنین اموری را انکار می‌نماید. این معنا از هرمنوتیک شامل همه نحله‌های تفسیری است. در این نگاه، حتی مباحث الفاظ علم اصول در فرهنگ رایج حوزه اسلامی می‌توانند مباحث هرمنوتیکی تلقی شوند (همان).

۲. اما در اصطلاح خاص، طی رشد و تحولش، معانی و تفاسیر متعددی از آن ارائه شده است. در قرون وسطا، به معنای تفسیر و تأویل کتاب مقدس بوده است. مسیحیان پیش از قرن ۱۹ این اصطلاح را در روش فهم متون مقدس به کار می‌بردند. مارتین کلادینوس، هرمنوتیک را هنر تفسیر و دستیابی به فهم کامل و غیر مبهم متون گفتاری و نوشتاری تعریف می‌کند. شالیر ماکر هرمنوتیک را علم فهم زبان و قواعد عام تفسیر و نقد متون می‌داند. دیلتای روش‌شناسی علم انسانی و تمییز روش تفهیم از روش تبیین علوم طبیعی را در این دانش پی‌ریزی کرد و سرانجام، هایدگر و گادامر هرمنوتیک را به یک پدیده فلسفی «فهم و تبیین ماهیت فهم» اختصاص دادند و آن را از روش به فلسفه تبدیل نمودند (خسرو پناه، ۸۹).

تاریخچه هرمنوتیک

استعمال واژه هرمنوتیک از یونان باستان به طور متفرق تداول و رواج داشته است. ارسطو از این لفظ برای عنوان رساله خویش در باب منطق قضایا از کتاب ارغنون خود استفاده کرد و آن را باری ارمنیاس به معنای «در باب تفسیر» نامید. وی در این اثر به بررسی ساختار دستوری^۳ گفتار آدمی پرداخت. در گفتار آدمی که در قالب قضایا بیان می‌شود، موضوع و محمول متحد شده و بر هم حمل می‌شوند تا خصوصیات اشیا را آشکار سازند. به رغم این تداول استعمال، اصطلاح هرمنوتیک به مثابه شاخه‌ای از دانش^۴ تا عصر رنسانس و اصلاح مذهبی یعنی قرن شانزدهم میلادی هنوز تحقق خارجی نیافته بود.

^۱ Hermena

^۲ Hermes

^۳ grammatical

^۴ discipline

تا قرن هفدهم میلادی مباحثی منظم و مرتبط که شاخه خاصی از دانش را تشکیل دهد و نام هرمنوتیک بر آن نهاده شده باشد، سراغ نداریم. معمولاً دان هاور^۱ را نخستین کسی می‌دانند که از این واژه به عنوان معرف شاخه‌ای از دانش استفاده کرد. وی در سال ۱۶۵۴ میلادی از این کلمه برای عنوان کتابش مدد گرفت.

دان هاور بر آن بود که دالان و دهلیز همه علوم، روش تفسیر است و هر شاخه‌ای از معرفت باید مشتمل بر علم تفسیر باشد.

سر این نکته آن است که در آن روزگار چنین گمان می‌رفت که همه شاخه‌های دانش مانند حقوق، الهیات، پزشکی و... باید به کمک تفسیر و به ویژه تفسیر متن، تغذیه و رشد یابند. پس باید علمی که عهده‌دار تنقیح و شناساندن چنین روشی است وجود داشته باشد

بنابراین مفهوم هرمنوتیک به عنوان شاخه‌ای از دانش، خاص پدیده‌ای نوظهور و مربوط به دوران مدرنیته است. گرچه کلمه یونانی (hermeneutike) از زمان افلاطون به کار می‌رفته است، معادل لاتینی آن یعنی (hermeneutica) تنها از قرن هفدهم میلادی به بعد به عنوان اصطلاحی خاص که بیانگر شاخه‌ای خاص از معرفت بشری است، تداول و استعمال یافت. به همین دلیل است که بررسی تاریخیچه هرمنوتیک را از قرن هفدهم آغاز می‌کنند و دوران پیش از آن را پیشا تاریخ^۲ هرمنوتیک می‌نامند.

چیستی زبان دین

زبان دین یا زبان دینی در آثار اندیشه وران مغرب زمین، اغلب به مثابه زیر مجموعه فلسفه دین و بلکه یکی از برجسته‌ترین عناوین مورد سخن آن است که نقش کلیدی و مبنایی در فهم متون دینی دارد. فلسفه دین، جایگاه ارتباطات و چالش‌های میان دین و عقل و تعامل دین و فلسفه است.

تعریف

زبان دین یا زبان دینی مرکب از زبان و دین است. برخی از کاربردهای این اصطلاح عبارت‌اند از: زبان مملو از اصطلاحات و واژه‌های دینی: کسی که در گفتار یا نوشتار خود، از واژه‌های دینی فراوانی استفاده کند، گفته می‌شود که به زبان دینی سخن می‌گوید. کاربرد واژه‌های دینی می‌تواند در تبیین مطالب دینی یا غیر دینی باشد کاربرد ترکیبی زبان دینی در این معنا مشابه زبان فلسفی، زبان ریاضی و امثال آن

^۱ Donn Hauer

^۲ pre history

است. زبان فلسفی، یعنی زبان گفتاری یا نوشتاری که در آن از کلمات واصطلاحات فلسفی بی شماری استفاده شده است. به همین صورت، زبان ریاضی یعنی زبانی که در آن علائم ریاضی فراوان مشاهده می شود.

۱. زبان رسمی و مقدس ادیان: در برخی ادیان، زبان خاصی وجود دارد. زبان ویژه ای که در مناسک و آداب دینی به کار گرفته می شود و متن مقدس نیز به همان زبان است.

۲. زبان گزاره های دینی، اعم از گزاره های موجود در متون مقدس دینی یا هر گونه سخن گفتن از عقاید و آموزه های دینی این زبان مستلزم نگاه ویژه ای به گزاره های دینی است. یعنی نگرشی خاص به این نوع گزاره ها که در نوع تفسیر و برداشت ما از آن ها تأثیر می گذارد. زبان در اینجا دارای صبغه فلسفی است و با موضوعات فلسفه زبان پیوند دارد. زبان دین به این معنا به بیان ماهیت گزاره های دینی و صفات آن ها می پردازد.

زبان دین و هرمنوتیک

برای تبیین ارتباط این دو حوزه لازم است به تفاوت زبان دین و هرمنوتیک اشاره شود. تعریف زبان دین پیش تر گذشت. در باره هرمنوتیک در نحله های گوناگون نگاه های متفاوت و گاهی کاملاً متباین و غیر قابل جمعی به غایت، عملکرد و رسالت ارائه شده است. به طور مثال، کلادنیوس (۱۷۱۰-۱۷۵۹) هرمنوتیک را هنر دستیابی به فهم کامل عبارات گفتاری و نوشتاری می داند.

شلایر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) به هرمنوتیک به مثابه «فن فهم» و «هنر فهم» می نگرد؛ با این وصف، به رأی وی، این فن درباره همه متون اعم از اینکه سندی حقوقی، یا کتاب مقدس دینی یا اثری ادبی باشد، جاری است.

تفاوت دیدگاه کلادنیوس و شلایرماخر در این است که کلادنیوس نیاز به هرمنوتیک را محدود به مواردی می داند که در فهم متن ابهامی وجود داشته باشد، در غیر اینصورت، اصل بر صحت فهم و تفسیر است، اما به رأی شلایر ماخر، اصل بر سوء فهم است، مگر آنکه اهتمام به قواعد هرمنوتیک ما را از سوء فهم حفظ کند.

ویلهلم دیلتای (۱۸۳۳-۱۹۱۱) هرمنوتیک را دانشی که وظیفه روش شناسی مناسب علوم انسانی را به عهده دارد، می داند. هدف عمده هرمنوتیک دیلتای، ارائه روش شناسی علوم انسانی، ترفیع ارزش و اعتبار این علوم و برابر ساختن آن با علوم تجربی است. وی هرمنوتیک را نوعی معرفت شناسی و روش شناسی که

در علوم انسانی به طور عام استفاده می‌شود و به فهم کتاب مقدس اختصاص ندارد، تلقی می‌کند. اما مارتین هایدگر با ارائه هرمنوتیک فلسفی، شأن هرمنوتیک را نه روش شناسی بلکه تفکر فلسفی می‌داند که در جهت مبانی هستی‌شناسی فهم تحلیل و ارائه شرایط وجودی تحقق آن حرکت می‌کند؛ در نتیجه هایدگر به ارتقای سطح روش شناسانه و معرفت شناسانه هرمنوتیک به سطح فلسفی و هستی شناسانه همت گمارد (پالمر، ۱۰۹-۱۱۲؛ واعظی، ۲۷-۳۰).

با توجه به چنین چرخش عمیقی در رویکرد به هرمنوتیک نمی‌توان تعریف جامع و مانع و روشنی از هرمنوتیک ارائه داد؛ در عین حال برای فهم اجمالی هرمنوتیک می‌توان بر اساس تعریف پل ریکور آن را «به نظریه عمل فهم در جریان روابطش با تفسیر متون» تعریف کرد (Ricour, 43).

باتوجه به تعریف هرمنوتیک، وجه اشتراک و اختلاف آن با موضوع زبان دین روشن می‌شود. در حالی که هر دو به گونه‌ای به فهم متون دینی مرتبط هستند و برای پاسخ به شبهات مطرح در جهت فهم آن‌ها، لازم به نظر می‌رسند، هرمنوتیک در صدد بیان تحلیل ماهیت فهم و اصول کلی و پیش فرض‌های آن است و از روش فهم به طور کلی سخن می‌گوید، و زبان دین در مقام پاسخ به سؤالات خاصی در باب گزاره‌های دینی است؛ سؤالاتی که به طور عمده در سه مورد قابل جمع هستند: معنادار یا بی معنایی آن‌ها، معرفت بخشی یا غیر معرفت بخشی آن‌ها، شناخت تفاوت گزاره‌های دینی از سایر انواع گزاره‌ها و تأثیر این تفاوت‌ها در معیار صدق، فهم و تفسیر آن‌ها.

هرمنوتیک فلسفی گادامر

هرمنوتیک قرن بیستم، دین عظیمی به هانس گئورگ گادامر، فیلسوف و متفکر آلمانی لهستانی‌الاصل دارد. از میان فیلسوفان متأخر، هگل و هیدگر بیش از سایرین توجه او را به خود جلب کرده‌اند. اندیشه‌های هرمنوتیکی گادامر تناسب فراوانی با آرای هیدگر دارد؛ به گونه‌ای که می‌توان حقیقت و روش (۱۹۶۰ م) او را شرح و تکمیل آموزه‌های هرمنوتیکی کتاب هستی و زمان دانست. با این تفاوت که گادامر، تا اندازه زیادی، هرمنوتیک فلسفی را به مباحث هرمنوتیکی پیش از هیدگر نزدیک کرد. هرمنوتیک فلسفی گادامر با دو گرایش سخت به مقابله بر می‌خیزد؛ یکی سنت‌های رمانتیک ایده‌آلیسم آلمانی و دیگری گرایش پوزیتوسیستی که بر علوم تجربی و انسانی سایه افکن بوده است.

تحلیل گادامر از هرمنوتیک فلسفی و درون مایه و اهداف آن، با تلقی هیدگر متفاوت است. هرمنوتیک گادامر فلسفی است، زیرا معطوف به ارائه روش نیست. هرمنوتیک فلسفی گادامر در واقع کاوش در ماهیت فهم و تبیین شرایط وجودی و کیفیت حصول آن و برشمردن عوامل مؤثر در تحقق آن است. این کاوش تأمل

فلسفی را طلب می‌کند. پرسش فلسفی گادامر این است که: «چگونه فهم ممکن می‌شود؟» او فهم را تجربه‌ای هرمنوتیکی می‌داند و از این رو، هستی‌شناسی هرمنوتیکی خود را «هستی‌شناسی عام تجربه» می‌نامد. به علت این که از نظر او «تمامی تجربه‌های ما از جهان، به ویژه تجارب هرمنوتیک، با وساطت زبان آشکار می‌شود»، هستی‌شناسی او را می‌توان «هستی‌شناسی تجربه و زبان» دانست. در هرمنوتیک فلسفی گادامر تفکر متافیزیکی در هستی اهمیت کمتری یافته است. از نظر گادامر، هستی‌شناسی فهم، هدف اصلی است و از این رو، هرمنوتیک فلسفی خویش را در آن خلاصه می‌کند. پس فهم خصلتی تاریخی دارد. از نظر او فقط به این علت فهم حاصل می‌شود که مفسر و موضوع فهم، علی‌رغم بیگانگی ظاهری و فاصله تاریخی، به لحاظ درونی در وضعیت ارتباط با یکدیگر به سر می‌برند.

از نظر کسانی که از زاویه معرفت‌شناسانه به هرمنوتیک می‌نگرند، هرمنوتیک به گونه‌ای «نظریه شناخت» است. هیدگر و گادامر پیش فرض این تلقی را مخدوش کردند؛ یعنی این نکته را که علوم انسانی به واسطه یک روش‌شناسی مناسب می‌تواند با علوم طبیعی به رقابت برخیزد. از زمان دکارت تا هوسرل، فلسفه به سمت روش‌شناسی و معرفت‌شناسی عام کشیده شد.

گادامر بر آن است که این گرایش، در اثر پذیرش جدا انگاری «من - شی‌بر» یا «ابژه - سوژه» است. این دوگانگی مستند به احساس بیگانگی و عدم تعلق است و تمایل به معرفت‌شناسی و روش‌شناسی، کوششی است برای غلبه بر این بیگانگی. گادامر با الهام از هیدگر بر آن است که دانش روشمند مدرن که بر بیگانگی سوژه-ابژه پایه ریزی شده و به معرفت‌شناسی و روش‌شناسی اهتمام خاص دارد، مسبوق به گونه‌ای دیگر از فهم است که نیازی به روش‌های معهود ندارد.

چالش گادامر با علوم مدرن و روش‌شناسی حاکم بر آن‌ها در چند جهت خلاصه می‌شود. نخست آن که وجود فی‌نفسه اشیا همان وجود اشیا در عالم علم نیست. بنابراین، عینیت و واقع‌نمایی این علوم و ادعای آن‌ها مبنی بر وصول به حقیقت را باید متناسب با وجود اشیا در این دنیای علمی مورد ارزیابی قرار داد، نه در مقیاس دنیای واقعی.

دوم آن که از نظر گادامر، فهم ما با پیش‌داوری آغاز می‌شود؛ پس اساساً روشی وجود ندارد که بخواهد فهم ما را از پیش‌داوری بپیراید.

نکته سوم آن که به نظر گادامر، روش علوم تجربی شیوه‌ای عالم برای درک همه حقایق نیست. حقایقی که از سنخ واقع^۱ هستند، در مقابل روش تجربی تمکین نمی‌کنند. و فهم در علوم انسانی از سنخ واقع^۱ است. از نظر گادامر، کاربری روش تجربی در علوم انسانی نه ممکن است و نه مطلوب.

البته اندیشه‌های او مبنی بر این که حقیقت فراتر از روش تجربی است و همچنین آرای وی در باب ماهیت علوم تجربی بدیع و بی‌سابقه نیست. اگر کسی با آثار فیلسوفان علم در زمینه ماهیت و منطق علوم آشنا باشد، خواهد دید که ارزیابی و تحلیل گادامر از علوم و روش‌شناسی آن، با دیدگاه‌های رایج این فیلسوفان در باب علم تناسبی ندارد.

در کتاب حقیقت و روش مسائل جدی فراوانی بررسی می‌شود. زیبایی‌شناسی و تفسیر آثار هنری، تاریخ گروی و فهم آثار تاریخی، تفسیر متن و نگرش‌های مختلف به آن، و نقش و جایگاه زبان در تفکر و اندیشه، نمونه‌ای از این مباحث مهم است. این بحث‌ها همه بر محور تفسیر و تلقی خاص گادامر از ماهیت فهم گرد آمده‌اند. فهم مورد توجه گادامر، در این مباحث، کلمه *Verstehen* است که فهمی وجودی و مربوط به «هستی در جهان» فاعل‌شناسایی است.

هرمنوتیک، نخست معطوف به مقوله فهم متن بود. اما درباره اموری که مشمول آگاهی تاریخی‌اند، شلایرماخر معتقد به «بازسازی» معنای موضوع تاریخی است و هگل به جای آن، از «ترکیب» دفاع می‌کند. اما در هر دو گرایش نوعی بیگانگی و احساس فقدان درباره سنت وجود دارد. گادامر همچون هگل در این که فهم، خلق مجدد و بازسازی چیزی باشد که در گذشته تولید شده، تردید روا می‌دارد. گادامر دیدگاه هگل را چنین تقریر می‌کند: «سرشت اساسی روح تاریخی، بازسازی گذشته نیست؛ بلکه مداخله وساطت فکورانه با دنیای معاصر است»

یکی از آموزه‌های مورد تاکید گادامر آن است که «فهم، یک واقعه است» که محصول فعالیت خود اشیا است که با ما به گفت و گو می‌نشیند. گادامر بر آن است که واقعه بودن فهم، تناسب آشکاری با دیالکتیک یونانیان دارد. این تلقی از فهم، متناسب با دیدگاه یونانیان و در مقابل نگرش دنیای مدرن به علم و روش‌شناسی است و بهترین توجیه فلسفی خویش را در اندیشه هگل یافته است.

کلمه «بازی» در تبیین و درک هرمنوتیکی فلسفی گادامر نقش کلیدی ایفا می‌کند. وی فهم صحیح از حقیقت، در علوم انسانی و درک تجربه هنری و زیبایی و نیز ماهیت تفسیر متن را به تلقی صحیح از مفهوم «بازی» گره می‌زند. از دیگر سو، گادامر معتقد است که تجربه ما از جهان، «زبانی» است و همه اشکال تفسیر رنگ زبانی دارد. با توجه به این دو خصیصه عالم فهم- یعنی از سنخ بازی بودن و زبانی بودن- باید فهم را «بازی زبانی» بدانیم. گادامر با تاکید بر این که بازی مدلی برای درک تجربه هرمنوتیکی است، نشان می‌دهد که همچنان که بازی صرفه سوژکتیو و محصول ذهنیت بازیگر نیست، فهم و تجربه هرمنوتیکی هم- در همه اشکال آن- عملی سوژکتیو و محصول فعالیت ذهنی فاعل‌شناسایی نمی‌باشد. گادامر «بازی» را نحوه هستی اثر هنری می‌داند و آن را به گونه‌ای تبیین و تفسیر می‌کند که دیگر، اثر هنری، به

منزله موضوعی در مقابل فاعل شناسایی مطرح نیست. او با بازی دانستن هنر بر آن است تا نشان دهد، هنر فراتر از فعالیت ذهنی صاحب اثر، و تجربه و فهم از هنر، فراتر از فعالیت ذهنی صرف تجربه کننده است. با هرمنوتیک رمانتیک، فهم دانه با تفسیر همگام و همراه شد. گادامر نیز بر ارتباط وثیق میان فهم و تفسیر صحنه می‌گذارد و می‌گوید: «فهم همواره تفسیر^۲ است و از این رو، تفسیر شکل آشکار هر گونه فهمی است.» به نظر گادامر، باید افزون بر فهم و تفسیر، «کاربرد» را نیز جزو ترکیبی بدانیم که فرایند فهم را شکل می‌دهد. کاربرد چیزی است که گادامر در تحلیل پدیدارشناختی به آن نائل شده است. به اعتقاد او، مفسر باید زمینه موجود و کنونی تفسیر را در نظر گیرد؛ نه بستر پیدایش اثر را. یک متن فقط به این دلیل به صدا در می‌آید که پرسش‌هایی امروزیین پیش روی آن نهاده شود. پس نقش پرسش و پاسخ در شکل‌گیری فهم، توجیه کننده دخالت سویه کاربردی در فهم است؛ زیرا پرسش‌های ما متأثر از موقعیت هرمنوتیکی ماست.

تحلیل گادامر از ماهیت بازی، ساختار دوگانه سوژه-ابژه^۳ را در هم ریخت. علوم انسانی و فهم و تجربه هرمنوتیکی، روش متناسب با خویش را می‌طلبند که گادامر آن را «روش دیالکتیکی» می‌نامد و مبتنی بر ساختار «گفت و گو» است. به اعتقاد گادامر، ویژگی آگاهی هرمنوتیکی، ساختار منطقی گشودگی است. مفسر با موقعیت هرمنوتیکی خود به سوی موضوع گشوده می‌شود و پرسش نقش بسزایی، هم در ترسیم موقعیت هرمنوتیکی ما و هم در میزان گشودگی ما، ایفا می‌کند. بنابراین، واقعه فهم از طریق

۲ Interpretation

^۳ سوژه در قرون وسطی به عنوان موضوع ادراک شناخته می‌شد و معین کننده وادی ابژه بود. لیکن در فلسفه مدرنیسم که شروع آن از دکارت بود، سوژه به معنای وجود اندیشنده است و به عنوان کسی است که فعل را مرتکب می‌شود و به همین خاطر آن را به عنوان فاعل شناسا ترجمه می‌کنند.

چنانکه ذکر شد، دکارت واژه objective را در برابر formal و به معنای قلمرو ذهنی تصورات و تمثلات اشیا به کار می‌برد. او «objective reality» را به معنای واقعیت در حالتی که در ذهن حضور دارد و formal reality را به معنای واقعیت در حالتی که ادراکات ما بدان تعلق دارند، به کار می‌برد و این کاربرد تفاوتی با مفهوم قرون وسطایی «سوژه» و «ابژه» ندارد، اما آنچه دکارت را در مقام یک مؤسس و فلسفه او را در صدر مکاتب دوره جدید قرار می‌دهد، تغییری است که او از این واژه‌ها می‌کند. او «من» انسانی را یگانه موجود حقیقی و به تلقی خودش، یقینی، و سایر موجودات را در حکم «ابژه» برای این یگانه «سوژه» به کار می‌برد که قایم به «سوژه» هستند. در دوره جدید، انسان و حقیقت ذات او به فاعل ادراک مبدل شده و ماهیت او به ماهیت جدیدی تبدیل می‌گردد؛ یعنی ذات او تغییر یافته و به صورت فاعل ادراک درمی‌آید. او در مرکز جهان است و همه چیز به تبع او، به خواست او و برای او تعیین می‌یابد (فروغی، ۵۵/۲).

در فلسفه کانت دو واژه «سوژه» و «ابژه» به معنای امروزی خود به کار می‌روند. کانت objective را امری می‌داند که خارج از حیطه سوژه بوده و متعلق شناسایی یا شیء خارجی است subjective. در فلسفه او بر امری دلالت دارد که در سوژه بوده و از شؤون او محسوب می‌گردد.

«سوژه» به معنای انسان است از آن نظر که به طریق خاصی فاعل شناساست. در دوره جدید، subjective به معنای ذهن مُدرک و objective به معنای عین مُدرک اند که در مقابل معنای یونانی و لاتینی قرار دارند (معصومه سلیمانی، «تبارشناسی اومانیزم»، روزنامه ایران، ش ۲۸۱۳، ۱۳۸۱/۵/۲).

دیالکتیک پرسش و پاسخ اتفاق می‌افتد. پاسخ حق و درست، زمانی فراهم می‌شود که پرسش ما، در همان مسیری قرار گیرد که در واقع، آن اثر برای پاسخ به آن بوده است. objective reality گادامر در مقابل ایده روشنگری و تاریخ گروهی هرمنوتیک، به مفهوم «پیش داوری» نقش محوری اعطا کرد، به گونه‌ای که معتقد شد:

«بی تردید هیچ فهمی عاری از پیش داوری نیست». مفهوم سخن او آن است که تمایلات، دیدگاه‌ها و انتظارات ما، در فهم دخالت می‌کند.

براساس تحلیل گادامر، فهم از مفسر آغاز می‌شود و مفسر است که معنایی را به سوی موضوع پیش می‌افکند. تفسیر با پیش تصور آغاز می‌شود و در یک فراشد حلقوی و رفت و برگشت میان مفسر و متن (اثر)، پیش داوری مناسب‌تر، جانشین پیش داوری مناسب می‌شود. با وجود این، گادامر نتیجه این بازی، گفت و گو یا فراشد پرسش و پاسخ را «به زبان درآمدن اثر» می‌راند؛ یعنی تلاش مفسر تحمیل پیش داوری‌های خود بر موضوع مورد نظر نیست. البته نباید به این توهم افتاد که گادامر مدافع «عینیت گرایی»^۴ در فهم و معتقد به امکان فهم عینی است و از نسبی گرایی فاصله دارد، زیرا او تفسیر را در رهایی از پیش داوری‌ها و ذهنیت مفسر، توانا نمی‌داند.

از نظر وی، ادعای دانش به طور عینی معتبر، در گرو موقفی در ورای تاریخ است که از آن موقف بتوان به خود تاریخ نگریست و چنین موقفی در دسترس انسان نیست. انسان همواره از موقفی که در زمان و مکان دارد، می‌بیند و می‌فهمد. به گفته گادامر انسان نمی‌تواند فوق نسبیت تاریخ بایستد و دانش به طور عینی معتبر کسب کند. این رویکرد فهم را امری تاریخی و زمان مند می‌داند. فهم از آن نظر که فهم است همواره در سه حالت زمان مندی به طور هم زمان عمل می‌کند: گذشته و حال و آینده. چون فهم، وجه بارز هستی از این یا نفس آدمی است، تاریخی و زمان مندی بودن فهم به علوم انسانی و تاریخی اختصاص ندارد، بلکه همه علوم را شامل می‌شود. اکنون اگر این دیدگاه را درباره تاریخ به کار ببریم، معنای آن این خواهد بود که گذشته را هیچ گاه نمی‌توان هم چون شیء در گذشته دانست که از آن چه ما در زمان حال و آینده هستیم مطلقاً جداست. بدین ترتیب، دیدن گذشته بر حسب خود گذشته به صورت رؤیایی تحقق نیافته در می‌آید که با ماهیت خود فهم در تعارض قرار می‌گیرد، چرا که فهم همواره با حال و آینده ما مربوط است (palmer, 119-196).

گادامر بر آن است که حاصل فهم کسانی که در پی تفسیر یک متن یا اثر هنری یا واقعه تاریخی

^۴ مقصود از عینیت گرایی آن است که معنای متن امری عینی، ثابت و تغییرناپذیر است و بر حسب ذهنیت مفسر و مقتضیات فهم و افق تاریخی او تغییر نمی‌کند. در مقابل این مبنا، ایده نسبیت گرایی و عدم تعین معنا قرار دارد که بر عدم امکان درک عینی و سیال بودن فهم‌ها و تغییر آن در پی امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی متن تأکید دارد (واعظی، ۱۳۸۳، ص ۵۶).

بوده‌اند، تاریخ آن متن یا اثر را می‌سازد و این تاریخ در فهم مفسر آن اثر، تاثیرگذار است. او این مطلب را در قالب اصل «تاریخ اثر گذار» و یا «آگاهی به لحاظ تاریخی اثر پذیرفته» بیان می‌کند. مراد گادامر از «تاریخ اثر گذار» آن است که نیروی سنت، نسبت به چیزی که به آن تعلق دارد به گونه‌ای است که حتی در صورت مخالفت یا عکس العمل در مقابل سنت، باز هم مفسر تحت تأثیر آن سنت است. این مطلب از دید عینیت گرایی تاریخی پنهان مانده است. گادامر بر آن است که اثر پذیری فهم از تاریخ، ارتباط نزدیکی با پذیرش دخالت «موقعیت هرمنوتیکی» در عمل فهم دارد. موقعیت هرمنوتیکی هر مفسر، پیش داوری‌های او در باب موضوع مورد مطالعه وی است. این پیش داوری‌ها تحت تأثیر تاریخ و سنتی است که مفسر در آن به سر می‌برد. اساس ایده موقعیت هرمنوتیکی، چیزی است که گادامر آن را «افق»^۵ می‌نامد. در دیدگاه گادامر ما باید از قبل دارای افق باشیم تا خود را به افق تاریخی گذشته منتقل کنیم. فهم نیز دایمۀ متأثر از افق معنایی و موقعیت هرمنوتیکی مفسر است و به دلیل آن که افق معنایی از تاریخ تأثیر می‌پذیرد، پس فهم دایمۀ تاریخی است.

نکته دیگر در این بحث، دیدگاه گادامر درباره «سنت» است. به نظر وی، ما در سنت به سر می‌بریم و از آن متأثریم و فهم و درک ما درباره همه امور، متأثر از تاریخ و سنت است. ایجاد تغییر در اشکال موجود و مستقر هم به اندازه دفاع از آن‌ها، نوعی پیوند با سنت است. پاسخ گادامر به این پرسش که چگونه می‌توانیم درباره سنت آگاهی کسب کنیم، این است که می‌توانیم با گذشته، رابطه «من - تو» برقرار کنیم. مراد وی رابطه گشودگی است که در یک گفت و گو در مقابل ما قرار گرفته است.

گادامر به دخالت دو سویه ذهن مفسر و خود اثر در سامان دهی محصولی به نام «فهم» و «تفسیر» معتقد است. او این دیدگاه خاص را در قالب تعبیر «امتزاج افق‌ها» ابراز می‌کند؛ یعنی فهم، حاصل امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی اثر است. این فرآیند نیز تابع منطق پرسش و پاسخ است. نتیجه طبیعی چنین تفسیری از فهم، آن است که هر تفسیری ضرورتاً ناکامل است؛ زیرا از نظر تاریخی امری مشروط است. در اندیشه گادامر، ساختار واقعه فهم، زبانی است؛ از این رو، تحلیل هرمنوتیک و پدیدار شناختی زبان، جنبه عمومیت هرمنوتیک را تضمین می‌کند. زیرا چنین هرمنوتیکی دیگر اختصاص به ارائه روش برای زمینه‌ای خاص (تفسیر متن) یا گونه‌ای داشتن (علوم انسانی) نخواهد داشت؛ بلکه همه اقسام فهم را در بر می‌گیرد.

برخلاف دیدگاه رایج، گادامر فاصله میان فهم و زبان را انکار کرد و ماهیت فهم را زبانی دانست. از نظر او، زبان واسطه‌ای است که فهم در آن واقع می‌شود. همه فهم‌ها تفسیری است و تفسیر در زبان جای گرفته

است. البته گادامر نقش ابزاری و نشانه‌ای زبان را نمی‌پذیرد و زبانی بودن فهم را به این معنا می‌داند که فهم، سرشتی زبانی دارد و تجربه هرمنوتیکی، حادثه‌ای است که در زبان واقع می‌شود.

گادامر فاصله میان شکل و محتوا را انکار می‌کند و شکل و محتوای زبان را از هم، جداناپذیر می‌داند. از نظر وی، هر زبان در واقع نوعی نگرش به جهان است. بر اساس دیدگاه او، امتزاج افق‌ها، امتزاج زبان‌هاست و امتزاج زبان‌ها، امتزاج دنیاهاست. گادامر بر آن است که انسان به علت داشتن زبان دارای «دنیا» است به گفته او: «زبان صرفه‌ی یکی از دارایی‌های انسان در دنیای ذهنی او نیست؛ بلکه این واقعیت که آدمی دنیایی دارد، متکی بر زبان است.» گادامر معتقد است که دنیای ذهنی ما در زبان و محاط به آن است. از این رو، امکان ندارد ما بتوانیم خویش را از قید زبان رها سازیم و دنیای زبانی خویش را همچون موضوع و ابژه بررسی کنیم. این مطلب در باب مطالعه جهان خارج نیز صادق است؛ چرا که تجربه ما از جهان خارج، همواره زبانی است.

از نظر گادامر زبان خصلت «تأملی»^۶ دارد. کلمه «تأملی» در این جا به «ارتباط آینه‌ای» اشاره می‌کند. زبان گرچه واقعیت دارد و فهم و تفسیر در آن وقوع می‌یابد، اما وجود و دخالت آن در تحقق معنا و فهم، مغفول واقع می‌شود. مراد گادامر از زبان، بسی وسیع‌تر از زبان گزاره‌ای است. زمانی که او سرشت گفت‌وگویی زبان را مطرح می‌کند، آن را در مقابل منطق قضیه‌ای حاکم بر فلسفه غرب می‌نشانند. وی به دنبال هستی‌شناسی محض نیست؛ زیرا فهم و تجربه هرمنوتیکی محل اصلی توجه اوست. هدف او تأسیس بنیان هستی‌شناختی تجربه هرمنوتیکی از جهان است و هم از این رو، در باب هستی‌شناسی تجربه هرمنوتیکی سخن می‌گوید.

از دیدگاه او، زبان بنیان هستی‌شناختی تجربه هرمنوتیکی است. همچنین بر آن است که فهم، محصول امتزاج افق‌هاست و این امر در زبان واقع می‌شود. او معتقد است که هستی در زبان به سخن در می‌آید و کلمه، کلمه بودنش را مرهون آن چیزی است که در او به سخن درآمده است. از طرفی اشیا در زبان حاصل می‌شوند، یعنی اشیا و واقعیات در ذهن ما تعیین غیر زبانی ندارند. با این توضیح، زمینه درک روشن آن جمله معروف گادامر که: «هستی‌ای که قابل فهم است زبان است» فراهم می‌آید. آشکار شدگی وجودات، آشکار شدگی و افشای هستی است و هر آشکار شدگی و افشایی سرشت زبانی دارد.

گادامر در موارد فراوان تأکید می‌کند که نگاه او به زبان، متفاوت با فیلسوفان دیگر و شاخه‌های علمی‌ای است که در باب زبان به تحقیق می‌پردازند.

حتی در فلسفه تحلیلی که منحصر به زبان و کاوش‌های فلسفی از نوع تحلیلی درباره آن سرو کار دارد

نیز به گفته فیسوف سرشناس فلسفه تحلیلی مایکل دامت، می‌توان از طریق تفسیر فلسفه زبانی به تفسیر فلسفه اندیشه نائل شد. (Dummet, 4).

در واقع گادامر زبان را بنیاد هستی‌شناختی تجربه هرمنوتیکی می‌داند اما در فلسفه تحلیلی که نوعی فلسفه تحلیل زبان است؛ زبان تنها پلی برای تفسیر فلسفی اندیشه است (پایا، ۲۳).

مباحث گادامر در باب تجربه هرمنوتیکی و دیدگاه‌های خاصی که درباره ماهیت فهم و شرایط وجودی حصول آن بیان می‌کند، به طور طبیعی در زمینه تفسیر و فهم متن نیز قابل تطبیق است؛ زیرا سخن او محدود به نوع خاصی از تجربه هرمنوتیکی نیست.

از نظر گادامر، مؤلف نیز یکی از مفسران متن است که تفسیر و فهم او از متن، هیچ رجحانی بر دیگر تفاسیر ندارد و مفسران دیگر ملزم به تبعیت از تفسیر او نیستند. پس قصد مؤلف نمی‌تواند در عمل فهم تعیین‌کننده باشد.

گادامر عمل فهم و تفسیر را «تولیدی» می‌داند؛ زیرا «معنای متن فراتر از مؤلف آن گام بر می‌دارد. سر این که فهم صرفاً بازتولید نیست و همیشه فعالیتی تولیدی است در همین نکته نهفته است (واعظی، ۱۱۵-۱۴۶).

هرمنوتیک فلسفی با کنار زدن این ادعا که قصد مؤلف، هدف تفسیر متن است، راه را برای پذیرش «کثرت‌گرایی»^۷ معنایی هموار کرد. «تلاش برای رهایی از تصورات خودمان در عمل تفسیر نه تنها ناممکن، بلکه آشکارا نامعقول است».

عمل تفسیر متن، عملی بی‌پایان است؛ زیرا امتزاج افق‌های متعدد و توافق‌های بی‌پایان میان موقعیت هرمنوتیکی مفسر با افق معنایی متن امکان‌پذیر است.

گادامر بر آن است که نمی‌توان میان تفاسیر متعدد از یک متن، داوری کرد و فهمی را برتر از سایر فهم‌ها برشمرد. او می‌گوید: «کافی است که بگوییم ما به طریقی متفاوت می‌فهمیم؛ البته اگر اساساً چیزی بفهمیم».

آنچه گذشت، کاوشی مفصل در نکات هرمنوتیکی اندیشه گادامر بود. اکنون می‌شود که به بررسی برخی کاستی‌ها و اشکالات وارد بر تفکر وی بپردازیم.

گادامر برخلاف تلقی سنتی و مرسوم از حقیقت که آن را وصف اندیشه و تصدیق و قضیه می‌داند، حقیقت را به جای آن که ویژگی قضیه یا اندیشه بدانند، وصف خود اشیا می‌داند.

«فهمیدن» ملازم با «حقیقت» است؛ یعنی هر جا واقعاً فهم اتفاق افتد، «حقیقت» هستی خاص

آشکار شده است. گادامر میان فهم صواب و ناصواب فرق نمی‌گذارد، بلکه هر فهمی را «حقیقت» می‌پندارد. دیدگاه گادامر در بابا «حقیقت» با اشکال‌های متعددی رو به روست که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. الف. تفسیر گادامر از «حقیقت» آن را به امری خنثا و بی حاصل تبدیل می‌کند.
- ب. مطابقت یا عدم مطابقت فهم و تفسیر با واقعیت، مساله‌ای واقعی است.
- ج. برخی گفته‌اند که گادامر به معنای واحدی از «حقیقت» وفادار نیست. او گاه «حقیقت» را وصف خود اشیا و وجودات می‌داند و در مواقعی دیگر، آن را وصف تفسیر و فهم و پرسش و پیش‌داوری قرار می‌دهد.
- د. گادامر هیچ استدلالی بر لزوم وانهادن تلقی رایج از «حقیقت» و اتکای او به تحلیل و تفسیری است که از فرآیند فهم و شرایط تحقق تجربه هرمنوتیکی عرضه می‌کند.
۲. هرمنوتیک فلسفی، متهم به «نسبی‌گرایی» است؛ زیرا دستاوردهای فلسفی گادامر و تحلیل او از فهم و تجربه هرمنوتیکی، تناسبی با «عینی‌گرایی» ندارد و گزارش او از فهم و شرایط وجودی حصول آن، تبیین و توجیه نسبیت فهم است.
- گادامر فهم را واقعه‌ای می‌داند که برای مفسر اتفاق می‌افتد و قابل پیش‌بینی و کنترل روشمند نیست. دیالکتیک پرسش و پاسخ، روش حاکم بر همه اشکال تجربه هرمنوتیکی است و منطق پرسش و پاسخ، حاکم بر فرآیند فهم است. این مبنا از چند جهت قابل نقد است:
- الف. تشبیه قرائت و خواندن متن به گفت‌وگوی حقیقی میان دو نفر، کاملاً اغراق‌آمیز است و از این عجیب‌تر، قالب پرسش و پاسخ دادن به آن است. برخی منتقدان گادامر، مانند پل‌ریکور، خواندن متن را ماهیتاً از گفت‌وگوی طرفین دانسته‌اند.
- ب. تاکید گادامر و پیروان او بر این که فهم با پرسش مفسر آغاز می‌شود و بدون پرسش فهمی حاصل نمی‌شود، ادعایی بی دلیل است.
- ج. تصویر گفت و گو میان مفسر و متن پذیرفتنی نیست، اما پذیرفتن گفت و گو میان مفسر و دیگر آثار، غیر از متن، بسی دشوارتر است.
- د. تاکید بر به سخن درآمدن اثر، نقش متن یا اثر در تعدیل پیش‌داوری مفسر و پرسش اثر از افق معنایی مفسر، به طور ضمنی در بردارنده اعتراف به استقلال معنایی متن است.
- بر مبحث پیش‌داوری و تاریخ‌مندی فهم در اندیشه گادامر نیز اشکال‌هایی وارد است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

الف. تاکید گادامر بر لزوم دخالت داشتن پیش داوری در شکل دهی مایه فهم، پشتوانه استدلالی ندارد.

ب. گادامر، پیش داوری‌های صادق و حقیقی را مولد عمل فهم می‌داند و پیش داوری‌های خطا و باطل را موجب سو فهم. این تفکیک برای او بسیار مشکل آفرین است؛ زیرا ارائه روشی خاص در این زمینه، با نقد او درباره روشنگری ناسازگار است، و عدم ارائه معیار نیز به معنای تن دادن به نسبی گرایی محض است.

ج. گادامر، «تاریخ اثر گذاری را ویژگی عام و شرط لازم هر تفسیر و تجربه می‌داند.» اما همه آثار و موضوعات، دارای تاریخ و سنت تفسیری نیستند تا فهم آن‌ها وابسته به «تاریخ اثرگذار» باشد.

د. ایراد دیگر مساله «تاریخ اثرگذار» آن است که گادامر هیچ راه حل قاطعی برای دوری جستن از «ذهن گرایی» ارائه نمی‌دهد.

ه. ادعای عام گادامر مبنی بر این که «هر فهمی به لحاظ تاریخی مشروط است»، نوعی تاریخ گرایی تندرو و بنیادین است. واقعیت این است که این قضیه، متناقض نما و خودشمول است و مانند «همه خبرهای من کاذب است» خود را نیز در برمی‌گیرد.

ادعاهای گادامر درباره ماهیت فهم، زبانی بودن آن و نفی روش نیز ابهامات فراوانی دارند که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

الف. گادامر تعریفی دقیق از تجربه هرمنوتیکی ارائه نمی‌دهد و معلوم نیست که کدام فهم را واقعه می‌نامد.

ب. گادامر تاکید می‌کند که به دنبال ارائه روشی جدید برای مطلق فهم یا علوم انسانی نیست، اما محور بسیاری از مباحث او بعد روش شناختی دارد.

ج. مساله دخالت دادن «سویه کاربردی» در فرآیند فهم نیز دارای ابهام جدی است. گادامر مشخص نمی‌کند که «سویه کاربردی» در کدام جنبه از عمل تفسیر متن دخالت می‌کند.

د. از نظر گادامر، کارکرد ویژه زبان آن است که موجب آمیختگی افق مفسر و اثر می‌شود؛ اما برخی نظیر کورت مولر می‌گویند که او هیچ تحلیل زبانی و پدیدار شناختی از این عمل زبانی فهم عرضه نمی‌دارد.

بررسی هرمنوتیکی زبان دین از نظر گادامر

به گفته گادامر کاربرد معنای متن از فهم آن متن جداشدنی نیست. در رویکرد سنتی هرمنوتیک شامل

سه وظیفه فهم متن، تبیین یا تفسیر آن و سپس به کارگیری آن است. در تفسیر سنتی کتاب مقدس، این مطلب ابتدا تعیین کننده معنای یک متن و سپس معنای این متن خاص تلقی می‌شود. گادامر معتقد است که برخی از یافته‌ها و تصورات درباره معنای یک متن، وقتی متن در مورد زمان حال به کار رود دست کم بصورت غیر صحیح در تفسیر مراد متن در گذشته نقش دارند. در غیر این صورت، معنای یک متن همچون ساختمان‌های آزاد معلق باقی می‌ماند که هرگز از افق اولیه خود پافراتر نمی‌گذارد.

گادامر در حرکتی غیر معمول هرمنوتیک حقوقی را الگوی تمام تفاسیر می‌داند، زیرا ارتباط معنای یک قانون با کاربرد آن روشن است، او می‌پذیرد که ما می‌توانیم و باید میان معنای اصلی متن و کیفیت کاربرد آن در زمان حاضر تفکیک کنیم.

اما چنین تفکیک آشکاری تاکنون فرایندی ثانوی و اشتقاقی به شمار رفته است. کاربرد متن در زمان حاضر، نقش مهم‌تری به عنوان بخشی از افق فعلی ایفا کرده است و آن این که ما را قادر می‌سازد تا افق گذشته را به دست آورده و بفهمیم. بنابر این، گادامر به جای تفکیک دقیق میان فهم، تبیین و کاربرد، آن‌ها را اساساً «تشکیل دهنده یک فرایند واحد» مشاهده می‌کند. در بخش سوم کتاب حقیقت و روش گادامر این امر را مورد توجه قرار می‌دهد که هرگاه نوبت به هستی‌شناسی می‌رسد، تمام فهم‌ها به طور هرمنوتیکی شکل می‌گیرند، و بدین ترتیب حرکت به سوی هستی‌شناسی صورت می‌گیرد و نامگذاری هرمنوتیک «فلسفی» توجیه پذیر می‌شود از نظر گادامر در باب ماهیت فهم، فهم خاصی نظیر فهم دینی یا علمی و اجتماعی مورد نظر نیست، بلکه مطلق عمل فهمیدن مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

اما در عین حال گادامر از نظر دور نداشته که فهم آموزه‌های دینی و متون مقدس با توجه به منشأ، اسلوب، اهداف و ویژگی‌های متفاوتی که دارند، نیازمند به رویکردهای تفسیری خاصی هستند. او در صفحاتی از کتاب حقیقت و روش که بعضاً مورد غفلت منتقدانش قرار گرفته است با تأکید بر تفکیک مرز هرمنوتیک عام و خاص فهم متون مقدس می‌گوید:

«علمای الهیات هرگز نباید فراموش کنند که کتاب مقدس ابلاغ الهی رستگاری است..... بنابراین فهم آن مطلقاً پژوهش علمی یا عالمانه در زمینه معنای آن نیست....» (Gadamer, 328-331).

گادامر کتاب مقدس را یک متن می‌داند، اما آن را به مثابه متنی کلاسیک نمی‌بیند، بلکه ویژگی‌های خاصی نیز برای آن بر می‌شمارد. او معتقد است که مؤلفان کتاب مقدس، خود را در مقام گواهان صادق سنت موثقی عرضه می‌دارند که با گواهی بلافصلشان آغاز می‌شود و به این اعتبار، بیش از آن که نویسنده باشند به معنای دقیق کلمه، حکم شاهدانی را دارند که واسطه اتصال ما با آن سنت هستند (آزاد، ۳۱۹).

هر چند گادامر لزوم توجه به ویژگی‌های خاص متون مقدس را متذکر می‌شود، اما هیچ‌گاه به صورت

شفاف این ویژگی‌ها را بر نمی‌شمارد و به کلی‌گویی در این باب بسنده می‌کند و در کل آثارش تنها چند سطر را به بیان این امر اختصاص می‌دهد. همین سبب شده برخی از منتقدانش از وجود چنین دیدگاهی در منظومه فکری گادامر غفلت نمایند و تصور کنند که او شرایط و ویژگی‌های خاص فهم متون مقدس را نادیده انگاشته است.

افزون بر این در میان کتب مقدس، قرآن دارای ویژگی‌هایی است که سبب می‌شود که فهم آن اقتضائات هرمنوتیکی خاص خود را طلب کند.

و حیانی بودن الفاظ قرآن، اعجاز قرآن و ویژگی صاحب قرآن، آن را از سایر متون دینی متمایز می‌کند (آزاد، ۳۳۲).

هرمنوتیک انتقادی هابرماس

یورگن هابرماس برجسته‌ترین نماینده «نظریه انتقادی» در روزگار معاصر است. از نظر وی، فیلسوف باید به معرفت‌شناسی و نقد توجه کند، یعنی در جهت تعیین و تشخیص اشکال و مقولاتی تلاش کند که عمل‌شناسایی را ممکن می‌سازند. هابرماس از اعضای فعال مکتب فرانکفورت به شمار می‌آید مکتب فرانکفورت به عقلانیت ابزاری نگرش انتقادی داشت.

هابرماس، با دیگر متفکران مکتب فرانکفورت، در نقد جامعه مدرن توافق دارد. وی در کنار نقد عقلانیت ابزاری، عقلانیت ارتباطی را مطرح می‌سازد که فرآیندی رهایی بخش است. او بر آن است که در جامعه معاصر بشری باید فضاهایی را یافت که هنوز دستخوش عقلانیت ابزاری و شی گشتگی نشده‌اند. ویژگی نقد اجتماعی مد نظر هابرماس، متأثر از رهایی از ایدئولوژی است. به اعتقاد وی، تحلیل هرمنوتیکی گادامر از ماهیت فهم و شرایط وجودی حصول آن، «تفکر انتقادی» را ناممکن می‌سازد.

محورهای اختلاف نظر هابرماس با گادامر

هابرماس با گادامر در سه بحث مهم اختلاف نظر دارد.

– هابرماس معتقد است به مدد «نقد ایدئولوژی» و الهام از آن روان‌کاوی می‌توان به فهمی روشمند و تبیینی در علوم اجتماعی دست یافت. در «نقد ایدئولوژی» باید از نظریه‌پردازی‌های علمی فزاینده‌تر رفت و علایق و ایدئولوژی‌های گوناگونی را نقد و تحلیل کرد که بر این نظریه سیطره داشته‌اند. هابرماس به فقدان معیار عینی در نظریه گادامر نیز معترض است. برای آن که بتوانیم «فهم» و «بدفهمی» را از یکدیگر باز شناسیم، باید معیاری در دست داشته باشیم.

از نظر وی انتقادپذیری جمعی معنا و ماهیتی یکسان با عینیت داشته و سنت نقد جمعی رویه دیگر سکه عینیت را تشکیل خواهد داد. بدین ترتیب دانش با ارزش به طور صددرصد آمیخته شده نقادان هم با حفظ این امتزاج کامل و تعهد نسبت به آن کار خود را انجام خواهند داد.

- محور دوم مشاجره هابرماس با گادامر، تلقی گادامر از جایگاه «سنت» و امور کلاسیک در عمل فهم و تفسیر است. به گمان هابرماس، تأکید بر نقش مثبت پیش داوری و سهیم کردن آن در عمل فهم و رسمیت بخشیدن به اقتدار و «مرجعیت» عناصر ماندگار در «سنت»، راه را بر نقد ایدئولوژی و برخورد انتقادی با «سنت» و پیش داوری‌های نهفته در آن می‌بندد.

از نظر هابرماس، پیش فرض استدلال گادامر آن است که گپ «مرجعیت» و اقتدار «سنت» که مبتنی بر «توافق» و تصدیق مشروع و موجه است، بدون هیچ گونه اجباری به دست آمده است، اما این پیش فرض درست نیست؛ زیرا ممکن است در سایه آزادی کاذب «توافق» حاصل شود.

- نزاع سوم هابرماس با گادامر مسأله عمومیت هرمنوتیک است. از نظر گادامر، فهم چیزی نیست جز آمیختگی افق مفسر و اثر. پس «موقعیت هرمنوتیکی» مفسر یک رکن این توافق و آمیختگی (واقعیه فهم) است. در نتیجه، محال است که از بیرون و به کمک معیارهایی بیرون از «موقعیت هرمنوتیکی» به ارزیابی و نقد «سنت» پردازیم. هابرماس در مقابل ادعای گادامر مبنی بر عمومیت هرمنوتیک می‌ایستد؛ زیرا به گمان وی، فهم هرمنوتیکی قادر نیست نیاز علوم اجتماعی به نقد قدرت و ایدئولوژی را تأمین کند. پس بر خلاف ادعای گادامر، دامنه هرمنوتیک خاص است.

نقد هرمنوتیک گادامر از نظرگاه هابرماس

هابرماس با آن‌که از نظریه گادامر برای کشمکش‌های خود با گرایش‌های اثبات‌گرایانه بهره می‌برد، اما نسبت به مباحث هرمنوتیکی گادامر نیز انتقادات مهمی دارد. هابرماس و آپل در دهه ۱۹۶۰ م این انتقادات را به مبانی اصلی هرمنوتیک وارد کردند (احمدی، ۱۲۴ - ۱۲۵). هابرماس در سال ۱۹۶۷ م باب تبادل نظر با گادامر را می‌گشاید و در کتاب «منطق علوم اجتماعی»، فصلی را به هرمنوتیک اختصاص می‌دهد. گادامر در مقاله‌ای تحت عنوان «خطابه، هرمنوتیک و نقد ایدئولوژی» به اعتراضات هابرماس پاسخ می‌دهد و هابرماس متقابلاً در مقاله‌ای با نام «مروری بر حقیقت و روش گادامر» انتقاد خود از هرمنوتیک گادامر را تکرار می‌کند. او مقارن با انتشار این مقاله، مقاله دیگری تحت عنوان «شان کلیت هرمنوتیک» نوشت و در آن به نواقص روش هرمنوتیک اشاره نمود. پاسخ گادامر به این مقاله نیز در مجموعه هرمنوتیک و نقد ایدئولوژی به چاپ رسید (ریخته گران، ۲۱۸).

مشاجرات هابرماس با گادامر را در متن علایق کلی هابرماس به عمل سیاسی رهایی بخشی می توان تحلیل نمود. هابرماس بر این نکته تأکید دارد که انسان ها به راحتی ممکن است در درک متقابل یکدیگر دچار خطا شده و به نوعی گمراهی نظام یافته گرفتار آیند. همین مسئله یکی از مضمون های محوری است که توجه هابرماس را به خود جلب کرده است؛ یعنی نحوه منحرف شدن و گمراه گشتن کنشی متقابل به وسیله ساختارهای اجتماعی. هابرماس از اینجاست که به علاقه رهایی بخش می پردازد تا راه حلی برای جلوگیری از انحراف کنش های متقابل بیابد و به همین جهت نیز تفاوت هایی را با هرمنوتیک پیدا می کند. این تفاوت ها عبارت اند از:

۱. محدودیت در کاربرد هرمنوتیک

گادامر هرمنوتیک خویش را عام می داند و بیان خاصی در توجیه این عمومیت دارد. در حالی که هابرماس این روش را مختص علوم هرمنوتیکی دانسته و برای علوم اجتماعی مفید نمی داند. هابرماس معتقد است که هرمنوتیک گادامر در فهم هنری و تاریخی پذیرفتنی است ولی تفسیر و فهم علوم اجتماعی را در بر نمی گیرد. از این رو در علوم اجتماعی باید به دنبال تفکر انتقادی و نقد ایدئولوژی باشیم (واعظی، ۳۳۲). هابرماس به دنبال نفی هرمنوتیک نیست، بلکه تنها قلمرو آن را محدود می کند و معتقد است که روش هرمنوتیکی و علاقه حاکم بر آن را که برقراری فهم متقابل میان افراد است نمی توان به پدیده های اجتماعی سرایت داد. از این رو علوم اجتماعی مانند سیاست و اقتصاد نوع دیگری از معرفت را شکل می دهند که روش و علایق خاص خود را دارا و تابع روش انتقادی هستند. روشی که به دنبال رهایی پدیده های اجتماعی از سیطره قدرت و ایدئولوژی است و این رسالت از عهده هرمنوتیک بر نمی آید. دلیل آن این است که علوم هرمنوتیکی یا به تعبیر هابرماس علوم فرهنگی با وساطت زبان پی گیری می شوند و محدودیت های زبان و عدم وساطت آن در فهم پدیده های اجتماعی مانع سرایت آن به علوم اجتماع می شود.

تفاوت اصلی میان گادامر و هابرماس در این رابطه، از تفاوت آن دو درباره نقش زبان در کنش اجتماعی برمی خیزد. از نظر گادامر زبان نظام مبادله ای خاصی است که از جانب قدرت یا فراگردهای اجتماعی خاصی مخدوش نمی شود، در حالی که هابرماس بر این است که زبان نیز ابزار سلطه اجتماعی است و در خدمت توصیه روابط سلطه سازمان یافته قرار می گیرد (رابرت، ۱۰۰). هابرماس در انتقاد از سلطه خرد ابزاری و صنعت فرهنگ این نکته را مطرح می کند که کاربرد سلطه، بویژه از طریق خرد ابزاری، ارتباطات انسان ها و گروه های انسانی در جامعه و در نتیجه ساختارهای انسانی را تحریف کرده است و درست به همین جهت، اگر بخواهیم فقط پدیده و موجودی را که خودش می خواهد معنی خودش را نشان

بدهد تأویل و تفسیر کنیم، این امر طبیعی نیست، بلکه از نظر سیاسی توسط خرد ابزاری به تحریف و فساد کشیده شده است. پس در جامعه سرمایه‌داری متأخر، ما اصولاً پدیده غیر سیاست‌زده نداریم. هر رابطه‌ای دارای یک معناست، ولی هر رابطه‌ای رابطه قدرت نیز هست. در جهانی که سرمایه‌داری پیشرفته بر آن حاکم است و به طور سیستماتیک با اعمال و کاربرد قدرت و سلطه بر آن، چهره پدیده‌ها را دگرگون ساخته، باید ابتدا شناخته بشود و سپس ماهیت پدیده سالم مورد تأویل و تفسیر قرار بگیرد تا معنی کامل از آن استنباط شود.

۲. رد نسبی‌گرایی

هابرماس به نظریه هرمنوتیک در مورد «نسبیت» و انکار وجود ضابطه‌ای قطعی در داوری نیز انتقاد کرد. پایه نقد هابرماس در این باره به مفهوم «سنت» در اندیشه گادامر بود. به نظر او، گادامر نقش بیش از حد مهمی به سنت و مکالمه با آن داده و ضابطه‌ای برای شناخت دقیق احکام ارائه نکرده است. به گمان او ما همواره سنت یا افق گذشته را با جهان کنونی خویش همخوان می‌کنیم و زمانی آن‌ها را می‌شناسیم که تسخیرشان کرده باشیم. یعنی از آن ما (یا امروزی) شده باشند. کار اصلی ما در علوم اجتماعی این است که در «زیست جهان» خود معیار، ضابطه یا دستاویزی بیابیم که به یاری آن بتوانیم پدیدارهای سنتی و پیشین را امروزی کنیم. از این رو گادامر پیش از آن که با سنت مکالمه کند، تسلیم منطق آن می‌شود. در حالی که اندیشه نقادانه می‌تواند سنت را بپذیرد یا رد کند. اساس بحث هابرماس گذر از «زبان» است و رسیدن به «ارتباط» مستقل از هرگونه ابزار. بنابراین برخلاف هرمنوتیک گادامر که در آن حیثیت سنت و مرجعیت و اقتدار و تأثیر آن در عمل فهم اعاده می‌شود، در نظریه هابرماس سنت را می‌شود نقد کرد و باید ضابطه‌ای برای صحت و سقم احکام سنت وجود داشته باشد. هابرماس بر آن است که نظر گادامر در مورد ایجاد تبانی شدید میان «حقیقت» و «روش» بر خطاست. وی به فقدان هرگونه معیار عینی در نظر گادامر معترض است و اعتقاد دارد «برای آن که بتوانیم میان فهم و بدفهمی تمییز دهیم، باید معیاری در دست داشته باشیم تا بتوانیم آن تمییز را بر این معیار استوار کنیم.» (رابرت، ۹۷).

۳. نفی منش انتقادی

یکی دیگر از مواردی که مورد انتقاد هابرماس قرار گرفته است نفی منش انتقادی در هرمنوتیک فلسفی است. به اعتقاد هابرماس، در گفتگوی گادامر با سنت راهی جز پذیرش آن وجود ندارد و در نتیجه منش انتقادی در کار فکری و آثار گادامر سست شده است. وی در مقابل گادامر استدلال می‌کند که تمجید پیش‌داوری‌های نهفته در سنت متضمن نفی و انکار توانایی‌های ما در بازاندیشی درباره آن پیش‌داوری‌هاست. بنابراین در نقد گادامر خواهان افزودن بعد انتقادی به اندیشه تأویلی اوست که امکان

نقد ایدئولوژی را فراهم آورد.

آپل نیز با تاکید بر این نکته با هابرماس هم نظر بود که هرمنوتیک نفی اندیشه انتقادی است. او نیز چنین استدلال می‌کرد که وابستگی هر تأویل به پیش‌داوری‌ها سبب می‌شود که پیروان هرمنوتیک برای هر تأویل به عنوان لحظه‌ای از حقیقت در افق دلالت‌ها جایگاهی قائل شوند و آن‌را بپذیرند. در نتیجه از نظر آپل نویسندگان هرمنوتیک راه را بر انتقاد از هر تأویلی بسته‌اند، زیرا هر تأویلی توجیه خود را نخست از تکیه‌اش بر پیش‌فهم‌ها می‌گیرد و در این نسبی‌نگری معرفتی هر حکم و حرفی در قلمرو معناشناسانه‌ای که خودش آفریده، صادق، درست و انتقادناپذیر است. بنابراین به نظر هابرماس این روش به دلیل نداشتن جنبه انتقادی و تأکید صرف بر فهم ناکام است (واعظی، ۳۳۹؛ رابرت، ۱۱۵).

زبان دین از نگاه هابرماس

از دیدگاه اندیشمندان علوم اجتماعی عقلانیت نماد مدرنیته و مدعی و جای‌گزین دین است. هابرماس به عنوان یکی از مدافعان برجسته مدرنیته، در توجیه و استدلال بر این فرضیه سعی بلیغی نموده است. از مهم‌ترین پیش‌فرض‌های هابرماس در نظریه کنش ارتباطی، تفسیر تکاملی از عقلانیت و نگاه ابزاری به دین است. وی با چنگ انداختن به یافته‌ها و فرضیه‌های علوم و فنون گوناگون تلاش می‌کند تا روند عقلانی‌سازی جهان‌بینی‌ها را با فرایند رشد شناختی کودک تطبیق دهد و دین را ابزاری ساخته بشر برای حل معضلات معرفتی و مشکلات معیشتی در دوره‌ای خاص معرفی کند که با از راه رسیدن عقلانیت مدرن، باید پایان عمر مفید خود را اعتراف کرده، جای خویش را به این حریف‌توانمند واگذارد. از نظر هابرماس، مشکل نظریه‌پردازان اجتماعی در مکتب فرانکفورت همچون لوکاچ، هورکهایمر، و آدورنو آن است که نظریه‌های آنان بر انگاره مفهومی جدایی ذهن از عین مبتنی است و معرفت بشری را چونان آینه‌ای می‌پندارند که باید واقعیت عینی را باز بتاباند (مصباح، ۱۳۷-۱۷۶).

وی در عوض پیشنهاد می‌کند که نظریه نقادانه براساس انگاره مفهومی بین‌الذهانی بازسازی شود؛ بدین معنا که گزاره‌های شناختاری را به جای آنکه با جهان عینی و مستقل از فاعل شناسا بسنجیم تا صدقشان بر ما معلوم شود، آن‌ها را با تصویری که در اذهان دیگران ثبت شده مقایسه کنیم تا اعتبارشان تصدیق گردد. چنین معیاری علاوه بر آنکه یک «استاندارد هنجاری» برای نقد به حساب می‌آید، با عقلانیت ارتباطی هم سازگاری دارد. از این‌رو، هابرماس «به تمرکز بیشتر روی زبان و کنش ارتباطی» متمایل می‌گردد. به این منظور، هابرماس جریان‌های عمده در فلسفه و نظریه اجتماعی قرن بیستم از قبیل نظریه فعل‌گفتاری و فلسفه تحلیلی، نظریه اجتماعی کلاسیک، هرمنیوتیک، پدیدارشناسی، روان‌شناسی

رشد، و نظریه سیستم‌ها را با هم ترکیب کرده است تا انگاره بنیادین نظریه اجتماعی را تغییر دهد. در سال ۱۹۷۴ هابرماس در مجله بلوس مقاله‌ای به عنوان «درباره هویت اجتماعی» به چاپ رساند. به نظر می‌رسد این مقاله اولین موردی باشد که وی در آن مستقیماً با دین به عنوان یک پدیده اجتماعی درگیر شده است. در این مقاله، او تحولاتی را به تجزیه و تحلیل نشسته است که «احساس هویت اجتماعی» در مراحل مختلف تاریخ بشر از سر گذرانده: از جوامع ابتدایی با تصور اسطوره‌ای‌شان از جهان، تا دنیای ادیان شرک‌آلود با جهان‌بینی‌های مبتنی بر روایات مذهبی‌شان، تا ادیان عمده جهانی با ادعاهای اعتبار کلی و جهان‌شمولشان، تا عقلانیت عصر مدرن که ظاهراً فاقد جهان‌بینی و ساز و کار وحدت‌بخش خاصی است که بتواند هویت افراد را شکل و جهت بخشد. به عقیده او، «این روند، نشان‌دهنده یک جریان رو به رشد است که طی آن، از ادیان جهانی چیزی جز گوهر نظام‌های اخلاقی جهان‌شمول باقی نمی‌ماند.» (Rgen, 34).

ریشه‌های نگاه هابرماس به دین را باید در این حقیقت جست که او، مانند بسیاری دیگر از فلاسفه ماتریالیست، گوهر و لب دین را دستورات اخلاقی آن می‌داند و سایر آموزه‌های دینی را صدف، پوسته، عرض و زاید بر اصل دین می‌پندارد. هنگامی که هابرماس این تفسیر از دین را در کنار مقدمه‌ای دیگر می‌نهد مبنی بر این که اخلاق جهان شمول دقیقاً همان اصول اخلاقی سکولار هستند، نتیجه می‌گیرد که در این عصر، دین جایی در حیات فردی و اجتماعی انسانی ندارد و «فلسفه باید جای دین را بگیرد.» و یک نظریه نقادانه متناسب با دنیای معاصر تنظیم نماید. بر پایه تحلیل هابرماس، انسان غیر متمدن اولیه با ذهن (به اصطلاح) وحشی خود، از توضیح عقلانی پدیده‌ها و کشف ارتباط میان حوادث جهان عاجز بود. از این رو، به ناچار تلاش می‌کرد علل این رویدادها را در خارج از این جهان بجوید. جست‌وجوی «چرایی» پیشامدها بر کوشش برای فهم «چیستی» آن‌ها پیشی می‌گرفت و انسان برای یافتن پاسخ «چرا» و «از کجا»، به جهان تخیلی اسطوره‌ها، خدایان، و الهه‌ها متوسل می‌شد. اسطوره‌ها در عین حال، خالی از فایده نبودند. جوامع ابتدایی با تمسک به اسطوره‌ها، «به شکل تحسین برانگیزی از کارکرد وحدت‌بخش جهان‌بینی‌ها بهره‌مند می‌شدند.» اسطوره‌ها علاوه بر فهم زندگی، در رفتار روزمره افراد نیز تأثیر می‌گذاشتند و باورمندی به جادو و سحر، نمونه بارزی از تلاش انسان اولیه برای مهار جریان‌های طبیعی و تأثیرگذاری بر روند امور بود.

آیا امر قدسی به قالب زبان در می‌آید؟

به قالب زبان درآوردن امر قدسی به افسون‌زدایی بسیار نزدیک بود. چنانکه شاید بتوان آن را راه‌کاری

برای تحقق افسون‌زدایی شمرد. هابرماس با ترکیب و بازسازی نظریات دورکهایم و جورج هربرت مید، نظریه‌ای درباره منطق درونی رشد اجتماعی فرهنگی می‌پروراند که این [رشد] را [در قالب] فرایند «زبانی کردن امر قدسی» تحلیل می‌کند (Habermas, 163-164). تقدس در تعریف دورکهایم، حاکی از عظمت در عین محبوبیت است: «موجود مقدس به یک معنا ممنوع است، موجودی که نمی‌توان به [حريم] او تجاوز کرد؛ او در همین حال خوب، محبوب، و مطلوب است (Durkheim, 36).

زبانی کردن امر قدسی به راه انداختن فرایندی است که در نتیجه آن، به نظر هابرماس «حجیت و اقتدار [بی‌اساس] و ضمنی «امر قدسی» به تدریج با حجیت عقلانی و آشکار یک «توافق عمومی مستدل» جای‌گزین می‌شود (D.J.Rothberg, 224).

منظور وی از این انتقال حجیت و اقتدار، این است که کارکردهایی همچون «باز تولید فرهنگی، همبستگی اجتماعی، و اجتماعی کردن، از اصول مقدس [منفک و در عوض] به ارتباط زبانی و عمل معطوف به تفاهم متقابل منتقل گردد. به هر اندازه که فعل ارتباطی متکفل کارکردهای محوری اجتماعی شود، [مسئولیت] ایجاد توافق‌های اساسی بر عهده واسطه زبانی قرار می‌گیرد.»

با این اوصاف، زبانی کردن امر قدسی، یعنی فائق آمدن عقل جمعی بشری بر امر قدسی، و پایین کشیدن موجودات مقدس از فراز عرش فرازمانی به فرود فرش زبانی، و تبدیل آن‌ها از امور واقعی و ثابت به امور قراردادی و متغیر. این کار، به منزله خلع ید از امور مقدسی است که شالوده دین را می‌سازند. همان گونه که رابرت می‌گوید، در فرایند زبانی کردن امر قدسی، «هاله‌ای از جاذبه و دافعه که امر مقدس را در برگرفته، [و] نیروی مسحورکننده موجود مقدس، به وسیله نیروی الزام‌آوری که ناشی از ادعاهای اعتبار تقدیر است، ناگهان دچار تضعیف شده، به سطح امور روزمره آورده می‌شود (D.J.Rothberg, 224).

نتیجه‌گیری

در یک ارزیابی کلی از تحلیل هابرماس درباره تحولات فرهنگی و فکری بشر چنین به نظر می‌رسد که حتی با چشم‌پوشی از نقدهای مبنایی که بر پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی، فلسفی، روش‌شناختی، و جامعه‌شناختی نظریه وی وارد است، نظام فکری وی از تناقض‌ها و ناهماهنگی‌های درونی نیز رنج می‌برد. پیش‌داوری منفی هابرماس در مورد ماهیت و کارکردهای دین و تعلق خاطر عمیقی که به مبانی سکولاریزم دارد، نقش مؤثری در انتخاب مقدمات استدلال‌ها و نتیجه‌گیری نهایی وی ایفا می‌کند. نظریه کنش ارتباطی هابرماس، شاید بتواند مبنایی برای درک متقابل، تفاهم، توافق عمومی، و همبستگی اجتماعی در یک جامعه سکولار باشد، ولی ابتدایی‌تر از آن است که بتواند از عهده تحلیل دین برآید، چه رسد به این که

جای دین را بگیرد یا مبنایی صحیح برای احاطه بر روابط پیچیده موجود میان عوامل و پدیده‌های جهان ارائه دهد.

و اما بر پایه هرمنوتیک فلسفی گادامر یک متن در جریان فرهنگ‌ها و سنت‌ها نمودهای مختلفی دارد و پیام‌های متناسب با آن را به مخاطبان خود تحویل می‌دهد، بنابراین در واقع، مخاطبان و فضاها‌ی ذهنی و شرایط گوناگون فرهنگی آن‌هاست که به متن معنا می‌بخشد. از این رو، هر کس هر چه از متن درک کند، اگر متناسب با فضای فرهنگی او باشد، درست خواهد بود. با توجه به این تحلیل، بسته به نوع فضای فرهنگی می‌توان همه قرائت‌ها و برداشت‌ها را درست انگاشت. از نتایج آرای گادامر نسبی‌گرایی فرهنگی است که منجر به تعدد و تکثر فرهنگی می‌گردد. علاوه بر آن که در درون یک فرهنگ نیز همواره مفاهیم متحول، و بسته به پیش‌فرض‌ها، پیش‌داوری‌ها و انتظارات و پرسش‌های مفسر و در یک کلمه جریان پویا و متحول سنت، گوناگون و نسبی است. به عبارت دیگر نسبی‌گرایی فرهنگی که از نسبی‌گرایی مفهومی اتخاذ و بر آن بنا می‌شود، منجر به سیالیت فرهنگ نیز می‌شود. با این حال گادامر از نظر دور نداشته که فهم آموزه‌های دینی و متون مقدس با توجه به منشأ، اسلوب، اهداف و ویژگی‌های متفاوتی که دارند، نیازمند به رویکردهای تفسیری خاصی هستند. وی هر چند لزوم توجه به ویژگی‌های خاص متون مقدس را متذکر می‌شود. اما هیچ‌گاه به صورت شفاف این ویژگی‌ها را بر نمی‌شمارد و به کلی‌گویی در این باب بسنده می‌کند.

منابع

- احمدی، بابک، *ساختار هرمنوتیک*، تهران، نشر گام نو، ۱۳۸۰.
- آریان پور، عباس و منوچهر، *فرهنگ فشرده انگلیسی به فارسی*، تهران، امیر کبیر، چاپ دوازدهم، ۱۳۶۳.
- آزاد، علی، *مبانی فهم قرآن و هرمنوتیک فلسفی*، بی‌نا، ۱۳۹۳.
- پالمر، ریچارد، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، نشر هرمس، ۱۳۷۷.
- پایا، علی، «مقاله فلسفه تحلیلی چیست؟»، *فلسفه و کلام*، شماره ۱۵، پاییز ۷۷.
- خسرو پناه، عبدالحسین، «نظریه تأویل و رویکردهای آن» *کتاب نقد*، سال دهم، ش ۵ و ۶، (زمستان ۱۳۷۶، بهار ۱۳۷۷)، صص ۸۷ - ۱۱۶.
- دان آر، استیور، *فلسفه زبان دینی*، مترجم ابوالفضل ساجدی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، نشر ادیان، چاپ اول، ۱۳۸۴.
- ریخته‌گران، محمد رضا، *منطق و مبحث علم هرمنوتیک*، تهران، نشر کنگره، ۱۳۷۸.
- ساجدی، ابوالفضل، *زبان دین و قرآن*، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، چاپ اول،

۱۳۸۳.

عباسی، ولی الله، «مقاله هرمنوتیک انتقادی و نقد هرمنوتیک فلسفی»، روزنامه رسالت، شماره ۷۰۴۳، ۸۹/۵/۶، صفحه ۶ (نقد و نظر).

عمادی، عباس، «مقاله هرمنوتیک انتقادی»، سایت پژوهشکده باقرالعلوم.

فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، زوار، ۱۳۷۲.

مصباح، علی، «مقاله دین، عقلانیت و تحول معرفت»، *فلسفه و کلام*، شماره ۱ و ۲، پائیز و زمستان ۸۲.

واعظی، احمد، «درآمدی بر هرمنوتیک»، *مجله کتاب نقد*، تابستان ۸۱، شماره ۲۳.

_____، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۰.

هادوی، مهدی، *مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم*، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد، ۱۳۷۷.

هولاب، رابرت، *یورگن هابرماس (نقد در حوزه عمومی)*، تهران، نشر نی، چاپ اول، ۱۳۷۵.

هوی، دیوید. ک، *حلقه انتقادی*، مترجم مراد فرهاد پور، نشر روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۸۵.

Dummett, Michael, *Origins of analytical philosophy*, Duck worth, 1993.

Durkheim, E., "The Determination of moral facts", in *sociology and philosophy*, New York, The Free press, 1974.

Gadamer, Hans Georg, *Truth and Method*, Joel Weinsheimer and Donald Marshall, London and New York, Continuum, 2004.

Grondin, Jean, *Introduction to philosophical hermeneutics*, Yale University Press, 1997.

Habermas, Jürgen, "Toward a Reconstruction of historical materialism", In *communication and the evaluation of society*, Boston, mass: Beacon press, 1979.

Rothberg, D. J., "Rationality and Religion in Habermas' Recent Work," *Philosophy and Social Criticism*, 11/3 (Summer 1986).



Essays in

Philosophy and Kalam

Vol. 50, No. 1, Issue 100

Spring & Summer 2018

DOI: 10.22067/islamic-philosophy.v50i1.32835

جستارهایی در

فلسفه و کلام

سال پنجاهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۰

بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۳۳-۴۷

تقریرهای ابن سینا از برهان امکان و وجوب و «مغالطه ترکیب»*

دکتر افلاطون صادقی

دانشیار دانشگاه پیام نور یزد

Email: a_sadeghi@pnu.ac.ir

چکیده

برهان امکان و وجوب از براهین مشهور در اثبات وجود خداوند است که برای اولین بار توسط ابن سینا در آثارش تقریر شده است. نقدهایی بر این برهان در جهان اسلام و جهان غرب وارد شده است. از نقدهای وارده بر آن، این ادعا است که این برهان دچار مغالطه ترکیب است. منتقدانی مانند غزالی در جهان اسلام و راسل در جهان غرب مدعی هستند که در این برهان مستقیمه و یا غیر مستقیم مغالطه ترکیب وجود دارد. بررسی دقیق نشان می‌دهد که هر چند تقریرهای ابن سینا در سیر ظاهری موجب ایهام مغالطه ترکیب است، اما این برهان خالی از این مغالطه است. زیرا او در مواردی که در برهان از مجموع عالم به عنوان ممکن الوجود استفاده می‌کند، در نسبت امکان به مجموعه جهان، به وجود صفت امکان در اجزاء جهان که مبنای مغالطه ترکیب است استناد نمی‌کند. این مقاله در صدد بررسی و نشان داده این امر است.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، برهان امکان و وجوب، مغالطه، مغالطه ترکیب.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۱۲/۱۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۷/۰۲/۲۴.

مقدمه

در بلندای سیر حیات آدمی، اعتقاد به خداوند، با عنوان‌های مختلف و تلاش در جهت اثبات وجود خدا نمودی چشم‌گیر دارد. این نمود در تاریخ فلسفه در جهت اثبات وجود خداوند، به شکل برهان‌های متعدد عقلی و فلسفی رخ‌نمایی می‌کند. یکی از این برهان‌ها که از ابتکارات فلاسفه اسلامی است برهان «امکان و وجوب»^۱ می‌باشد که گاهی تحت عنوان برهان امکان می‌آید.

برهان امکان و وجوب در جهان اسلام از پیشینه تاریخی بلندی برخوردار است. تاریخچه این برهان حاکی از توجه همگانی به آن بوده، حتی متفکران متأخر و معاصر هم به آن پرداخته‌اند. شاید در دانش‌های گوناگون برهانی به این قدمت و در عین حال مورد اتفاق نظر کم‌تر یافت شود.

اکثر قریب به اتفاق فلاسفه اسلامی همچون فارابی (۳۳۹-۲۵۹ ق)، ابن‌سینا (۴۲۸-۳۷۰ ق)، بهمنیار (م ۴۵۸ ق)، فخرالدین رازی (۶۰۶-۴۵۳ ق)، خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲-۵۹۷ ق)، شیخ اشراق (۵۸۷-۵۴۹ ق)، صدرالمتألهین (۱۰۵۰-۹۷۹ ق)، عبدالرزاق لاهیجی (م ۱۰۷۲ ق)، حاج ملاهادی سبزواری (۱۲۸۹-۱۲۱۲ ق)، علامه طباطبایی و... آن را در آثار خود طرح و مورد بررسی قرار داده‌اند. کتاب‌شناسی این برهان مؤید این مطلب است.

ابن‌سینا در «الهیات نجات» (۵۶۸-۵۶۶)، «المبدأ و المعاد» (۲۳-۲۲)، «الاشارات و التنبیها» (۲۵-۱۸)، و... بهمنیار در «التحصیل» (۵۷۳-۵۷۰)، فخر رازی در «المباحث المشرقیه» (۴۵۱/۲-۴۴۸)، خواجه نصیرالدین طوسی در «تجريد الاعتقاد» (۳۸۹) و «شرح اشارات» (۲۵-۱۸) و «تلخیص المحصل» (۲۵۲-۲۴۴)، شیخ اشراق در «تلویحات» (۳۴-۳۳)، «مطارحات» (۳۸۷-۳۸۶) و «الالواح العمادیه» (۵۶-۵۷/۴)، صدر المتألهین در «الاسفار الربعه» (۲۹/۶-۲۶) و «المبدأ و المعاد» (۱۵) و «المشاعر» (۴۶-۴۵) و... لاهیجی در «شوارق الهمام» (۴۴۹-۴۴۵)، حاجی سبزواری در «شرح المنظومه» (۵۰۶-۵۰۱)، و... با تقریرهای گوناگون به این برهان پرداخته‌اند.

این برهان در آثار فلسفی قبل از اسلام وجود ندارد. عبدالرحمان بدوی در کتاب «موسوعة الفلسفة» آن را از ابتکارات فارابی می‌داند که در شرح رساله «زینون الکبیر» و «عیون المسائل» آورده است (بدوی، ۱۰۲)؛ اما باید گفت که این برهان بطور جدی و مشروح توسط ابن‌سینا تقریر گردیده است. ابن‌سینا در کتاب «مبدأ و معاد»، «نجات»، «دانش‌نامه علایی» و «اشارات و تنبیها» تقریرهای مشروح و در بعضی جهات متفاوتی از آن دارد. فلاسفه و متفکران اسلامی بعد از ابن‌سینا این برهان را با تقریرهای گوناگون اما نزدیک به تقریرهای او به عنوان برهان اصلی اثبات وجود خدا تلقی نموده و آورده‌اند.

^۱ The Argument from Necessity and Possibility (Contingency)

در جهان فلسفی غرب هم این برهان سابقه‌ای نسبت به طولانی دارد. امروزه این برهان یکی از براهینی است که تحت عنوان «براهین جهان‌شناختی»^۱ معروف شده است. اولین کسی که آن را در الهیات و فلسفه غرب مطرح نمود سنت توماس آکویناس^۲ در کتاب «خلاصه‌ای از الهیات»^۳ است (Aquinas, 2014, first part, article 3). به نظر محققان، او آن را از فلاسفه مسلمان اقتباس کرده است. عبدالرحمان بدوی مدعی است او این برهان را از فارابی گرفته است (بدوی، موسوعه الفلسفه، ۱۰۲). کاپلستون معتقد است که آکویناس آنرا از ابن میمون و او از ابن سینا اخذ کرده است (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه ابراهیم دادجو، ۵۲۶/۲). این برهان در سیر تاریخی خود در غرب علاوه بر متکلمان مسیحی پیرو سنت توماس، مدافعانی چون لایب‌نیتس^۴ (۱۷۱۶-۱۶۴۶) و بعضی از متکلمان معاصر داشته است (لایبنیتس، منادولوزی، ترجمه یحیی مهدوی، ۱۳۸-۱۳۶).

از طرف دیگر این برهان چه در فرهنگ اسلامی و چه در فرهنگ غربی از سوی متکران و اندیشمندان فلسفی و غیرفلسفی مورد نقد و رد قرار گرفته است. در تاریخ فلسفه اسلامی، غزالی (۵۰۵-۴۵۰ ق) این برهان را از جهت‌های مختلف مورد انتقاد قرار داده و رد کرده است (غزالی، تهافت الفلاسفه، ۱۴۶-۱۴۱). همچنین ابن رشد (۵۹۵-۵۲۰ ق) ضمن اعلام اینکه این برهان اولین بار توسط ابن سینا به فلسفه راه یافت آن را مورد نقد قرار می‌دهد (ابن‌رشد، ۱۶۳-۱۶۰). در فرهنگ غرب افرادی چون دیوید هیوم^۵ (۱۷۶۶-۱۷۱۱)، ایمانوئل کانت^۶ (۱۸۰۴-۱۷۲۴)، برتراند راسل^۷ (۱۹۶-۱۸۷۲) و ... به رد و نقد آن پرداخته‌اند (ر.ک: کانت، نقد عقل محض، ۶۳۰-۶۲۱؛ کاپلستون، فیلسوفان انگلیسی، ۳۲۵-۳۲۴؛ راسل، عرفان و منطق، ۲۱۹-۲۰۲).

با نگاه دقیق به این نقدها، چه در جهان اسلام و چه در جهان غرب، مشاهده می‌شود که این نقدها برهان را از اساس رد نمی‌کند، بلکه تقریرهای مختلف و گاهی ضعیف آن را مورد اشکال قرار می‌دهد. به عبارت دیگر برداشت‌های مختلفی از این برهان که به صورت تقریرهای گوناگون مطرح شده است از بعضی جهات مورد نقد و رد واقع شده است (ر.ک: جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ۱۶۵-۱۵۳). همانطور که اشاره شد این برهان دارای تقریرهای مختلفی است. دو تقریر مجزا از آن بر اساس نیاز یا

^۱ Cosmological arguments

^۲ St. Thomas, Aquinas

^۳ The Summa Theologica

^۴ Leibnitz

^۵ David Hume

^۶ Immanuel Kant

^۷ Bertrand Russell

عدم نیاز آن به ابطال تسلسل است. در تقریری که مدعی است بدون نیاز به ابطال تسلسل طرح می‌شود بر مجموع ممکنات یا مجموعه عالم مبتنی است. اینکه آیا می‌توان در کنار وجود موجودات ممکن الوجود مجموعه‌ای به عنوان جهان و عالم با وجودی مستقل واقعی یا اعتباری لحاظ کرد و برای آن علتی در نظر گرفت که واجب الوجود است یا خیر یکی از پرسش‌ها و نقدهای مطرح در باره این برهان است. این نقدها هم در فرهنگ غربی و هم در فرهنگ اسلامی مطرح شده است. ملاصدرا یکی از منتقدانی است که در حوزه اسلامی بعد از طرح تقریری از شیخ اشراق از این برهان که بدون نیاز به ابطال تسلسل طرح شده و مبتنی بر وجود مجموعه است، آن را از این نظر که مجموعه نمی‌تواند وجود منحاز واقعی داشته باشد مورد نقد قرار داده است (صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ۶/۲۶). در این زمینه بررسی و تحقیق‌های مختلفی صورت گرفته و نیاز به تحقیق بیشتر هم هست (به عنوان نمونه ر. ک: تحریرچی و کهنسال، مقاله «اعتبارسنجی نقد صدرا بر دلیل «مجموع ممکنات»، حکمت اسراء، ۱۷۵-۱۵۱).

نقد معروف دیگری که در فرهنگ اسلامی و در غرب به تقریرهای این برهان وارد شده است وجود «مغالطه ترکیب^۱» در این برهان است. با توجه به طرح گسترده این مسأله و اهمیت برهان امکان و وجوب، بررسی این موضوع در جهت تنقیح و شفافیت یکی از مهم‌ترین برهان‌های اثبات وجود خداوند ضروری است. در این بررسی ضمن تحلیل مبانی تقریرهای شیخ الرئیس از برهان امکان و وجوب، به این پرسش‌ها پاسخ داده می‌شود که مغالطه ترکیب چیست؟ آیا چنین مغالطه‌ای بر تقریرهای شیخ الرئیس از برهان امکان و وجوب وارد است؟ دلیل آن چیست؟

در این راستا ابتدا به طرح مغالطه ترکیب و نحوه ورود آن به براهین اثبات وجود خداوند می‌پردازیم، تقریرهای ابن سینا از برهان امکان و وجوب را مطرح می‌سازیم؛ سپس به بررسی وجود این مغالطه در تقریرهای ابن سینا از این برهان و نظرات مختلف مطرح در باره آن می‌پردازیم.

مغالطه ترکیب و نحوه ورود آن به براهین اثبات وجود خداوند

علم منطق که هدفش مصونیت ذهن و تفکر از خطا است، در آسیب‌شناسی اندیشه و آفات شناخت به بحث از مغالطه می‌پردازد. مغالطه بطور کلی تبیین یا استدلالی است که هرچند در ظاهر درست می‌نماید، اما نادرست و غیر منتج است. یکی از مغالطه‌های منطقی که منطق‌دانان در آثار منطقی به آن اشاره دارند مغالطه ترکیب است (خواجه طوسی، الجوهر النضید، ۲۷۰؛ ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ۱/۳۱۶). مغالطه ترکیب به این صورت است که اگر اعضای مجموعه‌ای هر کدام بطور مجزا دارای وصفی

^۱ Fallacy of composition

باشند، کل آن مجموعه نیز دارای آن وصف خواهد بود. به عبارت دیگر مغالطه ترکیب مغالطه‌ای است که در آن شخص از درست بودن ادعایش درباره همه اجزای یک چیز نتیجه می‌گیرد که آن ادعا درباره آن چیز به عنوان یک کل هم درست است. مثلاً «هر کدام از اتم‌ها را نمی‌توان با چشم غیر مسلح دید. انسان‌ها از اتم‌ها تشکیل شده‌اند. پس انسان‌ها را نمی‌توان با چشم غیر مسلح دید».

در آثار منطقی قدیم این مغالطه را تحت عنوان مغالطة ترکیب مفصل می‌آورند و آنرا از اقسام مغالطه‌های لفظی می‌دانند و معمولاً مثالی که می‌زنند این است که وقتی گفته می‌شود «زید شاعر است» و «زید خوب است» نمی‌توان گفت «زید شاعر خوبی است». اما مغالطة ترکیب یک مغالطة معنوی هم است (خندان، منطق کاربردی، ۲۹۸-۲۹۷). ابن سینا در کتاب «اشارات» در پاسخ متکلمان که در اثبات حدوث عالم می‌گویند که چون هر یک از پدیده‌ها در وقت معینی موجود شده‌اند لازم می‌آید که مجموعه عالم هم در وقت معینی موجود شوند، می‌گوید: «و اما اینکه مجموعه نامتناهی، موجودی حادث است چون هر جزئی از آن موجودی حادث است، توهمی خطا است؛ زیرا حکمی که بر اجزاء یک مجموعه و کل صحیح است، بر خود مجموعه و کل صحیح نیست»^۱ (ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ۳/ ۱۳۵).

حال این مغالطه وقتی در براهین اثبات وجود خداوند وارد است که اثبات خداوند بر مجموع عالم، چه واقعی و چه اعتباری، مبتنی گردد و مجموع عالم متصف به همان ویژگی گردد که اجزاء عالم متصف به آن هستند؛ آنگاه این ویژگی مجموعه ما را به وجود واجب‌الوجود برساند. سرایت حکم اجزاء به مجموعه به خاطر اینکه مجموع اجزاء دارای آن حکم است مغالطة ترکیب است. این کار می‌تواند در تقریرهای برهان امکان و وجوب و تقریرهای دیگر اثبات وجود خداوند به طور مستقیم یا غیر مستقیم واقع شود. ورود مغالطة ترکیب بطور مستقیم وقتی است که در اصل برهان گفته شود اجزاء عالم ممکن‌الوجودند و ترتب اجزاء ممکن‌الوجود عالم به بی‌نهایت می‌رسد؛ ولی مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهد که به تبع صفت اجزاء، ممکن‌الوجود است، پس نیاز به علت دارد که واجب‌الوجود است. در این تبیین مغالطة ترکیب رخ داده است. ورود مغالطة ترکیب بطور غیر مستقیم وقتی است که برهان امکان و وجوب یا هر برهان دیگری مستقیمه‌دارای چنین ادعایی نیست، اما برهان بر ابطال تسلسل و دور مبتنی است و در دلیلی که بر ابطال تسلسل و ابطال دور می‌آورند برای سلسله معلول‌های ممکن‌الوجود نیازمند به علت که به صورت بی‌نهایت و تسلسل‌وار و یا به صورت متناهی و دورگونه است، مجموعه‌ای قائل شوند که به تبع آن معلول‌های ممکن متصف به امکان بوده و آن را نیازمند علت بدانند که نهایتاً به واجب ختم می‌شود. این هم نوعی مغالطة

۱ «و أما كون غير المتناهي كلاً موجوداً لكون كل واحد وقتاً ما موجوداً فهو توهيم خطأ، فليس إذا صح على كل واحد حكم، صح على كل محصل».

ترکیب است.

غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه بعد از ارائه نقدهای دیگر بر برهان فلاسفه در اثبات واجب الوجود به وجود مغالطة جزء و کل یا مغالطة ترکیب در آن اشاره کرده و برهان را رد می‌کند. او می‌گوید و اگر گفته شود که برهان استوار است بر محال بودن عللی که نهایی برای آن نیست و تمام این موجودات متصف به صفت امکان هستند و هر ممکنی نیازمند علتی است که بر ذات او زائد است، پس کل موجودات نیازمند علتی می‌شوند که خارج از ذات آن است، گوئیم این امر صادق نیست زیرا آنچه بر اجزای یک مجموعه صادق است بر کل مجموعه صادق نیست (غزالی، تهافت الفلاسفه، ۱۴۴).

در فرهنگ فلسفی غرب، لایب نیتس از مدافعان برهان امکان است. او تقریری از برهان امکان و وجوب بر اساس امکان و وجوب و «اصل دلیل کافی» ارائه می‌کند. جان مکی با استفاده از آثار مختلف او برهانش را چنین تلخیص کرده است: هیچ چیز بدون دلیل کافی که ایجاب می‌کند چنین باشد، نه جور دیگر، پدید نمی‌آید. در جهان تمام اشیاء ممکن‌اند و توسط اشیاء دیگر متعین می‌شوند. کل جهان مجموعه‌ای از چنین اشیاء است لذا ممکن است؛ از این رو دلیلی خارج از سلسله می‌خواهد. یعنی برای کل جهان وجود دلیل کافی‌ای مغایر با آن، که وجودش را واجب و ضروری سازد، لازم است (Mackie, 82). در این برهان مجموعه عالم را به دلیل اینکه از اجزاء ممکن الوجود پدید آمده ممکن دانسته و نیازمند علت و دلیل می‌داند. این برهان در ظاهر دچار مغالطة ترکیب است. شاید به همین دلیل است که برتراند راسل در نفی وجود خداوند و در نفی برهان اثبات خداوند می‌گوید که إشکال اصلی این برهان به وجود مغالطة ترکیب برمی‌گردد: «من می‌توانم آنچه را که به نظرم اشتباه اصلی شماسست با یک مثال روشن کنم. هر آدم، موجودی است که مادری دارد؛ و ظاهراً برهان شما این است که نژاد بشر هم باید مادری مستقل داشته باشد و حال آنکه واضح است که نژاد بشر مادر ندارد (راسل، عرفان و منطق، ۲۰۲). حال با این توضیح آیا ابن سینا این مغالطه را در تبیین برهان امکان بکار برده است؟ ضمن تقریرهای او از این برهان به بررسی آن می‌پردازیم.

تقریرهای ابن سینا از برهان امکان و وجوب

ابن سینا در کتاب «شفاء»، به عنوان مفصل‌ترین و مهم‌ترین اثرش که بر شیوة ارسطو و اولین شارح معروف اسلامی آن یعنی فارابی به نگارش درآورد، در بحث اثبات وجود خداوند به برهان وسط و طرف که برهانی منسوب به فارابی است پرداخته است (ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، ۳۴۴-۳۴۱)؛ اما او در آثار مهم دیگرش به ابداع و به بیانی توسعه برهانی پرداخت که به برهان امکان و وجوب معروف است. او

این برهان را در کتاب‌های «مبدأ و معاد»، «نجات»، «دانش‌نامه‌ی علایی» و کتاب «اشارات و تنبیهات» آورده است. هر چند اسلوب طرح برهان و مقدمات اصلی آن در همه تقریبه‌ی یکی است، اما در تقریرهای این برهان در این آثار تفاوت‌هایی هم وجود دارد.

در اینجا، طرح این برهان از سوی ابن سینا در آثار مختلفش، به ترتیب زمان تألیف، تحت سه تقریر آورده می‌شود. علت آن این است که بیانات او در کتاب «مبدأ و معاد» که به نظر بسیاری از محققان اولین اثر اوست، و کتاب «نجات»، که بعد از آن تألیف شده، از حیث محتوا و حتی تقریبه‌ی عبارات یکسان است. بنابراین در اینجا به صورت یک تقریر و تحت عنوان تقریر اول آورده می‌شود. تقریر دومی که ارائه می‌شود، از کتاب دانش‌نامه‌ی علایی به زبان فارسی دری است. به نظر مصحح آن، محمد معین، این کتاب در اواخر عمر ابن سینا تألیف شده است (ابن سینا، دانش‌نامه‌ی علایی، ۴). تقریر سوم از کتاب «اشارات و تنبیهات» ابن سینا است که آخرین اثر او بوده و از جهاتی با سایر تقریرها متفاوت است (ر. ک: ملک‌شاهی، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات، ۷/۱ و ۲۱).

تبیین تقریر اول ابن سینا

ابن سینا در کتاب‌های «مبدأ و معاد» و «نجات»، این برهان را چنین تبیین می‌نماید: در خارج وجودی هست و این وجود یا واجب است که مطلوب برهان ثابت می‌شود و یا ممکن است که ما اثبات می‌کنیم باید به واجب‌الوجود منتهی گردد (ابن سینا، المبدأ والمعاد، ۲۲؛ همو، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ۵۶۶).

سپس ابن سینا به بیان مقدمه‌ای می‌پردازد که به نوعی نفی تسلسل است. او می‌گوید: یک ممکن‌الوجود بالذات در یک زمان نمی‌تواند علت‌های بی‌نهایت داشته باشد؛ زیرا همه‌ی آن علت‌ها یا معیت داشته و با هم جمع هستند یا اینکه با هم مجموعه‌ای را تشکیل نمی‌دهند. شق دوم محال است زیرا وجود یک امر غیر متناهی (ممکن‌الوجودهای غیر متناهی) در یک زمان محال است. شق اول که مجموعه‌ای را تشکیل دهند، چه متناهی و چه غیر متناهی باشند، این مجموعه خود یا واجب‌الوجود و یا ممکن‌الوجود است. واجب‌الوجود نیست چون واجب‌الوجود نمی‌تواند بر ممکن‌الوجودها قائم باشد. پس این مجموعه ممکن‌الوجود است و در وجود نیازمند علت می‌باشد.

این علت یا داخل در مجموعه است یا خارج از آن می‌باشد. اگر داخل مجموعه است یا واجب‌الوجود است که خلف است (همه‌ی افراد مجموعه ممکن‌الوجود فرض شده است)؛ یا یکی از ممکن‌الوجودهاست یعنی یکی از اجزاء، علت جمله و مجموعه است که در این صورت علت خودش هم می‌شود و این امر

محالی است. پس علت مجموعه خارج از مجموعه بوده و چون همه ممکن الوجودها در مجموعه جمع‌اند، آن علت واجب الوجود است (ابن سینا، المبدأ والمعاد، ۲۲-۲۳؛ همو، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ۵۶۸-۵۶۶).

ابن سینا با این تقریر از برهان امکان و وجوب در کتاب نجات و مبدأ و معاد وجود واجب الوجود را اثبات می‌کند.

تقریر اول ابن سینا و مغالطه ترکیب

بعد از تبیین تقریر ابن سینا در کتاب مبدأ و معاد و کتاب نجات اکنون بایستی به بررسی مغالطه ترکیب در آن پردازیم. برای این امر ابتدا مبانی این تقریر را طرح و جایگاه این مغالطه را مشخص نموده و به بررسی آن می‌پردازیم. تقریر ابن سینا در «مبدأ و معاد» و «نجات» به ترتیب دارای مبانی و مقدمات زیر است:

الف) یقیناً در عالم «وجودی» هست.

ب) تقسیم وجود به واجب و ممکن

ج) اصل علیت و محال بودن تسلسل علل.

د) محال بودن دور در سلسله علل متناهی.

همانطور که ملاحظه می‌شود در طرح مقدمات و مبانی اصلی جایی برای مغالطه ترکیب وجود ندارد، اما در بیان مقدمه و مبنای «ج» یعنی طرح محال بودن تسلسل و اثبات آن می‌توان گفت که ابن سینا مجموعه‌ای را مطرح می‌سازد که ممکن الوجود است و نیاز به علت دارد و این علت نمی‌تواند ممکن الوجود بوده و واجب الوجود است: «شق اول که مجموعه‌ای را تشکیل دهند، چه متناهی و چه غیر متناهی باشند، این مجموعه خود یا واجب الوجود و یا ممکن الوجود است. واجب الوجود نیست چون واجب الوجود نمی‌تواند بر ممکن الوجودها قائم باشد. پس این مجموعه ممکن الوجود است و در وجود نیازمند علت می‌باشد». این بیان موهم وجود مغالطه ترکیب است. اما آیا واقعاً چنین است؟

با دقت می‌توان گفت مغالطه ترکیب در این بیان راهی ندارد. زیرا مغالطه ترکیب وقتی است که مجموعه متصف به ممکن الوجود شود به خاطر اینکه اجزاء آن ممکن الوجود هستند. در این بیان مجموعه متصف به ممکن الوجود می‌شود، اما به دلیلی دیگر. دلیل ابن سینا مبتنی بر حصر عقلی و نفی یکی از دو طرف و اثبات طرف دیگر است. وجود این مجموعه از دو حال خارج نیست یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود می‌باشد. واجب الوجود نیست زیرا واجب الوجود نمی‌تواند قائم به ممکن الوجود باشد، پس

ممکن الوجود است و نیازمند به علت می‌باشد. بنابراین ممکن الوجود بودن مجموعه به خاطر ممکن الوجود بودن اجزاء آن نیست بلکه به خاطر این است که مجموعه بر اجزاء خود قائم است و هرچه بر چیز دیگری قائم باشد واجب الوجود نیست و ممکن الوجود است. ملاحظه می‌شود که ابن سینا با این بیان پاسخ کسانی چون غزالی و غیره که به وجود مغالطه ترکیب در این برهان اشاره دارند داده است.

تبیین تقریر دوم ابن سینا

همان‌طور که اشاره شد ابن سینا در کتاب دانش‌نامه‌عالایی که به زبان فارسی است، تقریر دومی دارد. او در آنجا می‌گوید: «هر چه ورا هستی هست یا هستی وی بخود واجب است یا نیست، و هرچه هستی وی بخود واجب نیست بخود یا ممتنع است یا ممکن، و هرچه بخود ممتنع بود نشاید که هرگز موجود بود، که هرچه وجود دارد، یا وجود برای آن، بالذات، واجب و ضروری است و یا وجود برای آن، بالذات، واجب و ضروری نیست. ... پس هرچه ورا وجود بود و وجودی واجب نبود بخود، بخود ممکن بود و ممکن الوجود بود بخود، ناممکن الوجود بود بغیر، و وجودش هنوز حاصل نشود که بر آن حکم بود که بود. پس باید که چون موجود خواهد شدن یکی ممکن بشود و ممکن بخود هرگز نشود که نه از سببی آمده است، پس ممکنیش از علت باید که بشود» (ابن سینا، دانش‌نامه‌عالایی، ۶۶-۶۵).

ملاحظه می‌شود که در بیان ابن سینا موجود یا واجب بالذات یا ممکن بالذات است. او سپس در صدد اثبات این امر بر می‌آید که در میان موجودات تنها یک واجب الوجود است که همه ممکنات را به وجود می‌آورد: «زیرا که وی یکی بود بحقیقت- چنانکه گفتیم- و همه چیزهای دیگر بمانند نا واجب الوجود، پس همه ممکن الوجود بوند، و همه را علت بود، و علت‌ها نامتناهی نه‌اند، پس یا باول رسند و آن اول واجب الوجود بود، یا برخویشتن گردند چنانکه مثلاً «آ» علت «ب» بود و «ب» علت «ج» بود و «ج» علت «د» بود، و آنگاه «د» علت «آ» بود. پس این همه بجملگی یک جمله معلول بود و ایشان را علتی از بیرون باید که این خود پدید شده است، و دیگر که «د» مثلاً علت «آ» است و معلول معلول معلول «آ» و معلول معلول معلول «آ» معلول «آ» بود، پس یک چیز مر یک چیز را علت و معلول بود، و این محال بود. پس هر معلولی بواجب الوجود رسند و واجب الوجود یکی است. پس همه معلولات و ممکنات بیکدی واجب الوجود رسند (همان، ۸۲-۸۱).

می‌توان گفت خلاصه برهان این است که ممکن الوجود برای تحقق نیاز به علت دارد و سلسله علت‌هایی که همه ممکن الوجود هستند نمی‌تواند به بی‌نهایت برسد. یعنی تسلسل محال است. پس یا به واجب الوجود بالذات یا به دور ختم می‌شوند. دور باطل است. به این دلیل که لازمه دور این است که

یک چیزی هم علت چیزی باشد و هم معلول آن که امری محال است. ابن سینا در اینجا بعد از اشاره به دور بیان می‌دارد که این سلسله و مجموعه دورگونه خود معلول است، پس علتی لازم دارد که خارج از آن است. سپس با ابطال دور نتیجه می‌گیرد که پس به واجب‌الوجود می‌رسد.

تقریر دوم ابن سینا و مغالطه ترکیب

بعد از تبیین تقریر ابن سینا در کتاب دانشنامه علایی اکنون نسبت مغالطه ترکیب با آن را بررسی می‌کنیم. برای این امر ابتدا مبانی این تقریر را طرح و جایگاه این مغالطه را مشخص نموده و به بررسی آن می‌پردازیم. تقریر ابن سینا در دانش‌نامه علایی دارای مبانی و مقدمات زیر است:

الف) «هستی» هر چه هست، یا بالذات واجب است یا چنین نیست.

ب) تقسیم غیر واجب بالذات، به ممتنع بالذات و ممکن بالذات.

ج) اصل علیت و محال بودن تسلسل علل

د) محال و باطل بودن دور

ه) در نظر گرفتن سلسله ممکن‌الوجودها به صورت یک مجموعه که معلول است.

همانطور که ملاحظه می‌شود در تبیین این برهان از سوی ابن سینا در مقدمه و مبنای «ه» ابن سینا مجموعه‌ای متناهی را مطرح می‌سازد که معلول است و نیاز به علت دارد. او بعد از اعلام نفی تسلسل به تبیین دور و علت و معلول‌هایی که یک چرخه تشکیل می‌دهند می‌پردازد و قبل از ابطال دور این مجموعه دورگونه را یک مجموعه‌ای می‌داند که خود معلول بوده و نیازمند علتی از بیرون است: «پس این همه بجملگی یک جمله معلول بود و ایشان را علتی از بیرون باید که این خود پدید شده است».

شاید بتوان گفت در این تقریر ابن سینا در کتاب دانش‌نامه علایی می‌توان رد پای مغالطه ترکیب را یافت. ابن سینا در این تقریر جمله معلول‌ها و مجموعه دورگونه چرخشی آن‌ها را معلول و پدیدار شده، یعنی حادث، می‌داند و آن را نیازمند به علتی خارج از مجموعه می‌شمارد؛ اما او ساکت است که این مجموعه به چه دلیلی معلول است و همین امر موهم این است که شاید معلول است بخاطر اینکه اجزایش معلول هستند و این چیزی جز مغالطه ترکیب نیست. البته می‌توان گفت نیاوردن دلیل هر چند این برهان را دچار نقص می‌کند، اما به معنای این نیست که او دچار مغالطه ترکیب شده است؛ یعنی او قائل است به اینکه چون افراد مجموعه معلول هستند پس مجموعه معلول می‌باشد. مضافه اینکه منطق‌دان بزرگ اسلامی خود بارها در مقابل مخالفان، مغالطه ترکیب آن‌ها را روشن ساخته است. بعلاوه وجود دو تقریر دیگر که هردو خالی از مغالطه ترکیب است دلیل است بر این که مسلم در اینجا نظر بیان این مغالطه نبوده است. ولی

بهر حال همانطور که اشاره شد این نقص برهان است که ابن سینا شقوق مختلف را طرح و تبیین کرده اما این مورد را بدون دلیل رها نموده است.

تبیین تقریر سوم ابن سینا

همان طور که اشاره شد شیخ الرئیس در کتاب اشارات به تقریری از برهان امکان و وجوب می پردازد که به نظر او کامل ترین است به طوری که آنرا برهان صدیقین می نامد. می توان تبیین او را چنین خلاصه نمود: هر موجودی با توجه به خودش و بدون توجه به غیر آن یا واجب الوجود بالذات یا ممکن الوجود بالذات است. زیرا هر موجودی یا وجود برای آن بالذات ضروری است یا وجود برایش ضروری نیست؛ حال اگر وجود برای آن ضروری باشد واجب الوجود بالذات است و اگر وجود برای آن ضروری نیست نمی توان آن را ممتنع الوجود بالذات دانست زیرا مقسم در اینجا موجود است و موجود را نمی توان ممتنع الوجود بالذات دانست پس ممکن الوجود بالذات است (ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ۳/ ۱۸).

حال آنچه را که ذاته ممکن است، وجود و عدم برایش علی السویه بوده و هیچ کدام از وجود و عدم برای او اولویتی ندارد و تحقق یکی، یعنی اولویت و ترجیح یکی بر دیگری برای ذات او نیاز به علت دارد. پس وجود هر ممکن الوجودی از چیز دیگری است (همان، ۱۹).

این وجود ممکن الوجود از چیز دیگر یا (به واجب ختم می شود که مطلوب ماست یا دارای دور می گردد که باطل است و یا: شرح خواجة طوسی بر کتاب اشارات، همان، ۲۰) سلسله وار تا بی نهایت ادامه می یابد. هر کدام از اجزاء این سلسله بی نهایت وار ممکن الوجود بالذات است. مجموع آنها هم که به اجزاء تعلق دارد غیر واجب بوده و به وسیله چیز دیگری واجب می شود. حال هر جمله و مجموعه ای که اجزاء آن معلول است باید خود علتی غیر از آحاد خود و خارج از آن ها داشته باشد^۱ (همان، ۲۲-۲۰). پس این مجموعه بی نهایت وار دارای علتی است که خارج از آن بوده و غیر از هر کدام از اجزاء خود می باشد.

ابن سینا ادامه می دهد: دلیل اینکه علت این مجموعه بایستی خارج از مجموعه بوده و غیر از آحاد آن و واجب الوجود است این است که این جمله و مجموعه یا اصلاً علت ندارد که امری باطل است؛ از طرف دیگر علت این جمله و مجموعه نمی تواند خودش باشد، چون چیزی نمی تواند علت خودش گردد؛ همین طور علت مجموعه نمی تواند اجزایش باشند، زیرا هیچ جزئی برای این کار بر اجزاء دیگر اولویت

۱ «[فوجود کل ممکن الوجود هو من غیره] إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته و الجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة أيضاً و تجب بغيرها ... كل جملة كل واحد منها معلول فإنها تقتضي علّة خارجة عن آحادها»

ندارد. پس علت مجموعه خارج از مجموعه است. این علت خارج از مجموعه نمی‌تواند ممکن‌الوجود باشد، زیرا همه ممکن‌الوجودها در درون مجموعه فرض شده‌اند؛ پس واجب‌الوجود است (همان، ۲۵-۲۳).

تقریر سوم ابن سینا و مغالطه ترکیب

مبانی و مقدمات تقریر شیخ‌الرئیس در کتاب «اشارات و تنبیهات»، را می‌توان چنین ذکر کرد:

(الف) تقسیم «موجود» به واجب‌بالذات و غیر آن.

(ب) موجود فی نفسه، واجب‌الوجود و حق است.

(ج) موجود غیر واجب‌الوجود ممکن‌الوجود بالذات است

(د) اصل علیت و قاعده محال بودن ترجیح بلا مرجح.

(ه) در نظر گرفتن سلسله ممکن‌الوجودها به صورت یک مجموعه

(و) ممکن‌الوجود بودن مجموعه عالم

ملاحظه می‌شود که تقریر ابن سینا از برهان امکان و وجوب در کتاب اشارات از حیث مبانی با سایر تقریرهای او متفاوت است. او در این تقریر به ابطال دور نمی‌پردازد. خواجه نصیرالدین طوسی معتقد است که چون ابطال دور واضح و روشن است ابن سینا به آن نپرداخته است. از طرف دیگر ابن سینا در این تقریر به نفی تسلسل نمی‌پردازد، بلکه به مجموعه‌ای اشاره می‌کند که می‌تواند متناهی و یا حتی غیر متناهی باشد. شاید همین امر سبب شده تا این تقریر توسط شیخ اشراق به عنوان تقریری لحاظ گردد که نیاز به ابطال تسلسل ندارد (ر. ک: سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۳۸۷-۳۸۶؛ صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ۶/ ۲۶). از طرف دیگر ابن سینا برهان را مستقیمه بر مجموعه جهان به عنوان مجموع ممکن‌الوجودها قرار می‌دهد. همچنین او این مجموع را ممکن‌الوجود دانسته و برای آن علتی مجزا قائل می‌شود و نهایتاً اثبات می‌کند که این علت واجب‌الوجود است.

بنابراین می‌توان گفت تقریر ابن سینا در کتاب اشارات بیشتر از سایر تقریرهای او موجب ابهام مغالطه ترکیب می‌شود: هر ممکن‌الوجودی نیاز به علتی دارد که ممکن‌الوجود است و این نیازها سلسله‌ای را شکل می‌دهند که می‌تواند نامتناهی و یا متناهی باشد، اما این سلسله به صورت یک مجموعه لحاظ می‌گردد که متصف به ممکن‌الوجود است و نیاز به علت دارد و سپس اثبات می‌گردد که این علت خارج از سلسله بوده و واجب‌الوجود است.

از این منظر این شبهه پیش می‌آید که او مجموعه را متصف به ویژگی افراد و اجزاء خود نموده است. به

عبارت دیگر او حکم اجزاء مجموعه را به مجموعه سرایت داده است به این دلیل که مجموعه از آن اجزاء تشکیل شده است و این چیزی جز مغالطة ترکیب نیست.

همانطور که در تبیین مغالطة ترکیب اشاره شد نکته اصلی مغالطة ترکیب این است که مجموعه‌ای متصف به صفتی شود، به این دلیل که اجزاء آن مجموعه دارای آن صفت است. ابن سینا در تقریر قائل به وجود مستقلی برای مجموعه ممکن الوجودها است. همینطور این مجموعه را همچون اجزاء خود ممکن الوجود می‌داند؛ اما دلیل او به خاطر ممکن الوجود بودن اجزاء نیست، بلکه به نظر او چون این مجموعه مثل هر مجموعه‌ای قائم به افراد و اجزای خود است، نمی‌تواند واجب الوجود باشد و ممکن الوجود است. چون قائم به غیر بودن با واجب الوجود منافات دارد. یعنی ابن سینا برای اثبات امکانی بودن این مجموعه دلیل آورده است (قائم به غیر بودن)، نه اینکه حکم اجزاء را به کل سرایت داده باشد. بنابراین مغالطة ترکیب در این تقریر واقع نشده است.

نتیجه‌گیری

ابن سینا تقریرهای متعددی از برهان امکان و وجوب دارد. بعد از او متفکران اسلامی و غربی تقریرهای او را به شیوه‌های مختلف ارائه کرده‌اند. بررسی دقیق تقریرها نشان می‌دهد که آن‌ها از نظر مبنا تفاوت‌هایی دارند. بر مبنای این تقریرها نقدهایی وارد شده است؛ از جمله آن‌ها این است که در این تقریرها به نوعی به وجود مستقل، چه واقعی و چه اعتباری، برای مجموعه موجودات قائل شده‌اند؛ و براساس آن مغالطة ترکیب، مستقیمه یا با واسطه تبیین مقدمه بطلان دور و تسلسل، در این تقریرها وارد شده است. با بررسی دقیق روشن می‌شود که هیچ کدام از تقریرهای شیخ‌الرئیس نه تنها بر مغالطة ترکیب که از سوی بعضی متفکران اسلامی همچون غزالی و متفکران غربی همچون راسل مطرح شده مبتنی نیست، بلکه علاوه براین که تبیین او آن را نفی می‌کند، در جای دیگر او صریحاً به این مغالطه اشاره نموده و آن را رد کرده است.

نکته اصلی این بررسی این است که اساس برهان این است که اتصاف مجموعه‌ها به صفت اجزاء و افراد آن‌ها به خاطر ترکیب نیست. ابن سینا در تقریرهای خود چه در اصل برهان و چه در نفی تسلسل، مجموعه را متصف به صفت اجزاء می‌کند، اما در هر کدام دلیل مجزائی می‌آورد و این غیر از مغالطة ترکیب است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیها*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
- _____، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن زاده آملی، قم، انتشارات حوزه علمیه، ۱۳۷۶.
- _____، *المبدأ و المعاد*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل - دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- _____، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، مقدمه و تصحیح از محمد تقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- _____، *دانش نامه علایی*، تصحیح محمد معین، همدان، انتشارات دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم، ۱۳۸۳.
- ابن مرزبان، بهمنیار، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۷.
- بدوی، عبدالرحمان، *موسوعة الفلسفه*، بیروت، المؤسسة العربی، ۱۹۸۴ م.
- تحریرچی، نفیسه، و علیرضا کهنسال «اعتبارسنجی نقد صدرا بر دلیل «مجموع ممکنات»، *حکمت/اسراء*، سال ۵، ش ۴، (۱۳۹۲)، ص ۱۷۵-۱۵۱.
- جوادی آملی، عبدالله، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
- خندان، علی اصغر، *منطق کاربردی*، تهران: انتشارات طه، ۱۳۷۹.
- رازی، فخرالدین بن محمد، *المباحث المشرقیه*، قم، انتشارات بیدار، چاپ دوم، ۱۴۱۱ ق.
- راسل، برتراند، *عرفان و منطق*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۶۲.
- سبزواری، هادی بن مهدی، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی، تهران نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹.
- سهروردی، یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجف قلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.
- _____، *المبدأ و المعاد*، تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴.
- _____، *المشاعر*، ترجمه عمادالدوله، همراه با مقدمه و ترجمه فرانسوی هنری کربن، انتشارات کتابخانه طهوری، چاپ دوم، ۱۳۶۳.
- غزالی، محمد بن محمد، *تهافت الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دنیا، تهران، انتشارات شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
- کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم داجو، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۹۲.

_____، *فیلسوفان انگلیسی*، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۶۲.

کانت، ایمانوئل، *نقد عقل محض*، ترجمه بهروز نظری، تهران: نشر باغ نی، ۱۳۹۰.

لاهیجی، عبدالرزاق، *شوارق الالهام*، اصفهان، مهدوی، چاپ سنگی، بی تا.

لایبنیتس، ویلهلم، *منادولوژی*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵.

ملک شاهی، حسن، *ترجمه و شرح اشارات و تنبیها*، تهران، انتشارات سروش، چاپ ششم، ۱۳۸۸.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *الجواهر النضید*، شرح علامه حلی، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۳.

_____، *تجريد الاعتقاد*، شرح علامه حلی، ترجمه ابوالحسن شعرانی، تهران، انتشارات اسلامی، بی تا.

_____، *تلخیص المحصل*، تهران، دانشگاه مکیل و دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.

Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, translated by Alfred. J. Freddoso, university of Notre Dame, 2014.

Mackie. J., *The Miracle of Theism*, Newyork, oxford university press, 1982.



Essays in

Philosophy and Kalam

Vol. 50, No. 1, Issue 100

Spring & Summer 2018

DOI: 10.22067/islamic-philosop.v50i1.69951

جستارهایی در

فلسفه و کلام

سال پنجاهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۰

بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۶۷-۴۹

بررسی تطبیقی عشق و اوصاف آن از منظر بکتی و تصوف *

دکتر فیاض قرایی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: f.gharaei@um.ac.ir

چکیده

بسیاری درباره عشق سخن گفته‌اند و سخنان زیادی هم درباره عشق گفته شده است. غالب این سخنان کلی‌گویی و تکرار مکررات و شبیه هم است. اما از این میان عده بسیار اندکی هم بوده‌اند که در باب عشق سخنان بدیع گفته و به دقت به بیان جزئیات و رموز عشق پرداخته‌اند. قصد این مقاله پرداختن به اوصاف و ویژگی‌های عشق الهی از دید دو صاحب‌نظر مجرب و استاد در عشق الهی از دو جریان مهم و اثرگذار در دو جامعه متفاوت است: یکی از نهضت عرفانی بکتی در دین هندو در هندوستان و دیگری از جریان تصوف در عالم اسلام است. ابتدا به اختصار اشاره‌ای به شخصیت این دو صاحب‌نظر می‌شود، سپس به بیان اوصاف و ویژگی‌های مهم عشق از دید آن دو و مقایسه آن‌ها پرداخته می‌شود.

کلیدواژه‌ها: عشق، بکتی، تصوف.

مقدمه

بی تردید عنصر عشق تقریباً تمام فرهنگ‌ها را در طول تاریخ بشری، در شرق و غرب، در جوامع ابتدایی و پیشرفته به نحوی تحت تأثیر قرار داده است و به عنوان نیروی محرکی بسیار قوی در تمام فعالیت‌های بشری و جلوه‌های مختلف زندگی بشری از قبیل: مذهب، هنر، ادبیات، موسیقی، رقص، نمایش، فلسفه، عرفان و... حضور داشته است. از این رو نقش مهم و جهت دهنده عنصر عشق در پیشرفت فرهنگ و تمدن بشری را نمی‌توان نادیده گرفت. مخصوصاً نقش عشق در سیر تفکر و تمدن شرقی بسیار پررنگ‌تر است و تأثیر آن محدود به افراد و حوزه‌های خاصی نبوده است. و اثر آن تا آنجا پیش رفته که گاهی سبب به وجود آمدن جریان‌ها و جنبش و نهضت‌هایی شده است. به سبب عنصر عشق، مثلاً در عالم هندو، نهضت بکتی^۱ و جنبش بائول‌ها^۲ به وجود آمده و در عالم اسلام جریان تصوف شکل گرفته است. البته به تبع آن، آثار عشق چنان فراگیر شده که قرن‌ها همه جوامع انسانی را درگیر خود کرده است و اثر آن در راستای صلح و دوستی و مدارا برای جامعه بشری و بالاخص در جوامع چندفرهنگی و چنددینی، بسیار گران‌بها و سازنده بوده و برای قرن‌ها زندگی مسالمت‌آمیزی برای پیروان ادیان و اقوام مختلف فراهم آورده است.

برای پرهیز از پراکنده‌گویی، به طور برگزیده به دیدگاه‌های دو چهره نامدار پرداخته می‌شود: رامه کرشنه از نهضت بکتی در هند که بنا بر تجربه خود سخنان بدیع و ویژه‌ای در باب عشق دارد و مولوی از جریان تصوف که دقیق‌ترین و استادانه‌ترین بیان را درباره عشق دارد.

نگاهی گذرا به مفهوم کلی عشق

برای عشق تعاریفات و تقسیمات مختلفی بیان شده است که اینجا مجال پرداختن بدان نیست و فقط در حد ضرورت به آن اشاره‌ای می‌شود. متناسب با این مقام و برای ورود به بحث اصلی، به طور کلی می‌توان عشق را به سه دسته تقسیم نمود: عشق شهوی، عشق انسانی و عشق الهی.

عشق شهوی: عشقی است که برخاسته از تمایلات نفسانی و لذات جسمانی باشد و برای این نوع از عشق در فرهنگ‌های مختلف بشری اسامی مختلفی نهاده شده است: در یونانی: لروس^۳، لاتینی: آمور^۴، سنسکرت: کامه^۵، عربی: هوی، فارسی: هوس و کام. عشق انسانی: محبت شدیدی است که بین دو نفر

^۱ Bhakti

^۲ Bauls

^۳ Eros

^۴ Amor

^۵ kama

برقرار می‌شود و در آن انگیزه شهوی و نفسانی نیست. برای این نوع از عشق نیز نام‌های مختلفی نهاده شده است: یونانی: فیلیا^۱، لاتینی: دلیکتیو^۲، سنسکریت: پریاتا^۳، عربی: حب، فارسی: دلدادگی. عشق الهی: عشق به حقیقت مطلق است که جمال مطلق است و به نام‌های مختلف در فرهنگ‌های مختلف از آن یاد می‌شود: یونانی: آگاه^۴، لاتینی: کاریتاس^۵، سنسکریت: پر مه^۶، فارسی و عربی: عشق.

واقعیت این است که از آنجا که عشق متعلق به تجربه‌های شخصی افراد با شخصیت‌ها و قابلیت‌های متفاوت و ساحات روحی و روانی مختلف است، ارائه تعریفی دقیق و واحد با حد و رسم تام از آن ممکن نیست و هر کس به زبانی فقط نشانی از آن می‌دهد و آن را به گونه‌ای تعریف می‌کند. به همین دلیل مرزبندی بین انواع عشق نیز نمی‌تواند کاملاً دقیق باشد و تقسیم‌بندی مذکور نیز فقط می‌تواند قدمی کوچک در ابهام‌زدایی (هرچند اندک) و علامت‌رهنمایی در راستای شناخت انواع عشق و تمیز و تفکیک آن‌ها در حد میسور باشد. وگرنه خود عارفان و استادان عشق نیز در تعریف عشق احساس عجز و ناتوانی می‌کنند و آن را تعریف ناشدنی می‌دانند. لذا سخن گفتن در چنین مقامی بس مشکل است و ضرورت دارد که به سخن خود آنان استناد شود. ابن عربی می‌گوید: «فمن حد الحب ماعرفه و من لم یذقه شربا ماعرفه و من قال رویت منه ماعرفه فالحب شری بلاری» «هر کس که عشق را تعریف کند آن را نشناخته، و کسی که از جام آن جرعه‌ای نچشیده باشد آن را نشناخته، و کسی که گوید من از آن جام سیراب شدم آن را نشناخته، که عشق شرابی است که کسی را سیراب نکند.» (ابن عربی، ۱۱۱/۲). همو می‌گوید: «دل محبان خدا شکافته شد و آنان جلال و عظمت پروردگار را به نور دل دیده، بدن‌هاشان این جهانی و ارواحشان ملکوتی و عقولشان آسمانی است. آن‌ها میان صفوف ملائکه می‌باشند و به عین الیقین مشاهده می‌کنند و به اندازه توانشان او را می‌پرستند، آن هم نه به طمع بهشت و نه به خاطر خوف از جهنم، بلکه از آن رو که او را دوست دارند.» (الفاخوری، ۳۰۴).

جایگاه عشق در عرفان هندو

معروف‌ترین اصطلاح معادل عشق در هندوئیسم، واژه سنسکریت «کامه» به معنی «آرزو»، «اشتیاق»، «عشق» و «معجب» است. البته واژه کامه که اغلب در مورد عشق جنسی به کار می‌رود، نام الهه عشق در

^۱ Philia

^۲ Delictio

^۳ Priyata

^۴ Agape

^۵ Caritas

^۶ Prema

هندوویزم نیز است، همانند لروس که الهه عشق یونانی و کوپید^۱ که الهه عشق رومی است. اعتقاد بر این است که کامه، الهه عشق، از طریق تمایلات جنسی و عشق شهوانی، موجب تداوم حیات همه جانداران می‌گردد. گفتنی است که واژه «کام» در زبان فارسی نیز کم و بیش در همان معنای رایج «کامه» در زبان سنسکریت و «کام» در زبان هندی به کار می‌رود، همانند ترکیب «کام گرفتن». البته دلیل این معنی مشترک نیز یکی بودن ریشه زبان‌های هندی و ایرانی است.

در ریشه‌یابی تاریخی واژه‌های همسو با «عشق» در ادبیات باستان هند، ابتدا به واژه شردا^۲ بر می‌خوریم که به معنی «ایمان»، «توکل»، «میل» و «احترام»، و نیز نیرویی برانگیزاننده برای قربانی به رسم ودایی است؛ بدین صورت که خدایان در عوض هدایا و قربانی‌های پرستندگان، از قبیل غذا و شیر و چیزهای دیگر، زندگی سرشار از سعادت و برکت و خوشی به آنان ارزانی می‌دارند.

مشهورترین و رساترین واژه‌ای که برای بیان عشق الهی به کار برده می‌شود واژه بکتی^۳ است. ریشه آن بج^۴، به معنی «دوست داشتن» و «پرستیدن» است. واژه «بکتی» در ابتدا به معنی «خوردن»، «دارا بودن» و «لذت بردن» بوده و سپس به معنی «عبادت مشتاقانه»، «پرستش با اخلاص» و با کمی توسعه به معنی «عشق الهی» به کار رفته است. بنابراین بکتی، دوست داشتن خدا و پرستیدن عاشقانه اوست که سالک در طی آن به مقام تسلیم محض یا پرپتی^۵ در برابر خدا می‌رسد و هر کاری که انجام می‌دهد فقط برای رضای خداست.

اولین بار در کتاب بگود گیتا^۶ است که به جرقه‌های عشق الهی در آثار دینی هندو تحت عنوان بکتی به معنی «اخلاص در طاعت» و «عبادت عاشقانه» اشاره می‌شود (chapter XII).

در عرفان هندو سه طریق برای سیر باطنی توصیه شده است: طریق ریاضت یا یوگا مارگه^۷ طریق معرفت یا جنانه مارگه^۸ و طریق عشق یا بکتی مارگه^۹. بعضی مشرب‌ها طریق معرفت را مقدم شمرده‌اند، برخی دیگر طریق عشق را و برخی نیز ریاضت را. در بگود گیتا که از هر سه طریق سخن رفته، عشق بر طرق دیگر مقدم شمرده شده است. از طرف دیگر، آنان که طریق معرفت را برگزیده‌اند نه تنها طریق عشق

^۱ Cupid

^۲ śrāddha

^۳ Bhakti

^۴ Bhaj

^۵ Prapatti

^۶ Bhagavad Gita

^۷ Yoga mārga

^۸ Jñāna mārga

^۹ Bhakti mārga

را نفی نکرده‌اند بلکه حتی سلوک عاشقانه را ضروری طی طریق هم دانسته‌اند.

اصل بکتی از اهمیت بسزایی در مکتب عرفانی ویشنوی^۱ برخوردار است. نهضت بکتی یا نهضت عرفانی مبتنی بر عشق، در حدود قرن هفتم میلادی در جنوب هند به وسیله عرفای نامداری به نام آلوارها^۲ پدید آمد. این عرفای ویشنوی دوازده نفر و متعلق به زمان‌ها و مکان‌های مختلف از ایالت تامیل^۳ هند بوده‌اند. این عارفان از طبقات مختلفی از جامعه هندوان بوده‌اند و فقط یکی از آنان از طبقه براهمنان (برترین طبقه هندویی) بوده است، و نکته جالب توجه دیگر اینکه در بین آنان زن عارف‌های نیز وجود داشته است. حرکتی را که آلوارها در جنوب هند آغاز کردند به وسیله حکیمان دیگری که اصطلاحاً به آچاریه‌ها^۴ مشهورند ادامه یافت. مشهورترین چهره‌های آچاریه‌ها، رامانوجه^۵ (قرن یازدهم میلادی) و مدوه^۶ (قرن دوازدهم میلادی) بودند که برای دادن ساختاری فلسفی و کلامی به ویشنویزم، که بکتی اصل اصیل آن به شمار می‌رفت، بسیار کوشیدند.

شنکره^۷ (۷۸۸-۸۲۰ میلادی) حکیم و عارف بزرگ هندو، گرچه به عنوان نماینده طریق معرفت یا جنانه معرفی شده است، اما هرگز مخالفتی با طریق بکتی نکرده است. شنکره، بکتی را همدریف با شردا (ایمان) و یوگا می‌داند و همه آن‌ها را برای رسیدن به رهایی مطلق ضروری می‌داند و به خصوص بکتی را می‌ستاید و آن را بهترین حامی و محرک سالک در طی طریق می‌داند. شنکره، بکتی را هم وسیله می‌داند و هم هدف. او بالاترین مرتبه بکتی را جنانه- نیشتا^۸ می‌داند که همان «خودشناسی» است. بنا بر نظر شنکره، بکتی که در ابتدای سیر باطنی به عنوان یک ابزار ضروری است، هنگامی که منجر به خودشناسی و تجربه «خود» می‌شود نهایت راه نیز هست (Krishan Sharma, 148-149).

رامانوجه (۱۰۱۷-۱۱۳۷ میلادی) بکتی را تجربه‌ای می‌داند که در نتیجه مراقبه باطنی همراه با عشق حاصل می‌شود که خود نوعی معرفت شهودی است. بنابراین رامانوجه نیز همانند شنکره، بکتی (عشق) و جنانه (معرفت) را توأم با یکدیگر می‌داند. لذا بنا بر نظر او بکتی می‌تواند به عنوان معرفتی باطنی که از تجربه شخصی نشأت گرفته است تفسیر شود.

^۱ Vaishnava

^۲ ālvārs

^۳ Tamil

^۴ āchāryas

^۵ Rāmānūja

^۶ Madhva

^۷ Shankara

^۸ jñāna-nisthā

سوامی ویوکانند^۱، متفکر معاصر هندو می‌گوید: انسان برای پروریدن شخصیت انسانی خویش در زندگی این جهانی به سه چیز به طور ضروری نیازمند است: معرفت یا جنانه، یک بال است، عشق یا بکتی دیگر بال است و ریاضت یا یوگا همچون دم پرده است که تعادل را به هنگام پرواز حفظ می‌کند. اگر کسانی نتوانند این سه را با هم در خود جمع کنند همانا طریق بکتی، تنها طریقی است که می‌تواند آنان را به مقصد برساند. باید به یاد داشت که آداب و سنن هر چند برای طی طریق ضروری هستند، لکن ارزش آن‌ها ارزش ابزاری است و تا جایی ارزش دارند که انسان به عشق آتشین الهی دست نیافته است. هر آن که انسان به این عشق دست یازد دیگر نیازی به چنین ابزاری نیست (Ibid., 33).

ویوکانند معتقد است که عشق با همه مراتب و انواعش در نهایت به حقیقت مطلق منتهی می‌شود، ولی متأسفانه اغلب مردم از این امر غافل‌اند و نمی‌دانند که عشق‌های ظاهری همچون رودهایی هستند که عاقبت به اقیانوس بی‌منت‌های حقیقت می‌ریزند. به همین دلیل است که انسان‌های غافل به چیزهای حقیر عشق می‌بازند و گوهر عشق را ارزان می‌فروشند (Swami Vivekananda, 3:98).

در ادبیات عرفانی هندو معمولاً برای توصیف حالات مختلف عشق از زبان تمثیلی استفاده می‌شود و کلماتی برای توصیف عشق الهی به کار برده می‌شود که عیناً در وصف عشق انسانی و این جهانی به کار می‌رود. و دلیل آن این است که اهل دل و مردان باطنی برای توصیف عشق متعالی چاره‌ای جز استفاده از زبان قراردادی ندارند و این زبان با تنگنایی که دارد ظرفیت و توان توصیف عشق را ندارد، لذا اصطلاحات عشق مجازی را به کار می‌برند، ولی از آن قصد عشق حقیقی می‌نمایند، و مردم عادی که از این زبان نمادین و عشق الهی بی‌خبرند دچار کژفهمی شده و عاشقان حقیقی را به عشق مجازی متهم می‌کنند (Ibid., 99).

جایگاه عشق در عرفان اسلامی

یکی از اساسی‌ترین مسائل در عرفان اسلامی عشق است و عارفان اساس آفرینش را عشق می‌دانند. چنانکه مشهور است آمده است: «کنت کنزاً مخفياً، فاحببت ان اعرف، فخلقت الخلق لکی اعرف.» یعنی: «گنج نهانی بودم، خواستم که شناخته شوم، پس آفریدگان را آفریدم تا شناخته شوم.»

عشق از تصوف جدایی ناپذیر است و عارفان سخنان بدیعی در باب عشق گفته‌اند. «بدون شک بیانات و نظرات صوفیه در باب عشق، فهم‌های نوظهور و بدیعی را عرضه می‌کنند.» (بنیامین آبراهاموف، عشق الهی در عرفان اسلامی، ۳۸) و همه سخنانشان در این باره اقتباسی نیست. عرفا عشق را به دو نوع تقسیم

^۱ Swami Vivekananda

می‌کنند: عشق مجازی و عشق حقیقی. عشق مجازی عبارت است از عشق ورزی به غیر حق، و عشق حقیقی، عشق به حضرت حق است. عرفا عشق مجازی را مقدمه و پلی برای عشق حقیقی می‌دانند و می‌گویند: «المجاز قنطره الحقیقه». و تحلیل آن این است که عشق مجازی باعث می‌شود که باطن انسان از علایق و تعلقات آزاد گردد و تنها یک دل‌بستگی داشته باشد که آن هم نسبت به معشوق است. و این خود تجربه‌ای بزرگ برای عاشق است که چگونه دل به یک دلبر سپردن باعث می‌شود تمام دل‌بستگی‌ها رخت بریندد و رنج و مرارت‌های دنیوی حقیر و ناچیز جلوه نمایند. حال اگر عاشق در عشق مجازی خود نیز تأمل کند درخواهد یافت که این معشوق، معشوق حقیقی نیست و باید دل به معشوق حقیقی داد که از ازل تا به ابد باقی است و او زیباترین است و زیباییش فناپذیر است. بدین ترتیب عبور از عشق مجازی به عشق حقیقی بسی آسان‌تر از آن است که انسان با دل‌بستگی‌های متعدد یکسره پا در عرصه عشق حقیقی بگذارد. یکی دیگر از توجیهات برای عشق مجازی این است که پرتوی از عشق حقیقی است، از آن جهت که حسن و جمال مجازی، جلوه‌ای از حسن و جمال ازلی است؛ یعنی هر جا که زیبایی و حسن و کشش است، اگرچه عاشق خود خبر و توجه نداشته باشد در حقیقت اثری است از حسن و جمال الهی.

شیخ روزبهان بقلی در مورد عشق و اقسام آن چنین می‌گوید: «اعلم ایها السائل فی العشق، که عشق را مقدمات است، و بدایت عشق ارادت است از آنجا که به خدمت آیند. بعد از آن موافقت است. بعد از آن ریاضت است. حقیقتش محبت است و آن از دو طرف درآید: از انعام معشوق و از رؤیت معشوق. اول عموم است و دیگر خصوص، چون به کمال رسد شوق است و چون به حقیقت استغراق رسد یسمی عشق.» (روزبهان بقلی، ۱۵).

البته ریشه این عشق الهی را ما در قرآن و حدیث می‌یابیم که منبع الهام عارفان است. به بعضی از آیات در این مورد اشاره می‌شود: «والذین آمنوا اشد حباً لله» (بقره: ۱۶۵)، یعنی: «همانا مؤمنین محبت شدید به خداوند دارند.» «قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله ویغفر لکم ذنوبکم» (آل عمران: ۳۱)، یعنی: «ای پیامبر به آنان بگو اگر خدا را دوست می‌دارید اطاعت کنید، خداوند هم شما را دوست می‌دارد و گناهانتان را می‌آمرزد.» «ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات سیجعل لهم الرحمن ودا» (مریم: ۹۶)، یعنی: «کسانی که ایمان آوردند و به کارهای نیکو پرداختند، همانا خداوند مهر خویش را در دل آنان می‌افکند.» «و هو الغفور الودود» (بروج: ۱۴)، یعنی: «همو (خداوند) بسیار آمرزنده و دوست دارنده است.» و «قل ان کان آباؤکم و اباؤکم و اخونکم و ازواجکم و عشیرتکم و امول اقترتموها و تجره تخشون کسادها و مسکن ترضونها احب الیکم من الله و رسوله و جهاد فی سبیلہ» (توبه: ۲۴) یعنی: «بگو اگر پدران و فرزندان و برادران و همسران و قوم و خویش شما و اموالی که بدست آورده‌اید و تجارتی که از کساد آن می‌هراسید و

مسکن‌هایی که بدان علاقمندید در نظر شما محبوب‌تر است از خدا و رسول او و جهاد در راه او» در حدیث قدسی نیز آمده است: «من طلبنی وجدنی، و من وجدنی عرفنی، و من عرفنی احبنی، و من احبنی عشقنی، و من عشقنی عشقته، و من عشقته قتلتته، و من قتلتته فعلی دیته، و من علی دیته فانا دیته.» (فیض کاشانی، ۱۰۸)، یعنی: «هر که مرا طلب کند می‌یابد، و هر که مرا بیابد می‌شناسد، و هر که مرا بشناسد دوستم می‌دارد، و هر که دوستم بدارد عاشقم می‌شود، و هر که عاشقم شود می‌کشمش، و هر که را بکشم خون بهایش بر من است، و من خود خون بهای او هستم.» پیامبر اسلام (ص) نیز فرمود: «من عشق فکتم و عف و صبر فمات مات شهیدا» (ابن ابی الحدید، ۲۰/۲۳۳؛ ابن سراج قاری، ۱/۱۴)، یعنی: «هر که عاشق شود و رازدار باشد و عفاف ورزد و صبر پیشه کند تا بمیرد، همانا او شهید است.»

عرفا معمولاً منزلت عشق را بسی بالاتر از عقل دانسته‌اند. چون عشق می‌تواند بدانجا رسد که عقل از درک آن عاجز است. عین القضات می‌گوید: «سودایی عشق از زیرکی جهان بهتر ارزد و دیوانگی عشق بر همه عقل‌ها افزون آید. هر که عشق ندارد بی‌حاصل است. هر که عاشق نیست خودبین و پرکین باشد و خودرأی بود. دریغا! همه جهان و جهانیان کاشکی عاشق بودند! تا همه زنده و با درد بودند!»

«عاشق شدن آئین چو من شیدایی است / ای هر که نه عاشق است، او خودرایی است

در عالم پیر هر کجا برنایی است / عاشق بادا که عشق خوش سودایی است» (همان، صص ۹۸-۹۹).

ویژگی‌های عشق از دید دو چهره شاخص شارح عشق

رامه کرشنه^۱ و عشق الهی

یکی از چهره‌های شاخص نهضت عرفانی بکته در قرن نوزدهم میلادی، عارف مشهور رامه کرشنه است. رامه کرشنه در سال ۱۸۴۶ میلادی، در یکی از روستاهای بنگال دیده به جهان گشود. بالضروره اشاره‌ای به برخی از خصوصیات او می‌شود. او از مجذوبانی بوده که از کودکی دچار جذبه می‌شده است. نقل است که اولین جذبه او در اوان کودکی، در سن شش یا هفت سالگی رخ داده است. وی هنگامی که به تنهایی از میان شالیزارها می‌گذشت و از برنج پف کرده‌ای که در زنبیل حمل می‌کرد می‌خورد، ناگهان نگاهش به آسمان افتاد و ابر بسیار زیبایی را دید. آن ابر در حالی که به تدریج بزرگ‌تر می‌شد و آسمان را فرا می‌گرفت، دسته‌ای از درناهای سفید چون برف هم از پیش چشمان رامه کرشنه رد شدند. زیبایی این مناظر طبیعی در نظر آن کودک آنچنان جلوه نمود که او را مسحور و از خود بیخود ساخت. او بر زمین افتاد و

^۱ Ramakrishna

برنج‌ها بر زمین ریختند. بعد از مدتی که روستائیان او را نقش بر زمین دیدند به خانه‌اش حمل کردند. رامه کرشنه بعدها تعریف می‌کرد که در آن هنگام بهجت و سرور زایدالوصفی به او دست داده بود. رامه کرشنه کودکی سالم و شاداب و بی‌قرار و با شیطنیت تمام بود. او در همان مدرسه روستای خودش، خواندن و نوشتن را یاد گرفت و به شنیدن اساطیر هندویی و داستان‌های حماسی هند علاقه وافری داشت. او علاقمند به نقاشی بود و بیزار از ریاضیات بود. او شیفته زیبایی و جنبه‌های زیباشناختی زندگی بود، زیبایی او را بی‌قرار می‌نمود و به خلسه عرفانی می‌برد.

رامه کرشنه هفت ساله بود که پدرش درگذشت و تحت سرپرستی برادر بزرگ‌تر خود قرار گرفت. روح او با علوم عادی ارضاء نمی‌شد، لذا در پی آن بود تا راهی به سوی خدا و عالم اسرار و معانی بیابد. تا اینکه او به خاطر عشقی که به کالی^۲ (الهه معروف و محبوب منطقه بنگال که مظهر صفات جلالیه است و در اساطیر هندو همسر شیوا به شمار می‌آید) داشت از سن نوزده سالگی معتکف معبد کالی در شهر دکشن‌اشور^۳ شد. از اینجا سیر باطنی او برای تهذیب نفس یا سادنا^۴ به طور جدی شروع شد. فکر و ذکر کالی تمام وجود او را پر کرده بود و شب و روز مشغول راز و نیاز با او بود و هر چه داشت عاشقانه نثار او می‌کرد. او دیگر همه تعلقاتش نسبت به عالم خارج را قطع کرده بود و تنها خواسته‌اش این بود که حتی شده یکبار کالی بر او تجلی کرده و خود را به او بنمایاند تا او بدین طریق به وصال حقیقت نائل گردد. آتش عشق آنچنان او را پریشان کرده بود که دیگر جهان خارج و حتی خود را فراموش کرده بود و او همچنان در آتش اشتیاق می‌سوخت. او خود در شرح احوالاتش می‌گوید: «در این هنگام، من در پی دیدن رخ معشوق، یکپارچه سوز و درد شده بودم. قلبم آن چنان در تب و تاب و فشار بود که حوله خیزی را بچلانند. خوف ندیدن رخ دوست مرا از پای در می‌آورد. دیگر تاب فراق نداشتم. دنیا دیگر برایم ارزش زیستن نداشت. ناگهان چشمم به شمشیری که در معبد آویزان بود افتاد، تصمیم گرفتم به زندگی‌ام خاتمه دهم. چون دیوانه‌ای پریدم و آن شمشیر را گرفتم که ناگاه کالی خود را به من نمایان ساخت و من از خود بیخود شده و بر کف زمین افتادم و دیگر نفهمیدم پس از آن چه شد و آن روز و فردای آن روز چگونه گذشت، ولی هر چه بود سرشار از سرور و نشاط شده بودم و حضور مادر کالی را حس می‌کردم.» (Ramakrishna, The Life of Sri Ramakrishna, 17).

اوضاع روحی رامه کرشنه آنچنان آشفته می‌نمود که مردم می‌پنداشتند او دیوانه شده است، و این خبر به مادرش نیز رسید. مادرش توانست او را متقاعد کند تا به روستایشان برگردد. او حدود یک سال و نیم در

^۲ Kālī

^۳ Dakshineswar

^۴ sādhanā

روستا بود و در این مدت ازدواج کرد و وضع روحیش نیز به حالت عادی درآمد. تا اینکه در سال ۱۸۶۰ میلادی به داکشن آشور بازگشت. بعد از مدت کمی، دوباره مبتلای عشق شد و جنون عشق این بار با شدت و حدت بیشتری گریبان او را گرفت. او بار دیگر غافل از خویش و بیگانه شد. او خود می‌گوید: «گاهی مارها آنچنان روی بدن بی حس من چنبره می‌زدند که نه من از آنان خبر داشتم و نه آنان از من مدت شش سال چشمانم خواب ندیدند و باز بودند، حتی من نمی‌توانستم پلک چشمانم را ببندم. دیگر زمان و بدن برایم بی معنی بودند ... اوقاتم به گریه و زاری می‌گذشت ... بار دیگر مادر کالی خود را به من نمایاند.» (Diwakar, 117).

رامه کرشنه چنین وضعیتی داشت که به یک براهمن^۵ برخورد. رامه کرشنه که تا به حال سیر و سلوک خود را بدون راهنما و استاد و تنها بر اساس بکتی انجام می‌داد، خود را به دست این استاد سپرد و شروع به انجام مراقبات یوگای تنتره^۶ کرد که طریقی برای رستگاری و رهایی انسان، با به فعلیت رساندن نیروهای نهفته در درون انسان است. سرانجام رامه کرشنه به سیده^۷ آخرین منزل این طریق رسید. بعد از آن رامه کرشنه با استاد کار کشته دیگری به نام توتاپوری^۸ ملاقات کرد و زیر نظر او در طی مدت کمی به بالاترین مراتب رستگاری و رهایی یعنی نیروی کلپه سمادی^۹ دست یافت. این گونه بود که او مراحل سلوک را به پایان برد و شاگردان مبرزی را در عرفان و حکمت تربیت نمود که بعضی از آن‌ها همچون سوامی وی وکانند، چون ستاره‌ای بر تارک عرفان و فلسفه معاصر هندو می‌درخشند و از مصلحین بزرگ هندی به شمار می‌روند. بالاخره این عارف بزرگ هندو بعد از چند ماه در بستر بیماری بودن، در ۱۵ آگوست ۱۸۸۶ میلادی چشم از جهان فرو بست.

مولوی و عشق الهی

مولوی (متولد ۶۰۴ ق/ ۱۲۰۷ م) زاده بلخ، در عصر حمله مغول همراه پدر به قونیه رفت و در آنجا عالمی برجسته شد و در سن ۳۸ سالگی پس از دیدار شمس شرر عشق در جانش افتاد و شوریده‌سری شد که هیچ شباهتی با مولوی پیشین نداشت. همچنان که خود او می‌گوید:

«زاهد بودم ترانه گویم کردی/ سرفتنه بزم و باده جویم کردی

سجاده نشین با وقاری بودم/ بازچه کودکان کویام کردی» (مولوی، دیوان

^۵ Brāhman

^۶ Tantra

^۷ Siddha

^۸ Totāpuri

^۹ Nirvikalpa samādhī

شمس، رباعی (۱۷۱۶).

از دید مولوی، عشق «مرکز و جان مذهب و محور اصلی معنویت است. ... و «بدترین مرگ‌ها بی‌عشقی است»» (چیتیک، مولوی و مولویه، جلوه‌های معنویت در جهان اسلام، تهیه و تدوین سید حسین نصر، ۲۴۰-۲۴۱).

در حقیقت شخصیت مولوی ساخته و پرداخته آن آتش عشقی است که بعد از دیدار با شمس بر جان او افتاد. سرانجام مولوی چنان استادی در شرح عشق و عاشقی شد که بی‌تردید کسی به سان او به بیان ظرایف و کیمیاگری‌های عشق نپرداخته است و کسی خوش‌تر از او از عشق سخن نگفته است. کتاب جاودانه مثنوی معنوی (که بیش از بیست و پنج هزار بیت است) و دیوان کبیر (که بیش از چهل هزار بیت است) که از آثار بی‌نظیر او در عرفان و تصوف هستند، همه در شرح عشق است.

مولوی در طرح و تبیین مسائل و مبانی و رموز عرفانی، چنان با مهارت و ظرافت و باریک‌بینی سخن گفته که بی‌تردید گوی سبقت از همه بزرگان سلف و خلف ر بوده است. بر خلاف کتب رسمی و درسی، مثنوی مولوی را از هر جا باز کنی و بخوانی بر خوان معارف مولوی نشسته‌ای و می‌توانی آغاز کنی؛ همانند خود قرآن کریم که استاد مولوی است، که از هر جای آن باز کنی و برخوانی، بر خوان کرم حق نشسته‌ای. مولوی عشق را غیر قابل تعریف و بیان می‌داند و می‌گوید عشق در شرح و بیان نمی‌گنجد و عشق را فقط خود عشق می‌تواند شرح دهد که چون است، یعنی باید عاشق شد و فهمید که عشق چیست. البته زبان می‌تواند تا حدی روشنگری کند، اما نمی‌تواند عشق را آن گونه که باید بیان کند:

«هر چه گویم عشق را شرح و بیان/ چون به عشق آیم خجل باشم از آن

گرچه تفسیر زبان روشنگر است/ لیک عشق بی‌زبان روشن‌تر است» (مولوی، مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۱۳-۱۱۴).

باز در جای دیگر در بی‌کرانگی عشق که باعث بیان‌ناپذیری آن می‌شود و در باب اینکه لفظ و زبان گنجایی و توان حمل معنای عشق را ندارد، می‌گوید:

«شرح عشق آر من بگویم بر دوام/ صد قیامت بگذرد و آن نا تمام

در نگنجد عشق در گفت و شنید/ عشق دریایی است قعرش ناپدید» (همان، دفتر پنجم، ابیات ۲۱۸۹، ۲۷۳۱).

مولوی درگاه عقل و عشق را در غزلی از دیوان کبیر مقایسه می‌کند و با بیان ویژگی‌ها و میزان توانایی‌های آن دو، عشق بسی رفیع‌تر و بلندمرتبه‌تر از عقل می‌داند: عشق دوراندیش است و عقل نزدیک‌بین، عشق بی‌پرواست و عقل حساب‌گر:

در میان پرده خون عشق را گلزارها/ عاشقان را با جمال عشق بی چون کارها
عقل گوید: «شش جهت حد است و بیرون راه نیست»/ عشق گوید: «راه هست و رفته‌ام من بارها»
(مولوی، دیوان شمس، غزل ۱۳۲).

مولوی به عنوان استاد عشق و شارح بی‌بدیل آن، در جای‌جای مثنوی و دیوان کبیر، به مناسبت و به دقت از اوصاف عشق (نگ: ملا حسین کاشفی، ۳۸۹-۴۰۹؛ سروش، ۲۹۸-۳۱۲) می‌گوید. درست است که دیگران هم از عشق و اوصاف آن سخن گفته‌اند، اما غالب آن‌ها کلی و تکراری است و گفته‌های مولوی از کلی‌گویی معمول فراتر رفته و به جزئیات و جنبه‌هایی از عشق پرداخته که از دید دیگران مغفول مانده است و در سخنان عاشقانه او نوآوری‌ها و باریک‌بینی‌ها و نازک‌اندیشی‌هایی دیده می‌شود که بی‌سابقه است.

مقایسه اوصاف عشق از دید آن دو

شباهت‌ها: رame کرشنه و مولوی اوصافی همانند برای عشق برمی‌شمارند که این اوصاف مشابه به اختصار بدین شرح است:
یکم - مراتب عشق:

rame کرشنه عشق خدایی را با توجه به طبع و استعداد سالکان به سه نوع تقسیم می‌کند: ستوه^{۱۰}، رجس^{۱۱} و تمس^{۱۲}. «سالک ستوی^{۱۳} اعمال عبادی خویش را نهانی انجام می‌دهد، شب‌ها به مراقبه فکری و تأمل می‌پردازد و به همین خاطر صبحگاهان دیر از خواب برمی‌خیزد، غذای ساده می‌خورد و چه بسا غذای او مقداری برنج با سبزی باشد، چندان مراقب بدن خود نیست، زندگی را در کمال سادگی و بدون هیچگونه تجملی می‌گذراند و از چاپلوسی پرهیز می‌کند. سالک رجسی^{۱۴} نشان‌های مخصوص فرقه‌ای بر بدن و تسبیح بر گردن دارد، به هنگام عبادت لباس ابریشمین بر تن می‌کند و در جشن‌های عبادی با شکوه شرکت می‌کند. سالک تمسی^{۱۵} ایمانی آتشین دارد و همچون آهنی که جذب آهن‌ریا شود مجذوب خدا می‌گردد و سراپا شور و آتش می‌شود.» (Ramakrishna, Sayings of Sri Ramakrishna, 240).

rame کرشنه می‌گوید که اگر عشق عشقی راستین و آتشین باشد برای رسیدن به حقیقت مطلق کفایت

۱۰ Sattva

۱۱ Rajas

۱۲ Tamas

۱۳ Sattvic

۱۴ Rajastic

۱۵ Tamasic

می‌کند و آخرین درجه آن پرمه بکتی^{۱۶} نامیده می‌شود. از نشانه‌های این عشق آن است که عاشق هم خویش و هم جهان خارج را فراموش می‌کند. در این مرحله است که دیگر سالک نیازی به انجام اعمال عبادی و ذکر نام خدا ندارد و سالک به انجام مراسم و آئین‌های دینی رغبتی نمی‌کند (Ibid., 245).

مولوی از هر دو نوع عشق مجازی و حقیقی بارها سخن می‌گوید و وجود هر دو نوع عشق را می‌پذیرد، ولی اصالت را به عشق حقیقی می‌دهد و عشق مجاز را پلی به سوی عشق حقیقی می‌داند و ماندن در عشق مجازی را روا نمی‌دارد و ماندن در آن را مایه ننگ می‌داند:

«عاشقی گر زین سر و گر زان سر است/ عاقبت ما را بدان شه رهبر است

عشق‌هایی کز پی رنگی بود/ عشق نبود عاقبت ننگی بود» (مولوی، مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۱۱، ۲۰۵).

و عشق غیر یزدان را، عشق مردگان و نوعی جان‌کندن می‌داند (همان، دفتر پنجم، ابیات ۲۷۱۶، ۳۲۷۳).

دوم - دگرگونی شخصیت:

رامه کرشنه می‌گوید که برجسته‌ترین ویژگی عشق این است که بینش و منش عاشق را کاملاً تغییر می‌دهد و عاشق، جهان را به گونه‌ای دیگر می‌بیند. مثل عاشق مثل کسی است که یرقان گرفته و همه چیز را زرد می‌بیند. عاشق نیز هر جا که می‌نگرد خدا را می‌بیند (Ibid., 238). این دگرگونی شخصیت حاصل از عشق به گونه‌ای است که گاه دیگران، عاشق را دیوانه می‌پندارند.

مولوی یکی از ویژگی‌های عشق را این می‌داند که شخصیت عاشق را از بن عوض می‌کند، پنجره‌های دیگری غیر از آنچه معمول است به روی عاشق می‌گشاید و رفتار و دید وی دگرگون می‌شود و حتی غم و شادی او نیز از جنس دیگری می‌شود. به عبارت دیگر، با عشق می‌توان میوه‌های دیگری جز غم و شادی از باغ زندگی چید و باغ زندگی عاشقان همیشه بهار است و خزان ندارد:

«باغ سبزه عشق کو بی منتهاست/ جز غم و شادی در او بس میوه‌هاست

عاشقی زین هر دو حالت برتر است/ بی بهار و بی خزان سبز و تر است» (همان، دفتر اول، ابیات ۱۷۹۳-۱۷۹۴).

سوم - رفع رذایل نفسانی:

رامه کرشنه معتقد است که یکی از ویژگی‌های عشق حقیقی آن است که ریشه تمام رذایل نفسانی و اوصاف ناپسند از قبیل کینه و حسد را می‌سوزاند و همه ضعف‌های اخلاقی و روحی انسان را بر طرف

می‌کند. چون عشق، عاشق را آن چنان غرق در معشوق می‌کند که غیر معشوق را فراموش می‌کند و دیگر چیزی نمی‌بیند که شایستگی توجه و تعلق داشته باشد و ریشه رذایل خشک می‌شود، و وقتی موضوعی برای تعلق خاطر وجود نداشته باشد اوصاف رذیله نیز که از تعلق خاطر به چیزی به وجود می‌آیند در جان آدمی ریشه نخواهند دوانید و دل عاشق زمین مساعدی برای بذل اوصاف رذیله نخواهد بود. لذا رame کرشنه می‌گوید که مثل کسی که با تمام وجود محو دیدار معشوق گشته است مثل پروانه‌ای است که به محض دیدن نوری، از تاریکی به سوی آن نور می‌شتابد و یا مثل مورچه‌ای است که خود را غرق شربت قند می‌کند و جان خود را بر سر آن می‌نهد (Ibid.). رame کرشنه می‌گوید که در طریق عشق، لازم نیست که انسان خود را از ناپاکی‌ها بپالاید بلکه این عشق است که وجود آدمی را از تمام آلودگی‌ها و تمایلات نفسانی پاک خواهد شست: «صخره مغناطیسی کف دریا، کشتی در حال حرکت را به سوی خود می‌کشد و میخ‌های آهنی را از کشتی جدا می‌کند و سپس تخته‌های کشتی را از هم جدا می‌کند و این چنین کشتی را به قعر دریا می‌فرستد. وقتی هم که روح آدمی به وسیله جذبه‌ای از جانب خدا ربوده شود، این ربایش در یک آن تمام خودخواهی‌ها و خود محوری‌ها را از بین خواهد برد و روح را در اقیانوس بی‌انتهای عشق الهی غوطه‌ور خواهد ساخت.» (Ibid., 240).

مولوی بر این باور است که این فقط عشق است که می‌تواند تمام امراض روحی و رذایل نفسانی را در اندک زمانی از وجود آدمی پاک بشوید و ریشه آن‌ها را بسوزاند و آینه دل را از هر غباری صاف نماید و چنین کاری از ریاضت بر نمی‌آید:

«هر که را جامه ز عشقی چاک شد/ او ز حرص و جمله عیبی پاک شد

شاد باش ای عشق خوش سودای ما/ ای طیب جمله علت‌های ما

ای دوی نخوت و ناموس ما/ ای تو افلاطون و جالینوس ما» (همان، دفتر اول، ابیات

۲۲- ۲۴)

و اگر هم کاری از ریاضت برآید نیاز به زمان بسیار زیادی دارد و عمر آدمی می‌طلبد. عشق توان سیر و صعود آدمی را زیاد می‌کند و اگر زهد و ریاضت یک پر دارد، عشق پانصد پر دارد. این کار تنها از عشق که طیب جان و جهان است، ساخته است و بس (همان، دفتر پنجم، ابیات ۲۱۹۱- ۲۱۹۲).

چهارم- شجاعت:

rame کرشنه یکی دیگر از ویژگی‌های مهم عشق را شجاعت و بی‌باکی می‌داند و معتقد است که انسان عاشق سر ترس دارد و ترس و خجالت در دل او جایی ندارد و لذا عاشق از شماتت و رسوایی پروایی ندارد. به عبارت دیگر وقتی انسان ربوده عشق الهی شود و اثری از خود و خودخواهی باقی نخواهد نماند،

در نتیجه جایی برای ترس نخواهد بود. (Ibid.)

مولوی می‌گوید انسان عاشق، انسانی سخت‌رو و بی‌باک است که پشت به آفتاب معشوق دارد و پشت‌گرم به اوست. دلیل نترسی عاشق هم این است که پشتش به خورشید حق و حقیقت گرم است و از این رو او نه بیمی دارد و نه در فکر نام و ننگ است (همان، دفتر سوم، بیت ۴۱۳۹). انسان عاشق دلیر است و همچون اسماعیل از قربانگاه عشق ترسی ندارد و جان به قربان دوست می‌کند و از سر آزاد است (همان، بیت ۴۱۰۱). از دید مولوی عشق با ترس جمع نمی‌شود و عشق صفت خداوند است و انسان عاشق خدایی شده از بند خوف آزاد است و همین دلیری و آزادگی عاشق، او را زودتر به سر منزل مقصود می‌رساند: «ترس مویی نیست اندر پیش عشق/ جمله قربان اند اندر کیش عشق

عشق وصف ایزد است اما که خوف/ وصف بنده مبتلای فرج و جوف» (همان، دفتر پنجم، ابیات ۲۱۸۴-۲۱۸۵).

پنجم - وحدت:

رامه کرشنه یکی دیگر از ویژگی‌های مهم عشق را وحدت آفرینی می‌داند و معتقد است که عشق دو نوع وحدت را به همراه دارد یکی وحدت آن جهانی که وصال معشوق است و دیگر وحدت این جهانی که انسان‌ها را با هم متحد و یکدل می‌سازد و مدارا و صلح و تسامح به ارمغان می‌آورد. بنابراین عشق از گونه دوم می‌تواند پیام آور صلح و دوستی برای بشریت در این جهان باشد. رامه کرشنه معتقد است که حقیقت ادیان مختلف یکی است لکن راه‌ها مختلف است و می‌گوید: «سعی کنید حتی شده یک بار، ادیان مختلف را تجربه کنید. من می‌بینم که نزاع‌ها بر سر اسم است ... و افراد فکر نمی‌کنند که کرشنه، شیوا، الله، رام و ... همه یکی هستند ... همچنان که آب یک چیز است، هندو آن را در سبو می‌ریزد و به آن جل^{۱۷} می‌گوید، مسلمان هندی آن را در مشک می‌ریزد و پانی^{۱۸} می‌نامدش، و مسیحی آن را واتر^{۱۹} می‌نامد ... حقیقت آب یکی است ولی نام‌های مختلف دارد و همه دنبال یک چیزند. بگذارید هر کس به راه خودش برود، هر کس صادقانه در طلب خدا باشد (که درود بر او باد) یقیناً به او خواهد رسید.» (Mahindra, Nath Gopla, 2:35).

مولوی عشق را وحدت‌آفرین می‌داند. هم وحدت با معشوق ازل را به ارمغان می‌آورد و عاشق را به وصال می‌رساند و هم نوعی یگانگی بین او و سایر انسان‌های همدل برقرار می‌سازد و کینه‌ها را از سینه‌ها می‌شوید و بذر محبت و یکدلی می‌کارد. بنابراین عشق همه کثرت‌ها را به وحدت مبدل می‌سازد و در

^{۱۷} Jal

^{۱۸} Pāni

^{۱۹} Water

وحدت، غیریت و کینه معنی ندارد. مولوی این وحدت را این گونه شرح می‌دهد:

«آفرین بر عشق کل اوستاد/ صد هزاران ذره را داد اتحاد

همچو خاک مفترق در رهگذر/ یک سبوشان کرد دست کوزه‌گر» (همان، دفتر دوم،

ابیات ۳۷۲۷، ۳۸۲۸).

او در جای دیگر می‌گوید که عشق همچون آهن‌ربا که آهن‌ریزه‌ها را جمع می‌کند، اجزای متفرق وجود آدمی را جمع کند، به عبارت دیگر عشق با گسستن همه بندهای تعلق و تبدیل آن‌ها به یک بند تعلق به حق، آدمی را یکسو و یک تو و یک لا (مخلص) و از بند اوهام و تشتت ذهنی رها می‌کند و آگاه است که آدمی شیرین و خوش می‌شود:

«جمع باید کرد اجزا را به عشق/ تا شوی خوش چون سمرقند و دمشق» (همان، دفتر چهارم،

بیت ۳۲۸۹).

تفاوت‌ها: گاهی نیز تفاوت‌هایی در بیان اوصاف عشق از دید آن دو دیده می‌شود، بدین معنا که یکی وصفی برای عشق می‌گوید که آن دیگری نگفته است و بالعکس:

رامه کرشنه یکی از اوصاف عشق را استقامت می‌داند. او معتقد است که عشق در سلوک آنچنان استقامتی به سالک می‌دهد که تحمل ریاضت‌های طاقت فرسا و جانکاه و سختی‌های طریق را بر او سهل‌تر می‌سازد، به گونه‌ای که تحمل آن‌ها برای غیرعاشق ممکن نیست. بنابراین سالک عاشق بسیار استوارتر از سالک غیرعاشق است و ریاضت عاشقانه تحمل‌پذیرتر از ریاضت غیرعاشقانه است.

مولوی نیز ویژگی‌های دیگری برای عشق برمی‌شمارد که در بیان رامه کرشنه نیست:

تسلیم: در عشق حقیقی، عاشق غیر معشوق و حتی خود را نمی‌بیند و برای خود اختیاری قائل نیست، چون خودی نمی‌بیند تا اختیاری داشته باشد. بنابراین اراده عاشق در مسیر اراده حق قرار می‌گیرد و عاشق گوی چوگان دوست می‌شود و در هر حالی سرخوش است:

«او به صنعت آذر است و من صنم/ آلتی کو سازدم من آن شوم ...

گر مرا باران کند خرمن دهم/ و مرا ناوک کند در تن جهم» (همان، دفتر پنجم، ابیات ۱۶۸۵ -

۱۶۸۸).

رفع تعارض‌ها و تناقض‌ها: ویژگی دیگر عشق این است که تمام مسائل و تناقضاتی را که عقل پدید آورده و از حل آن‌ها عاجز است حل می‌کند. لذا مولوی همه علوم دنیوی را تحقیر می‌کند، چون علوم دنیوی، از جمله فلسفه فقط ایجاد عقده و گره برای انسان می‌نماید و این تنها عشق است که عقده‌گشایی می‌کند و بحث گره‌گشا بحث جان است (همان، دفتر اول، ابیات ۱۵۰۱ - ۱۵۰۲). همو در جای دیگر

می‌گوید چون بحث عقلی اقناع‌گر نیست و هرکسی در آن به زعم خود حرف آخر را می‌زند، اما کس دیگری که جواب او را می‌دهد نیز چنین می‌پندارد و این زنجیره سخن آخر تا قیامت ادامه دارد و لذا مباحث جدلی بی‌پایان و بی‌ثمر است:

«همچنین بحث است تا حشر بشر/ در میان جبری و اهل قدر

پوزبند و سوسه عشق است و بس/ ورنه کی وسواس را بسته است کس

عشق برد بحث را ای جان و بس/ کوز گفت و گو شود فریاد رس» (همان، دفتر پنجم، ابیات ۳۲۱۴، ۳۲۳۰، ۳۲۴۰).

توحید: یکی از ویژگی‌های عشق حقیقی این است که تاب غیر معشوق را ندارد. او می‌گوید اگر کسی ادعای عاشقی داشت و نظر به غیر معشوق داشت، بدان که عاشق نیست و هرزه‌گرد است و عشق حقیقی جایی برای غیر معشوق نمی‌گذارد:

«غیر معشوق آر تماشایی بود/ عشق نبود هرزه سودایی بود

عشق آن شعله است کو چون بر فروخت/ هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت» (همان، دفتر پنجم، ابیات ۵۹۲-۵۹۳).

و عشق با شرک سازگار نیست و عاشق را یک‌لا و یک‌تو می‌سازد، به گونه‌ای که عاشق با همه وجود رو به سوی دوست دارد و تاب غیر را ندارد. اصلاً عشق حقیقی بر اساس شعار توحید اسلام (لا اله الا الله) با نفی غیر آغاز می‌شود و پس از آن خود به خود توحید ثابت است، یعنی توحید از ازل وجود داشته است و نیازی به اثبات ندارد و اگر ما توحید را درک نمی‌کنیم، عیب از دیده احول ماست و عشق راستین این احولی را درمان می‌کند:

«تیسغ لا در قتل غیر حق براند/ در نگر زان پس که بعد لا چه ماند

مانند الا الله باقی جمله رفت/ شاد باش ای عشق شرکت سوز رفت

خود همو بود آخرین و اولین/ شرک جز از دیده احول مبین» (همان، دفتر پنجم، ابیات ۵۹۴-۵۹۶).

توانایی: از دید مولوی عشق توانایی‌هایی به انسان می‌بخشد که از غیر آن ساخته نیست و سالک عاشق در سایه عشق می‌تواند ره صد ساله را یک شبه بپیماید و راهی را که پیمودن آن با زهد ممکن نیست و یا زمان زیادی می‌طلبد، در مدت کوتاهی طی کند. خلاصه در طریق سازندگی، تنها عشق است که می‌تواند مس وجود را به زر ناب تبدیل کند:

«از محبت تلخ‌ها شیرین شود/ از محبت مس‌ها زرین شود» (همان، دفتر دوم، بیت

(۱۵۲۹).

«سیر عارف هر دمی تا تخت شاه/ سیر زاهد هر مهی یک روزه راه» (همان، دفتر پنجم، ابیات

(۲۱۸۰)

نتیجه‌گیری

با اینکه این دو مسلک عرفانی بکتی و تصوف و این دو عارف بزرگ و نامی متعلق به آن‌ها، از نظر مختصات تاریخی و جغرافیایی، دینی و فرهنگی، و زبانی و نژادی فاصله زیادی از هم دارند و رame کرشنه عارف بزرگ هندی، هندوست و متعلق به قرن نوزدهم میلادی، و مولوی عارف سترگ ایرانی، مسلمان است و متعلق به قرن سیزدهم میلادی، در شرح اوصاف و ویژگی‌های عشق الهی دیدگاه‌ها و تجربه‌های مشترکی دارند و آن را در مواردی مثل: رفع رذایل نفسانی، رفع ترس و بیم، وحدت آفرینی و صلح آوری و دگرگون ساختن منش آدمی از بن و ... بیان می‌کنند. هر دو عارف عشق را مهم‌ترین طریق تهذیب نفس می‌دانند. البته این اتفاق نظر به طبیعت عشق الهی برمی‌گردد و نشان می‌دهد که دو عارف با تفاوت‌های فرهنگی و تاریخی نشان‌های مشابهی از آن می‌دهند و به یک حقیقت رهنمون می‌شوند و نقاب از چهره حقیقت عشق بر می‌کشند. از طرف دیگر دادن نشان‌های یکسان از عشق، نشانگر آن است که عشق ساخته اوهام و خیالات نیست، بلکه حقیقت بی‌همتایی است که فقط برای کسی که قابلیت و اهلیت تجربه آن را داشته باشد کشف و آفتابی می‌شود. البته از این نکته نیز نباید غافل بود که شرح و نشان عشق به وسیله مولوی که استاد عشق است تفصیلی‌تر و دقیق‌تر از رame کرشنه است و مولوی در شرح عشق شاید هم‌اوردی نه تنها در بین عرفای اسلامی، بلکه در میان عرفای جهان نیز نداشته باشد و او در این زمینه با بیان لطایف و ظرایف عشق گوی سبقت را از همگان ربوده است.

منابع

- ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، *شرح نهج البلاغه*، بیروت، دار احیاء کتب العربیه، ۱۹۷۶ م.
 ابن عربی، محمد بن علی، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار احیاء تراث عربی، بی‌تا.
 آبراهاموف بنیامین، *عشق الهی در عرفان اسلامی*، ترجمه مرضیه شریعتی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۸.
 چیتیک ویلیام، *مولوی و مولویه، جلوه‌های معنویت در جهان اسلام*، تهیه و تدوین سید حسین نصر، ترجمه فاطمه شاه‌حسینی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۲.
 روزبهان بقلی، روزبهان بن ابی‌نصر، *عبر العاشقین*، تهران، ۱۳۴۹.
 سراج، جعفر بن احمد، *مصارع العشاق*، بیروت، دار صادر، بی‌تا.

- سروش عبدالکریم، *قصه ارباب معرفت*، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۷۳.
- شمس مغربی، محمدشیرین بن عزالدین، *دیوان شمس مغربی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۶.
- علاءالدوله سمنانی، احمد بن محمد، *مصنفات فارسی علاءالدوله سمنانی، رساله سلوه العاشقین و سخته المشتاقین*، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹.
- عین‌القضاة، عبدالله بن محمد، *تمهیدات*، تهران، ۱۳۴۱.
- فاخوری، حنا، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، سازمان انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.
- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *الکلمات المکنونه*، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷.
- کاشفی، حسین بن علی، *لب لباب مثنوی*، تهران، ۱۳۷۵.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، *دیوان شمس*، تصحیح فروزانفر، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.
- _____، *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- _____، *مثنوی معنوی*، تصحیح و شرح استعلامی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۶۹.
- یثربی یحیی، عرفان نظری، دفتر تبلیغات، قم، ۱۳۷۲.

Diwakar R. R., *Paramahansa Sri Ramakrishna*, Bombay, 1964.

Marquette, Jacques De, *Introduction to Comparative Mysticism*, Bombay, 1965.

Ramakrishna, *Gospel Of Sri Ramakrishna, The Mahendranath Gupta*, Madras, 1992.

_____, *Sayings of Sri Ramakrishna*, 2004.

_____, *The Life of Sri Ramakrishna*, Advaita Ashrama, 1984.

Sharma Krishan, *Bakhti and Bakhti Movement*, New Delhi, 1987.

Spencer, Sidney, *Mysticism in World Rrligion*, Baltimore, 1963.

Vivekananda, *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Calcutta, 1994.



Essays in

Philosophy and Kalam

Vol. 50, No. 1, Issue 100

Spring & Summer 2018

DOI: 10.22067/islamicphilosop.v50i1.59476

جستارهایی در

فلسفه و کلام

سال پنجاهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۰

بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۶۹-۹۰

اعتبار معرفت‌شناختی براهین خداشناسی؛ نقدها و پاسخ‌ها*

دکتر عبدالله محمدی

استادیار موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

Email: ab379@chmail.ir

چکیده

از جمله انتقادهای مطرح بر براهین خداشناسی، زیر سؤال بردن واقع‌نمایی آنهاست. برخی از این نقدها بر دستگاه‌های مبنای معرفت‌شناسی نیز وارد شده است. از جمله: بدیهی نبودن معیار گزاره‌های بدیهی، خلط میان گریزناپذیری و واقع‌نمایی و خودمتناقض بودن نظام مبنایگروی. هدف اصلی این مقاله، پاسخ به نقدهای مذکور است. به همین منظور ابتدا با تفکیک میان پذیرش و واقع‌نمایی، ملاک موفقیت براهین خداشناسی، نه فقط پذیرش، که واقع‌نمایی آنها معرفی می‌شود. سپس با پاسخ به اشکالات مطرح شده، واقع‌نمایی این براهین تبیین می‌شود. مهم‌ترین راه حل در تبیین گریزناپذیری و واقع‌نمایی، ارتباط دادن بدیهیات اولیه با واقعیت عینی با استناد به علم حضوری است.

کلیدواژه‌ها: براهین خداشناسی، واقع‌نمایی، مبنایگروی، گریزناپذیری، معیار اعتبار برهان. چکیده

مقدمه

براهین خداشناسی دیرینه‌ای به فراخنای تاریخ تفکر مکتوب بشر دارند و میزان و شرایط اعتبار آن از دیرباز مورد بحث و گفتگو بوده است. بخشی از انتقادهای مخالفان ناظر به قسم خاصی از براهین و یا مقدمات آن‌هاست که بیشترین حجم انتقادهای را شامل می‌شود. بخش دیگری از انتقادهای فرااستدلالی و با نگرش درجه دوم ناظر به امکان اقامه برهان بر وجود خداست. مباحثی چون برهان ناپذیری وجود خدا در فلسفه دین از این قسم است. در کنار این اشکالات مسئله اعتبار معرفت‌شناختی براهین خداشناسی نیز در دهه‌های اخیر توجه فیلسوفان دین را به خود جلب کرده است. با توجه به اینکه مهم‌ترین روش استدلال طرفداران وجود خدا روش برهانی مبنایانه است، منتقدان، مناقشاتی در اعتبار این روش وارد کرده‌اند. این مناقشات با پرسش از معیار اعتبار برهان آغاز شده و تا واقع‌نمایی براهین خداشناسی امتداد می‌یابد. پرسش اصلی این مقاله آن است که آیا اقامه براهین واقع‌نما در اثبات وجود خداوند ممکن است؟ برای پاسخ به این پرسش لازم است به پرسش‌های فرعی ذیل پاسخ داده شود:

معیار موفقیت یک برهان، پذیرش و اقتناع عمومی است یا واقع‌نمایی؟

آیا ارائه برهانی که هر دو جنبه واقع‌نمایی و اقتناع را تأمین کند، ممکن است؟

با توجه به پایه بودن گزاره‌های بدیهی در استدلال‌های عقلی، آیا مفهوم بدهات، بدیهی است یا قراردادی؟

آیا بدهات متضمن صدق و واقع‌نمایی نیز هست، یا اینکه تنها بیانگر ضرورت و گریزناپذیری است؟ و در نتیجه براهین خداشناسی مدعی گریزناپذیری فرض خداوند هستند، یا مدعی اثبات وجود خدا در واقعیت؟

برخی از این اشکالات، نخست توسط منتقدان مبنایگروی از جمله مبنایگروی اصلاح شده طرح شده و از آنجا به آثار فیلسوفان دین راه یافته است، از این‌رو منحصر به براهین خداشناسی نیست. بنابراین در مقام پاسخ نیز باید ابتدا موضع عام معرفت‌شناسانه درباره اعتبار و واقع‌نمایی برهان بررسی و سپس درباره براهین خداشناسی گفتگو شود.

معیار اعتبار برهان

نخستین موضوع زمینه اعتبار برهان از جمله براهین خداشناسی، معیار موفقیت برهان یا شرط استدلال موفق است. آیا ملاک موفقیت یک برهان، پذیرش است یا واقع‌نمایی آن؟ یا آنکه این دو ویژگی با یکدیگر تلازم دارند و هر کدام را انتخاب کنیم به دیگری نیز دست یافته‌ایم؟ اگر جنبه اقتناع و پذیرش در برهان شرط

است، آیا این پذیرش باید عام و نسبت به تمام افراد حاصل شود یا اینکه هر برهانی برای هر فردی که آن را پذیرفته است معتبر است؟ برخی مانند جرج ماوردس معتقدند شرط معقولیت برهان آن است که همه انسان‌ها را ملزم به پذیرش کند و چنین برهانی هنوز ابداع نشده است.

«برهان مدنظر باید متشکل از گزاره‌هایی باشد که هر انسانی می‌داند و با روابط منطقی که برای هر کس معلوم باشد نتیجه دهد که خدا وجود دارد. البته چنین برهانی یک امر شگفت‌انگیز خواهد بود. درست مانند پیدایش یک دارو خواهد بود که همه بیماری‌ها را درمان می‌کند. لکن باور به امکان چنین برهانی نیز دلیلی ندارد.» (کلارک، ۸۱).

به همین ترتیب نویسندگان دیگری نیز معتقدند استدلال معتبر یعنی استدلال عینی که همه عاقلان بتوانند آن را بفهمند و بیازمایند؛ همانطور که کانت معتقد بود امری که همه عاقلان تصدیقش کنند، بر مبنایی عینی و کافی استوار است؛ گزاره‌ای که جمیع عاقلان در جمیع زمان‌ها آن گزاره را مقبول و صادق بدانند، قطع و یقین ایجاد می‌کند (نراقی، ۱۷). مایکل پترسون در مخالفت با این دیدگاه می‌گوید به ندرت می‌توان برای اثبات چیزی، چنان براهین قاطعی ارائه کرد که مورد تصدیق عام باشد. او مفهوم «اثبات وابسته به شخص» را جایگزین تصدیق عام می‌کند که طبق آن لازم نیست همه عقلا آن را برهان معتبر بدانند، بلکه برهان برای شخصی که آن را ارائه داده باید معتبر باشد. البته وی ملاک‌هایی نیز لحاظ می‌کند از جمله اینکه این اعتقاد، صادق و نتیجه آن با استنتاج معتبر از مقدمات حاصل شده باشد، بدون آنکه اصول استنتاج صوری نقض شود و دیگر اینکه مصادره به مطلوب نشده باشد (پترسون، ۱۳۱).

اما صرف نظر از اقناع مخاطب، ویژگی دیگری نیز در موضوع اعتبار برهان می‌تواند مدنظر باشد و آن واقع‌نمایی است. به اعتقاد تریگ: «اشتباه است اگر فکر کنیم تنها صدق ضروری، صدق عمومی است و این اشتباه ناشی از عدم توانایی در تمیز دادن میان آنچه واقعیت است و آنچه انسان‌ها می‌توانند درباره آن به توافق برسند، ناشی می‌شود.» (Trigg, 113).

بنابراین برای پاسخ به پرسش از اعتبار برهان، نخست باید نسبت میان واقع‌نمایی، پذیرش مخاطب و اعتبار استدلال بررسی شود. توضیح آنکه در هر گزاره دو حیثیت اصلی معرفت‌شناسانه و روان‌شناسانه قابل فرض است. حیثیت معرفت‌شناسانه بیانگر نسبت گزاره با واقع است (صدق) و حیثیت روان‌شناسانه بیانگر نسبت گزاره با پذیرش و باور فرد است، اعم از اینکه فرد، صاحب باور یا اینکه مخاطب باور باشد.

در تحلیل دوگانه واقع‌نمایی و پذیرش، به نظر می‌رسد مهم‌ترین رکن اعتبار یک استدلال، مطابقت آن با واقع است و پذیرش یا عدم پذیرش تلازمی با صدق ندارد. هر استدلال‌کننده‌ای، ابتدا دغدغه فهم حقیقت و رسیدن به واقعیت را دارد و سپس در مقام متقاعد ساختن دیگران برمی‌آید. پذیرش و اقناع، در

بسیاری از موارد می‌تواند نشانه‌ای از صدق باشد، زیرا انسان‌ها گزاره‌ای را می‌پذیرند که آن را صادق بدانند، و گزاره‌ای را رد می‌کنند که آن را کاذب بشمارند. این امر بیانگر آن است که ملاک اصلی اعتبار یک گزاره، صدق و مطابقت آن با واقع است و اقناع و پذیرش نیز از آن جهت که در بیشتر موارد نشانه‌ای از مطابقت با واقع است، به عنوان علامت اعتبار برهان معرفی شده است و خود ملاک مستقلى نیست. می‌توان فرض کرد گزاره‌ای مطابق واقع باشد و کس یا کسانی به دلیل ناتوانی در تصور درست مقدمات، آن را انکار کنند. چنین فرضی محال نیست، و حتی در موارد پرشماری محقق شده است.

از طرفی در بسیاری از موارد، عدم پذیرش افراد، تنها معلول ضعف مقدمات استدلال نیست. چرا که اقناع اساساً موضوعی صرفاً عقلی نیست، بلکه به همان اندازه امری ارادی نیز هست (گیسلر، ۱۴۴). عدم اقناع در افراد لزوماً ریشه‌های عقلی ندارد، بلکه زمینه‌های روان‌شناختی و درونی نیز در آن مؤثر است. عده زیادی از ملحدان نه به دلیل ضعف ادله عقلانی، بلکه از آن جهت خدا را انکار می‌کنند که نمی‌خواهند در برابر او سرسپردگی داشته باشند.

از سوی دیگر می‌توان فرض کرد فرد یا افرادی، گزاره‌ای غیرمطابق با واقع را بپذیرند (جهل مرکب)، بنابراین هرچند در بسیاری از مصادیق، پذیرش عمومی نشانه‌ای از اعتبار یک گزاره است، ولی ملاک اعتبار آن نیست، ضمن اینکه تلازمی بین مطابقت با واقع و پذیرش نیز وجود ندارد. از این‌روی دیدگاه ماوردس و دیگران که شرط اعتبار استدلال را پذیرش عمومی دانسته‌اند، دقیق نیست، چرا که حیثیت روان‌شناختی را در مسئله اعتبار که ناظر به صدق و حیثیت معرفت‌شناسانه است دخالت داده‌اند. به عبارت دیگر ملاک اعتبار با یکی از نشانه‌های اکثری اعتبار خلط شده است. صرف‌نظر از این مغالطه، ماوردس در پایان سخن خویش مدعی شد «اقامه برهانی که برای همگان قابل پذیرش باشد غیرممکن است» در حالی که هیچ استدلالی بر این مدعا ارائه نشده و تنها به استبعاد آن اشاره شده است. اما سخن پترسون که با غیرممکن دانستن مقبولیت عام، به پذیرش فردی روی آورده نتیجه‌ای جز نسبیّت ندارد. زیرا هر کس استدلال خود را معتبر می‌داند. پترسون شروط پیش‌گفته را برای فرار از دام نسبیت، وضع کرده است، اما راه حل وی مشکلی را حل نمی‌کند، چون هر کس معتقد است استدلالش مصادره به مطلوب نیست و از قواعد صوری تخطی نکرده است. و اگر قرار است هر استدلالی برای خود فرد معتبر باشد نباید میان استدلال‌ها تمایزی قائل شد و استدلال موافقان و مخالفان یک نظریه، در یک سطح از اعتبار خواهند بود.

خلاصه آنکه باید بین شرط ثبوتی اعتبار استدلال و شرط اثباتی آن تمایز قائل شویم. شرط ثبوتی اعتبار یک استدلال، مطابقت آن با واقعیت است و شرط اثباتی یا علامت اعتبار آن است که اگر فرد دیگری بتواند مقدمات آن را تصور کند تصدیق خواهد کرد. اما این که دیگری نتواند برخی مقدمات را تصور کند یا در

اثر تصور ناصحیح نتواند آن‌ها را تصدیق کند، به اعتبار استدلالی که ثبوت مطابق با واقعیت است، لطمه نخواهد زد. همچنانکه ممکن است کسی در اثر تصور غلط حتی نتواند بدیهیات اولیه را تصدیق کند و این امر لطمه‌ای به اعتبار بدیهیات اولیه نخواهد زد.

با توجه به دو مؤلفه واقع‌نمایی و اقناع چند گونه استدلال را می‌توان تصور کرد:

- ۱- استدلالی که مخاطب را قانع می‌کند و واقع را نیز نشان می‌دهد.
- ۲- استدلالی که مخاطب را قانع می‌کند ولی واقع را نشان نمی‌دهد.
- ۳- استدلالی که مخاطب را قانع نمی‌کند ولی واقع را نشان می‌دهد.
- ۴- استدلالی که مخاطب را قانع نمی‌کند و واقع را هم نشان نمی‌دهد.

حالت	اقناع	واقع‌نمایی
۱	✓	✓
۲	✓	X
۳	X	✓
۴	X	X

بدون تردید فرض چهارم بدون فایده و فرض نخست بهترین شکل ممکن است. اما پرسش آن است که

۱. آیا فرض نخست استدلال، به ویژه در حوزه خداشناسی ممکن است؟ پاسخ مثبت به این پرسش متوقف بر آن است که:

۲. آیا تنظیم استدلالی ناظر به واقع ممکن است؟

بعد از اثبات این فرض نوبت به این پرسش می‌رسد که:

۳. اگر می‌توان استدلالی ناظر به واقع ترتیب داد، آیا ممکن است کسی آن را نپذیرد؟ پاسخ به این سؤال تکلیف فرض سوم را نیز روشن می‌کند.

همچنین باید تکلیف فرض دوم نیز روشن شود که استدلالی که مخاطب را قانع می‌کند، ولی واقع را نشان نمی‌دهد چه وضعیتی دارد؟

توجه به ترتیب پرسش‌های سه گانه فوق بیانگر محوریت پرسش دوم است که آیا اساساً استدلال ناظر به واقع ممکن است؟ بدون تردید این پرسش برای کسانی مطرح است که معتقدند واقعیت، صرفنظر از فهم انسان و مستقل از وی وجود دارد و اکنون درباره امکان دستیابی به واقع پرسش می‌کنند و گرنه برای کسانی

که واقع مستقل از ذهن را انکار می‌کنند، چنین پرسشی مطرح نیست.

امکان اقامه براهین واقع‌نما

پاسخ فیلسوفان کلاسیک از جمله فیلسوفان مسلمان به پرسش فوق مثبت است. به اعتقاد ایشان معرفت یقینی به واقع، امکان‌پذیر و راه رسیدن به آن نیز برهان منطقی است. در برهان منطقی گزاره‌های نظری با استناد به گزاره‌های بدیهی اثبات می‌شوند و به عبارت دیگر صدق گزاره‌های نظری با استناد به صدق گزاره‌های بدیهی تبیین می‌شود. روش یاد شده که در میان فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان کلاسیک و بسیاری از فیلسوفان معاصر غرب مشترک است، مبنای نام دارد که در آن گزاره‌ها به دو دسته پایه و روبنایی تقسیم می‌شوند و گزاره‌های غیرپایه یا روبنا به کمک گزاره‌های پایه استنتاج می‌شوند. گزاره‌های پایه خودموجه و بی‌نیاز از موجه‌سازی هستند، از این‌رو سلسله موجه‌سازی به این‌ها منتهی می‌شود (Lehrer: 1990, 39, 41; Alston: 2010, 38).

مبنای نام دارد که به تنوع گزاره‌های پایه و اعتبار آن‌ها، به مبنای نام دارد و خطاناپذیر و مبنای نام دارد عقل‌گرا و تجربه‌گرا تقسیم می‌شود. در مبنای نام دارد خطاناپذیر گزاره‌های پایه، یقینی و خطاناپذیر یا زوال‌ناپذیر هستند، ولی در مبنای نام دارد خطاناپذیر، گزاره‌های پایه خطاناپذیر و قابل تجدیدنظر هستند. به قرائت اخیر، مبنای نام دارد اقلی و معتدل نیز گفته می‌شود (Poston: 2014, 4-5; Chisholm: 1989, ch.2; Idem: 1968, ch.5, Pollock: 1974, 29-32, Sosa: 1979, 79-90; Pojman: 1993, 192-195).

از سوی دیگر گاه گزاره‌های پایه، از سنخ گزاره‌های عقلی و غیرحسی هستند که به این نوع مبنای نام دارد مبنای نام دارد عقل‌گرا یا کلاسیک گفته می‌شود و گاه گزاره‌های پایه، تجربی و مستقیم‌برخاسته از حواس هستند که به این تقریر از مبنای نام دارد، مبنای نام دارد تجربه‌گرا گفته می‌شود (Pojman, 192-195). اغلب فیلسوفان کلاسیک غرب طرفدار مبنای نام دارد عقل‌گرا و برخی فیلسوفان معاصر غرب طرفدار مبنای نام دارد تجربه‌گرا هستند (Audi, 206-210). در نسبت‌سنجی مبنای نام دارد عقل‌گرا و تجربه‌گرا با مبنای نام دارد خطاناپذیر و خطاناپذیر می‌توان گفت، طرفداران مبنای نام دارد خطاناپذیر به مبنای نام دارد عقل‌گرا تمایل داشته و طرفداران مبنای نام دارد خطاناپذیر در دایره مبنای نام دارد تجربه‌گرا قرار می‌گیرند.

در دهه‌های اخیر انتقاداتی به نظام مبنای نام دارد مطرح شده است که به تبع در حوزه فلسفه دین و اعتبار براهین خداشناسی نیز اثرگذار بوده است. در ادامه مهم‌ترین انتقادهای مطرح شده ارائه می‌شود:

انتقادهای بر امکان اقامه براهین واقع‌نما

منتقدان روش برهانی مبنای انتقادهایی بر این روش طرح کرده‌اند، از جمله اینکه تشخیص مصادیق گزاره‌های بدیهی و پایه، بدیهی نیست یا اینکه نظام مبنای نظامی خودمتناقض بوده و به مدعای خویش پایبند نیست و غیره که اکنون به توضیح سه اشکال از اصلی‌ترین اشکالات می‌پردازیم:

۱. بدیهی نبودن بدیهی

آلرین پلاتینگا از منتقدان مبنای است که نظریه معرفت‌شناسی اصلاح شده را جایگزین مبنای کلاسیک معرفی کرده است. نقطه افتراق معرفت‌شناسی اصلاح شده و مبنای در تعداد گزاره‌های پایه است. از نظر پلاتینگا مبنای به ویژه مبنای خط‌ناپذیر و عقلی، تعداد گزاره‌های پایه را بسیار اندک می‌داند. مثلاً آکویناس معتقد است گزاره‌های پایه شامل گزاره‌های بدیهی^۱ مانند «دو به علاوه یک مساوی سه است» و قضایای محسوس، مانند اینکه اشیاء حرکت می‌کنند یا خورشید حرکت می‌کند. (Plantinga: 2004, 43) ولتستروف از دیگر همراهان معرفت‌شناسی اصلاح شده، در مقدمه کتاب پلاتینگا، دو دسته گزاره را به عنوان گزاره‌های پایه به مبنایان نسبت می‌دهد: قضایای بدیهی اولی مانند اینکه «یک به علاوه دو مساوی سه است» و دسته دوم، گزاره‌هایی که از آگاهی‌های مستقیم انسان خبر می‌دهند و این آگاهی‌ها نمی‌توانند خطا باشند مانند اینکه «من احساس سرگیجه دارم.» (Ibid, 3).

پلاتینگا دایره گزاره‌های پایه را توسعه داده و گزاره «خدا وجود دارد» را به آن‌ها افزوده است. از منظر وی شناخت خدا در مدرسه فراگرفته نمی‌شود، بلکه از همان دوران جنینی و در رحم مادر آموخته می‌شود (Ibid, 66).

معرفت‌شناسی اصلاح شده اشکالات متعددی به مبنای کلاسیک مطرح کرده است که بررسی آن‌ها هدف اصلی این نوشتار نیست،^۲ و در اینجا به اصلی‌ترین اشکالات این تفکر اشاره خواهد شد.

نخستین انتقاد، مربوط به چستی گزاره‌های بدیهی است. چنین ادعا شده است که در طول تاریخ درباره تعداد یا مصادیق گزاره‌های بدیهی اتفاق نظر وجود نداشته است و حتی اگر در حال حاضر نیز اختلاف نظری در این مورد نباشد، امکان اختلاف در آینده وجود دارد و شاید گزاره‌ای به غلط بدیهی شمرده

۱ مقصود پلاتینگا از گزاره‌های بدیهی در اینجا گزاره‌های بدیهی اولی است که برای امانتداری در ترجمه مفاد آن را تغییر ندادیم.

۲. برای اطلاع از نقدهای معرفت‌شناسی اصلاح شده به مبنای کلاسیک رک: مجتبی جعفری اشکاوند، معرفت‌شناسی اصلاح شده، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳؛ نرگس نظرنژاد، آیا ایمان به خدا عقلانی است؟، تهران، دانشگاه الزهرا (ص)، ۱۳۸۲؛ حسین عظیمی دخت، معرفت‌شناسی باور دین از دیدگاه پلاتینگا، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵؛ جرج ماوردوس، باور به خدا: درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی، رضا صادقی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.

شود. به همین دلیل نمی‌توان به یقین تعیین کرد کدام گزاره بدیهی و کدامیک غیر بدیهی و نظری است (نراقی، ۲۰). به عبارت دیگر پرسش اصلی آن است که آیا بدیهی بودن یک گزاره، بدیهی است یا وابسته به استدلال درباره بدهت آن یا قرارداد در این مورد است؟

این اشکال به گونه دیگری نیز طرح شده است (Sosa, 262-272) و آن اینکه گزاره‌های پایه خود موجه هستند، اما آیا خودموجه بودن دارای معیار است؟ اگر دارای معیار باشد برای نشان دادن آن معیار در گزاره‌های بدیهی نیازمند استدلال هستیم و اگر دارای معیار نباشد هر کس می‌تواند گزاره‌ای را بدیهی بداند (حسین‌زاده، ۱۸۷).

پلانتینگا این اشکال را با این بیان طرح می‌کند که ویژگی قضیه بدیهی آن است که شخص، با تصور قضیه به آسانی صدق آن را می‌یابد و البته ممکن است آنچه برای شخصی بدیهی است برای فردی دیگر بدیهی نباشد (Plantinga: 2004, 47). شاید بتوان اشکال دیگر پلانتینگا درباره تعداد گزاره‌های بدیهی را نیز به همین اشکال ملحق کرد. وی معتقد است گزاره‌های پایه منحصر در گزاره‌های بدیهی نیست، زیرا بسیاری از قضایای پایه نه بدیهی‌اند و نه حسی و خطاناپذیر، مانند اینکه «من درختی می‌بینم»، «من امروز صبحانه خوردم» و «آن مرد درد می‌کشد». (Ibid, 78).

همان‌گونه دانستن اشکال اخیر پلانتینگا با مسئله بدهت بدیهی، بدین دلیل است که گویی وی پس از ارائه مثال‌های نقض، از قضایای پایه‌ای که بدیهی نیستند؛ قصد دارد رابطه پایه بودن و بدهت را انکار کرده و بگوید حتی مبنایان نیز توافق ندارند که چه چیز پایه و بدیهی شمرده می‌شود و چه چیز نه.

بررسی

۱- توافق نداشتن بر معنایی واحد از بدیهی یا اختلاف نظر درباره برخی مصادیق بدیهی، لطمه‌ای به مبنایان نمی‌زند. مدعای مبنایان، تقسیم گزاره‌ها به پایه و غیرپایه و معرفی گزاره‌های بدیهی به عنوان گزاره‌های پایه است. اکنون، اختلاف نظر در بدیهی دانستن برخی مصادیق گزاره پایه یا حتی امکان تعریف گزاره پایه اختلافاتی دیده شود، نافی اصل مدعا نخواهد بود. همچنانکه برخی مفاهیم روشن مانند علم، وجود، تعریف‌ناپذیر هستند، تعریف بدهت نیز دشوار است (حسین‌زاده، ۱۸۴).

۲- ابهام در برخی مصادیق با ابهام در تعریف، متفاوت است. برای نمونه ممکن است کسی گزاره بدیهی را به گزاره‌ای که «صدق آن بی‌نیاز از استدلال است» تعریف کند و اصل تناقض، اصل هویت را مصداقی از آن بداند ولی در اینکه اصل علیت مصداقی از آن است یا نه تردید داشته باشد. چنین حالتی اولاً ابهام در تعریف بدهت شمرده نمی‌شود و ثانیاً اختلاف در برخی مصادیق، قطعی بودن سایر مصادیق را خدشه‌دار نمی‌کند. حداکثر می‌توان گفت برخی مصادیق را قطعه از گزاره‌های بدیهی می‌دانیم و در

بدهات برخی دیگر از مصادیق تردید داریم.

با توجه به این نکته، نقض نبودن مثال‌های پلاتینگا نیز آشکار می‌شود. مثال «من درختی می‌بینم» گزاره‌ای حسی است و بسته به تعریف بدیهی درباره آن قضاوت می‌شود. قدما مانند ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱/ ۲۱۳) و علامه حلی (حلی، ۱۹۹-۲۰۲) آن را بدیهی می‌دانند و متأخرین مانند استاد مصباح آن را به دلیل احتیاج به استدلال دانسته، بدیهی واقعی نمی‌دانند (مصباح یزدی، ۱/ ۲۱۰). اما گزاره‌هایی مانند «من امروز صبحانه خوردم» و «آن مرد درد می‌کشد»؛ گزاره‌هایی بی‌نیاز از استدلال و پایه نیستند، بلکه گزاره‌هایی محتاج استدلال هستند که استدلال آن‌ها به سرعت اتفاق افتاده و بنا بر اصطلاح دانشمندان منطق، قیاس خفی همراه آن‌هاست. شاید به همین دلیل، پلاتینگا آن‌ها را از قضایای پایه و بی‌نیاز از استدلال تصور کرده است. بنابراین اساساً چنین گزاره‌هایی را حقیقت‌گزاره پایه نمی‌دانیم.

۳- بیشترین تأکید فیلسوفان میناگرا بر بدیهیات اولیه است. ویژگی این گزاره‌ها آن است که تصور درست موضوع و محمول برای تصدیق آن‌ها کافی است (حلی، ۲۰۰). گاهی نیز علت تصدیق، غریزه عقل معرفی شده است (ابن‌سینا، ۲۱۴-۲۱۵). بنابراین، یا فرد توانسته است موضوع و محمول را تصور کند که در اینصورت، قطعه تصدیق خواهد کرد، زیرا علت تصدیق درون همین قضیه است. یا اینکه تصور نکرده است که در اینصورت هیچ تصدیقی نخواهد داشت. با توجه به این نکته، نسبی بودن و متغیر بودن تصدیق اولی در افراد مختلف قابل تصور نیست.

ب. رابطه بدهات و صدق

دومین اشکال میناگروی، ناظر به رابطه بدهات و صدق است. از آنجا که دغدغه اصلی در معرفت‌شناسی مطابقت با واقع یا صدق است، این پرسش طرح می‌شود که گزاره‌های بدیهی که به لحاظ روانی تصدیق می‌شوند، چگونه واقعیت را نیز نشان می‌دهند؟ این که تمام افراد گزاره‌ای را بالضروره تصدیق کنند، لزوماً به معنای مطابقت آن گزاره با واقع نیست، زیرا این فرض محال نیست که شماری از افراد یا تمام آن‌ها گزاره‌ای غیر مطابق واقع را صادق پنداشته و به آن جزم پیدا کنند. به عبارت دیگر بدهات چه رابطه‌ای با صدق دارد؟ آیا احراز بدهات، واقع‌نمایی را نیز تضمین می‌کند؟ این مسئله که به رابطه «بدهات و صدق»، «ضرورت و واقع‌نمایی» یا «گریزناپذیری و واقع‌نمایی» موسوم است؛ به گونه‌های مختلفی در سخن فیلسوفان دین مطرح شده است.

برای نمونه آنتونی کنی معتقد است ویژگی پدیدارشناختی که پاره‌ای از فیلسوفان آن را علامت بدهات دانسته‌اند، ضامن صدق آن گزاره نیست. «قضیه‌ای که من پذیرفته‌ام ممکن است دارای وضوحی آشکار بوده، ولی با اینهمه کاذب باشد. به علاوه هر قدر من برای پذیرش جمله‌ای که در ذهن دارم، انگیزه داشته

باشم باز هم آن جمله ممکن است کاذب و حتی بی‌معنای محض باشد. هیچ آستانه‌ای از وضوح یا درجه‌ای از قاطعیت و گریزناپذیری وجود ندارد که ضامن صدق باشد. ما می‌توانیم این نگرش فلسفی را یا با این جمله شرح کنیم که بدهت ضامن صدق نیست و یا با این جمله که هر آنچه بدیهی به نظر می‌رسد واقعاً بدیهی {صادق} نیست. (Kenny, 12).

گیسلر نیز در تبیین این اشکال می‌گوید حتی اگر کسی بتواند استدلالی عقلی برای اثبات وجود خدا عرضه کند، از چنین مطلبی نتیجه نمی‌شود که خداوند واقعاً وجود دارد. زیرا همیشه چنین امکانی وجود دارد که آنچه عقلاً گریزناپذیر^۳ است خود امری واقعی نباشد (گیسلر، ۱۳۹).

وی دو اصطلاح عقلاً گریزناپذیر و وجود گریزناپذیر را از هم متمایز کرده و می‌گوید باید در استدلال‌های خداشناسی اثبات شود که آنچه عقلاً گریزناپذیر است، وجود نیز گریزناپذیر است. خداشناس باید اثبات کند که اصل عدم تناقض که زیربنای همه براهین عقلی است، ضرورتاً در واقعیت نیز صحت دارد، یعنی نه تنها عقلاً گریزناپذیر است، بلکه وجود نیز گریزناپذیر است. ممکن است کسی پرسد چگونه چیزی می‌تواند در حالی که عقلاً حتمی است به لحاظ وجودی قطعی نباشد؟ منتقدان براهین خداشناسی، چنین استدلال می‌کنند: برای دفاع از این قضیه که «آنچه عقلاً گریزناپذیر است، وجود نیز چنین است»، خداشناس باید اثبات کند، که اصل عدم تناقض که زیربنای همه براهین عقلی است، ضرورتاً در واقعیت نیز صحت دارد. در ادبیات سنتی، پاسخ داده می‌شود، که بدون اذعان به این اصل، نمی‌توان آن را انکار کرد، در نتیجه باید چنین باشد. زیرا منکر اصل تناقض، مدعای خویش را خالی از تناقض فرض کرده است، وگرنه نباید سخنی می‌گفت. اما کل آنچه این استدلال اثبات می‌کند گریزناپذیری اصل تناقض است، نه اینکه در عرصه واقع نیز صحت دارد، زیرا اینکه شخصی بگوید چیزی اجتناب‌ناپذیر است، مساوی با پذیرش این نیست که آن چیز وجوداً قطعی باشد (همان، ۱۴۰-۱۴۱).

نراقی بی‌ارتباطی بدهت و صدق را اینگونه تبیین می‌کند: حتی اگر فرض کنیم هر آنچه بدیهی به نظر می‌رسد واقعاً بدیهی است، باید رابطه صدق و بدهت را بررسی کنیم. گزاره «هر آنچه بدیهی است، لزوماً صادق است» یا «بدهت، نشانه صدق است» را در نظر می‌گیریم. این گزاره‌ها یا تحلیلی فرض می‌شوند و یا غیرتحلیلی. اگر تحلیلی فرض شوند بدین معناست که مفاد موضوع و محمول یکی است و اختلاف آن‌ها در الفاظ و تعابیر و اجمال و تفصیل است. بنابراین نمی‌توانیم با تمسک به بدهت، صدق گزاره‌ای را نتیجه بگیریم، زیرا کشف بدهت چیزی غیر از کشف صدق نیست. یعنی باید برای کشف صدق یک گزاره، صدق آن را کشف کنیم. پس این گزاره هر چند بالضروره صادق است، اما نتیجه محصلی ندارد.

۳. inescapable.

اگر این گزاره‌ها را تحلیلی ندانیم یعنی مفهوم بدهت را با صدق یکی ندانیم، باید این گزاره‌ها را اثبات کنیم، ولی برای اثبات این‌ها باید از گزاره‌های دیگری کمک گرفت و برای اینکه به تسلسل منتهی نشویم، باید به گزاره‌هایی ختم شوند که آن‌ها را بدیهی و صادق می‌دانیم که در اینصورت مرتکب دور شده‌ایم. زیرا برای اثبات صدق گزاره‌های بدیهی مجدداً به گزاره‌های بدیهی استناد کرده‌ایم که هنوز نمی‌دانیم صادق هستند یا فقط بدیهی هستند؟

راه دیگر آن است که این جملات را بدیهی بدانیم؛ ولی اولاً این دو جمله بدیهی به نظر نمی‌رسند. ثانیاً این راه حل نیز متضمن دور است. یعنی برای اینکه نشان دهیم بدهت نشانه صدق است به مفهوم بدهت متوسل شده‌ایم. زیرا فرض کرده‌ایم بدهت نشانه صدق است (نراقی، ۲۲-۲۳).
تقریرهای مذکور یادآور اشکال معروف ذهن در خمره یا خمره نوزیک است که پاسخ‌های مختلفی به آن داده شده است.^۴ (Nozick, 197-288).

بررسی

۱. ارجاع به علم حضوری

پرسش از رابطه صدق و بدهت، مورد توجه مبنائیان بوده است. این مسئله در حقیقت، تفسیری از فاصله میان ذهن و عین است. از ضرورت اثبات در ذهن چگونه می‌توان به ضرورت در واقع دست یافت؟ اگر بتوان گزاره بدیهی را به واقعیتی، پیراسته از مفهوم برگرداند، به متن واقعیت دست‌یافته‌ایم و مرز ذهن و عین برچیده خواهد شد.

نظریه ارجاع بدیهی به علم حضوری با همین دغدغه مطرح شده است. قبل از توضیح این نظریه توجه به چند مقدمه ضروری است:

- علم حضوری، یافتن بی‌واسطه واقعیت است. بنابراین اگر امری با علم حضوری یافت شود، به معنای رسیدن به جهان عین است.

- مقوم ذهنی بودن، دخالت مفاهیم و تصورات؛ و مقوم رسیدن به جهان عین و خارج، جدا شدن از لایه‌های مفهومی است. بنابراین، درونی بودن امری، به معنای ذهنی بودن آن نیست.

- اشراق نفس انسان بر مفاهیم ذهنی او بدون وساطت مفاهیم و از سنخ علم حضوری است. با توجه به این مقدمات می‌توان گفت انسان با اشراق و علم حضوری خود بر مفاهیم ذهنی، مطابقت این تصدیق‌ها با مفادشان را به علم حضوری می‌یابد. مثلاً در قضیه «هر معلولی محتاج علت است» که از

۴. نظریه نوزیک به همراه دوازده مقاله موافق و منتقد آن در منبع زیر گردآمده است:

Steven Luper-Foy, The Philosophy of Knowledge: Nozick and His Critics.

قضایای تحلیلی و بدیهی اولی است، نفس بر مفهوم موضوع و محمول یعنی «معلول» و «احتیاج به علت» علم حضوری دارد و بدون اینکه از عالم ذهن خارج شود و دست به استدلال یا مشاهده تجربی زند، می تواند اندراج محمول در موضوع را که مقوم صدق این گزاره است با علم حضوری بیابد (حسین زاده، ۲۰۰-۲۰۱؛ مصباح، ۵۴-۶۵).

در سایر گزاره ها، اگرچه موضوع و محمول نزد عالم حاضرند، ولی حقیقت معلوم خارج از وجود ماست و اگر بتوانیم در موقعیتی قرار گیریم که هم بر صورت های ادراکی و هم بر متعلق آن ها علم حضوری داشته باشیم، می توانیم مطابقت یا عدم مطابقت آن ها را با متعلق خویش مقایسه کنیم. یعنی باید «کلید حل اشکال را در جایی جستجو کرد که ما بتوانیم هم بر صورت ادراکی و هم بر متعلق ادراک، اشراف یابیم و تطابق آن ها را حضوراً و بدون وساطت صورت دیگری درک کنیم.» (مصباح یزدی، ۱/ ۲۲۰).

این اشراف در قضایای وجدانی روشن است زیرا از سویی به صورت های ذهنی آن ها علم حضوری داریم و از سوی دیگر محکی آن ها (مثلاً حقیقت غم و شادی) نیز بدون واسطه هیچ مفهومی نزد ما حاضر بوده و به آن ها علم حضوری داریم و به راحتی می توان مطابقت آن ها را احراز کرد (همان، ۲۲۱). اما مسئله مهم در بدیهیات اولیه است. با توجه به اینکه بدیهیات اولیه از قضایای تحلیلی شمرده می شوند،^۵ باید واقع نمایی قضایای تحلیلی روشن شود.

قضایای تحلیلی قضایایی هستند که محمول آن ها از تحلیل موضوع آن ها به دست می آید. مانند «هر دایره ای گرد است». تصور موضوع و محمول و حکم این قضایا مانند تمام قضایای دیگر در ذهن حاضر هستند، به علاوه انسان می تواند پس از علم حضوری به مفهوم موضوع و مفهوم محمول و محکی آن ها، مفاد این قضیه را نیز با علم حضوری بیابد، زیرا مفاد اصلی قضایای تحلیلی که عامل تمایز آن با سایر گزاره هاست اندراج محمول در موضوع است که ذهن انسان پس از اشراف بر موضوع و محمول، اندراج مذکور را نیز با علم حضوری می یابد. هر کسی پس از تصور مفهوم دایره و گرد، بدون آن که بخواهد از مشاهدات تجربی یا استدلال های عقلی یا سایر دانسته های خویش وام بگیرد می تواند گرد بودن دایره و اینکه گرد بودن در مفهوم دایره مندرج است را با علم حضوری درک کند و همین امر راز صدق قضایای تحلیلی شمرده می شود (همان، ۲۲۲).

۲. تلازم منطقی میان گریزناپذیری و واقعیت

نورمن گیسلر طی چند گام به اشکال فوق پاسخ می دهد. در گام نخست اشاره می کند که برفرض که براهین خداشناسی، عقلاً قطعی باشد ولی واقعیت نداشته باشد، همین که خدا باور توانسته است به کمک

۵. دیدگاه برگزیده این نوشتار.

قوانین قطعی عقل مدعای خویش را اثبات کند، پیروزی بزرگی برای خداباوران است، زیرا هر آنچه عقلا قطعی باشد باید از سوی عقل به عنوان امری صحیح پذیرفته شود. و اگر اعتقاد به خدا گریزناپذیر باشد، غیر معتقد به خدا دلیلی بر انکار خدا ندارد، و اکنون نوبت اوست که برای ادعای خویش دلیلی عقلی اقامه کند (گیسلر، ۱۴۸).

وی در گام دوم یادآوری می‌کند حتی اگر نتوانیم اثبات کنیم که «هر چه عقلا گریزناپذیر است واقعیت دارد» هنوز چنین قضیه‌ای اصلی بنیادی در تفکر بشر به شمار می‌آید و از منظر انسانی ضرورت دارد که بر پایه این اصل رفتار شود که واقعیت متناقض نیست (همان).

گیسلر سرانجام در گام سوم به پاسخ حلی خود می‌پردازد تا نشان دهد «هر چه عقلا گریزناپذیر است واقعیت دارد.» استدلال وی به این شرح است:

۱- درباره گزاره مذکور سه فرض قابل تصور است: نخست آنکه این قضیه نمی‌تواند صحیح باشد، دوم آنکه این قضیه ممکن است صحت داشته باشد و ممکن است صحیح نباشد. سوم آنکه این قضیه حتمه صحیح است.

۲- اینکه «امر عقلا گریزناپذیر ضرورتاً واقعی نیست»^۶: یا مستلزم این قضیه است که منطق ضرورتاً به واقعیت مربوط نیست یا مستلزم این است که منطق اصلاً نمی‌تواند به واقعیت مربوط باشد.

۱-۲ اینکه «منطق نمی‌تواند با واقعیت مرتبط باشد» قضیه‌ای خود متناقض است، زیرا گفتن اینکه منطق نمی‌تواند به واقعیت مرتبط باشد، خود، ربط دادن منطق به واقعیت است، زیرا یا این ادعا مطلبی متناقض است که در اینصورت بی‌معناست یا مطلبی بدون تناقض است که در اینصورت امری درباره واقعیت را بیان می‌کند. این ادعا که موضع نامتناقض، تنها موضع صحیح نیست، مساوی این است که موضع متناقض باید صحیح باشد و اینکه واقعیت نمی‌تواند بدون تناقض باشد بدین معناست که واقعیت حتمه متناقض است و این که واقعیت حتمه متناقض است، خود متضمن تناقض است زیرا چنین جمله‌ای بر این فرض مبتنی است که به منظور ساخت چنین بیانی درباره واقعیت، واقعیت متناقض نباشد (همان، ۱۵۰).

۳- این فرض که «واقعیت ممکن است متضمن تناقض باشد یا نباشد» از فرض نخست دقیق‌تر است ولی به امری بی‌معنا منتهی می‌شود، زیرا جمله «واقعیت ممکن است متناقض باشد» بدین معناست که «امکان دارد قانون عدم تناقض شامل واقعیت نگردد.» آنچه این جمله را بی‌معنا می‌سازد این است که هیچ معنای ممکن برای کلمه «امکان» وجود ندارد مگر آنکه قانون عدم تناقض شامل واقعیت شود. زیرا:

۶. ظاهراً گیسلر با این عبارات فرض نخست را بررسی می‌کند که اصل مذکور نمی‌تواند صحیح باشد.

۱-۳ امکان در جمله مذکور به معنای امکان منطقی نمی‌تواند باشد، زیرا در اینصورت معنای جمله آن است که منطوقه امکان دارد واقعیت متضمن تناقض باشد، زیرا دقیقه همان چیزی است که این جمله، خلاف آن را فرض می‌کند. مفاد جمله آن است که منطوقه ضروری است که واقعیت بدون تناقض باشد (همان).

۲-۳ امکان در این جمله به معنای امکان وجودی و توصیف وضعیت بالفعل امور نیز نمی‌تواند باشد، زیرا اگر این گزاره بخواهد درباره واقعیت باشد زمانی معنادار است که هیچ تناقضی در آن نباشد وگرنه معنا ندارد، در حالی که این جمله آشکارا متضمن تناقض است. زیرا از یکسو قرار است این جمله متناقض نباشد و از سوی دیگر مدعی است واقعیت می‌تواند متناقض باشد. اگر واقعیت، متناقض بود این گزاره نیز متناقض و بی‌معنا بود و اگر واقعیت متضمن تناقض نباشد، این گزاره متناقض است زیرا خود این جمله مدعی است که واقعیت ممکن است متناقض باشد (همان، ۱۵۰-۱۵۱).

به عبارت دیگر جمله «واقعیت ممکن است متناقض باشد» یا متناقض است یا نیست. اگر متناقض باشد، واضح است که صحیح نیست و اگر متناقض نباشد، خود نشانگر این است که واقعیت متناقض نیست، چرا که مطلبی درباره واقعیت است و اگر واقعیت متناقض نباشد، پس آن گزاره نیز نمی‌تواند صحیح باشد (همان، ۱۵۱).

۴- با ابطال این دو فرض تنها یک فرض باقی می‌ماند و آن اینکه «واقعیت نمی‌تواند متناقض باشد» بنابراین حتمه امری که ضرورتاً گریزناپذیر است، واقعی هم هست. گیسلر در ادامه اشکالی بر روش استدلال خویش مطرح می‌کند. وی می‌گوید ایراد این نوع استدلال آن است که برای اثبات صدق اصل تناقض، از اصل تناقض استفاده شده است.

وی پاسخ می‌دهد اصل تناقض در این استدلال به عنوان یک مبنا و پیش فرض به کار نرفته است. اصل تناقض در استدلال و نه به عنوان دلیل و پیش فرض به کار گرفته شده است. هر کسی که استدلالی معنادار ارائه کند باید از اصل تناقض استفاده کند وگرنه هیچ راهی برای ساخت گزاره‌های معنادار، بدون استفاده از اصل تناقض وجود ندارد. اینکه همه اصل تناقض را به عنوان یک اصل ضروری زبانی برای گزاره‌های معنادار بپذیرند غیر از آن است که آن را به عنوان یک مبنا و پیش فرض استفاده کنند. مبنای ما برای استدلال بر اینکه «امر گریزناپذیر واقعیت دارد» این است که فرض‌های دیگر یا بی‌معنا یا خودمتناقض هستند و این دیدگاه که منطق درباره واقعیت نیز صدق می‌کند غیرقابل انکار است (همان، ۱۵۲-۱۵۳).

بررسی

تلاش و دقت ستودنی گیسلر در تحلیل اصل تناقض، نشان از موشکافی عالمانه وی دارد، ولی باید

اعتراف کنیم که هنوز مشکلی حل نشده است، زیرا گیسلر حداکثر نشان می‌دهد که بدون فرض اصل تناقض، استدلال ممکن نیست و یا اینکه مخالف اصل تناقض هم باید از اصل تناقض بهره گیرد، یا اینکه فرض‌های دیگر بی‌معنا یا خودمتناقض هستند. این نتایج، حداکثر اثبات می‌کنند که ذهن آدمی راه دیگری جز مفروض گرفتن اصل تناقض ندارد و این بیان دیگری از این جمله است که «اصل تناقض گریزناپذیر است» ولی هنوز مسئله اصلی باقی مانده است و آن اینکه آیا شاکله محدود انسانی چنین قضاوتی دارد که بدون اصل تناقض هیچ استدلالی ممکن نیست؟ یا اینکه حقیقتاً (و صرف نظر از اینکه انسان‌ها توان فرض دیگری را دارند یا خیر؟) واقعیت اینگونه است؟

گیسلر بدون تعریف معناداری، آن را لازمه پذیرش اصل تناقض دانسته و می‌گوید: «اگر این گزاره بخواهد درباره واقعیت باشد، زمانی معنادار است که هیچ تناقضی در آن نباشد، وگرنه معنا ندارد» هرچند مسئله فعلی بر رابطه واقعیت و اصول منطقی متمرکز است رابطه معناداری با اصل تناقض نیز مسئله جدی است که گیسلر آن را روشن تلقی کرده است. بالاترین دلیل گیسلر برای مساوی دانستن این دو آن است که حالت دیگری قابل فرض نیست. اما آیا این امر برای اثبات تساوی معناداری با مفاد اصل تناقض کافی است؟

۳. ناروایی پرسش از راز صدق بدیهی

برخی نویسندگان ضمن اشاره به سؤال مطرح شده، بر این باورند که پس از آن‌که دریافتیم «بدیهی، قضیه‌ای است که صدق آن نیاز به هیچ چیزی خارج از خودش ندارد» دیگر نیاز نیست بحث را ادامه دهیم تا بفهمیم کدام ویژگی در این قضیه سبب می‌شود نیاز به چیز دیگری نداشته باشد. زمانی که بداهت و ضرورت صدق یک قضیه را پذیرفتیم از حیث معرفت‌شناختی به هدف خود دست یافته‌ایم و نیاز به طرح مباحث دیگر نیست. در هر قضیه دو جهت قابل تصور است: نخست، حکایت و کاشفیت قضیه از چیزی و جهت دیگر سایر اوصاف و احکام قضیه مانند حمله یا شرطیه، تحلیلی یا ترکیبی بودن و به عبارت دیگر قضیه دو جهت دارد یکی آنچه به وجود قضیه و تصدیق مربوط می‌شود و دیگری آنچه به دلالت و کاشفیت قضیه از ماوراء مربوط می‌شود. در بحث ارزش شناخت به دلالت و کاشفیت قضیه کار داریم نه به وجود و اوصاف وجودی قضیه.

قضیه یا بدیهی است یا نظری و قضیه بدیهی آن است که فهم صدق آن متوقف بر نظر و استدلال نیست. وقتی گفته می‌شود قضیه بدیهی است، یعنی آن قضیه، واقعیتی را بیان و از آن حکایت می‌کند. واقعیت به همان نحوی است که این قضیه بیان می‌کند و برای احراز مطابقت مفاد قضیه با واقعیت نفس الامری به هیچ استدلالی نیاز نیست. مثلاً قضیه «کل بزرگ‌تر از جزء خود است»، دلالت بر این می‌کند که

در خارج، کل از جزء خود بزرگ‌تر است و واقعاً هم در خارج کل بزرگ‌تر از جزء خودش است و ما برای آنکه به مطابقت این قضیه با خارج یقین پیدا کنیم نیاز به هیچ دلیلی نداریم و فقط کافی است اجزای قضیه را تصور کنیم اما اینکه بخواهیم بدانیم چه ویژگی‌ای در این قضیه نهفته که موجب بدیهی شدن و خطاناپذیری آن شده است، نقشی در علم ما به آن و یقین به مفاد قضیه ندارد. وقتی می‌بینیم علم و یقین برای ما حاصل شده است، دیگر تفاوتی نمی‌کند به علت آن پی ببریم یا نه. البته پی بردن به راز بداهت و خطاناپذیری بدیهی خود معرفتی جدید است ولی این معرفت، در اعتبار معرفتی که از طریق قضیه بدیهی حاصل می‌شود نقشی ندارد.

خلاصه آنکه بررسی راز بداهت قضیه بدیهی، بررسی علت تحقق علم بدیهی است نه بررسی دلیل علم بدیهی؛ و بین «علت تحقق علم» و «دلیل حصول علم» فرق است. بدیهی، بدیهی است و علم ما به کاشفیت از واقع نیاز به دلیل ندارد و هرچند علتی سبب این کاشفیت است، اما علم به کاشفیت بدیهی هیچ توقفی بر علم ما به علت کاشفیت و راز خطاناپذیری بدیهی ندارد (فیروزجایی، ۲۵۳-۲۵۴).

بررسی

تلقی مؤلف محترم آن است که هدف از تحلیل ارتباط گزاره‌های بدیهی با علم حضوری، پرداختن به ابعاد وجودی قضیه بوده است و نه حیثیت کاشفیت و حکایت‌گری. در حالی که دغدغه اصلی، کاشفیت و حکایت‌گری قضیه از خارج است.

در قضیه بدیهی، درک صدق قضیه بی‌نیاز از مقدمات است، یعنی قضیه‌ای را مطابق واقع می‌دانیم و برای این حکم، به امری خارج از گزاره نیاز نداریم. بدیهی بودن گزاره «کل از جزء بزرگ‌تر است»، به این معناست که مطابقت این گزاره با واقع را بدون استمداد از گزاره‌های دیگر درک می‌کنیم. ولی اینکه گزاره‌ای را مطابق واقع می‌یابیم امری است غیر از آنکه قضیه با قطع نظر از یقین ما، مطابق واقع باشد. چون در جهل مرکب، نیز قضیه مطابق واقع شمرده می‌شود. در حالی که قضیه مد نظر حقیقتاً مطابق با واقع نیست. بنابراین دغدغه اصلی این بحث معرفت‌شناسی است نه بحث مستقل از اوصاف وجودی قضیه. برجسته شدن ابعاد هستی‌شناسانه گزاره بدیهی، در پاسخ از راه علم حضوری، بدین معنا نیست که هدف اصلی، تبیین صرفاً وجودی معرفت است.

از این‌روی این سخن مؤلف محترم که «وقتی گفته می‌شود یک قضیه بدیهی است بدان معناست که آن قضیه واقعیتی را بیان می‌کند و از آن حکایت می‌کند. واقعیت به همان نحوی است که این قضیه بیان می‌کند و برای احراز مطابقت مفاد قضیه با واقعیت نفس‌الامری به هیچ استدلالی نیاز نیست» (همان، ۲۵۴)، باید به این صورت تغییر کند که قضیه بدیهی آن است که من بدان یقین دارم و معتقدم حتماً از

واقعیت حکایت می‌کند و این حکایت احتیاج به استدلال ندارد. از نظر من این قضیه دو ویژگی اصلی دارد: نخست آنکه مورد یقین من است و دیگر آنکه بی‌نیاز از استدلال است. لکن این دو ویژگی ناظر به فهم من از قضیه است. هرچند ویژگی نخست به دلیل علم حضوری به حالات درونی خطاناپذیر است اما ویژگی دوم مصون از خطا نیست. دغدغه معرفت‌شناسان احراز واقعیت است، یقین من به واقعیت. بنابراین باید گام دیگری برداشته تا نشان داده شود آنچه من با وضوح و بدهت می‌یابم امری گزاف و غیرمطابق با واقع نیست.

از میان سه پاسخ ارائه شده، راه حل نخست، ارتباط یقین روانشناختی و واقعیت را در گزاره‌های وجدانی و بدیهیات اولیه تأمین می‌کند. با این روش می‌توان اشکال آقای نراقی را نیز پاسخ گفت. وی معتقد است گزاره «بدهت نشانه صدق است» یا «گزاره بدیهی لزوماً صادق است» یا تحلیلی است یا غیر تحلیلی. اگر تحلیلی باشد بدین معناست که بدهت و صدق به یک معنا هستند و اگر بدهت قضیه‌ای را فهمیدیم صدق آن را نیز دریافته‌ایم، بنابراین نمی‌توان بدهت را دلیلی بر صدق تلقی کرد. اما اگر غیر تحلیلی باشد، نیازمند اثبات است و برای اثبات آن باید از گزاره‌های دیگر بهره جوییم و بالاخره به گزاره بدیهی ختم شود و این امر به معنای استفاده از گزاره بدیهی برای اثبات صدق گزاره‌های بدیهی و دور است (نراقی، ۲۳). در پاسخ می‌توان گفت اولاً گزاره «گزاره بدیهی لزوماً صادق است» درباره گزاره‌های بدیهی اولی و وجدانیات صادق است و ما ادعایی درباره صدق یقینی سایر اقسام گزاره‌های بدیهی نداریم. ثانیاً گزاره مذکور تحلیلی نیست و با این وجود نیازمند اثبات به کمک سایر گزاره‌ها نیست، بلکه با درون‌نگری و ارجاع به علم حضوری واقع‌نمایی آن تبیین می‌شود. بنابراین محذور دور نیز پیش نخواهد آمد. یعنی «گزاره بدهت مستلزم صدق است» را گزاره‌ای غیرتحلیلی می‌دانیم که نیازمند اثبات به وسیله سایر گزاره‌های پایه نیست، بلکه مفاد آن با علم حضوری درک می‌شود، همانطور که گزاره «من می‌ترسم» گزاره تحلیلی نیست ولی در عین حال نیازمند اثبات به وسیله سایر گزاره‌ها نیست.

ج. خودمتناقض بودن نظام مبنایگروی

سومین انتقاد بر مبنایگروی آن است که مدعای مبنایگرایان خود متناقض است، زیرا به اعتقاد ایشان:

(۱): گزاره‌ای پایه است که بدیهی اولی یا حسی یا اجتناب‌ناپذیر باشد.

بنابراین گزاره (۱) نیز زمانی معقول است که یا محسوس یا بدیهی اولی یا اجتناب‌ناپذیر باشد، یا این که بر اساس دیگر گزاره‌های پایه استنتاج شده باشد. اما مبنایگرا نمی‌تواند هیچ استدلالی را سامان دهد که مبتنی بر اصول بدیهی باشد و نتیجه آن (۱) باشد. پس تنها حالت ممکن آن است که معتقد شویم گزاره (۱) پایه است. و طبق تعریف باید محسوس، بدیهی اولی یا اجتناب‌ناپذیر باشد، در حالیکه هیچکدام از این‌ها

نیست (Plantinga: 2000, 94) پلانتینگا این اشکال را شبیه نقد وارد بر پوزیتیویسم منطقی می‌داند که معتقد بودند گزاره زمانی معنادار است که تحلیلی یا تجربه‌پذیر باشد در حالی که این مدعا هیچیک از دو ویژگی پیش‌گفته را ندارد (Plantinga: 2004, 74-75).

بررسی

پلانتینگا برای اثبات خودمتناقض بودن مبنای مبنای مبنای بودن یکی از ارکان مبنای مبنای یعنی گزاره (۱) استناد کرده است. وی معتقد است گزاره (۱) نه به کمک استدلالی مبتنی بر بدیهیات عقلی اثبات می‌شود و نه بر خودش صدق می‌کند یعنی گزاره (۱)، بدیهی اولی، حسی یا اجتناب‌ناپذیر نیست. برای رد اشکال پلانتینگا ابتدا ارکان دیگر نظریه مبنای مبنای را فهرست کرده و سپس نشان می‌دهیم نه تنها گزاره (۱) بلکه سایر اصول مبنای مبنای نیز به کمک استدلال قابل ارجاع به بدیهیات هستند.

مدعای اصلی مبنای مبنای دو رکن دارد:

(۱): گزاره‌ای پایه است که بدیهی اولی یا حسی یا اجتناب‌ناپذیر باشد.

(۲): گزاره‌های غیرپایه در صورتی که با اشکال معتبر و منتج استدلال‌های منطقی به گزاره‌های بدیهی منتهی شوند یقیناً صادق هستند، صادق هستند.

به کمک تعاریف و چند اصل بدیهی نشان می‌دهیم گزاره (۱) و (۲) از گزاره‌های پایه شمرده نمی‌شود ولی می‌توان به کمک گزاره‌های پایه برای آن استدلال کرد:

۱- علم یا حضوری است یا حضوری نیست. (اصل تناقض)

۲- در علم حضوری واقعیت معلوم نزد عالم حاضر شده و از این‌رو خطا در علم حضوری معنا ندارد. (تعریف علم حضوری)

۳- علمی که حضوری نیست (حصولی) یا دارای حکم است (تصدیق) یا دارای حکم نیست (تصور). (اصل تناقض)

۴- در علم حصولی که دارای حکم نیست (تصور) صدق و کذب معنا ندارد. (تعریف صدق)

۵- علم حصولی دارای حکم (تصدیق) یا بدیهی است یا بدیهی نیست. (اصل تناقض)

۶- گزاره‌های بدیهی اولی و گزاره‌های وجدانی از مصادیق بدیهیات و یقیناً صادق هستند (تعریف گزاره بدیهی + رابطه بداهت و صدق در بخش قبل)

۷- گزاره پایه گزاره‌ای یقیناً صادق است که صدق سایر گزاره‌های غیر پایه به کمک آن اثبات می‌شود. (تعریف گزاره پایه + رابطه بداهت و صدق)

۸- گزاره‌های بدیهی اولی و وجدانی (اجتناب‌ناپذیر) گزاره پایه هستند. (۶+۷)

تا کنون نشان دادیم که گزاره (۱) به کمک استدلال مبتنی بر بدیهیات قابل اثبات است. البته یادآوری می‌شود پلاتینگا بر اساس برداشت خویش از گزاره‌های بدیهی، گزاره‌های حسی را نیز در زمره گزاره‌های پایه قلمداد کرده بود، ولی ما چون اساس گزاره حسی را بدیهی حقیقی نمی‌دانیم آن را در زمره گزاره‌های پایه محسوب نکردیم. در ادامه نشان می‌دهیم رکن دیگر مبنای گرونی یعنی گزاره (۲) نیز به کمک استدلال صرفه بدیهی قابل اثبات است.

۹- اگر گزاره‌ای نتیجه گزاره بدیهی و شیوه استنتاج نیز بدیهی باشد، گزاره نتیجه شده نیز یقیناً صادق است. (اصل ۶)

۱۰- روش استدلال شکل اول بدیهی است، زیرا مفاد آن این است که اگر همه ب‌ها ج باشند یکی از ب‌ها ج است. (تعریف شکل اول + تعریف بدیهی اولی)

۱۱- گزاره‌هایی که با روش استدلال شکل اول به گزاره‌های بدیهی منتهی می‌شوند یقیناً صادق هستند. (۱۰+۹)

۱۲- اشکال معتبر و منتج استدلال‌های منطقی نتایج شکل اول هستند. (تعریف اشکال استدلال)

۱۳- گزاره‌هایی که با اشکال معتبر و منتج استدلال‌های منطقی به گزاره‌های بدیهی منتهی شوند یقیناً صادق هستند. (۱۲+۹)

۱۴- گزاره‌های غیرپایه در صورتی که با اشکال معتبر و منتج استدلال‌های منطقی به گزاره‌های بدیهی منتهی شوند یقیناً صادق هستند. (۱۳)

همانطور که ملاحظه می‌شود اصل ۱۴ همان رکن (۲) است که به کمک بدیهیات عقلی اثبات شده است، بنابراین مبنای گرونی که مشتمل بر دو رکن (۱) و (۲) است خودمتناقض نیست.

نتیجه‌گیری

پس از پاسخ به سه انتقاد اصلی بر روش مبنای گرونی اکنون نوبت به آن رسیده است که پرسش ابتدایی درباره اعتبار برهان را پاسخ دهیم. پرسش نخست آن بود که از میان فروض ممکن برای استدلال، فرض نخست یعنی استدلالی که هم قانع کننده و هم ناظر به واقع باشد در حوزه خداشناسی ممکن است؟ با توجه به پاسخ‌های حلی به سه اشکال مذکور ارائه شد، باید گفت ارائه استدلال ناظر به واقع امکان‌پذیر است. پرسش دوم آن بود که اگر می‌توان استدلالی ناظر به واقع ترتیب داد آیا ممکن است کسی آن را نپذیرد؟

با توجه به مطالب پیشین می‌توان گفت ممکن است شخصی استدلال برخاسته از بدیهیات و مطابق با

واقع را تصدیق نکند، چون برخی مقدمات آن را نمی‌پذیرد و دلیل عدم تصدیق وی نیز تصور ناصحیح از مقدمات باشد. غیر از این موارد انگیزه‌های روانی و اجتماعی نیز در پذیرش یا عدم پذیرش برخی استدلال‌ها نقش دارد و فراتر از ضوابط منطقی در معتبر شمردن یا قانع شدن نسبت به یک استدلال خاص تأثیرگذار است. آخرین فرض باقیمانده از فروض چهارگانه، فرض دوم است یعنی استدلالی قدرت اقناع مخاطب را داشته ولی واقع را نشان نمی‌دهد. برخی از مصادیق این فرض استدلال‌هایی غلط است که افراد به دلیل بی‌توجهی به مغالطه یا نارسایی مقدمات، آن را تصدیق می‌کنند. برای این فرض لازم نیست تک تک مقدمات غلط یا دچار به آسیب مغالطه باشند، بلکه اگر تنها یک مقدمه نیز چنین باشد کافی است. دسته دیگری از استدلال‌های قانع کننده، استدلال‌هایی هستند که مقدمات آن‌ها غلط یا مبتلا به آسیب مغالطه نیستند، ولی واقع‌نمایی یقینی آن‌ها هنوز محرز نشده است. مانند استدلالی که یکی از مقدمات آن از محسوسات یا مشهورات باشد و به همین دلیل اقناع عمومی را به دنبال دارد و در عین حال واقع‌نمایی آن در حد یقین محرز نشده است، در اینصورت اعتبار ظنی و نه کامل دارد.

بر پایه مباحث پیش گفته می‌توان جدول انواع استدلال در حوزه خداشناسی را به شکل زیر تکمیل کرد:

حالات مفروض در استدلال	اقناع عام	واقع‌نمایی	امکان تحقق	اعتبار معرفت‌شناختی
۱	✓	✓	✓	✓
۲	✓	X	✓	اگر برپایه مقدمات غلط باشد بی‌اعتبار است و اگر برپایه مقدمات صحیح ولی غیر یقینی باشد اعتبار ظنی دارد.
۳	X	✓	✓	✓
۴	X	X	✓	X

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیها*، بی‌جا، نشر الکتاب، ۱۴۰۳ ق.
- پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، چاپ چهارم، ۱۳۸۳.
- حسین‌زاده، محمد، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۲.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف، *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*، قم، بیدار، ۱۳۶۲.
- کرد فیروزجایی، یارعلی، *مباحث معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳.
- کلارک، کلی جیمز، *بازگشت به عقل، نقدی بر بینه جویی عصر روشنگری و دفاع از عقل و باور داشتن خدا*، ترجمه نعیمه پورمحمدی و مهدی فرجی پاک، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹.
- گیسلر، نورمن، *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، حکمت، ۱۳۹۱.
- مصباح یزدی، محمد تقی، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
- مصباح، مجتبی و عبدالله محمدی، *معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۵.
- نراقی، احمد، *رساله دین‌شناخت، مدلی در تحلیل ایمان/ابراهیمی*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۹.

Alston, William, "Foundationalism", in *A Companion to Epistemology*, Jonathan Dancy and others, (eds); 2nd ed, Oxford: Wiley-Blackwell Publishers, 2010.

Audi, Robert, *Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Reading*, California: Wadsworth Publishing Company, 1993.

Chisholm, Roderick, M, *Theory of Knowledge*, Prentice Hall, 1989.

_____, *Perceiving: A Philosophical Study*, Cornell University press, 1968.

Kenny, Anthony, *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, 1992.

Lehrer, Keith, *Theory of Knowledge*, West view Press, Inc Clorado, 1990.

Luper-Foy, Steven, *The Philosophy of Knowledge: Nozick and His Critics*, Rowman & Littlefield, publishers, Totowa, 1987.

Nozick, Robert, *Philosophical Explanation*, Harward university press, Cambridge, 1981.

Plantinga, Alvin, *Faith and Rationality, Reason and Belief in God*, University of Norte Dome Press, 2004.

_____, *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford, 2000.

Pojman, Louis, *Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Reading*, California: Wadsworth Publishing Company, 1993.

Pollock, John, *Knowledge and Justification*, Princeton university press, 1974.

Poston, Ted, *Reason and Explanation, A Defense of Explanatory Coherentism*, Palgrave Mac millian, London, 2014.

Sosa, Ernest & Jegwon Kim, *Epistemology an Anthology*, USA, Blackwell, 2003.

Sosa, Ernest, "Epistemic presupposition", in: *Justification and Knowledge, New studies in Epistemology*, George Pappas (ed), 1979.

Trigg, Roget, *Rationality and Religion*, Blackwell, 1998.



Essays in

Philosophy and Kalam

Vol. 50, No. 1, Issue 100

Spring & Summer 2018

DOI: 10.22067/islamicphilosop.v49i2.64867

جستارهایی در

فلسفه و کلام

سال پنجاهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۰

بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۹۱-۱۰۸

ابن میمون و روش مواجهه با آیات تشبیهی عهد عتیق*

مریم السادات محمودی^۱

دانش آموخته دکتری واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران

Email: ms.mahmoodi93@gmail.com

دکتر فتح الله مجتبابی

استاد واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران

Email: f-mojtabaie@stbiau.ac.ir

دکتر طاهره حاج ابراهیمی

دانشیار واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران

Email: hajebrahimi@srbiau.ac.ir

چکیده

از مهم‌ترین دغدغه‌های فیلسوفان یهودی در قرون وسطی مسئله مواجهه با آیات تشبیهی کتاب مقدس یهودیان و تفسیر آن‌ها بود. این موضوع به ویژه برای یهودیانی که در قلمرو حکومت اسلامی زندگی می‌کردند اهمیت بیشتری داشت چرا که برخی از مسلمانان یهودیان را اهل تشبیه می‌دانستند. بنابر این اندیشمندان یهودی می‌کوشیدند آیات تشبیهی را به شیوه‌ای تفسیر کنند که با تعالی و بی‌همتایی خداوند سازگار باشد. در میان این فیلسوفان ابن میمون که از معروف‌ترین چهره‌های تاریخ یهودیت به شمار می‌آید به شیوه‌ای نوین به بررسی و تفسیر آیات تشبیهی عهد عتیق پرداخت. او با تأکید بر یگانگی و تعالی خداوند، در مواجهه با آیات تشبیهی روش تأویل را برگزید. ابن میمون کوشید معنای واقعی کلمات به کار رفته در باره خداوند را تعریف کرده و آن را با کلمه ای متعالی و متافیزیکی منطبق سازد. ابن میمون با بررسی کلمات دو پهلوی به این نتیجه رسید که آن دسته از کلماتی که به صورت مشترک میان خدا و انسان به کار می‌روند تنها به صورت مشترک لفظی استفاده می‌شوند چرا که هیچ سنخیتی میان خدا و مخلوقات وجود ندارد.

کلیدواژه‌ها: ابن میمون، آیات تشبیهی، تأویل، مشترک لفظی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۰۳/۱۳؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۵/۲۴.

۱. نویسنده مسئول

مقدمه

در آیات متعددی از کتاب مقدس یهودیان (عهد عتیق) خداوند با صفات بشری توصیف شده است. گویی خداوند همانند آدمیان است. محزون می‌شود، پشیمان می‌شود (تکوین، ۸-۶: ۶). نزول می‌کند (تکوین، ۸ و ۵: ۱۱) حتی بر اساس سفر تکوین خداوند آدمی را به صورت خویش آفریده است (تکوین، ۲۷: ۱). از سوی دیگر بر اساس آیاتی دیگر از عهد عتیق خداوند هیچ شباهتی به آدمیان ندارد (اشعیا، ۴۰: ۲۵) حتی افکار و طریق‌های او نیز با آدمیان متفاوت است (اشعیا، ۵۵: ۸). در تفسیر این دو دسته از آیات دیدگاه‌های متفاوتی در میان یهودیان شکل گرفت که از تشبیه و تجسم محض تا تعالی مطلق خداوند در نوسان بود. در این میان فیلسوفان یهودی آیات تشبیهی عهد عتیق را تأویل کرده و معتقد بودند که این دسته از آیات معنایی فراتر از الفاظ ظاهری دارند. البته سنت تأویل پیش از این در فرهنگ یهود سابقه وزمینه داشته است. به طور مثال فیلون برای آیات تشبیهی کتاب مقدس، علاوه بر معنای ظاهری معنای باطنی قائل بود و در تفسیر و تأویل آیات تشبیهی ید طولایی داشت. (Wolfson, 1: 115). او عقیده داشت که همه عبارات تشبیهی در کتاب مقدس جنبه تعلیمی برای بشر دارند و باعث می‌شوند انسان بهتر بتواند نقش خدا را در عالم بشناسد. در حقیقت همه عباراتی که در کتاب مقدس در باره خداوند به کار رفته است صرفاً به رابطه علی خداوند با موجودات اشاره دارد. فیلون همه آیات تشبیهی را صرفاً تمثیل می‌دانست و آن‌ها را تأویل می‌کرد. در طول قرون وسطی نیز فیلسوفان یهودی در تفسیر و تبیین آیات تشبیهی کتاب مقدس خود همت گماشته و با تأکید بر یگانگی، بی‌همتایی و نیز غیر جسمانی بودن خداوند آیات تشبیهی را تأویل می‌کردند. به طور مثال داوود مقمص و سعدیا معتقد بودند که تعابیر انسان‌گرایانه موجود در کتاب مقدس را نباید به صورت تحت الفظی معنا کرد زیرا مستلزم عقیده به کثرت در خدا می‌شود. بنابراین هنگامی که می‌خوانیم خداوند سر، چشم، گوش، دهان، صورت یا دست دارد این اصطلاحات را باید به معنای مجازی فهمید. اما تلاش ابن میمون فراتر از اسلاف خود بود. او تلاش کرد با دقت معنای واقعی هر کلمه‌ای را که درباره خداوند به کار رفته تعریف کند و آن را با کلمه‌ای متعالی و متافیزیکی منطبق سازد. او همچنین به بررسی الغاز و امثال به کار رفته در کتاب مقدس پرداخت و درباره معنای حقیقی آن‌ها توضیح داد. این مقاله از دو بخش اصلی تشکیل شده است: بخش اول موضع ابن میمون را به عنوان نماینده تمام عیار الهیات سلبی درباره صفات الهی و به ویژه موضوع غیر جسمانی بودن خداوند نشان می‌دهد و بخش دوم مقاله به موضع او در باب تأویل آیات تشبیهی عهد عتیق می‌پردازد. از آنجایی که ابن میمون در باب صفات الهی، دیدگاهی سلبی دارد و بر تعالی خداوند و عدم سنخیت میان او و مخلوقات تأکید دارد کوشیده است تا همه آیات تشبیهی عهد عتیق را به گونه‌ای تأویل کند که با مفهوم

غیر جسمانی بودن او و عدم شباهت او به مخلوقات و حتی انسان، سازگار باشد. بنابراین در بخش دوم مقاله، برخی از تأویل‌هایی که ابن میمون درباره آیات عهد عتیق انجام داده را به عنوان شاهد مثال و نمونه ذکر کرده‌ایم.

ابن میمون و جایگاه او در تاریخ تفکر یهودی

موسی بن میمون قرطبی (۱۲۰۴-۱۱۳۵ م) عالم، فیلسوف و طیب بزرگ یهودی است که در موضوعات مختلف پزشکی، منطق، فلسفه و شریعت یهودی آثار بزرگی از خود برجای نهاده است. در اهمیت جایگاه او در تاریخ یهودیت همین بس که درباره او گفته‌اند: «از موسی (پیامبر) تا موسی (ابن میمون) کسی چون موسی برنخاسته است.» (زریاب خویی، ۲). تأثیر ابن میمون بر پیشرفت یهودیت قابل محاسبه نیست. در دوره پست تلمودی هیچ رهبر معنوی نتوانسته است همچون ابن میمون چنین تاثیری را بر یهودیان معاصر خود و یا یهودیان پس از خود برجای نهد (Rabinowits, Louis Isaac, 381). تقریباً همه متفکران یهودی بعد از او خواه در موافقت و خواه در مخالفت با نظرات او به ابراز عقیده پرداخته‌اند. اثر معروف او با عنوان دلالة الحائرين که با هدف پیوند میان عقل و شریعت یهودی نگاشته شده است، یکی از مهم‌ترین کتب فلسفی قرون وسطی می‌شود. این اثر جریان فلسفه یهودی قرون وسطی را تحت تأثیر قرار داد و حتی بر الهیات مسیحی نیز تأثیر گذار بود. دلالة الحائرين به عنوان پلی برای مطالعه فلسفه مدرن بود و راهنمای برخی از فیلسوفان عصر روشنگری محسوب می‌شد. (Hyman. Arthur. 293. "Maimonides. Moses". judaica).

با وجود این بسیاری از عقاید ابن میمون از دیدگاه تلمودیان سنتی و محافظه کار نوعی تندروری محسوب شده و با اعتراض آن‌ها مواجه شد. از دیدگاه ابن میمون یهودیتی که پرتو تاملات فلسفی بر آن نتابد ممکن است عقاید بدعت آمیز به آن راه یابد. به همین سبب او از اوصاف جسمانی خدا که در سراسر کتاب مقدس و تلمود پراکنده بود تلقی خاصی داشت و آن‌ها را با چشم صنعت بیانی تشبیه (خدا به انسان) می‌دید. او معتقد بود هر کس که بگوید یک خدا وجود دارد اما خدایی که جسم است و اوصاف جسمانی دارد، در زمره بدعت گذاران قرار دارد. یکی از ناقدان ابن میمون با نام ربی ابراهام (۱۱۹۸-۱۱۲۵ م) ابن میمون را به خاطر این نگرش مواخذه کرده و در اعتراض به حکم ابن میمون می‌گوید: «چرا ابن میمون چنین شخصی را بدعت گذار می‌داند؟ حال آنکه برخی از افراد بزرگ‌تر و مهم‌تر از او به خاطر فهم متفاوتشان از کتاب مقدس، همین عقیده را داشته‌اند (Rabinowits, Louis Isaac, 384). در حقیقت ربی ابراهام با این ادعای ابن میمون که خدا غیر جسمانی است مخالف نیست بلکه آواز دینداری رایج و

متداول که دیدگاهی ساده لوحانه درباره خدا دارد، در مقابل خرده‌گیری الهی دانان روشنفکری که ذهنی فلسفی دارند دفاع می‌کند (آنترمن، آلن، ۱۰۰). در حقیقت ابن میمون با صراحت تمام، خدا باوری رایج میان یهودیان را که از نظر او با توحید حقیقی منافات دارد، مورد نقد قرار داده و برای تصحیح آن همت گماشت. او اصول سیزده گانه‌ای را به عنوان منشور اعتقادی یهودیان تدوین کرد که هفت اصل آن مربوط به خداشناسی است. تلاش ابن میمون در جهت تفسیر و تأویل عهد عتیق بر اساس آموزه‌های عقلانی و فلسفی نقطه عطفی در حیات عقلانی یهودیت محسوب می‌شود.

آموزه غیر جسمانی بودن خداوند

از مهم‌ترین موضوعات الهیاتی که ابن میمون بر آن تأکید فراوان دارد، مسأله غیرجسمانی بودن خداوند است. اهمیت این موضوع برای او تا آنجایی است که حتی صعود و هبوط یهودیت را منوط به تعهد آن در مقابل خدایی غیرمادی می‌داند. خدایی که در صورت جسمانی ترسیم نمی‌شود. اما این تعهد برخلاف تمایل اکثریت مردم است که هر چیز را به صورت مادی و جسمانی تصور می‌کنند و وجود هر چیز غیرمادی را انکار می‌کنند (Seeskin, Kenneth, 2).

از دیدگاه ابن میمون، تصور خدا به روش نادرست، این نیست که خدا را به طور کل اشتباه تصور کنیم بلکه حتی کسی که در مقابل تصویر یک پادشاه که بر تخت نشسته است نماز می‌خواند، وظیفه دینی خود را به جا نیاورده است و مهم نیست که او قصد داشته چه کاری را انجام دهد.

چنان که بیان شد اکثریت مردم تمایل دارند همه چیز حتی خدا را به صورت جسمانی تصور کنند اما ابن میمون، برای غلبه بر این تمایل، موضوع را از دو منظر مورد بررسی قرار داده است. از منظر دینی، انسان باید در پس هر یک از فرامین الهی، درک کند که خدایی غیرجسمانی وجود دارد که تنها موضوع مجاز پرستش است. از منظر فلسفی نیز، انسان باید درباره خدا به عنوان موجود کاملی که با واژگان بشری سنجیده نمی‌شود تأمل کند (Seeskin, Kenneth, 2).

از دیدگاه ابن میمون اعتقاد به غیر جسمانی بودن خداوند برای همگان واجب است. از نظر او حتی مردم عادی نیز باید به خدای غیر جسمانی معتقد باشند و درباره او به عنوان موجودی غیرجسمانی تفکر کنند. از این جهت ابن میمون، با اندیشمند معاصر خود یعنی ابن رشد، تفاوت دارد. از نظر ابن رشد، ما نباید از مردم عادی متوقع باشیم که درباره خدا با واژگان غیر مادی، تفکر کنند و سخن بگویند زیرا اگر از انسان‌های عادی بخواهیم که به خدای غیرجسمانی معتقد باشند، آن‌ها به کل نسبت به خدا بی اعتقاد خواهند شد چرا که از نگاه آن‌ها تنها چیزهایی که مادی هستند می‌توانند موجود باشند. ابن رشد معتقد است مردم عادی نمی‌توانند درک کنند که چیزهای غیرجسمانی نیز می‌توانند موجود باشند. اگر به آن‌ها

تعلیم دهیم که خدا، جسم ندارد یا هیچ صفت مادی ندارد، این آموزه‌ها، منجر به بی اعتقادی آن‌ها می‌گردد (Hyman, Arthur, Maimonides as biblical exegete, 3).

برعکس، ابن میمون اصرار دارد که نه تنها مردم عادی هم می‌توانند بفهمند که خدا دارای خصوصیات مادی نیست، بلکه آن‌ها را از عقیده به جسمانی بودن خداوند، بر حذر می‌دارد، زیرا از نظر او، این اعتقاد، آن‌ها را از جرگه اهل ایمان خارج می‌کند (ابن میمون، جزء اول، فصل ۳۵).

این موضوع که خداوند جسم نیست و هیچ صفت جسمانی درباره او، قابل تصور نیست، از اصول اساسی الهیات ابن میمون محسوب می‌شود. او حتی در نوشته‌های هلاخایی خود بر این موضوع تأکید دارد و غیرجسمانی بودن خدا را به عنوان یکی از سیزده اصل اعتقادی یهودیت، مطرح می‌سازد. در میشنه تورات نیز، ابن میمون بیان می‌کند که در میان بدعت گزاران، تندروترین آن‌ها کسی است که به خدا با بدنی مادی اعتقاد دارد (Hyman, Arthur, "Maimonides as biblical exegete", 4).

او، صفات مادی را متضمن کثرت در ذات خدا و شکلی از بت پرستی می‌داند. از نظر ابن میمون، اعتقاد داشتن به این که خداوند جسم است یا حالتی از حالات جسم را دارد، غیرت پروردگار و غضب او را بر می‌انگیزد و آتش عذاب را برافروخته می‌سازد و این غضب خدا شدیدتر از زمانی است که درباره بت پرست برانگیخته می‌شود. ابن میمون حتی معتقد به تجسیم را معذور نمی‌داند و بیان می‌کند «ممکن است ما تصور کنیم معتقد به تجسیم خداوند به دلیل تربیت نادرستش، یا جهلش یا تصور ادراکش معذور است. اما اگر او را معذور بدانیم پس باید بت پرست را نیز معذور بدانیم. چرا که او نیز براساس جهلش یا تربیتش یا روش نادرست پدران‌ش بت می‌پرستد. بنابراین از دیدگاه ابن میمون، اعتقاد به تجسیم پروردگار شکلی از بت پرستی و بلکه بدتر از آن است: «فاعلم یا هذا! آنک متی اعتقدت تجسیمه أو حالة من حالات الجسم فانک تستفر غیرة الرب و غضبه و توقد نار سخطه و ان کارهه و عدوه و خصمه اشد من عابد الوثن بکثیر. وان خطر ببالک أن معتقد التجسیم معذور لکونه ربی علیه أو لجهله و قصور ادراکه، فکذلک ینبغی لکان تعتقد فی عابد الوثن لانه ما یعبد الا لجهل أو لتربية [علی] منهج آبائهم الذی بین یدیه...» (ابن میمون، جزء اول، فصل ۳۶، ص ۸۶).

با توجه به تأکید ابن میمون بر تعالی خداوند و تنزیه او از هرگونه توصیف بشری و نفی هرگونه مشابهت میان او و مخلوقات، دیدگاه او درباره آیات تشبیهی واضح به نظر می‌رسد. او در باب امثال، الغاز و آیات تشبیهی کتاب مقدس و سخنان انبیا قائل به تأویل بود.

ابن میمون، معتقد بود که انقلوس^۱ که از بزرگان یهود بوده است و در لغت عبری و سریانی، در حد

۱. مشهورترین و رایج‌ترین ترگوم‌ها (شروح آرامی کتاب مقدس) ترگوم آنقلوس بر اسفار خمه است. سنت یهود این شرح را منسوب به یهودی نوآینی می‌داند که ترگوم خویش را تحت نظارت دو تن از ربی‌های قرن دوم نوشته است. امروزه بیشتر

کمال، بر نفی هر گونه تجسم از پروردگار تاکید کرده و هر صفتی را که در کتاب مقدس بر جسمانیت خداوند دلالت دارد، بر حسب معنای آن تأویل کرده است و همه اسمانی که دلالت بر نوعی از انواع حرکت دارد، به معنای تجلی و ظهور نور حق دانسته است. به طور مثال آیه (منزل الرب) را به معنای «پروردگار تجلی کرد» تأویل کرده است.

از نظر ابن میمون، آنفلوس در تأویل آیات، بر نفی تجسم پروردگار تاکید دارد. چرا که نفی تجسم، امری برهانی و ضروری در اعتقادات محسوب می‌شود. اما تبیین معنای آن‌ها را مشخص نکرده است. چرا که ادراک آن برای عموم مردم آسان نیست. اما ابن میمون با توجه به هدف مقاله نخست از کتاب دلالة الحائرين، معنای این اسما را نیز مشخص کرده است. (ابن میمون، جزء اول، فصل ۲۷، ص ۵۹)

ابن میمون در مقدمه بخش اول دلالة الحائرين بیان می‌کند که غرض اصلی این مبحث، تبیین معانی اسمانی است که در کتب نبوت آمده و از جمله این اسماء اسم‌های مشترکی است که برای خدا و انسان به کار می‌رود و جاهلین آن را به معنای مشترکی برای خدا و انسان، برداشت کرده‌اند و نیز برخی از اسماء، استعاره هستند و جاهلین آن را به همان معنای اولیه‌ای که از آن‌ها استعاره گرفته شده حمل کرده‌اند. ابن میمون در ادامه بیان می‌کند هدف از این مبحث، تفهیم این اسماء برای عموم مردم و مبتدیان نیست و همین طور تعلیم آن برای کسانی که فقط به علم شریعت می‌پردازند نیست بلکه هدف آن، آگاه ساختن مرددین است که به اعتقاد ابن میمون هم در دین و شریعت کامل است و هم در فلسفه تبحر دارد با این حال با مشاهده اسماء مشترک یا استعاره‌ای که درباره خداوند به کار رفته متحیر شده است چرا که اگر مطابق عقلش پیش رود و آنچه درباره اسماء می‌داند را به کناری نهد، می‌پندارد که قوانین شریعت را مطرود دانسته و اگر معجزوب عقلش نشود و آنچه را که درباره اسماء به فهم و عقلش می‌رسد، نپذیرد، از عقل خود اعراض کرده است. پس دچار تحیر شدید در قلب خود می‌شود چرا که در دینش دچار تشویش خاطر شده است. (ابن میمون، جزء اول، مقدمه، ص ۵)

ابن میمون هدف ثانویه‌ای را نیز برای کتاب خود بیان می‌کند و آن تبیین امثال پنهانی است که در کتب انبیاء آمده است ولی تصریح نشده که آن‌ها، مثل هستند. انسان جاهل گمان می‌کند که معنای ظاهری آن‌ها مورد نظر است و معنای باطنی ندارد. حتی زمانی که انسان عالم نیز به صورت حقیقی به آن‌ها نگاه می‌کند

دانشمندان این نسبت را مشکوک می‌دانند و آن را ناشی از اشتباهی می‌دانند که بین ترگوم آنفلوس و ترجمه‌ای یونانی از کتاب مقدس به قلم عقیللاس رخ داده است. منشأ حقیقی اثر آنفلوس هر چه باشد، به هر حال این اثر به عنوان شرحی الهامی پذیرفته شده است. اگر چه اهمیت این اثر برای یهودیان جدید کم شده و به جای آن شرح ربی شلومو بیصحاق (۱۱۰۵-۱۰۴۰م) مشهور به راشی، قرار داده شده است اما مراجع ذی صلاح یهود همچنان برای آنفلوس و اثر او جایگاهی ویژه قائل‌اند (آنترمن، آلن، باورها و آیین‌های یهودی، ترجمه رضا فرزین، ۷۸ - ۷۹).

و آن‌ها را به معنای ظاهری آن‌ها حمل می‌کند، دچار حیرت شدید می‌شود. ابن میمون بیان می‌کند که او در این کتاب با آشکار کردن امثال و تفهیم معنای آن‌ها، انسان عالم را از حیرت خلاصی می‌دهد و به همین جهت این کتاب را دلالة الحائرین نامیده است (ابن میمون، مقدمه، ص ۵).

البته ابن میمون تأکید می‌کند که اگر چه اثر او، اکثر مشکلاتی که در زمینه فهم این اسماء و امثال وجود دارد از میان می‌برد ولی او هرگز ادعا نمی‌کند که به رفع همه این اشکالات نائل شده است چرا که این کار حتی به صورت زبانی نیز غیر ممکن است چه رسد به این که در کتابی جمع شود.

ابن میمون معتقد است که چون انسان‌های کامل می‌خواهند چیزی از اسرار الهی چه به زبان یا به قلم بیان کنند و آن‌ها را تعلیم دهند، این کار امکان‌پذیر نیست مگر با امثال و الغاز.

بنابراین کلید فهم جمیع آنچه انبیاء گفته‌اند و معرفت حقیقت آن، فهم امثال و معنای آن‌ها و تأویل الفاظ آن‌هاست. چنانکه امثال سلیمان این‌گونه آغاز می‌شود: «تا امثال و کنایات را بفهمند، کلمات حکیمان و غوامض ایشان را» (امثال سلیمان، ۶، ۱).

بنابراین از دیدگاه ابن میمون، آیات کتاب مقدس و سخنان انبیا دارای ظاهر و باطن است او به آیه‌ای از کتاب مقدس استناد می‌کند که «سخنی که در محلش گفته شود، مثل سیب‌های طلا در مرصعکاری نقره ای است» با توجه به این آیه ابن میمون معتقد است این سخن در وصف مثل محکم گفته شده است. یعنی کلامی که ذو وجهین است یعنی ظاهر و باطنی دارد. ظاهر آن نیکوست همچون نقره و باطن آن نیکوتر است همچون طلا. و شایسته است که در ظاهر آن چیزی باشد که به آنچه در باطن آن است دلالت کند. مثل سیب طلایی که درون ظرف مشبک نقره قرار دارد. کسی که به ظاهر آن نگاه کند گمان می‌کند سیب نقره ای است. اما وقتی دقیق تأمل می‌کند می‌بیند که داخل آن طلاست (ابن میمون، جزء اول، ص ۱۳).

اگرچه فیلسوفان یهودی بیش از ابن میمون نیز با تأکید بر یگانگی و غیر جسمانی بودن خدا، کتاب مقدس را براساس این اصل که شریعت به زبان انسان سخن گفته است، تفسیر می‌کردند و حتی آن دسته از عباراتی که در کتاب مقدس به صورت انسان‌وار از خداوند سخن گفته است را تأویل می‌کردند، اما ابن میمون، روش جدیدی را انتخاب کرد. مفسران پیش از او، وقتی به کلمات انسان‌وار می‌رسیدند، بیان می‌کردند که نباید این توصیفات را به معنای لفظی آن‌ها گرفت یا آن‌ها را به گونه‌ای بیان می‌کردند که متضمن درجه ضعیف‌تری از انسان‌انگاری باشد. در تلمود، میدراش و تارگوم، از این نوع تفاسیر، بسیار به چشم می‌خورد. سعدیا نیز در کتاب اعتقادات و یهودا هالوی در کوزری (خوزری) بر این تفاسیر تأکید دارند.

حتی سعدیا در تفسیر صفاتی که درباره خداوند به کار رفته است، دو فرمول ارائه می‌دهد. از نظر او این

صفات یا فعل خداوند هستند و یا اینکه این صفات باید به صورت سلبی درباره خداوند به کار روند. اما تلاش ابن میمون فراتر از اسلاف خود بود. او تلاش کرد با دقت، معنای واقعی هر کلمه‌ای که درباره خداوند به کار رفته تعریف کند و آن را با کلمه‌ای متعالی و متافیزیکی منطبق سازد. او همچنین تلاش می‌کند الغاز و امثال به کار رفته در کتاب مقدس را توضیح دهد (Maimonides, Moses, 43).

اولین قدم ابن میمون علیه انسان‌وار انگاری خداوند، در تفاسیر او از کتاب مقدس دیده می‌شود. او تلاش می‌کند تا به ما اثبات کند حتی کلمات تشبیهی در کتاب مقدس می‌توانند معنایی غیر تشبیهی داشته باشند.

ابن میمون در فصل ۱۱. کتاب رساله در منطق درباره انواع کلمات دو پهلوی بحث می‌کند و شش نوع از این کلمات را مطرح می‌سازد^۲

(۱) کلماتی که به صورت مشترک لفظی به کار می‌روند.^۳

(۲) کلماتی که به صورت مشترک معنوی به کار می‌روند.^۴

(۳) کلماتی که به صورت مشکک به کار می‌روند.^۵

(۴) کلماتی که به صورت عام و خاص به کار می‌روند.^۶

(۵) کلماتی که به صورت استعاری، استفاده می‌شوند.^۷

(۶) کلماتی که توسع یافته به کار می‌رود.^۸

کلمه‌ای مثل حیوان، به صورت مشترک درباره انسان، اسب و ماهی به کار می‌رود. زیرا همه آن‌ها، به نوع حیوان، تعلق دارند. این گونه صفات، قابل اطلاق به خداوند نیست زیرا کاربرد کلمه به معنای مشترک معنوی، نیازمند جنس مشترک یا فصل مشترک است. در حالی که خداوند با مخلوقاتش هیچ جنس یا فصل مشترک ندارند.

۲. Maimonides, Moses, Treatise on the Art of Logic, pp 59-61

۳. completely equivocal terms

۴. univocal terms

۵. amphibolous terms

۶. terms used in general and particular

۷. metaphorical terms

۸. extended terms

۹. البته باید توجه داشت که این تقسیمات متداخل هستند. کلمات مشکک ذیل مشترک معنوی‌اند و در مجاز و استعاره نیز ذیل مشترک معنوی قرار می‌گیرد. اما نگارنده این تقسیم‌بندی را عیناً براساس آنچه ابن میمون در رساله منطق خود ذکر کرده، آورده است و هیچ دخل و تصرفی در آن انجام نداده است.

کلماتی که به صورت عموم و خصوص (عام و خاص) استفاده می‌شوند. مثل کلمه کوکب که در معنای عام به هر ستاره‌ای اشاره می‌کند اما به صورت خاص به عطارد (تیر) اشاره دارد. این کلمات نیز نمی‌توانند درباره خدا به کار روند. زیرا این کلمات نیز به یک جنس و یا فردی از یک نوع اشاره می‌کنند. در حالی که چنین رابطه‌ای نمی‌تواند خدا و مخلوقاتش وجود داشته باشد.

کلمات توسع یافته: برای مثال کلمه «صلوة» که در ابتدا، به هر نوع درخواستی از خداوند اشاره داشته و بعدها آن را به معنای نماز و خواندن یعنی یک نوع درخواست خاص از خداوند تلقی شده است.

این نوع کلمات نیز درباره خداوند قابل کاربرد نیست. زیرا این کلمات به عنوان یک نوع به افراد و اعضای معین آن، مرتبط‌اند. اما چنین رابطه‌ای نمی‌تواند بین خدا و مخلوقاتش، وجود داشته باشد.

از دیدگاه ابن میمون این سه گروه از کلمات فوق نمی‌توانند هم به خدا هم به مخلوقات، نسبت داده شوند. اما سه گروه دیگر را می‌توان به خدا و مخلوقات به صورت مشترک نسبت داد. چرا که به یک صفت ذاتی اشاره ندارد و بر یک شباهت صوری یا صفتی عرضی دلالت دارند. سپس به شرح این گروه کلمات می‌پردازد (Hyman, Arthur, "Maimonides as biblical exegete", 5).

(۱) کلماتی که به صورت مشترک لفظی به کار می‌روند. یک مثال برای این نوع کلمات، کلمه «عین» است که هم به معنای چشم است و هم به معنای چشمه. چنانکه ملاحظه می‌شود این دو معنا (چشم و چشمه) تنها در نام مشترک اند و هیچ‌گونه ویژگی مشترکی ندارند. ابن میمون این گونه از کلمات که درباره خدا و مخلوقات به صورت یکسان به کار می‌روند، مشترک لفظی می‌داند.

(۲) کلماتی که به صورت مشکک به کار می‌روند. یک مثال برای این نوع کلمات، کلمه مرد است که هم درباره زید که یک انسان خاص است و هم درباره تصویر او به کار می‌رود. اما ارتباط آن‌ها، ذاتی نیست بلکه عرضی است.

(۳) کلماتی که به صورت استعاری به کار می‌روند. به طور مثال کلمه عربی «الاسد» که نخست برای شیر به کار می‌رفته ولی بعدها برای هر انسانی که دارای شهامت و تهور بود، این کلمه استفاده شده است.^{۱۰} ویژگی عمومی یا صفت مشترک این دو نیز ذاتی نیست.

همان طور که ذکر شد، سه گروه اخیر کلمات می‌توانند درباره خدا و مخلوقات به صورت مشترک به کار روند. اما با توجه به این که از دیدگاه ابن میمون، هیچ سنخیتی میان خدا و مخلوقات وجود ندارد، مسأله تشبیه خداوند به مخلوقات به قوت خود باقی است زیرا کلماتی که به صورت استعاری و مشکک به

۱۰. باید توجه داشت که کاربرد واژه شیر برای انسان شجاع در حقیقت به صورت مجازی است و نه استعاری ولی نویسنده به ناچار در برابر کلمه metaphorical از واژه استعاری استفاده کرده است. با این حال استعاره نیز ذیل مجاز قرار می‌گیرد.

کار می‌روند تا حدی مستلزم مقایسه میان خدا و مخلوقات هستند. بنابراین ابن میمون همه صفاتی که درباره خدا و مخلوقات به صورت مشترک به کار می‌رود، صرفاً مشترک لفظی می‌داند.

(Hyman, Arthur, "Maimonides as biblical exegete", 5)

به هر حال با توجه به این که ابن میمون بر تعالی خداوند و تنزیه او از هرگونه توصیف بشری تأکید داشت و هرگونه مشابهت میان او و مخلوقات را نفی می‌کرد. همه آیات تشبیهی کتاب مقدس را تأویل می‌کرد. در حالی که روش تأویل، به ابن میمون اجازه می‌دهد که کلمات تشبیهی به کار رفته درباره خدا و مخلوقات را در معنایی غیرتشبیهی، تفسیر کند و از این طریق، مسأله انسان‌وار انگاری خداوند را حل کند، اما هنوز مسأله شباهت میان خدا و مخلوقات، حل نشده است. زیرا کلماتی که به صورت استعاری یا به صورت تشکیک به کار می‌روند، تا حدی مقایسه خدا و مخلوقات را دربردارد. ابن میمون برای حل این مشکل، به تفسیر فلسفی چنین کلماتی روی آورد. از نظر او صفات عرضی به کار رفته درباره خدا باید به صورت صفت فعل، فهمیده شوند درحالی که صفاتی که به صورت صفت ذات درباره او به کار می‌روند باید به معنای سلبی در نظر گرفته شود. ابن میمون برای مثال، به دو صفت مهربان و خشمگین که بیانگر احساسات و هیجانات هستند، اشاره می‌کند. از منظر فلسفی، این دو صفت نمی‌توانند به صورت ایجابی درباره خدا به کار روند زیرا هیجانات و احساسات، وقتی به کسی نسبت داده شود، مستلزم تغییر در اوست. بنابراین آن‌ها باید به صورت صفت فعل فهمیده شوند (ibid).^{۱۱} در حالی که از منظر فلسفی، مردم باید از این حقیقت (که صفات فوق باید به صورت صفت فعل تلقی شوند) آگاه باشند اما ابن میمون، اصرار ندارد که این موضوع باید به مردم عادی تفهیم شود. زیرا اگرچه از نظر او خداوند محل حوادث واقع نمی‌شود و

۱۱. به نظر می‌رسد این عبارت ابن میمون با عقیده پیشین او مبنی بر اینکه حتی افراد عادی نیز مجاز نیستند برای خداوند، صفات جسمانی قائل شوند متناقض باشد. ابن میمون ظاهراً خود خواسته است به این اشکال پاسخ دهد. چرا که در ادامه می‌گوید: اما برای مردم عادی حداقل این عقیده مجاز است که خداوند را دارای خشم بدانند زیرا این عقیده باعث می‌شود که مردم عادی از فرامین خدا اطاعت کنند. البته ابن میمون در مقدمه کتاب خود، علل و اسباب تناقضی که در کتاب‌ها و از جمله کتاب خود او به چشم می‌خورد را ذکر کرده و بیان کرده که تناقض و اختلاف گفتاری که در این کتاب‌ها مشاهده شده به چه دلیل می‌باشد. او هفت دلیل را برای این تناقض‌ها بیان می‌کند. از میان دلایل هفت گانه، او دو دلیل را برای تناقض‌هایی که در گفتار خود او دیده می‌شود ذکر می‌کند: ۱) ممکن است مطلبی غامض و دشوار باشد و نیاز به مقدمه‌ای داشته باشد ولی از ذکر آن مقدمه خودداری شود و درک آن به فهم خواننده موکول شود اما بعد در جای دیگر، آن معنی غامض تبیین شود. ۲) ممکن است به مقتضای ضرورت، کلامی غامض باشد و بخواهند بعضی از معانی آن را ظاهر نکنند و بعضی دیگر را ظاهر کنند یا به ضرورت بخواهند در جایی برای فهم مطلبی، مقدمه‌ای را تقریر کنند ولی در جای دیگر مقدمه‌ای متناقض آن بیاورند و باید چنان باشد که مردم عادی از این تناقض آگاه نباشند و مؤلف برای نهان داشتن آن به هر وسیله‌ای دست می‌زند (ابن میمون، دلالة الحائرین، مقدمه).

در معرض هیجانان و احساسات قرار ندارد، اما حداقل برای مردم عادی این عقیده را مجاز می‌داند که خداوند را دارای خشم بدانند. زیرا این عقیده باعث می‌شود که مردم عادی از فرامین خدا اطاعت کنند (ابن میمون، جزء ۳، فصل ۲۸).

تأویل آیات تشبیهی

از دغدغه‌های مهم ابن میمون به عنوان یک فیلسوف دینی، مواجهه با آیات تشبیهی کتاب مقدس بود. در آیات متعددی از کتاب مقدس، خداوند با صفات بشری توصیف شده است و حتی بر اساس آیه اول، باب بیست و هفتم سفر تکوین، خداوند آدم را به صورت خویش آفرید. از ظاهر این آیات، چنین بر می‌آید که در کتاب مقدس بر تجسم یا تشبیه پروردگار، تصریح شده است. در این باب دیدگاه‌های متفاوتی در میان یهودیان وجود داشت که از تشبیه محض و تجسم پروردگار تا تعالی محض او در نوسان بود. ابن میمون معتقد بود که تورات، به زبان بنی آدم، سخن گفته است. بنابراین در آن، خداوند به اوصافی که بر جسمانیت دلالت دارد، توصیف شده است. چرا که عموم مردم، وجود را تنها برای آنچه جسم باشد تصور می‌کنند و از نظر آن‌ها چیزی که جسم نباشد، موجود نیست (ابن میمون، دلالة الحائرين، جزء اول، فصل ۲۶، ص ۵۸).

به این دلیل هر آنچه نزد ما کمال محسوب می‌شود، به پروردگار نسبت داده می‌شود تا دلالت کند بر اینکه او جمیع کمالات را دارد و هیچ نقصی درباره او متصور نیست و هر چیزی که عموم مردم آن را نقص تلقی می‌کنند، مثل خوردن، آشامیدن خواب، مرض، ظلم کردن و خداوند به آن‌ها توصیف نمی‌شود. البته، آنچه که برای ما کمال محسوب می‌شود و خدا با آن توصیف شده است، در حقیقت برای پروردگار، کمال محسوب نمی‌شود بلکه نهایت نقص است. اما عموم مردم گمان می‌کنند اگر خداوند، فاقد آن کمالات انسانی باشد، برای او نقص محسوب می‌شود. برای مثال عموم مردم، حرکت را برای خداوند نقص نمی‌دانند اما خوردن و آشامیدن را، نقص می‌دانند. در حالی که پروردگار جسم نیست و نه خوردن و آشامیدن و نه حرکت و سکون در باره او متصور نیست (همان).

چنان که قبلاً ذکر شد ابن میمون در تبیین آیات تشبیهی کتاب مقدس، روش تأویل را برگزیده و با توجه به کلماتی که به صورت استعاری یا مشترک لفظی یا مشکک به کار می‌روند به تفسیر آیات کتاب مقدس پرداخته است. اکنون برای نمونه به چند مورد از این تفسیرها اشاره می‌کنیم:

مورد اول درباره داستان باغ آدم است. بر طبق سفر تکوین، خداوند آدم و حوا را از خوردن میوه درخت معرفت نیکی و بدی، منع کرد. با وسوسه مار، آن دو از میوه ممنوعه خوردند و به معرفت نیکی و بدی

رسیدند. معرفتی که آن‌ها، قبلاً نداشتند. ابن میمون بیان می‌کند که بر طبق یک تفسیر، اینکه آدم و حوا پس از خوردن میوه ممنوعه، به معرفت نیک و بد، نائل شدند و همانند «الوهیم» شدند در حقیقت برای آدم و حوا یک، پاداش بود و نه یک مجازات. ابن میمون سپس تأویل خود را از این داستان، بر اساس شرح آنقلوس بیان می‌کند، از دیدگاه آنقلوس، «الوهیم» به معنای «حاکم (ruler)» است. در حقیقت کلمه الوهیم به صورت مشترک لفظی به کار می‌رود که معنای آن هم می‌تواند حاکم و فرمانروا باشد و هم می‌تواند به معنای خدا باشد. مار زیرک؛ از مشترک لفظی بودن واژه الوهیم، استفاده کرد. او به حوا گفت که پس از خوردن از میوه ممنوعه، او و آدم مثل الوهیم که از نظر آن دو به معنی خدا بود، خواهید شد. با وجود این مار از معنای مشترک کلمه الوهیم آگاه بود و می‌دانست آن‌ها پس از خوردن مثل الوهیم به معنای «حاکمان» یک مقام خواهند شد. آدم و حوا، پس از خوردن، به معرفت عملی دست یافتند. معرفت نیک و بد، و جایگاه سابق خود را از دست دادند. آن‌ها دیگر فقط بر مبنای معرفت نظری زندگی نمی‌کردند. بنابراین در تفسیر ابن میمون، «مثل الوهیم می‌شوید» یعنی مثل حاکمان، نه یک پاداش برای آدم و حوا بلکه یک مجازات بود (Hyman, Arthur, "Maimonides as biblical exegete", 6).

مثال دیگر مربوط به کلمه‌ای است که در کتاب مقدس به صورت مشکک به کار رفته و ابن میمون آن را در جزء اول دلالة الحائرین آورده است.

ابن میمون بیان می‌کند برخی معتقدند کلمه‌ای مثل (تمونه) (tamunah) به معنای شکل و هیأت در لغت عبری، به معنای واحدی است و فقط آن را به عنوان شکل فیزیکی یک شیء، می‌دانند مثلاً شکل دایره یا مربع، یا شکل خانه و کوه و ... در حالی که از دیدگاه ابن میمون کلمه tamunah واژه‌ای که به صورت مشکک به کار می‌رود و در کتاب مقدس معانی متفاوتی دارد. در یک معنا، این کلمه به شکل فیزیکی یک چیز دلالت دارد. به طور مثال در سفر تثئیه بنی اسرائیل از ساختن صورت تراشیده هر چیزی منع شده است: «اگر صورت تراشیده و شبیه هر چیزی را بسازید او را غضبناک سازید.» (تثئیه، ۲۵: ۴).

در معنای دیگر کلمه (تمونه) به شکلی خیالی اشاره دارد. برای مثال در ماجرای ایوب الیفاز درباره رؤیای شب صحبت می‌کند که روحی بر او آشکار شده ولی او نتوانسته سیمایش را تشخیص دهد: «در تفکرها، از رؤیای شب، هنگامی که خواب سنگین بر مردم غالب شود آنگاه روحی از پیش روی من گذشت، و در آنجا ایستاد. اما سیمایش را تشخیص ننمودم. صورتی در پیش نظر بود.» (ایوب، ۱۶ - ۱۳: ۴).

در معنایی دیگر، (تمونه) به ذات غیرفیزیکی یا ماهیت یک چیز اشاره دارد. چنانکه در سفر اعداد درباره نبوت موسی ذکر شده است. جایی که بیان می‌کند خداوند درباره پیامبران دیگر یا در رؤیا (مرآه) یا

در خواب (حلم) بر آن‌ها آشکار می‌شد. در حالی که موسی (تمونه خدا) و شبیه خدا را می‌بیند «اگر در میان شما نبی‌ای باشد، من که یهوه هستم، خود را در رؤیا بر وی ظاهر می‌کنم و در خواب، به او سخن می‌گویم. اما بنده من موسی چنین نیست با وی روبرو و آشکار و نه در رمزها سخن می‌گویم و شبیه خداوند را معاینه می‌بیند.» (اعداد، ۸-۶: ۱۲)

ابن میمون این آیه را این گونه تفسیر می‌کند که موسی، حقیقت خداوند را از طریق عقل، و نه از طریق حواس یا خیال، درک می‌کند. در پرتو این تفسیر، ابن میمون همه عبارات عهد عتیق را که در آن‌ها کلمه (تمونه) درباره خداوند به کار رفته به عنوان یک حقیقت عقلانی و غیرتشبیهی تفسیر می‌کند (Hyman, Arthur, 7).

در سفر تکوین چنین آمده است: «و خدا گفت «آدم را به صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم...» (تکوین، ۱:۲۶). «پس خدا آدم را به صورت خود آفرید» (تکوین، ۱:۲۷).

ابن میمون در توضیح این آیات بیان می‌کند مردم گمان می‌کنند که «صورت» در زبان عبرانی به شکل شیء دلالت می‌کند که این دلالت بر تجسیم محض دارد. بنابراین با توجه به این آیه، گمان کرده‌اند انسان به شکل خدا است و دلالت بر تجسیم دارد که البته اشتباه محض است. ابن میمون بیان می‌کند که در حقیقت در نزد عموم، هیئته به معنای شکل چیزی است. مثلاً «ماهی هیئته»؟ «هیئته ابناء الملوک» (شکل او چگونه است؟ به شکل پسران پادشاهان)

او صورت را اسم مشترک یا مشکک می‌داند که هم بر صورت نوعیه اطلاق می‌شود و هم به صورت ساخته شده یعنی شکلی که به اجسام طبیعی داده می‌شود مثل این آیه که در توصیف شکل تراشیده شده بت‌ها آمده است: «آنانی که بت‌های تراشیده می‌سازند ... آهن را با تیشه می‌تراشد... و با چکش صورت می‌دهد ... چوب را می‌تراشد ... و با رنده آن را صاف می‌کند و با پرگار نشان می‌کند پس آن را شبیه انسان و به جمال آدمی می‌سازد»

منظور از صورت در این آیه، همان شکل خاصی است که به چوب داده‌ایم تا به شکل ظاهری انسان در آید.

اما منظور از صورت در آیه «انسان را به صورت خویش آفریدیم». صورت نوعیه است که همان ادراک عقلی است یعنی انسان نیز همچون خداوند دارای ادراک عقلی است.

ابن میمون با تأکید بر این موضوع که خداوند با چشم دیده نمی‌شود درباره سه کلمه رأی، نظر و حزی که در کتاب مقدس درباره خداوند به کار رفته است چنین توضیح می‌دهد که این سه کلمه بر رؤیت عین (دیدن با چشم) دلالت دارند. اما هر سه آن‌ها، استعاره از ادراک عقلی نیز هستند. مثلاً در آیه «ونظر فاذا بثر

فی الصحرا» (و دید که اینک در صحرا چاهی است) این نظر دلالت بر رؤیت عینی دارد اما در آیه «و قلبی رأى كثير من الحكمه و العلم» (تکوین، ۲: ۲۹) (حکمت و علم را ملاحظه کردم) رأى به معنای ادراک عقلی است و نه رؤیت عینی. بنابراین هر جا که در کتاب مقدس، لفظ رؤیت برای خداوند به کار رفته، به معنای ادراک عقلی است. به طور مثال در آیه «یری له الرب» (و خداوند بر وی ظاهر شد) (تکوین، ۱: ۱۸). و نیز آیه «و رأى ا... ذلک انه حسن» (و خداوند دید که نیکوست) و آیه «أرنی مجدک» (همان، ۱۰: ۱).

جلوس: این اسم، اول برای نشستن وضع شده است. مثلاً (جلس عالی الکاهن علی الكرسي) از آنجایی که شخصی که نشسته، مستقر و ثابت است (در کامل ترین حالت ثبات و استقرار است) برای حالت ثابتی که تغییر نمی کند، عاریت گرفته شده (استعاره) «انت یا ربی ثابت الی الابد و یا ساکن السموات»

یعنی خداوند ثابت است و هیچ تغییری در او راه ندارد. چنانکه می فرماید: «فانی انا الرب لا لتغیر» (ملاکی، ۳: ۶)

علو: این اسم هم به معنای ارتفاع مکان است و هم به معنای ارتفاع منزلت است. یعنی بر جلال و عزت و کرامت دلالت دارد.

«فارتفع التابوت عن الارض» (تکوین، ۷: ۱۷) و کشتی را برداشت که از زمین بلند شد. دلالت بر معنای اول دارد. اما در آیاتی همچون «رفعت عن التراب...» (پادشاهان اول: ۱۶: ۲) «چون که تو را از خاک برافراشتم و تو را به قوم خود اسرائیل، پیشوا ساختم.» و نیز آیه «... من اجل انی رفعتک من وسط الشعب» (پادشاهان اول: ۱۴: ۷) و چونکه تو را از میان قوم، ممتاز کردم... دلالت بر معنای دوم یعنی ارتفاع منزلت و جلال دارد. در کتاب مقدس، هر جا، علو درباره خداوند به کار رفته، به معنای دوم است. «هكذا قال العلی الرفیع رفعة و جلاله و عزة...» (اشیعا ۵۷: ۱۵) زیرا او که عالی و بلند است... چنین می گوید من در مکان عالی و مقدس ساکنم...

در این آیه، علو مکان منظور نیست بلکه علو منزلت منظور است و اشاره به رفیع بودن منزلت و جلال و عزت پروردگار دارد. (ابن میمون، دلالة الحائرین، فصل ۲۰، ص ۴۸ - ۴۹)

النزول و الصعود: از اسماء مشترک هستند و در لغت عبری، برای پایین آمدن و بالا رفتن استفاده می شوند. هنگامی که جسمی از مکانی به مکان پایین تر منتقل می شود، نزل، استفاده می شود. و وقتی جسمی از مکانی به مکان بالاتر انتقال یابد، صعود به کار می رود. سپس این دو اسم برای جلال و عظمت، استعاره گرفته شده اند. تا جایی که اگر منزلت شخصی پایین آید، نزل استفاده می شود و اگر منزلت

و موقعیت شخصی، ارتقاء یابد، واژه «صعود» به کار می‌رود.

«یستعلی علیک الغریب الذی فیما بینکم متصاعدا و انت تحت متنازلا» (تثنیه، ۲۸:۴۳)

«غریبی که در میان توست بر تو به نهایت، رفیع و برافراشته خواهد شد و تو، به نهایت پست و متزلزل

خواهی گردید»

و نیز آیه «یجعلک الرب الهک فوق جمیع امم الارض» (ابن میمون، دلالة الحائرین، فصل ۱۰، ص

(۳۷)

«آنگاه یهوه خدایت، تو را بر جمیع امت‌های جهان، بلند خواهد گردانید.

از آنجایی که ما آدمیان، از جهت موضع و مرتبه وجودی، در اسفل السافلین (پایین‌ترین درجه) هستیم و پروردگار از جهت عظمت و عزت و جلال و حقیقت وجودی، در اعلی‌علیین و بالاترین، درجه وجود است، هنگامی که اراده می‌کند وحی یا علمی را به برخی از ما افاضه کند، از لفظ «نزول» تعبیر کرده است. بنابراین، نزول و رفعت هر جا در کتاب مقدس، درباره خداوند به کار رفته است. به این معناست (ابن میمون، جزء اول، فصل ۱۰، ص ۳۷).

«فانزل أنا و أتکلم محک» (اعداد، ۱۱:۱۷) «و من نازل شده در آنجا با تو سخن خواهم گفت»

«و نزل الرب علی جبل سیناء» (خرج، ۲۰:۱۱) «زیرا که در روز سوم خداوند در نظر تمامی قوم برکوه

سینا نازل شد»

«ارتفع ... عن ابراهیم» (تکوین، ۱۷:۲۲) «و چون خدا از سخن گفتن با وی فارغ شد، از نزد ابراهیم

صعود فرمود»

در همه این آیات منظور از صعود و نزول وحی و تشریف است.

گاهی اوقات نیز، نزول «به معنای حلول عقاب بر امتی پست است. چنانکه درباره قوم سدوم و عموره می‌فرماید: «انزل و آری» (تکوین، ۱۸:۲۱) «... اکنون نازل می‌شوم تا ببینم موافق این فریادی که به من رسید....»

یا در آیه «قل نهبط و نبلیل هناک لغتهم» (تکوین ۱۱:۷) «اکنون نازل شویم و زبان ایشان را در آنجا

مشوش سازیم»

قرب، مس، تقدم: این سه اسم به معنای نزدیک بودن هستند و نزدیک بودن از نظر مکانی را می‌رسانند.

اما معنای دیگری نیز دارند و آن اتصال علم به معلوم است. یا به عبارتی، نزدیکی معنوی و ادراکی است.

در آیاتی همچون: «ولما قرب فرعون» (خروج، ۴:۱۰) «و چون فرعون نزدیک شد.»

«فتقدم الیه یهوذا» (تکوین، ۴۴:۱۸) «آنگاه یهوذا نزدیک وی آمد.»

«و مس فمی ...» «..... اخگری را بر دهانم گذارد...» (اشعیا، ۶:۷)

قرب و تقدم و مس، به همان معنای اول یعنی نزدیکی جسمی به جسم دیگر است. اما در برخی از آیات دیگر، معنای دوم آن‌ها مورد نظر است. مثلاً در آیه «و ای امر صعب علیکم، فارفعوه الی...» (تثنیه، ۱:۱۷) «و هر دعوائی که برای شما مشکل است نزدیک من بیاورید تا بشنوم. نزدیک من به معنای آن است که مرا بر دعوی خود مطلع سازید یا در آیه «فتقدم ابراهیم و قال...» (تکوین، ۱۸:۲۳) «و ابراهیم در حضور خدا ایستاده بود و ابراهیم نزدیک آمده و گفت...» یعنی او در حالت وحی نبوی بود.

بنابراین همه الفاظی همچون، قرب و «تقدم» هرکجا که در کتاب مقدس، در ارتباط خدا با مخلوقاتش ذکر شده، به معنای نزدیکی نیست و به معنای ثانویه آن است چراکه خداوند جسم نیست که به شیئی نزدیک باشد یا از شیئی دور باشد. بنابراین آیاتی همچون: «الرب قریب من جمیع دعاته» (مزامیر، ۴۵:۱۸) «خداوند نزدیک است به آنانی که او را می خوانند»

«ویرومون التقرب الی...» (اشعیا، ۵۸:۲) «و از تقرب جستن به من خشنود شوند»

«فحسن لی القرب من...» (مزامیر، ۷۳:۲۸) «و اما مرا نیکوست که به خدا تقرب جویم»

در این آیات، قرب مکانی منظور نیست بلکه قرب علم یعنی ادراک علمی منظور است.

در آیه «تقدمانت و اسمع» (تثنیه، ۵:۲۷) «تو نزدیک برو و هر آنچه بپوه خدای ما بگوید بشنو»

و نیز آیه «یتقدم موسی و حده الی الرب و هم لا یتقدمون» (خروج، ۲۴:۲) «و موسی تنها نزدیک خداوند بیاید و ایشان نزدیک نیابند»

منظور، رفتن موسی به آن قسمت از کوه بود که نور جلال پروردگار بر آن حائل شده بود. چرا که برای خداوند فرق نمی کند که شخص در مرکز زمین باشد یا فلک نهم، برای خداوند، دور بودن یا نزدیک بودن مکانی، تفاوتی ندارد. بنابراین قرب به پروردگار به معنای ادراک اوست و دوری از او به معنای جهل وعدم معرفت به اوست (ابن میمون، همان، فصل ۱۸، ص ۴۷).

سما: به معنای شنیدن است و نیز به معنای قبول کردن است. در آیاتی مثل: «و لا یسمع من فیک»

(خروج، ۲۳:۱۳) «و نام خدایان غیر از زبانت شنیده نشود»

سمع به معنای شنیدن است که نمونه آن در کتاب مقدس فراوان است. گاهی نیز «سمع، به معنای قبول

کردن است مثل «فان سمعوا و اطاعوا» (ایوب، ۳۶:۱۱) «پس اگر بشنوند و او را اطاعت کنند.» و یا

«ولا یسمع کلامک...» (یوشع، ۱:۱۸) «هر کس از حکم تو رو گرداند و کلام تو را اطاعت نکند»

گاهی سمع به معنای علم و معرفت و ادراک است. هر آنچه از ریشه سمع است و به خدا نسبت داده

شده است به معنای ادراک است یعنی خدا آن را ادراک کرد و وقتی درباره دعا به کار می‌رود به معنای آن است که خدا قبول کرد یا قبول نکرد.

«فسمع الرب» (اعداد، ۱: ۱۱) «و خدا شکایت قوم را شنید» یعنی خدا شکایت آن‌ها را ادراک کرد.

«فانی اسمع صراخهما» (خروج، ۲۳: ۲۳) «البته فریاد او را مستجاب خواهم فرمود».

آنچه بیان شد نمونه‌هایی از آیات کتاب مقدس بود که ابن میمون، با روش تأویل مفهوم آن‌ها را بیان کرده است. بدون تردید، هدف ابن میمون از تأویل آیات تشبیهی، تنزیه ذات پروردگار از صفات انسانی است. چرا که از نظر او هیچ شباهتی میان خدا و مخلوقات وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

از دیدگاه ابن میمون، تورات به زبان بنی آدم سخن گفته است. بنابراین توصیف خداوند به صفات جسمانی که در تورات به کرات یافت می‌شود نه تنها مردود نیست بلکه برای اثبات وجود خداوند در محدوده فهم و درک عموم انسان‌ها ضروری به نظر می‌رسد. با این وجود ابن میمون معتقد است که نباید آیات تشبیهی در کتاب مقدس را به صورت لفظی و ظاهری تفسیر کرد. از آنجایی که هیچ سنخیتی میان خداوند و مخلوقات وجود ندارد همه صفاتی که بر جسمانیت خداوند دلالت دارند، قابل تأویل هستند. از دیدگاه ابن میمون همه صفاتی که به صورت مشترک میان انسان و خدا به کار رفته است، تنها به معنای مشترک لفظی قلمداد می‌شوند. ابن میمون که نماینده تمام عیار الهیات سلبی در تاریخ تفکر یهودیت است با تأکید بر تعالی خداوند و نفی هرگونه شباهت میان خداوند و مخلوقات، همه عبارات تشبیهی در کتاب مقدس را نخست از بعد لغوی توضیح داده و سپس معنای حقیقی آن را از منظر کتاب مقدس بیان می‌کند. بدون تردید هدف ابن میمون از تأویل آیات تشبیهی، تنزیه ذات الهی از هر نسبت یا صفتی است که با تعالی او ناسازگاری دارد.

منابع

کتاب مقدس، عهد عتیق و عهد جدید، انتشارات ایلام، ۲۰۰۲.

ابن میمون، موسی بن میمون، *دلالة الحائرين*، به تصحیح حسین آتای، آنکارا، مکتبه الثقافه الدینیة، بی‌تا.

آترمن، آلن، *باورها و آیینهای یهودی*، ترجمه رضا فرزین، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ سوم، ۱۳۹۳.

زریاب خویی، عباس، «ابن میمون»، *دایره المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، جلد ۵، تهران، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۰.

شماره ۱۰۰	جستارهایی در فلسفه و کلام	۱۰۸
شربوک، دان کوهن، <i>فلسفه یهودی در قرون وسطی</i>، ترجمه علی رضا نقدعلی، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳. ولفنسن، اسرائیل، <i>موسی بن میمون حیات و مصنفاته</i>، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة، ۲۰۰۵ م. Hyman, Arthur, "Maimonides as Biblical Eexegete" <i>Maimonides And His Heritage</i>, Idit Dobbs Weinstein and Others (Eds), New York, 2000. Hyman, Arthur, "Maimonides, Moses", <i>Encyclopedia Judaica</i>, secend Edishen, Vol 2. Ivry, Alfred L, <i>Moses Maimonides, A companion to Philosophy In the Middle Ages</i>, Jorge J. E.Gracia And Timoty B.Noone(Eds), Blackwell Publishing Ltd, 2006. Kreisel, Howard, "Moses Maimonides", <i>History Of Jewish Philosophy</i>, Daniel H. frank And Oliver Leaman (Eds), Routledge London And Newyork, 1997. Maimonides, Moses, <i>The Guide For The Perplexed</i>, Translated By M. Friedlander, PHD, Secend Edition, 1904. Rabinowits, Louis Isaac, "Maimonides, Moses", <i>Encyclopedia Judaica</i>, secend Edishen, Vol 2. Seeskin, Kenneth, <i>The Cambridge Companion to Maimonides</i>, Cambridge University Press, 2005. <i>foundation of Religious philosophy in Judaism</i>, :Wolfson, Harry Austryn, <i>Philo Christianity and Islam</i>, Cambridge, Mass. Harvard University. Press, Vol 1, 1947.		



Essays in

Philosophy and Kalam

Vol. 50, No. 1, Issue 100

Spring & Summer 2018

DOI: 10.22067/islamicphilosop.v50i1.31899

جستارهایی در

فلسفه و کلام

سال پنجاهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۰

بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۱۲۷-۱۰۹

نقد و بررسی سطوح مختلف آموزه‌های دینی از منظر مشایخ برجسته عرفان*

دکتر شهاب الدین وحیدی مهرجردی

استادیار دانشگاه میبد

Email: vahidishahab@yahoo.com

دکتر علی آقانوری

دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم

Email: aliaghanore@yahoo.com

چکیده

تقسیم و تفکیک تعالیم دین و شریعت به معنای عام آن توسط عارفان مسلمان و به تبع آن تفکیک قلمرو صاحبان هر یک از این حوزه‌ها را می‌توان از آموزه‌های معرفتی و سلوکی مشترک عارفان مسلمان دانست. این گروه نه تنها تعالیم دینی را بر اساس چنین تقیسمی سامان داده بلکه مراتب سیر و سلوک عارفانه را نیز مبتنی به آن نموده و لایه‌های دین و دینداری را بر پایه ظاهر و باطن و باطن به باطن و به تعبیر دیگر شریعت و طریقت و حقیقت نموده است.

این تقسیم‌بندی به وضوح در تعالیم صوفیان مشاهده می‌شود. و البته از زمینه‌ها و عوامل مهم حساسیت و خرده‌گیری مخالفان متشرع تصوف نیز به حساب می‌آید. درباره رابطه عرفان و تصوف و جایگاه دین و آموزه‌های دینی و تعالیم شریعت و نیز نوع عملکرد صوفیان مباحث و محورهای مختلفی مورد بحث است. نوشتار پیش رو در نظر دارد تا ضمن تبیین جایگاه شریعت و طریقت و حقیقت نزد عارفان مسلمان و گزارش نگاه خاص تصوف اسلامی نسبت به این محورها رابطه و نسبت هریک از این سه و نیز جایگاه ظاهر و باطن تعالیم دینی را با یکدیگر بررسی و به تبیین دیدگاه ویژه عارفان برجسته مسلمان بپردازد.

کلیدواژه‌ها: عرفان و تصوف، باطن و ظاهر، شریعت، طریقت، حقیقت.

مقدمه

عارفان بر اساس نگاه خاص خود به تعالیم دینی و تفکیک دستورها و اعمال ظاهری از باطنی و ترجیح عمل قلبی بر عمل جوارحی، به این نتیجه رسیده‌اند که هر یک از دستورات و اعمال شریعت جایگاه و معنای ویژه خود را داشته و قلمرو فهم، تبلیغ و عمل به آن‌ها نیز از هم جداست.

اساس سخن آنان در این است که شریعت را به‌طور کلی، ظاهری است و باطنی؛ زیرا انسان را ظاهری و باطنی است و در نتیجه یک خطاب خدا با ظاهر آدمی است و خطاب دیگر با باطن او. ظاهر شریعت، اعمال و احکام شرعی از قبیل ادای کلمه شهادت، نماز، روزه، زکات و حج و غیره است که دستورات آن از جانب خدا و پیامبر (صلی الله علیه و آله) رسیده است؛ و باطن آن، اعمال قلبی و سوری و روحی است که آن را طریقت می‌گویند و حقیقت، نتیجه عمل به دستورات ظاهری و باطنی (شریعت و طریقت) است. در واقع می‌توان گفت طریقت در نگاه آنان همان باطن شریعت و مراحل سیروسلوک عرفانی و منازل و مقامات، در قالب حرکتی مداوم است که مصادیق آن در ترک دنیا و دوام ذکر و توجه به خدا و تضرع و صدق و طهارت باطنی بوده و پیامبر (صلی الله علیه و آله) نیز مصداق اتم و الگوی کامل آن است (رک: غزالی، احیاء علوم الدین، تحقیق عبدالله الخالدی، ۱/ ۳۰ - ۴۴؛ مستملی بخاری، ۱/ ۷۰ به بعد؛ ابن عربی، ۴/ ۲۶۲). درک حقیقت نیز ثمره چنین کوششی خواهد بود.

در تفکر عرفانی، همان‌گونه که انسان با وجود داشتن بدن، ذهن، نفس و روح در واقع دارای چهار بخش جدا از هم نیست و بلکه یک واحد است که نسبت ابعادش با هم، نسبت تودرتو و به شکل ظاهر و باطن است؛ در باب این سه عنوان نیز یکی ظاهر است، دیگری باطن و سومی باطن باطن (سیدحیدر آملی، اسرار الشریعه، ۷؛ همچنین ر.ک: مرتضی مطهری، ۹۶). به این معنا که شریعت را ظاهری است و باطنی؛ ظاهر آن اعمال بدنی و باطن آن اعمال قلبی و سوری و روحی است که آن را طریقت گویند (رازی، ۱۶۲). با توجه به این گزارش‌ها طریقت هیچ‌گاه نمی‌تواند بدون شریعت وجود داشته باشد (منصور، ۱۶ - ۲۲).

محرک دیگر صوفیه در تفکیک دین به این سه لایه، حدیثی منسوب به پیامبر (صلی الله علیه و آله) با عنوان: «الشریعة اقوالی و الطریقة افعالی و الحقیقة احوالی» و احادیث مشابه است. حدیثی که سیدحیدر آملی در کتاب اسرار الشریعة و برخی از دیگر آثار خود را بر اساس آن سامان داده و برخی کتب دیگر نیز به آن اشاره کرده‌اند (ر.ک: سیدحیدر آملی، اسرار الشریعه، ۷ - ۳۴).

در باب ربط و نسبت و ارزش‌گذاری این سه مرحله سخنان فراوان و تا حدی متفاوت، از طرف مشایخ تصوف و عرفان ارائه شده است که در اینجا به اختصار، جایگاه و چگونگی رابطه این سه مرتبه را در سه

محور ذیل پی می‌گیریم: ۱. انفکاک‌ناپذیری ساحات و مراتب دین ۲. تقدم طریقت بر شریعت و ظاهر دین؛ ۳. تمایز قلمرو فهم و نقش صاحبان هر یک از صاحبان شریعت و طریقت.

۱. انفکاک‌ناپذیری ساحت‌ها و مراتب

هرچند تعابیر مختلفی که از مراحل و مراتب و یا سطوح سه‌گانه آموزه‌های دینی ارائه شده است، همواره دستاویز مخالفان عرفان و بهانه‌ای برای متهم کردن عارفان به برداشت ابزارانگارانه از شریعت و در نتیجه، بی‌مبالاتی آنان به آداب دینی بوده و هست. با این وجود اگر مطالعه و داوری را بر پایه سخنان و دیدگاه‌های خود عارفان بنا کنیم، جداناپذیری این سه، نزد آنان مسلم می‌نماید.

این مدعا با نگاهی بی‌طرفانه به آثار صوفیان، از جوانه‌های نخستین آن تا مرحله رشد و کمال، روشن‌تر می‌شود. چرا که تمامی آنان با همه اختلافاتشان در شیوه‌های سلوک و با همه تنوع تعابیرشان درباره این سه اصطلاح، به وحدت، انفکاک‌ناپذیری و تودرتو بودن شریعت و طریقت و حقیقت تصریح کرده‌اند. در اینجا برای روشن‌تر شدن مسئله، مواردی از سخنان آن‌ها را گزارش کرده و سپس تنوع تعابیر آن‌ها درباره چگونگی ارتباط این مراتب را در جدولی ترسیم می‌نمائیم:

هجویری بعد از اشاره به این نکته که شریعت مربوط به صحت حال ظاهر است و در نتیجه قابل نسخ و تبدیل است، اما حقیقت از اقامت حال باطن حکایت می‌کند و بنابراین نسخ آن روا نیست، می‌نویسد: «پس شریعت فعل بنده بود و حقیقت داشت خداوند و حفظ و عصمت وی، جل جلاله، پس اقامت شریعت، بی وجود حقیقت محال بود و اقامت حقیقت، بی حفظ شریعت محال و مثال این چون شخصی باشد زنده به جان؛ چون جان از وی جدا شود، شخص مرداری شود و جان، بادی. پس قیمتشان بمقارنه یکدیگرست. همچنان، شریعت بی حقیقت، ریائی بود و حقیقت بی شریعت، نفاقی. قوله تعالی: «والذین جاهدوا فینا لنهدينهم سبلنا»، مجاهدت شریعت و هدایت حقیقت آن یکی حفظ بنده مر احکام ظاهر را بر خود و دیگر حفظ حق مر احوال باطن را بر بنده. پس شریعت از مکاسب بود و حقیقت از مواهب» (هجویری، ۴۹۹).

قشیری نیز به زیبایی تمام درباره جدایی‌ناپذیری این اهل سخن می‌گوید: «شریعت امر بود به التزام بندگی و حقیقت مشاهدت ربوبیت بود. هر شریعت که مؤید نباشد به حقیقت، پذیرفته نبود؛ هر حقیقت که بسته نبود به شریعت، با هیچ حاصل نیامد. و شریعت، به تکلیف خلق آمده است و حقیقت خبردادن است از تصرف حق. شریعت، پرستیدن حق است و حقیقت، دیدن حق است. شریعت، قیام کردن است به آنچه فرموده و حقیقت، دیدن است آن را که قضا و تقدیر کردست. و از استاد بوعلی دقاق شنیدم که

گفت: «ایکا نعبد (نگهداشتن) شریعت است و ایاک نستعین (اقرار) به حقیقت است و بدان که حقیقت، شریعت است از آنجا که واجب آمد به فرمان (وی) و حقیقت نیز شریعت است از آنجا که معرفت، به امر او واجب آمد» (فروزانفر، ۱۲۷).

ملاحظه می‌شود که در این تعابیر هیچ‌گاه از جدایی بین این مراحل، در مقام نظر و عمل، سخن به میان نیامده است و چه بسیار تاکید شده که شریعت مدار بودن عارفان، مقدم بر دو مرحله دیگر است و بدون عمل به شریعت، اساس طریقت ناممکن است. به ویژه اگر در مثال‌ها و تعابیر آن‌ها از این سه مرتبه، نظیر: کشتی و مسافر و مقصد، درخت، بار و روغن، شمع رهنمون و یا پوست و مغز و روغن، دقت کنیم این امر روشن‌تر می‌شود (رک: گوهرین، ۶/ ۴۲۰ - ۴۲۱؛ جامی، ۵۰۱؛ میهنی، ۲۱؛ لاهیجی، ۲۵۱؛ همچنین ر.ک: سیدحیدر آملی، اسرار الشریعه، مقدمه). ابن سبعین (سلمی، ۴۴۱/۲)، خواجه عبدالله (همان، ۲۳۲)، سراج طوسی (سراج طوسی، ۲۴ - ۲۷)، ابوطالب مکی در قوت القلوب (مکی، ۱/ ۲۸۷ - ۲۹۳؛ باب ذکر الفرق بین علماء الدنيا و علماء الآخرة، ۳۲۲)، سلمی در رساله الفرق بین الشریعة والحقیقة (سلمی، ۲/ ۳۰۰)، احمد جام (احمد جام، ۸۷ - ۹۰)، شبستری (لاهیجی، ۲۵۱) و میدی در کشف الاسرار (به عنوان نمونه ر.ک: میدی، ۲/ ۷۴۰ و ۹/ ۲۷۷)، ابن عربی در جای جای کلماتش (محمود الغراب، ۱۳ - ۱۴؛ و نیز ر.ک: ابن عربی، ۱/ ۳۴۷؛ ۲/ ۱۳۳، ۳۶۴، ۳۶۶، ۳۸۳، ۵۶۲ و ۵۶۳، ۱۵۱/۳؛ ۴/ ۴۱۹) بر تقدم عمل و علم به شریعت قبل از گام نهادن در طریقت و سپس جدایی ناپذیری این سه در عرفان و سلوک تاکید کرده‌اند.

در باب اتحاد این سه مرتبه، بیشتر از همه، سیدحیدر آملی سخن گفته است. وی می‌گوید: «بدان! به درستی این قاعده مشتمل بر بیان شریعت و طریقت و حقیقت است و هدف از آن این است که اکثر اهل زمان از خواص و عوام آنان، ادعا می‌کنند که شریعت، خلاف طریقت و حقیقت است و تصور می‌کنند که بین این مراتب، مغایرت حقیقی است و به هر طایفه از آنان، مخصوصاً به گروه موحد که صوفیه نامیده شده‌اند، چیزی نسبت می‌دهند که لایق آنان نیست و سبب آن عالم نبودن به حال و کم اطلاعی بر اصول و قواعد آنان است (پس اراده کردم) واقع را آن‌گونه که هست، برای آن‌ها بیان کنم و احوال را آن‌گونه که سزاوار است، برای آن‌ها کشف کنم، تا برای آن‌ها علم به حق بودن هر گروه از آن‌ها، به ویژه گروه مخصوص صوفیه، حاصل شود و برای آن‌ها متحقق شود که شریعت و طریقت و حقیقت نام‌های مترادفی هستند که به اعتبارات مختلف بر یک حقیقت صدق می‌کنند. و زمانی که این محقق شد. پس بدان که به درستی شریعت اسمی است که برای راه‌های الهی وضع شده است، مشتمل بر اصول و فروع و رخصت‌ها و عزایم و نیکو و نیکوتر است. و طریقت، گرفتن احوط و احسن و اقوم شریعت است و هر راهی را که انسان

بهتر و محکم‌تر آن را می‌پیماید طریقت نامیده می‌شود؛ خواه آن راه، قول یا فعل یا صفت یا حال باشد. و اما حقیقت، ثابت کرد چیزی از جهت کشف یا عیان یا حال یا وجدان است و به این جهت گفته شد، شریعت آن است که او را پرستی و طریقت آن است که او را حاضر بدانی و حقیقت آن است که او را مشاهده کنی. و گفته شد: شریعت آن است که امرش را به پا داری و طریقت آن است که با امرش قیام کنی و حقیقت آن است که با او بایستی. و به همه آن، گفتار پیامبر (صلی الله علیه و آله) به حارثه، گواهی می‌دهد و آن این است که پیامبر فرمود: «ای حارثه چگونه صبح کردی؟ حارثه گفت: مؤمن حقیقی صبح کردم. پس پیامبر فرمود برای هر حقی، حقیقتی است پس حقیقت ایمان تو چیست؟ حارثه گفت: اهل بهشت را دیدم که همدیگر را زیارت می‌کردند و اهل جهنم عوعو می‌کردند و عرش خدا را آشکارا دیدم. پیامبر فرمود: به حق رسیدی پس ملازم آن باش.

پس ایمان او به غیب، حق و شریعت است و کشف و یافتن بهشت و جهنم و عرش، از سوی او حقیقت است و زهد او در دنیا و بیداری و تشنگی او، طریقت است. و شرع شامل همه است؛ برای اینکه شرع مانند بادم کاملی است که مشتمل بر مغز و روغن و پوست است. پس تمام شریعت مانند بادم است و مغز بادم مانند طریقت است و روغن بادم مانند حقیقت است. چنان‌که در حقیقت نماز هم گفته شد: به درستی که نماز خدمت کردن و نزدیک شدن و پیوستن است. پس خدمت کردن، همان شریعت است و نزدیک شدن همان طریقت و پیوستن همان حقیقت است و نام نماز، در بردارنده همه مراتب است» (سید حیدر آملی، جامع الاسرار، ۴۵۶ - ۴۵۹).

صاحب کتاب طرائق الحقایق نیز در عباراتی شبیه جامع الاسرار، اختلاف این سه مرتبه را اعتباری دانسته و وجه جامع آن‌ها را شرع اسلام برمی‌شمرد و معتقد است که: شریعت و طریقت و حقیقت نام‌های مختلفی از یک حقیقت هستند که همان شریعت پیامبر (ص) است. همان‌گونه که می‌توان معارف دینی را به مراتب علم الیقین و عین الیقین و یا اسلام و ایمان و یقان و یا به مراتب عام و خاص و خاص الخاص تقسیم کرد (محمد معصوم شیرازی، ۵۶/۱ - ۵۷). وی این تقسیم‌بندی را با توجه به احادیث وارده از ائمه معصومین استظهار می‌کند (همان، ۵۸ - ۶۰).

امام خمینی نیز، اگرچه در اثبات معانی باطنی برای عبادات، به‌ویژه نماز و لزوم توجه به آداب باطنی و قلبی نماز جهت برخورداری از روح ملکوتی آن، مباحث ارزشمندی ارائه نموده‌اند، اما تنها راه وصول به باطن اعمال شرعی را تادب به آداب ظاهری آن می‌داند (امام خمینی، آداب الصلاة، ۴۵). ایشان در بسیاری از آثار خود به این مطلب اشاره دارند؛ از جمله در کتاب شرح دعای سحر می‌فرمایند: علم به ظواهر کتاب و سنت که اساس و پایه اعمال ظاهری و تکالیف الهی است از ارزشمندترین علوم است و

عمل به آن ما را به اسرار ربوبی و انوار غیبی هدایت می‌کند (امام خمینی، شرح دعای سحر، ۱۶۳). همچنین در تعلیقات خود بر فصوص الحکم، فص ایوبی، در توضیح ضرورت حفظ شریعت در همه ادیان می‌نویسد:

طریقت و حقیقت، تنها از طریق شریعت به دست می‌آیند، زیرا ظاهر، طریق باطن است. اگر برای کسی با انجام تکالیف الهی باطن حاصل نشده باشد، باید بداند که ظاهر را درست انجام نداده است» (امام خمینی، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ۲۰۱).

ایشان قول رسیدن، به باطن از راه ترک ظاهر را، ناشی از جهل گوینده این سخن دانسته و می‌فرمایند: «و من أراد أن يصل إلى الباطن من غير طريق الظاهر، ك بعض عوام الصوفية، فهو على غير بينة من ربه» (امام خمینی، شرح چهل حدیث، ۸؛ امام خمینی، آداب الصلاة، ۷۹).

نتیجه اینکه، عارفان و سرمداران مکتب عرفان، نه تنها خود را بی‌نیاز از شریعت نمی‌دانند و بدان بی‌اعتنا نیستند؛ بلکه شریعت در منظر آنان از جایگاه والایی برخوردار است و خود را همیشه بدان پای‌بند می‌دانند. این نسبت که: «شریعت از نظر محققان عرفا و صوفیه، وسیله کمال سالک است و چون سالک به مرتبه کمال و شهود و وصول به حق رسید، تکالیف شرعیه از او ساقط می‌شود، مگر کسی که مبعوث به رسالت و مأمور به تربیت خلق گردد... و سالک بعد از رسیدن به مقام فنا از احکام اسلام و آداب شرعیه آزاد است» (تهرانی، ۱۸)؛ اتهامی است که نمی‌توان آن را دست‌کم درباره عرفای اصیل پذیرفت؛ مگر اینکه مراد گوینده از «محققان عرفا و صوفیه»، صوفیه بازاری و به تعبیر خود عارفان «جهله صوفیه» باشد.

۲. توجه به باطن شریعت و تقدم آن بر ظاهر

عارفان چنانکه گذشت بر جدایی‌ناپذیری شریعت (به هر دو معنای خاص و عام آن) از دیگر مراتب تاکید دارند و پیوسته در تلاش‌اند، تا تعالیم طریقتی و صوفیانه و مشاهدات خود را با آموزه‌های کتاب و سنت تطبیق دهند. (جلال‌الدین آشتیانی، ۱۸-۱۹؛ سراج طوسی، ۲۱ به بعد؛ خدمات متقابل ایران و اسلام، ۶۳۷-۶۴۲؛ کاشانی، باب ۵، فصل ۱؛ فاخوری، ۱/۲۴۴؛ شاطبی، ۱۷۳-۱۷۷؛ تابنده، ۱۷) با این حال نگاه آنان به ماهیت شریعت و رابطه آن با طریقت و حقیقت و به عبارت دیگر ربط و نسبت ظاهر و باطن دین، با دیدگاه دیگران تفاوتی عمیق دارد. پای‌بندی غالب مشایخ صوفیه به فروع احکام دین و اعمال ظاهری و به ویژه عبادات، به تفصیل گزارش شد. با این‌همه تردیدی نیست که بسیاری از آنان ضمن تقسیم ساحت تعالیم دینی به سه مرتبه و لایه خاص، کفه باطن را سنگین‌تر گرفته‌اند. گرچه همه افراد و یا فرقه‌های این آیین، نسبت به شریعت و توجه به ظواهر شرعی در مقایسه با نگاه باطنی، اهتمام یکسانی ندارند و

برخی از آن‌ها در اوقاتی خاص مقهور حال و هوای عاشقانه و سرآمیز خود هستند، اما جملگی آن‌ها در ترجیح تقیدات درونی و اعمال قلبی و روحی نسبت به آداب و آیین ظاهری هم داستان بوده و چه بسا توجه و عمل به ظواهر را ابزار و مقدمه‌ای برای رسیدن به باطن، حقیقت و کمال انسانی به حساب می‌آورند. این نکته از تعریف و تفسیرهای ایشان از تعالیم سه‌گانه مورد بحث، به روشنی بدست می‌آید. شاید بتوان گفت اساسی‌ترین عامل نزاع آنان با متشرعان، به ویژه فقیهان و متکلمان، و متهم شدن برخی صوفیان به کفر و فسق صوفی‌گری، توسط برخی از دانشمندان مسلمان، فهم و نگاه خاص آنان به شریعت و تعالیم آن و نوع تعبیر آن‌ها درباره فقه ظاهر و باطن بوده است. از این‌روست که بی‌اهمیتی به ظواهر دینی، باطنی‌گری و تقدم و ترجیح تعالیم صوفیانه به بهانه توجه باطن دین، از ویژگی‌های متمایز آنان برشمرده شده است (یوسف زیدان، ۲۲۳؛ عین القضاة، نامه‌های عین القضاة، ۱/ ۳۸۳ - ۳۸۵). البته خود عرفا افراط اسماعیلیان را در باطنی‌گری و تأویل همه معارف دینی به «مثل و ممشول» و سایر تأویلات بی‌ضابطه آنان را مورد حمله قرار داده و آن را موجب ضلالت و ضربه به ظواهر دینی می‌دانند (ر.ک: محمد عابد جابری، ۲۷۱ - ۲۷۷). با این همه خودشان از ابعاد باطنی و باطن‌گرایی معتدل غافل و تهی نبوده و نیستند. بعید نیست که بگوییم، شکل‌گیری تصوف و در پی آن جدایی زبان عرفان از دیگر زبان‌ها و تمایز راه و روش آن‌ها از تفکر غالب مسلمانان، برخاسته از توجه بیشتر به جنبه‌های باطنی، روحی و قلبی در مقابل جنبه‌های ظاهری تعالیم دینی بوده است (پورجوادی، مجله معارف، دوره هشتم، شماره ۳، ص ۱۰). خاصه آنکه آنان، تعالیم و علوم خاص خود را باطن و حقیقت شریعت دانسته و ادعا می‌کنند که آن را به طور زنده و مستقیم از خدا و رسول می‌گیرند؛ و نه همانند محدثان و فقها از لابلای کتب و کلمات گذشتگان (ابن عربی، ۱/ ۳۱؛ یشری، عرفان نظری، ۳۵۵ - ۳۹۶). ایشان بر این عقیده‌اند که کلمات آن‌ها درباره طریقت در واقع همان اسرار شریعت است که بواسطه فرقان و کشف الهی و به گونه تقلید مستقیم از شارع و با املای الهی بدان دست می‌یابند (شعرانی، ۷ - ۲۰). زیرا دریچه آسمان و شنیدن صدای وحی، پس از نبی (صلی الله علیه وآله) نیز همچنان باز است: «به معراج برآیید، چو از آن رسولید».

از منظر صوفیان علم باطن، سوری از اسرار الهی است که ویژه بندگان خاص و در انحصار قلوب اولیاء است و یکی از راز و رمزهای تفاوت بین حقیقت و شریعت نیز، همین نکته است (زرین کوب، ۲۰؛ همچنین ر.ک: محمود ادريس، ۱/ ۱۱۱). و طبیعی است که چنین دانشی برای آنان اهمیت بیشتری داشته باشد.

از معروف کرخی و برخی بنیان‌گذاران نخستین تصوف نقل شده است تصوف در اصل پیوستگی و تمسک به حقایق در برابر رسوم شریعت و قوانین و سنن آن است و آنچه که اصل و اساس است، و مخاطب

آن نیز عارفان برجسته هستند، همان حقایق و تعالیم باطنی است، نه رسوم ظاهری شریعت. از نگاه صوفی دیگری همه مردم به سوی رسوم و ظواهر شرعی، اما صوفیان به سمت حقایق گام برمی دارند (محمد عابد جابری، ۲۷۷). سلمی نیز در تبیین خود از تفاوت علم شریعت و حقیقت چنین تعبیری دارد؛ (رک: مجله معارف، دوره چهاردهم، شماره ۳، ص ۷۶ به بعد؛ همچنین: سلطان ولد، ولدنامه، ۴۵).

ابوطالب مکی، در کتاب قوت القلوب، فصلی با موضوع علم ظاهر و باطن باز کرده و به ارائه شواهدی از آیات و احادیث در باب برتری علم باطن پرداخته است. وی از برخی مشایخ تصوف نقل می کند که علم ظاهر از عالم ملک است و علم باطن از عالم ملکوت؛ اولی علم دنیا است، چرا که در دنیا بدان محتاج هستیم و دومی علم آخرت، چرا که زاد و توشه آخرت است. بنابر استدلال وی عالم ملک خزانه علم ظاهر است و قلب، خزانه ملکوت و باب علم باطن است. بنابراین فضل علم باطن (معرفه النفس و معرفة الله) بر علم ظاهر (هر علمی غیر از علم باطن، از جمله علم فقه و حدیث) مانند فضل ملکوت است بر ملک (مکی، ۱/ ۲۸۷ - ۲۹۰). غزالی نیز به تفصیل و شاید با اقتباس از مکی، در مقدمه کتاب احیاء علوم الدین به این مهم پرداخته و علم تصوف را علم اشارت و صوفیان را ارباب قلوب معرفی می کند. از نگاه آنان حتی عمل به ظواهر شرعی را باید ابزاری برای تصفیه دل و روح به حساب آورد (رک: غزالی، احیاء علوم الدین، تحقیق عبدالله الخالدی، ۱، مقدمه، و نیز فصل دوم و سوم از کتاب العلم).

ابن عربی نیز شریعت را به جسم و طریقت (احکام باطنی) را به روح آن تشبیه کرده است و شریعت را صورت ظاهری حقیقت دانسته و براین باور است که راز و رمز تفاوت گذاری بین شریعت و حقیقت توسط صوفیان این است که آنان دیدند شریعت و علم ظاهری را همگان فهمیده و عمل می کنند، اما حقیقت را فقط عده ای خاص می فهمند (رک: محمود الغراب، ۱۳ - ۱۵).

سیدحیدر آملی نیز اگرچه در بسیاری از موارد، این سه اصطلاح را اعتباراتی از یک اصل و واقعیت معرفی می کند (رک: ۲۸ - ۳۵)؛ در عین حال نسبت علم شریعت را به طریقت، همانند بسیاری از صوفیان دیگر، نسبت پوست به مغز و علم طریقت را در مقایسه با حقیقت نیز به همین نسبت دانسته و بر آن است که در این مقایسه، پوست کجا و مغز کجا (سید حیدر آملی، جامع الاسرار، ۴۳). این عارف نامدار شیعی همچنین برای علم به ظاهر و باطن و تفکیک امر ظاهر از باطن به احادیث متعددی از امامان شیعی استناد می کند (برای تفصیل دیدگاه وی ر.ک: سید حیدر آملی، جامع الاسرار، ۳۴۳ - ۳۷۹).

طبیعی است که وقتی عرفا به جنبه های باطنی دیانت می اندیشند، آنچه برای آنان اصل است، فهم حقیقت عبادات است؛ زیرا هر یک از طاعات و عبادات ظاهری، برخوردار از صورتی واقعی هستند که تنها عارفان و اهل حقایق به مغز آن می رسند (برای نمونه رک: عین القضاة، نامه های عین القضاة، ۱/ ۴۶۶ -

(۴۶۹). ایشان در عمل به تکالیف، از صورت ظاهری احکام متعین از طرف شرع عبور می‌کنند، تا به باطن و مغز آن‌ها برسند و برای این هدف در حرکت و سکون و قیام و قعود خود به گونه‌ای رفتار می‌کنند که لحظه‌ای از مشاهده حق باز نمانند. از این جهت است که مشایخ عرفان، شریعت‌مداری را با این ویژگی می‌نگرند که به او (الله) زنده مانند و میرند و خورند و گیرند و روند و بینند و شنوند و همیشه بدو باشند؛ نه اینکه صرفه به عمل ظاهری و حدود و شرایط خشک فقهی مشغول باشند و بسنده کنند (برای مواردی از گزارش‌های آن، ر. ک: عطار، ۴۴۹ - ۴۶۸)؛ که این توجه به خود و افعال خود است، نه با الله زیستن و مردن.

۳. تمایز جایگاه و قلمرو دانش اهل شریعت از دانش اهل حقیقت

در فرهنگ عرفانی علاوه بر تقسیم و درجه‌بندی مراتب سلوک و تمایز تعلیم دین به شریعت و طریقت و حقیقت، قلمرو فهم و شناخت و تعلیم هر یک را نیز ویژه گروه‌ها و افراد خاصی دانسته‌اند. در پیوست تذکرة الاولیاء از عارفی نقل شده است که: «این علم ظاهر را ظاهری است و باطن را، باطن باطنی. علم ظاهر و ظاهر ظاهر آن است که علما می‌گویند و علم باطن آن است که جوانمردان با جوانمردان می‌گویند و علم باطن باطن، راز جوانمردان است با حق تعالی، که خلق را در آنجا راه نیست» (عطار، ۶۹۵). طبیعی است که در اینجا جوانمرد همان عارف و مقصود از علما نیز اهل شریعت است. به هر رو نویسنده باطن شریعت را نیز دارای باطنی می‌داند که شناخت آن، هنر اهل طریقت خواهد بود. البته همین تفکیک و احياناً تعبیرهای حساسیت برانگیز است که اسباب حساسیت مخالفان شریعت‌مدار را فراهم کرده است (طبیعی است که هیچ‌یک از فقها، محدثان و مفسران اسلامی، از برخی تعبیر صوفیان در تقسیم‌بندی ارباب علوم ظاهری و باطنی و قلمرو فهم و وظایف هر کدام که به متلک شبیه‌تر است، راضی نباشند).

ابونصر سراج بعد از تقسیم علم به باطن و ظاهر و اختصاص علم شریعت، یعنی عبادات و احکام، به اعمال ظاهری و جوارحی و علم طریقت به اعمال قلبی و باطنی می‌گوید: «هر یک از این دو، علمی ویژه و جایگاه و صاحبانی مخصوص به خود دارد». وی ضمن تقسیم عالمان به سه دسته اصحاب حدیث، فقها و صوفیه، براین عقیده است که هریک از این سه گروه در علم و عمل و حقیقت و حال متمایزند و آن وظایفی که به عهده فقیه است، با وظیفه‌ای که به عهده صوفی است، تفاوت دارد (سراج طوسی، باب اول) و دیگران موظف هستند برای پاسخ به شبهه‌هایی که نسبت به اصول و فروع و حقایق و حدود پیش می‌آید، به یکی از این گروه‌های سه گانه مراجعه کنند. غزالی این تقسیم‌بندی را به گونه‌ای دیگر انجام می‌دهد. وی بعد از تقسیم‌بندی علما، به علمای قلوب یا عالمان به علم آخرت و علمای به ظاهر یا علم دنیایی (فقه)، عالمان

علوم ظاهری را زینت زمین و ملک و عالمان باطن را زینت آسمان و ملکوت به حساب می‌آورد. در جای دیگر وی عالمان آخرت (صوفیه) را مفتیان قلوب می‌شمرد که اسباب نجات از قهر و غلبه الهی در آخرت می‌باشند؛ به خلاف فقها که کارشان رتق و فتق امور این جهانی است (بنگرید: غزالی، احیاء علوم الدین، تحقیق عبدالله الخالدی، ۱، مقدمه مؤلف، و نیز کتاب العلم، ۲۱ و همچنین مجموعه باب دوم و سوم کتاب العلم). به باور ایشان علم الحقیقه مربوط به حقیقت و باطن دین باشد و در قلمرو فهم و تعلیم عارف و صوفی؛ و علم دیگر مربوط به ادب شرع و ظواهر و اعمال جوارحی که در حوزه وظایف فقه و فقیه است (غزالی، احیاء علوم الدین، تحقیق عبدالله الخالدی، ۱/ ۱۳ - ۳۳ و نیز مقدمه مؤلف کتاب؛ خواجه عبدالله انصاری، ۲۲ - ۲۸).

با توجه به تفکیک این وظایف و اهمیت کار صوفیان است که حتی دانشمندانی نظیر ابن حجر هیثمی و دیگران، هنگام مقایسه محدثان و فقها و صوفیه، صوفیان را برتری می‌بخشند (برای مواردی از آن را ر.ک: عبدالسلام یاسین، ۴۷ - ۵۰). حساسیت فقها آنگاه بیشتر می‌شود که اهل تصوف و عرفان خود را حامل اسرار الهی و وارثان حقیقی اسرار اولیاء و انبیاء دانسته و برآنند که تنها، جمع‌کننده عمل به احکام و آداب ظاهری و باطنی دین صوفیان هستند و غیرصوفیان تنها عامل به احکام ظاهری شریعت هستند (ر.ک: سید حیدر آملی، جامع الاسرار، ۳۷ - ۴۸). برخی از آن‌ها فقیهان را فاقد بصیرت و فهم عمیق دین و عبادت فقیهانه را عبادتی کم‌ارزش و غیرمستمر و ظاهری که تنها ویژه اوقات خاصی است و در غیر آن وقت خاص، عاطل و باطل است می‌دانند (علم الدین، ۲۵۴، به نقل از مکی، ۱/ ۱۵۳). خلاصه آنکه بنابر سخن یکی از عرفان‌پژوهان علاقه‌مند به این راه و رسم:

عارف و فقیه و متکلم هر کدام وظیفه و اثری مخصوص در مذهب دارند. عارف ربانی روحانیت مذهب را می‌افزاید و خلاق را به سوی خداپرستی جذب و رهبری می‌کند و در مثل قوه جاذبه و مولده است. اما فقیه، احکام ظاهری شریعت را نگاهبانی می‌کند و به منزله قوه ماسکه است. و وظیفه متکلم حمایت و پاسبانی و دفع دشمنان دین است و از این جهت او را به قوه دافعه، مانند باید کرد.

دفتر صوفی سواد و حرف نیست جز دل اسپید همچون برف نیست

زاد دانشمندان آثار قلم زاد صوفی چیست انوار قدم

تشنه‌کامان زلال تحقیق را تنها مشرب وسیع گوارنده تصوف و عرفان سیراب می‌کند و بس. کسانی که عطش باطنی خود را به کشف حقایق، نمی‌توانند با تعلیمات تقلیدی خشک فرو بنشانند؛ ناگزیر به هر سو می‌شتابند تا خود را بدان سرچشمه فیض برسانند (کاشانی، مقدمه استاد همایی، ۱۰۵).

از این جهت است که آنان فقیهان را بی‌نصیب از علم باطن و طریقت دانسته و می‌گویند: از شافعی

مپرسید امثال این مسائل.

یکی دیگر از پژوهش‌گران و تصوف‌شناسان معاصر می‌نویسد: «در میان اصحاب ائمه اطهار کسانی اخذ احکام شریعت کردند و آن را ترویج نمودند و کسانی، از جنبه ولایتی و طریقتی ایشان مأمور دعوت به تهذیب نفس و سلوک الی الله شدند که مشایخ صوفیه یا عرفا است و از این جاست که طریقت اسلامی به نام طریقت مرتضوی در قیاس با شریعت محمدی نامیده شده است» (سید مصطفی آزمایش، ۷۹). آن‌ها انگیزه و علت این تقسیم و جدایی وظایف صوفی از فقیه را، با توجه به تمایز حوزه مسئولیت آن دو تفسیر کرده و می‌گویند: کار فقیه مربوط به اعضا و جوارح مکلفان و پی‌گیری وظایف سیاسی و اجتماعی و سامان دادن امور ظاهری است. اما وظیفه و قلمرو مسئولیت عارف و صوفی، امور مربوط به باطن و قلب و طبابت امراض درونی انسان‌ها و پی‌گیری تربیت روحی و معنوی آن‌هاست. و بنابر سخن غزالی:

«اگر فقیهی را از این معانی بپرسند تا به حدی که مثلاً اگر از اخلاص و توکل و چرایی احتراز از ریا بپرسند، هر آینه جواب نتواند گفت؛ اما اگر از لعان و ظهار و سبق و رمی بپرسند هر آینه مجلد‌ها فرو خواند از فرع‌های باریک که روزگارا گذرد» (غزالی، احیاء علوم الدین، به کوشش حسین خدیوچم، ۶۲/۱). با توجه به تفاوت قلمرو اهداف هر یک از این‌هاست که باید فقیهان، آشنای به احکام فرعی و وظایف ظاهری و متکلمان، متخصص ابعاد کلامی شریعت باشند و صوفیان باید به عنوان حاذقان احکام روحی و وظایف قلبی، به تقویت ابعاد عرفانی و باطن و جنبه‌های طریقتی اهل شریعت و طالبان این راه بپردازند. و از چنین زاویه‌ای است که چه بسا فقیه و متکلم فردی را مسلمان و مؤمن دانسته، به ظاهر حال او اکتفا کند، اما عارف به صحت چنین ایمانی گواهی ندهد.

از نگاه وی اگر فردی بعد از نیت مشغول نماز گردد و از آغاز تا انجام آن در فکر چیزی دیگر و در خیال ساخت و ساز عمارت و معامله در بازار باشد، نمازش گرچه برخوردار از شرایط فقهی و در نتیجه تمام است و فقیه حکم به صحت و قبولی آن می‌دهد، اما صوفی که جز به صفای قلب نمی‌اندیشد، به چنین عباداتی جز به دیده تحقیر نمی‌نگرد (رک: غزالی، احیاء علوم الدین، به کوشش حسین خدیوچم، ۱۷/۱ به بعد. وی در آنجا وظایف هر یک از عالمان را به خوبی بیان کرده و صوفیان را صدرنشین فرهیختگان دینی می‌داند).

در راستای این تفکیک وظایف است که صوفیان خود را حاملان فهم اسرار حقایق شرع و متصدی و مروج امر ولایت و طریقت دانسته و این امور را راجع به قلب و نه جوارح و مربوط به سو و نه سر و چه بسا نانوشته و غیرقابل تعبیر می‌دانند (رک: سید حیدر آملی، جامع الاسرار، ۴۶ - ۴۷ و ۱۴۴). شیخ احمد

علوی، از صوفیان مشهور، در پاسخ به یکی مخالفان تصوف می‌گوید:

چه کسی به شما گفت که صوفیه می‌گویند اسلام مبتنی بر اصولی است غیر از این دو (کتاب و سنت)؟ آن‌ها می‌گویند که در کتاب الهی علمی است که اکثر مردم از فهم آن عاجزند. سلطان العاشقین، ابن فارض، می‌فرماید: «فثم وراء النقل علم يدق عن مدارك غايات العقول السليمة»؛ یعنی: ورای کلمات قرآن علمی است دقیق‌تر از آنکه عقل‌های سلیم در نهایت سعی خود در می‌یابند». کسی که به ظواهر متوسل می‌شود جز به اندازه بضاعت مزجاة و فهم قاصر خود چیزی در کتاب الهی نمی‌بیند و لذا منکر علمی می‌شود که در ورای آن است. بدون اینکه بداند در شناخت ظاهر کتاب همانند کسی است که از میوه‌ای فقط پوست آن را شناخته است و حال آنکه ورای آن چیزی است که چشمی ندیده و گوش‌ی نشنیده و بر دل بشر نگذشته است. بگذار خود را بررسی کند؛ اگر آنچه دلش پنهان می‌کند عزیزتر از آن باشد که زبانش می‌گوید؛ در آن صورت در مورد او این کلمات آسمانی صادق است که: «علی بینه من ربه»؛ و الا آنچه از دست داده، بیش از آن است که کسب کرده است... پیغمبر (صلی الله علیه وآله) فرمود: «علم باطن سری است از اسرار الهی و حکمتی است از حکمت‌های او که در دل هر یک از بندگان که بخواهد می‌افکند». و نیز فرمود: «علم بر دو قسم است؛ یکی علمی است در قلب و این علم نافع است و دیگری علمی است بر زبان و این حجت خداست بر بندگان». این ثابت می‌کند که علم باطنی و سوی با علومی که بین مردم رد و بدل می‌شود فرق دارد (مارتین لینگز، ۱۱۶).

ابن عربی نیز، بعد از این ادعا که فهم باطن و شرح خطاب برخی از آیات قرآن ویژه صوفیان است نه علمای رسوم؛ به تقسیم‌بندی انسان‌ها به جاهل و عالم، منصف و بی‌انصاف و حاکم و محکوم پرداخته و می‌گوید: «ما خلق الله اشق و لا اشد من علماء الرسوم علی اهل الله المختصین بخدمته العارفين به، من طریق الوهب الالهی الذی منهم اسراره فی خلقه و منهم معانی کتابه و اشارات خطابه. فهم لهذه الطایفه مثل الفراعنة للرسول و لما کان الامر کما ذکرنا عدل اصحابنا الی الاشارات» (سید مصطفی آزمایش، شماره ۷، ص ۶۶ به بعد).

به علاوه آنان معتقدند که عارفان و صاحبان علم لدنی و ارباب احوال، علوم خود را از راه سماع اقوال و تعلم و تعلیم و خواندن سطور کتاب‌ها نمی‌گیرند، بلکه از طریق ذوق و سلوک و تجلیات الهی بدست می‌آورند. عارفان چنین علمی را از اسراری می‌دانند که ویژه خواص است و از راه درس و فکر دست یافتنی نیست (ابن عربی، ۱۷۵/۲؛ محمود ادريس، ۱۱۸/۱؛ غزالی، شک و شناخت: المنقذ من الضلال، ۶۱). به عبارت دیگر: «درسی نبود، بلکه در سینه بود.»

برخی از آن‌ها حتی عالمان غیرصوفی را به سخره می‌گیرند که علمشان را از مردگان گرفته‌اند و چنین

علمی را برای مریدان خود به عنوان آفت سلوک دانسته و از حجاب ناشی از آن، وحشت دارند (برای گزارش برخی از این مواضع صوفیان ر.ک: محمود ادريس، ۱۱۱/۱ - ۱۸۸، به نقل از منابع صوفیان). ایشان به برخی احادیث نیز تمسک می‌کنند. به عنوان نمونه صاحب کتاب جمهرۃ الاولیاء می‌گوید که صوفیان به حدیثی از پیامبر (صلی الله علیه وآله) متمسک می‌شوند که جبرئیل با شریعت بر او نازل شد و بعد از استقرار، شریعت و حقیقت واقعی را بر او نازل کرد و به دنبال آن پیامبر برخی اصحاب خود را مخصوص علم باطن شریعت کرد و اولین فرد از این افراد که از حقیقت و باطن سخن گفت علی (علیه السلام) بود و در پی آن این ویژگی به صوفیانی نظیر: جنید، سری سقطی و محاسبی و غیره منتقل شد و این روند همواره ادامه دارد.

و نیز از پیامبر نقل کرده‌اند که: «وقتی از جبرئیل درباره علم باطن سؤال کردم، جبرئیل گفت: این را از خدا سؤال کردم و خداوند در جوابم فرمود: «این علم، سویی از اسرارم است که تنها در قلب برخی از بندگانم قرار می‌دهم و هیچ‌کس از آن مطلع نیست» (همان، ۱۱۱ - ۱۱۸).

تنها کسانی به ارزش این اسرار پی می‌برند و به علم حقیقت و طریقت می‌رسند و شایستگی رسیدن به علم باطنی و موهوبی را پیدا می‌کنند، که علاوه بر داشتن استعداد و زمینه قبلی، سالیان دراز به خدمت شیخ و پیر درآمده و از دستورات و حتی باطن وی استفاده کنند. سالک باید کاملاً خود را به پیر طریقت بسپارد: به می سجاده رنگین کند اگر پیر مغان گوید؛ چرا که فهم راه و رسم منزل‌ها در اختیار کامل راه رفته است. در قاموس آنان سخن از عشق است و سخن عشق، حکایت کردنی و آموختنی نیست و حکایت و تفسیر آن همان دیدن است و بس؛ و راه رسیدن و دیدن آن نیز با مژه کوه کندن است و نه حفظ و تکرار سخنان و حکایت سخنان ابوحنیفه و مالک و شافعی و ابن حنبل و از آنجا که سخن عشق برخلاف دیگر سخنان در دفتر و درسی نباشد؛ باید به مخالفین آن، اگرچه بر مسند نهی از حدیث عشق نشسته باشند، خطاب کرد که:

منعم مکن ز عشق وی ای مفتی زمان معذور دارم که تو او را ندیده‌ای

و با توجه به اینکه برای باطن آدمی و حالات و طرق معنوی، بر خلاف احوال ظاهری نمی‌توان حدود و ثغور مشخصی بیان کرد و آن را تحت حکمی کلی و یا ضابطه‌ای خاص قرار داد؛ ملاحظه می‌کنیم که عارفان ارشاد باطن و طی مسیر طریقت را ورای دستورات ظاهری شریعت می‌دانند. برخی از ایشان برای رسیدن به حقیقت و ارائه طریق سیر و سلوک و طی طریق معنوی و باطنی، پیر و مرجع باطنی را در کنار فقیه و در مواردی خانقاه و حلقه ذکر صوفیانه را در کنار مسجد و حسینیه می‌نشانند. و گاهی نیز احساسات خود را در قالب حرکات دسته‌جمعی و الفاظ مخصوص به نمایش می‌گذارند. آنان معتقدند که سالک و

مرید باید دست در دست استاد و شیخ کامل دین‌شناس داده و چون مرده‌ای در دست مرده شوی، تسلیم اراده الهی او باشد؛ چرا که آشنای راه و روش و مسلط بر حالات درونی مرید است و در نتیجه دستگیری و ارشاد سالک و مدیریت حالات او تنها بر عهده پیرطریقت و سالک واصل می‌تواند باشد. البته چه بسا اینکه برای هر مریدی با توجه به حالات و استعداد او نسخه‌ای خاص و احیاناً متضاد بپیچد، که ناشی از همین معرفت بالاترش است. در فقه نیز، که مدیریت شرعی عوام و غیرمجتهدان در مسائل فقهی به دست فقیه است، نسخه‌ای عمومی و همیشگی و دستورالعمل مشخص و یکسان برای عموم مقلدان و بدون در نظرگرفتن حالات و استعدادها و نیازهای آنان، صادر می‌کند (ر.ک: عین القضاة همدانی، تمهیدات، ۲۵۰ - ۲۵۲، همچنین: کاشانی، آداب مرید با شیخ؛ یثربی، پژوهشی در نسبت دین و عرفان، ۷۹ - ۸۱). بنابراین، دو حوزه مسئولیت مرشد و فقیه، مکمل همدیگرند و نه منافی و متضاد همدیگر؛ چرا که گاه ممکن است این دو مسئولیت در یک شخص (عارف فقیه) جمع شود.

از سوی دیگر پیرصوفی ملزم است به طالبان حقیقت و مریدان خود چنین تعلیم و دستور دهد که همیشه و همه جا (و نه در مکان و زمان خاص) خودتان را در اختیار حق بگذارید. اما از دیدگاه فقهی، بیشتر عبادات و مناسک ظاهری در ساعات و ایام خاصی است و انجام مکانیکوار آن‌ها نیز کفایت می‌کند و ساقط وظیفه شرعی است. با این‌وجود این سخنان بدان معنا نیست که در نظام فکری و سلوکی عارفان، گام نهادن در طریقت و وصال به حقیقت بدون اهتمام پیوسته و عمل مدام به شریعت و احکام فقهی میسر باشد؛ چرا که بنابر سخن یکی از پخته‌ترین مشایخ این گروه:

هرکه را ظاهر به شریعت راست و آبادان نیست، باطن وی از حقیقت خبر ندارد. و هرکه را حقیقت نیست، او از صفاوت خبر ندارد. و هر که را صفاوت نیست، او از کرامت خبر ندارد. و هر که را کرامت نیست، او را از ترک علایق و حلاوت مناجات اولیاء خبر نیست. و این سلسله‌ای است درهم آویخته. اصل کار حرمت و شریعت است؛ هر که را بار حرمت و شریعت نیست، اگر او از حقیقت سخن آرد، در دعوی صادق نیست. نگر! از وی قبول نکنی و آن دیگر چیزها خود محال باشد؛ زیرا که اصل درخت است تا درخت نباشد بار و شاخ و برگ بر کجا باشد؟ نه هر کجا درخت بود بار باشد؛ بسیار درخت باشد که وی را بار نباشد، اما هرگز بار بی‌درخت نباشد. مثل شریعت چون درخت است و مثل حقیقت چون بار درخت. هرکه در باغ رود که درخت نو بود که بار ندارد؛ همه در درخت نگرند تا درخت چگونه است. اما چون درخت بار برگیرد همه در بار نگرند؛ زیرا که بار، خود بر اصل گواهی دهد. اگر بار نیکوست درخت اصلی است و اگر بار نه نیکوست درخت در اصل تباه است... نگر! بدان سخنان سیم اندود غوه نشوید که کسی گوید: «باطن باید که راست باشد، ظاهر از هر گونه که خواهی.» گو باش! نگر! از آن سخنان نخريد که آن

همه نهاد قومی است که ایشان منکر شریعت‌اند. و سر همه بی راهی‌ها، ترک شریعت است. هرکه را ظاهر به شریعت آراسته نباشد؛ نگر! به سخنان او غره نشوی که ظاهر گواه باطن است؛ چنان که درخت جای میوه است. و نه نیز هرکجا ظاهر راست و پیراسته باشد بار باطن دارد؛ همچنانکه نه هرجا که درخت باشد میوه دار باشد و نه هرجا که جوز باشد مغز باشد. اما هیچ جای نبینی که مغز باشد که نه از جوز باشد. همچنین شریعت بسیار باشد بی حقیقت، اما هرگز حقیقت نباشد بی شریعت؛ زیرا که ما بسیار دیده‌ایم که شهری یا حصاری یا باغی بنیاد نهند و کار تمام نکنند، اما هیچ کاری تمام ندیدیم بی بنیاد راست. و بنیاد راست شریعت است. هرکه را می‌باید که کار او بالا گیرد بر وی بادا که بنیاد راست و محکم فرو نهد. چون شریعت با والاد حقیقت بر توان نهاد؛ رنج شریعت بباید کشید تا بار حقیقت پیدا آرد (احمد جام، ۸۷ - ۸۸).

نتیجه‌گیری

در اینجا و به عنوان حاصل کلام تعابیر عارفان را درباره این مهم در نمودار ذیل ترسیم می‌کنیم:

تعاریف و تعابیر مختلف صوفیان از شریعت، طریقت و حقیقت*

ردیف	شریعت	طریقت	حقیقت	منبع
شبلی	پرستیدن خدا	طلبیدن خدا	دیدن خدا	تذکرة اولیاء، ص ۶۳۳
هجویری	مربوط به فعل بنده و همانند احکام و اوامر قابل نسخ و تبدیل است.	—	داشت خداوند است و غیرقابل نسخ و تبدیل	کشف المحجوب، ص ۴۹۹
سلمی	علم شریعت علم مجاهده و آداب است	—	علم حقیقت علم هدایت و احوال است	رساله سلمی با عنوان «الفرق بین علم الشریعة و علم الحقیقة»

قشیری	امر به التزام بندگی	—	مشاهده ربوبیت	ترجمه رساله قشیری، ص ۱۲۷
نجم الدین کبری	همانند کشتی است	چون دریاست	بسان مروارید است	رساله السفینه به نقل از فوایح الجمال، ص ۳۸۲
نسفی	شریعت، گفت انبیاء است	طریقت، کرد انبیاء است	حقیقت، دیدن انبیاء است	الانسان الکامل، ص ۳ و ۲۳۹
شیخ احمد جام	چون درخت است و مانند ماهتاب و علم سنت رسول است و فرمان خدا بر ظاهر	—	راست داشتن باطن با حق؛ چون بار درخت است و مانند آفتاب	انس الثانیین، ص ۸۹، ۱۶۱
ابوسعید ابوالخیر	آراسته کردن کار و نفی و اثبات در قالب	دلدادگی و برداشتن فضول از راه و محو کلی	حاصل دلدادگی به خداست و حیرت	اسرارالتوحید، ج ۱، ص ۸۰، ۳۱۲
مولوی	چون شمع رهنمون و همانند علم کیمیا آموختن از استاد است	چون در راه رفتن و استعمال کردن داروها و مس را در کیمیا مالیدن است	رسیدن به مقصد همانند زرد شدن مس	مثنوی مقدمه، دفتر پنجم
شاه نعمت الله ولی	دانش علم دین است	در عمل آوردن این دانش است	جمع بین این دو با اخلاص است	دیوان شاه نعمت الله، ص ۸۸۰

شبستری	شریعت پوست است و بسان ظاهر	میانه شریعت و حقیقت است و ترکیبی از ظواهر و بواطن	مغز است و بسان باطن	گلشن راز
سیدحیدر آملی	تصدیق قلبی کارهای پیامبران و عمل کردن به موجب آن	تحقق فعلی اخلاق پیامبران و قیام کردن به حقوق آن	مشاهده احوال پیامبران و چشیدن و متصف شدن به آن	جامع الاسرار، ص ۳۴۴

این بود تحلیل نوع نگاه و عملکرد صوفیه و عرفا نسبت به شریعت و تعالیم عملی و تفاوت آنان با دیگران.

منابع

- ابن عربی، محمد بن علی، *الفتوحات المکیه*، قاهره، ۱۴۰۵ ق.
- ابونصر سراج، عبدالله بن علی، *اللمع فی التصوف*، مصر، مکتبه المثنی بغداد، دارالکتاب، ۱۹۶۰ م.
- انصاری، عبدالله بن محمد، *سخنان پیرهرات*، به کوشش محمدجواد شریعت، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۶.
- آزمایش، مصطفی، *عرفان ایران (مجموعه مقالات)*، گردآوری و تدوین، تهران، حقیقت، ۱۳۷۸.
- آشتیانی، جلال الدین، *شرح مقدمه قیصری*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵.
- آملی، حیدر بن علی، *اسرار الشریعه و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه*، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲.
- _____، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران، علمی، ۱۳۶۸.
- تابنده، علی، *خورشید تابنده*، تهران، حقیقت، ۱۳۶۸.
- تهرانی، جواد، *عارف و صوفی چه می‌گوید*، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۶۹.
- جام نامقی، احمد، *انس الثابین*، تهران، توس، ۱۳۶۸.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح و مقدمه مهدی حیدری، اعلمی، ۱۳۷۵.
- خمینی، روح الله، *آداب الصلاه*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۳ ق.

- _____، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، قم، پاسدار اسلام، ۱۴۱۰ ق.
- _____، *شرح چهل حدیث*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۲.
- _____، *شرح دعای سحر*، ترجمه سید احمد فهری، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰.
- زرین کوب، عبدالحسین، *دنباله جست و جو در تصوف ایران*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- زیدان، یوسف، *عبدالکریم الجبلی فیلسوف الصوفیه*، قاهره، الهيئة المصریه العامه للكتاب، ۱۹۸۸ م - ۱۳۶۷.
- سلمی، محمد بن حسین، *طبقات الصوفیه*، تحقیق و تعلیقه: مصطفی عبدالقار عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
- الشاطبی، ابراهیم بن موسی، *الاعتصام*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۹۹۷ م.
- الشعرانی، عبدالوهاب بن احمد، *البیواقیات و الجواهر فی بیان عقاید الاکابر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
- شیرازی، محمد معصوم (معصوم علیشاه)، *طرائق الحقایق*، تصحیح محمدجعفر محجوب، کتابخانه سنایی، بی تا.
- عابد جابری، محمد، *بنیه العقل العربی*، مرکز دراسات الوحده، ۱۹۹۶ م.
- عبادی، مظفر بن اردشیر، *صوفی نامه: التصفیه فی احوال المتصوفه*، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: علمی، سخن، ۱۳۶۸.
- عزالدین کاشانی، محمود بن علی، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، مقدمه و تصحیح جلال الدین همایی، تهران، نشر هما، ۱۳۶۷.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، *تذکره الاولیاء*، تهران، انتشارات بهزاد، ۱۳۷۶.
- علم الدین، سلیمان سلیم، *التصوف الاسلامی، تاریخ، عقاید، طرق، اعلام*، بیروت، انتشارات نوفل، ۱۹۹۹ م.
- عین القضات، عبدالله بن محمد، *تمهیدات*، تصحیح عفیف عسیران، تهران، کتابخانه منوچهری، ۱۳۷۰.
- _____، *نامه های عین القضات*، تحقیق علینقی منزوی و عفیف عسیران، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱.
- غزالی، محمد بن محمد، *احیاء علوم الدین*، به کوشش حسین خدیوچ، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷.
- _____، *احیاء علوم الدین*، تحقیق عبدالله الخالیدی، بیروت، شرکه دارالارقم، ۱۴۱۹ ق - ۱۳۷۷.
- _____، *شک و شناخت: المنقذ من الضلال*، ترجمه صادق آئینه‌وند، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰.
- الفاخوری، حنا، و خلیل الجر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷.
- فروزانفر، بدیع الزمان، *ترجمه رساله قشیریه*، تصحیح و استدراکات، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
- گوهرین، صادق، *شرح اصطلاحات تصوف*، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۸۳ - ۱۳۷۶.

بهار و تابستان ۱۳۹۷ نقد و بررسی سطوح مختلف آموزه‌های دینی از منظر مشایخ برجسته عرفان ۱۲۷

لاهیجی، محمد بن یحیی، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، مقدمه و تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۷۱.

لینگز، مارتین، *عارفی از الجزایر*، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، ۱۳۶۰.
محمود ادیس، ابو عبدالعزیز ادیس، *مظاهر الانحرافات العقیدیه عند الصوفیه و اثرها السیء علی الامه الاسلامیه*، ریاض، مکتبه الرشید، ۱۴۱۹ ق- ۱۳۷۸.

محمود، محمود الغراب، *شرح رساله روح القدس فی محاسبه النفس من کلام الشیخ الاکبر محیی الدین ابن العربی*، دمشق، مطبعه نصر، ۱۴۱۴ ق.

مستملی البخاری، اسماعیل بن محمد، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، تصحیح محمد روشن، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۳.

مطهری، مرتضی، *آشنایی با علوم اسلامی*، تهران، انتشارات صدرا، بی‌تا.
مکی، ابوطالب، *قوت القلوب فی معامله المحبوب و وصف طریق المرید الی مقام التوحید*، قاهره، الانوار المحمدیه، ۱۹۸۵ م.

میبدی، احمد بن محمد، *کشف الاسرار و عده الابرار*، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷.

میهنی، محمد بن منور، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه، ۱۳۷۱.

نجم رازی، عبدالله بن محمد، *مرصاد العباد*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، تصحیح د. ژوکوفسکی، مقدمه قاسم انصاری، طهوری، ۱۳۵۸.
یاسین، عبدالسلام، *الاحسان*، بیروت، دارالبیضاء، ۱۹۹۸ م- ۱۳۷۷.

یشربی، یحیی، *پژوهشی در نسبت دین و عرفان*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹.

_____، *عرفان نظری*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.



Essays in

Philosophy and Kalam

Vol. 50, No. 1, Issue 100

Spring & Summer 2018

DOI: 10.22067/islamic-philosop.v50i1.39620

جستارهایی در

فلسفه و کلام

سال پنجاهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۰

بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۱۵۸-۱۲۹

بررسی و بازخوانی نظریه لوح محو و اثبات*

دکتر محمد علی وطن دوست حقیقی مرند^۱

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: ma.vatandoost@um.ac.ir

دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: shahrudi@um.ac.ir

حسن نقی زاده

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: naghizadeh@um.ac.ir

چکیده

در این مقاله با بررسی اصطلاح «لوح محو و اثبات» در منابع روایی و تفسیری این نتیجه به دست آمده است که این اصطلاح، اصطلاحی نوظهور است که نه تنها هیچ خاستگاه قرآنی و روایی ندارد، بلکه براساس روایات معتبر این أم‌الکتاب یا همان لوح محفوظ است که ظرف محو و اثبات واقع می‌شود و قید «محفوظ» به شهادت آیات قرآنی به معنای مصونیت از تغییر نیست، بلکه به معنای مصونیت از شهود و مس نامحرمان درگاه الهی است. با نتیجه به دست آمده نگرش مشهوری که میان اندیشمندان اسلامی درباره لوح محو و اثبات وجود دارد، دستخوش تغییر اساسی می‌گردد و از این رهگذر لوح محفوظ نیز تفسیر جدیدی پیدا می‌کند.

کلیدواژه‌ها: بداء، لوح محفوظ، لوح محو و اثبات، أم‌الکتاب، کتاب مکنون.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۶/۳۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۱/۰۴/۰۱.

۱. نویسنده مسئول

مقدمه

با توجه به این که همه مسلمانان معتقدند خداوند از هرگونه جهل و نقص منزّه است، اسناد بداء به خداوند در متون دینی باعث شده است که مسئله بداء به طور گسترده در منابع کلامی و تفسیری مورد توجه و تحقیق قرار گیرد و به طور مستقل کتاب‌هایی در این زمینه تألیف شود تا جایی که آقابزرگ تهرانی در کتاب الذریعه حدود ۲۵ مورد از کتاب‌هایی که در این زمینه نوشته شده است را نام می‌برد. (آقابزرگ تهرانی، ۵۷-۵۳/۳) در این‌گونه کتاب‌ها دو نکته اصلی مورد توجه قرار گرفته است: الف) تبیین مفهوم بداء و بیان این مسأله که چگونه اعتقاد به آن مستلزم اسناد جهل به خداوند نیست؛ ب) تبیین این که اعتقاد به بداء نه تنها موجب پذیرش نقص نیست، بلکه می‌تواند در تصحیح نگرش انسان به اداره جهان از سوی خداوند مؤثر باشد. مطلب دیگری که در کنار بحث بداء در منابع شیعی خودنمایی می‌کند محو و اثباتی است که براساس آیه «یَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أَلَمْ الْكِتَابِ» (رعد/ ۱۹) خداوند متعال فاعل آن دانسته شده است. همه کسانی که بر دیدگاه بداء پافشاری نموده‌اند، مفاد این آیه را با بداء یکی دانسته‌اند. یکی از مطالبی که در کنار این مباحث مطرح گردیده است، اصطلاح لوح محو و اثبات است که در برابر لوح محفوظ قرار داده شده است. برخی مانند علامه مجلسی خاستگاه این اصطلاح را مجموعه آیات و روایاتی می‌دانند که درباره بدا وارد شده است (مجلسی، مرآة العقول، ۲/ ۱۳۲) و برخی نیز مانند علامه طباطبایی خاستگاه آن را آیه ۳۹ سوره رعد برشمرده‌اند، بدون اینکه به خاستگاه روایی آن اشاره‌ای داشته باشند (طباطبایی، ۳۷۵-۳۷۹). بسیاری از اندیشمندان اسلامی براساس آیات قرآن، لوح محفوظ را به معنای حقیقتی می‌دانند که ظرف وجودی قرآن مجید بوده و قرآن پیش از نزول در آن جایگاه قرار داشته است و محفوظ از هرگونه تبدیل و تغییر می‌باشد. همچنین لوح محو و اثبات به لوحی گفته شده است که تبدیل و تغییر در آن راه دارد و بداء در آن واقع می‌شود. پرسش مهمی که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته، این است که آیا اصطلاح لوح محو و اثبات خاستگاه قرآنی یا روایی دارد یا اینکه اصطلاح نوظهوری است که اولین بار علامه مجلسی در مرآة العقول آن را مطرح ساخته است و دیگران پس از ایشان از وی پیروی نموده‌اند؟ پرسش دیگر این است که آیا در آیه ۳۹ سوره رعد، محو و اثبات به أم الکتاب نسبت داده شده است یا اینکه براساس سخن علامه طباطبایی و برخی دیگر، لوح محو و اثبات چیزی غیر از أم الکتاب است؟

واژه شناسی لوح

در تفسیر واژه لوح و ریشه‌یابی آن میان واژه‌شناسان اختلاف به چشم می‌خورد. برخی آن را به معنای

آشکار شدن (قرشی، ۶/ ۲۱۵؛ فیومی، ۵۶۰) و برخی دیگر آن را به هرچیز پهن و عریض اطلاق کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۷۵۰) برخی نیز آن را به معنای هر صفحه‌ای دانسته‌اند که بر روی آن چیزی نگاشته شده باشد (فراهیدی، ۳/ ۱۶۶۱) ولی در جمع‌بندی میان نظریات واژه‌شناسان به نظر می‌رسد لوح در لغت به معنای آشکار شدن چیزی به صورت پهن و عریض بکار می‌رود، به عبارت دیگر در واژه لوح دو معنا بکار رفته است همانگونه که در کتاب التحقيق فی کلمات القرآن نیز همین سخن پذیرفته شده است. (مصطفوی، ۱۰/ ۲۵۲) بر این اساس تمامی مشتقات واژه لوح باید با در نظر گرفتن این معنا تفسیر گردد به عنوان نمونه به چند مورد اشاره می‌شود:

زمانی که گفته می‌شود: «لوحه الحو» یعنی در اثر حرارت صورتش پهن گردید، کنایه از سوختگی پوست است که در اثر حرارت به وجود می‌آید (همان)، همان‌گونه که آیه «لواحة للبشر» نیز در همین معنا بکار رفته است (همان، ۲۵۴). «الاح بسيفه» یعنی در اثر درخشندگی، طول و عرض شمشیر نمایان شد. الواح سفینه به چوب‌هایی از کشتی گفته می‌شود که پهن و عریض بودن در آن نمایان و آشکار است (همان، ۲۵۲). پس می‌توان گفت هر جا واژه لوح بکار می‌رود دو معنای آشکار شدن و پهن داشتن آن را همراهی می‌کند اعم از اینکه به امور مادی اطلاق شود مانند الواح کشتی یا معنوی مانند لوح محفوظ (همان). البته روشن است که پهن داشتن و عریض بودن در امور معنوی با حذف لوازم مادی و حفظ اصل معنا، ملازم با سعه وجودی است. در مقام تنظیر مانند آیه «وسع کوسیه السماوات والأرض» (بقره/ ۲۵۵) است. یعنی لوح محفوظ با توجه به تحلیل لغوی آن به معنای حقیقتی است که علم خداوند در آن آشکار می‌شود و دارای سعه وجودی است؛ یعنی بر مادون خود احاطه دارد.

کاربردهای لوح در آیات قرآنی

لوح و مشتقات آن در آیات قرآنی شش بار بکار رفته است، ۵ مورد آن مربوط به مصادیق مادی است که در ۴ مورد به صورت جمع یعنی الواح و در ۱ مورد با عبارت لواحة استعمال شده است. تنها آیه‌ای که در آن لوح محفوظ در مصداق معنوی بکار رفته است آیه ۲۲ سوره بروج است که به عنوان ظرف وجودی برای قرآن مجید معرفی شده است (بل هو قوآن مجید* فی لوح محفوظ) و نیز اصطلاح لوح محو و اثبات در هیچ جای قرآن نیامده است.

با توجه به این نکته که در آیه گفته شده لوح محفوظ حقیقتی معرفی شده است که ظرف برای قرآن مجید به شمار می‌رود. در معناشناسی و وجودشناسی لوح محفوظ به شیوه تفسیر آیه به آیه، می‌توان از آیات دیگری که در همین معنا بکار رفته‌اند، استفاده کرد و ما در ادامه مقاله بدان خواهیم پرداخت.

بررسی کاربرد لوح محو و اثبات در آیات و روایات

در بررسی دیدگاه لوح محو و اثبات، پرسشی مطرح می‌گردد که پاسخ بدان اهمیت بسیاری دارد و آن این‌که آیا اصطلاح «لوح محو و اثبات» مانند اصطلاح «لوح محفوظ» خاستگاه قرآنی و روایی دارد یا اینکه اصطلاحی نوظهور است که از سوی برخی از اندیشمندان اسلامی مطرح گردیده است؟

خاستگاه لوح محو و اثبات

اینکه لوح محو و اثبات چیست و برخی از اندیشمندان اسلامی چگونه بدان رسیده‌اند، پرسش مهمی است که پاسخ بدان در بررسی این دیدگاه از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. با رجوع به گفته‌های اندیشمندان این عرصه در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت که از دید آنان خاستگاه این نظریه، وجود برخی از آیات قرآن یا روایاتی است که در آن‌ها نوعی محو و اثبات را برای رویدادهای جهان اثبات می‌کند. در ادامه نخست، انگاره خاستگاه قرآنی داشتن این اصطلاح مورد بررسی قرار می‌گیرد و سپس خاستگاه روایی آن ارزیابی می‌شود.

الف. بررسی خاستگاه قرآنی لوح محو و اثبات

تنها آیه‌ای که به گونه‌ای صریح دست‌آویز معتقدان به لوح محو و اثبات قرار گرفته است، آیه «یَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد/ ۳۹) در ادامه مقاله ابتدا به بررسی دیدگاه مفسرین مشهور در این باره می‌پردازیم و سپس دیدگاه علامه طباطبایی را می‌آوریم:

دیدگاه مفسرین درباره آیه «یَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»

برخی از مفسرین در تفسیر آیه ۳۹ سوره رعد با مراجعه مستقیم به روایات تلاش کرده‌اند تا برای محو و اثبات مصادیقی مانند نسخ احکام، محو بدی‌ها و اثبات نیکی‌ها، محو برخی از مردم و اثبات گروه دیگر و... ذکر نمایند (الأصفی فی تفسیر القرآن، ۱/ ۶۰۸؛ أنوار التنزیل و أسرار التأویل، ۳/ ۱۹۰؛ التبیان فی تفسیر القرآن، ۶/ ۲۶۳).

برخی دیگر محو و اثبات را تنها در اعمال انسان که به دست فرشتگان نویسنده اعمال ثبت می‌شود می‌دانند (إيجازالبیان عن معانی القرآن، ۱/ ۴۵۷). برخی نیز مراد از محو و اثبات را همان نسخ دانسته‌اند و سایر احتمالات معنایی را با عنوان قیل ذکر کرده‌اند (تبیین القرآن، ۲۶۶؛ تفسیر جوامع الجامع، ۲/ ۲۳۴؛ تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۲/ ۳۸۳). گروهی دیگر مضمون آیه را مطلق و موصول «ما» را عام گرفته‌اند و محو و اثبات را در موارد خاص منحصر نکرده‌اند (تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ۶/ ۴۶۵).

از طرق اهل سنت از صحابه پیامبر (ص) نیز سخنان گوناگونی در تفسیر آیه آمده است که بیشتر این

سخنان را می‌توان، اجتهاد شخصی صحابه دانست، ابن کثیر در تفسیر خود بسیاری از این اقوال را آورده است. (ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۴/ ۴۰۳ - ۴۰۵) ملاً فتح الله کاشانی در منهج الصادقین و محمدجواد مغنیه در تفسیر المبین، مجموع سخنان مفسرین درباره این آیه را بالغ بر هشت قول دانسته‌اند (التفسیر المبین، ۳۲۸؛ تفسیر منهج الصادقین فی إلزام المخالفین، ۵/ ۱۱۷). البته در برخی از تفاسیر حدود ده دیدگاه تفسیری در این باره ذکر گردیده است (تفسیر سور آبادی، ۲/ ۱۲۱۳).

برخی از مفسرین در ذیل این آیه بر این باورند که خداوند متعال دو لوح آفریده است؛ یکی به نام لوح محو و اثبات که از فراز نخست آیه یعنی عبارت «یَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» برداشت می‌شود و دیگری لوح محفوظ که از فراز دوم آیه یعنی عبارت «وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» استفاده می‌شود (تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ۴/ ۱۶۶؛ المیزان، ۷/ ۹؛ تفسیر نمونه، ۱۰/ ۲۴۱).

کامل‌ترین بیانی که در تفسیر این آیه میان مفسرین، مطرح شده است سخن علامه طباطبایی در تفسیر المیزان است، که به شیوه تفسیر آیه به آیه و با دقتی که در صدر و ذیل مطلب داشته‌اند، توانسته‌اند به نکات مهمی در تفسیر آیه دست یابند و برخی از مفسرین پس از ایشان به گونه‌ای دیدگاه تفسیری وی را پذیرفته‌اند. از این رو شایسته است که سخن ایشان در تفسیر آیه ۳۹ سوره رعد به طور جداگانه مورد بحث و بررسی قرار گیرد:

علامه طباطبایی در ذیل این آیه ابتدا به بیان معنای لغوی محو و اثبات می‌پردازند و با قرینه آوردن آیات دیگری که در آن‌ها مشتقات «محو» بکار رفته است واژه «محو» را به «از بین بردن آثار یک چیز» و واژه اثبات را به قرینه مقابله به «برجا گذاشتن آثار یک چیز» معنا می‌کنند و نتیجه می‌گیرند که محو به معنای ازاله آثار چیزی است پس از آنکه اثبات و جایگزین شده باشد (طباطبایی، ۱۱/ ۳۷۵).

ایشان در ادامه با ایجاد ارتباط میان عبارت «یَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» که در صدر آیه ۳۹ آمده و عبارت «لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ» که در آیه پیشین آمده است و عبارت «وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» که در ذیل آیه ۳۹ آمده است. بیان می‌کنند که آیه، ظهور در این معنا دارد که منظور از محو کتاب و اثبات آن، در زمان‌های معین است، پس کتابی که خداوند در یک زمان، اثبات کرده است، اگر بخواهد در زمان‌های بعد، آن را محو می‌کند و کتاب دیگری اثبات می‌نماید (همان).

ایشان با در نظر گرفتن اطلاق عبارت «یَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» آن را به منزله تعلیلی برای عبارت «لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ» می‌دانند و چنین بیان می‌دارند که برای هر وقتی کتاب مخصوصی است که به اختلاف اوقات، مختلف می‌شود و اختلاف اوقات، از اختلاف تصرفات الهی ناشی می‌شود، نه اینکه از ناحیه خود آن‌ها باشد که هر وقتی کتابی داشته باشد که به هیچ وجه قابل تغییر نباشد، بلکه خدای سبحان است که آن

را تغییر داده، کتاب دیگری به جایش اثبات می‌نماید (همان، ۳۷۵-۳۷۶).

ایشان در ادامه در تفسیر عبارت «و عنده أم الكتاب» با توجه به معنای واژه أم، أم الكتاب را به معنای اصل و ریشه کتاب‌های دیگر می‌دانند، به گونه‌ای که سایر کتاب‌ها بدان باز می‌گردد و خود دستخوش تغییر و تبدیل قرار نمی‌گیرد. ایشان این عبارت را پاسخی برای پرسش مقدر می‌داند و آن اینکه ممکن است در مورد کتاب محو و اثبات، کسی توهم کند که رویدادهای جهان، نزد خدای سبحان وضع ثابتی نداشته و حکم او مانند حکم انسان‌ها، تابع علل و عوامل خارجی است و حال آنکه این عبارت، بیان می‌دارد که اصل و ریشه همه کتاب‌ها و آن امر ثابتی که کتاب‌های محو و اثبات بدان باز می‌گردد، نزد خداوند متعال است و اگر آن هم دستخوش محو و اثبات شود، صحیح نیست که اصل کتاب‌ها یا أم الكتاب خوانده شود (همان، ۳۷۶).

علامه طباطبایی در جای دیگر با توجه به آیه «لکل أجل کتاب، یمحوا الله ما یشاء و یثبت و عنده أم الكتاب» (رعد/ ۳۸ - ۳۹) و با تقسیم اجل به مسمی و غیر مسمی این نتیجه را می‌گیرند که اجل مسمی، همان اجل محتومی است که در «أم الكتاب» ثبت شده و اجل غیر مسمی، آن اجلی است که در «لوح محو و اثبات» نوشته شده است (طباطبایی، ۹/۷). ایشان در ادامه بیان می‌دارند که ام الكتاب منطبق بر حوادثی است که در خارج ثابت است، یعنی حوادثی که نسبت به علل تامه سنجیده می‌شوند و لوح محو و اثبات نیز بر همان حوادث منطبق است، لیکن نه از جهت استناد به علل تامه بلکه از جهت استناد به علل ناقصه‌ای که از آن‌ها به مقتضای تعبیر می‌شود و ممکن است با موانعی برخورد کرده و از تأثیر باز ماند (همان).

نتیجه‌گیری علامه از آیه

خداوند متعال در هر وقت و مدتی، کتاب و حکم و قضایی دارد، و از این نوشته‌ها هر کدام را بخواهد محو و هر کدام را بخواهد، اثبات می‌کند. یعنی قضایی که برای مدتی رانده تغییر می‌دهد، و در وقت دیگر به جای آن، قضای دیگری می‌راند. این حکم محو و اثبات، حکمی است همگانی که همه موجوداتی که در آسمان‌ها و زمین و میان آن دو است، دستخوش آن می‌گردند. در کنار همه این‌ها قضایی لا یتغیر و غیر قابل محو و اثبات هم وجود دارد که همه قضا‌های دیگر از آن سرچشمه می‌گیرند، و محو و اثبات بر حسب آن قضاء، تغییرناپذیر است. و نیز با توجه به اطلاقی که از آیه استفاده می‌شود، این نتیجه به دست می‌آید که برای تمامی موجودات این جهان، دو جهت است، یک جهت تغییر که از این جهت دستخوش مرگ و زندگی، و زوال و بقاء، و انواع دگرگونی‌ها می‌شود، و یک جهت ثبات که از آن جهت دگرگونی نمی‌پذیرد. این دو جهت، یا همان کتاب محو و اثبات و ام الكتاب است، و یا دو چیز دیگری است که از آثار این دو

کتاب و متفرع بر آن‌ها است. خلاصه اینکه می‌توان آیه شریفه را بر این دو جهت تطبیق داد و آن را شامل همه موجودات این جهان دانست (طباطبایی، ۱۱/۳۷۷-۳۷۸).

بررسی دیدگاه مفسرین و علامه طباطبایی

پرسش مهمی که در تحلیل دیدگاه علامه طباطبایی و برخی از مفسرین در مورد لوح محو و اثبات، مطرح می‌گردد این است که ایشان چگونه از ظاهر آیه ۳۹ سوره رعد، به اثبات لوح محو و اثبات می‌پردازند؟! پاسخ این پرسش چیزی است که از بررسی سخنان ایشان در جاهای دیگر تفسیر المیزان به دست می‌آید. توضیح مطلب اینکه با توجه به دیدگاه علامه طباطبایی در مورد لوح محفوظ در سایر آیات قرآن که قید «محفوظ» در آن را به معنای مصونیت از هر گونه تغییر و تبدیل می‌دانند، می‌توان به چگونگی این برداشت تفسیری پی برد. به بیان روشن‌تر اگر از یک سو أم‌الکتاب که نام دیگر لوح محفوظ است، به معنای حقیقتی که محفوظ از هرگونه تغییر و تبدیل است، باشد، و از سوی دیگر ظرف محو و اثبات تلقی شود، روشن است که به نوعی پارادوکس در تعبیر برمی‌خوریم؛ زیرا در این صورت لوح محفوظ باید حقیقت ثابتی باشد که هیچ گونه تغییر و تبدیل به معنایی که در این جهان وجود دارد در آن راه نداشته باشد، به دیگر سخن، عبارت «لوح محو و اثبات» با معنای «حقیقت ثابتی که در او تغییر راه دارد» مترادف خواهد بود! از این رو براساس این مبنا، عبارت «یَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» و عبارت «وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» در مقابل هم قرار می‌گیرند و به قرینه مقابله، وجود دو لوح یکی به نام لوح محو و اثبات و دیگری به نام لوح محفوظ را از ظاهر آیه می‌توان برداشت نمود.

روشن است که این برداشت مفسرین و علامه طباطبایی از آیه شریفه در صورتی بجاست که چنین مبنایی اثبات شود، حال آنکه نه تنها دلیلی بر این ادعا وجود ندارد، بلکه با کنار هم قرار دادن آیات متعدد قرآنی، معنای قید «محفوظ» روشن می‌شود. توضیح مطلب اینکه در آیه ۷۷ و ۷۸ سوره واقعه چنین آمده است: «إِنَّهُ لَقَوْلُكَ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ» واژه مکنون از ریشه «ك ن ن» در لغت به معنای حفظ چیزی از طریق پوشاندن آن بکار رفته است. به عبارت دیگر به نوعی از پوشاندن گفته می‌شود که غرض از آن حفظ چیزی از دست اغیار باشد (راغب اصفهانی، ۱۲۷). از همین جاست که عرب در مورد زنی که روی خود را برای مصون ماندن از دستبرد نامحرم‌ان می‌پوشاند می‌گوید: «اكتنت المرأة» (مصطفوی، ۱۰/۱۲۱-۱۲۳) از این رو کتاب مکنون به معنای کتابی است که به دلیل حفظ آن از دسترسی کسانی که صلاحیت ارتباط با آن را ندارند، از آنان پوشیده شده است، براساس این برداشت، آیه «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» که بعد از کتاب، بکار رفته است، به منزله قید توضیحی برای عبارت کتاب مکنون خواهد بود. یعنی مکنون از مس کسانی است که طهارت لازم برای ارتباط با حقیقت قرآن را ندارند و نیز با توجه به این تحلیل واژه‌شناختی،

سخن علامه طباطبایی که لفظ «مکنون» در این آیه را به معنای «محفوظ از هرگونه تغییر و تبدیل» دانسته‌اند و آیه «بل هو قوآن مجید* فی لوح محفوظ» را به عنوان شاهی بر آن ذکر نموده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷/۱۹) صحیح به نظر نمی‌رسد!

همچنین با کنار هم قرار دادن آیات «إِنَّهُ لَقَوَانٌ كَرِيمٌ، فِی كِتَابٍ مَّكْنُونٍ، لَا يَمُشُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ، تَنْزِيلَ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (واقعہ/ ۸۰) و «بل هو قوآن مجید* فی لوح محفوظ» (بروج/ ۲۱ - ۲۲) این نکته فهمیده می‌شود که مراد از واژه «محفوظ» در سوره بروج، حفظ آن از دستبرد اغیار و ناپاکان است یعنی «محفوظ» معادل «مکنون» است، نه اینکه مراد از آن محفوظ ماندن لوح که همان مرتبه عالی قرآن است، از تغییر و تبدیل باشد و این ادعایی است که هیچ دلیل قرآنی یا روایی آن را تأیید نمی‌کند و باید از راه دیگری اثبات شود. موید این مطلب کاربرد واژه «مکنون» در دو آیه دیگر قرآن است که در هیچ کدام به معنای محفوظ از تغییر و تبدیل بکار نرفته است: «كَأَنَّهُمْ بِيضٌ مَّكْنُونٌ» (صافات/ ۴۹)، «و يُطَوِّفُ عَلَيْهِمْ غُلَمَانٌ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَّكْنُونٌ» (طور/ ۲۴)

در آیه اول، مکنون وصف حورالعین و در آیه دوم، وصف غلمان قرار گرفته است و روشن است که در بهشت تغییر و تبدیلی وجود ندارد تا مراد از مکنون، محفوظ بودن حورالعین و غلمان از تغییر و تبدیل باشد! علاوه بر این، ایشان در جای دیگر در بیان معنای واژه مکنون، گفته‌اند که ثلاثی مجرد آن، یعنی «کنن» به پوشش‌های مادی، از قبیل محفظه و جامه و خانه اختصاص دارد و هیچ اشاره‌ای به معنای محفوظ بودن از تغییر و تبدیل ننموده‌اند (طباطبایی، ۲/ ۲۴۳).

خلاصه مطلب اینکه در سخن علامه طباطبایی و برخی مفسرین، اگر معنایی که از لوح اراده شده است، همان باشد که درباره لوح محفوظ و أم الكتاب در روایات بکار رفته است، در این صورت محو و اثبات در آن راه پیدا می‌کند و این با ادعای کسانی که تغییر را در لوح محو و اثبات می‌دانند، منافات دارد و اگر معنایی که از لوح اراده شده است، غیر از معنایی باشد که در روایات آمده است، با اصطلاح لوح محفوظ، مشترک لفظی خواهد بود و نباید به همراه آن بکار رود و حال آنکه بسیاری از اندیشمندان اسلامی که این اصطلاح را پذیرفته‌اند، این دورا کنار هم بکار می‌برند.

علاوه بر مطالب پیش گفته، روایاتی وجود دارد که ظرف لوح محو و اثبات را أم الكتاب معرفی می‌کنند و ما در ادامه مقاله به طور مفصل به تحلیل و بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

ب. بررسی خاستگاه روایی لوح محو و اثبات

با توجه به بررسی‌هایی که نگارنده در منابع روایی و تفسیری شیعه و اهل سنت انجام داده است، می‌توان ادعا نمود که این اصطلاح پیش از علامه مجلسی در هیچ یک از منابع روایی و تفسیری نیامده

است و ایشان اولین کسی است که این اصطلاح را از مجموع روایاتی که در زمینه لوح و قلم وارد شده است، برداشت نموده‌اند و پس از ایشان در میان اندیشمندان اسلامی رواج پیدا کرده است. عین عبارت علامه مجلسی در این باره چنین است: «... اعلم أن الآيات والأخبار تدل على أن الله خلق لوحين أثبت فيهما ما يحدث من الكائنات أحدهما اللوح المحفوظ الذي لا تغير فيه أصلا وهو مطابق لعلمه تعالى و الآخر لوح المحو و الإثبات فيثبت فيه شيئا ثم يمحوه لحكم كثيرة لا تخفى على أولى الأبواب و أية استحالة في هذا المحو و الإثبات حتى يحتاج إلى التأويل و التكلف و إن لم تظهر الحكمة فيه لنا لعجز عقولنا عن الإحاطة بها مع أن الحكم فيه ظاهرة ...» (مجلسی، بحار الانوار، ۴/ ۱۳۰؛ مجلسی، مرآة العقول، ۲/ ۱۳۲).

نکاتی که از ظاهر عبارت ایشان استفاده می‌شود به قرار زیر است:

۱. خاستگاه اصطلاح لوح محو و اثبات آیات و روایات است.

۲. این دو لوح، از آفریده‌های خداوند متعال هستند.

۳. وجود لوح محو و اثبات و لوح محفوظ جدای از حوادث این جهان است یعنی لوح محفوظ و لوح محو و اثبات ظرفی هستند که حوادث جهان در آن‌ها نگاشته شده‌اند و وقایع این جهان براساس نوشته‌های آن دو لوح به وقوع می‌پیوندند. به بیان دیگر میان نوشته‌های این دو لوح و حوادث جهان نوعی دوگانگی وجود دارد درست مانند الواحی که بشر آن‌ها را به نگارش درمی‌آورد تا براساس آن برنامه‌های خود را پیش برده و بر آن کتاب منطبق سازد.

بررسی دیدگاه علامه مجلسی

۱. در مورد مطلب اول، در ادامه مقاله با بررسی خاستگاه قرآنی و روایی اصطلاح «لوح محو و

اثبات»، بیان خواهیم نمود که این اصطلاح، نوظهور است و هیچ خاستگاه قرآنی یا روایی ندارد!

۲. اشکال دیگری که در این دیدگاه وجود دارد تلقی حس‌گرایانه و مادی از این دو لوح است که علاوه بر براهین عقلی با بسیاری از روایاتی که درباره لوح و قلم وارد شده است و آن دورا از سنخ فرشته و نور معرفی می‌کند، تعارض دارد. با توجه به اینکه ایشان روایاتی را که در آن‌ها لوح و قلم را فرشته و از سنخ نور می‌دانند در بحار الانوار آورده‌اند، می‌توان پی برد که چنین تفسیری از مبنای ایشان که فرشتگان را مجرد نمی‌داند، سرچشمه می‌گیرد (مجلسی، مرآة العقول، ۴/ ۲۸۹). برای همین است که علامه طباطبایی این سخن ایشان را که مراد از لوح، وجود جسمانی است، به نقد می‌کشد و به روایاتی اشاره می‌کند که در آن‌ها لوح و قلم را فرشته معرفی می‌کند (مجلسی، بحار الانوار، ۴/ ۱۳۱).

۳. در ادامه با دسته‌بندی روایاتی که در این زمینه وارد شده است اثبات خواهیم کرد که اصطلاح لوح

محو و اثبات همانگونه که خاستگاه قرآنی نداشت، خاستگاه روایی نیز ندارد و این أم‌الکتاب یا همان لوح محفوظ است که ظرف محو و اثبات قرار می‌گیرد.

پاسخ به نقدی که بر سخن علامه طباطبایی در حاشیه بحار وارد شده است

برخی نقد علامه طباطبایی را برنرفته‌اند و بر آن چنین اشکال کرده‌اند که سخن علامه مجلسی در اصل تحقق و وجود لوح است نه درباره گنجایش و سعه وجودی لوح محو و اثبات. حال آنکه با مطالبی که عنوان شد، به دست می‌آید که از دیدگاه علامه مجلسی، لوح محفوظ و لوح محو و اثبات، ظرفی هستند که حوادث جهان در آن‌ها نگاشته شده‌اند و وقایع این جهان براساس نوشته‌های آن دو لوح به وقوع می‌پیوندند. به بیان دیگر میان نوشته‌های این دو لوح و حوادث جهان نوعی دوگانگی وجود دارد، درست مانند الواحی که بشر آن‌ها را به نگارش درمی‌آورد تا براساس آن برنامه‌های خود را پیش برده و منطبق کند. با توجه به مبانی علامه مجلسی در مجرد ندانستن فرشتگان، لازمه دیدگاه ایشان همان است که علامه طباطبایی آن را به نقد کشیده‌اند و ناقد محترم دقت لازم را در سخنان علامه مجلسی به کار نبسته‌اند! (رضوی، ۳۸۵).

دسته بندی روایاتی که درباره بدا، محو و اثبات وارد شده است

الف. روایاتی که اقرار به بدا را از خصلت‌های پیامبران می‌داند:

۱. «عن علی بن عبد الله بن موان عن أيوب بن نوح قال: قال لي أبو الحسن العسكري (ع) و أنا واقف بين يديه بالمدينة ابتداء من غير مسألة يا أيوب إنه ما نبأ الله من نبي إلا بعد أن يأخذ عليه ثلاث خصال شهادة أن لا إله إلا الله و خلع الأنداد من هون الله و أن المشيئة يقدم ما يشاء و يؤخر ما يشاء أما إنه إذا جرى الاختلاف بينهم لم يزل الاختلاف بينهم إلى أن يقوم صاحب هذا الأمر» (عیاشی، ۲/ ۲۹۹؛ بحرانی، ۲/ ۲۹۹؛ مجلسی، بحار الانوار، ۲/ ۱۳۶-۱۳۸).

«از ایوب بن نوح نقل شده است که امام هادی (ع) در حالی که من در مدینه روبه روی ایشان ایستاده بودم بدون اینکه پرسشی کنم به من فرمودند: ای ایوب خداوند هیچ پیامبری را به جایگاه پیامبری نرساند جز اینکه از او سه خصلت را پیمان گیرد: شهادت به اینکه خدای جز خدای یگانه نیست، دور افکندن هر گونه شریکی جز خداوند و اینکه خواست خداوند به گونه‌ای است که هر چه را خواهد پیش می‌اندازد و هر چه را خواهد پس می‌افکند آگاه باشید آن هنگام که اختلاف میان این امت پدید آید پیوسته این اختلاف پابرجا باشد تا اینکه صاحب این امر پیا خیزد.»

۲. «علی عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله ع قال: ما بعث الله نبياً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال الإقرار له بالعبودية و خلع الأنداد و أن الله يقدم ما يشاء و يؤخر ما يشاء» (عیاشی، ۲/ ۲۱۵؛ کلینی، ۱/ ۱۴۷؛ بحرانی، ۲/ ۲۹۹).

ب. روایاتی که بدا را از مقدرات غیر حتمی در شب قدر معرفی می‌کند:

۱. «عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر قال سألته عن ليلة القدر فقال: ينزل فيها الملائكة و الكتبة فيكتبون ما يكون من أمر السنة و ما يصيب العباد، و أمر عنده موقوف له فيه المشية، فيقدم منه ما يشاء و يؤخر ما يشاء- و يمحو و يثبت و عنده أم الكتاب» (عیاشی، ۲/ ۲۱۵؛ بحرانی، ۳/ ۲۶۷).

«از محمد بن مسلم نقل شده است که از امام باقر (ع) درباره شب قدر پرسیدم، فرمودند: در شب قدر فرشتگان و نویسندگان اعمال فرود می‌آیند و آنچه از پیشآمدها که از رویدادهای آن سال و آنچه که به مردم می‌رسد، می‌نویسند {ولی} امری که نزد خداوند است، به خواست خداوند بستگی دارد هر چه را خواهد پیش می‌اندازد و هر چه را بخواهد پس می‌افکند و أم الكتاب نزد اوست»

۲. «عن حمران فقال: سألت أبا عبد الله ع يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده أم الكتاب فقال يا حمران إنه إذا كان ليلة القدر و نزلت الملائكة الكتبة إلى السماء الدنيا فيكتبون ما يقضى في تلك السنة من أمر فإذا أراد الله أن يقدم شيئاً أو يؤخره أو ينقص منه أو يزيد أمر الملك فمحا ما شاء ثم أثبت الذي أراد قال فقلت له عند ذلك فكل شيء يكون فهو عند الله في كتاب قال نعم فقلت فيكون كذا و كذا ثم كذا و كذا حتى ينتهي إلى آخره قال نعم قلت فأى شيء يكون بيده بعده قال سبحانه الله ثم يحدث الله أيضاً ما شاء تبارك و تعالی» (عیاشی، ۲/ ۲۱۶؛ بحرانی، ۲/ ۲۹۹؛ مجلسی، بحار الانوار، ۴/ ۱۱۹).

«از حمران نقل شده است که گفت: از امام صادق (ع) در مورد آیه «يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده أم الكتاب» پرسیدم فرمودند: ای حمران هنگامی که شب قدر فرا می‌رسد و فرشتگان نویسندگان اعمال به سوی آسمان دنیا فرود می‌آیند. آنچه از رویدادها که در آن سال به وقوع خواهد پیوست را می‌نویسند پس هنگامی که خداوند بخواهد چیزی را پیش بيفکند یا چیزی را پس بيفکند یا از آن چیزی کم کند یا بيفزاید به فرشته دستور می‌دهد تا آنچه را که خواسته از میان برد سپس آنچه را که خداوند اراده نموده ثبت نماید. {حمران} می‌گوید به امام گفتم در آن هنگام هر چیزی نزد خداوند در کتابی قرار دارد؟ فرمود: بله پس گفتم: پس چنین و چنان می‌شود و باز چنین و چنان می‌شود تا اینکه به پایان خود رسد؟ فرمود: بله گفتم پس بعد از آن چه چیزی در دست خداوند است؟ فرمود: خداوند پاک و پیراسته است پس از آن نیز خداوند هر چه را بخواهد ایجاد می‌کند.»

ج. روایاتی که بدا را سبب نقل نکردن برخی اخبار غیبی از سوی ائمه (ع) می‌داند:

۱. «عن زوارة عن أبي جعفر قال قال علي بن الحسين ع يقول لولا آية في كتاب الله لحدثتكم بما يكون إلى يوم القيامة فقلت آية قال قول الله يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده أم الكتاب» (عیاشی، ۲/ ۲۱۵؛ بحرانی، ۳/ ۲۶۷؛ مجلسی، بحار الانوار، ۴/ ۱۱۸).

«از زراره از امام باقر (ع) نقل شده است که امام علی بن الحسین (ع) می‌فرمود: اگر نبود آیه‌ای در کتاب خداوند هر آینه برای شما از آنچه که تا روز قیامت روی خواهد داد سخن می‌گفتم گفتم کدام آیه؟ فرمود: *يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ*»

در روایت دیگری از اصبع بن نباته نقل شده است که امیرالمؤمنین (ع) پس از اینکه در کرسی خلافت نشست و مردم با ایشان بیعت نمودند بر فراز منبر رفت و برای مردم خطبه خواند، در بخشی از این خطبه چنین آمده است: «... و لو لا آية في كتاب الله لأخبوتكم بما كان و بما يكون و ما هو كائن إلى يوم القيامة و هي هذه الآية- يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ...» (مجلسی، بحار الانوار، ۹۷/۴).

«... اگر یک آیه در کتاب خداوند نبود هر آینه شما را از آنچه که شده و از آنچه که تا روز قیامت خواهد شد خبر می‌دادم و آن این آیه است: *يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ*»

این روایات به ضمیمه روایاتی که در آن‌ها محو و اثبات را به علم مخزون نزد خداوند نسبت می‌دهد و آن را منحصر در خداوند متعال می‌داند این معنا را می‌رساند که این علم اختصاص به خداوند متعال دارد و هیچ کسی غیر از خداوند از آن آگاه نیست؛ دلیل این امر آن است که در روایات دسته دوم، علم مخزون را به خداوند متعال، اختصاص می‌دهد و آن را در مقابل علمی می‌داند که به ملائکه و انبیاء و رسل، داده شده است و محو و اثبات را در علمی بیان می‌کند که اختصاص به خداوند متعال دارد. در ادامه بیشتر به تحلیل و بررسی این علم خواهیم پرداخت.

د. روایاتی که محو و اثبات را در علم مخزون نزد خداوند می‌داند:

۱. «عنه عن أبيه عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عن الفضيل بن يسار قال سمعت أبا جعفر يقول العلم علما فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحد من خلقه و علم علمه ملائكة و وسله فأما ما علم ملائكة و وسله فإنه سيكون و لا يكذب نفسه و لا ملائكة و لا وسله و علم عنده مخزون يقدم فيه ما يشاء و يؤخر ما يشاء و يثبت ما يشاء» (عیاشی، ۲۱۷/۲؛ کلینی، ۱۴۷/۱؛ مجلسی، بحار الانوار، ۱۱۳/۴).

«... از فضیل بن یسار نقل شده است که گفت از امام باقر (ع) شنیدم که چنین می‌فرمود: علم {خداوند} بر دو دسته است: علم که نزد خداوند مخزون است و هیچ یک از آفریده‌های خود را بر آن آگاه نکرده است و علمی که خداوند آن را به فرشتگان و فرستادگانش تعلیم داده است اما آن علمی که به فرشتگان و فرستادگانش تعلیم داده است به زودی خواهد شد و خداوند خودش و فرشتگان و فرستادگانش را تکذیب نمی‌کند و علمی که نزد او مخزون است هر آنچه بخواهد پیش می‌اندازد و هر چه را که بخواهد پس می‌افکند و هر چه را بخواهد اثبات می‌کند.»

۲. «عن الفضيل: قال سمعت أبا جعفر يقول من الأمور أمور محتومة كائنة لا محالة، و من الأمور

أُمُور موقوفة عند الله، يقدم فيها ما يشاء و يمحو ما يشاء، و يثبت منها ما يشاء- لم يطلع على ذلك أحدا يعنى الموقوفة، فأما ما جاءت به الرسل فهي كائنة- لا يكذب نفسه و لا نبیه و لا ملائكة» (عیاشی، ۲/ ۲۱۷؛ بحرانی، ۳/ ۲۶۸).

«از فضیل نقل شده است که از امام باقر (ع) شنیدم که می فرمود: برخی از امور، امور حتمی هستند که ناگزیر واقع خواهد شد و برخی دیگر از امور نزد خداوند به خواست او بستگی دارند هر آنچه بخواهد پیش می اندازد و هر چه را که بخواهد پس می افکند، خداوند هیچ کسی را از آن آگاه نساخته است یعنی از علم موقوفة، اما آنچه که {از سخنان} پیامبران آورده اند حتمی روی خواهد داد چرا که خداوند نه خودش را نه پیامبرش را و نه فرشتگانش را تکذیب نمی کند.»

۳. «عن حماد بن عیسی عن ربعی عن الفضیل بن یسار قال: سمعت أبا جعفر ع يقول العلم علمان- فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحد من خلقه، و علم علمه ملائكة و رسله و أنبياءه- فأما علم ملائكة فإنه سيكون لا يكذب نفسه و لا ملائكة و لا رسله، و علم عنده مخزون- يقدم فيه ما يشاء و يؤخر ما يشاء- و يمحو ما يشاء و يثبت ما يشاء.» (عیاشی، ۲/ ۲۱۷).

از روایات فوق استفاده می شود که علوم انبیا و رسل و ملائکه نسبت به پیش آمدهای جهان دو گونه است. نخست علمی است که خداوند متعال به آنان تعلیم داده و آنان را از محتوای آن آگاه ساخته است و دسته دوم علمی است که به خداوند متعال اختصاص دارد و هیچ کس از آن آگاه نیست. محو و اثبات و بدا در همان علمی رخ می دهد که اختصاص به خداوند متعال دارد و خداوند متعال هر چه را که بخواهد محو و هر چه را اراده کند، اثبات می نماید.

دسته دیگری از روایات وجود دارد که علم خداوند را به دو دسته علم مبذول و علم مکفوف تقسیم می کند. این روایات، علم مبذول را علمی می داند که خداوند به انبیاء و ملائکه و رسل تعلیم نموده است و ائمه (ع) نیز آن را می دانند. مراد از علم مکفوف نیز علمی است که نزد خداوند متعال در أم الکتاب وجود دارد و زمانی که به مرحله اجرا برسد ظهور پیدا می کند.

۴. «علی بن إبراهیم عن صالح بن السندی عن جعفر بن بشیر عن ضریس قال سمعت أبا جعفر ع يقول إن لله عز و جل علمین علم مبذول و علم مكفوف فأما المبذول فإنه ليس من شيء تعلمه الملائكة و الرسل إلا نحن نعلمه و أما المكفوف فهو الذي عند الله عز و جل في أم الكتاب إذا خرج نفذ» (کلینی، ۱/ ۲۵۵ - ۲۵۶).

«... از ضریس نقل شده است که گفت: از امام باقر (ع) شنیدم که می فرمود: برای خداوند عز و جل- دو علم است: علم مبذول و علم مکفوف. اما علم مبذول آن علمی است که که خداوند به فرشتگان و

فرستادگان خود آموخته است و ما نیز آن را می دانیم و ام علم مکفوف آن علمی است که نزد خداوند عز و جل- در أم الكتاب است که هنگامی که بیرون آید نفوذ می کند.»

۵. «علی بن محمد و محمد بن الحسن بن سهل بن زیاد عن موسى بن القاسم و محمد بن یحیی عن العمرکی بن علی جمیعاً عن علی بن جعفر عن أخیه موسى بن جعفر ع قال: إن لله تبارک و تعالی علمین علمه أظهر علیه ملائکته و أنبیاءه و وسله فما أظهر علیه ملائکته و وسله و أنبیاءه فقد علمناه و علمه استأثر به فإذا بدا لله فی شیء منه أعلمنا ذلك و عرض علی الأئمة الذین کانوا من قبلنا.» (عریضی، ۳۲۶؛ کلینی، ۱/ ۲۹۹).

«از علی بن جعفر از برادرش امام موسی بن جعفر (ع) نقل شده است که فرمود: برای خداوند متعال دو علم هست: علمی که فرشتگان و پیامبران و فرستادگان خود را بر آن آگاه ساخته است، پس آنچه بر فرشتگان و پیامبران و فرستادگان خود را بر آن آگاه ساخته ما نیز آن را می دانیم و علمی که آن را بر خود برگزیده است پس هنگامی که بخواهد در آن برای خداوند بدا حاصل شود ما را بدان آگاه می گرداند و آن را بر امامانی که پیش از ما بوده اند نیز عرضه می کند.»

همان گونه که از این دو روایت استفاده می شود با ضمیمه کردن آن ها به روایات دسته پیشین و کنار هم قرار دادن عبارات دسته اول مانند «علم علمه ملائکته و وسله و أنبیاءه» با عبارت «فأما المبذول فإنه ليس من شيء تعلمه الملائكة و الرسل إلا نحن نعلمه» روشن می شود که آن علمی که در روایت دسته نخست به ملائکه و رسل و انبیاء نسبت داده شده، همان علمی است که در روایات دسته دوم با نام علم مبذول آمده است. همچنین با کنار هم قرار دادن عبارت «فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحد من خلقه» با عبارات «أما المكفوف فهو الذي عند الله عز و جل فی أم الكتاب» و «علمه استأثر به» و نیز عبارت «و علم عنده مخزون- يقدم فيه ما يشاء و يؤخر ما يشاء- و يمحو ما يشاء و يثبت ما يشاء» این نکته استفاده می شود که مراد از علم مکفوفی که نزد خداوند متعال است، همان علم مستأثری است که بدا در آن حاصل می شود و ظرف آن أم الكتاب است؛ یعنی بدا یا محو و اثبات در أم الكتاب واقع می شود نه در لوحی به نام لوح محو و اثبات که هیچ خاستگاه قرآنی یا روایی ندارد! و نیز از روایت علی بن جعفر نتیجه گرفته می شود که هنگامی که بدا در علم مستأثر رخ می دهد، خداوند متعال ائمه (ع) را از آن آگاه می گرداند. البته چون این علم در مرتبه فعل واقع می شود، بر علم فعلی خداوند متعال انطباق می یابد و منافاتی با علم ازلی خداوند متعال که عین ذات اوست ندارد. به دیگر سخن، محو و اثباتی که در آیه ۳۹ سوره رعد و روایات متعدد آمده و فاعلیت آن را به خداوند متعال نسبت داده است به مرتبه فعل او که همان مخلوقات اویند اشاره دارد نه مرتبه ذات؛ زیرا روشن است که خداوند متعال با ذات خود نسبت فاعلیت ندارد!

ه. روایاتی که متعلق محو و اثبات را بیان می‌کند:

عن جميل بن دراج عن أبي عبد الله ع في قوله: «يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب» قال: هل يثبت إلا ما لم يكن، وهل يمحو إلا ما كان (عیاشی، ۲/۲۱۵؛ کلینی، ۱/۱۴۷).

و. روایاتی که محل محو و اثبات را در کتابی می‌داند که همه چیز در آن است:

عن الفضيل بن يسار عن أبي عبد الله ع قال: إن الله كتب كتاباً فيه ما كان وما هو كائن فوضعه بين يديه فما شاء منه قدم وما شاء منه أخر وما شاء منه محاً وما شاء منه أثبت وما شاء منه كان وما لم يشأ منه لم يكن (عیاشی، ۲/۲۱۶؛ مجلسی، بحار الانوار، ۴/۱۱۹).

اگر این روایات را کنار روایاتی که لوح محفوظ را ظرف ما کان و ما هو کائن معرفی می‌کند، قرار دهیم و لوح محفوظ را به قرینه آیات و روایات متعددی که بدان‌ها اشاره شد، همان أم الكتاب بدانیم، این نکته مهم به دست می‌آید که ظرف محو و اثبات که در آیه ۳۹ سوره رعد بدان اشاره شده است همان أم الكتاب می‌باشد و نیازی به قرار دادن لوح محو و اثبات در مقابل أم الكتاب نخواهیم داشت. از جمله این روایات می‌توان به نمونه زیر اشاره نمود:

«... أما نون فهو نهو في الجفة قال الله عز وجل اجمده فجمد فصار مداداً ثم قال عز وجل للقلم اكتب فسطر القلم في اللوح المحفوظ ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة فالمداد مداد من نور والقلم قلم من نور واللوح لوح من نور...» (شیخ صدوق، معانی الأخبار، ۲۲ - ۲۳؛ مجلسی، بحار الانوار، ۵۴/۳۶۸؛ بحرانی، ۵/۴۵۲).

«اما نون رودی در بهشت است که خداوند آن را فرمود: بسته شو! پس بسته شد و مرکب گردید و سپس به قلم فرمود: [بنویس] بلافاصله، قلم در لوح محفوظ، آن چه تا کنون بوده و آن چه پس از این بوجود خواهد آمد نگاشت، مرکب و جوهر او نور بود، و قلم نیز از نور، و لوح نیز تکه‌ای از نور است»

ز. روایاتی که در آن‌ها خداوند متعال را از ازل عالم به محو و اثبات می‌داند:

عن ابن سنان عن أبي عبد الله ع يقول إن الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء وعنده أم الكتاب، وقال: لكل أمر يریده الله فهو فی علمه- قبل أن یصنعه، و لیس شیء یبدو له- إلا و قد کان فی علمه- أن الله لا یبدو له من جهل. (مجلسی، بحار الانوار، ۲/۱۳۹؛ بحرانی، ۲/۳۰۰).

«ابن سنان از امام صادق (ع) که می‌فرمود: همانا خداوند هر آنچه بخواهد پیش می‌اندازد و هر چه را که بخواهد پس می‌افکند و هر چه را بخواهد از میان می‌برد و هر چه را بخواهد اثبات می‌کند و فرمود: هر کاری را که خداوند آن را اراده کند پیش از آنکه آن را انجام دهد در علم او بوده است و چیزی برای او آشکار نمی‌شود جز اینکه پیش از آن در علم او بوده است. هر آینه برای خداوند از روی جهل بدا پدید نمی‌آید.»

ح. روایاتی که برای محو و اثبات، از حوادث جهان، مصادیقی را برمی‌شمارد:

عن الحسين بن زيد بن علي عن جعفر بن محمد عن أبيه قال: قال رسول الله ص إن المرء ليصل رحمه و ما بقي من عمره إلا ثلاث سنين- فيمدها الله إلى ثلاث و ثلاثين سنة- و إن المرء ليقطع رحمه- و قد بقي من عمره ثلاث و ثلاثون سنة- فيقصرها الله إلى ثلاث سنين أو أدنى- و كان جعفر يتلو هذه الآية «بمحوها الله ما يشاء و يثبت و عنده أم الكتاب» (مجلسی، بحار الانوار، ۲/ ۱۳۹؛ بحرانی، ۲/ ۳۰۱).

«... زيد بن علی از امام صادق (ع) و او از پدرش (ع) نقل می‌کند که فرمود: رسول خدا (ص) فرمود: شخصی صله رحم بجا می‌آورد و از عمر او جز سه سال بجا نمانده است پس خداوند آن سه سال را برای او سی و سه سال می‌گرداند و شخصی قطع رحم می‌نماید و حال آنکه از عمر او سی و سه سال بجا مانده است پس خداوند آن را به سه سال یا پایین‌تر از آن کوتاه می‌کند و امام صادق (ع) این آیه را می‌خواند: یمحوا الله ما يشاء و يثبت و عنده أم الكتاب»

این روایات در مقام بیان مصادیقی برای بدا هستند که در جهان طبیعت رخ می‌دهد مانند طولانی شدن عمر انسان در اثر صله رحم.

ط. روایاتی که ماهیت لوح و قلم را بیان نموده و آن را از سنخ فرشتگان و نور معرفی می‌کنند:

۱. روایتی که ابراهیم کرخی از امام صادق (ع) نقل نموده است: «عن إبراهيم الكوخی قال: سألت جعفر بن محمد عن اللوح و القلم فقال هما ملكان» (شیخ صدوق، معانی الأخبار، ۳۰).
در این روایت لوح و قلم از سنخ فرشتگان دانسته شده است و نیز با توجه به کاربرد قرآنی لوح، در مورد لوح محفوظ می‌توان گفت، اطلاق این واژه در پرسش راوی، بر لوح محفوظ، انصراف پیدا می‌کند، همانگونه که مفرد بودن واژه لوح می‌تواند گواهی بر این مطلب باشد. به دیگر سخن، امام در این عبارت، در پاسخ به پرسش راوی در مورد ماهیت لوح، هیچ اشاره‌ای به وجود دو لوح نکرده‌اند و اگر بنا بود دو لوح یکی به نام لوح محو و اثبات و دیگری به نام لوح محفوظ وجود داشته باشد چون امام (ع) در مقام بیان بودند، حتمه آن را مطرح می‌کردند.

۲. در کتاب معانی الاخبار از سفیان بن سعید ثوری نقل شده است که از امام صادق (ع) درباره حروف مقطعه پرسش نمود و در بخشی از پاسخ امام صادق (ع) به وی چنین آمده است: «... أعا نون فهو نهر في الجنة قال الله عز وجل اجمد فجمد فصار مداد ثم قال عز وجل للقلم اكتب فسطر القلم في اللوح المحفوظ ما كان و ما هو كائن إلى يوم القيامة فالمداد مداد من نور و القلم قلم من نور و اللوح لوح من نور...» در ادامه سفیان ثوری از ایشان پاسخ بیشتری را می‌طلبد و امام صادق (ع) چنین می‌فرماید:

«فنون ملك يؤدى إلى القلم و هو ملك و القلم يؤدى إلى اللوح و هو ملك و اللوح يؤدى إلى إسرافيل

و إسرائیل یؤدی إلی میکائیل و میکائیل یؤدی إلی جبرئیل و جبرئیل یؤدی إلی الأنبیاء و الوسل» در پایان امام صادق (ع) به وی می‌گوید: ای سفیان برخیز که بیشتر از این بر تو ایمن نیستم! (همان، ۲۲ - ۲۳).

همان‌گونه که از فراز نخست روایت استفاده می‌شود لوحی که از سنخ نور است همان است که در صدر روایت با نام لوح محفوظ آمده است. در فراز دوم روایت نیز لوح محفوظ را ملکی معرفی می‌کند که واسطه رساندن وحی به اسرافیل و سپس به میکائیل و سپس به جبرئیل و سرانجام به انبیاء و رسل می‌باشد.

ی. روایاتی که اجرای محو و اثبات را بدست امامان می‌داند:

در برخی روایات آمده است که محو و اثباتی که در آیه ۳۹ سوره رعد بدان اشاره شده است به دست ائمه اطهار (ع) در هستی جاری می‌شود. مانند روایتی که محمدبن مسلم از امام صادق (ع) و ایشان نیز خطبه‌ای از امیرالمؤمنین (ع) نقل می‌کنند که در فرازی از آن چنین آمده است:

«و نحن باب حطّة و هو باب السلام من دخله نجا و من تخلف عنه هوی بنا یفتح الله و بنا یختم الله و بنا یمحو ما یشاء و بنا یثبت و بنا یدفع الله الزمان الکلب و بنا ینزل الغیث ...» (ابن بابویه، الخصال، ۲/ ۶۲۶).

«و ما در آموزش هستیم و آن همان باب السلام است هر کس آن را داخل شود نجات یافته و هر که از آن روی گرداند سقوط نموده استبه وسیله ما خداوند آغاز می‌کند و به وسیله ما به پایان می‌رساند و به وسیله ما از میان می‌برد و به وسیله ما اثبات می‌کند و به وسیله ما دشواری‌های زمانه را دفع می‌کند و به وسیله ما باران را می‌فرستد»

اگر این روایت به روایاتی که در آن لوح محفوظ را معلول انوار وجودی اهل بیت (ع) معرفی می‌کند، ضمیمه شود این نکته استفاده می‌شود که مقام وجودی اهل بیت (ع) بالاتر از لوح محفوظ است. در این صورت معنای روایت پیشین که در آن بدا را به علم مستأثر نسبت داده بود و اهل بیت (ع) را پس از حصول بدا، عالم بدان دانسته بود (عریضی، ۳۲۶؛ کلینی، ۱/ ۲۹۹)، روشن می‌شود. توضیح مطلب اینکه علم ذاتی و ازلی خداوند متعال که عین ذات اوست، اگر بخواهد به صورت علم فعلی - که همان علم او به مخلوقات پس از وجود آن‌هاست - ظاهر شود اولین موجودی که از آن آگاه می‌شود، همان است که در سلسله صدور برترین آن‌هاست، یعنی باطن وجودی ائمه اطهار (ع) که براساس روایات بسیار در صدر سلسله هستی از خداوند متعال صادر شده‌اند، اولین کسانی خواهند بود که ظرف علم فعلی او قرار می‌گیرند و مواردی از علم که براساس روایات دیگر اهل بیت (ع) به خداوند متعال اختصاص داده شده است، بر علم ازلی و ذاتی خداوند متعال حمل می‌شوند که چون عین ذات اوست، هیچ کس را برای فهم آن راهی نیست.

روایت طبرسی در مجمع البیان

یکی از روایاتی که ممکن است برخی در اثبات اصطلاح «لوح محو و اثبات» بدان استناد کنند، حدیثی است که طبرسی در تفسیر خود در ذیل آیه ۳۹ سوره رعد از طریق عکرمه از ابن عباس نقل نموده و همین روایت را بدون نقل مضمون آن از طریق عمران بن حصین به پیامبر (ص) نسبت داده است. متن روایت در تفسیر مجمع البیان و سایر منابع چنین است:

روی عکرمه عن ابن عباس قال: «هما کتابان کتاب سوی أم الكتاب یمحو الله منه ما یشاء و یشبث و أم الكتاب لا یشبث منه شیء» و رواه عمران بن حصین عن النبی (ص) (طبرسی، ۴۵۸/۶).

«آن دو {لوح محفوظ و لوح محو و اثبات} دو کتاب اند کتابی که غیر از ام الكتاب است خداوند هر چه را خواهد از میان می برد و هرچه را بخواهد اثبات می کند و از ام الكتاب چیزی تغییر نمی کند»
 علامه مجلسی در بحار (مجلسی، بحار الانوار، ۳۶۵/۵۴) و فیض کاشانی در تفسیر صافی (فیض کاشانی، الصافی فی تفسیر القرآن، ۷۵/۳) و نیز حویزی در کتاب نورالثقلین (العروسی الحویزی، ۲/۵۱۷) به پیروی از طبرسی در مجمع البیان، عین این حدیث را ذکر نموده اند.

به دلیل پیشی گرفتن تفسیر مجمع البیان به لحاظ تاریخی بر سایر منابع تفسیری و حدیثی پیش گفته (طبرسی: متوفای ۵۴۸، مجلسی: متوفای ۱۰۷۷، فیض کاشانی: متوفای ۱۰۹۰، حویزی: متوفای ۱۱۱۲) و یکی بودن سند و دلالت محتوایی روایت در این منابع و نیز به دلیل اینکه انتساب این روایت به پیامبر (ص)، پیش از تفسیر مجمع البیان در هیچ یک از کتاب های روایی و تفسیری شیعه سابقه نداشته است، معلوم می شود که همه کسانی که این روایت را در کتاب های خود ذکر نموده اند، در نقل حدیث یا مستقیمه از متن تفسیر مجمع البیان بهره برده اند مانند تفسیر صافی و نورالثقلین و یا از کتاب هایی که میان عصر مؤلف و تفسیر مجمع البیان وجود داشته است، استفاده کرده اند. از این رو در بررسی اعتبار این روایت و اینکه آیا واقعه از پیامبر نقل شده است یا خیر، توجه به نکات ذیل ضروری به نظر می رسد:

۱. متن این روایت به دلیل اینکه به وجود دو کتاب اشاره دارد که در یکی محو و اثبات راه دارد و در دیگری که همان ام الكتاب است تغییر راه ندارد با روایاتی که در قالب دعا های مأثور از اهل بیت (ع) وارد شده است و در آن تغییر و محو و اثبات را به ام الكتاب نسبت می دهد، متعارض است و برای حل تعارض باید به قواعد تعادل و ترجیح رجوع شود. از این رو بدون بررسی سندی و محتوایی نمی شود آن را پذیرفت. به نمونه ای از این روایات متعارض اشاره می گردد:

شیخ طوسی در کتاب مصباح المتهجد و سلاح المتعبد از امام حسن عسکری (ع) و امام هادی (ع) دعایی را نقل نموده است که در آن محو و اثبات را به ام الكتاب نسبت می دهد:

«ووی عن أبی الحسن العسکری ع ووی یعقوب بن یزید الکاتب الأتباری عن أبی الحسن الثالث ع قال: «... یا ذا المرح لا من علیک یا ذا الطول لا إله إلا أنت یا أمان الخائفین و ظهر اللاجئين و جار المستجیرین إن کان فی أم الكتاب عندک أنى شقى محروم أو مقتو علی فی رزقى فامح من أم الكتاب شقائى و حومانى و إقتار رزقى و اکتبنى عندک سعیداً موفقاً للخیر موسعاً فی رزقى إنک قلت فی کتابک المنزل علی نبیک المرسل صلی الله علیه و آله- یمحوا الله ما یشاء و یثبت و عنده أم الكتاب...» (۱/۳۵۷).

همانگونه که مشاهده می شود اگر چه شیخ طوسی در این روایت سند را به طور کامل ذکر نکرده است ولی باید توجه داشت که در میان راویان این حدیث یعقوب بن یزید کاتب انباری وجود دارد که میان دانشمندان علم رجال به امامی ثقة جلیل مشهور است (نجاشی، ۴۵۰؛ طوسی، رجال الطوسی، ۳۹۳). علاوه بر آن در مورد اعتبار کتاب مصباح المتهجد باید دانست که این کتاب از کتاب های معتبر روایی شیعه به شمار می آید و از زمان نگارش تاکنون پیوسته مورد توجه علما و مردم بوده است و علمای بزرگ شیعه نیز آن را خلاصه، ترجمه و شرح کرده و تألیفات فراوانی در رابطه با آن نگاشته اند. کتاب هایی که علمای شیعه درباره دعا و زیارات نگاشته اند مانند مصباح کفعمی، إقبال الأعمال سید ابن طاووس و مفاتیح الجنان شیخ عباس قمی همه از این کتاب بهره برده اند و از آن استفاده فراوان کرده اند.

در بررسی صحت سندی و دلالتی این روایت، همین بس که فیض کاشانی در کتاب الوافی دعایی را از امام صادق (ع) ذکر می نماید که قریب به مضمون روایتی است که از شیخ طوسی نقل شده است. این قرابت تا اندازه ای است که عبارت مورد استناد در هر دو روایت دقیقاً یکسان به کار رفته است. «فامح من أم الكتاب شقائى و حومانى و إقتار رزقى و اکتبنى عندک سعیداً» از این رو با اثبات صحت سندی روایت نقل شده از فیض کاشانی و اثبات صحت دلالتی آن می توان صحت روایت شیخ طوسی را اثبات نمود. فیض کاشانی برخلاف شیخ طوسی سند روایت را به طور کامل ذکر نموده اند. عین عبارت این دعا به همراه سند آن از قرار زیر است:

«عن علی بن حاتم عن علی بن الحسن [الحسین] عن البرقی عن السراد عن جمیل بن صالح عن ذریع عن أبی عبد الله (ع): یا ذا المرح لا من علیک یا ذا الطول لا إله إلا أنت ظهر اللاجئين و مأمّن الخائفین و جار المستجیرین إن کان فی أم الكتاب عندک أنى شقى أو محروم أو مقتو علی رزقى فامح من أم الكتاب شقائى و حومانى و إقتار رزقى و اکتبنى عندک سعیداً موفقاً للخیر موسعاً علی رزقک فإنک قلت فی کتابک المنزل علی نبیک المرسل صلواتک علیه و آله یمحوا الله ما یشاء و یثبت و عنده أم الكتاب...»
چنانچه مشاهده می شود در سند این روایت افرادی مانند علی بن حاتم وجود دارد که نجاشی او را ثقة

و صحیح المذهب می‌داند (رجال نجاشی، ۲۶۳) و شیخ طوسی بر این باور است که وی کتاب‌های ارزشمند زیادی را نگاشته است که قابل اعتماد است (طوسی، الفهرست، ۲۸۵). راوی دیگر حسن بن محبوب بن وهب بجلی، معروف به سراد (زره ساز) و یا زواد و مکنی به ابوعلی، از راویان و محدثان نامی و فقهای امامی کوفه و از مشایخ عظیم الشان و جلیل القدر است که همه دانشمندان رجال به وثاقت او شهادت داده‌اند. شیخ طوسی، ابن محبوب را در زمره یاران امامان موسی بن جعفر و علی بن موسی (ع) ذکر کرده و به توثیق او پرداخته است (رجال الطوسی، ۳۳۴). علامه حلی درباره وی، تعبیر «ثقه» و «عین» به کار می‌برد (خلاصة الأقوال، ص ۹۷، ش ۲۲۲). ابن داوود حلی می‌گوید: او مورد اطمینان و جلیل القدر است و از ارکان چهارگانه عصر خویش به شمار می‌رود. تمام فقها بر این نکته اتفاق نظر دارند که هرچه او روایت کند، صحیح است (رجال ابن داوود، ۱۱۵). روایت شده که پدرش (محبوب)، چندان در تربیت فرزند خود اهتمام داشت که با وی شرط کرده بود که در مقابل هر حدیثی که از ثقه بزرگوار، علی بن رثاب کوفی، استماع کند و بنویسد، یک درهم پاداش خواهد گرفت (ر.ک: قاموس الرجال، ۲۲۷/۳؛ أعيان الشيعة، ۲۳۳/۵). راوی سوم جمیل بن صالح است که نجاشی و علامه حلی وی را جزو ثقات امامیه ذکر نموده‌اند. (نجاشی، رجال، ۱۲۸؛ حلی، الخلاصة، ۳۴) و سرانجام چهارمین راوی ذریح بن محمد المحاربی است که شیخ طوسی به وثاقت وی شهادت داده است (طوسی، الفهرست، ۱۸۹). سید بن طاووس نیز در کتاب «مهیج الدعوات و منهج العبادات» دعایی را نقل کرده است که به گفته وی به دعای علوی مصری معروف است که ایشان از امام زمان (ع) این دعا را فراگرفته است و عبارتی در همین مضمون دارد:

أخبر أبو الحسن علي بن حماد المصري قال أخبرني أبو عبد الله الحسين بن محمد العلوي قال حدثني محمد بن علي العلوي الحسيني المصري:

«..... فإن كنت جعلت لهم مدة لا به من بلوغها لو كتبت لهم آجالا ينالونها فقد قلت وقولك الحق و وعدك الصدق يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده أم الكتاب فلأنا لسألك بكل ما سألک به أنبياءك و وسلك و أسألك بما سألک به عبادك الصالحون و ملائكتك المقومون أن تمحو من أم الكتاب ذلك و تكتب لهم الاضمحلال و المحق حتى تقوب آجالهم و تقضى مدتهم.....» (ابن طاووس، ۲۸۹).

کفعمی «در بلد الامین و الدرع الحصین» (کفعمی، ۳۹۹) و مجلسی در «بحار الانوار» همین دعا را ذکر نموده‌اند (مجلسی، بحار الانوار، ۲۷۵/۹۲) و نیز کفعمی در کتاب «المصباح» از طریق معاویه بن عمار از امام صادق (ع) دعایی را قریب به همین مضمون آورده است (کفعمی، ۳۱ - ۳۲). همانگونه که مشاهده می‌شود عبارت «فامح من أم الكتاب شقائی و حومانی و أثبتنی عندک سعیداً

مؤوقله» در روایت اول و عبارات مشابه آن در دو روایت بعدی، نص در این معناست که این أم‌الکتاب است که ظرف محو و اثبات قرار می‌گیرد نه اینکه کتاب دیگری در کنار أم‌الکتاب به نام کتاب محو و اثبات وجود داشته باشد!

۲. با بررسی گسترده‌ای که نگارنده در کتاب‌های متقدمین و متأخرین از اهل سنت و شیعه انجام داده است می‌توان ادعا نمود روایتی که طبرسی در مجمع البیان از قول ابن عباس نقل نموده است در منابع تفسیری اهل سنت تنها از طریق عکرمه به ابن عباس نسبت داده شده است و در هیچ یک از منابع روایی و تفسیری اهل سنت نه از طریق ابن عباس و نه از طریق عمران بن حصین به پیامبر (ص) نسبت داده نشده است! (بغوی، ۲۷/۳؛ سیوطی، الدر المنثور، ۶۵/۴؛ ابن جوزی، ۵۰۱/۲؛ شوکانی، ۱۰۶/۳؛ میسبی، ۵/۲۱۲). از این رو باید گفت در صحت انتساب این روایت به پیامبر (ص) تردید جدی وجود دارد! آنچه این تردید را تقویت می‌کند این است که اگر واقعاً چنین روایتی از پیامبر (ص) صادر گردیده است، چرا در روایات شیعه و اهل سنت، روایتی که معاضد این روایت بوده و حداقل با مضمون آن قرابت معنایی داشته باشد، وجود ندارد! بلکه میان روایات معتبر دیگر و این روایت تعارض وجود دارد!

اکنون برای حل این تعارض نکاتی چند بیان می‌شود:

الف. به دلیل پیشی گرفتن تفسیر مجمع البیان به لحاظ تاریخی بر سایر منابع تفسیری و حدیثی و یکی بودن سند و دلالت محتوایی روایت در این منابع و نیز به دلیل اینکه این روایت، غیر از تفسیر مجمع البیان در هیچ کتاب تفسیری و روایی معتبر دیگری نیامده است، معلوم می‌شود که همه کسانی که این روایت را در کتاب‌های خود ذکر نموده‌اند در نقل حدیث یا مستقیماً از متن تفسیر مجمع البیان بهره برده‌اند و یا از کتاب‌هایی که میان عصر مؤلف و تفسیر مجمع البیان وجود داشته است، استفاده کرده‌اند. لذا با تشکیک در سند حدیث همه این نقل‌ها دچار ضعف خواهند شد.

ب. همانگونه که از سند روایت استفاده می‌شود، طبرسی آن را از طریق عکرمه از ابن عباس نقل نموده و در ادامه به این مطلب اشاره کرده است که این حدیث از طریق عمران بن حصین از پیامبر (ص) نیز نقل شده است! اولاً این روایت در تفسیرهای روایی شیعه تنها در دو کتاب الصافی و نور الثقلین آمده است که هر دوی آن‌ها نیز از مجمع البیان آن را نقل نموده‌اند و در هیچ یک از منابع حدیثی و تفسیری شیعه قبل از مجمع البیان وجود ندارد و شاید به دلیل همین ضعف سندی است که سید هاشم بحرانی در تفسیر روایی البرهان در ذیل آیه ۳۹ سوره رعد این روایت را نیاورده است. (بحرانی، ۳/۲۶۴-۲۷۲). نکته دیگر این است که این روایت در کتاب‌های تفسیری اهل سنت تنها از طریق عکرمه به ابن عباس نسبت داده شده است و در هیچ یک از کتاب‌های روایی و تفسیری اهل سنت به پیامبر نسبت داده نشده است (بغوی، ۳/۲۱۲).

۲۷؛ سیوطی، الدر المنثور، ۶۵/۴؛ ابن جوزی، ۵۰۱/۲؛ شوکانی، ۱۰۶/۳؛ میبدی، ۲۱۲/۵. نتیجه اینکه که در استناد این روایت به پیامبر (ص) تردید وجود دارد و روایتی که در انتساب آن به پیامبر تردید وجود داشته باشد، توان مقابله با روایات معتبر را نخواهد داشت.

ب. روایت تفسیر عیاشی

عیاشی در تفسیر خود در ذیل آیه ۳۹ سوره رعد روایتی را ذکر می‌کند که ممکن است مورد استناد معتقدان «لوح محو و اثبات» باشد. متن روایت چنین است:

«عن عمار بن موسی عن أبي عبد الله ع سئل عن قول الله يمحوا الله ما يشاء و يثبت و عنده أم الكتاب قال إن ذلك الكتاب كتاب يمحو الله ما يشاء و يثبت فمن ذلك الذي يورث الدعاء القضاء و ذلك الدعاء مكتوب عليه الذي يورث به القضاء حتى إذا صار إلى أم الكتاب لم يغن الدعاء فيه شيء» (عیاشی، ۲/۲۲۰). این روایت نیز با روایات معتبر دیگری که در این زمینه وارد شده است متعارض است. لذا در مورد آن نیز باید به قواعد باب تعادل و ترجیح عمل شود.

این روایت از جهت سند و دلالت مورد خدشه قرار می‌گیرد:

الف. اشکال سندی

۱. عیاشی در نقل این روایت سند آن را به صورت کامل ذکر نکرده است و این خود سبب می‌شود که روایت مرسله باشد و دچار ضعف سندی شود.

۲. عمار بن موسی که در سند این روایت قرار گرفته و مستقیم روایت را از معصوم نقل می‌کند به تصریح برخی از دانشمندان رجال فطحی مذهب بوده و در احادیش اضطراب وجود دارد (ر.ک: نرم افزار درایة الحدیث، طراحی شده براساس مبانی آیت الله شبیری زنجانی) و اضطراب در حدیث، حتی در فرضی که راوی ثقة باشد، سبب ضابط نبودن راوی و در نتیجه ضعف روایات او می‌شود و سبب طرح روایت در مقام تعارض می‌گردد. بر فرض که عمار بن موسی معتبر و ثقة دانسته شود نمی‌توان از اشکالات دیگر که سبب ضعف سند این روایت می‌گردد صرف نظر نمود.

۳. این روایت جز در کتاب تفسیر عیاشی در هیچ کدام از منابع روایی ما نیامده است.

ب. اشکال محتوایی

محتوای این روایت با دو دسته از روایات متعارض است:

الف. دسته اول روایاتی است که در مباحث پیش گفته بدان اشاره شد. در این روایات که به صورت ادعیه معتبر وارد شده است این مطلب به روشنی به چشم می‌خورد که دعاکننده از خداوند می‌خواهد اگر او را در أم الكتاب در زمره اشقیاء ثبت کرده است، شقاوت او را از أم الكتاب بردارد و او را در زمره سعداء

بنویسد. «فامح من أم الكتاب شقائي و حوماني و أثبتني عندك سعيداً موزوقاً»

ب. دسته دوم روایاتی است که بیان می‌کند، دعا قضا را برمی‌دارد، حتی اگر محکم شده باشد، ظاهر این روایات با عبارت «حتى إذا صار إلى أم الكتاب لم يغن الدعاء فيه شيئاً» تعارض دارد.

ج. دسته سوم روایاتی است - که در عبارات پیشین نیز بدان اشاره گردید - با کنار هم قرار دادن عبارات آن‌ها مانند «فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحد من خلقه» و «أما المكفوف فهو الذي عند الله عز و جل في أم الكتاب» و «علمه استأثر به» و نیز عبارت «و علم عنده مخزون - يقدم فيه ما يشاء و يؤخر ما يشاء - و يمحو ما يشاء و يثبت ما يشاء» این نتیجه به دست آمد که مراد از علم مکفوفی که نزد خداوند متعال است، همان علم مستأثری است که بدا در آن حاصل می‌شود و ظرف آن أم الكتاب است.

نتیجه‌گیری

از آنچه که گفته شد این نتیجه به دست می‌آید که اصطلاح لوح محو و اثبات در قرآن و روایات بکار نرفته و تنها در مورد لوح محفوظ آمده است. همچنین سخن علامه مجلسی که مبدع اصطلاح «لوح محو و اثبات» بوده‌اند و خاستگاه آن را آیات و روایات دانسته‌اند (مجلسی، بحار الانوار، ۴ / ۱۳۰؛ همو، مرآة العقول، ۲ / ۱۳۲) باطل می‌شود. نیز وجود دعاهاى معتبرى که در آن‌ها أم الكتاب ظرف محو و اثبات دانسته شده بود این ادعا را که لوح محو و اثبات، غیر از أم الكتاب است، با اشکال جدی روبه‌رو می‌کند. همین اشکال سبب شده است که علامه مجلسی در کتاب مرآة العقول در توجیه دعاهاىی که أم الكتاب را ظرف محو و اثبات معرفی می‌کند میان أم الكتاب و لوح محفوظ دوگانگی قائل شوند و محو و اثبات را به أم الكتاب نسبت دهند و لوح محفوظ را مصون از تغییر بدانند! عین عبارت ایشان در باب السعادة و الشقاء در شرح حدیث سوم چنین است: «... "إن من كتبه الله" أى علم الله منه السعادة و كتب له ذلك فى اللوح المحفوظ، لا لوح المحو و الإثبات، فلا ينافى ما ورد فى الأدعية الكثيرة "إن كنت كتبتني شقياً فامح من أم الكتاب شقائي" فإن المراد به لوح المحو و الإثبات» (همان، ۲ / ۱۷۰).

با توجه به روایاتی که در زمینه بدا و لوح محو و اثبات وارد شده است می‌توان به نتایج زیر دست یافت:

۱. مساله محو و اثبات با اصل بدا که از ضروریات اعتقادی شیعه می‌باشد، یکی است ولی هیچ ضرورتی ندارد که برای تبیین دیدگاه بدا به جعل اصطلاحی به نام لوح محو و اثبات رو بیاوریم، بلکه همین که معنای بدا بر مصادیقی همچون تأثیر دعا و صدقه و صلّه رحم، حمل شود در تبیین دیدگاه بدا بسنده خواهد بود. همان‌گونه که علامه شعرانی نیز در حاشیه‌ای که بر شرح اصول کافی ملاصالح مازندرانی نگاشته است، بر همین باور است. ایشان در این کتاب پس از اینکه عبارت علامه مجلسی در تبیین

اصطلاح لوح محو و اثبات را بیان می‌دارد، با نگرشی منتقدانه چنین می‌نویسد:

«...على كل حال فحمل البداء على تأثير الدعاء و الصدقات و صلة الرحم حسن جدا لكنه ليس من البداء المصطلح في شيء اذا لا حاجة الى الالتزام بلوح المحو و الاثبات فيه بل اذا اعتقد الانسان أن القضاء لا يتغير و أن علمه تعالى تعلق بحصول الصحة من المرض و طول العمر و الغنى بعد الفقر بعد حصول اسباب طبيعية كشرب الدواء و التجارة و السعي في طلب الرزق أو أسباب روحانية كصلة الرحم و الدعاء و التضرع كفى في السعي و الطلب و في الدعاء أيضا و بذلك يجمع بين القول بالقضاء و القدر و بين اختيار العبد و تكليفه بالسعي و العمل لتحصيل معاشه و معاده من غير أن نلتزم بالبداء المصطلح» (مازندرانی، ۴/ ۳۳۹).

از أم‌الکتاب در قرآن با نام‌های دیگری مانند لوح محفوظ، کتاب مبین، کتاب حفیظ، کتاب مرقوم، کتاب مکنون، امام و... یاد شده است (بروج/ ۲۲، انعام/ ۵۹، ق/ ۴، مطففین/ ۹ و ۲۰، واقعه/ ۷۸، یس/ ۱۲).

۲. محو و اثبات در ذات خداوند متعال راه نداشته و با علم ازلی او که عین ذات اوست، ارتباطی ندارد. بلکه به مرتبه فعل خداوند که همان مخلوقات هستند، مربوط است. از این رو محو و اثبات به مرتبه‌ای از مراتب هستی تطبیق داده می‌شود که از آن در اصطلاح آیات و روایات به أم‌الکتاب تعبیر می‌شود. از همین جا بطلان سخن کسانی که مراد از أم‌الکتاب را علم ازلی و ذاتی خداوند می‌دانند، روشن می‌شود! (معرفت، التفسیر و المفسرون، ۱/ ۵۲۲).

۳. علوم انبیا و رسل و ملائکه نسبت به پیش‌آمدهای جهان دو گونه است: نخست علمی است که خداوند متعال به آنان تعلیم داده و آنان را از محتوای آن آگاه ساخته است و دیگر علمی است که به خداوند متعال اختصاص دارد و هیچ کس از آن آگاه نیست. محو و اثبات و بدا در همان علمی رخ می‌دهد که اختصاص به خداوند متعال دارد و خداوند متعال هرچه را که بخواهد محو و هرچه را اراده کند، اثبات می‌نماید.

۴. دسته دیگری از روایات وجود دارد که علم خداوند را به دو دسته علم مبذول و علم مکفوف تقسیم می‌کند. این روایات، علم مبذول را علمی می‌دانند که خداوند به انبیاء و ملائکه و رسل تعلیم نموده است و ائمه (ع) نیز آن را می‌دانند. مراد از علم مکفوف نیز علمی است که نزد خداوند متعال در أم‌الکتاب وجود دارد و زمانی که به مرحله اجرا برسد ظهور پیدا می‌کند.

۵. با ضمیمه کردن برخی از روایات به برخی دیگر، روشن می‌شود علمی که در برخی روایات به ملائکه و رسل و انبیاء نسبت داده شده، همان است که در روایات دیگر با نام علم مبذول آمده و در آن بدا

راه نمی‌یابد. از برخی روایات نیز استفاده می‌شود که برای خداوند متعال علم دیگری وجود دارد که اختصاص به او داشته و از آن با نام علم مخزون و مکفوف یاد می‌شود، این علم همان است که ائمه (ع) در روایات دیگر آن را علم مستأثر نامیده‌اند و ظرف آن را أم‌الکتاب دانسته‌اند؛ یعنی بدا یا محو و اثبات در أم‌الکتاب واقع می‌شود نه در لوحی به نام لوح محو و اثبات که هیچ خاستگاه قرآنی یا روایی ندارد!

۶. با توجه به روایت علی بن جعفر که در آن آمده است: «هنگامی که بدا در علم مستأثر رخ می‌دهد، خداوند متعال ائمه (ع) را از آن آگاه می‌گرداند» تعارض ظاهری میان این دسته از روایات و روایاتی که علم مخزون یا مکفوف را به خداوند متعال اختصاص می‌دهد، از میان می‌رود. توضیح مطلب اینکه در برخی روایات همانگونه که اشاره گردید، از علمی با عنوان علم مخزون و مکفوف نام برده شده است که به انبیا و رسل و ملائکه داده نشده است و گفته شده است که تنها خداوند متعال بدان عالم است. در دسته دیگری از روایات آمده است که ائمه (ع) عالم بما کان و ما هو کائن تا روز قیامت، هستند و خداوند متعال آن‌ها را از همه رویدادها آگاه نموده است. براساس روایت علی بن جعفر، علم مخزون و مکفوف در روایات دسته اول بر علم ازلی خداوند متعال که عین ذات اوست، حمل می‌شوند و روایات دسته دوم بر علم فعلی او که در آن بدا رخ می‌دهد، حمل می‌گردند. یعنی تا زمانی که علم ازلی خداوند متعال که عین ذات اوست در خارج و مقام فعل به وجود عینی درنیاید چون هیچ مخلوقی به کنه ذات خداوند متعال راه ندارد، ازاین‌رو هر علمی که به مقام ذات او مربوط شود، در دسترس هیچ کس قرار نمی‌گیرد ولی وقتی از مقام ذات او به صورت فعل تجلی کند، کسانی مانند ائمه (ع) که از مرتبه وجودی بالایی برخوردار باشند، می‌توانند از آن آگاه شوند. البته چون این علم در مرتبه فعل واقع می‌شود، بر علم فعلی خداوند متعال انطباق می‌یابد و محو و اثبات در آن، منافاتی با علم ازلی خداوند متعال که عین ذات اوست ندارد.

۷. تنها روایاتی که می‌تواند از سوی طرفداران اصطلاح لوح محو و اثبات مورد استناد قرار بگیرد روایاتی است که عیاشی در تفسیر خود و طبرسی در مجمع البیان آورده‌اند. این روایات هم از جهت سند و هم از جهت دلالت مورد خدشه قرار گرفته‌اند.

از این رو اصطلاح لوح محو و اثبات هیچ خاستگاه قرآنی و روایی ندارد و ظرف محو و اثباتی که در آیه ۳۹ سوره رعد آمده است همان أم‌الکتاب است که در این آیه بدان اشاره شده و روایات زیادی درباره آن وارد شده است. از أم‌الکتاب در قرآن با نام‌های دیگری مانند لوح محفوظ، کتاب مبین، کتاب حفیظ، کتاب مرقوم، کتاب مکنون، امام و... یاد شده است. این مقاله می‌تواند راهگشای تحقیقات بعدی در زمینه مراتب علم فعلی در حوزه هستی‌شناسی لوح محفوظ قرار گیرد و تفسیر جدیدی از لوح محفوظ ارائه دهد و پیامدهای مهمی را به دنبال داشته باشد. در ذیل به برخی از این پیامدها اشاره می‌شود:

۱. از آنجا که لوح محفوظ یا أم‌الکتاب ظرف علم فعلی خداوند متعال واقع شده است مطابق با مرتبه‌ای از مراتب هستی است که براساس آیه ۳۹ سوره رعد، نوعی محو و اثبات در آن راه پیدا می‌کند. این محو و اثبات می‌بایست غیر از تغییر و تبدیلی باشد که در عالم طبیعت رخ می‌دهد؛ زیرا بر طبق روایات و آیاتی که در زمینه لوح محفوظ وجود دارد، مرتبه وجودی أم‌الکتاب، بالاتر از مرتبه وجودی عالم طبیعت است و میان آن دو نوعی رابطه طولی برقرار است. از این‌رو در هر یک از این عوالم به دلیل اختلاف مراتب وجودی، نظام خاصی حاکم است که تغییر متناسب با آن مرتبه می‌باشد. پس نباید گمان کرد که مراد از محو و اثبات همان تغییر و تبدیلی است که در عالم ماده مشاهده می‌شود. البته اثبات این معنا از راه برهان عقلی، نیازمند نگارش مقاله‌ای دیگر است و این مقام گنجایش آن را ندارد.

۲. در برخی روایات آمده است که انبیا و ائمه از وقوع رویدادهایی خبر داده‌اند و بعد از آن خلاف آن رویداد به وقوع پیوسته است. در توجیه این روایات از سوی دانشمندان علوم اسلامی پاسخ‌هایی داده شده است در یکی از مشهورترین این پاسخ‌ها گفته شده است که نفس نبی یا امام در خبرهایی که از غیب می‌دهد با دو لوح در ارتباط است که یکی از آن‌ها لوح محفوظ و دیگری لوح محو و اثبات می‌باشد. اگر ارتباط نفس نبی یا امام با لوح محو و اثبات باشد، در این صورت ممکن است به دلیل وجود محو و اثبات در آن لوح، آن رویداد به وقوع نپیوندد ولی اگر با لوح محفوظ ارتباط حاصل شود، علم او تخلف بردار نخواهد بود (مکارم شیرازی، ۱۰/۲۴۶).

براساس نتیجه‌ای که در این مقاله به دست آمده است، این پاسخ با چالشی اساسی روبه‌رو می‌گردد؛ زیرا آنچه که محو و اثبات بدان تعلق گرفته است، چیزی جز لوح محفوظ یا أم‌الکتاب نیست، از این‌رو خاستگاه علم امام نمی‌تواند لوح محو و اثبات تلقی شود، از سوی دیگر با توجه به روایاتی که عنوان شد، برای توجیه علم امام یا پیامبر و تغییراتی که در برخی از اخبار آنان روی داده است، باید پاسخ دیگری را جستجو نمود.

پاسخی دیگری می‌توان به این پرسش داد که متناسب با قواعد عقلی و روایات دیگر است و آن اینکه اگر این روایت به روایاتی که در آن لوح محفوظ را معلول انوار وجودی اهل بیت (ع) معرفی می‌کند، ضمیمه شود این نکته استفاده می‌شود که مقام وجودی اهل بیت (ع) بالاتر از لوح محفوظ است. در این صورت معنای روایت پیشین که در آن بدا را به علم مستأثر نسبت داده بود و اهل بیت (ع) را پس از حصول بدا، عالم بدان دانسته بود (عریضی، ۳۲۶؛ کلینی، ۱/۲۹۹)، روشن می‌شود. توضیح مطلب اینکه علم ذاتی و ازلی خداوند متعال که عین ذات اوست، اگر بخواهد به صورت علم فعلی - که همان علم او به مخلوقات پس از آفرینش آن‌هاست - ظاهر شود، اولین موجودی که از آن آگاه می‌شود، همان است که در

سلسله صدور هستی، برترین آن هاست، یعنی باطن وجودی ائمه اطهار (ع) که براساس روایات بسیار در صدر سلسله هستی از خداوند متعال صادر شده‌اند، اولین کسانی خواهند بود که ظرف علم فعلی (بدا) او قرار می‌گیرند و مواردی از علم که براساس روایات دیگر اهل بیت (ع) به خداوند متعال اختصاص داده شده است، بر علم ازلی و ذاتی خداوند متعال حمل می‌شوند که چون عین ذات اوست، هیچ کس را راهی برای فهم آن نیست.

منابع

قرآن کریم.

- ابن بابویه، محمد بن علی، *الخصال*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۳۶۲.
- _____، *معانی الأخبار*، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ ق.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت، دار الکتب العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
- ابن طاووس، علی بن موسی، *مہج الدعوات و منهج العبادات*، محقق و مصحح: ابوطالب کرمانی و محمد حسن محرر، قم، دار الذخائر، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: محمد حسین شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
- آقابزرگ طهرانی، محمد محسن، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، بیروت، دارالاضواء، چاپ سوم، ۱۴۰۳ ق.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، محقق و مصحح: قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، قم، مؤسسه بعثه، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح بخاری*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ ق.
- بغوی، حسین بن مسعود، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تحقیق: عبد الله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۲۳ ق.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، تحقیق: محمد عبد الرحمن المرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
- حسینی شیرازی، محمد، *تبیین القرآن*، بیروت، دار العلوم، چاپ دوم، ۱۴۲۳ ق.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، محقق/ مصحح: هاشم رسولی محلاتی، قم، انتشارات اسماعیلیان،

چاپ چهارم، ۱۴۱۵ ق.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق/ بیروت، دارالعلم/ الدار الشامیة، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.

رشیدالدین میبدی، احمد بن ابی سعد، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تحقیق: علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.

رضوی، مرتضی، *نقدهای علامه طباطبائی بر علامه مجلسی* (حواشی بر بحار الانوار)، چاپ اول، بی جا، کتابخانه مجازی سایت بیش نو.

سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، *بحر العلوم*، بی جا، بی تا.

سور آبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، *تفسیر سور آبادی*، تحقیق: علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، فرهنگ نشر نو، چاپ اول، ۱۳۸۰.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.

_____، *الدبیاج علی مسلم*، عربستان، دار ابن عفان للنشر والتوزیع - المملكة العربية السعودية، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.

شوکانی، محمد بن علی، *فتح القدير*، دمشق/ بیروت، دار ابن کثیر، دار الکلم الطیب، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.

طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.

طبرسی، فضل بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۷۷.

_____، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، با مقدمه محمد جواد بلاغی، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲.

طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفة، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.

طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: با مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

_____، *رجال الطوسی*، محقق/ مصحح: جواد قیومی اصفهانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرّسین، چاپ سوم، ۱۳۷۳.

عریضی، علی بن جعفر، *مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها*، محقق/ مصحح: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.

علامه حلّی، حسن بن یوسف، *رجال (الخلاصة)*، محقق و مصحح: محمدصادق بحر العلوم، نجف اشرف، دار الذخائر، چاپ دوم، ۱۴۱۱ ق.

- بهار و تابستان ۱۳۹۷ بررسی و بازخوانی نظریه لوح محو و اثبات ۱۵۷
- عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، محقق/ مصحح: هاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمية، چاپ اول، ۱۳۸۰ ق.
- فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.
- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *الأصنی فی تفسیر القرآن*، تحقیق: محمد حسین درایتی و محمدرضا نعمتی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
- _____، *الصافی فی تفسیر القرآن*، تحقیق: حسین اعلمی، تهران، انتشارات الصدر، چاپ دوم، ۱۴۱۵ ق.
- قرطبی محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول، ۱۳۶۴.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تحقیق: حسین درگاهی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۸.
- کاشانی، ملا فتح الله، *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران، کتابفروشی محمد حسن علمی، ۱۳۳۶.
- کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، *البلد الامین و الدرع الحصین*، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، محقق/ مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد، *شرح الکافی - الأصول و الروضة*، تهران، المكتبة الإسلامية، چاپ اول، ۱۳۸۲ ق.
- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، *بحار الانوار*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، مؤسسة الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
- _____، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب الإسلامية، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
- مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، بیروت دارالفکر، بی تا.
- معرفت، محمد هادی، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۵ ق.
- _____، *التفسیر و المفسرون*، بی جا، مؤسسه فرهنگی التمهید، چاپ اول، ۱۳۷۹.
- مغنیه، محمد جواد، *التفسیر المبین*، قم، انتشارات بنیاد بعثت، بی تا.
- مفید، محمد بن محمد، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
- _____، *مسائل العکبریة*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ اول، ۱۳۷۴.

شماره ۱۰۰	جستارهایی در فلسفه و کلام	۱۵۸
	نجاشی، احمد بن علی، <i>رجال النجاشی</i> ، قم، مؤسسة النشر الاسلامی التابعه لجامعة المدرسين، چاپ ششم، ۱۳۶۵.	
	نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، <i>تلخیص المحصل</i> ، بیروت، دار الاضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ق.	
	نیشابوری، حسن بن محمد، <i>تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان</i> ، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.	
	نیشابوری، محمود بن ابو الحسن، <i>ایجاز البیان عن معانی القرآن</i> ، تحقیق: حنیف بن حسن القاسمی، بیروت، دار الغرب الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.	

Dr. Sayyid Mortaza Husayni Shahrudi, Professor, Ferdowsi

University of Mashhad

Hasan Naqizadeh, Professor, Ferdowsi University of Mashhad

In this article, it is concluded by studying the term “tablet of effacement and affirmation” in hadith and interpretation sources that this term is a newly-emerged one that has not only no Qur’anic and hadith origin, but according to credible traditions, it is the *Umm al-Kitāb* (Archetypal Book) or the Preserved Tablet that is the container of effacement and affirmation. As attested by the Qur’anic verses, “Preserved” does not mean freedom from change; rather, it is freedom from the witnessing and touching of the Divine threshold by the strangers (*nāmahram*). With the conclusion drawn, the dominant attitude existing among the Muslim thinkers about the tablet of effacement and affirmation undergoes a basic change and thereby the Preserved Tablet would also find a new interpretation.

Keywords: alteration in Divine ruling (*badā’*), tablet of effacement and affirmation, Archetypal Book, the Hidden Book.

truth (*ḥaqīqat*).

This division is clearly noticed in Sufi doctrines and is, of course, considered as one of the significant grounds and factors for the sensitivity and opposition of religious Islamic jurists toward Sufism. As for the relation between mysticism and Sufism and the status of religion, religious doctrines, teachings of religious law, and the type of Sufi functions, there are different discourses and topics are being discussed about. While elucidating the status of *shari'at*, *ṭarīqat*, and *ḥaqīqat* with the Muslim mystics and reporting the specific perspectives of the Islamic Sufism toward these topics, the present writing is intended to examine the relation of each of these notions and the inward and outward status of religious doctrines with each other and to explain the specific perspectives of the eminent Muslim mystics.

Keywords: mysticism and Sufism, the inward and the outward, religious law, esoteric path, and esoteric truth.

Studying and Reappraising the Tablet of Effacement and Affirmation Theory

Dr. Muhammad Ali Vatandoost Haqiqi Marand, Assistant Professor,
Ferdowsi University of Mashhad

common words used between God and man are used only in a homonymic form because there is no similitude between God and the creatures.

Keywords: Maimonides, anthropomorphic verses, ta'wil, homonym

A Critical Review of Religious Doctrines of the Eminent Mystic Sheikhs

Dr. Shahb al-Din Vahid Mehrjerdi, Assistant Professor, Meybod
University

Dr. Ali Aqanouri, Associate Professor, University of Religions and
Denominations, Qum

Division and separation of the doctrines of religion and religious law, in its general sense, by the Muslim mystics, and the distinction followed by that between the jurisdiction of the authorities of each one of these areas can be regarded as among the common esoteric and wayfaring doctrines of Muslim mystics. This group have not only organized the religious doctrines according to such a division, but they have based levels of mystical wayfaring on it as well and based the layers of religion and religiosity on the outward (*ẓāhir*) and inward (*bāṭin*), and the inward and outward aspects, and in other words, religious law (*shari'at*), esoteric path (*ṭarīqat*), and esoteric

Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Fathollah Mojtabaie, Professor, Science and Research Branch of Islamic Azad University, Tehran

Dr. Tahereh Haj Ebrahimi, Associate Professor, Science and Research Branch of Islamic Azad University, Tehran

Encounter with the anthropomorphic verses of the Jewish Holy Scripture and its interpretation has been of concern to the Jewish philosophers in the Middle Ages. This issue has been of more importance especially for the Jews living in the Islamic jurisdiction because of the Muslims considered the Jews as anthropomorphist. Thus, the Jewish scholars attempted to interpret the anthropomorphic verses in such a way as to be compatible to the Transcendence and Uniqueness of God. From among these philosophers, Maimonides (Ibn Maimūn), who has been regarded as the most renowned figures of Jewish history, has undertaken to study and interpret the anthropomorphic verses of the Old Testament in a new way. With an emphasis on the Uniqueness and Transcendence of God, he chose the ta'wīl method in the encounter with anthropomorphic verses. Maimonides tried to define the real meaning of the words used about God and compare it to a transcendent and metaphysical word. Studying the ambiguous words, Maimonides concluded that the

Among the critiques provided on the proofs for the knowledge of God is the questioning of their hyperrealism. Some of these critiques are also valid for fundamentalist systems in epistemology, including: non-obviousness of the criterion for the obvious propositions; confusion between inevitability, hyperrealism, and self-contradictoriness of the fundamentalism system.

The main objective of this article is to provide answer to the above-mentioned critiques. To this end, first by separating between acceptance and hyperrealism, the criterion for the success of the proofs for the knowledge of God – not only their acceptance, but also their hyperrealism – would be introduced. Then, by answering the objections brought up, the hyperrealism of these proofs would be explained. The most important solution in explaining the inevitability and hyperrealism is to connect the primary proofs to the objective reality by relying on the presential knowledge.

Keywords: proofs for the knowledge of God, hyperrealism, fundamentalism, inevitability, criterion for the validity of proof.

Maimonides and the Method of Encounter with the Anthropomorphic Verses of the Old Testament

Maryam Sadat Mahmoodi, (Corresponding Author) Ph.D. Graduate, Science and Research Branch of Islamic Azad University, Tehran

Many have talked about love and lots of words have been spoken about love. Most of these words have been uttered in general terms, were repetitive, and of the same content. Nevertheless, there have been very few people who have spoken novel words about love and have accurately stated the details and mysteries of love. This article is intended to address the descriptions and features of Divine love from the viewpoint of two experienced authorities and masters in Divine love from two significant and impressive trends in two different communities: one from the Bakti mystical movement in Hinduism and the other from Sufism in Muslim world. First, a brief reference is made to the characters of these two authorities and then the important features and descriptions of love from their perspective are stated and a comparison is made between the two.

Keywords: love, Bakti, Sufism.

Epistemological Validity of Proofs for the Knowledge of God; Critiques and Responses

Dr. Abdullah Muhammadi, Assistant Professor, Iranian Research
Institute for Philosophy and Wisdom

demonstration is afflicted with fallacy of composition. Such critics as Ghazali in the Muslim world and Russel in the West claim that directly or indirectly, there is a fallacy of composition in this demonstration.

An accurate study shows that although Avicenna's lecture notes apparently cause amphiboly of the fallacy of composition, this demonstration is free from this fallacy because in the instances where he uses the entire world as possible existent in the demonstration, in relating possibility to the entire world, he does not invoke the existence of the attribute of possibility in the components of the world, which underlies the fallacy of composition. This article is intended to study and show this issue.

Keywords: Avicenna, demonstration of possibility and necessity, fallacy, fallacy of composition.

A Comparative Study of Love and its Descriptions from the Bakti and Sufism Perspectives

Dr. Fayyaz Qaraei, Associate Professor, Ferdowsi University of
Mashhad

of knowledge such as philosophy, theology, literary critique, social sciences, and philosophy of science and to lay foundation for new questions and discussions in those areas.

With the intention to present a brief portray of the nature of hermeneutics and the language of religion, the present article would study the viewpoints of Gadamar and Habermas on these two discourses.

Keywords: hermeneutics, language of religion, Gadamar, Habermas.

Avicenna's Lecture Notes of Demonstration of Possibility and Necessity and the "Fallacy of Composition"

Dr. Aflatoun Sadeqi, Associate Professor, Payame Noor University, Yazd

Demonstration of possibility and necessity is among the renowned demonstrations in proving the existence of God. It has for the first time been set forth by Avicenna in his works. Some critiques have been leveled against this demonstration in Muslim world and in the West.

Among the critiques raised against it is the claim that this

ABSTRACT

Hermeneutics of the Language of Religion from the Viewpoints of Gadamar and Habermas

Dr. Ali Haqqi, (Writer in Charge) Associate Professor, Ferdowsi
University of Mashhad

Sayyehdeh Fahimeh Omidkhoda, Ph.D. Graduate, Ferdowsi
University of Mashhad

Hermeneutics is a newly-emerged field of knowledge in the West, which has affected many of the Western cultural realms and as an independent knowledge or technique has been able to achieve a special status in human field of thought in recent centuries. Nowadays, many eminent thinkers are engaged in deliberation and research in this field. In addition, in the twentieth century, hermeneutics has been able to extend its achievements to other fields

Table of Contents

Hermeneutics of the Language of Religion from the Viewpoints of Gadamar and Habermas	9
Dr. Ali Haqqi - Sayyehdeh Fahimeh Omidkhoda	
Avicenna's Lecture Notes of Demonstration of Possibility and Necessity and the "Fallacy of Composition"	33
Dr. Aflatoun Sadeqi	
A Comparative Study of Love and its Descriptions from the Bakti and Sufism Perspectives	49
Dr. Fayyaz Qaraei	
Epistemological Validity of Proofs for the Knowledge of God; Critiques and Responses	69
Dr. Abdullah Muhammadi	
Maimonides and the Method of Encounter with the anthropomorphic Verses of the Old Testament	91
Maryam Sadat Mahmoodi- Dr. Fathollah Mojtabaie- Dr. Tahereh Haj Ebrahimi	
A Critical Review of Religious Doctrines of the Eminent Mystic Sheikhs	109
Dr. Shahb al-Din Vahid Mehrjerdi- Dr. Ali Aqanouri	
Studying and Reappraising the Tablet of Effacement and Affirmation Theory	129
Dr. Muhammad Ali Vatandoost Haqiqi Marand- Dr. Sayyid Mortaza Husayni Shahrudi- Hasan Naqizadeh	
Abstracts of the Papers in English Language	168

In the Name of Allah



Essays in Philosophy and Kalam

A Quarterly Research Journal of
The Faculty of Theology and Islamic Studies

Issue 100, Spring & Summer 2018

ISSN 2008-9112

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Editor in Chief: Sayyid Murtaḍā Ḥusaynī Shāhrūdī

(Fādil) Editorial Board

Dr. Ahmad Ahmadi, professor

Department of Philosophy, Tehran University

Dr. Sayyid Murtadā Husaynī Shāhrūdī,
professor

Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi
University of Mashhad

Dr. ‘Alī Haqqī, Associate Professor

Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi
University of Mashhad

Dr. Mahdī Dihbāshī, professor

Department of Philosophy, Isfahan University

Dr. Muhammad Dhabīhī, Associate professor

Department of Philosophy, Tarbiat Modares
University of Qum

Dr. Bakhtyār Sha‘bānī Varakī, professor

Department of Educational Sciences, Ferdowsi
University of Mashhad

Dr. Fayyaz Gharaei, Assistant Professor

Department of Religions and Mysticism, Ferdowsi
University of Mashhad

Dr. Farāmarz Qarāmalikī, professor

Department of Islamic Philosophy, Tehran University

Dr. Qāsim Kākā’ī, professor

Department of Theology, Shiraz University

Executive Director
Hussain Zekavatizadeh

Translation of Abstracts
Ahmad. Rezwani

Printing & Binding: Ferdowsi University of
Mashhad Press

Circulation: 500

Price: Rs 30000

Address:

Faculty of Theology and Islamic Studies
Ferdowsi University of Mashhad Campus
Azadi Sq. Mashhad – Iran

Post Code: 9177948955

Tel: (+9851) 38803873



FERDOWSI UNIVERSITY of MASHHAD

Essays in Philosophy and Kalam

ISSN-Print:2008-9112

ISSN-Online:2538-4171

The Research Journal
of the faculty of Theology and Islamic Studies

Issue 100, Spring & Summer 2018